الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة08ماي 1945قالمة Université 08 Mai 1945 Guelma

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مدخل إلى الفلسفة

مطبوعة بيداغوجية موجهة لطلبة السنة الأولى جذع مشترك علوم اجتماعية

في مقياس مدخل إلى الفلسفة

إعداد الدكتور: كحول سعودي

السنة الدراسية: 2023/2022

وحدة التعليم: الأساسية سنة أولى جذع مشترك علوم اجتماعية

المادة: مدخل إلى الفلسفة

الرصيد : 05

المعامل : 03

محتوىالمادة:

.المحور الأول: الفلسفة... أهميتها وصلتها بباقي فروع المعرفة

1- في دلالة مصطلح الفلسفة:

-الدلالة اللغوية:

- الدلالة الاصطلاحية:

2- خصائص التفكير الفلسفي:

3- وظيفة الفلسفة:

4-علاقة الفلسفة بالمعارف والعلوم:

5- قيمة الفلسفة:

- المحورالثاني: قضايا الفلسفة (مباحثها).

1- نظرية المعرفة - Epistémologie:

2- نظرية الوجودOntologie:

3 - نظرية القيمAxiologie:

4- الكوسمولوجيا cosmologie:

تمهيد:

تتردد كثيرا كلمة الفلسفة على الألسن للإشارة بها إلى نوع من المعرفة، أو إلى حقل ومجال دراسي معين، أو إلى توجهات ونزعات الفلاسفة من أهل الفكر والعلم، وهي بالتالي نمط متميز من الفكر الانساني يميل إلى نقد بناء لجميع النماذج والمظاهر الثقافية، وهذا ما يدفعنا إلى طرح جملة من التساؤلات حولها، فما هو مفهومها العام اللغوي والاصطلاحي؟ وماهي بداية نشوئها؟ ثم ماهي وظيفتها؟ وهل بقي شيء من قيمتها؟ وما موضوعها ومباحثها الأساسية؟

– المحورالأول: **الفلسفة... أهميتها وصلتها بباقي فروع المعرفة:**

1– في دلالة مصطلح الفلسفة:

- **تعريف الفلسفة لغة:**

قد لا نثق اليوم إلا قليلا في قول هرقليطس القائل: "إن فيثاغورس كان أول من استعمل كلمة الفلسفة بمعنى علم من العلوم"، بل الذي يغلب على الظن هو أن هيرودوت كان أول من استعمل كلمة يتفلسف بمعنى اصطلاحي، فإنه يحدثنا أن كريزوس قال لصولون إنه سمع أنه–أي: صولون– قد جاب كثيرا من الأقطار يتفلسف، وأن الذي دفعه إلى ذلك رغبته في المعرفة، فالعبارة" رغبته في المعرفة" تبدو كأنها تعبر عن كلمة يتفلسف أو مرادف لها، وكذلك يروي ثيوكيديديس مشيرا إلى هذا المعنى في رثاء بريكليس البديع الذي رثى به الأثينيين وقال فيه:" نحن محبو الحكمة، نحن نتفلسف من غير أن تكون فينا أنوثة"، ويقول **شيشرون:**" إن الفلسفة هي العلم بأفضل الأشياء والقدرة على الانتفاع به بكل وسيلة ممكنة[1]."

هذا بالنسبة لاشتقاقها في اللغة اليونانية، وعندما نقلت إلى اللغة العربية نجدها قد حافظت على صياغتها اللفظية إلى حد كبير، متفوقة على كلمة الحكمة التي تؤدي المعنى على أحسن وجه، وهذا راجع لأسباب تتطلب الكثير من البحث، وقد انعكس ذلك سلبًا على التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي، لهذا عندما كان لفظ الفلسفة يظهر في بعض المعاجم العربية، فإن صاحب المعجم كان يكتفي بإشارة سريعة إليه. ومن ذلك أن **ابن منظور** عندما عرف الفلسفة في "لسان العرب" قال: "الفلسفة :الحكمة، أعجمي وهو الفيلسوف وقد تفلسف".

[1] أزفلد كولبه، ترجمة أبو العلا عفيفي، المدخل إلى الفلسفة، عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2016، ص 23،24.
يلاحظ أيضا في: رجب بودبوس: تبسيط الفلسفة، الدار الجماهيرية، بنغازي، 1996، ص15.

ولنا أن نتساءل: أين التعريف هنا؟ إن هذا الشرح لا يتناسب مع أهمية هذا المصطلح في تاريخ الثقافة الإنسانية، بل هو أقرب إلى التمويه منه إلى الشرح. أما العُجمة التي تحدث عنها فكان من السهل إزالتها لو فضل التركيز على الحكمة، إلا انه لم يفعل.

- **تعريف الفلسفة اصطلاحا:**

ليس من السهل العثور على مفهوم اصطلاحي واحد للفلسفة يكون جامعًا مانعًا، لأن الإجابة على السؤال ما هي الفلسفة؟ يحيلك مباشرة إلى داخل الفلسفة، وليس هذا واقع الحال بالنسبة للعلوم الأخرى كالفيزياء والرياضيات والتي يمكن التعريف بها دون عناء الدخول إلى شبكة معادلاتها، ويعدّ هذا أحد الأسباب التي حالت دون وضع مفهوم موحد للفلسفة، بالإضافة إلى تعدّد مواضيعها. وعليه إذا أردنا تعريف الفلسفة فإننا سنكون أمام تعاريف كثيرة ظهرت خلال مسيرتها الطويلة التي بدأت منذ 26 قرنًا

– تعريف الفلسفة عبر العصور:

هل يستطيع دارس الفلسفة أن يقدم لها تعريفا كليا محددا شاملا من ذلك النوع الذي يطلق عليه في علم المنطق: إنه تعريف جامع مانع؟

وهل يجوز أن نعتمد على مثل هذه التعريفات في فهم الشيء المعرف فهما صحيحا؟

ومع أننا نأخذ بالرأي القائل إن الاعتماد على التعريفات في فهم الشيء المعرف فهما صحيحا أمر غير سليم، لأن التعريفات كثيرا ما تفشل في تصوير الشيء المعرف تصويرا دقيقا، لا سيما إذا اتصل هذا الشيء بحقائق عقلية أو روحيه أو نفسية، مع ذلك فإن الإنسان لا ينجح في مقاومة نزعته إلى التعرف على الأشياء بطريقة مركزة مختصرة

أن هنالك طائفة من الفلاسفة– خصوصا من المحدثين والمعاصرين– لا يميلون إلى وضع تعريف منطقي للفلسفة، ولا يبدلون إي جهد في سبيل تعريفها قبل الشروع في استقصاء مشكلاتها واستعراض مسائلها. بين هؤلاء:

الفيلسوف الإنجليزي المعاصر **براتراند رسل** (1837-1971) B. Russell كذلك **جورج مور** G. E. Mooreالمتوفي سنه 1958م[1]. ورغم عزوف أمثال (رسل) و (مور) عن تعريف الفلسفة فإن المشكلة

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ط 02، دار الجيل، بيروت، 1990، ص 90.

الكبرى لدينا هي كثرة التعريفات التي قدمها لنا الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة... فهذه التعريفات كثيرة جدا إلى درجة أنه يصعب حصرها وسوقها جميعا في نطاق واحد. ومن ثم فإننا سنذكر نماذج لهذه التعريفات فيما يلي:

وهذا المعنى يشير إلى تصور معين للفلسفة أصبح واضحا منذ عهد **أفلاطون** (428-349ق. م) وهو أن الفلاسفة الطبيعيين الأقدمين وهم في غمرة الثقة بأنفسهم سموا أنفسهم حكماء... فلما جاء (فيتاغورت) 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 شك بعض دارسي في الفلسفة في أن يكون **فيثاغورث** (572-497 ق. م) هو الذي قال هذا لما عرف عنه من الادعاء والغرور والتجافي عن التواضع، ورجح هؤلاء أن يكون **سقراط** (470-399 ق. م) هو أول من استخدمها. وعلي أي حال فإن أفلاطون يستخدم كلمه فلسفة في محاوراته المعروفة ليميز (حب الحكم) عند سقراط من ادعاء الحكمة عند السوفسطائيين[1].

وعلي كل حال فإن استخدام لفظ (فلسفة) قد شاع بعد نهاية القرن السادس قبل ميلاد المسيح عليه السلام- في الحياة الفكرية اليونانية- وكان يعني: الرغبة في المعرفة والتفكير العميق، والتزود بوجهات النظر القائمة على الأصالة، والتأمل فيما يتعلق بمشاكل الحياة بصفة عامة.

ولقد كان لتعريف **أرسطو** هذا صدى لدى المدارس الفلسفية اللاحقة على المدرسة المشائية، فالمدرسة الرواقية والأبيقورية والأكاديمية الجديدة، وكذلك الحال في الفلسفة الوسيطة في الغرب النصراني، والشرقي الإسلامي... بل إن فلسفة العصر الوسيط قد حافظت على المفهوم الأرسطي للفلسفة بمعناها الاصطلاحي مع إضافة شروحات وتفسيرات واختصارات لها[2].

قال **سقراط** عن الفلسفة الطبيعية- التي تبحث عن طبيعة الأشياء الخارجية وعن قوانين وأصول العالم المادي- أنها فلسفة حسنة، ولكن هناك فلسفة أجدر بالفلاسفة أن يدرسوها أكثر من جميع هذه الأشجار والأحجار التي تملا الطبيعة، أهم من جميع هذه النجوم والكواكب، وهي عقل الإنسان، ما هو الإنسان، وإلى أي شيء سيتحول في المستقبل؟

---

[1] المرجع نفسه ص 91.

[2] المرجع نفسه ص 92.

وهكذا فقط اتجه إلى سبر غور الروح الإنسانية... يستطلع الافتراضات، ويستجوب اليقينيات...

وإذا تحدث الناس عن العدالة المتعارفة، كان يسألهم بهدوء: ما هي هذه العدالة؟ وماذا تعنون بهذه الكلمات المجردة؟ وماذا تعنون بكلمة الشرف، والفضيلة، والأخلاق والوطنية؟ وماذا تعني بنفسك؟

لقد أحب سقراط أن يتناول بالبحث والسؤال مثل هذه ا الأسئلة الأخلاقية والنفسية.

وقد عانى البعض من طريقة سقراط في السؤال والبحث التي كانت تحتاج إلى تعريف وتحديد محكم صحيح وتفكير واضح، وتحليل حقيقي.

وقد اعترض البعض على طريقته هذه، وقالوا إنه يسأل أكثر مما يجيب، ويترك عقول الرجال أكثر اضطرابا مما كانت عليه قبل المناقشة والحوار... لكنه مع ذلك قد قدم للفلسفة جوابين ثابتين سؤالين عالجا مشكلتين من أكثر المشاكل الفلسفية تعقيدا، وهما:

- ما هي الفضيلة؟
- وما هي أفضل دوله؟[1]

يذهب أب الفلسفة اليونانية اذن، سقراط إلى رفض اعتبار الفلسفة بحثا في طبيعة الكون وعناصره ومكوناته، وإنما الفلسفة هي بحث في الانسان ودراسة لمشاكله وقضاياه وتبيان معاني الأشياء وحقائق الأمور وحياته ودراسة الاخلاق والسياسة، فالفلسفة في نظره هي محاولة لتوضيح المفاهيم[2]. لذلك فقد احدث سقراط ثورة عظمى في نطاق الفلسفة، فوجه الدراسات الفلسفية وجهة أخرى جديدة، إذ انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الانهماك في دراسة الانسان وقد روى شيشرون عن سقراط أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأدخلها إلى صميم المدن والبيوت، لأنه حول الفلسفة إلى دراسة السياسة والأخلاق بدلا من الفلك والطبيعة..[3]

أما **أفلاطون** فإنه سار على نهج أستاذه سقراط وجعل من معرفة الذات، أهم نقطة في كل بحث فلسفي، ولكنه لم يلبث أن أرجع للفلسفة طابعها العام، إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة، ونضيف هنا أن أفلاطون أصر على أن تكون الفلسفة أسلوبا في العيش وليست آلية من آليات التفكير

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 94.

[2] المرجع نفسه.

[3] إبراهيم زكريا: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، 1971، ص7.

والتأمل يقول في محاورة المأدبة". فالجاهل لا يحب الحكمة ولا يرغب فيها، لان ما ينقصه الجمال والخير والعلم يرضى عن نفسه كل الرضى، ولا يعتقد أنه لا ينقصه ..." ، وفي هذا السياق ميز لنا أفلاطون بين الفلسفة والرياضيات وبين الفلسفة والتاريخ .

أما **أرسطو** فيستخدم (الفلسفة) بمعنى مرادف للعلم، أي أنه جعلها وعاء جامعا للمعرفة الإنسانية.

وقد قسم العلم أو الفلسفة إلى قسمين كبيرين يضم كل واحد منهما مجموعة من العلوم.

فالقسم الأول: هو المعلم النظري، وهو يصفه بأنه نظري، لأن الغاية المقصودة منه هي المعرفة ذاتها بقطع النظر عن أي غرض تطبيقي عملي. وينقسم هذا العلم إلى فروع ثلاثة يتخصص كل واحد منها في دراسة مجموعة من الظواهر المتشابهة. ومن هذه الفروع ما هو أعلى، وما هو أوسط، وما هو أدنى.

وأدنى هذه الفروع هو علم الطبيعيات (الفيزيقا) الذي يدرس الموجودات من حيث كونها متحركة ومحسوسة. ومجال علم الطبيعيات الأمور أو الظواهر المادية.

وأوسط هذه الفروع هو علم الرياضيات الذي يدرس الموجودات من حيث كونها أعداد ومقادير (كالهندسة والحساب) وهذا الفرع العلمي –عند أرسطو– وسط بين الماديات والعقليات لأن مبادئه حسية، لكنه يبتعد ويتسامى عن الحسيات كلما أوغل وتعمق في الدراسات الرياضية التي تميل إلى الاستنباط والتجريد العقلي. وأعلى هذه الفروع هو علم ما بعد الطبيعة ميتافيزيقيا (أو علم (الفلسفة الأولى) الذي يدرس أمورا عقلية خالصة.

أما **القسم الثاني** وهو قسم العلوم العملية التي أطلق عليها هذه التسمية لأن المعرفة النظرية فيها ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي مقصودة للعمل والتطبيق. وتنقسم هذه العلوم العملية نفسها إلى قسمين آخرين، أحدهما: ما يتعلق بتدبير الفعل الإنساني ذاته. وثانيهما: ما يتناول الفعل الإنساني في الأشياء. وما يتعلق بتدبير الفعل الإنساني في ذاته فهو يدرس الإنسان الفرد (الأخلاق)، أو الإنسان في الأسرة (تدبير الأسرة) أو الإنسان في المدينة أو الدولة (تدبير المدينة أو الدولة: السياسة). وما يتعلق بالفعل الإنساني في الأشياء فينصب على الفنون كالرسم والموسيقى والنحت... إلخ[1].

لقد فضل المعلم الأول **أرسطو** أن يعرف الفلسفة بعديد التعريفات لعل أهمها أن الفلسفة هي " البحث في الوجود بما هو موجود " أي علم المبادئ أو العلل الأولى للوجود كما أنها أيضا علم العلة الأولى أو الوجود الالهي

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 96، 97.

الثابت. علم الالهيات كما قالت العرب أوالتيولوجيا (LaThéologie (أي العلم الإلهي الذي يتخذ من الله مبحثا مركزيا باعتباره الموجود الأول كما استخدم أرسطو الفلسفة كمرادف للعلم ووعاء جامعا لكامل المعرفة الانسانية.

-**الفلسفة في العصور الوسطى**: في العصور الوسطى كان يُنظر إلى الفلسفة على أنها تقف على طرفي نقيض مع الدين خاصة في أوروبا. لذلك مُنع الاشتغال بها هناك، إلا إذا كانت تدور في فلك الدين وفي إطار تعاليم الكتاب المقدس. وأن تنحصر مهمتها في التمكين للمسيحية، وبذلك أصبحت الفلسفة تابعة للعقيدة.

- عند القديس **أوغسطين Saint-Augustin**(354- 430): يعدّ القديس أوغسطين أحد أبرز أعلام الفلسفة الوسيطية، نظرًا لتأثيره البارز على جل الفلاسفة الذين أتوا بعده، أما عن موقفه الفلسفي فقد اعتبر القديس أوغسطين أن: "الفلاسفة اكتشفوا حقائق جليلة نافعة لكنهم لم يكتشفوا كل الحقيقة الضرورية للإنسان ووقعوا في أضاليل خطيرة ،فلا يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدي إلى الحقيقة بأكملها، وفوق ذلك ليس للفلسفة بذاتها قوة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل.

- عند **توما الإكويني** (1225-1274) يعتبر القديس توما الإكويني أحد أعظم فلاسفة العصور الوسطى، ولا يزال تأثيره عظيما في الفكر المسيحي بصفة عامة، وقد بدأ الاكويني فلسفته "ببيان الصلة بين العقل والنقل، فيبدأ أولا بتحديد موضوع الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا، أي الحكمة، وهي كلها بمعنى واحد، ويطلق عليها اسم الحكمة، أما منهجه فيرى أن الطرق المؤدية إلى تحصيل هذه الحكمة هي أولا العقل.

- **عند فلاسفة الإسلام**:

في الفترة نفسها من التاريخ، كانت الفلسفة تتمتع بمكانة معتبرة في العالم الإسلامي لاسيما زمن الخلافة العباسية، وما يلاحظ أن مفهومها لدى فلاسفة الإسلام كان لا يختلف كثيرا عن مفهومها لدى فلاسفة اليونان.

- لقد كان على **الكندي** أول فلاسفة المسلمين أن يعرف المسلمين بالفلسفة على نحو يقربها إليهم، ويدفع عنها الاهتمام الذي وجهه بعض العلماء المعاصرين إليها. وكانت تعريفات الكندي للفلسفة متنوعة متعددة. يعرف الكندي الفلسفة فيقول: إنها التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان. ويشرح الكندي ذلك فيقول: إن الله تعالى هو مصدر الفضائل ومنبع الكمال، والفيلسوف هو ذلك الشخص الذي يجعل تلك الفضائل والكمالات الإلهية بمثابة مثل عليا يبذل أقصى الجهد في محاولة التشبه بها والاقتراب منها، ويؤدي به هذا التشبه لأن يكون كامل الفضيلة. أي أن الفلسفة هنا تعمل على تنمية وتثبيت الفضائل الخلقية في الإنسان، وطريق الفضيلة هو طريق السعادة ولا ريب.

كما يعرف الكندي الفلسفة بأنها: (صناعة الصناعات وحكمة الحكم) وهذا فيه موافقة لتعريف أرسطو الذي ذهب فيه إلى أن الفلسفة، هي وعاء العلوم وأمها ومعدنها.

ويعرفها أيضا بأنها (معرفة الإنسان نفسه) وهو يصف تعريفه هذا بأنه قول شريف النهاية بعيد الغور، لأن معرفة النفس ليست نهاية المطاف أو الغاية، بل إنها الوسيلة إلى معرفة العالم الأكبر، أي المعرفة بالطبيعة والكون الذي يوجد فيه الإنسان، ولا تتوقف المعرفة عند هذا الحد، وإنما ترتقي من معرفة العالم إلى معرفة خالقه.

ويتحدث الكندي عن (الفلسفة الأولى) ويعلى من شأنها كما فعل أرسطو من قبل. فالفلسفة علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، كما اعتبر الفلسفة الأولى التي هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق أشرف أنواع الفلسفة وأعلاها قيمة. يذكر أن جوهر الفلسفة هو: علم الأشياء الأبدية الكلية بحقائقها وعللها بقدر طاقة الإنسان... فالفلسفة إذن تهتم بالعلل والأسباب، والعلم بالعلل أشرف من العلم بالمعلولات، وما دام الله هو السبب الأول للأسباب كلها، فإن الفيلسوف الكامل التام هو الذي يسعى إلى معرفة الله وما يتعلق بالألوهية من صفات الكمال. ونلاحظ هنا أن الكندي يهتم بإبراز مسألة أنه لا تناقض بين الفلسفة والدين، وهذا الجهد في التوفيق بين الفلسفة والدين كان الكندي أول من بدله من الفلاسفة الإسلاميين واحتذى حدوه من جاء بعده من فلاسفة الإسلام[1].

– عند **ابن سينا**: (910– 1037م) الفلسفة هي استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية". أي أن الإنسان نشأ جاهلا في معرفته وناقصًا في خلقته ولا يستطيع أن يخرج من جهله، إلا باستعمال التأمل العقلي في قضاي الكون والإنسان، سواء تعلق الأمر بالناحية النظرية أم بالجوانب العملية، وهنا فقط يرتفع إلى مرتبة الإنسانية.

– عند **ابن رشد**: الفلسفة عند ابن رشد هي" النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"، أي أن الفلسفة تسمح بالتعرف على الخالق بالنظر في مخلوقاته، ويعتقد أنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم.

– عند **الفارابي**:(870– 950م) عرّف الفارابي الفلسفة بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة، ومن هنا يبدو جليًا إلى أي حدّ كان متأثرًا بالفلسفة اليونانية وخاصة منها فلسفة أفلاطون وأرسطو.

نظر إلى الفلسفة باعتبارها الصناعة التي تؤدي إلى إصابة الحكمة ممن يتمتعون

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 102، 103.

بجودة التمييز الناتجة عن جودة الذهن. واقتناء الحكمة – أي معرفة الحق عل بطريقة الفلاسفة – يعني اقتناء الأشياء الجميلة نظرا وعملا فهناك في نظره الجمال النظري الذي هو المعرفة النظرية للحقيقة على أساس من التأمل المتصف بالحكمة، وهناك الجمال العملي الذي هو السلوك الفاضل الذي يتخذ من الموقف الوسط حدا يلتزم به فلا يتجه إلى أحد الطرفين المرذولين.

– الفلسفة في العصر الحديث:

أما في العصر الحديث وكنتيجة للانقلاب على تراث القرون الوسطى، الذي بدأ في عصر النهضة وتوسع أكثر في عصر الأنوار، فإن الفلسفة عادت لما كانت عليه من قبل عند اليونان، وأصبح التفكير العقلي هو الدعامة التي تستند عليها المعرفة البشرية، ويعبّر المفهوم الذي قدمه **روني ديكارت** للفلسفة عن هذا التحوّل، فهي عنده تميّزنا عن الأقوام المتوحشين، وبها ينبغي قياس تقدم المجتمعات.

وقد انعكس هذا الفهم على الحركة العلمية التي أخذت تحقق اكتشافات لا نظير لها في العصور السابقة. لكن ما يؤخذ على هذا العصر أنه كان يقدس العقل، وبذلك وقع في التطرف نفسه الذي وقعت فيه الكنيسة سابقًا.

– عند **فرنسيس بيكون:** Francis Bacon (1561 – 1626) كانت الفلسفة عنده محاولة لكشف القيم الجديدة التي تتضمن الحضارة العلمية الحديثة في أول عهودها، واستخلاص المضامين الفكرية لعصر الكشوف العلمية والجغرافية والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذي تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة.

– عند **رونيه ديكارت:** René Descartes (1596 -1650) عرّف ديكارت الفلسفة من خلال تشبيهها بـ "شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، وفروعها التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي: الطب والميكانيكا والأخلاق". وعلى هذا الأساس اعتقد ديكارت أن الفلسفة هي العلم الكلي الذي يستغرق كل العلوم الأخرى. يقول:" إن الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإنما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين..."[1].

– الفلسفة المعاصرة:

وكرد فعل على الغلو في الأخذ بالعقل والاعتماد عليه بشكل مطلق في العصر الحديث، ظهرت اتجاهات كثيرة في الفلسفة المعاصرة تنادي بضرورة الحد من الثقة المفرطة في العقل، بعد أن تأكد لهم أن العقل معرض للخطأ وأنه

[1] إبراهيم زكريا: مشكلة الفلسفة، ص7.

يتأثر بالعواطف والعقائد، بل ظهرت أراء سلبته القدرة على قيادة البشر، فأصبح بدوره مُسيّر من طرف قوى أخرى مثل قوة الدفعة الحيوية عند برغسون.

- عند **هوسرل**: Edmund Husserl (1859 -1938) يعرّف الفلسفة من حيث جوهرها كعلم "بالمبادئ الحقيقية وبالأصول، وبجذور الكل، وإن علم ما هو جذري في سلوكه أن يكون جذريًا، وهذا من كل ناحية ومن حيث كل الاعتبارات".

- عند **ماكس شيلر**Max Scheler (1874 – 1928): يقدّم شيلر تعريفًا متميّزًا للفلسفة، حيث يرى بأنها من حيث جوهرها تمثل: "نظرة دقيقة بيّنة، لا تزيد بالاستقراء ولا تنقص، صادقة على كل الوجود العرضي صدقا قبليًا، نظرة في كل الماهيات والروابط بين الموجودات المتمثلة في نماذج وأمثلة، وذلك في ترتيبها وتدرجها في علاقاتها مع الموجود المطلق وماهيته".

يقول ماكس شيلر: "الفلسفة نشاط بواسطته يتأكّد أو يتضّح معنى العبارات...الفلسفة تشرح العبارات والعلم يتأكّد منها."

- عند **جون ديوي**: "هي العمل المحرّك والمحفّز للناس على العمل الناجح المحقّق للنّفع".

استنتاج:

صعوبة تعريف الفلسفة: يمكن القول إن تعريف الفلسفة يعتبر في حدّ ذاته مشكلة فلسفية، ويمكن حوصلة أسباب هذه الصعوبة في النقاط التالية:

1– الطابع الشخصي للإنتاج الفلسفي: النظريات والأنساق الفلسفية هي تعبير عن وجهات نظر أصحابها، يقول نيتشه (1844- 1900): "اكتشفت شيئا فشيئا أن الّفلسفة عظيمة كانت دائما إلى يومنا هذا عبارة عن اعترافات صاحبها ومذكراته، سواء قصد ذلك أم لم يقصد."

2–كثرة التعريفات: يكاد يكون لكل فيلسوف أو مذهب فلسفي تعريفه الخاص وحتى المتباين عن غيره للفلسفة، فللفلسفة دلالات متعدّدة يصعب حصرها في مجال محدّد.

3– شساعة موضوع ومباحث الفلسفة: فهي تهتم بمختلف القضايا التي شغلت الفكر البشري.

4- تعبّر عن مشكلات العصر: فهي تتأثر بظروف العصر، وما يحيط به من مشكلات وانشغالات مطروحة، ولما كان لكل عصر مشكلاته فحتمًا أن يكون لكل عصر مدلول خاص للفلسفة، ينطبع بصبغة ثقافة العصر السائدة.

5- إذا كانت الفلسفة نشاطا وليست موضوعا، فالإنسان لا يدرسها بل يمارسها، لأنها تفكير في الفكر[1].

- **ما الحكمة؟**

يمكن النظر إلى الحكمة من ثلاث وجوه: الحكمة في السلوك تدبر والتعقل وعدم التسرع، وأخذ نتائج السلوك في الاعتبار لتقرير السلوك من عدمه. والحكمة في مواجهه تصاريف القدر، حين لا يستطيع الإنسان منع حدوث ما هو لازم، فإن الحكمة تقبله، وعدم الانفعال. كما تعني الحكمة السلوك وفق المعرفة.

لكن مصطلح فلسفة، اتخذ معنى اصطلاحيا، تطور في استعماله بشكل بعد به عن المعنى الاشتقاقي. إذ صار دالا على البحث في الكليات، والتفكير في ما وراء الواقع والظاهر والتأمل فيما وراء الجزيئات والمظاهر. إن خاصيه التفكير الفلسفي وليست البحث في الوقائع ولا في الجزيئات، وإنما البحث فيما وراء الوقائع والجزيئات. البحث في الوقائع والجزيئات مهمة العلوم كل في اختصاصه. بينما فيما وراء الوقائع والجزيئات والمعطى، يكون مجال البحث الفلسفي. ولهذا فإن الفلسفة لا تغني عن العلوم، لكن العلوم أيضا لا تستطيع الحلول محل الفلسفة[2].

- **منهج الفلسفة:**

تشعبت موضوعات الفلسفة وتنوعت الفلسفات، وتبعًا لذلك لا نجد للفلسفة منهجًا واحدًا يسلكه العقل الفلسفي بصورة مطلقة ودائمة، وإنما على العكس من ذلك تمامًا، فهناك مناهج متعدّدة ومتنوعة تنوع ميادين وحقول البحث الفلسفي ذاته، وهذا ما سنتعرض له في هذه المحاضرة.

وعموما يبقى منهج التأمل العقلي هو المنهج الأصلي الأصيل للفلسفة، تفرعت عنه كل المناهج الأخرى، وتتحدّد خطواته كما يلي: - ضبط الإشكالية - ضبط الموقف - الحجج والبراهين - النقد والتقييم - الخاتمة (الحل).

وبما أن مواضيع الفلسفة هي في الأغلب ليست مادية فإنه كا نمن الضروري ظهور منهج ينسجم مع موضوع الدراسة فيها، وعندما حاول الفلاسفة وضع هذا المنهج تبيّن لهم أنهم أمام مناهج وليس منهجًا واحدًا. ومن هذه المناهج الحدس والتمثيل، منهج الشك واليقين، المنهج الظواهري، التحليلي، البنيوي، المنهج الفيلولوجي وغيرها.

- أهم مناهج البحث الفلسفي:

[1] جيم هانكنسون: المرشد إلى الفلسفة، تر جورج خوري، المؤسسة العربية للدراسات، الأردن، 1990، ص5.

[2] رجب بودبوس، تبسيط الفلسفة، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان، ص 15،16.

– منهج التحليل:

التحليل عكس التركيب، وهو يعني إرجاع الكل إلى أجزائه[1]، أي أنه بمثابة انتباه إلى التصور ثم تحليله إلى تصورات أخرى تؤلفه، ثم إحصاء كل المعاني التي يدل عليها اللفظ، ومحاولة التقاط الخاصية المشتركة بينهما، على أنه إن كان "الشيء المحلل واقعيا سمي التحليل حقيقيا أو طبيعيا، وإذا كان ذهنيا سمي التحليل خياليا. ويعني التحليل عند **راسل** تقسيم المشكلة الفلسفية إلى عدد كبير من المشكلات الجزئية المتميّز بعضها عن بعض، وصياغة كل منها على نحو أقل صعوبة وحيرة، وبذلك سيكون من السهل تناولها واحدة بعد أخرى، ومن ثمة سنصل إلى فهمها بصورة أدق وأكمل، كما سيكون في مقدورنا بلوغ ما أمكن من حلول.

ويعرف أيضا هذا المنهج بالمنهج الديكارتي ومن خلال كتاب ديكارت "مقال عن المنهج" تتضح معالم هذا المنهج فمن خلال تأثر ديكارت بالعلوم وخاصة الرياضيات كآلية لتنظيم الفكر ويسرها في فهم النصوص الفلسفية وكذلك الدينية.

وفيما يلي عرض لمبادئ هذه الطريقة تماما كما أوردها ديكارت نفسه[2].

المبدأ الأول: ألا اقبل أي أمر على انه صحيح ما لم أتيقن على انه كذلك يعني ان أتجنب بعناية كل الأحكام المسبقة والمتسرعة، وألا أتبنى شيئا إلا ما يظهر لي على انه واضح ومتمايز عن فكري الذاتي، بحيث لا يكون هناك مجالا للشك فيه.

المبدأ الثاني: أن أجزئ كل الصعوبات التي أقع عليها، إلى اكبر عدد من الأجزاء الصغيرة، بأفضل طريقة تساهم في فهمها.

المبدأ الثالث: أن أقود تفكيري بشكل منظم، مبتدأ بالأمور البسيطة والتي يسهل فهمها، وأتقدم خطوة خطوة لأصل إلى المعرفة الأمور الأكثر تعقيدا، محاولاً تنظيم تلك التي تسبقها أمور أخرى.

المبدأ الرابع: أن أقوم بإحصاء كل ما سبق أن حللته، وبمراجعة عامة لكل المعطيات للتأكد أنني لم أغفل شيئا[3].

فمنهج الشك واليقين (العقلي) ظهر في الساحة الفكرية الفلسفية على يد **ديكارت** مؤسس المنهج العقلي ورائد الفلسفة الحديثة؛ تبنى ديكارت الشك كمنهج لبلوغ الحقيقة واليقين، مؤكدًا على أن المنهج الشكي هو

---

[1]صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1912، ص 254.

2بيار مالك، الفلسفة وتعليمها، بيروت، لبنان، دار المناهل،2016، ص118.

[3]ياسين خليل: الفيلسوف والتفلسف، تحقيق وتعليق حسن مجدي العبيدي، بيروت، دار ومكتبة البصائر،2010، ص75.

المنطلق الناجع لتأسيس فلسفة علمية، لأنه يقودنا إلى نزع الثقة عن كل معرفة تمنح لنا فليس علينا تبنيها إلاّ بعد التأكد من صحتها أو فسادها.

إن الوصول إلى اليقين عند ديكارت مشروط – لا محالة – ببدء البحث انطلاقا من وضع مجمل المعارف التي نتلقاها موضع شك تام، إضافة إلى وضع كل معتقداتنا العامة موضع تساؤل وارتياب، كما ينبغي تجاوز كل الأحكام المسبقة، ولعلها المسألة الحاسمة التي دفعت **ديكارت** إلى تأليف كتابه **"مقالة الطريقة"**.

– منهج التركيب:

اعتبر رسل المنهج التركيبي مقابل للمنهج التحليلي وأن التركيب هو المنهج الأنسب للفلسفات المثالية، أما عن التركيب كمفهوم فهو يعني تأليف الكل من أجزائه، فإذا ركّبت الماء من الأوكسجين والهيدروجين كان التركيب تجريبيًا، وإذا جمعت المبادئ البسيطة وألفت منها نتائج مركبة كان التركيب عقليًا.

– المنهج النقدي:

ينطلق الفيلسوف **كانط** في بناء نسقه الفلسفي من مقولة النقد كأساس لبناء معارف وتجاوز الأنساق السابقة كمحاولة لتطوير الميتافيزيقا على أسس ثابتة عن طريق نقد العقل وفي هذا السياق يقول كنط ان النقد أو الطريقة النقدية تقوم بدراسة آلية عمل العقل عن طريق وتحليل وفحص مجموع قدراتنا الفكرية لمعرفة ما هي حدودها، وقبل الخوض في مبادئ الطريقة النقدية يجب ذكر المبادئ العامة التي يقوم عليها النقد الفلسفي، منها [1].

- وجوب بيان فجوات وتناقضات الفكر الفلسفي الآخر
- يشترط في الفيلسوف الناقد أن يكون على معرفة دقيقة بالمنهج الفلسفي للخصم تفاديا للفهم الخاطئ.
- يشترط في النقد أن يكون الفيلسوف واعيا لما يحصل عليه من نتائج فلربما تكون النتائج في آخر المطاف معارضة لما يعتنقه هو.
- يشترط في الفيلسوف الناقد ان يكون على معرفة دقيقة بشروط التعريف والقواعد المنطقية من استنتاج واستقراء واستدلال وغير ذلك.

1 ياسين خليل، الفيلسوف والتفلسف، ص175.

وتقوم الطريقة النقدية على ترويض العقل للوصول إلى القدرة على استخدامه دون العودة إلى الآخرين وتقوم هذه المنهجية الكانطية على أربعة مبادئ وهي:[1]

–استخدام المفاهيم: يشترط "كنط" استخدام المفاهيم للتمكن من القيام بعملية التفلسف، فيعتبر أن التفكير في موضوع ما يختلف عن معرفته فالمعرفة تفترض أمرين: الأول هو المفهوم الذي يعتبر المدخل إلى الفكر، والثاني هو الحدس الذي يقدم الموضوع. ويميز "كنط" على صعيد العمل بالمفاهيم هما: تحليلية المفاهيم وتحليل المفاهيم، ويقصد بتحليلية المفاهيم العمل على تفكيك قدرة الفهم عند الإنسان لرؤية ما إذا كان يمتلك قبلية، بينما يقصد بتحليل المفاهيم العملية العادية التي تقوم بتفكيك هذه المفاهيم بهدف توضيحها والجدير بالذكر أن العمل بالمفاهيم هو غير العمل لأفكار، فالمفهوم هو أكثر تجريداً وأكثر عمومية من الفكرة التي تقترب أكثر فأكثر من الواقع .

- **المنهج الدياليكتيكي (الجدلي):**

إن هذا المنهج ليس وليد اللحظة بل هو ضارب في تاريخ الفكر منذ أيام الفيلسوف اليوناني أفلاطون بمعنى فن التحاور من اجل الوصول إلى الحقيقة وعندما نتحدث عن الطريقة الجدلية فإننا نطرح بضرورة الحال ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني "هيجل" المعروف بهذه الطريقة "ديالكتيك" حيث يتبع ثلاث مراحل هي : الطرح ، النقيض والتوليفة.

وبالإمكان توسيعها كما يلي[2]:

1. **الأطروحة**: تمثل وجهة نظر فيلسوف معين أو مفكر ما ، وهي تشكل أساس الجدل القائم، وعليها يبنى تصميم العمل بأكمله وباختصار يمكن اعتبار الأطروحة اقتراحاً معطى من أجل مناقشته.
2. **النقيض**: يظهر على أنه وجهة نظر معاكسة للأطروحة، وهو كما الأطروحة يشكل اقتراحاً معطى ولكن متناقض للاقتراح السابق فتظهر وجهات النظر المعبر عنها في الأطروحة والنقيضة على أنها من طبيعة مفارقة ومختلفة.

---

1 بيار مالك: ص 122-123.[1]

1.بيار مالك، ص 126.

3. التوليفة: تأتي التوليفة في آخر المطاف لتقوم بعملية جمع الأطروحة والنقيض وذلك عن طريق تخطيهما أنها تسعى إلى الارتفاع فوق تعارضهما الظاهر ومحاولة الخروج بنتيجة جديدة لم يسبق ان وردت في المرحلتين السابقتين.

- منهج الحدس:

يعرف الحدس بأنه المعرفة الحاصلة في الذهن دفعة واحدة من غير نظر أو استلال عقلي[1]، وإنما يكون بلوغ المعرفة عيانًا أو مكاشفة- بلغة المتصوفة- وبصورة مباشرة بدون مقدمات ولا جهد ذهني يذكر.

عرفه **الجرجاني** بأنه سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. والحدس عند ديكارت هو التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه لا يبقى على مجال للشك، صادر عن نور العقل. وينقلنا الحدس عند برغسون إلى باطن الشيء، بواسطة التعاطف العقلي الذي يجعلنا نتحد بصفات هذا الشيء أو الظاهرة، بحيث يتعذر أحيانا التعبير عن مشاهدتنا بالألفاظ. ولاستعمال الحدس بشكل فعال ينبغي تجنب التسرع، والتعود على الصبر والأناة والحذر من الأحكام السابقة، وألا نلجأ إليه إلا بعد استنفاد الطرق الأخرى.

والحدس عند أصحابه لا يتبع مراحل متتالية وإنما يحدث فجأة فهو مثل الرؤيا، وهو أنواع هي: الحدس الحسي، والحدس النفسي والحدس العقلي والصوفي الميتافيزيقي.

- منهج التمثيل:

التمثيل هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر، أو إثبات حكم في أمر لثبوته في آخر لعلة مشتركة بينهما. ويدل التمثيل على التساوي بين نسبتين، وقد وظفه أرسطو عندما أقام تماثلا بين الرئة والخياشم، فالحيوانات التي تعيش في الماء تستعمل الخياشم كما تستعمل الحيوانات التي تتنفس الهواء بالرئة. وشبه العالم بالكائن الحي، وشبه نشاط الكواكب بنشاط الحيوانات في عالمنا. وتعرف طريقة التمثيل عنده باسم الاستدلال والبرهان بالمثال.

- المنهج البنيوي:

[1] صليبا جميل، ص 453.

يقوم المنهج البنيوي أساسًا على دراسة العلاقات في إطار ثباتها وعلى التزامن بدلا من التعاقب. وبما أن العلاقات تكون دائما في إطار مجموعة، فإن المبدأ المنهجي الذي يقوم عليه هو أسبقية الكل على الأجزاء، فأسبقية الكل على الأجزاء من مبادئ المنهج البنيوي الذي يهتم بتحليل بنية الظواهر الإنسانية والكشف عن علاقتها الموضوعية.

وأهم ما يميز البنائية فلسفيا هو محاربتها للنزعة التجريبية والتاريخية معا، فهي تذهب الى أن العقل تظل فيه صورا هي أشبه بالنواة الثابتة، وإن كنا نزيدها دوما توسيعا وتعميقا، وعن طريق اكتشاف عناصر الثبات تعتقد البنائية انها انتقلت بالإنسان إلى دراسة ومجتمعاته إلى مرحلة العلم المنضبط[1].

- **المنهج التأويلي:**

ظهر التأويل كمنهج لتأويل الكتاب المقدس ثم انتقل إلى الفلسفة مع شلاير ماخر في القرن الثامن عشر، وهنا اتسع ليدرس كل النصوص دينية أو غير دينية. وقد عرف التأويل في العالم الإسلامي، ومارسه المتصوفة والمعتزلة لفهم القرآن والسنة والتراث بشكل عام.

- وهذه **المناهج** تمر عادة بثلاث محطات أساسية هي: طرح الإشكالية – تحديد الموقف – إقامة الحجة.

– طرح الإشكالية:

يتميّز الفلاسفة عن غيرهم **بالحس الإشكالي** فيتنبهون إلى قضايا يغفل عنها غيرهم فهم أبعد الناس عن النزعة الوثوقية والاعتقاد النهائي، ويتمتعون **بالروح النقدية** التي تمكنهم من تجاوز الحقائق السائدة عن الكون والإنسان وطرح قضايا جديدة لم تكن معروفة عند سابقيهم. لكن قبل صياغة الإشكالية لابد من **ضبط التصورات**، أي تحديد المصطلحات والمفاهيم؛ فكلمة واقع مثلا قد تعنى الواقع الحسي أو الواقع الذهني، فإنْ لم يضبط معناها ينجر عنها الغموض وتؤدي إلى التناقض، ولهذا على الفيلسوف أن يعمل على توضيح مفاهيمه وتصوراته.

يعتبر" كانط" أن الإشكالية هي حكم يمكن إثباته أو نفيه فقط، وأن القضية الإشكالية هي التي تحمل في طياتها إمكانية منطقية ويرى كنط ان لحظة الاشكلة هي لحظة التفلسف بامتياز .

[1] فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير لبنان، 1988، ص283.

–الحجاج الفلسفي: وهو يختلف عن البراهين الرياضية التي تستند إلى بديهيات وأولويات فالحجاج الفلسفي يبحث عن المعرفة عبر تحليل المفاهيم. لذلك لا يستخدم كنط لفظة برهان للفلسفة، وإنما لفظة حجة والحجة لهذا المعنى لا تعتبر دليلا للقضية المطروحة، بل نوعا من التوضيح لها، إذا تظهر مختلف أوجهها

–بناء النسق: والمقصود أن يقوم العقل بالربط بين المعارف، وهو الذي يجب أن يؤدي إلى النظرية، فالمعارف المبعثرة تقلل من قيمة العقل، بينما تلعب الفلسفة دورا هاما في توحيد هذه المعارف، إعادة الاعتبار للعقل إذا أن النسق هو المرحلة الأخيرة من عملية التفلسف، وهو الذي يسمح بتشكيل فكرة واضحة عن القضية المطروحة، عندما ينتقل من الأجزاء إلى الكل وصولا إلى التوليفة التي تسعى إلى توضيح الأغراض ولأن الإنسان قابل للوقوع في الخطأ، فإن كنط قد حصن منهجيته هذه بوضع قواعد عامة تساعد الفيلسوف على عدم الوقوع فيه وهي: أن تفكر تفكيرا ذاتيا، وأن نضع أنفسنا مكان الآخرين، وأن ننظر إلى الأمور من مختلف وجوهها، وأن نكون دائما في توافق مع أنفسنا.

– تحديد الموقف:

صياغة الإشكالية على الفيلسوف أن يفصح عن موقفه منها بكل وضوح، وأن يكون مقتنعًا بموقفه ويدافع عنه، وموقفه هذا لا يعبّر عن حل نهائي للمشكلة، وإنما هو حل قابل للنقاش ويمكن أن تظهر مواقف مناقضة له. وهذا أمر مألوف لدى الفلاسفة، لأن الفلسفة ذات طبيعة خلافية تقوم على اختلاف وتعدّد المواقف لتعدّد المذاهب.

ومنه على المهتم بالفلسفة إذا أراد تقييم موقف أحد الفلاسفة أن يراعي ذلك، فلا يقيّم موقف فيلسوف عقلي على ضوء المذهب التجريبي، وعليه أيضا مراعاة العصر الذي ظهر فيه الموقف، وأهم من ذلك عليه أن يكز على الأدلة التي اعتمد عليها الفيلسوف في عرض موقفه، فقوة الموقف مستمدة من قوة الحجج والبراهين.

– إقامة الحجة:

بعد صياغة الإشكال واتخاذ موقف منه يكون الفيلسوف في أشد الحاجة إلى ما يؤكد ما ذهب إليه ويجعله مقبولا، ونعني بذلك الحجج والأدلة. والدليل هو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والأدلة أنواع: منها الأدلة العقلية، والأدلة النقلية، وبعضها واقعية تجريبية وأخرى تاريخية.

- **ملاحظة:** هذه الخطوات الثلاث تمثل المنطلق فقط؛ لأنّ معالجة مسائل الفلسفة تتطلب تنوّع المناهج لاختلاف توجهات الفلاسفة وتباين أسسهم ومنطلقاتهم الفكرية ولهذا تعدّدت مناهج الفلسفة.

2- خصائص الموقف الفلسفي:

متى يسوغ لنا أن نحكم على هذا التفكير، أو على هذا الموقف الفكري بأنه (موقف فلسفي)؟ أو متى نصف هذا المفكر- دون غيره- بأنه فيلسوف؟، أو ما هي الخصائص التي تميز هذا الموقف، وما هي السمات والمزايا التي يتمتع بها هذا المفكر حتى يلقب ب (الفيلسوف)؟

في الواقع، أن الباحثين لا يتفقون على إجابة واحدة على هذين السؤالين، بل تتفاوت إجابتهم حسب تفاوت اجتهاداتهم، وحسب تباين وجهات نظرهم، وتباعد زوايا الرؤية ينظرون منها إلى الفلسفة.

لكن هنالك نقطة وسط- كما يقال- أو نقطة النقاء بين أكثرهم يمكن أن نستخلص من خلالها السمات العامة أو الخصائص المميزة للموقف الفلسفي أو للفيلسوف، ومن بين هذه الخصائص:

. الدهشة والحيرة والقلق:

هل تنبع الفلسفة من الدهشة كما قال افلاطون أم من التعجب الذي اتخذ ليبنز وشلينج حتى هيدغر صورة السؤال الميتافيزيقي الساسي: لم كان وجود ولم يكن بالأولى عدم؟ أهي تعبير عن رجفة الإنسان أمام الموت والألم والشر والعذاب أم عن غربته في العالم في عينيه؟[1]

يقول أرسطو طاليس (إن الدهشة أول باعث على الفلسفة، فالفلسفة تبدأ بالقلق الذي يعتري الإنسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيرا، وتصدر عن الحيرة التي تستولي عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلا، وتنشأ عن الدهشة التي تنتابه عند الشروع في التفكير، وتغريه بحب الاستطلاع... إن وجود مشكلة تتطلب حلا كفيل بإطالة القلق والحيرة والدهشة وحب الاستطلاع في نفس الفيلسوف.

إن الفلسفة تبدأ بالدهشة كما قال أفلاطون وأرسطو، وهي قادرة على أن تتخيل كل شيء مختلفا عما هو عليه، فهي ترى المألوف كما لو كان غريبا، والغريب كما لو كان مألوفا).

بقي أن نقول إن كثيرا من مظاهر الكون، في الآفاق والأنفس والعلائق بين الناس، قد لا تشكل لدى معظم الناس العاديين مشاكل مثيرة لقلقهم ودهشتهم. إنهم يمرون عليها دون أن تستوقفهم، أو تحرك شعورهم... إنها

[1] عبد الغفار مكاوي، لم الفلسفة، منشأة المعارف الإسكندرية، 1981، ص9.

مسألة عادية جدا... ومألوفة للغاية بالنسبة لهم، وماذا ذلك إلا لإلفهم إياها واعتيادهم على رؤيتها، بل إنهم يرون فيها تماما النظام وكمال الاتساق... وإن أمر هذه المسائل أو الظواهر لا يدعو إلى دهشة أو حيرة، أو لا يثير فضولهم، وحب استطلاعهم، بينما تستوقف رجل الفلسفة، وتثير قلقه ودهشته وحيرته... حقا أن الدهشة هي أول باعث عن الفلسفة.

إن لدى الفيلسوف الحق حساسية عقلية مرهفة بالنسبة إلى ما يراه في الآفاق والأنفس من مظاهر وعلاقات... وإن ذهنه غير مصاب بالبلادة والكسل والاسترخاء والميل إلى الراحة والدعة[1].

. **التساؤل**:

إن الفيلسوف رجل كثير التساؤل... يتفنن في طرح علامات الاستفهام... يتساءل عن موضوعات مختلفة، وقضايا كثيرة جدا بعضها مما يراه الناس واضحا بذاته، أو مما يعتقده الناس اعتقادا ثابتا... يتساءل عن: المصدر. والمحير... والوجود... والعدم. يتساءل: ما هي الأفكار؟ وما هي الأشياء؟ وكيف يكون الاتصال بينهما؟ ماذا نعني بلفظ الحقيقة؟ أهناك مادة مشتركة تصنع منها جميع الوقائع؟ كيف كان هذا العالم؟ وهل كان ممكن ألا يكون هنالك عالم؟ ما الذي يربط الأشياء جميعا في عالم واحد؟ هل الوحدة أم التعدد أشد جوهرية؟ هل كل شيء مقدر؟ هل إرادتنا حرة؟ هل العالم لا متناه؟ أم متناه في جملته؟ هل أجزاؤه متصلة أم أن هنالك فراغا؟ كيف يتحد الذهن والبدن؟ وهل يؤثر كل منهما في الآخر؟ كيف يؤثر شيء ما في شيء آخر؟ كيف يتغير شيء ما؟ أو ينمو من شيء آخر؟ هل الزمان والمكان من الموجودات؟ وفي المعرفة: كيف ينفذ الموضوع إلى الذهن؟ أو كيف ينفذ الذهن إلى الموضوع؟ وما الذين نعنيه بكلمة شيء؟ ومادة؟ وجوهر؟ وروح؟ ونفس؟ وعقل؟ و (مبادئ العقل) هل هي فطرية أو مكتسبة؟ هل الجمال والخير ينتميان إلى الرأي الشخصي وحده؟ أم أن لهما مشروعية موضوعية؟ وإذا كان كذلك فما هي هذه المشروعية الموضوعية؟[2]

. **إنه** موقف **شك**:

يرفع صاحبه فوق الاعتقاد الساذج والتسليم الموروث السهل... أو التسليم المتعسف الذي لا يستند إلى تبرير يصل به إلى اليقين البرهاني. وإن هذا الشك الفلسفي لهو- في حقيقة الأمر- شك منهجي ينشد الوصول إلى المعرفة الحقة... واليقين القائم على الحجة والبرهان.

---

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 108، 109.

[2] المرجع نفسه، ص 109، 110.

إنه بغير هذا الشك الفلسفي المنهجي لا يكون التفلسف ولا الفلسفة، إذ الفلسفة– كما يراها البعض– إن هي إلا موقف للعقل إزاء نظر معتقدات يسلم بها الناس عن جهل أو سذاجة... كما أن وظيفة الفلسفة– كما يراها بعض الباحثين– ليست تكمن في اقتراح حلول لمشاكل موجودة، بقدر ما هي تنفيذ الحلول الموضوعة بالفعل للمشاكل.

وإن هذا النوع من الشك المسمى الشك المنهجي يختلف تماما عن الشك السوفسطائي الذي مثله وفصله الفيلسوف اليوناني القديم (جورجياس)، (483ق. م– 375) ... وقد روى عنه أنه قد وضع بوجهه خاص ثلاث قضايا، ودافع عنها بمهارة، وهذه القضايا هي:

ا. ليس هناك شيء موجود.

ب. لو كان هنالك شيء ما موجود، فإننا لا نستطيع أن نعرفه.

ج. لو فرض أن هناك شيئا موجودا، وأمكننا معرفته، فإننا لا نستطيع أن ننقل ذلك للآخرين.

هذا الشك أو الارتياب سلبي هادم... لأنه لا يراد منه الوصول إلى الحق. أما الشك الإيجابي فقد عبر عنه الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي المتوفي سنه 505 هـ بقوله: (الشكوك هي الموصلة إلى الحقائق، فمن لم يشك، لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال).[1]

- الروح النقدية:

وهي من أهم سمات التفكير الفلسفي، الذي يقوم في جوهره على الشك المنهجي البناء، لأن التفكير النقدي هو في ذاته يتأسس أولا على الشك، والشك يكون بالنفي أو الرفض والإنكار، إضافة إلى أنه يدعو إلى التروي في اتخاذ وإصدار الأحكام إلى حين الإثبات والتأكيد، الذي يلي مرحلة الفحص والتمحيص، فالتفكير النقدي يتيح للفكر فرصة معرفة الحقيقة والوصول إلى اليقين، ذلك ما نلمسه في جل المدارس الفلسفية، فلم يكن لـ ديكارت أن يؤسس للفلسفة الحديثة لو لم يتسم فكره بروح الشك والنقد البناء—كما سبق الإشارة—كما أن كانط (1724-1804) Immanuel Kant لم يكن ليؤسس مذهبه النقدي إلاّ نتيجة للروح النقدية التي غلبت على فلسفته، والأمر نفسه مع جل الفلاسفة والمفكرين.

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 110، 111.

والفلسفة في الحقيقة هي الخلاصة الروحية لعصرها، وبوصفها فلسفة العالم المعاصر هي منظومة معارف خاصة عن مكانة الانسان في العالم، وعن موقفه من العالم المحيط به، فهي تحليل ونقد بناء لأنها لا تصدق ما ترى بلا براهين[1].

. إنه موقف تسامح وسعة صدر:

لا يكفي في الموقف الفلسفي أن يساور الإنسان الشك بصدد معتقداته، بل يقتضي هذا الموقف أن يستقبل معتقدات وآراء ونظريات غيره بالتسامح وسعة الصدر، إنه يصغي لكل رأى، ولا يستخف بفكرة إلا متى وجد من الأسباب ما يبرر استخفافه، إنه يستجيب لقول القائل: متى اختلف عاقلان وجد كل منهما ما يتعلمه من صاحبه، أو يستجيب لقول القائل: رأيي صواب يتحمل الخطأ، ورأى غيري خطأ يتحمل الصواب.

أي أن الفيلسوف أو المفكر الحق لا يضيق بالرأي الآخر، ولا يستخف به، ولا يعارضه إلا إذا ثبت بالبينة والبرهان أنه خطأ... مع ذلك فإنه خطأ لا يستحيل عليه الصواب. وهو يؤمن بأن اختلاف الرأي لا يفسد للود قضية... أي أنه يفصل الرأي الفكري وبين العلاقة الشخصية... بمعنى أن العلاقة لا تفسد ما بينه وبين مخالفه في الرأي والاجتهاد لمجرد أنه خالفه الرأي والاجتهاد.

. الموقف الفلسفي لا يعرف **الجمود والثبات والتحجر:**

على الرأي وان ثبت لو خطؤه أو قصوره وعدم كفايته... لكن صاحب الموقف الفلسفي يميل على الدوام إلى الاسترشاد بما تشير به الخبرة.[2] وقد وصف أرسطو الفيلسوف بصفة الألوهية- كما كان يتصورها- على اعتبار أن في الفلسفة طابعا إلهيا- فجعل منها أشرف العلوم، فضلا عن أننا نشارك بها الآلهة، إذ نرقى إلى درجة التأمل الخالصة أو النظر المحض. ويفهم من كلام أرسطو هذا إعلاء منزلة الفلاسفة نظرا لما يجب أن يتوفر فيهم من خصائص[3].

. الكلية والشمول:

الفلسفة وعلى خلاف العلم لا تهتم إلا بالقضايا الأكثر عمومية، وتتسم بالتناول الكلي للموضوعات. تعنى الفلسفة بدراسة الكليات أو القضايا الكلية الشمولية، ولذلك فهي تبحث الوجود – العام والخاص- وكذا علاقة

[1] راكيتوف، أسس الفلسفة، تر موفق الديلمي، دار التقدم موسكو، 2002، ص9.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 112.

[3] المرجع نفسه، ص 115.

الإنسان بالإله والآخرين من طبيعة ومجتمع، فموضوعها إذن هو العلاقات، ومن هنا فأي موضوع جزئي هو علم وليس فلسفة، دون أن يكون في ذلك ما يعني أن الفلسفة بما هي كلية تلغي العلم بما هو جزئي، بل على العكس من ذلك تمامًا، لأن الكل لا يلغي الجزء بقدر ما يحده فيكمله ويثريه، ولذلك اعتبر **هيجل** Friedrich Hegel (1770-1831) أن: "الكلية والشمول من أهم خصائص النسق الفلسفي، حتى أنها الخاصية التي تجعل النسق نسقا حقيقيًا، ولذلك نرى النسق الأرسطي شاملا لنواحي الوجود كلها ... وينسحب ذلك على مجمل الأنساق الفلسفية الكبرى كلها عند أفلاطون وديكارت وكانط".

وفي الحقيقة، إن الشمولية نجدها ولو بدرجة أقل في العلوم بدليل أن التجارب الفردية تتحول إلى قانون عام وشامل. يقول **أرسطو**"لا علم إلا بالكليات".

. الاتساق (الترابط والنسقية):

يظهر الانسجام أو النسقية في التجربة الفلسفية من خلال العلاقة بين التجربة الحسية والعقل الفلسفي الذي يحوّل المعطى الحسي إلى مفاهيم ومقولات ونظريات، فضلا عن تجلي الاتساق من خلال العلاقة بين الذات والموضوع، أو بين الواقع الحسي المعطى والصياغة العقلية لهذا الواقع بعدد من المقولات الفكرية والتصورات المترابطة والمتكاملة.

. الموضوع وصفة التجريد:

يشير مفهوم التجريد**Abstraction**إلى الفعل اللاتيني **Abstraherc** ويعني الانتزاع، وهو نفس المعنى الذي أشار إليه ابن سينا فالتجريد عنده هو" انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزيئات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها "فالتجريد هو خاصية فلسفية بحتة، فإذا كان الناس العاديون يتوقفون عند حد الظواهر المحسوسة فإن الفيلسوف يسعى إلى تجاوز ذلك ليصل إلى الأفكار الخالصة المجردة حتى أن هدف هذه الفلسفة عند اليونان تجسد في البحث عن اللذة العقلية بعيدا عن كل اللذات الحسية الأخرى.

يتخذ الفلاسفة من المشكلات التي تمس مختلف نواحي الحياة موضوعا لنشاطهم الفكري، فقديما اهتم هؤلاء بمحاولة فهم طبيعة الكون والاشياء. فمثال تصور اليوناني طاليس Thales(914 – 227)ق.م(أن أصل الكون هو املاء مادامت الحياة تتوقف على هذا العنصر الحيوي، في حين اعتقد فيلسوف آخر وهو أمبدوقليس Ambdoklise (167 – 132) ق.م(أن كل الاشياء ترجع إلى العناصر الطبيعية لا ربعة وهي: املاء، الهواء، النار، التراب وأن محرك هذه العناصر قوتان هما الحب و الكره. وإلى جانب الاهتمام بطبيعة الأشياء والكون

اهتم كذلك الفلاسفة بمحاولة فهم طبيعة الانسان، وقد كان سقراط من السباقين لذلك من خلال مقولته الشهيرة: " أيها الانسان اعرف نفسك بنفسك "، مؤكدا أن الحقيقة ليست مجرد أمر فردي مثلما تصور السفسطائيون الذين اعتبروا أن " الانسان مقياس الأشياء كلها " إذ آمن سقراط بالعقل كعنصر مشترك بين جميع الناس وكمقياس للحقيقة التي لا تتغير أحكامه ونتائجه بتغير الظروف. ولو أردنا أن نحصر المواضيع الفلسفية لوجدنا أن الفلاسفة يبحثون في أربع مشكلات أو قضايا هي: مشكلة المعرفة وتشمل الابستمولوجيا ونظرية المعرفة والمنطق وفلسفة العلوم وفلسفة اللغة. ومشكلة الوجود أو الواقع وتشمل الميتافيزيقا، الوجود، وعلم الكونيات الكوسمولوجيا، ومشكلة القيم: وتشمل مبحث القيم وفلسفة الجمال وفلسفة الاخلاق وفلسفة الدين. مشكلات المجتمع: وتشمل الفلسفة الاجتماعية والاقتصادية والفلسفة السياسية.

هذه المشكلات كلها متشابكة متداخلة مترابطة فيما بينها وظيفة الفلسفة أن تجعل من هذا التنوع تناسقا في صورة فهم كلي للعالم ولذلك تسمى الفلسفة عند القدماء بالعلم الكلي أو علم العلوم.

وعلى الرغم من أن مواضيع أو قضايا التفكير الفلسفي قديمة إلا أنها تظل تطرح في كل عصر بسبب كونها أصيلة وجوهرية وهي تأخذ في كل زمن مظهرا أو شكال جديدا يتناسب والظروف والمستجدات والملابسات التي يتميز بها العصر، ومع أن بعض المشاكل كان قد تم حلها إلا أن هذه الحلول تثير من جديد إشكاليات جديدة يقول كارل ياسبرس Jaspers. K 4883 – 4696 : " إن الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة ويجب أن يتحول كل جواب إلى سؤال جديد ".

لما كانت الفلسفة قد اختصت في الدراسات والبحوث الفكرية المجرّدة، فإن موضوعاتها– كما سبق الإشارة– هي النظريات والمفاهيم والتصورات والأفكار، وبذلك يخرج عن إطارها مجمل الموضوعات العينية باعتبارها علمًا وليست فلسفة، غير أن ذلك لا يعني أن الفلسفة منفصلة عن الواقع، إذ المعرفة قائمة على الانتقال من العيني (المشكلة) إلى المجرّد (الحل) ثم إلى العيني مرة أخرى بغية تغيّيره بالعمل.

الفلسفة إذن ومن خلال **موضوعها ومجالها** هي بمثابة مقدمات مجردة لا تؤخذ في عزلة عن نتائجها العينية، لأن وظيفتها إيضاح الأصول الفكرية المجرّدة لمواقف عينية، وكل دعوة للالتزام بأفكار مجرّدة وراءها دعوة لموقف معيّن من الواقع.

. **المنهج:**

إن التفكير الفلسفي يمتاز بالمنهجية والبعد عن العفوية، حيث يتميز المنهج الفلسفي بمراحل وخطوات محددة يضعها الفيلسوف نفسه، والمناهج الفلسفية تختلف باختلاف الفلاسفة أو المذاهب الفلسفية وكأمثلة على ذلك نذكر: المنهج الشكي عند ديكارت، المنهج الظواهري عند هوسرل، المنهج التحليلي عند رسل ...الخ. إلا أنه تبقى تشترك في صفة واحدة ألا وهي أن كل تلك المناهج ذات طابع تأملي – عقلي ونقدي.

3– صلة الفلسفة بغيرها من فروع المعرفة (الدين، العلم، العلوم الإنسانية)

– الفلسفة والدين:

المتأمل لتاريخ العلاقة بين الدين والفلسفة – أو بين الفلاسفة ورجال الدين– يدرك أنها كانت تتأرجح بين الاتصال والتوافق أحيانا، والانفصال والتعارض أحيانا أخرى، دون أن تستقر على موقف ثابت ولا رأي دائم، وهذا ما سنحاول تبيانه فيما يلي:

أ– التوافق والاتصال بين الفلسفة والدين:

إن الفلسفة وعبر تاريخها الطويل ظلّت تبدي اهتماما بالبحث في أصول الكون ونشأته والغاية التي يتجه إليها، وفي مركز الإنسان وموقفه من العالم، وفي الحياة الأخلاقية وسبل تحقيقها، وفي مصير الإنسان ومآله، وهل سيبقى بعد الموت أم سيفنى؟ ولعل هذه المشكلات تكون في الوقت ذاته محور العقيدة في مختلف الأديان[1] –على الأقل في الأديان السماوية– ومن ثم فإن ميدان اهتمام الفلسفة في صورتها التقليدية على الأقل لم يكن يختلف عن ميدان اهتمام الدين، بل كانا على وفاق وتناغم إلى حدّ بعيد.

– للدين قاعدة مشتركة مع الفلسفة – كما هو الحال مع العلم– تتمثل في الاهتمام المشترك بالحقيقة، لذلك فأحد الاهتمامات الأساسية للدين التي يشترك فيها مع الفلسفة هو السعي لتحصيل معرفة موثقة ومقنعة، أي السعي لليقين.

– بناء على هذا يبدو أن موضوع الدين هو نفسه موضوع الفلسفة، فكلاهما مطلبه كلي، وعليه فإذا كانت الفلسفة تهدف إلى معرفة أصل الوجود وغايته ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في العاجل والآجل، فإن هذه المطالب التي تشكل موضوع الفلسفة بقسميها النظري والعملي هما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع.

[1] الخطيب حمد كامل: قضية الفلسفة، دار الطليعة الجديدة، سوريا، 1998، ص 529.

- **موقف الفارابي (الاتفاق بين الفلسفة والدين في الموضوع والغاية)**: اعتقد الفارابي أن الدين يحاكي الفلسفة، وهما يشتملان على الموضوعات ذاتها، وكلاهما يعطي المبادئ القصوى للموجودات، كما تعطيان الغاية القصوى التي كان لأجلها الإنسان، وهي السعادة "[1].

– موقف ابن رشد (النظر في الفلسفة والمنطق مباح بالشرع): اعتقد ابن رشد بالاتفاق التام بين الفلسفة والدين، ذلك أن فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أي من جهة ما هي مصنوعات، ولذلك فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم"[2].

ب– الاختلاف والانفصال بين الفلسفة والدين:

يبدو أن التعارض الجوهري بين الفلسفة والدين– طوال تاريخ الحضارة الإنسانية– لم يكن نوع الأفكار التي ينادي بها كلا الطرفين، وإنما طريقة التفكير لدى كل منهما، وعليه لم يكن خلافهما في الأساس حول المحتوى أو المضمون، بل كان خلافا في المنهج، ذلك أن "منهج التفكير الفلسفي نقدي، في حين أن منهج التفكير الديني إيماني ... والفلسفة تناقش المسلمات كافة ولا تعترف إلا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق، في حين أن مبدأ التسليم ذاته أساس في الإيمان الديني "[3].

وبناء على ذلك فإن أقصى غايات الإيمان هي الوصول بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون أن تطرأ على باله أصلا فكرة المناقشة، وفي حين أن التناقض هو المعيار الأول للرفض في الفلسفة، فإن الإيمان الديني لا يبحث أصلا عن التناقض، بل يصل الأمر ببعض اللاهوتيين إلى حدّ القول بأن المرء يؤمن لأن ما يؤمن به ممتنع ومتناقض، ويرى في قبول المتناقض والممتنع دليل رسوخ الإيمان.

- **موقف الغزالي**: تبنى الغزالي الموقف القائل بالتعارض بين الدين والفلسفة، ولذلك نجده انتقد الفلسفة وهاجم الفلاسفة – وهو الفيلسوف– وظهر ذلك جليًا في كتابه تهافت الفلاسفة، وإن كان في حقيقة موقفه لم يهاجم الفلسفة بكل فروعها، بل على العكس من ذلك، فقد نظر إلى المنطق والرياضيات والطبيعيات والأخلاق والسياسة وهي كلها فروع عن الفلسفة حينئذ، باعتبارها فروع لا غبار عليها، بل وحضّ المسلم على قراءتها وتعلمها، أما ما اعترض عليه فهو الميتافيزيقا والإلهيات، التي وجد فيها أكثر أغاليط الفلسفة، ولعل أهمها نجد:

---

[1] فتح الله خليف: المدخل إلى الفلسفة، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1982، ص 41.

[2] المرجع نفسه، ص 51.

[3] الخطيب محمد كامل: قضية الفلسفة، ص 529.

– إنكارهم بعث الأجساد، فهي في رأيهم لا تحشر وإنما الثواب والعقاب للأرواح المجردة دون الأجساد، إضافة إلى مسألة قصرهم علم الله على الكليات دون الجزئيات، وأخيرًا قولهم بقدم العالم وأزليته[1].

– **الدين والفلسفة في العصر الحديث:**

يبدأ العصر الحديث في الفلسفة **بديكارت**، ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين، خصوصا في إثباته وجود الله عن طريق الفكر أو التفكير، كما دافع عن الدين مناصرة ورآه لازما في تثبيت العقيدة وتأكيدها خصوصا بالنسبة للملحدين. وهذا ثابت في رسائله إلى عمداء كلية أصول الدين المقدسة بباريس وإلى رجال اللاهوت. وقد سار **بسكال** اتجاه ديكارت الذي صبغ الفلسفة بالصبغة الدينية لدرجة أن كثيرا من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه فيلسوفا متدينا **(ومالبرانش)** صاحب نظرية الرؤية في الله **(وباركلي)** صاحب مذهب اللامادية **(وسبينوزا)** الذي تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شيء في الله، (**ولبينتر**) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة في كل شيء. وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفي حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعا بحثا في صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصر القديم والوسيط.

وإلى جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم **(هوبز، ولوك، وهيوم)** تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبي كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا، وتتمسك بالتجربة، وتزيل ما يمت للدين بصلة، ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة في نظرية المعرفة ولقد أثرت هذه المجموعة في فلسفات التنوير التي ظهرت في القرن الثامن عشر عند **(فولتير، وديدور، وكوندرسيه)** وهي فلسفات تنادي بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى تحكيم العقل في كل شيء الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى رفض الأديان المنزلة وإقامة دين بسيطا له حدود العقل.[2]

– **نماذج لفلسفات تناولت الصلة بين الفلسفة والدين:**

موقف كيركجارد من الفلسفة والإيمان المسيحي:

[1] مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 111.

[2] على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 349، 350.

كيركجارد لم يسلم في البداية من استهواء الديالكتيك الهيجلي لما فيه من تلاعب دقيق ينتقل فيه صاحبه من الفكرة إلى نقيضها ثم إلى المركب منها في حركة ثلاثية دائمة لا تتوقف إلا عند المطلق لكن كيركجارد بدأ في الوقت نفسه يصدم من مذهب يجعل من ديدنه تجاهل الوجود، أو- والمعنى واحد- توليده عقليا في مرتبته كأي مفهوم آخر. والحق أن الوجود الإنساني يأبى أن تقاد خطاه: وقد ذكر كير كجارد مشيرا إلى أعوام دراسته تلك، ما يمكن في عنصر المهزلة في موقف (المفكر الموضوعي المجرد). أي في موقف الفيلسوف المثالي من الطراز الهيجلي الذي يصبح الوجود في نظره- إذا رضي أن ينظر فيه- مجرد موضوع كغيره من الموضوعات، وهذا المفكر المثالي أو العقل يتحول في نظر نفسه إلى موضوع، أي يتوقف عن أن يكون موجودا. وفي رأي مثل هذا المفكر أن تناول الوجود بالبحث هو بالضبط القضاء عليه وإنكاره، ما دام كون المرء ذاتا وكونه يوجد مترادفين، والصفة المدهشة في هذه العملية العقلية تتضح من أن موضوعيتها هي التي تقضي على الموضوع ذلك أن الوجود جزء من المشكلة، هو عنصر من عناصرها، فإذا حذفتها الموجود من المشكلة فإننا نقطع بذلك أوصال الواقع المتعين وننكر الموضوعية. والموضوع عبارة عن ذات أو هو على الأقل يتضمن الذات دائما، بل أحرى بنا أن نقول إن كل معرفة بالعلم هي أول ومن البداية حتى النهاية معرفة الإنسان بذاته، يقول كيركجارد: أن يعرف المرء بعقله كل شيء إلا ذاته، فهذا هو المضحك تماما.

هجوم كيركيجارد على النسق الهيجلي:

لقد نظر كيركجارد إلى النصف الهيجلي الفكري المجرد على أنه نسق لا يستطيع أن يمده بالحقيقة التي يستطيع بها أن يجد الفكرة التي من أجلها يحيا ويموت. فكيركجارد الذي تعد حياته مرتبطة أوثق الارتباط بأفكاره بصورة لا نجد لها مثيلا عند معظم الفلاسفة يرفض أن تكون معبرة عن تصورات وأفكار مجردة لا تشير إلى حياته الفردية الشخصة، أو إلى الوجود الفردي وها هنا نلمس هجوما مرا على هيجل من حيث أن هذا الأخير أحل الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود الإنساني. يقول جون ماكورى: إن وجودية كيركجارد تبدأ بعينة الوجود في مقابل جوهرية أو تجريدية الوجود عند هيجل فالوجود عند كيركجارد ليس فكرا أو تصورا أو ماهية ولا يمكن تحديده عقليا.

ويستمر كيركجارد في هجومه على النسق الهيجلي فيرى من ناحية أن التحقق في الوجود لا ينبع من فكرة، ولا يتم عن طريق تصور عقلي وإنما يتحقق الإنسان في الوجود عن طريق الإرادة الناجمة عن حريته[1]، المعرفة الممكنة

[1]على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 356،357.

للإنسان التي تقوم عند كانط على الحسي والعقلي معا. على عكس المعرفة الميتافيزيقية التي تقوم على التصورات العقلية وحدها وتتبع دائرة الحقائق ليس دائرة الظواهر كما هو الحال في المعرفة الممكنة أي المعرفة الطبيعية والرياضية. لكن هيجل قدم لنا تصورا للوجود يؤدي بنا إلى المطلق وهو عنده الوجود الكلي العام.

وقدم كيركجارد فلسفة وجودية تركز على الوجود الفردي لا الوجود الهجري التصوري المطلق وأضاف أن الوجود الذي يعنيه ليس الوجود العام أو الكلي وإنما الوجود العيني الشخصي. وهذا أيضا غير ما عناه أرسطو بالأنطولوجيا من حيث أنها وجود بما هو وجود أي وجود عام كلى شامل[1].

- **خلاصة:** يمكن الوصول أخيرًا إلى جملة من النتائج أهمها أن الاختلاف قائم بالفعل بين الفلسفة والدين، لكنه ليس اختلاف تعارض وتصادم كما يراد للموقف أن يسر إليه، وإنما هو اختلاف طبيعة وموضوع ومنهج دراسة، فهو بالتالي اختلاف تنوّع وثراء للمعرفة الإنسانية.

– الفلسفة والعلم:

– الاتفاق والاتصال بين الفلسفة والعلم: تتفق الفلسفة والعلم في جملة من المواطن يمكن تحديدها فيما يلي:

إن غاية الفلسفة كغاية العلم هي البحث عن الحقيقة، وقد كانت الفلسفة عند القدماء "علمًا"، كما كان العلم والفلسفة يدُلان على مفهوم واحد، حيث كانت الفلسفة تشمل ألوان المعرفة البشرية كلها، فنجد مثلا "طاليس وهو أول الفلاسفة طبيعيًا ورياضيًا، وكان فيثاغورس رياضيًا هندسيًا، وأفلاطون يميل إلى الهندسة، واعتبر الرياضيات أساسًا للتفلسف، وكانت مؤلفات أرسطو دائرة معارف تتضمن العلوم كلها، كما كان ابن سينا طبيبًا، وديكارت عالما رياضيًا، وهو منشئ علم الهندسة التحليلية"[2]، وبالتالي لم يكن لسؤال العلاقة بين العلم والفلسفة معنى من الناحية التاريخية باعتبارهما كانا نموذج تفكير واحد لا انفصام فيه، فالعلم تفكير فلسفي، وبالمثل الفلسفة تفكير علمي.

وفي السياق ذاته نجد الفلسفة الحديثة التي جاءت عقب عصر النهضة لا تفهم إلا على ضوء النظريات العلمية التي جاء بها جاليليو، ولن نستطيع تفهم فلسفة هيوم أو فلسفة كانط حق الفهم إلا إذا ربطنا بينها وبين آراء نيوتن في العلم[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 452.

[2] يحي هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 9، القاهرة،1989، ص 50.

[3] المرجع نفسه، ص50.

وكذلك الشأن بالنسبة للفلسفة المعاصرة، فهي في بعدها عن الأحكام المطلقة الكلية، واتجاهها صوب النسبية، متأثرة دون شك بالنظرية النسبية لأنشتاين، وكثير من الفلاسفة المعاصرين أنفسهم رياضيون وعلماء حياة أو بيولوجيين[1]، فضلا عن أن المباحث الفلسفية كالأبحاث العلمية يجب أن تتابع في جو من الحرية العقلية الكافية، بحيث لا ينبغي أن تخضع لأيّ سلطة خارجية غير سلطتها – العلم أو الفلسفة– سواء كانت سلطة دينية أو سلطة سياسية أو حتى سلطة عرفية.

إن كلا من العلم والفلسفة يحققان للإنسان ذاته ويمكنانه من إثبات وجوده في هذا الكون، كما أنهما يبعدانه عن التوتر، ويتيحان له السمو والارتقاء على الحياة العادية وصخبها، بما يحقق له أسمى طموحاته في الحياة ألا وهي تحقيق السلام الداخلي والسعادة المطلقة.

وكلاهما منطلقه التساؤل البناء والهادف إلى إدراك حقائق الوجود، رغبة في زيادة الرصيد المعرفي والفكري من جهة، وكذا السيطرة على حوادث الوجود الكوني والتحكم في سيرورتها من جهة ثانية.

إن الحقيقة الفلسفية أساس الحقيقة العلمية أو العكس، ذلك أن السؤال الفلسفي هو أساس قيام كل حقيقة علمية، حتى أنه عندما يظهر أحد العلوم وتكتمل أركانه فإنه سيسهل علينا ملاحظة أن جذوره الأولى فلسفية أو نشأت في تربة ذات طابع فلسفي قوامها الشك والدهشة والقلق وحب الاستطلاع، ومعنى ذلك أن "العلوم الطبيعية على سبيل المثال تشتق مبادئها من فلسفة الطبيعة، التي تعتمد بدورها على الميتافيزيقا – أي ما بعد الطبيعة– وهنا تصبح الميتافيزيقا دراسة للمبادئ الأولى التي تتخلل العلوم جميعا"[2]، وبالمثل كثيرا ما يقدم العلم للفلسفة موضوع بحثها الذي يكون في جذوره يمتد إلى العلم، أما من حيث المنهج وطريقة التفكير فيكون فلسفيا، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لفلسفة العلوم أو الابستمولوجيا.

– الاختلاف بين العلم والفلسفة:

أما الحقيقة الفلسفية فهي في جوهرها لا تخضع للعالم، خاصة إذا علمنا أنها تضيف ما ليس في وقائعه وأحداثه عندما تحدثنا عن العلل الأولى لهذا العالم، وما معناه ومغزاه وما قيمته، فضلا عن أن الحقيقة الفلسفية لا تتميّز هنا بالتعميم لأنها لا تهدف إلى إقامة قوانين، بل إلى يقين خاص أو حقيقة شخصية، فلا تنقل للآخر إلا تجربة ذاتية عاشها صاحبها دون غيره[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص51.

[2] محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، 2008، ص 60.

[3] المرجع نفسه، ص 59.

إن الفلسفة هي علم الوجود الكلي بما هو كذلك، أي بما هو كلي، موضوعها الكون وظواهره ومركز الإنسان منه على وجه كلي شامل، أما العلم فلا يقيّد نفسه بهذا العموم، ويختار لميدان بحثه بعض الظواهر الخاصة في الكون أو في الإنسان، فيبحث عن الصفات المشتركة بينها توطئة لاستخلاص القانون العام الذي يسيطر عليها، فعلم الطبيعة يبحث تركيب الأشياء وردّها إلى عناصرها وعلم الحياة يبحث خصائص الكائن الحي...إلخ[1]

إن الفلسفة تختلف عن العلم لا باعتبارها تبدأ حيث ينتهي العلم، بل من حيث نقطة البدء، التي يختارها كل من الفيلسوف والعالم، فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة كلية شاملة، والعالم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهر نظرة متخصصة، فالاختلاف بينهما إذن اختلاف في نقطة البدء، وفي طريقة التفكير عند كل منهما، ونقطة البدء عند الفيلسوف لا تمثل نقطة الانتهاء عند العالم وإنما هي نقطة بدء مستقلة خاصة بالفلسفة.

إضافة إلى هذا فالتفلسف يقتضي "حركة الفكر من الخارج إلى الداخل، من العالم إلى الأنا، من الموضوع إلى الذات، وهذا الرجوع إلى الذات والخلوة إليها شرط أولي للتفلسف، أما العلم فلا يستلزم بالضرورة هذا الرجوع إلى الذات، إنه يستلزم تفكيرًا من موضوع إلى موضوع، أو من ظاهرة إلى ظاهرة أخرى في حركة تقدمية تعتبر امتدادًا لميدان الإدراك الحسي الخارجي وصقلا له".

أما من حيث الهدف والغاية، فإن العلم يهدف بالضرورة إلى اكتشاف القانون العام الذي تخضع له الوقائع والظواهر، في حين أن الفلسفة لا تسعى وراء البحث عن اكتشاف القوانين، بل إلى وصف علاقة الإنسان بالكون الذي حوله وبأشباهه من الناس في صورة تجعل هذا الوصف يتعلق بالكليات دون الجزئيات والتفاصيل الدقيقة.

لكن كلية العلم غير كلية الفلسفة، ذلك أن كلية القانون العلمي مختلفة عن الكلية التي تنشدها الفلسفة، فالعالم لا يصل إلى القانون الكلي إلاّ بعد جمع الوقائع وملاحظتها وفرض الفروض وتسجيل خواص الظواهر لمعرفة العلاقات الثابتة التي تقوم بينها، وهي ما يعبر عنه بالقانون العلمي.

أما الفيلسوف فإنه لا يصل إلى كلية الكون والوجود بعد كل ذلك التحليل الذي يقوم به العالم، بل عن طريق رجوع الفكر إلى نفسه في نوع من الخلوة العقلية التي يحاول فيها أن يبحث الأسس التي تقوم عليها معتقداته الخاصة.

وبالنظر إلى طبيعة النتائج نجد أن العلم ينزع إلى التكميم، حيث يتم تحويل الخصائص الكيفية إلى مقادير كمية، فالضوء راجع إلى طول الموجات أو قصرها، والصوت إلى سعة الذبذبات... ومن ثمة تتحقق الدقة المنشودة في

[1] الخطيب محمد كامل: قضية الفلسفة، ص 51.

البحث العلمي، على أن ذلك يتم بالاستعانة بعلوم الرياضيات التي يتيح تحويل الكيف إلى كم، في صياغات رمزية رياضية دقيقة، "بالنظر إلى أن التقدم الحاصل في المعرفة العلمية يعود إلى الطبيعة التصورية التي يتصف بها العلم، وبالنظر إلى أهمية التراكيب الرياضية في التفسير الفيزيقي للطبيعة"، أما الفلسفة فتحرص على الاحتفاظ بالخصائص الكيفية للظواهر وتصفها كما تصف علاقة الإنسان بالإنسان أو علاقته بها بصورة إجمالية .

لكن توجه العلم بكليته نحو لغة الكم له محاذيره المتعددة، إذ قد يترتب عنه تحويل الواقع إلى مجموعة من الخطوط والرموز الرياضية والمقادير المقنّنة، فينسى بذلك أن هذا كله ما هو إلا مجرّد تعبير عن الواقع، ومن هنا كان للفلسفة الفضل في تنبيه العلماء إلى عدم إهمال الكيفيات لأنها تعبّر عن الواقع أكثر من عالم الكم المصطنع.

يختلف العلم عن الفلسفة أيضا في مسألة جوهرية، تتعلق بالموضوعية في كليهما، فالموضوعية في العلم غير الموضوعية في الفلسفة، فإذا كان العلم والفلسفة يتفقان في أنهما تعبير عن الواقع الكوني وظواهره الموضوعية، فإن الموضوعية التي يقصدها العلم هي موضوعية الوقائع العلمية التي تظهر من خلال الأجهزة والمقاييس والموازين، وهي كذلك الموضوعية التي تظهر في المعمل الكيميائي بعد التحليل والتركيب، أما في الفلسفة فالموضوعية تتعلق بالكون ككل، أي بذلك الخليط الهائل من الأشياء الذي نطلق عليه اسم العالم والذي يطلق عليه الفلاسفة اسم المكان الزماني، وفي كل الأحوال تبقى الموضوعية – بالمعنى العلمي– بعيدة المنال في المجال الفلسفي.

وإذا كان العلم والفلسفة قد اتفقا في مسألة بحث علل الظواهر والأشياء، إلا أنهما قد اختلفا جوهريا في النقطة ذاتها، لأن العلم إنما يهدف للبحث في العلل القريبة التي تحدّد لنا ظهور ومسار الظواهر، بينما تتجه الفلسفة بكليتها إلى البحث في العلل البعيدة – القصوى– وليس معنى العلل البعيدة أنها علل خفية غامضة تسلمنا إلى قوى مجهولة، وإنما هي علل تتعدى وتفوق الميدان العلمي، وتتعلق بمجال أكثر شمولا من المجال العلمي المحدود.

إضافة إلى هذا تبحث العلوم ما هو كائن، وتتجاوزها الفلسفة ببحث ما ينبغي أن يكون، ذلك ما نجده في العلوم المعيارية – في الفلسفة – والتي تتناول ما ينبغي أن يكون، كالشأن مثلا مع المنطق الذي يبحث ما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم، وعلم الأخلاق التي تبحث معايير السلوك الأخلاقي القويم، وعلم الجمال الذي يبحث معايير الجمال وتقويم العمل الفني.

– الفلسفة والعلوم الإنسانية:

علم النفس، علم الاجتماع، الاقتصاد، التاريخ...

– الفلسفة وعلم النفس:

لم يظهر مصطلح علم النفس إلا في أواخر القرن السادس عشر، لكن البحث في علم النفس أو في نفس الإنسان لم ينتظر اشتقاق مصطلح ليدل عليه، فقد قال سقراط "اعرف نفسك"، وبحث أفلاطون في النفس وقسمها إلى ثلاثة أقسام، النفس العاقلة، النفس الغضبية، النفس الشهوانية، وإن النفس السوية هي التي تقود فيها النفس العاقلة النفس الغضبية والنفس الشهوانية بل تعدى مجال النفس ليطبق تقسيمه للنفس على المجتمع، النفس العاقلة يمثلها الفلاسفة، النفس الغضبية يمثلها الجند، النفس الشهوانية يمثلها العامة.

كما ألف أرسطو كتابًا يحتوي على ثلاث مقالات عنوانه "في النفس" بحث فيه القوة العقلية للإنسان، كما بحث ابن سينا وغيره من الفلاسفة المسلمين موضوع النفس، إلى أن وجّه ديكارت هذا العلم وجهة جديدة بمقولته الشهيرة "أنا أشك، أنا أفكر، إذن فأنا موجود"، الأمر الذي يثبت بما لا يدع مجالا للشك الجذر الفلسفي الأصيل لعلم النفس، ولعل ذلك ما يفسر الصلة الوثيقة بينهما، سواء من الناحية التاريخية أو حتى في العصر الحديث.

كان علم النفس- في بداياته الأولى- أحد فروع الفلسفة وكان يختص بدراسة العقل، ثم أصبح يُعنى بدراسة السلوك بصفة عامة، إضافة إلى عمليات التفكير لدى الإنسان، كما يرتبط علم النفس بعلوم أخرى مثل الطب والطب النفسي والاجتماع والإحصاء، وفضلا عن ذلك فعلم النفس من حيث عنايته بسلوك الإنسان كتعبير عن عوامل داخلية وخارجية ينطوي على مجموعة من الفروع كعلم النفس التجريبي والاجتماعي والتطبيقي والمقارن والفيزيولوجي والإكلينيكي... الخ

- تعريف علم النفس: ورغم صعوبة تقديم تعريف واحد لعلم النفس إلا أننا مع ذلك يمكننا القول بأنه العلم الذي يبحث الظواهر النفسية شعورية كانت ولاشعورية للكشف عن قوانينها العامة.

إن أحد أهم غايات علم النفس بلوغ حقيقة الظاهرة النفسية، لكن ليس هذا وحسب، بل والسعي لجعلها ظاهرة تحاكي مستوى الدراسة في الظاهرة الفيزيائية، حتى يكون لها قانونها الحتمي، ومن ثمة يكون في الإمكان التنبؤ والتحكم في صيرورة الوقائع السيكولوجية.

لقد أصبح لهذا العلم فروع متعدّدة، تتناول الإنسان من زويا مختلفة، لكنها تسعى في مجملها إلى الهدف ذاته، ويمكن إجمالها فيما يلي:

- للكائنات الحية وخصوصًا الإنسان استجابات متنوعة عن الانطباعات التي تصله، كما له القدرة على تغيّير استجاباته تجريبيًا، على أن الاستجابة الفاشلة تستبدل بالاستجابة الناجحة، على أن دراسة هذا الموضوع تعطينا علم النفس الاستجابة الذي هو دراسة هذا السلوك الذي يستبدل تجريبيًا الاستجابة الفاشلة بالاستجابة الناجحة.

– يعي الإنسان بعضًا من أحواله النفسية – انفعالاته، عواطفه– وهو بالمثل ينظر للآخر على أن له الوعي نفسه، ومن ثمة فدراسة هذا الموضوع تقدّم لنا ما يعرف بعلم نفس الوعي.

– وإذا كان الإنسان يعي بعض أحواله وأفعاله، فإن بعضها الآخر يخرج عن إطار الوعي والشعور إلى مجال اللاوعي واللاشعور، فهناك "دوافع، أسباب، عواطف... لا واعية، هي التي تقود سلوكه وتحدّد إلى حدّ كبير وجهة قراراته وأفعاله... وهذا ما يتناوله علم نفس اللاواعي".

– وإن اتجهنا بالدراسة إلى وجهة خاصة محدّدة، فإن مجموع الأحوال والاستعدادات النفسية التي تميّزها "تمثل علوم نفس خاصة مثل علم نفس الفنان، وعلم نفس رجل السياسة".

– أما إذا كان الهدف هو إجراء بين كائنات أو أشياء مختلفة، فإن هذا سيكون من اختصاص علم النفس المقارن.

– أما البحث في الاختلافات السيكولوجية الفردية، والتي تميّز الأفراد خصوصًا على مستوى تكوين الطباع، فيهتم بدراستها ما يعرف بعلم النفس الفردي.

– وفي الحالات المرضية ينصب اهتمام علم النفس على بحث ودراسة مختلف الوظائف السيكولوجية بغية تحديد طبيعة الاختلالات التي طرأت عليها، حتى يتم تشخيصها ومن ثم تحديد آليات إعادة التوازن والعلاج، وذلك ما يُعنى به علم النفس المرضي.

– أما علم النفس الفيزيولوجي فيهتم بدراسة الجهاز العصبي، وكذا وظائف الأعضاء عند الإنسان، باعتبارها السبب الأساسي للتوازن أو للاختلال النفسي عند المريض.

– ولما كان الإنسان كائنًا اجتماعيًا بطبعه كما يقول علماء الاجتماع، فإن علم النفس الاجتماعي يركز اهتمامه على دراسة مختلف الوقائع النفسية في بعدها الاجتماعي، سواء "في الحالات السوية كالإرادة الجماعية، الوعي الجماعي، القيادة، الانقياد... كما الحالات غير السوية مثل الظواهر المرضية الاجتماعية كالاستحواذ الجماعي، والتعلق المرضي بالماضي، والعصاب الجماعي، والصدمة الجماعية".

– وإذا كان علم النفس يهتم ببحث وظائف العقل أو النفس بحثا عامًا، يهدف إلى كشف القواعد والقوانين التي ترشد الفكر وتعصمه من الزلل أو الخطأ، باحثا في النظام الذي يسير عليه الفكر السليم، فقد نشأ عن هذا فرع من علم النفس يسمى بعلم النفس المنطق.

لقد تعدّدت موضوعات علم النفس وتنوعت، وتبعًا لذلك تعدّدت مناهج الدراسة بداية بالتأمل الباطني، إلى التجريبية مع المدرسة السلوكية وصولا إلى التحليل النفسي مع فرويد، ذلك ما يدفعنا إلى التساؤل حول مصير

سؤال الفلسفة وعلم النفس، فإذا كانت البدايات فلسفية خالصة مع سقراط وأفلاطون وأرسطو فهل بقي للفلسفة من دور يمكن أن تلعبه في علم النفس؟

يثبت الواقع العلمي والفلسفي أن سؤال الفلسفة لا يزال يجد لنفسه مكانا في علم النفس المعاص، بل ويزداد دورها أكثر فأكثر بالتزامن مع التطورات المتتابعة التي أصبح يعرفها علم النفس المعاصر، فهي –الفلسفة – كما أشرنا سابقا محرك العقل العلمي في علم النفس، خاصة من خلال تلك التساؤلات الأبستمولوجية الجوهرية التي تطرحها، والتي من خلال البحث فيها حقق علم النفس قفزة نوعية، سواء على مستوى الموضوع أو على مستوى المنهج، وحتى على مستوى النتائج.

- الفلسفة وعلم الاجتماع:

يعني علم الاجتماع تلك الدراسة النسقية المنظمة التي تهدف إلى وصف وتفسير سلوك الإنسان في جماعة، سواء عبّر عن هذا السلوك في إطار ثقافة أو مجتمع أو جماعة فرعية أو طائفة، ويشارك علم الاجتماع في اهتمامه ومجال دراسته علوم أخرى مثل الأنثروبولوجيا، وعلم النفس الاجتماعي، وينصب اهتمام علم الاجتماع المعاصر على دراسة البناءات الاجتماعية والتنظيمات، كما ينصب على عمليات التغيّير الاجتماعي ونتائجها، كما تدور مجالات البحث فيه حول الأسرة، الدين، العمل، السياسة...إلخ

– فلسفة الاجتماع:

تبحث فلسفة الاجتماع فيما يترتب عن اجتماع الناس من ظواهر، وما يقوم بينهم من علاقات، بما في ذلك الاجتماع نفسه، من حيث العوامل والدوافع التي تؤدي إلى اجتماع الناس وتكوين المجتمع، وهل ثمة قوانين تحكم هذا الاجتماع؟ وهل الاجتماع البشري خير حققه الإنسان متجاوزًا بذلك حالة الطبيعة حالة الشر؟ أم العكس صحيح؟ وماذا يترتب عن الاجتماع من حقوق وواجبات؟ وما علاقة الفرد بالجماعة؟ إلخ.

– ويمكن التميّيز بين فلسفة الاجتماع وعلم الاجتماع من حيث أن علم الاجتماع وصفي، يصف الظاهرة، بينما تطلب فلسفة الاجتماع معرفة أسباب الظاهرة وماذا يترتب عنها؟

– تنعكس الفلسفة التي يتم التوصل إليها في مسألة الاجتماع على النظرة الفلسفية للظواهر الاجتماعية الأخرى التي تهتم بها فلسفة الاجتماع، ويمكننا القول بأن فلسفة الاجتماع تهتم بالظواهر التي لا وجود لها إلا في جماعة ونتاج اجتماع، وعلى هذا فهي تهتم بالأخلاق.

– تهتم فلسفة الاجتماع بالأخلاق بالنظر إلى عدم وجود الخير والشر إلا في جماعة، فالفرد الطبيعي يقيم سلوكه من حيث النفع والضرر، وليس من حيث الخير والشر، كما تهتم بالسياسة من حيث تنظيم الجماعة وأسسه وشرعيته، كما تهتم بالقانون، لأن الجماعة المنظمة تخضع للقانون، فضلا عن اهتمامها بالاقتصاد والتاريخ وغيرها.

وفي الأخير يمكن الوصول في نهاية هذا التحليل إلى القول أولا بالأهمية القصوى التي أصبحت تحظى بها العلوم الإنسانية المعاصرة، وثانيا يجب التنويه بالدور الذي لعبته الفلسفة في الوصول بهذه العلوم إلى ما وصلت إليه من تطور ورقي، وخاصة منها علم النفس وعلم الاجتماع، ذلك أنهما يمثلان أقرب العلوم الإنسانية إلى الإنسان من جهة، وإلى الفلسفة ذاتها من جهة أخرى.

– الفلسفة والتاريخ:

يُعنى علم التاريخ بدراسة سلوك الإنسان عبر الزمان في مساره العام، وقد يتوقف في دراسته عند فترة زمنية محدّدة، وتقوم هذه الدراسة في كل الحالات على ما خلفه الإنسان من وثائق قد تكون مدوّنات أو أساطير أو إنشاءات معمارية من معابد وقصور، كما قد تكون أعمالا فنية أو آثارا... إلخ

– وتتفاعل الفلسفة مع التاريخ لتنشئ لنا فلسفة التاريخ التي تُعنى بدراسة الأحداث التاريخية لتحقيق هدفين هما الكشف عن النظريات الفلسفية التي تفسر مجرى التاريخ والكشف أيضا عن القوانين التي تحكم مسيرة التاريخ.

أما تصورات فلسفة التاريخ التي تتناول محتوى علم التاريخ تحليلا ونقدًا وبناء فهي:

– الإنسان بوصفه صانع أحداث التاريخ ومسجلها في آن واحد.

– الوعي الإنساني، ونعني به وعي الإنسان ومعرفته بصنع الحدث، ووعي المؤرخ عندما يضعه في سياقه الحقيقي وفق مسار التاريخ.

– الزمان باعتبار أنه لا تاريخ بدون زمان يتضمن أحداثه في سياق واحد تم في الماضي.

– المسار وهي تشير إلى طبيعة العلاقات الثابتة التي تربط بين أحداث التاريخ.

وبناء على هذا فلا تهتم فلسفة التاريخ بتسجيل الأحداث وتوثيق المعلومات وفحص الوثائق وإنما بمعرفة لماذا حدث ما حدث؟ ليس كيف حدث إذن وإنما لماذا حدث؟ على أن لماذا تستدعي إجابة كلية وليست جزئية، إنها تريد معرفة إن كان ثمة قوانين تحكم حركة المجتمع في صعوده وانهياره، أو أنها حركة اعتباطية تقودها الصدفة ونزوات الملوك، وهل هذه القوانين محايثة في التاريخ أو مفارقة؟

تسعى فلسفة التاريخ للوصول إلى معرفة طبيعة القوانين التي تحكم سيرورة حركة المجتمعات، وكذا معرفة طبيعة العوامل المحركة للمجتمعات، فضلا عن معرفة الأبعاد الغائية للتاريخ، والكشف عن دور الإنسان في تلك الحركة التاريخية، وفيما إن كانت له القدرة على صناعة التاريخ وهكذا...

هل هناك فلسفة واحدة للتاريخ؟ أم أن هناك فلسفات للتاريخ؟

– ليس للتاريخ فلسفة واحدة، بل هناك فلسفات متعدّدة، فهناك التفسير الدوري الذي يرى التاريخ كالدائرة، تبدأ لتعود دومًا إلى نقطة الانطلاق وهذا يكوّن العود الأبدي.

– وهناك التفسير اللاهوتي الذي يرى في التاريخ تجلي الإرادة الإلهية، والتفسير الميتافيزيقي الذي لا يختلف عن التفسير اللاهوتي إلا من حيث أنه يضع العقل المطلق مكان الله، والتفسير العضوي الذي يرى الحضارة كالإنسان يولد طفلا ويزدهر شابا ويكتمل رجلا ويشيخ كهلا، والتفسير الاقتصادي الذي يرجع حركة التاريخ إلى الصراع الذي يحدث حول وسائل الإنتاج.

– الفلسفة والاقتصاد:

يُعنى علم الاقتصاد بدراسة طبيعة إنتاج السلع والخدمات وتوزيعها، لذلك يهتم بكيفية توزيع الموارد أو الثروات بصورة تتصف بالعدالة والكفاية، كما يهتم علم الاقتصاد في معناه الواسع بدراسة النسق الاقتصادي بأكمله، بينما يُعنى في معناه الضيق بدراسة النشاط الاقتصادي في حالة فردية، وعرف منذ أرسطو باسم قديم هو "تدبير المنزل.

– أما فلسفة الاقتصاد فتُعنى بدراسة العلاقات الاجتماعية وظواهرها انطلاقا من الظاهرة الاقتصادية، فإذا قلنا أن الجهد الاقتصادي موجه لإشباع الحاجات، فإن الحاجة ليست اقتصادية بحتة، وهذا ما يظهر في تطورها المستمر مما يخلق هوة باستمرار بين الموارد والحاجات، ولذلك فإن فلسفة الاقتصاد تتجاوز الإشباع المادي للبحث في طبيعة الوجود الإنساني نفسه، المسألة تبدو إذن أنطولوجية وجودية أكثر منها مادية.

– إن المظاهر المادية، حاجة...إشباع، تعبير عن حالة أنطولوجية خاصة بالإنسان وراء ظهور النشاط الاقتصادي عند الإنسان وليس عند غيره من الحيوان، هذه الحاجة الأنطولوجية هي التي تجعل الحاجات ترتبط بالحرية، الحرية ليست فقط في إشباع الحاجات، وإنما أيضا في أن الإشباع نفسه تعبير عن الحرية، وبذلك يمتزج في فلسفة الاقتصاد البعدين العلمي والفلسفي على حد سواء.

– إن النشاط الاقتصادي صار شيئا فشيئا نشاطا اجتماعيا يخرج عن نطاق كل فرد على حدى، صار نسيجًا هائلا، كل فرد في الجماعة لا يمسك منه إلا بخيط، بل يتجاوز أحيانا كل المجتمع ليدخل العالم في نسيج معقد من العلاقات، مما يتطلب فهم أسس هذا النشاط وغاياته والعوامل غير الاقتصادية فيه.

– بناء على هذا تتساءل فلسفة الاقتصاد حول طبيعة الملكية ومدى شرعيتها؟ وما هو الإنتاج حتى يمكن أن تقوم العدالة في التوزيع؟ وما هي العدالة؟ وهل يجب أولا تدخل النظام الاجتماعي أم يترك هذا النشاط للسوق؟ وما هو النظام الاجتماعي الذي يصير تدخله مشروعًا؟ فضلا عن بحث واجبات الجماعة وحقوقها وواجبات الأفراد وحقوقهم، ومن يحدّدها ويلزم أو يلتزم بها؟

– إن الإجابة عن هذه الأسئلة تؤسس كل نشاط اقتصادي، سواء كان عامًا أم خاصًا أم تشاركيًا، كل نشاط اقتصادي يجري على أساس إيديولوجي ونظرة في الحياة وفي الاجتماع وفي الحرية والعدالة، وعدم بحثها لا يعني في الحقيقة إلا اعتماد الأمر الواقع، الأيديولوجيا القائمة، واختيار أحد الأساليب: خاص، عام، تشاركي، ليس ضرورة اقتصادية بقدر ما هو اختيار اجتماعي.

– إن هذا الاختيار يعتمد على الهدف المطلوب اجتماعيا من النشاط الاقتصادي، فإذا قلنا الربح مثلا فإن هذا الهدف ليس اقتصاديًا، إنه تأكيد لمكانة اجتماعية، ولم لا هيمنة اجتماعية وسياسية، ويتوج هذا الاختيار النظام السياسي والايديولوجيا الاجتماعية وهما في الحقيقة لا يصدران عن النشاط الاقتصادي بقدر ما يصدر عنهما النشاط الاقتصادي، ولهذا فهما موضوع فلسفة الاقتصاد، التي تهتم بما هو وراء الاقتصاد.

– وعمومًا فإن فلسفة الاقتصاد لا يهمها البحث في النظم الاقتصادية في حدّ ذاتها، كما يفعل الاقتصاديون، وإنما تهتم جوهريًا ببحث ما يجب أن يكون عليه الاقتصاد في المجتمع الإنساني.

– فلسفة القانون:

القانون فتفضل النظر في الحقائق القانونية الجزئية وتهتم بدراسة المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية، وتعني بالبحث في المفهومات الكلية التي يستخدمها رجال القانون كمفهوم الفعل والنية والإرادة والقصد والعلية والحرية والعدالة والنتيجة والعقاب ونحو هذا من مفهومات، إلى جانب أنها تضطلع بوضع نظرية عامة في طبيعة القانون ولا تهمل البحث في المناهيج التي يصطنعها رجال القانون.

وتعزي فلسفة القانون إلى مونتسكيو الذي اعتبر القانون صدى لطبيعة الاجتماع البشري وليس وليد سلعة دينية أو أخلاقية أو غير ذلك، وقد أوضح في كتابه (روح القوانين) أن الشعوب تختلف في عرفها وتقاليدها ومع هذا كله فإن سلوكها يصدر عن قواعد ثابتة تستلزمها طبائع الأشياء ولا يكون استجابة لميل أو هوى، وثابت هذا اللون من الدراسة الكثير من الباحثين.[1]

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصيرة، ط3، القاهرة، ص 73، 74.

- **فلسفة التاريخ:**

تعنى فلسفة التاريخ بتفسير مجرى التاريخ- في ضوء نظرية فلسفية عامة- موحدا في كل غير مفصل إلى أحداث، وتضع لعلم التاريخ أساسا فلسفيا، بتمحيص المنهج الذي يصطنعه المؤرخون (تجريبيا كان أو مزاجا منهما) ومناقشة تحليل المصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التي يستخدمها المؤرخون في تفسير الوقائع التاريخية (كالعلية والفرض والقانون ونحوه) ولا تعني فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها، بل ترى أن الإنسانية تسير بمقتضى قوانين ثابتة تتخطى الزمان والمكان، ولا تجري وفق الأهواء أو مصادفات، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ أن تكشف عن هذه القوانين التي تفسر تاريخ البشرية موحدا في كل، وتتميز عن العلم التاريخ- فوق عمومية مجالها- باصطناع منهج عقلي يقوم على فرض الفروض وتأديتها بأدلة تتمشى مع منطلق الواقع، وبالاستدلال بأحداث الماضي على ميول الإنسان وأفكاره التي كانت حوادث التاريخ تطبيقا لها، وتأويل الحوادث التاريخية في ضوء نظرية فلسفيه- كما أشرنا منذ حين- وهي تشبه فلسفة العلم من حيث إن كلتيهما تمكننا من تمحيص مناهج البحث (في العلوم أو في التاريخ) تمحيص نقديا، وتوضح المشاكل العامة التي لا يعرض لمعالجتها العلم أو التاريخ، وفي هاتين الوظيفتين ما يبرر قيام كل من هاتين الفلسفتين بهذا يفسر التاريخ تفسيرا فلسفيا، ويتحدد المكان الذي يحتله تاريخ الإنسان في مأساة الوجود.[1]

- **فلسفة السياسة:**

وفلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد، ومن هنا اعتبرت فلسفة الأخلاق عندهم جزءا من فلسفة السياسة، وعالجهما القدماء باعتبارهما علما واحدا، فكانت الفلسفة السياسية عند أفلاطون- كما بدأت في (الجمهورية) و (القوانين) و (السياسي) تتصل بالفلسفة في مذهبه وتكونان كلا متسقا فيما يقول الأستاذ **(برهييه)** E. Brehier 1952 وكان أرسطو يدرس الأخلاق كمقدمه لفلسفته السياسية، ولكن جمهرة المحدثين وإن تغيرت نظرتهم للفلسفة السياسية عن نظرة القدماء إليها، متفوقون على أن جانبها النظري الخالص موكول لدراسات الفلاسفة وهي تدرس بوجه عام: طبيعة الحكومة وطرق قيامها، والعلاقة القائمة بين الفرد والدولة، وأصل المجتمع ومبادئ تكونه وطبيعة مقاييس السياسة وظيفتها، ومصادر الحقوق الفردية ونحو هذا من مجالات، والكثير من الفلسفات السياسية كان محاولة لتبرير نوع من الحكم- الديمقراطي أو الفاشي أو الشيوعي أو نحوه- وتأييد طرقه وأهدافه، وكثيرا ما أقيم هذا التبرير على أسس أدبية أخلاقية، وقل من هذه الفلسفات ما شد

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 75، 76.

عن هذه القاعدة- كفلسفة ماكيافيلي وهوبز 1679 وبنتام 1832 ولكن أصحاب الاتجاه الوضعي يستخفون بهذا الاتجاه في جملته، ويرون أن في تحليل المصطلحات السياسية التقليدية (كالدولة والمواطن والقانون والحرية...) تحليلا منطقيا، ما يبرر الاستخفاف بالمذاهب الفلسفية.[1]

- **خلاصة:**

نزعت العلوم الإنسانية (وأخصهما علما النفس والاجتماع) إلى اصطناع مناهج الاستقراء تشبها بالعلوم الطبيعية التي كانت بدقة قوانينها مناط الثقة بين المفكرين، ولكن هذا النزوع من جانب العلوم الإنسانية قد أثار بين الباحثين جدلا طويلا، فرده فريق منهم إلى أزمة عاتقها العلوم الإنسانية إبان العصور الحديثة كان مرجعها إلى الشك الذي ساور الناس بصدد قوانينها ومناهجها، لأن حظها في خدمة البشرية بدا ضئيلا بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية من خدمات للمجتمع الإنساني ورفاهية أبنائه، من هنا نزع بعض المفكرين إلى تغيير المناهج التي تصطنعها العلوم الإنسانية حتى يصبح لها من النفع في المجال العملي ما للعلوم الطبيعية من سيادة وسيطرة على قوى الطبيعة، فتأدي بهم هذا النزوع إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية وبدا لهم هذا الحل خير وسيلة يتفادون بها تقصير هذه العلوم النظرية في خدمة البشرية على الوجه الذي يريدون.[2]

- **الفلسفة والأدب:**

إن القرابة كانت وثيقة دائما أبدا بين الفلسفة والأدب، فمن الناحية الشكلية، نلاحظ أن الحوار والمسرحية، والرواية، والشعر، والمقال، على وجه الخصوص، كثيرا ما كانت هي وسيلة التعبير المفضلة في عرض الآراء الفلسفية عند المفكرين الفرنسيين. بل إننا حتى لو نظرنا إلى بعض الأدباء الفرنسيين من أمثال بلزك، أو فيكتور هيجو، أو بول فاليري، فإننا لا نملك سوى أن نعترف لهم بمقدرة فلسفية كبرى تقصر دونها بعض أفكار الفلاسفة أنفسهم، ولكن على حين أن الأدب هو الذي كان يحتل الميدان الفلسفي منذ نحو خمسة وعشرون عاما في فرنسا، حتى لقد كان الفلاسفة يحاولون التملص من سطوة الأدب، والتمرد على هذا الاحتلال الأدبي، نلاحظ اليوم أن الحال قد صار على خلاف ذلك تماما، إذ أصبحت الفلسفة هي التي تحتل الميدان الأدبي، حتى لقد أصبحت صيحات الأدباء تتعالى معلنة احتجاج أصحابها على تطفل الفلسفة على الأدب واقتحامها لميدانه! وربما كان السر في جور الفلسفة على الأدب في بلد فرنسا هو اتساع الجمهور الفلسفي بشكل لم يسبق له نظير: فقد أصبحت الفلسفة

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 78، 79.

[2] المرجع نفسه، ص 87.

عند الفرنسيين (خصوصا على أعقاب الحرب الأخيرة) شغلا شاغلا لشتى طبقات المجتمع، ومن ثم فقد تعددت المجلات الفلسفية، وكثرة الندوات الأدبية والفكرية، ولم تعد الفلسفة مجرد دراسة خاصة يضطلع بها قوم المتخصصين، بل أصبحت حديث الناس في الطرقات والمقاهي والحوانيت! ولكن قد يكون من السذاجة أن نتوهم أن حاجات الجمهور هي التي تخلقت هناك هذا النوع الجديد من الأدب الفلسفي أو الفلسفة الأدبية، وإنما يجب أن نلاحظ أن الذوق العام يظل بمثابة ظاهرة مختلطة غير محددة المعالم إلى أن يجيء الكتاب أنفسهم فيحددونه، إن لم نقل بأنهم هم الذين سيحدثونه إلى حد ما.

يبدو أننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن السر في تقرب الفلسفة من الأدب في عصرنا الحاضر، إنما هو على وجه التحديد اهتمام الفلاسفة بالعودة إلى الإنسان، وحرصهم على الرجوع إلى التجربة البشرية الحية بما فيها من عمق وواقعية وثراء. فلم يعد (الإنسان) في نظر الفلاسفة المعاصرين حقيقة مركبة تنقسم إلى (إنسان عارف)، و (إنسان صانع)، و (إنسان متدين)، و (إنسان اقتصادي)،...، بل أصبح الإنسان في نظرهم نسيجا بشريا لا يقبل التجزئة، لا مجرد مركب (أو صياغة) تتألف من كل تلك الوجهات العديدة من وجهات النظر.[1]

- **الفلسفة والإستطيقا:**

وتعرف الإستطيقا بعلم الجمال، وهو علم لطالما ارتبط بالفن كمجال للتعبير الذاتي وكمجال ميتافيزيقي، حيث أن الإستطيقا تعريف نقدي للفن والطبيعة والثقافة، فالإستطيقا لا يمكن بأن تنصب أمام عمل فني إلا بحضور الشعور الإستطيقي الذي ينتاب مشاهد العمل الفني، يمكن أن نقول بأن الإستطيقا تحليل ونقد لعمل فني معين...

إذا كانت الإستطيقا فرع من فروع الفلسفة والميتافيزيقا أيضا كفرع من فروع الفلسفة، وإذا كانت الإستطيقى نقدا وتحليلا لعمل فني معين ، فإنه حتما توجد علاقة بين الفن والإستطيقا وقمنا بتوضيح ذلك عن طريق العثور على فرع من فروع الفلسفة يشمل كل من الفن والثقافة والطبيعة، وأيضا بإيجاد علاقة قوية بين الفيلسوف القديم وفن الخطاب الشعري.

إذن فعلاقة الفن بالفلسفة هي علاقة قوية، بحيث يكون فرع من فروع الفلسفة معيار لقياس جمالية العمل الفني وتقوم بنقد العمل الفني وتحليله.

[1]Cf. E. Bréhier:"Transformation de la philosophie française", Paris, Flammarion, 190-192, p55.

3- نماذج من غايات الفلسفة ووظائفها:

كانت غاية الفلسفة مثار خلاف بين الفلاسفة، فمن قائل بأنها كشف الحقيقة لذاتها- العلم للمعلم- من قائل بأنها محاولة للتوفيق بين حقائق العقل.

-عند جمهرة القدماء:

الاتجاه القائل بأن الفلسفة تهدف إلى كشف الحقيقة لذاتها فقد ظهر منذ نشأت الفلسفة اليونانية، وبدأ في وقفة الفلسفيين الأولين من الكون، ورغبتهم في معرفة المبدأ الذي صدر عنه، والمصير الذي ينتهي إليه، وبلغ أوجه عند أفلاطون وأرسطو، وقد أشرنا فيما أسلفنا إلى أرسطو قد جعل العلوم النظرية أشرف عن العلوم العملية لأنها لا تهدف إلى تحقيق غايات ويتمثل فيها كمال العقل وهو أسمى قوى الإنسان، وأدت هذه النظرية إلى اعتبار الفلسفة الأولى- مابعد الطبيعة- أشرف العلوم جميعا، لأن كمال العلم عنده يكون بمقدار دون من النظر العقلي المحض ويعده من مطالب الحياة ومنافعها.[1]

ويعتبر أرسطو الحياة العقلية غاية في ذاتها، وبالتأمل الدائم والنظر العقلي الخالص تتحقق للإنسان سعادة ليس وراءها سعادة.

تخلصت الفلسفة اليونانية من ضغط الحياة العملية لأن أعبائها كانت ملقاة على عاتق الرقيق، في حياة السادة فراغ يتيح الإشعال بالعلم، وتحررت من مقتضيات الحياة الدينية لأن اليونان لم ينتقوا في ذلك الوقت دينا منزلا يحملون له قداسة، ويصغرون العقل في سبيل تأييده. ولكن الفلسفة النظرية قد استنفدت بعد أرسطو إمكانياتها، وأخذت تتجه إلى تحقيق غايات أخلاقية عملية، إذا ظهرت بعد ممات أرسطو.[2]

وتغير مدلول الفلسفة على يد الرواقية والأبيقورية لأنهم اهتموا بالناحية العملية للتفكير الفلسفي، والتقوا مع غيرهم من مدارس ذلك العصر عند غاية واحدة هي راحة العقل أو التماس السعادة أو طمأنينة النفس.Ataraxia.

---

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 98.

[2] المرجع نفسه، ص 98.

وهكذا اتفق الرواقية والأبيقورية- والكلبية والقورينائية- في فهم الغاية من التفلسف، استخفوا بالنظر العقلي المجرد، ورأوا أن غاية الفلسفة تقوم في كمال الحياة الخلقية بوجه عام، وإن اختلفوا في الوسيلة المؤدية إلى هذا الكمال على نحو ما أشرنا من قبل.[1]

- **في العصور الوسطى:**

وعلى يد فلاسفة العصور الوسطى استخدمت الفلسفة أداة للتوفيق بين العقل والنقل، أو بين الحكمة والشريعة فيما يقول أمثال ابن رشد، بل استخدمت عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل الكلام في الإسلام للذود عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها، فالقديس **أوغسطين** 430م يرى أن الإيمان يسبق التعقل ويساعد عليه، بل يقول: (آمن كي تعقل) فالإيمان يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة أو أكثر تهيئا لقبولها، ويرى القديس أنسيلم الذي ولد في 1109م كبير الأفلاطونيين في العصر المدرسي- أن الإيمان ضروري للعقل وشرط لصحة تفكيره، أما القديس توما الأكويني الذي ولد في 1225م كبير المشائيين في ذلك العصر فإنه يميز بين ميدان العقل وميدان الإيمان ويرى أن العقل وظيفته أن يهيئ لنا الطريق ويقودنا إلى الإيمان.

ورأى فلاسفة الإسلام- بالإضافة إلى محاولتهم السالفة الذكر في التوفيق بين الحكمة والشريعة- أن التأمل المحض ينتهي بصاحبه إلى (الاتصال) بالعقل الفعال- وهو عندهم وساطة الاتصال بين العالمين العلوي والسفل- وبذلك تتحقق السعادة، ويبدو أنهم تأثروا في هذا بمذهب السعادة عند أرسطو.[2]

لخص **ابن رشد** العلاقة القوية بين الفلسفة والدين من خلال مؤلفه 'فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال 'والذيّ ضمن فيه معنى الفلسفة إذ يقول: " فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها منهجية دلالتها على الصانع، أعني منهجية ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم ".

-في العصور الحديثة

أقبل عصر النهضة Renaissance الذي شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر يحمل الثورة على الروح الديني الصوفي الذي ساد تفكير العصور الوسطى، وارتد إلى العقل الذي استمسك به اليونان قديما وأخذ

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 100.
[2] المرجع نفسه، ص 100، 101.

يعتز بمنطقه، ولكن فلسفة رواد الفكر الحديث في عصر النهضة قد اتجهت إلى أن تكون علما طبيعيا، ومع استثناء الحركة التي قصدت إلى إحياء المذاهب اليونانية القديمة نلاحظ في هذا العصر اتجاها علميا[1].

كان من دلالات الروح الجديدة ثورة رواد الفكر الحديث على منطق أرسطو الصوري، إذ كان معيار الصواب فيه صدق النتائج بالقياس إلى المقدمات التي تفترض صحتها مجرد افتراض، فنزع هؤلاء المحدثون- من تجريبيين- إلى التثبت من صحة المقدمات بالاستقراء، وجعلوا معيار الصواب مطابقة النتائج للواقع، وبذلك مكنوا لاتصال الفكر بالحياة العملية، وسيتضح هذا في الفصل التالي.

رأى **بيكون** أن العلم لا يتقدم إذا اعتمد على النظر العقلي، وأن هدفه ينبغي أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للسيطرة عليها واستغلالها لصالح الإنسان، والتجربة هي الطريق الوحيد الذي يمكننا من تحقيق هذه الغاية- وإلى مثل هذا الاتجاه نزعت الفلسفة التجريبية بوجه عام، وسنعود إلى بيان هذا بعد.[2]

وأما **ديكارت** فقد شارك بيكون في استخفافه بالمنطق الشكلي والرغبة في ربط الفلسفة بالحياة العملية، وإن خالفه في الاعتماد على العقل دون التجربة الحسية، صرح ديكارت بأن غاية الفلسفة الرئيسية تحصيل علم كامل بكل ما يمكن العلم به، وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول أسمى يمكن أن تستنبط منه بالعقل كل حقيقة من حقائق المعرفة، ويقول في (مبادئ الفلسفة) إن فرض الفلسفة هداية سلوك الإنسان في حياته والمحافظة على صحته واكتشاف الفنون، أي أن غاية الفلسفة ليست مجرد العلم كما ذهب أرسطو ومن تابعه، بل غايتها تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم، وكمال العلم إنما يكون باتصاله بالحياة العملية حتى يسود الإنسان الطبيعة ويهيمن عليها، ولا يكون كمال العلم بدنوه من النظر العقلي المحض وابتعاده عن المنفعة العملية كما ظن أرسطو من قبل[3].

وكان هذا هو اتجاه الفلاسفة في عصر ديكارت، وقد لاحظ المؤرخون التشابه بينه وبين بيكون في هذا الصدد، وقيل: إن مرجع التشابه إلى أن هذا العصر كان عصر الآلات والصناعة والطب العلمي، وهكذا نرى أن فضل للتفلسف-فيما يقول ديكارت- لا يقتصر على سمو النظرة وشرف المرتبة بل إنه مع هذا منفعة عملية جليلة والإنسان يفتقر إلى التفلسف ليهذب به أخلاقه ويسترشد به في حياته ويهتدي به إلى الخير الأسمى.[4]

---

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصيرة، ط3، القاهرة، ص 101.

[2] المرجع نفسه، ص 102، 103.

[3] المرجع نفسه، ص 103.

[4] المرجع نفسه، ص 103.

وبدت النزعة العملية واضحة كذلك عند القائلين بالمذهب العملي (البرجماتية)Pragmatismeالذي ساد التفكير الأمريكي منذ أواخر القرن الماضي، رأينا كيف وحد **(جون ديوي)** بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة، واعتبر المعرفة خطه لمواجهة إشكال، فإن نجحت في حله كانت حقا، وإلا كانت باطلا وإن كره أصحاب المنطق الصوري. وشبيه بهذا الرأي كان موقف الماركسية التي أرادت بالفلسفة تغيير النظم القائمة وتحرير العالم من وجود الظلم وطغيان الخرافة[1]. **فكارل ماركس** يرى أن مذاهب الفلسفة منذ ماضيها السحيق كانت قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى والاحرى أن تكون مهمة الفلسفة هي العمل على تغييره وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ، وذلك عن طريق الاكتشافات العلمية النظرية المادية يقول:" إن الفلاسفة لم يفعلوا شيئا سوى تقديم تفسيرات نظرية للواقع وفي الحقيقة يجب تغييره بقصد إلغاء المآسي والمظالم ".

أما **الفلسفة المعاصرة** فقد عرفت تيارات فلسفية مختلفة:

–التيار الاول: وهو ما يعرف بالفلسفة التحليلية ويمثلها كل من: برترند رسل، ج. إدوارد مور، كواين، سيرر ...الخ وهي تنظر للنشاط الفلسفي على أنه تحليل منطقي للغة، حيث أن الفيلسوف له هدف واحد ومحدد ألا وهو تحديد وتحليل المفاهيم التي نستعملها في سياق العلم، التاريخ، الرياضيات، السياسة، اللغة، الدين ...الخ وذلك باستخدام أدوات البرهنة مستوحاة من المنطق. أما عن **–التيار الثاني:** فتمثله الفلسفة القارية أو التأمليةLa Philosophie Continentale التي تنظر ملهمة الفلسفة على أساس تركيب المعارف الإنسانية من أجل نظرية واحدة شاملة للواقع بالإضافة إلى محاولة صياغة نظام موحد للقيم الانسانية، الدينية، المعرفية، الجمالية ...الخ ويمثل هذا التيار: مارتن هيدغر، جون بول سارتر، موريس ميرلوبونتي، ميشال فوكو، جاك ديريدا .... الخ

- **وظيفتان للفلسفة: التحليل والتركيب:**

يمكننا القول إن للفلسفة وظيفتان أساسيتين هما: التحليل والتركيب، وهما نمطان متميزان من النشاط الفكري يزاولهما الفلاسفة من حيث هم جماعة، وخير ما يوضح ذلك ما نلاحظه من أنه كان للفلاسفة على الدوام مقصدان أساسيان هما: بناء أنساق من الميتافيزيقيا والمنطق والأخلاق (وهذا تركيب) وتوضيح أفكار هامة (وهذا

[1]المرجع نفسه، ص 14.

التحليل). ومن الملاحظ أنما هو تركيب من وجهة نظر معينة هو تحليل من وجهة نظر أخرى، جمهورية أفلاطون على سبيل المثال تعد بناء في نطاق الفكر لمجتمع عادل كامل في عدالته، أو هي قد تعد تحليلا لفكرة المجتمع العادل. ولذا يمكن القول بأن التقابل بين التحليل والتركيب هو تقابل صوري لأنهما متكاملان يتمم أحدهما الآخر عمليا.

والتحليل كمنهج عام يراد به تقسيم الكلي إلى أجزائه، ورد الشيء إلى عناصره المكونة له. وهو لا يقتصر على الفلسفة وحدها، بل نجده متمثلا في أكثر من مجال فكري، فهناك التحليل الرياضي والمنطقي، والتحليل النفسي، والتحليل الطبيعي ويستعمل أصلا في الكيمياء. ولذا في التحليل يختلف تبعا لطبيعة الموضوع أو المركب الذي نحلله، فهو قد يكون ماديا مثل التحليل الكيميائي، وقد يكون عقليا مثل تعريفنا أو تحليلنا لفكرة ما أو لمفهوم على عقلي معين.

إن كل بحث يتضمن " مشكلة " أو " معضلة "، وهي عبارة عن مسائل مركبة يطلب تفسيرها أو حلها، ومن أجل ذلك يجب علينا أن نقسم تلك " المشكلة " أقساما كثيرة بقدر ما يلزم لإزالة كل غموض في معناها، وبعبارة أخرى ينبغي أن نقسم المشكلة المعقدة إلى أبسط منها: وهذه بدورها إلى أبسط منها، حتى نصل إلى المعاني البسيطة كل البساطة بحيث لا تقبل القسمة، وعندئذ يلزمنا أن نعالج، على حدة، كل مسألة من تلك المسائل الجديدة وقد أصبحت أوضح وأبسط[1].

ويربط بعض الباحثين بين التحليل والنقد، فنجد " هنتر ميد Hunter Mead " مثلا يقول بأن " أول نشاط فلسفي رئيسي هو التحليل أو النقد ". وفي هذا الدور يقوم المفكر بتحليل ما يمكن تسميته بأدواتنا العقلية: فيدرس طبيعة الفكر، وقوانين المنطق والاتساق بين الأفكار، والعلاقات بين أفكارنا والواقع، كما يقوم بتحليل طبيعة الحقيقة، ومدى صلاحية مختلف المناهج التي نستخدمها في توصلنا إلى " الحقيقة " وعلى الرغم من أن الفيلسوف الألماني "كانط (1724-1804) Kant " كان أول من استخدم لفظتي " تحليلي " " وتركيبي " حين عرف الحكم التحليلي بأنه ذلك الحكم الذي تكون فيه فكرة المحمول متضمنة بالفعل في فكرة الموضوع، وأنها بناء على ذلك لا تضيف شيئا جديدا إليها، فإن عملية التحليل كمنهج للتفكير كانت مستعملة منذ القدم. فالمنهج الجدلي عند سقراط وأفلاطون لم يكن سوى تحليل لأفكار معينة بقصد الوقوف على المفهوم الأساسي الذي تشير إليه هذه الأفكار، مثل فكره العدالة وفكره الفضيلة وفكرة التقوى... وغيرها، كما اتخذ التحليل

[1] حسين علي، ماهي الفلسفة؟، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص ص 27-29.

كمنهج في الرياضيات اليونانية، إلا أن وظيفة التحليل في الفلسفة الحديثة تغيرت تبعا للغرض الذي استخدم من أجله، فبعد أن كان التحليل لتوضيح الأفكار، كما كان الحال بالنسبة لسقراط عن طريق السير الراجع من الأمثلة الجزئية إلى ما وراءها من مبادئ عامة، أو عن طريق الحفر في السلوك الجزئي، بغرض استخراج المبدأ الكامن فيه، كما يحفر النحات قطعه من الرخام ليستخرج منها تمثالا معينا، أصبح التحليل في الفلسفة الحديثة على يد " ديكارت (1596-1650) Descartes " و" ليبنتز 1646-1716) Leibniz " تحليلا للوجود، وعلي يد " جون لوك" (1632-1704) و" ديفيد هيوم (1711-1776) David Hume " تحليلا للمعرفة، ليردوها إلى وحداتها الأولية، بغض النظر عن وحدات التحليل بالنسبة لهم، لأن الشيء الذي يجمعهم جميعا هو تحليل المركب إلى عناصره الأولية أو البسيطة. وأصبح ينظر إلى التحليل في الفلسفة كجزء من عمل الفيلسوف من حيث إنه العملية التي تقرر بوضوح وصراحة، ما هو متضمن من قبل في أفكارنا مهما كان متخفيا أو محتجبا[1].

ومنذ بداية القرن العشرين ذهب كثير من الفلاسفة إلى أن التحليل هو كل عمل الفلسفة أو هو الفلسفة بأكملها، من حيث إن الفلسفة لا تتكون على النحو نفسه الذي تتكون عليه العلوم الأخرى، إذ هي لا تقوم على أساس محاولة توسيع معرفتنا، بل على أساس نوع آخر من النشاط يوضح ما نعرفه فعلا من قبل، وذلك بحل المشكلات التي لا تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج عن الخلط العقلي وسوء الفهم. ولم يكن ذلك الخلط ناشئا إلا عن سواء استخدامنا للإطارات التي تصب فيها أفكارنا ومعارفنا، وهي اللغة. ولذا أصبح تحليل اللغة هو العمل الأساسي للفلسفة، لا من حيث هي مجرد ألفاظ، بل من حيثما تشير إليه من أفكار ومعرفة، وبخاصة تلك المتعلقة بالعلوم. وخير من يمثل هذا الاتجاه الجديد هم فلاسفة الوضعية المنطقية و" رسل "و" مور "و" فتجنشتين " و" كارناب " وغيرهم ممن حاولوا أن يقوموا بمراجعة المدركات العقلية من حيث هي " إعادة تخطيط لخريطة الفكر ".

أما المهمة الرئيسية الأخرى، أو الوظيفة الثانية للفلسفة فهي التركيب. ونستطيع أن نقول إن الوظيفة التحليلية للفلسفة ربما كانت الأحدث عهدا، إذ بدأت تظهر على نحو متزايد في الفلسفة المعاصرة. وهناك من الفلاسفة

[1] حسين علي، ماهي الفلسفة؟، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 26، 27.

المعاصرين اليوم من يقصر وظيفة الفلسفة على التحليل، ويرفض هؤلاء الوظيفة التركيبية للفلسفة، لكن الواقع أن الوظيفة التركيبية هي في الوقت نفسه المهمة التقليدية الأقدم عهدا[1].

- **فما المقصود بالوظيفة التركيبية؟**

المقصود بالوظيفة التركيبية هي أن الفلسفة تحاول إيجاد مركب لكل المعارف والتجارب الإنسانية الكلية، فإذا كانت العلوم الجزئية تقتطع شريحة من الكون لدراستها وتكتفي بذلك، فإن الفلسفة تحاول أن تقدم صورة شاملة للكون. ومن هنا ينصب الاهتمام على النتيجة المتوقعة لا على المناهج أو الأدوات المستخدمة. وفي هذا النشاط التركيبي يبحث الفيلسوف عن أشمل رأي ممكن بشأن طبيعة الواقع، ومعنى الحياة وهدفها، وأصل الوعي ومكانته ومصيره، وغير ذلك من الأسئلة الحدية القصوى. فهنا ينصب الاهتمام على " الاكتمال " أو " الشمول ". والهدف هو تكوين نظرة إلى العالم. أو صورة عن الكون لا تغفل من التجربة البشرية شيئا يمكنه أن يجعل من هذا التدفق المستمر للتجربة كلا منظما له مغزاه.

التركيب إذن كمنهج هو سير الدهن من المعاني والقضايا البسيطة أو اليقينية إلى معان وقضايا أكثر تعقيدا أو تلزم عنها بالضرورة. أو هو بصفة عامة، الصعود من التفاصيل إلى المجموع، وهو بهذا المعنى يقابل التحليل الذي يعني الهبوط من الكلي إلى الأجزاء. والتحليل والتركيب يؤلفان بهذا المعنى، التحليل البرهاني، ولذا أمكن لهيجل أن يعتبر منهج الفلسفة الخاص تحليلا وتركيبا معا، في رد واضح على الفلاسفة السابقين اعتبارا من ديكارت.

والفيلسوف التحليلي يبدأ بتحليل موضوع المشكلة كالطبيعة أو الإنسان أو اللغة- مثلا- ثم يحاول رده إلى وحدته الأولية التي يتركب منها، والتي لا يمكن بدورها أن تنحل إلى ما هو أبسط منها، كما فعل " رسل " حين حلل الطبيعة إلى وحدات أولية هي الحوادث وحللها **ليبنتز** إلى الذرات الروحية " المونادات.Monades "أو كما فعل لوك وهيوم بردهما المعرفة الإنسانية إلى مجموعة من الانطباعات الحسية، أو كما حلل " رسل " اللغة إلى قضايا أولية.

إنه من الملاحظ أن أيا من صفتي والتركيب قد لا تسود أعمال فيلسوف معين فقط بحيث يتصف بهذه الصفة أو تلك- بل إنها قد تسود أحيانا عصرا بأكمله كعصرنا هذا.[2]

---

[1] حسين علي، ماهي الفلسفة؟ ص 29، 30.

[2] المرجع نفسه، ص 30-32.

وعلى الجانب الآخر فإن تطور العلم أحدث تغيرا هائلا في النظرة الفلسفية للعالم والإنسان ويكفي أن ننظر- على سبيل الدلالة لا الحصر- إلى ما أحدثته النظرية النسبية من تحطيم للزمان الواحد الذي يشمل الكون كله، والمكان الواحد الذي لا يطرأ عليه تغير أو زوال، فاستبدلت النظرية النسبية بالزمان والمكان المطلقين شيئا واحدا يمزج بينهما تسميه " الزمان- المكان ". ولهذه النتيجة أهمية بالغة، لأنها غيرت فكرتنا عن العالم الطبيعي من أساسها، الأمر الذي دعا برتراند رسل B. Russell (1872-1970) إلى حد القول بأنه لعبث من الفلسفة المعاصرة أن تمضي في حديثها دون أن تقف عند هذا الموضوع.[1]

4- أهمية الفلسفة وقيمتها:

- أرسطو والفلسفة:

إن التشكيك في قيمه التفلسف، والتساؤل في ارتياب عن أهمية الفلسفة ليس ظاهرة مستحدثة أفرزها التقدم العلمي في العصور الأخيرة كما يظهر للبعض، لكن الأمر ضارب في القدم، ولقد اضطر أرسطو نفسه- أمام ضغط المعارضين- إلى تدبيج رسالة يؤكد فيها قيمة الفلسفة، ويبين أهميتها القصوى، ويدعو صفوة الناس إلى التفلسف ليرد سهام خصوم الفلسفة، وبخاصة منافسة المدعو (ايزوقراطيس) صاحب الخطبة الشهيرة المعروفة ب (الانتدوزيس) التي انتقد فيها المعرفة النظرية، وأوحى إلى الشباب أن الفلسفة- بوصفها معرفة خالصة- لا ضرورة لها، ولا فائدة منها في الحياة العملية، وان السعادة تكمن في استقامة السلوك والعمل الطيب وحده.

ويبدو أن الجدل قد احتدم- بعد ذلك- حول قيمة الفلسفة، مما دفع المفكر السوري الأفلاطوني الجديد (بإمبليخوس) أن يضع رسالة تحمل نفس عنوان رسالة أرسطو المشار إليها وهو: (الحث على التفلسف)، ومما يذكر أن (بإمبليخوس) هذا قد استفاد من رسالة سلفه أرسطو طاليس فائدة واضحة[2].

وثمة حجه أخرى تقول: إن جميع الناس يأنسون للفلسفة، ويريدون عن طيب خاطر أن يتفرغوا لها، ويتركوا كل ما عاداها، وهذا- أيضا- دليل على أن الاشتغال بها متعة...، ولو كانت مجرد جهد وعناء، لما فكر أحد في أن يشقى نفسه بها وقت طويلا...، أضف إلى هذا: أن في النشاط الفلسفي ميزة كبيرة عن كل ما عداه من أنواع النشاط، إذ لا يحتاج المرء في ممارسته إلى أي أدوات أو أمكنة خاصة، بل حيثما وجد على الأرض إنسان يهتم بالتفكير، فقد وجدت لديه كل القدرة على الإمساك بالحقيقة...، وهكذا نكون قد أثبتنا أن في الإمكان أن يهب

[1] حسين علي، ماهي الفلسفة؟، ص 50.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 118.

الإنسان حياته للفلسفة، وأنها أعظم الخيرات جميعا، وأن من السهل تحصيلها واكتسابها، ولهذه الأسباب تستحق الإقبال عليها بهمة وحماس[1].

- **الفلسفة بين المؤيدين والمعارضين:**

أولا: إن المؤيدين للفلسفة والتفلسف يرون أن الروح الفلسفية، أو تعاطى الفلسفة وممارستها له ثمرة عظيمة النفع والفائدة، وذلك أن الفلسفة تقظ 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 عقل الإنسان وتضبط تفكيره، وتزوده بالضوابط المنهجية اللازمة له في بحثه، وكثيرا ما يردد الدارسون- في مدح الفلسفة تقول: "إن الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإنما تقاس حضارة الأمم بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين".

ويقول **ديكارت** أيضا:"إن المرء الذي يحيا دون تفلسف له حقا كمن يظل مغمضا عينيه لا يحاول أن يفتحهما". ويقول: "إن الحكمة هي القوت الصحيح للعقول، فإن الذهن هو أهم جزء فينا، وطلب الحكمة لا بد بالضرورة أن يكونوا همنا الأكبر". 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 تبين الغرابة والعجب اللذين يقعان وراء ظاهره الأشياء مباشرة، حتى في (أكثر الأشياء شيوعا في حياتنا).[2] يقول ايضا:" إن الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإنما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين..."[3].

كما أن من ثمار الفلسفة الواضحة بث روح النقد المنهجي البناء عندما يدرسها أو يمارسها وهي في الحق ميزة عظيمة القيمة والنفع.

وتقوم الفلسفة بوظيفة اجتماعية لها خطرها الملحوظ في تقدم حياتنا الإنسانية أو تخلفها، وتتمثل وظيفتها الاجتماعية في تأثير مذاهبها النظرية على الحركات الاجتماعية... وباستقراء الكثير من النهضات الاجتماعية أو

---

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 121.

[2] المرجع نفسه، ص 121-123.

[3] إبراهيم زكريا: مشكلة الفلسفة، ص7.

الانتكاسات خلال التاريخ نلاحظ أن الفلسفة قد كان لها تأثيرها المباشر فيها... ولك أن تنظر إلى المعسكرين المسيطرين على عالم اليوم لتدرك أن المعسكر الغربي قد استلهم المذاهب الفلسفية التي غدته وحثته ورسمت له المعالم، وعبدت له السبل. وكذلك الحال في المعسكر الشرقي الذي أسس على نظرية ماركس وأنجلز الفلسفية- كما هو معروف.

وقد تصدى أنصار الفلسفة لما وجه إليها من نقد أو هجوم وأوضحوا في ردودهم الحاجة إلى دراسة الفلسفة وممارستها، وذكروا بعض النتائج المفيدة التي تترتب على دراستها، ويمكن تلخيص هذه المنافع فيما يلي:

تقوى الفلسفة- عند دارسها- ملكة النقد والتمحيص والموازنة، وتنأى بهم عن التقليد دون برهان أو دليل، وتبعدهم عن التزمت والتعصب القائم على أساس احتكار العلم والمعرفة، وتزود العقل بالقدرة على إثارة التساؤلات التي تفتح المجال للتوصل إلى معلومات ومعارف جديدة، كما أنها لا تقنع بالوقوف عند الظواهر وتدفع إلى البحث عن حقائقها وبواطنها، وتبحث عن مواطن الغرابة والعجب اللذين يقعان وراء ظواهر الأشياء المعادية المباشرة الشائعة في حياتنا، وأنها- أي الفلسفة- وسيلة لوعي الإنسان بذاته، وسبيل إلى مواجهته لنفسه... يقول ياسبرز: (التفكير الفلسفي يضع الإنسان وجها لوجه أمام ذاته)[1].

وفي هذا السياق يقول الفيلسوف كارل ياسبرس أيضا " السؤال الوحيد الذي يواجهنا هو أن نعرف ما إذا كنا على وعي بالفلسفة، ما إذا كانت خيرا أم شرا، ما إذا كانت جلية واضحة أم مبهمة غامضة، إن كل من ينبذ الفلسفة يثبت بموقفه ذاته على غير وعي منه وجودها[2].

ثانيا: رغم المزايا التي عددناها فإن لدراسة الفلسفة أعداء كثيرين برعوا في تنظيم صفوفهم- يقول عنهم ويلم جيمس: (أنهم لم يبلغوا من كثرة العدد ما بلغوا في أيامنا هذه) والمسؤول عن ذلك: منافسة العلم وما حققه من انتصارات حاسمة، وما يلوح في نتائج الفلسفة من تميع، هذا فضلا عن الفظاظة المركوزة في بعض العقول، والتي تجعلها تلوك كلمات جوفاء طويلة المقاطع، ومجردة تشبه الرطانة والجدل الفارغ، وهي ترادف عند كثير من الناس كلمة: فلسفة.

وقد ساق وليم جيمس بعض الاعتراضات التي وجهت إلى الفلسفة ثم حاول تفنيدها[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص 123، 124.

[2]. كارل ياسبرس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة،1967، ص50.

[3] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 124.

الاعتراض الأول: بينما يمحق العلم تقدما مطردا، ويفضي إلى تطبيقات ذات نفع بالغ، لم تحرز الفلسفة تقدما ما، وليس لها تطبيقات عملية. ويشرح رسل ذلك قائلا: إن العلم النظري هو محاولة فهم العالم، أما العلم العملي فهو محاولة تغيير العالم... ولأن العلم العملي كذلك فقد ازدادت أهميته باستمرار إلى الحد الذي كاد عنده أن يمحو العلم النظري (الفلسفة) من خواطر الناس. وقد أقر بالأهمية العملية للعلم العملي لأول مرة لارتباطه بالحرب، فجاليليو وليونارد حصلا على وظيفة حكومية لإصلاح المدفعية وترقية في التحصين.. ومند زمنهما قد زاد باطراد دور رجال العلم العملي في الحرب، وجاء بعد ذلك دورهم في تطوير إنتاج الآلة وتعويد الناس استخدام البخار أولا، ثم الكهرباء... ويعزى انتصار العلم بصفة رئيسية إلى منفعته العملية... وقد منحت الإنسان إحساسا بالقوة، فالإنسان بات الآن أقل رضوخا لسلطان البيئة مما كان في الأزمنة الخوالي.

ويرى (رسل) بحق: إن التقنية- بخلاف الدين والفلسفة- تقف من الأخلاق موقف حياد... فهي تطمئن الناس إلى أنهم يستطيعون أن يفعلوا العجائب... لكنها لا تذكر لهم ما هي العجائب التي عليهم أن يحققوها... ومن هنا فهي ناقصة.

لقد بدأ العلم الحديث مع كبلر وجاليليو، وديكارت، وتورشيللي، وبسكال، وهارفي، ونيوتن، وهوجنر، وبويل. ولم يكن لأحد أن يتنبأ بهذا الخصب الفذ الذي حققته تلك العبقريات في جوانب الرياضيات، ولم يكن لأحد أن يحلم بذلك التحكم في الطبيعة الذي أفضى إليه البحث عما يجري فيها من تغيرات، والقوانين التي تصف هذه التغيرات... ومن ثم تميز في المعرفة الإنسانية دائرتان: دائرة يطلق عليها العلم الطبيعي المادي الوضعي الحسي، وتطبق في ميدانها أدق القوانين، ودائرة أخرى هي الفلسفة العامة، ولا تطبق فيها قوانين... ثم انطلقت حناجر لا تحصى عددا من المشتغلين بالعلم: (لتسقط الفلسفة) ومن هنا نبع الاعتراض القائل إن الفلسفة- بالمقارنة بالعلم التجريبي- لم تحقق أي تقدم[1].

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... وهو من ثم يسبق الفلسفة سبقا بعيد المدى.

ويؤيد الفيلسوف الأمريكي ويلم جيمس أصحاب هذا الاعتراض، وينصح المشتغلين بالفلسفة أن يبتعدوا عن القطعية في أحكامهم... وهو يقول: (هذا الاعتراض صحيح) فقد استهدف عدد كبير من الفلاسفة وضع

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 124-126.

مذاهب مغلقة، بنيت بناء أوليا، تدعى المعصمة، وهي إما أن تقبل ككل، أو ترفض ككل. بينما العلوم لا تستخدم إلا الفروض، وتسعى دائما 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 تعقد وقائعه، متسامحين في ضرب من التفاؤل عرض مذاهبهم الفلسفية لازدراء عامة الناس، ولسخرية بعض الكتاب كفولتير، وشوبنهاور.

الاعتراض الرابع: كثرة الاختلاف بين آراء الفلاسفة وتناقض مذاهبهم وتعارض أفكارهم مما يتأذى بقارئ الفلسفة إلى الحيرة والارتباك بل والعجز- أحيانا- عن الوصول إلى الرأي الصواب بين هذا الركام الهائل من الآراء والأفكار والنظريات والمذاهب المتصارعة المختلفة.

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

وقد قورن الفيلسوف في تأملاته الغامضة المفترقة إلى اليقين في أعماق طبيعة الأشياء وعللها: (برجل أعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قبعة سوداء لا وجود لها هناك)، وقد وصف عمله بأنه: (إساءة استخدام مقصوده لمصطلحات ابتكرها الإنسان خصيصا لهذا الغرض).[3]

الاعتراض الخامس: ينظر إلى الفلسفة على أنها صناعة أو علم صعب الفهم، شاق التحصيل، وقد يستدلون على ذلك بأن مناقشات الفلاسفة ومحاوراتهم تتضمن كثيرا من الكلمات والعبارات الغامضة التي تجعل متابعة هذه

---

[1] المرجع نفسه، ص 126.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 126، 127.

[3] وليم جيمس، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، بعض مشكلات الفلسفة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 18.

المناقشات والبحوث الفلسفية أمر مستحيلا لغير المتخصصين، ولعلهم يستدلون أيضا بكثرة المذاهب الفلسفية التي تختلف حول فكرة واحدة أو مسألة بعينها، على نحو يجعل من الصعب اختيار الرأي، أو ترجيحه على غيره من الآراء.

الاعتراض السادس: تقترن الفلسفة في أذهان كثير من الناس بالالحاد وعدم احترام الأديان السماوية... وربما كان من أسباب ذلك أن الفلسفة ليس فيها أمور تقبل دون مناقشة، أو تسلم تسليما مطلقا دون النظر في الحجج والبراهين... فالموقف الفلسفي– كما شرحنا– من أهم خصائصه النقد والتمحيص والمناقشة... وهذا أدى إلى كثرة المذاهب، وتعدد وجهات النظر حول المسائل الفلسفية[1].

يراد بما بعد الطبيعة (أو الفلسفة العامة أو الميتافيزيقيا) البحث في مشكلات الوجود اللامادي، وعلله الأولى، وغايته القصوى، ونحو ذلك من موضوعات مجردة مفارقة للمادة، ولا يراد بالوجود عوارض الموجودات في عالم الحس، فإن المفكر حين يتجاوز النظر في هذا العالم الذي يدركه بحسه، إلى ما وراءه، حيث يوجد عالم المعقولات، وينشد العلم بمبدئه الأول وعلته القصوى، أي حين يتخطى ما في العالم من تغيير وكثرة وتنوع، إلى ما فيه من ثبات ووحده وتجانس، حين يفعل ذلك يكون فيلسوفا ميتافيزيقيا.

ويقول (ريوبرت): علم ما بعد الطبيعة هو العلم الذي لا يبحث عن حقائق العالم المادي كما تتجلى لحواسنا، وإنما يبحث في الحواس من حيث مقدار الثقة بإدراكها كما يبحث عن ماهية الأشياء وعلة العلل.

ولا يكتفي بالحقائق حسب ما يوضحها الحس وحده، بل يتطلب الشيء المجهول الذي قامت عليه العلوم الأخرى من غير أن تبحث فيه، فهذا العلم غرضه: الوصول إلى ما وراء هذه الظواهر الطبيعية... غير قانع بمعرفة الأشياء التي قد تظهر لنا على غير حقيقتها.

إن شئت فقل أن هذا العلم يحاول أن يقف على المحرك الخفي لهذا العالم، ويتوق إلى أن يخترق هذا العماء ليحس بنبضه.

وإن الشوق لإدراك هذه القوة الخفية المجهولة الذي أفضى بالسذج إلى الخرافات والأوهام، هو الذي حمل الفلاسفة على البحث عما وراء الطبيعة... فعلم ما بعد الطبيعة هو علم (واجب الوجود). علم يبحث عن العلة الأولى للأشياء.

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 126، 127.

العلماء ينظرون في المادة فقط... في أشكالها وألوانها وأحجامها وتغيراتها كما تتراءى لهم، ولم ينظروا في: ما هي المادة، ولا لم كانت كذلك... ومن ثم كانت دائرة علمهم مقصورة على الأشياء المتناهية، والتي أساسها التجربة والاختبار، لكن نفس الإنسان لم تقنع بهذا، فرأت أن هذه الظاهرة المتغيرة المتحولة للحياة المادية لا تقوم بنفسها، وإنما يجب أن تكون وراءها قوة خفيه أزلية أبدية، هي علة الموجودات، وهو الذي تسميه لغة الدين: (الله)، وتسمية لغة الفلسفة: (واجب الوجود)[1].

- **قيمة الفلسفة**

واستيفاء لبيان الخلاف بين موقف الفلسفة التقليدية وموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة نسوق مثالا نستكمل به هذا الإيضاح: يقول أصحاب الفلسفة التقليدية في ردهم على الفلسفة الوضعية التي تنكر هذه الفلسفة، إن معرفة حقيقة الإنسان مثلا لا يمكن استقاؤها من العلوم الجزئية، لأنها إذا استفتينا هذه العلوم في حقيقة الإنسان، قدمت لنا العلوم- منفردة ومجتمعة- صورة ناقصة للإنسان الذي نعرفه، فعلم وظائف الأعضاء يفسر لنا الإنسان من حيث هو مركب من أعصاب وعظام ومفاصل وأوعيه دموية... أما علم الكيمياء فإنه يعمد إلى تحليل هذه المركبات إلى عناصرها حتى يبدي لنا الإنسان في صورة ذرات وعناصر، وأما علم الطبيعة فيحلل هذه حتى يقدم لنا الإنسان في صورة بروتينات وإلكترونات، وأما علم النفس فيصور الإنسان في صورة أحداث عقلية وأخيلة وإحساسات ونحوها، ويهتم المذهب السلوكي فيه بلغه الإنسان وعاداته وانعكاساته الشرطية كما يحرص التحليل النفساني على الكشف عن مكنونات اللاشعور عندها الإنسان، وأما علم الأحياء أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من العلوم الجزئية فيقدم لنا كل منها هذا الإنسان من الزاوية التي تدخل في نطاق دراسته، ولكننا نجد في نهاية الأمر أن حقيقة الإنسان ليست هذه المعلومات المفرقة التي قدمها لنا كل علم من هذه العلوم الجزئية، ولا هي مجموع البيانات التي قدمتها هذه للعلوم مجتمعة غير مفرقه، إذا جمعنا بين البيانات التي قدمها لنا عن الإنسان علماء الكيمياء والاقتصاد والنفس والاجتماع والحياة ونحوهم، وقابلنا بينها- مع دقتها وشمولها- وبين طبيعة الإنسان كما نتصورها، وجدنا فارقا بينا ملحوظا إن مجموع هذه المعلومات لا يعبر عن حقيقة الإنسان ككل، ولا يدل على ماهيته أو جوهره، إن في طبيعة الإنسان شيء أكثر من أوصاف العلماء عن اختلاف صورهم وتباين وجهات نظرهم، إن فيه شيئا وراء الأجزاء التي يتركب منها، والواقع التي تتصل به وترتبط بشخصه،

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 240، 241.

إن معرفة طبيعته أو ماهيته تقتضي معرفة شخصيته ككل، وهذه تتضمن خواصه الذاتية وصفاته الجوهرية، ما هي في الوقت نفسه تكبر مجموع هذه الأجزاء وتعلو عليها.[1]

ولكن نعرف حقيقة الإنسان كشخصية متكاملة لا نقنع ببيانات العلم في مختلف صوره، إنما يقتضي هذا أن نعرفه بطريقة تقوم وراء طرق العلم ومناهجه، إننا نلجأ في هذا إلى ما يسميه الفلاسفة بالحدس، بهذا الإدراك الفطري السريع المباشر ندرك الإنسان موحدا في كل، من هنا قيل إن الفلسفة شيء أكثر من مجرد البحث النظري والتأملي العقلي، ومن دراسة العالم الواقعي المحسوس وحقائقه التجريبية وأن العلم لا يغني عن الفلسفة في فهم طبيعة الإنسان، أو حقيقة العالم أو نحو ذلك، وسنعود إلى هذا الموضوع عند حديثنا على المذهب المادي في الفصل الأول من الباب التالي[2].

هذا مجمل ما قاله أستاذ فلسفة معاصر (مات عام 1953) يعبر به عن وجهة النظر التقليدية في معرض التفرقة بين العلم والفلسفة، وهو يصلح أن يكون ردا على الموقف الوسم ي الذي ينكر موضوع الفلسفة التقليدية، ويستغني بالعلوم الجزئية التي يعتقد أهله أنها غزت مجلات الفلسفة ولم تدع لها موضوعا للدراسة، أما رد الوضعية المنطقية المعاصرة على هذا الموقف التقليدي فيمكن تلخيصه فيما يلي: يقول أتباعها: لا موجود إلا المحسوس، لا فكر ولا تفكير وكل ما عانت ألفاظه... أو كل لفظ لا يشير إلى شيء محسوس يمكن التثبت منه بالتجربة لا بحمل معنى يوصف بالصدق أو بالكذب، هذه هي قضيتهم الكبرى التي تلخص اتجاههم الفلسفي، من ثم يرون أن في اللغة ألفاظا خداعة فارغة من المعنى ولكنها تثير عند الذين يستخدمونها مشاكل لا وجود لها إلا في أذهانهم، فيضطرهم توقم وجودها إلى بدل الجهد العنيف في سبيل حلها، تلك هي الألفاظ التي لا تشير إلى مدلولات حسية، يقول (كارنب)- متفقا مع (وفتجنشتاين) وشليك وغيرهما من أعلام الوضعية المنطقية- إن الخطأ في فهم أصحاب الفلسفة التقليدية لمعاني الألفاظ يرجع إلى مصدرين رئيسيين: أنهم يستخدمون في قضاياهم ألفاظا لا تشير إلى مدلول حسي محدد، أو يستخدمون لفظا في غير المعنى المتفق عليه بين الناس.[3]

-موقف الاتجاه العملي (البرجماتي) المعاصر من الفلسفة:

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 44، 45.
[2] المرجع نفسه، ص 45، 46.
[3] المرجع نفسه، ص 46.

شارك الوضعية استنكار الفلسفة التقليدية اتجاه جديد يتمثل في الفلسفة العملية وهي التي نشأت في أمريكا في مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم تشارلز ساندرز بيرس + Peirce1914 . ووليم جيمس + W. James1910 وجون ديوي + J. Dewey 1952 اتفقوا على توجيه العقل إلى العمل دون النظر، اعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج، فانصرف التفكير عن المبادئ الأولويات إلى النتائج والنهايات، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منقضها بالتجربة... إلى آخر ما سنعرفه بعد.[1] بل هو قابلية الفكرة لأن تكون أداة سلوك عملي دنيانا الحاضرة، ومثل هذا يقول في الأخلاق، فالفعل الإنساني فاضل متى حقق نفعا في حياة الإنسان... إلخ وهكذا أصبح محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفةCash- valueفي دنيا الواقع...! ليس ثمة حق في ذاته بصرف النظر عن ظروفه، إنه كالسلعة قيمتها تقدر بثمنها الذي يدفع فيها فعلا في السوق[2].

وجاء ديوي فصرح بأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة فسمى مذهبه بمذهب الذرائعInstrumentalismeوالمعتقد صواب أو حتى متى ترتبت عليه آثار عملية في حياتنا الواقعية عندئذ تكون له قيمه منصرفة فيما كان يقول جيمس.

وألح ديوي في المطالبة بقطبين منهج البحث العلمي على شتى مجالات التفكير ولا سيما مجال القيم في الأخلاق والجمال والسياسة وغيرها، أملا في أن يؤدي هذا إلى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة وتتماشى مع مقتضياتها، والمنهج العلمي عنده هو الطريقة التي يصطنعها الباحث في الخروج من نطاق الفكر إلى نطاق العمل، وبهذا أصبحت الفكرة اقتراحا لحل إشكال، فإن وفقت إلى حله كانت صوابا... إلخ.[3]

[1] المرجع نفسه، ص 48.

[2] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 50.

[3] المرجع نفسه، ص 50.

المحور الثاني: مباحث الفلسفة وقضاياها:

إذا كانت الفلسفة محاولة إدراك العالم في صورته الكلية بوسيلة الفكر النظري، فإن مجالها أعم المجالات وأكثرها تجريدا، إن مشاكل الفلسفة هي معاني الافكار الاساسية وحقيقتها، والعلاقات المنطقية بين الافكار في هذه المشكلات التي يستعصي على العلوم التجريبية الوصول لحللها، لنك لعلم يخصصّ جزء من الواقع موضوعا لبحثه، أما الفلسفة كما عرفها أرسطو فإنها " البحث في الوجود بما هو موجود"، إذ الت تقيد بقسم واحد من الوجود كما تفعل العلوم، ولذلك فإن تعريف أرسطو نستطيع أن نقول عليه أنه ما يزال صالحا إلى غاية الان، فهو يجعل من موضوع الفلسفة المبادئ القصوى لهذا الوجود وغاياته البعيدة أيضا، أي المبدأ الذي يبدأ من هذا الوجود والغاية التي ينتهي اليها، وإذا كان هذا هو حال الفلسفة إلى غاية الان فإنه يمكن حصر المشكلات – القضايا – التي تعالجها في مايلي:

1– مبحث الوجود أوالأنطولوجيا:

- **مشكلة الوجود:**

يعرف في قواميس اللغة الوُجُود : ضِدّ العَدَم ، وهو ذِهني وخارجيّ. 'وجد' بمعنى الصيرورة والتشكل والكينونة. ويعد السؤال عن الوجود من أقدم الأسئلة التي طرحها الإنسان و يعود أصل الكلمة إلى اليونانية وتتكون من مقطعين،**ont** وتعني الوجود و **logos** وتعني نظرية ، ليصبح المعنى نظرية الوجود أو علم الوجود.
يشمل (مبحث الوجود) أو (الأنطولوجيا) Ontologie النظر في طبيعة الوجود على الإطلاق بقطع النظر عن كل تعيين أو تحديد أو تشخص. وبهذا يترك للعلوم الجزئية (كالاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع والفيزياء والكيمياء) البحث في الوجود من بعض نواحيه أو زواياه.

فالعلوم الطبيعية مثلا تبحث في الوجود من حيث هو جسم متغير، والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو كم أو مقدار. إلخ. أي أن هذه العلوم الجزئية غايتها البحث في ظواهر الوجود.

لكن مبحث الأنطولوجيا ينصرف إلى البحث في خصائص الوجود العامة لوضع نظرية في طبيعة العالم، والنظر فيما إذا كانت الأحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واتفاقا، وفيما إذا كانت هذه

الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجري وفق قوانين المادة والحركة، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تهدف إلى غايات أم تجري عفوا من غير قصد أو تدبر، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر المتغير، وفي صفات الله وعلاقته بمخلوقاته، وفيما إذا كان الوجود ماديا صرفا أو روحيا خالصا أو مزاجا منهما... إلى آخر هذه المسائل...

والجدير بالذكر أن الفلاسفة قد اختلفوا في إجاباتهم على هذه المسائل المهمة اختلافات شنيعة، ومن ثم وجدت عشرات المذاهب الفلسفية المختلفة المتعاركة المتصارعة في إجاباتها على هذه الأسئلة... حتى إنك لا تجد إجابتين متطابقتين[1].

الأنطولوجيا أو مبحث الوجود إذن هو النظر في طبيعة الوجود على الإطلاق مجردا من كل تعيين أو تحديد، بذلك يترك للعلوم الجزئية البحث في الوجود من بعض نواحيه، فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود من حيث هو جسم متغير، والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو كم أو مقدار، أما البحث في الوجود من حيث هو وجود على الإطلاق فمن شأن مبحث الوجود- ما بعد الطبيعة عند القدماء- وبهذا تنصرف العلوم الجزئية إلى البحث في ظواهر الوجود، ويدخل في مبحث الأنطولوجيا البحث في خصائص الوجود العامة لوضع نظرية في طبيعة العالم، والنظر فيما إذا كانت الأحداث السكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واتفاقا، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجرا وفق قوانين المادة والحركة، وفيما إذا كانت- هذه الأحداث- تهدف إلى غايات أم تجرى من غير قصد أو تدبير، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر المتغيرة، وفي صفات الله وعلاقته بمخلوقاته، وفيما إذا كان الوجود ماديا صرفا.[2]

وينظر هذا البحث في الوجود على إطلاقه أو في الوجود من حيث هو وجود أو في الوجود العام. وهذا يعني أن مثار الاهتمام هنا ليس الوجود الجزئي أو الخاص أو المظاهر الحسية أو الوجود من حيث هو عدد أو شكل، أو الوجود الرياضي أو الوجود الصحي أو الوجود العسكري ...إلخ، إننا ندرس هنا الوجود المجرد من الوجود الخالص، أن الأنطولوجيا هي البحث عن الدافع النهائي البعيد الذي يقف وراء الظواهر الحية، أو هي البحث في العلل الأولى أو البعيدة بعكس العلوم الجزئية التي تدرس الموجودات الحسية، والعلل الجزئية.

- **بداهة مفهوم الوجود:**

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 247.

[2] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 70.

بناء على أساس التعريف الذي قدم للفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا فإن موضوع هذا العلم هو "الموجود المطلق" أو "الموجود بما هو موجود". ويعتبر مفهوم "الموجود" من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من جميع الموجودات بديهية، فهو ليس بحاجة إلى تعريف، ولا تعرفه ممكن أن حاول أحد ذلك. وكما ذكرنا في مفهوم "العلم" أنه لا يوجد مفهوم أوضح منه حتى يجعل مبينا لمعنى العلم، فهنا أيضا كذلك.

ومن الشواهد البينة على بداهة مفهوم الوجود أنه: كما عرفنا في قسم علم المعرفة عندما ينعكس أحد المعلومات الحضورية في الذهن فإنه يظهر بصوره قضية من الهيولات البسيطة التي محمولها "موجود"، ويقوم الذهن بهذه المهمة بالنسبة لأبسط المعلومات الحضورية والشهودية، ولو لم يكن لديه مفهوم واضح عن الوجود والموجود لما تمكن من القيام بمثل هذه النشاط. ومع هذا فقد أثيرت شبهات حول مفهوم الوجود والموجود وعقدت لها فصول في الفلسفات الغربية والإسلامية.[1]

- **النسبة بين الوجود والإدراك:**

من جملة البحوث المطروحة حول مفهوم الوجود ما ادعاه "باركلي" من أن معنى "الوجود" ليس إلا أن شيئا "يدرك أو يدرك"، وأضاف أن الفلاسفة أخذوه بمعنى آخر واتبعوه ببحوث لا طائل وراءها، ومنشأ جميع هذه هو سوء استعمال هذه الكلمة. وهو يصر على هذا الادعاء ويعده واحدا من أسس نظريته الفلسفية.

وفي الحقيقة بأن باركلي نفسه أولى بهذا الاتهام من غيره، وذلك لأن معنى هذه الكلمة ما يعادلها في جميع اللغات ليس فيه أي غموض أو إبهام، ولا يفهم منها أبدا معنى "أن يدرك أو يدرك". وإذا كانت الكلمة التي تعادل "الوجود" في بعض اللغات تشترك مع الكلمة التي تعادل "الإدراك" في جذر واحد فلا ينبغي إقحام ذلك في المعنى المتبادل من هذه الكلمة.

ومن جملة الشواهد على بطلان هذا الادعاء أن الوجود ليس له أكثر من معنى واحد بينما "أن يدرك أو يدرك" فمعنيا مختلفان. ومعنى الوجود أيضا مفهوم نفسي لم يلحظ فيه النسبة إلى فاعل أو مفعول، ولهذا يطلق على وجود الله جل وعلا حيث لا مجال لتوهم النسبة الفاعلية.[2]

- **نظرة تاريخية:**

[1] محمد تقي مصباح اليزيدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الإسلامي، ص 287، 288.
[2] المرجع نفسه، ص 288.

عنى اليونانيون الأوائل بالوجود ذلك العالم المادي أو الطبيعي.[1]المعرفة الممكنة للإنسان التي تقوم عند كانط على الحسي والعقلي معا. على عكس المعرفة الميتافيزيقية التي تقوم على التصورات العقلية وحدها وتتبع دائرة الحقائق وليس دائرة الظواهر كما هو الحال في المعرفة الممكنة أي المعرفة الطبيعية والرياضة.

لكن هيجل قدم لنا تصورا للوجود يتأدى بنا إلى المطلق وهو عنده الوجود الكلي العام. وقدم كيركجارد فلسفة وجودية تركز على الوجود الفردي لا الوجود الهيجلي التصوري المطلق وأضاف أن الوجود الذي يعنيه ليس الوجود العام أو الكلي وإنما الوجود العيني الشخصي. وهذا أيضا غير ما عناه أرسطو بالأنطولوجيا من حيث أنها وجود بما هو وجود أي وجود عام كلى شامل.

- **مذاهب في تفسير الوجود:**

أولا: مذاهب الواحدية:

وهي تلك المذاهب التي تحاول تفسير الوجود بواسطة مبدأ واحد سواء كان هذا المبدأ ماديا أم كان روحيا أو كان محايدا.

الواحدية المادية:

ربما كان الواحديون الماديون أول من فسر الوجود، فطاليس الذي بدأت معه الفلسفة ذهب إلى القول بأن جوهر الأشياءأو مبدأها هو الماء وكذلك كان الأمر عند أنكسيمانس حيثما أرجع الوجود إلى عنصر مادي هو الماء، وأنكسيماندريس الذي فسر الوجود بالامحدود أو اللامتناهي وهو عنده يناظر الأفق المادي المنظور، ويمكن القول أيضا أن هيراقليطس من أنصار مذهب الواحدية المادية وذلك حينما قرر بأن مبدأ الوجود العام هو النار إلى يصدر عنها كل شيء ويتحول إليها كل شيء، كما تتحول الأشياء بدورها إلى النار وتعود إليها.

ويمكن أن تجد ممثلين أقوياء للوحدانية المادية في العصور الحديثة فلقد أرجع توماس هوبز العالم- ليس الأرض فقط- وإنما الكون بأسره إلى المادة واعتبر الكون كله ماديا له أبعاد في الحجم والمقدار وله طول وعرض وعمق كما أعطى اسحاق نيوتن دفعة قوية لتطور المذهب الآلي المادي، وجعل التفسير المادي للموجودات متماشيا مع

[1]على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 449.

التفكير العلمي، ورد الظواهر الوجدانية والروحية إلى وظائف إنسانيه ذات طبيعة مادية. كما ركز كل من هارتلي(1725-1857)وجوليان دي لامتري (1709-1751) وهولباخ ولوديفج بوخنر وغيرهم على المادة وأرجعوا كل الظواهر السيكولوجية والفكرية والروحية إلى مبدأ مادي أوحد.

- **الواحدية الروحية:**

الواحدية الروحية هي المذهب المقابل للواحدية المادية، وقد ظهر المذهب الأول متأخرا كثيرا عن المذهب الثاني في تاريخ الفلسفة، فالنظرية الفلسفية القديمة الوحيدة التي يصح أن تسمى روحية وهي نظرية أفلاطون لا يمكن اعتبارها مذهبا روحيا بالمنهى الدقيق لأن " المثال" لم يكن عند أفلاطون سوى حقيقة الشيء في صورة معقولة.

وعلى هذا يمكن القول بأن أول من قال بمذهب الواحدية هو رودلف هررمانلوتز (1817-1881) وادوارد فون هارتمانE.F.Hartmannالذي ذهب إلى أن الوجود يعود إلى الروح الواعي الواحد، إلا أن أكبر ممثلي هذا المذهب في المدرسة الألمانية هو الفيلسوف فختة Fichteصاحب المثالية الذاتية التي ترتكز على الأنا الخالص، ثم فردريك فلهلم شلينجF.W.Schellingالذي ذهب إلى أن الروح المطلق المنبث في الطبيعة هو أساس العالم والوجود، ثم فيلسوف ألمانيا هيجل Hegel الذي ذهب إلى أن الفكر هو المبدأ الذي يحكم العالم ويصنع التاريخ، وأنه يتصاعد تدريجيا وبواسطة الجدل حتى يصل إلى الروح المطلق خلال تجليات الفن والدين والفلسفة، كذلك كان أتباع هيجل من أبرز ممثلي الواحدية الروحية وهم من أمثال سترلنج وبوزانكيت وبرادلي ومكتجارت ورويس وكروتشة وغيرهم.

- **الواحدية المحايدة:**

يرى أنصار هذا الاتجاه أن الوجود لا يمكن أن يفسر مبدأ مادي خالص أو مبدأ روحي بحت بل أنه يمكن أن يعود إلى مبدأ واحدي محايد لا هو مادي ولا هو روحي، بل إن المادة والروح نفسيهما يصدران عن مثل ذلك المبدأ الواحدي المحايد، وتعبر فلسفة **سبينوزا** في وحدة الوجود عن هذا الاتجاه خير تمثيل، فالروح عنده وكذلك المادة عبارة عن صفتين من الصفات اللامتناهية التي تصدر عن المبدأ الواحدي المحايد الذي هو عنده الله أو الجوهر الأوحد. وكذلك يمكن اعتبار رسل ممثلا لهذا الاتجاه وذلك حينما رفض قسمة الإنسان إلى جانبين، الأول عقلي والثاني جسمي، وحين رد هذين الجانبين إلى " هيولي محايدة "يتفرع عنها الجانبان معا.

- **المذهب الثنائي:**

هو مذهب من المذاهب الفلسفية يحاول تفسير الوجود بواسطة رده إلى مبدأين (الروح والمادة- النفس والجسم- العقل والمادة- الذات والموضوع) لذا يسمى بالمذهب الثنائي.

ولقد كان أنكساغوراس أول مفكر ينادي بهذا المذهب، وذلك حينما ميز بوضوح بين العقل والمادة فالعقل عنده مبدأ النظام والحركة، والمادة عنده ذرات لا نهاية لعددها لا تملك بذاتها النظام أو الحركة.

وكذلك يمكن اعتبار أفلاطون وأرسطو من أتباع هذا المذهب فلقد نادى أفلاطون بعالمي المثل والأشباح، أو عالمي المعقول والمحسوس: الأول هو الوجود الحقيقي والثاني هو الوجود الظاهر. أما أرسطو فإنه نادى بالثنائية وإن كان لا يعتبر طرفيها منفصلين تمام الانفصال كما هو الحال عند أفلاطون، فهو قد قال بالصورة والهيولي، وأن كل موجود إنما هو في الواقع هيولي لها شكل أو صورة، وأن الهيولي لا توجد بدون الصورة كما أن الصورة لا توجد بدون هيولي إلا في حالة الوجود الإلهي كما قال أرسطو بالوجود بالقوة والوجود بالفعل، وأن النفس صورة الجسم.

ويعتبر **رينيه ديكارت** المؤسس الحقيقي للمذهب الثنائي في العصر الحديث، والجسم عنده هو الشيء المادي المتصف بصفة الامتداد، أما العقل أو النفس فهو ما يتصف بصفة الفكر وبذلك انحصر الوجود في نوعين: جواهر الامتداد وجواهر الفكر أو النفس، وكل من هذين النوعين مستقل في وجوده عن الآخر وإن كانت الصلة بينهما متبادلة، غير أن ديكارت لا يفسر لنا كيف يمكن الاتصال بين الجوهرين الجسمي والنفسي وهما مختلفان اختلافا تاما[1].

- **مذهب الكثرة أو التعدد:**

ويرى أنصار هذا المذهب أن العالم أو الوجود لا يمكن رده أو تفسيره بمبدأ واحد أو حتى بمبدأين وإنما يتألف ويفسر بواسطة عدد كبير من المبادئ أو العناصر وهؤلاء ينقسمون بدورهم إلى أنصار مذهب الكثرة المادي وإلى أنصار مذهب الكثرة الروحي.

[1] على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص ص 452-457.

أ- مذهب الكثرة المادي:

وهذا المذهب قديم قدم الفكر الفلسفي ذاته فلقد نادى أنبادوقليس (483-423 ق.م) بأن أصل العالم الماء والهواء والنار والتراب وأن هذه العناصر تجتمع بفضل قوه المحبة، وتنفك وتنحل بواسطة قوة الكراهية.

ولقد رأى الذريون القدماء: لوقيبوس وديمقريطس ثم أبيقور بعد ذلك أن الوجود يتكون من أعداد لا متناهية من الذرات المادية غير المحدودة من جهة الكم، أزلية أبدية يفصل بين بعضها والبعض الآخر العدم أو الخلاء. والذرات المادية هذه تتحرك في الخلاء اللامحدود ينتج عن اصطدامها تكوين الأشياء وعن انفصالها أثناء حركتها فساد الأجسام أو انحلالها، ولقد انتقل هذا المذهب إلى العالم الإسلامي وعرفت الذرة باسم الجزء الذي لا يتجزأ كما كان له أكبر الأثر على الكثير من الفلسفات الحديثة والمعاصرة.

ويمكن اعتبار وليم جيمس من التعدديين المعاصرين والمهاجمين للواحدية بكل صورها فهو يرى أن ثمة أجزاء كثيره في العالم تقوم بينها علاقات خارجيةEternal Relation.

ب- مذهب الكثرة الروحي:

ويعتبر مذهب ليبنتز أصدق تعبير عن هذا المذهب فهو يرى أن الوجود يتألف من ذرات روحيه سماها بالمونادتMonadsوأن هذه المونادات لا حصر لها، وهي تنقسم إلى عدد من الطوائف هي: المونادات الناطقة والمونادات الشاعرة والمونادات العارية عن الشعور. وكل طائفة منها تتميز بصفات وخواص، كما ذهب إلى أن الله هو المونادالأعظم الذي خلق العالم والوجود وهو أيضا القادر على إفنائه أوإبادته. وتتكون مدينة النفوس العاقلة عند ليبنتز من المونادات الناطقة والمونادالأعظم(الله). ولقد أقام ليبنتز فلسفته في الطبيعة وما بعد الطبيعة وفي المنطق والمعرفة والسياسة والأخلاق على أساس الارتكاز إلى فكرته المحورية تلك عن المناد[1].

ومن أهم هذه الأفكار التي ظلت تلازمه من البداية إلى النهاية، الاعتقاد بأن الوحدات الحقيقية التي يرتد إليها العالم ليست وحدات مادية وأن العالم الحي، لا الطبيعة غير الحية، هو الذي يمثل الفردية بأجلى معانيها. هذا الاتجاه يظهر منذ أول بحث فلسفي كتبه ليبتنز وهو البحث الخاص بمبدأ الفرضية الذي كتبه عام 1663 ثم يتردد في معظم كتاباته التالية. ولقد إتجه ليبنتز في البداية إلى استخدام لفظ (النفوس) للتعبير عن هذه الوحدات الأولية

[1]على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 452-457.

غير المادية، التي يتألف منها كل ما في العالم من أشياء مركبة وكان في هذه التسمية متأثرا بطبيعة الحال بتلك التجربة الاستبطانية التي نشعر فيها بأن الذات أو الأنا هي الجوهر الحقيقي لكياننا وأساس الفردية فيه. على أن القول بأن الطبيعة مؤلفة من نفوس، يؤدي إلى تجاهل الفوارق الأساسية في مراتب الكائنات التي يتميز بعضها بالمنطق والتفكير، ويفتقر بعضها الآخر إلى كل مبدأ معقول. ومن هنا التمس ليبنتز لفظا آخر، وجده في كلمة(المونـاد) وهذه الكلمة اليونانية تعني أصلا الوحدة الحاسبية، ولكنها تحولت إلى معنى الوحدة المادية أو الجزء الذي لا يتجزأ. على أن ليبنتز يضيف اليها معنى جديدا: عنده وحدة حية، أي أنها فردية الكائن الحي في أدق وأبسط مظاهرها، وهي موجودة وجودا فعليا، وليست مجرد وحدة فكرية كالوحدة الحاسبية وهو يعرفها بأنها (جوهر بسيط، تشتمل عليه المركبات، والمقصود بلفظ بسيط أنه لا يتجزأ.. وحيث لا تكون أجزاء، لا يكون الامتداد ولا الشكل ولا الانقسام ممكنا، وهذه الذرات الروحية هي الذرات الحقيقية، وهي بالاختصار عناصر الأشياء)[1]. وأهم ما يميز فكرة (المونـاد) عند ليبنتز من فكرة الذرة كما عرفها الفلاسفة اليونانيون القدماء مثلا، هو أن الأولى فكرة دينامية في أساسها. فالذرة الروحية عند ليبنتز هي قبل كل شيء وحدة للقوة أو للنشاط والفاعلية. وبعبارة أخرى فإن ليبنتز يريد أن يقول إنه لا شيء حقيقي، حتى في المادة نفسها، إلا ما هو نشيد فعال، وما هو في أساسه طاقة دينامية.

ويربط (**آير**) بين فكره الذرة الروحية وبين شخصية ليبنتز على نحو طريف يستحق أن نشير إليه هنا بشيء من التفصيل، فصورة الجوهر الفرد قد تكونت عن طريق تأكيد ليبنتز لذاته في مقابل العالم.

وعبقرية **ليبنتز** الشاملة كانت تضفي على العالم صورتها، وهكذا تصور الذات على أنها داخلة في تركيب العالم، أو تصور العالم على أنه فيه شيئا من طبيعة الذات، فماهية العالم لا تفهم من خلال الموضوعات الممتدة كما تقول الميكانيكا الديكارتية، ما تفهم عن طريق تجربة ذاتية هي بذل الطاقة والإرادة. هذه الفكرة تعد مظهرا لشعور ليبنتز بالتقابل بين وجوده الذي يؤكد ذاته بوصفه وحدة عقلية أو جوهرا فردا، في مقابل تغير الزمان وتقلباته، وهذا الوجود لا يشعر بذاته بوصفه شخصا، إلا نتيجة الجهد الفكري الذي يبذله من أجل إطفاء صورة على مادة التجربة الحسية. وهكذا فإن مذهب ليبنتز الديناميكي إنما هو (تعبير باطن، واع بذاته، عن وجوده الخاص، إذ أن تحمسه الشديد للنشاط والفاعلية إنما يرجع إلى وجوده الخاص) وبقدر ما يكون للذرة الروحية من إدراكات

[1] على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 452-457.

واضحة، تكون فاعليتها، على حين أن الاختلاط في إدراكاتها يعني سلبيتها، وهكذا تتحدد مراتب القيم في هذا المذهب تبعا لدرجة النشاط الروحي أو العقلي أو وضوح المعرفة الذاتية[1].

2- مبحث المعرفة أو الأبستمولوجيا:

الأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة إذ يراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق ويطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك، وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعا للشك فما حدود هذه المعرفة؟ أهي احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجه اليقين؟ ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها؟ أهي العقل أم الحس أم الحدس؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها؟[2]

- **مجال نظرية المعرفة:**

نظرية المعرفة عند جمهور من الباحثين فيها أوسع مجالا مما افترضت بعض النظرات الضيقة، لأنها تعرض للبحث في إمكان المعرفة، فتواجه مشكلة الشك في الحقيقة أو اليقين بها، والتفرقة بين المعرفة الأولية التي تستبيح التجربة à priori والمعرفة التي تجيء اكتسابا à posteriori وتدرس الشروط التي تجعل الأحكام ممكنة والتي تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق- إن كان هذا ممكنا... كما تبحث نظرية المعرفة في الأدوات التي تمكن من العلم بالأشياء وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها، كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك، وتهتم بمعرفة اتصال قوي الإدراك بالشيء المدرك وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها. وفي هذا ما يكفي ردا على الذين خلطوا بينها وبين المنطق أو علم النفس أو غيره من العلوم الجزئية فإن المنطق يبحث في القوانين الصورية للتفكير الإنساني وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات- كل منها في مجال الخاص.[3]

أما نظرية المعرفة فتعرض للبحث في مادة المعرفة في صورتها العامة، فيدخل في مجالها البحث في بعض المقولات التي تفرض كافة العلوم الجزئية صحتها وتستخدمها استنادا إلى ذلك من غير أن تعرض لدراستها ومعرفة صوابها أو

---

[1] فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 01، بيروت، 1988، ص 179، 180.

[2] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 71.

[3] المرجع نفسه، ص71.

خطئها. ولو صحت نظرة الذين يلحقونها بعلم النفس إذا لانقطعت صلتها بالفلسفة وخرج من مجالها البحث في صدق المعرفة أو كذبها وفي إمكان العلم إطلاقا، ولضاق مجالها ضيقا لا يقوم على أساس.

إن نظرية المعرفة بالوضع الذي أسلفناه علم فلسفي أساسي وليس علما جزئيا، ولا عبرة باعتراض الذين يقولون إن العقل أدانا في تحصيل المعرفة، وهو في الوقت نفسه وسيلتنا في الحكم عليها، فكيف يفسر الحكم على صحة المعرفة أو خطئها؟ إذا صح الافتراض العقل حكما في صواب المعرفة وخطها وحب التسليم بالمعرفة باعتبارها نتاجا له، وعندئذ يكون من العبث النظر في صحة المعرفة إطلاقا، وإذا جعلنا حكم العقل على المعرفة موضع شك وجب أن نشك في قدرته على تحصيل المعرفة الصادقة ومن ثم لا يكون لدينا مقياس نقيس به صواب المعرفة أو خطئها، هذا افتراض له قيمته لو افترضنا نظرية المعرفة بحثا في كيفية تحصيل المعرفة وهو افتراض أسلفنا بيان شهادته لأن مجال النظرية أوضع من هذا بكثير.

قلنا إن نظرية المعرفة تنصب على طبيعة المعرفة البشرية وتفسير ماهيتها وتعرض لدراسة أصولها وأدواتها، وتتناول بالبحث قيامها أو الشك في وجودها، ولكن البحث في طبيعة المعرفة أو في أدوات كسبها يقوم على افتراض كقول بإمكان قيامها، ومن هنا لزم البدء بدراسة إمكان المعرفة وعرض ما قيل فيه نفيا وإثباتا حتى إذا ثبت لدينا أمن إدراك الحقيقة في مقدور الإنسان عقبنا بالحديث عن طبيعة المعرفة وأدواتها.[1]

- تحاول **الابستمولوجيا** الإجابة على الأسئلة التأليه:

1. هل نعرف؟ هل المعرفة ممكنة؟ وإذا كانت ممكنة فما هي حدودها؟
2. ما مسالك المعرفة أو بأي الطرق والمنابع نعرف ما نعرفه؟
3. ما هي طبيعة المعرفة؟ هل هي ذات الطبيعة واقعية أم ذات طبيعة مثالية؟
4. هل المعرفة ثابتة أم أنها متغيرة ومتطورة؟
5. ما علاقة الذات بالموضوع؟

1- امكان المعرفة:

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 226.

الذين قاموا بالبحث في طبيعة المعرفة وأدواتها ومنابعها كانوا يفترضون وجود المعرفة الصحيحة وإمكان اكتسابها، وهذه الثقة بالعقل أو غيره من أدوات المعرفة كانت مثارا للشك عند بعض الفلاسفة، إذ أخضعوا هذه الأدوات لمحك النقد وانتهوا من نقدها إلى التردد في التسليم بإمكان وجود معرفة صحيحة أو قدره على إدراك حقيقة.

وكان طبيعيا أن يتصدى لتفنيد مذاهب الشك فلاسفة آخرون رأوا إمكان قيام المعرفة الصحيحة- أولئك هم أصحاب مذهب التيقن أو الاعتقاد Dogmatisme في مختلف صوره.

إذا فالشك- كنظرية في المعرفةScepticisme -يراد به التوقف عن إصدار حكم ما استنادا إلى أن كل قضية تقلب السلب والإيجاب بقوة متعادلة، وأن أدوات المعرفة من عقل أو حواس أو غير ذلك لا تكفل اليقين، وقد اتخذ الشك صورا شتى سنعرض لها بعد قليل.

أما مذهب التيقن فيراد به أصلا إقرار عقيدة أو مبدأ على أنه صادق من غير دليل يكفل للبرهنة عليه، وأريد به في الفلسفة إمكان اكتساب معرفة صادقة دون حد تقف عنده قدة الإنسان على تحصيلها.[1] **لقد أجاب اليقينيون** على الشق الأول من السؤال الأول بالإيجاب بينما أجاب الشكاك على نفس الشق بالنفي، ولنا هنا وقفة.

أ- مذهب الشك:

من الوجهة التاريخية في الفترة التي تفصل بين نوعين من الاعتقاد كما ميزناها عند القدماء، فقد ظهر أولا عند السوفسطائيين الذين كانوا يتزعمهم بروتاغوراس وجورجياس. وكان السوفسطائيون يرون بوجه الإجمال أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا. مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد، وهنا يستحيل المعرفة الموضوعية، كما كان بعضهم يرى أنه لا يوجد شيء وإذا وجد يستحيل معرفته، وحتى إذا عرف يستحيل نقله وإيصاله إلى الأخرين فالمعرفة ممتنعة.

لكن الشك لم يتجاوز صورة فلسفة ومذهب إلا عند مفكر آخر هو (بيرون) الذي نادى بالشك المطلق في كل شيء بحيث رأى أننا يجب أن نعيش بلا رأى: لا نثبت ولا ننفي شيئا حتى ولو بالإشارة ومعنى ذلك إننا يجب أن (نعلق الحكم) على حد قول هوسرل، وأن نقف موقفا لا أدريا. قد ازدهر مذهب الشك عند القدماء طويلا

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 228.

بفضل كتابات سكستوس أمبريقوسSixtus Empiricus وأنسديمAnsidemeولقد لخص أغربيا Agrippaحجج الشكاك التي يستندون إليها في مذهبهم وردها إلى عشر حجج نذكر منها أهمها هنا وهي :

. **حجة خداع الحواس:** وتقرر هذه الحجة أن حواسنا تخدعنا ولا توصلنا إلى الحقيقة بل كثيرا ما تقودنا إلى عكس الحقيقة، فالشمس التي تبدو لي صغيرة هي كبيرة بعشرات الألاف مما تبدو لي وهذا القلم الذي أراه منكسرا في الماء وهو مستقيم خارج الماء وما يبدو لي مر المذاق قد يبدو لغيرى حلو المذاق، وهذه الكتلة المتصلة التي أراها على هذا النحو وأنا عنها بعيد، هي وحدات منعزلة إذا اقتربت منها، فأين الحقيقة هنا؟ والأدهى من ذلك أن إحساسات الواحد تختلف من طرف لآخر، فما يبدو لي حلو المذاق يكون مرا لى نفسي إذا انتابني المرض وهكذا.

. **حجه تناقض الناس:** والناس مختلفون في الآراء والأقوال والاتجاهات وما يصفه فرد بالخير يصفه غيره بالشر، وما يراه واحدا جميلا يراه الآخر قبيحا أليس هذا مدعاة للشك؟

. **حجة الجهل:** يقول الشكاك فيما يتعلق بهذه الحجة أن كل الأشياء مترابطة ومتماسكة، بحيث أننا لكي نعرف شيئا واحدا منها يجب أن نعرف كل الأشياء المرتبطة معها، ولكننا لا نعرف الأشياء كلها فينتج أننا لا نعرف شيئا منها.

. **حجة استحالة البرهان:** وتتلخص هذه الحجة في أن كل برهان إنما يستند إلى مقدمات مبرهنة أو إلى مقدمات غير مبرهنة فإن كانت المقدمات مبرهنة فيجب بيان برهانها ابتداء من مقدمات أخرى وهكذا مما يستحيل معه برهنته ذلك الأمر. وإذا كانت غير مبرهنة فإننا إما ألا نستطيع البرهنة عليها إما أننا نستطيع فاذا لم نستطيع استحال البرهان، وإذا استطعنا فإننا نحتاج إلى مقدمات أخرى وبراهين أخرى وهكذا. والنتيجة انه يستحيل البرهان.

يحمل **الشك** في الحقيقة دلالات شتى ومرد الخلاف في معانيه إلى أنه يطلق على مجالات مختلفة، وأظهر صور الشك ما يقال منه نظرية في المعرفة، ومنهجا للتفكير، وإنكارا لقواعد الدين فلنفرق بين هذه الصور في إيجاز:

إذا عرض العقل لدراسة مشكلة ثم عجز عن فهمها أو تقديم حل لها عز عليه أن يتوصل إلى يقين بصددها مال إلى التوقف عن إصدار حكم بشأنها، وتعليق الحكم هو المراد بالشك كنظرية في المعرفة، ومن هذا اصطبغ هذا الشك بصيغة سلبية خالصة.

فإذا اصطنع الباحث الشك منهجا للتفكير فافترضه بإرادته ليخلص عقله من معلوماته توطئه للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر في بحثه بمعلوماته السابقة كان الشك هنا منهجا للتفكير. فإذ انصب الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها قيل إن هذا إنكار أو عدم اعتقاد وهو يتضمن الإلحاد في الدين وبين هذا الإنكار والشك في الفلسفة خلاف: إن الإنكار نفي اعتقاد في أمر ما متضمنا الاعتقاد في أمر إيجابي يقابله، فإذا أنكرت أن الأرض ثابتة تضمن أنكرك إمكان الاعتقاد بأنها متحركة، وإذا أنكر الملحد وجود الله أنطوى إنكاره على إمكان الاعتقاد بوجود إله آخر.[1]

- **الشك الأبستمولوجي:**

نشا الشك **الأبستمولوجي** حين انفصلت الفلسفة عن اللاهوت وأخذ بعض دعاتها يهاجمون المعتقدات الدينية للقضاء على نفوذها وسيطرة رجالها، واختص فرع من فروع الشك- بمعناه الواسع- بالبحث في إمكان التوصل إلى المعرفة الصحيحة، فكان هذا هو الشك في نظرية المعرفة.

وهذا الشكل الإبستيمولوجي مرده إلى الشعور بالحاجة إلى معلومات تسلم صاحبها إلى الاقتناع، ومن ثم فهو يمتنع عن إثبات الحقائق أو نفيها، وليس أدل على غلو الشاك في هذا الاتجاه، أو على دقته في تحديد موقفه من قوله: إني لا أعرف شيئا، بل لا أعرف أني لا أعرف شيئا! أي أنه يشك حتى في أنه يشك! فإذا كان سقراط قد رأى- تفسيرا لوصف كاهنة دافى له بأنه أحكم أهل عصره، لأنهم جهلة لا يعرفون أنهم جهلة، أما هو فجاهل يعرف أنه لا يعرف شيئا، فإن هذا الحظ الضئيل من المعرفة لا يبيحه الشاك لنفسه، إنه ليس على يقين حتى من أنه يشك، فهو شاك في أنه شاك! ولو زعم أنه يشك لأثبت بهذا أنه يعرف حقيقة هي أنه يشك ولا ناقض بهذا نفسه! فإن قوام الشك الحقيقي المطلق قول يبرون إن كل قضية تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة، بيد أن هذا الشك يتناول المعرفة ولا يشمل المعتقدات الدينية، ولا يتضمن الوجدانات، وقد فطن بعض الباحثين من القدماء

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 229.

إلى هذه الحقيقة ففرق (سيكستوس أمبريكوس) منذ ثمانية عشر قرنا من الزمان بين مدرسه (يبرون) والأكاديمية الجديدة بقوله إن الأولى هي مدرسه الشكاك الذين يعلقون الحكم ويتوقفون عن إصداره.[1]

هذا الذي أسلفناه هو الشكل الايبستمولوجي بمعناه الضيق، ولكن للشك عند الكثير من المؤرخين الفلسفة معنى أعم من هذا وأشمل، لأنه يتضمن القول باستحالة المعرفة والقطع بإنكارها في جزء لا يشوبه- التردد كشك السوفسطائي أو افتقار الثقة في أدوات المعرفة وتفادي الخلافات التي تثور بين الفلاسفة بالاتجاه إلى الأمان وإطار الترجيح أو الاحتمال- كما فعل اتباع الأكاديمية الجديدة قديما- وبهذا لا يصبح الشك مقصور على الذين أعجزهم التردد عن إصدار الأحكام لتعادل السلب والإيجاب في كل حقيقة- كالبيرونيين وأتباعهم من فلاسفة الإسكندرية مثلا. فأما السوفسطائية فقد رد المعرفة إلى الحس، فانتهى بهم هذا إلى القول بأن الفكر لا يقع على شيء ثابت، ومن ثم امتنع إصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة، بل تعدر وجود الخطأ، أنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضره في جميع العقول مع أن الحقيقة عندهم وقف على الفرد- وبهذا امتنع العلم. ونحت الأكاديمية الجديدة قديما منحنى السوفسطائية في الهدم والنقد وزعزعة المذاهب الاعتقادية اليقينية، لقد أساءت الظن بالعقل والحواس أداة للمعرفة، وأنكرت وجود مقياس للحقائق، ومن ثم كان رأي اتباعها في استحالة المعرفة اليقينية والصادقة، وإن قالوا بمبدأ الاحتمال أو الترجيح[2].

- **بين الشك المذهبي والشك المنهجي:**

بين مذهب الشك الاعتيادي ومذهب الشك الفلسفي فرق مهم. مذهب الشك الاعتيادي يتميز بين مصادر المعرفة التي يوثق بها (مثل العلم الجيد) وتلك التي لا يوثق بها (مثل المنجمين في الصحف)، أما مذهب الشك الفلسفي، من جهة أخرى، فيضع موضع شك مصداقية نظامنا المعرفي بصورة عامة. بهذه الصورة لا يميز مذهب الشك الفلسفي بين معرفة ومعرفة تماما. ما الأسباب التي يمكن أن تتوافر لنا القبول بموقف متشائم من هذا القبيل ومقود للثقة.

عرضت حجج كثيرة لمذهب الشك لكن الشكل الأساسي، لمعظم حجج مذهب الشك هو ذاته كما أشار تكرارا أ. ج. آيب فهو يبدو: ما الذي يبرر لنا أن نكون على يقين من أن اعتقاد أو قضية هو صادق، ثم يبرهنون على أنه لا يمكن وجود مبرر من هذا القبيل.

---

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 231، 232.

[2] المرجع نفسه، ص 232، 233.

مثال ذلك قد نظن أن لدينا ما يبرر أن نكون على يقين من أقوال واضحة ولا تحتاج إلى دليل على صدقها. والقضايا الواضحة بذاتها هي تلك التي تقف من دون حاجة إلى مبرر آخر- فهي تبرر ذاتها. ومن إلا مثله 2 + 2 = 4، أو كل العزاب غير المتزوجين.

لكن نصير مذهب الشك يمكن أن يحتج بأننا لا يمكن أن نكون على يقين حتى من حقيقة هذه الأقوال.[1]

- **نقد الشكاك:**

حسبنا هذا إشارة إلى الشك الإبيستمولوجي- ضاق معناه أو اتسع- ولكن الشك أزمة في حياة العقل، إنه يشيع الحيرة في العقول ويثير القلق في النفوس، وإذا طال أمده أحرج الصدور وملاها ضيقا، والناس بطبيعتهم لا يستريحون له مع ما يتضمنه في ظاهر الأمر من راحة بال واطمئنان نفس خدع قدماء الشكاك على ما عرفنا، والعدول عن طمأنينية اليقين إلى قلق الشك لا يمكن أن يدوم، ومن هنا كانت كل مرحلة من مراحل الشك تليها مرحلة يقين تشتد فيها الدعوة إلى يقين العقل واطمئنان القلب، يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه، فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذي أكده سقراط وأفلاطون وأرسطو، وشك المدارس اليونانية المتأخرة تلاه يقين الفلسفي ديني صوفي باتصال الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية الدينية، وشك فرنسا في القرن السادس عشر قد أعقبه يقين ديني عند (شارون) Charron وتجريبي عند (بيكون) وأتباعه وعقلي عند (ديكارت) ومدرسته، وشك (هيوم) قد دحضه (كانط) Kant بمذهبه النقدي.[2]

ب- مذهب التيقن (المذهب الوثوقي الدوغمائي):Dogmatisme

أجاب اليقينيون أو الدوجماطيقيون إذا على الشق الأول من السؤال الأول ب: نعم المعرفة ممكنة، أما الشكاك فلقد أجابوا: لا ليست المعرفة ممكنة. وهنا علينا أن نوجه لليقينين الشق الثاني من السؤال الأول: إذا كانت المعرفة ممكنة فما هي حدودها؟ أي إذا كان في إمكاننا أن نعرف فهل نحن نعرف كل شيء وبلا حدود أيأن هناك حدودا نتوقف عندها في معارفنا.

أننا نجد أنفسنا هنا وكي نجيب على هذا التساؤل أمام تقسيم آخر للدوجماطيقيين أو اليقينين، إذ أنهم ينقسمون أمام مسالة حدود المعرفة إلى:

---

[1] جوليان باجيني: ترجمة أديب يوسف شيش، الفلسفة موضوعات مفتاحية، دار التكوين للتأليف والترجمة والإقتباس، سوريا، 2010، ص 55.

[2] توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص 237.

. يقينيين حسيين، ويمثلهم لوك. يقينيين عقليين، ويمثلهم ديكارت. يقينيين حدسيين، ويمثلهم برجسون.

- **يقينيين حسيين:**

ذهب **جون لوك** إلى أن المعرفة ممكنة لكنها محدودة بحدود الحواس وحدها وراء الحواس نحن لا نعرف شيئا. وذهب لوك إلى إنكار كل التصورات العامة وإنكار فطرية المعارف، ونفي نفيا قاطعا أن يكون الإنسان قد ولد وهو مزود بمعارف فطرية، ونادى بأن سبيلنا الوحيد إلى المعرفة هو العالم الحسي بما فيه من وقائع وجزيئيات تخضع لحواسنا، أما عالمنا الداخلي من عواطف واتجاهات وميول، فإن السبيل إلى إدراكه هو قوة أخرى سماها قوة الاستبطان، وهي عنده ليست قوة فكرية أو مثالية لكنها قوة حسية. وعن اتصال الأعضاء الحاسة بالمحسوس تنتج الأفكار البسيطة، ومن هذه الأخيرة، ومن تركيباتها على أنحاء مختلفة تنتج الأفكار المركبة، وهناك صفات أولية مثل الشكل والعدد والامتداد شيئا وصفات ثانويه مثل الطعم والذوق والشم: الأولى توجد بغض النظر عن إدراكنا لها، والثانية يرتبط إدراكها بأعضائنا الحسية المختلفة، فالمعرفة اليقينية هنا هي تلك التي تنجم عن عالم حسي وحواس معروفة تكتسب ذلك العالم ما نعرفه وهذه هي حدود المعرفة الحسية التي لا يجب أن نتخطاها.

- **يقينيين عقليين:**

ديكارت كان صريحا في رفض هذا المذهب الحسي الذي أتى به لوك وبالتالي كان يعتقد في نوع آخر من المعرفة هي المعرفة العقلية، وهي تلك المحدودة بحدود العقل وإطار الفكر الواضح المتميز. ذهب ديكارت إلى أن هناك أفكارا فطريه فينا، وأقام بناءه المعرفي الأبيستمولوجي كله على أساس الفكر، فلقد نادى ديكارت بأن العقل وحده سبيلنا إلى المعرفة، وعن طريق الشك نتوصل إلى أننا نفكر، وعن طريق الفكر نتوصل إلى أننا نوجد، وعن طريق التفكير في كائن كامل لا متناه نتوصل إلى وجود مثل هذا الكائن، ثم نتوصل إلى وجود العالم ولكن من حيث هو امتداد هندسي أو فكرة هندسية وحسب. والخلاصة هي أن ما نعرفه عند ديكارت محدود بحدود العقل، وراء العقل والفكر نحن لا نعرف شيئا. بدأ ديكارت في كتابه " تأملات في الفلسفة الأولى"، في مسائلة معتقداته السابقة التي يمكن الشك فيها، من أجل الوصول إلى معتقدات يقينية مؤكدة. واكتشف بقيامه بذلك، أنه يمكنه الشك في كونه يمتلك جسدًا (فربما كان يحلم بذلك أو أن شيطانًا ماكرًا صوّر له هذا الخداع)، لكنه لم يستطع الشك في كونه يمتلك ذهنًا. منح ذلك ديكارت، معرفته المحدودة الأولى بأن الذهن والجسد عبارة عن أشياء مختلفة. فالذهن بالنسبة لديكارت عبارة عن شيء مُفكر، وجوهر غير مادي. وهذا الشيء هو ماهية نفسه التي

تستطيع الشك والاعتقاد والأمل والتفكير. والجسد هو الشيء الموجود (أو الممتد)، إذ يُنظم الوظائف الجسدية الطبيعية مثل القلب والكبد. وتمتلك الحيوانات وفقًا لديكارت، جسدًا فقط دون نفسٍ (وهو الأمر الذي يميز البشر عن الحيوانات). ويناقش ديكارت هذا التمييز بين الذهن والجسد في التأمل السادس من كتابه، على النحو التالي: لديّ فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي بوصفها شيئًا مفكرًا، وليس شيئًا ممتدًا، وفكرة واضحة ومتميزة عن الجسد بوصفه شيئًا ممتدًا وليس شيئًا مُفكرًا. والله قادرٌ على خلق ذلك، مهما يكون ما أستطيع تصوره بشكل واضح ومتميز. ويتمركز الطرح الذي يُسمى بالثنائية الديكارتية، نسبة إلى ديكارت، في أنه بينما يتمايز الذهن كجوهر غير مادي من الناحية الأنطولوجية عن الجسد كجوهر مادي، فإنهما يتداخلان معًا بشكل سببي. وتستمر تلك الفكرة في الظهور بشكل بارز في العديد من الفلسفات غير الأوروبية. فينتج من الأحداث الذهنية أحداثٌ مادية والعكس بالعكس. ولكن يؤدي ذلك إلى مشكلة جوهرية بالنسبة للثنائية الديكارتية وهي: كيف يمكن للذهن اللامادي أن يؤثر بأي شيء في الجسد المادي والعكس بالعكس؟ يُعرف ذلك أحيانًا باسم (مشكلة النظرية التفاعلية)[1].

- **يقينيين حدسيين:**

يبقى لدينا أخيرا موقف برجسون وهو من اليقينيين الحدسيين. وبرجسون لا يقبل المعرفة الحسية ولا المعرفة العقلية وهاجمها معا هجوما مرا ويقول لنا بنوع آخر من المعرفة يمكن أن يصل إليها ويتيقن من حقيقتها ألا وهي المعرفة الحدسية والتي تعتمد على الحدس أو الذوق أو الوجدان. فالمعرفة عندهم ممكنة لكن في حدود الحدس وفي غير الحدس نحن لا نعرف عنده شيئا. يقول برجسون: إذا كانت الحياة سببا شخصيا وفرديا فلا يمكن أن ندرك أو نعرف فيما لها من خصوصية وفردية إلا بقوة أخرى غير العقل وغير الحدس معا فما هي هذه القوة؟ يقول برجسون: أنها الحدس، والحدس عنده تعاطف ومشاركة وجدانية تغوص في باطن الواقع بكل ما في الواقع من خصوصية ينفرد بها مما لا يمكن التعبير عنه بالتصورات والألفاظ العامة[2].

---

1. Descartes, R. (1641) *Meditations on First Philosophy*, in *The Philosophical Writings of René Descartes*, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, vol. 2, pp. 1-62.

[2]على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 461-466.

- **طابع المعرفة عند الصوفية:**

أشرنا في حديثنا عن المذهب العقلي إلى أن أصحابه يردون المعرفة الصادقة إلى الحدس والاستنباط العقلي. ولكن بين المحدثين من الفلاسفة من رد المعرفة إلى الحدس وحده، وعرف هذا الاتجاه وأوضح ما يكون في العصور الوسطى عند صوفية الإسلام كذلك، فقد كانوا مع اعترافهم بأن من معارفنا ما يرتد إلى الحس، ومنها ما يرجع إلى العقل، متفقين على أن المعرفة الحسية أدنى مراتب المعرفة وأكثرها تعرضا للخطأ، وأن المعرفة التي يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى إلى الثقة وأكثر أمانا، إلا أن للعقلي نطاقا لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز حدوده، ووراء هذا النطاق مجال يمكن ارتياده مجاهله بنوع من الإدراك يقوم فوق مدارك البشر- الحسية والعقلية معا- ذلك هو الإدراك الحدسي، وقد قابل الصوفية بين العلم الذي يجيء عن طريق البرهان العقلي، ويتيسر أولهما للأنبياء- عن طريق الوحي- وللأولياء- عن طريق الإلهام- ومع بعض الناس نموذج منه يبدو ضيقا في الرؤيا الصادقة[1].

- **خلاصة:**

وعلى العموم فإذا كان الشكاك قد رأوا التوقف عن إصدار الأحكام أو الجزم بإنكار القدرة على المعرفة أو اكتساب العلم اليقيني فإن دعاه التيقن أو الاعتقادين قد أكدوا قدره الإنسان على إدراك الحقيقة- واختلفت في هذا مذاهبهم وسنمهد للحديد عن التيقن بكلمة عن الشك الذي اتخذه بعضهم منهجا من مناهج التفكير:

استطاع دعاة التيقن أن يقوضوا الشك كنظرية في المعرفة، ولكن الشك قد بقى عند الكثيرين منهجا للتفكير، والواقع أن الشك لا يساغ في منطق العقل إلا متى أنكرنا على العقل حقه في إصدار حكم من الأحكام، وإذا صح أن جميع أحكام العقل باطلة كان من الحق أن يقال إن الحكم بأن الإنسان لا يستطيع أن يعلم شيئا- وهي دعوة الشكاك- حكم باطل أو مثار للشك على أقل تقدير.إن الشكاك يزعمون أن العقل لا يصلح أداة لإصدار حكم صحيح، فكيف جاز في عرف المنطق أن يصلح هذا العقل للتسليم بدعوة الشك في أن الإنسان لا يعلم ولا يستطيع أن يعلم شيئا؟ إنهم يقولون إن العقل لا يقوى على التدليل على صحة قضية ما، فكيف أمكن عندهم أن يبرهن العقل على صحة الشك وصدق اتجاهه؟ إن الشك كمذهب من مذاهب المعرفة متهافت متناقض يهدم نفسه بنفسه.

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 288.

وإذا كان أصحاب الشك- بمعناه الواسع- قد قبلوا القول باستحالة المعرفة الصادقة أو حملوا بأن تفسير الأشياء غير ميسور، فإن تسليمهم بهذا حظ من العلم- وإن كان ضئيلا- وإذا قبلوا القول بوجود هذا الحظ الضئيل من المعرفة فليس ثمة ما يمنع في عرف المنطق من أن يقبلوا التسليم بالمعرفة على نحو أبعد أفقا وأوسع مدى.

ولكن الشك- بعد كل ما وجه إليه من حملات- قد بقي عند الكثيرين من الفلاسفة منهجا للتفكير، وبقيت له قيمته في البحث الفلسفي والعلمي في مختلف صوره، ومن الخير أن نقف عند هذا الشك المنهجي قليلا فإنه بدوره يدخل في باب الحديث عن إمكان المعرفة، وإن كان ادخل في بابها الإيجابي منه في بابها السلبي.[1]

2- مصدر المعرفة ومسالكها:

كيف اعرف هذا العالم الخارجي؟ أو ما هي وسائلي وأدوات التي بها أحصل على معارف عن هذا العالم الخارجي؟

اختلف الفلاسفة- كالعادة- في إجاباتهم عن هذين السؤالين، وانقسموا إلى ثلاث مذاهب، هي:

أ- المذهب التجريبي:

قد بدت خصومة التجريبيين للمذهب العقلي عنيفة بعد ممات (ديكارت) بعد عشرات من السنين، إذ اضطلع بمقاومته جون لوك + J. Locke 1704 الذي يمكن اعتباره الواضع الحقيقي لنظرية المعرفة وسرعان ما تطور المذهب التجريبي واتخذ صورا شتى كلها على اتفاق في رفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة، وإنكار الفطرة مصدرا للعلم، بل غالى بعض أتباع هذه النزعة الحسية فأنكروا وجود عقل يفكر، وأسرفوا في تقدير الحس الخالص مصدرا للمعرفة، فالعقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa ليس فيها ننقش سابق على التجربة، إن التجربة هي التي تخط على هذه الصفحة سطورها، في هذا اتفق التجريبيون جميعا، حتى هربرت سينسر الذي رأى أن المبادئ العقلية تجيء إلى النوع اكتسابا ولكنها تنتقل بالوراثة من جيل إلى جيل حتى تصبح بالنسبة للفرد فطرية موروثة، وقد ترتب على هذا رفض اعتبار المبادئ العقلية السالفة الذكر كلية أو ضرورية، والنظر إلى الأحكام العقلية في كل صورها على أساس أنها تتغير بتغير الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال، أما

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 237، 238.

الضرورة التي يتحدث عنها العقليون فمرجعها إلى تداعي المعاني عند (هيوم) و (وجون استورت مل) وإلى استمرار تجارب النوع في الفرد عند (هربرت سينسر).

يصرح (توماس هوبز) بأن كل وجود محسوس، والإحساس عنده مجرد حركة في الجسم الذي يحس، ناشئة عن حركة في الجسم المحسوس.. ! وليس التخيل أو تداعي المعاني أو نحوه إلا مجرد حركات جسمانية، والعواطف والوجدانات مرجعها إلى اللذة والألم الذين ينساني عن حركه الدورة الدموية، وليس العقل ومبادئه الأولية المزعومة إلا وليد اللغة التي نستخدمها... إلى آخر هذه التأويلات الآلية المادية. ويرفض "كوندياك " ما نسميه بالتفكير العقلي مصدرا للمعرفة، ويصرح بأن الإحساس الظاهري هو مصدر القوى النفسية جميعها، وينكر وجود الأفكار الفطرية المزعومة[1]....

- **المذهب التجريبي عند جون لوك:**

انتهى من تحليله إلى القول بأن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها، وليس منها ما يمكن اعتباره فطريا موروثا، إذ (ليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس أولا) ولكن لوك قد جعل التجربة نوعين: إحساسا أي تجربة ظاهرة تقع على الأشياء الخارجية (المحسوسات) وتفكيرا أن تجربة باطنة تقع على أحوال النفس، والتجربة بهذا المعنى الواسع هي المصدر الوحيد للمعرفة، ومن فقد حاسة فقد المعاني المتعلقة بها، فالأكمه لا يستطيع أن يتصور الألوان... والعقل يولد صحيفة بيضاء مهيأة لتقبل ما تخطه عليه التجربة من معان ومبادئ[2].

شعار هؤلاء الفلاسفة اذن هو: إنه ليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس أولا. رفض أنصار هذا المذهب الأفكار الفطرية الموروثة أو المبادئ العقلية البديهية، والقواعد الخلقية الأولية التي لا تجئ إلا اكتسابا، وأنكروا حدس ديكارت الذي تدرك به الأولويات الرياضية والبديهيات المنطقية، وحصروا أدوات المعرفة ووسائلها في: الحس والتجربة.

ب- المذهب العقلي:

ديكارت كان صريحا في رفض هذا المذهب الحسي الذي أتى به لوك وبالتالي كان يعتقد في نوع آخر من المعرفة هي المعرفة العقلية، وهي تلك المحدودة بحدود العقل وإطار الفكر الواضح المتميز. ذهب ديكارت إلى أن هناك أفكارا فطريه فينا، وأقام بناءه المعرفي الأبيستمولوجي كله على أساس الفكر، فلقد نادى ديكارت بأن العقل

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 273-275.

[2] المرجع نفسه، ص 275.

وحده سبيلنا إلى المعرفة، وعن طريق الشك نتوصل إلى أننا نفكر، وعن طريق الفكر نتوصل إلى أننا نوجد، وعن طريق التفكير في كائن كامل لا متناه نتوصل إلى وجود مثل هذا الكائن، ثم نتوصل إلى وجود العالم ولكن من حيث هو امتداد هندسي أو فكرة هندسية وحسب. والخلاصة هي أن ما نعرفه عند ديكارت محدود بحدود العقل، وراء العقل والفكر نحن لا نعرف شيئا.

والنتيجة هي أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود العالم أو النفس أو الله التي يقول كانط عنها أنها تحصر في دائرة الحقائق فما القول في الأخلاق إذن؟ يجيب كانط بأنه لا مفر من التسليم بقبول الله والنفس والعالم كمسلمات أو كبديهيات نقبلها دون أن نبرهن عليها. هذا الموقف الأخير هو الموقف الذي انتهى إليه كانط في كتابة نقد العقل العلمي الخالص، بعد أن كان قد وقف موقفا لا أدريا في نقد العقل النظري الخالص. والخلاصة هي أن المعرفة ممكنة عند كانط في إطار حدود العقل والحواس معا أي في حدود ما له جانب حسي يمكن وضعه وصبه في زمان ومكان ثم في مقولات الفهم الصوري، أيفي حدود ما يتوافر له من جانب حسي وجانب عقلي محدد بحدود الحساسية الصورية والفهم الصوري دون قوة النطق الصور[1].

- **تمهيد في الشك المنهجي:**

الشك نوعان: حقيقي أو مطلق ومنهجي أو علمي وقد تحدثنا عن الشك الحقيقي فقلنا إن صاحبه[2] يرى الإنكار على أنه حالة مستقلة تخضع للبحث بمعزل عن حاله الاعتقاد، فإن الضد الصحيح للاعتقاد هو الشك والبحث وليس الإنكار، ذلك ما يقوله وليم جيمس، ويعلق عليه بعض الباحثين بقولهم إن تحليل الشروط العقلية المتضمنة في اليقين يجعل هذا الرأي السيكولوجي فكرة واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان. وقد قال (ديكارت) في كتابه (مبادئ الفلسفة) أننا لكي نفحص عن الحقيقة ينبغي أن نشك في كل ما يصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة، لأننا كنا في مرحلة الطفولة وقبل أن نبلغ طور الرجولة نحكم على الأمور التي تعرض لهوانا تارة حكما خاطئا وتارة حكما مصيبا، وعندما كنا لا نخشى استخدام للعقل كان الكثير من القضايا المقتصرة يمنعنا من

[1] على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 461-466.

[2] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 238.

الإهداء إلى معرفة الحقيقة، وينبهنا إلى أن ليس هناك دليل واضح بين على أننا نستطيع التخلص من هذه الأحكام، إذا لم نزاول الشك في جميع الأمور ولو مرة واحدة فنشك في كل شيء تجد فيه أقل شبهة للارتياب.[1]

- **خصائص المذهب العقلي:**

يتفرع الاتجاه العقلي شيعا تتفق في أصول وتختلف في فروع، ويميز أصحابه اهتمامهم بالعقل مصدرا لكل صفوف المعرفة الحقيقية التي تتميز بالضرورة والتعميم- وهما الشاهد العدل عند المقليين على أن قضايا المعرفة الصادقة أولية قبلية. فإذا كانت التجريبيون يعتبرون الحواس أبواب المعرفة، فإن المقليين يردون المعرفة إلى العقل ويرون أنها تمتاز بالضرورة والتعميم، ويراد بالضرورة أن المعرفة العقلية صادقة وتوجب صدقها ضرورة عقلية، إن أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقا ضروريا محتوما، إذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى، كقولك إذا كانت (أ) أكبر من (ب) و (ب) أكبر من (ح) كانت (أ) أكبر من (ح)- هذا حكم صادق دواما، وتوجب صدقه ضرورة عقلية لا خبرة حسية، ومثل هذا يقال في قوانين المنطق وأولويات الرياضة.

أما التعميم فيراد به القول بأن مثل الحكم السالف الذكر صادق في كل زمان ومكان، وبصرف النظر عن تغيير الظروف والأحوال، ومرجع تعميم الحكم على هذا النحو إلى طبيعة العقل وليس إلى خبرة الحس وهاتان الصفتان- الضرورة والتعميم- تنقصان المعرفة الحسية التي يقول بها التجريبيون وبهما تتميز المعرفة الصادقة عند العقليين.[2]

والعقليون على اتفاق في أن العقل قوة فطرية في الناس جميعا، وعلى اعتقاد في صحة الاستدلالات التي تقوم على قوانين العقل، والإنسان عندهم لا يتلقى من الخارج علما يقينيا، فالتجربة عندهم تزود الإنسان بمعلومات مفرقه لا ترقي باجتماع بعضها بالبعض الآخر حتى تصل مرتبة العلم اليقيني الذي ينشده هؤلاء العقليون. والمعرفة الأولية- أو البديهية القبلية -à priori يراد بها في هذا المجال الحقائق التي تكون فطرية في العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة بالضرورة، أو يراد بها مبادئ المعرفة التي لا تجيء اكتسابا، فلا تنشأ عن تجربة ولا تكون من صنع العقل في تصميماته، وهي موجودة في العقل بالقوة السابقة سابقة ومستقلة عن كل تجربة، وتقابلها المعرفة التجريبية البعيدة التي لا تكون ممكنة إلا عن طريق التجربة.à posteriori .

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 242.

[2] المرجع نفسه، ص 266، 267.

ويرى العقليون عامة أن في العقل مبادئ فطرية لم تستق من التجربة، كمبدأ الذاتية الذي يقول إن الشيء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئا آخر- ومبدأ عدم التناقض الذي يقرر أن الشيء لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود في آن واحد- والأولويات الرياضية- كقولنا المساويان لثالث متساويان- والبديهيات المنطقية- كقولنا إن الكل أكبر من جزئه-... إلخ مثل هذه المبادئ العقلية تشبه في نظر العقليين قوانين المنطق من حيث إنها موضوعية عامة شاملة، بمعنى أنها لا تنسحب على فرد دون فرد، بالإضافة إلى أنها ثابتة غير متغيرة، وهي فطرية لا تكتسب بالتجربة، وإنما تقوم في كل عقل منذ ولادة الإنسان. إن هذه الأولويات أو البديهيات axioms حقائق واضحة بذاتها، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة في كل زمان ومكان، وقد طبق أرسطو هذه البديهيات- كقانون الذاتية وقانون عدم التناقض- على حقائق بينة بذاتها- وهي أساس لكل علم.

وهكذا تميز المذهب العقلي بالقول بالفطرية المعرفة اليقينية، واعتبار المبادئ العقلية المشار إليها كلية ضرورية، على اعتبار أن العقل واحد في الناس جميعا، فهو فيما يقول ديكارت أبو المذهب العقلي: أحسن الأشياء قسمة بين البشر، ومن هنا كانت الحقائق البديهية القبلية في كل صورها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال، ودليل العقليين عن صحة دعاويهم أن هذه المبادئ عامة في الناس جميعا، وأن العقل يدركها بمجرد تفتحه من غير ما حاجة إلي تجربة.[1]

يركزون اذن على العقل باعتباره مصدرا لكل المعرفة الحقيقية التي تتميز بالضرورة والشمول.

ويقصد هؤلاء بالضرورة أن المعرفة العقلية صادقة، وتوجب صدقها ضرورة عقلية... أي أن أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقا ضروريا محتوما، إذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى، مثل: إذا كانت (أ) أكبر من (ج)، و (ج) أكبر من (د)، كانت (أ) أكبر من (د). وهذا حكم صادق دواما وتوجب صدقه ضرورة عقليه، وليس خبره حسية، وهذا يصدق على قوانين المنطق وأولويات الرياضة.

ويراد بالتعميم أن مثل هذا الحكم السابق صادق في كل زمان ومكان بصرف النظر عن تغيير الظروف والأحوال، ومرجع تعميم هذا الحكم هو طبيعة العقل وليس خبرة الحس.

ويتفق أنصار المذهب العقلي على القول بأن العقل قوة فطرية في الناس جميعا، وعلى الاعتقاد في صحة الاستدلالات التي تقوم على قوانين العقل... ويرون أن الإنسان لم يلتق أي علم يقيني من الخارج، لأن التجربة- عندهم- تزود الإنسان بمعلومات مفرقة لا تصل- حتى باجتماعها- إلى العلم اليقيني، ويرى العقليون بالعقل

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 267-269.

الإنسان مبادئ فطرية لم تستق من التجربة، وتسمى هذه المبادئ المركوزة في العقل: المعرفة الأولية أو البديهية أو القبلية، يعني: قبل الخبرة الحسية.

تتميز هذه المبادئ أو المعارف الفطرية بأنها واضحة بذاتها، وصادقة بالضرورة، وهي لا تجيء اكتسابا ولا تنشأ عن التجربة الحسية ولا يصنعها العقل. أي أنها موجودة في العقل بالقوة ومستقلة تماما عن أي خبره حسية، ويقابل هذه المبادئ العقلية الأولية القبلية المعرفة التجريبية البعدية التي تستمد عن طريق التجربة الحسية.[1]

ويقدم العقليون بعض الأمثلة على هذه المبادئ الأولية مثل:

مبدأ الذاتية أو الهوية: وهو يعني أن الشيء له ذاتية خاصة يحتفظ بها دونما تتغير، فالهوية تفترض ثبات الشيء المدرك، والعقل المدرك في نفس الوقت، أو بعبارة أخرى أن الشيء هو عند ذاته، ولا يمكن أن يكون شيئا آخر مثل: (س) هو (س) أو (س) = (س)، أي أن الشيء هو نفسه.

مبدأ عدم التناقض: أي أن العقل يرفض الجمع بين المتناقضين، أي أن العقل فطرته ينكر أن يجتمع الشيء ونقيضه في نفس الوقت، فلا يمكن أن يكون الشيء أسود وأحمر في ذات الوقت. ولا يمكن أن يكون (س) موجودا ومعدوما في أن واحد.

قانون الثالث المرفوع: أي أن كل شيء أما (س) أو (لاس) ولا وسط بينهما، أو أن (خالدا) إما موجود أو غير موجود، ولا يمكن إلا أن يكون أحدهما.

فإذا كان مبدأ عدم التناقض يقضي بأن الشيء لا يمكن أن يكون النقيضين معا، فإن مبدأ الثالث المرفوع يقضي بأن الشيء لا بد وأن يكون أحد النقيضين ولا ثالث بينهما.

ومن المبادئ العقلية الفطرية الأولويات الرياضية مثل: المساويان لثالث متساويان، والبديهيات المنطقية مثل: الكل أكبر من جزئه. والعقل عام بين الناس جميعا بل هو كما يقول ديكارت رئيس المذهب العقلي: أحسن الأشياء قسمة بين البشر. وهؤلاء يغالون في تجميد العقل ويرون أنه أداة إدراك ووسيلة كشف عن حقائق كامنة في النفس كمون النار في حجر الموان[2].

- **تعقيب:**

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 257-259.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 259، 260.

لقد كان للمذهب العقلي برئاسة ديكارت وتلاميذه سبينوزا وليبنتز ومالبرانش وجود واضح في الفلسفة الحديثة في الغرب، واستمر المذهب قائما إلى أن زاحمه المذهب التجريبي الحسي المادي الآلي وكاد أن يطمس معالمه بعد أن سادت المادية التجريبية وسيطرة الفلسفة الأمريكية والأوروبية في المرحلة الأخيرة من العصر الحديث، وطبعت الحضارة الغربية بطبعها هذا.

3- الاتجاه الذرائعي: – البراغماتي Pragmatisme:

أو مذهب الفعل والسلوك، والبراغماتية مذهب فلسفي معاصر ظهر وازدهر في الولايات المتحدة الامريكية وانجلترا حيث يرفض أن تكون المعرفة نظرية وتأملية خالصة مع نقد الفلسفة التقليدية ويقول بإرجاع الحقيقة إلى المنفعة. كما تذهب البراغماتية إلى أن معيار صدق الافكار هو في عواقبها العملية والحقيقة تعرف من نجاحها.

غير أنه تجب الاشارة هنا إلى أن مبادئ البراغماتية عرفت تأويلات مختلفة من طرف روادها، ودرجات من التفاوت والاختلاف، وعلى حين أن التيار الاكثر تشددا يعلن أن القضية الصحيحة هي التي تؤدي إلى نجاح فردي، فإن التيار الاكثر اعتدالا يرى أن الحقيقي هو ما يمكن التحقق من صدقه بوسيلة الوقائع الموضوعية، وسواء كان هذا أو ذاك، فإن كل براغماتي يرى أن المنفعة والقيمة والنجاح هي المعايير الوحيدة للحقيقة، أما ما يختلف بشأنه البراغماتيون فيما بينهم فهو شرط هذه المنفعة.

ويعتقد شارل بيرس Peirce في مقال كتبه تحت عنوان: 'كيف نجعل أفكارنا واضحة؟ يعتقد فيه أنه لكي نجد معنى للفكرة يجب أن نفحص النتائج العملية المترتبة عن الفكرة. فبدون هذا المعيار يظل الصراع حول معنى الفكرة غير منتهيا، ولا يؤدي الى أي فائدة، وبدلا من التساؤل عن مصدر الفكرة، فإن البراغماتية تتجه صوب نتائجها وهو الامر الذي ساهم في تحويل التفكير التأملي مثل الثاني نحو العمل بدل التأمل، من هنا عرف البراغماتية ويليم جيمس James .W) الحقيقة بأنها :" القيمة الفورية للفكر".

ويذهب جيمس إلى إقامة نظريته في المعرفة على التجربة، هذه التجربة تختلف في معناها عن التجربة البريطانية وبمعناها التقليدي– العلمي، وهو يقصد بها النجاح، المنفعة، الحقيقة. ففي ميدان التجربة النفسية أو العقلية يعتبر الحقيقي ما هو مفيد للفكر وما يزودنا بالمعقولية وهو الشعور بالراحة والسلام. أما في ميدان التجربة الفيزيائية فالفائدة تكمن في التنبؤ والعمل والتأثير في العالم الخارجي. بينما يكون الاعتقاد حقيقيا في التجربة الدينية إذا

ساهم في تحقيق الطمأنينة للنفس ومساعدة الانسان على تحمل تجارب الحياة، ومثال ذلك أن الاعتقاد إذا كان مؤديا الى تغيير سلوك المؤمن فهذا الايمان حقيقي وهو ما يحمل معنى الالوهية.

4- الحدسانية:

ويتعلق هذا الجانب بمحاولة إدراك قوانا المعرفية هل هي الحس أم هي العقل أمهما معا؟ أم أننا نصل إلى معارفنا لا بهذا ولا بذاك وإنما بواسطة قوة أخرى هي الحدس كما بين برجسون؟

إن أنصار المذهب العقليRationalisme بزعامة ديكارت متيقنون جميعا على أننا نصل إلى الحقيقة عن طريق العقل وعن طريق العقل وحده وأن هذه الحقيقة ليست إلا أفكار أو تصورات موجودة في العقل وجودا فطريا منذ ميلاد الإنسان، وإن الله هو الذي أودعها فينا كعلامة للصانع في صنعه.

أما هنري برجسون (1859-1941) فلقد قامت فلسفته كي تناهض النزاعات المادية والحسية والآلية التي سادت عصره، ورفض تماما أن تكون الحواس مصدر معارفنا، ولم يعط للمادة إلا جانبا ثانويا جدا كما وجه من جهة ثانية الاعتراضات التالية إلى المعرفة العقلية التي نصل بها عن طريق العقل أهمها:

1. إن المعرفة العقلية معرفة سطحية تتناول موضوع المعرفة من الخارج وتدور حوله وتحلله لكنها لا تستطيع أن تنفذ إلى باطنه وإلى صميم حياته.
2. إن المعرفة العقلية معرفة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر حسب وجهة نظر هذا أو ذاك من أفراد الإنسان، وحسب درجة لتعلمه.
3. إن المعرفة العقلية معرفة كمية لا تفيد معرفة كيف موضوع المعرفة ولا حقيقته الباطنة الحية.
4. إن المعرفة العقلية معرفة ميتة راكدة ستاتيكية لا تنقل لنا إلا الجانب الثابت الراكد من الشيء في حين أن الحياة والحركة هي لباب الأشياء.

وبعد أن رفض برجسون أن تكون الحواس أو العقل مصدرنا أو طريقنا للمعرفة يقرر أن مصدرنا الوحيد للمعرفة الحقه هو الحدس وهو الذي يستطيع أن يدرك الجانب الروحي الحق الكيفي من الأشياء وبذلك يوصلنا إلى معرفة تفوق المعرفة العقلية والحسية على حد سواء. وهؤلاء فصائل أيضا، فمنهم القائلون بالحدس الفلسفي مثل هنري برجسون في كتابه (التطور الخالق) فهو لا يأبه بالحس ولا بالعقل، ويزعم أن الحدس وحده هو الوسيلة القادرة على الحصول على المعرفة اليقينية. ويمكن أن يشار هنا إلى الحدس أو الكشف الصوفي، وإن كان الصوفية المسلمون يقرون بالحدس أو العقل كليهما، ويرون الكشف وسيلة للمعرفة لا تحقق إلا للخاصة من السالكين إلى الله بشروط معينة،

وفي أحوال خاصة شرحت وفصلت في كتبهم، وقد أفاض الإمام الغزالي (ت5 + 5هـ) في كتابه (المنقذ من الضلال) في بيان ذلك.[1]

3-طبيعة المعرفة:

هناك من يرى أن المعرفة ثابتة لا تتغير لأنها فطرية وليست مكتسبة وأننا لا نختلف من فرد لآخر، فكل إنسان حاصل على نفس القدر من المعارف الحاصل عليه غيره، وهذا يعني أن هناك مساواة بين أفراد الإنسانية جميعا سواء كانوا أطفالا أم شبابا أو كهولا، سواء انتموا إلى المجتمعات البدائية أو إلى المجتمعات المتحضرة.

غير أن هناك وجهة نظر أخرى ترى أن المعرفة تتغير وتتطور من مرحلة عمرية معينة إلى مرحلة معينة أخرى. وهي تختلف باختلاف الأفراد من حيث نضج ونمو قواهم الإدراكية: حسية وحركية وعقليه، كما تختلف أخيرا حسب المستوى الحضاري والثقافي والتعليم الذي يحياه الفرد.

وفي هذا الصدد يطالعنا (بياجيه) أن الطفل يبدأ بنوع من الذكاء الحسي الحركي الذي يمكنه من القيام بعمليات تنسيقية حسية حركية خالية من التصور أو الفكر. ثم يكون إدراكه بعد ذلك قائما على أساس المنبه والاستجابة كما حدثت مع كلب بافلوف الذي كان لعابه يسيل عندما يسمع رنة جرس معين لأنه كان يربط بين هذه الرنة وبين تناول الغداء.

وفي مرحلة أخرى تنمو معرفة الفرد حتى يتمكن مؤخرا من إدراك المقولات والمجردات والنظريات، وعلى ذلك تتغير المعرفة وتتطور مما هو حسي وحركي إلى ما هو عقلي ومجرد.[2]

يبقى بعد ذلك السؤال الثالث والأخير والخاص بطبيعة المعرفة وهو ما طبيعة المعرفة؟ هل هي ذات طبيعة واقعية أم أنها ذات طبيعة مثالية؟ هنا أنقسم الفلاسفة إلى قسمين رئيسيين هما الواقعيون من جهة والمثاليون من جهة أخرى.

يرى **الواقعيون** أن العالم الخارجي موجود كما يبتدئ تماما لحوسنا، وأن حواسنا تلك هي التي تنقله إلينا كما هو دون تحوير أو تحريف. وهذه الطائفة من الواقعيين يسمون بالواقعيين السذج كما يسمي مذهبهم بالواقعية الساذجة تلك الواقعية التي تجعل دور الإنسان في المعرفة كدور إله التصوير التي تقتصر على مجرد نقل الظواهر الخارجية كما هي دون أدنى وعي أو تفكير. لكن توجد إلى جانب الواقعية الساذجة تلك ما يمكن أن نسميه بالواقعية النقدية وفي مثل

---

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 260، 261.

[2] على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 467-470.

هذا النوع من الواقعية يكون المفكر أو الإنسان واعيا وناقدا ومحللا ومركبا لظواهر العالم الخارجي ولا يكتفي بالتسجيل وحسب يمثل الفئة الأخيرة صاموئيل ألكسندر وهوايتهد Whitehead ورسل وغيرهم.

أما **المثاليون** فلقد انقسموا بدورهم أقساما متعددة، فهنالك المثالية الذاتية التي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في ذاتنا وفي داخل عقولنا، ولدنا وهي فطرية فينا، وهناك أيضا المثالية الموضوعية التي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في موضوع خارجي لكنها مثالية ومثال ذلك المثالية الموضوعية عند أفلاطون الذي جعل المثل في عالم مثالي غير العالم الذي نحياه والذي أسماه بعالم الأشباح. وهناك أخيرا المثالية المطلقة تلك التي قررت أن المعرفة ذات طبيعة مثاليه بحثة. فالذات والموضوع معا أصبحا من طبيعة مثاليه خاصه، ويمثل هذا التيار المثالي المطلق هيجل في ألمانيا، وبرادلي وبوزانكيت في إنجلترا ورويس في أمريكا وكروتشه في إيطاليا وغيرهم كثيرون[1].

أ- مذاهب المثاليين:

ويرى أنصاره أن وجود الأشياء الخارجية متوقف على وجود القوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود الأشياء، أو استحالة وجود العالم الخارجي.

والمثالية أنواع كما أشرنا إلى ذلك، منها مثلا: المثالية الذاتية، والمثالية النقدية، والمثالية المطلقة، وهؤلاء جميعا يلتقون على القول السالف الذكر بشأن طبيعة المعرفة على خلاف بينهم في التفصيل والمعالجة[2].

أنكر المثاليون أن تكون المعرفة إدراكا مطابقا للموجودات المدركة وأن يكون لهذه الأعيان وجود مستقل عن العقل الذي يدركها، إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدركة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صوره دقيقة للأشياء المدركة، إن وجد الموجودات يتوقف في نظر المثاليين على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست إلا صورا عقلية.

وإذا كانت الواقعية تطلق على جميع المذاهب التي تؤكد وجود العالم الخارجي مستقلا عن الذات العارفة، فإن المثالية تطلق على جميع المذاهب التي تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفا على وجود القوى التي تدركها فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي، بهذا تتوحد المعرفة والوجود، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة، سيان أن تكون أنت أو غيرك من الناس.

---

[1] على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 467-470.

[2] يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 09، القاهرة، 1989، ص 252،253.

المثالية بالمعنى العام لها كما ذكرها اندريه لالاند في معجمه الفلسفي هي: " الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل وجود الى الفكر بالمعنى العام لهذه الكلمة، والمثالية بهذا المعنى تقابل الواقعية الوجودية " أو هي: " المذهب الذي يقر بأن الاشياء الواقعية ليست شيئا آخر غير أفكارنا نحن ... وأنه ليس هناك حقيقة إلا ذواتنا المفكرة. أما وجود الأشياء فقائم في أن تكون مدركة عن طريق هذه الذوات والحقيقة لها وراء ذلك"

وتقتدي المثالية عند أهلها القول بأن الأفكار السابقة على المحسوسات التي تطابقها، والمعاني الكلية على الجزيئات فإن أي كائن من الموجودات المحسوسة يعرف عن طريق الوقوف على ماهيته –خصائصه الذاتية التي تشترك فيها أفراده، وبهذا يتحتم أن تكون ماهيته سابقة على وجوده المشخص– على عكس ما يقول اليوم الوجوديون– ووجود الأشياء معلق بوجود ذات عارفة، ومن هنا قام التطابق بين وجود الشيء ومعرفته، واستحال الوجود المحسوس بامتناع إدراكه...[1]

- **مذهب بركلي اللامادي (المثالية الذاتية):**

يفسر دعاة هذا المذهب العالم المادي تفسيرا عقليا وروحيا فيقولون إن الوجود هو الإدراك، أي أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها، والمدرك معنى وغير المدرك لا وجود له، والمادة لا تدرك في ذاتها باعتراف القائلين بالمادة، إنها معنى مجرد لا يمكن تصوره بعيدا عن كفايته، وهذه اللامادية لا تنكر وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها، فهي لا تحول الأشياء إلى معان بل إنها تحول المعاني إلى أشياء– فيما ذهب **جورج بركلي** Berkeley George(1685-1753)إذ قال إن وجود الشيء هو إدراكه، فالشيء ليس له وجود مادي مستقل عن إدراكي له... ولكنه فطن إلى أن الإدراكات الحسية مستقلة عن العقل الذي يدركها، ولهذا حاول تفسيرها بقوله إنها موجودة في العقل الإلهي. والطبيعة– فيما يقول (فشته)– (مكونات بقوانين فكرى وليست إلا علاقات بيني وبين نفسي) والفكر لا يدرك إلا تصوراته... والظواهر العقلية هي الظواهر الوحيدة التي يمكن أن نكون على يقين من وجودها، أما عن وجود عالم خارجي فليس في وسعنا أن نقيم عليه دليلا، بل إن مرد افتراض وجوده إلى الخطأ في تفسير الظواهر العقلية، وكل الأشياء التي ندركها هي الظواهر المتضمنة في تتابع أفكارنا وتعاقب خواطرنا، وقد سميت هذه المثالية الذاتية بالمثالية السيكولوجية أو الخارجية ويسميها (كانط) بالمثالية اللامادية التي تقابل المثالية النقدية. ولكن توقف الوجود العالم الخارجي على الذات العارفة ليس معناه أن هذا العالم وهم، إذ إن وجوده–

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 255-257.

سواء أأدركه العقل أم لم يدركه- موجود دوما في العقل الإلهي اللامتناهي.[1]هذا الذي انتهينا إليه يبدو معقولا في الإدراك الحسي، ولكن لا يبدو معقول لدى بركلي أحد معاصري نيوتن، فليست الحواس هي التي تخبرنا بالأوهام، وإنما علماء الفيزياء هم الواهمون، فإن العالم الذي يتحدث عنه الفيزيائيون لا وجود له، والعالم الحقيقي هو عالم الحواس، هو الذي ندركه حقا على ما هو عليه، فإن العالم الحقيقي عنده هو عالم عقلي لا فيزيقي، معنى هذا أنه حذف المادة من الوجود.

فهو يرى أننا لا ندرك الأشياء الفيزيقية، ولكن ندرك كيفياتها الحسية فقط، وهي لا توجد خارج عقولنا، ثم فإن موضوعات إدراكنا لا توجد خارج عقولنا، فأنت إذا سمعت رنين جرس مثلا تقول: سمعت الجرس، ولكن هل سمعت الجرس أو رنين الجرس؟ فهو يرى أننا نسمع رنين الجرس فقط، أما الجرس نفسه فلا يمكن سماعه، وإذا فرضت أنك رأيت ومضة نجم الآن، أنت تظن أنك ترى النجم نفسه، ولكن هذه الومضة بدأت سفرها إلى عينيك منذ سنين كثيرة، ويمكن أن يكون النجم قد انطفأ وفنى وجوده قبل أن تصل إليك هذه الومضة من نوره، وكذلك فإن الذي وصلك إنما هو ومضة ضئيلة، بينما النجم الذي تعتقد أنك تراه كبير جدا، ويشع نوره باستمرار، ولذلك فأنت لم ترى النجم، وإنما رأيت ومضة من ومضاته، فنحن إذن لا ندرك الأشياء الفيزيقية، وإنما ندرك كيفياتها القابلة للإدراك، ويرى بركلي أن كيفيات الأشياء القابلة للإدراك لا توجد إلا حينما تدرك فقط، فالأصوات توجد حينما نسمعها فقط، واللون حينما نراه، والحرارة حينما نشعر بها، وهكذا فيمكن الاعتقاد بأن الجرس تصدر منه أصوات لا يسمعها أحد، ويعتقد الفيزيائيون أن الجرس يصدر موجات صوتية بقطع النظر عما إذا كان هناك من يسمعها أو لم يكن، فالذي نسمعه هو الصوت الذي تحدثه الموجات، ويمكن الاعتقاد بأن النجوم تشع بأنوارها حتى إذا لم يكن هناك أحد يراها، ويعتقد الفيزيائيون أن النجوم تصدر عنها أشعه X ولكن لا أحد منا يرى أشعهX إنما الذين نراه ليس سوى ومضات فحسب.

يزعم بركلي أنك إذا افترضت أن الأصوات مثلا موجودة، ولو يكن هناك أحد يسمعها، فأنت واقع في محال، بمثابة من يفترض بأن الألم موجود في غياب من يتألم، ويعاني الألم، ويرى أن وجود الكيفيات الحسية كلها يعتمد على وجود من يدركها، ومن يحس بها، فلا وجود للألم في غياب من يتألم، ولا صوت إذا لم يسمع، ولا ضوء إذا لم ير، ليكون الشيء موجودا معناه أن يدرك، في الفيزياء في نظر بركلي شيء لا يصدق، ليست سوى خيال بعيد،

[1]توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 258.

إذا نحن لا نحتاج إلى القول بأن مصداق إحساساتنا هو مطابقتها للواقع الخارجي، فواقع الفيزياء خرافة وليس نيوتن إلا رجلا حالما، وكاتبا خياليا، في نظر بركلي أن الذي يوجد هو الكيفيات المحسوسة، لا الأشياء الفيزيقية.

لكن هل نتفق مع بركلي؟ وإذا لم نتفق معه فلماذا؟ وما هو خطأه؟ أن بركلي يحسب أن الكيفيات المحسوسة، هي نفسها أشياء، ويرى أننا لا نرى الأشياء، لكن ألوانها، كأن اللون هو الشيء، ولا نشعر بالذهب الصلب ولكن بالصلابة، كأن الصلابة نفسها هي شيئا هي الذهب، فهذه مزاعم، وخلط ذلك أن الكيفيات ليست أشياء، فنحن إذا رأينا مزهرا أسطوانيا ملونا بالأخضر والأحمر، فنحن لا نرى أربعه أشياء: الأسطوانية، الأخضر، واللون الأحمر، والمزهر، فالمزهر موجود، لأن هذه الكيفيات لا توجد منفصلة عن المزهر، فهي ليست موجودة في مستوى وجود المزهر، ولذلك فهو على خطأ، فإننا لا ندرك كيفيات، وإنما ندرك الأشياء ذات كيفيات أو المكيفة.

ولبركلي رأي آخر وهو أنك إذا فكرت في شيء فمعناه أنك حاصل عليه في ذهنك، ولا شيء يمكن أن يوجد في مكانين في آن واحد، لذلك لا يمكن أن تفكر في شيء وهو في الوقت نفسه شيء غير موجود في ذهنك، فإذا فكرت في فيل على اعتبار أنك تعتقد أنه موجود في الخارج ومن مسافة من جسمك فأنت لا تعتقد أنه شيء في ذهنك، فأنت إذا فكرت فيه فهو حاصل في ذهنك، وفي هذه الحالة فليس له وجود خارج ذهنك، ويبدو أنه لا يقتنع أحد بهذا سوى بركلي، والتي قلدته في هذا وهي السيدة Mary Baker Eddy التي أسست " العلم المسيحي"، **والرد عليه** أنه خلط بين الشيء من جهة وفكرتنا عن شيء من جهة أخرى، فالذي في أذهاننا ليس هو الموجود في الخارج، وإنما هو فكرتنا عنه، وهذا الرد معقول، ولكنه خطأ، فبركلي لا يعتقد أن الشيء الخارجي موجود في أذهاننا، لأن هذا محال، وإنما يرى أن العالم الخارجي لا وجود له البته، ولا توجد إلا الأفكار ووجودها لا يكون إلا في أذهاننا، لا في عالم خارجي على النحو ما يرى أفلاطون، ولهذا انتهى بركلي إلى نتيجة فاسدة، وهي أننا لا نفكر في شيء سوى أفكارنا نحن، فهو سجين أفكاره كما أن صاحب التجربة الحسية سجين حواسه، لكن الذي يعزي سجين الحواس أن سجنه ليس كهفا شبيها بالزنزانة المنفردة ولكنه منزل للإصلاح والتصحيح[1].

- **المثالية النقدية:**

صدرت الطبعة الثانية من كتاب (**كانط**) (**نقد العقل النظري**) تحمل تعديلات في الكثير من فقرات الكتاب تهدف إلى تفادي القول بأن مذهبه يشبه مذهب (باركلي) بل يقول (كانط) في مقدمة هذه الطبعة أن الشيء

[1] عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، دار القصبة للنشر، الجزائر، ص 190-192.

الوحيد الذي أضافة هو دحض المثالية السيكولوجية، وتذهب المثالية النقدية إلى التمييز الدقيق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة à priori والظواهر التي تكتسب بالتجربة، وتعتبر الأولى ضرورية لإدراك الأشياء ومعرفتها، ويرى أن المعرفة لا تسقى من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده، لأن مرجعها إلى الحس الذي ينقل للعقل صور المحسوسات، فيضيف هذا إليها علاقات زمنية أو مكانية (وعليه) ثم إلى المعاني الأولية في العقل وهي سابقة على كل تجربة.

وقد كان كانط يفرق بين ما يرتد إلى الذات وما يرجع إلى العالم الخارجي، ويرى أن التجربة لا توصف قط بأنها ذاتية خالصة أو موضوعية محضة، ويقرر أن الشيء الخارجي يمكن أن يكون موجودا على حدة بعيدا عن العقل الذي يدركه، ولكن معرفته باعتباره موجودا على هذا النحو غير ممكنة. من هذا نرى أن نظرة كانط إلى المعرفة كانت أعم وأشمل من نظرة سابقيه، عاب على مذهب التجريبيين ومذهب العقليين على السواء، وحاول الجمع بينهما في وعاء واحد، إن أولهما عاجز عن تفسير التجربة وحدها، وثانيهما يغالي في الاعتزاز بالعقل حتى يقول بكفايته في معرفة كل شيء، ولكن (كانط) قد سلم بالتجربة الحسية التي قال بها التجريبيون، بيد أنه لاحظ أن إدراك العالم الحسي يقتضي القول بمبادئ لا تستطيع التجربة أن تزودنا بها، لأنها أولية سابقة على كل تجربة (à priori) وهي في نفس الوقت شرط في إدراك عالم التجربة، هذه المبادئ مقولات أو إطارات فطرية في العقل وهي التي تجعل إدراك التجربة ممكناً، إن العقل عند (كانط) ينزل إلى مجال التجربة وكان عند العقليين الذين سبقوه مبعدا عنها، إنه يضم الشروط التي تجعل التجربة الحسية ممكنة ميسورة، وهذه الشروط تتمثل في الأحكام التي قلنا إنها أولية سابقة على التجربة، ثم هي تركيبة وليست تحليلية، أي أنها تضيف إلى علمنا شيئا جديدا، إن معرفتنا تبدأ بالتجربة ولكنها لا تنشأ عن التجربة، لأن المعرفة البعدية à- posteriori شرط وجودها قائم في معرفة قبلية à priori.[1]

وقد كان (كانط) يرى أن نقد المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يجيء من خارج وما يضيفه الفكر من عنده، وهو ما يسميه بالترنسندنتال Transcendental وهو المعاني الخاصة بالفكر وحده- وهو يسبق التجربة سبقا منطقيا لا زمنيا، وهو الذي يجعل التجربة ممكنة- وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل، فقال (كانط) إن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة، وأنكر مذهب التجريبيين في رد المعرفة كلها إلى التجربة، لأنه وجد في النفس معرفة سابقة على كل تجربة كالمعرفة الرياضية، والتجربة تدل على ما

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 259، 260.

هو واقع ولكنها لا تدل على أن من الضروري أن يكون هذا الواقع على هذا النحو وليس على نحو آخر، ولهذا فهي لا تزود الإنسان بالحقائق العامة التي ينشدها العقل، ومن هنا أضاف (كانط) العقل إلى التجربة كمصدر من مصادر العلم.[1]

ب- مذاهب الواقعيين:

ويذهب الفلاسفة الواقعيون إلى القول بأن للأشياء الخارجية وجودا مستقلا عن القوى التي تدركها، وأن جميع معارفنا ما هي إلا صور للأشياء كما توجد في عالم الواقع. أي أن الأمور المدركة ليست رموزا في العقل فحسب لكنها رموزا تدل على حقائق خارجية، والواقعيون ليسوا جماعة واحدة متفقة لكنهم فصائل، منهم على سبيل المثال: الواقعيون النقديون، والواقعون الجدد[2].

يطلق المذهب الواقعي في المعرفة على مجموعة من المذاهب تشترك إلى جانب عدائها للمثالية- في خصائص أظهرها القول بأن الأشياء الخارجية وجودا عينيا مستقلا عن العقل الذي يقوم بإدراكها وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله ومعرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدركة، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع، والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة متشابهة وتطابق، فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلي أو حسي مطابق للأعيان في الخارج أو هي انعكاس للعالم الخارجي على العقل.

وواضح أن الواقعية نقيض المذهب الأفلاطوني الذي يعتبر المثل وحدها هي الموجودات الحقيقية، ويرى أن الأشياء أو الموجودات المحسوسة ليست إلا مجرد أشباح وضلال للمثل، وبمقدار ما تبتعد نظرية المثل عن دنيا الواقع، بمقدار ما تعبر عنها هذه الواقعية، وأظهر فروع هذا الاتجاه.[3]

- **الواقعية الفلسفية واقعيات:**

---

[1] المرجع نفسه، ص 260.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 257.

[3] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 250.

قبل أن نتعرض للواقعية الفلسفية يحسن أن نتناول المعنى الذي تتخذه "الواقعية" بعض الاتجاهات الفلسفية وغيرها.[1]

الفلسفة الواقعية بوجه عام هي تلك الفلسفة التي لا تريد أن تضحي بوجود الطبيعة والأشياء في سبيل الذات أو هي التي تريد أن تحد من تأثير الذات واتجاهاتها الشخصية في الحكم على الأشياء. وإذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية بأنها هي الفلسفة التي تميل إلى قراءة الطبيعة من خلال الذات وتربط وجود الأشياء بعجلة الذات بحيث تجعل الذات مسؤولة عن معرفة الأشياء فحسب بل عن وجودها أيضا، إذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية على هذا النحو فإن الواقعية تميل- على العكس من ذلك- إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء، وتقلل بقدر الإمكان من أثر الذات فتذهب إلى أن الذات، وإن كان لها أثرا غير منكور في معرفتنا الأشياء، فإنه لا نستطيع أن ندعي أنها تخلق وجود الأشياء.

فالواقعية تنكر على الذات قدرتها على خلق الأشياء أو إيجادها، الأمر الذي أدعته المثالية وبالغت فيه ولعل مبالغة المثالية في ادعائها هذا القول وإصرارها عليه هو الذي أدى إلى قيام الواقعية باعتبارها رد فعل ضد هذا الادعاء. أما من ناحية معرفة الذات للأشياء وقدرتها على هذه المعرفة فمن الخطأ الشائع القول بأن الواقعية أنكرت على الذات هذه القدرة أيضا بحيث جعلت الذات في موقف سلبي محض تقبل التأثيرات الحسية من الخارج كما تفعل آلة التصوير بالنسبة إلى الصور الفوتوغرافية التي تلتقطها، هذا القول ليس إلا افتراء صارخا على الواقعية الفلسفية لأن الواقعية لم تلغ الذات لحساب الأشياء بل اعترفت بفاعليتها ونشاطها ولم تنكر الدور الذي تقول به في معرفة العالم. أرادت الواقعية إذن أن تقوم بعملية توزيع المسؤولية: مسؤولية معرفة الإنسان للعالم، فتعطي جزءا للذات وفاعليتها وجزءا آخر للطبيعة وفاعليتها، وعن طريق هذه الفاعلية المزدوجة: الفاعلية الآتية من الذات، والفاعلية الآتية من الطبيعة، تتم معرفة الإنسان للعالم، فالواقعية في صميمها قد قامت إذن لتقاوم هذه الخاصية التي اتسمت بها المثالية على مر العصور والتي تمثلت في محاولة إرجاع كل شيء وكل مسؤولية إلى الذات العاقلة، ولكنها لم تقصد بحال من الأحوال إلغاء وجود الذات وإلى القضاء على فاعليتها، إذ لو فعلت ذلك لما كانت جديرة بأن تسمى فلسفة[2].

[1] يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص 250.

[2] يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص 240-244.

- **الواقعية الساذجة :(الموقف الطبيعي)**

وهي تتفق مع ما يراه عامه الناس في القول بأن أفكارنا صوره مطابقة للأشياء في الخارج والعالم الخارجي يبدو لنا في صوره كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات، فالعالم متعدد وتكثر- ولا يمكن رده إلى وحدة كما ظن المثاليون.

وقد اعتبر هذا المذهب ساذجا لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمي والفلسفي ولا يخضع للتفكير النقدي، ويثق في مدركات الحس ثقة لأحد لها، مع أن تجربتنا في كل يوم تزعزع ثقتنا في صحة أحكامها، فالعصا المغروسة في الماء منحرفة تبدو مكسورة أما العين وهي ليس كذلك في واقع الأمر، والمرئيات تبدو لأعيننا عن بعد أصغر حجما من حقيقتها، وكثيرا ما يبدو ما يبدو الشيء في نظر الإنسان على صوره تخالف الصورة التي يبدو عليها في نظر غيره من الناس، بل كثير ما يتغير الشيء الواحد في نظر الإنسان الواحد بفعل الخيال أو بتأثير الأحلام... وهذا وغيره كفيل بأن يفقدنا الثقة في أحكام الحس.

كان الواقعيون يقولون إن العالم الخارجي قائم موجود بالفعل حتى عندما يكون بعيدا عن متناول إدراكنا الحسي، وهو موجود على نفس الحال التي يوجد عليها عندما يقع عليه إدراكنا، وهذا هو الذي كان يبرر عند (مل) Mill وأمثاله وجود العالم مستقلا عن إدراكنا له، ولكن خصوم الواقعية رفضوا التسليم بذلك وقالوا إن التيقن من وجود خصائص وصفات في شيء ما لا يكون قط إلا عندما تكون في متناول الإدراك وفي مقدوره، بل إن مجرد اختلاف الشيء في مظاهره وأشكاله باختلاف المسافة التي تفصل بينه وبين العين التي تراه، أو باختلاف الزاوية التي يرى منها أو باختلاف قوة الضوء أو انعدامه... كل هذا يبرر القول بأن بين الأشياء في الواقع وأفكارنا التي تمثلها اختلافا ملحوظا لا سبيل إلى إهماله، وقد أيدت هذا التفاوت مقاييس العلم والآلات التي يستخدمها من مجهر ومنظار ومضرب وموازين ونحوها، ولهذا عدل الباحثون هذه الواقعية الساذجة.[1]

فالصورة الأولى للواقعية الساذجة إذن هي صورة الحياة الدارجة الثرثارة، لكن هذه الواقعية لها جوانب أخرى فقد تتسع نظرة الرجل العادي قليلا حتى تسمح له بمناقشة طريقة معرفته للأشياء، وسيتضح له أنه يثق ثقة عمياء بالمعرفة التي تأتي له عن طريق الحواس، والواقع عنده هو ما تقدمه له الحواس، ولذلك فإنه يفترض افتراضا وجود العالم الخارجي في صورته المحسوسة، ويسلم به من دون أن يناقشه ومن أجل ذلك فإن هذا العالم المحسوس يفرض

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 251، 252.

نفسه على رجل الشارع فرضا لأنه ينظر إلى الحقائق المحسوسة خارجية باعتبارها الأصل، أو يفطن إلى معرفته لها على أنها مجرد نسخة من هذا الأصل، ولهذا فقد شاع تشبيه معرفة رجل الشارع أو المعرفة في الواقعية الساذجة بآلة التصوير التي تنقل لنا نقلا أمينا الحقائق الخارجية دون أن تناقش وجود هذه الأشياء أو تتصرف في الصورة التي تلتقطها منها.

فالإدراك في الواقعية الساذجة يتصف بأنه إدراك فوتوغرافي، لأنه ينقل الواقع المحسوس بأمانة دون تصرف، ولإنه إدراك منسوخ من هذا الواقع، ولأنه إدراك مفروض من الخارج، لأنه كذلك إدراك ممتزج بالواقع تائه أو ضائع فيه، فرجل الشارع لا يستطيع أن يفصل بين وجوده والوجود الخارجي لأن هذا الفصل يحتاج إلى مجهود عقلي يجعل الرجل العادي يتقبل الأثار الحسية ويسمح بانطباعها عليه، وهو يسمح بانطباعها عليه دون أيه مقاومة، لأن المقاومة لا تصدر إلا عن شخص يشعر بكيان مستقل له، وهو لم يصل إلى تصور كيان مستقل لنفسه وبالتالي لم يصل إلى تصور كيان مستقل للأشياء الخارجية فهو إذن ممتزج بالأشياء الخارجية، ومن أجل ذلك يتركها تنطبع عليه.

ومن هذه الناحية يبدو إدراك رجل الشارع على أنه إدراك آلي، وهذه صفة أخرى لكونه فوتوغرافيا فآلة التصوير عندما تلتقط مناظر الأشياء التي أمامها لسان حالها يقول: "أنا كالأشياء تماما لا فرق بيني وبينها ولن يتأثر وجود هذه الأشياء حين أتدخل لالتقاطها لأني سأكون أمينة في هذا الالتقاط بل إنني أكون جزءا من هذه الأشياء وحين أتدخل لانتزاع قطاعات صغيرة أو أجزاء صغيرة منها فتكون هذه الأجزاء هي من الأشياء لأنها ليست إلا صورا للأشياء وأنا نفسي صورة من الأشياء[1]."

تنطلق هذه الفلسفة في تحليل طبيعة المعرفة من موقف الانسان العادي الذي يعتقد أن الحقيقة للأشياء في العالم الخارجي هي الحقيقة ذاتها، وأن كل ما يعرفه عنها هو تجسيد حي لخصائصها، وعليه فهناك تطابق تام ونهائي بين مختلف الافكار والتصورات العقلية، وبين مظهر الاشياء كما تبدو. فمظهر الشيء هو حقيقته و طريق المعرفة في هذه الفلسفة انما هو الحواس و هو لا مر الذي أكد عليه توماس ريد Reid .T(1710/ 1796) و دافع عن الموقف الطبيعي الذي يعتقد اعتقادا دوغمائيا في وجود الاشياء، والا يشك فيها أبدا ومثال ذلك: أن معرفتنا لهذا الكتاب من خلال مظهره هي معرفة حقيقية لنها تتطابق مع خصائصه أو طبيعته الحسية. والخلاصة، أن

[1] يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص 240-244.

المعرفة عند هذه الفلسفة تتسم بالعمومية المطلقة لأن معرفة الطالب مثلا لطبيعة الكتاب هي معرفة واحدة ومشتركة.

- **الواقعية النقدية (التقليدية):**

المذهب الواقعي النقدي وهو الذي اعتمدته العلوم الطبيعية بعد إخضاعه للنقد العلمي، وخلاصته أن الحس يدرك حقائق الأشياء وهذه الحقائق تمحص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية، فالمادة في نظر هذه العلوم شيء حقيقي له وجود عيني خارجي، ولكن الكيفيات التي تدركها الحواس ليست إلا من عمل الذهن.

وتتميز الواقعية النقدية من الواقعية الساذجة برفضها التسليم بالوجود الحقيقي لعالم المدركات الحسية بغير اختبار نقدي، إنها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة ودحضها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التي ينتهي إليها نقد المعرفة. (الوردة الحمراء) في لغة الواقعية النقدية معناها أن في الوردة خاصية تثير في العين تحت ضوء ملائم إحساسا باللون الأحمر، فالحمرة بغير العين التي نراها تكون بغير ذات فحوى، ولكن شروط الإحساس بالحمرة تظل قائمة وإن لم يكن هناك ضوء ولا لون لأن هذه الخاصية موجودة في الوردة وجودا موضوعيا وليس ذاتيا، فوجود الأشياء إذن لا يتوقف على قوى إدراكها، لم تر عين الإنسان أشعة رونتجن زمنا طويلا، ولكن أثر هذه الأشعة الملحوظة قد أدى آخر الأمر إلى معرفة وجودها، ومثل هذا يقال في الكثير جدا من القوى التي توجد كامنة في الطبيعة.

إن الواقعية الساذجة لا تثير الجدل في قدره الإنسان على معرفة حقيقة الشيء موجود مستقلا عنا لأنها ترى المشكلة غير ذات موضوع، أما الواقعية النقدية فإنها تعرض المشكلة وتناقش الحجج التي تنكر إمكان هذه المعرفة وتنتهي من لمناقشتها إلى إقرار هذه المعرفة إقرار قاطعا، وسنرى بعد قليل أن المثالية النقدية تنكر إمكان قيام هذه المعرفة.

أضافت الواقعية النقدية إلى العقل فاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة صوره مطابقة للأشياء المدركة- كما كان الحال في الواقعية الساذجة، ولكنها أصبحت صوره معدله بفعل العقل الذي يستطيع أن يتجاوز الجزيئات المحسوسة إلى الكليات على نحو ما هو معروف عند أمثال (جون لوك) فقد رفض رد الحقائق المسلمة والمبادئ

المشهورة إلى فطرة العقل- على نحو ما ذهب أفلاطونيو كمبردج من ناحية وديكارت من ناحية أخرى- وجعل للعقل عملا إيجابيا، هي أن يؤلف من الصور الحسية التي تنقلها إليه الحواس معاني جديدة[1].

- **الواقعية الجديدة:**

بدأ هذا الاتجاه الجديد منذ عام 1910 على يد ستة من الفلاسفة الأمريكان لم يخالفوا الفلسفة التقليدية في موضوع البحث، فقد كان مدار فلسفتهم نظرية المعرفة وفهم العلاقة التي تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها، من غير تمييز بين العارف والمعروف، اهتمت الواقعية الجديدة بتحليل العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوعها، ورفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية من وجود وسيط بين الشيء المدرك والذات العارفة- هو العمورة الذهنية في مذهب لوك- لأن الإدراك في نظر الواقعية الجديدة يقع مباشرة وبغير وسيط، مما يجعل معرفتنا للشيء الخارجي صوره مطابقة لحقيقته في الخارج... إلى آخر ما انتهى إليه مذهبهم الذي يشرحه كتاب اشتركوا في وضعه عن (الواقعية الجديدة- دراسات تعاونيه في الفلسفة).

ولكن الواقعية الجديدة لم ترض طائفة أخرى من الواقعيين المعاصرين، فاهتموا بالسذاجة لأنها في دراسة المعرفة تفتقر إلى روح النقد والتمحيص والتحليل ومن هنا نشا[2]:

- **مذهب الواقعية النقدية (المعاصرة):**

أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من الأمريكان شرعوا منذ عام 1916 يبشرون بمذهب جديد وان ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم، ومشكلة الإدراك الحسي بدء تفكيرهم، إلا أنهم رفضوا موقف الواقعية الجديدة في ضم العارف والمعروف في نمط واحد، وعادوا إلى الثنائية التي يتميز فيها المدرك من الشيء المدرك مع القول بأن للشيء المعروف وجوده الخارجي، وأن معرفتي به هي التي تؤدي إلى وجوده، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال فيما قال جميع الواقعيين من قبل، وكان طبيعيا أن يرفضوا القول بوجود فارقين ظاهري الشيء وحقيقته، أو ما يبدو من الشيء والشيء في ذاته، وعلى هذا فليس ثمة شيء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقا لها، وبهذا تميزت الواقعية النقدية المعاصرة وقد شرحوها في كتاب اشتركوا في وصفه تحت عنوان: (مقالات في الواقعية النقدية- دراسة تعاونيه لمشكلة المعرفة).

---

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 252، 253.

[2] المرجع نفسه، ص 253، 254.

وللواقعية في إنجلترا نصيب ملحوظ في تفكير فلاسفتها، وقد أيد اتجاهها عامة (هوبهاوس) Hobhouse و(لوبد مورجان C. Lloyd Morgan و(هوايتهيد) و(بروض C. D. Broad ومن إليهم بلنتصر الجديدة من المعاصرين (صمويل السكندري) S. Alexander والسير (برسي نن T. Percy Nunn وبرترند رسل Russellومور E. Moore وغيرهم كثيرون[1].

والوضعية المنطقية أطلق عليها برتراند رسلB. Russel (وهو أحد مؤسسي هذا المذهب) اسم الواقعية التحليلية يعتقد رسل- شأنه في ذلك شأن جميع الواقعيين- أن وجود الأشياء ليس رهنا بمعرفتها أيأن وجود الشيء مستقل عن معرفتي له ويتعدى أو يفوق هذه المعرفة. لكن واقعية رسل تتصف بصفة أخرى، وهو أنها تحليلية، فما الذي يقصده رسل بهذه الكلمة؟ الفلسفة عند رسل عبارة عن تحليل للألفاظ والقضايا التي يستخدمها العلماء والتي يقولها الناس في حياتهم اليومية. فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبرا جديدا عن العالم وليس من مهمته أن يحكم على الأشياء بل أن مهمته محصورة في تحليل وتوضيح المعاني والألفاظ والعبارة تحليلا وتوضيحا منطقيين، ومعنى ذلك أن الوجود الحقيقي عند رسل وأصحاب الوضعية المنطقية ليس هو الوجود الشيء أو وجود الموضوعات الشيئية بل وجود المعاني والماهيات الرياضية أو المنطقية التي يقوم الفيلسوف بتحليلها. وهذا يؤدي في نهاية الأمر إلى أن يحيل الوجود الواقعي الممتد في المكان وفي الزمان المكاني إلى وجود مجرد هو وجود الماهيات الرياضية والمنطقية وهو يمثل عند رسل الوجود الواقعي بمعنى الكلمة، وذلك الوجود الواقعي في رأيه هو ذلك الوجود الذي لا يتأثر بذاتية الشخص المدرك أو بمعرفته الشخصية. ووجود الماهيات الرياضية والمنطقية من هذا الطراز إذ أن المعاني الرياضية والمنطقية لها وجود مستقل عن تمام الاستقلال.

وهذا صحيح ولكننا نريد أن ننبه هنا فقط إلى أن واقعية هذا العالم المجرد القائم على الماهيات الرياضية المنطقية تختلف عن الواقعية الموضوعية الشيئية التي يفهمها أصحاب المذهب الواقعي أو أصحاب الواقعية الفلسفية[2].

3- مبحث القيم أو الأكسيولوجيا:

الأكسيولوجيا أو مبحث القيم مبحث قديم بدأ مع بدايات الفلسفة اليونانية خصوصا عند سقراط وأفلاطون وأرسطو وانتقل إلى العصور الوسطى إسلامية ومسيحية وحديثا عرض كانط لموضوع القيم في علاقاته بالمعرفة، وفي

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 254، 255.

[2] يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص 252،253.

القرن التاسع عشر نشأت علوم كثيرة بحثت بدورها في موضوع القيم من أنحاء مختلفة، وفي القرن العشرين كان بولا لابي أول من استخدم لفظ أكسيولوجيا كما استخدمه هارتمان 1906 ثم تلاهما غيرهما من الباحثين.

من المسائل التي كانت محل أخذ وعطاء بين المفكرين على اختلاف صورهم مسالة طبيعية القيم هل لها وجود مستقل أم أنها صفات عينيه للأشياء؟ هل هي نسبية أم مطلقة؟ ثم مسألة علاقة القيم إحداها بالأخرى. وهل يمكن التوحيد بين الحق والخير والجمال أو بين الخير والجمال إن مثل هذا الربط والتوحيد غير ممكن؟ ثم مسألة مصدر هذه القيم... هل هي من أصل اجتماعي... أم أنها ذات أصول لاهوتية؟ وغير ذلك من المسائل.

ومبحث القيم يدرس قيما ثلاث: قيمه الحق أو المنطق، وقيمه الخير أو الأخلاق، وأخيرا قيمه الجمال أو فلسفة الجمال.. وسوف نتناول نحن هذه القيم على هذا الترتيب.

الأكسيولوجيا أو فلسفة القيم تعرض للبحث في المثل العليا أو القيم المطلقة الحق والخير والجمال من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل إلى تحقيق غايات، هل هي مجرد معاني في العقل تقوم بها الأشياء؟ أم أن لها وجود مستقلا عن العقل الذي يدركها؟ إلى غير هذا من مباحث يتضمنها علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال بمعناها التقليدي (أي من حيث هي علوم معيارية normative تبحث فيما ينبغي أن يكون، وليست علوما وضعية positive تقصر دراستها على البحث فيما هو كائن).

ترجع فلسفة أو علم القيم (القيمة) أو نظرية القيم إلى كلمة أكسيوسaxiosاليونانية، وتدل على ما هو (قيم) أو (ثمين) أو (جديد)، والاكسيولوجيا هو العلم الذي يبحث فيما هو (قيم) و(ثمين) و(جديد)، وتكون الفلسفة المتصلة به فلسفة القيم أو نظرية القيم، أو القيمة.

والقيمة هي الفكر الحديث طراز من التفكير الفلسفي يراد تسميته بصيغه علم مستحدث تدل عليه كلمة إكسيولوجي.axiologie . رأى لوي لافيل Lavelle "إننا نشعر أحيانا بأن مشكلة القيمة مشكلة جديدة، ولكن ليس من جديد سوى الاسم، وفي أيامنا في وسعنا إقامة علم مستقل نطلق عليه اسم الأكسيولوجيا" إن ذيوع أفهوم الاكسيولوجيا، اليوم يتيح لنا القول (في البدء كانت القيمة)[1].

[1] جميل قاسم، فلسفة القيمة معناها ودلالاتها من سقراط إلى أزمنة الحداثة، الاستغراب، 2016، ص 345، 346.

قيمة الشيء اذن قدره، وهي مرادفة للثمن، وقيمة الشيء من الناحية الذاتية هي الصفة التي تجعل ذلك الشيء مطلوبا مرغوبا فيه عند غيره، والقيم غير قابلة للتكميم أي لا يمكن وزنها أو قياسها، وهي ثلاث قيم أساسية هي: الحق والخير والجمال، ولكل واحدة منها علم خاص يختص بدراستها.

يقول (برهييه): "إن الناس جميعا يدركون ما القيمة الأخلاقية لعمل من الأعمال، وما القيمة الغذائية لنوع من الطعام، وما القيمة الفنية للوحة من اللوحات، وذلك أن الشيء الذي يدخل في حوزة العمل، أو يتدخل فيه، من طعام، أو لوحه، يعطي هذا العمل قيمته وثمنه، ويجعله موضعا للرغبة فيه من حيث المبدأ. فالقيم هي الأوصاف كالجميل والقبيح، والخير والشرير، والشريف والوضيع، والعدل والجور، والطاهر والخبيث، والشهي والمنفر، إلخ... وكل قيمة إيجابية تصحب بقيمة سلبي".

ويذكر (رويه) أن أول من استخدم لفظ (القيمة)) –وهو باللغة الألمانية –(Wertبالمعنى الفلسفي وعمل على ذيوعه هو (لوتز) واللاهوتي (ريتشل) وعلماء الاقتصاد النمساويون بوجه خاص أمثال (مانجر) و (فون وايز) و(فون بوم بافرك) وكذلك من العلماء النمسويين أيضا (مينونغ) و(فون ارنفلس) ونجم عن نجاح فلسفة (نيتشه) أن عم استعمال كلمة القيمة صفوف جمهرة المثقفين، واحتلت نظريات القيمة المكانة الأولى في المانيا حوالي سنه (1900)، وفي انجلترا وأمريكا حوالي سنه.(1910)

وأما الأصل اللاتيني للفعل الذي يدل على معنى القيمة وهو (Valeur) فإنه يعني (أنني قوي)، و (أنني أرفل بصحة جيدة) ثم أصبح هذا المعنى يشير إلى فكرة عامة، فكرة أن يكون الإنسان بالفعل، أن يكون ناجحا أو متكيفا. ومازالت كلمة قيمة باللغة الفرنسية والكلمات التي تقابلها باللغة الإنجليزية (Worth) والألمانية تحتفظ بشيء من رواسب معناها اللاتيني[1].

يتضح إذن تحول معنى القيمة من دلالة مشخصة يومية إلى دلالات شتى مجردة ومعنوية. ولم يبقى معنى القيمة الإشارة إلى صفة خاصة بما يباع ويشرى من الأشياء على أساس أنها تقبل المبادلة بأشياء أخرى سواها أو بالنقد. ولم يبقى هذا المعنى قاصرا على الشيوع في دنيا الأعمال الصناعية والتجارية وإنجاز قولنا إن لفظ القيم إذا استعمل وحده دون إضافة نعت يحدده لا يزال يدل على معنى مشخص ويراد به قراطيس البورصة والسندات التجارية بوجه الإجمال.

[1]عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 1986، ص 269 ،270.

وفي وسعنا أن نستشف عبر هذه المعطيات دلالة أولية لكلمة قيمة فنقول: إن هذا اللفظ يدل على صفة ما يقدره امرؤ تقديرا يزيد أو ينقص (قيمة ذاتية)، أو يدل على ما يستحق هذا التقدير على نحو يزيد أو ينقص (قيمة موضوعية). وبعبارة أعم: القيمة هي الوجود من حيث كونه مرغوبا به، أو موضع رغبة ممكنة. فهي إذن ما نحكم بأن من الواجب تحققه. وينضد (لالاند) دلالات القيمة مبينا أنها تستعمل تارة بالمعنى المجرد (أن لشيء ما قيمة) أو بالمعنى المشخص (أن شيئا ما هو قيمة) ويرى أن هذا الاستعمال الأخير أحدث عهدا. وقد اعتمد في نضد هذه الدلالات الاعتبارات أو وجهات النظر التالية.[1]

- فعلم المنطق يضع القواعد التي تعصم مراعاتها العقل من الوقوع في الزلل، أي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم.
- وعلم الأخلاق يضع المثل العليا ينبغي أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها أن يبحث فيما ينبغي أن تكون عليه تصرفات الإنسان.
- وعلم الجمال يضع المستويات التي يقاس بها الشيء الجميل، أي أنه يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل، وهذه العلوم المعيارية الثلاثة تؤلف ما نسميه (بالأكسيولوجيا) أو فلسفة القيم.

ومن هذه المباحث الثلاثة الوجود والمعرفة والقيم بمختلف فروعها، يتألف- عند جمهرة الفلاسفة- الموضوع الرئيسي للفلسفة بمعناها التقليدي- وإن رفضت الفلسفات المعاصرة هذا التصور، كما عرفنا من قبل وفي حديثنا عن تصور هؤلاء المعاصرين لمفهومها ما يغني في تفسير موقفهم من موضوعها فليرجع إليه من شاء.[2]

1- علم الاخلاق: قيمة الخير

الأخلاق جمع خلق وهو السجية والطبع، وعند القدماء الخلق أو الطبع هو ما يصدر عن النفس من غير روية وفكر وتكلف. وعليه فإن صفات النفس غير المستقرة أو غير الراسخة مثل غضب الحكيم لا تندرج ضمن الأخلاق. وعلم الأخلاق هو العلم الذي يعرفنا بالفضائل وكيفية الحصول عليها، والرذائل لتجنبها، ويحاول التمييز بين الخير والشر على الرغم من الاختلاف الموجود بين الشعوب في هذه المسائل.

- **القيمة بين الذاتية والموضوعية:**

---

[1] المرجع نفسه، ص 271، 272.

[2] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 72.

القيمة الذاتية يطلبها الناس كوسيلة لتحقيق غاية ذاتيه، باختلاف الأفراد، وحاجاتهم، واختلاف الفئات الثقافية، الطبقية، فقيمة السيارة مرهونة بما تؤديه من خدمات، لكن نوع و (موديل) السيارة، وثمنها، قد تؤشر إلى قيمه خارجية (تدل على الغنى، والموقع الاجتماعي، والطبقة الاجتماعية).

أما القيمة الموضوعية، فلا تحدد بزمان ولا مكان، ولا درجة، أو طبقة، أو غني أو فقير، كالموت، والحياة، والعلم، والارتقاء، والتطور، والعقل، وهنا قد يكون الفقير بالمال غنيا بالعلم، كقيمة، وقد يكون الوضيع بالحسب والنسب عالما ورائدا في العالم، وقد يكون الأمي رياضيا فذا (الملك بيليه في كرة القدم) وقد يكون العبد فارسا، وشاعرا مفوها (عنترة) وقد يكون الأعمى أديبا (أبو العلاء، طه حسين).[1]

أولا: من الناحية الذاتية:

القيمة صفه من في الأشياء قوامها أن تكون موضعه تقدير إلى حد كبير أو صغير، أو أن يرغب بها شخص، أو جماعة من أشخاص معينين. وقد تطلق بهذا المعنى على (قيمة الاستعمال) أن قيمة استعمال امرئ شيئا من الأشياء تقابل حالة ما يصنع المرء بذاك الشيء: وقد تباين قيمة استعمال هذه المنفعة. وربما أطلقت على الفائدة الموضوعية الحقيقية ومثلا: فائدة الماء أو الهواء. وهي تقابل (قيمة المبادلة) ومثلا قيمة حجر ماس، وهذا الحجر لا ينفع بذاته.

ثانيا: من الناحية الموضوعية، وباعتبار المعقولية:

القيمة صفة الأشياء من حيث أنها جديرة بشيء قليل أو كثير من التقدير. مثال ذلك: قيمة الحياة. يقول (ديكارت) في رسالته إلى الأميرة (اليزابيث) (1/9/1645) :" أن وظيفة العقل الحقيقية هي الفحص عن القيمة الصحيحة لجميع الخيارات التي يبدو أن نوالها يتبع سلوكنا على نحو من الأنحاء".[2]

- **طبيعة القيم:**

القيم صنفان: صنف يلتمس لذاته ويطلب كفاية ويكون مطلقا لا يحده زمان ولا مكان، وصنف نسبي ينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية، ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم، فجمال الزهرة يقوم لذاته، وقيمة العربة مرهونة بما تؤديه من خدمات، الصنف الأول يطلق عليه اسم القيم الباطنية الذاتية ويسمى الثاني بالقيم

[1] جميل قاسم، فلسفة القيمة معناها ودلالاتها من سقراط إلى أزمنة الحداثة، الاستغراب، 2016، ص 354.
[2] عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ص 272 ،273.

الخارجية، وعن نشأة مشاكل فلسفية في دنيا القيم، هو وحده المعنى في بحثنا لأن ثاني صنفين يستبعد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها التقليدي، فنحن نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات في ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات.

وقد اختلف الباحثون بصدد هذه القيم: أهي صفات عينية للأشياء بمعنى أن لها وجودا مستقلا عن العقل الذي يدركها أم هي من وضع العقل واختراعه؟ وأحدث الاتجاهات الفلسفية- فيما يقرر ولف أستاذ المنطق بجامعة لندن- ترى أن هذه القيم عينية أكثر منها معاني عقلية، وإن كان من الفلاسفة من قال إنها نسبية خالصة مردها إلى الفرد، ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال، وبهذا الاعتبار يمتنع وجود حق بالذات، لأن الحق إنما يكون بالقياس إلى تفكيرنا أو شعورنا، ومثل هذا تماما يقال في الخير وفي الجمال.

وقد ألح أتباع الوضعية بمختلف صورها في توكيد هذا الاتجاه والسخرية من مذهب القائلين بالقيم المطلقة ممن يقررون وجود حتى بالذات أو خير بالذات أو جمال بالذات، فيرى " آير " زعيم الوضعية المنطقية في إنجلترا أن أحكام القيم لا تحتمل الصدق ولا الكذب لأنها إما أن تكون تعبيرا عن وجدانات أو مجرد أوامر في صيغة مضللة. وسنعود إلى شرح هذا الاتجاه في كل فصل من الفصول الثلاثة التالية: لنعرف موقف الوضعية المنطقية من الحق والخير والجمال كل على حدة[1].

- **أمثلة من التصانيف:** جائز قولنا إن الباحثين القيمين يعربون عن تفاصيل نظرتهم في لائحة القيم التي يعتنقها كل منهم، وبها يتميز مذهبه عن سائر المذاهب. وهذا يعني أن تصانيف القيم تنم عن الفكرة الرائدة، أو المعيار، أو المبدأ المتضمن في كل تصنيف، وهو معيار أو مبدأ التسلسلي يحدد، أو يحاول تحديد، خضوع القيم بعضها لبعض.
- **التصنيف الصاعد:**

ففي وسعنا مثلا استشفاف تصنيف (صاعد) من الأدنى إلى الأسمى برسم الارتقاء من الاندفاع الغريزي إلى أعلى أشكال الحياة الفكرية والروحية في الحياة الشخصية. وهذا التصنيف يميز، أول ما يميز، ثلاثة أنظمة هي: نظام القيم الحيوية، فنظام القيم الفكرية فنظام القيم الروحية[2].

[1] توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 305، 306.

[2] عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ص 426، 427.

النظام الأول، نظام القيم الحيوية، يمثل البنية الدنيا في كل واقع حي. وهو يقابل المعرفة الضمنية ويشتمل على مجالات أساسية ثلاثة هي مجالات غرائز الحياة وغرائز التناسل وغرائز الممارسة. ففي نطاق الغرائز الأولى، غرائز الحياة نجد عددا من الأبعاد: أولها الاحتفاظ بالذات وإنقاذ الحياة وتقابلها مشاعر الخوف والذعر والقلق والملل. وثانيها الطعام والسكنى واللباس وتقابلها حال الحاجة أو الراحة أو عدم الراحة، وثالثها بعد إثبات القوة والسيطرة وتقابلها حال العنف المفروض أو المحتمل.

إن القيم الحيوية قيم ما قبل الوعي الكلامي، ولذا فإن النظام الإنساني بالمعنى الصحيح إنما يظهر لدى تدخل الشعور النفسي إذ يعاد وضع العناصر الحسية- الحركية موضع التساؤل، أي يصار إلى إخضاعها للمعرفة الكلامية. فيتراجع الإنسان عن تماس الوسط المباشر، ويتراجع في الوقت نفسه بالإضافة إلى مطالبه الغريزية، حتى يبطن العالم المعطى بعالم فكر يطابقه. وعندئذ يحتل المرء منزلته، ويحدد زمانا ومكانا خاصين به، ويتمكن من النظر إلى المسائل كلها، ويعمل على حلها من غير الانصياع إلى ضغط الظروف الداخلية والخارجية التي تصحب اللحظة الحاضرة. وهذا الانسحاب الظاهر، والتراجع الرئيسي، يعني رقي الإنسان وتقدمه. وما من حيوان يستطيع- مثل الإنسان- خلق عالم على صورته. وفي هذا النظام الثاني، نظام القيم الفكرية، يتحول مطلب الغرائز من مطلب مباشر خام إلى مطلب مؤجل يضفي الفكر البشري عليه ثروة الذكاء وتعقده.

إن نظام القيم الفكرية، نظام الإنسان، وهو يقابل المعرفة الصريحة ويتضمن ثلاث مجالات قيمة هي: أولا قيم الفردية أو الأنا ولها عدد من الأبعاد منها بعد إثبات الذات وهو يتجلى في الفاعليات الموصوفة وفي جميع أشكال الثقافة الشخصية. ثم بعد أرادة القوة، وفيه تنزع الفردية إلى تأكيد ذاتها إما بالعمل حين تفرض ذاتها وإما بالمعرفة بأن تزيد المعرفة ومنها العلوم، ومنها أيضا بعد (التقنيات) والمعرفة وبه تتطلع الأنا إلى السيطرة على الطبيعة وعلى الكون البشري. وفي المجال الثاني من مجالات القيم الفكرية نجد قيم التعاطف، قيم الـ (أنت) والـ (نحن) وهي تنطوي على عدد من الأبعاد أولها بعد الحب ويشمل جميع الصلات بالآخر بفضل تدخل الكلام وثانيها بعد الصداقة والاتصال وهو يحتوي ع صلات التفاهم والتضامن والارتباط والتجرد والتضحية وجميع أشكال الالتزام بين الناس. وثالث الأبعاد هو بعد التضامن الذي يتصل بحضور الآخرين والحضور لديهم وإسباغ الصفة الاجتماعية على السلوك اتصاله بتأثير التنهيج الجمعي في الفرد. أما المجال الثالث الأخير من مجالات القيم الفكرية فهو مجال قيم اللعب والانطلاق والخيال وله ثلاثة أبعاد رئيسية أولها بعد اللهو وهو الاستعمال المجاني للوظائف الإنسانية المتحررة من اندماجها المباشر في الكون، أي المتحررة من الضرورة الملحة وهي دنيا الترف وكماليات. وثانيها هو بعد

الرياضة ويشمل الرموز في جميع المجالات، وثالثها بعد الفنون وهو بعد أعادة خلق الذات والعالم وطالب التعبير الكلي المحرر.

إن نظام القيم الروحية هو النظام الرفيع الذي ينجم عن تدخل الضمير أو الوجدان الأخلاقي حتى يحقق الشخص رسالته ويضطلع بمسؤولية مصيره. فهذه الرسالة تركيب يشمل جميع الإمكانات للارتقاء بالواقع وتصعيده والفوز بالحياة الروحية.[1]

- **أقسام الفلسفة الأخلاقية:**

يمكن أن تقسم الفلسفة الأخلاقية إلى ثلاثة مستويات رئيسية من البحث. في المستوى الأكثر علمية تدور الفلسفة الأخلاقية حول ما يجب أن نفعله في أي موقف معين. يمكن أن نسمي هذا المستوى الأخلاق التطبيقية ومعظم المناقشات في وسائل الإعلام تتم على هذا المستوى وتتضمن اسأله من قبيل: هل من الصواب النسخ كائن بشري؟ هل القتل الرحيم خطأ أخلاقيا؟ هل نستطيع تبرير معاملتنا حيوانات المزرعة؟

للإجابة على اسئلة كهذه، كثيرا ما يحتاج المرء الصعود إلى مستوى أعلى ودراسة النظريات العامة عما يكون صوابا فعله أو خطا. يقودنا هذا إلى مستوى الأخلاق المعيارية، حيث نجد نظرية عامة على أنواع الأشياء الصائبة والخاطئة. وبهذه الصورة يمكن مثلا أن تقول نظرية اخلاقية معيارية إنه من الخطأ دائما قتل أي مخلوق يملك القدرة على تقرير مستقبله ولم يختر أن يقتل. هذه ليست نظرية حول ما هو صواب أو خطأ من الأشياء الخاصة، بل حول ما هو صواب أو خطأ من أنواع الأشياء. فالشخص الذي يعمل على مستوى الأخلاق التطبيقية ووافق على هذا الخلق المعياري سوف يحاول عند إذ ويرى ما لهذه القاعدة من متضامنات كقضايا ونوعية كتلك المتعلقة باستنساخ البشر، والقتل الرحيم، وخير الحيوانات.

لكن الجدل يمكن أن يرتفع ثانية إلى مستوى آخر يسمى الأخلاق العليا. ويعالج حالة الادعاءات الأخلاقية بصورة عامة. مثال ذلك، حين يقول أحدهم من الخطأ قتل أي مخلوق يملك المقدرة على تقرير مستقبله الخاص ولم يختر أن يقتل، ما نوع الادعاء الذي يدعى؟ أي قول شيئا صادقا أم يقول قولا كاذبا؟ أم أنه يعبر عن رأي وحسب؟ هل يقول شيئا ينطبق على كل أحد أم على أشخاص فقط من ثقافة معينة أو فترة تاريخية؟ ما أساس ما

[1] عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ص 427-430.

يقول؟ والأخلاق هي راسخة الجذور في طبيعة البشرية أم في الله أم نخلقها نحن فقط؟ هذه القضايا الأخلاق العليا. تدور حول الطبيعة العامة للأخلاق وبنيتها لا حول ما هو صائب من الأفعال وما هو خاطئ منها.[1]

في وسعنا رؤية الأخلاق العليا والأخلاق المعيارية والأخلاق التطبيقية كثلاثة مستويات في البحث في الفلسفة الأخلاقية. ويمكننا كبديل أن نراها ثلاث مناطق عامة على سلسلة مستمرة تنطلق من المسائل الأكثر نوعية عما يجب علينا فعله إلى المسائل الأكثر عمومية عن طبيعة الأخلاق. وميزة هذه الصورة من النظر إليها هي أنه يستحيل دائما تقريبا مناقشة الأخلاق على مستوى واحد وحسب. مثال ذلك أننا لدى مناقشة القضية الأخلاقية العليا المتعلقة بما إذا كانت المبادئ الأخلاقية هي آراء فقط، نستدعي في أغلب الأحيان أمثلة من الأخلاق التطبيقية- مثل كون التعذيب خطا- وذلك من أجل انتقاد رأي من هذا القبيل. وعلى غرار الكثير من الفلسفة الأخلاقية، لا تصف العناوين التي نطبقها هنا أشياء هي مجالات مختلفة كل الاختلاف بل هي مجالات عامه متداخلة.

سوف يتكون المنحى الذي أنحوه هاهنا من الشروع من أعلى فنازلا، ناظرا أولا في القضايا الموجودة في الأخلاق العليا ثم الأخلاق المعمارية وأخيرا القضايا الموجودة في الأخلاق التطبيقية.[2]

2- علم المنطق: قيمة الحق

تشير كلمة المنطق من ناحية الاشتقاق اللغوي إلى الكلام أو النطق، كما تشير من ناحية أخرى- إذا ابتعدنا عن الأصل اللغوي واقتربنا من الكلمة اليونانية -Logos إلى العقل والفكر أو البرهان.

وقد أشار لاتا ومكبث في كتابهما (عناصر المنطق) إلى شيء قريب من هذا، فقد ذهبا إلى أن المنطق يشير من الناحية الاشتقاقية إلى أنه علم اللوغوس (Science of Logic أي علم اللغة العقلية، أو الحوار العقلي أو العلم الكلام المعبر عن الفكر.

- **تعريفات المنطق:**

[1] جوليان باجيني: ترجمة أديب يوسف شيش، الفلسفة موضوعات مفتاحية، دار التكوين للتأليف والترجمة والاقتباس، سوريا، 2010، ص 86.
[2] المرجع نفسه، ص 87.

لقد تعددت التعريفات حول المنطق واختلفت الآراء فيه ومن الصعوبة البالغة تحديث تعريف واحد له. إلا أننا يمكن أن نحصر تعريفات المنطق في أربع اتجاهات رئيسية، أو دمج التوافق منها في نوع واحد بحيث نحصل في النهاية على تعريفات أربعة هي:

1. عرف بعض الفلاسفة والمناطقة المنطق تعريفا علميا، فقالوا أنه آلة أو صناع.
2. وهناك فلاسفة ومناطقه آخرون، عرفوا المنطق بأنه صناعة وعلم نظري.
3. فلاسفة ومناطقه آخرون، ذهبوا إلى أن المنطق علم معياري.
4. بقي تعريف أخير للمنطق وهو أنه علم نظري وهذا التعريف يعتبر من أنسب التعريفات للمنطق الصوري وللمنطق الرمزي على حد سواء.[1]لفنان يقحم ذاته وعواطفه وميوله في التعبير عن موضوعه وهذا يعني عند التحليل الأخير أن الجمال في الفن لا يقاس بمدى مطابقته للواقع إذن هذا هو معيار الصدق في العلم لا في الفن. وإذا كنا ننشد الصدق في الفن، فإن هذا الصدق يجب أن يكون له معنى يختلف عن معناه في العلم أو الفلسفة، إنه صدق التعبير عن ذات فردية وعن مشاعر شخصية وليس صدق النتائج بالقياس إلى الواقع كما هو الأمر في العلم، ومن هنا يتعذر التوفيق بين الصدق في الفن والصدق في العلم أو في المنطق أو حتى في الفلسفة.

هو اذن، مجموعة قوانين تجنب العقل الوقوع في الخطأ والتناقض، وهي قوانين مؤسسة على مبادئ العقل بحيث تترتب النتيجة فيه من خلال وجود مقدمتين. وقد وضعه الفيلسوف اليوناني أرسطو، ويعرف عنده بالمنطق الصوري لأنه يراعي اتفاق الفكر مع نفسه فقط بصرف النظر عن اتفاقه مع الواقع الحسي أو اختلافه. وبه نميّز بين الحق والباطل.

- **وظيفة علم المنطق:**

وظيفة المنطق وضح قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم، لأن مراعاتها تعصم العقل من الوقوع في الزلل، وهو يبحث في التفكير من ناحية بجوابه وخطئه أو صحته وفساده، ويعينه من التفكير صورته دون مادته، ومن هنا كانت قوانينه عامه مطلقة لا تتصل بموضوع معين وموضوعات المعرفة، بل تتناول شكل الأحجام وصورة التفكير بوجه عام، وغايتها تناسق الفكر مع نفسه- وليس مطابقة النتائج للواقع[2].

- **المنطق الوضعي:**

[1]على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 473، 474.

[2]توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 348.

ومعنى هذا أن المنطق التقليدي الذي كان منهجا للبحث في موضوعات الفلسفة قد أصبح على يد الوضعيين المناطقة أداة لتحليل قضايا العلوم، ومن هنا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص.

وقد كان المنطق التقليدي يصف القضايا والعبارات بالصدق أو بالكذب، أما هذا المنطق الوضعي فقد استحدث وصفا جديدا لعبارات تشبه القضايا العلمية وليست منها، هي شبه قضايا لأنها لا يمكن التحقق منها بالحس، ومن ثم كانت (غير ذات معنى) لا صادقة ولا كاذبة، وكان لهذا خطره في استبعاد الميتافيزيقيا والعلوم المعيارية من مجال البحث، واستبعدت بالتالي كل الألفاظ والعبارات التي لا ترتد إلى الحس، وبذلك اختفى جوهر الشيء أو طبيعته أو ماهيته أو نحو هذا مما لا يمكن اختباره بالحس، وأصبح مفهوم الشيء قائما في صفاته الحسية، وافتقد (الاسم الكلي) مفهومه الذي يميزه من أفراده...[1]

3- علم الجمال: قيمة الجمال

الجمال صفة تلاحظ في الأشياء وتبعث في النفس السرور، والعلم الذي يبحث في شروط الجمال ومقاييسه ونظرياته هو علم الجمال. وقد تساءل فلاسفة الجمال حول إمكانية وجود معايير موضوعية للحكم الجمالي. فمنهم من يرى أن معايير الجمال موضوعية بدليل اتفاق الناس رغم اختلاف الثقافة والأزمنة والأمكنة في تقييمهم لأشهر الأعمال الفنية كلوحة الموناليزا مثلا. لكن الاتفاق وإن وجد فإنه محدود، ويتعلق بأشهر الأعمال فقط، أما ما دون ذلك فالاختلاف في تقييم الأعمال الفنية لا يمكن إنكاره. لهذا وجد البعض أن معايير الجمال ذاتية، وحاول كروتشه إبعاد علم الجمال عن هذا الجدل بالتأكيد على أن الجمال لا يخضع للمعايير التي يخضع لها العلم، ولا يخضع أيضا لقواعد الأخلاق، فهو نشاط رائده الحدس البعيد عن القدرات النفسية التي يستعملها العلماء في الأنشطة الأخرى ذات الطابع العلمي أو العملي. محاولا تخفيف التوتر بين الموضوعي والذاتي في الفن عندما ربط هذا الأخير بالحدس[2].

- **المسائل التي تثيرها فلسفة الجمال:**

وهي تبحث في الشعور الذي ينبعث عن الشيء الجميل والذي يستحق الإعجاب وعكسه القبيح ويبحث في شروط الجميل ومقاييسه ونظرياته وله قسمان نظري وعملي، فالنظري يبحث في الصفات المشتركة بين الأشياء الجميلة التي تولد الشعور بالجمال فيحلل هذا الشعور تحليلا نفسيا ويفسر طبيعة الجمال تفسيرا فلسفياً، يحدد

[1] المرجع نفسه، ص 349.

[2] هديل سعدي موسى: مفهوم العقل عند ابن رشد، مجلة الفلاسفة، العدد21، 2020 ص7.

الشروط التي يتميز بها الجميل من القبيح وأما القسم العلمي فيبحث في مختلف صور الفن وينتقد نماذجه المفردة ويطلق عليه القسم (النقد الفني[1]).

ليس هناك تعريفا واحدا يمكن أن يحط بقبولنا للجمال، لكن يمكن أن نقدم التعريف الاصطلاحي التالي: إن الجمال هو ذلك الذي يتسم بالتناسق والنظام والانسجام بحيث يتم عن معنى ويكون له مغزى محدد. والجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة الفائدة أو المنفعة كما لا تربطه علاقة بالخير أو الشر.

- **طبيعة الجمال:**

ثار نزاع طويل حول طبيعة الجمال، فبينما قالت أحد المدارس أن للجمال صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الأفراد الذين يدركونها، فإن المدارس المقابلة ذهبت إلى إنكار موضوعية الأشياء والصفات الجمالية ورأت أن الجمال وصفاته أمور ذاتية بحتة.

وحقيقة الأمر أن الجمال ليس ذاتيا محضا ولا موضوعيا محضا إلا أنه مزاج تآلف من الذاتية والموضوعية، فالجمال يوجد وجودا موضوعيا في أشياء ذات طبيعة واقعية لكننا نحن كدواة نتذوقه ونفضي على موضوعيته عناصر من خيالاتنا وأفكارنا وميولنا الذاتية البحتة.

- **الحكم الجمالي:**

وهناك اختلاف كبير بين المفكرين حول مسالة الأحكام الجمالية: فبينما يؤكد البعض أن تذوق الجمال يرجع إلى حكم العقل وقواعد الفكر (مدرسه العقليين) يؤكد البعض الآخر تدخل العنصر العاطفي أو الوجداني في أحكامنا الجمالية (المدرسة الرومانتيكية) وهكذا يكون الحكم الجمالي في نظر المدرسة الأولى عقلي محض، بينما هو عاطفي خالص في نظر المدرسة الثانية.

والواقع أن الحكم الجمالي لا يمكن أن يكون عقليا خالصا أو وجدانيا صرفا إنما هو في رأينا مزاج من عقل ووجدان.[2]

4- مبحث الكوسمولوجيا:

[1] المرجع نفسه، ص7.

[2] على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، ص 480، 481.

علم الكون الفيزيائي الكوسمولوجي أو الكوزمولوجيا أو الكسمولوجيا وهي كلمة يشير معناها إلى علم دراسة الكون وتركيبه العام أي هو العلم الذي يختص بدراسة أصل الكون وبنيته وتكوينه وكل ما فيه من ماده وطاقة وكلمة كوزمولوجيا هي كلمه من شقين يونانية إغريقية الأصل مركبه من الكلمتين اليونانيتيين ومعناها بالعربية كوزموس أي الكون والكلمة لوجيا أي دراسة وهي تشير في مجملها إلى معنى دراسة الكون) وعلم دراسة الكون له تاريخ طويل والكثير من النظريات وهو بشكل عام بطريق مباشر أو غير مباشر متصل بكل العلوم الدنيوية ويشكل نقط تسليط الضوء من اهتمام البشرية في مختلف الأزمان والأماكن وهي دراسة مرتبطة بشكل ما بالعلم والتاريخ والفلسفة كما أنها أيضا دراسة مرتبطة بالأديان ففي معظم الديانات السماوية ذكرت بعض الأجرام السماوية ووصفها أو حركاتها كما ذكر في القرآن الكريم الشمس والقمر والنجم كما إن بعض سور القرآن سميت بهذه الأسماء لأهمية هذا العلم بالنسبة للبشرية واستمرارها واستقرار شؤون حياتها فمثلا نجد في القرآن الكريم سور باسم الشمس – القمر – النجم.

– **علم الكونيات:** فرع حديث العهد نسبيًا من العلوم الطبيعية. وفي هذا شيء من التناقض؛ لأن علم الكونيات يتناول بعضًا من أقدم الأسئلة التي طرحتها البشرية على غرار: هل الكون غير محدود؟ هل هو موجود منذ الأزل؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فكيف ظهر الكون إلى الوجود؟ وهل سينتهي يومًا ما؟ ومنذ أزمنة ما قبل التاريخ والبشرُ يسعَون إلى بناء إطار مفاهيمي من نوعٍ ما للإجابة على الأسئلة المتعلقة بالعالم وبعلاقتهم به[1].

الكون في الخرافات أغلب المحاولات القديمة لدراسة الكون كانت مبنيةً بالأساس على شكل من أشكال التجسيم (أي نسبة الصفات البشرية إلى كائنات غير بشرية). وقد تضمنت بعض هذه المحاولات فكرة أن العالم المادي تُحَرِّكه كيانات ذات إرادة نافذة يمكنها أن تساعد البشرية أو تعوقها، فيما تضمَّن البعض الآخر فكرة أن العالم المادي نفسه جامد، ولكن يمكن لإله أو آلهة أن يتحكموا في مساره. في كلتا الحالتين تميل خرافات الخلق إلى عَزْوِ منشأ الكون إلى كيانات يمكن تفهُّم دوافعها — ولو جزئيًا — من جانب البشر. ثمَّة اختلافات كثيرة بين خرافات الخلق حول العالم، لكنْ هناك أيضًا أوجه تشابه لافتة. على سبيل المثال، عادةً ما تتضمن هذه الخرافات فكرة الحِرَفي الأسمى، وبذا يُقدَّم جمال العالم الطبيعي بوصفه صنيعة يد فنان ماهر، وثَمَّةَ أمثلة على هذا في جميع الثقافات. وهناك صورة متكررة أخرى؛ هي نمو التنظيم من الفوضى، والتي تعكس التنظيم المتصاعد للمجتمع البشري. أيضًا هناك

[1] بيتر كولز. مقدمة قصيرة علم الكونيات، تر محد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة 2015، ص9.

صورة مشابهة تمثِّل الكون بوصفه عملية بيولوجية، وأبرز الأمثلة على ذلك موجود في الخرافات التي تصوِّر الكونَ على أنه نشأ من بيضة أو بذرة.

- **صراع بين المذهب الآلي والمذهب الحيوي:**

بعد أن أسفرت الحرب بين مذهب الخلق ومذهب التطور على انتصار الأخير إلى حد بعيد في وقتنا الحالي. وذلك من وجهة النظر العلمية على الأقل، فإن الجدال بين أنصار المذهب الآلي وأنصار المذهب الحيوي قد أصبح أشد ميادين الخلاف حيوية في ذلك المجال الغامض المسمى (بفلسفة العلوم البيولوجية). ويبدو أن كل جيل يتعين عليه أن يقاتل في ميدان جديد: ففي الوقت الحالي أصبح الميدان الرئيسي للمعركة هو ذلك الفرع من الميدان البيولوجي، المسمى (بعلم النفس). ومع ذلك فالأفضل أن نبدأ بدراسة الجدال بين المذهبين بين الآلي والحيوي في علاقته بميدان البيولوجيا بوجه عام.

- **عرض موجز للموقفين:**

يدل لفظ **المذهب الآلي** في البيولوجيا على ما يعنيه هذا اللفظ بالضبط: فهو محاولة للامتداد بالنظرة الآلية إلى الكون بحيث تشمل الكائنات الحية. ويرى هذا المذهب باختصار أن من الممكن تقديم تفسير كامل للكائن العضوي على أساس المبادئ الآلية– أي عن طريق القوانين التي تسري على المادة في حركتها. ولو شئنا استخدام تعبير أدق وأقرب إلى الروح العلمية، لقلنا إن المذهب الآلي البيولوجي يرى أن الكائن العضوي نظام فيزيائي كيماوي، يمكن تحليل سلوكه إلى تلك الأنواع من التفاعلات التي تدرس في معامل الفيزياء والكيمياء. وهكذا فإن القائل بالمذهب الآلي لا يعترف بوجود فارق هام بين العالمين العضوي وغير العضوي: فالسلوك على المستوى العضوي إلا الصورة أشد تعقيدا بكثير، من تلك التفاعلات التي تميز سلوك المادة غير العضوية. وينكر المذهب الآلي أن يكون أي عامل أو مبدأ غير فيزيائي قد ظهر في الطبيعة مقترنا بظهور الحياة. وهكذا تصبح البيولوجيا مجرد امتداد للفيزياء والكيمياء في مجال يتضمن ظواهر أعقد من تلك التي يدرسها العالمان الآخران عادة. ومع ذلك، فلما كان ميدان البيولوجيا متصلا بميداني هذين العالمين الأقدم منه عهدا، فإنه لا يحتاج إلى مبادئ جديدة أو مفاهيم أساسية جديدة كل الجدة[1].

[1] هنتر ميد، ترجمة فؤاد زكريا، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1975، ص 120، 121.

أما المذهب الحيوي فيعتقد أن الظواهر العضوية لا يمكن تعليلها تعليلا كافيا على أساس معرفتنا الحالية للفيزياء والكيمياء، ولا على أساس أي معرفة مقبلة شاملة لقوانينهما. فصاحب هذا المذهب يرى أن ظهور الحياة في الكون قد أدى إلى إدخال عامل أو مبدأ جديد أصيل في الطبيعة. وهو يرى، فضلا عن ذلك أن هذا المبدأ (حيوي) غير آلي وغير مادي وغير كيماوي. وهكذا فإن المذهب الحيوي هو في أساسه المذهب القائل إن ظواهر الحياة فريدة في نوعها- إنها فئة لا نظير لها- ومن ثم فهي تختلف أساسا عن الظواهر الفيزيائية الكيماوية. فصاحب هذا المذهب يجد في الكائنات العضوية الحية شيئا جديدا ومختلفا كل الاختلاف عما يمكن كشفه في أي مجال آخر من مجالات النظام الطبيعي- أعني شيئا لا يمكن تعليله على أساس مجرد زيادة تعتقد أو تعدد العوامل الموجودة من قبل. هذه الإضافة الجديدة المفترضة إلى الطبيعة تكاد تكون مما يستحيل تعريفه، ما دامت (كما قلنا الآن) فريدة في نوعها، والشيء الذي يكون منفردا تماما يستحيل تعريفه، أن كل تعريف ينبغي أن يكون بالنسبة إلى شيء آخر داخلا في نطاق تجربتنا. وقد أطلق مختلف أنصار المذهب الحيوي على هذا العامل غير القابل للتعريف أسماء متباينة، (كالقوة الحيوية) أو (قوه الحياة) أو (الكمال) أو (الدفعة الحيوية) أو (العامل شبه النفسي)، وغيرها. وحاول آخرون وصف طبيعته المفترضة على أساس الاختلافات التي تفرق بين النشاط العضوي والنشاط الغير العضوي، غير أن هذا العامل قد ظهر آخر الأمر غامضا غير قابل للوصف.[1]

- **الميكانيكية والغائية:**

تستند النظرية الميكانيكية في طبيعة الوجود إلى فكرة أن كل ما يجري في الكون من حوادث، وكل ما يظهر فيه من ظواهر، إنما يتصل بعضه ببعض اتصالا عليا أعمى، وأن كل موجود لا يخلو على أن يكون علة لغيره أو معلولا له بهذا المعنى، كما هو مشاهد في ظواهر العالم الطبيعي، وقد سميت النظرية بهذا الاسم- أعني: الميكانيكية- لأنها تفسر جميع الصلات التي ترتبط بها الأشياء تفسيرا يرجع بها في نهاية الأمر إلى قوانين الحركة، وعلم قوانين الحركة هو علم الميكانيكا، ومن هنا تظهر الصلة الوثيقة بين المذهب الميكانيكي والمذهب المادي، تلك الصلة التي يشهد بها تاريخ الفلسفة نفسه: حيث يقترن فيه ظهور أحد هذين المذهبين دائما بظهور المذهب الآخر، وإنك لتجد هذا ظاهرا في أقدم مذهب مادي نعرفه في تاريخ الفلسفة اليونانية، أعني به: مذهب الذريين أصحاب لوقبوسLeucippus وديموقريطس اللذين يفسران الظواهر المادية (التي يسمونها أحوال المادة وأعراضها) بأنها ترجع إلى تحرك الذرات المادية حركات مطلقة غير مقيدة، وإلى التغيرات الحادثة بالتصادم بينها،

[1] المرجع نفسه، ص 121.

ونجده كذلك في الفلسفة الحديثة في نظريتي هوبز، وصاحب كتاب" نظام الطبيعة (Systéme de la nature)" الذين لا يخالجهما شك في صحة المذهب الميكانيكي على أن القول بالميكانيكية البحتة ليس قصرا على الفلاسفة الماديين، بل قد وجد من ينتصر له بين فلاسفة الوحدة أيضا، كما تشهد بذلك فلسفة سبينوزا الذي لا يقل في دفاعه عن المذهب الميكانيكي عن هوبز المادي، فهو ينكر حرية الإرادة- إذا فهمنا من الحرية أنها خروج على قانون العلية العام- كما ينكر وجود غاية في الأشياء تتجه حوادث الكون أو ظواهره إلى تحقيقها، ولكننا نجد سبينوزا من ناحية أخرى يقول: العلاقة الميكانيكية التي تربط بها العلل والمعلولات المادية، يوازيها من جانب الفكر علاقات ترتبط بها الأفكار، ومن هنا يقع سبينوزا في الخلط بين الفكر والوجود الخارجي، ذلك الخلط الذي هو أبرز ظاهرة في فلسفته.

وليس في تاريخ الفلسفة صورة محدودة لمذهب الغاية، كتلك التي ذكرناها للمذهب الميكانيكي، فإنه في كل حالة يقرر فيها الفلاسفة مبدأ الغاية في الكون، يعترفون في الوقت نفسه بوجود مبدأ الضرورة أو(العلية الميكانيكية) في بعض نواحيه، فأفلاطون الذي يعتبر من غير شك أول فيلسوف غائي في تاريخ الفلسفة، يرى أن كل شيء قد ظهر في الوجود، وكل شيء يتم كمال وجوده يكون ظهوره وكمال وجوده وفقا لغاية معينة، وعلى صورة مطابقة للمثل التي هي النماذج الثابتة للأشياء، ولكن في الوقت نفسه يرى أن كل ما يظهر الوجود يظهر مباشرة نتيجة للعلاقة العلية الضرورية، ثم هو يفرق من ناحية أخرى بين المعقول والمحسوس، على أساس أن العالم المعقول خادع لمبدأ العقل والغاية، في حين أن العالم المحسوس خاضع لمبدأ الضرورة العمياء.

لكننا نجد أصيله بين ناحيتي الغاية والضرورة في العالم أكثر وضوحا وتحديدا فلسفة أرسطو، فالتغير في العالم الطبيعي يحصل في نظره عن الحركة الميكانيكية، ويخضع لقوانين الميكانيكية البحتة، ولكنه بالرغم من ذلك يرى في تحرك الأشياء نحو كمالها اتجاها منها نحو غاية تتم بتام الصورة التي هي الوجود بالفعل، وبهذه الطريقة يفرض أرسطو فكرة الغاية فرضا على قوانين الطبيعة الميكانيكية، فإن الطبيعة عنده لا تسير على غير هدى، بل تستخدم كل شيء لتحقيق غاية ما، لا يمكن تفسير هذه الغاية العامة إلا على إفراض أن الطبيعة تتجه من تلقاء نفسها نحو أهداف معينة، أو تعمل لتحقيق أغراض خاصة، ومن أجل هذا لا ينبغي أن تعتبر العلل الميكانيكية- بالرغم من ضرورة وجودها لتحقيق غايات الأشياء- عللا حقيقة بالمعنى الصحيح، بل العلل الحقيقية هي العلل الحقيقية هي العلل الغائية، وتشبه هذه النظرية الأرسطية في الغاية طائفة من نظريات الفلاسفة الآخرين كنظرية ليبنتز التي يحاول أن يوفق فيها بين الميكانيكية والغائية بنفس طريقة أرسطو، وكنظرية لطزه التي تشابه في جوهرها نظرية ليبنتز.

وقد كان لـ "كانط" فضل السبق إلى تحليل فكرة الغائية تحليلا نقديا تجريبيا وإلى النظر في إمكان تطبيقها على الظواهر الطبيعية، فهو يشرح في كتابه (نقد القوة الحاكمة) معنى الأحكام العقلية التي تتضمن إشارة إلى الغاية، وتلك التي تعبر عن تقديرنا للجمال، فيصف الغائية في الشيء الطبيعي بأنها أمر داخلي في طبيعة الشيء ذاته، فقولنا إن لشيء ما غاية يحققها معناه أن ذلك الشيء يطابق فكرتنا عنه، وأن أجزاءه محدودة في صورتها وفي وظيفتها بمجموعه العام.

وتظهر لنا فكرة الغاية في الطبيعة، كما تظهر في الكائن الحي الذي تعمل أعضاؤه ووظائفه وتؤثر أجزاءه المختلفة بعضها في بعض من أجل المحافظة على نفسه وعلى نوعه، بل إننا ننتقل من فكرة الغاية في الكائن الحي إلى الغاية في الطبيعة برمتها، فننظر إليها على أنها هي الأخرى نظام ألف على نحو معين لتحقيق منه غاية عامة، والغاية القصوى التي نعتقد أن العالم يجري نحوها في تطوره غاية أخلاقية، لأننا نلح دائما في السؤال" بما هي الغاية أو ما هو الغرض" من كيت وكيت حتى نصل إلى هدف أخلاقي ما.

ولا تعارض بين المذهب الغائي والمذهب الميكانيكي، على شرط أن لا نعتبر فكرة الغاية فكرة ثانوية تعيننا على المضي في البحث، لا أنها مبدأ أساسي، ولكن إذا نظرنا إلى الغاية من ناحية أنها مبدأ تقضي به طبيعة العقل، كانت الحالات التي يستحيل فيها التفسير الميكانيكي الصرف (أو على الأقل التي يستحيل فيها ذلك التفسير في الوقت الحاضر)، هي أكمل الحالات التي تصدق عليها الغاية بهذا المعنى، ولكن النظريتين (الميكانيكية والغائية) في الواقع متكاملتان تساعد إحداهما الأخرى، إذ الغاية هي التي تكشف لنا عن العلاقة العلية بين الأشياء(وبوجود العلاقات العلية من افتراض النظرية الميكانيكية) نعم قد ينمحي الفرق تماما بين ما نسميه:" غائبا وما نسميه ميكانيكيا " فينظر عقل أعلى من عقولنا، وهذا هو الاتجاه الذي اتجهه بعض المناطقة الحديثين أمثال " سيجفارت" و" وقنت "في تعريفهما للغائية والعلية. وقد طغت فكرة العلية الميكانيكية وازداد نفوذها في التفكير الفلسفي عندما كشف العلم أن حياة الكائن الحي يمكن تفسيرها تفسيرا ميكانيكيا، وبعد أن مهد ديكارت لهذا الرأي بقوله: أن الحيوان مجرد آلة من الآلات، ولكن نظرية أخرى عارضت نظرية ديكارت، أعني: النظرية الحيوية التي اعتبرت جميع ظواهر الحياه خاضعة لمبدأ أخر غير المبدأ الميكانيكي، وأطلقت على ذلك المبدأ اسم القوة الحيوية، فوضعت بذلك حدا فاصلا بين الكائن الحي وغير الحي، وترى هذه النزعة واضحة على الأخص في فلسفة شلنج الطبيعية التي فسر بها نشأة المملكة الحيوانية وأنواعها، غير أن فكرة القوة الحيوية لم تكن –لسوء الحظ– عونا، بل كانت عائقا للبحث العلمي، فلم يكن لها من القيمة في تفسير الحياة العضوية اكثر مما كان

لنظرية القوى العقلية– التي سادت في القرن الثامن عشر– من قيمة في تفسير الظواهر النفسية (السيكولوجية)، ولذلك نرى أن علماء الفسيولوجيا في العصر الحديث، وعلى رأسهم لطزه قد خطوا بهذا العلم خطوة جريئة في سبيل النهوض به، لما اتخذوا النظرية الميكانيكية قاعدة يسترشدون بها في دراستهم الظواهر الحيوية. ثم إنه في الوقت الذي ظهر فيه ذلك النفور من المذهب الحيوي في علم الفسيولوجيا، ظهرت بوادر التفسير الميكانيكي للظواهر النفسية في علم النفس، فقد هجر الفلاسفة فكرتهم القديمة عن القوى العقلية هجرا تاما، واضطلع هربارت بكتابة علم نفس جديد يصح أننطلق عليه اسم علم ميكانيكيا العقل.

ولم يمض زمن طويل حتى قضت نظرية دارون في التطور على الاعتقاد الذي كان سائدا بين العلماء أعني: الاعتقاد بأن وجود غاية بعيدة يتجه إليها الكائن الحي في نموه، أمر يستطيع الإنسان ملاحظته بالفعل، فظهور المملكة الحيوانية بمظهر الكائنات الغائية لم يكن– على حد قول النظرية الدارونية– عن طريق التحديد الاقتصادي في المجهود الذي يبذله الحيوان لتحصيل غاية مطلوبة له، بلى عن طريق إسرافه في بدل ذلك المجهود على غير هدى، وصل الحيوان تدريجيا إلى الحالة التي نصفه فيها بأنه مخلوق غائي، فلا يتطور من الكائنات إلا ما كان فيه الاستعداد على البقاء في معركة الانتخاب الطبيعي ولا يستطيع البقاء والثبات في هذه المعركة إلا ما كان تكوينه تكوينا غائيا إلى أقصى حد، ولكن هذا التركيب الغائي ليس إلا واحدا من تراكيب كثيرة أخرى، وليست الغائية فيه إلا امرأ اكتسبه بطريق تغير عرضي بحث طرأ على فصيلته أو نوعه، هذا وقد ظهرت في السنوات الأخيرة نزعات جديدة نحو المذهب الحيوي مرة أخرى، فإن نظرية دارون لم تقدر العوامل الداخلية التي تؤثر في تطور الكائن الحي حق قدرها، ولذلك ظلت مشكلة الحياة بعيدة عن أن تحل كانت الحال منذ مائة سنة مضت.

وقد يدعي بعض الناس، ويجزمون في دعواهم أن نظرية الغاية لم يعد يوجد ما يبررها بعد ظهور المذهب الميكانيكي، ولكن لا يقول بهذا إلا جاهل بحقائق التاريخ، ضعيف البصر بأمور الفلسفة، فإن الناظر في فلسفة ليبنتز يرى أنه كان يعتقد أن للقوانين الميكانيكية مجالا أخر أوسع بكثير من ذلك الذي نحصرها فيه اليوم، والناظر في فلسفة كنت يرى أنه أدرك تمام الإدراك الاتجاه العام الذي يتوجه نحو التقدم(الإنساني) في العصر الحديث، بل الناظر في فلسفة لطزه يرى أنه بالرغم من نقده البديع لنظرية القوة الحيوية، وبالرغم من فكرته الميكانيكية البحتة عن الحياة العضوية، كان فيلسوفا غائيا في فلسفته من أولها إلى آخرها، ويلزم من هذا أنه لابد من طريقة ما يمكن التوفيق بها بين هاتين النظريتين اللتين تشرحان الظواهر الطبيعيةّ، ولكننا قبل أن نعرف مدى إمكان هذا التوفيق يجدر بنا أن نحدد معنى الغائية، ومعنى الميكانيكية (أو العلية) بصورة أكثر وضوحا ودقة.

أولا: إننا نفهم من العلية علاقة خاصة بين طرفين يتصور أحدهما- وهو العلة- سابقا في وجوده الزمني على الطرف الآخر الذي هو المعلول بطريقة مطردة ولكننا لا ندعي أن هذا التعريف للعلية يجعل العلاقة بين أي شيئين يتصلان اتصال العلة بالمعلول واضحة خالية من كل لبس، نعم نحن نفترض أن العلة تحدث في كل حالة تقع فيها معلولا خاصا، (ويجب أن لا ينسى القارئ أن هناك حالات تعمل فيها ظروف مختلفة على أإحداث معلول واحد مشاهد)، ولكن العكس غير صحيح، وهو أن معلولا من المعلولات يحدث على الدوام عن علة واحدة، بل إن الحوادث الواقعية تؤيد ما يخالف ذلك تماما، أعني: أن المعلول الواحد قد يحدث عن علل كثيرة مختلفة، ويلزم منه أننا نستطيع دائما أن نستنتج المعلول إذا عرفنا علته أو علله الكاملة، ولكننا لا نستطيع أن نستنتج إذا عرفنا المعلول.

وقد يكون في إمكاننا التغلب على هذه الصعوبة في عملنا بالكائنات غير الحية، نظرا إلى ما نشاهده من الاطراد في وقوع الظواهر الطبيعية هذا المحيط، ففي علم كعلم الفلك أو الطبيعة أو الكيمياء، يستطيع العالم أن يطمئن إلى استنتاجه العلة من المعلول اطمئنانه إلى استنتاج أي معلول عن علته، ولكن الأمر بخلاف ذلك تماما في علوم الكائنات العضوية، فإننا في هذه العلوم نبدأ دائما بالمعلول الذي نسميه الحياة، أو محافظة أو محافظة على الذوات، أو محافظة على النوع، أو صورة، أو ما شاكل ذلك، أما العلل التي تؤدي إلى المعلول المبحوث فيه فكثيرة ومتغيرة، بحيث يستحيل علينا أن نستنتج واحدة منها على وجه اليقين، ولهذا لا يغني التفسير الميكانيكي البسيط شيئا في شرح الظواهر الحيوية مهما كان اعتقادنا بأن هذه الظواهر تخضع في نهاية تحليلها إلى قانون العيلة، كما تخضع له ظواهر الطبيعة الجامدة، زد على ذلك أن مثل هذا التفسير مستحيل من الناحية العلمية.

أما الغائية فهي أيضا نسبة ذات طرفين يتوقف أحدهما على الآخر، فهي لذلك لا تتعارض تعارضا تاما مع العلية، وطرفا الغائية هما الغاية والوسيلة اللتان تربطهما رابطه لا تقل قوتها عن الرابطة بين العلة والمعلول، كما يتضح ذلك من الأفعال الإنسانية الإرادية التي تحقق لأصحابها غايات معينة بواسطة وسائل يختارونها دون غيرها لموافقتها لتلك الغايات، غير أن الفعل الغائي يمتاز (عن الفعل الميكانيكي أو العلي البحت)، بأننا نستطيع دائما أن نتنبأ بنتيجته(التي هي بمثابة المعلول في الفعل العلي)، فإن الصفة الأساسية للغاية هي انها يمكن التنبؤ بنتيجة الفعل الذي يحققها، فالتفكير في الغاية يدعو إلى القيام بطائفة من الأفعال التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطا عليا، وهذه بدورها تؤدي إلى نتيجة نقول إنها النتيجة المطلوبة.

وميزة أخرى يمتاز بها الفعل الغائي وهي أنه يقتضي في أغلب الأحيان اختيار وسيلة أو طريقة خاصة من وسائل أو طرق متعددة، يصلح كل منها لتحقيق الغاية المقصودة. وهذه الوسائل نفسها غائية إذا نظرنا إليها من ناحية النتيجة التي يمكن أن يؤدي إليها كل منها. ثم إن هذه الغائية تختلف في درجاتها باختلاف الوسائل التي تحقق غاية معينة، بأن يكون بعضها آكد أو أسرع أو أسهل من البعض الآخر في تحقيق الغاية المطلوبة.

فإذا قارنا العلاقة العلية بالعلاقة الغائية التي توازيها، وجدنا أن الاختلافات في الدرجة لا دخل له مطلقا في العلاقات العلية أو الميكانيكية، فإن فكرة الميكانيكية قاصرة على العلاقة المحدودة غير الغامضة التي أحد طرفيها علة والآخر معلول، في حين أن الفكرة الغائية قائمة على افتراض أكثر من وسيلة واحدة، أو أكثر من حيلة واحدة تحقق بها غاية من الغايات، وإن اختلفت تلك الوسائل في درجة تحقيقها لتلك الغاية كما أسلفنا.

ولكن يجب ألا نفترض مع ذلك أن توقع نتيجة معينة لفعل من الأفعال- وهذا لا يكون إلا في الأفعال الصادرة عن الكائنات التي تستطيع التفكير والإرادة- شرط ضروري في وقوع تلك النتيجة، فإن أفعالنا التي توشك أن تكون ميكانيكية بحتة (كالأفعال الناشئة عن العادة أو الغريزة) لا يظهر فيها أثر للتفكير في الغاية، ومع ذلك هي أفعال لا تخلو بالفعل من الغائية، كما أنه يجب ألا نعتقد أن حكمنا على أي شيء بأنه غائي، يقتدي أننا نعلم تمام العلم الغاية منه والوسيلة التي تحقق هذه الغاية، بل يكفي في الحكم أن نشاهد في الواقع سلسلة من الحوادث أو الظواهر متصلة بعضها ببعض اتصالا منظما.

فيلزم من كل ما تقدم أن الميكانيكية والغائية لا تتعرضان كل التعارض، بل تكمل إحداهما الأخرى على صورة تساعدنا على فهم الاثنين معا.

والأولى بنا إذن، ألا نعتبر نظريتي العلية والغائية متقابلتين تقابل الأضداد، بل الواجب أن ننظر إلى العلية على أنها مفهوم أعم من الميكانيكية والغائية جميعا وأن الميكانيكية والغائية مفهومان مندرجان تحتها، بمعنى أن الميكانيكية علية ضرورية صريحة، والغاية علية ضرورية غير صريحة.

ولا تؤدي بنا فكرة الغاية إلى نوع من التجريد الميتافيزيقي إلا في حالة واحدة، وهي الحالة التي نفترض فيها أن كل الظواهر الطبيعية ظواهر غائية يدرك ما تتجه إليه من الغايات على نحو ما يدرك الإنسان غايته من أفعاله الإرادية وتصرفاته، كأن نعتقد مثلا أن في كل كائن القدرة على إدراك الغاية يسعى إليها، ومن طريق هذا الإدراك

ينظم أفعاله وتصرفاته، أو نعتقد أن العالم كله خاضع لعقل أعلى يدبره ويعين له غاياته التي تحقق في ظواهره الطبيعية، نعم لو فكرنا هذا التفكير لتحولت فكرتنا في العلية[1].

وليس من شك أيضا في أن أحكامنا التقديرية لها أثرها في هذا الموضوع، إلى جانب الأدلة النظرية البحتة، فإن الحياة والمحافظة على النفس أو على النوع لهما من القيمة ما ليس للموت والفناء، ومن الطبيعي أن نعتبرهما الغاية التي يجب أن تحقق بكل الوسائل الممكنة، ولكننا ناقشنا موضوع الغائية بعيدا عن هذه النقطة (نقطة القيم)، لأن غرضنا هنا شرح الناحية النظرية وحدها، ولأن الحقائق الواقعية نفسها تمدنا بما يكفي في تفسير الفرق بين المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي، أو بما يكفي في البرهنة على وجود ذلك الفرق.

ولا شك كذلك في أن تطبيق فكرة الغائية في علم الحياة قد عاد ببعض الفائدة على هذا العلم، لأنها فكرة تساعدنا على كشف حقائق هذا الميدان وتفسر لنا الظواهر المعقدة فيه، كما أنه لا شك في أن تطبيق هذه الفكرة في علوم الكائنات غير حية قد أدى في أغلب الأحيان إلى أخطاء فاحشة، وإذا أردنا ندرك هذا الأمر على الوجه الصحيح، وجب أن ننظر إلى الصلات التي ترتبط بها الكائنات غير الحية نفسها، لا إلى أية فكرة عملية تفرضها على هذه الكائنات فرضا.

- **من الكوسمولوجيا الآلية إلى الكوسمولوجيا النسبوية:**

الابستيمولوجية المنبثقة عن تطور العلوم الكونية؟ وإذا كانت الكوسمولوجيا المعاصرة في جوهرها كوسمولوجيا نسبوية، فكيف تم الانتقال من الكون الآلي للكون النسبوي؟ ولماذا حل نموذج الكون المتطور محل الكون المستقر؟[2]

1- الكون الآلي:

اتضحت صورة الكون في العصر الحديث مع " إسحاق نيوتن (1642-1727) فاستطاع من خلال الفيزياء ولوج علم الفلك، واليه يعود الفضل في اكتشاف القانون الذي يفسر تماسك الكون، هكذا كان " نيوتن " فيزيائيا وكوسمولوجيا طرحة أولى القضايا الكونية والفلسفية.

[1] أزفلد كولبه: ترجمة أبو العلا عفيفي، المدخل إلى الفلسفة، عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2016، ص 211-218.
[2] عبودي نبيلة، قراءة إبستيمولوجية للكوسمولوجيا المعاصرة، جامعة قسنطينة2 عبد الحميد مهري، ص 234.

ويعتبر مؤلفه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" علميا أنار العصر الحديث من خلال قوانين الحركة وقانون الثقالة، وقد ساهم تأليفه بين علمي الرياضيات والفلك في تطوير نظريه الجاذبية، فصاغ قانونه الكوني حول الجاذبية، وأطلق على هذا الجزء من الكتاب " نظام العالم ".

على أن التأليف بين الرياضيات والعلوم الأخرى لم يظهر مع " نيوتن " لقد سبقه إلى ذلك أفلاطون عندما اعتبر الظواهر الطبيعية كائنات رياضية، ومع أفول العصر الوسيط وتباشير العصر الحديث صرح " غاليلي (1564-1642م) أن الطبيعة لا تجيب إلا على الأسئلة المكتوبة بلغه الرياضيات، إلا أن ما تميز به " نيوتن " هو اعتماده على الرياضيات المعقدة لتفسير الظواهر الفلكية[1].

ما يتعارض مع الهندسة الكونية التي أسس عليها " أينشتاين 1955-1879) رؤيته للكون المحدود فيزيائيا ورياضيا، وتعكس الهندسة التقليدية للكون رؤية " نيوتن " للزمان والمكان، فهما مطلقان ومنفصلان، إلا أنهما أصبح نسبيين في ظل النسبية العامة لأنهما يرتبطان بالملاحظ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يوجد انفصال بينهما، فالزمكان متصل رباعي الأبعاد.

- أما من حيث طبيعته، فالكون الآلي مستقر، وهي الفكرة التي يفضلها معظم الفيزيائيين، و " أينشتاين " نفسه كان يسلم بها، إلا أنه تراجع عن ذلك أمام الإثبات التجريبي، عندما توصل " إدوين هابل " (1889-1953) Edwhn Habbleإلى قانون نفور المجرات، فتبين أن كوننا غير مستقر لأنه في توسع. وأمام هذه الاختلافات نتساءل: كيف كان الانتقال من الكوسمولوجيا الآلية إلى الكوسمولوجيا النسبوية؟[2]

تمثَّل التطور العظيم التالي على الطريق نحو التفكير العلمي الحديث في دراسة الكون على الساحة. تمكَّن نيوتن من أن يُبيّن في كتابه – في ظهور إسحاق نيوتن) أن الحركة الإهليجية التي توصَّل إليها كبلر إنما هي نتيجة) «المبادئ» البارزة طبيعية لوجود قانون كوني عام للجاذبية. وبذا أعاد نيوتن إرساء مستوًى أفلاطوني من الواقع؛ ذلك العالم المثالي من القوانين الكونية العامة للحركة. فالكون، حسب تصور نيوتن، يسير كآلة عملاقة، تؤدِّي الحركات المنتظمة التي يفرضها الخالق الأعظم، وما المكان والزمن إلا تجسيدان مطلقان للخالق الباطن ذي الوجود الكُلي. ظلت أفكار نيوتن مهيمنة على التفكير العلمي حتى بداية القرن العشرين، لكن منذ القرن التاسع عشر

[1]عبودي نبيلة: قراءة إبستيمولوجية للكوسمولوجيا المعاصرة، جامعة قسنطينة2 عبد الحميد مهري، ص 234.

[2]عبودي نبيلة، قراءة إبستيمولوجية للكوسمولوجيا المعاصرة، ص 239.

بدأت العيوب تعتري الآلة الكونية. كانت النظرة الميكانيكية للعالم قد ظهرت إلى الوجود إلى جانب أولى تباشير التكنولوجيا. وخلال الثورة الصناعية التالية صار العلماء منشغلين بنظريات المحركات والحرارة. وقد بيَّنتْ قوانين الديناميكا الحرارية هذه أنه ليس بمقدور أي محرِّك أن يعمل على نحوٍ مثالي إلى الأبد دون أن يُستنزَف. وفي ذلك وهي الفكرة التي تقضي بأن الكون ككلٍّ، «الموت الحراري للكون» الوقت شاع الإيمان ب سيُخمد ويموت، تمامًا مثلما تفقد الكرة القافزة طاقتها وتستكين حركتها[1].

2- الكون النسبوي:

النسبية العامة نظرية في الجاذبية صاغها " ألبرت أينشتاين " سنه 1915م، وحدد من خلالها تصوره حول بنية الكون وهندسته وتأسس الكوسمولوجيا النسبوية على جملة من المبادئ أهمها: المتصل رباعي الأبعاد، الجاذبية، وبنية الكون وتمدده.

يؤكد " أينشتاين " أن عالم الحوادث متصل رباعي الأبعاد، ففي الفيزياء التقليدية يفكك الفيزياء المتصل رباعي الأبعاد إلى متصل ثلاثي الأبعاد ومتصل زمان دي بعد واحد معتمدا على الزمان المطلق، أما في الفيزياء النسبوية فإن الزمان والمكان يتغيران متشابكين من مرجع لآخر، لان الزمان ليس مطلقا.[2]

بدأت الحقبة الحديثة من الدراسة العلمية للكون مع نظرية النسبية العامة لأينشتاين، المنشورة عام 1915، والتي مكَّنتْنا من عمل توصيف رياضي متَّسق للكون بأسره. وفق نظرية أينشتاين، ترتبط خصائص المادة والحركة بتشوُّه المكان والزمن. وأهمية هذا لعلم الكونيات هي أن المكان والزمن لم يعد يتم التفكير فيهما بوصفهما شيئين مطلقين منفصلين عن الأجسام المادية، بل بوصفهما مشارَكَيْنِ في تطور الكون. لا تُمَكِّننا النسبية المكان والزمن، وإنما تمكِّننا من فهم أصل المكان «في داخل» العامة من فهم منشأ الكون والزمن نفسيهما. تشكل نظرية أينشتاين أساس نموذج الانفجار العظيم الحديث، الذي ظهر بوصفه أفضل التفسيرات المتاحة لتمدد الكون. ووفق هذا النموذج، المكان والزمن والمادة والطاقة كلها ظهرت إلى الوجود في صورة كرة نارية من المادة والإشعاع ذات درجة حرارة وكثافة قُصْوَيَيْنِ منذ حوالي ١٥ مليار عام. وبعد الانفجار العظيم ببضع ثوانٍ، انخفضت درجة الحرارة إلى عشرة مليارات درجة فقط، وبدأت التفاعلات النووية في تكوين الذرات التي تتكون منها أجسامنا. وبعد حوالي300 ألف عام انخفضت الحرارة حتى بضعة آلاف درجة مئوية، محررة الإشعاع الذي نرصده اليوم بوصفه

[1] مقدمة قصيرة علم الكونيات، بيتر كولز، ص13.

[2]عبودي نبيلة، قراءة إبستيمولوجية للكوسمولوجيا المعاصرة، ص 239.

إشعاع الخلفية الميكروني الكوني. ومع تمدد هذا الانفجار، حاملًا المكان والزمن معه، بَرُدَ الكون وخفَّتْ كثافته. وقد تكوَّنت النجوم والمجرات عن طريق تكثُّف السحب المتمددة من الغاز والإشعاع. ويحتوي كوننا اليوم على الرماد والدخان المتخلِّفَين عن الانفجار العظيم[1].

- **أصل الحياة ومجراها:**

من أين أتت الحياة؟ وماذا كان شكل الحياة الأصيلة؟ وما التغيرات التي حدثت منذ هذا الأصل، ما الذي سببها؟ وهل ما زالت التحولات مستمرة؟ وهل الإنسان مجرد نوع آخر من الحيوانات، أم أن له طبيعة فريدة لا يمكن تفسيرها إلا بافتراض خلق خاص- أو على الأقل بافتراض اهتمام خاص من جانب الكون؟ وباختصار، نحن نواجه الآن مباشرة تفرعات متنوعة لذلك البحث الذي يعيد موضوعا من الموضوعات الثلاثة الرئيسية في الفلسفة، وهو: من أين نأتي؟

تحت هذا السؤال الواحد الشامل، تتدرج ثلاثة أسأله فرعية، تتعلق بطبيعة الحياة، وأصل الحياة، ومجرى الحياة، ولعل من المستحسن، ونحن نستهل هذا الفصل الذي يتعين أن يكون مكتنزا مكدسا، أن نذكر أنفسنا بأن كل الوقائع والنظريات التي نصادفها تتعلق بثلاث مشكلات: ما الحياة؟ من أين أتت، أو كيف بدأت؟ ما الأسباب التي أدت إلى ذلك التنوع اللانهائي للكائنات العضوية التي تعمر الأرض الآن؟[2]

- **النظرة الجوهرية:**

النظرة الجوهرية إلى الحياة، التي اعتنقناها كلنا تقريبا منذ طفولتنا، والتي نعدها بالتالي (موقفا طبيعيا)، تعد الحياة جوهرا، ولكيلا يبدو تعبيرنا السابق هذا تحصيل حاصل مفرطا في السذاجة، فلننظر إلى لفظ (الجوهر) مؤقتا على أنه مرادف (للشيء). هكذا يتضمن هذا الرأي اعتقادا بأن الحياة شيء، أو كيان، أو وجود مادي من نوع ما، على أن مفهوم الجوهر ينطوي عادة على شريطين منفصلين، فالجوهر لا بد أولا أن يكون قادرا على الوجود المستقل، وذلك على الأرجح حتى بعد أن تختفي جميع صفاته وخصائصه وتغدو عدما والجوهر ثانيا لا بد من أن يتصف بالدوام. بل إن هذا المعيار الثاني يصبح دائما هو المحك العملي للجوهرية. ذلك لأن الطريقة الوحيدة التي نعرف بها أن الشيء قادرا على أن يوجد وحده هي أن نلاحظ أنه يوجد في وقت ما في غياب الأشياء الأخرى التي يرتبط بها عادة. وهكذا فإن الشيء إن لم يكن يتصف بالدوام، لما أمكن أن يعد جوهرا، ونستطيع أن نتصور

[1] مقدمة قصيرة علم الكونيات، بيتر كولز، ص15.

[2] هنتر ميد، ترجمة فؤاد زكريا، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1975، ص 101.

حالة يكون فيها الشيء دائما دون أن يكون جوهريا، ولكنه لا يمكن أن يكون جوهريا دون أن يكون دائما، ومن الواضح أن (الدوام) لفظ نسبي. ولكنه يتضمن في استخدامه العملي ثابتا أو استقرارا بالنسبة إلى عمر الحياة البشرية. وهكذا تكون النجوم دائمة على حين أن الزهرة ليست كذلك.

وهناك وسيلة أخرى لوصف النظرة الجوهرية إلى الحياة، هي القول إنها تعد الحياة(مادة). والواقع أن كثيرا من مجازاتنا الكلامية ينطوي على هذا المفهوم: فنحن نتحدث عن (إضاعة حياتنا) أو (تبديد المرء لحياته في ميدان القتال) أو (وهب حياتنا من أجل القضية) أو (إنفاق حياتنا في جهد عقيم). بل إن كل لفظ يستخدم في الكلام عن الحياة، خارج معمل البيولوجيا، وربما خارج قاعة محاضرات الفلسفة، يكاد في كل الأحيان يكشف عن هذا الاتجاه الذي النظر إلى الحياة على أنها مادة أو شيء من نوع ما- تتصف بكل الدوام والاستقلال في الوجود، اللذين بينهما نربط بينهما عادة وبين شتى أنواع (الأشياء). وسوف نناقش في فصلنا الأخير عن مشكلة الخلود بعضا من الآثار المضللة للنظرة الجوهرية إلى الحياة (والنظرة الجوهرية إلى الذهن، وهي أسوأ من الخطأ السابق). وحسبنا في هذه المرحلة أن نشير إلى أن هذا الرأي يؤدي حتما إلى إيمان بالبقاء بعد الموت. ذلك لأن الحياة- كما يقال عادة- لا يمكن أن تختفي وكأنها لم تكن: (فالشيء) لا يحدث له ذلك، بل إن أقصى ما يحدث للأشياء هو أن يتغير صورتها ومن هنا كان من المعقول أن نفترض أن حياتنا ستستمر في صورة ما بعد الموت، على أن هذا موضوع سنعرض له فيما بعد بمزيد من التفصيل[1].

- **النظرة الوظيفية إلى الحياة:**

أما النظرة الأخرى إلى الحياة، التي يفضلها معظم البيولوجيين، فتعرف عادة بالنبرة الوظيفية أو العملية. هذه النظرة تعد الحياة عملية، أو بالأحرى سلسلة كاملة من العمليات، بدلا من أن ترى فيها شيئا أو جوهرا. وهكذا تصبح (الحياة) مجرد اسم بسيط نطلعه على مجموع أوجه النشاط أو الوظائف أو العمليات التي تميز الكائن العضوي، والحد الأدنى لقائمة هذه الوظائف هو عادة شيء من هذا القبيل، التكاثر، والتكيف، والتعويض الذاتي، والقابلية للتأثر (أي القدرة على الاستجابة لتغيرات البيئة). وتسعى النظرة الوظيفية عادة إلى تفسير كل هذه العمليات الحيوية على أسس فيزيائية وكيماوية، ولهذا فهي ترتبط ارتباطا وثيقا بالنزعة الآلية في البيولوجيا، أما النظرة الجوهرية فتكاد تكون مرادفة للنزعة الحيويةVitalismeوسوف يخصص الجزء الأكبر من هذا الفصل لعرض النزاع بين النزعتين الآلية والحيوية، وهذا النزاع الفلسفي الرئيسي الذي تثيره العلوم البيولوجية. وعندما نصل إلى هذا

[1] هنتر ميد، ترجمة فؤاد زكريا، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1975، ص 102، 103.

العرض، ستتاح لنا فرصة الإشارة مرارا إلى التقابل بين النظريتين الجوهرية والوظيفية. ولكن من الواجب، إلى أن يجيء الوقت الذي نبلغ فيه هذه المرحلة، نتأمل النظريات المختلفة المتعلقة بأصل الحياة ومجراها، وعندما تستقر هذه النظريات في أذهاننا بوضوح، يكون من المفيد عندئذ أن نعود إلى مناقشتنا لطبيعة الحياة[1].

- **خلاصة حول أصل الحياة: ثلاث نظريات.**

كانت هناك ثلاث نظريات تقليدية عن أصل الحياة، تعرف على التوالي باسم الخلق الخاص والنقل والبداية التلقائية. وقد استعيض عن اللفظ الأخير، في العهود القريبة، بلفظ الانبثاق في معظم الأحيان، على الرغم من أن المفهومين لا يعنيان شيئا واحدا. ولقد كانت هناك من الوجهة التاريخية، عده نظريات فرعية تندرج تحت هذه الفئات الرئيسية، ولكن يكفينا لكي نحقق غرضنا أن نصف هذه النظريات الثلاث:

أ- الخلق الخاص:

تكاد نظرية الخلق الخاص تشرح نفسها بنفسها. فهي تذهب إلى أن الحياة قد استحدثت في عالم من المادة غير الحية بفضل فعل خاص للخلق، يفترض أن الله هو الذي قام به، وأن هذا الفعل حدث بعد خلق سابق للكون ثم على يد نفس هذه القوة الفاعلة. وينبغي أن نشير إلى أن هذه النظرية، بما هي كذلك، لا تنطوي بالضرورة على التفسير الوارد في السفر التكوين بالإنجيل عن الخلق، فكل ما تشترطه النظرية هو الإيمان بأن الحياة قد خلقت عمدا في صورة ما بفضل قوة فاعلية متدخلة. وهكذا فإن المرء لا يستطيع فقط أن يستعبد وصف الإنجيل للخلق، بل يستطيع أن يؤمن بالنظرية العامة للتطور، ويظل مع ذلك داخلا في إطار فرض الخلق هذا. فما دام يفترض أنه كان لا بد من فعل خاص معين من أجل بدء النشاط الحيوي، فإن الأسئلة الخاصة بوقت حدوث فعل الخلق هذا، أو كيفية حدوثه، أو من الذي أحدثه، تغدو عندئذ أمورا ثانوية. كذلك فإن هذا الافتراض يجعل جميع الأسئلة المتعلقة بالصورة الأصلية للحياة أسئلة ذات أهمية ثانوية.[2]

ب- **النقل:**

تحاول نظرية النقل حل مشكلة كيفية بدء الحياة عن طريق تجنبها، أو على الأصح إرجائها إرجاء دائما، وترى هذه النظرية، وباختصار أن الحياة قد أتت إلى أرضنا من كوكب آخر، بل ربما من نظام شمسي آخر. والوسيلة

[1] المرجع نفسه، ص 103، 104.

[2] هنتر ميد، ترجمة فؤاد زكريا، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها،1975، ص 104.

المفترضة لهذا النقل هي أبواغ Spores شديدة الضالة تشتمل عليها الشهب الصغيرة، أو بعض الفتات الأخرى للمادة الموجودة بين الكواكب. والواقع أننا نعرف في الوقت الحالي أنواعها معينة من الأبواغ تبلغ من الصلابة وطول العمر حدا يجعل طريقة النقل هذه من كوكب إلى آخر لا تعود مسرفة في الخيال كما تبدو للوهلة الأولى. ولكن هذه النظرية تصادف مع ذلك، من وجهة النظر الفلسفية، اعتراضا هادما: فهي قد تفسر كيف أتت الحياة إلى الأرض، ولكنها لا تبدل محاولة لتعليل وجود الأشكال الحية في الكوكب الذي يفترض أنها انتقلت منه. وقد يكون في هذه الكفاية من حيث هو مجرد تعليل بيولوجي (لأصل) الحياة، ولكنه لا يكاد يستحق اسم التفسير بالمعنى المعتاد لهذا اللفظ[1].

ج- البداية التلقائية:

وهكذا يبدو أن علينا أن نختار بين نظرية في الخلق الخاص وبين نوع من البداية التلقائية. وتعد وجهة النظر الأخيرة هذه، بوجه عام معبرة عن موقف العلم الحديث. وهي بالاختصار، تذهب إلى أن المادة العضوية قد ظهرت من المادة غير العضوية في وقت معين من الزمان. وهي لا تفترض أن أية قوة خارجية أو قدرة خالقة كانت لازمة لإحداث هذا التغيير، وإنما هو قد حدث بوسائل طبيعية محضة- أي نتيجة لتجمع عفوي لظروف الطبيعة، ولا تدعي هذه النظرية القدرة على وصف هذه الظروف بدقة، كما أنها لا تدعي أن القدرة على تكرارها من جديد في العمل. الواقع أن من الواجب النظر إلى فرض البداية التلقائية على أنه عقيدة قبل كل شيء، فهو ليس صيغة تفسيرية دقيقة، إنما هو أقرب إلى أن يكون تعبير عن إيمان بأن من الممكن للوصول إلى تفسير طبيعي محض لأصل الحياة.

ولقد كان الاعتقاد بأن المادة يمكن أن تصبح، على نحو ما، كائنا عضويا حيا، خليقا بأن يبدو مصرفا في الخيال حتى للعلماء أنفسهم منذ مائة عام. ومع ذلك فمنذ حوالي قرن على وجه التحديد، أخذ معمل الكيماوي ينتج (معجزة) تلوى الأخرى في صور مركبات عضوية خلقت من مادة غير عضوية. ولنسمع إلى ما يقوله واحد من كبار مؤرخي العلم في هذا الموضوع.[2]

- صلة الجبر والاختيار بالمسألة:

---

[1] المرجع نفسه، ص 105.

[2] المرجع نفسه، ص 105.

يتصل مذهب الجبر والاختيار من بعض الوجوه بمذهبي الميكانيكية والغائية المتقدمي الذكر، فإن مذهب الجبر يؤكد فكرة العلية العامة ويرد في كل شيء في الوجود إلى العلة والمعلول، أو المقدمات والنتائج، والبواعث والأفعال، أما مذهب الاختيار فيرى أصحابه أن بعض الأفعال الإنسانية، وهي الأفعال الإرادية –على الأقل– ممكنه الوجود، معتمدين في ذلك على بعض الحقائق التي نشاهدها في حياتنا الخلقية، ولكن الصلة بين مذهبي الجبر والاختيار من جهة، ومذهبي الميكانيكية والغائية من جهة أخرى ليست قوية كما قد نظن، فإننا قد لا حظنا أن مذهبي الميكانيكية والغائية يمكن التوفيق بينهما بإدخالهما تحت فكرة واحدة أعم منهما هي فكره العلية، ولاحظنا من تاريخ الفلسفة أيضا أن أنصار مذهب الجبر ليسوا دائما من أتباع النظرية الميكانيكية وحدها، بل إن بينهم عددا كبيرا من أتباع النظرية الغائية، أما الصلة البارزة القوية فهي التي بين النظرية الميكانيكية ومذهب الجبر، فإن القول بالميكانيكية كثيرا ما يشق لنفسه تاريخا إلى جبرية من نوع القول بالقضاء والقدر الذي يعتبر العالم دائرة مقفلة من الحوادث يتصل بعضها ببعض اتصالا عليا بحتا لا دخل لاختيار الإنسان فيه، وإن كل ما يحدث من الحوادث قد قدر أزلا وأحصى عددا، كما لو كان نتيجة لعملية حسابية عظمى قام بها عقل حاسب.[1]

– قائمة المراجع:

- كارل ياسبرس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة،1967.
- إبراهيم زكريا: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، 1971.
- أزفلد كولبه، ترجمة أبو العلا عفيفي، المدخل إلى الفلسفة، عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2016.
- بودي نبيلة: قراءة إبستيمولوجية للكوسمولوجيا المعاصرة، جامعة قسنطينة2 عبد الحميد مهري.
- بيار مالك، الفلسفة وتعليمها، بيروت، لبنان، دار المناهل،2016.
- بيتر كولز: مقدمة قصيرة علم الكونيات، تر محد فتحي خضر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة 2015.
- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصيرة، ط3، القاهرة.
- جميل قاسم، فلسفة القيمة معناها ودلالاتها من سقراط إلى أزمنة الحداثة، الاستغراب، 2016.
- جوليان باجيني: ترجمة أديب يوسف شيش، الفلسفة موضوعات مفتاحية، دار التكوين للتأليف والترجمة والاقتباس، سوريا، 2010.
- جيم هانكنسون: المرشد إلى الفلسفة، تر جورج خوري، المؤسسة العربية للدراسات، الأردن، 1990.
- حسين علي، ماهي الفلسفة؟، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2011.
- الخطيب حمد كامل: قضية الفلسفة، دار الطليعة الجديدة، سوريا، 1998.
- راكيتوف، أسس الفلسفة، تر موفق الديلمي، دار التقدم موسكو، 2002.
- رجب بودبوس: تبسيط الفلسفة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، بنغازي، 1996.
- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1912.

[1] أزفلد كولبه، ترجمة أبو العلا عفيفي، المدخل إلى الفلسفة، عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2016، ص 220،221.

- عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 1986.
- عبد الغفار مكاوي، لم الفلسفة، منشأة المعارف الإسكندرية، 1981.
- على عبد المعطى محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000.
- عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، دار القصبة للنشر، الجزائر.
- فتح الله خليف: المدخل إلى الفلسفة، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1982.
- فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير لبنان، 1988.
- محمد تقي مصباح اليزيدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الإسلامي.
- محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ط 02، دار الجيل، بيروت، 1990.
- محمد محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، 2008.
- مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.
- هديل سعدي موسى: مفهوم العقل عند ابن رشد، مجلة الفلاسفة، العدد21، 2020.
- هنتر ميد: ترجمة فؤاد زكريا، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1975.
- وليم جيمس، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، بعض مشكلات الفلسفة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- ياسين خليل، الفيلسوف والتفلسف، تحقيق وتعليق حسن مجدي العبيدي، بيروت، دار ومكتبة البصائر،2010.
- يحي هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 9، القاهرة،1989.
- Cf. E. Bréhier :"Transformation de la philosophie française", Paris, Flammarion, 190-192.
- Descartes, R. (1641) *Meditations on First Philosophy*, in *The Philosophical Writings of René Descartes*, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, vol. 2