مركز براثا للدراسات والبحوث

مداخل العلوم وتاريخها

د. محمّد محمود مرتضى

المدخل الشامل إلى الفلسفة

الْمَدخَلُ الشَّامِلُ إِلَىْ الفَلسَفَةِ

د. محمّد محمود مرتضى

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: ٢٠٢٥ م - ١٤٤٧هـ
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مَركزُ بَراثا للدِّراسَاتِ وَالبُحوثِ
بيروت - بغداد

Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com

مركز براثا للدراسات والبحوث

مداخل العلوم وتاريخها

د . محمّد محمود مرتضى

المدخل الشامل إلى الفلسفة

سِلسِلةُ دِراساتِ مَداخِلِ العُلومِ وَتَارِيخِها

تُعتبر مداخل العلوم وتاريخها قضيّة مركزيّة في بناء المعرفة، وظاهرة طبيعيّة في التعليم، ومطلبٌ ضروريّ لمجتمعِ العلم لا يمكن الاستغناء عنه؛ للحاجة التي تلبّيها فكريًّا وواقعيًّا، وهي أساسٌ لمبدأ التدرّج المعرفيّ، والسير مع العقل البشريّ في تلقّيه للمعرفة.

وعلى هذا المبدأ، جاءت مناهج التعليم الحديثة، في تقريب موضوعات العلم ومواده بصورة موجزة؛ حيث يتمّ التعرّف من خلالها على تاريخ العلوم، وفلسفتها، وتطوّرها، وما يتصل بذلك، أو ما بات يُعرف في الأدبيّات المعاصرة بـ (المبادئ العشرة) لكلّ علم، كتعريفه، وموضوعه، وثمرته، وواضعه، وحكمه، ونحو ذلك، وكثيراً ما يتطرّق مصنّفو العلوم لهذا الأمر في مقدّمات كتبهم، ومطلع دروسهم وشروحهم؛ لأنّه ما لـم تتأسّس عند المتعلِّم مبادئ العلم، وتطوّره، ومنهجه الكليّ قبل تصوّر مسائله، فإنَّه يوشك بإتقانه للعلم أن يسقط أو ينهار.

فأخذت المداخل العلميّة في عصرنا الحالي أشكالاً مختلفة، وصوراً متعدّدة، تتفاوت في المحتوى والأسلوب؛ وذلك مع تطوّر العلوم وتشعّبها، خاصّة فيما يتعلّق بالإسلاميّات والإنسانيّات منها، والرغبة في إعطاء صورة متكاملة الأجزاء عنها بشكل عام.

وبما أنَّ المداخل العلميّة وتاريخ العلوم بهذه الأهمية خاصّة فيما يتعلّق بمجال الإنسانيّات منها، نظرًا لمساحة المستفيدين منها، ولِـمَا تقدّمه من رؤية ثاقبة، وقراءة شاملة لمجتمع العلم: كمادة وُجودِه وماهيَّته، وكيفيّة تطوّره وأعلامه، ونظريّاته ومفاهيمه، وعلاقاته بغيره اتصالاً وانفصالاً، فإنَّ الأمر بحاجة لدرجة عالية من الدقة والاهتمام، وتكاتف الجهود من المهتمّين بالعلم، ومحافل التدريس، ومراكز البحث العلميّ.

وللإسهام في هذا المشروع الفكريّ والمعرفيّ، قرّرنا في مركز (براثا للدراسات والبحوث) ومن خلال (سِلسِلةُ دِراساتِ مَداخِلِ العُلومِ وَتَارِيخِها) التعريف بالعلوم الإسلاميّة والإنسانية وتاريخها، وبيان تطبيقاتها الممكنة على واقع الثقافة والمعرفة في واقعنا العربي والإسلامي.

مُقَدّمَةٌ

تأتي الفَلسـفةُ في الدّراساتِ الأكاديميَّةِ واحدةً من الفُروع والاختصاصاتِ التي تُشكّل مَيدانًا لآراء كثيرة ومُتخالِفة، والتي أَدخل فيها المفكِّرون والباحثون مساهماتهم من كلّ الأقطارِ، فنجد فلسـفةً شرقيَّة: هنديَّة وصينيَّة، إلى الفلسـفة اليونانيَّةِ القديمة، ثُمَّ الفلسفة الإسلاميَّة، وصولاً إلى الفلسفة الغربيَّة، فالفلسفةُ نتاجٌ إنسانيٌّ يدور معه الفِكر الإنسانيُّ في أقطـار العالم كلِّه، بخلاف بعض الاختصاصات الأُخرى التي نجد أنَّ نتاجها وصيرورتها كان محدودًا في بقعةٍ من جُغرافيا العالم، وكانت بقيَّةُ المناطق أشبه بالمُستهلك لما أنتجه الآخر فيها، أمَّا الفلسفة فلم يكن الأمر كذلك؛ إذ كانت تُرافق أيَّ تَجمُّع هُويَّتي سواء أكان دينيًّا أم غيرَ ديني، فكل جماعةٍ أنتجت نفسها بإنتاج فلاسفة لها.

مـن هنا، كان لا بدَّ لكلّ باحثٍ في مجالاتِ الفِكر الإنسـاني العـام مُلزمًا بالبحث عن الفلسـفة في صيروراتها ومسـاراتها العامَّةِ، تاريخيًّا أم من جهة الأنظمةِ المعرفيَّة المُنتَجة من قِبل فلاسـفة العالم، وهذا الأمر -أعني الاطلاع على هذه الصيرورات- من ضروريَّات البحث الفلسفي العميق؛ حيثُ نجد أنَّ الفلاسفةَ العُظماء في العالم الإسلامي على سبيل المثال، كان إنتاجُهم الفلسـفي الخاص يتبلور بعد جولاتهم في الأنظمةِ الفلسفيَّة قبلهم؛ حيثُ نجدُ -على سبيل المثال- أنَّ (صدرَ المُتألِّهين الشيرازي)، قد تنقَّل بين فلسفةِ المَشَّاء وفلسـفة الإشراق، والحديـث والقرآن تفسـيراً وشرحًا، إلى أن وصـل في النهايةِ إلى بناء منظومتِه الخاصَّةِ المسـمّاة بـ«الحكمة المتعالية»، ولكـن لم يكن ليصل إلى هذا الإنتاج

لولا أن تعمَّق في الأنظمةِ الفِكريَّة السَّـابقة. هذا المثال الـذي نذكره لنلفت النَّظر إلى أنَّ العُمقَ في الفِكر الفلسفي له شروطٌ ومتطلّبات، ومن شروطه الإحاطة بتاريخ الفلسفة، لا من جهة التاريخ نفسـه والخطّ الزمني للأفكار بل من جهة الأفكار والفَرق بين المُفكِّرين في القضايا، وهكذا.

من هنا، فإنَّني عندما وجدت هذه القضيَّة أسـاس وتشكّل مدخلاً لتعرُّف الطُّلاب على حَقل الفلسـفة، سـعيت بالمقدار المسـتطاع إلى بيان هذه القضيَّة من خلال طرح جديدٍ لم أجده مسـتقِلاً في كتاب معينَّ، وبعبارة أُخرى، إنَّ وجودَ كتابٍ مُسـتقلّ يحمل عُنوان المدخل للبَحث الفلسـفي، بحيثُ يعين المبتدئين في هـذا العلم على معرفة أهمّ قضايا الفلسـفيَّة وأهمّ المدارس الفلسـفيَّة عبر التاريخ، كان أمرًا ضروريًّـا لإنجاز هذه المَهمَّة، ولكن بعد تدريس هذه المادَّة في الجامعات لم يكن يتوفّر بين أيدينا كتابًا يملأ هذا الفراغ، مـا حفَّزنا للقيـام بهذه المَهمَّة، فكان هـذا الكتاب الماثل أمام القـارئ، بعنوان المدخل الشامل إلى الفلسفة.

ثُـمَّ إنَّ بنيةَ هذا الكتاب تتألَّف من تسـعة فصول، مُوزَّعة عـلى النحو المنطقي الآتي: أوَّلاً، ابتدأنا ببيان السؤال الفلسفي ومنشئه؛ حيثُ تُعتبر هذه القضيَّةُ هي بذرة بدء التَّفكير الفلسفي في العالم مُنذ فجر التَّاريخ، ثُمَّ بعد ذلك انتقلنا في الفصل الثاني إلى بيان الفلسفة وباقي العلوم، وبيان أقسام الفلسفة من الأنطولوجيا والإبستمولوجيا وغيرها من الأقسام، والعلاقة بين الفلسـفة وسائر العلوم. أمَّا في الفصل الثالث، فقد بَيَّنا الفَلسفة وتصنيفاتها، بين فلسفةٍ غربيَّة وإسلاميَّة وغير ذلك. أمَّا الفصل الرابع، فهو الفصل الذي يشتمل بشكلٍ مُوسَّـع -إلى حدّ ما- على أبحاث الفلسفة، من أبحاث الوُجودِ والإلهيَّات وغيرهما. وفي الفصل الخامس بَيَّنا مَبحثَ فلسـفةِ العِلم وأهمِّيَّته وعلاقته بالبحث الفلسفي عمومًا، ثُمَّ خصَّصنا الفصل السادس للحديث عن فلسفةِ الأخلاق الذي يُعدُّ من أكثر المباحث حيويَّةً في عصرنا الراهن، وبعدها انتقلنا إلى فلسفة الجمال في الفصل السابع، ثُمَّ فلسفة التَّاريخ في الفصل الثَّامن، وختمنا بالفصلِ التَّاسع عن فلسفةِ الدّين.

ومِن خلال هذه الفصول، نكونُ قد رسمنا محاولةً جادَّةً لتأسيسِ مدخل شامل للبحث الفلسفي، يُمكّن الطالبَ الإحاطة بأهمّ مدارس الفلسفةِ، وأهمّ مباحثها وأبوابها وقضاياها، على أمل أن يَلقى هذا الكتاب اهتمام الباحثين نقدًا وتعليقًا.

والحمد لله أوَّلًا وآخرًا

د. محمد مرتضى

بيروت في ٠٧ شباط ٢٠٢٥

الفَصْلُ الأَوَّلُ:
السُّؤَالُ الفَلسَفِيُّ

المَبحَثُ الأَوَّلُ: طَبِيعَةُ الفَلسَفَةِ

يحسُــن أن نتجاوزَ الوصفَ الشائعَ عن الفلسفة، بأنَّها عملٌ فكريٌّ يُزاوله ذوو الاختصاص على هامش الحياة، ونؤكّدُ على عكس هذه الدعوى تمامًا، بالقول إنَّ الفَلســفةَ نشــاطٌ فِكريٌّ إنسانيٌّ عام، وأنَّ كلَّ إنسانٍ مُتفلسف بطبيعته، سواء التفت إلى ذلك أم لم يلتفت، بل هي ظاهرةٌ إنسانيَّةٌ وُلدت على أرصفةِ الطُرقات، ومنها استقى الكائنُ البشري أسئلته المركزيَّة عن وجودِه، والكون، والمبــدأ، والمعاد، فتراه يطرحُ في فرضيَّاته المشروع منها وغير المشروع، والممكن والمستحيل، ناشدًا الوضوح وتحطيم المجهولِ الذي يُؤرقه، وهدفه في ذلك أن يصلَ إلى معنى لوجوده، وحقيقة كونه، وعلَّة مبدئه، ومُتسائلاً عن السَّبيل إلى سعادته[1].

لا غرابةَ في ذلك ما دام الســؤال خاصيَّةً أصيلةً في الإنســان، فهو فاعلٌ فلسفي، ولهذا يُعدُّ التَّساؤل جوهرَ الفلسفةِ، فها هنا حقيقة، وهي أنَّ التَّفلسف ليس خيارًا وإنَّما هو قدرنا جميعًا.

أوَّلًا: لِمَاذَا السُّؤالُ الفَلسَفِيّ؟

الفلسفةُ سؤالٌ كبيرٌ دائمٌ، فهي تُعادل التَّفكير، وما دامت طبيعةُ الفلسفةِ هي السؤال، وفاعل الســؤال هو الإنسان، فإنَّ أوَّلَ موضوع لســؤاله هو نفسه وذاته، يقوم بسؤالها ويسأل عنها، ثُمَّ يرتقي بوعيِه الذَّاتي ليســألَ الآخرَ والحياةَ والقِيمَ، وهكذا تتوالى دوائرُ أســئلته أُفقيًّا ثُمَّ يصعد بتأمُّله نحو الوجودِ، ومنشئه، وعِلَّته، ومصيره.

ومعنى أن يسألَ الإنسانُ، أي أنْ يُفكّرَ، ويستعمل معلومَ عقلِه للوُصولِ إلى مجهولِ مطلوبِه، وأن لا يقنع بجوابٍ إلَّا إذا برهن عليه فِكرُه، وأذعنت له نفسُه.

لكنَّ السؤالَ الفلسفيَّ مشروطٌ بأنَّه سؤالٌ كليٌّ، يتأمَّل في القضايا الكُلِّيَّة، ويبحث عن الصّفةِ الكُلِّيــة التي تجمعها، فلا يهمُّه البحث مثلاً في الأعوام والفصول والشــهور والأيَّام باعتبارها

١ - أزفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، ص.ص٨-٩.

أجزاء متفرّقة، وإنَّما يلتفتُ إلى الصّفةِ المشـتركة بينها، وهي "الزمان"، فيسأل حينئذٍ عنه: هل الزمان حالات مُتوالية من الشـعورِ تختلف من إنسـانٍ إلى آخر؟ فيتنـزع منها مفهومًا كُلّيًّا هو "الزمان النَّفسي"؛ حيثُ يتشابك الزمان بالشعورِ والوعي الذَّاتي.

أمَّا الزمان الذي هو كمِّيَّةُ حركةِ الأرض ومقدارها بالنسـبةِ إلى حركة الشـمس، فينتزع منها مقياسًا للزمان هو "الزمان الطبيعي" المُتمثّل في الدقائق والساعات.

هكذا يرتقي التَّساؤلُ الفلسفيُّ من الجزئي المألوف إلى التَّساؤل الكُلّي العام. فهو لا يبحث في تفاصيل الشرِّ والخيرِ والألمِ واللَّـذَّةِ، وإنَّما يبحثُ عن أصلِ الخيرِ والشَّرّ، والألم واللَّذة، والسعادة والشقاء[١].

يُكثرِ الفيلسـوف من السؤال والتَّساؤل، ويتفنَّن في أسـاليب الاستفهام عن آراء ومعتقدات وقضايا يراها النَّاس بديهيَّة، فيعيد طرحها تحت مِبضع الشَّـكّ والريبة؛ ليسـألَ عن مصدرها، ومدى يقينيَّتها، ودليلها، وجدواها، والغاية منها.

كلُّ شيء بالنسـبة إلى الفيلسوف قابلٌ للسؤال عنه والشـكّ فيه، يسأل عن ماهيَّة الأفكار؟ وماهيَّة الأشياء؟ وكيف يكون الاتّصال بينهما؟ أمَّا الجواب في مجال الفلسفة فلا أهمِّيَّة كبيرة له بالنسـبة إلى الفيلسـوف؛ لأنّه غالبًا لا يكون تامًّا، فيحتاج إلى سؤال آخر يُكمله، ولهذا فإنَّ الجوابَ في الفلسفةِ يَفنى بينما السؤال فيها يَبقى[٢].

ثانيًا: الإنسَانُ وَالتَّفكِيرُ

يُشـير هذا العنوان إلى التعريفِ المنطقي المشهور «بأنَّ الإنسـان حيوان مُفكّر». فالتفكير لازم الإنسان، لكن ليس في وسـعه أن يُفكّرَ دون أن يقومَ مقامَ الفيلسوف، أو يُعبرّ ضِمنيًّا عن مذهبٍ فلسـفيّ مُعينَّ؛ ذلك أنَّ ما يعمل عليه الفيلسوفُ هو تلك المذاهب الفكريَّة والمبادئ البسيطة التي توجد في أيّ ذِهن بشري ساذج غير مُلتفتٍ إليها.

---

١ - لجنة من المختصين: دروس في الفلسفة، ص.ص٩-١٢.

٢ - طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، ص١١.

يُنبّهنا هذا التحليل إلى فارق المسافةِ التي يمرُّ بها كلّ من الذِهنين للوصول إلى حقيقةِ المطلوب[١].

ينشأُ الإنسانُ مُفكّرًا ساذجًا، ويُحدّثُ نفسَه وهو طفل، ويتعجَّب من أشياءٍ واقعيَّةٍ أو خياليَّةٍ يشعر بها، ثُمَّ ينمو فيدفعه فضوله إلى معرفتها، لماذا هي موجودة؟ ولماذا تتحرَّك وتسكن، وتظهر وتختفي؟ ولماذا تحدث وتزول كأنَّها لم تكن؟ ثم يزداد وعيًا ونُضجًا فِكريًّا، فيسأل عن الثابت والمتحرّك في الموجودات، مُتفكّرًا ومتأمّلاً.

لهذا، لا غِنى للإنسان عن التَّفكير بطبعه الفلسفي؛ لأنَّ التَّفكيرَ مُحايثٌ في كلّ زمان ومكان، لكنَّه يظهر له في أشكال متعدِّدة؛ مرَّة في صورةِ أمثال عامَّة شعبيَّة وأساطير خياليَّة في الشعر والفنّ والأدبِ، وأُخرى في صورةِ حِكمٍ شائعةٍ، وثالثة في آراء عُرفيَّة سائرة بين الناس، ورابعة في نظريَّات اجتماعيَّة وسياسيَّة[٢].

إذا كان التَّفكير الفلسفي نشاطًا بشريًّا عامًّا، لكنَّ هناك اختلافات وفروقًا مميَّزة بين التَّفكُّرِ المألوف العام وبين التَّفكّر المُنسّق، فالتفكير الإنساني له مراتب: تفكير عامِّي غير محترف تمُثّله لغةُ اللاَّ وعي الشَّعبي بصيغةٍ عاديَّة ضِمنيَّة وغامضة، وهناك تفكير خاصّ، محترف ومنهجي تمُثّله لغةُ الفلاسفة بصيغةِ اصطلاحات فنّيَّة صريحةٍ وواضحةٍ.

بناءً عليه، يمُكن القول: إنَّ التَّفكيرَ الإنسانيَّ العامّيَّ هو فلسفةٌ في طورها الساذج والطُفولي، وسيلتها الخيال، بينما هو في الفلسفة المُنسّقَة والمُنَظّمة تفكير واعٍ وناضج، بصرفِ النَّظر عن مدى مطابقته للحقيقةِ أو عدم مطابقته.

التَّفكيرُ الفلسفيُّ العامّيُّ عبارة عن فلسفة مُتقطِّعة وعَفويَّة، بينما التَّفكير الواعي المحترف هو عبارة عن تأمُّلات مستمرَّة ودائمةٍ؛ حيثُ يجعل منها الفيلسوف أهمّ أغراضه، مستخدمًا فكرهُ مع معرفته بآراء من سبقه[٣].

---

١ - هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص.ص٩-١٠.

٢ - يسبرز: مدخل إلى الفلسفة، ص.ص١٤-١٥.

٣ - أ.س. رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ص٢.

ثُمَّ إنَّ أشكال المعارف متداخِلة وغير مُستقِلّة في التَّفكير العامي الساذج، ولذلك لا مائزَ عندهم بين كيف، ولماذا، ومتى، فهي مختلِطة في أسئلتهم اختلاطًا يعكس أشكالَ التَّفكير والشعور الجماعي والفردي، بحيثُ لا مكانَ لعنصر الشَّكّ والنَّقد في أذهانهم.

بينما في التَّفكير المُنظَّم تستقلّ أشكال المعارف والعلوم وتتغيَّر شكلاً ومضمونًا، فينقسم النشاطُ الإنسانيُّ إلى فِكري وجسدي، ويظهر الوعي والتفكير النظري المنسّق، مترافِقًا مع الشَّكّ والنَّقد.

هذا مضافًا إلى أنَّ معارفَ التفكير العَامّي هي مُجرَّد انطباعاتٍ حِسّيَّة غامضة، ومُتفرّقَة لا تجمعها مفاهيم وقوانين كُلّيَّة، بسبب فُقدانهم للتَّحليلِ والتَّعليل؛ لأنَّ مخزونَهم اللُّغوي خالٍ من تلك المعاني الكُلّيَّة التي يستطيع التفكيرَ الفلسفيَّ المُنظَّم أن ينتزعها ويستنتجها بملاحظاته واستقرائِه لطبائع الأشياء[١].

ثالثًا: الدَّهشَةُ

الدَّهشةُ في التَّفكيرِ الفلسفي نتيجة التَّساؤل، ففاقدُ السُّؤالِ فاقدٌ للدَّهشةِ. وقد قُلنا إنَّ الإنسان كائنٌ سائلٌ ومُتسائل عن طبيعة نفسه، وعلاقته بالكون والحياة، وعن وجوده ووجود الآخر والأشياء من حوله، فإذا سلَّم بجوابٍ لا يلبَث أن يغادرَه، ويعيد التَّساؤلَ مرَّةً أُخرى، فيرمي به هذا التَّساؤل إلى الدَّهشة والتَّعجُّب ممَّا هو غير مألوفٍ وخارق للعادةِ والمألوف الذي لا أساسَ له.

وهذه الدَّهشةُ الفلسفيَّة مراتب، فكُلّما كان الإنسانُ في فكرِه أقربَ إلى العفويَّة والسذاجةِ كان تساؤلُه أقلَّ غرابةً وأقلَّ دهشةً وتَعجُّبًا وحيرة تجاه أسرار نفسه ووجوده، ولكن كُلّما ابتعد عن العفويَّة والغفلة، وزاد وعيه وضوحًا بدت له الدَّهشة أعظم، والحيرة أكبر، والغرابة أشدّ، فيتحوَّل تساؤلُه إلى وعي شقي ودهشة[٢].

---

١ - محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، ص.ص٥٨-٩٩.

٢ - وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص٢٧.

لكن في كِلا المرتبتين يبقى فعلُ الدَّهشةِ الأُولى مُؤثّرًا في إيقاظ الإنسان من سُباته المَعرفي وخموله الفِكري بسبب العَادة وما أَلِفه، فما علينا إلَّا أن نُعيدَ تكوينَ أفكارنا بفعل الدَّهشة، فكما ذكر (أرسطو) أنَّ ما يدفع النَّاسَ في الأصل وما يزال يدفعهم إلى التَّأمُّلات الفلسفيَّة الأولى هو الدَّهشــة، غاية الأمر أنَّ التَّفكير العامّي أضعف قدرة على الاندهاش، بينما التَّفكير الفلســفي أكثر قدرة عليه.

إذن، فانفعال الدَّهشــةِ هو مبدأ التَّفكير الفلســفي، ورابط التَّواصل بين الذَّاتِ والآخر؛ لأنَّ الدَّهشــةَ تُرافقُ الإنســانَ العاقلَ في كلّ خُطواته وتسري في تفكيره ومشــاعره سريان الدَّم في عروقه، وهي عاطفة وانفعال بمعنى غرابة وحيرة وصبر ومعاناة أمام غيرِ المألوفِ والمجهولِ، فالدَّهشة الفلسفيَّة عبارة عن قشعريرة الإنسان تجاه أوّل انكشاف للموجود[1].

فكلّما ازداد وعيًا اســتعاد الدَّهشةَ إلى فكره ومشــاعره، واستعاد مُجدّدًا السؤال القديم: من أنا؟ وما هو الوجود؟

إنَّ تجربةَ الإنسان في معاناته اليَوميَّة هي إحدى دواعي دهشته الفلسفيَّة التي تهزُّه من جديد كلّما تراكمت عليه أثقالُ الحياة. فيلجأ إلى تساؤله الدَّائم عن معنى هذه المعاناة، ويحاول أن يعلو بدهشته فوق عالمه اليومي ليَخرج من أسر المجهول، ويسأل عن مدى اليقين في معرفته، وهل بلغ يقينه بوجوده وبالأشياء مبلغًا لا شكَّ معه؟ أليس في هذه الأسئلة ما يدفع الإنسانَ إلى الدَّهشة؟ ويبعده عن التفسيرات السائدة والمألوفة ويجعله أكثر غربة في عالم المسلّمات الذي يعيشه، فتصبح هذه المُســلَّمات في لحظةٍ من الزَّمن غير مسلَّمة، وغير مألوفة، وغير واضحة بذاتها، بحيثُ يختفي وجهُها العادي الساذج، ويظهر مكانه وجهُ الحقيقة.

إذا كان التَّفكيرُ الفلســفيُّ بدأ بحقيقة «الدَّهشة أصل الفلســفة»، فإنَّ هذه الحقيقةَ القديمةَ ســتغزو لاحقًا ضميرَ كلّ إنسانٍ يُفكّر، ولن تغادره أبدًا، فها هي الفلسفة الحديثة تعبّر عن هذا الأصــل بعبارةٍ قريبةٍ منه تقول: «الشَّــكّ أصل الفلســفة»، موحية بالصّلة الوثيقة بين الدَّهشــة

١ - مارتن هيدغر: ماهي الفلسفة، ص٤٠.

والشَّـكّ القابعين في ضَمير كلّ إنسـانٍ مُفكّر، فكما كان (سـقراط) يثير في تلاميذه الدهشـة ضِدَّ العادات، كذلك فعل (ديكارت-Descartes) بطريقته في المنهج؛ حيثُ حمل الإنسـان الحديث على الشَّـكّ في كلّ المعتقدات الموروثة دون دليل، ويعيد بناء الفكر الإنساني على "صخرة لا تتزعزع".

هذا المعنى ذاته عَبَّر عنه (هيغل-Hegel) بقوله: "إنَّه الإرباء الذي ينبغي لكلّ فلسفة أن تبدأ به. إنَّ على الإنسـان أن يشـكَّ في كلّ شيء، ويتخلَّى عن كلّ ما افترضه من قبلُ؛ لكي يحافظ عليه من بعدُ شيئًا ناتجًا من خلال التصوّر"[١].

فالدَّهشة ساريةٌ في كلِّ أصنافِ البشرِ، فكما أنَّها حاجةٌ للفيلسوف هي أيضًا حاجة للشاعر؛ إذ كلّ منهـما يبدأ من القلقِ ويـرى العالَمَ كأنَّه يراه لأوَّل مرَّة، هنا يتَّصل الاندهاشُ الفلسـفي بالاندهاش الشِعري؛ حيثُ كلاهما يطالبان الإنسان بالدَّهشة.

إذن، هي دهشـةُ الفِكرِ وحيرتِه تجاه نفسـه وتجاه الآخر، وهي الثَّمـن الذي لا بدَّ منه لكي يستيقظَ الإنسانُ على المطلق وأسراره المتناقضة!

رابعًا: الشَّكُّ

الشَّكُّ وليدُ التَّأمُّل وأحد خصائص التَّفكير الفلسفي، يثور الشَّكُّ في الإنسان عندما تخدعه معارفه الحِسّيّة، ويقع عقله في التناقضات، واختلاف الأحكام والآراء على شيء واحد.

ويزداد شكُّه غُربة حينما يكتشف الإنسان أنَّ مُسلَّماته التَّقليديَّة ليس لها أساس، فينغمر في شـكّه ويغترب عن موروثه محاولاً العثور على معارف يقينيَّة، وربمَّا لا يصل إلى اليقين فيظلّ شاكًّا ما دام حيًّا كما حصل لتيَّار الشَّكّ البيروني نسبة إلى (بيرون-Pyrrho) في اليونان القديمة (ت حوالي ٢٧٠ق.م).

الشَّكُّ نوعان: شـكٌّ حقيقيٌّ يعيشه الفيلسـوفُ في التَّجربة؛ حيثُ يقوم الفيلسوفُ بوصل

---

١ - هيغل: محاضرات عن تاريخ الفلسفة، ج٢، ص٦٩.

النَّظر العقلي بمراحل من الشكوك بدءًا بالمألوف، ثُمَّ بالحواس، ثُمَّ شكّ بالعقل ذاته، لينتهي إلى اليقين كما حصل مع (الغزالي) (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م).

وهناك شـكٌّ مصطَنعٌ يدَّعيه الفيلسـوفُ ليتأكَّد من معارفِه ومُسـلَّماتِه على طريقةِ الشَّـكّ الديكارتي (١٥٩٦-١٦٥٠)، متسائلاً: كيف أتيقَّن بأنَّه موجود؟ وهل العالم موجود؟ وما هو الدَّليـل على ذلك؟ عبر خُطوات من التَّشـكيك في جميع المعـارف، فلا الحواس ولا العقل يوصِلان إلى اليقين بالحواس؛ لأنَّها خادعة، والعقل لا يصيب دائمًا في اسـتنتاجاته، فالحيرة والشكّ قائمان حينئذٍ في هذا المجال.

لذا، يجب البدء بالشَّـكّ لا من أجل أن نشكَّ، وإنَّما باعتباره وسيلةً للوصول إلى اليقينِ في معرفتِنا، ولهذا الدَّاعي سَـمَّى (ديكارت) طريقته بـ "الشَّـكّ المنهجي"؛ باعتباره منهجًا وأداةً لاختبار معارفنا وقدراتنا العقليَّة، فمهما بلغت شـكوكنا -حينئذ- لا بدَّ أن نصلَ إلى ما لا يَطالَه الشـكّ، مثل قواعد علم الجبر بل حتَّى لو شكَّكنا في كلّ الموجوداتِ، فإنَّ ما يبقى بعيدًا عن الشكّ هو وجود "شكّنا"، وفعل الشكّ هذا يقوم به فكرنا. ومن هنا، قرَّر (ديكارت) مبدأه: "أنا أُفكّرُ، إذن أنا موجود" الذي اكتشـفه بحدسـه العقلي؛ حيثُ لا مجالَ للشَّكّ فيه؛ لأنَّه واضح وجليّ.

فاليقين والحقيقة عند (ديكارت) لا نعثر عليهما في التجربة العمليَّة، وإنَّما في الوعي الذَّاتي للعقل الإنساني السَّليم؛ حيثُ تقبع الأفكار والحقائق الفِطريَّة، وأوَّلها "المُسلَّمات".

ليسـت المعرفة عمليَّة مكتسبة من المُدركات الحِسّـيّة، وإنَّما أساسها العقل السليم الذي يمتلك قدرتين نظريَّتين تضمنان له الخروج من الشـكّ والوصول إلى اليقين، وهما: الحدْس والاستنباط[1].

يُنبّهنا الشـكُّ في التفكير الفلسـفي إلى عدم الوثوق في أيّ معرفةٍ قبل اختبارها والتأكُّد من صحتها، فالشـكُّ هنا، مِفتاح المعرفة بما يثيره من فضول لدى الإنسان للفحص والتدقيق في

١ - ديكارت: مقالة في المنهج، ص٨٧.

المعارف الموروثَةِ والراهنةِ، لكي تتَّضحَ لديه المعرفة الحقيقيَّة، ويقترب شيئًا فشيئًا من التمييزِ بين الصَّحيح والخاطئ.

هكذا يرتقي الشكُّ بالإنسان فوق الإيمان الساذج، والتَّسليم المُتعسّف بالاعتقاد السائد دون دليل أو تبرير يؤدّي إلى المعرفةِ اليَقينيَّة.

إذن، التفكيرُ الفلسفيُّ لا يكون دون شكّ منهجي؛ لأنَّ الفلسفةَ موقفٌ للعقل تجاه آراء ومعتقدات مُسلَّم بها عن جهلٍ أو سذاجةٍ عند عامَّة النَّاس.

نقول شكًّا منهجيًّا لكي نستبعدَ الشكَّ السفسطائي عند (جورجياس-Gorgias) اليوناني (٤٨٣ ق.م-٣٧٥) الذي أصبح لاحقًا تيَّارًا سلبيًّا يشكُّ في البديهيَّات، وهو نوع من الارتياب الهدَّام الذي لا يُراد منه الوصول إلى الحقيقة، بقدرِ ما يُراد منه الجدال والهوى الشَّخصي والمصلحة الذَّاتيَّة، في مقابل الشَّكّ الإيجابي المُجرَّد من الهوى والذاتيَّة والعاطفة والمصلحة النفعيّة، هو شكٌّ إيجابيٌّ بموضوعيَّته ونزاهته في الحكم، والميل إلى البرهان السليم وتحليل المسائل وتأليفها من أجل معرفة حقيقتها[1].

خامسًا: الوَعيُ بالذَّات

يُعبرَّ عن الوعي بالذَّات بعادة الانتباه إلى الطريقةِ التي نشعر ونُفكّرُ بها، وكيف يكون سلوكنا مطابقًا لها، أو يُقصد بالوعي بالذَّات السعي إلى كشف طُرق التَّفكير التي نرغب فيها، والكيفيَّة التي نفسّر بها الأشياءَ لذواتنا، ووعي العالم من حولنا، يعني أنَّ الوَعيَ بالذَّات هو وعيٌ بالـ «أنا» بصفتها كائنًا منفردًا، ووعي بالوجود بوصفه كائنًا آخر مطلقًا.

يقول (هيغل): "الوعي بالذَّات يستوجب الوعي بالآخر "وحضوره"، لكي لا يكون وعيًا مغتربًا مثاليًّا"، أي يلزم منه بالضرورة وعيًا بالذَّوات الأُخرى، بمعنى الاعتراف بقيمةِ الآخر، لكي تنسجمَ الذَّاتُ مع رغبتها الفِطريَّةِ في التَّواصُل مع الآخرين.

---

١ - توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص٢١٤.

إذن، الوعيُ بالذَّات هو فعل انسجامٍ مع الأنا الإنساني تجاه الآخر المُماثل أو المختلف أو الأرقى منه في الوجود، لكنَّه من جهةٍ أُخرى هو فعل انشطار؛ لأنَّ هذا الوعيَ حتى بالفَهم الديكارتي هو أساس هذه العودة على الذات، بدءًا من وجود الآخر كموضوع رغبةٍ، فالعلاقة بين الذَّات وموضوعها تبلغ منتهاها عندما يدرك الإنسانَ أنَّهما يتقاسمان فعل الانشطار نفسه. إذ إنَّ حقيقةَ الوعي بالذَّات تَظهر في انعكاس الأنا على ذاته بدءًا من استبعاد الآخر، الذي يُمثّله الجسدُ والواقعُ الخارجيُّ المحيط بنا، لكنَّه استبعادٌ يؤكّدُ الاختلافَ الذي لابدَّ منه لتتمايز قيمةُ كل ذات عن الأخرى، ويتمّ الاعتراف بها واحترامها. هنا، تنكشف للوعي بالذَّات حقيقتها الإنسانيَّة التي تختلق جوهريًّا عن الحيوانيَّة التي لا تتجاوز الإحساس بالذات.

يُرشدنا هذا التمايز إلى أنَّ الوعيَ بالذَّات بدأ حينما قال الإنسان لأوَّل مرةً "أنا"، فالأنا هي أصله الذي كشفت عنه اللُّغة، وذاته التي يعود إليها دائمًا، لكن هذه العودة إلى الذات لا تتحقَّق إلَّا عن طريق رغبته -بصفته موجودًا واعيًا- في معرفة الآخر والتواصل معه. فالرغبة في التّواصل والتَّعارف مع الآخر هي الأساس في تحقيق الشعور بالذَّات، وتمايزها الرغبة الحسّيَّة التي لا يتخطّاها الحيوان.

الأنا الإنساني الواعي بذاته لا يكتفي بالرغبةِ الحِسّيَّة، فهي لا تُشبع فضولَه المعرفي بـ"أناه" وبالآخرين، ولا تستطيع أن تنكشفَ لذاتِها وللآخرين إلَّا باعتبارها إحساسًا غامضًا وساكنًا لا يصل أبدًا إلى مرتبةِ الوعي بالذات.

لكي يكتملَ الوعيُ بالذَّات ينبغي أن تتعلَّقَ الرغبةُ الإنسانيَّةُ بموضوع غير طبيعي، بمعنى تتعلَّق بشيءٍ يتجاوز الواقع المُعطَى، ويخالف في جوهره الأنا الحسّي الحيواني الساكن والدائم الذي لا أفق له بعد الحسّ. هذا الموضوع غير الطبيعي هو أنا آخر حرّ، وله صيرورة باتجاه قصدٍ وغايةٍ إنسانيَّتين. صورة هذا الآخر هي الزمان، أي استمرار ذات هذا الأنا في الوجود بحيثُ يصير ما ليس هو نحو غايته في تطوُّر واعٍ حرّ.

هذا الأنا البشري الحرُّ، هو وحده الذي لا يستطيع أن ينكشفَ لذاته وللآخرين بوصفه وعيًا بالذات؛ لأنَّ واقعَه اجتماعيٌ بالضَّرورة، ورغباته اجتماعيَّة كذلك، لكنَّها رغبات إنسانيَّة تتعالى

عــن رغبات الأنــا الطبيعي؛ لأنَّ طبيعةَ ذاتِ الإنســانِ الواعية ترغب في مــا يرغب فيه الآخر، ليتحقَّق الاعترافُ في قيمته بوصفه إنسانًا، وفي واقعِه بوصفه فردًا إنسانيًّا.

إنَّ هذه الرغبةَ الإنســانيَّةَ في التَّواصــل مع الآخر، حتَّى وإن كانت تُماثــل الرغبةَ الحيوانيَّةَ في سعيها للإشــباع، لكنَّها تختلفُ عنها في موضوعِ الإشباع وقيمتِه، فالرَّغبة الحيوانيَّةُ تطلب الإشباعَ المادّيَّ، بينما الرغبة الإنسانيَّة رغبة في قيمة تطلب الإشباعَ المعرفيَّ بالذَّات وبالآخر، وتنأى بنفســها عن رغبات الحِسّ، بحيثُ يبلغُ الإنسان بقيمةِ معرفتِه مستوى المجازفةِ بحياته الحيوانيَّة من أجل رغبته الإنسانيَّة.

لهذا، ارتبط الحديثُ عن "أصل" الوعي بالذَّات بالحديثِ عن المُجازفةِ بالحياةِ في ســبيل غايــةٍ غير حيوانيَّة، كما ارتبط الحديثُ عن هذا الأصل بالحديثِ عن ملحمةِ الصراعِ من أجل الاعــترافِ المتبــادل بين الذَّات والآخر، وهو صراعُ وعي يكشــف عن واقــع هذين الطرفين، ويعكس علاقةَ وعي سيّدٍ ووعي عبدٍ، وسلوكين بشريين متمايزَين.

سادسًا: الوَعيُ بالآخَر

يتبادلُ الوعــيُ بالذَّات والوعي بالآخر التَّأثير، لكن الرَّاجــح أنَّ الوَعيَ بالآخر ثمرةٌ مباشرةٌ للوعي بالذَّات، واعترافٌ من الإنســان بعجزه وضعفه عن البقاءِ مُنفردًا. ومن هنا، نُدرك معنى الضَّرورةِ للوعي بالمعنى الهيغلي؛ حيثُ إنَّ الوعيَ بالذَّات يستوجبُ الوعي بالآخر.

المُتبادَرُ الأوَّلُ من مفهوم الوعي بالآخر هو التواصل؛ إذ إنَّ أهمَّ خصائص طبيعةِ الإنســان هو كونه كائنًا تواصُليًّا لا ســيَّما إذا لاحظناه في مجاليّ علم النفس وعلم الاجتماع؛ ففي علم النَّفس يعني الوعي حالة "الانتباه" والقُدرة على الشــعور بالذَّات وتمايزها عن الآخر (كائنات وأشياء). وفي علم الاجتماع يرتبط الوعيُ بقدرةِ المُخّ البشري على إبداع اللُّغة والعمل؛ حيثُ تتفاعل المعرفةُ مع جهاز المُخّ، فيُصبح اللاَّ وعي جزءًا من الوعي الفردي والاجتماعي.

إذا كان الوعيُ بالآخر هو فنّ التَّواصلِ، فإنَّ أهميَّةَ عنصرِ التَّواصلِ مُتأتّية في الوقت نفسه من أنَّه نتيجةٌ وشرطٌ؛ فلولا تجربة قلق الدهشةِ والشَّكّ، والشعور بالضعف، والفضول المعرفي لما

انبثق من الإنسان عنصر التَّواصل والوعي بالآخر، لكن من جهةٍ أُخرى، قيمة هذه التجارب الفلسفيَّة الثلاث مشروطة بالتَّواصل مع الأبعاد الثلاثة للوجود (الله، والإنسان، والطبيعة)؛ ذلك أنَّ كلَّ عاقلٍ تشدُّه حاجته وفقره الوجودي إلى الوعي بالآخر، ليُجبر ضعفَه ويروي فضولَه المعرفي بأن يتعرَّفَ إلى حقيقةِ الآخر ويفهم الوجود[1].

إذن، الرَّغبةُ في الوعي بالآخر والاتّصالِ به خاصيَّة إنسانيَّة، بيئتها الفلسفة خاصّة، فوجود التّواصل متعلّقٌ بوجودها، فحيثُ لا فلسفةَ لا وجودَ للتَّواصُل، فهو -حينئذٍ- وسيلة لإيصال أسئلةِ الإنسان الفلسفيَّة إلى الآخرين، وكشف موضوعات دهشته وشكّه.

هكذا يُصبح الوعيُ بالآخر، في أبعاده الثلاثة، موضوعًا للتَّفكير الفلسفي ومجاله. فالفلسفة، من حيثُ هي فنّ التفكير والتأمُّل، لا بدَّ لها من موضوع تعمل فيه، وأسئلة تجعلها ترسم قضايا هذا الموضوع ومشكلاته، فهو يطالبُها بأسئلةٍ ضروريَّة تتعلَّق بالمعنى الحقيقي للإنسان، والله، والعالم (الطبيعة والكون).

تكتسب هذه الموضوعات قيمتها ليس من جدَّتها، فهي قديمةٌ قِدم الوعي الإنساني، وإنَّما من ضرورتها وعدم اكتفاء الفلسفة بأجوبة المذاهب الفلسفيّة عنها.

لذا، يطالب الوعي بالآخر بموقفٍ فلسفي يجيب عن ثلاثةِ أسئلةٍ كُبرى بصيغها الثلاث، تتعلَّق بكلّ عنصر من موضوعه المركَّب، وهي كما يأتي:

ما حقيقةُ الإنسان؟ وكيف وُجد؟ ولماذا وُجد؟

ما حقيقة الله؟ وكيف وُجد؟ ولماذا وُجد؟ يتكفَّل بهما علم ما بعد الطبيعة

ما حقيقة الوجود؟ وكيف وُجد؟ ولماذا وُجد؟ يتكفَّل بهما علم ما بعد الطبيعة

ماذا نعرف عن الإنسان؟ وعن الأشياءِ؟ وكيف نعرفها؟ تتكفَّل بها فلسفة المعرفة

ما الذي ينبغي أن نعملَ؟ وكيف تعمل؟ ولماذا تعمل بطريقة دون أخرى يتكفَّل بها علم الأخلاق.

---

١ - كارل يسبرز: مدخل إلى الفلسفة، ص٣٠.

إنَّ محاولـةَ الإجابة عن هذه الموضوعات يجعلُ من فلسـفة الوعـي بالآخر وعيًا بالعالم، ورغبة في معرفته في وحدته (علَّته الأولى)، وفي كثرته (معلولاته)، وفي مصيره (غايته)[1].

حاولَ كلُّ مذهبٍ فلسفي أن يُجيب عنها تبعًا لمنهجه، لكنَّ الجميعَ كان ينشدُ التَّواصُلَ مع الآخر، ومعرفة حقيقته مستعينًا بالأدلَّة الفطريَّة والعقليَّة، لكن مهما تكن الأجوبةُ، فإنَّ الفلسفةَ لا تكفُّ عن طرحها وإعادة النظر فيها، بعد أن سلَّمت بأنَّ العقلَ وحده غير قادرٍ على الجوابِ الأكمل، والإحاطة بموضوع أسئلته الكُبرى!

هذا ما دفع ببعض الفلاسـفةِ لطرح موضوع الدين وسؤاله عن إمكان مساندته للإنسان في محنته الوُجوديَّة.

هل الدّين كفيل بإكمال مشوار التَّفكير الفلسـفيّ؟ وهل تستغني فلسفةُ الوعي بالآخر عن الدّين وتكتفي بعقلِها المحدودِ أم أنَّهـا تحتاج إلى ثُنائيَّةِ العقل والدّين، لتأمين اليَقين بحقيقة موضوعها، وحلّ مشكلات الفلسفةِ الكُبرى: الوجود والمعرفة والقيم؟

يمكن أن تتوقَّف المعرفةُ بالذَّات على المعرفةِ بالآخر، في حال انسدَّت في وجهِ الإنسان كلُّ سُـبُلِ المعرفةِ، وأصبح يعيش في عالم مقفرٍ وخالٍ من العلاقات، لكن أنىَّ لتاريخ الإنسان أن يخلو من العلاقات والتَّواصل، فمنذ فجر التاريخ الإنساني انكشف الآخر للذَّات واستثار فيه عنصر التواصل، ومنذ لحظة الوعي تلك، بحثَ الإنسـانُ عن أنماط مختلفةٍ من التَّواصل في الزمان والمكان، لتطويرِ سلوكه تجاه ذاته وتجاه الآخرين وما يحيط من أشياء.

يقتـضي الوعيُ بالآخر الاعترافَ به وتقدير ذاته، بحيثُ ينشـأ الاحترامُ والتعايشُ بين الذَّوات، لا لدرجـة التَّماهـي، وإنَّما للتعارف الذي من شـأنه أن يرفعَ الغموضَ والجهـلَ بالآخر، والعداء لـه أو نُكرانه. هذه النتيجةُ تؤمّنها فلسـفةُ الوعي بالآخر على المسـتوى الأفقي؛ أي مجال علاقة الإنسان بالإنسان، أمَّا على المستوى العمودي فيُنتظر من هذه الفلسفة الغَيريَّة أن تتَّجهَ نحو مجهولِ الوجودِ، والطبيعةِ وما بعد الطبيعة، للكشف عن الآخر المُغاير، سواء كان وجودًا أم عِلَّة للوجود،

---

١ - رابوبارت: مدخل إلى الفلسفة، ص.ص٢٠-٢١، ١٤١.

فإنَّ هذا التوجُّهَ إلى الآخر، هو خاصّيَّة الإنسان (البحث عن الحقيقة وفهم أسرار الكينونة والكائن).

المبْحَثُ الثَّانِي: مَنشَأُ الفَلسَفَةِ

يستدعي البحث في نشـأة الفلسفة تناوُلها بمنهج تأريخ الفلسـفةِ، وهو منهج يُطلعنا على سـيرورة الفكر الإنسـاني، وفهم التجربةِ التأريخيَّـة الكبيرةِ عن قصَّة معرفةِ الإنسـان للوُجود والعـالم. كما يُعرّفنا هذا المنهج على طريقة ظهور أشـكال العقلِ النَّظري ومقولاته، ومناهج المعرفةِ العلميَّة، وما جرى في العقول عبر التاريخ[1]. وما أنتجه من آراء صُنّفت في الموضوعاتِ الكُبرى للفلسفة، كمبحثِ الوُجود الشَّامل لفلسـفة الطبيعة وما بعدها، ومبحث فلسفة القِيَم (الأخلاق) و(الحقّ والخير والجمال) باعتبارها فلسـفة القيـم الذَّاتيَّة، وموضوعاتها: المَنطق وفلسفةُ الأخلاق والقانون، وفلسفة الجمال. ومبحث نظريَّة المعرفةِ بصيغة أسئلتها الثلاثة: ما هي؟ وكيف نُحصّلها؟ وهل تحصيلها ممكن؟

يخالـف كتابُنا سرديَّةَ كُتب تأريخ الفلسـفة في الغرب ومن تبعهـا في الشرق، من أنَّ العِلم والفلسـفةَ اختراع اليونان في القرن (٦ ق.م)، وهي سرديَّة مبنيَّة على اسـتعلاء مركزي أوروبي يُحاول أن يطمسَ ما سـبقه من حضارات، ويُؤرّخ للفلسـفة والعلم بدءًا من اليونانيّين، مرورًا بالفلسفةِ الوسيطةِ، ثمَّ الحديثةِ، بل يذهب مُعظم الغربيّين المُروّجين لهذه السرديَّةِ إلى تجاهل الفلسفة الإسـلاميَّة الوسيطة، كما يؤكّدون على خُلوّ المشرق القديم من الفلسفةِ (أعني الهند والصين، والحضارة المصريّة ووادي الرافدين)[2].

---

١ - توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص١٢، وراجع:

L. robin: Greek thought and the origines of the scientific spirit, P.4.

٢ - مؤرّخو الفلسـفة في بلاد الاتحاد السوفياتي السـابق لا يخضعون لهذه السرديّة الغربيّة، وإنما يحترمون الفلسـفة الشرقيّة في المقام الأوّل ثمّ الإسـلاميّة، ويعطون أهمية أكثر لحضارة الشرق تليها اليونانيّة. راجع: مجموعة مؤلفين: موجز تأريخ الفلسفة، ج١، ص.ص٢٨-٢٩.

أولًا: الفَلسَفَةُ المِصرِيَّةُ القَدِيمَةُ «بلاد وادي النيل»

تَرافقت الفلسـفةُ في بلاد وادي النيل «مصر القديمة» مع ظهور حضارتها في الألف الرابع ق.م؛ حيثُ بلغت درجةً عالية في المعرفةِ النَّظريَّة بشـهادة من زاروا مصر وأشادوا بها، ومنهم (أفلاطـون)، بل إنَّ المُؤرّخَ اليوناني (هيرودوت) ذكر أنَّ المِصريّين كانوا السـبَّاقين في ضبط طول أيام السـنة بـ٣٦٥ يومًا وربع اليوم. كما حدَّدوا الشهورَ والأسابيعَ والأيَّام، وتوصَّلوا إلى معرفة كرويَّة الشَّـمس والقَمر، والعناصر الأربعة التي يتكوَّن منهـا العالم. واعتقدوا أنَّ أصلَ الكون هو الماء «نون» الذي ظهرت منه الآلهة «قوى الطبيعة»:

"كان المصريّون يقولون بأنَّ الخالقَ خرج من مياه الهيولى"[١].

■ فِكرَةُ الإِلَه الوَاحِدُ:

ظهرت عند المِصريّين -في مجال الخَلق- فكرةُ الإله الواحد (آتوم) أصل الكل كما ورد في «نصوص الأهرام»؛ حيث «النقش يخاطب آتوم، ويستذكر الزمان الذي اعتلى فيه الإله الرابية الأولى»[٢].

وترتَّبت على فكرة الإله الواحد فكرة الإيمان بالبعث والحياة بعد الموت يكون فيها الثواب والعقاب على الأعمال.

كما آمنَ المصريون بخُلود النفس بعدَ أن عرفوا أنَّها مُغايرة للجسد، فكان بناء الأهرام وابتكار التحنيط نتائج لهذه الاعتقادات.

يمكن الإشـارةُ هنا إلى أنَّ المصريّـين هم الذين أسَّسـوا ثُنائيَّة الكون والإنسـان، والآلهة والمادَّة، والجسـم، والنفس، بعد أن انتقل تفكيرُهم من التصوُّرات الأُسـطوريَّة «إلى التَّأويل الفلسفي للأُسـطورة، فقد تغيرَّ مضمون الأسطورة ليصبح فلسـفيًّا أكثر منه أسطوريًّا أو دينيًّا. ولا شكَّ أنَّ كلَّ هذه الآراء المختلفة المتضادَّة أثَّرت في علم اليونان وفلسفتهم، فيذكر المؤرّخ

١ - هـ. فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، ص٣٤.

٢ - هـ. فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، ص٦٩.

(بلوتارك-Plutarchy) أنَّ الفيلسـوف اليوناني (طاليس-Thales) تعلَّم من المصريّين بالذات أن يفترض الماء أصلاً للأشياء وعِليَّتها الأولى. ونجد شهادة مماثلة على صلةِ فكرة (طاليس) عن الماء بفكر وادي الرافدين[١].

يعتقـد المصريُّون في أسـطورة «تاج» أنَّ الإله خلق الموجودات بواسـطة «الكلمة»، وهي فكرة سنجد صداها لاحقًا[٢].

ثانيًا: فَلسَفَةُ مَا بَينَ النَّهرَين

لأنْ كان المِـزاجُ الذِهني للمِصريّين القُدامَـى مكوَّنًا من فكرةِ النّظامِ الكوني المُؤتمن إليه، فإنَّه على العكس من ذلك لدى سكان ما بين النهرين، فالكون لدى هؤلاء -وإنْ بدا منظَّمًا لكنَّه مُمتلـئ باحتمالات الفوضى- تنظّمه إراداتٌ كَونيَّةٌ وقُـوى الطبيعةِ العاتيةِ الحيَّة التي لا يمكن السـيطرة عليها، فالأشـياء المُحيطةُ بهم تؤثّر في حياتهم، وكلّ ظاهرةٍ يلحظها إنسـان العراق القديم كانت شيئًا حيًّا له إرادة خاصَّة به[٣].

انعكست هذه النظرة للكون على التَّفكير التَّأمُّلي لسكَّان ما بين النهرين ولظواهر العالم من حولهم، وعلى الأنظمة الاجتماعيَّة والسياسـيَّة والدينيَّة التي أسَّسوها بعد أن تكوَّنت حضارة الكتابـة البدائيَّـة الرافديَّة في منتصف الألـف الرابع قبل الميلاد؛ حيثُ صـار نِظامُ المجتمع والدولة مطابقًا لنظـام الكون وصورته، مُمثَّلاً في إرادات إلهيَّـة، وهي عبارة عن آلهة: أعلاها وأقواها إله السماء «آنو»، يليه إله الرياح والعواصف «إنليل» الحاكم في كلّ ما تحت السماء، ثمَّ ملكة الآلهة «كي» وهي الأرض الأمُّ، واهبة الحياة وصاحبة النِعم على الإنسان في الحضارة السـومريَّة، ثمُّ الحضارة البابليَّة التي جاءت اختلاط الأكاديّين بالسـومريّين؛ حيثُ جرى بناء

---

١ - حسام الألوسي: مدخل إلى الفلسفة، ص١٥٥.

٢ - هــ. فرانكفورت: ما قبل الفلسـفة، ص٧٢، وراجع: طه باقـر: مقدمة في تأريخ الحضارة القديمة، ج٢، ص.ص٩٠-١٠٩.

٣ - هـ. فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، ص١٥١.

مدينــة بابل على هــذا المنهج الحضاري، وأصبح لها مســاهمة كبيرة في تطوُّر الطبّ ونشــأة علــم اللغة والقانون. كما أفادت الإغريق بمبادئ الرياضيَّات والطبيعة والفلســفة والهندســة المعماريَّة، ونشرت في العالم أدبَ الأُسطورة والحِكَم والأمثال[١].

أخذ البابليُّون اعتقادهم في الخلق من تراث الآلهة السومريّة وأضافوها إلى الطابع الخاصّ بآلهة بابل الســامية، فأصبح «مردوك» إله بابل وكبير الآلهــة البابليّة. وتظهر من أدب الملاحم البابلي اعتقادات تأمّليّة في أصل الكون والكائنات والأشــياء والإنسان، منها ملحمة التكوين البابلي «إينوما إيليش»؛ حيثُ يعلو شــأن «مردوك» عــلى جميع الآلهة، ومن هذه الاعتقاد في سيادة «مردوك» نشأت رغبة مدينة بابل في السيطرة على جميع المدن والأمم[٢].

هكذا تكوَّن التفكير الفلســفي البابلي في الوجود والمجتمع عبر أســطورة سومريَّة وبابليَّة مبكرة عن دولة الكون باعتبارها قضيَّة مسلَّم بها، يُعبّر عنها الأدب الأسطوري ضمنًا في قصص وحكايات بأشكال مختلفة في مرحلة الألف الثالث ق.م.

تســتجلِي هذه الموضوعات كلّها غرضها الأصلي، وهو الوصول إلى إجابة عن تســاؤلات تفصيليَّة عن الكون، والقوى التي تهدّدُ الإنســان في الطبيعة بأسلوب معالجة نفسيَّة، أي فهم شخصيَّات هذه القوى والإرادات الفاعلة في الكون.

نَخلص إلى أنَّ اللَّاهوت في اعتقاد شعوب العراق القديم، كما في مصر القديمة، هو لاهوت حُلُولي؛ حيثُ الآلهة تحلُّ في الطبيعة، وتتوزّع أدوارها لتنســيق نظام الأرض على نســق نظام الكون.

■ نَشأَةُ الفَلسَفَةِ وَمنهَجُ المَعرِفَةِ الفَلسَفِيَّةِ: «السُّومَرِيُّونَ وَالبَابِلِيُّونَ»

لم يُقدّم السومريُّون نظامًا فلسفيًّا بالمعنى الحديث، لكنَّهم نهجوا طريقةَ التَّأمّل في الكون، وطبيعتــه، وأصله، ونظامه، وحوادثــه، وصاغوا أفكارًا وعقائدَ في أصــل الوجود والإلهيَّات،

١ - ويل دبورانت: قصة الحضارة، ج٢، ص.ص١٨٧-١٨٨.

٢ - فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، ص٩٥.

بنوها على تبريرات عقليَّة، بحيثُ صارت لاحقًا مبادئ مؤثّرة في مجتمعات الشرق الأدنى[١].

اعتمد السومريُّون في البحث عن هذه المسائل الفلسفيّة على الخيال والعاطفة، لتأسيس عقائدهم في الكون والكائنات من خلال مقدّمات أدبهم الملحمي، منها:

- أنَّ الخَلقَ لَيسَ مِن العَدَمِ: وإنَّما في البدء كان «ميلاد الماء» أو كان «البحر الأوّل»، وهو في تصوُّر السومريّين المُحرّك الأوّل الذي وُلد «الجبل الكوني» المكوَّن من السماء والأرض معًا، ويدلُّ هذا الاعتقاد على وحدة الكون الأصليَّة عندهم.
- أَنَّ السَّبَبَ الأَوَّلَ «الإله» تَوَلَّدَت مِنهُ عِدَّةُ آلِهَةٍ عَلَى هَيئَةِ بَشَر: فكان «آن» إله السماء، و«كي» إلهة الأرض، ومنهما وُلد «إنليل» إله الفضاء والعاصفة، وهو الذي فصل السماء عن الأرض ليهيّئ خلق الإنسان والحيوان والنبات، ويؤسّس المدينة على الأرض.
- أنَّ هَذِهِ الآلِهةُ تَتقَاسَمُ إِدَارَةَ الكَونِ وشؤونه، وتحكمه بمقتضى قوانين مقرّرة.
- أنّه مِن المَفرُوضِ خُلود الآلهة حتّى لا ينهدم نظام الكون ويغرق في الفوضى.
- أنَّ الكَلمَةَ الإِلهيَّةَ هِي القُوَّةَ الخَالِقيَّة، أو فعل الخلق الذي تنطق باسمه الآلهة فتعيَّنت سمات الكائنات، جاء في قصَّة «جلجامش»: «بعد أن جرى إبعاد السماء عن الأرض بعد أن فصلت الأرض عن السماء بعد أن تعيَّن اسم الإنسان ...» هنا «كلمة الخلق» لها فاعليَّة وقدرة على الإبداع والتصوير[٢].
- أنَّ الوُجودَ قَائِمٌ عَلَى مَبدَأ الثُّنائِيَّةِ بَينَ الجِسمِ وَالرُّوح؛ حيث إنَّ الإنسان مصنوع من طين على صورة الآلهة ليكون خادمًا لها.

تشير عَمَليَّة الخَلق هذه إلى مغزى سامٍ وهو أنَّ الإنسان يعي مكانته الفريدةَ بين المخلوقات، وعلاقته المميَّزة بالآلهة، بينما في قصَّة الخلق البابليَّة «إينوما إيليش» يظهر الإنسان مصنوعًا من دم إله معاقب فداء لرفاقه.

---

١ - صموئيل كريمر: من ألواح سومر، ص.ص١٥١-٢٥٢.

٢ - يوسف الحوراني: البنية الذهنية الحضارية، ص١٣٣.

- أنَّ الصّلَـةَ بينَ الآلهةِ وَالإنســانِ دَائميَّة لا تَنفَكّ، ففي كل إنســان نفس إلهي يرعى شـؤونه، فهو في عناية إلهيَّة دائمة؛ حيثُ تمنحه الآلهة القدرات وتعلّمه كيف يميّز بين فعل الخير وفعل الشرِّ؛ لأنَّها مصدر الضمير الخُلُقي ومنبع القِيم.

رابعًا: الفَلسَفَةُ الفَارِسِيَّةُ

يختلف التفكيرُ الفلسـفي في بلاد فارس جذريًّا عــن ميتافيزيقا بلاد مصر وما بين النهرين، فالفلسـفةُ الفارسـيَّة تُفسّر الوجودَ وظواهرَه بتفكيرٍ مغاير؛ حيثُ لا مكانَ للآلهةِ المُتعدَّدةِ ولا الإله الوسيط، وإنَّما يوجد إلهٌ مُطلق هو «أهورا مزدا» إله الرُّوح والنور، والمُمثّل للخيرِ والسَّعادةِ المُطلقة، وإليه تعود النُّفوس بعد موتها لتُحاسب على أفعالها.

تعاقبت على تمثيل الفلسـفة الفارسـيَّة ثلاثة تيّارات كُبرى، وهي "الزرادشـتيّة" -نسبة إلى الحكيم (زرادشيت) (ت ٦٦٠ق.م)- و"المانوية" -نسبةً إلى الحكيم (ماني) (٢١٥-٢٧٣م)- و"المزدكية" نسبةً إلى (مزدك) (ت٥٣١م).

أهمّ هذه الثلاثة هي "الزرادشتيّة"؛ لِما لها من تأثير في ذهنيَّة الشعوب الفارسيَّة قبل الميلاد وبعده.

تقوم الفلسفةُ "الزرادشتيّة" على تماهي الميتافيزيقي والفيزيقي، وتصل بين هذين التصوُّرين بمبادئ معرفيّة مجرّدة، تُفسّر علاقةَ الطبيعة بما وراء الطبيعة ضمن منظَّمةٍ فلسفيَّةٍ أصيلة.

إنَّ أصالةَ الفلسفةَ الزرادشـتيَّة لا يعني عدم حصول تأثيرات خارجيَّة وفدت من الفلسفات الهنديَّة والعراق وسوريا القديمة ذات الثقافة الشَّرقيّة، لكنَّ هذه الثقافاتِ الوافدةَ جرى استيعابها في الفِكر الفارسي عمومًا والزرادشـتيَّة خصوصًا ضمن علاقة العامّ بالخاصّ؛ حيث جمعت الزرادشتيَّة بين الأُسطورة والدّين والفلسفة.

١ - وحدَةُ الإلَه في كِتَاب الحكمَة الزَرَادشتيَّة

يتضمَّن كتاب «الغاتاس» (أو الغاث) التعاليمَ القديمةَ لحكيم الفُرس (زرادشت) الذي بيَّن

فيه أســس الخلق والتكوين؛ حيثُ قال: «إنَّ النُّور كان فوق الظلام، وبينهما كان فراغ مفتوح، وأنَّ «أهورا مزدا» كان عالماً بوجود «أهريمان» ومجيئه لأجل الصراع».

يعني هذا أنَّ الإلهَ الواحدَ "أهورا مزدا" هو المبدع الأوَّل قبل كلّ الأشــياء، والحافظَ الأوَّل للأرض والسماء، وقد جعل الإنسانَ حُرًّا[1]. وهذه دعوة صريحة إلى التَّوحيد رغم ما شاع خطأ بأنَّ الزرادشــتيَّة تحمل تَصوُّرًا ثُنائيًّا للخلــق والوجود، تمُثّله ثُنائيّة الخير والشر. ويظهر أنَّ مردَّ هذه الفكرة الخاطئة التي التصقت بالزرادشتيّة هو الخلط القائم بين النزعة الزرفائيَّة التي نادت بالثنويَّة قبل ظهور الزرادشتيّة، باعتبارها حلاًّ وسطًا لتعدُّد الآلهة، وبين الزرادشتيّة التي حاربت الثنويَّة ودعت إلى التوحيد وتنقيةِ أذهان العامَّة من عقيدة الثنويَّة.

نالت فكرة الألوهيَّة الاهتمامَ نفسَه في كتاب «الزند أَفِسْتا» الذي ظهر لاحقًا، محتفظًا بتعاليم (زرادشت) إلى جانب الاعتقاد بالتَّصوُّر الشعبي للثُنائيَّة المُتضادَّة التي تبنَّتها المذاهبُ الفكريَّة الإيرانيَّة، وهي ثنائيّة «عالم الخير» و«عالم الشرّ»، وتأتي حكمةُ الإله «أهورا مزدا» لتضع حدًّا لصراع الخير والشرّ في العالم.

يعني هذا أنَّ الفلسفةَ الزرادشتيَّة بدأت بتماهٍ واضح بين الميتافيزيقي والفيزيقي والإنساني، وهي مستويات ثلاثة لا يخلو منها تفكير معرفي فلسفي.

٢ - المِيتَافِيزِيقَا الإِلَهِيَّةُ

يظهر (زرادشــت) في «الأَفِسْــتا» داعيــة إلى التوحيد بعد أن انتشر مفهــوم تعدُّد الآلهة في مجتمعه.

قدَّم (زرادشــت) تصوُّره لمعنى الإله الواحد "أهورا مزدا": هو كائن في السماوات، يعلو كلَّ الأشياء، يُرى فقط بأفعاله، وكماله مطلق، وصفة خيره منعكسة على العالم، وهو عِلَّة خلق العالم. أمَّا معرفة العالم وأسراره فتحصل بواســطة القلب والعقل الذي يوصل إلى رؤية واحدة للإله.

---

١ - ويل ديورانت: قصة الحضارة، ج٢، ص.ص٤٢٤-٤٢٥.

يختَصُّ إله (زرادشت) بصفات: النور، والعقل، والطيّب، والخير، والسلطان (القدرة)، والتقوى، والخلود[١].

«أهورا مزدا» في «الأَفِسْتا» هو إله مُطلق، ومفيض الموجودات جميعًا، وهو الأوّل والآخر، ويستحقُّ العبادةَ دون غيره.

خامسًا: فَلسَفَةُ الهند القَديمَة

١ - مَرَاحِلُ الفَلسَفَةِ الهِندِيَّةِ

ظهرت الفلسفةُ الهنديَّة على امتداد أربع مراحل مهمَّة منذُ الألفِ الأوّل ق.م إلى القرن ١٧ م. يعنينا منها المرحلتان الأولى والثانية، أي مرحلة النَّشأةِ ثمَّ مرحلة تأسيس مذاهبها.

المَرحَلَةُ الأُولَى:

تبدأُ نشأةُ الفلسفة الهنديّة من ١٥٠٠ ق.م مع ظهور الكتابات الفِيديَّة (نسبة إلى كُتب الفيدا (Veda)). وتُسمَّى هذه المرحلة، من بابِ المُسامحة، بأنَّها عصر فلسفي، وإذا أردنا الدِقَّةَ في الوصف نقول إنَّها مرحلةُ نشوءِ وتجميع لمعارف عامَّة، اختلطت فيها الفلسفة والدّين والسحر، والأُسطورة. كما كانت مرحلة ظهور عقائد ذُكرت في الديوان الأوّل للفيدا المسمَّى "سامهيت"، أي كتاب المعارف، وهو الديوان الأهمُّ. وذُكرت أيضًا في القسم الأخير للديوان، وهو "الأوبانيشاد" باعتبارها قسمًا خاصًّا بالفلسفة، وقد ظهر في أوَّل الألف الأوَّل ق.م.

أقدمُ الآثارِ الأدبيَّة الهِنديَّة هو كتاب "الفيدا" الديني؛ حيثُ يجمع بعضَ الأفكار الفلسفيَّة عن الإنسان والحياة والعالم. لكنَّه ليس مقتصرًا على اللاَّهوت والميتافيزيقا، وإنَّما يشتمل أيضًا على معارف الطبّ، والفلك، والحساب، والحيوان، والمنطق، والبلاغة، والنحو، والأخلاق، وعلم النفس.

---

١ - ويل ديورانت: قصة الحضارة، ج٢، ص٤٢٩.

المَرحَلَةُ الثَّانيَةُ:

تقع بين (٥٠٠ أو ٦٠٠ق.م إلى ٢٠٠م)، وهي الفترة التي انتشرت فيها «البُوذيَّة» و«الجينية»، أكبر المذاهب الفلسفيَّة الهنديَّة.

أ - الجِينِيَّةُ:

نشأت هذه الفلسفة تحت رِعايةِ اتجاهين واسعين:

- اتّجاهٌ مُحافظ يقدّس "الفيدا".
- واتّجاهٌ غير محافظ، ولا يعترف بقدسيَّة "الفيدا".

فَلسَفَتُهَا الخُلُقِيَّةُ:

تُصنَّف الجينيّة مذهبًا خُلُقيًّا، وتُعدُّ المبادئُ الخُلُقيَّةُ الفصلَ المهمَّ لهذا المذهب. موضوعها الروح الإنسانيَّة، وغايتها تعليم طُرُق «انعتاق» الروح من الشهوات عبرَ المعرفةِ التي يتكفَّل بها شخصُ المُعلّم الموثوق فيه، وعبر الاستقامة في السلوك اليومي، بواسطة الزُّهد والتَّنسُّك، إلى أن يجري الفصلُ بين المادَّة والروح في جسم الإنسان.

■ فَلسَفَتُهَا فِي الوُجُودِ:

تقــوم الجينيّة على مذهبٍ خاصّ في «الوجــود». يعتبر أنَّه مُكوَّن من جواهــرَ واقعيَّةٍ ثابتةٍ كالمادَّة (البسيطة والمركَّبة والزمان والمكان والحركة والسكون) والروح، ومُكوَّن من أعراض زائلة. تعتقد الجينيّة أنّ كلَّ هذه الجواهر أزليَّة لا خالق لها وخالدة. فالروح مثلاً، تتميَّز بالوعي والشــعور وكمالها بذاتِها؛ لأنَّها تتوفَّرُ على كل فضائل المعرفةِ والسعادةِ والقُوّة، لكن نزوعها إلى رغبات الجسد يقف عائقًا أمامها بسبب الجهل.

ومَهمَّة الجيني هي إيجاد الوســائل الضامنة للخلاص بالتجرُّد من المادَّة والظفر بالانعتاق عبر معرفة اليقظة بالوجود وجواهره.

■ نَظَرِيَّتُهَا في المَعرِفَة:

تقومُ فلسفةُ المعرفةِ الجينية على التمييز بين سبعةِ أشياءٍ أو مواد رئيسة، تُساعدنا على فَهم العالم، وهي: (الحياة واللا حياة - تيّار النَّشاطِيَّة الذي يلوّن الحياةَ النباتيَّة بالروحانيَّة - والعلاقة التي تجعل الحياة الروحيّة بذلك التيّار - الحاجز وهو يقوم بدور التصدّي للتيار - إزالة والنشاطيَّة التي تُسيطر على الإنسان - الانعتاق والتحرّر).

■ النّسبِيَّةُ في المَعرِفَة:

أي إنَّ وسائل الإحساس والإدراك تختلف من كائن إلى آخر، إزاء الشيء الواحد، بل إنَّها تختلف في الإنسان الواحد ذاته باختلاف حالاته ومرتبته الاجتماعيّة والوجوديّة[1].

ب - الفَلسَفَةُ البُوذِيَّةُ:

نِسبة إلى مؤسّسِها (بوذا) بين القرن ٦-٥ق.م. قامت البوذيَّة على تناقضها مع سلطة الكهنة البراهماتيّين ودينهم القديم. وانحازت إلى الفئاتِ الشَّعبيّة الفقيرة وانتشرت بينهم، وظلَّت تُقاوم بطشَ الحُكَّام حتَّى اعترفت بها السُّلطات القائمة.

قدَّمت البُوذيَّة فلسفتها بوصفها نظامًا رهبانيًّا يتأمَّل في الوضع الإنساني ويهتم بمصيره، ويبحث في إخراجه من ألم الواقع وشروره.

البُوذيَّة في جوهرها عقيدةٌ فلسفيَّةٌ في الاستسلام والخضوع من أجل الخَلاص والتحرُّر من قهرِ العالم المادّي، لذلك تجاوز انتشارُها الهند إلى الصين واليابان، وغيرها من البلاد.

ظهرت الكُتب البُوذيَّة في مرحلة متأخِّرة مكتوبة في "سلَّات الحِكمة الثلاث" (التربيتاكا)، وهي أوَّل تنظير متكامل لفلسفة البوذيّة.

---

١ - علي زيعور: الفلسفة الهنديّة، ص.ص٣١٧-٣١٩.

■ المبَادِئُ التَّعلِيمِيَّةُ لِلبُوذِيَّة

تعمل البُوذيَّة على موضوعات فلسفيَّة ثلاثة:

- الحياةُ يملؤها الألم والعذاب.
- سبب ظهور العذاب في العالم هو "هناكس" (الجهل).
- العذاب يمكن إيقافه.

مِحورُ التفلسف البوذي يؤكّد على حتميَّة العذابِ والشَّقاءِ في حياةِ الإنسان وتجاربه اليوميَّة، ويبحث في السؤال عن إمكانيَّة الخلاص من آلام الأرض، وتَعتبر البوذيَّة أنَّ هذا الخلاص ممكن إذا نجح الإنسانُ في الوصول إلى حالة «الانطفاء» أو «النيرفانا»؛ حيثُ يُصبح الإنسانُ في حالةِ سكينةٍ من دون تذمُّر وشكوى، وفي تلك الحالة يعيش شعورًا ينمو بالانعتاق من كل دواعي الألم والعذاب، ويجعله منصرفًا عن عالمِه الخارجي وعن أفكارِه. وهذا التأمُّل في الخلاصِ والانعتاق هو بديلٌ عن الطقوس الدينيَّة البراهماتيَّة[1].

■ فلسفتها الخُلُقيّة:

تُقدّمُ الفلسفةُ الخُلُقيَّة البوذيَّة خارطةَ سلوكٍ ومعرفة للخلاص من الشقاء الوجودي[2]، وهي الوعي الفلسفي بالألم في الحياة، والوعي بسببه وهو الجهل، والوعي بكيفيَّة التغلُّب على الجهل والقضاء عليه، والوعي بالطريق المؤدّي إلى إزالة الألم وحذفه، وذلك من خلال معارف ثمَان:

- الفَهم الصَّحيح.
- التَّفكيرُ السَّليمُ من الأوهام والأحكام المُسبقة.
- الغايةُ السَّليمةُ من ظُلمة الأنا وآلامها.
- الكلام المتَّزن الذي لا مصلحة شخصيَّة فيه.

---

١ - علي زيعور: الفلسفات الهنديّة، ص٢٣٨.

٢ - الشقاء جذوره ثلاثة: (الجهل، الشهوة، الكره).

- السُّلوك السَّليم والمسالم.
- الوسائلُ الشريفةُ للارتزاق.
- التَّأمُّل المَحض.
- التَّصرُّف العادل.

■ نَظَرِيَّةُ الكَائِنِ وَعِلمِ الظَّوَاهِرِ، وَنَظَرِيَّةُ اللَّا أَنَا وَاللَّا ثَبَات

لا تَتَّفق البُوذِيَّة مع البراهماتيَّة في نظرتها إلى الكائن، فالبراهماتيَّة تعتقد أنَّ في كلِ ذاتٍ يقبعُ نورًا من «البرهمان» يُسمَّى «أتمان»، وفيه استعداد ليعود إلى المصدر- البرهمان.

أمَّا البُوذيَّة، فتعتقد أنَّ "الذَّات" لا واقع لها، فهي تتجزَّأ وتتحلَّل حتَّى تصير لفظةً مُجرَّدة وبسيطةً تُساعد على الدلالة والإشارة فقط.

بناءً على النظريَّة البُوذيَّة، تُصبح الأنا لا أنا، والذَّات عدم ذات، وهي عبارة عن فلسفةِ اللَّا نفس في النفس (أنيتا-Anitta).

ويترتَّب على نظريَّةِ زوال عالم الأعراض في الكون مبدأٌ فلسفيٌّ آخر في البوذيَّة، وهو اللَّا ثبات في الوجود؛ حيثُ يستمرّ كلّ شيء في التَّغيُّر في آنات الزمن داخل الإنسان، وفي عالمه الخارجي، فلا شيءَ ثابتٌ ومستقرٌّ، وإنَّما لا ثباتَ، ولا استقرار.

■ مَبدَأُ السَّبَبِيَّة وَقَانُون العَمَل:

تعتقدُ البُوذيَّة بمبدأ السَّببيَّة؛ حيثُ يلفُّ العالم قانون السبب والمسبَّب أو العلَّة والمعلول، فلا شيءَ خارج عن هذا القانون الكوني، وعليه ينتفي مفهومُ الصُّدفةِ في البُوذيَّة. هذا القانون السببي كما يَسري في الكَون والكائنات، يَسري أيضًا في النَّفس بل حتَّى الأفعال والأفكار تخضعُ لهذا القانون، ولهذا صار الاعتقادُ في البوذيَّة بأنَّه لا ثواب ولا عقاب، وبأنَّ الإنسانَ يحمل أعباءَ أعماله، يُطلق على هذا الاعتقاد عقيدة «الكارما» (العمل). وتعتبرها البوذيَّة قانون الوجود السائد على كلّ شيءٍ، فهو يتجاوز الخيرَ والشرَّ والعدالةَ، باعتبار أنَّها تجعل الفردَ

يتحمَّل وحدَه نتيجةَ أعماله وأفكاره، بل إنَّ شخصيَّةَ الإنسانِ ذاتها هي تجسيدٌ حيٌّ لأعماله وتصرُّفاته وأفكاره، لذلك كانت فكرة الرجعة إلى الحياة، و«الأنولاد» من جديد من نتائج فلسفة الكارما، الأمر الذي ترتَّب عليه شعور بالقلق من ظاهرة هذا العَود البُدّي في عالم الشقاء الحِسّي.

يُطلَق على هذا الرجوع المتكرِّر اسم "السمسارا"، وهو قانون جار ومستمّر، يكرّر مظاهرَ وحالات الوجود لكلّ كائن.

نُلاحظ هنا، أنَّ قانوني "الكارما" و"السمسارا" يتكاملان في الفلسفة البُوذيّة، فالسمسارا تُجبر الفردَ على الاعتقاد بأنَّ أعمالَه وأفكارَه وأخلاقَه الشخصيَّة هي سببُ سجنه في دوَّامة التَّناسخ الدائم.

لكنَّ هذا الاعتقاد في البوذيَّة لا يصل بها إلى جبريَّةٍ مطلقةٍ، وإنَّما هو اعتقاد يربط بين الجبريَّة والحُريَّةِ أو بين الشقاءِ والانعتاق[1].

■ الحَقِيقَةُ الأَخِيرَةُ هِيَ الفَرَاغُ «صُونيا»:

بعد «بوذا»، انضمَّت إلى الفلسفةِ البُوذيَّة نظريَّة الفراغ والحقيقة، وذلك في القرن الثاني أو الثَّالث بعد الميلاد على يد المعلّم (ناغارجونا) الذي عكف عميقًا على دراسة كُتب «الفيدا» وقوانين الفلسفةِ البُوذيَّة.

ترشَّحت هذه النظريَّة من عقيدة اللاَّ ثبات البوذيَّة؛ حيثُ كلّ شيءٍ لا يتوقَّف عن التَّغيُّر والتبدُّل، في صيرورة مُضنيةٍ وهي فكرة "بوذا" بالأساس. انطلق (ناغارجونا) منها ليتساءلَ عن وجودِ أشياءٍ مطلقةٍ لا تَتغيَّر، ولا تُسمَّى، ولا يُمكن أن تُفسَّر؛ لأنَّها أشياء فوق إدراكنا.

بَنى (ناغارجونا) نظريَّته على المُقابلة بين الزائل والمطلق، وبين الثابت والمتغيّر، وبين الاستقرار الأبدي والعود الأبدي، لكنَّ المُطلقَ بوصفه هدفًا أسمى للإنسان مُردَّد بين حالتيْ

---

١ - ترونجبا تشوجيام: الحكمة المجنونة، ص٤٦.

الوجود واللاَّ وجود، ولا هو مختلف عمَّا هو موجود أو غير موجود.

فبنـاءً على فكرة التَّغيير الدائم، تُصبح العنـاصرُ التي تركّب "الذات" أو "الأنا" هي أيضًا لا واقعيَّة لأنَّها عناصرُ مفتقرة إلى بعضها بعضًا، هذا هو صلب نظريَّة الفراغِ؛ حيثُ لا وجود ولا عدم، لا ولادةَ ولا موت، فكلُّ شيءٍ وهم، ولا شيء غير الوهم.

لكن لا نجازفُ بالقولِ إنَّ نظريَّةَ الفراغ عند (ناغارجونا) تُرادف العدميَّة المُطلقة التي تلغي كلّ الحقائق الواقعيَّة، وكلَّ سلوكٍ وعملٍ، وكلّ تفكيرٍ، وكل وصايا لاهوتيَّة.

المُشكلة في مفهوم "الفراغ" هي أنَّه لا يمكن تعريفه؛ لأنَّه لا يندرج تحت مقولةٍ معروفة. غاية الأمر هو حقيقة واقعيَّة نسـبيَّة تحتفظ في داخلها بالقواعد الدينيَّة التي لا تُلغى؛ لأنَّها صالحـة دائمًا. وهذه القواعد الطقسـيَّة هي الممـرُّ الضَّامن للوصـول إلى المعرفةِ التَّامَّة بالفراغ.

سادسًا: الفَلسَفَةُ في الصّينِ القَديمَة

تختلفُ طبيعةُ الفلسـفة في الصين عن فلسـفات الحضاراتِ الأُخرى، من حيثُ أسلوب تقسيماتها ومضامينها وأهدافها.

إذ إنَّ فلاسفتَها لا يُعيرون اهتمامًا للإقناع العقلي في المعرفةِ والحقيقةِ والوجود، بل إنَّ نظريَّةَ المعرفةِ اسـتوردها الصّينيُّون من الهند؛ لأنَّها ليست من طبيعةِ مِزاجهم الفِكري الذي لا يُسلّم بصرامةِ المَنطـق وحذلقته، أو بالصحَّة الكاملةِ والبُطلان الكامل. لذلك يتجنَّب الصينيُّون في فلسفتهم استخدامَ المصطلحات الفنيَّة والتَّخصصيَّة، ويُفضّلون الأُسلوبَ العَامي البسيط في محاوراتهم، لذا لم يكن لديهم اعتقاد بنظامٍ معرفي مُطلق.

فـ (كونفوشـيوس-Confucius) -مثلاً- صنَّف مبحـثَ الأخلاق تحت عبـارة: "الطبيعة البشريّـة"، وصنَّف مبحث "الميتافيزيقا" تحت عبارة "طرائق السـماء"، وتناولهما بأسـلوبٍ وهدفٍ مختلفين.

شـهدت المرحلةُ ما بين ظهور (كونفوشـيوس) إلى سـنة ١٠٠٠ ق.م وضعَ منهج البحث

الفلسفي في الصين، أو "طريقة توجيه البحث" في التفكير الفلسفي.

والغايــة من هذا المنهج لم تكن من أجل المعرفة المُجــرَّدة والحقيقة، وإنَّما لوضع قواعد للتثقيف الذاتي واكتشاف الفضيلة والبحث عن الخير[١].

إذا كانت المعرفةُ من أجل المعرفة هي الغاية عند اليونانيّين، فهي ليست قيّمة -في حدّ ذاتها- عند فلاسفة الصين، فقد كانوا ينشدون المعرفةَ العمليَّة أو المعرفة بالحياة وشؤون الناس، كان هدفُهم العلمَ «بما هو كائن»، للوصول إلى الطُمأنينة والسعادة. ولعلَّ هذا المزاج الفِكري هو الذي يُفسّر لماذا لم يعتنِ الصينيُّون بنشــوء المدارس الفِكريَّة؛ حيثُ لم يُفردوا لنظريَّة المعرفةِ فصلاً مستقلاً في مُؤلَّفاتهم.

كما يُمكن أن نُلاحظَ الفارق بين الفلسفة الصينيّة القديمة وبين الفلسفة الغربيَّة التي فصَلت بين الذَّات والموضوع، أي بين عالم «الأنا» والعالم الخارجي، فمن هذا التمييز أخذت نظريّة المعرفة شأنًا كبيرًا في فلسفة الغرب.

١ - الكُونفُوشيُوسيَّةُ:

نسبة إلى مؤسّسِها (كُونفوشيوس) (٥٥١-٤٧٩ق.م)، أُعلنت الكونفوشيوسيّة مذهبًا رسميًّا منذ القرن الثاني الميلادي، ولاتزال إلى اليوم.

تمُثّل الكونفوشيوسيّة التراثَ الفكريَّ للصينيّين، فهي جزءٌ لا ينفصل عن ذواتهم؛ إذ لم تكن مجرَّد معتقدٍ يختاره أو لا يختاره الشخص، وإنَّما هي طبيعة متأصّلة فيه.

أ - مَكَانَةُ التَّعلِيمِ وَالمَعرِفَةِ عِندَ (كُونفُوشيُوسَ)

يُعــدّ (كونفوشــيوس) معلّمًا من طراز رفيــع، وقد جلبت إليه هذه الموهبــةُ آلاف التلاميذ، منهم ٧٢ مخلصًا عقلاً وفضيلةً، تجدر الإشارة إلى أنَّ التعليم عنده ليس معرفةً مطلوبةً لذاتها،

---

١ - جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص٣٢٥.

ومنقطعة عن حياة الناس وهمومهم، وإنَّما هي طريقة تهدف إلى فَهم سلوك الناس وتصرّفاتهم أفرادًا وجماعةً.

كان هدف (كونفوشيوس) التعليمي مزدوجًا:

تكامل الذهن بالمعرفة، وتمرين النَّفس على الفضائل العمليَّة، والحدّ من القوى العصبيّة والانفعاليّة في الإنسان، ليكون شخصًا مُتَّزنًا ونافعًا لمجتمعه وقادرًا على حلّ مُشكلاته بنفسه. فالدولة عند (كونفوشيوس) لا تُطاع بالإكراه، وإنَّما بنشر التعليم العامّ بين جميع أفرادها.

هنا يمُكن أن نُلاحظ الفرق بين فلسفة التعليم الصينيّة، وبين اكتفاء اليونان والغرب بالعقل النَّظري في ترقية الذهن دون السلوك العملي.

ب - منهَجُ المَعرِفَةِ فِي الكُونفُوشيُوسِيَّةِ

يستخدم (كونفوشيوس) أداتي المُلاحظة والتحليل، أي يمُعن النَّظر كثيراً ويُنصت كثيراً، ويجتنب المَشكوك والغامض. فالحكمة في نظره لا تتحقَّق بالكشف والإشراق، كما أنَّ التَّأمُّل وحده لا يوصل إليها.

الفَضِيلَةُ: عاش (كونفوشيوس) في مجتمع كانت فيه الخُرافة والشعوذة والخوف من ظواهر الطبيعة منتشرة بين الناس. كما كان حكَّام عصرِه يعتقدون بتأثير الكهانة والأحلام، وأرواح الموتى على النَّاس، ويخافون من ظواهر الخسوف والكسوف.

أمامَ هذه الاعتقادات، قرَّر (كونفوشيوس) استبعاد خوارق الطبيعة والغيبيَّات من طرُق تعليمِه، وصرف النَّظر عمَّا وراء الطبيعة، موجّهًا أذهان تلاميذه إلى الاهتمام بمشكلات المجتمع الجوهريَّة وهمومه؛ باعتبار أنَّ الإنسانَ -في نظره- كائنٌ اجتماعي بالضرورة.

وركَّز (كونفوشيوس) على أهمّيَّة الفضيلة ودورها في علاج عذابات النّاس وشرورهم، فالفضيلة الكاملة «جين» والحكمة لا تتّضح إلَّا بدراسة التاريخ وتجارب الأمم السابقة، معتبراً أنَّ الفضيلة والحكم الصالح تمثَّلت في المَلاكين الحكيمين: «ياد» و«شون».

ويُرجع (كونفوشيوس) سبب هموم الناس في حياتهم اليوميّة إلى عدم التَّطابق بين مسمَّيات الأشياء مع أسمائها في حياةِ الإنسان.

٢ - التَّاوِيَّةُ:

هي خُلاصة مذهب الفيلسوف (لاو تسو-Laozi) (القرن ٦ و٥ ق.م). وتعني "التَّاو" الطريق أو قانون الأشـياء، ووفقًا لهذا القانون لا يتصرَّف الإنسـان والطبيعة تبعًا لإرادة السماء، وإنَّما تبع لطريق طبيعي محدَّد.

يشكّل قانون "التَّاو" مع جوهر الأثير "تسي" أساس العالم، هو عالم الحركة والتغيُّر الدائم بحيثُ ينتج عنه بالضرورة انتقال كلّ شيء إلى نقيضِه، هكذا تستمرّ الحركة حتى تتحقَّق العدالةُ في النهاية.

يُفهم من هذا أنَّ "التَّاوية" طريق طبيعي إلى التَّحرُّر والانعتاق. فهي، خلافًا للكونفوشيوسيَّة، غايتهـا في الطبيعة لا في الإنسـان، يعني هذا الاختلاف أنَّ فلسـفةَ التَّاو تؤكّد على الأسـس الميتافيزيقيَّة للطبيعة، بدلاً من التَّأكيد على المجتمع الإنساني -بعبارة أخرى- التاوية ميتافيزيقيّة أرضيَّة.

تمرَّد (لاو تسـو) على الحكم القائم واتَّهمه بإحداث الكـوارث والآلام في المجتمع، وقد استمدَّ فلسفته من القلق إزاء أوضاع الناس المُزرية والدمار الذي حلَّ بمجتمعه.

لهذا يبرز تأكيدُ التَّاوية على تناغم الطبيعة وكمالها في فلسفتها التي تدعو إلى اتّباع طريق أو "تاو" الكون، وأن يتَّحدوا مع هذا الطريق المُنجِي، فالحياة المثاليَّة عند "لاو تسو" هي الحياة البسيطة المتناسقة والعاديَّة دون حِيَل، وأنانيَّة، ورغبات جامحة، وغشّ، وربح فاحش[١].

فالفارق هنا بين الفلسفة الكونفوشيوسيّة وبين التَّاوية، هو فارق بين الاعتقادِ بأنَّ الإنسانَ هو معيار كلّ شيء وأصله، وبين الاعتقاد بأنَّ الطَّبيعةَ هي معيار كلّ الأشياء وأصلها.

---

١ - جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص.ص٣٧٤-٣٧٥.

هكذا تَبنَّت التاوية نظريَّة في الكون والإنسان بوصفهما وحدة واحدة. لهذا ركَّزت الفلسفة التاوية على أنَّ المبادئ التي تُنظِّم أفعال الإنسان هي ذاتها المبادئ التي تُنظِّم الطبيعة، فالحياة السعيدة لا تتحقَّق إلَّا عندما تتطابق وتتناغم بصورةٍ كاملةٍ مع الكون جميعًا؛ حيثُ تتَّفق أفعال الناس مع أفعال الكون.

سابعًا: اليُونَان

ظهرت الفلسفة اليونانيَّة في دُويلات ومدن اليُونان بين القرنين (٧-٦ق.م) في أيونية، ثُمَّ في جنوب إيطاليا وصقلية، إلى أن استقرَّت في أثينا (القرن ٥ق. م)، وبلغت نضجها في القرنين (٦-٥ق.م)، ثمَّ تنامت حتّى عهد الإسكندر المقدوني (٤ق.م)، واستمرَّت تحت رعاية الإمبراطوريَّة الرومانيّة، إلى أن بلغت نهايتها في حدود القرن السادس الميلادي.

١ - عوامل ظهورها:

الإنجازات العلميَّة والفنيَّة لحضارة مصر وبلاد ما بين النهرين، وفينيقيا، وإيجة، وأدبيَّاتها الأُسطوريّة؛ إذ كان لقرب اليونان الجغرافي من هذه الحضارات تأثيرٌ مباشر في تسرُّب ثقافتها إليهم عبر جزيرة «ملطية» التي استقبلت منها اليونان علوم الهندسة المصريَّة، والفلك البابلي، وثقافة فينيقيا، وفنون هذه الحضارات وعقائدها وطقوسها.

٢ - مَرَاحِلُ الفَلسَفَةِ اليُونَانِيَّة

أ. أصلُ الكون وبناؤه وعناصره على امتداد القرنين (٧-٥ق.م)، طرفاهما (طاليس) و(سقراط).

ب. الفلسفة العامَّة: البحث في جوهر الإنسان والمجتمع والنفس والطبيعة وما بعدها، امتدَّ من القرن (٥-٤ق.م)، مَثَّلهما (أفلاطون) و(أرسطو).

ج. الفلسفة العمليَّة (خلقيَّة أدبيَّة) من بعد (أرسطو) إلى (أفلوطين).

د. الفلسفة الدينيَّة والصوفيَّة للأفلوطينيَّة المحدَثة (القرن ٤-٦ب.م).

فالمرحلة الأولى: انطلقت من الموضوع إلى الذات؛ حيثُ توجَّه الفلاسـفة قبل (سقراط) أوَّلًا إلى دراسة الكون وأصل نشـأته، ثمَّ جاء دور السفسطائِيّين و(سقراط) ليدرسوا الإنسان، وهي المرحلة الثانية في التفكير الفلسفي.

أمَّا المرحلة الثالثة: فكانت بعد اجتياح الرومان لليونان وسـقوطها سنة ١٤٦ق.م، وانهيار النظام السياسي اليوناني، فكان على اليونانيّين أن يتوجَّهوا إلى فلسفةِ العملِ والحياةِ من خلال كتاباتهم في الأخلاق والسلوك والمسائل التي تخُصُّ الإنسانَ الفرد، مجرَّدًا عن بيئته الاجتماعيّة والسياسيَّة، والتاريخيَّة.

مَثَّل هذا التوجُّه: الأبيقوريّون، والرواقيّون، والشكّاك، والأفلاطونيّون الجدد[1].

انطلاقًا من القرن الثاني للميلاد اختلطت مذاهب الفلسـفة اليونانيَّة بالمسيحيَّة واليهوديَّة، فظهـرت مباحث الفلسـفة والدين بصيغة صوفيَّـة أو لا أدريَّة أو توفيقيَّـة. تحاول الجمع بين الفلسفةِ والعقلِ من جهة، وبين الدين والنَّقل من جهة ثانية، كفلسفة (فيلون)، و«الأفلوطينيَّة»، و«الغنوصيّة».

٣ - المنَاشئُ العَامَّةُ للتَّفَلسُفِ اليُونَانيّ

نشـير إلى أنَّ حضارات بحر «إيجة» المُمتدَّة بين ٢٥٠٠-٩٠٠ق.م، كانت الجسر الواصل بين الحضارة الفينيقيَّة، وبلاد ما بين النهرين، ومصر القديمة من جهة، وبين الحضارة اليونانيّة من جهة أخرى.

انطلـق التفكيرُ الفلسـفي العام وغير المنظَّـم في اليونان مـن الأدب الملحمي لديهم، لا سيَّما ملحمتيْ "الإلياذة" و"الأوديسا" لـ(هوميروس-Homeros) وقصيدتيْ "أنساب الآلهة" و"الأعمال والأيام" لـ(هزيود-Hesiod).

---

١ - رابو بورت أ. س: مبادئ الفلسفة، ص٧٥.

وضع اليونان والإغريق، كغيرهم من الشعوب، الإنسان في منزلةٍ أقرب إلى الآلهة الأولمبيَّة من خلال تجلّيها في الطبيعة، وما تحكيه الأساطير اليونانيَّة عن عشق كثير من النساء للآلهة، وإنجابهنّ منها الأولاد. لهذا قدَّمت الديانات والمعتقداتُ والطقوس الشعبيَّة في اليونان حلولاً لقضايا فلسفيَّة مُحيرّة، حاول الأدبُ الأُسطوري والمَسرحي الخوض في موضوعاتها كأصل العالم، والحياة وطبيعة الإنسان ومصيره، وأصل الخير والشرّ، والموت، وعالم ما بعد الموت، وجدوى القِيَم الخُلقيَّة والاجتماعيّة.

هذا الانقلاب في التصوُّر الكوني عند اليونان والإغريق أخرج إلى حد ما مشكلات الإنسان في الطبيعة من عالم الأُسطورة والشعر إلى عالم الحِكمة والعقل، وأصبح بالإمكان الحديث عن بدايات متواضعةٍ لنظريَّات فلسفة نقديَّة، رغم أنَّها لم تصل بعد إلى صياغة فكريَّةٍ منظّمة لا سيَّما مع فلاسفة الإغريق الأوائل، لكن جرأتَهم الأدبيّة دفعتهم إلى افتراض فكرة أوَّليَّة تدَّعي أنَّ الكونَ "كلٌّ" قابل للفهم، وأنَّ هناك وراء اللاَّ نظام في إدراكاتنا نظامًا واحدًا، باستطاعتنا أن نفهمه.

وما دام الكون في سيرورة دائمة لا نهائيَّة فلا معنى -حينئذ- أن نبحثَ عن أصله بمنهج الأُسطورة؛ لأنَّه لا بدايةَ له ولا نهاية، فليس هناك إلاَّ الوجود، هذا ما عبرَّ عنه (هيرقليطس-Heraclitus) بقوله: "هذا العالم الذي هو دومًا ذاته للجميع لم يصنعه قط أحد من الآلهة أو البشر. لقد كان حتى الآن، وسوف يبقى إلى الأبد نارًا حيَّة لا تخمد، بها مقادير تشتعل، ومقادير تنطفئ"[1].

المبحث الثالث: خُلَاصَةُ التَّفكِيرِ الفَلسَفِي قَبلَ (سُقرَاط) وَالسُّفَسطَائِيّينَ

أولًا: أَعلَامُ المَرحَلَة قَبلَ (سُقرَاط)

١ - الاهتِمَامُ بِالعَالَمِ الخَارِجِي:

قَبلَ (سقراط) كان هَمُّ الفلاسفة هو السؤال عن أصل الأشياء، وعن التَّغيُّر والكثرة.

---

١ - وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٦٠.

أ. **جـواب (طاليـس) (٦٤٠-٥٦٢ق.م):** الماء هو المادَّة الأُولى لكلّ الأشـياءِ، فهو يـسري فيها لأنَّ الحياةَ تـسري فيه، كما تمَلأُ الآلهةُ العالمَ، هـذا العالم تسري فيه الرُّوح بدليل أنَّ المغناطيس والكهرمان يُحرّكان الأجسامَ الأخرى. يعترف (طاليس) بوجود كثرةٍ وتغيُّرٍ في الأشياء لكن يردّها إلى أصلٍ واحد.

ب. **جواب (أناكسيماندر-Anaximander) (٦١٠ ق.م ...؟):** الأصل هو اللا محدود الجامع لكلّ شيءٍ، ثمَّ صدرت عنه الأشياءُ بالانفصال عبر الحركةِ الحلزونيَّة.

ج. **جواب (أنكسـيمانس-Anaximenes):** الأصل هو الهواء، فالأشـياء تكوَّنت فيه بالتخلخُل والتَّكاثف.

د. **جواب (هيرقليطس-Heraclitus) (٥٣٠-٤٧٠ ق.م):** الأصل الأوَّل هو النَّار من خلال التَّغـيُّر الدائم في الكون، وبحكم «الكلمة» أو «الـضرورة» تصبح النار كلّ عناصر الأشياء، وقانون الوجود هو التغيُّر وصراع الأضداد.

اعترض الإيليون في جنوب إيطاليا بسـؤال: كيف تصدر الكثرة والتغيُّر عن الواحد بصفته أصلَ الأشياء؟

ه. **(بارمينيدس-Parmenides) (٥٠٤ق.م) و(زينون-Zeno) (٤٩٠-٤٣٠ق.م)** أبرز فلاسفة إيليا. كان الحلّ مع المدرسة الإيليَّة في إنكار الكثرةِ والتغيُّر والحركة؛ لأنَّ كلَّها من آثار المعرفة الحِسّيَّة، ومظاهر خارجيَّة وليست الحقيقة.

إذن، الوجود واحد، لكلّ شيءٍ نسبة منه، فهو الصفة الجَوهريَّة لكلّ موجود ولكلّ شيءٍ، أمَّا الاختلافات والتباينات بين الأشياء فهي صفات عرضيَّة. ليس هناك عند الإيليين إلا الوجود، فلا شيءَ يصيرُ عدمًا، وإنَّما هناك انتقال من وجود إلى وجود آخر.

الحواس طريقٌ خاطئ في المعرفة؛ لأنَّها تخدعنا بمظاهر الكثرةِ والتَّغيُّر في الموجودات، أمَّا الطريق المصيب فهو العقل؛ لأنَّه يتجاوز المظاهرَ الخارجيَّة المختلفة ويوصلنا إلى جوهرٍ واحدٍ هو الوجود.

و. **(أمبادوقليس-Empedocles) (٤٩٤-٤٤٤ق.م) و(أناكساغوراس-Anaxagoras) (٤٢٨ق.م)** اعترفـا بوجود كثرة وتغيُّر، لكنَّ أصلَ الموجودات لا ترجع إلى عنصر

واحـد، وقرَّرا الاعتقاد بمرجعيَّـة العناصر الأربعةِ أصول للأشـياء، وهي إمَّا الماء والهـواء والتراب والنار، كما رأى (أمبادوقليس)، أو هي ذرات غير متناهية الصغر كما رأى (أناكساغورس).

إذن، أصول الأشياء متداخلةٌ ومتمازجةٌ من العناصر أو من الذرَّات التي تختلط في ما بينها دون أن تصـل إلى حدّ التَّركيب، وإنَّمـا هو مجرَّد تجمُّع وتفرُّق، بحيثُ لا يكون هناك تولُّد أو تحوُّل حقيقي، فكلّ عنصر أو ذرَّة يبقى ثابتًا بخصائصه.

ز. **(ديمقريطس-Democritus) (٤٦٠ق.م ...؟)** تمَّم الرأيَّ السابق، معتبراً أنَّ أصلَ كل المركَّبات هي الذَّرات التي لا تنقسم؛ لأنَّ ماهيّتها واحدة، لكنَّها تختلف فقط في الشَّـكل، كالحـروف الأبجديَّة، وفي الترتيب بين هـذه الحروف، وفي الوضع بينها، ورأى أنَّ حقيقةَ الأشياء هي غير ما تُظهره لنا الحواس.

ح. **الفيثاغوريون: نسـبة إلى (فيثاغـورس-Pythagoras) (٥٧٠-٥٠٠ق.م) يرون أنَّ** أصل جميع الكائنات هو العدد، فليس هناك جسـم غـير مكوَّن من العدد، لذلك يساوي العدد الشكل الهندسي في المدرسة الفيثاغوريَّة.

إذن، كلُّ شيء يتَّخذ شكلَ العدد كالمُثلَّث والمربَّع والمكعَّب والكُرة إلخ. وبعبارة أخرى، الأشياء عندهم "تشارك" في العدد لتتَّخذ شكلاً ومظهرًا لوجودها في المكان.

سـتكون لآراء (فيثاغورس) عـن ثُنائيَّةِ النَّفـس وخلودها آثار مهمَّة على الفلسـفة الحديثة والمعاصرة.

ثانيًا: التفكير الفلسفي في عهد سقراط والسفسطائيّين

١ - (السفسطائيون):

هنـا اتّجه البحث نحو الإنسـان؛ حيـث أعرضت الفلسـفةُ في هذه المرحلة عـن الوُجود الخارجي حينما ظهر السُفسـطائيّون في القرن (٥-٤ ق. م) وقلبوا الدَّرسَ الفلسفي من الكون إلى الإنسـان والقضايا الخُلُقيَّة والاجتماعيَّة، لا سيَّما بعد أن انتقلت الفلسفةُ إلى أثينا حاضنة

الدستور الديمقراطي والمسرح النَّاقد للأعراف وللأفكار الأيونيّة، مضافًا إلى مهنة المحاماة والمجالس الشعبيَّة، والجدل السياسي، وفنّ الخطابة للتأثير على الجمهور.

اتَّخذ التَّفكيرُ الفلسفي عند السُفسطائيّين طابعَ النسبيَّة، فقالوا إنَّ كلَّ معرفة وكلّ حقيقة هي أمرٌ نسبيٌّ، فأنكروا وجود حقّ وباطل، أو خير وشرّ وتفنَّنوا في عرض الرأي ونقيضه وتصحيحهما في الوقت نفسه.

طبَّق السفسطائيّون مبدأهم في النسبيَّةِ على كلّ شيءٍ، فصارت كلّ المفاهيم الإنسانيَّة نسبيّة في نظرهم، حتَّى المعايير والقِيَم الخُلُقيَّة.

عبرَّ عن هذا المبدأ زعيمهم الأوّل (بروتاغورس-Protagoras) (٤٨١-٤١١ق.م). حينما قال: "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد". على أنّ مقصوده هنا هو الإنسان "الفرد" وليس الإنسان بالمفهوم الكلي.

ثاني زعماء السفسطائيّة هو (غورغياس-Gorgias) (٤٨٠-٣٨٠) صاحب الثُّلاثيَّةِ المشهورةِ: "لا يوجد شيء، فإن وُجد لا نعرفه، فإن عرفناه لا نستطيع نقله إلى الآخرين".

هذه الثُّلاثيّة تنفي اليقين في كلّ شيء، وتشكّك في وجوده، وإن وُجد فلا يمكننا معرفته تمامًا، لأنَّ كلاًّ سيعرفه على طريقته، أمَّا إن حصل وعرفناه، فلا نقدر أن نعبرّ عن معرفتنا به إلى الآخرين؛ لأنَّ اللُّغة تُعيقنا عن إيصال المعنى الحقيقي، وإن حاولنا استعمالها فإنَّها لا تعدوا إلاَّ كلمات عامَّة غير مُتَّفق على معناها.

٢ - (سقراط) (٤٦٩-٣٩٩ق.م)

تصدَّى (سقراط) لِدراسةِ «الإنسان» والردّ على الجدل السُفسطائي الذي يعتمد على اللَّعب بمعاني الكلمات وخلط المفاهيم.

اتَّخذ (سقراط) وسيلة "الاستقراء العقلي" للوصول إلى "الجوهر الثابت" الذي يكمن وراء اختلاف المظاهر وتَعدُّدِها، فاهتمّ بـ "التعريفات" و"التحديدات".

فعند سؤال: ما هو الإنسان؟ حذف سقراط في الجواب أعراض الإنسان الخارجيَّة: لونه

أو طوله أو عرضه، وأكَّد على أنَّ له حقيقةً وماهيَّةً جوهريَّةً يشـاركه فيها جميع أفراد الإنسـان، وهي التفكير، فصارت حقيقة الإنسان هي "التَّفكير" باعتبارها صفة عامَّة للكلّ، وبذلك وضع الأُسس الصحيحةَ للفلسفةِ التي سـيبني عليها لاحقًا (أفلاطون) و(أرسطو) هرم الموجودات على أسـاس "ماهيَّاتِها" الثابتة وليس أشـكالها الخارجيَّة المُتغيّرة، هكذا هيَّأ (سُقراط) لعصر فلسفي يوناني يقوم على مفهوم "العام".

الفَصْلُ الثَّانِي:
الفَلسَفَةُ وَبَاقِي العُلُومِ

المَبحَثُ الأَوَّلُ: تَعرِيفُ الفَلسَفَةِ

يُمكن القول إنَّ التعريفَ هو حاجة العقلِ النَّاقد إلى وضع حدّ لإبهام تداخل العلوم واختلاط مسائلها الخاصَّة بها، فيحدث في الذهن تشويشًا يمنع من التَّمييز بين موضوعاتها.

لذلك، كان التَّعريف وما يزال يشغل المهتمِّينَ بضبط العُلوم كلّما استقل فرع من فروعها.

أولًا: سقراط ووضع الحدود

هذا ما فعله (سقراط) في ميدان الفلسفة، لتفنيدِ منهج السُفسطائيّين الشَّكيّ، حينما حاول أن يضع أساسًا لتعريف الأشياءِ وفَهم حقائقها، فاستخدم العقل مائزًا بين حقيقة الشيء وأعراضه، بحيثُ جعل من التَّعريف أداة منطقيَّة تُمكّن الباحثَ من التَّمييز بين أصل الشيء الذي يريد تعريفه وبين العوارض الزائدة على حقيقته، فيرتفع به الغموض واللَّبس الذي طالما عمل عليه السُفسطائيُّون لتشويشِ أذهان النَّاس، خدمة لأغراض السفسطائي الشخصيَّة.

لذا، يُعدُّ (سقراط) الممهِّد لعلمِ أُسس التَّعريف وهُويَّة العلوم والفلسفةِ خاصَّة، وقد استفاد منه تلاميذه والفلاسفة من بعده.

بدأ تعريفُ الفلسفةِ عند اليونان بتصوُّر أوَّلي عنها، من خلال معنى لفظها المُركَّب وهو محبَّة الحكمة. والراجح، على خلاف ما هو سائد، أنَّ هذا المعنى استخدمه (سقراط)، لا (فيثاغورس)، ثمَّ اعتمده تلميذُه (أفلاطون) ليُميّز -في محاوراته- بين حبّ الحِكمة عند أستاذه وبين ادّعاء الحكمة عند السُفسطائيّين[1].

ثانيًا: أفلاطون والصبغة الميتافيزيقيَّة للتعريف

لاحظ (أفلاطون) أنَّ تعريفَ (سقراط) للفلسفة جاء محدودًا، فقام بتوسيع مفهومها ليُصبح

١ أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصّة الفلسفة اليونانيّة، ص.ص١٢٠-١٢٨.

معناها عنده: «كسب المعرفة»، والفيلسوف هو الذي يسعى إلى معرفة حقائق الأشياء وأزليَّتها، وبذلك أضفى (أفلاطون) على الفلسفة صِبغة ميتافيزيقيّة تعلو على العلوم الأخرى.

ثالثًا: تعريف (أرسطو)

أمَّا (أرسطو) فاستعمل كلمة «فلسفة» بمعنى مُرادِف للعلم، أي إطار جامع للمعرفةِ الإنسانيَّة عامَّة، لكنَّه اعتبر أنَّ الفلسفةَ الحقيقيَّة إنَّما هي «الفلسفة الأولى» التي تبحث في عِلل الأشياءِ الأولى ومبادئهـا العُليا نحو المبدأ المطلق الذي ليس فوقه مبدأ، لذا نُطالع من بين التعريفات العديدة التي ذكرها أرسطو للفلسفة، ما يأتي:

الفلسفة هي: "علم العلل البعيدة والمبادئ الأُولى" أو هي: "علم الوجود بما هو موجود"[1]، أي البحث في العلل والأسباب العُليا للموجودات.

وقد ترك تعريف (أرسطو) أثرًا بالغًا في الفلسفات اللاَّحقة لمدرستِه وصل إلى حدود العصور الوسيطةِ في الغربِ والشَّرقِ.

يضع (أرسـطو) الفلسـفة في هـذا التعريف في أعلى مراتـب العلوم النَّظريَّـة، فهي تتقدَّم الرياضيَّـات والطبيعيَّات، كما أنَّ هذه العلوم النظريَّـة جميعًا تتقدَّم على العلوم العلميَّة، وهو تصنيف مشهور عن اليونان الذين يرفعون من شأن العلمِ النَّظري العقلي على العمل والممارسة الوَاقعيَّة.

وهذا ما يشـعر به وصف (أرسطو) بالفلسفة الأولى؛ لأنَّها تمتازُ بدارسةِ المَوضوعِ الأَسمى وهو «الوجود بما هو موجود»، أي تبحث في الوجود بصفةٍ عامَّة كُلِّيَّة؛ لأنَّ البحثَ في جزئيَّات الوجودِ هو من شأن العلوم الأدنى.

إذن، مَهمَّة الفلسفة عند (أرسطو) هي البحث في العِلَّة الأولى أو «السبب الأوَّل» للوجود، ولهذا يُسمّى (أرسطو) «الفلسفة الأولى» العلم الإلهي. ثُمَّ تهتمّ في الدرجة الثَّانية بموضوعات

---

١ - عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص٢٨٤.

أخرى كالطبيعيَّات والرياضيَّات والإنسان والفنون.

فالبحث في «العلم الإلهي» هو بحث في عِلَّة العِلل عند (أرسطو)؛ لأنَّه العلم البرهاني الذي يشمل كلَّ المبادئ الرئيسة في المعرفة العِلميَّة التي تُوصلنا إلى التَّسليم بالمُحرّك الذي لا يتحرَّك، أي العِلَّة الأولى التي تحرِّك الكَونَ.

لكن لا يعني هذا أنَّ «الله» في فلسفة (أرسطو) هو موضوع للبحث الفلسفي؛ لأنَّه ليس فكرة نظريَّة، وإنَّما «الله» هو «الفلسفة الأولى» التي يعني موضوعها بالعِلل الأولى؛ إذ إنَّ مُنطلق فلسفة (أرسطو) الميتافيزيقيَّة يكمن في هذا العالم الواقعي ويبدأ به[1].

ولمَّا كانت الفلسفة أو الحكمة تطلبُ المبادئَ الأولى في نظر (أرسطو)، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه المبادئ والعِلل، يعني أنَّ البحثَ في كل الموجودات بما هي موجودة مآلها إلى علم واحد.

ولمَّا كان الجوهرُ هو البُعد الأوَّل من أبعاد الوجود كان موضوع هذا العلم هو مبادئ هذا الجوهر وعلله ولواحقه الكُلِّيَّة والفحص عنها، لذا كان هذا العلم الأوَّل أرقى أقسام الحكمة، وهي "الفلسفة الأولى"، فهي كالجنس لسائر العلوم الأدنى منها[2].

رابعًا: تَعريفُ (الفَارَابي) (١٨٥-٢٥٦هـ)

يُطلق على (الفارابي) لقب «المُعلّم الثَّاني» بعد «المُعّلم الأوَّل» (أرسطو)؛ نظرًا لشهرته في المشرق، وانشداده إلى فلسفة (أرسطو)، لكن معارضتَه لميتافيزيقاه جعلته يقترب أكثرَ إلى (أفلاطون).

وترتَّب على هذه المُعارضة فارقٌ جوهري بين (أرسطو) و(الفارابي) في ما يتعلَّق بالله في فلسفتيهما؛ فالله عند الأوَّل حالة عرضيَّة وعند الثَّاني مركز الوجود، وغير ذلك من الفوارق الأخرى ليس هنا محل ذكرها.

---

١ - عماد الدين الجبوري: الله والوجود والإنسان، ص.ص٩٢-٣٣.

٢ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.ص٢٠٠-٢٠٣.

ويُعرف عن (الفارابي) محاولة توفيقه بين فلسفتي (أرسطو) و(أفلاطون) في كتابِه المشهور "الجمع بين رأيي الحكيمينْ"[١]. ومحاولة الجمع هذه في نظره تُؤكّد أنَّ الفلسفة، مهما كان اختلاف الفلاسفةِ فيها، هي واحدة «لا يُبدّل الزمان مقاصدها وغاياتها بل يُبدّل صورها وطرائقها»[٢]. لكن يبقى عند (الفارابي) أنَّ (أرسطو) و(أفلاطون) المرجعان الأوَّلان للفلسفةِ.

يقول: «هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومُنشئان لأوائلها وأُصولها ومتمّمَان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها»[٣].

لذا جاء تعريفه للفلسفة مُركّبًا بين مذهبيهما مع إضافةِ بُعد إسلاميّ عليها؛ حيثُ إنَّ «الله»، في نظره، واجب الوجود، أي لا عِلَّة لوجوده وإنَّما طبيعته تستوجبُ وجودَه[٤].

■ تَعريفُه للفَلسَفَة:

«إذ الفلسفة، حدّها وماهيَّتها، أنَّها العلمُ بالموجودات بما هي موجودة»[٥]، وأرقى مراتب الوجود هو العلم الإلهي بوصفه علمًا كُلّيًّا يَنظر في الوجود العامّ لجميع الموجودات، كالوجود، والوحدة والكثرةِ، والقُوّة والفعل، والمتقدّم والمتأخّر. لذا كان العلم الكُلّي أسمى وأشرف من العلوم الجزئيَّة.

بناءً على تعريفه، قسَّم (الفارابي) العلمَ الإلهي إلى ثلاثةِ أقسام رئيسة:

أ. علمٌ يبحث في الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودة، وهو علم الوجود.

---

١ - بغض النظر عن الخطأ الذي وقع به الفارابي حول كتاب «أثولوجيا (الربوبية)" الذي ظن أنه لأرسطو، لكن تبيّن أنه قسم من كتاب تاسوعات أفلوطين.

٢ - مصطفى غالب: الفارابي، ص٢٤.

٣ - أبو نصر محمد الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، ص٨٠.

٤ - أبو نصر محمد الفارابي: المدينة الفاضلة، ص٦ وما بعدها.

٥ - مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص٥٤.

ب. علمٌ يبحثُ في الجواهر المُفارقة من جهة مراتبها، إلى حدّ المعرفةِ بالكائن الكامل الأعلى، وهو المبدأ الأوَّل لجميع الكائنات، وهو العلم الإلهي بالمعنى الأخصّ.

ج. علمٌ يبحث في مبادئ البرهان الأُولى التي تعتمد عليها جميع العلوم الجزئيَّةِ.

خامسًا: تَعريفُ (ابن سِينَا) (٣٧٠-٤٢٨هـ):

سارَ (ابنُ سينا) على خُطى (الفارابي)، فإذا كان لكلّ علمٍ موضوع، فإنَّ موضوعَ العلم الإلهي هو الموجود من حيث هو موجود، فهو الفلسفة الأولى عند (ابن سينا)، وأفضل علم؛ لأنَّه علم اليقين، وأفضل معلوم؛ لأنَّه ينحصر في البارئ والأسباب التي بعده.

يقول (ابن سينا) في تعريفه: العلوم "الإلهيَّةُ تبحثُ عن الأمور المُفارقة للمادَّة بالقوامِ والحدّ. وقد سمعت أيضًا أنَّ الإلهي هو الذي يُبحث فيه عن الأسبابِ الأُولَى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلَّق بهما، وعن مسبّب الأسباب ومَبدأ المبادئ وهو الإله تعالى جدّه ... ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى...، وأنّها هي الحكمة الحقيقيَّة ...، والحكمة المطلقة"[١]. لذا وجب أن يكون الموضوع الأوَّل لهذا العلم «الموجود بما هو موجود»؛ فالفلسفة عند ابن سينا محورها «العلم الكلّي» وهو يتفرَّع إلى ثلاثة أقسام:

أ. قسم يبحث في أسباب الوجود القصوى عامَّة، وفي «السبب الأوّل» خاصَّة وهو الله.

ب. قسم يبحث في خواصّ الوجود وأحكامه الأساس، ويُسمَّى علم الوجود.

ج. قسم يختصُّ بالمبادئ الأساس التي تستند إليها العلوم الجزئيَّة، أي الأسس الماورائيَّة للمعرفة[٢].

هكذا يكون «الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلّها»[٣]. أشرفها «الموجود

---

١ - ابن سينا: الشفاء (الإلهيّات)، ص.ص٤-٥، ٩، ١٥.

٢ - ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٥.

٣ - صدر الدين الشيرازي: تعليقات على إلهيات الشفاء، ج١، ص.ص٥-٧.

المطلق؛ لأنَّ موضوعه يجب أن يكون أمرًا عامًّا، وشاملاً لجميع الموجودات ...، ولا تتحقَّق هذه الأوصاف الثلاثة في شيء من المعاني إلّا في الموجود بما هو موجود»[١].

سادسًا: (صدر الدين الشيرازي) (٩٨٠-١٠٥٠هـ)

يُعرف (الشيرازي) بمنهج الجمع بين الفلسفة والعرفان، والذي يُسّمى «الحكمة المتُعالية» وعلى هذا المنهج جاء تعريفه للفلسفة كما الآتي:

"الفلسفة استكمال النفس الإنسانيَّة بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها، والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين، لا أخْذًا بالظنّ والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت: نظم العالم نظمًا عقليًّا على حسب الطاقة البشريَّة، ليحصل التشبُّه بالباري"[٢].

وتُسمّى الفلسفة الأولى عنده بالعلم الإلهي؛ لأنَّ موضوعه الموجود بمعناه العامّ، والله وما وراء الطبيعة هو محور هذا العلم الأشرف، بوصفه الوجود المطلق.

و»الموجودات» في التعريف تعمُّ الفلسفة النظريَّة والعمليَّة، والفلسفة عنده هي الحكمة التي «هي العلم بالحقائق على ما هي عليه، والعلم نور في نفسه مُنوِّر لغيره»[٣].

سابعًا: تعريف (الطبطبائي)

تمَّم (الطبطبائي) منهج المُلَّا (صدر الدين الشيرازي) معتبراً أنَّ الفلسفة هي: «البحث عن وجود الشيء، والوقوف على عِلله ومبادئه، ومرتبته من الوجود»[٤]، وهي عبارة عن الحكمة الإلهيَّة العُليا والفلسفة الأولى.

وتدخل موضوعات العلوم بوصفها مصاديق لهذه الحكمة، كما أكَّد (الآملي) بقوله: «إنَّ

---

١ - صدر الدين الشيرازي: تعليقات على إلهيات الشفاء، ج١، ص٥١.
٢ - صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج١، ص.ص٢٣-٢٤.
٣ - صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج١، ص٢٩.
٤ - محمد حسين الطبطبائي: أصول الفلسفة، ص٦٠.

نسبة موضوع هذا العلم إلى موضوعات سائر العلوم نسبة الكلّي إلى أفراده، فتكون موضوعات العلوم من مصاديق هذا العلم، ولهذا استحقَّ بأن يُسمّى بالعلم الأعلى، والفلسفة الأولى»[١].

وفي التعريف إشارة إلى أنَّ للموجود جهتين: جهةٌ من حيثُ هو موجود مطلق؛ وجهة من حيثُ هو موجود خاصّ.

وبعبارةٍ أخرى، مرّة يكون الموجود مشتركًا مع غيره من الموجودات، وأُخرى يبحث عن أحواله من حيثُ هو موجود خاص.

فإذا بحثنا عن الموجود من الجهة المشتركة بينه وبين غيره، يكون البحث فيه -حينئذٍ- فلسفيًّا؛ لأنَّه وجود مطلق دون قيد أو شرط، وهذا ما ينظر فيه التعريف وغايته.

ثامنًا: تعريف (محمد تقي مصباح اليزدي)

باعتبار أنَّ الفلسفة تُعادل الفلسفة الأولى في نظر (اليزدي)، وأنَّ موضوعها هو «الموجود المطلق»؛ حيث عرّفها بأنَّها:

"العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق، أو هي العلم الدارس للأحوال العامَّة للوجود، أو هي مجموعة من القضايا والمسائل المطروحة حول الموجود بما هو موجود"[٢].

إذن، الفلسفة الأولى في هذا التعريف يبحث فيها عن أعمّ مبادئ العلوم، وأنَّ موضوعها يشمل جميع العلوم الحقيقيَّة، وباعتبار أنَّ هذه الفلسفة علمًا عامًّا، يكون موضوعها هو «مطلق الموجود»، أمَّا موضوعها بالمعنى الأخص «العلم الإلهي» فهو «الموجود المطلق».

بناءً على هذا المعنى للفلسفة، يمكن للإنسان أن يحصل على «المعيار الذي يميّز به الحقائق من الوهميَّات والاعتباريَّات»[٣].

---

١ - الحكيم الآملي: درر الفوائد، ج٢، ص١٢٦.

٢ - محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص.ص٣٧، ٧٩-٨١.

٣ - محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص.ص٨٢-٨٣.

المَبحَثُ الثَّانِي: أَقسَام الفَلسَفَةِ

أولًا: الأَنطُولُوجيَا

تتفكَّر الفلسفة في قضايا رئيسة، وتحاول حلَّها، ولكلّ فيلسوف ومذهب فلسفي إجابة عنها طبقًا لأسئلة جوهريَّة عن حقيقتها. كيف تكون؟ ولماذا هي كذلك؟

مبحث «الوجود» -مثلاً- هو من القضايا التي تفكّر الفلسفة في حقيقته وكيف تكوَّن؟ ولماذا؟ والجوابُ يتكفَّل به «الميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» أو «ما وراء المادّة» وهو بحث في مشكلات الوجود غي المادّي، وعن علله الأولى وغايته القصوى.

أمَّا سؤال: ماذا نعرف عن الموجودات؟ وكيف نعرف؟ فتتكفَّل به فلسفة المعرفة. فهنا مشكلتان فلسفيَّتان رئيستان تُبحثان في الفلسفة، هما:

- مشكلة الوجود «الأنطولوجيا».
- مشكلة المعرفة «الإبستمولوجيا».

فتعريف الأنطولوجيا أو علم الوجود: هو علم يدرس الوجود بذاته، أو بالتعبير المشهور: الوجود بما هو موجود، بقطع النظر عن أشكاله الخاصَّة، كالجواهر والأعراض.

إذن، الأنطولوجيا تنظر في العنوان الكُلّي العام الذي يجمع الموجودات، وهو الوجود بصفته علمًا معادِلاً للميتافيزيقا.

وبعبارة أخرى: الأنطولوجيا هي نظريَّة عامَّة في الوجود، تتأمَّل في أعمّ قوانينه. ولعلَّ هذا المعنى يعود تأسيسه إلى (أرسطو)، بأنّه «علم الوجود بما هو موجود» بناء على الأصل اليوناني لمصطلح الأنطولوجيا.

هكذا تبحث الأنطولوجيا عن حقيقة الوجود على الإطلاق، بعيدًا عن كل تحديد أو تشخُّص لجزئيَّات الوجود التي تهتمُّ بها العلوم الجزئيَّة، نعني ظواهر الوجود، أمَّا طبيعة الوجود ذاته فهي من مهمَّات الأنطولوجيا. غاية الأنطولوجيا وضع تصوُّر شامل لطبيعة العالم، والتأمُّل في ما إذا كانت أحداثه تستند إلى قانون ثابت أو تجري مصادفة؟ وهل تصدر عن أسباب ضروريّة، أو من

تلقاء نفسها؟ وهل لها غاية أو تتحرَّك عبثًا؟ وهل الوجود المادّي صرف، أو روحي صرف، أو هو مادّي وروحي معًا؟ لذلك يبحث في الأنطولوجيا عن جملة من القضايا الفرعيَّة للوجود: كالممكن والواقعي والـضروري، مضافًا إلى خصائصه العامَّة: كالمُفارقة والوحدة والتماثل، كما يبحث في مبادئه وعلله الأولى.

بناءً على ما تقدَّم تبدو هناك صلة وتداخل بين مبحث الوجود و«الميتافيزيقا»، لا سيَّما عند فلاسـفة الإغريق والعصور الوسطى. فاتَّصفت فلسـفتهم بالأنطولوجيَّة؛ لأنَّها درست المبدأ الذي صدر عنه الوجود، ومنتهى هذا الوجود إلى جانب البحث في نظريَّات المعرفة.

خالفت الفلسفة الحديثة الفلسفة القديمة؛ حيث وصلت بين «الميتافيزيقا» ونظريَّة المعرفة، ودرست مشكلة الوجود استنادًا إلى المعرفة. فبعض الفلاسفة المحدثين مثل (لوك- Locke) و(كانط-Kant) يعتبرانها نظريَّة في المعرفة مقوّمة للوجود وأساسـه. يعني هذا أنَّه توجد صلة وثيقة بين السؤال (الوجودي)-الأنطولوجي والسؤال الإبستمولوجي-(المعرفي)؛ لأنَّ دراسة كيف نعرف الأشـياء يقتضي البحـث عن الوجود وماهيَّته[1]. هـذا مقابل من ربط بين مبحث «الأنطولوجيا» ومبحث «الميتافيزيقا» كما ذكرنا.

١ - مذاهب البحث في الوجود

أ. **المَذهب المادّي:** يعتقد أتباع المذهب المادّي أنَّ المادَّة هي مرجع ظواهر الأشـياء، فالمادَّة هي الأساس المكوّن للعالم. وينكرون حقيقة النفس والروح والعقل، فالشيء الوحيد الفعلي هو المادَّة، أمَّا العقل والنفس فهي أشـكال للمادَّة المُتغيّرة والمتنوّعة دائمًا. والحيـاة أيضًا صفة غريزيَّة للمادَّة وجزئيَّاتها المُمتزجة بشـكل معقَّد، كذلك الظواهر النفيسـة، كالأفكار والعواطـف والإرادة هي مجرَّد وظائف لعضو مادّي في الإنسـان هو المخّ، كما أنَّ الفكرَ حركة للمادَّة ومظهر مـن التركيب الخاصّ بالمخّ.

---

١ - فرانسوا غريغوار: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ص.ص٩-٢٥.

فالأشـياء جميعًا إمَّا مادَّة أو مظهر من مظاهرهـا، فالأنطولوجيا تُبحث في نظرهم، مـن جهة أزليّة المـادَّة ذات القوانين الثابتة. أمَّا ما يُرى مـن تغيُّرات في العلم فهي تتعلَّق بأشكال الوجود فقط، في سياق تطوُّر المادَّة منذ الأزل إلى ما هي عليه أرضنا وإنساننا الآن، وهذا يعني أنَّ الفَناء، في الأنطولوجيا المادّيَّة لا مكان له، وإنّما هناك أحوال وانتقالات دائمة للمادَّة التي لا تفنى.

ب. **المَذهـب الروحاني:** أنطولوجيا هذا المذهب تُفسّر الوجـود بالروح والعقل وحده، فالظواهر المحسوسـة، تكمن وراءهـا طبيعة روحيَّة في أصلها. هـذا العنوان العامّ للأنطولوجيا يشـترك فيه الروحانيُّون بمختلف اتّجاهاتهم، سـواء مذهب الروحيَّة المتكثّرة مثل (ليبنتز-Leibniz) (١٧١٦) أم مذهب الروحيَّة الواحدي مثل (فيخته-Fichte) و(هيغـل) ١٨٣٧) و(شـلينج-Schelling) (١٨٥٤) وبعـض الفلاسـفة المعاصرين[١].

ج. **مذهب الاثنينيَّـة:** يُفسّرون أنطولوجيا الوجود بثنائيّة الروح والمادّة، ويسـتندون إلى عقائد دينيّة في التمييز بين الخالق والمخلوق، وبين النفس والدين[٢].

٢ - الأنطولوجيا في الفلسفة الإسلاميَّة:

بين (الفارابي) و(ابن سينا)، الأوَّل عالج مشكلات الأنطولوجيا الأساس في كتابه «الحروف» محاولاً أن يتجاوز الصعوبات المعرفيَّة عن مشكلة الوجود التي اعترضت الفلسفة اليونانيَّة.

رأى (الفارابي) أنَّ "نظريَّة الفيض" تتكفَّل بعلاج المشكلة الأنطولوجيّة، وحلّ مسألة العلاقة بين الواحد والكثير، والوجود المطلق والعالم المتغيّر بتوسُّط العقول المفارقة للمادَّة التي تقوم بوصل المطلق بالنسبي.

أمَّا (ابن سـينا)، فقد أثَّرت إلهيَّاته في مصير الأنطولوجيا لاحقًا مُستندًا إلى قاعدة (أرسطو)

---

١ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص.ص٤٠٠-٤٠٤.

٢ - سعيد فودة: المشكلات الميتافيزيقيّة الكبرى، ص.ص٨٩-١٠٣.

في تقديم الماهيَّة على الوجود.

قام (صدر الدين الشيرازي) في القرن ١٧م بانعطافة فلسفيَّة مهمَّة على صعيد الأنطولوجيا، حينما قدَّم الوجود على الماهية وقال بأصالته في حكمته المتعالية.

٣ - الأنطولوجيا في الفلسفة الغربيَّة:

تغيَّر مفهومها جوهريًّا ابتداءً بالعصور الوسطى لا سيَّما مع فلسفة (وولف- Wolff) ومنهجه الاستدلالي القائم على مبدأين:

أ. عدم التناقض.

ب. مبدأ السبب الكافي لمعرفة الحقائق الضروريَّة للموجودات.

هكذا جرى البحث في الأنطولوجيا بناءً على التحليل الاستنباطي المجرَّد والنحوي لمفاهيم الوجود، والإمكان والواقع والجوهر والعرض والعلَّة والمعلول والكمّ والكيف.

لكن اختتمت بأنطولوجيا معارضة، تحمله النظريَّات الماديَّة، ممثَّلةً في (سبينوزا- Spinoza) و(لوك) و(هوبز-Hobbes) يساندهم ماديُّو القرن الثامن عشر الفرنسيُّون الذين نظَّروا لاتّجاه أنطولوجي أدَّى لتقويض موضوعي لمفهوم علم الوجود، فبعد أن كان موضوعًا فلسفيًّا حائزًا على مرتبة "الفلسفة الأولى"، صار مع المثاليّين الألمان، لغوًا وخاليًا من المعنى، فقد أسهم (كانط) و(هيغل) بالخُصوص في هذا الهدم لعلم الوجود، ومهَّدا بنقدهما المثالي لظهور علم وجود جديد أكثر كمالاً هو "الميتافيزيقا"، وأضاف (كانط) إليها الفلسفة المتعالية التي تنطلق من منظومة المبادئ العقليَّة القبليَّة. وفعل (شيلنغ) الموقف نفسه في مثاليّته المتعالية.

استعان (هيغل) لفهم "الأنطولوجيا": على أنَّها علم جدلي حول الماهيات المجرَّدة، فتراجعت مع منطقه الجدلي ثنائيَّة الماهية والوجود. لتقوم مقامها ثنائيَّة الوجود والعدم، واعتبر الفكر المطلق هو الوجود الأزلي والأبدي؛ لأنَّه يُؤسّس وجوده بنفسه. ويخلص (هيغل) بأنطولوجيّته المنطقيَّة إلى الربط الوثيق بين الوجود والعقل في مقولته المشهورة "كل موجود معقول وكل معقول موجود".

أمَّا في الفلسفة المعاصرة: فقد جرى التنظير لعلم وجود، يقوم على أساس مثالي موضوعي، حيـثُ يكون موضوع الأنطولوجيا هو الأشـياء نفسـها. ظهرت هذه المحاولـة الأنطولوجيّة الجديدة في القرن العشرين لمواجهة أنطولوجيا الميتافيزيقا النقديّة، والمثاليَّة الذاتيَّة.

تطـوَّر هذه الاتّجاه مـع (هـوسرل- Husserl) في الأنطولوجيا المتعاليـة الظواهريَّة، ومع (هرتمان-Hartmann) في "الأنطولوجيا النقديَّة" ومع (هيدغر-Heidegger) في الأنطولوجيا الأساس؛ حيثُ نزل "علم الوجود" بوصفه نسقًا من المفهومات الكلّيَّة يجري تصوُّرها بواسطة حدس فوق الحواس والعقل.

أخيراً، تناول (فوكـو-Foucault) السـؤال الأنطولوجي عن أولويّة التأسـيس لأنطولوجيا تاريخيَّة للقطع الإبستمولوجي مع المركزيَّة المعرفيَّة الأوروبيَّة الحديثة[1].

ثانيًا: الثيولوجيا «علم اللاهوت» أو الإلهيَّات

مبحث يدخل، أيضًا، في أقسام الفلسفة الأولى بالخصوص، وفي فروع أنثربولوجيَّة، أخرى، وأصبح اليوم فرعًا خاصًّا بذاته ضمن دراسات الدين المقارن.

بناءً على هذا المعنى: الثيولوجيا أو علم الإلهيَّات، يأخذ الألوهة والدين موضوعًا للدراسة في سـياق التجربة الإنسـانيّة للإيمان. ونقصد هنا تأثير لاهوت الأديان على الفرد والجماعة، فيكون الدرس متوجّهًا إلى النصّ الديني ووسـائل تفسـيره. وهذا المعنى للاَّهوت أقرب إلى علم الكلام، ولكن هذا المصطلح في العصر الحديث اتَّخذ منهجًا خاصًّا يقوم بعمليَّة التَّفكيك للخطاب الديني عن الله ونسـبة الوجود إليه، كما في اللاَّهوت المسـيحي وآثار هذا المفهوم وهذه النسـبة على وجود الإنسـان ومصيره، وعلى الكون بشـكل عـامّ. يتمحور الدرس في اللاهوت المسيحي على مفهوم «الإيمان» وليس على مفهوم «الدين». يعني أنَّ لاهوت الإيمان مجاله علم الكلام، أمَّا لاهوت «الدين» فهو أقرب إلى البحث الفلسفي، وأشبه بالإلهيَّات.

---

١ - الزواوي بغوره: مفهوم الخطاب، ص٣٦٠.

١ - الفَلسفَةُ الأُولَى

نُشـير هنا إلى عدم الخلط بين علم اللَّاهوت في الفلسـفة وبين فلسفة الدين، فلكلٍّ منهما حقله المعرفي الخاصّ، ففلسـفة الدين ليست بالضرورة لاهوتًا فلسفيًّا، وإن كانا يشتركان في كون النصّ الديني موضوعًا لهما.

ظهر مصطلح "الثيولوجيا" أو اللَّاهوت في ميدان الفلسفة المبكّرة، فقد استعمله (أفلاطون) في كتابه "الجمهوريَّة" وحين يستعمله يشير به إلى علم فهم الطبيعة الإلهيَّة بواسطة العقل.

أمَّا (أرسـطو") فاستعمله في البداية للتعبير عن الفكر الأسطوري، ثمَّ استعمله بوصفه فرعًا رئيسًـا للفلسـفة الميتافيزيقيَّة، بحيثُ أصبح المفهوم الأرسـطي لها يعني التأمُّل في المسائل الإلهيَّة بوصفها أحد موضوعاتها.

مدَّ المفهوم الأرسطي للثيولوجيا بظلاله إلى القرنيْن الرابع والخامس الميلاديين في العالم المسيحي؛ حيثُ بدأت دراسة اللاهوت بوصفه جزءًا من النظام المعرفي والفلسفي، واستمرّ إلى عصر النَّهضة.

٢ - فروع اللاهوت الرئيسة

أ. **اللاهوت الطبيعي:** يبحث في الإلهيَّات من خارج منظومة الوحي عامَّة، والأدبيَّات الشارحة للكتب المقدَّسة، والتجارب الدينيَّة.

ب. **اللاهـوت الخُلُقي:** يبحث في مفهـوم الخير والشرّ، وآثارهما على سـلوك الأفراد والجماعات البشريَّة، يسـتند في بحثـه انطلاقًا من المبادئ اللاهوتيَّـة التي توجّه أخلاق نظام المعتقدات الدينيّة وقِيمها.

ج. **اللاهـوت العقدي:** يبحث في المبـادئ النظريّة بوصفهما محورًا أساسًـا للإيمان باللاهوت، وحقائق واضحة.

ثالثًا: الإبستمولوجيا

عُرف عن الفلسـفة القديمة، لا سـيَّما الفلسـفة الميتافيزيقيَّـة، أنّها كانت معنيَّة، أساسًـا،

بدراسة قضيَّة الوجود، أمَّا الفلسفة الحديثة فقلبت المنهج بتركيزها على نظريَّة المعرفة أو الإبستمولوجيا، وتراجعت مسألة الوجود، لتصبح جزءًا من موضوع المعرفة.

نقصد بالإبستمولوجيا هنا، معناها العامّ، بوصفها نظر وتفكير في إمكان العلم بالوجود أو الجهل بحقيقته.

قارب التفكير الفلسفي الحديث مفهوم هذا المصطلح بالسؤال: عن مدى قدرة الإدراك البشري لهذا الوجود، وضمان صدقه وصحَّته؟ وهل يعتري هذا الإدراك الشك وعدم اليقين؟ فما هو الممكن في المعرفة البشريَّة؟ وما هي حدود هذه المعرفة؟ وهل تقودنا إلى المعرفة الظنّيَّة أو إلى المعرفة اليقينيَّة؟

يترتَّب على هذا السؤال، سؤال آخر: عن مصادر هذه المعرفة، ووسائلها.[1]

١ - تَعريفُ المَعرِفة:

«تفكير يدرك بواسطته العقل الخصائص المميّزة لموضوع ما»، ولهذا الإدراك مستويات ثلاثة:

أ. **الإدراك الحسي العادي:** يتعلَّق بحسّنا بالأشياء وبالعالم وبالآخرين، هذا الإدراك هو معرفة تلقائيَّة خاضعة للأحكام المسبقة، لذلك هي معرفة غير مفيدة.

ب. **الإدراك العلمي:** هو عمليَّة بناء عقلي لخصائص الموضوع، وهو بناء معرفي ينمو تدريجيًّا مع نمو المناهج العلميَّة.

ج. **الإدراك الفلسفي:** مَهمَّته أن يضع المعرفة الإنسانيَّة موضوع التساؤل عن إمكانها، وحدودها، وقدرتها على الوصول إلى اليقين والحقيقة[2].

اختلفت المذاهب الفلسفيّة في إمكان المعرفة اليقينيَّة، ومذهبان رئيسان تصدَّيا للإجابة عن هذا الإشكال الإبستمولوجي:

---

١ - توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص٨٨.

٢ - حسن عبد الحميد: مدخل إلى الفلسفة، ص٢٢٢.

أ. **المذهب الوثوقي اليقيني:** يعتقد اليقينيُّون أنَّ الإنسان يمكن أن يحصل على معرفة يقينيَّة؛ لأنَّه مزوَّد بقدرات لا حدود لها، ضاعت هذه النزعة الوثوقيَّة في القرنيْن السابع عشر والثامن عشر تحت رعاية الفلسفة العقليَّة.

ب. **مذهب الشكّ والريبة:** هو على عكس مذهب اليقين، يعتقد أتباعه أنَّ أدوات المعرفة ونتائج العقل غير مضمونة؛ لأنَّها عُرضة للشكّ، فالعقل أو الحسّ لا يضمنان لنا اليقين، وإنّما تبقى أحكامنا مردّدة بين السلب والإيجاب دون ترجيح، فنتوقّف عن إصدار الأحكام، وهذا التوقُّف هو سمة من سمات الشكّ بوصفه نظريَّةً في المعرفة.

وضعت أدبيَّات المعرفة مبحث الإبستمولوجيا في سياق أكثر شموليَّة مشروط بالاطّلاع على حقول معرفيَّة متعدّدة؛ لأنَّ فهم دلالة مصطلح «الإبستمولوجيا» يحتاج إلى تأمُّل، نظرًا لاتّساع معناها وتقاطعها مع حقول أخرى، لا سيَّما الفلسفة.

المرادف الحرفي للفظ "الإبستمولوجيا" هو "نظريَّة العلم"، ويظهر أنَّه مُستحدث، وإذا كان كذلك، فإنَّ مضمونه جديد.

ولا نعني بحداثة المصطلح الإبستمولوجي أنَّ الفلسفة القديمة لم تهتم بتصوُّر مُعيَّن للمعرفة، فـ(أفلاطون) في محاورة " ثياتيتوس" (Theaetetus) -مثلاً- أسَّس نظريَّة في العلم بالمعنى الواسع. ولعلَّ عُنوان المحاورة الفرعي يشير إلى ذلك، وهو "باري إبستاماس" أي "في العلم". لكن في القرن الثامن عشر ضاق معنى لفظ "علم" ليصبح أكثر دقَّة وتخصُّصًا.

المصدران الرئيسان لظهور معنى الإبستمولوجيا، وليس اللفظ، هما:

أ. مؤلَّف نظريّة العلم عام ١٨٣٧ لـ (برنار بُلزانو-Bernard Bolzano) يُعنى بالمنطق والرياضيَّات.

ب. مؤلَّف فلسفة العلوم الاستقرائيّة عام ١٨٤٠ لـ (هيوإل-Whewell).

٢ - الفرق بين نظريَّة المعرفة ونظريَّة العلم «فلسفة العلوم»

يختلف معنى نظريَّة العلم لـ(بُلزانو) عن معنى نظريّة المعرفة (الإبستمولوجيا)، فالأوَّل

احتفظ باتّساع معناه القديم، مقابل الثاني الأضيق في معناه المشتقّ. فمصطلح «نظريّة المعرفة» في اللغة الألمانيَّة له طابع فلسفي أكثر اختصاصًا، كما هو المعنى في اللُّغة الفرنسيَّة والإنجليزيَّة.

بينما مصطلح "نظريّة العلم" يشير إلى خصائص المعرفة العلميَّة، لا سيَّما دراسة مفاهيم رئيسة في المنطق تستشرف إشكالات "ما بعد المنطق" و"ما بعد الرياضيَّات"، وتجعلها موضوعات للدراسة.

بناءً على هذا المعنى، تصبح الإبستمولوجيا عبارة عن التفكير في العلم وفي "ما بعد العلم"، مقابل إبستمولوجيا أخرى تتّخذ بينها وبين العلم مسافة؛ لأنّها تحتفظ بصبغة فلسفيَّة متميّزة.

اقتضى هذا الاتّجاه النقدي للعلم أن يتقاطع التفكير العلمي مع التفكير الفلسفي، وأن تتكوّن من التقائها الإبستمولوجيا بوصفها معرفة نقديَّة محايثة للفلسفة.

٣ - الإبستمولوجيا ونظريَّة المعرفة

يمكننا الحديث الآن، عن العلاقة بين هذين المصطلحين، وهي علاقة الخاصّ بالعام؛ إذ تكتفي الإبستمولوجيا بإطار وحيد من المعرفة وهو «المعرفة العلميَّة»، فليس هناك إمكان للمعرفة خارج العلم في ذاته، كما يعتقد (كارناب-Carnap).

أمَّا (بياجه-Piaget) فيجعل الإبستمولوجيا ونظريَّة المعرفة مترادفتين؛ باعتبار أنَّ الفصل بينهما فصل نظري، لهذا جاء تعريفهما بأنَّهما ذلك النوع من الفلسفة الذي يهتمّ بطبيعة المعرفة وأبعادها، وبمفترضاتها، وأسسها، وبالثقة التي تُمنح إيّاها، أو ذلك الفرع من الفلسفة الذي يهتمّ بالمشكلات التابعة لطبيعة المعرفة والاعتقاد، ولحدودهما، وصلاحيَّتهما.

٤ - الإبستمولوجيا وفلسفة العلم:

يتَّضح الفارق بينهما بالمعنى الواسع لفلسفة العلم، فتكون الإبستمولوجيا -حينئذٍ- متفرّعة عنها باعتبارها صورة من صور ممارستها.

أمَّا إذا جرَّدنا الإبستمولوجيا من كل نزعةٍ فلسفيَّة، فتكون معرفة علميَّة محضة، يختصّ بها العلماء ليعالجوا بها المشكلات الحديثة للعلوم ولمبادئها، ولأزماتها التطوُّريّة.

هذا ما لاحظه (بياجه) حينما قرّر أنَّ "التفكير الإبستمولوجي ينشأ دائمًا في ظلّ "أزمات" هـذا العلـم أو ذاك، وأنّ هذه "الأزمات" تنجم عن خلل في المناهج السـابقة، فيُتغلّب عليها بفضل ابتكار مناهج جديدة"[١].

وعلى هذا دمج (بياجه) الإبستمولوجيا في تحليل المناهج العلميَّة[٢].

ولكن مع هذا، بقيت الإبستمولوجيا عصيَّة عن الضبط واكتفائها بحقل معرفي واحد، فرغم أنَّهـا تخلّصت إلى حدّ كبير من الفلسـفة، بل حتَّى من نظريَّة المعرفة، مـا زالت تُمثّل تمهيدًا ضروريًّا لكلّ فلسفة جديدة.

نشـأت الإبستمولوجيا على هذا التردّد الدائم بين التنظيرات الما بعد علميَّة، وبين نظريّات المعرفة ذات الآفاق البعيدة.

بناءً عليه، يصير من الأجدى ربمّا أن نميّز بين طريقة العلماء وطريقة الفلاسفة، فنقول: هناك مقاربة علميَّة ومقاربة فلسفيّة للإبستمولوجيا، وهذه صيغة أفضل من قولنا: إبستمولوجيا علميَّة وإبسـتمولوجيا فلسفيّة، فالإبستمولوجيا الأولى تنشأ داخل العلم وأزماته، أمَّا الإبستمولوجيا الثانية فتنشأ خارجه، وتجعل التأمّل النظري الخالص غاية لها، فتكون حينئذٍ قريبة من الفلسفة.

رابعًا: الكوزمولوجيا: (علم الكونيَّات ونشأة العالم)

مبحث فلسـفي قديم في موضوعـه، وحديث في مناهجـه لتداخله مع العلـوم الحديثة، كالفيزياء الطبيعيّة والفلكيّة.

يبحث علم الكونيّات في أصل نشأة الكون وبداية وتطوّره، ويدرس الكتلة الواسعة للفضاء بمادَّته وطاقته.

---

1 - J. Piaget, "Logique et connaissance scientifique", p.p.78-.

٢ - جان بياجه: الابستمولوجيا التكوينية، ص.ص٢٤،١٣،٧-٣٠،٢٦-٣٥.

وبعبارة أخرى، هو علم الكون الطبيعي والفيزياء، وقد اختلفت طريقة دراسته والجواب عنه في الفلسفات القديمة، والوسطى، والحديثة، والمعاصرة، تبعًا لتفكيرها، ومناهج التأمّل التي تعتمدها، وأدوات العلوم التي تمتلكها.

يمكن القول إنَّ علم الكونيات بدأ قديمًا مع فلسفة (أمبادوقليس-Empedocles) (٤٩٠-٤٤٤ق.م) بصيغتها الأسطوريَّة والشعريَّة كما في قصيدته "حول الطبيعة".

فرغم تداخل الأسطورة بفلسفته، بقيت هناك مسافة بينها وبين تأمُّلاته العلميَّة في الطبيعة عبر التجربة، مثل كشفه للهواء الجوي وتطوُّر الكائنات.

بنى (أمبادوقليس) آراء في الكونيّات على مذهب العناصر الأربعة (الماء، والهواء، والنار، والتراب) بوصفها "جذور الكلّ"؛ فكلّ الأنواع الأخرى للمادَّة هي خليط بنسب متفاوتة، والكون والفساد وصفاتهما يعودان إلى المادَّة.

تقوم الرؤية الكوزمولوجيّة لـ (أمبادوقليس) على وجود قوّتان خالدتان: التناغم أو (الحب) والتنافر أو (الكراهية)، وهما ماديّتان وفيزيقيّتان متعارضتان، تعملان في محيط الكون بطريقة شموليّة؛ حيث كانت تلك العناصر مجتمعة في هذا المحيط، ثمّ تفكَّكت تبعًا لمبدأ التناغم والتنافر. ويقع العالم، في نظره، بين الوحدة الكُلّيّة للمحيط حيثُ تجمّع العناصر، وبين دورة التفكّك الكليّ، ويعتقد بأنّ العصر الأوّل للكون كان العصر الذهبي؛ حيث كانت قوّة التناغم (الحب) سائدة، ثمّ انتهت وسيطرت قوّة التنافر (الكراهية)، ثمّ رجع العصر الذهبي مجدّدًا، وبعد ذلك اضمحلّ، وهكذا دواليك تتعاقب العصور الكونيّة للمادّة داخل حركة أزليّة وأبديّة بوصفها جزئيّات ماديّة لا تفنى.

١. **المبدأ الأوَّل:** في كوزمولوجيا (أمبادوقليس) هو أزليَّة وأبديَّة المادّة؛ فالنوع الواحد من المادّة لا يمكن أن يتحوّل إلى نوع آخر، ويشاركه في هذا المبدأ (بارمنيدس).

٢. **المَبدأُ الثَّاني:** الصيرورة والتغيُّر في الكون، لكن ليس مطلقًا، فالموجودات تظهر وتفنى على نحو دوري.

هنا ينبغي، بنظر (أمبادوكليس)، التفكير الفلسفي في ظاهرة التكوّن والفناء، وتفسير

تناقضاتها للتوفيق بينها.

يعود مرجع المبدأ الأوّل إلى هذه الفكرة، وتابعه فيها الفلاسفة اللاّحقون، مثل (أنكساغوراس-Anaxagoras) والذريين، ثمّ فلاسفة اليونان الآخرون الذين أسّسوا فلسفتهم الكوزمولوجيّة على مبدأ المادّة المطلقة باعتبارها مصدرَ جميع الأشياء.

هذه المقاربات لعناصر الكون المادّي ستكون لاحقًا الإرث الكوزمولوجي للفلسفة اليونانيَّة حتى العصر الوسيط، مع ما بينها من نقاط اختلاف في الأجوبة عن أصل الكون ونشأته، فكلّ ما يسمُّونه "مادّة" كونيَّة مرجعه في نهاية التحليل إلى جسيمات المادَّة الابتدائيَّة ذات الخصائص الهندسيّة، كالشكل والامتداد، وهي جسيمات تسبح في الخلاء.

لكن، منذ القرن السادس عشر ومع نموّ المنهج التجريبي الاستنتاجي في الفيزياء، جرت القطيعة مع كثير من نظريَّات الكوزمولوجيا القديمة في الفلسفة، وبدأ التمهيد لإدخال الرياضيّات في دراسة الطبيعة والكون.

أصبحت الفلسفة متقبّلة للواقعيَّة الهندسيَّة للكون، بعيدًا عن التفسير الذرّي القديم لـ (ديمقراطيس) و(أبيقور-Epicur). ومع (ديكارت) خضع البحث الكوزمولوجي "لمقياس البداهة"؛ باعتبار أنّ الميزة الوحيدة للمادَّة التي تفرض نفسها بوضوح تامّ هي أنَّها "ذات امتداد" في أبعادها الثلاثة" (الطول والعرض والكثافة) تعني به "المكان".

إذن، الجوهر الحقيقي للأجسام هو الامتداد؛ لأنَّه يُدرك بصورة "واضحة وجلّيَّة". وهذا الامتداد المحيط بنا هو أيضًا مادّي، يعني ذلك منطقيًّا أنَّ الخلاءَ أو الفراغ لا وجود له؛ غاية الأمر أنَّ هناك مادَّة تملأ كلّ الكون، لكن مرَّة تكون كثيفة في مكان، ومرَّة تكون لطيفة في مكان آخر؛ فالعالم هو "ملاء" شامل للمادَّة الدائمة، تتدافع فيه أجزاؤها في حركة مستمرّة يجري عليها قانون "الاصطدام" وكلّ الظواهر المادّيَّة والكونيَّة ترجع اختلافاتها إلى "الشكل" وإلى "الدفع": فالطبيعة الكونيَّة عبارة عن ساحة دراسة هندسية - رياضيَّة.

في منتصف القرن السابع عشر، قدَّمت فلسفات "المادّة الحيَّة" رؤيتها الكوزمولوجيّة متأثّرة بمذهب (ديكارت)، أمَّا الكون في نظر (سبينوزا) فهو "نزوع مبدع" في أصله، وصفة الامتداد

فيه تكون على شكل "جسم" وتوسُّعه حركي عضوي.

في القرن الثامن عشر جرى استبعاد مفهوم "النفس" الميتافيزيقي عند (ديكارت)، وتوجَّهت الفلسفة الكوزمولوجيّة إلى مذهب الأحاديَّة المادّيَّة المحضة بوصفها المبدأ الوحيد المُشَّكل للكون والإنسان.

تعزَّز هذا المبدأ بتطوّر الفيزيولوجيا وتحوّلها إلى علم تجريبي - مادّي يعتبر الظاهرات الحيَّة تخضع لقوانين ثابتة، مثل الطبيعة غير العضويّة.

استمرَّت هذه المادّيَّة الفيزيولوجيَّة إلى نهاية القرن التاسع عشر برعاية علماء تجريبيّين معتقدين أنّ "المادة" إذا أضفناها إلى "القوّة" يمكنها أن تفسّر كل ظواهر الكون، بناءً على "المادّة تتّصف بالحياة والحسّ".

أمَّا النَموذج المعاصر للكوزمولوجيا فيعتمد على الترابط بين النظريَّات الفيزيائيَّة والنتائج الرصديَّة للكون وبنيته، بدءًا من الانفجار العظيم؛ حيث كان من مادَّة عاديَّة ومادَّة مظلمة وطاقة مظلمة، وهو في حال توسُّع بحسب قانون (هابل-Hubble) يرافقه إشعاع خلفيّته الكونيّة ذات الموجات الميكرويّة، وبرودة لتشكّل ذرّاته الأولى، فصار الكون شفَّافًا للإشعاع الكهرومغنطيسي، ومجالاً لتطوُّر المجرَّات وانتشارها في سديم سُحب الغازات الكونيّة، وتشكّل مجرَّتنا الشمسيَّة والأرض والحيوان والإنسان والحياة.

تعمل الفلسفة المعاصرة، لا سيَّما الفلسفة العلميَّة، على مادَّة هذه النتائج الكوزمولوجيّة، وتحاول أن تتأمَّل في أثرها على الإنسان ومعتقداته ومصيره، سواء بمناهج علميّة إبستمولوجيّة أم بمناهج استنباطيّة فلسفيَّة؛ لأنَّ مبحث الكوزمولوجيا يتراوح هو أيضًا بين الدرس العلمي البحت والدرس الفلسفي- الميتافيزيقي.

خامسًا: السَّيكُولوجيا الكُلّيَّة (علم النفس الفلسفي)

يدخل هذا العلم أيضًا في مباحث الفلسفة من زاوية كلّيَّة مجرَّدة بغرض الكشف عن ما وراء السلوك البشري خصوصًا.

أمَّا إذا أخذناه على أنَّه درس علمي جزئي في السلوك، والعقل والشخصيَّة، والكائنات الحيّة عامَّة، فنكون أمام علم نفس إجرائي مستقلّ بذاته.

لتحديد هذا المائز، نُشير إلى أنَّ علم النفس الفلسفي مبحث يدلّ على حقيقة من مشهورات المعرفة، وهي أنَّ العلوم الإنسانيَّة قديمًا نشأت في حضن الفلسفة. وعلم النفس هو أحد تلك العلوم التي تكوّنت أصولها ومناهجها داخل التفكير الفلسفي منذ التاريخ الفلسفي المبكر حتّى الحديث؛ إذ نادرًا ما يخلو مذهب فلسفي من تصوّر للنفس ومحاولة تفسير سلوكها والتحكّم فيه، ما يؤكّد العلاقة الوثيقة بين ميداني الفلسفة وعلم النفس بل حتَّى في مراحل متقدّمة من تطوّر المعرفة الإنسانيّة ارتبط علم النفس بعلوم إنسانيّة أخرى كالأنثربولوجيا وعلم الاجتماع، وهي علوم تُعنى بالمؤثّرات الاجتماعيّة والبيئيّة والإنسانيّة على السلوك، وهذه العلاقة مع مَهمّة علم النفس بوصفها تهتمُّ بدراسة التفاعل بين الأشخاص والبيئة المحيطة بهم.

كما تُعنى بعمليَّات الإدراك الحسّي والتفكير والتعلُّم، والانفعالات والدوافع، وكيفيَّة تكوين الشخصيَّة، والسلوك المنحرف عند الإنسان. هذا يعني أنَّ ماهيَّة علم النفس تستعصي عن الاستقلال بذاتها إلَّا فيما هو خاضع للبعد الجزئي المادّي في الشخصيَّة الإنسانيَّة، وهو ما انشغلت به مدارس علم النفس في القرن التاسع عشر، عندما أصبح من الممكن قياس العقليّات الذهنيَّة بمناهج علميَّة مختبريَّة مرتبطة بالإحساس والإدراك.

أمَّا علم النفس الفلسفي، فقد تناول قديمًا وحديثًا موضوع النفس من جهة الافتراضات الكلّيَّة المجرّدة التي تسبق الدراسة العلميّة الماديَّة للظواهر النفسيّة من جزئيَّتيها وعينيَّتها، هذا المنهج الافتراضي الكلّي يمكن أن نطلق عليه عبارة: «ما وراء علم النفس» للدلالة على أنّه بحث في افتراضات وتصوُّرات كلّيَّة نظريّة مجرَّدة.

إذن، تعبير «علم النفس الفلسفي» دليل متجدّد، منذ الفلسفة الأولى، على أنَّ علاقة الكلّي (الفلسفة) بالجزئي العيني (النفس) هي علاقة وحدة متمايزة لا علاقة اختلاط وانصهار؛ فعلم النفس الفلسفي عنوان عامّ لفرع من فروع علم النفس التي هي أقرب إلى المبادئ العامّة المجرَّدة لمسائل النفس البشريَّة، أي إنَّ الفلسفة تُعنى بعلم النفس النظري التجريدي، لا

بعلم النفس التجريبي الذي يدرس عيّنات وجزئيَّات الظواهر السلوكيَّة كالانفعالات المباشرة والانحرافات الذهنيَّة والسلوكيَّة[1].

هذا التمييز بين البحوث النظريَّة في النفس والبحوث العينيَّة للنفس يشـير إلى عدم انقطاع علم النفس بشكل كامل عن الفلسفة في مختلف مراحلها.

يؤيّد هذا التواصل بينهما ما نلاحظه من ترابط بين التحليل النفسي والفلسـفة الحيويَّة عند (شوبنهاور-Schopenhauer) و(نيتشه-Nietzsche) مثلاً، والنزعة الوظيفيَّة والنفعيَّة عند (وليام جيمس-William James) و(جان ديوي-John Dewey)، والنزعة الشكلانيَّة والظاهراتيَّة عند (هوسرل)، والنزعة الإنسـانيّة والفلسـفة الوجوديَّة عند (كيركجارد-Kierkegaard) و(سارتر-Sartre). ربمَّا نجد تبريرًا لدعوى انفصال علم النفس كلّيًّا عن الفلسفة التي دعت إليها المدرسة البنيويَّة في الغرب؛ نظرًا لتطوُّر المعرفة واتّسـاع التخصّصات في جزئيَّات علم النفس، وإنكار البُعد الميتافيزيقي للفلسفة، دفع بعضهم إلى اعتبار هذا العلم تخصُّصًا مستقلاً بذاته، وجعل موضوع النفس خاضعًا للمنهج الاستقرائي التجريبي بدلاً من المنهج الاستدلالي العقلي. وهو اتّجاه متطرّف؛ لأنَّه يحصر علم النفس في بُعده المادّي المباشر.

الملاحـظ في تاريخ المعرفة الغربيّة، أنَّه إلى غاية ظهور البنيويَّة كان الشـائع في الغرب أنَّ علم النفس، مثل سـائر العلوم، يُعدُّ فرعًا من فروع الفلسـفة، أمَّا دعوى التخصّصات العلميَّة التي فرضها تطوّر المعرفة العلميّة، فلا تعني بالضرورة اسـتقلال علم النفس كلّيًّا عن السؤال الفلسفي وأبعاده الميتافيزيقيّة في موضوع ما زال مجهولاً للعقل البشري، وهو النفس.

سادسًا: الأكسولوجيا (علم القِيم)

أوّل ميـدان لهذا الفرع المعرفي هو الميدان السـياسي؛ حيث تمثِّـل «القِيمة» وظيفة مُهمَّة لا سـيَّما في مجال الاقتصاد السياسي المعني مباشرة بشـؤون الناس المادّيَّة والمعنويَّة. هذا

١ - راجع: أحمد عزّت: أصول علم النفس، ص١٢٢.

المعنى الاقتصادي للقيمة رافق الإنسان في مختلف مراحل تاريخه لتنظيم حياته الاقتصاديَّة، والاجتماعيّة، والسياسيَّة، والنفسيَّة.

أمَّا على المستوى الفلسفي الجامع للعلوم، فقد كان لمفهوم «القيمة» عناية كبيرة بالدرس والتحليل عند جميع المذاهب الفلسفيّة؛ نظرًا لأهميَّتها في حياة الإنسان أينما كان.

نشير إلى أنَّ مصطلح «القيمة» دخل حديثًا في أدبيَّات الفلسفة، لكن مضمونه قديم قِدم التفكير الفلسفي في كلّ الحضارات الإنسانيَّة؛ حيثُ جرى بحثه تحت عناوين: الفضيلة والخير، والأحكام الخُلقيّة والجماليَّة، والواجب والصواب، إلى غير ذلك ممّا يتضمَّن معنى قِيميًّا عند العقل والعقلاء. فكلّ هذه الصفات مرجعها إلى أصل واحد هو «القيمة» التي تتعلَّق «بما ينبغي أن يكون»[1]. وقد كانت الفلسفة المجال المناسب لتأخذ «القيمة» معناها الإنساني الواسع الذي يرتبط بأسئلته الأساس عن الوجود، والحياة، والدين، والأخلاق، والبحث عمَّا هو أحسن[2].

بقي مبحث «القِيمة» في حِيازة الفلسفة إلى أن استقلّ عنها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأصبح مبحثًا قائمًا بذاته يُعنى بمشكلات قِيم الأخلاق، والجمال، والتاريخ والاقتصاد.

١ - سيرورة فلسفة القيم

لكن قبل هذا القرن، كانت «القيمة» في عُهدة الفلاسفة منذ القدم، فقد لقيت مسألة «القيمة» اهتمامًا خاصًّا عند (السُفسطائيّين)، بناءً على مذهبهم في نسبيّة الحقيقة، مؤكّدين على أنَّ المعيار الأساس للقِيمة هو الإنسان في جميع أحواله، فهو مقياس كلّ شيء، وأقاموا فلسفتهم

---

١ - مختار البسيوني: الوضعيّة المنطقيّة بين القيم الدينيّة والأخلاقيّة عند ألفرد إيو، ص.ص١٩-٢٠.

٢ - راجع: محاورة "فيدون" حيث يؤكّد "سقراط" على أنّ العقل مفطور في أفعاله على ما هو أحسن، وأن الغاية الأقصى يجب أن تكون في تصوّر القيمة.

في القيمة على أنّها متغيّرة ونسـبيَّة والإنسان هو مقياسـها جميعًا[١]؛ فالقِيَم تختلف باختلاف أفراد الإنسان، وتنوُّع أحواله وأزمانه، وبهذا أبطل السفسطائيون المعنى المطلق للقيمة، لتحلّ محلّهـا القيم المختلفة، خلافًا لـ (سـقراط) الذي قال إنَّ القِيم ثابتة لا تتغيَّر، وأنكر نسـبيَّتها، ولذلك بنى آراءه الفلسـفيَّة على المعاني للقيمة، معتبراً أنَّ المعرفة بالنفس وسـيلة إلى معرفة القيمة والوصول إلى السعادة.

أما (أفلاطون) فقد اعتبر الخير أو القيمة خُلاصة عالم المُثُل، ومبدأ نشوء العالم، هذه العناية بالقيمة عند (أفلاطون) يعني بها أنَّها أسـمى مـن الوجود، فهي المبدأ الأعلى للفهم والإدراك والتفسير[٢].

أمَّا (أرسطو) فقد رتَّب الموجودات على قاعدة علاقة كلّ كائن بغاية، أي بالقيمة الجوهريَّة لوجوده، واعتبرها أسمى خصائص الكائنات[٣].

وتمَّم الفلاسـفة الرواقيُّون مذهب سـقراط، حينما اعتبروا أنَّ القِيم الخُلقيَّة تابعة للمعرفة؛ فمن يعرف حقيقة الأشياء يكون فاضلاً صاحب قيمة.

أمَّا في العصور الوسـطى، فقد اعتنى الفلاسفة لا سيَّما المسـيحيّين منهم، بنظريَّة القيمة، وارتقوا بها إلى مبـدأ الوجود مع (توما الأكوينـي-Thomas Aquinas) الذي وحَّد بين القِيم العُليا والعِلَّة الأولى "الله" بوصفه كائنًا حيًّا أزليًّا خيرّاً[٤].

وكان (أوغسطين-Augustine) قد أرجع كل الفضائل الخُلقيَّة إلى فضيلة وقِيمة عليا واحدة، وهـي فضيلـة "حبّ الله"، فكلّ قيمة لا ترتبـط بحُبّ الله تصبح رذيلة لا قِيمـة لها، لهذا فإنَّ الفضيلةَ -في نظره- لا تُطلب لذاتها، ولا لمنفعتها، وإنَّما تُطلب من أجل الله وإرادته الخيّرة[٥].

---

١ - حسين صالح حماده: دراسات في الفلسفة اليونانية، ج١، ص١٤٧.
٢ - صلاح قانصو: نظريّة القيمة في الفكر المعاصر، ص١٢.
٣ - صلاح قانصو: نظريّة القيمة في الفكر المعاصر، ص١٢.
٤ - مختار البسيوني: الوضعيّة المنطقيّة بين القيم الدينيّة والأخلاقيّة عند ألفرد إيو، ص٢١.
٥ - توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص١٣١.

أمَّا في الفلسـفة الحديثة، فقد كان (كانط) صاحب الإضافة النوعيَّة لمسـألة القِيمة، حينما رتَّب نظريَّته في المعرفة على ما أسـماه بالثورة «الكوبرنيكيَّة»، نسبة إلى العالِم (كوبرنيكوس-Copernicus) (١٤٧٣-١٥٤٣)، ورفـض التصـوُّر القديم لموضوعيَّـة القِيمة عند المذهب التجريبي، وأصرَّ على رجوع قِيم الخير والجمال إلى الوجدان الإنساني.

لكنَّه اعترف لاحقًا بموضوعيَّة القِيم في صورة جديدة على أنَّها مصادرة يجب التسـليم بها على أسـاس قِيمي، أي لأجل مواصلة العمل والحياة، هذه المواصلة التي يلزم منها بالضرورة أن تتحقّق أعمالنا.

هكذا، شـيَّد (كانط) ثنائيَّـة بين المعرفة والإيمان، وأقرَّ بسـموّ العقـل العملي على العقل النظري[٦].

أمَّا مع (نيتشه) (١٨٤٤-١٩٠٠)، فقد وجدت مسألة القيمة معناها الواسع وأهمّيَّتها الفائقة في فلسفته التي عاصرت ظهور النزعة الوجوديَّة.

وجرى استعادة الرؤية السُفسـطائيّة في ردّ القِيمة إلى الإنسان، فالقيمة عند الوجوديّين، لا يمكن أن تسـتقلَّ عن الإنسان؛ لأنَّه هو الذي يعطي للأشياء قِيمتها عندما يقرّر اختيارها، يعني أنَّ الحريَّة الإنسانيَّة هي التي تصنع القِيمة عندهم.

لذا، يعتبر (نيتشه)، أحد المساهمين في تأسيس المذهب الوجودي، أنّ فلسفته بأسرها مذهبًا في القِيمة، قام بتطويرها وتعميق معناها في الفلسفة المعاصرة[٧].

لا مكان للقيمة عند (نيتشه) إلَّا في حُبّ الأرضيَّة والعالم المادّي المحسوس، وجعل من هذا الحُبّ الأرضي قضيَّة مقدَّسـة ناضل من أجلها ضدَّ الدين والفلسفة والأخلاق، مؤكِّدًا على أنَّ الصلة الوحيدة للإنسـان هي الحياة، فكرَّس كلّ حياته في البحث عن «الأخلاق» وقِيمة الحياة الإنسانيَّة وطريقة تبريرها ليتقبَّلها الإنسان ويغنيها وينمّيها إلى الأسمى والأكمل الإنساني[٨].

---

٦ - مختار البسيوني: الوضعيّة المنطقيّة بين القيم الدينيّة والأخلاقيّة عند ألفرد إيو، ص.ص٢١-٢٢.

٧ - صلاح قانصو: نظرية القيمة في الفلسفة المعاصرة، ص١٥٤.

٨ - يُسرى ابراهيم: نيتشه عند المسيح، ص.ص٣٦-٣٩.

لكن، قبل (نيتشــه)، بحث (ديكارت) القيمة الخُلقيَّة من منظور عقلاني، معتبراً أنَّ الفضيلةَ يمكن أن تتحقَّق عندما يتوافر للإنســان تفكير يتميَّز بالوضوح، ويقرّر بإرادة قويَّة تسيطر على أهوائه، وتضبط انفعالاته.

وتتحقّق هذه الفضيلة أيضًا عندما يخضع الإنسان مصلحته الفرديَّة للمصلحة العامَّة؛ حيثُ تضمحل الأنانيَّة وينتشر الإيثار والتضحية والخير[1].

بناءً على هذه المراحل التاريخيَّة العامَّة لمبحث «القيمة» تشكّلت لنظريّة القِيمة علاقةٌ وثيقةٌ بعلوم المنطق والأخلاق والجمال، لا سيَّما في الفلسفة المعاصرة؛ حيثُ أصبحت عنوانًا متميّزًا في الدرس الفلسفي، يميّز بين نوعين من القِيم:

أ. قيم نســبيّة متغيّرة، بمعنى أنّها تدرس باعتبارها وسيلة إلى غاية تتجاوزها، كالثروة، والسلطة، ... إلخ.

ب. قيم مطلقة ثابتة يطلبها الإنســان لذاتها، كالسعادة، والكمال والواجب. وعلى هذا التنويع يمكن تقسيم القِيم إلى بحوث فرعيَّة في الأخلاق، وفلسفة الجمال والفنّ، والفلسفة الاجتماعيَّة والسياسيَّة.

ففي فلســفة الأخلاق، مثــلاً، تبحث القيمــة في قضايا الصواب والخطــأ، والخير والشر، وصياغة السؤال عن سلوك الإنسان وتصرُّفاته الفرديَّة والاجتماعيَّة، في ضوء المصلحة العامَّة للمجتمع أو للأمَّة.

٢ - طَبيعةُ القِيَم:

برزت في الفلســفات المعاصرة اتّجاهات تصوّر الحقيقة الخاصَّــة بالقيمة، ومن أهمّ هذه التصوّرات:

---

١ - توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص.ص١٥٤-١٥٥.

أ - التَّفسيرُ الاجتماعيُّ للقِيمةِ

يقوم بتفسير القيم الاجتماعيّة بوصفها نتيجة الحياة الجماعيَّة التي تدفع الفرد للتخلُّص من حبّ الذَّات والتجرُّد من المصلحة الشخصيّة، فتصبح القيمة اجتماعيَّةً في المقام الأوَّل.

ب - التَّفسِيرُ البَيولُوجِي

ينظر إلى القيمة بوصفها منفعة حيويَّة يقوم موضوعها المادّي المباشر بتحقيقها، باعتبارها قيمة تتميَّز بصفة عضويَّة تنمو وتتطوَّر مع الزمن؛ حيثُ لكلّ كيان عضوي كماله الذي يخصُّه، وبهذا المعنى تكون نظريَّة القيمة ذات صلة قويّة بالميول العضويَّة للفرد.

ج.التَّفسيرُ النَّفسي

هذا التَّفسير هو النمط الثاني لنظريَّة القِيمة بعد الرؤية النقديّة لـ (كانط).

والمقصود بالتفسير النفسي هنا، هو ارتباط نظريّة القيمة بمحتوى الوعي الإنساني لتحقيق الوسيلة وإرضاء الغاية التي يسعى إليها الإنسان.

يعتمد نظريّة القيمة في المجال النفسي على الميول والحاجات التي تتكوَّن منها الحاسّيَّة الإنسانيَّة؛ فقيمة الشيء من الأشياء، كالطعام مثلاً، هي العناصر الغذائيَّة التي يحتوي عليها، والتي تكون منسجمة مع حاجاتنا، فحاسّيَّتنا تشبه مرايا حسّاسة تكشف أو تعكس لنا القيم التي لا وجود لها خارج المرآة[1] فإذا كانت القيمة تقاس على أساس نفسي، فلا يمكن قياسها – حينئذ- بمقاييس العلماء؛ لأنَّها اعتقاد ذاتي يضفي على موضوعاتها قيمة ذاتيَّة.

المَبحَثُ الثَّالثُ: عَلاقَةُ الفَلسفَةِ بالعُلومِ

الحديثُ عن العلاقة بين الفلسفة والعلوم هو الحديث عن بداية التفكير الإنساني وتأمُّله في

١ - إميل برييه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ص.ص٨٤-٨٥.

الطبيعة وفي وجوده وفي الأشياء من حوله.

وهذا التأمُّل الفلسفي يقتضي الاستعانة بكلّ المعارف والعلوم للإجابة عن مسائل الوجود والإنسان والحياة، وغيرها من الأسئلة المركزيَّة التي يثيرها الفكر تجاه هذه الموضوعات لمعرفة حقيقتها.

بهذا المعنى، يمكن القول إنَّ العلاقة بين الفلسفة والعلوم هي علاقة تاريخ طويل مبدأه سؤال الدهشة أمام ظاهرة الحياة والكون، وعلاقة اشتراك بينهما في المنطق، والأخلاق، والسياسة، والاجتماع، والهندسة، ومن العلوم التي تخدم الفلسفة والعلم.

لهذا، حاول كثير من العلماء أن يستثمروا في التداخل بين الفلسفة والعلوم، فوضعوا نظريَّاتٍ لتثبيت تلك العلاقة، منهم (غاليلي-Galilei) و(ديكارت) و(نيوتن- Newton) الذين ربطوا العناصر الكونيَّة الطبيعيَّة بكينونتها الفلسفيّة والمنطقيَّة الخاصَّة.

أوَّلًا: الفَرقُ بين الفلسفةِ والعُلومِ في المَوضوعِ والمنهَجِ

رغم التَّشابك العميق بين الفلسفة والعلوم، يبقى هناك اختلاف بينهما في الموضوع والمنهج، فموضوع العلم هو العيني والجزئي المباشر الذي يقع تحت الخبرة، ومنهجه هو التجربة والمشاهدة. أمَّا الفلسفة، فموضوعها الكُلّي أو الشيء في ذاته، والسؤال عن حقيقته وماهيَّته، ومنهجها يتعدَّد بتعدُّد مذاهبها ومدارسها، فمنهم من يعتمد العقل، ومنهم من يعتمد الحِسّ أو التجربة، ومنهم من يعتمد الحدس منهجًا للكشف عن كلّيَّات الأشياء وحقائقها، مع أنَّ الغالب في الفلسفة هو المنهج النظري العقلي. إذن، طبيعة المنهج هي التي تُميّز الفلسفة عن العمل في التفسير والتحليل والمعالجة، دون أن يكونا متناقضين تمامًا، غاية الأمر أنَّ لكلّ منهما خاصّيَّة يستقلَّان بها، ويبقى المشترك الكبير بينهما هو حاجة كل منهما إلى الآخر.

ثانيًا: الخَدمَاتُ المُتبادلة بين الفَلسفةِ والعِلمِ

فالعلوم كانت وما تزال في حاجة إلى النظريَّات الفلسفيَّة والمنطقيَّة القائمة على الشكّ،

وهكذا الفلسـفة لا غنى لها عن النظريَّات العلميَّة، لا سـيَّما في مراحـل تطوُّرها، للإفادة من إنجازات وتجارب العلـم في فهم طبيعة موضوعاتها وجعلها أكـثر يقينيَّة. لكنّها، في الوقت نفسـه، تقوم بتجديـد المعايير العقليّة للعلم التي تسـاعد عـلى تمييز النظريّـات الجيّدة من النظريَّات الرديئة، وإبراز العناصر المشتركة بين العلوم الطبيعيَّة والتفكير الفلسفي.

كما تقدّم الفلسـفة للعلم خدمة أخـرى لا تقلُّ أهمّيَّة، وهي طريقـة التأليف بين التجارب الإنسانيَّة والحقائق العلميّة؛ حيثُ كلٌّ منهما يكمِّل الآخر.

ثالثًا: الفلسفة وعلم الاجتماع

إذا كانت غاية علم الاجتماع هي فهم علاقة الإنسـان بمجتمعه، فإنَّ الفلسـفة هي لخدمة الإنسان عامَّة وعلاقته بجميع الكائنات الحيَّة.

فالغاية واحدة، أمَّا المنهج بينهما فمختلف، فمنهج الفلسـفة نظري، ومنهج علم الاجتماع عملي يقوم على الملاحظة المباشرة وغير المباشرة لعلاقة الفرد بمحيطه الإنساني والمادّي.

لكن الاختلاف المنهجي بينهما لا ينفي حاجة كلٍّ منهما إلى الآخر.

رابعًا: الفَلسفَةُ والدّين

قلنا إنَّ غايةَ الفلسـفةِ هي الحقائق الكليَّة المجرّدة، أمَّا الدين فبدعوته إلى الحقيقة، فهو في النهاية يتضمَّن هذه الغاية الفلسفيَّة، لكن يبقى الفارق بينهما أنَّ الفلسفةَ بوصفها معرفة نظريَّة تتّخذ العقل منهجًا، بينما الدين هو معرفة عمليَّة منهجه الإيمان، مع أنَّ كُلًّا منهما يشـارك في العلاقة بين العقل والوجدان. فالفلسفة تسعى إلى الحقيقة ذاتها التي يسعى إليها الدين، غاية الفارق أنَّها تعبّر عن الدين بلغة العقل بينما الدين يعبّر عنها بلغة الإيمان.

ثـمّ إنَّ موضوعات الدين انتقلت إلى الفلسـفة منذ بدايات التأمّـل في الوجود، ففكرة الله الخالق الكلّي القدرة، هي فكرة المطلق في الفلسـفة والتي اكتسـبت أهميَّة كبيرة سواء جرى إثباتها أم نفيها. وهكذا في بقيَّة موضوعات الفلسـفة قديمًـا وحديثًا، فإنَّ لها جذرًا دينيًّا، مثل

مبحث الخلود والمصير، والأخلاق والكـمال، والخير والشرّ، والفضيلة والرذيلة، والواجب والممكن، والكُلّي والجزئي ... إلخ.

لهذا يمُكن الحديث عن جذع مشـترك بين الفلسفة والدين، فالتَّفكير الفلسفي هو تأمُّل في الموجـودات، وكيف تدلُّ على العِلَّـة الأولى للوجود، كما هو الحال في التفكير الديني، فهو تدبّر في حقيقة هذه الموجودات ومعرفة إرشادها على موجودها الأوّل.

فالحقيقة الدينيَّة والحقيقة الفلسفيَّة واحدة، فكلاهما ينظر في أشرف العلوم، وهو علم الحقّ أو علم الحقيقة الأولى، لكنَّهما يختلفان في طريقة البحث عنها.

لذلك ظهرت محاولات عدَّة في تاريخ الفلسفة، قام أصحابها بالتوفيق بين الفلسفة والدين، مثل (أوغطسـين) و(لوثر-Luther)، و(أنسـلم-Anselm)، و(الكندي)، و(الفارابي)، و(ابن رشـد) و (صدر الدين الشـيرازي) الذين بذلوا جهودًا علميَّة لإثبات التَّوافق والانسـجام بين الفلسفة والدين.

خامسًا: الفَلسفَةُ والفَنّ

حظي الفنُّ في تاريخ الفلسفة عنايةً أدنى من الفلسفة ذاتها، فلم تكن له تلك القيمة الذاتيَّة التي هي عليه اليوم في الفلسـفات الحديثة، لا سـيَّما في مباحث الأنطولوجيا. كان الفنّ في نظر الفلاسـفة مردّدًا بين المدح والذمّ. فمنهم من مجَّده، ومنهم من أدانه، إلى أن أصبح لعلم الجمال في العصور الحديثة مكانة مسـتقلّة عن الفلسـفة، على عكس ما كان عليه عند بعض قدماء فلاسفة اليونان.

١ - الفن والفلسفة اليونانيّة

(أفلاطون) مثلاً، كان يصنّـف الفنَّ في الوهم؛ لأنَّ الفنَّان الواهم لا يمكن أن يبني مجتمعًا سعيدًا إذا لم يكن تابعًا للأخلاق والفلسفة. هذا الموقف الأفلاطوني من الفنّ وجَعْله مشروطًا بهذه التبعيَّة، يظهر في محاورة «الجمهوريّة»؛ حيثُ يعطي للشعر مَهمَّة الترويج للفضيلة، فلا

شرعيَّة للقصيدة، سواء كانت جيّدة أم رديئة، إذا لم تكن في خدمة الفضيلة.

تؤكّـد محاورة "المأدبة" بوضوح أكـثر على هذا المعنى التبعي للفـنّ، عندما تختتم حبّ الموضوعات الجميلة لا لغاية في ذاتها، وإنّما من أجل الفلسفة التي تبحث عن تفسير حقائق الأشياء.

لهذا المعنى يكون الفنُّ محاكاة في نظر (أفلاطون)، ونسخ لموضوعات الحواس، ليضفي عليه طابعًا مثاليًّا، فإن لم يكن الفنُّ في خدمة المثال فلا قيمة له، أي إذا لم يرتفع إلى مسـتوى عالم المثال فلا قيمة له، ويصبح نقيضًا للفلسفة؛ لأن هذه الأخيرة تجريد للكلّي، والفنّ تجسيد للجزئي.

أمَّا (أرسطو)، فقد أعطى للمحسوسات شأنًا أرفع، وقدَّمه على أنَّه معيار ووسيلة إلى الحقيقة، ولهذا جاءت نظرته للفنّ أكثر احترامًا وعناية به من (أفلاطون).

عمـل الفنان عند (أرسـطو) كعمل الفيلسـوف، يعتمد على المشـاهدة والتجربة وتجريد الكّليات من الجزئيّات، لهذا كانت المحسوسات عنده لا تقلّ شأنًا عن تأمُّلات الفلسفة؛ لأنَّ المحسوسات أداة من أدوات الوصول إلى الحقيقة، فكلّما كان العمل الفني جيّدًا كلَّما ظهرت الحقيقة أكثر، فمن وراء تلك المشـاهدة الجزئيَّة للفنَّان ونسخها في عمل فنّي رائع، يصل إلى الحقيقة الكلّية، فرسم الفنان للجزئي على صفحة معيَّنة هو رسم للكلّي في حقيقة الأمر.

٢ - الفن والفلسفة الغربية الحديثة

وفي الفلسفة الحديثة، مع (ديكارت) بدأ السماح للفنّ بالاستقلال النسبي في تمثيل المعرفة والحقيقـة، والتعبـير عنها في الصنائع الجميلة. أمّا المدرسـة التجريبيّـة فقد أعادت تكريس المعايير الحسّـيّة في الفنّ كما كانت عند اليونانيّين القدماء، ولعلَّ مبحثَ «فلسـفة الجمال» ظهر لأوّل مرَّة مع هذه النزعة التجريبيَّة الحِسّـيَّة المغالية، والتي أنتجت ردّة فعل معاكسـة لها في فلسفة الجمال، قام بها الفيلسوفان الألمانيَّان، (كانط) و(هيغل) اللَّذان وضعا حدًّا لهيمنة الحسّ على الفنّ، وأحكام الجمال، فاسـتعانا بالإلهام وبداهة الضمير؛ فتذوَّق معنى الجمال

يعتمــد على «القانــون الأدبي أو الخُلُقــي»، فالبداهة والإلهام الذي يوحــي النظام الأدبي في الوجود هي مصدر الحكم على أنَّ هذا الشيء جميل أو لا.

هكــذا قامت الفلســفة الحديثة على هــذه المعادلة بين الفلســفة والفنّ مــع الحفاظ على استقلاليّته، وجعله معرفة قائمة بذاتها إلى درجة أصبح الفنّ يُطلب للفنّ، فصار غاية في ذاته، وله ماهيَّة خاصَّة به.

الفَصلُ الثَّالِثُ:
الفَلسَفَةُ وتَصنِيفَاتُها

المَبحَثُ الأوَّل: الفَلسَفةُ الغَربيَّةُ

أوَّلًا: تصنيف الفلسفة الغربيَّة بحسبِ التَّحقيبِ التَّاريخي

الحديث عن التحقيب التاريخي هو حديثٌ عن تاريخ الفكر الإنساني في نموّه، ومختلف أفكار شخصيَّاته، وأثرهم في تطوُّر الفلسفة.

للفلسفة تحقيب تقليدي ثُلاثي متعارف عليه: قديم – وسيط - حديث.

١ - الحقبةُ القديمةُ للفلسفة:

تمتدُّ بين نهايات القرن السابع ق.م حتى ٥٢٩م، وهذه الحقبة تجمع فلاسفة أعلام، أهمّهم: (سقراط)، (أفلاطون)، (أرسطو)، (أبيقور) و(زينون).

٢ - الحقبة الوسيطة:

تمتدُّ من القرن الثامن للميلاد حتى عام ١٤٥٣م، يمثّل هذه الحقبة آباء الكنيسة، و(توما الأكويني) في أوروبا، و(الكندي) و(الفارابي)، و(ابن سينا)، و(الغزالي)، و(ابن رشد) في العالم الإسلامي.

٣ - الحقبة الحديثةُ:

تمتـدُّ من القرن ١٦م حتـى القرن ٢٠م، أهـمّ أعلام هـذه الحقبة: (ديـكارت)، و(كانط)، و(سبينوزا)، و(هيغل).

ثانيًا: تصنيف الفلسفة الغربيَّة بحسب مذاهبها

المذهب الفلسـفي هو جملة الأفكار والتصوُّرات والمبادئ العامَّة التي يؤلِّفها الفيلسوف لتفسير العالم وظواهر الوجود.

يمكن تقسيم المذاهب الفلسفيَّة على أساس نظريَّة المعرفة، وفق الآتي:

١ - المَذهبُ التَّصوّري:

يبتني على أنّ الحقيقة تتجلَّى في الفكر، وأنَّ الأشياء لا حقيقة لها في الظاهر.

٢ - المذهبُ الشَّكيّ:

يزعم أنَّ الشكَّ هو أساس كل شيء، وينفي كل حقيقة خارج الشكّ، ولهذا كان شعاره: «لا أدري» وأصحاب هذا المذهب يعتقدون أنَّ نتائج العقل أو غيره من وسائل المعرفة هي مثار للشكّ؛ لأنَّ تلك الوسائل لا تكفل لنا اليقين، لذا قرَّر أصحاب مذهب الشكّ التوقُّف عن إصدار الأحكام[1].

٣ - المَذهبُ الصُّوفي الإلهاميُّ:

يدَّعي أنَّ معرفةَ حقيقة الأشياء تحصل عن طريق الإلهام، الشخصي أو الوحي.

٤ - المَذهبُ التَّجريبيُّ الحِسّيُّ:

يعتقد أنَّ مصدر المعرفة هو حواس الإنسان السليمة التي تعرّفه مباشرة على حقيقة الأشياء، أو بواسطة التجربة والاختبار. ظهرت هذه النزعة التَّجريبيّة في القرن ١٧م، وأوَّل أعلامها (فرنسيس بيكون- Francis Bacon) (١٥٦١-١٦٢٦م).

ثالثًا: تقسيمُ المذاهب الفلسفيَّة الغربية على أساس نظريَّة أصل الأشياءِ وطبيعتِها

وجاء هذا التقسيم كما يأتي:

١ - المذهبُ المِثَالي:

لا يسلّم بحقيقة العالم المادّي، ويعتبره نسخةً عن عالم المثال الأصلي.

---

١ - محمد عبد الله الشرقاوي: في الفلسفة العامّة، ص١٠٨.

٢ - المَذهبُ الماديُّ[١]:

يدَّعي أنَّ المادة هي أصل كلّ الأشياء ومصدرها، ويُنكر أنَّ الروح مستقلَّة بذاتها عن المادَّة.

٣ - المذهبُ الارتيابيُّ:

يشكُّ في قُدرة الإنسان على معرفة الحقيقة، ولذا لا سبيل لديه إلى معرفة أصل الأشياء وطبيعتها.

٤ - المذهب الحلولي أو وحدة الوجود:

ينفي اثنينية الكون والله، ويعتقد بأنَّهما شيءٌ واحد.

٥ - المَذهبُ الروحانيُّ:

يعتقد بتعدُّد الذوات ووجودها، الله والنفس والمادّة المكوّنة للنفس، وهو جاء ردّ فعل على فشل المذهب المادّي في تفسير حقائق الوجود، وإيغاله في البُعد المادّي على حساب الروح وأصالتها في عالم الخلق.

يعتقد هذا المذهب بروحانيَّة النفس واستقلالها عن البدن. ومن زاوية علم الوجود العامّ، يرى هذا المذهب أنَّ في الوجود جوهرين متميّزين:

أ - جوهر روحي: له صفات ذاتيَّة منها: الفكر والحرّيَّة.

ب - جوهر مادي: وله صفات ذاتيَّة هما: الامتداد والحركة.

ويقوم المذهب الروحاني في نتائج اعتقاده على:

- الاعتقاد بخلود النفس.
- الاعتقاد بوجود الخالق.
- الاعتقاد بأصالة القِيم الروحيّة على القيم الماديّة.
- الاعتقاد بأنّ الروح جوهر الوجود ومرجع كلّ الأشياء.

---

١ - يلحق بالمذهب المادي عدّة مدارس طبيعيّة، هي: الأيونيّة، والفيثاغوريّة، والذّريّة.

المَبحَثُ الثَّانِي: الفَلسَفَةُ الإِسلَاميَّةُ

تشـكَّلت الفلسفة الإسلاميَّة بعد ثمرة جهود فكريَّة أمميَّة اشتركت فيها عدَّة أجناس بشريَّة، لا سـيَّما في أوج عطائها العلمي الذي لحق عصر الترجمة للعلوم النظريَّة والعلميَّة والطبيعيَّة مـن اليونانيّـة إلى العربيَّة، وهذه الميـزة الحضاريَّة أيَّدتها في المقام الأوَّل نصوص الإسـلام الداعية إلى التّعارف بين ثقافة الحضارات المجاورة والبعيدة، فاندفع المسلمون، مزوَّدين بثقافة التَّعارف، إلى التعبير عن عالميَّة رسـالتهم التي تقتضي الجمع بين معارف الإسـلام ومعارف الحضارات الأخرى من أجل الوصول إلى عقلها وقلبها، وإقناعها بدين الإسلام.

كانت هذه الغاية أهمَّ دواعي نشـوء فلسفة إسلاميّة متكاملة، اتَّسعت مع مرور الزمن لتولّد اتّجاهات فكريَّـة ذات مناهج متنوّعة، وأصبحت لاحقًا مذاهب ومدارس فلسـفيَّة لها كيانها الخاصّ، سُمّيت كلّ مدرسة بحسب المنهج الذي اتبعته كما يأتي:

الفلسفة المشائيّة، والفلسفة الإشراقيَّة، والعرفان، والحكمة المتعالية.

فالفلسفة الإسـلامية -اصطلاحًا- هي عنوان جامع لمناهج هذه المدارس الفكريَّة، وتعبير عن نظرة الإسلام والمسلمين للكون والحياة والطبيعة.

أولًا: الفَلسفةُ المَشَّائيَّةُ:

١ - أصل التسمية:

يرجع وصف «المشائيّة» إمَّا إلى الطريقة التي كان (أرسطو) يُعلّم بها تلاميذه وهو يمشي[١]، أو إلى الاستدلال بالمنهج العقلي الذي يقتضي المشي من المقدّمات إلى النتيجة[٢].

لا أهميَّة لمرجع التَّسمية بقدر أهميَّة فلسفة (أرسطو) ذاتها التي وُصفت بالمشَّائيَّة، وامتدّ تأثيرها لقرون طويلة، وما تزال كثير من قواعدها الفلسـفيّة تحظى بعناية لدى المجتمعات الحديثة.

---

١ - الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢، ص١٠٢.

٢ - مرتضى مطهري: مدخل إلى الفلسفة، ص١١١.

٢ - انتشارها:

يعنينا هنا انتشـارها في عالم المسـلمين أثناء عصر الترجمة العبَّاسي الأوّل، بـدءًا بـ(الكندي) عرَّابُ دخول التفكير الفلسفي إلى اللغة العربيَّة، عبر الترجمة شرحًا ونقلاً، ثمَّ بلوغ فلسفة (أرسطو) المعرَّبة ذروتها مع (الفارابي) ثمَّ (ابن سـينا) رئيس المدرسـة المشائيَّة الإسلاميَّة بحسب التصنيف المشهور عنه، مع أنَّ بعض المعاصرين يصنّفه تحت ثنائيَّة المشائيَّة والإشراقيَّة معًا بناءً على التصنيف الموضوعـي لمؤلَّفاته، ومصادر ثقافته الفكريَّة، فهو فيلسـوف ذو تكوين ثقـافي مركّب: أوّلاً من اطّلاعه الواسع على فلسفة (أرسطو) وشروحها اليونانيَّة، وثانيًا تأثُّره بـ(الفارابي)، وثالثًا اطّلاعه على رسائل إخوان الصفا الفلسفيَّة والخُلُقيَّة، إلى جانب اعتقاده بالمذهب الشيعي الإسماعيلي خاصَّةً.

٣ - (ابن سينا):

يعتبر (ابن سـينا) أنَّ كتابه «الشفاء» هو مجرَّد عرض للفلسفة المشائيَّة اليونانيَّة، أمَّا من أراد معرفة آرائه الخاصَّة فقد نبَّه إلى كتابه «الفلسفة المشرقيّة، معلّلاً بأنَّ «علماء زمانه اتَّجهوا بصورة خاصّة نحو المشائيَّة، وأنَّه لم يجد ما يدعوه إلى الخروج عن نهج المشَّائين في المؤلّفات التي وضعها للعامّة من القرّاء [الذين يزعمون] أنّ الفلسـفة المشائيَّة هي الفلسفة المثلى. لكنَّه بعد أن ألَّف هذا الكتاب، وبعد أن عمد إلى تصحيح بعض هفوات المشَّـائين، وجد نفسه مضطرًا إلى وضع كتاب آخر يودعه أصول العلم الحقّ الذي لا يجوز أن يكشف عنه إلاَّ «الذين يقومون منا مقام أنفسنا» من حيث إدراكهم وحبّهم للحقّ[1] .

هذه وجهة نظر من يعتبر (ابن سينا) فيلسوفًا جامعًا بين المشائيَّة والاشراقيَّة، رغم أنَّ الطابع العام لفلسفته عند المشهور هو الطابع الأرسطي المشَّائي.

٤ - (ابن رشد) وفلاسفة الأندلس:

واسـتمرَّت هذه الفلسفة المشائيَّة إلى زمن فيلسـوف قرطبة (ابن رشد) في القرن السادس

١ - ابن سينا: منطق المشرقين، ص٢ وما بعدها.

الهجـري؛ حيثُ كفَّت بعده عن الإنتاج بشـكل فعلي لتنتقل إلى أوروبـا اللاتينيَّة عبر ترجمة الإنتاج الفلسفي الأندلسي المشَّائي خصوصًا.

مثّل هذا النهج المشَّـائي في الأندلس قبل (ابن رشد)، عَلَمٌ آخر من أعلامها هو (ابن باجه) (ت ١١٣٨ بـ "فاس") الذي ساوى (الفارابي) و(ابن سينا) في سعة اطّلاعه على العلوم الفلسفيّة اليونانيّة من خلال عرضه لفلسفة (أرسطو)، وشرحه الجادّ لآراء مهَّد بها السبيل لأوسع عرض إسلامي لفلسفة (أرسطو) قام به (ابن رشد).

كان الغرض الأساس من دمج النزعة المشـائيّة مع الفكر الإسلامي، هو الجمع بين العقل النظري والعقل العملي، أو بعبارة أخرى طلب المعرفة للوصول إلى السـعادة، وهما قسـمان رئيسان في الفلسفة الإسلاميّة عامّة، وعند المتصوّفة والفلاسفة المسلمين خاصَّة، مع فارق في النهج بينهما. ولعلّ هذا الغرض هو الجامع المشترك بين فلاسفة المشرق والمغرب الإسلاميّين.

أحد أغراض (ابن رشد) من شروحه الموسَّعة لنصوص (أرسطو) هو "إظهار مدى انحراف الفارابي وابن سينا عن مذهب أرسطو طاليس في المنطق ...، وفي الإلهيّات"[1]. ويمثّل كتاب «تهافت التهافت» لـ (ابن رشد) خلاصة تفكيره الفلسفي العميق، الموجَّه ضد مآخذ (الغزالي) على الفلسـفة المشَّائيّة العربيّة، وقد كان هدف (ابن رشـد) من دفاعه عن المشَّائيَّة هو إثبات وحدة الحقيقة بين الفلسفة والشريعة، وهي أهمّ التزامات ابن رشد الفكريّة والفلسفيَّة والدينيَّة.

٥ - خصائص الفلسفة المشائيّة:

يختلف كل مذهب فلسفي عن مذهب فلسفي آخر بقواعده، وطريقته، وأسلوبه في التفكير، والاسـتنتاج، وهو اختلاف يجعل من المذهب مدرسة مستقلّة بذاتها، لذا كان لا بدَّ من معرفة وتمييز فلسفة عن أخرى من خلال عناصر الاختلاف بينهما، وعلى هذا تمتاز الفلسفة المشَّائيَّة بما يأتي من خصائص:

---

١ - ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص.ص٤٢٤-٤٢٥.

أ. المنهج العقلي: هــو منهج يعتمد على تحقيق الموضوعات الفلســفيَّة واســتنتاج مســائلها من مبادئ العقل بالطريقة المنطقيَّة. لــذا كان المنهج العقلي هو الطريق الوحيد للمعرفة، فمن دون الاستدلال العقلي لا يمكن تحصيل هذه المعرفة.

هــذا المنهج العقــلي تظهره كتابات (أرســطو) المُنظّمة، وطريقتــه في الملاحظة والبرهان بأســلوبه ولغته المختــصرة وتعبيره المركَّز الــذي يخدم المعنى والمضمــون أكثر من المبنى والشكل.

ب. العناية بالفلســفة الأولى عمومًــا، وبالإلهيَّات خصوصًــا: ويظهر ذلك في فهارس بحوث هذه الفلسفة، ومؤلّفاتها المخصَّصة لمسائل الإلهيّات.

ج. جوهر الوجود عند أرسطو هو الصورة الظاهرة، والفرد المكوّن منها هو الواقع. ولهذا فالمعرفة عنده تبدأ بالحــسّ، وتنتهي بالعقل والصورة الكلّيَّة هي حقيقة الأشــياء، وهذه الحقيقة توجد في هذا العالم وليست خارجة عنه.

د. الطريقــة الموصلة إلى الكــمال المطلق تبدأ بملاحظة الموجــودات وأفعالها، أي تتــدرَّج من الخاصّ إلى العــامّ، أو من محرّك إلى آخر، في سلســلة تحرّكها إلى أن تصل إلى المحرّك الذي لا يتحرّك، أي إلى المبدأ الأوَّل الناظم للموجودات جميعًا، وهــو العقل المجرَّد والعِلَّة الغائيَّة للطبيعة بمعنى (الخالق) الذي وصفه (أرســطو) بالمحرّك الذي لا يتحرَّك، لأنَّه مشــغول عن العالم بالتمتُّع بكمال جوهره وسعادته المطلقة.

ه. تشتمل الفلسفة المشَّائيَّة على منطق متكامل وبرهان مستوفى.

و. تميَّز الفلسفة المشَّائيَّة بين البحث العقلي والبحث الخُلُقي، وتدحض مذهب الجبر النفسي بالتأكيد على إرادة الإنسان الحُرَّة.

ز. الفلسفة المشَّائيَّة شــديدة الاتّصال بقضايا الإنسان؛ وهذا ما يبرّر عنايتها بالمسائل الخُلُقيَّة، وهي ميزة وجد فيها المســلمون قيمة مضافة تؤيّد معتقداتهم الإســلاميَّة، وتشير إلى أنَّ الفلسفة المشَّائيَّة بُعد عملي إلى جانب التفكير النظري.

ح. الفلسفة المشائيَّة تبحث كيف تجعل الناس سعداء وليس أخيارًا، فكلّ غرض غير السعادة لا قيمة له في ذاته، وإنَّما هو وسيلة إليها؛ لأنَّها الغاية في ذاتها[١].

ط. الفلسفة المشائيَّة تجمع بين الطبيعيّات والمنطقيَّات والخُلُقيَّات التي تمثّل أصولاً ثابتة مرتبطة بالواقع الموضوعي المباشر، وموجَّهة بالمنهج العقلي والعلمي القائم على الملاحظة وشيء من التجربة، بهدف الوصول إلى اليقين.

ي. منطق الفلسفة المشَّائيَّة منطق صُوْرِي، أي إنَّ موضوعه صورة العلم لا مادَّته، فقد صنَّفه (أرسطو) في علم قوانين الفكر، ولذلك لم يعتبره (أرسطو) داخلاً في العلم النظري ولا في العلم العملي، وإنَّما هو آلة أو مدخل للعلوم[٢]، فائدته إعطاء تعريفات للأشياء وتصنيفها بدقّة على أساس "طبائعها" وخصائصها الثابتة، ليستطيع الإنسان التعامل مع الأشياء باعتبارها ذاتيَّة وحقيقة شبه ثابتة، ويتمكَّن بذلك من تمييزها وتصنيفها بصورة عامّة في حياته اليوميَّة.

ك. نظريَّة المعرفة في الفلسفة المشَّائيَّة تعتبر أنَّ كلَّ ما هو موجود، هو الجزئي وتصوُّراتنا وتعميماتنا الذهنيّة هي انعكاس لهذا الجزئي المفرد أمامنا، وهذا يعني أنَّ فلسفة (أرسطو) تربط بين الأشياء الخارجيّة وتصوّراتنا العقليَّة عنها، وأنَّ المعرفةَ تبدأ من المحسوس وتتصاعد إلى المعقول.

جميع هذه القواعد العامَّة لخصائص الفلسفة المشائيَّة جرى دمجها بقواعد التفكير الإسلامي على امتداد القرون الأولى للإسلام بجهود عدد من المتكلّمين والفلاسفة، محاولين تقديم تصوُّرًا فلسفيًّا عن الوجود والطبيعة والإنسان.

---

١ - ويل ديورانت: قصة الحضارة، ج ٧-٨، ص٥٠٨.

٢ - محمد العبد عبد اللطيف: التفكير المنطقي بين المنهج القديم والمنهج الجديد، ص١٢.

ثانيًا: الفَلسفةُ الإشرَاقِيَّةُ:

١ - تعريفها ومؤسِّسها:

يمكن تعريف فلسفة الإشراق بأنَّها البحث عن الحقيقة عن طريق التأمُّل الصوفي والتجربة الذوقيَّة.

الممثّل الرئيس لهذه الفلسفة هو (شهاب الدين السهروردي) (٥٤٩-٥٨٧هـ) المشهور بشيخ الإشراق. والوصف المضاف إلى هذه الفلسفة (المشرق) رمز إلى النور المقابل للظلام؛ حيثُ يطبّق هذا الرمز في معاني مجازيَّة تُعبرّ عن المقاصد الفلسفيَّة والصوفيَّة لأصحاب هذه المدرسة، ولأن العلم نور يشرق في قلب العارف.

يتميَّز (السهروردي) بأنَّه الإشراقي الذي جمع بين الحكمتين الذوقيَّة والبحثيَّة، وقد برز في الحكمة الأولى مقامًا عاليًا، كما صرَّح أهم شارحي آثاره (شمس الدين الشهرزوي). أمَّا في الحكمة الثانية، فقد جهد فيها في استعراض حكمة من سبقه، ودحض مزاعم الفلاسفة المشَّائين في رسالته المهمّة والمعروفة بـ "المشارع"، وهي الجزء الأوَّل إلى جانب جزئين آخرين هما: "حكمة الإشراق" و"المقاومات". وجميع الأجزاء الثلاثة تمثّل مؤلَّفًا كاملاً لخُلاصة فلسفة (السهروردي) الإشراقيّة. وصريح كلامه هو انقلاب على المشَّائيَّة الإسلاميَّة بدعوى أنَّ هناك ما هو أرقى منها وهو الحكمة العُليا التي نعثر على آثارها عند (أفلاطون) وترجع في أصولها إلى (فيثاغورس) و(هرمس)، و(زرادشت).

٢ - خَصائصُ الفَلسفة الإشراقيَّة ومميّزاتها

أ. تحصل المعارف بتطهير القلب من الخبائث وصقل النفس من تعلُّقات الدنيا، فإذا حصلت الطهارة وانصقلت النفس تشرق العلوم الحقَّة في القلب، وتحصل السكينَّة الإلهيَّة الثابتة[1].

---

١ - حيدر الآملي: جامع الأسرار، ص٥٣٥.

ب. إنَّ طريق التثبت من هذا المعارف الحقَّة هو العقل والاستدلال المنطقي والفلسفي، فمن «لم يتمهَّر في العلوم البحثيَّة، فلا سبيل إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق»[١].

وهاتان الخاصّيَّتان عبارة عن منهج يجمع بين المهارة الذوقيَّة الروحيَّة والمهارة العقليَّة النظريَّة، ليكتمل الإشراق في قلب العارف، ويمكن أن نعبرّ عنه بمنهج الاستدلال العقلي والشهود الباطني، وهذا يعني أنَّ فلسفة الإشراق هي وسط بين الفلسفة المشَّائيَّة وعلم الكلام والتصوُّف. وهذا المنهج المركَّب يفضي إلى الخصائص الآتية:

أ. المقارنة بين المشاهدة والبرهان: أي تقديم الشهود القلبي على الدليل العقلي البرهاني، يقول شيخ الإشراق: «وأمَّا من حيث وجدان التدليل وتأكُّد البرهان المبين، فإنَّ المشاهدة أقوى من الاستدلال»[٢].

ب. الاستناد إلى ظواهر القرآن والسنَّة النبويَّة: وهذه الخاصيَّة تكمّل الخصائص السابقة، وتجعل من فلسفة الإشراق مزيجًا من البرهان والشهود ونصوص القرآن والسُنَّة.

ج. التصوُّر الكوني التوحيدي للعالم: أي بمجموع الخصائص السابقة، خلصت مدرسة الاشراق إلى تنظير رؤية كونيّة عن الوجود والكون والله وعالم الغيب في إطار رؤية إسلاميَّة عامَّة.

٣ - طرق المعرفة الإشراقيَّة:

بناءً على هذه الخصائص يمكن القول إنَّ علاقة الإشراق بالعلوم الفلسفيَّة كعلاقة التصوُّف الإسلاميَ، بمعنى أنَّ بلوغ السعادة العليا للنفس تكون بمعرفة الخالق وصفات جماله وجلاله، وآثارهما في الدنيا والآخرة.

وبعبارة موجزة: فلسفة الإشراق هي معرفة المبدأ والمعاد، وهذه المعرفة تحصل بطريقتين رئيستين:

---

١ - شيخ الإشراق السهروردي: مصنفات شيخ الاشراق، ج١، ص٤٨٣.

٢ - غلام حسين ديناني: فلسفة السهروردي، ص٤٧.

أ. طريقة المُجاهدة الروحيَّة والتطهُّر الداخلي من ظلمة الرذائل، وذلك باتِّباع سنَّة النبوّة.
ب. طريق النظر والاستدلال العقلي: تستكمل به النفس قوَّتها النظريّة لترتقي إلى مراتب أربع:

- مرتبة العقل الهيولاني (استعداد بعيد).
- مرتبة العقل بالفعل (استعداد قريب).
- مرتبة العقل بالملكة (استعداد متوسّط).
- مرتبة العقل المستفاد.

والمرتبة الأخيرة هي الغاية القصوى لكونها عبارة عن مشاهدة النظريَّات التي أدركتها النفس بحيث لا يغيب عنها شيء.

٤ - خُلاصة تقويميَّة:

بناءً على المنهج المركَّب لفلسفة الإشراق، تمكَّنت هذه الفلسفة إلى حدّ كبير من حلّ المشكلات التي تعرَّضت لها الفلسفة المشَّائيّة. والسرّ في هذا الإنجاز هو أنَّ الفلسفة الإشراقيَّة صاغت قواعد وأصولاً مُستخلصة من مصادر متنوّعة، ثمَّ قامت بتوليف مبانيها وجعلت من هذا التوليف منهجًا غنيًّا بأصوله المركَّبة، يعبرّ عن حذاقة وسعة اطّلاع شيخها (السهروردي) على العلوم الإسلاميَّة والفلسفات القديمة، لا سيَّما أنَّه حاول الدمج بين النظريَّات البحثيَّة والذوقيَّة وتطبيقها على الواقع إلى حدّ ما، لكنّ إنجازه الأساس كان على المستوى النظري أكثر نجاحًا من المستوى العملي، ليفتح المجال لمحاولة توليفيَّة أخرى أكثر تماسكًا مثَّلتها فلسفة الحكمة المتعالية.

ثالثًا: العرفَان:

١ - العرفَان لغةً واصطلاحًا:

مصدر للفعل عَرف، أي أدرك معنى الشيء وحقيقته. وفي الاصطلاح: معرفة تحصل عن طريق المشاهدة القلبيَّة وليس بالتجربة الحِسّيَّة؛ لأنَّ العارف يرى عالم الوجود عبارة عن مظهر

من مظاهر الخالق، وأنَّ كل ظواهر الوجود هي مرآة تعكس جمال الله الواحد وكماله.

إنَّ نظـرة العارف تنظر بعين الفيض، بمعنى يرى الموجـودات كلّها فيضًا من ذلك الوجود الحقيقي لله المستقلّ بذاته، أمّا تلك الموجودات جميعًا فهي مرتبطة به دائمًا.

هذه الخلاصة لمعنى العرفان انبثقت من جهود علميَّة جادَّة لبعض أعلام الفكر والفلسـفة الإسلاميّة الذين حاولوا أن يضيفوا إنجازًا علميًّا لم تكمله الفلسفة المشَّائيَّة والفلسفة الإشراقيَّة، ليسـتخلصوا عقيدة إسلاميَّة شاملة عن حقيقة الحكمة والشريعة ودورهما في إيصال الإنسان إلى الحقيقة الأُولى للوجود.

تجمـع هذه الرؤيـة العرفانيَّة أعلامًا مسـلمين مختلفي المذاهب الفقهيَّـة، ما يدلّ على أنَّ العرفان من المعارف العابرة للمعتقدات، نظرًا لقواعده العلميَّة الجامعة.

٢ - أقسامُ العِرفان:

ينقسم العرفان إلى عرفان نظري، وعملي:

أ - العرفان النظري:

هو فرع من فروع المعرفة النظريَّة التي تسـعى لتقديم تفسـير كامل عـن الوجود، ونظامه، ومراتبه، ومظاهره الخارجيَّة.

ب - العرفان العملي:

يتكفَّل بتفسـير مقامات العارفين، ومراتب السالكين إلى القرب من الله من خلال الرياضة الروحيّة والمجاهدة النفسيَّة بتصفية النفس وتزكيتها.

٣ - مبادئ العرفان وقواعه:

نضج العرفان الإسلامي تاريخيًّا في مرحلة بين القرنين الثالث والرابع الهجريَّين، وصار علمًا

مكتملاً له مبادئه وقواعده العلميّة الخاصَّة به بعد أن وضع العرفاء موضوعًا خاصًّا به يميّزه عن سائر العلوم، ومسائل تتعلَّق بموضوعه، ثمَّ بيَّنوا منهجًا معرفيًّا لهذا العرفان، وجعلوه مقيَاسا يجري به الإثبات أو النفي للمسائل التي يبحثونها.

٤ - موضوع العرفان:

الموضوع الذي يدور عليه علم العرفان هو الله تعالى من جهة إحدى تعيّناته الخاصَّة وهي الوحدة الشخصيَّة للوجود، بمعنى معرفة الله ومعرفة وجوده باعتباره الوجود الكامل على الإطلاق.

٥ - مسائل العرفان:

مظاهر وجود الله وهي الموجودات، لكن لمَّا كانت هذه الموجودات تتَّجه بالضرورة في حركتها إلى الله، لم يجد العرفاء مناصًا من وضع مسائل يبحثونها في علم العرفان، وهي كما يأتي:

أ. تفسير حقيقة الوجود.

ب. معرفة الله.

ج. معرفة الكون.

د. معرفة الإنسان.

٦ - غاية العرفان:

غاية العارف هو الوصول إلى الحقّ- تعالى- والفناء بقربه، لكي يصل العارف إلى مرتبة الوجود الإلهي، تطبيقًا لقوله تعالى: ﴿**...فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...**﴾ [البقرة: ١١٥]، بحيثُ يرى العارف الله أقرب إلى الإنسان من نفسه، وحينئذ يصل العارف بالله إلى مقام يغفل فيه عن كل ما سوى الله؛ لأنَّ الحقّ -تعالى- ليس بعده حقيقة أخرى[1].

---

١ - مرتضى مطهري: العرفان، ص.ص٩٣-٩٤.

رابعًا: فلسفة الحكمة المتعالية:

تُعد فلسفة الحكمة المتعالية من أبرز الإنجازات الفلسفيَّة في التاريخ الإسلامي، وقد أسَّسها الفيلسوف الإسلامي (صدر الدين الشـيرازي)، المعروف بـ (ملاَّ صدرا) (١٥٧١-١٦٤٠م). تمثِّل هذه الفلسفة نقطة التقاء بين أهم التيَّارات الفلسفيَّة الإسلاميَّة السابقة عليها؛ حيث سعت إلى تحقيق تكامل بين العقل، والكشف الروحي، والنصّ الديني. وأدخلت مفاهيم جديدة كان لها تأثير عميق في الفكر الإسلامي الفلسفي اللاحق.

١ - تعريف فلسفة الحكمة المتعالية

تُعرَّف فلسـفة الحكمة المتعالية بأنَّها المنظومة الفلسـفيَّة التـي جمعت بين منهج البرهان العقلي، والكشف العرفاني، والشرع الديني. وقد أسَّسها (ملاَّ صدرا) في كتابه الشهير «الأسفار الأربعة»؛ حيث طوّر من خلالها نظريَّة الوجود، وأعاد صياغة مباحث الفلسفة الإسلامية ضمن إطار فلسفي يتجاوز حدود المدارس التقليدية.

وتُسـمّى الحكمة المتعالية بهذا الاسـم؛ لأنَّها ترتقي بالحكمـة إلى مرتبة أعلى، بحيث لا تقتصر على الإدراك العقلي البحت، كما في الفلسـفة المشَّـائية، ولا على الكشف والإشراق كما في الفلسـفة الإشراقية، بل تسعى إلى الجمع بين هذه المناهج لتحقيق معرفة أكثر شمولاً وعمقًا.

٢ - أبرز أفكار فلسفة الحكمة المتعالية

أ - أصالة الوجود واعتبارية الماهيَّة

تُعدّ نظريَّة أصالة الوجود من أهم ابتكارات (ملاَّ صدرا). فبينما كانت الفلسـفات السـابقة تختلف بين إعطاء الأولوية للماهية أو الوجود، أكَّد (ملا صدرا) أنَّ الوجود هو الحقيقة الوحيدة الأصيلة في الكون، أما الماهيَّة فهي مجرَّد اعتبار ذهني.

- الفرق عن المشَّـائية: في الفلسـفة المشَّائية (وخاصَّة عند ابن سـينا)، هناك ميل

لتركيز الاهتمام على الماهية.

- الفرق عن الإشراقية: الفلسفة الإشراقية ركَّزت على النور بصفته مبدأ وجوديًّا، بينما الحكمة المتعالية تؤكِّد أنَّ الوجود بذاته هو الحقيقة.

ب. الحركة الجوهريَّة

طـرح (ملا صـدرا) مفهوم الحركـة الجوهرية التي تنـصّ على أنَّ الحركـة لا تقتصر على الأعـراض، بل تشـمل الجوهر ذاته، بمعنـى أنَّ الكائنات ليسـت ثابتـة في جوهرها بل تمرّ بتحوُّلات مستمرَّة.

- الفرق عن المشَّائية: يرى المشَّاؤون أنَّ الجوهر ثابت، والحركة تقع في الأعراض.
- الفرق عن الإشراقية والعرفان: لم تناقش هذه المدارس الحركة في الجوهر بشكل معمَّق كما فعل (ملا صدرا).

ج.اتحاد العاقل والمعقول

في الحكمة المتعالية، يتَّحد العاقل والمعقـول عند تحقّق المعرفة الكاملة، أي إنَّ النفس، في إدراكها للمعقولات، تصبح هي ذاتها ما تدركه.

- الفرق عن المشَّائية: ترى المشَّائية المعرفة عملية انعكاسية للعقل على موضوعاته.
- الفرق عـن العرفان: بينما يركِّـز العرفان على التجربة الروحيَّـة، توضِّح الحكمة المتعالية العلاقة المعرفيَّة من خلال اتحاد حقيقي بين الذات والموضوع.

د.منهج التكامل المعرفي

تسعى الحكمة المتعالية للجمع بين مختلف المناهج:

- البرهان العقلي (كما في المشَّائية)
- الكشف والشهود (كما في العرفان)

- الاستنارة والإشراق (كما في المدرسة الإشراقية)

هذا المنهج التكاملي يمنحها تفوُّقًا في تفسير الظواهر الوجودية والميتافيزيقية بشكل شامل.

تمثِّل فلسـفة الحكمة المتعالية مرحلة متقدِّمة في الفكر الفلسفي الإسلامي؛ إذ استطاعت أن تتجاوز إشكالات الفلسفات السابقة من خلال تقديم رؤية متكاملة للوجود والمعرفة. إنَّها فلسفة تتَّسم بالشمولية؛ حيث تدمج بين العقل والكشف، وتجمع بين المعقول والمنقول، ما جعلها منهجًا فلسفيًّا متفرِّدًا ومؤثِّرًا حتى اليوم في الفكر الفلسفي الإسلامي.

الفَصلُ الرَّابعُ:
الفَلسَفَةُ فِي مَبَاحِثِهَا

المَبحَثُ الأَوَّلُ: الوُجُودُ

مُقدّمة:

إذا كانت الفلسـفة سـؤالاً دائمًا، فإنَّ الوجود إحدى مباحثها الأكثر ديمومة وإلحاحًا؛ لأنَّه سؤال يتعلَّق بحقيقة وجود الإنسان ووجوده في العالم، كما يتعلَّق بغاية هذا الوجود.

بدأ الإنسان يبحث ويسأل عن معنى الوجود مع انبثاق السؤال في أعماق نفسه عن وجوده، وعن الأشـياء من حوله، هل هي ثابتة أم متغيّرة؟ وما هي طبيعة هذا الوجود؟ هل هو مادّي أو روحي؟

إذن، يشمل البحث في الوجود النظر والتأمّل في طبيعته المطلقة مجرّدًا عن التَّحديد، أي إنَّ مبحث الوجود لا يعتني بأطراف الوجود وجزئيَّاته، وإنمَّا يتركها للعلوم الجزئيَّة، كعلم الطبيعة في وجود الجسم المتغيّر، وعلم الرياضيات يبحث في وجود الكمّ أو المقدار، وعلم الكيمياء يبحث في تركيب الأجسام وردّها إلى عناصرها، وعلم النفس يبحث في الظواهر النفسيّة، وعلم الاجتماع يبحث في الظواهر الاجتماعيَّة المكوَّنة من أفراد المجتمع، فكلّ هذه العلوم لا تبحث في الوجود بما هو موجود (أي الوجود في كلّيّته)، وإنمَّا تبحث في الموجودات الجزئيَّة.

ويُسمَّى مبحث الوجود الكلّي عند الفلاسفة القدماء بالميتافيزيقيا أو ما بعد الطبيعة. ويندرج ضمن هذا المبحث دراسـة خصائص الوجود العامّة، لتأسيس نظريَّة في فلسفة طبيعة العالم، هـل إنَّ ظواهرها وأحداثها تقوم عـلى قوانين ثابتة أم تقوم على الصدفـة؟ وهل هذه الظواهر الطبيعيّة تصدر عن أسباب ضروريَّة تحكمها قوانين المادَّة والحركة أم تصدر من تلقاء نفسها؟ وقد كانت هذه البحوث في الطبيعيّات قديمًا جزءًا من الفلسفة النظريَّة إلى جانب بحث ما بعد

الطبيعة والرياضيَّات، وفي العصور الحديثة استقلَّت تلك العلوم الطبيعيَّة، وانفردت المباحث العامَّة عن الوجود، بما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا.

أولًا: كيف ندرك الوجود؟

هذا سؤال دائم الحضور في تاريخ الفلسفة، وقد شغلت الإجابة عنه الفلاسفة قديمًا وحديثًا، واختلفت إجاباتهم تبعًا لمناهجهم في طبيعة الإدراك: هل هو إدراك حقيقي مطابق للواقع؟ أم هو إدراك تجريدي ومجرَّد عاكس لصورة ذهنيَّة عن هذا الوجود المُدرَك في صورته الخارجيَّة؟ أم هو إدراك تلقائي مباشر بالبداهة؛ لأنَّ صورة هذا الوجود «تقوم في النفس دون توسّط»؟[١].

في الفَلسَفَة اليونانيَّة، اعتبر (أفلاطون) أنَّ الثابت المعقول لكلّ الوجود هو «العِلَّة الصوريَّة»[٢]، ويجري إدراك هذه الحقيقة للوجود عبر استذكارها في عالم المُثُل، فالصورة المثاليَّة هي الوجود الحقيقي، ثمّ تأتي اللغة لتسوّغ بألفاظها حقيقة الوجود المدرَك، وهذا يعني أنّ اللغة عند (أفلاطون) دلالة على تمييز الوجود وإدراكه، أمَّا الموجودات الحِسّيَّة فهي محاكاة لهذه الحقيقة، فمنهج (أفلاطون) في إدراك الوجود يبدأ من الوجود المعقول والمتعيّن المحسوس.

وهناك منهج يعتمد على أنَّ الوجود يُدرك تلقائيًّا، وهو يقوم على فكرة بداهة الوجود، يقابله منهج يبدأ من الحسّ لإدراك الوجود، ويندرج تحته عدد من الفلسفات المادّيَّة والحسّيَّة، إنَّ

---

١ - ابن سينا: النجاة، ص١١٦.

٢ - هي الشكل المحدِّد للماهية، أي ما به يصير الشيء «هذا الشيء بعينه» لا غيره. وهي أحدى العلل الأربع التي حددها أرسطو. الذي فسّر كل موجود طبيعي أو صناعي من خلال أربع علل:

العلة المادية: ممَّ يتكوَّن الشيء؟ (الخشب، الحديد...)

العلة الصورية: ما شكله الجوهري؟ ما هي ماهيته؟

العلة الفاعلية: من الذي أوجده؟

العلة الغائية: لماذا وُجد؟

والعلة الصورية هي القلب الفلسفي لهذه المنظومة؛ لأنها تمنح المادة معناها واتجاهها.

مسـألة إدراك الوجود جرى بحثها عامّة تحت تيّارين رئيسـين في تاريخ الفلسفة، هما: التيَّار المادّي، والتيَّار العقلي المثالي، ثمَّ تفرَّعت منها اتّجاهات مختلفة في كيفيَّة إدراك الوجود.

وليسـهل على الباحث فهم هذه الاتّجاهات الفلسفيّة في كيفيَّة إدراك الوجود، ينبغي النظر والتأمُّـل في معنـى الإدراك، فنقول: إنَّ الإدراك هو فعل ذهني مجـرَّد عن موضوع صادر عن الحواس، ويعبرّ عنه بلغة مجرَّدة، فعلى حدّ تعبير (بيركلي-Berkeley) "أنَّ الموضوع المدرك يدخل الذهن ويخرج منه بلا أدنى تغيير عليه".

فالذهـن يدرك واقع الموضوع بالفعـل وليس صورة ذلك الواقع فقـط، مجرّدًا من حقيقته الخارجيَّة.

هـذا المعنى للإدراك يتعلَّق بأفراد الوجود، أمَّا الوجود في ذاته، فيجري إدراكه بانتزاع عقلي لكلّي تلك الأفراد وتجريدها صوريًّا في الذهن، ولُغويًّا في التعبير عن معنى الوجود في كُليَّته[1].

ثانيًا: بداهة مفهوم الوجود:

١ - معنى البداهة:

نقصد «بمفهوم الوجود» صورته التي ترتسـم في الذهن، ويبحث تحت هذا المعنى بداهة مفهوم الوجود، وهل هو الماهيَّة نفسـها، أو زائد عليها وعارض لها؟ وهذه البحوث هي غير حقيقة الوجود وواقعه ومصاديقه الخارجيَّة التي تُبحث في الفلسفة.

كما نقصـد «بالبداهة»: الصـورة التي ترتسـم في الذهن بمجرَّد الالتفـات إلى الموضوع المتصوّر؛ حيثُ لا يحتاج الذهن إلى جهد وإعمال فكر لتصوُّره.

البديهي هنا يقابل النظري الذي يحتاج الذهن في تصوّره إلى جهد، ونظر، وتأمُّل فكري.

بناءً عليه، إنَّ تصوُّرنا لمفهوم الوجود هو تصوُّر بديهي وليس نظريًّا؛ لأنَّنا ندركه بأقلّ التفات وانتباه.

---

١ - محمد عبد الله الشرقاوي: في الفلسفة العامة، ص.ص١٠٠-١٠٥.

بداهة مفهوم الوجود هنا مرجعها إلى طبيعة هذا المفهوم، وهي بساطته، ونعني بالبساطة ما يقابل التركيب، فهناك مفاهيم بسيطة ندركها ونتصوّرها بمجرّد الانتباه إليها، كمفهوم الوجود، وهناك مفاهيم مركَّبة يدركها بعد عمليَّة تحليل يقوم بها ذهننا، كمفهوم الإنسان الذي تتركَّب حقيقته أو ماهيَّته من مفهومين عقليِّين، هما: مفهوم عامّ هو الحيوانيَّة، ومفهوم خاصّ يميّزه هو الناطقيَّة.

فالمفهوم المركَّب يحتاج الذهن لإدراكه إلى التحليل والتجزئة، أمّا المفهوم البسيط فلا يحتاج الذهن إلى تحليله وتجزئته؛ لأنّه غير قابل للتركيب، وإذا كان مفهوم الوجود بديهيًّا فهو -حينئذ- لا يحتاج إلى التعريف؛ لأنَّ التعريف يتعلَّق بالمفاهيم النظريَّة.

٢ - دليل بداهة الوجود:

الفلسفة الإسلاميَّة العامّة قدَّمت عدَّة أدلَّة على بساطة مفهوم الوجود وبداهته، أهمّها دليلين:

أ - الدليل الذاتي:

وهو أنَّ الوجود ظاهر بذاته، ومظهر لغيره: المثال المشهور المشبّه به هو «النور»: ظاهر بنفسه ومظهر لغيره أيضًا، فكُلًّا من «الوجود» و«النور» واضح ومضيء، لا يحتاجان إلى تعريف، كالمصباح المضيء الذي يدلّ على نفسه، وفي الوقت عينه يدلّ على غيره، فليس هناك نور أوضح وأجلى منه، كذلك «الوجود مبدأ أول لكلّ شرح»[1]، أي كلّ شيء يُعرف بواسطة الوجود؛ لأنَّ تعريف أيّ شيء يحتاج إلى تصوُّر سابق عن الوجود.

ب - دليل التعريف بالأعم وبالمساوي:

أي إنَّ كل تعريف يجب أن يعرّف الشيء بما هو أعمّ منه وهو «الجنس»، وبما هو مساوٍ

---

١ - ابن سينا: النجاة، ص٤٩٦.

لــه، وهو «الفصل» وهذه القاعدة تطبَّق على المفاهيم المركَّبة، لكن «الوجود» لا يخضع لهذه القاعــدة؛ لعدم وجود ما هو أعمّ منه. لذا، ليس للوجــود جنس، ولا فصل، ولا خاصّة، وهي الأجزاء الثلاثة التي يجري بها كلّ تعريف. والمَقســم المشــترك بين هــذه الثلاثة هو الماهيَّة، فتكون الماهيَّة -حينئذ- مقابلَ الوجود، فإذا كان التعريف مركّبًا من الجنس والفصل والخاصَّة، وهي أجزاء تقابل الوجود، فلا معرّف حقيقي للوجود، وإذا كان بعض الفلاسفة قد ذكر تعريفات للوجود، فهي ليست تعريفات حقيقيَّة، وإنمَّا هي شرح للاسم وتعريف لفظي[1].

اســتغناء «الوجود» عن التعريف الحقيقي عبرَّ عنه (صدر الدين الشيرازي): «ولا أجلى من الوجود؛ لأنَّه أبسط من كل متصوَّر، وأوَّل كل تصوُّر».

ثالثًا: الوجود والماهية:

نتحدَّث هنا عن مفهوم الوجود وعلاقته بمفهوم الماهيَّة: هل هما متساويان؟ أو أنَّ أحدهما زائد على الآخر وعارض له؟

١ - معنى الماهيَّة:

قبل الإجابة عن العلاقة بينهما، نشير إلى أنَّ مُصطلح «الماهيَّة» عبارة عن مصدر جعلي مشتقّ من كلمة: «ما هو»، أي ما يفهمه العقل من الأشياء الممكنة عندما يتصوَّرها تصوُّرًا تامًّا. وهذا المعنى للماهيَّة يتعلَّق بالموجودات الخارجيّة التي تقبل المعرفة الذهنيَّة، أي لها حدود يستطيع الذهن أن يحدَّها وترتســم فيه، ولهذا أطلقوا عليها "الماهيَّة بالمعنى الأخصّ"، ويقصدون بها كلّ مفهوم له حدود، مثل مفهوم "الإنسان"، أمّا المفاهيم التي ليس لها حدود، فلا ماهية لها مثل مفهوم "العدم".

يقابل هذا المعنى الأخصّ "الماهيَّة بالمعنى الأعم"، ويقصدون بها مطلق الموجود، وهذا المعنى للماهيَّة ليس مشتقًّا من "ما هو"، وإنمَّا "ما يتحقَّق به الشيء".

---

١ - محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، ص١٢.

٢ - زيادة الوجود على الماهيَّة:

إذا عرفنا المقصود من معنيي الوجود والماهيَّة، يمكن القول «إنّ الوجود زائد على الماهيَّة عارض لها»، وهذا الأمر، مع أنَّه بديهي، لكن يمكن بيانه بما يأتي:

إنَّ العقل عندما يلاحظ الموجودات الممكنة فإنَّه يلاحظها مركَّبة من ماهيَّة ووجود، أي ينتزع من كلّ موجود ممكن مفهومًا مشتركًا يشترك به مع الموجودات الأخرى، وينتزع منه أيضًا مفهومًا مُختصًّا به لا تشاركه فيه بقيَّة الموجودات.

عندما نقول مثلاً: "الإنسان موجود"، و"الحجر موجود"، و"الماء موجود"، و"النبات موجود"، و"الطاولة موجودة" إلخ...، فإنَّ العقل يدرك أنّ كلَّ هذه الموضوعات موجودة، يجمعها مفهوم مشترك بينها وهو الوجود، والعقل يدرك أيضًا أنَّ كلَّ واحد من هذه الموجودات له مفهوم خاصّ به، أي كلّ منها تغاير الأخرى تختصّ به عن غيرها.

إذَنْ، يُدرك العقل أو ينتزع جهتين من كل موجود ممكن:

جهة يشترك بها مع الموجودات المُغايرة له، وجهة يختصّ بها عن تلك الموجودات: فالإنسان، والحجر، والماء، والنبات، والطاولة جميعها تشترك في الوجود، ولكن كلّ منها له شيء يختصّ به وهو ماهيَّته، فماهيَّة الإنسان غير ماهيَّة الحجر.

٣ - أدلَّة زيادة الوجود على الماهية:

وهكذا يمكن للعقل أن يميّز بينهما، فيدرك أنَّ مفهوم أحدهما مغاير لمفهوم الآخر، أو أنَّ مفهوم الوجود غير مفهوم الماهيَّة، بهذا التفصيل نستنتج أنَّ الوجودَ ليس عين الماهية، ولا جزء الماهيَّة في العقل، وإنَّما هو زائد عليها، والأدلَّة على ذلك هي:

أ - انفكاك الوجود عن الماهيَّة في العقل:

يصحّ أن ينفكَّ الوجود عن الماهية في العقل، كأن نقول: «الإنسان ليس موجودًا قبل آدم»، ففي هذه القضية فكَّكنا الوجود عن ماهيَّة الإنسان، لكن لا يصحّ أن نفكّ الماهيَّة عن نفسها،

كأن نقول «الإنسان ليس بإنسان» لأنَّ الذَّات لا يمكن أن نسلبها عن ذاتها، بناءً عليه، لو كان الوجودُ هو الماهيَّة، لما صحَّ أن نسلبه عنها. ولو كان الوجود جزء الماهيَّة أيضًا لما صح أن نسلبه عنها؛ فصحَّة سلب الوجود عن الماهيَّة دليل على أنَّ الوجود ليس عين الماهيَّة وليس جزءها، وإنَّما زائد عليها وعارض لها.

ب - احتياج حمل الوجود على الماهيَّة إلى دليل:

فإنَّ حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل، ومثاله: إذا تساءلنا: «هل توجد حياة في المريخ؟» فإنَّ صحَّة وجود حياة في المريخ تحتاج إلى دليل كي نستطيع أن نحمل الوجود على الماهيَّة، ونقول: «الحياة موجودة»، ولذلك عمل الإنسان على اختراع السيَّارات الفضائيَّة ليكشف مجهول هذا الكوكب.

ج - تساوي نسبة الوجود إلى الماهيَّة:

إنّ نسبة الماهيَّة إلى الوجود والعدم هي التساوي، فلو كان الوجود هو عين ماهيَّة الإنسان مثلاً، أو جزء ماهيَّته لكان من المستحيل أن ننسبها إلى العدم، كأن نقول: «الإنسان ليس بموجود»؛ لأنَّ العدمَ نقيض الوجود، والنقيضان يستحيل أن يجتمعا، ولهذا يلزم أن يكون مفهوم الوجود مغايرًا لمفهوم الماهيَّة في العقل.

رابعًا: تطوُّر مباحث الوجود:

بدأ البحث في «الوجود» بالنظر في طبيعته المطلقة مجرّدًا من كلّ تشخيص يتعلَّق بالعلوم الجزئيَّة. ويندرج تحت مبحث «الوجود» دراسة خصائص الوجود العامَّة من أجل تأسيس رؤية فلسفيّة لطبيعة العالم، والنظر في ما إذا كانت هناك قوانين تُسيّر أحداث الكون وظواهره الطبيعيّة. وقلنا إنَّ هذه الرؤية تدخل في مباحث العلم الطبيعي أو «الفلسفة الطبيعيَّة»، كما كان القدماء يسمّونها، وإلى جانبها علم الرياضيَّات وما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا.

ظهرت في العصور اللاحقة إعادة نظر في التَّداخل بين مباحث الفلسفة والعلوم الجزئيَّة، واتَّجهت جهود بعض الفلاسفة نحو الفصل بين مباحث فلسفة الطبيعيَّات وبين مباحث الفلسفة العامَّة، وجَعْل كلّ منهما مستقلّة عن الأخرى، فصار التمييز واضحًا بين دراسة الفلسفة الطبيعيَّة التي تهتمُّ بالموجود الطبيعي، وبين دراسة فلسفة الوجود العامَّة التي تهتمّ ببحث الوجود في ما بعد الطبيعة، أي بوصفه علمًا يبحث الوجود بصفته الكلِّيَّة.

والمثال المشهور للتمييز بين المبحثين هو كمن ينظر إلى هذه الشجرة أو تلك لكنَّه لا ينظر إلى الغابة، كذلك الفيلسوف الذي يبحث في "الوجود" ينظر إلى جملة الأشجار بوصفها غابة، وليس بوصفها أشجارًا متفرّقة. وجه التطوُّر في مبحث الوجود هو أنَّه سؤال متجدّد رافق التفكير الفلسفي منذ بداياته، ومهما كانت الإجابات عن حقيقة الوجود، فإنَّ السؤال عنه بقي أكبر منها، وقد حاولت جميع الحضارات أن تسهم في الإجابة عن سؤال "الوجود".

١ - الوجود في الفلسفة الشرقيَّة

ذكرنا أنَّ الفلسفة الشرقيَّة لها جذور في التاريخ الحضاري يعود إلى ما قبل الفلسفة اليونانيَّة، وهي من أبرز الفلسفات التي أسهمت في بناء التفكير الفلسفي، ورأينا كيف أنَّ الصين تمثّل مركز الفلسفة الشرقيَّة بمذاهبها الكبرى الأساس: الكونفوشيوسيَّة، والبوذيَّة، والتاويَّة.

ورغم أنَّ الفلسفة الشرقيَّة هي فلسفة عمليّة في مجملها، أو كما عرَّفها الحكيم (لاوتسو) بأنَّها "طريقة عيش"، لكنَّها نظرت إلى معنى الوجود انطلاقًا من فهمها لفكرة "الخلق"؛ حيث اعتبرت الإله ليس مفارقًا للعالم وإنَّما يكمن فيه، فالتاو هو هذا الوجود كلّه يقبع وراء الشكل والمادَّة، أي لا ينتمي إلى عالم الظواهر.

تعتقد التاوية بنظريَّة "اللَّا وجود" الذي خرج من باطن الوجود، وتقدَّم لنا رؤيتها للوجود في فلسفة "الدائرة"؛ حيث يدور جدل متكامل بين قطبَيْ "اليانغ" الممثِّل للنور والخير والموجب، و"الين" الممثِّل للظلمة والشرّ والسالب، وهي دائرة وجود لا نهائيَّة، ولا بداية ولا نهاية لها،

وكل عنـصر مكوّن لدائرة الوجود يمكن أن يأخـذ مكان الآخر، فيمكن للظلام أن يصبح نورًا، والخير يكمّل الشر، وهكذا يتكامل جدل هذه الدائرة باستمرار.

أمَّا في الفلسفة المصريّة فرؤيتها تقوم على أنّ الفكر هو أساس الوجود، بمعنى أنَّ أصلَ العالم هو الفكر، وأنَّ الله هو الذي أبدعه بعد أن أعلن أسماء كلّ الأشياء، وهو المتسبّب في كل ما يظهر. لهذا عـبَّر بعض الباحثين أن "التقدُّم الذي يثير الاهتمام بشـكل خاصّ هو في محاولة المصري المبكّرة جدًّا لربط الخلق (الوجود) بعمليَّات فكريَّة ولفظيَّة بدلاً من عمل جسماني بسيط"[١].

يقوم مفهوم الوجود في الزرادشتيّة على علاقة جدليَّة أيضًا، لكنَّها متكاملة، تتمثَّل في أسس ثلاثة: الإنسان، والطبيعة، وما بعد الطبيعة، تشكّل أصلاً واحدًا، وتكوينها يُماهي بينها في إطار علاقة بين العامّ والخاصّ[٢].

٢ - الوُجودُ في الفَلسفَةِ اليونانيّة ما قَبل السُقراطيَّة

نقصد بما قبل السـقراطيَّة مرحلة النشـأة، حيثُ كان الفلاسـفة ينظرون إلى الكون بوصفه كينونة واحدة متكاملة، تسـير وفق قوانين ثابتة، يمكن فهمها عن طريق العقل، ينتمي فلاسفة ما قبل سقراط، إلى مدرستين مختلفتين:

١. مدرسة الإسكندريَّة يتزعَّمها (أنكسيماندرس).

٢. المدرسة الرومانيّة الإغريقيّة بزعامة (فيثاغورس).

عرَّاب هذه المرحلة هو (طاليس) الذي أسَّـس مع (أنكسيماندرس) و(أنكسيمنس) مدرسة فلسفيَّة سُمّيت بالمدرسـة الطبيعيَّة أو الكوسمولوجيَّة، عُرفت بطابعها المادّي؛ لأنَّها أرجعت أصل العالم إلى مبدأٍ حِسّي. ومن خلال التتبّع لآراء فلاسفة هذه المرحلة، يمكن أن تستخلص أنَّ معنـى "الوجود" عندهم يقوم على تأمُّلات ثلاثة: ١. التأمُّل الطبيعي. ٢. التأمُّل الرياضي. ٣. التأمُّل الميتافيزيقي.

---

١ - هـ. فرانكفورت: ماقبل الفلسفة، ص٧٧.

٢ - مروان هنيدي: الزرادشتية، ص.ص٣٠-٣١.

فقد كان التَّفكير الفلسفي في التأمُّل الأوّل مُتّجهًا نحو الموضوعات الخارجيَّة للوجود، أي تأمُّل يطلب حقيقة الأشياء المباشرة والمائلة أمام الإنسان، فلاحظ ظاهرة التغيُّر فيها، سواء كان تغيُّرًا عرضيًّا أم جوهريًّا، ثمَّ لاحظ أنَّ كلَّ الأشياء مركَّبة من مادَّة أولى هي محلّ التغيُّر، فاندفع للتأمُّل في هذه المادَّة باحثًا في كيف تتكوَّن منها الأشياء ثمّ تعود إليها بعد سلسلة من التغيّرات.

وفي التأمّل الثاني دفعه شغفه بالمعرفة إلى النظر في تركيب الأجسام وأصل نظامها وأفعالها، فاستنتج أنّ نظامها يكمن في العدد، ومن هذا الاستنتاج أصبح يتصوَّر العالم تصوُّرًا رياضيًّا.

وفي التأمُّل الثالث لاحظ أنَّ ظاهرة التغيّر هي صيرورة من عدم ومن وجود إلى وجود، فانتبه إلى نقيض الصيرورة وهو الوجود الثابت المطلق الذي لا يشمله التغيُّر، فكان هذا الانتباه بداية لفلسفة الوجود أو ميتافيزيقيا ما قبل سقراط.

ثمَّ جاءت الفلسفة الإيليَّة؛ حيث إنَّ فكرة "الوجود الثابت" مثَّلتها المدرسة الإيليَّة ومنها تطوَّرت الآراء في مفهوم الوجود، ففي مصنَّفات فلاسفة هذه المرحلة التي صنّفت في "فنّ الطبيعة" كان بحثهم منصبًا على الجوهر الأوَّل الثابت في عالم التغيُّر والتحوُّل، ما يدلُّ على أنَّ موضوعهم الأساس كان تفسير الوجود.

يمكن القول إنَّ أوَّل خطوة في فهم الوجود فهمًا فلسفيًّا، كانت مع المدرسة الإيليَّة التي وضعت أسس الفلسفة الأولى، ومنها بدأ البحث في حقيقة الوجود.

زعيم المدرسة الإيليَّة هو (بارمنيدس) المتمرّد على المدرسة الفيثاغورثيّة. فقد تشكّل مفهوم الوجود في هذه المدرسة من خلال تأمُّل (بارمينـدس) في ظاهرة التغيُّرات والنقلات في موجودات العالم. فقد لاحظ أنَّ هذا العالم أمامنا دائم الحركة والتغيُّر، فلا شيء يدوم ويستمرّ، وإنَّما يكون وينعدم بين اللحظة الأولى والثانية. وبناءً عليه، فحقيقة الأشياء ليست في هذا العالم؛ لأنَّ المعرفة لا تحصل ممّا يتغيَّر باستمرار. لذا، كان على (بارمنيدس) أن يجد الثابت والدائم وسط التغيُّر اللاَّ نهائي للأشياء، هنا يظهر له التناقض بين الوجود واللاَّ وجود، فالوجود هو الحقيقي المطلق الدائم، واللا وجود هو غير الحقيقي المتغيّر، معنى ذلك أنَّ عالم الموجودات الحِسّيَّةِ غير حقيقي، وهو مجرَّد مظهر، لذلك هو "لا وجود"، أمَّا الحقيقي

فهو الوجود وحده.

إذن، الحقيقــة الواحدة، في نظر (بارمنيدس)، هي الوجود غير المختلط تمامًا باللاَّ وجود، إنَّه خــال كلّيّة من تغيُّر وصيرورة؛ لأنَّه المبدأ الأوّل للأشــياء الذي لا ينفد على الإطلاق، ولا بدايــة له ولا نهاية، فلو كان للوجود بداية فهو إمَّــا أن يتولَّد من الوجود وذلك دور ولغو، وإمَّا يتولَّد من اللاَّ وجود، وذلك مســتحيل في العقل؛ لأن الشيء لا يصدر من العدم بل لا يصدر من العدم إلاّ العدم[١].

إنَّ الوجود متماثل مع نفســه، فهو لا يصدر من أيّ شيء آخر غير ذاته، لذلك هو ثابت في ذاته، ومبدأ الموجودات.

٣ - الوُجودُ عند (أفلاطون)

بنى (أفلاطون) نظريَّته في الوجود على ثنائيَّة مشــهورة عنــده وهي أنَّ العالمَ عالمان: عالم المُثُــل وعالم الحِسّ. يعني بعالم المُثُل عالم الكُليَّــات أو المجرَّدات أو العقل، وهي الصُور المجرَّدة والحقائق الثابتة التي لا يلحقها الفساد والتغيُّر لأنَّها تتميَّز بالأزليَّة والأبديَّة.

أمَّا عالم الحسّ فهو عالم الظلال، حيثُ الظواهر الجسمانيَّة والجزئيَّة المتغيّرة. هذا العالم -بنظــر (أفلاطون)- لا يمثِّل الحقيقة وإنَّما هو ظلّ الحقيقة، يتغيَّر ويفســد. فالعلاقة بين عالم المُثُــل وعالم الحسّ كالعلاقة بين الشــخص وصورتــه في المرآة، والفرق بينهــما أنَّ صورته المنطبعة في المرآة الحِسّــيَّة هي صورة شــبحيّة متغيّرة، أمَّا الصورة الموجودة حقيقة في عالم العقل فهي صورة ومثال روحاني مجرّدة، وثابتة تحرّك ولا تتحرّك، ووجود دائم ومستمر[٢].

العــالم الحِسّي هو عالم الموجــودات الجزئيَّة، ووجودها بانعــكاس مثالها الأعلى عليها، ومصيرها إلى العدم؛ لأنَّ الجزئي غير قابل للدوام والكمال. أمّا العالم العقلي فهو عالم الصُور والحقائق الخالدة وعالم الماهيَّات الإلهيَّة الثابتة التي توجد في عالم ما فوق الطبيعة.

---

١ - وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص.ص٤٠-٤١.

٢ - جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص٤٠.

السـؤال الذي طُرح في الفلسـفة، قبل (أفلاطون)، هو هل أنَّ الوجودَ المطلق يحتوي اللاَّ وجود، وأنَّ الواحد المطلق ليس فيه كثرة؟ السـؤال ذاته اسـتعاده (أفلاطون) على طريقته في نظريَّة المُثُل، فهل فلسـفته في الوجود واحديَّة أو متعدّدة أو مركَّبة منهما؟ العلاقة بين الوحدة والكثرة، وبين الوجود واللاَّ وجود بحثها (أفلاطون) بأسـلوب تجريدي مكثَّف تاركًا للباحث تطبيقها على فكرة المُثُل.

أ - المستوى الأوّل لعلم الوجود: نبدأ بنظريَّة المُثُل (الصُور): تأخذ الصورة مكانة مهمَّة في فلسفة (أفلاطون)، فهذه العِلَّة هي الثابت المعقول، والوجود الحقّ [محاورة فيدون].

تقابل هذه الصورة الثابتة في عالم العقل، المحسوسات المتغيِّرة في عالم الحس، فالصور أو المُثُل هي بمثابة ماهيَّات كُليَّات لتلك الموجودات الحِسّيَّة[1].

أخذ (أفلاطون) مبدأ (سقراط) القائل إنَّ العلم الصحيح لا يقوم إلاَّ على الماهيَّات، فجعل من هذه المُثُل (الصور) مبادئ يقوم عليها فهمه للوجود وأنواعه.

اعتمـد (أفلاطون) على اللغة في بحثه عن المؤشّرات «الوجوديَّـة للصورة، (أو المثال)، أي إن الصورة بوصفها موجودًا حقيقيًّا هي التي تعطي التسميات مسوّغاتها؛ حيثُ يسبق المعنى الكلمة، أي إنَّ اللغة ودلالاتها تخضع لوجود الصور(المُثُل) الحقيقيَّة؛ فالأسـماء فرع من الكلام، والكلام نوع من التسمية، والتسمية نوع من الفعل والفعل نوع من الوجود يصدر عن الموجودات أو الأشياء.

تنتهي محاورة (كراتيليوس-Cratylus) إلى أنَّ أصل التسـمية هو الوجود لذاته الثابت، أي المثال أو الصورة، وأنَّ الموجودات الحسّـيّة هي محاكاة لتلـك الصور (المُثُل) أو الماهيات بوصفها حقائق، كما أنَّ اللغة محاكاة للواقع والحقيقة.

إذَنْ، علـم الوجـود لدى (أفلاطـون) تعدُّدي، كما يظهـر من محاورة (فيـدون-Phaedo) و«الجمهوريَّة»، فالبحث في الوجود -حينئذٍ- هو بحث في المعاني والدلالات المتعدّدة بتعدُّد الموجودات (الصور) أو (المُثُل).

---

١ - أفلاطون: الجمهورية، ص.ص٣١٣، ٣١٥، ٣١٨، ٣٢٥.

ب - المستوى الثاني لعلم الوجود: هنا يطوّر (أفلاطون) البحث عن الوجود من وحدة الدلالات التي تقوم عليها التسمية إلى مستوى أعلى، وهو البحث في وجود هذه الموجودات المتعدّدة، أي يتجاوز (أفلاطون) القول إنَّ اللغة مجرّد دلالات وأسماء وألفاظ، ليصل إلى فهم آخر للّغة أطلق عليه «العناق الأوّل»، كما ورد في محاورة «السُفسطائي» أي ما يستلزمه الربط بين الاسم والفعل من إضافات، حتّى يصح الإسناد والحكم في الكلام، يعني البحث في الوجود الذي يُسند إلى الماهيَّات (المُثُل أو الصُور).

يطالعنا (أفلاطون) في محاورة «السفسطائي» أنَّ معرفة الشيء مشروطة بأن يكون موجودًا، وحتَّى يكون موجودًا يجب أن يكون ساكنًا بمعنى ما، يعني هذا أن السكون والحركة تتشاركان في الوجود، صحيح هما معًا لكنَّهما ضدّان، والضدّان لا يجتمعان معًا، أي وجود أحدهما ينفي الآخر، وهذا معنى أنَّ الوجود مخالط حكمًا لجميع الصُور.

الوجود عند (أفلاطون)، في هذه المرحلة، يشارك الأجناس الخمسة[1] ويترابط معًا، فهو وجود ارتباطي، ولكنَّه بحث في الوجود من حيثُ هو صُور أو مُثُل، أمَّا اللاَّ وجود فيشارك الوجود في السّريان في الموجودات، ويدخل في تركيبها وبنيتها.

الوجود في هذا المستوى، هو صورة عقليَّة تستند إلى الماهيَّات والأجناس لتأليف القواعد الأساس للفكر.

ج - معاني الوجود عند أفلاطون: يتَّخذ (أفلاطون) لفظ «الوجود» في محاورة (ثياتيتوس) ومحاورة «السفسطائي» ليدلّ على أكثر من معنى: فالوجود إمّا يدلّ على المتعيّن لا لكائن، وإمّا يشير إلى المطلق، أو إلى أحد الأجناس الخمسة.

إذَنْ، الوجود هو الوجود الكُلّيُّ، أي إنَّ العالم المحسوس إلى جانب المعقولات المختلفة، ومبدأ الخير الأَسمَى الذي هو فوق كل الموجودات، يؤلّف جميع ذلك الوجود الكلّي، والمعرفة هي تمنح الوجود وجوده[2].

---

١ - الحركة والسكون والغيرية إلخ..

٢ - محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلاميّة، ج١، ص.ص١١٢-١١٧ وص١٢٦.

٤ - الوُجُودُ عند (أَرسطُو)

تعـرَّض له (أرسـطو) في كتـاب «ما بعـد الطبيعة» وهـو عنـوان وضعـه (أندرونيقوس-Andronicus) (القرن الأوّل ق.م) على نحو ترتيبي؛ حيث جاء بعد كتاب "السماع الطبيعي" والاسم الأصلي الذي وضعه (أرسطو) على هذا الكتاب هو "الفلسفة الأولى"، ويشتمل على أربع عشرة مقالة مرتبة على أحرف الهجاء اليونانيَّة[١].

أ - الوجود في تعريف الفلسفة عند أرسطو

ورد «الوجود» في تعريف الفلسفة بأنَّها: «العلم الذي يبحث في «الموجود بما هو موجود»، والمقصود الموجود المطلق وما يلحق به لذاته ومبادئه.

كما يطلق "الوجود" على "العلم الإلهي" وهو أسماها وأشرفها باعتباره يبحث في الموجود الأزلي الثابت، وفي العلل الأولى، وفي مبادئ الجواهر ولواحقه.

معارضة (أرسـطو) لعالم المُثُل الأفلاطوني جعلته في فئة الفلاسفة الواقعيّين بعد أن قرَّر أنَّ الموجود في الكون هو الجزئيَّات فقط، فلا حقيقة إلَّا في الكائن الجزئي، الموجود هو الجزئي وحـده، أمَّا الكُلّي (الأفلاطوني) المجـرّد عن المادّة فلا وجود له بذاتـه ولا حقيقة له حينئذ. فالكلّي بنظر (أرسطو) من "المفاهيم الذهنيَّة التي لا وجود لها في الخارج والواقع المباشر".

لكن أرسـطو يسـتثني من ذلك الجواهر المفارقة للمادَّة (الله، والعقل الهيولاني، وعقول الكواكب).

ب - الجوهر أوَّل الموجودات

الجوهر هو الموجود الحقيقي والأوَّل في هرم الموجودات، وأوليَّته أهّلته ليكون البحث في ماهيَّته أهم موضوعات الفلسفة الأولى. لذلك يُعتبر الجوهر أحقّ باسم الوجود من المقولات الأرسطيَّة التسعة التي هي حالات للجوهر، وتتقوَّم به، ولا يتقوّم بها وإنّما يتقوّم بذاته.

---

١ - حسين حمادة: دراسات في الفلسفة اليونانية، ج٢، ص.ص٢٣٦-٢٣٨.

عرَّف (أرسطو) "الجوهر" بأنَّه كلّ ذات ليست في موضوع ولا تسند في موضوع، ويستخدمه بإطلاقه على "الصورة" وعلى الهيولى، وعلى المركّب من الهيولى (المادَّة الأولى) والصورة[١].

يوجد الجوهر بحسب (أرسطو) في ذات الموجود لا خارجه كما في عالم المُثُل الأفلاطوني، مثلاً الإنسان ليس جوهره صورة أو مثالاً من مُثُل العالم المفارق للمادَّة، إنّما يطلق الجوهر على الكائن الجزئي والفرد الجزئي الماثل أمامنا، ولا يطلق على جملة من الكائنات أو الأفراد، ولا على الكلّي المجرّد.

الموجود الحق، إذَنْ، هو الجوهر، كما أنَّ الموجود الحقّ أيضًا هو الكائن الفردي، القائم بذاته.

ج.الهيولى والصورة[٢]:

أصل فكرة الجوهر مستمدَّة، عند (أرسطو)، من فكرته في الهيولى والصورة إلاَّ أنّ فكرة الجوهر هي الأساس هي علم ما بعد الطبيعة ثمَّ في علم الطبيعة.

يبرز معنى الوجود، عند (أرسطو)، في الغاية من الصورة في علم ما بعد الطبيعة. والغاية المطلوب أن يصل الفيلسوف إليها هي ماهيَّة الأشياء الحقيقيّة، تليها الصورة النهائيَّة لجميع هذه الماهيَّة هي صورة الصور (الله).

لذا، كانت فلسفة الوجود الأرسطيَّة مبنيَّة على الهيولى والصورة، وجعلهما أداة لتفسير الوجود والعالم، عندما استنتج أنَّ كلَّ الأشياء والكائنات والجواهر مركَّبة من هذين العنصرين، الهيولى (المادّة الأولى) والصورة: عنصران متلازمان لا ينفصلان بحال، فلا هيولى دون صورة، ولا صورة دون هيولى، فكلّ موجود هو هيولى اتَّخذ لنفسه صورة[٣].

---

١ - ألفرد تايلور: أرسطو، ص.ص٥٣-٥٦.

٢ - الهيولى «كلمة يونانية»: أي «الأصل الذي لا صفة له»، هي المادَّة بالقوة، أي الاستعداد المحض للوجود.

٣ - حسين حمادة: دراسات في الفلسفة اليونانية، ج٢، ص.ص٢٥١-٢٥٣.

فالهيولى هي الأصل المادّي الأوّل المنتشر في جميع الكائنات والأشياء، وهي واحدة في الجميع، أمَّا الاختلافات فترجع إلى اختلاف الصورة.

ويستعمل (أرسطو) في تفسيره للوجود مرادفين آخرين للهيولى والصورة وهما: مصطلحا القوَّة والفعل، والمعنى واحد[١].

د.ملخَّص معنى الوجود عند (أرسطو)

بناءً على ما تقدَّم انتهى (أرسطو) إلى أنَّ نظريَّة الجوهر المادّي يمكن أن تمهّد لنظريَّةٍ جديدةٍ في الوجود، وكان عليه أن يعالجَ الإشكال الوجودي الأفلاطوني وهو هل هناك شيء وراء عالم الحس؟

أدرك (أرسطو) أنَّ إثبات نظريَّته في الجوهر ستعيد الانسجام في معنى الوجود حينما يجري دمج كائنات حِسّيَّة أصليَّة في مباحث الفلسفة الأولى، وعندئذ تتخلَّص الفلسفة من مقولتي المحسوس وما فوق المحسوس، ويصبح البحث عن الوجود واحد (أو عن وجودات قائمة بذاته في عالم الحس).

وهكذا تتحوَّل الميتافيزيقا إلى أنطولوجيا (علم الوجود الواقعي). وبهذا المنهج فصل (أرسطو) بين علم ما بعد الطبيعة الذي يبحث في الوجود الأزلي المتعالي الثابت، بوصفه ثيولوجيا، وبين علم ما بعد الطبيعة الذي يبحث في الوجود من حيث هو موجود، من دون قطيعة بين عالم محسوس وعالم غير محسوس، كما في الفلسفة الأفلاطونيَّة، وإنَّما بين الوجود بما هو كذلك، وبين الوجود المتعيّن الخاصّ، المعروف لدينا.

من هنا يمكن القول، إنَّ ميتافيزيقا (أرسطو) هي نظريّة عامَّة في الوجود وفي أنواعه في هذا العالم فقط.

يتّضح الوصف الأرسطي أكثر حينما نلتفت إلى أنَّ مبدأ (أرسطو) في الفلسفة لم يعد

---

١ - عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفيّة، ص.ص١٣٠-١٣١.

الدلالات اللغويَّة في ذاتها كما عند (أفلاطون)، وإنمَّا من الأشياء الفرديَّة التي تبحث من جهة ما هي موجودات واقعيَّة أمامنا، وليست الموجودات الحقيقيَّة «في عالم الصور والمُثُل» في مقابل الموجودات الظاهرة «كظلال غير حقيقيَّة». فعلم الوجود الأرسطي يبحث في كل ما يوجد من جهة ما هو كائن أمامنا فقط.

٥ - الوجودُ عندَ الفلاسفةِ المُسلِمين

أ - الوجود عند (الفارابي) (٢٦٠-٣٣٩هـ)

يعتبر (الفارابي) أوَّل الفلاسفة المسلمين الذين نظَّروا لنظريَّة إسلاميّة في الوجود، وأوَّل من حاول حلَّ مسألة العلاقة بين الوجود والماهيَّة.

للاطّلاع على معنى الوجود عند (الفارابي)، نبدأ بحدّه للفلسفة وهو "العلم بالموجودات بما هي موجودة".

أوَّل عناصر هذا التعريف هو "العلم" وهو ينقسم، بنظر (الفارابي)، إلى "تصوُّر مطلق، كما يُتصوّر الشمس والقمر والعقل والنفس، وإلى تصوُّر مع تصديق كما يُعلم أنَّ العالم حادث"[١]. فمن التصوُّر ما لا يجري إلاَّ بتصوُّر يتقدّمه، كما لا يمكن تصوّر الجسم ما لا يتصوَّر الطول والعرض والعمق... وليس يلزم ذلك في كل تصوُّر بل لا بدَّ من الانتهاء إلى تصوُّر يقف ولا يتّصل بتصوُّر يتقدّمه، كالوجوب، والوجود، والإمكان، فإنَّ هذه لا حاجة بها إلى تصوُّر شيء قبلها، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن[٢].

نفهم من كلام (الفارابي) أنّ هناك تصوُّرات ذهنيَّة لا تحصل لنا بالتجربة، ولا ننتزعها من المحسوسات، هذه التصوُّرات هي: الوجوب، والوجود، والإمكان. يعتبرها (الفارابي) معاني تامَّة وواضحة بذاتها. أكثرها بداهة هو «الوجود» الذي ينتزعه الذهن من جميع

---

١ - جعفر آل ياسين: الفارابي في حدوده ورسومه، ص٣٧٨.

٢ - راجع: الفاربي: عيون المسائل، ص٥٦.

الموجودات، لذلك هو لا يحتاج إلى تعريف حقيقي، غاية الأمر أنَّه يعرّف تعريفًا لفظيًّا باعتباره مدلولاً للفظ آخر، مثل تعريفه بـ «العالم» أو «الكون» أو «التحقُّق الخارجي» أو إلى «حـادث» أو «قديم». فهذه كلّها من جهة التعريف اللفظي لا تفيد الشيء المعرَّف، لذلك يعتبر «الوجود» من المفاهيم الواضحة في الذهن، ولا يمكن تعريفه لأنَّه بديهي؛ بدليل أنَّ المعلومات الحضوريَّة تظهر في الذهن على شكل قضيَّة بسيطة يكون «الوجود» محمـولاً فيها مثل: (الإنسـان موجود)، وهـي قضيَّة تفيد أنَّ الموجـود في الخارج هو الموضوع فقط، فلو لم يكن «الوجود» مفهومًا واضحًا في الذهن لما اسـتطاع أن يؤلّف هذه القضيَّة.

■ العَلاقَة بينَ الوُجودِ والماَهيَّةِ

يثبت (الفارابي) في فلسفته أنَّ «الوجود» ليس من المقوّمات الذاتيَّة للماهية وإنَّما هو طارئ عليهـا ويعرض لها، ولازم لها، كما أنَّ «الماهيَّةَ» ليسـت متضمَّنـة في معنى الوجود، ولا هو متضمّن في معنى الماهيَّة، كقولنا مثلاً: ماهيَّة المثلث هي شكل مكوَّن من ثلاثة أضلاع بحيثُ يمكن أن نتصوَّر هذه الماهية دون أن يكون للمثلَّث وجود خارج الذهن، فلو كان الوجود مقوّمًا للماهيَّة لما استطعنا تصوُّر المثلَّث في أذهاننا.

لذا قال (الفارابي): «الوجود من لوازم الماهية لا من مقوّماتها» يسـتثنى من هذا التمييز بين الماهيَّة والوجود وجود خاص وهو «واجب الوجود» -أي الله- عند (الفارابي).

هذا الوجود الواجب وحده ماهيَّته متضمَّنة في وجوده، ووجوده متضمّن في ماهيَّته، يسمّيه (الفارابي): «الأوَّل الذي لا ماهيَّةَ له». فـ«الأوَّل» هو الواجب الوجود المحض، التامّ، المطلق والموجود بذاته، وليس لوجوده سبب، بل هو السبب لوجود سائر الموجودات وهو بريء من جميع أنحاء النقص، من أجل ذلك كان وجوده أقدم الوجود وأفضل الوجود معًا[1].

---

١ - أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٣٧-٣٨.

■ **«الوجود» و«الموجود»**

أقام (الفارابي) أيضًا تمييزًا بين مفهومي «الوجود» و«الموجود»، فـ«الموجود» مفهوم يطلق على الماهيَّات المنقسمة بوصفها كائنة في الواقع العيني، فكلّما كانت في الواقع الخارجي فهي، إذن، موجودة. أمَّا «الوجود» فهو مفهوم آخر[١].

هكذا يتَّضح المبدأ الأنطولوجي الذي بنى (الفارابي) فلسفته في الوجود، وهو مبدأ التمييز بين الماهية والوجود، والتمييز كما رأينا لا يعني الفصل بينهما، وإنَّما للإشارة إلى طبيعة العلاقة بينهما في مفهوم واجب الوجود ومفهوم الممكنات أو الموجودات بغيرها.

كما يتَّضح معنى آخر «للعلم» في تعريف (الفارابي) للفلسفة، وهو العلم بالموجود المطلق، أي غايتها هي الحق، فبعد أن كانت فكرة «وجود الله» مسألة عرضيَّة في فلسفة (أرسطو) أصبحت في فلسفة (الفارابي) محورًا للوجود، والعلم بالوجود المطلق[٢]، إنّ «الله» عند (أرسطو) يُفهَم أساسًا بوصفه علّة غائيَّة عُليا لا علّة فاعلة بالمعنى الطبيعي، في حين أنّه عند (الفارابي) علّة فاعلة وجوديًّا إلى جانب كونه علّة غائيَّة.

■ **تقسيم الوجود إلى واجب وممكن**

يتَّضح ممَّا تقدَّم معنى الواجب والممكن عند (الفارابي)، وهو تقسيم لمفهوم الوجود بناءً على أنَّ الموجودات قسمان:

- ممكن الوجود، وهو الموجود الذي يوجد بغيره، أي يحتاج إلى علّة توجده.
- واجب الوجود بذاته، أي الذي وجوده بذاته، فلا يحتاج في وجوده إلى غيره[٣].

أمَّا بالنسبة للموجودات الممكنة، والمحتاجة في وجودها إلى غيرها، فإنَّ سلسلة وجودها لا بدَّ أن تنتهي إلى موجود واجب بذاته وهو العِلَّة الأولى في وجودها، فإنَّ لم نفرض السلسلة

---

١ - أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٦.

٢ - عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانيّة إلى الإسلاميّة، ج١، ص٣٧٧.

٣ - أبو نصر الفارابي: عيون المسائل، ص١٦.

منتهية، فإنَّها تستمر إلى ما لا نهاية، وذلك محال في العقل. لذا، وجب أن يكون واجب الوجود بذاته هو مفيض الوجود لكلّ ممكن.

■ نظريَّة الفَيض

نظريَّة الفَيض الفارابيَّة مترتّبة على فلسفته في الوجود، وكيف تصوَّر الكون والعالم. لقد بنى (الفارابي) تصوُّره للعالم على أربعة أسس، وهي:

- تقسيم الوجود إلى واجب بذاته وواجب بغيره (الممكن).
- «الموجود الأوَّل» لا يصدر عنه إلَّا موجود واحد، فلو فرضنا صدور كثير عنه، فإنَّه يحصل تغيير في ذات الواجب الوجود بذاته.
- المطابقة بين الفَيض والتعقُّل، أي إنَّ العالم والوجود يفيض عن واجب الوجود بذاته بتعقُّل الواجب لذاته، وتعقُّل العقول المخلوقة، وتأمُّلها لذاته ولذاتها.
- التوفيق بين الخلق والقِدم من خلال الفَيض، أي إنّ العالم قديم بقِدم الفيض؛ لأنَّ الفيض لا ينقطع أبدًا عن واجب الوجود بذاته.

ب - الوُجود عِند ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ)

تابع (ابن سينا) أستاذه (الفارابي) في مذهب ثنائيَّة الوجود (الواجب والممكن). كما فرَّق (ابن سينا) في الأشياء بين ماهيَّتها ووجودها وغايتها كـ(الفارابي) أيضًا، وعدَّ واجب الوجود بذاته عِلَّة فاعلة تعطي الماهيَّات وجودها. لقد عالج (ابن سينا) هذه المسألة الوجوديَّة بدقَّة أوسع من (الفارابي)، لذلك يُعتبر أوَّل فيلسوف أسَّس معرفة الوجود أو علم الوجود على بناء علمي واضح، يتميَّز بموضوعه الخاص، ومبادئه، ومسائله الخاصَّة.

■ موضوع علم الوجود

يعتبر (ابن سينا) أنَّ الموضوع الحقيقي لعلم الوجود هو الموجود بما هو موجود، يقول:

«إن كان النظر في الأسباب من جهة ما هي موجودة، فيجب أن يكون الموضوع الأوَّل هو الموجود بما هو موجود»[1]، أمَّا بقيَّة المسائل كالعلل والأسباب القصوى ومطالبه فلا تكون موضوعًا لعلم الوجود.

إذن، «الموجود بما هو موجود» عند (ابن سينا) هو موضوع العلم الإلهي، وهو بذلك يخالف شارحي (أرسطو) الذين يعتبرون العلل والأسباب القصوى والجوهر الأوَّل موضوعًا واحدًا لعلم الوجود، باعتبار أنَّ العلم الإلهي بنظرهم علم واحد. أمَّا (ابن سينا) فقد قسَّمه إلى قسمين: العلم الإلهي بالمعنى الأخصّ، والعلم الإلهي بالمعنى الأعم.

موضوع العلم الإلهي بالمعنى الأعم هو «الموجود بما هو موجود»، أي «الأنطولوجيا» بالاصطلاح الحديث.

وموضوع العلم الإلهي بالمعنى الأخص هو «واجب الوجود بذاته» وصفاته وأفعاله، أي «الثيولوجيا» بالاصطلاح الحديث. هذه القسمة سبق بها (ابن سينا) الفلسفة الحديثة.

■ ثُنائيَّة الماهيَّة والوجود السينويَّة

يرى (ابن سينا) أنَّ هناك من الكائنات والموجودات ما لا يُؤخذ في حدّه معنى الوجود، فماهيَّته غير وجوده، وإذا تصوَّرناه في الذهن لا يلزم من ذلك التصوُّر أنَّه موجود في الواقع.

لكنَّ هناك كائنًا لا بدَّ أن يدخل في حدّه معنى الوجود، وهو «واجب بذاته» فهذا الواجب لا تنفصل فيه الماهية عن الوجود، بل هما شيء واحد فيه.

إذن، كلُّ ما هو خارج عن واجب الوجود، فإنَّ الوجود يكون معنى زائدًا على ماهيَّته، وعارضًا من عوارضها، وهذا الخارج عن واجب الوجود نعني به كلَّ الكائنات ما عدا الواجب بذاته، لذلك فهي محتاجة في وجودها إلى عِلَّة أولى، وهذه العِلَّة ليست إلَّا واجب الوجود بذاته، ولأن تسلسلها ممنوع عند العقل، وجب أن تنتهي إلى هذه العِلَّة الأولى التي تكون

---

١ - ابن سينا: الشفاء (الإلهيّات)، ص٩ (المقالة الأولى).

ماهيّتها عين وجودها، أي ماهيَّتها هي الوجود نفسه، بحيثُ يستحيل أن نتصوَّر عدم وجودها. لهذا، هي مبدأ كل وجود.

بهذا التمييز بين الماهية والوجود، أسَّس (ابن سينا) تمييزًا آخر بين الواجب والممكن؛ حيث إنَّه دقّق في تعريفهما بهذا المعنى: «واجب الوجود هو الضروري الوجود، وممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه»، أو «واجب الوجود لا عِلَّة له، وممكن الوجود معلول»، أو «واجب الوجود بذاته لا عِلَّة له، وممكن الوجود بذاته له عِلّة»[١].

الحاصل من رأي (ابن سينا) في هذا التقسيم، أنَّ الموجودات الممكنة هي ما يستوي فيها الوجود وعدم الوجود، أمَّا واجب الوجود بذاته فهو، بناءً على التعريف، ما يجب له الوجود، أو ما يكون وجوده ضروريًّا؛ لأنَّه «عِلَّة كل وجود»[٢].

وهناك مُمكنات الوجود وهي «أعيان الأشياء»، قبل أن توجد هي ممكنة الوجود فإذا وجدت تكون -حينئذ- واجبة الوجود بغيرها لا بذاتها؛ لأن أصلها الإمكان، والإمكان مفتقر ومحتاج إلى عِلَّة ترجّح وجوده وتحقّقه بالفعل، فإذا تحقَّق وجوده بالعلّة الواجبة يصبح واجب الوجود بغيره، أي بتلك العِلَّة الأولى ذات الوجود الواجب بذاته[٣]. فكلّ الممكنات واجبة الوجود بغيرها، تنتهي بالضرورة إلى واجب الوجود بذاته، ولا تتخلَّف عنه.

■ الفَيضُ عِندَ (ابن سينا)

يعني الفيض الوجودي عند (ابن سينا) أنَّ عمليَّة الخلق إذا لم تكن في الزمان ولا ماديَّة، فلا مجال لوجود هذه الموجودات إلَّا عن طريق الفيض الإلهي؛ لأنَّ واجب الوجوب بنفسه «هو

---

١ - ابن سينا: الشفاء، ص٣٧.

٢ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم ٣، ص٤٤٦.

٣ - إمام زكريا بشير: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص.ص٢٢٢-٢٢٦.

الخير الأوَّل في الوجود، والعِلَّة الأولى، ومبدأ النظام الخير في هذا الوجود[١].

ج - الوُجُودُ عِندَ (ابن رشد) (٥٢٠-٥٩٥هـ)

اشتهر (ابن رشد) بالشارح الأكبر -على حدّ تعبير (دانتي-Dante)- لكتب (أرسطو) الفلسفيّة، وتُقسَّم شروحه إلى ثلاثة: كبرى ووسطى (أو الجوامع) وصغرى، وهي شروح جعلت منه شارحًا موسوعيًّا بامتياز، استفاد منها الغرب لاحقًا في فهم الفلسفة الأرسطيَّة[٢].

■ منهجه في تفسير الوجود

تناول (ابن رشد) مسألة «الوجود» استنادًا إلى الجمع بين الفلسفة والدين في معرفة ماهيَّة الوجود.

يعتقد (ابن رشد) أنَّ نصوص الدين الإسلامي كما اعتنت بالإنسان ومصيره، اعتنت كذلك بشؤون الكون ودعت إلى النظر فيه وتأمُّله. وأرشدت إلى استخدام البراهين العقليَّة من أجل الكشف عن معنى هذا الوجود والموجود الطبيعي، وهذه البراهين هي مَهمَّة الفلسفة بالأساس بوصفها حكمة يُهتدى بها، إلى جانب الأدلَّة النقليَّة الدينيَّة؛ ليشكّلا معًا منهجًا مُتكاملاً نحو الحقيقة رغم اختلافهما في الرؤية والطريقة، لكن الاختلاف لا يعني التعارض في نظر (ابن رشد).

على هذا المنهج، اعتبر (ابن رشد) أنَّ أهم المسائل الفلسفيَّة هي مسألة الوجود وما يترتَّب عليها من مباحث تتعلَّق بالموجود، وصاغ تصوُّرًا عقليًّا منها متأثّرًا بالفلسفة الأرسطيَّة، مستنتجًا أنَّ الوصول إلى معرفة مبدأ الوجود بالبرهان الفلسفي هو أمر منطقي تقتضيه مبادئ الحكمة والدين[٣].

■ مسألة الوجود بوصفه نتيجة حتميَّة لمسألة العالم

بنى (ابن رشد) هذه المسألة الوجوديَّة على أساس أنَّ الوجود من القضايا الفلسفيّة الميتافيزيقيّة التي تحمل في طيّاتها تساؤلات عن الألوهية المتمثّلة في واجب الوجود بذاته،

---

١ - غالب مصطفى: ابن سينا (في سبيل موسوعة فلسفية)، ص.ص٤٥-٤٦.

٢ - شرف الدين خليل: ابن رشد (في سبيل موسوعة فلسفية)، ص.ص٢٣-٣٠-٣٤.

٣ - دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص٢٩٥.

وعلمه وعن قِدم العالم.

يؤكّد (ابن رشد) على أنَّ «واجب الوجود» كائن قبل حدوث العالم، وأزلي، ووجوده حقيقة مطلقة لا ينبغي للعقل أن يبحث فيها، فذات الواجب لها رابط وطيد بالعالم والزمان الحادثين، مع أنَّ (ابن رشد) يتَّفق مع فلسفة (أرسطو) في أزليَّة العالم، ويعتقد بقِدمه لا بحدوثه؛ لأنَّ العالم في حركة دائمة مستمرَّة منذ الأزل[١].

عالج (ابن رشد) بمنهج آخر مسألة الوجود بناءً على أنَّ الخلق لم يظهر من العدم، ولا يمكن أن يكون العالم قديمًا ولا مُحدَثًا وإذا كانت المادَّة أزليَّة، فالعالم ليس بقديم، وقد استند في ذلك إلى تفسير سببيَّة الأفعال التي تجمع بين فعل الإرادة الإلهيّة لواجب الوجود وبين ذاتها: كعلاقة العلَّة بالمعلول. وهنا يرى أنَّ على الشرع والفلسفة أن يعطيا أهميَّة بالغة لهذه الصلة بين فعل الإرادة وذاتها، محاولاً أن يقدّم فكرة عقليَّة منطقيَّة وغائيَّة للوجود والوجود الإنساني عبر صلة واجب الوجود بالموجود طبقًا لقانون الأصل والتشبُّه، أي إنَّ الموجودات تعكس صورًا عقليَّة مختلفة طبقًا لمراتبها الوجوديَّة، أخسّها، بنظر ابن رشد، هو الوجود في المادّة، وفوقها الوجود في العقل الإنساني، وفوقها الوجود في العقول المفارقة للمادَّة. فهذه العقول هي معنى آخر عن الصور والإدراكات التي تتفاضل في رقيّ المرتبة[٢]، وكلّما كثرت المعقولات كلَّما أصبح التعقُّل أشدّ وأكمل ذاتًا، وأقوى وجودًا، وأزيد آثارًا.

هكذا تتفاوت العقول حتى ينتهي الأمر إلى أرقى وأعلى عقل، وهو العقل الإلهي لواجب الوجود، المتمثّل بـ«جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتمّ من جميعها»[٣].

د - الوجود عند (السَّهرَوَردي)

بنى (السّهروردي) فلسفته في الوجود على عدَّة ركائز التقى في بعضها مع الأرسطيين،

---

١ - يوحنا قمير: الغزالي وابن رشد التهافتان، ص١٧.

٢ - ابن رشد: تهافت التهافت، ص.ص٢١٥-٢١٦.

٣ - ابن رشد: تهافت التهافت، ص.ص٢٠٢ و٤٤٢.

وخالفهم في بعضها الآخر، ليؤكّد على رؤيته المستقلّة لمسألة الوجود، مؤسّسًا إيَّاها على فكرة الصدور والفيض.

■ نظريَّته في الصُدور

يعني (السهروردي) بالصدور صدور الموجودات عن واجب الوجود، أو «كيفيَّة إبداع الواحد من جميع الوجوه»[١]، وقد أقام هذه النظريَّة على ثلاثة مبادئ أرسطيَّة أساس، وهي:

- لم يصدر عن الواجب شيء بعد أن لم يكن.
- الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد.
- التمييز بين القِدم الذاتي والقِدم الزماني.

يتعلَّق المبدأ الأوّل «بالإرادة الإلهيَّة، فواجب الوجود لا تنسخ له إرادة»[٢]، يعني أنَّ واجب الوجود لا تتغيَّر إرادته، فليس له «إرادات حادثة غير متناهية في ذاته»[٣]؛ لأنَّه غنيٌّ مطلق وكماله أعلى.

المَبدأُ الثَّاني: يقرّر فيه (السَّهروردي) أنَّ «أوّل ما يجب بالأوَّل واحد لا كثرة فيه، وليس بجسم... ولا هيئة فيحتاج إلى محل، ولا نفس فيحتاج إلى بدن، بل هو قائم مدرك لنفسه ولبارئه، وهو النور الإبداعي الأوَّل، لا يمكن أشرف منه، وهو منتهى الممكنات. وهذا الجوهر ممكن «في نفسه، وواجب بالأوَّل، فيقتضي نسبته إلى الأوَّل، ومشاهدة جلاله جوهرًا قدسيًّا آخر»[٤].

أمّا المبدأ الثالث: فيفصّل فيه (السَّهروردي) ما هو قديم بذاته، وما هو قديم بالزمان، فيكون له تعلُّق بالذات الإلهيَّة من ناحية، وبالموجودات من ناحية أخرى. يذكر (السَّهروردي) أنَّ

---

١ - محمد جلال شرف: المذهب الإشراقي، ص١٦٨.

٢ - محمد جلال شرف: المذهب الإشراقي، ص١٦٩.

٣ - السهروردي: مجموعة في الحكم الإلهية، ص٤٧١. وراجع: السهروردي: هياكل النور، ص٦٦.

٤ - السهروردي: هياكل النور، ص.ص٦٢-٦٣.

الحكماء يعتقدون بثلاثة عوالم: «عالم العقـول (وهو عالم الجبروت)، وعالم النفوس (وهو عالم الملكوت)، وعالم الملك (وهو عالم الأجرام)»[١].

يحاول (السَّهروردي) في هذه المسألة أن يتوسَّـط القائلين بقِدم العالم والقائلين بحدوثه، مـع أنّه أكثر ميلاً إلى قِدم العالم، فهو يرى أنَّ غير اللـه من القدماء هي العقول والأفلاك التي تتوسَّـط بين الله والعالم، أمَّا المُحدَث فهو عناصر الكون المادّي، «محدثة حدوثًا نسبيًّا، أي بالنسبة إلى ما هو أعلى منها من الموجودات القديمة، ولكنّها، مع هذا، قديمة؛ لأنَّها في عالم قديم؛ لأنَّ الفَيض أزلي أبدي، لا يتوقَّف عند حدّ معينَّ»[٢].

يُبرهن (السَّهروردي) على قدمها فيقول: «والدليل على قدمها أنَّ العالم معلول لله الأزلي، ويسـتحيل تخلَّف المعلول عن العِلَّة التامَّة، كذلك لا بدَّ أن يشـبه المعلول عِلَّته؛ لأنَّ تفسـير الأزلي أزلي مثله، وفعل الله بالإرادة لا يدفع الأزليّة عنه»[٣].

■ أصالة الوجود أو الماهيَّة

اختلف الفلاسـفة في هذا السـؤال: إذا كانت حقيقة كلّ شيء أمرًا واحدًا في الخارج، فمن يمثّل هذه الحقيقة: الوجود أم الماهيَّة؟

انقسم الفلاسفة إلى مذهبين: مذهب يقول بأصالة الوجود وآخر يرى الأصالة للماهيَّة.

اختار (السَّهروردي) أصالة الماهيَّة، واعتبر الوجود أمرًا اعتباريًّا، مستدلاً على رأيه كما يأتي:

إذا سـلَّمنا أنّ الوجـود متحقّق في الخارج، فلا بدَّ أن يكون موجـودًا، وما هو موجود لا بدَّ أن يكـون حاصلاً على وجود، بناءً عليه فوجود الموجود موجود أيضًا، وهكذا يتسلسـل هذا الفرض إلى ما لا نهاية، والتسلسل اللاَّ نهائي باطل ومستحيل؛ لهذا كان الوجود غير الماهيَّة،

---

١ - شهاب الدين السهروردي: رسالة في اعتقاد الحكماء، ص٢٧٥.

٢ - محمد جلال شرف: المذهب الإشراقي، ص١٦٨.

٣ - محمد جلال شرف: المذهب الإشراقي، ص١٦٧.

ومن الأمور الاعتباريَّة عند (السَّــهروردي)[١]. ينبني رأيه هــذا على القاعدة التي قرَّرها، وهي: « كل ما تكرَّرت أنواعه بطريقة متسلســلة ومترادفة، فهو أمــر اعتباري»، والوجود مصداق من مصاديــق هذه القاعدة، يجري عليــه الوصف الاعتباري؛ لأنّه إذا كان موجــودًا فلديه وجود، وهكذا يتسلسل الكلام إلى لا نهاية، وهو مستحيل فوجود الموجود، أيضًا، مستحيل.

■ الوجود الصِّرف

يعتــبر (الســهروردي) أنَّ الواجب بالذات وجوده وجودًا صِرفًا، وهــذا الرأي يتَّفق مع فكرة أصالة الوجود؛ حيث يقــول: «إن كان في الوجود واجب فليس له ماهيَّة وراء الوجود، بحيثُ يفصلها الذهن إلى أمرين، فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء أصلاً من خصوص وعمــوم... ولأنَّه كُلَّه وجــود، وكل الوجود صرف الوجود الذي لا أتم منــه كلَّما فرضته، فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء»[٢].

يتَّضح من عبارته هذه أن الواجب بالذات هو وجود صرف، وليس له ماهيَّة إلاَّ الوجود، ولا ثاني له؛ لأن الوجود الصرف وحدته ليست عدديَّة حتّى يكون له ثان.

إذن، الوجود من حيث هو وجود، بنظر (السَّــهروردي)، متقرّر بنفســه وموجود بذاته وغير متعلّق بشيء، ولا ناشــئ من شيء، ولا لأجل شيء، ولا منحلّ بشيء، وليست له موضــوع أو محلّ، إنمَّا هو فاعل جميع الأفاعيل، وصــورة جميع الصور، وغاية جميع الغايات.

يمكن القول: إنَّ (السَّهروردي) انفرد بفكرة الوجود الصرف؛ حيثُ لم يسبقه إليها من سبقوه من الفلاسفة، كما تركت هذه الفكرة أثرها في الذين جاؤوا بعد واستفادوا منها.

المِصداق الأوَّل لهذا الوجود الصرف هو الله في نظر (السَّهروردي)، أي إنَّ واجب الوجود وجــوده صرف في الواقع ونفس الأمر. أمَّا ما عداه، فهو أمر زائد وغريب عن ســاحة الوجود،

---

١ - شهاب الدين السهروردي: التلويحات، ص.ص٢٢، ٢٦.

٢ - شهاب الدين السهروردي: التلويحات، ص٣٥.

وحتَّى الماهيَّات، عند السهروردي، هي مجعولة، أي ليست مستغنية في تقرُّرها ووجودها عن خالقها وجاعلها الذي هو واجب الوجود بالذات[١].

هـ - الوُجود عند (صدر الدين الشيرازي) (٩٧٩-١٠٥٠هـ)

تستند فلسفة (الشيرازي) في الجملة إلى البرهان والتجربة في إثبات مسائل العلوم، انطلاقًا من بديهية مبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ الأصل لإبطال السَّفسطة بل هو «أحقّ الأقاويل»، وإنكاره إنكار لجميع المقدّمات والنتائج[٢].

بناءً على هذا الجامع بين العلم والفلسفة، صاغ (الشيرازي) فلسفة كلّيّة شاملة في الوجود، وقد اشتهر فيها بمسألتين مُهمَّتين هما: أصالة الوجود، واعتباريَّة الماهيَّة.

■ الوجود مفهوم بديهيّ عام

تُعدُّ «أصالة الوجود» عند (الشيرازي) أساس العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ، مقتفيًا أثر (ابن سينا) في أنَّ الوجود بديهي و«أبسط التصوّرات»، فاستغنى ببداهته عن التعريف كغيره من التصوُّرات والمفاهيم البديهيَّة الأخرى التي تنعكس في الذهن بلا واسطة، مثل «الوجوب»، و«الإمكان»، و«الضروري»، و«الكثرة والوحدة»، و«الموجود»، و«الشيء»، إلخ. فإذا عُرِّفت فلا تعدو أن تكون تعريفات لفظيَّة لتنبيه الذهن وتذكيره.

فـ«مفهوم الوجود هو التحقّق نفسه والصيرورة في الأعيان، أو في الأذهان، وهذا المفهوم العامّ بديهي التصوُّر، وعنوان لحقيقة بسيطة نوريَّة، وهو أبسط من كل تصوُّر، وهو تصوُّر بذاته، فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه، لفرط ظهوره وبساطته ... ومفهومه معنى عام»[٣].

---

١ - عبد الرزاق اللاهيجي: شوارق الإلهام، ج١، ص٤٢٤.
٢ - صدر الدين الشيرازي: الأسفار، ج١، ص٩٠.
٣ - صدر الدين الشيرازي: الأسفار، ج١، ص٢٥-٢٧.

كما أنَّ «الوجود أحقّ الأشـياء بالتحقُّق؛ لأنَّ غيره به يكـون متحقّقًا وكائنًا في الأعيان وفي الأذهان»[١].

إذن، الوجـود بنظـر (الشـيرازي) أكثر وضوحًـا وبداهة حتَّى مـن قضيَّة «امتنـاع اجتماع النقيضين»؛ لأن التصديق لها مشروط بفهم الإيجاب والسلب، والوجود والعدم، حتّى يجري الإذعان باستحالة اجتماعها أو ارتفاعها معًا.

والمصـداق الأوَّل والأعلى لهذا المعنى هو واجب الوجود بذاته عند (الشـيرازي) بوصفه «عينيّة خارجيّة»، وواجب صرف مجرَّد عن الحدّ والرسم.

■ أصالة الوجود

تأتي «أصالة الوجود» نتيجة منطقيَّة لبداهته ووضوحه الشديد عند كل كائن، فالوجود أصيل بأوَّليته ومصدريَّته وأسـبقيَّته على كلّ شيء، ولهذا كانـت الماهيَّة اعتباريَّة بالضرورة؛ فبمجرَّد ثبوت الأصالة للوجود تنكشف اعتباريَّة الماهية وتبعيَّتها للوجود.

■ الدليل على أصالة الوجود[٢]

انتخب (الشـيرازي) ثمانية أدلَّة على أصالة الوجود، تمُثّل بمجموعها برهانًا واحدًا، نختار منها ما يأتي:

- الوجود حقيقة كلّ شيء: أي كل شيء غير الوجود تصير له حقيقة واقعيَّة كالماهيَّات: (الإنسـان، والحيوان، والشجر ...)، لأنَّ الوجود هو بنفسـه حقيقة، فلا يحتاج إلى حقيقة خارجة عنه، طالما هو بنفسه في الأعيان (أي في الخارج)، أمَّا الماهيَّات فتكون في الأعيان بالوجود لا بنفسها، ولها أحكام وآثار بفضل الوجود. لهذا، فالوجود أولى وأحقّ بأن يكون متحقّقًا في الأعيان، أي أن تكون له حقيقة خارجيَّة.

---

١ - صدر الدين الشيرازي: الشواهد الربوبية، ج١، ص٦.

٢ - صدر الدين الشيرازي: المشاعر، ص.ص٩-١٨.

- الاختـلاف بين الشيء في الخارج والشيء في الذهن: أي إنَّ واقعيَّة الموجودات واحـدة والوجود متعـدّد، فالموجود في الذهن هو نفسـه الموجود في الخارج، يتحـدَّان ماهيـة لكنَّهما يختلفـان وجودًا وظهـورًا؛ فلو كانـت الأصالة للماهية المحفوظـة في الذهن والخارج للزم أن تكـون النار، مثلاً، في الخارج والنار في الذهن واحدة في أثرها.

■ مفهوم الوجود واحد مشترك معنويّ بين الموجودات (الماهيَّات)

هذه المسألة هي نتيجة البحث في هذا السؤال: هل المفهوم الذي يحكي عنه لفظ «الوجود» مفهوم واحد أو مفاهيم مُتغايرة؟

ذكر (الشيرازي) عدَّة أدلة على الوحدة المعنويَّة لمفهوم الوجود، منها:

- حكم الوجدان بالإيجاب والسـلب، فهو أفضل شاهد على أنَّ الإنسان إذا شاهد أنواعًا مختلفة، يحكم على كلّ منها بأنَّـه موجود أو ينفي عنه الوجود، والإثبات والنفـي في جميعهـا بمفهـوم واحد، هـو الوجود، كـما نقول: المـاء والحجر موجـودان، وشريك الباري ليـس موجودًا، فالحمل والسـلب في الجميع أيضًا بمفهوم واحد هـو الوجود. لذلك، قال (الشـيرازي): "إنَّ كـون مفهوم الوجود مشترك بين الماهيَّات قريب من الأوَّليَّات" أي البديهيَّات الواضحة[1].
- مفهوم الوجود ثابت في كل حال: إذا لاحظنا مثلاً، شيئًا من بعيد فمرَّة نتصوَّر أنَّه إنسان، فإذا تقدَّمنا نحوه قليلاً نتصوّر أنَّه شجرة وليس إنسانًا. فإذا، اقتربنا منه أكثر يتبيَّن لنا أنَّه حيوان وليس إنسـانًا أو شـجرة، ففي هذه الحالات الثلاث المتغيّرة، هناك مفهوم ثابت حملناه على الإنسان والشجرة والحيوان، وهو «وجود» الشيء الذي تصوّرناه ثم تبيّناه، وهذا دليل على أنَّ ما هو ثابت (الوجود) غير ما هو متغيّر

١ - صدر الدين الشيرازي: الأسفار، ج١، ص٣٥.

(الماهية)، فثبات «الوجود» دليل على أنَّ مفهومه مشترك في الجميع.

إذَنْ، وحدة مفهوم الوجود هي التي سـوَّغت صدق الوجود على عامَّة الموجودات سـواء كانت واجب الوجود، أم ممكن الوجود، أم جواهره وأعراضه.

■ حقيقة الوجود واحدة ومشكّكة

يعني بالتشـكيك في الوجود التفاوت في المراتب، أو التقدُّم والتأخُّر، أو الشدَّة والضعف في الموجودات، فالكثرة الخارجيَّة للموجودات هي كثرة عَرَضيَّة، فالقول، مثلاً، إنَّ هذا إنسان وذاك حصـان، أو هذا نبات وذاك حجر، أو هذا جسـم طبيعي وذاك جسـم فلكي، كلّها كثرة عرضيَّة بسبب الماهيَّات التي أوجدها الوجود وتشخَّصت به؛ فالوجود يحقّق الماهية ويلوّنها مرّة بالإنسانيّة، ومرّة بالبناتيّة، وأخرى بالحجريّة، أو بالجسميّة إلخ.

فالوجود حقيقة مشكّكة أي متفاوتة المراتب، وهو متقدّم على الماهيَّة، «لكن لا بمعنى أنَّه مؤثّر في الماهيَّة ... بل بمعنى أنَّ الوجود هو الأصل في التحقُّق، والماهيَّة تبع له»[١].

وليـس في الخارج اثنينيَّة، وإنَّمـا الوجود عين الماهيَّة، والفارق بـين الوجود والماهيَّة هو أنَّ «الوجودات معان مجهولة الأسامي... والماهيَّات معان معلومة الأسامي والخواصّ»[٢].

٦ - الوجود في الفَلسفَة الغَربيَّةُ

أ - الوجود عند (ديكارت) (١٥٩٦-١٦٥٠)

أسَّـس (ديكارت) مفهومه عن الوجود على فهمه لأسس اليقين الفلسفي وموضوعاته التي رتَّبها متوالية: النفس، ثمَّ الله، إلى عالم الأجسام

لكـن قبل التفصيل، نشـير إلى أنَّ (ديكارت) انشـغل في أهمّ مؤلَّفاتـه "التأمّلات"، بنظام الاكتشاف وليس بنظام الوجود أي (واجب الوجود).

---

١ - صدر الدين الشيرازي: الشواهد الربوبية، ص٨.

٢ - صدر الدين الشيرازي: الأسفار، ج١، ص٤٩.

ففي نظام الوجود، الله أو واجب الوجود هو المقدَّم، لكن (ديكارت) في فلسفته الميتافيزيقيَّة لم يبدأ بهذا الأصل المقدّم في نظام الوجود، وإنَّما اختار أن يبدأ بالنفس المتناهية. أوَّل ما شرع به هو الإدراك الشُّهودي لوجود النفس، ليؤسّس عليها إثبات معيار الحقيقة، أي وجود الله ووجود العالم المادّي، ويقصد (ديكارت) بـ«الشُّهود» الفاعليَّة العقليَّة الصِرفة، والرؤية العقليَّة الواضحة التي لا يشوبها شكّ.

قامت فلسفة (ديكارت) في الوجود، على فكرة ضرورة الحقائق الأبديّة التي افترضها العقل العلمي في عصره، بملاحظة الوحدة التي تسود الظواهر الطبيعيَّة المختلفة.

لقد قرَّر العقل العلمي أنّ في عالم الظواهر توجد قوانين رياضيَّة ومنطقيَّة صارمة تخضع لها تلك الظواهر، وباكتشاف تلك القوانين تجعل الإنسان سيّدًا عليها ليسخّرها في مصالحه. يعتبر (ديكارت) أنّ مبادئ هذه الحقائق راسخة وثابتة في النفس، وعناصرها قائمة أمام البصيرة الصافية للإنسان.

ويقرّر (ديكارت) في "خطاباته" الفلسفيَّة أنَّ العقل الإلهي لا يخضع لتلك الحقائق الضروريَّة، وهي ليست خارجة عن إرادته كما أنَّها ليست جزءًا منه، وإنَّما هو الذي أنشأها في الطبيعة، وهي متوقّفة عليه توقفًا كُليًّا، شأنها في ذلك شأن مخلوقاته.

مهَّدت فكرة خلق الحقائق الأبديَّة لوضع أسس فلسفة (ديكارت)؛ حيثُ بدأ بالشكّ في العلم وموضوعاته وحقائقه، ثمَّ اكتشافه للحقائق العلميَّة واعتبارها في خدمة الإنسان وتقدُّمه، ثمَّ وصوله إلى اليقين النظري المطلق الذي وجده في مبادئ النفس، بعد أن عرف ذاته ومرتبته في الوجود، ثمّ معرفة الله.

الطريق إلى اليقين يمرّ عبر الشكّ باعتباره نقطة بداية في التأمُّل الفلسفي، ففي نَظر (ديكارت)، لا شك بأنَّ الإنسان يشكُّ، كما لا فارق بين كونه يشكّ وبين كونه يُفكّر، وطالما هو يفكّر، إذَنْ هو موجود حتمًا.

هكذا يعلن (ديكارت) قاعدة لهذا اليقين، وهي: "أنا أُفكِّر، إذن أنا موجود" وهذه القضيَّة عند (ديكارت) صادقة بالضرورة كلّما أتلفظ بها، أو أتصوَّرها في نفسي، وتعتبر يقينًا أوَّلًا

ومعرفـة أولى؛ فأنا أفكّر، وأنا موجود ما دمت أفكّـر، فلو توقَّفت عن التفكير، لتوقَّفت كذلك عن الوجود.

إذن، ما دام وجودي يعتمد على تفكيري، فأنا موجود مُفكّر.

يظهر أنَّ يقـين (ديكارت) الأوَّل هو يقين بوجود النفس أو الأنـا الموصوفة بالتفكير، وهو يقين بإثبات شـخصيّته، وأنَّه قائم موجود، ومؤكّد لوجوده، حتّى أمام الله الخالق القادر مهما كان الشكّ في أيّ شيء آخر[١].

يُميّز (ديكارت) بين أناه وذاته وبين تفكيره بوصفه فعلاً أو صفة الأنا وليس ذاته.

صفة التفكير، وغيرها من صفات وأفعال الذات، كالرغبة، والإرادة، والخيال، والإحساس ...، كلّها أفعال تفكير، ومن خلال كلّ منها يمكن للإنسان أن يقرّر أنَّه موجود، ويمكن أن يميّز بين نفسه وتفكيره وجسمه.

هكـذا يرتّب (ديكارت) قاعدة ثانيـة ليقينه، وهي أنَّ: «كل ما أدركـه في جلاء وتميّز تامَّين حقيقـي وصادق». ثمَّ يذهب إلى افتراض قضيَّة أخرى، تثبت وجود إله قادر على خلق جميع الحقائق، بحيثُ إذا تحقَّقت البرهنة على وجوده، عندئذ يصبح الخروج ممكنًا من عالم النفس إلى عالم الوجود الخارجي.

يفترض أنَّ هذا الإله يجب أن يكون كائنًا مطلقًا قادرًا على خلق العالم، وخلق تلك الحقائق الأبديَّة التي يجدها (ديكارت) في نفسه، ولا بدَّ أن يكون هذا الإله موجودًا كاملاً حتى لا نشكّ في أنَّـه يخدع مخلوقاته، فمن الحقائق الأبديَّة أنَّنا مخلوقون، وما دمنا كذلك فمن البديهي أن يكون هناك خالق كامل قادر على خلقنا.

■ أساس الوجود:

الله بنظر (ديكارت) هو أساس الوجود وأصله، بصفة الخلق وصفة القدرة، وهذه الصفة تدلّ

---

١ - رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ج١، فقرة: ٥ و٦.

عــلى أنَّ العالم حادث في الزمن مثل وعي النفــس لوجودها الزمني، مقابل وجود الله الثابت الأزلي، لذلك يحفظ الله العالم بالفعل نفسه الذي خلقه عليه.

لكن قدرة "الله" هي قدرة "الخلق المســتمرّ" لهذا العالم الخارجي الذي تيقَّن (ديكارت) من وجوده الحقيقي بعد أن هداه عقله إلى اليقين بوجود "الله" بوصفها قضيَّة واضحة وجليَّة.

■ خصائص الوجود:

الوجود في نظر (ديكارت) مركّب من اثنينيَّة، فقد قام بتقســيم مفهومه وواقعه إلى عنصرين أساسين، هما: المادَّة والعقل، أو (الجسم والروح)، وهما عنصران متباينان تباينًا كُلّيًّا، ويتميَّز كل منهما بمميّزات تخصّه:

- عنصر المــادة: له صفة الامتــداد في المكان، وكل من الامتــداد والمكان ملازم للآخر، فلا امتداد دون مكان، ولا يوجد مكان إلا في شيء ممتدّ. (يعني "ديكارت" بالامتداد مفهومه الذهني المجرّد). وعليه، يستحيل أن توجد مادَّة من دون امتداد. إذن، كل شيء مادّي متشابه الوجود، أي مكوّن من عنصر واحد بالذات، مشترك بــين الماديّات كلّها، لكنَّها تختلف بينها فيــما يعرض على كلّ عنصر مادي، من أشكال وأوضاع وأحجام وحركات.
- عنــصر العقل: مباين كلّيًّا للمادَّة؛ فكلّ ما هو عقلي أو روحي متشــابه في عنصره ومشترك بين الموجودات العقليَّة كلّها، لا تختلف إلّا في ما يعرض لهذا المشترك العقلي من أعمال صادرة وأحكام صادرة بإرادة خاصّة بكلّ موجود مفكّر. وعلى هذا، يستحيل أيضًا أن يوجد عقل من غير تفكير.

يمكن القول إنَّ رأي (ديكارت) في قســمي الوجود هذين يذكّرنــا بثنائيَّة الهيولى والصورة اللَّتين بنى عليهما (أرسطو) فلسفته في الوجود.

لكن (ديكارت) يميّز في سلسلة العقل المشترك للوجود بين العقل الإنساني والعقل الإلهي: الأوَّل عقل نهائي، والثاني عقل غير نهائي، تمامًا كالفرق بين عدد نهائي وعدد غير نهائي وغير

محدود، وهو فارق يميّز به الوجود النسبي عن الوجود المطلق.

ب - الوجود عند (هِيغل)

يسعى (هيغل) في فلسفته إلى تأسيس الكلّيَّة الأصليَّة التي يصدر منها تنوُّع الوجود الذي نعايشه، والذي يتضمَّن من ذلك الكلّيَّة المطلقة.

نلفت الانتباه أوَّلًا إلى أنَّ "الوجود" في نظر (هيغل)، ليس هو ما يُعرف بالمعنى الأنطولوجي الحديث أي الموجود بوصفه العام، كما لا يقصد به أيضًا الشيء نفسه المعني به الوجود الحقيقي أو الماهوي، وإنَّما الوجود على العكس من ذلك، نمط من الوجود سبق تعيينه، أي الوجود الماثل هناك (المتعيّن) في أشكال متنوّعة، وبعبارة أخرى: "الوجود المباشر" الذي نلتقي به في كلّ آن باختلافاته وانقساماته في العالم الخارجي. ومن هذا العالم استخلص (هيغل) الطابع الأساس للوجود، وهو أنَّه مقسَّم "مهشَّم" في ذاته، لكن يخفي وراءه وحدة مطلقة كلّيَّة لا تظهر أبدًا.

من هذا التَّعريف العام لطابع الوجود، يفصح (هيغل) عن المعنى الأساس للوجود بوصفه الوحدة الأصليَّة للمتضادات بين "الذَّاتيَّة" و"الموضوعيَّة"، أي بين الوجود لذاته بصفته (وعيًا) وبين الوجود في ذاته بصفته غير واعٍ، أي الموضوع الخارجي.

صاغ (هيغل) مفهومه للوجود والموجود ضمن مبدأي الوحدة والحركة؛ فهو يعتبر أنَّ الوحدة الموحّدة هي عين "نشوء" الموجود أي طريقة تكوّن الموجود نفسها، أمَّا الحركة فهي الطابع الجوهري للوجود.

إنَّ (هيغل) يقدّم لنا نظريَّته في الوجود على مراحل، يبدأ أوَّلًا بالإدراك المباشر لعالم الأشياء المعزولة عن بعضها بعضًا ولها صفاتها الخاصَّة، ثمَّ ينتقل إلى فكرة أنَّ هذه الأشياء الحِسّيَّة المعزولة لا يمكن أن تفهم العالم من خلالها، وإنَّما لا بدَّ أن نفهم العلاقات بينها التي تؤلّف جوهرها أو واقعها العميق، وهنا يكشف (هيغل) عن نظريَّته في الجوهر التي تبحث في العلاقات الداخليّة للوجود الحسّي.

لكن (هيغل) لا يكتفي بدراسة بنية الواقع وجوهره في تلك العلاقات بين الأشياء، وإنَّما يريد أن يدرك العالم باعتباره ذاتًا، وهنا يفصح (هيغل) عن فكرته المركزيَّة وهي المطلق.

فالمطلـق في نظره لا يدرك باعتباره ماهيَّة فقط، وإنَّما ذات، هذا هو المخطَّط العام لمبدأي الوحدة (المطلق) والحركة، أي إنّ منطقه في الوجود يبدأ بحركة ولادة (نشوء)، أي تتوالى فيها مراحل تطوُّر الواقع وفكر الواقع من الخاصّ إلى العامّ، ومن العامّ إلى الخاصّ في حركة جدل متواصل بين العيني والمجرَّد في إطار الحركة وقوانينها[١].

إذن، الفكـرة التي يدعو إليها (هيغل) هي اكتشـاف الحقيقـة الموضوعيَّة التي لا تتعارض مع عقلنا الذاتي من خلال كشـف المقولات التي تؤلِّف الوجود؛ بأن ندرك الوحدة بين العقل الموضوعي (العالم الخارجي) وعقلنا الذاتي (عالم الذهن)، وهما في الحقيقة عقل واحد فينا وفي العالم، وهذه «نتيجة مترتّبة على مبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود... وهكذا يصبح العقل في العالم هو عقلنا أيضًا، وسـوف تكون المقولة الأولى هي المقولة التي تسـبق منطقيًّا، في نظرنا، جميع المقولات الأخرى التي هي متضمَّنة في جميع المقولات الأخرى على اعتبار أنَّها تفترضها مقدّمًا، وأنَّها المبدأ بالنسـبة للتصوّرات بصفة عامّة؛ ذلك أنَّ أكثر المقولات عموميَّة يسـبق أقلَّها عموميَّة ...، ومن ثَمَّ فالمقولة الأولى سـتكون أكثر المقـولات جميعًا عموميَّة، أعنى أنّها سـتكون الجنس الأعلى ...، الأكثر مقولات تجريدًا...، وأقصى تجريد ممكن هو تصوُّر الوجود، فليسـت جميع الأشـياء ماديَّة ولكنَّها، كلّها لها صفة الوجود، فجميع الأشياء موجودة»[٢].

لهذا، يجب أن يكون الوجود هو المقولة الأولى، فصفة الكينونة هي أعلى مراتب الوجود، وما دونه من مراتب هي أشـكال أدنى وأقرب إلى المادَّة محتفظة في كلّ مرتبة بصفة الوجود، هـذا هو معنى أنّ جميع المقولات الأخرى غير الوجود، تفترض مقدَّمًا الوجود؛ لأنَّه يسـبقها منطقيًّا، فمقولات (الكم)، و(الكيف)، و(الجوهر)، و(السبب) مثلاً تفترض كلّها الوجود مقدَّمًا

١ - روجي غارودي: فكر هيغل، ص.ص١٦٨-١٧٠.

٢ - ولتر ستيس: هيغل: المنطق وفلسفة الطبيعة، ص.ص٩٥-٩٦.

عليها، و«السبب هو لون من ألوان الوجود»[١]، أي لا يمكننا أن ندرك السبب إذا لم يكن لدينا أوَّلاً تصوُّر عن الوجود، لكن على العكس من ذلك، يمكننا أن نتصوَّر ببساطة الوجود من غير أن نتصوّر فكرة السبب، وهكذا في بقيَّة المقولات الأخرى.

هــذا هو المفهوم الهيغلي للوجود المحض، والخالص، والمجرَّد الذي ليس لونًا من ألوان الوجود الجزئي في عالم العقل الموضوعي (العالم الخارجي).

إذن، الوجــود باعتباره مقولــة أولى هو فراغ كامل، وبهذا المعنى يكــون مرادفًا للعدم؛ لأنَّ العدم يخلو من كلّ تعيّن. فالوجود إذن هو العدم وكل منهما يتحوَّل إلى الآخر، فهما متَّحدان في طرفي معادلة يكون التحوّل والانتقال فيها تحوّلاً منطقيًّا، بمعنى أنَّ فكرة الوجود متَّحدة مع فكرة العدم. هذا الانتقال من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود هو ما يســمّيه (هيغل) بالصيرورة التي تمثّــل الوحدة العينيَّة للوجود والعدم، فوصف (الوحــدة) يعني زوال التمايز بينهما، ووصف (العينيَّة) يعني أنَّها تحتفظ في داخلها بفارق بينهما.

فالصيرورة تشــمل في الوقت نفســه، الهويَّة المطلقة والتمايز المطلق بين الوجود والعدم. والوجود الذي يقصده (هيغل) هنا ليس هو الوجود الفعلي، وإنَّما هو الوجود الفارغ.

لأنَّ الوجــود الفعــلي هو وجود متعيّن، يــأتي في مرحلة متأخّرة منطقيًّا عــن الوجود الأوَّل المحض الخالي من أيّ تعيّن.

الوجــود المتعيّن هو الكيف، وهو لون جزئي مــن الوجود، ومحدَّد، بحيثُ يمنعه تعيّنه من الاختفاء في العدم. هذا التعيُّن، في نظر (هيغل)، هو الوجود؛ «لأنَّ الوجودَ يوجد بفضل تعيُّنه، فالتعيُّن جانب وجزء من الوجود، فهما متَّحدان ولا يمكن أن ينفصلا»[٢].

■ الوجود بوصفه قابليَّة للحركة

ورغم أنَّ الوجود المحض خال من التعيينات، لكنَّه مشترك بين الموجودات الجزئيَّة، يعني

١ - ولتر ستيس: هيغل: المنطق وفلسفة الطبيعة، ص٩٧.

٢ - ولتر ستيس: هيغل: المنطق وفلسفة الطبيعة، ص١٥٠.

أنَّ الوجود ليس كيانًا مستقلاً بذاته يعلو الموجودات أو منفصلاً عنها، وإنَّما هو صيرورة (نشوء) وتكوين كلّ موجود جزئي، وحركة بين حالات الموجود المختلفة، يوحّد الوجود بينها، لكنّه يحتفظ بذاته وسط تغيّر الموجودات، وبعبارة أخرى: الوجود مرادف لعمليَّة التوحيد، وهو عملية نمو ونشوء داخليَّة، فكلّ وجود هو وجود صائر، وصيرورة «وجود» آخر، «إنّ كلّ وجود ينتجه الفهم هو وجود متعيّن، والمتعيّن يجد اللاَّ مُتعيّن أمامه وخلفه، ويوجد تباين وتغاير الوجود دون سند يدعمه بين ليلين، إنَّه يرتكن إلى العدم»[1].

■ المُطلَقُ

المطلق عند (هيغل) هو وحدة «الوجود» وكلّيَّته، بوصفه يشمل كل موجود منعزل، «فكلّ وجود محدَّد، وكل المتناهي» قد صدر عنه، فالمطلق هو بذاته مبدأ كل علاقة بين موجود وموجود، وهو أيضًا القاعدة التي تتكوَّن عليها كلّ الأوضاع والأضداد باستمرار، فعليها تنشأ وإليها تعود، أي إنَّ الموجود لا ينعدم وإنَّما يرجع إلى «أصله» وهو «المطلق» باعتباره وحدة وكلّيّة، وصيرورة وإنتاج، ونشوء وقابليَّة للحركة. فبناء "المطلق" أو "الوجود" هو من مَهمَّات الفلسفة منذ بدايتها، ومَهمَّة الفيلسوف هي أن يكتشف كيف يكون الوجود المطلق «صيرورة» و«تجليًا» و«حياة».

ج - الوجود عند هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)

فلسفة (هيدغر) هي فلسفة وجود أكثر من كونها فلسفة وجوديَّة، لذلك كان السؤال الذي شغل (هيدغر) منذ البداية، هو سؤال الفلسفة الأولى، أي سؤال الوجود. تساءل كيف يمكن لهذا الموجود الإنساني المحدود أن يدرك ذاته في كينونته رغم زمانيَّتها؟

بهذا التساؤل تميَّز (هيدغر) بفلسفة تأمّل في تاريخ الوجود ومعناه، تختلف كُلّيًّا عن تاريخ الميتافيزيقيا التي دعا إلى تجاوزها؛ لأنَّها انشغلت بالموجود فقط وغفلت عن البحث في

---

١ - هيربت ماركيوز: أساس الفلسفة التاريخيّة، ص.ص٥٢-٥٣.

الوجود وهو ما جعلها تسقط في العدميَّة المطلقة.

بدأ (هيدغر) منعطفه الفكري بمحاولة فهم معنى الوجود أوَّلًا من خلال الموجود، وحاول ثانيًا أن يكشـف مباشرة عن الوجود بحدّ ذاته. يعتبر (هيدغر) أنَّ فلسـفة (أرسـطو) مهَّدت له السبيل بشروحه للمعاني المتعدّدة للوجود، ويصل إلى خلاصة أنَّ الوجود هو كل الموجودات.

ويمكن أن نفهم تصوُّر (هيدغر) للوجود من خلال شرح هاتين المحاولتين:

■ الموجود بما هو موجود

قدَّم (هيدغر) البحث في الموجود باعتباره خطوة أولى لفهم الوجود عامَّة، يقول: «إنَّنا نطلق كلمة الموجود على أشياء كثيرة وبمعاني مختلفة؛ فالموجود هو كل ما نتحدَّث عنه، وما نسلك حياله كذا وكذا، والموجود، هو أيضًا ما نحن أنفسنا نكوّنه».

يؤكّد (هيدغر) أنّ البحث في الموجود بما هو موجود، هو وسيلة للبحث في الوجود، وليس غاية في حدّ ذاته، لذلك يقول: "الوجود في كل مرَّة وجود الموجودة"[1].

يعنـي أنّ البحث في الموجود بما هو موجـود، هو الطريق الموثوق به للوصول إلى غرض الفلسـفة الأسـاس، وهو الوجود في نظـر (هيدغـر). أي الوجود الذي هو أولى وأسـبق من الموجود؛ لأنَّ الموجودات تظهر في نور الوجود، ولا تستقلّ بذاتها في الظهور.

لكن ليس كلّ الموجودات تكشـف لنا عن الوجود بمستوى واحد، فهناك من الموجودات ما يظهر فيها الوجود بوضوح عن سـائر الموجودات الأخرى، معنى هذا أنَّ هناك موجودات معيّنة لها خاصيَّة الكشف عن الوجود وهي موجودة. لذا يمكن أن نتعرَّف على الوجود وننفتح عليه من خلالها.

ففـي أيّ موجـود ينبغي أن نتعرَّف على الوجود؟ في الإنسـان طبعًا، يجيـب (هيدغر) بأنَّه الموجود الذي يملك إمكانيَّة التسـاؤل عن الوجود، أو الموجود الذي له أهليَّة التسـاؤل عن

1 - Heidegger. M. Les problemes fondamentaux de la phénoménologie Traduit par Jean Francois cortine. p.39.

وجوده هو ذاته؛ لأنَّ الوجود هو في الحقيقة وجوده، فهو يملك الوجود بالمستوى ذاته الذي يملكه به الوجود؛ إذ إنَّ الوجود والإنسان يُنسبان إلى بعضهما وينتميان لبعضهما.

إذن، الموجود المحدّد الذي له أولويَّة الكشف عن الوجود والسؤال عنه وعن وجوده ذاته هو الإنسان، هذا ما جعل (هيدغر) يعتبر الوجود نفسه «ينتمي إلينا؛ لأنَّه يسكن فينا ... يعني يحضر فينا على نحو أصيل دون سائر الموجودات، وهذا الموجود الذي يكوّنه كل منَّا الذي يملك دون سائر الموجودات الأخرى إمكانيَّة الوجود المتسائل، هو الموجود الإنساني (Da sein)؛ لأنَّ السؤال عن الوجود وتنويعاته ومكانته هو في الحقيقة سؤال عن الإنسان.

هذا الموجود الإنساني يتميَّز عن سائر الموجودات بالأولويَّة من عدَّة جهات، منها:

- لأنَّه وجود حقيقي أي يتحدَّد وجوده بالتواجد.
- لأنَّه في نفسه وجودي أي يحدّد تواجده.
- لأنَّه الشرط الوجودي لإمكانيَّة كل علم وجود.

هكذا حوَّل (هيدغر) سؤال الفلسفة اليونانيَّة القديمة عن الموجود إلى سؤال عن الوجود[١] دون أن يهضم السؤال عن الموجود حقّه وأهميَّته.

ينبغي أن نلتفت إلى أنّ السؤال الذي شغل (هيدغر) ليس سؤالاً عن الجنس العامّ للوجود، وليس سؤالاً عن الموجود الإنساني المتميّز عن الموجودات الأخرى، وإنَّما هو سؤال عن «مشكلة الوجود معتبراً في عموميّته، ومن حيثُ هو كذلك»[٢].

مجمل القول إنَّ الوجود والموجود -الإنساني خاصَّة- ينفتح كلّ منهما على الآخر من خلال ميزة «التخارج»[٣] التي في الموجود الإنساني. بهذا المعنى تصبح الفلسفة عند (هيدغر) «علم وجود أساس»[٤]. موضوعه الموجود الإنساني باعتباره موجودًا حقيقيًّا متميّزًا عن غيره من الموجودات.

---

١ - روديجر بونير: الفلسفة الألمانية الحديثة، ص٧٠١.

2 - Maurice Corvez, La philosophie de Heidegger, p.2.

٣ - يعني التخارج عند هايدغر أنّ حقيقة الإنسان تقوم في انفتاحه على العالم، لا في انطوائه على نفسه.

٤ - بتعبير هيدغر: "أنطولوجيا رئيسة".

■ **الوجود بما هو وجود**

يعتبر (هيدغر) أنّ السؤال: ما الوجود؟ جرى البحث عنه منذ القِدم، «ولم يزل يُبحث عنه الآن، وسيبحث عنه إلى الأبد دون أن نقترب منه أبدًا»[١].

لكن علينا أيضًا أن نسأل السؤال نفسه: ما الوجود؟ مع أنَّ تعريفه يحيطه كثير من الصعوبة والغموض، إنَّه «بالضرورة أمر عسير للغاية»[٢].

السبب في صعوبة تعريف «الوجود»، هو أنَّ الوجود ليس له حدٌّ ولا رسم، ولا جنس فوقه يُعرَّف به، ولا فصل يميّزه فهو أبسط المعاني وأقرب المفاهيم، وكلّ ما يعرض للوجود فهو موجود.

إنَّ شدَّة بساطة الوجود وقربه منا جعلتنا لا نلتفت إليه. ومن هنا تأتي صعوبته التي تدفعنا نحو الأسهل وهو الموجود فننشغل به وننسى الوجود.

ربما هذا يعرّفنا بقصد (هيدغر) في بداية مشواره الفلسفي من قوله: «الوجود هو في كل مرَّة وجود الموجود».

لكن إذا أردنا أن نفهم نور الوجود ينبغي أن نبدأ من كلمة «الوجود» ذاتها؛ لأنَّها تنفرد عن سائر الكلمات الأخرى في اللُّغة بميزة لا تشاركها فيها أيّ كلمة أخرى، فكلمة «الوجود» تنشر أنوارها على كل موجود، وتتَّخذ معنى يخصّه، فحينما نقول مثلاً: الله يوجد في كل مكان، والإنسان يوجد في البيت، والجبل يكون في الأرض، إلخ. ففي كلّ حالة من هذه الحالات يكون لكلمة «يوجد» أو «يكون» معنى مختلف يخصّ كلّ حالة في هذه الجُمل.

يعني هذا أنَّ الوجود ينتشر في كلّ أمر في هذا العالم حتَّى على مستوى اللغة، فهو يتخلَّل في كلّ شيء، لذلك لا يمكننا أن نعثر على الوجود ظاهرًا فيها، ونراه مثلما نرى الأرض، والنور والظلام.

لكن، إذا كان الموجود يفيدنا بمعلومة كافية عن الوجود، حينئذٍ يمكن أن نلتقي بالوجود

---

١ - مارتن هيدغر: ما الفلسفة؟، ص٦١.

٢ - جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ص٧٠.

ونلامسه حين نقترب من الموجود الإنساني.

إذا كان «الوجـود» هو الأكـثر عموميَّة، فإنَّ هناك وجـودًا واحدًا لا يغيب أبـدًا، يقول عنه (هيدغـر): «إنَّه ليس جنس الأجناس الذي تندرج تحته أنواع مختلفة من المجالات، إنَّه ذلك الذي يمكن التعبير عنه بأنَّه أشبه بالمكان الذي يضمُّ كلّ ما يمكن أن ينتمي إليه، بهذا المعنى يكون مجال «ما لا يغيب أبدًا» مجالاً فريدًا، استمدَّ تفرُّده هذا من رحابته الشاملة الجامعة»[1].

بهذا الوصف للوجود يلتقي (هيدغر) مع (أرسطو) في قوله: إنَّنا لا نقترب من الوجود أبدًا، وإن كان هو في الوقت نفسـه أقرب إلينا من كلّ قريب، لذلك كانت له الأسبقيَّة المُطلقة على كلّ موجود.

ج - الوُجودُ عند (سَارتَر) (١٩٠٥-١٩٨٠)

بنى (سـارتر) فلسفته الوجوديَّة على قاعدة مشهورة وهي أنَّ «الوجود يسبق الماهيَّة» ليؤكّد على أنَّ أهم اعتبار للإنسـان هو كونه فردًا مُسـتقلاً بذاته؛ (كائن حي، مسؤول وواع) بعيدًا عن أي تنميط أو تعريف أو تصنيف مُسـبق يمكن أن يوضع فيه؛ فالحياة الفعليَّة لكلّ فرد إنسـاني هي ما يكوّن «جوهره الحقيقي». معنى ذلـك أنَّ الأفرادَ يخلقون قيمتهم الخاصَّة، ويحدّدون معنى لحياتهم من خلال وعيهم.

و«الواقعيَّة» هي التي تحدّد للأفراد الوجود واللاَّ وجود، أي هي العلاقة الضروريَّة التي تقوم بين (ما في ذاته) وبين العالم، وماضي (ما هو لذاته).

إن "الواقعيَّة" هي التي تمكّننا من أن نقول: إنّ "ما هو لذاته" يكون أو يوجد، فواقعيَّة الحرّيَّة مثلاً هي كون الحريَّة ألا تكون حرَّة.

هـذا هو المحور الفلسـفي الذي قامـت عليه عبارة (سـاتر) بأنَّ "الوجود يسـبق الماهيَّة" (الجوهر) ويمكن اعتبارها مدخلاً لنظريَّته في الوجود.

---

١ - مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، ص٣٩٤.

يعتبر كتاب "الوجود والعدم"[١] لـ(سارتر) الأطروحة الأساس لعلم الوجود؛ حيثُ يُنكر (سارتر) في كتابه هذا كلّ النظريَّات المثاليَّة للفلسفة القديمة والحديثة غن معنى الوجود، ويؤسّس على أنقاضها نوعين أساسين للوجود:

- **(الموجود في ذاته):** يعني به الوجود غير الواعي أو اللاَّ شعوري الملموس، وهذا النوع من الوجود لا قدرة له على التغيير، وغير مدرك لنفسه، مثاله: كلّ الأشياء الجامدة في العالم الخارجي، فكلّ شيء غير واعٍ له صفة الملاء فقط.
- **(الموجود لذاته):** وهو الوجود الواعي، المتغيّر لكنَّه غير مكتمل، منظورًا إليه في ذاته، ومنعزل، ويكتنفه شعور بنقص الوجود، ومثال هذا النوع حصرًا هو الإنسان بما هو إنسان (الذات). يتميَّز هذا الإنسان بعدم قدرته على الوصول إلى «الكمال المطلق»، فهو يفتقر إلى جوهر محددّ مسبقًا، وقد وضع هذا الوجود الناقص الإنسان في ضرورة أن يخلق نفسه من العدم باستمرار، وتجري عمليَّة خلق أو صنع الذات الإنسانيَّة عبر عمل الإنسان في العالم، فبوصفه وجودًا لذاته يجب عليه أن يستنهض كيانه دومًا[٢].

ويضيف (سارتر) نوعًا آخر من الوجود هو:

- **الوجود للغير:** يعني به الوعي في علاقته بالكائنات الواعية الأخرى، وموطن هذا الوجود هو عالم العلاقات الاجتماعيّة؛ حيثُ الوجود مع الآخرين، لكن هذا النوع من الوجود للغير يحمل في طيّاته صراعًا دائمًا مع الوجود للذات الذي يسعى لاستعادة وجوده الخاص بأن يجعل الآخر موضوعًا بالنسبة إلى الذات أو الأنا.

بناءً على هذه الأقسام للوجود، يمكن القول إنّ مفهوم الوجود عند (سارتر) هو الوصف الظاهري (الفينومينولوجي) للوجود، يعني أنَّ وصف (سارتر) للوجود هو وصف محض وهذا ما قصده في مُستهلّ كتابه «الوجود والعدم» بقوله: «وعلم الوجود سيكون وصف ظاهرة

١ - ج. بول سارتر: الوجود والعدم، ص٥.

٢ - فولشديك دومينيك: المذاهب الفلسفية الكبرى، ص.ص١٦٥-١٦٧.

الوجود كما تتجلّى، أي دون وسيط»[١].

أمّـا البحث عن أصل وجود العالم وعِلّته أي مطلق اسـم (الله)، فهو بحث لا جدوى منه؛ لأنّه يخلو من كلّ معنى، ولا يوصل إلى نتيجة؛ لأنَّه يستحيل أن تكون هناك وحدة بين الوعي والشعور، وبين اللاّ وعي واللاّ شعور بوصفه وجودًا كثيفًا وصلبًا. فمسألة أصل العالم ووجود الله، بنظر (سارتر)، هما مشكلتان ميتافيزيَّقيتان لا علاقة لهما بعلم الوجود؛ لأنَّ البحث فيهما فارغ من المعنى.

المَبحثُ الثَّاني: نَظريَّة المعرفَة

مُقدّمة

مبحث نظريَّـة المعرفة ليس جديدًا في مضمونه، فالعناية به قديمة منذ بدأ الإنسـان يعتني بنفسـه، وفهم حقيقته، ومواهبه الفكرية، وبالتحديد نشأ البحث في نظريَّة المعرفة منذ انشغل الفلاسـفة والعلماء بالإنسـان وموقعه في الوجود، ومدى صِلاته بعنـاصر الوجود المختلفة، وتفاعلـه مع الموجـودات. ظهر هـذا الاهتمام بالمعرفـة في كثير من الحضارات الإنسـانيَّة القديمة، واسـتمر خلال عصور متعاقبة يأخذ أشكالاً متنوِّعة، واتجاهات متخالفة أو متقاربة، تبعًا لتصوُّرات الفيلسوف والمدرسة التي يُمثّلها.

أما في الأزمنةِ الحديثة والمعاصرة فيُعد علم "نظرية المعرفة" مبحثًا مستقلاًّ حديثًا ظهر في الغرب منذ ثلاثة قرون، وهذا يدلّ على أنَّ الفلسفة الحديثة تغيّر فيها موضوع بحثها من دراسة مسـألة الوجود التي كانت تميّز الميتافيزيقا القديمة، إلى دراسة مسألة المعرفة باعتبارها أصلاً ومسألة الوجود فرعًا لها. فهناك، إذن، صلة وثيقة بين نظريَّة المعرفة والمعارف الإنسانيَّة.

لذلك، كان من دواعي البحث في نظريَّة المعرفة هو أنّه قبل الدخول في أيّ باب من أبواب

---

١ - ج. بول سارتر: الوجود والعدم، ص١٨.

العلوم والمناهج والمعارف، لا بدَّ أن تسبقها المعرفة بها، وضبط حدودها ومجالاتها، فيقال مثلاً: المعرفة بالكون والوجود، والمعرفة بالإنسان، والمعرفة بالحيوان، والمعرفة بالفلك، كما لا بدَّ أيضًا من الوقوف على واقعيَّة المعرفة البشريَّة، والكشف عن حقيقتها وكيف نصل إليها؛ فإن لم تسبق المعرفة تلك العلوم والمعارف، فلن تكن لهذه الأخيرة ثمرة ونتيجة، فإذا كنَّا "نرى الموجودات كما يرسمها فكرنا، يجب، إذن، أن نعرف هذا الفكر"[1].

يُبحث، مثلاً، في نظريَّة المعرفة عن الصور الموجودة في الذهن، هل لها واقعيَّة في العالم الخارجي تحكي عنه تلك الصور؟

أو أنَّ مجال وجود الصور الذهنيَّة هو الذهن فقط وليس وراءها واقع خارجي يعكسه الذهن؟

التساؤل الأول يمثِّله الاتجاه الواقعي، والتساؤل الثاني يمثِّله الاتجاه المثالي، ويختلف هذان الاتجاهان في مستويات الإثبات والنفي، فإن لم يجرِ الوصول إلى جواب جازم في هذه المسألة، لن تكون مناهج الفلسفة والعلوم منتجة.

وما لم يجرِ التأكُّد من علاقة الذهن بالواقع الخارجي، وكيف يراه، فلن يكون بإمكان الإنسان أن يصل إلى رأي محدَّد عن المعارف الكليَّة للفلسفة، وعلوم الطبيعة والكون؛ فحيث لم يُكشف على قيمة المعرفة ذاتها، وعلى مدى قدرة الذهن وأدواته على كشفها، فلا قيمة لتلك المعارف والعلوم الإنسانيَّة.

أمَّا الوسيلتان الأساستان لمعرفة الإنسان بالواقع الخارجي والاتصال به، هما: العقل والحس؛ إذ كلّ المعارف والعلوم متوقِّفة عليهما. ولهذا، يجب معرفة تلك الوسائل والأدوات معرفة تامَّة، فمن دون هذه المعرفة يستحيل على الإنسان الباحث عن الحقيقة أن يحصل على معارف كلِّيَّة أو علومًا طبيعيَّة.

لقد اختلف الفلاسفة والعلماء في وسائل المعرفة، كأنَّ هذا الاختلاف وراء تفرّقهم إلى مذهبين: مذهب ديني يُبنى رأيه على أن عالم الوجود أوسع من عالم المادة، ومذهب مادِّي

---

١ - فرانسوا غريغوار: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ص٢٧.

ينظر إلى هذا العالم برؤية تحصره في المادَّة والطاقة. من أجل هذا حازت نظرية المعرفة أهمِّيَّة بالغة بين العلوم البشريَّة، باعتبارها أساس كلِّ فكرة ونظريَّة يعتقد بها الإنسان مهما كان مذهبه ودينه.

أوَّلًا: أهمّيَّة المعرفة وإمكانها

بناءً على ما تقدَّم، يأتي البحث في أهمّيَّة المعرفة في حياة الإنسان، ودورها في اكتشاف واقع العلــوم ونتائجها المفيدة لتطوّر معارفه ورفع جهله بحقائق المعارف وأسرار الطبيعة والكون، لا سيَّما إذا كانت وســائل معرفته بها متكاملة تصب جميعها في كشف الأشياء والموجودات وماهيَّاتها.

وإمكان المعرفة بالموجودات يعني نفي استحالتها على الإنسان. لكن يبقى الكلام والبحث في دائرة هذا الإمكان ســعة وضيقًا، وحينئذ يطرح الســؤال: هل يمكن المعرفة بالموجودات معرفة تامَّة؛ بحيثُ تكشف عن جميع جوانب الموجود، وخصائصه الظاهرة والباطنة؟ أم تكون المعرفة بها معرفة نسبيَّة ظاهريَّة؛ حيث تقدّم وتنتج وصفًا ناقصًا عن الموجود؟

اختلفت اتجاهات الفلاســفة والعلماء في طبيعة هذه المعرفة وإمكانها، وتنوَّعت إجاباتهم بين معتقِــد بإمكان المعرفة التامَّة بالموجودات، وبين إمكانها الناقص، بناءً على أنَّ الإنســان قد جُهِّز في نظر بعضهم بقدرات ذاتيَّة على الكشــف، خصوصًا إذا أحســن اســتخدام وسائل المعرفة، وبين رأي يقول إنَّ الإنسان كائن محدود، وكماله محدود، وما دام كذلك، فلا يستطيع بقدراته الذاتية المحدودة أن يحيط علمًا بحقائق الموجودات دون الاستعانة بقدرات خارجية أكثر منه علمًا وكمالًا.

تفرَّقت آراء الفلاسفة بين هؤلاء وهؤلاء، وتعدَّدت إجاباتهم وحلولهم لهذه المسألة المعرفيَّة، فاتخذ كلّ منهم منهجًا يخصّه، ينطلق منه ليبني عليه نظريَّته في المعرفة. وقد كانت محاولاتهم في هذا الميدان الفلسفي خصبة ومتنوعة في الوسائل والأغراض؛ حيثُ أغنت تاريخ البحث في نظريَّة المعرفة.

١ - الشَّك المُطلق

الشــكّ لغة «هو التردّد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشكّ، وقيل هو الوقوف بين الشيئين»[١].

أمَّا الشكّ المطلق في الاصطلاح، فهو مرتبة من الشكّ تنتفي فيها الثقة بكلّ شيء، ويصبح البحــث فيها دون جدوى؛ حيث يصبح الشــكّ في هــذه المرتبة غاية في ذاته، أي إنَّ الشــك المطلق يبدأ بالشــكّ وينتهي به، وهكذا يرتقي في شكّه ليتحوَّل إلى مذهب فلسفي يدعو إلى الشكّ الكلّي في كلّ شيء.

هذا النوع من الشــكّ مرَّة يكون شــكًّا مُطلقًــا بالمعرفة ووســائلها، أي في جميع المعارف وأدوات بحثها، ومرَّة أخرى يكون شكًّا مطلقًا بالحقيقة، وهذا أيضًا، له معنيان:

أ. مرَّة ينكر وجود الحقيقة بالأصل، ويعتبر التفسيرات التي ذكرت الحقيقة محاولات عقيمة، وهذا الذي سار عليه السفسطائيون الذين ينفون وجود أي شيء[٢].

ب. ومرَّة ينكر الحقيقة نســبيًّا؛ حيثُ يكون مفهومها غير موضوعي، أي تجد «معناها» في الإنسان، وهذا الرأي السُفسطائي أيضًا (بروتاغوراس) صاحب العبارة المشهورة «الإنســان هو مقياس كلّ شيء»، «فليست الأشياء مقياس ذاتها، وإنَّما مقياسها هو الإنســان، بمعنى أنَّ مقاييس الأشياء والسلوك ليســت مطلقة مستقلّة عن الإنسان، وإنَّما هي نسبية متغيِّرة تختلف باختلاف الزمان والمكان»[٣].

٢ - الشَّك المنهجي

ارتبط الشكّ المنهجي تاريخيًّا بشخصيَّتين فلسفيتين هما: (الغزالي) في الشرق، و(ديكارت) في الغرب، ويعتبر الشكّ في نظرهما وسيلة من الوسائل التي تؤدِّي إلى اليقين:

---

١ - علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ص١٤١.

٢ - محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج١، ص.ص٨٩-٩٠.

٣ - محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج١، ص٩٠.

أمّا (الغزالي)، فقد بدأ حياته الفلسـفيَّة بأزمة روحيَّة أنتجت له شكًّا في معتقداته الموروثة، وكان شكّه هذا أوّل سبب للغزالي دفعه إلى التأمُّل العقلي الحُرّ، اعترف هو نفسه بفوائده لاحقًا، فصرَّح بتلك الفائدة قائلاً:

"إنَّ من لم يشـك لم ينظـر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقـي في العمى والحيرة والضلال، ولا خلاص للإنسان إلَّا في الاستقلال"[١].

أما عند (ديكارت)، فلكي يصل إلى حقيقة أوَّليَّة ثابتة الأسُس يمكن أن يؤسِّس عليها فلسفة سليمة، بدأ أيضًا بالشكّ بشكل مؤقت، وسلَّم بالفرضيَّة التي تقول: إنَّ كلَّ إحساسنا واعتقاداتنا، ومحاكماتنا قد تكون غير صحيحة؛ لأنَّها من وسوسة جنّي خبيث يريد تضليلنا[٢]، وهذا واضح في أنَّ تسليمه بهذه الفرضيَّة هو تسـليم بالشكّ المطلق. ثم تراءت لـ(ديكارت) حقيقة أخرى تقول: إنَّ مجرَّد شكّنا يترتَّب عليه بالضرورة وجودنا، وصاغ من هذه الحقيقة عبارته المشهورة: «أنا أفكِّر، إذن أنا موجود»، واعتبر قوله هذا بكونه أوَّل يقين متوفِّر للإنسان، متمثِّلاً في وجوده الخاص بوصفه كائنًا مفكِّرًا.

سار (ديكارت) على نهج هذه الحقيقة الأُولى، واعتبرها تتميَّز بالبداهة الحدسيَّة، ووضوحها المباشر، فاسـتنتج منها معيارًا يقول: «كلّ ما أدركـه إدراكًا واضحًا إنَّما هو حقّ». هذا المعيار بـرَّر لـ(ديكارت) البرهنة على وجود إله لطيـف بعباده، لا يوقعهم في الخطأ، ولا يريد لهم أن يقعوا في الوهم بأنَّ العالم الخارجي غير موجود أو مشكوك في وجوده.

ثمَّ ينتقـل (ديكارت) من «الوضوح البديهي» إلى الاعتقاد بـأنَّ الوجود الوحيد المؤكَّد هو وجود النشاط الذهني الذي أدركه بواسطة «الكوجيتو» (Cogito) (أنا أفكّر، إذن أنا موجود).

ويسـتمرّ (ديكارت) في شـكِّه المنهجي في كلّ قضيَّة ومسـألة بل كلّ موجود، ساعيًا نحو نقطة اليقين الثابتة، أو نقطة الانطلاق في تأسـيس فلسـفته المثاليَّة بشكل متدرّج ومتسلسل، في سياق حوار مع نفسه، وتأمّل في محيطه، واستنتاج أحكام لا يلبث أن يتجاوزها إلى مرحلة

١ - أبو حامد الغزالي: ميزان العمل، ص٢١٦.

٢ - رينيه ديكارت: التأملات، ص.ص٤٣-٥٤.

أخرى من التأمُّل.

نشير هنا إلى أنَّ معرفة استخدام الشكّ المنهجي بهدف الوصول إلى معرفة معيَّنة بالتواجد الذاتي، وأثره في التفكير على الفرضيَّات التي لا تقبل الشكّ التي يصل إليها الإنسان بذاته، هي معرفة يقينيَّة. أمَّا المعرفة القائمة على التقاليد فلا تؤدِّي إلى اليقين، وإنَّما تبقى مشكوكًا فيها؛ لأنَّ التقاليد تتضمن اختلافات، كذلك المعرفة عبر التجربة ربما يُشكّ فيها لارتباطها أحيانًا بالأوهام والهلوسات.

فالشكّ المنهجي الذاتي في نظر (ديكارت) هو الموصل إلى اليقين بالتأكيد.

٣ - اليَقين

اليقين هو اعتقاد لا شكّ فيه، ولا يوجد في النفس أو في الواقع الخارجي. وهذا المعنى في اليقين اهتمَّت به كثير من الفلسفات، وحاولت إثباته من خلال أساسين:

أ- أنَّ هناك خارج الذهن واقع حقيقي.

ب- أنَّ كلَّ إنسان مفطور بأدوات معرفة يدرك بها الواقع الخارجي.

الوصول إلى هذا اليقين تتعدَّد أسبابه تبعًا لمنهج كلّ فيلسوف، فـ(سقراط) -مثلاً- استخدم طريقة الأسئلة المتواصلة والأجوبة المترابطة حتى يصل بمجموع هذه السلسلة من الجدل إلى اليقين، فسُمِّيت طريقته بالجدل السقراطي، يتخلَّله حوار من التهكّم والاستفهام ثمَّ التوليد أمام محاوريه الذين يساعدهم بأسئلته المرتَّبة ليصل بهم إلى الحقيقة اليقينيَّة[1].

أما (ديكارت) في الفلسفة الحديثة، فقد أوصلته رحلته في الشكِّ إلى اليقين بصفة «التفكير» في نفسه ليؤسِّس عليها فلسفته المثاليَّة. فقضيَّة «أنا كائن» قضيَّة يقينيَّة، والحكم في قضيَّة «أنا موجود» حكم لا يقلّ عنها يقينًا وصدقًا؛ ولكن ما دمت أفكِّر فأنا موجود، إنَّني إذا انقطعت عن التفكير انقطعت كذلك عن الوجود: «أنا -إذن- شيء مفكِّر». فهل هنالك شيء لا يعادل

---

١ - حسن صالح حمادة: دراسات في الفلسفة اليونانية، ج١، ص.ص١٩٠-١٩٦.

في صحَّته اليقين بأنيِّ موجود؟[١]

هــذه هي نقطة اليقين بالحقيقة التي لا تقبل الشــكّ عند (ديــكارت)، وجعلها بداية إثبات «الذات» أو «الأنا» ليؤسِّس عليها فلسفته في الطبيعة وما وراء الطبيعة.

خلاصة اليقين هو الاعتقاد الجازم بأنَّ هناك موضوعات واقعيَّة خارج النفس، وأنَّ الإنسان له مواهب حسِّيَّة وعقليَّة يقدر بها على التعرّف على هذه الموضوعات تعرّفًا كاملاً؛ حيثُ يصل إلى اليقين بأنَّ الموجود في الواقع الخارجي هو بعينه الموجود في الذهن.

ثانيًا: قيمةُ المعرفةِ وحُدُودها

الإنســان بطبعه كائن مفكر، وتفكيره لا يقف عند حدّ، فهــو لا يكتفي بما يحصل عليه من معارف، فلا يكاد يكشف عن شيء إلَّا ويبحث عن حدوده وما وراء حدوده، فقد تقرَّر في عمق نفسه علم بسيط لا شكَّ فيه أنَّ العالم تملأه موجودات لا حدَّ لها، وكائنات مثله لا تُعد، وأسَّس بعلمه الفطري أنَّ في هذا العالم غير ما نراه، وأنَّ في نفسه حقائق ثابتة.

لكن إدراكه لهذه الحقائق الكونيَّة والنفسيَّة ليس دائمًا صائبًا في تفكيره عنها، وإنَّما يصدقها إجمالاً في كشــفها عن الواقع، فأحيانًا يكون إدراكه صحيحًا، وأحيانًا أخرى يكون مخطئًا في كلّها أو بعضها.

هذه السيرة العامة للإنسان منذ بدايته على الأرض، لكن يوجد في تاريخ الإنسانيَّة من خرج عن هذه السيرة العامة في المعرفة، متردِّدًا بين مسلّم بحقائق الواقع الخارجي مع شكّه في صحَّة مطابقتهــا لما يُدركه ذهننا عنها، وبين منكر لهذه الحقائــق الخارجيَّة معتبراً أنَّ الصور الذهنيَّة مجرَّد خيالات لا تعكس شيئًا خارجها.

كان ومــا يزال يوجد في حياة البشر من يمثّل طــرفي هذا التردّد، وكان لهم أثر، رغم قلتهم، على نظريَّة المعرفة وقيمتها في كلّ فلسفة تبحث عن الحقيقة.

---

١ - رينيه ديكارت: التأمّلات، ص٥٧.

بناءً على هذا، ظهرت مسألتان رئيستان في نظريَّة المعرفة:

١ - وجود حقيقة واقعيَّة لإدراكاتنا الحسيَّة والذهنيَّة.

٢ - أنَّ إدراكاتنا وحواسّنا مطابقة للواقع الخارجي.

توزَّعت الآراء واختلفت في هاتين المسألتين المعرفيَّتين، بين منكر، وشاكّ، ومتيقِّن، ولكلّ من هذه المناهج الثلاثة في المعرفة حجّته في الإثبات أو النفي.

ثالثًا: مصادر المعرفة وأدواتها

يتَّفق العُقلاء أنَّ جلَّ المعارف يكتسبها الإنسان بواسطة أدوات المعرفة المختلفة، فمن دون هذه الأدوات لا تحصل له أيّ إدراكات صحيحة. لكن اختلفت آراء الفلاسفة في أيّ من هذه الوسائل هي المصدر لمعارف الإنسان. اعتبر بعضهم أنّ الحسّ والتجربة هما المرجع الأساس في التواصل مع العالم الخارجي، ويمثِّل هذا الرأي المذهب الحسِّي.

بعض آخر يعتبر العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة، وهو مذهب العقليّين، فيما يعتمد آخرون على الإلهام وإشراق النفس للمعرفة، وهم الإشراقيون.

المذهب الأول (الحسّي) بنى نظريَّته في المعرفة بالعالم الخارجي على الحواس الخمس، وقد قرَّروا هذا الرأي بالبحث في العلاقة الدقيقة بين ما يحسّ به الإنسان بواسطة حواسّه وبين ما هو الموضوع الحقيقي لإحساساته؛ حيثُ ينتج له اليقين بما هو في الخارج من خلال التجربة والخبرة المباشرة بالأشياء. لكنَّ هذه الأشياء تبقى موجودة سواء أدركناها بالحِس أم لا، ودليلهم أنَّ الحِسَّ المشترك يؤكِّد ذلك[1].

١ - (جون لوك)

يُعدُّ (جون لوك) المُمثِّل الأوَّل لنظريَّة المعرفة في العصر الحديث، ويعدّ أحد الممثِّلين

---

١ - نيغيل واربورتون: الفلسفة: الأسس، ص.ص١٥١-١٥٢.

الرئيسين للمذهب الحسّي التجريبي.

ميَّز (جون لوك) في عملية الإدراك الحسي بين الصفات الأوَّليَّة والصفات الثانويّة لموضوعات الإحساس: الأولى هي الصفات التي يحوزها الشيء فعلاً: قالبه، وحجمه، وحركته، فكلّ الأشياء في نظره تملك هذه الصفات، وما تمثّله منها يطابق كثيراً الصفات الأوَّليَّة الموجودة في سائر الأشياء الجوامد. هذه الصفات الأوَّليَّة هي التي تحدِّد بِنية الشيء، وهذه البنية هي التي تستثير الإحساس بالصفات الثانويَّة[1]، أمَّا الصفات الثانويَّة، فهي الصفات التي تعكس لون الشيء الذي ندركه بالحس، كما لو فرضنا مثلاً بأنَّ الأبيضَ جزء من الورقة البيضاء، لكن عند التدقيق يتبيَّن لنا أنَّ البياض هو عبارة عن قدرة على إنتاج صور بيضاء عند الرائي الذي يرى في ظروف عادية، وليس البياض جزءً من الورقة البيضاء كما هو الحال في قالب الورقة مثلاً.

إذن، فكرة الصفات الثانويَّة للأشياء لا تُشبه الأشياء الواقعيَّة.

بناءً عليه، لا تتجاوز المعرفة عند (لوك) دائرة الحواس أوَّلاً، أمَّا العقل فيأتي في الدرجة الثانية بتابع لما تقوم عليه شواهد الحس بالمطابقة للواقع الخارجي، معنى ذلك أنَّ العقلَ، في نظر (لوك)، بعجز عن معرفة ما هو خارج حدوده.

هذا الموقف من العقل، جعل (لوك) يرفض ما أكَّده (ديكارت) من فطريَّة المعرفة، مُصرًّا بالمقابل على أنَّ المعرفةَ يكتسبها الإنسان من مصدرين:

أ - التجارب الجزئيَّة التي تعطيها لنا الحواس الخمس.

ب - النشاط العقلي، أو "التفكير".

هذان المصدران هما في الأصل فرعان مختلفان، منشأهما واحد هو «التجربة»، أمَّا العقل فوظيفته تجميع جزئيَّات العلوم التي قدَّمتها له الحواس، ليركّب منها أفكارًا.

العقل، عند (لوك)، يشبه الغرفة المظلمة، لا يضيء إلا إذا زودته الحواس وتأمله الباطني بالمعارف.

---

١ - نيغيل داريوتون: الفلسفة: الأسس، ص.ص١٦٢-١٦٣.

وبعبارة أخرى، العقل مجرَّد مرآة تعكس صور المعلومات الآتية من الحواس، فهو -حينئذ- قابل ومتأثّر أكثر مما هو فاعل ومؤثِّر.

لكــن، يمكن أن نلاحظ على (لوك) وغيره من الحسِّــيين أنَّهم لم يصلوا بالحسّ إلى اليقين بالمعرفة، وإنَّما قصروا قيمةَ المعرفة الحسّــية فقــط في إدراك الأمور المادية المباشرة وفهمها في الحياة، ولم يحاولوا الاســتفادة منها لتدلّ عــلى قضايا معرفيَّة أخرى تتجاوز حدود الحسّ المباشر إلى الأســئلة الرئيسة في الفلســفة التي تبحث عن كشف أسرار مســائلها، كالوجود، والنفس والألوهيَّة، والدين والقيم الخُلُقيَّة، وهي أسئلة لا تقلّ أهمّيَّة وفائدة عن شؤون الحياة المباشرة، إن لم تكن أوَّل الأسئلة وأهمّها في الحياة الإنسانيَّة.

٢ - الظاهريَّة:

عبارة عن نظريَّة إدراك حسّي تســتند إلى رأى يقول: إنَّ الخبرة الحسِّــية ليست متوفِّرة لدينا بصفــة مباشرة، وليســت أيضًا مُتوفِّرة للواقع الخارجي، لكن مــا يمكن فعله هو فقط توصيف الأشــياء من خلال خبرات حِســيَّة متحقِّقة أو افتراضيَّة، فآلتي الموسيقيَّة -مثلاً- يستمر إمكان خبرتي الحسّيَّة بها حتى لو لم أنظر إليها أو ألمسها بالفعل.

هذا الرأي يمُيّز الظاهريَّة عن المثاليَّة التي تعتبر أنَّ تصوُّر الشيء هو اختزال لجملة خبرات حسّية.

إذن، الظاهريَّة منهج في المعرفــة، وضعه (إدموند هوسرل-Edmund Husserl) (١٨٥٩-١٩٣٨)، يقوم على تحليل جوهر الظاهرة باعتبارها معطى حدسيًّا، لا يحلِّل الوقائع التجريبيَّة وإنَّما يحلّل ماهيَّاتها[1].

إنَّ ظهور الشيء على ما هو عليه في حالته الأولى هو الظاهرة، والظاهرة هي الواقع وليست شيئًا غيره.

---

١ - بوشنسكي أ.م: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص٢٨.

هذه النظرة إلى الواقع، بنظر (هوسرل)، هي فعل يدرك الشيء الذي يظهر كما في «جوهره»، ويسمح له بالظهور باعتباره كتلة من الأحاسيس، يمكن وصفها وتوضيحها وإيصالها إلى الآخر. فعمليَّة التحويل الجوهري هنا هي جهد نقوم به للكشف عن الخصائص الجوهريَّة الثابتة للموضوع المعطى، أي التي لو حذفناها يحذف هذا الموضوع الذي نريد معرفته.

الجوهر إذن، يتجلَّى في هذا الثابت، فالرياضيَّات مثلاً هي «جوهر العدد، والهندسة هي جوهر المكان الصرف»[1].

يقوم هذا التحويل الجوهري في النظرة إلى الأشياء على الوصف لا على الشرح، لذا هو يتعارض كلّيًّا مع التحويل التجريبي، وليست نتيجة منطق رمزي أو تركيب شكلي.

حاول (هوسرل) بهذه الرؤية لمعنى الظاهر، أن يحرّر الفلسفة من نظريَّة المعرفة التقليديَّة وثنائيَّاتها غير المجدية، لا سيَّما ثُنائيَّة الذات والموضوع التي هيمنت طويلاً على الفلسفات.

لكن لا يعني هذا أنَّه يُميّز بين ظاهر الشيء والشيء في ذاته على طريقة (كانط)، وإنَّما يوجد عند (هوسرل) «الظاهرة» فقط، وهي عبارة أخرى عن الشيء ذاته بوصفه ما هو معطى وواضح.

هذه الظاهرة أو هذا المُعطى الحدسي ليس وراءه وجود أكثر منه حقيقة وصدقًا، أي لا وجود آخر خارج الظاهرة- المعطى.

أ - شروط المعرفة الصحيحة

يمكن في نظر (هوسرل)، أن نعرف «الأشياء ذاتها» معرفة يقينيَّة، لكن هذه المعرفة تتوقَّف على شروط:

- أن يكون وصفنا للظاهرة وصفًا صحيحًا يشمل كلّ الخصائص الجوهريَّة للظاهرة الموصوفة وإلاَّ لا يكون الشيء هو ذاته.
- أن نستبعد من أذهاننا كل النظريَّات والاعتقادات السابقة، والمسلَّم بها.

---

١ - دومينيك فولشيد: المذاهب الفلسفية الكبرى، ص١٥٥.

- أن ندرسَ وقائع المعرفة دراسة وصفيَّة صِرفه، بعيدًا عن الافتراضات الميتافيزيقية، والآراء المسبقة عن الموضوع أو ما يسمّيه (هوسرل) بـ "وضع الوجود بين قوسين"، أي نُعلق كلّ ذاتي في تفكيرنا «الإيبوخي» (Epoche) الذي سيأتي الحديث عنه لاحقًا.

هذا هو الوجه في تسمية ظواهريَّة (هوسرل) بأنَّها ظواهريَّة وصفيَّة، تصف عمليَّة معرفة الإنسان الأولى بالظاهرة على نحو ما يظهر للإدراك، فالأولويَّة هنا للوصف؛ لأنَّه سابق ومتجاوز في الوقت نفسه لثُنائيَّة الذات والموضوع.

كلّ هذا مبني -عند (هوسرل)- على مبدأ أساس وبديهي عنده وهو "أنَّ كلَّ وعي هو وعي بشيء أو بموضوع ما".

يرى (هوسرل) أنَّ هذا المبدأ البديهي قد تجاهلته نظريَّات المعرفة التقليديَّة، وصرفت جهودًا لا طائل منها في البحث عن إثبات الذات أو الموضوع في عمليَّةِ المعرفة.

ب - القَصديَّة

هو مفهومٌ أساس في الظواهريَّة يبدأ من أنَّ الوعي ليس منغلقًا على نفسه، وإنَّما هو منفتح على الوعي الآخر في داخله. جانب الفكري في الوعي الآخر هو (التفكير)، والجانب الموضوعي فيه هو الفكرة، وبينهما علاقة متداخلة، وهذا هو السياق العام لبديهة المبدأ المذكور «كلّ وعي هو وعي بشيء أو بموضوع آخر».

يُمكن القول: إنّ محور الظاهريَّة ينطلق من مفهوم أساس تصدر منه مجموعة المفاهيم التي ذكرها (هوسرل)، أعني به مفهوم القَصديَّة الذي استخدمه ليستعيد به ثنائيَّة الذات والموضوع في المعرفة القديمة.

قصد الشيء يعني التوجّه إليه، كما أنَّ الوعي هو وعي بشيء، لكن ليس بالضرورة أن يكون هذا الشيء المدرك شيئًا ماديًّا يمكن الإشارة إليه، وإنَّما قد يكون المدرك شيئًا معنويًّا، له وجود يختلف عن الشيء المادّي، مثل أن يُدرك الإنسان في الآخرين السعادة، والحزن، والحُبّ،

والكره ... إلخ.

إذن، قصديَّة الوعي بشيء أو إدراك شيء لا تعني دائمًا توجُّه الوعي إلى شيء في الخارج، وإنَّما الإدراك في حقيقته إدراك في ذاته، لشيئه الخاص الذي يصفه الوعي؛ حيثُ لا يبقى لثُنائيَّة الخـارج والداخل أثر، فتنتفي الحاجة إلى البحث في الذات والموضوع في المعرفة؛ لأنَّه في نظر (هوسرل) وَهْم ومشكلة زائفة، وتفرقة مصطنعة بينهما كرَّستها الفلسفات القديمة والحديثة.

فنظريَّـة القَصْديّة عند (إدموند هوسرل) تقوم على فكرة محوريَّة: كلّ وعي هو وعيٌ بشيء، ولا يوجد وعيٌ خالص أو فارغ من الموضوع.

فالقصديَّـة لا تعني "النيـة الخُلُقيَّة" أو الإرادة، بـل تعني توجّه الوعـي، أي إنَّ كلَّ تجربة شعوريَّة - إدراك، وتخيّل، وتذكّر، وحكم، ورغبة - تكون دائمًا متَّجهة نحو موضوع ما، سواء كان هذا الموضوع موجودًا في الواقع أم متخيَّلاً أم حتى مستحيلاً.

فالوعي عند (هوسرل) ليس وعاءً تُسكب فيه المعطيات، وإنَّما حركة دائمة نحو العالم.

يميّز (هوسرل) بين عنصرين:

- **الفعل القصدي (Noesis):** فعل الوعي نفسه (إدراك، وتخيّل، وحكم...).
- **الموضـوع المقصـود(Noema):** الشيء كما يُعطَى في الوعـي، لا الشيء "في ذاته" خارج التجربة.

والمُهِـم هنـا أنَّ الفلسـفة لا تنطلـق مـن السـؤال: هـل الـشيء موجـود حقًّـا؟ بل من السؤال: كيف يُعطَى هذا الشيء للوعي؟

ولتوضيح ذلك نضرب الأمثلة الآتية:

- **إدراك الكرسي:** عندما أنظر إلى كرسي، فأنا لا أسـتقبل "صورة حسـية خام"، بل أُدرك كرسيًا بوصفه كرسيًا، أي شيئًا للجلوس، ذا معنى ووظيفة. هذا المعنى جزء من القصدية.
- **تخيّـل تنـين:** التنين غير موجـود في الواقع، ومـع ذلك فإن الوعـي يتجه نحوه بوضوح. هذا يبيّن أن القصدية لا تفترض الوجود الواقعي للموضوع.

- **تذكّـر صديق قديم:** الوعي هنا متجه إلى موضـوع غائب زمانيًا، ومع ذلك يبقى القصد حاضرًا، والموضوع مُعطى بوصفه "ماضيًا".
- **الخوف من شيء مجهول:** حتى الغموض له موضوع قصدي: "شيء ما مخيف"، وإن لم يكن محددًا.

إنّ أهمية القصدية عند (هوسرل) أنَّها:

- **تقطع مع التصوّر النفسي الذي يجعل الوعي مجرَّد حالات داخلية.**
- **تؤسِّس للفينومينولوجيا بوصفها وصفًا دقيقًا لتجارب الوعي كما تُعاش.**
- **تجعل المعنى سابقًا على كلّ تفسير علمي أو ميتافيزيقي للعالم.**

ج - تعليق الحكم (الإيبوخي)

لا يمكن الكلام عن القصديَّة عند (هوسرل) دون الحديث عن (الإيبوخي) أو تعليق الحكم.

عندمـا يطرح (هوسرل) فكرة (الإيبوخي) أو التعليق، فهو لا يدعو إلى إنكار العالم ولا إلى الشـكّ في وجوده، بل إلى خطـوة منهجيَّة تهدف إلى فهم كيف يظهر العـالم للوعي قبل أن نحكم عليه أو نفسّره.

(الإيبوخي) تعني ببسـاطة: تعليق الحكم، أي أن أضع بين قوسـين كلَّ ما اعتدتُ افتراضه مسـبقًا عن وجود الأشـياء أو حقيقتها الموضوعية، من دون أن أنفيهـا أو أؤكِّدها. لا أقول إنَّ العالم وَهْم، ولا أقول إنَّه موجود يقينًا، بل أمتنع مؤقَّتًا عن هذا السؤال كلّه، وأتفرَّغ لسؤال آخر أعمق: كيف يُعطى هذا العالم في تجربتي؟

فحين أنظر إلى شجرة، مثلاً، فأنا في حياتي اليوميَّة أفترض تلقائيًّا أنها موجودة في الخارج، مسـتقلَّة عني، تخضع لقوانين الطبيعـة. (الإيبوخي) يطلب مني أن أعلّـق هذا الافتراض، لا لألغيه، بل لأدرسـه من زاوية مختلفة. أن أركّز على الشـجرة كما تظهـر لي: لونها، امتدادها، إحساسي بثباتها أو جمالها، الطريقة التي تُعطى بها في الإدراك. الموضوع هنا ليس "الشجرة في ذاتها"، بل "الشجرة كما تُعاش في الوعي".

الأمر نفسه في المشاعر. عندما أشعر بالخوف، (الإيبوخي) لا يسأل: هل الخطر حقيقي أم وهمي؟ بل يعلّق هذا السؤال كله، وينصرف إلى وصف تجربة الخوف نفسها: كيف يظهر الخطر؟ كيف يُعاش التهديد؟ ما بنية هذا الشعور في الوعي؟ بذلك ننتقل من النقاش الواقعي إلى التحليل الظاهراتي.

حتى في القضايا العلمية، يعمل التعليق بالطريقة ذاتها. الفيزيائي يتعامل مع المكان بوصفه بعدًا هندسيًا، أما الفينومينولوجي، بعد الإيبوخي، فيسأل: كيف يُعاش المكان؟ كيف أشعر بالقرب والبعد، الاتساع والضيق، قبل أي قياس رياضي؟ تعليق الافتراضات العلمية هنا لا يرفض العلم، بل يكشف طبقته الأسبق.

(الإيبوخي) إذن ليست هروبًا من الواقع، وإنما تحريرٌ للنظر من بداهاته الكسولة. إنها وقفة منهجية تسمح للوعي أن يرى تجربته كما هي، قبل أن تُغلقها الأحكام الجاهزة. ومن هذه الوقفة يبدأ عمل الفينومينولوجيا: وصف الظهور، لا إثبات الوجود ولا نفيه.

باختصار، (الإيبوخي) يعلّق أحكامنا عن العالم، لكي يظهر لنا كما يُعاش، لا كما نفترضه.

رابعًا: الحَقيقَةُ

الاختلاف في معنى الحقيقة وميزانها والوسيلة إليها، قديمٌ بقدم الاتجاهات والمذاهب الفلسفية والعلميَّة، فعلى ضوء تعريفها وأساسها يتعيَّن موقف كل مذهب وفلسفة من الكون والوجود، والقيم والأخلاق، فهي مسألة جديرة بأن تشغل عقول الباحثين عن الصدق والكذب في الأشياء.

١ - تعريفها: لغةً واصطلاحًا

الحقيقة في اللغةِ تعني كل ما يتعارض مع الكذب والوهم والخيال أي هي كل ما يشير إلى شيء متحقق في الخارج الماثل أمام العيان، أو ما يقع تحت حواس الإنسان بالفعل إذا كانت حواسه سليمة، وفي تعبير أهل اللغة «الحقيقة اسم لما أريد به ما وُضع له، من حق الشيء

إذا ثبـت بمعنى فاعله أي حقيق. وفي الاصطلاح هي الكلمة المسـتعملة فيما وضعت له في اصطلاحه به التخاطب وحقيقة الشيء ما به الشيء هو هو، كالحيوان الناطق للإنسـان خلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه»[١].

تبقـى الحقيقةُ قائمةً في الذهـن أو في الواقع الخارجي كما هي هي مـا لم تختلط بأوهام وخيـالات مزيفة، فتتحول -حينئذ- إلى كذب لا يمكن أن نُطلـق عليه الحقيقة،؛ لأنَّ الحقيقة هـي دائمًا واضحةٌ وجليَّـةٌ لا تقبل التأويل. لذلـك تقرَّر عند بعض فلاسـفة اليونان مثلاً، أنَّ الحقيقة هي الشيء الذي لا يقبل الغموض والبقاء في الخفاء كحقائق الأشـياء الطبيعيَّة التي تمثل موضوع الفيزياء[٢]؛ حيثُ يتيقن الإنسان منها ويقطع بوجودها دون أن يراوده شك فيها، فعندما تجتمع الحقائق بناءً على هذه القاعدة، يتأسَّس حينئذ مجتمع سليم قائم على اليقين.

٢ - الخَطأُ وأَسبابُه

توجد عدة آراء في مسـألة الخطأ في معرفة الأشـياء وأسـبابها منها: أنَّ الخطأ مسـبب عن الحس، باعتبار أنَّ الإدراك منشأه انعكاس الآثار الخارجية للشيء على الحواس وانفعالها بها، فالآثار الماديَّة هي المحسوسة بالحقيقة لدى الإنسان، وليس المادة نفسها.

يُنسـب هذا الرأي إلى الاتجاه المادي النسـبي، الذي يعتـبر أن المعرفةَ عبارة عن انعكاس أثر الأشـياء عـلى الدماغ، دون أن يكـون معرفة عند الإنسـان بالواقع على ما هـو عليه، نظرًا لاستحالة أن يدركَ الإنسـان الحقيقة المطلقة نفسها؛ إذ المحسوس عنده ليس المادة نفسها، وإنما المحسوس هو الأثر الذي يظهر في الأعصاب.

إذن، بناءً على القاعدة التي تقول: يمتنع حضور الواقع لدى الإنسان بإطلاقه، ينتفي حصول المعرفة والحقيقة التامة للأشياء، كما ينتفي الخطأ المطلق، وإنَّما الصحيح والخطأ أو الحقيقة والكذب، أمران نسبيان.

---

١ - علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ص١٠٣.

٢ - دومينيك فولشيد: المذاهب الفلسفية الكبرى ، ص.ص٢٢-٢٣.

هذا النفي للمعرفة التامَّة والخطأ المطلق مبني على الأصل المادي في المعرفة، الذي يعتقد بـأنَّ طبيعة المادة تختلف باختـلاف الزمان والمكان، وأنَّ اختـلاف أحوالها ينتج اختلافًا في تأثيراتها ومؤثراتها سـواء في الموضوعات المدركـة أم في أعصاب الدماغ، ويترتب على هذا الرأي المادي أنَّ كلَّ معرفة تكون حقيقته بالنسـبة إلى الظروف التي ظهرت فيها، والعلل التي ساهمت في ظهورها، كما أنَّ نقيضَ هذه المعرفة يتصف، أيضًا، بالصحة بالنسبة إلى الأسباب والظروف التي أوجبته[1].

وهذا الرأي المادي- النسـبي شائع في تاريخ الفلسـفة بدءًا بمذاهب الشك الإغريقي إلى الفلسفة الحديثة الغربية، لا سَّيما (كانط)، الذي يرى أن «الماهيَّة العميقة للأشياء» ستبقى إلى الأبد مسـتحيلة. فـ(ديكارت)، مثلاً، حاول أن يكشـف عن الحقيقة الكامنة في النَّفس، ليفتح لكل إنسان الطريق إلى أن يجد في نفسه كل العالم، دون أن يلجأَ إلى مساعدة من خارج النفس، وإنما تبحث الحقيقة «بالنور الطبيعي».

يـصرّح (ديكارت) أنَّ معرفة الحقائق لا تتطلب تقليدَ «الغـير»، بقدر ما تتطلب العودة إلى الـذات حيثُ تجتمع كل الحقائق الخالية من الشـك والوهم؛ إذ إن فلسـفة المعرفة هي فعل شخصي، يمكن لكل إنسان أن يتأمل ويتفكر من دون الحاجة إلى غيره.

لضمان الوصول إلى الحقيقة التامَّة والواضحـة، ولضمان تجنُب الخطأ في التفكير وضع (ديكارت) قواعد أربع، وفي سـياق تقسيم أفكار الإنسـان من جهة مصدرها إلى ثلاثة أنواع: أفكار كونتها ذات الإنسان، وأفكار اكتسبها من الواقع الخارجي، وأفكار فطريَّة.

النوعـان الأوَّلان يعرض عليهما الخطأ والصواب، في نظر (ديكارت)، أمَّا الأفكار الفطريَّة فـلا تقبل الخطـأَ أبدًا؛ وذلك لأنَّ العقلَ لا يمكن أن ينفصل عـن الفطرة، فلو جاز فيها الخطأ لكان الخطأ في طبيعة العقل نفسه.

فمصدر الحقيقة، في صحة قضايا الإنسـان عن وجوده وعن وجود العالم وعن العالم، هو

---

١ - فرانسوا غريغوار: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ص.ص٣٩-٤٠.

الفطرة أو الأفكار الفطريَّة[١].

أمَّا القواعد الأربع التي وضعها (ديكارت) في منهجه للوصول إلى الحقيقة في ذاتها، فهي كما يأتي:

أ. قاعدة اليقين: تعني أن يتجنَّب الإنسان التسرُّع في الحكم على الشيء بأنه حقيقة قبل أن ينظر ويتيقَّن بوضوح عقلي أنه كذلك.

ب. قاعدة التَّحليل: تعني أن يجزئ الإنسان المشكلات التي سيختبرها إلى أجزاء بقدر ما يدعو التحليل إلى ذلك.

ج. قاعدة التَّركيب: تعني أن يرتِّب الإنسان أفكاره من أبسطها وأسهلها معرفة، ثمَّ يتدرَّج بها حتى يصل إلى معرفة أكثر تركيبًا.

د. قاعدة الاستقراء: تعني أن يحرص الإنسان، في طريق سيره إلى المعرفة، على أن يستقرئ ويحصي ويراجع كلّ ما يتعلق بموضوع بحثه، بشكل يجعله مطمئنًا بأنَّه لم يهمل منه شيئًا[٢].

٣ - رؤية (أوغست كونت-Auguste Comte)

يرى (أوغست كونت) أنَّ الضَّابطة في كون الفكرة حقيقة هي عندما تكون مقبولة ومنسجمة ومتلائمة مع أفكار الفرد أو الجماعة، كما أنَّ الفكرة تكون خاطئة وواهمة إذا فقدت تلك الأفكار انسجامها وتوافقها مع هذه الفكرة، فالحقيقة بنظر (كونت) تدور مدار قَبول الفرد وتلاؤم أفكاره معها، أو قَبول الجماعة واتفاقهم عليه قولاً وعملاً، فإذا غيَّر الفرد أو الجماعة مزاج تصوُّراتهم واعتقاداتهم إلى رأي آخر، فإنَّ تلك التصورات والأفكار التي كانوا يعتبرونها حقيقة تصبح خاطئة، وينتقل صف الحقيقة إلى رأيهم الأخير.

إذن، كلّ فكرة أو قضيَّة تكون مشهورة ومقبولة لدى غالبيَّة المجتمع، هي حقيقة إلى أن يجري

---

١ - محمد عبد الرحمن بيصار: تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص.ص٩٤-٩٥.

٢ - رينيه ديكارت: مقالة الطريقة، ص٩١.

تغيرُّ مِزاج الجماعة وتوافقهم على فكرة أو قضيَّة أخرى تحلّ محلّها. يتَّضح من مذهب (كونت) في الحقيقة، أنَّه يخلط بين قضايا العلم الجزئيَّة والمسائل المجتمعيَّة والثقافيَّة والسياسيَّة وبين القضايا الوجوديَّة والعلميَّة والفلسفيَّة التي تحكي عن الواقع الخارجي كما هو في ذاته، فالتبدُّل والتغيرُّ في بعض الحقائق يصحّ في القضايا الأولى التي تتعلَّق بالفرضيَّات العلميَّة غير المكتملة التي تتطوَّر عبر الزمن، وغيرها من المسائل التي تتعلَّق بآراء عامَّة الناس وتقلّب مصالحهم.

أمَّـا قضايا الوجود والكون، فليس ميزان الحقيقة والخطـأ فيها هو توافق المجتمع أو عدم توافقه عليها بحسـب ما يراه مصلحة ومنفعة له منها، وإنَّما الميزان فيها هو واقعها كما هو في ذاتـه بغضّ النظر عن قَبول او رفض الناس لها؛ وذلك لأنَّها قضايا حاكية عن واقع خارجي لا يتبدَّل ولا يتغيرَّ، كقضايا الرياضيَّات والفيزياء وغيرها.

بنـاءً على هذا التمييـز بين القضايا يمكن أن نقول: إذا كانـت الفكرة مُطابقة لما تحكي في الواقع، فهي حينئذٍ حقيقة صادقة، وإن لم تكن كذلك فهي كاذبة وخاطئة.

ونشـير إلى أنَّ حالتـي المطابقة وعدم المُطابقـة لا تصفان فقط الأشـياء الخارجيَّة، وإنَّما تتعلَّقان أيضًا بالمعارف الذهنيَّة إذا نسـبت إلى الواقع الخارجي، كما القول إنَّ الاثنين نصف الأربعة فهي دون شـكّ، تُطابق الواقع أو إنَّ الاثنين نصف الخمسة، فهي لا واقع لها، فتكون غير مطابقة لأي شيء، لذا فهي خاطئة.

من هنا، جاء تقسيم المعارف إلى صحيحة وخاطئة، فنقول -مثلاً هذه الفكرة حقيقة أو وَهْم، كاذبة أو صادقة.

وعليه، يمكن أن نستنتج أنَّ للحقيقة ميزات وخصائص تُعرف بها.

٤ - خصائصُ الحقيقة

أ. الحقيقة (الواقعيَّة) ليست قابلة للتبديل أو التغيّر عبر الزمن.

ب. الحقيقة تتَّصف بالكلّية والشموليَّة (تتَّصف بالإطلاق).

ج. الحقيقة لها واقع في ذاتها مستقلّ عن إدراكنا لها أو عدم إدراكنا لها.

د. الحقيقة لا يمكن احتكارها؛ لأنَّها متاحة لكلّ من يبحث عنها.

ه. الحقيقية عقليَّة وحسيَّة، فكما توجد حقائق في العقل توجد أيضًا حقائق في العالم الخارجي.

٥ - المَذهبُ العَقلِي

ركيــزة المذهب العقلي في المعرفة هي قدرة العقل على إدراك الحقائق دون أن يعتمد على الخــبرة التجريبيَّة، ومعنى هــذا أنَّ أصحاب هذا المذهب يجعلــون الإدراك العقلي أرقى من الإدراك المادي.

نجد هذا الإعلاءَ من شأن العقل في مراحل الفلسفة القديمة والحديثة. ففي اليونان القديمة أشرف على وضع مقدّمات وأســس المذهب العقلي (سقراط) و(أرسطو)، وتابعهما في ذلك عدَّة مذاهب فلســفية ودينيَّة في العصر الوســيط، واستمرَّ أثر المذهب العقلي في المعرفة إلى العــصر الحديث الذي افتتحه (ديكارت) بالعودة إلى الأســس العقليــة في فهم الحقيقة، من خلال مقولته المشهورة: "أنا أفكِّر، إذن أنا موجود" ليكشف بها حقيقة الوجود وحقيقة صانع الوجود على وجه الخصوص.

يلازم العقل في مذهب (ديكارت) التفكير بوصفه عملاً للعقل ونوعًا من الوعي والشــعور المجرَّد بوجود النفس، ثمَّ وعي بوجود العالم الخارجي.

لكن سلسلة الأفكار والتأمُّلات التي يتميَّز بها العقل الإنساني هي سلسلة محدودة ونهائيَّة في كشف الحقائق، لذلك يحتاج هذا العقل المتناهي إلى عقل إلهيّ غير متناه يتمِّم له كشف الحقائــق؛ لأنَّ "العقل هبة من الله، وأداة أمدَّنا بها، بعدما زوَّده القوَّة في أفعاله، وبالصدق في مــا يخبرنا به من معارف، فهو لا يخطئ إلَّا إذا حاد عن الطريق الذي رســمه الله له، ولهذا لم يكن الخطأ من طبيعة العقل، وإنَّما هو أمر طارئ عليه"[1].

---

١ - محمد عبد الرحمن بيصار: تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص.ص٦٩-٩٧.

وعلى هذا الأســاس، بنى أصحاب المذهــب العقلي في فهم وظيفة العقــل نظريَّاتهم في المعرفة، معتبرين أنَّ العقل يملك رصيدًا كافيًا من المواهب يستطيع أن يدرك بها الحقائق بمنأى عن التجربة؛ لأنَّ هناك صنفًا من الحقائق يمكن للعقل أن يدركها بنحو مباشر.

وأبرز فلاســفة المذهب العقلي في العصر الحديث بعد (ديكارت) هما: (ليبنتز- Leibniz) و (كانط).

٦ - الجدلي

المذهب الجدليّ بمعناه الحديث مذهب مادي لا يرى وجودًا آخر غير المادة، وأنَّ الحركةَ في المادة هي أمر ذاتي فيها، أي تحرّك نفســها بنفســها دون أن تحتــاج في حركتها إلى عامل خارجــي عنها. كما أنَّ التَّطــور والتغيرُّ في المادَّة ذاتيَّان لها لا ينفصــلان عنها، ويعني هذا أنَّ الحقيقة تتغيرَّ وفقًا لقوانين التطوّر في المادَّة الواقعيَّة.

لقد انعكســت هذه النظرة الفلســفيَّة للوجود على نظريَّة المعرفة؛ حيثُ أصبح التفكير في الأشياء عبارة عن الأثر الناتج من تأثير الواقع الخارجي في الدماغ، وأثر هذا الأخير على الواقع، بمعنــى أنَّ المعرفة الحقيقة هي ثمرة تفاعل الواقع مع الدماغ، فالإدراك في المذهب الجدلي، ليس إلا أثرًا ماديًّا ونتيجة لمادَّتي الواقع والدماغ.

وطالمــا أنَّ الحقيقةَ تتغيرَّ طبقًــا لقوانين التَّطور في المادة الواقعيَّــة، فإنَّ المذهبَ الجدلي يعترف بنســبيَّة الحقيقة التي قال بها السُفسطائيُّون، غاية الأمر أنَّها نسبيَّة بصياغة جديدة تبنتها الماركســيَّة للقول إنَّ عقل الإنســان لا يملك حقائق مطلقة؛ لأنَّ كلَّ ما يوجد في عالم المادَّة الوحيد هو نسبي، خاضع للتغير والتطوُّر في حركة الزمن. فالحقيقة الآن هي خطأ في آن آخر، ومــا هو صادق في زمن يصبح كاذبًا في زمن آخر -بعبارة أخرى- كل تغيّر في الواقع الخارجي يعقبه تغيرُّ في الحقائق الفكريَّة، أي إنَّ نسبيَّة الحقيقة هي بذاتها نسبيَّة موضوعيَّة في الخارج، وليست نسبيَّة ذاتيَّة تعكس الذات المفكرة. لذا، وعلى العكس من النسبيَّة الذاتيَّة السفسطائيَّة، تؤكِّد النســبيَّة الجدليَّة على وجود معرفة حقيقيَّة للإنسان، لكنَّها نسبيَّةٌ متدرّجةٌ في سلسلة من

التطـوُّر التاريخي تعكس تطوُّر الطبيعة، وهو فارق جوهري بين النسـبيَّة في المذهب الذاتي ونسبيَّة الحقيقة في المنطق الجدلي.

وعلى هذا الفهم للنسبيَّة يمكن أن نستخلص خصائص ثلاث في المذهب الجدلي:

أ. تتكامل الحقيقة وتتطوَّر تبعًا لتطوُّر الواقع الخارجي.

ب. قـد يجتمع في فكرة واحدة حقيقة وخطأ، دون أن تعني أنَّ الفكرة متناقضة بشـكل مطلق.

ج. كلّ حقيقة واضحة يحكم بها العقل، تحتوي على تناقض خاص يتضمن جانبًا من الخطأ؛ لأنَّ هذا التناقضَ هو الذي يجعل المعرفة والحقيقة تتطوّر وتنمو.

٧ - البراجماتي

مذهب حديث في نظرية المعرفة، رائده (وليم جيمس) (١٨٤٢-١٩١٥)، ويطلق عليه أيضًا مذهب الذريعيّ.

يقدّم هذا المذهب معيارًا آخر للحقيقة، يميّز به بين الصواب والخطأ، ويتلخَّص هذا المعيار في قدرة الفكرة على تحقيق أغراض الإنسـان ومصالحه في حياتـه اليوميَّة، فإذا كانت الفكرة أو الـرأي أنفع وأجدى من غيرها كانـت أصدق وأكثر حقًا مـن الآراء والأفكار الأخرى التي تعارضها. بعبارة أخرى، معيار الحقيقة هو كلّ ما تثبت التجربة العمليَّة فائدته ومنفعته للإنسان، أمَّـا الأفكار التي لا تثبـت التجربة قِيمتها العمليَّة ولا توجد لها منافع حياتيَّة، فليسـت جديرةً بإطلاق اسم الحقيقةِ عليها، وإنَّما هي كلمات لا معنى لها، حقّ ولو كانت في ذاتها حقيقة.

فكل فكرة، في المذهب البراجماتي، تحافظ على بقاء الإنسـان، وتكون وسيلة ناجحة في وصوله إلى أغراضه ومصالحه العُليا، تعتبر حقًّا فعليًّا وحقيقة يجب تصديقها، فالمعيار العملي هو الأساس في معرفة الحقيقة، والمنفعة هي الميزان في كون الفكرة صحيحة أو خاطئة.

يعمِّم (وليام جيمس) هذا المعيار النفعيّ للحقيقة على كلّ ميادين الحياةِ العلميَّة والعمليَّة، فكلّ ما هو مفيد ومنتج هو حقيقة في ميدان الفيزياء والطبيعة، وكل ما هو مريح للفكر والشعور

والمصلحة الخاصَّة، هو حقيقة ميدان في الخبرة النفسـيَّة والعقليَّة، وكلّ شيء يحقِّق طمأنينة في النفس، وصبراً على مشقَّات الحياة هو اعتقاد وإيمان حقيقيَّان في ميدان الخبرة الدينيَّة.

وبعبارة أخرى، كلّ ما يوصل و«يؤدّي» إلى تحقيق نجاح وتوفير مصالح، هو حقيقة وفكرة صادقة، وخلاف ذلك هو كذب وخطأ.

إذن، فلسفة المذهب البراجماتي تقوم أساسًا على العمل دون الفكر، بمعنى تجعل الأصالة للعمل باعتباره ميزانًا للحقّ والحقيقة والصواب، والفكرة إن لم يكن لها أثر إيجابي في الواقع، فلا قيمة لها؛ لأنَّ العلم المفيد هو المفيد للعمل، أمَّا العلم من أجل العلم فهو لغو لا فائدة منه.

بنـاءً على هذا الفهم للحقيقـة، تكون كلّ فكرة خرافية مفيدة في الحيـاة العلميَّة أفضل من الحقيقة غير المفيدة والمنتجة. وقد انعكست هذه النظريَّة البراجماتيَّة في القرن العشرين على عدد من أوجه الحياة الإنسـانيَّة، وأنتجت نظرة سلبيَّة تجاه الدين والقيم الخُلُقيَّة، بدعوى أنَّها أفكار ونظريَّات محضَة لا تملك قيمة عمليَّة.

الفَصلُ الخَامسُ:
فَلسَفَةُ العِلمِ

المَبحثُ الأَوَّل: مَعنَى فَلسَفة العِلمِ

يُعدّ مفهوم فلسـفة العلم من المفاهيم الحديثة نسـبيًّا في تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم معًا؛ إذ لم يتبلور بوصفه حقلاً مسـتقلاً إلا في القرن التاسع عشر، حين لم يعد العلم ممارسة تقنية محايدة، بل غدا ظاهرة معرفيَّة معقّدة تطرح إشكالات تتجاوز حدود التخصّص العلمي نفسه. فقد أفرز تطوّر العلوم الطبيعيَّة، واتسـاع سلطان المنهج التجريبي، جملة من الأسئلة المتَّصلة بطبيعـة المعرفة العلميّـة، وحدودها، ومعايير صدقها، وآليَّات تطوّرها، الأمر الذي اسـتدعى تدخُّلاً فلسفيًّا مباشرًا لمساءلة العلم من داخله ومن خارجه في آن واحد.

ومن هنا، لم تظهر فلسـفة العلم باعتبارها ترفًا نظريًّا، بل بوصفها اسـتجابة فلسفيَّة لأزمات العلم ومشـكلاته الداخليَّة، وهـو ما يفسّر تعدّد تعريفاتها وتنـوّع مقارباتها. ويمكن، في هذا السياق، التمييز بين مستويين أساسين لفهم هذا المفهوم: مستوى لغوي-اصطلاحي، ومستوى تعدّدي يعكس اختلاف الرؤى الفلسفيَّة للعلم ذاته.

أوَّلًا: المعنى اللغوي والاصطلاحي لفلسفة العلم

مـن حيث الاسـتعمال الأوروبي الحديـث، لا يُعدّ مصطلح فلسـفة العلـم مرادفًا مباشرًا لمصطلح الإبسـتمولوجيا، وإن كان بينهما تداخل وثيق. فالإبستمولوجيا (Epistemology / Épistémologie) تُحيل، في أصلها الاصطلاحي، إلى نظريَّة المعرفة بوصفها بحثًا في طبيعة المعرفة الإنسانيَّة، ومصادرها، وشروط إمكانها، ومعايير تبريرها، سواء أكانت معرفة علميَّة أم غير علميَّة. أمّا فلسفة العلم، فهي حقل أكثر تخصيصًا ينصرف إلى دراسة المعرفة العلميَّة من

حيث هي علم، لا المعرفة بإطلاقها.

أمّا من حيث الاشتقاق اللغوي، فإن لفظة Epistēmē في اليونانيَّة القديمة كانت تدلّ على المعرفة المبرهَنة أو اليقينيَّة، في مقابل Doxa التي تشير إلى الرأي أو الظنّ، بينما يدلّ Logos على القول العقلي أو الخطاب المنظَّم أو المبدأ العقلاني. وعلى هذا الأساس، فإنَّ الدلالة اللغويَّة للإبستمولوجيا تُحيل إلى البحث العقلي في المعرفة، لا إلى "نظام معرفي" بالمعنى الحديث.

وعليه، لا يجوز الخلط بين المعنى اللغوي للإبستمولوجيا والمعنى الاصطلاحي لفلسفة العلم؛ فالأولى أوسع مجالاً، بينما الثانية تتركّز على تحليل بنية العلم، ومناهجه، ونظريَّاته، وحدوده. ومع ذلك، يمكن القول إنَّ المعنى الاصطلاحي لفلسفة العلم يظلّ متصلاً، من حيث الجذر، بالسؤال الإبستمولوجي العام، لكنَّه يحدّده ويقيّده داخل أفق المعرفة العلميَّة الحديثة.

ثانيًا: المعاني المختلفة لفلسفة العلم

من الملاحظ أنَّ الفلاسفة لم يتَّفقوا على تعريف اصطلاحي واحد لفلسفة العلم، بل تعدّدت المقاربات بتعدّد التصوُّرات الفلسفيَّة للعلم ذاته. ويمكن، على نحو إجمالي، رصد اتجاهين بارزين في فهم هذا المصطلح، دون ادّعاء الإحاطة بكلِّ الفروق الدقيقة داخل كلِّ تقليد فلسفي.

الاتجاه الأول: المقاربة التحليليَّة (المدرسة الإنجليزيَّة)

يمثّل هذا الاتجاه النزعة التحليليَّة التي سادت في الفلسفة الإنجليزيَّة؛ حيث جرى التمييز الصارم بين نظريَّة المعرفة بوصفها بحثًا عامًا في شروط المعرفة، وبين فلسفة العلم بوصفها تحليلاً منطقيًّا لمفاهيم العلم، ولغة نظريَّاته، ومعايير تبريرها. وقد اتَّجه فلاسفة هذا التيَّار إلى إبعاد فلسفة العلم عن تاريخ العلم وعلم الاجتماع، مركزين على البنية المنطقيَّة للنظريَّات العلميَّة ومعايير صدقها.

وفي هذا السياق، لم تُختزل فلسفة العلم في الإبستمولوجيا بل جرى التعامل معها بوصفها حقلاً تحليليًّا مستقلاً، وإن كان يتقاطع معها في بعض الأسئلة. وقد أسهم هذا التوجّه في ترسيخ فهم معياري للعلم، يركّز على التبرير العقلاني بدل السياق التاريخي.

الاتجاه الثاني: المقاربة النقديَّة (المدرسة الفرنسيَّة)

في المقابل، بلور الفلاسفة الفرنسيُّون فهمًا مغايرًا لفلسفة العلم، يركّز على الطابع النقدي لتحليل العلم. ويُعدّ تعريف الفيلسوف الفرنسي (أندريه لالاند-André Lalande) معبرًّا عن هذا التوجّه؛ إذ عرّف فلسفة العلم بأنَّها: دراسة نقديَّة لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها، بقصد تحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها الموضوعيَّة.

ويعكس هذا التعريف تمييزًا واضحًا بين فلسفة العلم من جهة، وعلم المناهج (الميثودولوجيا) من جهة أخرى، كما يفصل بينها وبين تاريخ العلم ونظريَّة المعرفة[1]. ففلسفة العلم، وفق هذا التصوُّر، ليست وصفًا لتاريخ الاكتشافات، ولا بحثًا عامًا في المعرفة بل نقدًا لمفاهيم العلم وبنيته الداخليَّة.

لكنَّ الخلاف لم يتوقَّف عند حدود التمايز بين المدرسة الإنجليزيَّة والفرنسيَّة، بل امتدّ إلى داخل الفلسفة الفرنسيَّة نفسها. فقد أعاد (ميشيل فوكو-Michel Foucault) توظيف مفهوم Epistēmē ليشير إلى العقليَّة المعرفيَّة لعصر تاريخي بأكمله، أي إلى الشروط العميقة التي تنظّم إمكان المعرفة في مرحلة معيَّنة. ومع ذلك، فإن هذا الاستعمال الفوكوي يبتعد عن الدلالة اليونانيَّة الأصليَّة التي كانت تشمل مختلف أنماط المعرفة، لا المعرفة العلميَّة وحدها.

ويتيح هذا التوسّع المفهومي إعادة النظر في بعض المقاربات التي قرّبت بين فلسفة العلم ونظريَّة المعرفة، إذا ما أُخذ العلم بالمعنى الفلسفي الواسع لا بالمعنى التجريبي الحديث. وفي هذا الإطار، يمكن إدراج نصوص كلاسيكيَّة مثل «ثيتاتوس» لـأفلاطون التي تبحث في ماهيَّة

---

١ - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيّة، ج١، ص.ص٣٥٦-٣٥٧.

المعرفة، وكذلك مقـال عن المنهج لـ (رينيه ديكارت) الذي يناقـش قواعد المنهج المعرفي ضمن الأفق الواسع للتفكير في العلم.

ومن جهة أخرى، ذهب (جان بياجيه-Jean Piaget) إلى ربط البحث الإبستمولوجي بعلم النفس المعرفي من خلال ما سمّاه علم تكوين المعرفة الذي يدرس نمو المعرفة وتطوّرها لدى الفرد منذ الطفولة حتى النضج، معتمدًا المنهج التجريبي في تفسير الظواهر المعرفية. وبذلك، اقترب (بياجيه) من فهم يجعل فلسفة العلم متداخلة مع العلوم الإنسانية، لا سيَّما علم النفس.

لكنَّ هذا التصوُّر يختلف جذريًّا عن مقاربة (غاسـتون باشـلار-Gaston Bachelard) الذي حصر اهتمام فلسـفة العلـم في تحليل المفاهيـم الفيزيائيَّة وتاريخ تشـكّلها، مؤكّدًا على فكرة القطيعة الإبستمولوجية بوصفها لحظة مفصليَّة في تطوّر العلم، لا مجرَّد تراكم تدريجي للمعرفة.

وإذا تتبّعنا تطوّر فلسـفة العلم في القرن العشرين، وجدنا أنَّ هذا الحقل ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالمشـكلات التي تثيرها المعرفـة العلمية ذاتها. فقد انشـغل (كارل بوبـر-Karl Raimund Popper) بمسألة صدق المعرفة العلميَّة ومعيار تمييزها عبر مفهوم القابليَّة للتكذيب، في حين قدّم (توماس كون-Thomas Kuhn) تفسـيراً تاريخيًّا لتطـوُّر العلم من خلال مفهوم النماذج الإرشاديَّة، مبيِّنًا أنَّ تحوّلات العلم لا تخضع دائمًا لمنطق التراكم الخطِّي.

يتبيّن ممَّا سبق أنَّ فلسفة العلم ليست مفهومًا واحدًا مغلقًا بل حقلاً تعدُّديًّا يعكس اختلاف التصوُّرات الفلسفيَّة لطبيعة العلم ذاته. فهي تتراوح بين التحليل المنطقي، والنقد المفهومي، والدراسة التاريخيَّة، والمقاربة النفسـيَّة، دون أن تنحلّ في أيٍّ منها انحلالاً تامًّا. وهذا التعدّد يدلّ على حيويَّة الحقل واتصاله العميق بإشكالات المعرفة الحديثة.

المَبحثُ الثَّاني: فَلسَفَةُ العِلمِ وعَلاقَتُها بِالعُلومِ الأُخرى

يُظهر البحث في فلسفة العلم، منذ تشكّلها بوصفها حقلاً مستقلاًّ، درجة عالية من التداخل مـع عدد من العلوم والمباحث المعرفية المجاورة، ولا سـيِّما نظريَّـة المعرفة وعلم المناهج

وعلم النفس. ويعود هذا التداخل إلى طبيعة فلسفة العلم ذاتها؛ إذ لا تنشغل بالعلم بوصفه مجموعة نتائج أو قوانين منجزة بل بوصفه ممارسة معرفيَّة لها شروطها، وأدواتها، وحدودها، ومشكلاتها الداخليَّة.

فإذا كانت فلسفة العلم تُعرَّف، في أحد معانيها الأساس، بأنَّها الدراسة النقديَّة لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها بقصد تحديد قيمتها الموضوعيَّة، فإنَّ ممارسة هذا النقد لا يمكن أن تجري بمعزل عن مناهج العلوم، ولا عن الشروط المعرفيَّة التي تجعل العلم علمًا. ومع ذلك، ورغم هذا التداخل البنيوي، تبقى فلسفة العلم قطاعًا معرفيًّا قائمًا بذاته، له مستوى تحليله الخاص، ومجاله النقدي المميّز.

وانطلاقًا من هذا التمييز، يمكن الوقوف عند أبرز العلوم التي تتقاطع معها فلسفة العلم، على النحو الآتي:

أوَّلًا: فَلسَفَةُ العِلمِ ونَظَريَّةُ المَعرِفَة

تنشغل نظريَّة المعرفة، في معناها الفلسفي العام، بدراسة شروط إمكان المعرفة الإنسانيَّة، وأدواتها، وحدودها، وقيمتها، كما تبحث في العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، سواء تعلّق الأمر بالمعرفة الحسِّيَّة، أم العقليَّة، أم الميتافيزيقيَّة. ومن هنا، فإنَّ أسئلتها الأساس تنطلق من اليقين والشكّ، والصدق والخطأ، والذاكرة والإدراك، والحلم واليقظة، وما إذا كانت الحواسّ أو العقل أو كلاهما معًا مصدرًا للمعرفة.

وقد أفرز هذا الانشغال الفلسفي الكلاسيكي مذاهب متعدِّدة في نظريَّة المعرفة، أبرزها: المذهب العقلي، والمذهب الحسّي، والمذهب النقدي.

١ - المَذهَبُ العَقليّ

يرى المذهب العقلي أنَّ العقل هو الأساس الجوهري للمعرفة، بما يمتلكه من مبادئ ومفاهيم فطرية سابقة على التجربة. فالمعرفة، وفق هذا التصوُّر، لا تقتصر على إدراك الظواهر

المتغيّرة بل تنفذ إلى ماهيَّات الأشياء وصفاتها الجوهريَّة. ويُعدّ (رينيه ديكارت) من أبرز ممثِّلي هذا الاتجاه؛ إذ ميّز بين المعرفة الحسّية والمعرفة العقليَّة، مبيّنًا أنَّ إدراك حقيقة الأشياء لا يتحقَّق بالحواسّ وحدها. ويضرب (ديكارت) مثال قطعة الشمع التي تتبدَّل صفاتها الحسِّيَّة من لون ورائحة وشكل، بينما تبقى حقيقتها واحدة، لا تُدرَك إلا بالعقل. وعلى هذا الأساس، ميّز بين:

- أفكار فطريَّة، كفكرة الله والنفس
- أفكار واردة من الخارج عبر الحواسّ
- أفكار مركّبة يبتدعها العقل.

ويذهب (ديكارت) إلى أنَّ ضمان صدق المعرفة العقليَّة يعود إلى الله بوصفه كائنًا كاملاً لا يخدع الإنسان، وهو ما يمنح العقل ثقة في مبادئه الأولى.

٢ - المَذهَبُ الحِسِّيّ

في المقابل، ينطلق المذهب الحسي من أولويَّة التجربة الحسّيَّة بوصفها المصدر الوحيد للمعرفة. وقد عبرّ (جون لوك) عن هذا الاتجاه بقوله إنَّ العقل يولد صفحة بيضاء لا يحتوي إلا ما تمدّه به الحواسّ من انطباعات. وذهب (توماس هوبز) إلى ردّ الوجود كلّه إلى الأجسام[1]، معتبراً أنَّ المعرفة لا تتجاوز نطاق الظواهر الماديَّة.

ويرى التجريبيون أنَّ الانطباعات الحسيَّة القويَّة تتحوَّل في العقل إلى أفكار باهتة ينظّمها الذهن وتحفظها الذاكرة، وأنَّ دور العقل يظلّ ثانويًّا قياسًا بدور الحس. وبذلك، يُنفى وجود أفكار فطريَّة سابقة على التجربة، وتُختزل المعرفة في معطيات الإحساس.

٣ - المَذهَبُ النَّقدِيّ

جاء (إيمانويل كانط) ليقدّم المذهب النقدي بوصفه محاولة لتجاوز التعارض بين العقلانيَّة

---

١ - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٥١.

والتجريبيَّـة. فقد رأى أنَّ كلا الاتجاهين بالغا في الاقتصار على جانب واحد من آليَّة المعرفة، فاقترح تصوُّرًا تركيبيًّا يمنح دورًا أساسًا لكلٍّ من الحسّ والعقل.

وقسّم (كانط) قوى العقل إلى:

- **الحسّيَّة:** لتلقِّي الانطباعات الحسيَّة
- **الذهنيَّة:** لتنظيم هذه الانطباعات عبر مقولات عقليَّة، كالزمان والمكان والعلّيَّة
- **العقل الخالص:** لإنتاج الأحكام والاستدلالات.

لكنَّ (كانط) قيّد المعرفة البشريَّة بمجال الظواهر، واعتبر أنَّ القضايا الميتافيزيقيَّة الكبرى، كالله والروح والعالم، لا يمكن البرهنة عليها عقليًّا، بل يُتعامل معها بوصفها موضوعات إيمان لا معرفة.

ومن هنا، يتَّضح أنَّ فلسفة العلم تتقاطع بعمق مع نظريَّة المعرفة، لكنَّها لا تنحلّ فيها. ففلسفة العلـم تُعنى بالمعرفة العلميَّة بوصفها نمطًا خاصًّا مـن المعرفة، في حين تبقى نظريَّة المعرفة أعمّ، تشمل مختلف أنماط الإدراك الإنسـاني. ولهذا، فإنَّ الفصل الحادّ بين المعرفة العلميَّة والمعرفة العاديَّة يبدو مبالغًا فيه، خاصَّة وأنَّ الحواسّ تمثِّل نقطة الانطلاق لكليهما، وأنَّ أدوات القياس العلميَّة ليست إلا امتدادًا للخبرة الحسِّيَّة.

ثانيًا: فَلسَفَةُ العلمِ وعِلمُ النَّفس

لم يبرز التقاطع الجدِّي بين فلسـفة العلم وعلم النفس إلا مـع أعمال (جان بياجيه) الذي أسّس ما عُرف بـ الإبسـتمولوجيا التكوينيَّة أو فلسفة العلم التكوينيَّة. وقد انطلق (بياجيه) من سؤال مركزي: كيف تتكوّن المعرفة لدى الإنسان؟

وقسّم (بياجيه) هذا الحقل إلى مستويين:

- مسـتوى يبحث في تاريخ المفاهيـم العلميَّة وتطوّرها، وهو أقرب إلى الفلسـفة وتاريخ العلم، وقد مثّل فيه (غاستون باشلار) نموذجًا بارزًا.
- ومستوى يدرس تطوّر المعرفة لدى الفرد منذ الطفولة حتى الرشد، معتمدًا المنهج التجريبي.

- وفي هذا السياق، حدّد (بياجيه) مراحل التطوُّر المعرفي لدى الطفل، بدءًا من المرحلة الحسيَّة-الحركيَّة، وصولاً إلى مرحلة العمليَّات الصوريَّة، حيث يصبح الفرد قادرًا على التفكير الفرضي، والتجريد، وبناء النماذج العقليَّة.

وتكمن أهمِّيَّة (بياجيه) في أنَّه أعاد وصل فلسفة العلم بعلم النفس، من خلال دراسة الشروط البيولوجية والمعرفية لتكوّن المفاهيم العلمية، مبيّنًا أنَّ المعرفة ليست معطًى جاهزًا، بل بناءً تدريجيًّا يتأثَّر بالبنية العصبيَّة والبيئة الاجتماعيَّة والذكاء.

ثالثًا: فَلسَفَةُ العِلمِ والمِيثودولوجيا

يُقصد بـ (الميثودولوجيا) علم المناهج، أي دراسة الطرق والخطوات التي يعتمدها الباحث في الكشف العلمي. ومن حيث الأصل، تدلّ الكلمة اليونانيَّة على «الطريق المؤدِّي إلى الحقيقة». لكنَّ علم المناهج، بوصفه حقلاً مستقلاً، لا يسبق العمل العلمي بل يلحقه، فيقوم بوصف المناهج المستعملة وتحليلها وتصنيفها.

وهنا، يبرز الفرق الجوهري بين فلسفة العلم و(الميثودولوجيا):

- فالميثودولوجيا تنشغل بوصف مناهج العلوم وتحليل إجراءاتها
- بينما ترتفع فلسفة العلم إلى مستوى نقدي أعمق، فتبحث في الأسس الفلسفيَّة التي تنطوي عليها هذه المناهج، وفي حدودها وإمكان تجاوزها.

فإذا كانت نظريَّة المعرفة أعمّ من فلسفة العلم، فإنَّ فلسفة العلم بدورها أوسع وأعمق من الميثودولوجيا؛ لأنَّها لا تكتفي بوصف المنهج بل تسائل منطقه الداخلي، وتكشف أزماته، وتبحث في شروط تحوّله. ذلك أنَّ تطوّر العلم لا يتحقَّق غالبًا إلا عبر أزمات منهجيَّة تُفضي إلى قطيعات معرفيَّة، وهو ما يجعل فلسفة العلم ضرورة نقديَّة لا غنى عنها في فهم ديناميَّة التقدّم العلمي.

يتبيّن مما سبق أنَّ فلسفة العلم تقوم عند تقاطع عدَّة علوم دون أن تذوب فيها، فهي تستعير من نظريَّة المعرفة أسئلتها الكبرى، ومن علم النفس أدواته في فهم تشكّل المعرفة، ومن

الميثودولوجيا وعيها بالمنهج، لكنَّها تظلّ حقلاً نقديًّا مستقلاًّ، يسائل العلم في مبادئه وحدوده، لا في إجراءاته فقط.

المبحَثُ الثَّالِثُ: أهمُّ نظريَّات فَلاسِفةِ العِلمِ

من أجل معرفة دقيقة بفلسفة العلم لا بدَّ من الاطّلاع على أهمّ النَّظريَّات التي صاغها فلاسفة العلم، لنتبيَّن بعض ميادينه، بادئين بعرض بعض النظريَّات على النحو الآتي:

أوَّلًا: (كارل بوبر) ونموذج العقلانيّة النقديّة في فلسفة العلم

يُعدّ (كارل بوبر) أحد أبرز فلاسفة العلم في القرن العشرين، ليس فقط لما قدّمه من تصوّر جديد لمنهج العلم بل لأنّه أعاد صياغة السؤال المركزي لفلسفة العلم برمّته. فبدل أن ينشغل، كما فعلت الفلسفات السابقة، بسؤال أصل المعرفة العلميَّة ومصادرها، حوّل (بوبر) بوصلة البحث نحو سؤال آخر أكثر حسمًا: كيف نميّز بين المعرفة العلميَّة وغير العلميَّة؟ وكيف يتقدّم العلم؟

لقد رأى بوبر أنّ المعضلة الكبرى التي ورثها العلم الحديث من التجريبيَّة والعقلانيَّة الكلاسيكيَّة تتمثّل في ربط صدق المعرفة بمصدرها، سواء أكان هذا المصدر هو العقل (كما عند العقليين) أم الحسّ والتجربة (كما عند التجريبيين). ويذهب (بوبر) إلى أنّ هذا الربط يُفضي بالضرورة إلى طريق مسدود؛ لأنّه يفترض وجود معرفة يقينيَّة نهائيَّة، وهو افتراض لا يصمد أمام طبيعة العلم الفعليَّة كما تتجلّى في تاريخه وممارساته[1].

ومن هنا، قدّم (بوبر) مشروعه المعروف بـ العقلانيَّة النقديَّة الذي يقوم على قلب المنطق التقليدي للمعرفة العلميَّة: فالعلم لا يتقدّم عبر تراكم الحقائق المؤكَّدة بل عبر سلسلة من

١ - محمد محمد قاسم: كارل بوبر: نظريّة المعرفة العلميّة في ضوء المنهج العلمي، ص.ص٢٧٧-٢٧٨.

المحاولات الجريئة والخاطئة، تُعرَض دائمًا للنقد والاختبار، ولا تنجو منها إلا النظريَّات التي تصمد مؤقَّتًا أمام محاولات التفنيد.

١ - معيارُ قابليَّة التَّكذيب عند (كارل بوبر) وآليَّة تطوُّر العلم

يـرى (بوبر) أنَّه لا يوجد مصادر نهائيَّـة للمعرفة، ويمكن القبول بأي مصدر شرط أن يتعلَّق بالفحص الدوري، وأنَّ محور السـؤال الإبستمولوجي لا يتعلَّق بأصل المعرفة، وإنَّما بصدق المعرفة ومدى مطابقتها للواقع، كفحص مدى توافق نظريَّاتنا مع ملاحظاتنا، أو مدى الاتّساق الداخلي للنظريَّات.

ينطلق (بوبر) من أطروحة أسـاس مفادها أنّه لا توجد مصـادر نهائيَّة أو معصومة للمعرفة. فكلّ معرفة، مهما بدا أساسـها قويًّا، تظلّ قابلة للخطأ. وعلى هذا الأسـاس، لا يكون السؤال الإبستمولوجي الجوهري: من أين جاءت المعرفة؟ بل هل يمكن اختبارها نقديًا؟ وهل يمكن تكذيبها من حيث المبدأ؟

ومن هنا، صاغ بوبر معيارَه الشهير: قابليّة التكذيب (Falsifiability) بوصفه المعيار الفاصل بين العلم واللاَّ علم. فالنظريَّة العلميَّة، في نظره، ليست تلك التي يمكن تأكيدها عبر الملاحظات المتوافقة معها بل تلك التي تعرّض نفسـها لخطر التفنيـد عبر تنبؤات واضحة يمكن للواقع أن يُكذّبها. وبهذا المعنى، فإن: القوانين العلميَّة لا تُثبت نهائيًّا، والملاحظات لا تؤسّس يقينًا مطلقًا، والتجربة لا تُنتج حقائق خالدة بل تؤدّي وظيفة نقديَّة اختباريَّة داخل مسار معرفي مفتوح.

ويؤكّد بوبر أنّ المعرفة العلميَّة لا تبدأ من فراغ، ولا من عقل صفحة بيضاء، كما ذهب (جون لوك) بل تبدأ من مشـكلات حقيقيَّة تواجه الإنسان والعالِم، فيقترح لها فروضًا تفسيريَّة، غالبًا ما يكون مصدرها الحدس والخيال. غير أنّ قيمة هذه الفروض لا تُقاس بمنشـئها النفسي بل بقدرتها على الصمود أمام النقد والاختبار[١].

---

١ - محمد محمد قاسم: كارل بوبر: نظريّة المعرفة العلميّة في ضوء المنهج العلمي، ص.ص٢٧٩-٢٨٠.

ومن هنا يميّز بوبر بوضوح بين:

- **سياق الاكتشاف:** حيث يلعب الخيال والحدس دورًا مهما
- **سياق التبرير:** الذي يخضع حصريًّا للمنطق والنقد والاختبار.

فالعلـم، وفق هذا التصوّر، لا يبحث عن الحقيقة بوصفهـا امتلاكًا نهائيًّا، بل عن الاقتراب المتزايد منها عبر اسـتبعاد الخطأ. ولذلك، فإنّ التقـدّم العلمي لا يتحقَّق بتراكم المعارف بل عبر إقصاء النظريّات الأضعف لصالح نظريَّات أكثر قدرة تفسيريَّة.

٢ - عوالم المعرفة الثلاثة ومنهج حلّ المشكلات

لإيضـاح طبيعة المعرفـة العلميَّة وموضوعيَّتهـا، قدّم (بوبر) تصـوّره المعروف عن عوالم المعرفة الثلاثة، وهو تصوّر يهدف إلى تحرير العلم من الخلط بين ما هو منطقي وما هو نفسي.

العالم الأوّل: وهو العالم الفيزيائي المادّي بكلّ مكوّناته العضويَّة وغير العضويَّة الذي نعرفه عبر الحواس والأدوات العلميَّة.

العالم الثاني: عالم الحالات الشعوريَّة والنفسيَّة من إدراكات وذكريات وخيالات وانفعالات، وهو عالم ذاتي بطبيعته.

العـالم الثالث: عـالم المحتويات المعرفيَّـة الموضوعيَّـة، أي عالم النظريـات العلمية، والمشـكلات، والحجج، والبنى المنطقيَّة، التي تملك وجودًا مستقلاً نسبيًّا عن الأفراد الذين ينتجونها.

وتكمن أهميَّة العالم الثالث في كونه المجال الحقيقي لفلسفة العلم، إذ تُناقش فيه النظريَّات من حيث تماسكها المنطقي، وقدرتها التفسيريَّة، وقابليَّتها للتكذيب، بغضّ النظر عن الحالات النفسيَّة لمنتجيها.

ويشرح بوبر تطوّر المعرفة عبر مخطَّط حلّ المشكلات:

مشكلة ← حلّ افتراضي ← نقد واستبعاد الخطأ ← مشكلة جديدة

وهـذا المخطَّط يعبرّ عن ديناميَّة معرفيَّة لا تعرف السـكون، ولا تسـمح بالحلول النهائيَّة.

فكلّ حلّ هو بالضرورة مؤقّت، وكلّ نظريَّة ناجحة تحمل في داخلها بذور مشكلاتها القادمة.

وفي هذا السياق، يميّز (بوبر) بين:

واقعيَّة ساذجة تتعلّق بإدراك العالم الفيزيائي مباشرة

وواقعيَّة نقديَّة ترى أنّ معرفتنا بالواقع تمرّ دائمًا عبر فرضيَّات واستدلالات قابلة للمراجعة.

أمَّا المنهج الحقيقي المشترك بين جميع العوالم، فليس الحسّ ولا العقل بمعناهما التقليدي بل منهج حلّ المشكلات القائم على الفرض والنقد؛ حيث لا قداسة لأي نظريَّة، ولا سلطة لأي معرفة تدّعي العصمة.

يمكن القول إنّ إسهام (كارل بوبر) الجوهري في فلسفة العلم يتمثّل في:

نزع الطابع اليقيني عن المعرفة العلميَّة، واستبدال منطق التبرير بمنطق النقد، وتحويل العلم إلى مشروع مفتوح قائم على الخطأ القابل للتصحيح.

وبذلك، لا يعود العلم بحثًا عن يقين مطلق بل ممارسة عقلانيَّة نقديَّة، تتقدّم بقدر ما تجرؤ على تعريض نفسها للاختبار والتفنيد.

وهذا التصوّر، على قوّته المنهجيَّة، سيفتح الباب أمام مقاربات أخرى ستسعى إلى مساءلته من داخل تاريخ العلم نفسه، وهو ما سيظهر بوضوح في نموذج (توماس كون).

ثانيًا: نظريَّة النموذج عند (توماس كون)

أعطى (توماس كون) (١٩٢٢-١٩٩٦) تاريخ العلم دورًا مُهمًّا في صياغة أي فلسفة علميَّة حقيقيَّة، فالتاريخ ليس مجرَّد سرد لأحداث متعاقبة بل يجب أن يغيّر تصوُّر العلم الذي يسيطر على الأذهان، ومن أهم شروط تصوُّر نظريَّات العلم ألاَّ نقوِّم النظريَّات العلميَّة القديمة على أساس تصوُّرنا للعلم الحديث، فلكلّ مرحلة من مراحل تطوُّر العلم قواعد وأشكال استدلال خاصّة تختلف عن المراحل الأخرى، فتاريخ العلم بحسب (توماس كون) هو سلسلة من النماذج الإرشاديّة المتعاقبة، وهكذا تتجلَّى فلسفة (كون) باعتبارها فلسفة للعلم تقوم على أساس التمييز بين مراحل العلم العادي ومراحل أزمة وثورة العلم، وذلك في معرض نقده

للوضعيَّة المنطقيَّة.

لقد أراد (توماس كون) أن يكشف زيف مفهوم التراكميَّة في العلم وأنَّ العلم يسير بخطّ مستقيم، ذاهبًا إلى أنَّ العلم يتطوَّر على شكل ثورات علميَّة متعاقبة، تكون بمثابة نماذج إرشاديَّة، ويضرب (توماس كون) مثالاً على مثل هذه الثورات: نظريَّة (كوبرنيكوس ونيوتن ولافوزيه وأينشتين)[1].

تقوم فلسفة (توماس كون) العلميَّة على التمييز في مسار العلم بين مراحل العلم العادي الذي يسير ضمن النموذج القياسي الإرشادي الواحد، وبين المراحل الثَّوريَّة في هذا التقدُّم التي هي انتقال من نموذج إرشادي إلى آخر. ولكن ما هو النموذج الإرشادي؟

النُّموذج القياسي الإرشادي هو النظريَّة العامَّة التي يلتزم بها المجتمع العلمي في مرحلة ما، وإنَّ بلوغ النظريَّة مرتبة النموذج الإرشادي يعني أنّها بلغت درجة من التطوّر فاقت فيها كل منافساتها من النظريّات العلميّة الأخرى، أي أثبتت وجوب التسليم بها وبكل مسلماتها ومناهجها ومفاهيمها العلميّة وخلفيّاتها الميتافيزيقيّة، فتغدو النظريّة بكل هذه الأبعاد بمنزلة نموذج إرشادي يحدّد مدلول الوقائع التجريبيّة، ويطرح معايير الاختبار والتقويم والتنقيح، والتعديل إذا لزم الأمر، والأكثر فاعليَّة أنّه يطرح المشاكل التي يجب دراستها وأنماط الحلول المطلوبة.

إنَّ المجتمع العلمي يسهل نسبيًّا تحييد نماذجه الإرشاديَّة، وتعدّ الرياضيَّات هي أسبق العلوم صناعة لنموذجها الإرشادي، ولا بدَّ للنموذج الإرشادي أن يثير مشكلات البحث، وإذا كفَّ النموذج عن إثارة مثل هذه المشكلات، لم يعد برنامج بحث علمي.

إنّ مشكلات البحث العلمي مختلفة والنموذج الإرشادي لا يثير منها إلاَّ الألغاز التي تفسح المجال لإثبات قدرة الباحث الخلاّقة ومهاراته الخاصّة في الوصول إلى حلّ لها، فالتسليم بنموذج إرشادي معيّن هو الذي يطرح ألغازًا، بمعنى أنّه يهيّئ للباحثين اختيار مشكلات يمكن

---

١ - توماس كون: بنية الثورات العلميّة، ص٣٥.

الوصول إلى حلّ لها.

إنَّ العلــم لا يقوم باختبار النمــوذج ذاته أو محاولة تكذيبه في ثورتــه الدائمة، فالعلم ينمو ويتقــدَّم في حلّ الألغاز التي يثيرها النموذج الإرشــادي المســلَّم به، والمعرفــة هنا تزداد دقَّة واتّساعًا وتحرز أهدافها، ليتمثَّل نجاح المشروع العلمي بصورة تدعو حقًّا إلى الإعجاب، لكنَّها تخلو من الابتكارات الجوهريَّة والإبداع العظيم.

وعلى هذا النحو تنمو المعرفة العلميّة في إطار العلم العادي بصورة مطَّردة صورة تراكميَّة، ويظلُّ الحال على هذا المنوال حتى يظهر الشــذوذ، أي ظاهرة لا يتوقَّعها النموذج الإرشادي المعمول بــه، لا يتنبّأ بها الباحــث للتَّعامل معها، فيبدأ الخروج عن أطر النموذج الإرشــادي ومحاولــة تعديله، وهــذا عادة ما يلقى مقاومة ما في البداية، ولكــن ينتهي الأمر مع كثرة أمثلة الشــذوذ داخل النسق العلمي الواحد إلى القيام بثورة علميَّة تأتي بنموذج إرشادي جديد يحلُّ كلّ الألغاز التي عجز العلم عن حلّها في النموذج الإرشادي السابق.

في ضوء ما تقدّم، تتّضح المقارنة بين نموذجي (كارل بوبر) و(توماس كون) بوصفها مقارنة بين تصوّرين مختلفين لطبيعة العلم ومنطق تقدّمه. فـ(بوبر) ينطلق من منظور معياري نقدي، ينشــغل بسؤال: كيف ينبغي أن يكون العلم علمًا؟ فيضع معيار قابليَّة التكذيب بوصفه ضابطًا عقلانيًّا يفصل بين العلم واللاَّ علم، ويرى تقدّم المعرفة العلميَّة حركةً عقلانيَّة قائمة على الجرأة في اقتراح الفروض، والاستعداد الدائم لنقدها واستبعاد الخطأ. أمّا (كون)، فيتحرّك ضمن أفق تاريخي-تفسيري، ينظر إلى العلم كما يُمارَس فعليًّا داخل جماعات علميَّة، فيكشف أن تقدّمه لا يجري وفق منطق معياري خالص، بل عبر أنماط من الاســتقرار (العلم العادي) والانقطاع (الثورات العلميَّة)، تحكمها نماذج إرشــاديَّة تُحدِّد مســبقًا ما يُعدّ مشكلة، وما يُقبل حلاًّ، وما يُستبعد بوصفه شذوذًا.

وعلى هذا الأساس، لا يقدّم (كون) نقضًا مباشرًا لـ(بوبر) بقدر ما يقدّم تحويلاً لزاوية النظر؛ فحيث يرى (بوبر) في النقد والتكذيب محرّكًا دائمًا للعلم، يُظهر (كون) أنَّ العلم، في مراحله العادية، يعمل داخل أطر شبه مغلقة، لا تُعرّض مسلّماتها الأساس للنقد إلا في لحظات الأزمة.

وبالمقابـل، يظلّ نموذج (بوبر) محتفظًـا بقيمته المعياريَّة؛ إذ يقدّم أفقًـا نقديًّا يقي العلم من التحوّل إلى سلطة معرفيَّة مغلقة. من هنا، يمكن النظر إلى النموذجين بوصفهما متكاملين أكثر من كونهما متعارضين. فـ(بوبر) يعبرّ عن منطق العلم كما ينبغي أن يُمارَس عقلانيًّا، بينما يصف (كون) منطق العلم كما يتشـكّل تاريخيًّا واجتماعيًّا. وبين المعياريَّـة "البوبريَّة" والتاريخانيَّة (الكونيَّة)، تتشكّل إحدى أعمق جدليَّات فلسفة العلم المعاصرة التي لا تزال تؤطّر النقاش في طبيعة العقلانيَّة العلميَّة وحدودها.

الفَصلُ السَّادِسُ:
فَلَسفَةُ الأَخلَاقِ

سـنناقش في هذا الفصل مفهوم الفلسـفة الخُلُقية، هذا المفهوم العـام الذي يتجاوز علم الأخـلاق كما يتجاوز علم العـادات الخُلُقيَّة، خصوصًا عندما نعرف أنَّ الفلسـفة الخُلُقيَّة قد تشـظَّت إلى نظم ومذاهب خُلُقيَّة كثـيرة، فعرجنا في هذا البحث على الأخلاق في الفلسـفة الغربية وموقفها من علاقة الأخلاق بالحياة الفرديَّة والاجتماعيَّة، ثمَّ تناولنا بعد ذلك الأخلاق في الفلسفة الإسلامية وكيف ارتبطت الأخلاق هنا بعِلَّة الوجود، ما جعلها أخلاقًا وجوديَّة بقدر ما أنَّ هذا الوجود هو وجود إلهي. وبعد ذلك ناقش هذا البحث علاقة الأخلاق بالدين، فتحدَّثنا عـن الأخلاق المسـيحيَّة، فأشرنا إلى طابعها الضيِّـق؛ حيثُ لن تأتي هـذه الأخلاق إلا على الأخلاق الخاصَّة بالإنسان المسيحي ما جعلها رؤية خُلُقيَّة ضيِّقة، وإزاء هذه الأخلاق تحدَّثنا في ما بعد عن الأخلاق الإسلاميَّة التي رأينا أنَّها أخلاق إنسانيَّة عندما ربطت الأخلاق بالوجود الروحي للإنسان وأشارت إلى ارتباط الأعمال الإنسانيَّة بالروح أكثر من ارتباطها بالجسد.

المبحث الأوّل: المباحث الخُلُقيَّة

أوّلًا: فلسفة الأخلاق.

تقوم فلسـفة الأخلاق على تفحُّص مبادئ علـم الأخلاق؛ لأنَّ هذا الأخير يدرس الأخلاق تجريبيًّا، في حين أنَّ فلسـفةَ الأخلاق تعتمد على المنهج العقلي في دراسة المبادئ الخُلُقيَّة، ومن هنا تأتي أهمّية فلسـفة الأخلاق باعتبارها، كما يرى (مجتبى مصباح)، «تحقيق فلسـفي (عقلي) حول المبادئ التصوُّرية والتصديقيَّة لعلم الأخلاق»[1]. ومن هذه الرؤية يمكن اعتبار

١ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٢٤.

فلسـفة الأخلاق ضرورية من أجل الكشف عن الأبعاد الفلسفية لمفاهيم علم الأخلاق، مثل: مفاهيم الحُسن والقُبح، وما يجب وما لا يجب في مجال الحياة الخُلُقيَّة. وبالتالي، فإنَّ فلسفة الأخلاق تقوم بدراسـة هذه المقولات أو المبادئ من أجل تفحُّص الأصل التي تؤثِّر في قَبول الأمـور الخُلُقيَّة، وبعد ذلك كيفيَّة دراسـة المذهب الخُلُقي الذي يقوم على هذه المبادئ؛ أي إنَّ فلسفة الأخلاق لا تهتم للقضايا التجريبية كما يفعل علم الأخلاق، بل إنَّها تبقى في مجال المنهج العقلي الاستدلالي.

ولا بدَّ هنا من التمييز بين حقلين أساسين في مجال الأخلاق، وهما: علم الأخلاق من جهة، وفلسـفة الأخلاق من جهة أخرى؛ إذ إنَّ علم الأخلاق مجـال للحديث عن الصفات الخُلُقيَّة والسلوك الاختياري الخُلُقي لدى الإنسان؛ حيثُ يختار الإنسان الأفعال الحميدة التي لا بدَّ أن تمثِّل السلوك الخُلُقي المطلوب، وبعد ذلك نجد أنَّ فلسفة الأخلاق هي التي تتفحَّص مجال علم الأخلاق. وتشكِّل هنا فلسـفة الأخلاق التحقيق الفلسفي العقلي للمبادئ التي يفترضها علم الأخلاق صوريًّا وتصديقيًّا. وبالتالي، فإنَّ فلسفة الأخلاق هي التي تقدِّم الحكم الفلسفي عـلى البناء الخُلُقي في مجال علم الأخلاق، من حيـث إنَّنا نطمئن إلى الأحكام الخُلُقية التي يطلقها هذا العلم. وبمعنى ما، فإنَّ مجال الاطمئنان لأحكام علم الأخلاق إنمَّا نجده في فلسفة الأخلاق التي تؤكِّد القِيم الخُلُقية بمعناها الواسع والبعيد عن الحالة التجريبيَّة للأخلاق، كما وجدناها في مجال علم الأخلاق.

وفي هذا السـياق، يمكن فهم ما أشار إليه (مجتبى مصباح) عن ارتباط الأحكام القِيمية مع الهدف من الحياة، أي ارتباط مجال علم الأخلاق بالفلسـفة الخُلُقيَّة. فإذا كان علم الأخلاق هو الذي يبحث في أحكام القيمة فإنَّ فلسفة الأخلاق هي التي تبحث في الهدف الحياتي في الأخلاق. وبناء عليه، فإنَّ البحثَ في علم الأخلاق ينتهي بنا إلى إنشاء فلسفة خُلُقيَّة توضِّح لنا الهدف العام من الأخلاق في حياتنا الإنسانيَّة عمومًا، والخُلُقية خصوصًا.

تبدو فلسفة الأخلاق واسعة الطيف أكثر من علم الأخلاق، فالأسئلة التي تطرحها هذه الفلسـفة تتجاوز حالة التوصيف للقيم الخُلُقية بل أكثر من ذلك، فإنَّ فلسفة الأخلاق تحاول

أن تقدِّم إجابات عن طبيعة الأعمال الحسنة والأعمال القبيحة. ومن خلال فلسفة الأخلاق نجد أنَّ طرح القِيم والقواعد الخُلُقية يتعلَّق بمدى إطلاقيَّة هذه الأخلاق أو نسبيّتها، وفي ما إذا كان إطلاق حكم القِيمة على السلوك الخُلُقي هو حكم صحيح أم خاطئ، ثمَّ إنَّ فلسفة الأخلاق تتَّصف بالشموليَّة ما سمح بقيام مذاهب خُلُقيَّة متنوِّعة. فإذا كان علم الأخلاق واضحًا من حيثُ الموضوع والهدف والمنهج، وهذه مسائل لا بدَّ لكلّ علم أن يمتلكها، فإنَّ فلسفة الأخلاق تتجاوز هذه الموضوعات العلميَّة لتبحث في الطابع المذهبي للأخلاق، فنجد أنَّ هناك مذاهب خُلُقيَّة مختلفة.

هنا نجد أنَّ فلسفة الأخلاق لدى المفكِّرين المسلمين قد ارتبطت بشكل عام بالمشكلات الفقهيَّة التي بحثت في القبح العقلي، وكذلك الاستدلال العقلي على الحكمة الإلهية. وأيضًا نجد أنَّ فلسفة الأخلاق قد بحثت في علاقة المفاهيم الاجتماعية بالسلوك الخُلُقي من حيثُ إمكانية أن يكون هذا السلوك حقائق مطلقة أم حقائق اعتباريَّة متغيّرة. وما يدل على أنَّ فلسفة الأخلاق لدى العلماء المسلمين هي أشمل من علم الأخلاق، ما يعني أنَّ فلسفة الأخلاق هنا تعود لتبحث في مبادئ علم الأخلاق والمفاهيم التي يقدّمها، وذلك على قاعدة قبول الأحكام الخُلُقية أو رفضها. ففي هذا السياق، نجد أنَّ المذاهب الخُلُقية تتكون انطلاقًا من هذه الرؤية لفلسفة الأخلاق التي تبحث في مفاهيم الحسن والقبح بين قطبي ما يجب أن يكون وما لا يجب أن يكون. وكل ذلك بالاستناد إلى المنهج العقلي الاستدلالي.

وانطلاقًا من ذلك، فإنَّ فلسفة الأخلاق هي التي تؤكِّد ما يذهب إليه علم الأخلاق من حيثُ إنَّها قد تقبل نتائجه أو تقوم بتصحيحها بما يتناسب مع القيم الخُلُقية المطلوب تحقّقها عند الإنسان. وهكذا تستطيع فلسفة الأخلاق أن تجمع بين الحياة الفرديَّة والحياة الاجتماعية. وبمعنى آخر، فإنَّها تجمع بين أحكام القِيمة على مستوى الأخلاق الفرديَّة وأحكام القيمة على مستوى الأخلاق الجمعية أو الاجتماعية. هكذا نجد أنَّ فلسفة الأخلاق تمثِّل حقلاً من المعارف النظريَّة المتعلّقة بالقيم الخُلُقية وبحكم القيمة، أو التقويم الذي نطلقه على هذا السلوك الخُلُقي أو تلك القيم الخُلُقيَّة.

ثانيًا: عِلمُ الأَخلاَق.

يتناول علم الأخلاق السلوك الإنساني بكل صفاته الحسنة والقبيحة، وتلك التي لها قبول أو رفض في الحياة الخُلُقية. وهذا يعني أنَّ علم الأخلاق هو علم الفضائل والرذائل. وأهم ما يميِّز علم الأخلاق هو أنَّه علم وجوبي، أي أنَّه يبحث في ما يجب أن يكون، وليس ما هو كائن.

ولهذا يعتبر علم الأخلاق علمًا معياريًّا، أي إنَّه من العلوم التي لا يمكن أن يكون فيها قوانين ثابتة، كما هو الحال في العلم الطبيعي، كالفيزياء والكيمياء والرياضيات وغير ذلك. كذلك يتحدَّث علم الأخلاق عن الصفات الخُلُقيَّة بكل تناقضاتها، مثل الكرم والبخل والشجاعة والجبن، وكيف يحصل عليها الإنسان في حياته الخُلُقية؟ ثم كيف يختار الإنسان الصفات الداخلية التي تحدِّد سلوكه الخارجي؟ ما يعني أنَّ علم الأخلاق يمكن أن يضع قواعد عامَّة من أجل إطلاق حكم القيمة على الصفات والسلوكيَّات التي يسلكها البشر، فيسمح بذلك بتقويم الصفات الخُلُقية وأنواع السلوك المرتبطة بها.

وبشكل عام يمكن القول إنَّ علم الأخلاق يتراوح بين نظريَّتين أساستين تحاولان توضيحه. فالنظريَّة الأولى هي التي تربط علم الأخلاق بدراسة القيم الخُلُقية التي هي الصفات الداخلية، ما يعني أنَّ علم الأخلاق لا بدَّ أن ينصبَّ على إظهار قيمة هذه الصفات الداخلية النفسيَّة، كما أنَّ علم الأخلاق لا بدَّ أن يهدف إلى جعل النفس تتحلَّى بالفضائل النفسية وتبتعد عن الرذائل، ما يجعلها تصل إلى الكمال النفسي والخُلُقي. ولكن في هذا المجال نجد أنَّ الأفعال والسلوكيَّات لا يُنظر إليها إلا بوصفها وسيلة لتحقيق الصفات النفسيَّة، وهذا الاتجاه قد وجد استحسانًا كبيرًا لدى علماء الأخلاق المسلمين؛ إذ إنَّهم يربطون بين حقيقة الوجود الإنساني وحقيقة امتلاكه للكمال الخُلُقي، ومحاولة اختيار أفعال يمكنها أن ترتقي بحياته الروحيَّة[1].

أمَّا الرأي الثاني، فهو الذي نجده لدى المفكِّرين الغربيّين الذين يقصرون علم الأخلاق على دراسة السلوك الخُلُقي وحده، فلا يعنيهم كثيرًا المغزى الروحي لهذا السلوك كما هو الأمر

---

١ - راجع: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص٥

لدى المفكِّرين المسلمين، والهدف عند المفكِّرين الغربيِّين من علم الأخلاق هو أنَّ يقوم هذا العلم بتصويب الأخلاق من وجهة نظر الغربيّين بأنَّه «عبارة عن مجموعة قوانين السلوك التي تمُكِّن الإنسان من خلال العمل بها من الوصول إلى هدفه»[١].

ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنَّ هناك فارقًا كبيرًا بين علم الأخلاق لدى المفكِّرين المسلمين وبين علم الأخلاق كما ينظر إليه المفكِّرون الغربيّون، ففي حين يهتم المفكِّرون المسلمون بالطابع الروحي وضرورة العمل على أن يكون هدف هذا العلم هي الصفات الروحيَّة النفسيَّة، فإنَّنا نجد أنَّ الغربيّين لا يهتمُّون إلا بالسلوك الخُلُقي وحده دون غيره، وهذا ما نجده لدى (لورنس جاكس-Lawrence Jacks)؛ إذ يقول: «إنَّ علم الأخلاق عبارة عن تحقيق السلوك الإنساني بالشكل الذي يجب أن يكون عليه»[٢].

على هذا النحو نجد أنَّ الاتجاه الأول يهتم بالفضائل الخُلُقية، في حين نجد أنَّ الاتجاه الثاني الغربي يهتم فقط بالأخلاق العملية السلوكية والوظيفيَّة. وهذا اختلاف عميق بين نظرة المسلمين إلى الأخلاق ونظرة الغربيين إلى علم الأخلاق.

ثالثًا: علمُ العادات الخُلُقية.

تتعلَّق العادات الخُلُقيةُ بالأفعال الخُلُقية. ولا بدَّ إذن من دراسة الفرق بين الأفعال الخُلُقية وغير الخُلُقية. وأول ما يتبادر إلى الذهن أنَّ الفعل الخُلُقي يرتبط بالتقويم الخُلُقي، أي بالثناء والشكر على هذا الفعل أو العكس، وفي هذا السياق يقول (مُطهري) عن الفعل الخُلُقي: «البشر ينظرون إليه بعين الرضا والإعجاب، والقيمة التي يمنحها البشر لهذا الفعل ليست من نوع القيمة التي تعطى للعامل إزاء عمله؛ لأنَّ العامل يوجد لعمله قيمة ماديَّة، وبالتالي يكون مستحقًّا لمبلغ من المال أو لعين مقابل ذلك العمل، أمَّا الفعل الخُلُقي فله قيمة تفوق هذه

١ - عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، ص١٠

٢ - لورنس جاكس: فلسفة علم الأخلاق، ص٩

القيم فهو أعلى من أن يقيم بالمال او الأشياء الماديَّة»[١].

ومـا يرمي إليه (مطهري) هـو أنَّ الفعل الخُلُقـي إنمَّا يحتاج إلى التقويـم المعنوي وليس المادي، وفي هذا إشـارة إلى أنَّ الفعل الخُلُقي له قيمـة اجتماعيَّة تتجاوز القيم الماديَّة؛ إذ إنَّ الفعـل الخُلُقي ليس مأجـورًا، أي لا يقوم به الفرد منتظرًا أجرًا أو مقابـلاً ماديًّا، بل إنَّه يقوم به انطلاقًـا من فكرة تحقيق الخير الفردي الـذي ينعكس على الخير العام. ويفرّق (مطهري) بين الأفعال الخُلُقية والأفعال العادية، فالأفعال العاديَّة هي أفعال يقوم بها البشر لقاء أجر ما، وهذه الأمور تتحدَّد بحسـب طبيعة هذا الفعل أو العمل العادي، أمَّا الأفعال الخُلُقية فهي من وجهة نظـر (مطهري) أكـثر أهميَّة؛ لأنَّها لا يمكـن أن تقاس بالمقاييس الماديَّـة، ولا يمكن للذهن البـشري أن يحصرها بقيمة معينـة؛ لأنَّ أنواع القيم متفاوتة؛ «أما الأفعـال الخُلُقية فهي تملك قيمة أغلى ولها أهميَّة أكبر قيمة لا يدركها الذهن البشري؛ ولأنَّ أنواع القيم متفاوتة بالمقاييس الماديَّة، فالأعمال العظيمة التي قام بها الإمام علي عليه السلام غير قابلة أن تثمن بكذا مليون أو مليار من الدولارات، إنَّ لها قيمة أخرى تختلف كليًّا عن القيمة الماديَّة»[٢].

هنـا تبدو العادات الخُلُقية بحاجة إلى معيار من أجل تفسـيرها وتقويمها. والمشـكلة هنا تتمثَّل في إمكانيَّة إيجاد هذا المعيار. ويدخل (مطهري) في إبراز مواقف المدارس الفلسـفية عن العادات والأفعال الخُلُقيَّة، فيجد أنَّ هناك عددًا كبيرًا من المدارس الفلسـفيَّة التي رفضت الاعتراف بالعادات الخُلُقية والأفعال الخُلُقيـة؛ حيثُ ذهبت هذه المدارس إلى اعتبار الفعل الخُلُقي مرتبطًا بالسذاجة الإنسانية، وهذا بحد ذاته يمثل نقدًا للفكر الغربي الذي اكتفى بجعل علم العادات الخُلُقية علمًا سلوكيًّا، أي لا يهتمّ إلا بالمظاهر السلوكية الإراديَّة التي نجدها في الحيـاة الاجتماعيَّة، أي حصر علم العادات الخُلُقية بالحوادث الخُلُقية الحسـيَّة لا غير، كما يفعل (غورفيتش- Gurvitch) عندما يعرّف علم العادات الخُلُقية بأنَّه "دراسـة أنواع السـلوك الإرادي التي يمكن أن نشـاهد جميع تحوُّلاتها الخاصَّة مشـاهدة خارجيَّة التي تجري بصورة

١ - مرتضى مطهري: فلسفة الأخلاق، ص٢٣

٢ - مرتضى مطهري: فلسفة الأخلاق، ص٢١

جمعيَّة أو تنجب أصداء جمعيَّة إذا جرت في نطاق فردي، فهذا العلم لا يتناول إذن المعطيات الخُلُقيــة المباشرة بل يتناول الحوادث الخُلُقية الحسـيَّة التي نحصل عليهــا دائمًا ببنائها بناء جزئيًا"[١].

يوضِّــح لنا تعريف (غورفيتش) لعلم العادات الخُلُقية نظرة المدارس الغربية إلى هذا العلم واكتفائهــا بالجانب الحسي دون غيره من الجوانب الروحيَّة، وهذا ما يجعل موقف (مطهري) من الأفعال والعادات الخُلُقية موقفًا أكثر عمقًا من حيث إنَّه يربط الأفعال والعادات الخُلُقية بما هو أكثر من الظاهرة الحســيَّة، أي إن (مُطهري) يبحث في العادات الخُلُقية من حيثُ ارتباطها بالجانب الروحي أكثر من ارتباطها بالجانب الحسي؛ إذ تبقى النظرة إلى الجانب الحسي نظرة قاصرة بحق الأخلاق عمومًا، والعادات الخُلُقية خصوصًا.

المَبحثُ الثَّانِي: النُظمُ الخُلُقية الكُبرى

أوّلًا: الأخلاق غير واقعية في الفلسفة الغربيَّة.

بدأ التفكير في الغرب بقضايا الفكر الخُلُقي منذ العصر اليوناني، ولكن هذا الفكر أخذ يتعيَّن بشــكل واضح مع فلسفة (ســقراط) و(أفلاطون) اللذين تحدَّثا عن الخير المطلق، كما أنَّهما حصرا المعرفة الخُلُقية بالفلاســفة الذين هم وحدهم قادرون على معرفة هذا الخير. ونلاحظ أنَّ الأخلاق في هذه المرحلة، أي المرحلة اليونانيَّة كانت أسيرة التأمُّلات الفلسفية، فلم تبحث في الأخــلاق بحثًا واقعيًّا بقدر ما ظلَّت تبحث بحثًا نظريًّا فيها؛ من ذلك أنَّ (أفلاطون) -مثلاً- عندما تحدَّث عن الخير الأســمى، فإنَّه يحصر هذا الخير في ينبوعين هما «ينبوع اللَّذة الذي يشبه ينبوع عســل. وينبوع الحكمة الذي لا يحوي خمرًا، ولكنَّه ينبوع ماء منعش فيه السلامة والهناء»[٢].

---

١ - عادل العوا: الأخلاق والحضارة، ص٢٤.

٢ - عادل العوا: الأخلاق والحضارة، ص١٣٣.

وعندمـا نصل إلى (أرسـطو)، فإنَّه يتحدَّث عـن أنواع ثلاثة من الخـيرات، هي: الخيرات الخارجيَّة، وخيرات البدن، وخيرات النفس. كما يربط هذه الخيرات بالأعمال الصالحة التي تؤدِّي إلى السـعادة. وهنا أيضًا لا نجد عند (أرسطو) بحثًا واقعيًّا في الأخلاق يمكنه أن يقودَنا إلى معرفة حقيقيَّة بها. والأمر يأخذ شـكلاً أكثر جمـودًا عندما نصل إلى الأخلاق الديكارتيَّة؛ حيثُ أصبحت الأخلاق عند (ديكارت) والفلاسفة الذين لحقوه مثل (سبينوزا ولايبنتز وكانط) هي المنهج الذي يقود إلى حسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة العمليَّة.

مـن هنا، نجد أنَّ الأخلاق في الفلسـفة الغربيَّة لم تكن ذات قيمـة إلَّا إذا ارتبطت بالمعنى النفعي لهذه الأخلاق، وربمَّا كان ذلك عائدًا إلى نزعة الفلسـفة الغربيَّة بجعل الأخلاق ميدانًا لتنظيم الحياة الاجتماعيَّة وفق قوانين عقليَّة يمكن أن يستفيدَ منها الفرد والمجتمع على صعيد الحياة العمليَّة؛ إذ إنَّ (ديكارت) يرى أنَّه «يكفي أن يجيد المرء الحكم حتى يجيد العمل، وأن يكون حكمه أصدق حكم مسـتطاع، ليفعل أيضًا أحسن ما يستطيع فعله، أي ليكتسب جميع الفضائل ويكتسب معها جميع الخيرات الأخرى التي يمكنه تحصليها، وإذا ما اعتقد المرء أن ذلك كائن، لم يعجزه أن يكون سعيدًا»[1].

لقد كان المطلب الأسـاس للفلسـفة الغربية في ميدان الأخلاق هـو وضع قوانين للطبيعة البشرية يمكن من خلالها التحكّم بهذه الطبيعة وجعلها أسيرة هذه القوانين. وهذا الأمر يمكن فهمه باعتبار أنَّ الفلسفة الغربية كانت تحاول أن تقدِّم نظامًا فكريًّا وخُلُقيًّا يتناسب مع متطلبات التغيُّر الاقتصادي والاجتماعي الذي بدأ يسود الغرب في القرن السابع عشر وما بعده، حتى أنَّ (سـبينوزا) كان قد طالب بدراسة الأخلاق دراسة هندسيَّة، أي أنَّه أراد أن يدرُسَ الأخلاق كما ندرس الخطوط والمثلثات والدوائر، ما جعل الفلسفة الغربية تحوِّل الوجود الخُلُقي إلى وجود رياضي لا غير، وجعل الإنسـان يعيش حياته الخُلُقية مهتديًا بالقوانين الاجتماعيَّة والسياسيَّة أكثر منه الاهتداء بالحياة الروحيَّة المعنويَّة التي تعطي للإنسان معناه الخُلُقي.

---

١ - عادل العوا: الأخلاق والحضارة، ص١٣٧.

ولهذا، «نجد أنَّ (سبينوزا) استخدم المنهج الهندسي في دراسة الانفعالات والعواطف والرغبات، وبشكل عام القِيم الخُلُقية عمومًا»[1]. وما ذكرناه عن (ديكارت) و(سبينوزا) ينسحب على معظم فلاسفة الأخلاق الغربيين في فترة الحداثة، أمثال (كانط) و(لايبنتز) وغيرهم، أي إن الفلسفة الغربيَّة قد وجَّهت اهتمامها بجعل الأخلاق الفرديَّة مرتبطة بالأخلاق الاجتماعيَّة والمكاسب العملية لهذه الأخلاق، أكثر من اهتمامها بالجوانب الروحية الوجدانيَّة المعنويَّة.

من الملاحظ، إذن، أنَّ الأخلاق الغربيَّة لم تدرس الأخلاق دراسة واقعية، وإنَّما ظلَّت في إطار الأخلاق العمومية ما يجعلها أخلاقًا غير واقعيَّة. وإذا تفحَّصنا الأخلاق الغربية، كما أتينا عليها حتى الآن، نجدها أخلاقًا تنتمي إلى المجالات الاجتماعيَّة والسياسيَّة؛ إذ إنَّ (أرسطو) لم يقدِّم بحثًا في الأخلاق الواقعيَّة، وكذلك فعل الفلاسفة الذين ذكرناهم في ما بعد، خصوصًا في عصر الحداثة. ولأنَّ الأمر كذلك، فإنَّنا يمكن أن نقدِّم نقدًا على هذه الأخلاق واعتبارها أخلاقًا لا تحاكي الواقع. ومن هذا المنطلق، فإنَّ هذا النقد يمكن أن تقدِّمه الدراسات التي اهتمَّت بالتمييز بين ما هو واقعي وبين ما هو غير واقعي في الأخلاق. وإذا أردنا أن ندلِّل على ذلك، فلا بدَّ أن ندخل في بحث مفهوم الواقعيَّة واللاَّ واقعيَّة؛ حيث يستند مفهوم الواقعية بشكل عام إلى تلك الحالة التي تصف الواقع العيني كما هو، بعيدًا عن الأوامر أو الأحكام القيمية المرتبطة بانفعالات الإنسان وذوقه وتوافقاته مع الآخرين. ولهذا، يجب أن نميِّز بين ما هو واقعي وغير واقعي في المجالات الخُلُقية انطلاقًا من هذا التعريف للواقعية نفسها. وعلى هذا الأساس ميّز بعض الباحثين، ومنهم (الشيخ مجتبى مصباح)، بين مشكلات المذاهب الخُلُقية، وانقسامها في مفهوم الواقعية واللاَّ واقعية. "لقد اختلفت إجابات المذاهب الخُلُقية في هذا السؤال، فذهب بعضها إلى اعتبار أنَّ الجمل الخُلُقية هي مجرَّد إنشاء أوامر ونواه وتوصيات بالقيام أو عدم القيام ببعض الأعمال، وبرأي بعضها الآخر فإنَّ هذه الجمل بيانٌ لسليقةِ الفَرد

١ - أمل مبروك: الفلسفة الحديثة، ص٤٣٩.

وإبرازٌ لإحساسه، وذهب فريق ثالث إلى اعتبارها حصيلة لتوافق الجماعة، وأمَّا الفريق الرابع فقد اعتبر الجمل الخُلُقية حاكية عن الواقعيات العينيَّة بغض النظر عن الأوامر، والنواهي، والتوصيات، والإحساس، والذوق، والاتفاقات، والمعاهدات"[١].

بهذا نجد أنَّ الحديثَ في مجال الواقعية الخُلُقية تعتمد بشكل مباشر على هذه الاختلافات بين المذاهب الخُلُقية، والأمثلة هنا كثيرة، فهناك أحكام نطلقها في المجال الخُلُقي هي التي ترشدنا إلى طبيعة هذا المذهب أو ذاك، وكيف يمكن أن نتبين درجة الواقعية في كلّ مذهب، فعندما نقول الصدق حسن، كما يرى (مجتبى)، فإنَّنا بذلك نصل إلى أربعة أحكام مختلفة، ويوردها (مُجتبى) على النحو الآتي:

١. قل الصدق

٢. الصدق مقبول

٣. تعاهدنا على أن نكونَ صادقين

٤. للصدق وصف واقعيٌّ تشير كلمة حسن إليه «[٢].

ونخلص من ذلك إلى أنَّ هذه الجمل الأربع هي التي ترشدنا إلى طبيعة المذهب وموقعه من حيث الواقعية واللاَّ واقعية؛ إذ إنَّ مثال «الصدق حسن يعادل الجمل ١، ٢، ٣، تسمَّى المذاهب الخُلُقية اللاَّ واقعية. ومن ناحية أخرى، فإنَّ المذاهب القائلة بالواقعيَّة العينيَّة للقيم والضرورات الخُلُقية، وإنَّ الجُمل الخُلُقية شبيهة بالجملة الرابعة الآنفة الذكر، وإنها تساوي في أمثال السابق (٣) تُسمَّى المذاهب الخُلُقية الواقعية»[٣].

وعند دراسة هذه الأمثلةِ وموقعها في درجة الواقعيَّة، يمكننا أن نتبينَّ ما هو المقصود بالواقعيَّة واللاَّ واقعيَّة، ويقدَّم (مجتبى) تعريفًا واضحًا لكلٍّ منهما أيضًا، فيقول «الواقعيَّة في الأخلاق تعني أنَّ القِيمَ والضرورات الخُلُقية لها واقعية عينيَّة وأنَّ الجُملَ الخُلُقية حاكية للواقع. وأما

١ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣٥.

٢- مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣٦.

٣ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣٦.

اللاَّ واقعيــة فتعني أنَّ القيم والضرورات الخُلُقية لا واقعيَّة لهــا وأنَّ الجمل الخُلُقية لا تحكي الواقع»[١].

ومن أجل التمييز أكثر في طبيعة الواقعية الخُلُقية وما تختلف عنه اللاَّ واقعية، فإنَّنا لا بدَّ هنا أن نشير إلى طبيعة الواقعية، وخصوصًا في مجال الأحكام الخُلُقية، لنجد أنَّ هناك مجموعة من الخصائــص التي تمتاز بها اللاَّ واقعية عن تلك المذاهب الواقعيَّة، فيمكننا القول إنَّ الأخلاق اللا واقعية لا تحتاج إلى قابليَّة الصدق أو الكذب؛ إذ إنَّ الصدق هو الذي يبحث عن المطابقة بــين الحكم الخُلُقــي وبين الواقع، ولهذا فــإنَّ الأحكام التي نطلقها في مجــال الأخلاق اللاَّ واقعية تبدو لا معنى لها في ســياق المطابقة بين الحكم الخُلُقي والواقع العيني. وبالعودة إلى الجمــل التي أوردها (مجتبى)، فإنَّنا نجد كــما يقول «الجمل الثلاث من ١-٣ لم يُشر أي منها إلى الواقعيَّة العينيَّة، وكما أشرنا فإنَّ الجُمل الخُلُقية بناءً على اللاَّ واقعية لا تحكي الواقع، أي إنَّهــا لا تحكي الواقعيَّة العينية، وفي النتيجة فإنَّ مُطابقة أو عدم مطابقة الجمل الخُلُقية للواقع العيني ستكون بلا معنى، وبالتالي فإنَّ الجُمل المذكورة لا قابليَّة لها للصدق أو الكذب»[٢].

أمَّا الخاصيَّة الثَّانيةُ للأخلاق اللا واقعية، فإنَّها تتمثَّل في عدم نفي الأحكام الخُلُقية أو إثباتها، خصوصًا أنَّ اللاَّ واقعيَّة تعتمد أكثر على تعدد الأذواق والمواقف في هذه الأحكام، ولهذا فإنَّ النظرية اللاَّ واقعية لا تحتمل النفي بشكل مطلق، ولا تحتمل الإثبات بشكل مطلق أيضًا. وهنا أيضًا يشير (مجتبى) إلى حقيقة مُهمَّة، وهي أنَّ الجُمل الخُلُقية في النظريَّة اللاَّ واقعيَّة «ستكون من قبيل الجمل الأمريَّة الانفعاليَّة أو التعاهديَّة أيضًا، وفي النتيجة لا يمكن توقّع احتمال صدق وكذب الجمل الخُلُقية، أو إثبات صحة وعدم صحة بعض المذاهب الخُلُقية»[٣].

كذلك يمكن أن نَجدَ أنَّ الأحكام الخُلُقية في النظرية اللا واقعية تفتقر إلى الرابط المنطقي بــين ما هو موجود وبين ما يجب أن يوجد؛ لأنَّ هذه الجمل ليســت قطعية، وبالتالي الأحكام

---

١ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣٧.

٢ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣٨

٣ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣٨.

الخُلُقية في النظرية اللا واقعية لا تشـير إلى الواقع كما لا تشـير إلى ما يجب أن يكون طالما أنَّ الـلاَّ واقعية تسـتند دومًا إلى تعدد وتنوّع الأذواق والمواقف لـدى الأفراد؛ ولهذا لا يمكننا أن تقـدِّم علاقة منطقية بين ما هو كائـن وما يجب أن يكون مثل قولنا: الطعـام لذيذ، إنَّ هذه العبـارة لا يمكن اعتبارها عبارة ممكنة، كما لا يمكـن اعتبارها عبارة واقعيَّة؛ كذلك في قولنا: المعاملة الخُلُقية ضروريَّة، فنحن هنا لم نحدّد طبيعة هذه المعاملة، وفي أي ميدان خُلُقي يجب أن نطبقها؛ إذ إنَّ المعاملةَ بين الأفراد تختلف بحسـب هؤلاء الأفراد وأنفسـهم. وبالعودة إلى (مجتبى)، فإنَّه يُقدِّم مثالاً مُهـمًّا عن طبيعة الرابطة المنطقيَّة بين الواجب والممكن، فهو يورد العبـارة الآتية: الأطعمة المليئة بالبهارات لذيذة، فهذه العبارة لا تُقدّم أيَّ اسـتدلال يمكن أن يرشـدنا إلى الواقع، أي واقع اللذَّة في هذه الأطعمة. ويخلص (مجتبى) أيضًا إلى نتيجةٍ مُهمَّة عندمـا يقول: بناء على «اللاَّ واقعية لا يوجد أي ارتبـاط منطقي بين الجمل الخُلُقية والبيانات الواقعيَّة»[1].

وبناءً على ما ذكرناه من خصائص النظريَّة اللاَّ واقعيَّة فإنَّنا يمكن أن نقولَ أنَّ الأخلاق الغربيَّة ظلَّت أخلاقًا نسـبيَّة ولم تتمكَّن من وضع أخلاق واقعيـة حقيقية، ما يدعم نظريَّتنا عن ارتباط الأخلاق الغربيَّة بالأنسـاق السياسيَّة والاقتصاديَّة أكثر من ارتباطها بالأخلاق الفردية الواقعية، وهذا الأمر سوف نجده لدى دراستنا للفلسفة الخُلُقية الواقعيَّة في الإسلام.

ثانيًا: الأخلاقُ الواقعيَّةُ في الفَلسفةِ الإسلاميَّةِ

إذا كانـت الفلسـفةُ الغربيَّة قد اكتفت بالجانب النفعي من الأخـلاق كما رأينا، ولم تدرس الأخلاق دراسـة واقعيَّة، فإنَّنا في مجال الفلسـفة الإسـلاميّة نجد أنَّ القضايا الخُلُقية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بإظهار الأخلاق بوصفها جزءًا من المباحث الوجوديَّة، خصوصًا لدى (ابن سينا) الذي تحدَّث عـن الفاعل الخُلُقي وارتباطه بعِلَّة الوجود الكبرى، وهو الله سـبحانه وتعالى.

---

١ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣٩

فالأخلاق، إذن، بالنسبة إلى (ابن سينا) لا يمكن أن تخرج عن سياق الفعل الإلهي؛ فتكون الأخلاق هي الغاية الكبرى في الوجود طالما أنَّ الله هو غاية الوجود عند (ابن سينا)؛ حيثُ نجده يتحدَّث عن الخير الأسمى الذي لا يمكن قياسه إلَّا من خلال الفاعل الذي يصدر عنه والذي ليس منفعلاً به، أي أنَّنا هنا أمام أخلاق واقعيَّة تنطلق من الواقع، وإن كان (ابن سينا) قد ربط الأخلاق بالذات الإلهيَّة؛ إذ يتحدَّث عن الخير، فيقول: «وأمَّا الحال الجود والخير فيجب أن يعلم أنَّ شيئًا واحدًا له قياس إلى القابل المستكمل به، وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه، وإذا كان قياسه إلى الفاعل الذي يصدر عنه، بحيثُ لا يوجب أن يكون الفاعل منفعلاً به أو بشيء يتبعه، كان قياسه إلى الفاعل جودًا وإلى المنفعل خيراً»[١].

إذن، من الواضح أنَّ الفلسفة الإسلاميَّة استندت بشكل مباشر إلى النصوص الدينيَّة القرآنيَّة، ويمكن النظر إلى هذه الفلسفة الخُلُقية على أنَّها مذهب خُلُقي واقعي يمكن إثباتها بطرق متعدّدة.

ويمكن القول إنَّ الفلسفةَ الإسلاميَّةَ قد اعتمدت على الأخلاق الواقعيَّة، وليس كما حدث في الغرب؛ حيثُ تحوَّلت الأخلاق إلى قوانين جامدة، ويعود ذلك إلى أنَّ الأخلاقَ الإسلاميَّةَ قد استندت إلى القرآن الكريم والأحاديث الشريفة عن النبي ﷺ وخلفائه المعصومين، وقد أشار إلى ذلك (مجتبى مصباح) بقوله «إنَّ المذهبَ الخُلُقي الإسلامي يرتبط ارتباطًا وثيقا ببقيَّة أجزاء دين الإسلام (القائد والفقه)، وبالتَّالي فإنَّه يعتبر جزءًا من نظام واحد»[٢]؛ حيثُ نجد أنَّ الأخلاق الواقعيَّة لديها خصائص تميّزها عن اللاَّ واقعية، وتختلف عنها اختلافًا واضحًا، ومن هذه الخصائص أنَّ الأخلاق الواقعيَّة قابلة للتصديق والتكذيب؛ حيثُ يتطابق التَّقرير الخُلُقي أو الحكم الخُلُقي مع الواقع، فنستطيع أن نَصف الحُكمَ الخُلُقي في النظرية الواقعية بالصدق أو الكذب، وهو ما يلاحظه (مجتبى) في هذا الصدد، فيقول: «إنَّ الجُمل الخُلُقية مثل (٤) تحكي أيضًا واقعيَّة خاصَّة بها، ولهذا فإنَّها تقبل الصدق والكذب الواقعيين، أي إنه إذا تطابق

١ - ابن سينا: الشفاء - الالهيات، ص١١٦.

٢ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣١٠.

تقريرهـا مع الواقع فهـي صادقة والأخرى كاذبة، وبناءً على الواقعيَّة أيضًا سـيكون من العقل تحصيل الأحـكام الخُلُقية وكذلك تحصيـل المذاهب الخُلُقية التي يمكـن الاعتماد عليها، وأخيرًا إمكانيَّة البحث والحوار فيها أيضًا»[١].

هـذا مضافًا إلى أنَّ الظاهرةَ الخُلُقيةَ في النظريَّـة الواقعيَّة تتمتَّع بأنَّها قابلة للتحقيق، أي أنَّها قابلة للتجريب القائم على المُشـاهدةِ الحِسـيَّة، وكذلك نجدها قابلة للاستدلال العقلي؛ كما تختفـي القيم المتعارضة عـن الموضوع الخُلُقي الواحد، أي لا تعود الأخلاق هنا نسـبيَّة بل تصبح أخلاقًا مطلقة، أو ما يمكن أن نعبرّ عنه بالوحدة الخُلُقية. وتمتاز الأخلاق الواقعيَّة بأنَّها أخلاق إطلاقيَّة؛ إذ يقرّر أصحاب النظريَّة الواقعيَّة أنَّ هناك منشأ واقعيًّا للقِيم الخُلُقية تنجم عنها مجموعةٌ من الأحكام والصفات الخُلُقية غير المشروطة. فـ«القائلون بالواقعية ورغم اعتقادهم بوجود المنشأ الواقعي للقيم واللزوميات الخُلُقية، يرون عدم ارتباط القيم الآتية بأي قيد وشرط:

- الصفات والسـلوكيَّات الاختياريَّة الموافقة تحت أي شرط للمنشأ الواقعي للقيم واللزوميات الخُلُقية.
- الصفات والسلوكيات الاختيارية المخالفة لها تحت أي شرط.
- الصفات والسلوكيات الاختيارية المقابلة لها تحت أي شرط»[٢].

ومن هنا، يمكن القول إنَّ الأخلاق الإسـلاميَّة هي أخلاق إنسـانيَّة عامَّة؛ ذلك أنَّ الإسلام قد ناقش حقيقة الإنسـان والتي هي روحه التي لا تفنى بموته. ما يعني أنَّ الإسلام في أخلاقِه قد تجاوز وجود الإنسـان الجسـماني منطلقًـا إلى وجوده الروحـي. وأوَّل ملامح هذا الفهم للإنسان نجده في آيات القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ**﴾ [السجدة: ٩] كما نجده في الحديث الشريف للنبي الأعظم ﷺ؛ حيثُ يقول: «ما خُلقتم للفناء بل خُلقتم للبقاء، وإنَّما تُنقلون من

١ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٤٤

٢ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٤٧

دار إلى دار»[١].

وهكذا، نستطيع أن نقولَ إنَّ الأخلاق الإسلاميَّة تتوجَّه بشكل مباشر إلى روح الإنسان، وهذا ما يجعل الأخلاق الإسلاميَّة أخلاقًا إنسانيَّة عامة، فالإنسان الذي تحدث عنه الإسلام هو الإنسان الشامل في كل مكان وزمان وفي كل الأديان؛ ذلك أنَّ أوَّل أسس الأخلاق الإسلامية نجدها في أنَّ الأعمال الإنسانيَّة تؤثر في روح الإنسان، ويذكر ذلك (مجتبى صباح) بالقول «ويعتبر الإسلام أنَّ أعمالَ الإنسان تؤثِّر في روحه، وأنَّه مُرتهن بأعماله الاختياريَّة، وأنَّ نتائجَ أعماله تعود إليه بشكل كامل»[٢].

وقد تحدَّثت الفلسفة الإسلامية عن القيمة الذاتيَّة والنهائية للأخلاق، وذلك انطلاقًا من إشارة القرآن الكريم إلى عبارات مثل السعادة والفلاح والفوز، فغاية الأعمال الحسنة هي الوصول إلى الفَلاَح؛ إذ إنَّ الفلاَح معناه «الظفر والفوز والنجاح. ولذا، فإنَّ من يُزيل الموانع المعترضة لطريق سعادته والواصل إلى كماله الحقيقي يسمى الفالِح، ومن طرف ما فقد عبَّر القرآن الكريم عن الذين يزكّون أنفسهم من الرذائل بالمُفلحين»[٣].

ونُلاحظ هنا أنَّ الأخلاق الإسلاميَّة تطالب الإنسان بأفعال حقيقيَّة يمكن من خلالها أن يحقِّق الفلاح والفوز وصولاً إلى السعادة، هنا نجد أنَّ مفهوم السعادة في الأخلاق الإسلاميَّة تختلف بشكل كبير عن مفهوم السعادة في المسيحيَّة؛ إذ إنَّ السعادة في المذهب الخُلُقي الإسلامي مرهون تحقّقها بالفعل الإنساني الذي يرمي إلى الفلاح والفوز. أمَّا مفهوم التَّقوى، فإنَّه يمثِّل كمال الأخلاق الإنسانية، فمن أجل تحقيق السعادة والفوز والفلاح لا بدَّ من التقوى؛ إذ خارج هذه التقوى لا وجود لأخلاق إنسانية، وقد أشار (مجتبى) إلى ذلك بقوله: «وفي القرآن اعتبرت التَّقوى صفة عامة».

هكذا نجد أنَّ الأخلاق الإسلاميَّة تمثِّل فلسفة الأخلاق العامة التي يكون علم الأخلاق جزءًا منها، وكذلك المذاهب والمدارس الخُلُقية، خصوصًا أنَّ الإسلام قد ربط الأخلاق بالأعمال،

---

١ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣١١.
٢ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣١١
٣ - مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، ص٣١٢

فليس هنـاك من أخلاق نظريَّـة إلا إذا اتصفت هذه الأخلاق بالأعمال، وعلى رأسـها مفهوم التقوى.

ثالثًا: الخَاتمةُ والاستنتاجَات

لعلَّ البحثَ في الفلسفة الخُلُقية يُساعدنا على تقصّي مجموعة من النتائج المُهمَّة في سياق هذا البحث، ومنها:

١. الفلسـفة الخُلُقيـةُ هي المبحثُ الذي يـدرس مبادئ علم الأخـلاق، بهذا تكون الفلسـفة الخُلُقية هي التي تسـتند إلى المنهج العقلي الاستدلالي، في حين يكون علم الأخلاق مستندًا إلى المنهج التجريبي.

٢. ظلَّـت الأخلاق في الفلسـفة الغربيَّـة أخلاقًا لا واقعيَّـة؛ لأنَّها ارتبطت بالأنسـاق الأيديولوجية والاقتصادية أكثر مما اهتمَّت بالواقع الإنساني المعيش.

٣. اهتمَّت الفلسـفة العربيَّة الإسـلاميَّة بالطابع الواقعي للأخـلاق؛ إذ نجد أنَّ النَّظرية الخُلُقية الإسـلاميَّة قد اهتمَّت بالفرد وسـلوكه الخُلُقـي ذي الطابع الإطلاقي، فلم تسـمح بقيام أخلاق نسـبيَّة، كما هو الأمر في الفلسـفة الغربيَّة. هذا مضافًا إلى أنَّ الأخلاق الإسلاميَّة تأتي بوصفها صادرة عن الله الذي هو عِلَّة الوجود وعِلَّة الأخلاق معًا.

٤. تتمتَّع الأخلاق الواقعيَّة بخصائص تميّزها عن الأخلاق اللاَّ واقعيَّة، منها -مثلاً- أنَّها أخـلاق إطلاقيَّة في حين أنَّ الـلاَّ واقعيَّة هي أخلاق نسـبيَّة، وكذلك فإنَّ الأخلاق الواقعية قابلة للتكذيب التصديق، أما اللاَّ واقعية فليست خاضعةً لهما.

الفَصلُ السَّابِعُ:
فَلسَفَةُ الجَمَالِ

يُعدّ الجمال محورًا أساسًـا في الفلسفة منذ نشأتها؛ فقد شـغل الأذهان وتنازعته تفسيرات عدَّة باختلاف المرجعيات الثقافيَّة والحضاريَّة. يشـير بعضٌ إلى أنَّ مقاربةَ الجمال لا تنفصل عن البُعد الوجداني لدى الإنسان، بينما يرى آخرون أنّه يرتبط بالمعايير العقلية والقيم الخُلُقية. يلفت هذا التباين الانتباه إلى ضرورة دراسـة فلسـفة الجمال بوصفها حقلاً مستقلاً يمزج بين الفن والأخلاق والميتافيزيقا، كي نتمكَّن من تكوين رؤية واضحة توازن بين ما هو حسيّ وبين ما هو فكري وروحي.

ينشـأ الاهتمام بفلسفة الجمال من الرغبة في فهم علاقة الإنسان بالعالم المادي من حوله، إلى جانب البواعث النفسـية التي تدفعـه إلى الإعجاب أو النفور تجـاه ظواهر معيَّنة. يرصد مؤرِّخو الأفكار أنَّ الإنسان القديم بحث عن التعبير الجمالي من خلال الرسوم والنقوش والآثار المحفوظة في الكهوف، كأنَّ طبيعة النفس البشريَّة تستشعر الحاجة إلى تشكيل ما تراه في هيئة جميلة. لم تكن تلك المظاهر مجرَّد أشـكال بدائيَّة، وإنَّما احتوت على دلالات رمزية تحكي عن روحٍ تسعى لتجاوز حدود المألوف بخلقٍ فنيٍّ يربط المادة بالقيمة.

تُسـتظهر هذه الفكرة في بعض النصوص الفلسـفيَّة الكلاسـيكيَّة التي تربط الجمال بعالم المُثُل؛ حيث ورد أنَّ «الجمال الحقيقي يشـعُّ حين تنكشف الفكرة المطلقة في المحاكاة التي يبدعها الفنان»[1]. يلمّح هذا الاقتباس إلى أنَّ الجمال ليس موضوعًا حسيًّا بحتًا، إنمَّا هو تجلٍّ لجوهر أسـمى يتجاوز عالم الظواهر. في المقابل، لا تعني هذه المقاربة أُفول الأبعاد الحِسيَّة بل تشي بفكرة مفادها أنَّ العمل الفني أو الجمالي ينطلق من حسٍّ ماديٍّ، ثم يرتقي بقدرته على تمثّل المثال الأعلى أو الصورة الكامنة خلف الظواهر.

---

١ - أفلاطون: الجمهورية، ص٢٥

تُلقي مثل هذه الرؤية بظلالها على النقاش الدائر عن ما إذا كان الإدراك الجمالي يُعدّ ذاتيًّا أم موضوعيًّا. يسود الاعتقاد لدى فريق بأنّ الجمال يكمن في عين الناظر، بينما يصرُّ فريق آخر على أنَّ هناك معايير مشتركة تضبط الحكم الجمالي. يكشف هذا التباين النقاب عن جدلية مثيرة تتكرّر في كتابات الفلاسفة وعلماء الجمال؛ إذ تميل بعض النظريات إلى الذاتية المتطرّفة، فيما تُظهر أخرى نزوعًا نحو الموضوعية التي تقيّد الذوق الفردي وتضبطه بقواعد عقلية أو أدبية. تتَّضح في هذه النقطة قيمة دراسة فلسفة الجمال بغية تبيّن الأسس التي يقوم عليها الحكم الجمالي، وهل تنحصر في الحس أو تتعدَّاه إلى موضوعاتٍ متعالية.

تُبرز هذه الإشارات المتنوِّعة أنَّ فلسفة الجمال، سواء في السياق الغربي أم الإسلامي، ليست محصورة في الشكل الظاهري فحسب بل تتشابك مع فلسفة القيم وأطروحات الأخلاق وعلوم النفس ونظريات المعرفة. من هنا، تتبدَّى ضرورة الدراسة المعمَّقة لهذا الحقل حتى لا يكون البحث فيه مجرَّد محاولة لتجميع آراء متفرِّقة أو توثيقًا سرديًّا للمقولات بل تحليلاً يسبر أغوار الأسباب الكامنة وراء تبنّي مواقف جماليَّة بعينها. يساعد هذا المسعى على فهم أعمق لكيفية تشكُّل المعايير الذوقية لدى الأفراد والمجتمعات، ويدعونا إلى النظر في علاقة هذه المعايير بالتطوُّرات الثقافيَّة والعلمية والسياسية.

ينطلق هذا البحث من فرضية أنَّ الجمال مفهوم متعدّد الأوجه، يستمدُّ عناصره من تراكمات ثقافية وفلسفيَّة قديمة، ويواصل التبلور مع تحوُّلات الحاضر. ينبري الباحث في الصفحات اللاحقة لاستقصاء الأبعاد التاريخية والمعرفية التي أسهمت في صياغة الرؤية الغربية للجمال، ثم ينتقل إلى استجلاء خصوصية الرؤية الإسلامية في هذا المجال. تليه محاولة المقارنة بين المنظورين، بغية الكشف عن المشتركات والخلافات، وتأثير كلّ منهما في تشكيل أذواق الناس على مرّ العصور. يندرج ضمن ذلك تحليل تأثر الفنون وطريقة تلقيها، والعلاقة بين الجمال والهوية، فضلاً عن رصد الملامح التي قد تقود إلى حوارٍ أوسع بين الثقافات.

المَبحَثُ الأَوَّل- الإطارُ النَّظريُّ والتاريخيُّ لفلسفةِ الجمالِ

أوَّلًا: تعريفات ومفاهيم رئيسة

يُعدُّ مفهوم الجمال من أكثر المفاهيم الفلسفية تعقيدًا وتعدّدًا في التفسيرات؛ حيث يتداخل مع أبعاد حسية، وعقليَّة، وميتافيزيقية، ما يجعله موضوعًا للدراسة الفلسفية منذ العصور القديمة وحتى الوقت الحاضر. تتنوَّع دلالات الجمال وفق المدارس الفكريَّة المختلفة، كما تتباين معاييره بين المجتمعات والثقافات، ما يجعل البحث في فلسفة الجمال مدخلاً لفهم الذوق الإنساني والتطورات التي طرأت عليه عبر العصور.

يشتق مصطلح "الجمال" في اللغةِ العربيَّة من الجذر "جَمَلَ"، ويدل على الحُسن والبهاء، ويُقال "رجلٌ جميل" أي حسن الهيئة، و"جمل الشيء" أي زاده بهاءً وحُسنًا[١]. كما يظهر ارتباط الجمال بمفهوم «الإحسان» في بعض السياقات اللغوية، وهو ما يُعبرّ عن البُعد الخُلُقي إلى جانب البُعد الحسيّ.

أما في الفلسفات الغربية، فقد تطوَّر المفهوم تحت مصطلح Aesthetics الذي يعود أصله إلى الكلمة الإغريقية Aisthesis التي تعني الإدراك الحسيّ، وقد استخدمه الفيلسوف الألماني (ألكسندر بومغارتن- Alexander Baumgarten) في القرن الثامن عشر، للإشارة إلى علم الجمال بوصفه نظريَّة مستقلّة تُعنى بالذوق الفني والحسي[٢].

يرتبط الجمال أيضًا بالمفاهيم الخُلُقية والمعرفيَّة؛ حيثُ يرى بعض الفلاسفة أنَّ الجمال ليس مجرَّد خاصيَّة حسيَّة بل هو انعكاس للخير والكمال، كما ورد في الفلسفة المثالية عند (أفلاطون) الذي اعتبر أنَّ «الجمال الحقيقي هو إدراك لما هو أبدي ومتعالٍ عن العالم المحسوس؛ حيث تُصبح الأشياء جميلة بقدر ما تشارك في عالم المُثل»[٣].

---

١ - ابن منظور: لسان العرب، ج١١، ص١١٨.

٢ - ألكسندر بومغارتن: تأملات جمالية، ص٣٢.

٣ - أفلاطون: الجمهورية، ص١٩٨.

أما (أرسطو) فقد نظر إلى الجمال من زاوية أخرى؛ حيثُ ركَّز على «التناسق بين الأجزاء والانسجام بينها، بحيث يؤدِّي الترتيب الصحيح إلى الإحساس بالجمال»[١]، وهو ما انعكس في فلسفته حول الفن والمحاكاة.

تُثير هذه التصوّرات إشكاليَّة أساس عن ما إذا كان الجمال موضوعيًّا أم ذاتيًّا، أي هل الجمال قائم في الأشياء ذاتها، أم أنَّه مجرد استجابة شعورية لدى المتلقِّي؟ تبنَّت الفلسفات الكلاسيكية رؤية موضوعيَّة للجمال، بينما جاءت الاتجاهات الحديثة، وخصوصًا مع الفلسفة التجريبيَّة و(كانط)، لتعزّز فكرة أنَّ «الحكم الجمالي لا يمكن أن يكون موضوعيًّا بحتًا؛ لأنه يرتبط بتجربة ذاتية قائمة على التفاعل مع الموضوع الفني»[٢].

ثَانيًا: البداياتُ التاريخيَّةُ لفلسفة الجمال في الحضارات القَديمة

يرتبط مفهوم الجمال في الفكر الإنساني القديم بالبُعد الديني والميتافيزيقي؛ حيثُ كانت الحضارات القديمة ترى في الجمال انعكاسًا للانسجام الكوني والإرادة الإلهيَّة. يتَّضح ذلك في الفنون المعماريَّة والزخرفيَّة؛ حيثُ كان للجمال دور روحيٌّ يتجاوز كونه مجرَّد إحساس بصري.

في الفكر الصّيني القديم، وخصوصًا في فلسفة (كونفوشيوس)، ارتبط الجمال بمفهوم التناغم والانسجام؛ حيثُ يُنظر إلى الجمال على أنَّه تحقيقٌ لتوازن القوى الكونية بين "الين" و"اليانغ"، وهو ما انعكس في فنون الخط والرسم الصيني[٣].

أما في الفلسفة الهندية القديمة، فقد كان الجمال مرتبطًا بالروحانية والتأمل العميق؛ حيثُ ظهر ذلك في الفنون التعبّديَّة والملاحم الشعرية، مثل «الرامايانا» و«المهابهاراتا» التي كانت

---

١ - أرسطو: فن الشعر، ص٥٤.

٢ - كانط: نقد ملكة الحكم، ص١٤٥

٣ - كونفوشيوس: كتاب المحاورات، ص٧٨.

ترى في الجمال وسيلة لتحقيق الصفاء الروحي والتقرّب إلى الإله[١].

في الحضـارة المصريَّة القديمـة، كان الجمال يعكس النظام الإلهي؛ حيثُ سـاد الاعتقاد بأنَّ «الماعت» (Ma'at) – أي النظام الكوني والعدالة – تُعبرّ عن معيار الجمال في الكون، ما انعكس على فنون العمارة والنحت والتصميمات الهندسية للأهرامات[٢].

أما الفلسفة الإغريقيَّة، فقد شهدت أولى المحاولات لصياغة مفهوم الجمال فلسفيًّا؛ حيثُ تبلور في أفكار (سقراط وأفلاطون وأرسطو). اهتمّ (سقراط) بفكرة «الجمال الخُلُقي»، معتبراً أنَّ «الجمال ليس مجرَّد هيئة، وإنَّما هو مرتبط بالكمال الداخلي للنفس البشرية»، وهو ما جعل الجمال عنده أعمق من كونه مجرَّد مظهر[٣].

تُظهر هذه الإشـارات أنَّ فلسـفة الجمال لم تكن محصورةً في الجانب الحسيّ، بل كانت تتداخل مع الأخلاق والميتافيزيقا والروحانيَّة، وهو ما شكَّل قاعدةً لنظريات الجمال اللاحقة في الفكر الغربي والإسلامي.

ثَالِثًا: فلسفةُ الجمال بَينَ النَّظرةِ الكلاسيكية والحديثة

شهدت العصور الوُسطى تَحوُّلاً في فلسفة الجمال؛ حيثُ تأثرت بالفكر الديني، خصوصًا في السـياق المسـيحي؛ إذ رأى (أوغسـطين) أنَّ «الجمال في هذا العالم ليـس إلا ظلاً زائلاً للجمال الإلهي المطلق»[٤]، وهو ما جعله يربط الجمال بالحقيقة الدينية.

أما في عصر النهضة، فقد برز الاهتمام بالجمال بوصفه قيمة مستقلَّة؛ حيثُ ظهر الفنّ الواقعي في أعـمال (ليونـاردو دافنـشي-Leonardo da Vinci) و(مايكل أنجلـو-Michelangelo)،

١ - كريشنامورتي: الفن والتأمل، ص١١٣.
٢ - ول ديورانت: قصة الحضارة، ج٢، ص٢٦٧.
٣ - أفلاطون: محاورات أفلاطون، ص٨٧.
٤ - أوغسطين: مدينة الله، ص٣١٢.

وترافقت معه تحوّلات فلسفيَّة، مثل اعتبار الجمال نابعًا من الهندسة والنسب الرياضيَّة[١].

مع الفلسفة الحديثة، خصوصًا عند (ديكارت) و(كانط)، تبلورت رؤية تفصل بين الجمال بوصفه معيارًا كونيًّا وبين الجمال بوصفه إحساسًا فرديًّا؛ حيث اعتبر (كانط) أنَّ «الأحكام الجمالية نابعة من ملكة التذوق، وهي أحكام تأمليَّة لا ترتبط بالمصلحة»[٢].

في الفكر المعاصر، تطوَّرت فلسفة الجمال باتجاهين رئيسين:

١. الفلسفة التحليليَّة التي ركَّزت على اللغة الجمالية ومعنى المصطلحات المستخدمة في النقد الفني.

٢. النقد ما بعد الحداثي الذي ألغى المعايير التقليدية للجمال، معتبراً أنَّ كلَّ أشكال التعبير الفني لها قيمتها بغض النظر عن التناسق أو المعايير القديمة.

يعكس هذا التطور مدى التحوُّلات التي طرأت على مفهوم الجمال، ما يجعل دراسته ضروريَّة لفهم أبعاده المتعدّدة في الفكر الغربي والإسلامي على حدٍّ سواء.

المَبحَثُ الثاني: فَلسفَةُ الجَمالِ في الفِكرِ الإسلاميّ

أوَّلًا: الأسس القرآنية والحديثيَّة لمفهومِ الجَمالِ:

يحتلُّ مفهومُ الجمال موقعًا مركزيًّا في التصور الإسلامي للعالم؛ حيثُ يرتبط بالكمال الإلهي والانسجام الكوني. يؤكِّد القرآن الكريم في مواضع عدَّة على أهميَّة الجمال، سواء في الخلق الإلهي أم في أفعال الإنسان وسلوكه. يقول الله تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ [السجدة: ٧]، ما يدلّ على أنَّ الجمال قيمة أصيلة في النظام الكوني. كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ**﴾ [النحل: ٦]، ما يعكس العلاقة بين الجمال والشعور بالراحة النفسية في حياة الإنسان.

---

١ - إيرفينغ ستون: عذاب وكمال، ص١٩٧.

٢ - كانط: نقد ملكة الحكم، ص٢١٣.

لا يقتصر مفهوم الجمال في الإسلام على الحُسن الظاهري بل يمتدُّ إلى البعد الخُلُقي والروحي. ورد في الحديث عن الإمام الصادق (عليه السلام): "إنَّ الله جميل يحبّ الجمال، ويحبّ أن يرى أثر نعمته على عبده"[٣]. يعكس هذا النصُّ فهماً متكاملاً للجمال؛ حيثُ يجمع بين الجمال المادي والروحي، ويؤكِّد على أهمّية انعكاس النعم الإلهيَّة على الإنسان في مظاهره وسلوكه.

ثَانيًا: فَلسفةُ الجَمالِ من المَنظورِ الإسلامي

تناول علماء الكلام والفلاسفة المسلمون مفهوم الجمال من زوايا متعددة؛ حيثُ ناقشوا ارتباطه بالكمال الإلهي، وبنية العقل، والتناسب في الطبيعة والفن.

في الفكر الكلامي، برز المعتزلة باعتبارهم أوائل من ناقشوا مفهوم "الحُسن والقُبح العقليين"؛ حيثُ رأوا أنَّ الجمالَ يمكن إدراكه بالعقل المستقلّ، وليس فقط بالشرع. اعتبر (واصل بن عطاء) أنَّ الجمال يتمثَّل في التناسق والانسجام، وهو ما يقرُّه العقل السليم دون الحاجة إلى نص ديني.

أمَّا الأشاعرة، فقد عارضوا هذا الاتجاه، باعتبار أنَّ الجمال والقبح لا يُدركان بالعقل وحده بل يُحدّدان تبعًا لما يقرّره الشرع؛ حيث رأى (الغزالي) أنَّ الأشياء لا تُعدّ جميلة أو قبيحة بذاتها، بل بحكم الله فيها، فهو الذي يُعرّفنا الجمال الحقيقي[٤].

في المقابل، قدَّم الفلاسفة المسلمون القدماء مقاربة أكثر تعقيدًا لمفهوم الجمال؛ حيثُ اعتبروه مرتبطًا بالكمال والنظام العقلي. عند (الفارابي)، يتحدَّد الجمال بالترتيب الذي يحقّق الانسجام بين الأجزاء؛ حيثُ يكون كلُّ عنصر في مكانه الصحيح[٥]. انعكس هذا التصوُّر في نظريَّاته عن الموسيقى؛ حيثُ اعتبر أنَّ الجمال الموسيقي يقوم على التناسب الرياضي بين النغمات.

---

٣ - الكليني: الكافي، ج٦، ص٤٣٨.

٤ - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٤، ص٩٥.

٥ - الفارابي: كتاب الموسيقى الكبير، ص٤٢.

أما (ابن رشد)، فقد تبنّى موقفًا واقعيًّا متأثرًا بـ(أرسطو)؛ حيثُ رأى أنَّ الجمال يتحقَّق حين يكون الشيء متناسبًا مع وظيفته، أي أنَّ الجمال ليس مفهومًا مجرَّدًا بل يرتبط بفائدة الشيء وتأثيره[١].

أمَّا (الشيخ مصباح اليزدي)، فقد ركَّز على البُعد الفلسفي للجمال، معتبراً أنَّ الجمال ليس قائمًا في الأشياء بذاتها، بل هو نتيجة التناسب والانسجام بين الأجزاء، وهو ما يتيح للنفس إدراكه[٢].

أما (الشيخ جوادي الآملي)، فيرى أنَّ الجمال في العرفان ليس مجرَّد إحساس بل هو تجلٍّ للكمال الإلهي، ولهذا فإنَّ العارف يرى في كلّ شيء جمالاً؛ لأنه يدرك وجود الله في كلّ شيء[٣].

يتَّضح من خلال هذا المبحث أنَّ فلسفة الجمال في الفكر الإسلامي لا تفصل بين البُعد الحسي والبُعد الروحي بل ترى أنَّ الجمال انعكاسٌ لنظام الكون الإلهي. فقد ناقش الفلاسفة المسلمون القدماء الجمال من منطلقاته العقليَّة والميتافيزيقيَّة، بينما قدَّم الفلاسفة المعاصرون رؤية أكثر تكاملاً؛ حيثُ ربطوا الجمال بالروحانية والكمال الإلهي، وهو ما يتجلَّى في نظريَّات (الطباطبائي، واليزدي، والصدر، ومطهري، وجوادي آملي).

المَبحَثُ الثالث: القِيَمُ الجَماليَّةُ في الفُنون وَالحَضارةِ الإسلاميَّةِ

أوَّلًا: الجَمالُ في الفنون الإسلاميَّةِ.. المَفاهيمُ وَالأُسس

انعكست فلسفة الجمال الإسلامية على الفنون بشكل عام؛ حيث لم تكن النظرة الإسلامية إلى الفن مجرَّد انعكاس للحس الجمالي بل تجاوزت ذلك إلى أبعاد روحية وفكرية ترتبط بالتوحيد

١ - ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص١٥٦.
٢ - مصباح اليزدي: الفلسفة الإسلامية، ص١٧٦.
٣ - جوادي الآملي: التوحيد في القرآن، ص٢٤٣.

والبعد الخُلُقي. تقوم الفنون الإسـلاميَّة على التوازن بين الجمال والوظيفة التعبديَّة؛ حيثُ يُنظر إلى الفنّ على أنَّه وسيلة لتقريب الإنسان من الحقائق الروحية، وليس مجرَّد أداة للمتعة الحسيَّة.

تتجلَّى هذه الفكرة في العمارة الإسلامية والخط العربي والزخرفة؛ حيثُ يقوم الجمال على مبدأ "اللا نهائية"، وهو انعكاس لفكرة التوحيد.

أما (الشـيخ مصباح اليزدي)، فيرى أنَّ الجمالَ في الإسلام مرتبط بتحقيق الكمال، ولذلك نجد أنَّ الفنون الإسلامية تتميَّز بالتركيز على التجريديَّة، فهي لا تحاكي الواقع الحسي فقط بل تعبرّ عن القِيم الروحيَّة[١].

يؤكِّد الشـهيد (مرتضى مطهري) على دور الجمال في تعزيز الوعي الروحي؛ حيثُ يرى أنَّ الجمالَ الذي يقتصر على الشـكل الحسي لا يحقّق الكمال الإنساني، بل لا بدَّ أن يكونَ الفنُّ وسيلةً لنقل المعاني العميقة التي تربط الإنسان بالله وبالوجود[٢].

ثَانيًا: العمارَةُ الإسلاميَّةُ والجَمالُ الهَندَسيّ

تُعدُّ العمارة الإسلاميَّةُ من أبرز الفنون التي جسَّدت التصوُّرَ الإسلامي للجمال؛ حيثُ تقوم على التوازن بين الجمال الهندسي والبُعد الروحي.

يرى (ابن خلدون) أنَّ العمارة الإسلاميَّة تتميز بالتناسق والدقة؛ حيثُ يُراعى في بنائها تحقيق الجمال مع البساطة، وهو ما يعكس قيم الإسلام في رفض التكلُّف والإفراط في الزخرفة[٣].

تمثِّل المسـاجد نموذجًا واضحًا لهذا التصوّر؛ حيثُ يتجلَّى فيها التناسـق بين المحراب، والقباب، والمنارات، والزخارف الهندسـيَّة التي تعبرّ عن السمو الروحي. تُستخدم الخطوط العربية في تزيين الجدران بدلاً من التصوير البشري، وذلك انسجامًا مع العقيدة الإسلاميَّة التي تُفضّل الرمزيَّة على التشخيص.

---

١ - مصباح اليزدي: الفلسفة الإسلامية، ص١٨٧.

٢ - مرتضى مطهري: الإنسان الكامل، ص١٤٣.

٣ - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص٤١٢.

ثَالثًا: الخَطُّ العربي وتَجليَّات الجَمالِ في الكِتَابةِ

يُعتبر الخطُّ العربي من أرقى أشكال الفنون الإسلاميَّة؛ حيثُ يجمع بين الجمال البصري والبُعد القدسي للنصوص الدينية.

يُستخدم الخط العربي في الزخرفة المعماريَّة، والمصاحف، واللوحات الفنية؛ حيثُ يعتمد على التكرار الهندسي، والتداخل، والتماثل، ما يخلق تأثيراً بصريًّا يعزِّز البُعد الروحي للنصوص المقدَّسة.

رَابِعًا: المُوسيقَى الصُّوفيَّةُ والجَمالُ الرُّوحي

كانت الموسيقى في الفكر الإسلامي موضوع جدل بين العلماء؛ حيثُ رأى بعضٌ أنَّها وسيلة للترفيه، بينما اعتبرها آخرون أداةً للارتقاء الروحي. في السياق الصوفي، كان للموسيقى دور مُهمّ في التعبير عن العِشق الإلهي والوجد الصوفي.

يؤكد (الشيخ مصباح اليزدي) أنَّ الموسيقى إذا كانت تهدف إلى تحقيق الصفاء الروحي، فإنَّها تتجاوز كونها مجرَّد أصوات إلى أن تصبحَ وسيلة للتأمّل في الكمال الإلهي[1].

كان لهذه الرؤية أثرٌ كبير في نشأة الموشّحات الأندلسيَّةِ، والإنشاد الصوفي، والذكر الجماعي؛ حيثُ تستخدم الموسيقى بوصفها أداةً للتعبير عن الشوق إلى الله، وليس غاية في حدّ ذاتها.

تُظهر القيم الجماليَّة في الفنون الإسلاميَّة أنَّ الجمالَ في التصوُّر الإسلامي ليس منفصلاً عن العقيدةِ، بل هو امتداد لفكرة التوحيد والتناغم الكوني. ينعكس هذا التصوّر في مختلف الفنون؛ حيثُ تظهر الهندسة في العمارة، والتناسق في الخط العربي، والبُعد الروحي في الموسيقى الصوفية.

تؤكِّد آراء الفلاسفة المسلمين، مثل (الفارابي، وابن خلدون، والطباطبائي، واليزدي، والصدر، ومطهري، وجوادي آملي)، على أنَّ الفنَّ الإسلامي يتجاوز كونه مجرَّد شكل حسيّ

---

١ - مصباح اليزدي: الفلسفة الإسلامية، ص٢١٤.

بل هو وسيلة لتحقيق الانسجام الروحي والاتصال بالحقائق الإلهيَّة.

يفتح هذا البحث المجال لمقارنة فلسفةِ الجمال الإسلاميَّة مع نظيرتها الغربيَّة في المبحث القادم؛ حيثُ سيجري تحليل أوجه التشابه والاختلاف، وتأثير الخلفيَّات الفكرية والدينيَّة على التصوّرات الجماليَّة في الثقافتين.

المَبحَثُ الرابــع: المُقارنَةُ بين المَنظــورِ الغَربيّ والمَنظورِ الإِســلاَمِي لِلجَمالِ

أوَّلًا: الأُسسُ الفُلسفيَّةُ والمَصادرُ المَعرفيَّةُ

تتباين فلســفة الجــمال في الفكر الغربي والفكر الإســلامي من حيثُ الأســس والمصادر المعرفيَّة التي يقوم عليها كلّ منهما. ففي الفكر الغربي، شهدت فلسفة الجمال تطوّرًا متدرّجًا، بدءًا من الفلســفة المثالية عند (أفلاطون) و(أرســطو)، مرورًا بالنَّزعة الجماليَّة عند الفلاســفة التنويريــين، مثل (كانــط) و(هيغل)، وَوصــولاً إلى التيَّارات الحداثية وما بعــد الحداثية التي رفضت أي معايير ثابتة للجمال.

في المقابل، يستند المنظور الإسلامي إلى الوحي والعقل والتجربة الروحيَّة في بناء تصوّره عن الجمال؛ حيثُ يرتبط الجمال في الإسلام بالكمال الإلهي والتناغم الكوني. يؤكِّد (السيد محمد حســين الطباطبائي) أنَّ الجمال في الإســلام ليس مقصورًا على الشكل الحسي بل هو تَجلٍّ للنظام الكوني الذي أودعه الله في الوجود، وهو ما يجعل البحث عن الجمال بحثًا عن الحقيقة[1].

يؤكِّد هذا الطرح أنَّ الجمال في التصوّر الإسلامي له دور وظيفي في تهذيب النفس وتنمية الذائقة الخُلُقية.

---

١ - محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٢، ص٢٨٧.

إنَّ الجمال في الإسـلام لا يُنظر إليه على أنـه مظهر خارجي فقط، بل هو توازن وتناغم بين العناصر الظاهرة والباطنة. فهو يشمل:

١. **الجـمالُ الحِسي:** الذي يُـدرك بالبصر والسـمع، مثل الطبيعة، والفـن، والعمارة، والألوان، والصوت العذب.
٢. **الجمال الخُلُقي:** الذي يظهر في الأخلاق الحميدة، كالصبر، والكرم، والتواضع.
٣. **الجمال الروحي:** الذي ينبع من نقاء القلب، وصفاء النيَّة، وقرب العبد من الله.

ثَانيًا: العَلاقةُ بين الجمالِ والأَخلاق والرَّوحانيَّة

يُعدّ ارتباط الجمال بالأخلاق والروحانيَّة أحـد الفروقات الجوهريَّة بين التصوُّرين الغربي والإسلامي للجمال. ففي الفكر الغربي، شهدت العلاقةُ بين الجمال والأخلاق تحوّلات كبيرة؛ إذ كان الجمال في الفلسفة الكلاسيكيةِ مرتبطًا بالكمال الخُلُقي، لكنَّه انفصل عنه تدريجيًّا مع ظهور النظريَّات الجماليَّة الحداثيَّة وما بعد الحداثية التي جعلت الجمال مفهومًا مستقلًّا عن أي قيم خُلُقية أو دينيَّة. أمَّا في الفكر الإسلامي، فالجمال لا يمكن فصله عن الأخلاق، حيث يُنظـر إليه على أنَّه انعـكاس للكمال الإلهي وللأخلاق الفاضلة، مـا يؤكِّد على أنَّ الجمال لا يقتصر على المظهر بل يشمل الفكر والسلوك.

يرى (الشيخ مصباح اليزدي) أنَّ الجمال في الإسلام ليس منفصلًا عن القيم الخُلُقية بل هو وسيلة لإيصال المعاني السـامية، ولهذا نجد أن الفنون الإسلامية تجنّبت الابتذال والسطحية وركّزت على التعبير عن القيم الرفيعة[1].

---

١ - مصباح اليزدي: الفلسفة الإسلامية، ص٢١٤.

ثَالثًا: الجَمالُ المُطلقُ والجَمال النِسبي

يختلف المنظوران الغَربي والإسـلامي في تحديد طبيعة الجمال، هل هو مطلق أم نسبي؟ يرى الفلاسـفة الغربيون مثل (كانط وهيغل) أنَّ الجمال يتحدَّد وفق معايير عقلية أو تاريخيَّة، لكنَّه يظلُّ في نهاية المطاف تجربة فردية ذاتية. أمَّا في الفكر الإسلامي، فالجمال ذو بُعد مطلق مرتبط بالكمال الإلهي، لكنَّه يتجلى بأشكال مختلفة في العالم المحسوس.

يؤكِّد (السيد محمد باقر الصدر) أنَّ الجمال الحقيقي هو الجمال المتّصل بالكمال الإلهي، وكل جمال دنيوي هو انعكاس لهذا الجمال المطلق[١].

أما الشـهيد (مرتضى مطهري)، فيرى أنَّ الجمال في الإسلام ليس مجرَّد انعكاس حسي بل هو وسيلة لتوجيه الإنسان نحو الحقائق العُليا، ولهذا فإنَّ الفنون الإسلامية تميل إلى التجريدية والرمزية بدلاً من التصوير الواقعي المباشر[٢].

المَبحَثُ الخامس: التَّحديَّاتُ المُعاصرةُ في فَلسفَةِ الجَمالِ

أَوَّلًا: أَزمةُ المَعاييرِ الجَماليَّةِ في الفِكر الحَديث

شهدت فلسفةُ الجمال في العصر الحديث تحوُّلات كبيرة؛ حيثُ انتقل مفهوم الجمال من كونه قيمة مُتعالية مرتبطة بالكمال والتناغم إلى كونه تجربة ذاتية نسبية تختلف من فرد إلى آخر. في الفكر الغربي، أدَّى هذا التحـول إلى انهيار المعايير الجمالية التقليدية، ما أدَّى إلى ظهور تيَّارات ما بعد الحداثة التي رفضت أي معايير موضوعية للحكم على الجمال.

يؤكِّـد (جان بودريار-Jean Baudrillard) أنَّ ما بعـد الحداثة قامت بتفكيك فكرة الجمال ذاته؛ حيثُ لم يعد هناك معنـى واحد للجمال بل أصبح كلّ شيء قابلاً لأنْ يكون جميلاً بناءً

---

١ - محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص٢٨٧.

٢ - مرتضى مطهري: الإنسان الكامل، ص١٧٦.

على السياق الثقافي[١].

ثَانيًا: إشكالية الجمال والاستهلاك في العصر الرقمي

مع ظهور التقنيَّات الرقمية، تغيَّرت مفاهيم الجمال والفن بشكل جذري؛ حيثُ أصبحت الصورة الرقمية والتفاعل الافتراضي عوامل مؤثِّرة في تشكيل الذوق العام. أصبح الجمال يُقاس بعدد الإعجابات والمشاركات على وسائل التواصل الاجتماعي، ما أدَّى إلى تسليع الفن وتحويله إلى منتج استهلاكي سريع الزوال.

يتبرَّع (زيجمونت باومان-Zygmunt Bauman) أنّ العصر الرقمي لم يعد الجمال فيه مرتبطًا بالقيمة الجمالية الحقيقية بل أصبح جزءًا من ثقافة الاستهلاك السريع؛ حيثُ يجري إنتاج الجمال وإعادة تدويره وفق معايير السوق[٢].

أمَّا (الشيخ مصباح اليزدي)، فينتقد هذه الظاهرة، فحين يصبح الجمال مجرَّد أداةً للترويج والاستهلاك، يفقد معناه الروحي؛ لأنَّ الجمال الحقيقي يجب أن يكون وسيلة لإدراك الكمال الإلهي، وليس مجرَّد وسيلة للإثارة الحِسيَّةِ المؤقتة»[٣].

فلسفة الجمال في الإسلام فلسفة شاملة تجمع بين الحسي والمعنوي، وبين الأخلاق والسلوك، وبين الروح والمادة. فالجمال الحقيقي ليس فقط في ما تراه العيون بل في ما يحمله الإنسان من قِيم، وما يعكسه في تصرّفاته. إنَّ الجمال في الإسلام هو انعكاس للكمال الإلهي، ووسيلة للتقرّب من الله، وطريق لتحقيق التوازن والسكينة في الحياة.

---

١ - جان بودريار: المجتمع الاستهلاكي، ص٢١٤.

٢ - زيجمونت باومان: الحداثة السائلة، ص١٩٨.

٣ - مصباح اليزدي: الفلسفة الإسلامية، ص٢٠٣.

الفَصلُ الثَّامِنُ:
فَلسَفَةُ التَّارِيخِ

يُعدّ التاريخُ أحد الميادين الفلسفية الأســاس التي شغلت فكر الإنسان منذ أقدم العصور؛ حيثُ لم يكن مجرَّد سرد للأحداث، وإنَّما مجال للتأمُّل في طبيعة الزمن، ودورة الحضارات، والعوامل التي تحكم نشــوء الأمم وسقوطها. ومن هنا، برزت فلسفة التاريخ بوصفها محاولة لفهــم القوانين الكامنــة وراء التحوُّلات التاريخيَّة. ومنذ انطلاقتها، شــهدت فلســفة التاريخ اتجاهــين رئيســين: أحدهما يرى أنَّ التاريخ يخضــع لقوانين حتميَّة، والآخــر يؤكِّد على دور الإرادة الإنسانيَّة في توجيه مساره.

تكمن أهميَّة هذا الفصل في المقارنة بين فلسفة التاريخ في الفكر الغربي والفكر الإسلامي؛ حيثُ يُطرح التساؤل عن ما إذا كان التاريخ يخضع لقوانين ماديَّة صارمة كما يرى (ماركس)، أم أنَّه يسير وفق مخطّط تكاملي كما يرى الفكر الإسلامي؟ وهل يمكن الجمع بين الرؤية الماديَّة والرؤية الروحيَّة للتاريخ؟

ينطلق البحث من فرضية أنَّ هناك فروقًا جوهريةً بين الفلسفتين الغربية والإسلامية في تفسير التاريخ؛ حيثُ يركّز الفكر الغربي على العوامل الاقتصاديَّة والسياســيَّة بوصفها أســبابًا للتغيّر التاريخي، بينما ينظر الفكر الإسلامي إلى التاريخ بوصفه عمليَّة تكامليَّة تحكمها السُنن الإلهية والإرادة الإنسانية.

وفي ظلّ هذا الاختلاف، يســعى الفصل إلى تقديم رؤية متوازنة عن فلســفة التاريخ، تبرز مكامن القوَّة والضعف في كلا المنهجين الغربي والإســلامي، وتوضِّح كيف يمكن اســتثمار الفلسفة التاريخية في بناء المجتمعات المعاصرة.

المَبحَثُ الأَوَّلُ: الإِطارُ النَّظريُّ والتَّاريخيُّ لفلسفةِ التَّاريخِ

تُفهم فلسفةُ التاريخ باعتبارها محاولةً للكشف عن البنى العميقة التي تحكم حركةَ الزمن الإنساني، وتضبط علاقة الحدث بالمعنى، والوقائع بالسرد، والذاكرة بالسلطة. فالتاريخ، في هذا الأفق، يُستعاد ضمن منظومات فكرية وثقافية تحدد ما يُرى وما يُحجب، وما يُمنح صفة الحدث المؤسِّس وما يُدفع إلى هامش النسيان.

من هنا، يهدف هذا المبحث إلى ضبط الإطارين النظري والتاريخي لفلسفة التاريخ عبر تتبّع تشكّلها بوصفها حقلاً معرفيًّا نشأ عند تقاطع الفلسفة، واللاهوت، والسياسة، قبل أن يستقرّ في صورته الحديثة مع تحوّل التاريخ إلى سؤالٍ عن المعنى والغاية والاتجاه. هذا التأسيس يسعى إلى تهيئة الأرضية المفهومية التي تتيح لاحقًا نقد الرؤى المهيمنة، وفهم الآليَّات التي يُصاغ عبرها الوعي التاريخي.

أوَّلًا: مَفهومُ فلسفةِ التَّاريخِ وتعريفاتُها

١ - تعريف فلسفة التاريخ في الفكر الغربي

تُعرف فلسفة التاريخ في الفكر الغربي بأنَّها دراسة القوانين والمبادئ التي تحكم حركة التاريخ، وهي تتجاوز مجرَّد تسجيل الأحداث إلى البحث في العوامل التي تؤثِّر في تطوّر الأمم والحضارات.

يعتبر (إيمانويل كانط)، أنَّ فلسفة التاريخ ليست مجرَّد تأريخ للأحداث، وإنَّما هي دراسة لمسار الإنسانية نحو تحقيق الغايات العقليَّة الكبرى[1]. يتضمن هذا المفهوم البحث في العِلل الغائية للتاريخ وليس العلل المادية فقط.

ومن ناحية أخرى، يرى (هيغل) أنَّ التاريخ مسار عقلي يتَّجه نحو الوعي الذاتي المطلق؛

---

١ - راجع: كانط: فكرة للتاريخ العالمي من وجهة نظر كونية، ص٣٢

حيثُ «يحكم العقل العالم، وبالتالي فإنَّ التاريخ هو تحقيق العقل في الواقع»[١]. يعكس هذا التصوّر الرؤية الجدلية التي ترى التاريخ بوصفه سلسلة من الصراعات التي تقود إلى تطوّر الفكرة المطلقة.

يُعدّ (كارل ماركس) من أبرز الفلاسفة الذين أعادوا صياغة فلسفة التاريخ من منظور مادّي جدلي؛ حيث رفض فكرة أنَّ التطوّر التاريخي تحكمه قوانين عقليَّة أو غائيَّة، وبدلاً من ذلك رأى أنَّ الصراع الطبقي هو المحرّك الأساس للتاريخ؛ حيثُ تتصارع الطبقات الاجتماعية على وسائل الإنتاج، ما يؤدِّي إلى تطورات حتميَّة في البنية الاقتصادية للمجتمع[٢].

يرى (ماركس) أنَّ التَّاريخ يسير وفق خمس مراحل رئيسة: المشاعيَّة البدائية، والعبودية، والإقطاع، والرأسمالية، والاشتراكية، وكلّ مرحلة تتولَّد عن تناقضات اقتصادية داخل النظام السابق، ما يجعل التغيير حتميًّا[٣].

يعتبر (أوزوالد شبنغلر-Oswald Spengle) من الفلاسفة الذين رفضوا الفكرة الخطيَّة للتاريخ؛ حيث يرى أنَّ الحضارات تولد وتنمو ثمَّ تضعف وتموت وفق دورة طبيعية، تمامًا كما تفعل الكائنات الحيَّة[٤]. هذا التصوُّر يقوّض فكرة التقدّم المستمرّ، ويجعل لكلّ حضارة مصيراً محدَّدًا لا يمكن تغييره.

على النقيض من (شبنغلر)، يرى (أرنولد توينبي-Arnold J. Toynbee) أنَّ التاريخ ليس مجرَّد دورات حتمية بل هو سلسلة من التحدِّيات التي تواجه المجتمعات، والاستجابات التي تقدّمها هذه المجتمعات لهذه التحدّيات، وهو ما يحدّد مصيرها[٥]. وفقًا لهذه النظرية، فإنَّ نجاح أو فشل الحضارات يعتمد على قدرتها على التكيّف مع التغيّرات البيئية والاجتماعية والسياسية.

---

١ - راجع: هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٩٧

٢ - راجع: كارل ماركس: الأيديولوجيا الألمانية، ص٢٨٧.

٣ - راجع: كارل ماركس وفريدريك إنجلز: البيان الشيوعي، ص١٠٢.

٤ - راجع: أوزوالد شبنغلر: أفول الغرب، ص١٦٥.

٥ - راجع: أرنولد توينبي: دراسة للتاريخ، ص٢١١.

ومع ظهور ما بعد الحداثة، تعرَّضت فلسفة التاريخ التقليدية للنقد؛ حيثُ يرى (ميشيل فوكو) أنَّ «التاريخ ليس مسارًا خطّيًّا بل هو شبكة من العلاقات السلطوية والمعرفية التي تتشكَّل وفقًا للأنظمة الخطابيَّة لكلّ عصر»[١]. هذه الرؤية ترفض الفكرة التقليديَّة القائلة إنَّ التاريخ يتجه نحو غاية معينة، وتؤكِّد على تعدُّديَّة السرديات التاريخيَّة.

تُظهر فلسفة التاريخ في الفكر الغربي تطورًا واضحًا؛ حيث بدأت برؤية مثالية عند (أفلاطون) و(هيغل)، ثمَّ انتقلت إلى الرؤية المادية عند (ماركس)، ثمَّ تطوَّرت إلى تفسيرات دورية عند (شبنغلر)، وتفسير تكاملي عند (توينبي)، وأخيرًا إلى نقد جذري للتاريخ في الفكر ما بعد الحداثي.

يطرح هذا التحليل تساؤلات عن مدى صلاحية هذه النظريات في تفسير الواقع المعاصر، خاصَّةً عند مقارنتها بفلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي التي سيجري تناولها في البحث الآتي. هل التاريخ يسير وفق حتمية مادية كما يقول (ماركس)؟ أم أنَّه يخضع لسنن إلهية كما يرى الفلاسفة المسلمون؟ هذا ما سيبحثه المبحث القادم.

٢ - تعريف فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي

في الفكر الإسلامي، يُنظر إلى التاريخ على أنَّه مجال للسنن الإلهية في الكون؛ حيث تتحكَّم فيه قوانين إلهية تحكم تطور المجتمعات. يوضِّح القرآن الكريم أنَّ حركة التاريخ ليست عشوائيَّة، بل تقوم على قوانين محدَّدة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**﴾ [آل عمران: ١٤٠]، ما يعكس فكرةَ التَّغيُّرُ التاريخي وفق السنن الإلهيَّة.

يرى (السيد محمد حسين الطباطبائي) أنَّ التاريخ في الإسلام هو انعكاس لقوانين العدل الإلهي في حركة المجتمعات[٢].

بينما يؤكِّد (السيد محمد باقر الصدر) أنَّ فلسفة التاريخ تقوم على جدلية بين الإرادة الإلهية

---

١ - ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص١٩٣.

٢ - راجع: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٢، ص٣١٢.

والجهد الإنساني؛ حيث لا يتحقَّق التطوُّر إلا بتفاعل هذين العنصرين[١].

ثَانيًا: نَشأةُ فلسفة التَّاريخ في الفكر الإِنسانيّ

١ - الجذور الكلاسيكية لفلسفة التَّاريخ

تعود بدايات التفكير الفلسفي في التاريخ إلى الفلاسفة الإغريق؛ حيث قدَّم (أفلاطون) تصوُّرًا مثاليًّا يرى أنَّ التاريخ ليس إلا ظلًّا لعالم أكثر كمالًا، وما يحدث في هذا العالم ليس إلا انعكاسًا لمُثُل أزلية[٢].

أمَّا (أرسطو)، فقد ركَّز على دراسة التاريخ من خلال العوامل الاجتماعيَّة والسياسيَّة التي تؤثِّر في تطوُّر الأمم؛ حيثُ يرى أنَّ التاريخ يتغيَّر تبعًا لأنظمة الحكم وطبائع الشعوب[٣].

٢ - المرحلة الوسيطة والتفسيرات الدينية للتاريخ

في العصور الوسطى، خضعت فلسفة التاريخ لتفسيرات دينية؛ حيث رأى (أوغسطين) أنَّ التاريخ هو ساحة للصراع بين الخير والشر، تنتهي بانتصار مدينة الله في النهاية[٤].

أمَّا في الفلسفة الإسلامية، فقد قدَّم (ابن خلدون) رؤية متقدِّمة للتاريخ؛ حيثُ يرى أنَّ التاريخ ليس مجرَّد نقل للأخبار بل هو علم يبحث في أسباب نشوء الدول وسقوطها وفق قوانين اجتماعيَّة ثابتة[٥].

وفي العصر الحديث، طوَّر (السيد محمد باقر الصدر) نظرية في فلسفة التاريخ تقوم على فكرة أنَّ السُّنن الإلهية لا تلغي دور الإنسان في صناعة التاريخ بل تحدّد مساراته العامة، ما

---

١ - راجع: محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص٢٨٧.
٢ - راجع: أفلاطون: الجمهورية، ص١٩٨.
٣ - راجع: أرسطو: السياسة، ص٢١٥.
٤ - راجع: أوغسطين: مدينة الله، ص٣١٢.
٥ - راجع: عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص٤١٢.

يجعل التغيير مشروطًا بوعي الإنسان وسعيه.

شـهدت فلسـفة التاريخ تطوّرًا ملحوظًا عـبر العصور؛ حيثُ انتقلت من التفسـير المثالي عند (أفلاطون)، إلى التفسـير العقلاني عند (أرسـطو)، ثمَّ إلى التفسـير الجدلي عند (هيغل) و(ماركس)، وأخيرًا إلى التفسير الاجتماعي والروحي في الفكر الإسلامي.

يُظهر التحليل المقارَن أنَّ الفكر الإسلامي يرى التاريخ بوصفه عمليَّة تكاملية تحكمها السُنن الإلهية والإرادة الإنسـانية، بينما تميل الفلسفات الغربية إلى التركيز على العوامل الاجتماعيَّة والماديَّة باعتبارها قوى محرِّكة للتاريخ.

المَبحثُ الثاني: فَلسفةُ التَّاريخِ فِي الفِكرِ الإسلَامِيّ

أَوَّلًا: الأسس القرآنيَّةُ لفلسفةِ التَّاريخِ

١ - سُنن التاريخ في القرآن الكريم

يرى الفكر الإسلامي أنَّ التَّاريخ خاضع لسنن إلهية تحكم تطوّر المجتمعات. يوضِّح القرآن الكريـم هذا المفهـوم في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّه لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِـهِمْ**﴾ [الرعد: ١١]، ما يؤكِّد أنَّ التَّحوُّلات التاريخيَّة مشروطة بتغيّر القيم والأخلاق داخل المجتمع.

كما يؤكّد القرآن على تداول الأمم، كما في قوله تعالى: ﴿**وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**﴾ [آل عمران: ١٤٠]؛ حيثُ يبرز هذا القانون أنَّ صعود الحضارات وسـقوطها هو نتيجة تفاعل العوامل الخُلُقية والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ:

أ. التاريخ يخضع لإرادة الله وسـننه: كما في قوله تعالى: ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلا**﴾ [الأحزاب:].

ب. دور الإنسان في صناعة التاريخ: الإنسـان ليس مجرَّد متفرِّج في حركة التاريخ بل هو عنصر فاعل ومسـؤول عن تغيير الواقع، كما قـال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا**

بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

ج. التاريخ حركة هادفة غير عشـوائيَّة: وهو ما يتجلَّى في فكرة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف في العقيدة الشيعيَّة الإماميَّة؛ حيث يُنظر إلى التاريخ باعتباره متَّجهًا نحو تحقيق العدالة الإلهيَّة في نهاية المطاف.

٢ - العدل الإلهي وعلاقته بحركة التاريخ

تؤكِّد الروايات الإسـلامية على أنَّ التاريـخ ليس مجرَّد حتميَّة ماديَّة بـل هو مرتبط بالعدل الإلهي.

وفي سياق آخر، يوضِّح الإمام الصادق عليه السلام أنَّ التاريخ يخضع لقانون العدل؛ حيثُ يقول: "إذا ظهرت الفتنة، قسّم الله الناس بين حقّ وباطل، فمن تمسّك بالحق نجا، ومن انحرف عنه هلك"[١].

ثانيًا: فلسفة التاريخ عند الفلاسفة المسلمين

١ - (ابن خلدون) والتفسير الاجتماعي للتاريخ

يُعدّ (ابن خلدون) من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين حاولوا تقديم تفسير علمي للتاريخ؛ حيثُ يرى أنَّ التَّاريخ هو علم يبحث في أسـباب نشوء الدول وسقوطها وفق قوانين اجتماعيَّة ثابتة[٢].

يُركِّـز (ابن خلـدون) على مفهوم العصبية؛ حيـثُ يرى أنَّ الحضارات تنشـأ عندما تمتلك الجماعات روحًا جماعيَّة قويَّة، ولكنَّها تنهار عندما تضعف هذه الروح ويعمُّ الترف والانحلال الخُلُقي.

---

١ - الكليني: الكافي، ج٨، ص٥٨.

٢ - راجع: عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص٤١٢.

٢ - (السيد محمد حسين الطباطبائي) والتفسير القرآني للتاريخ

يرى (السـيد محمد حسين الطباطبائي) أنَّ التاريخ محكوم بسُـنن إلهيَّة، ولكنَّه في الوقت عينه ليس حتميًّا بالكامل بل هناك مجال لاختيار الإنسان[١].

ويشـير (الطباطبائي) إلى أنَّ التاريخ يتحرَّك نحو التكامل؛ حيثُ إنَّ المجتمعات التي تلتزم بالقيم الإلهيَّة تتطوَّر، بينما التي تبتعد عنها تسقط في الفساد والانحطاط.

٣ - (السيد محمد باقر الصدر) وجدلية التغيير التاريخي

قدّم السـيد (محمد باقر الصدر) تفسيراً تاريخيًّا يجمع بين السُنن الإلهية ودور الإنسان في صناعة التاريخ؛ حيثُ يرى أنَّ التاريخ ليس مسارًا حتميًّا جامدًا بل هو تفاعل بين الإرادة الإلهية وسعي الإنسان[٢].

ويشير (الصدر) إلى أنَّ التغيير الاجتماعي يحدث عندما تتهيَّأ الظروف الموضوعية، ويأخذ الناس بأسباب النهضة وفق السُنن الإلهيَّة.

ثالثًا: البعد الروحي في فلسفة التاريخ الإسلامية

١ - التاريخ مسار تكاملي نحو العدل

في الرؤية الإسـلاميَّة، يُنظَر إلى التاريخ على أنَّه عمليَّة تكامليَّة تصل في النهاية إلى تحقيق العدل الإلهي. هذه الفكرة تتجلَّى بوضوح في الإيمان بفكرة المهدي المنتظر عجل الله فرجه الشريف؛ حيثُ يُنظَر إليه على أنَّه تجسيد للحتميَّة الإيجابيَّة للتاريخ.

يرى (الشيخ جوادي الآملي) أنَّ التاريخ الإسلامي يسير نحو مرحلة نهائية من العدالة؛ حيث يُهيَّأ المجتمع تدريجيًّا لاستقبال الحكم الإلهي الكامل[٣].

---

١ - راجع: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج١٢، ص٢٨٧.

٢ - راجع: محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص٢٨٧.

٣ - راجع: جوادي الآملي: التوحيد في القرآن، ص٢٤٣.

٢ - الفرق بين الحتمية الإسلامية والتفسير المادي للتاريخ

بينما يـرى (ماركس) أنَّ التاريـخ يتحدّد بالعوامل الاقتصادية، فإنَّ الفلاسـفة المسـلمون يؤكِّدون أنَّ العوامل الروحيَّة والقيم تلعب دورًا محوريًّا في توجيه حركة التاريخ.

تُبرز فلسـفة التاريخ في الفكر الإسـلامي أنَّ التَّاريخ ليس مجرَّد حتميَّة ماديَّة بل هو مسـار تكاملي تحكمه السُنن الإلهيَّة، ويشارك فيه الإنسان عبر أفعاله وسعيه.

يختلف هذا التصوّر عن الفلسفات الغربية؛ حيثُ يرفض الرؤية الماديَّة الخالصة للتاريخ، ويرى أنَّ القيم الدينية والخُلُقية تلعب دورًا جوهريًّا في صعود وسقوط الحضارات.

رَابِعًا: الرَّكائز الأساس لفلسفةِ التَّاريخ في القُرآن

١ - السُنن الإلهية في التاريخ

هناك سُنن إلهيَّة ثابتة تحكم مسار التاريخ، ومن أبرز هذه السُنن:

- سُـنَّة التدافع بـين الحقّ والباطل: كـما في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْلَا دَفْـعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لفَسَدَتِ الْأَرْضُ**﴾ [البقرة: ٢٥١].
- سُنَّة الابتلاء والاختبار: حيث يكون التاريخ ميدانًا لتمحيص الناس، كما قال تعالى: ﴿**أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ**﴾ [العنكبوت: ٢].
- سُنَّة الانتصار النهائي للحقّ: وهو مبدأ قرآني تدعمه العقيدة الشيعيَّة بفكرة الظهور المهدوي، كما في قوله تعالى: ﴿**وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْـتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾ [القصص: ٥].

٢ - دور الإمامة في حركة التاريخ

تعتبر الإمامة من المفاهيم المركزيَّة في الفكر الشـيعي، وهي ليست مجرَّد قيادة سياسيَّة أو دينيَّـة، وإنَّما تمثِّل البُعد الغيبي والتشريعي لحركـة التاريخ؛ حيثُ إنَّ الأئمة المعصومين عليهم السلام هم الامتداد الطبيعي للنبوَّة، وهم القادة الذين يحملون مشروع الإصلاح الإلهي في الأرض.

١. الإمام علي عليه السلام والتأسيس لنظرية العدل في الحكم: حيثُ قدَّم الإمام علي عليه السلام نموذجًا للحكم العادل، وعارض الاستبداد، واعتبر أنَّ الحكم يجب أن يكون قائمًا على العدالة، لا على المصالح الشخصيَّة.

٢. ثورة الإمام الحسين عليه السلام علامة فارقة في التاريخ: تمثِّل كربلاء محطَّة محورية في الفلسفة التاريخية؛ حيثُ تجسَّد الصراع بين الحقّ والباطل بأوضح صوره، وتحوَّلت إلى نموذج خالد للمقاومة.

٣. الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف والرؤية المستقبلية للتاريخ: الفكرة المهدويَّة ليست مجرَّد مسألة غيبية، وإنَّما هي تصوّر لحركة التاريخ نحو تحقيق العدالة المطلقة.

المَبحَثُ الثالث: التَّحدياتُ الفَلسفيَّةُ بين المنظورَين الغَربيّ والإسلامِي لفَلسفَة التَّاريخِ

أَوَّلًا: الجدل بين الحتمية والحرية في التاريخ

١ - التفسير الحتمي للتاريخ في الفلسفة الغربية

تعد الحتميَّة التاريخيَّة من أبرز القضايا الفلسفية التي تناولها الفكر الغربي؛ حيثُ يرى بعض الفلاسفة أنَّ التَّاريخَ يسير وفق قوانين صارمة لا يمكن تغييرها.

يؤكِّد (كارل ماركس) أنَّ التاريخ محكوم بحتمية اقتصادية؛ حيثُ تتغير البنى الاجتماعيَّة تبعًا لعلاقات الإنتاج[1]. هذه الرؤية تعني أنَّ التغيرّات الاجتماعيَّة ليست نتيجة إرادة فرديَّة أو دينيَّة بل تخضع لقوى اقتصاديَّة محدَّدة سلفًا.

أمَّا (أوزوالد شبنغلر)، فيعتبر أنَّ التاريخ عبارة عن دورات حتمية؛ حيثُ تمرّ الحضارات بمراحل الطفولة والنضج والشيخوخة ثمَّ الانهيار[2]. هذه النظرة تجعل من التاريخ سلسلة

١ - راجع: كارل ماركس: رأس المال، ص٢٣١.

٢ - راجع: أوزوالد شبنغلر: أفول الغرب، ص١٨٧.

مغلقة؛ حيثُ لا يمكن للأفراد أو الأمم الخروج عن المسار المحدَّد لهم.

٢ - الرؤية الإسلامية لمسار التاريخ

في المقابـل، يرفض الفكر الإسـلامي الحتميَّة المطلقة؛ حيثُ يرى أنَّ التَّاريخَ يسـير وفق سُـنن إلهيَّة تمنح الإنسان دورًا في صناعة مصيره. يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّه لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِـهِمْ**﴾ [الرعد: ١١]، ما يدلَّ على أنَّ التَّغيير التاريخي يعتمد على الإرادة البشريَّة وليس مجرَّد قوانين ميكانيكيَّة صارمة.

يؤكِّد السـيد (محمد باقر الصدر) أنَّ التاريخ هو تفاعل بين السُـنن الإلهية وإرادة الإنسان، فهو ليس مجرَّد نتيجة عوامل الاقتصادية بل يشمل القِيَم الروحية والخُلُقية.

ثانيًا: الهدف من حركة التاريخ

١ - الرؤية الغربية.. التقدّم أو التكرار؟

تتباين آراء الفلاسفة الغربيين في هدف التاريخ، فبينما يرى بعضٌ أنَّ التَّاريخ يسير نحو التقدّم المستمر، يرى آخرون أنَّه مجرَّد دورات متكررة.

يقول (هيغل) إنَّ التاريخ هو مسـيرة نحو الحرية؛ حيث تحقّق الروح المطلقة وعيها الذاتي عبر تطوّر المجتمعات[1].

٢ - الرؤية الإسلامية.. التاريخ مسار تكاملي

يقدِّم الفكر الإسـلامي تصوُّرًا مختلفًا عن التاريخ؛ حيثُ يُنظر إليـه بوصفه عمليَّة تكامليَّة تتجه نحو العدل الإلهي.

يؤكِّد (السـيد محمد حسين الطباطبائي) أنَّ التاريخ ليس مجرَّد صراع بين القوى الماديَّة بل

---

١ - راجع: هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص١٨٩.

هو مسار تكاملي يهدف إلى تحقيق العدالة[١].

أمَّا (الشـيخ جوادي الآملي)، فيشـير إلى أنَّ التاريخ الإسلامي يسـير نحو مرحلة نهائيَّة من العدالة؛ حيثُ يُهيَّأ المجتمع تدريجيًّا لاستقبال الحكم الإلهي الكامل[٢].

ثَالثًا: التَّأثيرُ الفَلسفَي لفلسفة التَّاريخ على الوَاقع

١ - أثر الفكر الغربي على بناء الحضارة الحديثة

أسهمت فلسـفات التاريخ الغربيَّة في تشكيل الحضارة الأوروبية الحديثة، حيثُ أدَّت إلى انتشار الأيديولوجيَّات القوميَّة، والاشتراكية، والليبرالية.

٢- أثر فلسفة التاريخ الإسلاميَّة على الفكر المعاصر

في المقابل، كان للفكر الإسـلامي دور بارز في تشـكيل رؤى التغيـير داخل المجتمعات الإسـلاميَّة. يرى (الشيخ جوادي الآملي) أنَّ التاريخ في الإسلام هو مصدر للسُنن الإلهية التي تحدِّد سلوك الأمم[٣].

المَبحَثُ الرابع: التَّحديَّاتُ المعاصِرةُ في فَلسفَةِ التَّاريخِ

أَوَّلًا: أزمة المعايير الفلسفية في تفسير التاريخ

١ - تراجع النزعة الحتمية في الفكر الغربي

شـهد القرن العشرون تراجعًا في النزعة الحتمية التي سـادت الفلسـفة الغربية في القرون السابقة؛ حيثُ بدأ عدد من المفكِّرين في التشكيك في فكرة وجود قوانين ثابتة تحكم التاريخ.

---

١ - راجع: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص٣٥٤.

٢ - راجع: جوادي الآملي: التوحيد في القرآن، ص٢٤٣.

٣ - راجع: جوادي الآملي: التوحيد في القرآن، ص٢٦٧.

يعتبر (كارل بوبر) أنَّ التَّاريخ لا يسـير وفق قوانين حتمية كما زعم (ماركس) و(هيغل)، وإنَّما يتأثَّر بعوامل غير متوقَّعة وظروف خاصَّة بكلّ عصر[١].

أمَّا (ميشيل فوكو)، فقد تبنَّى منهجًا نقديًّا لفلسفة التاريخ؛ حيثُ يرى أنَّ التَّاريخ ليس خطيًّا أو موحَّـدًا بل هو مجموعة مـن الانقطاعات والتغيّرات التي تخضـع للأنظمة الخطابية لكلّ عصر[٢].

٢ - تحدّيات النسبية والتعددية في تفسير التاريخ

مـع تصاعد الفكر مـا بعد الحداثي، أصبح من الصعب التمسّـك برؤيـة موحّدة للتاريخ، ففكرة التاريخ الشـامل سقطت عند (فرانسوا ليوتار-François Lyotard)، وحلَّ محلّها تعدّد السرديات التي تعبّر عن وجهات نظر مختلفة للماضي[٣].

ثانيًا: العولمة وتأثيرها على فلسفة التاريخ

١ - العولمة نموذج جديد لفهم التاريخ

مع ظهور العولمة، تغيّرت نظرة الفلاسـفة والمؤرّخـين إلى التاريخ؛ حيث أصبح يُنظر إليه على أنَّه عملية متشـابكة لا تقتصر على حضارة واحدة بـل تتأثر بالترابط الاقتصادي والثقافي بين الشعوب[٤].

يعتـبر (إيمانويـل والرشـتاين) أنَّ التاريخ الحديـث لا يمكن فهمه خارج إطـار الاقتصاد العالمي؛ حيث تتحكَّم القوى الرأسمالية في مسار المجتمعات وتحدّد علاقاتها السياسية[٥].

---

١ - راجع: كارل بوبر: بؤس الأيديولوجيا، ص٢١٥.
٢ - راجع: ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص١٩٣.
٣ - راجع: فرنسوا ليوتار: الحالة ما بعد الحداثية، ص١٤٨.
٤ - راجع: صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات، ص٧٦.
٥ - راجع: إيمانويل والرشتاين: النظام العالمي الحديث، ص٢٤٣.

٢ - التأثير الثقافي للعولمة على فهم التاريخ

تطرح العولمة إشكالية هيمنة النموذج الغربي على تفسير التاريخ؛ حيثُ أصبحت النظريات الغربية المهيمنة على السرديات التاريخية العالمية. يقول (إدوارد سعيد) إنَّ الاستعمار لم يكتفِ بإخضاع الشعوب عسكريًّا بل فرض أيضًا رؤيته الخاصَّة للتاريخ، ما أدَّى إلى طمس السرديَّات المحلية[١].

ثَالثًا: موقعُ الفلسفة الإسلاميَّة من التَّحديَّات المُعاصرَة

١ - التحديات التي تواجه فلسفة التاريخ الإسلامية

تواجه فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي تحديين رئيسين في العصر الحديث:

أ. التَّوفيق بين السُنن الإلهية والواقع الاجتماعي المتغيِّر: حيثُ يرى بعض المفكِّرين أنَّ التَّفسير التقليدي للتاريخ يحتاج إلى تجديد ليتلاءم مع التطوّرات المعاصرة[٢].

ب. مواجهة هيمنة السرديَّات الغربيَّة: فالسيد (محمد باقر الصدر) يعتبر أنَّ العالم الإسلامي يجب أن يستعيد موقعه في صناعة التاريخ عبر تقديم نموذج فكري جديد، يجمع بين الأصالة والتقدَّم[٣].

٢ - إمكانية بناء فلسفة تاريخ إسلامية حديثة

يطرح المفكِّرون المسلمون المعاصرون رؤية جديدة لفلسفة التاريخ، تسعى إلى التوفيق بين السنن الإلهيَّة ودور الإنسان في صناعة مصيره. إنَّ التاريخ الإنساني، وفق السيد (محمد حسين الطباطبائي)، يجب أن يُفهم في ضوء العلاقة بين الإرادة الإلهيَّة والإرادة البشريَّة، حيثُ يساهم كل منهما في توجيه مسار المجتمعات[٤].

---

١ - راجع: إدوارد سعيد: الاستشراق، ص١٨٧.

٢ - راجع: جوادي الآملي: التوحيد في القرآن، ص٢٦٧.

٣ - راجع: محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، ص١٧٦.

٤ - راجع: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ص٣٥٤.

الفَصلُ التّاسِعُ:
فَلسفَةُ الدّينِ

مُقدّمة

يُعدّ الدين واحدًا من أكثر الظواهر تعقيدًا في الفكر البشري؛ إذ كان ولا يزال محورًا أساسًا في تشكيل الفلسفات والمجتمعات على مر العصور. ومنذ القدم، حاول الفلاسفة والمفكّرون تقديم تفسيرات عقليَّة للدين، إمَّا لإثباته وتفسيره أو لنقده وتفنيده. وهنا ظهرت فلسفة الدين بوصفها مجالًا فلسفيًّا يسعى إلى دراسة ماهيَّة الدين، وأدلّته، ووظائفه، وعلاقته بالعقل والتجربة الإنسانية. ورغم أنَّ الأديان غالبًا ما تعتمد على الوحي والنصوص المقدَّسة، فإنَّ الفلسفة تحاول دراسة الدين من زاوية عقلية نقديَّة، ما أدَّى إلى نشوء تيَّارات فلسفية متعدّدة، بعضها مؤيّد للدين وبعضها معارض له.

المَبحَثُ الأَوَّلُ: الأُسُسُ الفَلسفيَّة لفَلسفَةِ الدِّينِ

أَوَّلًا: تعريفُ فَلسفَةِ الدّين وأهم قضاياها

١ - التعريف الاصطلاحي لفلسفة الدين

فلسفة الدين هي فرع من الفلسفة يهتمّ بدراسة المفاهيم الدينية من منظور عقلاني وتحليلي، ويتناول قضايا مثل وجود الإله، وطبيعة الوحي، والعلاقة بين العقل والإيمان، ودور الدين في حياة الإنسان.

في الفكر الغربي، تُعرَّف فلسفة الدين بأنَّها تحليل عقلاني للمعتقدات والممارسات الدينية، بهدف التحقق من مدى معقوليّتها وتماسكها[١].

---

١ - راجع: هيغل: محاضرات في فلسفة الدين، ص٧٥.

أما (إيمانويل كانط)، فيرى أنَّ فلسفة الدين تُعنى بتنقية الدين من أي عنصر غير عقلاني، وجعله متوافقًا مع العقل الخُلُقي[١].

وفي الفكر الإسلامي، لم يُستخدم مصطلح «فلسفة الدين» بوصفه مجالاً مستقلاً، لكنَّه كان حاضرًا في أعمال الفلاسفة والمتكلِّمين. يؤكِّد (ابن سينا) أنَّ الدين والفلسفة ليسا متعارضين بل يكمِّل أحدهما الآخر، حيثُ يمكن للعقل أن يدرك بعض الحقائق الدينية عبر التأمّل الفلسفي[٢].

أما (السيد محمد باقر الصدر)، فيرى أنَّ «البحث العقلي في الدين لا يجب أن يقتصر على إثبات وجود الله بل ينبغي أن يشمل تحليل طبيعة العقيدة ودورها في حياة الإنسان»[٣].

٢ - أهم القضايا التي تتناولها فلسفة الدين:

أ - طبيعة الإله وصفاته والعلاقة بين العقل والوحي

تُعتبر مسألة وجود الله وصفاته من القضايا الأساس في فلسفة الدين؛ حيثُ قدَّم الفلاسفة عبر العصور أدلَّة متعدِّدة لإثبات وجود الله أو إنكاره.

كما تُعدّ العلاقة بين العقل والوحي من القضايا المركزيَّة في فلسفة الدين. يرى (جون هيك- John Hick) أنَّ الدين يجب أن يكون متوافقًا مع العقل، ولكن لا يمكن حصره في إطار المنطق البشري وحده؛ لأنَّ التجربة الدينية تتجاوز المفاهيم العقلية الصرفة[٤].

أمَّا (مرتضى مطهري)، فيرى أنَّ الإسلام يحقِّق التوازن بين العقل والنقل؛ حيثُ يشجِّع على التفكير الفلسفي، ولكنَّه يضع حدودًا للعقل في القضايا الغيبيَّة[٥].

---

١ - راجع: إيمانويل كانط: الدين في حدود العقل وحده، ص٥٦.

٢ - راجع: ابن سينا: النجاة، ص٤٤.

٣ - راجع: محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص١١٢.

٤ - راجع: جون هيك: فلسفة الدين، ص٢٥٦.

٥ - راجع: مرتضى مطهري: العدل الإلهي، ص٨٧.

ب - مشكلة الشر ومعضلة العدل الإلهي

تُعدُّ مشـكلة الشر من أبرز التحديَّات التي واجهت الفلاسفة في تحليل الدين؛ حيثُ تُطرح التساؤلات الآتية:

لماذا يوجد الشر في العالم إذا كان الله خيراً مطلقًا؟

هل الشر دليل على عدم وجود إله عادل؟

يـرى (ديفيد هيوم-David Hume) أنَّ وجود الـشر في العالم هو أقوى الأدلَّة ضدّ الإيمان بإله رحيم وكُلّي القدرة[١].

أما في الفكر الإسـلامي، فإنَّ (السـيد محمد حسين الطباطبائي) يردُّ على هذا الإشكال بأنّ الشر ليس موجودًا بذاته بل هو عدم الخير، وكلّ ما نراه شرًّا هو في الحقيقة جزء من نظام أعظم لا ندرك حكمته[٢].

ثانيًا: نشأة فلسفة الدين في الفكر البشري

١ - الجذور الفلسفية لفلسفة الدين في الفكر الغربي

يُعتبر (أفلاطون) من أوائل الفلاسـفة الذين تناولوا موضوع الدين؛ حيثُ يرى أنَّ الدين هو انعـكاس لعالم المُثُل؛ حيث يكـون الإله هو الخير المطلق الذي يسـعى كل شيء للوصول إليه[٣].

أمَّا (أرسـطو)، فقد قدَّم مفهوم «المحرِّك الأول»؛ حيثُ رأى أنَّ الكون يحتاج إلى مبدأ أوَّلي غير مُتغيِّر هو المحرِّك الذي لا يتحرَّك[٤].

---

١ - راجع: ديفيد هيوم: تحقيق في الفهم البشري، ص٢٠١.

٢ - راجع: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص٣١٢.

٣ - راجع: أفلاطون: الجمهورية، ص٢١٩.

٤ - راجع: أرسطو: الميتافيزيقا، ص١٨٨.

٢ - نشأة فلسفة الدين في الفكر الإسلامي

في الفكر الإسلامي، لم تكن فلسفة الدين منفصلة عن علم الكلام والفلسفة الإسلاميَّة، لكنَّها ظهرت بوضوح مع (الفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد).

يتَّضح من هذا المبحث أنَّ فلسفة الدين ليست مجرَّد دفاع عن العقيدة بل هي تحليل عقلاني لطبيعة الدين وأبعاده الفلسفيَّة. في الفكر الغربي، تطوَّرت فلسفة الدين من التصوّرات الأفلاطونية والأرسطية إلى النقد الحديث، بينما ركَّز الفكر الإسلامي على الانسجام بين العقل والوحي.

أ. الدين في الرؤية الإسلامية هو منهج إلهي لتنظيم الحياة، ويتضمَّن:

ب. البُعد التَّوحيدي: حيث يُعتبر التوحيد جوهر العقيدة، وهو ليس مجرَّد إيمان بوجود الله، بل يشمل رفض كلّ أشكال الظلم والاستبداد؛ لأنَّ حاكميَّة الله تعني رفض الطواغيت.

ج. البعد التشريعي: حيثُ يُعتبر الدين منظومة متكاملة من الأحكام التي تهدف إلى تحقيق العدل والتكامل الإنساني.

د. البُعد المَعرفي: إذ يؤمن الفكر الشيعي بأنَّ الدين ليس ضد العقل، بل هو مُنسجم مع الفطرة الإنسانيَّة، ويعتمد على البرهان العقلي بجانب النصوص الشرعيَّة.

المَبحَثُ الثَّاني: النَّظريَّاتُ الغَربيَّةُ في فَلسفَة الدّين

أَوَّلًا: التصورات الفلسفية الكلاسيكية لفلسفة الدين

١ - التصوُّر العقلاني للدين

حاول عدد من الفلاسفة الغربيين تقديم تفسير عقلاني للدين، يرتكز على العقل بدلاً من الوحي. ويُعدّ (إيمانويل كانط) أحد أبرز هؤلاء الفلاسفة؛ حيثُ يرى أنَّ الدين يجب أن يكونَ «في حدود العقل وحده»[1]، أي أنَّه لا ينبغي أن يعتمد على المُعجزات أو الوحي بل على المبادئ الخُلُقية والعقليَّة.

---

١ - إيمانويل كانط: الدين في حدود العقل وحده، ص٥٦.

أمَّا (هيغل)، فقد اعتبر أنَّ الدين هو مرحلة أوَّليَّة في تطور العقل المطلق؛ حيثُ يبدأ الإنسان بإدراك الحقيقة في شكل رمزي، ثمَّ يتطوَّر هذا الإدراك إلى الفلسفة التي تمثل الوعي الأسمى[١].

٢ - التَّصور الإيماني للدين

في مقابل الفلاسـفة العقلانيين، قدَّم بعض الفلاسفة تصوُّرًا إيمانيًا للدين، يعتمد على فكرة أنَّ الإيمان لا يحتاج إلى دليل عقلي صارم.

يعتبر (باسكال-Pascal) أنَّ رهان الإيمان هو الحلّ الأمثل للإنسان؛ حيثُ إنَّه إذا كان الله موجودًا، فالإيمان به يؤدِّي إلى الفوز الأبدي، أمَّا إذا لم يكن موجودًا، فإنَّ الإنسان لن يخسر شيئًا[٢].

أما (كيركغارد)، فيؤكِّد أنَّ الإيمان الديني هو قفزة وجودية لا يمكن إخضاعها للعقل بل هي تجربة شخصية عميقة تتجاوز حدود المنطق[٣].

ثانيًا: فَلسفةُ الدّين عند (جون هيك)

١ - التَّعدُّديَّةُ الدينيةَ عند (جون هيك)

يُعدّ (جون هيك) من أبرز فلاسفة الدين المعاصرين الذين حاولوا تجاوز الحصرية الدينيَّة. يرى (هيك) أنَّ كلّ الأديان تعكس حقيقة واحدة، ولكن من زوايا مختلفة؛ حيثُ تتعدد التجارب الدينيَّة وفقًا للسياقات الثقافية لكل مجتمع[٤].

يرفـض (هيك) الرؤية التي تجعل من دين واحد فقـط المصدر الوحيد للحقيقة، معتبراً أنَّ الاختلافات الدينيَّة هي تعبير عن تعدديَّة التجربة الإنسانية للواقع المُتعالي[٥].

---

١ - راجع: هيغل: محاضرات في فلسفة الدين، ص٧٥.
٢ - راجع: بليز باسكال: خواطر باسكال، ص١١٢.
٣ - راجع: كيركغارد: الخوف والرعدة، ص٩٧.
٤ - راجع: جون هيك: الإيمان والتعددية الدينية، ص١١٢.
٥ - راجع: جون هيك: فلسفة الدين، ص٨٧.

٢ - العلاقة بين العقل والوحي عند (هيك)

إنّ التجربــة الدينيّة عند (جون هيك) يمكن أن تكــون عقلانيَّة، ولكنها لا تحتاج إلى برهان منطقي صارم؛ حيثُ إنَّ الإيمان ينشأ من تجربة ذاتية تتجاوز حدود الفهم العقلي التقليدي[1].

تُظهر فلسفة الدين الغربيَّة تطوُّرًا واضحًا عبر العصور؛ حيثُ انتقلت من التصورات العقلانيَّة عند (كانط) و(هيغل) إلى التصورات الإيمانية عند (باسكال) و(كيركغارد)، ثم إلى نقد الدين عند (ماركس ونيتشه وسارتر)، وأخيراً إلى التعدديَّة الدينية عند (جون هيك).

هــذا التطور يعكس تحولات فكرية في رؤية الفلاســفة للدين؛ حيثُ بدأت فلســفة الدين في الغــرب بصفتها نظرية عقلية تســعى لفهم الإيمان، ثم تحولــت إلى أداة نقدية تُعيد النظر في أصــول المعتقدات الدينية، وصولاً إلى محاولات جديــدة للتوفيق بين الأديان والتجارب الروحية المتنوعة.

المَبحَثُ الثَّالِثُ: فَلسفَةُ الدين فِي الفِكرِ الإسلامِيّ

أَوَّلًا: الأُسسُ القرآنيَّةُ لفَلسفة الدّين

١ - العلاقة بين العقل والوحي فَي الإسَلام

يؤكد الفكر الإســلامي على التكامل بين العقل والوحــي؛ حيثُ لا يُنظر إلى العقل بوصفه نقيضًــا للوحي بــل أداة لفهمه وتأمله. فالقرآن الكريم يدعــو إلى التفكر والتدبر، كما في قوله تعــالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠].

٢ - التفسير الإسلامي لمشكلة الشر

تُعد مشكلة الشر من القضايا التي ناقشها الفلاسفة المسلمون في سِياق إثبات العدل الإلهي.

---

١ - راجع: جون هيك: الخبرة الدينية، ص٧٦.

يؤكد (السيد محمد باقر الصدر) أنَّ الشر ليس وجودًا مستقلاً بل هو غياب الخير، وهو جزء من النظام الكوني الذي يسمح للإنسان بالاختبار والارتقاء الخُلُقي[١].

أمَّا (الشيخ جوادي الآملي)، فيرى أنَّ وجود الشر لا يعني نقصًا في العدل الإلهي، بل إنَّ بعض الشرور قد تكون وسيلة لتحقيق خير أعظم، ضمن نظام إلهي متكامل[٢].

ثَانيًا: فَلسَفةُ الدين عند الفَلاسفَة المُسلمينَ

١ - الدين والفلسفة عند (ابن سينا) و(الفارابي)

عند (ابن سينا) الدين والفلسفة ليسا متعارضين بل هما طريقتان مختلفتان للوصول إلى الحقيقة؛ حيثُ يمكن استخدام العقل لفهم الوحي[٣].

أمَّا (الفارابي)، فقد اعتبر أنَّ الدين يعبر عن الحقائق الفلسفيَّة بلغة تسهّل على العامة استيعابها، بينما الفلسفة موجهة للنُّخبة القادرة على التأمُّل العقلي العميق[٤].

٢ - العِرفان والفِكر الديني عند ملا صدرا

يُعد (صدر الدين الشيرازي) «ملا صدرا» من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين سعوا إلى التَّوفيق بين العقل، والوحي، والعِرفان، وذلك من خلال فلسفته المعروفة بـ«الحكمة المُتعالية».

ويذهب إلى أنَّ المعرفة الدينيَّة ليست مقتصرة على العقل المجرد بل تحتاج إلى الكشف العِرفاني، ما يجعل الدين والفلسفة والعرفان طُرُقًا متكاملة للوصول إلى الحقيقة الإلهيَّة.

---

١ - راجع: محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، ص١٧٦.

٢ - راجع: جوادي الآملي: التوحيد في القرآن، ص٢٤٣.

٣ - راجع: ابن سينا: الشفاء: الإلهيات، ص٢٧٨.

٤ - راجع: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١١٢.

ثَالثًا: نَقدُ الفلسفات الغَربيَّة من مَنظور إسلامِيّ

١ - نقد الحتمية المادية في فلسفة الدين الغربية

يرى الفلاسفة المسلمون أنَّ الفكر الغربي وقع في أزمة الحتميَّة الماديَّة؛ حيثُ اختزل الدين في بعده الاجتماعي أو النفسي فقط.

يؤكد (مرتضى مطهري) أنَّ النظريات الماديَّة مثل نظرية (ماركس) في الدين تفشل في تفسير البعد الروحي للإنسان؛ حيثُ إنَّ الإنسان ليس مجرد كائن اقتصادي بل يمتلك حاجات روحيَّة تحتاج إلى تفسير يتجاوز الأُطر الماديَّة.

أمَّا (السيد محمد باقر الصدر)، فيرى أنَّ الفكر الغربي وقع في مأزق عندما فصل بين العلم والدين؛ حيثُ إنَّ الدين ليس مجرد استجابة نفسيَّة، وإنما هو منظومة معرفيَّة شاملة تُساهم في بناء الحضارة.

٢ - موقف الفكر الإسلامي من التعددية الدينية

لا يتبنى الفكر الإسلامي مفهوم التَّعدديَّة الدينيَّة المُطلقة التي تجعل جميع الأديان متساويَّة في الحقيقة، بل يؤكد على أنَّ البحث عن الحقيقة يقتضي التمييز بين الأديان بناءً على معايير عقليَّة ونقليَّة.

الأديان عند (الشيخ جوادي الآملي) ليست متساوية في الحقيقة بل تتفاوت في قربها من الحقائق الإلهيَّة، ومن الضروري استخدام المعايير العقلية والشرعيَّة لتمييز الدين الحق[1].

يتضح من هذا أن فلسفة الدين في الفكر الإسلامي قامت على أساس التوازن بين العقل والوحي؛ حيث لم يتم إلغاء العقل كما في بعض المدارس الدينية الغربية، ولم يجرِ إلغاء الوحي كما فعلت الفلسفات المادية.

في مقابل التصورات الغربية التي حاولت تقديم تفسير عقلاني محض أو مادي للدين،

---

١ - راجع: جوادي الآملي: حقيقة الدين، ص١٧٦.

نجد أن الفلاسـفة المسـلمون قدّموا رؤية أكثر شـمولية، تجمع بين البعد العقلي، والروحي، والنقلي. في المبحث القادم، سـيتم إجراء مقارنة بين الفلسفتين الإسلامية والغربية، لتوضيح نقاط الاتفاق والاختلاف في فلسفة الدين.

المَبحَثُ الرابع: فَلسـفَةُ الدين فِي مُواجَهَـةِ التَّحديَّاتِ الفِكريَّةِ المُعاصِرَةِ

أَوَّلًا: العلاقة بين الدين والعلم في الفكر الحديث

١ - التكامل بين الدين والعلم في الفكر الإسلامي

يؤكد الفكر الإسـلامي على أنَّ العلمَ والدين ليسا متناقضين بل متكاملين؛ حيثُ إنَّ الوحي الإلهي يدعو الإنسان إلى البحث العلمي والتأمل في قوانين الطبيعة.

يؤكد (مرتضى مطهري) أنَّ الإسلام لا يعارض التقدم العلمي بل يضع له أساسًا خُلُقيا؛ حيثُ إنَّ المُشكلة ليست في العِلم نفسه بل في توظيفه بما يُخالف القيم الإنسانيَّة[١].

٢ - الصراع بين الدين والعلم في الفكر الغربي

على عكس الرؤية الإسـلاميَّة، شهد الفكر الغربي في العصر الحديث نزاعًا حادًّا بين الدين والعلم؛ حيثُ اعتُبر الدين عقبة أمام التقدم العلمي.

فالديـن، وفق (برتراند راسـل-Bertrand Russell)، في كثير من الأحيان، وقف عائقًا أمام التقدم العلمي؛ حيثُ إنَّ العقائد الدينية حالت دون تقبل الاكتشافات العلمية الجديدة[٢].

أمَّا (ريتشارد دوكينز-Richard Dawkins)، فيعتبر أنَّ العلم والدين متناقضان بشكل جوهري؛

---

١ - راجع: مرتضى مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر، ص١٣٢.

٢ - راجع: برتراند راسل: لماذا لست مسيحيًّا؟، ص٧٨.

حيثُ إنَّ الإيمان الديني يقوم على التَّسليم، بينما يعتمد العلم على البرهان والتجربة[١].

ثانيًا: الدين والأخلاق في الفلسفة الحديثة

١ - الدين أساس للأخلاق في الفكر الإسلامي

يرى الفلاسـفة المسلمون أنَّ الأخلاق لا يمُكن فصلها عن الدين؛ لأنَّ القِيَم الخُلُقية ترتبط بمصدرها الإلهي.

القيم الخُلُقية تسـتمد موضوعيتها من الارتباط بالله؛ حيـثُ إنَّ الأخلاقَ لا يمكن أن تقوم على النسبيَّةِ المُطلقة دون مرجع ثابت[٢].

فالأخلاق الدينيَّة ليست مجرد توجيهات اجتماعية، وإنما هي قوانين طبيعية تنبع من الفطرة الإنسانية التي أودعها الله في البشر[٣].

٢ - الأخلاق العلمانية والنسبية الخُلُقية في الفكر الغربي

في المقابل، سـعت الفلسـفة الغربية إلى تقديم أسـس غير دينية للأخلاق؛ حيث ظهرت تيارات تدعو إلى نسبية القيم الخُلُقية.

فحسب (جون ستيوارت ميل-John Stuart Mil)، الأخلاق لا تحتاج إلى الدين بل يمكن تأسيسـها على مبادئ المنفعة العامة؛ حيثُ يكون الخير هو ما يحقق أكبر سـعادة لأكبر عدد من الناس[٤].

أمَّا (نيتشه)، فيرى أنَّ الأخلاق التقليديَّة، خاصة تلك المستمدة من الدين، ما هي إلا وسيلة

---

١ - راجع: ريتشارد دوكينز: وهم الإله، ص١٤٥.

٢ - راجع: محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص٢١٢.

٣ - راجع: جوادي الآملي: التوحيد في القرآن، ص١٨٧.

٤ - راجع: جون ستيوارت ميل: النفعية، ص١٣٤.

لفرض السيطرة على الأفراد، ويجب أن تُستبدل بأخلاق القوة والإرادة الحرة[١].

ثَالِثًا: مُستقبَلُ الدين في ظِلّ الحَداثَة والعَولَمَة

مع تَطوُّر العولمة، يواجه الدين تحديات كبيرة في الحفاظ على هويته في ظل انتشار الثقافة الاستهلاكيَّة والنسبيَّة القيمية.

إنّ التَّحدي الأكبر أمام المسلمين في العصر الحديث هو الحفاظ على الهوية الدينيَّة في عالم يحاول فرض ثقافة مادية تتجاهل القيم الروحيَّة.

فالعلمانية المتطرفة تحاول فصل الدين عن حياة الإنسان بشكل كامل، ما يؤدي إلى فراغ روحي وأزمة هوية.

---

١ - راجع: فريدريك نيتشه، ما وراء الخير والشر، ص١٧٦.

المَصَادِرُ وَالمَرَاجِعُ

- أ.س. رابوبرت: مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩١٨.
- أ.م بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ١٦٥، ١٩٩٢.
- إبراهيم جمول، نظريَّة المعرفة بين المنهج والتطبيق، منشورات الهيئة العامَّة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، لا ت.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان، بيروت، دار صادر، لا ت.
- ابن رشد: تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤.
- ابن سينا: "الشفاء"، (الإلهيّات)، مراجعة: إبراهيم مدكور، تح: الأب قنواتي وسعيد زايد، مكتبة المرعشي النجفي الكبرى، قم، ط٢، ٢٠١٢.
- ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، المطبعة الحسينية، القاهرة، ١٩١١.
- ابو نصر الفارابي: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٨، ٢٠٠٢.
- أبو يعرب المرزوقي: فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت، لا ت.
- أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصَّة الفلسفة اليونانيَّة، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٣٥.
- أحمد عزَّت: أصول علم النفس، بيروت، دار القلم، لا ت.
- أدموند هوسرل: فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي انزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧.
- أزفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، تر: أبو العلا عفيفي، ط٥، ١٩٦٠.

- أفلاطون: محاورة ثياتيتوس، ضمن المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.
- أفلاطون: محاورة كراتيليوس، ترجمة: عزمي أحمد، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ١٩٩٥.
- ألفرد تايلور: أرسطو، تر: عزَّت قرني، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢.
- ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، تر: عبد الحميد أبو النجا، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، لا ت.
- إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٣.
- إميل برييه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة، تر: محمود قاسم، دار الكتب للنشر، بيروت، ١٩٥٦.
- أمل مبروك: الفلسفة الحديثة، دار التنوير، بيروت، لا ط، ٢٠٠١.
- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيّة، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، ٢٠٠١.
- أوغست كونت: "دروس في الفلسفة الوضعية"، تعريب: نبيل أبو صعب، منصور الحجليس، دار الفرقد، دمشق، ٢٠٢٠.
- إيمانويل كانط: الدين في حدود العقل وحده، ترجمة موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٧
- برتراند راسل: لماذا لستُ مسيحيًّا؟، ترجمة فؤاد زكريا، دار التنوير، ط١، بيروت، ١٩٩٩.
- تشارلز تايلور: عصر الأفق المسطح، ترجمة أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٦.
- تشوجيام ترونجبا: الحكمة المجنونة، تعريب: فوزي درويش، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
- توفيق الطويل: أسس الفلسفة، القاهرة، ط٦، ١٩٧٦.

- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية، ترجمة جورج كتورة، دار الطليعة، ط٢، بيروت، ١٩٩٨.
- توماس كون: بنية الثورات العلميَّة، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٦٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٢.
- ج. بول سارتر: الوجود والعدم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٦.
- جان بياجه: الابستمولوجيا التكوينية، تر: السيد نفادي، دار التكوين، دمشق، ط٢، ٢٠٠٤.
- جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى ساتر، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر، القاهرة، لا ت.
- جعفر آل ياسين: الفارابي في حدوده ورسومه، دار عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥.
- جاكس: فلسفة علم الأخلاق، الحكمة العملية، تر: أبو القاسم بور حسيني، لا ت.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
- جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٥.
- جوادي الآملي: التوحيد في القرآن، مركز نشر الثقافة الإسلامية، ط١، قم، ٢٠٠١.
- جون ستيوارت ميل: النفعية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥.
- جون كولر: الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حسين، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠١.
- جون لوك: مقالة عن الفهم البشري، تر: فراس أحمد الحمداني، بغداد، ٢٠١٩.
- حامد عبد القادر: قصة الأدب الفارسي، مصر، مكتبة نهضة مصر، مطبعة لجنة البيان، لا ت.
- حسام الألوسي: الزمان في الفكر الديني أو الفلسفي القديم، بيروت، ١٩٨٠.
- حسن عبد الحميد: مدخل إلى الفلسفة، ١٩٨١.
- الحسين بن سينا: الشفاء (الإلهيات)، تحقيق إبراهيم مدكور، دار الكتب العلمية، ط٣، بيروت، ٢٠٠٤.

- حسين صالح حماده: دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥.
- حيدر الآملي: جامع الأسرار، تر: جواد طبطبائي، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ٢٠٠٥.
- خليل شرف الدين: ابن رشد (في سبيل موسوعة فلسفية)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لا ت.
- دومينيك فولشيد: "المذاهب الفلسفية الكبرى"، تر: مروان بطش، دار مجد، بيروت،٢٠١١م.
- دي بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، تر: أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٤٨.
- دييز أوغست: محاورة "ثياتيتوس، تر: فؤاد جرجي بربارة، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط٢، ٢٠١٣.
- روجيه غارودي: فكر هيغل، تر: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط٢، ١٩٨٣.
- روديجر بونبر: الفلسفة الألمانية الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ١٩٨٨.
- ريتشارد دوكينز: وهم الإله، ترجمة محمد المخزنجي، دار العين، ط٣، القاهرة، ٢٠١٤.
- رينيه ديكارت: «التأملات»، تر: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٦٩.
- رينيه ديكارت: "العالم"، تر: إيميل خوري، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
- رينيه ديكارت: مقالة في المنهج، تر: محمود الخضري، القاهرة، ١٩٣٠.
- زكريا بشير إمام، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، الدار السودانية للنشر، السودان، ط١، ١٩٩٨.
- سورين كيركغارد: الخوف والرعدة، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٩٨.
- السيد نفادي: مقدمة كتاب الأبستمولوجيا التكوينية لجان بياجيه، ترجمة: السيد نفادي، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٤.

- شهاب الدين السهروردي: "هياكل النور"، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٥٦.
- شهاب الدين السهروردي: التلويحات: المجموعة الأولى لمصنّفات شيخ الإشراق، طهران، لا ت.
- شهاب الدين السهروردي: المقاومات، المجموعة الأولى لمصنفات شيخ الإشراق، طهران، لا ت.
- شهاب الدين السهروردي: رسالة في اعتقاد الحكماء، تح: هنري كوربان، (ضمن حكمة الإشراق)، طهران، ١٩٥٢.
- شهاب الدين السهروردي: مصنفات شيخ الاشراق، معهد علوم انساني ومطالعات فرهنكي، طهران، ط٣، ١٣٨٠هـ.
- صدر الدين الشيرازي: «تعليقات إلهيات الشفاء»، طهران، انتشارات، بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٨٢هـ.
- صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ٢٠٠٢.
- صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية، طهران، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٨٣هـ،
- صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية، تعليق: حسن زاده الآملي، طهران، وزارت فرهنك وإرشاد إسلامي، ج١، ١٣٧٤هـ.
- صموئيل كريمر: من ألواح سومر، تر: طه باقر، فرانكلين للطباعة، بغداد، القاهرة، لا ت.
- طه باقر: مقدمة في أدب العراق القديم، بغداد، ١٩٧٦.
- طه باقر: مقدمة في تأريخ الحضارة القديمة، بغداد، ١٩٥٦.
- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٨.
- عادل العوا: الأخلاق والحضارة، ط٢، منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠٠.
- عبد الرحمن بدوي: "دراسات في الفلسفة الوجودية"، المؤسسة العربية للدراسات،

بيروت، ١٩٨٠.
- عبد الرحمن بدوي: أرسطو، النهضة المصرية، القاهرة، ط٤، ١٩٦٤.
- عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، القاهرة، ١٩٧٥.
- عبد الرحمن بدوي: الأفلاطونيَّة المحدثة عند العرب"، دار القلم، بيروت، ط٢، ١٩٧٧.
- عبد الرزاق اللاهيجي: شوارق الإلهام، تح: أكبر أسد عللي زاده، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤٢٥ه.
- عبد القادر بشته: الأبستمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونيّة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥.
- عبد الكريم الشهرستاني: "الملل والنحل"، دار المعرفة بيروت.
- عبد الله إباحي: المذهب الروحاني، فراندیس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.
- عبد الله شبرّ: السلوك إلى الله، دار جواد الأئمة، بيروت.
- عبد المنعم الحفني: المعجم الموسوعي للتحليل النفسي، مكتبة مدبولي، القاهرة، لا ت.
- علي بن محمد الجرجاني: " التعريفات"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩١.
- علي زيعور: الفلسفة الهنديَّة، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨٣.
- علي شريعتي: الإسلام بين الأمس والغد، دار الهادي، ط٢، بيروت، ٢٠٠٧.
- غالب مصطفى: ابن سينا، (في سبيل موسوعة فلسفية)، دار الهلال، بيروت، ١٩٩٨.
- غلام حسين دنياني: فلسفة السهروردي، منشورات الحكمة، طهران، لا ت.
- فرانسوا غريغوار: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، تر: نهاد رضا، بيروت، مكتبة الحياة.
- فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة علي مصباح، دار الجمل، ط١، بيروت، ٢٠١١.
- فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة علي مصباح، دار الجمل، ط١، بيروت، ٢٠٠٧.
- فؤاد شبل: البوذيَّة، دار المعارف، القاهرة، ط ١٩٧٣.

- كارل ساغان: الكون، تر: نافع أيوب لبّس، عالم المعرفة ١٧٨، الكويت، ١٩٩٣.
- كارل ماركس: نقد فلسفة الحق عند هيغل، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط٢، بيروت، ٢٠٠٥.
- كارل يسبرز: مدخل إلى الفلسفة، تر: جورج صدقني، مكتبة بيروت، أطلس، لا ت.
- كيريلنيكو كوروش، ماهي الفلسفة، موسكو، دار التقدم، ١٩٧٧.
- لجنة من المختصين: دروس في الفلسفة، الدار البيضاء، ط١٩٧١.
- لينين: "الدفاتر الفلسفية"، الديالكتيك (١)، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٣.
- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، دار الشروق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.
- مارتن هيدغر: العودة إلى أساس الميتافيزيقيا أو مدخل إلى الميتافيزيقا، تر: عماد نبيل، بيروت، دار الفارابي، ط١، ٢٠١٥.
- مارتن هيدغر: ما الفلسفة؟ تر: محمود رجب، دار الثقافة للنشر، القاهرة، ١٩٧٤.
- مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة، القاهرة،١٩٧٧.
- مجتبى مصباح: أسس الأخلاق، مركز نون للتأليف والترجمة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ٢٠١١.
- مجموعة مؤلفين: موجز تأريخ الفلسفة، تعريب: توفيق سلوم، دمشق، ط ١٩٧١.
- محمد العبد عبد اللطيف: التفكير المنطقي بين المنهج القديم والمنهج الجديد، القاهرة، ١٩٧٧.
- محمد الفارابي (أبو نصر الفارابي): آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، ط١، بيروت، ١٩٩٥.
- محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، ط٢، بيروت، ١٩٨١.
- محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، دار التعارف، ط٢، بيروت، ١٩٨١.
- محمد باقر الصدر، فلسفتنا: دار التعارف، ط٢، بيروت، ١٩٨٢.
- محمد بن احمد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تح:

محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩.

- محمد تقي المصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تر: محمد الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ٢٠٠٧م.
- محمد جلال شرف: «المذهب الإشراقي»، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢.
- محمد حسين الطباطبائي: "أصول الفلسفة"، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.
- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٤، قم، ١٤١٧هـ.
- محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانيّة المعاصرة وتطوُّر الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط٥، ٢٠٠٢.
- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانيَّة إلى الفلسفة الإسلاميَّة، دار عويدات للنشر، بيروت، لا ت.
- محمد عبد الله الشرقاوي: "في الفلسفة العامة"، دار الجبل، بيروت، ط٢، ١٩٩١.
- محمد علي أبو ريان: "أصول الفلسفة الإشراقيَّة عند شهاب الدين السهروردي"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سلسلة جامعة القاهرة، ١٩٥٩م.
- محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢.
- محمد علي التهانوى: "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦.
- محمد محمد قاسم: كارل بوبر: نظريَّة المعرفة العلميَّة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية، الإسكنرية، ١٩٨٦.
- مختار البسيوني: "الوضعيَّة المنطقيَّة بين القيم الدينيَّة والخُلُقية عند ألفرد إيو"، وكالة الشرق للطباعة، مصر، ٢٠٠٢.
- مرتضى مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر، دار الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٦.

- مرتضى مطهري: العدل الإلهي، دار الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠٠٦.
- مرتضى مطهري: فلسـفة الأخلاق، ت: الشيخ وحيد المسبح، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- مروان هنيدي: الزرادشتية، مجلّة الضحى، عدد ٢٦٢، نيسان،١٩٩٧.
- مريم سـليم: علم تكوين المعرفة: إبسـتمولوجيا بياجيه، معهد الإنمـاء العربي، بيروت، ١٩٨٥.
- مصطفى غالب: الفارابي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٨.
- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.
- نوري إسماعيل: الديانة الزرادشتية، منشورات علاء الدين، دمشق، ط١، ١٩٩٧.
- نيغيل واربورتون: الفلسفة الأسـس، تر: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.
- هـ. غادامير: طرق هيدغر، تر: حسن ناظم، دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٧م.
- هـ، فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، تر: جبر إبراهيم جبرا، مكتبة الحياة، بيروت، لا ت.
- هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، تر: فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٧٥.
- هيربت ماركيوز: أسـاس الفلسفة التاريخيّة، تر: إبراهيم فتحي، دار التنوير، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧.
- هيغل: جدل الفكر، تر: إمام عبد الفتاح، مج١، دار التنوير، ط٣، ٢٠٠٧.
- هيغل: ظاهريات الروح، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط٣، ٢٠٠٩.
- هيغل: كتاب المنطق، طبعة أوبيه باريس، ١٩٩٦.
- هيغل: محاضرات عن تاريخ الفلسفة، تر. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية، بيروت، ٢٠٠٢.
- هيغـل: محاضرات في فلسـفة الدين، ترجمة حسـن حنفي، دار التنويـر، ط١، بيروت، ٢٠٠٩.

- ولتر ستيس: هيغل: المنطق وفلسفة الطبيعة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧.
- وليام جيمس: "معنى الحقيقة"، تر: أحمـد الأنصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨.
- وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسـفة، تر: محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، القاهرة، ١٩٥٧.
- وولتر سـتيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسَّسة العربية للدراسات، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥.
- ويل ديورانت: قصة الحضارة، دار الجيل، بيروت، لا ت.
- يسرى إبراهيم: «نيتشه عند المسيح»، سينا للنشر، مصر، ١٩٩٠.
- يمنى طريف الخولي: فلسفة كارل بوبر، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩٨٩.
- يوحنا قمير: "الغزالي وابن رشد"، التهافتان، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٨٦.
- يوسف الحوراني: البنية الذهنية الحضارية، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٨.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، لا ت.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤.

- Corvez, Maurice, La philosophie de Heidegger, press universitaires de France, Paris, 1961
- Encyclopedia of philosophy, 1967
- Heidegger. M. Der Sartz vom Grand, Gunther Neske Verlag. PFullingen, 1957
- Heidegger. M. Les problemes fondamentaux de la phénoménologie Traduit par Jean Francois cortine. Gallimard. Paris (W-D)

- Heidegger. M. Sein und Zeit. Max Niemeyer verlag Tubingen, 1977.
- J. Piaget, “Logique et connaissance scientifique”.
- Jean Berzo، Bolzano’s logic، Stockholm Almavist et wiksell, 1962.
- L. robin: Greek thought and the origines of the scientific spirit, 1923.
- R. Blanché. Le rationalism de Whewell, Paris, Alcan، 1935.

الفهرس

المقدمة ٥

الفَصْلُ الأوَّلُ: السُّؤَالُ الفَلسَفِيُّ ٩

■ المبَحثُ الأوَّلُ: طَبِيعَةُ الفَلسَفَةِ ١١
■ المبْحَثُ الثَّاني: مَنشَأُ الفَلسَفَةِ ٢٣
■ المبحث الثالث: خُلَاصَةُ التَّفكِيرِ الفَلسَفِي قَبلَ (سُقرَاط) وَالسُّفَسطَائِيّينَ ٤٢

الفَصْلُ الثَّاني: الفَلسَفَةُ وَبَاقي العُلُومِ ٤٧

■ المبَحثُ الأوَّلُ: تَعرِيفُ الفَلسَفَةِ ٤٩
■ المبَحثُ الثَّاني: أَقسَام الفَلسَفَة ٥٦
■ المبَحثُ الثَّالثُ: عَلاقَةُ الفَلسفَةِ بالعُلومِ ٧٥

الفَصلُ الثَّالِثُ: الفَلسَفَةُ وتَصنِيفَاتُها ٨١

■ المبَحثُ الأوَّل: الفَلسَفةُ الغَربيَّةُ ٨٣
■ المبَحثُ الثَّانِي: الفَلسَفَةُ الإِسلَاميَّةُ ٨٦

الفَصلُ الرَّابعُ: الفَلسَفَةُ فِي مَبَاحِثِهَا ٩٩

■ المبَحثُ الأوَّلُ: الوُجُودُ ١٠١
■ المبَحثُ الثَّاني: نَظريَّة المعرفَة ١٤٤

الفَصلُ الخَامسُ: فَلسَفَةُ العِلمِ ١٦٧

■ المَبحثُ الأَوَّل: مَعنَى فَلسَفة العِلمِ ١٦٩
■ المَبحثُ الثَّاني: فَلسفةُ العلمِ وعلاقتها بالعُلوم الأُخرى ١٧٢
■ الَمبحثُ الثَّالِثُ: أهمُّ نظريَّات فَلاسِفةِ العِلمِ ١٧٧

الفَصلُ السَّادِسُ: فَلَسفَةُ الأَخلاَقِ ١٨٥

■ المبحث الأوّل: المباحث الخُلُقيَّة ١٨٧
■ المَبحثُ الثَّانِي: النُظمُ الأخلاَقيَّة الكُبرى ١٩٣

الفَصلُ السَّابِعُ: فَلسَفَةُ الجَمَالِ ٢٠٣

■ المَبحَثُ الأَوَّل- الإطارُ النَّظريُّ والتاريخيُّ لفلسفةِ الجمالِ ٢٠٧
■ المَبحَثُ الثَّانِي: فَلسفَةُ الجَمالِ في الفِكر الغَربيّ الإسلاميّ ٢١٠
■ المَبحَثُ الثَّالِثُ: القِيَمُ الجَماليَّةُ في الفُنون وَالحَضارةِ الإسلاميَّة ٢١٢
■ المَبحَثُ الرابع: المُقارنَةُ بين المَنظورِ الغَربيّ والمَنظورِ الإسلاَمِي لِلجَمالِ ٢١٥
■ المَبحَثُ الخَامِس: التَّحديَّاتُ المُعاصرَةُ في فَلسفَةِ الجَمالِ ٢١٧

الفَصلُ الثَّامِنُ: فَلسَفَةُ التَّارِيخِ ٢١٩

■ المَبحَثُ الأَوَّلُ: الإِطارُ النَّظريُّ والتَّاريخيُّ لفلسفةِ التَّاريخِ ٢٢٢
■ المَبحَث الثَّاني: فَلسـفةُ التَّاريخِ في الفِكرِ الإسـلَامِيّ ٢٢٦
■ المَبحثُ الثَّالثُ: التَّحدياتُ الفَلسفيَّةُ بين المنظورَين الغَربيّ والإسلامِي لفَلسفَة التَّاريخِ ٢٣٠
■ المَبحَثُ الرابع: التَّحديَّاتُ المعاصِرةُ في فَلسفَةِ التَّاريخِ ٢٣٢

الفَصلُ التَّاسِعُ: فَلسفَةُ الدّينِ ٢٣٥

■ المَبحَثُ الأَوَّلُ: الأُسُسُ الفَلسفيَّة لفَلسفَةِ الدَّينِ ٢٣٧
■ المَبحَثُ الثَّاني: النَّظريَّاتُ الغَربيَّةُ في فَلسفَة الدّين ٢٤٠
■ المَبحَثُ الثَّالِثُ: فَلسفَةُ الدين في الفِكرِ الإسلامِيّ ٢٤٢
■ المَبحَثُ الرابع: فَلسـفَةُ الدين في مُواجَهَةِ التَّحديَّاتِ الفِكريَّةِ المُعاصِرَةِ ٢٤٥

المَصَادِرُ وَالمرَاجِعُ ٢٤٨

هــو مركز بحثــي مســتقل غــير ربحــي، مركزه في بــيروت وبغــداد. ويهدف لفتــح المجالات العلميــة والاكاديميــة الواســعة، أمــام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تســعى إلى فهم واقــع الإنســان والإنســانية، من خــلال التركيز على دراســة الميادين الفلســفية، والاجتماعيــة، والإنســانيــــة المتنوعــة، التــي تشــكّل في مجموعها ذلك الحراك الاجتماعي والانســاني الكبير، الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية؛ ورصد الظواهر والتحديات الفكريــــة، والاجتماعيــــة، والاقتصاديــــة، والنفســية المختلفــة، التــي يمكــن أن يواجهها الفــرد والمجتمــع، ومحاولــة فهــم ومدارســة الأسس الفلسفية والإجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعيــة وجدة، ســعيًا للوصــول إلى حلول لها؛ من أجل الســمو بالإنسان وتقدّمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

في هذا الكتاب

تُعاني كُتب مداخل الفلسفة من مشاكل عديدة، حيثُ نجد أنَّ بعضَ هذه الكتبِ خَصَّص كلامَه في فلسفة العلم والإبستمولوجيا، بينما استفاض بعضها في مباحث الوجود، فيما تجاهلت كتبٌ أخرى تعريفَ الباحث على الفلسفات المُضافة، من هنا جاء هذا الكتاب ليَسُدَّ هذه الثغرةَ، حيثُ تَعرَّض بشكلٍ متوازٍ لمباحث الفلسفة والتعريف بمجالاتٍ فلسفيةٍ أُخرى مثل: فلسفة الدين وفلسفة الأخلاق وفلسفة الجمال. ويمُكن القول إنَّنا حاولنا من خلالِ فُصول هذا الكتاب التَّعرُّض إلى الفلسفة في شتى مباحثها وسيرِها التاريخي بدءًا من الفلسفات الشرقيةِ القديمةِ ومرورًا بالفلسفة اليونانيَّة والإسلاميَّة، وصولاً إلى الفلسفاتِ الغربيةِ المُعاصرة، ولم نقتصر على هذا الأمر، بل خَصَّصنا بعض الفصول للبحث عن الفلسفات المُضافة من قبيل فلسفة العِلم وفلسفة الأخلاق وفلسفة الجمال وفلسفة الدين.

يسعى هذا الكتابُ لأن يكون حلقةَ وصلٍ ضرورية بين الاطلاع الإجمالي على الفلسفات، وبين التَّخصص في كل فرعٍ فلسفيّ خاص، إنَّه جولةٌ في ما أنتجه العقل البشري من أفكار فلسفيَّة عميقةٍ.

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد