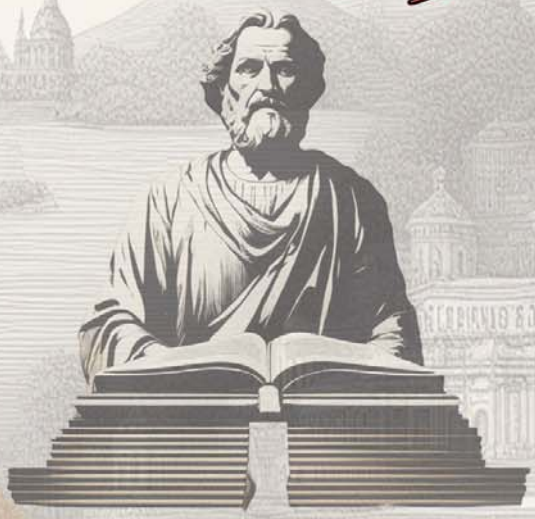
أُسُسُ الفَلسَفَةِ



د. جمال الشامي

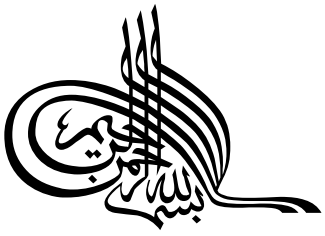
أُسُسُ الفَلسَفَةِ

د. جمال الشامي

٢٠٢٣م-١٤٤٥هـ

النسخة الأولى

١٤٤٥هـ - ٢٠٢٣م


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن حب الاطلاع وغريزة الفحص في كل ما تصل إليه أيدينا والبحث عن علله الوجودية مغروسة في أعماقنا، ومن هنا فلا بد أن نميز الموجودات الحقيقة والواقعية – أو باصطلاح الفلسفة: الحقائق – من الموجودات المتخيلة – وهي الوهميات والاعتباريات[١]، وبغض النظر عن هذا الدافع الغريزي لتأمين احتياجات الحياة فنحن كلما اقتحمنا من فروع العلم المختلفة فإن إثبات كل خاصة من خواص الموجودات لموضوعها يحتاج إلى ثبوت الموضوع نفسه قبل ذلك، وهذه المجموعة من البحوث البرهانية التي تهدف إلى تأمين ما سبق ذكره وتكون نتيجتها إثبات الوجود الحقيق للأشياء وتشخيص علل وأسباب وكيفية ومرتبة وجودها – كل هذه يطلق عليها اسم (الفلسفة).

إذا فنحن محتاجون إلى الفلسفة من ناحيتين:

الأولى: أن الإنسان قد غرست في نفسه غريزة حب الاطلاع، وهو يحب دائماً أن يميز الحقائق من الأوهام، والأمور التي لها واقع من الأمور التي لا واقع لها.

الثانية: أن العلم بجميع فروعه يحتاج إلى الفلسفة؛ لأن العلم سواء أكان طبيعياً أم رياضياً، وسواء أكان يتقدم بالأسلوب التجريبي أم بالأسلوب البرهاني والقياسي فهو يأخذ موضوعه مفروض الوجود والواقعية ثم يتناول آثاره وحالاته بالبحث والتمحيص، ومن الجلي أن ثبوت حالة لشيء أو تحقق أثر له لا يمكن إلا في حالة وجود ذلك الشيء نفسه.

---

(١) الحقيقة: الإنسان – الحيوان – النبات – الجماد.

الوهمية: الغول – العنقاء – تبيع الليل.

الاعتباريات: الوجوب – الحرمة – المليكة.

فإذا أردنا أن نطمئن إلى أن هذه الحالة أو ذاك الأثر موجود لذلك الشيء، فلا بد لنا قبل ذلك من الاطمئنان بأن ذلك الشيء بنفسه موجود، ولا يتحقق هذا إلا في ظل (الفلسفة)[١].

ومن هنا يأتي السؤال التالي: هل الفلسفة مقدورة لعقول الجميع أم أنها لخواص من العقول؟

الجواب: لم يرفع الإنسان عن مستوى الحيوان إلا فكره وقوّته العاقلة، فالحيوان يرى ويسمع بل ويتذكر، ولكنه لا يستخدم هذه القوى إلا في حاجاته الوقتية؛ أما الإنسان فيرى ظواهر الكون على اختلاف أنواعها فيتصورها ويكون له فيها رأياً، ثم يجتهد في تعرف عللها وعلاقة حقائق الكون بظواهره؛ وهذا طريق فهم الشيء فهماً واضحاً، فإن فعل الإنسان هذا قلنا إنه (يتفلسف)، ولا نعني بهذه الكلمة إلا أنه يفكر في شيء خاص – ذاتاً كان أو معنى – ويحاول الإجابة على هذه الأسئلة:

١ – ما هذا الشيء الذي يبحث فيه عقلنا؟

٢ – ما أصله؟

٣– ما علاقته بغيره من الذوات أو المعاني؟

وبعبارة أخرى معنى (يتفلسف) أنه يبحث في ماهية الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض، وليس يخلو إنسان من هذا العمل وقتاً ما، فساغ لنا أن نقول إن كل إنسان عادي الفكر يتفلسف، وإن كل الناس فيلسوف إلى حد ما، مع تفاوت فيما بينهم، إلا من استبعدته شهوته وانغمس في اللذائذ المادية.

إلا أن كلمة (فيلسوف) إذا استعملت بدقة لا تطلق على من ينظر إلى الشيء أحياناً فيتأمله ويفحصه أو يشك فيه ثم يرى فيه رأياً يعتقده ويتمسك به، بل كما أنا لا نسمي

(١) أسس الفلسفة والمذهب الواقعي ج١ص٤٥-٤٦.

سباكاً أو كهربائياً من أصلح في بيته حنفية أو لمبة، إنما السباك أو الكهربائي من اتخذ ذلك العمل حرفة له في حياته، ولم يقتصر على التعليم الصحيح بل أكسبته المثابرة على العمل مرانة وبراعة، وعرف كيف يصل إلى نتيجة خير مما يصل إليها غير المتمرن بجهد أقل من جهده، فكذلك لا نسمي فيلسوفاً إلا من كان أهم أغراضه في حياته دراسة طبائع الأشياء وتعقلها، وعدته في ذلك فكره، وكان له بمزاولة ذلك قدرة على إدراك الأشياء بسرعة.

وكما أن الصناع على اختلاف أنواعهم يعرفون ذلك، وأن يكونوا على علم بأحدث ما اخترع مما يتعلق بعملهم، كذلك الفيلسوف المتخصص للفلسفة يجب أن يعرف ما وصل إليه مَن قلبه، وما قالوه في المسائل التي تشغل فكره.

ما الداعي إلى التفلسف؟ وماذا نجني من ورائه؟

يقول أَرِسْطُو أو أَرِسْطُوطَالِيس - ٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م-: (إن الدهشة أول باعث على الفلسفة).

برز الإنسان إلى هذا الوجود فرأى نفسه في عالم مختلف في ظواهره، وواجهه الزمان بصروفه فراعه ذلك واستخرج منه العجب، فبدأ يسأل لماذا؟ ومن أين؟ وإلى أين؟ رأى هذا العالم أمامه لغزاً فحاول حله، وتلك المحاولة هي (الفلسفة)، وقد كان أول حامل له على حله ما يرجوه من المنفعة من وراء ذلك، ولهذا قيل إن المصريين هم واضعوا أساس علم الهندسة؛ لما ألجأتهم الحاجة إلى تحديد ما يملكه الأفراد إثر فيضان النيل السنوي، وقبائل البدو من الكلدانيين نظروا في النجوم؛ ليهتدوا بها في السير بقطعانهم.

وعلى الجملة فقد حاول الإنسان كشف عميات الحياة ليكون أقدر على تحصيل مصالحه ورعايتها – جسمانية كانت أو روحية –، وقد ظل العقل الإنساني يتلمس السبيل للوصول إلى فهم العالم والحياة فهماً جلياً ثابتاً صادقاً، ويحل ما يعترضه من ألغازهما، وتنوعت أمامه المسائل، فمن أرض ذات فجاج، إلى سماء ذات أبراج، زينت بالنجوم

للناظرين، فما أكثر متناول العقل، وما أوسع بيداء الجهل، حيث يجوب العقل البشري فيها ويجد في البحث ما ينفذ إلى أسرار الطبيعة لينشرها بين الناس لينتفعوا بها.

وبينما هو يتطلب معرفة الأشياء فراراً من الجهل إذ انبعث فيه رغبة في المعرفة نفسها، وصار يتطلب المعرفة للمعرفة، لا قصداً للفائدة العملية، والإنسان مفطور على حب الاستطلاع، وهذه الرغبة المتأصلة في أعماق نفسه لا تستأصل، وهي دافع قوي يقوى بنمو العقل، ويحمل على تطلب معرفة الحقائق الكبرى الأساسية لهذا الوجود وتلك الحياة، وعلى البحث في علل الأشياء وعلاقة بعضها ببعض، وهذا ما دعا الإنسان إلى أن يتفلسف، أحس من نفسه الجهل بالشيء فشك فنظر ففكر فاعتقد الحق فيما رأى، وليس ما يعتقده الإنسان بعد البحث حقاً مقصوراً على التأمل العقيم، بل غاية هذا التأمل أن يُستخدم في الحياة العملية، فالفلسفة إذاً شوق وجد وراء معرفة الأسباب الخفية للأشياء؛ للتوفيق بين آرائنا وأعمالنا، وهذا هو قصدنا في الحياة، فليس ثمة غرض إلا الفرار من الجهل، والوقوف على الحق، وكشف النقاب عن باطل تقنّع بحجاب سخيف يوهم أنه حق[١].

(١) مبادئ الفلسفة ص١١-١٤.

الباب الأول
مبادئ الفلسفة

المبحث الأول

نشأة الفلسفة ومفهومها

المطلب الأول: نشأة الفلسفة:

التفلسف كما سبق قرين للوجود الإنساني ومن هنا لا يمكن تحديد النشأة الأولى له بقرن من الزمان أو ببلد من البلدان، إلا أن الفلسفة كعلم مجرد قائم بذاته يمكن معرفة أو تحديد النشأة الأولى لها، فالرأي السائد لدى مؤرخي الفلسفة الغربية يحدد اليونان كمنشأ لها على اختلاف بينهم في أول من تفلسف، فيرى أمثال (برترند رسل) - ١٨٧٢-١٩٧٠م- أنه طاليس، ويرى (فكتور كوزان) -١٧٩٢-١٨٦٧م- أنه سقراط.

ويرجع بعض المؤرخين إلى الشرق نشأة الفلسفة الأولى بناء على أن الشرق القديم قد سبق اليونان إلى ابتداع حضارات مزدهرة قامت على علوم علمية ناضجة ودراسات نظرية دينية قيمة، فأما العلوم فيمكن الإشارة إلى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات والميكانيكا والكيمياء والكتابة ودور الكتب، وكذلك البابليين والكلدانيين كانوا أول من درس أجرام السماء وإنشاء علم الفلك، وكذلك القول عن بقية الشعوب في الشرق القديم من حيث سبقها للغرب الأوربي القديم في مجالات البحث العلمي التجريبي(١).

أما التفكير النظري الديني فمن دلالات سبق الشرق للغرب ما خلّفه قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلي في الألوهية والبعث، والخير والشر، والمبدأ والمعاد، وغير ذلك من مجالات توصلوا بصددها إلى آراء تردد صداها بعد ذلك عند القدامى من فلاسفة اليونان، كالتوحيد مع شيوع الشرك الوثني في ذلك، وكالتثنية عند (الزرادشتية) التي ارتد فيها العالم إلى إله للخير وإله للشر، وكالحلول عند الهنود إلى غير ذلك، وكثير من فلاسفة اليونان

(١) أسس الفلسفة ص٣٥.

الذين قيل إن الفلسفة قد نشأت على أيديهم - كطاليس وفيثاغورس وديمقريطس – قد أمّوا بلاد الشرق القديم واتصلوا بثقافاتها ونهلوا من معينها باتفاق المؤرخين.

مع ذلك يرى جمهور المحدثين من المؤرخين الغربيين - مع اعترافهم بأسبقية الشرق في ابتداع الحضارة وتأثر اليونان بتراث حكمائها – أن الفلسفة اليونانية خلقٌ عبقري أصيل جاء على غير مثال سابق! ومن دلالاتهم على هذا أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفي اليوناني هو التماس المعرفة لذاتها، بمعنى أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية، ومن غير أي دافع لغرض علمي أو غاية دينية، وهذا النوع من المعرفة النزيهة قد نشأ لأول مرة في ظل اليونان وعاش في كنفهم.

وهذا بخلاف ما حدث في الشرق القديم فإن المصريين لما اخترعوا الرياضيات إنما كان الداعي غرض عملي يتمثل في الحاجة إلى مسح الأرض، وكذلك الميكانيكا لإقامة الأهرامات التي ما زالت تتحدى الزمن، فقد أقاموها لحفظ الجثث المحنطة اعتقاداً منهم في خلود النفس وحساب اليوم الآخر، لكن اليونان تجاوزوا في الرياضيات مرحلة الأمثلة الفردية المحسوسة إلى مرحلة التعاريف والبراهين، فتوصلوا إلى القوانين والنظريات التي تستند إلى البرهان العقلي، وقد مهد الطريق إلى هذا طاليس وفيثاغورس وأفلاطون حتى جاء إقليدس الإسكندري ووضع كتابه (الأصول) الذي بقي المثل الأعلى للتفكير الهندسي الكامل في أوربا أكثر من عشرين قرناً.

وكذلك الحال في علم الميكانيكا النظري كان اليونان - كما يقول المؤرخين الغربيين – أول من عالج دراسته بروح علمية، إذ كان لأرسطو الفضل في إنشاء هذا العلم النظري وإن أخطأه التوفيق في صياغة عباراته، وأكمل فضله السكندريون من أمثال (أرشميدس) – ٢١٢ ق.م – ممن قننوا المعلومات الميكانيكية لأول مرة في تاريخ العلم.

وإذا كان البابليون والكلدانيون قد سبقوا إلى مشاهدة الكواكب ورصدها وأنشأوا بهذا علم الفلك فإنما كانوا مساقين بأغراض تنجيمية أو عملية كمعرفة فصول الزراعة ومواسم التجارة ونحوها، أما اليونان فهم الذين أقاموا علم الفلك النظري، فرصدوا

الكواكب لمعرفة القوانين ووضع النظريات التي تفسر سيرها وتعطل ظهورها واختفاءها، ويرجع الفضل الأكبر في هذا إلى بطليموس السكندري – ٢ق.م – بكتابه (المِجِسْطي) الذي ظل المرجع الرئيسي في علم الفلك حتى مطلع العصر الحديث.

ومثل هذا يقال في العلوم التي أدت إليها في الشرق القديم بواعث دينية أو أغراض عملية، عالجها اليونان بروح علمية حتى نشأت علوماً نظرية تستند إلى البرهان العقلي، وتقوم على (تقنين) المعلومات بغير باعث ديني أو عملي(١).

المطلب الثاني: مفهوم الفلسفة:

الفرع الأول: المفهوم اللفظي:

الفلسفة philosophia لفظ يوناني مركب من كلمتين يونانيتين (فيلا) ومعناها: المحبة، أو الإيثار، و(سوف)، ومعناهما: الحكمة، ولذلك يسمى (الفيلسوف) محب الحكمة، فهذا هو أصل الكلمة وسبب تسميتها بذلك(٢).

ولم يعرف هذا اللفظ عند حكماء الشرق القديم، وقيل إن تلامذة سقراط (من أفلاطون وأرسطو) كانوا أول من أطلق هذا اللفظ، فقابل أفلاطون بين الفلسفة والسفسطة، ولكن من المؤرخين من يرى أن (هيرقليدس) تلميذ أفلاطون قد روى أن فيثاغورس – ٥٧٠– ٤٩٥ ق.م – هو أول من استخدم لفظ (الفلسفة) بمعنى «البحث عن طبيعة الأشياء»، وروى عنه (شيشرون) – ١٠٦–٤٣ ق.م – أنه قال: من الناس من يستعبدهم التماس المجد، ومنهم من يستذله طلب المال، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الأشياء، وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة – أي الفلاسفة.

---

(١) أسس الفلسفة ص٣٦–٤٠.

(٢) الموجز في تاريخ وفلسفة القانون ص١٢.

الفرع الثاني: المفهوم المعنوي:

إن الطابع الأصيل للفكر الفلسفي هو الاختلاف وليس الاتفاق؛ فكل فيلسوف يختلف عمّا عداه من الفلاسفة في موقفه من الله والعالم والإنسان، اختلافات أساسية وجوهرية، وحتى لو اتفق مجموعة من الفلاسفة في انتمائهم لمذهب معين كالمذهب التجريبي مثلاً أو العقلي أو المثالي، فإن هذا الاتفاق لا يلبث أن يكشف عن كثير من أوجه التفاوت والتباين في تفصيلات وجزئيات النسق الفلسفي عند كل واحد منهم.

ومن هنا وقع الاختلاف بين الفلاسفة في تحديد تعريف واحد للفلسفة؛ فكل واحد منهم يدلي بتعريف خاص به يتفق مع موقفه ومذهبه[١]، وسنذكر هنا بعض التعاريف باعتبار العصور كما يلي:

أولاً: الفلسفة في العصور القديمة:

عرّفها أرسطو بأنها: «البحث عن الوجود بما هو موجود»[٢]، ويسميها بالفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثاني التي هي عند: «العلم الطبيعي»، ويسميها أيضاً

---

(١) الموجز في تاريخ وفلسفة القانون ص١٢.

(٢) يمكن إيضاح مفردة (بما هو موجود) عبر بيانين:

البيان الأول : لو رمى شخص حجارة من الأسفل إلى الأعلى، فكل علم يتناول دراسة هذه الواقعة من زوايا متعددة:

* علم الفيزياء: يبحثها من جهة مقدار المسافة وشدة الجاذبية وتحديد سرعة الحركة، ونحو ذلك.
* علم الكيمياء: يبحثها من جهة نوع المادة الملقاة، وكونها فلزاً أو غيره وما شابه ذلك.
*علم النفس: يبحثها من جهة نوع الحالة النفسية للشخص، وأنه مضطرب أو لا.
* علم الأحياء: يبحثها من جهة نوع حركة العضلات، وأنها إرادية أولا .

إنَّ جميع تلك العلوم تبحث عن أحوال (المادة، الحركة، النفس ....) من زاوية خاصة بها، أما الفلسفة فإنّها تبحث عن وجود المادة بما هو موجود، مع قطع النظر عن كونه فلزاً أو غيره.

وعن وجود النفس بما هو موجود مع قطع النظر عن سبب اضطرابها .

بـ«الحكمة»؛ لأنها تبحث في العلل الأولى إطلاقاً لا في جنس من الأجناس، ويسميها أيضاً بـ«العلم الإلهي»؛ لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلّة الأولى للوجود.

وبوفاة أرسطو – كبير مفكري اليونان – سنة ٣٢٢ ق.م، أو وفاة الإسكندر الأكبر المقدوني – تلميذ أرسطو – في العام التالي لفتوحاته للشرق ومحاولاته المزج بين حضارته الروحية الدينية وحضارة اليونان العقلية انتهى العصر (الهليني)، وبدأ العصر (الهلنستي) وفيه تراجع التفكر في الوجود إلى البحث في سلوك الإنسان، والتطلع إلى السعادة الفردية والطمأنينة السلبية على نحو ما نرى في كبرى مدراسه (من الرواقية والأبيقورية والشكاك).

فذهب الرواقية – مؤسسها زينون الرواقي ٢٦٢ ق.م – إلى أن الفلسفة: «هي فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية».

وذهب أبيقور – ٢٧٠ ق.م إلى أن الفلسفة: «هي السعي إلى حياة السعادة باستعمال العقل».

وعن وجود الحركة بما هو موجود مع قطع النظر عن كونها إرادية أو غيرها، وهكذا.

فالحاصل : الفلسفة تبحث عن الأحوال العامة للموجود بنحو مطلق، بخلاف بقية العلوم، فإنَّ علم الفيزياء يبحث عن المادة لا بما هي موجودة، بل من حيث إنها سائلة أو غازية أو جامدة، والبحث عن المبادئ العامة للموجود هو معنى: «الموجود بما هو موجود».

البيان الثاني : ما يحمل على الوجود على نحوين: ١ – يحمل عليه بواسطة

٢ – يحمل عليه بدون واسطة خارجة من الوجود.

مثال الأوّل: حمل الحرارة على الموجود بواسطة الكيف، وحمل الاستقامة على الموجود بواسطة الكم، وهكذا.

مثال الثاني: حمل العلة على الموجود وحمل الحدوث على الموجود، وحمل الإمكان عليه، وهكذا.

الفلسفة تبحث عن محمولات الوجود من النحو الثاني وهو حمل المحمول على الوجود بما هو وجود ومن دون واسطة، وهو معنى «البحث عن أحوال الموجود بما هو موجود» أي من دون واسطة خارجة من الموجود. محاضرات تمهيدية في الفلسفة ص١٣-١٤.

وذهب الشكاك أو اللاأدرية إلى أن الفلسفة: لا يمكن من خلالها معرفة الحقائق في هذا العالم أو لا يمكن الوصول إليها، أو يُشك في الوصول إليها، وبناء على هذا فهو مذهب هادم للفلسفة؛ لأن الفلسفة ليست إلا السعي لمعرفة حقائق هذا الكون.

ثانياً: الفلسفة في العصور الوسطى في أوربا:

استمر مفهوم الفلسفة باعتبارها رغبة في التماس الحقيقة لذاتها لدى بعض فلاسفة العصر الوسيط، ممن فرقوا بين العلم الذي يهتدي إليه العقل بالنظر، والمعرفة التي ينزل بها الوحي الإلهي، إلا أن أخص ما كان يميز الفلسفة في ذلك الوقت هو محاولة التوفيق بين الوحي والعقل، والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل، ومن ثم كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحة تفكيره كما قال القديس (أنسليم) – ١٠٣٣-١١١٩م.

ثالثاً: الفلسفة في التراث العربي:

بالرغم ما تضمنه التراث العربي من وجوه الإبداع إلا أن الملاحظ أن تعريف الفلسفة اليوناني قد تردد صداه عند فلاسفة العرب، فالكندي – المتوفى سنة ٨٦٠م – أطلق على الميتافيزيقا الفلسفة الأولى وعلم الربوبية، وعرض الفارابي – المتوفى سنة ٩٥٠م – في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) تعريفاً للفلسفة فقال إنها: «العلم بالموجودات بما هي موجودة»، وفرّعها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شيء إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية.

وذهب تلميذه ابن سينا – المتوفى سنة ١٠٣٧م – في رسائله التسع في الحكمة والطبيعيات إلى تعريف الفلسفة بأنها: «استكمال النفس البشرية لمعرفة حقائق الموجودات

على ما هي عليه على قدر الطاقة البشرية»، أي: التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلي.

وصرح الفارابي بأن الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي، فالحكمة: «معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته»، وجرى ابن سينا في هذا التيار فاعتبر العلم الإلهي أشرف العلوم الفلسفية؛ لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة، فهو «العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولى، وأول الأمور على العموم وهو الوجود والوحدة، وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم، فإنها أفضل علم أي اليقين بأفضل معلوم – أي الله تعالى، وبالأسباب من بعده، وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضاً المعرفة بالله».

وردد ابن رشد – المتوفى سنة ١١٩٨م – رأي أرسطو في أن الفلسفة: «هي النظر في الموجود بما هو موجود».

رابعاً: الفلسفة في العصور الحديثة:

اتجه الفكر في عصر النهضة إلى إحياء التراث الفلسفي اليوناني والروماني من خلال ترجمة كتب مفكري العرب وفلاسفتهم في العصور الوسطى، واقترن هذا بالاعتزاز بالعقل الذي كانت السلطات الدينية في أوربا قد استبعدته وقيدت انطلاقه، والنزوع إلى استقاء الحقائق من التجربة، واستوعبت فلسفة العصر هذه المجالات.

فلما بدأ العصر الحديث تطلع الفلاسفة إلى إنشاء فلسفة جديدة أقامها أصحاب الاتجاه العقلي على العقل، وأقامها أصحاب الاتجاه التجريبي على الملاحظة والتجربة، وقد لاحظنا أن الفلسفة القديمة كانت معنية بالبحث في الوجود بما هو وجود، أما الفلسفة الحديثة فقد اتجهت إلى البحث في المعرفة واهتمت بدراسة طبيعتها؛ للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الإدراك والأشياء المدركة، فكان الجدل العنيف الذي دار بين مذاهب المثالين ومذاهب الواقعيين، ودار الكثير من المباحث الأبستمولوجية حول أدوات المعرفة

ومصادرها، فكان النزاع بين مذاهب العقليين والحدسيين من ناحية، ومذاهب التجريبيين والوضعيين من ناحية أخرى، بل امتد الجدل عند بعض المحدثين حول إمكان قيام المعرفة الصحيحة، فكان التعارض بين أصحاب مذهب الشك ودعاة التيقن، وإن كان من الممكن أن يقال إن الفلسفة القديمة قد اهتمت بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله، أما فلسفة المحدثين فقد عكست الآية حين اهتمت بالمعرفة ونظرت من خلالها إلى الوجود(١).

ويمكن إجمال معاني الفلسفة على مر العصور باستقرائها كما يلي(٢):

أ - الفلسفة بمعنى المعرفة العقلية أو العلم بالمعنى الذي حدده أرسطو من المعرفة لا تطلب لغاية سواها وموضوعها كلي - وهي بهذا المعنى تقابل الفن والتجربة أي العلم الجزئي وقد نلتمس هذا المعنى لدى الفلاسفة المحدثين.

يقول (بيكون) – ١٦٢٦م-: إن الفلسفة تدع الأفراد جانباً ولا تهتم بالانطباعات الأولى التي يحدثها الأفراد بل التصورات التي تستخلص بالتجربة وهذا هو دور العقل وعمله. ومن ثم يرى أن الفلسفة تقابل التاريخ بالمعنى العام الذي يفهمه بيكون فالتاريخ يهتم بالأفراد خاصة أي بالموجودات الجزئية المحددة في الزمان والمكان، أما الفلسفة فتهتم بالكلي.

ب- وقد تعني الفلسفة أيضاً: محاولة رد مبحث معين أو العلم الإنساني بأسره إلى أقل عدد من المبادئ الموجهة أو محاولة التفسير الكلي نحو تفسير شامل للكون وبهذا يقال فلسفة العلوم فلسفة.

يقول ديكارت: إن الغاية من الفلسفة تحصيل العلم التام لكل ما يمكن العلم به، وهذا يقتضي الكشف عن مبدأ أولي عام منه تستنبط حقائق العلوم كافة. ولقد قيل أيضاً في

---

(١) أسس الفلسفة ص٤٨-٥٤.

(٢) نصوص ومصطلحات فلسفية ص٤٨٤-٤٨٦.

هذا الصدد إن مهمة الفلسفة التوحيد بين كافة المعارف المتحددة من العلوم الجزئية وصياغتها في نظام واحد.

ويلاحظ أن هذا المعنى للفلسفة يقترب كثيراً من المعنى الأول، كذلك يلاحظ أن الفلسفة وإن كانت في بداية أمرها - قد احتضنت كل المعارف الإنسانية، فإن العلوم أخذت تستقل عنها استقلالاً يكاد يكون كاملاً.

جـ- الفلسفة قد تعني مجموعة الدراسات المتصلة بالعقل من حيث استئثاره بموضوعات معينة ومن حيث هو يقابل الطبيعة، ومن هنا تكون الفلسفة:

١- إما دراسة لما تدرسه العلوم بالمعنى الدقيق دراسة مباشرة، ومن هنا تنظر الفلسفة في أصل معارفها، تنظر في مبادئ اليقين وتحاول النفاذ إلى العلل والوقائع التي يقوم عليها بناء العلوم الوضعية.

٢- وإما أن تكون الفلسفة دراسة للعقل من حيث هو يتميز بأحكام تقويمية وبذلك يكون مركز الفلسفة ومحورها المجموعة التي تتكون من المعالم المعيارية الأساسية الثلاثة: المنطق والأخلاق والجمال.

د- المعنى الرابع للفلسفة هو المعنى العملي أو إن شئت الحكمة العملية، وبهذا المعنى تكون الفلسفة موقفاً خلقياً ينحصر في السمو فوق مستوى الاهتمامات الفردية، وبذلك تؤدي الفلسفة بالفرد إلى احتمال كوارث الحياة برضى واقتناع وطيب خاطر.

وقد ظهر هذا المعنى منذ العصر السقراطي واستمر بقية العصر اليوناني والروماني القديم ويصف سقراط نفسه بأنه فيلسوف ويقصد أنه محب للحكمة بالمعنى العملي وهو معرفة الخير والاتجاه نحوه .

وعلى ضوء هذا المفهوم تنحصر الفلسفة في دائرة الأخلاق باعتبارها أهم ما يهتم به الإنسان، وتابعه في هذا المعنى (أبيقور) الذي يرى أن كمال العلم بكمال العمل. ويعرف الفلسفة بأنها: «الحكمة العملية التي توفر إسعاد بالأدلة والأفكار»، ونجد هذا المعنى نفسه

لدى (زينون) مؤسس المدرسة الرواقية الذي ذهب إلى أن الفلسفة هي حب الحكمة وممارستها.

وقد عرض هذه المعاني فيلسوف العرب والإسلام أبو يوسف يعقوب الكندي – ٨٧٣م–، في رسالته في حدود الأشياء ورسومها فقال:

أ– إما من اشتقاق اسمها وهو حب الحكمة؛ لأن فيلسوف مركب من محب والحكمة.

ب– وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا: إن الفلسفة هي التشبّه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

ج– وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا: العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن. والثاني: إماتة الشهوات، فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه؛ لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة.

د– وحدوها أيضاً من جهة العلة (الأصل والأساس) فقالوا: صناعة الصناعات وحكمة الحكم.

هـ– وحدوها أيضاً فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور.

و– فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية: آنياتها وماهيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان(١).

والفلسفة يقابلها في العربية الحكمة، وعن هذه يقول الجرجاني في تعريفاته أنها: الحكمة.

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ج١ ص١٧٢-١٧٣.

ويرى أن الحكمة: علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آلي، والحكمة أيضاً: هي هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الغريزة التي هي إفراط هذه القوة، والبلادة التي هي تفريطها[١].

(١) التعريفات ص٩١.

المبحث الثاني
موضوعات الفلسفة وغاياتها

المطلب الأول: موضوعات الفلسفة:

من المعروف لدى جمهور الفلاسفة أن للفلسفة موضعاً تعالجه، وأن طبيعة موضوعها تحدد مناهج بحثها، شأنها في ذلك شأن العلم الطبيعي له موضوع يترتب عليه منهج يلائم طبيعة الموضوع الذي يدرسه، فإذا تحدد موضوع الفلسفة الميتافيزيقية بالوجود اللامادي، تحتم أن يكون البحث فيه عقلياً استنباطياً، ولا يمكن أن يعالج هذا الموضوع - لدى الأكثر – بمناهج التجربة، وإذا تحدد موضوع العلم الطبيعي بالجزيئات المحسوسة، كان أنسب منهج لدراستها اصطناع المنهج التجريبي.

وللفلسفة ثلاثة موضوعات رئيسية للبحث هي: الوجود، والمعرفة، والقيم، كما يلي:

الأول: الأنطولوجيا أو مبحث الوجود:

مبحث الوجود ويشتمل على النظر في طبيعة الوجود على الإطلاق مجرداً من كل تعيين أو تحديد، وبذلك يترك للعلوم الجزئية البحث في الوجود من بعض نواحيه، فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود من حيث هو جسم متغير، والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو كم أو مقدار، أما البحث في الوجود من حيث هو وجود على الإطلاق فمن شأن مبحث الوجود - ما بعد الطبيعة عند القدماء – وبهذا تنصرف العلوم الجزئية إلى البحث في ظواهر الوجود، ويدخل في مبحث الأنطولوجيا البحث في خصائص الوجود العامة لوضع نظرية في طبيعة العالم، والنظر فيما إذا كانت الأحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واتفاقاً، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجرى وفق قوانين المادة والحركة، وفيما إذا كانت - هذه الأحداث – تهدف إلى غايات أم تجري عن غير قصد أو تدبير، وفيما إذا كان هناك إله وراء

عالم الظواهر المتغيرة، وفي صفات الإله وعلاقته بمخلوقاته، وفيما إذا كان الوجود مادياً صرفاً أو روحياً خالصاً أو مزاجاً منهما ... إلى غير ذلك، هذا من ميادين الدراسات التي تدخل في هذا المبحث، وقد وضعت فيها عشرات المذاهب حلا لهذه المشكلات الفلسفية(١).

الثاني: الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة:

أما نظرية المعرفة فتخدم المبحث السالف الذكر؛ إذ يراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته، هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعاً للشك فما حدود هذه المعرفة؟ أهي احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين؟ ثم ما مصادر هذه المعرفة وما أدواتها؟ أهي العقل أم الحس أم الحدس؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها؟ إلى غير ذلك.

وكثيراً ما يطلق المؤرخون ما بعد الطبيعة – الميتافيزيقا – على مبحثي الوجود والمعرفة، وقد كانت الفلسفة عند القدماء أصلاً تنصب على مباحث الوجود، أما عند المحدثين فإنها في جملتها تبحث الوجود من خلال نظرية المعرفة كما أشرنا من قبل.

الثالث: الأكسيولوجيا أو مبحث القيم:

وأما فلسفة القيم فتعنى للبحث في المُثل العليا أو القيم المطلقة وهي الحق والخير والجمال من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل إلى تحقيق غايات، بمعنى هل هي مجرد معاني في العقل تقوم بها الأشياء؟ أم أن لها وجوداً مستقلا عن العقل الذى يدركها؟ إلى غير هذا من مباحث يتضمنها علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال بمعناها التقليدي (أي من حيث

(١) أسس الفلسفة ص٨٨.

هي علوم معيارية تبحث فيما ينبغي أن يكون، وليست علوماً وضعية تقصر دراساتها على البحث فيما هو كائن).

فعلم المنطق يضع القواعد التي تعصم مراعاتها العقل من الوقوع في الزلل، أي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم.

وعلم الأخلاق يضع المُثل العليا التي ينبغي أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها، أي يبحث فما ينبغي أن تكون عليه تصرفات الإنسان.

وعلم الجمال يضع المستويات التي يقاس بها الشيء الجميل، أي أنه يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الشيء (جميلاً).

وهذه العلوم المعيارية الثلاثة تؤلف ما نسميه (الأكسيولوجيا) أو فلسفة القيم.

ومن هذه المباحث الثلاثة: الوجود والمعرفة والقيم بمختلف فروعها، يأتلف - عند جمهور الفلاسفة - الموضوع الرئيسي للفلسفة بمعناها التقليدي[١].

المطلب الثاني: ملحقات موضوعات الفلسفة:

يوجد من مؤرخي الفلسفة من يلحق بها دراسات أخرى يجعلها فروعاً أو ملحقات لها منها:

١- **فلسفة القانون**: وهي تفسير ماهية القانون ونشوؤه وتطوره وما يؤثر فيه ويتأثر وتعديله وزواله تفسيراً محكماً.

٢- **فلسفة الدين**: وهي الدراسة العقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء الطبيعية مثل الخلق والموت ووجود الخالق.

---

(١) أسس الفلسفة ص٨٩.

٣- **فلسفة التاريخ**: وهي دراسة الأسس النظرية للممارسات والتطبيقات والتغيرات الاجتماعية التي حدثت على مدى التاريخ.

٤- **فلسفة السياسة**: وهي دراسة مواضيع مثل السياسة، والحرية، والعدالة، والمِلكية، والحقوق، والقانون.

٥- **فلسفة الاجتماع**: وهي تعنى بدراسة منطق ومنهجية العلوم الاجتماعية مثل علم الاجتماع وعلم الإنسان والعلوم السياسية.

٦- **فلسفة علم النفس**: وهي دراسة الطبيعة الأساسية للنفس والعقل البشري وطرق دراستهما والعلاقة بينهما وبين العالم الخارجي.

المطلب الثالث: غايات الفلسفة:

هناك غايات متعددة تترتب على علم الفلسفة من أهمها:

أولاً: إثبات الواقعية، وإدراكها، وتمييزها عن الأمور الوهمية والاعتبارية.

ثانياً: إثبات القوانين الكلية القطعية، ومن أمثلتها:

١- **قانون مبدأ عدم التناقض**، وهو أن الشيء لا يمكن أن يتصف بصفة ونقيضها في النفس الوقت، ويسمى في الفلسفة الإسلامية (استحالة بقاء الأعراض في وقتين فما فوق).

٢- **قانون مبدأ الهوية**، ويفيد بأن الشيء هو ذاته وذاته هو.

٣- **قانون مبدأ العلّية**، وهو ضرورة ارتباط العلّة بالمعلول.

٤- **قانون مبدأ استحالة الدور**، وهو توقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده.

٥- **قانون مبدأ استحالة التسلسل**، وهو أن يكون شيء معلولاً لشيء آخر وهو لآخر إلى ما لا نهاية.

وبناء على ذلك: نقف على مقدار العلاقة الوثيقة بين الفلسفة وبقية العلوم الأخرى؛ لتوقف التصديق بمسائلها على إحدى تلك القوانين الكلية.

ثالثاً: الكشف عن العلل العليا للوجود.

رابعاً: تأسيس رؤية كونية إلهية تساهم في تحديد مسار الإنسان وحركته نحو كماله، وذلك عن طريق إثبات المبدأ الأول للوجود وهو الله تبارك وتعالى، وصفاته الجمالية الجلالية، وهو عزَّ وجلَّ، وهذا أشرف الغايات التي استمدت الفلسفة منها اسم (الفلسفة الإلهية) و(الحكمة الإلهية)[١].

تصورات خاطئة عن الفلسفة:

هناك جملة من التصورات الخاطئة عن الفلسفة يمكن ذكرها كما يلي:

١- الفلسفة هي الكلام الغامض الذي يصعب فهمه.

٢- الفلسفة ترادف الكفر وإنكار وجود الله.

٣- الفلسفة هي كلام بعيد المدى لا يدركه إلا القلة من الناس، وبغض النظر عن موضوع الكلام.

٤- الفلسفة لا تعني إلا مجرد الكلام النظري حتى لو كان مفهوماً وواضحاً.

٥- الفلسفة تعني مجرد الجدل والمناقشة مما يدرجه البعض تحت لافتة المناقشة البيزنطية.

٦- الفلسفة تساوي الثقافة.

---

(١) محاضرات تمهيدية في الفلسفة ص١٧-١٩.

المبحث الثالث

مناهج البحث في الفلسفة

المطلب الأول: في أصالة الواقعية:

ينطلق البحث الفلسفي من الإذعان بقضية وجدانية وهي (التصديق بمبدأ الواقعية) التي يمكن اعتبارها من حيث التصنيف المعرفي أنها قضية أولى الأوائل، وتوضيح ذلك: أن الذهن البشري وقف أمام وجوده، وما يحيط به من حيث التصديق بالواقعية وعدمه موقفين:

الموقف الأول: مذهب الواقعية: حيث يؤمن بمجموع قضيتين يقينيتين:

١- التصديق بوجود واقع موضوعي متحقق وموجود.

٢- التصديق بقدرة الذهن على إدراكه والعلم به.

وقد مثل هذا الموقف كثير من الفلاسفة كأرسطو – ٣٢٢ ق.م - والفارابي – ٣٣٩هـ -، وابن سينا – ٤٢٧هـ - وابن رشد – ٥٩٥هـ-، وصدر المتألهين – ١٠٥٠هـ - وغيرهم، ويسمى بـ(أصالة الواقعية).

الموقف الثاني: مذهب اللاواقعية: ويتجه إلى التشكيك في تلك القضيتين المقدمتين أو في واحدة منهما على الأقل، وعرف هذا المذهب بـ(السفسطة)، وعرف أيضاً بالاتجاه المثالي.

وكان يمثل هذا المذهب جورج باركلي – ١٧٥٣م- وبروتاجوراس -٤٢٠ ق.م-، وقد تصدى الفكر الأرسطي له، كاشفاً أساليب المغالطة والتلاعب بالألفاظ عبر آلة التفكير المنطقي، الذي عرف بعد ذلك باسم (المنطق الأرسطي).

خصائص مبدأ الواقعية (أصالة الواقعية):

١- وجوده وتحققه في الجملة.

٢- قدرة العقل على إدراكه والعلم به.

٣- استحالة الاستدلال البرهاني عليه.

٤- طريق إثباته الوجدان والبداهة.

٥- يشمل الواقعية الخارجية والواقعية الذهنية الحاكية عن الخارج.

مراتب الواقعية:

المرتبة الأولى: (اللاوقعية المطلقة) وهي على مستويين:

١- اللاوقعية الوجودية: تذهب إلى إنكار وجود واقع متحقق خارجاً كان أو ذهناً.

٢- اللاوقعية المعرفية: وتؤمن بوجود واقع متحقق في الخارج، إلا أن العقل غير قادر على إدراكه والتعرف عليه.

كل ما في الكون وهم أو خيال ... أو عكوس في المرايا أو ظلال

المرتبة الثانية: تؤمن بواقعية (أنا) فقط، وما عدا ذلك وهم وخيال.

المرتبة الثالثة: تؤمن بواقعية (أنا وإدراكاتي) وما عدا ذلك سراب وخيال[١].

دوافع اللاواقعية:

تنطلق معالم المذهب السفسطائي من هدم البنية التحتية التي ترتكز عليها المعرفة الإنسانية، وهي مصدر المعرفة عند الإنسان، والمتمثل في مصدرين رئيسيين: العقل والحس، قال تعالى: ﴿**وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [النحل:٧٨]، وذلك من خلال التشكيك في مدى واقعية اعتبارهما مصدرين من مصادر

(١) محاضرات تمهيدية في الفلسفة ص٢٢-٢٣.

المعرفة، مرجع ذلك إلى مجموعة من الاعتراضات والتي أهمها: إذا كان المصدر الوحيد للمعرفة في إدراك العلوم الحس والعقل فإننا نجد كثيراً ما يقدّم الحس وكذلك العقل أثناء عملية الإدراك معلومات خاطئة، غير مطابقة للواقع، وحينئذٍ فهما وسيلتان لا تمتلكان عصمة علمية، فكيف يمكن الوثوق بهما؟

جواب الاعتراض:

أولاً: لا تلازم بين خطأ الحس والعقل وبين التشكيك في وجود واقع متحقق، فإن مجرد التصديق بوقوع الإدراك الحسي والعقلي في الخطأ لا يلزم منه عدم الواقعية وتحققها في الخارج؛ إذ غاية ما يترتب على ذلك هو عدم مطابقة الواقع للإدراك لا عدم وجود واقع موضوعي.

ثانياً: أن ثمة مدركات أولية غير مستنتجة مطابقة للواقع لا يرتاب فيها العقل الضروري، وفي مقدمتها التصديق بمبدأ قانون استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فالشيء إما موجود أو معدوم، على نحو القضية المنفصلة الحقيقة.

ثالثاً: التسليم بصدق مذهب اللاوقعية، يتوقف على التسليم بواقعية قانون عدم التناقض، إذ أن صدق اللاوقعية معناه: كذب الواقعية؛ لعدم جواز اجتماعهما.

رابعاً: التصديق بخطأ الإدراك الحسي وكذلك العقلي، فرع الإذعان بوجود حقائق خارجية تنطبق عليها إدراكات الإنسان أو لا تنطبق؛ والوجه في ذلك: أن الصدق والكذب عبارة عن مطابقة المدركات وعدمها مع الحقائق الخارجية، فلو لم تكن هناك حقائق خارجية تطابقها المدركات أو تطابقها، لم يستقم معنى الصدق والكذب، والخطأ والصواب[١].

(١) محاضرات تمهيدية في الفلسفة ص٢٤-٢٥.

المطلب الثاني: مناهج الفلسفة:

لكل علم منهج يعتمد عليه في تأسيس قواعده واستنتاج مسائله، ويمكن تصنيف أهم المناهج العلمية بصورة إجمالية إلى عدة أصناف:

الفرع الأول: المنهج الاستنباطي:

وهو الذي يقوم على الاستنتاج من العام إلى الخاص، أي من الكل إلى الجزء، أو هو دراسة مشكلة بدايةً من المُسلَّمات أو النظريات أو المعارف، من ثم الانتقال للجزئيات عبر الاستنتاجات، وأول من بدأ في توثيق منهج الاستنباط هو الفيلسوف اليوناني أرسطو، وقد بدأ هذا الفيلسوف بتوثيق هذا المنهج في القرن الرابع قبل الميلاد.

ويقوم المنهج الاستنباطي على ثلاث مراحل:

الأولى: تحديد النظرية أو المسلمة[١] العامة: وهي المقدمة الخاصة بالمنهج، ومن خلال هذه المرحلة يبدأ الباحث بطرح مجموعة من الأمور الواقعية التي لا يشوبها أي خطأ.

الثانية: تحديد الجزئيات: وفي هذا المرحلة يقوم الباحث بوضع مجموعة كبيرة من الجزئيات، ويتم ذلك بناء على القاعدة.

الثالثة: الفروض والنتائج: وهي المرحلة الأخيرة وفيها يقوم الباحث على افتراض الفروض ومن ثم يبدأ في إثبات صحة الفرضية من عملها، وبعد ذلك يصل إلى مجموعة من النتائج البحثية الدقيقة.

أدوات المنهج الاستنباطي:

أشهر الأدوات أو الوسائل تتمثل في ثلاث: القياس الصوري، والبرهان الرياضي، ومنهج ديكارت.

---

(١) المسلمات: وهي حقائق بسيطة نقبلها دون حاجة إلى البرهنة عليها، مثل المستقيمان المتوازيان لا يلتقيان مهما امتدا، المكان سطح مستوي له ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والارتفاع.

أ- **القياس الصوري**: وهو الذي يعنى بالبحث في صورة التفكير دون مادته، ومن أجل هذا كانت قوانينه (الصورية) عامة تنصب على كل موضوع، ومطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير، وفي هذا القياس الصوري يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التي يؤدى اتباعها إلى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم المرء بها مقدماً.

ويتكون القياس الصوري من مقدمتين يلزم عنهما نتيجة، ويشترط أن تتكون المقدمتان من قضيتين إحداهما على الأقل كلية (كبرى) مثال ذلك:

(كل إنسان فان) كبرى (كلية).

(سقراط إنسان) مقدمة صغرى.

(سقراط فان) نتيجة.

و(كل متغير حادث) كبرى.

(العالم متغير) مقدمة صغرى.

(العالم حادث) نتيجة.

ويقوم القياس الصوري الأرسطي على ثلاثة أسس:

١- **مبدأ الذاتية**: أي أن الشيء هو ذاته وليس شيئاً آخر غير ذاته، فقولنا: إن الإنسان فان، يستتبع أن فلاناً فان، ذلك أن ذات فلان هي ذات إنسانية، ولذلك فقولنا: (أ) هو (أ)، يفيد ثبات طبائع الأشياء واستمرار ماهيتها على ما هي عليه.

٢- **مبدأ عدم التناقض**: ويفيد الاستحالة العقلية أن يكون (أ) نقيض (أ) في آن واحد، وهذا المبدأ يمنع إثبات قضية ونقيضها في نفس الوقت.

٣- **مبدأ الثالث المرفوع**: وهو ليس ثمة وسط بين القضية (أ) وبين القضية (لا أ)، ذلك أن وجود ثالث بينهما يعني صدق هذا الثالث وكذب القضيتين(١).

ب- **البرهان الرياضي**: وهو إصلاح أدخله ديكارت وأتباعه على القياس الأرسطي؛ ليتفادوا عقمه، ويشارك القياس السابق في أن النتيجة فيه تلزم ضرورة عن مقدماته، ويخالفه في أنه منتج وليس جامداً كالقياس الصوري، إذ أن النتيجة في الاستنباط الرياضي غير متضمنه في مقدماته.

ج- **منهج ديكارت – ١٦٥٠م**-: يقيم ديكارت منهجه على أساس الحدس والاستنباط العقلي، ويريد بالحدس انتقال الذهن انتقالاً سريعاً ومباشرة من معلوم يقيني إلى مجهول، ويقول إنه نور فطري يمكن الإنسان من إدراك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين قضية وأخرى إدراكاً مباشراً – بغير وسيط من عقل أو تجريب – في زمان واحد وليس على التعاقب، والحدس يتصور موضوعه ولا يصدر عليه حكماً، ومن ثم لا يخطئ أبداً.

وبعد الحدس تأتي مرحلة الاستنباط العقلي، وهو حركة ذهنية نستنتج بها شيئاً مجهولاً من شيء معلوم، ويراد به البرهنة على قضية عن طريق مبادئ عامة تصدق عليها، وبه نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه.

ويمتاز الاستنباط الديكارتي عن القياس الأرسطي بأن الأول يقوم على قضايا يقينية، بينما الآخر يقوم على قضايا ظنية أو احتمالية، إلى جانب أن نتائج القياس متضمنه في مقدماته، أما نتائج الاستنباط فمعرفة جديدة بالتأمل العقل.

[قواعد منهج ديكارت]:

وقد وضع ديكارت قواعد عديدة لمنهجه لخصها آخر الأمر في أربع وهي:

---

(١) حادي العقول ص٤٠٣.

١- **قاعدة اليقين**: ويرى أنه لا يقبل شيئاً على أنه حق حتى يعرفه يقيناً أنه كذلك، بمعنى أنه يتجنب التهور والأحكام المسبقة بعناية قبل النظر، ولا يدخل فيه أحكامه إلا ما تماثل في عقله بوضوح، بحيث لا يوجد مجال للشك.

وبهذه القاعدة أصبح جلاء الأفكار ووضوحها مقياس للصواب والخطأ، وانتفت السلطة الكنسية والكتب القديمة كمصدراً للحقيقة، وامتنع الأخذ بالفكرة لمجرد أن أكثر الناس يدينون بها، أو لأن المعروفين من المفكرين قد اعتنقوها، أو لأن السلطات الدينية قد اعتمدتها.

٢- **قاعدة التحليل**: وبها قرر ديكارت وجوب تقسيم المشكلة التي تعرض لبحثها ما أمكن ذلك، أي إلى أجزاء بسيطة[١] على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه، وغاية التحليل عند ديكارت رد المركب إلى البسيط، والمعقد إلى السهل، حتى يبدأ العقل تفكيره في المعضلة التي يدرسها مطمئناً إلى وضوح الفكرة التي يبدأ بها حتى لا يخطئ فيها، وبذلك يأمن الزلل منذ بداية تفكيره.

٣- **قاعدة التأليف والتركيب**: وهي مكملة للقاعدة السالفة وفيها يقول: قيادة الأفكار بنظام بحيث يبدأ الباحث بأبسطها وأسهلها معرفةً، كما يتدرج رويداً رويداً حتى يصل إلى معرفة أكثرها تركيباً، بل أن يفرض ترتيباً بين الأمور لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.

وقد قيل إن هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتي وأظهرها أثراً عند التطبيق؛ لأن التدرج الذي أشار إليه هو الذي يميز المعادلات الرياضية التي لا يخطئ أهلوها في حلها، ومعنى هذا أن ديكارت قد طبق بهذه القاعدة المنهج الرياضي على كل العلوم، ويصرح ديكارت بأن العالم الذي لا يلتزم بهذه القاعدة عندما يعرض لبحث ما، يشبه رجلاً يرقى منزلاً من أسفله إلى أعلاه بوثبة واحدة، مهملاً السلم الذي أقيم لهذه الغاية.

---

(١) البسيط: ما ليس مركباً من أجزاء، وهو إما يعرف كله أو يجهل كله.

٤- **قاعدة الاستقراء التام**: وهي قيامه في كل الحالات بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة تجعله على يقين من أنه لم يغفل شيئاً، أي أنه يوجب على الباحث أن يمر بحركة فكرية متصلة على كل ما يتصل بموضوع بحثه، ويراجع الصلات التي تقوم بين حلقات سلسلة الاستدلالات، وهو بهذه القاعدة يتفق مع (بيكون) -١٦٢٦م - صاحب المنهج التجريبي في الأمثلة في منهجه.

وبهذه القواعد تلافى ديكارت النقص الذي كان في المنطق الأرسطي القياسي، وإن كان منهجه قد توسع فيه (ليبنتز) – ١٧١٦م -، ورياضيو القرن الماضي من أمثال (جورج بول) – ١٨٦٤م-، ممن أنشأوا المنطق الرياضي الحديث[١].

الفرع الثاني: المنهج الاستقرائي:

وهو المنهج الذي يتدرج فيه الباحث من جزئيات تجريبية غير يقينية غير ضرورية، للوصول إلى قضايا عامة كلية (قوانين)، وهو بخلاف القياس الذي هو انتقال من حكم كلي إلى حكم جزئي، فالاستقراء هو انتقال من جزئيات إلى حكم عام، وهذا يتضمن القول بأن نتائج القياس أخص من مقدماته، بينما هي في الاستقراء أعم، مثال ذلك:

(الحديد يتمدد بالحرارة) حالات خاصة.

(النحاس يتمدد بالحرارة)

(القصدير يتمدد بالحرارة)

(إذن كل المعادن تتمدد بالحرارة) تعميم.

ومن الواضح أن النتيجة في هذا النمط من الاستدلال أكبر من المقدمات؛ لأن المقدمات لم تتناول إلا عدة أنواع محدودة من المعادن، وانتقلت منها إلى تعميم يشمل جميع أنواع المعادن.

---

(١) أسس الفلسفة ص١٥٠-١٥٢.

ويقوم المنهج الاستقرائي على ثلاث مراحل:

الأول: الملاحظة والتجربة: وذلك من خلال توجيه الذهن والحواس إلى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الحسية، رغبةً في الكشف عن صفاتها وخصائصها، وصولاً إلى كسب معرفة جديدة.

الثانية: وضع الفروض: لا قيمة لملاحظة الظواهر وإجراء التجارب عليها إلا متى اقترنت بمحاولة الكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بينها، حتى يتيسر وضع قانون عام يتكفل بتفسيرها، وسبيل هذا هو الفرض العلمي ويرد به تكهن الباحث – بعد انتهائه من ملاحظاته وتجاربه – بتفسير مؤقت للظاهرة التي يدرسها ليعرف عللها أو معلولاتها.

الثالثة: التثبت من صحة الفروض: وذلك للتوصل إلى قانون عام، فالفرض الذي يثبت الواقع خطأه يجب العدول عنه إلى فرض يشهد الواقع بصوابه، وعند ذلك يصبح قانوناً، ومن أجل ذلك مست الحاجة إلى وضع قواعد تساعد الباحث على اختبار فروضه وتمحيصها لمعرفة صوابها من خطئها، والفضل الأكبر في كشف هذه القواعد يعود إلى (جون ستورت مل) – ١٨٧٣م–، وقد أراد بها أن تكون أداة للبحث عن صحة الفروض التي توضع تفسيراً للظواهر التي تخضع للملاحة أو التجربة، وهي إجمالاً:

١– **طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع**: ويراد بها أن وجود العلة يستلزم وجود معلولها، وقد سبق إليها فقهاء المسلمين ومتكلميهم في العصور الوسطى فقالوا: إن العلة (مطردة) أي تدور مع الحكم وجوداً.

٢– **طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف**: ومفادها أن غياب العلة يستتبع معلولها، وقد سبق إليها فقهاء الإسلام ومتكلموهم حين قالوا: إن العلة منعكسة، بمعنى أنها تدور مع الحكم عدماً أي ينتفي الحكم لانتفائها، مثل: السُكر علّة منعكسة لكون النبيذ إذا تخلل، ولم يعد مسكراً انتقل من التحريم للإباحة.

٣- **طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف**: وهي تجمع الطريقتين السابقتين، بمعنى أن وجود العلّة يستتبع وجود معلولها، وغيابها يستلزم اختفاء معلولها، وقد فطن إليها قبل هذا علماء الأصول من المسلمين حين تحدثوا عن (دوران) العلّة مع معلولها وجوداً وعدماً، أو الطرد والعكس فيما كانوا يقولون، مثل: الإسكار في العصير، فإن العصير قبل وجود الإسكار فيه كان حلالاً، فلما دخله وصف الإسكار صار حراماً، فلما زال منه الوصف ودخله وصف مغاير بأن صار الخمر خلاً، صار حلالاً.

٤- **طريقة التغير النسبي** (أو التلازم في التغير): ويراد بها أن أي تغير يحدث في العلّة لا بد وأن يحدث في المعلول، وبهذه الطريقة انتهى إلى معرفة أن حركة المد والجزر معلولة لجذب الشمس والقمر للأرض، وذلك لأن تغير المد والجزر يتبع بانتظام حركة الشمس والقمر، وانتهى أيضاً إلى تحديد العلاقة بين العرض والطلب في الأسواق التجارية.

٥- **طريقة البواقي**: ويراد بها الطريقة التي بها نعرف علة شيء ما حادثة تعددت فيها العلل، فإذا نشأ معلولان عن علتين وعرفنا أن إحدى العلتين علة لأحد المعلولين قلنا إن المرجح أن تكون العلة الثانية سبباً للمعلول الثاني، ومن خلالها اهتدى العالم الفرنسي (لوفيريي) -١٨٧٧م- إلى اكتشاف كوكب (نبتون) حينما وجد انحرافاً في مدار كوكب (أورانوس) ونسب ذلك الانحراف إلى وجود كوكب آخر قريب منه[١].

أقسام الاستقراء:

قسم (أرسطو) الاستقراء إلى تام (كامل) وناقص، كما يلي:

أ- **الاستقراء التام** (الكامل): وهو الذي يتم فيه فحص واختبار كل الحالات التي تتضمنها القضية، وذلك ما جعل الكثير من المناطقة يعتبرونه لوناً من ألوان الاستنباط، والاستقراء التام يكون ممكناً فقط إذا كان متاحاً لنا فحص كل أعضاء فئة معينة، ومن الأمثلة على ذلك:

---

(١) أسس الفلسفة ص١٦٧-١٧٣.

- لنفترض أننا وجدنا أن كل قارة من القارات المعروفة تحتوي على بحر أو أكثر، فقارة آسيا بها بحار، وكذلك أوروبا، وأفريقيا، وأمريكا الشمالية.. إلخ، فسوف نستنتج أن كل قارة تحتوي على بحر أو أكثر.

- لنفترض أنني عرفت من خلال فحص السجلات أن كل من يلتحق بجامعة الضالع سبق وأن حصل على شهادة الثانوية العامة، فاستنتج أن شهادة الثانوية العامة شرط لدخول جامعة الضالع.

ب- **الاستقراء الناقص**: هو الذي يتم فيه فحص واختبار عدد محدود من العينات من أفراد ظاهرة معينة ينتقل منها إلى التعميم على كل الحالات المماثلة، ومثال ذلك:

- إذا العالم الكيمائي أراد معرفة مدى تأثير الضغط على الغازات فإنه يجري التجربة على عينة محدودة من الغازات، وعندما يرى أنه:

* كلما زاد الضغط على هذه الغازات قلّ حجمها.

* كلما نقص الضغط زاد حجمها بنسبة معينة تحت درجة حرارة معينة.

يتخذ العالم من هذه الظاهرة الطبيعية التي لاحظها أثناء التجربة حكماً عاماً لجميع الغازات فيضع في ضوء ذلك التعميم القائل: كل غاز إذا زاد الضغط عليه قلّ حجمه، وإذا نقص الضغط عنه زاد حجمه بنسبة معينة تحت درجة حرارة معينة.

الفرع الثالث: المنهج التجريبي (المعرفة العلمية):

ويقوم على عنصرين:

أ- الاستعانة بالحواس الظاهرة الخمس.

ب- تكرّر المشاهدة والملاحظة.

ويستفاد منه في علوم متعددة مثل: الفيزياء، والكيمياء، والأحياء، وغيرها.

عيوب المنهج التجريبي:

١- قصوره عن إثبات ما وراء الحس؛ كالحالات الوجدانية من اللذة والألم والخوف وغيرها.

٢- فقدانه لخصوصية التعميم؛ لأنها من فاعليات القوة العاقلة.

٣- عدم إفادته التصديق من دون معونة العقل؛ باعتبار أن عملية التصديق من شؤون النفس، فلا يستطيع الحس مجرداً عن القوة العاقلة إفادة التصديق بشيء أو نفيه.

٤- توقف الإذعان بالمعطيات التجريبية على التسليم بمبدأ عدم التناقض، وهو مبدأ عقلي لا يتوقف التصديق به على شيء آخر[١].

(١) محاضرات تمهيدية في الفلسفة ص٢٥-٢٦.

المبحث الرابع

علاقة الفلسفة بالدين والعلم والسحر

المطلب الأول: علاقة الفلسفة بالدين:

الدين وجد منذ وجود البشرية فلا تخلو أمة من الأمم ولا دولة من الدول عبر التاريخ والجغرافيا من الدين، سوى كان سماوي أو وضعي، وكانت الأديان هي الأخرى كالفلسفة جاءت لتجيب عن المسائل المصيرية للإنسان: لماذا؟ ومن أين؟ وإلى أين؟

وقبل ذكر العلاقة التاريخية بين الدين والفلسفة لا بد من الإشارة إلى مفهوم الدين، فقد سبق وأن ذكرنا مفهوم الفلسفة المعنوي والخلاف الحاصل فيه، فالدين يعرف بأنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»(١)، فمناط التكليف في الأديان هو العقل.

وأما تعريف الدين عند الفلاسفة فعند (شيشرون) -٤٣م- «هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله»(٢).

وعند (كانط) -١٨٠٤م-: «هو الشعور بواجباتنا، من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية»(٣).

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج١ ص٨١٤.

(٢) عن القوانين.

(٣) الدين في حدود العقل.

الفرع الأول: العلاقة بين الدين والفلسفة تاريخياً:

أ- **الدين والفلسفة عند اليونان:** نشأت الفلسفة في اليونان من جوهر الأديان الباقية هناك، ولأن الفلسفة تعتمد على العقل فقد نشأ صراع بينها وبين الأديان القائمة التي غلب عليها نتيجة لتقادم الأزمان والركون إلى التقليد الخرافات والأساطير.

فقد غلب على التدين في اليونان نتيجة لما سبق القول بالتشبيه والتجسيم، ولذلك يقول (زينوفان) – ٣٥٤ ق.م-: «البشر هم الذين خلقوا الآلهة؛ لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقة وعواطفهم ولغتهم. ولو عرف البقر التصوير لخلع على آلهته هيئة البقر».

وكذلك القول بالجبر والقدر، فقد نسب (هوميروس) – ق٨ ق.م- و(هزيود) – ٦٥٠ق.م- إلى الآلهة كل ما هو مخجل أثيم في البشر، وهذا القول أول من ابتدأه هو إبليس حينما قال في القرآن الكريم: ﴿**رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[الحجر:٣٩]، وما زال هذا القول يتوارث عبر التاريخ والجغرافيا فقد حكى الله عن المشركين قولهم: ﴿**وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[الأعراف:٢٨].

ويسخر بعض السفسطائيين من الآلهة نفسها، كما يقول (بروتاغوراس) -٤٢٠ق.م- : «ليس لي أن أبحث عن الآلهة أموجودة هي أم غير موجودة، يمنعني عن ذلك أمور كثيرة أهمها غموض الموضوع وقِصَر العمر».

وهكذا نمت الفلسفة ساخرة، متعالية، أو غير حافلة بالمعتقدات الدينية، واستقلت في الأخلاق، وتحررت حتى في السياسية، وإذا كان بعض الفلاسفة قد أُذي من أجل ذلك، فلم يكن ذلك إلا لتفاصيل يلوح أنها كانت تعارض الدين الشعبي.

ولم يكن نمو الفلسفة شيئاً آخر غير نمو الذكاء والعقل في الإنسان، وشُغِفَ المفكرون أعظم الشغف بهذا العقل حتى تطلعوا اتخاذه مبدأ الإنسان ومبدأ الكون(١)، وأصبحت مهمة العقل منذ ذلك الوقت أن يثبت لنفسه حقيقته وقوته بإزاء الضرورة العمياء، والتغير العام، والصدفة العشواء مما كان يبدو أنه القانون الوحيد للعالم(٢).

ب- **الدين والفلسفة في العصور الوسطى**: تُعَد اليهودية أقدم الديانات السماوية، وكان بداية الاتصال الفلسفي بالدين اليهودي على يد (فيلون) -٤٥م-، صاحب التأويل الرمزي لمسائل الدين، وكان متمسكاً بقواعده الدينية، وكان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن التوراة فلسفة أقدس وأسمى من فلسفتهم، وحاول المقارنة بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة، وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين.

وإذا انتقلنا إلى المسيحية وجدناها تصطدم بالفلسفة اليونانية في أول الأمر وذلك نتيجة احتكار الكنيسة للحق وتفسيره وشيوع العقائد المصادمة للعقل في التصور المسيحي لا سيما عن الله تعالى، ومع ذلك وجدت جماعة ممن يدينوا بالمسيحية استخدموا الفلسفة للدفاع عن عقائدهم أمام الوثنية، وأما المذاهب الفلسفية الكبرى التي كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية.

وكانت الأفلاطونية المذهب المفضل لدى المسيحيين، وأعجبهم قول أفلاطون بعالم معقول أو بعالم المثل، وهو فوق العالم المحسوس، وقوله بإله يعلو عالم المثل وهو مثال المثل، ولذلك ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين، ثم في القرن الثالث عشر الميلادي ظهر القديس (توما) الأكويني فأحل أرسطو محل أفلاطون في الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل في أول الأمر من الفلسفة الأرسطية؛ لما فيها من أقوال

(١) يرى بعض الفلاسفة تسمية علة الكون بالعقل.

(٢) العلم والدين في الفلسفة ص١٣-١٥.

معارضة لروح المسيحية، أما الفلسفتان الأخريتان الكبيرتان وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولهما المسيحية في قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة، وأما الثانية وهي الأبيقورية المغرقة في اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر، وصار لفظ أبيقور عنواناً للإلحاد والاستهتار.

وعلى كل حال فقد ظهر بإزاء الدين المسيحي كثيرون ينادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة، منهم (كليمان) الإسكندري – ٢١٧م–، و(أفلوطين) –٢٧٠م–، والقديس (أوغسطين) في القرن الرابع الميلادي، و(توما) الأكويني في القرن الثالث عشر الميلادي، وآخرون غيرهم(١).

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامي، نجد أن الفلسفة اليونانية كانت محل خلاف فقبلها البعض ووفقوا بينها وبين الدين الإسلامي، ورفضها البعض رفضاً تاماً، ولعل أول من سار في طريق التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي – المتوفى سنة ٢٥٦هـ –، ويعتبر أول من وجه الفلسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك في محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة.

كما سار أبي نصر محمد الفارابي – المتوفى سنة ٢٦٠هـ– في نفس المسار، فحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التي تجيء بها الفلسفة، والحقيقة التي يجيء بها الدين، كما وفق في كتابه (الجمع بين رأي الحكيمين) بين أفلاطون وأرسطو، والمسألة الأساسية التي اهتم بها الفارابي هي البرهنة على وجود الله تعالى، وذلك من خلال اعتماده على أفكار فلسفية حيث يقول: «الله مُباين بجوهره لكل ما سواه، ولا يمكن أن يكون الوجود لشيءٍ سواه».

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٣٤٥-٣٤٦.

وكذلك الأمر فيما يتعلق بالشيخ أبو علي الحسين بن سينا – المتوفى ٤٢٧هـ- الذي وفق إلى البرهان الوجودي في إثبات وجود الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الأولى.

وعلى عكس هذا الاتجاه الذي يحاول التوفيق بين العقل والدين، فهناك اتجاه يفصل فصلاً لا سبيل له إلى الاتصال بين الفلسفة والدين، منهم أبو سليمان السجستاني – المتوفى سنة ٣٨٠هـ – فيؤكد على اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها ووسيلتها عن وسيلته ومجالها عن مجاله، ولما عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدي – المتوفى سنة ٤١٤هـ – بعض رسائل (إخوان الصفا) الفلسفية والتي يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فإن الكمال يحدث، فقال: «ظنّوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنّوا أنهم يمكنهم أن يدسّوا الفلسفة- التي هي علم النّجوم والأفلاك والمجسطي والمقادير وآثار الطّبيعة، والموسيقي التي هي معرفة النّغم والإيقاعات والنّقرات والأوزان، والمنطق الّذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكمّيّات والكيفيّات- في الشريعة، وأن يضمّوا الشريعة للفلسفة، وهذا مرام دونه حدَد – أي دفع ومنع –... قيل له ولِمْ؟ قال: إنّ الشريعة مأخوذة عن الله- عزّ وجلّ- بوساطة السّفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي...» (١).

وكذلك هاجم الشيخ أبو حامد الغزالي – المتوفى سنة ٥٠٥هـ – الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) وذكر في مقدمته تكفير وتضليل وتحقير من يسيرون على طريق سقراط وأرسطو وأفلاطون وقال سيبين تناقضهم في هذا الكتاب، وما زال يرد عليهم في كتابه ويبين تهافتهم – في زعمه – حتى يصل إلى معرفة لا تأتي عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتي عن طريق الذوق.. عن طريق الوحي .. عن طريق الحدس، وهذه الأخيرة عنده أكمل المعارف وأسماها ولا يجب أن نتدبرها بواسطة اللغة أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان، وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضاً لها.

---

(١) الامتاع والمؤانسة ص١٦٤.

وقد رد الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد – المتوفى سنة ٥٩٥هـ – على الغزالي بكتاب (تهافت التهافت)، وأوضح في كتابه (فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال) أن الدين قد طلب بل أوجب النظر بالفعل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما آية من كتاب الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾[الحشر:٢]، وقوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ**﴾ [الأعراف:١٨٥](١).

[الفلسفة والدين في عصر النهضة]:

وأما عصر النهضة فقد تميز في أوروبا بصراع فكري بين الفلسفة والدين، وكان لهذا الصراع عدة ملامح:

١- ازدهار الفلسفة وخاصة الإنسانية منها، مما أدى إلى التشكيك في بعض المسلمات الدينية.

٢- ظهور اتجاه يحاول التوفيق بين الدين والفلسفة، مثل فلسفة القديس (توما) الأكويني.

٣- هجوم الفلاسفة على سلطة الكنيسة ونقد الفساد الذي عمّها، مما أثار غضب الكنيسة عليهم.

٤- محاكمة الكنيسة لبعض الفلاسفة بتهمة الهرطقة، وحرق (جيوردانو برونو) – ١٦٠٠م- مثالاً على ذلك.

٥- اعتبار الكنيسة الفلسفة منافسة لسلطتها الدينية، فحاربت أصحابها مثل (غاليليو) -١٦٤٢م-.

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٣٤٦-٣٤٨.

٦- إنكار بعض الفلاسفة مثل (باروخ سبينوزا) -١٦٧٧م- للمعجزات والوحي، مما اعتبرته الكنيسة إلحاداً.

٧- قيام حركات إصلاحية من داخل الكنيسية احتجاجاً على الغفرانات وفساد الكنيسة قادها (مارتن لوثر) -١٥٤٦م-، وكان من ثمارها ظهور البروتستانتية(١).

إجمالاً كانت العلاقة صراعية بين منطق الفلسفة العقلي وسلطة الكنيسة الدينية في عصر النهضة.

ج- **الدين والفلسفة في العصر الحديث**: تعقدت العلاقة بين الفلسفة والدين في العصر الحديث، فقامت جماعة من الفلاسفة على رأسهم (ديكارت) -١٦٥٠م- على تقديم فلسفة تدعم الدين، وخصوصاً في إثبات وجود الله والنفس عن طريق الفكر والتفكير، كما دافع عن الدين وناصره ورآه لازماً في تثبيت العقيدة وتأكيدها خصوصاً بالنسبة للملحدين، وهذا ثابت في رسائله إلى عمداء كلية أصول الدين المقدسة بباريس وإلى رجال اللاهوت.

وقد سار (بسكال) -١٦٦٢م- في نفس اتجاه ديكارت الذي صبغ الفلسفة بالصبغة الدينية لدرجة أن كثيراً من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه فيلسوفاً متديناً، و(مالبرانش) -١٧١٧م- صاحب نظرية الرؤية في الله، و(باركلي) صاحب مذهب اللامادية، و(اسبينوزا) الذي تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شيء في الله، و(ليبنتز) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة في كل شيء، وهكذا نجد هذه الزمرة من الفلاسفة وجهة الفكر الفلسفي حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعاً بحثاً في صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأكبر بالنسبة للعصر القديم والوسيط.

وإلى جانب هذه الجماعة من الفلاسفة، وجدت جماعة أخرى على رأسهم (توماس هوبز) -١٦٧٩م-، و(جون لوك) -١٧٠٤م-، و(ديفيد هيوم) -١٧٧٦م- تحاول تخليص

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٣٤٩.

الفلسفة من كل تصور غيبي كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا، وتتمسك بالتجربة، وتنحي ما يمت للدين بصلة، وبقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة في (نظرية المعرفة)، وأثرت هذه المجموعة في الفلسفات التي ظهرت في القرن الثامن عشر عند (فولتير)-١٧٧٨م-، و(ديدرو)-١٧١٣م-، و(كوندورسيه)-١٧٩٣م- ، وهي فلسفات تنادي بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى تحكيم العقل في كل شيء، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى رفض الأديان المنزلة وإقامة دين بسيط له حدود العقل.

كما ظهرت في القرن الثامن عشر فلسفة (كانط) – ١٨٠٤م- النقدية لتجمع بين المذهبين الحسي والعقل، ولا يهما هنا من فلسفة كانط إلا ما له علاقة بالدين وصلته بالفلسفة، فقد انتهى كانط في نقد العقل النظري الخالص إلى رفضه وإنكاره لله وخلود النفس والثواب والعقاب؛ نظراً لعدم توفر العنصر الحسي لها، وهو أحد شقي المعرفة عنده، تلك التي تقوم على عنصرين هما الحس والعقل النظري، لكنه انتهى في كتابه (نقد العقل العملي) إلى قبول الله وخلود النفس والثواب والعقاب كمسلمات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقي.

أما القرن التاسع عشر فإننا نجد الحركة (الرومانتيكية) في ألمانيا وفي بعض أنحاء أوربا، تتجه إلى ما هو غيبي، ولذلك تأتي فلسفاتها ملونة بالدين التقليدي، أما في فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية في الظهور فتقضي على فكرة الدين المنزّل، ويرد (أوجست كونت)- ١٨٥٧م- الدين إلى العقلية البدائية ويجعله مرحلة منقضية بين التفكير الخرافي والتفكير الوضعي أو العلمي[١].

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٣٤٩-٣٥١.

الفرع الثاني: أوجه الاتفاق بين الدين والفلسفة:

هناك عوامل كثيرة يلتقي فيها الدين بالفلسفة، فالفلسفة تجيب عن الأسئلة التي لا يستطيع العلم الإجابة عنها، وهنا تلتقي بالدين، عندما يجيب عن أسئلة ماورائية، وفي طبيعة الفلسفة ورجالها والأنبياء وصفاتهم، كما يلي:

١- أن الفلسفة تبحث في جزئها المسمى (ما بعد الطبيعة) عن موضوعات ألوهية، فتبحث في الله وصفاته وأفعاله، وكيف أنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود، وهي في ذلك تتجه إلى قمة الوجود وأشرفه، ومن هنا فهي تتفق مع الدين من حيث أن الله أشرف وأعظم وجود.

٢- وصول بعض الأنساق الفلسفية الكبرى في تاريخ الفلسفة إلى الحقيقة الدينية الكبرى، وهي أن الله موجود، وأنه المبدأ الأول والعلة الأولى للعالم وللوجود، فالله (مثال الخير) عند أفلاطون، و(المحرك الأول) عند أرسطو، و(الواحد) عند أفلوطين، و(المطلق) عند هيجل.

٣- اتصاف الفلسفة بالحكمة وكذلك صفة الأنبياء كما في القرآن الكريم، فما من نبي تحدث عنه القرآن إلا وذُكِر أنه يمتلك الحكمة إلى جانب النبوة، قال تعالى:﴿**هُوَ الَّذِى بَعَثَ فِى الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَالٍ مُّبِينٍ**﴾[الجمعة:٢]، ﴿**وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾[النساء:١١٣]، وقال تعالى: ﴿**يُؤْتِى الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ**﴾[البقرة:٢٦٩]، فكل نبي فيه شيء من الفلسفة باعتبار التعريف السابق.

٤- أنّ الفلاسفة والأنبياء لا يموتون، فهم باقون مدى الحياة، بذكرهم وأفكارهم وأجوبتهم، إضافة إلى دورهم في الأخلاق الإنسانية، وهذا ما لم يدركه بعض المتدينين.

واليوم، الحاجة ملحة إنسانياً إلى الدين والفلسفة، فلم تمت الفلسفة كما زعم (استيفن هوكنج) حينما عجز عن تفسير الكون فلسفياً واستسلم للإلحاد في كتابه (التصميم العظيم)، فالموت لم يكن إلا لقائل هذه العبارة، فلا يمكن أن يُترك للعلم الذي تسيطر عليه الشركات العملاقة متعددة الجنسيات، وتسيِّره وفق مصالحها، أن يتصرف في الإنسانية كما يشاء بماديته المتوحشة، ليصوغها وفق استراتيجية مصالحه وأرباحه، ومن هنا تكون الحاجة إلى الدين والفلسفة، ويقول المفكر الفلسفي محمد أركون: إن الإنسان لا يمكن أن يعيش بلا دين، وهذا ما يقوله علم الأنثروبولوجيا، ولكن يجب أن يدرك المتديّن أنّ هذا الدين له تجلياته وتحولاته.

والفلسفة تجيب بمنطق عاقل عن الأسئلة التي يطرحها العقل، حول غربة الإنسانية في عصر العلم والجشع الاقتصادي، والدين يمنحه تلك الروحانية في عصر الخواء الإنساني الذي تفرضه المادية المحتلة لكل زوايا الحياة المعاشية باسم العلم، فكما تجيب الفلسفة بعقلانية عن التساؤلات، يأتي الدين ليفيض بروحانيته على النفس البشرية ليسمو بإنسانيتها(١).

الفرع الثالث: أوجه الاختلاف بين الدين والفلسفة:

قلنا الاختلاف وليس التصادم أو التعارض، لأن ذلك لم يحدث إلا مع رجال الدين ورجال الفلسفة وليس في الدين والفلسفة ذاتهما، ويمكن إجمال مواطن الاختلاف كما يلي:

١- شمول الفلسفة من حيث الموضوع على دراسة مسائل ذات نطاق واسع من المسائل الدينية.

٢- اختلاف المنهج الفلسفي عن المنهج الديني، فالديني يعتمد على الإيمان ويقوم على التصديق القلبي ويرتكز على العاطفة، وأما المنهج الفلسفي فيقوم على التفكير ويرتكز على

(١) الدين والفلسفة؛ أية علاقة بينهما، أحمد الرمح.

الاستدلال ويعتمد على النظر العقلي، ولعل هذا هو ما دعا (كيركجارد) إلى ضرورة الفصل التام بين الدائرتين الدينية والفلسفة.

٣- يقبل المؤمن بعض المسلمات الإيمانية التي لا يمكن أن يقبلها الفيلسوف بواسطة العقل، فالإيمان المسيحي مثلاً يقبل (المفارقة المطلقة)[١] التي تهرب من كل منطق، وتفر من كل عقل.

وخلاصة القول: الفلسفات المؤمنة أو بمعنى أدق الفلسفات التي اعتمدت على حقائق الدين ومسائله، أو قامت للدفاع عن مسائل دينية بحتة، أو حتى لتفسير وتأويل بعض المواضيع الدينية هي فلسفات بينها وبين الدين أواصر قوية لا يمكن أن تنهار.

وكذلك هناك من الفلسفات التي تمكنت من أن تصل إلى بعض الحقائق الدينية بدون أن يكون أمامها دين معين أو نص ديني محدد، فلقد وصل أفلاطون إلى مبدأ أو مثال الخير وهو يقابل الله في الفكر الديني، كما توصل أرسطو إلى فكرة المحرك الأول الذي لا يتحرك من الوجهة الفلسفية وهو يقابل الله أيضاً في الفكر الديني، وغيرهم الكثير.

ويمكن القول بأن الفلسفة تمثل القدرة العقلية على التفكير النقدي ضد الأوهام، وهنا تلتقي مع الدين، والدين يمنحك القدرة على ممارسة الحياة نفسها، ومعرفة معناها، وكذلك الفلسفة، وكما أن الدين الحنيف يمنحك القدرة على العيش المشترك، كذلك الفلسفة، والدين يأمرك أن تمرر تعاليمه على عقلك، فإن اقتنع بها، استقرت في فؤادك كيقين، وهنا يكون دور الفلسفة عقليًا، وما زال رجال الدين الموازي يضيقون ذرعًا بالفلسفة والفلاسفة، لأنها تكشف زيف أباطيلهم[٢].

يقول ديكارت، في كتابه (مبادئ الفلسفة): «إن الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإنما تُقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف

(١) مصطلح يستخدم لوصف التناقض الظاهري بين العقائد المسيحية والمنطق البشري كالتجسد.
(٢) الدين والفلسفة؛ أية علاقة بينهما، أحمد الرمح.

الصحيح فيها، ولذلك فإن من أجلِّ نعمة يُنعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين».

المطلب الثاني: علاقة الفلسفة بالعلم:

العلم وفقا للتعريف الاستاتيكي أنه «مجموعة من المبادئ والقوانين والنظريات والمعارف المنسقة التي وصلنا إليها الآن»، ووفقاً للتعريف الديناميكي: «فهو سلسلة متشابكة الحلقات من المفاهيم والقوانين والنظريات والحقائق التي تتطور دائماً وتتعدل وتتعقد»(١).

والمقصود بالعلم عادة العلوم التجريبية أو الفيزيائية (الطبيعية والكيمياء وفروعها) التي تعتمد في استخلاص نتائج أبحاثها صياغها على الرياضيات، والرياضيات أو العلم الرياضي بهذا المعنى أقرب إلى (المنهج) الذي تعتمد عليه العلوم منها إلى العلم بالمعنى الصحيح. ومع ذلك، فإننا نستطيع أن ننظر إلى الرياضيات باعتبارها علماً لأنها متداخلة في العلوم الفيزيائية تداخلا تاماً، بحيث يتعذر علينا الفصل بينهما وليس أدل على ذلك من أن العلوم الفيزيائية تسمى عادة بالعلوم الفيزيائية – الرياضية.

فالمقصود بالعلم إذاً العلوم الفيزيائية الرياضية، ولكن هناك بالإضافة إلى ذلك علوم مثل علوم الحياة، والعلوم النفسية والعلوم الاجتماعية، فإلى أي حد نستطيع أن ننظر إلى هذه العلوم على أنها فروع للعلم حقاً، إن هذه العلوم أخذت تعتمد في أبحاثها على التجربة وعلى الإحصاء والرياضيات، ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن ننظر بعد إلى هذه العلوم على أنها علم؛ لأن ميدان بحثها يختلف عن ميدان بحث العلوم التجريبية المعملية، ولذلك فمن الأفضل إذاً أن نقتصر عند حديثنا عن العلم، على هذه العلوم التجريبية المعملية.

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٢٠٤.

[الهدف من العلم]:

ما الهدف من العلم؟ كان الهدف من العلم فيما مضى هو الكشف عن (العلل)، وكان الكشف عن (العلل) مرتبطاً بالبحث عن (القوى) الغامضة التي تختفي وراء الظواهر وتتسبب في إيجادها أو إحداثها؛ ولما جاء (ديفيد هيوم) في القرن الثامن عشر الميلادي وجه نقده الشديد إلى العلية بهذا المعنى، وقال إن الإنسان لا يستطيع أن يكتشف (قوى) مجهولة في الأشياء أو الظواهر بل كل ما يستطيعه أن يصل إلى معرفة (الروابط) القائمة بين هذه الظواهر، والبحث عن ارتباط الظواهر بعضها بالبعض الآخر أو تعاقبها هو ما يسمى بالبحث عن (العلل).

ومنذ ذلك التاريخ لم يعد الهدف من العلم البحث عن (قوى) غامضة تتسبب في إحداث الظواهر، بل أصبح هدفه البحث عن العلاقات أو الروابط القائمة بين سلسلة ما من الظواهر، وقد أطلق على مجموعة العلاقات أو الروابط القائمة بين الظواهر اسم (القانون)، وأصبح الهدف من العلم هو الكشف عن (القانون) لا عن العلل.

ولكن إلى جانب البحث عن القانون العلمي، وهو بحث يعتمد في صميمه على الثقة بالعقل البشرى وبقدرته على إخضاع الواقع، أصبح العلم يهتم شيئاً فشيئا بالحدود التي يجب أن يقف عندها القانون، وبمقاومة الواقع للعقل البشرى أخذ العلماء يفطنون إلى أن البحث العلمي ليس كله بحثا عن (المتصل) أو القانون المتصل، الذى يعبر عن العلاقات الثابتة بين الظواهر وإنما هو بحث عن (المنفصل) الذي يتمثل في تدخل الواقع في القانون العلمي لقطع الروابط القانونية المتصلة وفصلها وإحداث ثغرات فيها.

وكذلك اتجه العلماء إلى البحث عن (الطاقة) و(التموجات) التي في المادة بدلاً من البحث في (قوى) المادة، واهتموا بنوع خاص بفاعلية المادة التي لا تظاهر العين المجردة باعتبار أن المادة مكونة من ذرات نووية والكترونات .. الخ.

[أوجه الاتفاق بين الفلسفة والعلم]:

من حيث الغاية فغاية الفلسفة كغاية العلم، هي البحث عن الحقيقة. وكانت الفلسفة عند القدماء (علماً)، وكان العلم والفلسفة يدلان على مفهوم واحد؛ إذ كانت الفلسفة تشمل ألوان المعرفة البشرية كلها، وكان (طاليس) - وهو أول الفلاسفة - طبيعياً ورياضياً، وكان (فيثاغورس) رياضياً ومهندساً، وكان (أفلاطون) يميل إلى الهندسة، واعتبر الرياضيات أساساً للتفلسف، ومن المعروف أنه كتب على باب أكاديميته هذه العبارة: (من لم يكن مهندساً، فلا يدخل علينا)، وكانت مؤلفات (أرسطو) دائرة معارف تنتظم العلوم كلها، وكان (ابن سينا) طبيباً، وكان (ديكارت) عالماً رياضياً وهو منشئ علم الهندسة التحليلية، وكان (ليبنتز) عالماً رياضياً كذلك، وهو منشئ اللوغاريتمات(١).

والفلسفة الحديثة التي جاءت عقب عصر النهضة يجب أن تفهم في ضوء النظريات العلمية التي قال بها (جاليليو)، ولن نستطيع أن نفهم فلسفة (هيوم) أو فلسفة (كانط) حق الفهم إلا إذا ربطنا بينها وبين آراء (نيوتن) في العلم، والمذاهب الفلسفية المعاصرة في بعدها عن الأحكام المطلقة الكلية متأثرة دون شك بـ(نظرية النسبية) لـ(أينشتين)، وكثير من الفلاسفة المعاصرين أنفسهم رياضيون وعلماء حياة أو بيولوجيا، هذا فضلاً عن أن المباحث الفلسفية كالأبحاث العلمية يجب أن تتابع في جو من الحرية العقلية الكافية بحيث لا تخضع لسلطة ما، دينية كانت أو سياسية أو عرفية، فجمود الحياة العلمية في القرون الوسطى مرجعه إلى تسلط الكنيسة على التفكير في ذلك الوقت، أضف إلى ذلك أن كلاً من العلم والفلسفة يبعدنا عن التواتر ويعلو بنا عن الحياة الجارية وصخبها، هذا والبحث في الفلسفة كالبحث في العلم يتطلب من صاحبه شجاعة في القول وعدم خضوع للأهواء الذاتية أو المؤثرات الشخصية.

---

(١) وهي الدالة العكسية للدالة الأسية على سبيل المثال فلوغاريتم ١٠٠٠ بالنسبة للأساس ١٠ هو ٣ لأن ١٠٠٠ = ١٠ × ١٠ × ١٠ = $١٠^{٣}$.

[أوجه الاختلاف بين الفلسفة والعلم]:

وعلى الرغم من وجود هذا التشابه بين العلم والفلسفة إلا أنهما مختلفان في المنهج والموضوع، وبوسعنا أن نجمل أوجه الخلاف بينهما فيما يلي:

١- الفلسفة هي علم الوجود الكلي بما هو كذلك، أي بما هو كلي: موضوعها الكون وظواهره ومركز الإنسان منه، على وجه كلي شامل، أما العلم فلا يقيد نفسه بهذا العموم ويختار لميدان بحثه بعض الظواهر الخاصة في الكون أو في الإنسان ويبحث عن الصفات المشتركة بينها توطئة لاستخلاص القانون العام الذي يسيطر عليها، فعلم الطبيعة يبحث في تركيب الأشياء وردها إلى عناصرها، وعلم الحياة يبحث في خصائص الكائن الحي ..الخ.

ولكن هل معنى ذلك أن الفلسفة تبدأ حيث ينتهى العلم، كما يذهب بعض مؤرخي الفلسفة؟ الجواب أن هذا السؤال مبني على تصور خاطئ عن الفلسفة حيث يفترض أنها تحمل النتائج التي وصل إليها العلم، والفلسفة لا تبدأ من حيث ينتهى العلم بل من حيث نقطة البدء التي يختارها كل من الفيلسوف والعالم، فالفيلسوف يبدأ بالنظر إلى الكون نظرة كلية، والعلم يبدأ بالنظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة، فالاختلاف بينهما إذاً اختلاف في نقطة البدء وفي طريقة التفكير عند كل منهما، ونقطة البدء عند الفيلسوف لا تمثل نقطة الانتهاء عند العالم وإنما هي نقطة بدء مستقلة خاصة بالفلسفة.

٢- التفلسف يقتضي كما قلنا حركة الفكر من الخارج إلى الداخل، من العالم إلى الأنا، من الموضوع إلى الذات، وهذا الرجوع إلى الذات والخلوة إليها شرط أولي للتفلسف، أما العلم فلا يستلزم بالضرورة هذا الرجوع إلى الذات، فإنه يستلزم تفكيراً من نوع آخر ينتقل فيه الفكر من موضوع إلى موضوع أو من ظاهرة إلى أخرى في حركة تقدمية تعتبر امتداداً لميدان الإدراك الحسي الخارجي وصقلاً له.

٣- يهدف العلم بالضرورة إلى اكتشاف القانون العام الذي تخضع له الظواهر، أما الفلسفة فلا تسعى إلى الكشف عن القوانين بل إلى وصف علاقة الإنسان بالكون الذي

حوله وبأشباهه من الناس في صورة تجعل هذا الوصف يتعلق بالكليات ولا يحفل بالجزئيات.

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

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

هنا يجب أن ننبه إلى خطر المغالاة في النزعة إلى التكميم التي قد يندفع فيها بعض العلماء فيحيلون الواقع إلى مجموعة من الخطوط والرموز والمعادلات الرياضية والمقادير المقننة الموزونة، وينسون بذلك أن هذا كله ما هو إلا مجرد تعبير عن الواقع، ولذلك فإن الفلسفة لها فضل تنبيه العلماء إلى عدم إهمال الكيفيات لأنها تعبر عن الواقع أكثر من عالم الكم المصطنع.

٥- الموضوعية في العلم غير الموضوعية في الفلسفة، فإذا كان العلم والفلسفة يتفقان في أنهما تعبير عن الواقع السكوني وظواهره الموضوعية، فإن الموضوعية التي يقصدها العلم هي موضوعية الوقائع العلمية التي تظهر من خلال الأجهزة والمقاييس والموازين، وهي كذلك الموضوعية التي تظهر في المعمل الكيميائي بعد التحليل والتركيب، وعلى العكس من ذلك فإن موضوعية الظواهر التي تقصدها الفلسفة إنما تتعلق بالكون ككل أي بذلك

الخليط الهائل من الأشياء الذي نطلق عليه اسم العالم والذى يطلق عليه الفلاسفة اسم المكان الزماني.

٦ - يهدف العلم إلى البحث في العلل القريبة التي تحدد لنا ظهور ومسار الظواهر، أما الفلسفة فتبحث في العلل البعيدة للظواهر، وليس معنى العلل البعيدة أنها العلل المستورة الخفية الغامضة التي تسلمنا إلى قوى مجهولة وإنما معناها العلل التي تتعدى وتفوق الميدان العلمي الخاص؛ لأنها تتعلق بمجال أكثر شمولاً من المجال العلمي المحدود، وهى علل بعيدة بهذا المعنى فقط.

٧- توجد طائفة من العلوم الفلسفية يطلق عليها العلوم المعيارية وهي عكس العلوم الوصفية الأولى تهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون والثانية تتناول دراسة ما هو كائن، والعلوم المعيارية مثل علم المنطق الذى يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم، وعلم الأخلاق الذى يتناول ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الأخلاقي القويم، وعلم الجمال الذي يبحث في القواعد التي نقوِّم بها العمل الفني، وعلى الرغم من أنه ينبغي أن لا نفصل فصلاً تاماً بين ميدان ما ينبغي أن يكون وبين ما هو كائن؛ حتى لا يجيء الأول فارغاً بعيداً عن الواقع وموضوعيته، على الرغم من هذا فإن البحث فيما ينبغي أن يكون بحث لا يمت إلى البحث العلمي بصلة؛ لأن البحث العلمي بحث وصفي تقريري يقتصر على دراسة ما هو كائن.

[خطوات المنهج العلمي]:

لكى يتضح لنا تماماً الفرق بين العلم والفلسفة يحسن بنا أن نعرض لخطوات المنهج العلمي ونقارن بينها وبين خطوات الموقف الفلسفي التي شرحناها سابقا، فالعالم يتبع في دراسته الظواهر التي أمامه خطوات نجملها فيما يلى:

١ - يبدأ العالم بأن يجمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التي تتصل بموضوع الظاهرة التي يبحثها، فهذه المرحلة إذاً مرحلة جمع للوقائع.

٢- ولكن العالم لا يقتصر على مجرد جميع الوقائع بل يجمعها بطريقة معينة فيصنفها ويدخل كل مجموعة منها تحت باب خاص. وهذا ما يسمى التصنيف والتعريف.

٣- وتتلو عملية جمع الوقائع وتصنيفها خطوة أخرى يسعى فيها العالم إلى بيان الروابط القائمة بين الظواهر أو الوقائع بعضها والبعض الآخر، وفي هذه الخطوة لا يقتصر العالم على مجرد الوصف كما كان الحال في الخطوتين السابقتين بل يقوم بعملية تفسير الظواهر التي أمامه، وهذا التفسير يقتضى منه أن يقوم بوضع فرض يمكن أن يصلح تفسيراً لمسارها، وهذه المرحلة تسمى بمرحلة الفرض العلمي.

٤- ثم على العالم أن يمتحن صحة الفرض بإجراء التجارب التي إما أن تثبت صحة الفرض فيصبح قانوناً، وإما أن تثبت فساده فيجب العدول عنه إلى غيره، وهذه هي مرحلة تحقيق الفرض العلمي[١].

[علاقة الفلسفة بعلم النفس]:

نشأ علم النفس Psychology كجزء من الفلسفة عند القدماء، إذ اعتبروا العقل مبدأ للحياة ومن ثم صدرت عنه الظواهر النفسية، يمثل هذه الوجهة من النظر (أرسطو) الذى اعتبر علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي[٢] الذي كان عنده يدرس الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس، وذلك لأن الانفعالات من غضب وفرح وكراهية ومحبة تصدر عن النفس والجسم معاً، ولأن الإحساس من فعل النفس مشتركة مع العضو الذي يدرك المحسوس، بل إن التعقل وهو من وظائف النفس، يتطلب التخيل الذي لا يتحقق بغير جسم، ومن أجل هذا دخلت الانفعالات النفسية في العلم الطبيعي كما تصوره أرسطو قديماً.

---

(١) مقدمة في الفلسفة العامة ص٤٨-٥٣.

(٢) العلم الطبيعي عند أرسطو هو الفلسفة الثانية باعتبار أن الفلسفة الأولى هي ما بعد الطبيعية.

بل تعرض أرسطو في كتابه (في النفس) للحديث عن ماهية النفس وقواها: الغاذية (أي النامية) والحيوانية (أي الحاسة) والناطقة (أي العاقلة التي تميز الإنسان من سائر الكائنات)، فكانت النفس عنده مبدأ الحياة في الكائنات الحية، والعقل مبدأ الحياة في الإنسان، ولبثت نظرية أرسطو قائمة في العصور الوسطى، بل وجدت أنصارها حتى في مطلع العصر الحديث عند فلاسفة إيطاليا الطبيعيين بوجه خاص، وكان البحث يدور حول طبيعة النفس وخلودها ومصيرها ونحو ذلك.

وفي القرن السابع عشر فرق (ديكارت) -١٦٥٠م- بين النفس والجسم تفرقة حاسمة، فاعتبر جوهر النفس قائماً في التفكير (أو الشعور) وجوهر الجسم قائماً في الامتداد وهو الجسد (الذى يشغل حيزاً)، وساعد هذا على جعل الظواهر المادية موضوعاً لعلم الطبيعة، والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعاً لعلم النفس؛ وهكذا أصبح موضوع علم النفس دراسة الشعور، بعد أن كان يدرس ماهية النفس وكنه العقل، وجاء (جون لوك) – ١٧٠٤م – فميز بين الظواهر الطبيعية المادية والظواهر العقلية النفسية، على اعتبار أن العقل هو الجوهر المقوِّم للإدراك الباطن، وشاعت هذه التفرقة زمناً طويلاً، وعولجت الظواهر الشعورية النفسية بمنهج يعزى إليه وهو منهج (الاستبطان) أو التأمل الذاتي.

وفي أواخر القرن الماضي ظهرت مدرسة التحليل النفسي التي أنشأها (فرويد)- ١٩٣٩م- فكشفت عن مجال اللاشعور[١] واعتبرته أعظم مصادر الحياة النفسية، فتحول علم النفس على يد هذه المدرسة إلى دراسة اللاشعور ومكنوناته، ثم لاحظ بعض الباحثين

(١) وهو الحتمية النفسية، وفقاً لـ(فرويد) فالإنسان يخضع لعالم نفسي لا شعوري من الرغبات والشهوات والمكبوتات، مثال ذلك: أن العنف في الملاعب يرجع إلى غريزة العدوان التي تدفع الفرد إلى التحطيم والتكسير والكتابة على الجدران، ولذلك أرسل (فرويد) إلى (ألبرت أينشتاين) عام ١٩٣٢م في حوار متبادل عن الحرب ولماذا تقوم؟: "لا فائدة من محاولة التخلص من ميول الناس العدوانية".

من أصحاب المذهب (السلوكي) أن الظواهر الشعورية واللاشعورية تبدو في سلوك الإنسان الخارجي بوجه عام، فجعلوا دراسة السلوك موضوعاً لعلم النفس.

وقد بدت نواة هذا الاتجاه عند (إيفان بتروفيتش بافلوف) الروسي – ١٩٣٦م-، و(بيرجانيه) الفرنسي – ١٩٢٩م-، و(جون واطسون) - ١٩٥٨م- و(ثور ندايك) - ١٩٣٣م - الأمريكيين - وإن اختلفت وجهات نظرهم – في السلوكية يريدون دراسة الإنسان عن طريق ملاحظة سلوكه ملاحظة موضوعية، وكما يبدو لمن يلاحظه في أقواله وأفعاله، فإذا عرض لدراسة الذاكرة انصرف عن البحث فيها كوظيفة نفسية إلى ملاحظة الطريقة التي تؤدى بها وظيفتها في الظاهر أي كما يتعلم المرء ويذكر وينسى . . . الخ.

وبهذا انصرف علم النفس عن البحث في طبيعة النفس (أو الروح) وماهية العقل وكُنه الشعور وغير ذلك من موضوعات ميتافيزيقية يتعذر ملاحظتها وإجراء التجارب عليها، وأخذ يدرس السلوك الخارجي الذي يتمثل في استجابات الإنسان للمؤثرات الخارجية، ومن ثم أغفل السلوكية دراسة الحالات الشعورية وبالتالي منهج التأمل الذاتي الذي كان يتبع في دراستها، حتى قيل إن علم النفس قد زهقت نفسه (روحه)، وتلاشى عقله، وامتحى شعوره، ولم يبق له إلا مظهره الخارجي يبدو في السلوك ..!

أدى هذا بجمهرة المؤرخين إلى القول بأن علم النفس منذ أن تخلى عن دراسته لطبيعة النفس وماهية العقل وحقيقة الشعور، واتجه إلى البحث في اللاشعور وفى السلوك الخارجي مصطنعاً في ذلك مناهج تجريبية مستعيناً بالمقاييس والموازين، استقل علم النفس عن الفلسفة (علماً) له شخصيته وكيانه.

وقد بدأ علم النفس التجريبي يستقل عن علم النفس الميتافيزيقي على يد الفيلسوف الألماني (وولف) – ١٧٥٤م- منذ نشر في عام ١٧٣٢م كتابه (السيكولوجيا التجريبية) ودرس فيه الوظائف النفسية بمناهج التجربة التي تستخدمها العلوم الطبيعية.

وفى النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذت الدراسات السيكولوجية تتجاوز البحث في تجارب الفرد النفسية بالملاحظة الطارئة إلى الملاحظة المقصودة التي تستعين بالآلات الضابطة والتجريب العلمي المنظم، وكانت فاتحة هذا العهد التجريبي العلمي في تاريخ علم النفس على يد (جوستاف فخنر) – ١٨٨٧م- الذي قام بنشر كتابه «مبادئ السيكو – فيزيقا » عام ١٨٦٠ ، وقد سبقت هذا الكتاب في هذا الصدد بحوث جزئية أخذت تظهر منذ القرن الثامن عشر.

وفى سنة ١٨٧٥م عُيّن (فونت) -١٩٢٠م- أستاذاً للفلسفة في جامعة (لايبزغ) بألمانيا، وبعد أربع سنوات أنشأ أول معمل عرفته الدراسات السيكولوجية التجريبية، وتعددت بعد هذا معامل علم النفس التجريبي في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وأمريكا، وأخذ علم النفس التجريبي يستعين بالآلات والمقاييس في دراساته، توصلاً إلى ضبط نتائجه والتعبير عنها تعبيراً كمياً دقيقاً، فاستخدم المنبضة لقياس النبض، والمضخمة لقياس التغير الذى يعترى الأعضاء بتأثير الدورة الدموية، والمتعية لقياس التعب، واستخدم المسمع لاختبار حاسة السمع والملمس لحاسة اللمس، واستعان بآلات لتسجيل زمن رد الفعل كالمزمان ... الخ.

وهكذا أخضع علم النفس الظواهر التي يدرسها لمناهج موضوعية تقوم على الملاحظة المقصودة والتجريب العلمي، مستعيناً بالآلات والمقاييس في ضبط نتائجه، ومن هنا قيل إن علم النفس قد استقل عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً، وأنه تشبّه في هذا بالعلوم الطبيعية التي تعالج ظواهر طبيعية بمناهج تجريبية استقرائية، وأن وظيفته دراسة سلوك الإنسان كما يتمثل بالفعل في ظواهره النفسية من شعور وتفكير وتخيل وانفعال، وظواهره الجسمية من ابتسام وعبوس ومشي وجرى وحديث، ذلك السلوك الذي يعبر عن تأثر

الإنسان ببيئته وتأثيره فها، ومحاولة التكيف معها بمسايرة مقتضياتها أو إخضاعها لمطالبه(١).

[مدى تحقيق علم النفس أمله في الاستقلال والتشبّه بالعلوم الطبيعية]:

إن تشبّه علم النفس بالعلوم الطبيعية من خلال المنهج التجريبي أثار جدلاً بين الباحثين، ونشأ عنه مذهبين الطبيعي واللاطبيعي، الأول يرى تأييد وضع علم النفس ضمن العلوم الطبيعية التجريبية، والثاني اللاطبيعي ويناهض الاتجاه السابق في استخدام المناهج التجريبية في العلوم الإنسانية؛ لأن طبيعة الموضوعات التي تعالجها كلتا الطائفتين أي العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية مختلفة متباينة، ومن ثم لزم أن تختلف المناهج التي تعاجلها، كما اختلفت القوانين التي ينتهي إليها كل منهما، فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة وعامة ولا تتقيد بزمان ولا مكان، وقوانين العلوم الإنسانية تعوزها الدقة والضبط ولا يمكن جعلها عامة غير مقيدة بظروفها وأحوالها؛ لأنها لا تبرأ من الحالات الاستثنائية أبداً.

وثمة أسباب أخرى تحول في رأي اللاطبيعيين دون اصطناع المنهاج التجريبية في العلوم الإنسانية ونجملها فيما يلي:

أولها: أن حرية الإرادة البشرية تتدخل في الظواهر الإنسانية وتتكفل بتغير مجراها تغييراً قد يجعل من العسير إخضاعها لقانون علمي ثابت، ومن هنا يتيسر التنبؤ العلمي في مجال العلوم الطبيعية، بمعنى أن تتكهن بالمعلومات متى أدركت عللها، وهذا غير ميسور في العلوم الإنسانية على وجه الدقة؛ لأن سير ظواهرها يمكن أن يغير مجراه بتدخل الإرادة البشرية، وأحكام الناس تتأثر كثيراً بعوامل لا تتمشى مع منطق العقل، فتفسد على العقل ما كان يتوقعه.

---

(١) أسس الفلسفة ص٩٨-١٠٢.

وثانيها: أن التجربة تلعب دوراً رئيسياً في كشف القوانين الطبيعية، بينما يتعذر إجراء التجارب في مجال العلوم الإنسانية إلا في نطاق ضيق محدود بحيث لا يكون المعقول إقامة منهج البحث على أساسها.

وثالثها: أن القوانين الطبيعية عامة صادقة في كل زمان ومكان، أما مقررات العلوم الإنسانية فتسير على عكس هذه القوانين إلى ظروف شخصية تاريخية.

ورابعها: أن قوانين العلوم الإنسانية المزعومة ليست موضوعية خالصة، فلا تكون صادقة بما هي كذلك، فإن الباحث في هذه المجالات لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصالحه، وهو ينظر إلى موضوعه – الذي يتصل حتماً بالإنسان – من خلال عقيدته وثقافته وتقاليد وطنه ونحو هذا من عوامل تتلف نزاهته، وتجعل بحثه ذاتياً أو متأثراً بالعوامل الذاتية، على عكس الحال في العلوم الطبيعية، فإن تجرد الباحث من الميل والهوى ميسور عند علاج موضوعاتها، ومن هنا كان البحث العلمي موضوعياً وليس ذاتياً.

وخامسها: أن الدقة في قوانين العلوم الطبيعية مرجعها إلى صورتها الرياضية؛ لأن من الميسور أن تقاس مقاديرها بالكمية، أما العلوم الإنسانية فيتعذر إخضاعها لهذا الضبط الكمي، ويستحيل تصورها بالمعادلات الرياضية الدقيقة، وقد أدى هذا ببعض علماء العلوم الإنسانية إلى القول بأن قوانين علومهم لا تكون قط عامة؛ لأنها لا تخلو من الحالات الاستثنائية التي لا تدخل في صيغتها.

ويبدو رأي اللاوضعيين – مع غلوه في بعض نواحيه – ينطوي على حق لا ريب فيه، لقد قطع علماء النفس والاجتماع أشواطاً طويلة في سبيل التشبه بالعلوم الطبيعية، ومع هذا لا يزالان يفتقران – بحكم طبيعة الموضوعات التي يعالجانها – إلى بعض الخصائص التي تميز العلم بمعناه الضيق، إن العلم لا يستقيم بغير الجبرية (الحتمية) التي تجعل ظواهره ضرورية محتومة الوقوع، وليست ممكنة تقع مصادفة واتفاقاً.

فإذا ألقيت بحجر من شاهق هوى إلى الأرض من غير تخلف، إنه لا يملك أن يتردد في السقوط ولا أن يفكر في تغيير مجراه، وإذا كررت التجربة آلاف المرات عرفت أنها تصدق في كل الحالات من غير استثناء، ولما كانت الظاهرة الطبيعية تجري على نسق واحد، تيسر لعالم الطبيعة أن يحدد سرعة سقوط الأجسام بمعادلات رياضية دقيقة، ومثل هذا يقال في غير الجاذبية من ظواهر الطبيعة، إن بين بعضها والبعض الآخر علاقات ثابتة ضرورية تمكن العالم من أن يتنبأ مقدماً بوقوع الظاهرة متى عرف الأسباب المؤدية إلى وقوعها، وبهذا يتيسر له أن يضع قوانين عامة لتفسير الظواهر التي يدرسها.

والظواهر الإنسانية لا تجري على هذا الغرار تماماً، فإذا كانت الظاهرة الطبيعية تنشأ عن علة أو علل يسهل تحديدها من ناحية، وكانت هذه الظاهرة تطرد على غرار واحد من ناحية أخرى، فإن الظاهرة النفسية مثلاً تستثيرها وتتدخل في توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يرتد بعضها إلى حرية الفرد وخبراته الثقافية والاجتماعية بوجه عام، ويرجع بعضها الآخر إلى البيئة التي تكتنفه وتؤثر في توجيهه، وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب – وقد يتعذر في كثير من الحالات – حصرها وتحديد نصيب كل منها في توجيه الظاهرة التي ندرسها، وتكفي حرية الفرد بتدخلها في مجرى الظاهرة مانعاً للتنبؤ بوقوعها أو اطراد حدوثها على نسق واحد، فيتعذر بهذا وضع قانون عام له دقة القوانين الطبيعية.

وقد كان (ليفي بريل) – ١٩٣٩م – وأمثاله يقولون إن استخدام المنهج التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعة هو الذي كشف عن عللها ويسر للباحثين التنبؤ بوقوعها، فما الذي يمنع القول بأن استخدام المنهج الاستقرائي في دراسة الظواهر الإنسانية يكشف عن عللها الحقيقية ويمكن التنبؤ مقدماً في وقوعها فيهدى بهذا إلى تفسيرها والوقوف على حقيقتها؟

إن الظاهرة الإنسانية أصلاً ذاتية وليست موضوعية، إنها تتصل بباطن النفس منعزلة أو مجتمعة بغيرها، وهي تتعرض لتدخل الإرادة البشرية التي تستطيع في كثير من الحالات تغيير مجراها، فيتعذر التنبؤ بوقوعها على وجه دقيق، وتنتفي الجبرية التي تعتبر طابع العلم

وروحه، إن الشعور بالفقر والحرمان والإخفاق قد يُسلم صاحبه إلى اليأس من الحياة والانتحار هرباً من مواجهتها، وقد يؤدي هذا الشعور نفسه عند فرد آخر إلى التمسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف الكئيبة التي تكتنفه، ومرد الأمر في الحالتين إلى اختلاف هذين الفردين في مدى حظهما من سداد التفكير وسلامة الجسم وسعة الثقافة ونوع التربية وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما(١).

المطلب الثالث: علاقة الفلسفة بالسحر:

الفرع الأول: معنى السحر:

قال الراغب الأصفهاني – المتوفى سنة ٥٠٢هـ-: «السحر يقال على معانٍ:

الأول: الخداع وتخييلات لا حقيقة لها، نحو ما يفعله المشعبذ بصرف الأبصار عمّا يفعله لخفّة يد، وما يفعله النمّام بقول مزخرف عائق للأسماع، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿**سَحَرُواْ أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ**﴾[الأعراف:١١٦]، وقال: ﴿**يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى**﴾[طه:٦٦]، وبهذا النّظر سمّوا موسى عليه السلام سَاحِراً فقالوا: ﴿**يَا أَيُّهَا السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ**﴾[الزخرف:٤٩].

الثاني: استجلاب معاونة الشّيطان بضرب من التّقرّب إليه، كقوله تعالى: ﴿**هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ۝٢٢١ تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ**﴾ [الشعراء:٢٢٢]، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَـكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ**﴾ [البقرة:١٠٢].

الثالث: ما يذهب إليه الأغتام(٢)، وهو اسم لفعل يزعمون أنه من قوّته يغيّر الصّور والطّبائع، فيجعل الإنسان حمارا، ولا حقيقة لذلك عند المحصّلين»(٣).

---

(١) أسس الفلسفة ص١٠٨-١١١.

(٢) الأغتم: من لا يُفصح شيئاً.

(٣) المفردات في غريب القرآن ص٤٠٠-٤٠١.

وقال الرازي – المتوفى سنة ٦٠٦هـ-: «ذكر أهل اللغة أنه في الأصل عبارة عما لطف وخفي سببه»[١].

وقد يطلق (السحر) على معانٍ حسنة إذا قيد نحو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((**إن من البيان لسحراً**))، وتارة دقّة فعله حتى قالت الأطباء: الطّبيعية ساحرة، وسمّوا الغذاء سِحْراً من حيث إنه يدقّ ويلطف تأثيره.

الفرع الثاني: رؤية تاريخية عن السحر:

قيل بأن كلمة (السحر) مستمدة من الكلمة اليونانية (ماجيا) التي أول ما استخدمت كانت تشير إلى المراسم والطقوس التي يؤديها (الماجو) والجمع (ماجوي)، وقيل إن الماجوي – أو المجوس – هم كهنة سحرة من الشرق من (كلديون)، وهي مملكة بابلية تقع جنوبي العراق أو فارس[٢]، وهذا ما أكد عليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ**[٣] **عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ**﴾ [البقرة:١٠٢]، فـ(هاروت) القرية ووواليها، و(ماروت) القرية ووواليها وذلك باللغة النبطية، والقريتان في (بابل) وهي جنوب العراق.

فبعد نشوئه في الشرق كيف ومتى انتقل إلى الغرب؟ يرى المفكر الروماني (بلينوس الأكبر) – ٧٩م – في محاولة لدراسة تاريخ السحر في كتابه (التاريخ الطبيعي) أنه كان هناك إجماع عالمي على أن السحر بدأ في بلاد فارس بظهور (زرادشت)، وبناء على حسابات القرن الرابع قبل الميلاد التي أجراها عالم الرياضيات الإغريقي (إيودوكسوس) -٣٥٥ق.م -

(١) تفسير الرازي ج٣ص٦١٩.

(٢) السحر ص٨.

(٣) تقرأ بكسر الزاي وفتح اللام، وليس بالفتح لأن في ذلك نسبة السحر الذي كان ببابل هاروت وماروت، إلى مَلَكين من الملائكة.

والفيلسوف (أرسطو) – ٣٢٢ق.م-، قدَّر (بلينيوس) أن زرادشت قد عاش قبل ستة آلاف عام من زمن (أفلاطون) الذي وُلد في القرن الخامس قبل الميلاد، لكن السحر لم يجد طريقه إلى الغرب إلا خلال الحملة الحربية الفاشلة التي شنها الملك الفارسي (خشايارشا) – ٤٦٥ق.م- على الإغريق، وقد كان هذا عام ٤٨٠ قبل الميلاد، وكان هناك ساحر يدعى (أوستانا) – والذي اعتقد بلينيوس أنه أول من دوَّن السحر – يرافق (خشايارشا)، ونشر الوباء في العالم أينما حل خلال رحلتهما.

وهكذا أصيب الإغريق - كما يذهب بلينيوس متحسراً - باشتهاء السحر والجنون به، وذكر أن (فيثاغورس) و(أفلاطون) و(إيمبيدوكليس) و(ديموقريطوس) ارتحلوا جميعاً إلى الشرق ليعرفوا المزيد عن السحر الذي نشره (أوستانا) ورفيقه المجوسي، اللذان اعتبرهما بلينيوس محتالَين وأحمقَين(١).

الفرع الثالث: حقيقة السحر في الفكر الإسلامي:

اختلف المسلمون فيه هل له حقيقة أم لا؟ فقالت العترة، والمعتزلة، وأكثر الفقهاء: لا حقيقة له، وقال المازري – المتوفى سنة ٥٣٦هـ-: «[مذهب] أهل السنة وجمهور العلماء من الأمة على إثبات السّحر، وأن له حقيقةً كحقائق غيره من الأشياء الثابتة»(٢).

ومن يرى أن له حقيقة يرى أن له تأثيراً من خلال الشياطين وذلك بتسخيرهم للإضرار بالآخرين، بناء على فرضية أن الشيطان يدخل جسم الإنسان ويجري فيه مجرى الدم، فينتج عن ذلك كما قال الشيخ محمد العثيمين – المتوفى سنة ١٤٢١هـ- لما سئل عن هل يؤثر السحر لدرجة أنه يوقف مشروع الزواج؟ قال: «...فإن السحر يؤثر في المسحور، يؤثر في عقله وفي بدنه وفي فكره وفي اتجاهه..»(٣)، وقال قبل ذلك بقرون عديدة ابن

(١) السحر ص٣٧-٣٨.

(٢) المُعْلم بفوائد مسلم ج٣ص١٥٨.

(٣) فتاوى نور على الدرب ج٤ص٢.

الولهان الكوفي عن قدرات إبليس: «إن إِبْلِيس اللَّعين يَتَمَكَّن من الإنسان، وينزل منه بمنزلة العروق في جميع الأركان، فيشاركه عقله، ويغلبه على رأيه، ويعمل بيده ويبطش، ويخطر برجله ويكمش، حتى يكون الإنسان بمازجة إبليس، يُقبِل ويسعى في طاعته ويدبر».

واحتج الأولون المنكرون لحقيقة السحر بوجوه:

أحدها: أن متعاطي السحر يدعي أنه يقدر بواسطة السحر على ما لا يقدر عليه إلا الله، وقد عُلِمَ أنه لا يقدر على خلق الأجسام والألوان والطعم والحياة إلا الله جل وعلا، وإذا كان المراد كذلك بطل أن يكون للسحر حقيقة وتأثير.

الوجه الثاني: أنا لو جوزنا كون للسحر حقيقة وتأثير لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوة؛ لأنه لا يمكننا القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على الأنبياء صادرة عن الله تعالى، بل يجوز أن مدعي النبوة أتى بها من جهة السحر.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿**وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾ [البقرة:١٠٢].

الوجه الرابع: أن الله سماه خيالاً فقال: ﴿**يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى**﴾ [طه:٦٦] والخيال لا حقيقة له.

الوجه الخامس: أن الله تعالى أكد عدم فلاح الساحر من أي وجه بقوله: ﴿**وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى**﴾[طه:٦٩].

احتج أهل القول الثاني وهم القائلون بأن للسحر حقيقة بوجوه:

أحدها: أنه قد يكون سبباً لحصول الضرر كالقتل وتغيير العقل وهذا معلوم، وقد قال تعالى: ﴿ **فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾[البقرة:١٠٢] والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه.

ويرد على هذا الاحتجاج: أن الاستثناء عائد إلى الله تعالى وهو لا ﴿**يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾[الزمر:٧]، ﴿**وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ**﴾ [غافر:٣١]، ﴿**وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ**﴾[البقرة:٢٠٥].

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿**وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ**﴾[الفلق:٤]، والنفاثات هن السواحر إذا رقين ونفثن في العقد(١).

ويرد على هذا الاحتجاج: أن تفسير النفاثات بالساحرات والتعوذ منهن غير سليم لأن السحر أولاً لم يثبت له حقيقة، وأيضاً هذا التفسير يقوم على فرضية حصر تأثير السحر بالساحرات الإناث دون الذكور والمعلوم لدى المثبتين أن السحر مقدور لكلا الجنسين، والتفسير الصحيح لهذه الآية الموافق للعقل والقرآن هو: أن النفاثات هن النساء المهيمنات على الرجال والعُقَد عقد الرجال، وهي عزائمها وأمورها، يعني أن النساء بما يسكن قلوب الرجال من حبهن، فبطاعتهن يتصرفون على حسب رضاهن وكلامهن وحيلهن، ويحملنهم على أمور فاسدة، وبما يضر بالدين والدنيا، وينصرفون عن أمور صحيحة، وعزائم بأمرهن، فأمر الله بالتعوذ منهن، ونظيره قوله: ﴿**إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ**﴾[التغابن:١٤](٢)، والواقع اليوم يؤكد صحة هذا التفسير فكم من امرأة تسببت بتمزيق أسر وتشريدها بل وافتعال الفتن والاقتتال.

وأيضاً كَم مِن امرأة – نتيجة عشق الرجل لها – تسببت في تغيير مجرى حياته تحسيناً أو تقبيحاً من ذلك ما روي عن ملك الساساني (بهرام جور) – المتوفى سنة ٤٣٨م – أن له ولد رشّحه للملك وهو ساقط الهمة، نازح المروءة، دنيء النفس، سيء الأدب، لا يطيع أمراً، ولا يرهب زجراً، فكان يحزنه ذلك ووكل به من يلازمه من المؤدبين والحكماء، ولم يتغير

(١) تفسير ابن كثير ج٨ص٥٣٦.

(٢) التهذيب في التفسير ج١٠ص٧٦٠٣.

حاله عما كان عليه من سوء أدبه، حتى قال أحد مؤدبيه لأبيه: كنا في أمره بين يأس ورجاء حتى حدث الآن ما حقق اليأس من فلاحه، وأوجب انقطاع الطمع من صلاحه.

فقال أبيه الملك: وما الذي حدث؟ فقال: إنه رأى ابنة فلان فعشقها حتى غلبت عليه، فهو لا يهذي إلا بذكرها، ولا يتشاغل إلا بأمرها، فقال له الملك: «الآن رجوت صلاحه»، وتحققت فلاحه، فطلب من أبي البنت أن تراسله وتخبره بأنها لا يمكن أن تستمر في مواصلته كونه لا يصلح للملك لصفاته السابقة، فأخذ - نتيجة لذلك - في طلب الأدب والحكمة والفروسية واللعب بالكرة والرمي بالسهام حتى اشتهر بذلك وعُرف به، وتغيرت حياته رأساً على عقب، فسُرّ أبيه بذلك وذكر له بأن الفضل يعود إليها وقال: فأنا أمرتها بذلك، وهي من أعظم الناس عليك منّةً، لِما دعتك إليه من طلب الحكم والتخلق بأخلاق الملوك التي تصلح معها للملك من بعدي، فزدها من التكريم والتشريف، ففعل الفتى ذلك، وعقد له أبوه الملك من بعده[1].

وكم من ملك قاهر، وسلطان قادر، تذل لهيبته الأملاك، وتذعن لسطوته الفتاك، هدم الهوى أركانه، وأذل عزه وسلطانه، قال المهدي العباسي – المتوفى سنة ١٦٩هـ- في جارية له:

أَمَـا يَكْفِيكِ أَنَّكِ تَمْلِكِينِي ... وَأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَبِيدِي؟
وَأَنَّكِ لَوْ قَطَعْتِ يَدِي وَرِجْلِي ... لَقُلْتُ مِنَ الرِّضَا أَحْسَنْتِ زِيدِي

وقال أحد ملوك الأندلس:

ظَلَّ مِنْ فَرْطِ حُبِّهِ مَمْلوكا ... ولقد كان قَبْلَ ذَاكَ مَلِيكا
تَرَكَتْه جاذر القصر صَبَّا ... مُستهاما على الصَّعِيدِ تَرِيكَا

(١) نفائس الأعلاق في مآثر العشاق ص٤٥-٤٦.

وكم من عاشق أتلف في معشوقه ماله وعرضه ونفسه، وضيّع أهله ومصالح دينه ودنياه، ووقع فيما يأباه، وكم عاشق هرب من الحب إلى مواقف التلف ليتخلص من التلف بالتلف(١).

الوجه الثالث: ما روي أنه صلى الله عليه وآله وسلم سحر وأن السحر عمل فيه وقال إنه ليخيل إليه أنه فعل الشيء ولم يفعله، وأن سحره كان في مشط ومشاطة وخف طلعة ذكروا، وأنه في بئر وأن البئر دفنت وذلك فيها، وأنه لم يخرجه لئلا تثور على الناس منه شرة، أخرجه أحمد، والبخاري، ومسلم من حديث عائشة، وهو صريح في أن السحر أشياء دفنت ثم أخرجت والتأثير للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وقع بسببها.

ويرد على هذا الاحتجاج من العقل والقرآن: أما العقل فالقول بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سحر باطل عقلاً؛ لأنه يبطل المعجزات بل يبطل إثبات الصانع، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يقال: إن ساحراً خلق السماوات، وأما القرآن فقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾[المائدة:٦٧]، وقوله تعالى: ﴿**وَلاَ يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ**﴾ [يونس:٧٧]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى**﴾[طه:٦٩].

الوجه الرابع: ما أخرجه أحمد، وابن جرير، والحاكم وصححه، وابن أبي حاتم والبيهقي في السنن عن عائشة أنها قالت: قدمت علي امرأة من دومة الجندل وذكرت الحديث بطوله، وفيه أن تلك المرأة تعلمت السحر من هاروت وماروت وأنها بعد تعلمه ما تريد شيئاً إلا كان، وفيه أنها بذرت قمحاً فقالت ابذري فبذرت وقالت أطلعي فطلعت إلى أن قالت ثم قالت ايبسي فأيبست ثم قالت اطحني فأطحنت... الخبر، وفي رواية الرازي أنها قالت: وأنا لا أريد شيئاً أصوره في نفسي إلا حصل(٢).

---

(١) ديوان الصبابة ص٢٨.

(٢) تفسير مفتاح السعادة ج٦ ص٣٩٤٢-٣٩٤٨.

والرد على هذا الاحتجاج: أن هذه الرواية ظاهرها البطلان وذلك من إضافة الخوارق التي لا يقدر عليها إلا الله إلى امرأة ساحرة، وما سبق من الآيات مؤكدة على بطلانها.

[رؤية القرآن للشيطان وتأثيره]:

عند استقراء آيات القرآن الكريم المتعلقة بذكر الشيطان وتأثيره وجدنا ما يلي:

- قال تعالى: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ**﴾[الأعراف:٢٧]، والتحذير هنا يفيد بأن لبني آدم القدرة على تجنب فتنة الشيطان أو الوقوع فيها.

- قال تعالى: ﴿**وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاء وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة:١٦٩]، لو لم يقدروا على ترك إتباعه ما قال لهم: ﴿**لاَ تَتَّبِعُوا**﴾.

- قال تعالى حاكياً عن إبليس قوله: ﴿**ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ**﴾ [الأعراف:١٧]، وهي محاولة إغوائهم من كل جهة، وهذا تمثيل لاحتيال الشيطان لإغواء الإنسان من أي جهة يجدها مدخلاً على الإنسان.

أما كيف متابعته أو الوقوع في فتنته؟ فعن طريق الوسوسة أي أنه يأتيهم بالمقاربة والمداناة لا بالمخالطة والممازجة ولا الكلام، فبذلك يخرج الإنسان من الطاعة إلى المعصية.

- قال تعالى: ﴿**إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً**﴾[النساء:٧٦]، وهذا يثبت أنه ليس له قوّةٌ على الإنسان ولا له حيلة في الدخول في صدر الإنسان أو إجباره على ما لا يريد.

- قال تعالى: ﴿**إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ**﴾ [الحجر:٤٢]، وهذا غاية العجز نفي سلطانه على جميع العباد إلا من اتبعه فقد جعل عليه سلطان باختياره.

- ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللَّه وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم مَّا أَنَاْ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[إبراهيم:٢٢]، وهذا تأكيد لما سبق.

الفرع الرابع: الفلسفة والسحر:

السحر سبق التعريف به وتصور تأثيره وبناء على ذلك يعتبر في الفلسفة (خرافة) لأن الخرافة هي مجموعة من الأفكار التي لا أساس لها من الصحة، أو الاعتقادات أو التصورات القائمة على مجرد تخيلات دون وجود سبب عقلي أو منطقي مبني على العلم والمعرفة، لأن الفلسفة تقوم على دراسة الظواهر وفقاً لتحقق لواقعيتها الوجودية أولاً ثم لقوانين المنطق، فلا واقعية له ولا يمكن إثباته لا بالمنهج الاستنباطي ولا الاستقرائي ولا التجريبي.

فالقول بأن الجن وهي كائنات ما ورائية ومخلوقات نارية لا يمكن رؤيتها تدخل في بدن الإنسان وهو مخلوق طيني وتجري فيه عبر الدم قول باطل تأباها العقول الصحيحة ويرفضه المنطق السليم؛ «لأنه لا يجوز أن يدخل جسم في جوف جسم، فيجري في عروقه، ويجتمع في بدن واحد روحان، روح ساكن، وروح متحرك. هذا محال، أن يستجن في جسم واحد روحان. ولا يدخل في جسم جسم؛ لأن هذا لا يعرف في الأجسام ولا يتهيأ، ولا يثبت في العقول، فلما لم تقبله العقول استحال أن يكون شيئاً معقولاً»(١).

وكيف اجتماع روحان في بدن واحد؟ «والجن نارية والإنس طينية، وقياس الضد باين، والنار والطين متباين، ولو اجتمعا لظهر الاحتراق بأضعفهما، ولو كان ذلك كذلك وكان إبليس من المقدرة بمثل ذلك حتى يتمكن من الإنسان ويغلب على جميع الحواس

(١) مجموع الإمام الهادي ص٥٨١.

والأركان لكان ابن آدم مقهوراً مضطهداً مقسوراً؛ إذ تمكن منه ما لا يستطيع منعه، ولكان عند الله معذوراً؛ إذ ليس له اختيار ولا يقدر على ائْتِمَار»(١).

وأما القول بأن الساحر قادر على التعامل مع الكائنات الماورائية وتسخيرها في الإضرار بالآخرين قول باطل كسابقه، فمن خلال الاستقراء والبحث فيما ادعوا أنها نتائج للسحر كالإمراض والجنون والتفريق وغير ذلك، نجد أنها ناتجة عن علل وأسباب لا علاقة لها بما يدعى، فالأمراض البدنية والعقلية لها مسبباتها في الطب وكذلك علاجها، وأما التفريق فمجاله علم النفس وذلك من خلال دراسة الشخصيات المراد التفريق بينهما وإلقاء بينهما ما يؤثر على استمرار العلاقة نحو تغيير دين أو مذهب أو حزب أحدهما فيؤثر ذلك على استمرار العلاقة، وأيضاً السعي بينهما بالنميمة والوشاية والإغراء والتمويه بالباطل؛ حتى يؤول أمرهما إلى الفرقة والمباينة.

وأما تفسير الفلسفة لكثرة حصول الأمراض ونسبتها إلى السحر في طبقة معين من البشر ومناطق معينة فإن الأمر في ذلك يعود إلى استعداد هؤلاء المصابين لنسبة كل ما يحصل لهم للسحر أو المس أو العين، ووجود ذلك الاستعداد ناتج عن التنشئة الاجتماعية للإنسان وما يؤثر فيها من زرع بعض العقائد والأفكار المتعلقة بالسحر والجن والعين والحسد وتعظيم أثر هذه الأشياء منذ الطفولة في الأذهان حتى ما يأتي سن الإدراك إلا ويتم تفسير كل ما يصيب الإنسان بالسحر أو العين.

ولخطورة تنشئة الأطفال على الحكايات الخرافية يقول (أفلاطون) – ٣٤٧ق.م-: «إن أكثر الأشياء ضرراً على الولدان هو أن يسمعوا وهم صغار، قصصاً كاذبة؛ لأنهم في هذا العمر يكونون أكثر استعداداً لأن يقبلوا بيسر ما يراد لهم أن يقبلوه من الصور. لذلك ينبغي أن نجنبهم، في مثل هذه السن، الاستماع إلى أي من هذه الحكايات الكاذبة. وبالجملة يجب أن نكون أشد حرصاً عليهم في بداية أمرهم. فليكن حذرنا من تعويد نفوسهم على

(١) موسوعة الإمام المرتضى ج٥.

الحكايات الساقطة والنشوء عليها، أكثر من خوفنا عليهم من الثلج الذي تقشعر له أبدانهم».

وقال ابن رشد -٥٩٥هـ-: «ونحن نحذو حذوه فنذكر أيضاً من ذلك ما هو مشهور عندنا، .... وقد ينسب الشر إلى مبدأ آخر، كأن يقال، إنه يصدر عن إبليس أو الشياطين؛ وإن كان هذا التمثيل ضاراً أيضاً من وجه آخر: وذلك كأن نحدث الصبي، منذ نعومة أظافره، عن شياطين يهدمون الجدران على الناس، ويفتحون الأقفال، وأنهم يرون ولا يُرون، ويحضرون حيثما أرادوا، ويتشكلون بالشكل الذي يريدون، فإنه الصبي يشك في أن يكون منه حافظ جيد، لأن مثل هذه الأشياء تغرس في قلوب الصبيان الخوف والجبن فيرسخ ذلك في نفوسهم»(١).

فالعلاقة بين الفلسفة والسحر علاقة تقاطع وتعارض فالفلسفة تقوم على العقل والبرهان والمنطق، والسحر يقوم لا على العقل ولا البرهان وإنما على المعتقدات الشعبية والأخبار والحكايات والفرضيات المفسرة لكل ما جهل سببه ونسبته إلى تأثير السحر.

الفرع الخامس: علم النفس والسحر:

علم النفس هو الآخر يرى بأن السحر خرافة، ويرى عالم النفس (جوستاف جاهودا) أنه يعود إلى مجموعة من المعتقدات التي كانت على حد تعبير: «باطلة بطلانًا واضحًا وقابلًا للإثبات»، وبناء على ذلك فإن الإيمان به يعبر عن سلوك نفس شاذ، ومع ذلك يرى (جاهودا) أن بعض الخرافات يصعب على العلم برهنة زيفها، وأن ذلك الزيف نفسه «دائماً ما يكون ذا صلة بوضع معرفي معين».

«هناك بعض الروابط بين التفكير السحري والطقوس والاضطراب النفسي، ولعل الاضطراب الوسواسي القهري أوضح مثال على ذلك؛ إذ يقوم المصابون بهذا الاضطراب بأنشطة متكررة، مثل: التحقق من أن الباب مغلق، أو يتسمون بنمطية التجنب مثل: عدم

(١) الضروري في السياسة ص٨٨.

المشي فوق الشروخ الموجودة بالرصيف نظراً لخوفهم من أن يؤديَ عدم التزامهم بهذه الطقوس إلى نوع من سوء الطالع. في بعض الأحيان يتخذ سوء الطالع صورة محددة، مثل وفاة أحد أفراد العائلة، لكنه كثيرًا ما يكون غير محدد. لَكِنِ المصابون باضطراب الوسواس القهري لا يقومون بطقوسهم لتعزيز حسن طالعهم. والخرافات - من منظور الأطباء النفسيين - لا يمكن تفسيرها بأنها شكل من الأمراض النفسية بوجهٍ عام؛ وذلك لأنها شائعة للغاية على صورة معتقدات وممارسات»(١).

يرى (ميشيل دي مونتين) -١٥٩٢م- بأن القصص حول الأعمال السحرية المذهلة التي اتَّهم بعض السحرة بارتكابها - والتي اعترفت بها بعض الساحرات المشتبه في ممارستهن للسحر – في أغلب الأحيان تكون نتاج الخيال؛ فقد كتب مونتين بعد زيارة مجموعة من النساء العجائز المدانات بتهمة السحر يقول: «في نهاية الأمر – وبكل صدق – ما كنت لأصف لهن نبات الشوكران السام، وإنما زهرة الخربق»، يقصد بذلك أنهن يستحققن العلاج لا الموت، ويستطرد مونتين مستشهداً بالمؤرخ الروماني (تيتوس ليفي)- ١٧م- : «إن حالتهن تبدو أقرب إلى نوع من الجنون منه إلى سلوك إجرامي».

وقدم الطبيب الهولندي (يوهان فاير) في كتابه (عن السحر) نقاشات مفصلة تذهب إلى أن الخدع التي تمارسها الساحرات فيما يتعلق بقدرتهن السحرية ناجمة عن تخيلات وهلاوس، ويرى (فاير) و(ديلا بورتا) وغيرهما أن بعض هذه الحالات الهذيانية ناجمة عن نباتات سامة ومخدرة، كان البعض يظنون أن هؤلاء السحرة المدعين يستخدمونها في تحضير مراهمهم وممارسة طقوسهم - ونبات الشوكران أحد هذه النباتات - التي كانت السبب في منحهم إحساساً بالتحليق عالياً.

وقد يكون الناس الذين اعتقدوا أنهم تعرضوا للسحر قد تناولوا - دون قصد - من هذه المواد المخدرة؛ إذ يحكي (فاير) أن امرأة أطعمت من يعملون لديها خبزاً من طحين

(١) السحر ص٦١-٦٧.

الجاودار، وبعد أن تناولوه (أصابهم مس من الجنون) وغطوا في سبات ممتد وعميق، وحينما توقفت عن إطعامهم خبز الجاودار، تعافَوْا من هذه الأعراض. فربط (فاير) بين هذه الأعراض وخبز الجاودار، لكن ما لم يكن يعلمه هو والمرأة أن العمال – على الأرجح – تناولوا الفطريات التي تنمو على نبات الجاودار والمعروفة باسم (الأرجوت)، الذي يحتوي على بعض الخصائص التي تسبب الهلوسة، والذي استُخرج منه في القرن العشرين عقار الهلوسة المعروف بثنائي (إيثيل أميد) حمض الليسرجيك (إل إس دي).

وقد أدى اكتشاف هذه الحقيقة إلى تفشي الدعوات التي ترى أن خيالات اجتماعات السحرة – المعروفة باجتماعات السبت – وأوهام التحرر من المس على أيدي السحرة يمكن عزوها جميعاً إلى التسمم بـ(الأرجوت)، لكن التفسير الرئيسي – كما كان يرى (فاير) يدرك جيداً – الذي يبرر اعترافات السحرة بالعربدة الشيطانية هو التعذيب الذي تعرضت له الكثير من المتهمات بممارسة السحر في أوروبا وفي اسكتلندا، فقد انتزعت الاعترافات القسرية ما أراد الجلادون سماعه من السحرة، من خلال طرح الأسئلة التوجيهية التي توحي بالإجابات التي يريد السائل سماعها.

وقد حدد (فاير) وغيره أن الحالة المعروفة بالكآبة مصدر رئيسي للإيمان بالسحر، وفي حين أن هذه الفئة الطبية من الأمراض العقلية التي ظهرت في أوائل العصر الحديث تشمل ما نطلق عليه اليوم الاكتئاب، فقد كان ينظر إليها أيضاً من منظور فلسفي وأدبي وقانوني وروحي أوسع، وكان نبات الخربق يُستخدم لعلاج بعض أعراض الاكتئاب، وأيضاً لدرء الساحرات والأرواح الشريرة التي كان يُظن أنها قادرة على إصابة الفرد بالكآبة، وكان يُعتقد أن النساء – لا سيما العجائز منهن – أكثر عرضة للكآبة من غيرهن؛ وبالتالي أكثر عرضة للاعتقاد بأنهن الْتَقين في خيالاتهن البائسة بالشيطان.

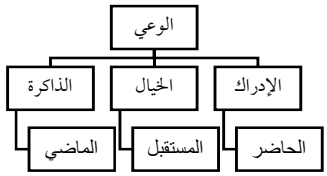
وفي القرن التاسع عشر، عزز مجال الطب النفسي من قوة الربط بين النساء والاضطراب العقلي والسحر؛ فقد حلل الطبيب النفسي الفرنسي الرائد (جان مارتن) – ١٨٩٣م – وزملاؤه في مستشفى (سالبتريير) للأمراض العقلية للسيدات في باريس؛

الروايات التي روتها المدانات بالسحر في المحكمة عن المس والشعوذة ومشاعر النشوة التي أحسسن بها، فاكتشفوا أوجه تشابه واضحة بين ما وصفنه، والأعراض (الهيستيرية) التي تعانيها المريضات من السيدات. وهكذا نشأ مفهوم (الاعتلال الشيطاني) أو حالة المس الشيطاني باعتبارها نوعاً من الجنون، وقد أشاد (شاركو) وأعضاء الوسط الطبي النفسي الأوائل بـ(فاير) باعتباره أول طبيب نفسي، الأمر الذي يجعله طبياً سبق عصره بكثير[١].

(١) السحر ص٦٦-٦٣.

المبحث الخامس

الوعي والإدراك، الخيال والذاكرة



الإنسان هو كائن الأبعاد؛ يسقط المستقبل في الحاضر، ويدمج الحاضر بالماضي.

المطلب الأول: الوعي:

الوعي في اللغة: الحفظ والتقدير، والفهم وسلامة الإدراك، ويحمل معنى المعرفة؛ فأكون واعياً يعني أن أفعل وأحسّ وأفكر وأعي ذلك كلّه.

وفي الاصطلاح قيل: «الدراية أو الإدراك الحسي لحقيقة نفسية أو روحية باطنية؛ معرفة المرء بشيء ما ضمن ذاته الداخلية» وقيل: «الدراية الداخلية بجسم أو حالة أو حقيقة خارجية»(١).

يرى الفلاسفة القدماء بأن الإنسان (حيوان عاقل) فالعقل هو الذي يميزه عن الحيون المطلق، بهذا العقل يميز الصواب من الخطأ، والحسن من القبيح، ويعلم الحقائق والمبادئ العامة، وبه يميز الخير من الشر، وبه يعمل الخير ويقوم بالصناعات الإنسانية.

وبينما للحيوان «نفس حيوانية»(٢) بها قوى حاسة ومحركة للبدن، فللإنسان فالإضافة إلى «النفس الحيوانية» وقواها كما قال (أرسطو) «نفس إنسانية» تتميز بالعقل الذي يجرد المحسوسات عن أعراضها، فتصبح معقولات، وافكاراً، ومفاهيم عامة.

وبينما الحِسّ لا يحُسّ العضو (آلته) الذي يحُسّ به، ولا يحُسّ أنه يحسّ، وبخاصة لا يحسّ ذاته؛ فالعقل بالمقابل يُدرك (يعقل) ما يعتقد البعض أنه آلته: كالدّماغ او القلب،

(١) قاموس ويبستر الدولي ج١ ص٤٨٢.

(٢) تسمى في التراث الإسلامي الطبع والإلهام.

ويدرك الأفكار المجردة وبخاصة يُدرك ذاته ويُدرك أنه يُدرك. وهذه الخاصيّة اتخذت لاحقاً تسميات: الفكر، والرّوح، والوعي، والنّفس، والحياة الدّاخليّة والأنا، ولكن بمضامين مختلفة بحسب الفلاسفة.

وقد ورث علم النفس التقليدي هذه المقولات الأرسطيّة واستمر في اعتمادها حتى القرن التاسع عشر، فاعتبر أن الوعي «بتسمياته المختلفة» هو الموضوع الأوحد لعلم النفس، بينما (الفسيولوجيا) موضوعها الجسد.

بينما (ديكارت) -١٦٥٠م- كان أول مفكر في العصور الحديثة، جعل «الأنا المفكر» مركز أبحاثه الفلسفيّة، هذا الأنا الذي يعي أنه يفكر يعي أنه موجود، ويعي أنه مختلف عن الجسد.

إلا أن «الأنا المفكر» عند (ديكارت) هو وعي متيقن أنه موجود، ولكنه غير متيقن لما يتضمنه، ولا لما هو خارجه. لذ لا يمكن اعتبار (ديكارت) مؤسساً لعلم النفس الحديث، علم نفس الوعي؛ لأنه لا يكترث بموضوعه من وجهة نظر سيكولوجية، بل يهتم به لأسباب منهجية معرفية فحسب(١).

أما الفيلسوف (كنْت) فقال: إن الأنا لا يدرك ذاته مباشرة – كما زعم (ديكارت) – بل يدرك ذاته عبر ما يقوم به من أفعال وأفكار.

الفرع الأول: علم النفس التقليدي(علم نفس الوعي):

يمكن إطلاق تسمية «علم النفس التقليدي» على علم النفس الحديث الذي عُرِفَ قبل أواخر القرن التاسع عشر، والذي كان الوعي موضوع دراسته بحسب قاعدة ثنائية (النفس/ الجسد): فكل ما هو واعٍ هو نفسي، وكل لا واعٍ هو جسدي أو عضوي، ولا شيء في الوعي يمكن أن يكون لا واعياً، أما في الجسد فهناك وظائف عدة لأعضاء مختلفة تعمل

(١) الفلسفة ص٢٥.

من غير وعينا بها: ففي هذه اللحظة تجري في جسدي دورة دموية، وتقوم معدتي بهضم الطعام الذي أكلته لتوّي، ودماغي يعمل، واظافري تنمو، وكذلك شعري... ولكنني لا أعي كل هذه التبدلات العضوية التي مسرحها جسمي.

علم النفس التقليدي رفض إمكانية وجود «لاوعي نفسي» واعتبر هذه العبارة متناقضة: فاللاوعي هو جسدي فقط؛ أما النفسي فلا يمكن أن يكون إلا واعياً، أو الوعي بذاته.

[منهج الاستبطان]:

ولكن كيف كانت تتم دراسة هذا الوعي النفسي؟ كل علم يتميّز عن غيره من العلوم بموضوعه الخاص وبمنهجه، وعلم النفس التقليدي موضوعه هو الوعي، ومنهجه هو (الاستبطان)، والاستبطان طريقة في البحث النفساني تقوم على فكرة أساسية مفادها أن الحياة النفسية الداخلية لا يعرفها ولا يشعر بها إلا من يعيشها بذاته، وهي مغلقة على كل واحد غيره، فلا أحد غيري يعرف ما أعاني أكثر مني، بذلك فإن أفضل دارس لحالتي النفسية هو أنا بذاتي، والاستبطان يعني أن يقوم كل واحد من الناس بالتأمل والتبصّر بذاته؛ كي يدرس ذاته بذاته، إنه دراسة الأنا للأنا(١).

فعملية التأمل الذاتي أو الاستبطان ليست مجرد الشعور بالحياة الذهنية؛ بل هي وصف هذه الحالة وتحليلها، وهي عملية شاقّة لأنها تخالف نزعتنا الطبيعية، فالفكر في عملياته الأولى نشاط موجّه إلى العالم الخارجي، وهذه العملية تحتاج من أجل اتقانها إلى التّدريب الطويل والتّمرين المتواصل، ذلك أن الشخص الذي يصحّ الاعتماد على ملاحظاته الباطنية في علم النفس، شخص ينبغي أن يتدرب على مثل هذه الملاحظة ليستطيع أن يفسّر لنا سلوكه وما يحوي داخل نفسه.

---

(١) الفلسفة ص٢٦.

[نقد المنهج الاستبطاني]:

لا شك في أن التأمل في الذات وبالتالي الشعور بمعرفتها حق المعرفة أمران يلجأ اليهما كل الناس تلقائيّا، وفي ظروف عدّة، ولكن هذا التأمل الذي يقوم به كل إنسان، أي طريقة الاستبطان، لا يمكن أن يشكّل دراسة سيكولوجية موضوعيّة للذّات، ولا دراسة علميّة لها، وذلك للأسباب التالية:

* بالنّسبة إلى (أوغست كونت) -١٨٥٧م-: إن طريقة الاستبطان لا تؤمّن مراقبة موضوعيّة لحياتنا الذّاتية الداخلية، فالموضوعية العلمية تقضي بأن يكون هناك مسافة بين الدّارس والمدروس، بين المراقِب والمراقَب، أما في حال الاستبطان فهذه المسافة الضرورية غير موجودة أصلاً؛ إذ أن الدارس (الأنا) هو نفسه المدروس (الأنا)، لذا انتقد (أوغست كونت) هذه الطريقة بسخرية قائلا: «لا يمكنني أن أكون أنظر من النافذة، وأن أشاهد نفسي، في الآن عينه، وأنا أسير في الشارع»!

- إنّها طريقة مستحيلة التطبيق في حالات نفسية عديدة، وخصوصا في دراسة الحالات الانفعاليّة، لا يمكنني عندما أكون في حالة رعب مثلاً، أن أدرس هذا الرعب الذي أعيشه، ولا أن أكون في حالة غضب وأن أدرس في هذه الحالة، الغضب، وكذلك الأمر مثلاً في حالة الانتباه إلى شيء آخر، أو في الحلم الليلي فإني استيقظ حالاً، إن المنفعل المضطرب لا يمكنه أن يكون في الآن ذاته دارساً لذاته، هادئ الأعصاب!

- إنّها طريقة قاصرة لأنها غير ممكنة في دراسة ميادين عدّة من ميادين علم النفس، مثل علم نفس الطفل، وعلم النفس المرضي، وعلم نفس الحيوان، فهؤلاء وغيرهم لا يمكنهم دراسة أنفسهم بأنفسهم! لذا قيل إن الاستبطان هو طريقة يستعملها عالم النفس وحده.

- في الاستبطان هناك انحياز لصالح ذاتنا، وفيه تبرير ذاتي لأخطائنا ونقاط ضعفنا، فنحن نخاف من معرفة ذاتنا على حقيقتها، يقول (نيتشه)-١٩٠٠م- في هذا الصّدد: «الإنسان هو الكائن الأبعد عن ذاته»، وليس الأقرب إلى ذاته كما يتوهّم.

* بالنّسبة الى (هنري برغسون)- ١٩٤١م-: انتقد (برغسون) طريقة الاستبطان بشدة، وهو يرى ان العالم الذّاتي اشبه بتيّار متجدد لا يتوقّف عن الحركة والتّغيّر. ويمتاز فوق هذا بالصّيرورة والدّيمومة، أي لا يوجد في مكان محدود أو في زمان معيّن، ذلك أن الزّمان الذاتي[١] يختلف عن الزمان الفيزيائي[٢] الخارجي المحدود، والذات تختلف عن الظاهرة الفيسيولوجية التي نستطيع دراستها من الخارج، بالإضافة إلى أن الاستبطان يستعين بالتّفكير، والتّفكير عاجز عن فهم العالم الذّاتي، ذلك أنه اعتاد على تحليل العالم الخارجي الممكن تجزئته. فالعالم الذّاتي إذاً يُدرس بالحدس الذي هو المعرفة المباشرة للعمليّات النّفسيّة.

لهذه الأسباب كلّها، اتّجه علماء النّفس المعاصرون الى التّخلي عن الطّريقة الاستبطانية، كما تخلّوا أيضاً عن طريقة الاستذكار؛ لأن هذه الطريقة تعتمد على الذاكرة وحدها، والذاكرة ليست أمينة، ولا يمكنها مراقبة موضوعها الذي مضى وأصبح من الماضي.

لقد تأثر علم النفس الحديث بالإنجازات التي حققتها علوم الطبيعة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بفضل طرائقها ومناهجها القائمة على المراقبة والتجربة؛ فطمح علماء النفس الى جعل دراستهم على مستوى متقدم من الموضوعية، كما هو الأمر في العلوم الأخرى. فتخلّوا عن الاستبطان واعتمدوا وسائل أخرى. كما تخلّوا أيضاً عن فكرة أن يكون الوعي موضوع علم النّفس، فبرز موضوعان جديدان هما: اللاوعي والسلوك[٣].

---

(١) الزمن الذاتي: هو زمن (الأنا) ليس زمن الساعات أو الدقائق.

(٢) الزمن الفيزيائي: هو الزمن الذى يتم قياسه بالساعات.

(٣) الفلسفة ص٢٧.

الفرع الثاني: علم النفس الموضوعي (المدرسة السّلوكيّة):

يرى (بييرون)-١٨٨١م- أن الوعي غير قابل للدراسة؛ لأنه داخلي وغير ملموس، لذا قرّر أن ما يُدرس هو السّلوك، انطلاقاً من هذه الفكرة قام الأميركي (واطسون) -١٩٥٨م- في بدايات القرن العشرين بدراسة سلوك الحيوان والإنسان، والسّلوك هو مجموعة استجابات وردود فعل حسّية وعصبية وعضلية وغددية يثيرها مؤثّر خارجي، لذا درس (واطسون) علمياً علاقة المؤثر بالسلوك عند الحيوان والطفل والراشد وعند المريض وعند السوي من دون الاهتمام بالوعي وباللاوعي.

نقد المدرسة السّلوكيّة: على الرّغم من إيجابيات هذه النظرية، نرى أن لها أيضاً سلبيات، إذ أن الكائن الحيّ وخصوصاً الإنسان ليس آلة، بل إنه مجموعة من القيم والمشاعر التي لا يمكن تفسيرها وكأنها أشياء، السلوك الانساني ليس انعكاساً للمؤثرات الخارجية، إنما هو محكوم بالعقل والإرادة والمعاني، فلا تكون هذه المؤثرات مجرد أسباب طبيعية بل معانٍ تثير انفعالات متغيرة، مثلاً المؤثرات داخل قاعة الامتحانات تختلف بالنسبة للتلميذ والأستاذ والمراقب.

وهذا ما حاولت المدرسة (السلوكية المحدثة) أو الجديدة تغييره لتخفّف من غلوّ المدرسة السلوكيّة في استبعادها الوعي استبعاداً تاماً، وفي جعلها علم النّفس نوعاً من الفيزياء الميكانيكية النفسية، فأدخل السلوكيون الجدد فكرة (معنى السّلوك) و(موقع الجسد) ووضعه وفكرة التصورات الذهنية والقيم الشخصية التي تختلف بين فرد وآخر، واعتبرت أن الكائن الحيّ يختلف عن المادة الجامدة بأنه لا يستجيب إلا للمنبّه الذي يعنيه، والاستجابة ليست سوى محاولة ردّ لما يتطلّبه الموقف، مثلاً: الغابة عينها تختلف من الرّسام إلى الصّياد إلى العاشق، وهكذا نستطيع أن نسمّي المنبّه مشكلة والاستجابة محاولة حلّ لهذه المشكلة.

جاءت نتائج (البيهفيورية)[١] المحدثة بنّاءة ومُرضية اعترف بها علماء النفس وعلماء التربية الذين شددوا على اعتبارهم أن الوعي أيضاً مهم، نذكر منهم خصوصاً (فرويد) الذي قال إن للوعي دوراً أولياً في العلاج النفسي: فالمريض النفساني برأيه، عندما يتمكّن من وعي أسباب مرضه فإنه يتخلّص من هذا المرض ويشفى منه.

والفلسفة الظاهريّة تضعنا أمام حقيقة الوعي المنفتح منذ البداية على العالم الخارجي (فإن الوعي هو وعي لشيء ما) والوعي هو فعل حضور في قلب الوجود يتضمّن نظرة للأشياء ومشروع تعامل معها يضفي عليها معانيها. فالوعي على هذا الاساس هو في الأصل واهب المعاني، وهذا ما يسمّيه (هوسّرل) - مؤسس المدرسة الفينومنولوجيّة - بالقصديّة.

وفي بداية القرن العشرين قام علماء نفس مدرسة (فورتسبورغ) الألمانية بتطبيق طريقة استبطان اختباريّة جديدة سُمّيت (بالاستبطان المفتعل) حيث أن عالم النفس هنا لا يدرس وعيه الشخصي بل يدرس وعي شخص آخر من خلال إخضاعه لامتحان فيطلب منه التركيز على حالاته الذّاتية وأن يقدّم تقريراً مفصلاً عن مواقف وعيه العقلية والعاطفية، هذه المدرسة حاولت تجاوز صعوبات نظرية الاستبطان التقليدية بأمرين جديدين: الاختبار والمراقبة.

وهكذا ظلّ الاستبطان مصدراً لمعلومات نفسية لا غنى عنها في ميادين علم النفس المعاصر، إلى جانب مراقبة السلوك والاختبار، وكذلك الوعي من غير أن يبقى الموضوع الأوحد لعلم النفس، فلا يزال عنصراً هاماً من الحياة النفسية.

---

(١) Behavior: السلوك.

الفرع الثالث: خصائص الوعي:

إن الوعي ملازم لحياتنا النفسية، ويتداخل مع اللاوعي بشكل مستمر، ويظهر الوعي على أثر صعوبة طارئة تقطع التكيّف الذي تؤمّنه العادة: إنني أقود سيّارتي، مثلاً بشكل آلي، من غير وعي لمختلف حركات القيادة التي أقوم بها، ولكن فجأة يطرأ عطل على السّيارة فيستيقظ وعيي تلقائياً ومباشرة، لذا فإن غالبيّة علماء النفس لم يتخلّوا عن الوعي، وخصوصاً في مجال المقارنة مع مجالات اللاوعي؛ وذهب بعضهم الى اعتبار الوعي سلوكاً ينبغي دراسته موضوعياً، شأنه شأن اللاوعي الذي هو سلوك أيضاً، وأهم خصائص الوعي يمكن اختصارها بالآتي:

١- الوعي هو الحدس، يضع الفرد باتصال مباشر مع العالم الخارجي المحسوس، ومع حالاته الشخصية ومواقفه وأفعاله.

٢- الوعي هو القدرة على الاختيار، ففي التّذكّر الصحيح، مثلاً، نختار ذكريات دون أخرى: التلميذ النّبيه في امتحان الفلسفة، مثلاً، يختار المعلومات التي تجيب عن الأسئلة المطروحة، من بين معلومات كثيرة يعرفها.

٣- الوعي يؤمّن التكيّف، يقول (ريبو)-١٩١٩م-: إن الوعي وظيفة عضوية لتأمين حاجاتنا وتكيّفنا: فالحيوان المفترس مثلاً يكون وعيه في غاية التنبّه لاصطياد فريسته.

٤- الوعي هو القدرة على توليفة عقلية قائمة على انشداد عضوي وعقلي، وعند المرضى والارتخاء والضّعف، تبرز حالات لاوعي.

٥- للوعي مستويات متدرّجة من الأقصى إلى الأدنى: اعتبر (دولاي) أن هناك سبعة مستويات متدرجة بين الوعي واللاوعي، من التيقّظ التام (في الحالات الانفعالية التي تستدرج انتباهاً فائقاً) الى الغيبوبة، حيث المؤثّرات الحسّية لا تعود تثير إلا بعض ردود الفعل المحرّكة الضّعيفة جداً، والبعض يُدرج في الوعي الحالات السابقة للنوم، والبعض يُدخل النوم ضمنها، لأننا قادرون أن نتذكر أحلامنا عندما نستيقظ.

٦- في بعض الحالات نعي ما نقوم به، ولكننا لا نعي معنى أفعالنا، ومواقفنا ودوافعها وغاياتها الحقيقيّة، في هذا المجال يقدّم التحليل النّفسي أعمق التفسيرات لهذه الحالات(١).

الفرع الرابع: وظائف الوعي:

ساهم العديد من الفلاسفة، من أمثال (ديكارت)-١٦٥٠م- و(برغسون)-١٩٤١م- و(هوسرل)-١٩٣٨م- و(سارتر)-١٩٨٠م-، في تحديد وظائف الوعي المختلفة والمتنوعة، وقبل عرض هذه الوظائف لا بدّ من الإشارة إلى كون التمييز بين هذه الوظائف المتنوعة ليس تعبيراً عن انشقاق وتصدع في وحدة النشاط الواعي بل هو لا يعدو كونه تقسيماً له دوافعه المنهجية البحتة كما يلي:

- **الوعي هو فعل تفكير:** يبدو أن وجودنا الإنساني برمته لا ينكشف إلا من خلال نشاط الوعي، وهذا ما تأسس عليه بالفعل (الكوجيتو)(٢) الديكارتي، فـ(الكوجيتو) أو الذات العارفة الديكارتية تتسم بوظيفة التفكير ولذلك أطلق عليها ديكارت اسم الذات المفكرة، وبالرغم من كون الوعي يتأسس على إمكانية التفكير البرهاني، إلا أن الوعي لا يقتصر على هذه الملكة البرهانية التي تستخدم ترتيب الأفكار والقضايا حسب الطرائق المنطقية، بل إن الوعي يرتكز كذلك على الحدس، أي المعارف المباشرة التي تمتاز بالبداهة والوضوح والتميّز على حدّ تعبير ديكارت نفسه.

إلا أن القول بأن الوعي هو عبارة عن معرفة حدسية مباشرة لم يلاقي قبولاً من الفيلسوف (برغسون)، فقد اعتبر هذا الأخير أن المعرفة الحدسية المباشرة تخالف بجوهرها المعرفة العقلية، إذ الحدس برأي (برغسون)، لا يعدو كونه غريزة عليا يتعرّف الكائن من

---

(١) الفلسفة ص٢٨.

(٢) هو المبدأ الذي انطلق منه ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان وهو عبارة عن قضية منطقية ترجمتها بالعربية: (أنا افكر إذا أنا موجود).

خلالها على عالمه الداخلي، وهو ما يتعارض تماماً مع المعارف البرهانية والعقلية التي تفتح أمام الفرد إمكانية معرفة الخارج فقط.

فالحدس على حدّ تعبير (برغسون)، هو نوع من التعاطف يجعل الفرد يتفهم لوحده ما يدور داخل عمقه النفسي، وهذه المعرفة الحدسية تبقى معرفة فردانية خاصة بالشخص وحده ولا يمكن أن تنقل إلى الآخرين عبر الكلام.

والواقع أن ما ينبّه له (برغسون) هو في غاية الأهمية، فما زعمه (ديكارت) من أن الروح هي مادة وجوهر، كان طرحاً غامضاً؛ لأنه لم يكن يفرّق بين الداخل النفسي والوعي، الأمر الذي أفضى بديكارت إلى اعتبار الوعي والحياة النفسية شيئاً واحداً، وإلى اعتبار كل ما هو خارج مجال الوعي خارجاً عن إطار الظواهر النفسية.

– **الوعي هو فعل استهداف**: استخدم (هوسرل)–مؤسس المذهب الظواهري– كلمة (الاستهداف) للتعبير عن توجّه الوعي الدائم نحو موضوعات الخارج، فكل وعي هو وعي بشيء ما، أي أنه استهدافي وليس منطوياً على نفسه داخل عالمه الخاص والمغلق.

ووظيفة الاستهداف أو القصدانية هذه التي يمتاز بها الوعي تجعله يتحرّك باتجاهين. فإما أن يستهدف الوعي موضوعات الخارج = (إدراك هذه الشجرة على سبيل المثال)، أو أنه يستهدف الداخل النفسي = (من مثل التركيز على فكرة بعينها، أو تذكر حادثة أو سفر الخ...).

ويؤيد (برادين)–١٩٥٨م– هذا الطرح ليؤكد أن الوعي هو حركة ونشاط وليس استنارة داخلية مقطوعة عن دوافع الذات الواعية وتحركاتها، وبما أن الوعي هو توجه نحو الموضوعات فقد أمكن الاستنتاج من ذلك أن لا وجود لوعي مغلق على نفسه وفارغ من أي محمول، بل إن الوعي حسب تعبير (سارتر) يضعنا مباشرة خارج ذواتنا، وبهذا الشكل فإن الوعي لا يوجد إلا على شكل مواقف يتخذها، فهو لا يكون البتة وعياً بإطلاق اللفظ،

وإنما هو إما أن يكون وعياً مدركاً أو وعياً متذكراً أو وعياً متخيلاً = (أي مواقف يتخذها الوعي).

– **الوعي هو فعل اختيار**: يشدّد (برغسون) على كون الوعي هو فعل اختيار، فيبين أن الحياة النفسية ليست واقعة برمتها تحت سلطة الوعي، وفي هذا تجاوز واضح لطروحات (ديكارت) التي اعتبرت كل ما يخرج عن دائرة الوعي خارجاً عن الحياة النفسية، فالوعي في المنظور البرغسوني لا يصاحب كل سلوكاتنا، وهو لا يظهر إلا في بعض الظروف التي يتعرض فيها الشخص إلى صعوبات أو عوائق تستدعي تدخل النشاط الواعي، فحين تصادف المرء بعض المسائل الطارئة يتدخل الوعي، إذ أن العديد من الحلول الممكنة تكون متاحة أمام الشخص، وتقتصر هنا مهمة الوعي على اختيار واحدة من هذه الإمكانيات أو الحلول، وحين تتم عملية الاختيار من بين سلم الاحتمالات المتاحة، تتوقف عند ذلك مداخلة الوعي ويعود النشاط الآلي والتلقائي للعب دوره في التحكم بمجمل سلوكاتنا وأفعالنا.

– **الوعي هو نشاط توليفي وتوحيدي**: تقضي العمليات والنشاطات التي يقوم بها الإنسان وجود ضرب من الوعي الحاذق والذكي يستطيع أن يركّب ويوحّد في توليفة واحدة عدداً من العناصر التي تكون في البدء معطيات حسية مفكّكة، فالوعي هو الذي يقوم بوظيفة التوليف والتوحيد؛ لأنه هو الذي يجمع الظواهر المختلفة، مهما كثُرت أو قلّت، في تركيبة واحدة مختلفة عن الأصل الحسي، وبما أن الظواهر التي تقفز أمام الوعي هي في غاية الكثرة والتعقيد، وبما أنها متأتية من ميادين واسعة وطبائع مختلفة ومتميزة، لذلك فإن المهمة الأولى التي يضطلع بها الوعي هي القيام بعمليات التركيب والتوليف.

فإدراكنا لمشهد من المشاهد هو نتاج لعملية تجميع وبناء معقدة، تركّب بصورة ذكية وحاذقة مختلف معطيات الحس مع مختلف مصادرنا الذهنية من معارف وذكريات.

المطلب الثاني: الإدراك الحسّي:

الإحساس ظاهرة نفسيّة أوليّة تنشأ عن تنبيه عضو حاس بموضوع خارجي أو داخلي كالإحساس بالأشياء والألوان والأصوات والرّوائح والبرودة والحرارة، أو الإحساس بوجع يأتي من المعدة أو الامعاء أو القلب أو الرئة.

ولكن الإحساس يخلو من أي معنى أو فهم، فهو حادثة فيسيولوجية بحتة تصل بين موضوع الإحساس وجهاز الحسّ، وعندما يأخذ معنى يصبح إدراكاً، فلو أن أحدنا قابل عند مفترق الطريق وهو يقود سيّارة ضوءاً أحمر ولم يحسّ حياله بإحساس بصري، كان من المرجّح أن يرتطم بسيّارته، ولكنه عندما أدرك معناه، توقّف عن السير، فالإدراك لا يكتفي بالتنبيه بل يصبح التنبيه الحسّي وسيلة لفهم ما وراءه، أي لتأويل معناه ودلالته.

ولذلك يُربط باستمرار بين الحسّ والإدراك الحسي باعتبارهما شكلي إدراك، إنما حسي للمحيط الخارجي، فالإحساس مُعطى أولي، واتصال مباشرة بين الأعضاء الحاسة (عند الإنسان والحيوان) وبين المحيط الخارجي؛ بينما الإدراك الحسي مُعطى أكثر تعقيداً، ينظّم الإحساسات ويعي المحيط[١].

الفرع الأول: الحسّ:

اعتبر بعض الفلاسفة القدماء أن الحواس هي باب المعرفة، وأن الحس هو المعرفة الأولى عند الإنسان، فـ(أرسطو) مثلاً يعتبر أن من لا يملك حساً، لا يمكنه أن يعرف شيئاً، وذلك على رغم من كون الحسّ لا يشكل بداية معرفة حقيقية.

أما (لالاند)-١٩٦٣م- فقد عرّف الحسّ في القاموس التقني والنقدي للفلسفة بأنه: «الحالة الإجمالية والمباشرة الناتجة عن إثارة فسيولوجية من شأنها أن تحدث تغييراً واعياً».

---

(١) الفلسفة ص٣٧.

فالحسّ يبدأ بإثارة من مؤثر أو المثير للعضو الحاس، فتنطبع فيه، وينقلها هذا الأخير إلى المراكز العصبية، فإن كانت بالقوة الكافية، وصلت إلى الدماغ حيث يحدث التغيير الواعي.

ويفسر الفيسيولوجيون الإحساس بأنه استجابة عضوٍ حاسٍ معيّن لمثير خارجي يحدث في الحاضر، وقاموا بدراسة العلاقة هذه في محاولة لمعرفة كيفية تحوّل المثير الخارجي إلى حسّ داخلي واعٍ، وقد كشف لنا هؤلاء:

أ- أن استجابة أعضائنا الحاسة ليست نسخة مطابقة تماماً للمؤثرات الخارجية؛ لأن الحسّ حالة وعي، بينما المؤثر هو مجموعة ارتجاجات وتموجات.

ب- أن الحسّ يعبر عن طبيعة الحاس أكثر مما يعبر عن طبيعة المؤثر الخارجي، وقد بيّن (هِلمهولتز)-١٨٩٤م- في معرض إشارته إلى الطابع الذاتي للحسّ، أن المؤثر ذاته يثير استجابات مختلفة بحسب الأعضاء التي ينطبع فيها: فضربة الكف القوية على العين مثلاً، تثير شرارات بصرية، بينما تثير في حال كانت على الأذن، طنيناً صوتياً، وبالمقابل فإن مؤثرات خارجية مختلفة نثير في العضو الحاسّ نفسه استجابة من نوع واحد: ضربة الكف القوية على العين مثلاً، وإثارة هذه العين بشحنة كهربائية خفيفة تحدثان استجابة واحدة، لا استجابات مختلفة، هذه الاستجابة هي عبارة عن رؤية شرارات.

ونظراً لأن قوة حواس الإنسان محدودة جداً، فإنه استعاض عن هذه المحدودية باختراع أدوات سمعية وبصرية متطورة تسمح له بالتقاط الأصوات الضعيفة جداً، أو برؤية ما لا تستطيع العين المجردة رؤيته، فالعين المجردة مثلاً، ترى فقط الألوان التي تقع أطوالها بين الأحمر والبنفسجي، بينما هناك سلم ألوان واسع جداً، تقع ما تحت الأحمر وما فوق البنفسجي.

وميز العلماء في معرض دراستهم للعلاقة بين الحسّ والمؤثر، بين العتبة المطلقة – وهي الحدّ الأدنى الذي ينبغي أن تبلغه قوة المؤثر لكي يكون الإحساس ممكناً -، والعتبة النسبية

– وهي الحدّ الذي ينبغي إضافته إلى قوة المؤثر حتى يختلف الإحساس، وقد قام كل من (فيبر)-١٨٧٨م- و(فخنر)-١٨٨٧م- بدراسة اختبارية عملية لهذه العلاقة بين الحس والمؤثر، وخلصا إلى صياغتها في قوانين رياضية.

الفرع الثاني: الحّس والإدراك الحسّي:

ليس الحسّ معرفة بالعالم الخارجي؛ لأنه لا يدل على طبيعة المحسوس، أما الإدراك الحسّي، فهو كما عرّفه (لالاند): فعل يواجه به أحد الأفراد؛ وقد نظّم إحساساته الحاضرة وفسّرها وأكملها بصورة وذكريات؛ شيئاً (أو موضوعاً) فيحكم عفوياً بأنه متميّز عنه، واقعي، ومّدرك، في الحال منه.

هذا هو الإدراك الحسّي الخارجي، أما الإدراك الحسّي الداخلي، فهو كما عرّفه (لالاند) أيضاً: إدراك تتوصل إليه الأنا لحالاتها ولأفعالها من طريق الوعي.

الفرع الثالث: التمييز بين الحس والإدراك:

وفي إطار التمييز بين الحسّ والادراك الحسّي توجد عدد من النظريات كما يلي:

أ- **النظرية الترابطية التعقّليّة:** وفقاً لهذه النظرية يعتبر الحسّ هو وعي أوّلي لردّة فعل أعضائنا الحاسّة، لا يُعبّر عنه بالكلام، لأن الكلمات تدل على أشياء معيّنة، إنّه وعينا لاستجابة أعضائنا؛ أما الإدراك الحسّي: فهو حسّ ذو معنى، يُعيّن موضوعه بوضوح وقادر على أن يسمّيه: هو شيء موجود فعلاً وعلى مسافة محددة من جسمنا.

وليس الإدراك الحسّي، بالنّسبة إلى التعقّليين، مُعطى معيناً، أو عملاً تقوم به الحواس، إنّه عملية عقلية تفسّر الأشياء وتنظّمها وتبيّنها وتماثلها، فالإحساس هو الجزئيّة الأولى البسيطة في الحياة النفسية، وإن الإدراك هو عمليّة تركيب لهذه الجزئيات البسيطة بمقتضى أحكام العقل: إذا رأيت شيئاً أعرفه، أصغر بكثير من حجمه المعروف، فإني أحكم – بعقلي – أنه بعيد جداً عني.

ب- **نظرية الشكل (الجشطالت)**[١]: يرفض أصحاب هذه النظرية التمييز التقليدي بين الحسّ والإدراك، فهذا الأخير ليس كما يقول التعقليون، عملية عقلية تموضع الحس الذاتي، ولا حكماً عقلياً سريعاً، وبالفعل بالنسبة إلى (الجشطالتيين) لا يقوم الإدراك الحسي على تركيب الشي عقلياً انطلاقاً من محسوسات جزئية؛ فالإدراك مباشر، وقبل أي عملية عقلية تركيبية تفسيرية، الشيء يُدرك مباشرة، مركباً بذاته، مشكّلاً من تلقاء ذاته، أي لسنا نحن الذين نشكّله بعقلنا، إنما الأشياء المدركة هي أشكال وبُنى قائمة بذاتها.

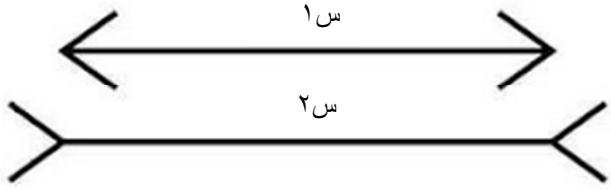
باختصار: إن كل إدراكٍ حسي هو إدراكٌ لكلٍّ، بينما عناصر هذا الكل لا تُدرك إلا من خلاله.

وتبرز لنا الأشكال المدركة بحسب قوانين أهما: قانون الشكل والخلفية (إذا كان هناك دائرة صفراء على لوح كبير أسود، فكل من ينظر إلى هذا المشهد، يرى الدائرة الصفراء أولاً (الشكل)؛ أما الأسود الكبير فيكون تلقاء الخلفية).

وقانون المحاكاة: (إذا نظرت مثلاً إلى العدد ٧٧١١٨٨ فإنك تراه وفقاً لانقسام الكل إلى ثلاثة أزواج متشابهة: ٧٧ و١١ و٨٨.

وقانون الشكل الجيّد، وقانون الشكل الفارض ذاته، وقانون الجوار، إلخ.

أما بالنسبة إلى الأوهام البصرية، فقد رأت مدرسة (الجشطالت) أنها لا تُفهم إلا في إطار البنية العامة للمشهد، والوهم ليس خطأ عقلياً، بل هو إدراك حسّي طبيعي، مثال ذلك: إن الجميع يرون السهم س١ أقصر من السهم س٢، مع أنهما متساويان في الطول.



(١) الجشطالت: كلمة ألمانية تعني: الشكل العام، أو البنية الكلية لشيء ما، أو تركيبته العامة.

فالسهمان س١ وس٢ متساويان من حيث الطول، ولكن الإدراك الحسي لهما معاً يجعل السهم س٢ يبدو أكبر من السهم س١، وهذا الوهم البصري يعود إلى البنية العامة لهذا المشهد.

[نقد نظرية الجشطالت]:

لا بد من الاعتراف بصحة انتقادها للنظرية التعقلية، إذ لا يمكن رد الإدراك الحسي إلى مجموعة أحكام واستدلالات عقلية.

كذلك يسجل لنظرية (الجشطالت) أثرها في تعليم القراءة: فقد أخذت المدارس في معظم دول العالم بطريقة القراءة الشاملة، أي البدء بقراءة الكلمة كاملة من دون تهجئة الحروف، والانتقال بعدئذ إلى المقاطع والحروف (الأجزاء والعناصر).

إنما بالمقابل يؤخذ على نظرية (الجشطالت) تركيزها الكلي في عملية الإدراك الحسي على الشيء (الموضوع) وبنيته وشكله، وإهمالها للشخص المُدرِك (الذات)، بدوافعه وميوله ورغباته وقيمه ومصالحه.

وبالفعل فإن المُدرِك أصبح بالنسبة إلى نظرية (الجشطالت) أشبه بمتفرج لا دور له، لذلك ينبغي أن نجعل البنية أو (الجشطالت) غير مقتصرة على الشيء وحده، بل شاملة الشخص المدرِك والشيء المُدرَك معاً.

[خلاصة]:

ليس الإدراك الحسّي موقفاً سكونياً جامداً، بل موقف دينامي متحرك، وليس موقفاً علمياً موضوعياً، بل هو على العكس من ذلك موقف ذاتي يعبر عن الشخصية الإنسانية بكل أبعادها: ثقافة، ذكاء، معرفة، خبرة، عاطفة، لذلك نحن لا نرى العالم كما هو، بل كما نحن، ولكي نصل إلى إدراك العالم إدراكاً أكثر موضوعية، وبعيداً عن اسقاطاتنا اللاوعية،

ينبغي أن ننقي إدراكنا من هذه العوامل الذاتية واللاواعية، ومن العادات والتقاليد التي تجمد إدراكنا ونظرتنا إلى العالم(١).

المطلب الثالث: الذاكرة:

يُعرّف (لالاند)-١٩٦٣م- الذاكرة بأنها: «وظيفة نفسية تسترجع حالات ماضية مع معرفتنا لها كماضية»، فالذاكرة إذاً قوة نفسية تستعيد حالات وعي ماضية مع إدراك تام لكونها من الماضي، إنها قدرة لا على حفظ الصور والذكريات فقط، بل على استعادة هذه الصور والذكريات، أو بعثها من جديد مع الوعي التام بأنها من الماضي، إنها معرفة حاضرة لماضٍ معاش في وقت من الأوقات.

وموضوع الذاكرة يطرح مسائل عدة: أنواع الذاكرة، وطبيعة الذكريات، والعوامل الأساسية لعملية التذكّر، والتذكّر (العفوي) والتذكّر (الإرادي)، وأين تحفظ الذكريات؟ ولماذا يُنسى بعضها دون البعض الآخر؟ وأمراض الذاكرة.

الفرع الأول: حفظ الذكريات:

يتفق الجميع حول وجود الذاكرة، وحول عملية استحضار الصور والذكريات من الماضي، إلا أن الآراء تتباين حول مكان وجود الذكريات وحول كيفيتها، ويمكن جمع هذه الآراء في نظريتين رئيسيتين: النظرية المادية والنظرية الروحانية.

أ- **النظرية المادية:** تعود جذور هذه النظرية إلى الطبيبين اليونانيين الكبيرين: (أبقراط)-٣٧٠ق.م- و(جالينوس)-٢١٦م- اللذين جعلا الذكريات محفوظة في تجاويف الدماغ(٢).

---

(١) الفلسفة ص٣٨-٤٠.

(٢) لعل عمليات التشريح التي كانا يقومان بها وبخاصة (جالينوس) من الأسباب الرئيسية لهذا القول.

وحدد ابن سينا – وهو الطبيب الفيلسوف العربي – تجاويف الدماغ بثلاثة: المقدَّم، والأوسط، والمؤخَّر، وجعل المصوَّرة (خزانة لحفظ الصور) في آخر التجويف المقدّم من الدماغ، بينما جعل الحافظة – الذاكرة (تحفظ معاني الصور) في التجويف المؤخر من الدماغ.

غير أن النظرية المادية، في العصور الحديثية تقترن باسم (ريبو)-١٩١٦م-، الذي رأى بناءً على نظرية الموضعة الدماغية: أن الذكريات تُحفظ في الدماغ على شكل بقايا مادية يمكن للانطباعات الحاضرة أن توقظها. وقد شبّه (ريبو) الذكريات بأثلام محفورة في الدماغ، على غرار الأسطوانة التي تحفظ أثلامها الصوت الموسيقي.

ويبدو أن النظرية المادية تلقى اليوم تأييداً واسعاً من قبل عدد كبير من فيسيولوجيي الدماغ والجهاز العصبي وعلماء النفس المعاصرين، وبخاصة أنصار (المدرسة المعارفية)[١] الذين يرون ضرورة وجود تشابه بين تخزين المعلومات والذكريات في الدماغ، ونظام ذاكرة جهاز الحاسوب (الكمبيوتر)، وكذلك بالنسبة إلى استعادة هذه المعلومات!؟

ومع ذلك، وجّهت انتقادات الى هذه النّظريّة من قِبل (برغسون) بخاصةٍ، والنظرية الروحانية بعامة.

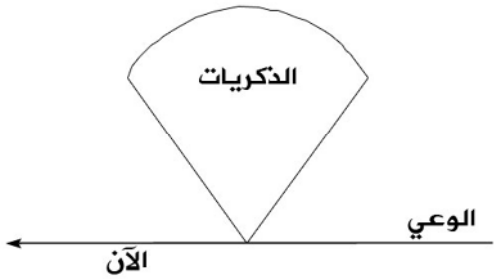
ب- **النظرية الروحانية**: ينبغي التمييز بين نوعين من الصور: الحسيّة والعقلية، فابن سينا الذي قال إن معاني الصور تحفظ في الحافظة – الذاكرة، كان يميز بين إدراك المعاني الجزئية، كما في إدراك الشاة المعنى العداوة في الذئب، وبين إدراك المعاني الكلية، كإدراك معنى العداوة بعامةٍ، من هنا فإن المعاني الكلية - برأيه - لا تحفظ في الدماغ؛ لأنها ذات طبيعة روحانية، بينما طبيعة الدماغ مادية.

أما (برغسون) فهو أبرز من انتقد (ريبو) والنظرية المادية، ويمكن تلخيص رأي (برغسون) بالتالي: الذكريات هي أفكار؛ والأفكار لا تحفظ في (وعاء) مادي وهو الدماغ، فالدماغ بحسب برغسون، ليس مستودع الذكريات، بل هو مصفاة تمر عبرها هذه

(١) وهي مدرسة في علم النفس تقوم على ربط الظواهر النفسية بالمعارف وليس الأحداث.

الذكريات إلى الحاضر بحسب مقتضيات علمنا الحاضر، الذي يستدعي ذكريات معينة يحتاجها، من دون ذكريات أخرى لا حاجة آنية له بها. أما في حالة إصابة الدماغ، فإن هذا الأخير يصبح عاجزاً عن القيام بدور المصفاة، فتظهر عندئذٍ صعوبات التذكر الإرادي.

ولما كان التذكّر العفوي التلقائي يبقى قائماً، فقد استدل (برغسون) على عدم وجود أي فقدان للذكريات، أي أنه ليس هناك نسيان دائم، بل نسيان مؤقت يمكن أن نعتبره صعوبة تذكر.



نظرية برغسون في الذاكر غير المادية:
(الذكريات – الآن – الوعي)

الفرع الثاني: النسيان:

اختلفت نظرة الفلاسفة وعلماء النفس والفسيولوجيا إلى موضوع النسيان: طبيعته، وأنواعه، وأسبابه، قيمته.

أ- **أنواعه:**

١- نسيان سوي: ويتوقف فيه المرء عن التفكير بأمرٍ ما، مثال ذلك: أن ننشغل بأمور يحدثنا عنها صديق لنا، عن مسرحية شاهدناها للتوّ.

٢- نسيان غير سوي: وهو عبارة عن ضعفٍ، أو عجز الذاكرة عن استعادة ذكريات معينة، مثال ذلك: أن ننسى شراء كتاب (نحتاجه ونرغب في شرائه) لدى مررونا قرب المكتبة، أو نحاول عبثاً تذكر تاريخٍ معين (أو اسم، أو رقم) نعرفه.

ب- **أسبابه:**

أسباب النسيان كثيرة ومتنوعة، ومن أهمها:

١- الأسباب العضوية: وتكون ناتجة عن إصابة خارجية أو داخلية لإحدى مناطق، الدماغ فتحدث اضطراباً في الذاكرة وتؤدي إلى فقدان بعض الذكريات، وينبغي الإشارة هنا إلى التقدم الكبير الذي أحرزه العلماء المعاصرون بالنسبة إلى تحديد في غاية الدقة، للمراكز الدماغية الخاصة بكل نوع من أنواع الذكريات.

٢- الأسباب النفسية: ويرد التحليل النفسي إلى الكبت: تقمع الأنا الأعلى الرغبات، فتكبت في اللاوعي بحيث لا يعود الوعي قادراً على تذكرها.

أما العلاج الذي يقترحه المحللون النفسانيون لإعادة الذاكرة إلى المريض، فيتلخص في خطوات تهدف إلى جعل المريض يتذكر بوعيه الأحداث المكبوته في لاوعيه، والتي هي سبب عصابه.

تضاف إلى هذين السببين أسباب أخرى مثل عامل الزمن، الذي هو (خير هادم) للذكريات، وعامل فقدان الاهتمام الذاتي وغياب المصلحة، وعامل تغير الأطر الاجتماعية.

[خلاصة]:

ليست الذاكرة قوة نفسية مستقلة عن القوى الأخرى، بل هي تعمل في إطار الشخصية بكاملها، والنسيان أيضاً لا يفهم إلا من خلال الشخصية بكامل أبعادها، هكذا يتكامل التذكّر والنسيان في إطار الشخصية، وبخاصة عندما يكونان تحت سيطرة الوعي والإرادة.

المطلب الرابع: الخيال:

الفرع الأول: مفهوم الخيال:

عند (أفلاطون)-٣٤٧ق.م-: «مصور أو رسام يرسم في النفس أشباه الأشياء المدركة بالحس ويأخذ من الحواس موضوعات الحس التي تصبح مادة التفكير».

وعند (شيلنج)-١٨٥٤م-: «الملكة الوحيدة التي تمكن الشاعر أو الفنان بل وحتى الفيلسوف من الوصول للحقيقة»، وهي عنده قوة سامية تستطيع جمع الصور من الطبيعة وإعادة تنظيمها وتوفيق متناقضاتها(١).

وعند الجرجاني -٨١٦هـ-: «قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة، بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها، فهو خزانة للحس المشترك»(٢).

وعرّفه (لالاند) بأنه: «قوةٌ تركّب الصور في لوحات أو تتابعات مقلِّدةٍ لوقائع الطبيعة، إنما لا تمثل شيئاً واقعاً موجوداً».

وأما مفهوم الخيال في علم النفس فيعرف بأنه: «نشاط نفسي يحدث خلاله عمليات تركيب ودمج بين مكونات الذاكرة والإدراك، وبين الصور العقلية التي تشكلت من قبل خلال الخبرات الماضية، وتكون نواتج ذلك كله تكوينات وأشكال عقلية جديدة».

فالخيال بشكل عام هو تكوين صورة عن شيء أو شخص ليس حاضراً بالفعل، أي إنه يهدف إلى تكوين نسخة ثانية من واقع محتمل(٣).

---

(١) فلسفة الخيال ص١٤.

(٢) التعريفات ص١٠٢.

(٣) فلسفة الخيال ص١٥.

الفرع الثاني: وجود الصور:

عندما يتخيل الإنسان فإنه يستعيد صوراً، هذه الصور حسيّة كانت أم ذهنية، هل هي موجودة فينا؟ أنستعيدها كاملة كما كانت، أم مختلفة بعض الشيء، أم جديدة كلياً؟ والجواب على ذلك ما يلي:

- عند الفلاسفة التجريبيون: الصورة الذهنية هي إعادة تمثّل الفكر لما أدركه البصر، إنها تكرار عقلي مخفّف وأقلّ تمييزاً لإحساس أو بالأحرى لإدراك حسي سابق، هكذا، فإن (هيوم) الذي ميّز بين الانطباعات والأفكار، اعتبر أن هذه الأخير هي صور ضعيفة للانطباعات أو الإدراكات الحسية، إنها بقايا الإدراكات الحسية بعد غيابها، ووجودها في الذهن بوجود الصور الفوتوغرافية في الألبوم.

- يرفض الفلاسفة الحديثون مفهوم الذهنية (الموجودة في الفكر كما الصور الفوتوغرافية في الألبوم):

١- فيرى (ألان) أن لا وجود لصور عقلية، التخيّل هو إدراك حسي لا أكثر.

٢- ويرى (هوسرل)-١٩٣٨م- والمدرسة (الفينومينولوجيا)[١] أن الوعي ليس سلبياً لذلك ليس حاوياً للصور بل إن الوعي هو فعل هادف إلى شيء: كل وعي هو وعي لشيء ما، لشيء خارجي ليس هناك صور خيالية في الوعي، بل هناك وعي متخيِّل، يقصد موضوعه الذي هو خارج عنه، فالخيال هو وسيلة تؤكد غياب الشيء.

٣- وأما (سارتر) فاستند إلى كلّ من (ألان) و(هوسرل) وبلور نظرية (الوعي المتخيل)، التخيّل هو التفكر في الشيء بوصفه غير موجود أمامنا، أي بوصفه عدماً، فالتخيّل هو (إعدام) الشيء، إنما لا بد في التخيّل من شبيه للمتخيّل نعبّر منه وبه إلى

(١) مدرسة فلسفية تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر كنقطة بداية، ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها.

المتخيلَّل، فالصورة الفوتوغرافية هي الشبيه الذي يعبره وعينا لتخيّل من ترمز إليهم، غير أن هذا لا يتم إلا إذا (أعدمنا) الصورة كجسم مادي (واخترقناها) لنصل إلى الرمز المتخيَّل(١).

الفرع الثالث: دلالة وقيمة الخيال:

الخيال وفقاً للنظرية التجريبية يعود بالتحديد إلى (الإدراك الحسي)، لكننا نتساءل: أليس ذلك بالعكس؟ أليس الإدراك الحسي هو بالذات الذي يعود للخيال؛ لأنا لا ندرك العالم كما هو، فالغابة على سبيل المثال لا تدرك بنفس الطريقة بالنسبة لعالم النبات، والهارب والرسام والعاشق، الذين يتنزهون فيها، فكل واحد منهم يراها بحسب رغباته وتطلعاته، واهتماماته.

وعند التجريبيين الفكر ينطلق من الواقع حيث الخيال ليس سوى صورة ضعيفة وبقايا إدراك، لكننا نتساءل: اليس الخيال سابقاً لكل معرفة موضوعية؟ هذا لأن المعرفة الموضوعية هي نتاج متأخر في التاريخ: لقد تم التوصل اليه بعد عناء وفي مرحلة متأخرة من التاريخ. هذه المعرفة تتطلب للحصول عليها عملية تحليل نفسي لتنقيتها من الخرافات والأوهام الفطرية ومن ضروب الخيال.

هل هذا يعني أن كل خيال كاذب؟ هل هو كما أشار (باسكال) بأنه: «سيد الخطيئة والظلال»؟ حسب نظرية (باشلار)-١٩٦٢م- ينبغي التمييز بين الخيال الليلي (الحلم) الذي يبعدنا عن الواقع، وبين الخيال النهاري: خيال العلماء الذي يشكل الفرضية التي تعتبر مرحلة هامة في المنهجية العلمية والتي تمهد للاكتشاف، هنا يتآزر العقل والخيال في خدمة العلم، كما كان التخيل حتماً في خدمة الفن، وهذا معنى القول المشهور: «لم يكن في العصور القديمة ما يوازي خيال (إقليدس) سوى خيال هوميروس»(٢).

---

(١) الفلسفة ص٤٨.

(٢) دليل الطالب إلى محوري المعرفة والإنسان ص١٧٢.

الفرع الرابع: الخيال الخلاق:

عرف الفلاسفة القدماء الخيال الخلاق إلا أنهم عُنوا أكثر بالخيال بوصفه إعادة تمثّل للصور المدركة.

غير أن الفلاسفة الحديثين هم أكثر اهتماماً بالخيال المبدع في مجالات عدة: أدبية، موسيقية، علمية، تقنية.

والإبداع هو غير الاكتشاف: فهذا الأخير وإن كان يوسّع آفاق معرفتنا، هو كشف عن أشياء موجودة، أما الإبداع فهو إيجاد ما لم يكن موجوداً، إنه بحسب (لالاند): توليفٌ جديد من الأفكار، وبخاصة تركيب جديد للوسائل في سبيل غاية معينة.

والإبداع تعبير عن رفض الإنسان لقيود الزمان والمكان ومحاولة منه لتجاوزهما والتفلّت من قيودهما، وهو كذلك تعبير عن تطلّع الإنسان إلى إنجازات جديدة على الأصعدة المختلفة، وقد طوّر باستمرار الحضارة التي أوجدها، مذ بدأ يهب ويؤنسن الطبيعة.

[عناصر الخيال الخلاّق]:

وللخيال الخلاّق عوامل لا بد من توفرها حتى يتم الإبداع، ومن أهمها ما يلي:

١- **ثقافة المبدع:** لما كان الإبداع تجاوزاً للحاضر وللموجود، فإن الإنسان في مجال معين (فن، موسيقى، علم..) يطّلع أولاً على أحدث ما انتجته الثقافات وصولاً إلى عصره الحاضر، فتختمر عنده ويفسح المجال أمامه لتجاوزها إذا توفرت فيه الكفاءة الذاتية والذكاء اللازم.

٢- **كفاءته وذكاؤه:** إذا كانت الثقافة الواسعة شرطاً ضرورياً للتجاوز والإبداع، فإنها ليست شرطاً كافيا، فالإبداع لا يتحقق من غير كفاءة ذاتية ومهارة شخصية عند المبدع،

وبخاصة من غير ذكاء متوقّد خلاّق، يجعله يكتشف علاقات لم يكتشفها أحد قبله، كما يعجز عن اكتشافها من لا يتمتع بدرجة ذكاء عالية، ومن لا دوافع ذاتية لديه.

٣- **دوافع المبدع الذاتية**: وهي عبارة عن رغبة واعية أو لا واعية عنده في إشباع حاجة فردية أو اجتماعية، اختراع الآلات كان دائماً لمساعدة الإنسان في إشباع حاجاته وبخاصة المستجدة منها، ويلعب اندفاع المبدع وشغفة وأهواؤه، وحتى قلقه، دوراً في الإبداع على أصعدة عدة.

[الخيال الخلّاق والإلهام]:

إن عناصر الإبداع الشخصية لا تكتمل إلا بعوامل بيئية واجتماعية، أهمها مستوى العصر الثقافي وحاجات المجتمع الضاغطة، ولئن كان الإبداع استكمالاً للنظريات المعروفة وتطويراً للواقع القائم، فهو كذلك تجديدٌ وابتكار.

إنما يبقى السؤال حول طبيعة الإبداع والخيال المبدع، وحول دور العقل الباطن في عملية الاكتشاف.

يتحدث كثيرون عن اكتشافهم في الصباح الباكر الحل لمسألة (في الرياضيات أو الفيزياء أو في غيرهما) كانت شغلتهم لساعاتٍ في المساء وربما في الأيام السابقة.

علماء النفس يفسرون الأمر بالعمل الليلي للعقل الباطن؛ بينما يردّ الفلاسفة التعقلّيون السبب الى صفاء الوعي وديناميةالعقل في ساعات الصباح الأولى.

هذه الاكتشافات (الفجائية) هل هي فعلاً كذلك؟ أي أنها تحدث فجأة في أوقاتٍ معينة يسميها أصحابها، وبخاصة الأدباء والفنانون أوقات (الوحي) أو (الإلهام).

فـ(ارخميدس)-٢١٢ق.م- مثلاً، اكتشف قانونه الفيزيائي المعروف فجأة، بدليل خروجه إلى الشارع وإطلاق عبارته الشهيرة (وجدتُها)، و(نيوتن)-١٧٢٧م- اكتشف قوانين الجاذبية الكونية فجأة بعد أن سقطت تفاحة على مقربةٍ منه.

في الحقيقة، إن (أرخميدس) و(نيوتن)، وكثيرين غيرهما، ما كانا ليكتشفا، لو لم يبحثا طويلاً قبل لحظة الاكتشاف، وبهذا المعنى قيل: «كي نكتشف فجأة من دون أن نبحث، ينبغي أن نكون بحثنا من دون أن نجد».

إن الخيال المبدع ليس ثمرة عوامل وجدانية وقوى ورغبات مكبوتة في العقل الباطن، بقدر ما هو تنظيم عقلي يقيمه الذكاء، إنه قدرة (العبقري) على اكتشاف علاقات جديدة (أو اختراع علاقات) بين عناصر الكون يعجز الإنسان العادي عن اكتشافها.

[خلاصة]:

الخيال، كما يقول (باشلار): «هو ملكة تغيير الصور والانتقال من الصورة الحاضرة أمامنا إلى الأخرى الغائبة»، إنه انفتاح وتجدد وانطلاق نحو آفاق جديدة، لذلك ليس الخيال استعادة لصور حسية سبق أن أدركناها، بل هو تجاوز للإدراك الحسي، ولئن كان نتاج الشخصية الإنسانية بأبعادها كافة وبعلاقتها بمحيطها، فإنه تعبير عن الطموح الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات، وعن تطلعه إلى تجاوز واقعه وتجاوز ذاته، لذلك يقوم الخيال بدور كبير في كل عملية تقدّم إنساني، علمية كانت أم تقنية أم فنية.. وهو يسهم بالتالي في صنع الإنسان للحضارة، أو أحياناً في تدمير هذه الحضارة[١].

(١) الفلسفة ص٥٠-٥١.

الباب الثاني
مباحث الفلسفة

المبحث الأول

علم الوجود (الأنطولوجيا)

المطلب الأول: مفهوم وموضوع (الأنطولوجيا):

الفرع الأول: مفهوم الأنطولوجيا:

أولاً: المفهوم اللغوي: (Ontology) لفظ لاتيني مركب من (Onto) ويعني وجود أو كائن حي، و(logy) ويعني شفهي أو كتابي أو مذهب أو نظرية أو علم.

فالوجود في اللغة هو ضد العدم وهو ذهني وخارجي، وهذه اللفظة مألوفة في جميع اللغات وتعبر عن مصدر الفعل (وجد) بمعنى أن يكون له مكان وكينونة، ولكن غالباً ما تترافق كلمة (وجود) أو فعل (وجد) مع أشياء حقيقية أي لها كينونة بمعنى أنها ليست خيالية أو افتراضية(١).

ثانياً: المفهوم الاصطلاحي:

الأنطولوجيا: «هو العلم الذي يكون موضوعه الوجود المحض، أو الوجود المشخص وماهيته، أو الوجود من حيث هو موجود، أو الموجود في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره».

فالأنطولوجيا هي «الفلسفة الأولى» عند (أرسطو)، و«علم الجوهر» عند (ديكارت) و(ليبنتز)، وعند (هيجل) «وعي الحياة».

و(الوجود) يمكن تمييزه عن غيره بما يلي:

أولاً: الوجود هو كون الشيء حاصلاً في نفسه مع أنه لا يكون معلوماً لأحد، فوجوده إذًا بذاته مستقل عن كونه معلوماً.

---

(١) الأنطولوجيا ص١١-١٢.

ثانياً: إن الوجود هو كون الشيء حاصلاً في التجربة، إما حصولاً فعلياً فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وإما حصولاً تصورياً فيكون موضوع استدلال عقلي.

ثالثاً: إن الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة أو الحقيقة التي نعيش فيها، وهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة والحقيقة النظرية.

رابعاً: قد يراد بالوجود مصدر (وجد) أو (كان) فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أعم من ذلك فيطلق على وجود الشيء في ذاته أو على وجود الشيء بالشيء أو للشيء، هذا ووجود الشيء للشيء يكون على معنيين: الأول: وجود الشيء لغيره بأن يكون محمولاً عليه ومستقلاً بالمفهومية عنه، كوجود الأعراض، أما الثاني: فوجوده لغيره بأن يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول، وغير مستقل بالمفهومية عنه، ويسمى (وجوداً رابطاً).

خامساً: الوجود ينقسم إلى وجود خارجي، ووجود ذهني، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان، وهو الوجود المادي، أما الوجود الذهني فهو عبارة عن كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي أو المنطقي، وإذا تحدد الوجود بكونه استمرار الكون في الأعيان وهو يقابل الماهية التي هي كونٌ في الأذهان، كما يقال العدم الذي هو الانتفاء، ووجود الانسان في الخارج وهو عين كونه حيواناً ناطقاً، وليس معنى ذلك أن الوجود عرض يحل بماهيته، فالماهية يمكن تصورها مع الذهول عن الوجود، لكن لا يمكن تصور الوجود مع الذهول عن الماهية[١].

الفرع الثاني: موضوع الأنطولوجيا:

فكرة الوجود، الوجود على إطلاقه من الأفكار التي يسلم بها الإنسان دون مناقشة، وقد تغالبه بعض الأسئلة في مقتبل العمر كما يحدث لأغلب الأطفال في مرحلة اكتشاف ما حولهم، وكما يحدث للشباب في مرحلة النضج المبكر والتجريد، إلا أن هؤلاء لا يجدون في

(١) الأنطولوجيا ص١٦-١٧.

العادة إجابات شافية لدى ذويهم، وقد تجرفهم مجريات الحياة في خضم نهر لا يتوقف، حتى أنهم لا يبصرون ضفافاً له يتوقفون عندها لإعادة طرح سؤالهم، وعن الوجود يتساءل الإنسان:

- ما الوجود؟ وما طبيعته؟
- هل هو التحقق والكينونة والثبوت؟
- هل يتحقق في الذهن أم في الواقع؟
- وهل يتحقق لدى جميع الموجودات بنفس الدرجة؟
- هل هناك وجود مطلق ووجود نسبي؟
- هل نتحدث عن وجود الله كما نتحدث عن وجود الإنسان؟
- هل أتحقق من وجود غيري كما أعاين وجودي؟
- هل أنا موجود حقاً؛ ما علامات هذا الوجود المتحقق؟
- هل أعرف أني موجود، وأعرف كذلك وجود غيري، وهل المعرفة سبيلنا للتأكد من الوجود؟
- هل الوجود أسبق من المعرفة، أم المعرفة أسبق من الوجود؟

فالإنسان عندما يبحث في فكرة الوجود يتبادر إلى ذهنه أولاً وجود نفسه، ثم ينسحب هذا المعنى وتمتد الفكرة لتشمل وجود ما يحيط به من كائنات، ثم يستدل على وجودٍ غير محسوس ولا ملموس فيقول بوجود كيانات مفارقة ومجردة، ويستمر استدلال الإنسان وتجريده حتى يصل إلى مناقشة فكرة الوجود في ذاته أو الوجود المطلق، فما ينتهي إليه الإنسان تبدأ به الفلسفة.

إن البحث في الوجود في نطاق الفلسفة يضفي عليه نوعاً من القداسة عند الفلاسفة حين يجعلونه موضوعاً للفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، في مقابل الفلسفة الثانية أو الفيزيقا

التي تعنى بدراسة العالم الطبيعي، حتى أن (أرسطو) يوحد بين الفلسفة الأولى – والميتافيزيقا – ومبحث الوجود حين يعرفها بقوله: «إنها البحث في الوجود بما هو موجود»(١).

المطلب الثاني: نظرة تاريخية عن علم الوجود (الأنطولوجيا):

هل كان (أرسطو) أول من بحث في موضوع الوجود؟ عند استقراء التراث الماضي نجد أن هناك فلاسفة قبل (أرسطو) كانوا قد اهتموا بتفسير العالم من حولهم، فبحثوا في أصل الموجودات أي في فكرة الوجود، وسنحاول ذكر تلك المحاولات المفسرة للوجود عند فلاسفة اليونان مروراً بفلاسفة الإسلام إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

الفرع الأول: فلاسفة اليونان:

اعتنى فلاسفة اليونان الأوائل بدراسة الوجود محاولين بذلك الوصول إلى الحقيقة وظهر مثالين على ذلك وهما (بارمينيدس) -٤٧٠ق.م- و(هِرَقْليطُس)-٤٧٠ق.م-، ونشأ بين هذين الفيلسوفين تقابل وتضاد، فكان (بارمينيدس) يؤمن بتفسير للعالم من حوله يتخذ من الثبات والسكون معياراً، بينما يتخذ (هِرَقْليطُس) معياراً مقابلاً للتفسير وهو التغير والصيرورة.

فرأى (بارمينيدس) الوجود – أو الكينونة حسب رواية جان فال – بمثابة كل كامل لا يتغير، ولما كانت الدائرة أكمل الأشكال وهي أساس لبناء الكرة، فقد تصور الوجود وقد تجانس أتم تجانس قد أخذ شكلاً كروياً، وبناء على ذلك فالعالم مكتمل كله وجود يتصف بالأزلية والكمال، ولاكتمال كماله فليس بحاجة لحركة يبلغ بها غاية ما تنقصه، ومن ثم فهو ساكن سكوناً تاماً(٢).

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٣٤-١٣٥.

(٢) المرجع السابق ص١٣٦.

وبناء على هذه الرؤية، يعتبر (بارمينيدس) الحركة والتغير والزمان والفضاء أموراً زائفة وغير حقيقية، فيعتقد أن الحواس المعرفية للإنسان تخدعه وتجعله يرى الحركة والتغير والتنوع في الوجود، في حين أن الحقيقة الحقيقية هي وجود واحد ثابت ودائم.

وأما (هرقليطس) فيرى الوجود والكون كمجرى دائم للتغير والحركة، ويؤمن بأن العالم يخضع لقوى الانتقال والتحول المستمر، ويؤكد على أن التغيير هو القاعدة الأساسية للوجود.

ويرى أن النمط الأساسي للكون هو (اللوغوس)، وهو مفهوم يشير إلى القوة العقلية أو العقل الإلهي الذي يدير الكون ويتحكم فيه، وفي نظره، يعتبر (اللوغوس) مبدأاً منظماً يحتوي على التناغم والتوازن والتناسق.

وقد وجدت نظرية (بارمينيدس) صدى لدى تلميذه (زينون)، حتى وصلت إلى (سقراط) و(أفلاطون) و(أرسطو) وغيرهم ممن قالوا بقدم العالم، بينما كانت نظرية (هيرقليطس) أساساً لقول السُفسطائيين إن الإنسان مقياس كل شيء وأنه لا وجود لحقيقة موضوعية.

أ- سقراط -٣٩٩ق.م-: انتهج سقراط منهجاً جديداً في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معانٍ تامة الحد، فكان يستعين بالاستقراء، ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها، ويرد كل جدل إلى الحد والماهية، فيسأل: ما الخير وما الشر، ما العدالة وما الظلم، ما الحكمة وما الجنون، ما الشجاعة وما الجبن، ما التقوى وما الإلحاد؟

وهكذا، فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حدّاً جامعاً مانعاً، ويصنف الأشياء في أجناس وأنواع؛ ليمتنع الخلط بينها، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ، وإبهام المعاني، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة، فهو (أول من طلب الحد

الكلي طلباً مطرداً وتوسل إليه بالاستقراء، وإنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين، يكتسب الحد بالاستقراء، ويركب القياس بالحد، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين)، ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مصير الفلسفة؛ فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس، وغير روح العلم تغييرًا تامًّا؛ لأنه إذ جعل الحد شرطاً له قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات، ونقله من مقولة الكمية؛ حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية، فهو موجد (فلسفة المعاني) أو الماهيات المتجلية عند أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة[١].

ب- **أفلاطون** -٣٤٧ق.م-: يرى أفلاطون بأن هناك عالم يسمى (المُثُل) وراء الظواهر المادية التي نشهدها في العالم الواقعي، وسماه أيضاً (عالم المُثُل الإلهية)، يُعتبر هذا العالم الأفلاطوني هو الحقيقة الأصلية والحقيقة للأشياء، في حين أن العالم الواقعي لا يعتبر سوى نسخة مُظللة ومُحدودة لتلك الأفكار المثالية.

وقد أضفى (أفلاطون) فكرة الوجود الثابت الساكن على عالم المُثُل، فكل مثال ينطوي على ماهيته في صورة حقيقة ثابته لا تتغير، إن للمثل الوجود الحقيقي في أسمى معانيه، أما عالم الحس فليس جديراً في نظر (أفلاطون) إلا بالتغير الهيراقليطي[٢]، وإن شئنا أن نقيم رابطة علاقة بين الأشياء المحسوسة المتغيرة والمثل الثابتة فإننا نستخدم فعل الكينونة للربط فيما يسمى المشاركة.

وإن كانت المشاركة تشير إلى صعوبة واضحة في رد المتغير إلى الثابت وفي رد النسبي إلى المطلق، إنه حسب نظرية المشاركة لو قلنا (سقراط إنسان) على أساس الربط بين سقراط الفرد ومثال الإنسانية فسوف تنشأ مفارقة الاختيار بين بديلين كلاهما صعب، إن كان

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص٦٩-٧٠.

(٢) نسبة إلى هرقليطس القائل بالتغير الدائم.

(سقراط) مشاركاً أو حاصلاً على الإنسانية كلها فلن تبقى إنسانية لغيره، وإن كان حاصلاً على بعض الإنسانية فكيف يوصف بمثال الإنسانية كلها؟!

يبدو أن طموح (أفلاطون) بتقديم نظرية تفسر وجود الكائنات الأرضية في إطار عالم المُثُل هو الذي أوقعه في هذا الخلط، لقد استمر به الأمر عند إضفاء الثبات والديمومة والخلود على عالم المثل، وعندما أقام هوية بين المثال وذاته فإن ذلك يشير إلى تحقق المثال ووجوده، أما عندما حاول أن يقيم علاقة بين المثال وهو الوجود في ذاته وشبح المثال وهو الوجود الممكن المتغير، فإن (أفلاطون) وقع في محظور الجمع بين الوجود والعدم(١).

ج- **أرسطو**-٣٢ق.م-: اكتسب مبحث الوجود عند (أرسطو) معنى أكثر تحديداً من سابقيه، فقد تخطى مرحلة الوجود المادي الساكن إلى مرحلة الوجود كما هو موجود الذي يعن كل شيء في الخارج أو الذهن، ومن ثم يصبح الوجود هنا جنس لكل ما عداه من أجناس أو هو (جنس الأجناس) هذا من جهة، ومن جهة أخرى يصبح الوجود أول وأوضح المعاني التي تخطر للذهن؛ لأنه لا شيء يطر للذهن إلا وهو على نحو ما موجود حتى العدم لا يمكن أن تصوره إلا عن طريق الوجود وبواسطه منه، كما أنه ما من شيء خارج الذهن إلا وهو موصوف بالوجود ومن هنا تدرك استحالة تعريف الوجود؛ لأنه لا شيء أوضح ولا أعم منه.

والفكرة الهامة التي يضيفها (أرسطو) بعد ذلك هي أن للوجود لواحق، ويقصد باللواحق ما يخص الوجود لذاته من صفات من شأنها أن تجعله منقسماً إلى أجناس مختلفة كانقسامه إلى جوهر(٢) وعرض، وعلة ومعلول، وجود بالقوة وجود بالفعل، واحد وكثير.. وهكذا(٣).

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٣٧-١٣٨.

(٢) الجوهر: المتحيز الذي لا يمكن تجزؤه.

(٣) المدخل إلى الفلسفة ص٤٥٠-٤٥١.

وقد تحدث (أرسطو) عن نوعين من الجواهر: الجواهر الأولى وتشير إلى أفراد يتحقق لهم وجود واقعي، إنهم بمثابة حاملي الصفات أو الأعراض، نعرف هذه الجواهر (زيد – عمرو – أحمد) عن طريق صفات وملامح وكلام ومهنة كل واحد منهم على حدة، وهناك الجواهر الثانية وهي أمور كلية أو بالأحرى هي ماهيات معقولة، إنها الصفات العامة أو المحمولات التي يتصف بها نوع من الأنواع فتحدد ماهيته ووجوه تميزه عن نوع آخر، وتختلف الماهيات هنا عن الصفات العرضية التي تلحق بالنوع الأول من الجواهر في أنها تحقق وحدة أفراد النوع، بينما تشير الأعراض إلى كثرتهم وتعددهم.

ولا شك أن (أرسطو) كان أكثر وعياً واستفادة من تراث سابقيه عندما تحدث عن مفهوم الصورة والمادة ودورهما في التحقق الوجودي، فـ(بارمينيدس) اهتم بالوحدة دون الكثرة والتعدد، و(هيرقليطس) لم يلحظ في الوجود وحدة مزعومة بل كثرة وتغير وصيرورة، وجاء (أرسطو) ليعلن أن ليس ثمة تناقض بين الأمرين، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حينما رأى في كل منهما أحد وجوه تحقق الجوهر.

فهو يوفق بين الوحدة والكثرة؛ فأفراد الإنسان بينهم وحدة نوعية هي (الصورة) وهي التحقق بماهية الإنسان، وهم مختلفون كثيرون بسبب (المادة) والأعراض، والمادة مبدأ غير محدد وقوة مستعدة لحمل الصورة، أما الصورة فهي المبدأ الذي يخرج الاستعداد إلى الفعل ويحقق الماهية النوعية، بحيث يوجد ما يسميه (أرسطو) الموضوع المؤلف منهما، ويتصل بهذا التمييز تمييز آخر بين الوجود العيني الخارجي كوجود الجواهر بأعراضها وبين الوجود الذهني أو العقلي، وهو المعاني التي هي صور عقلية منتزعة بالتجريد من الصور النوعية التي توجد بالخارج متحدة بالمادة ويسميها (أرسطو) الماهيات[١].

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٣٧-١٤٠.

الفرع الثاني: فلاسفة الإسلام:

لآراء فلاسفة الإسلام في مسألة الوجود قيمة خاصة، فقد استفادوا بداية من الفلسفة اليونانية ولكنهم وجهوها في خدمة الرؤية الإسلامية للوجود، كما أنهم عملوا على التوفيق بين آراء (أفلاطون) و(أرسطو) من جهة، وبين أوليات بناء عقيدتهم الإسلامية من جهة أخرى، وكان مبحث الوجود الواجب المنسوب إلى الله تعالى هو أول اهتماماتهم، وما عداه من وجود الموجودات أو المخلوقات فإنه يفتقر إليه باعتباره الأول.

أ- **أبو يوسف يعقوب الكندي** – ٢٥٦هـ -: أول نماذج الفلسفة الإسلامية، وقد استندت رؤيته في تفسير الوجود إلى علاقة العلة بالمعلول، علاقة الله بالعلم، إن العلة أرقى في مرتبة الوجود من المعلول، ومن ثم تؤثر فيه ولا تتأثر به.

والله هو الخالق وهو العلة الأولى، وكل ما ينشأ في الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بالمعلول، ومن ثم يذهب (الكندي) إلى أن كل موجود في الكون يعكس سائر الموجودات كأنه مرآة لها، فحسب هذا التراب العليّ فإنك إن عرفت موجوداً واحداً عرفت بقية العالم.

ويبدو تأثر (الكندي) واضحاً بالفلسفة اليونانية في مسألة العلة الأولى بالإضافة إلى مسألة النفس، فيرى أن النفس بسيطةٌ ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من الجوهر الإلهي، كقياس ضياء الشمس من الشمس؛ لأن طبيعتها تنافي كل ما يطرأ على البدن مثل الشهوات والغضب(١).

فترتيب الوجود لديه أولاً وجود الله ويأتي في المقدمة من حيث أنه واجب الوجود، ثم يأتي وجود النفس التي صدرت عن العقل الإلهي، ثم وجود المادة أخيراً(٢).

---

(١) رسائل الكندي ص٢٧٣.

(٢) مدخل إلى الفلسفة ص١٤١.

ب- **أبو نصر محمد الفارابي** – ٢٦٠هـ-: يرى أن كل موجود إما واجب الوجود وإما ممكن الوجود وليس ثمة أمر ثالث بينهما، ويؤدي النظر في الممكن إلى ضرورة تصور علّة تحقق له الوجود، وقد تسبق هذه العلة علة أخرى، لكن لا يمكن تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، ومن ثم لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته لا تسبقه علّة، موجود أزلي أبدي، موجود بالفعل من كافة الوجوه غني عما سواه، إنه عقل وعاقل ومعقول، خالص في كل حالاته من كل شائبة، غير متبعض بسيط، كامل، واحد لا شريك له، هو الله تعالى.

وقد صدرت الموجودات عن الله، ويرتبط الصدور بتعقل الله لذاته حيث عنده سبحانه صور الأشياء ومثلها مما شكل العلم الإلهي، حين يتعقل الله ذاته يفيض وجود ثان هو العقل الأول، ذلك العقل الذي يحرك الفلك الأكبر، ويشترك في هذا الوجود عقول ثمانية كاملة مسؤولة عن الأجرام السماوية، تشكل العقول التسعة المرتبة الثانية بعد وجود الله، ويأتي العقل الفعال في المرتبة الثالثة وهو حلقة الوصل بين العالم العلوي والسفلي، ثم تأتي النفس في المرتبة الرابعة، وتأتي الصورة في المرتبة الخامسة، والمادة في المرتبة السادسة، وتتكون الموجودات صاحبة الذوات من الصور والمادة، أما الأجسام فهي ستة أجناس وتأتي في المؤخرة(١).

ج- **أبو علي الحسين ابن سينا** – ٤٢٧هـ-: حاول أن يوفق بين المعتقد الديني وما انتهى إليه الفكر اليوناني، فيذهب إلى تمييز الوجود من حيث هو وجود إلى ممكن وواجب، أما الممكن فتمثله جميع الكائنات المخلوقة التي تنفصل فيها الماهية عن الوجود، فالوجود في هذه الحالة ليس سوى عرض من أعراض ماهية الممكن، لأن تعريف ماهية الممكن لا ينطوي على وجود بالضرورة، وفي المقابل تتوحد الماهية بالوجود في ذات الله سبحانه، ومن ثم فهو واجب الوجود لذاته وبذاته، إن كل موجود هو ممكن الوجود، أما الله سبحانه فهو الواجد وهو واجب الوجود.

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٤١-١٤٢.

وعلى ذلك يكون السؤال: من خلق الله؟ الذي سأله (جون ستيوارت مل)، و(برتراند رسل)، و(جان بول سارتر)، و(ستيفن هوكينج)، وغيرهم، سؤالًا غير منطقي يسأله من يَغْفَلُ عن أساسيات المنطق والفلسفة العقلية.

فالخليقة – العالم والإنسان وكافة الكائنات الموجودة – نتيجة ضرورية في رأي (ابن سينا) تلزم عن وجود الله، إن الله الواحد عليم وقادر، وعلمه وقدرته هما ماهيته ووجوده، إنه العلة الأولى ولا علة قبلها، ومن ثم فهو الخالق البارئ المصور بالضرورة، لكن ما يؤخذ على (ابن سينا) أنه قال بوجود مادة يخلق منها الله العالم، وهنا وقع في خطأ - إن لم يكن في خطيئة – القول بقدم المادة، والعقيدة الإسلامية الخالصة تسلم بقدرة الله تعالى أن يخلق من عدم، هنا وقع (ابن سينا) في خلط بين فلسفة (أرسطو) وفكرته عن العالم والرؤية الإسلامية(١).

الفرع الثالث: الفلسفة الحديثة:

الفلسفة الحديث مصطلح لنوع من الفلسفة تزامن مع ظهور العلوم والمعارف الجديدة والحديثة في العالم، وتأثر وأثر بها، وقد تميزت الفلسفة الحديثة بارتكازها على العقل، باعتباره المصدر الرئيس للمعرفة، والوسيلة التي يمكن من خلالها فهم الواقع، وأما عن الفترة الزمنية للفلسفة الحديثة؛ فقد امتدت على مدى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

أ- **رينيه ديكارت** -١٦٥٠م-: ترتبط فكرة الوجود عند (ديكارت) بمقولته الشهيرة (أنا أفكر إذاً أنا موجود)، وتحليل هذه القضية إلى عنصرين (أنا أفكر) و(أنا موجود) يضع أيدينا على عناصر فلسفة (ديكارت) جميعها، المعرفية والوجودية، تلك الفلسفة التي تراوحت بين الشك واليقين، كان الشك أول الطريق، وجاء اليقين في نهاية المطاف.

لقد نظر (ديكارت) نظرة شك إلى كل معتقداتنا العامة وجعلها موضع ارتياب، إلا أنه في مقابل ذلك أدرك ما يحتويه العقل من أفكار ومبادئ واضحة يقينية نصل إليها

(١) الشفاء لابن سينا ج١ ص٣٧، مدخل إلى الفلسفة ص١٤٣-١٤٤.

بحدس واستنباط، وهذه الأفكار هي محتوى فكره وتفكيره، وهنا ينشأ سؤال في غاية الأهمية: هل أدرك (ديكارت) وجوده عن طريق الحدس العقلي وراح يفكر ثم استدل من تفكيره على أنه موجود كما تقول عبارته؟ بمعنى أنه كائن موجود يكابد الشك ويخبره، ومن ثم يستنتج قائلاً: (أنا أشك إذاً أنا موجود) أو (أنا اتنفس إذاً أنا موجود) طالما أن كل هذه الأمور تصدر عن إنسان سلمنا بوجوده سلفاً، فنعود ونستدل على وجوده من أحد أفعاله؟

هل هناك قضية تعد مقدمة كبرى في القياس تقول: (كل مفكر موجود) وتكون القضية الثانية أو المقدمة الصغرى (أنا أفكر) ومن ثم تلزم عنهما نتيجة تقول: إذاً (أنا موجود).

إلا أن (ديكارت) ومؤيديه يرون أن (الكوجيتو) قضية حدسية بديهية وأن يقينها يستند إلى أنها خبرة مباشرة لا مجال للشك فيها، إنه يمكن صياغة (الكوجيتو) على هذا النحو: (بالتفكير أدرك وجودي).

ويحلل (ديكارت) معنى (الفكر) الذي يقصده ويستخدمه فنجده ينطوي على الإحساس والإدراك والتخيل والإرادة والرغبة والإثبات والإنكار والشك، كما يحلل معنى (الوجود) الذي ينسب إلى (أنا) في قوله: (أنا موجود) فيرة وجود (عقل) أو (نفس) وكليهما جوهر ماهيته الفكر، وهذا تفسيره لقوله: من اليقين أن أشك، والشك علامة من علامات التفكير، إذاً أنا جوهر مفكر موجود بالفعل. لا يترتب الوجود هنا على البدن، فمن السهل في رأي (ديكارت) أن ننكر وجود البدن ونبقي على النفس، إلا أننا نقع في تناقض لا يغتفر إن أنكرنا وجود النفس أو العقل، والخلاصة أنه يستطيع أن يشك في أن له بدناً لكنه لا يستطيع أن يشك في أنه موجود طالما كان يفكر[١].

ينتقل (ديكارت) من هذه الخطوة الهامة والتي تتعلق بإثبات وجوده كائناً مفكراً إلى وجود الله، إن فكرة الله ذلك الكائن الكامل اللامتناهي توجد لديه واضحة متميزة، ولا

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٤٢-١٤٣.

يمكن أن يكون (ديكارت) هو مصدر هذه الفكرة؛ لأن يشك، والشك إحدى علامات النقص، ولا يمكن أن يصدر الكمال عن نقص، أو الواجب عن ممكن بلغة (ابن سينا) إذاً لا بد أن يكون هناك في واقع الأمر كائن كامل هو مصدر فكرة الله التي لدى (ديكارت)، ومن ناحية أخرى تشكل فكرة وجود الله أهمية كبيرة في بناء فلسفة (ديكارت) التي يلعب فيها الشيطان الماكر دوراً عبثياً يتعلق بالتشكيك في صدق المعرفة وثبات القيم وجدوى الوجود، يشكل وجود الله هنا ضماناً مؤكداً لصدق ما لدينا من أفكار فطرية أودعها الله فينا، هنا يحدّ الصدق الإلهي من العبث الشيطاني، ويصبح وجود الله ضرورة عقلية ودينية معاً، هكذا يرى (ديكارت).

انتقل (ديكارت) بعد ذلك إلى إثبات وجود العالم الخارجي، كانت نقطة البداية بهذا الصدد ما لديه من أفكار وتصورات واضحة متميزة وغير مستمدة من الخبرة، ومن بين هذه الأفكار فكرة الامتداد وتعني شغل حيز المكان، ومن ثم تشير إلى المادة، إن هذه الفكرة ذات طابع هندسي خالص وترتبط بفكرة الحركة ذات الطابع الميكانيكي، ولما كان الله ضامناً لصدق أفكارنا الفطرية، فلا بد من وجود عالم فيزيقي واقعي واقعية تامة في مقابل هذه الأفكار، لكن هل يرتبط بوجود أفكارنا عنه، وينقطع وجوده بانقطاعها؟ أي هل نخلق هذا العالم من خلال أفكارنا الواضحة المتميزة عنه فقط؟

الإجابة عند (ديكارت) بالنفي طبعاً، وهنا يلجأ من جديد إلى الله - بوصفه مبدأ حافظاً - ليضمن استمرار الوجود للعالم كما يضمن للإنسان سلامة ذاكرته حتى يدرك ويفكر، ينتهي (ديكارت) إلى نتيجة فحواها أن الله تعالى هو الذي يحقق الوجود مع كل آنة زمن، هو الذي يحفظه ويدعمه أولاً بأول، إنها نظرية الخلق المستمر[١].

ب- **إيمانويل كانط** – ١٨٠٤م-: إن مفتاح فلسفة (كانط) في الوجود قد تم وضعه في إطار شروط نظريته في المعرفة وفي عبارة مباشرة نقول: نحكم بوجود شيء إذا كان

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٤٥.

موضوعاً للمعرفة الإنسانية. نتحدث في إيجاز عن نظرية (كانط)، الوجود في محورين أحدهما سلبي والآخر إيجابي.

أما المحور السلبي فيحدد موقفه من نظرية الوجود عند (أفلاطون) و(أرسطو) حيث كان يمكن أن يأتي الوجود محمولاً، يستنكر (كانط) أن يكون الوجود مجرد صفة من صفات الموضوع، ومعنى ذلك أن عبارة مثل: (الله موجود) هي تحصيل حاصل أي قضية تحليلية لا يضيف المحمول فيها جديداً إلى الموضوع، إنني عندما أضيف صفات أو أفكار لفكرة مثل (الله) فأقول أنه كامل لا متناهي موجود، فهذه الإضافات لم تغير طبيعة الفكرة الأصلية أو تضيف إليها جديداً، إن الفكرة الأولى ذهنية وكذلك بقية الصفات التي تنسب إليها بما فيها الوجود، إن الوجود الواقعي ليس محمولاً أو صفة من صفات الأشياء وإنما يضاف إليها من خارج استناداً إلى خبرة، وما دمنا لم نتحقق عن طريق الخبرة المباشرة من وجود الله وبصورة عينية فكيف تصوغ عبارة من هذا النوع؟ يرفض (كانط) صياغة العبارة على هذا النحو (الله موجود)، ولا يعني ذلك أنه ينكر وجود الله، بل هو يجد وجود الله ضرورة وغاية لنا جميعاً في موضع آخر من فلسفته، إنما ينكر (كانط) أن نصوغ عبارة تحليلية على أنها عبارة تركيبية تقوم على الخبرة وتفيد علماً.

هنا ينشأ المحور الإيجابي الذي يقع في منطقة يسودها الإنسان ويصوغ معرفته بها في صورة معرفة علمية، يذهب (كانط) متفقاً مع (جون لوك) ومعارضاً (ديكارت) إلى أن الانطباعات الحسية هي مصدر أساسي وضروري لكل معرفة حتى وإن ارتبط كل انطباع حسي بحاسة معينة، وحتى لو تعددت الانطباعات بتعدد الأفراد، إنها نقطة البداية بالنسبة لعلمنا بالأشياء الموجودة في عالم الظواهر حتى وإن تلونت بالطابع الذاتي لكل منا، إن الموضوعية تأتيها من مقولات قبلية ليست مستمدة من التجربة، بل موجودة في العقل تخلصها من الطابع الذاتي ومن التعدد وتضفي عليها وحدة وموضوعية، وتجعلها موضع اتفاق بين الذوات، إن هذه الانطباعات الحسية التي تأتي إلى الإنسان فرادى مشتتة وتسمى حدوساً حسية تضاف إليها المقولات العقلية (الجوهر، الكم، الكيف، العلية ... الخ)، وفي

إطار الزمان والمكان، فينشأ الإدراك الحسي كأول سبيل للمعرفة العلمية بالظواهر الموجودة حولنا.

العقل الإنساني يستطيع أن يدرك فقط - ومن ثم يتأكد من وجود - الظواهر، أما موضوعات الميتافيزيقا أو الأشياء في ذاتها فلا قبل للعقل بها؛ لأنه لا يملك شروط معرفتها.

ويقدم (كانط) في إطار هذا المحور الذي ينطوي فيه الوجود في إطار المعرفة برهاناً على وجود العالم يشتقه من برهانه على وجود الذات في الخطوات التالية:

- إن لكل إنسان وعيه المباشر بوجوده المتمايز عن وجود غيره وتشكل سلسلة الأفكار والانفعالات وعي كل واحد منا.

- يصاحب الوعي بالوجود شعوراً بالذات في إطار زمن محدد.

- يشكل الزمن والمكان صورتان ينتظمان مادة قوامها الحدوس الحسية التي تأتي من خارج، فتكون ثمة معرفة، وثمة وجود.

- إن معيار إدراك تعاقب حالاتي الداخلية التي تعتريني هو وجود شيء ثابت يشغل مكاناً، ومن ثم فإن شعوري بوجودي يستلزم وجود عالم خارجي واقعي.

- الذات موجودة استناداً إلى معيار خارجي هو العالم، والعالم موجود لأني أعرفه وأدركه كما أدركه ذاتي[١].

الفرع الرابع: الفلسفة المعاصرة (الوجودية):

هناك صورتان للفلسفة الوجودية، إحداهما مؤمنة يمثلها (مارسيل)-١٩٧٣م-، والأخرى ملحدة ويمثلها (جان بول سارتر)-١٩٨٠م-، إنهما يختلفان في مسألة وجود الله وأهميته للفرد، إلا أنهما يتفقان في الصورة العامة لأهمية الفرد المتسائل دائماً والمتشائم أغلب

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٤٥-١٤٨.

الوقت، تجد الوجودية المؤمنة في الله عزاء لها، بينما يحيط اليأس والقلق والقنوط بأفراد النوع الثاني.

كان التقليد السائد في الفلسفة حتى ظهور الفلسفة الوجودية أن الماهية[١] تسبق الوجود، إنها ما تضفي على الكائنات - بما فيها الإنسان - طبيعتها الضرورية في مقابل الصفات غير الضرورية وبقية الأعراض، كما أنها تقوم مستقلة عن الوجود، والوجود لاحق بها متحقق بعدها، تذهب الوجودية إلى غير ذلك تماماً، فليس هناك ماهية للإنسان تسبق وجوده الفردي، بل ليس ثمة إنسان نوع في رأيهم، والوجود الحقيقي هو للإنسان الفرد.

إن كل إنسان فرد يصنع ماهيته الخاصة به بصورة فردية طوال حياته وحتى لحظة وفاته، إن وجود الفرد عمراً طويلاً هو الأساس وتلحق به الماهية في نهاية العمر، وهذا هو معنى الفكرة الأساسية لديهم (الوجود يسبق الماهية)، الوجود يتحقق للإنسان الفرد مع كل فعل يقدم عليه، مع كل اختيار بين بدائل يقوم به، يتحقق الوجود أيضاً بممارسة الحرية في أوسع معانيها، إن مارس الإنسان الفعل الحر الخلاق على هذا النحو طوال حياته تأيد وجوده وتحقق، أما ماهيته فإنه يصل إليها مرة واحدة في العمر كله، إنها تتحقق بعد سلسلة من الوجود المتحقق، إنها تأتي في نهاية العمر مع لحظة الموت؛ وساعتها نقول - في رأي الوجوديين - أن ثمة ماهية لهذا الإنسان الفرد وهذه الماهية فردية مستقلة فريدة تخص صاحبها ولا تنتمي إلى ما يسمى ماهية النوع الإنساني، فهذه الأخيرة لا وجود لها من الأصل.

ولا يؤمن الوجودي بأي حتمية تسود العالم الذي نعيش فيه، كما لا يعتقد بأن هناك تنبؤ يمكن أن يسود حياتنا الاجتماعية كما يتصور البعض أو يتوهم، إن تاريخ الحياة - أي حياة - عبارة عن سلسلة من الأحداث العارضة، تلعب فيها المصادفة الدور الأكبر، إن من

(١) الماهية: جوهر الشيء أي حقيقته.

نواجههم في حياتنا حباً أو كراهية، لا فضل لنا أو لهم في ذلك، ليس ثمة غاية كونية تحكم سلوك الأفراد، وإنما يميل الناس إلى إقناع أنفسهم بأن للقدر الغيبي دوراً فيما يحدث.

ومن الطبيعي أن يرفض الإنسان المؤمن هذه العبثية التي يتخذها (الوجودي) نهجاً له ووصفاً لحالته وحياته، فالمؤمن يؤمن بقيمة وجوده الفردي ومسئوليته عن أفعاله أمام الله، ولا يترك شيئاً للمصادفة، وإذا كان الوجودي لا يجد حريته إلا في فعل ما يريد وقتما يريد، فإن المؤمن تتحقق حريته بمسؤوليته عن أفعاله وهنا يصبح للإرادة معنى عندما ترتبط بعاقبة ما نقدم عليه.

ويستطرد الإنسان الوجودي في شرح أسلوب حياته وطبيعة القيم التي تحكم سلوكه فيشير إلى إن الوجود أمر عارض لا يخضع لأي قانون ولا تحكمه سنة، إنما تشيع فيه المصادفة، وهنا يصل إلى أن الحياة لا معقولة بحيث نقع في التناقض إن اعتقدنا بغاية للحياة طالما تسودها العبثية والعشوائية، يعبر عن هذا الموقف الفيلسوف الوجودي (سارتر) بقوله: «يولد كل موجود من غير داع، ويمتد وجوده ضعيفاً واهناً، ثم يموت صدفة»، وقوله: «يوجد الموجود بلا سبب ولا ضرورة».

ونعود إلى موضوعنا الأساسي، موضوع الوجود، فنجد أن هذه الفلسفة، رغم أنها تحمل اسماً مشتقاً من الوجود فنقول عنها (الوجودية) إلا أن مبحث الوجود بأطرافه المتعددة جاء واهناً لا يتحدث عن وجود فعلي بقدر ما يتحدث عن مصادفة وعدم، نعود لنبحث عناصر الوجود الفلسفة الوجودية : الفرد – الآخر – العالم – الله.

١ – **وجود الفرد**: يتحقق هذا الوجود من خلال المشاعر والعواطف والوجدان وليس من خلال العقل، حتى أن عبارة (أنا أشعر إذاً أنا موجود) تحل محل عبارة (ديكارت) الشهيرة (أنا أفكر إذاً أنا موجوده)، والشعور والقلق والتألم أحوال تعبر عن وجود الإنسان الفرد في عالم وظروف وحوادث لم يخترها بالمرة، ورغم أن الفلاسفة الوجوديين يختلفون فيما بينهم في طبيعة ما يعتري الإنسان الفرد من أحوال: فهي اتجاه نحو الله عند (كيركغارد)، وشعور بالقلق والخوف من الموت عند (هايدغر)، ويأس وقنوط عند

(ياسبرز)، ثم ملل وغثيان عند (سارتر) إلا أنهم يتفقون جميعاً في أهمية إحساس الفرد بالحرية وممارسته لها عند اختياره بين البدائل، هنا يتحقق وجوده كفرد يقاوم الانغماس في أمور ليست من صنعه.

٢- **وجود الآخر**: الإنسان الفرد موجود من خلاله شعوره ووعيه، إنه موجود كذات تعي وتدرك موضوعات حولها، ففي مواجهة الذات يوجد الموضوع، والموضوع هنا هو الآخر، كما أن الصورة قد تنقلب وتصبح الذات موضوعاً للآخر عندما يدرك ويعي، إن الواحد منا (الذات) يختلس النظر إلى الآخر (الموضوع) ويخجل منه أحياناً، ويضيق به أحياناً أخرى، إن هذه المشاعر التي تعتري فرداً تجاه آخر تؤكد وجودهما معاً، أحدهما ذات، والآخر موضوع لعلاقة تربط بينهما حتى وإن كانت وراءها الصدفة أو المقاومة أو الحب.

٣- **وجود العالم**: العالم موجود لدى الوجودية حتى لو كان وجوده وجوداً عارضاً غير مترابط وغير مسوغ أو مبرر، لكنه في كل الحالات موجود أليس هو مصدر الدهشة والقلق واليأس لما يحمله لنا من عناصر الغموض والمفاجأة؟ أليس هو مصدر الخوف لأننا إن حاولنا التعرف عليه أو معرفة أبعاده وملامحه استغرقنا وضاعت ملامحنا في اللحظة عينها، إن كل محاولة لتحديده تعني ضياع لنا، يفسر ذلك (سارتر) بمقارنة يقيمها بين وجودي ووجود العالم، يشير إلى وجود العالم بأنه (وجود في ذاته)، أما وجود الإنسان الفرد من حيث هو وعي و شعور ووجدان فإنه (وجود لذاته)، ومن ثم فالعالم عنده (موجود في ذاته) والإنسان الواعي عنده (موجود لذاته)، إن العالم وجود معتم بلا وجدان، كتلة صماء، يحاول الإنسان الفرد أن يخترقه، أن يعرفه من خلال سلاح الوعي به كموضوع معرفة، إلا أنه لا ينال منه إلا القليل المشوه واللامعقول، إن الإنسان ساعتها يشبه دودة الفاكهة التي تخترق ثمرة بهدف الإحاطة بها، فإذا بثمرة الفاكهة هي التي تحتويها في داخلها وتغيب وعيها بذاتها وبالعالم من حولها.

وينطوي كلام (سارتر) على قدر من الصواب، فنحن بصدد التعرف على العالم من حولنا تتدخل ذواتنا في إقامة المعرفة العلمية، وينشئ الإنسان تركيبات عقلية لا وجود لها

في الواقع، وإنما هي فروض من صنع عقولنا نحاول أن نفسر بها ما يحدث من حولنا مثل فروض: الذرة، المجرة، وكل ما لا يخضع لإدراك حسي مباشر، كما أن وجود الماهيات التي تقبع في أذهان العلماء كأسس لعلوم دقيقة مثل الهندسة، أو كيانات مثل الجذر التربيعي للعدد ٢، وغير ذلك كلها أمور تشير إلى قدر هائل التعسف يرتكبه الإنسان عند محاولته تفسير أو فهم عالم غامض يحيط بنا، ما ينتهي إليه (سارتر) هو أن ثمة عالم تحكمه الصدفة والعشوائية نعيش فيه كما يعيش آخرون دون إرادة لنا سابقة، لكن علينا أن نحقق وجودنا حيال هذا العالم والآخرين بالفعل الحر الخلاق(١).

المطلب الثالث: المذاهب المفسرة للوجود:

انقسم الفلاسفة إلى مذاهب متعددة في مناقشة طبيعة الوجود ودراسة الأصل الذي نشأ عنه الوجود، هل يعود بكافة مظاهره وظواهره إلى أصل واحد، أم يعود إلى أصول متعددة؟ وهل إن كان أصلاً واحد، فهل أصل الوجود مادة كثيفة أم روحاً خالصة؟ وهل يمكن أن نجمع بين الروح والمادة في كيان وجودي واحد؟ أسئلة كثيرة طرحها الفلاسفة على تعدد مذاهبهم وجاءت الإجابات عنها متنوعة إلى حد بعيد، وسنذكرها في الفروع الآتية:

الفرع الأول: المذاهب الواحدية:

وهي تلك التي تحاول تفسير الوجود بواسطة مبدأ واحد سواء كان هذا المبدأ مادياً أم روحياً أو كان محايداً.

أ- **الواحدية المادية**: ربما كان الواحديون الماديون أول من فسر الوجود، فـ(طاليس)- ٥٤٠ق.م- الذي بدأت معه الفلسفة ذهب إلى القول بأن جوهر الأشياء أو مبدأها هو الماء، وكذلك كان الأمر عند (أنكسيمانس)-٥٢٨ق.م- حينما أرجع الوجود إلى عنصر مادي هو

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٤٨-١٥٢.

الماء، و(أنكسيماندريس)-٥٤٧ق.م- الذي فسر الوجود باللامحدود أو اللامتناهي وهو عنده يناظر الأفق المادي المنظور، ويمكن القول أيضاً أن (هيراقليطس) من أنصار مذهب الواحدية المادية حينما قرر بأن مبدأ الوجود العام هو النار، ويصدر عنها كل شيء ويتحول إليها كل شيء، كما تتحول الأشياء بدورها إلى النار وتعود إليها.

وفي العصور الحديث نجد(توماس هوبز)-١٦٧٩م- يرجع العالم بكله إلى المادة، واعتبر الكون كله مادياً له أبعاد في الحجم والمقدار وله طول وعرض وعمق، كما أعطى (إسحاق نيوتن) دفعة قوية لتطوير المذهب الآلي المادي، وجعل التفسير المادي للموجودات متماشياً مع التفكير العلمي، ورد الظواهر الوجدانية والروحية إلى وظائف إنسانية ذات طبيعة مادية، كما ركز كل من (جوليان دو لامتري)-١٧٥١م- و(هولباخ)-١٧٨٩م- و(لودفيغ بوشنر)-١٨٩٩م- وغيرهم على المادة، وأرجعوا كل الظواهر السيكولوجية والفكرية والروحية إلى مبدأ مادي واحد(١).

وفي جانب الفلسفة الإسلامية هناك من يرجع أصل العالم إلى مادة واحدة وهي (الماء)، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿**وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ**﴾[هود:٧]، فالعرش هو الملك وهو عالم الوجود بكل ما فيه، وابتداء خلقه من الماء(٢).

ب- **الواحدية الروحية**: وهو المذهب المقابل للواحدية المادية وقد ظهر متأخراً كثيراً عن المذهب السابق في تاريخ الفلسفة، فالنظرية الفلسفية القديمة الوحيدة التي يصح أن تسمى روحية نظرية (أفلاطون) لا يمكن اعتبارها مذهباً روحياً بالمعنى الدقيق؛ لأن (المثال) لم يكن عند (أفلاطون) سوى حقيقة الشيء في صورة معقولة، وعلى هذا يمكن القول بأن أول من قال بمذهب (الواحدية الروحية) هو (رودولف هيرمان)-١٨٨١م-، و(ادوارد فون هارتمان)-١٩٠٦م- الذي ذهب إلى أن الوجود يعود إلى الروح الواعي

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٤٥٢-٤٥٣.

(٢) البرهان الرائق خ.

الواحد، إلا أن أكبر ممثلي هذا المذهب في المدرسة الألمانية هو الفيلسوف (يوهان فشته)- ١٨١٤م- صاحب المثالية الذاتية التي ترتكز على (الأنا الخالص)، ثم (فريدريك شيلن)- ١٨٥٤م- الذي ذهب إلى أن الروح المطلق المنبث في الطبيعة هو أساس العالم والوجود، ثم الفيلسوف الألماني (هيغل)-١٨٣١م- الذي ذهب إلى أن الفكر هو المبدأ الذي يحكم العالم ويصنع التاريخ، وأنه يتصاعد تدريجياً وبواسطة الجدل حتى يصل إلى الروح المطلق خلال تبديات الفن والدين والفلسفة، كذلك كان اتباع (هيغل) من أبرز ممثلي الواحدية الروحية وهم من أمثال (سترلنج) و(بوزانكيت) و(برادلي) و(مكتاغرت) وغيرهم.

ج- **الواحدية المحايدة**: يرى أنصار هذا الاتجاه أن الوجود لا يمكن أن يفسر بمبدأ مادي خالص أو مبدأ روحي بحث، بل أنه يمكن أن يعود إلى مبدأ واحدي محايد لا هو مادي ولا هو روحي، بل إن المادة والروح نفسيهما يصدران عن مثل ذلك المبدأ الواحدي المحايد، وتعبر فلسفة (باروخ سبينوزا)-١٦٧٧م- في وحدة الوجود عن هذا الاتجاه خير تمثيل، فالروح عنده وكذلك المادة عبارة عن صفتين من الصفات اللامتناهية التي تصدر عن المبدأ الواحدي المحايد الذي هو عنده الله أو الجوهر الأوحد، وكذلك يمكن اعتبار (رسل)-١٩٧٠م- ممثلاً لهذا الاتجاه وذلك حينما رفض قسمة الإنسان إلى جانبين، الأول عقلي والثاني جسمي، وحين رد هذين الجانبين إلى (هيولى)[١] محايدة يتفرع عنها الجانبان معاً[٢].

الفرع الثاني: المذهب الثنائي:

وهو مذهب يحاول تفسير الوجود بواسطة رده إلى مبدأين (الروح والمادة- النفس والجسم – العقل والمادة – الذات والموضوع)، ولذلك سمي بالمذهب الثنائي.

---

(١) الهيولى: كلمة يونانية تعنى الأصل أو المادة.

(٢) المدخل إلى الفلسفة ص٤٥٣-٤٥٤.

ولقد كان (أناكسوغوراس)-٤٢٨ق.م- أول مفكر ينادي بهذا المذهب، وذلك حينما ميز بوضوح بين العقل والمادة، فالعقل عنده مبدأ النظام والحركة، والمادة عنده ذرات لا نهاية لعددها لا تمتلك بذاتها النظام أو الحركة.

وكذلك يمكن اعتبار (أفلاطون) و(أرسطو) ممن يرون هذا المذهب، فقد نادى (أفلاطون) بعالمي المثال والأشباح أو عالمي المعقول والمحسوس: الأول هو الوجود الحقيقي، والثاني هو الوجود الظاهر. أما (أرسطو) فإنه نادى بالثنائية وإن كان لا يعتبر طرفيها منفصلين تمام الانفصال كما هو الحال عند (أفلاطون)، فهو قد قال بالصورة و(الهيولى)، وأن كل موجود إما هو في الواقع (هيولى) لها شكل أو صورة، وأن (الهيولى) لا توجد بدون الصورة، كما أن الصورة لا توجد إلا في حالة الوجود الإلهي، كما قال (أرسطو) بالوجود بالقوة والوجود بالفعل، وأن النفس صورة الجسم.

ويعتبر (رينيه ديكارت)-١٦٥٠م- المؤسس الحقيقي للمذهب الثنائي في العصر الحديث، فالجسم عنده هو الشيء المادي المتصف بصفة الامتداد، أما العقل أو النفس فهو ما يتصف بصفة الفكر وبذلك ينحصر الوجود في نوعين: جواهر الامتداد وجواهر الفكر أو النفس، وكل من هذين النوعين مستقل في وجوده عن الآخر وإن كانت الصلة بينهما متبادلة، وغير أن (ديكارت) لا يفسر لنا كيف يمكن الاتصال بين الجوهرين الجسمي والنفسي وهما مختلفان اختلافاً تاماً[١].

الفرع الثالث: مذهب الكثرة أو التعدد:

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

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٤٥٥-٤٥٦.

١- **مذهب الكثرة المادي**: وهذا المذهب قديم قدم الفكر الفلسفي ذاته، فلقد نادى (أمبادوقليس)-٤٣٠ق.م- بأن أصل العالم (الماء، والهواء، والنار، والتراب) وأطلق عليها (الجذور)، وأن هذه العناصر تجتمع بفضل قوة المحبة، وتنفك وتنحل بواسطة قوة الكراهية.

وفي جانب الفلسفة الإسلامية هناك رؤية بأن للعالم أصولاً أربعة وهي: (الماء والهواء والرياح والنار) خلقها الله وخلق منها فروع العالم، قالوا: العالم على كماله محدث مخلوق، والله تعالى خالقه، سواء خلق ما خلق من ذلك جملة أو تدريجاً، وإنما رأينا كثيراً منه حصل على معنى التدريج، كالحيوان من الماء المهين، والأشجار من الماء والطين، والمطر من السحاب، ورأينا كثيراً منه يزيد بعد النقصان، كالإنسان وغير الإنسان، من جماد وحيوان، فعلمنا أن من الأشياء فرعاً ومنها أصلاً، ويمثل هذا المذهب (المطرفية الزيدية) وهو مذهب يمني[١].

ورأى الذرّيون[٢] القدماء: (لوقيبوس) و(ديموقريطس)-٣٧٠ق.م- ثم (أبيقور)-٢٧٠ق.م- بعد ذلك أن الوجود يتكون من أعداد لامتناهية من الذرات المادية غير المحدودة من جهة الكم، أولية أبدية يفصل بين بعضها والبعض الآخر العدم والخلاء، والذرات المادية هذه تتحرك في الخلاء اللامحدود وينتج عند اصطدامها تكوين الأشياء، وعند انفصالها أثناء حركتها فساد الأجسام أو انحلالها، وقد انتقل هذا المذهب إلى العالم الإسلامي وعرفت الذرة باسم الجزء الذي لا يتجزأ كما كان له أكبر الأثر على كثير من الفلسفات الحديثة والمعاصرة.

ويمكن اعتبار (وليم جيمس)-١٩١٠م- من التعددين المعاصرين ومن المهاجمين للواحدية بكل صورها، فهو يرى أن ثمة أجزاء كثيرة في العالم تقوم بينها علاقات خارجية.

---

(١) البرهان الرائق خ.

(٢) الذرة: الجزء الذي لا يتجزأ من المادة.

٢- **مذهب الكثرة الروحي**: ويعتبر مذهب (ليبنتز)-١٧١٦م- أصدق تعبير عن هذا المذهب؛ فهو يرى أن الوجود يتألف من ذرات روحية سماها بـ(المونادات)، وأن هذه المونادات لا حصر لها، وهي تنقسم إلى عدد من الطوائف هي: المونادات الناطقة والمونادات الشاعرة والمونادات العارية عن الشعور، وكل طائفة منها تتميز بصفات وخواص، كما ذهب إلى أن الله هو (المونـاد الأعظم) الذي خلق العالم والوجود، وهو أيضاً القادر على إفنائه أو إبادته، وتتكون مدينة النفوس العاقلة عند (ليبنتز) من المونادات الناطقة والمونـاد الأعظم (الله).

ولقد أقام (ليبنتز) فلسفته في الطبيعة وما بعد الطبيعة وفي المنطق والمعرفة والسياسة والأخلاق على أساس الارتكاز إلى فكرته المحورية تلك عن المونـاد[١].

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٤٥٦-٤٥٧.

المبحث الثاني

نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)

المطلب الأول: موضوع المعرفة (الإبستمولوجيا):

مبحث المعرفة لاحق بمبحث الوجود، فإذا كان هناك وجود، كان لا بد من معرفة عناصره، وطريق معرفة عناصره هو موضوع نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، فلا نستطيع أن نتحدث عن وجود كيانات أو كائنات إلا إذا كنا نعرفها في الوقت عينه، وإجمالاً تحاول نظرية المعرفة الإجابة على ما يلي من التساؤلات:

- هل المعرفة ممكنة؟ وإذا كانت ممكنة فما حدودها؟
- ما هي طبيعة المعرفة؟ هل هي ذات طبيعة واقعية أم ذات طبيعة مثالية.
- هل المعرفة ثابتة أم أنها متغيرة ومتطورة؟
- ما مصادر المعرفة أو بأي الطرق والمنابع نعرف ما نعرفه؟

المطلب الثاني: إمكانية المعرفة وحدودها:

إن مجرد الإقدام على مناقشة موضوع المعرفة يعني إمكانيتها، أما تقسيم الفلاسفة إلى من يشك في إمكان قيامها ومن يؤكد أهمية وضرورة وجودها، فلا يعني سوى أنه حتى هؤلاء الذين يشكون إنما يمارسون بشكهم ضرباً من ضروب المعرفة، ويتقوقعون داخل أحد مراتب المعرفة، فقول أحدهم: (إنني لا أعرف شيئاً على الإطلاق) فهو يعلن خلال هذه القضية أنه يعرف، إنه يعرف على الأقل أنه لا يعرف.

ويمكن الإشارة إلى أن البحث في إمكان المعرفة ينطوي على ثلاثة عناصر أساسية هي:

١- وجود الذات العارفة: أي ذهن كل واحد منا وهو في حالة وعي.

٢- وجود الموضوع: وهو الشيء المعروف الذي نتجه إليه بوعينا بغية إدراكه والإحاطة به، ويوجد في غالب الأمر في العالم الخارجي بما يتضمن من كائنات ومخلوقات وكيانات، وقد يوجد في حالات خاصة في ذات الإنسان نفسه كبعض الحالات الشعورية الخاصة التي ندرسها باستبطان أو حدس داخلي.

٣- العلاقة المعرفية: وهي العلاقة القائمة بين الذات العارفة والموضوع في حالة وجود وعي أو عمليات ذهنية أخرى من إدراك وفهم وتفسير واستدلال.

فعندما تتوفر هذه العناصر نستطيع أن نصوغ معرفتنا بشيء معين في صورة قضية، مثل قولنا: (إنا نعرف أن يوم ٢٦ من أكتوبر ٢٠٢٣م نهاية الفصل الدراس الأول بجامعة الضالع)، أو قولنا: (الأرض أكبر من القمر)، لكن هل يصوغ الإنسان كل معارفه على هذا النحو، نحو القضايا السابقة؟ بالطبع تتعدد أنواع المعارف بحسب ثقافة واهتمام كل واحد منا، بل وحسب مهاراته واستعداده الشخصي(١).

ويمكن لنا تقسيم موضوعات المعرفة إلى ثلاثة:

١- **معرفة الأشخاص والأماكن**، إذا توفر عنصر الإلمام الواسع بسمات الأشخاص وخصائصهم والوصف الدقيق للأماكن، لكن لا نسمي مجرد رؤية الأشخاص والسير في أماكن معينة بطريقة عارضة معرفة بالمعنى الدقيق.

٢- **معرفة الوقائع**، وهي ما يمكن صياغته في قضايا صادقة، نحو قولنا: (الأرض تدور على الشمس)، و(نحن في الفصل الدراسة الأول لعام ٢٠٢٣م).

٣- **اكتساب المهارات اليدوية والذهنية**، وذلك بحسب الحاجة إليها من خلال الممارسة والتدريب، فالذي يعرف قيادة السيارة أو صناعة بعض المنتجات احتاج إلى وقت طويل حتى اكتسب المهارات النوعية التي توفرت لديه دون غيره(٢).

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٧١-١٧٢.

(٢) نظرية المعرفة ص١٣.

وقد انقسم القائلون بإمكان المعرفة إلى قسمين: قسم سطحي ساذج يمثله رجل الشارع، وهم أولئك الذين يعتقدون ببراءة وبدون نقد أو تمحيص ما يشاهدونه أو يسمعونه أو يقرؤونه، بل أنهم لا يتصورون لحظة واحدة إمكان قيام ضد ما هو مصدق لديهم، وهذا نجد له أصلاً لدى فلسفات الطبيعيين اليونانيين القدماء الذي تصوروا إمكان تفسير العالم الطبيعي دفعة واحدة بالقول مثلاً بأن أصله الماء أو الهواء أو غير ذلك من العناصر الأولى.

أما القسم الثاني: فهو يمثل أولئك الذين ظهروا بعد أن كثرت وانتشرت نزعات الشك في التفسيرات الفلسفية الساذجة التي ذهب إليها أوائل اليونانيين، فحين الشك في الصورة التلقائية الساذجة للمذهب الاعتقادي، رأى أصحاب مذهب الاعتقاد ضرورة قيام المذهب كمذهب له أصوله وقواعده كفلسفة وكمعرفة ليعيد إلى الحقيقة يقينها بعد أن سلبها الشك ذلك اليقين(١).

أما مذهب الشك: فيعود إلى الكلمة اليونانية (Skepticism) وتعني (يبحث) أو (يستقصي حتى يكتشف)، ثم تطور معناها لتدل على موقف الإنسان حيال بحثه عن الحقيقة حين لا يعثر على أية حقيقة، إن الغلاة من أصحاب هذا المذهب يرون استحالة قيام المعارف سواء استناداً إلى الحواس أم استناداً إلى العقل، ويسمى هؤلاء أنصار الشك المطلق، ويذهب هؤلاء إلى أنه طالما أن نوافذ الإنسان على العالم هي مجموعة الحواس، وأن جميع الحواس تنقل لنا انطباعات حسية متباينة لا ثبات فيها فإننا لا نستطيع أن نميز بين الإدراك الحسي السليم والإدراك الحسي الكاذب، وبالتالي لا يمكن إقامة معرفة يقينية تستند إلى أحكام الإدراك الحسي، وكما ينكر هؤلاء دور الحس فإنهم ينكرون دور العقل وقدرته الاستدلالية على الاستنباط والاستقراء، بل إنهم يرون عدم مشروعية الانتقال بصورة استدلالية من انطباعات حسية مشوهة وغير يقينية عن الأشياء إلى تأكيد وجود هذه الأشياء.

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٤٦١.

وهناك نوع من الشك أقل حدة من سابقه، يتفق الفلاسفة على تسميته بالشك المعتدل، إنه شك يسلّم بإمكان وجود نوع من المعارف لا تتسم باليقين قط، إن تحصيل اليقين مستحيل، ومن ثم فالحديث عن معرفة يقينية به قدر كبير من المبالغة، إننا نعرف الأشياء استناداً إلى الإدراك الحسي، ومن ثم ينبغي أن يوضع سياج يحد موضوعات المعرفة الإنسانية داخل نطاق ما تسمح به الحواس، أما ما يجاوز هذا النطاق أو ما يحدث خارج السياج فلا يملك الإنسان حياله إلا تعليق الحكم، لكن هل يعني ذلك أن يتفق أفراد النوع الإنساني على قدر من اليقين المعرفي؟ الإجابة بالنفي؛ لأن وسيلة التحصيل المعرفي هي الإدراك الحسي الذي يختلف باختلاف الأفراد أولاً، كما يختلف من حيث دقته وحدته لدى الفرد الواحد في الأوقات المختلفة، ومن ثم فإن الإجماع على يقين أمر مستحيل، وتبقى المعرفة ظنية واحتمالية.

أما النوع الثالث من الشك، فهو ليس ممارسة للشك بقدر كونه اصطناعاً للشك بعض الوقت حتى يتحقق اليقين، ويطلق على هذا النوع من الشك (الشك المنهجي).

[حجج الشُكَّاك]:

١- **حجة الجهل**: يذهب من يقول بها إلى استحالة إقامة معرفة بأحد الموضوعات، طالما أن ليس ثمة موضوع يوجد مستقلاً بذاته، فإن أي محاولة لإحاطة بشيء له ارتباط بأشياء أخرى علينا معرفتها أولاً حتى تتم معرفتنا به، وإن حاولنا على سبيل الجدل أن نقيم هذه المعرفة بالأطراف الأخرى وجدناها ترتبط بمئات الروابط إلى ما لا نهاية.

٢- **حجة خداع الحواس**: فالحواس خادعة وهذا أمر مسلم به لدى الجميع، فالحاسة الواحدة تتعارض بإزاء الشيء الواحد، ومن ثم لا نملك معياراً لتمييز الإدراك الصائب من الإدراك الخطأ، فكم من المرات يرى الإنسان السراب في الصحراء ويتوقع ماء ثم يصاب بخيبة الأمل، وكذلك يدرك بروزاً في الصورة واللمس يدركها مسطحة، والرائحة اللذيذة للشم مؤذية للذوق، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة، ومن يدرينا؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشئ من تباين حواسنا، وإذاً فنحن هنا أيضاً ندرك الظواهر لا الحقائق.

٣- **حجة التناقض ونسبية الأحكام**: أساس هذه الحجة هو ما ينشأ بين الشعوب من اختلاف في الحكم على موضوع واحد نتيجة لاختلاف الثقافات فيما بينها والعقائد والعادات والتقاليد، كما أن الفلسفة كنسق فكري ينتسب إلى الأفراد بالدرجة الأولى تأتي حاملة الطابع الفردي ولا تكون موضع اتفاق بين الذوات، إن ما يعبر عن الشجاعة في مجتمع يراه مجتمع آخر مظهراً من مظاهر التطرف أو التهور، كما أن ما يعد عدلاً طبقاً لرؤية شعب من الشعوب يصنف ظلماً لدى شعب آخر، فقد تصدق هذه الرؤية إلا أنها لا تعد حجة في نظرنا، لأنه رغم تناقض الناس واختلاف أحكامهم في نطاق التجارب الذاتية، يوجد اتفاق بين الذوات في موضوعات المعرفة العلمية وبخاصة ما ينطوي تحت المنطق والرياضيات وحقائق العلم.

٤- **حجة التسلسل المحال**: يقول أنصار الشك عن هذه الحجة إن كل برهان نستند إليه في الحجاج على صحة معارفنا وصدقها، يبدأ من مقدمات، ولا تخرج هذه المقدمات عن أحد نوعين: مبرهنة أو غير مبرهنة، فإن كانت من النوع الأول كان علينا أن نعرض برهانها الذي تستند إليه، ثم نعرض لبرهان برهانها إلى ما لا نهاية، وعندها تقع في تسلسل لا أول له يستحل معه البرهان الذي أردنا إقامته، أما إن كانت المقدمات لم يتم البرهنة عليها، فنحن أمام موقفين: إما أن نبرهن عليها، وننجح في ذلك بالفعل، وساعتها نعود لنقع أسرى لعملية التسلسل التي أشرنا إليها للتو، وقد لا ننجح في البرهنة على صحة المقدمات ومن ثم لن ينشأ برهان بالمرة، وتتوقف المعرفة التي أردنا إقامتها على تلك المقدمات المفترضة. ورغم وجاهة هذه الحجة إلا أن المنطق والرياضيات قد نجحا في التوصل إلى إقامة أنساق استنباطية، تبدأ من أفكار أولية لا معرفة ومجموعة تعريفات وبديهيات ومصادرات، نشتق من بينها عدة مبرهنات استناداً إلى قواعد للاشتقاق في غاية الصرامة[١].

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٧٤-١٧٧.

[الشك المنهجي]:

إنه شك يعيشه صاحبه تجربة عابرة، تمثل معبراً ينتقل عليه من الضياع إلى الإيمان أو من الشك إلى اليقين، ومن أصحاب هذا النوع وأنصاره، (أوغسطين)-٤٣٠م- و(الغزالي)-٥٠٥هـ- و(ديكارت)-١٦٥٠م-، و(بسكال)-١٦٦٢م- و(هيجل)-١٨٣١م-، على اختلاف طفيف فيما بينهم من مثيرات الشك ودرجات اليقين التي ارتقوها.

أ- (**أوغسطين من هيبو**)-٤٣٠م- فيلسوف ولاهوتي مسيحي بارز في العصور الوسطى، يلعب الشك دوراً مهماً في المسار الروحي للإنسان والسعي نحو الله، وفقاً لـ(أوغسطين)، يعتبر الشك البداية الأساسية للبحث عن الحقيقة وعن الله، يؤمن بأن الإنسان الذي يشعر بالشك والحاجة إلى البحث هو الإنسان الذي يسعى بصدق للوصول إلى الإيمان الحقيقي، يعتبر الشك حالة طبيعية للإنسان وبوابة للتوجه نحو الله.

ومن خلال تجربته الشخصية، (أوغسطين) عاش حالة شك كبيرة فيما يتعلق بمسائل الإيمان والحقيقة، وفي كتابه المعروف (اعترافات)، وصف رحلته الروحية وصراعه الداخلي بين الشك والإيمان، ومن خلال تجربته الشخصية، وجد أن الشك يمكن أن يكون جزءاً من العملية اللازمة للوصول إلى الإيمان الحقيقي والتواصل مع الله.

ب- **أبو حامد الغزالي**-٥٠٥هـ- مفكر إسلامي بارز في عصره، يرى (الغزالي) بأن الشك في جميع المعارف التي يتلقاها المرء عن طريق التقليد يعد أمراً ضرورياً في أثناء التطور العقلي؛ وذلك لأن الشك وحده هو الذي يجعل الوصول إلى الحقيقة أمراً ممكنا، يقول الغزالي في ذلك: «الشكوك هي الموصولة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[١].

(١) ميزان العمل ص٤٠٩.

وينبغي التنبيه أن الشكوك الذي تحدث عنها (الغزالي) هنا تختلف تماماً عن الشك الارتيابي؛ وذلك لأنها لا تنكر الحقيقة كما ينكرها الشك الارتيابي، وإنما هي شكوك تبحث عن الحقيقة المطلقة، وتحاول أن تجد لها أساساً راسخاً.

و(الغزالي) يروي لنا أن الشك قد بدأ عنده منطلقاً من واقع ما كان منتشراً في عصره من التعاليم الكثيرة والمذاهب المتناقضة التي تدعي كل منها لنفسها الوصول إلى الحقيقة، وهذا أمر لا يمكن تصوره إطلاقاً؛ لأنها مذاهب يناقض بعضها بعضاً، فإما أن تكون كلها باطلة، وإما أن يكون أحدها فقط صحيحاً والباقي باطلاً.

ويشبه (الغزالي) هذه الكثرة الهائلة لهذه الآراء والنظريات التي واجهته ببحر عميق غرق فيه الأكثرون، ولم ينج منه إلا الأقلون، ويتساءل (الغزالي): كيف تدعي هذه الطوائف الكثيرة لنفسها أنها نجت من هذا البحر العميق وتوصلت إلى الحقيقة؟

وفي حماس بالغ اتجهت همة (الغزالي) لدراسة كل هذه الاتجاهات الفكرية المختلفة في عصره، كما يقول هو عن نفسه: «ولم أزل في عنفوان شبابي - منذ راهقت البلوغ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين - أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجّم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة؛ لأميز بين محق ومبطل»(١).

وقد كان في عصر (الغزالي) ممثلون للاتجاه الارتيابي، وكان (الغزالي) على علم بتناقض الارتيابيين الذي يتمثل في اعترافهم بالمبادئ العقلية كوسيلة للجدل في أنهم في الوقت نفسه يرفضون هذه المبادئ(٢)، يقول (الغزالي): «فالسُفسطائي كيف يناظر؟ ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر»(٣).

---

(١) المنقذ من الضلال ص١٠٩.

(٢) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ص٧٠-٧١.

(٣) معيار العلم في فن المنطق ص٢٤١.

ج- **رينيه ديكارت**-١٦٥٠م- يعد من الفلاسفة الذي اصطنعوا الشك وسيلة لغاية هي بلوغ اليقين، كان (ديكارت) يؤمن بأهمية الرياضيات ويعتقد في يقينها، ورآها نموذجاً لما ينبغي أن تكون عليه بقية العلوم من دقة وبساطة ووضوح، وعندما أقام مقارنة بين المعرفة الرياضية وبقية أنواع المعارف وبخاصة ما يعتمد منها على الإدراك الحسي، لاحظ أن النوع الثاني يعاني من قصور بيّن، ولا يحقق قدراً معقولاً من بساطة ووضوح الرياضيات، فانتاب الشك (ديكارت) في كل ما يصدر عن الحواس من معارف، واصطنع شكاً يمتد لهيبه إلى الرياضيات ذاتها.

يشك (ديكارت) في بداية الأمر في قدرة الحواس على تحصيل المعرفة، وحجته في ذلك أن الحواس تخدعنا في أحياناً كثيرة، فلِمَ لا تخدعنا طول الوقت، وكيف نقيم معرفة استناداً على معايير تبدو فيها الحواس صادقة أحياناً وكاذبة في أحيان أخرى، يمتد الشك في الحواس إلى شك في الإدراك الحسي، وما يقوم على هذا الإدراك، يشك (ديكارت) في وجود جسمه، ويشك كذلك في وجود العالم الخارجي، يرتقي الشك فينال من قدرة الإنسان على التمييز فلا يستطيع أن يميز بين صواب وخطأ، أو بين اليقظة والأحلام، إننا في الأحلام نسبغ واقعية على كل ما نرى حتى نستيقظ فنرى صورة مخالفة بعض الشيء، لكن ألا يمكن أن يمثل عالم اليقظة هو الآخر حلماً طويلاً لا نفيق منه إلا عند الموت، والنهاية يبلغ الشك مداه عند (ديكارت) وتمتد يد الشك لتعبث في محتوى الرياضيات الخالصة، التي سبق أن أشار إلى أنها عين اليقين، لكن (ديكارت) يفترض هنا على سبيل إكمال البناء الدرامي وجود شيطان ماكر يفسد علينا القدرة على التمييز بين الصادق في قضايا الرياضيات والكاذب منها.

امتد شك (ديكارت) حتى نال من كل شيء حوله، وبقي لديه أمر واحد لا يستطيع أن يشك فيه، وهو أنه يشك، ومع مزيد من التأمل أدرك أن الشك علامة من علامات التفكير، هو يشك إذاً هو يفكر، والتفكير لا بد أن يستند إلى جوهر يحمل هذه الصفة، إذاً هناك ذات موجودة بالضرورة حتى تفكر، وكانت تلك نواة صياغة (الكوجيتو)

الديكارتي: (أنا أشك إذاً أنا أفكر) = (أنا أفكر إذاً أنا موجود)، أو لنقل معه على سبل الاختصار: (أنا أشك إذاً أنا موجود).

كان إثبات وجود النفس الإنسانية عند (ديكارت) هو باب اليقين الذي بنى عليه إثبات وجود الله ووجود العالم، وهذا موضوع حديث آخر(١).

د- **بليز باسكال**-١٦٦٢م- كان الشك عنده يرتكز على النقاط الضعف في العقل البشري والقدرة المحدودة للإنسان على فهم واكتشاف الحقائق الكبرى، واعتبر باسكال أن الإنسان لا يستطيع بمفرده أن يصل إلى معرفة الحقيقة المطلقة بمجرد استخدام عقله وقدراته العقلية.

وكان باسكال من المؤمنين بالدين المسيحي، وركز على أهمية الإيمان في التعامل مع الشك، وقد عبّر عن ذلك في مقولته الشهيرة «ليس هناك سوى الشك، ونحن نعيش دائمًا فيه، ولكن الإيمان هو الاستنتاج الذي يجب أن نقوم به بناءً على الشك»، وبالتالي، ركز باسكال على أهمية اتخاذ خطوة الإيمان رغم الشك وعدم التأكد الكامل، واعتبر أنه يجب على الإنسان أن يعتمد على الإيمان والعقل معًا في الوصول إلى الحقيقة والسعي نحو الله.

باختصار، الشك عند باسكال يرتكز على الاعتراف بقدرات العقل المحدودة للإنسان وأهمية الإيمان في التعامل مع الشك والسعي نحو الحقيقة.

المطلب الثالث: طبيعة المعرفة:

هل هي ذات طبيعة واقعية أم أنها ذات طبيعة مثالية؟ هنا انقسم الفلاسفة إلى قسمين رئيسيين هما: الواقعيون من جهة والمثاليون من جهة أخرى.

أ- **الواقعيون**: يرون بأن العالم الخارجي موجود كما يتبدى تماماً لحواسنا، وأن حواسنا تلك هي التي تنقله إلينا كما هو دون تحوير أو تحريف، وهذه الطائفة من الواقعيين يسمون

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٧٧-١٧٩.

بـ(الواقعيين السذج) كما يسمى مذهبهم بـ(الواقعية الساذجة)، تلك الواقعية هي التي تجعل دور الإنسان في المعرفة كدور آلة التصوير التي تقتصر على مجرد نقل الظواهر الخارجية كما هي بدون أدنى وعي أو تفكير، لكن توجد إلى جانب الواقعية الساذجة تلك ما يمكن أن نسميه بـ(الواقعية النقدية)، وفي مثل هذا النوع من الواقعية يكون المفكر أو الإنسان واعياً وناقداً ومحللاً ومركباً لظواهر العالم الخارجي، ولا يكتفي بالتسجيل فقط، ويمثل هذه الفئة الأخيرة (صمويل ألكسندر)-١٩٣٨م- و(وايتهيد)-١٩٤٧م- و(رسل)-١٩٧٠م- وغيرهم.

ب- **المثاليون**: فقد انقسموا إلى أقساماً متعددة، فهناك (المثالية الذاتية) التي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في ذاتنا وفي داخل عقولنا وأننا ولدنا بها وهي فطرية فينا، وهناك أيضاً (المثالية الموضوعية) والتي تقرر بأن الحقائق والمعارف توجد في موضوع خارجي لكنها مثالية، ومثال ذلك المثالية الموضوعية عند (أفلاطون) الذي جعل المثل في عالم مثالي غير العالم الذي نحياه والذي أسماه بـ(عالم الأشباح)، وهناك أخيراً (المثالية المطلقة) وهي التي تقرر أن المعرفة ذات طبيعة مثالية بحتة، فالذات والموضوع معاً أصبحا من طبيعة مثالية خاصة، ويمثل هذا التيار المثالي المطلق (هيجل)-١٨٣١م- في المانيا، و(برادلي)-١٩٢٤م- و(بوزانكيت)-١٩٢٣م- في إنجلترا، و(رويس)-١٩١٦م- في أمريكا، و(كروتشه)-١٩٥٢م- في إيطاليا، وغيرهم.

[هل المعرفة ثابتة أم متغيرة ومتطورة]:

هناك من يرى أن المعرفة ثابتة لا تتغير؛ لأنها فطرية وليست مكتسبة وأننا لا نختلف من فرد لآخر، فكل إنسان حاصل على نفس القدر من المعارف الحاصل عليه غيره، وهذا يعني أن هناك مساواة بين أفراد الإنسانية جميعاً سواء أكانوا أطفالاً أم شباباً أم كهولاً، سواء انتموا إلى المجتمعات البدائية أو إلى المجتمعات المتحضرة.

غير أن هناك وجهة نظر أخرى ترى أن المعرفة تتغير وتتطور من مرحلة عمرية معينة إلى مرحلة معينة أخرى، وهي تختلف باختلاف الأفراد من حيث النضج ونمو قواهم

الإدراكية: الحسية والحركية والعقلية، كما تختلف أخيراً حسب المستوى الحضاري والثقافي والتعليمي الذي يعيشه الفرد(١).

ويقسم عالم النفس السويسري (جان بياجيه)-١٩٨٠م- النمو المعرفي للإنسان إلى أربع مراحل، يعدها بيولوجية عمومية تشمل أفراد البشر جميعاً:

الأولى- المرحلة الحسية الحركية (Sensorimotor): وتبدأ من الولادة إلى سن سنتين، حيث لا توجد بناءات ذهنية (مخططات)، وحيث يسعى الرضيع إلى تكوين هذه البناءات من خلال استكشاف البيئة.

الثانية: مرحلة ما قبل العمليات الذهنية (Pre-Operational): من سن سنتين إلى سبع سنوات، وفيها يكسب الطفل اللغة ويُكَوِّن بناءات ذهنية أكثر تعقيداً تُسمى بالبناءات قبل المنطقية (Prelogical)؛ فما يزال الطفل – مثلاً – غير قادر على أن يفهم أن جوهر الشيء لا يتغير وإن تغير شكله، وما يزال غير قادر على (تجاوز المركزية Decentering) أي غير قادر على الانفصال عن ذاته ورؤية الأشياء من منظورٍ آخر.

الثالثة: مرحلة تفكير العمليات العيانية (Concrete Operational): من سن سبع سنوات وحتى المراهقة، وفيها يتفهم الصبي ثبات الجوهر وإن اتخذ منظورات متعددة، ويبدأ في التساؤل عن الحياة، ويصبح قادراً على حل المشكلات ولكن بشكلٍ عشوائي، إنها عمليات منطقية لكنها ما تزال لصيقة بالعالم المادي العياني وبالأفعال المادية.

الرابعة: معرفة العمليات الصورية (Formal Operationl): وفيها يكتسب الفتى القدرة على التفكير المنطقي المعقد، والتفكير التجريدي غير المرتبط بالأشياء والأحداث المادية، والتفكير الافتراضي، والحل المنطقي للمشكلات(٢).

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٤٦٨-٤٧٠.

(٢) المغالطات المنطقية ص٢١-٢٢.

المطلب الرابع: مصادر المعرفة وأدواتها:

مصادر المعرفة وأصولها هو المعيار الذي يميز نسقاً فلسفياً عن الآخر، وهو بمثابة اللبنات الأساسية التي يشيد عليها الفيلسوف فلسفته، ويتعلق هذا الجانب بمحاولة إدراك قوانا المعرفية هل هي الحس أم هي العقل أم هما معاً، أم أننا نصل إلى معارفنا لا بهذا ولا بذاك وإنما بواسطة قوة أخرى هي الحدس كما يرى (برجسون).

أ- **المذهب العقلي**: يقوم هذا المذهب على مبدأ واحد – رغم تعدد تفاصيله – هو أن العقل هو القوة التي تدرك ماهيات الأشياء أو المعقولات، بل وتدرك أيضاً الحقيقة المطلقة، ويرى بعض ممثليه أن تلك الماهيات أو المعقولات التي في أذهاننا ليست إلا نماذج مماثلة لما في خارج الذهن من أشياء، وقد مر المذهب العقلي بتطورات طويلة قبل أن تتحدد مبادئه حيث اتسمت المحاولات التي قام بها مفكرو الإغريق الطبيعيون الأول في القرن السادس قبل الميلاد بالتركيز على كشف المادة الأولى (مبحث الوجود) دون أن يهتموا بقدرة العقل على اكتناه ذلك (مبحث المعرفة)، وهذا يدل دلالة قاطعة على أن قيمة المعرفة لم تدر لهم بخلد.

ثم بدأ المفكرون المبكرون مثل (بارمينيدس) و(هرقليطس) في التمييز بين الأمور الحسية والأمور العقلية، وعلى ضوء هذا التمييز تحمس كل منهما لوضع مذهب خاص به لكل منهما طابعه وحدوده، وإن تميزت محاولة أتباع (بارمينيدس) بمنح الحواس ثقة أقل من تلك التي يولونها للعقل على عكس أتباع (هرقليطس)، فالأوائل يرون شيئاً واحداً لا يتغير، كامل الاستدارة، يفكر ويفكر فيه في نفس الوقت، بينما يرى الآخرون كثرة متغيرة دوما، وإن كان (لوجس) (هرقليطس) يتصف بوحدته وانعزاله، وشاركت (الفيثاغورية) في تقدم العقلانية بنصيب وافر عندما ذكرت أن الأشياء الحقيقة هي الأعداد، وتعاظم الاتجاه العقلاني بعد ذلك عند (أفلاطون) و(أرسطو) حيث أصبح العقل أداة للمعرفة مزودة بالمقدرة على تحصيل الحقيقة المطلقة، وأنه ملكة مستقلة عن عالم الحس، ويتضح دور

العقل بهذا التصور في المُثُل الأفلاطونية وفي انبثاق العقل الخالص عن المحرك عند (أرسطو) وأتباعه.

ثم يأتي (ديكارت) وبمجيئه تحدد معالم المذهب العقلي أكثر، وقد جعل من الفكرة اللبنة الأولى في بناء مذهبه، فالفكرة هي كل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة، والأفكار الواضحة المتميزة هي التي تؤلف الحقيقة، ولما كانت هذه الأفكار من نتاج العقل بمعنى أننا لا ندركها اعتماداً على المشاهدة البسيطة للعالم الخارجي، إذاً فهي فطرية، وكلمة فطرية لا تعني عند (ديكارت) أنها كانت موجودة مكتملة في عقل الإنسان عند مولده، بل على أن لدى الإنسان الاستعداد لهذه الأفكار، يقول (ديكارت): «يكفي أن أوجه انتباهي كي أدرك ما لا نهاية له من الخصائص المتعلقة بالأعداد، والأشكال والحركات، وأشياء أخرى متشابهة، تظهر حقيقتها بيّنة وتتفق تماماً مع طبيعتي، بحيث أنني حين أبدأ في اكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً، بل بالأحرى أتذكر ما كنت أعرفه من قبل، أعني أنني أدرك أشياء كانت من قبل في عقلي وإن كنت لم أوجه بعد فكري نحوها»(١).

ويتضح من النص الديكارتي مدى التأثر الواضح بعقلانية (أفلاطون)، والأفكار الفطرية الديكارتية موجودة بالطبيعة فينا؛ لأنها موضوعية في نفوسنا منذ أن خلقنا الله، وهي مضمونة بأصلها الإلهي؛ لأن الله صانعها فينا، ويبدو أن هذه محاولة من (ديكارت) للبحث عن أصل للأفكار الفطرية ما دامت توجد فينا كاستعدادات فقط وليست من خلقنا أو من خلق الحواس، وهناك تصور ديكارتي للمعرفة يجعلها أكثر عقلانية وهو تصورها على غرار الرياضيات، ذلك أنه بتحليل أفكارنا وعلومنا يمكن أن نصل إلى الأفكار الأولى أو الطبائع البسيطة كالأعداد الأولية وحروف الهجاء التي نصل إلى تأليف العلوم من تركيبها.

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة ص١٦١.

لذلك ألح (ديكارت) على ضرورة استخدام المنهج الرياضي؛ لأنه وحده طريق اليقين، ولا يقصد بذلك التوقف عند اكتساب معرفة بالأعداد والأشكال وخواصها بل يهدف إلى تعويد الذهن على استعمال المنهج القويم الذي يجنبنا الوقوع في الخطأ، وبإمكان الناس جميعاً أن يحققوا ذلك؛ «لأن العقل السليم هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، وإذاً فوحدة المنهج لديه راجعة إلى وحدة الفكر، لا وحدة العالم، فالعالم كثير ومتغير أما العاقل فواحد، وفي وحدة العقل تجد وحدة العالم شرطها الكافي، وعلى أي حال فإن الحقائق الأزلية سواء في الرياضيات أو الفيزياء تصدر كلها عن حقيقة واحدة هي وجود الله، وبذلك نرى (ديكارت) يجعل مبادئ العقل متوقفة على إرادة الله، ويقرر أنه لا توجد حقائق مستقلة عن الله(١).

ويقول (ديكارت): «أرى أن جميع من أنعم الله عليهم بنعمة العقل، يجب أن يستعملوه قبل كل شيء في محاولة معرفة الله ومعرفة أنفسهم»(٢)، وهذا هو ما قرره فلاسفة الإسلام من المتكلمين حيث اعتبروا أن معرفة الله عقلية خالصة، وأن أول ما يجب أن يعرفه الإنسان بالعقل هو معرفة الله تعالى(٣).

ثم جاء (مالبرانش)-١٧١٥م- ليحد - رغم إعجابه بـ(ديكارت)- من مدى المشيئة الإلهية في خلق الأفكار، فجعل الله لا يريد إلا ما هو معقول أو متصور بالعقل، أما قول (ديكارت) بأن الحقائق جميعها متوقفة على الإرادة الإلهية كالقوانين التي يشرعها ملك فهو قول لا أساس له، ولما كانت الحقائق أزلية وثابتة وضرورية فإنها لا تليق إلا بالعقل الإلهي وحده ولا تقوم إلا فيه، وسبيل معرفتنا هو نوع من الحضور أو المشاركة بين العقل الإلهي وعقولنا في فعل المعرفة بتلك الحقائق.

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٨١-١٨٣.

(٢) التأملات في الفلسفة الأولى ص١٢.

(٣) مجموع الإمام القاسم الرسي ج١ ص٦٣٢.

أما (ليبنتز)-١٧١٦م- فقال بالأفكار الفطرية أيضاً إلا أنها ليست موجودة فينا مثل شيء في داخل شيء آخر، كما ذهب (ديكارت) لأن المبادئ ليست شيئاً آخر غير الفكر نفسه، وذكر (ليبنتز) أن الأفكار الفطرية لا يمكن وضوحها في البداية صراحة للعقل أو ظهورها مكتملة فيه فنحن نتعرف عليها في إحدى المناسبات، وعند (ليبنتز) كما هو الحال عند (أفلاطون) و(ديكارت) التجربة الحسية ضرورية لإيقاظ الأفكار الفطرية في عقولنا، فالأفكار أو المبادئ تشبه الصور المطبوعة على (القلم) الخام والتي لا تظهر إلا بعد تمحيصها، كما أن العقل ليس لوحة بيضاء لم يكتب عليها شيء كما يذهب (لوك) ذلك لأن الحواس وإن كانت ضرورية لكل معارفنا الحاضرة فإنها ليست كافية لتزويدنا بكل المعارف.

يمكن إيضاح موقف (ليبنتز) في عبارة واحدة: «إن طريقنا إلى المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة، والحس الذي يخرج عن طريق الإثارات الحسية تلك الأفكار الكامنة من القوى إلى الفعل».

ب- **المذهب التجريبي**: يذهب أصحاب هذا المذهب إلى القول بأن كل ما لدينا من معارف مكتسبة وليست فطرية، فالمعرفة تنشأ عن التجربة وتكتسب قيمتها ومضمونها بقدر اتصالها بالواقع المحسوس فقط، والملاحظ أن لفظ (التجريبي) ذاته له أكثر من معنى، كما يلي:

يؤرخ البعض لظهور المذهب التجريبي بالسفسطائيين في تأكيدهم على أن المعرفة جميعها آتية عن طريق الحواس، وهي عند (س) من الناس غيرها عند (ص)، ومن ثم فالحقيقة نسبية ما دام الإنسان الفرد هو مقياس كل شيء.

ولكن يبدو أن هذه حجة تؤخذ عليهم، فقولهم لا يعني عندنا أكثر من أن الحواس لا تصلح كوسيلة لإدراك المعارف ما دام كل ما يأتينا منها نسبياً مؤقتاً متغيراً، فكان أحرى بالسفسطائيين - طالما اكتشفوا قصور الحواس- البحث عن وسيلة أخرى للمعرفة أجدى، ولكن لا ننسى لهم في نفس الوقت أن قولهم بنسبية المعرفة قول بدأ علماء عصرنا في ترديده

من جديد، وإن عزاها المعاصرون إلى حدود القوى المعرفية لدى الإنسان التي يعود بعضها إلى قصور الحواس(١).

ومعظم الكتابات – العربية منها على الأقل – تكاد تؤرخ لظهور المذهب التجريبي بـ(الأبيقوريين) الذين أدركوا أن المدركات الحسية أشياء منبعثة من جسيمات دقيقة ترسلها الأجسام إلى العقل، ومن ثم فالإحساس هو مصدر جميع معارفنا، والعمليات المعادلة للأفكار العامة والتي تؤلف جميع العلوم لا تتحقق إلا بفضل الانطباعات التي تتركها الأحاسيس في النفس.

[نماذج من أعلام المذهب التجريبي]:

(جون لوك)-١٧٠٤م- صاحب القول الشهير: «العقل لوحة بيضاء لم يكتب عليها شيء»، فقد ظهر المذهب التجريبي لديه مكتملاً، عندما أنكر بقوله السابق الأفكار الديكارتية كمصدر للمعرفة، وأعلن «أن ما في عقلنا من معارف إنما يرجع إلى مصدرين: الإحساس والاستبطان، والاستبطان يستند إلى الحواس، وعن الحواس تصدر الأفكار الأولية وهي على أربعة أنواع:

١- أفكار صادرة عن حس واحد (الألوان، الأصوات).

٢- أفكار صادرة عن حواس (الامتداد، المقدار، الحركة).

٣- أفكار صادرة عن الاستبطان (الشهوة، الإدراك، التفكير).

٤- أفكار صادرة عن الإحساس والاستبطان معاً (الوجود، القوة، الوحدة).

وهذه الأفكار الصادرة عن الحواس الظاهرة والحس الباطني تكون أساس معرفتنا ومهمة العقل هي الربط أو الفصل بين الأفكار الأولية».

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٨٤-١٨٥.

إن تحليل أفكار (جون لوك) يؤدي إلى التسليم بدور فعال للعقل أو للفهم يتجاوز التجربة بتكوينه أفكار العلاقات التي تنشأ من مقارنة انطباع حسي آخر أو أكثر استناداً إلى مبادئ مجاوزة للتجربة مثل مبدأ العلة الكافية، فإن حدوث التغيرات دون شيء ما يتغير لا يكون أمراً معقولاً، ونحن نكون فكرة العلية – في رأي (لوك) – لأن التتابع المنتظم بين ظاهرتين لا يكون له سببه الكافي إذا لم تكن الظاهرة الأولى علة الثانية.

إن هذه التفسيرات غير التجريبية أدت بـ(ديفيد هيوم)-١٧٧٦م- أن يعيد النظر في هذه التفسيرات وأن يؤكد التجريبية تأكيداً تاماً، وإذا كنا نضرب بـ(لوك) المثل على التجريبية والإخلاص لها، ونجده رغم ذلك يلجأ في جانب من نظريته إلى أمور مجاوزة للتجربة والواقع المحسوس، فإن ذلك بلا شك نتاج عن قصور المذهب التجريبي لعدم استناده إلى تصورات عقلية.

كذلك يأتي (**كوندياك**)-١٧٨٠م- ليعلن أن جميع أفكارنا وملكتنا ليس لها منبع سوى الإحساس، ولا يقول بالتأمل الذي قال به (لوك) بل إنه يرى أن العقل ذاته يرجع بالتحليل إلى الإحساس، فما نطلق عليه أفكاراً فطرية أو عقلاً أو مبادئ مطبوعة في النفس ما هي إلا وليدة الإحساس، وثمة ملاحظة هامة أن (كوندياك) لا يرى بين معرفة الحيوان ومعرفة الإنسان من فارق إلا في الدرجة؛ لأن مصدر المعرفة عند كليهما هو (الحس)، ولولا التبرير الذي ساقه (كوندياك) في عبارته تلك لوجدنا مطابقة بين رأيه هذا ورأي (بوبر)-١٩٩٤م- القائل بأنه لا فرق بين معرفة الإنسان ومعرفة الحيوان؛ لأن البداية المعرفية بالنسبة لكل منهما واحدة، وكل ما في الأمر أن الإنسان أكثر تطوراً وأكثر تطبيقاً واستفادة من منهج المحاولة والخطأ، فيعدل معارفه وسلوكه بالقدر الذي يدفعه إلى الأمام دوماً.

ويعد (**ديفيد هيوم**)-١٧٧٦م- تجريبياً بمعنى الكلمة لدى البعض بينما لا يميزه البعض الآخر عن (جون لوك)، حيث أن تجريبيته غير خالصة من عوالق مجاوزة لعامل التجريب والحس، قسم (هيوم) الأفكار إلى حسية وإلى تأملية مصدرهما معاً الاحساسات

الخارجية والباطنية وتتألف منهما الأفكار المركبة طبقاً لقوانين تداعي الأفكار وهي التشابه والتجاوز والعلية.

وقد تناول (هيوم) هذه القوانين بالتحليل، وأشهر تحليل له بهذا الصدد معرفتنا للعلية صادرة عن جوهرها عن الإدراك الحسي، أي إدراك التلازم بين أزواج من الأشياء أو الحوادث، وأنكر (هيوم) أن تكون العلاقة العلية ضرورية ضرورة منطقية وأعلن أن لها ضرورة ذاتية صادرة عن إدراك التلازم وتكراره، ومن ثم يفعل قانون ترابط الأفكار فعله فتتكون عادة توقع التلازم في المستقبل بين ما أدركنا تلازمه في الماضي.

لا يشك (هيوم) في تصور العلية بقدر ما هو معني بالبحث عن مصدر ذلك التصور، فرآه وليد العادة «إن لدينا عادة مكتسبة عن توقع حدوث الحوادث في إطار وقانون العلية»، إلا أن (هيوم) يعتقد في ضرورة وجود مبدأين لضمان معارفنا هما العادة ومبدأ العلية الكلي، ويرى هذا الاتجاه أن (هيوم) يصادر في الحقيقة على مبدأ العلية الكلي ويجعل من جريان العادة وسيلة للكشف عنه أي أنه لم ينكر مبدأ العلية كما يتصور البعض، بل إنه كان مشغولاً بالبحث عن حقيقة تمسكنا بهذا المبدأ الذي يشكل أساساً لكل معارفنا التي نستنتجها.

إذا (هيوم) لم يتخلص هو الآخر من مبادئ مجاوزة للتجربة شأنه شأن معظم التجريبيين مما يجعلنا نزعم أن القول بالتجريبية الخالصة أمر غير ممكن حتى إذا ما قلنا به نتغاضى عن تفسير نواحي كثيرة من حياتنا المعرفية.

ونذكر (**ارنست ماخ**)-١٩١٦م- كآخر نموذج معاصر للفلاسفة ذو الاتجاه التجريبي، كانت له دراساته الفيزيائية بالإضافة إلى تأثره بنظرية (داروين) التطورية مما طبع نظريته في المعرفة بطابع تجريبي يتضح في النقاط التالية:

١- المعرفة الإنسانية في تطور وصيرورة وتتسع كلما أمدتنا الخبرة بأشياء جديدة، وإن تطور الفكر الإنساني وما تقدمه الخبرة من معلومات جديدة يجعلنا نغير أفكارنا دائماً بما

يتلاءم والتجربة، وتصبح الأفكار ذات معنى في حالة اشارتها إلى الأشياء أما الأفكار الخالية من المعنى التجريبي فمن الضروري استبعادها.

٢- ليست هناك حقائق قبلية أو خالدة، فالمعرفة كظاهرة بيولوجية تتغير دائماً كلما تقدم الإنسان، ومن ثم ليست هناك حقائق ثابتة أو مطلقة، لا وجود لمكان مطلق أو زمان مطلق؛ لأنها أفكار لا تسندها التجربة، فالمكان مثلاً عند (ماخ) ليس إلا مجموعة العلاقات المكانية للأشياء، وأنه ليس كما اعتقد (نيوتن)-١٧٢٧م- وعاء خالياً توضع فيه الأشياء في أمكنة ومواضع مختلفة.

٣- يرفض (ماخ) وجود جواهر وراء الصفات المباشرة، فالأشياء مجرد مركبات ثابتة نسبياً لصفات أو عناصر أو احساسات، وإن كل قضية علمية تتحول إلى قضية حول مركبات الاحساسات، وإن القوانين الفيزيائية تتألف من أفكار لها علاقة مباشرة بالخبرة والملاحظة.

وينسحب على (ماخ) ما قيل على سابقه من التجريبيين رغم محاولته التكيف في نظريته مع النظريات العلمية السائدة في عصره، وما نود إضافته هنا هو الإشارة إلى تلك السلبية التي تضفيها المذاهب التجريبية – مع تنوعها – على العقل، الذي يتضاءل دوره أحياناً ويختفي أحياناً أخرى، ويظل في غالب الأمر صورة باهتة للمادة، ولا شك أن ذلك يخالف طبيعة العقل الوثابة التأليفية، ونشير ثانياً إلى أنه إذا كان أصحاب الاتجاه العقلي قد جعلوا من العقل مصدراً للمعرفة منكرين على الحواس قدرتها في الحصول على المعرفة الحقة، واتخذوا من الرياضيات معياراً وأسلوباً لبناء الأنساق الفلسفية؛ لما تتمتع به من دقة في البرهان، فإن المذهب التجريبي يرى العكس تماماً فالتجربة والخبرة الحسية هي مصدر المعرفة وتقدم العلوم الفيزيائية يثبت ذلك في رأيهم[١].

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٨٥-١٨٩.

[الاتجاه الكانطي]:

يوفق (إيمانويل كانط) -١٨٠٤م- بين المذهبين المتعارضين السابقين، فلا يغني أحدهما الآخر، بل يكملان بعضهما، وبيان ذلك أنه إذا كان التجريبيون يرون أن الانطباعات الحسية وما ينشأ عنها من أفكار هي مصدر المعرفة، يشير (كانط) إلى أن هذه الانطباعات ليست المصدر الوحيد بل يجب إضافة عنصر آخر يمليه العقل وهو التصورات القبلية، إلا أن قوله بالتصورات القبلية لا يجعله يتفق مع العقليين مثل (ليبنتز) الذي يتصور أن وظيفتها تمكيننا من معرفة عالم معقول، ومن ناحية أخرى فإن أخذه بالحدوس الحسية لا يجعله يتفق مع التجريبيين أمثال (هيوم) الذي رأى كفاية التصورات التجريبية لتمكيننا من معرفة العالم المحسوس.

جاء هذا الموقف من (كانط) بعد إعلان ثورته المعرفية الشهيرة، فقد لاحظ أن المعرفة كانت تفسر بوجوب تطابق التصور العقلي مع الموضوعات، ولكن لو كان الأمر كذلك لوجب استمداد كل معرفة من تجربة الأشياء، بمعنى أن تكون كل معرفة لاحقة على التجربة، لكن هناك معارف قبلية يسلم بها (كانط) مثل قضايا الرياضيات وبعض قضايا الخبرة وقضايا الميتافيزيقا، وتساءل: لماذا لا نقلب الوضع – كما فعل (نيكولاس) – بحيث يجب أن تتطابق الموضوعات مع معرفتنا، أي مع طبيعة عقلنا؟

ونتيجة لما سبق إذا كان بالعقل تصورات قبلية منها الحدوس مثل الزمان والمكان، ومنها المقولات الاثني عشر[١]، فإن هذه التصورات بمثابة استعدادات في العقل لا نشعر بها إلا حين يثيرها مثير وهو في العادة الحدوس الحسية، يتضمن الإدراك الحسي إذاً – ومن ورائه المعرفة العلمية – عنصرين أساسيين: معطى لنا نستقبله استقبالاً انفعالياً حسياً، وتصورات قبلية يصدرها الفهم بتلقائيته فيضفي على ما تستقبله الحواس النظام والمعنى ومن ثم تصبح ذات مدلول.

---

(١) المقولات الكانطية الاثني عشر هي: الوحدة ، والكثرة ، والجمع ، والإيجاب ، والسلب ، والحدود ، والجوهر ، العلية ، والتبادلية ، والإمكان ، والواقعية والضرورة.

والنتيجة التي نخرج بها من (كانط) بصدد نظرية المعرفة هي أن قدرتنا القبلية محدودة فليس لنا أن نعرف كل شيء وإنما نعرف فقط ما يتفق ويتطابق مع تصوراتها، بمعنى أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وإنما نعرف فقط الظواهر، أي الأشياء كما تظهر من خلال الحدوس وعلاقاتها، وهذا هو معنى نسبية المعرفة عند (كانط)[١].

ج- **المذهب الحدسي الميتافيزيقي:**

للحدس أكثر من معنى فهناك:

١- الحدس الحسي: هو الإدراك المباشر للمحسوسات.

٢- الحدس: التجريبي: هو الإدراك المباشر الناشئ عن الممارسة المستمرة.

٣- الحدس العقلي: هو الإدراك المباشر للمعاني العقلية المجردة.

٤- الحدس التنبؤي: هو الاستشعار لحل مسألة أو التنبؤ بنتيجتها قبل إتمام سلسلة البراهين.

ويرتبط المذهب الحدسي الميتافيزيقي بالفكر اللاهوتي والميتافيزيقي في العصور الوسطى، ويعرف أيضاً باسم المذهب الحدسي الألماني، ويشير إلى تيار فكري نشأ في القرن الرابع عشر وازدهر في القرون الخامس عشر والسادس عشر.

ويتميز المذهب الحدسي الميتافيزيقي بتأكيده على الخبرة الشخصية المباشرة والاستكشاف الروحي للحقائق العميقة والخفية للكون والوجود، ويعتقد أتباع هذا المذهب أنه يمكن للإنسان التواصل مع الله وتحقيق التجربة الروحية المباشرة للحقيقة الأبدية.

يعتبر المفكر الألماني (**مَيستر إكهَرت**)-١٣٢٨م- من أبرز الممثلين للمذهب الحدسي الميتافيزيقي، وكان يروج لفكرة التواصل المباشر مع الله وتحقيق الاتحاد مع الروح الإلهية من خلال التأمل العميق والتدريب الروحي.

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ص١٩٠-١٩١.

وأيضاً (**هنري برجسون**)-١٩٤١م- فقد قامت فلسفته على مناهضة النزعات المادية والحسية والآلية التي سادت عصره، ورفض تماماً أن تكون الحواس أو العقل مصدر معارفنا، وقرر أن مصدرنا الوحيد للمعرفة الحقة هو الحدس الذي يستطيع أن يدرك الجانب الروحي الحق والكيفي من الأشياء وبذلك يوصلنا إلى معرفة تفوق المعرفة العقلية والحسية على حد سواء، ووجه الاعتراضات التالية إلى المعرفة العقلية التي نصل بها عن طريق العقل وأهما:

١- إن المعرفة العقلية معرفة سطحية تتناول موضوع المعرفة من الخارج وتدور حوله وتحلله لكنها لا تستطيع أن تنفذ إلى باطنه وإلى صميم حياته.

٢- إن المعرفة العقلية معرفة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر حسب وجهة نظر هذا أو ذاك من أفراد الإنسان، وحسب درجة تعلمه.

٣- إن المعرفة العقلية معرفة كمية لا تفيد معرفة كيف موضوع المعرفة ولا حقيقته الباطنة الحية.

٤- إن المعرفة العقلية ميتة راكدة استاتيكية لا تنقل لنا إلا الجانب الثابت الراكد من الشيء في حين أن الحياة والحركة هي لباب الأشياء[١].

وباختصار الأفكار الرئيسية التي يتناولها المذهب الحدسي الميتافيزيقي هي النظرية اللاهوتية للإدراك الحدسي، حيث يعتبر المعرفة الحدسية والتجربة الروحية أعلى مستوى من المعرفة مقارنةً بالمعرفة العقلية العادية، ويركز المذهب الحدسي الميتافيزيقي أيضاً على الوحدة الداخلية للإنسان والتواصل مع الروح الإلهية من خلال التحقق من الذات الداخلية والتطور الروحي.

---

(١) المدخل إلى الفلسفة ص٤٦٧-٤٦٨.

د- المذهب الإسلامي:

وهو الذي يرجع في أصوله إلى النصوص الدينية كالقرآن الكريم والسنة النبوية، ويرى أتباع هذه المذهب أن مصادر المعرفة ليست محصور بالعقل ولا بالحس وإنما بكلاهما بالإضافة إلى الأخبار والوحي، وذلك استناداً إلى قول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾[النحل:٧٨]، فالآية تؤكد أن الإنسان يخرج إلى الحياة لا يعلم شيئا ثم يمتن الله عليه بمصادر المعرفة المذكورة في آية وهي:

١- السمع: وهي الأخبار بصفه عامة، المتواتر منها والآحاد، ما يفيد العلم وما يفيد الظن.

٢- الأبصار: وهي الحواس الخمس، وهي السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

٣- الأفئدة: وهي كناية العقل، وهي أعظم مصادر المعرفة ولذلك ذكره الله جمعاً بالأفئدة وهي جمع فؤاد.

٤- الوحي، وهو كلام الله تعالى الذي ألقاه إلى أنبيائه وغيرهم من عباده، وهو مصدر تكميلي لما سبق.

المبحث الثالث

علم القيم (الأكسيولوجيا)

الأكسيولوجيا مركب لفظي مشتق من كلمتين يونانيتين - هما أكسيوس (Axios) بمعنى ذا قيمة أو جدارة، واللوغوس (logos) أو العقل، الجانب النظري من العلم، وتبدو نواة الأكسيولوجيا في نظرية المثل عند (أفلاطون)، وتشير إلى مباحثه مؤلفات (أرسطو) كـ(الأداة أو الآلة في المنطق) و(الأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة)، وأبحاث الرواقية والأبيقورية في الخير الأقصى، وتبدو في الفلسفة المسيحية عند القديس (توما الأكويني) في توحيده بين القيمة العليا والعلة الأولى – أي الله باعتباره كائناً حياً أزلياً خيّراً.

وفي القرن العشرين كان أول من استخدم لفظ الأكسيولوجيا (بول لابي)-١٩٢٧م- في كتابه (منطق الإرادة)، و(هارتمان)-١٩٠٦م- في كتابه (أسس الأكسيولوجيا)، ثم تلاهما غيرهما من الباحثين(١).

أما مفهوم القيمة يمكن أن يقال من خلال الدلالة الأولية للكلمة: إن هذا اللفظ يدل على صفة ما يقدّره امرؤ تقيدراً يزيد أو ينقص (قيمة ذاتية)، أو يدل على ما يستحق هذا التقدير على نحو يزيد أو ينقص (قيمة موضوعية)، وبعبارة أعم: القيمة هي الوجود من حيث كونه مرغوباً به، أو موضع رغبة ممكنة، فهي إذاً ما نحكم بأن من الواجب تحققه(٢).

[دلالة القيمة]:

ويرى (أندريه لالاند)-١٩٦٣م- أن دلالة القيمة مبنياً على أنها تستعمل تارة تارة بالمعنى المجرد أن لشيء ما قيمة، أو بالمعنى المشخص أن شيئاً ما هو قيمة، ويرى أن هذا

---

(١) أسس الفلسفة ص٣٨٣.

(٢) العمدة في فلسفة القيم ص٢٧١.

الاستعمال الأخير أحدث عهداً، وقد اعتمد (لالاند) في تصنفه هذا على ما يلي من اعتبارات:

أولاً: من الناحية الذاتية: القيمة صفة في الأشياء قوامها أن تكون موضع تقدير إلى حد كبير أو صغير، أو أن يرغب بها شخص، أو جماعة من أشخاص معنيين، وقد تطلق بهذا المعنى على (قيمة الاستعمال)، إن قيمة استعمال امرئ شيئاً من الأشياء تقابل حالة ما يصنع المرء بذاك الشيء، وقد تُباين قيمة الاستعمال هذه المنفعة، وربما أطلقت على الفائدة الموضوعية الحقيقية مثلاً: فائدة الماء أو الهواء، وهي تقابل (قيمة المبادلة) قيمة حجر ماس، وهذا الحجر لا ينفه بذاته.

ثانياً: من الناحية الموضوعية المقولية: القيمة صفة الأشياء من حيث أنها جديرة بشيء قليل أو كثير من التقدير، مثال ذلك: قيمة الحياة، يقول (ديكارت)-١٦٥٠م- في رسالته إلى الأميرة (إليزابيث)-١٦٨٠م-: «إن وظيفة العقل الحقيقية هي الفحص عن القيمة الصحيحة لجميع الخيرات التي يبدو أن نوالها يتبع سلوكنا على نحو الانحاء».

ثالثاً: من الناحية الموضوعية الافتراضية: القيمة صفة الأشياء من حيث أنها تلبي غاية من الغايات، مثال ذلك: القيمة الوثائقية لأثر فني.

رابعاً: من الناحية الاقتصادية بوجه خاص: القيمة صفة الأشياء الماثلة في إمكان مبادلة هذه الأشياء في مجتمع معين، وفي وقت محدد، لقاء كمية محددة من سلعة تعتبر بمثابة وحدى، وبهذا المعنى تدل القيمة على السعر الراهن عامة، وبهذا المعنى يقال في الغالب: قيمة المبادلة بمقابل قيمة الاستعمال.

خامساً: من الناحية الاقتصادية أيضاً: القيمة هي الثمن الذي يُقدّر أن من الواجب دفعه من الناحية المعيارية لقاء شيء أو خدمة، مثال ذلك: القيمة الصحيحة.

سادساً: من الناحية المنطقية: القيمة في حديثنا عن كلمة أو عن عبارة هي دلالتها، وهي لا تعني الدلالة الحرفية لهذه الكلمة أو العبارة وحسب، بل إنها تشير إلى الدلالة

الفعلية أو المضمرة، ونحن نعني بعبارة (الكلمة – القيمة) الفكرة الأساسية أو العاطفة الأساسية في جملة من الجمل.

سابعاً: من الناحية الجمالية: أن القيمة في الموسيقى هي المدة النسبية للألحان، وفي الفنون التشكيلة هي تألق الألوان نسبيا أو عتمتها، وقد يوسّع معنى هذه الكلمة أحياناً فتدل دلالة غير موفقة على علاقات هذه الألوان ذاتها، أو على درجة إشباعها.

ثامناً: في مجال الرياضيات: القيمة في هذا المجال تعبير حسابي، أو جبري على الأقل، يحدد مجهولاً، أو يمثل حالة من حالات متحول، يقول (دوهامل): «علينا أن نقوم بتمييز مهم في كل مسألة ترمي إلى الحصول على قيمة مجهول أو عدد من المجاهيل، إن علينا من جهة أولى أن نأخذ باعتبار القيم الخاصة للمعطيات، ومن جهة أخرى العلاقات المختلفة التي ينبغي توافرها بين المجاهيل والمعطيات..»[١].

ويؤكد (لالاند) أن من العسير تحديد المعنى الدقيق لكلمة القيمة؛ لأنها تمثل في الأغلب مفهوما متحركاً، تمثل انتقالاً من الواقع إلى ما يجب أن يكون، من المرغوب به إلى ما يمكن أن يُرغب به بوساطة ما يُرغب به بصورة مشتركة[٢].

[أحكام القيمة]:

للقيم إذاً دلالات شتى، ومفهومها مفهوم متحرك، ويتمثل الإعراب اللفظي عنها في أحكام جرت العادة على تمييز نوعين أساسيين منها هما أحكام التقويم أو أحكام القيمة أو أحكام الوجوب من جهة أولى، وهي بجملتها تنتهي إلى اصطلاح العلوم المعيارية، ومن جهة أخرى، أحكام الواقع أو أحكام الوجود وتسمى أحياناً الأحكام التقريرية وهي خاصة بالعلوم الوضعية على اختلاف أنواعها.

---

(١) المعجم الفلسفي ص١٥٢٢-١٥٢٣.

(٢) العمدة في فلسفة القيم ص٢٧٢-٢٧٥.

ومن الجائز أن ننظر إلى أحكام القيمة من زاوية الجهة، أي من حيث كيفية نسبة المحمول فيها إلى الموضوع ونميز ثلاث فئات: هناك فئة تعبّر عن أوامر أو نواهي، والنواهي أكثر عدداً من الأوامر، ومثال ذلك: (لا تسرق)، وفئة تعبّر عن مجرد نصيحة كقولنا : (اذا عزم المرء فيجب أن يثبت على عزمه ما استطاع)، وفئة تعبر عن تقدير حوادث أو حالات ليس للمرء عليها سلطان، ومثال ذلك: (إن كبار الفاتحين كانوا من كبار المجرمين).

والجدير بالملاحظة أن لأحكام القيمة تنوعاً وشمولاً كبيرين، من ذلك أننا نجدها في المجال الديني، سواء أخذنا لفظ الدين بالمعنى الضيق أو المعنى الواسع، يقال: دين الشرف، الكفر بالوطن، ونجدها في المجال القضائي كقولنا: مشروع وغير مشروع، جنحة أو جناية، وفي مجال الأخلاق والفن والمنطق: مثل قولنا: غامض، مبهم، فاسد، متناقض، مغالط.. وفي مجال اللغة أحكام القيمة تتناول الأغلاط في اللغة، والألفاظ المطابقة أو غير المطابقة، وثمة أحكام قيمة نفعية كقولنا: ضار أو مفيد، عملي أو خيالي، تدبير أو تبذير، وهناك أحكام في مجالات الصحة والنسل أو اللذة والألم: قصة لذيذة، موقف مؤلم، أو تعرب عن الطمع أو البدع في الفن وفي الحياة اليومية(١).

[الرباط القيمي]:

ما طبيعة الرباط الذي يشدّ المرء إلى القيمة، ويشدّ القيمة إليه، وما عناصر القيمة ذاتها؟ أما الرابط فموضوعي نحو رجل شغوف بجمع قطع النقود القديمة، وما زال يبحث عما يتم مجموعته، فإن القطعة النادرة التي ما زال لا يملكها تتحلى بقيمة لديه، أي أن فالقيمة هنا ترتبط بآن واحد بالموضع وتنفصل عنه، فإذا لم يبق الموضوع على ما هو عليه زال وصفه بالقيمة، ولكن القيمة من ناحية أخرى تتميز عن الموضوع بالضرورة؛ لأن جامع النقود إذا تخلى عن هواية الجمع أو تحول عن جمع النقود إلى جمع الطوابع، فقدت قطعة النقد كل قيمها في نظره.

---

(١) العمدة في فلسفة القيم ص٢٨٠،٢٧٦.

واختلاف الموضوع أو تعدده لا يؤثر على القيمة أيضاً نحو ثلاثة أشخاص يعتبرون أن لقطعة النقود قيمة، أحدهم جامع النقود الذي تنقصه تلك القطعة، والثاني شخص تمثل تلك القطعة لديه ذكرى عائلية عزيزة، والثالث سارق محتمل، فتلك القطعة إذاً قيم ثلاث متمايزة.

وهنا أيضاً لا تتميز القيمة الإيجابية عن السلبية إلا بتفكير مجرد، إنه تفكير عفوي حيثما نجد أن أي إنسان لا يعزو قيمة إلا إلى الموضوع الذي قد يسد عوزاً، أي أنه لا يبالي بصورة مباشرة إلا بالقيم الإيجابية، ونحن نستسيغ الصورة الجبيرة الإيجابية؛ لأن تملك الموضوع يجعل الشخص ينتقل من كون أقل إلى كون أكثر، إن جامع النقود لا يكمل بهذا الاعتبار إلا بامتلاك الموضوع المتمم، وإن الكلام على قيمة سلبية لا يمكن إلا أن يكون كلاماً مشتقاً، كلاماً غير تلقائي، فنحن نعزو قيمة سلبية إلى الأشياء أو إلى الحوادث التي من شأنها إما أن تحدث عوزاً حيث لم يكن يوجد عوز من قبل، وإما أن تمنه ملء عوز راهن، فوجود قطعة نقد زائفة ضمن مجموعة أمر مؤسف؛ لأنه يخدع بتوهم مجموعة كاملة، في حين أنها غير ذلك.

والثابت أن عزو قيمة إيجابية لا يقع إلا بالنسبة لشخص في وضع محدد تحديداً دقيقاً من قبل إن للقات مثلاً قيمة إيجابية لدى من يستخدمه؛ من حيث أنه يحقق طبيعته بوصفه إلف مخدرات، ولكن للقات قيمة سلبية في نظر المراقب الخارجي الذي يعنى بالتلف العضوي الناجم عن استعمال هذه الشجرة، ولذا فإن الموضوع الواحد قد يتحلى بقيمة إيجابية أو سلبية، تحلي عرض النهر بوصفه عائقاً عسكرياً أو حامل جشر اتصال، وهذه القيمة ليست خاصة من خصائص الموضوع، بل إنها علاقة الموضوع بالشخص[١].

(١) العمدة في فلسفة القيم ص٢٩٧-٣٠٠.

[تصنيف القيم]:

يصنف البعض القيم إلى:

- قيم نظرية: وتقوم على نظرية المعرفة والحقيقة لذاتها على أساس ميتافيزيقي، وأنطولوجي، ومنطقي، كالقول بأن الخير هو العدل، أو الكمال، أو الاستقامة.

- قيم مثالية: كالقول عند (أفلاطون) بأن القيمة العليا هي مثال المثل أو القول بأن القيمة الأخلاقية مناطها الفضيلة، وتعرف بما ينبغي عمله بناء على الوازع (العقلي) وهو موقف (أرسطو) في مؤلفه (الأخلاق إلى نيقوماخوس) وكتاب (السياسة).

وقد تقوم القيمة في العصور الحديثة على العمل عند (ماركس) و(ماكس فايبر)، أو الإرادة عند (نيتشه) أو المعرفة (العلم)، أو القيمة الجمالية، وهو موقف يرى على أسس جمالية وفنية مناطها الذوق الجمالية وهو موضوع تفاضلي بامتياز، أو القيمة الدينية واللاهوتية، وهو يرى بأن معيار الخير والحق والجمال هو الله والتقوى والإيمان بالله والثواب والعقاب واليوم الآخر إلخ.

وأيضاً البيئة والفلسفة الأيكولوجية التي تعد الحفاظ على البيئة والمجال الحيوي غاية الأخلاق.

وأيضاً الفلسفة النباتية التي تجد أن أصل الشر في العنف ضد الإنسان والحيوان وأن سقوط الإنسان في العالم بدأ مع تراجيدية القتل الأخوي (قابيل وهابيل) وتحول الإنسان بسقوطه في العالم مع الطبيعة الملائكية إلى الطبيعة الحيوانية، وأن العودة إلى الأخلاق المثلة (الطبيعة) تكون بعود الإنسان النباتي (أصلاً) إلى الطبيعة وتحوله إلى إنسان أعلى أو إنسان كامل (ملائكي) في تخلصه من عادة سفك الدماء واعتماد النظام الغذائي الطبيعي والصحي النباتي[١].

---

(١) فسلفة القيمة (عالم المفاهيم) ص٣٥٥-٣٥٦.

المطلب الأول: الحق والمنطق:

تحتل مشكلة الحق الصدارة في تاريخ الفلسفة النظرية، فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفي بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث عن معيار يطمئن إليه في التمييز بين الحق والباطل، وقد شغلت هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان، فمنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم، ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياساً، ومنهم من أنكر اليقين في العلم ووقف عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شيء في ذاته، ومنهم من قنع بالتوقف عن إصدار أحكام واكتفى بإعلان لاأدريته(١).

الفرع الأول: الحق:

المسألة الأولى: مفهوم الحق:

الحق في الفلسفة يعني الحقيقة وهي «مطابقة الفكر للأشياء»، أو «تطابق الشيء والعقل»، فالحقيقة تتضمن إذاً مقارنة بين حدين: الفكر من ناحية، والشيء أو الأشياء من ناحية أخرى، ومن هنا تنقسم الحقيقة إلى نوعين بحسب القول أنها تعود إلى الفكر أو إلى الشيء:

أ- الحقيقة المنطقية: وتعرف بأنها: «تطابق الفكر مع الشيء»، فإذا تطابقت رواية حادث مع الواقع كانت الرواية حقيقة، نحو القول بأن ١ ✖ ٣=٣.

ب- الحقيقة الوجودية: وتعرف بأنها: «تطابق الشيء مع الفكر المعياري الذي يحكم عليها»، أي تطابق الشيء مع العقل، أي معايير العقل، فإذا قلت رجل كريم: فمعنى هذا أن خلقه يتطابق مع قيمة الكرم كما قدرها العقل.

---

(١) أسس الفلسفة ص٣٩٧.

ويرى (هايدجر)- أن الحقيقة هي «الكشف» باعتبار أصل الكلمة اليوناني، ويميز بين الحقيقة الوجودية والحقيقة الموجودية الأنطولوجية، فالحقيقة الوجودية هي حقيقة الوجود، أي منظوراً إليها قبل وصف الموجود بأي وصف، بينما الحقيقة الموجودية أو الأنطولوجية هي الحقيقة كما تنكشف للشعور، أي بعد الوصف بالأوصاف الخاصة بالموجود، إنها انكشاف الوجود في ذاته.

وقد يميز بين الحقيقة المادية والحقيقة الصورية على أساس أن الحقيقة المادية هي تطابق الفكر أو القول مع الموضوع أو مع الأشياء، أما الحقيقة الصورية فهي اتفاق الفكر مع نفسه، أي خلوه من التناقض، فالحقيقة في القياس الصوري يعني أن القياس يضمن فقط صحة الانتقال من المقدمات إلى النتائج، ولا شأن له بالصحة الواقعية للنتائج؛ إذ تتوقف هذه على صحة المقدمة، والقاعدة هي أن المقدمات الصادقة تنتج دائماً نتائج صادقة، أما المقدمات الكاذبة فقد تنتج نتائج كاذبة أو نتائج صادقة على حد تعبير (الاسكولائيين)[١]: من الكاذب ينتج أي شيء (الصادق أو الكاذب)[٢].

المسألة الثانية: طبيعة الحق:

استمر الجدل في طبيعة الحق في الفلسفة ومعاييره وما زالا محل نقاش مستمر، وقد نتج عن ذلك عدة مدارس فلسفية ومفاهيم مختلفة تفسر طبيعة الحق، وسنعرض هنا بعض بعضها حول طبيعة الحق في الفلسفة:

١- **الواقعية المعرفية:** وفقاً لهذه النظرية، الحق قائم بذاته ومستقل عن الإدراك البشري، فيرى القائلون بهذه النظرية أن هناك حقائق موضوعية قائمة في العالم، وأن الدور البشري هو اكتشافها وتوصيفها بشكل صحيح.

---

(١) مدرسة فلسفية.

(٢) مدخل جديد للفلسفة ص١٢٦-١٢٧.

٢- **الانطباعية المعرفية**: وفقاً لهذه النظرية، الحق هو نتاج الاعتقادات والمعتقدات الفردية لكل شخص، فيرى القائلون بهذه النظرية أن الحق مرتبط بالتجارب الفردية والثقافة والتكوين الشخصي، وأنه لا توجد حقيقة موضوعية قائمة بذاتها.

٣- **الانسجامية الاجتماعية**: وفقاً لهذه النظرية، الحق متعلق بالاتفاق الاجتماعي والقوانين والقيم المشتركة في المجتمع، فيرى القائلون بهذه النظرية أن الحق ينشأ من الاتفاق والتفاهم الاجتماعي، وأنه يمكن تحديده وتغييره بواسطة المجتمع.

المسألة الثالثة: الخطأ:

الخطأ نقيض الحق وهو «عدم التطابق بين الفكر أو التعبير عنه وبين الأشياء»، أو هو «القول غير المطابق للأشياء».

والخطأ يختلف عن الكذب؛ إذ الخطأ غير متعمد، وينشأ عن جهل، بينما الكذب هو قول غير الحق مع العلم بما هو حق.

فالخطأ لا يكون إلا في الحكم لا في الأشياء، وهو فعل إرادي؛ لأنه يصدر عن إرادتنا الحرة، ولذا فإنه فعل إيجابي، وذلك قال (أرسطو): «الخطأ والصواب ليسا في الأشياء بل في الفكر».

[أسباب الوقوع في الخطأ]:

أ- يرى **(ديكارت)**-١٦٥٠- أن من أسباب الخطأ: الاندفاع، واستباق الحكم، والاندفاع مرده إلى عدم الرويّة في الحكم، وعدم استقصاء الأوجه المختلفة للظاهرة أو الحادث أو المسألة، وقد تدفعنا الحاجة العملية الملحّة إلى عدم الروّي واكمال الاستقصاء، ومن هنا يكون الاندفاع، إما استباق الحكم فيرجع إلى ما يرثه الإنسان ويتلقاه بيئته وتربيته من أحكام لم يصل إليها بنفسه وعقله، وإنما تسلمها بالقبول والتقليد من الأبوين أو المعلمين أو عامة الناس، فيجعل منها معياراً لأحكامه.

ب- ويرى (**سبينوزا**)-١٦٧٧م- أن «الخطأ هو عدم المعرفة الذي تشمله الأفكار غير المتطابقة، أي المشوهة والمختلطة»، أي أنه يرى أن الخطأ ليس فعلاً إيجابيا، بل سلبياً، وأنه مجرد نقص في الحقيقة، أو نقص الحقيقة.

ج- ويرى (كانط)-١٨٠٤م- أن «السبب الأساسي في كل خطأ سبب واحد أحد، وينبغي ألا يبحث إلا في التأثير المستسر للحاسة على الذهن، أو بتعبير أدق: على الحكم»(١).

د- ويرى (الحاكم الجشمي)-٤٩٤هـ- أن أسباب الوقوع في الخطأ كثيرة منها ترك النظر لغرض معرفة الحق، والاغترار بالكثرة باعتبار أنهم يمثلون الحق، وكذلك تأثر المصالح الدنيوية، وتقليد الآباء والكبراء(٢).

المسألة الرابعة: معايير الحق:

هل للحق خصائص وهل الحق مطلق أم نسبي؟ الإجابات تعددت عن هذا السؤال ونتج عنها جملة من المعايير وتفسيراتها كما يلي:

١- **معيار الوضوح والبداهة:** الحقيقة وفقاً لهذا المعيار واضحة وبديهية وتحمل الشاهد على صدقها حتى يستحيل أن تكون مثاراً للشك، وبالتالي فالحقيقة واحدة ومطلقة، نحو القول: (الكل أكبر من الجزء) و(الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين) ونحو ذلك من القضايا، لأن العقل يعتمد على مبادئ أولية فطرية تمكنه من الكشف عنها(٣).

وقد يتمثل هذا المعيار عند الذين يعتبرون الحس أصلح أداة للإدراك، فسلامة الحس هي الشاهد العدل على صدق الأحكام التي تتناول المحسوسات، نحو إذا حكمت على

---

(١) مدخل جديد للفلسفة ص١٣٧-١٣٨.

(٢) الرسالة في نصيحة العامة ص٣٧.

(٣) وتتمثل هذه المبادئ بمبدأ الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع.

الشمس بأنها مضيئة إنما لأنك رأيتها بالفعل تضيء، كان حكمك من الوضوح بحيث لا يفتقر إلى دليل آخر يثبت صحته.

فالحكم الصادق إذاً وفقاً لهذا المعيار يحمل في طياته معيار صدقه، وهو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شيء، وقد أيد هذه النظرية (ديكارت)، و(سبينوزا) و(جون لوك) وغيرهم، يقول (ديكارت): «لا أتقبل شيئاً مطلقاً على أنه حق ما لم يتبين بالبداهة أنه كذلك، وأن يُعنى بتجنب التسرع والتثبت بآراء سابقة، وأن لا يأخذ بأحكامه الا ما يتمثله عقله بوضوح تام وتمييز كامل، بحيث لا يعود لديه مجال لشك فيه»، وفي هذا المعنى يرى (سبينوزا) أنه ليس هناك معيار للحقيقة خارج عن الحقيقة.

وقد رد على هذه النظرية: إن الكثير من الأحكام التي اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها في وضوحها، فقولنا إن الأجسام يجذب بعضها بعضاً حكمٌ صادق مع أن صدقه يعوزه الوضوح، وقد اقتضى اكتشاف صدقه تفكيراً ملياً، ومثل هذا يمكن أن يقال في الكثر جداً من الأحكام(١).

قال (بايي)-: «إن الأفكار الواضحة البالغة الوضوح هي في الغالب أفكار ميتة»، إذ لو كان الشعور بالوضوح كافياً فلماذا تقابل الحقائق الجديدة بالرفض والثورة؟ وهو ما حصل فعلاً لـ(جاليليو)-١٦٤٢م- عندما أعلن أن الأرض ليست ثابتة، ثم إن البداهة والوضوح لا يمكن لهما أن يكونا مقياساً للحقيقة مادام ملتصقان بالحياة السيكولوجية الذاتية.

٢- **معيار النفع في الحياة العملية**: يرى أتباع المذهب العملي (البرجماتي) أن الحكم لا يكون صادقاً إلا متى دلت التجربة على أنه مفيد عقلياً وعملياً، فإذا أريد اختبار حكم لمعرفة قيمته وجب أن نسأل أنفسنا: أي فرق عقلي أو عملي يؤدي إليه هذا الحكم في تجربتنا؟ أي أن مقياس الحق هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل.

---

(١) أسس الفلسفة ص٤١١.

وقد ظهرت هذه النظرية في الولايات المتحدة الأمريكية حوالي سنة ١٨٧٠م، وغالباً ما تُنسب أصولها إلى (تشارلز ساندرز بيرس) و(ويليام جيمس) و(جون ديوي)، يقول (بيرس): «إن الحقيقة تقاس بمعيار العمل المنتج فالفكرة خطة للعمل»، ويقول (جيمس): «إن التفكير هو أولاً وآخراً ودائماً من أجل العمل»، و«تصورنا لأي شيء ندركه بالحس ليس في الواقع إلا أداة نحقق بها غاية ما»، ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن تختبر عن طريق ما نتوقعه منها من تجارب حسية أو عن طريق نجاح الفعل الملائم لها، فإن «الحق ليس إلا التفكير الملائم لغايته، كما أن الصواب ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك».

ويرى (ديوي) أن الفكر في أساسه أداة لخدمة الحياة، والناس لا يزاولون التفكير متى جرت حياتهم لينة ناعمة، فإذا عاق تفكيرهم عائق باشروا التفكير مضطرين، فتفكيرهم خطة يواجهون بها المصاعب، ومقياس صحة تفكيرهم يقوم في مدى ما يحققونه من نجاح وفي ذلك يقول: «إن كل ما يرشدنا إلى الحق فهو الحق».

وقد رد على هذه النظرية: أن القول بأن الحق ثمرة العمل يتنافى مع العقول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذي يدركه، فقولنا إن المريخ معمور بالناس حكمٌ يحتمل الصدق والكذب، وعجزنا عن التثبت من ذلك بالتجربة لا ينفي إمكان صدقه أو احتمال كذبه(١).

يقال أيضاً: إن اعتبار المنفعة معياراً للحقيقة يؤدي نتائج سلبية كما يلي:

- إلغاء المعايير الأخرى للمعرفة والتي تتعدد بتعدد مستويات وأبعاد الوجود الإنساني والطبيعي وما وراء الطبيعي.

- أن الحقيقة تبرر المنفعة لكن المنفعة لا تبرر الحقيقة مما يترتب على هذا الموقف اتخاذ المنفعة - بما هي ضابط ذاتي للحركة - معياراً للحقيقة الموضوعية، وبالتالي أنكار موضوعية هذه الحقيقة.

---

(١) أسس الفلسفة ص٤٠٢-٤١٢.

– المنفعة متصفة بالتعدد فهناك منفعة عامه ومنفعة خاصة، ومنفعة ماديه ومنفعة روحيه إلى غير ذلك وهذا يؤثر سلباً على استخدام المنفعة كمعيار للحقيقة.

– إلغاء البعد الموضوعي للدين: فربط الدين بالمنفعة يترتب عليه أن يكون التزامنا بأي عقيدة مبني على مراجعتنا لحسابات هذه العقيدة باستمرار، فإذا أثمرت نفعاً أخذنا بها وإن انقضت المنفعة نرتد عليها، وهو الموقف الذى ذمه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ**﴾[الحج:١١]، كما أن ربط الدين بالمنفعة يترتب عليه أن نعلم الناس أن لا يضحوا في سبيل أي عقيدة إلا بقدر ما يحقق من المنفعة أكبر من قيمة التضحية(١).

٣- **معيار التحقق**: ويقول به أتباع الوضعية المنطقية (التجريبية) المعاصرة، فاتخذت من الرجوع إلى الخبرة الحسية وسيلة لاختبار العبارات لمعرفة ما تحتمل من معاني، لأن كل حقيقة تركيبية تستمد من الملاحظة، وأن كل ما يسهم به العقل في المعرفة ذو طبيعة تحليلية، فكان مضمونه هو أن الجملة التي ليست بتحليلية لكي تكون ذات معنى، لا بد أن تعبر عن واقع حسي تجريبي، وأن الجملة التي لا يمكن تحديد صدقها من ملاحظات حسية ممكنة هي جملة لا معنى لها، حيث أن المعنى هو العلم، واللاعلم هو اللامعنى، فكان من (ألفرد آير) أن صاغ المعيار كالآتي: يكون للجملة معنى حرفي فقط، إذا كانت تعبر عن قضية تحليلية أو قضية ممكنة التحقق تجريبياً.

وقد رد على هذه النظرية: أنها تستبعد القضايا التحليلية: الرياضة والمنطق، المعيار يُطَبَّق فقط على القضايا التركيبية، ليحدد منها العلم الطبيعي، ويستبعد الميتافيزيقا، ودع عنك الأوامر والنواهي وسائر التعبيرات الدالة على قيم معيارية من قبيل: «ما أجمل الزهور» «القتل جريمة بشعة» ومثال هذه التعبيرات في عرفهم محض إنشائية، ونظراً لأن

(١) https://drsabrikhalil.wordpress.com

فلسفة الوضعية ذات خاصة معرفية فهي لا تعنيهم البتة، بل تعني نقاد الفن والأدب، المهم ألَّا يزعم أصحابها أنهم يزيدوننا معرفة بالواقع(١).

٤- **معيار الاتساق**: ويقول به دعاة نظرية الاتساق، فصدق الأحكام عندهم مرهون باتساقها مع غير من الأحكام، بمعنى أن الحكم الذي يساير سائر أحكامنا ولا يتنافى معها يكون صادقاً، وما يتناقض مع مجموعة أحكامنا يكون باطلاً، فحكمنا على الأجسام المادية بأن بعضها يجذب بعضها الآخر صادق؛ لأنه متفق مع معلوماتنا عن الأجسام المادية، أما حكمنا على جميع الناس بأنهم أمناء فباطل؛ لأنه يتنافى مع ما نعرف عنهم في هذا الصدد.

ولهذا التناسق أو التطابق صورتان:

أ- **الاتساق المنطقي**: ويمثل هذا النوع من الاتساق في كل صنوف الاستدلال الاستنباطي المحض، والمعلوم من غاية الاستدلال القياس الاستنباطي هي اتساق الفكر مع نفسه أو مطابقة النتائج لمقدماتها دون نظر إلى الواقع، وبهذا كان معيار الصدق في قضايا هذا الاستدلال قانون عدم التناقض، ويوضح هذا الاتساق القضايا التالية في علاقاتها المتبادلة:

كل (س) – (ص) – يتسق هذا الحكم مع القضيتين:

لا (س) – لا (ص) بعض (ص) – (س)

ويتنافى مع القضيتين: لا (س) – (ص)

بعض (س) – لا (ص)

القضايا الثلاث الأولى ليست واحدة ومع هذا فإن الأحكام التي تؤلفها يتطابق مع بعض بحيث تبدو على اتساق، فتصدق معاً أو تكذب معاً، أما القضيتان الأخيرتان فإنهما تعبران عن حكمين غير متفقين مع أحكام القضايا الثلاث الأولى، بمعنى أن صدق إحدى

(١) فلسفة كارل بوبر ص٢٢٨-٢٢٩.

المجموعتين يوجب كذب المجموعة الأخرى؛ لأن المجموعتين ليستا متطابقتين إحداهما مع الأخرى.

وهذا النوع من الاتساق يبدو في القياس الصوري الأرسطي ورمزية المنطق الرياضي وسلسلة الاستدلال الرياض أو الهندسي وكل صنوف الاستدلال الاستنباطي، فالحكم بأن (س) صادق يوجب الحكم بأن كل ما هو متضمن في (س) صادق أيضاً ولنفس السبب.

ب- الاتساق المتصل بحقائق الواقع: ويراد به الاتفاق بين حكم ما وحالة معينة بالذات، ويتمثل هذا النوع من الاتساق في الاستدلال الاستقرائي، فقولنا: بالأمس كان مستو السيل منخفضاً والماء صافياً، أما اليوم فقد ارتفع مستوى الماء عدة أقدام وأصبح عكراً، هذه المشاهدات على اتفاق مع الحكم الذي يقول: منذ أمد وجيز تساقط مطر غزير على مسقط مياه وانصب في السيل عن طريق مجرى من الماء، هذه حالة من حالات التناسق المرتبط بحقيقة من حقائق الواقع، ومثل هذا يتمثل في قضايا العلوم الطبيعية الاستقرائية.

وخلاصة نظرية الاتساق أن الحكم يكون صادقاً متى كان مسايراً لمعلوماتنا أو مستنتجاً منها، فتطابق الحكم مع ما هو معروف هو الشاهد على صدقه، وفقدان هذا التطابق هو آية الخطأ أو البطلان.

وقد أيد نظرية من الألمان الاتساق (هيغل)-١٨٣١م-، ومن البريطانيين (برادلي)-١٩٢٤م-، و(بوزانكيت)-١٩٢٣م-، ومن الأمريكيين (جوزيه رويس)-١٩١٦م- أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد[١].

وقد رد على هذه النظرية: أن الاتساق المنطقي معناه عدم تناقض الفكر مع نفسه، وقد تتنافى نتائج القياس الصوري مع الواقع؛ لأن صدقها مرهون باتساقها مع المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض، فالصدق هنا مقطوع العلاقة بدُنيا الواقع، بل قيل أكثر من هذا: إن من الممكن أن يتعدد الصواب في العلم الصوري، لأن من الممكن أن يقام نسق

(١) أسس الفلسفة ص٤٠٩-٤١٠.

استنباطي صحيح على فروض تختلف مع الفروض التي يقوم عليها نسق آخر، فقد كشف رياضيو القرن التاسع عشر أمثال الألماني (جاوس)-١٨٥٥م-، والهنغاري (بولياي)-١٨٦٠م-، والروسي (لوباتشفسكي)-١٨٥٦م-، والألماني (ريمان)-١٨٦٦م- هندسة غير إقليدية وأثبتوا أن أوليات إقليدس الهندسية ليست البديهيات الوحيدة الممكنة، وأن في الإمكان أن نصطلح على وضع مجموعات من الأوليات تقوم عليها هندسات متسقة غير متناقضة بعضها مع بعض، ومعنى هذا أن الحق أو الصدق لا يكون واحداً بل يتعدد بتعدد النسقات الصورية، ومن ثم لا يصلح الاتساق مقياساً للحق أو معياراً للصواب.

بل قد لا يصلح الاتساق مقياساً للحق حتى في غير المجالات الصورية، فإن الكثير من أحكامنا التي اتفقنا على صوابها آخر الأمر كانت في بدء أمرها على تناقض ملحوظ مع أحكام كنا على يقين من صدقها، فالحكم بأن (الأرض كروية أو أنها تدور حول نفسها) حين قيل لأول مرة بدا متناقضاً غير متسق مع معلومات الناس حول طبيعة الأرض، ولم يمنع هذا من أن يكون هذا الرأي حقاً مع عدم اتساقه مع مجموعة المعارف التي تهيأت في ذلك الوقت(١).

بناء على ما سبق يمكن القول بأن المذهب المختار كمعيار للحق هو اعتبار ما ليس بباطل (خطأ) هو حق على نحو الموجبة الكلية، فما كان خطاء فليس بحق، وما كان حق فليس بخطأ، فمعرفة معالم الخطأ تكشف عن الحق، «فإنه لا يعرف الحق ويقطع به إلا من عرف الباطل وبطلانه، وإلا فلا يأمن أن ترد عليه شبهة لا يتمكن من حلّها لضيق وقت، أو عدم من يراجعه فيها، أو فتور في همته لزمانة ونحوها، أو تعذر كتب البحث عليه فيبقى في حيرته ويضعف يقينه»(٢)، ويمكن تعريف الباطل أو الخطأ بما يلي: «هو كل قول أو فعل لا يتطابق مع متصوراته أو أهدافه وغاياته أو قواعده وقوانينه أو مادته ومقدماته أو ما يجب التحرز منه عقلاً».

---

(١) أسس الفلسفة ص٤١٥-٤١٦.

(٢) مفتاح السعادة ج١ ص٦٨.

ويرى العالم اليمني سلميان المحلي – ٧هـ- بأن لإدراك الحق والصواب شروطاً ثلاثة وهي:

١- إجراء العلّة في معلولاتها.

٢- التزام الجملة دون نقضها.

٣- قبول الضرورات والمعقولات[١].

أما الأول فإن العلة إذا أجريت على بعض نحو قول القائل بأن لديه سيارة سباق، ولما سئل عن العلة في ذلك قال بأن العلة أن سرعتها في الساعة (٢٨٠) كيلومتر، فإن يجب لإصابة الحق أن تجرى العلة في مل سيارة سرعة في الساعة تساوي (٢٨٠) كيلومتر وهذا مقتضى الشرط الثاني، وأما الثالث وهو قبول الضرورات بكافة أنواعها المنطقية والوجدانية والاحتمالية والقيمية؛ فإن مخالفة أياً منها رد للضرورة وذلك خلاف الحق والصواب.

الفرع الثاني: المنطق:

المسألة الأولى: مفهوم المنطق:

يعرف المنطق بأنه: «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر»[٢].

فـ«(الآلة) هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره، كالمنشار للنجار، فإنه واسطة بينه وبين الخشب في وصول أثره إليه، و(القانون) أمر كلي على جميع جزئياته ليتعرف أحكامها منه، كقول النحاة: "الفاعل مرفوع" فإنه أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته، يتعرف أحكام جزئياته منه، حتى يتعرف منه أن "زيداً" في قولنا: "ضرب زيد" فإنه فاعل.

---

(١) البرهان الرائق خ.

(٢) التعريفات ص٢٣٢.

وإنما كان المنطق (آلة)؛ لأنه واسطة بين القوة العاقلة وبين المطالب الكسبية في الاكتساب، وإنما كان (قانوناً)؛ لأن مسائله قوانين كلية منطبقة على سائر جزئياتها، نحو إذا عرفنا أن السالبة الضرورية تنعكس إلى سالبة دائمة، عرفنا منه أن قولنا: "لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة" ينعكس إلى قولنا: "لا شيء من الحجر بإنسان دائماً" (١).

والقول (مراعاتها) يفيد أن ليس كل من تعلم المنطق عصم عن الخطأ في الفكر، كما أنه ليس كل من تعلم النحو عصم عن الخطأ في اللسان، بل لابد من مراعاة القواعد وملاحظتها عند الحاجة، ليعصم ذهنه أو لسانه.

فهو بهذا التعريف يعد من العلوم الآلية التي لا تدرس كغاية لذاتها وإنما يتعلمها المتعلم كوسيلة إلى علم آخر أو معرفة أخرى، فـ(آلة) هنا تعني وسيلة، وذلك لأن الإنسان يتوسل به ويتخذ منه واسطة يحصل عن طريقها بتنظيم ما لديه من معلومات وفق قوانينها أو قواعدها على معلومات أخرى(٢).

المسألة الثانية: موضوع المنطق:

دراسة طرق تعريف الأشياء والاستدلال لإثبات صحة أو بطلان الأفكار، وكذلك يدرس في خاتمته أيضاً كيفية تنظيم البحث وتدوين العلم وكذلك مناهج البحث العلمي، ويمكن تحديد موضوعه بالأمور الثلاثة التالي:

١- التعريف.

٢- الاستدلال.

٣- مناهج البحث.

ولتوضيح ذلك نقول إن علم المنطق يهيئ لنا قواعد التعريف وقواعد الاستدلال وقواعد المنهج أو طريقة البحث العلمي، فيعلمنا: كيف نعرّف الأشياء تعريفاً يبين حقيقتها

(١) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية ص١٠٨.

(٢) خلاصة المنطق ص٣٩.

أو يوضح معناها، ويعلمنا: كيف نستدل على صحة الفكرة أو خطأها، ويعلمنا: كيف نبحث المعلومات بحثاً منظّماً يبعّد البحث عن العقم أو الوقوع في الخطأ.

المسألة الثالثة: الغاية من المنطق:

الفائدة المتوخاة من دراسة المنطق والمنفعة المقصودة من تطبيقه في حياتنا العملية تتمثل في النقاط التالية:

١- من الواضح أن جميع العلوم نتاج التفكير الإنساني، ومن الواضح أيضاً أن الإنسان حينما يفكر قد يهتدي إلى نتائج صحيحة ومقبولة وقد ينتهي إلى نتائج خاطئة وغير مقبولة.

فالتفكير الإنساني - إذن - معرّض بطبيعته للخطأ والصواب، ولأجل أن يكون التفكير سليما وتكون نتائجه صحيحة، أصبح الإنسان بحاجة إلى قواعد عامة تهيئ له مجال التفكير الصحيح متى سار على ضوئها. والعلم الذي يتكفّل بوضع وإعطاء القواعد العامة للتفكير الصحيح هو علم المنطق.

فإذاً حاجتنا إلى دراسة علم المنطق شيء ضروري لا بدَّ منه، وذلك لأجل أن يكون تفكيرنا العلمي صحيحاً وذا نتائج مقبولة.

٢- إننا بتعلمنا قواعد المنطق نستطيع أن ننقد الأفكار والنظريات العلمية فنتبيّن أنواع الخطأ الواقع فيها ونتعرف أسبابها.

٣- كذلك نستطيع أن نميز المناهج العلمية السليمة التي تؤدي إلى نتائج صحيحة من المناهج العلمية غير السليمة التي تؤدي إلى نتائج غير صحيحة.

٤- نستطيع أيضًا أن نفرق بين قوانين العلوم المختلفة وأن نقارن بينها ببيان مواطن الالتقاء والشبه ومواطن الاختلاف والافتراق[١].

---

(١) خلاصة المنطق ص٣٩-٤٧.

المسألة الرابعة: مباحث المنطق:

تقسم أبحث علم المنطق إلى ما يلي:

١- **المقدمة:** وفيها تعريف علم المنطق، وبيان موضوعه الذي يبحث فيه، ثم ذكر الفائدة المنشودة من تعلمه ومدى الحاجة العلمية إليه.

٢- **مبحث الألفاظ:** وفيه المصطلحات المنطقية العامة تعريفاً وتمثيلاً.

٣- **مبحث التصورات:** ويحتوي موضوع التعريف: أقسامه ومجالاتها.

٤- **مبحث التصديقات:** ويشتمل على دراسة القضايا والأحكام، وموضع الاستدلال: أقسامه ومجالاتها.

٥- **مبحث الصناعات:** وهي خمس: صناعة البرهان، وصناعة الجدل، وصناعة الخطابة، وصناعة الشعر، وصناعة المغالطة[١]، وهي التي تعرف بمواد القضايا التي تستعمل في صور الاستدلال.

٦- **الخاتمة:** وفيها منهج البحث وتنظيم كتابة البحث[٢].

---

(١) المغالطات نحو (عدم الترابط) وفيها تكون الحجة غير سليمة لكن النتيجة قد تكون صحيحة مثلاً: "أحمد يعيش في عمارة كبيرة؛ إذاً أحمد يعيش في شقة كبيرة"، و(التحريف) وهو تحريف حجة الطرف الآخر لتسهيل الانتقاد ولجعل حجتك تبدو قوية وسليمة مثلاً: قال محمد، "يجب أن نزيد ميزانية التعليم والصحة" فرد علية سعيد، "أستغرب من كره صالح للوطن لدرجة استعداده لترك الوطن بدون أي دفاع بتقليصه لميزانية الجيش"، و(حدث بعده، إذاً هو سببه) وهو افتراض السبب والنتيجة لحادثتين فقط لحدوثهما مؤقتاً بعد بعض مثلاً: كلَّما كبر مقاس حذاء الطفل كان خطُّه أفضل؛ إذن كبر حجم القدم يُسهِّل عملية الكتابة، و(التماس المشاعر) وهي محاولة إثارة المشاعر بدلاً من تقديم حجة سليمة وقوية مثلاً: أحدهم يحاول بيع هاتف محمول لآخر فيقول له: "هذا الجهاز لم يصنع منه إلا ألف جهاز، الكل سيحسدك على امتلاكك لهذا الجهاز، الكل سيريد أن يكون مثلك، لا يملك هذا الجهاز إلا من أراد التميز"، و(الشخصنة) و تحدث عندما يُرد على حجة بالهجوم على صاحب الحجة بدلاً من الحجة نفسها مثلاً: قدمت حلاً مقنعاً يقضي على مشكلة الطلاق، سأل مازن الجمهور، "هل تصدقون ما تقوله هذه المرأة؟ فهي لا تملك شهادة جامعية وغير متزوجة" إلخ.

(٢) خلاصة المنطق ص٥٣-٥٤.

المطلب الثاني: الخير والأخلاق:

الفرع الأول: الخير:

المسألة الأولى: مفهوم الخير:

الخير هو المطلق أو الأسمى الذي تتوجه إليه كل الأفعال، والذي له قيمة بذاته. وهو المفيد أو النافع، أو الممدوح، أو المؤثر لذاته أو لغيره، أو واهب السعادة أو المؤدي إليها، أو ما يكون به كمال الإنسان ورفعته، وما يقرب الإنسان إلى الله. والخير هو أحد أعم المفاهيم في الوعي الأخلاقي، والفكرة الأساسية في الدراسات الأخلاقية، ويقابله مفهوم الشر.

وتختلف المذاهب الأخلاقية في تحديد هذا المفهوم، تبعاً لوجهة النظر التي يأخذ بها هذا الفيلسوف أو ذاك، فتسمى فلسفة الأخلاق أحياناً بأنها علم الخير، ويقال الخير هو «ما يجب صنعه».

ويتجلى مفهوم الخير في مفاهيم أكثر تحديداً مثل الفضيلة والعدالة والسعادة وغيرها، وهذا ما تشير إليه أخلاق الحكمة عند (سقراط)-٣٩٩ق.م- و(أفلاطون)-٣٤٧ق.م-، فالفلسفة عند (سقراط) وأفلاطون هي دراسة الخير، وكل نشاط عقلي يهدف إلى تحقيق غاية، وإن جميع الموجودات تحقق مثالها الخير الأقصى. وقد اعتنق (أفلاطون) فكرة (سقراط) عن السعادة، فالسعادة هي الخير، وتتحقق في حال تحقق العدالة عند (أفلاطون)، وهذه السعادة هي الخير الأقصى. وترمز الشمس في أسطورة الكهف الأفلاطونية إلى مثال الخير، وهو أسمى المُثل جميعاً، وعالم الحس شر كله، ويقتضي الانصراف عنه بوساطة التأمل الفلسفي أي معرفة المُثل، فالخير توأمه الخلاص من مطالب الجسد وقمع الذات، لكن اللذة عند (أفلاطون) هو الاغتباط بالحكمة وليس باللذة الحسية. وقد نحا (أرسطو) منحى سابقيه، فحارب اللذة كغاية واعتنق السعادة، فالخير ما يقصد إليه الكل، وإن أفعال الإنسان تستهدف غاية تكفي ذاتها بذاتها، وهذه الغاية هي السعادة، والخير الأقصى يُختار لذاته لا لغاية أبعد منه، فهو يكفي لإسعاد الناس.

أما الخير عند (مسكويه)-٤٢١هـ-، فهو «المقصود من الكل، وهو الغاية الأخيرة. وقد يسمى الشيء النافع في هذه الغاية خيراً. فأما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها وهي كمال له. فالسعادة إذاً خير ما وقد تكون سعادة الإنسان غير سعادة الفرس وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه...»(١).

والخيرات لها درجات ثلاث:

١- الخيرات الشريفة: وهي الحكمة والعقل.

٢- الخيرات الممدوحة: مثل: الفضائل والأفعال الجميلة الإرادية.

٣- الخيرات النافعة: وهي جميع الأشياء التي تُطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها إلى الخيرات(٢).

المسألة الثانية: طبيعة الخير:

تختلف طبيعة الخير من شخص لآخر ومن ثقافة لأخرى، وهناك اتجاهين رئيسيين متباينين مفسرين لطبيعة الخير، أولهما في نظرية الحدسيين وثانيهما في نظرية الغائيين.

أما الحدسيون فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان، وتمشياً مع هذا الرأي يقولون إن المستوى أو المقياس الذي تقاس به الخيرية ويميز به بين الأفعال الخيرية والأفعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال، مطلق من قيود الزمان والمكان.

وأما الغائيون فيعكسون آية الاتجاه الحدسي، إذ يقولون إن الخير والشر والحق والباطل مجرد أفكار اصطلح عليها الناس في ضوء التجارب التي يعشونها والظروف التي تسود

(١) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ج١ ص٨٧.

(٢) الموسوعة العربية ج٩ ص٧٤.

حياتهم، ومن هنا اختلفت باختلاف الناس، وخضعت لأهداف التطور الذي يتحكم في سائر الظواهر الاجتماعية(١).

المسألة الثالثة: معايير الخير:

أ- **مذهب الحدسيين**: اتفق الحدسيون في الخصائص العامة التي تحدد طبيعة الخيرية ومقياسها على النحو الذي سبق، ولكنهم اختلفوا في تصور مستوى الخيرية فاعتبره بعضهم خارجاً عن طبيعة العقل، ورآه غيرهم قائماً به ملازماً له:

١- المستوى كشيء خارج عن العقل: ويتمثل هذا الرأي الأول فيمن قال إن مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير، وأنه يقوم خارج العقل البشري مستقلاً عنه، ويتفرع الاتجاه بدوره إلى صورتين:

أولهما: فيمن يرون أن مستوى الخيرية قائم في طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتها، وقد نهض بالدفاع عن هذا الرأي (كودورث)-١٦٨٨م- وغيره من أفلاطوني كمبردج في القرن السابع عشر، فالأفعال المتصفة بالخير أو الشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية؛ لأن في طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيراً وليس في وسع الإنسان – ولا في وسع الله – أن يجعله شراً، وهذا القول قد سبق به علماء الإسلام من المعتزلة البغدادية فيقولون إن الشيء إنما يقبح لصورته وعينه، ويحسن لصورته وعينه، والخلاف في ذلك مع المجبرة(٢).

وقد يؤخذ على هذا القول: أن الأفعال قد تحسن وإن كانت قبيحة وكذلك تقبح وإن كانت حسنة، نحو مسألة الصدق فقد يقبح إذا وقع على معنى يقبح كقول القائل: (لأضربن زوجتي لعدم إكرامها لضيفي) أو (لأقتلن ولدي لتأخره بالقات عليّ) فالضرب والقتل معان قبيحة والصدق حسنة، وكذلك يحسن الكذب – التقية – عند الخوف على

(١) أسس الفلسفة ٤٣٥-٤٣٦.

(٢) ياقوتة الغياصة الجامعة لمعاني الخلاصة خ.

النفس من التلف، ويشبه الأمر الظلمة والنور فالظلمة قبيحة لكن تحسن في حال خاف رجل من سلطان جائر الإمساك به ففي الظلام يمكنه الهروب، والنور حسن لكنه يقبح في حال تمكن ظالم من الإمساك بمظلوم نتيجة للإضاءة الحاصلة.

وثانيهما: يعتبر المستوى الخيري خارجاً عن طبيعة العقل البشري ويتمثل في رأي القائلين بأن الخيرية مردها إلى الله، والخير خير؛ لأن الله أمر به، ومن الخطأ أن يقال إن الله أمر به لأن طبيعته خير، وإلى هذا ذهب (جيرسون)-١٣٣١م- و(دنس سكوت)-١٣٠٨م- و(وليام أوكام)-١٣٤٧م- وغيرهم من متأخري علماء اللاهوت، وناهضهم في هذا الرأي أكبر ممثلي الكنيسة في تلك العصور (توما الأكويني) وأيد ما يشبه رأي (كودورث)، وإلى اتجاه رجال اللاهوت ذهب الأشعرية من علماء الإسلام حيث يرون إن الحسن والقبح مجرد صفات اعتبارية لجميع الأفعال؛ «لأن الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها»(١).

وقد يؤخذ على هذا القول: أنه يعلم القبح من لا يعلم كوننا مربوبين كالملاحدة، وأيضاً فإن حالنا مع الظلم ونحوه كحالنا مع العدل ونحوه، فيجب أن لا يحسن منا فعل البتة لاستمرار علة القبح.

٢- المستوى قائم في طبيعة العقل: ويتمثل هذا القول فيمن يرى من الحدسيين أن المستوى ثابت لا يتغير عام مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال، ويرى (إيمانويل كانط)-١٨٠٤م- هذا القول لكنه يخالف الحدسيين في رد هذا المستوى إلى طبيعة العقل وعدم اعتباره مستقلاً عنه، لأن مستوى القيم الأخلاقية عند (كانط) مرهون بإرادة الجنس البشري، ويتمثل مذهبه في قوله في أمره المطلق: اعمل بحيث تستطيع أن تريد في نفس الوقت أن تكون قاعدة سلوكك قانوناً عاماً للناس جميعاً - وهذا قانون صوري لا

(١) المواقف ج٣ص٢٧٠.

يقوم على دوافع تستمد من التجربة ولا يهدف إلى غايات ينشد تحقيقها وبهذا يصبح الواجب في مذهبه هو العمل بمقتضى قانون عام، وهذا القانون لا يصدر عن عاطفة – بالغاً ما بلغ سموها – بل عن العقل العملي وحده، والخيرية مرهونة بالباعث باعتباره مجرد تقدير عقلي لمبدأ الواجب، وليس لنتائج الفعل فيها حساب.

ويتفق الحدسيون في رد الخيرية إلى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان، وجعل المستوى الأخلاقي الذي يميز به الخير من الشر ثابتاً لا يتغير ومطلقاً لا يحد، ولكنهم يختلفون بعد هذا بين رده إلى طبيعة الأفعال الإنسانية أو إرجاعه إلى إرادة الله، أو جعله قائماً في طبيعة العقل البشري، وهم على هذا الخلاف يعودون إلى الاتفاق على أن خيرية الأفعال أو شريتها مرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها، على عكس ما ذهب التجريبيون عامة والنفعيون خاصة(١).

ب- **مذهب الغائيين**: فيرون عكس الاتجاه الحدسي فيهتموا بنتائج الأفعال ويجعلوها أساس كل حكم خلقي، ويردوا إليها – لا إلى بواعث الأفعال – كل قيمة خلقية، فكانوا في هذا أشبه ما يكونون برجال القانون عند تقديرهم للمسؤولية، وقد تجلى الاتجاه الغائي في ثلاث صور نجملها فيما يلي:

١- **مذهب المنفعة أو اللذة**: يجعل اتباعه المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها، وفي طليعة الذين أيدوا هذا الاتجاه (القورينائيّة) و(الأبيقورية) قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة حديثاً.

ويؤخذ على هذا القول: أن من اللذات ما يعتبر شراً ومن الآلام ما يعتبر خيراً، بالإضافة إلى أن في اللذة الفردية إغفالاً لمصالح الجماعة.

٢- **مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي**: ويجعل الغاية التي تقاس بها خيرية الأفعال إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد، وليست اللذة إلا عنصراً واحداً عناصر هذا

(١) أسس الفلسفة ٤٣٦-٤٣٧.

الإشباع، ويرى بأن مذهب اللذة معيب؛ لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قوى الإنسان، كالتماس العلم، والتضحية في سبيل مبدأ، وحب المرء لأقرانه، وإبداع الفن وغيره هذا كثير، ويتمثل هذا المذهب في صورتين:

- **مذهب الطاقة الغيري**: ينظر أتباعه إلى قوى الفرد التي يراد إشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخيِّر وبها يتميز الخير من الشر، وينظرون إليها من حيث دلالتها الاجتماعية، فصاحبها إنما يعيش ويتحرك وسط مجتمع، فمن واجبه أن يوجه نزعاته وقواه إلى خدمة الآخرين، وقد أيد هذا الرأي (أفلاطون) و(أرسطو) قديماً، وعاضده (باولسن)- ١٩٠٨م- في كتابه (نظام الأخلاق)، وهذا هو اتجاه جمهرة الأخلاقيين قديماً وحديثاً.

ويؤخذ على هذا القول: أنه يؤدي إلى نسيان الإنسان مطالب ذاته، أو يجرد نفسه من علائق جسمه كما يقول الصوفية، أو يطرح عنه لذاته ويستبعد من حياته مصالحه على اعتبار أن سعادته تتنافى مع قيام رغبة أو هوى يضطرم بين جوانحه.

- **مذهب الطاقة الأناني**: يرجع أتباعه الخيرية إلى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته من غير اهتمام – أو مع اهتمام ضئيل – بالظروف الاجتماعية، وقوام الأخلاقية عند دعاة هذا المذهب الصراع من أجل البقاء – بقاء الأصلح – فالطبيعة تعمل عن طريق توكيد الذات وإقرار النزعات الفردية، وكذلك ينبغي أن يكون تصرف الإنسان، وهكذا ارتفع صوت الأنانية على صوت الغيرية، وغلبت الأثرة بواعث التضحية، وأكبر ممثلي هذا الاتجاه حديثاً (فريدريك نيتشه)-١٩٠٠م-.

٣- **مذهب الزهد والتنسك**: وهو نظرية سلبية في تصور الخير، تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس، وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها، وتنكر العلاقات والالتزامات الاجتماعية، وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها، وتبدو في معتقدات دينية – كالبوذية – وعند مدارس فلسفية – كالكلبية والرواقية وغيرهما.

ويؤخذ على هذا القول: أنه يقاوم الطبيعة الفردية، ويحرم الإنسان لذات الحياة المباحة لغير موجب.

وهكذا يتفق دعاة الغائية في الأخلاق على التماس المستوى الأخلاقي في نتائج الأفعال الإنسانية دون بواعثها، فينشده صاحب اللذة في لذاته - الفردية فيما يقول الأبيقوريون أو الجماعية في المنفعة العامة - ويرفض المذهب الحيوي اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية ويطالب بإشباع ما يحفظ شخصية الفرد وينميها إما عن طريق الأثرة والنزعات الفردية أو عن طريق الغيرية والتضحية في سبيل الجماعة، ويأمل الزهدة والنساك في تحقيق الخيرية بإنكار الذات الذي يعتبر خيراً في ذاته - فيما يقول الكلبية - أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسمى فيما بعد كما يقول أصحاب الزهد الديني(١).

والواقع أن في الاتجاه الحدسي والاتجاه الغائي بمختلف صورهما عناصر حق وعناصر باطل، لذا نرى ابداء الرأي في مذهب نراه صواباً فنقول: أن مقياس الخيرية الوجه الذي تقع عليه الأفعال، فإن وقعت على وجه قبيح كالضرر العاري عن جلب منفعة أكثر منه أو دفع مضرة أعظم منه أو استحقاق عد الفعل قبيحاً، وإن وقعت على وجه يحسن كجلب منفعة أو دفعة مضرة أو استحقاق كانت حسنة.

ولا تغليب مطلق لمصلحة الفرد على الجماعة ولا العكس، وإنما تقاس وترجح الخيرية باعتبار أثر المصلحة والضرر الحاصل، فقد تغلب المصلحة الجماعية على الفردية نحو استحداث طريق عامة في ملكية خاصة، فالتصرف في ملك الغير قبيح ابتداء وشر، ولكن إذا كان التصرف لصالح الجماعة في نطاق الضرورة يصبح التصرف في إنشاء الطريق خير ومنفعة، فالعبرة إذاً لقياس الأفعال باعتبار خيريتها من شريتها أو حسنها من قبيحها هو وجه وقوعها.

---

(١) أسس الفلسفة ٤٣٨-٤٤٠.

الفرع الثاني: الأخلاق:

المسألة الأولى: مفهوم الأخلاق:

إذا كان علم النفس يبحث في الإنسان كما هو وفي أفكاره وأعماله كما هي، فعلم الأخلاق يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، وماذا ينبغي أن يعمل، وبأي شكل يشكل حياته(١).

والأخلاق فهي نمط من السلوك الإنساني نوعي، لا تخلو منه حياة البشرية في أي مجتمع غابر أو حاضر، بل وقادم كذلك في أرجح احتمال.

والخُلُق هو واقع نفسي متصل بالفعل، وعنه تصدر أفعال حسنة وأخرى سيئة. وهاتان السمتان، سمة الحسن وسمة السوء، تتميزان بجدل موقفين قيميين يعربان عن مفهومين متلازمين ومتقابلين، وهما مفهوما الخير والشر(٢).

أما المعنى اللغوي: الأخلاق جمع خُلُق، بضم الخاء واللام، ويقال: خُلْق، بضم الخاء وسكون اللام. والخُلق: اسم لسجية الإنسان، وطبيعته التي خُلِق عليها، ويطلق على الدِّين والمروءة. ويقال: فلان يتخلق بغير خُلُقِه أي: يتكلفه.

قيل إن أصل هذا اللفظ (ethics) - وهو في اللغة الإنجليزية المعاصرة يعني الأخلاق أو الأخلاقيات – مشتق لفظ يوناني يرجع إلى لفظ يقابل ما نسيمه بالخُلق، ويتصل بالعادات الفردية والعرف الجماعي.

وأما المعنى الاصطلاحي: فيرى مسكويه-٤٢١هـ- : «الخلُق: حالٌ للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويَّة»(٣).

---

(١) مبادئ الفلسفة ص٥٩.

(٢) الموسوعة العربية ج١ص٥٥٠.

(٣) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص٤١.

ويرى الغزالي-٥٠٥هـ- أنه: «يُقال فلان حسن الخَلْق والخُلق؛ أي حسن الباطن والظاهر...، فالخُلق عبارة عن: هيئةٍ في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر ورويَّة»(١).

وأما علم الأخلاق فيعنى بوضع المثل العليا للسلوك الإنساني، لأنه يضع القواعد التي تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى التي لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها، وربما قيل إن الحياة الإنسانية لا تحتمل وجود غايات قصوى؛ لأن الناس يقصدون في العادة إلى تحقيق أغراض شيء ليس من بينها ما يمكن اعتباره غاية قصوى، فمنهم من يطلب المال أو ينشد العلم أو يلتمس السلطة أو يتطلع إلى الشهرة، ومنهم من يجد خيره الأسمى في حب الآخرين وخدمتهم، ومنهم من يجده في الموت كراحة أبدية.. إلخ.

وهذه كلها لا تعتبر غايت قصوى؛ لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها، ولكن علم الأخلاق لا يتعرض لدراسة هذه الجزئية؛ لأن موضوعه هو الخير الأقصى الذي لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه، ومن المؤكد أن الحياة الإنسانية مثلاً أعلى ينبغي أن يسير السلوك بمقتضاه، ومستوى أو مقياس للحكم يمكنّ الإنسان من التمييز بين الخير والشر، ولا عبرة بهد هذا باختلاف القائلين بهذا المثال أو ذاك في فهمهم لطبيعته وتصورهم لماهيته(٢).

المسألة الثانية: طبيعة الأخلاق:

لقد دأب الناس على تقييم أفعالهم وأفعال غيرهم من الوجهة الخُلقية، لكن كيف يتم التقييم؟ هل يستند إلى منهج أم أنه مجرد تحيزات تمليها علينا ثقافاتنا الخاصة، حاول

(١) إحياء علوم الدين ج٣ص٥٣.

(٢) أسس الفلسفة ٤٤٥-٤٤٦.

الفلاسفة حل تلك المشكلة وطرحوا عدداً من النظريات عن طبيعة الأخلاق وهي على ثلاثة أنواع أساسية:

النوع الأول: نظريات ذات صبغة معرفية: ترى أن الأحكام الأخلاقية إما صادقة وإما كاذبة، وأن هناك حقائق أخلاقية ومعرفة ممكنة بهذه الحقائق.

والنوع الثاني: نظريات ذات صبغة أمرية: تعتبر أن الأحكام الأخلاقية هي في حقيقتها قواعد وتوجيهات وهي من ثم لا هي صادقة ولا كاذبة.

والنوع الثالث: نظريات ذات صبغة انفعالية: تعد الأحكام الأخلاقية في واقع الأمر محض مشاعر تعجبية.

ولعل الفارق الأكبر بين الفلاسفة في طريقة تناولهم التقييم الخلقي يعود إلى مدى التفاتهم إلى النتائج والتبعات المترتبة على فعل ما، فبعضهم يعتبر هذه النتائج محددة للوضع الأخلاقي للفعل، والبعض الآخر يرى النتائج غير ذات صلى بهذا الشأن ويُسمى هؤلاء الذين يرون النتائج خارجة عن الموضوع بأصحاب مذهب الواجب، أما الذين يعدون النتائج هي كل شيء فيسمون بأصحاب مذهب النتائج (العواقب، التبعات) وغنى عن القول إن الفريقين على خلاف كبير حول ما ينبغي أن يعد حجة أخلاقية سديدة[١].

المسألة الثالثة: معايير الأخلاق:

توجد عدد من النظريات التي تحدد السلوك الصحيح والخاطئ وتوجه الأفعال والقرارات الأخلاقية، مع اختلافها في المعايير من ثقافة إلى أخرى ومن فلسفة إلى أخرى، ونذكر منها ما يلي:

أ- **المذهب المعرفي**: وهو الذي يقول بأن الجمل الأخلاقية هي جمل تحمل قيم صدق أو بعبارة أخرى هي إما صادقة وإما كاذبة، نحو القول: "الظلم قبيح" و"السرقة خطأ"، ويرون أيضاً أن هناك شيئاً من قبيل المعرفة الأخلاقية يحصلها الناس عندما تستوي لديهم

(١) مدخل إلى الفلسفة ص٢٤٣-٢٥٤.

اعتقادات صادقة مبررة عن الأخلاقية، يترتب على ذلك أن الأسئلة الأخلاقية مثل: "هل الظلم قبيح"؟ و "هل السرقة خطأ"؟ هي أسئلة موضوعية لها إجابات صحيحة وإجابات خاطئة.

ويطلق على المذهب المعرفي في الدراسات المعاصرة اسم الواقعية الأخلاقية، وحين يُطرح المذهب المعرفي أو (الواقعية الأخلاقية) يجده كثير من غير الفلاسفة رائقاً جذاباً، على أن من الحق أيضاً أن غير الفلاسفة كثيراً ما يقولون أشياء تتنافى مع المذهب المعرفي، إن أقوالاً مثل: "الأخلاق هي وجهة نظر"، "ليست الأخلاق سوى ما تراه قبيلتك جائزاً أو غير جائز"، هي أقوال لا يمكن أن تصدر عن صاحب المذهب المعرفي المتسق مع نفسه(١).

ويحتج المذهب المعرفي بالحجة المستفادة من الحجج: ومفادها أن الناس يقدمون حججاً مقدماتها ونتائجها هي جمل أخلاقية، فمن المفترض عند الجميع أننا يمكن مثلاً أن نثبت بالحجة أن السرقة خطأ من الوجهة الأخلاقية، نحو قولنا (بأن السرقة خطأ) فالحجة على ذلك أنها تصرف في ملك غير يؤدي إلى الإضرار بالغير، وكذلك القول بأن الظلم قبيح فلأنه ضرر عارٍ عن جلب منفعة أكثر منه، أو دفع مضرة أعظم منه.

ب- **مذهب الأمر**: وهو الذي يقول بأن الجمل الأخلاقية هي أوامر معينة يجب على الأفراد اتباعها وامتثالها، وبناء على ذلك يمكن أن تكون جملة "الظلم قبيح" = "لا تظلم"، و"السرقة خطأ" = "لا تسرق"، وأبرز صورة لهذا المذهب الأديان التي ترى بأن الأخلاق مصدرها إلهي وتتمثل في أوامر ويمثلها في الإسلام مذهب الأشعرية، وأيضاً من يرى بأن القانون مصدر الأخلاق.

ويحتج مذهب الأمر: بأن المطلوب من الجمل الأخلاقية أن تكون موجهة ومرشدة للفعل بشكل مباشرة، وذلك لا يتأتى إلا إذا اعتبرنا أن الجمل الأخلاقية آمرة، ويحتج الأشاعرة – مذهب إسلامي - بأن ما نهى عن الشرع تحريماً أو تنزيهاً فهو قبيح، وما لم ينه

(١) مدخل إلى الفلسفة ص٢٥٩.

عنه الشرع فهو حسن، وليس الحسن والقبح عائداً إلى أمر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع(١).

وبالرغم أن القاعدة من قبيل (لا تسرق) ليس لها قيمة صدق، فإمكان أصحاب مذهب الأمر أن يتعاملوا بسهولة مع الحجة المستفادة من الحجج، صحيح أن مكونات الحجج هي عبارات مثل إنها فكرة سديدة أن تتخذ قاعدة (لا تسرق)، وأنه لا يتسنى دائماً أن تقرر أي القواعد يكون من السداد اتخاذها، ولا أن نحمل الناس على الاتفاق حول هذا، ولا أن نقرر أي الاعتبارات يتصل بهذا، ولكن يبقى من الممكن دائماً أن نتخيل حججاً مقنعة إلى حد كبير(٢).

ج- **المذهب الانفعالي**: وهو القائل بأن الجمل الأخلاقية هي جمل تعجبية متخفية، فعبارة أخلاقية مثل: "الظلم قبيح" إنما تعبر عن انفعالات سلبية تجاه الظلم، وكذلك: "السرقة خطأ"، ومفهوم "السرقة خطأ" وفقاً للمهذب الانفعالي يعادل شيئاً من قبيل "السرقة أفٍ لها" أو "السرقة تباً لها"، وربما كان المذهب الانفعالي هو الأقل رواجاً من الناحية التاريخية بين المذاهب الكبرى الثلاثة حول الجمل الأخلاقية، وإن كان هذا لا يعد في حد ذاته دليلا على أنه مذهب غير صحيح.

ومع ذلك يرفض كثير من الناس المذهب الانفعالي في الأخلاق؛ لأنهم يرونه لا عقلانياً إلى حد بعيد، إن جدلنا حول الأخلاقية هو شيء عقلي بالفعل، وهو ما يجعل المذهب الانفعالي – بعكس المعرفي والأمر- في موقف غاية في العسر حين يحاول أن يفسر لنا كيف يمكن أن يقوم الجدل الأخلاقي.

---

(١) شرح الغاية ج١ص٥٣١-٥٣٢.

(٢) مدخل إلى الفلسفة ص٢٦٢.

ويحتج المذهب الانفعالي: بأن الانفعالات أو المشاعر هي في العادة نتاج للتقييم المعرفي، أي نتاج للأشياء التي نعتقد أنها الحق، فحين أحس بالضيق فذلك لأني أعتقد أن شيئاً سيئاً قد حدث، وحين أحس بالسرور فلأني أعتقد أن شيئاً حسناً قد جرى، فإذا كان هذا هو منشأ المشاعر ومولدها، فإن علينا أن نستكشف ما الشيء الذي تنطوي عليه السرقة فيجعلها تثير مشاعر الاستنكار الشديد التي كثيراً ما تسمى الاستهجان، ويقولون إن السرقة خطأ؛ لأن الناس يستجيبون لها استجابة سلبية(١).

وهناك من يرى الدين مصدراً للأخلاق والبعض يرى الحدس أو الضمير أو الحس الأخلاقي مصدراً لذلك، والذي يبدو لي أن مصدر الأخلاق يكمن في (الوجوب العقلي) وتفسير ذلك كما يلي:

أولاً: مفهوم (الوجوب العقلي): هو كل فعل أو قول يمدح العقلاء(٢) فاعله مطلقاً.

---

(١) مدخل إلى الفلسفة ص٢٦٤.

(٢) العاقل: قيل: هو من حصلت له هذه العلوم العشرة:

الأول: العلم بأحوال النفس من كونه مريداً، أو كارهاً ومشتهياً، ونافراً، وظاناً.

والثاني: العلم بالبداية، مثل: أن العشرة أكثر من الخمسة، وأن الكل أكثر من الجزء.

والثالث: العلم بالمشاهدات.

والرابع: العلم بالخبرة والتجربة، مثل: أن الزجاج يتكسر بالأحجار، والقطن يحرق بالنار.

والخامس: العلم بمخبر الأخبار المتواترة مثل: أن مكة في الدنيا هذا مذهب أبي علي واحتج بأن قال: إنه لا يجوز أن يكون الواحد في طرف مدينة، والأخبار متواترة عن طرفها الآخر، ولا يعلمه.

وذهب أبو هاشم إلى أنه ليس من علوم العقل إلا بعد ورود الشرع، وإلا وجب العلم بذلك من أول خبر.

السادس: العلم بالقسمة الدائرة بين النفي والإثبات، مثل أن زيداً لا يخلوا إما أن يكون في الدار أم لا.

السابع: العلم بمقاصد المخاطبين فيما خلا وظهر إذا خوطب بلغته، وكان الخطاب صادراً ممن يعلم ذاته ضرورة احتراز ممن خاطب الله تعالى، فإن الاضطراب إلى مراد الله تعالى بخطابه وإن جمع الشرطين المتقدمين لا يصح، والدار دار تكليف.

لماذا العقل ولماذا الوجوب؟ أما العقل فلأنه الفارق بين الإنسان والحيوان وبه توصف أفعال الإنسان وسلوك بالأخلاق بخلاف الحيوان، وله علاقة في تقرير الأخلاق وفقاً للمذهب المعرفي وإن لم يذكروه، وكذلك في (مذهب الأمر) وكذلك في المذهب الانفعالي.

أما الوجوب فهو ما يترجح فعله على تركه بناء على مدركات العقل، فما يوجب العقل فعله ابتداء أو مقابلة فهو مقياس للأخلاق، وكذلك ما يمنع العقل من فعله ابتداء أو مقابلة فهو المضاد للأخلاق.

ثانياً: أقسام (الوجوب العقلي): وينقسم الوجوب العقلي إلى: وجوب عقلي ضروري، ووجوب عقلي مستدل.

١- **الوجوب العقلي الضروري**: وهو ما يوجبه العقل ضرورة، نحو قبح الظلم، قبح الكذب، قبح السرقة، حسن العدل، حسن الصدق، حسن الأمانة إلخ.

٢- **الوجوب العقلي الاستدلالي**: وهو ما يوجبه العقل استدلالاً، نحو قبح المنافع الناتجة عن الكذب، فإن العقل لا يدرك قبحها إلا إذا علم بقبح الكذب واستدلال على الربط بينهما.

ثانياً صور (الوجوب العقلي):

ويتمثل الوجوب العقلي في ثلاث صور كما يلي:

١- وجوب مبتدأ: وهو ما يوجبه العقل ابتداء، نحو الصدق والعدل؛ إذ لا سبب لهما موجب.

الثامن: ذكره للأمور الخلية قريبة العهد بالحدوث.

التاسع: العلم بتعلق العقل بفاعله مثل أن يكون زيد نجاراً أو خياطاً، وتحته رجل قاعد، وأنه يعلم أن التجارة متعلقة بزيد دون غيره، وهو القاعد.

العاشر: العلم بأحكام الأفعال من حسن وقبح ووجوب، وغير ذلك من الأحكام العقلية.

وقيل العاقل: «هو الذي يأتي بالواجبات وينكف عن المقبحات، ويحسن المحبة للناس».

٢- وجوب مقابل: وهو ما يوجبه العقل لسبب، نحو شكر المنعم، فإن سببه النعمة، ورد الوديعة سببه القبض، وحفظها سببه التكفل.

٣- وجوب قياس ذاتي[١]: وهو ما يوجبه العقل نتيجة استحسان النفس أو استقباحها له، نحو رد اللقطة إلى صاحبها، فإن الواجد لها إذا تصور بأنه هو من أضاع شيء فإن يستحسن ويوجب على من وجدها إرجاعها له، وكذلك يستقبح ممن أخذها بأن يتصرف بها.

المطلب الثالث: الجمال وعلم الجمال:

الفرع الأول: الجمال:

المسألة الأولى: مفهوم الجمال:

الجَمال في اللغة: مصدر جميل، أي البهاء والحُسن، والحُسنُ ضد القبح، قال الله تعالى: ﴿**وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ**﴾[النحل:٦].

والجَمَال يقع على الصور والمعاني؛ ومنه الحديث: ((**إِن اللهَّ جَمِيل يُحِبُّ الجَمَال**)) أي حَسَن الأَفعال كامل الأوصاف[٢].

وفي الاصطلاح: لا يوجد تعريفاً واحداً يحيط بقولنا للجمال، ولكن نذكر عدداً من التعاريف كما يلي:

---

(١) قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «اجعل نفسك ميزانا فيما بينك وبين غيرك، فأحبب لغيرك ما تحب لنفسك، واكره له ما تكره لها، ولا تظلم كما لا تحب أن تظلم، وأحسن كما تحب أن يحسن إليك، واستقبح من نفسك ما تستقبح من غيرك، وارض من الناس بما ترضاه لهم من نفسك» نهج البلاغة ص٤٥.

(٢) لسان العرب ج١١ ص١٢٦.

يرى (كسينوفان)-٤٧٠ق.م- أن الجمال هو ما يبلغ غايته على النحو الأفضل، وربط الجمال بالمنفعة فأقر أن النافع جميلٌ بالنسبة إلى ما ينتفع به.

ويرى (سقراط)-٣٩٩ق.م- أن الجمال يتحدد في مجموعة من الخصائص وهي الصفاء والنقاء الذي يولد في النفس الإنسانية الشعور بالارتياح والسرور والرضى.

ويرى (ديمقريطس)-٣٧٠ق.م- أن الجمال «انتظام أجزاء الأشياء المادية وتناسب أجزاءها»، وهذا فهم للجمال ما زلنا نتعامل به إلى يومنا هذا إلى جانب ما سبق وما سيأتي من التعريفات.

ويرى الجاحظ -٢٥٥هـ- أن تعريف الجمال أمر صعب حيث يقول: «إن إدراك الحسن (الجمال) أدق وأرق من أن يدركه كل من أبصره»؛ ذلك أنه ليس في مكنة كل الناس أن يقفوا على حقيقة الجمال والقبح فإن «معرفة وجوه الجمال والقبح لا تتأتى إلا للثاقب النظر، الماهر البصر، الطب في الصناعة»، فقد احتاط الجاحظ بأن ترك للحذاقة في إدراك الجمال قدرة أمبر على فهمه وتحديده.

ويرى (ديفيد هيوم)-١٧٧٦م- أن الجمال «ليس سمة أو صفة في الأشياء بل في العقل الذي يتأملها»، وعلى هذا الأساس يمكن فهم قوله بأن الجمال هو انتظام الأجزاء وتفاعلها على نحو يجعل الجميل يبعث الفرح والسرور في النفس.

ويرى (كانط)-١٨٠٤م- أن الجمال: «هو إحساسنا بالشيء، وأن جمال الشيء لا علاقة له بطبيعة الشيء وإنما من المحاكمة الجمالية التي تنبع من داخلنا بالاندماج الحر للفكر والمخيلة، أو بين مجالي العقل النظري والعقل العملي وتصل بين هذين المجالين».

ويرى (هيجل)-١٨٣١م- أن الجمال «لا يظهر في الطبيعة إلا انعكاساً للجمال الذهني».

وبالنظر إلى هذه التعاريف وإلى غيرها مما لم نذكره هنا نجدها تتمحور في تحديد الجمال إلى محورين أساسين: أحدهما ذاتي والآخر موضوعي، الذاتي يجعل الجمال منبعثاً في النفس

المتلقية للموضوع الجمالي، والثاني يجعل الجمال متمحوراً حول جملة خصائص وصفات شكلية كالتناسق والتناظر والانسجام وغيرها(١).

المسألة الثانية: طبيعة الجمال:

ثار نزاع طويل حول طبيعة الجمال، فترى أحد المدارس أن للجمال صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الأفراد الذين يدركونها، وتذهب المدرسة المقابلة إلى إنكار موضوعية الأشياء والصفات الجمالية وترى أن الجمال وصفاته أمور ذاتية بحتة.

وحقيقية الأمر أن الجمال ليس ذاتياً محضاً ولا موضوعياً محضاً، لكنه مزيج تآلف من الذاتية والموضوعية، فالجمال يوجد وجوداً موضوعياً في أشياء ذات طبيعة واقعية، لكننا نحن كذوات نتذوقه ونضفي على موضوعيته عناصر من خيالاتنا وأفكارنا وميولنا الذاتية البحتة(٢).

المسألة الثالثة: مقاييس الجمال:

هناك اختلاف كبير بين الفلاسفة والمفكرين حول تحديد المقياس الذي يحكم به على الجمال، فهناك من يرى أن تذوق الجمال يرجع إلى حكم العقل وقواعد الفكر (مدرسة العقليين)، ويؤكد البعض الآخر تدخل العنصر العاطفي أو الوجداني في أحكامنا الجمالية (المدرسة الرومنتيكية)، وعلى هذا يكون الحكم الجمالي وفقاً للمدرسة الأولى عقلي محض، والأخرى عاطفي خالص.

والواقع أن الحكم الجمالي لا يمكن أن يكون عقلياً خالصاً أو وجدانياً صرفاً، إنما هو في رأينا مزاج من عقل ووجدان(٣).

---

(١) الجمال وعلم الجمال ص٢٥-٢٧.

(٢) المدخل إلى الفلسفة ص٤٨٠.

(٣) المدخل إلى الفلسفة ص٤٨١.

ومع ذلك الاختلاف في مقاييس الجمال إلا أن هناك بعض المقاييس – المختلطة مما سبق من العقل والوجدان – التي تعتبر شائعة ومستخدمة على نطاق واسع في تقييم الجمال، وهذه نماذج منها:

١ – **التناسق والتوازن**: يُعتبر التناسق والتوازن بين العناصر المختلفة في شيء ما عاملاً هامًا في تقييم الجمال، على سبيل المثال، يمكن أن يكون لوجه بشرة متناسقة ومتوازنة بملامح متناغمة جمالًا في نظر البعض.

٢ – **الانسجام مع المعايير الثقافية**: تختلف معايير الجمال بين الثقافات المختلفة، قد يتم تقييم الجمال وفقاً للمعايير الثقافية المعتمدة في المجتمع المحدد، على سبيل المثال، قد يُعتبر الوزن الزائد جمالاً في ثقافة معينة، في حين تعتبر النحافة متناسبة جمالًا في ثقافة أخرى.

٣– **التفاعل العاطفي**: يمكن أن يتأثر تقدير الجمال بالتفاعل العاطفي الذي يثيره الشيء المقيّم، فقد يعزز الشعور بالسعادة والإثارة العاطفية تقدير الجمال في العنصر المعين.

٤ – **الابتكار والتجديد**: في بعض الأحيان، يُعتبر الابتكار والتجديد عنصراً جمالياً، وقد يقيّم البعض الأشياء التي تتمتع بعناصر جديدة ومبتكرة بأنها جميلة ومثيرة للاهتمام.

٥ – **الرمزية والمعاني العميقة**: قد يعزز وجود رمزية أو معانٍ عميقة في شيء ما تقديره الجمالي، يمكن أن يكون للأعمال الفنية التي تحمل رسائل ثقافية أو رمزية عميقة قيمة جمالية.

هذه مجرد بعض المقاييس الشائعة للجمال، ومن المهم أن نفهم أنها قابلة للتغيير وتتأثر بالعوامل الثقافية والشخصية.

الفرع الثاني: علم الجمال:

المسألة الأولى: مفهوم علم الجمال:

علم الجمال في اللغة: يعود إلى اللفظ (Esthetic) (الاستطيقا) ذو الجذور اللاتينية، ويعني في الأصل معنى واحد يفهم في ثلاثة أوجه:

١- المعرفة الحسية أو الإدراك.

٢- والمظهر المحسوس.

٣- الصورة الأولية لإحساساتنا.

وفي الاصطلاح: لا يوجد تعريف محدد له فقد عرفه (لالاند) بأنه: «علم الأحكام التقويمية التي تميز بين الجميل والقبيح»، وفي قاموس (ويبستر) يعرف بأنه: المجال الذي يتعامل مع وصف الظواهر الفنية والخبرة الجمالية وتفسيرها، ويرى (بيردسلي) أنه: «علم بيني تقوم من خلاله فروع معرفية عدة بدراسة المنطقة المشتركة المتعلقة بالخبرة أو الاستجابة الجمالية، بكل ما تشتمل عليه هذه الخبرة أو الاستجابة من جوانب حسية وإدراكية وانفعالية ومعرفية واجتماعية».

ويمكن القول بأنه علم الجمال هو العلم الذي يدرس الجمال، بمعنى أنه يدرس لماذا يعد هذا الشيء جميلاً، وإذا عرف لماذا هو جميلاً سيدرس خصائص الجمال ومقوماته، وإذا وصل إلى الخصائص والمقومات سيدرس لماذا كانت هذه الخصائص والمقومات موصوفة بالجمالية أو مرتبطة بالجمال، فإذا عرفنا أنها توصف بذلك لأنها نؤثر تأثيراً إيجابياً في النفس مظاهره الفرح والسرور والبهجة والمتعة اضطررنا للبحث عن التذوق الجمالي، ثم التقويم الجمالي.

إذا علم الجمال: هو العلم الذي يدرس الجمال في أصله وخصائصه وصنعه وتجلياته وآثاره[١].

---

(١) الجمال وعلم الجمال ص٩٢-٩٤.

المسألة الثانية: ميادين علم الجمال:

المقصود بالميادين هو الفروع الكبرى لعلم الجمال، وهي كما يلي:

١- علم الجمال الأدبي: وهو الاسم الشامل لجماليات فنون الأدب على مختلف أشكالها ومسمياتها، بالمطلق أو بالخاص.

٢- علم النفس الجمالي: ويهدف إلى الاستفادة من معطيات علم النفس في فهم الظاهرة الجمالية من مختلف مناحيها.

٣- علم الاجتماع الجمالي: وهو الذي يهتم بالأساس الاجتماعي للجمال بمختلف معطياته: المقومات والمعايير والخصائص والتذوق والتربية، والعلاقة وثيقة بين علم الاجتماع وعلم الجمال؛ لأن الرؤية الجمالية صورة أو مستوى من مستويات عقلية المجتمع.

٤- فلسفة الفن: أو علم جمال الفن وأسسه وأصوله، وهي ميدان واسع من علم الجمال، وتشمل الفنون عامة، ومنها فنون الأدب المدرجة تحت باب علم الجمال الأدبي.

٥- علم النفس الأدبي: ويقوم على الاستفادة من علم النفس في فهم الفن الأدبي تلقياً وإبداعاً، وهو من أحدث فروع علم الجمال.

٦- علم الجمال التطبيقي: وفيه يضع الباحثون قضايا أو مشكلات أو موضوعات جمالية قيد الدراسة التطبيقية أو التجريبية.

٧- ميتافيزيقا الفن والجمال: وهو الذي يبحث فيما وراء الجمال، العلل الأولى له[١].

(١) الجمال وعلم الجمال ص١٠٤-١٠٩.

المسألة الثالثة: موضوعات علم الجمال:

المقصود بالموضوعات هي الأفكار والمفاهيم والاصطلاحات الجمالية التي يدرسها علم وتكون موجودة غالباً في مختلف الميادين، وهي كما يلي:

١- **المعايشة الجمالية:** وهو الذي يشمل الحالة الجمالية التي تبدأ من التلقي إلى التذوق الجمالي والمتعة الجمالية التي تنتهي بالتقويم أو الحكم الجمالي.

٢- **القيم الجمالية:** وهي الألفاظ التقويمية أو الأحكام اللفظية على الموضوعات الجمالية التي نحدد بها وفق تصورنا مدى ما يستحق الموضوع أو الأثر الجمالي من قيمة.

٣- **المقولات الجمالية:** وهي الأبواب العليا التي تندرج تحتها القيم الجمالية وهي نحو القول الجمال، الجلال، الروعة.

٤- **التقويم الجمالي:** وهي مرحلة الحكم الجمالي، وهو التتويج المباشر للمعايشة الجمالية أو التذوق باستخدام قيمة جمالية، نحو العظيم، الجليل، الأناقة.

٥- **مقومات أو معايير الجمال:** المقومات من جهة مثولها في الموضوع والمعايير من جهة انطلاقها من الذات الباحثة أو المتلقية.

٦- **جماليات الفنون:** وهي مستوى من مستويات الكلام في مقومات الجمال.

٧- **جماليات الفن الخاص:** وهي مقومات كل فن من الفنون على حدة، وفيه ننتقل إلى مستوى التخصيص من التعميم.

٨- **التربية الجمالية:** وهي المتعلقة بتكوين القيم الجمالية عند الطلبة وصقل قدراتهم على استشعار الجمال وإدراكه فيما حولهم.

٩- **العلاقات الجمالية:** وذلك في سياقها الأساسي والعام وهي علاقة علم الجمال بالعلوم والميادين المعرفية الأخرى.

١٠ **الإبداع الجمالي**: وفيه يتم تناول الإبداع في خصوصيته الجمالية وليس في خصوصيته المعرفية أو النفسية، ولا يعني ذلك عدم التطرق إلى هذين الجانبين[١].

(١) الجمال وعلم الجمال ص١١٠-١١٥.

فهرس المحتويات

المقدمة ٥

نشأة الفلسفة ومفهومها ١١

المطلب الأول: نشأة الفلسفة: ١١

المطلب الثاني: مفهوم الفلسفة: ١٣

موضوعات الفلسفة وغاياتها ٢٢

المطلب الأول: موضوعات الفلسفة: ٢٢

المطلب الثاني: ملحقات موضوعات الفلسفة: ٢٤

المطلب الثالث: غايات الفلسفة: ٢٥

مناهج البحث في الفلسفة ٢٧

المطلب الأول: في أصالة الواقعية: ٢٧

المطلب الثاني: مناهج الفلسفة: ٣٠

علاقة الفلسفة بالدين والعلم والسحر ٣٩

المطلب الأول: علاقة الفلسفة بالدين: ٣٩

المطلب الثاني: علاقة الفلسفة بالعلم: ٥٠

المطلب الثالث: علاقة الفلسفة بالسحر: ٦٣

الوعي والإدراك، الخيال والذاكرة ٧٧

المطلب الأول: الوعي: ٧٧

المطلب الثاني: الإدراك الحسّي: ٨٨

المطلب الثالث: الذاكرة: ٩٣

المطلب الرابع: الخيال: ٩٧

علم الوجود (الأنطولوجيا) ١٠٥

المطلب الأول: مفهوم وموضوع (الأنطولوجيا): ١٠٥

المطلب الثاني: نظرة تاريخية عن علم الوجود (الأنطولوجيا): ١٠٨

المطلب الثالث: المذاهب المفسرة للوجود: ١٢٣

نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) ١٢٩

المطلب الأول: موضوع المعرفة (الإبستمولوجيا): ١٢٩

المطلب الثاني: إمكانية المعرفة وحدودها: ١٢٩

المطلب الثالث: طبيعة المعرفة: ١٣٧

المطلب الرابع: مصادر المعرفة وأدواتها: ١٤٠

علم القيم (الأكسيولوجيا) ١٥٢

المطلب الأول: الحق والمنطق: ١٥٨

المطلب الثاني: الخير والأخلاق: ١٧٢

المطلب الثالث: الجمال وعلم الجمال: ١٨٦

فهرس المحتويات ١٩٤