الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطية الشعبية
وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر-02-أبو القاسم سعد الله
قسم الفلسفة

مادّة: مدخل الى الفلسفة العامة

مطبوعة الدروس النظرية

بعنوان:

محاضرات في الفلسفة العامة

Lectures in public philosophy

- مقدّمة لطلبة السنة الأولى جامعي(فرع علوم إنسانية و اجتماعية)
تخصّص: جدع مشترك

إعداد الدكتور/ عبد الله بن جبار

أستاذ محاضر–أ–

السنة الجامعية :2022 / 2023م

ملخص المطبوعة البيداغوجية:

محاضرات في الفلسفة العامة

Lectures in public philosophy

يتلخص مضمون هذه المطبوعة في حاجة الطالب الجامعي المبتدئ، فرع العلوم الانسانية والاجتماعية، الى مجموعة من المحاضرات في مقياس " **مدخل الى الفلسفة العامة** "، حيث تتناول بشكل عام تعريف الفلسفة وموضوعها ومجالها، وأيضا معرفة خصائصها ومناهجها ووظيفتها، وأخيرا غايتها وأهميتها وعلاقتها بين العلوم الأخرى، منها : علاقة الفلسفة بالدين وبالعلوم التجريبية والإنسانية ، وبالسياسة والاقتصاد والفن والقانون. والهدف العام من ذلك؛ هو تبيان فضل التفكير الفلسفي وتدريب الطلبة عليه من أجل تحقيق كفاءة محورية، وهي امتلاك خطاب فلسفي متميز ومنتج.

Lectures in general philosophy

We present this series of courses intended for students in the core curriculum of the human and social sciences entitled "introduction to general philosophy" in which we have addressed some basic philosophical issues such as what is philosophy? what is its object? what are the characteristics of its methods of investigation? what is its role in all sort of science specialties ? what is its importance?...etc.

These courses are made with a view of introducing students to philosophical thought in its cognitive, critical and analytical dimensions.

مقدمة :

نضع هذه المطبوعة البيداغوجية التي هي بعنوان: "**محاضرات في الفلسفة العامة**"، بين يدي الطالب الجديد المبتدئ، في السنة أولى جامعي (نظام ل–م–د) بجامعة الجزائر–2 أبو القاسم سعد الله. فرع علوم إنسانية واجتماعية، من أجل تدعيمه بسلسلة من الدروس التي نلقيها على شكل محاضرات طوال المقرّر الدراسي الجامعي، وتأتي أهمية هذه المطبوعة نتيجة انشغال الطالب بجمع الدروس المكتوبة بعد الاستماع إلى المحاضرات، وحرصه الشديد على الإلمام بكلّ ما يعرضه الأستاذ المحاضر من معلومات، قد تفوته لحظات في فهم ما يمكن فهمه من مناقشات دائرة بين فلاسفة ومفكرين حول قضية فلسفية معينة؛ حيث لاحظنا النقائص بعد تلقين المحاضرات المتعلّقة بوحدة "**مدخل إلى الفلسفة العامة**"، هرولة الطالب(إن كان مجتهدا) نحو البحث عن الدروس ونسخها، لأجل ذلك قرّرنا انجاز هذه المطبوعة من باب الحرص على توصيل المادة الفلسفية لذهن الطالب بالمسموع والمكتوب معا، ولا نفرض على أحد الاستعانة بها إذا وجد البديل عنها، لكنّها ضرورية في نفسية الطالب مع اقتراب موعد الامتحان.

في هذه المطبوعة سيجد الطالب ، المحاضرات جاهزة ومرتبة ترتيبا تسلسليا، توافق المقرر الدراسي الجامعي، ملخصة في محورين كبيرين وأساسيين،؛ فهي كما قلنا مجزّأة ، تزامنا مع الحجم الساعي الذي يسمح بإلقاء المحاضرة في مدة ساعة ونصف، أو أقل، وننبه الطالب القارئ هنا، إلى إلزامية الأستاذ المحاضر بعرض ما يمكن عرضه من معلومات حول الموضوع الفلسفي، بل ويكتفي الأستاذ بقراءة أهم ما يتضمنه الموضوع من أساسيات، وما على الطالب إلا البحث أكثر لتوسيع دائرة فهمه، خارج إطار الدرس، وهذا الأمر يشقّ على الطالب المبتدئ التعوّد عليه لاستيعاب المادة الفلسفية. وهنا تأتي أهمية هذه المطبوعة التي أعددنا خصيصا لجمع المادة

الفلسفية بالشكل الواسع والمنتظم، وموثقة بالهوامش أي بالمراجع حفاظا على الأمانة العلمية، حتى نلهم الطالب بأنه يملك كتابا ملخصا حول مدخل الى الفلسفة العامة. وبهذا ستزيد ثقة الطالب بالمادة الفلسفية من خلال هذه المطبوعة، وسيشعر بالارتياح أكثر، عندما يجد الأستاذ المحاضر هو صاحب المطبوعة، مما ينقص عنه عناء البحث في الموضوع في بدايته الأولى من الدراسة الجامعية.

أملنا، تقديم ما هو مناسب في المحور الأول الخاص بضبط مفاهيم الفلسفية، حيث تتماشى مع روح المناقشة التي تقع بين الأستاذ الملقّن والطالب أثناء إلقاء المحاضرات، وعليه يقع على عاتقنا الاهتمام بالدرس الفلسفي بمعية الجميع؛ فقد نختلف في طريقة فهم المادة الفلسفية، لكن الحضور واجب للتقرب أكثر من المعلومة وفهمها فهما جيدا؛ وربما تكون هناك إضافات ثريّة، يضيفها البعض حول موضوع ما، وهذا يعتبر محفزا كبيرا لتحسين المستوى العلمي للطالب، بدءا من تلقّي الدرس ثم تلخيصه، لكن المحفّز الأكبر هو الحصول على مطبوعة جاهزة تساعده على المطالعة والتركيز على ما يطلبه للمراجعة قبل إجراء الامتحان .

وننبه مرة أخرى، بضرورة الاحتفاظ بخصوصية المطبوعة، وهي عبارة عن "**محاضرات أو دروس وفق البرنامج**"؛ تدعو إلى أنّ المعارف الموجودة، ما هي إلاّ مدخلا عاما للتفكير الفلسفي، وليس من باب التخصّص والتعمّق، وليس مطلوبا منّا عرض كلّ شيء عن الفلسفة بحكم أنّنا نوضّح أساسيات التفلسف.

أردنا من خلال هذه المطبوعة البيداغوجية إضافة ضرورية تكمن في توسيع دائرة التعريف بالفلسفة، منها: تقديم شروحات لمصطلحات، وأسماء الأعلام من المفكّرين والفلاسفة، وذلك من أجل اكتمال المعنى المطلوب في الدرس الفلسفي؛ فلا يعقل مثلا التعريف بالفلسفة عند فيلسوف معيّن، دون تحديد زمانه وعصره؛ فربّما من خلاله يُحدّد الموقف الفلسفي تجاه ما كان يدعو إليه، ومن ثمّ تُبنى مواقفنا نحن أيضا من المسائل التي تناقشوا فيها، خاصة إذا كانت قضايا لها علاقة بالراهن، فلابد من الإشارة إليها لمعرفتها.

نأمل أن تقدّم هذه المطبوعة البيداغوجية وفق المقرّر الدراســـي، الدعم الكافي للقارئ الجامعي في إطار المحاضـرات التي نلقيها كلّ سـنة دراسـية، ففيها الإفادة اللازمة من الناحية المعرفية والمنهجية، جُمعت خلال سـنوات عديدة من التدريس، وبالله التوفيق.

الدكتور/عبد الله بن جبار
(أستاذ محاضر بجامعة الجزائر-2، قسم الفلسفة)
الجزائر في: 16/11/ 2022 م

المحور الأول

الفلسفة أهميتها وصلتها بغيرها من الفروع.

المحور الأول: الفلسفة أهميتها وصلتها بغيرها من الفروع.

أولا: مقدمة للتعريف بالفلسفة العامة.

قبل أن نتطرق الى تعريف الفلسفة وأهميتها وصلتها بغيرها من فروع المعرفة، علينا الإشارة إلى مصطلح الفلسفة العامة في البداية نظرا لما يحمله من دلالات مهمة جدا بالنسبة لكل قارئ جديد للموضوع الذي من أجله أخذ منّا الوقت الكثير لتبسيطه في حدود الإمكان.

معظم المؤرخين يرجعون أول استعمال لمصطلح الفلسفة العامة للفيلسوف الفرنسي الشهير،والمؤسّس للفلسفة الوضعية "**أوغست كونت Auguste Conte**(1798-1858)م، وهذا المصطلح يعبرّ -حسبه- عن المبادئ العامة التي يعتمد عليه أي علم من العلوم مهما كان نوعه.

لقد انتشر هذا المصطلح في فرنسا حتى أطلق في عام 1907م على احد أقسام الإجازة الفلسفية، وهو يتضمن دراسة المسائل الفلسفية التي يثيرها علم النفس والمنطق، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال من دون أن تكون المسائل خاصة بـ(علم) دون آخر، ومن هذه المسائل طبيعة معرفة المسائل المتعلقة بـ (الله تعالى) والعالم ، والروح والنفس الفردية، علاقة المادة بالحياة والشعور، مسألة التقدّم، فالفلسفة العامة بهذا المعنى مختلفة عن علم ما بعد الطبيعة"[1]

لقد شاع أنّ الفلسفة موضوع لا تتناوله إلاّ عقول الخاصة، والحقيقة أنّ الفلسفة كتفكير ليست بالبعيدة عن حياة الإنسان العادي، بل إنّها شيء مرتبط بالحياة اليومية باستمرار ودون توقف ولو للحظة، حيث مدرستها العالم بنوعيه الداخلي والخارجي، وموضوعاتها ظواهر الكون المتواترة والمتعاقبة، وكتابها العقل الإنساني الذي يدوّن قوانينها، ويكتشف أسرارها من حين لآخر.وعليه؛ فمن يعتقد أنه

---

(1)اجميل صليبا ،المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، ص164.

لا يمارس الفلسفة، فهو إما عاطل عن التفكير أو صخرة صمّاء تنتظر التعرية، ويكنسها الريح في الصحراء الشاسعة.

لن يجد الإنسان أكثر نعمة نالها في حياته مثل نعمة التفكير والتدبّر في كلّ شيء، وهذا بعيدا عن تقصّي معنى الفلسفة، ومن أيّة نمط من التفكير هي، ذلك ما يريده بعض الفضوليين الذين يقفون عند الكلمة كخاصية تأملية، تليق بفئة من الناس دون غيرهم، ومع هذا؛ فإنّه بوسعنا تقصّي الغرض من تعريف الفلسفة في الصميم.

ثانيا: مفهوم الفلسفة:(لغة – اصطلاحا).

ليس ثمّة غرض من الفلسفة إلاّ الفرار من الجهل والوقوف على الحق وكشف النقاب عن باطل تقنّع بغطاء سخيف يوهم أنّه الحق. فهي أي الفلسفة الشوق إلى الحكمة، وأنّ الحكمة هي علم اليقين بحقيقة ما عليه من الأشياء الموجودة .

أ/- الفلسفة لغة:

مهما يكن من شيء فمنشأ لفظة(**الفلسفة**–**la philosophie**) يشعر بالاعتراف بالجهل والشوق إلى المعرفة، ويدل اشتقاق لفظتي فلسفة(philosophie) وفيلسوف المأخوذتان من(**فيلوس**– **فيلين**– **فيلا**) ومعناها محبّ و(**سوفيا**) ومعناها الحكمة، ومنه فإنّ الفيلسوف محبّ الحكمة، وليس حكيما. فالحكيم وحده هو الله لا شريك له.

فهذا التعريف، لا يشفي غليلنا في الوقوف على معنى الفلسفة، وفي تقريبها إلى الأذهان. إذ أنّ الذي لا يعرف معنى الفلسفة لن يزداد معرفته بموضوعها، إذا قيل له إنّ الفلسفة في تعريفها تعني محبة الحكمة. وسيجد نفسه مسوقا مرة أخرى إلى أن يسأل: ما هي الحكمة التي تعرف بها الفلسفة، وما المقصود بها ؟

ما دامت الفلسفة هي محبة الحكمة، فعلينا أن نفهم معنى الحكمة التي تقوم عليها دراسة الفلسفة، وهنا سنجد أنفسنا مضطرين إلى التفريق بين الحكمة في معناها الشائع وهي الحكمة العملية، والحكمة التي تعتمد عليها الفلسفة وهي الحكمة النظرية"[1].

الحكيم–le sage [*] في اللغة الدارجة يعني الشخص الذي يحسن تدبير أمور حياته اليومية الجارية. لكن الحكمة التي يلجأ إليها الإنسان هنا هي الحكمة العملية التي لا تعني سوى حسن التصرّف في الحياة. أمّا الحكمة التي نعنيها في الفلسفة؛ فهي حكمة نظرية طابعها التأويل والبحث النظري، وعن طريق مقابلتنا للحكمة العملية بالحكمة النظرية نستطيع أن نفهم الموقف الفلسفي من طريق آخر غير الطريق الذي سلكناه في حديثنا عن مستويات الحياة.**(قصة لقمان الحكيم) هي قدوة الجميع في ضبط السلوك وتهذيب النفس واطمئنان القلب، وهي قصة هادفة لجميع البشر، كبيرهم وصغيرهم، حيث يتعلمون منها معنى الحكمة كخير أسمى، وحظ وفير لمن امتلكها).**

ولعلّ ما تتّصف به الحكمة العملية أنها حكمة جزئية، وذلك في مقابل الصفة الكلّية التي تميّز **الحكمة النظرية**. وبعبارة أخرى فإنّ الطابع الرئيسي الذي يتميّز به الإنسان في بحثه عن الحكمة النظرية هو الطابع الكلّي، وذلك في مقابل الطابع

---

(1) يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة،دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط9 ،القاهرة، 1989، ص26.

(*) نستأنس بقصة لقمان للدلالة على الميزة التي يتحلّى بها الحكيم وهي وضع الشيء في موضعه. وقد نستأنس ببعض مواقف الحكماء من أجل التعريف بأنّ الحكمة هي الحظ الذي ذكره الله تعالى في كتابه العزيز؛ فمن أوتي الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا". ولا أفضل منها على الإطلاق في حياة الإنسان ككل.

الجزئي الذي يميّز الإنسان في موقفه العادي من الحياة أو –المعنى واحد– الذي يميّز الإنسان في ممارسته للحكمة العملية"[1] التي يريدها.

وهناك **تعريف ثان عرفت فيه الفلسفة بأنّها البحث عن العلل البعيدة للظواهر**، وذلك في مقابل العلم الذي هو بحث عن العلل القريبة لها. لكن الناس كثيرا ما يخطئون فهم العلل البعيدة. فإما أن يفهموا منها أنّها العلل المستوردة الخفية الغامضة التي تسلمنا إلى قوى مجهولة. وإمّا أن يفهموها على أنّها تعني فقط العلل الروحية الدينية التي تسلمنا إلى علة العلل وهي الله"[2].

وثمّة **تعريف ثالث للفلسفة** أراد بعض الكتّاب أن يقابلوا فيه بينها وبين العلم؛ فذهبوا إلى أنّ العلم بحث فيما هو كائن، في حين أنّ **الفلسفة بحث فيما ينبغي أن يكون**[*] **ce qui doit être**، وبهذا الاعتبار قيل إنّ مجال التفرقة بين العلم والفلسفة، أنّ العلم دراسة وصفية تقريرية في حين أنّ **الفلسفة دراسة معيارية تقديرية أو تقويمية(مثال: حساب السعادة لا يكون بالكم، ولكن بالكيف فتقديرها معياري).** والعلوم المعيارية مثل علم المنطق الذي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم... ومثل علم الأخلاق الذي يتناول ما ينبغي أن يكون عليه السلوك

---

(1) يحي هويدي، المرجع نفسه ، ص 26–29.

(2)المرجع نفسه ،ص22.

(*) هدفنا من وضع التعاريف للفلسفة من باب التعميم لأهمية التفكير الإنساني في هذا الوجود، وإلاّ قمنا بتقديم كل تعاريف الفلاسفة اليونان والتي لا تنتهي، فمثلا تعريف سقراط:<< الفلسفة سؤال مزعج>>، وكذا ننظر في تعريف الفلاسفة المسلمين للفلسفة، وهي كثيرة، منها تعريف الفيلسوف العربي الوحيد أبو يعقوب الكندي:<< تأييس الأيس من الليس>>، ويعني : إيجاد الموجودات من العدم، ثم نذهب إلى الفلاسفة في العصر الحديث، كذلك ، وعليه سنجد أنفسنا ننجز كتابا آخر خاص بالتعريفات للفلسفة، ومن هنا كان لزاما علينا التذكير بالتصنيفات في هذا الكتاب، كونه يعتبر مدخلا فقط إلى الفلسفة العامة، و لأننا قدّمنا ما يريده الطالب، وإلاّ لن تنتهي السنة الجامعية.

الأخلاقي القويم(**مقولة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط E. Kant(1724-1804م):"شيئان يملآن نفسي إعجابا: السّماء المرصّعة فوق رأسي بالنجوم والقانون الأخلاقي في داخلي". وقوله:"عامل الناس كما تحبّ أن يعاملوك"**، ويبحث في القيم الخلقية التي تزن بها سلوك الأفراد، ومثل علم الجمال الذي يبحث في القواعد التي تقوّم بها العمل الفنّي.. ليكون جميلا"[1].

وعلى كلّ حال؛ فقد وردت الفلسفة مرارا على لسان **سقراط**socrate(469-399) ق.م[*]، في محاورات أفلاطون، ولكن بمعنى أخلاقي، أي **محبة الحكمة الخلقية**، حيث بدأ بالتوجّه نحو الإنسان بشكل أعمّ، وإلى الناحية الأخلاقية فيه بشكل أخصّ. وتخلى عن الطبيعة. وكان المبدأ الرئيسي في فلسفته البحث عن المعرفة "أيها الإنسان اعرف نفسك"؛ فالإنسان لا يستطيع أن يلتحم بالفضيلة وأن يبتعد عن الشرّ. إلاّ إذا كان عالما بماهيات الأمور وحقائق الأشياء.. لذا فالفلسفة عنده هي "**معرفة الماهيات أو المدركات**"[2]، ووسيلته إلى ذلك الحوار مع الآخرين. أمّا أفلاطون**platon(427-347ق.م)** توسّع في معناها حتى شملت إلى جانب معرفة الذات(النفس) موضوعات الطبيعة وما وراء الطبيعة والأخلاق.. والفلسفة عنده هي معرفة " المثل"؛ فلئن تعتقد في مثل هذه المثل وتسعى إليها معناه أن تكون فيلسوفا. وذلك هو التعريف العميق لما هي الفلسفة أو ما هو طلب الحكمة"[3].

---

(1) المرجع نفسه ، ص22-23. بتصرّف.

(*) سئلت كاهنة المعبد في آثينا من هو أحكم الناس وأعلمهم، فأجابت: إنّه سقراط. وبالفعل فإنّ شخصية سقراط أظهرت حكمتها في التعامل مع واقع الناس؛ فكان يردد دائما:" **الشيء الذي أعرفه هو أنني لا أعرف**". وهذا التصريح يظهر مدى تواضع سقراط في طلب المعرفة و الحقيقة مع أنّه كان حكيم زمانه.

(2) كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ط1 ، بيروت ،1990م ، ص14.

(3) المرجع نفسه، ص14.

وجاء تلميذه أكسينوقراط ؛ فقسّم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام:

(1) نظرية المعرفة(المنطق)– الذهن – الفكر.

(2) الفلسفة الطبيعية(الفيزياء)– الفيزيقا أو الواقع.

(3) الأخلاق.أو الاهتمام بالسلوك والقيم.

وبهذا التقسيم أخذ زينون zinonمؤسّس الرواقية(المدرسة السقراطية المتأخّرة)، وكان معاصرا لأكسينوقراط، ثم الرواقيون بعامة.

لقد جمع في تعريفه للفلسفة بين الحكمة الأخلاقية التي تقوم في الارتفاع فوق أعراض الحياة ومصالح الأفراد، وبين دراسة العالم والمبادئ التي تقوم عليها، ودراسة النفس الإنسانية من حيث المعرفة والسلوك"[1].

وها هو "**أرسطو**"**Aristote (322–384 ق.م)**دفع مفهوم الفلسفة إلى مرحلة من الكمال جد هامّة، بحيث شملت كل المعارف العقلية. فالفلسفة عنده هي: "**العلم بالعلل والمبادئ الأولى**". وعلم ما بعد الطبيعة عنده هو العلم الباحث في الموجود بما هو موجود، وهذا أعمّ الأشياء، ولذلك كان العلم بما هو أعمّ ؛ أي "**الفلسفة الأولى**".

أمّا **الفلسفة الثانية**؛ فهي التسمية التي أطلقها على العلم الطبيعي"[2] المرتبط بالواقع المادي، أي عالم الأشياء الخارجية التي يتعرّف عليها الحسّ الإنساني بشكل مباشر. وأمّا عنده؛ فقد اتسع معنى الفلسفة بحيث صارت تشمل كل المعارف العقلية. واستمر هذا المعنى المتسع للفلسفة حتى أوائل العصر الحديث–حين بدأت العلوم تستقل بنفسها"[3] عن الفلسفة وتتجه نحو تأسيس منهج خاص بها وموضوع خاص بها كذلك.

---

(1)عبد الرحمان بدوي ،مدخل جديد إلى الفلسفة ، وكالة المطبوعات، ط1، 1975، الكويت، ص 7–8 .

(2) كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ص1

(3) عبد الرحمان بدوي ،المرجع نفسه، ص 8.

ب/- الفلسفة اصطلاحا:

نجد أن مؤرّخي الغرب يختلفون فيما بينهم في تحديد أول من تفلسف أو استخدم التفكير الفلسفي... إلا أننا نحن نميل الى الأخذ بوجهة نظر أرسطو التي تؤكد على أنّ "طاليس" هو أول من يعوّل عليه في هذا الشأن"[1]. وفي الطرف المقابل، يقف المؤرخون للتراث الشرقي، ويؤكدون بأنّ البدايات الأولى للفلسفة، بل ونشأتها، تجذّرت ونمت وتفرعت من التراث الشرقي القديم، بكل مضامينه العقلية واللاعقلية. والتي تولّدت بكيفية خاصة في-مصر والصين وفارس والهند وآشور وبابل- ويعطون الدليل تلو الدليل لتدعيم آرائهم وإثباتها وتتمثل تلك الأدلة بالأفكار والمعتقدات الشرقية التي تتمحور حول الآخرة، ومسألة الثواب والعقاب، وخلود النفس، والخير والشرّ، إضافة إلى بعض العلوم كالفلك والرياضيات وغيرها. والتي أصبحت بمجملها موضوعات فلسفية تناقش وتبحث من قبل الفلاسفة."[2].

لابد لنا من أن نقرّر من البداية (في رأي الدكتور زكريا إبراهيم) أنّه ليس لتاريخ الفلسفة نقطة انطلاق معروفة، لأنّ التفكير الفلسفي لم يكن في يوم من الأيام وقفا على قوم دون قوم أو على شعب دون شعب.

ولو أنّنا أطلقنا لفظ "**الفلسفة**" على أية حكمة إنسانية أو أيّة صورة يكوّنها الإنسان لنفسه عن العالم، أو أيّ وعي بشري يحصله الإنسان عن الواقع- لكان في وسعنا أن نقول أنّ التفكير الفلسفي حق إنساني لا شأن له بخطوط الطول والعرض ولا علاقة له بمسائل الجنس والدين واللون"[3].

وممّا تقدّم يمكننا القول بأنّ فئة من المؤرّخين لتاريخ الفلسفة الغربية يرون أنّ جذور الفلسفة بمعناها الدقيق، ونشأتها وتطورها وبلورتها عبر تطورها التاريخي

---

(1) كامل حمود، المرجع نفسه، ص11.

(2) المرجع نفسه، ص12.

(3) المرجع نفسه، ص12.

الحضاري أنجز داخل المشروع الثقافي اليوناني، وبمعزل عن أي مصدر آخر شرقي أو غير شرقي... وفي المقابل نجد وجهة نظر معاكسة ترى أن الفلسفة اليونانية تمتد بجذورها إلى التراث الشرقي وإنها نشأت نتيجة التفاعل والتلاقح مع المعارف والعلوم والأفكار والديانات الشرقية"[1].

لابد من التذكير أولا، بأنّ **الفلاسفة الطبيعيين**[*] **- فلاسفة اليونان القدامى؛** - حدّدوا مفهوم الفلسفة بالبحث عن طبائع الأشياء، فرأوها في العناصر الأربعة للطبيعة، منها: الماء والتراب والهواء والنار، وردّوا الكثرة إلى الوحدة. ثم جاء السفسطائيون واعتبروا الفلسفة ضربا من الكلام الجدلي والتلاعب اللفظي الذي يمكّن المجادل من التغلّب على الخصم لا غير"[2]. ولكسب قوت يومه عن طريق

---

(1) المرجع نفسه، ص13.

(*) **طاليس:** اهتدى إلى أن الماء هو أصل الأشياء، منه خرجت جميع الموجودات.

أنكسيمانس: اهتدى إلى أنّ الهواء هو أصل الأشياء.

هيراقليطس : اهتدى إلى أنّ النار هي أصل الأشياء، ثم نجده يؤكد على أنّ الأشياء كلّها دائمة السيلان، لا شيء ثابت غير القانون الذي يسير عليه هذا السيلان الدائم للأشياء.

اتبادوقليس: وهو أكثر تطورا من الذين سبقوه لأنه جمع بين العناصر الثلاثة السابقة وزاد عليها عنصرا رابعا هو التراب. قال بأنّ العناصر الأربعة هي أصل الموجودات.

ديمقريطس: وجد أنّ الذرة هي أصل الأشياء.

انكساجوراس: اتفق مع ديموقريطس بأن الذرة هي أصل الأشياء، لكنه وصفها بصفات تخالف تلك التي تصورها ديموقريطس فقال:" إنها لا تتحرّك بذاتها ولا تلتقي مصادفة ، وإنما لابد أن يكون من ورائها مدبر لها. فكان أول من نادى بوجود عقل مفكر مدبر للعالم، ولهذا رفع أرسطو من شأنه.

ويتّضح لنا مما سبق أنّ هؤلاء الفلاسفة امتازوا بميزتين هامتين:

الأولى: أنهم فتّشوا عن الحلول لأصل الوجود من داخل الوجود (أعني أنهم أهملوا كل التفسيرات الروائية والتفسيرات التي تعلل الظواهر بقوى إلهية).

الثانية: أنهم أهملوا البحث في الإنسان وسلوكه وأخلاقه، ولقد تصدى للبحث في المشكلة القانية أعني الإنسان مدرسة الفيثاغوريين نسبة إلى فيثاغورس الذي تصوّر العالم تصورا رياضيا، وجعل الأعداد والأنغام أصلا للموجودات."(انظر كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، ص27، ترد هذه المعلومة عند الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، الجزء2، ص 62-63.، 71-72).

(2) المرجع نفسه، ص14

تدريس فنون الجدل، والشاهد على ذلك مفارقات بروتاغوراس المعروفة، تدل دلالة قاطعة على براعة مثل هؤلاء في البلاغة وأسلوب الحوار القائم في تلك الفترة.

لقد حاولت الفلسفة منذ القدم أن تحل مشكلتين أساسيتين هما: البحث في الطبيعة أو الوجود للتعرّف على أصله والثانية البحث في الإنسان وسلوكه وأخلاقه.

وفلاسفة اليونان الأوائل حاولوا الإجابة عن المشكلة الأولى، لذلك سمّوا بالفلاسفة الطبيعيين، وكان همّهم البحث في أصل الموجودات المختلفة، وتراءى لهم أنّ اختلافها إنّما هو اختلاف ظاهري، وأنّ مرجعها جميعا إلى شيء أو مبدأ واحد"[1]. لكن دون تعمّق كبير.

لقد تعرّض الفيلسوف الألماني "**فريديريك هيجلF-Hégel(1770-1831م)** في كتابه(تاريخ الفلسفة) للنزعة الفلسفية السفسطائية، فرأى أنّها لحظة أساسية من لحظات تطور الفلسفة عند اليونان القدامى، وهذا ردّ على الذين اعتبروا أن هذه النزعة خارجة عن نطاق تطور الروح اليوناني، والسفسطائيون هم الذين ارتفعوا بالإنسان فوق الطبيعة وجعلوه مقياسا لها بدلا ممّا كانوا يفعلون من قبل (أي فلاسفة أيونية) ،حين جعلوا الطبيعة مقياس الإنسان. قال **بروتاغوراسProtagorasse**:" **إنّ الإنسان مقياس كلّ شيء**"[2]. لذلك اتصفت النزعة السفسطائية بالفردية والذاتية والحرية والاعتقاد بنسبية المعايير في كل شيء، وقالوا أيضا بنسبية المعارف والأخلاق ، وباستقلالية الفكر. فالحقائق ليست واحدة ثابتة بل متغيّرة بحسب الأفراد، والجماعات والوسائل والهداف أو الغايات.

ومن هنا؛ يخطئ من يقول بأنّ هذه الفئة من الفلاسفة، لم يكن لها أي دور عبر التاريخ الإنساني، أو لم يكن لها حظا من الحكمة في الحوار والتواصل

---

(1) كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية،ص26

(2) المرجع نفسه، ص28

والاجتهاد في كشف الحقائق .بل بعيدا عن الميولات الذاتية، لم تكن لها الفرصة المواتية للاهتمام بها في عصرها بقدر الاهتمام بشخصية سقراط (وهو تلميذهم)، وأفلاطون وأرسطو وغيرهم.

وعلى كلّ حال؛ فإنّ البحث الفلسفي–عموما– كان مداره من قديم الزمان الوجود والمعرفة، وليت هذا الاتجاه كان قائما في الفلسفة التقليدية عند المحدّثين وبعض المعاصرين، ولكن أكثر الفلسفات المعاصرة قد ضاقت به، ونقلت مجال التفلسف من دراسة الوجود والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها الى البحث في وجود الإنسان وتيسير حياته، وكانت هذه وثبة في تاريخ التفلسف"[1]، حيث بدأت بالإنسان كمقياس مع السفسطائيين، وصولا إلى مجال القيم الأخلاقية والمعرفية للإنسان وكلّ ما يتعلّق به أو يخدمه أو ينصاع لإرادته، كونه صار هو الخليفة على هذه الأرض يطمع في كل شيء يلفت نظره.

---

(1) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية ، ط3، القاهرة، (د–ت) ، ص ص 38 –40.

ج/- الفلسفة عند الفلاسفة العرب والمسلمين:

لقد كان للفلاسفة المسلمين نصيب من تعريف الفلسفة وتوسيع دائرتها الى أبعد حد، نذكر ذلك حتى لا يقال بأنّ الفلسفة حكر على الحضارة الغربية، وأنهم هم المبدعون والمطورون لمدلول الفلسفة عبر التاريخ، إن لم نقل بأنّ الحضارة العربية الإسلامية لولاها لما عرفت الحضارة الغربية الحديثة معنى التفلسف في شتى مجالات الحياة. ولنا أن نستأنس بأعظم الشخصيات الفلسفية الإسلامية على سبيل المثال لا الحصر:

عرض **أبو نصر الفارابي(260-339هـ)(870-950م)**(الملقب بالمعلّم الثاني بعد أرسطو) لتحديد معنى الفلسفة في كتابه:(**الجمع بين رأيي الحكيمين**)، بقوله:<<... **إذ الفلسفة حدّها وماهيتها إنّها العلم بالموجودات بما هي موجودة** >>[1]. وهذا التعريف لا يختلف عن تعريف الفلاسفة اليونان عامة من حيث الاهتمام بالعالم الخارجي، المادي على وجه الخصوص. لأنّ الوجود هناك داخلي وخارجي كما سنتطرق إليه في العناصر اللاحقة من مواضيع الفلسفة.

وله تعريف وتقسيم نحا بهما منحى آخر، فهو يقول في كتاب(التنبيه على سبيل السعادة)... الصنائع صنفان: صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع. والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل هي التي تسمى فلسفة، وتسمى الحكمة.ويبقى أن نشير إلى أنّ الفارابي جعل الغاية من تعلّم الفلسفة: معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرّك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجودته وحكمته وعدله. والملاحظ أنّ الفارابي حصر الفلسفة بالعلم الإلهي، ويظهر هذا من النص التالي:"...**الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، والحكيم هو من عنده**

---

(1) كامل حمود، المرجع نفسه، ص15.

علم الواجب بذاته بالكمال"[1].

أمّا الشيخ **الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن حسن بن علي ابن سينا(370-428هـ)** فالحكمة عنده هي:".. استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور وتصديق الحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية. فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها، وليس لنا أن نعمل بها ، تسمى حكمة نظرية، والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها ، تسمى حكمة عملية .. ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتي خيرا كثيرا"[2]. والمعنى المقصود، أنّ الفلسفة مرتبطة بالحكمة عند الفلاسفة المسلمين، وأضافوا لها تحسينات أكثر منها : ربط الفلسفة بالعلم الإلهي، الروحي والأخروي، أي بعد أن حصرها اليونان القدامى بالعلم الطبيعي كما أسلفنا الذكر مع أرسطو مثلا.

ويقول الشيخ الرئيس في**(رسالة في أقسام العلوم العقلية)**، فصل منه :**في ماهية الحكمة**:<< الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كلّه في نفسه، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل. وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية>>[3]. وهذا التعريف يطابق التعريف الذي أطلقه جميل صليبا في معجمه عن الحكمة بأنها :<< العلم مع العمل>>[4]، وفي موضع آخر قال :<< الحكمة: هي الفلسفة >>[5]. والمهم عندنا هو التقارب الحادث في تحديد ماهية الحكمة على أنها هي

---

(1) المرجع نفسه، ص15.

(2) المرجع نفسه، ص16.

(3) كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ص 245.

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 492.

(5) المرجع نفسه، ص 491.

الفلسفة، وإن اختلف في المصطلح، فالمعنى المتفق عليه هو إنّ الفلسفة صناعة حقيقية للإنسان الحكيم، بحيث لا يعقل وجود حكيم دون أن نشير إلى كونه فيلسوفا له من المعارف ما تجعله يتصرّف بحكمة تجاه ما يلاقيه من مشاكل بحزم وروية.

وأخيرا؛ فإننا نجد **أبو الوليد ابن رشد(1126-1195)م**، يحدّد الفلسفة في كتابه :فصل المقال بأنّها:**<<.. النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات** >>[1]. ولا نجد تفسيرا لهذا النص سوى أنّ الصنعة هي طريق الاهتداء إلى الصانع، فبالنظر للموجودات كمصنوعات واعتبارها، ندرك وجود الله المتعال.كما أننا نهتدي إلى معرفة صانع الخزانة والطاولة وراسم اللوحة وصانع السّيف ومفصّل الثياب وغيرها من الدلالات التي تدلّ على صانعها ومبدعها، فنقول لكلّ مصنوع صانع ، كذلك لكلّ مخلوق خالق يعبده.

ولمّا كان الشرع يدعو الناس أيضا إلى معرفة وجود الله عن طريق النظر إلى الموجودات واعتبارها، وذلك ظاهر في كثير من الآيات القرآنية كالآية :" **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَار**"(سورة الحشر/**02**). وهذا النص يدعو إلى النظر بالقياس العقلي، وكقوله تعالى:" **أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيْءٍ** "(سورة **الأعراف**/185). وغيرهما، وبهذا يكون الشرع، قد أوجب النظر العقلي في الموجودات، وهو الطريق الذي اتخذته الفلسفة للبرهنة على وجود الله كما رأينا، إذا الشرع أوجب النظر في الفلسفة"[2]. حيث يجزم فيلسوفنا بأن النظر البرهاني لا يؤدّي إلى مخالفة ما ورد به الشرع" لأنّ الحق لا يُضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[3]

---

(1) ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دار المشرق، بيروت، 1986، نشره ألبير نادر، ط1، ص27.

(2) كامل حمود، المرجع نفسه، ص 245.

(3) المرجع نفسه، ص248

إذن؛ يخطئ من يعتقد بأنّ الفلسفة في منأى ما أمرنا به الشرع من تدبّر ونظر في موجودات الكون، بل هي كفر وإلحاد؛ وإلاّ فكيف نجد الحقيقة دون النظر بالبرهان، والحق هو الحق أينما وافق الحقيقة حتى إن اختلفت الوسائل، فالغاية واحدة يطلبها كلّ إنسان. وهذه الدعامة تجيز لنا بعدئذ تقريب الغاية بين الشرع والفلسفة، بحيث لن يكون أيُّ خلاف ظاهر بين من يعتمد النظر الشرعي أو الفلسفي في سبيل إثبات أيّة حقيقة،تدل على وجود الموجودات على حدّ سواء.

وعندما نتحدّث عن علاقة الشرع بالحكمة أو الفلسفة، أنّما نريد إظهار تلك الإضافة التي أضافها الفلاسفة المسلمون لتعريف الفلسفة اليونانية القديمة التي ارتبطت بالوجود المادي، أو العلم الطبيعي، لكن الجديد الذي دخل على الفلسفة هذه المرة تقريب الفلسفة من الحقيقة المطلقة الإلهية وما تحمله من مصطلحات جديدة، منها: الخلق مقابل العدم، والآخرة مقابل الحياة الزائلة، والبعث والنشور مقابل العبث، وغيرها من المصطلحات المضافة إلى التفكير الفلسفي الكلاسيكي اليوناني، لتتحوّل إلى تأملات، أعطت نفسا جديدا للفكر الإنساني، وربّما تجاوزت تلك الأفكار القديمة حول معنى الوجود والمعرفة والحياة. وهذا الجانب الإيجابي في التفكير الفلسفي يعود إلى مجهودات فلاسفة الإسلام وفضلهم الكبير في توسيع مجال الفلسفة وتطويره بشكل أفضل قبل اهتمام فلاسفة الغرب بها لعدة قرون.

ونعني بهذا أنّه لابد لنا من إعطاء لكلّ حضارة حقّها في مجال التفكير الفلسفي بحجم الموضوعات المضافة للفلسفة، ونمنعها من الحصر في حضارة واحدة تظنّ بأنّها السبّاقة في تقديم المعارف.

عموما؛ ومع تطور ميدان الفلسفة تطور معناها. ولقد حصر معجم لالاند المعاني التالية:

د/- الفلسفة هي المعرفة العقلية والعلم بالمعنى الأعمّ:

وهو المعنى الذي نجده عند أرسطو(ما بعد الطبيعة). وهذا المعنى بقي عند المحدثين عهدا طويلا. فرانسيس بيكون **bickon(1561-1626)** يقول:<<**إنّ الفلسفة تدع الأفراد جانبا، ولا تهتم بالانطباعات الأولى التي تحدثها فينا، وإنما بالمعاني التي تستمد منها بالتجريد.. وهذا هو دور العقل ومهمّته**>>[1]. وهذا القول؛ يشير إلى نتيجة إيجابية حققتها الفلسفة، عندما قامت بتفعيل العقل في سبيل تحقيق المعرفة العلمية دون النظر إلى مراتب الأفراد بقدر درجة تفكيرهم السليم.

يسأل الفيلسوف الشهير **هانز جورج غادامير Gadamer. H.g (1900-2002م)**:<< **ولكن ما الفلسفة** ؟ يزوّد أفلاطون كلمة "فلسفة" بتوكيد ظاهري ومناف للعرف بلا شك، فالفلسفة بالنسبة له كانت كفاحا مطلقا من أجل الحكمة والحقيقة. فأفلاطون يرى الفلسفة لا على أنّها حيازة المعرفة، بل الكفاح من أجل المعرفة فقط. وهذا لا يتطابق مع الاستعمال المألوف لمصطلحي "الفلسفة" و"الفيلسوف". فقد كانت كلمة "الفيلسوف" تشير عادة إلى شخص مستغرق كلّيا في التأمّل النظري، ولذلك يحبّ أحدهم أنكساغوراس الذي أجاب عن مسألة السّعادة بالقول إنّها تكمن في مراقبة النجوم>>[2]، وهي دلالة على استغراق الفيلسوف في التفكير المجرّد العقيم.

وثمّة معنى آخر مقصود من هذا التصريح، وهو أنّ الفلسفة عند حكماء اليونان تمثّل موقفا شخصيا تقرّ بحقيقة منفردة. فكلّ فيلسوف ينفرد بحقيقة كما يتأمّلها قبل أن يجتمع مواقفه مع باقي الفلاسفة على حقيقة واحدة. وهذه المرحلة من

---

(1) عبد الرحمان بدوي ،مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص09.

(2) هانز جرج غادامير، بداية الفلسفة، تر/ حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2002م، بيروت، ودار الكتاب الوطنية، بتغازي، ليبيا ، ص 15.

التفكير الفلسفي كانت في غاية من التجريد والاستغراق الكلّي في التأمّل بعيدا عن معايشة الواقع حتى مجيء الحكيم سقراط ، الذي أنزل الفلسفة من السماء(مرحلة التأمل المجرّد) إلى الأرض (مرحلة الاهتمام بالإنسان).

ثم يقول **غادامير–Gadamer :<< ليس ثمّة فلسفة، بالمعنى الراهن من دون العلم الحديث. والفلسفة بمعناها الأسمى هي دراسة العلم الأسمى، ومع ذلك علينا في النهاية أن نعترف بأنّ الفلسفة من جهتها، ليست في الحقيقة علما كالعلوم الأخرى >>**[1]. ولأنّ ميزة الفلسفة من حيث دراستها للوجود العام ، تختلف عن دراسة العلم الحديث، كونها تهتم بعمق المسائل العلمية؛ وتسمو على سمو العلوم الأخرى من منظور بحثها عن الحقيقة المطلوبة في هذا الوجود، ومن هنا جاء السؤال: **هل الفلسفة علم؟**

وعند أبي الفلسفة الحديثة **رونيه ديكارت–Descartes; R (1596–1650م)** نجد نفس المعنى. فهو يقول قولته المشهورة في مقدمة كتابه "مبادئ الفلسفة":<<**إنّ الفلسفة كلها بمثابة شجرة وجذعها الفيزياء ،وغصونها المتفرعة عن هذا الجذع هي كلّ العلوم الأخرى، وهي ترجع إلى ثلاثة رئيسية هي: الطب، والميكانيكا، والأخلاق، وأعني أسمى أخلاق وأتمّها، وهذه هي أعلى درجات الحكمة وتفترض معرفة كاملة بسائر العلوم** >>[2]. وهذا التشبيه الذي يصوّره ديكارت يعطي للفلسفة المكانة الصحيحة بين العلوم وإن تطورت إلى أقصى مرحلة، وهو بذلك ينفي عن الفلسفة اشتغالها بالتأمّل المستغرق في التجريد كما كان عند فلاسفة اليونان. وإنّما هي عبارة عن شجرة تستظل تحتها كل قضايا الإنسان النظرية منها والعملية.

ب/– الفلسفة هي مجموع الدراسات أو التأملات ذات الطابع العام التي تسعى إلى

---

(1) المرجع نفسه ، ص 15.

R ;Descartes ;Principes de la philosophie ; édition adam et tannery ;2é

(2)partie ;p14 15

رد نظام من المعرفة–أو المعرفة كلّها– إلى عدد صغير من المبادئ الموجهة. وبهذا المعنى يقال: فلسفة العلوم، فلسفة التاريخ ، وفلسفة القانون. وهذا المعنى الثاني يتحدّد أكثر بأنّ الفلسفة محاولة للتركيب الكلّي، وللنظرة الشاملة للكون، وفي هذا يقول هربرت اسبنسر :<< إنّ الفلسفة هي المعرفة التامة التوحيد >>[1]

وإذا استعرضنا التعريفات التي يقدّمها الفلاسفة المعاصرون: نبدأ **بهسرل huserl** مؤسّس الفينومينولوجيا Phénomologie (1859–1938)، فن جده يعرّف الفلسفة بأنّها:<< **من حيث جوهرها علم بالمبادئ الحقيقية وبالأصول، وبجذور الكلّ؛ وإنّ علم ما هو جذري يجب في سلوكه أن يكون جذريا، وهذا من كلّ ناحية ومن حيث كلّ الاعتبارات**>>[2]. وهذا الاعتبار المقدّم للفلسفة من حيث هي علم بالمبادئ الأولى، يعني خاصية من خصائص الفلسفة وهي الشمولية في كلّ شيء قابل للدراسة والتحليل والنقد، أي هي معرفة عامة كما وصفها هربرت اسبنسر، من الواجب اتخاذها قاعدة صلبة لكلّ تفكير إنساني لا يحيد عنها الإنسان أبدا في عملية تحليله لحركة الأشياء المحيطة به.

وبفلسفة القيم أخذ **ماكس شيلر– Max Schiller (1874–1928)** ولكن في اتجاه قريب من منهج الظاهريات، إذ كان يرى في الظاهريات منهجا لإيجاد فلسفة موضوعية كلّية. حيث يعرّف الفلسفة بأنّها من حيث جوهرها نظرة دقيقة بيّنة، لا تزيد بالاستقراء ولا تنقص، صادقة على كلّ الوجود العرضي صدقا قبليا، نظرة في كلّ الماهيات والروابط بين الموجودات المتمثلة في نماذج وأمثلة، وذلك في ترتيبها وتدرجها في علاقاتها مع الوجود المطلق وماهيته"[3].

---

(1)Harbert Spencer ;Firstprinciples ;2nd part ;ch1 ;p37.

(نقلا عن :عبد الرحمان بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص 10).

(2) عبد الرحمان بدوي ،مرجع سبق ذكره ، ص12 .

(*)الفينومينولوجيا، وتعرف بالظاهراتية أو المواصفاتية، التي جعلت من الإنسان موضوع للدراسة، بعد كانت الطبيعة، ولها قواعد منها : تعليق الحكم، والقصدية، وتقوم على الشعور.

(3) عبد الرحمان بدوي ،مرجع سابق، ص 14–15.

ويبدو هذا التعريف المقدّم مشابها للتعريفات السابقة قديمها وحديثها ومعاصرها، ممّا يعني لنا بأنّ للفلسفة تعريف شبه متفق عليه في كلّ الأزمنة على أنّها تحتفظ بتعريف واحد من حيث الجوهر وهو الكلية أو الشمولية التي سوف نخصّص لها مبحثا خاصا لشرحه وتحليله .

ومن الأقوال الشائعة التي يريد أصحابها أنّ يقربوا الفلسفة إلى أذهان الناس قول بعضهم إنّ "**الفلسفة تبدأ حيث ينتهي العلم**"، وهذا القول نجد أنفسنا مضطرين أيضا إلى رفضه، وذلك لأنّه **يصوّر الفلسفة تصوّرا خاطئا**، باعتبارها وعاءً كبيرا يضمّ سائر العلوم أو باعتبارها عربة تحمل النتائج التي وصل إليها العلم، ويصوّر مهمة الفيلسوف تصويرا خاطئا أيضا باعتبار أنّه ليس من حقّه أن يتكلّم إلاّ بعد أن يفرغ العالم التجريبي من بحوثه.

هذا التصوير الخاطئ للفلسفة والفيلسوف يرجع إلى عدم القدرة على التمييز بين نقطة البدء التي يتخذها العالم ونقطة بدء الفيلسوف: فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون **نظرة كلّية** والعالم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصّصة"[1].

إنّ طبيعة الدراسات الفلسفية توصف بأنّها كلّية لا باعتبار أنّها حصيلة أو حاصل جمع بعض النظرات الجزئية الخاصة التي يستقل بها العلماء التجريبيون أو غيرهم، بل باعتبار أنّها تمثّل **زاوية شمولية** يطلّ منها الفيلسوف على الوجود والحياة، ولا يشاركه فيها الآخرون.

وهناك من يريد **توحيد الفلسفة بالعلم**، كأن تصبح الفلسفة مجرّد تحليل لما يقوله العلماء في علومهم عن الكون والإنسان، وبحيث يصبح الفيلسوف لا عمل له إلا تحليل الألفاظ التي يستخدمها العلماء في بحوثهم تحليلا من نوع خاص تنقطع فيه الصلة بين اللفظ ومدلوله والاسم والمسمّى"[2].

---

(1) يحي هويدي، مرجع سبق ذكره ، ص23-24.

(2) المرجع نفسه، ص24 .

علينا إذن؛ أن نحذر من الفهم الشائع عن الفلسفة بأنّها دراسة "نظرية" تقوم على **التأمّل**، وأنه لا شأن لها بدنيا الأفعال الواقعية التي تحدث تغييرا في الوسط المحيط بها. فإذا كانت الفلسفة دراسة نظرية تأمّلية فليس معنى هذا أنّها لا تتخذ من دنيا الأفعال ومن دنيا الواقع "موضوعا لها". وليس معناه أنّ الفلاسفة–أو بعضهم على الأقل– لا يتخذون من الفعل وسيلة للتأثير في الواقع. فالتأمّل الذي يتخذ منه الفيلسوف منهجا ليس تأمّلا يدور فقط في حياته الباطنية الشعورية، بل قد يتأمّل في الخارج ويتّخذ من الحياة المادية الواقعية موضوعا لتأمّله.

أمّا **معنى التفلسف**، فهو البحث في ماهية الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض، وليس يخلو من هذا العمل وقتا ما. فكل إنسان باعتبار ما في بعض لحظات حياته فيلسوفا. وستدوم الفلسفة ما دام هناك عقل بشري يفكّر، ويتأمّل، ويسعى في هذا الوجود، وأنّ نفي الفلسفة ببساطة هو نفي للعقل، وإبطال لوظيفة التفكير البشري.

ورغم اختلاف المدركات العقلية عند بني البشر إلاّ أنّ التعليم، والبحث والدراسة ترفع من شأن هذه المدركات وتنشّطها عندما تجد الظروف المواتية لتطبيقها على أرض الواقع. قال **سقراط–socrate**(469– 399)ق.م:"**إنّ الدهشة أوّل باعث إلى التفلسف**"(*). وهي حقيقة لا تزال تشدّ العقل الإنساني لواقعه ووجوده حتى يدرك مساره، وذاته رغم التقدّم العلمي الهائل.

صفوة القول؛ لم تكن الفلسفة تعرف بتلك اللفظة كثيرا لدى فلاسفة اليونان القدامى، وإنّ أول من أطلق عليها هذا الاسم هو الفيلسوف والرياضي اليوناني فيثاغورس–**phythagore**(**572–497ق.م**)؛ فقد كانت تعني عنده الفكر، والذهن والتعقّل إلى أن عرفت بهذه اللفظة (فلسفة)، وصارت متداولة إلى يومنا هذا.

(*)نستأنس بمقولة الدكتور محمد الزايد:" **الإنسان كائن سؤالي** " المأخوذة من كتاب" المعنى والعدم

ومن جهة أخرى لم تعد الفلسفة تطلق بهذه اللفظة حاليا بقدر الإشارة إليها، على أنّها تمثّل الحقل الايبستيمولوجي في مجالها المعرفي. والسبب في ذلك يكمن في كونها صارت تعرف بالنظرة النقدية لمختلف العلوم، بعد أن كانت من قبل تمثل البحث عن العلل الأولى للأشياء. وهكذا ظلّت الفلسفة، ولا تزال تشمل كل المعرفة البشرية، وإن ضاق حيّز مجالها بعد التقدّم العلمي الحاصل. وهذا لا يعني نقص قيمة الفلسفة بعدما تقّلص دورها في مجال البحث العلمي، وهذا غير صحيح .

ستظلّ الفلسفة؛ ذلك السؤال المزعج الذي يوقظ العقل البشري للبحث مجددا عن أسرار هذا الكون الفسيح. وستظلّ أيضا، تحمل خصائص يعجز أي علم معاصر الاتصاف بها أو مجاراتها في الخاصية التي تنفرد بها على الإطلاق دون منازع، وهو أمر يجعلنا نوسّع الدراسة من خلال العنصر الآتي:

ثالثا: خصائص الفلسفة.

أ/-الشمولية والتأمّل في الحياة:

إنّ الإنسان كلّ إنسان، موجود في العالم بطبيعته،لم تفلح تأمّلات بعض الفلاسفة في أن تفصل بينه وبين العالم أو الحياة، فأولى بهؤلاء الفلاسفة إذن أن يجعلوا **موضوع تأملاتهم الحياة نفسها**، ووجود الإنسان في هذه الحياة، **والديالكتيك (الجدل)** القائم بينهما، بدلا من أن يقيموا الحواجز بين الاثنين.والفلاسفة في هذا لا يختلفون عن الرجل العادي الذي يجعل هو الآخر موضوع تفكيره الحياة. ولكن للفلاسفة معالجتهم الخاصة ونظرتهم الخاصة ومنهجهم الخاص في فهم الحياة. وهذه المعالجة وتلك النظرة و المنهج هو ما نطلق عليه **اسم الموقف الفلسفي**.

ويتّضح من ذلك أنّ **الفلسفة ضربان:** ضرب **متّصل بالحياة** يستمدّ وجوده وطبيعته ووظيفته منها ثم يحاول بعد ذلك **تنظيم هذه الحياة وتوجيهها**، وليس ذلك شيئا آخر سوى التربية(طريقة الحكماء في التربية: قصة الحكيم الهندي **بيدبا** صاحب كتاب "كليلة ودمنة")؛ وضرب آخر ينعزل عن الحياة، فيفقد معناه ويصبح فلسفة لفظية، ويشتغل بهذه القضايا الميتافيزيقية التي لن يصل منها إلى نتيجة[1].

قصة **مصير بوذا:** هي أول فكرة جسّدت عبارة "**خير الأمور أوسطها**"، كإشارة إلى الحياة الوسطية للإنسان وتنظيمها وتوجيهها نحو أفضل الأحوال. وأكثر ميل الفلسفة في دراسة الإنسان هو ما كان متّصلا بتنظيم الحياة؛ لأنّ الفلسفة في هذه الحالة هي الحياة كما نريد أن نحياها لا كما تفرض علينا الظروف. والدليل هو مصير بوذا الذي قرّر شكل الحياة التي يحياها. والطبيعة هي خشبة المسرح التي تحدّد دور كلّ إنسان في هذه الحياة؛ فكم من إنسان يعيش مطمئنا وسعيدا رغم شظف العيش، وكما من إنسان ثريّ يعيش قانطا تعيسا رغم

---

(1)أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي11، ط3، القاهرة، 1987،ص39.

توفّر كل أسباب العيش الرغيد. فالفلسفة نقول عنها هي فن العيش حين تجمع بين اللفظ (الفكر) والواقع. ثم لنتساءل: لماذا جلّ الحكماء لا يتطيّرون أو يتذمّرون في ظلّ التحدّيات التي يواجهونها ؟

والجواب ببداهة العقل: لأنّ حياتهم كلّها فلسفة كممارسة فعلية وليس كما يظن البعض بأنها غارقة في التجريد إلى أقصى درجة.

ومنه فالأمثلة كثيرة عن فلاسفة عمليين خلّدهم التاريخ بمواقفهم الفلسفية على الرغم من عدم إنتاجهم لأي مكتوب، منهم: سقراط، مثلا. ومن هنا كانت الفلسفة هي النظرة الشاملة المحيطة بالعالم والحياة في كلّ واحد متناسق... فهي نظرة شاملة إلى العالم تضم أشتات المعارف الجزئية التي يصل إليها العلم .ونحن في حاجة إلى فلسفة تنظّم أنواع السلوك المتضاربة حين تتنازع الأمور الدينية والعلمية والاقتصادية والجمالية، ممّا يقتضي ضربا من التنسيق بينها"[1].

إنّ الفلسفة في أيّة مرحلة من مراحلها الحضارية، تسجّل مظهرا رفيعا للتقدّم الحضاري في العصر الذي تبرز فيه، لأنّ الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمّل، لا يتيسّر لفكر بدائي لا يدرك المشكلة وعمقها؛ فهي أحكام يصدرها العقل على الأشياء، ولا يحمل صفة المشاركة في الأحكام الأخرى، إلاّ من حيث أنه صادر عن تأمّل عقلي متين. وتحضرنا هنا مقولة المفكّر السياسي **شارل لويس مونتسكيو(1689-1755م)** من خلال كتابه روح القوانين**(1748م)**، بأنه لكل مجتمع عقل مفكّر أو مدبّر يحلّ مشاكله، وعليه فإنّ نجاح تجربة أي مجتمع لا تعني بالضرورة ستنجح في مجتمع آخر نظرا لخصوصية كلّ مجتمع، وهذا الأمر منطقي يستلزم تقديم الحلول الممكنة للمشكلات الاجتماعية انطلاقا من معرفة المعطيات الموجودة. يقول مثلا:<< **لا ينبغي للقوانين السياسية والمدنية في كلّ**

---

(1) أحمد فؤاد الأهواني، المرجع نفسه، ص38.

أمة أن تكون غير الأحوال الخاصة التي يُطبّق عليها الموجب البشري. ويجب أن تكون تلك القوانين خاصة بطبيعة البلد>>[1].

ومن هنا تكون مهمّة الفلسفة هو استخراج ما هو مضمر في أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا، لننقلها من حال الكمون إلى حال العلن. ومن هنا يبدو واضحا أنّ أي بناء فلسفي لا يستقيم إلاّ في جوّ تتوفّر فيه مناخات فكرية معينة، (أجواء مدينة أثينا بحكم طابعها السياسي الديمقراطي كانت تعيش جو فكري وثقافي وفلسفي أكثر من باقي المدن اليونانية الأخرى التي ساد فيها الفساد الأخلاقي والسياسي والطغيان والحروب المستمرة). تتّسم بالرقي والاتزان .. وتعيش جوّها العلمي والاجتماعي، بحيث يساعد هذا التقدّم على تفتّح الذهنيات لاستقبال ما هو جديد[2].

. ولعلّ **خصوصية التأمّل** في حياة الإنسان من أولويات تفكير ديكارت **René Descartes(1596-1650)م**"؛ هو أبو الفلسفة الحديثة وصاحب فكرة الكوجيتو- cogito:"**أنا أفكر إذن أنا موجود**"[*]، حيث يبيّن لنا حقيقة وجوده :<< **فإنّ نفس كوني أفكّر في الشكّ في حقيقة الأشياء الأخرى، يستتبع استتباعا جدّ واضح و جدّ يقيني أنني كنت موجودا** >>[3]، والمعنى، أنّه إذا كان الشكّ ممكنا في وجود حقيقة الكائنات، فإنّه يستحيل ذلك في كونه موجودا يملك ذات مفكّرة؛

---

(1) مونتيسكيو، روح الشرائع،ج 1، تر/ عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، دار المعارف،القاهرة، 1953، ص19

(2)جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، ص 39-40).

(*) هذه قاعدة ديكارت في إثبات الذات المفكّرة كموجود لا يتطرّق إليه أيّ شكّ، وتسمى " فكرة الكمال" وهي نقطة الاستناد لإثبات الموجود الأول الذي هو الله تعالى، وهي في نظره قاعدة بديهية يجب أن تكون بمعزل عن الشكّ. قال عنها :<<**من التناقض أن نفرض أنّ المفكّر لا يوجد في الوقت الذي هو فيه يفكّر**>>. وقال أيضا:<<**إننا لا نستطيع أن نفرض إننا غير موجودين حين نشك في جميع الأشياء**>>. راجع بالتفصيل كتابه :مبادئ الفلسفة – les principes de philosophie، الباب الأول-مادة 7.

(3) رونيه ديكارت، مقالة الطريقة، تر/ جميل صليبا، ص38. بتصرف.

يعتبره جوهرا للوجود الإنساني أو علة معرفة الأشياء الخارجية، ويلخّصها لنا في عبارة:<< **يستحيل وجود أفكار بدون ذات مفكرة، ومن ثمّة فالذات المثبتة موجودة عن طريق الوجـــدان تكون هي نفسها الــذات الموجـودة، وهنا يبدو جليّا اتحاد الفكر بالواقع وتطابقه معه**>>[1].

هنا؛ يكشف ديكارت عن فلسفته القائمة على ثنائية الروح والمادة، أو الفكر و الطبيعة، حيث يظهر التمايز بين الجسم كمادة، وبين النفس كجوهر ؛ فالأسبقية للنفس في الوجود قبل الجسم كمادة، وإلاّ: **ما الفائدة من الجسم إذا لم تحلّ فيه الروح الفاعلة فيه ؟**

فالفكر هكذا؛ هو مبدأ أوّلي؛ لأنّه وجود معلوم قبل كلّ وجود، لذلك قال:<< **الفكر هو الصفة التي تخصّني، وأنّه وحده لا ينفصل عنّي**>>[2]، ويشرح لنا هذا القول بمثال:<< **لو نعتقد بوجود أرض، فلابد أوّلا أن نعتقد أنّ فكرنا موجود، فقد يمكن أن نفكّر أن نلمس الأرض دون أن يكون هناك أرض، لكن ليس من الممكن ألا يكون في الوقت الذي أفكّر فيه** >>[3].

هذا المثال واضح جدا، لذلك يعتقد من خلاله تثبيت الفكر الإنساني كواقعة أولية يتفق عليها الجميع من أجل قطع الشكّ فيه أنّه غير موجود، بل هو يقين مطلق لا مفر منه. ويدعم هذا المنطق من القول الأستاذ محمد علي أبو ريان عندما يوضح لنا بأن أول مراحل معرفتنا تكمن في إثبات ذواتنا.. فحتى إذا شكّ المرء في أنه موجود، فيتعيّن عليه أن يقدّر هذه الحقيقة، أنّه يشكّ، ومادام يقرّر الشكّ، فهذا إثبات على أنّه موجود"[4]. ومنه فالكوجيتو الديكارتي يعتبر الدعامة الأساسية

---

(1) المرجع نفسه، ص 111.

(2) المرجع نفسه، ص 39.

(3) المرجع نفسه، ص 40.

(4) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، السويس ، مصر، سنة 1992م، ص61.

للمعرفة الإنسانية، فلا يمكن توجيه فكر دون وجود مفكر، كما لا يمكن أن توجد صفة التفكير دون وجود جوهر يحمل هذه الصفة. من هذا المنطلق **فالشمولية** تعني دراسة الكلّيات لا الجزئيات، أي الاهتمام بما هو شمولي عام والابتعاد عن الحالات الفردية المعزولة في الزمان والمكان، فإذا كان الجيولوجي يبحث في أصل تكوّن جبل أو نهر ما، فإنّ الفيلسوف يبحث في أصل الكون ككل لا في أصل جزء منه. وقس على ذلك بقية الفروع العلمية التجريبية.

ومعنى الفلسفة **هي تفكير كليّ**؛ كونها تدرس الموضوعات والمفاهيم العامة المُجرّدة، ولا تدرسْ الظواهر الماديّة المحسوسة؛ ولذلك يرى **أرسطو** أنّ التفكير الفلسفيّ علم الكُليات، فمثلاً عند دراسته للإنسان، فإنّه لا يُفكر فيه ككائن حيّ بيولوجي فقط، أو أنّه قابل للتجربة والملاحظة، إنّما يدرسه من حيث مفاهيم الكينونة والماهية. وكما يرى **هيجل- Hégel(1770-1831)م** أنّ الكلّيّة والشمول من أهم خصائص **النسق الفلسفي**(*)، حتى أنَّها الخاصة التي تجعل النسق نسقاً حقيقياً"،إنّ النسق الفلسفي هو تصوّر عقلي مركب من وحداتٍ فكريةٍ **(مفاهيم، تصوّرات، فروض، نظريات)** يبدعها الفيلسوف، ويحاول تفسيرها، وهذا أمر يدفعنا إلى تصوّر النسق في إطار الشمول، وهنا نتساءل: **هل يتشكّل النسق في ذهن الفيلسوف دفعة واحدة، أم أنه ينمو ويتطوّر شيئاً فشيئاً في عقل الفيلسوف في مسيرته الفكرية؟**

إنّ اعتبار الكلية والشمول خاصّة أساسية للنسق الفلسفي، لا يعني أنّ النسق يتشكّل في عقل الفيلسوف دفعة واحدة، فنحن نرى أن فكرة النسق عند الفيلسوف " تُحدس كمعطى أوّلي في تصوّر كلّي"، ولكن تصبح هذه "الفكرة الأولية" وعياً كلياً

(*) فالنسق بهذا الاعتبار يقدم تفسيراً عقلياً مقترحاً لما يواجهه الفيلسوف من تساؤلات .إنّ مفهوم نسق هو مفهوم فلسفي الأصل، وهذا ما ألمح إليه جان بيار فرنان، الذي يرى أن فلاسفة اليونان أول من تصوروا محايثة دقيقة للنسق، «فلكي تحل الفلسفة الصعوبات النظرية التي تواجهها، اصطنعت لغة خاصة بها، وعملت على إبداع مفاهيمها وبناء منطقها وعقلانيتها الخاصة . «فالتصورات الأولى للنسق الفلسفي نشأت وتبلورت عند أفلاطون وأرسطو لاحقا،.(راجع :-جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، تر/ سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، 1987 ،ص 118)..

وهاجساً معرفياً في حركية النسق وتحوّلاته وانتظامه الداخلي، عندما تبدأ أبعاده تتضح، وآفاقه تتبلور، ومفاهيمه تبدع، ونظرياته تتعيّن في سيرورة عقل الفيلسوف الذي يعمل على بناء النسق وتكامله، فيتحوّل من كونه "فكرة أولية" إلى "بناء عقلي كلّي"مترابط لامتلاكه مرونة التحوّلات، واستجابته لمقتضيات التغيّرات داخل النسق.

إنّ عمليات الربط للوحدات الفكرية التي يتألف منها النسق، ترافق عقل الفيلسوف في سيرورة بناء النسق في مراحل هندسته كلّها، وتستمر حتى وفاة الفيلسوف، وبذلك يصبح النسق مكتملا ومقفلاً[1]، وهذا يعني تقديم الفيلسوف لنسقه بنظرياتٍ متعددةٍ هو بمنزلة نقل"التصور الأولي" أو " الفكرة الأولية " من المستوى الضمني إلى المستوى الصريح عبر النص.

للمناقشة: تباين النماذج حول تجسيد فكرة المدينة بين البشر.

1-أنموذج تطبيق الديمقراطية اليونانية بالمنظور الأرسطي، والتي تحدّد مساحتها الجغرافية، وعدد سكانها، حيث يحكمها دستور الآثنيين المعروف، لكن هذا النموذج اليوناني المستورد إلى البلدان الأخرى حمل الكثير من الانتقادات منها استحالة تطبيقه في أماكن أخرى، نتيجة المغايرة والاختلاف والتباين من كلّ النواحي. وقس على ذلك باقي النماذج منها:

2-مدينة الله عند القديس أوغسطين، والحال أنّ البعض يحاول تأسيس دولة دينية، مثل: الفاتيكان حاليا.وأفضلهم على الإطلاق : **المدينة النبوية** التي جسّدت على أرض الواقع..

3-المدينة الفاضلة عند الفارابي ،وتوحي لنا أنماط التجمعات البشرية المنسجمة في العيش.

---

(1) فريديريك هيجل، تاريخ الفلسفة، ص222 .

4-**المدينة الخيالية عند جورج مور**؛ والتي تمثّل أعلى قدرة للعقل على الابتكار والإبداع.

5-المدينة العلمية عند راسل؛ .وهي المدينة النموذجية للخصوصية العلمية المميزة، وهي واقعية ومجسّدة، ومنها المدينة الفنية(هوليود، وبوليود). ومنها المدينة السياسية (واشنطن). ومنها المدينة الرياضية والتجارية والسياحية..الخ

والتجربة الفلسفية الكبرى الواحدة،تشكّل نسقاً كلياً يحتوي على أنساق صغرى تمثلها نظريات النسق المنفردة بمنهاجها ومفاهيمها ومقولاتها وفروضها، وبهذا المعنى يمكن الحديث عن أنساق صغرى متعددة داخل النسق الواحد ذات الخاصة الكلية، وهذا ما نلحظه في الأنساق الفلسفية الشاملة مثل: نسق أفلاطون،وأرسطو، وابن سينا، وديكارت، وكانط، وهيوم، وهيجل. وماركس، وراسل....الخ.

فالنسق الأرسطي مثلا هو تصوّر كلّي موحّد عن العالم، لا تتكشف أبعاده المعرفية إلاّ في بنية المجموع وفهم النظريات كلّها التي يشملها ويستوعبها، بوصفها أجزاء تنتمي إلى "**كلّ فلسفي**"(*)، وهذا ما عبّر عنه هيجل بوضوح قائلاً:<< **كثيراً ما أسيئ فهم كلية"النسق" system ؛ فهذه الكلمة لا تشير إلى الفلسفة ذات المبدأ الضيّق المتميز عن غيره، بل على العكس إنّ الفلسفة الأصيلة الحقّة هي التي تجعل من النسق، مبدأً يشمل جميع المبادئ الجزئية الأخرى**>>(1).

إنّ **خاصية الكلّيّة والشّمول** لا تنطبق إلاّ على التجارب الفلسفية الكبرى، أما التجارب الفلسفية الصغرى، مثل تجربة الكنْدِي، وهيوم، وراسل، وهيدجر.. وغيرها من الفلسفات الوجودية، فلا تتصف بالكلّية والشمول، بل تجيب فقط عن بعض جوانب من اهتمام الإنسان في زمانه، وتنتظم أيضاً وفقاً لمبدأ يضبط مضمونها،

(*) هيجل أول فيلسوف استعمل مفهوم "النسق"، حتى إنّ هذا المصطلح قد ورد في عنوان أوّل مؤلف فلسفي عند هيجل، وهو "في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة. "فقد ميّز في قراءته لتاريخ الفلسفة بين نمطين من الأنساق الفلسفية: "نسق فلسفي كلي"، ينطبق على تاريخ الفلسفة بكاملها، وأنساق فلسفية خاصة بالفلاسفة .

(1) انظر: فريدريك هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص 71 .بتصرف.

" فالتفلسف غير النسقي لا يمكن أن نتوقّع منه أن يكون تعبيراً عن خصائص شخصية خاصة للعقل »mind « دون أن يتضمن مبدأً ينظّم مضمونه"[1].

ب/-الاتساق:

مُؤدّى هذه النظرية أنّ القضية تكون صحيحة إذا ما جاءت متّسقة مع الحقائق التي سبق أن سلّمنا بها، والقضايا التي قبلناها من قبل وسلمنا بصحتها. فلو قلت عبارة غير متّسقة مع ما سلّمت به كانت كاذبة، وإذا جاءت متّسقة مع الرأي الذي قبلته وسلمت به، كانت صادقة. وخير مثال لهذا النوع من الصدق أو الحق، هو ما نجده في الرياضيات والمنطق. إلاّ أنّ الصدق هنا لا يعبّر عن صدق واقعي بالضرورة، لأنّ كلّ ما يمكن أن يكون لدينا مجرّد اتّساق منطقي، لا تربطه علاقة ضرورية بالواقع وبالعالم الموضوعي. ولذلك فإنّ هذا المعيار لا يقدّم لنا شيئا عن طبيعة الحقيقة أو القضية الصادقة"[2].

والفلسفة من حيث النسقية[*]، هي من جهة التنظيم والترتيب المنهجي المحكم للقضايا والإشكاليات والأفكار، ومن جهة ثانية الاتساق وعدم التناقض مع الذات.

ومن حيث الصرامة المنطقية، فهي تتمثل في التدرّج في عرض الأفكار على شكل سلسلة مترابطة الحلقات يتمّ فيها الانتقال من البسيط إلى المركب ومن السّهل إلى الصعب ومن المعلوم إلى المجهول، ثم استخلاص النتائج المترتبة عنها وتبريرها منطقيا بأن يكون الحِجاج المقدّم عنها حجاجا عقليا مقبولا ومقنعا.

---

(1) فريدريك هيجل ، المرجع السابق، ص 70.

(2) محمد مهران، محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م، ص 59.

(*) لا يمكننا فهم معاني الفلسفة إلا من خلال نسق الفيلسوف الذي تنسجم فيه كل عناصر تفكيره في نظرية واحدة متجانسة في الكلّ النسقي، فإذا ذكرنا مثلا فكرة معينة إلا وجدناها تابعة لنسقية فيلسوف،نعتبرها مرجعية فلسفية و لن تتكرّر مع غيره.

أمّا من حيث الترابط والانسجام؛ فقد بيّنا أنّ التجربة الفلسفية هيأنّ كلّ فيلسوف يصدر عن حدسه الفلسفي الأصيل الذي لا يشاركه فيه أحد، وإنّ فعل التفلسف لا يتأتّى عند الفيلسوف إلاّ من فكرة أولية أصيلة يرد إليها النسق كلّه. فحين يحاول الفيلسوف أن يكّوّن من مجموع الحقائق العقلية التي يؤمن بها نسقاً فكرياً متكاملاً، أو نظاماً عقلياً متناسقاً يظهر النسق الفلسفي بوصفه الصورة المنظمة التي تتخذها المبادئ العقلية حين تصبح صريحة متماسكة"[1].

فالنسقية أو الترابط في التجربة الفلسفية يظهر على مرحلتين متكاملتين:

1/–**نسقية المرحلة الأولى:** تبدو في العلاقة بين التجربة الحسّية والعقل الفلسفي، الذي يحوّل المعطى الحسّي إلى مفاهيم ومقولات ونظريات. فنظريات النسق ليست إلاّ تجريداً عقلياً للتجربة الحسّية في عموميتها وارتباطها وتناقضاتها التي برزت في العقل الفلسفي.

أي؛ أنّ فاعلية العقل الفلسفي تكمن في ردّ الوجود الحسي إلى مفاهيم مجرّدة. ويستمر رد المفاهيم بعضها إلى بعض، حتى يتمّ الوصول إلى المفهوم الرئيس في النسق، وذلك في اتساق عقلي متماسك، ويعبّر عن الانسجام في المرحلة الأولى من التجربة الفلسفية من خلال العلاقة بين الذات والموضوع، بين الواقع الحسّي المعطى، والصياغة العقلية لهذا الواقع بعدد من المقولات الفكرية والتصورات المترابطة والمتكاملة"[2].

2/– نسقية المرحلة الثانية: تظهر في الترابط العضوي والتماسك الفكري لعناصر النسق. فكلّ خطاب نسقي ينبغي أن يتّسم بالانسجام والتجانس، سواء على مستوى

---

(1) سليمان أحمد الضاهر ،الاختلاف والتباين بين الأنساق الفلسفية، مجلة جامعة دمشق–مج 30 –ع 3+4 – 2014 ،ص 379.

(2) المرجع نفسه، ص 379.

النظرية الواحدة داخل النسق. فلا قيمة للعناصر الفكرية (قضايا، تصوّرات– نظريات) الفلسفية؛ إلاّ في إطار الكلّ كنسق، وقد عبّر "**الكييه**" عن الانسجام والترابط في النسق الفلسفي قائلاً:<< **فكلُ جزء فلسفي لا معنى له، إلاّ بالنسبة إلى الكلّ الذي هو جزء منه. ومن ثَمّ فإنّه لا يمكن أن يفهم إلاّ على مستوى الكلّ الذي يدخل في إطاره النسق** >>[1].

مثال: نظرية المعرفة لا تُفسّر ولا تُفهم إلاّ في إطار نسق أفلاطون، ومن حيث علاقتها بنظرية "**الوجود**"، ونظرية "**النفس**" ترتبط كلّ الارتباط بنظرية "المعرفة". وهكذا، فإنّ الانسجام والترابط والنسقية، يبدو في توظيف **نظرية العدالة** وتعميمها على النسق الأفلاطوني كلّه؛ أي لا يمكن فهم الجزء إلا بضمّه للكلّ، مما يترتب عنه ضرورة معرفة النسق الأفلاطوني في كل مسألة فلسفية مهما كانت.

فالعدالة، كمفهوم أخلاقي توظّف ميتافيزيقياً وسياسياً واجتماعياً ونفسياً بالنسق الأفلاطوني[*] كلّه. وظهر ذلك جليّا في كلّ أفكار أفلاطون المتداخلة من كل

---

(1) راجع: زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، 1971 ، ص 69.

(*) **ما هي حقيقة المثل؟ لقد** قسم أفلاطون الموجودات الى حقيقة وظاهر، فالحقيقة هي المثل وتشكّل بنظره عالما خاصا خارجيا هو العالم الإلهي. ويقابل هذا العالم عالم آخر حسّي هو عالم المحسوسات الجزئية، التي هي مظاهر لتلك الحقائق أعني المثل، ولتوضيح ذلك لا بد من التأكيد على نقطتين هامتين أولهما: أنّ ظاهر الشيء ليس هو بالذات حقيقة الشيء، فالمظهر يتغيّر ويتبدّل ويفسد، بينما حقيقة الشيء ثابتة لا تخضع للتغيّر والتبدّل . وثانيهما: أنّ عالم المثل يحتوي على الصور الكلّية، لكلّ أصناف الموجودات الطبيعية من (جماد ونبات وحيوان وإنسان) والمصنوعات الإنسانية (السرير والمنضدة) وقضايا العدل والشجاعة والخير والشرّ ،وكل المفاهيم العقلية.(راجع: كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ص32).

من أهم صفات المثل أنّها علّة ذاتها وعلة الأشياء وهي ثابتة لا تتغيّر ، وتدرك بالعقل لا بالحسّ. ومن صفاتها أيضا، أنّها كليّة وكاملة وليست جزئية وناقصة. وتأثرا بالفيثاغوريين قال أفلاطون:" **أنّ المثل أعداد...الخ**".وتجدر الإشارة إلى أنّ أفلاطون عندما بحث في علة الموجودات وجد أنّ مثال الخير هو علة المثل، والمثل هي علة العالم المحسوس. وبتوضيح نظرية المثل الأفلاطونية تبرز لنا حاجة ملحة للتعرف على نظرية النفس الإنسانية عن أفلاطون وذلك لأسباب كثيرة منها: أنّ النفس هي مصدر المعرفة وبالتالي فهم النفس يساعد كثيرا على فهم المعرفة.

–إنّ فهم قوى النفس الثلاث يساعد على فهم طبقات المجتمع الثلاث، لأنّ أفلاطون اتخذ قوى النفس كأساس لتقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقات.(راجع بالتفصيل : كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ص32).

النواحي التي تهمّ الإنسان أينما كان. فالعدالة هنا؛ تعني سيطرة النفس الناطقة على النفوس الأخرى. والنفس الناطقة هي النفس المتأملة، وهي نفس الفيلسوف أو الملك الحاكم سياسياً وتظهر العدالة في "النظرية السياسية" في حفظ النظام والتوازن لتحقيق الاستقرار بين فئات المجتمع، وفي الدولة المثلى.

إنّ فضيلة العدالة كما أرادها أفلاطون(*)، لا تتحقّق إلاّ عندما يصبح الحاكم "فيلسوفاً" في مدينته المثلى؛ فالفيلسوف هو الحاكم القادر على تحقيق العدالة بين فئات المجتمع من جهة وبين الفئة الواحدة أيضاً، وهو القادر أيضاً على "تعقّل" مبدأ الوجود، وهو "مثال المثل = الخير الأسمى"(1).

ولأنّ سيرورة الفكر الفلسفي تشجّعنا على القول بتقدّم الفلسفة وتواصلها، فالاستمرارية المطلوبة، تسمح لنا بالحديث عن الانتقال من الآراء الفلسفية القديمة إلى تشكيلات فلسفية حديثة ومعاصرة، وحتى في المستقبل وما يتضمنّه من استراتيجيات في الخطاب الفلسفي؛ أي من سقراط إلى أفلاطون وأرسطو، إلى الفارابي وابن سينا، ومن ديكارت إلى كانط، أو من هيجل إلى ماركس، أو من هيوم إلى كانط، أو من نيتشه إلى هيدجر... فهناك سيرورة في التفكير الفلسفي المترابط في الطرح الموضوعي، لكن لكلّ عصر تفكيره الخاص به وميزة منفردة عن غيرها. وهذا التواصل أو الاستمرارية، لا يعني أن الفيلسوف اللاحق يفتش عن الحقيقة عند الفيلسوف السابق، بل إنّ الفلسفة هي صراع بين الآراء والأنساق «**من أجل سيادة أشكال فلسفية جديدة على الأشكال القديمة التي كانت سائدة فيما قبله**"(2).

(*) يعتبر النسق الأفلاطوني أكثر ديناميكية ومرونة، من حيث الانسجام بين المفاهيم والنظريات جميعها داخل النسق الواحد. ولا يزال ساري المفعول عبر العصور، وتصنع على شاكلته باقي الأنساق المستنسخة فيما بعد.

(1) عمانوئيل كانط، نقد العقل العملي، تر/ أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية: بيروت، 1966، ص12.

(2)عبد السلام بن عبد العالي،الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا، دار الطليعة: بيروت،ط2 ،1993،ص 38

"إنّ آخر كلمة في كلّ "مذهب" فلسفي منطلق فلسفة جديدة، وبدء مذهب آخر. فكل فيلسوف يقف من سابقيه موقف الناقد والمحاور والمحلل والمؤول من رؤية خاصة، بهدف تجاوز الفلسفات السابقة، ولكن الفلسفات السابقة لا تُقهر قهراً نهائياً، ولا يقضى عليها قضاء مبرماً، ولا تُمحى من الوجود التاريخي. **فالفيلسوف لا ينتج فلسفة أصيلة إلاّ إذا تحرّر بعقله من سيطرة الفلسفات السابقة عليه، بعد أن تعرف أسسها وأصولها، ونظرياتها ومنهجها وجهازها المفاهيمي، ليخرج بعقله تجربة فلسفية جديدة، هي آخر ما استطاع أن يهتدي إليه العقل الفلسفي**"[1].

وباختلاف الزمان؛ سوف تصبح لكلّ فيلسوف نظرته الخاصة لمسائل ظرفه من جهة، وعدم جدوى تطبيق أي مشروع فلسفي في زمان غير زمانه، حتى وإن كان ناجحا من جهة أخرى. وهكذا تصبح كلّ فلسفة تحدّد حسب كلّ فيلسوف، دون أن تسيطر لمدة طويلة، وهذا لا يمنع من القول؛ "إنّنا سوف نقضي على الفلسفات السّابقة، بحكم أنّها لم تعد نافعة، وإنّما تصبح تجربة فلسفية، يقتدي العقل بجزء منها، لقراءة ما يمكن أن يبني به فلسفة جديدة، تتماشى ومعطيات العصر الذي يعيش فيه.

إنّ التجارب الفلسفية المتواترة من جيل إلى جيل، ما هي إلا دلالة منطقية على تطور الفكر الفلسفي الإنساني من الناحية الذهنية، تتبعها نقلة نوعية في السلوك؛ ولا أدلّ على ذلك ، من مشاهدتنا نحن لممارسات وقعت في زمان غير بعيد، فنبتسم قليلا، أو ربّما نسخر من الطريقة التي عاشها غيرنا، فبعضنا يقول :"**ذلك الزمن الجميل**"، فيعتزّ به أيّما اعتزاز بموروثه المنقول.. والبعض الآخر يسخر، ويقول "جيل قديم".. ولا يعلم، بأنّ جيله سوف يُنتقَد، ويُعلَّق عليه بالأسلوب نفسه، ليكون في عداد القديم أو الموروث الفلسفي المنتهي صلاحيته، كما حكم هو على غيره. وبصفة عامة ، نقول بأنّ الفعل الفلسفي، هو تجربة إنسان في أيّ زمان كان.

---

(1) المرجع نفسه، ص 38

ج/–العمقPROFONDEUR :

تأخذ المفاهيم الفلسفية دلالات نوعية متميزة، تتفاوت من حيث الشمولية والخصوصية في النسق الفلسفي، فخصوصية المفاهيم والمقولات في النسق الفلسفي نابعة من كونها مفاتيح أساسية للنسق بشكل عام، وللنظريات كلّها التي يتألف منها بشكل خاص: النظرية الميتافيزيقية، أو السياسية، أو الجمالية، أو الأخلاقية، أو المعرفية، فالنفاذ إلى عمق النسق وتحليل عناصره لا يمكن إلاّ عبر فهم "المفهوم الرئيس" واستيعابه الذي يمثل بنية النسق، ومن ثَم تفكيك بنية النص بمفاهيمه ومقولاته الأخرى لمعرفة الدلالات الوظيفية أو الصور المعرفية لمفاهيم النسق، فالدراية والمرونة وحسن توظيف المفاهيم في النسق يسهم –وبشكل في إدراك مضمون النص ودلالاته المعرفية.

إنّ الخطاب الفلسفي بوصفه نصاً فلسفياً يؤسّس نسقاً من المفاهيم والتصورات والنظريات، ويقيم منظومة من الموضوعات والقضايا تحمل طابعاً معيناً يعكس رؤية خاصة للفيلسوف، تحمل معاني بلورة اتجاه جديد في البحث الفلسفي. فالمفهوم الفلسفي " يعبّر عن تطلّع الفيلسوف نحو أفق فلسفي يعكس تجربته الفلسفية المعينة، ويسهم –إلى حد كبير– في الإفصاح عن هوية الفيلسوف"[1].

فمفاهيم أفلاطون وديكارت وهيجل مثلا...لا تدرك ولا تفهم إلاّ تبعاً للمشكلات التي تجيب عنها داخل النسق الفلسفي الخاص بها، وقس على ذلك بقية المشكلات الخاصة. لكل عصر. كذلك فإنّ مفاهيم مثل "عدم"، "جوهر"،"ماهية"، "متعالٍ".. تكون غامضة وملتبسة، ولا تفهم إلاّ في سياق النص الفلسفي الذي تشكّلت فيه وتنتمي إليه، "فالعدم" عند أفلاطون هو "الغيرية" أو "الآخر"، وعند أرسطو يقال

---

(1) مختار بولخماير، "البنية الإصلاحية للنص الفلسفي"، مجلة الوحدة، العدد 98 ،الرباط، 1992 ،ص55.

بمعانٍ متعددة: "عدم الذات"." **فالموجود موجود، و اللا موجود غير موجود من حيث إنّه لا موجود**"[1]. كما عبّر عنها السفسطائي "جورجياس(**480-375 ق.م**)،.أي لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم، أي أن يكون الفكر مطابقا للوجود، وأن يوجد الوجود على ما نتصوّره"[2]، وهذا باطل بحكم خداع الحواس لنا. لكن في عصرنا أخذت فكرة العدم مفهوما آخر يختلف عمّا فهمه أفلاطون وأرسطو ومن قبلهما جورجياس، خاصة مع الوجوديين. وأيضا، مفهوم "**الموجود**Existant " في النسق الأرسطي لا يفهم بدلالة واحدة، بل وفقاً للسياق الذي يرد فيه، "فالموجود" يقال منطقياً على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن، وفلسفياً يقال "بالتواطؤ" و"بالتشكيك". فأول معاني الموجود هو "الموجود العقلي(المفهومي)" كالإنسانية، وثانياً هو "الموجود الحسّي" المشار إليه، وانطولوجياً هو "**الموجود بذاته**" أو "الموجود المفارق". كما أن تراتبية مفهوم "الحي "الذي يقال بالتشكيك على الإله والإنسان والحيوان والنبات، وكل ماله نمو وحركة في جوهره، فالحياة مفهوم دال على مشاركة حقيقية لكثيرين مختلفين بالماهية.

إذن؛ المفاهيم والمصطلحات تختلف باختلاف الأنساق الفلسفية، فضلاً عن تغيّر دلالاتها أو تعدّدها في النسق الواحد أحياناً، وذلك بطريقة مغايرة لما نجده في مجال العلم.وقد تنبه أرسطو مبكراً إلى خصوصية المفاهيم وأهميتها في تفسير النسق الفلسفي وفهمه"[3]، وتفرّد عن سابقيه فقدم في المقالة الخامسة "الدلتا" من "الميتافيزيقا" أول معجم فلسفي في تاريخ الفكر الفلسفي، عرض فيه لثلاثين مفهوماً ومقولة ومصطلحاً.

---

(1) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة الدار العربية للكتاب، ص 80 .

(2) المرجع نفسه، ص 81.

(3)سليمان أحمد الضاهر،التباين والاختلاف في الأنساق الفلسفية ، المجلد 30 –العدد 3+4 –2014 ص 393

مثال01:

المبدأ، العلة ، العنصر، الطبيعة، الواحد، الموجود، الجوهر، العرض، القوة، والفعل، والعدم، والغائية. تلك المفاهيم وغيرها التي تفَّرد بها النسق الفلسفي الأرسطي، وتعد مفاتيح لفهم الفلسفة الأرسطية واستيعابها.وقد أطَّر ديكارت نسقه الفلسفي بجملة من المفاهيم:

مثال02:

"الجوهر الإلهي"، و"الجوهر المفكر"، و"الامتداد"، والأفكار الفطرية"، و"الطبائع " و"البداهة"، و"الوضوح"، و"الحدس".

إنّ تمايز الفلاسفة واختلافهم بالمفاهيم والمقولات التي فسّروا بها الوجود، دليل على التمايز والاختلاف في أنساقهم الفلسفية. والمفاهيم لا تُفهم ولا تُفسر إلاّ في إطار النسق الفلسفي الذي تنتمي إليه، كما إنّ النسق يظلّ خاوياً أو فارغا، فلا يؤسّس أو يبنى إلاّ على المفاهيم، الأمر الذي يدعونا للاعتقاد بوجود علاقة "معية أو تضايف" بين النسق والمفهوم، فإذا كان النسق هو المجال المعرفي لإبداع المفاهيم، فإنّ المفاهيم لا تتحدّد ولا تكتسب دلالاتها، ولا تأخذ معانيها إلاّ من خلال علاقتها مع بعضها بعضاً، وتوظيفها في النسق، وفي ضوء هذه العلاقة، يمكننا القول "إنّ النسق الفلسفي يبدأ "بوعي المفهوم" أو"إبداعه". وعليه فإنّ الفلسفة هي فن تكوين وإبداع المفاهيم الأساسية.

فالعقل الفلسفي يرتقي من واقع معين معيِش، إلى صياغة هذا الواقع فكرياً، فيبدع المفهوم النظري بمعزل عن ارتباط المشكلة بواقعها"[1]. وهذا ما عبّر **عنه غادامير Gadamer" في** كتابه "**الحقيقة والمنهج**"، إذ يرى أنّ عملية صياغة المفهوم لا تتبع نظام الأشياء"[2].

---

(1) جيل دولوز، ما هي الفلسفة؟ ، ص 28.

(2) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 557.

أمّا في كتابه "**فلسفة التأويل-La philosophie de l'interprétation** " فقد أشار إلى أننا:<< **عندما نتحدث عن الفلسفة، فلا نفكّر إلاّ في المفاهيم التي تتبلور في تجربة المفكّر المتوجّه نحو الكلام** >>[1]. فالمفهوم بهذا المعنى ليس له مرجع أبداً، بل هو حدس خاص،تُشّكل المفاهيم البنية النظرية للنسق الفلسفي، لذلك تكتسي المفاهيم طابعاً منهجياً في النسق الفلسفي.

بناء على تصريح **غادامير-Gadamer** حول الحديث عن الفلسفة على أنّها أصبحت تنحصر في منظومة مفاهيم يشكّلها فيلسوف وفق معطيات عصره، وهذا يقودنا إلى نتيجة وهي وجود فلسفات متعددة وليست فلسفة واحدة. وعليه ستتحدد كلّ فلسفة وفق نسق كل فيلسوف، أي المسألة تتعلق بتجربة فلسفية تستلهم منها منهج فلسفي جديد، نتعرّف عنه من خلال الألفاظ الجديدة التي تعبّر لنا عن وضع معيّن. وهكذا نجد أنفسنا أمام نسق فلسفي وليس فلسفة واحدة، ورغم ذلك تبقى الفلسفة فلسفة وإن تعدّدت أنساقها، المهم أنّها أفكار قابلة للامتداد في الزمان والمكان وتصبّ في وعاء واحد اسمه العقل البشري، وله من المشكلات ما يريد الاهتمام بها حلّها من الزاوية المناسبة.

---

(1)هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل "الأصول. المبادئ. الأهداف"، تر/ محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2006،2، ص202.

رابعا: مجالها ومناهجها.

أ/- مجال الفلسفة (الوجود- existence):

تبقى الفلسفة هي علم الوجود الكلّي بما هو كذلك، أي بما هو كلّي: موضوعها الكون وظواهره ومركز الإنسان منه، على وجه كلّي شامل"[1].

وعلم الوجود الكلّي هنا يعني الوجود بنوعيه: الداخلي والخارجي؛ أمّا الوجود الداخلي المقصود فهو الوجود الإنساني، أي دراسة الذات المدركة للوجود من داخل الذات الإنسانية، وقد تتحوّل هذه الذات إلى موضوع دراسة من خلال المنهج الفينومينولوجي(الظاهراتي)**Phénoménologie (phénomènes)** . بينما أول من تفلسف في الوجود هو سقراط الحكيم، ففي نظره يمثل الحياة لكل إنسان؟

وهذه الحياة؛ هي التي اكتشفها الفكر الإنساني، وظهرت قبله مدارس فلسفية كثيرة، رأت في أنّ الحياة هي من تخدم الفكر والمعرفة، لكن سقراط رأى أنّ الفكر هو من يخدم الحياة حتى تكون نزيهة، وهي الهدف الأسمى حتى يعيش الإنسان في سعادة لا متناهية"[2]. وعلى هذا المبدأ قال الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت- **Déscarte:<< الحق هو الوجود، والباطل هو العدم، وكل موجود له علة، وعلى ذلك فإذا كانت الفكرة حقا، فلها بالضرورة علة>>**[3]. والمعنى واضح من خلال هذا القول، أيّ لكل وجود علة أو سبب موجود من أجله، وعليه يؤكد لنا ديكارت عن وجود أسباب و قوانين ثابتة في الحياة ، يقول عنها :**<< لم أشأ أن أستنبط من جميع هذه الأشياء أنّ هذا العالم قد خُلق على هذا الوجه الذي فرضته، أنّه**

---

(1) يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص51.

(2) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، ج3، بيروت،ة2006م، ص367

(3) رونيه ديكارت، تر/ جميل صليبا، مقالة الطريقة ، القسم 5، ص53.

من الأرجح ، أنّ الله قد جعله منذ البداية على ما ينبغي أن يكون عليه>>[1].

أي؛ وجودنا في هذا العالم له علة وقوانين، ولم يكن مجرّد عبث في الحياة، ما دامت الغاية هي الحياة بسعادة لا متناهية. والإنسان لابد أن يبحث عن سبب وجوده، وهذا هو الكائن الكامل–سبب ذاته– الذي فكّر فيه ديكارت كثيرا، بحيث يتصوّره في غاية الغنى والقدرة، لا يكون مفتقرا في وجوده إلى سبب، ولا عاجزا عن البقاء في الوجود"[2].

لكن **الوجود الخارجي** فيتمثل في عالم الأشياء الخارجية. ومن هنا ظهرت العلاقة الثنائية بين العالمين: أي، علاقة الذات بالأشياء الخارجية، أو بين الفكر والمادة، الذات المدركة والموضوع المدرك. وصار كلّ ما هو موجود قابل للدراسة من الوجهة الفلسفية، ولقد تأسّست الفلسفة اليونانية على هذا المجال(أي الوجود) ووسيلته في ذلك هو العقل المجرّد . وعلى هذا الأساس يقال كذلك أنّ الفلاسفة اليونان القدامى، هم أول من أنزلوا الفلسفة من السّماء إلى الأرض، وعلى رأسهم السفسطائيين.ومن هنا تحرّكت عجلة المعرفة للبحث عن مصدرها، هل هي متأتية من الذات أم من الواقع الخارجي ؟

والسؤال الذي علينا أن نسأله لأنفسنا هو: **هل الفلسفة كلّها دراسة معيارية؟ هل يجوز لنا أن نرجع كل المباحث الفلسفية إلى مبحث واحد فقط هو مبحث القيم ؟**

الحق أنّه لا يجوز لنا هذا، وفضلا عن ذلك فإنّ الدراسات الفلسفية المعاصرة ليست إلاّ دراسات وصفية لعلاقة الإنسان بالكون في مجال الإدراك ومجال علاقة الفرد بالآخرين ومجال علاقة الفرد بالمجتمع. وعندما يعرض الفيلسوف المعاصر للقيم الأخلاقية والجمالية فإنه يدلي برأيه حولها دون أن يخطر بباله أنها دراسة منفصلة عن دراسته الفلسفية. لهذا فإنّ الفصل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون

---

(1) المصدر نفسه، قسم 5، ص61.

(2) نجيب بلدي ،ديكارت، دار المعارف ، مصر، 1959م، ص 112.

ليس قاطعا كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، والحدود القائمة بين الميدانين لا يمكن أن تمثل حواجز دقيقة. وذلك لأن ميدان ما ينبغي أن يكون منفصلا تماما عن ميدان ما هو كائن، وإلاّ لجاء فارغا بعيدا عن الواقع ولانصرف الناس عنه يائسين"[1].

والحق؛ فإنّ البحث في الوجود الخارجي، كان هو المنطلق الأساسي لمعرفة الحقيقة لكن بتفسير آلي؛ أي أنّ كل شيء في العالم تحكمه قوانين علم الطبيعة وقوانين الحركة الثابتة تستمد ثباتها من الله تعالى الموجود الأول كما قال ديكارت حين شرح نظريته في معرفة الأشياء الخارجية ويطلق عليها صفة الامتداد، وهي خاصية تدلّ على لا محدودية الكون اللامتناهي، ويضيف إليه خاصية الحركة؛ إذ لا يمكن تصوّر امتداد دون وجود حركة، لأنّ الجسم المتحرك يسير على وتيرة واحدة...مادام لم يعرض له عارض"[2]. ومن هنا سنتساءل: **هل العالم الخارجي موجود وجودا حقيقيا أم أنّه تصوّر ذهني توصلنا إليه عن طريق الاستدلال؟**

يعتبر إثبات وجود العالم الخارجي عند ديكارت من المحاور الأساسية للبناء المعرفي لديه، وها هو يقرّ بواقعية العالم الخارجي، كموجود حقيقي من منطلق تصديقه بالضامن الوحيد لوجود الموجودات كلّها إلى الله تعالى، والقول بعدم وجود العالم الخارجي يطرح إشكاليات عدة أهمها أن ننسب إليه الكذب والخداع، وهذا غير وارد""[3]. ولما كان الإدراك الحسّي غامضا في نظره، ومفضيا إلى الخطأ، لهذا فإننا إذا أدركنا العالم الخارجي والجسم الإنساني عن طريق النور الفطري للعقل، فيمكن لنا أن نميّز بوضوح طبيعة الموجودات الخارجية، ومن بينها أجسادنا، فيجب إذا استبعاد شهادة الحسّ وأن لا نضعها أساسا لأي معرفة "[4].

---

(1) يحي هويدي، المرجع نفسه، ص 51.

(2) رونيه ديكارت، مقالة الطريقة، تر/ جميل صليبا، ص 18. بتصرف.

(3) المصدر نفسه، ص 19 –20.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

ومهما قدّم لنا ديكارت من أدلة أنطولوجية(وجودية) حول وجود العالمين الداخلي والخارجي، فهذا معناه حصول انتقال نوعي في نظرية المعرفة الإنسانية التي انطلقت يوما ما من وجود الإنسان إلى معرفة ما يحيط به، وعليه تكون الفلسفة قد حصرت مجال اهتمامها بالإنسان من كلّ جانب، لكن بنظرة شمولية لمعنى الوجود ككل. لا كما شرحها ديكارت، ومن قبله، ومن سوف يأتي بعده؛ فذلك يدخل في نطاق موضوع آخر، وهو منهج الفلسفة المتبع من خلال نسق كلّ فيلسوف وتصوراته حول الحياة الإنسانية قديما وحديثا ومستقبلا.

ب/-مناهج الفلسفة:

نشأت الفلسفة في صورة نقد فكري للمعتقدات الدينية والأخلاقية. وهي دائما معنية بهذا النوع من النقد-على أن يشمل منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة الواعية لنظرة كونية، بحيث تظهر أوجه هذا التأمّل في مشكلات مجرّدة تبحث عن التجربة والمعرفة والحقيقة والله والعقل.

مثال: محاكمة سقراط عندما قال: إذا كانت الآلهة تتصارع فيما بينها، فما مصير مصالح العباد؟ أيمن سيقوم برعاية الناس وحمايتهم في ظل الصراع الحادث. من هنا تأتي التهمة بأنه كفر بالآلهة. لذلك جاء سقراط بأول بديل وهو القانون الأخلاقي، كنقد للمعتقد الديني السّائد آنذاك، وتعويضه بالاحتكام إلى العقل الذي يضبط تأمّلات الإنسان في مشكلاته الخاصة أولا ثم الانتقال إلى قراءة محيطه الذي يعيش فيه.

إنّ تلك المشكلات التي تتفحّصها الفلسفة ليست بالجديدة أبدا، بل هي نبع قديم للتجربة الإنسانية، تعاود أسئلتها عنها بروح يساير حضارة العصر. ولكن سبيل فحصها لهذه المشكلات هو ما يؤدّي إلى طبعها **بطابع النقد و التحليل** لهذه التجارب، وهو حقًّا ما يمثّل تيارها، وما يمثل جوهر التيار من عصر إلى عصر، وبين أمّة إلى أخرى"[1]. والفلسفة بهذه الحالة طابعها نقدي تحليلي لمجمل مشكلات العصر.

والفلسفة الأخلاقية، قد تكوّنت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية، إذ أُكمل ما بدأه سقراط ، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التي لا تسري فيها وحدة، ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محدّدة... ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح، وأضيف إليها–**خاصة عند أرسطو**– تحديد دقيق لمعاني الألفاظ، ونُظر إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلي الصرف"[2]... وبذالك بلغت الفلسفة –بالمعنى الدقيق– أعلى درجة قدّر لها أن تبلغها في هذه الحضارة. ثم أضيف إلى الفلسفة البحث العلمي بمعناه الدقيق؛ فإلى جانب فلسفة التصوّرات التي بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو، نجد أنّ المنهج العلمي القائم على الملاحظة، بل وعلى شيء من التجربة، قد أخذ مكانه إلى جانب منهج التصوّرات أو المنهج الديالكتيكي(الجدلي)"[3]، والذي كان أساسه الحوار من أجل الغلبة بين الخصوم.

---

(1) يحي هويدي، " المرجع نفسه، ص 23..

(2) جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب–دراسة في التراث–، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع،ط3، بيروت، 1983م، ص 39–40.

(3)عبد الرحمان بدوي،خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية،ط4،القاهرة ، 1970، ص3.

وإذا نظرنا من جهة الموقف النقدي، الذي هو إعادة النظر في القضايا والقيم القديمة السائدة. فها هو سقراط، يقول بأنّ الخطاب الفلسفي يبحث على الإزعاج ويوقظ من النعاس العميق. ويضيف **برتراند راسلRussel: b(1872-1970)** بأنّ الفلسفة " **قادرة على اقتراح إمكانات عديدة توسّع آفاق فكرنا وتحرّر أفكارنا من سلطان العادة الطاغي... وتزيل التزمّت**"[1]، وذلك باعتماد الشكّ المنهجي من أجل الوصول إلى اليقين، مع الإيمان بأنّ الحقيقة ليست مطلقة، بل هي نسبية دوما بحكم تعدد ذواتنا الواعية. لذا نجد أنّه ليس هناك من فيلسوف لم ينتقد سابقيه أو معاصريه، و بهذا المعنى تكون الفلسفة عبارة عن حوار نقدي عن طريق التساؤل المستمر، الذي هو نتيجة للموقف النقدي وسببا له،و كما يقول **كارل ياسبرس- Karl Jaspress(1883-1969م)** الأسئلة في الفلسفة أكثر أهمية من الأجوبة، وكلّ جواب يصبح بدوره سؤالا جديدا.وإنّ الفلسفة كما يقول:**<< متأهّبة لتقود الناس إلى الاعتراف بأنّ المستقبل مفتوح>>**[2] . ونحن نقول بأنّ الفلسفة لن تجيب عن كلّ الأسئلة؛ فإن أجابت عنها قضت على نفسها. وهذا دليل على أنّ السؤال، بمثابة العملة التي تستخدم في مختلف التبادلات، وينطبق الأمر كذلك على الفلسفة للتعبير عن قيمة السؤال الفلسفي في حياة الإنسان المفكر، وتمييزه عن غيره.

فالفيلسوف الحق؛ هو الذي يبتدئ بسؤال وينتهي إلى علامة استفهام، وبين هذا وتلك يقترح الحلول والأجوبة ويبرّرها وينتقد غيرها، ويعلّل ذلك بطرق مبرهن عليها. وأول من استخدم السؤال الفلسفيّ، هو أبو الفلسفة اليونانية **سُقراط-SOCRATE(470 -400 ق م)**، وهذا السؤال لم يتّخذ شكلاً واحداً، إنّما أشكالا مختلفة باختلاف زمن الفلسفة، فهناك السّؤال الفلسفيّ الإغريقيّ الذي هو عبارة عن

---

(1) برتراند راسل، الفلسفة بنظرة علمية ، الصفحة نفسها .

(2) كارل ياسبرس،عظمة الفلسفة، تر/عادل العوّا، منشورات عويدات،ط4، باريسبيروت،1988م،ص20.

تمحيص للأفكار، ويبدأ بسؤال عام عن المفهوم، ثم يأتي بجواب والذي هو سؤال جديد؛ فالسؤال في نظر سقراط يولِّدُ الأفكار، وأنّه خطاب المستقبل السّاعي للاكتمال والوصول للجواب الشافي.

أمّا السؤال الفلسفيّ في العصر الحديث، فيعني ضرورة مواكبة الحداثة وروح العصر، وكيفية انخراط الفرد مع العلم والتقنيّة، لأنّه لا يمكن أن يعيش بأفكار ومعاني عصر آخر، حتى لا تتولد لديه صدمة فكريّة وتمزّقات ذهنيّة معرفيّة وسلوكيّة، تجعل منه مشتت الذات، والفكر والنفس. إذن؛ من خصائص السؤال الفلسفيّ أنّه ذو طابع إشكالي، وهي قضية تنطوي تحت منظور المُفارقة عن طريق طرح مجموعة من الأسئلة، التي لا يمكن الإجابة عنها كلّها، حيثُ يبقى سؤالٌا لا يُجاب عليه مهما كان، والطابع الإشكاليّ للسؤال الفلسفيّ يُشكلُ كذلك تساؤلاً، لا مجرّد سؤال عادي وظاهر، فالسّؤال العادي يكون الجواب عليه مبرراً لوجود السؤال،مثلاً عند طرح سؤال "ما الكُره؟ "فإنّ الجواب يكون ظاهراً، أمّا الفلسفيّ فمثلاً يكون: "هل يكون الكُره في الشيء أم في نظرتنا للشيء؟[1]"

معالجة لهذه الإشكاليّة، **الأمر** الذي يجعل من السؤال نفسه أسئلة فلسفيّة مستمرة عبر الزمان، فكلّ جواب لأيّ سؤال فلسفيّ، هو سبب في سؤال جديد يُطرح، وقد عرَّفه الفلاسفة، بأنّه **فن طرح السؤال وتأجيل الجواب للاستمرار الفلسفيّ**. بمعنى أنّ السؤال، هو أداة اختراق ونفاذ لحجاب ظاهر الأشياء والمفاهيم، من أجل البلوغ إلى أُسس الأشياء ومبادئها، كما هو عند الفلاسفة الطبيعيين في سؤالهم عن أصل الكون مثلا.

إنّ الفلسفة، تسعي دائما إلى تجاوز الواقع بفضل تصوّر ما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع (موقف الفلسفة الأفلاطونيّة). وهدف كلّ عمليّة معرفة هي أن تحقّق

---

(1) سليمان أحمد الضاهر، الاختلاف والتباين بين الأنساق الفلسفية، ص369 بتصرف.

التّطابق بين العقل من جهة و الوجود أو الواقع من جهة أخرى. وهذه المسيرة نحو المعرفة تفترض القطيعة بين ما يهمّ العقل و بين ما يهمّ الواقع بحيث لا يكون التّوافق بين العقلي و الواقعي إلاّ في مجال المعرفة"[1].

وكما نعلم؛ فقد تعددت المدارس الفلسفيّة على مدى الفترات الماضية، إلاّ أن هناك تيارين فلسفيين رئيسيّن هما: تيار واتجاه يقوم على دراسة الآداب والعلوم والفنون لتكوين نظرة شاملة لأسلوب الحياة، وتيار علميّ يدرس طبيعة الفكر، وكلا التياران، أساسهما **السؤال الفلسفيّ** الذي يجعل من الظواهر أسئلة فلسفيّة، ولكن **التيار الثاني** يعتمد على التحليل أكثر من **التيار الأول** الذي يعتمد على فلسفة بحتة خالصة.

بصفة عامة؛ أثبت **إيمانويل كانط**-Kant ;I **(1724-1804)**، أنّه لا يمكن أن نتحدّث عن تفلسف يطمح إلى إرساء معرفة علميّة، دون أن نتحدّث عن النّقد كميزة من مميّزات هذا التّفلسف. والنّقد، عنده، ليس نقدا للمعارف و للواقع، بقدر ما هو فحص للشّروط الذّاتيّة للمعرفة. وبذلك يكون هذا النّقد تعبيرا عن ارتداد الفكر من موضوعات العالم الخارجي إلى باطنيّة الذّات.

إنّ تاريخ الفلسفة ليس ترديداً لأقوال الفلاسفة، بل هو فلسفة تتأتّى من إعادة النظر في الأسس والمبادئ التي بنى عليها الفلاسفة تجاربهم الفكرية. فتاريخ الفلسفة معين خصب وثّر، يكتنف كثير من المشكلات الفلسفية التي أصبحت الآن محوراً للجدل والنقاش، وهي قضايا لم تكن مًثارة للاهتمام قديماً، بل إنّ فعل القراءة الفلسفية أججها وكشف عنها. يعد هذا البحث محاولة علمية جادة في فهم سيرة العقل الفلسفي، وذلك من خلال دراسة "مفهوم النسق الفلسفي" وتحليله"[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص 369 .

(2) المرجع نفسه، ص 369.

و**النقد**[*] **عند إيمانويل كانط–Kant"(1724–1804م)** يدل على دراسة تحليلية يستهدف بها الكشف عن مقومات العقل البشري بغية الوصول إلى الأسس التي يستند إليها، والتي بدونها لا يمكن أن تنهض أي تجربة علمية، فكان يدعو إلى الوضوح في الفهم،والسلامة في التفكير، وعلى ذلك نراه يدعو الأستاذ الجامعي لا ينبغي له أن يعلم طلابه الأفكار، ويلقنهم إيّاها فحسب، بل أن يُعلّمهم كيف يفكّرون، لينتجوا أفكارا جديدة مبدعة، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بالنقد البنّاء والمنتج.

ومن أحاديثه عن المنهج في تدريس الفلسفة، بقول:<< **حينّ لدراسة فيلسوف ما؛ فينبغي لنا ألاّ نتخذه مثلا و ألاّ نتّبع آراءه، مهما يكن من سحر و طلاوة، و إنّما خير لنا أن نقف منه موقف حياد، وأن نتغلغل في أعماق أفكاره. ثمّ نحكم بعد ذلك على الأفكار حكما منصفا**>>[1].

كانط هنا؛ لا يقصد مجرّد النقد، و لكنّه يريد النقد التحليلي، وكان يريد أن يضع هذا العقل فوق المعرفة غير النقية التي تأتي إلينا عن طريق المعرفة المشوّهة

(*) نجد كانط–Kant قد استخدم النقد من اجل تشخيص الأفكار والتدقيق فيها، من خلال الاطلاع الشامل على المعرفة، من اجل إدراك الغموض وإظهار التناقض الموجود فيها، فالناقد عنده شاك قبل كلّ شيء، والشاكّ ناقد مستمر، حيث يرفض بعض الأفكار ويأخذ بأخرى ، وعليه تمثلت المرحلة النقدية عنده فيما يجب على العقل أن يخضع للنقد في كلّ مشاريعه.

كما يحدّد "**كارل بوبر–Karl Popper**" بنفسه ما يعنيه بالعقلانية فيوضح أنه لا يعني بها نظرية فلسفية معينة كنظرية ديكارت مثلا، ولكنه يعني بها أنّ الإنسان يتعلم من خلال نقد أخطائه، نقد الغير له ونقده لنفسه، فالعقلاني إنسان مستعد للتعلّم وليس إنسانا متمسكا بآرائه، إنسان يسمح لغيره بنقد آرائه وينتقد آراء الآخرين ، هنا تكمن فكرة النقد أو المناقشة النقدية ، فليس العقلاني من يضع نفسه موضع العارف، ولا يجب أن يعتقد أن مجرد النقد يوصلنا إلى أفكار جديدة، ولكن أن يعتقد أنّ المناقشة النقدية هي ما تساعدنا على التمييز في ميدان الأفكار، بين ما هو غث وما هو سمين. المناقشة النقدية وحدها، هي ما يمكنها أن تقدّم لنا النضج اللازم، الذي يمكننا من رؤية الفكرة من وجوه شتّى، ومن ثمّ من الحكم عليها حكما صحيحا.(راجع : كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص 13).

(2) نقلا عن: سليمان أحمد الضاهر، المرجع نفسه ،ص 369.

التي تأتي عن طريق الحواس؛**لأنّ العقل الخالص**(*) في نظره يعني المعرفة التي لا تأتي عن طريق الحواس، و لكنّها معرفة مستقلة تماما عن كلّ أنواع التجربة أو الحواس. أراد من وراء كلّ ذلك أن يرى هل في طبيعة العقل التي فطر عليها ما يمكنه من الوصول إلى بعض المعرفة دون اعتماده على ما تأتي به الحواس من العالم الخارجي؟"[1].

ج/-الشك المنهجي:le doute méthodique

نقول إنّ السوفسطائيين جماعة من الشكّاك ظهروا في القرن الخامس قبل الميلاد، وكان العقل اليوناني في ذلك العصر، قد وصل من الشكّ لم يعرفها من قبل، شكّ في الفلسفة التي عجزت عن تفسير الكون، وشكّ في الدين الذي أصبح من السخف، بحيث لا يستطيع أن يؤمن به عقل يحترم نفسه، وشكّ في الحياة السياسية التي اشتد فيها الاضطراب... وشكّ في النظام الاجتماعي الذي لا قيمة له، إذا لم يعتمد على فلسفة قوية، أو دين متين أو سياسة ثابتة، شكّ في كلّ شيء، وحرص على المنفعة الخاصة،التي يمكن أن يؤمن بها الفرد حقًّا؛في هذه الحال نشأت فلسفة السوفسطائيين التي كانت تنكر كلّ شيء في نفسه"[2].

إنّ أوّل من لمّح بدور الشكّ في بناء المعرفة هو حجّة الإسلام "**أبو حامد الغزّالي**(1056-1111م)".أمّا "**ديكارت**Descartes. René(1596-1650م)، فقد أعاد صياغة المقولة التي تعتمد على العقل. يقول:**<< كلّ ما تلقّيته حتى الآن، على أنّه**

(*) كتاب نقد العقل الخالص"(**Critique de la raison pure**) نشر في سنة 1781م، وهو أهم كتب كانط، وأساس مشروعه الفلسفي النقدي، وفيه يبين مدى تطابق معاني العقل ومدركات الحسّ. انظر، عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ص289،.

(1) المرجع نفسه، ص 369.

(2) سليمان أحمد الضاهر، الاختلاف والتباين بين الأنساق الفلسفية، ص369.

أصدق الأمور وأوثقها، قد اكتسبته بالحواس؛ غير أنّي وجدت الحواس خادعة فيبعض الأوقات، ومن الحكمة ألاّ نطمئن دائما كل الاطمئنان إلى من يخدعنا، ولو مرة واحدة >>[1].

بهذا المعنى؛ لا ثقة بالمحسوسات أو الماديات، ويبدو أنّه لا ثقة، إلاّ بالعقليات التي هي من الأوّليات، مثل قولنا: الخمسة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء لا يكون موجودا ومعدوما في وقت واحد، بعبارة أخرى؛ لا يمكن الشكّ بقوانين الفكر الأولية، ويعلّل "ديكارت–**descartes**" سبب في عدم الثقة بالحواس، قائلا:<< **لما رأيت أنّ حواسنا تخدعنا أحيانا، فرضت أنْ لا شيء هو في الواقع على الوجه الذي تصوّره لنا الحواس>>**[2].

ولمّا كانت المعرفة تقتضي التحقّق بثنائية العقل والحواس منذ سقراط، إلى أبي الفلسفة الحديثة ديكارت، فقد كان الشكّ، هو أهم المناهج التي سلكتها الفلسفة، من أجل الوصول إلى اليقين، لذلك تبنّى ديكارت هذا المنهج، لا من أجل الشكّ. يقول:<< **ولمّا فكرت خاصة فيما يمكن أن يجعل الشيء عرضة للشكّ، ويحملنا على الوقوع في الخطأ، نزعت من عقلي جميع الأخطاء التي أمكنها التسرّب إليه من قبل. وما كنت في ذلك مقلّدا الريبيّين الذين لا يشكّون إلاّ للشكّ، ويتظاهــرون دائما بالتردّد، لأنّ غرضي كان كلّه على عكس ذلك، لا يرمي إلاّ إلى الظفر باليقين>>**[3]. وهذا يعني أنّ شكّ ديكارت، هو شك منهجي، يختلف عن شكّ الريبيّين الأوائل، ليس له غاية علمية محددة، ونعني بذلك الوصول الى صياغة قانون علمي جديد.

---

(1) رينه ديكارت، مقالة الطريقة(لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم)، تر/جميل صليبا، القسم 4، ص43.

(2) المصدر نفسه، قسم 4، ص44.

(3) المصدر نفسه، قسم 3، ص37.

فالمعنى واضح، أي هناك شكّ من أجل الشكّ، ليس له أسس وقواعد منهجية، وهو **شكّ عقيم**–**le Doute céptique**" لا نتيجة منه، إلاّ التردّد وعجز عن بلوغ الحقيقة، وهناك **شكّ منهجي**–**le Doute Méthodique** "منتج، يساعد العقل على بلوغ اليقين العلمي والوضوح. و السؤال الذي كان يطرح :

- **لماذا الشكّ ؟**
- **هل يُعقل الشكّ في كلّ شيء ؟**
- **ما هي ملامح الشكّ المعقول أو المقبول ؟**
- **كيف هو السبيل للخروج من هذا الشكّ؟**
- **وهل هناك قواعد واضحة للشكّ، لتحقيق اليقين ؟**
- **ما الغاية من الشكّ ؟**

كان حجّة الاسلام الشيخ أبو حامد الغزالي(*)**(450–505هـ)**، قد خرج من دائرة الشكّ، بواسطة النور الذي قدفه الله في صدره، وهذا ما أراده، وهو يعترف صراحة بذلك، عندما قال:<< **ولم يكن ذلك بِنظْم دليل وترتيب كلام، بل بنور قدفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظنّ أنّ الكشف موقوف على الأدلة المجرّدة؛ فقد ضيّق رحمة الله الواسعة. فأمّا الشكّ فيما علمته، فلا، ثمّ علمت أنّ كلّ ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتَيَقّنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه، وكلّ علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني**>>[1].

(*) هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، ولد في طوس في سنة **1056م–450هـ**– من أسرة فقيرة كانت قبل ذلك تقطن بلدة غزالة إحدى ضواحي طوس. يروى أن والده كان فقيرا صالحا يعيش من عمل يده إذ كانت مهنته غزل الصوف وبيعه ليقتات منه. ترك عدة مؤلفات منها : إحياء علوم الدين، وكتاب " المنقذ من الضلال" ، وتهافت الفلاسفة، ومقاصد الفلاسفة ، وكتاب: إلجام العوام عن علم الكلام، ومعارج النفس، وغيرها من الكتب التي تمثل أمهات الكتب الإسلامية في شتى المجالات. توفي سنة 1111م.–505هـ).

(1) نقلا عن : كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ص–222– 221.

هذه هي علامة اليقين عند أبي حامد الغزالي؛ فكلّ علم، وكلّ معرفة، لا تتّصف بهذه الصفة فهي باطلة، لذلك سعى إلى وضع خطوات لمراحل الشكّ، بعد أن قام بنقده للحسّيات، ثمّ نقده للعقليات(أو الضروريات). تماما كما فكّر في ذلك "**رنيه ديكارت**"، عندما وضع القواعد المعروفة في كتابه "**مقالة الطريقة**"، والتي سوف نشرحها بشكل من التفصيل. **لكن قبل ذلك لابد من ذكر أسباب هذا الشكّ في كل ما وصل إليه فكر الإنسان من معارف.**

يعتقد أبو حامد الغزالي بأنّ الشكّ، هو الطريق الأسلم لبلوغ اليقين؛ كما قال في عبارته الشهيرة:<< **فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال >>**[1]. وستكون هذه أوّل خطوة علمية للانطلاق نحو **توظيف المنهج الشكّي** في تحصيل المعرفة العلمية، بعد أن كان مستبعدا في المعرفة الدينية، وهنا نلفت انتباه القارئ بأنّ نسبية المعايير لدى المدرسة السفسطائية أدّت إلى ميلاد فكرة الإلحاد، وهو ما عجل بوجود صراع بين الفلاسفة ورجال الدين نتيجة توظيف الشكّ في الدراسات الميتافيزيقية"[2].

لكن تطبيق المنهج الشكّي في المعرفة العلمية كانت النتائج إيجابية، وملهمة لبداية البحوث العلمية القائمة على الخطوات المنهجية السليمة، وظهور نظريات جديدة. **فكيف كان ذلك؟**

---

(1) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل ، مراجعة/ سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر، 1964، ص409

(2) كامل حمود، المرجع نفسه، ص 220.

د/- القواعد المنطقية للانتقال من الشكّ إلى اليقين:

لقد مرّ الشيخ أبو حامد الغزالي بمرحلتين: بدءاً بفترة ما قبل الشك؛ فقد اتبع في تفكيره منهجا مناقضا لمذهب الفلاسفة العرب. فبدل أن يسند المعرفة إلى العقل راح يسندها إلى الإيمان، ليبيّن أنّ العقل لا يصلح وسيلة للمعرفة العلمية، ما لم يقم على الإيمان، لذلك نجده بخلاف المفكرين السّابقين، ينحدر من الإيمان إلى العقل، ومن الدين إلى الفلسفة، أو كما قال:<< **كان التعطّش إلى درك حقائق الأمور دأبي، و ديدني، من أول أمري و ريعان عمري، غريزة و فطرة من الله وضعها في جبلتي**>>[1].

ومثل هذا القول الصريح منتهى اهتمامه بكشف الحقيقة بالاستناد إلى الإيمان لكن دون إهمال مكانة العقل، كما يعطي الأهمية الكبرى للعلم اللّدن الذي يجده الإنسان بالفطرة مبثوتا فيه، قبل العلم المكتسب الذي يسعى إليه العقل.

أمّا مرحلة اليقين وبعد أن ظلّ الغزالي أسير شكّه وحيرته حتى قذف الله في قلبه نورا أشعره بالراحة والسكينة. وبعد فشله مع **المحسوسات و المعقولات**، أيقن بأن الكشف وحده هو السبيل إلى المعرفة، بل هو مفتاح المعرفة، لا يؤتياه إلاّ من آمن بالنّبوّة، وأقرّ بوجود حالة لا يستطيع العقل إدراكها وحده، و بها يتوصّل إلى الحقائق الخفية، و المعارف المستعصية.

لقد انتهى به الحال إلى تعجيز العقل عن حلّ المعضلات الإلهية[*]، وإلى الاعتقاد الرّاسخ بأنّ الإيمان المرتكز على الكشف الباطني هو مفتاح السعادة ...

---

(1)نقلا عن:محمد إبراهيم الفيومي،الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل،دار الفكر العربي، القاهرة، ص ص(91_96).

(*) وهذا بدوره قد دفع أبو حامد الغزالي إلى حصر أصناف الطالبين للحقيقة أو المعرفة في أربع فرق:

-**الفلاسفة**، و هم يزعمون أنهم أهل المنطق و البرهان.

-**المتكلمون**، و هم يدعون أنهم أهل الرأي و النظر.

-**الباطنية**، و هم يزعمون أنهم المخصوصون بالاقتباس من المعلم المعصوم.

-**الصوفية**، وهم يدعون أنهم خواص الحضرة أهل المشاهدة و المكاشفة.

و المعرفة. وانتهى الحال بمنهجه كذلك إلى التشكيك فيه، وتصنيفه ضمن المناهج العقيمة التي بقيت محصورة في الجانب الديني أو العقدي، ولا يخدم المعرفة العلمية كثيرا، ليصل الأمر إلى تفضيل المنهج الشكّي الذي جاء به الفيلسوف **رونيه ديكارت– R descartes**، بحكم أنّه رسم قواعد منطقية معقولة ومقبولة، يسهل تطبيقها في مجال المعرفة .**ففيما تتمثل هذه القواعد أو الخطوات ؟**

هناك قواعد منهجية أو خطوات من أجل الانتقال من حالة الشكّ إلى اليقين، تمثّلت في أربع قواعد منطقية، معقولة، دوّنها في كتابه المعروف "**مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم– Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison ,et chercher la vérité dans les sciences** "، وتعتبر بمثابة الأسس العامة المفيدة، لبناء أيّة معرفة علمية من شأنها أن تقوّم العقل، وترشده نحو الحقيقة. وسوف نشرحها بالتفصيل، كما يلي:

1/– قاعدة البداهةLa base de l'intuition : يقول فيها:<<**أن لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حقّ، ما لم يتبّين لي بالبداهة أنّه كذلك...، وألاّ أدخل في أحكامي إلاّ ما يتمثّل لعقلي في وضوح وتميّز. لا يكون لديّ معهما أيّ مجال لوضعه موضع الشكّ**>>[1].

هذه القاعدة تسمى بقاعدة الوضوح والتميّز، وهي قاعدة صلبة، كما قال لا يدخلها أيّ شكّ، ومنها برهن على أهم شيء، لا يتطرّق إليه أدنى شكّ، وهو الشكّ في وجوده، كذات مفكّرة. فمن شكّ في فكره، فهذا تناقض واضح في معارفه التي سوف يحصل عليها.

2/– قاعدة التحليل(Analyse): وهذه القاعدة، تمثّل خطوة مهمّة نحو تبسيط الأشياء أو تحليل أيُّ موضوع إلى مكوّناته وأجزائه حتى تتّضح معالمه. يقول عنها

---

(1) راجع بالتفصيل: رونيه ديكارت، مقالة الطريقة ، تر/ جميل صليبا، ص22.

ديكارت:<< **أنْ أقسّم كلّ واحدة من المعضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلّها على أحسن وجه**>>[1]. من هذا القول نستنتج بأنّه علينا دائما تجزئة الكلّ إلى عناصر بسيطة من أجل فهمها فهما دقيقا، وهذه الطريقة في حدّ ذاتها تكتسب بالعمل لا بالنظر تدريجيا، لتساعد العقل على تحليل ما هو غامض ومعقد إلى ما هو واضح وسهل ومرن.

3/-قاعدة التركيب:(Synthése): وهذه القاعدة في غاية الحساسية للعقل البشري، بحيث يقوم بإعادة تأليف أجزاء الكلّ وتجميع تفاصيله لتكوين دلالة معرفية جديدة، بغاية من القناعة، وعن مضمون هذه القاعدة يقول ديكارت:<<**أن أرتّب أفكاري؛ فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة. وأتدرّج في الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبا** >>[2].

من ينظر إلى هذه القاعدة، يتبادر إلى ذهنه مثال واضح عن طفل بيده لعبة مجسّمات لشكل معيّن، ثم يطلب منه إعادة تركيبه، خطوة بعد خطوة، ليصل إلى تشكيل مركّب نهائي للمجسّم(منزل، باخرة، طائرة)، فقد بدأ بأبسط جزء. كذلك حصولنا على الحقيقة تنطلق من إعادة تركيب الحقائق البسيطة.

4/- قاعدة الإحصاء-Statistiques : تعتبر هذه القاعدة ذات أهمية عظمى لا يمكن إغفالها، بحكم أنّها تمثّل أخر اللّمسات، للتحقق من الوصول إلى الحقيقة، وجلب الثقة واليقين، بدليل أهمية المراجعة المستمرة لكلّ المراحل، و للتّأكّد من عدم إغفال أيُّ عنصر، يقول ديكارت:<<**أن أقوم في جميع الأحوال، بإحصاءات كاملة، ومراجعات عامة، تجعلني على ثقة من أنّني لم أغفل شيئا**>>[3]. فالمراجعة مهمة جدا من حيث استدراك النقائص التي تؤخّر الحصول على اليقين بشكل دقيق .

---

(1) المصدر نفسه، ص23.

(2) المصدر نفسه، ص23.

(3) المصدر نفسه، ص23.

أمّا عن الغاية من وضع هذه القواعد رغم بساطتها؛ فهي مفيدة للعقل البشري، يقول عنها ديكارت:<< **لم أشكّ أبدا في أنّ ذلك لم يتيسّر لهم –الرياضيين–إلاّ عن طريق الأمور التي عالجوها. ولم أؤمل منها أيّ فائدة أخرى، سوى تعويد عقلي مؤالفة الحقائق البديهية، ونبذ الحجج الباطلة** >>[1].

من هذا القول؛ نكتشف دور القواعد المنهجية لأي انطلاقة جدّية لاكتشاف الحقائق، ونبذ الحجج الباطلة بالبرهان العقلي الذي يفيد العقل البشري في معالجة القضايا، و من اجل تعويده على البداهة والوضوح.

وهذا التصريح منطقي جدا، نظرا لِما يمكن للعقل أن يدركه من حقائق الأشياء. ثمّ يضيف قائلا عن الفائدة المرجوة من وضع تلك القواعد:**<< وإنّي لأجرؤ في الحقيقة على القول أن المراعاة الدقيقة لهذا العدد القليل من القواعد التي اخترتها سهّلت عليّ كثيرا حلّ جميع المسائل>>**[1].

وأخيرا قوله:**<< ولكن أعظم ما أرضاني من هذه الطريقة، هو ثقتي معها باستعمال عقلي في كلّ شيء ان لم يكن على الوجه الأكمل >>**[2].

ربّما تكون هذه القواعد المفيدة، أفضل الطرق في الفلسفة الحديثة، وأيسرها للحفظ والفهم والتطبيق، بحيث تساعد العقل على كسب الثقة اللازمة لبلوغ اليقين العلمي، ولقد شبّه ديكارت هذا العقل، بتشبيه جميل في مثال رائع، عن رجل وجد في سلّته تفاحا فاسدا، وتفاحا جيّدا؛ فرأى أنَّ خير وسيلة يمكنه الأخذ بها، التفريق بين الجيّد والفاسد؛ هي أن يلقي أولا جميع ما في السلّة إلى الأرض، وأن يفحص التُّفاح بعد ذلك، ويُعيد الجيّد منه إلى السلّة ويترك الفاسد"[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص23.

(2) المصدر نفسه، ص24.

(3) المصدر نفسه، ص24.

من هذا المثال، نستنتج أهمية العقل في الحصول على اليقين في المعرفة، وهو نعمة من الله تعالى وهبها للإنسان في كلّ الظروف والأوقات، و به يتمّ التمييز بين كلّ شيء، لذلك أعطى ديكارت الأولوية للعقل أكثر من الحواس، لأنّه يرتكز على مبادئ أولية حقيقية(مزوّد بأفكار فطرية) من شأنها أن تبني لنا يقينا معرفيا معقولا لا يتطرّق إليه الشكّ.

ونحن نقول، بأنّ هذه الطريقة أفضل منهجية لتفعيل العقل، وتوجيهه نحو التفكير السليم، وتجاوز التأملات المجرّدة. ومنه يعتبر ديكارت مؤسّس نظرية المعرفة وفق قواعدها المقبولة والمعقولة ، بحيث ترتكز على العقل كمصدر حقيقي، لكلّ معرفة إنسانية، **ومنه** فالعقل هو قوة فطرية لدى جميع الناس. حيث يقول :<< **العقل هو أحسن الأشياء توزّعا بين الناس، إذ يعتقد كلّ فرد أنّه أوتي منه الكفاية[...] يتساوى بين كلّ الناس بالفطرة** >>(2).

كما إنّ العقل يحتضن الحقائق المحدوسة التي توفّر المنطلق الصلب للمعرفة مثل المبدأ الذي لا يمكن رفضه. وهنا يقول ديكارت:<< **العقل هو الوحيد الذي يصمد أمام قوة الشكّ، فهو يشكّل الحجر الصلب لبناء المعرفة كما هو شأن "وجود أنفسنا" كفكرة واضحة لا مفر منها** >>(3).

ومن مميّزات الحقائق التي يحكم بها العقل، إنّها كليّة صادقة صدقا ضروريا، وسابقة لكلّ تجربة، لا يتطرّق إليها الشكّ. ثمّ يقول عنها:<< **إنّها أفكار فطرية لا يخشى منها ضرر، لأنّها لا تؤدّي إلى الخطأ إطلاقا، فهي متّصلة بطبيعة العقل اتّصالا وثيقا،بحيث يستحيل فصلها عنه** >>(4). أيّ أنَّها وُلِدَت مع عقل الإنسان،

---

(1) المصدر نفسه، ص27.

(2) راجع بالتفصيل: رونيه ديكارت، مقالة الطريقة ، قسم 2.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مزوّد بها على شكل مبدأ ثابت. وهكذا تمّ ميلاد الفلسفة العقلانية التي تعتقد بمصدرية العقل، اعتمادا على الشكّ المنهجي كما أراده ديكارت أن يكون وفق خطوات مقبولة من الناحية المنطقية.

ذ/- بين الشكّ واليقين في المعرفة :

في العصر الحديث لم يعد الشكّ من أجل الشكّ كما هو ماثل أمام **الشكّاك** السفسطائيين **أو اللاأدريين**(*)، وإنّما أخذ موقعه كمنهج علمي في بناء المعرفة العلمية، وبطبيعة الحال لا نريد مناقشة مسألة الشكّ العقيم عند أبي حامد الغزالي وكيف أخذه ديكارت من حالة العقم إلى حالة علمية، كما وصفه على أنه شكّ قبلي ضروري في كلّ خطوة علمية، حيث يقول ديكارت:<< **إذا كنت لا أستطيع أن أشكّ في شكّي، فإنّي على الأقل، متيقّن بأنني أشكّ؛ وإن كنت على وعي بأنني أشكّ، فأنا أفكّر دائما، وكوني أفكر دائما، هي قاعدة صلبة لا أحيد عنها لأنّها إثبات لوجودي، ولأنّها في غاية الوضوح** >>[1]. وعليه أوّل شيء أثبت وجوده هو الفكر، عن طريق الشكّ القبلي، لكن سوف نكتشف شكّا آخر، أي شكّ بعدي في تحصيل المعرفة أقرّ به المذهب التجريبي، كاتجاه معاكس للمذهب العقلاني، وبالنسبة إليه:

يجب الإقرار" **بعجز العقل**" عن تناول ما لا يقع في حدوده من تلك الأفكار: إمّا لأنّه لا يمكن تحليلها إلى مدركات أبسط تستمد من الخبرة، أو لأنّها باطلة. لكن السؤال: **ما هو ضمان بقاء اليقين يقينا دائما، ونحن نعيش ثورات علمية متواصلة مستمرة تكشف حقائق وتلغي أخرى؟**

(*) ظهرت هذه النزعة الشكّية في العصر الأوروبي الحديث، من روادها الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم- D Hume(1711-1776)م.

(1) المصدر نفسه، قسم 2.

ما نلاحظه من إقرار المذهبين العقلاني والتجريبي لمنهج الشكّ سواء كان قبليا أو بعديا؛ فإنّ الشكّ المقصود هو من أجل بلوغ اليقين (أي كانت له غاية واضحة)، وليس ما ألفناه عند السابقين من الفلاسفة، وبالفعل فقد كان لاستعمال منهج الشكّ الأثر الكبير في تصحيح كثير من المعلومات الخاطئة، وتعلّم طرق علمية جديدة مكّنت الإنسان من معرفة أسرار الكون، وهنا يصدق قول **كارل بوبر K.Popper (1902-1994م)** عندما يقول:<< **فبدلا من التصرّف كأنبياء يجب علينا أن نصبح خالقي أقدارنا. يجب أن نتعلّم أداء واجباتنا بأفضل ما يمكن، كما يجب أن نتعلّم إدراك أخطائنا** >>[1].

يجب علينا أنت نتعلمّ من أخطائنا، لأنّ تاريخ العلم بتعبير **غاستون باشلار gastonbachelart(1887-1967)**هو **تاريخ أخطاء ومغالطات**، علينا أن نزيحها أو نحذفها أو نعدّلها، ثم نتّجه نحو تحصيل المعرفة باختيار منهج علمي يوافق الهدف والغاية تناسبه أدوات علمية قادرة على الإضافة. مع ذلك فإنّ أسوأ شيء هو أنّنا لا نتعلّم من هذه الأخطاء. وهذا أصل مربط الفرس، يشكّل تصحيح الخطأ أهم منهج من مناهج التكنولوجيا والتعليم بصفة عامة، وهو المنهج الذي يبدو أنه منهج التقدم الوحيد في التطور البيولوجي"[2] مثلا، وقس عليه باقي الفروع العلمية. وهذه فرصة متاحة للمنهج الفلسفي لمساعدة الفروع العلمية على تصحيح الأخطاء كنقطة دعم ومساندة عن طريق إعادة الشكّ في كلّ النتائج التي توصّل إليها العلم. وبالتالي تبدأ رحلة التفكير الفلسفي مجددا من باب الشكّ والنقد والتحليل لتأكيد ما هو صحيح يمكن تطويره ، وما هو خاطئ يمكن حذفه أو تعديله وقبوله.

---

(1) كارل بوبر، "الحياة بأسرها.. حلول لمشاكل "، تر/ بهاء درويش، منشأة المعارف، مصر، 1994، ص209

(2) المصدر نفسه، ص 266 .

إذن؛ الشكّ هو الطّريق المنظّم نحو اليقين. بحيث صار المنهج المقرّر في كل معرفة علمية؛ لأنه شكّ منتج ، كما إنّه:

1/– لا يتعلّق الأمر بالشك العادي، مثل الشك في نتيجة اختبار معيّن أو الشكّ في نوايا شخص معين...بل هو شكّ علمي من أجل كشف الحقيقة.

2/– ولا يتعلّق الأمر **بالشك الريبي(المذهبي**– البيروني– العدمي) الذي يروم الشك من أجل الشكّ. وهذا شكّ عقيم؛ لأنه لا يؤدي إلى نتيجة أو حقيقة علمية. ولا يعوّل عليه في تحصيل المعرفة العلمية الصحيحة. وكأنّنا أمام معرفة عبثية عامية معزولة، لذلك يقال:"**شكّ العالم...أفضل من يقين الجاهل**". وبداهة أنّ الشاك الريبي لا يملك معطيات صحيحة، ولا يملك طريقا لخلاصه من شكّه، ليبقى في حصار فكره إنّنا نتحدث عن الشكّ المنهجي**le doute méthodique**، الذي يتّسم بالخصائص التالية:

– **شكّ معرفي وأنطولوجي (وجودي):**لا يتعلّق فقط بالأحكام التّي نصدرها حول الأشياء، بل هو يطال الوجود ذاته(وجود الله، والأشياء، والأجسام... الخ).

– **شكّ جذري ومطلق: يشمل** جميع المعارف(وهو ما يسمّيه ديكارت بمسح الطّاولة).

– **شكّ مفيد:** ليس فعلا منافيا للحقيقة واليقين،بل هو شرط الوصول إليها.

– **شكّ وقتي أو مؤقت:**و ذلك على عكس الشكّ الرّيبي، لأنّه ظرفي لكنّه منتج.

– **شك مرحلي:**يلتزم بمنهجية معيّنة (الشكّ في الانطباعات الحسّية، في المعارف العقليّة و أخيرا في الوجود ذاته).

– **شك إرادي:** يعكس رغبة في الحقيقة و اليقين. وتعبير عن إرادة واعية.وليس بشكّ اضطراري، فهو غير انفعالي و نابع عن قرار واع و إرادي (فيه عزم و تصميم و إرادة حرّة). لا يعبّر عن الحيرة و الضّياع، بل يعكس اتّجاه الذّات نحو الحقيقة و اليقين.

–**شك ذو غاية تأسيسيّة:** بناء المعارف على أسس ثابتة ومستقرّة، بناء شجرة الحكمة أو الفلسفة .

كلّ هذه الخصائص التي عاينها ديكارت في الشكّ الفلسفي المنتج، جعل كلّ العلوم، تقبل عليه بعد أن أدركت عجزها عن بلوغ اليقين، أو مراجعة نتائجها النهائية. وهذا يمثّل الأساس الذي تعتمد عليه الدراسات الفلسفية، واقتدت به العلوم التجريبية حين عزمت على صياغة قوانينها الخاصة بها؛ بحيث تكشف كلّ مرحلة من مراحل البحث عن وجود عقبات تحول دون حصول المطلوب، لذلك استدعت الضرورة إلى اعتماد منهج الشكّ في كل خطوة، وبناء أساس معرفي مستقر عماده اليقين، لتأكيد اتجاه الذات نحو الحقيقة العلمية. والآن، بعد توضيح أهمية منهج الشك في بناء المعرفة الفلسفية؛ علينا الانتقال إلى عنصر آخر من البحث والمتمثل في التعريف بوظيفة الفلسفة وأهميتها.

ملاحظة أخيرة :

ننبه القارئ في هذا العنصر من الكتاب، والمتعلّق بمناهج الفلسفة، أنّنا ذكرنا فقط منهج الشكّ، ولم نتطرّق إلى باقي المناهج الأخرى، منها: النقد والجدل والتأويل والتحليل والاستدلال والاستنباط والاستقراء، و غيرها من المناهج . المهم أننا اخترنا منهجا واحدا من مناهج الفلسفة، لأنّ المقام لا يسمح لنا بعرض كلّ شيء، وهذا يتطلب منّا إضافة جهود أخرى ليست في صالح الطالب، لاستيعاب كلّ ما تتطلبه الفلسفة من معلومات، هي في حقيقة الأمر ضرورية ومفيدة، إلاّ أنّنا سوف نخصّص ملحقا بالدراسة والتحليل في طبعات جديدة مستقبلا إن شاء الله تعالى.

خامسا : وظيفة الفلسفة ودورها.

أ/- وظيفة الفلسفة:

قال الدكتور زكي نجيب محمود(1905-1993م) :<< **تسعة قرّاء من كلّ عشرة لم يسمعوا من الفلسفة إلاّ اسمها دون أن يعرفوا من مضمونها كثيرا أو قليلا، وبالتالي فهم لا يعرفون شيئا عمّا يؤدّيه الفكر الفلسفي في حياة الناس الثقافية، وأنّ أمر هذا الفكر الفلسفي فيها يؤدي لا يقتصر على أمة دون أخرى، ولا على عصر دون عصر. فتاريخ الحياة المتحضرة لم يشهد يوما واحدا كان الإنسان فيه علم، أو فن، أو عقيدة، ولم يكن له إلى جانب أي منها فلسفته التي تكشف عن مبادئه الأولى، والتي كثيرا ما تخفي في لفائف الحياة الثقافية كما يحياها الناس**>>[1]. هذا القول قد ينطبق على العامة من الناس، الذين يتذمّرون من سماع كلمة "فلسفة"، ومن ثم الحكم عليها بالذم ومختلف أشكال الإنكار لفضلها، ولزومها حياة التحضّر للمجتمعات الإنسانية ككلّ.

والدولة المثلى، يجب أن يحكمها طبقة من الحكام يختارون لمنصبهم بفضل مقدرتهم على إدراك المبادئ التي تقوم عليها الدولة. و لذلك لا بد من تسليم مقاليد السياسة للفلاسفة. **فالناس في حاجة إلى هدى الفلسفة و المعرفة و الحكمة**، كما تحتاج الشهوات إلى نور العقل. يقول أفلاطون:**<< لا يمكن زوال تعاسة الدول و شقاء النوع الإنساني ما لم يحكم الفلاسفة و يتفلسف الحكام.. أي ما لم تتّحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد>>**[2]. وكأنه يريد القول بأنّ الفلاسفة الحقيقيين ليسوا متعطشين للسلطة، بل إنّ حكمهم ضروري للصالح العام وللدولة ككلّ. وكأن أفلاطون يعلن مبدأ: "**الفلاسفة للدولة ليس الدولة للفلاسفة**"[3].

---

(1) زكي نجيب محمود،هموم المثقفين ، دار الشروق، بيروت ، لبنان، 1981م. ص196.

(2) راجع بالتفصيل :أفلاطون، كتاب الجمهورية ، ص473/5.

(3) ف.س. نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر/ حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1،دمشق، 1999، ص114.

ويمكن القول، **أنّ أرسطو نظر إلى الفلسفة نظرة شاملة**، باعتبارها متضمنة لجميع فروع المعرفة الإنسانية، كما حاول أن يعطي للفكر الفلسفي نوعا من الواقعية، و يعيد الثقة في العالم المادي المحسوس، بعد أن كان عند أفلاطون مجرّد خيال لعالم الحقيقة .

إذا الفلسفة لا تستهدف إلاّ أن يحكم العقل الواقع، غير أنّ الفلسفة إذا كانت تعني إشاعة التفكير العقلي؛ فينبغي على الفيلسوف الحق أن يسعى جاهدا إلى إدخال الفلسفة أرض الواقع، حتى يتحوّل الواقع المزيف إلى واقع حقيقي، وذلك تحقيقا للدولة المثلى. لأجل ذلك **تقول الفلسفة على لسان عالم اللاهوت المسيحي سيفيرينو سبويتيوس**(Boethius)(ت524م):"**ثمّة حرية إرادة؛ فحرية الإرادة جزء من ماهية العقل وطبيعة التعقّل. الفكر الحرّ بحكم التعريف.** فمن غير الممكن أن توجد طبيعة عقلية من دون حرية **إرادة. فما من كائن يمكنه بالطبيعة استخدام عقله، إلاّ وله قوة الحكم التي يمكنه بها، بدون أي عون آخر أن يتخذ القرار في كلّ أمر، وأن يميز بنفسه بين الأشياء التي يريدها والأشياء التي يتجنّبها.. كلّ من لديه عقل فلديه أيضا حرية أن يريد أو لا يريد**"[1].

فإذا أردنا الاحتكام إلى العقل، من أجل زوال تعاسة الدول، وشقاء النوع الإنساني وفق تصوّر أفلاطون، فيجب أن تؤول شؤون الحكم إلى الفلاسفة أو يتفلسف الحكام. وبعبارة أدق: يجب على الحاكم أن يجمع بين قوة السيف وقوة العلم (يشبه موقف نيكولا مكيافللي) عندما قال" **على الحاكم أن يتحلّى بقوة الأسد ومكر الثعلب**(يقصد أخلاق الحاكم). وإذا اختل هذا التوازن يبدأ الطغيان وحلّت

---

(1) بوتيسيوس، تر/عادل مصطفى وأحمد عثمان،عزاء الفلسفة، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2008، القاهرة، ص42.

(وعنوانه الأصلي باللاتينية:

Boethius. The Consolation of Philosophy.Trans.S.Beck. Athenaeum Reading Room1996

الفوضى على حدّ تعبير المفكر السياسي **جون لوك**–Lock; j. كما أرادها كذلك من قبل **أبي نصر الفارابي** حين أقرّ بضرورة تولي الحكم الأنبياء والحكماء؛ لأنّهم أدرى بتصوّراتهم العقلانية المثلى لحياة أفضل لمجتمعاتهم، من رفاهية وسعادة معنوية ومادية فعلية.

إذن؛ **لا يمكننا تصوّر فيلسوف معزول عن مجتمعه**، وهذا غير صحيح؛ بل أقرب ما يكون الفيلسوف من المجتمع، وهو يمثّل جزءا من علاقة الحاكم بالمحكوم. وهذا دليل آخر على بطلان ذلك التصوّر الخاطئ عن فيلسوف يغرق في التجريد والتأمّل في صومعته، بعيدا عن أنظار الناس. وإنما هو بمثابة العقل المدبّر والموجّه للمجتمع متى حلّت به الأزمات.

ووظيفة الفلسفة من هذا المبدأ؛ هي أن **تقف الموقف المناسب في حلّ المشكلات الفكرية**، والعقائدية، والأخلاقية والاقتصادية، وغيرها من المشكلات التي تحلّ بأي مجتمع بشري(للإشارة فقط، هناك كتاب مهم في هذا الشأن، وهو" الفلسفة بأسرها حلول لمشاكل " لكارل بوبر). **فالإنسان بهذا المعنى محكوم عليه بالتفكير لحلّ هذه المشكلات ومعالجتها بما يناسب الموضوع.** بل تزداد أهميتها من حيث الوظيفة في شمولية فكرتها حول عالمية الإنسان، بل في عصر العولمة تجلّت أهميتها أكثر في ظلّ التنوع الثقافي والسلوك الحضاري، القائم على حق المواطنة كهوية عابرة للقارات، حيث صار الإنسان يعيش في قرية كونية صغيرة تقترب فيها المسافات بين الإنسان وغيره، عبر التواصل الاجتماعي والثقافي والسياسي والفكري والفنّي، من هنا تتسّع دائرة التفلسف حول تفاعل الإنسان وتعاونه وتضامنه مع قضايا غيره بشكل مباشر وفعّال دون إشكال، بحيث يملك القدرة على التعبير بشتى أنواع الوسائل عن وجوده ، أي بإمكانه أن يتصوّر موقعه من الغير، هل هو في موقع مُؤثر أم في موقع يتأثّر.

مثال ذلك :

- **الهجرة غير الشرعية** (موقف صاحبه سلبي إلى درجة اليأس).
- **ولعبة الحوت الأزرق** (موقف المراهن بحياته في جهة اللامبالاة).
- **تحدّي انتشار وباء كورونا** (موقف الخاضع للفناء والاندثار).

إذا؛ هناك قضايا مشتركة بين جميع البشر، وتحديات تعني كلّ فرد على وجه المعمورة، ولا أدل على ذلك ظاهرة الانتحار للفئة المراهقة عن طريق لعبة " الحوت الأزرق، ولعبة مريم، وغيرها؛ أي أنّ **المصير المشترك** هو الذي سيجمع الأفراد على صعيد واحد، على اختلاف أجناسهم وثقافتهم وعقائدهم وانتمائهم الإيديولوجي؛ فالخطر واحد، إذن القضية واحدة، لأنها حتمية تاريخية وضرورة منطقية. وأفضل دليل في إدراك المجتمعات كلّها لظاهرة"**انتشار وباء كورونا (كوفيد 19) (بدايته مارس2020م)**؛ فلم يكن في الحسبان أن تجتمع البشرية دون تمييز لإيجاد التلقيح لهذا الوباء الذي فتك بالملايين، بين الوفاة **(أكثر من 4ملايين)** والإصابات بشكل رهيب؛ فكانت حتمية أن يصبح هذا الوباء عدوّا للجميع؛حيث يشكّل خطرا وتحدّيا كبيرين، يستدعي التفكير فيه كقضية صحية عالمية، تخصّ الإنسان مهما كان جنسه أو لونه أو انتماؤه.

انطلاقا من وجود المشكلات العلمية والاجتماعية والنفسية، والسياسية والاقتصادية، تبدأ عملية التفلسف؛ لأنّ الأمر يتعلّق كما قلنا بالإنسان، وعليه يتوجّب البحث عن الحلول الممكنة، كما ينطلق التساؤل الفلسفي في وظيفته النقدية والتحليلية، كصمّام أمان لأيّ مشكلة قد تظهر. وهنا كذلك تظهر العبقرية الإنسانية، وتتحرّك معها الآليات والوسائل والمناهج والأهداف والغايات.

هذا هو **التفلسف** من منطلق رسم الاستراتيجيات الممكنة لقيام تعايش بين البشر

ووفق نظام عالمي شامل ينظر إلى الإنسان كإنسان، مهما اختلفت المشارب والتوجّهات والمذاهب، المهم هو **وجود إنسان** على وجه الأرض، عادة ما يطلق عليه سيد المخلوقات أو خليفة الله في الأرض. وقد قال لودفيغ فيورباخ– **Ludwig Feuerbach**" عن وظيفة الفلسفة:<< **إنّ الفلسفة هي الإنسان نفسه الذي يفكّر، الإنسان الذي هو كائن،ويعلم أنّه جوهر الطبيعة الواعي ذاته،فهو جوهر التاريخ ،جوهر الدول، جوهر الدين...>>**[1].

والمعنى، قد يحمل مقاربة الإنسان في جوهره بالوعي الفلسفي، من ينكر وظيفة الفلسفة وفضلها على الإنسان، فهو ينكر وجوده كذات مفكّرة لها كيان معنوي يحمل أبعادا مختلفة، يمكن أن نجعلها نحن رسالة حضارية لمن يحاول إنكار وظيفة الفلسفة في إرشاد الإنسان لما هو أفضل، لا كما يصفها ضعفاء البصيرة، بأنّها مجرّدة من كلّ آليات تساير، ما هو موجود وتسعى لتحقيق ما هو غير موجود. فالفلسفة ممكنة، لا لأنّها فقط كاختبار للإنسان هذه لا تطرح هنا، لكن من الناحية الفنية ممكنة، لأنّ الإنسان هو كائن ناطق بالفعل ويملك البدائل.

لقد كتب فيورباخ للأجيال القادمة، و كأنه كان يعلم أنّ ما كان يصيب البشرية، في عصره، من هذيان، قد يؤدي إلى الإجرام الذي نشهده حاليا....اعتبر أنّ "تغيير الوعي الإنساني هو الشرط الأساسي للوصول إلى تحقيق نظريته:"**الإنسانية Humanisme**". فـــ "فلسفة المستقبل لا تتطلّب أكثر من فكر إنساني ولغة إنسانية. لكن القدرة على التفكير، والكلام والتصرّف بتعابير إنسانية أصيلة تخصّ فقط النوع الإنساني في المستقبل. حاليا، المهمة ليست بعد عرض هذه الإنسانية الجديدة، إنّما هي سحب البشرية من المستنقع الغارقة فيه"[2]. لذلك؛

---

(1) لودفيغ فيورباخ ، مبادئ فلسفة المستقبل"، ص215.

(2) راجع: لودفيغ فيورباخ، مبادئ فلسفة المستقبل"،ص128). نقلا عن: حنا ديب، هيغل وفيورباخ، دار أمواج للطباعة والنشر، ط1،بيروت، 1994م،ص26.

فإنّ التجديد الوحيد للفلسفة، الذي يمكن أن يكون ضروريا، هو ذلك "الذي يستجيب لحاجة التاريخ الحالي وللإنسانية". لكن إذا كانت الإنسانية في مرحلة انتقال من عصر ولّى زمانه إلى عصر آخر مختلف كلّيّا، من الضروري عندها أن يحزم الإنسان أمره، ويقرّر ما إذا كان سيسير إلى الأمام بنفس الطريقة القديمة، أم أن يستجيب لحاجات العصر الجديد"[1]. وما يحمله من قضايا مختلفة ومتداخلة.

بالنسبة للفيلسوف الألماني" فريديريك هيغل_**Hégel**،**(1770-1831) مهمّة الفلسفة الأساسية**، وهي معرفة المطلق؛ هذه المعرفة التي لا تتحقق إلا في فلسفته هو. لذلك طرح على نفسه مهمة تجاوز الفلسفات السابقة التي لم تحقق هدف الفلسفة هذا؛ لكنّه، في نفس الوقت، اعتبر تلك الفلسفات كلّها مجرّد "**لحظات-Moments**" في طريق تحقيق الهدف النهائي"[2].

وممّا صرّح به**جان بيار فيرنان(J.P.vernant)**[*]**(1941-2007م)** في كتابه:"**الأسطورة والتفكير عند اليونان**"، حول بيان وظيفة الفلسفة وموقفها من الأسطورة في العصر الإغريقي، على أنّها قد اتّخذت صورة إشكال صريح الصياغة، لذلك يقول:**<< بعدما كانت فيما قبل حكاية ولم تكن حلا لإشكال؛ إذ كانت تروي مجموعة أعمال تمّ تشخيصها عن طريق طقوس. ولكن عند اليونان حيث ازدهرت في المدينة أشكال جديدة للتنظيم السياسي لم يتبق من التنظيم السابق سوى بقايا فقدت كلّ دلالة>>**[3].

---

(1) حنا ديب ، هيغل و فيورباخ، ص36.

(2) المرجع نفسه، ص 36.

(*) جون بيار فرنان**J.P.vernant**: مؤرخ فرنسي يعتبر من أهم مفكري فرنسا حاليا، وله عدة مؤلفات "جذور الفكر الإغريقي" الأسطورة والفكر لدى الإغريق، "الأسطورة والمجتمع في اليونان القديمة"، "حيل الذكاء" "إرادة الفهم" "الكون والله والإنسان.

(3) جان بيار فيرنان، الأسطورة والتفكير عند اليونان . ص64 .

ثم يقول مرة أخرى:**<< حين أمكن للتجربة الاجتماعية أن تصبح عند الإغريق موضوع تأمّل وتفكير وضعي؛ ذلك لأنّها خضعت داخل المدينة لجدال عمومي. وقد بدأ زوال الذهنية الأسطورية يوم وضع الحكماء الأوائل التنظيم البشري موضع نقاش >>**[1]. فلا يمكن أن تكون هناك تجربة اجتماعية دون تأمّل وتفكير عميقين في شكل الحياة الأفضل التي يريدها الحكماء لمجتمعاتهم. المهم الواقع هو الذي سيحكم على جدية التأمل الفلسفي القابل للتحقق والتجسيد إذا تهيّأت الظروف المناسبة لذلك.

المهم هنا، هو البحث عن الإجابة للسؤال الآتي : **كيف استطاعت الفلسفة أن تقضي على الخرافة ؟ وكيف استطاع الحكماء عقلنة الأسطورة ؟**

الجواب: استطاعت الفلسفة فعل ذلك بفضل الاحتكام الى العقل في قراءة واقع الإنسان اليوناني، ومن ثمّ ساعدته تأملاته العقلية على كشف زيف الأسطورة التي أبعدته عن الحقيقة المطلوبة.

---

(1) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ب/- دور الفلسفة :

إذن ما دور الفلسفة؟ إنّه إلى جانب القوانين الطبيعية توجد المعايير، ذلك أن الإنسان يشعر بأن ثمّ معايير يقيس إليها سلوكه الأخلاقي، وإنجازاته الفنية وتجاربه الحية الدينية، وأحكامه. وهذه المعايير تتعلق إذن بقيم، منها قيمة الحق وقيمة الجميل، وقيمة الخير، وقيمة ما هو مقدّس. ومهمة الفلسفة إذن –عند هؤلاء الكنتية الجدد: فلهلم فندلبند و ركرت وغيرهما– هي البحث في هذه القيم. وتعريف الفلسفة عندهم هو أنّها العلم الباحث في القيم. وفهم العالم هو في الوقت نفسه فهم للقيم. وإدراك معنى الحياة هو إدراك القيم التي نحققها في الحياة. والبحث في القيم يتناول تلك القيم التي تظهر على أنّها ذات اعتبار كلّي، أي يقرّ بها الجميع. والحامل الأكبر للقيم هو الحضارة بالمعنى المليء لهذا اللفظ عند هؤلاء. والحضارة خير، والخير موضوع ترتبط به قيمة. وعلى الفلسفة أن تستخلص القيم المرتبطة بموضوعات الحضارة. والتاريخ هو الميدان الذي تتجلى فيه الحضارة، أي تتحقق فيه القيم"[1].

وعلى هذا يتحدّد موضوع الفلسفة، بأنّه بحث في القيم المتعلقة بالحق، والخير، والجميل والمقدس. وتبعا لذلك تنقسم علوم الفلسفة إلى: المنطق، والأخلاق، وعلم الجمال، وفلسفة الدين.

أمّا **ليون برنشفك Lyon Barnsfak (1869-1944)** فيرى أنّ مهمة الفلسفة المعاصرة هي التأمل المعتمد على تاريخ الفكر الإنساني يستمد منه مادته. إنّ مهمة التأمّل الفلسفي هي الشعور بالطابع التأمّلي الذي يمثله تقدّم العلم الحديث. وفعل

---

(1) عبد الرحمان بدوي ،مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص 14.

العالم يبدو متقدّما على شعور الفيلسوف الذي...يحاول أن يصوغ المعرفة العلمية التي أتى بها **ديكارت** أو **نيوتن أو جاليليو** في إطارات الاستدلال القياسي أو الاستقراء التجريبي"[1]؛ هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنّ أيّ مفكّر يريد أن يعالج مشكلة من مشاكل الإنسانية، سواء في النظر إلى الوجود أم النفس أم الأخلاق أم المعرفة أم السياسة، لا شكّ يحسّ أنه ينبغي أن يتتبّع المشكلة منذ فجر ظهورها، ليتلمّس المحاولات التي ذهبت إليها، عقول عظيمة من غير شكّ"[2].

وهذا يعني لنا الكثير بأنّ للفلسفة مهمة عظيمة تنتظرها مستقبلا بعد أن توغّلت في شتى مناحي الإنسان، بفضل الميزة التي لن نجدها في غيرها من العلم؛ بمعنى أدق؛ إنّها تهتم بالمعنى لأي شيء ضروري في الحياة. وبالجملة، فإنّ الفلسفة عند اشلك واتباعه من بعده وخصوصا **كارنب Karnap**، هي تصحيح معاني القضايا العلمية.. وعلم الحيوان هو العلم الذي يبحث في الحيوان؛ **فموضوع الفلسفة هو "المعنى"؛ ومهمتها هي إيضاح المعنى**؛ وإيضاح المعنى خطوة ضرورية في كلّ بحث علمي؛ إذ لابد من إيضاح المعنى أولا، قبل الأخذ في تقرير الصحة والبطلان. ومعنى الفكرة تُعرف إذا عرفت الظروف التي تجعلها صحيحة أو باطلة"[3]، من خلال الحادث الذي يوحي بوجود معنى في الفكرة. مثال: معنى الطيران، كان عبارة عن فكرة، قبل أن تصبح ذات **معنى الركوب في طائرة**، وهو موضوع الفلسفة، وإيضاحه هو ضرورة معرفة الظروف التي جعلت فكرة الطيران تتحقّق(تاريخ أفكار).

---

(1) المرجع نفسه،، ص15. بتصرّف.

(2) المرجع نفسه،، ص15.

(3) ماهر كامل، تصدير لكتاب مرغريت تيلور . الفلسفة اليونانية، ص ص : 5-6 .

1/- للفلسفة دور ثقافي:

والدليل على ذلك أنّ لكلّ عصر ثقافته التي تميّزه عن العصر الذي سبقه، ومهما اختلف الفلاسفة في مناهجهم التي يلتزمونها عند تحليلهم لثقافات عصرهم، واستخدام مبادئها من الخفاء إلى الظهور الصريح؛ فهم يتفقون جميعا على نوع **من النشاط الذهني** وقد يقتصر عليه بعضهم وقد يضيف إليه آخرون.كما قد تضمحل ثقافة وتحلّ محلها ثقافة أخرى.ومن هنا يجب أن نفرّق بين **الفيلسوف ودارس الفلسفة**؛ فالفيلسوف يدخل مع **المجتمع في مشكلاته** سواء بالكتابة أو بالحضور الفعلي في المؤتمرات، الندوات...أمّا دارس الفلسفة، فهو يشتغل بالبحث للوصول إلى مشاركة هذا الفيلسوف، أو ذلك **في حلّ مشكلات عصره**، ومعناه دراسة تاريخ الفلسفة في طريق التفلسف،عندما يكون مستعدا للمشاركة في حلّ مشكلات عصره. وهذه هي نقطة الخلاف بين الذين لا يشجّعون على الكتابة في موضوعات الفلسفة وهي كثيرة.

إذن؛ **الدارس للفلسفة** هو في طريق يتطلّب جهدا وصبرا كي يصل إلى مصاف هؤلاء الفلاسفة الذين كانت لهم مشاركات عديدة، ليس على مستوى مجتمعاتهم فحسب، بل على مستوى العالم بأسره، ومنه كان النفع للبشرية جمعاء من خلال الأفكار والحلول التي يقدّمها لمجتمعه ولمجتمع غيره على سواء، ما دام المبحث وهو الإنسان"[1].

وها هو الفيلسوف برتراند راسل"**Bertrand Russel**"(**1872-1970م**) يقول: << إنّ الفلسفة تجعل الناس قادرين على التصرّف بحزم، وإرادة وتصميم في الوقت الذي يعرفون فيه أنّهم ليسوا متأكّدين تأكّدا من أنّ السّلوك الذي يسلكون هو السلوك الصحيح المستقيم دون ريب... **فائدتها هي أنّها تشجّعنا على التصرّف دون تردّد**

---

(1) عبد الرحمان بدوي ،مرجع سبق ذكره ، ص 18-19.

في حين لا نملك شيئا من اليقين الذي يقودنا على التفكير الحازم>>[1]. والمعنى المقصود، من قدرة الفلسفة على جعل الإنسان قادر على التصرّف السليم والحازم في أمور حياته، أي أنّ الفلسفة تملك خطابا توجيهيا، بإمكانه إرشاد الإنسان دائما نحو عمل ما هو صحيح نتيجة التفكير الصحيح، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية؛ هذا التعريف للفلسفة لا يدركه إلاّ الدّارس والفيلسوف، من حيث ضبط أساليب التفكير المنطقي للإنسان الواعي، أمّا عامة الناس فشيء آخر؛ لأنّ **الفلسفة لا يقصد بها مجرّد دراسة ما بعد الطبيعة أي البحث في مفهوم الزمان والمكان، والمادة، والوجود**؛ بل الفلسفة تشمل دراسة الأخلاق؛ فهل هناك غنى عن الأخلاق لأيّ مجتمع من المجتمعات؟

علينا أن نحدّد معنى الأخلاق المقصودة؛ أيّ ما يعوّل عليه في البناء، وليس في الهدم لقيم المجتمعات في ظلّ التكالب على المادة والثروة، والبحث عن النفوذ قصد الهيمنة على دواليب الحياة، وهنا نقف أمام غربلة ضرورية بين المهتم بإصلاح ما أفسدته المجتمعات، وبين المتفرّج عن كثب يتأمّل حيثيات التغيّرات دون مشاركة فعّالة منه؛ كإبداء الرأي وإعطاء الحلول الممكنة. إن لم يكتف بالتنديد والاستنكار. ومن هنا فالأمر يختلف بين مهتم مؤثّر، وبين يائس متأثّر. وهذا هو حال المفارقة بين الفيلسوف والدارس للفلسفة. وقس على هذا قضية أخرى للمناقشة.

وإذا عدنا للحديث عن دور الفلسفة الثقافي من الباب تفعيل دور التوجيه والإرشاد للوعي الإنساني؛ فنقول ثمّة فائدة عظمى رآها الفيلسوف الفرنسي **ديكارت**–**Déscartes** " فيما قد تقدمه الفلسفة لثقافة الإنسان في زمان ومكان، يقول:<< **يتوجّب الاعتقاد بأن الفلسفة وحدها هي التي تميّزنا عن الأقوام المتوحّشين والهمجيين، وأنّ حضارة كلّ أمّة، إنّما تُقاس بقدرة ناسها على التفلسف الصحيح**

---

(1) نقلا عن: عبد الله شريط ،من أجل سعادة الإنسان، ص 21–22 .

وهكذا، فإنّ الخير كلّ الخير بالنسبة لأمة ما أن يكون فيها فلاسفة حقيقيون>>[1].

هذا القول؛ هو دعوة صريحة للاعتقاد بأنّ للفلسفة دور ثقافي، من خلال قدرتها على تزويد الإنسان بفكر واعي، بإمكانه التمييز بين ما هو همجي، وما هو واعي، ولا يتأتى هذا التفريق إلاّ بالقدرة على التفلسف، الذي فيه كلّ الخير للإنسان في التصرّف المفيد والنافع.

فضلا عن ذلك، فليس نافعا بالنسبة للإنسان كما صرّح ديكارت أن يعيش وسط من يهتم بالتفلسف، كما قال:<< **بل الأفضل له؛ دائما أن يهتم هو بنفسه، كما أنّ استعمال المرء عينيه لهداية خطواته، واستمتاعه بواسطتها بجمال الألوان والضوء، أفضل بدون شك من أن يسير مغمض العينين مسترشدا بشخص آخر>>**[2]. هذا التصريح واضح، يريد منه ديكارت أن يجعل من التفلسف آلية محركّة لنشاط الإنسان الذهني من الداخلي قبل التحدث عن السلوك الدال على التفكير المنطقي من الخارج. أي أنّ المنطلق الوحيد نحو تفعيل دول الفلسفة الثقافي يعتمد على وجهين أساسيين؛ أفضلهما، يبدأ من ثقافة الإنسان المنفرد ، والآخر يتعلق بتنظيم السلوك الخارجي.

ولتأكيد الأفضلية، يوضّح ديكارت:<<**وليس له من مرشد إلاّ نفسه. والحال أنّ العيش بدون تفلسف، كالذي أغمض عينيه ولم يحاول أبدا فتحهما، وأنّ اللذة في مشاهدة كلّ الأشياء التي يكتشفها بصرنا، لا يمكن أن تقارن بالرضا الذي تمنحنا إيّاه معرفة الأشياء عن طريق الفلسفة>>**[3]. فلا معنى للإنسان دون تفلسف يرشده، أو يبقى مغمض العينين، يقصد غياب البصيرة في التعامل مع الأشياء، لأنّ لذة الحياة كلّها في تبصّر وإدراك حقائق الأشياء عن طريق الفلسفة.

---

(1) رونيه ديكارت،مبادئ الفلسفة، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهي كما قال في موضع آخر :<< **أكثر ضرورة بالنسبة لتنظيم أخلاقنا وسلوكنا في هذه الحياة، من الحاجة إلى أعيننا لإرشاد خطواتنا. إن الحيوانات المتوحشة التي لا هم لها سوى المحافظة على أجسامها، تعنى باستمرار بالبحث عن وسائل تغذيتها، لكن الإنسان الذي يشكل الفكر الجزء الرئيسي منه، ينبغي له أن يوجه اهتماماته الرئيسية نحو البحث عن الحكمة التي هي الغذاء الحقيقي للفكر>>**[2].

هذا التعبير الوجيه؛ يجعلنا نفهم الخطوات الأساسية لتفعيل الدور الثقافي للفلسفة، فلا يمكننا فهم معنى الحياة دون تفلسف، ولا معنى للوعي الإنساني دون تنظيم الأخلاق والسلوك؛ وإلاّ لا فرق بين ما يتمتّع به الحيوان من قوة جسدية، وبين قوة الإنسان. فالمقياس الحقيقي لمعرفة مدى تمتّع الإنسان في الحياة، هو مدى امتلاكه للحكمة. وإنّها هي المغذية لفكره. وإذا كانت أيّة حضارة لا تملك قوت فكرها، لا محالة أنّها تعيش مرحلة من مراحل التوحّش والهمجية. وهذا يعني غياب الفلاسفة الحكماء، كغياب المصابيح في الليالي المظلمة، وحينها لا تنفع الأعين في التبصّر، سواء كانت مغمضة أو مفتوحة.

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2/-للفلسفة دور أخلاقي تربوي حضاري:

لم يكن الفيلسوف الأمريكي "**جون ديوي-Dewey. J(1859-1952)**" أول من جعل الفلسفة هي التربية. فقد كان الفيلسوف اليوناني **سقراط(486-399 ق.م)**، شيخ الفلاسفة معلّما للشباب، وكتب **أفلاطونplaton (429-347 ق.م)**"الجمهورية" وبسّط فيها نظاما توجّه بالفلسفة، وافتتح الأكاديمية يربي فيها طائفة من الفلاسفة تربية فاضلة رشيدة ويعدّهم ليكونوا حكّاما للمدينة. وكان سقراط يرى أنّ الفلسفة هي البحث في الإنسان من جهة أخلاقه وتقاليده وأحواله الاجتماعية"[1]، ابتغاء خيره وسعادته بمعرفة طبيعته الحقة لا باتباع العرف السائد والعقائد البالية. ويذهب أفلاطون إلى أنّ الفلسفة هي "البصر بالحقيقة"، وهي هداية النفس الإنسانية وتحويلها من عالم التغيّر والحس إلىعالم المثل والحقائق الثابتة. ولن تبلغ الفلسفة غايتها عند سقراط أو عند أفلاطون إلاّ بالتربية؛ أي صياغة النفس الإنسانية، وطبعها على الحق والخير والجمال. ولم يكن طريق التربية عندهما سهلا، بل كان يقتضي تجربة طويلة، وممارسة شاقّة لعلوم شتّى، وبخاصة العلم الرياضي كما نصح به أفلاطون. والفلسفة عندهما فضلا عن ذلك "**منهج**"، فهي عند سقراط طريق البحث يعتمد على التوليد، وعند أفلاطون ضرب من الجدل يؤدّي إلى ذلك البصر بالحقيقة"[2]. والتربية عندهما سبيل إلى عالم أفضل، وبحث في الإنسان وسلوكه ونظمه الاجتماعية يفضي إلى ترقيته.

وكانت الفلسفة على عهد **سقراط** و**أفلاطون** حيّة لاتصالها المباشر بالمجتمع وبالناس **عن طريق الحوار والجدل**، وكان لها من اجل ذلك معنى وأدّت وظيفة. فلمّا انعزلت عن المجتمع واقتصرت على المناقشات داخل جدران المدارس أضحت

---

(1) وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة،، تر/محمد فتحي الشنيطي، مر/ زكي نجيب محمود، ص35.

(2) المصدر نفسه، ص35.

لفظية، ومجادلات فارغة، ولم يعد لها معنى مفهوم، ولا أصبحت تؤدّي وظيفتها. فإذا عادت الفلسفة إلى الحياة مرة اخرى واتصلت بالناس تبحث في أمورهم، فلا جرم أن تكون هي التربية والتوجيه بالمعنى الواسع لهذا الاصطلاح.

لقد أخذ "**جون ديوي–J . Dewey**" عن اليونانيين في الفلسفة أمورا، ورفض أمورا أخرى. أخذ عنهم روح الفلسفة واتجاهها إلى البحث في الأمور الإنسانية ، ومحاولة الرقي بالمجتمع عن طريق التربية، والجرأة في مهاجمة التقاليد الجامدة التي لا تساير الزمن، وذلك بالنظر الحرّ، والنقد الحرّ، حتى بلغ بالفيلسوف أن ينتقد نفسه، ولا حرج في ذلك إذا قصد المراجعة لأفكاره.

نعم؛ **الفلسفة هي طلب الحق**، ولكنّه حق ينمو شيئا فشيئا داخل الفرد ويتّضح معناه كلما شبّ ونما وترعرع واتصل بغيره من الأشياء والناس. وفرق واضح بين أن تفرض الحقائق على الناس يتعلمونها منذ الصغر"[1]. وينقشونها في عقولهم كما تنقش على اللوح المحفوظ. ويرغمون على قبولها كما تحكى لهم فيرددونها ألفاظا جوفاء لا يفقهون لها معنى، وبين أن يسعى –منذ الصغر– إلى معرفة الحقائق بأنفسهم. وباتصالهم في سلوكهم مع العالم الذي يعيشون فيه سواء أكان عالم الطبيعة أم عالم الإنسان. ومن هذا الوجه كانت الفلسفة هي التربية، لأنها ينبغي أن تصاحب المرء منذ الصغر.

وعليه؛ فالفلسفة هي هذا التغيّر، أكثر منها تعبيرا عن النظم الثابتة في المجتمع. وظهور فلسفة جديدة ينبئ عن تغيير في مجرى الحضارة، والفلسفة هي التي تهدي الناس إلى الحضارة الجديدة، بما ترسمه من مثل عليا وأهداف سامية تشير بدرجة كبيرة إلى دورها الحضاري الراقي ، **فكيف ذلك ؟**

---

(1) المرجع السابق، ص 36.

تتشكّل الحضارات بحسب الفلسفات التي توجّهها.غير أنّ الحضارة ليست مفهوما مجرّدا، بل هي مختلف النظم الاقتصادية والسياسية والدينية والعلمية التي يحملها الأفراد على أكتافهم ويحققونها في أشكال متجسّدة. وينبغي أن يتعلّم كلّ فرد كيف يعيش وسط هذه البيئة الحضارية التي يوجد فيها، وأن يرتفع إلى مستوى نظمها المختلفة، وهذه العملية من العلّم هي التي تسمى تربية"[1].

ليس غريبا أن يكون لفلسفة **ديوي** التربوية[*]؛ ذلك الصدى البعيد المدى والأثر في البلاد الأجنبية، وأن تلقى ذلك المدح من رجال التربية من غير الأمريكيين؛ فهذا الدكتور الصيني" **أوتسو ينتشن**–**Otsu Yanchin** " في رسالته التي قدّمها لنيل شهادة الدكتوراه في جامعة السوربون عام 1931 يخلص بقوله أنه ليس في تاريخ التربية أحد من استطاع أن يترك أثرا في التربية في جميع أنحاء العالم يعادل ذلك الذي تركه"جون ديوي"[2]، وذلك نظرا لما استحدثه من طرق وآليات فعّالة في تغيير منظومة التدريس، من طرق تقليدية متعبة في التلقين إلى مرونة في تلقي مختلف المعارف من طرف المتعلّم، والنتائج تتحدث عن تلك الوصلة بين المتعلّم والمادة المعرفية التي ابتكرها جون ديوي، ولقيت استحسانا واسعا، حضاريا وإقليميا، لأنها تمثّل وثبة حضارية للإنسان أينما كان، لمعرفة سبل التعلّم الصحيح. ولم تتعلّق بفئة معينة لتطوير مهارات التفكير المنتج للبشرية جميعا.

كان **جون ديوي**.**J.Dewey**"من أعظم فلاسفة القرن العشرين، فإذا ما أخذنا بأفكاره الفلسفية العامة نجدها حظيت بشرح وتفاسير في كثير من كتبه ومقالاته،

---

(1) المرجع السابق،ص37 .

(*) :ولد جون ديوي في أكتوبر عام 1859 م في مدينة برلنجتونBerlengton من ولاية فرمونتVerment الوقعة شمال الولايات المتحدة الأمريكية على مقربة من حدود كندا.

(2) جون ديوي و إيفلين ديوي، مدارس المستقبل،مقدمة وليام .وبريكمان،ص41 .

والدارس لفكره يستطيع أن يدرك أنه استطاع أن ينجح لحد كبير في تكوين فلسفة كاملة متكاملة، كانت التربية مجال التطبيق في أهدافها ومناهجها ولفهم ميدان التطبيق لابد من الاطلاع على أرائه ووجهات نظره بالنسبة للمشاكل الفلسفية الرئيسية المتصلة بطبيعة الكون ونظرة المعرفة ورؤيته للفلسفة وأهميتها وأهدافها.

ولم يقف نشاطه عند الفلسفة أو التربية أو علم النفس، بل و تجاوزها إلى السياسة فقد كان من المؤمنين بالديمقراطية ودافع عنها أروع دفاع، كما أرسى قواعدها على أسس فلسفية وربطها بالتربية حتى ينشأ الطفل منذ صغره على عشق الديمقراطية ومحبة الحرية"[1].

فإذا كنا قد أشرنا إلى ذلك، في أن المنهج التربوي الذي يدعو إليه، يساير المنهج التجريبي في خطواته رغبة منه في بلوغ التربية السليمة، فظهرت طريقة حلّا لمشكلات التي أصبحت في نظر الكثير من رجال التربية تمثل الطريقة المناسبة لكل تعليم علمي سليم، وهي مستمدّة من رؤية ديوي للتفكير المنطقي؛ حيث رسم –من خلالها– الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها عملية التعليم؛ فأصبح لطريقة حلّ المشكلات في التعليم باعتبارها تخص الأنشطة النظرية والعملية تطبيقات متميزة في عالم **التربية للفلسفة البراغماتية– la philosophie pragmatique** عامة، وتتمثل هذه التطبيقات في" **طريقة المشروع**" ، والتي تعني" التربية عن طريق النشاط."بما أن الطريقة هي الأداة الفعالة في تنفيذ المنهج. فلقد أولاها" ديوي" اهتماما كبيرا، وعمل على وضع الأسس السليمة لجعلها أكثر نجاحا في العمل التعليمي، إذ نجده يقول: **<< فالطريقة على كلّ حال ليست إلاّ الأسلوب النافذ لاستعمال المادة في سبيل الوصول إلى غرض من الأغراض.>>**[2].

---

(1) محمود عبد الرزاق شفشق، الأصول الفلسفية للتربية، ص 383.

(2) جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ص174 .

كما ساهم اطلاعه على أهم النظريات التربوية بقسط كبير في بروز تصوره للطريقة التربوية المناسبة، حيث استنبط منها ما يناسب نظريته في التربية. وأتاح للمربّي طرقا متعددة، فأصبح لا يقف على طريقة واحدة تلزمه في ميدانه، بل يجد نفسه أمام الكثير من الطرق كالحوار والمناقشة، وطريقة التمثيل وطريقة القصة وغيرها، ومنها" **طريقة المشروع** " التي تجمع بين الفكر والعمل. بنيت **طريقة المشروع**"**project** "**method** على أفكار" جون ديوي" التربوية، ويقصد بها أن يترك المتعلمون أمام موضوعات لدراستها من عدة جوانب، يكون الهدف منها بلورة مشكلة معينة، يشعرون فيها بالرغبة في إيجاد الحلول، لها صلة بحياتهم الاجتماعية، ويقوم المربّي بتوفير الظروف التي تسمح للمتعلمين من التفاعل الحر مع تلك، سواء أكان العمل فرديا أو جماعيا، أي أن العمل التربوي ينطلق من داخل المتعلم ويتجه إلى الخارج ويرتبط بقضايا حياته اليومية عكس ما كان في الطرق التقليدية"[1].

وفي عصرنا الآن يقول :<< **الفلسفة أدرى أن تكون تعبيرا عن موقف معيّن من غرض معيّن وعن مزاج معيّن متّصل بالعقل والإرادة منها بنظام نستطيع ضبط حدوده ضبطا واضحا**>>[2]. ونحن نقول إذا بقيت الفلسفة مجرّد تعبير عن موقف دون المساهمة في تحريك عجلة الفكر الإنساني، وإعطائه ضخة دم جديدة، فهذا يعني أنّ **المشروع التربوي الفلسفي** سيظل مؤجّلا أو معلقا من عرقوبه، وهذا ما يؤكّد لنا ضرورة الاهتمام بالعمل التربوي ليس من الناحية البيداغوجية فحسب، وإنّما المنظور الفلسفي مهم جدا، حيث تأخذ مناحي التربية آفاقا جديدة من شأنها أن تجعل العمل ممتد في الزمان، أي يحمل إستراتيجية عميقة ومستدامة ستأتي بثمارها الإيجابية لا محالة.

---

(1) جون ديوي و إيفلين ديوي، مدارس المستقبل، ص13 .

(2) المصدر نفسه، ص 13.

ويؤكّد "**ديوي**" على ضرورة تصدّي الفلسفة للواقع، إذ يقول:<< **إذا أقرَّ بأن الفلسفة تحت قناع أنّها تبحث في الحقيقة المطلقة، إنما كانت فعلا تهتم بدراسة القيم السابقة الراقدة في الأصول الاجتماعية، وأنّها نشأت من الصراع والقادم بين الغايات الاجتماعية ومن تنازع المؤسّسات الموروثة مع الميول المعاصرة، نقول إذا تبيّن كلّ هذا؛ فهناك يتعيّن أنّ مهمة الفلسفة في المستقبل، هي أن نوضّح أفكار الإنسان عن النزاعات الاجتماعية و الأخلاقية في زمانهم، وهدفها أن تكون قدر الاستطاعة الإنسانية أداة لمعالجة هذه النزاعات**>>[1]. أيّ : كان يعتقد أنّه إذا أرادت الفلسفة أن تصلح نفسها فعليها أن تمتنع عن معالجة المشكلات التي تصدى لها الفلاسفة القدماء، وتصبح منهجا لمعالجة مشكلات البشر، ولهذا نادى **بوجوب عودة الفلسفة إلى التجربة** وأن تنبذ المنطلقات، وأن تجد فكرة التحكّم في الطبيعة بواسطة الذكاء الخلاق للإنسان،ليحول كلّ موفق غير محدد،أي مشكلة إلى موقف محدّد"[2].

وختاما؛ نقول ما قاله **جون ديوي** عن وظيفة الفلسفة التربوية والأخلاقية والاجتماعية وهي مقولة خالدة، وتكون عبرة لأولي الألباب، وهي:<< **وفي الحق أنّ كلّ نظرية فلسفية لا تؤدي إلى تبديل في العمل التربوي لا بد أن تكون مصطنعة؛ ذلك بأنّ وجهة نظر التربية تعيننا على تفهّم المشاكل الفلسفية في منابتها التي نشأت فيها وزكت، أي في مواطنها الطبيعية حيث يؤدي قبولها أو رفضها إلى تبديل في الناحية العملية في التربية**>>[3].

نفهم من هذا القول، بأنّه ثمّة **واجب أخلاقي** من أجل فهم المشاكل الفلسفية، ينطلق من " **تبديل العمل التربوي**" ؛ خاصة إذا كان هذا الأخير لا يجدي نفعا بعد

---

(1)عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص27.

(2) فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ص 119.

(3) وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، تر/محمد فتحي الشنيطي، مر/ زكي نجيب محمود، ص 38.

الدراسة والتحليل أو التجريب ميدانيا. ذلك بأنّ وجهة نظر التربية تعيننا على ما يبدو على فهم البيئة الثقافية التي نشأت فيها تلك المشكلات الفلسفية، والغرابة إذا تحدثنا بهذا المنطق، أي بخصوص ضرورة تبديل العمل التربوي إذا كان فاشلا في مجال ما؛ فالبعض ممّن ينتمون إلى قطاع التربية والتعليم مثلا؛ يجعلنا نضع ألف علامة استفهام. والبحث يطول في هذا المجال إذا أردنا الاستفسار عن فشل البرامج التربوية في بيئتنا، ثم نسعى في كلّ مرة إلى استيرادها كالبضائع الكاسدة دون دراستها وتمحيصها، وما يجب الأخذ منها. المهم هناك محاولات طائشة، كالرّمي في عماية"، وسواء كنّا ندرك حجم الكارثة أم لا، نقول بأنّ هناك مسؤولية أخلاقية تجاه الأجيال الصاعدة أو السّائرة في طريق الانهيار، لا قدّر الله.

إذا أردنا التبديل في الناحية العملية التربوية؛ علينا أولاّ معرفة هويتنا الحضارية والثقافية،حتى نعي ماذا نأخذ من البرامج التعليمية وما ذا نترك، وهذا يتطلب وجود بصيرة ورؤية إستراتيجية تربوية هادفة تتكفل بتنفيذها نخبة من العلماء في ذات التخصص، لتحدّد لنا فيما بعد طريقة واضحة في التعلّم المنتج، أو مشروع تربوي يتماشى وذهنية المتعلّم، من شأنه أن يكون المنطلق الصحيح نحو التطوّر والرقي، ومن ثمّ تحقيق الرفاهية المطلوبة. أما إذا أردنا أن نبقى في ذات التقليد الأعمى لكلّ مشروع تربوي وافد، بحكم أنّه نجح في أمريكا، وتبجيلا لمؤسّسه؛ نقول خاب وخسر من حاول التقليد دون دراية. وهذا المشكل التربوي امتدّ لعقود في منظومة الدول الضعيفة، وصدقت مقولة المفكّر الجزائري **مالك بن نبي(1905-1973م):"وقف الإنسان الياباني من الحضارة الغربية، موقف التلميذ من الأستاذ، ووقف الإنسان العربي موقف الزبون الذي يشتري"**.

فالواجب الأخلاقي تجاه العمل التربوي المطلوب هو المحاولة من الداخل قبل موعد الانتظار لما يتفضل علينا غيرنا من مشاريع تربوية نجحت مع جون ديوي أو غيره، وكان محطّ إعجاب ورغبة في تطبيقه في مكان حضاري مختلف. فليس العيب في

الإعجاب بطموح صاحب المشروع لأن يحقق ما يجب تحقيقه، وإنّما المشكل التربوي يكمن في عدم فهم ما تطلبه خصوصية المتعلّم،

ونحن نشاهد ونسمع عن منتديات وندوات ومؤتمرات تتحدّث عن المرض، ولا تتحدث عن آليات الشفاء أو العلاج للداء التربوي؛ وبذلك يزداد الخطر، والعملية التربوية تقترب من الانهيار دون إعادة نظر أو إيجاد بديل مناسب للخصوصية الفكرية المحلية. وبعدها نطالب بتوفير الإمكانيات اللازمة للنهوض بالقطاع التربوي التعليمي، والأمر واقع في باقي المجالات الحيوية الأخرى. ثم بعدها نتساءل في حيرة **:أين تكمن المشكلة؟ وأين الخلل؟ وما هو المطلوب منّا فعله لتبديل العملية التربوية؟ وما هو مستقبل منظومتنا التربوية في ظل التحديات الحضارية الراهنة؟ ما مصير أجيالنا الصاعدة المتعلّمة: هل تملك مفتاح خروجها من الأزمة التربوية الخانقة؟ من أين سننطلق في تصحيح العملية التربوية؟ هل نحن في حاجة إلى فلسفة تربوية جديدة؟**

نحن إذن؛ في حاجة إلى الفلسفة التي تهدينا إلى التكيّف التربوي الأخلاقي والاجتماعي مع هذه الظروف المتغيّرة باستمرار، والمقلقة أحيانا من ناحية فشل المشاريع الفكرية والتربوية والثقافية، نتيجة فشل في تبديل العمل التربوي من جهة . وتعاقب الظواهر المفاجئة؛ من أوبئة فتاكة وكوارث طبيعية، وحوادث مأساوية، وتحديات حضارية، بقدر ما يهمّ مشاهدة التكاثف والتضامن الإيجابي الذي تصل به الإنسانية جمعاء مشرقها بمغربها في لحظة واحدة، كدقيقة صمت معبّرة عن موقف واحد، ومطلب واحد، هو حاجة الإنسان إلى التفكير الفلسفي في نفسه ولغيره كلما استدعت الضرورة. أمّا إذا عزلنا الفلسفة وعاش أصحابها في أبراج عاجية يطلبون التفلسف للتفلسف، أصبحت الفلسفة رياضة ذهنية، وألفاظا جوفاء، لا صلة لها بالحياة أو الواقع المرتبط بالمصير الإنساني والكوني، فلا حاجة لنا لتلك الفلسفة التي لا تطابق .فكر الإنسان بواقعه .

مناقشة عامة:

هل يمكن عزل الفلسفة عن وظيفتها التربوية والأخلاقية والاجتماعية في ظلّ تحدّيات العولمة؟

والجواب: أكيد لا و ألف لا بالصورة المنطقية . لكن إذا أخذنا موقف المجتمع الجزائري على وجه الخصوص كموقف معزول عن تفكير الإنسان العاقل؛ نكاد نجزم بأنّ الفلسفة تحارب في عقر دارها، أو تجهض أيّة محاولة للتفكير الفلسفي الحرّ، إن لم نقل تشمئز قلوب الذين لا يعرفون عن الفلسفة إلا الاسم، وترديد عبارات سخيفة حول الفلسفة، منها على سبيل المثال ما تداول على ألسن العامة:" من تمنطق .. تزندق ". أو عبارة :" **تفلسف الحمار فمات جوعا**".

نقف أمام العبارة الأخيرة ونسأل أنفسنا: هل الذي يفكر في مشاغله اليومية .. هو بالضرورة حمار؟ أم أنّ عدم التفكير هو المنطق السليم الذي يجب أن يكون عليه الإنسان؟ فإذا كان الحمار يتفلسف فلديه عقل أو فكر، وهذا يكفيه شرفا مكان الإنسان الذي كرّمه الله تعالى بالعقل لكي يمارس فلسفة الحياة .فما بال الإنسان العاقل أن يحكم على مخلوق كرّمه الله بالعقل أن ينزل إلى مرتبة الحمار. وإذا كان الأمر كذلك، فقد حكم الله عزوجل على الذين لا يعقلون بأنهم أضلّ من الأنعام نتيجة تخليهم عن التدبّر والتعقّل والتفكير في كنه الحياة؛ عندما تساووا على صعيد واحد ألا وهو الإدراك والنمو، بدل التمايز بفضل الوعي الذي خصّه بالإنسان العاقل المفكّر والمنتج والخليفة على وجه الأرض.

إنّه لشرف عظيم أن يمنح الله تعالى الإنسان ملكة التفكير، لكن أن يصنّف من يمارس التفكير بالحيوان؛ فهذا حكم غير مقبول. إذ الأمم المتحضرة اليوم تبحث عن هاته الطيور النادرة من العقلاء الذين يفكّرون في تحسين ظروف الحياة. وهذا هو المطلوب من المجتمع الذي ينبذ التفكير الفلسفي دون تريّث لمعرفة أنه هو المقصود والمطالب بتغيير وضعه النفسي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي. ويلمح أيضا في الأفق مشاريع فكرية أو علمية تقنية وتكنولوجية تساق إليه من الأمم الأخرى متلهفا

استهلاكها، وكأنه يتطلّع إلى مستقبل مزهر بتفكير وإبداع غيره بينما يطبق على تفكير عقله، وهذا محال وغير مقبول . فويل لأمّة تذم التفكير المبدع وتبتغي الرقي والتقدم، لأنه عين التناقض. وويل لأمة " إقرأ " لكنّها " لا لا لا تقرأ ".

إذا كان هذا هو حال الفلسفة بالمنظور الاجتماعي المنبوذ تقريبا، واقتصارها فقط على مستوى النخبة أو فئة قليلة من الناس، نقول حينما وصفت الفلسفة بالحكمة، بأنّها حظ عظيم عند الله أن يكرم البعض بكرمه الذي لا ينفد؛ حيث يؤتي الإنسان حكمة التدبير والتصرّف حين يلجأ إليه العامة من الناس لتقديم الحلّ النسب لمشكلة معينة، وهذا يزيد من مكانة الإنسان الحكيم على المستوى العقلي والنفسي والأخلاقي وهو الأساس. يُضاف إليها باقي

المحفزات التي تظهره في مرتبة اجتماعية أقل ما يوصف فيها بالعبقرية في محيط يرفض التفكير والتفلسف. وهنا نسأل: ما موضع الذين يذمّون التفكير ويلجأون إلى أهله و خاصته عندما تشتدّ بهم المحن؟

هذا يمنحنا اليقين، بأنّ حلّ مشكلات الإنسان تأتي بتدبّر الأمور وإعطائها مساحة من التأمّل والتفكير؛ لذلك أفضل ما يستعين به لقضاء أمور حياته هو التفكير السليم الذي يسهّل عليه مطالب الحياة، ومن هنا نقول بأنّ **الحياة فلسفة متنقلة عبر الزمان.**

سادسا: أهمية الفلسفة.

يقول **برتراند راسل** في كتابه(الفلسفة بنظرة علمية):<<إنّ أهمية الفلسفة متأتية من كونها تشدّ أنفسنا، أو إن شئت يقظتنا الفكرية، لأنّ هناك قضايا خطيرة في الحياة لا يستطيع العلم أن يعالجها، أو أن يقول فيها كلمته..، ثم لأنّ الفلسفة " تقودنا "إلى شيء من التواضع العقلي، فإننا بفضل الفلسفة نعرف أنّ هناك أشياء كانت في الماضي محلّ يقين علمي، لا يتطرّق إليه الشكّ، ولكن؛ تبيّن فيما بعد، أنّ ذلك اليقين العلمي خطأ فادح . إنّ الناس بدأوا يكتشفون أنّ عملية فهم العالم ليست سهلة ، وهذه العملية هي الرسالة الأولى التي تهدف إليها الفلسفة>>[1].

كما **تكمن أهمية الفلسفة في سؤالها الدائم و المستمر وغير المنقطع**، وكما يقال تكمن قيمة الفلسفة في السؤال وليس في البحث عن الجواب، فإذا أجابت الفلسفة عن الأسئلة التي تطرحها فقد قضت على نفسها .فأسئلتها تثير الدهشة والحيرة والفضول رغبة في استمرارية البحث عن الحقيقة ، وحافزا على تقدّم العمل الفكري البشري؛ فلا معرفة واضحة دون أن تكون ردة فعل عن سؤال، **وكما يقول جون ديوي:<<إنّ التفكير لا ينشأ إلاّ إذا وجدت مشكلة، وأنّ الحاجة إلى حلّ أي مشكلة هي العامل المرشد دائما في عملية التفكير>>**[2].

فالسؤال الفلسفي كما يعتقد "**ألان جرانفيل-A.geranvele**":<<**يفترض مسبقا شكّا في الجواب باعتباره معرفة**، لا بمعنى أنّ الجواب ذاته " علم "يمكن احتمالا أن يخضع للشكّ...إنّ الشكّ هنا شكّ قبلي... ويجب أن نعطي لهذا الشكّ القبلي كل معانيه...**إنّ الفلسفة هي قبل كلّ شيء شكّ في امتلاك المعرفة**....إنّ السؤال المنفرد لا يكفي وحده لكي يشكّل سؤالا فلسفيا؛ إذ يجب على السؤال الفلسفي أن يكرّر، لا بمعنى تكرار نفس السؤال... بل بمعنى تكرار سؤال آخر ينتمي إلى

---

(1) راجع بالتفصيل: برتراند راسل، الفلسفة بنظرة علمية.الصفحة نفسها.

(2) انظر: ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، الصفحة نفسها.

نفس التساؤل الفلسفي..>>[1].

إنّ الفلسفة اليوم لها أهميتها من أوجه كثيرة؛ فهي التي تساعد الإنسان في حياته التي طغت فيها المادية التي لا تعرف الحدود، فهي بالمرصاد لكل ما من شأنه يمسّ كرامة الإنسان، ومكانته الكونية بين سائر المخلوقات، بالإضافة إلى ذلك هي التي تبصّر الإنسان بأنه هو يفعل، ويدرك، وينتج، كل ذلك هو إثبات لوجوده الإنساني في الكون. لأنّ الفلسفة في الأخير، هي التفكير أو في طريق نحو سعادة الإنسان في هذا الوجود لا غير بقوة العقل والعمل.

إنّ وجود الإنسان حسب الفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو طاليس تكون بالقوة وبالفعل؛ والمعنى الحقيقي الذي يختفي وراء هذه المقولة المعروفة، قسّم هذا الأخير حياة الإنسان إلى قسمين أو مرحلتين: بينما نقول:"**نجح التلميذ في شهادة البكالوريا**"، فهذا معناه التلميذ موجود بالقوة، أما وجوده بالفعل، فهي المراحل التي قضاها في الاجتهاد منذ صغره حتى حقّق حلمه وهو النجاح. لذلك عندما نقول وجود الإنسان بالقوة ، يجب أن ننظر إلى من أوصله إلى تلك المكانة أو النجاح المحقّق. وبمعنى أدق وواضح جدا؛ يجب أن ننظر إلى كلّ من صنع النجاح لذلك التلميذ منذ مرحلته الأولى، وليس مجهود التلميذ وحده. وهذا هو المعنى من وجود الإنسان في القمة، وهو شيء جميل، لكن أن يحافظ على تلك المكانة وحده دون غيره ، فتلك هي المشكلة.

إنّ وجود الإنسان بالقوة والفعل معا، دلالة على توازن حياته وكمالها عندما تلتقي المقدمات مع النتيجة، لذلك نقول عنه يملك شخصية سويّة قادرة على التأثير. و إنّ كان هو مجموع من الإمكانيات تتحقق على مدى حياته، بحيث يقاس بما ينجز مما لديه من إمكانيات، فلا نستطيع أن نعرّف الإنسان تعريفا مجرّدا، بل

---

(1) راجع: آلان جرانفيل، لاكان والفلسفة، ص56-6.

نعرّفه دائما بحسب ما يتم وينجز في حياته(كما يعتقد عبد الرحمان بدوي في كتابه (الوضع الفلسفي الراهن في الوطن العربي)، ولقد لخّص المفكر الوجودي **جان بول سارتر– j P Sartre(1905–1980م)**هذا في قوله:<< **الإنسان مشروع** >>[1].

هذا المشروع؛ من وضْعِ الإنسان، ولا يحقق هذا المشروع إلاّ الإنسان، إذن الإنسان وما سعى، إمّا أن ينتظر من غيره العطاء وما يريد؛ فهذا وهم لا يؤمن به الفلاسفة. فالإنسان الذات التي تحقق ذاتها بذاتها وفي كل الميادين، وعمر الإنسان قصير هو صحيح ولكنه في مقدوره أن يطيل في عمره بشيء واحد هو عمله. لذلك صدق قول **سارتر**:" **سأكون عندما لا أكون**". وهي إشارة إلى حياة الإنسان الفعلية في الأثر الذي يتركه قبل موته وبعدها. وإذا كانت **الفلسفة هي البحث عن الحقيقة،** وليس غير البحث عن الحقيقة؛ فإنّ الإنسان مطالب بالعمل الجاد من أجل تحقيق أكبر قدر من السعادة لنفسه، ولغيره. فهو لا يعيش بنفسه و لنفسه، وإنما يعيش بغيره ولغيره.

وقيمة الفلسفة–حسب راسل– "ينبغي إذن أن تنشد في عدم يقين إجاباتها.وكما يقول:<< **إنّ الإنسان الذي لم يشدُ حظا من الفلسفة يسير في الحياة سجين الأحكام المألوفة السابقة المستمدة من الإدراك العام، ومن العادات والعقائد المألوفة في عصره أو مصره، ومن معتقدات نمت في ذهنه دون تعاون ولا موافقة صريحة من عقله المفكر** >>[2].

ثم يضيف:<< **لكن حين نبدأ في التفلسف، نجد أنّ أمور الحياة اليومية نفسها تفضي إلى مشاكل، لا يمكن أن يقدّم عنها غير حلول ناقصة كلّ النقص. والفلسفة، وإن كانت غير قادرة على اقتراح إمكانات عديدة توسّع من آفاق فكرنا**

---

(1) عبد الرحمان بدوي، الوضع الفلسفي الراهن في الوطن العربي، ص118.

(2) نقلا عن :عبد الرحمان بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 30–29 . هذا قول برتراند راسل

وتحرّر أفكارنا من سلطان العادة الطاغي>>[1].

حسب هذا القول الأخير؛ فإنّ التفلسف هنا مرتبط بمدى قدرته على الفاعلية من خلال الممارسة، لا مجرّد وجهة نظر أو رأي معسول بحكم شعبية، والحديث عن القدرة في التفلسف، يشير إلى إعطاء البدائل في الظروف الحرجة، ومن ثمّة التحرّر الذهني أولا من كلّ عادة مثبّطة لعزيمة الإنسان مثلما أشار إليها أفلاطون في نظريته حول أصحاب الكهف، حيث يتحرّر عقل من العقول البشرية ليشرح للبقية عن تلك الأوهام التي كبّلت الفكر عن فهم ما يجري حوله. كأن تكون أكذوبة مثلا، عاشها الإنسان لردح من الزمن ثم يكتشفها على أنها كانت سببا في بقائه سجين أوهامه، ولولا عملية التفلسف التي حركت ذلك العقل، لما كانت هناك محاولة لحلّ المشكلات اليومية للإنسان على سبيل المثال الذي قلناه. وربما هذا هو المقصود الذي أراده "راسل"، في إشارة منه إلى ضرورة تفعيل العقل البشري نحو التفلسف المنتج والمفيد.

وهكذا فإن الفلسفة بينما تقلل من شعورنا باليقين فيما يتعلق بحقيقة الأشياء، فإنّها تزيد كثيرا من معرفتنا بما عسى الأشياء أن تكون؛ وتزيل التزمت المتعالي الموجود عند أولئك الذين لم يسافروا في منطقة الشك المحرّر، وتنعش إحساسنا بالعجب والدهشة وذلك بإظهار الأمور المألوفة غير مألوفة"[2].

---

(1)عبد الرحمان بدوي ،المرجع نفسه، ص 30.

(2) المرجع نفسه، ص 30-29 . هذا قول برتراند راسل

سابعا: غاية الفلسفة .

يستحيل وجود شيء دون غاية مرجوة، كذلك للفلسفة غاية نبيلة مثل باقي العلوم الأخرى التي تحاول تقديم الأفضل للإنسان، لذلك كانت **غاية الفلسفة كغاية العلم هي البحث عن الحقيقة؛ حيث كانت الفلسفة عند القدماء "علما" وكان العلم والفلسفة يدلان على مفهوم واحد**؛ إذْ كانت الفلسفة تشمل ألوان المعرفة البشرية كلّها. وكان **طاليس** وهو أول الفلاسفة طبيعيا ورياضيا، وكان فيثاغورس رياضيا ومهندسا، وكان أفلاطون يميل إلى الهندسة، واعتبر الرياضيات أساسا للتفلسف.. **وكانت مؤلفات أرسطو دائرة معارف تنتظم فيها العلوم كلها**. وكان ابن سينا طبيبا وكان ديكارت عالما رياضيا وهو منشئ علم الهندسة التحليلية"[1].

وكان **ليبنتز Lippings** –عالما رياضيا كذالك، وهو منشئ اللوغارتمات، والفلسفة الحديثة التي جاءت عقب عصر النهضة يجب أن تُفهم في ضوء النظريات العلمية التي قال بها جاليليو...والمذاهب الفلسفية المعاصرة في بعدها عن الأحكام المطلقة الكلية متأثرة دون شك بنظرية النسبية لأنشتاين، **وكثير من الفلاسفة المعاصرين أنفسهم رياضيون وعلماء حياة أو بيولوجيا**"[2]..هذا والبحث في الفلسفة، كالبحث في العلم، يتطلّب من صاحبه شجاعة في القول وعدم الخضوع للأهواء الذاتية أو المؤثرات الشخصية.إنّما البحث في الفلسفة يتطلّب تحقيق أعلى نسبة من الموضوعية، كما يتطلب العلم تحقيق درجة كبيرة من اليقين. وما نريد توضيحه هنا، هو أنّ الغاية موجودة في كلّ علم من العلوم، والفلسفة تمثّل كلّ تلك الغايات، لأنّها تلتقي في سياق واحد وهو الإنسان. وما دام هذا الأخير يفكّر باستمرار، فحتما ستتحقق غاية من الغايات. وإلاّ: **هل غاية الإنسان اليوناني هي غاية الإنسان**

---

(1) يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص 50.

(2) المرجع نفسه، ص 50.

الحالي؟ قد يقول بعضنا، إنّها الحقيقة. ونحن نردّ: أيّة حقيقة يطلبها كلّ إنسان؟

إنّ الفكر البشري لا يمكنه أن يتوصّل إلى الحقيقة دفعة واحدة، ولن تكون إلاّ نتيجة تصادم أفكار متعارضة داخل الفكر وخارجه. وحيث يكون التأمّل في الطبيعة، سيزول الوهم وتظهر الحقيقة، وسيعرف الإنسان نفسه بنفسه، "تأملوا الطبيعة، تأمّلوا الإنسان، أسرار الفلسفة أمامكم"[1]...من هنا ستكون فلسفة جديدة، هي **فلسفة الإنسان**"؛ "**إنّها الإنسان نفسه الذي يفكّر، الإنسان الكائن، والذي يعرف أنه هو الماهية الواعية ذاتها للطبيعة** "[2].

إذن، **موضوع الفلسفة الجديدة هو الإنسان بكلّ علاقاته وحاجاته.** لذلك لا يمكن دراسة هذا الإنسان بوصفه "**أنا**" مجرّد، بل في علاقته مع الناس الآخرين، من خلال "**الأنت**" الموجودة في الإنسان والتي هي عبارة عن ماهية النوع الإنساني الموجودة في كلّ "أنا"[3]. وعليه، إذا أرادت الفلسفة أن تصبح علما، يجب عليها أن تتحد مع علوم الطبيعة...وهذه ضرورة داخلية لاتحاد الفلسفة بعلوم الطبيعة تكمن في أنّ علوم الطبيعة لا تنطلق من ذاتها ولا من كائنات مفارقة، بل تنطلق من خارجها، من العالم المحسوس نفسه. وكذلك يجب أن تبدأ الفلسفة ليس من ذاتها بل من نقيضها. لذلك يقول:<< **على الفيلسوف أن يدخل في متن الفلسفة حصة الإنسان الذي لا يتفلسف، بل أكثر من ذلك، الذي هو ضد الفلسفة...هكذا فقط ستستطيع الفلسفة أن تصبح قوة كلية، كلّية القدرة، لا تُدحَض ولا تُقاوَم. على الفلسفة إذا ألاّ تبدأ بذاتها، إنما بنقيضها antithése" باللا–فلسفة** >>[1].

لكن هل باستطاعة الفلسفة أن تحقق هذه الغاية الإنسانية ؟

---

(1) حنا ديب، هيغل و فيورباخ، ص 236

(2) المرجع نفسه، ص 274.

(3) المرجع نفسه، ص 274.

إنّ **مهمة الفلسفة** إيجاد العلاج للواقع العيني نفسه بكلّ تفاصيله،وهذا لا يمكن أن يقوم به الرأس المنعزل أمام مكتبه، بل لابد من عون الحواس، وهذا ما فعله **فيورباخ-Fuarbach** محرّرا الواقع من التجريد. هكذا فقط يمكن أن يكون التفكير واقعيا، هكذا فقط يمكن بلوغ الحقيقة"[2].

وهكذا يبقى الإنسان بالنسبة للفلسفة كموضوع أسمى، حيث يرتبط الإنسان بالطبيعة، ليصبح هو "موضوع الفلسفة"، هو الإنسان بكلّ حاجاته وأحاسيسه وأفكاره. لذلك يرى " فيورباخ " أنّه ليس الفكر وحده هو الذي يميّز الإنسان عن الحيوان، إنّما ما يميّزه عن الحيوان، **هو وجوده بكامله " son étre total**". طبعا الكائن الذي لا يفكر ليس إنسانا، إلاّ أنّ التفكير هو نتيجة وخاصية ضروريتين للوجود الإنساني"[3]. الإنسان كائن كلّي في النهاية، وهذا ما ترغب في تحقيقه الفلسفة كغاية أسمى. ولنا أن نتساءل: **هل يمكننا التفكير في وجود فلسفة دون وجود إنسان ؟**

طبعا؛ لا يمكننا التفكير مطلقا عن وجود فلسفة دون وجود إنسان، ومنه تحدد الغاية وتكتشف أسرار علاقة الفلسفة بالإنسان. فغاية الفلسفة الكلية، هي وجود الإنسان الكلّي، ثم التفكير فيما يحتاجه في هذه الحياة مهما كان نوعها.

---

(1) المرجع نفسه، ص ص 274-275. بتصرف.

(2) المرجع نفسه، ص 280.

(3) المرجع نفسه، ص ص285 بتصرف.

المحور الثاني
علاقة الفلسفة بالعلوم الأخرى

المحور الثاني: علاقة الفلسفة بالعلوم الأخرى .

تقديم: لم تطرح مسألة العلاقة بين الفلسفة بالعلوم الأخرىّ إلاّ بعد حادثة استقلال العلوم التقنية عن الفلسفة وعلى رأسهم الرياضيات، وكان ذلك بمثابة فقدان الفلسفة لقيمتها على حسب ظنّ البعض، وهو اتهام خطير ومجحف في حق أم العلوم. والحقيقة عكس ذلك تماما حيث استعادت أم العلوم بريقها، لكن هذه المرّة بعد وصول العلوم المستقلة عن الفلسفة إلى طريق مسدود أو لِنقل إلى نوع من الركود، وعدم تلبية حاجيات الإنسان الحياتية كما يجب.

ففي العصر الحديث– وجود مبررات– ظهرت الكشوف الجديدة في العلوم الطبيعية التي لم يكن السابقون قد عرفوها لقصور مناهجهم التجريبية، وبذلك استطاعت الفلسفة الحديثة أن تتعرض لموضوعات جديدة مرتبطة بالكشوف العلمية خاصة منذ القرن العشرين، حيث ظهرت فلسفات علمية عن الزمان والمكان والسببية والحركة والحتمية وغيرها مما يتّصل بكشوف العلم الطبيعي.. حقا قد يكون عدد من الفلاسفة القدماء تناول بالبحث بعض هذه الموضوعات لكن ليس في صورتها العلمية التجريبية الحديثة"[1]، وهو إعلان عن الانفصال بين ما تهتم به العلوم من مواضيع وما تبحث فيه الفلسفة بمنظورها الشمولي. ومهما كانت المبررات (منها اقتناع كلّ علم من العلوم المستقلة بأن أصبح لها موضوع خاص بها ومنهج من شأنه أن يوصلها إلى الدقة في النتائج).

وقد تكون اعتراضات واجهت الفلسفة في مراحل تطورها، منها: عدم دقة نتائجها، كسبب رئيسي في استقلال العلوم عنها، فأصبح ما يطلق عليه الناس اليوم على " فلسفة"، هو ما بقي من أسئلة ظلّت دون إجابة "[2].

---

(1) سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مطبعة مدبولي، ط1، القاهرة، 1973م، ص 13.

(2) وليم جيمس ، بعض مشكلات الفلسفة ، تر/محمد فتحي الشنيطي، مر/ زكي نجيب محمود، ص19

ولم تثبت النتيجة أن اتّضحت في التمييز بين دائرتين في المعرفة الإنسانية : دائرة يُطلَق عليها "العلم، وتُطبّق في ميدانها أدق القوانين، ودائرة أخرى، هي الفلسفة العامة، ولا تُطبَّق فيها قوانين. ونتيجة ذلك، الاتجاه الوضعي في التفكير، وانطلاق الصيحة:" **لتسقط الفلسفة**" أطلقتها حناجر عدد لا يُحصى من المشتغلين بالعلم. وكانوا ينادون: أعطونا وقائع قابلة للقياس، أعطونا ظواهر لا يتدخل العقل فيها، ودون كائنات أو مبادئ تزعم أنها تفسّرها. ومن هذا النمط في التفكير نبع الاعتراض بأنّ الفلسفة لم تسجّل أيّ تقدّم"[1].

ولكن دعوة الانفصال لا تعني بالضرورة أنّ الفلسفة صارت معزولة وليس لها ما تعني به بالدراسة والبحث، وإنّما لها علاقة قوية مع كلّ العلوم تسعى لمجاراتهم في المسائل التي يعالجونها، وأول ما نحاول توضيحه في حيثيات العلاقة، نجد الرابطة الأصيلة مع الدين.

أولا/- علاقة الفلسفة بالدين.

تتميّز الفلسفة في هذا الباب من الدين، بأنّ الفلسفة تعتمد في مباحثها وتقديراتها على العقل وحده، بينما الدين يستمد تقديراته وعقائده من مصادر خارج العقل هي الوحي والنبوّة. ولهذا كان كلام الفلسفة في أمور الإلهيات قولا عقليا **discours logique**، بينما كلام الدين في الإلهيات تصريحات إيمانية "**professions de foi**" ولا محل للقول باستغناء الدين عن الفلسفة؛ لأنّ الإنسان يحتاج إلى الفهم العقلي المبني على البراهين العقلية التي تقنعه؛ فلابد إذن من تعقّل مضمون الإيمان،

---

(1) المصدر نفسه، ص 28.

إمّا للإقناع العقلي حين يعوز الإيمان، أو للإقناع العقلي ليستنير الإيمان حين يوجد"[1].

ولو ألقينا نظرة سريعة على تاريخ الفكر الفلسفي منذ كان في صورته الروحية القديمة لدى الشرقيين، ثم انتقاله إلى الغرب لدى اليونان ليأخذ صورة عقلية، وتطوره بعد ذلك إلى المباحث الدينية في العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، فسوف نجد أنّ أغلب موضوعات الفلسفة قد تناولها هؤلاء الفلاسفة السابقون؛ فالمباحث الخاصة بالروح والخلود وعلاقة الإنسان بالآلهة والقوى الغيبية، والضمير وعلاقة الإنسان بالإنسان، والأخلاق وما يتّصل بها، كلّها تقريبا كانت موضوعات أساسية عند مفكري الشرق القديم. أما المباحث الطبيعية الخاصة بالعلم المادي، وكذلك الموضوعات التي تدور حول العقل والنفس، فقد تعرّض لدراستها فلاسفة اليونان ثم الرومان، حيث تناولوا بالبحث العلل الطبيعية، وحاولوا تفسير حدوث الظواهر المادية، إلى جانب تحليل العقل البشري، ومبادئه الأساسية وكيفية إدراك الأشياء مع التعرّض للنفس الإنسانية وعلاقتها بالجسد، وصلتها بالعقل والطبيعة الخارجية. أمّا في العصور الوسطى(بين القرن 9 و13م) فقد تناول فلاسفة الإسلام والمسيحية الموضوعات الدينية والروحية التي لم يتعرّض لها الفلاسفة السابقون بتوسّع، فبحثوا في طبيعة الله تعالى وحقيقة النبوة وماهية الإيمان والمعرفة الصوفية، غير ذلك من الموضوعات الدينية"[2].

و ليس ثمّة شكّ في أنّ هناك فكرا فلسفيا نبت في الإسلام، له رجاله ومدارسه، له مشاكله ونظرياته، له خصائصه ومميزاته. سمّه إن شئت "فلسفة إسلامية"،

---

(1) عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص48 .

(2) سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، ص 12.

وهذا ما أوثره، على أساس أنّه شبّ ونشأ تحت كنف الإسلام، وتأثّر بتعاليمه وعاش في جو حضارته. وأمنهم فيه المسلمون في المشرق والمغرب، دون اعتداد بفوارق الدم أو الموطن، ولا ضير في أن يكون قد أسهم فيه غير المسلمين أيضا ممن شملهم الإسلام برعايته"[1]. وحصل من مناظرات بين الفرق الكلامية حول فهم النص وتأويله وفق منظور كل فرقة ومبادئها، وتوسّعت النقاشات إلى أبعد الحدود .

وهذه دلالة –كمثال فقط– على انسجام المواضيع الدينية مع التفكير الفلسفي في كنف الحضارة العربية و الإسلامية، وقس على ذلك باقي الديانات الأخرى، خاصة الفلسفة اليهودية والفلسفة المسيحية[*]، حيث نوقشت فيها –وكلّها ديانات سماوية– مسائل عديدة منها : فكرة العناية الإلهية، " فإذا كانت الفكرة موجودة عند أفلاطون في محاورة القوانين، فهي مختلفة عن ذلك أتم الاختلاف في الفكر المسيحي الذي يعتبر الإله خالقا"[2]. وهذه الفكرة بالذات نقول حفّزت فرق وطوائف إسلامية مثلا على ظهور ما يعرف بتأويل الأسماء والصفات الإلهية بين مشبّه ومجسّم ومعطّل وغيرهم، وهذه إشارة كذلك إلى أنّ المسائل الدينية التي طرحها رجال الدين قد أخذت مع الفلاسفة والمفكرين أبعادا أخرى، بل وامتدت أحيانا إلى مجالات أخرى من حياة الإنسان عامة.

---

(1) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية–منهج وتطبيقه–ج2، ص7.

(*) أحسن توضيح ما ذكره إتيين هنري جلسون Etirnne henry Gilson في كتابه " روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط" ، من موضوعات قد تتشابه كلها أو بعضها مع ما هو موجود في الفلسفة الإسلامية والفلسفية اليهودية ، كونها تمثل ديانات سماوية كما قلنا.

(2) إتيين هنري جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط" ،ترجمة وتعليق :إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3 سنة 1996م،ص10.

1/-علاقة الفلسفة بالدين الوضعي:

يعتقد الناس أنّ قوة الله وعنايته تتجليان بوضوح أكثر بالحوادث الخارقة التي تناقض الفكرة التي كوّنوها عن الطبيعة. ويظنون أن الله ساكن لا يعمل ما دامت الطبيعة تعمل في نظامها المعهود، والعكس بالعكس، وهو أن قوة الطبيعة والأسباب الطبيعية تكون عاطلة وساكنة ما دام الله يعمل، وهكذا فهم يتصورون قوتين تختلفاحداهما عن الأخرى، قوة الله، وقوة الطبيعة... وإذا أصيب هذا الدين بالعطب فهم سيخلقون دينا آخر ليحل في محله. ولكن الفيلسوف يعرف أنّ الله والطبيعة شيء واحد، يعملان بالضرورة ووفقا لقانون ثابت لا يتغيّر. وهو يقدّس ويوقّر بالطبع هذا القانون العظيم. وهو يعرف أنّ الله قد وصف في الكتب المنزلة بكونه مشرعا أو أميرا ، وبكونه عادلا ورحيما إلى آخر ما هنالك من صفات. ليتفق فقط وينسجم مع عقول الناس ومعرفتهم الناقصة التي لم تبلغ حد الكمال"[1].

وكما تشير الأبحاث في المجال الديني، بأنّ الدين الأخلاقي دين واحد حق وجد بوجود الإنسان معاصر له. بينما أشكال الإيمان التاريخي اليهودي والمحمدي والكاثوليكي واللوثري[*] أشكال من الاعتقاد في الوحي الخارجي. ولا يكون انتشار أيّ عقيدة انتشارا متّسعا، إلاّ عندما يكون ذلك الإيمان التاريخي موجودا في يد مستفيدة، أي في يد لها منفعة أو مصلحة في انتشاره. والإيمان التاريخي

---

(1) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي(حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم)، تر/ فتح الله محمد المشعشع، ص205 .

(*) نسبة إلى المصلح الديني في أوربا مارتن لوثر الذي ثار ضدّ سلطة الكنيسة التي كانت تقوم بالوصاية الأبوية على الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية. ويرجع إليه الفضل كذلك في حركة التنوير التي قامت بها أوروبا من أجل الخروج من العصور المظلمة إلى مرحلة الثورة الصناعية وحركة التجارة التي فتحت على إثرها الأسواق الخارجية.

يؤسّس ذاته على الكتب المقدسة، ويحتاج إلى حمايتها وأمنها إلى فئة متعلمة يمكنها الضبط والتحكم على نحو ما كان الأمر مع المعلمين الأوائل للإيمان والذي نرتبط بهم بالتعليم والتقليد المستمر. ولكن الإيمان الديني النقي لا يحتاج لتعليم ولا يتطلب إثباته تصديقا كتابيا"[1].

من هذه الناحية؛ يدلّل الفكر الديني المصري القديم على صحة مبدأ التطور المعروف في علم الاجتماع الديني، الذي يبدأ بعبادة الماديات، ثم ينتقل إلى عبادة الروحانيات؛ كما يبدأ بالإيمان بتعدد الآلهة، ثم ينتقل إلى الإيمان بفكرة الإله الواحد الأحد. فقد عبد المصريون القدامى ،بادئ الأمر، مظاهر الطبيعة المادية المختلفة، مثل الأنهار والأشجار والنباتات والحيوانات..الخ. ورأوا فيها العلة في استمرار وجودهم، ثم تخلّوا عن ذلك الاعتقاد، وتلك العبادة بعدما رأوا أنّ هذه الآلهة التي تمثل مظاهر الطبيعة المادية المختلفة، لا تقدّم الإجابة عن تساؤلاتهم العديدة لما يجري في هذا الكون المترامي الأطراف، كالبرق والرعد، والحياة والموت، والكسوف والخسوف والظلم والمرض.. الخ.

وحتى يتمكّن المصريون التقرّب من الآلهة التي يعبدون... عمدوا إلى إحلال روحها–فكرة تناسخ الأرواح– في بعض مظاهر الوجود، كالصقر والتمساح والعجل..الخ؛ فكانوا يؤدّون لها فرائض العبادة والتقديس، ويقدّمون لها الأضاحي، علّها تشفع لهم عند الآلهة الحقيقية"[2].

إذن؛ علاقة الفلسفة بالدين الوضعي(**وما شرّعه من قوانين دنيوية)** تنطلق من منطلق أسطوري أحيانا كما هو حال الديانة البوذية، وبالأخص مع شخصية بوذا، مؤداها –**الأسطورة الدينية**– أنّ إنقاذ الإنسانية من آلامها سيكون على يدي شاب نبيل حسن الخلق والخلق يولد بين أحضان النعمة ويشبّ بين أعطاف الترف

---

(1) إيمانويل كانط، الدين والسلام، ص51.

(2) مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني(الفلسفة ظهرت في الشرق)، ص68.

والسعادة ثم يتخلى عن المادة ويزهد في الشهوات فيصل إلى المعرفة الكاملة التي بها ينقذ الإنسانية من بين براثن الشرّ والألم"[1]. لهذا قال فولتير–**Voltaire**–**(1694-1778)**:<< **أموت على عبادة الله، ومحبة أصدقائي، وكراهية أعدائي، ومقتي للخرافات والأساطير الدخيلة على الدين** >>[2]. ووقّع هذا البيان في 28 فبراير 1778م. وكلّ ما هو خرافي وأسطوري دخيل على الدين، قد تكون بدعة مستحدثة في الدين بالمنظور الإسلامي. ومنه نقول، وإن كانت الأساطير القديمة قد تقادمت مع الزمن؛ فهي لا تزال حيّة في عصرنا، بل ولا تزال هناك طقوس موروثة تتناقلها الأجيال، كدلالة على تمسّك فئة من الناس بتراثهم الديني–**خاصة تقديس الأشخاص**– التي ندرجها نحن اليوم تحت غطاء التفكير الديني، أو التراث العالمي.

هذه هي النقطة الجوهرية التي تهتم بها الفلسفة لمعرفة مآل الأساطير، وما صورته من حقائق دينية، قد تخضع لانتقادات العقل البشري، نتيجة سذاجة الاعتقاد بها، والعمل من أجلها إلى أبعد الحدود. والمشكلة تزداد غرابة في عصر التكنولوجيا والتواصل العالمي، ومع ذلك بقي الرسوخ في الاعتقاد الجازم بصحة **الأسطورة الدينية**، التي ترعاها جهات معينة، بل وتشجّعها بصفتها موروث قديم يتطلّب العناية به، إن لم يُخصّص لها **قناة إعلامية** تروّج لها، وإعطاءها حلّة الوداعة، والتسامح والوقار، كتُقْية منهم.

---

(1) محمد غلاب، الفلسفة الشرقية ، ص: 128).

(2) ول ديورانت، المرجع نفسه ،ص312 .

2/- علاقة الفلسفة بالدين السماوي:

لاشك بأنّ علاقة الفلسفة بالدين السّماوي علاقة وثيقة ومتكاملة من كلّ الجوانب؛ ذلك لأنّ تفكير الإنسان في خالقه ومُوجد الموجودات تعني أرقى التأمّلات التي قادته للوقوف أمام حقيقة دينية مطلقة، فهي مهمّة جدا بالنسبة إليه قبل التعرّف على أصل الكون أو العالم الخارجي الذي يحيط به. ومن هنا فالعالم الروحاني يحتل مكانة جليلة في فكر الإنسان لاسيما إذا تعلّق الأمر الإيمان بالله في وحدانيته وربوبيته. لذلك تحضرنا مقولة "**فولتير Voltaire**في مقاله:"**المؤمن بالله** " ليعبّر عن إيمانه :<< إنّ المؤمن هو الإنسان المقتنع بوجود إله قوي وصالح خلق جميع الأشياء والكائنات. وهو يعاقب من غير قسوة على كل الذنوب، ويجزي بالخير على كلّ أعمال الفضيلة والخير... إنّ دين الله هو أقدم الأديان وأكثرها اتساعا، لأنّ عبادة الله البسيطة سبقت جميع الأنظمة في العالم . وهو يتكلّم لغة يفهمها كلّ الناس، بينما لا يفهم الناس بعضهم بعضا، وهو صديق الحكماء. وليس الدين عنده ما جاء في الميتافيزيقا من آراء، ولا المظاهر التافهة، ولكن في العبادة والعدل، وعمل الخير هو عبادة الله، والتسليم له هو شريعته>>[1].

هذا القول يحيلنا إلى التفكير في مسألة الألوهية تفكيرا فلسفيا، منها الخوض في مسألة الإيمان بالله وبوجوده وعبوديته، والإيمان بالملائكة والرسل والكتب السماوية وباليوم الآخر، والجنّة والنّار، وغيرها من المسائل التي تعني علاقة المخلوق بخالقه. والأهم من ذلك كلّه توضيح صورة تقرّب الإنسان من الله عن طريق التفكير في موجودات الله تعالى.

وهذا المجال يعني الحديث عن فلسفة الدين، كمبحث جديد نحاول من خلاله ربط العلاقة بين التفكير الفلسفي والدين، كعلاقة يستحيل الفصل بينهما.

---

(1) المرجع نفسه ، ص302 ، بتصرّف.

وأفضل وصف لعلاقة الدين بالفلسفة هو حوار الفيلسوف العقلاني **باروخ سبينوزا Spinoza(1632-1677م) في** بعض الرسائل التي حاول أصحابها هديه وإصلاحه، ومنها رسالة وردت له من تلميذ له يدعى "ألبرت برج" الذي اعتنق المذهب الكاثوليكي، حيث قال:<< لقد زعمت بأنّك توصّلت إلى الفلسفة الحقّة آخر الأمر. كيف عرفت أنّ فلسفتك أفضل من جميع الفلسفات قديمها وحديثها؟ ناهيك عمّا سيأتي به المستقبل من فلسفات. هل **اختبرت الفلسفة**(*) كلّها قديمها وحديثها التي تدرس هنا، وفي الهند وفي جميع أنحاء العالم؟ ولو سلّمنا جدلا بأنك اختبرتها وأمعنت النظر فيها، فمن أدراك أنك اخترت منها أفضلها؟..>>[1].

وأجاب **سبينوزا** على هذا بقوله:<<**أنت يا من تدّعي أنّك وجدت أخيرا أفضل الديانات، وأحسن المعلّمين ووضعت إيمانك فيهم، كيف عرفت أنّهم أفضل من علّموا الديانات، أو يعلّمونها الآن أو سيعلّمونها في المستقبل؟ هل اختبرت كلّ هذه الديانات، قديمها وحديثها التي تعلم هنا وفي الهند وفي جميع أنحاء العالم. ولو فرضنا أنك اختبرتها جميعها فمن أنبأك أنك اخترت أفضلها**>>[2].

ومن هذا، يبدو لنا بوضوح أنّه بمقدور الفيلسوف أن يكون حازما إذا استدعت الضرورة إلى ذلك. ولكن لم تكن جميع الرسائل التي وردت على **سبينوزا**، من هذا النوع المكدر المزعج. فقد وصلته رسائل كثيرة من رجال ذوي ثقافة ومكانة عالية،

(*) المقولة المقتبسة طويلة، وها هي التكملة الصحيحة لها، حيث يصل إلى الحوار إلى القول:<< ... وكيف تجرؤ على وضع نفسك فوق رجال الدين والأنبياء والرسل والشهداء والعلماء وآباء الكنيسة؟ انك لإنسان بائس ودودة تسعى على الأرض، نعم إنك رفات وطعام للديدان، كيف تستطيع مواجهة الحكمة الخالدة بكفرك العنيد، وما هو الأساس الذي يقوم عليه هذا المبدأ اللعين الطائش، الأحمق الحقير الذي تنادي به وتدعو له ؟>>.

(1) ول ديورانت، المرجع نفسه، ص198.

(2) المرجع نفسه ، ص198- 199.

"تظهر مدى ارتباط الحوار الفلسفي بالدين مهما كان، ولنا نماذج أخرى للرابطة القوية التي تجمع الفلسفة بالدين مهما كان، منها المناظرات الكلامية عند المسلمين مثلا، في مسائل دينية عديدة، لاسيما في مسألة تأويل النصوص الدينية؛ أدّت في أحايين كثيرة، إلى صراعات دينية وسياسية، من منطلق الحجاج في الدين، وأحقية التفكير الحرّ، وإعمال العقل في مسائل دينية، نكاد نجزم حينها الصلة القوية الموجودة بين الدين والتفكير الفلسفي، تارة باسم العقلانية، وتارة باسم التقدّم، وتارة باسم التنوير وحق النقد الحرّ. ومن هنا تنشأ ما يُسمّى الحوار الفلسفي الديني، الذي يعمل على تقديم الفهم الصحيح للدين استعانة بالعقل البشري.

ومهما كان؛ لا يزال اهتمام التفكير الفلسفي بقضايا الدين متواصلة ومستمرة، لكن في مسائل أوسع من ذي قبل، ممّا يؤكّد مرّة أخرى، الصلة القوية بين الفلسفة والدين، أو الرابط المشترك بينهما المتمثل في التدبّر والتعقل في أمور الدين في كلّ زمان ومكان في إطار **حوار الأديان** وما شابه ذلك.

والفلسفة بصفة عامة، تبحث في الإنسان والكون، وعند بحثها في الإنسان فهي تقف بالضرورة عند معرفته، وتؤسس بالتالي نظرية معرفة. ونحن لا نكاد نجد فلسفة دون تصوّر دقيق لنظرية معرفية"[1].

ومن غير شكّ فقد **توغّلت** هذه الفلسفة في كلّ ناحية من نواحي الثقافة، إن في الأدب أو ما وراء الطبيعة أو في غيرهما . فما أخلقنا بهذه الدراسة أن نستطلع منها بذور التفكير الذي ينظر إلى الجوانب المختلفة من الحقيقة، كوحدة واحدة مرتبطة"[2].

---

(1)عبد القادر بشته، الابستمولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1،بيروت 1995،ص 41.

(2) ماهر كامل ، تصدير لكتاب مرغريت تيلور . الفلسفة اليونانية، ص : 5-6 .

كان **القديس توماس** الأكويني**Aquinasthomas** (**1215-1274م**) فيلسوفا ومفكرا مميّزا. فالفلسفة بالنسبة له هي اليد المساعدة لعلم الأديان في معالجة القضايا المختلفة. بمعنى أنها تخدمه و تزوّده بقوة العقل الذي يمكنه الاعتماد عليها. إلاّ أنَّ هذه القوة العقلية، لا تكفي وحدها كوسيلة لإدراك الحقائق. و مع العقل يسير و يتقدّم في الطريق الصحيح نحو الحقيقة، لكنّه قد يلتبس عليه الأمر، فيحسب الخطأ صوابا أو العكس. فالعقل إذن يحتاج إلى مُعين وسند خارجي، ليستمر في رحلته في البحث عن الحقيقة واليقين. وهذا يتمثل في قوة الاعتقاد(*) بوجود إله خيّر وقدير ومبدع.

فالعقل شرط ضروري لاختيار الخير و تجنّب الشرّ. وعن طريقه، يكتسب الإنسان فعل الفضيلة، وتجنّب الرذيلة. وعليه فإنّ وجود هذا المبدأ لدى الإنسان، وممارسته يعتبر في أساسه هبة من الله تعالى. وهذا ما يجب أن يفهم من العبارة الشهيرة: "**أؤمن لأتعقّل**". وخلفية هذه العبارة؛ هي أنّ كلّ فلسفة تزعم أنّها تكفي نفسها بنفسها، سوف تقع مرّة أخرى في هذه الأخطاء، بل ربّما تقع في أخطاء أخرى أشدّ سوءا، لدرجةّ من الآن فصاعدا ستكون الطريقة الوحيدة المأمونة هي أن تتخذ من الوحي مرشدا لك ...أي أنّ الفلسفة سوف تصبح "**الإيمان الذي ينشد التعقّل**"، وهذا هو المبدأ الأساسي النظري في العصور الوسطى كلّها"[1].

ولمّا كانت الحقيقة لا يمكن أن تتناقض مع حقيقة أخرى، فإنّه لا يمكن أن يكون

(*) ففي كتابه (سوماتيولوجيا) عمل الأكويني على التوفيق بين قوة العقل و قوة الاعتقاد و جعل من إتحادهما منهجا متكاملا للبحث عن الحقيقة في هذا الوجود. و في هذه الظروف نجد الأكويني يمزج بين الفلسفة و الدين. فالإرادة الخيرة التي يكون أساسها العقل الواعي هي بمثابة القانون الكلّي الذي ينظم السلوك الإنساني .

(2) إتين جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ص ص 31-32 .

ثمّة تناقض بين الفلسفة والدين"[1]. ما دام العقل يُبرهن، والإيمان يسلّم بوجود حقيقة إلهية ثابتة ومطلقة.أو كما يقول **القديس الأكويني:**"**أتعقّل لكي أؤمن**". ففي العقل توجد الحقيقة بالتأكيد، وهو بذلك يخدم الدين السّماوي، لأنّه أداة برهنة حقيقية على موجد الموجودات كلّها، فإذا قلنا لكلّ مصنوع صانع، كذلك لكلّ مخلوق خالق. كذلك دلالة وجود الموجودات دالة على موجود قادر على إيجادها، وإن كانت من العدم(نظرية الخلق).

كذلك الإيمان هو شرط ضروري للفهم والإدراك، وهو ما يكمل العقـــل ويساعده في بحثه عن الفضيلة والمعرفة. فالإيمان والاعتقاد بالله وحده، يمدّنا بالعون الضروري لاكتساب الحكمة: إلاّ أنّ **القديس أوغسطين** بدأ البحث عن الله، وعن المعارف جميعها، بالكشف عن الذات وإثبات وجودها. من هنا تلتقي الفلسفة بالدين ليكمّلا بعضهما البعض.

فالدين؛ يساعد الفلسفة على إدراك واكتساب الحقيقة، والفلسفة تخدم الدين فتشرح قضاياه، وتدافع عنه. لذلك يؤكّد الفيلسوف العقلاني **باروخ سبينوزا** أنّنا كلّما تعمّقنا في فهم قوانين الطبيعة، كنّا أقدر على فهم سلوك الإنسان، لأجله يقول:<< **إنّ أسمى خير للإنسان هو معرفة الله**"، **الذي هو الجوهر والحقيقة المطلقة، ما جعله يقول:**" **إنّي أتصوّر الله و الطبيعة في صورة تختلف تماما عن الصورة التي يصورها المسيحيون المتأخرون، لأنّني أعتقد أنّ الله هو الأصل.. أقول أنّ كلّ شيء كامن في الله**>>[2].

من هذا التعبير يضيف:<< **أنّ الكثير من فهم من ذلك، أنّ غرضي هو أن أبيّن أنَّ الطبيعة و الله شيء واحد، رغم أنّني لا أقصد ذلك. و إنّما قصدي هو أنّ**

---

(1) المرجع نفسه، ص 33.

(2) محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م، ص19.

كلّ الأشياء تنشأ من طبيعة الله اللا متناهية. ومن هنا تتشكّل العلاقة التواصلية بين ما يهدف إليه الدين، وهو معرفة الروح الإلهي لنفسه عن طريق الروح المتناهي. وفي الدين يرتفع الإنسان من المحدود إلى اللا محدود>>[1].

وهذا ما تهدف إليه كذلك الفلسفة في قصديتها لمعرفة الأشياء في طبيعتها المتناهية والمحدودة. لكن علاقة الدين بالفلسفة اتخذت أشكالا في المراحل التاريخية، حسب رؤية علماء الدين للفلسفة، وحسب رؤية الفلاسفة للدين، لعلّ من أهمها : تصوّر كانط ، وتصوّر هيجل.

أمّا "عمانويل كانط– **Kant**"" فقد ذهب إلى أنّ الفلسفة تعارض الدين في معناها الحرفي، لكن عن طريق التأويل العقلاني المحض للكتب المقدّسة يمكن للدين أن يلتقي مع الفلسفة"[2]. وهنا يرى ضرورة تطهير العقيدة من كلّ ما يمكن أن يتعارض مع العقل المحض.

و أمّا **هيجل–Hégel**" فيرى بأنّ علاقة الدين تقع بين الفن والفلسفة؛ لأنّ **الروح المطلق**(*) عنده يظهر بثلاث طرق مختلفة في الدين والفن والفلسفة. بحيث يرتفع العقل من مرحلة إدراك المطلق بوصفه موضوعا حسّيّا إلى مرحلة أخرى أرقى، هي الدين الذي يدرك موضوعه لا على أنه من موضوعات الحس، ولا من موضوعات العقل الخالص، وإنما يدركه على أنه أمر بين الحس والعقل الخالص يسمّيه هيجل بالتمثيل"[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص19.

(2) المرجع نفسه، ص 38. بتصرف.

(*) يظهر في الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية من خلال اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنايات والتشبيهات. ويظهر في الفلسفة بشكل مجرد من خلال الفكر الخالص الذي يعبّر عن نفسه بلغة مجرّدة (راجع : محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص45).

(3) المرجع نفسه، ص 45.

ومن هنا؛ يرى فضل الفلسفة على الدين يكمن في أنّها توحّد ما هو مفصول في الدين. ولأنّ وجود الدين أمر ضروري **للروح المطلق**، هو الشكل الخاص بوعي الحق كما هو بالنسبة إلى عامة الناس. لكن النظر الفلسفي الذي يبلغ مرتبة الحق النظري، مقصور على أرقى مرحلة للروح، والتي لا يبلغها عامة الناس. فالنظر الفلسفي في الحق والوعي به في صورته الحقيقية، هو الشكل الفكري الخاص بالفلسفة"[1].

ويؤكّد هذه العلاقة ما قاله **أبو الوليد ابن رشد**(قاضي وفقيه وفيلسوف قرطبة) عن الفلسفة بأنّها حق، والدين حق، و الحق لا يضاهي الحق. بل يعدّ أول من قام بالتوفيق بين الفلسفة والدين،عندما قال في كتابه فصل المقال عبارته الشهيرة:" **الحكمة أخت الشريعة** "[2]. فكان دفاعه عن الفلاسفة ضد خصومهم الذين وصموهم بوصمة الكفر والإلحاد، نتيجة اشتغالهم بتأويل الشرع تأويلا عقلانيا؛ حيث أثبت أحقية النظر في نصوص الشرع بالعقل، الذي خلقه الله تعالى للتدبّر به في ملكوت السّماوات والأرض، وأثبت كذلك بأنّه لا **يتعارض** صحيح المنقول (النص) مع صريح المعقول كعلم مستقل وأصيل، وإنّما يعضّده ويقوّيه بالحجج والبراهين العقلية، وهو ما هيّأ لنشأة علم الكلام عند المسلمين؛ فكان بذلك فتح لباب الاجتهاد في الدين، باستخدام العقل الذي يبقى خادما له، وهو ما يُعرف اليوم بـ " **ديْنَنَة العقل** " تارة ، و "**عقلنة الدين** تارة أخرى".. هذا عن علاقة الفلسفة بالدين، وهي علاقة قوية بينهما، إذْ لا يمكن الحديث عن الدين إلاّ وكان للفلسفة حظا منه. فهما وجهان لعملة واحدة. **لكن ما هي علاقة الفلسفة بالعلم ؟**

سنحاول توضيح العلاقة، من خلال العنصر الآتي :

---

(1) المرجع نفسه ، ص 49.

(2) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه ، البير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) ، الطبعة الثانية: 1968، بيروت، لبنان، ص23.

ب/- علاقة الفلسفة بالعلم.

إذا أراد الإنسان أن ينتج أعمالا ينبغي أن تكون لديه معرفة، بحيث يكون عالما وعارفا. لأنّنا لا يمكن أن نسود الطبيعة، إلاّ إذا درسنا قوانينها، لذلك دعنا نتعلم قانون الطبيعة، وبذلك نصبح أسيادا لها. لأننا بجهلنا بها نكون عبيدا لها. والعلم هو الطريق للحياة السعيدة الفاضلة. ولكن هذا الطريق الذي سيوصلنا إلى الحياة السعيدة ليس الهيّن. إنّه طريق ملتف ومعوج ومظلم، يدور حول نفسه، ضائع في ممرات وتعرجات عديمة الجدوى، لا يؤدّي إلى الضوء، بل إلى الفوضى"[1].

هذه هي المهمة التي أوقف "**فرانسيس بيكون Bickon**"**(1561-1626م)**نفسه عليها في "تقدّم المعرفة"، فهو يقول:**<< إنّ قصدي أن أحيط بالمعرفة، وألاحظ الأجزاء المهملة والمغفلة التي تخلى عنها الإنسان ولم يتناولها بالتهذيب. وأن أعمل بتخطيط صادق على حفز النشاط بين الأشخاص الذين يعملون في النواحي الخاصة والعامة وتحسين النواحي المهجورة المتروكة، كمن يمسح الأرض وينظفها من الأعشاب الضارة تمهيدا لحراثتها وزرعها. وتقويم الطريق وتقسيم الحقول بين العمال>>**[2]."

لقد أحبّ "**بيكون**" الفلسفة أكثر من العلم؛ إذ الفلسفة هي التي تستطيع إدخال السلام الناجم عن الفهم حتى إلى الحياة الحزينة المضطربة. ويستشهد بأبيات الشاعر اللاتيني فرجل:" **سعيد الإنسان الذي تعلّم أسباب الأشياء، وداس تحت أقدامه جميع المخاوف، والقدر العنيد الذي لا يلين، وضجيج كفاح نار الشره**"[3].

---

(1) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر/ فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط6، بيروت، 1988م، ص152.

(2) المرجع نفسه ،ص153.

(3) المرجع نفسه، ص158.

قد يكون أفضل ثمرة للفلسفة أن لا نتعلّم عن طريقها دروس التملّك التي لا نهاية لها... إنّ الفلسفة توجّهنا أولا إلى البحث عن حاجات العقل، والبقية إمّا أن تتوفر لنا أو لا نحتاجها كثيرا. قليل من الحكمة فرحة إلى الأبد"[1].

والشيء الجديد، الذي يبعث على الانتعاش في **بيكون**، هو ثقته العظيمة في غزو الإنسان للطبيعة والسيطرة عليها، فهو يقول:<< **إنني أراهن بكلّ شيء على انتصار الفن على الطبيعة.إنّنا نحتاج إلى ثورة في وسائل أبحاثنا وأفكارنا، وفي نظام علمنا ومنطقنا، ونحن بحاجة إلى منطق جديد أفضل من منطق أرسطو، يتناسب مع هذا العالم الأوسع**>>[2]. هذا القول، هو إشارة إلى مرحلة جديدة من مراحل التفكير البشري، الذي يتجاوز كلّ ما هو نظري إلى ما هو تجريبي، وهو المنطق الجديد القائم على نقد كلّ ما هو موروث علمي، لم يعد يجدي نفعا أو مساعدا الإنسان على اكتشاف حقائق علمية أكثر فعالية .

ثمّ يقول "**بيكون**Bickon" :<< **لقد أجدبت الفلسفة مدة طويلة لأنّها كانت تحتاج إلى طريقة جديدة لتخصيبها. كما أنّ خطأ فلاسفة اليونان الكبير هو أنّهم صرفوا وقتا كبيرا في النواحي النظرية، والقليل في الملاحظة والبحث العلمي، ولكن الفكر ينبغي أن يكون مساعدا للملاحظة لا بديلا لها**>>[3].

وكان يتحدّى كلّ ما جاء به الفلاسفة من ميتافيزيقا، فهو يقول:<<**إنّ الإنسان، كمفسّر وشارح للطبيعة يدرك ويعمل، بقدر ما تسمح له به ملاحظاته عن نظام الطبيعة**...>>[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص158.

(2) المرجع نفسه، ص160- 161.

(3) المرجع نفسه، ص162.

(4) المرجع نفسه ، ص162.

إذن؛ فالعلم وحده هو القوة والحرية. والسعادة الدائمة الوحيدة هي طلب المعرفة ولذة الفهم. ويجب على الفيلسوف في الوقت ذاته أن يبقى إنسانا ومواطنا. كيف يكون نمط حياته أثناء طلبه للحقيقة وسعيه وراءها؟ وهنا يضع لنا **سبينوزا** قاعدة بسيطة من قواعد السلوك التي تتفق مع سلوكه اتفاقا تاما على ما نعتقد:

1/- أن يتحدث بطريقة يفهمها الناس، وأن يفعل لهم جميع الأشياء التي لا تحول بينه وبين بلوغ غاياته.

2/- وأن يتمتع فقط بالملذات الضرورية لحفظ الصحة.

3/- وأخيرا أن يبحث فقط عما يكفيه من المال.. الضروري لحفظ حياته وصحته. وأن يذعن للعادات التي لا تتعارض مع ما يبحث عنه"[2].

لكن هناك من يعتقد بأنّ الفلسفة علم ، فهل هي كذلك أم تبقى مجرّد نشاط ؟

نجد **مورتس اشلك**(1882-1936) مؤسّس دائرة فيينا في الفلسفة التحليلية والمنطق الوضعي- يقول إن الفلسفة ليست علما، بل هي نشاط Activity ، وهذا النشاط أو الفعالية تعمل في كلّ علم باستمرار؛ لأنّه قبل أن تستطيع العلوم اكتشاف صحة أو بطلان قضية فلابد من معرفة معناها. وكثيرا ما يحدث للعلماء أن يجدوا أنّ الكلمات التي استعملوها لم تكن واضحة المعنى تماما، ومن هنا عليهم أن يلجأوا إلى النشاط الفلسفي في الإيضاح، ولا يستطيعون الاستمرار في الكشف عن الحقائق دون أن يبحثوا في المعاني. ولهذا السبب فإن الفلسفة عامل مهم جدا في داخل العلم وتستحق أن تحمل اسم "ملكة العلوم"[2].

---

(1) المرجع نفسه ، ص209.

(2) المرجع نفسه ، ص162.

وبالمقابل؛ هناك من يعتقد جازما بأنّ الفلسفة علم، ومثال ذلك موقف " **كارل يسبرز KarlJaspers(1883-1969)** الفيلسوف الوجودي الألماني المعاصر. يقول في هذا السياق:<< **إنّ الفلسفة منذ بدايتها الأولى عدّت نفسها أنها علم، بل وأنّها العلم من الطراز الأول. وكان هدف المشتغلين بها الرئيسي هو تحصيل أعلى درجة من المعرفة اليقينية** >>[1].

أمّا كيف أصبح طابعها العلمي موضوعا للتساؤل، فهذا يمكن أن يفهم فقط على ضوء نمو العلوم الحديثة. فهذه العلوم خطت خطوات جبارة في القرن التاسع عشر(19م)، وفي الغالب خارج نطاق الفلسفة، وكثيرا ما حدث هذا في معارضة للفلسفة، وأخيرا في جوّ من عدم الاكتراث لها. وإذا كان للفلسفة أن ينظر إليها على أنّها علم، فقد كان لابد أن يكون ذلك، بمعنى مختلف عمّا قبل؛ ثم تُوقع لها أن تصير علما بالمعنى الذي يطلق به اسم العلم، على تلك العلوم الحديثة التي تقنع بفضل انجازاتها؛ فإن لم تستطع ذلك، فقد صارت غير ذات موضوع وعليها أن تموت"[2].

وأمّا عن علاقة العلم بالفلسفة: فهناك طرف يقول بأنّ الفلسفة تدافع عن العلم دائما، بل وتخدمه كما يجب أن يكون عليه العلم من تطور وتقدّم من حيث النتائج. لأنّ العلم الحديث، بإنجازه للمهمة العظمى: مهمّة نبذ كلّ التصوّرات السّحرية، قد سلك السبيل المؤدّي إلى إدراك العمق الحقيقي، والسرّ الصحيح الذي يتحقق فقط عن طريق المعرفة الراسخة في إتمام اللامعرفة"[3]. وتبعا لذلك فإنّ الفلسفة تقف ضدّ أولئك الذين يزدرون العلوم، وضد المتنبئين الكاذبين الذين يحتقرون البحث العلمي، والذين يحسبون أخطاء العلم هي العلم نفسه، والذين يعتبرون العلم،

---

(1) المرجع نفسه ، ص209.

(2) عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص 17.

(1) المرجع نفسه ، ص20 .

"العلم الحديث"، مسؤولا عمّا في هذا العصر الحاضر من بلايا وعدم إنسانية"[1].

إذن؛ الفلسفة ترفض الاعتقاد الخرافي في العلم كما ترفض ازدراء العلم، وهي تعترف بالعلم اعترافا لا تحفظ فيه ولا شروط، وفي نظرها أنّ العلم شيء عظيم يمكن الاعتماد عليه أكثر من غيره، وترى فيه أروع إنجاز للإنسان على مدى التاريخ... والفيلسوف يعلم تمام العلم أنه دون العلم فإنّ مجهوداته تذهب سدى....لأنّ الفلسفة تسلك مسلكا منهجيا، ولأنها واعية بمناهجها.

لكن هذه المناهج تختلف عن مناهج العلم من حيث أنّها ليس لها موضوع خاص للبحث. إذ الموضوع الخاص للبحث هو من شأن كل علم جزئي. ولو قلت إن موضوع الفلسفة هو الكل، والعالم، والوجود، فإنّ النقد الفلسفي يجيب قائلا إن هذه الألفاظ لا تدل على موضوعات حقيقية. إنّ مناهج الفلسفة مناهج تتجاوز الموضوعات"[2].

بمعنى؛ أنّ التفكير الفلسفي فعل باطن؛ إنّه يهيب بالحرية؛.. ويمكن أن نعبّر عن المعنى نفسه كما يلي: الفلسفة هي الفعل الذي به نصير شاعرين بالوجود الحق – أو: هي التفكير في إيمان بالإنسان يجب أن يوضّح توضيحا لا نهائيا– أو: هي الطريق إلى توكيد الإنسان لذاته من خلال التفكير"[3].

ومن خلال فهم المزيد عن الواقع؛ ذلك لأنّ موضوع الفلسفة مرتبط بالإنسان وما يغمره من تساؤلات وحاجات وتطلعات وصلته بالعالم الذي يعيش فيه"[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص20.

(2) عبد الرحمان بدوي ،المرجع نفسه ، ص 23–24.

(3) المرجع نفسه ، ص 25 .

(4) محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، 1974م، بيروت، ص14.

وبالجملة، فإنّ العلوم لا تشمل كل الحقيقة، وإنما تشمل فقط المعرفة الدقيقة الملزمة للعقل والصادقة صدقا كلّيا. والحقيقة ذات مجال أوسع، وشطر منها يمكن أن يكشف عن نفسه للعقل الفلسفي وحده. وطوال قرون منذ استهلال العصور الوسطى، وُضعت كتب فلسفية بعنوان:" في الحقيقة". واليوم لا تزال هذه المهمة عاجلة ملحّة، ألا وهي إدراك ماهية الحقيقة في تمام مداها تحت الظروف الحالية للمعرفة العلمية والتجربة التاريخية"[1].

من هنا، تعدّ مشكلة الحقيقة(أو الصدق) من أعقد المشكلات التي يتعيّن على الفلسفة بحثها، ذلك لأنه ليست هناك كثرة من الحقائق فحسب، بل أنّ الناس نادرا ما يعنون نفس الشيء عندما يصفون عبارة بأنّها "حقيقة". وكثير من المناقشات التي تنتهي بصياح أحد الطرفين أو كليهما "كذاب؛ إنما تصل إلى هذه النهاية المؤسسة لا بسبب تزييف متعمّد أو حتى خطأ غير مقصود.. وقد كان اهتمام الفلاسفة منصبا على مسألتين متعلقتين بالصدق: تتعلق الأولى بمعنى لفظ الصدق أو "الحقيقة"، وتختص الثانية بالمعيار أو المعايير التي يمكننا بواسطتها أن نحكم على القول أو المعتقد بأنه صادق أو كاذب.. وليس أدل على ذلك من أن معظم الفلاسفة يركزون اهتمامهم على تقدم المعايير التي تميز بين ما هو صادق وما هو كاذب، ولا نكاد نجد شيئا يذكر عن معنى الصدق أو معنى اللفظ المقابل له، أعني الكذب"[2].

فإذا كان العالم الشهير غاليلي **Galilée(1564-1642)**، وإسحاق نيوتن**newton(1642-1727)** من علماء القرن السابع عشر، فإنّ العالم

---

(1) عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص 26.

(2) محمد مهران ومحمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، ص ص 56 -57.

"**داروين Darwin(1809-1882م)**" كان من علماء القرن(19م)، وكانت لنظريته تأثير كبير على بعض الاتجاهات الفلسفية في ذلك القرن. ولنظريته جانبان:

- **الأول:** وهو نظرية التطور القائل بأن صور الحياة المختلفة قد طورت بالتدرج من سلالة واحدة.

-**والثاني:** هو الصراع من أجل الوجود، والبقاء للأصلح، وكان هذا الجزء وهو تفسير ميكانيكي لعملية التطور، موضع اهتمام كبير من جانب كثير من علماء البيولوجيا، وعلماء الاجتماع السكاني.

لقد أثرت نظرية التطور في بعض الاتجاهات الفلسفية أبان القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث ظهرت فلسفة التطور لتلعب دورا هاما في هذين القرنين، ويمثّل "نيتشه"، والبراغماتيون"، و"برغسون" صورا من هذه الفلسفة"[1]. وفي هذا المقام، يوضّح لنا المفكّر الظاهراتي **ادموند هوسرل-Edmund Husserl (1859-1938)م**، قصدية العلم والفلسفة معا، حين يقول:<< **إنّنا حينما نتأمل في فكرة العلم الكلي القائم على أساس ثابت، و المبرّر تبريرا قويّا كلّ القوة، لا نعني بذلك شيئا آخر غير المثل الأعلى الذي يقود جميع العلوم التي تسعى إلى العمومية، مهما تكن درجة تحقيق هذا المثل الأعلى من الناحية العملية..**>>[2].

وفي نظره، يعتقد بأنّ العلم يملك حقائق ذات قيمة نهائية، لذلك يقول: << **وإذا لم يستطع العلم في الواقع، أن ينجح في بناء منظومة من الحقائق "المطلقة"، وإذا وجب عليه أن يعدل من الحقائق المكتسبة دون أي توقّف، كما لابد له من**

---

(1) المرجع نفسه، ص 31 -32.

(2) ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية، تر/ تيسير شيخ الأرض، ص 62.

أن ينتهي إلى الاقتناع، فإنّه يرضخ مع ذلك لفكرة الحقيقة المطلقة والحقيقة العلمية>>[1].

والعلم –حسبه– يستطيع أن يتجاوز المعرفة الساذجة.. إنّه يعتقد أنّه يستطيع أن يقوم بالغاية التي يضعها نصب عينيه، أي بالعمومية التنظيمية للمعرفة.. والتي لابد له من افتراضها بصورة مسبقة، إذا كان الأمر أمر "فلسفة" من الفلسفات، وإذا كان لابد من أن يكون ممكنا. ونتيجة ذلك، أنّ فكرة العلم و الفلسفة، تتضمن من وجهة نظر القصد الغائي، نظاما من المعارف السابقة بذاتها، والمضافة إلى معارف أخرى لاحقة بذاتها"[2].

والرأي السليم في عصرنا أن ننظر نظرة متكاملة إلى المشكلة؛ فليس من حقنا أن نواجه العلم بالفلسفة مواجهة خصمين متنافرين، وإنّما هذا العصر هو عصر الفكر المتكامل في مختلف قطاعاته. وليس هنالك فزع على الفكر الفلسفي السليم من تقدّم العلم ؛ كما أنه ليس هناك خطر على العلم من التأملات الفلسفية"[3].

وممّا يؤكّد مرة أخرى، حاجة العلم إلى الفلسفة، هي **أنّ** الفلسفة هي الدراسة النقدية التأمّلية لما تبحث فيه العلوم مباشرة. وفي هذا يقول **كورنو Cournot (1801-1877):<< إنّ الفلسفة تبحث في أصل معارفنا، وفي مبادئ اليقين، وتسعى للنفوذ إلى أسباب الوقائع التي يقوم عليها بناء العلوم الوضعية >>**[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 62.

(2) المرجع نفسه ، ص 63.

(3) محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت، 1970، ص156.

(4) عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص11.

ويرى **كورنو–Cournot** (*) أيضا أنّ ثمّ تمييزا دقيقا بين الفلسفة والعلوم، على أساس أنّ العلوم تقدمية وتحتمل حلولا يقينية يقرّ بصدقها إقرارا كلّيا، وأنّها تنمو باتساع ميدانها، أمّا الفلسفة فعلى العكس من ذلك "تحصر نفسها في دائرة من المشاكل تظل هي دائما رغم تغير أشكالها وصورها"[1]. ودور الفلسفة أن تثير هذه المشاكل باستمرار، وأن تجعلها دائما موضوعا للبحث والنقاش، وتقدمها يقوم في تعميق مفهوماتها.

فالفلسفة؛ لا تحتمل غير آراء محتملة وفردية. ومع ذلك فهي تفيد في تقدم العلوم الوضعية. وذلك بدفعها العلوم إلى التفكير في مبادئها، وبما تقوم به من تركيبات عقلية لنتائج هذه العلوم. من هذا المنطلق نقول إنّ العلم البحت يحتاج إلى فلسفة محض؛ **لكن أنّى للفلسفة أن تكون محضا؟ ألم تسْعَ دائما إلى أن تكون علما؟ وجوابنا:** أنّها "علم" من ذلك النوع الذي هو–بالمعنى القائم في البحث العلمي الحديث– أقل وأكثر من العلم معا..

إنّ الفلسفة يمكن أن تسمّى علما بالقدر الذي به تفترض العلوم مقدّما. ولا تقوم للفلسفة قائمة خارج العلوم وبمعزل عنها، وعلى الرغم من إدراك الفلسفة لخصائصها المستقلة، فإنّها لا تنفصل عن العلم. وهي ترفض أن تأثم في حق النظر المسلّم

(*) Cournot ; Essai sur les fondements de nos connaissances ;ch ;xxi ;p 320

وقد ولد كورنو سنة 1801 وتوفي سنة 1877، وكان أستاذا للتحليل والميكانيكا في كلية ليون، ومفتشا عاما للتعليم، ومديرا للمنطقة التعليمية في جرينوبل ثم ديجون... ومن مؤلفاته الفلسفية:" بحث في تسلسل الأفكار الأساسية في العلوم وفي التاريخ(1861) ؛ "تأملات في سير الأحداث والأفكار في العصور الحديثة (1872)؛ "المادية والحيوية والعقلية(1875)(نقلا عن : عبد الرحمان بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ص11).

(1) المرجع نفسه، ص11.

به كلّيا. وكلّ من يشتغل بالفلسفة، لابد له أن يكون على معرفة بالمنهج العلمي. وأيُّ فيلسوف لم يُدرّب على المنهج العلمي ويخفق في متابعة الاطلاع العلمي لابد أن يكون عمله ناقصا، ولابد أن يتعثّر، وأن يخلط بين المعرفة الصحيحة النهائية وبين التخطيطات الغليظة غير النقدية. وإذا لم تمتحن الفكرة امتحانا علميا دقيقا نزيها خاليا من الانفعال، فإنّها سرعان ما تحترق في نار الانفعالات والعواطف"[1]

تلك هي سمة العقل الذي يعمل لصالح الإنسان.. وهذا أيضا ما قدّمته لنا حضارات قديمة(ومنها اليونانية) في بدء تلاحمها الفكري مع الشرق.. فكانت أول تلك الصور نتاج عقلي خالص، صيغ بشكل تركيبي بارع، بقيت ملامح معالم بابل والنيل واضحة المشارب فيه، ولكنه في مضمونه العام مثّل روح الحضارة التي أبدعته فنسجت لحمته وسداه... ذلك هو الفكر الفلسفي، وتلك هي هويته الثابتة في كل زمان ومكان"[2]. ثمّ إنّه إذا صحّ بأنّ التفكير الشرقي،هو تفكير عملي، والتفكير العملي أبعد ما يكون عن التفكير الفلسفي، فالواقع أن التفكير العلمي، هو وليد التفكير العملي، وذلك وفاقا لنظرية برغسون **bergson (1859-1941)** الشهيرة التي مفادها: أنّ الإنسان العالم أو العارف ما هو إلاّ امتداد للإنسان العامل.. وهو بذلك يشكّل المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنساني، واللبنة الأولى على طريق التحضّر الإنساني والمعرفة الإنسانية التي ينبغي دراستها، لمعرفة مدى التطور الذي أصاب العقل الإنساني فيما بعد"[3]. فصار يحسب له ألف حساب في التحدّي والصمود ومواجهة الصعوبات.

---

(1) عبد الرحمان بدوي، مرجع سبق ذكره، ص22 .

(2) جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، ص39.

(3) مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، ص50.

يقدّم لنا **فرانسيس بيكون** في هذه الناحية نصيحة، ليأخذ كلّ طالب لعلم الطبيعة بها كقاعدة. وهي أن يضع موضع الشكّ كلّ شيء يحتجزه عقله ويقتنع به. وأن نوجّه اهتماما أكثر عندما نتناول مثل هذه الأسئلة، لنحتفظ بصفاء العقل وهدوئه. وإن لا نسمح للعقل بأن يقفز ويطير من المسائل المعينة إلى البديهيات البعيدة العامة الشاملة... يجب أن نمدّ العقل بأجنحة والأولى أن نقيده بالأثقال لنحول بينه وبين القفز والطيران. قد يكون الخيال والتصوّر ألدّ أعداء العقل، مع أنه يجب أن يكون اختباره وتجربته فقط"[1].

إنّنا نحتاج إلى أساليب جديدة للتفكير، ووسائل جديدة للفهم والعقل، وكما كان من المستحيل اكتشاف مناطق الهند الغربية، قبل اكتشاف البوصلة. كذلك لا غرابة أن لا تحرز اكتشافات الفنون تقدما كبيرا عندما يبقى فن اختراع واكتشاف العلوم مجهولا أيضا. ومن العار أن يبقى عالم العقل والفكر مغلقا داخل حدود الاكتشافات القديمة الضيّقة، في زمن اتسعت فيه اكتشافات العالم الجغرافية المادية اتساعا كبيرا في أيامنا"[2].

وكما هو معروف؛ فإنّ المنطق يعني ببساطة، الفن والأسلوب الذي يساعدنا على تصحيح تفكيرنا؛ إنّه نظام وأسلوب كلّ علم؛ لأنّ وسائل التفكير الصحيح يمكن اختصارها إلى مدى كبير وتحويلها إلى قواعد: كالطبيعيات والهندسة، وتدريسها لكلّ عقل عادي. إنّه فن لأنّه بالممارسة يقدّم للفكر أخيرا ذلك الإتقان والدقة"[3]. وعليه تزداد الثقة في نتائج العلم المنطقية في كلّ مجال يدرسه، ممّا يجعله يطابق بين مبادئه، ويطابق كذلك بين المبادئ وبين الواقع المدروس. لذلك لا يكون العلم

---

(1) ول ديورانت، المرجع نفسه، ص165.

(2) المرجع نفسه، ص167.

(3) المرجع نفسه ،ص79.

صحيحا ما لم يتّسم بقواعد منطقية صحيحة يمكن الوثوق بها عن طريق لغة النتائج الدقيقة .

لقد نوّه "ديكارت" بأهمية المنهج وضرورته، فليس يكفي أن يكون لدينا عقل سليم، بل ينبغي أن نستخدمه استخداما سليما. وإذا كان ثمّة اختلاف بين الناس في مستوى الذكاء، فإنّ مرجع هذا لا إلى تفاوت في ملكاتهم الطبيعية وإنما إلى اختلاف المناهج التي يتبعونها"[1]. وإلى هنا نطرح السؤال الآتي: **هل العلم علم بمنهجه أم بموضوعه؟**

إنّ المعرفة التي لا تولّد عملا معرفة شاحبة، لا تستحق اهتمام الناس. إنّنا نكافح لنتعلّم صور الأشياء لا من أجل الصور في حدّ ذاتها، ولكن لأنّنا بفضل معرفة الصور، أي "القوانين"؛ قد نتمكّن من تجديد صنع الأشياء وفقا لرغباتنا.. وإذا استطاع العلم أن يكشف لنا صور الأشياء كشفا وافيا؛ فإنّ العالم سيكون عندئذ مجرّد مادة خام لإقامة المدينة الفاضلة التي يعتزم على إقامتها"[2].

لقد تطوّر العلم من حيث الوسائل، حيث يبقى موضوع العلم هو هو وإن طال الزمن، ومن هذه الناحية يكون مصير القانون العلمي، إمّا الحذف وإلغاءه وانتهاء صلاحيته في الزمان والمكان، أو تعديله وتطويره، أو استخلاص قانون جديد وفق وسائل العالم الباحث، خاصة في العلوم التجريبية التي تعتمد المنهج التجريبي بدءا من الملاحظة ثم الفرضية ثم التجربة وصولا إلى قانون عام، ولا يتأتى لنا فهم خطوات المنهج التجريبي وكيفية وصولها إلى الدقة واليقين في النتائج إلاّ عن طريق

---

(1) محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، ص 162.

(1) ول ديورانت ، المرجع السابق ، ص 169- 170.

الكشف عن أهمية العلوم التجريبية بالنسبة للفلسفة التي سمّت نفسها بفلسفة العلوم، وبمعنى أدق إنّها: الايبستيمولوجيا"[*]. وهذا ما يدفعنا للتركيز في العلاقة الموجودة بين الفلسفة والعلوم التجريبية ، **فكيف هي؟**

هناك كما هو معلوم تكامل وظيفي بين ما هو عقلي نظري وما هو حسّي تجريبي تطبيقي في ميدان العلم؛ لأنّ الجانب النظري أو ما نسمّيه بالعقلانية العلمية[**] في حاجة دائمة إلى الجانب التجريبي وهو بدوره في حاجة إلى الفهم الذهني، لذلك لخّص "**غاستون باشلار Bachelard(1884– 1967)**" هذه العلاقة في تأكيد عقلانية الفكر العلمي وعلى القطيعة بين حلقاته المتلاحقة وبينه وبين الفكر الساذج"[1]. معنى هذا أنّ كلّ معرفة إنسانية علمية قد صدرت عن المعارف السابقة عليها، وهذا الأمر يوضّحه المفكر المصري المعاصر "**زكي نجيب محمود**"**(1905 – 1993م)** حين اعتبر" النتائج التي يتوصّل إليها في بحث سابق تكون هي نفسها المقدمات التي يبدأ منها بحث لاحق.. وحسبنا في هذا الصدد أن نعلم بأنه كلما سار العلم مرحلة من شوطه الذي لا ينتهي تقدّمت الأجهزة التي يستعين بها .

(*) ترتكز الابستيمولوجيا عند باشلار على جملة من المفاهيم الإجرائية مثل مفهوم العائق والقطيعة وأسلوب الهدم والبناء ، وانطلاقا من هذه المفاهيم رفض الكثير من المفاهيم العلمية القديمة ، وأعاد النظر في مفهوم العقل ذاته ، والذي اعتبره " كانط " بنية ثابتة عبر الزمن . و العقل عند " باشلار " لكي يكون علميا يجب أن يساير التطورات العلمية ويتغيّر من مرحلة علمية إلى أخرى ، وهو في كل مرحلة يكتسب مفاهيم جديدة تحت تأثير الثورات العلمية ؛ ولاشك في أنّ فيزياء " أنشتاين "(1879 – 1955 م) أحدثت ثورة في العالم المعاصر وغيّرت بعض مفاهيمه، مثل مفهوم الزمان الذي كان مفهوما مطلقا ثم أصبح بعدها مفهوما نسبيا . وهكذا تكون بنية العقل متغيّرة كما يؤكد ويقول:" فالعقل مضطر إلى تأسيس نفسه من جديد كلما دعت الحاجة إلى ذلك عن طريق نفي ذاته ".

(**) يتناول باشلار هذه العقلانية ضمن حديثه عن ابستومولوجيا العلوم الفيزيائية.

(1) انظر:عبد القادر غشته، الابستومولوجيا(مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1995م، ص 37

إنّ هذه الواقعة كنموذج تدل على أنّ العلم لا ينمو ولا يتطور إلاّ على أساس الكشف عن الأخطاء الكامنة في المعارف السابقة ، وهذا ما ذهب إليه "باشلار" الذي جعل "**النقد**" شرطا ضروريا لتأسيس أيّ معرفة علمية، وكذلك اعتبر العلم لغزا يتجدّد باستمرار، أو هو حلّ لمشكلة لا يلبث أن يفضي إلى مشكلة جديدة، معنى هذا أنّ تطور العلم بالنسبة إليه هو ناتج عن وجود أزمات في بنية المفاهيم العلمية.

لم يعد العلم ذاك المقاس على الحقيقة المدركة، بقدر ما أصبح علما يجمّل عقل الإنسان باليقين، وعليه ننظر إلى سمو العلم، من حيث القيمة المضافة لحياة الإنسان، حيث ساعده على فهم حركة العالم الخارجي، كما بسّط له فنّ العيش في رفاهية كاملة، بعدما كان يخشى الطبيعة. لتصبح الطبيعة في حدّ ذاتها كتاب مفتوح، يستنطقها الباحث فتجيبه بما يريد. والحقيقة لا يمكن أن توجد في البداية بل لعلها تظهر وتبرز في النهاية"[1]، وهذا ما تريده الفلسفة لتحويله إلى سؤال يضمن استمرارية العلم.

---

(1) المرجع نفسه، ص 45.

أ/-علاقة الفلسفة بالعلوم التجريبية:

لقد ارتقى الباحثون في شؤون الطبيعة عندما اهتدوا إلى استخدام التجربة في مفهومها المنهجي، و لم يأت لهم ذلك إلاّ بعد أن اتّضحت لديهم خطوط الانفصال بين الفلسفة والعلم. وتحقق لهم هذا الانفصال يوم أعرضوا عن طرح المسائل الميتافيزيقية وتجرّدوا لدراسة الظواهر التي تقع تحت المشاهدة دراسة موضوعية. وهو الأمر الذي اقتضى منهم الإعراض عن أحكام الذات، و تبنى المنهج التجريبي

ظنّ الكثير منّا بأنّ الفلسفة فقدت قيمتها بعد استقلال العلوم عنها، وربّما نقول أخصّ هذه العلوم هي الدقيقة المعروفة، لكن ستبقى الفلسفة متصلة بكل العلوم مهما تطورت وسائلها، بحيث تكون في حاجة ماسة للتفكير الفلسفي النقدي، الذي يعمل على إعمال العقل البشري، في تطوير الوسائل الممكنة للدفع بأي علم نحو التقدّم، وإعطاء الإفادة للإنسان في نهاية المطاف. ولنا مثال في علاقة الفلسفة بالطب الذي يعدّ أهم العلوم قاطبة لاتصاله الوثيق بحياة الإنسان. ولنا من هذا المنطلق، توضيح العلاقة من خلال ما يلي:

أولا : إنّ نشأة الفروض تقوم على عوامل خارجية وأخرى باطنية. أمّا العوامل الخارجية؛ فأوّلها أن يبدأ الإنسان من واقعة ملاحظة في التجربة الجزئية، و يفكّر فيها. و ابتداء من هذه الواقعة يحاول أن يفترض ما عسى أن يكون القانون الذي تخضع له هي وأمثالها. وقد رأينا –حسب عبد الرحمن بدوي(1917-2002)م– عند كلامنا عن قانون سقوط الأجسام عند(غاليليGalilée (1564-1642)م، كيف أنّه ابتدأ من ظاهرة أو واقعة بسيطة مشاهدة، هي ازدياد الإسراع كلّما اقترب الجسم من الأرض، فأدّى به هذا الذي شاهده إلى افتراض قانون يمكن أن تسير عليه الأجسام في سقوطها"[1].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي ، ص: 146.

وثانيا: قد تنشأ الفروض من مجرد الصدفة، فكثيرا ما يقع الإنسان على ظواهر تهديه إلى وضع فرض دون أن يكون قد قصد إلى ذلك فعلا ... وأمّا العوامل الداخلية؛ فهي أخطر من هذه بكثير. ذلك أن العوامل الخارجية ليست إلاّ مجرّد فرص ومناسبات لوضع الفرض، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تكون شروطا كافية للافتراض؛ فأكثـر الظواهـر التي شاهدها كبار العلماء ، وأقاموا عليها فروضهم العلمية، يشاهدها كلّ الناس كلّ يوم دون أن يثير ذلك أدنى انتباه فيهم. فالأمر يتوقّف في هذه الحالة على العوامل الباطنية، أي الأفكار التي تثيرها الظواهر الخارجية في نفس المشاهد.

والمهم في هذه الحالة هو أن يحوّل الإنسان المشاهد هذه الظواهر إلى وقائع علمية يكون من مجموعها قانونا أو نظرية، و هذا لن يتمّ إلاّ بواسطة وضع فكرة من شأنها أن تفسّر هذه الظواهر"[1]. لكن **هل ما يشاهده الرجل العادي يساوي مشاهدة الرجل العالم؟ وهل المعرفة العامية للناس بإمكانها أن تتحوّل إلى معرفة علمية يوثق في نتائجها؟ وما هي خطوات المنهج العلمي التي بها يصل العالم الباحث إلى قانون علمي يوثق به ؟ ثم ما هي الشروط العلمية التي يجب أن تتوفر في العالم الباحث ؟**

إنّ الملاحظة التي يقوم بها الرجل العادي في حياته اليومية تختلف عن ملاحظة العالم، فالرجل العادي لا يبتغي التوصّل لكشف علمي، وهذا ما يجعل ملاحظاته تخضع لغرض النفع العام، الخاص بالحياة العملية. وهذه الملاحظة لا تقوم على فكرة الربط بين ما يلاحظه الرجل العادي في حياته، بل كل ما يعنيه منها، النفع العملي الموقوت... أمّا العالم فإنّه يشاهد ظاهرة معينة، فإنّ ملاحظته لها تكون بهدف الكشف عمّا هو جديد في الظاهرة ، ليصبح جزءا مكمّلا لنسق

---

(1)عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه ، ص: 146.

معرفته عن العالم"[1]. وعليه إذا طُلب منّا أن نختار بين ملاحظة الرجلين ، فأيّهما نرجّح أو نختار؟

من المنطقي أو المعقول أن نرجّح ملاحظة العالم نظرا لما تحتويه من وعي في التفكير ويقين في النتائج ويمكن الوثوق بها، كونها تميل إلى المجال العلمي التجريبي الذي ينطلق من الملاحظة، ثمّ الفرض ثمّ التجريب، من أجل استخلاص قانون، يفسّر لنا سبب نشوء ظاهرة معينة. وتتبنّى هذه الخطوات ما تسمّى بالعلوم التجريبية التي يعتقد باحثوها، بأنّهم ابتعدوا نوعا ما عن التأمّل الفلسفي الميتافيزيقي، الذي لم يهد يجدي نفعا، أمام ما يطلق عليه باسم ثورة المناهج .

ولأنّ الدقة واليقين في نتائج كلّ علم تقاس بمدى التزام كلّ علم بخطوات المنهج التجريبي الذي هو عبارة عن معيار التحقق من الموضوعية في العلم. وهذه حجة جعلت الكثير من العلوم التجريبية، تنفر من الفلسفة لدرجة الحكم عليها بالعقم وفقدان قيمتها، أمام ما حققه العلم من إنجازات علمية واقعية. بينما بقيت الفلسفة حبيسة منهجها العقيم، وهذا غير صحيح تماما؛ حيث كانت الفلسفة سندا قويا لكل علم يسعى لنقد نتائجه ووسائله وآلياته وأهدافه من باب فلسفة المناهج التي ساهمت بشكل لافت في إعادة طرح أسئلة جديدة كانت بمثابة بداية الفلسفة عند نهاية كلّ علم، فهي في المقدمة وليست في النهاية.

إنّ أساس تقدّم أي علم من العلوم التجريبية هو النقد والتحليل والشكّ واليقين، وكلّ أولئك تعدُّ أدوات بارزة في حركة التفلسف المعاصرة التي وسّعت دائرة التخصّص في كلّ علم، وهذا هو فضل الفلسفة على العلوم التجريبية؛ حيث يستحيل تصوّر علم من العلوم دون حركة نقدية وتحليلية من كلّ الجوانب. وكما قال **كارل بوبر(1902-1996)**:<< **فالمنهج النقدي وحده هو ما يوضّح التطور السريع غير**

---

(1) ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم . ج 1 . بتصرف.

العادي للصورة العلمية للعلم والتقدم العلمي غير العادي، فكل معرفة قبل العلمية معرفة اعتقادية، و باكتشاف المنهج غير الاعتقادي، أي المنهج النقدي، يبدأ العلم>>[1] ، لذلك كانت فلسفة العلوم تستهدف فرض مناهج على العلماء، بل تنصبّ دراساتها على فحص المناهج التي يستخدمها هؤلاء بالفعل؛ فهي إذ تتأمّل في العلم تتخطى مجالاته وتضعه في ميزان أحكامها فتتبيّن أعماقه، وترسم حدوده، وتخضعه بذلك للتحليل النقدي، وليس من شكّ في أنّ التأمّل في العلوم من المهام الأولى في التفلسف"[2].

---

(1) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل "، تر/ بهاء درويش، منشأة المعارف، مصر، 1994، ص32 .

(2) محمد فتحي الشنيطي، مرجع سبق ذكره، 158.

1/- علاقة الفلسفة بالطب:

لا شكّ أنّ علاقة الفلسفة بالطب من أقوى العلاقات على الإطلاق، حيث يستحيل تصوّر فيلسوف من الفلاسفة القدامى دون اهتمامه بالطب، ولا تزال العلاقة موجودة بينهما حتى بعد استقلال العلوم عن الفلسفة، إذ نلاحظ زيادة توسّع دائرة الاهتمام بالعنصر البشري من ناحية أكثر حساسية، بل أخذت أبعادا جديدة، منها على سبيل المثال ظاهرة الاستنساخ الباثولوجي، والتي سوف نحلّلها تحليلا فلسفيا لنوضّح الصورة أكثر عن مدى ارتباط الفلسفة بالطب المعاصر. لكن قبل هذا علينا الرجوع إلى الوراء، لنستقرئ الأحداث أو الوقائع التي تكشف سرّ اهتمام الفلسفة بالطب قديما .

أول من أبدع في الطب قديما دون منازع هم المصريون القدامى، إبان الحضارة الفرعونية القديمة، حيث بلغ الطب عندهم حد النضوج ووصل إلى درجة توشك أن تلحق بالكمال، ويبرهن على ذلك ثقة الأطباء بأنفسهم وتحققهم من معارفهم إلى درجة المجازفة بأنفسهم في سبيل توطيد تلك المعارف ؛ فقد كان الطبيب، إذا اخترع نوعا جديدا من الدواء، لم يكن قد سبقه إليه طبيب آخر، يرفع اختراعه إلى هيئة الاختصاص، حتى إذا نظرت فيه، استدعته أمامها، وتلت عليه نص الشرط ...منح مكافأة مادية"[1].

هذه المنزلة العالية التي ارتقى إليها الطب المصري في العصور القديمة كان نوعا من الرقي والتعاويذ السحرية"[2]، بناء على فكرة تحنيط الموتى التي عرفت بها مصر القديمة قبل أن يتحوّل الطب على ما هو عليه عند العلماء اليونانيين القدامى وبالأخص عند **أبي قراط وجالينوس(130-200م)**؛

---

(1) محمد غلاب، الفلسفة الشرقية،مطبعة البيت الأخضر، القاهرة 1938، ص64.

(2) المرجع نفسه، ص64 بتصرف

ثم أرسطو وصولا إلى **ابن سينا(980-1037)**من خلال كتابه "**القانون**"، وغيرهم من الأسماء، التي ذاع صيتها في مجال الطب، ولا تزال آثارهم الجليلة تنفع البشرية. والأهم من ذلك كلّه، أنّه مع هؤلاء، ظهر ما يُعرَف بالتفكير الفلسفي، للدلالة على ارتباط مجال الطب بالفكر البشري منذ القديم، قبل أن يتحوّل إلى ما هو عليه اليوم، من طابع تقني يوهم البعض بأنّ الطب، بهذا التحوّل والتطوّر، قد انفصل عن الفلسفة التي بقيت تطرح تساؤلاتها في أي مجال، حتى وإن تأكّد الانفصال بحكم أنّ الطب صار من العلوم الدقيقة. وهذا غير صحيح أمام التحدّيات الراهنة، التي تستدعي في كلّ مرة ،مراجعة مجمل النظريات العلمية، ومنهاجها ووسائلها واهدافها، ولا يكون ذلك إلاّ بتدخل الفلسفة بفضل تساؤلاتها التي لا تنقطع ولا تنتهي.

من أهم تلك التساؤلات التي تطرحها دوما الفلسفة في مجال الطب خاصة، كانت حول أخلاقيات الطب في عصرنا الراهن، وهو موضوع معقّد وواسع ومتكرر في الزمان؛ بحيث يستلزم الحديث عن الطب، بشقيه المادي الطبيعي والروحي دون التركيز على المادي منه.

لقد حثّ "فرانسيس بيكون" كما ذكرنا الأطباء على توسيع دراستهم في فن إطالة الحياة الإنسانية، "هذا جزء جديد من الطب، وهو ناقص على الرغم من أنه أكثر نبلا منها جميعها؛ لأنّه إذا أمكن مد حياة الإنسان وإطالتها عندئذ لا يكون الطب كله قاصرا على تقديم العلاج أو إكرام الأطباء في حالة الضرورة فقط، بل على أساس كونهم الموزعين لأعظم السعادة على الأرض"[1].

ذلك؛ بأنّ البحوث العلمية التي يقوم بها العلماء في زماننا هذا، قد تخطّت سنن الطبيعة، و حادت بها عن طريقها المشروع. فبدلا من أن تقابل الخلايا الجنسية بين

---

(1) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ، ص154.

ذكور النوع، و إناثه لتؤدّي إلى إنتاج ذريّة جديدة، يمكن أن تنشأ الذّرّيّة من خلايا المخلوق الجسدية لا الجنسيّة"[1].

وهذه العملية، أخذت حينها أبعادا خطيرة، بعد تناولتها مجالات عديدة، منها: في مجال الدين والأخلاق والمنطق، ولنتخيّل مستقبل المجتمعات القادمة وما تحمله من تركيبات قد تكون غريبة، مثل التي نشاهدها في أفلام الخيال؛ فلا نعرف حينئذ نسبا مكرما ولا أصلا مفصلا، ولا انتماءً ولا هوية معروفة. وإن حُمِل هذا الأمر محمل الجدّ؛ فسنشاهد علامة من علامات السّاعة، أي عندما تختلط الأجناس البشرية في غير طبيعتها الأصلية الصّافية والنقية.

إنّ بلوغ هذا الهدف قد يدعو إلى الفزع حقا. فهذا يعني أنّ الإنسان يستطيع أن ينسخ من ذاته نسخة جديدة هي صورة طبق الأصل منه؛ بحيث لا نستطيع أن نفرّق بين ذاته البيولوجية القديمة، و ذاته الجديدة، اللهمّ إلاّ بالفترة الزمنية التي تفصل بين هذا وذاك. ولكي نوضّح بما يسمح لنا المجال توضيحه، نقول: إنّ "زيدا" من الناس، قد يبعث مرة أخرى على الأرض بخلية وحيدة من جسمه. و كأنّما ذاته البيولوجية، قد عادت مرة أخرى في الزمان إلى الوراء، و بحيث يرى نفسه، و كأنّما هو عاد طفلا، فصبيا، فشابا بكلّ صفاته، التي نشأ عليها قبل ذلك"[2].

هذه هي فكرة **الاستنساخ الباثولوجي** التي أثارت جدلا كبيرا في مسألة أخلاقيات الطب، بل أخذت أبعادا خطيرة من شأنها أن تدمّر النوع البشري، ومنه يتحوّل الطب من علم نافع يحمي البشر إلى علم مدمّر له، حيث يقوم بإتلاف الجينات الوراثية مثلا، بل يجعلها مضطربة أو يتلفها؛ لأنّ العلم كما هو معلوم سلاح ذو حدّين. وتزداد الخطورة في البعد الأخلاقي للطب ثم البعد الديني الذي هو محرّم شرعا أن يضر الإنسان أخاه الإنسان بدل أن يرعاه ويعالجه ويحميه

---

(1) المرجع نفسه، ص 154.

(2) عبد المحسن صالح، التّنبُّؤ العلمي ومستقبل الإنسان، ص 49.

أو ينقذه من الموت الوشيك بدل أن يجعله "**حيوان تجربة**"، حيث تنعدم الإنسانية تماما في مجال الطب الذي هو مجال حساس، والعامل فيه (الطبيب) هو عمل نبيل وقت الضرورة.

ويعتقد عبد المحسن صالح في هذه المسألة بالذات بأنّ الناموس الطبيعي لإنتاج ذرّيّات من البشر لا يختلف عن ذلك الذي يحدث في القرود و الحمير و الفئران و الضفادع و الحشرات، أو حتى النباتات. فكلّ هذه الكائنات –حس تنشأ عن عمليات تلقيح تتم بين ذكور النوع وإناثه. وفيها تندمج أنوية الخلايا الجنسية الذكرية (الحيوانات المنوية للحيوان، وحبوب اللقاح في النبات) بأنوية الخلايا الجنسية الأنثوية (البويضات). ومن هذا الاندماج بين أنوية الخلايا الجنسية للنوع الواحد، تنتج ذرّيّات جديدة تحمل صفات أبويها. و بهذا يختلف البشر بشرا، والقطط قططا، و الباذنجان باذنجانا،...الخ"[1]. وتكمن الخطورة هنا ليس من حيث تطبيق العملية على الحيوان أو النبات من أجل تحسين النوع[*]، في المجال الزراعي. لكن أن يطبّق على الإنسان، كمحاولة لتهجينه ليستنسخ منه نماذج مشابهة له؛ فهذا غير ممكن تماما، ولا يقبله عاقل رشيد. و بالرغم من أنّ البشر بشر، إلاّ أنّهم ليسوا جميعا نسخا مكرّرة بعضهم من بعض.

فاختلاف سحناتهم، وأصواتهم وألوانهم وبصماتهم، وفصائل دمائهم، و بروتيناتهم، و طباعهم وأمزجتهم، هو خير دليل على ما نقول. وبهذا نستطيع أن نفرق بين "زيد"و "عبيد"، أو "زينب" و "فاطمة". والذي يحكم عدم التكرار بين صفات البشر أو أي كائن آخر هي عوامل وراثية محددة تكمن في أنوية الخلايا الجنسية

---

(1) المرجع نفسه، ص49.

(*) سبق وأن قام بعض الباحثين بتطبيق العملية على عنزة لكن سرعان ما ماتت وفشلت بذلك التجربة. فما بال التجربة إذا طالت النوع الإنساني؛ فقد تؤدّي إلى كارثة لا مثيل لها ، إن لم نقل مغامرة في مجهول.

للنوع الواحد. فخلطها يؤدّي إلى عدم تكرار ما ينتج منها على الإطلاق"[1].

وللأسف؛ هناك دعاوى ترويج لهذه العملية السيّئة والقبيحة عن طريق الأفلام، رغم خطورتها على الطبيعة الإنسانية، وعلى الكونية على وجه العموم. و بهذا، يحتفظ كلّ فرد بصفات كثيرة جدا تميّزه عن غيره. و قد يحدث بعض التشابه بين أفراد العائلة الواحدة .. ويتّضح لنا ذلك أعظم اتضاح عند عملية زرع عضو أو نسيج من إنسان في إنسان آخر، حتى و لو كانا أخوين أو أختين .. وسرّ ذلك لا يخفى على لبيب، فبروتينات جسمي غير بروتينات جسمك، وغير بروتينات جسم أي إنسان آخر منذ أن جاء جنسنا على هذا الكوكب إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها"[2].

صدق الله العظيم الذي يقول في محكم تنزيله:<< **وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلاَفِ أَلْسِنَتِكُم وَ أَلْوَانِكُم إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ**>>(الروم،22). واختلاف الألوان أو أيّة صفة أخرى، إنّما تحكمها خطط وراثية و بروتينية. و هي علامات دالة على قدرة "**الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى**>>(الأعلى،آية 2-3).

ومن يتحدّى سنة الله تعالى في خلقه، فليأتي بسلطان مبين، أو علم من عنده، حتى يغيّر خلق الله، أو يحدث ما لم يحدث غيره. وهذا من المحال، وإن مجرّد التفكير فيه فقط، يعدّ طغيانا للعقل البشري أن يخرج عن سنّة الكون. لكن هيهات ، هيهات إذا فكّر الإنسان العاقل في هلاكه أو زواله.

ما تطلبه البشرية اليوم، ليس تحدّي الأسباب الأولى لوجود الموجودات، حتى وإن كان يتعلق الأمر بالإنسان أو غيره من الكائنات، وإنّما المطلوب، هو تحريك الصناعة البشرية في تحسين ما شوّهته بعض الموروثات الطبيعية، ليصبح بعدئذ إبداعا إيجابيا، قد يعين الناس على حياة أفضل، وفي اطمئنان تام، نرى بعض

---

(1) عبد المحسن صالح، التّنبُّؤ العلمي ومستقبل الإنسان، ص53 .

(2) المرجع نفسه ، ص 53. بتصرف.

الأفراد الذين فقدوا بعض الأعضاء، تتحسّن وضعيتهم، وكأنّهم في كامل قواهم الجسدية والنفسية، يزاولون أشغالهم، ويحققون أمانيهم في الحياة، وبذلك نقول بأنّ البشرية اليوم قفزت نحو عالم أفضل وأحسن، تزيد فيه مشاعر المحبة والأخوة والتضامن، وغيرها من المحاسن التي تتركها العمليات الجراحية الطبيّة، من طباع حسنة في نفسية الفرد المنكسر، وها هو يندمج مرة أخرى في الحياة الاجتماعية ثانية.

وإذا كان هذا هو مجال الطب المهم، فإنّ الفلسفة تهتم به أكثر من أي علم من العلوم، بالدراسة والتحليل والقراءة النقدية التي تسطّر للطب خلفياته العلمية وأبعاده المستقبلية من خلال تطور الطب وما سيؤول إليه من إمكانات وأدوات معرفية، وبمعنى أدقّ، تنظر الفلسفة من زاوية طبية فيزيولوجية وروحية، لتثبت مرة أخرى أنّ الكائن البشري المدروس هو كائن مجهول بوصف **أليكسيس كاريل**. ولعلّ هذا الاهتمام، يدل صراحة في النهاية، أنّ للفلسفة حظ ونصيب من دراسة الطب، بتخصّصاته المختلفة والمتنوعة، وإن تقوّلت الأقاويل في إنهاء مهام الفلسفة في مجال من مجالات الطب البشري، الذي هو في حاجة إلى دراسات نقدية من شأنها أن تدفع به الفلسفة، إلى إيجاد أفكارا جديدة، أكثر فعالية وانسجاما مع المستجدات الخاصة، التي قد تظهر بين الفينة والأخرى.

وما دام محور الدراسة هو الإنسان، فهناك مجال آخر لا يقل اهتمامه به من الناحية الفيزيولوجية أو التركيب البنيوي له، ونقصد بذلك **علم البيولوجيا** الذي هو علم مهم في العصر الحديث والمعاصر، حيث يعتبر آخر علم يستقل عن الفلسفة ويلتحق بركب العلوم الدقيقة، ورغم هذا نحاول التقرّب من النقاط المشتركة بينه وبين الدراسات الفلسفية.

2/- علاقة الفلسفة بالبيولوجيا:

إنّ الإنسان لا تقوم حياته في الأمور البيولوجية، والحاجيات الفسيولوجية- فهذه أمور يشاركه فيها الحيوان، وربّما على نحو أفضل أو أوسع أو أقوى. إنّ المطالب الحيوية (البيولوجية) في كثير من الحيوان أقوى وأغنى منها في الإنسان: مثل قوة البدن، وقوة التوالد، والغرائز الحيوانية، بل والإحساسات. إنّما يتميّز الإنسان من الحيوان ويفضله بعقله، والعقل ليس وليد الوظائف الحيوية، وإلاّ كانت الحيوانات أسمى عقلا من الإنسان؛ بل للعقل طبيعته الخاصة المتميزة التي لا نظير لها في سائر كائنات الطبيعة: فهو وحده الذي يكوّن التصورات الكلية والبراهين الاستدلالية والاستقرائية، ويدرك العلاقات القائمة بين الأشياء، ويفهم الأسباب، ويرد الكثير أو المتعدد إلى الواحد، وبالجملة يضع القوانين الكلية؛ وهو الذي يصنع القول المحكم، أي القول المنطقي بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ.

هذا الجانب العقلي (في مقابل البيولوجي) في الإنسان هو الذي تصدر عنه المباحث الأخرى، غير مبحث القيم- في الفلسفة. فالإنسان يريد أن يعرف نفسه وأحوال وجوده في العالم على حدّ تعبير **مارتن هيدجر**(1889-1976). والإنسان يريد أن يحصّل نظرة عامة في الكون: ممّ يتألّف، وكيف تتضافر أجزاؤه على تكوين هذا الكلّ، وما هي القوى العامّة التي تؤثر فيه- ولا يريد أن يعرف ذلك في نظرات ومعلومات جزئية، فهذا من شأن العلوم الجزئية؛ بل يريد أن ينسّق معارفه في نظرية كلية شاملة عن الكون والعالم.

كذلك يريد الإنسان أن يعرف معنى الحياة، والدوافع التي تدفع في شؤون الحياة، وهل للحياة اتجاه بوجه عام أو هي مثل قنبلة تشتت أباديد من مجرد انفجارها، كما يقول **هنري برغسون**bergson**(1859- 1941)** متسائلا:<< **وهل هناك تطور**

للأحياء، وإن كان، ففي أي اتجاه وكيف يتمّ ؟ وهاتان المجموعتان من المسائل تؤلفان ما سمّيناه " بالنظرة العامة في العالم وفي الحياة >>[1].

إذن؛ لابد للإنسان من أن ينقد نفسه نقدا ذاتيا ليس فقط في باب الأخلاق، بل وخصوصا في باب المعرفة: هل يستطيع بلوغ حقائق الأشياء؟ هل يشكّ، أو يقطع باليقين؟ ما قيمة المعرفة العلمية: أهي مطابقة تماما للأشياء الخارجية، أم هي مجرّد تصورات إنسانية بحسب ما ركّز في طبيعة العقل الإنساني؟ هل هناك وقائع علمية، أم مجرّد تركيبات عقلية من صنع العلماء، وعلى حدّ تعبير البعض: الوقائع هي ما يصنعه العلم وهو يصنع نفسه(**les faits sont ce que fait la science en se faisant**). وكلّ هذه المباحث تدخل في "**نظرية المعرفة** " وهي أحد علوم الفلسفة، وقد تطورت تطورا سريعا هائلا في أوائل هذا القرن. واستمرّ تطورها واتساع البحث فيها حتى كادت أن تعدّ هي المهمة الباقية للفلسفة الآن"[2].

لقد وصف العالم اليوناني **أناكسمانس(450 ق.م)** أصل حالة الأشياء كتلة لطيفة تكاثفت تدريجيا إلى هواء فغيوم فماء فتراب فصخور. وأنّ الأشكال الثلاثة للمادة وهي الغاز والسائل والجامد كانت مراحل تقدمية للتكثّف، وإنّ الحرارة والبرودة كانتا مجرد تخلخل وتكثف، وأنَّ الزلازل ناجمة عن تجمّد تراب مائع، وأنّ الحياة والروح واحدة، وأنَّ قوة باعثة للحياة ومتّسعة موجودة في كلّ شيء وفي كلّ مكان.

ويبدو أن **أناكسجوراس(500- 428 ق.م)** معلّم باركليز قد قدّم تفسيرا صحيحا عن كسوف الشمس وخسوف القمر"[3]، واكتشف طرق التنفّس في النباتات والأسماك وغيرها من عالم الأحياء، ويمثل بالنسبة لنا مجالا للحياة العامة، بما فيها

---

(1) عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص46 .

(2) المرجع نفسه ، ص47.

(3) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ،ص83.

حياة الإنسان اليومي، وهذا معناه أنّ الباحثين القدامى في المجال الحيوي من العالم الكلّي، لم تظهر فيه بعد التخصّصات المعروفة اليوم بمسمّياتها، بل هو مجال حيوي مفتوح على كلّ ما هو كائن متحرّك أو ساكن.

وها هو **هرقليطس(530-470 ق.م)** الذي تحوّل بالعلم من الفلك إلى الاهتمام بالأرض. فهو يقول أنّ جميع الأشياء تجري وتتدفق وتتغيّر، وحتى في أكثر المواد سكونا نجد تدفقا وحركة غير منظورة، وأنّ تاريخ الكون يجري في دورة متكررة، تبدأ منها وتنتهي في نار... ويقول أنّ كل شيء يوجد ويفنى.. وحيث لا يوجد كفاح يوجد فناء، والمزيج الذي لا يخض يفسد وينحل وفي هذا التدفق من التغيير والصراع والاختيار، يوجد شيء واحد ثابت فق، وهو القانون، وهذا النظام يسري على الجميع.. وكان موجودا دائما وهو موجود وسيبقى"[2].

لقد كان **طاليس** أبو الفلسفة فلكيا، وقد أدهش سكان ملطيا عندما ذكر لهم أنّ الشمس والكواكب(التي ينبغي عليهم أن لا يعبدوها كآلهة) ليست سوى كرات من النار. اعتقد **تلميذه أنكسمندر**(610 -540 ق.م) وهو أوّل يوناني يعتقد أنّ العالم قد بدأ من كتلة متشابهة، وأنّ الأشياء كلها مستمدة من عنصر واحد، نشأت منه جميع الأشياء بانفصال الكميات المتعارضة... وأنّ الحياة اتّخذت شكلها الأول في البحر، وأخرجت إلى البر برسوب الماء، وأنّ بعض هذه الحيوانات الساحلية تطورت فيها مقدرة تنفس الهواء، وأصبحت أسلافا وجدودا لجميع الأحياء التي تناسلت منها على الأرض"[2].

ومن هنا نعتقد نحن كذلك في هؤلاء العلماء القدامى أصحاب المدارس الطبيعية اليونان من المؤسّسين الفعليين لعلم الأحياء انطلاقا من العناصر الطبيعية المشكّلة لأجزاء للكائن الحي، منها الإنسان، والحيوان، والنبات. لكن بتصوّر فلسفي ممّا يدل

---

(1) المرجع نفسه ، ص84.

(2) المرجع نفسه ، ص83.

على ارتباط هذا العلم الحيوي بالفلسفة، ولا يزال كذلك ضمن مشكلات، أو قوانين وشروط جديدة، تخضع لها حركة الكائنات الحية بصفتها ظاهرة بيولوجية، يمكن إخضاعها كذلك لإرادة الباحث، مثلما هو حاصل في دراسة المادة الكائنات الجامدة.

وهذا يعني بتعبير آخر أنّ الظاهرة البيولوجية إذا عرف شرطها وتوفر, وجب أن تحدث من جديد دائما وبالضرورة, وذلك حسب إرادة العالم التجريبي. وأنّه حينما لا تعود الشروط واحدة؛ فإنّ الظاهرة تتوقّف على أن تكون واحدة. فهذا مبدأ سواء تعلّق الأمر بظواهر الأجسام الجامدة، أو ظواهر الكائنات الحية، ولا يمكن لتأثير الحياة أن يغيّر في القضية شيئا، مهما كان الرأي فيه.

وكما يعتقد العالم الشهير **كلود برنار**(C BERNARD)(**1813-1878**)من خلال كتابه:"**مدخل إلى دراسة الطب التجريبي**"،بأنّ ما يسمّى بالقوة الحيوية هي علة تماثل جميع القوى الأخرى من حيث إنّنا لا نعرف عنها شيئا تماما. لذلك يقول:<<**يجب أن تكون هناك حتمية في الظواهر الحيّة التي تنظمها؛ لأنّ بدونها تكون قوة عمياء لا تخضع لقانون، وهذا أمر مستحيل. ومن هنا، ينتج أنّ ظواهر الحياة ليست لها قوانينها الخاصة لأنّ ثمة حتمية صارمة في شتى الظروف التي تشكّل شروط وجودها أو تثير ظهورها، وهذا أمر واحد. ولكن بفضل التجريب فقط... يمكننا في ظواهر الأجسام الحية على غرار ما يمكننا في ظواهر الأجسام الجامدة الوصول إلى معرفة الشروط التي تنظم الظواهر وتمكّننا من ثمة من التحكم فيها**>>[1].

قد يسأل سائل: **ما مدى مساهمة الفلسفة في هذا المجال من المعرفة العلمية التي توقّف عندها العلماء في أعقد مشكلات الحياة ؟**

---

(1) C BERNARD Introduction aL étude de la médecine expérimentale,P ;109"

نقول؛ لولا الفلسفة لما انتبه علماء البيولوجيا إلى **مشكلة التعميم**(*) التي أوقفت البحث لفترة زمنية معينة تعتبر بالنسبة لهم عائقا كبيرا في وجه تحقيق التقدّم المطلوب، والسبب في ذلك يعود إلى إخضاع الظاهرة البيولوجية لمبدأ الحتمية، كما هو معمول به في دراسة الظواهر الجامدة، وهذا خطأ نظرا لخصوصية المادة المدروسة، وهنا تتجلّى قدرة الفلسفة على النقد والتحليل من أجل إيجاد الحلول الممكنة للمشكلة.

لقد وُجِّه للبيولوجيين في أوائل القرن 19 م، نقدا عندما أعلن الرافضون أن أسلوب التجريب العلمي، الذي من شأنه التدخّل في تركيب العضوية الحيّة، لا يمكن أن يؤدي إلى معلومات صحيحة عن الكائن ككلّ، ونادوا بتخلّي العلوم البيولوجية عن طموحها فلا تحاول تطبيق المنهج التجريبي المعتمد في علوم المادة الجامدة.

هذا الرفض لم ينل من عزيمة البيولوجيين في القرن19م؛ فتجارب كلود برنارد تتميّز بالاستخدام الواسع للمنهج التجريبي في علم الفيزيولوجيا، إن هو في الواقع إلاّ استخدام منظّم لهذا الأسلوب العلمي الجديد الذي كان نتيجة جهود متمثلة فيما أعطته العلوم الطبية وغيرها من العلوم البيولوجية التطبيقية، في أشكالها الحديثة. كما أنّ هذا الرفض لم ينل من عزيمة البيولوجيين المعاصرين؛ فكان أن جنينا ثمار جهودهم باقترابنا من تفسير العمليات الحيوية ومعرفة أسرارها. والنجاح العلمي الذي يحرزه تطبيق النتائج التي حصلنا عليها بفضل النماذج التجريبية دليل على صحة

(*) مشكلة التعميم التي تعتبر حدوث الظواهر تخضع لنفس الشروط تؤدي إلى نفس النتائج، كمقياس على جميع الظواهر دون النظر إلى خصوصية المادة المدروسة، وعليه وقع نوع من الخلط من أجل الوصول إلى قانون عام يحكم كل الظواهر.

هذه النتائج. ونضرب مثلا لهذا النجاح في تحضير مركّب الأنسولين، فهو من أحدث ثمار تطبيق هذا المنهج السائد في العلوم التجريبية اليوم"[1].

والنتائج لم تصل إلى درجة الصحة دون تحليلات الفلسفة القائمة على الشكّ المنهجي؛ ذلك أنّ الفلسفة لم تقتنع يوما بتحقيق درجة اليقين، إلاّ وجاءت بالإضافة المطلوبة في نقد الوسائل، ولم تكن قابعة في صومعتها غارقة في التأمّل والتجريد.

لقد تقدّمت الفلسفة والعلم، تقدّما كبيرا بعد سقراط وأرسطو، ولكن هذا التقدّم جميعه كان مبنيا على الأسس التي وضعها هذان الفيلسوفان. لقد كان العلم قبل أرسطو جنينا، وولد بمجيئه. والواضح لنا أنّ اليونانيين في أيونيا هم أوّل من أقدموا على تقديم تفسيرات طبيعية عن تعقيدات الكون وحوادثه الغامضة. لقد بحثوا في الطبيعيات عن الأسباب الطبيعية وراء الحوادث المعينة، كما بحثوا في الفلسفة عن نظرية طبيعية للكل"[2]. وهذا دليل على مدى ارتباط الفلسفة بالعلم الطبيعي ككلّ منذ العصور القديمة، وبالأخص علم البيولوجيا.

و مالت مدرسة **أرسطو Aristote(384-322ق.م)** إلى تدريس علم الأحياء والعلوم الطبيعية. وإذا جاز لنا أن نصدّق ما ذكره بليني، فإنّ **الاسكندر Alixandre-**(المقدوني الذي كان تلميذا لأرسطو) أمر رجال صيده وبساتنته وصيادي أسماكه بأن يمدوا أرسطو بكل المواد الحيوانية والنباتية التي يرغب بها، ويخبرنا كتاب قدامى آخرون أنّه كان تحت تصرفه في وقت واحد ألف رجل انتشروا في أنحاء آسيا واليونان، يجمعون له النماذج والعينات الحيوانية والنباتية من كلّ أرض. وقد تمكّن بهذه الثروة المادية من إنشاء أول حديقة حيوانية عظيمة شاهدها العالم"[3].

---

(1) حسن كامل عواض، شفرة الحياة ، بتصرّف

(2) ول ديورانت، مرجع سبق ذكره ، ص82

(3) المرجع نفسه ، ص73.

من العسير؛ أن نبالغ في تأثير هذه المجموعة على علمه وفلسفته. كما تدل دلالة قاطعة على اهتمام الفيلسوف بالعلوم الطبيعية، أو بعلم الأحياء وتصحيح الصورة المشوّهة عنه، بأنّه عالق في التأمّلات، بعيدا عن الواقع الذي يحياه أي فيلسوف. وتدل الدلالة مرّة أخرى على ارتباط الفلسفة بالعلوم الطبيعية، مهما كانت حيوانية أو نباتية أو جماد، كونها تمثل جزءا من حياته، وإن ظهرت مع الفلاسفة الأوائل بالسذاجة، التي نراها نحن، مقارنة بالتطور الحاصل في العلوم الطبيعية اليوم من تقنيات جديدة في البحث"[1].

هذا الدليل الأول على مدى ارتباط الفلسفة بعلم البيولوجيا[*] أو علم الأحياء، ونضيف إليه دليل آخر يثبت حاجة هذا العلم إلى الفلسفة في العصر الحديث والمعاصر، هو تجاوز العوائق في دراسة المادة الحيّة، ومنه محاولة تكييف المنهج التجريبي مع خصائص المادة الحيةّ، لنعرف بعدها أهمية الفلسفة في نقد نتائج علم البيولوجيا، ممّا جعله يلتحق بركب العلوم الدقيقة. ومن هنا نحاول معرفة الدعم الفلسفي الممكن لهذا العلم المتداخل مع باقي العلوم الأخرى، منها: الطب، والعلوم الطبيعية، والكيمياء، وعلم الوراثة ، وعلم الأجنّة، وعلم التشريح، وغيرها من الفروع العلمية.

أ/- تصطدم البيولوجيا أمام المنهج التجريبي، بعقبات منها :

1- إنّ الموضوع الذي تعتني بدراسته البيولوجيا، يختلف عن الموضوع الذي تدرسه علوم المادة الجامدة، وذلك لأنّ الموضوع البيولوجي كائن حي، كلّ جزء فيه تابع للكلّ ولكلّ الأجزاء الأخرى. بينما لا تشكّل المادة الجامدة أي وحدة متعاضدة

---

(1) ول ديورانت، المرجع نفسه ، ص74 .

(*) هو علم حديث أرسيت دعائمه في القرن 19م وكان الفضل الأكبر في هذا للعالم "كلود برنار، رغم أنّ الدراسات المسماة باسم "الفسيولوجيا" كانت قائمة منذ القرن 16م. (انظر: محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، ص223).

تحافظ على تماسكها. وإذا كان بالإمكان تفتيت المادة الجامدة، و تفكيكها إلى أجزاء لا متناهية، دون أن تفقد هذه المادة طبيعتها، فإننا نلاحظ بأن المادة الحية إذا نحن أجرينا عليها نفس العملية كأن ننزع عضوا من أعضاء كائن حي كالإنسان مثلا . تستجيب كوحدة جديدة تختلف تماما عما كانت عليه .

إنّ المادة الحيّة إذن؛ كلّ متكامل وليس عبارة عن مجرّد ضمّ الأجزاء بعضها إلى بعض، يقول "**كوفيي**": "**إنّ سائر أجزاء الجسم الحي مرتبطة فيما بينها. فهي لا تستطيع الحركة إلاّ بقدر ما تتحرك كلها معا. والرغبة في فصل جزء من الكتلة معناها نقله إلى نظام الذوات الميتة و معناها تبديل ماهيته تبديلا تاما**"[1].

2- ليست ظواهر المادة الحية سهلة التصنيف كما هو الشأن في ظواهر المادة الجامدة ، حيث يتيسّر التمييز بين ما هو فيزيائي مثلا، وما هو كيميائي و ما هو فلكي. وتعود هذه الصعوبة إلى أنّ كلّ كائن حي ينطوي على خصوصيات ينفرد بها دون غيره. وكلّ محاولة تقسّم الكائنات الحية إلى أصناف ما تكاد تقضي على الفردية.

3- والصعوبة الثالثة التي تواجه العالم البيولوجي، تتعلق بتعميم النتائج التي يحصل عليها عند تطبيقه المنهج التجريبي، وتوسيعها على جميع أفراد الجنس الواحد، كالحيوان والإنسان. فقد يستخدم تجارب على بعض الحيوانات، قصد دراسة ظواهر بيولوجية معينة، إذا اهتدى إلى نتائج نهائية، سحبها على مجموع الكائنات الحيوانية أو البشرية. وهذا تعسّف واضح؛ لأنّ الكائنات الحيّة عموما، لا تكون هي هي مع أنواع أخرى".

---

(1) انظر: يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص90.

بفضل هذا المنهج التجريبي العلمي صحّح "لويس **باستور Pasteur(1822-1895)**" الفكرة القائلة بالنشوء العفوي للجراثيم(*) مثبتا بأنّ منشؤها في الهواء، وبكشوفه في نشاط الميكروبات والبكتيريا"(1). من هنا تقدّمت العلوم البيولوجية، وازدهرت تدريجيا، بفضل منهج التجريب بعد تكييفه مع خصائص المادة المدروسة. وعرف العلماء كيف يطوّرون وسائله وأساليبه، و لم يكتفون بالتشريح على الميّت فقط، بل اتّسع مفهوم التجريب ليشمل أيضا، التشريح على الحي.

إنّ الخصوصية التي تميّز الظاهرة البيولوجية، مكّن العلماء من إحراز تقدّم مذهل، أدرك ذروته مع تسخير المورّثات في مجال الاستنساخ، الذي هو موضوع العصر من كلّ الجهات.

والحتمية(**) في نظر "**كلود برنار**" ليست خاصة بالعلوم الفيزيائية وحدها فقط، بل هي سارية المفعول حتى على علوم الأحياء، فيقول بمبدأ التقيّد الطبيعي هو مبدأ عام تخضع له العلوم الطبيعية كلّها، لأنّه ضروري لعلوم الأحياء، كما هو ضروري لعلم الفيزياء، فلولاه لما أمكن تأسيس العلم. لكن المشكلة في صميمها ليست في أنّ هناك حتمية؛ فهذا أمر مسلّم به في ميدان البحث العلمي، وإنّما المشكلة تكمن في مدى التساؤل عن مداها ، **هل هي مطلقة أم نسبية؟**

(*) وبفضل طريقتي التلازم في الحضور و التلازم في الغياب، استطاع أن يحارب مرض الجمرة الخبيثة(maladie du charbon) الذي كان يصيب المواشي، وذلك بأنّه أخذ مجموعتين من المواشي، فنقل المرض إلى إحداهما وطعم أخراهما بلقاح مضاد. وأثمرت العملية إذ المجموعة المطعمة قاومت المرض فعلا، والمجموعة الثانية هلكت

(1) المرجع نفسه، ص 90.

(**) الحتمية بوجه عام، هي المبدأ الذي يتقرّر بمقتضاه أنّ كلّ ما يقع في العالم من أحداث، إن هو إلاّ نتيجة لازمة عمّا سبق. فلا يقع شيء بطريق الاحتمال . وعندما نتحدث عن الحتمية في مجال العلوم الطبيعية فإننا نعني بها إمكان التنبؤ بالحالات المستقبلية استنادا إلى الحالة الحاضرة.(انظر: محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، ص191).

نقول بأن العالم يجري أبحاثه مسلّما بالحتمية دون أن يتساءل عن كنهها . والحتمية عند التأمّل الفلسفي تنطوي على التنبؤ بالمستقبل"[1].

إنّ المشكلة المنهجية التي تواجه العالم البيولوجي ذات شقين:

الأول: هو المغامرة التي يخوضها عالم الظواهر الطبيعية في دراسة المادة الجامدة، بطريقة التجريب مع علمه، بأنّ هذه الطريقة لا تهدينا، إلاّ إلى نتائج تقريبية، والعالم البيولوجي هنا، يتعيّن عليه دفع الثمن في تأثّره بما يترتّب عن هذه المغامرة من عواقب .

والثاني: هو الاضطرار إلى تطبيق طريقة، وضعت خصيصا لدراسة الأشياء الجامدة، على الرغم من العقبات الموضوعية التي يواجهها العالم البيولوجي، والتي تفرضها خصوصيات الظواهر الحية"[2].

إذن؛ علاقة الفلسفة بعلم البيولوجيا، هي علاقة تكامل، بحيث كلما وقع علم البيولوجيا في أزمة تجاوزها بفضل تحليلات الفلسفة النقدية، التي تبدأ حين ينتهي أي علم من العلوم من أبحاثه، وبلوغه نتيجة من النتائج، التي هي في حاجة دائمة لقراءة نقدية من كلّ الجوانب. وهنا يكمن دور الفلسفة في لم شمل كلّ النتائج التي توصّلت إليه كلّ العلوم، وعرضها على النقد والتحليل، لتبيان ما يمكن أن يحذف أو يعدّل أو يتطور مستقبلا، ليكون قانونا جديدا يضاف إلى نظرية المعرفة.

---

(1) محمد فتحي الشنيطي، المرجع السابق، ص190.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3/- علاقة الفلسفة بالفيزياء:

لقد اتسع معنى الفلسفة عند أرسطو أكثر من غيره من الفلاسفة اليونان القدامى، بحيث صارت تشمل كل المعارف العقلية. واستمر هذا المعنى المتسع للفلسفة حتى أوائل العصر الحديث–حين بدأت العلوم تستقل بنفسها: فاستقلت الفيزياء أولا في القرن السابع عشر بفضل جاليليو وديكارت ونيوتن، لأنّها رأت أنها ينبغي ألا تستند إلى مقولات ميتافيزيقية، بل إلى التجربة والملاحظة وحدهما، دون أيّة فروض ميتافيزيقية أو دينية. ولكن لم يتم التمييز الدقيق بين الفلسفة والفيزياء إلاّ في نهاية القرن 18 وأوائل القرن19. ولتوضيح مدى حاجة الفيزياء إلى تحليلات الفلسفة رغم استقلالها؛ نفرض وجود مصعد مقفل بصورة جيّدة, داخل مبنى ضخم ناطح سحاب، وهو مصعد يتّخذه عالم فيزيائي كنظام مرجعيّ، حيث يجري تجارب. ففي حالة عدم تشغيل المصعد هذا، يكون سقوط الأجسام تجاه أرضية المصعد، أمرا عاديا. وفي حالة ارتفاع المصعد، يبدو وكأنّ الجاذبية تتزايد إذ الأجسام تسقط بسرعة أكبر.

و لنفرض أخيرا، المصعد متروكا لسقوط حرّ من أعلى العمارة, ففي هذه الحالة، لو ترك العالم الفيزيائي ساعته ومنديله لشأنهما، للاحظ أنّ هاته الأشياء تسبح في الهواء وتبقى في متناوله دون أن تتّجه نحو الأرضية"[1].

وإذا كان الملاحظ الخارجي(وفق تجربة غاليلي) يرى فعلا، أنّ كلّ هذه الأجسام: المصعد والعالم الفيزيائي، والساعة، والمنديل, كلّها تسقط تجاه الأرض بنفس السّرعة. فبالنسبة إلى عالم الفيزياء داخل المصعد، لا وجود لعلوّ ولا لـ تحت، ولا وجود لاتّجاه مفضّل: إنّ الجاذبيّة قد تلاشت، وكلّ شيء نستثيره عن طريق دفعة خفيفة، يأخذ في الاتّجاه في خطّ مستقيم إلى أن يقرع جوانب الغرفة. والعالم الفيزيائي من خلال هذا المثال كان يعتبر هذا المصعد في حالة سكون،

---

(1) Paul Couderc ، La Relativité ;p 102 .103

سيلاحظ بأنّه يعيش في نظام "غاليلي–Galileé"، وسيطالب بحق تفضيله لهذه الفرضية في وصف الطبيعة، على فرضية الملاحظ الخارجي الذي يرى المصعد في أثناء سقوطه.

فمن نظام غاليلى(حركة متّسقة في الانتظام) إلى نظام لاغاليلي (حركة متنوّعة)، يمكننا الانتقال، ولكن شريطًة أن نأخذ الجاذبية بعين الاعتبار. فمجال الجاذبيّة جسر يسمح بالانتقال من نظام مرجعي ما إلى نظام مرجعي آخر"[2] على حدّ تعبير **بول كوديرك– Paul Couderc** " حين ينطلق من الفرض القائل، بوجود مصعد متحرّك في مبنى ضخم، حيث يتخذه عالم فيزيائي كنظام مرجعي، لإجراء بعض التجارب العلمية. فهناك حالتان لهذه الفرضية تتم على إثرهما التجربة الممثّلة في سقوط الأجسام.

ففي حالة عدم تشغيل المصعد يكون سقوط الأجسام تجاه أرضية المصعد، أمرا عاديا. و في حالة ارتفاع المصعد، يبدو كأنّ الجاذبية تتزايد، إذ الأجسام تسقط بسرعة أكبر. والفرق بين الحالتين في الملاحظة من الداخل (العالم الفيزيائي) مع الملاحظ الخارجي، الذي يشاهد كل الأشياء تسبح في الهواء، أي كلّ الأجسام تتحرّك نحو الأسفل أو تسقط سقوطا حرا بنفس السرعة (تجربة غاليلي)، بينما الملاحظة من داخل المصعد، فإنّ العالم الفيزيائي لا يشعر بوجود علو أو تحت، ولا وجود لاتجاه مفضّل؛ لأنّ الجاذبية تتلاشى، وتبقى حركة الأجسام متّسقة بنظام مرجعي ثابت إلى غاية وصوله إلى الأرض في مسار مستقيم. وسيفسّر ظاهرة السقوط الحرّ سقوطا متّسقا في الانتظام؛ فيعمل على الإطباق بين الحركة ومجال الجاذبية[2]، ومن هنا كان الافتراض في كلتا الحالتين موصوف بالتماسك مادام

---

(1) I Bid.p 102 .103

(2) Paul Couderc ، La Relativité ;p 102 .103

الانتقال ممكنا من الحركة الثابتة إلى الحركة المتنوعة في مجال الجاذبية التي تعتبر بالنسبة للجسم المتحرّك والجسم الثابت نظاما مرجعيا غاليليا منسجما في كلّ الحالات التي يكون عليها أي جسم . والسرّ في ذلك يعود لسبب بسيط وهو اعتقاد الناس بأنّ جميع ظواهر الطبيعة متحرّكة بالنسبة لغيرها وثابتة بالنسبة لنفسها، وبالتالي فهي تخضع لمبدأ السببية العام، والنتيجة تبقى متغيّرة بتغيّر صفة الاحتمالات التي بنيت عليها الفرضيات لأجل الوصول إلى قانون علمي أو حقيقة مطلقة.

هذا وقد ذهب علماء القرن العشرين[20م] إلى القول بأنّ مبدأ الحتمية ليس مطلقا ولا يصدق على ظواهر الطبيعة؛ إذ تبيّن من خلال الحقائق العلمية أنّ عالم المايكروفيزياء، أي العالم الأصغر أو الظواهر المتناهية في الصغر تفلت من قبضة الحتمية، وتدخل في مجال آخر هو مجال "**اللاحتمية**"، وهكذا فإنّ معطيات العلم في القرن العشرين زعزعت الاعتقاد في الحتمية المطلقة ممّا أدّى إلى ظهور ما يسمى **بأزمة الحتمية**(*)، فاسحا المجال أمام ظهور **فكرة اللاحتمية**، وهذا ما دفع "**ديراك**" إلى القول:" لا سبيل إلى الدفاع عن مبدأ الحتمية"، ويضيف: إنّ الطبيعة عندما تجد نفسها في مفترق الطرق تختار الاتجاه المناسب اختيارا حرا، فلا يمكن التنبّؤ إلاّ على هيئة ما يسمّى بحساب الاحتمالات.

و يمكن أن نضيف "أنّ التنبّؤ من وجهة نظر العلم الخالص، ينتمي للمرحلة الثالثة، أي للمناقشة النقدية أو الاختبار. هذه التنبؤات مهمّة، إذ أنّها تسمح لنا، باختبار صدق النظريات التي تمثل محالات للتفسير اختبارا واقعيا عمليا"[1] لسائر تعاملاتنا في الحقيقة، هي نتائج غير مرغوبة، بعضها كان من الممكن رؤيته من

(*) مع القرن العشرين بدأ العلماء يشتكون في هذا المبدأ وانتهى الأمر بهم إلى رفضه، تأسيسا على أنّ العلم ليست فيه قوانين علّية بل قوانين احتمالية.(انظر: محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، ص191).

(1) كارل بوبر ،الحياة بأسرها حلول لمشاكل، تر/ بهاء درويش، منشأة المعارف، مصر، 1994، ص41

قبل لو بذلنا جهدا أو مالا، أما بعضها الآخر فلم يكن من الممكن التنبؤ به"[1].

ومن هنا يتأكّد أنّ تقدّم الفيزياء جعل الدفاع عن مبدأ الحتمية مستحيلا. حيث يعتبر "**هيزنبرغ**–**hanzemberg** (ولد **سنة 1901**م) من ممثّلي هذا الاتجاه، يذهب إلى وضع ما سمّي بعلاقات الارتياب، نتيجة لدراسته المتعلّقة بالذرة، والتي تقوم في أساسها على عدم التحديد، حيث يقول:<< **إنّ الإلكترون لا يمكن تحديد موقعه وسرعته في آن واحد، فكلّما سلّط عليه الضوء لتحديد موقعه كلّما انحرف عنه**>>[2].

وهكذا فقد غيّرت حقائق الفيزياء المفهوم التقليدي للحتمية فأصبح العلماء يتكلّمون بلغة أكثر تواضعا من ذي قبل، وهي لغة **الاحتمالات**. ولكن رغم هذه الحقائق، لا يمكن إنكار "**مبدأ الحتمية**" في جملته، لأنّ كلّ ظاهرة مهما كبُرت أو صغرت، فهي تخضع لشروط محددة ؛ فالظواهر لا تحدث كيفما اتفق ودون أن تسيطر عليها قوانين محددة.

ويبقى الرأي المعتدل بأنّ مبدأ الحتمية نسبي، ويبقى قاعدة أساسية للعلم، فقد طبّق الاحتمال في العلوم الطبيعية والبيولوجية، وتمكّن العلماء من ضبط ظواهر متناهية في الصغر، واستخرجوا قوانين حتمية في مجال الذرة والوراثة، ولقد ذهب "**لانجفان**Langefane" إلى القول" **إنّ نظريات الذرة في الفيزياء الحديثة لا تهدم مبدأ الحتمية، وإنّما تهدم فكرة القوانين الصارمة الأكيدة، أي تهدم المذهب التقليدي** للفيزياء الكلاسيكية المكانية"[3].

لقد بين" **ماكس بلانك**–**M.Plank**) بنظريته **الكوانتا**(**Quanta**)، أنّ الذرة المشعّة لا تصدر طاقتها بصفة منتظمة، وإنّما تصدرها بصفة انفصالية أو

---

(1) المرجع نفسه، ص269

(2) راجع: محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، ص191.

(3) المرجع نفسه، ص191.

بصدمات. كما توصّل العلماء بعده في الميدان الفيزيائي إلى أنّه يستحيل تعيين موقع دقيق، ذرية وسرعتها معا تعيينا مضبوطا و مباشرا.

ويؤكّد "**هيزنبرغ–hanzemberg**" أنّ الضبط الحتمي الذي تؤكد عليه العلية و قوانينها، لا يصح في مستوى الفيزياء الذرية أو الميكروفيزياء. قد يكون من الأسباب ذاتها تولّد النتائج نفسها في مستوى الفيزياء المدرسية أو فيزياء العين المجردة. و إذا حاولنا أن نطبّق مبادئ العلّية على العالم الذرّي، أو نقيس الغائب بواسطة الحاضر ليس تقصيرا في العلم الطبيعي، و إنّما هو في الإنسان الذي يدّعي المعرفة المطلقة وعقله محدود جدا. يقول "**لابلاس**s **de laplace(1749–1827م)**":<< **لو أنّ عقلا تطلّع في لحظة ما على سائر القوى التي تحرّك الطبيعة، و على الحالة الخاصة بالكائنات التي تؤلّفها، لا بل لو كان له من السّعة، ما يستطيع به أن يخضع هذه المعطيات للتحليل، لاستطاع أن يلمّ في قاعدة واحدة . بحركات أكبر الأجسام في الكون و بحركات أخف الذرّات**>>[1].

إذا؛ لا يمكن لهذا العقل البشري أن يجمع بين مبادئ العليّة للعالم الكوني المرئي، بالعالم اللامرئي الذرّي، الميكروفيزيائي في قاعدة واحدة، والسبب يكمن في عدم قدرته على إخضاع الكائنات الذرية للتحليل الدقيق، أو التحكم فيها بالشكل المباشر، والمثال واضح في الأجسام المجهرية، لفيروس كورونا– كوفيد 19؛ فقد شرح بعض العلماء حجمها للرؤية فقط، نحتاج إلى تكبير بقدر:**02 مليون و500 مرة،** حتى نستطيع مراقبة تحرّك الفيروس بطريقة هندسية .

ويمكننا؛ أن نقيس باقي الأجسام اللامرئية الأخرى التي قد تتفاوت أحجامها والمنتشرة في الكون.وعليه نحكم على العقل البشري كما قال العالم "**لابلاس**"،

---

(1) كانت الفيزياء الكلاسيكية تعتمد على المكان الهندسي(ثلاثي الأبعاد)، حيث يمكن تطبيق مبدأ الحتمية على المادة، لكن مع دراسة الذرة ظهرت ما يعرف بأزمة الفيزياء الكلاسيكية،أي: هل نستطيع تطبيق مبدأ الحتمية على أشياء لا ترى مثل الذرة؟

بالعجز التام عن الإحاطة علما بكلّ ما هو في الكون، أي: بما في ذلك العالمين المرئي الكبير، والعالم اللا مرئي الصغير، بالرغم من امتلاكه أجهزة متطورة جدا، لكنها حتما لا تفي بالغرض من تتبع حركات أخفّ الذرّات الدقيقة"[1].

ومن هنا نقول؛ بأنّ الفيزياء المعاصرة في حاجة إلى الفلسفة، من أجل تغيير نمط تعاملها مع العالم الخارجي، مع التفكير في تطوير وسائلها، وتحديد أهدافها. كما أنّها في حاجة إلى مراجعة مبادئها الكلاسيكية القديمة، القائمة على السببية والحتمية واللاحتمية والاحتمال. ومجمل النظريات والقوانين الفيزيائية التي اعتمدها العقل البشري، وعبّرت عن فشلها في تفسير حركات الأجسام الكبيرة، والصغيرة على حدّ سواء. لم تعد مجدية ومفيدة. ولله في خلقه شؤون.

(1)انظر: يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت سنة 2000م، ص86 بتصرف.

4/- علاقة الفلسفة بالرياضيات:

تحتلّ الرياضيات مكانة مرموقة لدى الفلاسفة اليونان القدامى بدءا من **فيثاغورس**phythagore(572-497 **ق.م**) مكتشف الأعداد الصماء، وفكرة الواحد ينتج منه الكثرة، أمّا أفلاطون فكان اهتمامه بالرياضيات كثيرا، حيث كتب في مدخل أكاديميته المعروفة: "من لا يعرف الرياضيات لا دخل هنا"[1].

ومع **أرسطو** تزداد دائرة الاهتمام أكثر من خلال المنطق الأرسطي الذي تربطه علاقة متينة بالرياضيات، ويؤكّد هذا الموقف ما ذهب إليه العالم الرياضي والفيلسوف الإنجليزي **برتراند راسل**"**B Russel**"(1872-1969) حيث قال:<< كانت الرياضيات والمنطق تاريخيا نوعين من الدراسة متميّزين تماما، فقد ارتبطت الرياضيات بالعلم، والمنطق باللغة اليونانية، ولكن كليهما تطور في الأزمنة الحديثة، فاشتدّ الطابع الرياضي في المنطق واشتدّ الطابع المنطقي في الرياضيات مما ترتّب عليه استحالة وضع خط فاصل بينهما، إذ الواقع أنّهما شيء واحد، والخلاف بينهما كالخلاف بين الصبي والرجل، فالمنطق شباب الرياضيات والرياضيات تمثّل طور الرجولة للمنطق"[2].

نفهم من هذا القول بأنّ الرياضيات عند اليونان القدامى لم تكن منفصلة عن التفكير المنطقي، وبقيت على ذلك الحال إلى غاية إعلانها الاستقلال عن الفلسفة. لأجل ذلك تعدّ الرياضيات أول علم يستقل عن الفلسفة، ثم تبعه باقي العلوم، التي حذوت حذوها في اتخاذ موضوع خاص بها. ذلك ما امتازت به عن سابقتها من العلوم، من حيث المرونة في الاستنتاج(من حيث المنهج) حتى صارت تسمّى بلغة العلوم.

---

(1) يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص 50 .

(2) برتراند راسل، مقدمة للفلسفة الرياضية ، ص 63 ، بتصرف .

وإذا عدنا إلى الحديث عن أصل نشأة الرياضيات يخبرنا عنها **جورج سارطون** بقوله:<< **لم يدرك العقل مفاهيم الرياضيات في الأصل إلاّ من جهة ما هي ملتبسة باللواحق المادية، ولكنّه انتزعها بعد ذلك من مادتها وجرّدها من لواحقها حتى أصبحت مفاهيم عقلية محضة بعيدة عن الأمور المحسوسة التي كانت ملابسة لها**>>[2]. هذا معناه؛ أنّ منطلق ظهور الرياضيات، كان مرتبطا بالمحسوس المادي أو العالم الخارجي الطبيعي قبل أن تصبح على ما هي عليه من التجريد المحض. ثم يقدّم لنا مثالا بسيطا عن النشأة ، فيقول:<< فعالم الهندسة مثلا لا يعنيه اليوم أن يكون المربع الذي يبحث فيه مصنوعا من شمع أو عجين، من خشب أو من حديد، بل الذي يعنيه هو المربع الذي تصوّره وحدّد معناه، وأنشأ له مفهوما معيّنا، يصدق على كلّ مربّع محسوس>>[2].

والمقصود من القول هو أنّ الهندسة[*] تمثل همزة الوصل بين النظري و المادي، أو نسمّيها بالعتبة التي تربط بين ما هو مادي وما هو تجريدي. وما يهمنا هو كيف أصبحت الرياضيات على ما هي عليه اليوم. ويجيبنا **سارطون**–**Sartoune** بالقول:<< **العقل لم يرتق إلى هذا التجريد دفعة واحدة، بل توصّل إليه شيئا فشيئا بالتدريج** >>[3]. والمعنى هنا يؤكّد لنا حصول النشأة بالتدريج، أي عبر مراحل حتى تخلّت الرياضيات عن عالم الحسّ بعدما وجدت موضوعا خاصا بها وهو الكم

---

(1) المصدر نفسه ، ص 63 ، بتصرف .

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(*) فن المساحة العملي متقدّم على علم الهندسة النظري، وفن الآلات متقدّم على علم الميكانيك، لأنّ الفكر البشري اهتدى بصورة عملية إلى معرفة خواص الأشكال والآلات قبل أن يتوصّل إلى البرهان عليها.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

المجرّد[*]. ويقودنا هذا المعنى إلى نتيجة نهائية وهي قبول الرياضيات المجال الجديد الذي يناسبها بعيدا عن عالم الحسّ الذي قد يعيقها عن تحقيق الدقة واليقين. وهذا ما جعل الرياضيات في النهاية تأخذ الصدارة في العلوم المتطورة، بل تصبح اللغة الضرورية لكلّ العلوم كما يقول **بوانكاري**. وهنا تظهر العلاقة الوطيدة بين الرياضيات والفلسفة، حيث تكون الواسطة بينهما هي البرهان المنطقي بنوعيه: الاستدلال والاستقراء؛ فدونهما لا يمكن أن تستند إليه المعرفة الإنسانية، لا يمكنها أن تندرج في باب الفلسفة مهما كان موضوعها. فالعبرة بالمنهج، لا بالموضوع.

والجواب عن هذا الاعتراض، كما لاحظ **جوبلو Gobleu:** ذلك أنّنا في العلوم الرياضية والطبيعية نفسها تحوّل أحكام الوجود التي تعبّر عن وقائع، إلى أحكام تعبّر عما ينبغي أن تكون. "وليس أيسر من تحويل منطوق نظرية أو قانون إلى قاعدة. فمثلا إذا قلنا: " نظرية: حاصل ضرب حاصل جمع في عدد يساوي حاصل جمع حواصل ضرب كل حدّ فيه، فيمكن أن نستخرج القاعدة: لضرب حاصل جمع في عدد، أضرب كلّ حدّ في هذا العدد، وأجمع حواصل الضرب التي وصلت إليها."فليست القواعد العملية عبر أحوال مختلفة لصياغة الحقائق النظرية، وديكارت قد لاحظ أنّ كلّ حقيقة وجدها كانت قاعدة أفادته من بعد في آن يجد غيرها[1].

(*) انتقال الرياضيات من حساب الكم المادي إلى حساب الكم المجرّد، هي نقلة نوعية لأول علم يمتاز بالمرونة في حساب الأشياء المادية عن طريق تعويضها بالرموز ، والدليل أنّ أول من عدّ بالحصى هو راعي غنم ، حيث يتم تفقّد عددهم بالحصى. لكن رغم تطور استعمال الرموز الرياضية فلا يزال الطفل الصغير يعتمد على الأعواد الخشبية في العمليات الحسابية، وهذا معناه أنّه مهما تجرّدت الرياضيات، فإنّ المنطلق يكون من المحسوسات.

(1) نقلا عن: عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص44 (انظر : روني ديكارت، مقال عن المنهج، " قسم 2).

وإذا تمعّنّا في هذا المثال، نجد أنّ التفكير الرياضي هو التفكير الفلسفي، لأنّهما مجال واحد لدى الفلاسفة اليونان القدامى، وعليه لا يمكن الفصل بين ما هو فلسفي وبين ما هو رياضي، حتى وإن استقلّت الرياضيات عن الفلسفة فإنّها ستبقى في حاجة إليها في كلّ الأوقات. والدليل هو ما توصّل إليه المصريون القدامى في ميدان العلوم الرياضية، والميكانيكا والكيمياء، والنظر الديني أو الميتافيزيقي إلى أرفع ما يمكن أن يتوصّل إليه العقل البشري المتطور...ومبادئ إقليدس في الهندسة، نجدها لدى المصريين جملة وتفصيلا(*). وإذا كان المصريون لم يؤلّفوا الكتب العلمية في الهندسة كما فعل اليونانيون، فإنه لاشكّ في أنّهم عرفوا هذا العلم قبل اليونانيين، وبرعوا في استخدام نتائجه"(1).

وعلى الرغم من أنّ الرياضيات أصبحت صناعة مجرّدة، أي صادرة عن العقل، وليس للتجربة أي تأثير في وجودها؛ فهذا معناه بإمكاننا الوصول إلى معرفة حقيقية عمّا يحيط بنا من أشياء بواسطة الاستدلال العقلي الخالص الذي يتوفّر على أفكار فطرية سابقة للتجربة الحسّية، ويتمتّع بالبداهة والوضوح، وأنّ كلّ ما يصدر عن هذا العقل من أحكام وقضايا ومفاهيم يعتبر ضروريا وكلّيا ومطلقا(**)، وبذلك فالعلم

(*) أفضل شاهد على أسبقية المصريون القدامى على اليونانيين في مجال الهندسة، هو بناء الأهرام ، وجداول السقي.

(1) مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني، ص41.

(**) وممّن وقف للدفاع عن هذا المنطلق، عدد من الفلاسفة أمثال أفلاطون وديكارت و كانط؛ فقد أعطى " أفلاطون(427-347 ق. م) الأولوية للعقل الذي كان في نظره على علم بسائر الحقائق ، ومنها المعطيات الرياضية التي هي ثابتة وأزلية بمثل المستقيم والدائرة والتعريف الرياضي، لكنه عند مفارقته لهذا العالم نسي أفكاره، فكان عليه أن يتذكرها وأن يدركها بالذهن وحده . أمّا الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1596-1650م)، فيرى أنّ المعاني الرياضية ، هي أفكار فطرية ، تتميّز بالبداهة واليقين ، ولما كان العقل هو " أعدل قسمة بين الناس " فإنّ هؤلاء يشتركون جميعا في العمليات العقلية ، حيث يقيمون عليها استنتاجاتهم .

الإنساني عموما، لا يأتي من الخارج إلى العقل، بل أنّه ينبع من العقل ذاته. وعلى هذا الأساس، يمكننا حصر الرياضيات في أنّها جملة من المفاهيم المجرّدة، أنشأها الذهن واستنبطها من مبادئه، ومن دون الحاجة إلى الواقع.

و لكن هل القضايا الرياضية تبقى مستقلة عن المعطيات الحسّية ؟

إنّ تاريخ العلم يقرّر لنا أنّ الرياضيات قبل أن تصبح علما عقليا، فقد قطعت مرحلة تجريبية. فلا وجود لعالم مثالي للمعاني الرياضية في غياب العالم الخارجي(*)، ولا وجود للأشياء المحسوسة، في غياب الوعي الإنساني وبمعزل عن العقل. والنتيجة التي نستخلصها، هي أنّ الرياضيات صناعة مجرّدة **بفعل التطور**(**)، وإنّ تاريخها يخبرنا بانصرافها عن المحسوس، ومتّجهة نحو الإغراق في التجريد، ودخول عالم الافتراض، والغموض.

والحقيقة، إنّه على الرغم من وقوع الرياضيات في التجريد المحض، إلاّ أنّنا نقول بأنّ المنطق هو الآخر؛ قد ألزمنا حصره كمصدر ثنائي للمفاهيم الرياضية، لذلك يقول العالم السويسري "ف. غونزيث(**Ferdinand Gonseth- 1890-1975م**):" **ليست هناك معرفة تجريبية خالصة، ولا معرفة عقلية خالصة، بل كلّ ما هنالك أنّ أحد الجانبين العقلي والتجريبي، قد يطغى على الآخر، دون أن يلغيه تماما**"(1).

(*) يرى الحسّيّون والتجريبيون وعلى رأسهم "جون لوك" و "دافيد هيوم" و "جون ستيوارت مل" أنّ المبادئ والمفاهيم الرياضية مثل جميع معارفنا ، وردت على الإنسان من العالم الواقعي الذي هو مصدر المعرفة، ومن ثم كانت كل معرفنا العقلية هي صدى لإدراكاتنا الحسّية، وفي هذا السياق يقولون:" لا يوجد شيء في الذهن، ما لم يوجد من قبل في التجربة". ويقولون أيضا:" إنّ القضايا الرياضية التي هي من الأفكار المركبة، ليست سوى مدركات بسيطة هي عبارة عن تعميمات، مصدرها التجربة".

(**) ومما يترتّب عن حركة تطوّر العلاقات الداخلية للرياضيات، ظهور **النسق الأكسيومي** القائم على الافتراض والاستنتاج، والتأكيد على عدم تناقض النتائج مع المقدمات المفترضة. لأجل ذلك كان التطوّر في عالم الرياضيات وبروز مفاهيم جديدة أكثر تجريد ورمزية ، حيث أصبحت المقدّمات فيها عبارة عن افتراضات توصل إلى الدقة في النتائج، كما لقيت الرياضيات بفضل نجاحاتها شرف لقب لغة العلوم كلّها.

سنجد في الرياضيات، الطموح اللازم للوقوف على النتائج المتّصفة بالدقة واليقين، وذلك نظرا لكونها تمثّل النموذج الصحيح الذي يقتدي به كلّ فيلسوف أو عالم أيّا كان، فهي بالنسبة للفيلسوف الحقيقة الثابتة التي لا تتغيّر، والنهاية الضرورية التي تفرض نفسها على العقل. بحيث استطاع بفضل الرياضيات أن يحوّل سبل البحث العلمي ونتائجه، من الكيف إلى الكم، ومن التجريب إلى التجريد، كما هو الحال في الفيزياء والرياضيات والكيمياء الرياضية .

والحقيقة؛ إنّه ثمّة تغيّر مستمر تطوّر عبر العديد من التحوّلات للحقيقة الرياضية في بناء مسلّماتها، بناء منطقيا بدءا من النظرة التقليدية للواقع الحسّي وصولا إلى النظرة الحديثة والمعاصرة المجرّدة التي تفترض واقعا جديدا لفكرة المكان الهندسي. ومن خلال هذا التطور السريع في الحقيقة الرياضية لا يعني فقدان معناها خارج نسقها الرياضي بقدر ما تعني القابلية لإيجاد فضاء أوسع لاختيارات العقل الافتراضية التي تتجرّد من كلّ محسوس مادي.

فهذا التحوّل في مسار الحقيقة الرياضية، كان نتيجة وجود فكرة ظهرت بمناسبة نظرية المتوازيات، الممتدة طبيعيا للمصادرات التقليدية، سرعان ما انفصلت عنها مظهريا. لقد كانت هذه النظرية الهندسية، بمثابة قانون فيزيائي مطلق، مبني على نسق منطقي من اختيارات العقل. لكنّها تخلّت عن بعض عناصرها، فلم يعد لها مبرّرا لوجود حقيقة منفصلة، سوى اندماجها في نسق افتراضي جديد مع بقائها متنافرة فيما بينها أن تكون كلّها صادقة لا تحتاج إلى برهنة، شريطة أن لا تتناقض ضمن **النسق الرياضي الأكسيومي L'axiomatique** [*].

---

(1) نقلا عن: عبد الله بن جبار، المرجع نفسه، ص142.

(*) الأكسيوماتي **L'axiomatique** المكان الافتراضي الذي نتج عن تطور الهندسات اللاإقليدية ، وتعدّ مرحلة تحوّل الرياضيات نحو التجريد المحض. حيث تصبح دراسات الرياضيات عبارة عن أنساق رياضية صحيحة مبرهن عليها. وهذا المجال من الدراسات معقد جدا، وهذا ما أراد توضيحه العالم المنطقي الفرنسي المعاصر «**روبيربلانشي Robert Blanche**(1898-1975)م،في مقدمة كتابه : **L'axiomatique** (**الأكسيوماتيك**) لمعنى الحقيقة الرياضية القائمة على فكرة النسق الافتراضي البعيدة عن معناها التقليدي القديم .

فالمسألة أصبحت تتعلق بقضية الصدق أو الكذب مرتبطة بالمعنى المنطقي المتماسك؛ أي أنّ المبادئ الرياضية التقليدية صارت مجرّد افتراضات في العرف الرياضي كما في تخمينات العالم الفيزيائي إلاّ أنّها خارج الصدق والكذب، تؤخذ فيها طابعا شموليا يشكّل فيها ارتباط كلّ المبادئ، ويشكّل فيها ارتباط كلّ النظريات الهندسية .

كما إنّ: " تطوير العالم الّذي أسهمت فيه العلوم الإنسانية إسهاما كبيرا أغنى كثيرا الرّصيد العقلي للإنسانية جمعاء، بحيث ساعد بدوره على تكوّن نمط جديد من التفكير، وظهور أساليب و طرائق متجدّدة– مبدعة في دراسة الكون ومشكلاته العامة من زاوية إنسانية شمولية "[1]، بحيث يعاد تشكيل اللوحة العالمية من منظور وحدة التّاريخ العالمي، والتطور الثقافي الحضاري للإنسانية بأكملها.

ذلك؛ لأنّ مهمّة التفكير في الحياة تقتضي معرفة الصيرورة الفعلية للمجتمعات، وتقتضي إعادة الاعتبار للحاضر بوصفه حصيلة لمسار طويل، ومأساوي خلّفته قرون عديدة من صيرورة المجتمعات، أي بعبارة أخرى، تقتضي فهم الماضي باعتباره مرحلة من مراحل تكوّن الواقع الراهن للإنسان والمجتمع معا.

---

(1) حمادي الرديسي، اللحظة الفلسفية في فهم التحوّلات العالمية ، ص: 11.

ب/-علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية:

يمكننا ربط علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية من خلال دراسة الإنسان ككائن له أبعاد ثلاثة، والفلسفة من هذه الأبعاد كانت الأقرب إلى الاهتمام بحياة الإنسان، بينما المشكلة لا تكمن في إثبات العلاقة بالبحث عن نقاط الاشتراك بينها وبين العلوم الإنسانية، وإنّما ننظر للعلاقة من جهة ما يمكن للفلسفة أن تقدّمه من تحليل لأجل الوصول إلى الحقيقة العلمية.

إنّ الظاهرة الإنسانية معقدة، ومتداخلة الأطراف، لأنّ أبعادها تتفاعل فيها مختلف المؤثرات النفسية والاجتماعية. وأنّ ما يصدر عن الإنسان يشترك في جوانب الحياتية، جملة من العلوم الإنسانية أهمها ثلاثة: علم التاريخ و علم الاجتماع و علم النفس. وقبل هذا علينا التعرّف على مفهوم العلوم الإنسانية"[1].

1/- مفهوم العلوم الإنسانية:

أطلق مصطلح العلوم الإنسانية على العلوم المسمّاة بالعلوم المعنوية، و هي تتخذ من أحوال الناس وسلوكاتهم موضوع بحث بطريقة منهجية منظمة. فهي تتناول الواقع الإنساني، سواء تعلق هذا الواقع بالإنسان منفردا أو مرتبطا بغيره لغاية فهمه و تحديد ثوابته. وعلى هذا تكون العلوم الإنسانية علوما تتناول فاعليات الإنسان المختلفة الجوانب وساعية إلى ضبط طبيعتها و تحديد عناصرها و تجلية دلالاتها و مقاصدها المختلفة"[2].

---

(1)عبد الله بن جبار ، الممتاز في الفلسفة،شعبة علوم تجريبية، دار بغدادي للنشر والطباعة والتوزيع، ، الجزائر، 2015، ص 170 وما بعدها . بتصرف.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

موضوعها: هو كلّ ما يصدر عن الإنسان من سلوك ؛ فهو يحيا ويدرك و يتصوّر و يتألم، له ميول وعواطف، يعيش في جماعة و يخضع لتأثيراتها، و يدخل في علاقات مختلفة مع أعضائها، و يترك وراءه أحداثا تدل على حضوره و وجوده. ويفضل بعضهم تسميتها بعلوم الإنسان لاهتمامها بموضوع الإنسان متجاوزة نسبة "الإنسانية" نظرا إلى ما تثيره من تأويلات تتعلق بالقيم والأخلاق.

نقول علوم إنسانية، نسبة إلى موضوعها (الإنسان)، ونقول معيارية نسبة إلى المعيار الذي يقدّر على مثاله السلوك الإنساني؛ إنّها تعبّر عن دوافع الإنسان و ميوله وأهوائه، ككائن واع لذاته يمثل لحظة تاريخية معينة. وللعلم فإنّ الظاهرة الإنسانية لا تشبه أيّة ظاهرة أخرى. فهي ذاتية وقصدية، وتوجّهها جملة من القيم والقواعد، ولا تثبت على حال؛ لأنّها مصدر ابتداع وحرية. وهذه الخصائص تجعل الظاهرة الإنسانية متباينة عن ظواهر الطبيعة المادية، لأنّها متصلة ببيئة الإنسان و بأخلاقه و ثقافته، وبعواطفه و مبادئه، ولا يمكن التنبؤ بها"[1].

والأهم من هذا، هو حرصنا على توضيح الصورة أكثر لعلاقة الفلسفة بإحدى العلوم الإنسانية، منها العلاقة الوثيقة بينها وبين علم النفس، وربّما التحليل يطول في دراسة الإنسان من الناحية النفسية عن طريق الاستدلال بمكانة علم النفس عند الفلاسفة القدامى، قبل الحديث عن أسباب انفصال علم النفس[*] عن الفلسفة، وما

---

(1) مرجع سبق ذكره، ص 170 وما بعدها . بتصرف.

(*) لم يتقدم علماء النفس في مجال الدراسات السيكولوجية إلاّ يوم أدركوا أن الموضوعية ليست حكرا على العلوم المعروفة بالتجريبية، وأنّ حدودها ليست منكمشة إلى درجة أنها لا تستوعب مواقف لا علمية جديدة ، و لم تتضح مناهج أعمالهم إلا متى وقع الانفتاح على طرائق العمل التي كانت سببا في ازدهار هذه العلوم، و على رأسها الفيزيولوجيا. و أوّل من خاض المبادرة منهم، السلوكيون. وهي مبادرة استوحاها "**واطسن**" رائد السلوكية، من تجربة "بافلوف" الفيزيولوجي الروسي. حين أخذ كلبا و أجرى عليه عملية تشريحية بعد أن ثبّت أطرافه كلها. و أحضر أدوات لالتقاط قطرات اللعاب و قياس مقداره. فكان يقدّم له الطعام ليستثير سيلان لعابه. و لاحظ أنّ اللعاب يأخذ في السيلان عند الحيوان بمقدار معين عندما يضع على لسانه قطعة من اللحم المجفف. و كان في الوقت الذي يقدم فيه الطعام يقرع جرسا. وبعد أن كرّر التجربة مرات، لاحظ أن قرع الجرس وحده (أي المنبه المصطنع) كفيل باستثارة سيلان اللعاب. و لقد اختار مصطلح المنعكس الشرطي ليؤكّد وجود منعكس تكون فيه الاستجابة مرتبطة بمؤثر يقوم مقام المؤثر الطبيعي (وهو قطعة من اللحم). و لقد سمى " بافلوف" دراسته هاته، بفيزيولوجيا الدماغ .

له من ضروريات الحاجة لهذا العلم للفلسفة للخروج من العوائق التي حالت دون تحقيق درجة من الموضوعية، أو على الأقل الاقتراب من نتائج العلوم الدقيقة، بالنظرة المعاصرة. وهذا الحكم يعود إلى فترة طويلة، لأنّ الوضع تطوّر جدا، في دراسة الحالات النفسية، بتطور الوسائل المستعملة، وصار من الممكن دراسة الحالات المستعصية بأجهزة قادرة على كشف المستور، وتحقيق بعض النتائج الإيجابية، بفضل التساؤلات الفلسفية المستمرة التي لم تنقطع عن البحوث حول حالات الإنسان العادية و المرضية معا. والفائدة تعود دائما على الإنسان لفهم ذاته من الداخل. ولنا أن نفحص الموضوع عن قرب من خلال العنصر التالي:

12- علاقة الفلسفة بعلم النفس:

لا يختلف اثنان حول علاقة علم النفس بالفلسفة القوية، بحيث لا يمكننا الحديث عن موضوع من مواضيع النفس إلاّ وكان للفلسفة دورها المهم. وإذا كانت الفلسفة تهتمّ بالإنسان بالكلية؛ فهذا معناه أنّ الفلاسفة جميعا يلتقون حول إشكالية واحدة وهي مصير النفس، بدءا من تحديد طبيعتها وخصائصها وعلاقتها بالجسد، وغيرها.

ولنا أن نقول كذلك بأنّ فلاسفة اليونان القدامى(خاصة السفسطائيين) أوّل من أنزلوا الفلسفة من السماء إلى الأرض، وتحديدا اهتمامهم بالنفس الإنسانية، في مقولة: "**الإنسان مقياس جميع الأشياء الموجودة، ومقياس الأشياء غير الموجودة**"[1].

وباختصار يمكننا القول بأنّ النفس الإنسانية كانت موضوع من مواضيع الفلاسفة[*]، نحاول تقديم أمثلة على سبيل المثال لا الحصر؛ ولأننا بصدد الحديث عن العلاقة بين علم النفس والفلسفة ونحن نعلم التداخل الموجود بينهما، فإنّنا لنؤكّد فعالية الفلسفة في توجيه علم النفس الحديث والمعاصر، أي من أجل إظهار أهمية الفلسفة في تحليل الحالات النفسية التي هي في حاجة للتفكير الفلسفي من أجل تجاوز العقبات أثناء البحث العلمي وبعده.

إنّ نظرية أرسطو مثلا، عن النفس تبدأ بتحديد ممتع، وهي أنّها المبدأ الحيوي التام لأيّ جسم حيّ. ومجموع قواه وتفاعله، والنفس في النباتات ليست سوى قوة مغذية مولّدة. وفي الحيوانات أيضا تكون قوة حسّاسة محركة، وفي الإنسان أيضا قوة العقل والتفكير، والنفس كمجموعة قوى الجسد لا تعيش بدونه.. إنّ النفس

---

(1) راجع بالتفصيل: ف . س. نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، ص 74

(*) لقد اهتم الفلاسفة منذ القدم بالنفس وعالجوا قضاياها في كتاباتهم فمنهم الذين اعتبروا النفس مجرّد جسم لا ميزة له ولا اختصاص ومنهم الذين رأوا فيها قوة إلهية حلّت بالبدن من العالم العلوي ومنهم من وقف موقفا وسطا فجعلها مزاجا بين الجسم و الروح.وهذه دلالة على أسبقية الفلسفة في اهتمامها بالنفس قبل ظهور علم النفس.

الخاصة والشخصية تستطيع أن تعيش فقط في جسدها، ومع ذلك فإنّها ليست مادة كما أرادها **ديمقريطس** أن تكون، وهي أيضا لا تفنى كلّها"[1]. وإنّما تمثّل جوهرا لكلّ إنسان، يستحيل أن يعيش بدونها.

لقد اعتنى الشيخ الرئيس أبو علي الحسين ابن سينا بدراسة النفس كامتداد لاهتمام أفلاطون[*] بها من قبل، و كانت له فيها رسائل متعددة منها رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها وتعلّقها بالبدن. كما أثبت بالبراهين على وجودها، منها: البرهان الطبيعي والسيكولوجي[**]. وبرهان الاستمرار، حيث يقارن **ابن سينا** بين النفس والجسد، ويلاحظ أنّ الجسد عرضه للتغيّر و التبدل و الزيادة و النقصان. و هو مركب من أجزاء معرّضة للعوامل ذاتها أما النفس فإنها ثابتة على حالها يقول ابن سينا:<< **تأمل أيّها العاقل في أنّك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا في جميع عمرك حتى أنك تتذكّر كثيرا ممّا جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك**>>[2].

كما أنّ لديه **برهان وحدة النفس**؛ حيث يعتقد للنفس وظائف متعدّدة، لكنّها تظلّ واحدة على الرغم من تعدّد الوظائف: إنّه يجب لهذه القوى الشهوانية و الغضبية و المدركة، رباط يجمع بينهما كلّها. وأخيرا ؛ هناك برهان الرجل الطائر. ورغم هذه البراهين الدالة على الاهتمام الكبير بالنفس لدى الفلاسفة منذ القدم، إلاّ

---

(1) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ص116.بتصرّف

(*) يعدّ أفلاطون أول فيلسوف يوناني يقسم النفس الإنسانية إلى ثلاثة أقسام، ثم يحذو ابن سينا حذوه في البرهنة على وجود النفس، بل وسار على دربهما أبو نصر الفارابي، لنكون أمام صورة واضحة عن اهتمام الفلاسفة بموضوع النفس اهتماما كبيرا .

(**) من خواص الإنسان أنه يتبع إدراكاته يقول ابن سينا <<**القوى المحركة و المدركة و الحافظة للمزاج بشيء آخر لك أن تسميه النفس .... فالإنسان المدرك قوة يتميز بها عن الكائنات غير المدركة**>>.

(2) راجع بالتفصيل : ابن سينا ، كتاب الشفاء ، مجلد 2. صفحة 19 وما بعدها.

أنّه ثمّة محاولة لاستقلال علم النفس بدراسة السلوك الإنساني خارج التخمينات الفلسفية،أي دراسة علمية من أجل تحقيق درجة من الموضوعية، وهذا ما حدث بالفعل، عندما حاول علم النفس تطبيق المنهج التجريبي على الحالات النفسية للإنسان، لتكون الانطلاقة الفعلية لعلم جديد وهو علم النفس، موضوعه النفس الإنسانية، ومنهجه مغاير للمنهج الفلسفي القديم.

بدأ الاهتمام بدراسة النفس الإنسانية من منطلق علمي بعد محاولة العالم والطبيب في الأعصاب النمساوي" **سيغموند فرويد**[*]**S.Freud(1856-1939م)**؛ الإجابة عن السؤال: **هل يمكن أن نجد أسبابا نفسية لاشعورية لهذه الأعراض العصبية؟**

من خلال تحديد معنى الأعراض العصبية بتفسير تحليلي، مبرهنا في ذلك على وجود نشاطات نفسية لاشعورية، وهذا انطلاقا من تجارب "**جوزيف بروير (JOSEFBreuer-1842-1925م)** العلمية التي كانت أكثر أهمية في ميدان الطب النفسي عموما ودعامة أساسية لمدرسة التحليل النفسي كي تبني افتراضاتها بناء على معلومات، تكشف عن العلاقات بين اللاشعور والأعراض العصبية. وبالتالي وصل "**سيغموند فرويد**" إلى مبتغاه، في إثبات حالة لاشعورية في الحياة النفسية، بعد تأكّده من منطلقات نتائج صديقه العالم "**بروير Breuer**، وفي هذا السياق يقول:<< **كلّما وجدنا أنفسنا أمام أحد الأعراض وجب علينا أن نستنتج لدى**

(*)سيغموند فرويد(S.Freud -1856-1939م)، طبيب مختص في أمراض الأعصاب، فقد وضع في علم النفس منهجا يعرف بالمنهج التحليلي النفسي، من أهم مؤلفاته: تفسير الأحلام، مقدمة في التحليل النفسي، التحليل النفسي للهستيريا. و باعتباره طبيب مختص في الأمراض العصبية، يبيّن أنّ الأعراض العصبية ترجع في أساسها إلى أسباب نفسية تكمن في اللاشعور وهو عمادها. وذلك انطلاقا من التجارب العلمية التي قام بها فرويد وخاصة باستخدام طريقة التحليل النفسي وأدواته، كالتطهير النفسي المجسّد في البحث عن العلاقة الضرورية السببية بين حياتنا اللاشعورية والأمراض العصبية.

المريض وجود بعض النشاطات اللاشعورية التي تحتوي على مدلول هذا العرض>>[1]؛ لأنّ النشاطات الشعورية في نظره، قاصرة عن إدراك الأعراض العصبية، ما لم تتّضح معالمها أثناء النشاطات اللاشعورية، قبل أن تزول. وبالتالي فمن الناحية العملية، يقترح طريقا خاصا في العلاج، لإزالة تلك الأعراض، مادامت الوسيلة مكّنت **بروير** من شفاء مريضته **المصابة بالهستيريا**. فكانت فيما بعد التقنية الصحيحة، التي فسّرت عامل اختفاء الأعراض، ثمّ زوالها، ومن ثمّ إثبات وجود حالة نفسية لاشعورية كمستودع لها. وأصبح بالإمكان علاج بعض الأمراض النفسية عن طريق التحليل النفسي.

ونظرا لاستقلالية علم النفس عن الفلسفة من حيث المنهج؛ فقد صار بإمكانه دراسة الحادثة النفسية وخصائصها عن طريق إرجاعها إلى ما يلي:

1/- إنّها موضوع لا يعرف السكون ولا يشغل مكانا محددا كما هو الشأن في ظواهر الطبيعة، فلا مكان للشعور، ولا محلّ للانتباه، ولا حجم للتذكر أو الحلم. إنها سيل لا ينقطع عن الحركة و الديمومة: إنّها لا تبقى على حالها في زمنين متواليين.

2/- شديدة التداخل و الاختلاط، يشتبك فيها الإدراك مع الإحساس و الذكاء مع الخيال و الانتباه مع الإرادة.

3/- فريدة في نوعها لا تقبل التكرار، و النتائج المستخلصة بعد دراستها تكون لها صبغة ذاتية يعوزها التعميم، بل نتائجها لا تتجاوز حدود الوصف و الكيف. و اللغة المستعملة تعجز أحيانا عن وصف كل ما يجري في النفس، فضلا عن النطق الفصيح باللاشعور"[2].

---

(1) انظر : محمد وقيدي، ما هي الابيستيمولوجيا ؟ ، ص:(189-190).

(2) المرجع نفسه ، ص:(189-190).

وانطلاقا من هذه الخصائص العامة للنفس الإنسانية، التي ذكرها من قبل الفلاسفة القدامى منذ العصور، فإنّ أوجه الاختلاف بين الدراسات القديمة للفلاسفة والدراسات الحديثة والمعاصرة للعلماء تكمن في المنهج العلمي التجريبي الجديد الذي أضفى نوع من الموضوعية واليقين في النتائج المتحصّل عليها، وهذه الإضافة لا تعني التخلّي كلّية عن التفكير الفلسفي، في الدراسات النفسية العميقة، وإنّما نسجّل دفعة جديدة، نحو تقدّم علم النفس(*)؛ فلم يعد يهتم بالشكليات والعموميات، بل تجاوزت العقبات إلى أبعد الحدود من تشخيص للحالات النفسية المستعصية، بفضل تطور مناهجها ووسائلها .

لم يعد علم النفس، من خلال المدرسة الشكلية، باتخاذ الكائن الحيواني أو البشري، كجسم آلي يستجيب لمؤثرات المحيط. و لم يعد يطالب من خلال التحليل النفسي باتخاذ اللاشعور، كعامل جوهري في فهم الوقائع النفسية؛ لأنه في الحقيقة، يرتبط بمؤثّرات ثقافية معينة، ولم يعد يطالب من خلال المدرسة التلفيقية بالتمييز المادي، بين ما هو ذاتي، وما هو موضوعي؛ لأنّ هذا الكائن هو دائما في مواقف يتفاعل معها، وأنّ "الحالة السيكولوجية" في صورتها البسيطة لا تنطوي على حقيقتين مختلفتين، بل وحدة لا تقبل القسمة. وممّا زاد في حجم نشاط علماء النفس واتّساع مجالات انشغالاتهم، تشعّب السيكولوجيا إلى فروع متنوعة نذكر منها :علم النفس لدى الحيوان و لدى الطفل و المراهق و الرجل البدائي و علم النفس المرضي.

(*) ظهرت مدارس مختلفة أشهرها ثلاث : المدرسة الشكلية و مدرسة التحليل النفسي و المدرسة التلفيقية، الأولى مع " ورتيمر" و "كوفكا " و" كوهلر" ، أبرزت تأثير العوامل الخارجية في تشكيل الحادثة النفسية من حيث هي إدراك، و الثانية مع " فرويد " ، صرّحت بأنّ الحياة النفسية ليست كلّها شعورية، ووجّهت عنايتها إلى وجود اللاشعور و انعكاساته على حياة الإنسان ،و الثالثة مع " كورت لوين "(Kurt lewin) الذي اشتهر بنظريته الشمولية واعتبرت الحادثة النفسية كلا متكاملا غير قابل للتمييز بين مؤثراته الباطنية و العوامل الخارجية.

لقد استطاع علماء النفس بعد فترة، اقتحام الحواجز التي كانت تحول دونهم و دون فهمهم لخصوصيات الحوادث النفسية كالديمومة والتداخل فيما بينها وكونها فردية و شخصية. وبهذا، أعرض علم النفس عن الأفكار الفلسفية إلى دراسة السلوك، وهو موضوع قابل للملاحظة العلمية و ما يتبعها من وضع الفروض والتحقق منها تجريبيا ومن تدوين القوانين. وكما قال المفكّر الاجتماعي الفرنسي" **إيميل دور كايم** " **Emile Durkheim (1858-1917)**م:<< إنّ علم النفس لم ينشأ حقيقة إلاّ بعد أن اهتدى الباحثون في نهاية الأمر إلى الفكرة الآتية و هي تلك التي تقول: إنّه من الممكن لا بل من الواجب، أن تدرس حالات الشعور دراسة "شخصية" أي حسب وجهة نظر شعور الفرد الذي تمر به. فتلك هي إذن، الثورة الكبرى التي تمّت في هذا النوع من الدراسات، و ليست كلّ الأساليب الخاصة والطرق الحديثة التي زادت ثروة علم النفس، إلاّ تلك الوسائل المختلفة التي استعان بها الباحثون على تحقيق هذه الفكرة الأساسية، على أكمل وجه ممكن>>[1].

وأخيرا؛ فإنّ علماء النفس قدّموا فوائد مهمّة في شتّى المجالات؛ منها: أنّهم استطاعوا أن يحرّروا نسبيا الدراسات النفسية من الاعتبارات الفلسفية و الخرافية، ويثبتوا وجوده كعلم له موضوعه و منهجيته واستنتاجاته. وانصرفوا إلى استثمار جهوده خدمة للإنسان في شتّى الميادين. لكن الفضل في الإنسان هو عمل النفس في طريق الفضيلة طيلة حياته.. لذلك لا يكفي يوم واحد أو زمن قصير لجعل الإنسان صالحا وسعيدا"[2].

لكن يخطئ علم النفس ذاته إذا زعم معرفة الإنسان كلّ الإنسان؛ فما يبلغه

---

(1) إيميل دور كايم، قواعد المنهج في علم المجتمع . ص ص(94-95).

(2) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ص ص(87 – 88).

ليس هو الإنسان بذاته... فحيثما يُكلّم الإنسان نفسه ينتهي علم النفس"[1] كما يعتقد **كارل ياسبرس**. وفي هذه الحالة لا مناص من إعادة الارتباط بين علم النفس والفلسفة، حتى وإن تطورت الوسائل العلمية وبلغت الأمة من العلم بفضل التكنولوجيات المعاصرة، فهناك دورة جديدة لعودة الأسئلة الفلسفية للظهور وتحليل ما أنجز والتفكير فيما يجب أن ينجزه علم النفس مثلا من تقدّم. وعليه ستكون الفلسفة تنتظر تحليل النتائج لتكون في المقدمة بعد أن توقف العلم عن الدوران.

---

(1) كارل ياسبرس، عظمة الفلسفة، تر/ عادل العوا، منشورات عويدات،ط2، 1980،بيروت–باريس، ص ص 156–157. بتصرف.

3/- علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع.

لا تختلف علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع عن سابقها علم النفس من حيث الأهمية التي أبداها الفلاسفة القدامى، حيث اهتم علم النفس بالفرد، بينما علم الاجتماع صبّ اهتمامه على حياة الفرد داخل الجماعة التي لها علاقات هي الأخرى مع غيرها من المجتمعات البشرية، ودون أن نغوص في عمق الدراسات الفلسفية حول تنظيم المجتمعات على سبيل المثال " أفلاطون **Platon**"، حيث قسّم المجتمع إلى ثلاثة أقسام حسب الوظيفة، ولكن مثل هذه الدراسات الفلسفية لم ترق إلى المستوى العلمي الذي نجده عند العلامة **ابن خلدون**"(**1332- 1406م**) الذي يعتبر مؤسس علم العمران البشري، ثم تبعه المفكر الاجتماعي" **إيميل دور كايم** "**E Durkheim**" من خلال مؤلفه "قواعد المنهج في علم الاجتماع"، ثم اهتمامات العالم الاجتماعي **موريس هالفاكس**(**Maurice Halbwachs -1839-1916م**)، من خلال كتابه "**الأطر الاجتماعية**".

وإذ نحن نعرض أحد أقطاب علم الاجتماع الحديث، فهذا لا يعني أنّ الدراسات الاجتماعية قد تخلّت شيئا فشيئا عن التفكير الفلسفي، وهذا غير صحيح تماما، بحيث لا يمكن تحقيق درجة من الموضوعية في الدراسات الاجتماعية، دون الرجوع إلى المناهج التحليلية عن طريق النقد والتمحيص"[1]، وعليه كانت الدراسة العلمية للظاهرة الاجتماعية، ردّها بعض العلماء إلى ما يلي:

1/- ليست اجتماعية خالصة، إنّها تنطوي على خصائص، بعضها بيولوجي، و بعضها نفسي،وبعضها تاريخي. يعتقد بعضنا أنّها تلحق بالدراسات البيولوجية، لأن ما يميزها لا يختلف كثيرا عمّا يميز الظواهر الحيوية أو البيولوجية . و ما تخضع له هذه الظواهر الأخيرة من قوانين، تخضع له أيضا ظواهر المجتمع. و يميل

---

(1) عبد الله بن جبار، المرجع السابق، ص 155 .

البعض منهم إلى أنّها تلحق بالدراسات النفسية،لأن ما تنطوي عليه من خصائص يتفق إلى حدّ كبير مع ما تقوم عليه الحادثة النفسية. و يتجه صنف من العلماء إلى أنّها حدثا تاريخيا، لأنّها لا تكاد تتطور في الزمان والمكان حتى تدخل في الماضي.

2/- إنّها خاصة و ليست عامة، أي أنّها تتعلّق بالفرد، وما هو خاص يكون غير قابل للدراسة من الخارج بفضل التحليل و التجريد .

3/- وما هو ذاتي، يعدّ معقّدا تدخل في تأليفه عناصر متشعّبة ومتداخلة، بعيدة عن البساطة المعروفة في مجال الظواهر المادية المدروسة. يقول"**ج. ستيوارت. مل (johnstuartmill(1826-1873م)**:" إنّ الظواهر المعقدة و النتائج التي ترجع إلى علل و أسباب متداخلة و مركبة، لا تصلح أن تكون موضوعا حقيقيا للاستقراء العلمي المبني على الملاحظة و التجربة "[1] .

4/- إنّها تستعصي على التجربة التي تعتبر أصلا لكثير من القوانين الطبيعية التي يصبو إليها العلماء و تساعدهم على التنبؤ. ويترتّب على ذلك، أنه يستحيل على الباحث الاجتماعي تدوين قوانين تصوّر لنا ما سيكون.

5/- و تمتاز أيضا، بقوة آمرة قاهرة، مما يجعل الظاهرة الاجتماعية تتسم بطابع الإكراه و الإلزام؛ فهي تستطيع أن تفرض نفسها على الفرد. وفي ذلك يقول "**دور كايم**"**E Durkheim** ":<< إنّ الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية، أسهل تحقيقا في علم الاجتماع منه في علم النفس، وذلك لأنّ الظواهر النفسية تبدو في واقع الأمر، لملاحظتنا على أنّها أشياء داخلية بطبيعتها، بحيث لا يمكن فصلها عن الشخص الذي يشعر بها. و لمّا كان تعريفنا لهذه الظواهر سالفة الذكر، يدل على

---

(1) المرجع السابق، ص 155 .

أنّها داخلية بالنسبة إلى الفرد الذي يشعر بها، فإنّه يخيّل إلينا أنّنا لا نستطيع دراستها من الخارج، إلاّ إذا أجبرناها على أن تكون كذلك>>[1].

6/- وتمتاز أيضا، بأنها جماعية تتمثل فيما يسميه " **دور كايم**-**E Durkheim** " بالضمير الجمعي، ومعنى هذا، أن الظاهرة الاجتماعية لا تنتسب إلى أي واحد منهم انتسابا خاصا؛ إنّها من **صنع المجتمع**[*] ، و تظهر على مسرحه، بصورة طبيعية تلقائية.

هذا؛ و رغم الاستقلالية التي أعلنها علم الاجتماع عن الفلسفة، من أجل تحقيق ما أنجزته العلوم الدقيقة من نتائج يقينية، وكونه استقل بموضوع خاص به، هو الجماعة البشرية، ومنهج خاص به، إلاّ أنّه كان بعيدا عن الدقة المطلوبة؛ لأنّه ببساطة واجهته عقبات كثيرة، فهو في أمسّ الحاجة للفلسفة، لإعطائه دفعة قوية لتحقيق التقدم العلمي، مع أنّه علم معياري ويبقى كذلك لا داعي لذكرها.

إنّ صعوبات العلوم الاجتماعية، تكمن في التعليل، لا في الاكتشاف، و التعليل، هو عملية إظهار كيف أنّ القوانين تنتج عن القضايا العامة في ظلّ الظروف المعطاة. وهي الحقيقة التي تؤيّد الرأي القائل بأنّ **العلوم الاجتماعية**[*] ،

---

(1) إيميل دور كايم، قواعد المنهج في علم المجتمع .ص: (94-95).

(*) لأنّها في ترابط يؤثر بعضها في بعض و يفسّر بعضها البعض الآخر. و هذا يعني أنّ الظاهرة الاجتماعية لا تعمل منفردة . فالأسرة مثلا، مرآة المجتمع و بينهما تأثير متبادل .

(**) ففي اكتشافاتها الفعلية تعمل العلوم الاجتماعية على مستويين على الأقل: إنّها تمتلك قضايا تخص المجموعات التي تتشكّل من هؤلاء الأفراد. و بأوسع أنواع المماثلة، يصح الشيء نفسه في العلوم الأخرى، فالفيزياء و الكيمياء تمتلك قضايا حول الذرة، و لا حاجة إلى النزول إلى وحدات ما دون الذرة، و تمتلك أيضا قضايا حول مجموعة ذرّات :الكتل المتحركة في الميكانيك. والعلاقة بين النوعين وافية بالنسبة للفيزياء أكثر مما هي بالنسبة للعلوم الاجتماعية،في الميكانيك نستطيع أن نعالج الكتلة الصلبة كوحدة متمركزة في نقطة واحدة دون الالتفات إلى سلوك ذرة بمفردها.

تخصّص جهدا أقل لاكتشاف الأساسيات، وجهدا أكثر لإظهار أنّ عشرات الآلاف من النتائج، تنبع من هذه الأساسيات. وحتى لو قبلنا أن قضايا علم النفس السلوكي هي أعمّ القضايا التجريبية في العلوم الاجتماعية، فإنّ صعوبة التعليل التي تواجهها هذه العلوم ستكون بعيدة عن نهايتها"[1].

وكما يقول صفوت الأخرس:<< **في العلوم الاجتماعية، صحيح أنّنا نستطيع أن نعالج المؤسّسة وكأنّها عنصر واحد، و لكنّنا ندرك أنّ هذا في أحسن صورة تقريب أوّلي للحقيقة، لأننا إذا أردنا أن نعلّل لماذا تتصرّف المؤسّسة بشكل معين،أو لماذا تتصرّف بشكل يختلف عن المؤسّسات الأخرى، لا نستطيع أن نهمل الأفراد**>>[2]. والمغزى المقصود من هذا القول، أنّ إدراك الحقيقة في دراسة الظاهرة الاجتماعية، صعب المنال بفعل صعوبة التعليل، نظرا لخصوصية الظاهرة المتغيّرة باستمرار، ولا تكرّر كما هي حتى يتمّ ملاحظتها والتجريب عليها.

ومن أجل تحقيق التقدم في علم الاجتماع؛ فإنّه من الواجب على الباحث في هذا العلم، أن ينتقل من مرحلة النظر الشخصي إلى مرحلة النظر "الموضوعي" على حد تعبير **دور كايم** الذي يقول بصريح العبارة: << **و إذا أردنا أن ندرس هذه الظواهر دراسة خارجية "موضوعية "، فإنّه لا يجب علينا فقط، أن نبذل جهدا كبيرا في تجريدها من حالات الشعور الشخصي، بل لابد لنا أيضا،من الاستعانة على ذلك،بطائفة كبيرة من الأساليب و الحيل**>>[3].

لقد استطاع علم الاجتماع بالموازاة مع محاولة تطبيق المنهج العلمي تدريجيا أن

---

(1) صفوت الأخرس، العلوم الاجتماعية، طبيعتها، ميادينها، طرائق بحثها . ص 97. بتصرف.

(2) المرجع نفسه، ص 98.

(3) إيميل دور كايم، قواعد المنهج في علم المجتمع .ص: (94-95).

يوسّع مجال اهتماماته و ينظّمها إلى فنون تخصصية(*). وهكذا ساعد تحديد الظاهرة الاجتماعية على تصحيح بعض التعاريف الفاسدة، وبالتالي سمح للدراسات الاجتماعية، بالتقدم والانتقال تدريجيا من مجال الفلسفة، والتصورات إلى مجال العلم و الموضوعية. وليس الأمر كذلك، بالنسبة **لدور كايم**–"**E Durkhei** "، حلّ دراسته للظاهرة الاجتماعية، بحيث تنطوي بصفة مباشرة على جميع خواص الأشياء الخارجية. كما أنّ حوادث الحياة اليومية توجد مسجّلة في أرقام جداول الإحصاء، أو الآثار التاريخية، أو في أنواع الزّيّ، أو في معايير الذوق الأدبي، فيما يتعلّق بالآثار الفنية. لذلك يقول:<< **تميل الظواهر الاجتماعية بطبيعتها إلى خلق كيان خاص بها خارج شعور الأفراد، و ذلك لأنها تسيطر على شعور كل فرد منهم، و لذا، لسنا في حاجة إلى الافتتان في التمثيل بطبيعة هذه الظواهر حتى نتمكّن من ملاحظتها على أنّها أشياء خارجة عن شعورنا**>>[1] .

(*) **علم الاجتماع العام** : و هو يشتمل على دراسة المقوّمات العامة للاجتماع الإنساني و البحث في طبيعة هذا الاجتماع و أشكاله، كما يجب أن يحتضن المبحث الجديد في نطاق مناهج البحث و هو **السوسيوميتري**(sociométrie) أي قياس الظاهرة الاجتماعية. و هو بالإضافة إلى هذا ، بمثابة فلسفة العلوم الاجتماعية يقصد إلى جمع ما انتهت إليه الفروع الاجتماعية الخاصة من نتائج و قوانين عامة كما يهدف إلى وضع أسس الدراسة و طرائق البحث و كأنه تركيب.

ب/– علم أصول المدنيات و تطورها : و تنضوي تحتها الدراسات التالية:

علم الإنسان و الأجناس (وهذا ما يسمى بالأنثروبولوجيا و الاتنوغرافيا)، علم الاجتماع الثقافي (sociologie de la culture)، الديناميك الاجتماعية.

ج/– المورفولوجيا و الديموغرافيا : و يشتمل هذا الفرع على: المورفولوجيا(أي دراسة بنية المجتمع في تركيبه و طبقاته و نمو مدنه و وظائفها) ، الديموغرافيا أو الدراسات " السكانية " ،

د/– الفيزيولوجيا الاجتماعية : أو علم وظائف الاجتماع، وهي تضم عدة علوم مختلفة، تتعلق بالأسرة ، و بالاقتصاد و بالسياسة و القانون، و النفس والأخلاق و الجمال و اللغة و التربية و الدين و الصناعة و الحرب.

(1) إيميل دور كايم، قواعد المنهج في علم المجتمع .ص95 .

إنّ الفيلسوف إذن؛ يحاول أن يفهم ما يجري حوله في هذا العالم، ولكن في صورة عامة شمولية وكلّيّة، ولكنّه لا يكتفي بالفهم وحده، بل يعمد إلى نقد وتحليل وتقويم ثقافي، أو كلّ ما هو قائم حوله من أوضاع وحالات ومواقف. يقول **هوركـ هايمر Horkheimer:<< إنّ الوظيفة الاجتماعية للفلسفة، تكمن في نقدها كل ما هو سائد**". ويقول يعقوب قام:" إنّ التفلسف هو نوع من المِران العقلي، والنشاط الضروري لنماء العقل واتساعه وشموله... والعقل لا ينمو ويتّسع أفقه، وتزيد كفايته إلاّ بمعالجة للمشاكل الفلسفية، ومحاولته أن يستوعبها ويفهمها، ويجد لها حلاً معقولا يستريح إليه، ولولا أنَّ العقل مفطور على أن يعالج هذه المشاكل، لما توصّلنا إلى مثل هذه النتائج العلمية التي توصّلنا إليها>>[1].

لكن الدراسات الاجتماعية الميدانية، أقرّت بأنّ القيم الإنسانية مهما تغنّى بمطلقيتها الفلاسفة و رجال الأخلاق، تنصاع دائما للحدود الزمانية و المكانية للظاهرة الاجتماعية العابرة ، و تستجيب للثقافات المتعدّدة التي تقبل التعايش. لأنّ الثقافة واحدة بالنظر إلى مبادئها الفلسفية، ولكنّها ثقافات متنوعة بالنظر إلى تظاهراتها الميدانية و ممارستها اليومية. ومع ذلك، تفيدنا فلسفة الاجتماع بأنّه مهما تعدّدت أساليب العيش و اختلفت لدينا، فإنّها إرث لنا واحترامه يتّسع بقدر اعتزاز كلّ واحد منّا، بخصوصياته الثقافية. والمثال على ذلك، حياة الناس مع تعدّد دياناتهم وانتماءاتهم العرقية والثقافية والاجتماعية والعلمية في الأندلس، حيث دامت قرابة ثمانية(08) قرون، ضربت أروع الأمثلة على إمكانية تجسيد فلسفة الاجتماع، والتنوّع الثقافي في حضارة واحدة، استطاعت أن تفرض فكرة الانسجام الاجتماعي والثقافي في مدينة سياسية واحدة وموحّدة.

---

(1) المرجع نفسه، ص95 .

4/- علاقة الفلسفة بالتاريخ.

كان التاريخ عند الكثير من الناس عبارة عن فن من فنون الأدب دون أن يبلغ مرتبة علم من العلوم، والسبب يرجع لكونه يقتصر على سرد الأخبار والروايات الماضية التي يتناقلها الناس عن بعضهم البعض، دون مراعاة لقواعد إيصال الحقيقة بالموضوعية المطلوبة، فتخلّله تزييف وتحريف وتزيين بعض الحقائق بالعجائب والغرائب والأساطير أحيانا من أجل متعة شخصية.

لكن الظاهرة التاريخية لم تدم بعد قدوم العلامة والمؤرخ العربي "**عبد الرحمن ابن خلدون**"**(1332- 1406م)**(*) الذي يعدّ بحق شخصية أعادت لعلم التاريخ مكانته، بل يعتبر مؤسّس قواعده العلمية بمنهجية سليمة تعتمد على التفسير والتحليل، فالتاريخ عنده لم يعد سردا للحوادث، حيث حاول توضيح جملة من العوائق التي تقف في وجه نقل الأخبار وعصمته من الوقوع في بعض الأخطاء التاريخية بشكل من أشكال الموضوعية,

لا يمكننا دراسة الظاهرة التاريخية مفكّكة، أو بمعزل عن الظواهر الأخرى المشابهة لها. كما لا يمكننا اعتبار التاريخ كحدث ماضي مجرد نقل للخبر ثم تدوينه مثلما فعل القدماء ، مما يؤدّي إلى الوقوع في أخطاء جسيمة؛ وإنّما لا بد من توجيه النقد والتمحيص حسب ابن خلدون الذي يقول:<<إنّ النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقّه من التمحيص والنظر

(*) يعدّ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد المعروف **بابن خلدون(1332-1405م)**من أعلام الفكر الإسلامي والمؤرّخ العربي الوحيد الذي استطاع أن يؤسّس لعلم التاريخ قواعده العلمية الصحيحة ،فقد سمّاه في بداية الأمر بعلم العمران البشري؛ حيث تناول التاريخ، كخبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لذلك العمران من أحوال، ومتغيّرات مفاجئة أحيانا؛ فالأحداث الماضية لها علاقة وثيقة بتطوّر المجتمع، فهو يمثل موضوع علم التاريخ، الذي يعتبره ظاهرة مترابطة ومتّصلة ومتشابكة، من حيث الحوادث الحاضرة في الزمان والمكان .

حتّى تتبين صدقه من كذبه>>[1]. ومن هنا يتحدّد موضوع التاريخ انطلاقا من الإخبار عن أحوال الاجتماع الإنساني في المعاش والكسب، إلى غاية تحديد المنهج المناسب له والمتمثل في النقد .

والتمحيص؛ لأنّ الرواية التاريخية لا يمكن التحقّق منها، إلاّ بالنقد الموضوعي الذي يكشف عن ما في أخبارها، من تحريف أو تزييف، أو مجاملة، أو إيديولوجيا. لأنّ "كلّ حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا– حسب ابن خلدون–، لا بد له من طبيعة تخصّه في ذاته، يعرض له من أحواله، فإذا كان السّامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود و مقتضياتها ، أعانه ذلك في تحميص الخبر على تمييز الصدق من الكذب"[2].

لقد قال **المفكّر الشهير فولتير**:<<**إنّ التاريخ صورة عن الجرائم والكوارث ليس إلاّ** >>[3]، ولكنّه عبّر لمدام شاتليه عن أمله في إيجاد حل في تطبيق الفلسفة على التاريخ، ومحاولة تتبّع تاريخ العقل البشري من وراء تدفق الحوادث السياسية، وقال:<< **لا ينبغي أن يكتب التاريخ سوى الفلاسفة**[*]". **لقد شوهت الأساطير التاريخ عند جميع الشعوب. إلى أن تقدمت الفلسفة لتثقيف الإنسان وتنويره**،>>[4].

---

(1) راجع:عبد الرحمن ابن خلدون، من كتاب المقدمة .

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها..

(3) ول ديورانت، المرجع السابق، ص 274.

(*) يقول فولتير بصراحة:<< لا أريد أن أكتب تاريخا عن الحروب ولكن عن المجتمعات، وأن أؤكد كيف عاش الناس في داخل أسرهم وعائلاتهم، وما هي الفنون المشتركة التي هذبوها وارتقوا بها.. إن موضوعي هو تاريخ العقل البشري وليس مجرّد عرض تفصيلي للحقائق الجميلة. وسوف لا ألقي أهمية على تاريخ اللوردات والأسياد.. ولكني أريد أن أعرف حقيقة الخطوات التي خطا بها الناس من العصور البربرية إلى المدنية>>..(راجع بالتفصيل: ول ديورانت، المرجع السابق، ص 274.)

(4) المرجع نفسه، ص 274. بتصرف.

كان يبحث عن طريقة موحّدة ينسج حولها كل تاريخ المدينة في أوروبا في خيط واحد، واقتنع أن هذا الخيط هو تاريخ الحضارة. وعزم أن لا يتناول في بحثه التاريخي الملوك بل الحركات والقوى والجماهير. وأن لا يتناول الدول، بل الجنس البشري، وأن لا يتناول الحروب بل سير وتقدم العقل البشري... جرّد التاريخ من الفنون وتقدم العقل وسوف لا تجد فيه شيئا. وهكذا فقد أنتج أول فلسفة عن التاريخ، أول محاولة منظمة لتتبع مجاري الأسباب الطبيعية في تطور العقل الأوربي . وكان من المتوقع أن يغفل فيها التفسيرات التي تقوم على المعجزات والظواهر الطبيعية الخارقة. لن يقف التاريخ على ساقيه حتى نبعد اللاهوت عنه"[1].

ومع ظهور الدراسات العلمية الحديثة حول الظاهرة التاريخية برزت معالم الاهتمام بالحادثة التاريخية أساسا ليس كما كان معمول به قديما على أنه عبارة عن جمع مصادر إرادية وغير إرادية للكشف عن الحقيقة التاريخية، بل تمّ تشخيص الحادثة التاريخية ، وكانت كالتالي :

أ/- **إنّها حادثة ذات سمة فردية،** تجري في زمن محدّد و مكان اجتماعي معين

ب/-**لا تتكرر**،لأن الزمن الذي حدثت فيه لا يعود من جديد، و الإطار الاجتماعي الذي اكتنفها لا يبقى هو نفسه.أمّا الحتمية التي تعتبر مبدأ أساسيا في علوم المادة، و التي تقتضي أن نفس العلل تصنع نفس النتائج، فيبدو أنها لا تنطبق على التاريخ ما دامت حوادثه تمضي و لا تعود.

ج/- **إنّها غير قابلة لأن تعاد مرة جديدة** بطرق اصطناعية، كما أنّها غير قابلة للتكميم .

---

(1) ول ديوانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ص 276.

فالمؤرخ لا يمكنه التأكد من صحة افتراضه عن طريق التجربة العملية أي أنه لا يستطيع مثلا، أن يحدث حربا " تجريبية" حتى يتثبت من فرضيته.

د/- **يصعب تحديد بدايتها الواضحة،** و أصولها البعيدة، ونتائجها وقت حدوثها.

هـ/- **انفلاتها من الدراسة الموضوعية** الترفيهية، لأنّ المؤرخ إنسان ينتسب إلى عصر معين و مجتمع معين. فهو لا يستطيع أن يكتب التاريخ إلاّ طبقا للواقع الذي يحياه. فيعيشه من خلال قيمه و اهتماماته و تربيته. فالمواطن الجزائري مثلا، الذي يكتب عن تاريخ فرنسا قبل (1962م) ليس هو المواطن الجزائري الذي يكتب عنه بعد هذا التاريخ، ذلك لأن الماضي يعاد بناؤه و تجتمع معطياته تبعا لمقتضيات الحاضر. ونخصها بما يلي:

أ/- وعلى أساس هذه الخاصة، راح المؤرخ يتناول الحادثة من خلال الآثار و الوثائق، و قد صنفت إلى فئتين: **المصادر غير الإرادية** التي لم يتدخل قصد ولا نية في صناعتها ، كالأبنية الأثرية و النقود و الأسلحة والأوسمة و التراث الفكري و الأدبي و غيرها، **و المصادر الإرادية أو المباشرة** التي احتفظ بها الناس قصدا، لتكون شاهدا عليهم كالرواية و كتب التاريخ و الآثار.

ب/- و يبقى على المؤرخ أن يتحقق من صدق المصادر الأخيرة بوجه أخصّ، لأنه لا يطمئن إليها كثيرا. فهو قبل أن يقوم بإعادة بناء الحادثة التاريخية يريد أن يمارس النقد، و في النقد يميّزون عادة بين النقد الخارجي و النقد الباطني.

ومهما كانت عزيمة المؤرّخ، فإنّ الاشتغال في حقل التاريخ يفتح المجال للاجتهاد الشخصي على الرغم من مبرراته. فهو يلجأ إلى خياله لملء الفجوات التي

يتعرّض لها عند بنائه الحادثة التاريخية و ترتيبها، فيبتدع ما يصوّر مجرى الحادثة التي لم تتكلم فيها الوثائق كثيرا من خلال مصادر سابقة عنها أو لاحقة. فيبعث الزمن من جديد بأناسه و أبطاله، و يجعلنا نعيش معهم هذا التعاطف، وهي حالة يتحلّى بها المؤرّخ "الأمين الصدوق"؛ بحيث يتقمّص شخصيات بميولها و اهتماماتها وتصوراتها للحياة،مع الحذر من انسياق المؤرخ إلى المجاملة. ويساهم التاريخ من جهة أخرى، في منح الإنسان هويته، و في تحديد فضائه في العالم، و يغدقه بأوسمة المجد و العزّة، لأنه يقرّ بأنّ له أصلا، و بأنه ليس حلقة لا سلسلة لها. إنّه يقدّم له الماضي كمرجعية ينهل منها مقوماته. و يحصّنه من الذوبان في الغير الذي يحترمه، و يرفع عنه اليتم . كما أنّ معرفته تزيد الشعوب المضطهدة قوّة لمواجهة الغزو و الهيمنة.

ويبدو علم التاريخ مثله كمثل علم النفس وعلم الاجتماع تحقيق الموضوعية في دراسته رغبة في تحقيق الدقة الموجودة في العلوم الدقيقة، وذلك بعد استقلاله عن الفلسفة، ومع هذا يبقى علم التاريخ أقرب المقرّبين إلى الفلسفة في وقتنا الراهن.

5/- علاقة الفلسفة بالاقتصاد.

علاقة الفلسفة بالاقتصاد خلاصة خاصة، ومميّزة منذ القديم، أي عندما بدأ التفكير في مقايضة السلع قبل التعامل بالنقد، فكان الإنسان يفكّر دائما في كيفية جلب ما هو نافع له تجاه ما يحصله، ولقاء ما يعانيه من أتعاب عدة، نتيجة اتصاله بأشخاص آخرين، ممّا جعلته الظروف يعيش واقعه المعيشي مقابل ما يخطط له من استراتيجيات تحفزه في امتلاك ما يرغب فيه من متاع الدنيا.

من هنا، ظهرت العلاقة بين الفلسفة وعلم الاقتصاد كعلاقة منفعة خاصة وعامة، فالاقتصادي مفكّر جيّد، يجد ضالته في المنهج الفلسفي المتّبع، الذي هو طويل المدى ومرن، وهو ربط العلاقات الاقتصادية والتجارية مع الآخرين. مقابل امتلاكه وسيلة من وسائل الإنتاج، قصد الاستفادة منها، ونفع غيره ، من خلال تلبية الطلبات وتوفير العروض وفق مخطط هادف.. وما يمكننا أن نستفيد منه، هو تنبيه الآخر الذي يظنّ في الفلسفة، بأنّها أصبحت بعيدة كل البعد عن مجال الاقتصاد، بل لم تعد لها قيمة في حياة الإنسان الاقتصادي. وهذا خطأ، بل العلاقة بينهما علاقة تماثل تجلب المنفعة للإنسان أينما كان؛ وعليه لا يمكن تصوّر إنسان يستثمر في الطبيعة، ويختار لها أحسن الطرق والخطط لاستغلالها دون حاجته لتفكير منطقي عميق في إحراز الثروة المادية والمعنوية لصالحه أولا ثمّ الصالح العام.

وها هنا؛ نستأنس بمثال حول العمل كأحسن دليل على ربط ما هو اقتصادي يسبقه تفكير فلسفي؛ إذ يعدّ العمل عامل ثروة. وعلامة قوة وهيمنة، وهذا هو مجال الاقتصاد الذي "يحاول الكشف عن الأساليب الصحيحة، للاستثمار في كلّ ما يجلب الثروة، ويحقق الرفاهية بأيسر الطرق والإمكانيات، مقابل جهد كبير يتطلّب الوقت المناسب للتنفيذ.

والحقيقة فإنّ العمل يعكس تحوّل قيمته في العصر الحديث إلى قيمة جوهرية بعد أن كان علامة إنسانية محضة، و أمرا لا يشرّف صاحبه. و قد حدث **التحوّل الكبير**(*) لدى انهيار الإقطاع وظهور طبقة تقوم ثروتها على نوع من العمل الصناعي أو التجاري أو المهني أو الفكري...وليس العهد ببعيد بصورة العمل الذي لا يكتسب شرفا إلاّ إذا اقترن بالسيادة والترفّع"[1].

ولمّا كان العمل محصورا في طبقة معينة من المجتمع، عملت الفلسفة على تحسين مجال الاقتصاد من خلال إعادة الاعتبار للإنسان المنتج، وتشجيعه على تمجيد العمل، بوصفه قيمة أخلاقية تقاوم العبودية. وما شهدته البشرية من تحوّلات، يؤكّد مراحل تطور وضعية العمل، من صورته الحقيرة القائمة على الاستغلال والاستعباد، لكن الحالة لم تدم بعد انهيار الإقطاع الذي كان يستغل مجهودات الطبقة الكادحة بثمن بخس.

إنّ أهمية الفلسفة متأتية من انشغالها بتلك المرحلة الانتقالية، من إنجازات الفرد، وصبّها في وعاء تحصيل السعادة الكلّية، "وهو انتقال هائل لأنّه يمثّل خطوة بشرية، تكاد تكون نوعية تنقل الإنسان إلى إنسان جديد، من الارتكاز على الغرائز الفردية، إلى الارتكاز على غريزته الاجتماعية. والانجاز يعني الإنتاج، والإنتاج عملية استثمارية، يدين لها الإنسان بوجوده، وتفوّقه على الكائنات...ومن ثمّ أصبح المجتمع المنتج، هو المجتمع المتطوّر الذي يرتقي، أو... يملك وسائل الارتقاء، وأصبحت معركة البشرية معركة إنتاج "[2].

(*) و كان هذا مسؤولا عن ظهور قيم تحتقر العمل اليدوي الذي لا يعكس السيادة،و تمجد العمل من وراء مكتب تحيطه هالة السلطة،و فيه الفاصل بين الإنسان و مواطنيه،و العزلة التي تؤكدها القيم الإقطاعية بين المواطن و حاكميه.

(1) أحمد محمد خليفة، في المسألة الاجتماعية ، ص68.

(2) المرجع نفسه، ص69. بتصرف.

وعندما تحدّث الفلاسفة عن أهمية العمل بدل تحقيره؛ كان منطلقه تحليل ظاهرة الصراع الطبقي بين البشر، تخلّلتها حدوث فوارق فردية، ولعلّ النظرية الماركسية(نسبة إلى ماركس) يندرج اهتمامها الكبير حول ملكية وسائل الإنتاج من أجل احتكارها مع استغلال الطبقة الكادحة، يعتبرها العالم **ريمون رويه**(**Raymond Ruyer 1902-1987**)م، عبارة عن مناقشات قاسية بين شركاء. وبذلك؛ فإنّ تشبيه الماركسيين أرباب العمل الاقتصادي بأرستقراطية جديدة، ينبغي مكافحتها، وتشبيه برجوازي الأعمال بالطبقات الطفيلية والإقطاعية القديمة"[1]. يجب البحث عن منافذ لتوقيف التطفّل والإذلال.

سيظلّ العمل خاصية إنسانية، كما شبّهها **كارل ماركس**(**K.Marx 1818-1883م**)، يقوله:<< **فالعنكبوت تقوم بعمليات تشبه عمليات الحائك، والنحلة تذهل ببنية خلاياها الشمعية مهارة أكثر، من مهندس معماري واحد. لكن الذي يميّز منذ البداية أقل المهندسين المعماريين مهارة عن أمهر النحل، هو أنّه بنى الخلية في دماغه قبل بنائها في العسالة. فالنتيجة التي ينتهي إليها الشغل توجد من قبل بصفة نظرية في مخيّلة العامل**>>[2]. وهذا المثال الشهير الذي حدثنا عنه ماركس مؤسّس الاشتراكية العلمية، يأخذنا إلى أبعد الحدود في فهم ميزة ومكانة الشغل عند الإنسان مقارنة بالحيوان. فهناك فرق بين العمل والشغل. ولأنّ العمل يشمل حركة كل الكائنات الأخرى مع الإنسان؛ فالإنسان ينفرد وحده بصفة الشغل، كخاصية إنسانية لها من الأبعاد والأفاق. وعليه، فعندما نقارن مهارة الإنسان العامل مع مهارة النحل أو العنكبوت، يتفوّق الإنسان بميزة الوعي، مهما كان عمل الحيوان في غاية المهارة. وبالتالي فالشغل عند الإنسان يعتبر قيمة أخلاقية واجتماعية،

---

(1) ريمون رويه ، نقد الإيديولوجيات المعاصرة ، ص156 .

(2) كارل ماركس، من كتاب رأس المال.

مضافة للعالم الخارجي الذي يتحوّل إلى قوة اقتصادية فريدة من نوعها، لها من التأثير الكبير في كلّ مناحي الحياة. والغاية في نظر ماركس_Marx " مفهومة، حتى أنها تسير في الشكل الذي يريده، حين يقول:<<**هذا لا يعني أنّه يقتصر على إحداث تغيير صوري في المواد الطبيعية، بل إنّه يحقق بذلك في نفس الوقت هدفه الذي يعيه**>>[1].

هناك نقلة كيفية، لا تخفى على الجميع على مستوى الاقتصاد العالمي، تتمثّل في نشأة علاقات جديدة بين الدول،وتتمركز حول الذات إلى حدّ كبير. و لكنّها ليست منغلقة على نفسها،وتتدخّل في صراعات دولية جديدة،.. إلى جانب بروز عدّة ظواهر، مثل انسحاب دور الدولة من مسألة التقنين، والحماية الاجتماعية و الاقتصادية"[2].

وهذا لا يعني أنّ التفكير الفلسفي، كان غائبا عن تحليلات الواقع الاقتصادي، الذي تديره شركات مختلف الجنسيات، التي تهيمن على وسائل الإنتاج، شعارها في ظل العولمة[*] "**أكثر ربح لأقل عدد من المأجورين**".

وهكذا؛ فبدلا من الحدود الوطنية، تطرح إيديولوجيا العولمة حدودا أخرى؛ حدودا إمبراطورية غير مرئية، ترسمها شبكات الهيمنة العالمية على الاقتصاد والأذواق والثقافة، بالفعل في نظام العولمة، يتقلّص دور الدولة،كمراقب وموجّه للمجال

---

(1) المرجع نفسه. الصفحة نفسها.

(2) محمود خليل، العولمة والسيادة – إعادة صياغة وظائف الدولة ، مركز الأهرام للدراسات الإستراتيجية والسياسية، السنة 14، العدد136، القاهرة، مصر.

(*) لقد برز مفهوم العولمة في مجال الاقتصاد، وكنتاج للثورة العلمية والتكنولوجية التي مثّلت نقلة جديدة لتطوّر الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الثورة الصناعية التي ميّزت القرنين السابقين، فالثورة الصناعية بشكلها التقليدي ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر في إنجلترا ومنها إلى القارة الأوروبية ، حيث أدّى التّطور في استخدام الطاقة (البخار والكهرباء) إلى تغيير جذري في أسلوب وقوى علاقات الإنتاج. وأدّت هذه التغيّرات المتلاحقة إلى الخروج من عصر الإقطاع و بداية مراحل التطور والتوسّع الاقتصادي التي استلزمت بدورها الحصول على الموارد الطبيعية و فتح الأسواق العالمية، فارتبط بتلك المرحلة ظاهرة الحروب الأوروبية والاستعمار الخارجي بهدف توفير احتياجات الرأسمالية الصاعدة .

الاقتصادي إلى درجة الصفرّ ؛ يراد منه ذلك ليجعل الدولة، أو ما سيتبقّى منها، منهمكة في شأن واحد، هو الحفاظ على "الأمن" و "النظام "[1].

وباختصار شديد؛ جعل المواطن في كل دولة عبارة عن زبون يستهلك، فمنطق القوى الاقتصادية المهيمنة تقول:" **دعنا نفكّر في مكانك.. وأنت تستهلك**". ودليل ذلك، حملات الإشهار للمنتجات، وترويجها إعلاميا، وسط تحكّم قوي في الظروف المعيشية للإنسان العصري، عبر بوابة الاقتصاد العالمي المفضوح، بالجشع والتكالب على المادة.

من المعلوم، أنّه في ظلّ العولمة تخضع الحياة الاقتصادية والسياسية، أكثر فأكثر لتأثير قوى السّوق، وهذه بدورها تخضع لتأثير مصالح الشركات المحلّية، و الدولية، أكثر ممّا تخضع لأوامر الدولة. ومن ثمّ يرى البعض، أنّ من بين أهمّ ملامح العولمة انحسار قوّة الدولة، وعلى الأخصّ في البلاد الأقل نموّا؛ فكما أخذ مبدأ السّيادة المستهلك في الانحسار، تاركا مكانه لتعاظم تأثير المنتجين في أنماط الاستهلاك، وفي أذواق المستهلكين، فإنّ سيادة الدولة الوطنية، هي أيضا آخذة في الانحسار، تاركة مكانها أكثر فأكثر لسيطرة منتجي السلع والخدمات، كما انحسرت قدرة الدولة على التأثير في مستوى وأنماط استهلاك السلع و الخدمات الضرورية[2].

لأجل ذلك، فقد شكّلت هذه السّمات بذور التّحوّل من نمط الرّأسمالية القومية إلى الرّأسمالية العابرة للقوميات، التي ارتبط بها ظهور مفهوم العولمة[*] الّذي عبّر

---

(1) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، (م . د . و . ع)، ط 01 بيروت، ص 150 .

(2) جلال أمين، العولمة والتنمية العربية من حملة نابليون إلى جولة الأوروغواي (1798– 1998) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م ، ص : 122 .

(*) أي أنّ أهمّ ما ميّز العولمة هو أنّ الفاعلية الاقتصادية لم تعد قاصرة على مالكي رؤوس الأموال من تجّار وصناعيين و مدراء كان نشاطهم محكوما في السّابق بحدود الدولة القومية التي ينتمون إليها، و إنّما أصبحت تلك الفاعلية مرتبطة بالمجموعات المالية و الصّناعية الحرّة عبر الشركات والمؤسسات متعدّدة الجنسيات.

عن ظاهرة اتّساع مجال الإنتاج، والتجارة ليشمل السوق العالمية بأجمعها، بحيث؛ لم يعد الاقتصاد محكوما بمنطق الدولة القومية وحدها"[1].

أمام هذه التحدّيات العولمية، يتبيّن لنا حاجة علم الاقتصاد إلى الفلسفة السياسية التي تساعده في البحث عن الحلول الممكنة للمشكلات الاقتصادية المتعاقبة؛ أي كان على علم الاقتصاد أن يستنجد بالفكر الفلسفي، الذي يبحث عمّا يجب أن يكون عليه الواقع الاقتصادي، بعيدا عن الأزمات الاقتصادية المفتعلة من طرف قوى ضاغطة، لذلك تعمل الفلسفة على وضع استراتيجيات محكمة، للتصدّي لأيّ طارئ، يضع الإنسان في حرج من أمره. وتبقى الحياة الاقتصادية مستقرة من ناحية التخطيط المنهجي، الذي يلبّي حاجيات الإنسان الضرورية ، ومرهونة بمدى التزام الإنسان بكلّ ما يعتقده من أفكار أن تخدمه؛ لأنّ الاقتصاد ما هو إلاّ فكرة فلسفية ناجحة، في تلبية الحاجيات الأساسية دون كلل أو ملل..

ونعود من جديد لنذكّر، بأهمية الفلسفة ودورها في تنظيم العملية الاقتصادية، لاسيما في تحديد الاستراتيجيات الممكنة التي تعين الإنسان على تأمين حاجياته؛ فلا مناص من الالتفات إلى عملية التفلسف، التي بها يكتب القبول للاقتصاد بأن ينهض، مثله في ذلك مثل مجال الفن، الذي هو الأخر له علاقة متينة بالفلسفة، وإن طال الزمن أو قصر، فهو في حاجة إلى الفلسفة، وعليه يتوجّب علينا إلقاء نظرة على موضوع العلاقة التي تجمعهما.

---

(1) هالة مصطفى، العولمة، دور جديد للدولة، مجلة السياسة العالمية، العدد 143، أكتوبر 1998 م، ص 43.

6/- علاقة الفلسفة بالفن.

إنّ شكل الفن يسعى إلى تقليد الحقيقة(هو محاكاة للواقع بمنظور أفلاطون)، وهو مرآة للطبيعة، وفي الإنسان لذة ومتعة في التقليد، لا نجدها في الحيوانات السفلى على ما يظهر، ومع ذلك، فإنّ هدف الفن، لا يقوم على تقديم المظهر الخارجي للأشياء، ولكن أهميتها الداخلية؛ لأنّ الحقيقة، تكمن في هذه الأهمية الداخلية، لا في التصنّع والتكلّف، والتفصيل الخارجي.

وأعظم الفنون، هي التي تؤثّر على العقل والمشاعر(وهو مثل السمفونيا لا تؤثر علينا بانسجامها وسياقها)، وهذا السرور العقلي، هو أعظم أشكال السرور، الذي يمكن أن يرتفع له الإنسان. كما أنّ عمل الفن، ينبغي أن يستهدف الشكل. وفوق كلّ شيء الوحدة التي هي عمود البناء الفقري ومركز الشكل، حيث يجب توفر وحدة العمل في الرواية أو القصة المسرحية بأن لا يكون فيها مؤامرات منحطة مخزية، أو حوادث شاذة. بحيث ينبغي أن يكون عمل الفن منظفا، ومنقيا"[1].

بالنظر إلى أهمية الفن في صناعة وعي الإنسان، لا يخفى كذلك ارتباط هذا الأمر بالفلسفة؛ لأنّ كلّ تفكير إنساني يقود إلى صناعة وعي منسجم بين الذات والواقع، الذي تتّصل به تؤثّر فيه كيفما شاءت وبشكل كبير؛ فثمّة نشاط فلسفي فنّي؛ لذلك كان أفضل ما صنعه الإنسان في حياته، هو عبقرية تفكيره والتعبير عنه بمختلف الوسائل، منها: **التأمّل في جمال الكون وروعته** في الحركة والتحوّل. أيْ جمال العقل كان الوسيلة العظمى التي مكّنت الفلاسفة القدامى من النظر في الأشياء الخارجية، وتسخيرها لصالح تأمّلاتهم التي تتبعها ذلك الانشراح وغبطة النفس وسمو الروح، وتأتي باقي الأعمال الفنّية المعبّرة عن طريق الشعر والرسم والنحت، التي خلّدت أذواق الإنسان لتجعله يتميّز عن الكائنات الأخرى.

---

(1) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ص117- 118.

ونجد الفلاسفة قد أعطوا أهمية للفن بشتى التعبيرات،منهم:"أفلاطون–**Platon**، كأحسن من عبّر عن تفكيره الفلسفي، بطريقة فنية من خلال المحاورات التي ذكر فيها نظرية المحاكاة، منها:

– **الرّسام الذي يحاكي الصانع الأول** (الله تعالى) في التعبير عن الجميل الذي لفت انتباهه، سواء جسّده في نفسه عن طريق الشعر، أو عن طريق مماثلة الصورة، بصورة تحاكيها في الروعة والجمال. ويُطلق عليها أحسن المدح، لمن قام بتصويرها، وينال التعظيم والتبجيل الصانع أو المبدع الأول– الله الخالق المبدع– للصورة في مكانها الحقيقي.

فمهما كانت **محاكاة الجميل** في العالم الخارجي، هي رسالة فنية دالة على الإعجاب بالإتقان في صنع الموجودات على ما هي عليه، وتدل الصورة على وجود غاية من شكلها الحالي؛ ربما يمكننا أن نتصوّرها على شكل آخر مبدع، ونسميه "**المخيال**"، أي بإمكان الفن أن يضيف للصورة شكلا جديدا بدل المحاكاة له، عن طريق إضافات فنية جديدة، تعدّ إبداعا إنسانيا، بحيث يزيد من حجم الجميل اتّساعا، لو كان على ما يتصوّره العقل البشري أنّه في **غاية الدهشة والجلال**، ولنا أن نقدم مثالا توضيحيا، **كالفنان الذي يتصور حصان بأجنحة**، أو نبتة سماوية، أو التعبير عن حبّه للأشياء بنماذج فنية راقية جدا.

هذا هو الإبداع الفني الذي يعتبر صناعة إنسانية تهدف إلى صناعة ذوق فني جمالي، يعمل على توجيه الإنسان إلى صياغة حياة جميلة وهادئة ومطمئنة وحضارة راقية المقام .. وقد سار على دربه تلميذه أرسطو من خلال ما يعرف **بالاستيطيقا**"، وكان أوّل فيلسوف يقسّم الفن إلى **تراجيديا**(المأساة) **وكوميديا (الملهاة)**.

---

(1) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ص117– 118.

لقد ترك لنا هذا التقسيم، كمرجعية إلى يومنا هذا، تشهد على اهتمام الفيلسوف العظيم **أرسطو طاليس بالفن المسرحي** بدرجة كبيرة. ويعود إليه الفضل في ظهور

مختلف المدارس الفنية الحديثة والمعاصرة . لهذا فإنّ أسخف شيء يمكن أن يقال، هو أنّ الفلسفة نظرية وليست عملية(*)، أو أنّها لا تتناول أمور الحياة العملية، أو أنّها تفكير مجرّد بعيد عن كلّ تحقيق وتطبيق. وقائل هذا القول في الغاية من الجهل المركب ليس فقط بالفلسفة، بل وبالمعرفة أيّا كانت"[1].

والفلسفة دون مغالطة أو إجحاف في حقها؛ هي تأمّل وسلوك، والفن في نهاية المطاف هو الجانب العملي والسلوكي لكلّ ما هو مؤثّر ومبدع في الحياة العامة ، وأجلّ فن في التفكير لدى الإنسان، هو الحكمة التي يتمتّع بها في التعبير عن مشاعره، في كلّ اتجاه يراه في غاية الجمال والجلال . وأفضلها على الإطلاق، ما يحقق النفع العام للإنسان، ولعلّها تحقيق الخير الأسمى عن طريق جملة من الفضائل، وعن طريق الانسجام بين الموجودات؛ فعندما بحث "**الحكيم سقراط**" عن الخير، **قال أنّه السعادة؛ لأنّ الخير هو ما يحقّق النفع للإنسان، و الغاية من كلّ عمل أخلاقي هو تحقيق السعادة.** فالغاية و الباعث شيء واحد، عند كلّ من التلميذ أفلاطون و أستاذه سقراط .

وهكذا عندما نتحدث عن عمل الفيلسوف،كأنّنا أمام أستاذ الفنان، ومنه فالفن ينبع من فكر الفيلسوف، و يترجم له بتعبيرات إبداعية، ولمّا كان الفنان مرآة المجتمع فلا مجال للتفريق بين ما تدعو إليه الفيلسوف من تأمّلات إبداعية لتتحوّل

(*) وعلم الجمال نظريات وتطبيقات على هذه النظريات تتمثل في طرائق التعبير عن الجميل في مختلف الفنون: المعمار، والرسم أو التصوير، والنحت، والفنون الزخرفية، والموسيقى، والتمثيل المسرحي والسينمائي ، الخ . وكلها تطبيقات عملية لنظريات جمالية تتفاوت نزعاها واتجاهاتها . أفليست هذه كلها أمورا عملية ، لا يستغني عنها المرء اليوم في حياته ؟

(1) عبد الرحمان بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص45.

إلى أشياء ملموسة نافعة. وعليه نستنتج، بأنّنا عندما نتحدث عن الفلسفة فكأنّنا نتحدث عن الفن كوجهين لعملة واحدة.

7/- علاقة الفلسفة بالقانون:

على مرّ العصور القديمة والوسيطة والحديثة، تساءل كثير من المفكّرين والفلاسفة عن علاقة المجتمع بالأفراد، وعن مصدر السلطان التقليدي للمجتمع على أفراده، وعن أساسه القانوني.

إنّ الإنسان يولد في مجتمع من المجتمعات، فيجد نفسه مقيّدا بالتزامات إزاء أفراد الجماعة الّتي يعيش فيها من ناحية، وإزاء هذه الجماعة نفسها ككل من ناحية أخرى، وبلغة التعبير السيّاسي يولد الإنسان في دولة من الدول، فيجد نفسه مكبّلا بالتزامات فرضتها عليه الدولة، سواء أكانت هذه الالتزامات لصالح أفراد آخرين أو لصالح الدولة نفسها[1]. ثمّ يقول:<< ما دمنا على جهلنا بمعرفة الإنسان الطبيعي فمن العبث أن نحاول تحديد القانون الذي استمده هو من الطبيعة، أو ذلك يلاءم تكوينه أكثر من غيره، و كلّ ما يمكننا أن نراه في موضوع هذا القانون، هو أنّ الإرادة الملزمة به، تستطيع أن تخضع له وهي تدركه، بل يجب أيضا ليكون هذا القانون طبيعيا، أن يتكلّم بصوت الطبيعة >>[2]. أمّا عن تبرير وجود هذا القانون، يقول:<< **يعتبر قانونا طبيعيا، كلّ ما يبحث عن الأمن، ويعمل على استمراره** >>[3]. ومعناه، أنّ القانون الطبيعي عند الإنسان، هو من يضمن له الأمن والبقاء على قيد الحياة، قبل ضمان الغذاء، وليس العكس. ومنه لا يمكن تصوّر حياة دون استمرارية الأمن الذي هو غريزة حبّ البقاء عند كلّ إنسان.

---

(1) موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر ، بيروت، 1415هـ/ 1994م ، ص 07 .

ممّا تقدّم، نرى القانون الطبيعي[*] قد يتعارض مع الأفراد وشهواتهم، ومع ذلك يخضعون له، لأنّه ينقذهم من حالة الحرب المملوءة بخطر الموت العنيف، وعنها يقول هوبز .**HOBBES T** (**1588 –1679**):<< يكون ذلك القانون معقولا، من حيث هو قانون، يحافظ على حياة الأفراد، إذن فالمعقول يلزم للبشر بالحفاظ على

حياتهم>>[3]، وبهذا؛ فالقانون الطبيعي يلزمنا بتحويل حقوقنا إلى طرف آخر، للحفاظ على سلامة الجنس البشري . وهكذا يكون جوهر القانون الطبيعي مرتبط بتحقيق الأمن؛ أي أنّ للبشر عقل، يكشف لهم عن مواد ملائمة، تتجلّى في القوانين الطبيعية، الّتي يمكن للجميع أن يتفاهموا حولها، يلخّصها في قوله:<<**إنّ العدالة والإنصاف والاعتدال والشفقة، وبصفة عامة أن نفعل للآخرين ما نريد أن يفعلوه لنا، هي ما نسمّيه...بقوانين الطبيعة**>>[4]. أي أنّها يجب أن تكون قوانين إنسانية، عدالتها متبادلة دون تباين بين الناس.

أمّا القانون الطبيعي كما يتصوّره "**جون لوك Locke–j–(1632–1704)**"فيقوم على التسليم بحرّية الإرادة لدى البشر، وبفضل تلك الإرادة يبتعدون أو يقتربون من

---

(1) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس،دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط 6، القاهرة، 1999، ص ص 98 – 99 .

(2) Thomas Hobbes , LE LEVIATHAN , traduit par : francois tri coud paris , : édition siry , 1971 , P : 128

(*) قانون الطبيعة هو "ما يمليه العقل السليم الّذي يعلمنا الأشياء الّتي يجب عملها من أجل المحافظة على الحياة والأعضاء ما تستطيع، لذلك يخاطب كلّ فردّ قائلا: عامل النّاس كما تحبّ أن يعاملوك . إذن؛ فالعاطفة و العقل هما الوسيلتان اللّتان تدفعان الأفراد في حالة الطبيعة للانتقال إلى المجتمع السيّاسي المنظم، وخلق الرّجل المصطنع الّذي هو الدولة أو الشيء العام الوحشي أي الليفيتان".(راجع: مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، ص 80 .

(3) Hobbes , LE LEVIATHAN , P : 143

(4)IBID , P : 158

ذلك القانون، لذا يقول: << **إلى جانب الجرم النّاجم عن خرق القوانين، التنكيب عن قاعدة العقل الصّحيحة، الّذي يحقّ من شأن الإنسان... فكثيرا ما ينجم عن خرق هذه القوانين ضررا ما ويلحق بامرئ آخر ما عداه بعض الأذى بحكم خرقه للقانون** >>[1]. ومن قام بذلك فهو خارج عن العقل، حيث يقول:<< **لكلّ امرئ في الطور**

الطبيعي الحق بالقضاء على القاتل لكي... يدرأ عن البشر جرم هذا القاتل الّذي طلّق العقل، ذلك القانون والمعيار الّذي وضعه الله للنّاس جميعا >>[2].

قبل ذلك؛ لم يجعل " هوبز–**Hobbes** " أساس مشروعية هذه السلطة، هو القوة كما يتبادر إلى الذهن؛ فالقوة ضرورية لإرغام الناس على الطاعة والخضوع للقانون ليس من باب البطش والقهر، ولكن أساس المشروعية عنده ومصدر الالتزام بطاعتها هو "**قانون الطبيعة كما رآه** "[*] إذ كان المبدأ الأساسي في قانون الطبيعة هو حق كل فرد في "المحافظة على الذات"، وكانت السلطة " التي يخضع لها الجميع هي الوسيلة التي تنتفع في تحقيق ذلك، فإنّ كل ما يتعارض معها يعتبر ضد " قانون الطبيعة"[3].

وعندما نقف أمام فكرة " كلّ ما للإنسان **حق**، و كلّ ما عليه **واجب**"، نجد أنّ الفرد يستطيع أن يتصرّف في حقّه، بكلّ حرية دون أن يتعرّض له أحد في أفعاله، ما دام يعمل في نطاق حقوقه المشروعة، و في حالة ما إذا اعتدى أحد على حقّه و

---

(1) برنارد غروتويزن ، فلسفة الثورة الفرنسية ، ص 124 .

(2) ج. لوك، في الحكم المدني، تر /ماجد فخري، ص 134 ، بتصرف.

(*): يقول هوبز **Hobbes**"عن قانون الطبيعة(كتاب التنين ،ج1 ، الفصل 14). أنه "صيغة " أو قاعدة عامة، يكتشفها العقل، تحرّم على الإنسان أن يفعل ما يؤدي إلى تدمير حياته أو يسلبه وسيلة المحافظة عليها. وهكذا فإنّ هوبز عمد إلى إقامة مفهومه عن قانون الطبيعة، والحق الطبيعي كما يسمّيه على أساس من طبيعة الإنسان ذاتها كما يراها، ولذلك جعل منطلقه الأساسي في بناء نظريته السياسية على"الحقيقة الأولى"، وهي " المحافظة على الذات

(3) أحمد عبد الكريم ، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، ص 103 .

تدخّل في شؤونه الخاصة التي هي من اختصاصه ولا يسمح لأحد النيل منها، احتكم إلى القانون الذي يردّ به على صاحبه[1].

وبعبارة روسو– **Rousseau** ":<< ما حاجتنا لتفسير القانون والاجتهاد فيه، لولا وجود الظلم بين الناس، و ما فائدة كتابة التاريخ و الاعتزاز به، لولا غياب الحروب

و الطغاة[*] و المتآمرين >>[2]. والمعنى، إنّه من أجل تفسير القانون وسريانه بين الناس، هناك حاجة لوجود النقيض؛عن طريقه نفهم دور القانون لإقامة العدالة، والأمر كذلك، بالنسبة للاعتزاز بالآثار المجيدة، لا يتم إلاّ عن طريق التضحية في الحروب والفتن، ووجود طغاة، يكونون سببا في تحريك عجلة الفكر، لصناعة موقف فلسفي صارم، يكون بمثابة حراك شعبي يعيد البحث في شكل القوانين، التي سوف تنظم الناس بعد نهاية كلّ ظلم أو حرب أو فتنة. وعليه، فالحاجة إلى قانون، يعني البحث عن وجود مشكلة تعمل كحافز لتحريك عقول الناس، والتفكير فيما ينفعهم جميعا. وبمعارضته لنظرة عصره؛ فقد توصّل إلى تصوّر آخر، وإلى حبّ للبشر آخر شملهم جميعا؛ عبّر عنها في أحد أقواله:<< **لن أكون سعيدا في مجتمع البشر، إلاّ عندما أغدو حرّا في داخلي، ولا تبقى لي بهم حاجة** ..>>[3] . أي أنّ السعادة هنا؛ تعني تجاوز كلّ إكراه داخلي من شأنه أن يكون حرّا في ممارسة أفعاله دون عقدة أو إشارة إلى تبعية .

---

(1) Rousseau , DU CONTRAT SOCIAL p p :35 – 36

(*)لأنّه عندما ينتهي القانون كما يقول – لوك – يبدأ الطغيان".(راجع: عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط 2 ، الجزائر، سنة 1984 م، ص 136). ويقف هوبز موقفا يقول فيه:<< العهود بغير السيف ليست سوى ألفاظ ، ولا تملك قوة توفير الأمن للمرء على الإطلاق، وروابط الكلمات من أن تلجم طموح الناس وجشعهم وغضبهم وغير ذلك من العواطف الجامحة دون خوف من قوة قادرة على القمع >>راجع: موسى إبراهيم ،معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر ، ص 94 .

(2) روسو ، في العقد الاجتماعي ، تر/ ذوقان قرقوط ، ص ص : 53 – 54.

(3) إدريس خضير ، دعائم الفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط 3 ، الجزائر ، سنة 1986 م، الفصل السادس، ص81

والسبب حسبه: << **وإلاّ لماذا كلّ واحد يريد سعادة الآخر، إلاّ لأنّ كلمة "أنا" وحدي ليست ملكا لأحد، وأنّ كلّ ناخب في نفس الوقت، الذي يفكّر في نفسه؛ فهو يفكّر في المجتمع، و هذا يدلّ على أنّ المساواة في الحقوق، و مفهوم العدالة التي تنتجها الإرادة العامة مشتقّة من حيث أنّ كلّ إنسان لمّا يقدّم لنفسه فإنّه يقدّم**

للجميع >>[1]. أي، هناك ضرورة وجود التزام الأنا مع غيرها من الذوات للاشتاك في السعادة التي سيصنعونها، وكأنّه ضمير جمعي يفكّر في الكلّ قبل الجزء، ولا يمكن للمساواة دونها أن تتحقّق دون التفكير المتبادل بين الفرد ومجتمعه، فإذا تكلّم الضمير فإنّ المجتمع هو الذي يتكلم، كذلك السعادة الجماعية لا تكون إلاّ بوجود سعادة فردية، والتي يسمّيها " جان جاك روسو " بالإرادة العامة التي بإمكانها أن تنتج العدالة لنفسها متى أرادت ذلك. وهي فكرة جميلة جدا، تقاوم الأنانية والجشع في المجتمع الواحد. كما يشعر الفرد من خلالها بالمساواة في الحقوق، فيكون حافزا له على القيام بالواجب ، وهو مرتاح البال.

وعن مساواة المواطنين أمام القانون، يقول:<< **في حالة الطبيعة**، حيث الأشياء كلّها مشتركة، أنا لست مدينا بشيء لأحد، لم أعده بشيء، ولا أعترف لسواي بملكية شيء، إلاّ إذا كان هذا غير نافع، و ليس الأمر هكذا في **الحالة المدنية** التي فيها القانون جميع الحقوق،.. لقد تقدّم لي أن قلت:"ليس من إرادة عامة تقع على عرض خاص"، وعندما أقول أنّ غرض القوانين هو دائما عاما، فإنّي أعني أنّ القانون ينظر إلى الرّعايا على أنّهم أجسام، وإلى الأفعال، على أنّها مجرّدة، ولا ينظر إلى الإنسان على أنّه شخص...، وهكذا فإنّ القانون يمكنه أن يقرّر بأنّه ستكون هناك امتيازات، ولكن لا يمكنه أن يمنح بالتسمية، أي امتياز لأيّ كان من الناس>>[2].

---

(1) Rousseau, p p :35 – 36 . ‘

(1) :Rousseau , SUR LES SCIENCES ET LES ARTS , 2 édition , collection philosophie , présentation : Gerald Allard , bibliothèque nationale du canada , 4 trimestre , 1993 .p :19.

والمقصود بالمساواة أمام القانون، علينا–حسبه– التمييز بين فكرة القانون في حالته الطبيعية والمدنية، وبالتالي فالانخراط في تحقيق المساواة، كان في الحالة المدنية نتيجة وجود تمايز بين الإنسان كمواطن أو كرعية،و منه يصعب تحقيق المساواة أمام القانون على أرض الواقع. وبالتالي فإنّ وجود القانون، معناه وجود هيئة سياسية عادلة،

وصوت للإرادة العامة التي تعلّم الفرد، كيف يُضحّي بمصلحته في سبيل الصالح العام، وهي ليست مجموع الإرادات، وإنّما هي روح عامة لعقل جمعي حيّ، يعبّر عن الإرادات الخيّرة للأفراد، وهذه الإرادة هي مصدر القانون. لذلك على هذه الإرادة أن تكون ذات سيادة قادرة على التسيير، كما أنّ لها حق السّلطة والسّيادة، وليس باستطاعة أيّ فرد أن يتنازل عنها، ولا عن السلطة لأيّ فرد، أو هيئة من الهيئات[1].

كما إنّ الإرادة عليها أن تلتزم بفكرة الواجب، من أجل تشريع كلّي، أو قاعدة شاملة، لا صلة لها بتغيرات التجربة، و **قيمة الواجب**[*] كامنة في صميم الواجب ذاته، بغض النظر عن أيّة منفعة أخرى. والواجب هنا؛ منزّه عن كلّ غرض، أو طلب لذاته، ليست الأخلاق هي التي تعلّمنا كيف نكون سعداء بل تعلّمنا كيف نكون جديرين بالسّعادة.

ولأنّ الإرادة الإنسانية قد تخضع لدوافع حسّية، تتعارض مع العقل، و لهذا فكثيرا ما تحقق من الأفعال ما يتعارض مع القانون الخلق. و بهذا كانت حاجة الإرادة إلى أوامر ملزمة تحملها على أداء ما اعتبره العقل خيرا. و يعرّف **إيمانويل**

---

(1) حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط 1 ، بيروت 1966 م، ص 236 .

(*) يشرح أكثر من ذلك فيقول:<<وكذلك ما تأمر به هيئة السيّادة من أمر واقع على غرض خاص ، فهو أيضا ليس بقانون، ولكنّه ليس عمل سيادة ، بل عمل حاكم ، والقوانين ليست بحدّ ذاتها إلاّ شروط الشركة المدنية ،فالشّعب الخاضع لهذه القوانين يجب أن يكون هو الواضع لها، لأنّ الشركاء الذين يؤلّفون شركة يملكون وحدهم حق الوضع >>(راجع: غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية ، ص 177).

كانط–Kant (1724–1804) هذه الأوامر، بأنّها صيغ تعبّر عن علاقة قوانين الإرادة بالنقص الذاتي المميّز لإرادة هذا الموجود الناطق، مثل الإرادة البشرية التي تخضع لدوافع حسية.

وهذا، ما تنبّه إليه جان جاك **روسو J.J. ROUSSEAU (1712–1778م)** حين بحث عن أصل انتشار الظلم والفساد في المجتمع، لا لشيء سوى للسيطرة على الغير

باسم القانون، الذي جعله البعض غطاء لتحقيق نفوذهم المستمر؛ لذلك نجد كلّ من يصبّ جمّ غضبه على الأوضاع المزرية يتّجه مباشرة إلى الإشارة بأصابع الاتهام إلى القانون المعمول به.**فهل هذا معناه أنّ القوانين جائرة؟ وقبل هذا لنسأل: ما مصدرها ؟**

الجواب عن هذا السؤال ما قاله **روسو**:<< يجب ألاّ نعود فنسأل إلى من يرجع حق سنّ القوانين لأنّها من أعمال الإرادة العامّة، ولا هل تكون القوانين جائرة، لأنّ لا أحد يظلم نفسه، ولا كيف نحن أحرار وخاضعون للقوانين، فإنّ هذه القوانين سجلّ لإرادتنا، ونرى أيضا أنّ ما يأمر به أيّا كانت منزلته، بمحض سلطته ليس **بقانون مطلق**(*) لأنّ القانون يجمع عمومية الإرادة والغرض>>[1].

في هذه الحالة، يعتبر ظهور مشرّع كبير هو أمر نادر بخلاف ظهور أمير كبير، لأنّ الأول يقترح النموذج الذي ليس على الأخر إتبّاعه؛ إنّه يخترع الآلة الّتي ليس على الآخر إلاّ أن يسيّرها، ويستأنس **روسو** هنا "**بمونتسكيو–MONTESQIEU**" الّذي كتب في **التّأملات**(*): << **إنّ رؤساء الجمهوريات هم الّذين يضعون المؤسّسة، حين ولادة المجتمعات، وأنّ المؤسّسة هي فيما بعد الّتي تكوّن رؤساء الجمهوريات** >>[2].

---

(1) غروتويزن، برنارد، فلسفة الثورة الفرنسية، تر/ عيسى عصفور، منشورات عويدات، ط1، بيروت – باريس ، سنة 1982 م، ص 177 .

(*) راجع بالتفصيل: روبير دراتيه، الأعمال الكاملة، بلياد –3– ، ص 70.

(2) ج. شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي،ج2، تر/ محمد عرب صاصيلا، ص 495.

والحال أنّ قوانين المجتمعات البشرية، لا تأتي كما تأتي قوانين الطبيعة، إذ لابدّ لها في الأمر من أن توجد وتسنّ ثم تُطبّق ؛ فهي تقتضي إذن، بالضّرورة وجود إرادة مشرّعة،**فإلى من يعهد إذن سنّ القوانين** ؟ وإذا كانت غاية القوانين السّهر على صيانة المصلحة العامّة، فلابدّ من أن تكون هناك إرادة عامّة، تعبّر عن هذه المصلحة .

إنّ السؤال قد بقي دوما هو نفسه : **بأيّ حق يسنّ القانون هذا الشخص أو ذاك، أو هذه الجماعة من النّاس؟ ولماذا يجب عليّ الخضوع، لهذا القانون ؟**[1].

الجواب، هو فيما انتبه إليه "جان جاك روسو"، في معادلة جديدة، مفادها نوعية القوانين في تنظيم شؤون العامة، فيصرّح :<< **لو طلب منّي من هو أرذل الشعوب، سأجيب دون تردّد أنّ أرذل شعب، هو الذي يملك أكبر عدد من القوانين،.. ومن يعرف الإنصات إلى قانون ضميره لا يحتاج إلى أيّ قانون، لكن تعدّد القوانين وكثرتها تنبّئ بأمرين جدّ خطيرين..**>>[2].

هذه العبارة؛ اشتهر بها هذا الفيلسوف، فأصبحن عنوانا واضحا للأنظمة الفاشلة التي تقوم بتزيين دساتيرها بقوانين جوفاء، فبعد كلّ عهدة انتخابية تقوم بالتعديلات اللازمة دون جدوى. وها هو يصفها، ويحكم عليها، بقوله :<<...**هذه القوانين سيّئة وهشّة، لو كان القانون واضحا لما احتاج إلى تأويلات وتفسيرات جديدة كلّ لحظة، ولا تعديلات؛.. هذه الكثرة الرهيبة من القوانين والتصريحات التي تنبع يوميا من بعض المجالس، تعلّمنا جميعا أنّ الشعب يمقت بالعقل، إرادة حاكمة ويزيد في بغضها أكثر لما يرى أنّ هذا الحاكم بنفسه لا يعي ما يريد**>>[3].

هذه الهشاشة في القوانين؛ مصدرها أنّها لا تعكس إرادة عامة الشعب، ولا تعبّر

---

(1) غروتويزن ، فلسفة الثورة الفرنسية ، ص 175 .

(2)louis Magnard , DU CONTRAT SOCIAL , Textes et contextes ; p : 173

VOIR . J.J.ROUSSEAU. FRAGEMENTS DES LOIS. O.C .T 3. P . 493 .

(3) غروتويزن ، المرجع نفسه ، ص 124 .

عن روح الإرادة العامة له، لذلك فهي ممقوتة ومرفوضة، وتكشف عن إرادة سيّئة من الحاكم أو المجالس المنتخبة، على أنّها وجدت من أجل المصلحة، وما القوانين إلاّ زخرفة تزيد من بغض المحكومين للحاكم، وهي كذلك دلالة واضحة على هشاشة وعي الحاكم في فهم ما يطلبه الشعب، أي، أنّ الشعب يطلب الصراحة في القول والعمل، ولا تهمّه كثرة القوانين وتعديلها دون أن تُطبّق على شريحة معينة في المجتمع.. وهذه

باتت ظاهرة سيّئة ومقلقة عند الشعوب المتأخرة جدا في التنمية، وتنتظر في كلّ مناسبة انتخابية وعود كاذبة من محكوميهم على تحقيق المطالب الضرورية في الحياة، وإلاّ حصل التمرّد بعدها، وإعلان العصيان المدني.

ثم يصل **روسو–Rousseau** إلى نتيجة مهمّة أنّ القانون الطبيعي يتمثّل في تلك الانفعالات أو الدّوافع نفسها، وإذا عرفنا أنّ تلك الدّوافع هي ذاتية ومعبّرة عن حقيقة الإنسان الطبيعي، تبيّن لنا أنّ القانون الطبيعي، ليس خارجيا عن طبيعة البشر، بل هو منسجم مع رغبتهم ومحقّقا لها، فليس هناك فرق بين الرّغبة والقانون الطبيعي، وهذا ما يجعله يحرّر الطبيعة البشرية من كلّ طابع اجتماعي، أي من كلّ قيمة أو معنى، لذلك فهي تتمتّع بحرّية مطلقة، وهي لا تستطيع أن تستغني عن تلك الحرّية؛ لأنّها حرّية غريزية تفرض نفسها على كلّ إنسان باعتبارها حرّية طبيعية[1].

لذلك، سيكون القانون الطبيعي، هو "قرار عقل سليم ينظر في أمر من الأمور، فيحكم عليه بحسب مناسبته، أو مخالفته للطبيعة العاقلة المؤانسة، **هل هو فاسد أخلاقيا أم غير فاسد؟** وبالتالي: هل هذا العمل هو واجب أم مخلوق من قبل الله خالق هذه الطبيعة؟ فالمعقول الاجتماعي معياران حاكمان على كلّ فكر وعمل" [2]. وبينهما معيار آخر ضروري، وهو مدى الاستعداد النفسي لتطبيق القانون،

---

(1) غروتويزن ، فلسفة الثورة الفرنسية ، ص 124 .

(2) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي ، تر/ علي مقلّد، الدار العالمية للطباعة والنشر، ط 2 ، بيروت، 1983، ص 255 .

بعد أنّ صنعه عقل سليم واحد، ربّما لا تتوافق نظرته مع باقي العقول الأخرى. وإلاّ **لماذا تنهار الأنظمة مع امتلاكها لقوانين في غاية الدقة؟ ومتى نحكم عليها بالفساد الأخلاقي ؟**

وهكذا؛ فإنّ إعلان حقوق الإنسان، قد أطاح بالفكرة القديمة، الّتي كان يقوم عليها المجتمع، وأتى بنظام جديد، يقوم على الاعتراف بكيان الفرد وحقوقه الطبيعية والمدنية،

وبأنّ الأمّة تتألّف من هؤلاء الأفراد ولكنّه لم يأخذ بعين الاعتبار ما يوثّق بينهم في المجتمع من روابط طبيعية مختلفة كالرّوابط العائلية والمهنية"[1]. ومن ثمّة بوسعنا فيما يبدو، أن نعتبر إعلان **حقوق الإنسان عام 1789م**، كوثيقة ميلاد المواطن الحديث داخل مجتمع سيآسي منظّم، ينصّ عليه الدستور ذاته، وأهم ما جاء في بعض مواده الرّئيسية أنّ هدف كلّ تجمّع سياسي المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية الدّائمة. ويعني بذلك أنّ الإنسان، لم يوجد من أجل الدّولة، وإنّما جعلت الدّولة من أجل الإنسان؛ فلكي تضمن حقوق الإنسان بصورة ناجعة، ينبغي تنظيم السلطات العامة، أن تخضع لبعض المبادئ ، وأن يفتح المجال لحقوق المواطن[2].

و لن يقف الإنسان في البحث أو المطالبة بالحق، من أجل الحق، حتى في غياب الحاجة والمنفعة؛ لأنّ القدرة على التّعالي للوصول إلى تصوّر الحق والالتزام القانوني، والوعي بما هو مكتوب في غريزة حبّ الاجتماع، والميل الطبيعي للعيش مع البعض هي ميزة ينفرد بها الإنسان، والأساس الأول لكلّ مجتمع إنساني، وهذا الطرح لا يمكنه إنكار الاتّحاد السرّي، والتّزاوج المتميّز لأعمال المفكر السياسي

---

(1) روبير بيلو، المواطن والدولة ، تر/ نهاد رضا ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ص 07 .
(2) المرجع نفسه ، ص 20 .

غروتيوس(1583-1645)م بين **روح القانون**[*] والفكر الإنساني، والقانون ليس إبداع محتمل للإنسان، بل هو إصرار أساسي وضروري لطبيعته [1].

وأمام قانون هو إصرار ضروري إنساني، فهو قبل ذلك، إلزام أخلاقي عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، و هوبز ولوك وروسو، وكالفن، وكانط، وغيرهم، ممّا يدلّ على حسن تصنيف الفلاسفة لفكرة القانون من الناحية الأخلاقية، قبل الناحية السياسية. ومعناه كذلك، وضوح الصورة في علاقة الفلسفة بالقانون، ستظلّ مستمرة ما دام

العنصر المشترك بينهما، هو ضرورة الاجتماع الإنساني مهما كان شكله في منظومة قانونية مشتركة عادلة.

(*) فكرة سيادة القانون؛ حيث نجد بذور ذلك المفهوم الذي قيّض له أن يلعب دورا كبيرا في الثورات التي شكّلت العصر الحديث، وهو أنّ أوامر الحاكم يجب أن تكون متّفقة مع قواعد الحق والعدالة، وأنّ "الحاكم" يخضع لهذه القواعد مثل غيره من الناس وإلاّ فقدت سلطته مشروعيتها وأصبح الناس في حال من التمرّد عليه (وهو المفهوم الذي تمخّض عن مبدأ "سيادة القانون " في الفقه المعاصر. لذلك يقول روسو:<< الإنسان يولد حرّا، ولكنّه مكبّل بالأغلال في كلّ مكان، ويتساءل عن كيفية انتقاله من الحرية التي ولد فيها خاضعا لسلطان يستند له ويتحكّم في مصيره... إننا يجب أن نتّفق على أنّ القوة لا تنشئ حقا، وأنّ الناس ليسوا ملزمين بالطاعة إلاّ القوة الشرعية>>.(راجع : روسو ، في العقد الاجتماعي، تر/ بولس غانم، الكتاب الأول، الفصل الأول، ص 29).

1 : Ernst Cassirer, PHILOSOPHIE DES LUMIERES , (le droit, l état et la société) ,traduction de l' allemand et présentation : pierre quillet , librairie artheme , paris , 1966 , p : 260 .

ختاما، إنّ القانون هو التعبير عن الإرادة العامة، فهو العلاج الوحيد لمنع تسلّط الإرادات الخاصة التعسّفية المتسلّمة زمام السلطة، وللقانون يعود الفضل في الحرّية والمساواة والعدل؛ فهو استطاع أن يخضع الأفراد ليجعلهم أحرارا؛ إنّه أسمى المؤسّسات البشرية بأسرها لأنّه انعكاس للنظام الإلهي في العالم الدنيوي[1]، وانعكاس لمدى تمدّن وتحضّر المجتمعات المعاصرة التي تأمل في وجود نظام عالمي جديد عادل يمنع انتشار الفوضى بعد اهتمامها بتربية النشء أخلاقيا لتقبّل تطبيق القوانين.

(1) مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، ص 153 .

ج/- خلاصة علاقة الفلسفة بالعلم :

1/- للعلم فضل كبير في نقل الإنسان من الفكر اللاعلمي إلى الفكر العلمي، و من غياب الخرافة و السّحر إلى نور الملاحظة المؤسسة على مبدأ العلاقات الثابتة بين الظواهر و على التحليل الموضوعي. لقد حرّره من قبضة الروح الخيالية و الميتافيزيقية الغامضة إلى فهم الأشياء المحيطة به فهما واضحا يقوم على نظام القوانين المنظمة للكون وعلى ما تجود به المشاهدة المباشرة لما حوله.

2/- "**إنّ العلم في الجملة، يهذّب العقل و يعلّمه**"؛ يهذّبه ليتجاوز الخرافة، ويهذّبه، ليتعلّم التواضع والشعور بالقصور والعجز. ويعلّمه فهم الظواهر والتنبؤ بحركاتها و التحكّم فيها. وهذا يعني أنّه بالعلم استطاع الإنسان التخلص من انزلاقات الفكر اللاهوتي و الخرافي والفكر الفلسفي الميتافيزيقي، و بتعبير آخر، فهو يحاول أن يفهم الظاهرة التي يشتغل بدراستها و أن يتنبّأ بظهورها تحت ظروف تختلف إلى حد ما، عن تلك التي درست فيها، و أن يسيطر على ظهورها في سبيل تحقيق أغراض علمية بحثة، يقول "**أوغست كونت comte(1798-1858)**:" **بالعلم يكون التنبؤ ، وبالتنبؤ يكون العمل**" .

ثانيا: تيسير حيـاة الناس .

استطاع العلم أن يحلّ محلّ الأداة في مختلف نشاطات الناس و ييسّر حياتهم اليومية بحيث لم يعودوا يستغنون عمّا أوحى به هذا العلم في جانبه التقني، من آلات و أجهزة و أدوات، و لم ينكروا ما وفّره لهم من تقدّم في التعليم و الصحة و غيرهما.

واستطاعت الفلسفة إثبات حلّ مشكلات العلم، مما يدل على حاجة أيّ علم للفلسفة التي كانت ولا تزال أم العلوم تحتفظ لنفسها باحتلال الصدارة في العناية بمشاكل الإنسان العصري وتحضرنا أقوال رائعة لكارل بوبر من خلال كتابه "الحياة بأسرها حلول لمشاكل":<<**هذه الثورة كانت ثورة عقلية أدّت إلى سعة أفق جديدة، ووقفة عقلية جديدة، ثورية، كما لو كان الإنسان يتوقّع منها تغييرا في طريقة الحياة**">>[1].

توجد مقولة رائعة قالها **كارل بوبر- K.Popper**-:<< **المستقبل مفتوح، فهو غير محدّد بشكل مسبق، من هنا لا يمكن لأحد أن يتنبّأ به. لا يمكن التنبؤ بالإمكانيات الكثيرة- الخيرة والشريرة على السواء- الكامنة في المستقبل. "فالتفاؤل واجب". لا تنطوي هذه العبارة فقط على أنّ المستقبل مفتوح، ولكن على أنّنا أيضا، ما نحدّده من خلال أفعالنا. فجميعنا مسؤول عما سيحدث. من هنا فإنّ واجبنا- أن**

نفعل ما في وسعنا لتحقيق الأشياء التي يمكن أن تجعل المستقبل مستقبلا أفضل بدلا من أن نتنبأ بالسّوء>>[2].

لا يمكننا أن نتنبّأ بمستقبل ما لم نعتنق طرق تفكير الفيلسوف ونجعله مرآة الحياة الإنسانية مرة أخرى، يسمّيها **كارل يسبرس** من خلال كتابه "**عظمة الفلسفة**"، معاشرة العظماء، وآية عظمة المفكّر هي أنه يستطيع أن يجعل نفسه معاصرا الجميع، وإنه يعرف كيف يقول ما يوقظ"[3].

والحق أنّ الإنسان لا يستطيع البتة أن يزعم بأنه هو كل شيء، ولكنّه برغم ذلك يملك قدرة تقدم غير محدود، قدرة جائزة، تتيح له فهم كلّ شيء"[4]. والدليل هو ما وفّر لنفسه من وسائل سخّرها لتحسين ظروف حياته ، لتصبح يسيرة و سهلة.

فالتنبؤ خطوة أساسية في كل بحث ولولاه لما تقدم العلم ، حتى إنّ صياغة

---

(1) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل ، تر/ بهاء درويش، منشأة المعارف، مصر، 1994، ص272.

(2) المصدر نفسه ، ص235.

(3) كارل ياسبرس، عظمة الفلسفة، تر/عادل العوا، منشورات عويدات ،ط2، 1980م بيروت-باريس،ص115.

(4) المرجع نفسه، ص 34.

القانون ذاتها لهي ضرب من التنبؤ، ذلك لأن صياغة القانون تحمل في طياتها صحة انطباق هذا القانون على المستقبل انطباقه على الماضي والحاضر، ولو كان ثم تخلف لما كان قانون "[2].

وبهذا ينتهي المحور الثاني، المتضمن علاقة الفلسفة بالعلوم التجريبية والإنسانية، لنؤكد مرة أخرى، حاجة هاته العلوم إلى التفكير الفلسفي الضروري من أجل الاستمرارية في البحث عن الحقيقة، بالرغم من الإشاعات التي تقول بأن الفلسفة لم يبق لها أية قيمة أمام تقدّم العلوم المذهلة.

(1) راجع: محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، ص190.

خاتمة:

نأمل من خلال هذه المطبوعة البيداغوجية الموسومة بـ "**محاضرات في الفلسفة العامة**"، **والتي تساير البرنامج الدراسي الخاص بطلبة السنة أولى جامعي، نظام (ل–م–د)، تخصص علوم إنسانية واجتماعية، وتمثل دروس قسم الفلسفة بجامعة الجزائر–2 أبو القاسم سعد الله**، أن تلبّي حاجة الطالب القارئ من معلومات تخصّ برنامج وحدة "مدخل إلى الفلسفة العامة ".

نتمنى التفصيل أكثر في بعض العناصر، لكننا قدّمنا الأهم ما يمكن للطالب المبتدئ، بأن يتعرّف عليه من مواضيع، فقد التزمنا بقدر الكفاية للإشارة إليها. وإن كتب لنا البقاء، فسوف نحاول مستقبلا التوسّع في بعض المسائل الفلسفية الضرورية، من أجل تأكيد أهمية تدريس الفلسفة في كلّ فرع من فروع العلم.

هذا العمل أنجز من أجل غاية واحدة، هي توجيه الطالب القارئ والمبتدئ في فرع العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ فهو يعتبر مدخلا ضروريا لمعرفة ما يجب معرفته في ظرف سداسي واحد فقط من الدراسة، ولو أنّ الوحدة "مدخل إلى الفلسفة العامة " كتب لها أن تُدرّس في نطاق السنوي، لكان أفضل حتى يستفيد الطالب أكثر، وبشكل أفضل. لكن للأسف الشديد حُكِمَ على الفلسفة أن تُدرّس في نطاق ضيّق حتى في عقر دارها. لذلك ننبّه إلى تدريس الوحدة سنويا، حتى يتسنَّى رسم حدود المادة الفلسفية، من خلال الكشف عن المزيد من المسائل التي تناولتها الفلسفة في كلّ الحقب التاريخية، ولا تزال تطرح إلى يومنا هذا، ربما تستمر إلى أبعد الحدود، و لتوضيح مدى فعالية الفلسفة في المواقف الحرجة من حياة الإنسان، وبناء حضارته الثقافية والإنسانية العولمية. ولتأكيد فعالية التفكير الفلسفي المنتج والمبدع. المهم؛ أنّنا أضفنا للمكتبة الوطنية، إضافة معرفية جديدة تكون في متناول الجميع، وبالله التوفيق.

قائمة المراجع

قائمة المراجع :

القرآن الكريم.

(1)إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية–منهج وتطبيقه–ج2، دار المعارف، القاهرة، 2003م.

(2)ابن خلدون، مقدمة كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.حقّقه/ مصطفى الشيخ مصطفى مؤسسة الرسالة، دار نهضة مصر، سنة 1377هـ.

(3)إتيين هنري جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط" ،ترجمة وتعليق :إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3 سنة 1996م.

(4) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، قدم له وعلق عليه، البير نصري نادر، دار المشرق(المطبعة الكاثوليكية)، الطبعة الثانية: 1968، بيروت، لبنان.

(5) ابن سينا، كتاب الشفاء، مجلد 2، تصدير/ طه حسين باشا، مر/إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952م.

(6) إدريس خضير، دعائم الفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط 3، الجزائر، 1986 م.

(7)ادموند هوسر، تأملات ديكارتية(أو مدخل الى الفينومينولوجيا)، تر/ تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، 1958م، لبنان.

(8) إيمانويل كانط، الدين والسلام، **تر**/ فتحي المسكيني، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2001م.

(9) إيمانوئيل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية: بيروت، 1966.

(10) إيميل دور كايم، قواعد المنهج في علم المجتمع، تر/ محمود قاسم، مر/السيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، سنة 1988م.

(11)أحمد برقاوي، العرب وعودة الفلسفة، دمشق، 2000 م.

(12) أحمد عبد الكريم، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية،(د –ط)،القاهرة،1972 م

(13)أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي11، ط3، القاهرة، 1987م.

(14) أحمد محمد خليفة،في المسألة الاجتماعية ، دار المعارف، 1970م، القاهرة، مصر.
(15) أفلاطون، كتاب الجمهورية ،تر/ أحمد المنياوي، دار الكتاب العربي، ط1، 2010م،
(16) آلان جرانفيل، لاكان والفلسفة، «Alain Juranville « Lacan et la Philosophie P.U.F. p 56 / 57ت حليل نص فلسفي: الفلسفة تساؤل، ألان جيرانفيل.. التمييز بين السؤال العادي والتساؤل الفلسفي.
(17)أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس،دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط 6، القاهرة، 1999.
(18) برتراند راسل، الفلسفة بنظرة علمية، تقديم/ زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1960م.
(19)بوتيسيوس، تر/عادل مصطفى وأحمد عثمان،عزاء الفلسفة،رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2008م، القاهرة.
(20) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية ، ط3، القاهرة، (د–ت) ،
(21)حسن شحاته سعفان،أساطين الفكر السياسي،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،ط 1، بيروت 1966 م.
(22) حمادي الرديسي، اللحظة الفلسفية في فهم التحوّلات العالمية ،
(23) حنا ديب، هيغل وفيورباخ، دار أمواج للطباعة والنشر، ط1، بيروت–لبنان، 1994م.
(24)جان بيار فيرنان، الأسطورة والتفكير عند اليونان، تر/ جورج رزق، مركز دراسات الوحدة العربية، من إصدارات المنظمة العربية للترجمة ، بيروت – لبنان. 14 أبريل 2000.م
(25)جان بيار فرنان، أصول الفكر اليوناني، تر/ سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، 1987 ..
(26) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، تر/ علي مقلّد، الدار العالمية للطباعة والنشر، ط 2 ،بيروت، 1983م.
(27) جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب–دراسة في التراث–، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع،ط3، بيروت، 1983م.
(28)جلال أمين، العولمة والتنمية العربية من حملة نابليون إلى جولة الأوروغواي(1798–1998) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م

(29)جون ديوي و إيفلين ديوي،مدارس المستقبل،مقدمة وليام.و بريكمان.
(30)جون ديوي،الديمقراطية والتربية،، مكتبة الانجلو المصرية، ط1 , 1978م، القاهرة .
(31) ج. ج. روسو، في العقد الاجتماعي، تر/بولس غانم ،الكتاب الأول، الفصل الأول.
(32) ج. شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي،ج2، تر/ محمد عرب صاصيلا.
(33) ج. لوك، في الحكم المدني، تر/ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959 .
(34)جيل دولوز، ما هي الفلسفة؟ ،
(35)روبير بيلو، المواطن والدولة،تر/ نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، باريس،1971م
(36)رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية.تر/ كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت- باريس ،ط4 1988م.
(37)رونيه ديكارت،مبادئ الفلسفة،تر/عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د-ت)، القاهرة.
(38)رينه ديكارت، مقالة الطريقة(لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم)، تر/جميل صليبا، تقديم/ عمر مهيبل، سلسلة الأنيس، موفم للنشر 1991م، الجزائر.
(39) ريمون رويه ،نقد الإيديولوجيات المعاصرة. منشورات عويدات، بيروت، باريس.
(40) زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر ،1971.م.
(41) زكي نجيب محمود،هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت ، لبنان، 1981م.
(42) زيدان محمود، مناهج البحث الفلسفي ، جامعة بيروت العربية، 1974م ،بيروت.
(43) سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مطبعة مدبولي، ط1، القاهرة، 1973م،
(44)سليمان أحمد الظاهر ،مجلة جامعة دمشق-المجلد 30 -العدد 3+4 -2014م .
(45) صفوت الأخرس، العلوم الاجتماعية، طبيعتها، ميادينها، طرائق بحثها .ص 97. بتصرف.
(46)عادل العوا، مقدمات الفلسفة، مطبعة خالد بن الوليد، 1989 م.
(47)عبد الرحمان بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية ، ط4، القاهرة ، 1970.
(48) عبد الرحمان بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، وكالة المطبوعات، ط1، 1975، الكويت
(49) عبد الرحمان بدوي،الوضع الفلسفي الراهن في الوطن العربي.
(50)عبد الله بن جبار، الممتاز في الفلسفة،شعبة علوم تجريبية، دار بغدادي للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر، 2015.
(51)عبد السلام بن عبد العالي،الميتافيزيقا،العلم والأيديولوجيا،دار الطليعة، بيروت، ط1993،2.

(52) عبد القادر بشته، الابستمولوجيا(مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت 1995م

(53)عبد الله شريط ،من أجل سعادة الإنسان. ،الشركة الوطنية للنشر، الجزائر(د–ت).

(54) عبد المحسن صالح، التّنبُّؤ العلمي ومستقبل الإنسان،

(55)عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط 2، الجزائر، سنة 1984 م .

(56)غروتويزن،برنار ،فلسفة الثورة الفرنسية، تر/ عيسى عصفور، منشورات عويدات، ط1 ، بيروت – باريس، سنة 1982 م .

(57) ف.س. نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، تر/ حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1،دمشق، 1999م .

(58) فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل ،ط1، بيروت، 1993م.

(59)كارل بوبر ،الحياة بأسرها حلول لمشاكل، تر/بهاء درويش، منشأة المعارف، مصر، 1994م.

(60) كارل ماركس، رأس المال. دار التقدم، موسكو، 1985م.

(61) كارل ياسبرس،عظمة الفلسفة ، تر/ عادل العوا، منشورات عويدات ،ط2، 1980م بيروت– باريس.

(62) لودفيغ فيورباخ ، مبادئ فلسفة المستقبل.

(63)ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، دار النهار للنشر: بيروت، 1980م.

(64) ماهر كامل ، تصدير لكتاب مرغريت تيلور . الفلسفة اليونانية.

(65) محمد ابراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار الفكر العربي، القاهرة،د–ت

(66) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، (م . د . و . ع)، ط 01 ، بيروت.

(67) محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م،

(68) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، السويس، مصر 1992م،

(69) محمد غلاب، الفلسفة الشرقية،مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، سنة 1938م.

(70) محمد فتحي الشنيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1970م.

(71)محمد مهران، محمد مدين، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م.

(72)محمد وقيدي، ما هي الأبستمولوجيا؟، دار الحداثة ، بيروت، 1983 م.
(73)محمود عبد الرزاق شقشق، الأصول الفلسفية للتربية،
(74) موسى إبراهيم، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1415هـ/ 1994م .
(75)شارل مونتيسكيو، روح الشرائع، ج 1، تر/عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع.
(76)وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، تر/محمد فتحي الشنيطي، مرا/ زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1962م.
(77)مهدي فضل الله، بدايات التفلسف الإنساني(الفلسفة ظهرت في الشرق)، دار الطليعة للطباعة والنشر 1994م، ط1، بيروت، لبنان.
(78) نجيب بلدي ، ديكارت، دار المعارف ، مصر، 1959م،
(79) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي(حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم)، تر/ فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط6، بيروت، 1988م.
(80)هانز جورج غادامير،الحقيقة والمنهج(الخطوط الأساسية لتاويلية فلسفية).تر/ حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، مر/جورج كتوره،دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية،ط1 ، 2007م،طرابلس.
(81) هانز جرج غادامير، بداية الفلسفة، تر/ حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2002م، بيروت، ودار الكتاب الوطنية، بتغازي، ليبيا.
(82) هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل "الأصول. المبادئ. الأهداف"، تر/محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2 ،2006م.
(83)هالة مصطفى،العولمة، دور جديد للدولة، مجلة السياسة العالمية، العدد 143، أكتوبر 1998م.
(84)هيجل، فريدريك ، تاريخ الفلسفة،
(85)يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط9، القاهرة، 1989.
(86)يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 2000م.
(87)يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1964م.

المراجع بالأجنبية :

(88)Boethius. The Consolation of Philosophy.Trans. S.Beck. Athenaeum Reading Room1996

(89)R ;Descartes ;Principes de la philosophie ; édition adam et tannery ;2é partie ,

90). Harbert Spencer ;First principles ;2nd part ;ch1 .

(90)louis Magnard , DU CONTRAT SOCIAL , Textes et contextes ;

VOIR . J.J.ROUSSEAU. FRAGEMENTS DES LOIS. O.C .T 3. P . 493 .

91) : Ernst Cassirer, PHILOSOPHIE DES LUMIERES , (le droit, l état et la société) ,traduction de l' allemand et présentation : pierre quillet , librairie artheme , paris , 1966.

92):Thomas Hobbes , LE LEVIATHAN , traduit par : francois tri coud , paris , édition siry , 1971 ,

93) : Rousseau , DU CONTRAT SOCIAL p p :35 – 36

94") C BERNARD Introduction aL étude de la médecine expérimentale,

32096)Cournot ; Essai sur les fondements de nos connaissances ;ch ;xxi ;p

(95) :Rousseau , SUR LES SCIENCES ET LES ARTS , 2 édition , collection philosophie , présentation : Gerald Allard , bibliothèque nationale du canada , 4 trimestre , 1993 .

المجلات العلمية:

(96)سليمان أحمد الضاهر،الاختلاف والتباين بين الأنساق الفلسفية، مجلة جامعة دمشق–مج 30 –ع 3+4 –2014 .

(97)محمود خليل، العولمة والسيادة– إعادة صياغة وظائف الدولة، مركز الأهرام للدراسات الإستراتيجية والسياسية، السنة 14، العدد136، القاهرة، مصر.

(98)مختار بولخماير،البنية الإصلاحية للنص الفلسفي، مجلة الوحدة،العدد 98، الرباط، 1992م

المعاجم والموسوعات:

(99) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية. منشورات عويدات للطباعة و**النشر**، بيروت – باريس، 2008م.

(100) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.

(101) عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984،

(102) فريديريك هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ج1، ترجمة وتقديم وتعليق/إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، 2007م.

فهرس المطبوعة

الموضوع الصفحة

مقدمة 2-4

المحور الأول : الفلسفة أهميتها وصلتها بغيرها من الفروع.....5 -93

أولا: مقدمة للتعريف بالفلسفة العامة.....6

ثانيا: مفهوم الفلسفة:(لغة – اصطلاحا).....7

أ/- الفلسفة لغة 7

ب/- الفلسفة اصطلاحا 12

ج/- الفلسفة عند العرب والمسلمين.....16

د/- الفلسفة هي المعرفة العقلية والعلم بالمعنى الأعمّ 20

ثالثا: خصائص الفلسفة.....26

أ/- الشمولية والتأمّل في الحياة.....26

ب/- الاتساق.....33

1- من حيث النسقية.....33

2- من حيث الترابط والانسجام.....34

ج/- العمق.....38

مناقشة عامة.....40

رابعا: مجالها و مناهجها.....42

أ/- مجال الفلسفة 42

ب/- مناهج الفلسفة 45

ج/- الشك المنهجي 51
د/- القواد المنطقية للانتقال من الشك الى اليقين 55
ذ/- بين الشك واليقين في المعرفة..... 60

خامسا: وظيفة الفلسفة ودورها..... 64
أ/- وظيفة الفلسفة 64
ب/- دور الفلسفة..... 71
ج/- مناقشة عامة 85
سادسا: أهمية الفلسفة..... 87
سابعا: غاية الفلسفة 91

المحور الثاني : علاقة الفلسفة بالعلوم الأخرى.....94-198
أولا : علاقة الفلسفة بالدين..... 96
1/- علاقتها بالدين الوضعي..... 99
2/- علاقة الفلسفة بالدين السماوي..... 102
ثانيا: علاقة الفلسفة بالعلم..... 109
أ/- علاقة الفلسفة بالعلوم التجريبية..... 123
1- علاقة الفلسفة بالطب..... 127
2- علاقة الفلسفة بالبيولوجيا..... 133
3- علاقة الفلسفة بالفيزياء..... 143
4- علاقة الفلسفة بالرياضيات..... 149
ب/-علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية..... 156
1- مفهوم العلوم الإنسانية 156
2- علاقة الفلسفة بعلم النفس..... 159

3-علاقة الفلسفة بعلم الاجتماع.....166
4- علاقة الفلسفة بالتاريخ.....172
5- علاقة الفلسفة بالاقتصاد.....177
6- علاقة الفلسفة بالفن.....183
7- علاقة الفلسفة بالقانون.....186

ج/- خلاصة علاقة الفلسفة بالعلم 198

- خاتمة.....201
- قائمة المراجع 202-209
- فهرس المطبوعة 2010-2012