الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

*République algérienne démocratique et populaire*

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
*Ministère de l'enseignement supérieur Et de la recherche scientifique*

جامعة عمار ثليجي بالأغواط
*Université amar Tlidji Laghouat*

كلية العلوم الاجتماعية
*Faculté des sciences Humaines & Sociales*

قسم الفلسفة
*Département de Philosophie*

# مطبوعة بيداغوجية

## محاضرات في مقياس: مناهج البحث الفلسفي

## مستوى السنة أولى ماستر -فلسفة-

د. بن شعيب بلقاسم

السنة الجامعية: 2023-2024م

| المضمون | الصفحة |
|---|---|
| مقدمة | من -أ- إلى -ج- |
| **المحاضرة الأولى: مقدّمات أولية ومفاهيم في المنهج والمناهج والمنهجية** | **من 04 إلى 12** |
| المحاضرة الثانية: المنطق وأصل المناهج | من 13 إلى 21 |
| المحاضرة الثالثة: مناهج الاستكشاف | من 22 إلى 32 |
| المحاضرة الرابعة: التمثيل | من 33 إلى 42 |
| المحاضرة الخامسة: المثال | من 43 إلى 46 |
| المحاضرة السادسة: المثـــال عند أرسطو | من 47 إلى 50 |
| المحاضرة السابعة: المثـــال عند الغزالي | من 51 إلى 54 |
| المحاضرة الثامنة: المثـــال عند ابن خلدون | من 55 إلى 59 |
| المحاضرة التاسعة: المثـــال عند ديكارت | من 60 إلى 63 |
| المحاضرة العاشرة: الاستقراء عند سقراط | من 64 إلى 68 |
| المحاضرة الحادية عشر: مناهج البرهان والإقناع البرهان عند الكندي | من 69 إلى 71 |
| المحاضرة الثانية عشر: البرهان عند ديكارت | من 72 إلى 76 |
| المحاضرة الثالثة عشر: البرهان عند سبينوزا | من 77 إلى 80 |
| المحاضرة الرابعة عشر: الجدل عند أفلاطون | من 81 إلى 83 |
| المحاضرة الخامسة عشر: الجدل عند أرسطو | من 84 إلى 87 |
| المحاضرة السادسة عشر: الجدل عند ديكارت | من 88 إلى 91 |
| المحاضرة السابعة عشر: مناهج التعليم والتواصل | من 92 إلى 95 |

| | |
|---|---|
| المحاضرة الثامنة عشر: منهج التعليم والتواصل عند كارل ياسبرس | من 96 إلى 99 |
| المحاضرة التاسعة عشر: الحوار عند سقراط | من 100 إلى 105 |
| المحاضرة العشرون: الحوار عند شيشرون | من 106 إلى 108 |
| المحاضرة الواحدة والعشرون: الأسطورة عند بروتاغوراس | من 109 إلى 115 |
| المحاضرة الثانية والعشرون: الأسطورة عند أفلاطون | من 116 إلى 123 |
| المحاضرة الثالثة والعشرون: الأسطورة عند ابن طفيل | من 124 إلى 127 |
| المحاضرة الرابعة والعشرون: الأسطورة عند هيدغر | من 128 إلى 135 |
| **خاتمة** | من 136 إلى 137 |
| **قائمة المصادر والمراجع** | من 138 إلى 143 |

# مقدمـــة

# الهدف من المقياس

تعتبر مناهج البحث الفلسفي، منهجية أكاديمية متبعة في الفكر الفلسفي على أساس التماهي ودور المناهج في ضبط المعرفة الفلسفية من خلال خطواتها وأنواعها ومضامينها، باختلاف المناهج الموجودة في هذا المقياس، إذ هذا المقياس يخص مرحلة ما بعد ليسانس، أي يخص السنة أولى ماستر فلسفة، وهو يدرس فيما بعد التدرج، لذا استوجب دراسته وتدريسه للطلبة المقبلين على مرحلة الماستر والذين يباشرون البحوث الأكاديمية ومذكرات التخرج من خلال المرور عبر هذا المقياس، ونبين للطلبة أيضا أهمية هذا المقياس بالنسبة للمناهج وضرورة حضوره في الحيز المعرفي والمنهجي لدى طلاب الماستر، وضرورة وجوده في عالم الأفكار الفلسفية التي تتسم بالواقعية والمنطقية تحليلا ومنهجا، يبدو أن مناهج البحث الفلسفي أردنا أن نلج إليها من خلال البرنامج الدراسي المقرر والمتخصص للسنة أولى ماستر فلسفة، إذ بينا ضرورة وضع المقدمات الأولية للمفاهيم وضرورة التفرقة بين المنهج والمنهجية والمناهج، لأن ذلك ضروري لتبيين العلاقة المفهومية الاصطلاحية واللغوية، حتى يدرك الطلبة هذا المنهج من ذاك. ثم إن ذلك لا يعدو أن يكون إلا عبر المنطق ووجوده في المناهج الفلسفية لأنه يرتب وينظم المعرفة بالعقل، وبالتالي ينظم النتائج الواقعية والمعلومة، ولا يمكن تجاوز مناهج الاكتشاف في البحث الفلسفي، لأن ذلك يحدث المعرفة الذاتية ويستكشفها من حيث هي ضمنية وكان الحدس من بين تلك المعارف الاستكشافية الفردية الضرورية في العملية المنهجية بالإضافة إلى التمثيل والمثال، وارتأينا أخذ نماذج من الفلاسفة الغربيين والمسلمين ذوي الأفكار المناسبة للطرح المنهجي في هذا المجال، كالفارابي وديكارت والفلسفة اليونانية كأرسطو وأفلاطون مثلا. حتى يفهم الطلبة المعرفة بالمنهج لأنه هو الأساس والضامن لمعرفة الفكر الفلسفي وطرق تبسيط الفهم لديهم بمختلف مراحلهم في العملية العلمية التعلمية في الجامعة. ويعد الاستقراء هو الآخر من مناهج البحث، إذ ينقل المعرفة من المعرفة الجزئية إلى المعرفة الكلية وذلك بدراسة الإشكاليات والمشكلات وفهم المنهج فهما صحيحا وسليما بالمعايير والمقاييس المختلفة، ولا يثني ذلك وجود الأدلة والبراهين والحجج في ذلك. من خلال بعض النماذج الفلسفية التي كان ينبغي أن تكون في دراسة هذا المقياس الذي يخص مناهج البحث الفلسفي بكل أنواعها، فارتأينا أن ندخل من خلال البرهان والجدل والاستدلال لتبيين

المنهج وفق مبادئ العقل والمنطق في تكوين المعرفة المنهجية ذات الدلالة التنظيمية في الفكر الفلسفي الخاص بالمناهج، وأخذنا نماذج كالكندي وسبينوزا وأفلاطون والفارابي مثلا. ومن هنا يمكن عندئذ تحديد دور مناهج البحث الفلسفي لتحليل أي بحث فلسفي كان في هذا الطور الدراسي الجامعي الموجود. إن طرق ووسائل البحث ينبغي أن تحدد دورها وصولا إلى معرفة الإنسان والنتائج من المقدمات والفصول والمباحث والمداخل حتى يتمكن الباحثون من بسط العملية الهيكلية للبحث من خلال ذلك.

بذلك يكون مقياس مناهج البحث الفلسفي قد وصل بفحوى المضامين الموجودة في المقرر الدراسي إلى الطلبة وفق الرؤية العقلية والمنطقية والمنهجية الحقيقية في الفلسفة المختلفة، حتى وإن كان مناهج البحث الفلسفي يخص السنة أولى ماستر في السداسي الأول منه، فإن ذلك يكون له أهمية كبيرة على البحث في مصادر المناهج ومراجعها وتحقيقها ومعرفتها ومعرفة واضعي تلك المناهج وفق الخطط والإشكاليات والمقدمات المطلوبة في ذلك. إن مناهج البحث الفلسفي احتوت على مناهج التعليم والتواصل وهو في حد ذاته يؤدي إلى فرض المثالية التواصلية بين الفاعلين في الميدان، خاصة بين الطلبة والأساتذة المؤطرين للعملية البيداغوجية، وفي هذا الاتجاه وضعنا نماذج في ذلك كفيثاغورس وكارل ياسبرس، بالإضافة إلى الاهتمام بأسلوب الحوار والنقاش الجاد والحقيقي على أساس أن الفلسفة تقتضي فلسفة الاختلاف وفلسفة السؤال حول المعرفة قصد الفهم والوعي المباشر كالبحث من خلال ذلك النقاش التواصلي الفعال. وتعتبر الأسطورة هي الأخرى ضربا من أضرب المناهج الحقيقية في الفكر الفلسفي الكلاسيكي، فكان منها ما هو في المناهج، لأن أصل الفكر الفلسفي كان قبل المناهج ميتافيزيقيا. فلابد من الوجود إلى الأسطورة لتحديد نوع الأفكار المتبعة منذ القدم في الفكر الفلسفي اليوناني وغيره. وكان لذلك عدة نماذج من بينها: أفلاطون وابن طفيل وهايدغر في الفلسفة الغربية الحديثة.

ومن هنا أردنا أن نبين قيمة مناهج البحث الفلسفي وضرورتها في المنهاج الدراسي، من أجل أن نبين أهمية ذلك بالنسبة إلى عقول الطلاب، ومحاولة ضبط المفاهيم الفلسفية وفق المنهجية المعتمدة

لديهم في البحوث الأكاديمية، ومحاولة ربط العقل بالمنهج وبالبحث الفلسفي حتى يتسنى للطلبة المقارنة والاختلاف ودراسة المناهج قبل المضامين لأن ذلك ضروري من أجل بلوغ المعرفة الهادفة والصادقة في الحيز الفلسفي المطلوب. وهنا ينبغي أن نبين أن مناهج البحث الفلسفي هي الأخرى قد تكون مناهج نقدية أو علمية، وينبغي على الباحثين المشاركة في الحيز المعرفي والتصوري لأنه من الفلسفة ومن الواقع. إن مناهج البحث الفلسفي لا يمكن الاستغناء عنها في الفلسفة لأنها تعتبر الطريق البحثي والمنطقي لأي عملية بحثية واقعية وموجودة بالفعل في الوجود الفلسفي المباشر. وهنا لابد للوصول إلى أن هذا المقياس، أي مناهج البحث الفلسفي هو من أهم المناهج البيداغوجية المتبعة في مرحلة ما بعد التدرج، لأن وجوده ضروري في الفلسفة وفي عقل الطلبة وفي المعرفة الفلسفية الجامعية. وذلك ضروري في أي معرفة يتطابق وجودها مع العقل والمنطق.

# المحاضرة الأولى

## مقدّمات أولية ومفاهيم في المنهج والمناهج والمنهجية

تمهيد:

إن علم المناهج يعتبر علما كلاسيكيا من الحقبة اليونانية القديمة وحتى قبلها، إذ كانت المناهج عبارة عن أفكار ميتافيزقية وفلسفية إلى أن أصبحت مناهج محددة وواضحة في الفكر الفلسفي عموما. واتضحت معالمها مع الفكر الشرقي كفكر، ثم تأسست كمنهج مع الفلاسفة اليونان كسقراط وأفلاطون وأرسطو. فأدخل على علم المناهج المنطق والرياضيات، فأصبح علم المناهج علما قائما بذاته يحمل المناهج والمنهجية والمنهج، وهو المعالم والخطوات الأولى لانطلاق أي بحث فلسفي فكري. فما هو علم المناهج؟ وما علاقته بالمنهج والمنهجية؟ وما علاقته بالمنطق والاكتشاف؟

إن المنهج له الخطة الواضحة المتبعة للدخول إلى أي بحث فلسفي كان، إذ يسترسل الباحثون في دراساتهم وبحوثهم الأكاديمية استخدام الوسائل الفكرية والخطط المنظمة والمشكلات وحلها والمقدمات الأولية والفصول والمباحث والنتائج، وتلك هي المنهجية التي ينبغي أن تكون في أي بحث فلسفي للخروج إلى حيز الواقع بفلسفة المنطق والعقل. ويكون البحث عندها بحثا موضوعيا وفاعلا. وهنا فإن "كلمة أو مصطلح المنهج Méthod مشتقة من النهج أو السبيل، وهو مفهوم مبسط للطريق الواضح والمستقيم الذي يسلكه الباحثون في دراساتهم بغية الوصول إلى النتائج والخلاصات العلمية، بحيث أن هناك علما قائما بحد ذاته هو علم المناهج ميثودولوجيا Methodology ويعني بالأساس المناهج كافة في حقل الدراسات الإنسانية أو التطبيقية"[1]. إذن يعتبر المنهج هو الوسيلة أو الأداة التي يعتمد عليها الباحث في حقل الفلسفة من أجل إيصال خطة واضحة حتى تتحدد الأفكار من حيث أصولها ومبادئها في جميع المجالات وفق الأفكار الفلسفية المطروحة عن الخطة والموضوعة داخل المنهج المتبع.

إن وصول الأفكار إلى القارئ أو المتلقي لا يكون إلا عبر هيكلة البحث وصياغته واستقرائه وفق الشروط المطلوبة والمحددة له سلفا، حتى يفهم الباحثون وسائل التوصل إلى فهم المعرفة الفلسفية من خلال المنهج المتبع والموضوع في البحث المقدم. أما المنهج في العلوم فيختلف عن المنهج في العلوم

[1]- مفيد الزيدي: منهج البحث التاريخي، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009، ص 32.

الإنسانية والاجتماعية الأخرى. إذ المنهج في العلوم "يراد به، أو بكلمة منهج طريقة تصور وتخطيط العمل حول موضوع دراسة ما. ويعني بالمنهج العلمي الدليل المناسب الذي يؤيد قبول الفكرة، وفي الأفكار الرياضية يقوم الدليل المناسب على البرهان، وفي العلوم التجريبية يكون الدليل عبارة عن تجربة علمية تختبر الفكرة وتثبت صحتها أو بطلانها. فالمنهج التجيربي عبارة عن طريقة لدراسة موضوع بحث بإخضاعه للتجربة وجعله دراسة قائمة على السببية. ويقوم المنهج التجريبي على إقامة العلاقة التي تربط السبب بالنتيجة بين المتغيرات والظواهر"[1].

وهنا يختلف المنهج العلمي عن المناهج الأخرى في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، إذ المنهج العلمي يختص في القضايا الموضوعية والعلمية والتي لها علاقة بالواقع التجريبي وبالاستقراء، وبخصوص حقل المادة والطبيعة البشرية المباشرة ليصل إلى التحليل والتعليل مع الأخذ بالأسباب التي يأخذ بها المنهج في العلوم الإنسانية وهو الذي يختلف تماما عنه في العلوم. "فالمنهج في مفهومه العلمي هو الطريق الذي يسلكه الباحث ويؤدي إلى الكشف عن الحقائق في العلوم المختلفة عن طريق مجموعة من القواعد والأسس العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى النتائج الصحيحة والمتكاملة إلى حد كبير"[2]. هنا يكمن دور المنهج العلمي في الوصول إلى الحقيقة عن طريق الأسس الموضوعية والمبادئ الفعلية والمنطقية لفهم الظواهر الطبيعية، أو مختلف الظواهر المادية، أو الظواهر الحسية، والتي تؤسس علاقة إستراتيجية بين المواضيع وأسسها المادية في الحقل التجريبي الواسع. فالمنهج العلمي يبدي الحقيقة الثابتة والتجارب المخبرية والقواعد العامة والملاحظات والاستفسارات والبرهان والحجج المتماثلة والمتطابقة على المواضيع الفكرية والتي تحايث التجربة العملية للواقع الملموس أو الطبيعي. "ولإقامة العلاقة بين السبب والنتيجة فإننا نقوم بإجراء التجربة التي يتم خلالها معالجة متغير أو أكثر في تغيير محتواه عدة مرات، ويسمى هذا المتغير بالمتغير المستقيل، إن هذه العملية تنتهج بدراسة آثار المتغير المستقل في المتغير الذي يتلقى تأثيره، والمسمى بالمتغير التاسع مثلا،

[1]– ضياء مجيد الموسوي: نظرية المعرفة مناهج وطرق البحث العلمي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص 09.

[2]– مفيد الزيدي: منهج البحث التاريخي، مرجع سابق، ص 32-33.

يمكننا تغيير مستوى الصخب، وهو المتغير المستقر في مرآب من خلال دراسة تأثيراته في نجاعة العمل، وهو المتغير التابع لدى الأشخاص الخاضعين لهذا التصحيح"[1].

إن هذه المتغيرات تعتبر منعرجا حاسما في المنهج من حيث الموضوعية المعرفية والفكرية له، إذ يخص المنهج بالوسائل المتاحة طرق وضع المقدمات وطرق وضع البراهين وصحتها وموثوقيتها بالنسبة للباحث في حقل العلوم، ومصداقية القضايا المطروحة في البحث الفلسفي وتقديم الأدلة والحجج والبراهين، وصياغة الإشكاليات وطرح المواضيع واستنتاجاتها والاعتراف بشكل مباشر بمصداقيته ومصداقية البحث المقدم وكذا وصوله إلى الحقيقة المعرفية المطلوبة. وهنا "وفي عصر النهضة حصل تطور في المفاهيم الفلسفية وهو تأكيد النزعة الإنسانية، وإحياء وبعث التراث اليوناني والروماني، وأدى ذلك إلى نهضة واسعة وتطور في مجالات الحياة كالاقتصاد والفن، ويصل تطور ذلك في المفاهيم الدينية وهي الأفكار المهيمنة على العصور الوسطى، وقد قام بهذه الجهود مجموعة من المفكرين والعلماء من رواد النهضة الأوروبية، وهذا الطور بشكل خاص يتمكن في مجالين الأول السياسة والثاني التاريخ"[2].

إن إعادة التراث وإحياء الفكر التقليدي عبر إنشاء المنهج له السبيل إلى وضع الأفكار الفلسفية حيز الواقعي والوجود الموجودة فيه، وهو بذلك استطاع إعادة قراءة المنهج الفلسفي وفق معطيات المادة التاريخية الموجودة والتي كانت سائدة في الأفكار التقليدية الكلاسيكية القديمة. إن وضع وأسس ومبادئ المنهج وفق ما يتماشى مع روح الأفكار الفلسفية له حقيقة موضوعية تبين أن المناهج لم تكن من العبث، وإنما وضعت لتؤسس لعلم ولفلسفة خاصة تحدد طرق ووسائل البحث وفق الحقب والأزمنة التاريخية والفلسفية المطلوبة.

"فالمنهج هو مجموعة العمليات الذهنية التي يحاول من خلالها علم من العلوم بلوغ الحقائق المتوخاة مع إمكانية تبيانها والتأكد من صحتها، فالمنهج هو وقبل كل شيء أسلوب ومنطقي ملازم في كل جملة أو تحليل ذا طابع علمي. وهو أسلوب لكونه يجمع أكثر من عملية مشكلات جميعا عند

[1]– ضياء مجيد الموسوي: نظرية المعرفة مناهج وطرق البحث العلمي، مرجع سابق، ص 10.

[2]– مفيد الزيدي: منهج البحث التاريخي، مرجع سابق، ص 44.

بلوغ هدف واحد. فالعمليات الجزئية تصبح مركبة في إطار المنهج، وتتم كل منها بدور وبدرجة حتى يخدم بلوغ الهدف الشامل للبحث ولا يضر تعدد هذه العمليات وتنوعها في تحديد المنهج، حيث أنها كالضرب والطرح والجمع والقسمة، تندرج جميعا ضمن إطار أسلوب واحد وهو الأسلوب الحسابي"[1]. يكون المنهج بذلك هو خطة اتباع العقل والمنطق للبحث المتبع وفق الشروط المحددة له سلفا. بمعنى أن المنهج هو القاسم المشترك لكل البحوث البيداغوجية والأكاديمية التي يستخدمها الباحث للوصول إلى تجربة الموضوع ونوعه وبحثه واستكشافه بالوسائل المعرفية والموضوعية وحتى الذاتية، فالمنهج بذلك يكون الطريقة التي يسلكها الباحث والفلاسفة من أجل تحديد نوع المعرفة وضبطها بالمستوى المطلوب والمتاح، وتختلف المناهج باختلاف الموضوعات والمعارف خاصة تلك الفلسفية منها. "لكن الواقع أن هناك علاقة جدلية بين نتائج البحث المنهجي والمنهج نفسه، ولا مجال لفصل هذين العنصرين عن بعضهما أو تبرئة المنهج على حساب النتائج الميدانية التي يتم التوصل إليها. فالمنهج والحقائق الميدانية يعودان في نهاية المطاف إلى الوعي البشري الذي كون الأول استوعب وقوّم الآخر"[2].

إن العنصر البشري والمتجلي أساسا في الإنسان باعتباره كائنا باحث عن المعرفة خاصة في شكلها الفلسفي، إذ لابد له من أن يسير عبر المنهج ليطلع على الجدل الموجود والمباشر بين المناهج فيختار منها ما يتماشى مع الفكر الفلسفي الموجود على أرض الواقع. فلا يمكن للمنهج إلا أن يبحث عن معرفة تكون موجودة وفعلية وإجرائية وحتى عملية، إن لم تكن فكرية في الأساس، فالمنهج هو السبيل الواسع لإحداث النوعية معرفة النوعية وتبيان خصائصها وأفكارها بما يخدم الإنسان الذات والواعي للفكر الفلسفي المتجه صوب البحث عن المعرفة عبر الحقيقة. "فإذا ما أخذنا بالمنهج الجدلي لتغير ظاهرة معينة ولو أخضعنا الظاهرة نفسها لتحليل المنهج القائل القابل بالديناميكية. لتوصلنا إلى نتائج مختلفة تماما حتى ولو انطلقنا من نقاط واحدة في الأساس. فالمنهج الجدلي يربط المسائل بخلفيات اقتصادية وبتاريخ علاقات النتاج، مما يدفع نحو اكتشاف الثوابت الأيديولوجية في الظاهرة

[1]- عاطف علبي: المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 27-28.

[2]- المرجع نفسه، ص 29.

وارتباطها بالواقع السياسي السائد، إلا أن التحليل الديناميكي بإدخال العنصر الاقتصادي كعنصر أساسي في التحليل، مما يبقيه في مستوى الظاهرة الاجتماعية الصرفة"[1].

إذن يعتبر المنهج الجدلي بذلك منهجا يربط بين جميع المناهج في الدراسة الواحدة، وهو بذلك ما يعني أن المنهج الجدلي يحمل في طياته الجوانب المتعددة التي تخص الإنسان في المجتمع والبيئة التي ينتمي إليها بالأساس، فالتحليلات المختلفة للإنسان في جانبه البشري عبر الأزمنة التاريخية والحقب المختلفة تؤدي إلى تنوع المناهج بتنوع الظواهر المعرفية والفلسفية والإشكاليات مما يصل بالمنهج إلى النظر في الحقيقة المبتغاة منه وفق الأطر الفلسفية والمعرفية في الواقع العملي الموجود.

"وقد عرف العلم تعريفات عديدة فقد عرفه ويستر في قاموسه بأنه المعرفة المنسقة التي تنشأ عن الملاحظة والدراسة والتجريب وتتم بهدف تحديد طبيعة أسس وأصول ما هو دراسته. كما عرف العلم بأنه طريقة منظمة للوصول إلى المعرفة كما أنه ذلك الفرع من الدراسة الذي يرتبط بجسد مترابط من الحقائق الثابتة المصنفة والتي تحكمها قوانين عامة وتحتوي على طرق ومناهج موثوق بها لاكتشاف الحقائق الجديدة في نطاق هذه الدراسة"[2]. يكون العلم بذلك هو الحقيقة التي يصل إليها العقل بوضع الخطة والمنهج المطابق له وفق الرؤية المتاحة في الطبيعة المادية للمواضيع المختلفة، فلا يكون العلم إلا واقعا عمليا وبراغماتيا يسير وفق ما يطلبه الإنسان منه ليتحدد دور المناهج على طبيعتها وأصلها في العقل فيكتشف المعرفة من المادة المطابقة للعقل العملي الإجرائي. إذن العلم هو الدراسة المنطقية والعقلية المنظمة والهادفة والتي تتخذ من المنهج سبيلا لتحقيق ذلك. وهنا يشترط العلم ثلاث شروط للوصول إلى الحقائق المبتغاة منه.

"1- الظواهر موضوع الدراسة.

2- إمكانية تطبيق البحث العلمي على تلك الظواهر بكشف سيرورتها ووجودها.

[1]- عاطف علبي: المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية، مرجع سابق، ص 31.

[2]- محمد أزهر سعيد السماك: طرق البحث العلمي أسس وتطبيقات، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2018، ص 11-12.

3- الوصول إلى القوانين العلمية والنظرية"[1].

يكون العلم بذلك له علاقة بالطبيعة المادية الموجودة والتي على إثرها يصل إلى الحقيقة واليقين، فيدرس الظواهر المختلفة والتي تلامس الحقيقة الموضوعية بكل شروطها وخطواتها بالملاحظات العامة والملاحظات الخاصة، والاستبيان والاستقراء واستخدام الوسائل التقنية والتكنولوجية من أجل التأكد والتصحيح والوقوف على الجوانب الميتافيزيقية لمختلف البحوث الفلسفية ومحاولة اكتشاف نوع العلوم من الفكر ونوع الفكر من الواقع حتى يتمكن المنهج من رصد الخطة المتبعة لتحديد الدراسة الهادفة في الواقع العملي. "أما المنهجية فهي مصطلح يبين كيف يقوم الباحث ببحثه، والطريق الذي يسلكه منذ بداية بحثه وتحديد موضوعه حتى الانتهاء منه، فهو مجموعة من الإرشادات والوسائل والتقنيات التي تساعده في بحثه وتفيده في تنمية الروح العلمية لديه، وتسهل مهمته البحثية، وتجنبه ضياع الوقت والهدر في جهده وترشده إلى الطريق الصحيح للوصول إلى أهدافه ونتائج بحثه"[2].

المنهجية هي وضع الخطط أو الدراسة المتبعة التي لابد لها من الوصول إلى الحقيقة العينية في العلوم والأسس والقواعد التي تنطلق منها بهدف وضع البحث موضع النقد أو التحليل أو التركيب. إن المنهجية هي الخطة الواضحة والمسلم بها مسبقا لإعداد البحوث أو الرسائل الأكاديمية الجامعية أو المقالات أو الكتب الجماعية المختلفة، فالمنهجية البحثية في الفلسفة تقتضي منهجية البحث الفلسفي بما يتناسب والأفكار الفلسفية بشتى أنواعها وتوجهاتها وتياراتها الفكرية والمذهبية المختلفة.

إن واقع علم المناهج هو واقع يتماهى في الفكر الفلسفي، في المنطق والاستقراء والتاريخ والاستبيان ودراسة الحالة والتحليل والتركيب والتعليل، كل ذلك ينبغي على علم المناهج أن يكون يحتويه لأن ذلك صلة وثيقة بالمنهجية الفلسفية. إن إحقاق الواقع المطلوب في البحث الفلسفي يبين تطور وفكر الآخرين من حيث المتناقضات الموجودة والمتضاربة في الفكر الفلسفي على وجه العموم، وبالتالي تكون المناهج إحدى طرق المعرفة الصحيحة في الفلسفة.

[1]- محمد أزهر سعيد السماك: طرق البحث العلمي أسس وتطبيقات، مرجع سابق، ص 12.

[2]- مفيد الزيدي: منهج البحث التاريخي، مرجع سابق، ص 33.

"وهكذا يصح تعدد المناهج بتقسيمات دراسية مع الاعتراف أن لكل منها مجال الأساس في البحث العلمي، لكنها على الرغم من هذا متلاحمة ومتعاونة من أجل الكشف عن الحقيقة في دقة وموضوعية. فلا يمكن لأي باحث الإلمام بكل المناهج، والاستنفاع بها في دراسته بما يحقق الغاية المنشودة كاملة من عمله العلمي"[1]. يستند البحث العلمي وحتى الفلسفي منه على دراسة موضوعية استكشافية، وذلك لأن المنهج يستند إلى معيار أو إلى استبيان، ويتميز بالصدق والموضوعية، فالبحث عن الحقيقة يستدعي البحث عن الحقيقة ذات الصلة للفكر الفلسفي في الأخلاق كشيء موجود في اللغة وفلسفة العلوم، لأن المنهج هو منهج دراسة الإنسان، فالإنسان هو مادة المنهج وهو في الوقت نفسه الموضوع المدروس في علم المناهج جميعا. "لذلك فإن معرفة المنهج الذي يتبع في إقامة علم من العلوم، أمر هام بالنسبة إلى من يرغب في دراسة هذا العلم أو تطويره، فليس يكفي أن يكون لدينا عقل سليم، بل ينبغي أن يستخدمه استخداما سليما كما يقول ديكارت، ولكي يؤتي المنهج ثماره الموجودة والمرجوة ويؤدي إلى النتائج المرضية والحقائق المقبولة التي تكون محل إتفاق بين كل من ينظر فيها، فإنه ينبغي أن يقوم على أساسين اثنين:

1- الموضوعية.

2- العمومية والشمولية"[2].

يستند المنهج على الموضوعية والشمولية، تلك الموضوعية التي تستند على الحقيقة والقبول العقلي البناء فيها، إذ لا يمكن أن يكون المنهج إلا من خلال المادة الطبيعية، ولا يمر إلا عبر التجربة والواقع بالاعتماد على العقل الذي يعتبر نوعا من أنواع المعارف ويفرق بينها جميعا. أما بالنسبة إلى الشمولية فإنها لن تكون إلا في التعميم المناسب للظواهر المختلفة من خلال العينات ونتائجها على الموضوع المدروس أو المعين في التحليل بمختلف النتائج الواقعية والتي لا تكون إلا حقيقية بفعل القياس والاستنباط المباشر من خلال أسلوب التمحيص والاستفسار والتحليل والتفصيل باكتشاف

[1]- محمد علي عبد الكريم الرديمي، شلتاغ عبود: منهج البحث الأدبي واللغوي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2010، ص 157.

[2]- المرجع نفسه، ص 158.

الحقائق جميعا من خلال التركيب والتحليل للوصول إلى النتائج النهائية المقبولة عمليا وعلميا وعقليا في الظواهر المدروسة من خلال التجربة العلمية الإجرائية المباشرة. "إن كل من له أدنى صلة بالعلم، يحسب عليه معرفة المنهج الذي يحتاج إليه، وذلك لأن تقدم البحث العلمي رهين بالمنهج، وأن المنهج الخاطئ يؤدي إلى نتائج خاطئة، في حين أن الأمة تأخذ بنصيب من الحدسية بكثير أو بقليل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه. فالمنهجية في التفكير من السمات الإنسانية لشخصية الحضارية، فالإنسان المتحضر لا يخضع لأهواء عاجلة، ولا لإشارات عاطفية وحتمية في حكمه على الأشياء أو الأشخاص ولكن يعتدي بنور عقله وطبيعة رؤيته إلى الحياة"[1].

المنهج هو إذن البحث عن الطريق للوصول إلى مختلف الحقائق المعرفية والفلسفية والعلمية لإيجاد الحلول المناسبة لها عمليا أو عقليا عبر التفكير، إذ يمكن للمنهج أن يعتمد على النوعية والتبرير والتقرير والبرهان لوصف الظواهر والدقة فيها بكل ما يجب أن يتبعه الباحث في الفلسفة. إن الحقيقة العلمية والمعرفة الفلسفية لابد لهما من منهج يتبع الموضوع والحقيقة والدراسة الشاملة والمسح الذاتي الهادف من أجل بلوغ المنهج هدفه المقصود وهو معرفة الحقيقة النسبية أو المطلقة الكامنة وراء الأشياء.

[1]– محمد علي عبد الكريم الرديمي، شلتاغ عبود: منهج البحث الأدبي واللغوي، مرجع سابق، ص 158.

# المحاضرة الثانية

## المنطق وأصل المناهج

**المنطق وأصل المناهج:**

لقد وجد المنطق منذ العهد القديم في الفكر الشرقي القديم، إلا أنه عرف تطورا في الفلسفة اليونانية خاصة مع سقراط وأفلاطون وأرسطو وخاصة أرسطو الذي أسس المنطق باسم الأورغانون والذي جعله علما مستقلا وقائما بذاته. وهو أصل المعرفة كلها إذ يصوب العقل ويميز صحيح الفعل من فاسده، ويصوب المعرفة الفلسفية، ويخرج الميتافيزيقا من الفلسفة ويبين الحقائق ويصوب العقل والإنسان إلى جوهر الأفعال. فيعتبر بذلك المنطق منهجا لأي علم قائم حتى في التفكير الفلسفي في حد ذاته وفي العلوم وفي الرياضيات. "ومن المعلوم أن أرسطو جعل المنطق آلة للعلم وليس جزءا منه. والعلم عنده إما نظري غايته مجرد المعرفة، وإما عملي غايته تدبير الأفعال الإنسانية وقد أوجب دراسة آلة العلم قبل العلم نفسه، إذ من غير المعقول عنده أن يطلب المرء العلم ومنهجه في آن واحد. وقد أطلق شراح كتب أرسطو فيها بعد على أبحاثه المنطقية اسم الأرغانون، أي الآلة أو الأداة"[1].

يعتبر بذلك المنطق الأرسطي منطقا حقيقا وواضحا وواضعا للعلوم، فالمعارف خاصة العلمية والفلسفية منها. إن المنطق هو الفهم بالعقل، إذا هو منهج العقل الصحيح والسليم للوصول إلى المعرفة الحقيقية. لذا أدخل المنطق على العديد من العلوم وحتى على الفلسفة في التفكير فالاستنباط والمنهج الفلسفي يمتاز بالدقة والثبات والموضوعية من خلال دخول علم المنطق ومنهجه فيه. إن المنطق بذلك هو الطريق السليم والصحيح المؤدي إلى اليقين وإلى النتائج الصادقة من المقدمات الصادقة، وهو الذي لا يقبل التناقض العقلي، إذا هو المنهج العقلي الموثوق في أي معرفة فلسفية أو حقيقية أو علمية كانت. "أصل المنطق في اللغة اليونانية Logos ويعني الفكر أو العقل، وما يقدم به من عمليات ومراحل لفهم الأشياء. أما المصطلح في اللغة العربية فيدل اشتقاقه على النطق أو الكلام، ولكن الفلاسفة المسلمين الذين أعقبوا المترجمين الأوائل، أشاروا إلى نوعين من المنطق: الأول نطق خارجي أو ظاهري وهو التكلم. والثاني نطق باطني، وهو إدراك المعقولات الذي يؤدي الأول،

[1]– محمد علي عبد الكريم الرديمي، شلتاغ عبود: منهج البحث الأدبي واللغوي، مرجع سابق، ص 16.

ويسلك به مسلك السداد والرشاد"[1]. بذلك يعتبر المنطق السبيل الوحيد إلى المعرفة الصادقة والواضحة والتي تحول بينه وبين الخطأ أو الزلل الموجود، إذ يعتمد المنطق على العقل المسدد والمصوب للمعرفة بلاشك، وبلا ميتافيزيقا، فالمعرفة المنطقية هي منهجية العقل للوصول إلى اليقين في إطار البحث عن المعرفة العلمية أو الفلسفية بشتى وسائلها وأنواعها الموجودة عمليا في الظواهر الطبيعية الموجودة كمادة أولية في العقل المجرد، أو في العقل الظاهري الطبيعي. "فالمنطق علم يبحث في صحيح الفكر وفاسده، ويضع القوانين التي يعرف بمقتضاها التفكير السليم. وهناك أبحاث مستضيفة في كتب المنطق تتحدث عن الخلافات حول كون المنطق علما أو فنا، وحول اعتباره جزءا من الفلسفة أو مقدمة لها، وقد آثرنا أن لا نتكلم بالقول فيها"[2].

المنطق هو العلم بالفكر والمعرفة بالمنهج السليم من أجل الوصول إلى النتائج الحقيقة واليقينية الثابتة في الفلسفة أو في العلم الوضعي الموجود إذ هو التصور للقضايا الكلية أو الجزئية، وهو الحكم والاستنباط المباشر لمختلف المباحث الفلسفية والمعرفية الموجودة في المنهجية والمنهج. فهو إذن هو الطريق الصائب نحو المعرفة.

"والجدير بالإشارة هنا أن أرسطو —وهو الواضع الحقيقي لعلم المنطق– لم يستخدم لفظ المنطق في مؤلفاته وإنما كان يستخدم لفظ التحليلات ليدل على ما يسميه اليوم بالمنطق الصوري. ولا نعرف على وجه الدقة أول من استخدم لفظ المنطق، ولا في أي عصر، وأرجح ما قيل في هذا الصدد أنه من وضع شراح أرسطو في القرن الأول قبل الميلاد، ومهما يكن من أمر فإن المعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة يلقي الضوء على معنى المنطق بوجه عام، فهو العلم الذي يبحث عن القوانين أو المبادئ العامة التي ينطوي عليها الفكر الإنساني بصرف النظر عن الموضوع في هذا الفكر، أو هو العلم الذي يضع القواعد العامة التي تخص الإنسان والتي تعصم ذهنه من الوقوع في الخطأ أيا كان الموضوع الذي يتحدث عنه"[3]. المنطق إذن هو المنهج السليم لأي معرفة علمية كانت، فالمنطق هو الأداة التي

[1]– محمد علي عبد الكريم الرديمي، شلتاغ عبود: منهج البحث الأدبي واللغوي، مرجع سابق، ص 16.

[2]– المرجع نفسه، ص 17.

[3]– عصام زكرياء جميل: المنطق والتفكير الناقد، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص 16.

بإمكانها فصل المعارف بعضها عن بعض وتوضيح المعرفة الفعلية من المعرفة العلمية التجريبية، وكذا توجيه الاستدلال الفعلي وفق ما يخدم التفكير الفلسفي فهو العملية الذهنية الصادقة والآلة التي تعصم الذهن من الخطأ وهو المقولات والمقدمات الكبرى والمقدمات الصغرى، وكذا شرط المنطق في صدق قضاياه وجود مبادئ العقل التي بها يحلل ويتعمق في المعنى وفي المضمون. "إذا لم يعد بالإمكان اليوم أن نؤكد كما فعل كانط أن المنطق ينتهي مع أرسطو، فإنه ينبغي على الأقل أن يتمسك بالمنطق الثاني من عبارة، وأن يسلم بأنه يبدأ معه. ولنا في هذا الأمر شهادة أرسطو نفسه، وهو ما لا يسمح لنا بأن نتأكد بإمكان وجود تعاليم شفهية خالصة، أو نصوص مفقودة اليوم، إننا نعلم أن من عادة أرسطو كأستاذ ناجح، عندما يشرع في دراسة مسألة من المسائل أن يبدأ بأن يذكر بما قاله غيره قبله حول الموضوع"[1].

إن المنطق بما هو يحمل الحقيقة العقلية التي ينبغي أن تكون بناءة في المنهج الفلسفي المتبع والذي بواسطته الإنسان أن ينشئ المعرفة الفلسفية وفق قواعد المنطق الفعلي كمبدأ السببية أو الهوية أو الثالث المرفوع، وهو ما مكن المناطقة من أن يستوفوا شروط المنطق كمنهج في فكر فلسفي الذي يفصل الفلسفة عن الميتافيزيقيا ويدخلها في الحقيقة الموضوعة البناء والتي لا غنى للعقل عنها من أن نستمر فيها للبحث في حقائق الأشياء ومختلف المعارف الطبيعية والمادية الموجودة. "وقد جعل تقدم التحليلات الأولى حيث نقرأ: من قضيتين صادقتين لا يمكن أن نستنتج قضية كاذبة، لكن من قضيتين كاذبتين، يمكن أن نستخلص قضية صادقة، فالقانون هذه المرة يظهر بشكل مباشر، ولا تردد في أن نقول أن أرسطو لا يكتفي بتطبيقه، بل إنه يعرفه بشكل صريح ومع ذلك فإننا نلاحظ أنه ليس معبرا عنه بشكل خاص، بل رفع وصفه فقط، فأرسطو يتصوره عن الخارج ويتحدث عنه باللغة الشارقة، وما يزال هناك لون يبين تعبير القضية المنطقية عن طبيعة القانون بل وضعية القانون الذي يرجع إليه"[2]. وهنا تعتبر القضية المنطقية بذلك قضية صادقة أو كاذبة انطلاقا من القانون الذي تنطلق

[1]- روبير بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، تر: محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، الجزائر، ط1، 2004، ص 07.

[2]- المرجع نفسه، ص 06.

منه، إذ تعتبر مختلف القضايا قضايا كاملة أو ناقصة أو جزئية انطلاقا من مقدماتها وترتيب استدلالاتها الوضعية ونتائجها التحليلية المركبة. إن المنطق يعتبر الأداة الاستنباطية لكل معرفة حسية وواقعية وتجريبية موجودة في المنهاج الفلسفي بعيدا عن أي لغة خطاب شعرية أو نثرية أخرى.

"قسم أرسطو مباحث المنطق إلى تصور، وحكم واستدلال. فالتصور يشمل مبحث الألفاظ، وهي المفردات التي تضع صورتها في أذهاننا دون أن نحكم بإثبات أو نفي علاقات بينها، مثل (شمس، كتاب، عدل) والحكم يشمل مبحث القضايا، ويبحث التصديق، وهو إدراك البنية بين مفردين وهذه النسبية إما موجهة موجبة أو سالبة، أي إما مثبتة أو منفية، مثل قولنا الثلج ماء، أو الثلج ليس ماء، أما المبحث الثالث فيدرس منطق القياس ويشمل أنواع الأقيسة المختلفة"[1]. إن علم المناهج يعتبر المنطق هو المنهج الوحيد الذي يعتمد عليه جميع المناهج المختلفة بما في ذلك المناهج العلمية التجريبية وكذا الكمية أو الكيفية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبما أن المنهج في المنطق ينبغي أن يكون عن العقل الفعال والمجرد والذي به يستطيع المنطق أن يدخل الفلسفة ومختلف العلوم. فإن ذلك يعتبر منهجا تقويميا وتوضيحيا لمختلف المناهج في التفكير الفلسفي، فالمنطق بحسب الفارابي هو: "صناعة لمجموعة من القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يغلط فيه من المعقولات وفي مكان آخر يعرف المنطق على أنه مجموعة القوانين التي تستخدم في امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل في قياس الأجسام"[2].

المنطق بذلك هو صناعة الفكر وميزان المعرفة الذي به تقاس قوانين العقل وتتضح المعرفة وبه يستطيع الفكر أن يحقق الموضوعية والاستقلالية، فالمنطق هو دراسة القوانين والمناهج التي تخص النسق أو الذات، وهو لا يمكن أن يكون إلا بالاستدلال والحوار والخطابة والتواصل بين الفرد والآخر في إطار فكري والإطار البحثي الموجود. إن شروط التفكير السليم لا يمكنها الاستغناء عن الذهن أو عن أي معرفة أخرى إلا بقدر المعرفة الموجودة في ثنايا المنطق السليم والعقل السليم. ينطلق المنهج المنطقي من التصور الصادق ويصل إلى القضايا الكلية من القضايا الجزئية وهو لا يمكن أن يكون إلا بانطباق

[1]– محمد علي عبد الكريم الرديمي، شلتاغ عبود: منهج البحث الأدبي واللغوي، مرجع سابق، ص 17.

[2]– لعموري عليش: مبادئ عامة في المنطق، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص 23.

الفكر مع ذاته، وكذا انطباق الفكر مع الواقع. ويتجلى في الكليات الموجبة والسالبة والجزئية والكلية، والمنطق هو منطق صوري بحسب ما قدمه لنا أرسطو يحدد القضية والمقدمات ويقدم الأحكام ويعمل بالعقل على الفعل الصائب ويقسم المادة، فهو إذا آلة المعرفة من حيث هو البحث عن منهج الحقيقة المتبع في التفكير الفلسفي الموجود. وهنا نجد ابن سينا يعرف المنطق في كتابه النجاة فيقول: "المنطق هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي صور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهانا، وله تعريف آخر وهو أن: المنطق قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل، يميز صواب الرأي عن اخطأ في العقائد حيث تتوافق العقول السليمة على صحته، إنما أحتيج إلى تمييز الصواب عن الخطأ في العقائد المتوصل بها إلى السعادة الأبدية"[1]. المنهج المنطقي هو نظري وتطبيقي في مجالات المعرفة كلها وهو يبحث عن الحقيقة انطلاقا من العقل ليصل إلى النسبية أو المطلقية في المعرفة على حساب المعرفة ذاتها.

إن المنهج المنطقي منهج يلامس الحقيقة العلمية والموضوعية في شتى جوانبها، باعتبار الإنسان كائنا فاعلا فيها، إذ أن مختلف الأنشطة التجريبية تنطلق من المنطق ومن المنهج الفعلي الذي يحلل المعارف الفطرية والمكتسبة والتي ينبغي أن تكون بالمعرفة المشروطة بالمنطق وعلم الاجتماع ومختلف العلوم الإنسانية، ويمثل ذلك دوركايم: "الذي يرى أن المنطق جزء من علم الاجتماع أو السوسيولوجيا، وهو ظاهرة اجتماعية نشأت في المجتمع وصدرت عنه، فحاول دوركايم وأتباعه أن يشخصوا المنطق كمشكلات تشخيصا اجتماعيا، قاصدين الحلول لها يقول إيميل بريهية لقد وجد علم الاجتماع الدوركايمي نفسه، أن يتعين عليه أن يؤسس ويطرح حلولا لموضوعات من صميم جوهر اختصاص الفلسفة. وما يهمنا في هذا بالضبط هو هذا التحويل أو التبديل للمشكلات الفلسفية إلى مشكلات اجتماعية"[2]. درس المنطق العلوم الاجتماعية وحاول الخضوع إليها من خلال مراحلها الميتافيزيقية واللاهوتية وكذا الوضعية والتي ساقها إليها المناطقة من خلال العقل المنطقي بإدخال القضايا والمبادئ العقلية والمنطق الصوري باستخدام الاستدلال والقياس والبرهان وهو ما جعل

[1]- لعموري عليش: مبادئ عامة في المنطق، مرجع سابق، ص 24.

[2]- المرجع نفسه، ص 63.

الإنسان كائنا منطقيا فاعلا في الحياة الاجتماعية عبر الأسرة والتربية والتنشئة الاجتماعية. إن المنطق يخضوع في أعماق أي معرفة فلسفية اجتماعية أو وضعية وحتى في ميدان العلوم الطبيعية. "إذ أن احترام العلوم الطبيعية والاعتراف برسالتها العلمية هي التزام بإجراء التجارب في ميادينها، والتي بالضرورة هدفها الإنسان مع التزامها بالمنهج التجريبي المحقق لذلك، أما العلوم الاجتماعية فلم يستنبط منهجها التجريبي من ميدانها الاجتماعي، بل اعتمدت على استعمالات المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية وادعائها بأنها ارتقت به إلى مستوى علمي يمكن قياسه والتحكم فيه وفق استعمالاتها للإحصاء والتعميم العيني على المجتمع، هنا يكمن الخطأ الكبير، لأن تحويل من يجرب عليهم التجريب إلى أرقام ونسب كمية لا يحسب على التكوين الكيفي للفرد والمجتمع"[1].

إن الدراسة المنطقية للعلوم الاجتماعية كما للفلسفة هي تعتمد على العقل الصائب وفق إدخال المنطق التحليلي، من خلال القياس أو الاستنباط أو الاستدلال المباشر أو الاستدلال غير المباشر للدراسة البشرية أو الوضعية لمختلف العلوم الوضعية وهناك من يقول: "أن منطق أرسطو لم يكون صوريا محضا، بل كان فيه جانب نظري، وهو الذي يدرس المبادئ العامة للتفكير، وهو الذي يسمى بالمنطق الصوري، وجانب عملي يجسد هذه المبادئ في مبادئ المعرفة ولكن شراح أرسطو وتلاميذه بعده، لم يهتموا إلا بالجانب الأول وهو مسيرة الفلسفة والعلم إلى مرحلة طويلة من الجهد حتى تم الفصل بين الجانبين من الحقائق في ميدان العلوم والحياة العملية".[2] المنهج المنطقي هو بذلك البحث عن الأفكار في ثنايا القضايا والمشكلات الفلسفية من خلال ذلك المنهج المنطقي المتبع في الفكر الفلسفي، إذ المنطق هو المنهج الصائب لأي تفكير سليم في الفلسفة، لذا كانت الفلسفة قد دخلت حقل الابستمولوجيا من خلال المنهج المنطقي فيها. وهنا يكمن دور المنهج المنطقي في التحليل الأيديولوجي وفق المعرفة العلمية المثالية والمنطقية فيها.

"ويكاد يتفق المناطقة على أن المنطق علم استدلالي، نبدأ فيه مقدمات تتأتى بصحتها لتنتهي منها نتائج التي تلزم عنها. ولعل هذه السمة هي التي جعلت كينز يعرف المنطق بأنه العلم الذي

[1]- عقيل ابن عقيل: فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، 1999، ص 99.

[2]- محمد علي عبد الكريم الرديمي، شلتاغ عبود: منهج البحث الأدبي واللغوي، مرجع سابق، ص 38.

يبحث في المبادئ العامة للفكر الصحيح هو موضوعه على الأخص البحث في تحديد الشروط التي بواسطتها يصبح الانتقال من أحكام فرضت صحتها إلى أحكام أخرى تلزم عنها، وهذا التعريف بلا شك أقرب إلى طبيعة المنطق وموضوعه"[1]. ويعتبر المنهج المنطقي منهجا صحيحا وسليما وقويا ينطلق من البديهيات إلى النتائج الأخرى والتي تلزم عنها لزوما ضروريا إذ تكون هي الأخرى صادقة أيضا وتشمل المنهج المنطقي كما أن المنطق يشمل هو الآخر إلى قوانين الفكر ومبادئه وعمومياته في البرهان والاستدلال وهو المنهج المعلوم والذي يتماشى مع التفكير الفلسفي ليؤسس المبادئ العامة والمناهج العلمية والموضوعية التي تتطابق مع العقل ومع التجربة العلمية والطبيعة المادية على أرض الواقع. "ولعل من أشهر التعريفات المتداولة في كتب المنطق، أن المنطق علم قوانين الفكر، والمقصود هنا بقانون الفكر عند القائلين بمثل هذا التعريف أنه مبدأ واضح بذاته وضروري الصدق. فهو أقرب إلى البديهية كقولك الكل أكبر من الجزء وقد جرت عادة المناطقة على ذكر ثلاثة قوانين أساسية هي المقصودة باسم قوانين الفكر وهي قانون الهوية وقانون التناقض وقانون الثالث المرفوع"[2]. فإن قانون الهوية هو أن يكون الشيء نفسه كقولنا مثلا هو (أ) هو (أ)، وقانون التناقض كقولنا مثلا محمد إما في القاعة (أ) أو في القاعة (ب) ولا يمكن أن يكون محمد في القاعة (أ) و(ب) معا. لأن ذلك يبدو غير منطقي وبالتالي يحيلنا إلى التناقض العقلي، أما قانون الثالث المرفوع فهو وسط بين الوسطين كقولنا مثلا (الماء دافئ) بين السخونة والبرودة.

"المنطق علم بالقوانين يفيد طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الفعل في الفكر فمثل هذا بديهي إذ يعالج المنطق أحيانا بوصفه علم من العلوم الفلسفية وليس مجرد مدخل لها"[3]. المنطق هو المنهج الصحيح والمعيار الأصوب لأي معرفة كانت لأن المعارف جميعا لا يمكن أن تكون من دون المنطق كما لا يمكنها أن تستغني عن العقل في الفكر، يدخل المنطق كعلم قائم بذاته في العلوم التجريبية وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية. "إن علاقة المنهج بالمنطق

[1]- عصام زكرياء جميل: المنطق والتفكير الناقد، مرجع سابق، ص 19.

[2]- المرجع نفسه، ص 19.

[3]- المرجع نفسه، ص 18.

هي علاقة الابن بالأب، فإن علاقة البحث بالمنهج لا تقل عن هذه الدرجة الحميمية وبهذا الذي انتهينا إليه فيما يتعلق بالصلة بين المنهج والبحث العلمي بشكل خاص، وهو ما ينتمي إليه الباحثون في هذا المجال"[1]. "إن منطق أرسطو لم يكن صوريا محضا، بل كان فيه جانب نظري وهو الذي يدرس المبادئ العامة للتفويض، وهو الذي يسمى بالمنطق الصوري، وجانب عملي يجسد هذه المبادئ في مبادئ المعرفة، ولكن شراح أرسطو وتلاميذه لم يهتموا إلا بالجانب الأول، واحتاجت مسيرة الفلسفة والعلم إلى مرحلة طويلة من الجهد، حتى تم العقل بين الجانبين مرة أخرى، وصار المنطق يعني التفكير بمعنى عام، والمنهج يعني الطرق التي يتوصل بها إلى الحقائق في ميدان العلوم والحياة العملية"[2].

[1]- محمد علي عبد الكريم الرديمي، شلتاغ عبود: منهج البحث الأدبي واللغوي، مرجع سابق، ص 39.
[2]- المرجع نفسه، ص 38.

# المحاضرة الثالثة

## مناهج الاستكشاف

**المحاضرة الثالثة: مناهج الاستكشاف**

## 1- الحدس عند الغزالي:

تطرق الغزالي إلى دراسة الفلسفة وبين أبعادها العقلية والحسية والحدسية، وانطلق من براهين ومسلمات واقعية ومنطقية سلمية وحقيقية لا تختلف مع الواقع المعمول به في الحياة الإنسانية، إذ خاض الغزالي في كل المسائل العقائدية والفكرية والتاريخية والعلمية والحدسية للفلسفة، وحاول إضفاء المناهج وتصحيح الأخطاء وإقامة الحجة على كل الأفكار الواردة فلسفيا فيها.

"فمنهاج البحث لدى الغزالي نجده بوضوح في كتابه (معيار العلم)، لقد اتبع الغزالي المنطق واعتمد عليه في معظم أبحاثه، وفي معيار العلم يوضح الغزالي المنطق توضيحا تاما فيقول: إن المنطق يشمل جدواه النظرية العقلية منها والفعلية، فإنا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يعارض النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه، بل في مأخذ المقدمات فقط، أي أن الخلافة بين العقليات والفقهيات هو النظر من حيث المادة فقط"[1].

هنا يوضح الغزالي أن لا مشكلة بين الفلسفة والدين، إذ هما لا يتعارضان بل يتوافقان عقلا ونقلا، وأن المنطق المتبع من طرف الفلاسفة يمكن إدماجه في العقل للوصول إلى المعرفة الفقهية أو العلمية وهو أمر مشروع عقلا كما هو مشروع نقلا. وهنا يبين الغزالي المنهج المنطقي في العلوم الأخرى وحتى العلوم الدينية منها إذ نجده يتساؤل: "ما فائدة المنطق؟ يجيب الغزالي في المعيار بأن فائدة المنطق التخلص من الحس والهوى، ويجيب الغزالي بأنه ينبغي التمسك بحاكم العقل، يحاول الغزالي تحليل الاستقراء الناقص والقياس التمثيلي على أنهما طريقان من طرق الفقه التي لا توصل إلى اليقين، بل إلى الظن، وهذا هو المطلوب. أرسطو اتبع الاستقراء، لكن الاستقراء الأرسطوي يختلف عن الفقهي في أن الأخير روح سلسة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الكم الكلي"[2].

[1]- عادل زغبوب، منهاج البحث عند الغزالي، منشورات مؤسسة الرسالة، مكتبة الكندي بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص 91.

[2]- عادل زغبوب، المرجع نفسه، ص 91-92.

يعتبر المنهج الفلسفي عند الغزالي مذهبا عقليا حدسيا بامتياز، إذ انطلق من المنطق الأرسطي للبحث في العلوم الأخرى، خاصة علوم الدين، فحاول التوفيق بين الفلسفة والدين في المنهج الديني، منهجا عقليا لا يتجاوز حدود النقل، إذ يستخدم في حدود الدين فقط. فيحاول أن يمزج المنهج العقلي اليوناني وخاصة الأرسطي في المنطق، بعلوم الأصول والعقيدة في الدين كمنهج بحثي يحاول فيه إضفاء نوع من العقل المنطقي في الشريعة الإسلامية، وهو برأيه أمر مطلوب شرعا، ومطلوب نقلا لأن الشريعة تدعوا إلى ذلك، إذ يمكن القول "أن المنطق الأرسطاليسي فدخل إلى العلم الإسلامي منذ زمن مبكر، ثم توالت تراجمه وتكررت، ووصل بجانبه أبحاث أخرى غير أرسطاليسية أضافها الشراح اليونانيون من بعده من مصادر متعددة. ووقف مفكرو الإسلام أمام التراث الأرسطاليسي مواقف متعارضة. أما عن الشكاك فعرف المسلمون حججهم في الإسلام والفلسفة من عرض لآرائهم بحث يكون من العبث محاولة تفتيش الكتب التي ذكرت آراءهم، كما يقول النشار"[1].

إذن يمكن القول أن المنطق كان فكرا دخيلا على الفكر الإسلامي نفسه إذ كان مقبولا في الفلسفة الإسلامية إلى حد ما "ذهب بعض الفلاسفة باختلاف نزعاتهم المذهبية منهم أفلاطون، وديكارت، وبرغسون، وأبو حامد الغزالي، أن هناك حدسا فلسفيا وجوده العقل، فالعقل في اعتقادهم أحيانا يطلع على حقائق الأشياء المطلقة خارج إطار الزمان والمكان اطلاعا مباشرا دون واسطة، مثل إدراك الفلسفة الأولى، إدراك الزمان، وبطلق عن الحدس الفلسفي أحيانا بالحدس الصوفي أو الإشراقي، وهو النور الذي يحل في العقل كما هو عند ديكارت، والنور الذي يقذفه الله في القلب ليشبع منه الحقائق"[2].

الحدس عند الغزالي أصله العقل، فالعقل يصل إلى المدركات الحسية الموجودة، وبالعقل نفصل بين الحقائق جميعا، فتكون معلومة لدينا على أساس التمييز بينها في كل الوقائع والأحداث، ويكون الحدس موجها إلى العقل فإلى المعرفة والدين، يقول الغزال عن الحدس وعلاقته بالمعرفة والفلسفة. "ومن أول الطريق نبتدئ المكاشفات والمشاهدات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح

[1]- عادل زغبوب، المرجع السابق، ص 93.

[2]- لعموري عليش، مبادئ عامة في المنطق، المرجع السابق، ص 115.

الأشياء ويسمعون منهم أصواتا ويقدسون منهم فوائد، ثم يرى أن كل الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات تطبيق عنها نطاق المنطق، يزعم الإشراقيون أو الصوفيون أنهم يرقصون من مشاهدة الصور والمثال إلى إدراك الحقائق المطلقة"[1].

حسب الغزالي الحدس هو الاطلاع المباشر على المعرفة من خلال العقل المصوب لها في كل الأحوال، سواء أكانت المعرفة معرفة حسية أو عقلية أو علمية، وبما أن الحدس هو التأمل بالعقل ، فإن العقل عند الغزالي لا يمكن أن يتجاوز حدود الذات أو النفس في التفكير فيها. وهنا يكون الغزالي قد "ذكر أن المنهج أمر لابد منه في البحث والدراسة لوصول الهدف وأن الجهل يعتبر من أسباب فشل البحث، لأن طالب العلم ليس يمكنه أن يجعل على العلم المجهول إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه حتى إذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا طموحا يعرفه العلماء بطريق الاعتبار. فقد ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتنجلي حقيقة المطلوب لقلبه. فإن العلوم المطلوبة التي ليست قطرية لا تقتضي إلا بكيفية العلوم الحاصلة. بل كل علم لا يحصل عن علمين سابقين يزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث"[2].

تكون العلوم بذلك حسب الغزالي مزدوجة وتهدف كلها إلى إعطاء الحقيقة ومعرفة جوانب النقص فيها لا يزيدها إلا سلاسة ووضوحا ومصدقية. إن المنهج المتبع في العلم هو المنهج العقلي الصائب، والحدسي الذي ينظر إلى المعرفة بالتأمل المنطقي ويكتشف حقائق الأمور ويعرف النفس والذات والهوى والآخر. كل ذلك لا يمكن أن يكون إلا عبر الحدس الذي هو أساس المعرفة الكشفية في الدين وفي العلم حسب الغزال. "عرف الغزالي أن طلاب العلم في حاجة إلى المنهج لأنه ليس كل طالب يحسن الطلب ويهتدي إلى طريق المطلب، ولا كل سالك يهتدي إلى الأشكال وبمأمن الاعتزاز بالوقوف دون ذروة الكمال. ولا كل ظان الوصول إلى الشائكة الصواب أمن من الانخداع بلامع السراب. وعلى هذا النظر كتب الغزالي مناهج لطلاب العلم والحقيقة فكتب كتابه: معيار العلم

[1]– لعموري عليش، مبادئ عامة في المنطق، المرجع السابق، ص 115.

[2]– المهدلي، محمد عقيل بن علي، المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط2، 1985، ص 53.

ليكون معيارا للنظر والاعتبار وميزانا للبحث والابتكار للذهن مستنجدا بقوة الفكر والذهن، بهذا المعيار يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه فكل نظر لا يتزن به بمعياره فهو فاسد المعيار غير مأمون العوائق والأغوار"[1].

## 2- الحدس عند ديكارت:

ينطلق الحدس عند ديكارت من خلال الحدس العقلي عنده. فالحدس هو العقل، أو هو المعرفة العقلية المباشرة لحقائق الأشياء حسب ديكارت، لا تكون المعرفة معلومة إلا إذا كان الحدس العقلي موجودا فيها والحدس الديكارتي إنما هو حدس يبنى على الحقائق الواضحة والبديهيات المطلقة والتصور العقلي المنظم والهادف. "يذهب ديكارت إلى تقسيم المفاهيم إلى ثلاثة أقسام وهي المفاهيم الخارجة، والمفاهيم الفطرية، والمفاهيم العقلية، ويرى أن القسم الأول والثاني من هذه المفاهيم فاقد للاعتبار اليقيني الوضوح والتمايز. ويكون بأن المفاهيم الفطرية هي وحدها اليقينية والتي لا تقبل الشك وتكون ذاتيا للنسق (العقل)، ويذهب إلى الاعتقاد بأن لهذه المفاهيم الفطرية السهم الأكبر من الوجود بوصفها من الجواهر اليقينية"[2].

إذن يكون الحدس عند ديكارت بذلك إحدى طرق ووسائل المعرفة، فالمنهج الديكارتي منهج عقلي يمتاز بالصدق والثبات والبرهان والوضوح والإحصاء والمشكلات الفلسفية والبحثية وبين ذلك ديكارت في قوله: "إن جميع الاستدلالات الثلاثة التي يقيمها ديكارت على إثبات وجود الله، وهي البرهان الوجودي، وبرهان العلية، والبرهان من طريق الله على كشفنا بحيث تبدأ من أنا بمعنى أن هذه (أنا المفكرة) هي التي تشخص أن مفهوم الكمال المطلق، ومعلوليته مفهوم الإله لعلة خارجة عنا، وإمضاء وختم الله لمعلوليتنا"[3].

---

[1]- المهدلي، محمد عقيل بن علي، المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة، مرجع سابق، ص 54.

[2]- مجموعة مؤلفين، دراسات نقدية في أعلام الغرب، رونيه ديكارت، مقاربات نقدية لنظامه الفسلفي، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، 2022، ص 30.

[3]- المرجع نفسه، ص 31.

إن الحدس عند ديكارت هو المعرفة بالعقل، معرفة العلم ومعرفة الله ومعرفة الوجود، ذلك أن العقل بالبرهان يكشف اليقين عبر الشك في أي معرفة كانت، وأن العقل بالحدس يصل إلى المنهج العلمي والفلسفي بكل خطواته ومراحله الموجودة مسبقا، وأن ذلك العقل الحدسي إنما هو معرفة مباشرة للأشياء المجردة والفطرية في الوجود كون العقل بالحدس يملك الأفكار الصائبة ويوجهها وفق المعرفة المطلوبة. فالمنهج عند ديكارت "يراه بأنه كل الطريقة التي تمكن من ترتيب وتنظيم المواضيع التي توجه إليها نظر فكرنا بغية اكتشاف حقيقتها نراها بدقة إذا حولنا القضايا المعقدة والغامضة إلى قضايا أكثر بساطة، وإذا حاولنا بعد ذلك ذهابا من حدس القضايا البسيطة، أن ترتفع وبالدرجات إلى معرفة بقية القضايا"[1].

إن أهم قضية في المنهج هي دراسة العقل للمعرفة بالمنهج الاستنباطي المفهوم والواضح والذي يبين المعارف على أساس تلك القواعد الأربعة الموضحة في المنهج الديكارتي، وأن المنهج الحدسي ما هو إلا معرفة مباشرة بالعقل للأفكار الصادقة والتي نكتشفها عبر طرح المشكلات ووضع الحلول والمقدمات الأولية والشك في المعارف من أجل اليقين ومحاولة إثبات البرهان والحجة من أجل الكشف عن مختلف العلوم التي تخدم العقل بالحدس وبالتأمل الداخلي له. إن المنهج العقلي عند ديكارت ما هو إلا المعرفة بالفطرة للبحث عبر الاستدلال عن الحقائق الكلية، وعن الحقائق المجردة الموجودة في الواقع العملي لها، يقول ديكارت "تبين لي منذ حين، أنني تلقيت إذ كنت ناعم الأظفار طائفة من الآراء الخاطئة، ظننتها صحيحة. ثم وضح لي أنما استبينته بعد ذلك على مبادئ تلك حالها من الاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا أمرا يشك فيه كثيرا ويرتاب منه، لهذا قررت أن أحرر نفسي جديا مرة في حياتي من جميع الآراء التي آمنت بها قليلا وأن أبتدئ الأشياء من أسس جديدة، إذا كنت أريد أن أقسم في العلوم قواعد وطيدة ثابتة مستقرة"[2].

[1]– رونيه ديكارت، العالم أو النور، تر: إميل خوري، دار المنتخب العربي، بيروت، 1999، ص 09-10.

[2]– رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، دار العزة والكرامة للكتب، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص 47.

إن هذه القواعد الثابتة المستقرة تتجلى في تلك القواعد المنهجية التي وضعها حيث بين أن العقل هو الطريق إليها للوصول إليها إلى فنون المعرفة الحقيقي، فالعقل بالبرهان وبالحجة الحدسية المباشرة يهدف إلى بناء ذاته عبر قراءة ما يصول في المعرفة الفلسفية من مشكلات فيستنطقها ويحللها ويجد الحلول المناسبة لها، فهو بذلك منهج حدسي عقلي ينبغي أن يكون في المعرفة والفلسفة الصحيحة السليمة على أساس ما هو موجود في الواقع وفي المنطق بالعقل الصائب، بالعقل المسبب والثابت. "وبما أنني لا أعلل غيري بما يرضيهم من أول وهلة، ولا أدعي الاعتقاد بقدرتي على التنبؤ بما قد يواجهه كل واحد من صعوبات فينشأ عرض أولا في هذه التأملات ذاتها التي بما أنني أدركت الحقيقة إدراكا أكيدا بديهيا حتى أرى إذا كان بمقدوري أن أقنع غيري أيضا بالأدلة ذاتها التي أقنعتني، ومن ثم أرد على الاعتراضات التي يوجهها إلي الأشخاص من ذوي الفطنة والعقيدة، كنت قد أرسلت إليهم تأملاتي للنظر فيما قيل أن أدفعها إلى المطبعة. فقد بلغت هذه الاعتراضات من الكثرة والتنوع جدا ليجعلني أجرؤ فأقول بأنه يصعب على غيرهم إبداء اعتراضات لم تتناول من قبل"[1].

إن الحدس العقلي هو المنهج الذي بإمكانه أن نصل عبره إلى المعرفة الكلية، فالمعرفة الجزئية للأشياء جميعا، وبما أن الإنسان لا يمكنه أن يحافظ على نفس المبادئ الفكرية التي يعطيه إياها العقل، فعليه أن يحافظ على البرهان والكليات والمبادئ العامة للعقل والحدس العقلي الذي يتبين من خلال الحقيقة المطلقة والمقربة شيئا فشيئا إليه، يقول ديكارت: "أنا لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة، ولا الحكم الخادع الخيال فاسد المباني، إنما أقصد به التصور الذي يقوم في ذهنه أو في ذهن خالص منبه، بدرجة من السهولة والتمييز لا ينبغي معها مجال للريب، أي التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده. إن هذا التعريف للحدس عند ديكارت هو الذي يمكننا من الاطلاع على الحقائق البديهية وهي محددة بثلاثة أنواع:

**أ–الطبائع البسيطة:** كالامتداد والشكل والزمان والمكان والحركة.

**ب–الحقائق الأولية:** كالبديهيات التي لا تقبل الشك، كقول ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود.

[1]– رونيه ديكارت، العالم أو النور، مصدر سابق، ص 26-27.

**ج–المبادئ العقلية:** التي تربط بين الحقائق فيما بينها، كقولنا أن الكميتان المتساويتان لكمية ثالثة متساويتان، لذلك اعتبر ديكارت العقل بأنه أداة أساسية للحدس ينجلي عنها حقائق الأشياء عن طريق البداهة وإلى هذا الحدس العقلي سماه نورا طبيعيا أو غريزة عقلية"[1].

الحدس بذلك هو الخطوة الأساسية في المعرفة العقلية للبديهيات الموجودة في العقل والتي قد تكون في الرياضيات مثلا ولابد للتفكير الفلسفي من أن يخوض فيها حتى يصل فيها إلى المعرفة الصحيحة.

**3–الحدس عند برغسون:**

ينظر برغسون إلى الحدس نظرة حقيقة وذاتية محضة، إذ لابد له من أن يكون داخل الذات وفق الأطر السليمة والتي يمكن أن تثبت عبر الأخلاق. فالحدس هو ذاتي نفسي أخلاقي فالمنهج الحدسي عند برغسون هو منهج نفسي مبطن بما تحمله النفس من مكبوتات وعواطف وميولات ورغبات مختلفة. "يعتبر برغسون المجتمعات التي يعيش فيها الناس مجتمعات مغلقة ساكنة يشعر أفرادها بالتقارب والتآزر ويحرصون دائما على الدفاع عن أنفسهم ضد بقية المجتمعات الأخرى الشبيهة بمجتمعهم، إنها مجتمعات منطوية على نفسها لا تكترث بالإخاء الإنساني ولا يمكن أن تستجيب لنداء الإنسانية عامة ما لم تتأثر بقوة الانجذاب أو التطلع. ومن المستحسن الآن أن نرجع إلى نظرية برغسون في تطور الحياة حيث يقول: إن الحيوية سارت في اتجاهين أدى أولهما إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبه آلية لمجتمعات النحل والنمل، وأدى الاتجاه الثاني إلى ظهور المجتمعات البشرية التي تتميز بذكاء أفرادها ومقدرتهم الفائقة على صنع الأدوات والآلات واستعمالها لتحقيق غاياتهم الحيوية"[2].

الحدس هو منهج نفسي اجتماعي ينبغي أن يكون في المجتمعات التي تعطي للأفراد وللذات أهمية كبيرة لضبط العادات والتقاليد وجعل الأخلاق آلة للمحافظة على الأفعال المكبوتة داخلها وفق شروط وحدود معينة تجعل الإنسان أكثر تقبلا، إن ذلك يؤدي إلى نبذ المخاطر الخارجية التي تحيط

[1]– لعموري عليش، مبادئ عامة في المنطق، مرجع سابق، ص 111–112.

[2]– صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2012، ص 133–134.

بالإنسان أو بعقله حسب برغسون "ملكة الحدس هي التي نتعرف من خلالها على ما بداخلها من سيرورة مستمرة وديمومة حقيقة وهي الملكة الوحيدة التي تؤدي إلى فهم الحياة، وإدراك الكل كما هو حسي ومتغير ومتحرك وجديد في الزمان"[1].

إن العادات والتقاليد الاجتماعية والمصالح المشتركة التي تجمع بين الناس في الإطار الاجتماعي تنعكس على ذلك في الإطار الأخلاقي للمنهج النفسي كما في الإطار الذاتي الداخلي، لم يكن الإنسان ليهتم بالمنهج الحدسي في النفس لولا أنه أراد أن يصل إلى معرفة الذات من خلال الذات الصادقة لذاتها وأحوالها بشروط توفر العقل العملي فيها. يرى برغسون أن الأسلوب النفسي المتجسد في الحياة الاجتماعية من خلال السلوك كالضحك مثلا "ولا إن كانت نظرية برغسون الفلسفية قد قامت في مجملها على أن الضحك ينشأ من ذلك التعارض بين الحيوي والآلي والميكانيكي في تصرف الإنسان. فإنها قد نبهت إلى أن الضحك ينشأ بين الحركة الآلية المندفعة الدائمة السيولة والنازلة إلى الصيرورة المستمرة دون توقف والحركة الجسدية الفاعلة للتحجج والانتقال الآلي المنغلق من كل القيود والمكبلات، وهو ما يعبر عنه برغسون بتعبيره المأثور بأن الضحك يجعل الإنسان يتحول إلى تحول حيوي آلي جامد"[2].

هكذا تبدو العملية النفسية الأداة الوحيدة للمنهج البرغسوني من خلال الرؤية الواضحة والجدية والجديرة على أن الأحوال النفسية الذاتية هي منهج برغسوني ثابت وفاعل في الحياة النفسية. إن التفلسف والانفعال والتأثر بالأفعال الخارجية والداخلية كلها يجعل النفس في اضطراب داخلي ذاتي يتموقع في الذات كتموقع الجسد في الإنسان. إن الخروج من حال إلى حال آخر لا يكون إلا عبر البرهان الحدسي الذي يسميه برغسون بالحدس النفسي أو الذاتي الخالص.

[1]– عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشورات مؤسسة عبد الحميد شومان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن ولبنان، 2007، ص 467.

[2]– مجموعة مؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة، جدل التموقع والتوسع، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، المغرب والجزائر، ط1، 2015، ص 112-113.

**4- الحدس عند هوسرل:**

ينطلق هوسرل في الحدس بمنهج ظواهري فينومونولوجي يعنى بدراسة الظواهر التي تخص الإنسان كعنصر فاعل في الحياة الظواهرية في هذا الكون أو في هذا الوجود لما يؤسس له هوسرل من أفكار ووعي وقصدية مباشرة للفكر الفلسفي الغربي الحديث. إن هوسرل يؤسس للمنهج الحدسي على أساس فينومونولوجيا الإنسان الظاهراتية. وهنا هوسرل يقول عن الإحساس الحدسي: "بأنها معطيات اللون والصوت والملاحقة...التي ينبغي أن لا تلتبس علينا بعناصر الأشياء مثل اللون والخشونة...التي إنما هي متمثلة في حياة الوعي لمكان تلك المعطيات، وكذلك الأمر أيضا بالنسبة للانطباعات الحسية، انطباعات اللذة، والألم، والدغدغة وغير ذلك، وأيضا اللواحق الحسية لدائرة الميولات. وأعلم كذلك أن تلكم العناصر العارية من القصدية هي تلغي في كامل أصناف الوعي، وهي تكون فيها شقا مخصوصا يوسم بالشق المادي أو الهيولاني، الذي هو موضوع الفن الفينومونولوجي، أي فن الهيولانية الذي من شأنه أن يصف نسبيتها"[1]. إذن الحدس عند هوسرل هو المكان والمادة والعنصر الذي تنطلق منه الظواهر الإنسانية، والذي هو موضوع المعرفة ومنهجها المباشر، فلا معرفة للفلسفة الظواهرتية من دون الرجوع إلى عالم الظاهرة الموضوعية الذي نأخذ به كمنهج فكري للفلسفة القصدية الموجودة.

"إن المعطيات والإحساسات التي لها وظيفة تشكلات الفن والملاحظة والشكل، فلابد أن نفرقها من اللون والملاسة والشكل لمجرد التمثيل بها على أنها سمة له، إنما نعني الحياة الواعية. ولكن الحياة الواعية ليس لها من وجود إلا بما هي حياة واعية، وليس بماهية شيء مكاني، أما الموضوع الذي يعطي بالتشكلات فلا يمكن أن يوجد إلا فيما هو مكاني...وهو كذلك بالذات...ولا يمكن أن يوجد بما هو حياة"[2]. إن الموضوع المفارق للمادة في الوجود العيني دائما يمثل الظاهرة التي بها يعي بها الإنسان الظاهرة بالوعي الصحيح وبالقصدية المباشرة. فلابد أن يكون هنالك فعل قصدي وراء "وقد

[1]- إيمانويل ليفينا: نظرية الحدس في فينومونولجيا هوسرل، الفصل الثالث، القول في النظرية الفينومونولجية في الوجود، www.diseb.com ، ص 02.

[2]- المرجع نفسه، ص 03.

قال هوسرل في الأبحاث المنطقية البنيوية لتحقيق المعرفة القصدية. حينما كان من الوعي أن يعطي ذلك النمو الحاضر فإن العلاقة بالظواهر هي علاقة قصدية بالموضوع فهي تحقق في جوهره، وهذا مما أنوه به ومن ثم فإن الموضوع يكون حاضرا حضورا قصديا، لأن كلا الأمرين إنما هما بمعنى واحد"[1].

إن الخاصية الأساسية للمنهج الحدسي الفينومونولوجي الهوسرلي تنطلق من القصدية الإنسانية الظاهراتية المباشرة للإنسان، فلا وعي إلا بالموضوع القصدي المباشر الذي يجد وظيفة الفكر الظاهراتي ووجوده في الطبيعة وكذا علاقته بالإنسان مباشرة دون أي تصور آخر له. إن المنهج الحدسي الظواهري عند هوسرل هو منهج يؤسس لمنطق الوعي والموضوع والمادة الهادفة في الفعل الظواهري كأداة إنسانية تحقق الغايات والأهداف الفاعلة مباشرة في الموضوع الموجود.

[1]- إيمانويل ليفينا: نظرية الحدس في فينومونولجيا هوسرل، الفصل الثالث، القول في النظرية الفينومونولجية في الوجود، www.diseb.com ، ص 04.

# المحاضرة الرابعة

## التمثيل

## 1- التمثيل عند أرسطو:

تطرق أرسطو في فلسفته إلى مختلف المعارف التي تخص الطبيعة والإنسان والعالم والكون واهتدى إلى دراسة ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا والسياسة والخطابة وفلسفة العقل والحس، إذ تأثر بسابقيه كأفلاطون وسقراط، فكانت فلسفته من فلسفتهم وأفكاره منهم، إلا أنه درس المنطق الصوري واختلف معه في بعض المعارف العقلية والحسية وفي تصنيف العلوم، وبين ذلك بالأدلة والبراهين الموجودة في الطبيعة والعقل والتأمل العقلي. "وعن طريق تطور الفلسفة ونظرية المعرفة من أسلوب أفلاطون القياسي إلى أسلوب أرسطو الاستقرائي، تنطلق الفلسفة وبدأت تتجه لتؤكد أن الفكر يحمل سلوك نهجين مختلفين: فإما أن يكون الفكر قياسي مثالي على غرار فكر أفلاطون، أو أن يكون استقرائيا واقعيا كفكر أرسطو، أو أن يكون في نقطة توفيقية بين الفكرين مع الاقتراب إما من الفكر الأفلاطوني أو من الفكر الأرسطي"[1].

إن المنهج التمثيلي الأرسطي جاء به من أفلاطون في عالم المثل، إذ قدمه كفكر حقيقي توجد فيه الأفكار مطلقة الثابتة والتصورات العقلية الدائمة والجمال مثلا. إلا أن أرسطو كان منهج التمثيلي منهجا عقليا منطقيا واضحا، فلقد درس الفكر الفلسفي من خلال المقارنة والمقاربة العقلية والتصورية للبحث عن ماهيات الأشياء. "لقد كان منهج أرسطو قادرا على اكتشاف الجديد الذي لا يتوقف، شرط حسن استخدام وبعده عن القياس والجدل اللفظي الذي لا طائل منه. إذ من المعلوم أن أرسطو هو واضع أسس علم المنطق وقوانينه الأولية الحقيقية اليقينية العملية العلمية، ولذلك لقب أرسطو بالمعلم الأول. ولقد أدرج أرسطو على استخدام أسلوب واضح جميل في الكتابة، إذ كان يبدأ أولا بتعيين موضوع البحث، ثم يأخذ ثانيا بعرض تاريخي للأفكار التي تعرض للموضوع. فيناقشها الواحدة تلو الأخرى، وبعدها وثالثا الصعوبات أو المسائل التي يطرحها الموضوع، ثم رابعا يبدأ بالتعرف

[1]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2006، ص 207.

للصعوبات والمشاكل التي أثارها عرضه التاريخي للموضوع مستخدما في كل ذلك أسلوبه المحدد في المنطق والذي توسع في دراسته وفي وضع أسسه وقوانينه"[1].

إن أرسطو بذلك التمثيل والمنهج التمثيلي أخذ يحافظ على المعرفة بكل أشكالها وأنواعها المتوافقة والمتوازنة مع المعارف الأخرى وفق الشروط العلمية والفلسفية للعقل وللمنطق الذي يبحث عن الحقيقة في المثل أو في ما رواء الطبيعة أو ما يسمى بالفلسفة الأولى. إن فلسفة الوجود ووجود التفكير بالعقل في الطبيعة وفي الإنسان ثم بعد ذلك التفكير في عالم المثل، المثل العليا التي تتجاوز حدود المعرفة الطبيعية والمادية والموضوعية في الواقع الموجود. إن المثال الأرسطي اختلف عن المثال الأفلاطوني، فأرسطو تحديد المثل بالحقيقة لعالم الأرض ولعالم الحس بالمنطق وبالتفكير الاستدلالي البرهاني المبني على مبادئ العقل، والحق في المعرفة الفلسفية وبالقواعد والأسس العللية الموجودة في العالم المتجاوز لنا وهو عالم المثل، أو في العالم الأرضي وهو عالم الطبيعة الحسي.

يقول أرسطو: "إن الإحساس يترك آثار تبقى في قوة باطنية تنتمي إلى المخيلة، ولهذه القوة القدرة على استرجاع هذه الآثار وإدراكها في غيبة المحسوس. فالخيال عند أرسطو إذا ليس إحساسا ولا معرفة علمية، ولا حدسا عقليا. كما أنه ليس فكرا وليس مركبا أو خليطا من الإحساس والفكر ولكنه متضمن في الإدراك الحسي مسبقا. كما أنه يتجه فضلا عن أنه يمكن أن يكون صحيحا أو زائفا. ويميز أرسطو بين التمثيل وغيره من القوى الإدراكية، فيذكر أنه قوة تختلف عن قوة الإحساس من عدة وجوب أهمها: أن المحسوسات توجد ماثلة، أما الحاسة بينما المخيلة تشمل موضوعاتها سواء كانت ماثلة أمامها أم لا"[2]. لم يكن المنهج المثالي يخلو من الإدراك أو من العوامل العقلية، بل ومن الانفعالات والآثار الجانبية التي تمس جوانبه الذاتية والنفسية. إن عالم المثل عند أرسطو هو عالم الخيال والتفكير بالعقل، فهو المنطق الذي يميز العالمين عالم المثل العلوي وعالم الأرض العقلي الحسي، ولكل عالم عوالم تختلف باختلاف الموضوعات والتفكير الإنساني فيها. إن العلاقة بين عالم المثل

[1]– عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 207–208.

[2]– عبد العال عبد الرحمن: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ص 212.

وعالم الأرض أو عالم الحس هي الإنسان، إذ الإنسان بجوهر العقل يبحث عن المثل ويبحث عن المعرفة الطبيعية، لأن التصور والخيال والذكاء، إنما هي عوالم تساعد على معرفة الحقيقة والكشف عنها بأسلوب تطبيقي استدلالي مباشر. والعقل يدرك الماهيات مباشرة، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها، فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعا، ولكن باختلاف، فهو يدرك ماهية السماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء، والعقل باعتباره مدركا للماهيات في أنفسها يبحث عقلا نظريا، فإذا على الجزئيات بأنها خير أو شر فتحرك النزوع إليها أو النفور منها مما يسمى عمليا والفرق بين الحس والعقل من هذه الحتمية أن الحس يدرك الملاذ أو المؤلم في حقيقته المتشخصة، والعقل العملي يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهي معقولات كالحق والباطل"[1].

لم يكن أرسطو ليتبع عالم المثل لو لا أنه اتبع أفلاطون من قبله، فهو الآخر اتخذ من عالم المثل الحقيقية المثالية المعرفة والفضيلة التي هي موجودة فيه، فعالم المثل الأفلاطوني ليس كعالم المثل عند أرسطو لذلك كان لابد على أرسطو أن يأخذ بعين الاعتبار العقل والمنطق لدراسة عالم المثل وفق الطبيعة العقلية البشرية التي يتصف بها الإنسان ككائن عاقل ومفكر في آن واحد. "موضوع العلم وهو التصور العام ويعني بالتصور العام المعقولات التي يجرد بها العقل من الصور المشتركة بجميع الكائنات. إن التصور العام محقق في الأشياء، أي في صورها ولفهم الفكرة لابد من إدراج مثال، كأن نقول محمدًا إذا جردنا عنه الصفات الخاصة مثل القامة واللون والاسم والهيئة التي هي صفات عربية، فلا ينبغي إلا بما يشترك فيه مع غيره من البشر وهو العقل وهي الصورة العامة التي يدركها العقل"[2]. إن العقل هو أساس المعرفة في عالم المثل، فهو الذي يتصور الأفكار الجزئية والعامة ويحدد نوع المعرفة ونوع الموضوع والمنهج المدروس، إنما يكون بالصفات الجوهرية وبالصفات العرضية التي تخص الإنسان

[1]– عبد العال عبد الرحمن: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، مرجع سابق، ص 213.

[2]– أحمد ملاح: المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2006، ص 31.

ككائن عاقل وفاعل ومغير ومنفعل في الحياة الطبيعية والبشرية، إذ هو الذي يسيطر عليها بصفة مباشرة عبر العقل وحده.

**2- التمثيل عند توما الإكويني:**

تتميز الأفكار الفلسفية عند القديس توما الإكويني بالصلابة والسلاسة والقوة في التركيب والإبداع، ذلك أن فكره فكر ديني بامتياز، إذ حاول التوفيق بين الفلسفة اللبنانية والفلسفة في العصر الوسيط على أساس المنهج التمثيلي القائم في الفكر الفلسفي الغربي الحديث. "وهكذا يقف القديس توما الإكويني موقفا متينا قويا هو الوسط الصحيح بين كل من الأفلاطونيين الذين يزعمون أننا ندرك الروحانيات إدراكا معادلا لها. والحسيين الذين يدعون أن لا سبيل لنا إلى العلم بها أصلا. فيقول بل نحن نعلمها علما يقينيا، ولكن بالتجريد والاستدلال على ما يطبق وفق طبيعتنا البشرية من نفس وجسم. ونلاحظ أن القديس توما الإكويني تجاهل الأفكار الأوغيسطينية التقليدية حول المعرفة بما فيها نظرية الإشراق والدليل الأول على وجود الله هو ذلك لمصلحة النظرية الأرسطية في المعرفة"[1]. يقف بذلك القديس توما الإكويني موقفا محايدا حول أصل المعرفة العقل أم الحس، وبين بأن الإنسان هو الأداة الفاعلة في الحياة، حيث يتوجه من العقل الإلهي الذي هو الكمال ذاته في كل الأشياء المحسوسة والمعقولة وحتى النفسية منها. إن فلسفة توما الإكويني وهي منهج مثالي لديه إنما تقوم على المبادئ العقلية التي تتوسط المعرفة لديه الثابتة في العقل الإلهي، وأن المعرفة لديه هي معرفة نظرية ومعرفة عملية لا ينبغي أن تكون إلا عبر الفكر المجرد والفكر الإلهي الكلي الموجود فينا. "أدرك القديس توما الإكويني من خلال وجهة فلسفية أن نظرية بالمعرفة الأرسطية أكثر متانة وصلابة من النظرية الأوغسطينية وأصبح داعما قويا لها، فحاول توضيح نقاط ضعف نظرية الإشراق الأوغسطينية وبيان قوة نظرية التجريد الأرسطي. ويرى أنه بدون الصور الخيالية للمخيلة لا تكون المفاهيم والافتراضات العلمية ممكنة لنا وهذا حقيقي لأن النفس بدون الصور المخيلة لن تكون قادرة ليس

[1]- نانسي أمير توفيق مرقص: نظرية المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى الغربية ونماذج ممثلة، ص 602.

www.pdffaction.com pdf.creation.with.pd.factory/protrialverssion

فقط على المتطلبات العلمية ولكنها أيضا من تستطيع إعادة تقسيم وإدراك الأشياء التي تعرضها أساسا"[1]. إن العقل هو وحده الذي يمكننا من دراسة المفاهيم الطبيعية الموجودة، وهو الذي يحدد لنا نوع المعرفة الحقيقية من المعرفة الخيالية أو الميتافيزيقية، وبالتالي فالعقل هو الجوهر المدرك لحقائق الأشياء وصورها ومبادئها وحركتها وسكونها، وهو الأول في الفهم للمبادئ الطبيعية والذاتية له وللطبيعة وللوجود. لطالما كانت قوة العقل في قوة التفكير في الأشياء الموجودة سواء في التفكير المجرد أو الحسي أو في الأشياء الخارجية أو الموضوعية الكاملة وراء الظواهر. "بما أن العقل الإنساني قادر على التفكير في أية فكرة بالنظر إلى قدراته وقوته فيبحث عن الطريقة أو المادة التي لديها قوة وقدرة في كافة الصور والأشكال للتحول من القوة إلى الفعل، فالعقل يستطيع استقبال صور الأشياء ويحدث هذا من خلال عمل الحواس الخمس والمخيلة معا. لطالما أن النفس هي صورة الجسد فإن وظيفتها وعملها يكون للإنسان كله بما في ذلك الجسم"[2]. إن العقل هو المحدد للأفكار المثالية في عالم المثل، وهو المحدد للأفكار الحسية في عالم الحس، إن العقل بذلك هو المحرك للذات في ذاتها، فهو إذا جوهر الوجود الإنساني بما هو جوهر الوجود الطبيعي في كله. فإن التفكير إذا بالعقل المجرد كما هو بالعقل الصائب المتزن المنطقي والمثالي أيضا. "ويرى توما الإكويني أن مبادئ القانون الطبيعي المعروفة للإنسان لا يمكن أن تنظم المجال البشري للكون كل التنظيم على الرغم من تنظيم القانون الأبدي لها، ذلك لأن العقل البشري يشارك في التنظيم على الرغم من تنظيم القانون الإلهي للكون بقدر محدود وبطريقة خاصة. ويترك القانون الوضعي البشري الواجب الأكبر في تحقيق الخطة للنظام الإلهي في وضع وتحديد العلاقات بين الناس طبقا لنمو بنيتهم"[3]. يرى توما الإكويني أن الإنسان موجه بفعل الإدارة والرغبة في السلوك والتي ينبغي أن يسددها العقل بكل قواه حتى يجعل من تلك الإرادة فاعلة في الحياة الاجتماعية للإنسان وتنعكس على الطبيعة البشرية بالإيجاب. فالقانون الإلهي ليس كالقانون الوضعي، لأن العقل الإلهي ليس كالعقل الإنساني، لذلك يحق على الإنسان أن يأخذ القوانين الفكرية

[1]- نانسي أمير توفيق مرقص: نظرية المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى الغربية ونماذج ممثلة، ص 603.

[2]- المرجع نفسه، ص 603.

[3]- إبراهيم دسوقي أباظة، عبد العزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص 126.

والأخلاقية من الدين دون تجاوزه للقانون الطبيعي الموجود. وهنا يرى الإكويني أن المثل والمنهج المثالي لا يمكن أن يكون له وجود فعلي إلا بالرجوع إلى الدين أو إلى الواسطة الكلية التي تحدد دوره في الحياة البشرية. "وهذه الحياة لا تحدها الحقيقة الطبيعية والفلسفية فقط، بل إن الهدف الأخير لها هو الرابطة مع ما فوق الطبيعة أي الله. وهذا الهدف يعلو كل قوة في العقل البشري، وليس من واجب الحاكم أن يقود المحكومين إلى هذا الهدف لأن هذا هو واجب الحكم الإلهي. وقد تلقى المسيح وهو بمثابة ملك عند توماس رجال الدين بإدارة مملكته الدنيوية، وكلف البابا بإدارة شؤون الرعايا المسيحيين. ويجب على الملوك المسيحيين أن يخضعوا للبابا كخضوعهم لله. ولا يقصد توماس على أية حال بنظريته استلاء الكنيسة على السلطة الدنيوية بل يفرق بين السلطات كما فرق بين أهداف الحياة الطبيعية وأهداف ما فوق الطبيعة"[1]. يتجه الفكر الفلسفي عند الإكويني اتجاها دينيا بامتياز، وذلك الاتجاه لا يتجاوز حدود المعرفة العقلية على أية حال. وكأن الفلسفة العقلية في الحياة الدنيوية، والفلسفة الدينية هي في الحياة الأخروية حسب توما الإكويني. إن وجود المفارقة بين إتباع الكنيسة وإتباع العقل لهو أمر مقبول بالنسبة إلى الإنسان الغربي ذو التوجه الديني المسيحي. لأن الكنيسة بالنسبة إلى أولئك هي الأصل في الوجود العقلي والفكري وحتى في المعرفة الفلسفية في حد ذاتها، لذا استوجب في انطلاق المعرفة من الدين ثم توجيهها إلى الإنسان. "ويتساءل الإنسان عن أسمى الأهداف الذي هو في حد ذاته هدف لكل أنواع السلوك، والذي لا يوجد بعده هدف آخر، وعندئذ يكون هذا الهدف أحب الأهداف ويطلق توما الإكويني على هذا الهدف اسم العالي والهدف الطبيعي عبارة عن الميول التي تبحث عن الأشياء التي تنظمها المحرك الأول وهو الله. إذا لن يكون السلوك البشري معقولا ومؤيدا بالهدف إلا إذا اهتدى إلى الله وتعرف عليه العقل. فمعرفة الله هي الشرط الأساسي للسياسة كسلوك عقلي يتحكم فيه النظام، وبالتالي يتضح أن السياسة كعلم يشترط البرهان على وجود الله حتى تتأسس الأهداف"[2]. لا يرى هنا من أن الإنسان يعمل على الفضيلة والهدف الأسمى لبلوغ الإرادة الحقيقية والفعلية التي بها يصل إلى الأهداف الدينية الصحيحة ذات

[1]- إبراهيم دسوقي أباظة، عبد العزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص 133.

[2]- المرجع نفسه، ص 123.

التناسب مع الفعل الخلقي في حد ذاته. إن الإكويني بذلك يكون قد وضع للمنهج المثالي في الفلسفة منهجا عقليا لكن بأصول دينية، أو منهج دينيا بحتا. لأن الأهداف المشتركة بين الفلسفة والدين يربطها العقل الإنساني ويسايرها في الوجود العملي لديه.

**3- التمثيل عند إيمانويل كانط:**

لم يكن كانط ليتطرق إلى التمثيل لولا أنه تطرق إلى العقل المحض وإلى الأخلاق التي تساويه في الفهم البشري وفي المعرفة الفلسفية وكذا المعرفة الميتافيزيقية. إن عالم المثل هو عالم الأخلاق وعالم الحقيقة العلوية الكانطية، إذ أسس كانط الفلسفة العملية والفلسفة النظرية وحاول التوفيق في الفلسفة النقدية ويكون ذلك بالعقل الاستدلالي وبالبرهان العملي إذ "يقوم استدلال كانط على أننا في دائرة الشيء في نفسه لا يستطيع تفعيل الحس والفهم في وقت واحد. فإما أن يتحدث عن الأمر بشكل نظري دون الاستعانة بالتجربة، أو أن يكتفي بمجرد المدركات الحسية فقط. بيد أن كلتا الحالتين لا توصلنا إلى نتيجة محصلة، إذ أن الشهود الحسي من دون فهم مجرد هو شعور أعمى فاقد للتعميم والضرورة. كما أن الفهم من دون شهود حسي لن يؤدي بنا إلى شيء ولن يقدم لنا أي مضمون تركيبي. وعليه فإن افتراض وجود هذه المفاهيم السابقة هو الذي يتحدث عنه كانط تحت عنوان الاستعلائية، وهو يعني أن هذه المفاهيم إنما تقبل الاختلاف على مستوى الظاهر فقط"[1].تعمل الفواعل العقلية التمثيلية حسب كانط بالتساوي والتناوب الفكري دون أن تتجاوز الفكر، إذ لا يمكن للمعرفة أن تقدم بشكل مباشر لو لم تكن مرئية ومنظمة ومرتبة في عالم الفهم وعالم العقل ثم عالم الحس، لأن المعارف حسب كانط تركيبية تحتاج إلى وقت لإفعال وتفعيل العقل فيها وفق المضمون الاستدلالي والبرهاني لها فلسفيا ومعرفيا وحتى علميا. إن الذهن المحض حسب كانط هو الذي يضع الفكر الخالص وفق الشروط العقلية والمبدئية التي يحتاجها في المعرفة عموما. ومعرفة الأخلاق في عالم المثل هي المعرفة الصحيحة والسليمة والتي تنطلق من الذات إلى حدود العقل المحض والعقل العملي

[1]- أمير عباس صالحي: دراسات نقدية في أعلام الغرب، إيمانويل كانط، ج1، الابستيمولوجيا، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، 2019، ص 13.

المباشر. "إذ يهدف التأسيس النقدي للفلسفة العملية إلى إثبات فعلية الملكة، أو القوة المعيارية لما هو كذلك وترسيخها، وبذلك فإنه يمكن للمرء أن يتكلم عن عقل عملي، فقط في حالة ما إذا لم يقدر أن هذا العقل ليس ملكة مهزولة، بل هو استعمال مخصوص، معياري وليس إدراكي لعقل المرء بوصفه ملكة المبادئ، فيعني بوصفه منبع المفاهيم الكلية التي تستطيع أن تعين الجزئية بواسطة قواعد الذهن المحض. وحده العقل يملك القدرة على مدنا بالمعارف التأليفية انطلاقا من المفاهيم"[1]. ينطلق كانط من العقل النظري ليؤسس للعقل العملي الذي لا يكون إلا بتفعيل الأخلاق وإثبات وجوديتها على أرض الواقع الفعلي، وأن الأخلاق يجب أن تكون في المثل، والمثل إنما هي من الأخلاق. إن الحقوق والواجبات والمساواة والعدالة الاجتماعية هي عقل عملي يتسم بوجود الأخلاق فيه، ولا يمكن لأي عقل نظري أن ينكر ذلك وفق الشروط الأخلاقية التي وضعها كانط في عالم المثل، فعالم المثل هو العالم الأخلاقي وهو المعرفة الواقعية، وعالم التوثيق بين المعرفة النظرية والمعرفة التطبيقية فلسفيا ومنهجيا، لأن المنهج الكانطي منهج مثالي وواقعي في آن واحد. "وكان كانط يجزم أن المعرفة ذات شكل نسقي، والبحث العيني لا يكفي وحده لتفسير روابط النسق. لذلك هو يرى مفهوم النسق متصلا عن ملكة الحصاة ولكن لما كان مفهوم النسق لا يفسر بواسطة ملكة الحصاة فإنه يعتقد بأنه ينبغي أن ينسب إلى ملكة العقل وحتى إلى ملكة العقلية، التي بالغت الميتافيزيقا التقليدية في سوء استعمالها فإنها تتيح استعمالا صحيحا. لكن كانط لم يأخذ بعين الاعتبار أن الميل إلى استعمال المثل المتعالية من حين من جنس النسق بمثل طبيعة نشاطها بل هو ثبت، وفي الغاية من دون دليل على القول أن مثلا متعالية معينة لا يمكن أن توجد بصورة مباشرة في التجربة لها استعمال غير تأملي نوفره قبل الجدل"[2]. إن المثالية الكانطية مثالية متعالية ذات نسق وتأمل فلسفي ومنهجي، فالفلسفة الكانطية ذات مشروع علمي هادف وعقلي واسع وهي فلسفة منطقية وطبيعية اهتمت بالروح الإنسانية من كل جوانبها وعرفت انتشارا واسعا بين المفكرين والفلاسفة المحدثين الغربيين. لقد اهتم

[1]- هنس زند كولر: المثالية الألمانية، مج2، تر: أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني، ناجي العونلي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 481-482.

[2]- المصدر نفسه، ص 57.

كانط بفلسفة الأنوار وبالعقل الأنواري وصاغ الأسلوب المثالي وفق النظرة المعرفية الفلسفية المتعالية. "وقد ركز كانط في المقام الأول على نقد العقل الخالص الذي يؤدي إلى تحديد فطرية المعرفة والذي يسهل كذلك في تغيير الثقافة العامة. فالنقد يعني سير المجال الميتافيزيقي إلى مستقبله العلمي غير التجريبي، حتى يقدم جوابا موثوقا عن سؤال مركزي. ماذا يمكن أن أعلم؟ وهي الأولى لم يكن طلب تكوينه التجريبي، ولا موضوعاتها بل هو الشروط المتعالية لإمكانية المعرفة. وفي الحقيقة فإن نظرية كانط في فلسفة التجربة المعارضة للتجربة كذلك تتمثل جدتها في كونها تطلب إمكانية الأحكام التأليفية القبلية حتى تفسر الجملة الحاصلة من الحدس وفاعلية الحصاة وتأليف العقل"[1]. إن المنهج الكانطي في المعرفة هو منهج عقلي ومنهج حسي توفيقي بينهما، إذ لا يمكن حسب كانط الاستغناء عن العقل المحض، أو العقل الخالص في الفكر، كما لا يمكن أن نستغني عن عالم الحس في المعرفة لأن العقل عبر الفهم والذات يدرس المدركات الحسية الموجودة والموضوعات الخارجية في عالم المادة أو عالم الحس، فالإدراك المتعالي إنما هو إدراك للمعرفة وتفسير لها وفق الشروط القبلية التي تنتهج النهج العلمي للفلسفة النقدية عند كانط، ولا يمكن للعقل أن يدركها إلا عبر عالم المثل المطلقة أو ما يسميه (الترسندنتالية) أو المثالية. لقد تطرق كانط إلى العقل الخالص وهو نجده أي: "العقل الخالص، أي العقل الإنساني إذا يبعدنا عن الأفكار الحسية والتصورات التجريبية وتصوراته الكلية مجال محدد يتناوله هو ما يسميه كانط عالم الظواهر والمقصود به العالم الذي يؤلفه الرجل العادي وعالم فيزيائي على السواء. ذلك العالم الذي يحوي أشياء مادية جزئية ووقائع وحوادث طبيعية تدوم في زمن وتوجد في مكان، إنه عالم الخبرة الممكنة الذي أي ما يمكن للإنسان إدراكه ومعرفته. إنه العالم الذي ندركه أو نعرفه، كما يبدو لنا لا كما في حقيقته، أو ماهيته، يسمي كانط حقيقة هذا العالم عالم الأشياء في ذاتها"[2].

[1]– هنس زند كولر: المثالية الألمانية، مصدر سابق، ص 60.

[2]– محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط2، 1979، ص 44.

# المحاضرة الخامسة

## المثـــــال

"أسس أفلاطون المذهب المثالي، وهو مذهب يرى أن هناك عالمان مختلفان: عالم الظواهر العابرة وهو العالم السفلي وتمثله الموجودات الحسية التي ندركها بالحواس، وعالم الحقيقة الدائمة وتمثله الصور المتغيرة في عالم الخلود التي لا تدرك إلا بالعقل وللعالمين علاقة روحية، فالأول هو عبارة عن انعكاسات وخيال للعالم العلوي، ولذا يقوم على صور خادعة قابلة للتغيير والفناء. في حين أن عالم المثل يعتبر متغير خلف الظواهر حيث البقاء الأبدي والخلود"[1]. إن عالم المثل الأفلاطوني عالم حقيقي فعلي يتجلى في العالم العلوي والذي هو عالم الحقيقة المطلق، عالم الخير والجمال والكمال. إن أفلاطون بذلك أسس للمنهج المثالي على أساس وجود معرفة فوقية تعلو على هذا العالم وتدرك بالعقل وبالقوة، ومنها جاءت المعارف الحسية التي هي انعكاس لها على أرض الواقع، فالمنهج المثالي الأفلاطوني يحمل المطلقية انطلاقا من المعرفة والفكر من خلال كتابة الأفكار بعضها ببعض في المعرفة الحسية والتي كانت موجودة في عالم المثل. "إذا تقدم المعرفة عند أفلاطون، على أساس قدرة العقل على تشبيهه المعقولات المثالية بالصور المادية المحسوسة. وهذه القدرة على التشبيه لا تقوم إلا على أساس ما هو موجود في الذهن. وهذا الموجود في الذهن ليس في الحقيقة سوى ما يتذكره العقل من خزين صور المعارف المثالية المختلفة، مما كانت النفس تعيشه وتعرفه عندما كانت في عالم المثل. إذ يعتقد أفلاطون بأن النفس تعيش قبل حلولها في جسد الإنسان الفاعل، في عالم الأبدي السرمدي"[2].

إن عالم المثل عند أفلاطون هو عالم الصور والحقائق والأفكار الكامنة وراء تلك الصور حسب أفلاطون، فالمنهج المثالي هو منهج معرفي له علاقة بالذات أو بالنفس. "وحين تهبط هذه النفس وتحل في جسد الإنسان، فإنها تصاب بالاضطراب وعدم التوازن لعدم تطابق أو توافق طبيعة النفس الروحانية وطبيعة الجسد المادية. وهذا الحلول في الجسد هو الذي يؤدي إلى نسيان النفس بكل ما كانت تعرفه من عيشها في عالم المثل، وهذا الكلام الذي يقوم به أفلاطون عن عالم المثل هو في أكثره مأخوذ عن سقراط، وقد ردده كثيرا قبل تجربته، ولكن حين تبدأ النفس بالتعود على العيش في الجسد، مع مر الزمن ومع مرور المادة المشكلة للصور المشبوهة أكمام الحس كتذكر النفس الشبه

[1]– أحمد ملاح: المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار، مرجع سابق، ص 25.

[2]– عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 129.

الحقيقي لها في عالم المثل"[1]. إذا عالم المثل الأفلاطوني هو عالم تذكر وليس نسيان، لأن الحقيقة التي يراها من قبل في النفس ما هي إلا تلك الحقيقة التي استنكرها من بعد وهو موجود في الحقيقة الفضيلة، فعالم المثل بذلك هو عالم حقيقي موجود مسبقا قبل الإنسان في الأرض، فالنفس تتذكر ما جرى لها في عالم المثل لتعيده في عالم الأرض الحسي أو المحسوس. فالإنسان بذلك يتحول من عالم إلى عالم آخر حسب أفلاطون، والعالم العلوي في المثال هو الحقيقة المطلقة، لأن ذلك العالم لا يحمل إلا الخير ولا يحمل إلا السعادة والفضيلة، فالحب والجمال المطلق إنما هي حقائق مطلقة لا يمكن أن تكون في عالم الأرض لأن عالم الأرض محسوس عالم نسبي لا يحمل المعرفة المطلقة حسب أفلاطون، لذلك يلجأ الإنسان إلى تذكر الحقيقة في المثل فيطبقها في عالم الحس على أساس أنه قد تم فعلها في العالم الآخر.

"إن ثمة برهانا آخر يرتبط بأهم نظريات أفلاطون الفلسفية وهي نظرية المثل، فالعقل عند أفلاطون يمثل الحقائق الثابتة لكل ما هو متغير في هذا العالم الطبيعي الذي نحن فيه، وقد بحث أفلاطون في معظم محاوراته عن ما يمكن أن نطلق عليه (مثال المثل)، وقد عرفه بصور شتى في هذه المحاورات، فهو الجمال في المأدبة والخير في الجمهورية وحينما وصفه وصفا بأنه مهما يكن فإننا نجد أنه كمال الجمال في المأدبة أنه لا يضاف إليه أي محمول لأنه غير مشارك في شيء ولكنه هو هو"[2]. إن عالم المثل عند أفلاطون عالم يجعل الجمال الحقيقي يظهر على صورته لأنه ليس كالجمال المزيف، لذلك اتسمت فلسفة أفلاطون بالمعرفة المثالية وخاض في مسائل الميتافيزيقا والطبيعة والكون والعالم، لكن ليست تلك الأفكار الفلسفية على أساس مبادئ برهانية العقلية الصحيحة والسليمة، لذا كان لابد على أفلاطون أن يتبع أسلوب الإقناع ليبين دور عالم المثل في الحقيقة الفكرية الفلسفية خاصة في العقل الفلسفي، فلولا عالم المثل لما استطاع الإنسان أن يتذكر الحقيقة وأن يعرف الوجود وأن يكون موجودا أصلا في الوجود، إن المادة والطبيعة ما هي إلا تشكلات لحقيقة المثل على الأرض يصورها العقل ويبديها واقعا مما نراه أو مما تراه الحواس في الطبيعة. "وكما قال عن الخير في الجمهورية،

[1]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 129-130.

[2]- مصطفى النشار: مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط3، 2016، ص 167-168.

إنه لا يدرك إلا بصعوبة، ولكن لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير، فهو الذي نشر ضوء الحق على موضوعات العلوم ومنح الفن قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقها جمالا مهما يكن لها من جمال. وإن جماله لبعضه لا يعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلبا ولا يعين إيجابا، وهكذا يبدو أن مثال المثل عنده وخاصة مثال الخير في الجمهورية قد يكون أسميتسور للإله بهذه الصفات التي يعجز الإنسان مهما أوتي من بيان التعبير عنها عند أفلاطون"[1].

لم يبين أفلاطون في عالم المثل دور الآلهة التي تبنى عليها المعرفة العلوية أو الإله. إن الحقيقة في عالم المثل هي حقيقة الوجود الكلي والضروري لكل ما هو موجود. إن الفلسفة الأفلاطونية هي فلسفة عقلية بامتياز تدعو إلى الرجوع إلى المثل لفهم الواقع الإنساني والذاتي والنفسي، لأن عالم المثل هو المرجعية الفكرية، بل والوجودية لأي شيء موجود في الطبيعة التي نحن منها في هذا العالم الحسي. وإذا كان الوجود بالقوة هو وجود العقل، لأن العقل قاصر إن لم يستطع أن يرجع إلى العقل المثالي المطلق وهو العقل الكامل وله صفات المطلقية والثبات في المعرفة. إن حقيقة وجود الإله لهي حقيقة تتجلى ونشعر بها ونحس بها في عالم الأفكار الثابتة، أو عالم المثل الحقيقي والفعلي في هذا الوجود، وقد استخدم أفلاطون الآلهة والإله في تحديد محاوراته ليبرز دور ذلك في عالم المثل والمعرفة الصحيحة فيه. "وأود الإشارة هنا إلى أنه رغم استخدام أفلاطون لكلمة الآلهة بالجمع في كثير من المواضيع التي برهن فيها على وجود الألوهية، إلا أن الحقيقة أنه قد استخدم لفظة الإله بالمفرد في عشرات المواضيع من محاوراته المختلفة، وكم كان وصفه للإله حينما يستخدم هذه الصيغة المفردة للإله سامية ورائعة، فالإله هو المبدع والكامل والخالق ومقياس كل شيء وهو صاحب الإرادة وهو المحقق لأن يكون الموضوع الأهم لتأصيل الإنسان"[2]. لم يكن عالم المثل إلا الإله ذاته حسب أفلاطون، لأن عالم المثل هو الحقيقة المطلقة والخير الأسمى والفضيلة ولا يكون ذلك إلا في الإله لأنه يحمل تلك الصفات الثابتة والمطلقة دون البشر أو الأشياء الأخرى حسب أفلاطون.

[1]- مصطفى النشار: مدخل جديد إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص 168.

[2]- المرجع نفسه، ص 168.

# المحاضرة السادسة

## المثـــــال عند أرسطو

"ففي حين راح أفلاطون يبحث عن الحقيقة في أعلى عليين في السماء بعيدا عن الأرض، منجرفا في التحليق الفكري المجرد الحالم، متوسلا بذلك الوصول إلى الخير الأسمى عن طريق نظرية المثل والتذكر، أخذ أرسطو بالمقابل يسير بهدف الوصول إلى كامل الحقيقة السير الهادئ الرزين الملاحظ لأقل جزئيات الواقع للوصول منه إلى تبيان تكوين الأجزاء الصغيرة للحقيقة الكبرى عن طريق الفحص العقلي القائم على الملاحظة والتجربة والاستدلال وهي العناصر التي كونت عنده علم المنطق. ففيما كان أفلاطون يريد الوصول إلى الحقيقة الكلية من خلال عالم السماء، كان أرسطو يتطلع إلى المعرفة عن طريق جزئيات العالم المادي الأرضي"[1]. لقد أخرج أرسطو الفلسفة من عالم السماء إلى عالم الأرض من العالم العلوي إلى العالم الأرضي، وكان ذلك عبر استحداثه لاستدلال والقياس والبرهنة العقلية والحجج المنطقية على ذلك، ففلسفة ومنهج أرسطو لم يكن مثاليا بالقدر المطلوب أو ما كان عليه أفلاطون، وإنما كان عقلانيا منطقيا منهجيا طبيعيا، يرى ما يراه في الوجود العيني المباشر، إن أرسطو اتخذ من المنطق الصوري في المعرفة قياسا له ولكل المعارف الأخرى واتخذ من العقل معرفة مباشرة أولية للمبادئ الذاتية والموضوعية له، فالتصور والماهية والقواعد الاستدلالية والقياس ما هي إلا وسائل أرادها أرسطو أن تكون فكرا فلسفيا واقعيا ملموسا نراه ونحلله ونفكر فيه وفي حقيقته الوجودية الموجودة. "وعن طريق تطور الفلسفة ونظرية المعرفة من أسلوب أفلاطون القياسي إلى أسلوب أرسطو الاستقرائي، تنظمت الفلسفة وبدأت تتجه لتؤكد أن الفكر يحمل سلوك نهجين مختلفين: فإما أن يكون الفكر قياسيا مثاليا على غرار فكر أفلاطون أو أن يكون استقرائيا واقعا كفكر أرسطو أو أن يكون في نقطة توثيقية بين الفكرين مع الاقتراب إما من الفكر الأفلاطوني أو من الفكر الأرسطي"[2]. إن عالم المثل عند أرسطو ليس هو الصورة الكلية للحقيقة لأن الحقيقة هي تلك التي يجليها العقل ويصوبها المنطق في الواقع العملي المحسوس. إن المعرفة والأخلاق ومختلف التصورات والسياسة والإحصاء والوجود كلها مفاهيم فلسفية تقتضي الرجوع إلى المنطق لفهم معقوليتها لدى الإنسان الفاعل في الوجود بالعقل الفعال. وبما أن القياس هو جوهر كما هو برهان

[1]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 207.
[2]- المرجع نفسه، ص 207.

عقلي فإن أرسطو لم ينظر إلى المنهج المثالي نظرة متعالية، وإنما نظر إليه بنظرة واقعية موجودة بالقوة. "إن موضوع العلم هو الأشياء أو الموجودات الحسية، فالعقل ينظر في الأشياء الجزئية ويدرك ما يجمع بينها من المعقولات وهو التصور العام، ونعني بالتصور العام المعقولات التي يجودها العقل من الصور المشتركة لجميع الكائنات. إن التصور العام يتحقق في الأشياء، أي في صورها ولفهم الفكرة لابد من إدراج مثال كأن نقول أن محمدا إذا جردنا عنه الصفات الخاصة مثل القامة واللون والاسم والهيئة التي هي صفات عربية فلا يبقى إلا ما يشترك فيه مع غيره من البشر، وهو العقل وهي الصورة العامة التي يدركها العقل"[1]. إن عالم المثل عند أرسطو لم يكن لولا الوجود العقلي المنطقي الذي يتسم بالحقيقة. إن الوجود العيني هو وجود العقل بالقوة وبالفعل، فلولا العقل لما استطاع الإنسان أن يصل إلى المعرفة الكلية الموجودة على أرض الواقع.

"وبهذا تحول المثال الأفلاطوني إلى الطبيعة الحقيقية أو الماهية القائمة في كل فرد جزئي وهذا يعني على الفور أن أرسطو لا يرى تعارضا بين الإدراكات الحسية المتغيرة والتي هي بغير قيمة وبين معرفة الوجود وذلك على الأقل من حيث الأساس. فقد كان الإدراك الحسي عند أرسطو مجرد انفعال وهو يتحدث عنه كشيء متغير ويدعوه من جانب آخر فعالا، ولكن هذا لا يعني أنه فعال في إنتاج التغيير، بل فعال في إدراك الواقع الفعلي وليس مجرد قوة واستعداد محض، أما التأمل بالنسبة له فهو على الجانب الآخر قوة فعالة حقيقية"[2]. إن عالم المثل الأرسطية ليست كعالم المثل الأفلاطونية فالمعرفة بالمثل عند أرسطو تحتاج إلى تنوع الأفكار العقلية والانطباعات الحسية والتراكمات المختلفة التي من أجلها يصل الإنسان إلى المعرفة السليمة والحقيقية. فالعقل عند أرسطو هو العقل الفعال والفاعل في الوجود بقدر ما يعطي من معرفة وخطوات قبلية وبديهيات معلومة وواضحة. إن معرفة الرياضيات لن تستقيم في العقل إلا عبر استخدام العقل للبديهيات وللمنطق وللخصائص التي تعرض وجود ذلك بالقوة الفعلية بعيدا عن المثال العلوي والمنهج الديالكتيكي الذي يبقي المعرفة الفلسفية والمنهج الفلسفي وليد العقم المعرفي. "إن المعرفة على أنواع مختلفة، فهناك المعرفة التي تنتج خيرات

[1]- أحمد ملاح: المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار، مرجع سابق، ص 31.

[2]- مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، مصر، ط3، 1995، ص 33-34.

الحياة وهناك المعرفة التي نستخدمها، وثمة تقسيم آخر، فهناك الأنواع التي تستخدم وهناك الأنواع التي تأمر، والأنواع الأخيرة أعلى درجة وفيها يكمن الخير بمعناه الحقيقي، ولما كان هذا النوع الوحيد من المعرفة الذي يتوصل إلى الحكم الصحيح ويستخدم العقل، يضع الخير في مجموعة نصب عينيه، ونعني به الفلسفة فهو الذي يستطيع الانتفاع بكل أنواع المعرفة. وتوجيهها وفق قوانين الطبيعة، فإن هذا دليل على ضرورة التفلسف"[1].

تنتقل المعرفة من العقل إلى الحس عبر العوامل الفعلية المختلفة، إذ قسم أرسطو مختلف أنواع العلوم إلى نظرية وعملية وإلى الموسيقى والشعر والفن، واعتبر أن مختلف الإدراكات والتصورات ما هي إلا إعمال للعقل الفعال عبر الذاكرة والتذكر للوصول إلى النتائج المرجوة خاصة في عالم الحس. "وقد اختلف أرسطو عن أفلاطون بأنه لم يكن العالم المادي، بل غير العالم الحسي متقدما على ما عداه، وأن الوجود العقلي متأخر ومشتق من العالم المادي. فموضوع دراسته الطبيعة فعنده هو دراسة الوجود الذي يمكن أن تدرك أجزاؤه بداية بالحواس. ثم تدرك كلياته بالعقل. وهذا الوجود المادي متغير تغييرا تاما بالفعل، أي أنه على استعداد للتعبير بالقوة. وهذا الوجود المادي متغير تغييرا تاما. والعلم الطبيعي عند أرسطو هو علم نظري، غايته المعرفة في تغيير ظواهر العالم المادي والبحث واكتشاف العلل الأولى الكامنة وراء هذه الظواهر، لأن العلم يقوم قبل كل شيء على معرفة العلل والمبادئ والأصول التي تصدر عنها الأشياء"[2]. إن الطبيعة وما بعد الطبيعة يعتبران جزءا أساسيا من المعرفة الفلسفية الأرسطية التي توحي بأن جميع الفلاسفة والمناطقة إنما يخضعون لتلك المعارف. إن المنطق هو المنهج الصحيح والأساسي المتين للفلسفة الأرسطية، إذ هو يرتبط بالفعل مباشرة وأن عالم المثل ما هو إلا انعكاس لعالم العقل الموجود في الإنسان.

[1]– مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، مرجع سابق، ص 34.

[2]– عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 211.

# المحاضرة السابعة

## المثـــــال عند الغزالي

لم تكن فلسفة الغزالي فلسفة عبثية، وإنما كانت فلسفة منطقية علمية إسلامية بالوجود الصحيح والسليم حتى أنه تأثر تأثرا واضحا بالفلاسفة اليونان، فإنه بذلك قد أوجب للفلسفة الإسلامية وجودا فكريا خالصا تاما، إذ بين التوفيق بين العقل والنقل، ومحاولة الدين الإسلامي شرح الفلسفة وفق مبادئه النقلية ووفق المبادئ العقلية أيضا، فعالم المثل عند الغزالي هو عالم الله والوحدانية والربوبية المطلقة، فكان منهجه منهجا نقليا عقليا في المنهج المثالي العلوي، فالله هو الحقيقة والوجود المطلق في عالم المثل أو عالم الغيبيات، وهنا يبتدأ المنطق بالقول أن: "المنطقيات لا تتعلق أو لا يتعلق شيء منها بالدين نفيا أو إثباتا، لكن البراهين التي قدموها لا تعني شروط المقاصد الدينية، فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يعني القول أن أهل الحق فيه بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار. والغزالي يدعو مخلصا إلى الأخذ بالمنطق للتوصل إلى حقيقة العلم إنه من لا يحيط به، فلا ثقة بعلومه أصلا، وتتتوسع في ذلك عند الحديث عن المنهاج الذي اتبعه"[1]. لقد كان الغزالي من بين الذين وضعوا الفلسفة في قالب فكري إسلامي خالص، ينهل بمنهل القرآن والسنة ومصادر التشريع الإسلامي المختلفة، إن المنطق عند الغزالي أدخل في الفقه الإسلامي وفي أصول الفقه على أساس قواعد عقلية تنطلق منها أمور الفقه لاستخلاص النتائج الفقهية ومدى تأثر ذلك تأثرا واضحا بأرسطو. "وقد جاء القرن الخامس الهجري، قرن الغزالي بين المنطق الأرسطي ودراسة أصول الفقه، بل حاول أن يدرس هذه الأصول على أساس المنطق التي قدمها المنهج الوحيد الموصل إلى اليقين، وراح يبحث في التعريف الأرسطي حول ماهية أثر الذات في ذلك بدلا من التعريف لدى الأصوليين الإسلاميين الذي لم يكن يعني سوى تغيير الشيء لتمييزه عن غيره لصعوبة التوصل إلى معرفة الشيء"[2].

إن التوفيق بين منطق اليونان ومنطق الإسلام كان على يد الغزالي واضحا وجليا في المفاهيم العقلية التي خاض فيها في علوم الدين الإسلامي في المسائل الفقهية والانسجام الحاصل لها في مختلف التشريعات ذات الصلة بأمور الدين والدنيا. إن القول بوجود المنهج المنطقي الإسلامي المنطلق من

[1]– عادل زغبوب: مناهج البحث عند الغزالي، مرجع سابق، ص 73.

[2]– محمد علي عبد الكريم الرديمي، شلتاغ عبود: منهج البحث الأدبي واللغوي، مرجع سابق، ص 27.

المنطق الأرسطي إسقاطا لهو دليل واضح على ضرورة وجود العقل في الدين الإسلامي لإحياء الشريعة من بابها الإنساني العقلاني. إن المثل عند الغزالي لم تكن هي المثل عند أفلاطون أو أرسطو، وإنما عالم المثل هو عالم الله الكلي السرمدي الذي يلج كل شيء بفعل قوته وجبروته. وهنا يقول الغزالي: "إن الله متقدم على العالم والزمان، إنه كان دون عالم، ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا: كان ولا عالم، هو ذات البارئ وعدم ذات العالم فقط. ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم: وجود ذاتين فقط، ويعني بالتقدم إنفراده بالوجود فقط، العالم كشخص واحد لقد قلنا كان الله تعالى وليس بحسي مثلا ثم كان وعي معه، لم يتضمن اللفظ إلا وجود الذات وعدم الذات ثم وجود ذاتين اثنين. وليس من ضرورة ذلك تقديم شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام"[1].

"قال رينان: إن الغزالي هو الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي انتهج لنفسه طريقا خاصا في التفكير الفلسفي –نعم– لقد اندفع الغزالي مفتشا عن الحقيقة الدينية، متعمقا في جميع المذاهب، مستفضيا أسبابها، آخذا من كل منها قسطا، حتى توفرت لطريقته خواص، تميزت فيه فكانت حاصلا للمجهود الفكري، وحلا وسطا للنتائج التي اتسمت إليها الفلاسفة. إن حاجته الفلسفية العميقة الملحة إلى كل علم بفضول عقلي غريب، دفعته إلى التهجم على كل مشكلة عجزت عن فهمها العقول، وإلى التفحص عن كل عقيدة قد تثبت في النفوس"[2]. الغزالي هو بمثابة واضع المنهج العقلي المنطقي في الدين الإسلامي وضعا صحيحا يتوافق مع المشكلات الفقهية الموجودة في النصوص القرآنية وفي الحديث النبوي الشريف، بحيث غير مسار الفقه الإسلامي إذ أدخل الحلول العقلية الخطابية للنقل في الشريعة الإسلامية. إن منهج الغزالي منهج عقلي فلسفي يبين جهوده حول معرفة الحقيقة الربانية وحول الوجود الإلهي بالذات والصفات والكمال الرباني في كل شيء في الوجود. إن الحقيقة هي أن المنهج الإسلامي أخذ بالمنطق لأنه سليم وصادق وثابت يتوافق مع العقل كما الدين الإسلامي في القضايا الكبرى في مصادر الشريعة الإسلامية كالعالم والكون والقدم مثلا. "إنه يبحث

[1]– عادل زغبوب: مناهج البحث عند الغزالي، مرجع سابق، ص 76.

[2]– هيام نوبلاتي: الغزالي، حياته، عقيدته، المطبعة الجديدة، دمشق، 1958، ص 16.

عن حق يطمئن إليه يقينه فرآه بتحديد العلم اليقيني. فيقول: اعلموا –أحسن الله تعالى إرشادكم، وآلان للحق قيادكم– أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق، عبر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه ناجي، وكل حزب بما لديهم فرحون، وهو الذي وعدنا به سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وهو الصادق الصدوق حيث قال: تنقسم أمة إلى ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة، فقد كان ما وعد أن يكون"[1]. إن اقتحام العقل في الدين الإسلامي مشروط بصحة الأسباب العقلية في الفقه وشروطها في الواقع وعلى الإنسان في الشريعة إن العقل المنطقي عقلا مضيفا للدين عوامل إيجابية لا تقوم بهدم الأصول ولا الفروع منها حتى أن العقل أخذ ذلك المنهج بشكل عبر فيه في إحياء علوم الدين الإسلامي بالحداثة الإسلامية وبالخير النافع للإنسان المسلم النافع الثابت على الحق وعلى الشريعة بمقدار ثبوتيته على المنهج المطبق فيه عقلا ونقلا.

إن الغزالي أخذ من القياس الأرسطي ومن الاستدلال ومن الاستقراء ما يخدم الدين الإسلامي فقها وحديثا وسنة كي لا يكون الدين الإسلامي فلسفة يونانية ثانية على الإنسان المسلم. "إن معيار الغزالي لعلم واشتراطه في القين وضوح الأفكار وانتشارها للعقل ببداهة، تذكرنا بطريقة ديكارت القائمة على أربع قواعد، الأول: قاعدة البداهة وهذه التي تهمنا، أن لا نسلم بصحة أمر، ما لم ندرك بالبداهة الوضوح المطلق لأنه كذلك، إن مقياسه لصحة الأفكار ببداهتها"[2]. إن المنهج الشكي عند الغزالي هو إحدى الطرق المعرفية الفلسفية التي من خلالها إلى نور اليقين، والمعرفة السليمة بالبرهان العرفاني الرباني. إن المثل لم تكن موجودة إلا من خلال مثال الله المطلق والمثل العليا إنما هي من عند الله في الوجود المطلق فهو كل شيء ومنه ينطلق كل شيء في هذا العالم.

[1]– هيام نوبلاتي: الغزالي، حياته، عقيدته، مرجع سابق، ص 18.

[2]– المرجع نفسه، ص 30.

# المحاضرة الثامنة

## المثـــــال عند ابن خلدون

إن ابن خلدون قد أقام المنهج التاريخي والاجتماعي على دعائم موضوعية واستقراءات واقعية ومنطقية ومنهجية، ذلك أن علم التاريخ هو علم جديد قديم لأن ابن خلدون أدخل عليه المنهجية الموضوعية بالوسائل العلمية والفحص والتدقيق والتمحيص. "وقد أنشأ ابن خلدون في مقدمته لعلم جديد، هو ما يسمى الآن بعلم الاجتماع، وقد شملت دراسات ابن خلدون في المقدمة مختلف الظواهر الاجتماعية الإنسانية. وقد اعتمد ابن خلدون في منهجه في البحث وطريقته في عرض الحقائق على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي عاش بينها، والرجوع إلى تاريخ هذه الشعوب الماضي ومقارنته مع تاريخ شعوب أخرى لم يعش معها. ودراسة وتحليل العلاقات والعادات بين الشعوب وعوامل تطورها وانفالاتها باختلاف العصور وطريقته في ذلك:

1- ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع.

2- عمليات عقلية من تحليل ودراسة وربط وإنتاج للتوصل إلى ظواهر القانون الاجتماعي، وقد جاءت مقدمة ابن خلدون كملخص لتاريخ كثير من العلوم والفنون وموضوعاتها وفروعها ومذاهب أكملها ومراجعها. وهذا يدل على أن ابن خلدون كان اطلاعه على معظم العلوم في عصره"[1].

لقد كان المنهج الخلدوني منهجا تحليليا وتاريخيا ووصفيا دقيقا للملاحظات والتعاريف والتقارير في العمران البشري وما يخص أحوال الناس ومعيشتهم وظروفهم وأصولهم والأقياس المختلفة ومختلف المعارف المنطقية المطبقة عليهم. إن ابن خلدون لم يدرك عالم المثل كما أدركه أفلاطون أو أرسطو، وإنما درس المثل من خلال الإنسان والفن والنفس والمجتمع والتاريخ والعادات والتقاليد الموجودة في الحضارة أو في الحضر وفي البداوة من خلال استقرائه لعلم التاريخ. "لم يوضح ابن خلدون خلاصة ما هي وما يذهب إليه في رؤيته للتاريخ ومناهج المؤرخين المسلمين فيقول: إن التاريخ هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل خاصا من الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو قد أسس التاريخ من حيث أن المؤرخ يبني معرفته على أكثر من مقاصده ويبين بها أخباره، ومن ثم وضع المنهج الذي ارتآه سليما، وأمن لنقل الأخبار وذلك المنهج أخذه من مقدمته التي وضعها في كتابه العبر وفيه حدد

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 07.

الخطوات التي يجب على المؤرخ إتباعها في توثيق الأخبار والتحقق من صحتها"[1]. يقتضي علم التاريخ التحقيق في الأخبار وفي نشرها إذ تكون ذا مصداقية لأن المؤرخ فيلسوف سواء أراد ذلك أو لم يرده حسب ما قاله كروتشه. إن التاريخ هو علم الحقائق التاريخية الموجودة في الآثار والوثائق المختلفة، يقول ابن خلدون:

"1- لابد من عرضها على الأصل.

2- وقياسها بأشباهها.

3- سيرها بمعيار الحكمة.

4- تحكيم النظر والسيطرة في الأخبار.

5- تحري الدقة في إحصاء الأعداد والأموال والعساكر.

6- تأمل الأخبار وعرضها على القوانين الصحيحة حتى يقع للنموذج تمحيصا بأحواله"[2].

إن هذه الشروط التي وضعها ابن خلدون هي شروط علمية تجريبية وواقعية مطابقة لدراسة التاريخ عبر الفهم البشري من خلال القياس والبرهان والمقارنة والاختلاف.

"قرر ابن خلدون مجموعة من القواعد المنهجية والأسس العلمية للدراسة التاريخية، محدثا بذلك ثقله نوعية بين واقع البحث التاريخي، وثورة على المناهج التاريخية السائدة آنذاك، فكان له الفضل في تحقيق الإضافة والتمييز العلمي في المنهج الذي اتبعه في جانبين أساسيين هما: الأول التعريف بين التأريخ وفلسفة التاريخ، والثاني هو البحث في العلل والأسباب للحوادث والوقائع. فالتأريخ حسب ابن خلدون هو ظاهر الدراسة التاريخية الذي لا يزيد على أخبار الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، أما فلسفة التاريخ أو علم التاريخ أو باطن التاريخ فهو نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو بذلك أصيل في الحكمة عريق، ويدير بأن يعد في علومها وخليق"[3]. إن المنهج المثالي عند ابن خلدون لم يكن مثاليا بالمعنى الذي كان عند الفلاسفة

[1]- فتحية عبد الفتاح النبراوي: علم التاريخ دراسة في مناهج البحث، الدار العربية للنشر والتوزيع، ط4، 2005، ص 87.

[2]- المرجع نفسه، ص 87.

[3]- الكزري العربي: منهج الكتابة التاريخية وعلاقته بالعلوم الإسلامية، ابن خلدون نموذجا، ص 19.

اليونان. وإنما كان المنهج الخلدوني منهج تاريخ يميل إلى الاستقراء والمنطق والقياس والبرهان والأخذ بالأسباب والعلل التي تشكل الظواهر التاريخية في العمران البشري.

إن المنهج التاريخي عند ابن خلدون خرج من المنهج القصصي إلى المنهج العلمي الموضوعي الحديث في علم التاريخ وعلم الاجتماع. إن البشر كانوا ولا زالوا يبحثون عن الحقيقة الموضوعية في التاريخ وفق التحقيق والاستبيان في الظواهر التاريخية الموجودة على أساس من المصداقية التاريخية بعيدا عن الرواية الكذبة والأغاليط الخادعة. إن ابن خلدون حول المنهج التاريخي إلى منهج موضوعي ثابت وفاعل في العلوم الاجتماعية إذ نجده يقول: "اعلم أن فن التاريخ فن غزير المذهب، جمع الفوائد، شريك الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم في أخلاقهم، والأديان في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدينا. وهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متوحشة، وحسن نظر وتثبيت بغضيان لصاحبها إلى الحق وينكبان على المزلات والمغالط وأن الأخبار إذ اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني"[1].

إن هذا العمران الذي يتكلم عنه ابن خلدون في المقدمة هو العمران البشري في الحضر، والذي كون فيه أهل المدينة أو الحضر هم الذين يصفون الحضارة وأهل البداوة ويختلفون عن أهل الحضر، ويقسم ابن خلدون العمران والأمصار تقسيمات مختلفة تتدخل في الأحوال البشرية للتاريخ وفي التعاقب الحضاري الدوري على التاريخ في حد ذاته.

إن مفهوم المنهج التاريخي الذي أسسه ابن خلدون إنما يكون على قواعد منهجية ومنطقية بعيدة عن الزلل والإعادة والرواية. إنه قد صاغ المنهج التاريخي وفق العقل وما هو موجود في العمران وفي أحوال الناس وعقائدهم ومللهم وديانتهم وأجناسهم شعوبا وقبائل مختلفة فنجده يقول: "وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفكرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سيروها بمعيار الحكمة، والوقوف

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مصدر سابق، ص 21.

على طبائع الكائنات وتحكيم البصيرة في الأخبار. فظلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذ عرضت في الحكايات إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر، ولابد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد"[1].

[1]– عبد الرحمن ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مصدر سابق، ص 21.

# المحاضرة التاسعة

## المثـــــال عند ديكارت

لم يكن المنهج المثالي عند ديكارت ذا قيمة معرفية كبيرة، وإنما كان المنهج العقلي هو الذي يتبعه ديكارت لبناء المعرفة والوصول إلى اليقين. إن ديكارت لم يكن مثاليا بقدر ما كان عقلانيا. إن المنهج الديكارتي ينطلق في تلك القواعد الأربعة التي وضعها له حتى يتأسس بالعقل الصحيح "فيعني المنهج الطريقة التي توضع لتمنع الفكر من الوقوع في الخطأ وتضمن بلوغ اليقين وحسن التصرف في القدرات الذاتية والملكات المعرفية. إن المنهج يتكون من قواعد صحيحة ومبادئ سليمة بمساعدتها لا يستطيع الفكر الذي يرى الحقيقة أن يفترض أنها خطأ، إنه بحث منظم للفكر عن الأشياء الضرورية لحل مشكلة ما وللوصول إلى الحقيقة. إن الإنسان الذي يصنع منهجا صارما يستطيع أن يعرف كل الأشياء التي بإمكان العقل البشري أن يعرفها"[1]. إن الاهتمام بالعقل هو السبيل الوحيد لمعرفة الفلسفة الحقيقية التي لا سبيل إلى حصرها في مجال معين دون مجال آخر. انطلق ديكارت من حقيقة منطقية مفادها أن لا وجود لعالم يحكمه المثال أو المثل لأن الحقيقة هي في الصدق وفي القياس ولا وجود لشيء آخر غير ذلك. "إن الحافز الذي حرك ديكارت هو التجديد المنهجي كان قويا إلى درجة أنه دفع به إلى الانطلاق من نقطة بعيدة كل البعد عن المنهجين الاستنباطي والاستقرائي وأن يعمل على الجمع بين المنطق والرياضيات في الحدس وفي الاستنباط. يعرف ديكارت فكره عن المنطق الجيد في التفكير في الجزء الثاني من كتابه مقال عن المنهج وفي كتابه قواعد من أجل حسن قيادة العقل يصفه بكونه يعوض المنطق السكولاستيكي الأرسطي ويمثل منهجا يمكن الإنسان من حسن قيادة العقل لاكتشاف الحقائق التي يجهلها وهو مستمد من الرياضيات لهوية وبساطة المبادئ التي يستند إليها"[2].

إن الشك الديكارتي هو منهج مؤسس على قواعد ثابتة تنطلق من مفاهيم متغيرة تخص العقل وحده ولا سبيل إلى ردها إلى العوامل الأخرى كالعامل الحسي مثلا. إن الحواس تخدعنا ومن يخدعنا لا يمكن الوثوق به، لذا توجه ديكارت إلى العقل ليصوب المعرفة بما يمده لنا من أفكار منظمة ومنهجية.

[1]- مجدي كامل: ديكارت أبو الفلسفة الحديثة ورحلته الشهيرة من الشك لليقين، حياته..فلسفته..أفكاره ومبادؤه، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ص 99.

[2]- المرجع نفسه، ص 99.

إن العقل وهو المنهج الصائب إذ هو أعدل قسمة بين الناس، فالعقل ينتج الفهم المعرفي والشك الحقيقي، وبالعقل تكون الأفكار ثابتة وتصحح المفاهيم الخاطئة. إن العقل يحمل المصداقية الفكرية المطلوبة والتي تؤسس لمنهج يقي أولوية لكمال الوجود الفعلي ويعطي حدسا واقعيا للفلسفة التي تبحث عن الوجود الإلهي والغيبي، وبالعقل يصل إلى اليقين وإلى المعرفة التي توصلنا إلى نتائج صادقة، ولابد لنا من منطق سليم ألا وهو منطق العقل. إن المنهج الديكارتي يتحاشى المثل التي هي من عالم إلهي رباني تخص الديانات السماوية دون غيرها. إن المثال الديكارتي لا يوجد إلا عند الله وحده.

"نصت القاعدة الرابعة من كتاب القواعد لتوجيه العقل على أن المنهج عبارة عن القواعد اليقينية التي تضمن لمن يراعيها بدقة أن لا يفترض الصدق فيما هو كاذب، وأن يصل إلى علم صحيح بكل ما يعني العلم به وذلك بفضل ازدياد ذلك في العلم، ودون القيام بمجموعات لا جدوى منها. وكتب ديكارت في المقال عن المنهج أن المنهج عبارة عن القواعد التي تعين الإنسان على زيادة علمه تدرجيا، ولارتقاء شيئا فشيئا إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها رغم ضعفه وقصر حياته"[1]. المنهج الديكارتي يراعي المصداقية والحقيقة المنطقية، ولا يراعي الأمور التجريبية أو الطبيعية أو الحسية في المعرفة الرياضية أو الفلسفية. إن العلوم الحقيقية هي التي تعبر أفكارها وتمر عبر العقل بصفة سليمة وبمبادئ ومسلمات صحيحة إنها لا تعبر عن اليقين الواضح. "ديكارت يرى أن الجهل التام خير من المعرفة المزعزعة المضطربة، والعلم لا يكون علما إلا إذا كان يقينا، لأن العلم قوامه البداهة واليقين، لا الظن والتخمين ونموذج اليقين هو المعرفة الرياضية. وهنا تكون ببساطة موضوعاتها لأن العقل الثري ينشئها من ذاته، والعلوم هي مرآة العقل البشري الثابت مما تكون الموضوعات التي يبديها دون أن يتغير ذلك لاختلاف طبيعته أكثر مما يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشيء على الأشياء بنورها"[2].

إن تعددية المعرفة الديكارتية لمن تكن من فراغ، وإنما كانت مبنية على أسس متينة تحقق جوانب المعرفة الحقيقية الفعالة في الفكر الفلسفي الحديث خاصة الغربي منه، إن شمولية المعرفة ضرورية

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2015، ص 68.

[2]- المرجع نفسه، ص71.

لأنها تمر على المعرفة العقلية وباعتبار العقل الفيصل الحق لها فإنه يعطي المنطقية بالحجج والبراهين والأدلة القياسية والاستدلالية ذات النتائج العقلية في الواقع العقلي. إن ترتيب الأفكار والبداهة والوضوح هي مميزات العقل، لأن العقل لا يقبل إلا ما هو واضح وصادق، ولا ينبغي أن يكون دور للخيال المعرفي في حضرة العقل، لأن صدق القضايا العقلية من صدق مقدماتها وكذبها من كذب مقدماتها، وكذلك الشيء نفسه بالنسبة إلى النتائج المتوصل إليها في المنهج الديكارتي. إن قيمة العلم في الحقيقة الثابتة وهنا "يتكون المنهج الديكارتي من القواعد التالية:

"1- البداهة: وهي التأكيد على رفض الأقاويل المفتوحة والاكتفاء بقبول الأفكار الواضحة والمتميزة.

2- التحليل أو التبسيط: وهو تقيم المسائل العويصة إلى بسائط يمكن حدسها مباشرة.

3- التركيب: يتمثل في التنظيم المباشر للبسائط ويبتدأ بالأسهل ويصعد بالدرجة نحو الدرجات الأكثر تعقيدا.

4- المراجعة: وهي إحصاء النتائج جميع المعارف التي ترتبط بالمسألة التي نريد حلها"[1].

هذه القواعد الديكارتية التي تستخدم في التفكير السليم للعقل وهي تصوب الوصول إلى الفكر بوضوح كفكر متكامل الأركان، إذ لا يمكن أن نصل إلى القواعد دون الوصول إلى تأصيل تلك القواعد على مستوى المعرفة الفلسفية والفكرية والعلمية التي تمكننا من تطبيق تلك القواعد عمليا على الأفكار التي نريد الوصول إليها في مختلف العلوم العقلية أو الوضعية. إن هذا المنهج هو منهج منطقي يهتم بالوجود الإنساني وبالفكر الإنساني لجعله غرضا في الفلسفة العملية الواقعية ومحاولة تحسين ذلك إجرائيا.

[1]- مجدي كامل: ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 100-101.

# المحاضرة العاشرة

## الاستقراء عند سقراط

إن الاستقراء عند سقراط يتجلى في تلك المنهجية التي اتبعها من خلال استنباط الأحكام بعضها من بعض والاستقراء عنده يتجلى فيما يسمى بالمنهج السقراطي الذ يتجلى في التوليد والتهكم عنده. "فالمنهج الفلسفي الذي ابتدعه سقراط، المنهج السقراطي، والذي يطلق عليه أحيانا منهج الجدل أو الديالكتيك، وأحيانا أخرى التفسير. وهو أحد أشكال طلب المعرفة عن طريق السؤال والجواب. ويقوم سقراط بطرح السؤال وعادة ما يكون سؤال عاما: ما هي التقوى؟ ما هي الشجاعة؟ ما هي العدالة؟ ويتخذ الإجابة التي يقدمها المجيب شكل التعريف، الشجاعة هي كذا وكذا. وبعد ذلك يقوم سقراط بتفنيد كل تعريف عن طريق تقديم مثال مضاد يثبت من خلاله أن التعريف الذي تم تقديمه ضيق ومحصور للغاية أو به تحيز أو أنه بغير علم واطلاع"[1].

إن المنهج الاسقرائي يستخدم الإجابة بمختلف الأسئلة التي داخلها حقائق يتبعها السائل من وراء المجيب، وتلك عملية تفاعلية بين المتخاطبين أو المتحاورين حول معرفة معينة. إن الاستقراء ينطلق حسب سقراط من تبيان المنهج التهكمي وتوليده عبر الأفكار المنظمة والهادفة إلى معرفة المعرفة أو معرفة الحقيقة الثابتة. إن فلسفة سقراط الاستقرائية ما هي إلا جدال وحوار واستنطاق لمنطق فكري وعقلي منطقي هادف ومنظم لا يمكن حصره في مجال دون مجال آخر. وهنا "يستخدم المنهج السقراطي أسلوب المثال المضاد لطرح سلسلة من الاسئلة. ومن ثم زيادة عدد الأمثلة والحالات والجزئيات التي يتم تظليلها في التعريف. ولابد أن ينص التعريف على ما هو مشترك بين جميع الأمثلة والحالات والجزئيات. كأمثلة الشجاعة والعدالة. وهكذا وأحيانا يظهر التعريف الذي يتم التوصل إليه عدم صحة التعريف الأصلي. وذلك بأن يكون مناقضا له تماما وأحيانا أخرى يركز كما ورد في نهاية الكتاب الأول من الجمهورية أن لا يتم التوصل إلى أي تعريف برغم رفض الكثير من التعريفات"[2].

يركز سقراط في المنهج السقراطي على الأحكام التي ينتهجها العقل للوصول إلى الأسباب أو التعريفات أو مختلف الجواهر أو العوارض في المعرفة الفلسفية الموجودة. إن قيمة العمل الفلسفي

[1]- لافين: من سقراط إلى سارتر، البحث الفلسفي، تر: أشرف محمد كيلاني، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2012، ص 33.

[2]- المصدر نفسه، ص 34.

والمنهج الفلسفي تتجلى بالأسئلة والإشكاليات الضيقة والتي لا نجد لها أجوبة تتطابق مع العقل ومع المفاهيم التي تتجاوز حدود المعرفة العادية. "وكان سقراط أول فيلسوف إغريقي يعمل على إيجاد التعريفات العامة للأشياء، بالاعتماد على طبيعة هذه الأشياء بذاتها، أي على ما هو بارز في مضامينها، وسعى إلى البحث في المعرفة من خلال تقسيمه المفاهيم حسب الجنس والنوع، وذلك لغايات نظرية وعملية. كانت هذه التعريفات العامة، وهي الإدراك العقلي للأنواع من أهم إنجازات سقراط الفلسفية. وقد ساعدت على الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن أتفه الأشياء إلى أهمها، ومن أصغرها إلى أكبرها، ومن الجزئي إلى الكلي بهدف الوصول إلى المعاني الكلية والأسس الجوهرية أو الماهية. وهذه التعريفات حول الإدراك العقلي الكلي هي التي أقام عليها أفلاطون لب فلسفته"[1].

إن جوهر معرفة فلسفة سقراط في الاستقراء تتجلى في القياس الجزئي والقياس الكلي وكذا استعمال الحقيقة عبر الأخلاق والوجود الإنساني حتى يتمكن الإنسان من إدراك الأفكار العامة وفصلها عن الأفكار الجزئية الخاصة ويبين قوتها وتأثيرها في الفكر الوجودي للإنسان.

يهدف المنهج السقراطي إلى وضع مناهج المعرفة في الفلسفة اليونانية وفي سائر العلوم الحديثة والمعاصرة. إن مشكلة الاستقراء هي مشكلة الفلاسفة وكيفية استخدامه بين اليقين الاستقرائي والحكم العقلي المنطقي وفصل ذلك عن الخيال أو المعرفة أن لا واقعية. يتماشى المنهج الاستقرائي السقراطي حسب تصنيفات العلوم المتاحة في المجالات جميعا وتنقسم إلى ثلاثة أنواع:

"النوع الأول: أمور يتعلق وجودها بالمادة الجسمانية والحركة، مثل الأجرام السماوية الأربعة، والآثار العلوية والحيوان والنبات والمعارف والنفس الحيوانية والقوى الإدراكية، وما يوجد في الأحوال خاصا بها مثل: الحركة والسكون والكون والفناء. وكل ذلك من مباحث الحكمة الطبيعية.

النوع الثاني: يختص وجودها بأمور تتعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بهما ضروريا مثل العدد وخواصه، ومثل الكروية والتدوير والتربيع وغير ذلك. فهذه الأمور تمثل مباحث الحكمة الرياضية أو التعليمية.

[1]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 104.

النوع الثالث: خاص بأمور لا تفتقر في وجودها ولا في حدودها إلى المادة والحركة مثل: الذات الإلهية والجواهر الروحانية، والمعاني العامة لجميع الموجودات، كالجوهر والعرض والهوية، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول والجزئية والكلية وما أشبهها، هذه الأمور تمثل مباحث الحكمة الإلهية المسماة أيضا الفلسفة الأولى أو العلم الكلي، أو ما بعد الطبيعة"[1].

هذه التصنيفات في العلوم التي وضعها الفلاسفة اليونان وعلى رأسهم سقراط تحدد نوع المعرفة الفلسفية ومضمونها وتعيد قراءة التخصصات الفكرية والمنهجية وفروعها بمقياس الاستقراء المنطقي والاستقراء العقلي، فلابد للمعرفة أن تنتهج المنهج الاستقرائي حسب سقراط لأن المعرفة أنواع وتخصصات ومواضيع مختلفة تدرس الإنسان والطبيعة والمادة والميتافيزيقا ومختلف العلوم الحسية والذات والوجود والعالم والكون والقدم وهي مختلفة في أسبابها وعللها باختلاف مسبباتها، ولكل معرفة منهج متبع، ولكل منهج خطوات متبعة للوصول بالمعرفة إلى المستوى العقلي والواقعي المطلوب. ولا يمكن للإنسان إلا أن يبحث عن المعرفة الاستقرائية، لأن الإنسان هو المادة وهو الدراسة وهو الهدف الأسمى لكل معرفة، إذ لا يمكن لأي معرفة كانت أن تتجاوز حدود الوجود الإنساني في هذا الوجود المحسوس أو المعقول. "استنبط سقراط في حد ذاته وفي النتائج التي توصل إليها منهجا ارتبط باسمه وهو المنهج التهكمي التوليدي الذي كان يقوم على أساس طرح الأسئلة المتتالية، مبتدعا الجهل ومعطيا للمجيب افتراضه في معرفة الجواب وفي إجابته بالأسئلة المتلاحقة. اعتقد سقراط بأن المعرفة تقوم على الإشباع القائم على المحاكمة العقلية، وذلك من خلال الحوار الذي يؤدي إلى الكشف المتزايد عن المقاصد المكونة جميعا والهادفة إلى إصلاح العقول وتطهير النفوس وأكد بأن ذلك المعرفة، إنما تقوم من خلال البحث داخل الذات الإنسانية العارفة، لأن فيها ومن خلالها، تعرف كل الحقائق. ونجده يتوجه إلى أعماق الأنا، حينما عمل على دراسة جوهر الإنسان، وحينما اعتبر القطيعة في

[1]– عباس عطيتو محمود، عباس محمد حسن سليمان: مدخل إلى الفلسفة (رؤية جديدة)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2014، ص 103.

خدمة الإنسان ومن أجل تشجيع أسلوب الحوار العقلي، لجأ سقراط إلى استخدام الحوار مع كل الناس"[1].

إن هذه الطريقة التهكمية التوليدية لم تكن من فراغ، وإنما كانت أحد الركائز الأساسية للمنهج السقراطي خاصة في مجاله العقلي الاستقرائي الاستنباطي. لأن الحكم على الحوار من خلال التهكم يؤدي إلى معرفة المعرفة بأسلوب استكشافي فلسفي هادف ومنظم يبرر دور العقل والمنطق والواقع ليخص الإنسان وحده.

[1]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 107.

# المحاضرة الحادية عشر

## مناهج البرهان والإقناع

## البرهان عند الكندي

لقد اتخذ الكندي من الفلسفة سبيلا له إلى إحياء المعرفة والفلسفة الدينية انطلاقا منها، بحيث حاول أن يقدم فلسفته على أساس البرهان العقلي وكذا البرهان المنطقي في الحجج الفلسفية وحتى الدينية، دون تجاوزه لطبيعة البراهين النقلية الموجودة. دافع الكندي بالبرهان وبالشريعة عن خصومه في الفلسفة وفي الدين بالرهان العقلي الواضح وبالعلل الدامغة. يقول الكندي: "وذلك إنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها وذلك أنه لا يخلو من أن يقوموا إن اقتناءها يجب أولا. فإن قالوا أنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا يجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانا. وإعطاء العلة والبرهان من قيمة علم الأشياء بحقائقها فواجب إذن طلب هذه بألسنتهم والتمسك عليها اضطرارا عليهم"[1]. لقد اعتمد الكندي في الفلسفة الإسلامي على البرهان العقلي في حين أن الدين في النصوص العقلية وفي مصادر التشريع الإسلامي لما له من أهمية كبيرة في الواقع الديني، لأن العقل يطابق تصوره تصور الدين في مقاصد الشريعة الإسلامية. وهنا نجد الكندي يقول: "فمن أبى إلا أن يدوس على قواعد المنهج فيطلب الحقائق البرهانية بأدلة شعرية أو إقناعية فلن تكون النتيجة المرجوة. فكل موضوع له منهجه يتطابق مع طبيعة بحثه. يقول الكندي: وكذلك ينبغي أن لا نطلب إلا قناعات في العلوم الرياضية، بل البرهان فأما إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضي كانت إحاطتنا به لا علمية"[2]. لم يكن الكندي ليستخدم الأدلة العقلية لو لم يستخدمها غيره في الحقيقة الدينية أعطت الإجابة على ما وجد في الدين الإسلامي. إن التموقع الكندي في الفلسفة الإسلامية لتموقع صحيح من حيث البرهان العقلي والفلسفي الذي جاءنا به من خلال البرهنة على وجود الله والعالم وتنامي الأجرام والزمان والحركة والوجود والقدم. "إن السمة العامة التي طبعت المنطق ومناهج البحث في الحضارات الإسلامية، تتمثل في المنهج الاستقرائي الذي استوحى من التوجه القرآني، وكانت المسيرة معه متدرجة. فقد تحدث العلماء عما سموه بطريق الآيات، أي العلامات، وهو العلم باستدلال جزئي على جزئي ملازم له، بحيث يلزم وجود إحداهما بوجود آخر، ومن عدمه. فطلوع

[1]- بن عباس عبد المالك: الكندي بين الفلسفة وعلم الكلام، ص 05.

[2]- المرجع نفسه، ص 07.

الشمس على وجود النهار.﴿**وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً**﴾ [1]. فالعلم بطلوع الشمس يوجب العلم بطلوع النهار ثم تحدثوا عما سموه بالاقتباس الأول إلى غير ذلك في أنماط الاستدلال لديهم"[2]. لقد اعتمد المسلمون عامة على البرهان بطرق متعددة في المنهج، فمنهم من أخذ بالبرهان الاستقرائي، ومنهم من أخذ بالبرهان الاستنباطي، ويبدو أن الكندي حاول التوثيق في البرهان العقلي والنقلي، بالإضافة إلى استخدام إلى البرهان الحسي هو الآخر للضرورة العلمية والمعرفية التي تستدعي حضوره. "إذ هناك دليل حدوث العالم بالاستناد، إنما هي الفلسفة اليونانية التي تعتمد أساسا على ما يعبر عنه بأن المادة لا تعني ولا تتحدث على الإطلاق. الفلسفة الإسلامية أخذت بفكرة الضد من فكر اليونان وهي أن العالم أيس على لبس أي موجود من لا شيء وتنطلق هذه الفكرة في رأي المسلمين من المتكلمين والفلاسفة"[3]. يتبع الكندي بذلك الاستدلال لأنه موضوعي ويدرس الأشياء الأخرى، فلا سبيل إلى الفلسفة إلا البرهان العقلي والدليل المنطقي المطلوب.

[1]- سورة الإسراء، الآية: 12.

[2]- محمد علي عبد الكريم الرديمي، شلتاغ عبود: منهج البحث الأدبي واللغوي، مرجع سابق، ص 32.

[3]- بن عباس عبد المالك: الكندي بين الفلسفة وعلم الكلام، مرجع سابق، ص 08-09.

# المحاضرة الثانية عشر

## البرهان عند ديكارت

لقد كان البرهان عند ديكارت برهانا عقليا بمنهج استنباطي واضح في المعالم أخذ يبنيه في القواعد الأربعة التي جاء بها في كتابه قواعد المنهج. إن البرهان والإقناع لا يكون إلا بالعقل وحده فهو الكثير بتصفية المعارف كلها عمومها وخصوصها في الفكر الفلسفي، أو في غيره في العلم فديكارت "كان منهجه استنباطيا من الكل إلى الجزء يدرس المبادئ والقواعد العامة فيطبقها على الأجزاء. إنتاج عام فتخصيصي والقول الفصل عنده في البدء والختام وهو العقل. لذا بدأ ديكارت الذي قاس عنها بيكون إنما تقف على كون من البذور لا تعرف له بداية ولا نهاية. وقد وصف ديكارت بأنه لمن يهمهم أن يكونوا ينابيع المعرفة بالمبادئ العامة، ومن ثم يتفرغ إلى دراسة ظواهر الطبيعة باعتبارها نتائج تلك المبادئ العامة، منطلقا من أوليات مسلم بها"[1]. ينطلق البرهان الديكارتي من العقل ومسلماته ومبادئه ليصل إلى اليقين أو المعرفة اليقينية الثابتة، لأن ديكارت آمن بوجود المشكلات وحلها من خلال طرح الأسئلة ومحاولة الفهم التدريجي لها من خلال تجزئاتها إلى مشكلات كبيرة ومشكلات صغيرة، وإلى بديهيات واضحة ومسلمات ومبادئ يقينية لا تقبل التناقض في العقل، وهو الذي جعل من البرهان العقلي الاستنباطي الديكارتي برهانا يثبت عند الإحصائيات والمراجعات والاستكشاف للمعرفة من خلال الخطوات الاستقرائية الواضحة والتي لا تستدعي الشك. ولو أن الشك عنده هو طريق اليقين والحقيقة. وهنا يبدي لنا ديكارت الحجج الواضحة بقوله:

"أ- أن لا نشتغل إلا بمعان واضحة متمايزة أعني بمعاني مضمونها بديهي تام البداهة.

ب- أن نذهب دائما من المعاني إلى الأشياء، أي لا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكا بديهيا في معاني تلك الأشياء.

ج- أن نرتب جميع أفكارنا ومعانينا وأن تنظم في نسق خاص، بحيث يكون كل معنى منها مسبوقا بجميع المعاني التي يستند إليها من قبل"[2].

يعتبر الإدراك وسيلة ضرورية للفهم العقلي من خلال المدركات الحسية التي يبديها العقل في الوضوح وفي أسلوب الشك المنهجي وهو الشك في المعرفة من أجل الوصول إلى الحقيقة من خلال

[1]- ضياء مجيد الموسوي: نظرية المعرفة، مناهج وطرق البحث العلمي، مرجع سابق، ص 16.

[2]- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 73-74.

المعطيات المادية والحسية والطبيعية الموجودة. إن الإنسان يستخدم الحدس من أجل كشف أفكاره ومبادئه للعلوم على أساس أفكار تدخل في ضمن الشعور، الشعور في الذات لتصل إلى العقل المدرك لها إدراكا موضوعيا يستكشفها عبر الشك العقلي الممنهج. "فأهم ما في هذا المذهب هو طريقة الشك المنهجي، فهذه الطريقة من حيث أسلوب إجرائي إلى الشك الشامل، كما حدث فيما بعد في حالة هيوم، ولكن ما ينفذ ديكارت من النتائج الشائكة هو أفكاره الواضحة والمتمايزة التي يحدها في نشاطه الذهني الخاص، فلما كانت الأفكار العامة من أمثال الانتداب والحركة، معبرة عن الحواس، فإنها في نظر ديكارت فطرية، ومثل هذه الصفات الأولية هي التي تولد معرفته بالمعنى الأصيل، أما الإدراك الحسي فينصب على الصفات الثانوية كاللون والطعم واللمس وما شابه ذلك، غير أن هذه الصفات لا توجد حقيقة في الأشياء"[1].

لم ينظر ديكارت إلى البرهان العقلي على أنه برهان ناقص كما نظر إلى البرهان الحسي، فالمعرفة الحسية هي التي تولد الشك عند الإنسان لأنها من أفكار مخادعة بالنسبة للإنسان، فالإنسان لا يثق في الحواس بقدر ما يثق في العقل لأن العقل يصوبه إلى المعرفة الصحيحة. إن هذا البرهان الديكارتي في الشك العقلي له دليل على وجود معرفة ثابتة ومطلقة.

يقول ديكارت: "إذا أحجمت عن إطلاق حكم على أمر، لا ينكشف لي بوضوح وتميز، أكون قد قمت بعمل حسن للغاية، فلا أضل أما إذا نفيته أو أثبته، فأكون قد استخدمت حريتي استخداما تاما، وإذا أثبت ما ليس بصائب أكون قد أخطأت جدا، وإن حكمت بموجب الحقيقة، لأن مثل هذا الحكم لا يحدث إلا مصادفة، فلا أنجو من السقوط ومن استخدام حريتي بشكل سيء. إن النور الفطري يرشدنا إلى أن معرفة الإدراك يجب علينا دائما أن نتبين تصميم الإرادة"[2]. إن الخطأ عند ديكارت هو عدم فهم الحقيقة العقلية للواقع الفطري الموجود فيها. فالحكم على وضوح الأفكار لا يكون إلا بوضوح مسلماتها أو بديهياتها المنطوية عنها. إن خداع الحواس تجعلنا لا نثق في المعرفة الحسية كونها غير واضحة وغير متضحة لنا وتتغير بتغير العوامل الطبيعية والظروف والأسباب المختلفة.

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 75.

[2]- رونيه ديكارت: تأملات ميتافزيقية في الفلسفة الأولى، مصدر سابق، ص 170.

إن الأفكار في العقل هي التي تمدنا بالفطرة السليمة، بينما في المعرفة خارج العقل لا تقوم بذلك. "إن اليقين الذي توصل إليه ديكارت من شكله المؤقت قائم على العقل ومبادئه المنطقية، والتي لا يمكن إخضاعها للشك أبدا. وقد توصل ديكارت إلى إثبات ثلاث حقائق يقينية مندرجة ومترابطة بهذه المعايير.

1- إثبات وجود النفس.

2- إثبات وجود الله.

3- إثبات وجود العالم، وذلك كما يلي:

- اليقين الأول: وجود النفس (الكوجيطو) تحليل الشك في كل الحقائق يؤدي بنا إلى ضرورة وجود فاعل أو ذات المفكرة تقوم بعملية الشك، لأنه لا يمكن أن يحدث الشك أو يظهر بدن تلك الذات المفكرة الشاكة، وإلا فمن يقوم بهذا الشك؟"[1]. إن أول شك ينطلق منه ديكارت هو شكه في كل شيء في المعرفة دون استثناء، لأن الشك برأيه هو الحقيقة التي توصل إلى العقل فالشك يولد المعرفة بالأسئلة حول الذات أو النفس وحول الفلسفة وحول الله وحول العالم والوجود. إن الإنسان في مختلف مراحله الفكرية اهتدى إلى وجود الفلسفة الطبيعية وشك في وجوده فوجود الطبيعة ثم في الوجود الكلي للعالم، فوصل إلى حقيقة الفلسفة عبر الشك. إن هذا الشك الديكارتي هو شك منهجي عقلي لا يحيد عن المعرفة العلمية التجريبية أو عن المعرفة الحدسية. لأن الشك هو المعرفة بالحدس أو المعرفة المباشرة للأشياء. وهنا يبدي ديكارت اليقين الثاني وهو وجود الله:

" استخدم ديكارت الحقيقة اليقينية السابقة وجود النفس ليجعلها ركيزة ينطلق منها لإثبات حقيقة يقينية ثابتة مرتبطة بوجود الله. لقد قال إن الإنسان عندما يشك ويفكر ويشعر دائما أنه كائن ناقص متناهي، يأتي به غيره إلى الوجود، ثم يفنى بعد فترة قصيرة ويصبح عدما بالإضافة إلى أنه يشعر بالنقص والعجز إزاء كثير من حقائق الوجود، لذلك فهو بطبيعته كائن ناقص باستمرار"[2]. إن النقص

[1]- مجدي كامل: ديكارت أبو الفلسفة الحديثة ورحلته الشهيرة من الشك لليقين، حياته..فلسفته..أفكاره ومبادؤه، مرجع سابق، ص 63.

[2]- المرجع نفسه، ص 63-64.

الإنساني هو الذي يصل من شكه في ذاته وفي وجوده قبل شكه في ما حوله حسب ديكارت، أما اليقين الثالث فهو "وجود العالم بحيث انتقل ديكارت من الحقيقة اليقينية الثابتة وجود الله وكماله إلى إثبات الحقيقة اليقينية الثالثة وهي وجود العالم وذلك كما يلي:

أ- إذا كان الله كاملا وهو الذي غرس في نفوسنا الناقصة الكمال، فإنه لابد أن يكون أيضا صادقا، لأن الكذب ليس من طبيعة الكمال أبدا.

ب- الصدق الإلهي أيضا سيمنع الشيطان الماكر من انخداع عقلي ولو في أبسط البديهيات.

ج- الصدق الإلهي يتضمن لنا صحة ويقين وجود العالم الخارجي الذي خلقه الله"[1].

[1]- مجدي كامل: ديكارت أبو الفلسفة الحديثة ورحلته الشهيرة من الشك لليقين، حياته..فلسفته..أفكاره ومبادؤه، مرجع سابق، ص 64.

# المحاضرة الثالثة عشر

## البرهان عند سبينوزا

يبدو أن سبينوزا من الفلاسفة الغربيين الذين تأثروا بالمنهج العقلي في الفكر الفلسفي فحاول إيجاد المعرفة على أساس العقل، لكنه لم يستثني دور الدين في المعرفة خاصة الديانة المسيحية واليهودية في ذلك. فاستخدم سبينوزا البرهنة على وجود الله والبرهان على الأخلاق وعلى المعرفة وعلى مختلف التصورات الطبيعية والحسية وكل ما له علاقة بالفلسفة الإنسانية في العصر الحديث خاصة ما تعلق منها بالفكر الغربي، وهنا نجده ينظر "قبل كل شيء يجب التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يجسد معرفة الأشياء هذه الوسيلة هي التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة، هناك معرفة تصل إلينا بالفعل، مثل معرفة تاريخ ميلاد ووالد وما شابه ذلك، وهي معرفة غير علمية، فإذا صرفنا النظر عنها انحصرت المعرفة في ثلاثة ضروب: الضرب الأول معرفة بالتجربة أو الاستقراء، وهي إدراك الجزئيات بالحواس على ما يفقد في بحث نتائج الذهن من أفكار عامة تتضارب في الحالات المتشابهة مثل معرفة أني سأموت لكوني رأيت أناسا مثلي ماتوا"[1]. لقد كان البرهان عند سبينوزا برهانا عقليا فالبرهان عنده أيضا برهان ديني، إذ لجأ سبينوزا إلى معرفة الله من خلال الديانات السماوية ومن خلال الذات والإنسان بشكل مباشر إلى معرفة الجزئيات ومعرفة الكليات في العقل كما في المادة وهو إذ بذلك يبين دور الاستدلال والبرهان في القضايا المنطقية والفكر الفلسفي على العموم. وقد جاء سبينوزا بعدة براهين على الله أثبت وجودها "فالبرهان الأول إذ كانت ماهية الله تتضمن وجوده، فإن الله ينبغي أن يكون موجودا بالضرورة، لأن الله هو الوجود أو الواقع كله وعليه، فالقول بأن الله غير موجود خلق. فالله إذا موجود وهو نفس الدليل الأنطولوجي عند ديكارت، الذي يجعل وجود الله مشتق من كونه جوهرا لا متناهيا، مستندا في ذلك على قاعدتي الوضوح والتمايز التي يقوم عليها اليقين الديكارتي"[2].

هذا دليل على وجود الله عند سبينوزا، لم يكن من العدم وإنما كان هو دليل وجودي مثبت بالأدلة والبراهين العقلية والواقعية فالوجود الذي أمامنا هو من لا شيء فوجود الله هو منه، فهذا الوجود دليل على وجود الله في هذا الوجود الموجود. أما البرهان الثاني: "فيستند سبينوزا على مبدأ

[1]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، 2012، ص 115.

[2]- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 170.

عقلانية الطبيعة أو العلمية في الطبيعة القائمة على العقل والضرورة، وأن كل شيء موجود وراءه سبب وعدم وجود شيء في طبيعة الله ذاته وإما أن يكون السبب خارجه. ولكن لا يمكن أن يوجد هذا السبب خارج الله لأن الله لا متناهي ويشمل كل الموجودات، كما لا يمكن أن يوجد في الله لأن ماهية الله هي وجوده للذات، وعليه فليس هناك من يستطيع وجود الله لا في داخل الله ولا خارجه، فالله إذا موجود بالضرورة"[1]. إذا وجود الله حسب سبينوزا هو وجود بالقوة ووجود بالفعل، فلابد من أن يكون الله ووجوده بالضرورة حتى يكون الوجود موجودا في هذا الوجود، وهذا الدليل هو دليل وبرهان عقلي ينتج عنه أن الله في الوجود الموجود، وفي الوجود غير الموجود ووجوده من وجودنا ووجود من حوله ومن معه من الأشياء كلها. وأن وجوده بالقوة فرضا لا اختيارا.

يبدي سبينوزا برهنة على الدين وعلى العقل وعلى الفلسفة فلا يترك مجالا معرفيا إلا وخاض فيه بالبرهان والإقناع من كل جوانبه العقلية والاستنباطية والتصورية. إن سبينوزا لم يستطع أن يفرض شيئا على الدين ذاته إلا من خلال الطرح الديني المقدم للإنسان في الكتب السماوية والتي أكدت ضرورة الاهتمام بالأخلاق وبالذات. حتى يصل الإنسان إلى الكمال الإنساني المقترن بذات الله المطلقة والكلية. "وينظر سبينوزا أن المشكلة الدينية والمشكلة السياسية هما وجهان لمشكلة واحدة، والمهمة هي طرد الخوف والبغضاء ودور العقل في الأرض، ويجب أولا تخليص الدين من سره، وإدخال المحاكمة الحرة إلى الموضوعات الدينية، وتبيان أن الناس يحكم عليها بأعمالهم كما يحكم على الأشجار بثمارها. إنني أصل في النهاية إلى هذه النتيجة القائلة بأنه ينبغي أن يترك لكل واحد حريته في الحكم والقدرة على أن يفهم مبادئ الدين كما يطيب له، وأن لا يحكم على تقوى كل واحد وعدم تقواه إلا بحسب أعماله"[2]. ذلك الذي يبنيه سبينوزا وهو فهم العقل البشري للدين من خلال العبادات والمعاملات الأخلاقية وأن الدين وضع للأخلاق وليس لأمور أخرى تخص العوامل الضيقة للإنسان. فالتقوى والورع لا يكونان من خلال الدين إلا بقدر ما يستطيع الإنسان أن يعمله في ذلك

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 170-171.

[2]- جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج2، تر: ناجي الدراوشة، دار التكوين للترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010، ص 493.

على أرض الواقع من خلال إظهار حقيقة الدين في الأعمال التي تخص الإنسان في ظاهرها الموجود. وأن الدين يتطابق مع الواقع الموجود وفق المقتضيات العقلية والحسية الموجودة ولا يتناقض معها. ويرى سبينوزا مرة أخرى عن حرية الإنسان في الحياة والوجود إذ نجده يبين ذلك في قوله: "وكذلك فإن للحرية وجودها من الناحية السياسية، إنني أبرهن على أنه ما من أحد ملزم، حسب قانون الطبيعة، أن يعيش تحت رحمة إنسان آخر، بل إن كل واحد قد ولد حاميا لحريته الخاصة. حقا يتطلع الناس نقل حقهم الطبيعي، لكن ما من أحد يستطيع أن يتجرد من حقه الطبيعي إطلاقا، وهكذا فإن الرعايا يحتفظون بالتالي دائما بالحقوق التي لا يمكن أن تنتزع منهم دون ما خطر جسيم يعرض للدولة"[1].

إن حق الإنسان في الحرية يضمنه الدين كما يضمنه القانون والدولة والمجتمع قبل ذلك لأن الإنسان حرا في طبيعته والطبيعة هي التي منحته تلك الحرية، فلا سبيل لإنسان على إنسان سوى الاحترام المتبادل بين جميع الأفراد والجماعات على أساس الحقوق الطبيعية والاجتماعية والواجبات التي ينبغي على كل فرد أن يقوم بها وفق قوانين الدولة ودستورها وأخلاقها ومبادئها وعاداتها وتقاليدها. "فالإنسان عند سبينوزا كما رأينا حال متناه من أحوال الله أو الطبيعة بما هي كل، وبقدر ما يزداد تفكيره وضوحا وكما يزداد أي كفاية فإنه بذلك القدر يزداد كمالا. وبناء عليه ينبغي أن يكون هدف الدولة الأساسي توفير الأسباب لكي يمارس الناس التفكير الواضح والمتمايز الذي يتمثل في اكتشاف النظام الضروري للكون بواسطة الاستدلال المنطقي، فالمعيار لتقويم أي تنظيم سياسي هو مقدار ما يساعد الناس الأحرار على حسب الطبيعة وفهمها فهما عقليا"[2]. إذا كان العقل عند سبينوزا كما كان الدين كل يعمل وفق ما يحتاج إليه الإنسان، ولكل دوره في بناء العلاقات الاجتماعية التفاعلية حسب الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد، فسبينوزا نظر إلى الحرية وبرهن عليها عقليا ومنطقيا كما أقام الدين على أساس ذاتي ينطلق من وجود الله فيه، وتلك هي إذا حجته في المنهج العقلي الفلسفي الحر.

[1]- جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، مصدر سابق، ص 493.

[2]- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 175.

# المحاضرة الرابعة عشر

## الجدل عند أفلاطون

فقد تأثر أفلاطون بالجدل عند السفسطائيين عندما رد عليهم سقراط حول المعرفة بالجدل القائم بين السفسطائيين وسقراط على أساس المعرفة الفلسفية وأصل الأفكار والوجود بنوع من الخطابة والحجج والبراهين التي أدت إلى دحض مغالطاتهم الفلسفية فكان أفلاطون ممن استخدم الجدل أو الحوار والبراهين التي أدت إلى الرد عليهم بأسلوبهم الحواري الجدلي حتى يذهبوا إلى الفكر الصائب ويصوبوا أفكارهم انطلاقا من الحجج المقدمة لهم عبر الجدل والخطابة والإقناع. "ومن الجدير ذكره، هو أن هذا الجدل الذي تحدث عنه أفلاطون، هو غير الجدل السفسطائي اللفظي والساعي إلى دحض الخصوم كلاميا، من دون الاهتمام بالبحث عن الحقيقة التي تأتي في المقام الأول عند أفلاطون. إن جدل أفلاطون هو ذلك الجدل الذي يصعد بالنفس إلى الأعلى إلى العالم المعقول الواحد المجرد، ومن ثم ينزل بها من علياء الحقيقة إلى عالم المحسوس والكثرة. وما دام العقل عند البشر أجمعين واحدا، فإن الوصول إلى معرفة المعقول ممكن عن طريق تذكر المعقولات التي عرفتها النفس قبل حلولها في الجسد المادي الغائي. ولذلك فإن أفلاطون يرفض الأخذ بالإدراكات الحسية على نحو ما قاله السفسطائيون لأن قدرة الحواس تختلف ما بين البشر، مما يؤدي إنكار المعرفة العقلية"[1]. إن الجدل عند أفلاطون هو صراع بين النفس ومتطلبات الجسد الحقيرة، فالنفس إنما هي حسب أفلاطون تبحث عن الخلود، أي أن النفس هي التي يكون فيها ما يسميه أفلاطون بخلود النفس، فالجدل هو جدل صاعد ونازل بين النفس والمثل العليا، أي حقيقتها العلوية المثالية في عالم المثل، لذلك عبر أفلاطون عبر الجدل عن الجدل الصاعد والنازل لما يحققه من الوجود الإنساني والمثالي بينهما. "فالجدل الصاعد وهي الطريقة الجدلية التي يكون فيها الجواب منافيا للسؤال حيث يحدث تصادم بين قول السؤال وقول الجواب مما يفضي إلى صراع يدفع بالفكر إلى الترقي نحو الأعلى، أي نحو الأفكار الخالدة على مرحلتين: 1- مرحلة الرأي العام، وهي معرفة علم الظواهر.

2- مرحلة المعرفة العلمية: وهي معرفة الحقائق الثابتة"[2].

[1]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 124.

[2]- أحمد ملاح: المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار، مرجع سابق، ص 26.

إن فكرة ووجود الأفكار عبر الجدل يضع الإنسان دائما في عالم أفق مثالي يحدد فكره بالمعرفة العلوية وبالحقيقة الثابتة في عالم المثل على أن الجدل هو جدل بين الحقيقة المطلقة والحقيقة الثابتة عند الإنسان وما بين عالمي الأرض وعالم السماء عند أفلاطون، فالحقيقة المثالية المطلقة هي الحقيقة الميتافيزيقية التي يكونها الله في عالم السعادة وعالم الخير عالم المثال السماوي، أما ما عدا ذلك من الأمور الفلسفية المعرفية في عالم الأرض فإنها تحمل الخطيئة والمتغيرات والنسبية والمعرفة المتغيرة. إن أفلاطون "ولذلك فإن أفلاطون يرفض الأخذ بالإدراكات الحسية على نحو ما قاله السفسطائيون، لأن فكرة الحواس تخلق ما بين البشر، مما يؤدي إلى إنكار المعرفة العقلية، وبالتالي إلى اعتبار أن المعرفة تصبح متغيرة بين إنسان وآخر يتجه بتغيير قدرة الحواس عند الناس. فقال أفلاطون بأن الحواس لا تعرف الحقيقة، إلا أنها لا تدرك إلا الجزئيات المتغيرة، ولذلك عمل أفلاطون بعد سقراط على تأكيد بأن العلم ثابت ودائم لا يتغير سواء أدركه الإنسان أم لم يدركه، فالحقائق تأخذ من دون أن تفضي بالا لمعرفة الإنسان بها"[1]. هذا الجدل الأفلاطوني بينه وبين السفسطائيين حول المعرفة الحسية لدى الإنسان أفضى إلى جدل حقيقية معرفي فلسفي بالحجج والبراهين حتى يستقيم الفكر الفلسفي جدلا وحقيقة.

[1]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 124.

# المحاضرة الخامسة عشر

## الجدل عند أرسطو

إن الجدل عند أرسطو لم يكن عبارة عن جدل ديالكتيكي في الخطابة والفكر، وإنما كان الجدل الأرسطي جدلا بين المرء والمحسوس والعالم المثالي الأفلاطوني على غرار المنطق الصوري الذي جاء به، إن فلسفة أرسطو اتسمت بالواقعية والمنطقية بالجدل المالكي والبرهان والقياس والاستدلال، ولم تكن فلسفة ميتافيزيقية أو خرافية، بل كانت فلسفة منطقية برهانية واضحة المعالم، تعمل على العقل والفكر. "وعن طريق تطور الفلسفة ونظرية المعرفة من أسلوب أفلاطون القياسي إلى أسلوب أرسطو الاستقرائي تضمنت الفلسفة وبدأت تتجه لتؤكد أن الفكر يتحمل نهجين مختلفين، فإما أن يكون الفكر قياسيا مثاليا على غرار فكر أفلاطون، أو أن يكون استقرائيا واقعيا كفكر أرسطو، أو أن يكون في نقطة توفيقية بين الفكرين، مع الاغتراب إما من الفكر الأفلاطوني أو من الفكر الأرسطي. وبالرغم مما جاء به فكر أرسطو المقدر للفعل والمنطق العقلي وتقديمه المعقولات على المحسوسات، أي تقديسه المنطق الصوري القائم على القياس البرهاني المرتكز على التصور والماهية، فإن جهود هذا المنطق الصوري أو كل الفكر فيما بعد إلى العقم الذي لم ينتج منه إلا في بدايات العصور الحديثة"[1].

كان الجدل عند أرسطو جدلا قائما على العقل مبتعدا عن الحس في المعرفة الفلسفية، فكان الجدل الأرسطي جدلا قياسيا برهانيا بين المقدمات ونتائجها بين العقل والمنطق ومختلف الصور الذهنية التي تعبر عن الوجود الفعلي للأشياء. إن منطق أرسطو الصوري تطرق إلى دراسة الماهيات والتعريفات التي تكون الجنس البشري وغيره، والقضايا الفكرية الكبرى التي تميل إلى احتواء المنطق لها بصور مختلفة. "أخذت الفلسفة مع أرسطو منحى جديدا. فقد تأسست على شكل نسق متكامل من الأفكار يمس جملة الجوانب المعرفية، لم يعتمد أرسطو الطريقة الحوارية في عرض أفكاره، بلا قدمها على شكل عروض فلسفية في غاية الدقة، بحيث أخذ الطابع المذهبية، فهي بالنظر إلى حجمها والمستوى العلمي والمنهجي الذي يميزها كمثل دائرة معارف حقيقية. لقد أبدع أرسطو المصطلحات وحدد المفاهيم، وميز بين التصورات والأحكام، وأدخل التقسيم والتصنيف على العلوم وفروعها، ثم نظم ومنهج وأسس المنطق الذي هو بنية العلوم والمناهج.

[1]– عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 207.

إن هذه الأعمال كلها جديرة بأن تقنع أرسطو في مقدمة الفلاسفة الذين جاءوا ليعلموا الناس ويعرفون بهذه الميزة والتي على إثرها سمي بالمعلم الأول"[1]. اتخذت فلسفة أرسطو دراسة الجدل من باب المعرفة الطبيعية والمعرفة العقلية، كما قام يقسم العلوم النظرية والعملية، فلم يبتكر أرسطو العالم الحسي، بل غير العالم العقلي وجعله يدرك العالم الحسي بالمدركات التصورية الذهنية له في مجال الأشياء والصفات والأنواع، إذ لا يمكن فصل معرفة عن معرفة أخرى برأي أرسطو. "وثمة تغيرات متعددة للمعرفة بعضها يربطها بعلم النفس، وبعضها يربطها بالمنطق، فثمة تغيير المعرفة بأنها تحصيل العلم أو العمليات العقلية التي نتوصل إليها إلى تحصيل العلم، ويترتب على هذا أن يكون البحث في المعرفة فرعا من علم النفس الذي يختص بنزع دراسة العمليات والإدراك والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما على نسقها. حينئذ تنقطع صلة نظرية المعرفة بأهم الوسائل الخاصة بحدود العلم والتي تنحصر مهمتها في كيان الرسائل التي يتم بها تحصيل العلم"[2].إن الجدل الأرسطي كان في تنوع المعرفة لديه بين المعرفة المنطقية والمعرفة الأخلاقية ومختلف العلوم الدينية والغيبية. إن أرسطو تطرق إلى دراسة الإنسان ككائن عاقل. بالإضافة إلى مختلف الدراسات التي تخص النفس وعناصر الطبيعة والوجود الإنساني والإلهي. "يتناول أرسطو في بداية تعبيره لتركيب الجسم الطبيعي بوجه عام آراء القائدين بمبدأ واحد متحرك كأساس للموجودات، كما دعا إلى الإشارة إلى تركيب الأجسام على هذا النحو من عنصر واحد يجعلها متفقة مع ما يحدث في الطبيعة، فلا تختلف إلا من حيث العرض، وفي الحقيقة أننا نرى الأشياء متميزة في الواقع تمايزا جوهريا وأن الاختلاف بين المشاهد في الموجودات يوصل ذلك إلى أن بينها تباين جوهري لا عربي، الأمر الذي يستحيل معه أن نردها جميعا إلى عنصر واحد يكون بتكوينها الطبيعي لا العربي، الأمر الذي يستحيل معه أن يكون ذلك. لهذا رأى أرسطو أن أداء الطبيعيين القائلين بعنصر واحد كمبدأ للتغير الطبيعي"[3]. إن الإنسان عند أرسطو هو أصل المعرفة في الوجود وهو صانعها، فالجدل الأرسطي هو جدل معرفي في هذا العالم وفي هذا الإنسان وكذا في

[1]– أحمد ملاح: المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار، مرجع سابق، ص 29.

[2]– مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، مرجع سابق، ص 28.

[3]– عبد العال عبد الرحمن: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، مرجع سابق، ص 199.

الوجود والطبيعة. إن طبيعة البرهان في الجدل الأرسطي هي منطقية عقلية تستند إلى الاستدلال والقياس لفهم العقل والفكر بما يتماشى مع مضمون الفكر الفلسفي اليوناني آنذاك. إن وحدة الوجود تقتضي إعمال المنطق كعلم مستقل لفهم الظواهر الحسية وغيرها من موضوعات الإنسان والعالم والذات والنفس والروح. كل لحسب الدراسة والتخصص الموجود فيها. والجدل عند أرسطو يكون بطبيعة النفس إذ يرى "أن القائلين بأن الجسم الطبيعي يتألف من عدة مواد متناهية العدد فقد ذهب أرسطو في رده عليهم إلى أن تركيب الجسم الطبيعي من مواد مختلفة يبين إلى حد ما اختلاف الأجسام وتمايزها، ولكن في نفس الوقت قد ينطبق على وحدة الجسم الطبيعي، ذلك لأن كل عنصر من العناصر التي يتألف منها الجسم لا يمكن أن تختلف مع سائر العناصر الأخرى الموجودة في الجسم الطبيعي إلا بوجود مبدأ تتبع الوحدة بين هذه العناصر، فالكائن الحسي هو الذي نجد فيه تحول الغذاء المادي إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو في الحياة وليس إلى ما لا نهاية. فيتخذ الجسم مثلا معينا، وهذا المبدأ الذي يتم فيه يكون بين نظام عناصر الجسم أي هو النفس، فهي تحدد شكل النمو وتعطي مراده وحدوده"[1]. إن أرسطو بذلك يبين بأن غذاء النفس يتجلى في الأخلاق تلك الأخلاق التي تنبع عبر الأخلاق الإلهية بالفضيلة والخير والسعادة. والجسد هو الذي يجب أن لا يتغذى لأنه زائل، ولأن الوجود الطبيعي الحسي هو وجود فان. إن فلسفة الطبيعة "تضم الوجود المحسوس لما فيه من جمال ونبات وهو مبدأ الطبيعة بالحركة، والحركة معناها التغيير في الأشياء، أي الاستعمال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وتعني الحركة في الكائنات الحسية وجود النفس ومراتبها في الوجود إذ تتوقف على مراتب الصورة. 1- الصورة في الكائنات النباتية تسمى النفس النامية. 2- الصورة في الكائنات الحيوانية تسمى بالنفس الحاسة. 3- الصورة في الكائنات العاقلة تسمى النفس الناطقة. فالنفس إذا صورة للجسم وليس معنية فيه إذ يبين أفلاطون أنها تدل على وحدة التركيبة البشرية —نفس جسد-"[2].

[1]- عبد العال عبد الرحمن: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، مرجع سابق، ص 199.

[2]- أحمد ملاح: المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار، مرجع سابق، ص 30-31.

# المحاضرة السادسة عشر

## الجدل عند ديكارت

**الاستدلال عند ديكارت:**

لقد كان الاستدلال عند ديكارت استدلالا منطقيا أقام دعائم الحجة البرهانية المباشرة، وسار على نهج الطرح العقلي المثبت بالقواعد الأربعة التي يبنى فيها قواعد المنهج. إن ديكارت بذلك كان على علم بالكوجيطو الذي وضعه (أنا أفكر إذا أنا موجود). إذا الفكر هو العقل لأن التفكير هو نتاج العقل، لذلك كان لابد على ديكارت في الفلسفة الغربية أن يبين دور الاستدلال من خلال وضعه في الرياضيات وفي الفلسفة حتى يبين للمجتمع الغربي الحديث بالاستدلال المنطقي البعيد عن الميتافيزيقا والعلوم التجريبية. فحاول إدخال الاستدلال المباشر والقياس والبرهنة والبداهة والوضوح وقواعد الكوجيطو في العقل والجسم إلى المعرفة الفلسفية من أجل الخوض في غمار العقل الحدسي والذي له الفاعلية بأن يكون عقلا حقا على أكثر من جهة. "ولقد أثار ديكارت فكرة عدم وجود علاقات منطقية تربط بين ما هو عقلي وما هو حسي أو مادي طبيعي، إلا أن الوقائع التجريبية تثبت وجود مثل هذه الروابط والعلاقات، وقد قدم ديكارت الميتافيزيقا بهذا الفصل التام بينهما، كما قضى على بقايا المذاهب المادية وأسس سيكولوجيا علم النفس المستقيل على أصول روية. وإذا سألنا ديكارت كيف يعرف الإنسان هل بالعقل أم بالجسم؟ نجد لديه الإدراك -أيا كان نوعه- لا يتم في اعتقاد ديكارت بدون العقل الإنساني لما يحتوي من أفكار واضحة متمايزة ويؤكد على مثل هذه الحقائق في كتابه انفعالات النفس"[1]. إن العقل هو الاستدلال الأول للإنسان، لأن العقل هو جوهر الإنسان وصانع الإلهام وقوة الحدس منه والفكر، كل شيء يرجع إلى العقل لبناء أي معرفة منهجية فكرية إنتاجية أو تحليلية أو استقرائية كانت، لابد لها من عقل يحدد مسارها ويكونه. وهنا نجده يقول: "تعلم النفس بالعقل، ويعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل بتعاونه مع المخيلة، أما اتحاد النفس والجسم، فلا يعلم إلا علما غامضا بالعقل والمخيلة، ويعلم علما وضاحا بالحواس، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس. ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 77.

التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة والأحاديث الجارية"[1]. إن أي عقل لا ينطلق إلا من النفس المدركة لحالها ولما يدور في ذاتها، فالعقل هو الآلة الوحيدة التي تحرك ما بداخل الذات الإنسانية من مشاعر وأحاسيس، بالإضافة إلى أن العقل بالاستدلال المنطقي والاستقراء المنهجي المنظم والمرتب على أساس البرهنة المادية والرياضية يحدد من البديهيات وصولا إلى القوانين للعلم. فالعقل يبين كيف يميز بين اليقين والشك ويعي المعرفة وبعض الجوانب التي تمس صدق القضايا وإثبات الأدلة الممكنة التي يمكن الاستحواذ عليها من أي معرفة كانت. يدرس العقل الوجود الإلهي والوجود الإنساني والنفسي دراسة تحصيلية تميز هذه الموجودات بخلاف إدراكها إدراكا صحيحا وسليما. "أثبت ديكارت أن النفس جوهر مفكر كلي ما فيها وعي وتفكير، فإذا نظرنا في التأمل الثالث من تأملات ديكارت وجدناه يقسم أفكار النفس إلى أنواع ثلاثة هذه الأنواع هي:

1- الأفكار الانتقائية، أو الخارجية أو العارضة يقصد بها الأفكار الحسية أو ما ينطبع في عقولنا حين ندرك الأشياء المادية الخارجية بالحواس الخمس، ومن أمثلتها القوة والطعم واللون والرائحة والذوق، تلك الأفكار التي ينطلق عليها في بدء الفلسفات الثانوية"[2].

يقول ديكارت: "لا ريب من أن الفكرة التي تتكون عن النفس البشرية كشيء يدرك ويمتد طولا وعرضا وعمقا، ولا شيء يمت بصلة إلى ما هو من صفات الجسم، أقول أن هذه الفكرة هي بلا نزاع أشد تمييزا من فكر تجلى عن مطلق جسمي. ثم حين تغير نفسي شأنها شأنا ناقصا يعتمد على سواه، تعرض لذهني بقوة في الوضوح والتميز، فكرة موجودة في كامل مستقل عن غيره...أي تعرض كفكرة الله وجود هذه الفكرة في نفسي، أو مجرد كوني أني صاحب هذه الفكرة كائنا موجودا كعقلي وحده في اليقين من وجود الله"[3]. إن حقيقة هذا الوجود بنظر ديكارت هي حقيقة موجودة بالفعل فينا لأننا لم نكن قبل العقل ووجوده إلا أشياء مادية، فانعدام العقل في أي معرفة يجعلها منعدمة الاستدلال المعرفي والبرهان المنطقي، فأدلة وجود الله مثلا لا تكون إلا بالرجوع إلى العقل،

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 77.

[2]- المرجع نفسه، ص 79.

[3]- رونيه ديكارت: تأملات ميتافزيقية في الفلسفة الأولى، مصدر سابق، ص 161.

لأن العقل باعتباره صفة الجوهر لا صفة الغرض، هو الذي بإمكانه أن ينقل المعرفة بالاستدلال العقلي بأن الله موجود عقلا بالبرهان والإثبات العقلي وهنا نجده يقول: "ثم أعرف بجزئي الشخصية، أن الله قد وهب لي ملكة، من خصائصها أنها تميز بين الصائب والخطأ، كما وهبني سائر ما أملك من أشياء وهي في، ولما كان مستحيلا أن يريد الله خداعي، فمن الثابت أنه لم يوهمني بتلك الملكة لنفوذ في إلى الخطأ إذا استعملتها كما هو لازم. إذا لا مفر من الاستنتاج أنني لا أنخدع، لأنه إذا كان ما في نفسي آتيا من الله، وكان الله لم يضع في ملكتي من شأنها أن تخدع، فإنني لن أخطئ. والحق أنني لا أجد في أية كله للخطأ، أو الزلل حين أنظر إلى نفسي فقط من الله"[1].

إن الله إذن حسب ديكارت الاستدلال العقلي الموجود بالقوة، فالعقل بالفطرة يدرك وجود الله ويثبت كينونته وسيرورته، إن الله بالعقل هو في الوجود الطبيعي كما في الوجود المادي وهو أيضا موجود فينا وفي العالم كله، فمن الخطأ إنكار ذلك وإلا ننكر دور العقل كجوهر في المعرفة نحو الآخر خاصة المعرفة الاستدلالية المنطقية، فوضوح الله ووضوح فكرة الفطرة الإلهية إنما يجعل من الإنسان أكثر ثقة في نفسه على أن العقل البشري عقل مفكر ولرأيه خاصة، وهنا يذهب ديكارت إلى القول: "أول ما يخطر ببالي عندما أطيل النظر في هذا، أن لا أستغرب من عجزي عن إدراك غايات الله وأن لا أشك بالتالي في وجوده. فقد يريني الاختبار أشياء كثيرة نرى محدودة جدا، وأن طبيعة الله بالعكس واسعة شاسعة مجهولة لا عجب إذن أن يقدر على تسميته عللا غائية، لا محل له في الأشياء الفيزيقية أو الطبيعية. إذ يبدو لي أن الخوض في غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها علة"[2]. إن حقيقة الله هي في التفكير العقلي وإثباته استدلاليا ومنطقيا فإن ذلك لا رجعة فيه، إذ الوجود الإلهي هو وجود علة الاستدلال البرهاني وهو صورة كلية عن العقل الإنساني الصغير، فالكل هو الله وما الإنسان إلا جزء من الطبيعة التي أوجدها الله في هذا الكون.

[1]- رونيه ديكارت: تأملات ميتافزيقية في الفلسفة الأولى، مصدر سابق، ص 162-163.

[2]- المصدر نفسه، ص 164-165.

# المحاضرة السابعة عشر

## مناهج التعليم والتواصل

**مناهج التعليم والتواصل عند الفيثاغوريين:**

لقد كان تأثير فيثاغورس على الفلسفة اليونانية ومناهج التعليم في الفكر اليوناني، بل وحتى في الفكر الحديث والمعاصر جليا، إذ يعتقد الكثير من الفلاسفة أن فيثاغورس نظر إلى المعرفة وإلى الفلسفة بمنظار عددي جبري حسابي وكذلك إلى الكون والعالم، وأن كل شيء مجرد وأن كل شيء من الأعداد ومن العناصر والأشياء الموجودة في الطبيعة. "اعتقد الفيثاغوريون أن عناصر الأعداد هي عناصر الأشياء وأن العالم عدد، ويجب الإشارة إلى أن تصورهم للأعداد كان تصورا هندسيا وليس حسابيا، بمعنى أن العدد واحد كان يقابل النقطة والعدد في الخط والمثلث، وهكذا وهو ما يسير وفق قولهم أن العالم عدد، وهذا ما يبين فهم قولهم العالم عدد فهذا القول يعني أن العالم في الحقيقة وفي جوهره إنما هو أشكال هندسية وأن هذه الطبيعة الهندسية أهم من الماء والهواء، وأسبق على كل شيء. وهذا يبين أهمية المرحلة الفيثاغورية في تطور العلم اليوناني نحو شكل عقلي فيه قدر أكبر من التجربة"[1]. من هذا يفهم أن الفيثاغوريين اهتموا بالأعداد وبرأيهم هي السبيل إلى وجود الكثرة والتناغم في الكون وأن الأضداد تنطلق من فكرة التضاد وأن الأعداد أيضا هي الفكر الناضج لكل حقيقة جوهرية، وأن الرياضيات هي العلم الذي يحمل الأعداد ويحمل الأفكار وهي التي تتصل بالطبيعة إلى مستوى المنفعة والانبثاق وأن المنهج المتبع للمعرفة هو الأعداد، وأن الهندسة هي أيضا جزء من معرفة الطبيعة المحسوسة على شكل مثلثات ومربعات وأشكال هندسية متفاوتة هنا وهناك، واعتقد الفيثاغوريون أن العدد واحد هو الثابت بينها في الأعداد الأخرى والتي هي متغيرة وقابلة للزيادة وللنقصان كما وأن الوجود الطبيعي والفكري للإنسان يختلف باختلاف مجالاته. "وفيثاغورس نظر إلى الكون بمنظار خفي يجب أن يسيطر على جميع الظواهر برمتها، وهذا المنظار يجب أن يكون كما، فاعتقد أن معرفة الجوهريات هي معرفة الأعداد وحاول أن يكتشف فيها النسبية في عالم الوجود، ونقطة انطلاقه كانت كذلك الاكتشاف الرياضي الذي وضعه في اليقين بين الأمكنة التي

[1]- عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993، ص 32.

تصدر عنها النغمات الرئيسية الأربع"[1]. إن الواقع الإنساني في الوجود، في حقيقة الأمر عند الفيثاغوريين إنما هو واقع عددي حسابي يتعالى على المعرفة العقلية المكتسبة أو الفطرية بأشكال مختلفة وبنسب رياضية متفاوتة العدد والحساب، وأن تلك الأعداد وهي مرئية ومتعددة ومتنوعة تحمل جميع المجالات والأطر التي بإمكانها أن تحدد فيها وفق الأعمال المتصورة عمليا وفعليا على أرض الواقع. إن الرياضيات هي العلم العددي الذي وبحسب الفيثاغوريين يؤدي إلى معرفة العالم والوجود والإنسان. إن الإنسان بالعقل الرياضي وصل إلى الأهداف التي يكون من خلالها إنسانا كميا وأن الأعداد الهندسية والأشكال الطبيعية ما هي إلا انعكاس للكثرة في الوجود.

لقد تطرق فيثاغورس إلى المتضادات الموجودة في الطبيعة وفي الوجود فرأى أن كل شيء له زوجين وأن الأعداد هي فردية، لكن هنالك أعداد زوجية، وفي الطبيعة توجد الأعداد والهندسة والجبر. وأن كل شيء يوجد من أجل الكثرة والتعدد وأن العقل هو المحرك للإنسان من حيث هو موجود في الطبيعة على أساس ما يسميه فيثاغورس بالتناسب. "فالتناسب هو تناسب بين الأعداد واتفاق بين أشياء مختلفة، وخاصة بين المحدود واللامحدود، وبين الفردي والزوجي، والواحد والمتعدد، واليمين واليسار والذكر والأنثى، والثبات والمتحرك، والمستقيم والمنحني، والنور والظلمة، والخير والشر، والمربع والمستطيل. وهذا هو جدل المتضادات العشرة الفيثاغورية الشهيرة، لأن الرقم عشرة هو أكمل الأعداد. وقد طبقوا نظرية التناسب والتوافق هذه على النفس والصحة فذهبوا إلى أن النفس ما هي إلا توافق بين الأضداد في الجسم"[2]. إن الحياة الفعلية للإنسان حسب الفيثاغوريين لا تنتج إلا عبر الحساب والتناسب بين الأعداد وبين حدودها، فمنهج البحث الفلسفي عند الفيثاغوريين إنما هو منهج ينظر إلى حقيقة العقل العددي كالرياضيات وفي الكون، لأن العالم والوجود برأيهم لا يكون إلا على ذلك الأساس. إن وجود البرهان بالأعداد الفردية أو الزوجية ووجود المتناقضات المتضادة جهاد العالم إنه يدل على وجود التراكم والوحدة والتعدد والتكاتف والتخلخل. لأن الإنسان قائم على أساس العقل العددي والوحدة التي تتبين في الرياضيات وفي مختلف الأمور الأخرى. "المهم أن

[1]– محمد يزيد الغضبان: فلسفة الميتافيزيقا، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2016، ص 31.

[2]– عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص 33.

فيثاغورس يبدأ من الأصوات ومن الموسيقى التي تتوقف أنظامها على العلاقات العددية. ولاشك أن الفيثاغوريين طبقوا هذا المبدأ على سائر الأشياء، ليس فقط في العالم الطبيعي، بل كذلك في العالم الأخلاقي والفكري، وهكذا نجد أن الزواج عندهم يمثله الرقم 05 والرقم 07 هو جوهر الوقت المناسب و04 و09 هو جوهر العدل، أما العقل فيمثله الرقم 01 لأن هذا العدد ثابت باعتباره الوحدة الأولى، أما الظن فيمثله الرقم 02، حيث أنه يقبل القسمة، إذا فهو يتحرك ويتغير...وهكذا"[1]. لقد كان فيثاغورس يؤمن بضرورة وجود العدد الكمي في الطبيعي كما في الإنسان لأن الطبيعة والعالم إنما هم أعداد متراكمة تبحث عن الوحدة في الوجود وتعددت وتكاثرت على أساس الواحد ذاك. فهو بذلك يؤمن بأن لا سبيل إلى وجود ذلك إلا بالقياس العددي وبالمنطق الرمزي المتمثل في الجبر والهندسة وفي الأشكال والمرجعيات والأعداد المتعددة والضرب والقسمة والطرح وكل ذلك يعبر عنه رياضيا. لأن الفكر الفلسفي في الوجود هو فكر رياضي عقلي بالأساس.

"وهنا فإننا نضع فكرة أساسية للفيثاغورية شاركت في بعض تأثيرها تتميز خلال كل أصول الحضارة، وفي الحضارة المسيحية، بل وكذلك في الحضارة الإسلامية، ألا وهي أن العلم إنما هو في النهاية أداة لتطهير النفس حينما تكون هذه الحقيقة وهكذا فإن الفيثاغورية مذهب علمي في الرياضيات. ومذهب فلسفي ومذهب أخلاقي كذلك يقوم على نوع من التصوف العقلي. ومن قواعد سلوك أعضاء الجماعة امتحان الضمير اليومي، فكل ماء كان على العضو أن يسأل نفسه"[2].

[1]- عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص 32.

[2]- المرجع نفسه، ص 33-34.

# المحاضرة الثامنة عشر

## منهج التعليم والتواصل عند

## كارل ياسبرس

تعتبر فلسفة كارل ياسبرس فلسفة الحقائق المباشرة للمعرفة والتي لا غنى لنا عنها لأن الفلسفة تحتاج إلى تصور حقيقي وواقعي عبر المرور بها إلى التفكير الأناني السلبي إلى التفكير الشمولي العام الإيجابي، فالفلسفة عند كارل ياسبرس تعتبر الضمير العقلي الأخلاقي والتي هي قراءة المفاهيم بالتصورات الجديدة والوعي الحقيقي الملزم للإنسان فيها. وذلك بقوله: "ولما كانت الصياغة واعية الحقيقية في التفلسف والذي هدفه هو الصورة النهائية التي يمكن الإجماع عليها كما يمكن الإجماع عليها كما هو الشأن مع الحقائق العلمية التي تضل ملزمة للعقل وعامة الصدق ما لم تظهر حقائق أخرى أو تنسخها فلابد لكل من أن يضطلع بها مرة أخرى، وأن يعدها مهمة ومسؤولية يتعين عليه أن يواجهها ويتحمل تابعاتها. ولابد في كل الأزمان من النظر إلى الفلسفة بوصفها كلا حيا، ذا حضور دائم لتحقيق تاريخها كله، وفي خصوص عظماء الفلاسفة التي يجب أن يتجاوز معها ويتواصل معها تواصلا وجوديا، جميعها حتى توقظ الحقيقة الشاملة الكاملة فينا في كل ما يحيط بنا"[1].

تدعو فلسفة كارل ياسبرس إلى الوصول إلى الحقيقة الموضوعية عبر العقل في الفلسفة. إن فلسفة المنهج التواصلي عند كارل ياسبرس لا تكون إلا بالجهد العقلي الجماعي بين الفلاسفة والمفكرين والذي يبتغي من ورائه الحوار البينذاتي بين الأطراف الفاعلين في التواصل الاجتماعي حتى يتعمم العيش المشترك على أساس الاحترام المتبادل والثقافة السائدة هي مصلحة الجميع على أساس التفكير السليم بالعقل التواصلي. "وكأن تاريخ الفلسفة وربما استطعنا أن نضيف إليه تاريخ الأدب والفن والعلم بالمعنى الذي نبعث فيه الإشارة إليه إذ هو تاريخ الحوار والتواصل بين أولئك المواطنين الأفراد وبيننا في إطار ما يمكن تسميته بالحقيقة الخالدة. وهي التي تظل خلال هذا التاريخ الكلي الشامل أو العالمي حقيقة معاصرة وحاضرة فيهم وفي كل من يعايش نصوصهم ويحاول الغرب منهم ومن منابعهم الأصلية. إن دراسة هذا التاريخ الكلي في تطوره عبر تجارب المفكرين هي محاولة لفك صراعهم من الحقيقة بالباطن، بعيدا عن كل نزعة مسبقة إلى المذهبية أو القولية أو الأدلجة كما هي محاولة لإشراكنا لاكتشاف الحقيقة من ناحية، والتبصر لحقيقة وجودنا وذاتيتنا بالتواصل معها من تأثير

[1]- كارل ياسبرس: تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، تر: عبد الفتاء مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007، ص 17-18.

آخر"[1]. إن قيمة التواصل الفعلي بين الفيلسوف والأديب والمؤرخ هي التي تمكن طرح الأفكار ودراستها من حيث بنيتها ومطلقيتها وموضوعيتها. فلا شيء حسب كارل ياسبرس جعل من الحقيقة حقيقة إلا ذاك. إن الحقيقة هي اكتشاف الواقع كما هو موجود ومحاولة حصره في الفلسفة بغية التطرق فكريا إليه على أساس الحقيقة المشتركة وتحقيق التواصل والتخاطب بين الإنسان والمجتمع في الأمة الواحدة، إذ حسب كارل ياسبرس "يمكن أن تعبر الفلسفة عن نفسها في صورة نظام خاص مكتمل، يحمل الطابع الشخصي لطابعه ويدل على الأسلوب الأصيل للتحقق الفلسفي، وكل نظام من هذه الأنظمة يمثل نسقا أو مجموعا حسيا متماكسا. لا يمكن تخطيه، إذ تبقى قيمته مستمرة ومستقرة وحدها، لأنها تكمن في صميم الكل وتعبر عن الفلسفة الخالدة تعبيرها الحقيقي الخالد الذي لا يستحوذ علينا أبدا"[2]. يكمن التواصل الفكري والتلاقح الذاتي بين الفلسفة وسائر العلوم في فكر الفلسفة كفكر احتوائي يجمع جميع الأفكار المتناقضة بهدف خدمة الإنسان ذاتيا وموضوعيا في هذا الوجود دون مراعاة الاختيارات الأخرى في العلوم الأخرى.

فرأى ياسبرس الفلسفة حسبه هي الحقيقة في الحيز التواصلي المنهجي والموضوعي بين الأفراد والمجتمعات ولا سبيل للارتقاء سوى الحوار البناء ودراسة الفلسفة بالروح العلمية الثابتة وبالمصداقية المطلوبة ولا بأس بأن يكون الفيلسوف مؤسسا في الأفكار ثابتا في المواقف "فالفلسفة إذ استوجب علاجا صحيحا يحمنا من التفكير التقليدي العتيق، ولا يجعلنا ننظر إلى الماضي نظرة التقديس، فميز بين النظر إلى تاريخ الفلسفة باعتباره أمهات الكتب التي تحتوي كل المعارف الثابتة وبين محاولات الإنسان المستمدة في سبيل معرفة العالم ومعرفة نفسه. ومن الواضح أن الحق لا ينحصر فيما تحتويه أمهات الكتب، ولابد من أن نختار لأنفسنا على أساس المعرفة الصحيحة. ولا يقوم الحق على أساس السلطان الماضي، وإنما يقوم على أساس النقد الصحيح والاختبار والتجربة التي يجب أن تكون ضربا من ضروب النشاط الذهني الدائم"[3]. الفلسفة بذلك تدعو إلى التواصل عبر سلاسة الروح والعقل

[1]- كارل ياسبرس: تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، مصدر سابق، ص 18-19.

[2]- المصدر نفسه، ص 20.

[3]- أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، تر: محمود محمود، مؤسسة هنداوي، 2017، ص 42.

بالنظر إلى الفهم والحقيقة المبتغاة من العالم والمعارف والعلوم، وبرأيه ينبغي أن تكون الفلسفة سبيلا لأن تبين أمور الناس وفق متطلباتهم في المجتمع على أساس تعارف أحوالهم فيه. إن الإنسان اجتهد إلى حد بعيد لكي يصل إلى التحرر من الضغوط والإكراهات الذاتية والموضوعية لبلوغ أسمى الأهداف التي ينبغي أن يصل إليها لبناء الحضارة بالشكل المطلوب.

"إن موقف الفلسفة في العصر الحاضر يحدد مصير الحضارة كلها بطريقة لم تسبق للفلاسفة السالفين معرفتها لأنها تنطلق بطبيعتها من التعارف البشري من أجل أهداف إنسانية مشتركة. إن ما نريده هو أن يكون لدينا واقعان: أحدهما يوصلنا إلى معظم ميراث الماضي، والآخر يوصلنا إلى مواجهة قضايا الوقت الحاضر. ومن الواضح أننا إذا استطعنا أن نتعلم بشكل من تاريخ الفلسفة. فإننا نزداد معرفة من أولئك الفلاسفة المعاصرين الذين يعالجون مشكلاتنا الراهنة"[1].

لم تكن الفلسفة حسب ياسبرس عائقا أمام معرفة كانت، لأنها حاولت أن تبني المعرفة التواصلية التي تخص الأفراد بعضهم ببعض، إن العلاقات السوسيولوجية لدى الإنسان بالنسبة للفلسفة التواصلية التي تبحث عن الأخلاق الإيتيقية الحوارية، وضبط المفاهيم التصورية وكذا محاولة إعادة صياغة الأفكار وفق منطق الحقيقة الواضحة والمعلومة، وحل المشكلات وطرحها من أجل الوصول بالإنسان إلى غاية الفكر والسعادة والفضيلة، وهو ما جعل ياسبرس ينظر إلى التزاوج الفكري بين العلوم الأخرى والفلسفة، وكذا صناعة المفاهيم والرأي والأفكار التطرفية واللأخلاقية حتى يكون الفيلسوف مجددا للحضارة مصلحا حسب ياسبرس "وقد كانت الفلسفة تبرز ضرورة نشر المبادئ التي تدعو إلى تحكيم العقل وإنسانية الإنسان في صورة أفكار نظرية، ولكن واجب الفلسفة في عصرنا يجب أن يتحد نحو معالجة هذه الأمور بطريقة محسوسة، ذلك لأننا رأينا العقل يتخذ في الشر لقهر الإنسان وتجريده من إنسانيته وتحطيمه، كما أننا قد أرغمنا على الاعتراف بالظروف الجديدة والآمال الجديدة للإنسان في عالم وحدت أجزاؤه التكنولوجيا وإن يكن ما يزال مقسما مرة أخرى"[2].

[1]- المصدر نفسه، ص 42-43.

[2]- أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، مصدر سابق، ص 45.

# المحاضرة التاسعة عشر

## الحوار عند سقراط

لقد كان هدف الحوار عند سقراط هو المعرفة، إذ لم يكن يدعوا إلى حوار أكثر تساؤلا وأكثر اندماجا مما كان يدعو إلى معرفة متجانسة بين المتخاطبين في المحاورات التي أبداها أفلاطون من بعده، فكان أسلوب سقراط فلسفي من خلال أسلوب الحوار، والذي كان من ورائه التهكم والتوليد من أجل البحث عن المعرفة عبر مختلف التساؤلات الفلسفية المطلوبة. "ويمكننا التحقق من اهتمام سقراط بالتعاريف من أسلوبه في الحوار كما يتجلى في عدد من محاورات أفلاطون، لاسيما السقراطية منها. فهو لم يهدف في أي من هذه المحاورات إلى البسط عن مذهب خاص في الصداقة التي تدور عليها اللاسيس أو الشجاعة أو التقوى أو الفضيلة، بل كان هدفه يقتصر على توخي الدقة في تحديد المفاهيم التي يدور عليها الحوار. ولم يكن يتبدى أنه من أصحاب العلم، فقد كان يقود محاورة إلى المثقف من خلال مقدمته والتي أدته إلى تصحيح المواقع خطوة بخطوة"[1].

إن أسلوب الحوار السقراطي السائد في المحاورات التي أبداها من تلامذته كانت تبدأ بالأمثلة الغامضة ومحاولات فهم تلك الأسئلة من خلال الأجوبة عليها عبر الاختلافات والفهم الموجود من كل طرف وكان يهدف من وراء ذلك سقراط بجهله للأشياء المبهمة والغامضة بهدف تعليم الطلاب الحوار البناء والذي يؤدي إلى المعرفة الحقيقية انطلاقا من الذات، حتى يتمكن من الوصول إلى المطلوب وفهم المعرفة من أنفسهم ومن ذواتهم دون الرجوع إلى الآخرين وهو أسلوب حواري بين أطراف يتعلمون الخطابة والبيان حتى يتمكنوا من المحاججة والدفاع عن آرائهم بما لديهم من حجج وبراهين مختلفة. "ومع ذلك فكثيرا ما كان ينتهي الحوار إلى إقرار السائل سقراط والمسؤول إلى الاعتراف بالجهل المطبق، أي باستقصاء حل الإشكالات التي تلحق بمواضيع الفلسفة الكبرى، ومنها الخلقية وهذا الجهل كما دل ذلك في الدفاع، هو الفحوى الأصلية للحكمة الدلفية القائلة: اعرف نفسك"[2]. إن أسلوب التوليد والتهكم وخلق المشكلات وطرح الأسئلة وإبداع الأفكار الفلسفية والمشاركة في الآراء الفكرية لهي روح الحوار البناء للفرد والفكر في المعرفة والمعرفة بالحضارة وكلها لها

[1]- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقليس، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 71-72.

[2]- المرجع نفسه، ص 71.

أساس إذ أن أولئك الذين يبحثون عن المعرفة إنما يريدون الوصول من ورائها إلى الحقيقة لا غير. "وقد صنف أسلوب سقراط أيضا بصفة تخرج إلى حد ما عن النهج المنطقي. وتدخل في إطار المنحى الشخصي لصاحبها، وهي التجربة فقد كان في جميع أطوار محاوراته لتلامذته أو خصومه يخلق الجهل ويطنب في الثناء أحد خصومه كسفسطائي تيماخوس في الجمهورية وبرتاغوراس في المحاورات الموسومة باسمه، حتى إذا اطمأنوا إلى إخلاصه وصدقه، أخذوا مواقفهم الأصلية، ولم يلبثوا أن تبينوا بأنفسهم أن المعارف التي كانوا يدعونها معارف زائفة أو متناقضة. فقد كان للتجربة إذا مدخلها إلى كسب ثقة محاوريه، لاسيما الخصوم منهم لا إلى التكبر أو الاستعلاء، فقد كانوا يخرجون جميعا وكلهم ثناء عليه بالتفلسف به"[1].

اتخذ سقراط من الحوار أسلوبا له لبناء محاوراته الفلسفية تلك على أساس أن الحوار يكون بين أطراف متعددة بين مخاطبين ومتكلمين عبر بوابة اللغة والفكر، فلم يكن سقراط ليصل إلى المعرفة، فالمنهج لو لا أسلوبه الحواري في المعرفة لأن المعرفة إنما هي أسئلة عن مشكلات تستدعي حضور الأجوبة المختلفة وفق التعلم وطلب المعرفة، فالجهل بالأشياء كان قصد المعرفة بها والوصول إلى المعرفة الباطنية منها والظاهرية على شكل التهكم أو التجربة أو التوليد وكلها أساليب فلسفية تخلق الحوار الجاد. وتوصل إلى الحقيقة المعرفية الفلسفية لبناء الأفكار والأفكار المناقضة لها. "كانت طريقة سقراط في الحوار تهدف دائما إلى الوصول إلى التعاريف الكلية واستخلاص النتيجة من خلال التساؤل عن التجربة الأخرى التي يستقيها. فالحوار السقراطي هو الحوار القائم بين شخصين، حيث تكون الحقيقة أو المعارف غير جاهزة أو واضحة، ولكن الحقائق لا تلبث مع إثارة التساؤلات المتلاحقة التي تخص البحث وتثيره، أن تتكشف بشكل متلاحق من خلال الإجابات عن التساؤلات المطروحة ومن خلال الحوار الذي ملكه سقراط، إنتهج طريقة في طرح التساؤلات لانتشار العمل في أعماق الذات لمعرفة الحقيقة"[2]. تبنى المحاورات وأسلوب الحوار السقراطي على الثقة الموجودة بين المتحاورين وضرورة زعزعة تلك الثقة الذاتية والمعنوية الموجودة بينهم من خلال إرباكهم وتخويفهم وتشكيكهم في تلك

[1]– ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقليس، مرجع سابق، ص 73.

[2]– عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 108.

المعارف، إن أول ما أراده سقراط هو الحصول على المعرفة بالشكل الذي يريده وهو تأكيدها على أنها في أعماق الذات لتصل إلى سطح المعارف الظاهرية فتتكون عندها المعرفة البناءة والمثمرة. "كان تظاهر سقراط بالجهل وطرحه التساؤلات المتلاحقة من الإجابات المتعددة الطريقة التي توصل فيها إلى حث الناس على التعمق أكثر فأكثر في البحث عن الحقائق واتبع أسلوبا تهكميا في نظريته إلى احترام الناس للتقاليد والأعراف التي لا يكون منها برأيه كما اتبع أيضا الأسلوب التهكمي نفسه إزاء كل سلطة غير جدية في القيام بواجباتها وغير مكترثة في البحث عن الحقيقة والصدق. فكان تهكم سقراط بحيث ابتدع الحوار والجدل الهادف نحو الكشف عن المعرفة لأنه كان قد انطلق من عشقه لها مبديا الوصول إلى أقرب ما يكون منها"[1].

لقد حاول سقراط بناء المعرفة على أساس الاحترام المتبادل بين المتعلمين ومعلميهم، وترسيخ عادات إيجابية من خلال أهمية المعرفة الحوارية في أسلوب التفكير الفلسفي البناء والجاد. إن قيمة الذات في المعرفة تكون بالاستناد إلى تقوية الجسد والروح والإيمان بالفعل الحواري وبمنطق الحوار في حد ذاته حتى يكون الحوار على أساس المعرفة لا على أساس الجدل كما كان يفعل السفسطائيون، لكن الحوار السفسطائي كان حوارا عبثيا وهنا فقد أكد سقراط على الحوار العقلي وفقا لتبيينه المتناقضات والمتضادات. وكان هدف الحوار الأسمى هو الخير، أي معرفة الفضيلة والوصول إلى الغايات التي تحقق الارتياح للإنسان، لأن ما يقلق الإنسان هو الجهل، فحاول سقراط أن يبعد الإنسان عن الجهل في المعرفة ليصل به إلى معرفة المعرفة. "وهكذا أكد سقراط على التناسق القائم ما بين المعرفة والسلوك الإنساني وقال بالتالي بقدرة الإنسان على تأكيد سيطرته على نفسه وتقرير شخصيته المستقلة، ولقد أظهر بذلك إيمانه المطلق بإمكانية وصول الإنسان إلى المعرفة الموضوعية، وتوصل بالنتيجة إلى تأثيره على علم الأخلاق الذي يقف الإنسان بمقتضاه وبمطلق حريته واختياره،

[1]– عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 109.

إلى جانب الجسد، إذ أن أسلوب سقراط التوليدي المتلاحق من الأسئلة والأجوبة المنبثقة من إدراك الإنسان بذاته وفق شعاره القائل اعرف نفسك بنفسك"[1].

"انتهج سقراط منهجا جديدا في البحث والفلسفة، أما في البحث فكان له مرحلتان (التهكم والتوليد) ففي الأولى كان يصنع الجهل ويتظاهر بتسلم أقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها، ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويجعلهم على الإقرار بالجهل وهذا ما يسمى بالتهكم السقراطي أي السؤال مع تصنيع الجهل، أو تجاهل العالم وغرضه منهم تخليص المعقول من العلم السفسطائي أي الزائف وإعدادها لقبول الحق"[2]. إن سقراط بذلك يقيم الحوار المؤسس والهادف على أساس بناء الأدلة والحجة والبراهين التي ينظمها العقل والمنطق في مختلف المجالات الفكرية والواقعية. فالحوار هو بناء المعرفة على أساس اليقين العقلي والأسلوب الحواري هو توليد المعرفة من البديهيات والمسلمات التي يقبلها العقل ولا شك في المعرفة التي تمر عبر العقل حسب سقراط لقد حد سقراط المنهج الحواري في الفلسفة على أساس الإقناع والحجة دون المغالطات كما كان يفعل السفسطائيون. إن الواقع الوجودي لأي معرفة كانت هي التي تحدد جوهر المعرفة بالعقل. "وهنا ينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيبا منطقيا على الوصول إلى الحقيقة التي أقرها، إنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم، وهذا هو التوليد أي استخراج الحق من النفس، وكان سقراط يقبل في هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمه إذ كانت قابلة، إلا أنه يولد نفوس الرجال والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون"[3]. إن سقراط بذلك يحيي الحقيقة الفلسفية على أساس التفاوت الفطري والمكتسب بين العقل الواحد. لكن الحوار عند سقراط كان حجاجيا برهانيا لبناء ودلالة الواقعية والمنطقية الكبيرة التي تتسم بالحق والعدالة وحرص على التخصص العلمي والمعرفي والمنهجي لينطلق منه إلى إحياء العلوم عبر العقل وعبر الفكر الاستكشافي الواضح والمتميز

[1]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 109.

[2]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة للتأليف والنشر، ص 66.

[3]- المرجع نفسه، ص 66.

والمطلوب. إذ "كان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقة يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة ويعيد عنها بالحد وأن العلم إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد، فكان يتعين بالاستقراء ويندرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ويرد كل جدل إلى الحد والماهية، فيسأل ما الخير وما الشر، ما العدالة وما الظلم، ما الحكمة وما الجنون، ما الشجاعة وما الجبن، ما التقوى وما الإلحاد وهكذا. فكان يعتمد في حد الألفاظ والمعاني حدا جامعا مانعا"[1]. هذا الحد المنطقي والقياس والاستقراء هذا الذي جعل سقراط يؤسس للفكر الفلسفي والحواري الواضح والمعلوم في المعرفة وفي الفلسفة على حد سواء. إن تعارض الأفكار واختلافها في المضمون وفي المنهج يدل على ثقة سقراط في الفكر الفلسفي الحواري وفي أسلوب التوليد والتهكم. فقال سقراط: "بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة وفي صورة من قوانين الغير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، وقد يقول البعض في مخالفتهم بحيث لا ينالهم أذى في هذه الدنيا، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المستقبلية"[2].

هذا ليس أن الإنسان هو الفصل في المعرفة الفلسفية كونه يملك العقل أي يملك الصفة الجوهرية، فعوارض الأشياء وجواهرها تساهم في بناء الفكر والبحث عن المعرفة من أجل الإنسان ذاته.

[1]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 66-67.

[2]- المرجع نفسه، ص 68.

# المحاضرة العشرون

## الحوار عند شيشرون

ينطلرق شيشرون من رؤية واضحة المعالم مفادها أن الإنسان ينبغي أن يكون في عالم أفضل مما هو عليه، يتجلى بالأخلاق والصفات الإنسانية الجميلة من حيث هو موجود فيه، إن طبيعة البشر حسب شيشرون تقتضي منهم الفهم والتدبر والمساواة والحوار خاصة في الجانب الأخلاقي وحتى في الجانب السياسي منه. يرى شيشرون "أن الأخلاق حاجز من جميع الفتن فكل إنسان أوتي أساسا إنسانيته، أي العقل، وهو قابل لأن ينضوي بمطلق حريته تحت قانون عادل يصبح بهذا بالذات قانونا للناس كافة. بيد أن شيشرون من جهة أخرى لكي ينجح في مشروع للم الشعث كان يحتاج إلى الرواقيين الذين كان مثلهم الأعلى منذ آل سبسيون على الأخص متطابقا على الجملة مع المثل الأعلى الروماني القديم الذي يصنع انطباعه الأخلاقي الأعاجيب. والحال أن نقطة خلاف تتمثل في أن الأخلاق في نظر الرواقيين هي في إتباع الطبيعة"[1].

لقد أقام شيشرون دعائم الحوار بين الإنسان والإنسان على أساس أخلاقي عبر المساواة السياسية والاجتماعية لإعطاء كل ذي حق حقه في مجال الحقوق وكذا في مجال الواجبات. وتأثر شيشرون بالفلاسفة اليونان كأفلاطون والرواقيين فاتجه إلى مسألة الطبيعة والخير الأسمى والفضيلة وحاول شيشرون أن يقدم للمجتمع الغربي فكرا حرا حول الأخلاق السياسية على أساس أن العدالة الاجتماعية من صنع الإنسان. وأراد شيشرون من خلال ذلك فرض القانون انطلاقا من نشر الحقوق الوضعية ومن صنع الإنسان، وأراد شيشرون خلال ذلك إثبات أن الأخلاق والقانون ما هما إلا تعبير عن واقع موجود في الطبيعة. "وفي الواقع كان شيشرون من جهة بحاجة إلى إثبات أن الأخلاق والقانون الذي ما هو إلا التعبير عن الأخلاق فهما شيء آخر غير مواصفة متغيرة بين الناس وهذا هو بين أمور أخرى، الموقف الأبيقوري هو أيضا الموقف القانوني والواقعي لقدماء الرومان المتمسكين بالحقوق الوضعية، ومن أجل ذلك كانت المثالية المنحدرة من أفلاطون ضرورية بالنسبة له، إذ يسعى على ما يقول: أن نبحث عن الصوري التي وضعها سقراط وأن نتشبث بها. إن هذه العبارة مترجمة إلى

[1]– جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ج1، تر: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010، ص 113.

حدود واقعية مشخصة تعني أنه لا يفلح طاغية"[1]. لقد كان لشيشرون الفضل في نشر السلم والأمن والحوار الاجتماعي والسياسي في الثقافة الغربية كونه كان يعتمد على المساواة السياسية إذ حاول أن يبين الجوانب السلبية للمجتمع من خلال نشر ثقافة الأخلاق السياسية وإخضاع القانون للخير الجماعي المشترك بين جميع الناس. إن فئة قليلة من الناس كانت تتبع احترام المبادئ العامة للوطن الأم. "فإنه من الناحية الأخلاقية، قد أقر بالمساواة بين الشعوب، بين تلك المجتمعات المشتركة المركز الذي تمضي من الزواج إلى الإنسانية، هناك مجتمعات يخصها بتفضيلية: أولاهما ذلك الذي يجمع الناس الذين لهم عادات أخلاقية متماثلة وتحكمهم المودة، وثانيهما الوطن الذي هو الآخر قدسية، إلا أنه لا يرضى هذا الوطن ذاته إلا وطنا عادلا، لكن كان عقل شيشرون مرنا مرونة قد تحول دون عمقه، فإنه أتاح له أن يرسي أسسا مثلى على أن يصير المثل الأعلى لمجتمع الإمبراطورية المختلط"[2].

[1]- جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، مصدر سابق، ص 112-113-.

[2]- المصدر نفسه، ص 114.

# المحاضرة الواحدة والعشرون

# الأسطورة عند بروتاغوراس

لم يعر السفسطائيين أهمية للجانب الميتافيزيقي، أو جانب الأسطورة في أفكارهم سواء ما اهتم أو ما كان له علاقة بالإنسان في ذاته، فكان السفسطائيون وعلى رأسهم بروتاغوراس هو الإنسان وحده في جانبه الذاتي والموضوعي والفكري والأخلاقي والسياسي هو جل اهتمامهم. إن بروتاغوراس أقام دعائم الاهتمام على الإنسان وحده على غرار اهتمامهم بالطبيعة وبالوجود، فقد تحول معهم الفكر الفلسفي اليوناني إلى فكر ضيق إلى فكر إنساني ذاتي، فالإنسان هو المعرفة ذاتها بكل شيء ولا يوجد شيء آخر غيره. "بهذا اهتمت المعرفة السفسطائية بالفرد بعد أن كانوا في ظل نظام جماعي، فقد جعلوا النظر إلى كيانه الفردي وإلى ذاته، وأحلوا فكرة نسبية محل الموضوعية الكاملة التي كانت سائدة عند الطبيعيين، ومع النسبية السفسطائية والذاتية في النظر إلى مفهوم المجتمع والحياة أصبح من الصعب الوصول إلى ما هو أكثر في شمول ميادين المعرفة والثقافة، حتى الفردي والنوعي في كل مجالات التعايش والبحث، بينما أهمل تماما العام أو الكلي، لكن لم تكن هذه النهاية على الساحة الفلسفية في بلاد اليونان. فلقد ظهرت الفلسفة السقراطية التي كانت رد فعل قوي للنسبية السفسطائية"[1]. لقد اعتز السفسطائيون وبروتاغوراس على وجه الخصوص بالإنسان الذي هو مقياسا لكل الأشياء، أي كل معرفة موجودة إلا وضعها الإنسان في ذاته وأن الإنسان هو الذي يحدد ذاته وموضوعه ووجوده، وأن الإنسان هو الذي يدرك الماهيات والجواهر والعوارض وكل الأمور التي حوله في الطبيعة، وأنه بإمكانه أن يخضع كل شيء لوجوده بما أنه موجود بالعقل. لقد آمن بروتاغوراس بالتغير وأن ذلك التغير لا يوجد إلا في عالم الحس، وأن الحواس هي الوجود والموجود في الطبيعة بالفعل. ما دمنا نعيشه أمامنا في هذا العالم. "كانت الفكرة مشتركة عند جماعة السفسطائيين تتخللها فكرة بروتاغورس الشهيرة التي عبر عنها بقوله بأن الإنسان مقياس كل الأمور، وهو المقياس تقاس به جميع الأشياء، فهو الذي يقرر أن الأشياء الكائنة كائنة، وأن الأشياء غير الكائنة غير كائنة، وكان بروتاغوروراس متأثرا بمبدأ هيروقليطس القائل بأن الوجود دائم السيلان والحركة والتغير على نحو من التناقض المستمر وهو التناقض الشبيه بما ذكره أيضا المفكر الصيني لاوزو حول الأضداد وبذلك

[1]– عبد العال عبد الرحمن: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، مرجع سابق، ص 82.

انتقل التفكير مع السفسطائيين من النظرة الموضوعية للأشياء والأمور إلى النظرة الذاتية المؤسسة على أن الإنسان هو أساس المعرفة وهو فوق الطبيعة وهو مقياسها وهو محور التفكير فيها"[1]. إن جملة التفكير لا تكون إلا من الإنسان، لأن الإنسان يملك العقل كما يملك الحواس، فالحقائق متغيرة بالنسبة للحواس وبالنسبة للذات عارفة الأشياء. إن أصل كل شيء هو الإنسان في الوجود المتغير، فالإنسان يدرك صور الأشياء وموضوعاتها وحركاتها وتغيراتها وسكناتها في هذا العالم. "إذ اعتبر السفسطائيون العادات والتقاليد والقوانين نسبية ومتغيرة بحسب الزمان والمكان، فهي نسبية لأنها تختلف من إنسان إلى آخر، كما أنها في البلد الواحد تتغير مع الزمن. لذلك كثف السفسطائيون انتقاداتهم، أو بالأحرى هجومهم على الأساطير وعلى المعتقدات القائلة بوجود الخوارق التي تقوم بها الآلة"[2].

"رفض السفسطائيون الفصل بين الوجود الطبيعي والوجود الذهني في ضوء ذلك أكد بروتاغوراس بأن لا وجود خارجي مستقل عما هو موجود في ذهن الإنسان، فالإنسان من الوجود الخارجي فهو حقيقته بالنسبة إليه، سواء أشار في ذلك إلى البشر الآخرين في هذه الرؤية أم لم يشاركوه، لذلك رأى بروتاغوراس بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا. هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد. فكل ما يراه الإنسان بأنه حق، هو حق بالنسبة لبروتاغوراس دون النظر إلى رؤية الآخرين"[3]. إن الوجود وأصل الوجود كان مما تطرق إليه السفسطائيون بزعامة بروتاغوراس، فالأسطورة لم تكن خارجا، فالإنسان هو المتحكم في الوجود الطبيعي ولا وجود غيره في الوجود، فهو موجود بالقوة وموجود بالفعل، لأن الإنسان يتغير بتغير الأحوال الطبيعية وهيكل الوجود. فالإنسان مقياس الوجود لأنه هو صاحبه، ومقياس اللاوجود لأنه لا وجود خارج وجود الإنسان ذاته في هذا الوجود. "إذ أنه لا وجود لما يسمى حقا مطلقا في ذاته أو بالمقابل خطأ مطلق، لأن الحواس الناقلة للمعرفة تختلف بين شخص وآخر، بمعنى آخر، قال بروتاغوراس بالمعرفة الحسية التي

[1]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 89-90.
[2]- المرجع نفسه، ص 91.
[3]- المرجع نفسه، ص 92.

يتوصل إليها الإنسان عن طريق حواسه المنطلقة من العالم الخارجي المتغير على الدوام إلى صيرورات جديدة. فالإنسان هو المقياس الذي تقاس به جميع الأشياء، وهو الذي يقرر إذا كانت الأشياء الموجودة موجودة، واللاموجودة غير موجودة، وبالتالي ما دامت مقدرة الحواس مختلفة أو متباينة عند الناس، فإنه لا يمكن الاعتماد على إدراكات هذه الحواس من أجل القول بوجود الحقيقة الخارجية، إنها بالمقابل يمكن التأكيد على وجود الحقيقة من خلال الإحساس عند الإنسان، لأنها السبيل الوحيد في الوصول إلى المعرفة"[1]. يعلم بروتاغوراس أن الإنسان هو الوحيد الذي يقدر على تغيير الأشياء في الوجود من خلال مختلف العمليات الطبيعية الموجودة، ومن خلال وجود جوهر العقل لديه، إن الإنسان ذات وحس وجسد، فلابد أنه يملك كل الطاقات الروحية والمعنوية لفهم الوجود بالقدر الكافي، وتغييره حسب بروتاغوراس. إن الإنسان هو الذي يتمتع بالأخلاق وله الفكر والعلوم، فإنه بذلك يتحكم في المادة الطبيعية التي لا تكون إلا حسا. إن الإنسان بذلك هو الحقيقة الوجودية وهو الفاعل وحده في قضايا الطبيعة والعالم، وأن لا وجود آخر يعلو عليه حتى ولو كان ميتافيزيقي، فالأسطورة عندهم لا تخص الإنسان، لأن الإنسان واقع موجود بالفعل. "وهنا نرى من الضروري أن نعرف موقف السفسطائيين من الألوهية. والحق أنهم جميعا على اختلاف مناهجهم واهتماماتهم لا يؤمنون بالآلهة ويشككون في وجودها، وإذ رأو ضرورة في البحث عنها، فلا يكون هذا إلا عبر إبراز فهم الآخرين للألوهية لا فهم هم"[2]. إن بروتاغوراس آمن بالحقيقة، حقيقة الإنسان. فالأساطير والآلهة إنما هي من صنع الإنسان في هذا الوجود الذي هو دائم ومتغير ولا يكون فيه إلا الإنسان الموجود بالفعل.

"وإذا تساءلنا الآن عن موقف بروتاغوراس من الألوهية وجدنا أن من تعاليمه أن العدل والضمير هبات من الآلهة وهما مشاع لكل الناس. وهذا يعطينا دلالة على إيمانه بالآلهة، ولكننا نجد من أشهر أقواله عن الآلهة ما تضمنته أو ما تضمنه كتابه عن الآلهة أنه عندما نأتي، فإني لا أستطيع

[1]– عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 92.

[2]– مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005، ص 93.

معرفة هل هي موجودة أم لا أو حتى ماذا يشبه الآلهة في شكلهم، وهناك أسباب عديدة تقف في طريق هذه المعرفة منها غموض المشكلة وقصر حياة الإنسان"[1]. إن الآلهة عند بروتاغرواس يعني وجودها يقترب من الأسطورة، إذ أن مختلف الأساطير تتضمن وجود الآلهة وتعددها في الطبيعة، كما في الخيال الإنسان، فالإنسان حقيقة، فالأساطير هي خرافات ميتافيزيقية مع الآلهة لأننا لا نراها في الوجود العيني المحسوس حسب بروتاغرواس، فيما ليست مقياس لأنها غير موجودة بالنسبة للعقل، فكيف بالنسبة للحس. إن ذلك يقتضي أن تكون الأسطورة غير موجودة فعليا، لأن الوجود الفعلي في الطبيعة للإنسان يأخذ اهتمامه بالطبيعة لأن ذلك لا يمكن أن يكون إلا وفق إرادته الذاتية والموضوعية في الوجود العيني المباشر. "ولعل هذا ما قد حدا بأفلاطون أن يرد على بروتاغوراس في قوانين حينما أعلن أن الإله وليس إنسان هو مقياس الأشياء جميعا فهو أعلى من أي حس إنساني، وقد كان الخلاف الرئيسي بين بروتاغوراس وأفلاطون أن الأخير كان ثنائي في كل من نظرياته المعرفية والأنطولوجية، بينما كان البروتاغوراس واحديا في كلا الجانبين لأنه لم يرى إلا الحس السليم للمعرفة، ولم يعترف إلا بوجود المادة، أما بالنسبة لبروديقوس الذي كان من السفسطائيين اتباع الطبيعة، فقد أقر بوجود الآلهة، ولكنه رأى رأي الطبيعيين الأوائل، فقد بحث عن الأصل في فكرة نشأة الألوهية عند الإنسان وصلة ذلك بالمجتمع، وكيف عرف العقل البشري وجود الآلهة"[2]. إذن الآلهة ووجودها في الطبيعة، وفي الفكر الإنساني عند بروتاغوراس هذه حددت دور الأسطورة لأن الأساطير هي التي تكون من صنع الخيال، ولا وجود لفكر واقعي أو فكر عقلي فهو رفض الخيال المثالي أو اللاهوتي، لأن الآلهة في حد ذاتها أساطير أوجدها الإنسان لمعرفة الطبيعة والوجود من الفراغ. إن الإنسان لم يستطع أن يواجه الحقيقة الكبرى في الطبيعة وفي ذاته وفي وجوده، فأنتج أفكار وخرافات وأساطير علوية كبيرة غير واقعية وغير منطقية فهي تتمثل في جعل كل شيء يخافه وهو الآلهة بنظرة متعالية وما ذاك إلا خيال واقعي وضعي موجود في الوجود الفكري ولا وجود له في الوجود الطبيعي الواقعي حسب بروتاغوراس. "لقد شكك بروتاغوراس في كل معرفة تتصور أنها كاملة وحقيقية لدى الجميع

[1]- مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مرجع سابق، ص 93-94.

[2]- المرجع نفسه، ص 94.

والخير أن المعرفة الذاتية، تختلف من شروط إلى أخرى بحسب إدراكاته الحسية الخاصة، وأن كل ما يدركه المرء إنما هو صحيح بالنسبة له. ويمكن لكل منا أن يبرهن على صحة ما يعتقد وبحجج متساوية. إذا كان كل منا يملك نفس القدرات الجدلية، لقد أزاح بروتاغوراس إذن تلك التفرقة بين الحقيقي والمزيف، واعتبر أن كل الآراء صادقة عند قائلها، وهذا بالضبط من صبت عليه استفسارات أفلاطون وأرسطو، فقد اعتبر أن المعرفة إنما تتخذ من المبادئ العقلية لا من المحسوسات"[1].

حدد بروتاغوراس وجود فلسفة على أساس المحاججة في البلاغة والبيان موضحا ذلك لما يبتغيه من السفسطائيين غير أن الكيفية التي اتبعها لا يمكن أن تكون إلا عبر الحواس. وأن لا شيء مطلق أو ثابت. بل كل شيء متغير ونسبي. فلقد آمن بروتاغوراس بنسبية المعرفة وتغيرها لأن المعرفة تخص الإنسان، وأن الإنسان هو المعرفة بحد ذاته. وأن الكل يخضع له، فالإنسان هو الدراسة وهو القادر على التغيير في الطبيعة، وهو الذي يتحمل نتائج أفعاله فيها، وهو موضوع الفلسفة والعلم، وهو الذي يكشف الحقيقة وأن لا شيء فوقه أو بعده. "وحول ما إذا كان بروتاغوراس يقصد في مقولته الإنسان كنوع أو كفرد فهناك أيضا مجموعة من الآراء المختلفة حول ذلك منها ما يقوله فريمان، وقد فهم من العبارة كذلك أن الأشياء لا توجد إلا حين يدركها مدرك، ويبدو أن هذا يتلاءم كلا وأما أفضل مع منطوق العبارة بالفعل، وبخاصة حين يأخذ الإنسان على أنه النوع الإنساني لا الفرد، فجميع الأشياء التي تبدو للإنسان أنها موجودة فهي موجودة، وجميع الأشياء التي لا تبدو لأي إنسان موجودة فهي غير موجودة أيضا"[2]. لم يحدد السفسطائيون ومن ورائهم بروتاغوراس نوع الوجود الإنسان يف المعرفة، وكأن الإنسان كل مركب بالنسبة إليهم ذاتا وموضوعا وعقلا، بذلك يكون بروتاغرواس يقيم الإنسان بالوجود فهو كل متكامل الجوانب والأعضاء، فالمادة هي أصل الحواس عندهم ولا وجود إلا العالم المحسوس الذي ندركه بالعقل ونتلاءم معه في حقيقة الوجود الطبيعي الموجود. إن أي معرفة تخص الإنسان إلا وهي في الوجود، ومن بين تلك الأشياء الغامضة الأساطير اليونانية القديمة التي تعتبر

[1]– مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2000، ص 48.

[2]– عبد العال عبد الرحمن: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، مرجع سابق، ص 89.

بالنسبة إليهم أباطيل وخرافات ميتافيزيقية ولا أساس لها من الصحة حسب بروتاغوراس. إن حقيقة الوجود هي حقيقة وجود الإنسان لا غير. "لقد أزاح بروتاغوراس إذن تلك التفرقة بين الحقيقي والمزيف، واعتبر أن كل الآراء صادقة عند قائليها. وهذا بالضبط انصبت عليه انتقادات أفلاطون وأرسطو، فقد اعتبر أن المعرفة الغيبية إنما تتخذ من المبادئ العقلية لا من المحسوسات، فالمحسوسات متغيرة والمعرفة عن طريقين ضنية، بل هي ليست معرفة. لقد كان أفلاطون لا يعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس، والعلم لا يقوم على الإحساسات، بل يستند إلى العقل وإلى الإحساسات، إذ يمكن أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة، لكن بتفسيره، وبالطبيعة فإن تلك الانتقادات التي وجهها أفلاطون وأرسطو إلى بروتاغوراس الحسية في المعرفة لا تعلل من وجودها، فبروتاغوراس كان مستقيما مع نفسه وصادقا في التعبير عن عصره الذي كان عصر الديمقراطية والفردية"[1].

لم يكن بروتاغوراس إلا فيلسوفا حقيقيا حسيا في المعرفة، متجها نحو الحقيقة التي يراها هو موجودة، فالحقيقة التي تكون موجودة هي موجودة بالنسبة إلى الإنسان وليس إلى غيره حسب بروتاغوراس، لذلك فإن الإنسان حافظ على الحقيقة المعيارية والحقيقة الموضوعية المحسوسة من خلال إيمانه بالعقل الفعلي والفعال في هذا الوجود. إن الأعمال الميتافيزيقية التي كانت سائدة إنها كانت من تلك الخرافات اللامنطقية الواهية وأن كل ذلك لا يمكن أن يكون إلا من صنع الآلهة الخرافية حسب بروتاغوراس، لأن الحقيقة هي حقيقة الذات حقيقة الفكر حقيقة الوجود وحقيقة العقل والمدركات العقلية والحسية الموجودة. إن أي سؤال يكون إلا ويتعلق بالإنسان لأنه أصل الوجود.

[1]- مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص 98-99.

# المحاضرة الثانية والعشرون

## الأسطورة عند أفلاطون

لقد أخذ الفكر اليوناني تطورا كبيرا في مرحلة أفلاطون الفيلسوف، إذ أن أفلاطون كان قد أخذ معظم أفكاره الفلسفية والمعرفية من سقراط، وحاول أن يخوض فيها بالعقل والحس والمنطق حتى يصل إلى فهم أفكار سقراط، ومبادئه العقلية وفق المنظور الأفلاطوني والفكري والفلسفي على وجه الخصوص. إن بناء المعرفة حسب أفلاطون ليس بالأمر الهين، إذ تتعدد المعارف والأفكار وتتفاوت بشكل مباشر في المعرفة وجوهر الفلسفة، وهنا نجد الأسطورة لم تخرج عن نطاق الفكر الأفلاطوني إذ هي تفكير ميتافيزيقي وذلك ما بينه في محاوراته الفلسفية. ففلسفة الأسطورة هي فكر تغييري بمبادئ مختلفة على شكل حوار بين متخاطبين من أجل الوصول إلى المعرفة. "في نهاية محاور فايدروس التي يرجح أنها من المحاورات المتأخرة، والتي ربما كشفها أفلاطون بعد محاورتي المأدبة والجمهورية، وإذ كانت المأدبة قد كتبت فيما بين عام 385-380"[1]. إن حقيقة الأسطورة عند أفلاطون تتجلى في تلك الاختلافات بين النفس والحس والخطابة. فالنفس عند أفلاطون هي علامة مباشرة من عالم المثل، وهي أيضا من عالم المثل المطلقة والتي تمثل الخير المطلق، والخطابة هي للإنسان، والإنسان هو من يهتم بالأسطورة وذلك ما طرحه أفلاطون من محاوراته التي صاغها في كتبه المختلفة والتي حملت أفكارا واقعية ومعرفية تنوعت بين المعرفة المثالية والمعرفة العقلية والحسية. "قلنا إن المحاورات هي أعمال مسرحية يمكن، بل يجب، أن تشمل. ولكن المسرحيات لا تؤدي في عالم التجريد أمام مقاعد خاوية، إنها تفترض بالضرورة وجود جمهور يخاطبه، وبمعنى آخر إنها تعترف بالضرورة وبمعنى آخر أن الدراما أو الكوميديا تتطلب وجود المشاهد، أو بالأصح المستمع، وليس هذا كل شيء، فهذه مشاهد المستمع تدور في العرض الدرامي في جملة فكرية، دور مهم جدا عليه أداؤه، فالدراما ليست مشهدا، والجمهور الذي يكون في الدراما لا يتغير أو على الأقل لا ينبغي أن يتصرف كمجرد مشاهد، إنما يجب أن يتعاون مع المؤلف، أن يفهم أغراضه ويستخلص نتائج العمل الذي يعرض أمامه"[2].

[1]- مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، الدار المصرية اللبنانية، 2015، ص 79-80.

[2]- ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، تر: عبد المجيد أبو لفجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 16-17.

هذه المحاورات التي وضعها أفلاطون كان في معظمها محاورات خطابية بناءة تهدف إلى وضع المستمع والمخاطب موضع نقاش معرفي يدل على المعرفة ووزنها وعلى الإشكاليات الفلسفيات الغامضة. ثم إنها تتضح عبر الحوار بين الأطراف المتحاورين في الخطابة ذلك ما مكن أفلاطون من أن يحلل فلسفته إلى فلسفة حقيقية مترابطة بالعقل الحواري. إن أفلاطون "يقحم رواية يدعي أنها متوازنة بين الأجيال منذ القدم عن أصل الكتابة ومخترعها، فيقول على لسان سقراط: لقد جمعت رواية تروي أنه قد عاش بمصر بالقرب من ناقراطيس أو الآلهة القديمة في تلك البلاد، وكانوا يرمزون لهذا الإله بالطائر الذي يسمونه كما تعلم (أبيس) وكذلك يعد الفرد وأخيرا حروفا لأبجديته"[1].

الأسطورة في عالم المثل عند أفلاطون، إذ عالم المثل يحمل مختلف الأفكار المثالية التي توقع الإنسان في عالمين مختلفين، عالم الرفعة العلوي، وعالم الطبيعة الأرضي، فالمعرفة الأفلاطونية معرفة مثالية بامتياز، فلا تكمن إلا في عالم المثل حسب أفلاطون. "فالمثال عند أفلاطون إذن صورة مجردة وحقيقة معقولة أزلية ثابتة قائمة بذاتها لا تتغير ولا تفسد، وقد قال الفارابي إن أفلاطون في كثير من أقاويله يومئ إلى أن للموجودات صورا مجردة في عالم الإله، وربما يسميها بالمثل الإلهية وأنها لا تفسد وأنها باقية وأن الذي يندثر ويفسد إنما هو هذه الموجودات التي هي كائنة، والمثل الأفلاطونية مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود، لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسميها إلا إذا كانت قادرة على تأمل المثل. وهي مبدأ الوجود، لأن الجسم لا يتغير في نوعه إلا إذا شارك كجزء من مادته في مثال من المثل"[2]. إن حقيقة المثل تتجلى في أسطورة الكهف التي بينها أفلاطون على أساس التذكر والحقيقة وهي الأسطورة التي بين فيها حقيقة الفلسفة في عالمي المثل والأرض في الأفكار التي يحملها كل من العالمين المختلفين إلى الحقيقة بما هي في عالم المثل، وأن عالم الحس لا يمكن أن يحمل الحقيقة كلها، بل حقيقته مقيدة وزائفة. وذلك كله كان في أسطورة الكهف إذ "يتصور ذلك داخل كهف مظلم أناس سجنوا منذ صغرهم وكبلت أيديهم بالسلاسل الحديدية بحيث تعودوا الرؤية على الجدار الذي أمامه تظهر على هذا الجدار خيالات تعكسها صور المادة من خارج الكهف، فالسجناء

[1]– مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، مرجع سابق، ص 80.

[2]– مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مرجع سابق، ص 116-117.

يعتقدون أن الخيالات هي الحقيقة، لكن لما يرون السلاسل ويلتفتون إلى الوراء يكتشفون حقيقة المادة والشمس والنهار، بهذه القصة يماثل أفلاطون بين المعرفة بالحواس والمعرفة عن طريق العقل. فكل شيء من القصة يرمز إلى معنى، فالكهف يعني العالم الحسي الذي نعيش فيه، والسجناء هم البشر والخيالات هي المدركات الحسية، أما السلاسل فهو يرمز إلى التحرر من الحواس بخلق تيارها الفارغ الذي يفشي الحقيقة الكاملة"[1]. إن هذه الأسطورة التي جاء بها أفلاطون والتي هي أسطورة الكهف بينت حقيقة أفلاطون الفلسفية حين فهم العالم بالمثل وبالحواس، وبين حقيقة وجود المعرفة المطلقة من خير وسعادة وفضيلة، وعالم المثل يظهر النفس وما بها من رذائل وأن عالم الحس لا يمثل إلا الحقيقة النسبية. "وهذا الأمور تكون متعلقة بالعواطف التي توصل إلى مرحلة الاستنباط، أي إلى الفرح القائم على الترابط بين القيم والأشياء المادية كرؤية منظر جميل يدهش الناظر إليه أو ردود فعل إنسان لرؤية كبيرة أو عمل جليل من إنسان آخر"[2].

إذن الأسطورة عند أفلاطون تتجلى في محاوراتها وجميع الأفكار التي وجدت فيها على اختلاف مواضيعها وتصنيفاتها في الفكر الفلسفي، وكل محاورة عند أفلاطون كانت تحمل معرفة معينة محددة وتصنيفا علميا أو فلسفيا، وكان للأسطورة دور في المحاورات تلك، إذ أن أفلاطون صاغ المحاورات على شكل شخصيات تمثيلية من أجل إيصال الأفراد عبرها. بينما كانت تلك الشخصية حقيقية وواقعية، ليصل بنا إلى فكر ناضج من تلك المسرحيات الوهمية، فالشخصيات التمثيلية إن عددهم قليل، فهم خلاف سقراط، مينون، وهو محارب أجير من تاليا، اشترك في غزوة العشرة مع آلاف إكسانوفان وأخيرا تبدأ المحاورة بطريقة جديدة إلى حد ما فوضع مينون أمام سقراط لمناقشة المشكلة المشهورة التي طالما أثارت الجدل في حلقات الفلسفة في أثينا: هل الفضيلة تعلم أو لا تعلم؟"[3]. إذن حاول أفلاطون أن يمرر الحقائق والمعارف الفلسفية على شكل أسئلة حوارية جعلت التعلم وكسب المعارف سبيلا لها بغرض المحاججة وبالأدلة العقلية والخطابية الواضحة والجادة، ولكن

[1]- أحمد ملاح: المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار، مرجع سابق، ص 26-27.

[2]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 130.

[3]- ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، مصدر سابق، ص 22-23.

مضمون الشخصيات المستعملة كان مسرحيا، وحتى في بعض الأحيان هزليا. إن بلوغ المعرفة كان من وراء السؤال والجواب حتى يفهم السامعون النقاش الحقيقي على أساس الفكر والتذكر معا. "ولكون هذه النظرية لدى أفلاطون مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود، فإنها تعد نظرية منطقية في بعضها ميتافيزيقية في بعضها الآخر على حد تفسير راسل، فأما الجانب المنطقي فيعنى بمعان الألفاظ الكلية، فهناك أفراد كثيرون من الجوانب يمكن أن تطلق على كل منها كقولنا (هذا قط)، وهذا يعني كلمة قط واضح أننا نقصد ملكتنا الجزئية، فالظاهر أن الجوانب التي تعني الحيوان يكون قطا فإن ذلك يشارك في طبيعة عامة مشتركة بين اللفظ الكلي، ولا يمكن للغة أن تثير في مهمتها تغير الكلمات الكلية مثل لفظ قط، ولو كانت لفظ قط تعني شيئا فإن ذلك يعني ضربا من ضروب القطيعة العامة"[1]. هكذا تبدو فلسفة أفلاطون فلسفة مثالية، لكن ليست بالفلسفة الخيالية وإنما كان جزء منها مثالي حقيقي، والآخر منطقي حقيقي، فالأسطورة تدخل هنا في جانب الخيال المعرفي والفلسفي، أي الأسطورة تحمل طابعا إيجابيا ومعرفيا بالنسبة إلى فلسفة أفلاطون في المثل أو في المنطق. فالهدف من وراء الأفكار هو المعرفة وليس النقاش العقيم، أو المعرفة المطلقة كان لابد من اللجوء إلى المثال والتمثيل لفهم فلسفة أفلاطون على أنها تمثل الحقيقة في كل أشكالها وصورها، ولم يتجاوز أفلاطون بذلك دور العقل ولا الآلهة في بناء معرفته تلك. بل وأدخل النفس هي الأخرى إلى عالم المثل لامتلاكها الخلود والجسد هو الآخر لامتلاكه الفناء. "في البداية ينسب أفلاطون مهمة صنع العالم إلى الإله الصانع، حيث يثير القضية في محاورة السفسطائي فيقول: هل يمكن أن نقول عن كل الحيوانات والنباتات التي تنمو من الأرض من جذور فاعلة منطلقة من الإله الصانع"[2].

لقد كان في الفكر اليوناني القديم خليط بين الشعر والأساطير والفكر الفلسفي وكذا الميتافيزيقا، وهنا نجد أن أفلاطون حاول أن يبتعد عن الخيال ليتوجه إلى الواقع المعقول. إن أفلاطون بذلك حاول أن يقدم لنا في الجمهورية في وغيرها من المحاولات ورأى أن ذلك لا يكون بالخرافات كالتي كانت عند هوميروس وهوزيود. "الحقيقة أن الشيء الذي عرضه أفلاطون في الجمهورية وفي

[1]– مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مرجع سابق، ص 117.

[2]– عبد العال عبد الرحمن: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، مرجع سابق، ص 153.

غيرها من المحاولات لم يكن الشعر في ذاته، وإنما الاتجاه إلى صنع الأساطير من خلال الشعر. فلا انفصال بين الشيئين في نظرة ونظر أي يوناني، فكما يقول ياسبرس في مؤلفه الدولة والأسطورة منذ عهد بعيد لا يمكن تذكره، كان الشعراء هم صناع الأساطير بالفعل، فالسماح بالشعر يعني السماح بالأسطورة، وإن هي كانت إحباط لكل المحاولات الفلسفية في الاطلاع فما كان يبغيه أفلاطون في الواقع هو تحديد الأسس التي يجب أن يعتمد عليها الشعراء عندما يصفون قصصهم، والحدود التي يجب أن لا يسمح لهم بتجاوزها. لذلك الكثير يشترط إخضاع هذه القصص لقيود صارمة، وقياسها وفقا لمعيار أسمى هو فكرة الخير"[1]. لم يكن أفلاطون ينظر إلى الأساطير في فلسفته أو حتى في وجود الفكر، ذلك أن مختلف الأساطير والأفكار إنما تدخل في الحقيقة الخيالية إلا إذا كانت قد مرت عبر العقل إن معظم ما تبين في الأساطير أنه لا يمكن للأسطورة إلا أن تكون خرافة أو ميتافيزيقا ليس لها مبادئ وعقلية أو منطقية، لذلك كان على أفلاطون أن يبعد هؤلاء عن فلسفته قولا وفعلا. "ولرفع هذا التناقض الظاهري في فكر أفلاطون، يمكننا القول بأنه كان في الواقع على دراية تامة بأن مطالبة إنسان بالاستغناء عن آلهة الأساطير، يعني انهيار الأرض التي يقفون عليها، فقد تعودوا الحياة في جو التقاليد التي هي بمثابة القانوني الأسمى المقدس في المجتمعات البدائية. وأن الدساتير المدونة وأن القوانين لن تساعد على إلزامهم أو تعيدهم ما لم تكن قد غيرت عن الدستور المدون في عقولهم"[2]. لقد تأثر الناس في اليونان بالأساطير التي كانوا يعيشونها، وبالآلهة التي كانوا يعتقدون بوجودها على أنها هي من تصنع كل شيء في الوجود وفي الطبيعة، فكانوا إذا يعتبرون أن الأساطير هي جزء من الحياة، بل هي الحياة وأن الآلهة موجودة ومتعددة ويجب أن تكون في السماء. إن هذا المنطق المبالغ فيه من الأساطير قبل أفلاطون بين حقيقة الأسطورة في الفكر الفلسفي كما في عالم المثل. "ومن هنا فقد أصر أفلاطون على القول بأن الإنسان لو لم يهتدي إلى فكرة واقعية صحيحة عن آلهته، ما كان في وسعه أن يأمل في تنظيم إنساني أو القدرة على حكمه، ما دمنا نعتقد في وجود صراع دائم بين الآلهة، ووجود فراغ متبادل بينهم كالتقليد السائد، فإن البشر يبحثون في ذلك عن صورة الآلهة كما تبدو

[1]- محمد عباس: أفلاطون والأسطورة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2008، ص 59-60.

[2]- المرجع نفسه، ص 61.

للناس هي مجرد انعكاس لحياتهم والعكس بالعكس، فأول خطوة يعنى القيام بها في سبيل الإصلاح هي الاستعانة والاستعاضة عن الآلهة الأسطورة لما وصفه أفلاطون بأنه أسمى معرفة، أي فكرة الخير"[1]. هذا الفكر الأفلاطوني حدده من خلال المعارف التي بين فيها دور الفكر الفلسفي العقلي، وكذا عالم المثل الحقيقي الذي من خلاله بين دوره التصورات والحدود والمعارف. إن الإنسان يكتمل وجوده بتلك الأفكار التي تحمل الحقيقة الواقعية والموضوعية والتي تصب إلى الخير، والنفع المشترك بين جميع الناس في المجتمع الواحد، فلا سبيل إلى البحث عن الجميع إلا من خلال الفلسفة وأفكارها الواضحة وحقيقتها المثالية المطلقة.

"حاول أفلاطون صياغة نظرية المثل بشكل يزيل فيه التناقضات بين الوجود وعدمه، كما بين الوحدة والتعدد وحاول أن يبين مشاركة المعقول بالمحسوس، فلجأ بصورة مستمرة إلى تطوير النظرية حتى في كتاباته المتأخرة في أوانه التي رددها أرسطو من بعده، لكن بالرغم من ذلك فقد درس الأشياء وأزال التناقض فيما أبداه من أفكار ونظريات لفهم الوجود وفهم الآلهة. محاولا الربط بين عالم المثل أو المعقولات والعالم المادي أو عالم المحسوسات، قائلا بأن الآلهة التي قامت وتقوم بربط العلاقة بين الاثنين، كما كان أفلاطون إذا ما أراد أن يبين ذلك حاول أن يدخل الحوار والحجة ويلجأ إلى الخيال"[2]. إن وجود الآلهة عند أفلاطون هو وجود ضروري لأنها تشاركنا الأفكار الحقيقية في عالم المثل، وفي عالم النفس أيضا من خلال التربية والأخلاق وإنشاء الذات على حب الخير والمتعة بين الناس. إن غاية الحكماء هي النظر إلى الحقيقة بباطنها وبظاهرها حسب أفلاطون، فالمعرفة حسية وعقلية وميثالية وفي الأخير يجب أن يتعلم الإنسان الفكر والفلسفة والأخلاق حتى يضمن للوجود شيئا إضافيا في عالم الفضيلة والروح،وبما أن الروح يجب أن تتغذى فإن أحسن الغذاء حسب أفلاطون هو الخير والسعادة والحياة والفضيلة والحب، ولا سبيل إلى فصل ذلك إلا عبر ما يقدمه العقل، أو ما يقدمه العقل في عالم المثل، لأن عالم المثل هو عالم تلك الأخلاق الذوقية والخيرة والسعيدة. إن الإنسان يمايز بين المثل وعالمها والأرض وعالمه ويستكشف الحقيقة والمادة. وهنا قد تتجلى "فكرة

[1]- محمد عباس: أفلاطون والأسطورة، مرجع سابق، ص 60.

[2]- عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، مرجع سابق، ص 131.

الهبوط إلى العالم الفعلي أو عالم الأرواح من الأفكار التي تردد صداها في بعض الأساطير اليونانية قبل أفلاطون، فهناك على سبيل المثال أسطورة البطل الأثيني (شيسوس) واحتضان ملكته، وكذلك أسطورة البطل الطبي (هرقل) الذي أرادت الآلهة أن ينجز اثني عشر عملا فارقا، كان من أهمها الهبوط إلى العالم العقلي وإحضار الكلب اللعين (سيريودس) ذوو الرؤوس الثلاثة"[1].

لقد كان الفكر اليوناني فكرا ميتافيزقيا قبل وصول الفلسفة إليه، إذ كان معظم الأفكار تتحدث عن الأسطورة والخرافة المختلطة ولم تكن الحقيقة إلا من صنع الخيال. وفي كل منها لا يمكن للعقل أن يؤمن بها لأنها تتجاوزه إلى الخيال، وقد تكون واقعية، أو يعبر عنها بالشعر أو بالنثر أو بالمسرحيات المختلفة، إلا أن السائل هنا صنع الخيال والوهم، لذلك جاء الفلاسفة ليبينوا دور العقل في الفلسفة بعيدا عن الخيال واللاواقع. فقد صنعوا آلهة وعبدوها وأخرجوا وجودها إلى العلن، وكل ذلك ولد الشك في الميتافيزيقا عندهم. ولا يقتصر صدى فكرة النزول إلى العالم على الأساطير اليونانية فحسب، لابتعادها إلى أساطير الشعوب الأخرى كذلك، فيمكننا أن نلمح في شخصية بطل الأسطورة البابلية (جلجامش) ظلالا واضحة من ثيوسيوس وأعماله، فقد أنجز تيسوس أعملا بطولية خارقة، من أهمها هبوطها إلى هارس مع صديقه سيرثاوس الذي كان يلازمه ملازمة ألكيدو لصديقه جلجامش وكما أمكن العالم العقلي في اللوح الثاني عشر من ملحمة جلجامش، كذلك يميل العالم العقلي بصديق شيسيوس المخلق والمخلص"[2].

[1]- محمد عباس: أفلاطون والأسطورة، مرجع سابق، ص 93.

[2]- المرجع نفسه، ص 93-94.

# المحاضرة الثالثة والعشرون

## الأسطورة عند ابن طفيل

تعتبر الأسطورة عند ابن طفيل من إحدى الرسائل الفلسفية الإسلامية التي أرادها ابن طفيل أن تنتقل إلى الفكر الإسلامي وفق قصة (حي ابن يقظان) وما القصة إلا مثالا واقعيا يمثل الأفق المعرفي والفلسفي والفكري لأخلاق المجتمعات الإسلامية والحاضنة الفكرية لها. إن الأسطورة عند ابن طفيل هي شكل من أشكال الحقائق والأمثلة والبراهين المقدمة من أجل فهم الحقيقة المعرفية الموجودة. "شكت مقدمة حي ابن يقظان عن النشاط الفلسفي الذي كان معاصرا لابن طفيل، وإن لم تسكت عن التأليف الفلسفي الذي كان شائعا في عصره، فنحن على الأقل، من المقدمة نعرف أن كتب أرسطو والفارابي وابن سينا والغزالي كانت تقرأ في الأندلس ويتداولها الممتحنون، كما أننا نعرف أن الفلسفة على لسان ابن طفيل يبحث عنها ولا توجد في هذه الكتب، إلا إشارات سيلملم أطرافها ويجمع شعثها من فعل معرفي عام لم يحدد لرنا كل ملامحه، ليصوغ من خلالها قصته الفلسفية. لكن إذا كان نستطيع أن نبين المصادر الكبرى التي سيتعمدها ابن طفيل من خلال حديثه الصريح والمباشر عنها، فالقول في هؤلاء والذين كانوا ينتحلون الفلسفة في عصره، الذين لم يجد ابن طفيل غضاضة في الأخذ عنهم دون أن يعرفنا بقسماتهم"[1]. إن فكر ابن طفيل الفلسفي كان فكرا بين الفلسفة اليونانية وبين الفلسفة الإسلامية وتداخله في الدين الإسلامي، إذ صاغ الإشكاليات الفلسفية متأثرا بالفكر الأرسطي اليوناني، كما أنه تأثر بالفكر الصوفي، وبين فلسفته على أساس التموقع الفكري خاصة في المغرب الإسلامي فكر يعتمد على الفلسفة العقلية والواقعية والمنطقية لبناء مختلف الآراء والأفكار ذات الصلة بالأخلاق وبالعقل كون الأسطورة عند ابن طفيل أسطورة حقيقية في الدين الإسلامي من خلال النظر بالعقل ومشاهدة الأمور بالفعل والتلذذ بها. "يرى ابن طفيل لذلك وسيلة حاسمة لا نرى أنها تخرج في جوهرها عما ذكرها الصوفية. إنها حسب رأيه ملازمة الفكرة في الله، وهذا هو الذكر الذي يقول فيه الصوفية، وليس الذكر في رأيهم إلا استحضار صورة الله في القلب باستمرار. ولكن ملازمة الفكرة في جلال الله وحسنه وبهائه ليس من السهولة بمكان، فالجسم له حاجاته ومطالبه وله شهواته ونزواته الخيال يجمع ويتشعب والعالم الخارجي يتعارف مع العالم الداخلي للإنسان فيصرف

[1]- إبراهيم بورشاشن: ابن طفيل ومنتحلوا الفلسفة في عصره، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016، ص 04.

www.allrights.resprved.com 2016

الذهن عن التركيز المستمر. ولعلاج ذلك اتخذ ابن طفيل الطريق الذي اتخذه الصوفية أيضا"[1]. إن طريق المعرفة طريقا واضحا وجليا من خلال فكرة ابن طفيل في الفلسفة الإسلامية. إن قصة حي ابن يقظان مثلا تعبر عن الفكر الأخلاقي في الدين الإسلامي كما تعبر عن المنهج الصوفي والطريق الرباني الموصل إلى الحقيقة حسب ابن طفيل إنه كان رجلا "له أفق ذات جمال وحسن باهر فعضلها ومنعها الأزواج ولم يجد لها كفوا وكان سر قريب يسمى (يقضان) فزوجها سرا على وجه سائر في مذهبهم وفي زمنهم، ثم إنها حملت منه طفلا، فلما خافت أن يتضح أمرها ويكتشف سرها وضعته في تابوت أحكمت زمه بعد أن أروته من الرضاعة، وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها إلى ساحل البحر وقبلها فإنه دعت وقالت: اللهم إنك خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئا مذكورا ورزقته في ظلمات الأشياء، وتكفلت به حتى تم واستوى. وأنا قد سلمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك، خوفا من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد، فكن له، ولا تسلمه يا أرحم الراحمين"[2].

هكذا حاول ابن طفيل أن يجعل من الأسطورة التي خلص إليها من حي ابن يقظان أسطورة لاستخلاص العبر وأخذ الدروس والتجارب الإلهية الربانية، ومن الفكر الفلسفي الخالص الذي ينبغي على الإنسان أن يأخذ به من خلال إعمال العقل على فهم الدين وفهم أمور الدنيا كذلك، لأن الحقيقة هي أن المعرفة هي معرفة عقلية ودينية، ومن أجل ذلك أخذ أفكاره من منطق واقعي وحاول أن يدمجها بين الشعوب والحضارات على أساس أن كل شيء لا يكون إلا عبر الإنسان وما يمده به عقله وجسمه. "لم يكن ابن طفيل يروم في رسالته الفلسفية سوى تقديم وصفة طبية ذات بعد فلسفي لإسعاف الناس لعل الأمر كان يمثل نموذجا لهؤلاء، وإذا افترضنا أن الرسالة كتبت أصلا ليوسف بن عبد المؤمن، وهو ما نرجحه، فإن إصلاح الأمير سيكون له وقع كبير على المجتمع، وهو ما سبق أن لمسناه في سيرة هذا الخليفة الموحدي، فالمدخل الأكبر لإصلاح الدولة هو توجهه القائم عليها على

[1]- عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي ابن يقظان)، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1999، ص 37.

[2]- المرجع نفسه، ص 79.

الدرس الفلسفي"[1]. إن الرسالة هذه من ابن طفيل إلى الملك كان لها أكثر من دلالة عقلية وفلسفية واضحة وجلية على الفكر الفلسفي الإسلامي خاصة الفكر المغربي منه، إن إنجاز ابن طفيل وتحيزه إلى طرح أفكاره النقلية والفلسفية والعقلية إلى الحكام كان له هدف هو إيصال الفلسفة بعد الدين إلى هؤلاء من أجل تمكينهم من استخدام العقل مع النقل حتى يتمكن الحكام من بسط الفكر المشرقي وإدخاله كفكر إصلاحي للناس من خلال الاطلاع على الأفكار الأخرى والثقافات الأخرى ولو بعين العقل. "فلم يكن ابن طفيل بعيدا عن الصدى الذي خلفته ثورة الموحدين على المجتمع الأندلسي. فقد كان ابن طفيل في الأربعينات من عمره وإذ كان قريبا من توجهات ابن قسي الصوفية فإنه كان بعيدا عن توجهاته السياسية"[2]. لقد كان ابن طفيل فيلسوفا ومفكرا بين الآراء ووضع الفلسفة بالحجاج العقلي النقلي ليوسع دائرة المعارف التي كان يتخذ منها منهلا لفلسفته الواقعية والموضوعية من خلال قصة ابن يقظان والتي لا تعتبر أسطورة، وإنما هي قصة تمثل أفكارا واقعية ومنطقية جديدة تأثر بها الإنسان وأثر فيها. وإذا ذهبنا إلى فلسفته وجدنا أنها منطقية وواقعية بامتياز. "وقد أثبت لنا ابن طفيل أن كل حادث لابد له من محدث، من خلال تتبع حي للصور التي عاينها صورة صورة، فرأى أنها كلها حادثة، وأنها لابد لها من فاعل. ثم نظر إلى ذوات الصور، فلم يرى أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأنه يصدر عنه ذلك الجسم بعض الحركات دون بعض، هو استعداد لصورته. أي أن الأفعال الصادرة عن الأجسام ليست في الحقيقة لها، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها مثل الأفعال الإلهية الصادرة من الله وتنسب إلى العباد"[3]. هذا التحول عند ابن طفيل بين الحركات والأيام والصور كلها يتبع بعضها بعضا، وأن كل شيء في الأخير له حركة وسكون، وأن كل ذلك يكمن في فلسفة الدين أو النقل في الشرح والتعبير إلى جانب العقل والفلسفة في ذلك.

[1]- إبراهيم بورشاشن: ابن طفيل ومنتحلوا الفلسفة في عصره، مرجع سابق، ص 05.

[2]- المرجع نفسه، ص 05.

[3]- محمد منصور منصور: العالم الطبيعي عند ابن طفيل، كلية التربية بالسويس، جامعة قناة السويس، ص 375.

# المحاضرة الرابعة والعشرون

# الأسطورة عند هيدغر

تتسم أعمال هيدغر بالتنوع والتعدد الفكري والأنطولوجي من خلال دراسته للفكر الفلسفي الوجودي ولفهم الإنسان عبر الوعي والإبداع. إن أي حقيقة لا تكون إلا خارجية في إطار الوجود في الزمان أو في المكان، لأن الوجود يحدد الغاية والهدف ويضع الأرضية المناسبة لتأسيس الفكر الإنساني وفق النظرة الصحيحة والسليمة. هذا الذي أدى بهيدغر إلى أن يبحث في أعماق الوجود إلى الأسطورة التي لم تمثل لديه مصطلح الأسطورة، وإنما عبر عنها في الشعر أو بالفن، أو بالأدلة القياسية بالمعنى الهيدغري، وهنا "تتمثل قيمة أطروحة هيدغر في ذلك الطرح الميتافيزيقي للأثر الفني باعتباره انكشاف وكشف للوجود وللذات بماهية في تغاير واختلاف عن الذات المتعالية، فهي ذات منغمسة ومتجذرة في الوجود هنا، مؤسسا بذلك للذات بما هي دازاين. فهي ذات منفتحة على العالم ومنخرطة فيه تتحدد الصورة الشعرية من خلال ذلك التحايث لذاتية الشاعر والذي عنه تنكشف الحقيقة، فالعالم الشعري هو العالم الذاتي للشاعر الذي يتوافق مع وجوده الماقبلي، حيث تكون الذات منطلقا للانفتاح والتفتح على العالم الشعري بما هو عالم للممكن، والذي عنه يتجسد الوجود، ولاسيما أن وجد بالتوجه نحو إمكاناته الأنطولوجية"[1]. إذن الشعر يتحدد وفق الأهداف الذاتية للإنسان من خلال عواطف الشعراء الميتة على الحواس والإحساسات معا، لإبداء الممارسة النظرية عبر الفن الجميل. إن الشعر رديف الوجود عند هيدغر إذ لابد للشاعر الحق أن يكون موجودا في الذات كما وجود ذلك في الوجود. إن الشعر لم يكن هو الأسطورة، لكنه حسب هيدغر فهم آخر ووجود آخر لمعنى الأسطورة في الواقع الفني الجميل. "إن ما يميز الشعر هو أنه خطاب ولغة من خلالها يجسد حقا البعد الشعري ويعبر وهو ما يترك قول هيدغر بأن الشعر يبدع آثاره في إطار اللغة ويبدعها من خلال مادة اللغة، مما يضفي معنى على اللغة، باعتبارها ما شرطه يتناسق الوجود، ويتخذ ويتمظهر مع التأكيد على الطابع المميز للغة، فهي ذات معنى مخالف. مجالها المحسوس وأولى مستوياته الجسد، حيث تخترق المادة الشعرية بما هي لغة، فضاء الجسد من أجل محاورة المعنى"[2].

[1]- مجموعة مؤلفين: من الكينونة إلى الأثر، هيدغر في مناظرة عصره، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2013، ص 65.

[2]- المرجع نفسه، ص 66.

هذه الانفعالات التي تعبر عن إحساس الشاعر وعلاقة ذلك بوجوده في العالم الذي ينتمي إليه وفق رؤية واضحة له وللناس الذين هم حوله. إن البشر يتبعون الفن لما هو فكر ومعنى ولا سبيل إلى حصره في الذات فحسب، بل يجب تجاوز الذات إلى المعنى وإتباع المحادثة والمحاججة من باب الشعر، فالشعر بعيد عن حقيقة الوجود الحسي والوجودي للذات من خلال التلقي الخارجي من طرف الآخر لها. "إن ما يميز لغة الشاعر هو أنها شاعرية وشعرية محملة بمعاني الوجود والذات ومعبرة في عمقها، مع الإشارة بأن اللغة في مشروعها قصيدة الغاية منها الكشف عن حقيقة الأشياء والذات في العالم، ونتيجة لذلك يمكن للأثر اللغوي تفتيش الوجود"[1].

يعتقد هيدغر أن سوء فهم الإنسان للميتافيزقا أدى به إلى عدم استغلال ذاته وفق الرؤية التاريخية لتاريخية الإنسان على مر العصور. إن الإنسان يجب أن يكون عقليا من خلال عنصر الفهم والتأويل وينبغي أن يكون الإنسان موجها صوب الوجود الذاتي وإعطائه بعدا إيتيقيا وواقعيا حتى يفهم ويصنع المفاهيم ويحاول إدخال الذات في عالم الحقيقة والوجود الحسي. إن أي تغيير في حال الإنسان يجعله يتموقع وفق الخصوصية والنزعة الذاتية لديه، فيحاول التفاعل إيجابا مع الأطراف الأخرى وفق ما تقتضيه منه الضرورة الأنطولوجية. "أراد هيدغر بعثا جديدا للقوة الديونيزوسية وذلك بإخراجها من الدائرة الأسطورية الفنية والجمالية التي وضعها فيها نيتشه، وربطها بالمسألة الأساسية للميتافيزيقا. ولتحقيق ذلك لجأ إلى فكرة الائتلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود، وهي الفكرة الأساسية اليت لم تتفطن إليها الميتافيزيقا. يوضح هيدغر أنه لا يمكن للوجود أن يشكل دعامة للسيرورة الديونيزوسية إلا إذا انتقل عن الأفق التاريخي الذي يتجلى بداخله الموجود"[2].

اعترف هيدغر بوجود التاريخ في المعرفة الأنطولوجية للإنسان لأنه يمثل عائقا أمامه للمضي قدما إلى الوعي المعرفي في الوجود. إن الوجود الميتافيزيقي غيب في لحظة ما من التاريخ نظره لأنه حمل مختلف الأساطير الخرافية والتي لم يقبلها العقل فحاول تجاوزها بالنسيان لأنه يبحث عن الحقيقة وليس

[1]– مجموعة مؤلفين: من الكينونة إلى الأثر، هيدغر في مناظرة عصره، مرجع سابق، ص 67.

[2]– جميلة حنيفي: يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، السداسي الأول، 2016، ص 56.

عن الخيال. "اعترض هيدغر على المقاربة الأحادية لفلسفة الوعي التي تنطلق من الذات المعرفية والعملية لعالم موضوعي من الأشياء والأحداث. وشدد بالمقابل على أهمية العلاقات غير الإستراتيجية الناشئة بين الأفراد لغرض تحقيق التفاهم بينهم، ولإثبات هذا الأمر يورد هابرمس قول هيدغر الآتي: نتفق على شيء يعني أن نفكر فيه، وعند الاختلاف في الرأي والتفكير نضع وجهات النظر التي وفقا لها يوجد الاتفاق والانشقاق. ومع أن سوء التفاهم والخلاف هما مجرد تبديلين في الاتفاق والفهم والمتبادل، فإنه ينبغي بموجب إتفاق أن يتأسس لجميع الناس أنفسهم على هويتهم وتفردهم، ومن هذا الفهم المتبادل سيحقق الاندماج الاجتماعي المطلوب الذي تعتقده الحداثة"[1]. حاول هيدغر العلو بالإنسان إلى مرتبة جميلة وفقا له من خلال الوجود والفعل في الوجود. إن أي مقاربة لا تخص الإنسان في ذاته يمكن حسب هيدغر تجاوزها، لأن الفكر الحديث والمقاربة الأنطولوجية أبدت حضور الوعي في أي تفكير يخص العقل والإنسان من واقع المعنى إلى واقع الفهم في الذات، وفي الأفق السياسي والاجتماعي لديه. إن الميتافيزيقا التقليدية لم تعد موجودة بالمنهج المتبع في الفكر الحديث، إذ لا يمكن وضع ميتافيزيقا غير واضحة المنهج على المسلمات والمبادئ الأنطولوجية من خلال الوعي الزماني لها في الواقع المأمول. "لذلك نجد هيدغر على النقيض من ذلك ينطلق من تحديد معنى الوجود الإنساني وتحليل صيغته وملامحه الأساسية لأن تحليل حقيقة الوجود الإنساني أي الوجود المفرد، هي طريقنا الأوحد إلى معرفة حقيقة الوجود المطلق، أي العام. هذا التوجه يبدو جليا منذ الصفات الأولى من كتابه المحوري (الكينونة والزمان) حيث يرى أن ناحية الفلسفة هي تحديد مشكلة الكينونة الشاملة"[2]. يميز هيدغر بين الوجود والموجود على أساس أن المفاهيم لها أبعاد في المعنى الأنطولوجي بدلا من أن يكون لها معنى لغوي، وذلك من خلال وظائفها الفعلية في الذات الوجودية، وهذا يعني أن الفكر الوجودي عند الإنسان يمتاز بالكينونة وبالوجود الذي له الأثر في الفهم والوعي ويتحدد

[1]- جميلة حنيفي: يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص 56-57.

[2]- عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة النظرية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، ط1، 2005، ص 129.

وجوده من خلال الصفات العقلية المجردة لديه على أساس إتزان الوجود المعبر عنه في الواقع ظاهرا وباطنا.

لم يكن هيدغر ليتطرق إلى الأسطورة ثم يذهب مباشرة إلى الفكر الآخر لأنه بالنسبة إليه، حان الوقت إلى أن يكون الوجود الزماني هو الذي يحدد ماهية الوجود المكاني للإنسان من خلال الرؤية الواضحة والمتميزة له في العقل بالوعي. "إذ يتميز هيدغر عن الفلاسفة الوجوديين الآخرين في طرق موضوع الحدث والعدم بشكل عام على اعتبار أن الموت هو أقصى درجات العدم وهو الذي يبين لنا خاصيته وخاصية وجودنا بالأساس، وعي أننا موجودات متناهية قد جعلت للموت أكثر من هذا فإن الإنسان لا يعرف أنه فان فحسب، بل إنه يعلم أيضا أنه الكائن الوحيد الذي يكون الموت متضمنا في صميم كينونته، ولكي تقترب الصورة إلى أذهاننا لنتابع هيدغر في رحلته الاستكشافية لهذا العالم"[1]. إن هيدغر بالنسبة إليه قد تتشكل الحياة على أساس الموت والحياة فهو بذلك يحيي قصة واقعية جعلها في مضمار فكره الفلسفي الذي هو الآخر له علاقة بذلك الوجود الماهوي لديه، إذ وجود الموت يحدد وجود الحياة والعكس صحيح. إن هذا التواصل بين الحياة والموت يكون تواصلا زمانيا بخلاف ما يصفه البعض وله أثر ذاتي على الكائن الإنساني لأن العقل في الموت يصبح غير فعال، لكن العقل في الحياة له فعل ناتج عنه في الوجود العقلي والذاتي للإنسان. إن علاقة الإنسان بالآخرين علاقة ضرورية تواصلية بين الأعمال المعقلنة في المجتمع والتي تكون بينه وبين الآخرين من خلال التواصل السوسيولوجي الذي يبين الواقع بين هذا وذلك، ولعل هيدغر تطرق إلى وجود الوعي الملازم للإنسان من خلال المقاربة الأنطولوجية التي بينها في فلسفته. "إن الموت ما هو إلا نهاية الدازاين فشكليا ما هو إلا إحدى الحدود (النهايات) التي تحصر الوجود البشري في نطاقها الخاص. وأما الحد الآخر فهو البداية لما يمثل الكل الذي نحن نعيد البحث عنه إنما هو ذلك الوجود الممتد بين الولادة هو الموت، إذ علم على الرغم من أن التوجه المتبع في تحليلنا ينظر إلى الكينونة نظرة كلية أو على الرغم أيضا من أنه يحمل على تقديم تغيير صحيح للوجود الأصيل والوجود الزائف من أجل

[1]- عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة النظرية المعاصرة، مرجع سابق، ص 152.

الموت"[1]. إن الموت هو حقيقة في الوجود الواقعي وعلى الإنسان تقبلها وفهم ذاته، لأن ذلك من حقيقة الحياة في هذا الوجود. إن كل يقين يعتبر بالضرورة يقينا ثابتا، فالإنسان بالموت يكون موجودا بالحقيقة ووجوده لا يترك فراغا لأن تواصل الإنسان مع الآخر يؤدي إلى السيرورة الزمانية والمكانية التي تكون مع الإنسان على الدوام. "إذن ما يريد أن يؤكد عليه هيدغر هنا، هو أن الكيفية التي تشبهها الميتافيزيقا في التفكير في الوجود تمثل عائقا يمنع الإنسان من إقامة علاقة أصلية بالوجود. فالميتافيزيقا تفكر في الموجود بما هو موجود، أي تبحث عن أساس موجود وعن الوجود الذي يوجد الموجود وتحصره وتظهر وجوده. وهي إذ تفعل ذلك تبين الوجود"[2].

يعتقد هيدغر أن الوجود هو أساس تكنولوجي أو تقني في هذا الوجود الموجود، لأن الوجود سابق على الأشياء كلها بما في ذلك الإنسان وذاتيته وظواهره الفينومونولوجية. إن أساس التذكير لا يكون خارج الوجود، بل داخله، ولا يعدو أن يكون الإنسان إلا إشكالا للفهم من خلال الذات التي ينبغي اكتشافها واكتشاف وجودها وكينونتها بالفهم أو بالوعي، ولا سبيل إلى ذلك إلا من خلال تمركز الذات على الموضوع وهو أمر يربطه هيدغر بالموجود العقلي. "إن الفهم الهيدغري، بما هو فهم للوجود يتجاوز الطبيعة الهوسرلية، أي قصدية الوعي، إلى قصدية الوجود الإنساني، حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدا عن الأنا المتعالية، فالفهم الهيرمينوطيقي للبنية الآلية هو الذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة، لأن حقيقة الوجود ببساطة سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية، وأكثر منهما بدائرة المعارف الأساسية. فهيدغر حسب هابرماس وضع مفاهيم أستاذه هوسرل في سياق تحديدي يتجاوز فيه مجرد كونه أدوات إجرائية تقف عند حدود الفينومينولوجيا كأداة أن تكون كذلك"[3]. إن الوجود الهيدغري لم يكن وجودا ذاتيا بقدر ما كان موضوعيا، فهيدغر أخذ

[1]– عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة النظرية المعاصرة، مرجع سابق، ص 153.

[2]– هشام معافة: التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2010، ص 76-77.

[3]– عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة –نحو مشروع عقلي تأويلي–، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2008، ص 209.-210.

من هوسرل المنهج الفينومينولوجي لكن ليس بالمقياس الذاتي على الوجود، إذ طبيعته كانت على المقياس الموضوعي خارج الوجود في إطار الذات في الفعل. وهذا الأنا عند هيدغر هو لفهم الوجود الإنساني إذ أهمل الوجود بحد ذاته بخلاف هيدغر الذي أعطى قيمة للمنهج الفينومينولوجي خاصة في الهرمينوطيقا التأويلية إن أي وجود لا يمكن فهمه إلا بالبحث عن باطن الوجود وعن ظاهره، لأن الوجود وأدواته في العقل لا يمكن أن يكون إلا وجودا اعتباطيا بالنسبة لهيدغر. " هكذا يتجاوز الفهم في المشروع الهيدغري، كونه قطيعة معرفية يمكن إبعادها، كما أنه ليس فقط خاصة عمل على تجسيدها، وإنما هو خلاف ذلك، فهو جزء لا يتجزأ من البنية نفسها للوجود الإنساني"[1]. هكذا يكون الوجود إذا حياة فاعلة في الأنا وفي الأخر على أساس طبيعة الوجود وطبيعة الفهم العقلي والوعي الذاتي لذلك الوجود الموجود. إن حقيقة وجود الأسطورة الهيدغرية ليست إلا وعيا ذاتيا لمعرفة الإشكالية النفسية الوجودية للموت وللحياة، ولفهم الزمان والمكان والبعد الأنطولوجي لتلك الموجودات التي لها علاقة مباشرة بالإنسان، لأن الإنسان هو أداة الوجود وعلة الوجود في الموجود، فا يمكن أن يكون العقل إلا جوهرا للوجود بالنسبة للحقيقة الموجودة. "يتعرف هابرماس بكل موضوعية وأصالة إلى استعمال مفهوم الوجود في العالم الذي مكن هيدغر من نقد فلسفة الوعي، حيث لمك تعد المسألة متعلقة لذات مواجهة العالم الموضوعي كما تضم فلسفات الوعي أو ذات تيار للارتباط بشتى العوالم، بل العالم هو الذي يخلق السياق أولا حيث الفهم المسبق يجعل اللقاء مع الموجود ممكنا لكن سرعان ما يقع تراجع عن هذا المكسب –ويتوقف المشروع عند هذه النقطة– ويقع هيدغر في فلسفة الذات حين يطرح السؤال من هو الدازاين؟"[2]. إن فلسفة الذات عند هيدغر تكمن في الوعي بالذات في إطار الوجود الممكن الذي نسب إلى هيدغر المعرفة الوجودية الفاعلة في الحياة الاجتماعية للوعي.

"إن مشروع هيدغر الفينومينولوجي يبدأ بنقل الفينومينولوجيا من ذاكرة الابستمولوجيا إلى دائرة الأنطولوجيا، وبذلك فإنه ينقل مركز ثقل الفينومينولوجيا من الوعي في علاقته بالعالم إلى الوجود

[1]– عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة –نحو مشروع عقلي تأويلي–، مرجع سابق، ص 212-213.

[2]– جميلة حنيفي: يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص 59.

الإنساني، في علاقته بالعالم. وهذا الانتقال له أصوله وجذوره في الفينومينولوجيا، لأن مفهوم القصدية متضمن فكرة هيدغر عن الوجود الإنساني الملقى على العالم أو ما يسميه الوجود المثال، وبذلك يتجاوز هيدغر قصدية الوعي، إلى قصدية الوجود الإنساني نحو العالم والمنخرط فيه"[1]. إن هيدغر في الوجود لا يتجاوز الإنسان، ذلك أن الوجود الإنسان في هذا العالم هو وجود فعلي، بل وضروري، لأن الوعي الوجودي لا يمكن أن يكون منفصلا عن الإنسان، لأن العقل هو الذي يحدد دور الوعي الذاتي في الوجود الماهوي للإنسان من خلال العلاقات السوسيولوجيا بين الفرد والآخر على أساس الظواهر الوجودية، وهو ما جعل هيدغر ينظر إلى العالم الحسي نظرة ظاهراتية. "في نظر هيدغر يجب التمييز بين المستوى الأنطولوجي، بين الوجود والموجود، غير أن الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون قد أغفلت التفكير في الوجود وركزت اهتمامها على الموجود، والغرب في ذلك ركز على هذين المستويين الأنطولوجيين. هو أن الموجود يمكن حصره وقياسه وإخضاعه للدراسة يجب أن يكون موضوعا سواء أكان هذا الموضوع هو الإنسان أو الطبيعة، أما الوجود هذا يمكن قياسه وتمثله كموضوع، ونسيان هذا الفرق الأنطولوجي هو ما جعل الميتافيزيقا فكرا نسبي الوجود"[2]. يربط هيدغر بين المعرفة والعلم، وكذا يحاول ربط الوجود الإنساني بالوجود الطبيعي من خلال طرحه فكرة وجود الميتافيزيقا كرابط فكري ولو تقليدي يجعل من الوجود والموجود متلازمين بالضرورة. إن أفق التفكير عند هيدغر لم يخرج عن الوجود الزماني والمكاني بل وحدد الأبعاد الفلسفية والفكرية الأنطولوجية في الطبيعة والإنسان، وميز الفروقات الواضحة التي تترك الأثر الذاتي على الإنسان من خلال المشروع الفينومينولوجي الذي أسس للأنطولوجيا كما أسس للأنثروبولوجيا في مفهومها العام. وهذا كله لا يعدو أن يكون إلا تفكيرا سليما وواقعيا من فيلسوف أعطى للفلسفة حقها وأدمجها في الوجود بما هو موجود في هذا العالم الموجود.

[1]– سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، الدار المصرية اللبنانية، 2006، ص 84.

[2]– كمال بومنير: جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2010، ص 59.

# خاتـــمة

تعتبر مناهج البحث الفلسفي من أهم ما وصلت إليه الفلسفة في عصرها الكلاسيكي وعصرها المعاصر، ذلك أن تعدد المناهج في البحث الفلسفي أعطى لها زخما معرفيا وأيديولوجيا بما يتوافق مع المعرفة العقلية والمركزية والحسية التي تواكب خطوات منهجية البحث في الإطار الأكاديمي الحديث والمعاصر، إن من أهم نتائج المناهج البحثية هي الوصول إلى المقدمات الصادقة وذات الإشكاليات الرئيسية والفرعية المنظمة والهادفة، بالإضافة إلى تركيبة المطلوب المتسلسل منطقيا والمرتب والمنظم إستدلاليا وقياسيا. إن قواعد المنهج في البحث الفلسفي تقتضي وجود العقل، الذي يتوافق مع مبادئ العقل في البحث الفلسفي في مستوياته المتعددة، إن وجود المناهج بمختلف خطواتها ومضامينها لهو سبيل رئيسي إلى إحداث بحوث أكاديمية ذات منهج واسع ومضبوط معرفيا وشكليا وضمنيا. إن وجود الحوار والتواصل بين الأكاديميين والبحث الفلسفي له دليل واضح على وجود المنهج العقلي والمنهج المنطقي والمنهج النقدي، وكل المناهج التي تخدم الفلسفة بنصيب من العقلانية المنطقية ذات الأفكار البعيدة عن التوجهات المذهبية والأفكار العرقية. إن وصول المعرفة ومعرفة المعرفة لذلك جلي على أننا نبحث في المناهج انطلاقا من بحثنا عن المعرفة التي توصلنا إلى الحقيقة النسبية أو المطلقة، إن تعدد المعارف في الفكر الفلسفي الكلاسيكي والمعاصر، يبين ويوضح أهداف مناهج البحث إذ هي كانت قديما تعتمد على الميتافيزيقا والأساطير، ثم أصبحت تعتمد على العقل والمنطق والمعرفة الإمبريقية التي تتكافؤ مع الأيديولوجية الواقعية والحسية ذات الطبيعة المادية في المجال المعرفي. إن هدف مناهج البحث الفلسفي الأسمى هو تنظيم وترتيب الأفكار الفلسفية اللاهوتية منها والطبيعية التجريبية منها والحسية، حتى يكون البحث الفلسفي الأكاديمي بحثا معطاء معرفيا وفكريا يصل بالتحليل والتركيب والاستقراء والاستدلال إلى أرقى مراتب الفكر الفلسفي الذي يهدف إلى إحياء عقول الطلبة في البحث الفلسفي الأكاديمي، ونضج أفكارهم وولوجهم إلى عالم الفلسفة ذي التوجهات المختلفة والمتنوعة باختلاف تخصصاتهم وأيديولوجياتهم. إن مناهج البحث الفلسفي تعد طريقا واضحا وجليا في الفلسفة ولدى الطلبة والباحثين في البحث العام والمنهج العام.

# قائمة المصادر

# والمراجع

1. إبراهيم دسوقي أباظة، عبد العزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، لبنان، ط1، 1973.

2. إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2015.

3. إبراهيم بورشاشن: ابن طفيل ومنتحلوا الفلسفة في عصره، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016. www.allrights.resprved.com

4. أحمد ملاح: المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2006.

5. أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، تر: محمود محمود، مؤسسة هنداوي، 2017.

6. ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، تر: عبد المجيد أبو لفجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

7. أمير عباس صالحي: دراسات نقدية في أعلام الغرب، إيمانويل كانط، ج1، الابستيمولوجيا، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، 2019.

8. إيمانويل ليفينا: نظرية الحدس في فينومونولجيا هوسرل، الفصل الثالث، القول في النظرية الفينومونولجية في الوجود، www.diseb.com.

9. بن عباس عبد المالك: الكندي بين الفلسفة وعلم الكلام.

10. جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط، ج1، تر: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010.

11. جان توشار: تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج2، تر: ناجي الدراوشة، دار التكوين للترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010.

12. جميلة حنيفي: يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، السداسي الأول، 2016.

13. روبير بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، تر: محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، الجزائر، ط1، 2004.

14. رونيه ديكارت، العالم أو النور، تر: إميل خوري، دار المنتخب العربي، بيروت، 1999.

15. رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، دار العزة والكرامة للكتب، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

16. سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، الدار المصرية اللبنانية، 2006.

17. صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2012.

18. ضياء مجيد الموسوي: نظرية المعرفة مناهج وطرق البحث العلمي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر.

19. عادل زغبوب، منهاج البحث عند الغزالي، منشورات مؤسسة الرسالة، مكتبة الكندي بيروت، لبنان، ط1، 1980.

20. عاطف علبي: المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

21. عباس عطيتو محمود، عباس محمد حسن سليمان: مدخل إلى الفلسفة (رؤية جديدة)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2014.

22. عبد الحليم محمود، فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي ابن يقظان)، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1999.

23. عبد الرحمن ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

24. عبد العال عبد الرحمن: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر.

25. عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة –نحو مشروع عقلي تأويلي–، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2008.

26. عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993.

27. عصام زكرياء جميل: المنطق والتفكير الناقد، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2012.

28. عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشورات مؤسسة عبد الحميد شومان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن ولبنان، 2007.

29. عقيل ابن عقيل: فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، 1999.

30. عمر عبد الحي: الفكر السياسي في العصور القديمة الإغريقي، الهلنستي الروماني، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2006.

31. عمر مهيبل: إشكالية التواصل في الفلسفة النظرية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، ط1، 2005.

32. فتحية عبد الفتاح النبراوي: علم التاريخ دراسة في مناهج البحث، الدار العربية للنشر والتوزيع، ط4، 2005.

33. كارل ياسبرس: تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، تر: عبد الفناء مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007.

34. الكزري العربي: منهج الكتابة التاريخية وعلاقته بالعلوم الإسلامية، ابن خلدون نموذجا.

35. كمال بومنير: جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2010.

36. لافين: من سقراط إلى سارتر، البحث الفلسفي، تر: أشرف محمد كيلاني، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2012.

37. لعموري عليش: مبادئ عامة في المنطق، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.

38. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقليس، دار العلم الملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

39. مجدي كامل: ديكارت أبو الفلسفة الحديثة ورحلته الشهيرة من الشك لليقين، حياته..فلسفته..أفكاره ومبادؤه، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة.

40. مجموعة مؤلفين: من الكينونة إلى الأثر، هيدغر في مناظرة عصره، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، الجزائر، لبنان، ط1، 2013.

41. مجموعة مؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة، جدل التموقع والتوسع، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، المغرب والجزائر، ط1، 2015.

42. مجموعة مؤلفين، دراسات نقدية في أعلام الغرب، رونيه ديكارت، مقاربات نقدية لنظامه الفسلفي، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1، 2022.

43. محمد أزهر سعيد السماك: طرق البحث العلمي أسس وتطبيقات، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2018.

44. محمد عباس: أفلاطون والأسطورة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2008.

45. محمد علي عبد الكريم الرديمي، شلتاغ عبود: منهج البحث الأدبي واللغوي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2010.

46. محمد منصور منصور: العالم الطبيعي عند ابن طفيل، كلية التربية بالسويس، جامعة قناة السويس.

47. محمد يزيد الغضبان: فلسفة الميتافيزيقا، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2016.

48. محمود زيدان: كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ط2، 1979.

49. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2000.

50. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005.

51. مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، الدار المصرية اللبنانية، 2015.

52. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط3، 2016.

53. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، مصر، ط3، 1995.

54. مفيد الزيدي: منهج البحث التاريخي، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009.

55. المهدلي، محمد عقيل بن علي، المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط2، 1985.

56. هشام معافة: التأويلية والفن عند هانس جيورج غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2010.

57. هنس زند كولر: المثالية الألمانية، مج2، تر: أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكيني، ناجي العونلي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

58. نانسي أمير توفيق مرقص: نظرية المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى الغربية ونماذج ممثلة. www.pdffaction.com pdf.creation.with.pd.factory/protrialverssion

59. هيام نوبلاتي: الغزالي، حياته، عقيدته، المطبعة الجديدة، دمشق، 1958.

60. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، 2012.

61. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة للتأليف والنشر.