مدخل إلى الفلسفة العامة

الفرقة الأولى- قسم الفلسفة- كلية الآداب بقنا

إعـــــداد

د. محمد أبوالمجد محمد

مدرس فلسفة العصور الوسطي بقسم الفلسفة - كلية الآداب بقنا

٢٠٢٠- ٢٠٢١م

قائمة المحتويات:

الموضوع	رقم الصفحة
المقدمة	٣
الفصل الأول: الفلسفة مدخل وتعريفات	٤ – ١٤
الفصل الثاني: أهمية دراسة الفلسفة " الفلسفة والواقع":	١٥ – ٣٣
الفصل الثالث: علاقة الفلسفة بالعلم وأنماط وخصائص التفكير الفلسفي والتفكير العلمي	٣٤ – ٧١
الفصل الرابع: الفكر الفلسفي عبر العصور	٧٢ – ١٠٥
الفصل الخامس: قضايا فلسفية	١٠٦ – ١٤٩
الفصل السادس: أعلام ورواد الفكر الفلسفي	١٥٠ – ١٧٠
الفصل السابع: مباحث الفلسفة	١٧١ – ١٧٩

مقدمـــــــــة: Introduction

هذا الكتاب عبارة عن مدخل تعريفي مبسط للفلسفة، يشتمل على المبادئ الأولية التى تساعد الباحثين الجدد في حقل الدراسات الفلسفية؛ للوقوف على أساسيات البحث الفلسفي. فهو مدخل عام للفلسفة، يتضمن مقدمة تشرح تعريف الفلسفة لغة واصطلاحًا، وأهم مجالات ومباحث الفلسفة، فيشرح ويوضح المقصود بمبحث الوجود (الأنطولوجيا) ومبحث المعرفة (الأبستمولوجيا) ومبحث القيم (الأكسيولوجيا)، كما يشتمل هذا الكتاب على موضوعات أخرى مثل، أهمية الفلسفة، والفائدة التي تعود على الباحثين من دراسة الفلسفة، كما يعرض أيضًا لتاريخ الفكر الفلسفي والذي يمثل حلقات تطور الفكر الإنساني من العصور القديمة وحتى العصر الراهن.

ويتضمن هذا الكتاب أيضًا عزيزي القارئ تعريف أهم الشخصيات الفلسفية أو اعلام الفلاسفة رواد الفكر الفلسفي عبر عصور الفلسفة المختلفة، كما يتطرق هذا الكتاب إلى عرض أبرز القضايا والمشكلات التي تعالجها الفلسفة مثل (مفهوم الميتافيزيقا وأدلة وجود الله ومشكلة الحرية ومشكلة وجود الشر والخير في العالم ومفهوم الفكر السياسي والمواطنة والدولة ومشكلة المساواة وغيرها من المسائل المهمة التي تدخل حيّز إهتمام الفلسفة)، إلى جانب العلاقة بين الفلسفة والعلم وخصائص التفكير الفلسفي والتفكير العلمي.

والمرجو من هذا الكتاب أن يُفيد ويُعين الباحثين على معرفة أسس وقواعد البحث الفلسفي؛ لكي يتمكنوا من معرفة مبادئ وأسس دراسة الفلسفة، ويقفوا على أرض صلبة ينطلقوا منها إلى البحث في ميادين الفكر الفلسفي المختلفة.

الفصل الأول: الفلسفة مدخل وتعريفات:

ما هي الفلسفة؟

إن الفلسفة هي عبارة عن دراسة لمشكلات مطلقة، ومجردة، وعامة للغاية. هذه المشكلات تهتم بطبيعة الوجود، والمعرفة، والأخلاق، والعقل، والغاية من الحياة الإنسانية. ويشتمل تعريف الفلسفة على جانبين: التعريف اللغوي، والتعريف الإصطلاحي:

وفي التعريف الإشتقاقي أو اللغوي، نجد أن كلمة فلسفة هى كلمة يونانية الأصل تسمى فيلوسوفيا، فيلو "philo " تعني الحب، وسوفيا "Sophia" تعني الحكمة، أي حب الحكمة، ويطلق لفظ الفلسفة على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح. وكلمة فيلسوف مشتقة من مصطلح فيلوسوفوس أي محب الحكمة. ويقال أن فيثاغورث أول من استخدم هذا اللفظ، حينما سئل: هل أنت حكيم فأجاب: أنا لست حكيمًا ولكنني محب للحكمة. وقد استخدم سقراط أيضًا كلمة فيلسوف كاسم متواضع ميز به نفسه عن طائفة السوفسطائيين حين قال:" كلا لن اسميهم حكماء؛ لأن الحكمة اسم لا يضاف إلا إلى الله وحده لكني سوف اسميهم محبي الحكمة، أعني فلاسفة، ذلك هو اللقب المتواضع الذي يناسبهم".

أما عن تعريف الفلسفة اصطلاحاً: فهناك صعوبة في تعريف الفلسفة من الناحية الاصطلاحية لسببين رئيسيين هما:

أولا: اختلاف معنى الفلسفة باختلاف المذاهب الفلسفية.

ثانيا: اختلاف معنى الفلسفة باختلاف العصور التاريخية.

عموما فقد أطلق لفظ فلسفة قديما على دراسة المبادئ الأولى وتفسير المعرفة عقليا فهى تشمل عند أرسطو الفلسفة النظرية والعملية، وقصرها الرواقيون على المنطق والأخلاق والطبيعة. هناك عدة مفكرين وعلماء عرّفوا الفلسفة ومنهم دلوز بأنها إبداع المفاهيم، أما الفارابي قال بأنها العلم بالموجودات بما هو موجودة، بينما قال الكندي بأنها هي علم الأشياء بحقائقها الكلية، بينما عرّف أفلاطون الفيلسوف بأنه الشخص يسعى للوصول الى معرفة الأمور الأزلية وحقائق الأشياء. ويشبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وساقها الفيزيقا أو الطبيعة، وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق وغيرها من العلوم.

فروع الفلسفة وميادين البحث الفلسفي:

إن الفلسفة الأكاديمية تقسم موضوع الفلسفة ككل إلى فروع مختلفة. والفروع الرئيسة التقليدية هي الموضاعات الكبرى مثل مبحث الوجود (الأنطولوجيا) ومبحث المعرفة (الأبستمولوجيا) ومبحث القيم (الأكسيولوجيا)، ويتفرع عن تلك المباحث موضوعات أخرى منها: الميتافيزيقا، والأخلاق، والفلسفة السياسية، وفلسفة العلم، والمنطق، وسوف نناقش في هذا الكتاب سائر هذه الفروع. وسوف نبدأ بتقديم تفسيرات أولية أو تمهيدية لكل فرع .

الميتافيزيقا . دراسة الوجود والمعرفة

إن كلمة "ميتافيزيقا" هي الاسم الذي أطلقه أحد المحررين الأوائل، ويدعى "أندرونيقوس"، على بعض كتابات "أرسطو. و"أرسطو" نفسه أطلق على هذه الكتابات اسم "الفلسفة الأولى". وهو يقصد بـ "الأولى" أنها أساسية،

أو جوهرية، أو الأكثر أهمية. فموضوعات "الفلسفة الأولى" هي طبيعة الوجود، وطبيعة العلية (المجيء إلى الوجود) وطبيعة المعرفة .

وعنوان "الميتافيزيقا" التصق بـ "الفلسفة الأولى" بالصدفة تقريبا. فعندما حرر "أندرونيقوس" أعمال "أرسطو" وضع الكتابات المتعلقة بـ "الفلسفة الأولى" والكتابات المتعلقة بـ "الطبيعة" معاً في كتاب واحد، حيث وضع "الطبيعة" في البداية. والآن، إن الكلمة الإغريقية ميتا Meta تعني "بعد After "، و"أندرونيقوس" أطلق على الجزء الثاني من الكتاب اسم "ما بعد الطبيعة" "Metaphysics" للدلالة على الجزء الذي يأتي بعد الطبيعة.

والفلسفة الأولى يمكن أن تعرّف بأنها تتألف من "الأنطولوجيا"، التي هي دراسة طبيعة الوجود، ومن "الإبستمولوجيا"، التي هي نظرية المعرفة. غير أن الميتافيزيقا تسأل أيضا أسئلة بشأن العقل والنفس و"الله" والزمان والمكان وحرية الإرادة. وذلك لأن البحث في الطبيعة العامة للوجود والمعرفة يقود حتما إلى تساؤلات عديدة أخرى لها صلة بهما. فعلى سبيل المثال، نجد أن السؤال "ما هو الوجود؟" يقود إلى السؤال عن "ما هو الجوهر؟ وما هي المادة؟ ما هو المكان؟ وماذا يمكن أن يقال عن اللا . وجود؟" والسؤال عن "ما هي العلة؟" يقود إلى السؤال عن "هل كان للعالم بداية في الزمان؟ وهل له علة؟ وما هو الزمان؟ وهل يوجد إله؟" والسؤال عن "ما هي المعرفة؟" يقود إلى أسئلة من قبيل "هل المعرفة ممكنة؟ هل هي نوع من الاعتقاد؟ هل هي حالة عقلية؟ هل توجد معرفة لا واعية؟"

الأخلاق . دراسة القيم

إن كلمة "الأخلاق" تأتي من كلمة يونانية تعنى آداب السلوك، ولكن منذ القرن السابع عشر أصبحت تعني، في الإنجليزية، دراسة علم الأخلاق Morals، أو، بتعبير أعم، علم سائر أنواع الواجبات الإنسانية يدخل في ذلك الواجبات الأخلاقية، والقانونية، والسياسية.

وفي الوقت الحاضر أصبح "للأخلاق Ethics " معنيان مختلفان. أولا، إنها يمكن أن تعني دراسة نظريات حول الأصول العقلية للدساتير أو المبادئ الأخلاقية وحول الأخلاق بصفة عامة وحول تبرير هذه الدساتير أو المبادئ. ثانيا، إنها يمكن أن تعني الدساتير أو المبادئ الخاصة بالسلوك الذي يقره أفراد أو أهل مهنة معينة. والكلمة تستخدم بالمعنى الثاني عندما يتحدث الناس عن أخلاق العمل، وعن الأخلاق الطبية، وأخلاق التجارة، وهلم جرا. ونحن سوف نهتم أساساً بالأخلاق بالمعنى الأول.

والأخلاق Ethics ، التي تسمى أيضا بالفلسفة الأخلاقية Moral Philosophy، تناقش، من بين ما تناقش، مكانتها كنوع من البحث الموضوعي. وهي تهتم أيضا بالدافع، خاصة الغيرية أو الإيثار والأنانية. والأخلاق تسأل أسئلة عن المبادئ الأخلاقية، وعن السعادة، والعدالة، والشجاعة، وهي تسأل بصفة عامة عن أية حالات وسمات إنسانية تعتبر ذات قيمة ومرغوبة أو غير ذات قيمة وغير مرغوبة.

الفلسفة السياسية ـ دراسة العلاقة بين المواطن وبين الدولة

إن الفلسفة السياسية لها علاقة بالتساؤلات المتعلقة بالحكومة، والمواطن، والدولة. غير أنها لا تهتم كثيرا بالتفاصيل. وإنما تهتم بالأحرى بالإجابة على أسئلة أكثر عمومية من قبيل: لماذا يتعين على المرء أن يطيع حكومة الدولة التي يحيا فيها، وهل يوجد أي سبب للطاعة خلاف الخوف؟ وهل نحن بحاجة إلى دول، أم أن من الأفضل لنا أن نعيش بدون دول؟ وكم من الحرية يمكن أن يتمتع بها المواطنون، وكم من الحرية ينبغي أن يتمتعوا بها؟ وما هي المساواة، وهل هي مرغوبة؟

لقد بدا الفلاسفة المتخصصون أثناء النصف الأول من القرن العشرين على أنهم لا يهتمون بالأسئلة المتعلقة بالدولة والمواطن. ومن ثم تجدر الملاحظة أنه قبل ذلك الحين كان هذا الموضوع يشكل دوما جزءا هاما من أجزاء الفلسفة. فمنذ عصر "أفلاطون" كتب كل من يستحقون بأن نذكرهم كمفكرين أو فلاسفة على قدر كبير من الأهمية عن قضايا سياسية. فـ "أفلاطون" نفسه كتب عملين سياسيين مطولين، "الجمهورية" و "القوانين"، كما كتب "أرسطو" كتابا أسماه "السياسة"، وكتب "أوغسطين" "مدينة الله"، وناقش "توما الأكويني" حقوق وواجبات الحكام ورعاياهم، وكتب "توماس هوبز" كتابا هاما عن الدولة (أسماه "التنين")، كما أن نتاج "جون لوك" الضخم يشتمل على كتاب مؤثر يحمل عنوان "مقالان حول الحكومة المدنية"، كما أن "ديفيد هيوم" كتب كتابا عن تاريخ السياسة، ومن العصور الأحدث يمكننا أن نذكر "هيجل"، و"بنتام"، و"جون ستيوارت ميل"، و"كارل ماركس" بالطبع.

وبعد فترة انقطاع استمرت لثلاثة أو أربعة عقود عادت الموضوعات السياسية للأجندة الفلسفية بعملين ضخمين من أمريكا أحدهما هو "نظرية في العدالة" (١٩٦٨م) لمؤلفه "جون راولز"، والآخر هو "الدولة الفوضوية واليوتوبيا" (١٩٧٤م) لمؤلفه "روبرت نوزيك ."

فلسفة العلم

إن الفكرة التي تقول بأن هناك مشكلات فلسفية تكون وقفا على العلوم المتخصصة Systematic هي فكرة معاصرة. فحتى مجيء القرن التاسع عشر كانت ما تسمى باسم فلسفة العلم تشكل جزءا من نظرية المعرفة العامة. وبعض مؤلفي القرن التاسع عشر أمثال "جون ستيوارت ميل"، اعتبروها فرعا من فروع "المنطق الاستقرائي."

وفي الوقت الحاضر اعتبرت فلسفة العلم فرعا متميزا من فروع البحث الفلسفي وهو يُدرَّس كفرع قائم بذاته في بعض الجامعات، تارة لطلاب العلم، وتارة أخرى لطلاب الفلسفة، وتارة ثالثة للاثنين معا. وعدد كبير من الذين يدرسون فلسفة العلم بدأوا حياتهم الأكاديمية كطلاب علم ثم بعد ذلك تحولوا إلى الفلسفة.

والمشكلات الفلسفية المرتبطة بالعلم تشتمل على قضايا أنطولوجية، أعني، قضايا تتعلق بواقعية الكينونات النظرية مثل الجاذبية، والقوة المغنطيسية، والإلكترونات، واللامادیات. وفلسفة العلم تفحص أيضا العلاقات بين العلوم المختلفة الخاصة وتقيم النظريات بشأن إمكانية رد سائر العلوم إلى دراسة واحدة رئيسية، جرت العادة على أنها الطبيعة. كما أن فلسفة العلم تهتم

أيضا بقضايا منهجية مرتبطة بالاستدلال الاستقرائي، الاستدلال من المعلولات على العلل والعكس، والاستدلال العلمي بصفة عامة .

المنطق . فلسفة الاستنتاج والبرهان

إن كلمة "منطق "Logic" "تأتي من كلمة يونانية هيLogos ، التي تعني "الفكر" أو "العقل" أو "الكلمة"، وربما لهذا السبب عُرِفّ المنطق أحيانا بأنه "دراسة قوانين الفكر."

غير أن "أرسطو"، الذي يقال إنه اخترع هذا الموضوع، وصف المنطق بأنه دراسة البرهان.

والآن، يمكن القول: ليس كل استدلال يهدف إلى إثبات الأشياء بدقة. فالكثير من الاستدلالات تهدف فقط إلى إيضاح أن شيئا من الأشياء يكون محتملا أو ممكنا. فموثوقية Reliability الاستدلال الذي يقصد تأييد احتمالات، لا تشكل جزءا من المنطق الصوري، الذي يدرس فقط البرهان الدقيق، الذي يطلق عليه أحيانا اسم البرهان الاستنباطي. وطالما أن البراهين الدقيقة أو المحددة توجد في الرياضيات، فإن العديد من الناس يعرفون أمثلة من هذه البراهين، سواء أدركوا ذلك أم لا، وذلك لأن العديد من الناس درسوا شيئا من الرياضيات .

وربما يكون أفضل تعريف للمنطق هو ما يأتي: "إن المنطق هو ذلك الوجه من البرهان الدقيق أو المحدد أو الاستنباطي الذي يهتم بالصحة (أو عدم الصحة.)

ولقد أكد بعض الفلاسفة على أنه يجب على المنطق أن يدرس الصدق مثلما يدرس الصحة. غير أن الصدق هو موضوع أوسع بكثير من الصحة. فمن الممكن أن تبتكر قواعد عامة لاختبار الصحة، غير أنه ليست هناك قواعد "عامة" لاكتشاف ما هو صادق وذلك لأن أنواع البحث المختلفة لها طرق مختلفة في اكتشاف الصادق. فعلى سبيل المثال، نجد أن العلوم العديدة المختلفة يكون لها تقنيات مختلفة كالملاحظة والتجربة. ولهذا من الممكن، ومن المفيد، دراسة الصحة وعدم الصحة بدون النظر إلى قضايا الصدق والكذب .

أهم المصادر والمراجع المستخدمه في الفصل:

١-جيني تكمان، كاترين سي إيفانز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة/.دوهبه طلعت أبوالعلا: الطبعه الأولى، دار الهدى،القاهرة.

٢-د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء ، القاهرة ،١٩٩٨م.

٣- د/أميره حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٥-د/ عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، جـ ٢، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،١٩٨٤.

٦-د/ جميل صليبا : المعجم الفلسفى، المجلد الأول ، دار الكتاب البنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت،١٩٧١م.

٧-المعجم الفلسفى : الصادر عن مجمع الغة العربية، تصدير د/إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة، ١٩٨٣م.

٨- د.يحي هويدى: قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩١م.

٩- د.جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، مكتبة الفكر العربى للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، لبنان ،١٩٨٣م .

-Lacey, A.R: A Dictionary of Philosophy, Third Edition, Routledge, New York ،1996.

- Donald. Borchert: Encyclopedia of philosophy, Volume 3, Thomson Gale ،U.S.A, 2006.

lacey , A.R : A Dictionary of philosophy , third edition , rout ledge , new york,1996 .

J. Burnet: Greek Philosophie" Thales To Plato " London, 1968

الفصل الثاني: أهمية دراسة الفلسفة " الفلسفة والواقع":

تأثير الفلسفة في الحياة

هل الفلسفة تناسب مشكلات الحياة الواقعية؟

نعم، وبطرق متعددة. فالفلسفة تزيل الغموض عن الأسئلة، وإزالة الغموض يفيد عندما يواجه المرء اختيارات الحياة الحقيقية.

والفلسفة تحلل الأفكار المعقدة، وتوضيح الأفكار المعقدة غالبا ما يكون مقدمة ضرورية لاتخاذ قرارات جوهرية وعقلانية.

والفلسفة تهتم بتقديم التفسيرات الممكنة لمجموعة من الأشياء المجردة . مثل الاستدلال السليم وغير السليم، العدالة والظلم، المعنى والقيمة. وعندما يصل المرء إلى فهم أفضل لأفكار مجردة مثل هذه، يستطيع أن يزيد من فهمه للحياة وإمكاناتها.

والفلسفة أيضا تثير أسئلة قديمة تم نسيانها كما تثير أسئلة جديدة لم يتم إثارتها من قبل. وملاءمة، أو عدم ملاءمة، الأسئلة القديمة، والأسئلة الجديدة، للحياة لا يمكن أن تقريرها قبل النظر في تلك الأسئلة.

آراء فلسفية شاملة أو واسعة وأخرى ضيقة

في بعض الحقب التاريخية اتخذ الفلاسفة الرؤية الأشمل أو الأوسع لموضوعهم، وفي بعض الأحقاب الأخرى اتخذ الفلاسفة الرؤية الضيقة. فأثناء النصف الأول من القرن العشرين تبنى الفلاسفة إجمالا الرؤية الضيقة تجاه موضوعهم. فنظريات الوضعية المنطقية في فيينا، ومناهج التحليل اللغوي، أو ما يسمى باسم "فلسفة أكسفورد"، كانت تشجع على الرؤية الضيقة. ولعل هذا حدث نتيجة لنهوض العلم في القرن التاسع عشر، ذلك النهوض الذي أحدث شعورا بالفزع العقلي غير المعترف به في قلوب الفلاسفة المتخصصين.

وعدم الرضا بالآراء الفلسفية الضيقة محكوم عليه بالظهور من حين لآخر. ففي عام ١٩٥٩ عبر "إرنست جيلنر" عن عدم الرضا بالرؤية الضيقة بطريقة سلبية مدمرة، وإن يكن مسلية، وذلك في كتابه "الكلمات والأشياء". لقد زعم "جيلنر" أن الفلاسفة المتخصصين في أكسفورد وغيرها لم يعد في إمكانهم إدراك موضوعهم على أنه له أية علاقة سواء بالأسئلة الميتافيزيقية الكبرى أو بقرارات الحياة الواقعية الخاصة بالأخلاق والسياسة. وهو يرى أن هؤلاء الأكاديميين، الذين يطلق عليهم اسم الفلاسفة، كانوا يضيعون وقتهم سدى في تقديم تحليل لا ينتهي لقضايا "اللغة العادية" غير المهمة.

الفلسفة التطبيقية

لقد كانت تحذيرات "جيلنر" تبدو كما لو كانت لم تجد أي آذان صاغية في ذلك الحين. ومع ذلك، تحول الفلاسفة التحليليين بعد ذلك إلى القضايا الميتافيزيقية "الكبرى"، كما أن العديد منهم فكروا في وكتبوا عن مشكلات "الحياة الواقعية".

وفي السبعينات من القرن العشرين نشر "بيتر سنجر" دفاعا عن حقوق الحيوانات غير الإنسانية، وذلك في عمل له يحمل عنوان "حرية الحيوان". ولعل هذا هو أول كتاب فلسفي في تاريخ الكون يحتوي على صور لـ Abbatoirsأي مكان ذبح الحيوانات، ناهيك عن أنواع من الوصفات لوجبات (خالية من اللحوم)، الأمر الذي أدى إلى تحول العديد من القراء بسرعة إلى نباتيين. وبعض الفلاسفة الآخرين كتبوا عن الفلسفة التطبيقية يدخل في ذلك "جي. إي. إم. أنسكومب" (التي كتبت عن منع الحمل)، و "ستيفن كلارك" (الذي كتب عن حقوق الحيوانات)، و"فيليبا فوت" (التي كتبت عن القتل

الرحيم)، و"جوديت بارفز تومسون" (عن الإجهاض)، و"ميري مجدلي" (عن الحيوانات، وعن الشر، وعن الأنوثة، وعن نظرية التطور)، و"أمارتيا سين" (عن الفلسفة والاقتصاد). وظهرت دوريات فلسفية، مخصصة لمناقشة مشكلات الحياة الواقعية، منها، على سبيل المثال، "يوميات الفلسفة والأمور العامة الأمريكية". وفي الثمانينيات من القرن العشرين تم تأسيس "المجتمع البريطاني للفلسفة التطبيقية" مصحوبا بدورية تحمل عنوان "يوميات الفلسفة التطبيقية."

الفلسفة في الحياة العامة:

يدعى الفلاسفة أحيانا للخدمة في هيئات تهتم بتقديم إرشادات للمشرعين في مجالات تتضمن القضايا الأخلاقية. ولا يمكن الزعم بأن المادة الفلسفية المقدمة تكون دوما أفضل مادة، وذلك لأن الفلاسفة لا يتحررون دوما من عدم الوضوح والتشوش، وأحيانا ما تكون لهم تحيزاتهم الاجتماعية وأحيانا ما تكون لهم أهدافهم النفسية. أضف إلى ذلك، أن الفلاسفة تكون لهم أيضا اتجاهات فلسفية معينة، خاصة اتجاهات الشك الفلسفي، التي يمكن أن تعترض سبيل الحس المشترك. فالكثير من تفكير القرن العشرين لا يزال متأثرا "بهيوم"، كما أن العديد من المفكرين المعاصرين يقبلون عن وعي أو عن غير وعي شك "هيوم" في العلية (أنظر الفصل الخامس عشر). وعندما يواجه هؤلاء الفلاسفة قضايا اجتماعية فإنهم ينفضون أيديهم منها، مدعين أنه لا يمكن لأحد أن يعرف ما إذا كانت الدعاية للعنصرية أم الدعاية للجنس (مثلا)

هي التي تسبب أية مؤثرات ضارة: (وذلك لأنهم يفترضون في صمت) أنه لا أحد يعرف ما إذا كان أي شيء يسبب حقا أي شيء.

والأهم من ذلك أن الهيئات التي تقيمها الحكومة لفحص القضايا الأخلاقية تواجه في الغالب بمهام مستحيلة وبأسئلة مستحيلة. على سبيل المثال، قد توجه لهذه الهيئات الدعوة إلى حساب نتائج التخلي عن بعض التشريعات التي تجسد مبادئ أخلاقية قديمة. أو قد تنتظر الحكومات إقامة براهين على خرق التابو (أو الشيء المحرم) المهم للغاية. والفلاسفة لا يتمتعون بالضرورة بمقدرة كبيرة على تقدير النتائج العملية (كالنتائج العملية المترتبة على عدم تحريم الصور الإباحية)، كما أنهم لا يكونون بالضرورة أفضل من أي واحد آخر عند تقرير ماهية أنواع التابو الأساسية بالنسبة لنا.

وعلى الرغم عن هذه العوائق العارضة، يستطيع الفلاسفة تقديم الكثير من الأعمال الجليلة للحياة العامة. والفلسفة التطبيقية "العامة" تكون هي الأفضل عندما تنطلق من مبدأ أساسي يقبله بشكل أو بآخر كل مجتمع متحضر . مثل مبادئ ميثاق الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. وإذا قبلت مثل هذه المبادئ الرئيسة كنقطة انطلاق، فإن اللجنة الفلسفية يمكنها أن تبدأ بتوضيح نوعية المفاهيم المهمة والمناسبة للسؤال قيد البحث، ومن الممكن أن تبدأ بتطوير طرق عملية لإنجاز قراراتها.

وأفضل مثال على ذلك هو "ورقة العمل التمهيدية حول الاتفاق العام"، التي نشرت بواسطة فريق عمل مجلس صحة نيوزيلندا. هذه الورقة هي مثال حياتي حقيقي على إمكانية تطبيق الفلسفة بنجاح على القرارات العامة التي تؤثر في العديد من الناس؛ والتي سوف نذكرها أدناه.

لقد كان فريق العمل يتألف من أطباء، وممرضات، ومحامين، وعدد من عامة الناس كان منهم من يمثل المرضى، والمجتمع الماووري (مجتمع نيوزيلندا)، وباقي عامة الناس. وأحد الأعضاء كان فيلسوفا متخصصا متقاعدا ولا يتمتع بأية شهرة خارج نيوزيلندا، غير أنه كان بمثابة الرجل المناسب في المكان المناسب.

وورقة العمل التمهيدية تنتقل بسهولة وبدون وعى ذاتي من التحليل وعدم الغموض الفلسفيين، إلى طرق ووسائل عملية، والعكس. وهي تغطي أربعة مجالات رئيسة للنقاش.

١- الورقة الأولى تفسر سبب أهمية الموضوع. وهي تقول: إن الاتفاق العام هو قضية قانونية وأخلاقية رئيسة. وهي تخص استقلال الفرد، حق الأفراد في اتخاذ قرارات بشأن الأفعال التي تؤثر فيهم، بطرق تتناغم مع أهدافهم وقيمهم، ومع حقهم في الحرية والحماية ضد تدخل الغير.

والتأكيدات المعاصرة على الاتفاق العام نتجت عن دستور نورمبرج عام ١٩٤٧ (الذي نتج هو نفسه عن محاكمات النازي بعد الحرب العالمية الثانية)، واتفاق هلسنكي عام ١٩٦٤م. فهذه حددت بوضوح التزاما بتلبية موافقة الشخص على المشاركة في البحث العلاجي والبحث غير العلاجي ... والمبدأ التحتي هو أن تكامل الشخص جسديا يجب حمايته ضد المساس أو الانتهاك غير المسئول.

٢- وبعد أن تم تحديد المبادئ الأساسية مضت الورقة في تحديد وتصنيف الطرق المختلفة التي بها يتفوق الاتفاق العام على تحكم

الناس في حياتهم. فالاتفاق العام يفترض الثقة بين المهنة الطبية وبين زبائنها، إنها تشجع الأطباء والمرضى على اتخاذ قرارات عقلانية؛ وتحمي الناس من العلاج غير الضروري ومن الإجراءات الطبية غير الضرورية، وهي تساهم في النتيجة الناجحة للعلاج عن طريق زيادة الاحتمالية التي مؤداها أن المرضى سوف يشاركون طواعية وعلى النحو الكامل في العلاج؛ كما تضمن عدم إجبار المرضي على المشاركة في مشروعات تجريبية تجارية مدرة للربح. كما أن الاتفاق العام يضمن أيضا أن تظل قيم المهن الصحية إنسانية كما تظل متناغمة مع قيم المرضى ومع قيم مجتمعهم، يدخل في ذلك قيم الجماعات الأقلية، كما يحمى المهنة الطبية في حالة حدوث أي خلل.

٣- وورقة العمل التمهيدية تحلل بعد ذلك العديد من الأفكار الفرعية التي لها صلة وثيقة بالموضوع. وفي هذا العمل تستخدم الفلسفة من أجل زيادة فهم المسائل العملية المهمة. والأفكار التي تتعامل معها هنا قد تبدو مملة، غير أن المبادئ الأسمى المعمول بها لن تتحقق في المجال العملي إلا إذا تم فهم هذه الأفكار وتوضيحها والوعي بها وعيا تاما. هذه الأفكار المهمة تشتمل من بين ما تشتمل على الاتفاق العلني، والاتفاق الضمني، والاتفاق العام، والاتفاق الخاص، والاتفاق المكتوب، والاتفاق الشفهي، أو اللفظي، والطارئ وغير . الطارئ، والمخاطر، والمخاطرة الشديدة، والمخاطرة الضئيلة، والعرض الجانبي؛

وعدم القدرة (أعني عدم القدرة على القرار)، والمسئولية، والمعرفة؛ والاختلاف في اللغة، والاختلاف الثقافي.

٤- في النهاية تناولت الورقة الطرق والوسائل المطلوبة لتفعيل نتائجها. إنها تجيب على الأسئلة المتعلقة بكيفية التأكد عمليا من أن المرضى (الذين يختلفون في اللغة، والعمر، والفهم، وغيرها) قد وصلتهم بكل دقة المعلومات الخاصة بعلاجهم، بما في ذلك الأعراض . الجانبية والمخاطر المحتملة. ويتضح من مقدار ورقة العمل أن فريق العمل كان يتسم بعقل عملي يخلو من الغرور، كما أنه يتسم بالذكاء الفلسفي.

تأثيرات الفلسفة

لقد بدأ هذا الفصل بالتساؤل عما إذا كانت الفلسفة تستطيع أن تكون لها أي أهمية في الحياة الواقعية. ونحن قدمنا بعض الإجابات، أولا بلغة عامة، ثم بعد ذلك في صورة أمثلة على الطرق التي تطبق بها الفلسفة على مشكلات الحياة الواقعية في الوقت الحاضر. غير أن تأثير الفلسفة في الحياة ليس شيئا جديدا. فالأفكار الفلسفية كان لها تأثير عميق في المجتمعات الإنسانية . سواء أدركت المجتمعات ذلك أم لا. وأحيانا يكون تأثير الفلسفة خيرا، وأحيانا يكون شرا، غير أن تلك مسألة أخرى.

والمجتمعات المعاصرة تأثرت بعمق بالأفكار الفلسفية التي جاءت من مصادر مختلفة. والأمثلة القليلة التالية سوف توضح كيف أن ذلك هكذا.

أمثلة من العصور القديمة: اليهود والإغريق

يقال، وهذا القول يحمل رنة تكرار، إن الحضارة الغربية بأكملها تقوم على أخلاق اليهود القدماء وعلى علم وميتافيزيقا اليونان القدماء.

فكتاب وحكماء أورشليم، الذين دونوا "الوصايا العشر" والأدب الحكيم لليهود، و"يسوع الناصري"، لم يكونوا فلاسفة. فهؤلاء العظماء علموا ما هو أكثر من الفلسفة. (وذلك لسبب واحد هو أنه لم يفرق أحد في ذلك الحين بين اللاهوت وبين الفلسفة، أو بين الأخلاق وبين الميتافيزيقا. ومع ذلك فإن هذه النقطة هي نقطة ضئيلة مقارنة بغيرها.)

ليس هناك شك على الإطلاق في التأثير الهائل للقوانين الأخلاقية الأساسية التي جاءت في "العهد القديم"، وليس هناك شك، أيضا، في التأثير الهائل لشخصية وتعاليم "يسوع"، الذي أعاد تفسير وشرح هذه القوانين الأخلاقية، بمساعدة أمثلة وحكايات رمزية ذات مغزى أخلاقي. والتعليم اليهودي والمسيحي، الذي يصطبغ إلى حد كبير بالصبغة الفلسفية، يشكل الأساس التحتي للقوانين المحلية والدولية، وللتفكير الأخلاقي عامة، الخاص بالحضارة الغربية. وانحراف الناس والحكومات عن هذه القواعد أو المعايير ليس معناه أن المعايير نفسها ليست مقبولة باعتبارها صحيحة من الناحية النظرية.

وإذا تحولنا إلى الإغريق، نستطيع القول إن هناك اتفاقا عاما على أن الفلسفة والعلم الإغريقيين هما الأساس التحتي "للمنهج العقلي"، الذي يطبق ليس فقط في الفلسفة والعلم وإنما أيضا في العديد من مجالات البحث الأخرى. لقد منحنا الإغريق أول أفكار جوهرية عن كيف نتفلسف، وكيف نفحص الطبيعة والمجتمع، وكيف نمارس العلم، وباختصار، كيف نفكر.

ولعل أفضل شيء يمكننا أن نفعله في هذا المقام هو أن نركز على "أرسطو"، وذلك لأنه أكثر الفلاسفة تأثيرا على مدار التاريخ بأكمله. إنه أحد أكثر المفكرين تأثيرا من أي نوع. وليس من الممكن تقديم أي مختصر إجمالي لتفكير "أرسطو" بسبب شمولية وتنوع الموضوعات التي تحدث فيها، غير أننا ربما نستطيع أن نقدم فكرة عن هذا الشمول والتنوع. "فأرسطو" لم يخترع المنطق فحسب (كما رأينا)؛ وإنما كتب أيضا أعمالا ضخمة عن الميتافيزيقا، والأخلاق، كما كتب في فروع كثيرة مما نطلق عليه الآن اسم فروع العلم، يدخل في ذلك الميكانيكا، والبيولوجيا، وعلم النفس. كما كتب بحوثا هامة في السياسة، والدين، والأدب.

ونهض "توما الأكويني" في القرن الثاني عشر الميلادي للمصالحة بين أعمال "أرسطو" التي كانت مفقودة وأعيد اكتشافها وبين لاهوت الكنيسة المسيحية. وحاول أن يفعل ذلك إرضاء لسلطات الكنيسة في ذلك الحين، الأمر الذي جعل الارستطالية تصبح الفلسفة الرسمية للمسيحية. ولهذا السبب استمرت في التأثير في أفكار وأيديولوجيات أوروبا حتى عصرنا هذا.

أمثلة من العصور الحديثة: هيجل وماركس

مما لا شك فيه أن "كارل ماركس" ساهم، أكثر من أي مفكر آخر، في تشكيل العالم السياسي في القرن العشرين. وهو تأثر "بهيجل"، وبصفة خاصة بكتاب "هيجل" "فينومينولوجيا الروح".

ونظرية "هيجل" تقول إن العلاقات بين الوعي الإنساني الفردي تنطوي على ضروب من عدم الاتساق ولهذا تكون دوما غير مستقرة. هذا الضرب من

عدم الاستقرار ينتج علاقات جديدة، تكون هي الأخرى غير مستقرة وتفضي بدورها إلى علاقات أخرى. هذا هو "الجدل" الهيجلي الذي يتألف من الفكرة، ونقيض الفكرة، ومركب الفكرة ونقيضها، الذي يتألف من عملية (يعتقد) أنها تشكل وتفسر التاريخ الإنساني.

وفي نظرية "ماركس" انقلب الجدل الهيجلي إلى "مادية جدلية"، إلى عملية تاريخية مفترضة لا تقوم على الروح أو الوعي، وإنما تقوم على عوامل مادية. فالتنظيمات الاجتماعية مثل الإقطاع، والرأسمالية وغيرها، تحتوي على ضروب من عدم الاتساق، أو، بتعبير "ماركس"، على "متناقضات". هذه "المتناقضات" تولد حتما الصراع الطبقي. و"ماركس" يزعم أنه يصف تاريخ الصراع الطبقي بأكمله منذ أيام النظام القبلي، مرورا بالإقطاع والرأسمالية والاشتراكية، حتى مستقبل المجتمع غير الطبقي، أعني، الشيوعية. وعندما تتحقق الشيوعية سوف تختفي كل المتناقضات ويزول الصراع، في رأي "ماركس".

في ضوء هذه الأفكار شبه . الهيجيلية، وفي ضوء دراسته لاقتصاد "ريكارد"، قدم "ماركس" بعض الآراء العميقة في الرأسمالية الإنجليزية في القرن التاسع عشر. غير أن تأثيره لا ينبثق عن هذا الوجه من أعماله بقدر ما ينبثق عن رؤيته اليوتوبية في الشيوعية المثالية. هذه الرؤية هي التي أثارت غضب الحكام والجمهور على حد سواء، وأدت كما نعرف إلى اضطرابات سياسية خطيرة.

والعديد من الفلاسفة الآخرين أثروا في وجهة نظر وسلوك رجل الشارع. وسوف نذكر منهم ثلاثة أمثلة أخرى.

جون سنيوارت ميل

إن أولئك الذين يدافعون عن مبادئ حرية الصحافة وحرية الكلام في العالم الناطق بالإنجليزية يشيرون من حين لآخر إلى أفكار "جون سنيوارت ميل". والنساء أيضا تدين بالفضل "لميل"، ولزوجته، "هاريت".

الوضعية المنطقية

في العشرينات، انحازت "دائرة فيينا"، أو "الوضعيون المناطقة"، إلى العلم باعتباره أسمى من سائر المساعي الإنسانية الأخرى. والحكومات المعاصرة تقر أيضا أن العلم له دور بارز يتعين عليه أن يلعبه في الحياة المعاصرة، ناهيك عن كونها تصوره على أنه هو الذي يخلق الثروة. والوضعية تقدم أنصارا مهنيين وحكوميين "للمثال العلمي" بقدر من التبرير النظري لموقفهم، الأمر الذي يجعل بعض صور المبادئ الوضعية المشوهة أو غير المشوهة تجد صدى لها في المناقشات العامة حول العلم ونتائجه.

المنطق وصناعة الكمبيوتر

إن القراء الذين يعرفون شيئا عن الكمبيوتر ربما يجدون الفصل رقم ٢٠ من هذا الكتاب مألوفا لهم. وذلك لأن بعض مخترعي الكمبيوتر كانوا علماء في الرياضيات ودرسوا المنطق الصوري المعاصر. والنظام الثنائي الموجود في الكمبيوتر مماثل لنظام ("الصدق/الكذب") الذي رأيناه يعمل في قوائم صدق حساب القضايا. وصناعات الكمبيوتر الضخمة أصبحت ممكنة بواسطة أفكار علماء الرياضيات والمهندسين . والفلاسفة.

هل الفلسفة تؤثر في الحياة الواقعية؟ نعم بكل تأكيد. وهذا هو أحد الأسباب في كونها جديرة بالدراسة.

منافع الفلسفة

إن للفلسفة لذة وسحر حتى لو كانت غارقة فى سراب الميتافيزيقا، ويشعر بهما كل تلميذ لبرهة حتى تتغلب عليه ضرورات الحياة الكثيفة وتجرُّه إلى سوق الصراع والربح، وقد خبر معظمنا الحياة فى الأيام الذهبية فى مقتبل العمر حينما كانت الفلسفة 'العزيزة التى تبعث على السرور' كما قال أفلاطون، وحينما كان حب التواضع ينبئ عن مخايل الحق بلذة لا تُقارن بشهوة الجسد وطرائق العالم الكثيفة، وكان فينا على الدوام شجن وشوق دفين إلى سعينا المبكر نحو الحكمة، ونشعر مثل براونينج أن "الحياة لها معنى، وأن العثور على ذلك المعنى هو طعامى وشرابى"، فما أكثر ما لا معنى له فى حياتنا، وهى بما هى تفاهة وتردٌ يمحو ذاته بذاته، ونجاهد الفوضى فى أنفسنا وفى خارجها، ونعتقد طوال الوقت أن فى دخيلتنا أمر حيوى له معنىً، ولا نملك إلا محاولة فك لغز نفوسنا، ونريد أن نفهم "كيف أن الحياة تعنى دومًا تحول نفوسنا وكل ما حولنا إلى نور ونار"، فنحن مثل ميتيا فى الإخوة كارامازوف "أحد الذين لا يريدون ملايينًا بل يسعون فحسب إلى الإجابة عن تساؤلاتهم"، فنحن نسعى إلى إدراك القيمة والمنظور فى الأمور العابرة، ونريد أن نعلم أن الأشياء الصغيرة صغيرة والأشياء الكبيرة كبيرة قبل فوات الزمن، ونتوق إلى أن "ترى الأشياء الآن كما سنراها فى الأبدية"، ونشتاق إلى تعلم الضحك فى وجه المحتوم وأن نبتسم حتى لشبح الموت المُحيق، ونريد أن نكون كلا واحدًا لكى تتسق طاقاتنا مع رغباتنا وننقُدها، وما قال عنه نيتشه 'الحكمة البهيجة'، وآخر كلمة فى الأخلاق والسياسة وربما فى المنطق والميتافيزيقا كذلك، لقد قال ثوريو "حتى تكون فيلسوفًا ليس مجرد أن تتفكر فى أمور غامضة، ولا هو حتى

بإنشاء مدرسة، ولكنه حب الحكمة كحبنا الحياة، والتى تملى علينا حياة البساطة والاستقلال والعظمة واليقين".

ويمكن التيقن بأننا لو وجدنا الحكمة فسوف يثمر فينا كل شىء، ويقول بيكون فى موعظة له "اسع أولاً إلى خير ما فى العقل، وسوف تأتى إليك كل الأشياء إما طائعةً أو موهوبةً أو إما لن تشعر بافتقادها".

وقد يعترض قارئ ليس لطيفًا بقول "إن الفلسفة عديمة النفع كالشطرنج وغامضة كالجهل "، ويقول شيشيرون "ليس هناك ما هو عبثى، ولكنه يوجد فى كتب الفلاسفة فحسب"، ولا جدال فى أن بعض الفلاسفة قد بلغوا كافة أنواع الحكمة إلا المعقولية العامة، وقد كانت كثير من شطحات الفلاسفة مجرد مبالغة فى زخم النسيم حتى يصبح زوبعة، فلنصل إلى كلمة سواء فى رحلتنا هذه ولنضع كل شىء فى النور بالامتناع عن الخوض فى أوحال الميتافيزيقا والبعد عن البحار الهادرة للخلاف اللاهوتى، ولكن هل كانت الفلسفة بلا فائدة؟ إن العلم يبدو فى تقدم دائم فى حين تفقد الفلسفة أرضها، إلا أن ذلك من جرَّاء أن الفلسفة تقبل الخوض فى الصعاب والمخاطر فى التعامل مع المشاكل التى لم تطلها الوسائل العلمية مثل الخير والشر والجمال والقبح والنظام والحرية والحياة والموت وغيرها، وبمجرد أن يتمخض أى مجال بحث عن معرفة قابلة للانضباط الشكلى فإنها تسمى علمًا.

ويبدأ كل علم كفلسفة وينتهى كفن وينمو كفرضيات ويثمر كإنجازات، أما الفلسفة فليست سوى تأويل لما لا يُدرك على شاكلة الميتافيزيقا أو ما لا يُدرك كله على شاكلة فلسفتا الأخلاق والسياسة، وهى الخندق الأول فى حصار الحقيقة، والعلم السائد هو المناطق المحتلة التى تتخايل فيها المعرفة والفن فى أردية عالم ناقصٍ مدهش، ولكن الفلسفة تبدو ساكنة متحيرة، وليس ذلك إلا

للأنفة عن السعى إلى ثمار النصر الذى أحرزته بناتها من العلوم، أما هى فتذهب إلى المجاهل حيث لا يقين فى حال من عدم الرضا الربانى.

هل يلزمنا الحديث الفنى المتخصص؟ إن العلم وصف تحليلى والفلسفة فن تركيبى تأويلى، ويريد العلم أن يحلل الكل إلى أجزاء والمنظومة العضوية إلى أعضاء والغموض إلى وضوح معلوم، ولا شأن له بقيم الأشياء ومثالاتها ولا بالمغزى الكلى النهائى، فهو راضٍ بطرح واقعها الحاضر وعملياتها، ويضيِّق من بصره بإصرارٍ على طبيعة أشياء محدودةٍ وعملياتها كما هى قائمة، فالعالم غير منحازٍ كالطبيعة ذاتها فى قصيدة تورجنيف "يهتمُّ بقدم النملة قدر اهتمامه بشطحات العباقرة"، لكن الفيلسوف لن يرض بوصف الوقائع بل سيسعى إلى فهم معناها وقيمتها، ويقارن بين الأشياء فى تركيب تأويلى، ويحاول أن يضع ذلك الكون فى صورة أفضل من سابقتها التى فككها العالِم بالتحليل، ويقول لنا العلم كيف نُشفى وكيف نقتُل وكيف نخفِّض معدل الوفيات بالقطاعى، ثم كيف ننكب على القتل بالجملة فى الحروب، لكن الحكمة والرغبة معًا فى ضوء الخبرة يمكن أن تقول لنا متى نُشفى ومتى نقتُل، فملاحظة العمليات وإنشاء الوسائل من قبيل العلم والنقد والاتساق هى غاية الفلسفة، ولكن الوسائل والأدوات فى هذا الزمن صارت شرًا بتكاثرها الذى فاق كل قدرات النقد والتركيب بين المثل والغايات، فامتلأت حياتنا بالضجيج والغضب بلا معنى، فالواقع ليس شيئًا إلا بقدر علاقته بالرغبة، وليس كاملاً إلا فى علاقته بغاية كلية، فالوقائع التى لا منظور وراءها ولا تقويم لها لن تملك أن تنقذنا من اليأس والفوضى، والعلم يقدم لنا معارف لكن الفلسفة فحسب هى التى تضفى علينا الحكمة.

وتشتمل الفلسفة على وجه الخصوص على خمسة حقول للدراسة والجدل هى المنطق والجمال و الأخلاق و السياسة و الميتافيزيقا، والمنطق هو دراسة المنهج المثالى للفكر والاستدلال والاستقراء والفرض والتجربة والتحليل والتركيب، وهى أشكال النشاط الإنسانى التى يحاول بها المنطق الفهم والاسترشاد، وهو مجال كئيب فى الدراسة لمعظمنا، إلا أن الأحداث العظمى فى تاريخ الفكر ما هى إلا تحسينًا لمناهج التفكير والبحث، وعلم الجمال دراسة الشكل الأمثل أو الجميل فى التعبير العادى، وهو فلسفة الفن، والأخلاق هى دراسة السلوك الأمثل، وقد قال سقراط إن قمة المعارف هى معرفة الخير والشر، أو هى حكمة الحياة، والسياسة هى دراسة التنظيم الأمثل لمؤسسات الدولة، وليست كما يعتقد البعض فن وعلم الوصول إلى السلطة والحفاظ عليها، وليس حكم الفرد ولا حكم الصفوة ولا حكم الشعب ولا الفوضوية ولا النسوية إلا شخوصًا تلعب فى مسرحية فلسفة السياسة، وأخيرًا الميتافيزيقا التى تخوض غمار متاعب شتى بموجب أنها ليست مثل أشكال الفلسفة الأخرى، فهى تسعى لمذاكرة "الحقيقة الأسمى" لكل شىء، فما هى الحقيقة الأسمى للمادة أو الأنطولوجيا؟ وما هى الحقيقة الأسمى للعقل أو علم النفس الفلسفى؟ وما هى العلاقة بين العقل والمادة فى عمليات الفهم والإدراك؟ أو ما هو علم المعرفة؟.

هذه هى أقسام الفلسفة، ولكنها فقدت جمالها ومتعتها حينما تقطعت أشلاءً، ولن نتناولها فى هيئتها التجريدية الممزقة وشكلياتها، ولكننا سوف نسبغ عليها عبقرية رداء الحياة، ولن نتناول دراسة الفلسفة بل دراسة الفلاسفة، وسوف نمضى وقتنا مع القديسين وشهداء الفكر، وندعو روحهم المضيئة لتهفو حولنا،

وربما استطعنا أن نشارك فيما أسماه ليوناردو "إن أنبل المسرات هى بهجة الفهم".

ويحمل كل من هؤلاء لنا درسًا لو استطعنا التقرب منه، فيقول إمرسون "هل تعلم سر الدارس الحقيقى؟ إن فى كل امرئٍ شيئًا يمكن أن أتعلم منه، وأنا تلميذه فى هذا الشأن"، ولا شك أننا يجب أن نتخذ ذلك السلوك حينما نستمع إلى العقول العظمى فى التاريخ دون أن نجرح كبريائنا! ويمكن أن نغبط أنفسنا بفكرة إمرسون الأخرى عن أننا نلمح حينما نستمع إلى عبقرية تتحدث إلينا طيفًا من ذكرى لشبابنا المبكر وقد خطرت لنا الفكرة ذاتها دون أن نحتكم على وسيلة للتعبير عنها، ولم نكن نحتكم على فن ولا شجاعة لصوغها، والحق إن العظماء يتحدثون إلينا فقط عندما يكون لنا آذان تسمع ونفوس تعى ما تزدهر به قريحتهم، فنحن كذلك قد خبرنا ما خبروه، ولكننا لم نرضع من تلك الخبرات التى خلت من نسغ الأسرار والمعانى الدقيقة، فلم تكن لدينا الحساسية التى تلتقط النغمات الشفيفة ولا موسيقى الأكوان، وتعرَّف عبقرية الفلسفة كما قال فيثاغورس "إن الفلسفة هى أسمى موسيقى".

فلنستمع للموسيقى إذن ونغفر لهم هفواتهم العابرة، ونتشوق إلى تعلم دروسهم التى انكبوا على تعليمها، لقد قال سقراط العجوز ردًا على كريتون "هل تعتقد أنك معقول؟ فلا تأبه ما إذا كان معلموك فى الفلسفة محسنين أم مسيئين بل انتبه إلى الفلسفة ذاتها فحسب".

فحاول أن تتفكر فيها بصدق وحذق، فلو كانت شرًا فانصرف عنها واصرف عنها الناس، ولو كانت خيرًا فاتبعها واخدمها وطب خاطرًا.

أهم المصادر والمراجع المستخدمه في الفصل:

١-جيني تكمان، كاترين سي إيفانز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة/.دوهبه طلعت أبوالعلا: الطبعه الأولى، دار الهدى،القاهرة.

٢-د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء ، القاهرة ،١٩٩٨م.

٣- د/أميره حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٥-د/ عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، جـ ٢، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،١٩٨٤.

٦-د/ جميل صليبا : المعجم الفلسفى، المجلد الأول ، دار الكتاب البنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت،١٩٧١م.

٧-المعجم الفلسفى : الصادر عن مجمع الغة العربية، تصدير د/إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة، ١٩٨٣م.

٨- د.يحي هويدى: قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩١م.

٩- د.جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، مكتبة الفكر العربى للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، لبنان ،١٩٨٣م .

-Lacey, A.R: A Dictionary of Philosophy, Third Edition, Routledge, New York ،1996.

- Donald. Borchert: Encyclopedia of philosophy, Volume 3, Thomson Gale ،U.S.A, 2006.

الفصل الثالث: علاقة الفلسفة بالعلم وأنماط وخصائص التفكير الفلسفي والتفكير العلمي

علاقة الفلسفة بالعلم:(*)

عرفنا سابقًا أن الفلسفة هي علم الوجود الكلي أو المطلق الذي يصل إليه الإنسان بعد أن يكون قد بعد عن جزئيات الحياة وخلص إلى النظر والتأمل. والفلسفة بهذا الاعتبار مختلفة عن العلم، وإن كان هناك بعض أوجه الشبه بينهما، **فما هي إذن؟؟**

أوجه الشبه بين الفلسفة والعلم:

١. إن غاية الفلسفة كغاية العلم، وهي البحث عن الحقيقة. حيث كانت الفلسفة عند القدماء علمًا، وكان العلم والفلسفة يدلان على مفهوم واحد، وكانت الفلسفة تشمل كل من العلوم. وكان طاليس وهو أول الفلاسفة طبيعيًا ورياضيًا، وكان فيثاغورث رياضيًا ومهندسًا، وكانت مؤلفات أرسطو دوائر معارف تنظيم العلوم كلها، وكان الفارابي وابن سينا من البارعين في الرياضيات والفلك والهندسة إلى جانب الطب.

٢. إن الأبحاث الفلسفية كالأبحاث العلمية يجب أن تتتابع في جو من الحرية العقلية الكافية، بحيث لا تخضع لسلطة دينية كانت أو سياسية أو عرقية. ولقد كان جمود الحياة في القرون الوسطى في أوروبا كان مرجعه تسلط الكنيسة على التفكير في ذلك الوقت.

*** - هذا الفص نقلا عن د. ابراهيم محمد رشاد، رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، المدخل إلى الفلسفة، وكتابه مناهج البحث العلمي.**

٣. إن كلا من العلم والفلسفة يرتفعا بنا عن صخب الحياة اليومية الجارية، نظرًا لتعمق العقل البشري في مجالاتهما.

٤. إن البحث في الفلسفة كالبحث في العلم تمامًا يتطلب من صاحبه شجاعة في القول وعدم خضوعه للأهواء الذاتية أو المؤثرات الشخصية.

وعلى الرغم من هذا التشابه بين العلم والفلسفة، إلا أن بينهما خلاف في المنهج والموضوع:

أوجه الاختلاف بين الفلسفة والعلم:

١. فالفلسفة هي علم الوجود الكلي وظواهره ومركز الإنسان منه على وجه كلي، أما العلم فلا يقيد نفسه بهذا العموم ويختار لميدان بحثه بعض الظواهر الخاصة في الكون أو في الإنسان ويبحث عن الصفات المشتركة بينهما، لاستخلاص القانون العام الذي يسيطر عليها. وهكذا، فالفيلسوف يبدأ بأن ينظر إلى الكون نظرة كلية، والعالِم يبدأ بأن ينظر إلى بعض ظواهره نظرة متخصصة. فالاختلاف بينهما إذن تتمثل في نقطة البدء وفي طريقة التفكير.

٢. إن الموضوعية في العلم غير الموضوعية في الفلسفة. فموضوعية العلم هي موضوعية الوقائع العلمية التي تظهر من خلال الأجهزة والمقاييس. وعلى العكس من ذلك، فإن موضوعية الظواهر – التي تقصدها الفلسفة، إنما تتعلق بالكون ككل.

٣. إن الفلسفة تشمل مجموعة من العلوم التي تبحث فيما ينبغي أن يكون، كالمنطق والأخلاق والجمال. بينما يشمل العلم مجموعة من العلوم الوصفية التي تهتم بدراسة ما هو كائن بالفعل.

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة ليست إلا منهجًا خاصًا من مناهج التفكير يلتزم فيه الإنسان النظرة الكلية إلى الوجود وعلاقة الإنسان به.

أثر الفلسفة في المجتمع الإنساني:

كان التفكير الفلسفي قائمًا على ممارسة التأمل في الوجود، وفي كل ما يشتمل عليه من ظواهر ونواميس طبيعية. وما قد يكمن وراء ذلك كله من قوى عاقلة مدبرة، كان من الطبيعي أن ترتبط الفلسفة كل الارتباط بمختلف نواحي المعرفة الإنسانية، وأن يكون لها أثرها الفعّال ومجراها العميق في حياة المجتمعات بمستوياتها المختلفة، وعلى أشكالها الحضارية المتغيرة. ولهذا يؤثر عن "**شيشرون**" قوله: "**إن الفلسفة أم المعارف ومبدعتها**"[١].

إن التفكير الفلسفي في مجمله يهدف إلى تحصيل الحق والخير والجمال، وكل ما يُثار في الفلسفة من أبحاث أو ينشأ في محيطها من مسائل، إنما يرجع أولًا وأخيرًا إلى محاولة جادة لمعرفة هذه المثل.

وبمعنى أوضح، يهدف التفكير الفلسفي إلى إلتماس الحق (في النظر)، وتوخي الخير (في الفكر والعمل)، وتذوق الجمال لإضفائه على كل ما يصدر عنه من تصرفات وفي كل ما يدمر بنفسه من مشاعر ووجدانات.

[١] محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، مقدمات ومشكلات، ص٢١.

فإذا ما استطاع الفيلسوف أو المُفكِّر أن يطبع بذلك نفسه بحياته العقلية والخلقية والوجدانية إلى درجة تميزه – عمن سواه، واكتسب دقة في التفكير، ورقة في الشعور، وسموا في العقل والعاطفة.

وهذا التكوين القوي لشخصية الفرد وتأهيل ذاته بهذه المقومات الإنسانية الكاملة، يُهيئ للإنسان في أي مجتمع أن يستعين به، وأن يمارسه بفاعلية وصدق فيما هو بصدد بحثه أو واقع في دائرة اختصاصه من شئون ذلك المجتمع.

فإذا كان مؤرِّخًا – مثلًا – أمكنه أن ينتفع بالفلسفة في معرفة العوامل والتيارات التي يقع مجتمع من المجتمعات أو جيل من الأجيال تحت تأثيرها، فتوجهه إلى الثورات والحركات تقدمية كانت أو رجعية، مما يسبب رقيها ونهوضها أو تخلفها وانحطاطها.

وإن كان مُشرِّعًا، استطاع أن يستخدمها في دراسة نفسية الأفراد والجماعات التي هو معني بالتشريع لها ووضع القوانين المنظمة لعلاقاتها.

وإن كان سياسيًا، أتاحت له فرصة الوقوف على طبائع النظم السياسية المختلفة، وما صاحبها من أشكال الحكومات ومدى صلاحيتها أو عدم صلاحيتها لمجتمع دون آخر.

وإن كان أديبًا، استعان بالفلسفة من أجل التعرف على نفسية مستمعيه عندما يُحاضِر أو يخطب فيهم، وكذلك في ترتيب وسائل الإقناع لمن يُخاطب، وخلق المؤثرات والدوافع التي يملك بها ناصية الجماهير، وزمام توجيههم والتأثير فيهم.

وفوق هذا وذاك، فهناك من الأثار العملية ما يساعد دارس الفلسفة على تدبير حياته الخاصة ومقاومة الوضيع من النزوات والرغبات، وتقدم له من قواعد السلوك السليم ما يوطد علاقاته بغيره من أفراد مجتمعه، ويجعله مثالي التصور، أخلاقي التصرف، قوي الصلات بغيره من الناس سواء في بيئته أو خارجها. ويوجز "**رينيه ديكارت**" الفيلسوف الفرنسي هذا المعنى في كتابه (***مقال في المنهج***)، فيقول:

"**على الإنسان أن يجتهد في مغالبة نفسه وحد رغباته وشهواته، لا في مغالبة الحظ أو مقاومة القدر، لأن أفكارنا ملكٌ لنا، نستطيع أن نتحكم فيها كما يشاء. فبهذا نستطيع أن لا نأسف على حرماننا من الاشياء التي لا نقدر نوالها. وعلى هذا النحو، نستطيع أن ننعم بالغني والفقر والحرية وكل أنواع السعادة**"[1].

وهكذا يتبين لنا كذلك من الكشف عن آثار الفلسفة في المجتمع الإنساني، صلاتها بمختلف أنواع المعارف والرباط الوثيق بينهما وبين العلم.

[1] ديكارت: **مقال في المنهج**، ص٥١.

أنماط التفكير و خصائصه

ويحتوي على النقاط التالية:

تمهيد

النمط الأول: تفكير رجل الشارع.

النمط الثاني: التفكير العلمي.

النمط الثالث: التفكير الفلسفي.

تمهيد:

"**الإنسان حيوانٌ عاقل**" – قضية يقينية لا شك فيها، "**والفكر هو الذي يميزه عن غيره من الحيوانات**" قضية أخرى يقينية لا تحتاج إلى تدليل ولا إرهاق في الدرس والتحليل، ولأننا جميعًا نعرفها ونحفظها عن ظهر قلب، غير أننا كثيرًا ما نتغافل عن هذه القضايا من نتائج بالغة الأهمية – وهو ما نود أن نشير إليه ونحن نستعرض وضع الفلسفة.

إذا كان الفكر[1] هو الذي يُميِّز الإنسان عن الحيوان، فإنه أيضًا الذي يُميِّز بين إنسانًا وإنسانًا، وبين شعب وشعب، وبين أمة وأمة، وبين عصر وعصر من عصور التاريخ. أما الفكر الذي يميز الإنسان عن إنسان آخر، فهذا واضح من أننا لا نُفرِّق بينهم بين الناس على أساس ثرائهم ولا مظهرهم ولا أحجامهم وأعمارهم.. إلخ. لكننا نُفرِّق بينهم على أساس طريقتهم في التفكير. وحين قال "**سقراط**" لجليسه: "**التفكير – هو الذي يعرفنا بالأشخاص. قل لي – كيف تُفكِّر، أقل لك من أنت!**".

إذن، الفكر هو الذي يُميِّز فرد عن آخر، وهو أيضًا الذي يُميِّز شعب عن شعب آخر، وما نقوله أحيانًا عن "**تقدم**" شعب، وتخلُّف آخر، لا يعني سوى تقدم الفكر هنا وتخلفه هناك.

---

[1] من نكد الدنيا أن يصبح **"الفكر"** في بلادنا مرادفًا للهم والغم والكرب العظيم... بحيث لا تجد الأم التي تحنو على أبنائها أجمل من أن تدعو لهم الله أن يجنبهم **"الفكر"...!**

الفكر إذن هو الأساس دائمًا حينما يكون هناك إنسان: فردًا أو شعبًا أو جماعة أو تاريخًا.. إلخ– والفلسفة هي نمط خاص من الفكر أو قل أنها الفكر في أعلى مرحلة. لكن أيعني ذلك أننا جميعًا أفرادًا وشعوبًا وجماعات فلاسفة هذا حق بمعنى ما من المعاني فلا شك أن لكل منا وجهة نظر عن العالم – الكبير والصغير – وعن العلاقة بينهما، ونحن بهذا القدر على صلة وثيقة بالفلسفة.

في استطاعتنا أن نقول أن هناك ثلاثة أنماط من التفكير، هي: **تفكير رجل الشارع، وتفكير العالِم، ثم تفكير الفيلسوف**؛ ولكل نمط من هذه الأنماط الثلاثة خصائص يتميِّز بها عن غيره، وسوف نعرض لها فيما يلي بإيجاز شديد، لكننا نود أن يكون واضحًا قبل أن نبسط هذه الخصائص أنه ليس ثمة تحديد حاسم أو قاطع فيما بينها، أعني أنه يمكن للشخص الواحد أن يستخدم لونين من هذه الأنماط الفكرية الثلاثة، فالعالِم في معمله يسير وفقًا لخطوات فكرية محددة، ولهذا نقول أنه يسير وفقًا لخصائص التفكير، ولكن خارج المعمل يمكن جدًا ألا يتبع هذا الأسلوب، فليس هناك إنسان يمكن أن يحصر تفكيره في إطار معين طوال حياته.

النمط الأول: تفكير رجل الشارع

يمكن أن نقول إن تفكير رجل الشارع يتميِّز بالخصائص الآتية:

(١) المبالغة: إن المبالغة خاصية أساسية لتفكير رجل الشارع، وإنك لتجدها حيث يصف لك حادثة أو يشرح لك ظاهرة، فهو لا يستطيع أن يكون دقيقًا أو قل إن الدقة أو التحديد ليس مطلوبًا في

هذا المجال، ويشترك معه في هذه الخاصية تفكير الطفل الصغير، وتفكير الرجل البدائي.

(٢) الإحالة إلى مجهول: من الملاحظ أن رجل الشارع إذا ما استعصى عليه أن يفهم مشكلة من المشكلات أو يُفسِّر ظاهرة من الظواهر لتعقدها أو تشابكها تراه يردها إلى مجهول (كما هي الحال مثلًا حين يرد الرجل البدائي ظواهر الكون إلى آلهة يتحكمون فيها – أو كما يرد الرجل فشل ابنه في الدراسة إلى الحسد أو "العين".. إلخ)، والمقصود بالإحالة إلى مجهول، رد الظاهرة إلى سبب غير منظور، لا تستطيع أن تعرفه عن طريق المشاهدة والتجربة بحيث تتحقق من صوابه أو خطئه.

(٣) التعميم الخاطئ: من المُلاحظ أيضًا أن رجل الشارع يسرع في تعميم الحكم، فتراه يعمم لك القول تعميمًا واسعًا جدًا دون أن يستند إلا على أمثلة قليلة جدًا. ونحن كثيرًا ما نستمع إلى أحاديث تتحدث عن خصائص الألمان، أو صفات أبناء الصعيد، أو أخلاق الإنجليز.. إلخ في الوقت الذي لا يكون أصحابها قد عرفوا إلا نفرًا ضئيلاً جدًا ممن يتحدثون عنهم – ربما يعدون على أصابع اليد الواحدة، وهو عدد لا يُبرِّر لهم التعميم على الإطلاق.

(٤) الذاتية المُسرفة: أو جعل الذات هي الأساس في عملية التفكير، ولهذا نجد رجل الشارع يقيس الأشياء بمقدار قربها أو بعدها منه، فهو يقف في مركز دائرة، والأشياء من حوله تزداد اتساعًا كلما

بعدت عنه وقلت أهميتها بالنسبة إليه، ولهذا فهو يجعل تفكيره بميوله وأهوائه وعقيدته الدينية والقومية.. إلخ، أي أن تفكيره يتلون بلون الذات.

النمط الثاني: خصائص التفكير العلمي

ليس التفكير العلمي هو تفكير العلماء بالضرورة، فالتفكير العلمي الذي نقصده لا ينصب على مشكلة متخصصة بعينها، أو حتى على مجموعة من المشكلات المحددة التي يُعالجها العلماء، ولا يفترض معرفة بلغة علمية أو رموز رياضية خاصة، ولا يقتضي أن يكون ذهن الإنسان محتشدًا بالمعلومات العلمية، أو مدربًا على البحث المؤدي إلى حل مشكلات العالم الطبيعي أو الإنساني[١].

بل إن ما نود أن نتحدث عنه إنما هو ذلك النوع من التفكير المنظم، الذي يمكن أن نستخدمه في شئون حياتنا اليومية، أو النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنية المعتادة، أو في علاقتنا مع الناس ومع العالم المحيط بنا، وكل ما يشترط في هذا التفكير هو أن يكون منظمًا، وأن يُبنى على مجموعة من المبادئ التي نطبقها في كل لحظة دون أن نشعر بها شعورًا واعيًا.

[١] فؤاد زكريا: **التفكير العلمي**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، رقم (٣)، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م، ص٥.

هذا النوع من التفكير هو ذلك الذي يتبقى في أذهاننا في حصيلة ذلك العمل الشاق الذي قام به العلماء، ومازالوا يقومون به، من أجل اكتساب المعرفة والوصول إلى حقائق الأشياء.

إذن موضوعنا هو التفكير العلمي، أو العقلية العلمية بهذا المعنى الواسع، لا بمعنى تفكير العلماء، وحدهم، وفي اعتقادي أن موضوع التفكير العلمي هو موضوع الساعة في العالم العربي. ففي الوقت الذي أفلح فيه العالم المتقدم في تكوين تراث علمي راسخ في العصر الحديث طوال أربعة قرون، وأصبح يمثل في حياة هذه المجتمعات اتجاهًا ثابتًا يستحيل العدول عنه أو الرجوع فيه. في هذا الوقت ذاته يخوض المفكرون في عالمنا العربي معركة ضارية في سبيل إقرار أبسط مبادئ التفكير العلمي.

من الواضح أن هذا الموقف يعبر عن تناقض صارخ إذ أن المفروض فيمن يزهو بإنجازاتنا العلمية الماضية أن يكون نصيرًا للعلم، داعيًا إلى الأخذ بأسبابه في الحاضر حتى تتاح لنا العودة إلى تلك القمة التي بلغناها في عصر الماضي، أما أن نتفاخر بعلم قديم، ونستخف بالعلم الحديث أو نقوم بمحاربته، فهذا أمر يبدو مستعصيًا على الفهم. ولكننا إذا شئنا أن نكون متسقين مع أنفسنا، وإذا أردنا أن نتجاوز مرحلة اجترار الماضي والتغني بأمجاد الأجداد.. فعلينا أن نحترم العلم الحاضر، وأن نتبع الأسلوب العلمي في التفكير[1].

[1] زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠م، الفصل الأول المعنون: عقبات على الطريق.

فالعلم في أساسه منهج أو أسلوب منظم لرؤية الأشياء وفهم العالم. أما اليوم، فلا يملك أي شعب يريد أن يجد له مكانًا على خريطة العالم المعاصر، إلا إذا احترم أسلوب التفكير العلمي، وأخذ به. فالتفكير العلمي ليس حشد المعلومات العلمية أو معرفة طرائق البحث في ميدان معين من ميادين العلم، وإنما هو طريقة في النظر إلى الأمور التي تعتمد في الأساس على العقل والبرهان المُقنع – بالتجربة أو بالدليل، وهي طريقة يمكن أن تتوافر لدى شخص لم يكتسب تدريبًا خاصًا في أي فرع من فروع العلم.

وفيما يلي يمكننا أن نستخلص مجموعة من الخصائص التي تتسم بها المعرفة العلمية، أيًا كان الميدان الذي تنطبق عليه، والتي تتميز بها تلك المعرفة عن سائر مظاهر النشاط الفكري للإنسان، ونستطيع أن نتخذ من هذه الخصائص مقياسًا نقيس به مدى علمية أي نوع من التفكير يقوم به الإنسان..

فما هي هذه السمات؟

(١) التنظيم:

من أهم خصائص التفكير العلمي صفة التنظيم، أي أننا لا نترك أفكارنا تسير حرة طليقة، وإنما نرتبها بطريقة محدودة، من أجل تحقيق أفضل تخطيط ممكن للطريقة التي نُفكِر بها، ولكي نصل إلى هذا التنظيم، ينبغي أن نتغلب على كثير من عادتنا اليومية الشائعة، ويجب أن نتعود إخضاع تفكيرنا لإرادتنا الواعية، وتركيز عقولنا في الموضوع الذي نبحثه[١].

[١] فؤاد زكريا: **التفكير العلمي**، ص٢٧.

وإذا كان العلم تنظيمًا لطريقة تفكيرنا أو لأسلوب ممارستنا العقلية، فإنه في الوقت ذاته، تنظيم للعالم الخارجي، أي أننا في العلم لا نقتصر على تنظيم حياتنا الداخلية فحسب، بل ننظم العالم المحيط بنا أيضًا، ذلك لأن هذا العالم مليء بالحوادث المُتشابكة والمتداخلة، وعلينا في العلم أن نستخلص من هذا التشابك والتعقيد، مجموعة من الوقائع التي تهمنا في ميداننا الخاص.

فالتنظيم إذن، سمة لا تبدو مقتصرة على العلم وحده، فكل نوع من أنواع التفكير الواعي الذي يهدف إلى تقديم تفسير للعلم، يتصف بنوع معين من التنظيم. والاختلاف الأساسي يكمن في أن التنظيم كما يقول به العلم، يخلقه العقل البشري ويبعثه في العالم بفضل جهده المتواصل الدؤوب في اكتساب المعرفة، على حين أن العالم وفقًا لأنماط التفكير الأخرى، منظم بذاته. ففي التفكير الأسطوري، وفي التفكير الفلسفي، نجد النظام موجودًا بالفعل في العالم، وما على العقل البشري إلا أن يتأمله كما هو. أما في التفكير العلمي، فإن العقل البشري هو الذي يبعث النظام في عالم هو في ذاته غير منظم.

ولكن كيف يحقق العلم هذا النظام أو هذا النسق؟

إن الوسيلة إلى ذلك هي إتباع منهج Method أي طريق محدد يعتمد على خطة واعية، وصفة المنهجية هذه صفة أساسية في العلم، حتى أن في وسعنا نعرف العلم عن طريقها. فنقول إن العلم في صميمه معرفة منهجية، وبذلك نميزه بوضوح عن أنواع المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى التخطيط والتنظيم.

ونستطيع أن نقول إن المنهج هو العنصر الثابت ف كل معرفة علمية، أما مضمون هذه المعرفة والنتائج التي تصل إليها، فهي في تغير مستمر.

والقول بأن المنهج هو العنصر الثابت في العلم، قد يُفهم بمعنى أن للعلم مناهج ثابتة لا تتغير، وهذا فهم لا يُعبِّر عن حقيقة العلم، وإذ أن مناهج العلم متغيرة بالفعل: فهي أولًا: تتغير حسب العصور، لأن كثيرًا من العلوم عدلت مناهجها بتقدم العلم.

كذلك، فإن المناهج تتغير تبعًا لنوع العلم ذاته. إذ أن المنهج المتبع في علم يدرس الإنسان، لابد أن يكون مختلفًا عن ذلك الذي يُتبع في علم طبيعي.

وهكذا، فإن البحث العلمي هو بحث يخضع لقواعد معينة، وليس بحثًا عشوائيًا متخبطًا، ومع اعترافنا بأن هذه القواعد قابلة للتغيُّر باستمرار، فإن مبدأ الخضوع لقواعد منهجية هو صفة أساسية تُميِّز المعرفة العلمية.

وهكذا، يمكن القول إن صفة التنظيم تحتل مكانها عند نقطة البحث العلمي... حيث تتمثل في إتباع العالم لمنهج منظم، وكذلك عند نقطة نهاية هذا البحث عندما يكوِّن العالِم من النتائج التي يتوصل إليها نسقًا مترابطًا يستبعد أي نوع من التنافر في داخله.

(٢) التراكمية:

إن العِلم معرفة تراكمية[1]، ولفظ "**التراكمية**" هذا يصف الطريقة التي يتطور بها العلم، والتي يعلو بها صراحة، فالمعرفة العلمية أشبه بالبناء الذي يُشيد طابقًا فوق طابق مع فارق أساسي هو أن سكان هذا البناء ينتقلون دائمًا إلى الطابق الأعلى، أي أنهم كلما شيدوا طابقًا جديدًا، انتقلوا إليه، وتركوا الطوابق السفلى لتكون بمثابة أساس يرتكز عليه البناء.

وتكشف لنا سمة "**التراكمية**" عن خاصية أساسية للحقيقة العلمية، وهي أنها "**نسبية**". فالحقيقة العلمية لا تكف عن التطور، ومهما بدا في أي وقت أن العلم قد وصل في موضوع معين إلى رأي نهائي مستقر، فإن التطور سرعان ما يتجاوز هذا الرأي ويستعيض عنه برأي جديد.

وهكذا، بدا للناس في وقت معين أن فيزياء "**نيوتن**" هي الكلمة الأخيرة في ميدانها – أي ميدان الفيزياء – وأنها تعبر عن الحقيقة المطلقة، ودام هذا الاعتقاد ما يقرب من قرنين من الزمان، إلى أن جاءت فيزياء "**أينشتاين**"، فابتلعت فيزياء نيوتن في داخلها، بل وتجاوزتها، وأثبتت أن ما كان يُعد حقيقة مطلقة ليس في الواقع إلا حقيقة نسبية أو حالة من حالات نظرية أوسع منها وأعم[1].

وهذا المثال يكشف لنا عن طبيعة التراكم المميز للحقائق العلمية. ففي بعض الحالات تحل النظرية العلمية محل القديمة وتنسخها أو تلغيها.

---

[1] محمد مهران ؛ حسن عبد الحميد: **في فلسفة العلوم ومناهج البحث**، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٨م، ص١٤.

[1] فؤاد زكريا: التفكير العلمي، ص١٩.

وهذه السمة التي يتسم بها العلم، هي التي تقدم إلينا مفتاحًا للرد على انتقاد يشيع توجيهه في بلادنا الشرقية – على وجه الخصوص – إلى العلم، وهو الانتقاد الذي يستغل تطور العلم، لكي يتهم المعرفة العلمية والعقل العلمي بالنقصان.

فمن الشائع أن يحمل أصحاب العقليات الرجعية على العلم، لأنه متغير، ولأن حقائقه محدودة، ولأنه يعجز عن تفسير ظواهر كثيرة.

والواقع أن هذا ليس اتهامًا للعلم، فإذا قلت أن العلم متغير، كنت بذلك تُعبر بالفعل عن سمة أساسية من سمات العلم، وإذا اعتبرت هذا التغير علامة نقص، فإنك تخطئ بذلك خطأً فاحشًا، إذ تفترض أن العلم الكامل لابد أن يكون ثابتًا مع ثبات العلم في أية لحظة واعتقاده أنه وصل إلى حد الاكتمال، لا يعني إلا نهايته وموته. وهكذا، فإن المعرفة العلمية متغيرة حقًا، وتغيرها يتخذ شكل التراكم، أي إضافة الجديد إلى القديم. ومن ثم، فإن نطاق المعرفة التي تنبعث من العلم تسع باستمرار.

(٣)البحث عن الأسباب:

إن النشاط العقلي للإنسان لا يكون علمًا بالمعنى الصحيح إلا إذا استهدف فهم الظواهر، وتعليلها. ولا تكون الظاهرة مفهومة، إلا إذا توصلنا إلى معرفة أسبابها. **وهذا البحث عن الأسباب له هدفان:**

الأول: هو إرضاء الميل النظري لدى الإنسان أو ذلك النزوع الذي يدفعه إلى البحث عن تعليل لكل شيء.

الثاني: إن معرفة أسباب الظواهر هي التي تمكننا من أن نتحكم منها على نحو أفضل، ونصل إلى نتائج عملة أنجح بكثير من تلك التي نصل إليها بالخبرة والممارسة[1].

ومن أجل هذين الهدفين، كانت المعرفة العلمية الحقيقية مرتبطة بالبحث عن أسباب الظواهر، ومع ذلك فإن طبيعة هذا البحث عن الأسباب، ومعنى كلمة السبب ذاتها، لم تكن واضحة كل الوضوح في أذهان الناس، على الرغم من أنهم لا يكفون عن استخدامها في تفكيرهم العلمي:

فعند فلاسفة اليونان، ظهر مفهوم معقد لفكرة السبب والسببية Causality، وقد أوجز "**أرسطو**" آراء اليونانيين السابقين عليه، بالإضافة إلى آراءه المتعلقة بالموضوع، فذكر أن هناك أربعة أنوع من الأسباب:

- **السبب المادي:** كأن نقول الخشب يُصنع منه السرير أنه سبب ما.
- **السبب الصوري:** أي الهيئة أو الشكل الذي يتخذه السرير.
- **السبب الفاعل:** أي صانع السرير أو النجار.
- **السبب الغائي:** أي الغاية من صنع السرير، وهي استخدامه في النوم.

من الواضح أن هذا التحديد لمعاني كلمة السبب، وأنواع الأسباب ينطوي على خلط شديد، إذ أن المادة التي يُصنع منها الشيء ليست إلا أداة، لا سببًا. كما أن الصورة هي فكرة في الذهن، لا تنتج شيئًا في العالم المحسوس بصورة مباشرة. أما الغاية فلا يأتي دورها إلا بعد أن يتم إيجاد الشيء بالفعل،

[1] فؤاد زكريا: **التفكير العلمي**، ص٣٨.

فاستخدام السرير يحدث بعد صنع السرير. ومن هنا لم يكن من المعقول أن تكون هذه الغاية سببًا. وهكذا يتبقى لنا في النهاية نوع واحد من الأنواع الأربعة التي تحدّث عنها "**أرسطو**"، وهو السبب الفاعل، وهو النوع الذي يمكن الاعتراف به.

لذلك، كان من الطبيعي أن تُستبعد كل أنواع الأسباب الأخرى، وخاصةً الأسباب الغائية من مجال العلم الحديث منذ بداية ظهوره بحيث لا يقتصر البحث عن الأسباب الفاعلة ، وتظهر الطبيعة على أنها سلسلة متشابكة من الحوادث التي يؤثر كل منها في الأخريات ويتأثر بها، وترتبط فيما بينها برابطة السببية. وأصبح هدف العلم هو الكشف عن الأسباب المتحكمة في الظواهر من أجل السيطرة عليها عقليًا بالفهم والتعليل. وكان لتقدم العلوم الرياضية واستخدامها في التعبير عن قوانين العالم الطبيعي دورٌ كبير في دعم فكرة السببية في أول عهد العلم الحديث، أي القرنين السادس عشر والسابع عشر.

ولكن العلماء كانوا يستخدمون فكرة السببية دون تحليل، فلم يفكر أحد منهم في معنى السبب وطبيعة العلاقة التي تربط السبب بالنتيجة، وهذا ما دعا أحد فلاسفة العصر الحديث، وهو ديفيد هيوم D. Hume إلى القيام بتحليل فلسفي لمفهوم السببية.

فلقد انتهى هيوم من تحليله للعلاقة بين السبب والنتيجة إلى أن المسألة في حقيقتها على خلاف ذلك، فمن المستحيل أن تكون هناك ضرورة حتمية بين الحوادث الطبيعية ونتائجها، أي بين ارتفاع نسبة الرطوبة وسقوط المطر مثلًا:

فالواقع أن الأسباب الموجودة في الطبيعة، لا تتضمن أية قوى تنتج شيئًا وتوجد أية ضرورة تحتِم سقوط المطر بعد ارتفاع نسبة الرطوبة. وكل ما في الأمر، أننا اعتدنا أن نرى الظاهرتين تتعاقبان سويًا، فنشأ عن هذا التعاقب ميل ذهني إلى الربط بينهما، أما الطبيعة ذاتها، فلا تتضمن حوادثها أي ارتباط ضروري من ذلك[1].

وهكذا، اعتقد "**ديفيد هيوم**" أن الأساس الأول للعلم وهو فكرة السببية، بات مزعومًا نتيجة هذا التحليل الذي قام به. ولكن حقيقة الأمر هي أن هذا التحليل لا يمتد تأثيره إلا إلى ميدان التفكير الفلسفي فحسب، أما الممارسات العلمية فلا تتأثر به، ذلك لأن العالم يستطيع أن يمضي في طريقه دون أن يغير اتجاهه، سواء أكان معنى السببية هو الارتباط الضروري، أم كان معناها هو التعاقب، لأن هذه مسائل تتعلق بالجذور الفلسفية للمفاهيم العلمية، وما يهم العالِم هو استخدام المفهوم على ما هو عليه، أما استخلاص معانيه وأسسه وجذوره، فتلك هي مهمة الفيلسوف.

ولكن من المهم في الوقت الحالي أن نقول أن العلم يبحث عن بدائل لفكرة السببية بمفهومها التقليدي في المجالات التي لا يتسع فيها هذا المفهوم للتعبير عن العلاقات بين الظواهر تعبيرًا دقيقًا، ولكن من المهم أن نذكر أن هذا لا يعني إلغاء فكرة السببية، بل يعني توسيعها.

(٤)التجريد والدقة:

[1] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١١٧.

إن الوسيلة التي يلجأ إليها العلم من أجل تحقيق صفة الدقة هذه، هي استخدام لغة الرياضيات، وبالفعل يتبين لنا من دراسة تطور العلم أنه كلما انتقل من مرحلة أدق، أصبح من المحتم عليه أن يستخدم الصيغ الرياضية على نطاقٍ أوسع، وبالعكس تظل العلوم غير دقيقة، ما دامت تعبر عن قضاياها باللغة العادية.

من هنا، نجد بعض مؤرخي العلم يفرقون في تاريخ أي علم بين مرحلتين: **المرحلة قبل العلمية Pre scientific، وهي مرحلة تستخدم فيها لغة الحديث المعتادة. والمرحلة العلمية Scientific، وهي التي يتوصل فيها إلى استخدام اللغة والأساليب الرياضية**[1].

فمنذ العصور القديمة، كانت هناك محاولات لدراسة الطبيعة على أسس علمية، ولكن كان يعيب هذه المحاولات اعتمادها على لغة كيفية أي الكلام عن الظواهر الطبيعية من خلال صفاتها التي تبدو للحواس المعتادة، كالحار أو البارد، أو من خلال الصفات التي ينسبها العقل الفلسفي، كالمادة والصورة والقوة والفعل.

لذا، لم يكن هناك علم طبيعي بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، ولم يبدأ ظهور العلم إلا على أيدي أقطاب الفيزياء في أوائل العصر الحديث، وعلى رأسهم "**جاليليو**". إذ استطاعوا أن يطبقوا الرياضيات على البحث الطبيعي، ويطبقوا لغة الكم في التعبير عن الظواهر الطبيعية.

---

[1] فؤاد زكريا: التفكير العلمي، ص ص ٥١، ٥٢.

أما في مجال العلوم الإنسانية، فإن مسار المنهج العلمي ينبغي أن يكون واحد في جميع المجالات، وأن الدراسة الفردية للإنسان تعود بنا إلى عهد التعبير الفلسفي أو الفني أو الشعري عن مشاكله. على حين أننا إذا أردنا أن ننتقل إلى المرحلة العملية في دراسة الإنسان، فلابد أن نتبع نفس الأساليب التي أتبعت بنجاح في بقية العلوم، مع عمل حساب الفوارق المميزة بين موضوع الدراسة الإنسانية وموضوع الدراسة الطبيعية.

فالرياضة بطبيعتها علمٌ مجردٌ، أي أنها لا تتحدث عن أشياء ملموسة، ومن هنا كان التجريد صفة ملازمة للعلم سواء تم ذلك التجريد عن طريق الرياضة وهو الأغلب، أو عن طريق أي نوع أخر من الرموز أو الأشكال.

إذن، فصفة التجريد هذه هي التي تباعد بين العلم وبين الحي الملموس، وهي التي تكسب الإنسان مزيدًا من السيطرة على هذا الواقع، وتُتيح له فهمًا أفضل لقوانينه. فالعلم المعاصر الذي تبدو كتبه وأبحاثه كما لو كانت تعيش متقوقعة في عالمها الخاص المليء بالرموز والمعادلات والأشكال الهندسية، هذا العلم هو الذي يتمكن من أن يُقدِّم لنا في كل يوم كشفًا واختراعًا جديدًا يجعلنا نسيطر على نحو أفضل على ظروف معيشتنا ويرفع مستوى حياتنا اليومية.

(٥) اليقين والشمولية والموضوعية:

إن المعرفة العلمية معرفة شاملة[١]، أي أنها تسري على جميع أمثلة الظاهرة التي يبحثها العلم، ولا شأن لها بالظواهر في صورتها الفردية، حتى لو

[١] محمد مهران: في فلسفة العلوم، ص١٢.

كانت هذه المعرفة تبدأ من التجربة اليومية المألوفة، مثل سقوط جسم ثقيل على سطح الأرض، فإنها لا تكتفي بتقرير هذه الواقعة على النحو الذي نشاهدها عليه، وإنما تعرضها من خلال مفاهيم ذات طابع أعم مثل فكرة الجاذبية والكتلة والسرعة... إلخ، بحيث لا تعود القضية العلمية تتحدث عن سقوط هذا الجسم بالذات، أو حتى مجموعة من الأجسام المماثلة لها، بل عن سقوط الجسم عمومًا، وبذلك تتحول التجربة من الفردية الخاصة على يد العلم إلى قضية عامة أو قانون شامل.

وعلى ذلك، فإن الحقيقة العلمية قابلة لأن تُنقل إلى كل الناس الذين تتوافر لديهم القدرة العقلية على فهمها والاقتناع بها، أي أنها حقيقة عامة تصبح بمجرد ظهورها مِلكًا للجميع، متجاوزة بذلك انطاق الفردي لمكتشفها والظروف الشخصية التي ظهرت فيها، وهذه الصفة هي التي تجعل الحقيقة العلمية يقينية.

والواقع أن اليقين في العلم مرتبط ارتباطًا وثيقًا بطابع الشمول الذي قلنا أن القضايا العلمية تتسم به، إذ أن كل عقل لابد أن يكون على يقين من تلك الحقيقة التي تفرض نفسها عليه بأدلة وبراهين لا يمكن تفنيدها.

لذلك، ينبغي أن نُميِّز في اليقين بين نوعين يُستخدمان في الواقع بمعنيين متضادين، حتى تتبين لنا طبيعة اليقين العلمي:

- **هناك اليقين الذاتي:** وهو الشعور الداخلي لدى الفرد بأنه متأكد من شيءٌ ما، وهذا النوع من اليقين كثيرًا ما يكون مضللًا، إذ أن شعورنا

الداخلي قد لا يكون مبنيًا على أي أساس سوى ميولنا أو اتجاهاتنا الذاتية.

- على أن العلم لا يرتكز على هذا النوع من اليقين النفسي الذي يختلف من فرد لآخر، والذي تتحكم فيه الظروف والمصالح والعوامل الذاتية، وإنما يكون اليقين فيه (موضوعيًا)، أي أنه يرتكز على أدلة منطقية مقنعة لأي عقل، ولابد للوصول إلى هذا اليقين الموضوعي من هدم كل أنواع اليقين الذاتية الأخرى[١].

ولكن إذا كان اليقين العلمي يعتمد على براهين وأدلة منطقية، فإن هذا لا يعني على الإطلاق أنه يقين ثابت أو نهائي. فالعلم لا يعترف بشيء اسمه الحقائق النهائية التي تسري على كل مكان وزمان، بل يعمل حسابًا للتغير والتطور المستمر، أي أن اعتماد العلم على أدلة مقنعة للعقل بصورةٍ قاطعة لا يعني أن الحقائق تعلو التغير، بل إن المقصود من ذلك أن البرهان العلمي يقنع كل من يستطيع فهم هذا البرهان في ضوء حالة العلم في عصر معين – أما أن تتحول القضية العلمية إلى حقيقة تفرض نفسها على الناس في جميع العصور، فهو شيء يتنافى تمامًا مع طبيعة العلم ذاتها.

(٦)إمكان اختبار الصدق:

ليس العلم موضوعًا شخصيًا أو فرديًا، كالفن أو تجربة خاصة بصاحبها، كالتصوف، بل هو موضوع اجتماعي عام. لذلك، فإن العالِم إذا ما توصّل إلى قضية علمية معينة كان من حق زملائه العلماء إن أرادوا أن يتأكدوا من صدق

[١] فؤاد زكريا: **التفكير العلمي**، ص ص٤٧، ٤٨.

هذه القضية، ومن حقهم أن يسألوا صاحبهم عن الطريقة التي وصل بها إلى هذه القضية حتى يمكنهم إن أرادوا أن يتبعوا هذه الطريقة، ليروا ما إذا كانت تصل بهم إلى ما توصّل إليه صاحبهم أم تفشل في ذلك. ومعنى ذلك، أن القضية العلمية لابد أن تكون ممكنة التحقق، وأن يكون هناك طريقة لاختبار صدقها، بعكس الفن وغيره من المعرفة الشخصية الخاصة.

إن من الصعب في العلم التحدث عن أشياء لا يمكن التأكد من صدقها أو كذبها. لذلك لا يشتمل العلم على ألفاظ قيمية مثل هذا خير أو شر، أو فضيلة أو رزيلة، لأن هذه الأمور قد تختلف فيها، ولذلك لا يمكن أن نضع معيارًا علميًا دقيقًا لحسمها.

(٧)ثبات الصدق:

لا يكفي أن تكون القضية العلمية صادقة في حالة معينة وفي وقت معين، بل لابد أن تكون صادقة في جميع الظروف والمناسبات المشابهة. فلو وصل العالِم إلى حقيقة معينة، يجب أن يكون صدقها ثابتًا، وليس صدقًا حدث في حالة معينة أو عن طريق الصدفة. فعلى سبيل المثال: فإن القول كلما قل العرض ارتفع سعر السلعة، لا يصبح حقيقة علمية إلا إذا صدق في جميع الأحوال، فلو قل المعروض من القطن هذا العام وارتفع سعره، وصدق ذلك في جميع الأحوال المشابهة، كانت لدينا حقيقة علمية. وعلى ذلك، فالحقيقة العلمية لا تحدث مصادفةً، بل لابد من ثباتها على الدوام[١].

(٨)التحليل:

[١] محمد مهران ؛ حسن عبد الحميد: **في فلسفة العلوم**، ص١٤.

لا يستطيع العالِم – عكس ما كان يدعيه الفلاسفة القدماء – أن يبحث الأشياء ككل، بل يقوم العالِم بتحليل الظاهرة التي يبحثها إلى أبسط ما يمكن أن يصل إليه التحليل من أجزاء، ليقوم ببحث كل جزء على حده. فالحديث عن الأشياء في تركيبها وتشابكها، لا ينزع من عليها صفة العلمية ويكون التحليل خاصية أساسية من خصائص التفكير العلمي[٢].

(٩)اتصال البحث العلمي:

إن العالِم لا يبدأ من لا شيء أو من الصفر كما نقول، إذ أن العالِم يبدأ عادة من حيث انتهى زميله، فقد يصل زميله إلى حقيقة معينة، ويأتي زميل لاحق ليبدأ منها، ثم يأتي ثالث ليبدأ حيث انتهى الثاني، وهكذا. وبهذه الطريقة يتقدم العلم ويتطور، ويكون متصلًا على الدوام، وهذا على عكس ما يحدث في الفلسفة عادةً، إذ قد يأتي الفيلسوف لينقد كل من سبقوه من الفلاسفة ليبدأ فلسفته من البداية ويقيمها حتى النهاية.

ولهذا قيل أن الفرق بين العلم والفلسفة أشبه ما يكون بالفرق بين المنازل الضخمة ذات الطوابق (العمارات)، والبيوت الصغيرة ذات الطابق الواحد (الفيلات)، فبينما تُبنى المنازل الضخمة طابقًا طابقًا، ويسكنها أكثر من أسرة، فإن الفيلا تُبنى مرة واحدة، وغالبًا لا تُسكن إلا من أسرة واحدة. إذن، فالعلم أشبه بالعمارة التي يتعاون في بنائها أكثر من بنّاء، كل واحد يُساهم فيها بجزء يقام على أساس ما وضعه السابق عليه، أما الفلسفة فهي (فيلا) خاصة بصاحبها يبنيها لحسابه الخاص بطريقة خاصة.

[٢] المرجع السابق، ص١٤

(١٠) الإيمان ببعض مبادئ معينة:

يضيف بعض الباحثين[١] إلى الخصائص السابقة خاصية أخرى، وهي الإيمان ببعض مبادئ معينة لا يمكن أن توضع موضع شك، وأنه من الممكن تقديمها في بعض الأحيان بحيث يظل تقدمه متصلًا ومستمرًا. فالعالِم قد أقسم ولاء اليمين لعدد معين من المبادئ، لعل أهمها هو مبدأ الحتمية.

ولكن يجب ألا نخلط بين الحتمية والقدر المحتوم، أعني الجبر المطلق. فالحتمية بعيدة عن الجبر المطلق: فالجبري يرى أن الفعل هو الضروري، وهو يصفها بأنها مطلقة، أما الذي يعتقد بالحتمية، فلا تهمه سوى العلاقة بين الحادث وشروطه، فالضرورة التي تؤكدها الحتمية "مشروطة"[١].

وهكذا، ينتفي وجود الصدفة بالنسبة للعلم، إذ أن الصدفة تعبير عن جهلنا بحقيقة الأسباب، أو كما يقول "**سبينوزا**": "**إن الشيء لا يُسمى احتماليًا إلا لعدم كفاية معرفتنا**". والواقع أن تأكيد الحتمية هو الذي يتيح لنا إجراء حساب الاحتمالات.

ومن بين المبادئ التي يُسلِّم بها العلم أيضًا هو مبدأ النسبية، وقد يبدو هذا المبدأ مناقضًا لمبدأ الحتمية، ولكن نظرًا لعدم وجود الجبرية، فإن الضرورة التي هي محور الحتمية، لا تتعلق بالحوادث ذاتها إذا شئنا الدقة، وإنما بالشروط التي تحيط بها، وبعلاقاتها. فهي إذن "نسبية"، أعني أنها صفة للعلاقات لا للحوادث ذاتها. والحق أن النظر للأمور من وجهة نظر النسبية

[١] بول موي: **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة: فؤاد زكريا، الفصل الثالث.
[١] محمد مهران ؛ حسن عبد الحميد: **في فلسفة العلوم**، ص١٧.

يجعل من المحال القول بوصف مغلق، فأحمد ليس طويلًا ولا قصيرًا بل هو "أطول" من "محمد" و "أقصر" من "سعيد"، كما أن البلح ليس أخضر أو أحمر، بل هو أحمر بالنسبة إلي "**ذي الإبصار السليم**"، وأخضر وأحمر معًا بالنسبة إلى "**المصاب بعمى الألوان**".

هذه هي أهم خصائص التفكير العلمي. ولكن مما يجدر الإشارة إليه هنا أن هذه الخصائص ليس بالضرورة أن تتوافر كلها في جميع العلوم بدرجة واحدة، بل قد تتفاوت العلوم في تحقيق هذه الخصائص، وقد يتوافر بعضها في علم دون بعضها الآخر، وقد تتحقق خاصية منها في علم بصورة أوضح من تحققها في علم آخر. ولذلك، فإن هذه الخصائص هي مجرد خصائص عامة، إذا ما توافرت بعضها أو كلها في معرفة بعينها كان لدينا ما نسميه بالعلم أو المعرفة العلمية، ونطلق على صاحبها أنه تفكيره تفكير علمي.

العقبات التي تواجه التفكير العلمي:

نستطيع أن نقول أن البشرية منظورًا إليها ككل، ما زالت بعيدة عن اكتساب جميع سمات التفكير العلمي، وما زال هذا التفكير يقتصر على مجتمعات معينة، وحتى في هذه المجتمعات يتعرض العلم لتشويهات عديدة قد تظهر حتى بين المتخصصين فيه.

ولقد ظل الإنسان طويلًا يستعيض عن العلم بخيالاته وانفعالاته وحدسه وأفكاره المجردة، ولم يصطنع منهجًا يُتيح له الاتصال المباشر بالواقع، عن طريق الجمع بين العقل والتجربة إلا في مرحلة متأخرة من تاريخه – فلا بد

إذن من عقبات أساسية حالت دون تحقيق هذا الاتصال المباشر بين الإنسان والعالم عن طريق العلم.

ولابد أن الإنسان قد بذل جهودًا كبيرة حتى استطاع أن يُسيطر على عقله، ومن ثم يُسيطر على العالم، ولابد أن تاريخ النشاط الروحي والعقلي للإنسان كان تاريخًا للأخطاء والأوهام التي تغلّب عليها الإنسان بمشقة.

بالتالي، **ما هي العقبات التي أخرت ظهور العلم، والتي لا تزال تشوه صورة المعرفة العلمية حتى يومنا هذا عند فئات كثيرة من البشر؟**

أولاً: الأسطورة والخرافة:

ترجع أسباب انتشار الفكر الأسطوري إلى أنه كان يُقدم – في إطار بدائي – تفسيرًا متكاملًا للعالم. فالأساطير القديمة تعبر عن نظرة الشعوب التي اعتنقتها إلى الحياة والطبيعة والعالم، وتُقدِّم تفسيرًا يتلاءم مع مستوى هذه الشعوب ويرضيها إرضاءً تامًا.

ومن الصعب أن يضع الإنسان حدًا فاصلًا بين الأسطورة والخرافة، ولكن لو شئنا الدقة لقلنا أن **التفكير الأسطوري** هو تفكير العصور التي لم يكن العلم قد ظهر فيها بعد، أو لم يكن قد انتشر إلى الحد الذي يجعل منه قوة مؤثرة في الحياة، وفي طريقة معرفة الإنسان للعالم. فالأسطورة كانت تقوم بوظيفة مماثلة لتلك التي أصبح العلم يقوم بها بعد ذلك، وكانت هي الوسيلة الطبيعية التي تُفسِّر الظواهر في العصر السابق على ظهور العلم.

أما **التفكير الخرافي**، فهو التفكير الذي يقوم على إنكار العلم ورفض مناهجه، أو يلجأ – في عصر العلم – إلى أسباب سابقة على هذا العصر. ونستطيع أن نضيف فارقًا آخر بين الأسلوبين، فالأسطورة غالبًا ما تكوِّن تفسيرًا متكاملًا للعالم أو لمجموعة من ظواهره، على حين أن الخرافة جزئية تتعلق بظاهرة أو حادثة واحدة.

وأهم مبدأ ترتكز عليه الأسطورة هو المبدأ الذي يُعرف باسم (حيوية الطبيعة Animism). والمقصود بهذا المبدأ هو أن التفكير الأسطوري يقوم في الأساس على صبغ الظواهر غير الحية بصبغة الحياة، بحيث تسلك هذه الظواهر كما لو كانت حية: تحس وتنفعل وتتفاعل وتتعاطف أو تتنافر مع الإنسان. ولو فكرنا جليًا في أي أسطورة، فسوف نجدها تعتمد على هذا المبدأ اعتمادًا أساسيًا:

فأسطورة "**إيزيس و أوزوريس**" التي كان المصريين القدماء يفسرون بها فيضان النيل، هي إضفاء لطابع الحياة والانفعالات على ظاهرة طبيعية هي ظاهرة الفيضان. وهناك أسطورة خلق العالم على يد سلسلة من الآلهة التي تبدأ من "**زيوس**" عند اليونانيين، تقوم على هذا المبدأ نفسه، إذ يكون لكل جزء من الطبيعة إلهٌ خاص به، ويسلك هذا الإله سلوكًا متشابهًا لسلوك البشر. وقل مثل هذا عن أية أسطورة عند أي شعب قديم أو بدائي.

وإذا كان الفكر الأسطوري قد اختفى باختفاء العصر الذي كانت فيه الأسطورة تحل محل العلم، فإن الفكر الخرافي ظل يعايش العلم فترة طويلة، ومازال يُمارس تأثيره على الناس حتى يومنا هذا. ولقد عاشت البشرية أمدًا

طويلًا وهي حائرة بين العلم والخرافة، لأن الخط الفاصل بينهما لم يكن في البداية واضحًا كما هو اليوم، وخلال هذه الفترة كانت الأمور مختلطة ومتداخلة، وكان كثير من العلماء يجمعون بين عناصر من الخرافة وعناصر من البحث العلمي في مركب واحد لا يشعرون بأنه ينطوي على أي تنافر.

والواقع أن ظاهرة الفكر الخرافي أعقد من أن تكون مجرد بقية من بقايا عصور ماضية، يستطيع العلم في مسيرته أن يكتسحها ويمحو آثارها، ذلك لأن الفكر الخرافي يظل متأصلًا في أذهان كثير من الناس حتى في حميم عصر العلم ويظل منتشرًا بين الناس حتى في أكثر المجتمعات تمسكًا بالتنظيمات العلمية. فالعلم والخرافة وإن كان ينتميان إلى عصرين مختلفين، يظلان متعايشين في نفوس البشر أمدًا طويلًا. بل أن الشخص الذي نال من التعليم حظًا رفيعًا قد يظل متمسكًا بالفكر الخرافي في كثير من جوانب حياته التي لا يمسها العلم، وهكذا لا يكون إتباعه للمنهج العلمي في المعمل أو جمعه حصيلة من المعلومات العلمية لا يكون ذلك عاصمًا لذهنه من أن يؤمن في جانب من جوانبه بالخرافات، ويرضى بتفسير للظواهر لا علاقة له من قريب او بعيد بالمنهج العلمي.

وقد يلجأ أنصار الخرافة إلى أخطر الأسلحة وهو الربط بين الخرافة والدين، فتراهم يستغلون وجود بعض الحقائق الدينية الغيبية، كالروح مثلًا ووجود بعض النصوص الدينية التي تتحدث عن السحر والحسد.. إلخ، لكي يدافعوا بحرارة عن حقيقة الظواهر الخرافية، مؤكدين على أن الدين نفسه يدعمها.

ولقد قلت أن هذا السلاح أخطر الأسلحة جميعًا، لأنه أولًا يقوم باستغلال عمق الإيمان الديني من أجل تأكيد الفكر الخرافي، ولأنه يضع الدين في مواجهة العلم، ويضع عقول الناس في مواجهة الاثنين معًا، فتقف حائر بين عقيدة متأصلة فيها، وبين منهج علمي تثبت صحته على أرض الواقع العلمي في كل لحظة.

ثانيًا: إنكار قدرة العقل:

تتمثل العقبة الحقيقية في أولئك الذين ينكرون دور العقل أو يقللون من أهميته، ويُضيّقون المجال الذي ينطبق عليه، وذلك لحساب تلك القوة الأخرى التي قد يسمونها بالحدس أو الغريزة، أو سور الحياة أو غير ذلك من الأسماء[1].

ولقد وجدت أمثلة لهؤلاء المفكرين في مختلف عصور التاريخ، وكان رأيهم يختلف في جزئياته تبعًا للعصر الذي يعيشون فيه، وتبعًا للدور الذي يؤديه العقل في ذلك العصر. ومازلنا نجد أمثلة لهم في حياتنا المعاصرة في كتابات أولئك الذين لا همّ لهم إلا أن يحطوا من شأن العقل ويقللوا من قيمة نتائجه، ولا هدف لهم إلا أن يثبتوا قصور المعرفة البشرية، وعجز العلم ذاته عن الوصول إلى حقيقة الأشياء.

والمثال الواضح على هذا هو موقف الفيلسوف الفرنسي "**هنري برجسون**"، الذي مات في أربعينيات القرن الماضي، والذي شهد انتصارات حاسمة للعقل

[1] فؤاد زكريا: **التفكير العلمي**، ص٩٣.

منذ بداية القرن العشرين. فقد دافع "**برجسون**" بحماسة فائقة عن الحدس الذي هو في نظره الملكة القادرة على النفاذ بنا إلى العمق الباطن للأشياء.

أما العقل، فلا يكشف لنا إلا عن السطح الظاهر للأشياء، والدليل على ذلك أنه يستخدم في التعبير عن قوانينه لغة الرياضيات، والرياضيات لا تتضمن إلا تجريدات شديدة العمومية.

ولكي نكون مُنصفين، فإن "**برجسون**" لا ينكر العلم المعتمد على العقل، بل يراه غير كافٍ، ويضع إلى جواره الحدس، الذي اعتقد أنه أعمق من المعرفة العقلية بمراحل.

إن "**برجسون**" وغيره من أنصار الحدس يتحدثون بالفعل عن نوع معين من المعرفة، وهو نوع ينطبق على مجالات معينة، ويحتاج الإنسان إليه بالفعل في مواقف معينة من حياته. وإلى هذا الحد، لا يملك أحد أن يعترض عليهم بشيء، ولكن المشكلة هي أنهم يقارنون بين هذا النوع وبين المعرفة العقلية في العلم ويتهمون هذا الأخير بالقصور، اعتمادًا على أن المعرفة الحدسية أعمق منها، ولو كانوا قد اقتصروا على تحديد المجال الذي يسري عليه كل من نوعي المعرفة هذين، لما كان لنا عليهم أي مأخذ، ذلك لأن الإنسان يحتاج بالفعل إلى نوعي المعرفة هذين كلٌ في مجاله الخاص.

ثالثًا: الخضوع للسلطة:

الخضوع للسلطة أسلوبٌ مريح في حل المشكلات، ولكنه أسلوبٌ ينُم عن العجز والافتقار إلى الروح الخلاقة. ومن هنا، فإن العصور التي كانت السلطة

فيها هي المرجع الأخير في شئون العلم والفكر، كانت عصورًا متخلفة خلت من كل إبداع.

وأشهر أمثلة السلطة الفكرية والعلمية في التاريخ هي شخصية "**أرسطو**" الفيلسوف اليوناني، فقد ظل هذا الفيلسوف اليوناني الكبير يمثل المصدر الأساسي للمعرفة في شتى نواحيها، طوال العصور الوسطى الأوروبية، أي طوال أكثر من ألف وخمسمائة عام. كذلك كانت كثير من قضاياه تؤخذ بلا مناقشة في العالم الإسلامي.

إن أقصى تكريم للفيلسوف إنما يكون ف عدم تقديسه وفي تجاوزه، لأن هذا التجاوز يدل على أنه أدى رسالته في إثارة عقولنا إلى التفكير المستقل على الوجه الأكمل. ومن ناحية أخرى، فإن العصور الوسطى لم تأخذ من "**أرسطو**" روح منهجه الذي حاول أن يطوره في المرحلة الأخيرة، بل أخذت منه نتائج أبحاثه واعتبرتها الكلمة الأخيرة في ميدانها.

وكان من الطبيعي أن يكون رد الفعل في بداية العصر الحديث قاسيًا. وهكذا، وجدنا "**فرانسيس بيكون**" و "**رينيه ديكارت**" يبدأن فلسفتهما بنقد الطريقة الأرسطية التي تقيدت بها العصور الوسطى تقيدًا تامًا. ويؤكدان على أن التحرر من قبضة هذا الفيلسوف هو الخطوة الأولى في طريق بلوغ الحقيقة. ولقد أخذ "**جاليليو**" يتعقب آراء "**أرسطو**" في الطبيعة واحدًا بعد الآخر، ويُثبت بمنهجه العلمي بطلانها، وبذلك كان تفكيره العلمي من أقوى العوامل التي أدت إلى هدم سلطة "**أرسطو**" في مطلع العصر الحديث.

رابعًا: التعصب:

التعصب هو اعتقاد باطل بأن المرء يحتكر لنفسه الحقيقة أو الفضيلة، وبأن غيره يفتقرون إليها، ومن ثم فهم دائمًا مخطئون.

ويترتب على ذلك أن المتعصب لا يفكر فيما يتعصب له، بل يقبله على ما هو عليه فحسب. وهنا تتمثل خطورة التعصب من حيث هو عقبة في وجه التفكير العلمي. فالتعصب يلغي التفكير الحر والقدرة على التساؤل والنقد، ويشجع قيم الخضوع والطاعة، وهذا يؤدي بنا إلى صفة أخرى أساسية في التعصب هي أنه ليس موقفًا تختاره بنفسك، بل موقف تجد نفسك فيه[١].

وهكذا، فإن التعصب عقبة تعترض طريق التفكير العلمي. ومن هنا كانت المعرفة التي ينبغي أن يشنها عليه هذا التفكير حاسمة، إذ أن العقل البشري لا يستطيع أن يجد حلًا وسطًا بين الاثنين، فإما العلم وإما التعصب.

النمط الثالث: خصائص التفكير الفلسفي

هناك عدة خصائص تتعلق بالفكر أو التفكير الفلسفي، ويمكن أن نوجزها في النقاط الآتية:

(١) الشك: ليس المقصود بالشك هنا هو الهدم، وإنما المقصود به عدم التسليم بكل ما يُقال أو عدم الإيمان بشيء قبل فحصه فحصًا دقيقًا. ولقد كان هذا الموقف أساسيًا عند الفلاسفة الأوائل في بلاد اليونان، وكيف كان الخطوة الأولى من الخطوات التي وضعها "**ديكارت**" لفلسفته.

[١] فؤاد زكريا: **التفكير العلمي**، ص١٠٢.

(٢) الاستقلال: إن التفكير الفلسفي لا يعتمد على سلطان آخر سوى سلطان العقل والمنطق. فالفيلسوف لا يخضع في تفكيره لإجماع الناس، غير أن ذلك لا يعني الانطواء والعزلة أو أن يعيش في (برج عاجي) بعيدًا عن حياة الناس. فالفيلسوف الإنجليزي المعاصر "**برتراند رسل**" كان مثالًا للفيلسوف المستقل بتفكيره، ويعتز به، ويرفض الخضوع لسلطان آخر سوى العقل والمنطق. ولكنه كان في نفس الوقت مثالًا للفيلسوف الذي يعيش حياة الناس، ويشارك في مشكلات المجتمع، ومواقفه معروفة في محاربته استخدام القنابل الذرية، ومهاجمته الحروب على مختلف أنواعها ودعوته للسلام، وإقامته ما يُسمى (محكمة رسل) الذي يشترك فيه أيضًا الفيلسوف الفرنسي المعاصر "**جان بول سارتر**"... إلخ.

(٣) المرونة: إن الفيلسوف على استعداد للتخلي عن آرائه واستبدالها بغيرها إذا ثُبت له بطلانها. ومن هنا نجد من الفلاسفة من غيِّر آراءه في نهاية حياته، واتخذ موقفًا جديدًا لم يتبين له في بدايتها كما هو الحال عند "**القديس أوغسطين**" و "**هيجل**". ويمكن أن نضيف إلى المرونة، سمة التسامح وسعة الصدر: فالفلاسفة لا يثورون ولا يغضبون متى وجه إليهم نقد، لكنهم يقبلونه ويناقشونه بأفق واسع، وصدر رحب.

(٤) يتميز الفيلسوف أيضًا بتفكيره الهادئ المتزن. كما أنه قادر على أن يتجرد من العاطفة والانفعال، وأن يرتفع فوق الحب والكراهية

مكرسًا جهده كله للبحث عن الحقيقة وحدها. ومن أبرز الأمثلة في تاريخ الفلسفة، العبارة التي قالها "**أرسطو**" لأستاذه "**أفلاطون**"، حيث يقول: "**أحب أفلاطون وأحب الحق، ولكن حبي للحق أفضل**". فهو مع حبه واحترامه وتقديره لأفلاطون، حاول أن يتخلّص من عاطفة الحب التي كانت تربطه بأستاذه صاحب الأكاديمية، أي أن "**أرسطو**" حاول أن يتجرد من حبه لأفلاطون، ليتخذ موقفًا مع الحق.

أهم المصادر والمراجع المستخدمه في الفصل:

١–هذا الفص نقلا عن د. ابراهيم محمد رشاد، رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، المدخل إلى الفلسفة، وكتابه مناهج البحث العلمي.

الفصل الرابع: الفكر الفلسفي عبر العصور

مقدمة:

يستخدم إصطلاح الفلسفة اليونانية القديمة كمظهر عام لاكتشافات المفكرين اليونانيين التى ازدهرت بين القرن السادس قبل الميلاد والسادس الميلادى تقريبا، وعادة ما يقسم إلى أربعة فترات تاريخية:

١- **مرحلة ما قبل سقراط (من القرن السادس حتى القرن الخامس قبل الميلاد)**
٢- **المرحلة الكلاسيكية (من نهاية القرن الخامس حتى القرن الرابع قبل الميلاد)**
٣- **المرحلة الهيللينستية (من نهاية القرن الرابع حتى القرن الأول قبل الميلاد)**
٤- **المرحلة الهيللينستية المتأخرة والرومانية التى تمتد إلى فترة متأخرة (من القرن الأول قبل الميلاد حتى القرن السادس الميلادى)**

مراحل الفلسفة اليونانية القديمة

تشمل مرحلة ما قبل سقراط الفلاسفة الأيونيين وهم طاليس (٥٨٥ ق.م)، وانكسمندريس (٥٥٠ ق.م)، وانكسيمانيس (٥٤٥ ق.م)، واكسينوفان (٥٤٠ ق.م) وهيرقليطس (٥٠٠ ق.م) وفيثاغورس (٥٤٠ ق.م)والفيثاغوريون الأوائل ومنهم ألخيمون (٤٥٠ –٥٠٠ ق.م) وفيلولاوس (٣٨٥– ٤٧٠ ق.م) والإيليون وهم بارمنيدس (٤٨٠ق.م) وزينون (٤٩٠ ق.م) وميلسوس (٤٤٠ ق.م) ويصنف المفكرين الأخرين فى هذه الفترة على أنهم تعدديون وهم امبادوقليس (٤٩٠ ق.م) وانكساجوراس (٤٥٠ ق.م)، والذريون الأوائل لوقيبوس (٤٥٠ ق.م) وديموقريطس (٤٦٠ ق.م). ويعد ديوجين الأبولونى (٤٤٠ ق.م)أحد فلاسفة ما قبل سقراط المرموقين.

وكان سقراط (٣٤٧–٤٢٧ ق.م) أحد الملامح الأساسية فى أثينا، ومن أهم أتباعه أرسطو وأفلاطون، حيث أسس أفلاطون أكاديميته (٣٨٥ ق.م) شمال غرب أثينا، وقد درس أرسطو فى هذه الأكاديمية لمدة عشرون عاما ثم أقام أكاديميته، ولم يكن مواطنا أثينيا. ويعدا بروتاجوراس (٤٦٠ ق.م) وجورجياس (٤٨٠ ق.م) السوفسطائيين من مفكرى المرحلة الكلاسيكية المؤثرين، وقد أعتادا أن يتجولا كمعلمين مستقلين فى المدينة بغية جذب الأثينيين، ولم يألف السوفسطائيون فكر مدرسة نظامية بعينها، بل هم مثقفون محترفون اعتادوا تعليم الخطابة والسياسة والفلسفة نظير أجر، وقد نالوا نقدا لاذعا من أفلاطون وأرسطو، وقد تضمنت محاورة السوفسطائى لأفلاطون نقدا عميقا للحركة السوفسطائية،وقد كان نقد أفلاطون لهم أكثر ضراوة فى محاورتى

بروتاجوراس وجورجياس اللتان سميتا بأسماء السوفسطائيين المشهورين فيما بعد، وكذلك وجه أرسطو لهم نقدا فى كتابه دحض السوفسطائيون.

وقد بدأت المرحلة الهيللينستية بعد موت أرسطو (٣٢٢ ق.م) تقريبا، وقد جمعت المدارس الفلسفية الأتية

١- المدرسة الرواقية (أهل الرواق) التى أسسها زينون الكتيومى (٢٦٢-٣٣٤ ق.م) وقد ترأس كليانتس (٢٣٠- ٣٣٠ ق.م) وخريسبوس (٢٠٨-٢٨٠ ق.م) مدرسة الرواقية القديمة بعد زينون. وقد شهدت الرواقية مفكرين عظماء فى ربوع الأمبراطوية مثل سينكا (٦٥ ق.م- ١م) وأبكتيتوس (١٣٥-٥٥ م) والأمبراطور ماركوس أوريليوس (١٨٠-١٢١ م)

٢- المدرسة الأبيقورية التى عرفت باسم 'الحديقة'، والتى أسسها أبيقور فى ساموس (٢٧٠-٣٤١ ق.م) وقد تلا أبيقور سلسلة من المفكرين البارزين مثل ميترودوروس (٢٧٨-٣٣١ ق.م) وهيمارخوس (وفاة ٢٨٧ ق.م) والشاعر الرومانى لوكريتوس (٥٠ -٩٠ ق.م).

٣- مدرسة الشك وكان لها فرعين وهما البيرونية والأكاديمية، أما الأولى أسسها بيرون (٢٧٠-٣٦٠ ق.م) فى إليس Elis، وكانت أكثر أصولية وأصالة من الأكاديمية التى نبتت منها. وأما الثانية النزعة الشكية الأكاديمية التى ارتبطت بأكاديمية أفلاطون القديمة، ورسخ روادوها الجدليون مثل أرخيلاوس (٢٤١- ٣١٦ ق.م) وكارنيادس (٨/١٢٩- ٢١٤ ق.م) الجانب الشكى، وطوروا أبستمولوجيا الاحتمال.

٤- وأخيرا المدرسة الكلبية التى أسسها أنتيستينس الأثينى (٣٦٠-٤٤٥ ق.م) الذى كان تلميذا لجورجياس وغير اتجاهه وصار تابعا لسقراط. وقد تابع انتيستينس ديوجين السنوبى (٣٢٣-٤٠٤ ق.م) وكان أكثر الكلبيين شهرة.

وقد امتدت الفترة الهيللينستية والرومانية المتأخرة طويلا، وشملت فلاسفة ومدارس فلسفية أذدهرت فى الأمبراطورية الرومانية (٧٥٠م- ٢٥٠م)، وانتعشت الفلسفة الكلاسيكية فى هذه الفترة، وانشغلت بدراسة وشرح أعمال أفلاطون وأرسطو، ومن ألمع الأسماء فيها الأسكندر الأفروديسى (٢٠٠م) وأفلوطين (٢٧٠-٢٠٤م) وفرفريوس (٣٠٥-٢٣٢ م) ولامبليخوس (٣٢٦م) وبرقلس (٣٨٥-٤١٢ م) وديمسقيوس (٥٣٨-٤٦٠ م) وسمبليكوس الكليكى (٥٣٠ م).

وكان ديمسقيوس رئيسا للأكاديمية الافلاطونية حين أوصد أبوابها الأمبراطور البيزنطى جوستينيان فى ٥٢٩م، وقد عرف هذا التاريخ بأنه علامة لنهاية الفلسفة القديمة، ولا يفهم من هذا أن نهاية أنشطة مفكرى الفلسفة اليونانية كانت مباشرة، فقد ورد فى قصة أجاثيس Agathias التاريخية أن ديمسقيوس وستة من فلاسفة الأكاديمية منهم سمبليقوس هاجروا إلى بلاد فارس، وانضموا إلى بلاط كسرى (٥٧٩-٥٣١ م) لمواصلة أنشطتهم الفلسفية، وقد خاب أملهم سريعا وعادوا إلى أثينا، وكما دونت أجاثيس أنهم نجوا من الأضطهاد بعد المعاهدة التى أبرمها كسرى مع روما (٥٣٢م)، وتذكر الدراسات الحديثة أنهم اتجهوا إلى حران، حيث التحقوا بالأكاديمية الأفلاطونية التى لعبت دورا بارزا فى نقل الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى، وقد أتجه سمبليقوس وربما بعض الفلاسفة الأخرين إلى الإسكندرية، حيث تبنت الأفلاطونية المسيحية

شرح الأعمال الأرسطية. وقد نشطت مدرسة الإسكندرية المعروفة الآن فى عام (٦٤١ م) قبل أن يستولى عليها المسلمون

رواد فلسفة ما قبل سقراط

لماذا ظهرت الفلسفة فى دول المدن اليونانية كأيونيا فى الشرق واليونان العظمى جنوب إيطاليا وصقلية فى القرن السادس؟ هناك عدة عوامل ساهمت فى هذا ومنها رحلات واكتشافات اليونانيين المبكرة لعالم البحر المتوسط، والطبيعة الخاصة لمذهب تعددية الآلهة عندهم، والبناء الإجتماعى الناشئ عن دولة المدينة، وتطور ونشر اللغة اليونانية فى النصوص المكتوبة.

أولاً:**الترحال والتجارة** فى القرن السادس أداة اتصال اليونانيين بالحضارات الأخرى كالحضارة البابلية والعبرية والفينيقية والمصرية، فسافروا إلى مصر والشرق الأدنى بهدف التجارة أو إنشاء مستعمرات، وبالتالى نقلوا العادات والتقاليد وتبادلوا البضائع والخبرات والأفكار، وقد ساهم التبادل والاستكشاف فى انفتاح وتعددية فلاسفة اليونان الأُول.

ثانيا: الدين وكان الدين فى اليونان القديمة أوليا وهو دين لممارسات طقسية، وليس مجموعة خرافات بالضبط أو شريعة لنصوص مقدسة. وكان سردا مطولا ومتشعبا عن آلهة الأولمبياد دون موثوقية أو كهنوت صارم. وقد سمحت عدم الموثوقية فى تعددية الآلهة عند اليونان لامتداد بعض المقابات النظرية المتشعبة والتفسيرات الفلسفية للكون والآلهة.

ثالثا: **اللغة** سهلت الأبجدية والنحو اليونانى الطريق دقة التواصل بالفكر المجرد وتصنيف المقولات، وظهرت بجانب الأبحاث الطبية والرياضية نصوصا عن الجغرافيا والفلك أو العمل الكبير لهيردوت أبو التاريخ، ورغم تنوع

اللهجات أصبحت هذه الأعمال متوفرة فى لغة يونانية موحدة وشائعة سواء أكانت تستخدم بشكل خاص أم عام.

رابعا : **المجتمع** وقد كان البناء السياسى والاجتماعى هاما للحوار والسؤال الفلسفى اليونانى المبكر، وبظهور ديمقراطية دولة المدينة ظهرت الحركات السياسية فى القرن السادس، وأتاحت تنوع الممارسات والثقافات، وروجت للتفكير النقدى والنقاش الحر وصنع القرار.

رابعا: **التعليم** واستند التعليم الأدبى فى العالم اليونانى على ملحمة هوميروس الشعرية الألياذة والأوديسة، وقصيدتى أنساب الآلهة والأيام والاعمال لهزيود. وقد استخدم الشعر الملحمى للتعبير عن البطولة الإنسانية والفعل الإلهى وبناء العالم الطبيعى، وتحول الشعر الغنائى لتحليل عواطفهم المتناقضة، ووضع خصوصية تعلى الوعى بالنفس. وقد شجع التعليم والثقافة اليونانية حب الاستطلاع والحوار فى موضوعات شتى، ومن ثم قيم ونقد وطور فلاسفة ما قبل سقراط النظر إلى التراث والمعتقدات فى طبيعة الكون والحياة الإنسانية.

خامسا: **التنافس** حيث عززت روح التنافس عند قدماء اليونان فى الأحداث الرياضية مثل أزمين ونيمين وبايسين Isthmian, Nemean, Pythianوالألعاب الأولمبية، وقد اشتملت الألعاب على الموسيقى والشعر، وتنافس التراجديون للحصول على الجوائز على أسس منظمة، ولم تقتصر المنافسات على المهارات الجسمية فحسب، بل شملت جمعت المواهب والإمكانات العقلية، وقد يلحظ روح التحدى التنافس العقلى فى الحجة والحجة المضادة عند فلاسفة ما قبل سقراط.

سادسا: **الحوار الإبداعى** حيث أقام فلاسفة اليونان الأول حوارا خلاقا وإبداعيا مع أساتذتهم وطلابها. فقد تحدى أنكسمندريس الأراء الكونية لمواطنه طاليس، وكذلك انتقده تلميذه انكسيمانيس، وقد أذدرى هيرقليطس تعاليم فيثاغورس واكسينوفانوكذلك رفض بارمنيدس كل من هيرقليطس فى نظريته عن الصيرورة والأيونيين فى الواحدية المادية، وقد عالج أمبادوقليس نفى الحركة والقسمة اللامنتهية عند زينون، فى حين نقد سقراط نظرية العقل عند انكساجوراس حيث أنها ناقصة ومخيبة للآمال.

سابعا: **أسلوب التعبير** حيث أصبح النثر وسيلة التعبير لمعظم فلاسفة ما قبل سقراط، وكان فرسيدس السيروسى Pherecydes of Syros أول من ألف عملا فى النثر فى سياق فلسفى، وكان معاصرا لأساطير إيسوب Aesop's Fables ، وقد كتب انكسمندريس وأنكسيمانيس أعمالهم عن الطبيعة بأسلوب النثر فى القرن السادس، كوسيلة فضلى للتعبير بدلا من النظم الشعرى المنمق الذى كتب به هوميروس وهزيود، ولكن رفض بعض فلاسفة ما قبل سقراط مثل أنكسينوفان وبارمنيدس وأمبادوقليسأسلوب النثر وارتدوا إلى نظم الشعر الصورى المبكر، وأسقطوه على طرق تفكيرهم.

تأريخ فلاسفة ما قبل سقراط

قُدم إصطلاح Presocratic الفلسفة قبل سقراط وهو فى الألمانية Vorsokratiker عند الباحثين الألمان فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين للدلالة التاريخية والفلسفية للمرحلة التى سبقت سقراط (٣٩٩-٤٦٩ ق.م). ويصف الاصطلاح من منظور تاريخى الفلاسفة الذين عاشوا قبل زمن

سقراط، ومن منظور فلسفى يحتوى على التراث الطبيعى الذى سبق الروح الإنسانى للتعليم الأخلاقى لسقراط، فالدرس الأخلاقى المبكر يمكن أن نجده عند اكسينوفان وهيرقليطس وأمبادوقليس والفيثاغوريون، ولم يكن لمفكرى ما قبل سقراط فلسفة بعينها، فنظرية بارمنيدس فى الوجود تناقض نظرية الصيرورة عند هيرقليطس، وأختلف الذريون الأول فلاسفة ملطية أو أصحاب الواحدية المادية، وهكذا إن أشرنا إلى عبارة تجديد عقلى عند'فلاسفة اليونان الأول' فهى ربما تتناسب مع هؤلاء الفلاسفة.

ويمكن تحديد اتجاهات الدراسات الحديثة لفلسفة ما قبل سقراط إلى اتجاهين: الأول الاتجاه التاريخى الفلسفى الذى بدأه الباحثين الألمان مثل زيللر ونيستله وديلس وكرانز، والثانى الاتجاه التحليلى لدى الباحثين البريطانيين والأمريكيين مثل بيرنت وكورنفورد وشيرنيسس ودودز وفلاستوس وأُوين وبارنز. فالاتجاه الأول هو مقاربة فى التراث الأوربى تجمع عناصر الجدل الهيجلى التاريخى والظواهرتى. ويتبع الاتجاه الأخر الجدل الفلسفى والمنطق الصورى الذى دشنه جورج مور وبرتراند راسل ولودفيج فيتجنشتاين. والجدير بالذكر أن هذان الاتجاهان اندمجا فى مشروع للتنقيب التاريخى والفلسفى والأنثروبولوجى للتراث الفلسفى اليونانى المبكر.

وقد يرتد الاهتمام الحديث بالفلسفة اليونانية المبكرة إلى عام ١٥٧٣ م حين جمع هنرى استين المعروف بالاسم اللاتينى بستيفانوس عددا من شذرات فلاسفة ما قبل سقراط فى الشعر الفلسفى Poesis philosophica، وقد اتيح فى القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر طبعات عن أمبادوقليس وبارمنيدس، وفى بداية القرن التاسع عشر كتب سيمون كارستين عن الفلاسفة الذين كتبوا فى الشعر وهم أكسينوفان وبارمنيدس وأمبادوقليس، ونشر ريتر

وبريللير فى عام ١٨٣٨ أول كتاب عن تاريخ الفلسفة اليونانية Historia philosophiae Graecae وظهرت الطبعة العاشرة والأخيرة فى ١٩٣٤ م والتى تضمنت فلاسفة ما قبل سقراط.

وكان الباحث إدوار زيللر أول من درس فلسفة ما قبل سقراط بمنهجية فى كتابه الضخم تاريخ الفلسفة اليونانية (١٨٥٢- ١٨٤٤ م) وقد غلب على طرحه التصنيف التاريخى وانعكس ذلك فى تقسيمه للعمل على ثلاثة مجلدات، وقد تناول فى المجلد الأول فلاسفة ما قبل سقراط من طاليس حتى السوفسطائيين Vorsokratische Philosophie، وخصص المجلد الثانى لفلاسفة المرحلة الكلاسيكية من سقراط حتى أرسطو، وطرح فى المجلد الثالث الفترة الهيللينستية كاملة وما تلاها، بداية من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن السادس الميلادى ، وقد طبعت المجلدات عدة طبعات.

وقد نشر باحث الكلاسيكيات الألمانى هيرمان ديلز كتابا ضخما أخر، وجمع فيه المصادر القديمة، وقد حوى ملخصات لآراء المفكرين اليونانيين الأول، وقد عثر على هذه الآراء عند كتاب الفترة الرومانية والهيللينستية مثل بلوتارخ وجالينوس ومن التيار السائد عند أفلاطون وأرسطو والمرحلة المتأخرة عموما. ويعتبر ديلز من أوائل من سكوا اصطلاح 'تأريخية doxography' من الكلمة اليونانية رأى doxa، وقد ارتكزت أبحاثه على الطبيعة والميتافيزيقا واللاهوت والكون والفلك والأرصاد والبيولوجيا وليست الأخلاق. وقد نشر موللخ كتاب شذرات الفلاسفة الاغريق Fragmenta philosophorum Graecorum وقد شمل عددا من شذرات فلاسفة ما قبل سقراط بترجمة لاتينية واتبعها بشروح قصيرة. وقد وضع بول تانيرى Paul Tannery فى ١٨٨٧م فى كتابه تاريخ العلم الهيللينى Pour l'Histoire de la science

hellène فى إطار علمى، وقد نشرت اول طبعة إنجليزية لفلاسفة ما قبل سقراط فى ١٨٩٢ م كتبها الباحث الأسكوتلندى جون بيرنت. والطبعة الكاملة لفلاسفة ما قبل سقراط هى طبعة ديلز Die Fragmente der Vorsokratiker والتى ظهرت فى ١٩٠٣، وقد أعاد فى ١٩٣٤ م وولتر كارنز تلميذ ديلز نشرها خمس مرات، ونشر فى ١٩٥١م الطبعة السادسة والأخيرة التى اشتملت على مراجعات وتصويبات فى صورة ملاحظات إضافية على المجلدات الثلاثة، وأصبحت طبعة ديلز –كارنز مرجعا لباحثى فلاسفة ما قبل سقراط.

الفلاسفة

الأيونيون

الفيثاغوريون

الإيليون

أصحاب مذهب الكثرة

بدات فلسفة ما قبل سقراط دول المدينة اليونانية فى أيونيا وأنتقلت إلى جنوب إيطاليا وصقلية وأنتهت فى أثينا وتراقيا، فكانت أيونيا موطن طاليس وأنكسمندريس وأنكسيمانيس، وكلوفون موطنا لاكسينوفان، وأفسس لهيرقليطس، وساموس لفيثاغورس، وإيليا لميلسوس وبارمنيدس وزينون، واكراجاس فى إيطاليا لأمبادوقليس، وكلازومينا لانكساجوراس، وأبديرا لليقيبوس وديمقريطس، وقد ذهب انكساجوراس وديمقريطس إلى أثينا ومن المحتمل أن يكونا قابلا سقراط هناك.

الأيونيون

يُنظر إلى **طاليس** الملطى (٥٨٥ ق.م) على أنه مؤسس الفلسفة الغربية، وهو أول مفكر حاول تفسير الطبيعة بلغة غير أسطورية مقدما الوحدة المادية كتفسير للوجود. ويُنظر إليه على أنه الحكيم الذى قدم أقوال ديلفى ' اعرف نفسك know thyself' ، وهو شخصية مثيرة للإعجاب بين القدماء، والمعروف عن حياته وأعماله يسير، وقد نسب إليه بعض المفكرين القدماء عمل دليل للملاحة، وعن إعتدال وانقلاب الشمس والقمر، وكان طاليس كثير الترحال، وقدم هيردوت دليلا هاما ووصفه بأنه رجل دولة ومهندسا بجانب أنه رياضى وفلكى، وقد شهد له هيرقليطس بأنه أول من عمل على المشاكل الفلكية، والشهادات الأخيرة تؤكد أنه تنبأ بكسوف الشمس فى عام (٥٨٥ ق.م)، وتحويل نهر هاليس Halys ليعبره جيش كرويسوس Croesus، وقاس الأهرام بقياس ظلها فى مصر، وبوصفها رياضيا أكتشف عديدا من النظريات كما يقول بروكلس – التالى ليوديموس.

أنكسمندريس

كان أنكسمندريس (٥٥٠ ق.م) تلميذا لطاليس، درس الظاهرة الطبيعية، وصنع أول محاولة شاملة لتفسير أصول كل من أنواع الحيوانات والكون، وهو يعتقد أن اعضاء الكائنات الحية قد نشأت من الرطوبة التى تحدث نتيجة بخر الشمس، وأن الإنسان ولد من سمكة، وهو كواحدى مادى يرى أن كل المخلوقات باختلافاتها ترجع إلى شئ واحد أساسى. وقد كتب أنكسمندريس كتابا فى النثر بعنوان " فى الطبيعة " وقد بقيت سطورا قليلة منه لسوء الحظ، وجاءت معظم معلوماتنا عنه من مصادر متأخرة مثل أرسطو وثيوفراسطس

وبلوتارخ وسمبليقوس، وارتكز فكره على نظريات هامة فى مجالى الكون والبيولوجيا، وهو أول من رسم خريطة للأرض المأهولة على قرص، وكان له الفضل فى تفسير ظاهرة الرياح والأمطار والزلازل بلغة غير أسطورية.

أنكسيمانيس (٥٤٥ ق.م) وهو تلميذا لأنكسمندريس، والفيلسوف الثالث والأخير من فلاسفة ملطية، وتندر المصادر التى تذكر حياته ومؤلفاته، كتب كتابا نثريا فى ضوء الفلسفة الطبيعية مثل أنكسمندريس ولكن بلغة بسيطة كما ذُكر، وقد أهتم بالكون والأرصاد، وقد بقيت بعضا من أفكاره على قيد الحياة، وأثرت فلسفته الطبيعية على **ديوجين الأبولونى** (٣٢٢- ٤١٠ ق.م)وهو فيلسوف متأخر من فلاسفة ما قبل سقراط.

وقال أرسطو عنه فى كتاب الميتافيزيقا (٩٨٦b) أنه أول من نظر إلى السماء وجعلها نظرية لكل شئ، ولد أنكسيمانيس فى كلوفون فى أيونيا دولة المدينة اليونانية فى آسيا الصغرى، ولكنه هاجر إلى الغرب نحو صقلية أو جنوب إيطاليا، ولهذا السبب ارتبط بالفيثاغوريون والإيليون وليس من دليل دامغ لتوكيد هذا الرأى. ويبدو انه عمر طويلا حيث يقول بكلماته " أقذف بفكرتى صعودا وهبوطا فى بلاد اليونان ستون وسبعون عاما، ويضاف إليها خمسة وعشرون عاما منذ ميلادى.

وقد قدم **أنكسيمانيس** نوعا جديدا من الشعر الفلسفى، يمكن ان نعتبره رد فعل للنثر الملطى، وقد كتب الشعر التعليمى بعروض ملحمى ورثائى وهجائى، كما كتب قصائد هجائية بتفعيلة سداسية عُرفت بسيللوى Silloi، وقد انتقد انكسيمانيس هوميروس وهزيود للأخلاقية أساطيرهم. وفى السطور المتبقية من كتابه نلحظ النقاش الفلسفى على الأخلاق والألوهية والبناء الفيزيائى للكون.

ولد هيراقليطس (٥٠٠ ق.م) فى أفسوس، وكتب عملا وحيدا بعنوان 'فى الطبيعة'، وأهدى الكتاب إلى معبد أرتيميس ووضعه فيه ككنز للمدينة حتى يُصان، وتدلل الفقرات الباقية من الكتاب على أنه شخصية قوية، وروح فلسفى مستقل، تأمل فى الطبيعة والأخلاق والسياسة، وقد عُرف بين القدماء ' بالفيلسوف الغامض' نظرا لغموض فكره ولغته الملغزة، وكان كتابه غامضًا الهدف لذا لم يصل أثره لمن هم فى مرتبته، وهذا يبين عبارة سقراط عن كتاب هيراقليطس" إن المفاهيم التى أدركها جليلة، وأنا أعتقد أنه ليس بإستطاعتى درك المفاهيم لأنها عظيمة، لذا يحتاج القارئ أن يكون غواصا ماهرا كمن هم من ديلوس Delos حتى يصل إلى أعماقها(ديوجين لارتوس : حيوات الفلاسفة ٢٢-٢).

الفيثاغوريون

ولد فيثاغورث فى جزيرة ساموس، وكما قيل سافر إلى الشرق ومصر لسنوات عدة وتأثر بالفكر الشرقى، وطرده حاكم ساموس الطاغية من المدينة وهاجر إلى جنوب إيطاليا حوالى ٥٣٢ ق.م، وأسس مدرسته فى مدينة كرتون Croton ، وكانت أهدافها فلسفية وسياسية، وكان فيثاغورث من أكثر الشخصيات غموضا فى العصور القديمة، وعلمنا بحياته وأعماله غير مشكوك فيه فقد استقيناه من اثنين من كتاب السير وهما فرفريوس فى كتابه حياة الفيثاغوريين، ولامبليكوس فى كتابه حياة الفيثاغوريين أيضا، ونظرا للمصادر الأفلاطونية انقسم تلاميذ فيثاغورث إلى مجموعتين الأولى وهم المقبلون على دراسة الرياضيات من يسمح لهم بالالتحاق بالمدرسة والاستماع إلى الدروس ، والثانية وهم الرياضيون الذين يشاركون فى حلقة الدرس.

ومن المسلم به أن فيثاغورث من أعظم الرياضيين، حيث برهن على أنه فى أى مثلث قائم الزاوية يكون مجموع مربع طول الضلعين المحاذيين للزاوية القائمة مساويا لمربع طول الوتر، وهو ما عرف بنظرية فيثاغورس اليوم (ديوجين لارتوس حيوات الفلاسفة ٨-١٢). وكما قال ديوجين أنه أول من قدم اصطلاح الفلسفة على أنه حب الحكمة، وأول من أطلق على نفسه فيلسوف، لم يكتب فيثاغورس شيئا، وفضل أن تكون تعاليمه محلا فى عقول تلاميذه (بلوتارخ Numa 22)، وبقيت التفاصيل المنضبطة لتعاليمه غامضة نظرا لصمت اتباعه (فرفريوس، حياة الفيثاغوريين، ١٩)، ومع هذا بقيت بعضا من عقائده على قيد الحياة فى كتابات المفكرين الفيثاغوريين المتأخرين مثل أليخيمون الكرتونى (٤٣٠-٥٠٠ ق.م) Alcmaeon of Croton وفيلولاوس الكرتونى (٣٨٥-٤٧٠ ق.م).

والجدير بالذكر ان الفيثاغوريون قد احدثوا تغييرا جذريا فى تفسير الكون وطبيعة النفس، وعاشوا حياة منضبطة بإتباع قواعد عملية ومحظورات، فتشاركوا ممتلكاتهم وطعامهم وممارساتهم، وركزوا على دراسة الرياضيات والموسيقى والفلسفة واتبعت لأغراض تربوية وعلاجية، وترتبط التوافقات الفيثاغورية ببناء العالم كرموز مقدسة لتيتراكتوس tetractus[1] ، وكما يقول لامبليكوس أن الفيثاغوريون اعتبروا تيتراكتوس كمفتاح لفهم العالم، وعلة وجذر كل شئ، ومنبعا للطبيعة المتدفقة (حياة الفيثاغوريين ١٦٢-٢٩).

[1] - إذا جمعت الأرقام الأولى نتج عنها العدد عشرة وهو عدد كلى أى كامل لأنه يحتوى على كل النسب الموسيقية، ويمكن ترتيبه هندسيا لشكل مثلث متساوى الأضلاع لأربع وحدات على كل ضلع.

الإيليون

يعد **بارمنيدس** من الرعيل الثانى من اليونانيين الذين قطنوا مقاطعة إيليا فى نوب إيطاليا، وعرفت فلسفته بالإيلية، ويصف ديوجين لارتوس بارمنيدس بأنه تلميذا لأمنياس الفيثاغورى، ورغم محدودية معرفتنا بحياته فإن بارمنيدس أحد فلاسفة ما قبل سقراط البارزين، وقد نال إعجاب أفلاطون والأفلاطونيين المتأخرين، ووصفه أفلاطون بإنه 'عظيم' كما وصفه فى محاورة السوفسطائى (٥- 237a4) ومحاورة ثياتيتوس (183e ff) بالمبجل والملهم. وصنع أفلاطون منه معلما وناقدا للسقراطيين الصغار وشخصية محورية فى محاورة بارمنيدس التى تعد علامة بارزة فى تطور الفكر الأفلاطونى ونقطة تحول فى التراث الأفلاطونى.

نظم بارمنيدس قصيدة بعنوان فى الطبيعة، وكتبها بصيغة التفعيلة السداسية الهوميرية التراثية، وتقسم القصيدة إلى ثلاثة أجزاء ١- الفاتحة ٢- طريق الحق ٣- طريق الظن، وفى الفاتحة التى احتفظ بها سمبليقوس فى مؤلفه يصف بارمنيدس أن الشاب بدأ رحلة الروح إلى آلهه ليست معلومة، وقد قاد بنات هيليوس Helios الشاب (ربما يكون بارمنيدس نفسه) بعربة مدفوعة نحو طريق الشمس إلى الآلهة غير المعلومة التى كشفت له عن طريقين محتملين وهما الحقيقة الصامدة والظن المشكوك فيه من البشر، وأسلوب الفاتحة استعارى وسردى ويعكس بعض المؤثرات الأورفية والشرقية، والجدير بالذكر أن صورة العربة فى محاورة فايدروس فى أسطورة النفس معيار استعارى لإلهام شعرى، ومن ثم تكشف الآلهة الحقيقة عن الواقع فى طريق الحقيقة فى حين

أنها تظهر الخطأ فى الواقع المتوافق أو المتكاثر مع الظن الإنسانى فى طريق الظن.

ويهدف بارمنيدس فى قصيدته إلى تبرير الوجود الواحد غير المشروط بتفنيد اللاوجود عقليا، وحتى يحقق هذا بدأ منهجه من مستوى بسيط إلى موضوع الكلام والفكر، واستنتج سمات الأبدية والثبات واللاتغير بسلسلة من الحج الدامغة من هذه الفرضية الأساسية.

كان **زينون الإيلى** تلميذا لبارمنيدس، وقد خاطبه أفلاطون السقراطى فى محاورة السوفسطائى (a٢١٦) وفايدروس (٢٦١ d) ببالاميدس الإيلىEleatic Palamedes وهو شخصية محورية فى محاورة بارمنيدس، وفيها يحضر زينون بصحبة استاذه بارمنيدس إلى أثينا للمحاضرة فى منطقة سيراميكوس Ceramicus، وبين أفلاطون أن توسع زينون فى فى تفصيل حجج بارمنيدس دعم فلسفة استاذه وهى نموذج للمهارة فى الفلسفة، ووصفه أرسطو بأنه شخصية نبيلة وفيلسوف وسياسى، وقد نسب إليه أختراع الجدل، وتؤكد الاحتمالات أنه شارك فى قلب نظام حكم طاغية إيليا، وأظهر شجاعة منقطعة النظير فى تعذيبه وإعدامه.

وكتب زينون كتابا فى النثر يدعم به نظرية بارمنيدس فى الثبات والوجود الواحد اللامتجزئ، ويبرهن على النتائج المعارضة للنظرية الإيلية مستخدما مجموعة من الألغاز والتناقضات والمفارقات الرياضية، وتنقسم نواة حجج زينون إلى مجموعتين للرفض، وهى إنكار الكثرة وإنكار الحركة، وقد صيغ هذا الإنكار فى تناقضات منطقية جادة بقيت فى تعليقات سمبليقوس على طبيعة أرسطو، فى أربعة ألغاز مشهورة تحتوى على تناقضات عن الواقع المدرك

والحركة الطبيعية والزمان وتناقض النتائج التى تمتح من اثنين من القياسات الافتراضية، تبدو أنها صحيحة فى حين أنها لا تتسق مع الافتراضات الأخرى، وتقوم حجج زينون ضد الكثرة والحركة على مفهوم اللاتناهى، كما أنها ترتبط بالامتداد المكانى والزمانى، وكانت فلسفة زينون إلهاما للفلاسفة لقرون عدة، ولا زالت تمارس تأثيرا جما على تطور تاريخ العلوم والرياضيات.

وميلسوس الساموسى (٤٤٠ ق.م) وهو الفيلسوف الإيلى الثالث البارز إضافة لبارمنيدس وزينون، وكان ميلسوس قائدا بحريا مشهورا له انتصارته، وأعظمها ما كانت ضد الأسطول الأثينى (٤٤١ ق.م)، ومن المحتمل تأليفه لكتاب فلسفى منثور بعنوان فى الطبيعة أو الموجودات، وقد بقيت منه عشر شذرات أحتفظ بها سمبليقوس بجانب بعض الفقرات فى طرح النقاد الأرسطوطاليسين غير الموضوعيين ، وأكسينوفان وجورجياس، وتعكس حجة ميلسوس الاتجاه العقلانى فى طريق الحقيقة، وهو يتبع المبادئ الأساسية لفكر بارمنيدس ولكن يختلف عنه فى التفصيل، ورغم أن ميلسوس يتفق مع بارمنيدس على واحدية وثبات وكمال الوجود وعدم تكثره وتحركه وتدميره، فقد قدم أفكارا مختلفة على خلود الوجود ولا تناهيه.

أصحاب مذهب الكثرة

وضع فلاسفة ما قبل سقراط المتأخرين طرقا متنوعة لإعادة تقديم الكثرة والتغير فى العالم الطبيعى ردا على حجج الإيليين، فهم لا يختزلون الكون فى مبدأ أحادى سواء أكان ماديا أو غير مادى بل هو توليف وتشعيب لمبادئ وقوى عدة، ولا تستمد كثرة الأشياء من مبدأ أحادى بل هى من تحدد وحدة

الكون وتنوع الظواهر الطبيعية، وقد لقب أمبادوقليس وأنكساجوراس والذريون لوقيبوس وديمقريطوس بأصحاب الكثرة أو الأيونيون الجدد.

أذدهر أمبادوقليس (٤٦٠ ق.م) فى مدينة أكراجاس فى صقلية، وكان شخصية بارزة لها باعا طويلا فى المشاركة السياسية والإجتماعية فى مدينته، وقد توفرت فيه شخصية الرجل الحكيم الذى قاد قومه بأفعاله السياسية وكلماته الحكيمة، وقد بدا ديمقراطيا ومعارضا للنظام الأستقراطى وحكم الأقلية oligarchy، وقد اكتسب سمعه بأنه معالج، وقد حكيت قصص عدة حول حياته عند القدماء أشهرها قصة وفاته، حيث تصف أنه قفز فى هوة بركان جبل أثينا ليقنع تلاميذه بألوهيته، ولم يمتدح تألقه الفلسفى بين الأقدمين مثل لوكريتوس فحسب ، بل أثرث ممارسته على تراثات فلسفية مختلفة مثل الأفلاطونية المحدثة الإسلامية وأدب عصر النهضة والنزعة الرومانسية.

وقد قرض أمبادوقليس مثل أكسينوفان وبارمنيدس الشعر فى صيغة التفعيلة السداسية الهوميرية، ويعكس شعره مهارته البلاغية والتعليمية، لذا نسب أرسطو إليه إبداع البلاغة (A86)، وقد انبهر أمبادوقليس بالطبيعة وبناء العالم الطبيعى، وظهر تأثره بالمذاهب الفيثاغورية والأورفية فى النفس. وقد بقيت بعض من الشذرات الشعرية له، وأكتشفت فى ١٩٩٠ بردية قديمة بجامعة ستراسبورج Strasbourg بها بعضا من شذراته، ونشرت فى ١٩٩٩، وعرفت ببردية ستراسبوج.

ولد انكساجوراس (٤٥٠ ق.م) فى كلازومينى بمدينة أيونية، وهو أول فيلسوف يعيش ويتلقى تعليمه فى أثينا، كتب كتابا وحيدا نثرا فى الفلسفة الطبيعية مشيرا فيه إلى الظواهر الفلكية والأرصاد الجوية، وكما يقول سقراط

فى محاورة الدفاع لأفلاطون أن الكتاب كان متاحا الأجورا الأثينى (26d)، ويمكن شراؤه بدراحما، ولسوء الطالع لم يتبقى من هذا الكتاب إلا شذرات احتفظ بها مفكرين متاخرين مثل بلوتارخ وسكتوس وسمبليقوس، ويكشف محتوى الشذرات عن اطالته كمفكر ناقش مسألة نشوء الكون وبناء العالم الطبيعى وطبيعة المعرفة البشرية.

اشتهر أنكساجوراس بنظريته عن العقل، وهى نظرية معروفة عند القدماء بالنوس، حيث استخدمت اللفظة بمعنى العقل، . وهو أول فيسلسوف أثينى بالمعصية(٤٣٣ ق.م)، وكما فى المصادر القديمة نفى خارج المدينة، وقضى حياته فى لامبساكوس بأيونيا وذلك نتيجة تدخل بين تلميذه وصديقه بريكليس الذى انقذه من الموت، وربما ارتباط انكساجوراس ببريكليس هو ما أودى به إلى المحاكمة فى المقام الأول، ومع ذلك أتهم على خلفية نظرياته الرياضية خاصة التى رأيه الإلحادى الذى يرى أن الأجسام السماوية الشمس والقمر والنجوم ليست آلهة بل كتل نارية لأحجار حمراء ملتهبة، وبنى هذا التصور عند انكساجوراس حينما رأى نيزك سقط على أرض أجوسبوتموا فى تراقيا حوالى ٤٦٧ق.م.

غالبا ما يعتبرا **لوقيبوس (٤٥٠ ق.م) وديمقريطس (٤٦٠ ق.م)** رودا للنظرية الذرية، ويصنفا بالذريون الأوائل، ويختلفان عن أنصار هذه النظرية المتاخرين حيث نمت النظرية فى مدرسة أبيقور (الحديقة) فى الفلسفة الهيللينستية، وكلاهما من أبديرا موطن بروتاجوراس السوفسطائى، ومحتمل أن يكون قد تتلمذ على ديمقريطس أو لحق به بشكل ما، وقد لقب ديمقريطس بالضاحك لانه أعتاد الضحك مهما كانت حوالك الأمور التى لا يعلمها وراء

الحقيقة المدركة، ويناقض موقفه الساخر ممن تبعه من المواطنين موقف هيرقليطس الكاره للبشر ٠وقد زار ديمقريطس أثينا وربما قد قابل سقراط هناك، ولكنه أصيب بخيبة أمل لأنه لم يجد من يستمع إليه (B116) "جئت إلى أثينا ولم يعرفنى أحد".

وكتب لوقيبوس كتابا واحدا "عن العقل"، وكان ديمقريطس مفكرا غزير الإنتاج، وقد أطلق عليه ديوجين لارتوس بانتاتيلوس pentathlos (وهو صورة المصارع فى الألعاب الأوليمبية الخمسة)، وله مؤلفات فى الطبيعة، واللاهوت، ونظرية المعرفة، وعلم النفس والأخلاق، ومن مؤلفاته طبيعة العالم، ونظام العالم الأعلى، ونظام العالم الأدنى، وقد ينسب هذا الكتاب إلى لوقيبوس.

وقد كرس ديمقريطس نفسه للحوار الفلسفى، وأعتاد أن يقول إننى أفضل أن أكتشف تفسير واحد للكون خيرمن مملكة الفرس (B118)، والجدير بالذكر يبدو أنه كان متصلا بالهندوسية والفلسفة الشرقية (A1)، ومن الملفت للنظر أن الفيلسوف الهندى كانادا Kanada قد طور النظرية الذرية فى القرن السادس قبل الميلاد، ورغم أن نظرية كانادا تتجه إلى الغائية إلا أن الذرة والغائية فى شذرات ديمقريطس الممتدة بل والفلسفة برمتها يسيرا فى إتجاهين معاكسين. ولسوء الحظ ما بقى فى كلماته عن المذهب الذرى قليل حيث ارتكزت كلماته على الأخلاق.

وأخيرا، ميترودوروس الخيوسى ٤٠٠ ق.م وهو علامة بارزة فى المذهب الذرى المبكر، وقد وافق النظرية الذرية لديمقريطس ولكن وضعها فى صورة متطرفة من الشك السلبى،" نحن لا نعرف شيئا، ولا حتى إذا كنا نعرف أم لا"

(B1) وقد أثر دميترودوروس على الفلسفة الهيللينستية فى نسبية الفلسفة الأبيقورية وفى النزعة الشكية عند بيرون.

أرسطو وعلوم اليونان

ولد أرسطو عام ٣٨٤ق.م. فى مدينة ستاجيرا المقدونية التى تقع شمال أثينا بحوالى مئتى ميل، وكان أبوه طبيبًا وصديقًا لملك مقدونيا أمينتاس جد الإسكندر الأكبر، ويبدو أن أرسطو قد أصبح عضوًا فى أخوَّة أسكليبياديس الطبية، فقد نشأ فى مناخ الطب كما ينشأ كثير من الفلاسفة فى مناخ القداسة، وقد انفتحت له كل الفرص لتنمية عقله علميًا كما لو كان يؤهل لأن يكون مؤسسًا للعلم.

وأمامنا عدة روايات عن مرحلة شبابه، وتصفه أحدها بتبذير ميراثه فى حياة عاصفة، ثم التحاقه بالجيش لاجتناب الموت جوعا، ثم عودته إلى ستاجيرا لممارسة الطب، وذهابه إلى أثينا فى عامه الثلاثين ليتتلمذ على أفلاطون فى الفلسفة، وتحكى رواية أخرى أكثر كرامة عن ذهابه إلى أثينا فى عامه الثامن عشر، وتضعه تحت رعاية المعلم الأعظم، ولكن سمعته كشاب مستهتر لم تتخلى عنه حتى فى هذه الرواية الأقرب إلى التصديق[٢]، وليتعزى القارئ المشمئز بأن فيلسوفنا فى الروايتين قد رسا أخيرًا فى حدائق الأكاديمية الهادئة طوال ثمانية أعوام أو عشرين فى رعاية أفلاطون، لكن الأرجح أن تكون الفترة الأطول كما توحى تأملاته الأفلاطونية بما فيها أشدها تناقضًا مع أفلاطون، ويميل المرء إلى تصورهما فى هذه السنوات السعيدة كتلميذ باهر الذكاء ومعلمًا لا يُضاهى يتنزهان فى حدائق الفلسفة كالعشاق اليونانيين، ولكن كلاهما كان

2 Grote, Aristotle, London, 1872, p. 4; Zeller, Aristotle and the earlier Terirpatetics, London, 1897, vol. i, pp. 6 f.

عبقريًا، والشاهد أن العبقريات تأتلف على شاكلة النار والديناميت، فقد فصل بينهما نصف قرن من العمر وعدم تقابس النفوس، وأدرك أفلاطون عظمة التلميذ الجديد الذى أتى من الشمال البربرى، وتحدث عنه كتجسيد للذكاء فى الأكاديمية، وقد أنفق أرسطو مالا لُبَدًا فى شراء مخطوطات الكتب، وكان الأول بعد يوروبيديس فى جمع مكتبة مصنَّفة، وأسس مبادئ تصنيف المكتبات إسهامًا منه فى تسهيل الدراسة، ولذا أطلق أفلاطون على بيت أرسطو 'دار القارئ'، ويبدو أنه كان يقصد به ثناءًا خالصًا، لكن بعض الشائعات دفعت بأن أفلاطون كان يقصد وصفه بدودة الكتب، ويبدو أن مشادة قامت بينهما قبيل نهاية حياة أفلاطون، "لقد أصيب الشاب الطموح بعقدة أوديب" حيال والده الروحى بموجب حبه للفلسفة، وقد بدأ ينوِّه عن أن الحكمة لن تموت مع أفلاطون، فى حين قال الحكيم العجوز "إنه كالمهر الذى رفس أمه بعد أن أمْتَكَ ضرعها"[٣]، ويرى المعلم زيلر الذى بلغ أرسطو فى صفحاته فردوس الاحترام أننا يجب أن نضرب صفحًا عن تلك الروايات[٤]، ولكن علينا أن نتحسَّب من أن الدخان لابد أن يصدر عن نار.

ولم تزل الحوادث الأخرى فى المرحلة الأثينية مشكلة، فيقول لنا بعض كتَّاب السير أن أرسطو أنشأ مدرسة للخطابة كى ينافس بها إيسوقراط، وأن هيرمياس الثرى الذى تولى حكم مدينة آتارنيوس كان من تلامذته، وقد دعا أرسطو إلى بلاطه عام ٣٤٤ق.م ليكافئه على أفضاله، وزوجه باخته أو ابنة اخته، وقد يتبادر إلى الذهن أن ذلك كان من قبيل الهدايا اليونانية، لكن المؤرخون يسارعون إلى توكيد أن أرسطو رغم عبقريته كان يعيش سعيدًا معها، وتحدث

[3] Benn, The Greek Philosophers, London, 1882, vol. i, p. 283.
[4] Vol. i, p. 11.

عنها فى وصيته بعاطفة فياضة، وبعد عام واحد فى بلاط هيرمياس استدعاه الملك فيليب المقدونى إلى بلاطه فى بيللا ليتولى تعليم ابنه الإسكندر، ويعنى بحث أعظم ملك فى أوانه عن أعظم معلم شهرة فيلسوفنا وتفرده فى زمانه ليكون معلمًا لسيد العالم فى المستقبل.

وقد كان فيليب حريصًا على أن يكتسب ابنه كل ما يمكن من التعليم حتى يكون جديرًا بمقاصده اللامحدودة، وكان انتصاره على ثراثيا عام ٣٥٦ق.م. قد أخضع له مناجم الذهب التى بدأت تُغِلُّ له عشرة أمثال ما كان يدخل من الذهب إلى أثينا من مناجم الفضة الشحيحة فى لاوريوم، وكان شعبه من الفلاحين الأقوياء وكان جيشه لم يفسد برفاهية المدينة ورذائلها، ومن هنا كانت التوليفة التى أخضعت مئة مدينة صغيرة لتوحيد اليونان، ولم يكن فيليب متعاطفًا مع الفردية التى ترعرع فيها الفن والفكر اليونانى، ولكنها فى الآن ذاته دمرت وحدة مجتمعها ونظامه، ولم ير فى تلك الدويلات الصغيرة الثقافة الباهرة ولا الأدب الذى لا يُضاهى، لكنه رأى الفساد فى التجارة والفوضى فى السياسة، ورأى التجار ورجال المال الذين لا يهدأ جشعهم يلتهمون الموارد الحيوية للأمة، كما رأى فساد الساسة والخطباء المفوّهين الذين يضلِّلون شعبًا لاهيًا إلى مؤامراتٍ وحروبٍ، ورأى الأحزاب والطبقات تتخثر إلى طوائف، وقال إنها ليست أمَّة بل كومة عشوائية من الأفراد والعبقريات والعبيد، وانتوى أن يفرض النظام على هذه الطغمة، وأن يقيم يونانًا قويًا متوحدًا ومركزًا سياسيًا كقاعدة للعالم، وكان فى شبابه المبكر قد تعلم فنون الحرب واستراتيجة البنية الاجتماعية على المعلم النبيل إباميمنونداس، وقد عكف عليها الآن بشجاعة وطموح لا ينضب لتحسينها، وفى عام ٣٣٨ق.م. هزم الأثينيين فى خايرونا، ورأى أخيرًا اليونان متوحدة، إلا أن هذا التوحد كان بفعل سلاسل القيود،

وحينما وقف على ميدان انتصاره يخطط لنفسه ولابنه كيفية توحيد العالم وقع صريعًا بالاغتيال.

وقد كان الاسكندر صبيًا فى الثالثة عشر حينما جاء أرسطو، وكان عصبيًا مندفعًا ويكاد يكون مدمنًا للخمر، وكان يمضى وقت فراغه فى ترويض الخيل التى استعصت على الجميع، ولم تُجدى الوسائل التى جربها الفيلسوف لتبريد ذلك البركان المتفجر، وكان نجاح الإسكندر مع الحصان العنيد بوكاسيفالوس أكبر من نجاح أرسطو مع الإسكندر، ويقول بلوتارك "لقد أحب الاسكندر فى أول الأمر أرسطو كما لو كان له أبًا، وقال إن أباه قد منحه الحياة ولكن أرسطو علمه فن الحياة"، ويقول المثل اليونانى السائر "إن الحياة منحة الطبيعة لكن الحياة الجميلة هبة الحكمة"، وقال الاسكندر فى خطاب إلى أرسطو "إننى أفضِّل أن أتقدم فى المعرفة أكثر مما أتوسَّع فى السيطرة والقوة"، ولكن ربما كان ذلك لا يعدو إطراءًا ملكيًا لحماس تلميذ الفلسفة النارى ابن الأميرة البربرية والملك الهمجى، وكانت وسائل العقل أرق من أن تقدر على كبح هذا الميراث الانفعالى، وترك الإسكندر الفلسفة بعد عامين ليعتلى العرش ويمتطى تاريخ العالم، وجعلنا نعتقد أنه استقى شيئًا من الفلسفة والعظمة فى توجهه إلى التوحيد من أستاذه أعظم فيلسوف تركيبى فى تاريخ الفكر، وأن مملكة الفلسفة لم تكن إلا جانبًا واحدًا من مشروع ملحمى متعدد الجوانب لاثنين من المقدونيين لتوحيد عالمَين فوضوييَن.

وقد ترك الإسكندر وراءه فى اليونان حينما انطلق لغزو آسيا حكومات تواليه وشعوبًا تعاديه، وكان التراث الطويل من الحرية التى عاشته أثينا الملكية مانعًا من الخضوع حتى لطاغية عبقرى أمرًا لا يُحتمل، كما عملت فصاحة ديموستينيز المريرة على الإبقاء على المجلس الوطنى على شفا الثورة على

'الحزب المقدونى' الذى كان يمسك بزمام الحكم فى المدينة، وحينما أمضى أرسطو فترة أخرى فى السفر وعاد إلى أثينا عام ٣٣٤ق.م. ارتبط بجماعة المقدونيين بشكل طبيعى، ولم يحاول إخفاء تأييده لنزعة الإسكندر فى توحيد الحكم، وعندما ندرس التتابع الملحوظ فى أعماله التأملية والبحثية التى أنجبها فى الاثنى عشرة عامًا الأخيرة من حياته ونرى جهوده فى تنظيم التوحيد فى مدرسته وتنسيق ثروة المعارف التى ربما لم يحدث لها مثيلا والتى نفذت فى عقل إنسان واحد، فلنتذكر أن ذلك كان سعيًا إلى الحقيقة كان من شأنه إمكان تغيير سماء السياسة وإطلاق عاصفة من الحياة الفلسفية المسالمة، ولن يمكن دون الانتباه إلى ذلك فهم فلسفة السياسة عند أرسطو ونهايته المأساوية.

أوغسطين

لقد كان "أوغسطين" فيلسوفا ولاهوتيا أفريقيا. ولد فيما يطلق عليه الآن اسم الجزائر وذلك عام ٣٥٤ بعد الميلاد وتوفي في "هبو" (المعروفة الآن "بنورث أفريكا") وذلك في عام ٤٣٠ بعد الميلاد. ولقد ربته والدته على المسيحية.

لقد ترك "أوغسطين" موطنه في سن السابعة عشر، وعاش أولا في "قارطاج"، ثم بعد ذلك في "روما" و "ميلان"، حيث درس الكتاب المقدس وأعمال "أفلاطون". وبعد قضاء سنوات عديدة في إيطاليا عاد إلى أفريقيا وأسس مجتمعا رهبانيا؛ الأمر الذي ترتب عليه أن أصبح مطرانا "لهبو".

ولقد عاش "أوغسطين" إبان حكم الجوتيين والهنز والفاندالز لروما. وعندما حدث غزو الجوتيين لروما تنبأ "أوغسطين" بأن إمبراطورية مسيحية جديدة ("مدينة الله") سوف تحل يوما ما محل وثنية وهرطقة البرابرة الغزاة.

وكتاباته ساعدت على تشكيل أيديولوجية نظام الدولة المسيحية التي تحققت بالفعل.

لقد ظل "أوغسطين" لقرابة ٨٠٠ عام يعتبر الحجة الرئيسة للنظام المسيحي، الأمر الذي ترتب عليه تحريم أعمال "أرسطو" في القرن الثاني عشر في جامعة باريس وذلك عندما أعيد اكتشافها. ومع ذلك فإن "توما" استطاع أن يقدم نوعا من المركب بين فلسفة "أرسطو" وبين لاهوت "أوغسطين" وهذا أدى إلى عدم تحريم "أرسطو".

وفي عام ٤٣٠ بعد الميلاد حاصر "الفانداليون" مدينة "هبو" وتوفي "أوغسطين" أثناء الحصار.

أنسليم (١١٠٩.١٠٣٣)

ولد القديس "أنسليم" في بيدمونته وأصبح رئيسا لأساقفة كانتربري أثناء حكم "وليام روفوس" و"هنري" الأول. وهو معروف للمؤرخين وذلك بسبب نزاعه مع هذين الملكين، وهو معروف للفلاسفة أيضا نظرا لتقديمه للبرهان الأنطولوجي على وجود "الله". (أنظر الفصل الثاني).

أبيلارد (١١٤٢.١٠٧٩)

إن "بيتر أبيلارد" ينحدر من أسرة "بريتون" التي تنتمي إلى طبقة النبلاء، وهو لا يزال يذكر حتى اليوم ربما بسبب حبه المدمر لتلميذته "إلويس".

وهو كتب في اللاهوت، والمنطق، والأخلاق، والميتافيزيقا، وفي أثناء حياته كان يعد أحد أعظم مفكري عصره. ومع ذلك، فإن العديد من الخصوم

أدانوا لاهوته، يدخل في ذلك القديس "برنارد الكليرفوكسي" مؤسس نظام الأديرة ومؤيد الصليبيين. وفي عام ١١٤٢م بدأ "أبيلارد" رحلة الذهاب إلى روما للدفاع عن نفسه ضد الاتهام بالهرطقة. ووافته المنية في الطريق.

ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨)

ولد "ابن رشد" في "قرطبة" وهو "ابن القاضي" (المسلم) وأصبح هو نفسه قاضيا في قرطبة، وسيفيل ومراكش.

وهو كتب شروحا لأعمال "أرسطو" وشرح القرآن بلغة أرسطية؛ وهذا جعله يلقب بالشارح. ولقد أثرت فلسفته في تطور اللاهوت المسيحي في العصر الوسيط، كما أصبح مؤسسا لبعض البدع الإسلامية.

الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤)

ولد القديس "توما الأكويني" في إيطاليا وكان ينحدر من أسرة تنتمي إلى طبقة النبلاء. ولقد رفض والده التصريح له بالانضمام للنظام الدومينكاني، غير أنه فعل ذلك باستمرار، الأمر الذي أدى إلى قبض أخوته عليه وإيداعه في سجن قلعة الأسرة لمدة عامين. غير أنه تمكن من الهرب ورحل إلى فرنسا حيث أصبح هناك مدرسا للفلسفة. وأعماله العديدة تشتمل على "الخلاصة اللاهوتية" التي كان يريد لها أن تكون مذهبا لاهوتيا كاملا. وهي لا تزال بمثابة حجة معترف بها في لاهوت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية.

دونس سكوتس (١٢٦٥-١٣٠٨)

لقد كان "يوهانز دونس سكوتس" أو "يوحنا دون الأسكتلندي" راهبا فرنسسكانيا. ودرس في أكسفورد ثم درس الفلسفة فيها بعد ذلك. ولقد كتب

"سكوتس" شروحا "لأرسطو" و"للكتاب المقدس"، و"للأكويني"، الذي اختلف معه.

أوكام (١٣٤٩.١٣٠٠)

ولد "وليام الأوكامي" أو "وليام أوكام" في "شوري" والتحق بالنظام الدومنيكاني ودرس في أكسفورد وباريس. وتشاجر مع البابا الذي سجنه في "أفيجنتون"، غير أنه تمكن من الهرب إلى بافاريا، حيث أصبحت له حظوة عند الملك. ولقد احتج بأن حكام أهل الدنيا لهم سلطة مقدسة مستقلة عن أية سلطة يكون قد منحها لهم البابا. كما كتب بحوثا في المنطق، وشروحا "لأرسطو". ومقولته الشهيرة "نصل أوكام" تقرر "لا تكثر من الكينونات غير الضرورية".

هوبز (١٦٧٩.١٥٨٨)

ولد الفيلسوف الإنجليزي "توماس هوبز" في عام الأرمادا الأسبانية، وعاش إبان الحرب الأهلية الإنجليزية . ومر بالتالي بتجربة أثرت بشدة في فلسفته السياسية.

ونظرية "هوبز" في الحكم تشتمل على الفكرة التي مؤداها أن الملك أو غيره من رؤساء الدولة لابد أن تتاح له القوة المطلقة، لأن القوة المنقسمة يمكن أن تقود إلى حرب أهلية. ومن الطبيعي أن تتعارض أفكار "هوبز" مع آراء الناس الذين طالبوا بقطع رأس "تشارلز الأول". وهرب إلى باريس في بداية الصراع بين الملك والبرلمان (١٦٤٠)، وبقي في فرنسا لمدة اثنتي عشر عاما، حيث سنحت له الفرصة للدخول في مناقشات ومجادلات مع "ديكارت". وعمل مربيا "لتشارلز الثاني" الصغير لفترة من الوقت، وذلك في فترة نفيه. وعند عودة

الملكية منحه "تشارلز الثاني" معاشا. وأهم أعمال "هوبز" هو "التنين" الذي كتبه عام ١٦٥١م.

ديكارت (١٥٩٦.١٦٥٠)

إن منهج "رينيه ديكارت" المسمى "الشك المنهجي"، كما لخصه في كتابه "التأملات في الفلسفة الأولى"، أثر بشدة في التفكير الحديث. وفي نفس الكتاب قدم "ديكارت" عدة أدلة على وجود "الله"، يدخل في ذلك تقديمه لنسخة شخصية من البرهان الأنطولوجي (أنظر الفصل الثاني). و "ديكارت" يعد أيضا المخترع لعلم الهندسة الديكارتية.

لوك (١٦٣٢.١٧٠٤)

لقد أمضى الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" جزءا كبيرا من حياته في "أكسفورد". وهو مؤسس الإمبريقية البريطانية، أعني، الفلسفة التي تقيم كل النظريات على التجربة. و"لوك" يؤكد أن العقل الإنساني هو لوحة بيضاء تكتب عليها التجربة المعارف.

وكتابه "مقالان عن الحكومة المدنية" أثر في واضعي "الدستور الأمريكي"، غير أن هناك اختلافا بين الفلاسفة حول ما إذا كان "لوك" نفسه مؤيد للأفكار الديموقراطية. وعمله الرئيس هو "مقال في الفهم الإنساني".

إسبينوزا (١٦٣٢.١٦٧٧)

ولد "باروخ سبينوزا" في أمستردام، وكان ابنا لأسرة من اليهود الأسبان المهاجرين. وطرد من السيناجوج عندما كان في سن الرابعة والعشرين، وذلك للاعتقاد في أنه كان مهتما بدراسات غير تلمودية مثل الفلك والعدسات.

أهم المصادر والمراجع:

١-جيني تكمان، كاترين سي إيفانز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة/.دوهبه طلعت أبوالعلا: الطبعه الأولى، دار الهدى،القاهرة.

٢-د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء ، القاهرة ،١٩٩٨م.

٣- د/أميره حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٥-د/ عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، جـ ٢، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،١٩٨٤.

٦-د/ جميل صليبا : المعجم الفلسفى، المجلد الأول ، دار الكتاب البنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت،١٩٧١م.

٧-المعجم الفلسفى : الصادر عن مجمع الغة العربية، تصدير د/إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة، ١٩٨٣م.

٨- د.يحي هويدى: قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩١م.

٩- د.جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، مكتبة الفكر العربى للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، لبنان ،١٩٨٣م .

-Lacey, A.R: A Dictionary of Philosophy, Third Edition, Routledge, New York ،1996.

- Donald. Borchert: Encyclopedia of philosophy, Volume 3, Thomson Gale ،U.S.A, 2006.

الفصل الخامس: قضايا فلسفية

أولا: وجود الله

إن اليهودية والمسيحية تتصوران "الله" على أنه أبدي، ولا متناهي، موجود غير مخلوق، صنع العالم وكل شئ فيه. هذا الموجود يقف بالنسبة للجنس البشري ليس فقط كخالق له وإنما أيضا وبمعنى من المعاني كشخص، وحقا، كأب، يجازي أو يكافئ ويعاقب أطفاله البشر، سواء في هذه الحياة، أو في الحياة الآخرة، أو في كليهما. والإسلام، الدين الرئيس الثالث الذي يقول بالتوحيد، يشارك الدينين السابقين عليه في جانب من هذا المفهوم في "الله"، هذا على الرغم من أن الإسلام (الرسمي) لا يعتبر "الله" كأب وإنما يعتبره موجود لا . شخص. وعلى الرغم من ذلك، فإن "الله"، "إله" الإسلام، يشير إلى نفسه في "القرآن" بـ "هو"، ويعاقب ويكافئ، مثل إله العبريين والمسيحيين.

ومما لا شك فيه أن فكرة "الله" هي فكرة أقدم من أي دين من هذه الديانات. فهي تبدو أنها كانت مفهوما جوهريا بالنسبة لكل مجتمع إنساني عرف في التاريخ. وعصرنا هذا هو الاستثناء الوحيد.

وبالنسبة للفلاسفة، يمكن القول إنهم كانوا يفكرون في "الله" على مدار القرون. واهتمامهم كان يتركز حول فكرة تقديم براهين على وجوده. لقد كان سؤالهم هو: هل يمكن إثبات وجود "الله"؟ أم أنه يمكن أن يقبل فقط كمسألة إيمان؟

وأهم البراهين أو محاولات البراهين على وجود "الله" هي، بالترتيب، براهين الوحي، وبرهان المعجزات، وبرهان العلة الأولى، والبرهان الأنطولوجي، وبرهان النظام.

براهين الوحي

إن الأديان التوحيدية الرئيسية الثلاثة تزعم جميعها بأن "الله" يوحي نفسه أحيانا لرجال ونساء بعينهم. وعلى هذا فإن الأديان الثلاثة تعلمنا بأن "الله" أوحى نفسه إلى "موسى" على جبل سيناء، وأعطاه الوصايا العشر، ألواح الشريعة. وفضلا عن ذلك، يؤمن المسيحيون بأن العهد الجديد هو عبارة عن وصف لكيف أن "الله" أوحى بشريعة جديدة للجنس البشري من خلال "يسوع المسيح"، بينما أن الإسلام يعلم الناس بأن "الله" تحدث إلى محمد (ص)، ومنح النبي دروسا ووعودا للمؤمن.

ومن حين لآخر، كان المؤمنون العاديون يزعمون أيضا أنهم يتعرضون بصفة شخصية لصور من الوحي بوجود "الله"، أحيانا في صورة أحلام أو رؤى، وأحيانا في صورة خبرات (تجارب) إعجازية غير عادية.

ومع ذلك، فإن غير المؤمنين يحتجون بأن الخبرات أو التجارب الشخصية التي تبدو علامة على وجود إله، يمكن أن تفسر بطرق أخرى أكثر رتابة. فالأحلام والرؤى تخبرنا بسائر أنواع الأشياء التي نعرف تماما أنها كاذبة. فعلى سبيل المثال، نحن قد نحلم بالعفاريت أو بالأفراس وحيدة القرن، غير أن هذا لا يثبت أن هذه الكائنات تتمتع بالوجود الحقيقي. فالأحلام والرؤى ليست شواهد يعول عليها، والتجارب الشخصية التي لا تعتبر براهينا على وجود العفاريت والفيلان لا يمكن اتخاذها كبراهين مقنعة على وجود "الله"، حتى وإن كانت مقنعة جدا بالنسبة للشخص الذي يعايشها.

برهان المعجزات

ما هي المعجزات؟ إن الفكرة الشائعة تقترح أن المعجزة هي حادثة غير عادية في محيط الأمور الإنسانية، وعادة ما تكون مفيدة لشخص خيرّ أو تعيس، وتحدث سواء بواسطة التدخل المباشر "لله"، أو بواسطة الأنبياء والقديسين بمساعدة "الله". والمعجزات غالبا أو دوما ما تمضي ضد قوانين الطبيعة. فعلى سبيل المثال، نجد أن الشيء العادي هو أن يبقى الناس موتى عندما يموتون، غير أنه إذا أراد "الله"، أو قديسوا "الله"، فهم باستطاعتهم إحياء الميت من جديد.

ومع ذلك، فإن هذا الوصف للمعجزات يفترض سلفا وجود "الله"، ومن ثم لا يمكن أن يستخدم كمقدمة في برهان على وجوده. والمطلوب تقديم تعريف حيادي للمعجزات، أعني، تعريف لا يفترض سلفا أي شئ عن وجود "الله". والتعريف التالي هو التعريف الممكن:

"إن المعجزات هي أحداث غير عادية لا يمكن أن يفسرها العلم، وتفيد الموجودات الإنسانية الفردية، وتماثل التدخلات المفيدة التي يقوم بها الناس الأخيار."

ومع ذلك، فإن أكثر الأحداث اتصافا بكونها غير عادية لا تبدو بالنسبة للفلاسفة الماديين أصحاب العقل . العلمي أنها غير عادية إلى الحد الذي يجعلها تفتقر إلى علة مادية. فالعالم المادي العادي يبدو متسقا إلى حد كبير بالنسبة للفيلسوف صاحب العقل . العلمي. فالنار تحرق دوما، والثلج دوما بارد، وسائر الموضوعات الطبيعية (المادية) تطيع قانون الجاذبية، والصيف يأتي دوما بعد الربيع، وسائر الحيوانات تموت. ومن الواضح أن العالم محكوم

بقوانين العلة والمعلول، والاستثناءات الظاهرة يمكن من حيث المبدأ تفسيرها بلغة هذه القوانين. وإذا فشلنا اليوم في تفسير استثناءات وانحرافات فإننا يجب، مع ذلك، أن نكون على يقين في أن علماء المستقبل سوف ينجحون في ذلك.

إن "ديفيد هيوم" (١٧١١-١٧٧٦) . الذي يعد المسئول عن الكثير من البراهين المعارضة للدين، هذا بالإضافة إلى معظم أولئك الذين ينتمون في الوقت الحاضر إلى الدوائر غير المؤمنة العادية . يزعم أنه لابد أن يوجد دوما فرض مسبق معارض لحدوث معجزة من المعجزات. فهو يقول، إن الدليل على معجزة سوف يكون دوما أضعف من الدليل على فرض آخر. وذلك لأن هناك عديد من الأدلة تؤيد قوانين الطبيعة . قانون الجاذبية على سبيل المثال . ولا يوجد دليل على معجزة تنتهك قوانين الطبيعة. والأكثر من ذلك، هكذا يحتج "هيوم"، هو أنه من المعروف تماما أن الناس يقولون الكذب ويقترفون أخطاء. واحتمالية أن يكذب شخص أو أن يقترف خطأ تفوق دوما احتمالية أن تنقلب قوانين الطبيعة.

هناك أربعة أسئلة مختلفة هنا يتعين التفرقة بينها.

السؤال الأول: هل الأحداث غير العادية التي تبدو في الظاهر غير قابلة للتفسير تحدث في الحياة الإنسانية؟ رغما عن "هيوم"، يتحتم علينا أن نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب.

والسؤال الثاني: هل نستطيع أن نتيقن من أن العلم سوف يفسر حتما كل هذه الأحداث غير العادية بلغة علمية عادية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لابد أن تكون بالنفي، فنحن لا نستطيع أن نتيقن من ذلك. ففي نهاية المطاف، نجد أنه لا توجد موجودات إنسانية، ولا حتى العلماء، ولا حتى علماء

المستقبل، يتمتعون بعلم كلى. فليس من المستحيل أن تظل بعض الأسئلة للأبد بدون إجابات.

والسؤال الثالث: هل وجود أسئلة ليس لها إجابات، أسئلة ربما لن يستطيع أن يجيب عليها أي إنسان، يثبت وجود "الله"؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لابد أن تكون بالنفي. فوجود أسئلة لا يمكن للإنسان الإجابة عليها قد يثبت فقط أن الجنس البشرى ليس بالمهارة التي يظنها، أننا لا نتمتع بعلم كلى . وهذا هو ما نعرفه أصلا. غير أنه لا يثبت وجود فرد آخر يتمتع بعلم كلى، أعنى، "الله."

والسؤال الرابع: هل الحقيقة التي مؤداها أن بعض الأحداث التي تبدو في الظاهر لا تقبل التفسير تساعد أفرادا بعينهم في لحظات عصيبة في حياتهم على إثبات (الحقيقة) أن هناك (يوجد) "إلها" خيرا يراقبنا؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لابد أن تكون: إن هذه الحقيقة لا تثبت ذلك. ومع ذلك، فإنه إذا كان من الصحيح، من الناحية الأخرى، أن بعض الأحداث التي لا يمكن تفسيرها لها طابع خير، وإذا كان من الصحيح حقا أن بعض الأحداث الغريبة التي تحدث عرضا تساعد بالفعل الأفراد الأخيار أو التعساء في لحظات عصيبة من حياتهم، فإن هذا ربما يكون أهم وجه من أوجه برهان المعجزات. فطابع الخير الظاهر على بعض المعجزات يشكل بكل تأكيد سببا للاعتقاد في أن الإيمان أقوى من الناحية السيكولوجية من الحقيقة التي تقل في الدهشة والتي مؤداها أن بعض الأشياء لا تقبل التفسير؛ وهو أيضا يعد سببا أقوى من مزاعم المعرفة الخاصة التي تعد لها المؤسسات الإنسانية.

برهان العلة الأولى

إن أهم صياغة لبرهان العلة الأولى قدمها لنا "توما الأكويني" (١٢٢٤-١٢٧٤)، والبرهان يجري على النحو التالي: إن كل شئ يحدث يكون له علة، والعلة نفسها تكون لها علة، وهذه العلة أيضا تكون لها علة، وهكذا، تتراجع العلل في الماضي، في تسلسل لابد إما أن يكون متناهيا أو لا متناهيا. والآن، إذا كان التسلسل متناهيا لابد أن يكون له نقطة بداية، ربما نطلق عليها اسم العلة الأولى. هذه العلة الأولى هي "الله".

ولكن ماذا لو كان التسلسل لا متناهيا؟ بعد شئ من التفكير عارض "الأكويني" بالضرورة إمكانية أن يكون العالم قديما بشكل لا متناهي وليس له بداية في الزمان. ومما لا شك فيه أن فكرة وجود زمان يمتد إلى الوراء وللأبد في الماضي هي فكرة ليس في مقدور العقل الإنساني إدراكها . وربما يكون من الأسهل قليلا على عقولنا نحن المعرضون للموت أن نتصور لا نهائية تمتد للأمام في المستقبل. كما أننا نستطيع أن نلاحظ هنا أن "أرسطو" لم يجد صعوبة بشأن الفكرة الأولى. فهو أكد على أن العالم وجد منذ الأزل. وإذا كان رأي "أرسطو" صحيحا فهو سيجعل برهان العلة الأولى غير صحيح.

وهناك صعوبة أخرى تتمثل في الحقيقة التي مؤداها أن البرهان يعتمد على تصورنا الإنساني للعلية. هل نستطيع أن نتيقن من أن استدلالاتنا عن العلة والمعلول هي استدلالات مضمونة؟ وأليس من الممكن أن تكون رابطة العلة . المعلول لا شئ في حد ذاتها، ولا تخرج عن كونها فكرة اخترعها العقل الإنساني؟

هناك مشكلات أخرى تخص طبيعة العلة نفسها. هب أن هناك (توجد) علة أولى، هل نستطيع أن نعرف أن هذه العلة هي "إله" شخصي؟

وهب أن العلة الأولى هي "إله" شخصي، هل يتحتم علينا أن نستنتج من ذلك أنه وجد منذ الأزل؟ أم أنه له بداية في الزمان؟

إذا كان "توما" على صواب في تقريره أن من المستحيل تصور العالم يتمتع بوجود أزلي، فإنه يتعين علينا أن نتساءل عما إذا كان، ولماذا كان، من الأسهل تصور خالق العالم كموجود منذ الأزل.

هناك معضلة هنا:

إذا وجد "الله" منذ الأزل، فلن تكون هناك صعوبة بشأن فكرة وجود وجود أزلي في ذاته. و"أرسطو" قد يكون على صواب في قوله: إن الكون في ذاته ربما وجد منذ الأزل .

والعكس، إذا لم يكن "الله" موجودا منذ الأزل فإن ما يبدو هو أنه هو أيضا لابد أن يكون له علة، وهذه العلة سوف تحتاج إلى علة، وهلم جرا .

إن بعض الفلاسفة يصفون "الله" بأنه علة معلولة لذاتها غير أن فكرة العلة المعلولة لذاتها تبدو أكثر صعوبة من فكرة الأزلية. لأن السؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحالة هو: كيف يستطيع الموجود الذي لا يتمتع بالوجود أن يحضر نفسه إلى حيث الوجود؟

البرهان الأنطولوجي

إن البرهان الأنطولوجي صاغة "أنسليم" (١٠٣٣-١١٠٩) الذي كان رئيس الأساقفة في كنتربري إبان عهد "وليام روفوس" و"هنري الأول". وبعد عدة قرون قدم "ديكارت" (١٥٩٦-١٦٥٠) صورة أبسط لهذا البرهان.

و"أنسليم" يبدأ برهانه بالاستشهاد بالكتاب المقدس: "فالأحمق أو الجاهل يقول بقلبه: لا يوجد "إله". وهو يحتج بأنه حتى الملحدين لابد أن تكون لديهم فكرة عن "الله"، هذا وإلا لن يستطيعوا فهم كلماتهم، الكلمات التي تقول "لا يوجد إله". والآن، ما هي على وجه الدقة هذه الفكرة التي تكون حتى في قلب الأحمق أو الجاهل؟ إن فكرة "الله"، كما يقول "أنسليم"، هي فكرة "لموجود لا يمكن تصور أعظم منه". وهو يعنى بذلك أننا لا نستطيع أن نتصور أو نتخيل أي شئ أعظم من "الله" لأن فكرة "الله" نفسها هي فكرة لموجود كلي العلم، وكلي القدرة، وأبدي، ويتمتع بالكمال المطلق. فمن المحال أن تفكر في موجود أكثر أبدية من الأبدي، أكثر كمالا من الكامل تماما، أكثر عظمة من المعصوم.

هذه إذن هي فكرة "الله". وهي لازالت حتى الآن عبارة عن فكرة فقط، ولم يتم توضيح وجود أي موجود في الواقع تنطبق عليه الفكرة.

وبعد ذلك يقرر "أنسليم" أن هناك نوعين مختلفين من الوجود، الوجود في العقل والوجود في الواقع. ونحن نعرف أن "الله" يوجد في العقول الإنسانية كفكرة: فهل يوجد "الله" في الواقع أيضا.

إن "أنسليم" يزعم أن الوجود في العقل هو نوع أقل في الكمال من الوجود في الواقع. (ويتعين أن نقر أن هذه النقطة تنطوي على قدر من المعقولية) ثم بعد ذلك يقيم الاستدلال التالي: إذا كان "الله" لا يوجد إلا في العقل فسوف يكون أقل كمالا، أقل عظمة، مما إذا كان يوجد في العقل. وإذا كان "الله" يوجد في العقل فقط فسوف نستطيع أن نتصور موجودا أعظم من "الله"، أعنى، موجودا يوجد في العقل وفي الواقع أيضا. هذا الموجود الأعظم،

الذي يوجد في العقل كما يوجد في الواقع، يكون هو "الإله" الحقيقي، وذلك لأن "الإله" الأول الذي فكرنا فيه، "الإله" الذي وجد في العقل فقط، لن يكون في نهاية المطاف موجودا لن يمكن تصور أعظم منه.

و"أنسليم" يستنتج من ذلك أن الموجود الأعظم الذي نستطيع أن نتصوره لابد أن يوجد في الواقع وفي العقل أيضا: ولهذا يوجد "الله" في الواقع.

و"أنسليم" يدمج أيضا فكرة "الله" بفكرة الضرورة.

فلو كان "الله" وجد بالصدفة فسوف يكون أقل في العظمة مما إذا كان وجوده ضروريا. وطالما أن "الله" هو موجود لا يمكن تصور أعظم منه فلابد أن يوجد بالضرورة وليس بالصدفة. ولهذا، يوجد "الله" بكل تأكيد، وهو بكل تأكيد كان موجودا دوما وسوف يوجد دوما، وذلك لأن هذا هو ما يعنيه الوجود بالضرورة.

برهان النظام

لعل هذا البرهان هو أقوى البراهين الفلسفية على وجود "الله". والبرهان في صورته المختصرة يقرر أن الكون وكل شئ فيه منظم بطريقة رائعة، كما لو كان من عمل منظم رائع. فكل شئ ننظر إليه يبدو على أنه يوضح ذلك، بداية من حركة الكواكب إلى التكوين غير العادي للمخ. لا شئ عبثي، فكل شئ يبدو على أنه يسير وفق خطة أو نظام.

ومثل هذا الكون لا يمكن أن يكون قد أتى إلى الوجود بالصدفة وبدون تدبير. وعالمنا يشبه من بعض الاعتبارات شئ رائع من صنع الإنسان. لقد

شبهه "وليام بالي" (١٧٤٣-١٨٠٥) بالساعة. فإذا وجدنا ساعة في صحراء رملية فلن نفترض أبدا أن وجودها وبنيتها نتاج الصدفة، حتى لولم نر ساعة من قبل. وبدلا من ذلك سوف نستدل على الفور أنها من صنع موجود عاقل. وعلى هذا يتم مقارنة "الله" بصانع الساعة.

إن "ديفيد هيوم" يعد أبرز الذين نقدوا برهان النظام.

فهو يلاحظ أنه حتى إذا استطعنا أن نثبت أن للكون منظما عاقلا فإن هذا لن يوضح أن المنظم هو شخص، أو حكيم، أو خير. إنه لن يخبرنا بأي دين من الأديان المتحاربة هو الذي يتمتع بالصدق.

و"هيوم" يقول أيضا إن الكون ليس شبيها حقا بآلة من صنع الإنسان، هذا على الرغم من المزاعم بأنه كذلك. فهو يرى أن الكون مثلما يشبه الساعة فهو يشبه أيضا حيوان هائل أو نبات ضخم. والحيوانات والنباتات، على عكس الساعات والمنبهات، ليست من إنتاج منظم عاقل وإنما من إنتاج التكاثر.

في النهاية، يزعم "هيوم" بأن الكون محكوم عليه بأن يتمتع بالنظام في الظاهر فقط. فالكون مستقر أو منظم نسبيا (وليس بصفة مطلقة)، وأجزاء الكون غير المستقر أو غير المنظم يتعين أن تتكيف مع بعضها البعض. فعلى سبيل المثال، نجد أن الحيوانات المختلفة الموجودة في العالم يتعين أن تتكيف من اجل البقاء على قيد الحياة، هذا وإلا لن توجد حيوانات. ومع ذلك فإن هذا يثير السؤال: هل يمكن أن يوجد كون على الإطلاق، بدون منظم؟ و"هيوم" يجيب على ذلك بقوله إن الاستقرار أو التنظيم يبقى بحكم تعريفه لفترة أطول من عدم الاستقرار أو عدم التنظيم أو الفوضى. فإذا كان الكون قد بدأ

كفوضى غير منظمة ووصل إلى النظام بالصدفة لكانت حالة الاستقرار أو النظام قد بقيت أو ظلت لحين من الزمان على الأقل.

هذا يكمل وصفنا لبعض البراهين الفلسفية الرئيسة المؤيدة والمعارضة لوجود "الله". وسوف نختم كلامنا بالإشارة بإيجاز إلى أعمال "إيمانويل كانط" (١٧٢٤-١٨٠٤).

لقد أكد "كانط" على أنه من المستحيل إثبات وجود "الله"، ومع ذلك فهو يبرهن في نفس الوقت على أننا نحتاج إلى الإيمان بـ "الله". ففكرة "الله" وفكرة الحرية (حرية الإرادة)، اللتان يطلق عليهما "كانط" اسم فكرتا العقل، هما الفرض الضروري المسبق للحياة الإنسانية. والضرورة هنا ليست ضرورة سيكولوجية أو اجتماعية، وإنما هي أعمق من هذا بكثير. فحياة العقل، حياة الموجودات الإنسانية كمخلوقات تتمتع بهبة العقل، سوف تكون مستحيلة بدون هاتين الفكرتين. و"كانط" يرى أن نظرياتنا العلمية والفلسفية لن يكون لها معنى بدون فكرة "الله"، كما أن الحياة الإنسانية العملية التعاونية سوف تسقط في الفوضى بدون فكرة حرية الإرادة.

ثانيا: مشكلة حرية الإرادة

إن مشكلة حرية الإرادة تتعلق بالتساؤلات عن العلة والمعلول، وتتعلق بقضايا في فلسفة الدين والفلسفة الخلقية.

وبتعبير مختصر، يمكن القول إن حرية الإرادة تعني حرية الاختيار من بين اختيارات. وإنكار حرية الإرادة معناه الحتمية، النظرية التي تقول بعدم قدرة أي شخص على ممارسة أي تحكم في أفعاله.

والحتميون يرون أن كل شئ يفعله الناس يكون ناجما عن (أو معلولا لـ) مجموعة من العوامل ليس لهم أي تحكم فيها. فالأفعال الإنسانية لا تنتج عن اختيارات حرة، وإنما عن الشفرة الجينية للفرد، أو عن غرائز، أو عن خبرات الطفولة المبكرة، أو عن التكيف الاجتماعي. هذا القانون الحديدي للعلية يعني أن المستقبل حُدد سلفا بمعنى من المعاني ولا يمكن تبديله.

والشعور بأننا نستطيع أن نقوم باختيارات هو مسألة خبرة أو تجربة مشتركة. ومن الناحية الأخرى، نحن ندرك سلطان العلة والمعلول في الطبيعة بأكملها، ونحن نعرف أننا أنفسنا جزء من الطبيعة.

ونظرا لأن المسألة تمس قضايا متعلقة بالمسئولية الأخلاقية، اضطر العديد من الناس إلى التفكير فيها من حين لآخر، وذلك عندما يتساءلون، على سبيل المثال، "هل المجرمون مسئولون عما يفعلونه؟" وذلك لأنه يبدو أن الأخلاق الفريدة لن تقوم إلا إذا كنا نفعل بحرية. فإذا كنا غير أحرار فلن نستطيع أن نعد مسئولين عن أفعالنا ولا يجب مدحنا أو ذمنا عليها.

ولقد أصر بعض الفلاسفة على وجود حرية الإرادة وذلك لأنهم اعتقدوا أن إنكار حرية الإرادة له "نتائج هائلة" على الأخلاق.

العلة في مقابل الصدفة

هب لأجل أغراض البرهنة أن الأفعال الإنسانية لا تخضع لقاعدة العلية. هل هذا يعني أنها تحدث عشوائيا؟ إن الشيء الأكيد هو أن غياب العلية هو أشبه شئ بالصدفة أو العشوائية. والآن، هل الشخص الذي تتصف

أفعاله بالعشوائية يكون أكثر حرية من الشخص الذي تكون أفعاله محدودة؟ إن ما يبدو هو أن الإجابة على هذا السؤال هي بالنفي.

فلكي تدافع عن المذهب الذي يقول بأن الإرادة الإنسانية حرة لا يكفي أن تعارض الحتمية، لأن حرية الإرادة ليست مماثلة لغياب العلية، أنها ليست مثل العشوائية أو الصدفة.

هناك معضلة هنا يتعين حلها. هذه المعضلة هي:

إذا كانت الأفعال الإنسانية بدون علة، إذا كانت نتاجا للصدفة، فإن هذا يعني أن الفرد ليس حرا. فالفرد الذي يتصرف عشوائيا ليس حراً وإنما هو إنسان مخبول. وعلى أية حال، نجد أن الأفعال التي يتم اختيارها لا تكون أفعالا عشوائية. فإذا اخترت أن أزور "بوجنور" فأنا لا أستطيع أن أقول إنني وصلت هناك بالصدفة المحضة.

ومن الناحية الأخرى، إذا كانت سائر الأفعال الإنسانية معلولات لعلل فإن هذا يعني أن الفرد ليس حرا. لأنه إذا كانت أفعال المرء معلولات لعلل فإن هذا يعني أن اختيار المرء لابد أن يكون معلولا لعلة أيضا. ويرجح أن تكون اختيارات المرء محددة بالغريزة أو بواسطة التكيف الاجتماعي.

ومن ثم ففي كلتا الحالتين لا يوجد شئ من قبيل حرية الإرادة. ونحن قد نخمن أنه قد يكون هناك شئ من الخطأ في استدلالنا إذا أدت فكرتان متعارضتان أو متناقضتان إلى نفس النتيجة، وفي حالتنا هذه، إلى نتيجة واحدة هي ليست هناك حرية إرادة.

هل حرية الإرادة منسجمة مع الحتمية؟

لقد حاول "هيوم" حل المعضلة بالبرهنة على أن حرية الإرادة والعلية ليستا متعارضتين. فهو يقول، إن حرية الإرادة منسجمة مع العلية، بل وهي أيضا معتمدة على العلية. فنحن لا نستطيع أن نقوم باختيارات حرة إلا في عالم محكوم بالعلية. فإذا لم يكن العالم محكوما بالعلية فلن نستطيع أن نعرف ما سوف يحدث بعد أن قمنا بالاختيارات، ومن ثم تكون اختياراتنا لا معنى لها. فالاختيارات نفسها هي عبارة عن علل: ففي عالم بدون علية لن تكون للاختيارات أي معلولات.

خذ مثال مناظر لذلك يتمثل في حركة عظمة الذراع في تجويفها عند الكتف. بفرض أنك لا تعاني من الروماتيزم أو غيره، فإن عظمة كتفك سوف تتحرك بحرية في التجويف.

والآن هب أن شخصا اشتكى قائلا "إن العظمة لا تتحرك بحرية على الإطلاق، وذلك لأن شكل التجويف يعوقها". هل هذا يكون تعليقا له معنى؟ إن الإجابة هي بالنفي، لأنه يقترح أن حركات الذراع لن تكون حرة تماما إلا إذا انفصل ذراعك عن تجويف الكتف. غير أن ذلك ليس هكذا. فالذراع الذي يهيم بذاته في المكان ليس له أي قدرة على الحركة على الإطلاق.

هل يتعين علينا أن نقرر أن حرية الإرادة تكون ممكنة بواسطة العلية؟ نحن قد نوافق على أن الاختيار يكون ممكنا بواسطة العلية. والمشكلة هي أنه ما أن يتم إدخال العلية في الصورة حتى نضطر إلى القول إن الاختيارات نفسها تكون معلولة. ومن ثم ننتهي بالاختيار، وليس بالاختيار الحر.

وجانب من المشكلة يرجع إلى الحقيقة التي مؤداها أن مصطلحات مثل حرية . الإرادة، والحرية، والحتمية يمكن أن تفهم بطرق مختلفة.

الرغبة والاختيار

إن الأمر يبدو كما لو كانت حرية الإرادة لا يمكن أن تعني العشوائية. ولعل حرية الإرادة لا تعني في هذه الحالة سوى أن المرء يتمتع بالقدرة على الحصول على ما يريد . كالطعام، أو لفافات التبغ، أو الانتقام، أو ما شابه ذلك. هذه الحرية تكون منسجمة مع الحتمية. فأنت تريد الخبز: وأنت تتمتع بالقدرة على الخروج وشراء الخبز، وهذا هو ما تفعله. ولا يهم، بناء على هذا الوصف، ما إذا كانت علة ما هي التي جعلتك تريد الخبز، الجوع في المثال الأول، أو الإدمان في المثال الثاني، أو شئ بغيض في التنشئة الاجتماعية.

وأحد النتائج المترتبة على هذا الوصف للأمر هو أن علينا أن نقول، هذا إذا أردنا أن نكون متسقين، إن مدمن الهيروين قد يكون يتصرف بحرية عندما يتعاطى الهيروين.

وفي محاولتهم الرد على هذا النوع من الاعتراض، صاغ بعض الفلاسفة نظرية في رغبات المستوى الثاني. فحرية الإرادة يتعين أن تعرف بطريقة تجعل المرء لا يفعل بحرية إلا عندما "يرغب في الحصول على الرغبات" التي يحصل عليها بالفعل. وعلى هذا لا يكون مدمنوا الهيروين بالضرورة يتصرفون بحرية إذا رغبوا في الهيروين وتعاطوا البعض منه، وذلك لأنه يفترض أنهم لا "يرغبون في التمتع بالرغبة" في الهيروين. فهم يختلفون عن الناس الذين يرغبون في شئ غير مضر، مثل الخبز. إنهم غير أحرار.

غير أن السؤال هو: هل الناس العاديون يرغبون في الرغبة في الخبز؟ إن ذلك يبدو زائفا. فالرغبة في الخبز معروفة تماما، غير أن الرغبة المفترضة في الرغبة في الخبز تبدو من تلفيق الخيال.

ثانيا، ليس من الخيال الجامح أن تتصور مدمن "يرغب في أن يرغب" العقار الذي يدمنه. فهذه على الأقل إمكانية منطقية. وفي مواجهة هذا المثال لن نكون نحن غير المدمنين في موقف يجعلنا نختلف مع وصف المدمن للرغبة.

ومع ذلك، فإنه ربما يكون حتى المدمنون الذين "يرغبون في الرغبة في" تعاطي الهيروين لا يفعلون بحرية. فهم مدمنون في نهاية المطاف، وهذا يعني أنهم لا يستطيعون التوقف حتى إذا أرادوا ذلك. فإذا تغيرت رغبتهم في الرغبة، حتى يرغبون في عدم الرغبة في الهيروين، فهم لازالوا يرغبون في الرغبة.

هذا المثال يوضح أن التمتع بحرية الإرادة ينطوي على ما هو أكثر من مجرد قدرة المرء على إشباع رغباته، حتى وإن كانت رغبات المستوى . الثاني.

الحتمية الإيجابية والسلبية

إن الحتمية يمكن أن تفهم إما كحتمية سلبية أو كحتمية إيجابية، أو كحتمية جامدة أو كحتمية غير جامدة.

حتى أكثر المؤيدين لحرية الإرادة تطرفا يتعين عليهم أن يوافقوا على أن العديد من اختياراتنا وأفعالنا تكون حتمية بمعنى ضعيف أو سلبي. فعلى سبيل المثال، نجد أن بعض الاختيارات الممكنة من الناحية النظرية تكون حتمية بشكل سلبي، أعني، تستبعد، بواسطة الحقيقة التي مؤداها أننا لسنا أسماكا وإنما موجودات إنسانية. فنظرا لأننا لسنا بأسماك فإن ذلك يفرض علينا

قيودا معينة، وعلى هذا طالما أننا ليس لنا خياشيم فنحن لا نستطيع أن نختار العيش تحت الماء (بدون أجهزة خاصة). غير أن الحتمية السلبية لا يتم الشعور بها في العادة كقيد، أو كتقليل من الحرية. فالحقيقة التي مؤداها أنك لا تستطيع أن تقفز إلى القمر لا تعني أنه ليس لديك حرية اختيار. فأنت لا تستطيع أن تختار المستحيل، ومن ثم فإن قضية الاختيار، الحر أو غير الحر، لا تنهض في هذه الأحوال.

والموجودات الإنسانية تكون أيضا خاضعة للحتمية بصورة إيجابية، وإن يكن أيضا بطريقة عامة. فنحن نفعل بشكل إنساني عام (أو محدد) نظرا لأننا موجودات إنسانية. غير أن العديد من إمكانات الفعل تقع في داخل ذلك الإطار الإنساني.

و"هيوم" يتحدث عن "إطراد أفعال سائر البشر في سائر الأمم في كل العصور" ويقول "إن الطبيعة الإنسانية تظل هي نفسها بكل مبادئها وعملياتها". هذا يعني، بتعبير معاصر، أن المعلولات المتماثلة تنتج بواسطة علل متماثلة، والموجودات الإنسانية تكون خاضعة للحتمية بطريقة عامة وذلك بواسطة نظام بيولوجي مشترك.

والتمتع بنظام بيولوجي إنساني مشترك منسجم مع حرية الفعل بطرق عدة مختلفة. فالملاحظة العادية تقترح أن النظام البيولوجي المشترك لا يمنع

الناس من أن يكون لديهم طرق مختلفة في تطوير (أو تجاهل) قدراتهم وميولهم الإنسانية. وهذا هو السبب في وجود أنواع مختلفة من الناس في العالم، مثل "ستالين" و"فلورنس نايتنجل"، و"إيفان المرعب" و"قرانسس الأسيسي".

ثالثا: وجود الشر في العالم.

إن وجود الشر يشكل مشكلة خاصة بالنسبة للتراث اللاهوتي التوحيدي الذي يؤكد على أن "الله" يتمتع بحب . كلي وقدرة . كلية. وهناك ديانات أخرى تعبد آلهة لا يتمتعون بالقوة أو القدرة ولا يتمتعون بالإحسان أو البر. كما أن هناك ديانات تؤكد أيضا على أن طبائع "الله" لا يمكن معرفتها؛ ومن ثم فإن المتشيعين لهذه الديانات يقولون إنهم يعبدون "آلهة غير قابلة لأن تعرف".

ومذهب تعدد الآلهة (الشرك)، على عكس المسيحية، واليهودية، والإسلام، يمكنه أن يرجع وجود الشر إلى صراعات بين آلهة لا تتمتع بالعلم الكلي ولا تتمتع بالخير.

و"ديفيد هيوم" يضع مشكلة الشر على النحو التالي:

"إذا كان الشر في العالم يقصده "الله"، فلن يكون "الله" خيرا. وإذا كان الشر في العالم ضد مقصد أو غرض "الله"، فلن يتمتع "الله" بعلم كلي، غير

أن الشر إما أن يكون متطابقا مع قصديته (أو غرضه) أو ضد غرضه. ولهذا، إما أن يكون "الله" ليس خيرا أو ليس متمتعا بعلم كلي.

وهناك نتيجة ثالثة ممكنة بناء على ذلك، وهي أن "الله" لا يتمتع بالوجود. و"هيوم" لم يتحدث أبدا عن هذا البديل صراحة وإن يكن توجد إرهاصات في كتاباته تقترح أنه ربما رأى مشكلة الشر كدليل على عدم وجود موجود يسمى "الله". ومع ذلك فإننا سوف نتجاهل لبعض الوقت هذا البديل الثالث.

واقعية الشر

وأحد الحلول الممكنة لمشكلة الشر يتمثل في إنكار أن الشر شئ واقعي. غير أن محاولة تقديم هذه الإجابة ليست محاولة مقنعة كثيرا. وضعف هذه الإجابة يتضح بمجرد ما نعرف المقصود بالشر.

من المعتاد تقديم تفرقة بين الشر الذي يقترفه الجنس البشري وبين الشر الذي لا يقع تحت تحكم الجنس البشري. والأفعال التي تقترفها موجودات إنسانية، وهي عادة ما تكون ضد موجودات إنسانية أخرى، وتتضمن الوحشية مثلا مثل التعذيب، ربما يمكن أن يطلق عليها اسم الشر الأخلاقي. والأشياء

من قبيل العجز، والأمراض، والزلازل في الأماكن المأهولة بالسكان يقال إنها أمثلة للشر الطبيعي.

والسؤال هو: هل يمكن التأكيد على أن الوحشية، والتعذيب، والعجز، والأمراض لا تتمتع حقا بالوجود؟ مما لاشك فيه أن المعاناة المقترنة بالوحشية الإنسانية والكوارث الطبيعية تبدو معاناة واقعية أو حقيقية بشدة.

وبعض اللاهوتيين يحتجون بأن الشر قد يكون فكرة ذاتية خالصة. فلعل مصطلحات مثل "القبح" و"الشر" لا تخرج عن كونها صفات "لعدم القبول أو عدم التفضيل"، فلعل العبارة التي تقول "إن التعذيب شر" لا تعني سوى "أنا شخصيا ضد تعذيب الناس".

غير أن هناك اختلافا بين التفضيل وعدم التفضيل من ناحية، وبين الخير والشر من ناحية أخرى. فبعض الناس يفضلون اللبن في القهوة. والبعض الآخر لا يفضلون اللبن ويفضلون معها بعضا من مشروب الروم. وعندما نتعامل مع الشر والقبح ندخل في حلبة مفاهيمية مختلفة تماما. وبتعبير عام نقول إننا لا نفضل حقا ذلك الذي نعتبره شرا، ولكن ليس بالمعنى المبتذل الذي بمقتضاه تكون لدينا كراهية للفراولة. وفضلا عن ذلك فإن الناس لا يكرهون دوما الأشياء التي يعتقدون أنها شر، فالبعض ينجذب إلى ما يعتبرونه

شرا. وفي سائر الأحوال نجد أن عدم التفضيل ليس هو الدافع الأساسي للتأكيد على أن شيئا ما أو آخر يكون شرا في المقام الأول. فهناك العديد من الاعتبارات الأخرى التي تبرهن على أن شيئا ما أو آخر يكون شرا في المقام الأول. فهناك العديد من الاعتبارات الأخرى الأساسية متضمنة هنا. فالناس يطبقون مصطلح "الشر" على المرض، أو العجز، أو القتل . بدون مبرر لعدد من الأسباب المختلفة. فهم قد يقولون، على سبيل المثال، إن هذه الأشياء تفسد نظام العالم، وهي ليست أشياء يدخلها المنظم الخير في العالم المخلوق. إن المسألة ليست هي أنهم لا يفضلون احتساء الدم بعد اقتراف الجريمة.

هل الشر إيجابي أم سلبي؟

لقد اعتقد بعض الفلاسفة أن الشر ليس شيئا إيجابيا، وإنما هو عبارة عن حرمان من الخير. و"أوغسطين" و"ابن ميمون" يؤمنان بذلك. "فابن ميمون" يقول: "إن الموت مرض بالنسبة للإنسان، غير أنه يتألف من اللا . وجود. ونفس الأمر يصدق على المرض، والفقر، والجهل، فهي كلها أمراض تهم الإنسان، ومع ذلك فهي كلها تتألف من عدم . حضور صفات معينة. وهو يضيف قائلا: "والمرء لا يستطيع أن يقول إن "الله" يخلق مرضا من الأمراض. فهذا لا يمكن تصوره ... وذلك لأن "الله" لا يخلق إلا "الوجود"، وكل الوجود

يتمتع بالخير. فسائر الأمراض هي عبارة عن أوجه من الحرمان لا يشير إليها العالم المخلوق".

رابعا: العلية

إن العلة عُرّفت بأنها تلك التي تحدث شيء، أو بأنها أصل أو دافع لفعل، أو بأنها تلك التي تفسر سبب حدوث شيء أو مجيئه إلى الوجود. وبعض هذه التعريفات تجسيمية بكيفية ما، وذلك لأن فكرة العلية ربما لها جذور في الجهود الإنسانية لإحداث أشياء أو إحداث تغيرات في الأشياء.

في عام ١٩١٢ قرر "برتراند رسل" أن كلمة "علة" نادرا ما تبرز في مناقشات الفيزيائيين. ومع ذلك فإن مفهوم العلية ليس زائدا عن الحاجة، حتى في الفيزياء، وحتى إذا لم تستخدم الكلمة في ذلك العلم. وذلك لأن الفيزيائيين يتساءلون أحيانا: لماذا حدث كذا وكذا؟ وحينئذ فهم يسألون عن العلل.

وفضلا عن ذلك، نجد أن فكرة العلية ليست زائدة عن الحاجة بالنسبة للعلوم الأخرى. إنها تحدث باستمرار في العلوم التطبيقية. فالفيزيائيون، والصيادلة، وعلماء الباثولوجيا، والعلماء المتخصصون في البراكين، وعلماء المحيطات، كل هؤلاء يبحثون بكل تأكيد عن علل للظواهر التي يدرسونها.

العلل الأربعة عند أرسطو

ولقد أكد "أرسطو" على أن هناك أربعة أنواع من العلل، دلل عليها من خلال مثال النحات وتمثال الرخام.

والعلل الأربعة تجري على النحو التالي:

١- العلل الفاعلة تحدث تغييرات . وفي هذا المثال تكون العلة الفاعلة هي النحات.

٢- العلل المادية هي المواد التي يحدث التغير فيها ومن خلالها. وفي هذا المثال تكون العلة المادية هي الرخام.

٣- العلل الصورية هي الصور أو الأشكال أو الخصائص المميزة التي تعزى إلى النتيجة النهائية. وفي هذا المثال تكون العلة الصورية هي شكل أو صورة المثال المكتمل.

٤- العلل الغائية وهي الغايات أو الأهداف . وفي المثال المذكور تكون العلة الغائية هي غاية أو غرض النحات من إنتاج عمل فني.

ومفهوم "أرسطو" في العلة الفاعلة يتطابق بشدة مع الفهم المعاصر لماهية العلة. واثنان من المعاني الثلاثة الأخرى، لكلمة العلة أصبحا مهجورين الآن. فنحن لا نقول في الوقت الحاضر إن الرخام، أو شكل (صورة) التمثال، عبارة عن علتين. والمعنى الرابع، أعني، فكرة العلة الغائية، هو أكثر إلغازا.

ففي مجال العلوم الطبيعية (الفيزياء، والكيمياء، والفلك)، والعلوم التطبيقية التي تقوم على هذه العلوم (مثل الهندسة) لا يتحدث أحد عن العلل كما لو كانت تشتمل على غايات. فالمادة غير الحية لا تحتوي على غايات. غير أن علل "أرسطو" الغائية يبدو أنها تجد لنفسها مكانا في علوم الحياة (البيولوجيا، وعلم الحيوان، وعلم الوراثة). ففي تفسيرهم لسلوك المنظمات الحية، يتحدث العلماء أحيانا عن غايات. فغاية القلب ضخ الدم. وغرض الألم التحذير من الخطر. ووظيفة مضادات الأجسام مقاومة المرض.

ونحن تعاملنا مع تطبيق فكرة الغاية في الفصل الثامن، من خلال مثال السلالة "الأنانية"، التي تكافح دوما للحفاظ على نفسها.

ولهذا، يمكن القول إن مفهوم الغاية لم يختف كلية من مجال العلوم. غير أنه طالما أن تجلياته في التفسير العلمي هي مع ذلك تجليات ملغزة بكيفية ما، سوف نركز من الآن فصاعدا على تفسير فكرة العلة الفاعلة.

خامسا: الحرية

إن الحرية هي إحدى المثل الأساسية للمجتمعات الديمقراطية المعاصرة. غير أن السؤال هو: ما هي الحرية؟

في السادس من يناير عام ١٩٤١، وفي رسالة إلى الكونجرس الأمريكي، أشار الرئيس "روزفلت" إلى ما أطلق عليه اسم "الحريات الأربعة"، هكذا يقول:

"نحن نتطلع إلى عالم يقوم على أربع حريات إنسانية جوهرية. الأولى هي حرية الكلام والتعبير . في كل مكان في العالم. والثانية هي حرية كل شخص في أن يعبد "الله" على طريقته . في كل مكان في العالم. والثالثة هي التحرر من الفقر ... في كل مكان في العالم. والرابعة هي التحرر من الخوف ... في كل مكان في العالم".

الحرية "الإيجابية" والحرية "السلبية"

لقد حاول بعض الفلاسفة التفرقة بين الحرية الإيجابية، أو "حرية الفعل ..."، وبين الحرية السلبية، "التحرر من ..." ورسالة "روزفلت" تذكر نوعين من الحرية الإيجابية، حرية الكلام وحرية العبادة، ونوعين من الحرية السلبية، التحرر من الخوف والتحرر من الفقر.

ومع ذلك يبدو لنا أن الفارق بين "حرية الفعل ..." و"التحرر من ..." لا يتمتع بأهمية كبيرة من الناحية الفلسفية. وذلك إلى حد ما لأن "حرية الفعل ..." و"التحرر من ..." هما في الغالب وجهان لعملة واحدة. وعلى هذا نجد

في الإطار الاجتماعي أو السياسي أن "التحرر من الرقابة" يعني نفس الشيء "كحرية قول المرء وكتابة ما يختاره"، و"التحرر من الاضطهاد الديني" يعني نفس ما تعنيه "حرية المرء في أن يعبد كما يختار، أو ألا يعبد على الإطلاق".

باختصار، إن الفارق الرئيس بين "حرية الفعل ..." وبين "التحرر من ..." يكون في العادة عبارة عن فارق لفظي. ولهذا السبب سوف نتجاهل هذه التفرقة المفترضة بين الحرية "الإيجابية" وبين الحرية "السلبية".

الحرية السياسية

ليست كل حرية تكون حرية سياسية. خذ كمثال "التحرر من الخوف" الذي أشار إليه "روزفلت". مما لاشك فيه أن "روزفلت" نفسه كان يتحدث عن الخوف الذي أحدثته النظم الاستبدادية السياسية، غير أن الناس لديهم مخاوف أخرى أيضا. فهم يتوقون إلى التحرر من الخوف من المرض، والخوف من الوحدة، والخوف من الإصابة بمرض تغير لون البشرة، والخوف من الاضطرابات والانهيارات السيكولوجية. وبسب ذلك غرق الفلاسفة في توجيه لعلم النفس أسئلة غير مناسبة. فهم تساءلوا، على سبيل المثال، عما إذا كان المرء يتمتع بالحرية في فعل س إذا كان لدى المرء ما يعرف باسم الكف

النفسي عن فعل س. وهذه قد تكون مشكلة مشوقة، غير أن ارتباطها بالحرية السياسية هو ارتباط بعيد بكيفية ما.

ومناقشتنا سوف تدور حول تلك الأنواع من الحرية التي يغلب عليها الطابع السياسي، والتي لها صلة بالعلاقة بين الفرد وبين الدولة.

والحرية السياسية هي موضوع ضخم، ولهذا سوف نقتصر على أسئلة ثلاثة رئيسة.

السؤال الأول هو: كم عدد أنواع الحرية السياسية؟

السؤال الثاني هو: هل هناك ارتباط أو صلة بين أنواع الحرية السياسية المختلفة؟ بتعبير آخر، إذا كان مجتمع من المجتمعات يتمتع بنوع من الحرية، هل ذلك يضمن أنه يتمتع بالأنواع الأخرى، أم لا؟

السؤال الثالث هو: ما هو أهم نوع من هذه الأنواع؟

هناك أربعة أنواع من الحرية السياسية: الحرية القومية (كمقابلة للاستعمار)، والحرية السياسية للحكومة النيابية (كمقابلة لحكم الفرد المطلق)، والحرية الاقتصادية، والحرية الفردية. والأنواع الثلاثة الأولى تشير بحكم طبيعتها إلى جماعة، إنها تخص جماعة من الجماعات.

الحرية القومية

"إن الجبال تطل على الماراثون

والماراثون يطل على البحر

واستغرقت هناك لساعة في التفكير

وحلمت بأن اليونان ربما لا زالت حرة"

لقد حلم "بيرون" بأن اليونان ربما تكون قد تحررت من نير الاستعمار التركي القديم الذي ران عليها لقرون عديدة. وبالنسبة للعديد من الناس، وعلى مدار أحقاب تاريخية كثيرة، لم تكن الحرية تعني الحقوق المدنية، أو الديمقراطية، أو حتى حكومة نيابية، وإنما كانت تعني بالأحرى الحرية القومية . تلك هي الحرية، إنها التحرر من استبداد حكام مستبدين أجانب.

والسؤال هو: لماذا تكره الأمم الحكم الأجنبي؟ إن السبب يرجع إلى حد ما إلى أن الاستبداد الاستعماري غالبا ما يكون حتى أسوأ من الاستبداد الذي نما محليا. وعلى هذا يمكن القول إنه على الرغم من أن الكثير من الحكومات ومعظم المستبدين يمارسون على المواطنين بعض الاستغلال الاقتصادي، إلا أنه يبدو أن الحكومة الاستعمارية تكون بكل تأكيد أكثر استغلالا من أنواع الحكم الأخرى، طالما أن الاستغلال الاقتصادي عادة ما يكون في المقام الأول هو السبب في استعمار بلد من البلدان.

إن الاستعمار يخلق مجتمعات طبقية يشكل فيها السكان الأصليين طبقات أدنى وربما يحرمون من استخدام وسائل الترفيه الطبيعية مثل الشواطئ والأنهار بل ومن الأرض نفسها.

والحكم الاستعماري يكون بصفة عامة أسوأ من حكم الاستبداد المحلي وذلك من منظور اللغة، والدين، والثقافة. فالاستعمار يتضمن في الغالب بعض التدمير للثقافات والديانات المحلية، بل وحتى قد يدمر اللغات.

ومع ذلك فإن هذا التعميم السابق له استثناءات. فأسوأ جرائم الاستبداد الاستعماري هي الإبادة الجماعية والتعذيب، غير أن هناك، في عصور مختلفة، وفي مناطق مختلفة من الكرة الأرضية، مضطهدين محليين كانوا لا يقلون في السوء عن أي مستبد أجنبي. فعلى سبيل المثال، فعل "جاليجولا" و"بول بوت" أشياء في شعوبهم أسوأ من تلك التي فعلها الحكام الاستعماريون في الشعوب التي استعمروها. وسلوك "جورج الثالث" المستهجن تجاه المواطنين في أمريكا يعد سلوكا تافها مقارنة بأفعال رجال مثل "بول بوت".

الحرية السياسية في شكل حكم نيابي

إن طلب الحرية كان يعد في الغالب مسألة حرب كلامية، وكان يعد أحيانا مسألة حرب بالسيوف، ضد القوى المطلقة للملوك والديكتاتوريين. وقوى الملوك والديكتاتورين أصبحت محدودة عندما اكتسب المحكومين صورة ما من صور التمثيل النيابي الأمر الذي يعني، أن زيادة التمثيل النيابي للشعب تؤدي إلى تقليص قوة الملك. هذا هو أحد الأسباب في أن التمثيل السياسي مرتبط أو مقترن بالحرية.

إن كل حكومة تفرض على المحكومين قيودا، باهظة أو غير باهظة. والآن، يمكن القول بصفة عامة إن الحرية مفضلة على القيود. والسؤال هو: ما هي الحكومة التي تمنح أكبر قدر من الحرية؟ يبدو أن أولئك الذين يحكمون أنفسهم سوف يسمحون لأنفسهم بالكثير من الحرية، أو بالقدر من الحرية الذي يكون متناغما مع أشياء حسنة أخرى، كالسلام المدني.

غير أن السؤال هو: ما هو الحكم . الذاتي على وجه الدقة؟ هل الحكومة البرلمانية تكفي؟ إن الإجابة هي بالنفي: فهي تتوقف على من يدخل البرلمان. وهل الحكومة النيابية تكفي؟ إن الإجابة هي بالنفي، فتلك تتوقف، أساسا، على ما إذا كان سائر الناس سوف يمثلون أم البعض منهم فقط. كما تتوقف أيضا على أمور مثل ما إذا كانت الأحزاب السياسية هي أحزاب مسموح لها بالوجود، وما إذا كان نظام الاقتراع منصفا إلى حد ما، أم أنه غير منصف للغاية، وما إذا كان من السهل أو من الصعب تقسيم أو تفتيت الدوائر الانتخابية أو التلاعب في النظام الانتخابي. كما تتوقف أيضا على ما إذا كان النظام نفسه هو نظام فريد، أم هو مجرد واجهة لاهتمامات أخرى مثل القوات المسلحة أو المستثمرين الشيوعيين أو الرأسماليين الأجانب.

وماذا عن الديمقراطية؟ في المجتمع الكبير من المحتمل أن تكون الديمقراطية المباشرة، التي يقترع فيها كل فرد على كل مسألة سياسية، أمراً مستحيلا، ويبدو بالتالي أن مثال الحرية كحكم . ذاتي هو مثال لا يستطيع أن يأخذ شكل الديمقراطية المباشرة في دولة قومية واسعة أو كبيرة معاصرة. فكلما اقتربنا من هذا المثال تقوم الحكومة النيابية بانتخاباتها الدورية التي يكون لكل فرد فيها صوت واحد ولا يكون لأي فرد أكثر من صوت، وتتمتع فيها الأحزاب السياسية والمستقلون السياسيون بالشرعية، ويكون نظام الاقتراع فيها غير معرض للتلاعب.

يقال إن الدولة . المدنية الأثينية كانت تجسد "الديمقراطية" الأصلية وكانت تأخذ حقا شكل الحكم المباشر بواسطة المواطنين. ومع ذلك، فإن المعروف هو أن الناس الوحيدين الذين كانوا يعدون كمواطنين هم الذكور الأحرار الراشدين، ومن المعروف أيضا أن الاقتصاد كان في أثينا يقوم على العبودية. فأثينا لم يكن لديها ديمقراطية حقيقية، وإنما كان لديها بالأحرى نوع من الحكومة الممثلة بغير طريق الانتخاب كان الذكور الراشدون الأحرار فيها هم الذين يمثلون الشعب. ولقد سن الذكور الراشدون الأحرار القوانين ليس فقط لأنفسهم بل أيضا لكل واحد آخر في المدينة.

الحرية الاقتصادية

إن الحرية الاقتصادية فهمت في العادة على أنها حرية امتلاك ملكية خاصة، أن تشترى وأن تبيع سلعا، وأن تبيع عملك. غير أنه بدون حكومة لا يمكن أن يوجد شئ مثل الملكية الخاصة، ولا عقود بيع، ولا عقود توظيف. وكل من الحرية الاقتصادية ونقيضها سياسيتان في جوهرهما طالما أن كليهما تفترض وجود الحكومة.

والفيلسوفان الأمريكيان "إيان راند" و "روبرت نوزيك"، اللذان سوف نناقش نظريتيهما مرة أخرى في الفصل التالي، يعتبران الحرية الاقتصادية، التي يطابقان بينها وبين الرأسمالية، الأساس المطلق. فهما يعتقدان أن الحرية الاقتصادية هي أهم أنواع الحرية، سواء في ذاتها أو باعتبارها الأساس المفترض لسائر أنواع الحريات الأخرى. فهما يؤكدان بشدة على أن الشيوعية تفتقد إلى حرية الكلام وحرية الدين، وغيرها، وذلك لأنها تقيد الحرية الاقتصادية.

هل يمكن لأية حرية جمعية أن تضمن الحريات الأخرى؟

إن الإجابة على هذا السؤال تبدو بالنفي لسوء الحظ. فالحرب من أجل الحرية لن تنتهي عندما يتحقق نوع واحد من أنواع الحرية.

خذ الحرية القومية كمثال. إن التاريخ يوضح كيف أن النضال المظفر من أجل الحرية القومية يمكن أن يترتب عليه أي نوع من أنواع الحكم. وسوف يكون من حسن الطالع لو أن الأمة الجديدة انتهت إلى حكم ديمقراطي انتخابي؛ حيث يحتمل أيضا أن تنتهي إلى ديكتاتورية عسكرية أو إلى أي تنظيم آخر أحادي الحزب. ومما لاشك فيه أن التحرر القومي هو شرط ضروري للحرية السياسية في الحكم . الذاتي، غير أن الشيء الأكيد هو أنه ليس شرطا كافيا.

والآن فكر في الحرية في شكل حكم نيابي. إن بعض أشهر المدافعين عن هذا النوع من الحرية . مثل الآباء الذين أسسوا الولايات المتحدة . منعوا عمدا بعض المزايا عن أعضاء جنسهم وعرقهم. ومن ثم فإن مزايا المواطنة الكاملة، حتى في هذه المجتمعات المسماة بالديمقراطية، لم تكن متاحة دوما لسائر الناس الذين ولدوا داخل حدود الدولة. وليس هناك أي سبب موضوعي غير . أناني في هذا النوع من تقييد الحرية. وحقائق هذا المثال صارخة. فأشهر الديمقراطيات على الأرض لم تتمكن من محو العبودية إلا بعد تأسيسها بتسعين عاما، ولم تمنح حق الاقتراع للنساء إلا بعد مائة عام. فالاغتيالات الكثيرة للمقترعين السود في الولايات الجنوبية من الولايات المتحدة، ومعاملة

الناس بقسوة، والسجن، وإمداد النساء المقترعات بالقوة في بريطانيا، كل ذلك يشهد بقوة الشعور، الذي وجد في الديمقراطيات الكبرى، بأن الحكم . الذاتي ليس لكل فرد.

حتى حكم الأغلبية الفريدة لا يستطيع أن يضمن حريات فردية مثل حرية الكلام. فحكم الأغلبية يجتمع أيضا مع عدم التسامح بشأن آراء الأقلية، وكانت هناك أوقات كان من الخطر الحديث صراحة ضد أفكار الأغلبية في الديمقراطية. والتسامح الطويل بشأن الأقليات هو الذي يشكل الحماية ضد عدم تسامح الأغلبية.

والسؤال هو: هل الحكومة النيابية تضمن حرية اقتصادية كاملة من النوع الذي تعتقد "إيان راند" و"روبرت نوزيك" أنه مرغوب؟ إن الإجابة هي بالنفي . فبعض الدول التي لها حكومة نيابية وديمقراطية برلمانية كاملة (كالدول الاسكندنافية على سبيل المثال) يديرون اقتصادهم بناء على مزيج من الرأسمالية والشيوعية.

وماذا عن الحرية الاقتصادية؟ هل الحرية الاقتصادية، هل الرأسمالية، تضمن الحرية السياسية؟ إن الدول التي تتمتع بقدر معتبر من الحرية الاقتصادية تتمتع في الغالب بحريات أخرى أيضا. وهذا موضع فخر كبير

بالنسبة لها بالطبع. ومع ذلك فإن الحرية الاقتصادية (حرية الاقتصاد) لا تضمن إيجابيا الحرية السياسية (الحكومة النيابية)، كما أنها لا تضمن حرية الكلام أو حرية العبادة. لقد افترضت "راند" و"نوزيك" أن الحرية الاقتصادية تحدث وتؤكد الأنواع الأخرى من الحرية، غير انهما يعممان بناء على مثال واحد، أعني، مثال الولايات المتحدة ، ولا يحاولان النظر إلى بقية العالم. إنهما لا يفهمان أنه ليس كل الدول الرأسمالية ديمقراطية. فاقتصاد كوريا الجنوبية يقوم على الرأسمالية ونفس الأمر يصدق على معظم دول أمريكا الجنوبية. والرأسمالية ممكنة في ظل الإسلام هذا على الرغم من أن معظم الدول المسلمة المستقلة لا تسمح بحرية العبادة الكاملة كما أن قلة منها يمكن أن يقال عنها إنها تتمتع بنظم متطورة تماما في الحكم النيابي.

وبناء على ذلك يبدو أن الأنواع المختلفة من الحرية الجمعية لا يمكن أن يضمن الواحد منها الآخر، ولا يمكنها أن تضمن حرية الفرد. والتحرر القومي لا يستطيع أن يضمن الحرية السياسية. فالحرية السياسية لها في الغالب شروط مقيدة . لذاتها وتنزع على أية حال إلى رعاية عدم تسامح الأغلبية. والحرية الاقتصادية متناغمة مع الديكتاتورية السياسية ومع القيود الخطيرة على حرية الكلام وحرية العبادة.

إن الحرية القومية، وحرية التمثيل النيابي، والحرية الاقتصادية هي كلها حريات جمعية. فهي توجد لأجل الدول والمجتمعات والجماعات، وتفترض وجودها. والآن حان الوقت للنظر في مثال أو نموذج آخر مختلف، إنه مثال الحرية الفردية. وهو جاء من الناحية التاريخية بعد الحريات التي ناقشناها سابقا وهو مرتبط بشدة بمفهوم الحق.

الحرية الفردية والحقوق الطبيعية

في البحث الثاني من كتابه "بحثان في الحكومة المدنية"، لخص "لوك" نظريته في "الحقوق الطبيعية". وهو يزعم أن هناك ثلاثة حقوق طبيعية هي حق الحياة، وحق الحرية، وحق الملكية. والذين وضعوا الدستور الأمريكي استبدلوا الحق الثالث الأصلي الذي قال به "لوك"، أعني حق الملكية، بالسعي إلى تحقيق السعادة.

والبحثان اللذان قدمهما "لوك"، بالإضافة إلى الدستور نفسه، كل ذلك أثر في الفلاسفة الأمريكيين، حيث أكد العديد منهم على أن مفهوم الحق هو الأساس الجوهري للأخلاق.

وعلى الرغم من أن مذهب الحقوق الطبيعية للإنسان كانت له تأثيرات هامة على التفكير الأخلاقي والسياسي على المدى القصير والطويل، إلا أنه يجب أن نقر أنه ينطوي على شئ من الضعف.

وأحد أوجه القصور التي ينطوي عليها هذا المذهب هي أنه غامض بشدة. فعلى أي نحو يمكن لحق أن يكون طبيعيا؟ إن ذلك لا يكون بكل تأكيد بنفس الطريقة التي تكون بها الغرائز طبيعية (مثلا). فمعنى "الطبيعي" يترك في العادة بدون تفسير تقريبا.

ويمكن الاعتراض أيضا بالقول إن الزعم بأن الناس لهم حق طبيعي في الحرية لا يخبرنا بما يتألف منه الحق، كما لا يخبرنا بكيفية حماية أو حفظ هذا الحق. فعلى سبيل المثال، هل المذهب يستلزم أن المجرمين المحكوم عليهم بالسجن لهم حق طبيعي في الحرية؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فهل منح كل المجرمين عفوا حرا يكون طريقة مثلى لحفظ حقهم الطبيعي في الحرية؟

ثالثا، إن تاريخ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يوضح أن نغمة الحقوق الطبيعية يمكن بسهولة أن توجد إلى جوار العبودية، وإلى جوار القيود

الصارمة التي تفرض على الحقوق السياسية والاجتماعية مثل حق الاقتراع وحق الدراسة.

وعلى الرغم مما حققه مذهب الحقوق الطبيعية من فائدة نسبية على المدى الطويل، إلا أنه ليس دقيقا بما يكفي للتعويل عليه أو الوثوق فيه في حد ذاته. فنحن بحاجة أيضا إلى النظر في أفكار أخرى عن الحرية.

الحرية الفردية والحقوق المدنية

إن الفردانية هي تحرر الفرد من تدخل الغير، وبصفة خاصة التحرر من التدخل غير المستحق من جانب الحكومة. والحرية الفردية كمثال أو نموذج تفترض أن هناك مجالات في حياة الفرد لا يجب على الحكومة التدخل فيها أبدا. وماهية هذه المجالات يمكن استنباطها من الحريات نفسها. والحريات الفردية الجوهرية هي: حرية الكلام والتعبير؛ وحرية المعرفة؛ وحرية العبادة؛ وحرية الزواج، أو عدم الزواج، حسب رغبة المرء. هذا يعني أن مجالات "الحرية" تمثل حياة الفرد الخاصة، وحياة الفكر والعقل.

والمدافعون عن هذه الحرية يؤكدون أن هذه الحريات بحاجة إلى القانون لحمايتها أو الحفاظ عليها، وأن هذه الحريات لابد أن تنسحب على الأقليات.

والعديد من المفكرين الغربيين وغيرهم من المفكرين دافعوا عن مثال الحرية الفردية، بطرق مختلفة. فـ "بنيامين كونستانت"، على سبيل المثال، يؤكد على أن الحرية الدينية، وحرية الملكية، وحرية الرأي، هي جوهرية بالنسبة للمجتمع السليم. وبعض المفكرين الآخرين أكدوا على حرية الكلام وحرية الصحافة؛ والبعض الآخر أكدوا على أهمية التعليم، الذي بدونه لن يكون من السهل ممارسة حرية الفكر والرأي.

وأسماء المؤلفين الذين يهتمون بالحرية الفردية لا حصر لها، غير أن الأسماء التالية تستحق أن نذكرها بالاسم لما تتمتع به من أهمية خاصة: "جون ميلتون"، و"توم بين"، و"ماري ولستونكرافت"، و"توماس جيفرسون"، و"جي. إس. ميل"، و"إف. دي. روزفلت".

ودفاع "ميلتون" (١٦٤٤) يقوم على فكرة أن الصدق والمعرفة هما القيمة الأسمى. وهو يرى أن الحرية الدينية هي شرط أساسي للمعرفة الدينية، وحقا لا يمكن أن توجد أية معرفة على الإطلاق ما لم توجد حرية التعبير: "فحينما توجد رغبة كبيرة في التعلم يوجد بالضرورة الكثير من النقاش، والكثير من الكتابات، والكثير من الآراء؛ وذلك لأن الرأي عند الناس الأخيار ليس سوى معرفة قيد الإعداد". وهو يقول أيضا إن الصدق يقهر دوما الكذب في

الصراع العادل بينهما. هكذا يقول: "على الرغم من أن كل رياح المذهب قد جعلت طليقة حتى تمتد إلى سائر أرجاء الأرض، إلا أن الصدق جاء إلى الميدان، ونحن نهينه، بالفسق والتحريم، لكي نشكك في قوته. وجعلناه يتصارع مع الكذب، ومَنْ ذا الذي عرف أن الصدق ينهزم، في مواجهة حرة وعلنية؟"

ويقول "ميلتون" أيضا إن حرية الفكر تكون بالنسبة للفرد أكثر قيمة من أية حرية أخرى. "إن منحى حرية المعرفة، حرية التعبير، حرية النقاش بناء على ضميري، يفوق كل الحريات الأخرى."

وبعد ذلك بمائتين من السنين، وفي عام ١٨٥٩، قال "جي. إس. ميل" نفس الشيء تقريبا في مقاله المعروف "عن الحرية". في هذا المقال قرر "ميل" أن الصدق لا يمكن اكتشافه إذا وضع الناس، الذين هم عرضة للخطأ، أية قيود على ما هو مسموح النقاش فيه؛ فالمناقشة المفتوحة للأفكار هي وحدها التي يمكن أن تقود إلى الصدق وإلى معرفة جديدة.

ودافع "ميل" أيضا عن حرية الفكر والتعبير لأنها لها قيمة بالنسبة للفرد؛ وهو يحتج بأن تقييد حرية الأفكار معناه تقييد ما هو جوهري، وما هو يمثل أفضل شئ، بالنسبة للجنس البشري. فبدون حرية الفكر يصاب الناس بالتشنج والفساد. فالحضارة لا تستطيع أن تتقدم بدون حرية الفرد، والمجتمعات

التي لا تنادي بحرية الفرد تتصف بأنها مجتمعات عادية أو غير مبدعة ومدمرة للقدرات الإنسانية.

مقارنة بين الحريات

هل نستطيع أن نقرر أية حرية من الحريات تكون أهمها جميعا؟ إن الإجابة على هذا السؤال ربما تكون بالنفي. فطبيعة أو شخصية مجتمع من المجتمعات تتحدد بواسطة حرياته، كما تتحدد أيضا بواسطة عدد لا يحصى من العناصر أو العوامل الأخرى، الأمر الذي يعني أن الملاحظة الإمبريقية لمكان ما، ودراسة تاريخه، سوف تقدم إجابة من نوع معين، كما أن الملاحظة الإمبريقية لمكان آخر، ودراسة تاريخه، سوف تقدم نوعا آخر من الإجابة.

ومع ذلك فإنه يجب علينا أن نوضح أنه بدون حرية الفكر والتعبير لن نستطيع أن نطرح السؤال، كما أننا لن نستطيع الإجابة عليه.

أهم المصادر والمراجع:

١–جيني تكمان، كاترين سي إيفانز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة/.دوهبه طلعت أبوالعلا: الطبعه الأولى، دار الهدى،القاهرة.

٢–د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء ، القاهرة ،١٩٩٨م.

٣– د/أميره حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٥–د/ عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، جـ ٢، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،١٩٨٤.

٦–د/ جميل صليبا : المعجم الفلسفى، المجلد الأول ، دار الكتاب البنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت،١٩٧١م.

٧–المعجم الفلسفى : الصادر عن مجمع الغة العربية، تصدير د/إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة، ١٩٨٣م.

٨– د.يحي هويدى: قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩١م.

٩– د.جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، مكتبة الفكر العربى للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، لبنان ،١٩٨٣م .

-Lacey, A.R: A Dictionary of Philosophy, Third Edition, Routledge, New York ،1996.

- Donald. Borchert: Encyclopedia of philosophy, Volume 3, Thomson Gale ،U.S.A, 2006.

سادسا: أعلام ورواد الفكر الفلسفي

سقراط وأفلاطون

ولد "سقراط" في أثينا عام ٤٦٩ قبل الميلاد وأعدم عام ٣٩٩ قبل الميلاد. وهو لم يكتب أي كتب، ومن ثم فإن كل شئ نعرفه عن حياته، وتعاليمه وشخصيته جاء إلينا من كتابات تلميذه "أفلاطون".

و "أفلاطون" (٣٤٧.٤٢٧ قبل الميلاد) كتب ٣٥ عملا فلسفيا أو نحو ذلك، مختلفة في الضخامة، وكلها في شكل محاورات. وفي معظم هذه المحاورات يجعل "سقراط" البطل الرئيس. وهو يقدم "سقراط" كرجل قبيح الشكل، وإن يكن يبعث على الإعجاب والحب، لكونه شجاعا، ومتواضعا، **وحكيما، وذكيا، ومتفائلا، ويتصف بالأمانة العلمية.**

ومحاورات "أفلاطون" المبكرة قريبة جدا من طريقة ومن محتوى فلسفة "سقراط". فهي تهتم في مجملها بطبيعة وإمكانية المعرفة، خاصة المعرفة بالفضيلة أو بالمسائل الخاصة بالنفس.

أما محاورات "أفلاطون" المتأخرة فيعتقد أنها تمثل فلسفته هو. وهي تشتمل على موضوعات مثل المعرفة، والإدراك، وعلى النحو والصرف، والمفارقات، والخلود، وتعاليم الفلاسفة الآخرين. ولقد قدم "أفلاطون" نظرية في الصور أو الأفكار أو المثل استخدمها في تفسير العديد من الأشياء مثل

إمكانية المعرفة، وأهمية الخير، والفارق بين الجزئي وبين الكلي. واثنتان من محاوراته الطويلة . "الجمهورية" و "القوانين" . تهتمان بالفلسفة السياسية وتصف المدن المثالية. وفي المحاورة الأولى يحتج بأنه لن تكون هناك حكومة خيرة ما لم يصبح الملوك فلاسفة أو يصبح الفلاسفة ملوكا.

وفي سن السبعين حوكم "سقراط" في أثينا بتهمة "إفساد شباب أثينا". وأدين وحكم عليه بالموت، ورفض الاستجابة لمحاولات أصدقائه تدبير الهرب له من السجن. وكان حكم الإعدام يقضي بتجرع سم (الشوكران). وكان "أفلاطون"، الذي كان يبلغ من العمر في ذلك الحين ثمانية وعشرون عاما، حاضرا الإعدام على ما يبدو؛ وقدم وصفا مؤثرا للمشهد. وبعد موت "سقراط" أسس "أفلاطون" مدرسة في أثينا أطلق عليها اسم الأكاديمية كان "أرسطو" أحد طلابها. ولقد توفي "أفلاطون" عن عمر يناهز الثمانين، في إحدى الحفلات.

زينون الإيلي

عاش "زينون الإيلي" في القرن الخامس قبل الميلاد. واخترع عددا من المفارقات لا يزال يشار إليها أحيانا في تدريس الرياضيات. وأشهر هذه المفارقات هي "أخيل والسلحفاة" و "السهم الطائر".

زينون الرواقي

لقد علّم "زينون" الرواقي (٣٤٢.٢٧٠ قبل الميلاد) أن موضوعات اللذة الدنيوية، إن كان فيها أي خير، فإن خيرها نسبي، وأن المرء يجب عليه أن يقلل من اللذة بقدر ما يستطيع. ومات منتحرا عن عمر يناهز ٧٢ عاما.

أرسطو

ولد "أرسطو" عام ٣٨٤ قبل الميلاد في إسطاغيرا في مقدونيا. وكان والده يشتغل مهنة الطبيب الخاص لملك مقدونيا. وفي عمر السابعة عشر ذهب "أرسطو" إلى أثينا حيث بقي هناك لمدة عشرين عاما كتلميذ ثم كزميل "لأفلاطون". وكان أحد ثلاثة مرشحين لرئاسة الأكاديمية عندما مات "أفلاطون" عام ٣٤٧ قبل الميلاد، ومع ذلك فهو لم يحصل على الوظيفة، والذي حصل عليهما هو ابن أخ "أفلاطون" "سبيسس". وترك "أرسطو" أثينا، في صحبة قلة من تلاميذه، وعاش لبضعة سنين في أجزاء مختلفة من آسيا الصغرى ومقدونيا. وعمل لفترة قصيرة كمعلم "للإسكندر الأكبر"، وكان يبلغ الأربعين من العمر آنذاك. وعاد إلى أثينا عام ٣٣٥ قبل الميلاد وأسس مدرسة أطلق عليها اسم "اللوقيوم". وفي عام ٣٢٣ حدثت في أثينا اضطرابات معادية لمقدونيا، ولفقت "لأرسطو" بعض الاتهامات. وعلى عكس "سقراط"، لم ينتظر .

"أرسطو" المحاكمة وغادر المدينة حالما تمكن من ذلك. ومات في يوبوا عن عمر يناهز ٦٢ عاما.

و "أرسطو" هو الذي اخترع المنطق تقريبا، كما حاضر حول موضوعات أصبحت فيما بعد تحمل اسم الميتافيزيقا، والأخلاق، وعلم النفس، وقدم أبحاثا حول موضوعات أصبحت فيما بعد تسمى بالميكانيكا، والبيولوجيا، والعلم السياسي. وشجع طلابه في اللوقيوم على جمع مادة له، ولهذا يمكن أن يقال إنه اخترع فكرة برنامج البحث.

لقد كتبت مئات الشروح "لأرسطو"، نذكر منها الأعمال الشاملة "لابن رشد"، و "ابن ميمون"، و "الأكويني" (أنظر فيما بعد). وبعد وفاة "أرسطو" بقرون عديدة تبنت الكنيسة المسيحية تعاليمه باعتبارها تشكل الأساس لفلسفتها. وفي عصر النهضة كانت هناك حركة رجعية ضد "أرسطو" بسبب هذا الارتباط. هذا الاتجاه المعادي . "لأرسطو" ظل باقيا لبعض الوقت غير أن نهاية القرن العشرين شهدت حركة رجعية ضد الحركة الرجعية أي شهدت عودة من جديد إلى "أرسطو".

أوقليدس

لقد كان "أوقليدس" عالما إغريقيا في الرياضيات، وعاش في الإسكندرية حوالي ٣٠٠ قبل الميلاد. والهندسة الأوقليدية لها تأثير مهم على التفكير الفلسفي من حيث المنهج.

شيشرون

لقد كان "ماركيوس توليوس شيشرون" (٤٣.١٠٦ قبل الميلاد) رجلا من رجال الدولة الرومانية، وكتب العديد من البحوث الفلسفية، يدخل في ذلك مقالات عن طبيعة الآلهة، وعن الواجب، وعن الصداقة.

أندرونيقوس

"أندرونيقوس الروديسي" كان فيلسوفا إغريقيا عاش في روما حوالي عام ٦٠ قبل الميلاد. وهو الذي جمع وحرر أعمال "أرسطو".

أوغسطين

لقد كان "أوغسطين" فيلسوفا ولاهوتيا أفريقيا. ولد فيما يطلق عليه الآن اسم الجزائر وذلك عام ٣٥٤ بعد الميلاد وتوفي في "هبو" (المعروفة الآن "بنورث أفريكا") وذلك في عام ٤٣٠ بعد الميلاد. ولقد ربته والدته على المسيحية.

لقد ترك "أوغسطين" موطنه في سن السابعة عشر، وعاش أولا في "قارطاج"، ثم بعد ذلك في "روما" و "ميلان"، حيث درس الكتاب المقدس

وأعمال "أفلاطون". وبعد قضاء سنوات عديدة في إيطاليا عاد إلى أفريقيا وأسس مجتمعا رهبانيا؛ الأمر الذي ترتب عليه أن أصبح مطرانا "لهبو".

ولقد عاش "أوغسطين" إبان حكم الجوتيين والهنز والفاندالز لروما. وعندما حدث غزو الجوتيين لروما تنبأ "أوغسطين" بأن إمبراطورية مسيحية جديدة ("مدينة الله") سوف تحل يوما ما محل وثنية وهرطقة البرابرة الغزاة. وكتاباته ساعدت على تشكيل أيديولوجية نظام الدولة المسيحية التي تحققت بالفعل.

لقد ظل "أوغسطين" لقرابة ٨٠٠ عام يعتبر الحجة الرئيسة للنظام المسيحي، الأمر الذي ترتب عليه تحريم أعمال "أرسطو" في القرن الثاني عشر في جامعة باريس وذلك عندما أعيد اكتشافها. ومع ذلك فإن "توما" استطاع أن يقدم نوعا من المركب بين فلسفة "أرسطو" وبين لاهوت "أوغسطين" وهذا أدى إلى عدم تحريم "أرسطو".

وفي عام ٤٣٠ بعد الميلاد حاصر "الفانداليون" مدينة "هبو" وتوفي "أوغسطين" أثناء الحصار.

بوتيوس (٤٧٥.٥٢٤)

لقد كان "بوتيوس" فيلسوفا رومانيا عاش إبان حكم الجوتيين للإمبراطورية الرومانية. وتشاجر مع الملك الجوتي الذي سجنه ثم أعدمه. وفي السجن كتب "بوتيوس" أشهر أعماله "العزاء الفلسفي". وهو كان يعرف اليونانية وترجم بعض أعمال "أرسطو" إلى اللاتينية.

أنسليم (١٠٣٣.١١٠٩)

ولد القديس "أنسليم" في بيدمونته وأصبح رئيسا لأساقفة كانتربري أثناء حكم "وليام روفوس" و"هنري" الأول. وهو معروف للمؤرخين وذلك بسبب نزاعه مع هذين الملكين، وهو معروف للفلاسفة أيضا نظرا لتقديمه للبرهان الأنطولوجي على وجود "الله". (أنظر الفصل الثاني).

أبيلارد (١٠٧٩.١١٤٢)

إن "بيتر أبيلارد" ينحدر من أسرة "بريتون" التي تنتمي إلى طبقة النبلاء، وهو لا يزال يذكر حتى اليوم ربما بسبب حبه المدمر لتلميذته "إلويس".

وهو كتب في اللاهوت، والمنطق، والأخلاق، والميتافيزيقا، وفي أثناء حياته كان يعد أحد أعظم مفكري عصره. ومع ذلك، فإن العديد من الخصوم أدانوا لاهوته، يدخل في ذلك القديس "برنارد الكليرفوكسي" مؤسس نظام الأديرة ومؤيد الصليبيين. وفي عام ١١٤٢م بدأ "أبيلارد" رحلة الذهاب إلى روما للدفاع عن نفسه ضد الاتهام بالهرطقة. ووافته المنية في الطريق.

ابن رشد (١١٢٦.١١٩٨)

ولد "ابن رشد" في "قرطبة" وهو "ابن القاضي" (المسلم) وأصبح هو نفسه قاضيا في قرطبة، وسيفيل ومراكش.

وهو كتب شروحا لأعمال "أرسطو" وشرح القرآن بلغة أرسطية؛ وهذا جعله يلقب بالشارح. ولقد أثرت فلسفته في تطور اللاهوت المسيحي في العصر الوسيط، كما أصبح مؤسسا لبعض البدع الإسلامية.

ابن ميمون (١١٣٥.١٢٠٤)

ولد "ابن ميمون" في أسبانيا عام ١١٣٥ ومات في مصر عام ١٢٠٤. ويقول عنه "أ. جي. هسكل" كاتب سيرته: "إنه كان يتمتع بمكانة سياسية مرموقة (وذلك كرئيس للمجتمع اليهودي)؛ وكان يعتبر الطبيب الأول لعصره، وأهم المؤمنين بتعاليم التلمود لمدة ألف عام، وكان فيلسوفا مهما، ورياضيا بارزا، وعالما وقاضيا؛ وكان موضع إعجاب الجماهير، وكان موضع احترام من الأمراء، وكان موضع تمجيد من العلماء".

ولقد كتب "ابن ميمون" شروحا "لأرسطو" كانت مسئولة، مع شروح "ابن رشد"، عن دمج تعاليم "أرسطو" بالفلسفة المسيحية والفلسفة الغربية عامة. وكتابه الشائع "هداية الحيران" لا يزال يقرأ بعد ٨٥٠ عاما.

الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤)

ولد القديس "توما الأكويني" في إيطاليا وكان ينحدر من أسرة تنتمي إلى طبقة النبلاء. ولقد رفض والده التصريح له بالانضمام للنظام الدومينكاني، غير أنه فعل ذلك باستمرار، الأمر الذي أدى إلى قبض أخوته عليه وإيداعه في سجن قلعة الأسرة لمدة عامين. غير أنه تمكن من الهرب ورحل إلى فرنسا حيث أصبح هناك مدرسا للفلسفة. وأعماله العديدة تشتمل على "الخلاصة اللاهوتية" التي كان يريد لها أن تكون مذهبا لاهوتيا كاملا. وهي لا تزال بمثابة حجة معترف بها في لاهوت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية.

دونس سكوتس (١٢٦٥-١٣٠٨)

لقد كان "يوهانز دونس سكوتس" أو "يوحنا دون الأسكتلندي" راهبا فرنسسكانيا. ودرس في أكسفورد ثم درس الفلسفة فيها بعد ذلك. ولقد كتب

"سكوتس" شروحا "لأرسطو" و"للكتاب المقدس"، و"للأكويني"، الذي اختلف معه.

أوكام (١٣٤٩.١٣٠٠)

ولد "وليام الأوكامي" أو "وليام أوكام" في "شوري" والتحق بالنظام الدومنيكاني ودرس في أكسفورد وباريس. وتشاجر مع البابا الذي سجنه في "أفيجنتون"، غير أنه تمكن من الهرب إلى بافاريا، حيث أصبحت له حظوة عند الملك. ولقد احتج بأن حكام أهل الدنيا لهم سلطة مقدسة مستقلة عن أية سلطة يكون قد منحها لهم البابا. كما كتب بحوثا في المنطق، وشروحا "لأرسطو". ومقولته الشهيرة "تصل أوكام" تقرر "لا تكثر من الكينونات غير الضرورية".

هوبز (١٦٧٩.١٥٨٨)

ولد الفيلسوف الإنجليزي "توماس هوبز" في عام الأرمادا الأسبانية، وعاش إبان الحرب الأهلية الإنجليزية . ومر بالتالي بتجربة أثرت بشدة في فلسفته السياسية.

ونظرية "هوبز" في الحكم تشتمل على الفكرة التي مؤداها أن الملك أو غيره من رؤساء الدولة لابد أن تتاح له القوة المطلقة، لأن القوة المنقسمة يمكن أن تقود إلى حرب أهلية. ومن الطبيعي أن تتعارض أفكار "هوبز" مع آراء الناس الذين طالبوا بقطع رأس "تشارلز الأول". وهرب إلى باريس في بداية الصراع بين الملك والبرلمان (١٦٤٠)، وبقي في فرنسا لمدة اثنتي عشر عاما، حيث سنحت له الفرصة للدخول في مناقشات ومجادلات مع "ديكارت". وعمل مربيا "لتشارلز الثاني" الصغير لفترة من الوقت، وذلك في فترة نفيه. وعند عودة

الملكية منحه "تشارلز الثاني" معاشا. وأهم أعمال "هوبز" هو "التنين" الذي كتبه عام ١٦٥١م.

ديكارت (١٥٩٦.١٦٥٠)

إن منهج "رينيه ديكارت" المسمى "الشك المنهجي"، كما لخصه في كتابه "التأملات في الفلسفة الأولى"، أثر بشدة في التفكير الحديث. وفي نفس الكتاب قدم "ديكارت" عدة أدلة على وجود "الله"، يدخل في ذلك تقديمه لنسخة شخصية من البرهان الأنطولوجي (أنظر الفصل الثاني). و "ديكارت" يعد أيضا المخترع لعلم الهندسة الديكارتية.

لوك (١٦٣٢.١٧٠٤)

لقد أمضى الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" جزءا كبيرا من حياته في "أكسفورد". وهو مؤسس الإمبريقية البريطانية، أعني، الفلسفة التي تقيم كل النظريات على التجربة. و"لوك" يؤكد أن العقل الإنساني هو لوحة بيضاء تكتب عليها التجربة المعارف.

وكتابه "مقالان عن الحكومة المدنية" أثر في واضعي "الدستور الأمريكي"، غير أن هناك اختلافا بين الفلاسفة حول ما إذا كان "لوك" نفسه مؤيد للأفكار الديموقراطية. وعمله الرئيس هو "مقال في الفهم الإنساني".

إسبينوزا (١٦٣٢.١٦٧٧)

ولد "باروخ سبينوزا" في أمستردام، وكان ابنا لأسرة من اليهود الأسبان المهاجرين. وطرد من السيناجوج عندما كان في سن الرابعة والعشرين، وذلك للاعتقاد في أنه كان مهتما بدراسات غير تلمودية مثل الفلك والعدسات.

لقد كان رجلا روحانيا وكان يتقوت من طحن العدسات. وكتابه "الأخلاق" جاء على غرار "عناصر" "أوقليدس". حيث يبدأ، مثل "العناصر"، "ببديهيات" ثم يطور "نظريات" بناء عليها. ومن بين كتاباته الأخرى يمكننا أن نذكر تعليقاته على هندسة "ديكارت"، و "بحث في الله والإنسان".

ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦)

لقد كان "جوتفريد ولهلم ليبنتز"، الذي كان والده أستاذا في الفلسفة في "ليبزج"، واحدا من أعظم الموسوعيين. فأعماله تشمل اختراع آله حاسبة، وخطة لغزو فرنسا لمصر (راجعها "نابليون" بعد مضي مائة عام علي كتابتها)، وخطة للمصالحة بين الكاثوليك والبروتستانت، إلى جانب العديد من البحوث الفلسفية. ولقد كان "ليبنتز "فيلسوفا مثلما كان عالما في الرياضيات، واكتشف حساب التفاضل بشكل (يعتقد) أنه جاء مستقلا عن "نيوتن". ومقولته الشهيرة "هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة" جعل منها "فولتير" موضوعا للسخرية في روايته "كانديد".

بيركلي (١٦٨٥-١٧٥٣)

ولد "جورج بيركلي" ("بيشوب بيركلي") في "كلكيني"، وكان زميلا أيرلنديا للإمبريقيين البريطانيين، حيث كان الرجلان الآخران هما "جون لوك" (أنظر ما سبق) والأسكتلندي" ديفيد هيوم" (أنظر أدناه).

و "بيركلي" يؤكد على أن العالم يتألف من أرواح (الناس و "الله")، ومن أفكار. والأفكار الإنسانية فلاته وغير دائمة، أما أفكار "الله" فهي دائمة ومنظمة. و"بيركلي" يعبر عن مذهبه في الشعار "الوجود إدراك"، أعني، أن توجد معناه أن تكون مدركا. وأعماله الفلسفية الرئيسة هي "نظرية جديدة في

الكشف"، و"مبادئ الطبيعة الإنسانية"، و"ثلاثة محاورات بين هيلاس وفيلونيوس".

هيوم (١٧١١-١٧٧٦)

لقد نشر "ديفيد هيوم" أعمالا عن تاريخ بريطانيا إبان عصر ملوك "سيتورات". ومع ذلك فهو يذكر دوما كفيلسوف. وفي مطلع شبابه عمل "هيوم" في بعض الوظائف كسبا لقوت العيش، فعمل أولا Junior Diplomat، ثم عمل بعد ذلك مربيا لابن معوق لأحد النبلاء، ثم عمل بعد ذلك في إحدى المكتبات. وادخر واستثمر أمواله واستطاع أن يكرس معظم حياته التالية للكتابة.

وقدم "هيوم" وصفه الخاص لطبيعة العلية (أنظر الفصل الخامس عشر) في كتابه "مقال في الطبيعة الإنسانية"، وفي البحث الأول من كتابه "البحوث". وفي كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" ناقش ونقد "برهان النظام" الشهير الذي يدلل على وجود "الله" (أنظر الفصل الثاني). و"مقالاته" تغطي عددا كبيرا من الموضوعات الفلسفية، والتاريخية، والعامة.

كانط (١٧٢٤-١٨٠٤)

ولد "إيمانويل كانط" في "كونيجسبرج" في "ألمانيا"، ويقال إنه لم يسافر أكثر من عشرة أميال بعيدا عن قريته في حياته كلها.

و "كانط" يروي لنا أنه عندما قرأ "هيوم" "استيقظ من ثباته الدوجماطيقي". ومنذ ذلك الحين حاول إيجاد بعض الطرق لإثبات المفاهيم أو التصورات التي بدت مهددة بواسطة شكية "هيوم". وعلى هذا حاول إثبات أن الضرورة العلية تحكم العالم الإمبريقي، وأن الحرية والأخلاق تحكمان عالم

الإرادة الإنسانية. وهو ناقش سائر البراهين التقليدية على وجود "الله"، وقرر في النهاية أن العقل الإنساني لا يمكن أن يتعامل مع "الله"، أو "الأبدية"، أو "اللامتناهي". وأعماله الرئيسة هي "نقد العقل الخالص" (في الميتافيزيقا) و "نقد العقل العملي" (في الأخلاق).

ولستونكرافت (١٧٥٩.١٧٩٧)

إن "ميري ولستونكرافت" هي فيلسوفة سياسية ولها كتابات عن المرأة، ولقد وصفها بعض معاصريها بأنها "ضبع في ثوب إمرأة". وهي لازالت تثير السخط في الوقت الحاضر، ونقدها (المؤرخ "ريكارد كوب") لأنها لها لقب خاص تكنى به.

ولقد بدأت "ولستونكرافت" حياتها المهنية كمؤلفة في عام ١٧٩٠م وذلك بنشر كتابها "الدفاع عن حقوق الإنسان". وهذا الكتاب يعتبر ردا راديكاليا على كتاب "أدموند بوركي" المعادي للراديكالية والمسمى "تأملات في الثورة الفرنسية". وفي عام ١٧٩٢ نشرت كتابها "الدفاع عن حقوق المرأة" الذي يعد أشهر كتبها حيث جعلها مشهورة وغير مشهورة معا. وهي تبدأ بهدم "روسو"، الذي كان مذهبه التربوي (الذي وصفه في "إميل، وإميل وسوفي") يفترض أنه يهدف إلى جعل الأنثى تابعة للذكر منذ الطفولة المبكرة. ومن بين أعمال "ولستونكرافت" الأخرى نذكر "رؤية في الثورة الفرنسية"، و"وصف شاهد عيان"،

و"مجلد من القصص القصيرة المستوحاة من الحياة الواقعية". ولقد وافتها المنية أثناء المخاض.

هيجل (١٨٣١.١٧٧٠)

إن "جورج ولهلم فريدريك هيجل" ربما يعد أشهر واضعي المذاهب في تاريخ الفلسفة. فهو يزعم أن كل المعرفة يمكن أن تنظم مذهبيا في أقسام ثلاثة: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة العقل. كما قدم "هيجل" أيضا مفهوما جديدا في "الجدل". وهو يقول إن التاريخ هو عبارة عن تقدم يحدث بواسطة الصراع بين "الفكرة" وبين "نقيض الفكرة" وبين "مركب الفكرة ونقيضها". وعناصر هذا التقدم هي عناصر روحية أو عقلية، وليست مادية.

وكان "هيجل" في شبابه يؤيد الثورة الفرنسية و"نابليون"، غير أنه سرعان ما أبدى كراهيته لسائر المؤسسات الديمقراطية وأبدى إعجابه بالدولة البروسية الفاشستية. فهو يرى أن "الدولة هي مسيرة الله على الأرض". وأعماله الرئيسة هي "المنطق"، و "موسوعة العلوم الفلسفية"، و "فلسفة الحق".

شوبنهور (١٨٦٠.١٧٨٨)

إن "آرثر شوبنهور" اعتبر "هيجل" مجرد محتال، كما اعتبر الهيجلية سخيفة ولا معنى لها: وهو ذكر ذلك في المجلد الثاني من كتابه "العالم

كإرادة وكتمثيل". وفي مطلع شبابه ألقى محاضرات إبان عصر ازدهار "هيجل" غير أن محاضراته لم يصادفها النجاح في استقطاب الطلاب من الديكتاتور الفلسفي. ولقد تخلي "شوبنهور" عن إلقاء المحاضرات عام ١٨٢١ وكرس حياته للكتابة.

ولقد كان "شوبنهور" من أول الأوربيين الذين درسوا ديانات الهند كما أن أفكاره توضح التأثير الهندي على تفكيره. وهو يرى أن العقل والإرادة شيئان (حقيقيان)، وذلك على النقيض من الكون المادي، الذي هو عبارة عن سلسلة من الأوهام. فالواقع ليس خيرا، وإنما هو شر، لأن الرغبات والإرادة لا تسبب إلا البؤس. والتشاؤم هو الفلسفة الحياتية العقلانية الوحيدة.

جيمس ميل وجون ستيوارت ميل

إن "جيمس ميل" (١٨٣٦.١٧٧٣) هو والد "جون ستيوارت ميل". وكان أديبا وعمل صحفيا وعمل بعد ذلك في شركة East India. وكتاباته الرئيسية تدور حول علم الفقه والفلسفة السياسية: ولقد كان راديكاليا من الناحية السياسية. وأهتم تماما بتعليم ابنه، الذي يقرر، في "سيرته الذاتية"، أنه بدأ دراساته، يدخل في ذلك دراسة الإغريق، في سن الثالثة.

أما "جون ستيوارت ميل" (١٨٠٦.١٨٧٣) فقد كان يشغل وظيفة موظف مدني في India office. وأشهر أعماله الفلسفية هي "مذهب المنفعة العامة"، و "النسق المنطقي"، و "إخضاع النساء"، ومقاله "في الحرية".

وإلى جانب كونه فيلسوفا وموظفا مدنيا، كان "جون ستيوارت ميل" مصلحا سياسيا فعالا. وقبض عليه عام ١٨٢٤م بسبب توزيعه مواد تنظيم النسل على الفقراء. وأيد التعليم العام وحق الاقتراع (يدخل في ذلك النساء). وساعد في تأسيس "كلية نيونهام في كمبردج"، التي تعد واحدة من أقدم الكليات للنساء في إنجلترا. وفي عام ١٨٦٥ رشح نفسه في البرلمان عن "وستمنستر"، باعتباره "مرشح الطبقة العاملة". وقضي معظم دورته البرلمانية في الدعاية لحق النساء في التصويت، وطالما أن ذلك لم يكن سببا يحظى بتأييد جمهرة الناخبين فقد فقد مقعده في الانتخاب التالي.

ماركس (١٨١٨.١٨٨٣)

إن "كارل ماركس"، الذي كان والده محاميا، كان هو المؤسس للشيوعية الدولية المعاصرة. وهو تلقى دراسته في بون وبرلين واهتم بالهجيلية. ورأي أنه من الممكن تطبيق نوع من الهيجلية على التاريخ الاقتصادي وعلى السياسة الراديكالية.

وعندما أصبح لاجئا سياسيا انتقل "ماركس" إلى لندن حيث تلقى المساعدة هو وأسرته من"فردريك إنجلز" صاحب المصانع الثري.

وفلسفة "ماركس" هي نوع من الهيجلية المقلوبة. فبينما يقول "هيجل" إن الدولة هي مسيرة "الله" على الأرض، يزعم "ماركس" أن الدول والحكام هم مجرد أدوات للقمع. وبينما يقول "هيجل" إن "القوى الجدلية للتاريخ" تتألف من صراع الأفكار، يزعم "ماركس" أن هذه القوى الجدلية هي قوى مادية.

وفلسفة "ماركس" ليست مهمة كفلسفة وإنما لتأثيرها الهائل على التاريخ السياسي للقرن العشرين. وهذا كان سيبعث الغبطة في داخله لأنه قال "إن القضية ليست هي فهم العالم وإنما تغييره".

جيمس (١٨٤٢-١٩١٠)

إن عالم النفس والفيلسوف الأمريكي "وليام جيمس" هو ابن الروائي " ذلك في " هنري جيمس". وهو تلقى تعليمه أولا في "نيويورك"، ثم بعد هارفارد"، حيث درس الطب.

وكان "جيمس" عالما نفسيا سلوكيا، حيث قرر أن العواطف عبارة عن إدراك لتغيرات نفسية، وباعتباره براجماتيا فلسفيا زعم أن المعتقدات لا تؤدى نفعا لأنها صادقة وإنما هي صادقة لأنها تؤدى نفعا.

نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠)

إن "فردريك نيتشه" هوابن لقس لوثرى. وتلقى دراسته في بون وليبزج، وبلغت مقدرة "نيتشه" الخارقة حدا جعله يتقلد منصب كرسي "الفيلولوجيا الكلاسيكية" في جامعة بازل قبل أن يكمل دراسته. لقد كان يبلغ من العمر ٢٤

عاما في ذلك الحين. وفي شبابه أعجب "نيتشه" بشدة "بشوبنهور" (الذي لم يتقابل معه أبدا) و"بريكارد فاجنر" (الذي تقابل معه)، غير أنه اختلف مع الاثنين فيما بعد.

ولقد تخلى "نيتشه" عن العمل الأكاديمي لكي يخدم كمنسق في مستشفى أثناء الحرب الفرنسية . البروسية، غير أنه سرعان ما تخلى عن الوظيفة لكي يحيا حياة الترحال التي كان ينفق عليها من معاش مرضي كانت تمنحه له الجامعة. ويعتقد أنه أصيب بالزهري إبان التحاقه بجيش بروسيا. وقبل وفاته باثنتي عشر عاما أصيب بالجنون.

لقد نهض "نيتشه" لتقويض القيم الأخلاقية التقليدية، واستبدالها بنوع من الأنانية الارستقراطية (أنظر الفصل السابع والفصل الثامن). غير أن مشروعه بكامله يبدو على أنه يقوض الميتافيزيقا، والمنطق، والعقلانية نفسها، إلى جانب الأخلاق. وغالبا ما يكتب كما لو كان يؤمن بأن الدين، والفلسفة، والعلم، وحقا سائر المذاهب الفكرية، ليست سوى محاولات محتالة من جانب مختلف الأساتذة لتقليص القوة.

والنازيون تحمسوا لمذاهب "نيتشه" وشجعت على ذلك أخته "إليزابيث"، التي كانت صديقة لـ "هتلر".

فريجة (١٨٤٨-١٩٢٥)

لقد كان "جوتلوب فريجة" عالما في الرياضيات وفي المنطق، وكان ألمانيا وتعلم في جينا. ويعتقد العديد من الأساتذة أنه أهم المناطقة منذ عصر "أرسطو". وفي عام ١٨٧٩ لخص نسقا كاملا في المنطق الرمزي،

كان يحتوي مع ذلك على تناقض أو على مفارقة بخصوص الفئات لا حظها "رسل" وحاول حلها.

وفي نظريته في المعنى قدم "فريجة" تفرقة بين المعنى وبين الإشارة، تلك التفرقة التي لعبت دورا هاما في الفلسفة المعاصرة.

وأفضل تفسير للتفرقة بين المعنى وبين الإشارة يكون من خلال ضرب أمثلة. على سبيل المثال، إن التعبيرين "نجم الصياح" و"نجم المساء" لهما نفس الإشارة (طالما أن الاثنين يشيران إلى نفس الكوكب، أعنى، "الزهرة")، غير أن للاثنين معنيين مختلفين.

أهم المصادر والمراجع:

١–جيني تكمان، كاترين سي إيفانز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة/.دوهبه طلعت أبوالعلا: الطبعه الأولى، دار الهدى،القاهرة.

٢–د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء ، القاهرة ،١٩٩٨م.

٣– د/أميره حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٥–د/ عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، جـ ٢، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،١٩٨٤.

٦–د/ جميل صليبا : المعجم الفلسفى، المجلد الأول ، دار الكتاب البنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت،١٩٧١م.

٧–المعجم الفلسفى : الصادر عن مجمع الغة العربية، تصدير د/إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة، ١٩٨٣م.

٨– د.يحي هويدى: قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩١م.

٩– د.جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، مكتبة الفكر العربى للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، لبنان ،١٩٨٣م .

-Lacey, A.R: A Dictionary of Philosophy, Third Edition, Routledge, New York ،1996.

- Donald. Borchert: Encyclopedia of philosophy, Volume 3, Thomson Gale ،U.S.A, 2006.

lacey , A.R : A Dictionary of philosophy , third edition , rout ledge , new york,1996 .

الفصل السابع: مباحث الفلسفة

أولا: مبحث الوجود: "الأنطولوجيا".

ثانيا: مبحث المعرفة:"الأبستمولوجيا".

ثالثا: مبحث القيم: "الأكسيولوجيا".

أولا: مبحث الوجود: "الأنطولوجيا".

تمتد الطبيعة أمامنا فيحيط الإنسان ببعض جوانبها وتظل جوانب أخرى منها ملفوفة بالأسرار. لكن هذه الجوانب التي لم تصل بعد معرفتنا إليها لا نطلق عليها اسم "ما بعد الطبيعة" بل نظل ندعوها بالطبيعة. وإن كنا نقصد بها ذلك الجزء من الطبيعة الذي لم يكشف العلم النقاب عنه بعد، والذي نامل أن يتقلص حجمه شيئا فشيئا بتأثير تقدم العلم، أما "ما بعد الطبيعة" او الميتافيزيقا فلابد ان يكون إسما على مسمى آخر ولابد أن يتخذ موضوعه من شئ آخر يختلف عن الطبيعة. بل نستطيع تسميته بالميتافيزيقا. والمقصود به تعميق هذه الحياة التي نحياها باكتشاف أبعاد جديدة لها أو بالوقوف عند "الوجود العام" بدلا من الاستغراق في بحث الموجودات الخاصة.

إن كلمة "ميتافيزيقا" هي الاسم الذي أطلقه أحد المحررين الأوائل، ويدعى "أندرونيقوس"، على بعض كتابات "أرسطو*". و"أرسطو" نفسه أطلق على هذه الكتابات اسم "الفلسفة الأولى". وهو يقصد بـ "الأولى" أنها أساسية، أو جوهرية، أو الأكثر أهمية. فموضوعات "الفلسفة الأولى" هي طبيعة الوجود، وطبيعة العلية (المجيء إلى الوجود) وطبيعة المعرفة .

وعنوان "الميتافيزيقا" التصق بـ "الفلسفة الأولى" بالصدفة تقريبا. فعندما حرر "أندرونيقوس" أعمال "أرسطو"وضع الكتابات

المتعلقة بـ "الفلسفة الأولى" والكتابات المتعلقة بـ "الطبيعة" معاً في كتاب واحد، حيث وضع "الطبيعة" في البداية. والآن، إن الكلمة الإغريقية ميتا Meta تعني "بعد After "، و"أندرونيقوس" أطلق على الجزء الثاني من الكتاب اسم "ما بعد الطبيعة" "Metaphysics" للدلالة على الجزء الذي يأتي بعد الطبيعة.

والفلسفة الأولى يمكن أن تعرّف بأنها تتألف من "الأنطولوجيا"، التي هي دراسة طبيعة الوجود، ومن "الإبستمولوجيا"، التي هي نظرية المعرفة. غير أن الميتافيزيقا تسأل أيضا أسئلة بشأن العقل والنفس و"الله" والزمان والمكان وحرية الإرادة. وذلك لأن البحث في الطبيعة العامة للوجود والمعرفة يقود حتما إلى تساؤلات عديدة أخرى لها صلة بهما. فعلى سبيل المثال، نجد أن السؤال "ما هو الوجود؟" يقود إلى السؤال عن "ما هو الجوهر؟ وما هي المادة؟ ما هو المكان؟ وماذا يمكن أن يقال عن اللا . وجود؟" والسؤال عن "ما هي العلة؟" يقود إلى السؤال عن "هل كان للعالم بداية في الزمان؟ وهل له علة؟ وما هو الزمان؟ وهل يوجد إله؟" والسؤال عن "ما هي المعرفة؟" يقود إلى أسئلة من قبيل "هل المعرفة ممكنة؟ هل هي نوع من الاعتقاد؟ هل هي حالة عقلية؟ هل توجد معرفة لا واعية؟"

اتجاهات وأقسام المذاهب الميتافيزيقية أو الوجودية:

١_أصحاب مذهب الواحدية monism: وهم الذين ردوا أصل الوجود إلى عنصر واحد. وينقسم أصحاب مذهب الواحدية إلى عدة أقسام هي:

أ–الواحدية المادية:

ب–الواحدية الروحية:

ج–الواحدية المحايدة:

٢–أصحاب مذهب الثانئية:dualism: وهم الذين ردوا أصل الوجود إلى عنصرين.

٣– أصحاب مذهب الكثرة: pluralistic: وهم الذين ردوا أصل الوجود إلى عدد من العناصر ولكنهم يختلفون في طبيعة هذه العناصر فبعضهم يراها مادية والبعض الآخر يراها روحية.

ثانيا: مبحث المعرفة:"الأبستمولوجيا".

تعد مشكلة المعرفة من أقدم المشكلات التي عرفها الإنسان بحكم وجوده في هذا الكون، ويرتكز البحث في هذا المبحث على عدة أسئلة هي: كيف أعرف العالم من حولي؟ وما طبيعة هذا الذي أعرفه؟ وقبل ذلك: هل المعرفة أصلا ممكنه؟ هذه الأسئلة تدفعنا الإجابة عنها إلى التطرق لموضوعين:

الموضوع الأول: إمكان قيام المعرفة.

الموضوع الثاني: مصادر المعرفة.

أولا: إمكان قيام المعرفة:

يرتكز هذا الموضوع على سؤال مهم وهو: هل يمكن أن نعرف شئ؟ وقد صنفت الإجابة على هذا السؤال المذاهب المجيبة إلى فريقين: اولهما من شكك في إمكانية حصول المعرفة وسمو أصحاب مذه الشك، والفريق الآخر من قال بإمكانية حصول المعرفة وهؤلاء سمو أصحاب المذهب الدجماطيقي.

أ-مذهب الشك: والشك نوعان:

١- شك مطلق أو مذهبي
٢- شك منهجي أو بناء.

ب- أصحاب المذهب الدجماطيقي: والدجماطيقية لها أشكال متعددة فهناك الدجماطيقية الساذجة والدجماطيقية المادية، والدجماطيقية الدينية.

الموضوع الثاني: مصادر المعرفة.

تتعدد المذاهب التي حاولت البحث عن مصادر ووسائل تحصل بها المعرفة ومن هذه المذاهب:

١-المذهب الحسي التجريبي.

٢-المذهب العقلي.

٣-مذهب الحدس أو الرؤية.

٤-المذهب التحليلي.

ثالثا: مبحث القيم أو الأكسيولوجيا:

يتناول مبحث القيم عدة موضوعات بالبحث والدراسة منها مشكلة الأخلاق ومشكلة الخير والشر وحرية الإرادة ومفهوم الضمير والفضيلة والرزيلة وغيرها من المشكلات الأخلاقية التي يعايشها الإنسان طوال حياته وتشغل تفكيره معظم الوقت ، وتأتي كلمة "الأخلاق" من كلمة يونانية تعنى آداب السلوك، ولكن منذ القرن السابع عشر أصبحت تعني، في الإنجليزية، دراسة علم الأخلاق Morals، أو، بتعبير أعم، علم سائر أنواع الواجبات الإنسانية يدخل في ذلك الواجبات الأخلاقية، والقانونية، والسياسية.

وفي الوقت الحاضر أصبح "للأخلاق Ethics " معنيان مختلفان. أولا، إنها يمكن أن تعني دراسة نظريات حول الأصول العقلية للدساتير أو المبادئ الأخلاقية وحول الأخلاق بصفة عامة وحول تبرير هذه الدساتير أو المبادئ. ثانيا، إنها يمكن أن تعني الدساتير أو المبادئ الخاصة بالسلوك الذي يقره أفراد أو أهل مهنة معينة. والكلمة تستخدم بالمعنى الثاني عندما يتحدث الناس عن أخلاق العمل، وعن الأخلاق الطبية، وأخلاق التجارة، وهلم جرا. ونحن سوف نهتم أساساً بالأخلاق بالمعنى الأول.

والأخلاق Ethics ، التي تسمى أيضا بالفلسفة الأخلاقية Moral Philosophy، تناقش، من بين ما تناقش، مكانتها كنوع من البحث الموضوعي. وهي تهتم أيضا بالدافع، خاصة الغيرية أو

الإيثار والأنانية. والأخلاق تسأل أسئلة عن المبادئ الأخلاقية، وعن السعادة، والعدالة، والشجاعة، وهي تسأل بصفة عامة عن أية حالات وسمات إنسانية تعتبر ذات قيمة ومرغوبة أو غير ذات قيمة وغير مرغوبة.

اهم المصادر والمراجع:

١–د. يحيي هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، ط٩، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٨٩م.

٢–جيني تكمان، كاترين سي إيفانز: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة/.دوهبه طلعت أبوالعلا: الطبعه الأولى، دار الهدى،القاهرة.

٣–د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء ، القاهرة ،١٩٩٨م.

٤– د/أميره حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

٥–د/ عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، جـ ٢، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،١٩٨٤.

٦–د/ جميل صليبا : المعجم الفلسفى، المجلد الأول ، دار الكتاب البنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت،١٩٧١م.

٧–المعجم الفلسفى : الصادر عن مجمع الغة العربية، تصدير د/إبراهيم مدكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة، ١٩٨٣م.

٨– د.يحي هويدى: قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩١م.

٩- د.جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، مكتبة الفكر العربى للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، لبنان ،١٩٨٣م .

-Lacey, A.R: A Dictionary of Philosophy, Third Edition, Routledge, New York ،1996.

- Donald. Borchert: Encyclopedia of philosophy, Volume 3, Thomson Gale ،U.S.A, 2006.

lacey , A.R : A Dictionary of philosophy , third edition , rout ledge , new york,1996 .