

الدكتور توفيق الطويل

كلية الآداب - جامعة القاهرة



ناشر

مكتبة النهضة المصرية

# أسرار الفلسفة

الطبعة الثالثة

متممة وموسعة



مكتبة

ملتزمة النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية

قناح صولانا بالقاهرة

## مقدمة الطبعة الثالثة

أدركت هذه الطبعة إضافات كان من أظرفها تصحّح نصيب الفلاسفة المعاصرة؛ وقد تناولناها كما بدت في الفلسفة العملية، والمادية الجدلية، والوجودية، والوضعية المنطقية<sup>(١)</sup>، ورأينا كيف انصرفت كلها عن دراسة الوجود بإطلاق، واعتمت — مع استثناء الأخيرة — بالبحث في الإنسان وحياته الواقعية؛ بل مضينا مع الفلاسفة التقابلية الكلاسيكية من المثالية، والواقعية، والعقلية، والحلوسية، والتجريبية<sup>(٢)</sup>، حتى آخر تطوراتها في وقتنا الحاضر.

وكان طبيعياً أن يقتضينا ضيق المقام واتساع آفاق الموضوع، وتنوع المذاهب وتعدد اتجاهاتها، أن نتوخى الإيجاز في عرضها ومناقشة مقوماتها، حتى يتسنى لنا أن نلّم بهذا الفيض من الفلاسفة في مثل هذا الكتاب.

وقد عرف بالتطورات التي أدركت هذه الطبعة بعض الأصدقاء، فطاب إلى أحدهم أن استبعد ماضي الفلاسفة الكلاسيكية من كتابي، اكتفاءً بأحدث تطورات الفلسفة كما تتمثل في اتجاهاتها المعاصرة! راعني هذا الرأي لأنني سمعت ما يشبهه من بعض تلامذتي الذين تخصصوا في دراسة الفلسفة! من أجل هذا رأيت أن أقف عنده قليلاً، لأعرض ما قيل في التنفير من تاريخ الفلسفة، وما عُرف من وجوه الإغراء بدراسته، عسى أن نتبين خلال ذلك وجه الحق في هذه المسألة:

اشتد الكلف بالماضي والعمل على إحياء تراثه عند رواد الفكر الأوربي

- 
- (١) هي على الترتيب: Existentialism—Dialectic materialism—Pragmatism : Logical positivism
- (٢) هي على الترتيب: Intuitionism — Rationalism — Realism — Idealism : Empiricism

الحديث في عصر النهضة ، فقد هذا لنشأة تاريخ الفلسفة بمعناه الصحيح ، ثم تولاهم  
النفور من الماضي حين ساورهم الغن بأن الإيجاب بترائه يعوق البحث التزيه  
عن الحقيقة ، ويعرقل طلاقة الفكر الحر ، وبدأت هذه الظاهرة في مطلع القرن  
السابع عشر عند الذين انصرفوا عن إحياء الماضي ونزعوا إلى إنشاء فلسفة جديدة  
مبتكرة ، إذ خشي جمهورهم من هذا الماضي الذي يريد أن يستمر حياً في الحاضر  
وأن يعيش أبداً ، رأشفقوا منه على مصير الفكر الحى الذى كان يدافع عنه  
« ديكارت » وهو بعيد بناء الفلسفة ليحميه من قوى الماضي — فيما يروى عنه  
إميل برييه E. Bréhier من أجل هذا أوصى هؤلاء الرواد بالأانصراف عن الماضي  
وحذروا من مغبة التشيع له ، وطالبوا بالتهيؤ لاستقبال الدنيا في بكارتها متجددة  
متطورة على الدوام أبداً .

وإلى ما يقرب من هذا ذهب واضعو مناهج البحث العلمى الحديث ، فأوجب  
« فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon في الجانب السلبي من منهجه التجريبي  
أن يُظهر الباحث عقله من « أوغان المسرح » حتى لا يتقيد بقرات الماضي ويحمند  
عند آراء الأفيار ، وحرص « ديكارت » + ١٦٥٠ في أولى قواعده منهجه العقلى  
على أن يُنبه البادئ إلى ضرورة الأمتاز بعقله واعتبار وضوح الأفكار وجلاها  
مقياس الصواب والخطأ ، وبهذا انفتحت الكتب القديمة والسلطة السكذمية  
مصدراً للحقيقة<sup>(١)</sup> ، وهكذا كان اتجاه جبهة المفكرين في هذه الفترة ، ذهبوا  
إلى القول بأن استمرار الماضي حياً في الحاضر يضلل العقل ويعوق طلاقة الفكر .  
على أن هذه الفترة التي اشتد فيها الهجوم على الأهتمام بماضى التفكير الفلسفى ،  
لم تعد منصفين يقدرون الأسمانة بالتفكير الماضى في مجال البحث عن الحقيقة ،  
وكان في مقدمة هؤلاء « ليبنتز » + ١٧١٥ Leibnitz الديكارتى الذى عدّه  
مؤرخو الفلسفة من أنواع مذهب التوفيق والأختيار Eclecticism وهو المذهب

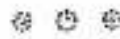
(١) انظر ص ١١٧ - ١٨ من هذا الكتاب .

الذي يمكن اعتباره في صورته المتزمنة رجماً للغلو في الاستخفاف بماضى التفكير ،  
 لأنه أصلاً ينطوي على غلو في الاهتمام بتاريخ الفلسفة يقترن بالحرص على تقدير  
 ترانه والانتفاع بكنوزه . وقد بحث هذا المذهب في القرن الماضي « فكتور كوزان »  
 + ١٨٦٧ V. Cousin وجدّ مع أتباعه في الترويج له ، وذهب إلى أبعد مما ذهب  
 صاحبه « ليبنتز » إذ صرح بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب الحقائق كلها ، وأن  
 السابقين من أعلامها لم يُبَيّنوا خلفائهم مجالاً لبحث ، ولم يتركوا في ميدان الفكر  
 جديداً يمكن كشفه والعمور عليه ، فحسب الفيلسوف عندهم أن يستبعد من  
 مذاهبها المعروفة ما تتضمن من رجوه الباطل ، وأن يُبقي على ما تنطوي عليه من  
 من عناصر الحقي ، وأن يوفق بين هذه العناصر بعضها والبعض وينشئ منها خلقاً  
 جديداً ، وبهذا المذهب تفنى الفلسفة في تاريخها ، ويذوب حاضرها ومستهقبلها  
 في ماضئها ، ويوصد بهذا باب التجديد والإبداع الحقيقي .



وتعميقاً على ما أسلفنا نقول إن في كلمتا الوجهتين من النظر غلوًا ينبو بها عن  
 جانب المقول ، فمذهب التوفيق يظهر عادة بمد الفترات التي تسمح بالتفكير الشائع  
 البناء ، يقف أمامه الخلف مشدوهاً فلا يدري أين سبيل التجديد والإبداع ،  
 وعندئذ يتمنع بعرض الماضي وتخبر ما يروقه من كنوزه ، وتلفيق بعضها مع بعض  
 عسى أن تستوي مذهباً جديداً . . . ! وحسب هذا المذهب قصوراً ونقصاً أنه يهرق  
 الإبداع الحقيقي في التفكير الفلسفي ، إذ الأحمل في كل مذهب - فيما يقول  
 البعض - أنه كلٌّ متكامل ، فكيف يجوز من الناحية النظرية تلفيق مذهب  
 جديد من فكر مسلوخة من مذاهب مختلفة متنافرة . . . ؟ إن الفكر متجددٌ  
 متطورٌ على الدوام أبداً ، فليبق باب التفلسف الصحيح مفتوحاً على مصراعيه ،  
 وليس يمنع هذا من الانتفاع بتراث الماضي والإفادة من كنوزه ، أما الاعتقاد بأن

السابقين قد كشفوا الحقائق كلها ، ولم يتركوا خلفناهم مجالاً لبحث فضلال مابين  
يصوق للتفكير ويرقل طلاقة العقل لا محالة .  
أما حلة رواد الفكر الحديث على ماضي التفكير الفلسفي ، فقد كان لها  
ما يبررها في ذلك العصر ، إذ أرادوا بها أن يحرروا الفكر الجديد من « استبداد »  
السلطة الدينية — ممثلة في أرسطو — و « طغيان » السلطة الدينية — ممثلة في  
الكنيسة — وتطلخوا إلى أن ينقلوا العقل الجديد من الجحود والركود إلى الحركة  
والحيوية ، ومن التقاليد والحماكة إلى التجديد والإبداع ، وقد لا يبدو الحق من  
يقول إن هذه الظاهرة كانت واعدة عصرها ، وأنها بوضوحها القديم قد انتهت  
بانتهاؤها مبرراتها .



والأدنى إلى منطقي العقل أن تقول مع « ليون روبان » Leon Robin  
إن إغفال ماضي التفكير ميسور في العلم مستحيل في الفلسفة ، لأن تاريخ العلم  
مختلف عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال في تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة  
فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف في تجديد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يسمو  
على مجرد التوسع في المعرفة ، والمشكلات التي أثارها القدامى من الفلاسفة لم تنزل  
بمدى باقية وستظل باقية أبداً ، لم تتغير موضوعاتها وإن طعمها بالبحث بمفاهيم  
جديدة ؛ أما تاريخ العلم فليس جزءاً من العلم نفسه ، إنه ماضي العلم ، هو الجزء  
الغاني من المحاولات التي قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد  
الذي أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الناية المطلوبة منه ، وهذا الماضي يُشبع  
رغبة الطامع في التوسع في المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فإنه  
يُكون جزءاً منها ، ومن ثم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها (١) .

(١) L. Robin, La Pensée Grecque et les Origines de L'Esprit Scientifique

1932 - p. 5 - 6.

نقل إلى الإنجليزية M.R. Dobie تحت عنوان : (Greek Thought & the Origines of the Scientific Spirit 1928 - p.6).

والباحث في ماضي الفلسفة كلما توغل في مجاهله صادفته في كل لحظة من اللحظات أصالة Originalité لا عهد له بها من قبل ، ولن تتجلى مرة أخرى فيما بعد ، والارتداد إلى هذا الماضي لا يسوق طلاقة العقل ، وإنما يشجع على تحرير الفكر وبمساعدة على تقويض الأفكار التي يسوزها التمهيص ، ويحول دون التسرع في إصدار الأحكام المبسرة فيما يقول « إميل برييه »<sup>(١)</sup> إنه يقفنا على التفكير أثناء الشامخ ويضربنا بحب الحقيقة ويملنا مناهج كشفها ، ويشير فينا روح البحث النزيه والتفكير الدقيق ، إنه يكشف عن المحاولات التي قام بها الفلاسفة رغبة في حل الإشكالات التي عرضت لهم ، ويهدي إلى الإمام بمواضع الخطأ في محاولاتهم ، ومواطن القوة في تفكيرهم ، ويشير في النفس النقد الحر ... إن في وسع دارس العلم أن يقنع بالتأخرج - النظريات - التي انتهت إليها صباحت العلماء دون الرجوع إلى تطور التفكير الذي أسلم إليها ، لأن ماضي العلم هو الجزء الثاني من العلم<sup>(٢)</sup> - كما قلنا من قبل - أما دارس الفلسفة فإنه لا يستطيع قط أن يستغنى عن ماضيها ، لأن هذا الماضي يكون جزءاً منها ويشترك معها في موضوع واحد ، والجديد في الفلسفة يقوم في المادة على قديم ، وإذا نزع أصحاب الجديد إلى تقويض القديم أصلاً في أن يقيموا بناءم جديداً من كل وجه ، تبيينوا آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد المحايد - متى كان ملماً بـ ماضي الفلسفة - أن كثيراً من الحلول التي قدمها لحل المشكلات السابقة من الفلاسفة ، يزخر قوة وينبض حياة ، وقد يبدو أمام المنطق السليم أصح وأسلم من كثير من الحلول التي يقدمها هذه المشكلات المعاصرون من

(١) E. Bréhier, L'Hist. de La Philosophie Vol-1 p.1

(٢) ومع هذا تبنى جامعات العالم المتمددين بتدريس تاريخ العلم ، وقد قال لي منذ عشر سنوات A. C. Crombie المدرس بقسم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن ، إن جامعتنا قناعتنا جامعات الدنيا بأنها لا تقنع بتدريس تاريخ العلم كمادة ، وإنما تخصص له قسماً department هيئة تدريس كاملة ... !

الفلاسفة بل إن لفلاسفة الذين حاربوا الماضي كانت فلسفتهم من غير شك على اتصال وثيق بالماضي وترانته ا وفي مقدمة هؤلاء كبيرهم «ديكارت» أبو الفلسفة الأوربية الحديثة ، ذلك الرجل الذي لم يعتقد قط أنه تعلم أو كان يمكن أن يتعلم شيئاً من أحد كائنه من كان . ا والذي أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده ا وأن يأخذ مكان أرسطو في مدارس العالم المسيحي ... والذي أراد بقصة المدفأة<sup>(١)</sup> أن يستبد كل الجاهود التي بذلها الفلاسفة من قبل ، وأن يستأنف للفلسفة وكان أحداً قبله لم يُفلسف ، وأن يحدد البناء لأول مرة ولآخر مرة — فيما يقول أستاذنا «الكسندر كواريه»<sup>(٢)</sup> هل انقطعت صفة هذا الفيلسوف بالماضي الذي كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة ..؟ كلا فقد جاءت فلسفته على تعارض مع فلسفة القدماء ، أنشأها على أنقاض الفلسفة الأرسطاطاليسية التي جدد في هدمها ، وأقامها من لبنات استمد الكثير منها من فلسفة القديس «أوغسطين» + ٤٣٠ والتقديس «أنسيلم» + ١١٠٩ ودينز سكوت + ١٣٠٨ ومن إليهم من فلاسفة المصور الوسطى ، أليس معنى هذا أنه كان على اتصال وثيق بالماضي وروحه ، وأن الماضي كان له تأثيره الخفي النفاذ على فلسفته ...؟ والفريب أنه يمتزج هو نفسه — مع جلته على الماضي — بأن منهجه يقتضي أن يستعين بما وقف عليه من تراث الماضي (والحاضر) بعد أن يقوم بفحصه واختباره بعقله حتى يتسنى له أن يستبد

---

(١) خطر له وهو جالس أمام المدفأة في يوم بارد أن المصنوعات التي اشترك في صنعها كثيرون ، تجيء أقل كالألوان المصنوعات التي أخرجهما صانع واحد ، والبيت الذي يشيده بناء واحد يبدو أكثر من بيت يشارك في بنائه كثيرون ، والمدينة التي تنشأ على أجيال متعاقبة تبدو أقل نظاماً من المدينة التي تقام دفعة واحدة ؛ وكذلك الحال في العلوم ، شارك في تكوينها على مر العصور كثيرون ، فجاءت خلواً من اليقين ، وهففت بالأخطاء والأضاليل ، ومن هنا وجب أن ينهض بإعادة بنائها فرد واحد ... !! وقد شرع هو في النهوض بهذا العمل ... ا

(٢) A, Koyré, Trois Leçons sur Descartes 1937 — p. 9 & 24.

انظر ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم : ثلاثة دروس في ديكارت

الباطل منه ويبقى على الحق فيه ... ١ وفي قصة سلة التفاحة التي وردت في خطابه إلى الأب ميلان<sup>(١)</sup> ما يشهد بما نقول .

إن تاريخ الفلسفة يقفنا على مختلف وجوه النظر التي قبلت في موضوعات البحث الفلسفي ، من هنا مستحاجة المشتغلين بالفلسفة إلى الاعتراف من معينه والاستمانة بترائه على الخلق العبقري الأصيل ، وبالرجوع إليه يعرف دارس الفلسفة بدء التفكير في كل مشكلة تعرض له ، ويُلمّ بالتطورات التي أدركت هذا التفكير ، والحلول التي قدمها الفلاسفة للمشكلات خلال الزمن ، وهذا كله كفيل بأن يثير في نفسه روح النقد الحر ، ويضربه بمهجة الحقيقة ، ويدفعه إلى الاستمسك بالقيم العليا من حق وخير وجمال .

من أجل هذا وغيره — مما أسلفنا — توخينا أن نجتمع في كتابنا الحلول التي قدمها لمشكلات الفلسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون على السواء ، ولم نجد في حاضر الفلسفة ما يقضي عن ماضيها ، بل آثرنا أن ننهل من معين الماضي الذي يجري فياضاً متجدداً مع كل عبقري في أي عصر من عصور التاريخ ، وإنا نرجو أن يكفل هذا التراث الغني الخصب بإثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع .

فهم فحوى الطويل

أكتوبر ١٩٥٨

---

(١) يقول إذا كان لديك سلة من التفاح بعضها فاسد متلف للبعض الآخر ، فإذا تفعل لتتخلص من الفاسد إلا أن تفرغ السلة كلها ، وتأخذ في فحص التفاح واحدة واحدة ، لتميد السليم منه إلى السلة وتطرح التالف بعيداً عنها — والمعنى واضح فالسلة هي العقل والتفاح هو الأفكار التي تملأه — انظر ص ٢٤٣ من هذا الكتاب .



## مقدمة الطبعة الثمانية

هذه طبعة مُنقَّحة مُوسَّعة ، تَضَمَّتْ إضافاتٍ تجاوزت ثلاث حجوم الكتاب في طبعته الأولى ، وانصَبَ أكثر هذه الإضافات على الفلسفات المعاصرة — وقد كان حظها من الطبعة الأولى ضئيلاً ؛ ويزيد هذه الإضافات تبريراً قولنا في مقدمة طبعتنا السابقة « إن نطاق البحث من السعة بحيث يقدر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل في كتاب ، وقد كنا نتوَّخى عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كناذج تشير إلى اتجاهات الفكر البشري في حل ما يعترضه من إشكالات ، ولا تهدف إلى حصر المذاهب أو إحصاء اتجاهات العقل في كل موضوع » .

وإني لأرجو الآن — والكتاب في طريقه إلى أيدي قرائه — أن أكون قد أصبْتُ من التوفيق ، لتمام ما استعزفتُ من جهود ، واحتملت من عناء ...  
والكمال لله أولاً وآخرأ

## مقدمة الطبعة الأولى

هذا كتابٌ أُجِلت فيه أسس الفلسفة وأصولها ، في محاولةٍ أريد بها توخّي الدقة في الدراسة وتحرّري البساطة والوضوح ، في غير ابتذالٍ يُخرج الكتاب عن نطاق البحث العلمي ؛ وقد حرصنا على الإحاطة والشمول الذي يحتمله بحثٌ يتأى به صاحبه عن الدراسة السطحية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، وتحرينا عند عرض المذاهب ومناقشتها أن نستبعد التحيز من حسابنا ، فلا ننسى محاسن المذهب ونحن في غمرة الكشف عن مأخذه ، ولا نأنفل عن وجوه التهافت فيه ونحن منصرفون إلى بيان محاسنه ، فليس أضلّ عندنا من رفض مذهب كامل أو قبوله جملةً وتفصيلاً ، إذ بالفأ ما باغ ضيق الباحث بمذهبٍ ما - أو حتى بالأحسن التي يقوم عليها مذهبٌ ما - فإنه واجدٌ في ثغايا بعض ما يروقه ويرضيه ، ومثل هذا يقال على المذهب متى كان مثاراً للإعجاب الباحث المنصف ، إن مواضع الضعف لا يتناقى وجودها مع مواطن الإعجاب ، ومنهج البحث العلمي لا يحتمل التحيز ولا يستقيم مع التعصب ، ولا يضيق بالنزاع بين المذاهب وهي تنشُد الحقيقة في مظانها .

ولكن من الفلاسفة المعاصرين من يضيق بأى نزاع يقوم بين الفلاسفة ، لأنه يشهد بأن الفلسفة لم تنجح في حل مشاكلها نجاح العلم الطبيعي الذي يستفتى التجربة ولا يُذعن لغير جوابها ، فالأستاذ آير A. J. Ayer - أستاذ الفلسفة العالي بجامعة لندن - يصرح في كتاب من كتبه - يُعتبر اليوم على صغر حجمه إنجيل الدعوة إلى الوضعية المنطقية المعاصرة - بأن المذهب الذي يدين به سيتكفل لا محالة بالقضاء على مدارس الفلسفة التي يقوم بينها بصدد الخلق نزاع ، لأن هذه المدارس قد أصبحت بعد قيام مذهبه تهذي ولا تقول إلا انشواً<sup>(١)</sup> .

(١) هو كتاب A. J. Ayer, Language, Truth and Logic قارن مثلاً مطلع

الفصل الثامن من ١٣٣ - ١٣٤ من طبعته التاسعة (فبراير ١٩٤٩) ، وقارن في التعليل على هذا =

وإلى ما يشبه هذا المرفق عامة ذهب أصحاب المذهب العملي Pragmatism منذ مطلع القرن الحاضر<sup>(١)</sup>.

ولكن الواقع أن التسليم بمقدمات المذهب الوضعي عامة - والوضعية المنطقية خاصة - يستوجب التسليم بما يلزم عن هذه المقدمات من نتائج ، فالوضعية ترى أن الفلسفة - بعندها التقليدي<sup>(٢)</sup> - قد أصبحت بعد قيام العلم الطبيعي ومناهجته « غير ذات موضوع » ، إن قضاياها خاوية من كل معنى يُحتمل أن يوصف بالصدق أو بالكذب ، وإذا كانت الفلسفة قد استنفدت موضوعها وافترقت ما يبرر اليوم وجودها ، أصبح من العبث أن نتحدث عن وجود فلاسفة يتنازعون بصدق الحقيقة<sup>(٣)</sup> ! وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين قضايا العلوم الطبيعية وقضايا العلوم الطبيعية فمسلما قاطعا ، فجعلوا الأولى قبلية - سابقة على التجربة - تحليلية يُستخرج محورها من موضوعها ، ومعيار الصدق فيها قانون عدم التناقض ، وجعلوا الثانية بديية تركيبية يزيد محورها على موضوعها ما ينبيء عن علم جديد ، ومعيار الصدق فيها هو « الواقع » ، فالتجربة ملاذم الأعلى كلما نزحوا إلى تقويم حقيقة ،

=الموقف رأى أحد المعاصرين من خصوم الوضعية المنطقية وهو « موريس كورنفورت »  
M. Cornforth في كتاب نشره عام ١٩٥٠ تحت عنوان :  
In Defence of Philosophy, against Positivism and Pragmatism

(١) ضاقوا بالنزاع الذي يثور بين الفلاسفة من أجل الحقيقة ، فقالوا إن العبرة بقيمة الفكرة في دنيا الواقع ، فصوابها أو خطأها مرهون بنتائجها في حياتنا العملية ، وإن كره أتباع النزعة المنطقية التصورية ؛ بهذا تحول مذهب البرجماتية إلى منهج يستخدم لتقضاء على النزاع الذي يقوم بين الفلاسفة بشأن الحقيقة ، ولا ضير في نظر أتباعه من أن تفسر الظاهرة الواحدة بعدة نظريات قد يضاف بعضها بعضا . . . وسننود إلى تفصيل هذا في حينه ، انظر ص ٤٨ وما بعدها  
١٢ وما بعدها و ٣٣٢ وما بعدها - وقارن : W. James, Pragmatism ص ٤٣ - ٨١  
من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٣٤ وتوفيق الطويل مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٧ - ٢٦٣

(٢) قارن الفصل الأول من الباب الأول .

(٣) انظر شرح هذا في ص ٤٢ وما بعدها و ١٩٢ وما بعدها وغير هذا من صفحات

هذا الكتاب .

واستبعدوا من نطاق البحث العلمى كل ما لا يخضع لمنهج البحث التجريبي ،  
فبرزوا بهذا ادعاءهم بأن التسليم بمذهبهم يُفضى لا محالة إلى اختفاء النزاع بين  
الفلاسفة<sup>(١)</sup> وسيأتى بيان هذا بالتفصيل فى عدة مناسبات تالية .

للرضعيين فى هذا دينهم ولنا دين ، وإن كان بين اتجاه هذا الكتاب واتجاههم  
صلاتٌ رحم ووشائج قرنى<sup>(٢)</sup> ١١ لن يخفى النزاع بصدد الحق بين الفلاسفة ما بقى  
عقل فى رأس إنسان ، ومن السذاجة أن يظن ظان أن عقول جميع المفكرين  
سَدَنَصَبَ يوماً ما - أو ينبغى أن تُصَبَّ - فى قالب وضعى يتلاشى معه كل نزاع  
حول الحقيقة ، وأن الباحث ينبغى ألا يعرض لدراسة موضوع يتهذر إخضاعه  
لمناهج التجربة ، وأن كل بحث لا يتحقق فيه هذا فالعلم برىء منه ! حقيقة إن  
استبعاد التفكير الوضعى من مجال الدراسات الفلسفة ضلالٌ مبين ، ولكن قبول  
هذا التفكير لا يعنى قط أن الوضعيين كانوا على حق عندما استبعدوا من حسابهم  
كل ما عداه من وجوه النظر ؛ بهذه السماحة يستقبل الكتاب تطاحن المذاهب  
ونزاع المدارس ، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق فى صاحبه .

و بعد ، فإن كتابنا يشمل خمسة أبواب ، عرضنا فى أولها للفلسفة مجالاً ومنهجاً ،  
فعرفنا نشأتها وتاريخها وموضوعها وغرضها ، ووازننا بين منهج البحث عند العقليين  
ومنهج البحث التجريبي الذى تصطنعه العلوم الطبيعية ؛ وعرفنا من حديثنا عن  
مجالها أنها تتناول بالدراسة ثلاث مشا كل رئيسية : هي (الأنتولوجيا) أو مبحث  
الوجود ، (الإپستمولوجيا) أو نظرية المعرفة ، (الأكسيولوجيا) أو مبحث القيم ،

(١) قارن فى هذين النوعين من التضايا كتاب « آير » Ayer السالف ص ٩ - ١٠ و ١٦ -  
١٨ و ٧٨ - ٧٩ ثم انظر ص ٥٨ وما بعدها من بحث لنا تحت عنوان : « الدنليون  
والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، عدد مايو ١٩٥٢ ، وقد  
عرضنا لتوضيح هذا فى عدة مناسبات فى هذا الكتاب ، قارن مثلاً ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) المعروف أن دعاة المذهب العقل لا يرفضون الموقف الرضى وإن كانوا لا يقنعون  
به ، وعلى حكمهم الوضعيون ، يستخفهم الرضا عن موقفهم ، ولا يجدون مبرراً للتسليم بموقف  
غيره . : ! وفى مبدأ للتحقق عند أتباع الرضى المنطقية خاصة ما يشهد بما نقول .

فأفردنا لكل مبحث من هذه للباحث باباً ، ثم دنا في مبحث الوجود عن « ما بعد الطبيعة » وموقف الرضويين من إنكاره ، وعرضنا في نظرية المعرفة البحث في القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل اليقين ، وأسأنا هذا إلى الحديث عن « طبيعة المعرفة » لتدوين حقيقة العلاقة بين الشيء المدرك والمُتَدَرِك التي تدرك ، وعقبنا على هذا بالبحث في منابع المعرفة وأدائها كما نبدو في مذاهب العقلين ومذاهب التعبيريين ومن وقفوا بينهما ، وتسلنا من هذا إلى مبحث القيم ، مصفين بالبحث في : الحقي والتخييل والجمال ، حددنا مشكلاتنا وناقشنا اتجاهات الفلاسفة في تصوّرهم لطبيعتها وفهمهم للمقاييس التي تُصطَلح في تقريريها أو تدوّقها ، وعقبنا على كلّ منها بتاريخ العلم الذي يعرض لدراستها تاريخياً موجزاً .

بهذه الأبواب الأربعة كان يمكن أن ينتهي كتابنا عن « أسس الفلسفة » ولكن صدر الكتاب في مصر على يد مؤلف مصري قد اقتضى التفتيح بباب خامس نقتله عن الفلسفة الإسلامية مجالاً ومنهجاً ، وأسأنا الحديث عن مجالها إلى البحث في علم الكلام والتصوف في الإسلام ، على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخلان في نطاق الفلسفة الإسلامية .

وهكذا انتهى كتابنا الذي تشعب إلى أربعة عشر فصلاً ، يرى القارىء النقط التي تضمنها كلّ منها مُجَمَّلةً في الفهرس التحليلي التالي ، ومُفصَّلةً فيما يليه من صفحات الكتاب .

واختتمنا الكتاب بكشاف لأظهر الأعلام من فلاسفة ومفكرين ، مع الإشارة إلى سنوات وفاتهم إن كانوا قد تارقوا دنيانم ، أو ذِكر مهنتهم أو تاريخ ميلادهم إن كانوا لا يزالون أسياء ، وعقبنا على كشاف الأعلام بدليل يتضمن أم للذاهب والمدارس والمسائل والموضوعات العامة<sup>(١)</sup> ، ويليه مُصْجَم في ترجمة المصطلحات

(١) حدفنا المسائل والموضوعات من هذا الدليل في الطبعة الثالثة اختصاراً لمواد الكتاب بعد أن تضمنهم .

والمسائل التي وردت في الكتاب ؛ وزودنا هوامش الصفحات -- أولاً بأول --  
بالمصادر التي استقينها منها مادة البحث ، مقرونة بمصادر أخرى في كل موضوع  
على حدة ، وآثرنا مع هذا أن نضيف في آخر كل فصل من فصوله أبواب من  
أبوابه ثباتاً بمجموعة من مصادر عامة أخرى يستعين بها من يريد التوسع في دراسة  
موضوعه ، واضطررنا كثرة المصادر إلى الحرص على تفادي تكرارها -- حتى  
حين تداخل فصول الكتاب وتمس الحاجة إلى هذا التكرار .

يرى القارئ -- من هذا الذي أضيفنا -- أن نطاق البحث من السعة بحيث  
يتعذر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل في كتاب ، وقد كنا نتوخى عند دراسة  
موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كنماذج تشير إلى  
اتجاهات الفكر البشري في حل ما يطرأ من إشكالات ، ولا تهدف إلى حصر  
المذاهب أو إحصاء اتجاهات العقل في كل موضوع ، فليكن هذا الكتاب الذي  
أجملنا فيه موضوعنا بشيراً بسلسلة من الكتب تتناول موضوعات هذا البحث  
بالتفصيل ، عسى أن تضيء ما يحتمل أن يكون مظلماً أو غامضاً في مناطق هذا  
المجال الرحب .

هذا هو الكتاب الذي نقدمه اليوم لقراءنا آمليين أن يسد في مكتبتنا  
العربية فراغاً ، وأن يكون في منهج البحث الذي اصطنعناه في دراسة مسأله  
عرضاً ومناقشة ، ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه وإصداره .

## فهرس السكتاب

صفحة	
٣	مقدمة الطبعة الثالثة
١٠	مقدمة الطبعة الثانية
١١	مقدمة الطبعة الأولى
١٦	فهرس السكتاب
٢١	إهداء السكتاب
٢٢	ملاحظات

### الباب الأول

٢٣

الفلسفة مجالا ومنهجيا

٢٤

مجل الباب الأول

الفصل الأول

٢٥

مجال الفاسفة

١- نشأة الفاسفة بين الشرق والغرب : تمهيد ٢٥ - حظ الشرق من نشأتها ٢٦ -

رد نشأتها إلى الغرب ٢٧ - تحليل ردها إلى الشرق ( عند القائلين بهذا للرأى ) ٣١ .

٢- مفهوم الفاسفة عند مختلف المدارس : بدء الفاسفة وتطورها ٣٣ - مفهوم الفاسفة

بين الفاسفات التقليدية والفاسفات المعاصرة ٣٩ - ( أ ) استمرار الموقف التقليدى

٤١ - ( ب ) الموقف الوضعى والوضعية المنطقية المعاصرة ٤٢ - موازنة بين الموقفين

السالفين ٤٤ - [موقف الاتجاه العملى ( البرجماتى ) المعاصر من الفاسفة ٤٨ -

( ٥ ) موقف المادية الجدلية ( الماركسية ) من الفاسفة ٥٣ - موقف الوجودية من الفاسفة

التقليدية ٥٦ - تفتيب ٦٠ .

٣ - موضوع الفاسفة ٦٩ - ( أ ) الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ٧٠ - ( ب )

الإپستمولوجيا أو نظرية المعرفة ٧١ - ( ج ) الأكسيولوجيا أو مبحث القيم ٧١ -

( ٥ ) من ملحقات الفاسفة ٧٢ - ( ١ ) فاسفة القانون ٧٣ - ( ٢ ) فاسفة الدين ٧٤ -

( ٣ ) فاسفة التاريخ ٧٥ - ( ٤ ) فاسفة السياسة ٧٨ - ( ٥ ) فى استقلال العلوم

الإنسانية ٨٠ ( ١ ) مدى استقلال علم النفس من الفاسفة ٨٠ - ( ٢ ) مدى استقلال علم

الاجتماع ٨٤ - ( و ) تمهيب ٨٧ - ( هامش ٨ ص ٧٧ - ٧٨ على زملائنا المشتغلين

بعلمى النفس والاجتماع فى الجامعات المصرية .

صفحة

- ١ - غاية الفلسفة ٩٧ - نماذج من غايات الفلسفة (١) عند جبهة القدماء ٩٨ -  
(ب) في المصور الوسطى ١٠٠ - (ج) في المصور الحديثة ١٠١ - تعقيب  
١٠٥ - مصادر ١٠٩ .

### الفصل الثاني

١١١

#### في مناهج البحث في الفلسفة

- تمهيد في مناهج البحث ١١١ - صور من المنهج : ١ - الاستنباط ١١٢ - (١)  
القياس الصوري ١١٢ - (ب) الاستنباط العقل ١١٤ - منهج البحث الفلسفي  
(عند ديكرارت ومدرسته) ١١٦ - (٢) الاستقراء التجريبي ١١٦ - مراحل  
منهج البحث التجريبي ١٢٥ : (٣) الملاحظة والتجربة ١٢٥ (ب) وضع  
الفروض ١٢٨ (ج) تحقيق الفروض ١٢٩ - من تاريخ منهج البحث التجريبي  
١٢٣ - في خصائص المعرفة العلمية والفلسفية ١٤٠ - مميزات المعرفة العامة ١٤٠ -  
أظهر مميزات المعرفة العلمية ١٤١ - أهم صفات العالم (١٤٥) (هامش ١٤٥ - ١٤٦)  
عن « داروين » كنموذج للعالم المثالي (١٤٦) أظهر مميزات المعرفة الفلسفية ١٤٦ - أهم  
خصائص الموقف الفلسفي ١٤٨ - علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً ١٥٢ مصادر ١٥٨ .

### الباب الثاني

١٦١

#### الأنطولوجيا أو مبحث الوجود

١٦٣

#### مجل الباب الثاني

#### الفصل الأول

١٦٥

#### ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

- اختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإبستمولوجيا ١٦٥ - مجال ما بعد الطبيعة ١٦٦ -  
إمكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو ١٦٩ - مذاهب في تفسير الوجود ١٧٢ -  
المذهب المادي ١٧٣ - المذهب الروحي ١٧٩ - مذهب الروحية المتكثرة ١٨١ -  
مذهب الروحية الواحدى ١٨٣ - تعقيب ١٨٤ - مصادر ١٨٩ .

### الفصل الثاني

#### إنكار ما بعد الطبيعة عند الوضعيين

١٩٠

#### عرض ومناقشة

- تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية ١٩٠ - موقف الوضعيين التقليدية من التفكير  
الميتافيزيقي ١٩٢ - تمهيد في الوضعيين المنطقية المعاصرة ١٩٥ - موقفها من التفكير  
الميتافيزيقي : (١) موازنة بين الوضعيين التقليدية والوضعيين المنطقية ١٩٩ - (ب)



صفحة

إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة ٢٠١ - مناقشة المذهب الوضعي في رفض ما بعد  
الطبيعة ٢٠٧ - مناقشة الوضعية المنطقية في رفضها لما بعد الطبيعة ٢٠٩ - وجه الحاجة  
إلى ما بعد الطبيعة ٢١٧ - مصادر ٢٢٠ .

### الباب الثالث

٢٢١

نظرية المعرفة أو الأبيستمولوجيا

٢٢٢

مجال الباب الثالث

مجال نظرية المعرفة ٢٢٥ .

### الفصل الأول

٢٢٧

إمكان المعرفة

تمهيد ٢٢٧ - (أ) مذهب الشك ٢٢٩ - شك الإبيستمولوجي ٢٣١ - (ب)  
مذهب التيقن ٢٣٧ - تمهيد في الشك المنهجي ٢٣٨ - بعض أساليب التيقن ٢٤٤

### الفصل الثاني

٢٤٩

طبيعة المعرفة

تمهيد ٢٤٩ - مذاهب الواقعيين ٢٥٠ - (أ) الواقعية الساذجة ٢٥٠ - (ب)  
الواقعية النقدية التخليقية ٢٥٢ - (ح) الواقعية الجديدة ٢٥٣ - (د) الواقعية النقدية  
المعاصرة ٢٥٤ - مذاهب المثاليين ٢٥٥ - (أ) المثالية الذاتية ٢٥٨ - (ب) المثالية  
النقدية ٢٥٩ .

### الفصل الثالث

٢٦٦

منابع المعرفة وأدواتها

تمهيد ٢٦٦ - المذهب العقلي : خصائص المذهب ٢٦٦ - المذهب العقلي في فلسفة  
ديكارت ومدبرته ٢٧٠ - المذهب التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي الحديث  
٢٧٢ - المذهب التجريبي في فلسفة جون لوك ٢٧٤ - المذهب التجريبي في فلسفة دافيد  
هيوم ٢٧٧ - مراحل التجريبية الحديثة في إنجلترا ٢٧٩ - موقف الوضعية المنطقية  
المعاصرة من المعرفة ٢٨٠ - موقف الاجتباعيين من المعرفة ٢٨٥ - موقف الماديين  
من المعرفة ٢٨٦ - منابع المعرفة عند الصوفية ٢٨٨ تمهيد عام ٢٩٢ - مصادر ٢٩٧

### الباب الرابع

٢٩٩

مبحث القيم أو الإكسيولوجيا

٣٠١

مجال الباب الرابع

الفصل الأول

٣٠٣

لمحة إلى القيم ومشاكلها

تمهيد ٣٠٣ - صنوف القيم ٣٠٤ - طبيعة القيم ٣٠٥ - علاقة القيم إحداها بالأخرى

صفحة

٣٠٧ - التوحيد بين الحق والخير ٣٠٧ التوحيد بين الحق والجمال ٣٠٨ - التوحيد بين الخير والجمال ٣٠٩ - مصادر ٣١٦ .

### الفصل الثاني

٣١٧

الحق - وعلم الحق

٣١٧

(١) الحق

طبيعة الحق ٣١٧ - مقاييس الحق ٣٢٠ - نظرية الوضوح ٣٢٠ - نظرية النفع في الحياة (البرجانية) ٣٢١ .

مبدأ التحقيق ٣٢٦ - نظرية الإتساق ٣٢٨ - (١) الإتساق المنطقي ٣٢٩ - (ب) الإتساق المتصل بمقتضى الواقع ٣٢٩ - النظريات السالفة ٣٣٠ : (١) نظرية الوضوح ٣٣٠ - (ب) مقياس النفع في المذهب العملي ٣٣٢ (٢) مبدأ التحقق ٣٣٤ - (د) نظرية الإتساق والتطابق ٣٣٤ .

٣٣٧

(ب) علم المنطق

من تاريخ المنطق عند القدماء ٣٣٧ - : المنطق عند الإسلاميين ٣٣٩ - فنور التزمتمين من المنطق ٣٤٢ - المنطق عند المحدثين ٣٤٥ - المنطق الوضعي ٣٤٩ - وجه الحاجة إلى المنطق ٣٥٠ - مصادر ٣٥٥ .

### الفصل الثالث

الخير - وعلم الأخلاق

٣٥٦

(١) الخير

طبيعة الخيرية ومقياسها ٣٥٦ - مذهب ألدستيين (١) المستوى كشيء خارج عن العقل ٣٥٧ - (٢) المستوى قائم في طبيعة العقل ٣٥٨ - مذهب الغائبين ٣٥٩ (١) مذهب اللذة ٣٥٩ : (٢) مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي ٣٥٩ (١) مذهب الطاقة الغيرى ٣٦٠ - (ب) مذهب الطاقة الأنانى ٣٦٠ - مذهب الزهد والتنسك ٣٦١ - تعقيب - ٣٦١ .

٣٦٤

(ب) علم الأخلاق

تمهيد في علم الأخلاق ٣٦٤ - معناه التقليدى ٣٦٦ - مجاله عند الوضعيين ٣٦٩ - موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الأخلاق ومناقشته ٣٧٦ - صلة علم الأخلاق بالحياة العملية ٣٧٩ : قيمة المبادئ الخلقية ٣٨١ - مصادر ٣٨٦ .

### الفصل الرابع

٣٨٨

الجمال - وعلم الجمال

٣٨٨

(١) الجمال

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية ٣٨٨ - : تذوق الجمال في علم النفس ٣٩٣ -

صفحة

تقوم الجمال ٣٩٤ - مصدر الميقرية الفنية ٣٩٧ : نظرية الإلهام ٣٩٧ - نظرية  
اللاوى ٣٩٨ - الإلهام عند علماء الاجتماع ٣٩٩ - الإلهام عند علماء النفس ٤٠٠ -  
تعب ٤٠٢ .

٤٠٣ (ب) علم الجمال

من تاريخ علم الجمال قديماً وحديثاً ٤٠٣ - أظهر مذاهب المحدثين في علم الجمال ٤٠٦ -  
المذهب المثال ٤٠٧ - المذهب الطبيعي ٤٠٨ - المذهب الرومانتي ٤١٠ - المذهب  
الرمزي ٤١١ - مصادر ٤١٣ .

### الباب الخامس

٤١٥ الفلسفة الإسلامية

٤١٧ مجل الباب الخامس

### الفصل الأول

٤١٩ مجال الفلسفة الإسلامية

مجال الفلسفة الإسلامية ٤١٩ - مأخذها عند بعض المستشرقين ومناقشتها ٤٢٣ - غاية  
الفلسفة الإسلامية ٤٢٧ - مصادر ٤٣٠ .

### الفصل الثاني

٤٣٢ علم الكلام

علاقة الكلام بالفلسفة ٤٣٢ - بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين ٤٣٥ - النظر العقلي  
عند المعتزلة ٤٣٩ - وعند لأشاعر ٤٤١ - خصوم علم الكلام في الإسلام ٤٤٣ -  
مصادر ٤٤٧ .

### الفصل الثالث

٤٤٨ التصوف الإسلامي

نشأة التصوف وتطوره ٤٤٨ : ٤ - منهج المعرفة الصوفية ٤٥٠ - التصوف والكلام  
٤٥٣ - مصادر التصوف الإسلامي ٤٥٤ - التصوف النظري ومذاهبه ٤٥٥ - التصوف  
العملي ومظاهره ٤٥٩ - موقف أهل السنة من التصوف ٤٦٠ - مصادر ٤٦٣ .

معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل ... ..  
٤٦٥ ... ..  
كشاف بأشهر الأعلام ... ..  
٤٧٧ ... ..  
دليل بأهم المذاهب والمدارس ... ..  
٤٩٣ ... ..  
تصويبات ... ..  
٥٠١ ... ..  
كتب المؤلف ... ..  
٥٠٢ ... ..

## إلى زوجتي<sup>(١)</sup>

في ظل حياةٍ كريمةٍ كَفَلْتِ لها أسبابَ الصفاءِ والاطمئنانِ ،  
أعددتُ هذا البحثَ ، وبفضلِ ما وَهَبْتِ من جهدٍ ، وقَدَّمْتِ من عَوْنِ  
- حتى بعد أن رأى النورَ ابنتنا حُسام - تَيْسَّرَ ظُهُورَ الكتابِ على  
هذه الصورةِ ، فأليكِ أُهدِي هذا الجهدَ ، آيةَ تقديرٍ لفضلكِ ،  
وعرفانٍ بِجَميلِكَ مَ .

ت . ط

---

(١) نشر هذا الإهداء - قبل هذا - في مستهل الطابعتين السالفتين .

## ملاحظات

١ - في متن الكتاب ، وفي كشف الأعلام بوجه خاص أشرنا - بمد أسماء انفرنجة من الفلاسفة والمفكرين - إلى سنة الوفاء مسبوقه بعلامة الصايب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب ، وتبيننا هذا فيمن ورد ذكر أسمائهم عامة إلى عامنا الحاضر - إلا قلة منهم أشرنا في الكثير من الحالات إلى سنة ميلادهم إذا كانوا لا يزالون أحياء ، أو لم يبلغنا عن وفاتهم شيء .

٢ - توخينا في رسم أكثر أسماء الأعلام أن نحفظ بها كما شاعت في كتب العرب أو عند المحدثين ، وما لم يصح شأنها فيها أبتينا على المقطع الأخير في رسمه باللاتينية وهو ( us ) أو باليونانية ( os ) مع أن هذا المقطع نهاية للاسم تتغير بتغير الإعراب ، وعلى هذا جرت أكثر اللغات الأجنبية ، واحتفظنا أحيانا بحرف ( p ) بقاءً في أكثر الحالات دون أن نقلبه فاء كما فعل البعض فقلنا : پيرون Pyrrho مثلاً - وعلى هذا سار العرب فيما لم ينقلوه عن السريانية وإن لم يمنعنا هذا من أن نقول فيثاغورس Pythagoras تمشياً مع النطق الشائع .

٣ - في هوامش الصفحات إشارة إلى أسماء الكتب ، إذا تكرر الكتاب اختصرت الإشارة إلى ibid أو op. cit ويراد بهما : المصدر نفسه - أو المكان نفسه - وذكرنا بمد رقم الصفحة في بعض المصادر الفرنجية : ff ومعناها : ما بعدها من الصفحات .

# الباب الأول

## الفلسفة مجالاً ومنهجاً

---

الفصل الأول : مجال الفلسفة

الفصل الثاني : منهج البحث في الفلسفة

## الباب الاول

### الفلسفة مجالا ومنهجاً

لا يزال الباحثون في الفلسفة على خلافٍ بصدد نشأتها وتعريفها ،  
وتحديد موضوعها وبيان الغرض منها ، ومنهج البحث فيها ، فن الخير  
أن تتوخى الإيجاز في عرض آرائهم ، وأن تتحرى الاكتفاء بأشيعها  
وأدناها إلى اتفاق الرأي بينهم .

وسينصب هذا الباب في فصلين : يتناول أحدهما نشأة الفلسفة  
وتعريفها وموضوعها وغايتها - عند جبهة القدماء والمحدثين  
والمعاصرين - ويعرض الفصل الثاني للحديث عن منهج البحث فيها  
مع مقارنته بمنهج البحث التجريبي الذي تصطنعه العلوم الطبيعية ، وذلك  
توطئةً لتفصيل القول في الأبواب الثلاثة التالية عن مباحث الفلسفة  
الرئيسية الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم .

١٠٨ - ٢٥

٢٤٤ - ٢٩٦

# الفصل الأول

## مجال الفلسفة

١ - نشأة الفلسفة - ٢ - مفهومها عند مختلف المدارس -

٣ - موضوعها - ٤ - غايتها

### ١ - نشأة الفلسفة

#### بين الشرق والغرب

تمهيد - حظ الشرق من نشأتها - رد نشأتها إلى الغرب - تعليل ردها إلى الشرق

تمهيد :

في القرن الرابع قبل ميلاد المسيح ردة « أرسطو » نشأة الفلسفة إلى اليونان ،  
وانحدر بها إلى « طاليس » في النصف الأول من القرن السادس قبل الميلاد ؛  
وتابعه في هذا الاتجاه جمهرة المحدثين من مؤرخي الفلسفة<sup>(١)</sup> .

وفي القرن الثالث قبل ميلاد المسيح وضع « ديوجانس اللايرتي » كتاباً ضمنه  
حياة مشاهير الفلاسفة ونظر ياتهم<sup>(٢)</sup> ، وعرض فيه للحديث عن فلاسفة مصر بين  
وشرقيين ، فارتد بنشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم - ورأيه هذا لا يعدم  
أنصاراً بين المحدثين .

(١) اتفقوا في ردها إلى اليونان ، واختلفوا في أول من تفلسف ، فذهب أمثال برتراند  
رسل B. Russell إلى أنه طاليس ، ورأى فكتور كوزان + ١٨٤٧ V. Cousin أنه  
سقراط ، وقال سانتهيلير إنها المدارس الثلاث المتعاصرة : الأيونية والإبيلية والفيثاغورية ... الخ .

(٢) قارن : Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, 2 vols. :  
وقد ترجم إلى الإنجليزية ثلاث مرات ، ونقل إلى الألمانية والإيطالية ثم الفرنسية تحت عنوان :  
Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité



عنه المصري صور نصائرها :

ويكاد يعتقد الرأي على أن الشرق للتقديم قد سبقت لليونان إلى ابتداء حضارات مزدخرة تقوم على علوم عملية ناضجة ، ودراسات نظرية دينية قيمة .

(١) فأما عن العلم السلمي فحسبنا أن نشير إلى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات (١) واليكانيك والسكيباء (٢) . وأول من اخترع الكتابة وأنشأ الكتاب وأقام المكتبات وشاد دور الكتب ، وأن البابليين والكلدانيين كانوا أول من درس الأجرام السماوية وأنشأ علم الفلك (٣) ... ومثل هذا يقال في سائر شعوب الشرق القديم من حيث سبقها للغرب في مجالات البحث التجريبي .

(٢) أما عن التفكير النظري العميق فمن دلالات سبقت الشرق للغرب في مجالاته ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلي في الألوهية والبحث ، والتحرر ، والمبدأ والمصير ... وغير هذا من مجالات توصلوا بصدها إلى آراء تردّد حدادها بعد ذلك عند القديسي من فلاسفة اليونان (٤) . وقد توعدت مصنف الماضي الصحيح أجداد الإسرائيليين الأولين إلى وحدانية الله ، مع شيوخ الشرك وذيوهه في عصرهم ، وعمرحوا بأن الله قد خلق السكون من عدم ، وكانت الآلهة عند

(١) أقدم عملية حسابية تتألف من أرقام متعددة ، وجدت على ورقة بردى مصرية (لا تزال محفوظة في المتحف البريطاني) وقد نسجت منذ ستة وثلاثين قرناً من أصل أقدم منها بكثير . . . !

(٢) اشتق اسمه من الكلمة المصرية القديمة « كيمي » أي الأرض السوداء ، كانت قبل النيل رملية صحراوية فردها النيل خصبة سوداء .

(٣) سبقوا شعوب الأرض إلى ملاحظة السيارات السبع وربطها بأيام الأسبوع السبع ، وتقسيم اليوم إلى أربع وعشرين ساعة ، وتنبأوا منذ الماضي الصحيح بكموف الشمس وخسوف القمر ونحو ذلك كثير مما يرويه المؤرخون .

(٤) وجوه التشابه كثيرة حسبنا منها أن طاليس رد الموجودات إلى الماء ، وقد سبقه إلى هذا البابليون ، ونلاحظ أن نظرية بلوهر الفرد عند الطبيعيين من اليونان ، وتناسخ الأرواح عند الفيثاغورية يشبهان ما عرف من قبل في معتقدات الهند ، كما أن المأثور عن الرواية والأبيقورية يشبه ما تتضمنه نحل الشرق التي تلتبس الخلاص والسمادة من طريق المعرفة ... الخ

خير من الشعوب تقوم بتنظيم المادة ولا تتجاوز التنظيم إلى الخلق ! وتوصلت  
« الزرادشتية » الفارسية إلى « الثنائية » Dualism التي ارتدت فيها العالم إلى إله  
للخير وإله للشر ، أو مبدأ للحياة ومبدأ للموت ، كما عرف المنود منذ أقدم العصور  
حلول الله في مخلوقاته ... إلى آخر ما يمكن ذكره في هذا الصدد . وكثير من  
فلاسفة اليونان الذين قيل إن الفلسفة قد نشأت على أيديهم — كعالميس وفيثاغورس  
وديمقريطس<sup>(1)</sup> — قد أمروا بلاد الشرق القديم وانصلوا بثقافتها ، ونهلوا من  
مصينها — باتفاق بين المؤرخين :

### رد نقائرها إلى الضرب :

لكن جبهة المحدثين من مؤرخي الفلسفة — مع اعترافهم بسبق الشرق  
التقديم إلى ابتداء الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكمائه — متفقون على أن  
الفلسفة اليونانية خلق عبقرى أصيل جاء على غير مثال ! ومن دلائلهم على هذا  
أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفي اليوناني : التماس المعرفة لذاتها ، بمعنى  
أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من الذة العقلية ، ومن غير أن تدفعه  
إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية ، وهذا النوع من المعرفة التزيمية قد نشأ  
لأول مرة في ظل اليونان وعاش في كنفهم ؛ بحثوا في الوجود لمعرفة أصله ومصيره ،  
وتأملوا موجوداته وما يعروها من صنوف التغير بدافع من الرغبة التزيمية في طلب  
المعرفة ، ومن غير أن تصوقهم إليها ضرورة ملحة ؛ أما الشرق القديم فقد التمس  
المعرفة ليستد بها حاجة عملية ، أو يشبع بها عقيدة دينية ، وإلى هذين التبعين ترجع  
معلوماته التجريبية وتأملاته العقلية .

استخدم المصريون الرياضيات في مسح الأرض وشق الترع وغيرها من  
أغراض عملية ، واستعانوا بها وبالميكانيكا على إقامة الأهرامات ، التي مازالت  
تتعدي الزمن ، أقاموها لحفظ الجثث المحنطة اعتقاداً منهم في مخلود النفس وحساب

(1) زار الثلاثة مصر ، وأقام ثلثهم بها نحو اثنين وعشرين عاماً .

اليوم الآخر؛ وتوصيرا بعلم العقاقير أو الكيمياء في تحنيط الجثث واستخراج  
المطور والأصبغ والألوان وغير هذا من أغراض دينية وعملية؛ ولكن اليونان  
هم الذين أنشأوا هذه العلوم في صورتها النظرية الخالصة، تجاوزوا في الرياضيات  
مرحلة الأمتة الفردية المحسوسة إلى مرحلة التعاريف والبراهين فتوصلوا إلى  
القوانين والنظريات التي تستند إلى البرهان العقلي<sup>(١)</sup>.

وكذلك كان الحال في علم الميكانيكا النظري، كان اليونان أول من عالج  
دراساته بروح علمية، إذ كان لأرسطو الفضل في إنشاء هذا العلم النظري وإن  
أخطأه التوفيق في صيغة عباراته، وأكمل فضله الإسكندر يون من أمثال أرشميدس  
٢١٢ في م. م « قننوا » المعلومات الميكانيكية لأول مرة في تاريخ العلم.  
وكان البابليون والسكندانيون قد سبقوا إلى مشاهدة الكواكب ورصدها،  
فأنشأوا بهذا علم الفلك العملي، ولكنهم كانوا مسوقين بأغراض تنجيمية  
أو عملية ( كعرفة فصول الزراعة ومواسم التجارة ونحوها )، أما اليونان فهم  
الذين أقاموا علم الفلك النظري؛ رصدوا الكواكب لمعرفة « القوانين »  
ووضع « النظريات » التي تفسر سيرها وتمثل ظهورها واحتفاءها، ويرجع الفضل  
الأكبر في هذا إلى بطلهموس الإسكندري (في القرن الثاني) بكتابه « المجسطي »  
الذي ظل المرجع الرئيسي في علم الفلك حتى مطلع العصر الحديث.

ومثل هذا يقال في العلوم التي أدت إليها في الشرق القديم بواحد دينية،  
أو أغراض عملية، عالجها اليونان بروح علمية حتى نشأت علوما نظرية تستند إلى  
البرهان العقلي، وتقوم على « تفنين » المعلومات بغير باحث ديني أو عملي.

(١) مهد الطريق إل هذا طاليس وفيثاغورس وأفلاطون... حتى جاء إقليدس الإسكندري  
+ ٢٧٥ ق. م. Euclid ووضع كتابه « الأصول » الذي بقي المثل الأعلى للتفكير الهندسي  
الكامل في أوروبا أكثر من عشرين قرنا، وساهم في هذا من اليونان الذين عاشوا في جامعة  
الإسكندرية القديمة أرسطارخوس (أول من قال بنظرية دوران الأرض) وإرشميدس وغيرهما.

هذا عن العلم التجريبي ومناهجه بوجه عام ، أما عن التفكير النظري المجرد  
 فحسبنا أن نقول إنهم أرادوا به إصلاح الدين ، والنجاة من الشر ، ومن ثم كان  
 النظر العقلي عديم وسيلة وليس غاية في ذاته كما كان حاله عند اليونان ، وامتزج  
 في مناهجهم الاستدلال العقلي بالخيال والبداهة ، واختلط في تفكيرهم الدين  
 بالفلسفة . بل كان تفكيرهم في هذه المجالات واید معتقداتهم الدينية ، فلم يجرّدوا  
 الفلاسفة من الدين ويصالجوا موضوعاتها لذاتها ، ومن هنا كان مجزّم عن وضع  
 مذاهب تجلّ الحقائق التي يتوصلون إليها بالبرهان العقلي ، ومن أجل هذا جاهر  
 مؤرخو الغرب بأن الشرق وإن أنشأ الحضارات الإنسانية الأولى ، فإن العلم والفلسفة  
 بمعناها النظرية من ابداع اليونان ؛ يقول شيخ الفلاسفة المعاصرين « برترند رسل »  
 ( المولود في عام ١٨٧٣ ) Bertrand Russell في مطلع كتابه الضخم عن « تاريخ  
 الفلسفة الغربية » إن اليونان — وليس قدماء الشرقيين — هم الذين « أنشأوا  
 الرياضيات والعلم الطبيعي والفلسفة » . وفي مطلع القرن السادس قبل ميلاد المسيح ،  
 كان مولد العلم والفلسفة اللذين كانا — في ذلك الوقت — متمزجين ، لم ينفصل  
 أحدهما عن الآخر <sup>(١)</sup> . وإلى مثل هذا ذهب أساطين مؤرخي الفلسفة من أمثال  
 « تسار » E. Zeller ، عرضوا للرأي الذي شاع منذ الماضي السحيق وردّ الكثير  
 من مذاهب الفلسفة الإغريقية إلى الشرق القديم ، وقالوا إن رأياً شاع منذ القرن  
 الثالث قبل ميلاد المسيح — لعلّ الشرقيين أول من اخترعوه ثم تبناه اليونان  
 بعد ذلك ! — وخلاصته أن الفلسفة اليونانية — أو معظم مذاهبها الشائنة على  
 أقل تقدير — قد هاجرت من الشرق القديم إلى بلاد اليونان ... وهم يمتزجون  
 بأن اليونان مديفون للشرق بالكثير من النظم الدينية والأخلاقية والمعلومات  
 الملكية والرياضية ، أما الفلسفة اليونانية ومذاهبها فقد كانت خلقاً أصيلاً جاء

B. Russell, History of Western Philosophy, 1948, p. 81 ff. (١)

على غير مثال ، وقد سقوا الاعتقاد على التشابه في وجهات النظر بين الشرقيين  
واليونان لتبرير الحكم بأخذ اللاحق من السابق ، لأن الشعوب الشرقية وإن كان  
لها أساطيرها وقصصها الدينية عن بدء الخلق ونحوه من موضوعات فلسفية ، فقد  
كانت جميعها على جهل بالفلسف والتأمل في الوجود لمعرفة طبيعته والوقوف على  
كنهه موجوداته ، بالإضافة إلى أن الفلسفة اليونانية تحمل طابعا قوميا ملحوظا ،  
إنها منذ نشأتها لا تستوحى دينيا ، ولا تستنشق هيرفقا ، ولا تقسم لغير منطقها وزنا ،  
على عكس الحال في حكمة الشرق القديم ، إذ لم يقدر لها قط أن تستقل عن  
الدين وتستغنى عن وحيه . وقد كان « أرسطو » - وهو أقدم شاهد يجوز  
الاعتماد عليه - يقرر أن المصريين هم أول من ابتدع العلوم الرياضية ، ولكنه  
- مع دقته في تتبع مذاهب القدماء في تراث الفلاسفة الأولين - لا يشير قط  
إلى فلاسفة مصريين أو شرقيين ... إلى آخر ما يقوله في هذا الصدد جمهرة  
التورثيين (١) .

أثاد اليونان من تراث الشرق القديم في الفنون والعلوم العملية ، فأعانبهم  
هذا على أن يفرغوا للبحث النظري النزيه في حقيقة الموجودات وماهيتها بحثا  
قوامه التحليل المنطقي والترابط العللي والبرهان العقلي ؛ ساعدهم على هذا اعترانهم  
بنظام الرقي ، واعقادهم بأن العبيد وظليقتهم القيام بالصل اليهوى ، ومهبة السادة  
أن يفرغوا للبحث النظري المجرد ، أليس يقول أرسطو إن الاشتغال بالعلم  
يتطلب الفراغ ... ؟ هكذا كانت نشأة الفلسفة بمعناها التقليدي على يدهم .

(١) قارن مقدمة E. Zeller, Outlines of the Hist. of Greek philosophy  
Eng. Trans. by S.F. Alleyne & E. Abbott أو في ترجمة L.R. Palmer في طبعتها

## تفصيل ردها إلى الشرع :

وإذا كان هذا هو الرأي الشائع عند جمهرة مؤرخي الفلسفة ، فإن الشرق لم يدم من الغربيين منصفين يقولون إن البحث العلمي في تراث الشرق القديم والكشف عن كنوزه الخبأة لا يزال حديث عهد ، وقد يكشف المستقبل من آياته ما يغير نظرنا لتراثه ، وفي تعاون الباحثين من علماء التاريخ والاجتماع واللغة والآثار ونحوها على التنقيب عن تراث الشرق ضا يبشر بالكشف عن كنوز من النظر العقلي الشامل عند الهنود والمصريين والصينيين والفرس ... ويندر بوضع التراث الشرقي في مكانه اللائق من تراث العقل البشري بوجه عام . وقد انتهى بعض الباحثين إلى أن من الضلال أن تقطع كل صلة تربط اليونان بأصنافهم في الشرق القديم ، حقيقة لم يُعرف لفظ الفلسفة ومدلولها اليوناني التقليدي إلا عند الإغريق ومن أعقبهم من أهل أوروبا ، جهاته الهند والصين ومصر وغيرها من بلاد الشرق ، وتلك من السذاجة اليوم أن يظن ظان أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محسومة وتطوراً منطقياً للمبقرية اليونانية وحدها "génie grec" فيما يقول الأستاذ إميل بريه أستاذ الفلسفة بجامعة باريس (١) .

وتضييق معنى الفلسفة هو الذي حال دون إطلاقها على حكمة الشرق القديم ، ولو اتسع مدلولها حتى شمل الحياة العقلية والروحية لأنحدرننا بنشأتها إلى شعوب الشرق القديم ، وهذا ما فعله الأستاذ « ماسون أورسيل » Masson-Oursel الذي يقول أن ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوروبا في عصورها الوسطى والحديثة هم و«عديم أهل التفكير الفلسفي ، فإن في مناطق

(١) E. Bréhier في مقدمته لكتاب ماسون أورسيل المذكور في الطائفة التالي ص ٦ و ٧

من المقدمة . وقد قام الأستاذ « بريه » بتدريس الفلسفة في كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ نشأتها في عام ١٩٢٥ وتركها ثم عاد للتدريس بها عام ١٩٣١ وكان رئيس قسم الفلسفة في جامعة باريس ، وقد توفي في المناسفة والسبعين من عمره عام ١٩٥٢ .

أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير المجرد وتلاؤلات في وضوح ...  
ولا يطعن في هذا أن يقال إن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالاً  
بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفي الخالص ، فقد امتزج التفكير الفلسفي بالتفكير  
الديني في شتى عصور الإنسانية حتى لم يكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى  
التفصل التام بينهما تقتضي لا محالة إلى التبعثر عن فهم كليهما (١) .

ومرجع الخطأ إلى افتراض تقابل بين الشرق والغرب — أو آسيا وأوروبا  
بتصبير أدق ، وتوحى المسوّرات الجغرافية بهذا الوهم في أذهان الناس ، مع أن فهم  
فتاح لتفعل اليوناني يتطلب وضع ترائه في وسط إنسان واسع ، ويقتضي أن نقيم  
العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجوه النظر العقلي عند حكماء الشرق القديم ،  
وعندئذ يزول التقابل بين الشرق والغرب ، ولا يصبح أمامنا إلا تراث نبت في  
« أوراسيا » L'Eurasie التي تجمع بين أوروبا وآسيا في سمط واحد (٢) .

أما رد الشعوب إلى أجناس متفاوت بطبيعتها في القدرة على النظر العقلي المجرد  
وإبداع المذاهب الفلسفية كما ذهب أمثال إرنست رنان + ١٨٩٧ E. Renan  
وكرستيان لامن + ١٨٧٦ C. Lassen ، فهو من الخواطر التي أملاها التعصب  
الجنسي أو الديني أو هما معاً ، وقد فندّ الكثيرون من الباحثين هذا الزعم ،  
فلا حاجة بنا إلى إطالة الحديث فيه (٣) .

إن التفكير الغربي كان دائماً يعيش في محيط عقلي يتصل بالعالم بأسره ، فإذا

(١) Paul Masson — Oursel, La Philosophie en Orient (1938) p. 1—2

(٢) مصدر الكتاب ملحقاً لكتاب تاريخ الفلسفة للأستاذ E. Brehier السالف الذكر ، في الكتاب  
مترجم إلى الإنجليزية وإلى العربية )

(٢) ibid p. 5. أما إفريقيا فاعتبر مفرها الأقصى شرق الحضارة ، أما شمالها فحضارته

هي حضارة البحر الأبيض وهي أوربية في الشمال وآسيوية في الشرق ، وكتاب ماسون أورسيل  
ينور كله حول فكرة « الأوراسيا » التي يتلأشى معها تقسيم التراث العقلي إلى شرقي وغربي .

(٣) انظر آثار هذه الحملة على فلسفة الإسلام في الفصل الأول من القسم الأول في كتاب

« التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ١٩٤٤ لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق .

عزلناه عن العالم أسأنا فهمه ، وهو في مده وجزره ، إنما يُفسَّر في ضوء أسباب  
مشتركة تقوم في « أوراسيا » كلها (١) .

هذه وجهة نظر ذهب إليها بعض المعاصرين من الباحثين ، ولكن جمهرة  
مؤرّخي الفلسفة لا يرحّبون بهذا الاتجاه في فهم الفلسفة وتصور معناها وتحديد  
نشأتها ، لأنهم يُضَيِّقون مدلولها حتى يقتصر إطلاقه على حكمة الشرق القديم ،  
وتتقيد نشأته بفلسفة اليونان ، فما هو هذا المدلول ؟ أي ما تعريف الفلسفة التقليدي  
عند جمهرة المحدثين من مؤرخيها ؟

## ٢ - مفهوم الفلسفة عند مختلف المدارس

بدء التفلسف وتطوره - مفهوم الفلسفة بين الفلسفات  
التقليدية والفلسفات المعاصرة - ( أ ) استمرار الموقف  
التقليدي مع تعديله - ( ب ) موقف الوضعية : الوضعية  
المنطقية المعاصرة - موازنة بين الموقفين السابقين - ( ج )  
موقف الفلسفة العملية ( البرجماتية ) من الفلسفة - ( د )  
موقف المادية الجدلية ( الماركسية ) - موقف الوجودية  
من الفلسفات التقليدية - تمهيب

جزء المتكفّف ونظوره :

اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الأول أول من تناسف ، لا يعني أن  
كانوا قد أخطأوا في نظر ياتهم أو أصابوا ، بل يعني أن اتجاههم العام إلى تفسير  
الوجود والوقوف على طبيعته ، والمنهج الذي اصطنعوه وأقاموه على التعليل المنطقي  
والبرهان العقلي ، ومع هذا سموا بالحكماء أو الباحثين عن طبيعة الأشياء ، لأن  
لفظ الفيلسوف - فيما يقول بعض المؤرخين - قد أطلقه لأول مرة تلامذة  
سقراط + ٣٩٩ ق . م - من أنطالون وأرسطو وحوار بينهما - فقابل



أفلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائي ، ينتقل ثانيهما من مكان إلى مكان يعلم الشباب من أجل أجر يتقاضاه - أي في سبيل غرض صلي يهدف إلى تحقيقه - ويلتمس أولها المعرفة لذاتها ، وينشد العلم لغير ما غاية أو منفعة ، وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف ، وقف حياته على البحث عن حقائق الأشياء وتبريض الأخطاء والأوهام ، وقارن بين نفسه وبين السوفسطائية الذين يدعون - مع جهلهم - العلم بكل شيء ، فصرح بأنه ليس حكماً لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلة ، وإنما هو عيب للحكمة يلتمس بحبه لها معرفة ما يحبه منها .

ولكن من المؤرخين من يرى أن هيرقليدس Heraclides of ponticus تلميذ أفلاطون قد روى أن فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م Pythagoras هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى «البحث عن طبيعة الأشياء» وروى عنه شيشرون + ٤٣ ق . م Cicero أنه قال : من الناس من يستبدون التماس الجهد ، ومنهم من يستبدون طلب المال ، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على «البحث في طبيعة الأشياء» وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم بحكي الحكمة أي الفلاسفة . وقيل إنه رأي المتقارنين من علماء عصره ومصطلحيه يسمون أنفسهم ويسمى الناس حكماً ، فرأى أن الإنسان لا ينبغ من الحكمة غاية - بالنظر بما بلغ جهده في تحصيلها - فأطلق على أهل الحكمة من بني الإنسان لفظاً أدنى إلى التواضع ، إذ سمى بحكي الحكمة أو أصدقائها ، وقال عن نفسه : لست حكماً لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلة ، وما أنا إلا فيلسوف .

ولكن رواية هيرقليدس مع شيوخها وتداولها تشير اليوم شك الباحثين ، إذ التراجع عندهم أن هيرودوتس كان أول من استخدم اللفظ «يتفلسف» إذ ورد في بعض آثاره أن قارون قال لسولون Solon المشرع : سمعت أن رغبتك في المعرفة قد جعلتك على أن تتألف بكثير من البلاد متلفحاً - قال الفيلسوف عندهم إذ به طلب العلم أو التماس المعرفة في غير ما غرض .

وإلى مثل هذا المعنى ذهب ثيو كيديدس Thucydides إذ يقول على لسان  
بيركليس في خطبة رثاء الأثينيين : نحب الجلال في غير سرف ، ونميل إلى الحكمة  
— أى نتفلسف — في غير ضغف (أو تخفث) — وإلى مثل هذا ذهب  
إيزقراطس Isocrates وغيره من أطلتوا الفلسفة على المعرفة النظرية تمييزاً لها  
عن المعرفة العملية أو الفنية .

كان المتفلسف بهذا المعنى جهداً لتقل يهدف إلى كشف معرفة جديدة ،  
أو نزوعاً لطلب المعرفة يدفع إليه الشعور بالجهل ، والباحث عليه هو الذة العقلية ،  
وخاصته التي يهدف إليها هي كشف الحقيقة ، دون أن تدفع إليه مطالب عملية  
أو عقائد دينية ، وهذا هو الذي سمي قديماً بالعلم ، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة  
قد صدرأ عن أصل واحد ، واقترن أحدهما بالآخر حتى افتترقا في مطلع انصر  
الحديث<sup>(١)</sup> كما سنعرف بعد .

ولبت التعريف السابق للفلسفة ( البحث عن طبائع الأشياء وحقائق  
الموجودات ) لبث قائماً يتردد عند الكثيرين من الفلاسفة في العصور القديمة  
والوسطى ، بل يجد أنصاره بين المحدثين ، حتى نهضت الحركات التجريبية  
والوضعية والواقعية في الفلسفة وضاعت بكل تفكير ميثافيزيقي ، ونزعت بأغلبها  
إلى التفكير العلمي الذي يصطنع مناهج البحث التجريبي — وسيزيد هذا  
وضوحاً فيما بعد .

وقد أطلق أرسطو الفلاسفة على العلم بأعم مصانيفه — النظري من طبيعيات

(١) انظر : F. Paulsen, Introduction to philosophy, Eng. Trans, by F.

Thilly, 1924 p. 19 ff.

W. Jerusalem, Intr. to philos., Eng. Trans, by C. Sanders, ch. I. Sec. 1 & 5.

O. Külpe, Intr. to Philos., Eng. Trans. by Pillsbury & Titchner ch. II.

نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور أهر الملا عفيفي تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة »

( ١٩٤٢ )

ورياضيات وإلهيات ، والعملى من أخلاق وسياسة واقتصاد - واعتبر الفلاسفة بمعناها الضيق - وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) علم الموجودات بطلها الأولى أو علم الوجود بما هو كذلك ، مجرداً عن كل تعيين ، وسنعود إلى بيان هذا بعد ، وقد تردد صدق نظرتة عند الكثيرين من الفلاسفة الذين أعقبوه - وفلاسفة الإسلام والمسيحية - فيما سنعرف - أعدل شاهد على ما نقول .

وكان أخص ما يميز الفلاسفة عند القدماء أنها لا تهدف إلى دراسة فروع المعرفة المختلفة لذاتها ، بل لتكون أداة أو مادة ينشئ منها الفيلسوف مذهبه ، وكل مذهب يعتبر محاولة لتكوين فكرة عن العالم والإنسان والعلاقة المتبادلة بينهما . وللكشف عن القوانين الكلية التي تهيمن على الطبيعة كما تهيمن على انشرد وحياته الاجتماعية ، وللشور على المبادئ الكلية التي تطلق على الوجود .

وكانت الفلاسفة عند القدماء تتضمن العلوم لكي تضمنها في وحدة unity وتجمعها في كل whole ، فلم تكن الفلاسفة عندهم علماً خاصاً ولا هي مجموعة العلوم وإنما كانت بحثاً في الموجودات باعتبارها مكونة كلاً واحداً يتصل بعضه ببعض ، ويتسق بعضه مع البعض الآخر بحيث يبدو الإنسان في الطبيعة ، والطبيعة في الإنسان ، فكانت الفلاسفة - فيما يقول أرسطو نفسه - علم المبادئ الأولى والعمل البعيدة .

كانت أهم خصائص الفلاسفة في هذه المرحلة من تاريخها : الرغبة الطبيعية في طلب المعرفة لذاتها ، واعتبر أرسطو دراسة العلم لذاته أشرف وأكرم من دراسته لتحقيق غايات عملية أو دينية ، واسكن المدارس التي أعقبته من أبيتورية ورواقية وغيرها قد ربطت النظر بالعمل كما سنعرف بعد .

ثم غلبت الروح الصوفية تفكير الفلاسفة ، فحاول فيلون - ٢٥ ق . Philo

أن يوفق بين اليهودية والهلينية ، ونقل أفلاطون المصري + ٢٦٦ ق م Plotinus  
المذهب الأفلاطوني وتوصل إلى الاتصال بالله عن طريق الجذب ecstasy فاختلط  
العلم بالميتولوجيا - من الناحية التاريخية - اختلاطاً ملحوظاً ، وفقد لفظ الفلسفة  
كل معني له فيما يقول تسار Zeller ، أو امتزجت - فيما يقول غيره - فلسفة  
الغرب في هذه الفترة بروحانية الشرق ، فكانت فلسفة تجمع بين منطقي العقل  
الغربي وتصوف الشرق الديني .

ولسكن نظرة اليونان إلى الفلسفة باعتبارها رغبة في التماس الحقيقة لذاتها ،  
قد استمرت قائمة عند بعض فلاسفة العصر الوسيط ممن فرقوا بين المسلم الذي  
يهتمى إليه العقل بالنظر ، والمعرفة التي ينزل بها الوحي الإلهي .

ولسكن أخص ما يميز الفلسفة في ذلك الوقت كان محاولة التوفيق بين الوحي  
والعقل ؛ والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق  
واتساق ، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل ،  
ومن ثم كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحة تفكيره فيما قال القديس أنسيلم  
St. Anseim

كانت الفلسفة القديمة معنية بالبحث في الوجود بما هو موجود على نحو  
ما أشرنا عند حين ، أما الفلسفة الحديثة فقد اتجهت إلى البحث في المعرفة واهتمت  
بدراسة طبيعتها للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الإدراك والأشياء  
المدركة ، فكان الجدل العنيف الذي دار بين مذاهب المثاليين idealism ومذاهب  
الواقعيين realism ودار الكثير من المباحث الإستمولوجية حول أدوات المعرفة  
ومصادرها ، فكان النزاع بين مذاهب العقليين والحدسيين من ناحية rationalism  
& intuitionism ومذاهب التجريبيين والوضعيين من ناحية أخرى empiricism  
& postivism بل امتد الجدل عند بعض الحداثيين حول إمكان قيام المعرفة  
الصحيحة ، فكان التمازج بين أصحاب مذهب الشك scepticism ودعاة مذهب

التيقن dogmatism على أن من الممكن أن يقال إن الفلسفة القديمة قد امتعت بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله ، أما فلسفة المحدثين فقد حكمت الآية حين امتعت بالمعرفة ونظرت من خلالها إلى الوجود - وسيتضح هذا كله في البابين الثاني والثالث من هذا الكتاب .

وظلت الفلسفة عند المحدثين تحمل طابعاً فردياً ، وبقيت مذاهبها مجرد وجهات نظر تحمل شارة أصحابها ، فسكانت الفلسفة عند لوك J. Locke تحليلياً نقدياً للعقل البشري ، وتحولت عند باركلي Berkley ودافيد هيوم D. Hume إلى بحث في الطبيعة البشرية ، وأخذت عند كوندياك Condillac دراسة للإحساس وتحليله ، واعتبرت في فرنسا إبان القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر علماً مستقلاً ، وضاق معانها عند أمثال د ريد Reid من أتباع المدرسة الإسكتلندية حتى انحصرت في علم النفس ، وأخرجت Wundt علم النفس من الفلسفة واعتبره علماً جزئياً ، وأدخلOLF في نظامها علم الطبيعة مع علم النفس التجريبي ، واعتبر كومت Comte وSpencer علم الاجتماع جزءاً من الفلسفة . . . إلى آخر ما نراه من خلاطات بين المحدثين من الفلاسفة في تصورهم لعنى الفلسفة وفهمهم لقرونها<sup>(١)</sup> .

انجبت فلسفة المحدثين إلى المعرفة باعتبارها شاملة للوجود ، أما فلسفة العاسرين فقد ضاقت بتبديد النظر العقلي في الوجود العام ومعرفة ، وحولت التفكير إلى دراسة الإنسان في وجوده الواقعي ، واختلفت في هذا وجهات النظر بين البرهانية والوجودية والواقعية وغيرها من اتجاهات الفلسفة الناصرة . كما يتعرف بعد قليل .

(١) قارن : P. Janet et G. Séailles, L'Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles (1932) وقد ترجمته إلى الإنجليزية ( بعد حذف بعض فصوله ) Ada Monahan في جزئين تحت عنوان A History of the Problems of Philosophy .  
النشر الفصل الأول من الجزء الأول في معنى الفلسفة ( في النسخة الفرنسية ص ١-٤١ ) .

ويقول « إميل برييه » في تاريخ اتجاهات الفلسفة المعاصرة خلال نصف القرن المنصرم إن هذه الاتجاهات تتميز بوجه عام بالنزوع إلى مقاومة الآلية l'automatisme واحتضان النزعة الإنسانية والنفور من الاعتقاد في أن الطرق المادية وتطبيقات العلوم الإنسانية تتكفل بحل جميع المشاكل التي تعلق الإنسان (١) ولكننا نرى أن هذا الحكم ينطبق على بعض الفلاسفة المعاصرة ولا ينسحب على بعضها الآخر ، وفي الصفحات التالية من هذا الفصل ما يشهد بما نقول .

### مفهوم الفلسفة

بين الفلاسفة التقليدية والفلاسفة المعاصرة

قلنا إن أرسطو قد هرف الفلسفة بأنها البحث في الوجود بما هو وجود بالإطلاق ، أو هي البحث في طبائع الأشياء وحقائق الموجودات ، وغبة في معرفة السبل البعيدة والمبادئ الأولى ، وجعل أرسطو غاية البحث الفلسفي كشف الحقيقة لذاتها بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج وآثار ، وهي نهجه جرى الكثيرون من الفلاسفة قديماً وحديثاً فتميزت الفلسفة عندهم بأنها فلسفة وجودية .

وانجهدت الفلسفة عند المحدثين عامة إلى البحث في المعرفة ، معرفة الوجود ، توطئة لفهم طبيعتها وتحديد أدواتها والأطمئنان إلى مدى إمكان قيامها ، وجعل البعض المعرفة شاملة لمبحث الوجود فتناولوا الوجود من خلال المعرفة ، فانتقلت المشكلة الوجودية بالمسئلة الإستمولوجية ~~من~~ ~~نفس~~ ~~الذم~~ ~~مهم~~

وسنعرض لمبحث الوجود ونظرية المعرفة في البابين الثاني والثالث من هذا الكتاب ، فحسبنا أن نقول الآن إن البحث الفلسفي كان مداره من قديم الزمان الوجود والمعرفة ، وابت هذا الاتجاه قائماً في الفلسفة التقليدية عند المحدثين وبعض

المعاصرين ، ولكن أكثر الفلسفات المعاصرة قد ضاقت به ونقلت مجال التفكير من دراسة الوجود بطله البعيدة ومبادئه الأولى ، والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها ، نقلته من هذا إلى البحث في وجود الإنسان وتيسير حياته ، وكانت هذه وثبة في تاريخ التفكير ، وقد أقرت هذا الوضع اتجاهات الفلسفة المعاصرة — من الوجودية إلى المادية الجدلية إلى البرجماتية وإن كانت في جوهرها نظرية في المعرفة — بل حتى الوضعية المنطقية والواقعية المعاصرة أرادت أن يتجهما في النهاية تيسير حياة الإنسان .

انتقل التفكير من مبحث الوجود العام إلى وجود الإنسان الخاص ، ونسبة هذا الاتجاه إلى عصر الحاضر لا ينفي القول بأن نواته قد عرفت عند بعض الفلاسفة السابقين منذ أيام سقراط الذي حول البحث من الفلك والسموات إلى النفس الإنسانية ، فقليل إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، ولكن النزوع بالتفكير إلى الإنسان لم يصبح اتجاهًا قوياً غالباً تلتقي لتأييده فلسفات ناضجة إلا في عصرنا الحاضر .

ولعل في ومعنا أن نلخص أظهر اتجاهات الفلسفات المعاصرة في تحديد مفهوم الفلسفة وتبيان مهمتها فيما يلي من اتجاهات :

( ١ ) استمرار الاتجاه التقليدي الذي يجعل الفلسفة علم الوجود السكلي مع الاهتمام بتحديد مكان الإنسان منه وكفالة خدمته أو الاقتصار على كشف الحقيقة لذاتها كما كان الحال في الفلسفة التقليدية .

( ب ) إنكار قيام الوجود العام والانصراف عن دراسته إلى البحث في الواقع المحسوس الذي يتيسر إخضاعه لمناهج البحث التجريبي كما ذهبت الفلسفة الوضعية Positivism ؛ أو اعتبار الفلسفة مجرد منهج للبحث يهدف لتحليل اللغة تحليلاً منطقياً كما ذهب أصحاب الوضعية المنطقية Logical Poistivism .

( ح و ) الانصراف عن النظر العقلي المجرد الذي يهدف إلى كشف الحقيقة و يقتصر على مجرد المعرفة ، إلى البحث الذي يهدف إلى تغيير العالم وخلق مستقبل جديد للبشرية - كما ذهب أصحاب المادية الجدلية Dialectical materialism ، ودعاة الفلسفة العملية البرجماتية Pragmatism - وإن كانت الأخيرة في أصلها نظرية في المعرفة .

( هـ ) إسقاط الوجود العام من نطاق البحث الفلسفي ، وقصر النظر العقلي على وجود الإنسان الواقعي المشخص والاهتمام بدراسة صلته بالكون وعلاقته بالآخرين كما ذهبت الفلسفات الوجودية Existentialism .

ونريد الآن أن نتبع مفهوم الفلسفة عند المدارس المعاصرة بشيء من التفصيل الذي يحتمله المقام ، وسيضطرنا هذا إلى تقديم فكرة مجملية عن هذه المدارس ، إذ بدون ذلك لا يتيسر الوقوف على مفهوم الفلسفة في تصور أهلها :

### ( ١ ) استمرار الموقف التقليدي :

كانت الفلسفة التقليدية تدور من قديم الزمان حول البحث في طبيعة الوجود وحقيقة النفس الإنسانية ، واتجه المحدثون من أتباع هذه الفلسفة إلى دراسة الوجود من خلال المعرفة ، فاحتل مبحث المعرفة عندهم مكان الصدارة ، وتراوح هدف البحث الفلسفي بين كشف الحقيقة لذاتها - فيما ذهب أفلاطون وأرسطو ومن جرى مجراها ، وخدمة الإنسان وتيسير حياته الدنيا فيما ذهب بيكون وديكارت ومن احتذى حذوها على نحو ما سنعرف عند الحديث على غاية الفلسفة ، ولبث مضمون هذا الاتجاه قائما مع إدخال بعض التعديلات عليه عند بعض المعاصرين من الفلاسفة ، يعبر عن هذه الوجهة من النظر سنيكلير ( بجامعة أدنبرة ) حين عرف الفلسفة بأنها « محاولة يراد بها فهم الوجود ، ومعرفة أنفسنا ،



وإدراك مكاننا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أعراض عملية مادية « (١) »  
فالفلسفة مجرد مجازة للنهم المستنير ، إن صاحبها لا يدعى حين يفهم « الكون »  
ويتصرف إلى أسراره ، وحين يرتاد مجاميل النفس البشرية المعقدة ويكشف عن  
مكنوناتها وخبائرها ، وحين يتلمس مكان الإنسان من الوجود ، ويحدد أهدافه  
فقطيا ومُسْئله الحسنى ، حين يفهم الفيلسوف هذه الجملالات ، لا يزعم أنه قد توصل  
بشأنها إلى العلم اليقيني الذي لا يأتيه الشك في كثير ولا قليل ، أو أنه قد قال في  
تفسير هذه الياديين الفاضلة الكلمة الأخيرة ؛ وحين ينشد الفيلسوف هذه الألوان  
من المعرفة المستنيرة ، إما أن يقصد من وراءها إلى إغصاب لذته العقلية ، والاستجابة  
إلى حب الاحتطلاع النظري في نفوس البشر ، فتكون دراساته العقلية غاية  
في ذاتها ويسد بهذا حاجته الطبيعية إلى الفهم والمعرفة ، ويصدق قول الثاقبين :  
إن العلم لعلم ، وإما أن يقصد من وراء دراساته الفلسفية إلى الانتفاع بنتائجها  
واستغلال ثمراتها في دنيا الواقع ... وسيزيد هذا وضوحا فيما يلي من حديثنا في  
هذا الفصل .

ولكن هذا الاتجاه التقليدي المدلل في تعريف الفلسفة وفي فهم مهمتها  
لم يُرضِ الكثيرين من مدارس الفلسفة المعاصرين ، فالتفت إليهم مونت أنظر  
هذه المدارس من تعريف الفلسفة وتحديد مفهومها :

(ب) الموقف الرضحي : الوضعية المنطقية المعاصرة :

أُنكر أصحاب المذهب الرضحي (٢) Positivism عند القرن الماضي هذه الفلسفة  
التقليدية التي يزعم أصحابها أنهم صنيون بالكشف عن مجاهل الوجود ومعرفة

(١) W. A. Sinclair, Introduction to philosophy, 1945, p. 9

(٢) من المذاهب التجريبية التي ترد المعرفة إلى التجربة وترفض إرجاعها إلى نور النقل  
المنس أو الحدس المستقل من التجربة كما ستعرف في الباب الثالث .

أصراره المحجبة ، وانصرف إلى حقيقة الموجودات وكنه الأشياء ، وفهم النفس البشرية وإدراك خباياها ، ولم تعترف هذه الوضعية بنهر الواقع المحسوس الذي يمكن إخضاعه لمنهج المشاهدة والتجربة ، من هذا صرح إمام الوضعيين « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ A. Comte - كما سنعرف في الباب التالي - بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد اخفقت وتلاشت موضوعاتها ، لأن العلوم الجزئية التي تصطنع المناهج التجريبية وتدرس الواقع المحسوس قد استوعبت مجال هذه الفلسفة الميتافيزيقية ، فحسب الفلسفة بعد ذلك أن تقوم بتنظيم النتائج التي تتوصل إليها العلوم الجزئية .

ومنذ نحو ثلاثين عاماً نشأت في النسا مدرسة جديدة من مدارس الوضعيين ، أتت اتجاهها جديداً على أسس وضعية ، وسرطان ما فشى في بعض دول أوروبا وأمريكا - وإن استغنى بها بعض الفلاسفة المعاصرين - أو تلك عم أصحاب الوضعية ( أو التجريبية ) المنطقية ( Logical Positivism (or Empericism) سلخوا بالموقف الوضعي السالف الذكر ، فأذكروا مهمة الفلسفة التقليدية ومجالها وزعموا أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم وعن الإنسان وسكانه منه ، يمكننا أن نستقيه من العلوم الطبيعية التي تدرس السكون والعلوم الإنسانية ( الاجتماعية ) التي تدرس الإنسان ، وليس للفلسفة بعدها مجال ..! إنها مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقي للغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية ، أو يصطنعها العلماء في مباحثهم العلمية ، رغبة في إزالة التلبس والغموض الذي يعترى الأفكار وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية مقديرة .

من أجل هذا عرف « وبنشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein الفلسفة بأنها « توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً » (١) أي توضيح القضايا وإزالة غموضها

(١) Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 1953, p. 77

فالفلسفة عنده هي : "The logical clarification of thoughts"

١٩٥١

توصلاً إلى حقيقة معانيها ، وليست وظيفة الفلسفة وضع قضايا تفسر حقيقة الأشياء وطبيعة الموجودات ، وصرح « كارناب » R. Carnap أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة شيكاغو بأن الفلسفة الحقيقية لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية<sup>(١)</sup> . وسنعود إلى بيان هذا الاتجاه بشيء من التفصيل في الفصل الثاني من الكتاب الأول عند الحديث على موقف أصحابه من ما بعد الطبيعة . وحسبنا الآن أن نلاحظ أن هذا ، الفلسفة التي يتحدث عنها الوضعيون تختلف عن الميتافيزيقا ( الفلسفة بمعناها التقليدي ) لأن الوضعيين لا يؤمنون بغير الواقع المحسوس ، ومن ثم استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من مجال البحث لأنها تبحث فيما ليس له وجود حسي في عالم الواقع ، إن قضاياها لا تشير إلى مدلولات تخضع للتجربة الحسية ، حتى يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع ، هذا كلام مجمل مقتضب سنعود إلى تفصيله في حينه .

وهكذا أصبحت الفلسفة على يد أتباع الوضعية المنطقية الماصرة مجرد تحليل منطقي للغة ، وليست بحثاً في حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة على نحو ما ذهب أتباع الفلسفة التقليدية .

### موازنة بين الموقفين السابقين :

واستيفاءً لبيان الخلاف بين موقف الفلسفة التقليدية وموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة نسوق مثلاً نستكمل به هذا الإيضاح :

يقول أصحاب الفلسفة التقليدية في رد على الفلسفة الوضعية التي تنكر هذه الفلسفة ، إن معرفة حقيقة الإنسان مثلاً لا يمكن استقائها من العلوم الجزئية ، لأننا إذا استفتينا هذه العلوم في حقيقة الإنسان ، قدمت لنا العلوم — منفردةً ومجتمعةً — صورة ناقصة للإنسان الذي نعرفه ، فعلم وظائف الأعضاء يُفسر لنا الإنسان من حيث هو مركب من أعصاب وعظام ومفاصل وأوعية دموية ...

أما علم الكيمياء فإنه يعتمد إلى تحليل هذه المركبات إلى عناصرها حتى يُبدي لنا  
 الإنسان في صورة ذرات وعناصر، وأما علم الطبيعة فيحلل هذه حتى يقدم لنا  
 الإنسان في صورة بروتونات وإلكترونات، وأما علم النفس فيصور الإنسان  
 في صورة أحداث عقلية وأخيلة وإحساسات ونحوها، ويهتم المذهب السلوكي فيه  
 behaviorism بلغة الإنسان وعاداته وانكاساته الشرطية كما يحرص التحليل  
 النفساني على الكشف عن مكونات اللاشعور عند الإنسان، وأما علم الأحياء  
 أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من العلوم الجزئية فيقدم لنا كل منها هذا  
الإنسان من الزاوية التي تدخل في نطاق دراسته، ولكننا نجد في نهاية الأمر  
 أن حقيقة الإنسان ليست هذه المعلومات المفرقة التي قدمها لنا كل علم من هذه  
 العلوم الجزئية، ولا هي مجموع البيانات التي قدمتها هذه العلوم مجتمعة غير مترقة،  
 إذا جمعنا بين البيانات التي قدمها لنا عن الإنسان علماء الكيمياء والاقتصاد  
 والنفس والاجتماع والحياة ونحوهم، وقابلنا بينها - مع دقتها وشمولها - وبين  
 طبيعة الإنسان كما نتصورها، وجدنا تفرقا بيننا ملحوظاً، إن مجموع هذه المعلومات  
لا يعتبر عن حقيقة الإنسان ككل، ولا يدل على ماهيته أو جوهره؛ إن في  
 طبيعة الإنسان شيئاً أكثر من أوصاف العلماء على اختلاف صورهم وتباين وجهات  
 نظرهم، إن فيه شيئاً وراء الأجزاء التي يتركب منها، والوقائع التي تتصل به وترتبط  
 بشخصه؛ إن معرفة طبيعته أو ماهيته تقتضي معرفة شخصية ككل، وهذه  
 تتضمن خواصه الذاتية وصفاته الجوهرية، ثم هي في الوقت نفسه تكبر مجموع  
 هذه الأجزاء وتعلو عليها.

الإنسان  
 من وجهة نظر  
 علم النفس

الإنسان  
 من وجهة نظر  
 علم الاجتماع

ولكن نعرف حقيقة الإنسان كشخصية متكاملة لا نتنع ببيانات العلم في  
 مختلف صورته، إنما يقتضي هذا أن نعرفه بطريقة تقوم وراء طرق العلم ومناهجه،  
 إننا نلجأ في هذا إلى ما يسميه الفلاسفة بالحدس، بهذا الإدراك الفطري المريح  
 المباشر ندرك الإنسان موحداً في كل؛ من هنا قيل إن الفلاسفة شيء أكثر من

الحدس  
 المريح  
 المباشر

مجرد البحث النظري والتأملي العقلي ، ومن دراسة العالم الواقعي المحسوس وحقيقته  
التعبيرية ... (١) وأن العلم لا يقنى عن الفلسفة في فهم طبيعة الإنسان أو حقيقة  
العالم أو نحو ذلك ، وسنعود إلى هذا الموضوع عند حديثنا على المذهب المادى في  
الفصل الأول من الباب التالى .

هذا مجمل ما قاله أستاذ فلسفة معاصر ( مات عام ١٩٥٣ ) يعتبر به عن وجهة  
النظر التقليدية في معرض التفرقة بين العلم والفلسفة ، وهو يصلح أن يكون رداً  
على الموقف الوضعى الذى يفكر موضوع الفلسفة التقليدية ، ويستغنى بالعلوم  
الجزئية التى يعتقد أهلها أنها غزت مجالات الفلسفة ولم تدع لها موضوعاً  
للدراية ، أما ردة الوضعية المنطقية المعاصرة على هذا الموقف التقليدى فيمكن تلخيصه  
نياً بلى : تذكر باسم

يقول أتباعها : لا موجود إلا المحسوس ، لا فكر ولا تفكير وكل  
ما عداك ألقاظ . . . وكل لفظ لا يشير إلى شيء محسوس يمكن التثبت منه  
بالتجربة لا يحمل معنى يوصف بالصدق أو بالكذب ؛ هذه هى قضيتهم الكبرى  
التي تلخص اتجاههم الفلسفى ، ومن ثم يرون أن فى اللفظة ألقاظاً خداعة تاريخية من  
المعنى والسكنها تنبئ عند الذين يستخدمونها مشاكل لا وجود لها إلا فى أذهانهم ،  
فيضطرونّ توهم وجودها إلى بذل الجهد الضئيل فى سبيل حلها ، تلك هى الألقاظ  
التي لا تشير إلى مدلولات حسية ؛ يقول « كارناب » - متفقاً مع ( وجمشتاين )  
وشليك Schlick وغيرهما من أعلام الوضعية المنطقية - إن الخطأ فى فهم أصحاب  
الفلسفة التقليدية لسانى الألقاظ يرجع إلى مصدرين رئيسيين : أنهم يستخدمون  
في قضاياهم ألقاظاً لا تشير إلى مدلول حسي محدد ، أو يستخدمون لفظاً فى غير المعنى  
المتفق عليه بين الناس . . . (٢) ، وعن أجل هذا تنبئ الفلسفة التقليدية مشاكل

(١) انظر C.E.M. Joad, Return, to Philosophy, p. 178-180.

(٢) تارن Weinberg, J.R., An Examination of Logical Positivism, p. 184

هو بصفة لا وجود لها إلا في أذهان أصحابها ، إن أصحابها يستخدمون لفظ الإنسان  
 مثلاً ، ولا يريدون به أفراد الإنسان الموجودين في العالم المحسوس ، ولكنهم  
 يقصدون به معنى كلياً ليس له في عالم الواقع مدلول واقعي يخضع للمشاهدة الحسية ،  
 وإن كان يطلق — كاسم كلي — على جميع أفراد الإنسان ، فن الطبيعي ألا يقع  
 أصحاب هذه النظرة الميتافيزيقية بالمعلومات التي تقدمها العلوم الجزئية تعريفاً للإنسان ،  
 لأن الإنسان عندهم « ماهية » أو « جوهر » يمر عن طبيعته وحقيقته ، ولا  
 يستقيم « مفهوم الإنسان » بغيره ، إن هذا الجوهر هو قوام التعريف عندهم ،  
 وليس لأفراد الإنسان ( محمود وصمد وصالح . . . ) مفهوم ، ولكن « المفهوم »  
 يكون للإنسان أو غيره من الأسماء الكلية لما فيها من صفات ذاتية ثابتة لا تتغير ؛  
 ولو أن أصحاب المنطق التقليدي حللوا ألفاظهم تحليلاً منطقياً مستخدين الواقع محكاً  
 لصواب الفكرة أو خطئها ، لرفوا أن ليس في هذا الواقع المحسوس إلا « أفراد » ،  
 وأن الماهية أو الجوهر لفظ لا يحمل معنى ، لأنه لا يشير إلى شيء محسوس في  
 العالم الخارجي ؛ ففهوم أي كلمة — فيما يرى الوجوديون — يقوم في صفاتها التي  
 تخضع للحس ، ويمكن الثبوت من صحة معناها أو خطئها بالتجربة ؛ وعندئذ يكون  
 من الضلال أن نتظر من تعريف الإنسان ( مثلاً ) وصفاً لجوهره أو ماهيته  
 أو طبيعته أو حقيقته أو غير هذا من ألفاظ ليس لها مدلول حسي في عالم الواقع ؛  
 إن مرجع الخطأ في نظرة أصحاب الفلسفة التقليدية إلى الإنسان أنهم تصوروا  
 أن للإنسان — باعتباره اسماً كلياً — منزهاً عن أفرادها — مفهوماً لا يتهدأ لكل فرد  
 جزئياً من أفراد الموجودين بالفعل ؛ ولما كانت العلوم الجزئية لا تبحث عن  
 « طبيعة » الإنسان أو جوهره أو ماهيته أو حقيقته التي تخرج عن نطاق هذه  
 العلوم ومناهجها ، فلن أصحاب الفلسفة الميتافيزيقية أن « مفهوم » الإنسان لا يقاسر  
 عن طريق هذه العلوم ومناهجها التعبيرية القاصرة ، ووكفوا إلى الفلسفة مهمة حل

هذا الإشكال المزعوم ... إن الإشكال هم الذين أثاروه بافتراضهم ألفاظا لا تشير إلى مدلول حسي في عالم الواقع ، ثم البحث بعد افتراضها عن حقيقة معناها ، ولو أنهم حللوا مثل هذه الألفاظ تحليلا منطقيًا لأدركوا أنها لا تشير إلى مدلولات محسوسة ، ومن ثم نهى لا تحمل معنى يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب ، ويتيسر التثبت منه بالاتجاه إلى التجربة ، وعندئذ يتلاشى الإشكال الذي وقع فيه هؤلاء الليتافيزيقيون ، ويقنعون بأن ما تقدمه لنا للعلوم الجزئية من مادة عن الإنسان ( باعتباره فردا حيا ) كافي في تصور مفهومه ...

يمثل هذا تقصير أصحاب الوضعية المنطقية وهم يفتنون تصور للفلسفة التقليدية لمعنى الفلسفة وتحديد مهمتها ، ومنصود إلي مناقشة هذا التصور بعد قليل .  
ولم تفرد الوضعية المنطقية بين المدارس المعاصرة بإنكار المعنى التقليدي للفلسفة ، بل شاركتها في ذلك مدارس حسبنا منها مدرسة العمليين والممارسين والوجوديين :

موقف الاتجاه العملي ( البرجماتي ) المعاصر من الفلسفة :

شارك الوضعية في استنكار الفلسفة التقليدية اتجاه جديد يتمثل في الفلسفة العملية Pragmatism وهي التي نشأت في أمريكا في مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم تشارلز ساندرز بيرس + ١٩١٤ C. S. Peirce ووليم جيمس + ١١٠ W. James و جون ديوي + ١٩٥٢ Dewey . إن انفقوا على توجيه العقل إلى العمل دون النظر ، واعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج ، فانصرف التفكير من المبادئ والأوليات إلى النتائج والنايات ، وأصبح صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة ... إلى آخر ما سنصرفه بعد .

فأما بيرس فقد نشر بحثاً تحت عنوان « كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا » (١)  
ذهب فيه إلى أن توضيح معنى الفكرة يكون بالقياس إلى آثارها العملية في  
حياة الإنسان ، واعتبر الكلمات والمبارات التي تتألف منها خططاً للعمل  
Plans of action وكل فكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع فهي  
فكرة باطلة أو غير ذات معنى يُصَوَّل عليه ؛ واعتبر الاعتقاد belief من نوع  
الأفكار ، هو حق متى دل على سلوك عملي وإلا كان خلوًا من كل دلالة ،  
وانتهى بيرس إلى ضرورة تطبيق مناهج البحث العلمي على الفلسفة بحيث أن  
التسليم بفكرة يقتضى لا محالة أن ينشأ عنها سلوك عملي ، وتبقى لو أمكن إقامة  
« مجتمع معلمي » يقوم على نفس المنهج الذي يصطنعه العلم في عمله ، عندئذ  
يتيسر الوصول إلى الحق (أو الصواب) الذي لا يقبل جدلاً ولا يحتمل  
التزاعاً (٢).

وجاء وليم جيمس أكبر أعلام هذا الاتجاه فاعتبر الفكرة الصادقة هي التي  
تؤدي بنا إلى النجاح في الحياة ، والمعتقد الصحيح هو الذي ينتهي إلى تحقيق  
أغراضنا في دنيانا الحاضرة ، ومن ثم فإن أفكارنا ومعتقداتنا لا تطلب لذاتها  
وإنما تلتزم كوسائل لتحقيق أغراض في دنيا الواقع ، وعلامة الحق عنده أن  
يكون الاعتقاد فيه خيراً من إنكاره في مجال حياتنا العملية ، وإذن فالحق ليس  
بمجرد صفة عينية تقوم في طبيعة الفكرة أو للمعتقد كما يزعم الصوريون من الفلاسفة

(١) نشر المقال في يناير ١٨٧٨ في مجلة The Popular Science Monthly تحت  
عنوان How to make our ideas clear to ourselves ونشر بالفرنسية في ديسمبر من  
للمام نفسه وفي يناير من العام التالي في مجلة Review Philosophique .  
(٢) تارن : W. B. Gallie, Peirce and Pragmatism وقد صدر في ملحق  
Pelican Books عام ١٩٥٢ ثم أقرأ :

J. Buchler, (1) Philosophy of Peirce : Selected writings  
(2) Charles Peirce's Empericism 1934.

Peirce : Collected Papers (٦ مجلدات)



بل هو قابلية الفكرة لأن تكون أداة سلوك عملي في دنيانا الحاضرة ، ومثل هذا يقال في الأخلاق ، فالفعل الإنساني فاضل متى حققته ففعلنا في حياة الإنسان ... الخ وهكذا أصبح محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash-value في دنيا الواقع ... ! ليس ثمة حق في ذاته بصرف النظر عن ظروفه ، إنه كالمسلعة قيمتها تقدر بثمنها الذي يدفع فيها فطلا في السوق (١) . ! !

وجاء ديوي فصرح بأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة فسمى مذهبه بمذهب الذرائع Instrumentalism والمعتقد صواب أو حق متى ترتبت عليه آثار عملية في حياتنا الواقعية ، عندئذ تكون له قيمة منصرفة Cash-value فيما كان يقول جيمس .

وأخ ديوي في المطالبة بتطبيقات منهج البحث العلمي على شتى مجالات التفكير ولا سيما مجال القيم في الأخلاق والأعمال والسياسة وغيرها ، أملا في أن يؤدي هذا إلى تمييز القيم بحيث تلائم ظروف الحياة وتتمشى مع مقتضياتها ، والمنهج العلمي عنده هو الطريقة التي يصطنعها الباحث في الخروج من نطاق التفكير إلى نطاق العمل ، وبهذا أصبحت الفكرة اقتراحاً لحل إشكال ، فإن وثقت إلى حله كانت صواباً ... الخ (٢) .

(١) تارن :

W. James : (1) Pragmatism

( نقل إلى الفرنسية بمقدمة كتبها بوجسون )

(2) Essays in Radical Empiricism

(3) Meaning of Truth

وقد جمع ستة أربع مقالات وضمها إلى كتابه البرجماتزم ونشره عام ١٩٤٣ (الطبعة ٣٥)

P. Henle, Introduction to James (Classical American philos.)

E. Boutroux, William James.

G. Kennedy, Introduction to Dewey (in Classical American Philos.)

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in : تارن : Contemporary American Philos., vol. II., p. 31-51), 1930.

C.E.M. Joad, Introduction to Modern Philosophy (نصل البرجماتزم)

المصادر المذكورة في ص ٥٢ من هذا الكتاب .

اتفق الأعلام الثلاثة على أن صواب الفكرة تشهد به الآثار التي تقترب  
عليها في دنيا العمل .

اصطبغ هذا الاتجاه بنزعة واقعية ملحوظة ، لقد تماهى على صيغ العقل  
وإطاراته الذهنية التي سنها واضحه في مذاهب المثاليين ، وانفصل دنيا العمل  
أوثق اتصال ، فكان بهذا ثورة على الفلسفة التقليدية السالفة الذكر ، كان الفكر  
في الفلسفة المثالية يسبق موضوعه فأصبح في الفلسفة العملية لاحقاً له ، وكان الحق  
بمعزل عن ظروف الحياة ومطالبها فأصبح صرغاً بلائقة بالنتج الذي يحققه في  
حياة الإنسان ، وأضحى هدف التفكير قائماً في استخلاص القيمة العملية للكليات  
والعبارات في كل صورها واعتناء للتجربة في أصرها ، وبهذا استتحات الفلسفة  
على يد الصليبيين منهجاً لاختيار فاعلية الأفكار في الحياة .

وانتمت البرجمانية الأمريكية إلى إنجلترا على يد طائفة من المفكرين يتقدمهم  
فريدريش شيلر + ١٩٣٧ F. C. S. Schiller الذي تملكه الإعجاب بوليم جيمس  
فاعتنق مذهبه وتطور به ، نفر من النظر العقلي للتجربة يدى وربط بين معرفة الإنسان  
وحياته ، وقبل كل فرض ولو كان ميتافيزيقياً متى أسكن الإفادة منه في حياتنا  
الدنيا ، ووجد نزعة الصوفسطائية الذين أقرروا الإنسان مقياساً لكل شيء ، فكفوا  
للإنسان استقلال التفكير وحرية التصرف ، وطبع البرجمانية بطابع إنساني  
ربطها بالمذهب الإنساني Humanism الكلاسيكي الذي نبت في عصر النهضة  
في أوروبا وهدف إلى تحرير العقل من قيود العرف وجود التقليد وطغيان السلطة .  
وواضح من هذا أن أصحاب هذا الاتجاه بنفرون من تبديد للنظر العقلي في  
حقيقة الكون وطبيعة الموجودات ومبداها ومصيرها ... وغير هذا مما تحنونه  
الفلسفة التقليدية موضوعاً لدراستها ؛ إنهم يخالفون أصحاب الفلسفة التقليدية في  
فهم وظيفة الفلسفة ، وتعرضها على البحث الأكاديمي في المبادئ العامة والمثل  
الأولى ، ويمتثلون كذلك مع أصحاب الفلسفة الوضعية الذين اعتبروا القضايا

الميتافيزيقية غير ذات معنى ، وأنكروا إمكان وصفها بالصدق أو بالكذب ، فذهب أصحاب الاتجاه العملي على عكسهم إلى قبول المعاني الميتافيزيقية - من غير جهد في بحثها عقلاً - متى أدى قبولها إلى تحقيق منفعة عملية ...

بهذا تحول مفهوم الفلسفة عند أعلام هذا المذهب ، فأنكروا أن يكون الفيلسوف معنياً بالبحث في المشاكل ووضع النظريات حلاً لها - كما نرى من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، وصرح وليم جيمس + 1910 W. James بأن الفلسفة بمعناها الكامل ليست، إلا رجلاً يفكر... (ليحقق منفعة عملية يبتغيها)؛ وقال إن آية الحق النجاح ، وآية الباطل الإخفاق؛ ورأى جون ديوي + 1902 J. Dewey وهو في غمرة الاعتقاد بهذا الاتجاه العملي ، أن الحضارة نفسها ليست إلا وليدة الفلسفة - وإن كانت الفلسفة بدورها من نتاج الحضارة ، وجاهر بالقول بعدم وجود فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة ، فإذا عرفت مهمة الحضارة رُحِّدَتْ خصائصها التي تميزها ، أدركت تعريف الفلسفة نفسها ، إنها تكون نماذج ليجرى على نطها التفكير ، ويسير بمقتضاها للعمل ، وبهذا تقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة (١) ...

على هذا النحو حدد أعلام المذهب العملي معنى الفلسفة وضمّوه مهمتها ، ومنه نرى كيف رفضوا التعريف التقليدي الصالح الذكر من ناحية ، ثم قبلوا في الوقت نفسه المعاني والمبادئ الميتافيزيقية متى حَقَّقَتْ نفعاً (وإن لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث النظري في حقيقتها ... ) ، ومنه نرى إلى هذا المذهب بعد قليل ثم نرجع إليه في الفصل الثاني من الباب الثالث عند حديثنا على مقاييس الحق .

(١) ملخص من Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1953, p. 27 & 2 وانظر من وليم جيمس كتابه Some Problems of Philos. وفيما ورد عن جون ديوي كتابه Philosophy & Civilization - وقارن C.E.M. Joad في كتابه Guide to Philosophy, 1936 في الشطر الثاني من الفصل السادس عشر .

(٤) موقف المادية الجدلية ( الماركسية ) من الفلسفة :

تطورت « الواقعية » realism التقليدية واتخذت في عصرنا الحاضر صوراً شتى ، اجتمعت كلها عند الثورة على الفلسفة المثالية العقلية وصيغها الذهنية الفارغة ، وانصرفوا إلى دراسة الواقع واهتمامها بملاقة الإنسان بالوجود .  
وإذا كانت المثالية قد نظرت إلى الكون المادي من خلال الذات العارفة ، وعلمت وجود الطبيعة المادية على وجود العقل الذي يدركها ، واعتبرت الأشياء المادية مصدر الفساد وأصل المعرفة الظانية . . . إذا كانت هذه هي نظرة المثالية للأشياء المادية فإن الفلسفات الواقعية قد فصلت بين الطبيعة المادية والذات المدركة ، وجعلت وجود الأشياء المادية مستقلاً عن العقل الذي يدركها وعن أفكاره وأولئك كل اهتمامها . . . وقد تجلت الواقعية في عصرنا الحاضر في صور أظهرها الواقعية الجديدة New realism والواقعية النقدية critical والواقعية المادية كما سنعرف في الفصل الثاني من الباب الثالث في هذا الكتاب .

وحسبنا هنا أن نقول كلمة عن الواقعية المادية كما بدت في مذهب المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه .

(١) تصور الواقعية المادية وجود الأشياء المادية سابقاً على وجود الذات المدركة ، وترى أن العقل مجرد نتاج للطبيعة المادية أو انعكاس لها ، وهذا تنتمي الثنائية التي افترضتها الفلسفات المثالية جميعاً ، ويبقى وجود المادة ويصبح الفكر مجرد مظهر من مظاهرها ، والمادة تخضع لضرورة أو تطور يتمثل في الصراع بين الأضداد - وهذا هو الـديالكتيك في الفلسفة الماركسية .

ويراد بالماركسية Marxism التطور الذي أدركه فلسفة هيجل + ١٨٣١  
Hegel الألماني وانتهى إلى المادية الجدلية Dialectical Materialism التي بشر بها كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx وفرديريك إنجلز + ١٨٩٥

F. Engels ونفصل فيها لينين Lenin وبخارين Bukharin وستالين Stalin وغيرهم - مع وجوه اختلاف بين هؤلاء جميعاً في تفسيرهم لهذه المادية الجدلية ؛ وتمتد الماركسية أكل تمبير عن الاشتراكية ، وهي تقوم على الدخوة إلى عمارية الرأسمالية حتى إذا قفنت عليها تيسر تحقيق الشيوعية Communism بعد ذلك - وتعزى المادية الجدلية إلى ماركس لأنه كان أول وأكبر من صاغ الشيوعية نظرية فلسفية متسقة ، ولما الآن بصدد الحديث عنها فحسبنا منها موقف أتباعها من مفهوم الفلسفة :

وأبنا - ونحن بصدد تعريف الفلسفة - كيف يذكرنا موقف الفلسفة التقليدية بموقف الوضعيين الذين أنكروا التفكير الميتافيزيقي في كل صورته ، ويبدو لنا أن الموقف البرجواني (وهو اتجاه أمريكي) يتداعى في الذهن مع الموقف الماركسي (الذي يمثل النظام الروسي) ، والتخريب أن نلاحظ أن هذين الاتجاهين - مع ما بينهما من عداوة وتباين - يلتقيان في مواضع تتصل بمفهوم الفلسفة وتحديد مهمتها في كثير من الوجوه :

نظرت الفلسفة البرجوانية من كل نظر عقلي مجرد يهدف إلى كشف الحقيقة ويتعصر على مجرد المعرفة ، كما كان موقف الفلسفة التقليدية ، وكذلك كان موقف الفلسفة البرجوانية منها ، كان « جون ديوي » أحد أعلام المذهب العملي ( البرجواني ) وصاحب مذهب الذرائع Instrumentalism يقول إن الأفكار لا قيمة لها إلا متى تحولت إلى أفعال تؤدي إلى إعادة تنظيم العالم الذي نعيش فيه ، وتسلم إلى إعادة بنائه بطريقة ما ؛ إن صدق الفكرة يقوم في نجاح العمل الذي تؤول إليه ، ومن ثم كان محك صدقها هو التجربة ، ومن الخطأ أن يقال إن الأفكار تمسك الحقيقة الموضوعية ، وأن مقياس صوابها يقوم في مطابقتها للحقيقة التي تمسكها - كما سنعرف بالتفصيل في الباب الثالث عند حديثنا على الفلسفة الواقعية - ويقول كارل ماركس + Karl Marx أكبر

الاشتراكيين وأظهروا : إن مذاهب الفلسفة منذ الماضي السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ، ولكن مهمة الفلسفة هي العمل على تغييره ، وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ، ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ<sup>(١)</sup> . وسنعود في الباب الثالث إلى تفضيل هذه النظرية .

إن ديوى « البرجاني » وماركس « الاشتراكي » يتحدنان عن تغيير العالم وإعادة تنظيمه وبناءه ، كلاهما يرى أن الأفكار الصادقة وليدة نشاط يؤدي إلى تغيير العالم ، إن الفكرة الصادقة - عند كليهما - هي التي تحقق غاية عملية ، ومحك صدقها هو التجربة ؛ وكلاهما متشائل في إمكان التوصل إلى أفكار صادقة عن قدرة الجنس البشري على « خلق مستقبل » جديد ، أليس بين هذين الأبحاهين تشابه ملحوظ ؟

ومع أن « ستالين » قد أكد هذا المعنى في معرض شرحه لأسلوب العمل في نشاط الشيوعية (نسبة إلى لينين)<sup>(٢)</sup> فإن أتباع الفلسفة الماركسية يرون عادة أن هذا تشابه سطحي محض ، لأن الأبحاهين مختلفان بهذا اختلافاً بيناً ، فالماركسية تدهو إلى إعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهي استقلال الإنسان للإنسان ، وتقتضي الرأسمالية ... وتتحقق الشيوعية ، أما الفلسفة العملية البرجمانية فهي - في نظر الماركسين - فلسفة الرأسمالية والاستعمار ، تزعم أنها تجاهد في سبيل تقدم الإنسان ورفاهيته ، وهي في الواقع تبصر عن نظرة أصحاب الأعمال التجارية

(١) K. Marx, Theses on Feuerbeck, XI وقد رويناهذا عن : Cornforth, In Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism, 1950, p7-8 (وكذلك قارن Joad, Guide to Philos., 1936, p. 475)

(٢) قال إنه يتميز بخاصيتين هما الاندفاع الثوري الروسي (الذي يقضى على الجمود والانقياد الأعمى للتقاليد ويحطم الماضي ويفتح المستقبل) والروح العملية الأمريكية (التي تدلل للصعاب وتمضي بمساعيها إلى آخر الشوط) والذي يبرئها من الروح التجارية الخلو من المبدأ هو اقترانها بالاندفاع الثوري السالف الذكر .

الضخمة ، ورغبتهم في جنى الأرباح الطائلة ... ومن ثم كانت فلسفة معادية  
للتقدم الإنساني ورفضية البشر ... إلى آخر هذا السيل من حملات الماركسية على  
الفلسفة الأمريكية بوجه عام .

على أن الذي يعيننا الآن أن نقرره هو أن الماركسية تنفر من الفلسفة التقليدية  
والوضعية السالفة بقدر يداتها الجافة التي لا يقوى على مزاولتها إلا قلة من المفكرين  
يحترفون الفلسفة ويمتكرون مزاولتها ، وتريد الماركسية أن تفتح أبواب الفلسفة  
للناس وتشيّعها بين الجماهير ابتغاء مساعدتهم على مواجهة مشاكلهم الخاصة ،  
وتحسين أحوالهم وتغيير النظام الاجتماعي القائم بينهم ، وتهاجم الماركسية نبش  
الماضي لإحياء المذائب الميتة ، لأنها تأمل أن يكون فهم الناس للعالم والمجتمع  
الإنساني قائماً على أساس فتوحات العلم الحديث ومكتشفاته ، وهو ما تفتقر إليه  
مذاهب الفلسفة القديمة ، وتصرح الفلسفة الماركسية بأننا لا نستطيع أن نفهم  
طبيعة العالم إلا بمحاولة تغييره ، ولا نستطيع أن نفهم طبيعة الإنسان إلا بمحاولة  
تحسين أحواله ، ولست الفلسفة إلا هذا التوجيه المستفير الواهي الذي يحرر  
الإنسان من طغيان الظلم وأباطيل الخرافة (١)

(هـ) موقف الوجودية من الفلسفة التقليدية :

إذا كانت المادية الجدلية ( الماركسية ) قد قدر لها أن تفسد في أنحاء العالم  
وتستبد بهوى الكثيرين لاتصالها بأفكار سياسية بالغة التأثير في عامة الناس ، فإن  
الوجودية قد قدر لها أن تنتشر في بعض الدول لارتباطها بلون جديد من الأدب ،

(١) تفصيل هذا في M. Conforth, In Defence of Philosophy, Against Positivism and Pragmatism, 1950.  
و ١٦ ومقدمة الكتاب ، وفي كثير من الصفحات الأخرى ثم قارن C.E.M. Joad في كتابه  
السالف الذكر فصل ١٧ .

وإقرارها قيماً تتغير إيجاب الإنسان ، ومن الطريف أن تنحدر الحركتان عن فلسفة هيجل وتبدوان على تناقض ملحوظ ، تمثل الأولى النزعة المادية والتضحية بالفردية في سبيل المجموع ، وتميل الأخرى إلى إقرار الحرية والتمكين للفردية على حساب المجموع . . . . ١

العلم

والوجودية ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية في كل صورها ، فقد اهتمت هذه بالبحث في الوجود بما هو موجود ، والتعرف إلى علته البعيدة ومبادئه الأولى ، ودارت فلسفة المحدثين حول نظرية المعرفة للوقوف على طبيعتها بتحديد العلاقة التي تربط بين العقل وموضوعاته كما أشرنا من قبل وانشطر الوجود في الفلسفة القديمة والحديثة إلى ثنائية كثيراً ما تعذر التوفيق بين طرفيها ، وكثرت ألوان الجدل بين الرواقيين الذين جهلوا وجود الأشياء الخارجية مستقلاً عن الذات العارفة والمثاليين الذين علقوا وجودها على القوى التي تدركها . . . . وفي شجرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجرداً من غير تعيين ، وحول المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، انتقلت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسي فيما قالت الوجودية الماصرة وهو الإنسان الواقعي المشخص .

وقد تحددت معالم الفلسفة الوجودية بظهور كتابين ، أحدهما وضعه هارتن هيديجر Heidegger عام ١٩٢٧ حين « الوجود والزمان » وثانيهما أصدره جان بول سارتر Jean-Paul Sartre عام ١٩٤٣ عن « الوجود والزمان » وبهذين الكتابين وسيل المؤلفات التي جرت مجراها انتقلت الفلسفة من دراسة الوجود المجرد إلى دراسة الإنسان المشخص في وجوده الحسي ، أي في حياته اليومية في زحمة الكون من ناحيته ، وفي علاقته مع الآخرين من ناحية أخرى .

كانت الفلسفة التقليدية إذا عرضت للإنسان اهتمت به مجرداً من كل تعيين ، فكان الإنسان بما هو إنسان ، وبهذا أهملت النظر إلى العلاقات التي



تقوم بين أفراد الإنسان بعضهم والبعض الآخر ، وولدت مذاهبها في هذا الصدد  
صيناً عقلية جبروتاً لا تربطها بدنيا الواقع رابطة ، تارتدت الوجودية إلى الإنسان  
الشخص وهو ذاته الراقية التي تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، وبهذا  
اعتبرته مبدأ الحقيقة وتفاوتته باعتباره تجربة حية .

وكانت الفلسفات المثالية تنظر إلى الوجود باعتباره لاحتماً على الماهية وليس  
صانعاً عليها ، بمعنى أن جوهر الإنسان الذي يميزه عن الخصائص الذاتية التي تميزه  
من غيره من الكائنات (أبي ماهيته) تسبى وجوده في دنيا الواقع ، ومن هنا  
جاء اهتمام المثاليين بالبحث عن الماهيات وإغفال مشكلة الوجود الفعلي ، أما  
الوجودية فقد رفضت هذا التصور منذ أيام كيركجارد S.Kierkegaard ١٨٥٥  
أبى الفلسفة الوجودية ( التي ناعى الفلسفات المثالية وانصرف عن الماهية إلى  
الوجود ، وعن مجرد إلى الشخصي ، واتخذ من تجاربه الروحية نقطة بدء للفلسف )  
ودعّب بعض أتباع الوجودية إلى أن وجود الإنسان يقوم بغير ماهية ، ورأى غيرهم  
أنه يسبق الماهية ولا يلحق بها ، ووحد غير هذين التفرقتين من أتباع الوجودية  
بين وجود الإنسان وماهية على غير الحال في الكائنات غير البشرية التي تحدد  
ماهيتها وجودها اللاحق ، اختلف الوجوديون في النظر إلى ماهية الإنسان ولكنهم  
كانوا على اتفاق في رفض الرأي المثالي التقليدي في سبق الماهية للوجود .

ليس للإنسان في بداية الأمر ماهية ، إذ يكون عند ولادته ناقص الصورة ،  
وهو الكائن الوحيد الذي يقوم بوجوده في حرية على عكس الحال مع سائر  
الكائنات لأن أفعالها تخضع للجبرية ، فماهية الشجرة صرحها إلى الإمكانيات  
التي كانت عليها بذورها ، ومن ثم كانت ماهيتها سابقة على وجودها الشخصي ،  
أما الإنسان فإن حرّيته في اختيار موقفه دون آخر تجعل من المستحيل التنبؤ  
بانتخابه مقدماً ومن ثم كان الكائن الوحيد الذي يحدد ماهيته .

قلنا إن الوجودية قد حصرت نفسها في وجود الإنسان الواقعي الشخصي ،

وفي موقفه من الـكون ، وفي علاقته بالآخرين ، أما عن علاقته بالـكون فقد رفضت الوجودية نظارة الفلسفة التقليدية التي فصلت بين الذات العارفة وموضوع إدراكها ، واعتبرت هذه الذات موجودة ، ووجودها شرط كل معرفة ، وأنكرت أن يكون العقل مصدر كل معرفة ، وأرجعت المعرفة إلى تجربة حية يعيشها الإنسان ويماني بها الواقع في حياته ، ومرد هذه التجربة الحية عند البعض إلى العقل والمخاطفة مجتمعتين ، بل لقد أمر بعض الوجوديين على تفحيط العقل بعيداً عن عملية المعرفة ، وغلا « كيركجارد » في هذا حتى رفض اتجاه الذين يريدون أن يفلسفوا المسيحية حتى تمشي مبادئها مع منطق العقل كما أنكر البرهنة على وجود الله عقلياً !

واهتمت الوجودية بحرية الإنسان حتى وحدت بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى « كيركجارد » يجد نفسه حيا « مواقف » Situations عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشأ المسؤولية ، وكثيراً ما يحقق الاختيار في حال تجمع بين الشك والخيرة ، وعندئذ يكون الإنسان رب أفعاله ؛ ويصرح « سارتر » بأن الاختيار لا يقترن بروية ولا يكون مسبوقاً بتدبير عقلي أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث ، وهذه هي الحرية الإنسانية ، إنها مقيدة بمواقف تتحكم فيها ولكن في مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريةه ، ومن ثم كان رب أفعاله وصانع مصيره .

وللمواقف السالبة خطرها في فلسفة الوجوديين فإن معاناة الواقع واختباره تفضي بالإنسان لا محالة إلى الضيق والقلق والخيرة ، لأن الإنسان متى تبين موقفه من العالم وعرف أن وجوده مُتته لا محالة إلى الموت ، أدركه القلق وتولاه اليأس ؛ ومن هنا انصرفت تأملات الوجوديين عامة إلى البحث في الضيق واليأس والإخفاق والعدم ... والموت ، والموت هو الشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يكون على يقين من أنه ختام كل حياة ، وهو التعبير عن اللغص الطبيعي الذي يمتوره

ويعوقه عن تحقيق إمكانياته ، ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ، ومنه انتهى إلى أن حياته فراغ وعام .

وليس يمنع هذا ما قيل من أن الوجودية فلسفة إنسانية ترد للإنسان القدرة على تقرير مصيره بمحض إرادته ، فهو رب أفعاله التي يأتيها باختياره ، ومن ثم كانت قدرته على التحرر من القيم المريضة وتطلعه إلى مثل أعلى ينشده (١) .

هذه هي أظهر معالم الفلسفة الوجودية بوجه عام ، مع إغفال اختلافات التي تقوم بين أتباعها ، فحسبنا ما ذكرنا فإن فيه ما يفنى في الدلالة على تصور الوجوديين لفلسفة بوجه عام .

### تعقيب :

تصبر وجهات النظر السالفة عن موقف أظهر المدارس المعاصرة من تعريف الفلسفة ، ولما كنا ننوي أن نعود في أبواب الكتاب التالية إلى الخوض في هذه الوجهات من النظر عرضاً ومناقشة ، فقد رأينا أن نقصر هذا التعقيب الموجز على مناقشة مهمة الفلسفة كما تبدو في التصورات السالفة الذكر :

لا يزال للتعريف التقليدي مكانه من تاريخ الفلسفة المعاصرة على نحو ما رأينا من قبل ، وإن ضاق به أصحاب الاتجاهات التجريبية والوضعية والعملية والواقعية والوجودية على اختلاف نزعاتهم ، وشر ما يؤخذ على الاتجاه التقليدي أنه يوحى

(١) قارن مايل من مصادر : عن كيركجارد : كل مؤلفاته الهامة نقلت إلى الإنجليزية ونشرتها في أمريكا : Princeton University Press وفي إنجلترا Oxford university Press وأكبر مترجميه هو Walter Lowrie وضع عنه كتابين هما A short life of Kierkegaard والثاني Kierkegaard أما عن Heidegger قارن Existence & Being - وعن سارتر قارن : Existentialism and Humanism (ترجمه وقدم له Philip Mairet ١٩٥٠ ثم قارن : Paul Foulquiè : Existentialism (Eng. Trans. by Kathelene Raine) H. T. Blachham : Six Existentialist Thinkers) Norberto Bobbio : Philos. of Decadentism A study of Existentialism. Emile Bréhier, Les Thèmes Actuels de la Philosophie (1954)

بأن صاحبه يعتزل الناس في برجه العاجي ويستغرق في تأملاته العقلية التي يحاول أن يتغلغل بها في مجاهل الوجود المحجب ، ويتعرف عن طريقها أسرار النفس البشرية ... إلى آخر هذه الدعوى المريضة التي أثارَت خصوم هذا الاتجاه ، ولكن الواقع أن الفلسفة التقليدية — مع وجوه الخلاف البادية بين مذاهبها إلى يومنا الحاضر — قد كشفت عن كنوز من الحقائق أضاعت الطريق أمام العلم التجريبي وحققت للبشرية منافع لم تقصد إليها قصداً مباشراً ، وفي تعقيبنا على الماركسية بيان لصحة هذا الرأي ، بالإضافة إلى أن الفلسفة التقليدية قد قامت بوظيفة اجتماعية تتمثل في تأثيرها — المباشر وغير المباشر — على مجرى التاريخ البشري ، يشهد بهذا الكثيرون من خصومها — من أصحاب الفلسفة التحليلية بوجه خاص<sup>(١)</sup> ، وإن كانوا يجذبون من المبالغة فيما كان لمذاهب الفلسفة التقليدية من تأثير على الحركات الاجتماعية<sup>(٢)</sup> . بل لا يستطيع منصف أن ينكر أن الفلسفة بمعناها التقليدي كان لها فضلها الملحوظ — من قديم الزمان — في توجيه الناس إلى نيم الحق والخير والجمال ، بل في هدم الخرافة ودحض الأباطيل ، فأدت المهمة التي نريد أن نتكبرها الفلسفة التحليلية لنفسها ، بل يعترف أصحاب الوضعية المنطقية بأن مهمة الفلسفة اليوم تقوم في توضيح الأفكار وليس في كشف الحقائق<sup>(٣)</sup> . ومن ثم لا تقوم بنفس الوظيفة الاجتماعية التي نهضت بأدائها الفلسفة التقليدية منذ أقدم العصور ، والقول بأن للتحليلات المنطقية أثرها — غير المباشر — على التوجيه الاجتماعي المستنير ، لا يبرر في رأينا الاستغناء عن وظيفة الفلسفة التقليدية في هذا الصدد — وفي حديثنا في الفصل الثاني من الباب التالي عن موقف

(١) انظر في حديثنا عن غاية الفلسفة ما يقوله في هذا الصدد برتراند رسل .

(٢) قارن : A. Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1949, p. 477-78

(٣) قارن : Barnes, W. H. F., The Philaropical Predicament, 1950, p. 83

الوضعية والوضعية المنطقية من رفض الميتافيزيقا ، وعن وجه حاجتنا إليها ما فيه الكفاية ، فليرجع إليه من أراد مزيداً .

أما عن موقف الفلسفة العملية من تعريف الفلسفة فخلاصة ما يقال فيه أنه موقف أمريكي ١٠٠٠ بمعنى أن أصحابه قد تأثروا بالبيئة الأمريكية الاجتماعية الصناعية التي عاشوا فيها حتى جاءت فلسفتهم العملية تبهيراً عن عصر الإقبال على الصناعة وإنتاج المشروعات للضخمة ، وإن كان هذا الوصف يثير اللغز في نفوس الفلاسفة الأمريكيين (١) .

إن وظيفة العقل في الفلسفة هي التوصل إلى الحقيقة في ذاتها ، بصرف النظر عن نتائجها وآثارها ، وإن اعتقد جمهور المشتغلين بالفلسفة أن الأفكار الصادرة تنتج نتائج ضرورية نافعة ، أما الفلسفة العملية فقد حكمت هذه الآلية ، فرفضت الحقائق المطلقة ، واعتبرت المعرفة أداة لحل إشكالات أو خطة للتعلم على صورية ، أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فإن نجحت المعرفة في هذا كانت حقاً أو عملاً ، وإن أخفقت كانت خطأ ، ولا هبة بعد هذا بصدق الحقيقة في ذاتها . ومن ثم كان التحقق من صواب الفكرة أو خطئها صريحاً بالمستقبل ، أي بالتجربة التي تثبت عملياً مدى نجاحها أو صواب إخفاقها ؛ من هنا ذهب نقاد الفلسفة العملية إلى

(١) قال بهذا الطالب في الفلسفة الأمريكية العملية ( البرجماتية عند وليم جيمس ومنسحب الذرائع Instrumentalism عند ديوى ) كثيرون من الباحثين ومنهم كورنפורث Cornforth ( في كتابه السالف الذكر ص ١٥٧ و ١١ و ٢١٤ ) وجورج سانتايانا ( ١٨٦٣ - ؟ ) Santayana وبرتراند رسل ( ١٨٧٣ - ؟ ) B. Russell وضايق بهذا جون ديوى حتى قال إن مسيرة هذا الاتجاه - تأثر الفلاسفة بالبيئة الاجتماعية التي عاشوا فيها ( وهو أساس كتاب « رسل » في تاريخ الفلسفة الغربية ) - تبرر اتهام « رسل » بأن فلسفته تعبير عن الأرستقراطية البريطانية - على اعتبار أن « رسل » من طبقة الوردات ، ولم ينكر رسل إشكالات تأثره بطبقته - وهو اتهام الشيوعيين ك - ولكنه - مع أسفه لضيق ديوى - يرى أن رأيه في منسبته قد قال به كثيرون عن النقاد ، انظر B. Russell, Hist. of Western Philos., 1948, p. 854-855

أن القول بأن « الأفكار تنتج نتائج مرضية لأنها صادقة » ، أدنى إلى منطوق  
الفلسفة الصحيحة من قولنا « إن الأفكار صادقة لأنها تنتج نتائج مرضية » ،  
ويبدو تهافت الموقف العملي من الناحية الفلسفية في قول « وليم جيمس » إن  
الفكرة الواحدة قد تكون صادقة في وقت ما ، ( أي حين تؤدي إلى نفع ) ،  
ثم باطلة في وقت آخر ( حين تفشل بعد هذا في تحقيق منفعة ... ) أو أن  
الفكرة الواحدة تكون صواباً عند إنسان وخطأ عند إنسان آخر ...! ونسأله  
هذا الاتجاه تبرر اعتبار الأخطاء حقائق صادقة في وقت ما ، أي متى أثبتت  
التجربة أنها في ذلك الوقت قد حققت نفعاً! ... (١) .

إن العمليين من أمثال ديوي يعلقون صدق الأفكار على المستقبل ( الذي  
يتم به اختبارها بالتجربة ) ، ولكن الفلسفة - تقليدية كانت أو وضعية -  
ترى أن الأفكار تكون صادقة أو كاذبة ، بصرف النظر عن مستقبلها ، بل يعلق  
D برتراند رسل « - وهو من أعلام الفلسفة التحليلية - صواب الفكرة على  
عللها وأسبابها التي تنوي في الماضي ، حتى تستقل الحقيقة عن إرادتنا في الحاضر  
والمستقبل معاً ، وبذلك لا تفسر الحقيقة كما أمكننا تفسير المستقبل ... » (٢) .

إن الأدنى إلى الصواب في منطق الفلسفة الصحيحة أن يقال - على عكس  
ما يقول العمليون - إن الفلسفة تلتصق بالحقيقة الموضوعية في صلتها ، ومن  
الممكن بعد هذا الإفادة منها في تحقيق رفاهية البشر ، بذلك يخضع العمل للنظر ،  
ويقوم على ما يسفر عنه البحث العلمي والفلسفي من حقائق (٣) ، ولكننا مع هذا

(١) قارن : Bahm, Philosophy, 1958 p. 158-59

(٢) ترفيق النابيل : مذهب المنفعة للامة في فلسفة الأخلاق ( ١٩٥٣ ) ص ٢٧٧  
ويضمن للرجوع في هذا الكتاب إلى الفصل الرابع من الباب الثالث وهو يتضمن عرض المذهب  
للعمل ومناقشته بشيء من التفصيل .

(٣) نقول البحث العلمي والفلسفي معاً ، لأن للعمليين يعالون بإخضاع حقائق العلم  
وحقائق الفلسفة معاً لمقدمات العمل .

نجد للبرجانية نزعتها الواقعية للمحفوظة ، فقد استمسكت المثالية بفكرة « معقولة » العالم التي ترجع إلى ما وراء عالم الشهادة ، وأصرت على أن ترد الكثرة البادية في الموجودات إلى مبدأ الوحدة ، فرفضت البرجمانية ذلك وقالت بتكثُر الموجودات وتعددتها ، وصرفت اهتمامها إلى الواقع وحصرت عنايتها في خدمة الإنسان في حياته العملية ، وفي هذه الظاهرة نفسها يقوم نفوس هذا الاتجاه لأن إغراق أهله في النزعة العملية قد أفضى بهم إلى الاستخفاف بالبحث النظري عن الحقيقة والاستهانة بالصبر الذي يقتضيه هذا البحث ، طالما كان من اليسور اقتناص النتائج والآثار العملية من أخصر الطرق ، وفي هذا مقتل الروح الفلسفية التي تتطلب مداومة البحث النظري والمثابرة عليه ابتغاء الكشف عن الحقيقة هذه كلمة مجملّة متزود وضوحاً بتعريفنا التالي على موقف الماركسية ، وبعودتنا إليها في مناسبات أخرى .

أما عن تصور الماركسيين لمفهوم الفلسفة ومهمتها فيحييه إنكارهم للفلسفة التنفيذية الميتافيزيقية ، اعتقاداً منهم بأن التفكير المجرد لا تأثير له على مجرى التاريخ ، وأن من العبث أن يزاول الإنسان النظر العقلي المجرد اكتشاف الحقيقة ، فشاركوا في هذا أصحاب الفلسفة العملية ؛ إن مباشرة النظر العقلي لا يبررها في رأي الماركسيين إلا اتصال هذا التأمل بالعمل ، أي بفضير الأحوال الاقتصادية تسييراً ينتهي بالقضاء على الفوارق الطبقيّة ، من أجل هذا استعاض الماركسيون في ماديتهم الجدلية عن الأفكار بقوى الإنتاج وعوامل الاقتصاد ، وتمذر عليهم الاعتقاد بأن للميتافيزيقا — وهي نتاج النظر العقلي المجرد — أي تأثير على مجرى الواقع ، إن ماركس يميز بين الميتافيزيقا والمادية الجدلية ، فالأولى عنده هي النظر العقلي في طبيعة الحقيقة reality ، وليس لهذا التفكير المجرد علاقة بمحقائق الواقع facts ، وأما المادية الجدلية فيتوحد فيها النظر والعمل ، فيكون للتفكير على العوام دلالة عملية ، بمعنى أن صاحبه لا يزاوله إلا في ضوء الأفعال الممكنة ،

وأن معرفتنا للعالم تمكنا من التأثير فيه ؛ من هذا تميزت المادية الجدلية من كل الآراء الميتافيزيقية ، حتى لينكر أصحابها إمكان وصفها بأنها ميتافيزيقية بالمعنى التقليدي الذي يجعلها مجرد معرفة بالحقيقة لذاتها ، وعلى أساس هذه النظرة الماركسية ابتعدت الميتافيزيقا عن تفسير التاريخ والعمل معا<sup>(١)</sup> .

ولو أن ماركس الذي استمد ماديته الجدلية من جدل هيغل قد مضى مع هيغل إلى نهاية النشوط ، لعرف أن التفرقة القاطعة بين النظر والعمل ضلال مبین ؛ إن التفكير ينظم العالم ويؤثر في مجرى أحداثه ولو لم يقصد هذا التفكير مباشرة إلى تحقيق ذلك ، فما ينتهي إليه النظر العقلي المجرد في العالم وشئونه ، يؤثر لا محالة أعمق التأثير في تفسير وقائمه ؛ إن الرجل البدائي يفسر أحداث الكون بإرجاعها إلى هل خفية ، والمستنير يردّها إلى عللها الحقيقية ولو لم تكن معرفة الطل الحقيقية من الأهداف للبشرة لتعليمه ؛ ومزاولة النظر العقلي المجرد تغير نظرة صاحبها إلى الوقائع والأحداث ، وتساهم في توجيه حياته بأوفر نصيب ، ولو لم يقصد بالنظر العقلي هذا التوجيه العملي المستنير في زحمة الحياة .

إن العلوم الطبيعية في نظر الناس على اتصال وثيق بحياتنا العملية ، ومع هذا فلأصل في دراساتها تفسير أحداث الكون وظواهره — بمناهج تجريبية — لغير ما غاية عملية مباشرة ، إن مهمة العالم أن يتوصل إلى قانون أو نظرية يفسر بها الظواهر التي يدرسها ، أما الإثبات من هذا القانون عمليا ، أو استغلال هذه النظرية في حياتنا الدنيا فن شأن المخترعين ورجال الأعمال ؛ وهذه التفرقة بين النظر والعمل لم تمنع المجتمع البشري من أن يفيد من فتوحات العلم ومكتشفاته ؛ وشبهه بهذا يمكن أن يقال في الفلسفة الميتافيزيقية ، إنها تنصب إلى تفسير العالم تفسيراً عمليا ، ولا تهدف من وراء هذا إلى غاية عملية مباشرة ، ومع ذلك لا يفكر فئول مذاهبها في التطور بالحياة الإنسانية إلى الكمال إلا مكابر ؛ وقد أشرنا من



قبل إلى خطر الوظيفة الاجتماعية التي تؤديها الفلسفة في التطور بالمجتمع إلى الكمال .

هذا النقد ينصب على موقف الماركسية والفلسفة العملية البرجماتية السالفة الذكر ، بل ينسحب على كل منذهب من المذاهب الذين تعجلوا خدمة الحياة حتى رفضوا المنظر العقلي الجرد ، وصخروا العقل مباشرة لخدمة الإنسان ، فتوقف العقل في منتصف الطريق وفاته كشف الكثير من الخفايا . . . ! إن البحث العلمي أو الفلسفي لا يقدم إلا متى تحرر أصحابه من قيود النفايات العملية والدينية المباشرة المكددة ؛ هذه حقيقة يشهد بها اصقراء تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة منذ أقدم العصور .

وفي موقف الماركسية من الفلسفة ما أخذ أخرى كثيرة ، لا يتسع المقام لبيانها أو تفصيل الحديث فيها ، حسبنا أن نشير إلى بعضها موجزين :

يبدو لنا أن نظرة الفلسفة العملية ( البرجماتية ) مع كل ما عيب عليها ، أوسع من نظرة الماركسية للفلسفة — مع اشتراكها في الاتجاه إلى تمويل الأفكار إلى أعمال — فالأولى توجّه الفكر مباشرة إلى العمل المنتج من غير أن تحدد نوع هذا العمل ؛ أما الماركسية فإنها تهمر جهودها في تعديل الأحوال الاقتصادية وحدها ، على اعتقاد أنها علة كل نهوض وصر كل تقدم مرّجوه<sup>(١)</sup> ؛ ومع اعترافنا بأثر هذا العامل الفعّال في حياة الشعوب وعضاراتها ، يبدو لنا أن العوامل التي تؤثر في حياة الشعوب وتوجيهها أشمل وأهم وأعمق من ظروفها الاقتصادية ، فالحياة

---

(١) صرح إنريز في رسالته عام ١٨٩٠ بأنه وماركس عند بالغ في تقدير الآثار التي تنجم عن العوامل الاقتصادية ، بل صرح لصديق له بأنه مع ماركس يحملان نصيبا في قبة مثالية اتباهما في الاعتماد بآثار العوامل الاقتصادية ، ويعترف بأنهما أفضلا العوامل الأخرى في تفسير التاريخ ، إذ كان النزاع بينهما وبين خصومهم ( الذين ينكرون أثر العامل الاقتصادي ) من الشدة بحيث لم يجدا وقتا ولا فرصة لإنصاف العوامل الأخرى .

الطلمية والعقلية والأدبية عامة لما تأثيرها الملحوظ في تطور الحضارات ومصار  
الشعوب ، بل كثيراً ما تؤثر حتى في تشكيل الحياة الاقتصادية نفسها .  
بل إن تطبيق الماركسية - والماركسيون لا يفهمون الأفكار إلا محوطة  
إلى أفعال - يقتضى فناء الفرد في الدولة وحرمانه من أبسط حقوقه في حرية  
التفكير والتعبير ، ولا يمكن أن تساغ بهذا الوضع حياة إنسانية .  
وكثيراً ما ينتهي الفيلسوف بصاحبه إلى أفكار يعتقد في صوابها فيعتقدها  
ويذود عنها ، ولكنه يكون في نفس الوقت على استعداد للتخلي عنها متى ثبت  
لـه بالذليل المنطقي بطلانها ، وليس هذا هو حال الماركسية - مطبقة عند دعائها  
في الوقت الحاضر - ولا يستقيم هذا مع أظهر خصائص المعرفة الفلسفية كما  
نعرفها ، إن الفلسفة لا تحيا سليمة في جو من التعصب الخائفي في أية صورة  
من صورته (١) - حسبنا هذا في بيان هذا الاتجاه ومناقشته .

أما عن موقف الرجودية فحسبنا أن نقول إنها في دراساتها لا تعرف غير هذا  
الإنسان المحسوس الذي يجمع بين عناصر لا يقبل فصل بعضها عن بعض ، هي  
الجسم والنفس والشعور والعالم الخارجي والأنا والآخرين ، إنها تهتم بحياة الإنسان  
الخاصة والمواقف التي يجد نفسه حيالها - وهي التي تربطه بالآخرين - ولكنها  
لا تستطيع أن ترقى إلى دائرة الوجود الإنساني ، لأن تجاوز الوجود الذاتي يتنافى  
مع أخصي ميّزاتها وهو التقييد بدراسة الوجود الخاص ، إن الإنسان فرد في مجتمع  
يقتضيه واجبه أن يرضى مصلحة هذا الكمال الذي ينتمي إليه ، دون أن يفقد  
بهذا جوهر حرّيته ، أو يُذيب في دائرة المجتمع فرديته .

كانت الفلسفة التقليدية قد شطرت الوجود إلى ثنائية هي الروح والمادة أو  
العقل والجسم أو ما يدخل في هذا المعنى ، فقتضت الوجودية على هذه الثنائية حين

(١) انظر كذلك Massimo Salvadori, The Rise of Modern Communism

طبعة أولى ١٩٥٣ في الملحق الأخير "A Liberal Answer to Communism" .

رأت أن ما يظهر من الشيء هو حقيقته ، وكفّت نفسها بهذا مشقة التوفيق بين طرفي الثنائية المتعارضتين ، ولكنها نادت بتفسير الكثير من ظواهر الوجود ، وأخطأها التوفيق في فهم الكثير من مشكلاته .

وإذا كانت قد أقرت حرية الإنسان ومكنت لفرديته فإنها — إلى جانب غلوها الذي طفت به على صالح المجتمع كما أشرنا من قبل — قد اتهمت بدراساتها للإنسان إلى أن حياها تزخر بالضيق وتنتهي بالموت والعدم ، فكانت بهذا قصة مزينة وبأس وتشاؤم .

ومن كبار مؤرخي الفلسفة المعاصرة من اعتبر الوجودية من أظهر الأعراض التي توحى بانحيار المذاهب الفلسفية التي تميز عصرنا الراهن ، وقد صرح « برييه » بأن كتاب سارتر « في الوجود والعدم » مع كل ما يتضمنه من صنوف التحليل الدقيق ينطوي على ألوان من خيبة الرجاء يعادفها النيبسوف في بحثه عن الوجود<sup>(١)</sup> وبعد فحسبنا هذا إبانة عن الموقف الذي اتخذته أظهر مدارس المعاصرين من مفهوم الفلسفة ، وحقبة إن الفلسفة ليس لها تعريف معتمد تلتقي عنده وجهات نظر الفلاسفة<sup>(٢)</sup> ، كما هو الحال في العلوم الجزئية وموقف العلماء من تعريف كل منها ، إن مذاهب الفلسفة لم تزل بعد ثمرة مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص ، بعكس الحال في العلم بمعناه الضيق Science إذ تلتقي عند نتائج آراء العلماء ، لأن التثبت من صحتها مبسور بالالتجاء إلى التجربة ، وتشكل موضوعية objectivity البحث في العلوم الجزئية بإخفاء الطابع الفردي وهذا ما لا يتيسر في البحث الفلسفي — وسيزداد هذا وضوحاً في الفصل التالي .

(١) انظر 1954 E. Bréhier : Les Tèmes Actuels de la Philosophie ص ٦٩

وما بعدها .

(٢) بالإضافة إلى ما أسلفنا قارن ما يقوله شيخ الفلسفة المعاصرين في إنجلترا « رسل »

B. Russell في مطلع الفصل الأول من كتابه An Outline of Philosophy

### ٣ - موضوع الفلسفة

تمهيد - (١) مبحث الوجود - (ب) نظرية المعرفة - (ج) مبحث القيم - (د) من  
ملحقات الفلسفة : (١) فلسفة القانون - (٢) فلسفة الدين - (٣) فلسفة التاريخ -  
(٤) فلسفة السياسة - (٥) في استقلال العلوم الإنسانية : (١) علم النفس - (٢) علم  
الاجتماع - (ز) تعقيب

تمهيد :

كان المفروض أن يفنى ما أسلفناه عن مفهوم الفلسفة عن الحديث في تحديد  
موضوعها ، ولكننا آثرنا أن نفرد موضوعها بالحديث لنزيد وضوحاً وجلاءً ،  
بالإضافة إلى أن مناهج البحث الحديثة قد يسرت استقلال المجالات الفلسفية  
بعضها عن بعض ، فبذت حدود موضوعاتها عند المحدثين أوضح منها عند القدماء ،  
وأن الفلسفة الحديثة قد أدركتها تطورات أدت إلى استبعاد بعض فروعها من  
نطاقها ؛ من أجل هذا آثرنا أن نعقب على تعريفها وتحديد مفهومها بكلمة موجزة  
تزيل عن موضوعها اللبس والإبهام .

والمعروف أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق في أن لفلسفة موضوعها تعالجه ، وأن  
طبيعة موضوعها تحدد مناهج بحثها شأنها في هذا شأن العلم الطبيعي ، له موضوع  
يترتب عليه منهج يلائم طبيعة الموضوع الذي يدرسه ؛ فإذا تحدد موضوع الفلسفة  
الميتافيزيقية بالوجود اللامادى تحتم أن يكون منهج البحث فيه عقلياً استنباطياً ،  
ولا يمكن أن يعالج مثل هذا الموضوع بمناهج التجربة ؛ وإذا تحدد موضوع العلم  
الطبيعي بالجزئيات المحسوسة ، كان أنسب منهج لدراستها اصطناع المنهج التجريبي ،  
ولكن الوضعيين قد أنكروا هذا الموقف التقليدي ، وزعموا أن الفلسفة غير ذات  
موضوع - كما سنعرف في الباب التالي - واستبعد أتباع الوضعية المنطقية  
الميتافيزيقية من مجال البحث ، على اعتبار أن قضاياها فارغة لا تحمل معنى ، ورأوا  
أن الفلسفة منهج بغير موضوع ، هي مجرد طريقة لتحليل الألفاظ تحليلًا منطقيًا

على نحو ما عرفنا في حديثنا عن الموقف الوضعي من تعريف الفلسفة ، وانصرفت  
 بقية الفلسفات المعاصرة عن دراسة الوجود المطلق المجرد والبحث في طبيعة المعرفة  
 وتحديد مصادرها على نحو ما عرفنا في حديثنا السابق ، واستكنا نرى بجسارة  
 للاتجاه التقليدي في فهم الفلسفة - مع التطورات التي أدركته أن نحدد موضوع  
 الفلسفة في وضعه التقليدي الشائع ، وبهذا نقول إن الفلسفة تشمل ثلاثة مباحث  
 رئيسية هي الوجود والمعرفة والتقييم (١) .

### (١) الأنطولوجيا أو مبحث الوجود :

نأما الأنطولوجيا *Ontology* أو مبحث الوجود فيعرض للنظر في طبيعة  
 الوجود على الإطلاق مجرداً من كل تعيين أو تحديد ، بذلك يتحرك للمعلوم الجزئية  
 تبحث في الوجود من بعض نواحيه ؛ فالمعلوم الطبيعية تبحث في الوجود من حيث  
 هو جسم متغير ، والمعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو كم أو مقدار ؛  
 أما البحث في الوجود من حيث هو وجود على الإطلاق فمن شأن مبحث الوجود  
 - ما بعد الطبيعة عند القدماء - وبهذا تنصرف العلوم الجزئية إلى البحث في  
 خواص الوجود ، ويدخل في مبحث الأنطولوجيا البحث في خصائص الوجود  
القائمة لوضع نظرية في طبيعة العالم ، والنظر فيما إذا كانت الأحداث الكونية  
تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واثقاً ، وفيما إذا كانت هذه  
الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجرئ وفق قوانين  
المادة والحركة ، وفيما إذا كانت - هذه الأحداث - تهدف إلى غايات أم  
تجرئ خيراً من غير قصد أو تدبير ، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر  
المتغيرة ، وفي صفات الله وعلاقته بمخلوقاته ، وفيما إذا كان الوجود مادياً مجرداً

(١) Wolf, Recent & Contemporary Philosophy p. 462. ff. (in An Outline of Modern Knowledge)  
 المنهجين والحاهرين ، ١٩٢٦ .  
 نقلة إل العربية الدكتور أهر البلاغيني تحت عنوان : فلسفة

أو روحياً خالصاً أو مزاجاً منهما ... إلى غير هذا من ميادين الدراسات التي تدخل في هذا المبحث ، وقد وضعت فيها عشرات المذاهب علائكة المشكلات الفلسفية .  
وصنيد هذا وضوحاً في الباب الثاني من هذا الكتاب .

### (ب) الإستمولوجيا أو نظرية المعرفة :

أما الإستمولوجيا Epistemology أو نظرية المعرفة فتستخدم المبحث السالف الذكر ، إذ يراد بها المبحث في إمكان العلم بالوجود أو المجز عن معرفته ، هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه ووجهة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مقل للشك ؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضحة للشك فما حدود هذه المعرفة ؟ أهى احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز صرته الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها ؟ أهى العقل أم الحس أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها ؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها ؟ إلى آخر هذا الذي سنفصل في بيانه في الباب الثالث من هذا الكتاب .

وكثيراً ما يطلق المؤرخون ما بعد الطيعة — الميقانيزيقا — على مبحثي الوجود والمعرفة ، وقد كانت الفلسفة عند القدماء أصلاً تنصب على مباحث الوجود ، أما عند المحدثين فإنها في جملتها تبحر الوجود من خلال نظرية المعرفة كما أشرنا من قبل .

### الأكسيولوجيا أو مبحث القيم :

أما الأكسيولوجيا Axiology أو فلسفة القيم فتعرض للمبحث في المثال العليا Ideals أو القيم المطلقة Ultimate Values وهي الحق والخير والجمال Truth, Goodness, Beauty من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل إلى تحقيق

غايات ، هل هي مجرد معاني في العقل تقوم بها الأشياء ؟ أم أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذي يدركها ؟ . . . إلى غير هذا من مباحث يتضمنها علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال بمعناها التقليدي ( أي من حيث هي علوم معيارية normative تبحث فيما ينبغي أن يكون ، وليست علوماً وضعية positive تقصر دراساتها على البحث فيما هو كائن ) .

فعلم المنطق يضع القواعد التي تعصم صراعاتها العقل من الوقوع في الزلل ، أي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم (١) .

وعلم الأخلاق يضع المثل العليا التي ينبغي أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها أي يبحث فيما ينبغي أن تكون عليه تصرفات الإنسان .

وعلم الجمال يضع المستويات التي يقاس بها الشيء الجميل ، أي أنه يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل . وهذه العلوم المعيارية الثلاثة تؤلف ما نسميه « بالأسيولوجيا » أو فلسفة القيم .

ومن هذه المباحث الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم بمختلف فروعها ، يأتلف — عند جبهة الفلسفة — الموضوع الرئيسي للفلسفة بمعناها التقليدي — وإن رفضت الفلسفات المعاصرة هذا التصور ، كما عرفنا من قبل وفي حديثنا عن تصور هؤلاء المعاصرين ، فهوها ما ينبغي في تفسير موقفهم من موضوعها فليرجع إليه من شاء (٢) .

### ( د ) من ملحقات الفلسفة :

ولكن من مؤرخي الفلسفة من يلاحظ بها علوماً أو دراسات أخرى يجعلها فروعاً لها أو ذبلاً ، لاحقاً بها ، وأظهرها .

(١) انظر ( في الفصل الثاني من الباب الثالث ) التطورات التي أدركت هذا المنطق حديثاً .  
(٢) انظر ص ٣٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

١ - فلسفة القانون :

ألفتها بعض الباحثين ذبلا للفلسفة ، وكانت أول أمرها جزءاً من فلسفة الأخلاق ثم اعتبرت ذبلا ملحقاً بالدراسات الأخلاقية ، إذا اهتم علماء القانون في القرن الماضي بالبحث في العلاقة التي تربط بين القانون والأخلاق<sup>(١)</sup> ، ولكن جبهة العلماء قد فصلوا بعد هذا بين فكرة العدالة التي تقررها قوانين الدولة وفكرة الأخلاقية Morality التي يكون الإلزام فيها باطنياً يصدر عن الضمير أو عليه العقل ، فتتمثل العدالة في مجموعة من القوانين تفرضها الدولة على مواطنيها وجعل « كانط » Kant القانونية هي العمل وفقاً للقانون في الظاهر ؛ أما فلسفة القانون فتتفرق في الحقائق القانونية الجزئية وتهتم بدراسة المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية ، وتنفى بالبحث في المفاهيم الكلية التي يستخدمها رجال القانون كـ مفهوم الفعل والنية والإرادة والقصد والعلية والحرية والعدالة والتمتعبة والحقاب ونحو هذا من مفهومات ، إلى جانب أنها تضطلع بوضع نظرية عامة في طبيعة القانون ولا تهمل بالبحث في المفاهيم التي يصطنعها رجال القانون<sup>(٢)</sup> .

وتعزى فلسفة القانون إلى « منتسكيو » Montesquieu الذي اعتبر القانون صدى لطبيعة الاجتماع البشري وليس وليد سلطة دينية أو أخلاقية أو غير ذلك ، وقد أوضح في كتابه « روح القوانين » أن الشعوب تختلف في عرفها

(١) قارن : Roscoe Pound, Philos. of Law (in : Twentieth Century Philosophy, 1947, p. 81.

(٢) قارن : Külpe p. 76-81 ومن شاء التوسع فليرجع إلى :

Kohler, J., philosophy of Law,

My Philosophy of Law (a Symposium), 1941.

D'Entrèves, A.P., Natural Law, An Introduction to Legal philosophy

Hegel, G. W.F., Philos. of Right

Pound, R., 'ntroduction to the philosophy of Law 1922.

Stammier, R., The Theory. of Justice, 1923.

Laski., H., The State in the Theory of Practice 1923.



وتفليدها ومع هذا كله فإن سلوكها يصدر عن قواعد ثابتة تستلزمها مطالبات الأشياء ولا يكون استجابة لميل أو عوى ، وتابعة في هذا اللون من الدراسة الكثيرون من الباحثين .

٢ - فلسفة الدين :

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة الدين التي أدخلها البعض في نطاق الفلسفة وفرّقوا بينها وبين علم اللاهوت أو الربوبية ( ويسميه مفكرو الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد ) ، فاللاهوت مهمته البحث في حقيقة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق ، أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث في الناحية الكافية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية ك مفهوم الله والوحي والحصية والمعبادة ونحوها (١) .

وقد كانت فلسفة الدين جزءاً من ما بعد الطبيعة عند القدماء ، ثم استقلت عنها وكانت عند بعض أتباعها جزءاً من الأديان ، وعند بعضهم الآخر تأييداً للمعتقدات الدينية وتدعيمها لتعاليمها (٢) ، وظهرت مذاهب فلسفية دينية أشهرها مذهب التثاثير Thism بفروعه ( كذهب التوحيد Monotheism والشرك Polytheism ووحدة الوجود Pantheism والحلول Incarnation ومذهب الطبيعيين الإطيين

(١) قارن : Külpe ch. XI وقارن كليمانت وب C. Webb : الدين والفلسفة والتاريخ - ترجمة توفيق الطويل في مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية في عددها الثاني من المجلد الثالث في أكتوبر ١٩٥٠ .

(٢) قارن : Bahm, Philos. ch. 25 (Philos. of Religion) p. 339 ff. :  
Brightman, E.S., Philosophy of Religion, 1940.  
Edwards, (D. Tiall), The Philosophy of Religion, 1930.  
Wright W.K., Student's Phils. of Religion, 1922.

( Deism ) ومذهب الإلحاد Atheism<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من مذاهب . وقريب  
من هذا يمكن أن يقال في فلسفة التاريخ :

### ٣ - فلسفة التاريخ :

تعنى فلسفة التاريخ بتفسير مجرى التاريخ - في ضوء نظرية فلسفية  
عامة - موحداً في كل غير منفصل إلى أحداث ، وتضع لعلم التاريخ أساساً فلسفياً ،  
بمصحح المنهج الذي يصطنه المؤرخون ( تجريبياً كان أو استنباطياً أو مزاجاً  
منهما ) ومناقشة تحليل المصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التي يستخدمها  
المؤرخون في تفسير الوقائع التاريخية ( كالعلمية والفرض والقانون ونحوه ) ولا تعنى  
فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها ، بل ترى أن الإنسانية تسير بمقتضى  
قوانين ثابتة تغطي الزمان والمكان ، ولا تجري وفق الأهواء أو المصادفات ،  
ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ أن تكشف عن هذه القوانين التي تفسر تاريخ  
البشرية موحداً في كل ؛ وتتميز عن علم التاريخ - فوق عمومية مجالها -  
باصطناع منهج عقلي يقوم على فرض الفروض وتأييدها بأدلة تقضى مع منطق  
الواقع ، وبالأستدلال بأحداث الماضي على ميول الإنسان وأفكاره التي كانت  
حوادث التاريخ تطبيقاً لها ، وتأويل الحوادث التاريخية في ضوء نظرية فلسفية<sup>(٢)</sup>

(١) مذهب التأليه أو المؤلثة هو مذهب الذين يمتقدون في الألوهية ، فإن قالوا بوجود  
إله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد ، وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب  
الشرك ، وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من حيث هي علة لذاتها فهي  
الله ومن حيث هي معلولة لذاتها فهي المخلوقات كانوا من أصحاب وحدة الوجود ، وإن قالوا  
إن الله حال في مخلوقاته كانوا من أصحاب الحلول ، فإن أقروا بالله وأنكروا الوحي والرسل  
والكتب المقدسة والمنايا الإلهية بحجة أن العقل وحده قادر على معرفة الله كانوا من أصحاب  
المذهب الطبيعي الإلهي ، ويسمىهم الغزالي - فيما نعتقد - بالطبيعيين ( انظر المنقذ من الضلال -  
في : أصناف الفلاسفة ) أما منكرو الألوهية في كل صورها فهم الملحكون ويسمىهم الغزالي  
بالدهريين أو الزنادقة .

(٢) قارن : المدخل إلى الفلسفة فصل ( ١٢ ) .

— كما أشرنا منذ حين — وهى تشبه فلسفة العلم<sup>(١)</sup> من حيث إن كليهما تمكننا من تمحيص مناهج البحث ( فى العلوم أو فى التاريخ ) تمحيصاً نقدياً ، وتوضيح المشاكل العامة التى لا يعرض لها الجتها العلم أو التاريخ ، وفى هاتين الوظيفتين ما يبرر قيام كل من هاتين الفلسفتين<sup>(٢)</sup> بهذا يُفسر التاريخ تفسيراً فلسفياً ، ويتحدد المكان الذى يحتله تاريخ الإنسان فى مأساة الوجود .

وقد كان القديس أوغسطين + ٤٣٠ St. Augustine أول من فلسف التاريخ وإن طبعه بطابع دينى ، إذ جمع فى « مدينة الله » بين الماضى والحاضر والمستقبل فى مأساة واحدة ، هى مأساة الأثم والفداء ، وأقام تفسيره للتاريخ على أساس من العناية الإلهية ، وسادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ فى العصور الوسطى وفى القرن الثامن عشر استبدل الباحثون فى فلسفة التاريخ بفكرة العناية الإلهية ففكرة التقدم ( العقلى ) وهو تقدم يسير فى اتجاه واحد إلى غير غاية يهدف إليها ، ويتميز هذا القرن بظهور الفيلسوف الإيطالى الذى تعزى إليه بحق نشأة فلسفة التاريخ ، وهو « فيكو » + ١٧٤٤ J.B. Vico بكتابه القيم « العلم الجديد Scienza Nuova

وظهر بعده بقليل كتاب هيردر Herder's Ideas for a Philosophical Hist. of Mankind الذى يرجع إلى نشر انشطار الأول منه ( عام ١٧٨٤ ) فضل الاهتمام بفلسفة التاريخ ك موضوع مستقل ، ذلك الاهتمام الذى سرعان ما تضاعف بعد ظهور كتاب « هيجل » + ١٨٣١ « محاضرات فى فلسفة التاريخ »

(١) لمعرفة شئ عن فلسفة العلم اقرأ : فى كتاب فلسفة القرن العشرين السالف فصلا كتبه « لنزن » V. F. Lenzer وكذلك :

Werkmeister, W.H., Philosophy of Science, 1940.

Toulmin, S., Philos. of Science, (1953)

ومجموعة المصادر المشار إليها فى المصدرين السالفين .

Roscoe Pound, Philos. of Law (in : Twentieth century (٢) Philos., p. 18 ff)

Lectures on the Philos. of History الذي نشر بعد ممانه بستة أهوام .

وفي القرن التاسع عشر أخذت فكرة التقدم السالفة الذكر تستند إلى نظرية

التطور كما بدت عند داروين + Darwin ١٨٨٢ وهربرت سبنسر + ١٩٠٣

H. Spencer اللذين ينهى التطور عندهما بالإنسان . وفي منتصف القرن

التاسع عشر ظهرت محاولات جديدة في تفسير التاريخ في ضوء العلم ، فنشأت

نظرية « أوجيبست كونت » Comte الوضعية التي تجمل فلسفة التاريخ دراسة

واقعية لطائفة من المظاهر الطبيعية لا تدخل في نطاق علم التاريخ ، إنها نظرية

في الأوضاع التي تقوم عليها الجماعة الإنسانية والظروف التي اكتنفت تطورها في

الماضي ، أو تحيط بها في وضعها الراهن ، وتسير هذه النظرية بمقتضى قانون

الأطوار الثلاثة الذي سنعرض له في الفصل الثاني من الباب الثالث ، بهذا القانون

يفسر كونت المراحل التي صرت بها الإنسانية منذ فجر حضارتها الأولى حتى قمة

حضارتها في عصره ، وعن ثم كانت فلسفة التاريخ عنده تعبيراً حسيماً عن نظريات

علم الاجتماع وتحقيقاً عملياً لقوانينه ، وهي تستند إلى فكرة الوحدة بمعنى أنها تعتبر

الجنس البشري وحدة اجتماعية هائلة تقوم على مبدأ يسبق في جراءة مستقبلاً

لا سبيل إلى الجزم به<sup>(١)</sup> وظهرت نظريات فيزيقية تؤكد عامل الجو والطعام على

للتطور الاجتماعي ، وإن كان توماس « بكل » + T. Buckle ١٨٦٢ - أحد

رواد هذا الاتجاه - لم يفضل العقل الإنساني عاملاً من عوامل التقدم الاجتماعي

- كمنظريه كارل ماركس في الإنتاج والتوزيع والكفاح الطبقي المتضمن

فيهما ، ومع أن نظرية ماركس وإنجاز مادية في أصلها ، إلا أنها لم تنزل أهمية

الدور الذي تقوم به العوامل الناجمة عن هذه الظروف ( من عقل ونظم ومثل

عليها ) وسارت هذه الحركات نظريات أنثروبولوجية وضعت لهم المجتمع

عليها ) وسارت هذه الحركات نظريات أنثروبولوجية وضعت لهم المجتمع

عليها ) وسارت هذه الحركات نظريات أنثروبولوجية وضعت لهم المجتمع

(١) قارن ( فيما يتصل بنظرية كونت ) كتاب Lévy-Bruhl : فلسفة أوجيبست كونت :

وله ترجمة لازميلين الدكتور محمد قاسم والدكتور السيد بدوي ( ك ٣ ف ٥ ) .

الإنسانى ، والاعتراف بفضل الرجل البدأى على نشأة النظم الإنسانية (١) .  
وفي أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اتجه المثاليون من  
فلاسفة أوروبا ( من أمثال ديثنى Dilthey وديكرت Rickert فى ألمانيا وكروتشه  
Croce فى إيطاليا ) إلى القول بأن التاريخ يزودنا بمعرفة يمكن اعتبارها معرفة  
واقعية فردية بالقياس إلى المعرفة المجردة العامة التى تمدنا بها العلوم الطبيعية ؛ ولم  
يعرف فلاسفة الجزيرة البريطانية هذا النوع من الفلسفة التاريخية ، فالمسيرون  
منهم نفروا من طابعها الميتافيزيقي ، والمثاليون ( من أمثال برادلى + ١٩٢٤  
Bradley وبراوانكيت + ١٩٢٣ Bosanquet ) لم يفظنوا إلى قيمة هذه  
الفلسفة حتى يساهموا فى إنعاشها (٢) .

سببنا هذه الإلمانة الموجهة فى فلسفة التاريخ ، فإن فى المعروف من مصادرها  
ما يبد حاجة الذين ينشدون الإفاضة (٣) .

٤ - فلسفة السياسة :

وقريب من هذا يمكن أن يقال فى فلسفة السياسة ، كانت فلسفة الأخلاق  
عند القدماء تدبر سلوك الفرد ، وفلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذى ينتمى إليه  
الفرد ، ومن هنا اعتبرت فلسفة الأخلاق عندهم جزءاً من فلسفة السياسة ، وطالبها  
القدماء باعتبارها علماً واحداً ، فكانت الفاصلة السياسية عند أفلاطون - كما

(١) J. E. Boodin Philosophy of History, (in : 20th Century Philos.), p. 89 ff.

(٢) W.H. Walsh, An Introduction to Philos. of History, 1st edition 1953 ولا سيما الفصل الأول عن حقيقة فلسفة التاريخ .

(٣) بالإشارة إلى المصادر السابقة فى صلب الكلام وروايتى يمكن الرجوع إلى :

Schlegel, F. von, Philosophy of History

Klibansky, M.H., Problems of Historical Knowledge, 1938

Berdyaev, N.A., The Meaning of History, 1936

Bury, J.B., The Idea of Progress, 1920

بدأت في « الجمهورية » و « القوانين » و « السياسي » تتصل بالفلسفة في مذهبه  
وتكوتان كلا متسقا فيما يقول الأستاذ « برييه » + ١٩٥٢ E. Brehier وكان  
أرسطو يدرس الأخلاق كقدمة لفلسفته السياسية ، ولكن جبهة المحدثين وإن  
تغيرت نظرتهم للفلسفة السياسية عن نظرة القدماء إليها ، متفقون على أن جانبها  
النظري الخالص موكول لدراسات الفلاسفة ، وهي تدرس بوجه عام : طبيعة  
الحكومة وطرق قيامها ، والعلاقة القائمة بين الفرد والدولة ، وأصل المجتمع ومبادئه  
تكوينه وطبيعة مقاييس السياسة ووظيفتها ، ومصادر الحقوق الفردية ونحو هذا من  
مجالات ، والكثير من الفلاسفة السياسية كان محاولة لتبرير نوع من الحكم  
— للديمقراطي أو الفاشي أو الشيوعي أو نحوه — وتأييد طريقه وأهدافه ، وكثيراً  
ما أقيم هذا التبرير على أسس أدبية أخلاقية ، وقل من هذه الفلاسفات ما شد من  
عنه القاعدة — كفلسفة ما كيا فيلي + ١٥٢٧ Machiavelli وهو بز + ١٦٧٩  
Hobbes وبنقام + ١٨٣٢ Bentham<sup>(١)</sup> ، ولكن أصحاب الاتجاه الوضحي  
يستخفون بهذا الاتجاه في جملة ، ويرون أن في تحليل المصطلحات السياسية  
التقليدية ( كالدولة والمواطن والقانون والحرية ... ) تحليلاً منطقياً ، ما يبرر  
الاستخفاف بالمذاهب الفلسفية<sup>(٢)</sup> .

وقريب من هذا يمكن أن يقال في غير ما أسلفنا من فلسفات العلوم<sup>(٣)</sup> .

(١) تارن : A.R.M. Murry, An Introduction to Political Philosophy, 1st edition 1953

وكذلك A.J. Bahm, Philosophy, 1st edition 1953, ch. 27 (Political Philos.)

(٢) تارن مثلاً : T.D Weldon, The Vocabulary of Politics. 1st edition 1953 :

( نشر في سلسلة يشرف عليها الأستاذ آير Ayer الذي يتزعم الآن حركة الرضعية المنطقية في إنجلترا ) .

(٣) لمعرفة علاقة الفلسفة بنورها من العلوم الجزئية والدين والشعر انظر H. Sidgwick, Philosophy, its Scope & Relations من المحاضرة الثالثة إلى آخر الكتاب ص

Paulsen, p. 15 - 44 & 3 - 15 & 315 - 385

R.B. Perry, The Approach to Philosophy ch. II - V.

والرأى عندنا أن فلسفة القانون أو الدين أو التاريخ أو غيرها من فلسفات ليست إلا مجرد دراسات أدى إليها البحث في المسائل الرئيسية في القانون والدين والتاريخ ونحوه ، وإلحاقها ذبلاً للعلوم التي تعزى إليها أدنى إلى الصواب من اعتبارها فروعاً مستقلة للفلسفة .

### ( هـ ) في استتلال العلوم الإنسانية :

بقي أن نعقب على ما أسلفنا بكلمة عن أهم العلوم الإنسانية التي نشأت في رتابة الفلسفة ثم قطعت في سبيل الاستقلال عنها أضواطاً متفاوتة ؛ وكان أول العلوم الإنسانية استقلالاً عن الفلسفة علم الاقتصاد — فيما يبدو لنا — وآخرها نزوعاً إلى الاستقلال علماً النفس والاجتماع ، ولهذا رأينا أن تتخبر من بين العلوم الإنسانية هذين العلمين لنقول عن كل منهما كلمة عاجلة تكشف عنه منذ كان جنيئاً في أحشاء الفلسفة حتى استقام عوده وأتجه به علماءه إلى الاستقلال عن الفلسفة ، وسنرى خلال ذلك تطور الملاقة بين هذين الرايدين وأمهما من قديم الزمان :

#### ١ - مذى استقلال علم النفس عن الفلسفة :

نشأ علم النفس Psychology كجزء من الفلسفة عند القدماء ، إذ اعتبروا العقل مبدأً للحياة ومن ثم صدرت عنه الظواهر النفسية ، يمثل هذه الوجهة من النظر أرسطو الذي اعتبر علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي ( الذي يدرس الوجود من حيث هو متحرك وحسوس<sup>(١)</sup> وذلك لأن الانفعالات — من غضب وفرح وكراهية ومحبة ... تصدر عن النفس والجسم معاً ، ولأن الإحساس من فعل النفس مشتركة مع الحسوس الذي يدرك الحسوس ، بل إن العقل وهو من وظائف

(١) والعلم الطبيعي عند أرسطو هو الفلسفة الثانية ، هل اعتبار أن الفلسفة الأولى هي ماسية بعد بما بعد الطبيعة كما ستعرف في الباب التالي .

النفس ، يتطلب التخييل الذي لا يتحقق بغير جسم ، ومن أجل هذا دخلت الانفعالات النفسية في العلم الطبيعي كما تصوره أرسطو قديماً .

بل قد عرض أرسطو في كتابه « في النفس » De Anima للحديث عن ماهية النفس وقواها : الناذية ( أى النامية ) والحيوانية ( أى الحاسة ) والناظفة ( أى الماذلة التي تميز الإنسان من سائر الكائنات ) فكانت النفس عنده مبدأ الحياة في الكائنات الحية ، والمقل مبدأ الحياة في الإنسان ، ولبثت نظرية أرسطو قائمة في المصور الوسطى ، بل وجدت أنصارها حتى في مطلع العصر الحديث عند فلاسفة إيطاليا الطبيعيين بوجه خاص ، وكان البحث يدور حول طبيعة النفس وخلودها ومصيرها ونحو ذلك .

وفي القرن السابع عشر فصل ديكارت + ١٦٥٠ Descartes بين النفس والجسم تفرقة حاسمة ، فاعتبر جوهر النفس قائماً في التفكير ( أو الشعور ) وجوهر الجسم قائماً في الامتداد ( الذي يشغل حيزاً ) وساعد هذا على جعل الظواهر المادية موضوعاً لعلم الطبيعة ، والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعاً لعلم النفس ؛ وهكذا أصبح موضوع علم النفس دراسة الشعور ، بعد أن كان يدرس ماهية النفس وكنه العقل ؛ وجاء جون لوك + ١٧٠٤ J. Locke فيزيين الظواهر الطبيعية للمادية والظواهر العقلية النفسية على اعتبار أن العقل هو الجوهر المتوهم للإدراك الباطن ، وشاعت هذه التفرقة زمناً طويلاً ، وهولجت الظواهر الشعورية النفسية بمنهج بعزى إليه هو منهج الاستبطان أو التأمل الذاتي Introspection<sup>(١)</sup> .

وفي أواخر القرن الماضي ظهرت مدرسة التحليل النفسي Psycho-analysis التي أنشأها « فرويد » + ١٩٣٩ S. Freud فكشفت عن مجال اللاشعور

(١) يتأمل الفرد حالاته الشعورية ( من لغة وألم وأمل ويأس وحسب إكراهية وتفكير وتذكر ونحو ذلك ولهذا سمي بالملاحظة الذاتية Subjective observation )



(unconsciousness) واعتبرته أعظم مصادر الحياة النفسية ، فتحول علم النفس على يد هذه المدرسة إلى دراسة اللاشعور ومكوناته ، ثم لاحظ بعض الباحثين ( أصحاب المذهب السلوكي (behaviorism) أن الظواهر الشعورية واللاشعورية تبدو في سلوك الإنسان ائتراجي بوجه عام ، فخطوا دراسة السلوك موضوعاً لعلم النفس ، وبهذا انصرف علم النفس عن البعث في طبيعة النفس (أو الروح) وماهية العقل وكنه الشعور وغير ذلك من موضوعات ميتافيزيقية بتقدير ملاحظتها وإجراء التجارب عليها ، وأخذ يدرس السلوك ائتراجي الذي يتمثل في استجابات الإنسان لمؤثرات ائتراجية ، ومن ثم أغفل السلوكية دراسة الحالات الشعورية وبالتالي منهج التامل الذاتي الذي كان يُتبع في دراستها ، حتى قيل إن علم النفس قد زحقت نفسه (زوجه) ، وتلاشى عقله ، وأضحى شعوره ، ولم يبق له إلا مظهره ائتراجي الذي يبدو في السلوك .. |

أدى هذا بجمهرة المؤرخين بعد هذا إلى القول بأن علم النفس منذ أن تخلى عن دراسته لطبيعة النفس وماهية العقل وحقيقة الشعور ، واتجه إلى البعث في اللاشعور وفي السلوك ائتراجي مصطنعاً في ذلك مناهج تجريبية مستهينةً بالمقاييس والموازن ، استقل علم النفس عن الفلسفة « علماً » له شخصيته وكيانه .

وقد بدأ علم النفس التجريبي يستقل عن علم النفس الميتافيزيقي على يد الفيلسوف الألماني « ولف » C. Wolff ١٧٤٤ منذ نشر في عام ١٧٣٣ كتابه « السيكولوجيا التجريبية » ودرس فيه الرغائب النفسية بمناهج التجربة التي تستخدمها العلوم الطبيعية .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذت الدراسات السيكولوجية تتجاوز البعث في تجارب الفرد النفسية بالملاحظة المباشرة إلى الملاحظة المقصودة التي تستعين بالآلات الضابطة والتجريب السطحي المنظم ، وكانت فاتحة هذا العهد التجريبي السطحي في تاريخ علم النفس على يد « فخنر » Fechner الذي قام بنشر

كتابه « مبادئ السيكو - فيزيقا » عام ١٨٦٠ ، وإن سبقت هذا الكتاب في هذا الصدد بحوث جزئية أخذت تظهر منذ القرن الثامن عشر .

وفي سنة ١٨٧٥ عين « غونت » + W. Wundt أستاذاً للفلسفة في جامعة ليبزج بألمانيا ، وبعد أربع سنوات نشأ أول معمل عرفته الدراسات السيكلولوجية التجريبية ، وتمددت بعد هذا معامل علم النفس التجريبي في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وأمريكا ...

وأخذ علم النفس التجريبي يستعين بالآلات والمقاييس في دراساته ، توصلنا إلى ضبط نتائجها والتعبير عنها تعبيراً كميّاً دقيقاً ، فاستخدم المنبضة لقياس النبض ، والمضغمة لقياس التحيز الذي يعترض الأعضاء بتأثير الدورة الدموية ، والمتصية لقياس التعب ، واستخدم المسمع لأختبار حساسة السمع واللمس لحاسة اللمس ... واستعان بآلات لتسجيل زمن رد الفعل كالزمان ... الخ<sup>(١)</sup>

وهكذا أخضع علم النفس الظواهر التي يدرسها لمناهج موضوعية تقوم على الملاحظة المنهودة والتجريب العلمي ، مستعيناً بالآلات والمقاييس في ضبط نتائجها ، ومن هنا قيل إن علم النفس قد استقل عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، وأنه تشبه في هذا بالعلوم الطبيعية التي تعالج ظواهر طبيعية بمناهج تجريبية استقرائية ، وأن وظيفته دراسة سلوك الإنسان كما يمثل بالفعل في ظواهره النفسية ، ( من شعور وتفكير وتخييل وانفعال . . . . ) وظواهره الجسمية ( من ابتسام وهبوس وصنى وجري وحديث . . . . ) ذلك الأسارك الذي يعبر عن تأثر الإنسان ببيئته وتأثيره فيها ، ومحاولة التكيف معها بمسيرة مقتضياتها أو إخضاعها لمطالبه<sup>(٢)</sup> .

(١) قارن الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ( طبعة ثانية ١٩٥٤ ) .

(٢) قارن ( طبعة ١٩٥٢ ) J. Flugel, A Hundred years of Psychology

G. Murphy, An Historical Introduction to Modern Psychology, 1948

C. Spearman, Psychology Down the Ages, 1937

ولكن إلى أين حد حقق علم النفس أمه في الاستقلال عن الفلسفة  
والتشبه بالعلوم الطبيعية...؟ هذا سؤال نرجي الإجابة عليه إلى ما بعد الحديث  
عن علم الاجتماع .

٢ — مدى استقلال علم الاجتماع :

نشأت نواة علم الاجتماع<sup>(١)</sup> — كما نشأت نواة علم النفس — في أحشاء الدراسات  
الفلسفية عند القدماء ، فمن ذلك أن أفلاطون<sup>(٢)</sup> قد عرض في كتبه (المشار إليها في  
فلسفة السياسة) لدراسة بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية دراسة وصفية لها  
قيمتها ، ولكن الأستاذ المؤرخ « برييه » E. Bréhier يرى فيما عرفنا أن  
السياسة والفلسفة في مذهبه متصلان أحدهما بالآخر بحيث يكونان وحدة متسقة  
الأجزاء ، وجاء أرسطو فاتجه في كتاب « السياسة » خاصة إلى دراسة المجتمع  
دراسة يمكن اعتبارها « موضوعية » ، إذ عمد عند دراسة الحياة السياسية ووضع  
قوانين سيرها إلى دراسة مائة وثمانية وخمسين دستوراً عرفت في المدن اليونانية ،  
وأفصح للمشاهدة مكاناً في دراساته ، حتى كان من أجل هذا موضع ثناء عند

(١) جرت العادة بأن يميز بين علم الاجتماع، Sociology، وعلم الإنسان Anthropology بأن يقال إن الأول يدرس المجتمعات المتعدية ، والثاني يبحث في المجتمعات البدائية ، وفي السنوات الأخيرة أخذ يتلاشى هذا الفارق ، حين أخذ أساتذة الأنثروبولوجيا في جامعتي شيكاغو ( وأستاذها وارنر W. Lloyd Warner ) وهارفارد ( بأستاذها المذكورين بعد ) يدعون غيرهم إلى غزو المجتمعات البشرية في كل صورها ، وحين انتقلوا فعلاً من دراسة البيئات البدائية إلى دراسة العمال في مصانع المدن الكبرى ، وانتقلت الحركة إلى إنجلترا فأعلن راتكليف براون A. R. Radcliffe-Brown ( الذي أنشأ عام ١٩٤٧ معهد الدراسات الاجتماعية في جامعة الإسكندرية ) بأن هذه التفرقة كانت تمثل الاعتقاد السائد إلى عام ١٩٣٠ (انظر مقدمته لكتاب J. F. Embree, Japanese Village, 1946) وانظر من جامعة هارفارد (E. D. Chapple & Coon, Principles of Anthropology, 1947) .

(٢) وقبل هذا وجات دراسات اجتماعية ، فقد تحدث هيرودوتس عن الأبحاث التي أجريت عن « السكان والثروة » في عهد الفراعنة المصريين منذ نحو خمسين قرناً من الزمان ، وقريب من هذه الأبحاث عرف عنه غير المصريين من قدماء الشعوب .

إمام الوضعية « أوجيست كونت » ولكن الدراسات الاجتماعية عند هذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو ، كان يصبها اتجاهها إلى الإصلاح الاجتماعي ، لا إلى كشف القوانين التي تفسر الظواهر الاجتماعية — بصرف النظر عن تطبيقاتها ، كما ينبغي أن تكون كل دراسة علمية .

وتابع الكثيرون من الفلاسفة هذا الاتجاه ، حتى جاء ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدهه الحقيقي لأول مرة في تاريخ الفكر البشري ، وإن عزا الإيطاليون نشأته إلى « فيكو » السالف الذكر . وردها الفرنسيون إلى « أوجيست كونت » وقد اتجه ابن خلدون إلى دراسة العمران ونظمه من غير أن يقصد إلى إصلاحه ، وأرجع في « مقدمته » الظواهر الاجتماعية إلى قوانين ثابتة ولم يجعلها وليدة الأهواء والمصادفات ، أو إرادة الأفراد أو القوى الخفية أو غيرها ، أي أنه قال بـجبرية (determinism) الظواهر الاجتماعية ، وجعل موضوع هذا العلم الجديد الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ؛ وفتن ابن خلدون إلى أنه أول من كشف هذا العلم بإلهام من الله تعالى ، وأنه إذا كان قد استوفى مسائله « فتوفيق من الله وهداية » وإن فاتته شيء « فلناظر المحقق إصلاحه ، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق » وأطلق على هذا العلم « علم العمران أو الاجتماع البشري » .

وبعد نحو خمسة قرون ظهر « كونت » الذي ابتدع اسم هذا العلم : Sociologie وسماه الكثيرون بأبي علم الاجتماع ، وزعم مع تلاميذه من بعده أنه أول من أنشأ هذا العلم على وجه كامل ، مع أن دراساته لم تتحرر من الطابع الفلسفي الميتافيزيقي الذي أنشأ مذهب الوضعية positivisme لمواجهته .

ولكن فضل على هذا العلم يشهد به كتابه المعروف « دروس في الفلسفة الوضعية » Cours de Philosophie Positive ومن أظهر ما فيه إخضاع الدراسات الاجتماعية لمنهج العلوم الطبيعية ( وإن فطن إلى أن التجربة العلمية

لا يمكن اصطفاها في الدراسات الاجتماعية ( فيز بهذا بين علم الاجتماع وعلم  
( فلسفة ) السياسة الذي كان أكبر اعتماد على منهج التماس .

أما « فيكو » فإنه ( في كتابه : العلم الجديد ) شبه ابن خلدون في أنه قصد  
إلى وضع قوانين تفسر التاريخ ، دون اللجوء إلى معجزات أو قوى خفية ، مع نقد  
للمنهج الشائع في عصره ، والمطالبة باصطناع المنهج الاستقرائي والمقارنة في دراسة  
الظواهر الاجتماعية ، ولما كان دراسات فيكو تجعله خليقاً بأن يكون منشىً فلسفة  
التاريخ كما قلنا من قبل ، إذ توخى وضع نظرية يفسر بها تاريخ البشرية صرحدا  
في فكره ، ولم يتحرق دراسة مجتمع بعينه صرتبط بزمانه ومكانه .

وهي يد D دوركايم E Durkheim ١٩١٧ وعلمه الاجتماعية  
نضج هذا العلم واكتمل ، وإن كان يذهب إلى وضع علم الاجتماع رغبة في  
التبويض بفرنسا بعد حرب سنة ١٨٧٠ ومن ثم كانت غاية أخلاقية فلسفية ، بل  
قول إنه لم يستطع التحرر من النزعة الميتافيزيقية ... ولما كان فضله يبدو في تحديد  
عجال هذا العلم وخصائص ظواهره ومساحل مناهجه والتمييز بينه وبين فلسفة  
التاريخ ، قبل مجالته كشف القوانين التي تربط الظواهر الاجتماعية بعضها ببعض ،  
واعتبر منهجه استقرائياً يقوم على المشاهدة التي تتناول الماضي والحاضر دون  
للتقبل . . . وفصل في غير هذا عما يقتضيه قيام الاجتماع علماً مستقلاً ، فقول إن  
« دوركايم » هو منشىً علم الاجتماع المعاصر غير مبالغ .

بهذا الوضع نزع علم الاجتماع إلى الاستقلال عن الفلسفة علماً له مجاله الخاص ،  
وهو لظواهر الاجتماعية — من عادات وتقاليد ونظم سياسية ودينية واقتصادية  
وعمرها مما ينشأ من حياة الأفراد مجتمعين في زمان معين ومكان محدد — ومهمة  
عالم الاجتماع وصف هذه الظواهر كما هي موجودة بالفعل ، وتبليغها وردّها إلى عالمها ،  
والإتفاء إلى معرفة قوانينها ، مصطنعاً في هذه الدراسة مناهج تقوم على وصف  
الظواهر ومقارنتها بعضها ببعض وتفسيرها في ضوء دراسة موضوعية لا تتدخل

فيها مواعف الباحث وأهواؤه ومصالحه ، شأنه في هذا شأن العلوم الطبيعية التي  
يصنّفها علم الاجتماع مثله الأمل<sup>(١)</sup> .

هذه الإمامة لم تقصد بها إلى تاريخ هذا العلم ، وإنما أردنا بها مجرد الإشارة  
إلى تطوره منذ كان مذاًباً في الأبحاث الفلسفية القديمة حتى استقام على كيانه ،  
ولسكن هل حقق علم الاجتماع أمل منشئه في الاستقلال علماً توافرت له خصائص  
العلم الرئيسية ؟ ذلك ما نعرفه في التعقيب التالي :

### (٥) تعقيب :

نزعت العلوم الإنسانية (وأخصها علما النفس والاجتماع) إلى اصطلاح مناهج  
الاصتقراء تشبهاً بالعلوم الطبيعية التي كانت بدقة قوانينها مناسط القيمة بين  
المفكرين ، ولكن هذا النزوع من جانب العلوم الإنسانية قد أثار بين الباحثين  
جدلاً طويلاً ، فرده فريق منهم إلى أزمة طانتها العلوم الإنسانية إبان المصو  
الحديثة كان صرحها إلى الشك الذي صاور الناس بصدد قوانينها ومناهجها ،  
لأن حظها في خدمة البشرية بدأ ضئيلاً بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية من  
خدمات للمجتمع الإنساني ورفاهية أبنائه ، من هنا نزع بعض المفكرين إلى تغيير  
المناهج التي تصطنعها العلوم الإنسانية حتى يصبح لها من النفع في المجال الصلي  
ما للعلوم الطبيعية من سيادة وسيطرة على تروى الطبيعة ، فتأدى بهم هذا النزوع  
إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية ، وبدأ لهم هذا الطل خير  
وصيلة يتفادون بها تفسير هذه العلوم النظرية في خدمة البشرية على الوجه الذي  
يريدون .

(١) قارن : Gurvitch (ed.), Twentieth Century Sociology  
Sorokin, Contemporary Social Theories  
Barnes, Studies in Sociology  
Mac Iver, Society, A Text-book of Sociology  
Ginsberg, Studies in Sociology

بهذا قال المذهب الطبيعي Naturalistic الذي ذهب إليه جمهور المفكرين في العصر الحديث ، ولكن هذا الاتجاه قد ناهضه فريق آخر من المفكرين هم اللاتطبيعيون Anti-naturalistie اللذين ذهبوا إلى القول بأن طبيعة الموضوعات التي تعالجها العلوم الإنسانية لا تشمل المناهج التجريبية ، ولكل من هذين المفكرين حججه التي يؤيد بها وجهة نظره ، فالطبيعيون يقولون إن البحث في أى مجال من مجالات العلوم الإنسانية لا يكون علمياً Scientific ما لم يصطنع مناهج العلوم الطبيعية؛ وحدها - ولا سيما علم الطبيعة - وبمقدار نجاح البحث النفسى والاجتماعى في اصطناع التجربة يكون حظها من خصائص البحث العلمى ، وبالتالي تستبعد الأبحاث التي تصدر عن الذات وأهوائها من نطاق البحث التجريبي ، لأن من أظهر خصائص البحث أن يكون موضوعياً لا ذاتياً ، ومرجع الأصل في ذلك إلى أن مناهج البحث في العلوم الطبيعية هي التي أدت إلى قوانين دقيقة عامة لا تقيد بزمان ولا مكان ، وليس يكفي أن نبرر هذا بتعدد الموضوعات التي تعالجها ، لأن مناهجها تحمل نصيبها من هذا التقصير ، إنها تصطنع في دراسة لا تسهل معالجتها ، وعلمائها ليسوا حريصين على استبدال الكيفيات بالقياس الدقيق الذي تحرص عليه العلوم الطبيعية ، ولغة العلوم الإنسانية غامضة يميزها الوضوح وتفحصها الدقة التي يتطلبها البحث العلمى ، وما زالت مصطلحاتها ومدلولات مفهوماتها متنازلاً للجدل بين علمائها ، ومثل هذه العيوب لا يمكن تلافيتها - في نظر الطبيعيين - إلا بإعادة إقامة هذه العلوم على نمط الأسس التي تقوم عليها العلوم الطبيعية ، على أن تهتم العلوم الإنسانية بالعلاقات الرياضية للظاهرة التي تدرسها .

ولكن اللاتطبيعيين قد ناهضوا هذا الاتجاه - في تطبيق المناهج التجريبية على دراسات العلوم الإنسانية - ذلك لأن طبيعة الموضوعات التي تعالجها كلتا

الطائفتين — العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية — مختلفة متباينة ، ومن ثمّ لزم أن تختلف المناهج التي تعالجها — كما اختلفت القوانين التي ينتهي إليها كل منهما — فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة Strict وعامة لا تتقيد بزمان ولا مكان ، وقوانين العلوم الإنسانية تعوزها الدقة والضبط ولا يمكن جعلها عامة غير مقيدة بظروفها وأحوالها ، لأنها لا تبرا من الحالات الاستثنائية أبداً .

وثمة أسباب أخرى تحول في رأي اللاطبيين دون اصطناع المناهج التجريبية في العلوم الإنسانية نجعلها فيما يلي :

أولها : أن حرية الإرادة البشرية تتدخل في الظواهر الإنسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً قد يجعل من المسير إخضاعها لقانون علمي ثابت ، ومن هنا تيسر التنبؤ العلمي في مجال العلوم الطبيعية ، بمعنى أن تتكهن بالمعلومات متى أدركت عليها ، وهذا غير ميسور في العلوم الإنسانية ، على وجه الدقة ، لأن سير ظواهرها يمكن أن يُغير مجراها بتدخل الإرادة البشرية ، وأحكام الناس تتأثر كثيراً بعوامل لا تمشي مع منطق العقل ، فتفسد على العقل ما كان يتوقفه .

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

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

ورابعها : أن قوانين العلوم الإنسانية المزعومة ليست موضوعية objective نهائية ، فلا تكون صادقة بما هي كذلك ، فإن الباحث في هذه المجالات لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصالحه ، وهو ينظر إلى موضوعه — الذي يتصل حتماً بالإنسان — من خلال عقيدته وثقافته وتقاليد وطنه ونحو هذا من عوامل ( ٦ - أس )



تتلف نزاعته وتجهل بحمته ذاتها أو متأثراً بالموامل الذاتية ، على عكس الحال في العلوم الطبيعية ، فإن مجرد الباحث من الميل الذاتي ليسور عند علاج موضوعاتها ومن هنا كان البحث العلمي موضوعياً وليس ذاتياً .

ونظامها : أن الدقة في قوانين العلوم الطبيعية صرحها إلى صورتها الرياضية لأن من اليسور أن تقاس مقاديرها بالسكنية ، أما العلوم الإنسانية فيعذر إخضاع موضوعاتها لهذا الضبط السكني ، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة ، وقد أدى هذا ببعض علماء العلوم الإنسانية إلى القول بأن قوانين علومهم لا تكون قط عامة لأنها لا تخلى من الحالات الاستثنائية التي لا تدخل في صيغتها (١) .

وهكذا استبعد الرضويون من مجال العلم كل ما لا يصطنع النتائج التجريبية من العلوم الإنسانية ، وكان طبيعياً بعد هذا أن يستبعدوا من مجال البحث العلمي العلوم المعيارية التي تعرض لدراسة ما ينبغي أن يكون ، لأن ما لا يمكن إخضاعه للنتائج التجريبية يجب في رأيهم أن يستبعد من نطاق العلم . ويبدو لنا أن رأي اللاطبيين - مع غلوه في بعض نواحيه - ينطوي على حق لا ريب فيه ، لقد قطع علما النفس والاجتماع أشواطاً طويلة في سبيل التشبه بالعلوم الطبيعية ، ومع هذا لا يزالان يفتقران - بحكم طبيعة الموضوعات التي يباحثانها - لبعض الخصائص التي تميز العلم بمعناه الضيق ، إن العلم لا يصتقم بنير جبرية (حتمية) determinism تجعل ظواهره ضرورية محكومة الوقوع ، وليست ممكنة تقع معادفة وانفاقاً ، فإذا أقيمت بحججه من شأنه هوى إلى الأرض من غير تخلف ، إنه لا يملك أن يتردد في السقوط ولا أن يفكر في تقييد مجراه . . . وإذا كررت التجربة آلاف المرات عرفت أنها تصدق في كل الحالات من غير استثناء ، ولما كانت الظاهرة الطبيعية تجري على نسق

Felix Kaufmann, Methodology of the Social Sciences 1949 ch. (1)  
V. p. 141-478 & ch. XIII, p. 169 ff.

واحد ، تيسر لعالم الطبيعة أن يحدد سرعة سقوط الأجسام بمعادلات رياضية دقيقة<sup>(١)</sup> ، ومثل هذا يقال في غير الجاذبية من ظواهر طبيعية ؛ إن بين بعضها والبعض الآخر علاقات ثابتة ضرورية تمكن العالم من أن يتنبأ متقدماً بوقوع الظاهرة متى عرف الأسباب التي تؤدي إلى وقوعها ، وبهذا يتيسر له أن يضع قوانين عامة لتفسير الظواهر التي يدرسها .

ويبدو أن الظواهر الإنسانية لا تجري على هذا الفرار تماماً ، فإذا كانت الظاهرة الطبيعية تنشأ عن علة أو علل بسهل تحديدها من ناحية ، وكانت هذه الظاهرة تطرد على فرار واحد من ناحية أخرى ، فإن الظاهرة النفسية مثلاً تستثيرها وتتدخل في توجيهها عوامل كثيرة متشابهة يترد بعضها إلى حرية الفرد وخبراته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها الآخر إلى البيئة التي تكثفها وتؤثر في توجيهه ، وهذه العوامل من الداخل والتشابهك بحيث يصعب — وقد يعذر في كثير من الحالات — حصرها وتحديد نصيب كل منها في توجيه الظاهرة التي ندرسها ، وتكفي حرية الفرد بتدخلها في مجرى الظاهرة ، مانعاً للتنبؤ بوقوعها أو اطراد حدوثها على نسق واحد ، فيعذر بهذا وضع قانون عام له دقة القوانين الطبيعية .

كان « ليشي بريل » وأمثاله يقولون إن استخدام المنهج التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية هو الذي كشف عن عللها ويسر للباحثين التنبؤ بوقوعها ، وهداهم بهذا إلى تفسيرها ومعرفة حقيقتها ، فما الذي يمنع من القول بأن استخدام هذا المنهج الاستقرائي في دراسة الظواهر الإنسانية يكشف عن عللها الحقيقية ويمكن من التنبؤ مقدماً بوقوعها فيهدى بهذا إلى تفسيرها والوقوف على حقيقتها ؟ ولسكنا نرى مع التسليم بضرورة استخدام هذا المنهج في دراسة الظواهر الإنسانية أن

---

(١) يقول قانون الجاذبية الذي يترى إلى نيوتن : إن كل جزء من المادة يجذب كل جزء آخر منها بنسبة كتلتها طرداً ومربع المسافة بينها عكساً .

من السير أن ينتهي من دراستها إلى مثل ما انتهى إليه في دراسة الظواهر الطبيعية على وجه الدقة ، لأن الأول كما قلنا تدخل في توجيهها عوامل هي من التنوع والعمق والنشابة والتداخل بعضها في بعض بحيث لا يسهل حصرها ولا يتيسر تحديد نصيب كل منها في إحداث الظاهرة الإنسانية كما قلنا من قبل .

إن الظاهرة النفسية أصلاً ذاتية وليست موضوعية ، إنها تتصل بباطن النفس منفردة أو مجتمعة بغيرها ، وهي تتعرض لتدخل الإرادة البشرية التي تستطيع في كثير من الحالات تصيير مجراها ، فيتمنر التنبؤ بوقوعها على وجه دقيق ، وتنتفي الجبرية التي تعتبر طابع العلم وروحه ، إن الشعور بالفقر والحرمان والإخفاق قد يُسلم صاحبه إلى اليأس من الحياة أو الانتحار هرباً من صواحبها ، وقد يؤدي هذا الشعور نفسه عند فرد آخر إلى التمسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف الكئيبة التي تكنته ، وصهد الأيسر في الحالين إلى اختلاف هذين الفردين في مدى حفظهما من سداد التفكير وسلامة الجسم وسعة الثقافة ونوع التربية وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما .

وقريب من هذا يمكن أن يقال في الظاهرة الاجتماعية ، إنها لا تخضع لمثل الجبرية التي تخضع لها الظواهر الطبيعية ، فالفقر كظاهرة اجتماعية قد يفرض على أفراد المجتمعات الإقبال على الانتحار ، بينما يتوافر هذا الفقر في بيئة أخرى تكاد تخلو من ظاهرة الانتحار ، بل يلاحظ أكثر من هذا أن الفقر يختلف تأثيره في أفراد البيئة الواحدة ، يدفع أحدهم إلى الإجرام ، ويدفع غيره إلى الصلاح إيماناً بما قدر الله له من حظ في حياته ، أو استجابةً لنوع سليم من التربية يؤدي به إلى الترحيب بمواجهة التبعات أو . . . الخ . فالظاهرة الاجتماعية معقدة شديدة التعقيد ، ويبدو أنها لا تطرد على غرار واحد ، وإذا كان دور كاييم و أتباعه قد جعلوا من خصائص هذه الظاهرة أن تفرض نفسها على الأفراد ولا تستمد وجودها منهم ، فإن الأمر يبدو لنا على غير هذا الوجه ،

فالفرد - متى كان زعيماً أو بطلاً أو مصلحاً<sup>(١)</sup> ... - له أثره الملحوظ في خلق  
ظواهر اجتماعية ما كان يمكن أن يكون لها وجود بغير ظهوره ؛ وإن كنا لا نتابع  
رأى «كارلايل» في هذا الصدد حتى نهايته ؛ وما دامت الظواهر الاجتماعية  
لا تجري على نسق واحد دواماً ، فإن من المعتذر وضع قانون عام لتفسيرها .

ورب قائل يقول إن تعقد الظواهر الإنسانية وغموضها معناه أن الباحثين  
لا يزالون عاجزين عن فهمها على أدق وجه ممكن ، فالظاهرة الطبيعية التي تبدو  
مقدمة في نظر الإنسان المادى تبدو بسيطة واضحة في نظر العالم الذى أحسن فهمها  
وفطن إلى حقيقتها ؛ لمثل هذا المعترض نقول إنه فسر الماء بصد الجهد بالماء ، لأننا  
صع التسليم بتفسيره لا زال نرى أن دواعى التعقد في الظاهرة الاجتماعية الإنسانية  
ليس من السهل تهرها والتغلب عليها كما هو الحال في الظاهرة الطبيعية التي  
يتكفل البحث التجريبي بإزالة غموضها ويبدئها على أبسط وأوضح وجوهها .  
وهذا الذى أسلفناه - في التفرقة بين طبيعة الظاهرة الإنسانية ، نفسية  
أو اجتماعية ، وحقيقة الظاهرة الطبيعية - هو أكبر العوامل التي تعوق العلوم  
الإنسانية عن وضع قوانين عامة تشبه في دقتها وصرامتها قوانين العلوم الطبيعية .  
وإذا كان علم النفس قد وُفق كثيراً في اصطناع التجريب العلمى والاستعانة  
بآلات الضبط وأجهزته ، فإن علم الاجتماع لم يستطع أن يصطنع التجربة في  
مباحثه ، لأنه لا يستطيع أن يوجد المجتمع الذى يدرسه في ظروف يهيئها له بنفسه ،  
ولهذا يلجأ الاجتماعيون في الاستعاضة عن التجربة إلى الماضى للاستعانة بما فيه  
من حالات قد تشبه الحالة التي يدرسونها . . .

وإذا كان اصطناع التجربة ميسوراً في علم النفس متخذراً في علم الاجتماع ،

---

(١) يرى الاجتماعيون أن البطل في كل صوره ، مجرد معبر عن روح العصر الذى عاش  
فيه ، ولكنهم يفسرون ظهوره بأنه سبق معاصريه إلى معرفة الطريق الذى يسلم إلى  
تقدم مجتمعه .

فإن الثاني برغم ما قلناه في مدى جبرية ظواهره - يمتاز باصطناع المنهج الموضوعي  
وحده ، لأن الظواهر الاجتماعية تقوم أصلاً بخارج الفرد ( الباحث ) وإذا كان  
صداعاً يرتد إلى شعوره في كثير من الحالات ، فإن الجانب الفردي منها ليس  
هو الذي يميلها ظاهراً اجتماعية ، أما علم النفس فإنه يستطيع - بل يفرد دون  
غيره من العلوم باصطناع المنهج الذاتي ( التأملي الباطني ) بل لقد كان هذا هو  
المنهج الوحيد الذي اصطنعته الدراسات النفسية السيكولوجية حتى أواخر القرن الماضي  
وأوائل القرن الحاضر ، ولا يزال هناك استخبارات الشخصية وأساس علم النفس  
التجريبي الذي يقوم على أسئلة تُوجه لمن تُجرى عليه التجربة ، وهذا المنهج مع  
أهميته في الدراسات النفسية لا يزال مثيراً للجدل ، من حيث إنه ينصب  
على شعور واحد أو حالات شعورية معينة لا تصلح أن تكون أساساً لقانون عام ،  
ومن حيث إن الباحث فيه ينقسم إلى ملاحظ وملاحظ فيما قال « أوجيست  
كوت » ..... إلى آخر ما هو معروف في هذا المصطلح ، ومع أن أنصار هذا  
المنهج قد فناءوا بمنتهى الخلق واللباقة - كل ما قيل في مهاجمته ، رفضته -  
من مدارس علم النفس - مدرسة السلوكية وأيدتها في هذا الكثيرون  
من الباحثين .

هذا إلى أننا لا نجد في علم من علوم الطبيعة « مدارس » لكل منها وجهة  
نظر ومنهج بحث ، ولا تُصنّف قوانين علم منها إلى عالم أو مجموعة من الطاء إلا على  
سبيل التاريخ ، لأنها حاسة لا تقف عند فرد أو بيئة أو زمن<sup>(١)</sup> أما قوانين علمي  
النفس والاجتماع فلا تزال صرّهونة بأصحابها ، ولا تزال وجهات النظر فيها قائمة على

(١) المعروف أن قوانين العلوم الطبيعية قنبر اليوم قوانين استتالية أو رجعية ، على  
اعتبار أن قوانين الرياضة هي وحدها القوانين اليقينية ، أما قوانين العلوم الإنسانية فلا توصف  
بأنها « قوانين » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، هي مجرد تسميات يكثر فيها الاستثناء إلى حد  
ينفي اعتبارها قوانين ...

« المدارس » التي تبشر بها ، بل كثيراً ما تنسب المدارس إلى جنسيات أصحابها ، فيقال مدرسة ألمانية أو أمريكية أو إنجليزية أو غير ذلك .. ! بل لا يزال النزاع بين هذه المدارس حول الموضوع الواحد قائماً ، ويشهد باختلاف المدارس السيكولوجية في الموضوع الواحد هذا التطلع الذي نراه بين علماء النفس حول القيمة ، ويشهد باختلافها في المنهج رفض السلوكية لمنهج التأمل الذاتي الذي تصطنعه سائر المدارس السيكولوجية منذ عرف حتى يومنا الحاضر . . . . . واختلاف بين علماء الاجتماع أو مدارسهم أوضح من أن يحتاج إلى بيان ، فهم إذا بحثوا في خصائص الشعوب مثلاً اختلفوا عند تفسيرها بين تضليل عامل الجور أو الطعام ... أو الجنس ... أو التسوية بين أثر هذه العوامل ... إلى آخر ما هو معروف في هذا الصدد .

وهذا كله يشهد بأن قوانين علمي النفس والاجتماع أقرب إلى أن تكون مجرد مقررات أو تصميات لا تخوضن تصف ، منها إلى القوانين العامة التي ينقضي فيها الاستثناء ما أمكن .

ولكن الدفاع عن العلوم الإنسانية في مصر كثيراً ما يتجاوز نطاقه المشروع في منطلق البحث العلمي ، كأنما كان المشتغلون بهذه الدراسات من إخواننا المصريين ، مستولين عن كل ما أخذ يهزى إلى طبيعة دراساتهم<sup>(١)</sup> ... !

---

(١) وأنا أستاذ ثلاثة من زملائي في الجامعات المصرية الثلاث - أهل لم ولا آثارهم العلمية كل تقدير - أستاذهم في أن أفتبس عنهم خصوصاً تشهد بصحة ما أقول : يقول زميلنا الدكتور مراد - أستاذ علم النفس بجامعة القاهرة - ص ١٧ من كتابه مبادئ علم النفس العام - وهو في معرض الدفاع عن التأمل الذاتي منهجاً للبحث السيكولوجي : « ... من الأقوال البيضاوية القول بأن ميولنا واتجاهاتنا الفكرية ومعلوماتنا السابقة والإيحاء الذاتي ، من العوامل التي تشوه نتيجة التأمل للباطني ، كأن هذه العوامل لا تؤثر أيضاً في الملاحظة الخارجية بواسطة الآلات الضابطة نفسها ... !

وردنا على هذا أن من الواضح أن أحداً لم يقل إن الباحث الذي يستخدم الملاحظة الخارجية ، يتجرد عن ميوله وأهوائه ... تجرداً كاملاً يحوله إلى قطعة من حجر ، ولكن المعروف أن تأثره يبدو ضئيلاً جداً بالقياس إلى تأثير التأمل لذاته ، ونفسه الملاحظ لميوله وأهوائه ونحوها ، ولكن نص زميلنا - وهو المعروف بدقة تعبيراته - يوحى بأن التأثر في الحالين واحد ! ومن ثم

يستوى في دقة النتائج المنهج الذاتي والمنهج الموضوعي ... ! شتان بين تأثر وتأثر ! إن للرأي عندنا أن طبيعة التأمل الباطني لا تحتل إلا تأثر المتأمل بميوله واتجاهاته الفكرية واستهوائه الذاتي ومعلوماته السابقة ونحو ذلك تأثراً يشوه الكثير من نتائج منهجه الذاتي ، بل يبدو لنا - وهذا هو وجه الخطورة - ألا أمل في أن يتخلص هذا المنهج من هذا المأخذ طالما بقي الإنسان إنساناً ... !!

ثم انظر إلى زميلنا الدكتور راجح - أستاذ علم النفس بجامعة الإسكندرية - في قوله - ص ٥٣ من كتابه أصول علم النفس - بعد أن استعرض أظهر « مدارس » علم النفس في القرن العشرين : « ... فبأي مدرسة نأخذ ، ومع أي مذهب نسير ؟ وكيف يفيد التطبيق العمل من مدارس تنوعت مناهجها ، وتمددت وجهات نظرها ، واختلفت مسلماتها وطرق تأويلها للوقائع ؟ نعم ثمة مدارس ، شتى ، لكن ليس هناك إلا علم نفس واحد » .

وردنا على هذا أن إنكار الخلاف بين هذه المدارس في الموضوع الواحد ، فحسبنا ما أشرنا إليه منذ حين عندما كنا بصدد اختلاف هذه المدارس في الموضوع وفي المنهج معاً .

ويوم النص السانف أنه حل إشكال قيام المدارس بإرجعها إلى علم نفس واحد ... ! إن هذه هي المشكلة ، لو كنت هناك علوم مختلفة للنفس ، فيها مدارس متعددة ، لكان الخطب وستط الاعتراض بأن وجود المدارس يصيب علم النفس - أو غيره من العلوم الإنسانية - ولكن الإشكال كله يقوم في وجود مدارس تختلف في وجهات النظر ومناهج البحث . ومع هذا تصل تحت راية علم نفس واحد ... ! ويعود الدكتور بعد هذا فيقول « ... فليس هناك علم حتى بين أضبط العلوم إلا ويقوم على نظريات متضاربة » . وهذا يهمل للنظر إلى طبيعة التفاروت بين الاختلاف القائم بين العلماء للطبيعيين ، والاختلاف القائم بين علماء النفس - أو الاجتماع - ومدى إمكان تقاضي كل من هذين النوعين من الخلاف ... !

ثم انظر إلى زميلنا الدكتور حسن سمعان - مدرس الاجتماع في جامعة عين شمس - في قوله ( في ص ١٨ من كتابه أصل علم الاجتماع ) وهو بصدد الرد على الذين أخذوا علم الاجتماع على تعذر إجراء التجارب على ظواهره : « ... فذلك مبالغ فيه ، ذلك أن التاريخ بمثابة معمل محشو بالتجارب عن الجماعات السابقة ، وهي تجارب يفيد منها الاجتماعيون ... » وواضح أن الالتجاء إلى الماضي للاستفادة بتجاربه على فهم الظواهر المشابهة لا يعتبر تجربة علمية ، إن الباحثة في هذه الحالة تستخدم الملاحظة للمادية ، أما التجربة فتقتضي كما يعرف زميلنا - إن يهيبى - للباحث الوضع الذي يريد أن يدرس فيه الاجتماعي ظواهره ، ولا يكتفى بتسجيل الظاهرة كما يبدو أمامه من تلقاء نفسها ، فأحداث التاريخ لا يمكن أن تخضع لتجربة علمية ، وإذن فليست المسألة مسألة مبالغة - كما يفان الزميل - ولكن صديقنا الدكتور سمعان قد عاد في الطبعة الثانية من كتابه ( ١٩٥٥ ) فسرفس إلى مناقشة موقفى من إمكان قيام التجربة في علم الاجتماع وساق مثلاً بدليل به أن للتجربة مكانها في دراسات هذا العلم ، ونحن نرى أن مثل هذه التجربة في مجال الدراسات الاجتماعية نادر جداً بحيث لا يجوز اعتبارها مناهجاً لدراسات هذا العلم .

حسبنا هذه النماذج الثلاثة ، من جامعاتنا المصرية الثلاث ، شامداً على « الطريقة » التي استخدمها زملاؤنا المشتغلون بعلم النفس والاجتماع في تنفيذ حجج خصومهم ، دفاعاً عن مجالات اختصاصهم .

مع هذه الملاحظات كلها لا نملك إلا أن ننحني تقديراً للجهود الجبارة التي بذلها علماء النفس وعلماء الاجتماع - وخاصة في الستين عاما الأخيرة - لإخضاع مجال دراساتهم لمناهج البحث العلمية ، وما من شك في أنهم قد حققوا فتوحات علمية خلية بكل تقدير ، وأنهم قطعوا أشواطاً طويلة في سبيل تحقيق أمنيتهم ، ولكنهم يدرسون سلوك الإنسان - منفرداً ومجتمعاً بغيره - يدرسونه من الزوايا التي تدخل في نطاق أبحاثهم وتعالج بمناهجها ، ثم يتركون لفلسفة هذا الإنسان الجرد بالاطلاق ، أو الواقعي الشخص في الحياة اليومية - لتكشف عن حقيقة طبيعته وتتهدى إلى أصله ومصيره ، أو لتقف على صلة بالكون وعلاقته بالآخرين ... وبذلك يتعاون هؤلاء العلماء - وغيرهم - مع الفلاسفة على معرفة هذا الكائن المعقد ، بالكشف عن النواحي الخفية من طبيعته ، وإلقاء الضوء على الجانب المظلم في بواطن سلوكه ، والوقوف بهذا على حقيقة شخصيته .

حسبنا هذا بياناً لموضوع الفلسفة في مجالاته الرئيسية الثلاث : الوجود والمعرفة والقيم ، وإشارة إلى فلسفات العلوم التي تلتحق بها أو بالعلوم التي تعزى إليها ، وتوضيحاً للعلاقة التي تربط بينها وبين أخص العلوم الإنسانية التي نشأت في كنفها ثم نزعت إلى الاستقلال عنها في موضوع البحث ووجهة النظر ومنهج الدراسة ، وانقلب على هذا بكلمة عن غاية الفلسفة :

### ٤ - غاية الفلسفة

نماذج من غايات الفلسفة : ( أ ) منه جمهرة القدماء - ( ب ) في المصور للوصلي -  
( ج ) في المصور الحديثة - ( د ) تعقيب

نماذج من غايات الفلسفة :

كانت غاية الفلسفة مشار خلافاً بين الفلاسفة ، فمن قائل بأنها كشف الحقيقة لذاتها - العلم للعلم - ومن قائل بأنها محاولة للتوفيق بين حقائق العقل



وحقائق الرسمى ؛ ومن قائل بأنها تهدف إلى خدمة الحياة العملية ، فيا تؤكد  
مذاهب المحدثين على اختلاف صورها ؛ ومن قائل ..... فلنعرض في إيجاز  
بمناجج من هذه الوجوه من النظر :

(١) عند جبهة التسماء :

أما اتجاه نقائذين بأن الفلسفة تهدف إلى كشف الحقيقة لذاتها فقد ظهر  
منذ نشأت الفلسفة اليونانية ، وبدأ في وقتها الفيلسوفين الأولين من الكون ،  
ورفضتهم في معرفة المبدأ الذي صدر عنه ، والمصدر الذي ينتمي إليه ، وبلغ أوجه  
عند أفلاطون وأرسطو ؛ وقد أسرنا فيما أسلفنا إلى أرسطو قد جعل العلوم النظرية  
أشرف عن العلوم العملية لأنها لا تهدف إلى تحقيق غايات ، ويمثل فيها كمال  
العقل وهو أعلى قوى الإنسان ، وأدت هذه النظرة إلى اعتبار الفلسفة الأولى  
— ما بعد الطبيعة — أشرف العلوم جميعا ، لأن كمال العلم عنده يكون بمقدار  
وتوه من النظر العقلي العظمى ويعد من مطالب الحياة ومناقضها .

ويعتبر أرسطو الحياة العقلية غاية في ذاتها ، وبالعامل الهام والنظر العقلي  
الخالص تتحقق للإنسان سعادة ليس وراءها صراحة (١) .

تمثلت الفلسفة اليونانية من ضغط الحياة العملية لأن أهواءها كانت ملقاة  
على هامش الرقي ، وفي حياة السادة فراغ يتيح الاشتغال بالعلم ، وتحررت من  
معضيات الحياة الدنيوية لأن اليونان لم يعتقدوا في ذلك الوقت دينا منزلا يحملون  
أنه قداسة ، ويعتفرون العقل في سبيل تأييده .

ولكن الفلسفة النظرية قد استنفدت بعد أرسطو إمكاناتها ، وأخذت  
تتجه إلى تحقيق غايات أخلاقية عملية ، إذ ظهرت بعد مئات أرسطو مدارس

(١) قارن : Aristotle's Nicomachean Ethics, (Eng. Trans. by F. H.

Peters) book X, ch. 6-8.

عكست آية الوضع الذي استقر عليه أسس الفلسفة من قبل حتى تلاشى النظر إلى دراسة العلم لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج وآثار .

وحسبنا أن نشير إلى الروايق والأبيقورية - على ما بينهما من وجوه الخلاف - إذا انصرف كلنا المدرستين عن الدراسات النظرية الخالصة واستخفنا بالحقيقة لذاتها ، واتجهت نحو الحياة العملية ممثلة في الأخلاق ، فرأت الروايق أن الفلسفة هي فن الفضيلة ومحاولة اصطفاها في الحياة العملية ، واعتصموا بالأخلاق حتى اقتصر بعضهم على دراساتهما ، فقال « سنسكا » إن الفلسفة هي البحث عن الفضيلة بالفضيلة نفسها ، وفي هذا تتحقق عندهم السعادة ، فتصوّروها في الزهد في الذات ومزاولة التقشف والحرمان .

أما الأبيقورية في فشاركوا الروايق في اعتبار السعادة الغاية التقصوى ولكنهم تصوّروها في حياة اللذة - روحية وحسية - وتأبصوا صقراط وتلامذته في الانصراف عن كل علم لا يحقق نفعاً في الحياة ولا يتصل بالأخلاق ، وقد رأى « أبيقور » أن الفلسفة هي السعي إلى حياة السعادة باستعمال العقل ، واعتبر الأخلاق غاية الفلسفة يخدمها للنطق وعلم الطبيعة ، فالمنطق يسلم إلى اليقين فيحقق بذلك طمأنينة العقل التي تؤدي إلى السعادة ، أما علم الطبيعة فيهدف إلى تحرير الإنسان من مخاوفه بصدد القوى الخفية والظواهر الجوية والووت وغيره مما يثير في نفسه الرعب ، ونظريات العلم عنده مجرد تفسيرات ممكنة غايتها التمهير من المخاوف ، وكل تفسير يؤدي هذه الغاية فهو حق ، وليس ثمة حق في ذاته ، ولهذا الاتجاه صداه عند بعض المحدثين (البرجماتيين) الذين اعتبروا قوانين العلم نسبية وليست مطلقة تصدق في كل زمان ومكان ، ونظروا إليها على أنها مجرد فروض وضعت لخدمة غايات (١) .

(١) يذكرنا موقف الأبيقورية بموقف القورينائية من حيث اعتبار اللذة غاية للحياة وإن كانت لذة الأبيقوريين في أول عهدهم حل الأكل روحية وحسية معاً ، كما يذكرنا موقف الروايق بموقف الكايبية من حيث الزهد في اللذة وتقدیس حياة التقشف والحرمان - انظر كتابنا « مذهب الفلسفة العامة في فلسفة الأخلاق » الفصل الثاني من الباب الأول .

تغير مدلول الفلسفة على يد الرواقية والأبيقورية لأنهم اهتموا بالناحية العملية  
للتفكير الفلسفي ؛ والتفوا مع غيرهم من مدارس ذلك العصر عند غاية واحدة  
هي راحة العقل Mental Repose أو التماس السعادة أو طمأنينة النفس (١)  
. Ataraxia, Imperturbability

وهكذا اتفق الرواقية والأبيقورية - والسكلمة والتورينائية - في فهم  
الغاية من التفلسف ، استخفوا بالنظر العقلي المجرد ، ورأوا أن غاية الفلسفة تقوم  
في كمال الحياة الخلقية بوجه عام ، وإن اختلفوا في الوسيلة المؤدية إلى هذا الكمال  
على نحو ما أشرنا من قبل .

### (ب) في المصور الوسطى :

وعلى يد فلاسفة المصور الوسطى استُخدمت الفلسفة أداة للتوفيق بين  
العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة فيما يقول أمثال ابن رشد ، بل  
استخدمت عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل الكلام في الإسلام للذود  
عن العقيدة الدينية؛ وتوكيد تعاليمها ، فالقديس أوغستين + ٤٣٠ يرى أن  
الإيمان يسبق العقل ويساعد عليه ، بل يقول : « آمن لكي تفهم » فالإيمان  
يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة وأكثر تهيؤاً لقبولها ؛ ويرى القديس أنسيلم  
+ ١١٠٩ St. Anselm كبير الأفلاطونيين في العصر المدرسي - أن الإيمان  
ضروري للعقل وشريط لصحة تفكيره ، أما القديس توما الأكويني + ١٢٧٤  
T Aquinas كبير المشائين في ذلك العصر فإنه يميز بين ميدان العقل وميدان

(٢) اتفقت في هذا مدارس اليقين ومدارس الشك Scepticism بيد أن الأولى جعلت  
اكتساب المعرفة والتوسل إلى قوانينها مؤدياً إلى راحة العقل وطمأنينة النفس ، بينما رأى  
الشكك أن الطريق الوحيد لتحقيق هذه الغاية إنما يكون بالشك أي بالتوقف عن إصدار حكم  
ما - سلباً كان أو إيجابياً - انظر : E. Zeller, Stoics, Epicureans & Sceptics p.

الإيمان وبرى أن العقل وظيفته أن يهيء لنا الطريق ويقودنا إلى الإيمان<sup>(١)</sup> .  
ورأى فلاسفة الإسلام - بالإضافة إلى محاولتهم السالفة الذكر في التوفيق  
بين الحكمة والشريعة - أن التأمل المحض ينتهي بصاحبه إلى « الاتصال »  
بالعقل الفعال - وهو عندهم وساطة الاتصال بين العالمين العلوي والسفل -  
وبذلك تتحقق السعادة ، ويبدو أنهم تأثروا في هذا بمذهب السعادة عند  
أرسطو<sup>(٢)</sup> .

### ( ح ) في المصور الحديثة :

وأقبل عصر النهضة Renaissance الذي شغل القرنين الخامس عشر  
والسادس عشر يحمل الثورة على الروح الديني الصوفي الذي ساد تفكير المصور  
الوسطى ، وارتد إلى العقل الذي استمسك به اليونان قديماً وأخذ يبتز بمنطقه ،  
ولكن فلسفة رواد الفكر الحديث في عصر النهضة قد اتجهت إلى أن تكون  
علماً طبيعياً ، ومع استثناء الحركة التي قصدت إلى إحياء المذاهب اليونانية  
القديمة ، نلاحظ في هذا العصر اتجاهها علماً يبدو في اتجاه « پاراسيلسوس  
+ ١٥٤١ Paracelsus للسلطة الدينية والعلمية مصدراً للحقيقة ، وفي الجمع العلمي  
الذي أقامه في ناپل « تلازيو » + ١٥٨٨ Telesius للدراسات التجريبية ) ، وفي  
نشأة علم وظائف الأعضاء « الفسيولوجيا » على يد فيسال + ١٥٦٤ Vésale  
واكتشاف « هارفي » + ١٦٥٨ Harvey للدورة الدموية ، وفي رأى  
كوپرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus في أن الشمس - وليست الأرض -

(١) قارن توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة في الفصل الثالث من

الطبعة الثانية

(٢) أما عند صوفية الإسلام عامة فتتحقق السعادة بالاتحاد بالله - أو نحو هذا - ويكون  
ذلك عن طريق تصفية النفس بالمجاهدة وقطع علائق البدن ونحو هذا مما هو معروف  
لدارسي التصوف

مركز الكون ... وفي غير هذا من اتجاهات سردها كلها إلى الانصراف  
بالفكير عن الحياة الأخرى التي شغلت مفكرى المصور الوسطى ، وعن الحياة  
العقلية النظرية المتداخلة التي شغلت جبهة فلاسفة اليونان ، وتوجيه التفكير إلى  
خدمة الحياة العملية .

ثم أتى العصر الحديث - في مطلع القرن السابع عشر - وأثر الاتجاه  
تدريجى في أوضاع صوره ، إذ كانت فلسفة هذا العصر في جعلها امتداداً للتفكير  
عصر النهضة من حيث إنها ثورة على السلطة العلية ممثلة في أرسطو ، والسلطة  
الدينية ممثلة في رجال الكنيسة ، ومنذ ذلك الوقت أخذ رواد الفكر يحررون  
العقل من قيوده ، فتمردوا على نزعة اليونان إلى دراسة العلم لذاته ، ورفضوا اتجاه  
الفلاسفة اليونانيين في ربط الفلسفة بالحياة الأخرى ، ولكنهم ربطوا التفكير  
النظري بالحياة العلية ، واختلف موقفهم عن موقف الرواقية والأبيقورية قديماً ،  
لأنهم نظروا إلى الحياة العملية نظرة أشمل وأهم من الناحية الخلقية ، وروا أن  
العقل عندم يسبقه نظر عقلى قد يكون صيغافيزيقياً مجرداً أو تجريبياً مخالفاً ، وبدا  
هذا أوضح ما يكون عند فيلسوفين افتتحا فلسفة المصور الحديثة هما فرنسيس  
بيكون - ١٦٢٩ والمدرسة الإنجليزية من ورائه ( وديكارت ) ١٦٥٠ ومن  
ورائه أتباعه من الفرنسيين والألمان وغيرهم من فلاسفة أوروبا .

كان من دلالات الروح الجديدة ثورة رواد الفكر الحديث على منطق  
أرسطو التصورى ، إذ كان معيار الصواب فيه صدق النتائج بالتياس إلى المقدمات  
التي تفترض صحتها مجرد افتراض ، فنزع هؤلاء الخلدون - من التجريبيين -  
إلى الشك من صحة المقدمات بالاستقراء ، وجعلوا معيار الصواب مطابقة النتائج  
للواقع ، وبذلك مكثروا لاتصال الفكر بالحياة العملية ، وسيضع هذا في  
التصل التالى .

رأى بيكون أن العلم لا يتقدم إذا اعتمد على النظر العقلى ، وأن هدفه ينبنى

أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للسيطرة عليها واستغلالها لصالح الإنسان ،  
والتجربة هي الطريق الوحيد الذي يمكننا من تحقيق هذه الغاية - وإلى مثل  
هذا الاتجاه نزلت الفلسفة التجريبية بوجه عام ؛ وسنعود إلى بيان هذا بعد .

وأما ديكارت فقد شارك بيكون في استغفانه بالمنطق الشكلى والرغبة في  
ربط الفلسفة بالحياة العملية ، وإن خالفه في الاعتماد على العقل دون التجربة  
الحسية ، صرح ديكارت بأن غاية الفلسفة الرئيسية تحصيل علم كامل بكل  
ما يمكن العلم به ، وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول أسى يمكن أن تستنبط  
منه بالعقل كل حقيقة من حقائق المعرفة ، ويقول في « مبادئ الفلسفة » إن  
فرضى الفلسفة هداية ملوك الإنسان في حياته والحفاظة على صحته واكتشاف  
الفنون ، أى أن غاية الفلسفة ليست مجرد العلم كما ذهب أرسطو ومن تابعه ،  
بل غايتها تحقيق رفاهية البشر وصلاحهم ، وكال العلم إنما يكون بانصاله بالحياة  
العملية حتى يسود الإنسان الطبيعة ويهيمن عليها ، ولا يكون كال العلم بدنيته  
من النظر العقلى المحض وابعثاده عن المنفعة العملية كما ظن أرسطو من قبل .

وكان هذا هو اتجاه الفلاسفة في عصر ديكارت ، وقد لاحظ المؤرخون  
التشابه بينه وبين ما يكون في هذا الصدد ، وقيل : إن صرح التشابه إلى أن هذا  
العصر كان عصر الآلات والصناعة والطب العلمى ، وهكذا نرى أن فضل  
للفلسف - فيما يقول ديكارت - لا يقتصر على سمو النظرة وشمرف المرتبة  
بل إنه مع هذا منفعة عملية جليلة « والإنسان يفتقر إلى الفيلسوف ليهدب به أخلاقه  
ويسترشد به في حياته ويهتدى به إلى الخير الأسمى (١) » .

(١) قارن ديكارت Descartes في كتابيه :

Les Principis de la Philos, في المقدمة ثم في Discours de la Methode وقد ترجمه  
للإنجليزية J. Veitch تحت عنوان Discourse on Method ( مع التأملات ومقتطفات من  
مبادئ الفلسفة ) إنظر ص ٦٠ - ٦١ من الطبعة السادسة - وترجمه للعربية الأستاذ محمود

فالفلسفة الحديثة عند العقليين قد بدأت بتمجيد العقل والإشادة بسلطانه ،  
ولكنها كانت كالفلسفة التجريبيين من حيث إنها لم تتحرر من طغيان روح  
العصر - عصر الآلات والصناعة - فانصلت بالحياة العملية وانتمت بالعمل  
والصناعة على غير ما ذهب جمهور فلاسفة اليونان ، واستمر طابعها في الاتصال  
بالحياة العملية قائماً ، بل اشتدت هذه النزعة بعد ذلك عند القائمين بمذهب  
التطور Evolutionism الذي صاد التفكير الأوربي والأمريكي منذ القرن التاسع  
عشر وكان من بعض ترواحيه امتداداً لمذهب المنفعة العامة<sup>(١)</sup> فاعتبرت المعرفة عند  
هؤلاء جميعاً أداة للعمل .

وبدت النزعة العملية واضحة كذلك عند القائمين بالمذهب العملي  
« البرجماتية » Pragmatism الذي صاد التفكير الأمريكي منذ أواخر القرن  
الماضي ، وقد رأينا كيف وحده « جون ديوي » بين الفلسفة ودورها في تاريخ  
الحضارة ، واعتبر المعرفة خطة لمواجهة إشكال ، فإن نجحت في حله كانت حقاً ،  
وإلا كانت باطلاً وإن كره أصحاب المنطق الصوري<sup>(٢)</sup> .

وشبيه بهذا كان موقف الماركسية التي أرادت بالفلسفة تغيير النظم القائمة  
وتحرير العالم من جور الظلم وطغيان انحراف<sup>(٣)</sup> .

وهكذا تحوت نيمة العقل عند المحدثين حتى أصبح أداة نفعية بعد أن كان

- الخضيرى (مقال عن المنهج) وقارن الدكتور عثمان أمين في كتابه ، « ديكارت » وكذلك  
انظر لأستاذ الفلسفة الحالي بجامعة إدنبره باسكتلندا :

N. K. Smith, (1) New Studies in the Philos. of Descartes, (Descartes  
as a Pioneer), 1925

(2) Decartes' Philosophical Writings Selected & translated), 1952

(١) انظر توفيق الاوليل : مذهب المنفعة العامة ١٩٥٣ فصل : النفعية التطورية .

(٢) ص ٤٨ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقد كان هذا المذهب كذلك صورة من صور

للنفعية العملية - أقرأ عنه اتصالاً في كتابنا المذكور في الهامش السالف .

(٣) ص ٥٤ وما بعدها من هذا الكتاب .

عند القدماء هبة إلهية ، ورزح الفكر تحت ضغط الحياة العملية بعد أن كان في يد القدماء يسمو بمقدار تحرره من قيود الحياة العملية ، وأصبح العلم وسيلة لغاية هي العمل والنتج بأوسع معانيه ، وكان التأمل العقلي الخالص في نظر أفلاطون وأرسطو يسلم إلى السعادة القصوى ، فأصبحت السعادة تلتصق في العمل وإن كان العمل يقوم على المعرفة ، بيد أنه مهدها الأسمى وغايتها التصوى .

### (٤) تصويب :

وهكذا نرى أن فهم الفلسفة باعتبارها مجرد لذة عقلية تشبع عند صاحبها دافعا فطريا إلى حب الاستطلاع - كما ذهب جمهرة قدماء اليونان - أو مجرد دراسة عقلية تتصل بالدين وتحاول التوفيق بين العقل والوحي ، أو تؤكده صحة الحقائق التي نزل بها الوحي - كما ذهب فلاسفة المصور الوسطى ورجال اللاهوت فيها - قد أثار الضيق في نفوس الكثيرين من أهل الفلسفة ومؤرخيها ، فجدوا في إثبات صلتها بالحياة وإزالة الضموض الذي لأبسها ، وسوء الظن الذي اقترن باسمها<sup>(١)</sup> . فالفلسفة عندهم ليست مجرد تأمل يستغرق صاحبه وهو في عزلة عن ضجيج الحياة وزحمة الدنيا ، إذ لم يعد في الإمكان أن ينسحب من دنيا الأعمال عاقل ، إنما نكتسب فلسفتنا بدراسة دقيقة للوجود والإنسان ومكانه من الوجود ونستغل فلسفتنا في الترقى بمستوى تجاربنا وتصحيح نظرتنا إلى الحياة دون أن نتعمق بالقطع إلى وجوه النشاط ، وتأمل أسباب النزاع بين الفاض ، إن الفلاسفة تمكننا من أن نشرف من علي على الأهداف البعيدة التي تجاهد البشرية من أجلها ، ونحفزنا على أن نساهم في تحقيقها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا<sup>(٢)</sup> .

(١) قارن : R. P. Perry. The Approach to Philosophy, ch. I, p. 3 ff.

G. Watts Cunningham, Problems of philosophy ch. I

(٢) Jerusalem p. 6, 10 وتارن : M. Schoen & others, & Paulsen

p. 1-3. 11 ff.



وإذا كان الرضعيون من الفلاسفة قد أنكروا على أصحاب الفلسفة التقليدية  
 دعواهم التعريضة في أن الفلسفة تمكنا من فهم طبيعة العالم وعقيدة النفس  
 البشرية ومكان الإنسان من العالم<sup>(١)</sup> ، وتحدد له مثل العليا في مجال الحق والتقدير  
 والجمال ، فإن هؤلاء الرضعيين لا يفكرون قيمة فلسفتهم أو أثرها في حياة الإنسان ،  
 يقول « برتراند رسل » B. Russell أحد أعلام الفلسفة التحليلية من المعاصرين  
 - الذين يفكرون بالفلسفة التقليدية الليتانيات - إن الفلسفة تمررنا من جور  
 الأحكام السريعة المبتصرة Prejudices وتصمنا من الالتواء الذي ينشأ عن  
 ضيق النظرة . . . الخ<sup>(٢)</sup> بل يشك رسل - وهو المؤمن بالعالم ومناهجه - في  
 أثر العلم بالقياس إلى أثر الفلسفة ( التحليلية ) في حياة الإنسان إذ يقول : إن العلم  
 ينبتنا بما نستطيع أن نعرفه ، ولكن ما نستطيع معرفته ضئيل محدود . . . واصل  
 تعليم الإنسان كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشك التردد ، هو أعظم  
 شيء لا تزال الفلسفة تعلمه لدارسيها حتى يومنا الراهن<sup>(٣)</sup> .

على أن كل ما أسلفناه بهدد الفلسفة واتصالها بالحياة العملية لا ينفي القول  
 بأن الغاية « المباشرة » للفلسف يقسم أن تكون نظرية خالصة ، ومع هذا  
 لا تطلب المعرفة الفلسفية لذاتها ، وإنما لتكون نتاجها أداة لتحقيق غاية بعيدة  
 هي خدمة البشرية ورفاهية أبنائها ، وفي ضوء هذا نقول إن جمهرة المحللين من  
 الفلاسفة يؤكدون أن الفلسفة لم تعد مجرد تأمل يستغرق صاحبه في عزلة عن  
 ضجة الحياة وزحمة الدنيا ، بل أصبحت دراسة للوجود ومكان الإنسان منه ، توطئة

(١) تارن B. Russell, Outline of Philos. ch 17 (في الفصل الذي عقده على  
 « مكان الإنسان من العالم » ) .  
 (٢) B. Russell, Outline of Philosophy. ch. 17 (في الفصل الذي عقده على  
 « مكان الإنسان من العالم » ) .

للإفادة منها في تجاربنا المشتركة والترقى بمستواها والملم بأهداف البشرية البعيدة  
ومثلها العليا والمساهمة في العمل على تحقيقها .

وإذا كان جمهور فلاسفة اليونان ومن تابعهم يرون أن الفرض من التفلسف  
هو مجرد كشف الحقيقة لذاتها بهادث من الذة العقلية وبشير نظر إلى ما يحتمل  
أن يقرب على هذه الحقيقة من وجوه النفع في الحياة ، فإن الذي لا شك فيه  
أن الحقائق التي يتوصل إليها الباحث قد أُنزِت في حياة الذين وقفوا عليها جهودهم  
واستمسكوا بها ، ولو لم يقصد الذين كشفوها إلى جعلها مؤثرة في حياة الناس .  
بل يرى مؤرخو الفلسفة أن للفلسفة وظيفة اجتماعية قامت بها منذ نشأتها  
حتى اليوم ، وما من ثورة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غيرها إلا وكان وراءها  
فلسفة ، ولو لم يقصد إلى الثورة أصحاب هذه الفلسفة ، بل ولو لم يكن القائمون  
بالثورة من المشتغلين بالفلسفة ومذاهبها ... وإذن فلتكن غاية تفلسفة المباشرة  
هي كشف الحقائق ، وغايتها البعيدة هي الإفادة من هذه الحقائق في  
دنيا العمل .

وعذا هو الاتجاه السليم فيما يبدو ، فليس مما يساغ اليوم أن يقال : العلم  
لعلم ، وكشف الحقيقة لذاتها لجرد الذة العقلية . . . وغير هذا من تعبيرات  
لا تلام إلا فيلسوفنا يصنزل الدنيا ويمجها في برجه العاجي بعيداً عن انفس ، إلا متى  
أريد بهذا رهبة من أجل البعث عن الحقيقة نوطئة للإفادة منها في حياتنا  
الدنيا ، أما اعتبار الفلاسفة لهواً يملأ به السادة فراغ وقتهم فقد كان هذا مقولاً في  
الجمتمع اليوناني القديم ، إذ لم يكن غريباً على اليونان - وقد حقروا من شأن  
العمل اليدوي حتى وقتوه على السبيل - أن ينهض فلاسفتهم للدعوة إلى دراسة  
العلم لذاته ، أما اليوم فقد تنيرت نظارة الناس ونظرة المفكرين إلى الحياة وقيمتها ،

وأصبح من الضلال أن يقاوم الفيلسوف روح عصره ويعتكف في برجه العاجي  
ويقف حياته على الأمل لجرد التأمل ، وقد انصفت مذاهب المحدثين الكبرى  
- كذاهب التجريبيين والعقليين والوضعيين والتطوريين والماركسيين والعمليين  
البرجوازيين - حين ربطت بين النظر والعمل وسخرت العقل لخدمة الحياة  
الدنيا ، بشرط ألا تكون خدمة الحياة الدنيا هي الهدف المباشر أو الغاية القريبة  
للفلاسف ، وما لغير هذا ينبغي أن يكون اليوم تفكير .

ولكن بين المعاصرين من طالب بمقاومة الوهم الذي استولى على أذهان  
الكثيرين منذ القرن الماضي ، وهو الذي يمجد خرافة تقدم البشرية عن طريق  
العلم الوضعي المادي ، والفن الكلاسيكي الذي يسمو بالجمال فوق كل اعتبار ،  
ويماو بالنظر العقلي حتى يرتفع به فوق العمل اليدوي ... ينبغي أن يتحرر الناس  
من هذا الضلال ، فإن الحياة تقوم في الحب . . . وأسمى عمل يقوم به الإنسان  
هو الذي يهدف إلى تقوية روابط الإخاء والمحبة بين بني البشر ... هكذا قال  
« تولستوي » + ١٩١٠ في نصيحة وجهها إلى الشاب « رومان رولان » +  
١٩٤٤ وغيره ممن ما يروا الدعوة السالفة الذكر .

حسبنا هذا إشارة إلى القنوات التي جرت فيها الفلسفات المختلفة ، ولتقف  
قليلا عند طرائق البحث العلمي وارتباطها بالتفكير الفلسفي .

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن  
الإطلاع على المصادر التالية :

- Lewis, John. Introduction to Philosophy, 1954.  
Moore, G. E., Philosophical Studies  
- Bosanquet, B., Life and Philosophy (in Contemporary British  
philosophy, vol. I. p. 48—74).  
Brightman, E.S., Introduction to Philos., 1925.  
Windelband, W. Introduction to Philosophy, 1923.  
Fullerton, G. S. An Introduction to Philosophy.  
Maritain, J. An Introduction to Philosophy, 1930.  
Ladd, An Intr. to Philosophy.  
Armstrong, A. H., Intr. to Ancient Philos., 1949.  
Leighton, J. A. The Field of Philosophy 1925.  
Randall, J. N. & Buchler, Philosophy : An Introduction 1942.  
Watson, J., An Outline of Philosophy.  
Le Senne, R., Introduction à la Philosophie 1947.  
Jaspers, K., Intr. à la Philos. (ترجمه عن الألمانية J. Hersch عام 1951)  
P. Guillaume et G.—H. Luquet, Manuel de Philos., 1931.  
Wable, J., Traité de Métaphysique, 1953.  
Mathiae, A. H., Manuel de Philosophie.  
( M. H. Poret ترجمه عن الألمانية )  
Cuivillier, A., Manuel de Philosophie (2 vols.).  
Rey (Adel.) Leçons de Philosophie (2 vols.).  
Olleé-Laprune, La Philosophie et la Temps present.  
Navelle, Definition de la Philos.  
Baudin, Introduction Générale à la Philosophie.  
Roustan, Leçons de Philosophie.

Traité Elementaire de Philos. A L'usage des classes edité par les Professeurs de l'institut de Supérieur de philos. 2 vols.

L'Activité Philosophique Contemporaine en France et aux Etats-Unis — Etudes publiées sur la direction de Marvin Farber 2 vols., 1950.

Langer, (Sousanne K.), Philos. in a New Key, 1942.

Joad, C. E. M., (1) Philosophy (in the Teach Yourself Books,) 1944.

(2) Return to Philosophy, 1936.

(3) Philosophy of Our Times.

(4) Guide to Modern Thought.

(5) Philosophical Aspects of Modern Science, 1948.

(6) Guide to Philosophy.

Perry, R. B., A Defence of Philosophy, 1931.

Hayek, F. A., Counter Revolution of Science, (Studies on the abuse, of reason 1952

Daniel J. Bronstein, & others, Basic Problems of Philos., Selected readings with introduction, 1954.

If you want to become mad very soon please study (<sup>like</sup> ~~what~~ ~~we~~ do) PHILOSOPHY,

for it's much easier  
much better and after

after becoming mad, you will be

a PHILLOSOPHER of the  
nuts.

## الفصل الثاني

### في مناهج البحث في الفلسفة

تمهيد في مناهج البحث - صور من المنهج : ( ١ ) الاستنباط : ( ١ ) القياس المصوري  
( ب ) الاستنباط العقلي - منهج البحث الفلسفي ( عند ديكرت و مدرست ) - ( ٢ )  
الاستقراء التجريبي - مراحل منهج البحث التجريبي : ( ١ ) الملاحظة والتجربة ،  
( ب ) الفروض ، ( ج ) تحقيق الفروض - من تاريخ منهج البحث التجريبي -  
خصائص المعرفة العلمية - خصائص المعرفة الفلسفية - علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً .

### تمهيد في مناهج البحث :

يراد بمنهج البحث - في أي فرع من فروع المعرفة البشرية - الطريقة  
التي يتبناها العقل في دراسته لموضوع ما ، فتوصل إلى قانون عام أو مذهب جامع ،  
أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة مجهولة ،  
أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة ؛ والباحثون على حق حين يحرصون على تحديد  
المناهج التي يبالغون بها دراستهم قبل مزاولة البحث في موضوعاتهم ، إن البحث  
عن الحقائق ومحاولة التوصل إلى قوانين عامة ، لا يكون قط بغير منهج واضح  
يلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته وصراحته ، ومن هنا أضاف المحذرون من المنطقة  
إلى مباحث المنطق مبحثاً جديداً هو طرائق أو مناهج البحث العلمي Methodology  
( هو المنطق التطبيقي أو منطق العلوم أو فلسفة العلوم ) . وقد نشأ هذا الفرع  
الجديد على يد « ريموس » المقبول عام ١٥٧٢ P. Remus<sup>(١)</sup> ومن تابعه من

( ١ ) كان بطرس ريموس من أشياع أفلاطون ، رفض منطق أرسطو وحاول وضع منطق  
جديد مكانه ، وأعد رسالة للاجتهاد تحت عنوان : كلى ما قاله أرسطو وتم وضلال : فكان من  
جراه هذا أن حرم عليه التدريس ونشر أبحاثه ( التي يهاجم فيها أرسطو ) حيناً من الزمن - ولما  
استرد حريته استأنف هجومه على أرسطو فضاق المشامون به واغتناله أحد المتطرفين منهم .

الباحثين ، وغاية هذا الفرع الجديد أن يسجل المراحل التي مر بها مختلف العلماء عند دراستهم لموضوعات بحثهم ، ويدرس خصائص الدراسات العلمية وتنوع المناهج من رياضية وتجريبية واجتماعية . . . إلى غير ذلك من موضوعات هذا الفرع الجديد .

### صورة من المنهج :

وتتمثل أشيع المناهج في صورتين من صور الاستدلال : منهج الاستنباط العقلي ومنهج الاستقراء التجريبي ، ويمدو أولهما في صورتين هما للقياس الأرسطاطاليسي ( أو الاستنباط الصوري ) والاستنباط الرياضي أو البرهاني ، فلتقف عند كل صيرورة من هذه الصور قليلا :

### ١ - ارسطاطاليسي :

#### ( ١ ) القياسي الصوري Sylogism or Formal S. :

والقياس الصوري من وضع أرسطو قديما ، وكان هذا تقديرا منه لأهمية المنهج الصحيح في البحث العلمي ؛ ويراد بالقياس كل قول يتألف من قضيتين ( أو أكثر ) متى سلمنا بصحتها لزم عنهما بالضرورة قضية ثالثة ، كقولنا : كل الرجال أذكىاء . . . محمود راجل . . . محمود ذكي .

والقياس أحسن ما في المنطق الصوري ، وهو الذي يعني بالبحث في صور التفكير دون مادته ، من أجل هذا كانت قوانينه ( الصورية ) عامة تنسب حل كل موضوع ، وساطقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير ؛ في هذا القياس الصوري يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التي يؤدي اتباعها إلى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم المرء بها مقدما ، أو يفترض أنها صادقة بصرف النظر عن الواقع - وسنرى كيف اهتم المحدثون من المناظرة بهذه المقدمات العامة وكيفية التوصل إليها .

كانت غاية القيام . الصوري هي الاستنباط الصادق أو عدم تناقض الفكر مع نفسه ، لأن نتائجه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع ؛ ومن هنا اعتبره المحدثون عقياً مجدداً لأنه لا يكشف جديداً ، إذ أن نتائجه متضمنة في مقدماته - كالمثال السالف ، فهو صوري شكلي يهتم بصورة التفكير وهيئته دون مادته كما أشرنا من قبل .

وشاع هذا القياس الأرسطاطاليسي إبان المصور الوسطى واستبد بالمدرسين الذين تابعوا أرسطو ، وكان يترجمهم القديس توما الأكويني + ١٢٧٤ فضاق رواد الفكر الحديث في عصر النهضة ومطلع العصر الحديث بهذه السلطة التي تهيأت لأرسطو على عقول المفكرين حتى شلت طاقاتها وجبست حريتها ، وأخذوا يهاجمون هذا المنطق الصوري باعتباره مسئولاً عن ركود الفكر في المصور التي اصطفتته منهجاً للبحث ، وقالوا إن الفكر الجرد لا يكشف عن حقيقة جديدة ، إذ كانت مهمة هذا المنطق الصوري مقصورة - كما قلنا - على الانتقال من مقدمات معلومة إلى نتائج مجهولة - دون نظر إلى صحة هذه المقدمات وصحتها ما تتضمنه من معلومات - فيما يزعم هؤلاء النقاد .

وإنصافاً لأرسطو من حملات هؤلاء النقاد المحدثين نقول إن الاستدلال عند أرسطو يتمثل في ثلاث صور : فهو إما أن يكون : (١) استدلالاً برهانياً يصدر عن مبادئ يقينية ويُفضى إلى العلم ، أي يقوم على مقدمات برهانية ومن ثم تكون صحيحة (٢) أو استدلالاً جديلاً يتألف من مقدمات محتملة أو ظنية وآراء متواترة عند العامة أو العلماء (٣) أو استدلالاً سوفسطائياً يتألف من مقدمات كاذبة تحوي النتيجة ظاهرياً لا يقينياً ، ومن ثم كان قائماً على تضايها موهمة .

من هذا نرى أن أرسطو لم يقل إن القياس يقوم في كل حالاته على مقدمات لا يُنظر إلى صوابها ، فقد يكون القياس برهانياً يقوم على مقدمات يقينية ، بل



فطن أرسطو إلى أن النتيجة الكاذبة لا تستنبط أبداً من مقدمات صحيحة ، وهذا ما أغفله هؤلاء المنقاد .

في هذا الإيضاح أنصاف لقياس أرسطو من حالات خصومه ، ولكنه لا يهضم كل ما قاله ، لأن تقدم يصدق على القياس السوفسطائي والجدلي مما ، ورواد الفكر الحديث يطمحون إلى التحقق من صدق المقدمات في كل حالات الاستدلال ؛ من هنا نزعوا إلى تفادي النقص الذي يشرب الاستدلال القياسي - ولو في بعض حالاته - وأرادوا بمناجج البحث أن تكون أداة لكشف علم جديد ، فقالوا إن القياس الأرسطاطاليسي لا يحقق شرطاً هاما في الاستدلال ، هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة غير مضمّنة في المقدمات ، واتجه المحدثون إلى إصلاح هذا القياس ، فوضع بعضهم منهج الاستنباط ، وأضاف غيرهم منهج الاستقراء الذي أشار إليه أرسطو ولم يعرض في بيانه ؛ فانقلب على كل منهما بكلمة :

(ب) الاستنباط العقلي Deduction :

هو إصلاح أدخله ديكارت وأتباعه على القياس الأرسطاطاليسي ليقتادوا منه ، وهو يشارك القياس السالف الذكر في أن النتيجة فيه تلزم ضرورة عن مقدماته ، ويخالفه في أنه منتج وليس عبدياً كالقياس للصوري ، إذ أن النتيجة في الاستنباط الرياضي ، غير مضمّنة في مقدماته - كما ستعرف بعد ، ويستخدم الاستنباط أصلاً كمنهج للعلوم الصورية (الرياضية) .

إذا كان القياس - فيما يقول خصومه من أمثال ديكارت - لا يؤدي إلى معرفة جديدة ، لأنه يفسر للآخرين ما يعرفونه ، ولا يكشف لهم عن معرفة يجهلونها ، فإن الاستنباط بتفادي عند الذين يصطنعونه هذا النقص ، وإن شابه القياس في أن كليهما يضع مقدمات عامة تستنبط منها بالضرورة نتائج ، وقد أدى هذا بعض الباحثين إلى اعتبار الرياضيات من فروع المنطق ، ورفض غيرهم هذا

الرأى ، وليس من عملنا الآن أن نمحوض في هذا الإشكال ، وحسبنا أن نقول إن الاستنباط يتميز من القياس بهنصر الابتكار الذى ينشأ عن خيال الرياضى ، وتبدو نتائجها أشبه ما تكون بإشراق أو إلهام مفاجئ ، ولو نشأ الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى - فيما يقول بوانكاريه Poincaré - لما تقدمت الرياضة أبدا ، لأن نتائج الأقيسة متضمنة في مقدماتها ، كما قلنا من قبل ، كما يتميز الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى بالتعميم ؛ نلاحظ في القياس أن النتائج أخص من المقدمات ، وعلى عكس هذا يكون الحال في الاستدلال الرياضى ، والتعميم فيه يكون بالانتقال من البسيط إلى المركب أو من الخاص إلى العام ؛ ويقوم هذا الاستدلال على التعريفات والمصطلحات ( من البديهيات والمصادرات ) ومنها تستنبط النظريات ( الرياضية ) ، كما سنعرف عند حديثنا على المنطق عند الحداثيين في الباب الرابع من هذا الكتاب . ولسنا نريد أن نفصل في بيان المنهج الذى تصطنعه العلوم الرياضية ، ولكن نحسبنا أن نعرف منه الجانب الذى امتحان به الفلاسفة العقليون في منبرج للبحث الفلسفى ؛ ويتقضى هذا أن نقف قليلا عند أدبيكارت بوجه خاص :

والواقع أن نواة المنهج الاستنباطى قد ظهرت عند بعض فلاسفة اليونان ، أمثال الرياضى المصروف فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م وأرسطو + ٣٢٢ ق . م واضع المنطق الصورى وإقليدس الإسكندرى + ٢٧٥ ق . م <sup>(١)</sup> بكتابه « الأصول » أو المبادئ Elements الذى بقى المثل الأكل للتفكير الهندسى أكثر من أبقى عام ؛ وإذا كان التفكير الرياضى قد افتقد الكثير من قيمته عند مفكرى العصور الوسطى ، فإن المصور الحديثة قد أقبلت وهى تحمل لهذا النوع من

(١) Euclide وهو غير Euclides المينارى تلميذ سقراط ومؤسس المدرسة المينارية ، وقد ترجم العرب في القرن الثالث كتاب الأول ( إقليدس الإسكندرى ) مبادئ أو أصول الهندسة وسموه « الأسطونات » أى الأصول أو الأركان فيما يروى القفطى

التفكير تقديراً ماحوظاً ، كانت نتائجه مناط الثقة عند الكثيرين من الفلاسفة منذ مطلع هذه العصور ، بل ظهر منهم من حاول الانتفاع بيقين المعرفة الرياضية والاستعانة بها خارج مجال العلوم الصورية .

وحسبنا أن نشير إلى « جاليليو » + Galileo ١٦٤٢ الذي فطن إلى قيمة المنهج الرياضي في علم الفلك خاصة وسائر العلوم الطبيعية بوجه عام ، وفرنسيس بيكون ، الذي لم يفضل عن قيمة الرياضة في تقدم العلم في عصره ، ولكن أكبر رواد هذا الاتجاه في ذلك القرن كان « ديكارت » الذي ساوره الشك في قيمة الدراسات في عصره ، ولم يجد المعرفة اليقينية إلا في الرياضة ، من أجل هذا آثرنا أن نقف عند منهجه لنرى مدى استقلاله للمنهج الرياضي واستعانتة به في التوصل إلى المعرفة اليقينية في الفلسفة :

### منهج البحث الفلسفي ( هندسة بيطرت و صيرصم ) :

يقدم ديكارت منهج البحث على أساس الحدس Intuition والاستنباط العقلي Deduction ، ويريد بالحدس انتقال الذهن انتقالاً سريعاً ومباشرة إلى مجهول ، وهو نور فطري يمكن الإنسان من إدراك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين قضية وأخرى<sup>(١)</sup> إدراكاً مباشراً في زمان واحد وليس على التعاقب .

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

(١) يراد بها الخواص الطبيعية الجردة البسيطة التي تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات ويمكن أن تستنتج منها حقائق أخرى - وذلك مثل الزمان والمكان والامتداد والحركة والكوجيتو Cogito : أنا أفكر إذن فأنا موجود ، والروابط بين قضية وأخرى مثل : المساويان لشيء واحد متساويان . . . الخ .

و يمتاز الاستنباط الديكارتي عن القياس الأرسطاطاليسي بأن الأول يقوم على قضايا يقينية بينما يمكن أن يقوم الثاني على قضايا ظنية أو احتمالية ، إلى جانب أن نتائج القياس متضمنة في مقدماته فيكفل اتساق الفكر مع نفسه ، أما نتائج الاستنباط فمعرفة جديدة تكسب بالتأمل العقلي .

وأقام ديكارت منهجه على أسس رياضية ، لأن المقدمات الرياضية تمتاز بالانظام والترابط الذي يسلم إلى النتيجة الصحيحة ، والمنهج عنده « قواعد وثيقة سهلة تمنع صراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، ويبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي نستطيع إدراكها دون أن تضيق في جهود غير نافعة ، بل إنها تزيد ما للنفس من علم بالتاريخ » .

ومن رأيه أن النفس قد أودعت فيها بذور الأفكار النافعة ، وكلما أجهنا إلى البساطة واتخذنا النور الفطري « الحدس » أداة للإدراك كان اكتشاف الحقيقة آمن وأيسر ، ومن أجل هذا رأى بعد أن هاجم المنطق الأرسطاطاليسي المعتقد أن يضع قواعد سهلة يمكن تطبيقها في كل بحث نظري ، وكثرت عنده هذه القواعد ولكنه خصها آخر الأصر في أربع<sup>(١)</sup> هي :

١ - قاعدة اليقين : لا أقبل شيئاً قط على أنه حق إلا إذا عرفت يقيناً أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور précipitation والسبق إلى الحكم قبل النظر prévention ولا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في وضوح وتميز ، بحيث لا يكون لدى أي مجال لوضعه موضع الشك .

وهو يريد بالتهور الحكم قبل أن يصل العقل إلى يقين كامل ، ويريد بالحكم قبل النظر الأخذ بأفكار خاطئة اعتنقها منذ طفولته أو أخذها عن السلف بالنقل عن غير نقد .

(١) قارن : Descartes, Discours de la Méthode القسم الثاني ( من الترجمة

الإنجليزية السالفة ص ١٩ ) .

وبهذه القاعدة أصبح جلاء الأفكار ووضوحها مقياس الصواب والخطأ ،  
وانتمت السلطة الكندية والكتب القديمة مصدراً للحقيقة ، وامتنع الأخذ  
بالفكرة مجرد أن أكثر الناس يدينون بها ، أو لأن المعروفين من المفكرين قد  
اعتنقوها ، أو لأن السلطات الدينية قد اعتمدها ... في القاعدة إذن محاولة لإبعاد  
العقل عن القائل بالأخطاء التي سماها بيكون بالأوثان أو الأوهام Idols وهي التي  
تؤلف الجانب السلبي من منهجه التجريبي ، كما سنعرف بعد قليل .

٦ - قاعدة التحليل : وبها قرر ديكارت وجوب تقسيم المشكلة التي نعرض  
لحلها ما أمكننا ذلك ، أي إلى أجزاء بسيطة هي قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها  
على خير الوجوه .

وغاية التحليل عند ديكارت رد المركب إلى البسيط ، والمتمم إلى الممهمل حتى  
يبدأ العقل تفكيره في المسألة التي يدرسها مطمئناً إلى وضوح الفكرة التي يبدأ  
بها حتى لا يخطئ فيها ، وبذلك يأمن الزلل منذ بداية تفكيره ، وهو يدرك هذا  
البسيط بالحدس الذي يدرك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة ... وسينتهي به  
هذا إلى أن يحصل العلم بالمقولات سابقاً على العلم بالخصوصيات ، لأن الأفكار  
أوضح من الأشياء ، والمبادئ أوضح من كثرة الأنواع ، ومن هنا صيقت  
المقايير بقافي مذهبه علم الطبيعة .

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

وقد قيل إن هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتي وأظهرها أثاراً عند التطبيق  
لأن التدرج الذي أشار إليه هو الذي يميز المعادلات الرياضية التي لا يخطئ أهلها  
في حلها ، ومعنى هذا أن ديكارت قد طبق بهذه القاعدة المنهج الرياضي على كل

د

العلوم ، وديكارت نفسه يصرح بأن العالم الذي لا يلزم هذه القاعدة عندما يعرض لبحث ما ، يشبه رجلا يرقى منزلا من أسفله إلى أهلاه بوثبة واحدة مهملا السلم الذي أقيم لهذه الغاية .

٤ - قاعدة الاستقراء التام ، وهي أن أقوم في كل الحالات بإحصاءات كاملة وصراحيات شاملة تجملني على يمين من أنى لم أغفل شيئا ، أى أنه بوجب على الباحث أن يمر بحركة فكرية متصلة على كل ما يقص بموضوع بحثه ، ويراجع الصلات التي تقوم بين حلقات سلسلة الاستدلالات ، وهو في هذه القاعدة يتفق مع ويكون صاحب المنهج التجريبي في الأمثلة الصليبية في منهجه ؛ والواقع أن ظاهرة التآني وعدم التسرع كانت سمة العصر الذي عاش فيه كلاهما ، وفيها رد على نقص المناهج التي اصطنعت في المصور السالفة<sup>(١)</sup> .

وبهذه القواعد تلافى ديكارت النقص الذي كان في منطق أرسطو التقياسي وإن كان منهجه قد توسع فيه ليبنتز + ١٧١٥ Leibnitz ورياضيو القرن الماضي من أمثال جورج بول + ١٨٦٤ G. Boole عن أنشأوا المنطق الرياضي الحديث Logistic ، وسنعود إلى هذا في الفصل الذي نقتده عن علم المنطق .

ومن الخبير أن نلاحظ أن التجربة التي دعا إليها ليكون وآثرها العلم الطبيعي منهجا له ليست مستهجنة في المنهج الرياضي ، وإن كان دعائه يؤثر على العقل على التجربة أداة للمعرفة اليقينية ، كما أن يكون قد فطن إلى أن استعمال الرياضة في العلم الطبيعي يحقق له الدقة والضبط ، فالخلاف بين الاتجاهين (العقل والتجريبي) لا يبنى تسليم كل منهما بأساس الآخر .

---

(١) قارن : A. Koyrè, Trois Leçons Sur Descartes ، وقد نشرت ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم تحت عنوان « ثلاثة دروس في ديكارت » ١٩٣٧ وانظر الفقرة ٦ من مقدمة ترجمة «مقال عن المنهج» والباب الثالث من كتاب ديكارت السالف الذكر ، وكذلك L. J. Beck, Method of Descartes (A Study of the Regulae) ، وقد صدر عام ١٩٥٢ ، وهو لا يتصر على قواعد المنهج الأربعة المذكورة في كتاب المقال بل يتجاوزها إلى دراسة ما تضمنته كتاب « القواعد » .

ولكن منهج الفلسفة العقلي - على النحو الذي وضعه ديكارت - لا يستقيم بغير خطوة تسبقه هي الشك فيما يحوى العقل من أفكار قبل البدء في البحث ، وهي خطوة تقابل في المنهج التجريبي ، عند بيكون جانبه السلبي وهو جاب الأوثان الأربع التي قصد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ بحته .

والشك - على ما سنعرف - نوعان : حقيقي مطلق ، ومنهجي على الأول توقف عن إصدار حكم متا ، وهذا ما حارب به ديكارت ، وأما الشك المنهجي الذي يعتبر منهجاً في التفكير فهو الذي يزاوله صاحبه بإرادته إيماناً في النزاهة ورغبة في البعد عن التأثير بأفكار سابقة حتى يصل العقل وحده إلى المعرفة الحقيقية الصادقة ، ومنفرد لتحديث عن هذا الشك في الباب الثالث بشيء من التفصيل .

عذاهو منهج البحث في الفلسفة كما وضعه ديكارت ، وسلم بأصوله العقليون بعد ، فأصبح المنهج التقليدي للفلسفة وقد رأينا كيف استمر في الاستنباط الرياضي تضادياً لمقام القياس وإجداً به ، ولما كان التجريب يبين من الفلاسفة قد أنكروا هذا المنهج العقلي ، بل ذهب أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة إليه ، إنكار العقل نفسه ونزعوا إلى إقامة فلسفة علمية خالصة ، وصرح التجريب يبدون عامةً والوضعيون خاصةً بأن كل ما يصطنع مناهج البحث عبث لا طائل تحته ! من أجل هذا وجب أن نقف عند مناهج الاستقراء لثري ماذا يقصد هؤلاء باتجاههم التجريبي ، ولنستوفى حديثنا الذي نحن بصدده :

## ٢ - الاستقراء التجريبي Induction :

لا علم بغير منهج ، ومنهج البحث العلمي يقوم على الاستقراء التجريبي الذي يستخدمه الباحثون في العالم الطبيعي لتفسير ظواهره بالكشف عن أسبابها

أو نتائجها ، ومتى تيسر ذلك أمكن السيطرة عليها وتسخيرها لخدمة الإنسان ، من هنا قيل إن العلم قد استطاع باستخدام مناهجه التجريبية أن يقهر الطبيعة ، ويحقق للبشرية الكثير من ألوان التقدم ، ومن أجل هذا قيل إن الاستقراء أعظم مباحث المنطق التطبيقي الذي يتضمن مناهج البحث العلمي ( وهو فلسفة العلوم ) .

وإذا كان القياس الصوري يهتم بالطرق التي يلزم اتباعها لاستنباط نتائج من مقدمات سبق التوسل بها ، بمعنى أن تكون النتائج صادقة بالقياس إلى هذه المقدمات العامة لا بالقياس إلى الواقع ، فإن الاستقراء على عكسه يهتم بصدق المقدمات العامة التي يراد أن تستنبط منها نتائج صادقة ، ومن هنا كان صدق النتائج في الاستقراء يقوم في مطابقتها للواقع ، أما صدق النتائج في القياس فيقوم في اتساقها مع المقدمات دون نظر إلى الواقع ، فقولنا :

كل المستعمرين يحبون الخبز لأهل مستعمراتهم .

الفرنسيون يستعمرون الجزائر

الفرنسيون يحبون الخبز لأهل الجزائر .

هذه النتيجة صادقة في القياس كاذبة في الواقع ، وصرح الخطأ فيها إلى أن مقدمة القياس الأولى ( الكبرى ) خاطئة في دنيا الواقع ، وقد أراد رواد الفكر الجديد منذ طلع العصر الحديث أن يثبتوا من صحة المقدمات بالنسبة إلى الواقع حتى تكون النتائج التي يتوصلون إليها صادقة بالفعل لا من الناحية الصورية وحدها ؛ من أجل هذا رفضوا أن يقيموا استدلالاتهم على مجرد التفكير النظري للبحث ، وطالبوا بالاعتماد على الاستقراء ، باستخدام الملاحظة والموازنة والتحليل للوصول إلى المقدمات العامة ، وبذلك يضمنون صحة النتائج ، أي القوانين العملية التي يتقنون إليها .

من هذا نرى أن الاستقراء يقوم على ملاحظة الظواهر وتفسير العلاقات القائمة بينها ، بينما يقوم القياس على التفكير النظري الخالص ؛ مع



ملاحظة أن الباحث لا يستغنى عن كليهما ، فبالاستقراء يصل إلى المقدمات العامة الكلية ( القوانين العلمية ) و بالقياس يطبق هذه القضايا العامة على الحالات الجزئية .

و واضح مما أسلفنا أن القياس استدلال نازل ، لأنه يهبط من مقدمات عامة إلى نتائج أضيق منها - كما هو واضح في المثال السالف - أما الاستقراء فإنه استدلال صاعد لأنه يبدأ بحكم جزئي وينتهي إلى حكم كلي ، أي يصعد من أمثلة جزئية إلى مقدمات كلية أو أحكام عامة ، ومن ثم كان الاستقراء طريقة يتوصل بها الباحث إلى القضايا الكلية أو القوانين العلمية العامة عن طريق الملاحظة والتجربة ، ومن هذا نرى أن الاستقراء يراد به فحص مجموعة من الظواهر العلمية ابتغاء للكشف عن مثلها ( أو معاواتها ) عن طريق وصفها وتقرير حالتها وثباتها لتاريخ الحس ، ويكون هذا عن طريق الملاحظة والتجربة ، والوقوف على علاقة الظاهرة يمكن الإنسان من التنبؤ بوقوعها ، لأن العلاقة التي تقوم بين الظاهرة وعلمها ( أو ملاحظتها ) علاقة حتمية ، وفرض الاستقراء وضع القوانين العامة التي تفسر الظواهر التي تكون موضوع الدراسة ، ومعنى هذا أن القوانين العلمية أحكام عقلية يتوصل إليها الباحث عن طريق ملاحظته للظواهر الطبيعية وإجراء التجارب عليها حتى يتيسر ذلك .

وإذا كان الاستنباط يستخدم أصلاً في العلوم التصويرية ( الرياضية ) فإن الاستقراء يُستخدم أصلاً في العلوم المادية ( أي الطبيعية أو التجريبية ) ، وإذا كانت نشأة الاستنباط ( كنهج ) تعزى عادة إلى ديكارت فإن نشأة الاستقراء ( كنهج ) تُنسب عادة إلى فرنسيس بيكون الذي مات قبيل ديكارت بأربعة وعشرين عاماً .

وهذا الذي أجملاه بشأن الاستقراء سيُزاد وضوحاً عند حديثنا على ساحل

المنهج التجريبي ، ويبرر حديثنا عنه - في كتابنا عن أسس الفلسفة - أن أصحاب المذاهب الوضعية بمختلف صورها ، قد رفضوا التفكير الميتافيزيقي في كل أشكاله ، وعاجزوا اصطلاح المنهج الاستنباطي في العلوم الفلسفية ( كالأخلاق والجمال ) وطالبوا بإخضاعها لمنهج البحث التجريبي أو الاستقرائية .

وهكذا نرى أن منهجي الاستقراء التجريبي والاستنباط العقلي يتفاديان عند ذاتهما النقص الذي أخذوه على القياس التصوري ، وهو عقمه وإجدابه في عدم كشفه عن معرفة جديدة ، فالمنهجان يضمنان صحة المقدمات في كل الحالات - كلٌّ بطريقته - وعندئذ تقوم قيمة القياس في أنه يفيد في عرض حقائق سببي كشفها واختبار صحتها بمنهج آخرى .

ولمنا نلاحظ أن المنهجين الجديدين - الاستنباط والاستقراء - قد ظهرا في مطلع العصر الحديث ، حين مست الحاجة - في القرن السابع عشر خاصة - إلى وضع مناهج للبحث ، يستغاض بها عن منهج القياس الذي تمرد عليه رواد الفكر الحديث ممن تحرروا في ذلك الوقت من كل سلطان - إلا سلطان العقل ومنطقه - فوضع فرنسيس بيكون أسس المنهج التجريبي في كتابه « الأورجانون الجديد » *Novum Organum* ليعارض به الأورجانون - أي الأداة أو الآلة - الذي وضعه أرسطو قديماً ؛ ووضع ديكارت أسس منهج الاستنباط العقلي في كتابه « المقال عن المنهج » *La Discours de la Méthode* ، ووضع فلاسفة « بور رويال » *Port Royal* منطقهم « فن التفكير » ، ووضع « مالبرانش » *Malebranche* « البحث عن الحقيقة » ... الخ<sup>(١)</sup>

وقد شهد هذا القرن - السابع عشر - تقدماً علمياً ملحوظاً ساعد على

(١) قارن كتاب *W. Libby, An Introduction to the History of Science*

فصل ٦ من منهج البحث العلمي .

وجود جو تجريبي خالص ، وكان مردّ هذا التقدم إلى ما اخترعه بشكروه من وسائل أظهرها تقدم الرياضيات (١) .

وظن رواد الفكر الحديث أن في الإمكان وضع منهج واحد يعطى في جميع الأبحاث في كل فروع المعرفة البشرية ، ذلك ما نراه عند فرانسيس بيكون + ١٦٢٦ أبي العلم الطبيعي حين وضع أساس المنهج التجريبي الحديث الذي اصطفته العلوم الطبيعية بعد ذلك (٢) . وما صرح به ديكارت + ١٦٤٠ أبو الفلسفة الحديثة عندما وضع كتابه « المقال في المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم » فاصطنعت العلوم الإنسانية منهجه بعده حتى ضاق الوضعيون به على نحو ما سنمرق، بعد .

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن من الباحثين من يوحّد بين منهج الفلسفة ومنهج العلم ويجعله قائماً على استخدام العقل في حل المشاكل وأوائلئك هم طائفة العقليين intellectualists ومنهجهم عقلي محض purely rational ومن الباحثين من يفرق بين منهج العلم ومنهج الفلسفة ويجعل الثاني هندسياً خالصاً وأوائلئك هم طائفة الهندسيين intuitionists ومنهجهم لا عقلي nonrational ( وإن لم يكن متناقضاً مع العقل ) . ويمثلهم من المحدثين هنري برجسون H. Bergson وأكبر ما يرجعه إلى منهجهم من اعتراضات أنه لا يزودنا بمقياس تميز به بين الصواب والخطأ في معلوماتنا ، ويفرق بين العلم والفلسفة تفرقة مزبجة ، ويعود

(١) Libby, فصل ٦ ص ٧٢ وما بعدها - وقد اخترعت في هذا القرن اللوغارتمات وابتكر ديكارت الهندسة التحليلية ، وابتدع ليدنيز ونيوتن حساب التفاضل والتكامل واخترع المرقب ( التاسكوب ) والمجهر ( الميكروسكوب ) وابتكر جاليليو الترمومتر واخترع تورشيل البارومتر . . .

(٢) وإن كان سيكون يصرح بأن منهجه هذا ليس المنهج الوحيد للبحث العلمي ، وليس مبتكراً ولا كاملاً ولا أن الاستغناء عنه غير ممكن = انظر Libby السالف الذكر ص ٧٤ .

في نهاية أمره إلى العقل الذي رفضه لكي يثبت به صحة النتائج التي توصل إليها بالحدس (١).

كان العلم مذاباً في الفلسفة ، ولكنه استقل عنها - في القرن الثامن عشر كما سنرى بعد - وتفرّع إلى مجموعة علوم تتفق في غايتها وهي التوصل إلى قوانين تمبر عن الحقيقة ، وتختلف في طبيعة موضوعاتها ؛ ومن هنا مسّت الحاجة - كما قلنا - إلى وضع مناهج شتى تختلف باختلاف طبيعة الموضوعات التي تعالجها ، وإن كانت جميع المناهج على اختلافها تتفق في خصائص عامة لا يستقيم بدونها البحث العلمي في كل صورّه (٢).

### مراحل منهج البحث التجريبي :

ويتألف منهج البحث التجريبي (أو العلمي أو الاستقرائي) من ثلاث مراحل ، تتمثل أولها في الملاحظة والتجربة وتبدو ثانيتهما في وضع فروض علمية تفسر الظواهر التي تكون موضوع الدراسة ، وتتمجلى ثالثتهما في اختبار الفروض التي تسلمنا إلى الكشف عن نظرية أو قانون عام ، والقانون العلمي إنما يجيء بربط الحقائق الجزئية بعضها ببعض بروابط ثابتة ، ومتى وُجد القانون أمكن التنبؤ بأحداث المستقبل - كما سنعرف بعد - فلننتف عند هذه المراحل الثلاث وقفة قصيرة لتفسير كل منها :

(٣) الملاحظة والتجربة Observation & Experiment : يراد بالملاحظة

(١) انظر Cunningham, Prolesms of Philosophy ص ٧٩ - ٨١ .

(٢) ثم قارن كذلك : Bergson, Intr. to Metaphysics, Eng. Trans. by T.H. Hulme.

H. W. Carr, Philosophy of Change, especially chapters II-IV. (Bergson, Creative Evolution).

(٣) قارن : R. B. Perry, ch. V

الطبيعية توجيه الذهن والحواس إلى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الحسية رغبة في الكشف عن صفاتها وخصائصها توصيلاً إلى كسب معرفة جديدة ، وتقوم طريقة الدراسة في وصف الظاهرة ومراقبتها سيرها عمداً وتقرير حالتها باختيار الخصائص التي تساعد على فهم حقيقتها ومعرفة الظروف التي أوجبت وجودها (أي مآلها) والنتائج التي ينتظر أن تصدر عنها (أي معلولاتها) أما التجربة فهي ملاحظة يدخل أثناءها الباحث في مجرى الظاهرة ليعدل من ظروفها أو يغير من تركيبها حتى تبدو في أنسب وضع صالح لدراستها ، ولتفارقة بين ملاحظة الظواهر التي يراد دراستها ، وإجراء التجارب عليها يقول « زيمرمان » Zimmerman : إن ما نعرفه بالملاحظة يبدو أنه يظهر طوعاً من تلقاء نفسه ، أما ما نعرفه بالتجربة فهو ثمرة محاولات نشوم بها للتحقق من وجود الشيء أو عدم وجوده ، وبهذا تصبح الملاحظة تسجيل ظواهر بحالتها والتجربة تسجيل ظواهر يفتقها الجرب أو يحددها ، يقول كوفييه Cuvier إن من يلاحظ ينصت للطبيعة ومن يجرب يستجوبها ويضطرها إلى الكشف عن نفسها ، ولكن الواقع أن العقل لا يبقى على الدوام مصطلاً أثناء الملاحظة ، إذ أن الملاحظة لا تتاح على الدوام بمحض الصدفة وبغير تفكير سابق ، بل كثيراً ما يسبقها تفكير يهدف إلى التحقق من صحة رأي ما

وإذا وجه الجرب أسئلة إلى الطبيعة وبدأت تتكلم وجب أن يسكت حتى يتيح لها أن تعبر عن نفسها ، وحسبه أن يسجل إجاباتها مصغياً لها مستجيباً لقراراتها ، دون أن يحتفظ في ذهنه بفكرة يقررها عن بحثه قبل بدء دراسته ، إذ ليس من حق الجرب أن يمسك بفكرته إلا باعتبارها أداة لاستجواب الطبيعة ، وعليه أن يخضع فكرته للطبيعة وأن يكون مهيماً للمخيل عنها أو تعديلها إذا اقتضى البحث العلمي ذلك ؛ حقيقة إن التجربة يسبقها تدير لظروفها ولا يجادها لأن تصميم التجربة ليس إلا توجيه سؤال ، ولا يكون هذا إلا بعد وجود فكرة

تتطلب الجواب ، ولكن نتائج التعبير يتحتم ألا تسبقها فكرة يحتفظ بها الباحث في ذهنه وإلا أنسد بخته كله .

ومن العلوم ما يقوم على الملاحظة دون التعبير كعلم الفلك ؛ يقول « لابلاس » Laplace : على الأرض يكون تغير الظواهر وتغيرها بالتجارب ، أما في السماء فإننا نحدد في عناية كل ما تعرضه علينا الحركات السماوية ، وفي هذا يختلف عمل الفيلسوف عن عمل الكيمياء وعالم الطبيعة ، وإن كانت جميع العلوم تشترك في أنها تنشأ العلم بقوانين الظواهر علماً يمكن الإنسان من التنبؤ بها أو تنويعها أو السيطرة عليها<sup>(١)</sup> .

والملحوظ أن الملاحظة العلمية تجمع بين عمل حسي وآخر عقلي ؛ إنها تتطلب من صاحبها رصد الظواهر لمعرفة العلاقات القائمة بينها ، ولذلك فإن العقل في أثناءها يستغل معلوماته في كسب معرفة جديدة .

ولما كانت الملاحظة والتجربة قوام العلم وجب أن تنصب الملاحظة على الجانب الهام في الظاهرة التي تتناولها الدراسة ، وإلا أن تشمل أكبر عدد ممكن من أفراد الظاهرة التي تدرس ، كما تلزم المبادرة بتسجيل الظاهرة التي تشاهد دون الاعتماد على الذاكرة ، كما يقتضي منهج البحث العلمي صراحة الدقة والنزاهة والموضوعية التي تبرأ من الجور وتجرد عن الميل الشخصي ، وكثيراً ما يبدؤ نزوع العلماء إلى تحقيق الدقة في التعبير عن مشاهداتهم وتجاربهم بالأرقام والرموز التبيانية ، وهذا مظهر من مظاهر استخدام الرياضة في العلوم الطبيعية ، بل كثيراً ما يستخدمون - لتحقيق هذا الغرض - أجهزة وآلات تدني البصير ( التلسكوب ) وتكبير سمعهم ( الميكروسكوب ) والوزن والمكاييل

(١) انظر في هذا كلود برنارد C. Bernard مدخل إلى دراسة الطب التجريبي Introduction à l' Etude de la Médecine Experimentale ترجمة الدكتور يوسف مراد والأستاذ حمد الله سلطان ص ٤ - ٥ و ١٢ وقارن ما كتبه في هذا لـ G. W. Cramingham من منهج العلم في كتابه Problems of Philos. في الفصل الثالث .

والخباير المدرجة ونحوها مما يمكنهم من ملاحظة مالا يقوون على مشاهدته بحواسهم الجردة وضبط نتائجهم ضبطاً كيمياً رياضياً .

### (ب) وضع الفروض :

في المرحلة الثانية، يضع الباحث فروضاً ( Hypothesis ) يفسر بها الظاهرة التي يدرسها بالكشف عن العلاقات الثابتة التي تربط بينها حتى يتيسر وضع قانون هام يكفل بتفسيرها ، وفي الفرض يبدؤ الا بفسكار الذي يقضمه الا مستقراء . والفرض يراد به التمكن بتفسير يكشف عن العلاقة بين الظواهر ومموللاتها ، فهو إذن تفسير مؤقت للظواهر التي تكون موضوع دراسة ، إن ثبت صدقه كان قانوناً أو نظرية ، وإلا عدل عنه الباحث إلى فرض ثان وثالث ... حتى يتيسر له وضع فرض يكشف عن قانون لتفسير ظواهره ، وهذه هي غاية كل بحث علمي ؛ من هنا افتقر الفرض للحاي إلى ذكاء وفطنة وخيال وسرعة بداهة وسعة اطلاع ؛ ومن ثم اختلفت مقدرة الباحثين على التوصل إلى القوانين العامة ، حتى لقد ذكر « كبلر » + ١٦٣٠ Kebler أنه افترض عند بحثه في حركة الكواكب السيارة حول الشمس تسعة عشر فرضاً حتى تثبت من صحة الفرض الأخير الذي أدى إلى كشف قوانين هذه الحركة

فالفرض الصحيح ليس ميسوراً لكل باحث ، وهو يتطلب أن يكون معقولاً بحيث لا يتناقى مع القوانين العلمية المعروفة أو المعلومات المسلم بصحتها ، فلا يجوز للباحث في ظاهرة خسوف القمر أو خسوف الشمس أن يردّها إلى الأرواح الشريرة أو غضب الآلهة أو نحوها لأن التثبت من وجود القوى الخفية والعوامل الخفية مستحيل عن طريق الخبرة الحسية ولهذا تحتم استبعادها من نطاق البحث العلمي .

كما ينبغي أن يكون الفرض ممكن التحقيق ، فإن رد حدوث الزلازل إلى

الأرواح الشريرة مثلا ، لا يتيسر التثبت من صحته أو خطئه بالخبرة ، وأن يكون من الممكن تطبيقه على جميع الظواهر التي تخضع للملاحظة ... إلى غير هذا من شروط .

### ( ح ) تحقيق الفروض H. Verification :

ويكون ذلك بمحاولة التثبت من صحة الفرض أو خطئه ، وقد وضع « جون صيتورز مل » قواعد لاختبار صحة الفروض هي قوانين أو طرائق الاستقراء التجريبي وخلاصتها في إيجاز<sup>(١)</sup> :

١ - طريقة الاتفاق - في حالة واحدة - أو التلازم في الوقوع<sup>(٢)</sup>

: Method of Agreement

وتقوم هذه الطريقة على افتراض أن وجود العلة يستلزم وجود معلولها ، وقد فطن إليها الأصوليون من فقهاء المسلمين ومفكرهم فقالوا : إن العلة مطردة . فإذا ظهر مرض معد في بلد ما ، رده الطبيب إلى أسباب محتملة كاشتراك سكانه في تناول طعام فاسد أو شربهم ماء ملوثا أو غير ذلك من علل محتملة ، فإذا ثبت أنهم لم يشتركوا إلا في شيء واحد هو الشرب من مياه ملوثة مثلا كان هذا هو علة المرض . . .

ويخلص مل الطريقة الأولى في هذا القانون بقوله :

« إذا اتفق في أمر واحد مثالان أو أكثر من مثالين لظاهرة تقوم ببعضها كان هذا الأمر الذي تتفق فيه كل الأمثلة علة ( أو معلولا ) لهذه الظاهرة<sup>(٣)</sup> .

وهذه الطريقة عسيرة التطبيق ، إذ قلما يتفق مثالان لظاهرة في شيء واحد

(١) انظر في هذا J. S. Mill, System of Logic, Book III, Chapter VIII ص

٢٥٣ إلى ٢٦٦ طبعة ١٨٨٤ وفي الفصل التاسع يعرض أمثلة يوضح بها هذه القوانين .

(٢) تشبه قائمة الحضور في منجى بيكون .

(٣) ibid p. 263



وإذا اتفقنا فلا يلزم من اتفاقهما فيه أن تسكون العلاقة بينهما علية .

٢- - طريقة الاختلاف أو التلازم في المنطق <sup>(١)</sup> Method of Difference

فهي عكس الطريقة الأولى لأنها تقرر أن غياب الـ *أ* يؤدي إلى غياب *ب* معلوما ، وفي ذلك يقول فقهاء المسلمين ومفسرنا إن الملة منسكسة ، فإسقاط جسمين مختلفين الثقيل في وعاء مملوء هواء يجعل الأثقل يسقط قبل الأخف ، فإذا أفرغ الوعاء من هوائه ، رأسيت الجسمين سقطا مع اختلاف ثقلهما - في وقت واحد ، ( أثبت جاليليو ذلك تجريبيا ، وبرهن به على خطأ أرسطو في هذا الصدد ) وبمكرار التجربة نرى أن غياب الهواء يترتب عليه عدم سقوط الجسمين الاثنين معا في الثقل في وقتين مختلفين ، ومثل هذا يقال في غير هذا المثال .

ويخصص كل هذه الطريقة في القانون التالي :

« إذا وجدنا مثلا تقع فيه ظاهرة *أ* ، ومثلا آخر لا تقع فيه هذه الظاهرة ، وكان المثالان مختلفين في كل شيء إلا في *أ* ، وهو الواحد هو الذي يظهر في المثال الأول وحده دون سواه كان الشيء الذي يختلف فيه المثالان معلوما لهذه الظاهرة أو علة لها أو جزءا ضروريا من علتها »

وهذه الطريقة وإن كانت أعظم قيمة من سابقتها إلا أن عيبها أن الأمثلة قلنا تختلف في *أ* واحد دون سواه ، وقد تختلف في عدة أمور يكون مجموعها علة لظاهرة *ب* ، ويفرق كل بين هاتين الطريقتين بقوله إن طريقة الاتفاق تقوم على أساس أن كل ما يمكن استبعاده لا يربطه بالظاهرة قانون ، وأن طريقة الاختلاف تقوم على أساس أن ما لا يمكن استبعاده يرتبط بالظاهرة بقانون .

٣- - طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف أو التلازم في الوقوع وفي التخلف

The Indirect Method of Difference or The Joint Method of Agreement & Difference

(١) تشبه تامة لغياب *ب* في منجج *ب* يكون .

هذه الطريقة تجمع بين الطريقتين السالفتين ، بمعنى أن العلة تدور مع معلولها  
وجوداً وهدماً ، أي متى وُجدت وُجد معلولها ، ومتى غابت غاب معلولها .  
وقد تحدث علماء الأصول في الإسلام عن « دوران » العلة مع معلولها وجوداً  
وعدماً ، أو الطرد والمكس فيما كانوا يقولون .

وقد صاغ مل هذه الطريقة في قانونه الثالث وهو : إذا كان هناك حالتان  
( أو عدة حالات ) تظهر فيها ظاهرة ما ، وتشارك هاتان الحالتان في شيء واحد  
دون صواه ، وكان هناك حالتان أخريان ( أو حالات أخرى ) لا تظهر فيها هذه  
الظاهرة ولا تتفقان إلا في غياب الشيء الذي وُجد في الحالتين الأوليين  
( أو الحالات الأولى ) استنتجنا أن الشيء الذي يختلف فيه هاتان المجموعتان من  
الحالات ( وهو الذي يوجد في الحالتين الأوليين ويختلف في الحالتين الأخريين )  
هو معلول للظاهرة أو علة لها أو جزء ضروري من علمها .

ع - طريقة التفسير النسبي أو التلازم في التغير The Method of  
: Concomitant Variations

في قانون الاتقان أو الاختلاف أو فيها مما كنا نعني بالتلازم القائم بين  
العلة ومعلولها إيجاباً أو سلباً ولكن العلم قد يتجاوز البحث في الاتصال العملي بين  
الحوادث عللاً ومعلولات ، ويقصد إلى معرفة العلاقة بين العلة والمعلول معرفة كمية  
دقيقة ، والمفروض أن كل تغير يطرأ على علة ما يقتضي تغيراً مقابلاً في معلولها ،  
ويهدف البحث العلمي إلى معرفة هذا التغير معرفة رياضية محددة ، وقد استخدمت  
هذه الطريقة حتى في العلوم التي تنزع نزعة تجريبية كعلم النفس والاجتماع  
والاقتصاد السياسي - بالإضافة إلى أنها تُستخدم أصلاً في العلوم الطبيعية ،  
وقد مكنتنا هذه الطريقة من أن نعبّر عن القوانين الطبيعية تعبيراً رياضياً  
كيمياً دقيقاً .

لا يكفي أن يقول عالم إن الإحساس ينشأ عن مؤثر Stimulus بل يراد

معرفة كم هذه العلاقة العلية ، ولا يكفي أن يقول عالم الاجتماع إن الفرد وليد مجتمعه ، بل يقتضى البحث تحديد العلاقة العلية بين شخصية الفرد والموامل الاجتماعية تحديداً كياً ...

ويصوغ مل هذه الطريقة في القانون التالي : « إذا تغيرت ظاهرة ما على نحو ما وكان التغير مصاحباً لتغير في ظاهرة أخرى على نحو محدد كانت تلك الظاهرة علة لثانية أو معالولة لها أو معتزلة بها اقتراناً علياً على نحو ما » (١).

٥ - طريقة البواقي The Method of Residues :

يراد بها الطريقة التي بها نعرف علة شيء ما في حادثة تمتدت فيها العلة فإذا نشأ معلولان من علتين وعرفنا أن إحدى علتين علة لأحد المعلومين قلنا إن المرجح أن تكون العلة الثانية سبباً للمعلول الثاني . وقد نلخص مل هذه الطريقة في القانون التالي : إذا استبعدت من ظاهرة جزء أعرفت باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة ، فإن باقى الظاهرة يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث (٢) ومعنى هذا أن علة شيء ما ، لا تكون علة شيء آخر يخالفه .

وهكذا لم يكتف العلم باستخدام الملاحظة والتجربة بل نزع إلى صب قوائمه في لغة رياضية التماساً للدقة والضبط ، ومن أجل هذا دخل الإحصاء مجال البحث العلمى واستخدم خاصة في الأبحاث التي يتعذر أو يصعب إجراء التجارب فيها ، كالأبحاث الاجتماعية والاقتصادية وما يدخل في بابها ، وأصبح الإحصاء علماً وفناً وأضيف أداة من أدوات البحث العلمى

وميزة الإحصاء أنه يسجل الحقائق المتصلة بالظواهر في صورة قياسية عددية ، ويلخصها بطريقة تمكن الإنسان من الإلمام بالتجمعات هذه الظواهر والملاقات

ibid p. 263 (١)

ibid p. 260 (٢)

القاعة بين بعضها والبعض الآخر ، وقد سمي الإنجليز في القرن السابع عشر طريقة التعبير بالأرقام بالحساب السياسي Political arithmetic وسرعان ما استخدمت للنظريات الرياضية في هذا العلم ، واهتمت العلوم الطبيعية والإنسانية بالاستعانة به توصلاً للدقة الرياضية المنشودة<sup>(١)</sup>

### صن تاسع المنهج التجريبي :

نصّب على ما أسلفنا بكلمة خاطفة مجلّة من تاريخ المنهج التجريبي عسى أن نزيده في الذهن وضوحاً :

من الباحثين من يفتخر بالمنهج التجريبي حتى يصل به إلى أرسطو ، وشاهدتم على هذا تأليفه التي جمعها ناشروه تحت عنوان « الأورجانون » أي الآلة أو الأداة التي بها تكتسب المعرفة الصحيحة ؛ ولكن أرسطو وإن كان قد فطن إلى الاستقراء وطالب باصطناع الملاحظة ، إلا أنه لم يستوف مباحث الاستقراء ولم يفصل صراحته منهجاً للبحث العلمي ؛ ولهذا رد جمهور الباحثين منهج البحث التجريبي إلى « فرنسيس بيكون » + ١٦٢٦ الذي وضع أسسه وفصل في بيان خطواته وصراحته ، وقد سمي كتابه في المنهج « الأورجانون الجديد » Novom Organum ليرد به على « أورجانون » أرسطو القديم .

وقد اعتبر أرسطو الحواس أبواب المعرفة ، ورأى أن من فقد حساً فقد علماً ، فبالإحساس ندرك الجزئيات ، وبالاستقراء نتوصل إلى الكلّيات ؛ وبالتجربة نعرف الحالات الجزئية -- كعرفة أن دواء بعينه قد أبرأ أفراداً كثيرين من مرض بالذات ، فإذا عممت هذا وأدركت أنه يبرئ غيرهم ممن يصابون بهذا المرض كان هذا عن طريق الاستقراء ، وفي ذلك تقوم نشأة العلم الوضعي ؛

(١) قارن Bowley, A. L., Elements of Statistics

Mills, F. C., Statistical Methods

فلاستقراء تصميم من جزئيات يقوم على الملاحظة والتجربة ، وهذا هو أساس المنهج التجريبي الحاضر .

بل إن أرسطو قد نبه إلى ضرورة التأني والتريث في البحث ، وأوجب على الباحث أن يراجع ظواهر أخرى قبل التوصل إلى النتيجة لأن صراحة الظواهر — بالملاحظة والتجربة — أجدد بالثقة من النتائج التي يتوصل إليها العقل .

ولسكن الواقع أن أرسطو لم يتبع هذه القواعد في الكثير من أبحاثه ، ولو اتبعها لكان بحق أجدد من يكون بلقب أبي العلوم الرضمية <sup>(١)</sup> إنه لم يقيد نفسه — وما كان في استطاعة عصره أن يقبل العقيد — بالتجربة ، وقد كان غير صبور في التوصل إلى نتائج مجتهده ، كان يقفز إلى هذه النتائج التي لا تبرر صدقها مقدمات تجريبية رغبة منه في وضع حل للمشاكل التي تواجهه ؛ ومن هنا كان اعتياده في الكثير من الحالات على التفكير الأولى البديهي السابق على التجربة *a priori* واعتياده بإمكان التوصل إلى قضايا كلية عامة من جزئية واحدة بالحس المباشر ، وأغفل وجوه النقص في فلسفته اعتقاده بأن العلم يستطيع أن يتغافل إلى خلفا الوجود ، ومن هنا كانت محاورته وضع مذهب ميتافيزيقي يشهد بأنه لم يكن تجريبياً بالمعنى الحقيقي <sup>(١)</sup> .

وقد كان أرسطو كلما عرض للحديث عن علم تحدث عن منهجه ، وكان يعرف أن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدمًا ، وقد عالج كل أبحاث المنطق الاستقرائي عند الحديث في مواضع مختلفة من مؤلفاته ، وإن أنكر هذا بعض الحديثين من المناطقة مثل O. H. Lewis ، ولسكنه نفس صراحة على أن منهج

(١) قارن المقدمة التي كتبها G. Henry Lewis لكتاب The Ethics of Aristotle ص XVI إلى XIX فقلنا من فقرات مختلفة في كتاب أرسطو : ما بعد الطبيعة .

العلوم الرياضية لا يصلح لغير البحث في المجردات ؛ أما مباحث العلوم الطبيعية فلها مناهج تختلف عن مناهج العلوم المجردة .

والواقع أن أرسطو قديماً يتفق مع ما يكون حديثاً في الإلحاح في ضرورة استخدام الملاحظة والتجربة ، ولكن أرسطو رأى إمكان استخدام المشاهدة في موضوعات رأى بكون أنها في غير متدور الباحث ، وبينما انفق في ضرورة استخدام التجربة وفي أن العلم بالكليات إنما يجيء باستقراء الجزئيات ، اختلفا في النظر إلى طبيعة الكلى ، فبكون قصد إلى التوصل للقوانين العامة بينما حاول أرسطو أن يصل إلى الأفكار الكلية .

على أن النزعة التجريبية قد عرفت إبان القرن الثالث قبل ميلاد المسيح في جامعة الإسكندرية القديمة ، إذ ضمت عرفاً لتشرح الجثث ومعملاً للكيمياء وصرصداً فلكياً مزوداً بالآلات ، ولكن هذه النزعة لم تدم طويلاً ، وعاد التفكير إلى الجدل اللفظي حتى بدا الاهتمام بالعلوم التجريبية عند مفكرى الإسلام ، وتجلي هذا في اصطناع الملاحظة ومزاولة التجربة والامتنان بالآلات التي تيسر لهم اختراعها ، ووضع هذا في الطب والفلك وعلم الطبيعة ونحوه .

بل لقد وضع الحسن بن الهيثم المتوفى عام ٤٢٠ هـ (١٠٢٩ م) أصول هذا المنهج في مقدمة كتابه « المناظر » من استخدام ملاحظة الظواهر الجزئية وإخضاعها للتجربة (الاعتبار) مع الامتنان بالآلات التي اخترعها تحقيقاً لأغراضه توصلاً لوضع القانون العلمى الذى يفسر الظاهرة التي يدرسها ، بل أوصى الباحث بالتزام الموضوعية والنزاهة في دراساته ... وقد ترجمت آثاره إلى اللاتينية وأخر المصرد المدرسى وتأثر أهله والذين أعقبوهم بهذه الروح التجريبية الإسلامية .

وأقبل عصر النهضة الأوربية يعمل الثورة على أرسطو ومنهجه القياسى وجدله اللفظى وبراهينه الصورية ونزعوها إلى وضع مناهج جديدة للبحث فنشأت فلسفة العلوم أو طرائق البحث العلمى Methodology واشتد الميل إلى اصطناع

الملاحظة ومزاولة التجربة في العلوم الواقعية ، وإن ظلوا يستخدمون القياس  
الصوري في أبحاثهم العملية .

ثم أقبل العصر الحديث في القرن السابع عشر وفيه وضعت أسس المنهج  
التجريبي في أوربا على يد فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ إذ أراد - كما أراد  
معاصروه وسابقوه من رواد الفكر الحديث<sup>(١)</sup> - الالتجاء إلى الطبيعة ومشاهدة  
ظواهرها وعدم الافتقار بالاستدلال القياسي الأرسطاطاليسي الذي اعتمد عليه  
مفكرو المصور القديمة والوسطى .

بيد أن فضل بيكون على أقرانه يبدو في أنه كان أقدرهم على التحرر من  
سلطان أرسطو وسيطرة منهجه ، وأمهرهم في تفصيل مراحل المنهج الجديد .

ولم يشأ بيكون أن يحدد مراحل منهجه التجريبي إلا بعد أن يطمئن إلى  
تطهير للعقل قبل البدء ، في البحث من الأغلاط والأوهام التي انحدرت إليه من  
قراءته للمفكرين السابقين ، أو تسلمات إليه من إيهام اللغة التي يستخدمها  
معاصروه ، أو ترتبت على طبيعته البشرية التي تنزعه بالتسرع في إصدار أحكامه ،  
أو نجمت عن نزاعه وميوله الخاصة ، وهذه هي الأوثان الأربعة Idols التي تعوق  
التفكير الحر وتعرقل طلاقة العقل ، بل تنوده إلى الزلل ، ومن ثم وجب على  
الباحث أن يتحرر من ضلالاتها قبل أن يشرع في بحثه حتى يأمن الوقوع  
في متاهاتها .

فإذا احتسب الباحث هذه الأخطاء المفزية أمكنه أن يشرع في بحثه بمنهج  
يقوم على المشاهدة والتجربة ، فيجمع الحقائق التي تتصل بموضوع بحثه بالملاحظة  
ثم يصنفها وصفاً دقيقاً شاملاً ، ثم يصنفها حتى يسهل إجراء المقارنات بين بعضها

(١) نذكر من هؤلاء روجر بيكون + ١٢٩٢ وباراسيلسوس + ١٥٤١  
P. Paracelsus وفون مملونت + ١٦٤٤ Von Helmont وكوبرنيكوس + ١٥٤٣  
وجاليليو + ١٦٤٢ وغيرهم من ذكرنا .

والدروس الآخر ، ثم يُقضى ما لا ضرورة له ويتأكد بعد ذلك من صحة ما يفعل  
بالرجوع إلى الطبيعة واستفتائها في صواب ما صنَّع ، ويصعد من هذا إلى العلم  
بصورة الظاهرة .

بهذه المراحل التي تقوم على الوصف والتقرير يصل إلى القانون العام ،  
وعن طريق هذا القانون يتسلط على الطبيعة ويتحكم في مواردها ويفيد من قواها ،  
وهذا ما لا يتيسر بطرق القياس عند القدماء ، وبهذا يصبح الإنسان مدبراً للطبيعة  
وليس مبرراً عنها ، فإن شرف العلم يقاس بمدى خدمته لحياة الإنسان ،  
وليس بتسامي موضوعه عن الحياة العملية وبعده عن مطالبها — كما ظن أرسطو  
قديماً — وبهذا التمس يمكن معرفة التواميس التي تمكن من السيطرة على  
الطبيعة توطئة لتسخيرها في صالحه .

بهذا المنهج توجج ليكون جهود أسلافه ومعاصره من دعاة التجربة وخصوم  
السلطة ، سار مع الركب ولكنه سرعان ما تولى قيادته وانتزع رياسته ، وإذا  
المنهج الذي كان صدى بيئته يطبع أوروبا بطابعه ، ويتجلى في سلسلة من الجمعيات  
العلمية نشأت للبحث التجريبي ، وقامت على رفض السلطة مصدراً للحقيقة ،  
وكان من أظهر هذه الجمعيات مدرسة الطبيعيين والفاروسيين ( عام ١٦٥٧ )  
والجمعية الملكية ( لتقدم العلوم في لندن ١٦٤٥ ) وتلتها أكاديمية العلوم في فرنسا  
( عام ١٦٦٢ ) ثم أكاديمية دي فنشي في روما وأكاديمية دل شمنقو ( ١٦٥١ )  
Academia del Cemento في فلورنسا ، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيات في  
أوروبا كلها وعلى نمطها نشأت مهابد باريس وجريفتش ( عام ١٦٧٧ )  
كما ذكرنا في كتاب سابق<sup>(١)</sup> . ومن هنا حق للباحثين أن يعتبروا ويكون  
أبا العلم الطبيعي الحديث .

(١) قارن J. Nichol, Francis Bacon ( Part II, في الفصل الثالث ) ص ١٥٠ -  
١٨٩ والأستاذ عباس محمود العقاد : فرنسيس هاكون : مجرب العلم والحياة ١٩٤٥ وتوفيق  
الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .



ولكن سيكون قد جعل منهجه التجريبي طريقة لبيان صور الكيفيات ،  
إن غاية أن يكشف عن « مسود الفلواهر » ليصرف الخواص الذاتية للأشياء  
توطئة لسيادتها والسيطرة عليها ، ومن ثم فإن منهجه لا يثنو من طابع ميتافيزيقي ،  
إلى جانب ما انطوى عليه من وجوه النقص التي أغرت الكثيرين من الباحثين  
بمهاجته والحط من شأنه ، فأفكر « ما كولي » جدة منهجه وزعم أنه خلو من  
كل أصالة لأنه طريقة الناس في كل زمان ومكان !

وأنكر عليه دي ميستر J. de Maistre أنه منفع العقل أداة جديدة للبحث  
إذ استعمله الكثيرون من الباحثين قواعد المنهج التجريبي قبل أن يظهر ويكون  
وبفشي منهجه ؛ بل قرر كلود برنار + ١٨٧٨ أن يكون لم يكن عالمًا ولم ينتفع  
بمنهجه ولم يستطع أن يفهم نظام المنهج التجريبي وسره ، ودليله على هذا أن يكون  
قد أوصى بالاعتماد عن الفروض والنظريات وهي أنزم ما تكون المنهج التجريبي .  
وزعمت ستينج L. S. Stebbing أنه أساء فهم أهمية الفرض والاستنباط  
الرياضي في البحث العلمي ... إلى آخر الحلات التي شنها عليه خصومه .

على أن قيمة الفرض في منهج البحث العلمي كانت مثاراً للجدل بين  
المفكرين ، استبان بالفرض - مع يكون - « نيوتن » ، بل و « أوجيست  
كرونت » بل استهين استخدام الفروض في البحث العلمي آخرون كاتحمس  
لاستخدامها غيرهم ( من أمثال كلود برنار وروبرت هو كس R. Hooks وويل  
Whewell ) ومن إليهم .

على أن يكون لم يفضل استخدام الفرض في منهج البحث ، وإن حدد  
بجمله وشرائطه وحذر من الإسراف في افتراضه والاسترسال مع الخيال الذي يقتضيه  
غفافة أن تضع الحقائق في غمرة هذا الخيال ، وقد كان - مع كل ما قيل فيه -  
أول من وضع أساس المنهج التجريبي الحديث ، ولا يضيره ما انطوى عليه منهجه

من وجوه النقص ، فذلك شأن كل تقديم علمي ملحوظ ، وقد تكفل باستيفاء هذا المنهج من جاء بعده من الباحثين ، وقام بأظهر التعديلات التي أكلت نقص المنهج عند « بيكون » كلود برنار Claud Bernard في فرنسا وچون ستورت مل J. S. Mill في إنجلترا ، رفض أولها أن تستقي الحقيقة من الأدلة العقلية ، ونبه إلى خطورة الاعتماد على شهرة السلف ، وطالب باصطناع الملاحظة والتجربة مع الاستمانة بالنظر العقلي ، وأعلى من شأن الفرض العلمي حتى هاجم موقف بيكون منه ، وأما « مل » فقد وضع القواعد التي يمكن بها التثبت من صحة الفرض أو خطئه - كما عرفنا عند الحديث على تحقيق الفروض عند چون ستورت مل (١) .

حسبنا هذا بياناً موجزاً عن فضل أرسطو قديماً وبيكون حديثاً في تاريخ منهج البحث العلمي ، ولننقب على هذا بحكمة نوازن فيها بين خصائص المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية عمي أن يزيدنا هذا فهماً للفروق التي تفصل بين العلم والفلسفة بمناها التقليدي :

---

(١) بالإضافة إلى ما ذكرنا في هرامش صفحات هذا الفصل وما سنذكره في نهايته انظر :

Churchman, C. West, Elements of Logic & Formal Science

B. Russell, Principles of Mathematics

A.D. Ritchie, Scientific Method

H. Poincaré, La Science et l'Hypothèse

A. Lalande, Les Theories de l'Induction et de l'Expérimentation

محاضرات ابن الهيثم التذكارية - الدكتور على النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام -

الدكتور مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم - بحوثه وكتوفه - الدكتور زكي نجيب محمود :

المنطق الوضعي ١٩٥١ - الدكتور محمود قامم : المنطق الحديث ومناهج البحث طبعة ثانية

## في خصائص المعرفة العامة والفلسفية

تمهيد - ميزات المعرفة العامة - أظهر ميزات المعرفة العملية - أم صفات العالم (دارون كنسودج مثال العالم) - أظهر ميزات المعرفة الفلسفية - أهم خصائص الموقف الفلسفي

تمهيد :

تحدثنا عن الفلسفة نشأة وتعريفًا وموضوعًا وغايةً ومنهجًا ، واستيقفاء للحديث عن مجالها نُتَقِبُ بكلمة نحدد فيها خصائصها مقارنةً بخصائص المعرفة العملية ، حتى يتبين لنا الفارق بين الفيلسوف والعالم ، وسنشير في ثنايا ذلك إلى بعض الخصائص التي تميز الفنان ، وبهذا نكون قد حاولنا أن نفهم الفلسفة في وسط ثقافي واسع النطاق ؛ وقد آثرنا تبسيطاً لفهم الموضوع الذي نحن بصددده ، أن نرجي حديثنا عن ميزات التفكير الفلسفي حتى ننتهي من عرض الخصائص التي تميز التفكير العلمي لأنها أكثر ثباتاً واستقراراً ، وأدنى إلى اتفاق الرأي بين المفكرين .

ونبادر فنقول - ونحن في مستهل حديثنا عن هذا الموضوع - إن العلم المقصود في حديثنا هنا هو العلم الطبيعي الحديث الذي استقل عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، وأما الفلسفة فبراد بها معناها التقليدي السالف الذكر .

وحرصاً منا على الإيضاح نهدد بكلمة عاجلة عن أهم خصائص المعرفة العامة (غير العملية) :

### مميزات المعرفة العامة :

تبدو المعرفة العامة في صورة معلومات متناثرة استقاها أصحابها عن مشاهداتهم وخبراتهم الفردية ، واستدلوا بها على ما يصادفهم في حياتهم العملية من مسائل . فالمعرفة العامة تبدو في صور أظهرها : أن الأشياء تبدو للعالمى خليطاً من

جزئيات لا تقوم بينها روابط ، أو تقوم بينها علاقات وهمية تجعل المعرفة خرافية ، أو تكون الرابطة قائمة بين ظاهرة محسوسة وظاهرة غيبية ؛ ثم إن هذه المعرفة العامة تقف عند الجزئيات ( المحسوسات ) ولا ترتفع إلى التعميم ، لأن تفككها يحول دون الوصول إلى قانون عام يفسر الظواهر المشاهدة .

وتتمثل المعرفة العامة في صورة صفات وكيفيات يخلمها الناس على الأشياء والوجودات بغير ضابط ، ومن ثم تفقد الدقة التي ينشدها العلم وتلتبسها الفلسفة ، وفي هذا النوع من المعرفة تبدو الأحداث ممكنة وليست ضرورية بمعنى أن الحوادث تتتابع من غير علة تحدثها ، فوجودها محض اتفاق ومصادفة ؛ وليس أمراً ضرورياً محتوماً كنتيجة لوجود علة توجب وجودها ، وقد يقوم أصحاب هذه المعرفة أن للظواهر عللاً غيبية لا يمكن التثبت منها بالتجربة ، فكسوف الشمس أو خسوف القمر أو نحوه من ظواهر طبيعية قد يرتد في نظر العوام إلى الأرواح الشريرة أو غيرها من علل وهمية غيبية لا سبيل إلى التحقق منها عن طريق الملاحظة أو التجربة .

ويتمثل هذا النوع من المعرفة في صورة آراء خاطئة وأحكام فردية سريعة يتأثر فيها أصحابها بأفكار سابقة تلقوها عن غيرهم فسلموا بها دون بحث أو تمحيص ، ومن ثم انصفت هذه المعرفة بأنها ذاتية وليست موضوعية ، جزئية وليست كلية ، إمكانية وليست ضرورة وسبزيه هذا وضوحاً حديثنا عن :

### أظهر صيرورة المعرفة العلمية :

تحتفي النقائص السالفة الذكر في المعرفة العلمية ، لأن أظهر خصائصها : أنها تستقي من التجربة فلا تبنى بالتواتر Tradition ولا تؤخذ عن الآخرين — بالغة ما بلغت شهرتهم أو علا نفوذهم — إن العلم يبدأ بالشك المنهجي الذي يراد به تطهير العقل في بداية البحث من كل ما يحويه من أفكار سابقة ، هذا الشك عنصر من

عناصر اليقين ، وهو يمكن للباحث من أن يحتفظ بجمرية ذهنه كاملة ، ويجرره من ضغط الأفكار الخاطئة التي تستبد بتفكيره وتشل طلاقة عقله ، وقد رأينا كيف حرص « بيكون » في الجانب الساسي من منهجه على تحقيق هذا الشرط في بداية كل بحث ، بل لقد قيل إن من الأفضل للعالم — أو الفيلسوف كما سنعرف بعد — أن يشرع في بحثه وهو يجهل موضوعه ، حتى يتسنى له أن يكشف عن حقائقه من غير أن يكون متأثراً بأفكار سابقة ، ومع أن هذا خطأ في ذاته — لأن اتساع مدارف الباحث تساعده على كشف الجهول من الحقائق — إلا أن هذا الجهل خير للباحث من أن يشرع في بحثه وفي ذهنه أفكار ملازمة تستبد به وتخرجه بيدل الجهد لتأييدها وإفقال ما لا يتفق معها ، وفي هذا ما يخالف أبسط قواعد المنهج العلمي ، فإن العلم يتميز بالزمرة الموضوعية Objectivity ويراد بها صراحة الأشياء كما هي في الواقع لا كما نشتهي ونتمنى أن تكون ، ومن ثم يقضى بمنهج البحث العلمي ، أن يتجرد الباحث من أهوائه وميوله ورجباته حتى يصبح موضوع البحث واحداً في نظر جميع مشاعديه ، وبهذا لا تدخل الخبرة الذاتية Subjectivity في نطاق البحث العلمي .

وفي هذا يختلف العلم عن الفن في كل صورته ، لأن الخبرة الذاتية أساس الفنون والآداب ، فالفنان ينظر إلى الشيء الذي يصوره — إن كان مصوراً — أو ينظمه شعراً — إن كان شاعراً — من خلال عواطفه وأحاسيسه وانفعالاته ، أما العالم فإن منهجه العلمي يقتضيه أن ينظر إلى موضوع بحثه كما هو في الواقع ، إن الفنون ابتداع ذهني تلقائي ، وأما العلم فيقوم على وصف الأشياء وتقريرها كما هي في الواقع ، والشخصية الفردية في الفن تحتفظ بذاتها على مر الزمان ، ومن هنا قيل في التفرقة بين شخصية الفنان ولأشخصية العالم : الفن أنا والعالم نحن فيما يقول — « كلود برنار » — فإذا عرض لدراسة موضوع واحد مجموعة من العلماء ، انتهوا في آخر المطاف إلى نتائج واحدة ، ومثلت الصواب عندهم

هو « التجربة » التي يمكن تكرار إجرائها — للثبوت من صحة النتائج — بطريقة موضوعية خالصة ، أما في حالة الفن فإن المنظر الواحد يصوره الفنانون أو الشعراء في صور شتى أو قصائد متباينة ، و بمقدار ما يكون بينها من تفاوت وتباين ، تكون عبقرية كل من أصحابها !

وينشأ عن هذا أن تكون النزاهة *Disinterestedness* أخص ما يميز التفكير العلمي ، فالعالم لا يُخضع بحته لمقيدة دينية أو فسكرة قومية أو شهرة فردية أو مصلحة ذاتية ، عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، قيل إن « هيكل » + Heacker ١٩١٩ قد زور مرة في صورة لجنين حيران حتى تبدو قريبة من جنين الإنسان ، فثبت بذلك نظريته في التطور أملا في أن يذبح بعد هذا اسمه ، فلما كُفِّف تزويره واحتفلت أكاديمية برلين بجيدها المشوي ، دعت العلماء من شتى بقاع الأرض لمضور احتفالها ولكتبتها أغفلت دعوة مواطنها « هيكل » استخفافاً به كعالم !

ومن أخص ظواهر العلم أنه يبحث في ظواهر الأشياء التي تخضع لحواصنا ، فهو يبدأ بدراسة الحسوسات وإن كان لا يقنع بالوقوف عندها ، وإنما يهدف إلى وضع قانون علمي عام يفسر الظواهر التي يدرسها ؛ إن العلم لا يستقيم بغير كشف القوانين العامة التي تكون هذه الحسوسات تطبيقاً لها فيما يقول : « برتراند رسل » ووظيفة القانون العلمي تقوم في تفسير الظاهرة التي يدرسها ، وذلك بردها إلى علماها التي أدت إلى وجودها ، وإذا عرفنا علما الظاهرة الطبيعية تيسر لنا بعد هذا أن نسردها ونتحكم في توجيهها ، ونستغلها لصالح حياتنا ، وبهذا الجانب التطبيقي كان اتصال العلم بالحياة العملية .

غاية العلم إذن هي كشف العلاقات الثابتة التي تقوم بين الظواهر بعضها والبعض ، وصياغة هذا في قوانين عامة تخضع لها هذه الظواهر الطبيعية ، ومتى

عرف الباحث العلاقات التي تقوم بين الظواهر تسفى له أن يتنبأ بوقوع الظاهرة  
— في المستقبل — متى عرف الظروف التي تؤدي إلى وجودها ، وهذا التنبؤ هو  
طابع العلم وروحه ، وهو وليد اضطراد العلاقات بين الظواهر ، وهذه هي الحتمية  
أو الجبرية العلمية Determinism التي لا يستقيم العلم بغير الاعتقاد في قيامها .

معنى هذا أن الحوادث تبدو في نظر العالم ضرورية محتومة وليست ممكنة  
كما يتصورها العامة ، أساس هذه الحتمية أن الظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت  
أسبابها ، ولا يمكن أن تقع الحوادث مصادفة واتفاقاً ، فإذا ثار البركان وأنتى  
بِحِمَمِه ، دات هذه الظاهرة على توافر أسباب أحدثتها ، ومتى توافرت هذه  
الأسباب تيسر التنبؤ مقدماً بشوران البركان ، ومثل هذا يقال في سائر  
الظواهر الطبيعية .

قلنا إن المعرفة العلمية لا تنجىء بالتواتر ولا تستقى عن الآخرين — قداماء  
أو معاصرين — ومصدرها الرئيسى الوحيد هو التجربة ، لأن العلم يبدأ دراسته  
بالفحوصات وإن كان لا يقف عندها ، بل يتجاوزها إلى وضع قانون علمى عام ،  
وضميج البحث العلمى هو المنهج التجريبي الذى أسلفنا بيان صراحته الرئيسية  
الثلاث ، وعن طريق هذا المنهج تستقى الحقائق العلمية ، ومن ثم يستبعد التواتر  
والتأملات العقلية المجردة والخرافق والسلطة ونحوها مصدراً للمعرفة العلمية .

وينزع العلم — حرصاً على دقة نتائجه وحقايقه — إلى التكبير — أى تمويل  
الصفات والكيفيات إلى مقادير كمية ، فإذا عرض الباحث لدراسة الضوء أرجحه  
إلى طول الموجات أو قصرها ، وإذا درس الصوت رده إلى سعة التذبذبة ، وإذا  
بحث في الحرارة حولها إلى موجات حرارية ، أو نظر في اللون أحاله إلى موجات  
ضوئية يحدتها ... وهلم جرا ، وبهذا يتيسر للباحث أن يهتبر عن الخواص الكيفية  
بمقادير كمية ، ومن ثم تتحقق الدقة المنشودة في الحقائق العلمية ، من أجل هذا

كلف العلم بالقياس والوزن ، واختُرعت تيسيراً لأبحاثه أجهزة وآلات تساعد على تحقيق هذا الغرض (١) .

هذه أظهر مميزات المعرفة العلمية ، نعقب عليها بكلمة نجعل فيها أهم الصفات التي يجب توافرها في العالم .

### أهم صفات العالم :

يستقى العالم الحقائق من التجربة وحدها كما قلنا من قبل ، ويتقضى هذا أن يحرص على حرية تفكيره ويحتفظ بشجاعته الأدبية ، فلا يخضع بحته لسلطة سياسية أو دينية أو علمية أو اجتماعية أو قومية أو غيرها مما يحتمل أن يشوه الحقيقة ابتغاء مصلحة معينة ، فيجعل البحث إشباعاً لرغبة شخصية أو تحقيقاً لمصلحة ما ، وليس أداة لكشف الحقيقة في ذاتها ، كما يتصف العالم بالتؤدة في إجراء أبحاثه ، والأناة في إصدار أحكامه ، والاعتصام بالصبر ، والتجرد عن حب الشهرة ما أمكن ذلك ، أليست الموضوعية والنزاهة من أهم صفات البحث العلمي . . ؟ هذا إلى شجاعته الأدبية التي تجعله يهمل للدفاع عن الرأي الذي ينتهي إليه بحته الموضوعي ويقف وراءه مهما أثار عليه ذلك من حملات ، فإذا اقتنع ببطلان رأي يعتقد ، تخلى عنه في غير تردد . . . إلى غير هذا من خصائص لازمت أساطين العلم طوال تاريخه (٢) .

(١) قارن كلود برنار C. Bernard في كتابه السالف الذكر والمختل الذي كتبه الأستاذ جيل صليبيا في كتابه : علم النفس ، وكذلك :

Bertrand Russell, Scientific Outlook. 1934

وفيه فصول قيمة عن منهج العلم وميزاته وحدوده ونحو ذلك .

L. Liard, Science Positive et Métaphysique

G.W. Cunningham, Problems of philosophy

ولا سيما في الفصل الثالث عن منهج العلم والخامس عن العلم والفلسفة .

وفي كثير من مصادر أخرى ورد ذكرها في آخر هذا الفصل .

(٢) نذكر « دارون » صاحب نظرية التطور كنموذج للعالم الذي حقق صفات العالم =



حسبنا هذا إيضاحاً لخصائص المعرفة العلمية ومميزات المشغولين بها ، فإن فيما ذكرنا عنها ما يفهمه الطاريق إلى فهم سميات المعرفة الفلسفية وصفات أهلها :

أظهر مميزات المعرفة الفلسفية :

تعقق المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية في خصائص وتختلف في أخرى ، وفيما

على أن كل وجه مستطاع « كان رجال اللاهوت يرون أن الله قد خلق الأنواع دفعة واحدة في ستة أيام كل منها تبار وليل ، وأنها مستقلة غير متصلة الأقسام وأنها لازمت صوراً منذ خلقت لم يندأ عليها تطور ما ، فلما عرض لدراسة هذا الموضوع « دارون » قضى أهواماً محبوباً أيضاً ، فأحس من مادة يجمعها للدراسة ، بحث في بطون الأرض وأحماق البحار ، في البراكين والجذور المرجانية والشباب والبقاع المتصلة والاصوائية ونحوها ، وليث أكثر من عشرين عاماً ( من ١٨٣٧ إلى عام ١٨٥١ ) يقوم بأبحاث في دقة وصبر وأناة ، لم يكتب خلالها مقالا ولم يلق محاضرة يعلن فيها نتائج أبحاثه ، حتى تلقى ذات يوم من عالم آخر ( هو ألفرد رسل والاس A. R. Wallace ) خطاباً خصصت لنتائج دراسته مستقلاً في الموضوع نفسه بعد دراسة عشر سنوات طوال ، ودهش « دارون » لأنه لاحظ من خطاب « والاس » أنه توصل إلى نفس النتائج التي انتهى إليها « دارون » بشأن نشأة الكائنات الحية وتطورها في ضوء قانون الانتخاب الطبيعي Natural Selection وطالب « والاس » أن تعرض خلاصة أبحاثه في جلسة يقدمها مجمع « لينوس » الطبي ، فأقيمت مع خلاصة للنتائج التي توصل إليها دارون في جلسة واحدة ( في ١٨٥٨ ) وكان هذا بدء ظهور نظرية التطور في صورتها العلمية .

والذي يعنيها من هذه القصة أن « دارون » حين عرض لدراسة موضوعه لم يحدد قبله بلبحث وأياً يجاهد لتأييده ، ولم يمار في أبحاثه موقف الكنيسة باعتبارها صاحبة السلطة الدينية العليا ، ولم يتنصع لرأي شائع بين جمهرة الناس ، ولا لفرد محاكم عياشي أو عالم معروف سابق عليه أو عناصر له ، ولم يستن حقائقه إلا عن التجربة وحدها ، ولم يستعمل في بحثه المزارق أو التقييد أو التقايد أو نحوها ، وكان في بحثه الله استشرق أكثر من عشرين عاماً مثلاً للصبر والأناة والتريث في إصدار الأحكام ، والتجرد عن الأهواء الشخصية والمصالح الدنيوية ، فلم يستعمل شهرة ولم يقتصد إلى إثارة غنظنة حول اسمه ، وأسب الحق وأخلص له ، وكان نزهاً حتى في موقفه من « والاس » الذي كاد يملكه شهرة جهوده ، هذا الزمن الطويل ، بل يصرح دارون أنه راض نفسه على التمسك من كل المثرات حتى يتسنى له أن يرفض في غير تردد أي رأي يتنصع به البعث والتأسيس - ببتلانه ، وأن يقف وراء كل فكرة هداه إليها للبحث . وقد أثارته نظريته المعسكرات الدينية في العالمين الأوروبي والأمريكي ، وحرصته على حيل شديدة ظالمة ، فلم يرده ذلك من مواصلة الدفاع حتى تروى ما هلى يده وأهدى أتباه أن تنصير .

( انظر توفيق الدلويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - طبعة ثانية - في الفصل الثامن :

النزاع بين اللاهوت والعلم في القرن الثامن ) .

ذكرناه عن الأولى ما يبرر الإيجاز في عرض مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما .  
قلنا إن غاية العلم وضع القوانين العامة التي تفسر الظواهر الحسية التي يتخذها  
موضوعاً لدراسته ، فهو يبدأ بدراسة الجزئيات المحسوسة وإن كانت هذه الجزئيات  
لا تُسَكُون بذاتها علماء<sup>(١)</sup> ، أما الفلسفة — بمسناها التقليدي — فإنها لا تبحث في  
الظواهر المحسوسة ، وإنما تنصب على دراسة الوجود اللامادي ولواحقه — كما  
سنعرف في الفصل التالي .

وإذا كانت طبيعة الموضوعات التي يدرسها العلم حسية يتيسر علاجها  
باصطناع المنهج العلمي الذي يقوم على المشاهدة والتجربة ، فإن طبيعة الموضوعات  
التي تعالجها الفلسفة تقتضي اصطناع مناهج الاستنباط العقلي السالف الذكر ، ومن  
هنا قيل إن العلم والفلسفة — في وضعهما التقليدي — يختلفان موضوعاً ومنهجاً .  
وإذا كان العلم يهدف إلى الكشف عن الملل القريبة المباشرة للوجودات  
المحسوسة ، فإن الفلسفة تهدف إلى الكشف عن الملل الأولى أو القصوى  
للموجودات ، يقول أرسطو قديماً إن الفلسفة ( ويقصد الفلسفة الأولى وهي  
ما نسميه الآن بما بعد الطبيعة ) هي علم الوجود بما هو موجود<sup>(٢)</sup> ، ويقول ديكارت  
حديثاً إنها تبحث عن الملل الأولى والمباني الصحيحة التي يمكن أن تستنبط منها  
على كل ما نعرفه ؛ إن الفلسفة تبحث عن المبدأ الأول الذي صدرت عنه جميع  
الموجودات كما أشرنا في الفصل السالف .

ومع أن الحقائق العلمية تستمد أصلها من التجربة ، بينما تستقى الحقائق الفلسفية  
من العقل ( والحديث عند الحداثيين ) فإن العالم والفيلسوف متفقان في عدم استقاء  
الحقائق عن سلامة — دينية كانت أو سياسية ، هُرفية أو اجتماعية أو علمية  
أو غير ذلك ، من هنا وجب على كل منهما أن يبدأ بحقه بالشك المنهجي الذي  
يظهر العقل من أفكاره السابقة رغبة في التوصل إلى الحقيقة ، ويبدو هذا في

(1) B. Russell, The Scientific Outlook, p. 58-9.

(٢) انظر ما كتبناه عن مفهوم الفلسفة في الفصل الأول من هذا الكتاب .

الجانب السلبي في المنهج التجريبي عند بيكون من ناحية ، والقاعدة الأولى من قواعد المنهج الفاسفي عند ديكرارت من ناحية أخرى (١) .

والمعرفة العلمية تتناول وصف الوقائع وتقريره بالملاحظة والتجربة ، أما للمعرفة الفلسفية فن فروعها ما يتجاوز الواقع إلى وضع المثل العليا التي تعبر عما ينبغي أن يكون ( فلسفة القيم ) .

ويستبعد العالم كل ما عدا التجربة مصدراً رئيسياً لحقائقه ، ومع تسليم الفيلسوف باستخدام التجربة في المجال الذي تصالح به يستبعد كل ما سوى العقل مصدراً لحقائقه التي لا يمكن التوصل إليها عن طريق المشاهدة والتجربة ، وكثيراً ما أدى هذا ببعض الناس خطأً إلى الظن بأن الاشتغال بالعلم أو بالفلسفة يقتضى محاربة الوحي الإلهي وحقيقته ! مع أن مناهج البحث العلمي والفاسفي لا تبرر هذا الظن ، إذ ليس ثمة تناقض بين إخلاص العالم لأبحاثه العلمية والفيلسوف لتأملاته العقلية ، وبين ولاء كل منهما — كإنسان يحيا في مجتمع — للعقيدة الدينية التي يدين بها ، وفي تاريخ العلم والفلسفة كثير من الشواهد التي تؤكّد ذلك (٢) .

### أهم خصائص الموقف الفاسفي :

والموقف الفاسفي خصائص تميزه ، أجملها « Bahm — بجامعة مكسيكو

الجديدة — في كتاب نشره عام ١٩٥٣ — (٣) في تسع مميزات نجملها فيما يلي :

(١) أولها أنه موقف قلق وحيرة ودهشة ، فالفلسفة تبدأ بالقلق trouble الذي

يعتري الإنسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيراً ، وتصدر عن الحييرة perplexity

التي تستولى عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلاً ، وتنشأ عن الدهشة wonder التي

تنتابه عند الشروع في التفكير وتفريره بحسب الاستطلاع ، إن وجود « مشكلة »

(١) انظر ص ١١٧ - ١١٨ من هذا الكتاب .

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة ( طبعة ثانية )

(٣) Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1958, p. 12-13

تتطلب حلاً ، كفيلاً بإثارة القلق والحيرة وحب الاستطلاع في نفس الإنسان .  
٤. وثانيها أنه موقف تأمل وتفكير ، إن مجرد مواجهة مشكلة لا يكفي لإيجاد  
موقف فلسفي ، بل لا بد من أن تثير المشكلة تفكير الإنسان ، وتخضع لتأملاته  
التي تستهدف وضع حل لها .

٥. وثالثها أنه موقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التمسقي الذي يفتقر إلى  
ما يبرره ، وبضير الشك ( المنهجي الذي ينشد المعرفة الحقيقية ) لا يكون تفلسف  
« فالفلسفة موقف للعقل إزاء نظريات أو معتقدات يسلم بها الناس عن جهل  
أو سذاجة » وهي تأتي أن تقنع بالقضية التقليدية التي تزعم أن كل لبيب يعرف  
لكل مشكلة حلها ، فيما يقول « وايتهد »<sup>(١)</sup> ويؤكد هذا « باوسما »  
G. K. Bowsma حين يقول : إن وظيفة الفلسفة لا تقوم في وضع حلول لمشاكل  
بل تقوم في تنفيذ الحلول الموضوعية المشاكلة .

٦. ورابعها أنه موقف تسامح وسعة صدر ، إذ لا يكفي في الموقف الفلسفي أن  
يساور الإنسان - شكٌ بصدد معتقداته ، بل يقتضي هذا الموقف أن يستقبل  
معتقدات غيره بالتسامح وسعة الصدر ، إنه يصفى لكل رأي ، ولا يستخف  
بفكرة إلا متى وجد من الأسباب ما يبرر استخفافه ، إنه يستجيب لقول القائل :  
عني اختلف عاقلان ، وجد كل منهما ما يعلمه من قرينه .

٧. خامسها أن صاحب الموقف الفلسفي يميل على الدوام إلى الاسترشاد بما تشير  
به الخبرة ويمليه العقل ، إن أكثر المشاكل الرئيسية لا يتضمن في باطنه كل  
حقائمه ، ومن أجل هذا اتسم الموقف الفلسفي بالاستعداد لاستبدال الآراء الخاطئة  
بغيرها متى أبدت الخبرة أو المنطق ذلك ، والتفكير المنطقي كثيراً ما ينضم  
إلى ضرورة التخلي عن بعض معتقداتنا متى وجدنا في غيرها ما يبرر التسليم به .

(١) نقلنا هذا عن المصادر السالف الذي يشير إلى كتاب : Alfred North Whitehead .

من هنا قيل إن الموقف الفلسفي يميل إلى الاسترشاد بمنطق العقل .

وسادسها أنه موقف ارتياب ، وتعليق مؤقت للحكم ، ذلك أن صاحبه يميل إلى أن يظن في ريب uncertainty بشأن كل موضوع لا يجد دليلاً كافياً على صحته ، ويؤثر أن يعلق الحكم ويتوقف عن إصداره طالما انفتحت النتائج إلى ما يبررها .  
وسابعها أنه موقف نظر عقلي يرتفع فوق الشك الهدام الذي يؤدي بصاحبه

على الدوام إلى التوقف عن التفكير وتعليق الحكم ، ولا يبلغ مرتبة الاعتقاد التي يعوق تنفيذ الرأي المعتقد فيه ومناقشته ، وإذا قيل إن الموقف الفلسفي يتميز بالجمع بين الشك والاعتقاد ، أريد بهذا أن الفيلسوف يحاول إذا لم تتوفر لديه عناصر الموضوع الذي يدرسه أن يجد له تفسيراً في ضوء ما تهيا له منها ، هذا موقف اعتقادي ولكنه ليس تصفياً يقوم على الجزم برأي أو القطع بحكم ؛ وكذا أن طبيعة الفيلسوف تنفر عن الاعتقاد الجازم ، فهي تتنافى مع الإيمان في الشك الذي يعرقل النظر العقلي وبشئ طلاقة التفكير .

وتابعها أنه موقف يتم بالمقابلة ، إذ ليست الفلسفة إلا محاولة متصلة لوضع تفسير للمشاكل ، والتأمل الخاطف أو الشك المنهجي المؤقت لا يكفي لجعل صاحبه فيلسوفاً ، إن الموقف الفلسفي ولابد تفكير نظري اصغر في زمناً طويلاً ، والفلسفة الخماسية المفهوم الذي يأتي أن يستكين لما يصادفه من مصاعب ، إنه جهد عنيد في سبيل التفكير الواضح الذي يكشف الحجب ويرفع عن الحقيقة الأستار .

وتابعها أنه موقف يتجرد عن العاطفة والانفعال ، فالفيلسوف يتميز بتفكيره

العادي المتزن ، إنه - كفيلسوف - يرتفع فوق مؤثرات الحب والكراهية ،

إنه يشد الفهم والإدراك ، ومثل الأعلى أن يعلى صوت العقل ويخمد صوت العاطفة ، وإن كان تحقيق ذلك على الوجه الأكمل مثاراً للجدل ، وقد ضاق بعض مفكرى المشرق بقطر ف الترييبين في التفرقة بين العقل والعاطفة ( وبين الفلسفة النظرية والحياة العملية ) وأشاروا إلى أن الفلسفة - في معناها اليوناني

الأصيل على أقل تقدير، ويراد به محبة الحكمة - تتضمن انجاساً عاطفياً نحو الحياة، ومن أجل هذا يهدف الموقف الفلسفي إلى أن يكون انفعالاً مجرداً عن الحموى وإثارة نزبية محايدة للمواطن وهو ما يميل المعاصرون من العلماء إلى تسميته بالميل إلى تحقيق الموضوعية .

هذه هي خلاصة الخصائص التي ينسب بها الموقف الفلسفي فيما يرى « باهم » وفيها أجل في صورة جديدة كثيراً مما ورد متناثراً في حديثنا السالف، والرأي عندنا - تمقيباً على الفقرة الأخيرة في حديثه - أن النزعة الموضوعية من أخص ما يميز المعرفة العلمية وأن تحقيقها على وجه قريب من الكمال ميسور لجمهور العلماء، وأن النزعة الذاتية أخص ما يميز الإبداع الفني في كل صورته - كما ألمنا من قبل - فالعالم يدرسي موضوعاته كما هي في الواقع، وفي طبيعة هذه الموضوعات ومناهجها الاستقرائية التجريبية ما يُيسر ذلك، أما الفنان فإنه ينظر إلى موضوعاته من خلال عواطفه وأخيلته وسائر مقومات شخصيته، وإذا كانت شخصيات العلماء وخلافتهم تتلاشى أمام منهج البحث العلمي، وتختفي آثارها في القوانين التي يتوصلون إلى وضعها، فإن روائع الفنانين - شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى - تختلف باختلاف منتجبيها، وتسمى بمتدارما في عواطفهم من عمق أو سطحية، وما في أخيلتهم من سعة أو ضيق؛ أما الفلسفة فإنها وإن صدرت عن العقل وارتدت إلى منطقها، فإنها وجهات نظر فردية تحمل طابع أصحابها، ومن أجل هذا قيل إنها تقف بين موضوعية العلم وذاتية الفن، وإن كانت إلى الأولى أدنى وأوثق اتصالاً .

وإيضاحاً لخصائص الفلسفة نصيف إلى هذا - ما دمنا في معرض التفرقة بين العلم والفلسفة والفن - أن العلم الطبيعي يشبه الفلسفة - عند جمهوره المحدثين والمعاصرين من أهلها - من حيث إن كليهما يهدف إلى خدمة الحياة العلمية على نحو ما أبتنا من قبل، وإن بدت تطبيقات النظريات العلمية في مجال الصناعة

والزراعة أوضح وأظهر ، أما الفن فإن غايته لم تزل بعد متنازلاً للجدل ، فن الباحثين فيه من يجعل غاية الفن قاعةً في التعبير من الجمال ، على اعتبار أن الفن يصدر عن صاحبه كما يصدر الأرجح من الزهر ، والنور عن الشمس . . . ومنهم من يوجب على الفنان أن يسخر فنه لخدمة الحياة والنهوض بها في شتى مجالاتها . . . وهذه مشكلة نرجى الخريص فيها إلى الفصل الأول من الباب الرابع .

هذا إلى أن الفيلسوف يتصف بحرية التفكير والشجاعة الأدبية والروح النقدية والسماحة وبعدم التعصب والتأني في البحث والتريث في إصدار الحكم . . . وغير هذا مما أسلفنا الإبانة عنه عند ما تحدثنا عن أهم صفات العالم ، بالإضافة إلى ما ذكرنا عند الحديث على خصائص الموقف الفلسفي ، فحسبنا ما أسلفنا في هذا الصدد .

على أننا نحشى ونحن في نهاية هذه المسكحة أن توحى الموازنة بين العلم الطبيعي والفلسفة الميتافيزيقية بقيام تعارض بينهما ، والأصح هو ما قلناه - وما لا نمل تكراره - من أن الخلاف بينهما - موضوعاً ومنهجياً - صده إلى التخصص الذي ولع به المشتغلون بالتفكير في عصورنا الحديثة ، وأدى بهم إلى الاختلاف في وجهات النظر ومناهج البحث ، من غير أن يفسد هذا الاختلاف ما بين العلماء والفلاسفة من تعاون متبادل على كشف المناطق المجهولة من العالم وظواهره ، توطئة لامتثال قوانين العلم ومذاهب الفلسفة في خدمة البشرية كما ألمعنا من قبل .

واستيفاء الموازنة بين العلم والفلسفة نعقب بكلمة عاجلة عن العلاقة بينهما من الناحية التاريخية :

### علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً

التمفرقة بين المعنى الذي يحمله لفظا « علم » و « فلسفة » حديثة العهد ، إذ لم تسكن هناك فوارق بين المعلوم التي تقوم على الملاحظة والتجربة ، والمعلوم التي

سند إلى النظر العقلي والفكر المجرد ، ويؤكد الباحث لا يخلو إذا قرر أن  
 دلالة الانطباع قد توحدت حتى مطلع العصر الحديث ، إذ بدأ انفصال العلم عن  
 الفلسفة على يد رواد البحث التجريبي من طالبوا بالكشف عن أسرار الطبيعة  
 من طريق المشاهدة ، فإذا تعذرت الملاحظة وجب اختراع الآلات والأجهزة التي  
 تُكبر الطبيعة على أن تكشف عن أسرارها ، بدأ هذا على يد كوبرنيكوس +  
 Copernicus ١٥٤٣ وتيخوبراه + Tycho Brahe ١٦٠١ ثم كبلر + Kepler ١٦٣٠  
 وجاليليو + Galileo ١٦٤٢ وغيرهم ، ثم جاء فرنسيس بيكون +  
 ١٦٢٦ ووضع أساس المنهج التجريبي الحديث فهدى بهذا لاستغلال العلم من  
 الفلسفة ؛ رفض ديكارت + ١٦٥٠ بين الفكر والوجود . إذ انتهى من شك  
 المنهجي إلى أولى مراحل اليقين ، وهي التثبت من وجود نفسه كذات تفكر ،  
 قبل أن يدال على وجود جسمه . بهذا انتهى إلى ثنائية لم يرفض منها في تحليل  
 التفاعل القائم بين النفس والجسم <sup>(١)</sup> ، فنجم عن هذا الفصل بين الفكر والوجود ،  
 أن تميز العلم الطبيعي عن الفلسفة ، إذ أصبح موضوع العلم الامتداد والحركة ،  
 ولاح المنهج التجريبي الذي وضعت أسسه في ذلك العصر ، فاستطاع العلم واستغل  
 به من الفلسفة موضوعها ومنهجها .

ولم تُعرف التفرقة بين العلم والفلسفة إلا تدريجياً ، وكان سهج الفضل في  
 هذا - إلى حد كبير - إلى أن نيوتن + Newton ١٧٢٧ . قد ميز بين  
 النتائج العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة ، وبين الفروض الميتافيزيقية التي لم  
 يجد سهراً لإقحامها في مجال عمله . كعالم فلسفي وطبيعي <sup>(٢)</sup> ، ولكن الفاصل الذي

(١) رده ديكارت إلى الغدة المنوية Pineal gland وهو حل غير مقنع ، فسار  
 « ليبتز » تفسيره بنظريته في الذات الروحية ، وسارل سهيرزا تفسيره بنظريته في  
 وحدة الوجود .

(٢) أوضح نيوتن قواعد منهجه الأربع في كتابه ، Mathematical Principles of  
 Natural Philosophy في الكتاب الثالث ورفض في كتابه « الفروض » مشابه بيكون  
 في استخفافه بالفرض العلمي ، وإنهاء مفهوم الفرض ؛ إنما لم .



يميز بين الفلسفة والعلم إبان القرن السابع عشر كان لا يزال ضيقاً غير ملحوظاً ،  
وإن لوحظ بين مفكره ميل إلى تسمية العلوم الطبيعية بالفلسفة الطبيعية تبعاً لما  
عن سائر صوره التفكير الفلسفي<sup>(١)</sup> ، وقد واصل مفكره ذلك العصر الخلط بين العلم  
والفلسفة في تسمياتهم ، فكان « ديكارت » يجمع في كتابه « مبادئ الفلسفة »  
بين العلم الطبيعي والفلسفة ، ولم يميز « بيكون » نفسه بينهما في وفتوح ، بل إن  
« نيوتن » وهو صاحب الفضل الأول في وضع المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي ،  
— كما نفهمه الآن — قد استخدم لفظ الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الفلسفية بمعنى  
العلم الطبيعي والعلوم الطبيعية ، فجرى بهذا على ما ألفه المفكرون منذ أيام اليونان ،  
وقد جعل عنوان كتابه المعروف « المبادئ » الرياضية للفلسفة الطبيعية « مع أنه لم  
يتصله قط إلى وضع كتاب في الفلسفة الطبيعية فيما يقول « كليات » .

و يقول ميرز Merz<sup>(٢)</sup> إن العلماء كانوا في القرن السابع عشر والثامن عشر  
يطلقون الفلسفة الطبيعية والعلوم الفلسفية على ما نسميه اليوم بالعلوم الطبيعية ، وكان  
أول من استخدم في إنجلترا كلمة علم Science بمعناها التجريبي الراهن هو الجمع  
البريطاني لتقدم العلم The British Association for the Advancement  
of Science وهو الذي أنشئ عام ١٨٣١ ولا يزال يحرص في أبحاثه على استبعاد  
الفلسفة والعلوم النظرية المجردة الخالصة ، مكثفياً بالعلوم الطبيعية التي تقوم على  
مناهج البحث التجريبي<sup>(٣)</sup> .

(١) انظر A Wolf, A Philosophic & Scientific Retrospect p. 26—27.

(In : Outline of Modern Knowledge, London 1935)

Merz, History of the European Thought in the 19th Century (٢)

vol. I. p. 98.

(٣) لهذا الجمع نظير في أمريكا ويقعد في بريطانيا اجتماعاً سنوياً يستمر أسبوعاً أو أكثر  
في إحدى المدن — الصناعية عادة — وقد عقد بعض اجتماعاته في كندا والهند وجنوب أفريقيا  
واستراليا — ويضم اجتماعاته في السادة أعضاء من أنحاء العالم ثم يزيدون على الألفين — أو سلكاً  
كان اجتماعه الذي قدر لي أن أحضره في مدينة نيوكاسل صيف عام ١٩٤٩ — ولكل علم هيئة  
تقوم بإتقاء أبحاث ومناقشتها صباحاً ومساءً ، وتتم الصدق البريطانية ومحنة الإذاعة بهذا

وفي فرنسا استخدم لفظ العلم بمعناه التجريبي الراهن قبل ذلك ، إذ استخدمته  
أكاديمية العلوم الفرنسية Academie des Sciences التي نشأت عام ١٦٦٦ ،  
مع أن الجمعية الملكية في لندن The Royal Society (for the Improvement  
of Natural Knowledge) قد نشأت في عام ١٦٦٢<sup>(١)</sup> ولسكنها لم تستخدم اللفظ  
في معناه الراهن الذي يحمل العلم بخالف الفلاسفة موضوعاً ومنهجاً .  
و يشير بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن انفصال العلم عن الفلسفة كان في نهاية  
القرن الثامن عشر على يد هولباخ ( في كتابه نظام الطبيعة الذي صدر عام  
١٧٧٠ ) و « كانط » Kant في كتاب له ظهر عام ١٧٨٤ ، وشيلنج Schelling  
في كتاب ظهر عام ١٧٩٩ إذ عرض أولهم للتأثير التي توصل إليها العلماء الطبيعيون  
الذين عاصروا المؤلف ، وشرح ثانيهما في كتابه المبادئ الأولى للعلوم الطبيعية ،  
وأخذ شلنج فكرة « كانط » في القول بأن الطبيعة نظام ديناميكي وعلتها هي  
الكائنات العضوية .

ومع هذا لا يزال الإنجليز ينجرون على التقليد القديم فيستخدمون في بعض  
المناسبات لفظ الفلسفة في موضوع العلم الطبيعي ، فن ذلك أن في جامعة كمبردج  
— مركز البعث العلمي التجريبي في إنجلترا — جمعية للعلوم الطبيعية يرأسها أستاذ  
علم الحيوان « جيمس جراي » J.Grey واسمها إلى اليوم : الجمعية الفلسفية ١١  
ولسكننا نلاحظ بوجه عام أن العلماء منذ نزعوا إلى فصل العلم عن الفلسفة في القرن

---

= الاجتماع كثيراً - إلى جانب ما تقوم به هيئاته المختلفة من رحلات يومية في شتى فواحي  
المنطقة التي يهتمون فيها ، وفي اجتماعاته فرع لدراسة الأنثروبولوجيا Anthropology وآخر  
لعلم النفس باعتبارها علمين طبيعيين أريزان إلى هذا الاتجاه التجريبي ، فاجتماع المجمع  
حدث له دوره في التسامح وسداده عند الرأي العام ، وكذلك الحال في المجمع الأمريكي الذي  
يحمل نفس الاسم : يشبه في أضراره ووسائله : واجتماعه يثير الصحافة ويحرك الرأي العام ،  
ويبرز بأنبائه أمواج الأثير .

(١) انظر فيما يتصل بهذه الجمعية W. Libby, An Introduction to the History of Science, p. 105

السابع عشر ، بدأت تظهر بينهم وبين الفلاسفة جنوة ، إذ استخف العلماء في أول أمرهم بكل بحث لا يصطنع المناهج التجريبية حتى أدركوا بصد هذا ألا غنى للعلم عن الفلسفة ومناهجها -- وسنعود إلى بيان هذا في الباب التالي -- اعترز العلماء في أول الأمر بمناهجهم واشتد استخفافهم بكل بحث لا يصطنع التجربة منهجاً له ، واستفحلت الجنوة بين العلماء والفلاسفة في القرن التاسع عشر ، وكان مرجع هذا إلى غلبة الروح اللادينية على المشتغلين بالعلم ، وضعف اعتبار الفلاسفة للواقع ، ولكن المؤرخين بالاحظون في القرن العشرين تحولاً فجائياً تمثل في الانتقال السريع من المادية المسرفة إلى الروحية المتطرفة ، ويصريح « ولف » Wolf الأستاذ بجامعة لندن<sup>(١)</sup> إلى تاريخ هذا التحول الذي قارب بين العلماء والفلاسفة من ناحية ، وبينهم وبين رجال الدين من ناحية أخرى ، فيرجع هذا التحول الفجائي إلى أن العلماء قد أخذوا يتصورون المادة تصوراً جديداً ، فاعتبروها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجبة أو نحو ذلك ، وأدى ظهور مبدأ جديد سموه « بالإمكان العريف » إلى اصطباغ نظرة العلماء للمادة بصيغة دينية ، وكان من أثر هذا وغيره أن اتجه بعض العلماء اتجاهاً جديداً قد يقصده وصفه بغير اعتباره نوعاً من التصوف ، فأخذوا يصنفون العلوم بأنها مجرد رموز يراد بها تفسير العالم ، فأصبح الوجود الحقيقي عقلياً تصورياً حتى وصف بعضهم العالم بأنه فكر ، ورومسته غيرهم بأنه نور ... إلى غير هذا من تعبيرات أشاعت الضموض الذي ينشأ عن الافتقار إلى الدقة ، وكانت الدقة من أخص ما يميز التفكير العلمي من قبل ،

(١) في بحث نشر في سلسلة « خلاصة العلم الحديث » An Outline of Modern Knowledge تحت عنوان : Recent & Contemporary Philosophy ( من ص ٥٤٢ إلى ص ٦٩٢ في السلسلة السابقة الذكر - وقد نقل هذا البحث الدكتور أبو الملا عيسى تحت عنوان « فلسفة المحدثين والمعاصرين » كما نشر المؤلف في السلسلة نفسها ( من ص ٣ - ٤٦ ) بحثاً آخر تحت عنوان : A Philosophic & Scientific Retrospect أرخ فيه تطور العلم والفلسفة خلال المصور .

وقد أدى هذا كله إلى ظهور وفاق غير معروف بين العلماء ورجال الدين .  
هذا من الناحية التاريخية الخاصة ، فإذا تجاوزنا التاريخ إلى نقد هذه  
الظاهرة ، قلنا إن الوفاق السالف الذكر قد يتجاوز حده ويُمرض نتائج البحث  
الطبي للتشويه والتلف (١) .

وقد كان مما ساعد العلماء في مطلع العصر الحديث على الاعتزاز بمناهجهم  
التجريبية ، والاستخفاف بغيرها من مناهج الفلسفة العقلية ، أنهم تطلّعوا إلى  
العلم التجريبي والنسوا في رحاب أبحاثه ما ينهض بالبشرية ويرفع مستوى أهلها ،  
ولكن الآمال التي علقها الناس على العلم في قدرته على تحقيق السعادة للناس  
وتيسير أسبابها قد انهارت في المرحلة الأخيرة من عصرنا الحاضر ، وساعد هذا  
على أن يختلف العلماء من حدة غمورهم وأن يطأمنوا من زهوهم بالعلم ومناهجه ،  
فكان التقارب والتوادد الذي رأيناه في القرن الحاضر بين العلماء والفلاسفة (٢) .  
بل لعل من الحق أن يقال إن بين العلماء من لا يزال شديد الاعتزاز  
بالمناهج التجريبية والنزعة العلمية الضيقة حتى ليستخف بكل ما عداها من  
وجوه البحث للعقل ، بل إن من بين الفلاسفة أنفسهم من لا تروقه الفلسفة  
التقليدية موضوعاً ومنهجاً ، فيداخله الحنين إلى إنشاء فلسفة علمية تصطنع مناهج  
العلم — على النحو الذي نراه عند أتباع الوضعية والوضعية المنطقية المعاصرة وأصحاب  
الفلسفة التحليلية ودعاة الواقعية الجديدة والواقعية النقدية المعاصرة وغيرها مما  
سنعرض لدراسته في الفصل الثاني من الباب الثالث في هذا الكتاب .

(١) إن الوفاق بين العلماء ورجال الدين لا يكون محموداً متى أفقد العلماء شجاعتهم الأدبية  
في الجهر بنتائج أبحاثهم خشية أن تثير التفتيق عند رجال الدين ، فمن الأخير ألا يكون بين  
الطائفتين مودة ولا جنوة ! وقد كان « جماليليو » و « ديكارت » و « هوبل » و « نيوتن »  
على تدين عميق ، ومع هذا كانوا أحرص ما يكونون على الفصل بين معتقداتهم الدينية وأبحاثهم  
العلمية ، وما أحرى علماء اليوم أن يتخذوا هؤلاء قدوة ومثلاً ! انظر في هذا ، A. Wolf,  
Recent & Contemporary Philosophy, p. 590-1

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

## مصادر الفصل السابق

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وبعض ما ورد في  
مصادر العمل الأول يمكن الاطلاع على :

Ritchie, A.D., Scientific Method: inquiry into the Character  
& Validity of Natural Laws.

Tarski, A., Intr. to Logic & to the Methodology of the  
Deductive Sciences, 1941.

Broad, C. D., Scientific Thought, 1923.

Nunn, Sir Percy, Aim & Achievement of scientific Method

Clifford, W., Lectures & Essays, : On the Aim & Instruments  
of Scientific Thought.

A. Wolf, Essentials of Scientific Method.

Cohen, M.R. & Negel, E., Intr. to Logic & Scientific Method

Collingwood, R. G. An Essay on Philosophical Method

Joseph, H.W.B., Introduction to Logic

Bradley, F.N., Principles of Logic

Stebbing, L.S., Modern Intr. to Logic

Pearson, K., Grammar of Science, 3rd ed. 1911.

Dampier — Whetham, W., Hist. of Science

Thomson, J.A., Introduction to Science

Cooley, W.F., Principles of Science

F.W. Wastaway, Scientific Method

Sedgwick, W.T. & Taylor, Short. Hist of Science

Sarton G., Hist. of Science (vol. 1., 1953)

Whitehead, A.N., Science and the Modern world

Poincaré, H., { (1) La Valeur de la Science  
(2) Science and Method, Eng. Trans. by F.  
Maitland  
(3) Foundations of Science, 1929

- Lalande, A., Lectures Sur la Philoophie des Sciences  
J. Lachelier, Fondement de L' Induction  
Gaston Bachelard, Le Nouvel Esprit Scientifique  
Berthelot, Science et Philosophie  
Duhamel, Méthode dans les Sciences de Raisonpment  
Chasles, De Méthode en mathématiques  
De la Méthode dans les Siences

كتاب ضخيم في جزئين نشرته دار « فليكس ألكان » وكتب فصلا عن كل علم عالم  
ثبت حجة في مادته ( دور كلام في منهج علم الاجتماع ، ولينى برول في منهج علم الاخلاق  
وه زيبره في منهج علم النفس ) . . . الخ الخ .



# الباب الثاني

## مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

الفصل الأول : ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

الفصل الثاني : إنكار ما بعد الطبيعة عند خصومه





## الباب الثاني

### مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

عرضنا في الباب السابق أظهر الاتجاهات المعروفة في تصور الفلسفة - نشأة وتعريفاً وموضوعاً وغرضاً ومنهجاً ، عند مختلف المدارس القديمة والحديثة والمعاصرة - ووازننا بين مناهج البحث العلمي ومناهج البحث الفلسفي في أشيع صورته ، وألمنا إلى أن الفلسفة التقليدية تعالج بالمبحث ثلاث مشكلات رئيسية هي الأنطولوجيا أو الوجود والإيستيمولوجيا أو المعرفة والأكسيولوجيا أو القيم .

وسنبداً في الباب التالي بدراسة أولها « مبحث الوجود » نتناوله في فصلين : نتحدث في أولهما عن ما بهد الطبيعة ، ونعرض في ثانيهما لمناقشة خصومها في إنكاره ، حتى إذا فرغنا من هذا عقبتنا بالحديث -- في باينين تالينين -- عن المشكلتين الأخريين : المعرفة والقيم .

مونا ل شفاء

# الفضل الأول

## ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

اختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإپستمولوجيا - مجال ما بعد الطبيعة - إمكان  
قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو - مذاهب في تفسير الوجود : المذهب المسادي ،  
المذهب الروحي ، تعقيب

### اضطرورت الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإپستمولوجيا :

من مؤرخي الفلسفة من وحد بين ما بعد الطبيعة ومبحث الوجود لأن فلسفة  
القدماء تتميز بأنها فلسفة وجودية ، لأنها تناولت بالمبحث المبدأ الذي صدر عنه  
الوجود ، والمصير الذي ينتهي إليه - وإن لم تفضل البحث في مجالات المعرفة -  
فأرسطو يعرف الفلسفة الأولى - ما بعد الطبيعة - بأنها البحث في الوجود بما  
هو وجود being as being .

ومن المؤرخين من وحد بين ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة ( الإپستمولوجيا )  
لأن فلسفة المحدثين كانت على عكس الفلسفة القديمة تناول مشكلة الوجود من  
خلال المعرفة ، فهي كما تبدو عند « لوك » و « كانط » ومن إليهما من المحدثين  
نظرية في المعرفة باعتبارها أساساً للوجود ، فإن الاتصال بين المشكلة الوجودية  
والمشكلة الإپستمولوجية وثيق لأن البحث في قدرتنا على معرفة الأشياء يسلطنا  
توجهاً إلى البحث عن مقومات الوجود وعما هي الحقيقة .

ولما كانت قوى الإدراك الإنساني - من حواس أو عقل - تنبج في  
أول أمرها إلى العالم الخارجي الذي تقتضي حياة الإنسان أن يلائم بين نفسه  
وبينه ، فقد نشأ البحث في الوجود قبل البحث في مشكلة المعرفة ، حين فرغ

الإنسان من التأمل في الموجودات التي تمحوطه أخذ يتأمل ذاته ويحاول الكشف عن أسرارها (١).

ومن هنا جعل بعض المؤرخين ما بعد الطبيعة شاملاً لمبحث الوجود ونظرية المعرفة معاً. ويظهر أن « ولف » C. Wolff ١٧٥٤ كان أول من أطلق اسم « الأنطولوجيا » على مبحث الوجود وجعله فرعاً من ما بعد الطبيعة التي تشمل — بالإضافة إليه — البحث في الكون وفي النفس وفي اللاهوت .

وقد صدرت أعظم حركة فاسفية في القرن الماضي عن فكرة توحد بين الوجود والمعرفة ، ويبدو هذا في الحركة الفلسفية التي أعتبت « كانط » في ألمانيا وتأثرت بفلسفة هيجل + Hegel ١٨٣١ ، وكانت نظرية المعرفة في الفلسفة الفيبغية تشمل ما بعد الطبيعة (٢) . ولما رأينا أن نكسر هذا الباب لمبحث في « ما بعد الطبيعة » ، وأن نقر لنظرية المعرفة الباب الثاني احتيفاه لهذا المبحث الذي يحتل مكان الصدارة في الفلسفة الحديثة ، وإن نقرت منه فلسفات المعاصرين بوجه عام ، وقد رأينا فيما أسلفنا موقف الوضعيين والوضعيين المناطقة واللاهوتيين الجدليين والعمليين البرجانتيين والوجوديين من هذا هذا المبحث (٣) .

بجانب ما بهر الطبيعة :

وقد عالج الباحثون قبل أرسطو قضايا الميتافيزيقا ، عرضي لها فلاسفة يونانيا نقداني حين حاولوا أن يضعوا نظرية في تفسير العالم بالمبحث عن حقيقة الموجودات ، وتناول أفلاطون المبحث في مجالات ميتافيزيقية تحت اسم الجدليات أو الجدول Dialectics الذي انصب على دراسة العلم الإنساني وطبيعة الموجودات معاً .

W. Jerusalem, An Intr. to Philosophy p. 135 (١)

R.B. Perry, Approach to Philosophy p. 150 & ch. XII. (٢)

وتارن O.O. Fletcher, Introduction to Philosophy p. 21.

(٣) انظر ص ٤٧ إلى ٦٨ في هذا الكتاب .

ولكن أرسطو - فيما أشرنا من قبل - قد اقترح لفظ الفلسفة الأولى وقصد بها ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة ، لأنه أراد بها البحث في الوجود بما هو وجود بالإطلاق ، وسماها الفلاسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية ( وهي العلم الطبيعي عنده <sup>(١)</sup> ) كما سماها بالمسكة لأنها تبحث في السبل الأولى إطلاقاً - لا الأولى في جنس من الأجناس - وسماها كذلك بالعلم الإلهي لأن أم مباحثها هو الله باعتباره اشترجود الأول والعلية الأولى للوجود .

وقد كان أندرونيقوس الرومى Andronicus الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائين أول من أطلق اسم ما بعد الطبيعة على ما سماه أرسطو بالفلسفة الأولى ، وكان هذا عند ما قام بنشر آثار أرسطو في منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، وقد قيل إنه أطلق الاسم لأنه وضع أبحاثه الفلسفية الميتافيزيقية بعد دراساته في العلوم الطبيعية ، فكأنه أراد باسم « ما بعد الطبيعة » البحث الذى يلى الطبيعة في ترتيب الآثار الأرسطاطاليسية ، فجاء الاسم عرضاً ثم اعتبر فيما بعد صحيحاً في حرف المنطق ، وقيل إن أندرونيقوس قد أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة ، وليس بين المؤرخين اتفاق على أى الرأين أدنى إلى الصواب ، ( فيما يقول « إيبويج » Ueberweg في الجزء الأول من تاريخه ص ١٤٥ وشويجلر Schweglar في تاريخه ص ٩٨ كما يروى Fleming وقد كانت الميتافيزيقا معانى شتى ، أريد بها في اللاتينية ما فوق الطبيعي Supernatural وإلى مثل هذا قصد بها أمثال كلمات الإسكندراني + ٧١٥ Clement of Alexandria وشكسبير ؛ واعتبرت في فلسفة « كانت » متضمنة لظواهر الإدراك الذى يكون قبلياً ( أى أولياً سابقاً على التجربة apriori ) وهو الذى يقابل الإدراك الذى يكون بعدياً أى يجرى اكتساباً بالتجربة aposteriori ولا يزال المصنف الأرسطاطاليسى يلزم هذا الحد « ما بعد الطبيعة » فهو

(١) قارن ص ٨٠ في هذا الكتاب .

البحث في الوجود ولو اُحِقَ بما هو كذلك ، فأما الوجود فيراد به الوجود باعتباره معنى مجرداً يطلق على كل موجود ولا يقتصر إطلاقه على ماهية معينة ، وهو وجود لا مادي ينشأ إما عن التجريد الذي يقوم به العقل باستخلاص الوجود الذهني من الوجود للادى للوجودات ( أى الوجود اللاحسوس بالإطلاق ) وإما أن يكون وجوداً روحياً بطبيعته غير مجسم في الأعيان ( المحسوسات ) كالله والنفس البشرية .

وأما لواحق الوجود فيراد بها المعاني التي تلائم الوجود بما هو كذلك لا لكونه ماهية معينة ، كالجواهر والعرض والعلّة والمحل والوجود بالقوة أو بالفعل . الخ (١)

أما البحث في الوجودات مفصلة لمعرفة علاها القريبة فتترك للعلوم الجزئية كما قلنا من قبل .

وتردت آراء أرسطو عند الكثيرين من خلفائه قديماً وحديثاً ، فشاعت تعبيراته عند المدرسين وفلاسفة الإسلام على السواء ، ومن ذلك أن يصرّ الكندي أول فلاسفة الإسلام عن الميثافيزيقا بالفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، ويصرح الفارابي في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ويقول مع ابن سينا - أكبر فلاسفة الإسلام - إنها العلم الإلهي ، ويقول ابن رشد أكبر مراح أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة : إنها النفس في الموجود بما هو موجود ... وعلم جراً .

وقد كان ما بعد الطبيعة عند القدماء وفلاسفة العصور الوسطى - من

(١) تارن : 1-2 : Aristotle, Metaphysics (especially book I, chapters 1-2)

J. Mackenzie. Outline of Metaphysics, Book I, ch. I.

عن تشارل ما بعد الطبيعة وكذلك :

H. Sidhwicg, Philosophy, its Scope & Relations, Lectures IV, V

R.B. Perry, op. cit, p. 158

C. Joad, Guide to Philosophy p. 138 ff.

وقارن الأستاذ يوسف كرم في بحث له عن « ما بعد الطبيعة » وفي كتابه : الفلسفة اليونانية .

مدرسين ومسلمين - يتمثل في الارتفاع من الوجود المحسوس إلى الوجود بإطلاق ،  
من دنيا الواقع إلى عالم المعقول ، ولكن « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes أبا  
الفلسفة الأوروبية الحديثة قد عكس الآلية فجعل الميتافيزيقا مدخل العلوم ، ومن ثم  
بدأ بها وهبط منها إلى العالم المحسوس ، إن هدفها عنده تفسير الوجود عن طريق  
للبادئ الأولى التي تزودنا بها ، وبذلك لم تصبح قمة العلوم ونهايتها كما كانت في  
التصور التقليدي لأن « ديكارت » قد بدأ فلسفته بالشك الذي انتهى عنده إلى  
اليقين بوجود نفسه كذات تفكر ، ثم انتقل من إثبات الإنية بالفكر إلى  
البرهنة على وجود الله وتحديد صفاته ، التي تجعله ضامنا لاقتل في تفكيره ، ومن  
هذا توصل آخر الأمر إلى إثبات العالم الخارجي ، وهكذا بدأ بالميتافيزيقا وانتهى  
إلى الفيزيقا على عكس ما كان عليه الحال قديما .

وجاء « كانط » + ١٨٠٤ Kant فرفض ما بعد الطبيعة بمعناه التقليدي ،  
إذ ضاق بالدهماتيقية التي تجزم بقدرة العقل المطلقة على إدراك الحقيقة ، كما ساءه أن  
تكون القضايا الميتافيزيقية مثار خلاف شديد بين أهلها ، ونزع إلى إقامة ميتافيزيقا  
نقدية تحللية تقوم على منهج علمي بحيث تقوم على نمط الرياضة والطبيعة فيما يقول  
في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه نقد العقل الخالص - ومنهود إلى بيان موقفه  
في مطلع الفصل الثاني .

### اعتباره فيما هم ما بهم الطبيعة عنده أرسطو :

وكان على أرسطو لكي يقيم الفلسفة الأولى أن يدحض مذهب السفسطائية  
الذين توهموا الحقائق الجزئية مبادئ كلية ، فهدموا العلم وناقوا العقل عن التوصل  
إلى الفلسفة الأولى ، ذلك أن « هيرقليطس » + ٤٧٥ ق . م Heraclitus كان قد  
زعم أن الأشياء في تغير متعطل وسيلان دائم ، فأفكر الدوام المطلق والنسبي  
والمؤقت ، فلما جاء بروتاغوراس + ٤١٠ ق . م Protagoras وغيره من



السوفسطائية استنسخوا من هذه النظريات تهيبتها اللازمة ، وهي أن الفرد مقياس الأشياء جميعاً ، فقصوا بهذا على الحقائق الثابتة المطلقة التي لا تتغير ولا تتبدل ، وأحاروا مكانها عقائد جزئية متعددة تختلف باختلاف الأفراد وظروفهم (١) ، وبهذا يمتنع الخطأ ويحذر قيام العلم ويستحيل علم ما بعد الطبيعة ا وعن هنا قيل إن « هيرقليطس » كان جذ الشك الأول وإن لم يقصد إلى ا بل بالغ بعضهم فحرم على نفسه الكلام لأن الكلام يثبت التفكير في الأناطه ويدل على الأسماء وكأنها ثابتة ! كما كتفى « قراطيلوس » Cratylus - أحد أتباع هيرقليطس - بضمريك لإصمبه دون الكلام ا وزعم أن هيرقليطس قد أخطأ حين رأى أن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين - لأن النهر لا يدوم على حال الخافين متتابعين - وقال إن الإنسان لا يستطيع أن ينزل للنهر ولا مرة واحدة ا

وتصنى أرسطو لبعض هذا الموقف نوطئة لإقامة ما بعد الطبيعة ، فبدأ بالرد على قراطيلوس وعن ذهب مذهبه بقوله إن الذين يسكرون عن الكلام ويكتمفون بضمريك الأصعب لا يستحقون رداً لأنهم أشبه بالجماد منهم بالأنامى ، أما من أباغ لنفسه الكلام فحسبنا منه أن ينطق لفظاً له مفهوم - كإنسان - فإن عمل أثبت بهذا ماهية معينة يستحيل أن تكون لا إنساناً ، وفي هذا اعتراف بصداق عبداً وكذب تقيضه ، وهذا طبيعي وإلا هان على الإنسان أن يسقط في بحر فلنا منه أن السقوط ليس خيراً ولا شراً !

ويعرف أرسطو لبعض الحجج التي لاذ بها پروتاغوراس وأتباعه فيقول :  
 ١ - يقولون إن الأضداد يمكن أن تتفق لشيء واحد ، فيسكرون في آن

(١) عن الباشين من يرى أن پروتاغوراس قد قصد الإنسان عامة لا الإنسان الفرد المعين ؛ فاردن سايوتا الدكتور عهد الرحمن بهوى : الإنسانية والوجودية في الفكر  
 الشرقا ص ٩

نظر

واحد حاراً وبارداً ، خشناً وناعماً ، مرّاً وحلواً . . . الخ ، وزعموا أنها كانت فيه جميعاً لأن الوجود يمتنع أن يخرج من لا وجود .

وردنا على هذا أن الفئتين قد يجتمعان لشيء واحد في آن واحد ، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة ، فن جهة القوة لا الحصول بالفعل يمكن أن يقبل الشيء الواحد ضده ، فنقول : إن هذا الماء ساخن بالفعل بارد بالقوة ، مرّ بالفعل حلو بالقوة - في آن واحد .

٢ - رأوا أن إحساس الناس أو الفرد بالشيء يبدية على غير وجه واحد ، فقد يكون الشيء حلواً في مذاق إنسان ومرّاً في مذاق غيره ، بل يبدو عند الإنسان الواحد حلواً في حين ومرّاً في حين آخر ، وليس إحساسي أصديق من إحساسي ، ومن هنا تعدد الحقيقة الواحدة بتعدد الأفراد ، وتفسير بتفسير الحالات التي تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحد ، والرأي الواحد صادق وكاذب في الآن الواحد ، ويرد أرسطو على هذا بقوله : إن حقيقة الشيء ليست حالته التي يبدو عليها دون نظر إلى أي اعتبار ، فالقادر والألوان هي كما تبدو للحس السليم لا المريض ، عن قرب لا عن بُعد ؛ والحقيقة هي التي تراها أحماء في اليقظة لا في المنام ، والمستقبل إنما يتحقق كما يقنأ به العالم الذي يدرك مقدماته ، لا كما يقرؤه الجاهل - وقد أشار إلى هذا أفلاطون ، ومهادة الحس تكون أوثق في موضوعه الخالص منها في موضوع مشترك ، ولا يحدث قط أن يقرر حس أن شيئاً كذا وليس كذا في آن واحد .

٣ - ظنوا أن الوجودات كلها محسوسات ، ولما كانت المحسوسات في حركة متصلة فقد توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصورها مستحيل ، ومن هنا نشأ مذهب قراطيلوس ، ويرد أرسطو على هذا بأن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، فإن الصورة تذهب وتبقى الميول لتعمل فيها صورة أخرى ، وبقاء الشيء

معناه أن صورته باقية وإن تغيرت أعراضه ، والعلم بالأشياء والموجودات إنما يكون بالصورة لا بالأمراض (١) .

وهكذا تنهدم حجج السوفسطائية ويكون قيام ما بعد الطبيعة ممكناً ، ولكن الفلسفة الوضعية في العصور الحديثة قد رفضت علم ما بعد الطبيعة دون أن تقر قضايها أو تنكرها ، بحجة أنها لا تحمل معنى يمكن أن يحتمل الصدق أو الكذب أو يتعرض لبيان هذا ومناقشته في الفصل التالي .

ولعلنا لا نجد عصرًا أغنى في الدراسات الميتافيزيقية من العصر الذي أعقب « كانط » في ألمانيا كما تبدوا عند نشأته + ١٨١٤ Fichte وشيلينج + ١٨٥٤ Schelling وهيجل ، ولا نجد بلداً صادفت الدراسات الميتافيزيقية نفوراً عند مفكره أكثر من إنجلترا وأمريكا ، إذ نشأت النزعة التجريبية والوضعية بين فلاسفتها واستبدت بمفكرهم حتى شلت النظر الميتافيزيقى في الكثير من مفاصلها ، وفي أيامنا الحاضرة تسود الوضعية المنطقية إنجلترا وتفسر معها الفلسفة العملية في أمريكا ، وإن تمسك الصاميون من فلاسفة الأميركيين بالأفكار الميتافيزيقية متى أمكن العمل على تحقيقها فعلاً ، والإفادة منها عملياً ، وليس للبحث فيها نظرياً ميتافيزيقياً - كما قلنا من قبل (٢) .

### مذاهب في تفسير الوجود :

قلنا إن ما بعد الطبيعة معنى بالبحث في الوجود بما هو كذلك ، كيف بالسكشاف عن علله البعيدة ومبادئه الأولى ، وقد حرص منذ نشأته على أن يفسر هذا الوجود فوضع لإشكاله مجموعة حلول هي المذاهب الميتافيزيقية التي اختلفت باختلاف أهلها ، وأسنا بهدود إحصائها ولا تنصيل القول فيما تختاره منها .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٢ - ٧٣ .

(٢) انظر ص ٤٢ إلى ٥٢ من هذا الكتاب والفصل التالي في موقف الوضعية المنطقية من

المذهب  
المادي

وحسبنا أن نقول إن الفلاسفة قد اختلفوا في فهمهم للوجود وتفسيرهم لطبيعته ،  
فتمددت مذاهبهم التي وضموها سلباً لإشكالاته ، فمن قائل إن الوجود مادي في  
طبيعته ولا شيء في الوجود غير المادة ، والحياة والحركة وغيرها مما يظن البعض  
أنها تشهد بوجود الروح أو العقل ليست في الواقع إلا وظيفة من وظائف المادة  
أو صفة من صفاتها ، فإذا انحلت المادة توقفت الحركة وانصدمت الحياة ! القائلون  
بهذا هم أصحاب المذهب المادي (١) .

ومن الفلاسفة من رأى أن الوجود روحي في طبيعته ، وأن ليس فيه غير  
الروح أو العقل ، وأن المادة في كل صورها ليست إلا ظاعرة من ظواهر الروح ،  
والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب الروحي ؛ وكلا الفريقين - من الماديين  
والروحانيين الذين يفسرون الوجود برده إلى أصل واحد - هم من أصحاب المذهب  
الواحدى Monism .

إولئك بين الفلاسفة من ردّ الوجود إلى أصلين هما المادة والروح معاً وأولئك  
هم أصحاب المذهب الثنائي (أو مذهب الأثنائية Dualism) وهو لا يمتنع من أرجح  
الوجود إلى عدة أصول - كأصحاب القول بالذرات - مادية أو روحية - أصلاً  
لهذا الوجود ، يُعتبرون من أصحاب مذهب التعدد أو الكثرة Pluralism (٢) ،  
وحسبنا أن نقف ونقف قصيرة عند المذهبين الأولين :

(٣) المذهب المادي Materialism :

يقول « لانج » F. A. Lange + في مطلع كتابه عن تاريخ

(١) تطلق المادة مقترنة بالجسم الذي يكون ذا ثقل ويشغل ميّزاً وتبدو على صلابه أو  
سيولة أو غازية .

(٢) قارن Paulsen, Introductions to Philosophy, p. 47 ff .

(٣) يطلق المذهب المادي على أنحاء شتى : يراد به ( في ما بعد الطبيعة ) تفسير الوجود  
بالمادة وحدها ، ويقابله المذهب الروحي Spiritualism كما سنعرف بعد قليل - ويراد به في  
الأخلاق عقيدة الذين يرون أن غاية الأفعال الإنسانية ينبغي أن تكون تحقيق الخيرات المادية من -

المذهب المادى Hist. of Materialism إن هذا المذهب قديم قدم الفلسفة ولكنه ليس أقدم منها ، ورفض ما أشيع بغير حق من أن المادية عقيدة العتل للساذج ، وقد بدت النزعة المادية فى المحارلات الأولى التى أراد بها فلاسفة الإفریق من الطبيعيين أن يفسروا الوجود برده إلى الماء أو الهواء أو غير ذلك - على ما هو معروف - ولكنه تطور ونضج فى العصر الحديث ، كما سنعرف بعد قليل .

على أن أنضج شعور المذهب المادى قديماً كان عند ديموقريطس + ٣٧٠ ق م Democritus ( وأستاذه ليوسيبوس Leucippus منشئ مذهب الجواهر الفردة Atomism ) فالوجودات جميعها تتألف - عند أتباع هذا المذهب - من جواهر فردة Atoms يفصل بينها خلاء ، وهى جزيئات لا مقنعية للتعدد ولا تقبل القسمة بالفضل - وإت قبلتها فى الزمن - تتميز بصفتين هما التشكل والقدار ، فشكلها مستدير أو مجوف أو محدب . . . ومقدارها يختلف وتلك لا يقبل القسمة ، وهى تشعر كفىنشأ عن حركتها اجتماع بعضها ببعض على صور حثي ، ومن هنا ينشأ كون الأشياء ( أى تكونها ) فإذا انفصلت الجواهر كان منها الأشياء ( أى انحلال الموجودات ) وحتى النفس تتألف من هذه الجواهر المادية وإن كانت جواهرها أسرع حركة وأدق شكلاً . . . إلى آخر ما تقرره المذهب الآلى القديم من اعتبار الأشياء - حتى الروح مجرد امتداد وحركة .

وإذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد قاوموا النزعة المادية فى تفسير

= لذة ومال وطعام وشهرة ونحوها ، ويراد به فى التاريخ المذهب الذى يرد حضارات الأمم وحاداتها ومعتقداتها ونظمها وحياتها العلمية والفنية إلى أسباب اقتصادية - كما عرفنا فى حديثنا عن الماركسية ص ٥٣ وما بعدها - ويقابله المذهب الروحى فى التاريخ وهو الذى يقرر أن الحياة الأدبية والعلمية والدينية والتمالية بوجه عام هى التى تؤثر فى حضارات الشعوب وعصاؤها - بل تشكل حتى حياتها الاقتصادية - وقد يطلق المذهب المادى على المذهب الطبيعى Naturalism فى صورته الاعتقادية وهو الذى يصنف الكون بأفانظ العلوم الطبيعية فيحتقد الماديون أن فى العلوم الطبيعية وحدها تقوم المعرفة الممكنة - ويتخذ المذهب مسروراً شئى كالوضعية Positivism والادارية Agnosticism والمذهب الطبيعى السالف - انظر Perry, op. cit., p. 223 .

الوجود ، فقد اضطلع بالعمل على إحيائها بدم « أبيقور » + ٢٧٠ ق . م Epicurus  
والشاعر الروماني « لوكرتيوس » ؛ ولكن الفضل في تشكيل هذا المذهب في  
صورته الشائنة يرجع إلى إسحق نيوتن + ١٧٢٧ م ، وإن كان التفسير المادي  
للموجودات قد تطوّر مع تطوّر التفكير العلمي ؛ ومن هنا كان اختلاف الماديين  
في الكثير من تفاصيله ، وإن رأى جمهورهم أن العقل صورة من صور المادة التي  
تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير فليس ثمة شيء اسمه روح أو عقل  
مستقل عن المادة إذا حلّ فيها وحبها الحياة والحركة والفكر ، إذ ليست الظواهر  
الوجدانية إلا وظائف لأعضاء الإنسان ، فالتفكير وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة  
اللسان - كما قال تولاند + ١٧٢٦ Tolland فإن المخ يفرز التفكير كما تفرز  
الكبد الصفراء وتهضم المعدة الغذاء فيما يقول كابانيس + ١٨٠٨ Cabanis (١)  
( ويرددها من بعده كارل فوجت K.Vogt+1895 وحاول هارتلي + ١٧٥٧ ؛  
Hartley أن يرد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء ، إذ أن الإنسان ليس إلا مجموعة  
أعصاب ، ووصف موليشوت + ١٨٩٣ Moleschott دورة الحياة بالمادة والطاقة  
إذ لا تفكير سالم يوجد كبريت ! وقرّر دي لامتري + ١٧٥١ Lamettrie في  
كتابه الإنسان باعتباره آلة L'Homme-machine أن المادة تتحرك وتحس ،  
والعقل آلة هذه الحركة وهو شيء مستقر في الجسم فهو متعيز ومن ثم كان مادياً ،  
والإدراك ينشأ عن تركيب الأعضاء ، ويتأثر المزاج بالبيئة والغذاء والتربية ، كما  
يتأثر الخلق بالمزاج ، وحارب « هلباخ » + ١٧٨٩ Baron d' Holbach  
في كتابه عن ( نظام الطبيعة ) Systeme de la Nature كل نظرية تزعم أن  
وراء الظواهر المحسوسة عالماً أو موجودات غير صرئية ، وليس العقل عنده إلا  
الجسم منظرراً إليه من ناحية بسبب وظائفه في كل شيء في الوجود يمكن تفسيره  
بالمادة والحركة وهما عنده أزليتان أبديتان ، تتحكم فيهما قوانين ضرورية ،

(١) في كتابه Rapport du Physique et du Morale de l'Homme

ومن ثم ينتفى وجود النفس البشرية ويمتنع وجود الله وتديره وعنايته ، ولا يكون للطبيعة غاية أو هدف تامل على تحقيقه .

وفي عام ١٨٥٤ عقد مؤتمر في جوتنجن Göttingen نوقشت فيه علاقة الجسم بالنفس مناقشة أدت إلى ظهور مجموعة من المؤلفات التي تؤيد المادية كرجع لانتشار المثالية الميتافيزيقية المتطرفة عند هيغل ، وكان من أعلام هذه الحركة فوجت وموايشت السالفا الذكر ، وبختر + ١٨٩٩ L. Buechner في كتابه « القوة والمادة Force and Matter » ، وقد حاول هؤلاء أن يؤيدوا ماديتهم بأدلة لإستمولوجية جديدة<sup>(١)</sup> .

ويعتمد دعاة المادية على أدلة منهجية Methodological وآلية Mechanical وكونية Cosmological حسبنا أن نوجز منها قولهم :

بـ إن افتراض وجود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم يتميز عنه افتراض صيتافيزيقي سابق على العلم ومتناقض معه ، ولا يعتقد هذه النظرية إلا السذج الذين يشبهون الشعوب البدائية في منطقتهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلى فعل الشيطان الخفي الذي لا يرى مع أن التجربة — في رأيهم — لا تكشف إلا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء .

ويقولون إن الأرض كانت في يوم ما مجرد حديم غازي متوهج فكانت الحياة المضوية عليها مسنحية ، تذكر إذن وجود كائنات حية يصدر عنها نشاط روحي أو عقلي ، فلما بردت الأرض وتهدأت ظروف الحياة المضوية وجد النبات والحيوان — ثم الإنسان أخيراً ، وإذن فالنشاط الروحي والعقلي وُجد بوجود

(١) قارن : Külpé, op. cit., p. 118 ff.

وقارن A. Wolf, Philosophic & Scientific Retrospect, p. 31—2

Flint, Anti-Theistic Theories

Priestly, Three Dissertations on the Doctrine of Materialism &

Priestly, Three Dissertations on the Philosophical Necessity.

الحياة المضوية التي نشأت متأخرة ، ومن الضلال أن نفترض وجود روح أو عقل مستقل عن الكائن الحي لأن نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته<sup>(١)</sup> .

هكذا كان الماديين عامةً موقف إزاء الموجودات وتفسير طبيعتها ، بل وجدوا لكل مشكلة حلاً ، ولكل ظاهرة تفسيراً ، حتى ما يتعذر تفسيره بالمادة في نظر للفكر المحايد ، فعرضوا لتفسير الحياة والمثل والشعور والخيرية والشرية وغيرها في ضوء المادة التي دانوا بها وحدها . وحسبنا في الإشارة إلى نمط تفكيرهم في هذه الظواهر أن نذكر شيئاً عن موقفهم عامةً من تفسير الألوهية ونظرتهم إلى الإنسان ، إنهم ينكرون لا محالة وجود الله إلا باعتباره مجرد فكرة في أذهان الناس ، وما دام كل شيء يرتد عندهم إلى المادة ، فالله - بأي معنى من معانيه الميتافيزيقية - لا يمكن أن يكون عندهم إلا مادة ! ويقولون إننا إذا اخترنا أظهر الصفات الإلهية التي تعزى في المادة إلى الله ، وجدنا أنها الصفات التي تضاف عادة إلى المادة ! فالله يوصف بأنه أزلي أبدي ، وهذا هو وصف المادة عند أمثال هوبنهايم - كما قلنا من قبل - إن المادة عند الماديين لا يمكن أن تُخلق ولا أن تفنى ! والله يوصف بأنه موجود في كل مكان ، وحال في كل شيء ، والمادة كذلك موجودة في كل مكان ، وفي كل جزء من أجزائها ! والله خالق ، إنه علة كل موجود ؛ ومن المادة صنع كل شيء ! والله ليس معلولاً لعله أوجدته ، أو وجد ذاته فهو علة أولى ؛ ولا جود في نظر الماديين لقوة غير مادية ! والله إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون ، ولا راد لقضائه ، وما تروحيه القوانين الآلية الميكانيكية لا بد - في نظر الماديين - أن يكون ... إلى آخر تأويلاتهم في هذا الصدد .

وقد نشئ هذا المذهب المادي الميتافيزيقي بين العلماء الطبيعيين وأنبياءهم عن



وجدوا في العلوم الطبيعية الفتح لتفسير طبيعة الوجود التصوي ، ولما كانت المادة  
تتخذ من هذه العلوم أساساً لها ، اهتمت عند الكثيرين عن المفكرين أكثر  
المذاهب الميتافيزيقية امتزاجاً بالعلم وتأثراً بروحه (١)

وقد لاحظ بعض المفكرين (٢) الماديين الذين يتسكون بالعلم ومناهجه  
التجريبية فيسلمون بالمادة ويرفضون ما وراءها ، لاحظوا أن منهج البحث العلمي  
يقضي الاقتصار على التسليم بالتفسير الآلي للكون ، على اعتبار أن وظيفة العلم  
تقوم في تصنيف الظواهر والتنبؤ بوقوعها متى توافرت أسباب وجودها ، وتتقضى  
أن تحلل الأشياء التي يدرسها إلى أجزاء يمكن إخضاعها لمناجج البحث التجريبي  
وبهذه الروح رأوا أن العلم إذا عرض لدراسة الإنسان رفض إخضاع الحياة الإنسانية  
ليجاديه غير آلية يمكن أن تتدخل في أية لحظة وتهدم الترابط العلي بين التأثيرات  
والمقدمات ، فالعلم - في نظر هؤلاء الماديين - لا يستطيع أن يخضع الإنسان  
لمراساته ومناهجها إلا إذا اعتبره شيئاً بآلة ممتدة تخضع في عملها لنفس القانون  
الذي تخضع له مائة أجزاء الكون التي يدرسه العلم ، إذ ليس الإنسان إلا جزء  
من هذه الأجزاء ، وإذا افترضنا أن العقل يقوم مستقلاً عن الجسم ، فإن دراستنا  
العلمية له يجب أن تسكون موضوعية وليست ذاتية ، ويقيم هذا النوع  
من الدراسة عن طريق اللغة التي يتحدثها الإنسان والأفعال التي يأتيها ، كما  
تدرس نحر النباتات وحركات السكرابك الصهارة ونحوها ، بهذا يدرس العلم  
الإنسان وكأنه « هيئة فعلية » للإنسان تخضع للملاحظة والتجربة ، ولا بأس  
من أن نسجل له في هذا المقام نموذجاً من هذه الدراسة العملية نقبسه من كتاب  
D حوار د « في الدراسة الصحيحة للجنس البشري » (٣)

(١) Bahm, Ibid. ch. 16 ولا سيما ص ١٩٧ - ٩٨ .

(٢) جارد : Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics (1948)

في الفصل السابع - الشطر الثاني من قضية الإرادة الحرة ص ٢٤٥ وما بعدها .

(٣) B.A. Howard, The Proper Study of Mankind.

وقد أشار إليه جورد في كتابه السالف الذكر .

وفيها يقول « هوارد » في تحليله للإنسان إنه مؤلف من المواد التالية بنسب معينة هي :

ماء يكفى لملء برميل بسبع عشرة جالونات .  
ودهن يكفى لصنع سبع سبائك من الصابون  
وكربون يكفى لصنع ٩٠٠٠ قلم من الرصاص  
وفسفور يكفى لصنع ٢٢٠٠ رأس من رهوس عيدان الكبريت  
وحديد يكفى لصنع مسمار متوسط الحجم  
وكلس ( جير ) يكفى لبييض « تنقيصة » فراخ .  
وكميات ضئيلة من المنسيوم والكبريت .

فإذا أُجِمت هذه المواد وتخلط بعضها ببعض الآخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة كان ناتج هذا الخليط إنساناً لا محالة...!! أي أن هناك قاعدة لإنتاج الإنسان كما توجد قاعدة لإنتاج أي شيء مادي آخر، فإذا قيل إن هذه القاعدة تكفي على الجسم وحده ولا تطبق على العقل الملامادي، كان علينا أن نلجأ في دحض هذا الاعتراض إلى علماء الحياة وأهل الوراثة لنرى ما يقولونه بصدد الفسيولة والفرع والجنس والوراثات الأولية وانقسام الكروموسومات والمواد الوراثية، وأن نستفتي علماء النفس لمعرفة ما يقصل باليول الوراثية والأمزجة والتركيب العقلي والتقد اللاشعورية، وسنرى أن في الإمكان إخضاع العقل وإنتاج القاعدة السالفة الذكر، وهي التي تقرر إمكان إنتاج إنسان على نحو ما تنتج السلع..!

هذه كلمة عاجلة عن المادية<sup>(١)</sup>، نرجي مناقشتها إلى ما بعد التحديث عن :

المذهب الروحاني Spiritualism :

تفسر المادية الوجود بالمادة وحدها، ويفسره المذهب الروحي بالروح

(١) قارن Joad, C.E.M., Guide to modern thought

(٢) يراد بالمذهب الروحي Spiritualism الاتجاه إلى رد الظواهر المادية والبدنية إلى

أو العقل أو ما يشبه الروح أو العقل ، فيرى أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية في أصلها ، إنه يعترف بالملاقة بين النفس والجسم ، وبين التفكير والمخ ، ولكنه يرفض اعتبار الملاقة بينهما علوية ، فليس الجسم هلة النفس ولا التفكير معولا للمخ ، لأن المخ مادة والمادة لا تفكر ولا تشعر ، والروح عنده أو العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، فإننا إذا كنا لا نستطيع أن ندرك طبيعة الأشياء بالحواس وإنما نعرفها بالتفكير المجرد وحده ، نجم عن هذا أن هذه الطبيعة روحية لا محالة .

وقد نشأ المذهب الروحى فى الفلسفة بعد المذهب المادى ، لأن العقل يتجه بطبيعته إلى المحسوس أولاً ، ولكنه سرعان ما يتجاوز إلى البحث فيما وراءه لكشف المجهول من أسراره ! وقد بذت نواة المذهب الروحى فى نظرية المثل عند أفلاطون لأن الوجود الحقيقى لا يكون لغير المثل — نماذج الأشياء .

على أن أتباع الروحية على خلاف فى تفسيرهم لطبيعة العقل أو الروح ، فمنهم من يفتب جانب التفكير ، ومنهم من يؤكد حظ العاطفة أو نصيب الإرادة ، ومنهم من يعتبر العقل أسيراً ومن يراه حراً ، ومنهم من يمدّه وحلقة قصوى ومن يحسبه كثرة من أفكار ... إلى آخر العصور التى اتخذها المذهب الروحى عند مختلف أتباعه ، ولا يتسع المقام للخوض فى هذه العصور وتفصيلها ، فحسبنا أن نرد طوائف الروحيين — تأسيراً لأنهم — إلى مدرستين : مدرسة ترد العالم إلى كثرة من الأفكار ، وأخرى ترجمه إلى عقل واحد أو نظام عقلى فريد ، فلتقف قليلا عند كل منهما :

---

من ظواهر عقلية أو روحية كما سنرى بعد قليل ، فهو يفترق عن مذهب تخضير الأرواح Spiritism الذى يجعل للأرواح كياناً مستقلاً عن الأجسام بحيث يمكن الاتصال بها بعد الموت ( أى بعد مفارقتها للبدن ) فيما يزعم أنصار هذا المذهب . ويسمى الانجليز المذهب الروحى أحياناً Idealism و mentalism و Psychological Monism و pansychism ( مع فروق دقيقة بين معانى هذه المصطلحات ) .

(١) مذهب الروحية المتكثرة Pluralistic Spiritualism :

لعل أصدق تعبير لهذا المذهب يبدو في فلسفة ليبنتز + ١٧١٦ Leibnitz من ناحية ، وباركلي + ١٧٥٣ Berkley من ناحية أخرى ، وأولها يعتبر منشى المذهب الروحي الحديث (١) إذ هاجم المذهب الآلى الذى فسره به ديمقريطس طبيعة الوجود ، واتجه إلى تفسيرها تفسيراً ديناميكياً فقرر أن الموجودات تتألف من ذرات روحية Monads متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالفعل ولا فى الذهن ، ولا تتعرض للانفناء وتنزع دواماً إلى العمل والحركة وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار ، وبها تتكوّن الأشياء ، يوجد خالق فتصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، وهى مدركة وإن كان إدراكها يتفاوت قوة وضعفاً ، فيقوى إدراكها تدريجاً مع الترقى من الجماد إلى الحيوان فالإنسان فالله « مناد المنادات » فيما يسميه « ليبنتز » ومن ثم لا يكون للعالم الخارجى أو المادة فى كل صورها وجود بذاتها .

أما عن العلاقات بين الجسم والنفس فقد حيرت الديكارتيين ، فديكارت ردّ الموجودات جميعاً إلى ثنائية الفكر والامتداد ، ثم عاد وقرر اتحادهما وجعل الغدّة المصنوبرية وساطة الاتصال بينهما ! ومايرانش + ١٧١٥ يردّها إلى علل المصادفة والاتفاق Causes Occasionelles التى تتحقق بها إرادة الله ، ودعب غير هؤلاء مذاهب شتى ، أما « ليبنتز » فقد ردّ الاتصال إلى قانون التناسق الأزلى الذى قرر فيه أن الله ، بتدبير مطلق ، قد أعدّ منذ الأزل لكل ذرّة نظاماً تسير بمقتضاه بحيث تندسج مع غيرها من ذرات . . . إلى آخر ما ذهب إليه فى تفسيره الروحي للوجود .

(١) كان متديناً على طريقة أتباع المذهب الطبيعي الإلهي Deism فلما أشرف على الموت رفض أن يحضر وفاته رجل دين ، فدفن وكأنه قاطع طريق ! ورفضت تأبينه أكاديمية برلين التى كان له فضل إنشائها عام ١٧٠٠ كما أبت تأبينه الجمعية الملكية بلندن وإن أبنته أكاديمية العلوم بباريس !

وجرى في التيار الروحي في تفسير الوجود فلاسفة آخرون أظهرهم هربرت  
Herbart ووليام فنت W. Wundt وهازه H. Lotze وفخر Fechner وغيرهم  
كثيرون .

وقد اتصلت الروحية بالمذهب المثالي idealism في نظرية المعرفة ، وستحدث  
عنه في الباب التالي ، لأن هذا المذهب يحمل موضوعات الفكر المباشرة  
هي المعاني وليست الأشياء فيلزم عن هذا إنكار المادة ، وهكذا كانت اللامادية  
Immaterialism عند « باركلي » + ١٧٥٣ ومن جرى مجراه ، بهذا يؤول  
الوجود المادي تأويلاً روحياً ولا يكون لغير القوات الماقلة وجود<sup>(١)</sup> ، فلنقف  
قليلاً عند « باركلي » الذي جمع بين التجريبية والروحانية ، فردّ المعرفة إلى الحس ،  
ومع هذا رفض أن يثبت بالحس وجود الخصوصيات .

كان « باركلي » رجل دين في عصر فشّت فيه الإباحية واستفحل فيه تمرد  
الناس على الدين ومبادئه ؛ ومن هنا كانت ثورته على المادية وأهلها ، قالنس في  
« المثالية » تقويض الأسس التي أقام عليها الماديون مذنبهم ، وانتهى إلى مذهب في  
« اللامادية » وضع لتفسيره رسالته « نظرية جديدة في الرؤية » A New Theory  
of Vision مهد فيه لكتاب أنضج عن « أصول المعرفة الإنسانية » Principles  
of Human Knowledge نشره وهو في الخامسة والعشرين من عمره ( عام  
١٧١٠ ) ز بعد ثلاثة أعوام نشر عرضاً شعبياً للمذهب في كتابه « ثلاث محاورات  
بين هيلاس وفيلونوس » Threa Dialogues between Hylas & Philonous  
( رمز بالأول إلى فيلسوف مادي ، وبالثاني إلى فيلسوف روحي ، وانتهى آخر  
الأسس إلى اقتناع الأول بمذهب اللامادية ) .

في هذا المذهب اعتبر باركلي العالم الخارجي مجرد أفكار تقوم في العقل ،  
إذ لا وجود عنده لغير العقول وما يجري فيها من خواطر ، ويدور بها من أفكاره .

Cf. W. Jerusalem p. 149 ff. (١)

الرأى عنده أن « الموجود هو المدرك » esse est percipi والمدرك معنى ، وليست الأجسام إلا تصورات الروح ، ومن ثم كانت المادة مجرد فكرة ! « فإذا رأيت شيئاً فهو موجود كما أراه ، وإذا لم أبصر شيئاً فإني لا أعرف إن كان موجوداً أو غير موجود » فالمادة معنى مجرد لا يمكن لإنسان أن يتصوره بغير صفاته ، ورؤيتنا للمادة ليست دليلاً على وجودها ، المادة تعرف بصفاتنا ( الحسية ) وليست هذه إلا من عمل العقل .

بل إن باركلي لا يسلم بوجود ممان كلية مجردة كالزمان والمكان والحركة ونحوها ، إنها لا توجد خارج الدهن ، إذ لا موجود إلا المدرك ، فالموجود هو الحقائق الجزئية المحسوسة ؛ إن الأشياء من كتب وأشجار وحوائط وغيرها موجودة بشهادة الحس ، ولا يجوز الشك فيها حتى يُدلل على وجودها بالصدق الإلهي كإفصل ديكارت ، ولكن هذه الأشياء من مرثيات ومسموعات ومدوقات وغيرها من محسوسات ، ليست عند باركلي إلا مجرد صور صورها العقل ، إنها من عمل العقل الباطني ، ومن ثم كانت اللامادية عنده تحول المعاني إلى أشياء ولا تحول الأشياء إلى معان !

بقي الاعتراض الشائع بأن الناص متفقون في المعرفة ، فكيف تأتي لهم هذا إذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة ؟ يدحض باركلي هذا الاعتراض بالالتجاء إلى الله ، ويقول إنه تعالى هو الذي نسق بعنايته مدركاتنا ونظم بحكمته أفكارنا ، ومن هذه نشأ ما نسميه بالطبيعة ! وهذا الاتساق القائم بين الأفكار أدل على وجود الله وقدرته من الخوارق والمعجزات ، وهكذا أنكر باركلي وجود عالم المحسوسات وأثبت عالم العقول والأرواح ، ابتغاء القضاء على الإباحية وتقويض المادية الناشئة في عصره .

(ب) مذهب الروحية الواحدى :

ويتمثل هذا في مذهب المثالية المطلقة Absolute Idealism الذي يمثله في

ألمانيا هيغل وفشته + ١٨١٤ J. G. Fichte وشيلنج + ١٨٥٤ F. W. Schelling  
وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer وهارتمان + ١٩٠٦ وبشره في إنجلترا  
توماس هل جرين + ١٨٨٢ Green وبرادلي وبوزانكيت ، ويدعو إليه في  
أمريكا جوسيارويس + ١٩١٦ J. Royce وكننجهام ... وغير هؤلاء كثيرون .  
والمقام هنا لا يتسع لشرح مذاهبهم في هذا الصدد ، فحسبنا منها هذه الإشارة .

تمقيب :

تمقيباً على المادية والروحانية نلاحظ أن مزاعم الماديين تتداعى حين نقول  
إن الادعاء بأن العقل صفة من صفات المادة أو وظيفة من وظائفها أو معادل لها  
لا ينفى عقلية العقل ؛ كما أن الادعاء بأن العقل هو الجسم يقتضى أن نسلم بأن  
صفات الجسم هي نفسها صفات العقل تماماً ، وليس من اليسير أن يسلم بذلك .  
وإذا كنا نقول إن الظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم فليس معنى هذا من  
التناحية الشكلية على الأقل أن وجود الجسم هو الحسالة الوحيدة التي تجعل قيام  
الظواهر النفسية ممكناً .

والواقع أن المادية عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية ،  
فليس في وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الإحساس عن الحركة ،  
والتفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر .

وأكبر الظن أن حججهم بالفئة ما بلغت قوتها لا تكفي لدحض الرأي الذي  
يقول إن الظواهر النفسية تختلف عن الظواهر البدنية كل الاختلاف ، وفي تحليل  
هنري برجسون + ١٩٤١ لهذه المشكلة ما يكفي للتمييز الدقيق بين هاتين  
الطائفتين من الظواهر (١)

(١) تارن في نقد المادية : F. Paulsen, Intr. to Philos. p. 74 ff.  
ومن طبيعة المادية : C.E.M. Joad, Guide to Philos. p. 495 ff.

أما عن دراسة الإنسان دراسة عملية على النحو الذي رأيناه عند « هوارد » حين رده إلى كميات من الدهن والسكر بون والفسفور والجير ونحوه ، فإننا نعيد ما قلناه في مناسبة سابقة<sup>(١)</sup> من أن شخصية الإنسان تتجاوز مجال الوصف العلمي لمختلف أجزائه ، وأن مجموع الدراسات الفسيولوجية والكيميائية والفيزيائية والسيكولوجية بمختلف صورها والاقتصادية والإحصائية والبيولوجية والأنثروبولوجية وغيرها مما يتناول مختلف أجزاء الإنسان ونواحيه ، لا يكشف لنا عن حقيقة الإنسان ككل ، وصرح فشلها ليس إلى أنها لم تستوفِ دراسة جزء من أجزائه ، بل إلى أنها دراسات تتناول مختلف أجزائه ، والإنسان أكبر من حاصل مجموع أجزائه ، إن الإنسان هو الككل الذي يضم جميع الأجزاء ويعلم عليها وعلى مجموعها كجموع أجزائه ، وهذا الذي يضم الأجزاء ويبدو شيئاً مستقلاً عنها وأسمى منها هو الإنسان الذي يعجز العلم التجريبي عن تفسيره ...

وقد قيل إن المادية غير علمية ، لأنها تقيم نتائجها على العلوم الطبيعية وحدها ، وتهمل نتائج العلوم النفسية والاجتماعية كما تفضل مقررات علوم الجبال والأخلاق والاقتصاد ونحوها من علوم إنسانية ، فإذا كانت هذه الإنسانيات علومًا كانت المادية غير علمية في تجاهلها لهذه العلوم ، شأنها شأن المذاهب الميتافيزيقية التي تقلل من شأن العلوم الطبيعية ، بل إن مذاهب الميتافيزيقا التي تهتم بنتائج جميع العلوم ، أقوى في طابعها العلمي من تلك المذاهب ( العلمية ) التي تصفد إلى علم أو تقوم على قلة من العلوم .

وإذا كانت المادة والله يتصفان بصفات واحدة على نحو ما عرفنا من قبل ، كانت المادية مذهباً من مذاهب التأليه تنسكّر في زى مقنع ، وإذا كان الاعتقاد في الله — بـمعناه التقليدي — خرافة كما يقول الماديون ، كانت المادية — التي هي مذهب تأليه يحمل اسماً آخر ووهماً باطلاً .

(١) ص ٤٤ - ٤٦ من هذا الكتاب .



على أن من الإنصاف أن نقول إن المادية يرجع إليها الفضل في فهم العلاقة الوثيقة بين المنع والنفوس ، وعلى التي أوعت بالأبحاث الدقيقة التي كشفت عن هذه العلاقة ، وما زالت المادية ضرورية كبداً ، أي منهج يرشدنا إلى كشف الحقائق ، لا كمنظريّة في تفسير الوجود (١) .

أما الروحية فإنها - مع كل ما يمكن أن يقال فيها - تبدأ بشيء لا يرتقي إليه لشك ، ذلك أن كل إنسان - أيا كانت عقيدته - يسلم بوجود شعوره ، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تقتضي مقدماً - حتى عند من يفكر وجود العقل - افتراض وجود عقل يفكر ، ومع افتراض أنه يشك في كل شيء ، لا يستطيع أن يشك - في أنه يشك - بما قاله ديكرت من قبل - ولئن كان تسلم بهذه الحقيقة لا يكفي برهاناً على أن العالم كله عقل أو روح ، إلا أنه يكفي شاهداً على وجود عقل أو شعور أو روح أو نحو ذلك .

على أن الروحية غير علمية بالمعنى الذي يفهمه معظم العلماء الطبيعيين في وقتنا الحاضر ، إنهم يبحثون في أشياء محسوسة وليس في أفكار - كما عرفنا من قبل - أنهم يدرسون الجواهر الفردة المادية والأمراض والكواكب ونحوها ، وهي بطبيعتها الحال ظواهر حسية وليست عقلية ، وليس من المؤلف في معامل العلوم الطبيعية أن يبحث العلماء في أرواح أو عقول ، أو أن يلجأوا إلى عقل أصمى أو روح أعلى يلتصون عنده حلاً لإشكال أو تفسيراً لظاهرة ، إنهم يحاولون الكشف عن قوانين الطبيعة لا معرفة قوانين العقل ، ومن ثم انفتحت الروحية شرط الموضوعات العلمية .

هذا إلى أن باركلي حين رد الأشياء إلى الأفكار ، واعتبر المحسوسات مجرد صور عقلية ، قد أخفق في تفسير اتفاق الناس في معرفتها ، لأن إرجاع الأفكار إلى الله لا يحل هذا الإشكال ، وتفسيره هذا أشبه ما يكون بقانون التماسق

17/11/1969

الأزلي عند ليبنتز ، وهو القانون الذي فسره فيه ترابط الذرات بعضها ببعض  
الآخر ، وأرجعه إلى الله كما قلنا منذ حين .

بل إن المضي في مذهب باركلي حتى نهايته ، يؤذن بتقويض الروحية نفسها !  
إنه يقول إن الوجود هو المدرك ، والمحسوسات مجرد أفكار للعقل ، ومسايرة لهذا  
المنطق لا ندري كيف يتأتى للعقول والأرواح أن يكون لها وجود - إلا ك مجرد  
أفكار في الذهن ؟ وينسحب هذا على الله نفسه باعتباره أعلى الأرواح وأسماها . . . !  
بهذا يدعى عالم العقول والأرواح ، ويمتد انشكك إلى وجود الله نفسه . . . !  
بل إن هذا هو ما حدث بالفعل ! جاء دقيده هيوم + ١٧٧٦ D.Hume فسار  
في مذهب باركلي حتى نهايته ، قال باركلي إننا لا ندرك من الأشياء إلا صفاتها  
الحسية ، وهذه من صنع عقولنا ، ومن ثم فليس للمحسوسات وجود حقيقي خارج  
أذهاننا ، فأضاف هيوم أن العقل والروح والله مجرد أوهام ليس لها وجود  
حقيقي . . . !

في الحق إن مشكلة الوجود لا تُحل برده إلى المادة وحدها أو الروح وحدها ،  
وقد تُحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة إذا رُد الوجود إلى المادة والروح معاً ، وهذا  
هو ما ذهب إليه أتباع المذهب الثنائي Dualism على ما أسلفنا .  
وقد بدت الثنائية قديماً عند أرسطو وأستاذه أفلاطون ، وحديثاً عند ديكارت  
الذي فصل بين مفهوم المادة - باعتبارها امتداداً - ومفهوم للعقل - باعتباره  
تفكيراً ، وفشل في شرح العلاقة بينهما حتى حاول جلينكس + ١٦٦٩  
A. Geulinx ردها إلى المصادفة بفعل الله المباشر - وهذا هو مذهب المصادفة  
أو الاتفاق Occasionalism . وهو تفسير لم يرتق رجال اللاهوت لأنه رد  
إلى الله كل جريمة يأتيها الإنسان ! ( وإن كانت الثنائية مذهب العقائد  
الدينية كلها ) .

وذهب سبينوزا إلى اعتبار الوجود - بما فيه من مادة وفكر حقيقة واحدة ،

فكان داعية لمذهب وحدة الوجود Pantheism وهو مذهب واحدى Monism كما هو واضح من اسمه .

ويتصل بالبحث في تفسير الوجود النظر في مبدأ الوجود وعلاقته بخالقه ، وقد حاول الفلاسفة منذ الماضى السحيق أن يكشفوا هذا المجال المحجب ، فوضعوا مذاهب شتى حلولا لإشكاليته ، فمنهم من ذهب إلى أن وراء الظواهر إلهاً أو آلهة ، ومنهم من وحد بين الله ومخلوقاته ، ومنهم من أقر بوجود الله وأنكر كل ما ترتب على وجوده في نظر جمهرة الناس ... إلى غير هذا مما أشرنا إليه من قبل .

حسبنا هذه الكلمة بياناً لعمد الطبيعة وعلاقته بمشكلة الوجود ، وإشارة خاطفة للمذاهب التي وضعها الفلاسفة حلاً لإشكالاته ، ومن الخير أن نعقب عليها بكلمة نعرض فيها لموقف منكريه من الوضعيين والتجريبيين ومن إليهم ، توطئة لمناقشته وبيان مدى الحق أو الباطل فيه ، عسى أن يزيدنا هذا بياناً بحقيقة هذا المجال :

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصاحب الكلام يمكن

الاطلاع على المصادر التالية :

- Gotsbalk, D.W, *Metaphysics in Modern Times* (1940).  
Hoernlé, R.F.A., *Studies in Contemporary Metaphysics* (1920)  
Marvin, W.T., *A First Book in Metaphysics*  
Taylor A.E., *Elements of Metaphysics*  
Deussen, P., *Elements of Metaphysics*  
Fullerton, G.S., *A System of Metaphysics*  
Hamilton, *Lectures on Metaphysics*  
Durant Drake, *Invitation to philosophy*, 1933  
Bergson, H. *Intr. to Metaphysics*, Eng. Trans, by T. H. Hulme  
Whiteley, C.H. *Introduction to Metaphysics* (1950)  
Hodgson, *The Metaphysics of Experience*  
Bradley, *Appearance and Reality*  
Mackenzie, J.S. *Elements of Constructive Philosophy*  
Josiah Royce, *The World and the Individual* 2 vols.  
Caird, E. "Metaphysic" (in the *Encyclopedia Britannica*)  
Fouillée, A. *L'Avenir de la Métaphysique*  
Lachelier, J, *Psychologie et Métaphysique*  
Hook, S. *Metaphysics of Pragmatism*  
Whitehead, A.N., *The Function of Reason*, 1929.  
Collingwood, *An essay on Metaphysics*

## الفصل الثاني

### ما بعد الطبيعة في نظر خصومه

#### عرض ومناقشة

تمهيد في شعور الميتافيزيقا التقليدية - موقف الوضعية التقليدية الميتافيزيق - تمهيد في الوضعية المنطقية المعاصرة - موقفها من التفكير الميتافيزيق : ( أ ) موازنة بين الوضعية الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة - ( ب ) إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة - مناقشة المنهج الوضعي في رفض ما بعد الطبيعة - مناقشة الوضعية المنطقية في رفضها لما بعد الطبيعة - وجه الحاجة إلى ما بعد الطبيعة .

تمهيد في موضوعنا الميتافيزيقيا : مناقشة

أثارت نشأة التفكير الميتافيزيق من قديم الزمان موجة من النقد والسخرية وسوء الظن ، فما ظهر هذا اللون من التفكير الميتافيزيق في الفلسفة القديمة ، حتى أثار عند خصومه نفورا وسوء ظن اتخذ صورة الشك في إمكان التوصل إلى الحقيقة ... وكانت للأدوية - كما سنعرف في الفصل الأول من الباب التالي عند الحديث على الشك الأبيقورولوجي ، وقد روينا كيف فنّد الفلاسفة جميع هؤلاء الشكّال وأثبتوا إمكان قيام ما بعد الطبيعة (1) .

وفي السطور الوسطى كان توجيه النقد المعاني للتفكير الميتافيزيق الرسمي - الذي ارتضته الكنيسة تأييدا للتقليد المسيحية - أسرا محرما ، ومع هذا لا يساور المؤرخين شك في وجود حركات قوية معادية للتفكير الميتافيزيق إبان هذه السطور .

(1) انظر ص ١٦٩ - ١٧٢ من هذا الكتاب ( عن إمكان قيام ما بعد الطبيعة ) ثم في حديثنا من : بعض أساليب التيقن - في الفصل الأول من الباب التالي .

وفي العصور الحديثة لا يكاد يظهر مذهب فاسي حتى يتصدى له نقاد ،  
وكثير من هؤلاء النقاد يعمد إلى هدمه من خلال إنكاره الميتافيزيقا وسخريته  
بأهلها — كما هو حال النقاد من الوضعيين على اختلاف صورهم .

انكسرت الفلسفات النسبية relativism إمكان قيام ما بعد الطبيعة ، وتجلت  
هذا في مذاهب الشك Scepticism منذ أيام اليونان كما أشرنا منذ حين ، بل  
نفر من التمسك بالميتافيزيقى المجرد الفلاسفة التجريبيون والوضعيون وأصحاب  
الفلسفة العملية (البرجماتية) ومن إليهم ممن اهتموا بربط التفكير العقلي بالواقع  
في دنيا العمل ، وإن كانت البرجماتية قد رأت أن تقبل المعاني الميتافيزيقية متى  
مكنتم الإنسان من تدليل صورتها أو حل إشكال .

بل رفض الميتافيزيقا بمضاهي التقليدي إمام الفلاسفة العقلية في القرن الثامن  
عشر « كانط » + Kant ١٨٠٤ إذ استعرض العلوم الثلاثة المعروفة في عصره  
وهي الرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، فأعجبه الأولان وأرضاه الأساس الذي  
قاما عليه ، ولكنه ضاق بالميتافيزيقا التقليدية الدجماطيقية dogmatic التي لا تقبل  
مبادئها تحميلا ولا تحتل برهاناً ، وبمقدار اتفاق القول في مجال العلم الرياضي  
والعلم الطبيعي بمقدار اختلافها بصدد ما بعد الطبيعة ، ومن أجل هذا أراد « كانط »  
أن يعرف شروط قيام العلم الصحيح حتى يعرف السبب في استحالة كسب معرفة  
ميتافيزيقية — وإن سلم بأن في الإنسان استعداداً طبيعياً للميتافيزيقيا من  
الناحية الخلقية .

وانتهى إلى أن العقل النظري بطبيعته لا يستطيع أن يتجاوز معرفة ظواهر  
الأشياء إلى إدراك حقيقة الأشياء في ذاتها — وهو موضوع ما بعد الطبيعة —  
ومن أجل هذا أبطل الميتافيزيقا التقليدية التي تدعي قدرة العقل على إدراك  
موضوعات تتجاوز نطاق التجربة ، وبهذا تمتخطى الأشياء كما تبدولنا إلى الأشياء  
في ذاتها ، من هنا استحال قيام ميتافيزيقا نظرية في نظر « كانط » ، قرر هذا

في عدة رسائل وضعها بين عامي ١٧٦٠ و ١٧٧٠ ثم عاد فأثبتته بوضوح وتفصيل في كتابه « نقد العقل النظري الخالص » .

هذه هي الميتافيزيقا التقليدية التي توخى إبطالها ، ولكنه صرح بأن الميتافيزيقا هي الفلسفة الحقيقية ، أو هي الفلسفة عينها ، لقد حرص على أن يقيم ميتافيزيقا نقدية تحليلية وظيفتها الكشف عن العناصر الأولية في المعرفة والعمل ، فقرر في كتابه « نقد العقل العملي » وجود الله وحرية الإنسان وخلود النفس ، باعتبارها « مسلطات » Postulates لا تدخل في نطاق العقل النظري الذي لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز نطاق ظواهر الأشياء ، هي مسلطات العقل العملي وليس في وسع العقل النظري أن يقيم الدليل عليها ... حسبنا هذا فإن المقام لا يقتضينا الحديث عن الميتافيزيقا الكانطية ويكفي ما أسلفنا إشارة إلى خصومية « كانط » للميتافيزيقا التقليدية والأسس التي أقام عليها رأيه .

بقي أن نقول بعد هذا إن الميتافيزيقا قد لقيت من سخرية المحدثين من خصومها ثلثي الكثر ، فمن ذلك قول « وليم جيمس » - ١٩١٠ W. James إن الفيلسوف الميتافيزيقي يشبه الأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها ! . أو قول فولتير - ١٧٧٨ Voltaire إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر ، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا ! . إلى آخر هذه الموجة من السخرية .

وليس من شأننا أن نخوض في هذه الحملات ، ولا أن نقف لتأريخها وتتبّع تطورها ، فحسبنا أن نعرض موقف أكبر خصومها وهم أصحاب الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة ، وأن نقبّ بمناقشتها وبيان وجه الحاجة إلى الميتافيزيقا :

موقف الوضعية التقليدية من التفكير الميتافيزيقي :

أنكر المذهب الوضعي كل تفكير قبلي ميتافيزيقي ، واستبعد البحث في

الغايات القصوى والذلال الأولى ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث

التجريبي ، وقد كان أوجست كونت + August Comte ١٨٥٧ إمام هذا للذهب وواضع اسمه ؛ ويقول O.H. Lewis في كتابه «فلسفة العلوم عند كونت» Comte's philos of Sciences إن الوضعية عنده تهدف إلى خلق فلسفة للعلوم كأساس لإيمان اجتماعي جديد ، إن هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية علمية - وقد أقرت ديناً إلهة الإنسانية<sup>(١)</sup> .

والوضعية تنتمي إلى أن الفلسفة بمعناها الدقيق قد استنفدت موضوعاتها وافتقدت ما يبرر وجودها ، كانت قائمة يوم كانت في الواقع مرادفة للعلم وكان الناس يتأثرون بأحلامها الباطلة ، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفة واستقل موضوعاً و منهجاً ، ثم تشعب إلى علوم ، وتكاثرت العلوم بتكاثر الموضوعات التي كشف عنها البحث فأصبحت فلسفة ما بعد الطبيعة غير ذات موضوع ! إذ اختفت من العقل البشري كما توارت من العالم الخارجي ، وتلاشت من البحث السيكولوجي بعد أن قام علم النفس التجريبي ، وتوارت من الأبحاث الطبيعية بعد أن استقام علم الطبيعة ، وقد ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت ضالة شريكة في نطاق ضيق . . . الخ . ودراسة تاريخها تحقر من شأنها ، إذ أنها لم تستطع بعد انقضاء قرون على وجودها أن تهتدي إلى حل نهائي عام لمشكلة ما ، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بهدد حل المشا كل التي تصادفهم ، بل إن غايتها و منهجها لا يزالان مثاراً للجدل والناقشة ، وإذا نحن قارنا بين النجاح الذي أصابه العلم الوضعي ، وبين عجز العقل النظري الذي يقيم تفكيره على الأوليات التي تسبق كل تجربة à priori لاحظنا أن كل شيء وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس في

(١) انظر أيضاً Miss H. Martineau, Positive Philos. of Comte في جزئين

ترجمه للفرنسية Bordeaux

J.S. Mill, August Comte and Positivism

ترجمه للفرنسية Clémence

E. Caird, Social Philosophy & Religion of Comte

(ولا سيما الفصول الثلاثة الأولى وهي ثلاثة أرباح الكتاب) .



مقدور العقل البشري أن يدركه ، لأن مجال التفكير العقلي الصحيح إنما هو الحقائق  
وتوابعها وظواهرها والملاقات الثابتة التي تربط بعضها ببعض الآخر .

والبعث العقلي في موضوع المطلق Absolute لا طائل تحته ، لأن المعرفة  
البشرية نسبية ، ولا يجادل الوضعيون<sup>(١)</sup> أن يبرهنوا على نسبية المعرفة بتحليل

العقل ونقده ، بل يدلون عليها بما توهموه تاريخاً للعقل ، فيرى « كونت » أن  
العقل قد مر بثلاث مراحل أو أدوار هي (الدور اللاهوتي) théologique (والميتافيزيقي)

métaphysique (والواقعي) (أو الوضعي وهو الدور العلمي) positif وهذا هو  
تأريخ الأطوار الثلاثة :

في الدور الأول كان العقل يبحث في كنه الموجودات وأصلها ومصيرها ،  
وكانت تصورات العقل للموضوعات ثائفة الطبيعة ، وكان منهجه في ذلك قائماً على  
الخيال ، فالظواهر تحدث بعقل كائنات سامية تخفى وراء الطبيعة المرئية - كالألهة  
والشياطين - وقد أترت الماني اللاهوتية تأثيراً ملحوظاً في الحياة الخلقية والاجتماعية .  
وبدا عذو الدور حين استقرت الكشكشة وسادت سلطة الكهنة والملوك .

وفي الدور الميتافيزيقي يظل العقل يبحث في كنه الأشياء وأصلها ومصيرها ،  
ولكنه يرتقى فيقتنل عن الكائنات السامية غير المرئية ، ويرد الظواهر إلى علل  
مجردة خفية يتوهمها في باطن الأشياء وهي معاني مجردة ، بهذا خالف الدور اللاهوتي  
في أنه أحل الجرد مكان الشخص ، ووضع الاستدلال مكان الخيال ، أما المشاهدة  
فتحتل فيه مكاناً ثانوياً .

وفي الدور الثالث يتجنب العقل الطريقتين السالفتين في البحث موضوعاً  
ومنهجاً ، ويعدل عن البحث في أصل الكون ومصيره وعلا الخلقية ، ويهتم

(١) P. Janet et G. Séailles, p. 20-22 ( في النسخة الإنجليزية ج ١ ص ٢٢ -

٢٤ ) وتارن يوسف كرم في « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٠٠ - ٢ .

H. Calderwood, Handbook of Moral Philosophy p. 383. ff.

J. Martineau, Types of Ethical Theory vol. 1 Book II p. 294-512

وكذلك ص ٤١٠ و ٤٢٨ وما بعدها .

بمعرفة الظواهر واكتشاف قوانينها ، وبهذا يستغنى عن العمل بوضع القوانين أى العلاقات المترددة بين الظواهر ، وبقيتها على أساس من المشاهدة لا من الخيال ولا من الاستدلال ، وبهذا يهتم العلم بالإجابة عن السؤال : كيف حدث ؟ وليس عن السؤال : لماذا حدث ؟

بهذا نشأ العلم الوضعى الذى أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة مر بها للعقل البشرى فى تطوره إلى السكال ، وكل موضوع يمكن معالجته بالمشاهدة والتجربة يدخل فى نطاق العلم ، وما لا يعالج بهذا المنهج التجريبي فهو خارج مجال العلم ، وبشبه تاريخ الفكر بأن المسائل التى لا تعالج بهذا المنهج لا تحل ولا يتقدم التفكير فيها أبداً لأنها مجرد كلام فى كلام ، ومن ثم يكون العلم الوضعى هو المجال الصحيح للعقل البشرى .

بهذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية ، دون أن يقرها أو ينفقها ، وصنرى بعد قليل مدى التطور الذى أدرك هذا الاتجاه على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

وقد جمعت أتباع كونت فى استبعاد النزعة الميتافيزيقية والمنطقية التصورية عن الفلسفة وعلومها . واستمضوا عنها بالنزعة العلمية التجريبية ، وتركوا الخيال والاستدلال منهجاً واصطنعوا مناهج التجربة ، وانصرفوا عن البحث فى كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها ، وتجلت جهودهم فى الكثير من العلوم الفلسفية والجزئية ، وبدا هذا فى كتابات رينان + ١٨٩٢ Renan فى تاريخ الأديان ، ودور كايم + ١٩١٧ E. Durkheim فى علم الاجتماع وليفى برول + ١٩٣٩ Lévy-Bruhl فى علم الأخلاق ، وجوبلو + ١٩٣٥ E. Goblot فى علم المنطق وريبو + ١٩١٦ Ribot فى علم النفس وتين + ١٨٩٣ H. Taine فى علم الجمال .

تمهيد فى الوضعية المنطقية المعاصرة :

لا تزال الوضعية المنطقية المعاصرة غريبة على قراء العربية ، من أجل هذا

آثرنا أن نمهد بكلمة موجزة عن نشأتها ، عسى أن يساعد هذا على فهم موقفها من التفكير اللبائيزي بقى :

الوضعية المنطقية<sup>(١)</sup> اتجه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة ا قصر أتباعه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً ، متأثرين في هذا بالتجريبية البريطانية التي حاولت — منذ القرن السابع عشر على يد لوك وباركلي وهيوم — أن تحدد معاني الألفاظ وتحلل العبارات ؛ ورد هؤلاء الوضعيون المناطقة كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية ، واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التي عرفت في القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت في فرنسا وإرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach في النمسا ؛ ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلي في غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضي عند أمثال « هلمهولتز » Helmholtz وماخ وپوانكاريه + ١٩١٢ H. Poincaré وأينشتاين Einstein ؛ بل كان مرجع الفضل في مناهج هذه التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضي وتحليل اللغة كما بدأ عند أمثال فريجه<sup>(٢)</sup> ووايتهد + ١٩٤٧ Whitehead وبرتtrand رسل وفتنجشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein<sup>(٣)</sup>

وكثيراً ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذي ألّفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل »

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية .

(٢) F. L. Frege + 1925 رياضى ومنطق ألماني ، كان أستاذ الرياضة بجامعة بينا ( من سنة ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ وقد جهله أو أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطق في القرن الماضي غير منازع ، ويعتبر جورج بول ثاني مؤسس المنطق الرمزي كما سنعرف بعد .

(٣) ولد في النمسا ، واشتغل مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق في نشأة الوضعية المنطقية انحرفت آراؤه عن أسس هذا الاتجاه !!

ر « وابتعد » نقطة بدء لتأريخ هذا الاتجاه<sup>(١)</sup> ، إذ حاول المؤلفان في كتابهما تحليل الرياضة وردها إلى مبادئ منطقية ، وإرجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعاً ، وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لنقده الفلاسفة والمناطقة ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذة رسل ، وهو « لودفيج فونجشتاين » الذي فطن إلى قيمة هذا الكتاب كلفة رمزية وإلى ضرورة إقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه في حالاتها ، فأدى به هذا إلى البحث في طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذي ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برتراند رسل » واعتُبر عند جبهة المؤرخين أساس الاتجاه الذي التفتت عنده « ندوة فيينا » Viennese (or Vienna) Circle التي صدرت عنها الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية فيما تسمى أحياناً ، كان هذا — بالإضافة إلى أنه نقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر — محاولة لوضع قواعد لآلة عقلية دقيقة ، وجملة على الميتافيزيقا باعتبارها خطأً صرده إلى سوء فهم لمنطق اللغة . ونشأت ندوة فيينا كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك »<sup>(٢)</sup> وكان من أعضائها البارزين رودلف كارنپ<sup>(٣)</sup> و *Bergmann* و *Feigl* و *O. Neurath* و *F. Waismann* وغيرهم ، ولما نزع هتلر إلى احتلال

(١) صرح أتباع الوضعية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التي تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين ، وظن « رسل » بدوره أنه ينتمي إلى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطقة ( انظر Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945. )  
(٢) *Moritz Schick* وبموفه عام ١٩٣٦ انحلت جماعة فيينا وإن لبث اتجاهها العلمي قائماً .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً في جامعة فيينا فاستأذناً للفلسفة في جامعة براغ الألمانية ، ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ حتى اليوم وشارك في نشر *Journal of United Science* وكان اهتمامه منصباً على المنطق الصوري وتطبيقه على مشاكل الأبتيمولوجيا وفلسفة العلم ، ويبدو فضله خاصة في تطبيقاته لمناهج التحليل المنطقي على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معاً — وهذا هو هدف التحليل المنطقي في الوضعية المنطقية .

آثرنا أن نعهد بكلمة موجزة عن نشأتها، عسى أن يساعد هذا على فهم موقفها من التفكير الميتافيزيقي :

الوضعية المنطقية<sup>(١)</sup> أتجاه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة ا قصر أتباعه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً، متأثرين في هذا بالتجريبية البريطانية التي حاولت - منذ القرن السابع عشر على يد لوك وباركلي وهيوم - أن تحدد معاني الألفاظ وتحلل العبارات ؛ ورد هؤلاء الوضعيون المناطقة كل ألوان المعرفة العملية إلى الخبرة الحسية ، واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التي عرفت في القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت في فرنسا وإيرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach في النمسا ؛ ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلي في غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضي عند أمثال « هلمهولتز » Helmholtz وماخ وپوانكاريه + ١٩١٢ H. Poincaré وأينشتاين Einstein ؛ بل كان مرجع الفضل في مناهج هذه التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضي وتحليل اللغة كما بدأ عند أمثال فريجه<sup>(٢)</sup> ووايتهد + ١٩٤٧ Whitehead وبرتtrand رسل وقتجشتاين + ١٩٥١ Wittgenstein<sup>(٣)</sup>

وكثيراً ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذي ألفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل »

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية .

(٢) F. L. Frege + 1925 رياضى ومنطق ألماني ، كان أستاذ الرياضة بجامعة بينا ( من سنة ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ وقد جهله أو أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطقي في القرن الماضي غير منازع ، ويعتبر جورج بول ثاني مؤسسى المنطق الرمزي كما سنعرف بعد .

(٣) ولد في النمسا ، واشتغل مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق في نشأة الوضعية المنطقية انحرفت آراؤه عن أسس هذا الاتجاه !!

ر « وايتهد » نقطة بدء لتاريخ هذا الاتجاه<sup>(١)</sup> ، إذ حاول المؤلفان في كتابهما تحليل الرياضة وردها إلى مبادئ منطقية ، وإرجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعاً ، وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لنقده الفلاسفة والمناطقة ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذة رسل ، وهو « لودفيج فيتجنشتاين » الذي فطن إلى قيمة هذا الكتاب كلفة رمزية وإلى ضرورة إقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه في حالاتها ، فأدى به هذا إلى البحث في طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذي ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برتراند رسل » واعتُبر عند جبهة المؤرخين أساس الاتجاه الذي التفتت عنده « ندوة فيينا » Viennese (or Vienna) Circle التي صدرت عنها الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية فيما تسمى أحياناً ، كان هذا - بالإضافة إلى أنه نقد لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر - محاولة لوضع قواعد للغة علمية دقيقة ، وحلقة على الميثاقين بما باعتبارها خطأ صرده إلى سوء فهم لمنطق اللغة . ونشأت ندوة فيينا كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك »<sup>(٢)</sup> وكان من أعضائها البارزين رودلف كارنپ<sup>(٣)</sup> وبرجمان Bergmann وفييجل H. Feigl ونيرا O. Neurath وويسمان F. Waismann وغيرهم ، ولما نزع هتلر إلى احتلال

(١) صرح أتباع الوضعية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التي تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين ، وظن « رسل » بدوره أنه ينتمي إلى زمرة هؤلاء الوضعيين المناطقة ( انظر Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945. )  
(٢) Moritz Schick وبموفه عام ١٩٣٦ انحلت جماعة فيينا وإن لبث اتجاهها العلمي قائماً .

(٣) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً في جامعة فيينا فأستاذاً للفلسفة في جامعة براغ الألمانية ، ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ حتى اليوم وشارك في نشر Journal of United Science وكان اهتمامه منصباً على المنطق الصوري وتطبيقه على مشاكل الأبيستولوجيا وفلسفة العلم ، ويبدو فضله خاصة في تطبيقاته لمناهج التحليل المنطقي على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معاً - وهذا هو هدف التحليل المنطقي في الوضعية المنطقية - .

النساء أخذ يتفرق أعضاء هذه المدرسة ، فرحل ويسمان ونيرا إلى إنجلترا — وكان  
يقوم بها فنجشتاين ، وأما فيجبل وكارنوب فقد رحلا إلى الولايات المتحدة .

وكانت فلسفتهم تجريبية تقوم على مناهج التحليل المنطقي ، لأنها تدين بشطر  
كبير من اجتماعها إلى المنطق الرمزي وتحليله النقدي الذي أبان — على يد فنجشتاين  
وغيره — أن التجريبية يمكن أن تقوم على التحليل المنطقي وليس على التحليل  
النفسي — كما كان حال التجريبية على يد جون لوك وأمثاله من التجريبيين  
القدامى ، وإن كان هذا لا ينفي القول بأن فلسفة جماعة فينا تهدف إلى وضع  
فلسفة علمية جديدة كرجع لنظريات فنجشتاين وعمالة لنفادى الصواب التي  
واجهتها وعجزت عن حلها .

وأدركت فلسفة هذه الجماعة منذ نشأتها في عام ١٩٢٨ تصديلات جبر صرية  
جدة ، ولكن تقريرها الرسمي ينص على أن من أهدافها الرئيسية : وضع أساس  
مكين أمين للعلم ، وللبرهنة على أن قضايا الميتافيزيقا لا تحمل معنى يمكن أن  
يوصف بالصواب أو بالخطأ ، على أن يكون المنهج الذي يُصطنع لتحقيق أهدافها  
هو منهج التحليل المنطقي الذي يهدف إلى تحقيق الموضوع في التفكير وإزالة  
اللبس والنموض عن الفاظ اللغة وعباراتها<sup>(١)</sup> .

ولم تكن هذه الأهداف جديدة من كل وجه ، فقد سبق إلى محاولة تحقيقها  
— على وجه ما — مدارس أظهرها مدرسة الوضعيين في القرن التاسع عشر ،  
ولا ينطى من يذكر الفلسفة العملية — البرجماتية الأمريكية — في هذا الصدد ،  
وقد كانت الفلسفة التحليلية علما على مدرسة كامبردج — التي كان من  
أساطيرها المعاصرين مور El G. Moore وبرتراند رسل Russell وستينج  
Stebbing و برونى C D. Broad ما أثار — ولا يزال يثير — نزاعا طويلا بينها  
وبين مدرسة المثاليين في أكسفورد .

(١) تارن J. R. Weinberg, An Examination of Logical Positivism 1936.  
(Introduction)

ولكن كيف استبعدت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث العلمي ،  
وأبقت على التحايل المنطقي وحصرت فيه معنى الفلسفة ؟

موقف الوضعية المنطقية ومع التفكير الميتافيزيقى :

( ١ ) موازنة بين الوضعية التقليدية والوضعية المعاصرة :

صرفنا موقف الوضعية التقليدية من ما بعد الطبيعة ، فمن الخير أن نوازن  
الآن بينه وبين موقف الوضعية المنطقية المعاصرة ، لنرى مواضع اختلافهما  
ومواضع اتفاقهما :

تتميز وضعية « كونت » بثلاث خصائص ، واحدة منها هي التي تسلت إلى  
وضعية فينا المعاصرة ؛ فأما الخاصية الأولى في وضعية القرن الماضي فتبدو في جانبها  
العملي ، إذ أن صواب الأفكار متصل بمدى ما تحققه للإنسان من مصالح ،  
فالمقياس الرئيسى لكل ما هو علمى أصيل هو قيمة المعرفة في حياة الإنسان ،  
وثانيهما اهتمامها بالتطور التاريخى في مسائل التفكير ، وآخرها حرصها على المنهج  
التجريبي ، وهذه هي الخاصية الوحيدة التي تسلت إلى ندوة فينا وإن أدركها  
تطور على يد أعضاء هذه الندوة .

اعتبر كونت وأتباعه المبارات الميتافيزيقية قضايا أقل وضوحا من قضايا  
اللاهوت ، وصرح بأن هذه المبارات قد أثارت مشاكل امتمهي حلها على أذهان  
الميتافيزيقيين جميعاً ، ومن ثم وجب رفضها ، والاكتفاء بقضايا المجال التجريبي  
لأن الثبوت من صحتها في حدود الخبرة الحسية ميسورٌ لكل باحث .

هذا هو أساس الوضعية الفرنسية في موقفها من ما بعد الطبيعة ، أما التجريبية  
المنطقية المعاصرة فإنها ترفض التسليم بالميتافيزيقا على أساس يخالف هذا الأساس  
تماماً ، لا تقيم رفضها للقضايا الميتافيزيقية على أساس أنها عديمة النفع في حياة



الإنسان ، ولا على أساس أنها لا تتحمل برهاناً ولا تقبل حلاً ، ولكن على أساس أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ ، ليس ثمة عبارة ذات معنى لا يمكن التمتعق من صدقها أو كذبها في حدود الخبرة الحسية ؛ أما منفعة المعرفة فلا قيمة لها في ندوة فينا بأى وجه من الوجوه ، من هنا كان من الخطأ التوحيد بين وضعية القرن التاسع عشر ووضعية فينا المنطقية ، وإن لم توجد بينهما هوة سحيقة القرار ، لأن قولنا « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً ، لأن مثل هذا الانشغال عديم الجدوى » هذا القول يؤدي بنا في يسر إلى أن نقول : « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً لأن هذا الانشغال عديم المعنى ، شأنه شأن العبارات التي دعت إليه » .

ومع استثناء ماخ وقلة آخرين اعتبر أكثر الوضعيين في القرن الماضي ما بعد الطبيعية مجموعة قضايا ذات معنى ولكنها لا تقبل برهاناً ولا جدوى من ورائها .

هذا إلى أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخياً — كما فعل كونت — لتبرر استبعادها للتفكير الميتافيزيقي ، فهي تؤثر معالجة جميع الأفكار على نمط واحد بصرف النظر عن مكانها من التاريخ ، ومن ثم بدا خلاف ملحوظ بين الأتجاهين ، فالقياس الوحيد لقيمة الأفكار والمفاهيم عند الوضعية المنطقية إنما يكون بتحليلها منطقياً للثبوت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية ، أما عند كونت وأتباعه فيبدو التحليل التاريخي مقياساً لقيمة المعرفة — كما عرفنا عند الحديث على قانون الأطوار الثلاثة — وتبدو العلاقة الوحيدة المباشرة بين الوضعية القديمة والوضعية المعاصرة في اهتمام كليهما بالمنهج التجريبي ، باعتبار المصدر الوحيد لسكل حقيقة ، ومع هذا فإن دواعي الاعتقاد فيه مختلفة في الحالين<sup>(١)</sup> — كما أشرنا منذ حين .

(ب) إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة :

وإيضاحا للإشارات السالفة في إنكار التجريبية المعاصرة لتنكر الميتافيزيقي ، نضيف كلمة من فكرتهم عن التحليل المنطقي للعبارات الميتافيزيقية ، وهو التحليل الذي أدى عندهم إلى استبعاد ما بعد الطبيعة من مجال البحث العلمي :

كانت مهمة الفلسفة التقليدية النظر الشامل إلى الوجود اللامادي بما هو كذلك ، والبحث في لانهائية الكون ومكان الإنسان منه ، ومعرفة أصله ومصيره ، ودراسة قيمه المطلقة الثابتة في مجال الحق والخير والجمال ، فأشفق الوضعيون من هذه الادعاءات الضخمة ، وأنكروا إمكان التوصل فيها إلى حقيقة ، وكان شاهدهم على هذا أن التفكير في هذه المجالات مع قدمه لم يتقدم خطوة واحدة ، ولم يوفق أساطين الفلاسفة إلى وضع حل مقنع لمشكلة من هذه المشكلات ، وعهد الوضعيون المناطقة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية ليتبينوا وجه الحق في أصلها ، وانتهت تحليلاتهم إلى استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث لأن قضاياها لا تحمل معنى - كما قلنا من قبل - وقفنوا بتحليلاتهم المنطقية وقصروا عليها مهمة الفلسفة ، فإذا يراد بالتحليل المنطقي ؟

لا يراد بالتحليل ما يقصده أهل اللغة بشرح المفردات وتحديد معاني الألفاظ ، وإلا كانت قواميس اللغة ومماجمها كفيلا بتحقيق هذه الغاية ، إنما يراد بالتحليل المنطقي إزالة اللبس والإبهام عن الأفكار وبيان عناصرها واضحة جلية متميزة ، فالتحليل يتناول اللغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية أو بصطنتها الباحثون في دراساتهم العلمية ، وبهذا التحليل يمكن التمييز بين العبارات التي تحمل معنى ، والعبارات الخلو من كل معنى .

إن القضية - في عرف المنطق التقليدي - هي كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وهي تبدو في نظر الوضعية المعاصرة على صورتين : قضية تحليلية

تفسيرية ، وأخرى تركيبية تأليفية ، فلننتقب حل كل منهما بكلمة حتى نتبين الأساس الذي أقام عليه الرضويون المحافظة امتداد اليتانيزيقا والعلوم المياريية من مجال البحث العلمى :

القضايا التحليلية Analytic Propositions : هى أحكام أولية قبلية سابقة على التجربة ، فقولنا : « الأراىل غير متزوجات » قضية تحليلية صادقة بالتعريف ، ولا يحتاج صدقها إلى استقرار كل الأراىل لمعرفة أنهم غير متزوجات ، لأن المتزوجة ليست أرملة بطبيعة الحال ؛ وإنكار القضية التحليلية يتضمن تناقضاً ، نقولنا  $٢ + ٢ = ٤$  ، إذا اتفقنا على معنى حدودها كان إنكارها يبنى أن  $١ + ١ + ١ + ١$  لا تساوى مختصراً وهو رقم  $٤$  أى لا تساوى نفسها وهذا تناقض ، كقولنا عند إنكار المثال المؤلف : الأراىل (وهن غير المتزوجات) متزوجات ، ومن هنا قيل إن القضية التحليلية صادقة فى كل الأحوال - حتى فى المريخ . . ! ولما كانت القضية التحليلية تفسيرية يستخرج محولها من موضوعها بتعز زيادة ، قيل إنها لا تنبى عن علم جديد ، ومن هنا قيل إنها تحصيل حاصل tautology ويعتزل هذا النوع من القضايا فى قضايا العلوم التصورية (روحى المنطقى والرياضيات) ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه أى قانون عدم التناقض .

أما القضايا التركيبية Synthetic p. فهى عبارات تزيد محولاتها عن موضوعاتها ما ينبى عن علم جديد ، ومن ثم كانت تحتل الصدق والكذب ، ومعيار الصدق فيها تطابقها مع الواقع - أى العالم الخارجى - وهى بصدية تستكتسب بالتجربة ، وتمثل فى قضايا العلوم الطبيعية ، وميزتها إمكانية النثبت من صوابها أو سقطها بالرجوع إلى الطبيعة ، وكل عبارة لا يقيس التحقق من صدقها أو كذبها فى حدود الخبرة الحسية - حالاً أو مستقبلاً - فهى عبارة لا تحمل

معنى<sup>(١)</sup> ، وسنعود إلى الحديث عن مبدأ التحقق في التجريبية المنطقية عندما نعرض للكلام عن مستويات الحق والباطل في الفصل الثاني من الباب الرابع .

وهكذا كانت القضية عند أتباع الوضعية المنطقية إما تحليلية كقضايا العلوم الرياضية وهي تحصيل حاصل — أو تركيبية كقضايا العلوم الطبيعية التي تنبئ عن علم جديد يتطلب التثبت من صحته باعتباره تجريبياً ، وما عدا هذين النوعين من العبارات يعتبر في نظر الوضعيين المناطقة كلاماً عارفاً لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب ، وبهذا تستبعد من مجال البحث العلمى العبارات الإنشائية عند النحويين — كالأمر والنهي والتعجب والاستفهام — كما تستبعد قضايا القيم ، وهي العبارات التي تعبر عما ينبغي أن يكون في مجال الخير والحق والجمال ، لأن « ما ينبغي أن يكون » ليس بكائن بالفعل بحيث يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، وسنعود إلى بيان هذا في الباب الرابع — كما يستبعد قضايا الميتافيزيقا التي قد تعتبر في نظر النحويين مثلاً عبارات مفيدة تتألف من مبدأ وخبر — كقولنا : النفس خالدة ، الله موجود ، الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية ... هذه العبارات لا تعتبر في رأى المناطقة الوضعيين قضايا بالمعنى الذي أسلفناه ، لا تدخل في مجال القضايا التحليلية لأن محولاتها ليست مضمنة في موضوعاتها ولا هي تساريها بحيث تعتبر تفسيراً لها ، ومن ثم لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل ، ولا تدخل في نطاق القضايا التركيبية لأن التثبت منها بالخبرة الحسية مستحيل ،

(١) انظر : A. J. Ayer Language, Truth & Logic, 1949.

ولا سيما ص ٥ و ١٦ و ٣١ عن الأولى و ٩ و ١٠ و ٧٨ - ٩ .

M. Cornforth, In Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism, 1950.

ولا سيما ص ١٩ وما بعدها عن مؤلف « آبر » بوجه عام .

H. Feigl, Logical Empericism (in : Twentieth Century Philos., 1947.

Pap, (Arthur), Elements of Analytic Philosophy, 1949.

B. Russell, Hist of Western Philos., 1948. ch. XXX 1., p. 857 ff.

فليس في العالم الخارجي كائن يخضع للحس اسمه النفس ... الخ الخ . إن « الواقع » التي تعبر عنها مثل هذه العبارات لا يتيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقي ولا بأى منهج تجريبي ، ووراء مناهج الاستدلال المنطقي والمنهج التجريبي لا يوجد منهج آخر يمكن اصطناعه لتحقيق من صدق العبارات — فيما يروى عن الوضعيين للمنطقة « وينبرج » في الفصل الذي عقده على موقفهم من استبعاد الميتافيزيقا<sup>(١)</sup> . أما مناهج الحدس والاستنباط العقلي التي اصطنعتها الفلاسفة العقليون في إقامة مذاهبهم الميتافيزيقية فرفوضة أصلاً في نظر التجريبية المنطقية ( العلمية ) .

ولكن الواقع أن نواة هذه التجريبية المنطقية في مهاجمتها للتفكير الأولى الميتافيزيقية واهتمامها بالرياضيات ، قد عرفت منذ قرنين من الزمان ، فإن « دافيد هيوم » هو جد الوضعية المنطقية في هذا الصدد غير منازع ، إذ صرح في كتابه « بحث في العقل البشري » — منذ قرنين من الزمان — برفض التفكير القبلي أداة لكشف أسرار السكون المحجب ، وجعل التجربة والرياضة مصدر كل علم يُطمأن إلى صحته ، ويقول كلمته التي تردد صداها عند الماصرين من الوضعيين : إذا عرض لنا أي كتاب في اللاهوت أو في الميتافيزيقا ، وجب أن نسأل أنفسنا : هل يقوم هذا الكتاب على التفكير الرياضي المجرد ؟ فإذا كان الجواب سلباً نلنسأل أنفسنا : هل يقوم على التفكير التجريبي الذي يتناول حقائق الواقع في هذا الوجود ؟ فإذا كان الجواب سلباً وجب أن نلقى بالكتاب إلى النار ونحن آمنون ، ( Commit it then to the flames ) إذ لا يمكن أن يحوى مثل هذا الكتاب إلا السفسطة والوهم والخذاع<sup>(٢)</sup> .

وقد راق هذا النص دعاة الوضعية المنطقية لأنهم ينسكرون كل معرفة أولية

(١) Weinberg op. cit., Ch. 1, p. 179

(٢) D. Hume An Enquiry Concerning Human Understanding.

Part III, Sec XII. النص موجود في Barnes p. 25 . وكذلك في آير وكارناب كما ستعرف

قبلية ، ويردون العلم الصادق إلى التجربة والرياضة ، ولهذا يقتبس « كارنپ » Carnap النص السالف الذكر ويعقب عليه قائلاً : ونحن على اتفاق مع هذا الرأي الذي يرويه « هيوم » ، وخلاصته مترجماً إلى لغتنا — أي لغة التجريبية للمنطقية — أن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هي وحدها التي تحمل معنى ، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى (١) .

هذا هو موقف « كارنپ » في أمريكا ، وما أشبهه بموقف آي. آي. Ayer . زعيم الوضعية المنطقية اليوم في إنجلترا فإنه يورد النص السالف ثم يعقب عليه تعقيباً أقل تواضعاً إذ يقول : أليس هذا هو صورة بلاغية لنظر يتنا المنطقية في أن الجملة التي لا تعبر عن قضية صادقة من الناحية التصويرية — الرياضية — ولا عن قضية تجريبية تتجرد من كل معنى (٢) ؟

وإذن فقضايا العلوم إما أن تكون أولية بديهية وعندئذ نكون نحصيل حاصل أي لا تنبئ عن علم جديد ، أو تكون غرضاً تجريبية توصلنا إليها بالتفكير عن طريق المشاهدة ، وتكون ذات معنى يمكن التثبت من صحته بالتجربة الحسية (٣) .

هكذا ادعت الوضعية المنطقية أنها فلسفة علمية (٤) ورفضت النظر الميتافيزيقي ومناهجه (٥) ، لأنها أنكرت كل تفكير أولي قبلي سابق على التجربة *a priori* — في غير الرياضيات — ولأن الميتافيزيقا تستخدم ألفاظاً لا تحمل معاني انتمى عليها بين الناس ، فهي تتحدث عن موجودات لا وجود لها في الحس فلا يمكن

(١) Sir W. D. Ross, Foundations of Ethics (1939) p. 30-31

R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax p. 36

(٢) A. J. Ayer, op. cit., p. 54

(٣) قارن W. D. Ross, op. cit, p. 30-1

(٤) انظر في تفنيد هذه الدعوى وبيان تهافتها في Cornforth, In Defence of

Philosophy, Against Pragmatism and Positivism من - ١٠ .

(٥) Cf. A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) الفصل الأول

وخصوصاً ص ٣٤ وما بعدها .

التثبت منها بالتجربة ، ولهذا ذهب هؤلاء النوضيون إلى أن القضايا الميتافيزيقية  
 عديمة المعنى لأنها لا تحمل صدقاً ولا كذباً ، ومن هنا كانت عبثاً صيغانياً ،  
 فشكل معرفة لا تقوم على المبرج التجريبي المنض لا ترتبى إلى مرتبة العلم ، لأن  
 العلم لا يقرر شيئاً إلا بالقياس إلى الواقع ، ولا يتبع يوسف الأفكار أو تصور  
 الخواطر ، ولا يعتمد على التأملات العقلية ولا يستريح لإدخال النزعة الذاتية  
 في البحث ، إنه لا يتبع بنهر التفسير عن الواقع وإخضاعه لحك المشاهدة والتجربة  
 وهذا ما لا يتيسر في البحث الميتافيزيقي (١) .

إن الفلسفة — في نظر هذه التجريبية العملية — تحليل لغوي ، وتثبتت من  
 مدلولات الألفاظ باستفتاء الطبيعة ، وليست وصفاً « الأتقاء بالذات » لأن هذه  
 الألفاظ ليس لها مدلولات مصطلح عليها بين الناس ، فإذا كان ما بعد الطبيعة بحثاً  
 في الوجود بما هو كذلك فإن الرضية المنطقية لا ترى غير موجودات محسوسة  
 موجودة في الواقع ، وليس ثمة شيء اسمه « وجود بما هو كذلك » يمكن التثبت  
 منه بالملاحظة أو التجربة ، والتعبير إذن لا يدل على شيء يمكن التثبت منه ومن ثم  
 يوصف بأن صوابه أو خطأ ، بل هو تعبير لا يحمل معنى يحتمل التصديق  
 أو التكذيب ، من العبث إذن أن يقال إن مهمة الفيلسوف وضع مذهب يقوم  
 على منهج الاستنباط العقلي الذي يبدأ بمسلمات تفترض صحتها مجرد افتراض .

بهذا استبعدت الرضية المنطقية ما بعد الطبيعة من مجال البحث ، لأن عباراته  
 لا تدخل في نطاق القضايا التحليلية ولا في مجال القضايا التركيبية ، وإنما هي كلام  
 فارغ من كل معنى يمكن التثبت منه بالتجربة العملية ، ولم تنصد الرضية إلى إقامة  
 نظريات فلسفية جديدة بل قامت بتوضيح النظريات القائمة عن طريق التعامل  
 اللطفي ، إنها تفر من الخوض والإبهام ، وترى أن ما يعجز إخضاعه يجب إجماله  
 لأن الذنة الراضحة هي وعندما لفة العلم ، ومهمة الفيلسوف الأصيلة خدمة العلم ، هي

(١) كارن : Cornforth, op. cit, p. 20-21 (في شرحه لموقف آير) .

الكشف عن التركيب المنطقي للغة ، فإذا أدت الفلسفة — بهذا المعنى التحليلي —  
مهمتها ، أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلوا من كل معنى ، وأن الشعر كلام فارغ ،  
وأن كثيراً من أحداث التاريخ مجرد اختراع<sup>(١)</sup> .

حسبنا هذا بياناً لوقف الوضعية المنطقية من ما بعد الطبيعة — بالإضافة إلى  
ما قلناه عنها عند حديثنا عن موقف أنبعاها من فهم الفلسفة<sup>(٢)</sup> ، وما ستقولُه عن  
مبدأ التحقق عند دعائها عندما نعرض للحديث عن مقاييس الحق والباطل<sup>(٣)</sup> ،  
ولنعقب على ما أسلفنا بكلمة موجزة نناقش فيها بعض الأوص التي قامت عليها  
الوضعية التقليدية ، حتى إذا فرغنا من هذا عقبننا بكلمة أخرى في مناقشة الوضعية  
المنطقية في رفض ما بعد الطبيعة :

مفانئمة النظر في الوضعية في رفض ما بعد الطبيعة :

إن الوضعيين يرون أن العلم يستوعب جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل  
ولا يدع للفلسفة مجالاً للبحث ، ويحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات  
التي يمكن أن تعالج بمناهج البحث التجريبي . ومن الحق أن نقول مع بعض  
مؤرخيهم من أمثال « جانيه وسيامي » إنهم يحرمون على الإنسان تمسك شجرة  
المعرفة ، ولو سكن ما من شك في أن العقل البشري ضيواصل بمحطه عن الفاكهة المحرمة !  
ولن يتوقف العقل عن البحث والنظر لأن التفكير وظيفة طبيعية للعقل ، والعقل  
ينساق بفطرته إلى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا تفاله التجربة الحسية ؛  
إن وراء العالم المحسوس عالماً لا يخضع لمناهج التجربة كطبيعة الموجودات  
وحقيقتها وعلاها الأوتى وغاياتها البعيدة ، والبحث في هذا العالم من شأن الفلسفة  
لأنه لا يدخل في مجال العلم ولا يعالج بمناهجه .

(١) قارن Barnes في المصدر السابق الذكر .

(٢) ص ٤٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) في الفصل الثاني من الباب الرابع .



بل إن المعرفة العلمية نفسها تفتقر إلى أساس فلسفي ، فإن الفلسفة هي التي تقوم بتفسير المشاهدة وغيرها من مقومات العلم ، وأساس الأبحاث العلمية فروض يقبلها العالم دون أن يتعرض للبحث فيها ، والفلسفة هي التي تتناول هذه الفروض بالبحث والتدليل ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل ؛ ولو أن عمل العلم الوضعي قد كمل لظل العقل الإنساني يتطلب علماً لكل whols المطلق absolute للضروري necessary علماً بالمبادئ والعامل ؛ والمعرفة العلمية لا تكفي لحل المشاكل التي تواجهه ، بل إن العلم نفسه ليس إلا حتمية من الحقائق التي تعالجها الفلسفة - في نظرية المعرفة - كيف يكون العلم ممكناً ؟ وتحت أي ظروف تتصور هذا العالم ؟ وما أدوات العلم وما طبيعته ؟ ... الخ . إننا نحتاج إلى علم العلم ، إلى تحليل العقل وقوانينه ، وهذه كلها موضوعات تدخل في مجال ما بعد الطبيعة . قلنا إن العلم يعتمد على الملاحظة والتجربة ، ولكن ليس معنى هذا أن كل معرفة تكتسب بالمشاهدة والتجربة تكون علماً<sup>(١)</sup> ، والعلم لا يدرس الموضوعات التي لا تخضع للتجربة ، كطبيعة الأشياء ومبدئها ومصيرها ، ومنهج الفلسفة عقلي ومصائلها أعم من مسائل العلم ، والعلم يستبعد كل الموضوعات التي تسمو على التجربة والمشاهدة ، ولا تكفي الجزئيات لقيام العلم ، فهو يقوم على الكلى ، والوضعية تعتمد على التجارب الجزئية وهذه لا تكفي لتفسير الكلى وما ينتج عنه من حكم وقياس واستقراء ، والعلم يستخدم المبادئ الكلية - كبدأ العملية - مع أنها لا تكتسب بالتجربة ...<sup>(٢)</sup> . وسنعود إلى بيان هذا عند الحديث على وجه الحاجة إلى الفلسفة الميتافيزيقية .

وقانون الأطوار الثلاثة عند « كونت » موضع نظر ، فالتجربة تشهد بأن

(١) لأن العلم لا يكون إلا باكتشاف القوانين العامة التي تعتبر الجزئيات المحسوسة تطبيقاً لها - فيما يقول رسل : B. Russell, The Scientific Outlook, p. 58-59 .  
(٢) P. Janet et G. Scaillies L' Hist. de la Philos. p. 22-4. ( في النسخة

الأدوار الثلاثة قد توجد في الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعض ،  
فقد يقبل الفرد أو الجماعة تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية في بعض المشاكل التي  
تواجهه مع اعتقاده بالعالم الوضعي الواقعي .

والملاحظ أن الدور الأول الذي يقولون إنه يتمثل في عصر ما قبل التاريخ  
وبدء العصر التاريخي قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة ومعرفة  
طبائع الأشياء ؛ وفي الدور الفلسفي الذي يقال إنه شمل العصور القديمة قد وجدت  
فيه مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية ، وعرفت هندسة إقليدس وطب ابقراط  
وطبائيات أرسطو وكيمياء العرب<sup>(١)</sup> . وفي الدور الوضعي الذي يقال إنه يتجلى  
في العصور الحديثة وُجدت كثرة من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقي<sup>(٢)</sup> .  
وإذن فليس في تاريخ العقل البشري ما يثبت أن مرحلة التفكير الفلسفي  
تسبق مرحلة التفكير العلمي ، ولعل الأذننى إلى الصواب أن يقال إن الفلسفة التي  
تبدأ حيث ينتهى العلم تُكمل العلم ، وأنها كما قلنا تكمل ضرورة له بالإضافة إلى  
أنها قلة في بقاء لا ينتهى<sup>(٣)</sup> .

إذن فمن التجبى أن يقول الوضعيون إن الفلسفة قد استنفدت موضوعاتها  
وأصبحت غير ذات موضوع ، وأن من الممكن بل من الضروري أن نستغنى  
عنها اكتفاء بالعالم ومناهجها .

### صانعة الوضعية المنطقية في رفضها لما يسمو الطبيعية :

تستند التجريبية المنطقية في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم الاميارية من مجال  
البحث العلمي إلى مبدأ التحققي ، ويراد به القول بأن معنى القضية هو طريقة

(١) بل يعترف « كونت » في دروسه في الفلسفة الوضعية بأن أرسطو كان أول من  
شرع في نقل الفلسفة من دورها الميتافيزيقي إلى دورها الوضعي وتابعه في ذلك فلاسفة الإسكندرية

(٢) قارن مع المصادر السالفة . Cornforth, op. cit. p. 9.

(٣) G. W. Cunningham, p. 77-80 & 82

التحقق من صوابها - عملياً أو نظرياً - فالعبارة التي يستحيل التثبت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية تكون غير ذات معنى ، ومن هنا كان مبدأ التحقق مقياساً تمدد به معاني العبارات ودلالاتها ، وغايته ربط القضايا بالواقع كطريقة لاختبار معناها ، ولما كان من المهم ربط قضايا الميتافيزيقا والمعلوم المعيارية ( كالجمل والأخلاق ) بعالم الواقع المحس ، استبعدت هذه القضايا من مجال البحث العلمي - هذا هو مبدأ التحقق في التعبير بية المنطقية ، وسنعود إلى الحديث عنه بشيء من التفصيل في الفصل الثاني من الباب الرابع .

وكلمة معنى لما عند الأستاذ آير - إمام الرضعية المنطقية في إنجلترا اليوم - استعمال صحيح واحد ، هو المعنى الذي يمكن التثبت من صحابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية ، ومع أن هذا غير صحيح إلا عند جماعة الرضعية المنطقية التي ينتمى إليها « آير » فإننا نسلم جديلاً بأن المعنى لا يكون إلا حيث يقاسر التحقق من صحابه بالحس ، وفي ضوء هذا نفهم العلاقة بين المعنى وإمكان التحقق منه ، ويترب على هذا أن نقول إن المبدأ يقول : « إن القضايا التي يمكن التحقق عنها ، هي وحدها ذات معنى » وإذا نحن أضفنا إلى هذا المبدأ الوضحي قولنا « إن الذي يمكن التحقق منه يحمل معنى » كانت هذه العبارة قضية تحليلية بالمعنى فلاصاف الذكر - أي تحصيل حاصل . . . ١ - أي أن مبدأ التحقق تحصيل حاصل ، ومن ثم لا يصلح أن يكون مقياساً لاختبار القضايا الميتافيزيقية واستبعادها من مجال البحث ، إذ يجوز في هذه الحالة أن تكون ذات معنى في استعمال آخر لا يقصد به المعنى الذي يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية وحدها - ومع أن « آير » يبدو أنه يرى إمكان وجود استعمالات أخرى صحيحة للفظ « معنى » إلا أنه لا يزال يعتقد أن العبارات التي تحمل معنى في غير الاستعمال الحسي ، لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة ، وإذن فيمكن القول بأن مبدأه حتى إذا كان ذا معنى في استعمال من هذه الاستعمالات التي لا يقرها ، فإنه لا يكون صادقاً ولا كاذباً ، وفي

هذا تناقض ، إذ أن « آير » وهو يرشدنا إلى نوع العبارات التي تحمل معنى ،  
يقرر قضية — كقياس لاختبار العبارات — لا تحمل بدورها أى معنى ، أو لعلها  
ذات معنى من نوع لم يصفه إطلاقاً ويمتد أنه لا يتصل بالحق أو بالباطل ...  
وهكذا ينهار أساس الوضعية المنطقية<sup>(١)</sup> .

وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة — بمعناها التقليدى —  
بسباج استحليل اجتيازه ، ومع أننا جربنا في هذا الكتاب على التفرقة بين العلم  
والفلسفة موضوعاً ومنهجياً ، إلا أننا قلنا — ما يحاولنا تكراره في كل مناسبة —  
إن هذه التفرقة سردها إلى شرف العصر الحديث بالتمخصص ، ثم هي بعد هذا  
توازن بين العلماء والفلاسفة على كشف المجهول من هذا العالم وظواهره ، والتعرف  
إلى طبيعة الإنسان وحياته ، توطئة للإفادة من عنده الكفوز من حقائق العلم  
والفلسفة في خدمة الإنسانية وإسعاد أهلها ، أما أتباع الوضعية المنطقية فقد هدموا  
الفلسفة واحتبدوا قضاياها من مجال البحث ، وأخذوا يرنون إلى العلم بإعجاب ،  
ولسكنهم شعروا بالعجز عن اللحاق بموكب العلماء ، فتنصوا بمهمة المهتم زاعمين أن  
في موقفهم التحليلي خدمة للعلماء وهم يقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقي تجاهلوا  
الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة منذ أقدم العصور ، وقد قيل بحق إن  
أصحاب الفلسفة التحليلية — مع دقتهم ونشاطهم — يصوزم الشعور بالتبعة  
الاجتماعية لأنهم ينسون أن للفلسفة وظيفة اجتماعية تتمثل في تخمير أفكار الحياة  
اليومية ، ومن يمتن النظر في الموضوعات التي تعالجها الفلسفة التحليلية ، لا تهزه  
مناقشاتنا الثقافية التي لا تحمل — من الناحية الاجتماعية — معنى ... ١ . وهؤلاء  
التحليليون يعترفون بأن فلسفتهم لا تؤدي نفس الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها  
الفلسفة التقليدية منذ الماضي السحيق<sup>(٢)</sup> ، وإن كانوا يحذرون من خطر المباينة

(١) قارن W. H. F. Barnes, Philosophical Predicament, 1950, p. 116-117

(٢) انظر ص ٦٥ وما بعدها في هذا الكتاب .

في تصور التأثير الذي كان لمذاهب الفلسفة التقليدية على مجرى التاريخ البشري ،  
وإن تمذر عليهم أن ينكروا تأثيرها في الكثير من الحركات الاجتماعية ، إلا أنهم  
مع هذا الاعتراف ، يقولون إن لفلسفتهم تأثيراً غير مباشر على الحياة الاجتماعية ،  
لأنها تقي الناس والعلماء شر اللبس الذي ينشأ عن سوء استخدام العبارات اللغوية  
وتساعد على التمرد على التفكير الذي يمتاز بالدقة والوضوح ، وهذا بالإضافة  
إلى أنها تخدم العلم الذي يستخدم مفهومات ومبادئ لا يستطيع تمثيلاً مع مقتضيات  
مناهجها أن يعرض لبحثها وإزالة الغموض الذي يلابسها ، ومع ذلك يعترف  
أصحاب الفلسفة التحليلية بتأثير الفلسفة التقليدية المباشر على مجرى التاريخ الإنساني  
كما أشرنا من قبل (١) .

والمحوظ أن مجال البحث عند أتباع الوضعية المنطقية قد اقتصر على ما يمكن  
رده إلى الخبرة الحسية لإمكان اختبارها في حدودها ، بالإضافة إلى أنهم اعتقدوا رأياً  
هيوم في رد الانفعالات والمشاعر إلى انطباعات حسية impressions ومن ثم كان  
الحس أداة الإدراك الوحيدة ، وكل ما لا يدخل في نطاق الواقع الحس أو لا يمكن  
رده إلى مجاله ، لا يصلح موضوعاً لبحث علمي ، وبهذا خالفوا الحدسيين والعقليين  
في اتخاذ الحدس أو العقل أداة للإدراك اليقيني ، إذ لا يعقل — طالما كان موضوع  
البحث هو الموجودات المحسوسة — أن يجيء إدراكها عن طريق موجودات  
غيبية . . . ومع تسليمنا بإمكان اتخاذ الخبرة الحسية أداة للمعرفة الصادقة ، نرى  
أن وراء العالم المحسوس عالماً من الحقائق يعتبر إدراكه بغير العقل ، فالقول بالحس  
أداة وحيدة لإدراك الحقائق ، ومعياراً أقصى لاختبار العبارات ، فرضٌ تصفي  
يستمسك به هؤلاء الوضعيون من غير دليل ، إنهم يضمون أنفسهم في دائرة  
مغلقة — هي القول بالواقع موضوعاً وحيداً للبحث ، وبالحس أداة وحيدة  
لإدراكه — فإذا قيل لهم إن وراء الواقع عالماً آخر من الحقائق ، قالوا : وهل

(١) قارن : Arthur Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1949, p. 477-478

يُدرك هذا العالم بالحس . . ؟ وإذا قيل لهم إن هناك إلى جانب الحواس أدوات للإدراك ، قالوا : وما حاجتنا إليها إذا كانت موضوعات البحث الوحيدة — وكلها تدخل في نطاق الواقع الحس — يمكن إدراكها عن طريق الحس . . ؟ وهم في داخل هذه الدائرة المغفلة يتولاهم تمصب — لداثرتهم المغفلة — لا يتفق مع أبسط مقتضيات المنهج العلمي ؛ ثم هم بعد هذا يرون — من فرط الرضا عن اتجاههم ، شأنهم في هذا شأن المتعصبين في أي مجال — يرون أن يجبروا على النقل ، فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير في مصير الإنسان ، وطبيعة النفس البشرية ، ولكنه الألوهية . . . ونحو هذا من موضوعات ، وإلا تحولوا من باحثين ومفكرين إلى شعراء وفنانيين ، أو إلى عابثين يحسبون الدررشة كلاماً يحمل معنى . . . وما أعجب حججهم التي يدللون بها على صحة دعاويهم ! إنهم يرون أن الحس أداة الإدراك الوحيدة ، ودليلهم على هذا أنهم لا يعترفون بغيره وسيلة للإدراك حقيقة ؟ !

كان طبيعياً بعد هذا أن ينكروا وجود شيء اسمه عقل ، إن التفكير عندهم مجرد حركات في عضلات الخنجرية ، وبهذه الحركات يفترق الناس بعضهم عن بعض ! ألم يكن « پارمنيدس » Parmenides على حق حين قال منذ نحو خمسة عشر قرناً من الزمان — وكأنه كان يرد على المعاصرين من هؤلاء الوضعيين — إن الخبرات التي تهيأت لنا فعلاً ، لا تكفي قط في توكيد معرفتنا بالكون . . . ثم كيف يمكن للانطباعات الحسية التي تحدث عنها هيوم أن تفكر وتتصور وتخيل وتمتدكر وتستنبط وتقوم بسائر العمليات العقلية ؟ !

وقد كان أتباع الوضعية المنطقية يرون أن القضية لا تكون ذات معنى ، ما لم تكن صورة منطقية للواقع ، وعلى حد تعبير « فثجشتاين » : لسكنى نعرف ما إذا كانت الصورة المنطقية صادقة أو كاذبة ، يجب أن نقارنها بالواقع<sup>(١)</sup> ومن الطريف أن نعرف أن هذه الوجهة من النظر قد عرفت منذ نحو ثمانية عشر قرناً من الزمان

عند فيلسوف اسكندرانى تهرىبي شك ، هو « سكستوس امپريكوس »<sup>(١)</sup> ولنا  
قول هذا للعامل من اتباع الوضعية المنطقية ، فإن قدم نواة الذئب للفلسفى الحديث  
— أيا ما كان — لا تسيب أحبابه أبداً ، وإنما نذكر هذا على سبيل  
التاريخ وحده .

قال أتباع التعبيرية المنطقية إن كل ما لا يمكن التحقق من صوابه فى حدود  
الخبرة الحسية فهو كلام غير ذى معنى ، ومن هنا جاء استبعاد القضايا الميتافيزيقية  
فى كل صورها ، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن هذه العبارات الميتافيزيقية  
قضايا ذات معنى ، وإن تندر التثبت من صوابه أو خطئه بأساليب الوضعية المنطقية ،  
وفى وسنا أن نقادى تصور هذه الأساليب إذا أضفنا إليها وسائل أخرى تصلح  
لاختبار مثل هذه العبارات التى لا تحدثنا عن العالم الحسى ، وإن كان معنى هذا  
أن تغيير نظرة الوضعية المنطقية للبحث العلمى مجالاً ومنهجاً ، فلا يصبح الواقع وحده  
مجال البحث ، ولا تقلل الخبرة الحسية وحدها أداة التثبت من صدق العبارات  
أو كذبها ، ومن ثم تدعى الوضعية المنطقية وينهار كيانها ! إنها فى رأينا تدين  
بشطر من نشأتها ونموها لمتعضيات الحرب ، نشأت كأنحاء مصفلى بعد حرب عالمية  
مستعرة الأوار ، حصرت تفكير الناس فى عالم الواقع الأليم ، وأطاحت بالقيم  
فى دنيا الحق والخير والجمال ؛ ونمت هذه الوضعية فى ظل حرب عالمية طاحنة  
أخرى ، زادت الناس نفوراً من التفكير النظرى الجرد ، وكادت تأتى على ما بقى  
فى عتوهم وقلوبهم من قيم عليا ... ولنا نذكر بهذا قدم التفكير الوضعى ولا ننقص  
قيمته ، ولا نستخف بما حققه للبشرية من خير ، ولنا نشير بما أسلفنا إلى أثر  
الحرب فى تطرف بعض الانجاءات الفلسفية الحديثة ، وهذا كله بالإضافة إلى أن  
الكثيرين من أساطينها قد عدلوا اليوم فى أسمها وغيروا من مقومات تفكيرهم .  
بل إن اتجاه الوضعيين المنطقيين — وهو حملة موجهة إلى الميتافيزيقا — لم

(١) انظر Barnes, op. cit., p. 103 (note)

يبرأ من المنصر الميتافيزيقي . . . فهي - رغبةً في تحقيق مهمتها التحليلية -  
قد بدأت إلى تقسيم موضوعاتها تقسيماً دقيقاً كثيراً ما يتعذر على القول غير المدققة  
إدراكه وفهمه<sup>(١)</sup> ، مع أن هدف الوضعيين المناطقة هو إيضاح العبارات وإزالة  
اللبس والإسهام عن معانيها ؛ ومع أنهم لاحظوا أن الوضعية التقايدية عند أسلافهم  
لم تخلُ من عناصر ميتافيزيقية ، وزعموا أن وضعتهم المنطقية ستكفل بتظهرها  
من هذه العناصر ، أنهم مذهبيهم بمثل هذا النقص - إن جاز اعتباره نقصاً -  
فذهب « كور نفورث » إلى أن الوضعية المنطقية قد احتفظت في باطنها بكل عناصر  
التفكير الميتافيزيقي ، إذ استبدلت بالعالم المادي الذي يعرفه العالم عالمًا ميتافيزيقياً من  
التجربة الحسية وغيرها مما حرصت على اتخاذ موضوعاً للبحث<sup>(٢)</sup> ، وحاولت  
الهرب من الميتافيزيقا برفض البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعاته ، فتأدى  
هذا الرفض بأصحابها إلى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة ، وليست « اليمانطيقا »  
- أي البحث في دلالات الألفاظ - إلا نظرية ميتافيزيقية<sup>(٣)</sup> ، وإذا صح  
هذا وكان الموقف الذي وقفه فلسفياً ، تهدم الأساس الذي شادت عليه الوضعية  
المنطقية بنياتها ، وتحقق في أتباعها قول أرسطو : « إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف  
ميتافيزيقياً » . . . ! ومع هذا الذي أصلفناه - وهو قليل مما يمكن أن يقال في دحض  
هذا الانجاء - لا يزال لهذه الفلاسفة أنصار أكثر يدافعون عنها في حماسة قد  
لا يحتملها منهج البحث العلمي<sup>(٤)</sup> . . . !

(١) Arthur Pap, op. cit., p. 477

(٢) M. Cornforth, In Defence of Philosophy, 1950, p. 104

(٣) ibid, ch. IV., p. 85 ff.

(٤) عرض صديقنا الدكتور زكي نجيب محمود - في معرض دفاعه القيم عن الوضعية  
المنطقية في كتابه خرافة الميتافيزيقا ص ٢٤ وما بعدها - إلى تنفيذ بعض الحجج التي استند إليها  
خصوصاً في دحضها ، فروى عن « بارنز » قول : « إن محاولة دهم الميتافيزيقا بالتحليلات  
اللغوية ، إن هي إلا إسكوائية جديدة . . . ولئن أراد رجال العصور الوسطى لفلسفة أن تكون  
خادمة تابعة للدين ، فهؤلاء المحدثون - من الوضعيين المناطقة - يريدون لها أن تكون خادمة =



على أن الوجودية المنطقية لا تصادف عند بعض المؤرخين شيئاً من التقدير والاهتمام ، وقد وضع أكبر مؤرخي الفلسفة من الفرنسيين كتاباً أرخ فيه الفلسفات المعاصرة فأشار فيه إلى هذا الاتجاه مضمراً في سطر واحد ذكر فيه المذهب الشكلي لمحص الذي نادى به مدرسة فيينا التي تشتمل نفسها بمعنى القضية وليس بصدقها أو كذبها .. !! ولم يزد على هذا شيئاً .. !<sup>(١)</sup>

حسبنا هذا في مناقشة هذا الاتجاه المعاصر ، ومنهود إليه بعد في مناسبات أخرى<sup>(٢)</sup> ، ولنغيب بكلمة عن :

« تابعة للعلم » وعقب الدكتور على هذا المؤلف بالسخرية منه لأنه يعير خصومه بأنهم جعلوا أنفسهم أشباهاً لاسكولائية العصور الوسطى .

وبالرجوع إلى نص « بارنز » لم نفهم منه ما يدل على أنه يسوق هذه العبارة كحجة يقوض بها الوجودية المنطقية ، وإنما أورد عبارته في سياق تاريخي يمهّد به لنقض هذه الوجودية فيما بعد ، إذ مهد « بارنز » لعبارة السالفة الذكر بصفحة يقوّن في بدايتها : « قبل أن نعرض لمناقشة حجة الوجودية المنطقية الحديثة على الميتافيزيقا ، نلقى نظرة إلى الحملات التي شنت عليها منذ أيام أرسطو ، ثم عرض المؤلف بعد هذه العبارة - في إشارة موجزة - إلى شكاك الإغريق الذين أنكروا إمكان العلم بالحقائق والأشياء ، وإلى مفكري العصور الوسطى الذين رأوا أن مصير النفس وطبيعة الألوهية وخلق الكون حقائق نزل بها الوحي ولا مجال فيها للنظر العقلي ، ثم عقب بذكر وجه الاتفاق والاختلاف بين هذه الحملة الدينية وحملة الوجودية المنطقية الحديثة ، اتفقنا - في رأيه - في إنكار قدرة العقل على التغلغل إلى أسرار الكون المحجّب ، واختلفنا في أن حملة مفكري العصور الوسطى على الميتافيزيقا كانت باسم الدين ، بينما كانت حملة الوجوديين المعاصرين باسم العلم ، ثم روى « بارنز » بعد هذا أن نواة هذه الوجودية تبدو في حمية باركلي وهيوم ووجودية أوجيست كونت ... الخ .

ولكن صديقنا زكي يضيق بالعبارة السالفة الذكر كأنما كانت حجة الحجج التي استند إليها « بارنز » في تقويض الوجودية المنطقية ، ويقول في نقد « بارنز » إننا نوجب من نقد كهذا يوجهه أستاذ للفلسفة محترف لأنه يدل أن يقول للمنكرين أين أخطأوا ، فهو يعيرهم بأنهم يجعلون أنفسهم أشباهاً لاسكولائية العصور الوسطى . والواقع أننا لا نرى في عبارة « بارنز » ما يستدعي السخرية ، لأنها وردت في سياق تاريخي موجز ، ومن غير أن تكون حجة قيلت لتقويض الوجودية ، وإنما ساقها صاحبها في تمهيد يسبق الحجج التي ينوي ذكرها لتفنيد هذه الوجودية ونقضها ( انظر W. H. F. Barnes. The philosophical Predicament 1950. P. 23-24 )

(١) انظر E. Bréhier في كتابه Les Thèmes Actuels de la Philosophie

للفصل ١١ في نقد البادئ ص ٦٠-٦١ .

(٢) منها حديثنا عن موقفها من فلسفة الأخلاق في الفصل الثالث من الباب الرابع .

ووجه الحاضر إلى ما بعد الطبيعة :

أشرنا إلى أن العلوم الجزئية لا تستوعب مجال الدراسات ، ولا تستغرق  
موضوعات البحث كلها ، ورأينا أن الفلسفة التقليدية في وسعها أن تنفادي  
هذا النقص ونضيف إلى ما قلناه أن أرسطو - في معرض التفرقة بين  
الفلسفة الأولى - ما بعد الطبيعة - وسائر العلوم يقول إن كل علم يتخذ مجالاً  
خاصاً من مجالات الوجود موضوعاً لبحثه ، وليس من بين العلوم علم يرضى  
للبحث في الوجود بما هو وجود ، أو كما قلنا فيما سلف من حديثنا إن الرياضيات  
مثلاً تبحث في الوجود من حيث هو كم - سواء كان عدداً ( الحساب ) أو شكلاً  
( الهندسة ) - والطبيعية تبحث في الوجود من حيث هو متغير ، فالطبيعة تبحث  
في خصائص الأجسام دون نظر إلى طبيعتها ، والكيمياء تبحث في تركيب الأسماء  
وردها إلى عناصرها . . . ومثل هذا يقال في علم النفس الذي يدرس الظواهر  
النفسية . . . وليس بين العلوم جميعاً علم يرضى للنظر في الوجود ككل غير مفصل  
إلى موجودات محسوسة وإنما يتناولها بما هو كذلك ، فهذه هي مهمة ما بعد  
الطبيعة (١) .

هذا إلى أن العلوم الجزئية تفرض وجود مدركات عقلية أو قضايا أولية  
وتستخدمها كقدمات أهم من مقدمات هذه العلوم دون أن تدال على صحة هذه  
الافتراضات ، لأن هذا يخرج العالم عن علمه موضوعاً ومنهجاً ، فن ذلك أن عالم  
الهندسة يبحث في قوانين المسكان ويفترض قوانين بديهية قبلية سابقة على التجربة  
كقوله إن الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا ، أو أن الكليات المتساوية  
متى أضيفت إلى كليات متساوية كان الناتج كليات متساوية ؟ وعالم الطبيعة

(١) تارن : W. Fleming, op cit., p. 257-8

يفترض وجود المادة ويسير من هذا الفرض إلى وضع قوانين ، ويفترض قانون  
العملية أو قانون عدم التناقض باعتباره بديهية قبلية سابقة على كل تجربة ، ومثل  
عذا يقال في كل علم من العلوم الجزئية ، ولكن أحداً من العلماء لا يعرض للدراسة  
المسكان وطبيعتها أو المادة وحقيقتها أو صحة قانون العملية أو التناقض ، لأن البحث  
في هذه الموضوعات لا يدخل في مجال العلم ولا يبالغ بمناهج التجريبية وإنما هو  
مهمة البحث الميتافيزيقي ، ومن هنا مست الحاجة إلى وجود ما بعد الطبيعة حتى  
يثبت صحة هذه الافتراضات التي تبدأ بها العلوم الجزئية وإلا قامت هذه العلوم  
- في نظر المفكر الحايك - على أسس واعدة وانتهت بذلك إلى نتائج خاطئة<sup>(١)</sup> .

والواقع أن الناس يشعرون بحاجتهم إلى ذلك العلم كلما شعروا بنقص العلم  
بالظواهر الطبيعية وعدم قدرته على سد حاجة الرغبات الإنسانية ، أو أحسوا بالتناقض  
وعدم الأمان في حياتهم الاجتماعية أو علاقاتهم السياسية ، وفي الإنسان رغبة  
طبيعية تميل على التفكير في طبيعة الوجود وتصوره في صورة مثالية كاملة تقابل  
صورة هذا العالم الفاقس الذي يعيش فيه<sup>(٢)</sup> .

هذا هو تطبيقنا على رأي الوجوديين في الفلسفة بمعناها الضيق - أي ما بعد  
الطبيعة الذي يشمل مبحث الوجود والمعرفة - أما عن موقفهم من مبحث القيم -  
الذي يشمل علم الجمال وعلم الأخلاق وعلم المنطق - فقد أسلفنا رأيهم في أن  
ما ينحصر لمناج البحث التجريبي يدخل في نطاق العلم ، وأما ما لا يصطنع هذه  
المناج فالبحث فيه عبث ومضية للوقت ، ومعنى هذا أنهم يلجئون في اصطلاح  
المناج التجريبية في العلوم الثلاثة السابقة ، وقد أسرفنا إلى جهود « تين » في علم  
الجمال و « جوبلو » في علم المنطق ، و « ليفي برون » في علم الأخلاق ، بل أرادوا مد  
مناهجهم التجريبية إلى سائر العلوم التي كانت على اتصال بالفلسفة ثم انفصلت عنها

(١) قارن : Fletcher, op cit p. 124-6

(٢) Külpe. op. cit., p. 27-

— كعلم النفس ( وقد أُلغى إلى جهود « ريبو » في هذا الصدد ) وهم الاحتجاج —  
وقد عرفنا موقف « دوركايم » في إنعزاضه للمناهج التجريبية — وما لا يخضع  
لمناهج التجربة من وجوه البحث يخرج من نطاق العلم ويصبح عبثاً يقال لتسليته  
شأنه في نظر الوضعيين شأن الفناء وما يدخل في يابه !

والرأى عندنا أن الحركة التجريبية الوضعية التي غزت العلوم الفلسفية خير  
يرتفع عن كل شك بشرط ألا تنهت هذه الثورة بالقضاء على العلوم المسيارية  
الأصلية لأنها تستند إلى مبررات قوية مكينة ، كما سنعرف في الباب الرابع عند  
الحديث على موقف الوضعية المنطقية من هذه العلوم .

واعلم من الإنصاف — بعد كل ما قلناه — أن نقول إن ما بعد  
الطبيعة قد صمد لحالات خصومه — قداماء ومحدثين — لأن التفلسف طبيعي  
لكل إنسان ناطق ؛ بل ما أصدق أرسطو حين قال : فلنتفلسف إذا اتقضى  
الأمر أن نتفلسف ؛ فإذا لم يقتض الأمر التفلسف وجب أن نتفلسف لنثبت  
أن التفلسف لا ضرورة له ! بل لكل الذين أرادوا تقويض الميتافيزيقا والنيل من  
أهلها تصدق فيهم كلمة أرسطو : إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقاً ! وإلى  
مثل هذا المعنى ذهب « برادلي » حديثاً ، وعن هنا صح اعتبار الوضعيين الذين أنكروا  
الفلسفة الميتافيزيقية فلاسفة ؛ حتى قال عنهم « چاويه » و « سيامي » P. Janet  
& G. Séailles ؛ إنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ... ! إن  
موقفهم في إنكار الفلسفة موقف فلسفي لا محالة !

حسبنا هذا عن موقف الوضعيين من إنكار ما بعد الطبيعة ... ! وقد أشرنا  
في مطلع الفصل الأول من هذا الباب إلى أن ما بعد الطبيعة يُطلق عند البعض على  
صبحث الوجود ونظرية المعرفة ؛ وأفردنا هذا الباب للبحث الأول ؛ فلنشرع في  
دراسة نظرية المعرفة — في الباب التالي — باعتبارها المبحث الثاني من مباحث  
الفلسفة الرئيسية الثلاثة :

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن  
الاطلاع على المصادر التالية :

- Saw, R., The Vandication of Metaphysics, 1951  
Joad, The Critique of Logical Positivism  
Weinberg, J. An Examination of Logical Positivism  
Berthelot, Principes de Métaphysique et de Psychologique  
Liard, La Science Positive et la Metaphysique  
Fouillée, A., Le Mouvement Positiviste et la Conception  
Sociologique du Mond  
Vacherot, La Métaphysique et la Science ou Principes de  
Métaphysique Positive  
J. Rig, La Philos. Posit. resumè  
E. Littrè, A. Comte et la Philosophie Positive  
Ayer, A., J, Foundations of Emperical Knowledge  
Carnap, R., (1) Intr. to Semantics, 1942  
(2) Logical Syntax of Language, 1937  
(3) Philosophy & Logical Syntax 1935  
Ducasse, C.J., Philosophy as Science, 1944  
Losise Leard, Science Positive et métaphysique  
Holmes, E., Philosophy without Metaphysics  
O. Neurah, Le Développement du Circle de Vienna et l' Avenir  
de L'Empirisme Logique, 1935  
C. W. Morris, Logical Positivism, Pragmatism & Scientific  
Empericism, 1937

# الباب الثالث

الأبستمولوجيا أو نظرية المعرفة

تمهيد في مجال نظرية المعرفة

- الفصل الأول : إمكان المعرفة

الفصل الثاني : طبيعة المعرفة

الفصل الثالث : منابع المعرفة وأدواتها



## الباب الثالث

### الإستموارچيا أو نظرية المعرفة

انصبّ الباب السابق على أولى مشاكل الفلسفة الثالث ، ونعني بها « مبعث الوجود » كما تصوره العقليون ومن جرى مجراهم ، وهاجته التجريبيون والوضعيون ومن ذهب مذهبهم - قداماء كانوا أو محدثين - وبقى علينا أن نعالج المشكلتين الأخيرتين في بابين تاليين ، نتناول « نظرية المعرفة » في الباب التالي بفصوله الثلاثة ، نعالج في أولها إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكك ومؤيديها من أهل التيقن حتى إذا ثبت إمكان العلم بالأشياء تحدثنا في الفصل الثاني عن طبيعة المعرفة والنزاع الذي دار بصددها بين أصحاب المذاهب الواقعية وأصحاب المذاهب المثالية - قداماء ومحدثين - وعقبنا في الفصل الثالث بالبحث في منابع المعرفة وأدواتها - عند العقليين والتجريبيين - ومن ذهب مذهبهما .

فإذا فرغنا من دراسة المعرفة في هذا الباب ، أفردنا الباب الرابع

للبحث في مشكلة القيم .





## مجال نظرية المعرفة

كان البحث في مجال نظرية المعرفة متاراً للجدل بين الباحثين ، فخلط بعضهم بينها وبين علم المنطق على اعتبار أن المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية ، وذهب غيرهم إلى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات ، ومن ثم كانت في رأيهم فرعاً من فروع علم النفس يعرض لدراسة العمليات العقلية التي يقوم بها العقل واعياً في كسب معلوماته - كالإدراك الحسي والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه - وترتب على هذا أن تعتبر نظرية المعرفة علماً جزئياً لأن علم النفس الذي أُلحقت به قد أصبح اليوم في عداد العلوم الجزئية ، وأن تقوم على علم النفس وتدعم لصحة قضائاه ، وأن ترفض العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها أساساً لمباحثها .

ولسكن نظرية المعرفة عند جبهة الباحثين فيها أوسع مجالاً مما افترضت مثل هذه النظرات الضيقة ، لأنها تعرض للمبحث في إمكان المعرفة ، فتواجه مشكلة الشك في الحقيقة أو اليقين بها ، والفرقة بين المعرفة الأولية التي تسبق التجربة *a priori* والمعرفة التي تجيء اكتساباً *a posteriori* وتدرس الشروط التي تحصل الأحكام الممكنة والتي تمبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق - إن كان هذا ممكناً .. كما تبحث نظرية المعرفة في الأدوات التي تمكن من العلم بالأشياء وتعدد مسالك المعرفة ومناجها ، كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك ، وتبهم معرفة اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها .

وفي هذا ما يكفي رداً على الذين خلطوا بينها وبين المنطق أو علم النفس أو غيره من العلوم الجزئية ، فإن المنطق يبحث في القوانين الصورية للتفكير الإنساني ، وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات - كل منها في مجالها الخاص ،

١١ أما نظرية المعرفة فتعرض للبحث في مادة المعرفة في صورتها العامة ، فيدخل في مجالها البحث في بعض المقولات التي تعرض كثافة العلوم الجزئية محتها وتستخدمها استفاداً إلى ذلك من غير أن تعرض لدراستها ومعرفة صوابها أو خطئها .  
ولو صحت نظرية الذين يلحقونها بعلم النفس لا نقطعت صلتها بالفلسفة وخرج من مجالها البحث في صمدى المعرفة أو كذبها وفي إمكان العلم إطلاقاً ، ولضاق مجالها ضيقاً لا يقوم على أساس .

إن نظرية المعرفة بالوضع الذي أصلناه علم فلسفي أساسي وليس علماً جزئياً ، ولا عبثاً باعتراض الذين يتولون إن العقل أداننا في تحصيل المعرفة ، وهو في الوقت نفسه وسيلتنا في الحكم عليها ، فكيف يقيس الحكم على صحة المعرفة أو خطئها ؟ إذا صح افتراض العقل حكماً في صواب المعرفة وخطئها وحب التسليم بالمعرفة باعتبارها نتاجاً له ، وعندئذ يكون من العبث النظر في صحة المعرفة إطلاقاً ، وإذا جعلنا حكم العقل على المعرفة موضع شك وجب أن نشك في قدرته على تحصيل المعرفة الصادقة ، ومن ثم لا يكون لدينا مقياس نقيس به صواب المعرفة أو خطئها ، فعند افتراضه له قيمة لو افترضنا نظرية المعرفة بحتماً في كيفية تحصيل المعرفة وهو افتراض أسلفنا بيان تهاوته لأن مجال النظرية أوسع من هذا بكثير (١) .

قلنا إن نظرية المعرفة تنصب على طبيعة المعرفة البشرية وتفسير ماهيتها ، وتعرض لدراسة أصولها وأدواتها ، وتتناول بالبحث إمكان قيامها أو الشك في وجودها ، ولكن البحث في طبيعة المعرفة أو في أدوات كسبها يقوم على افتراض القول بإمكان قيامها ، ومن هنا نزم البدء بدراسة إمكان المعرفة وعرض ما قيل فيه نسياً وإثباتاً حتى إذا ثبت لدينا أن إدراك الحقيقة في متدور الإنسان عقبتنا بالحديث عن طبيعة المعرفة وأدواتها .

# الفصل الأول

## إمكان المعرفة

تمهيد - ١ : مذهب الشك - الشك الأپستمولوجي - ب : مذهب للتيقن : تمهيد  
في الشك المنهجي - بعض أساليب اليقين

تمهيد :

الذين عرضوا للبحث في طبيعة المعرفة وأدواتها ومناصبها كانوا يفترضون وجود المعرفة التصحيحية وإمكان اكتسابها ، وهذه الثقة بالعقل أو غيره من أدوات المعرفة كانت مشاراً للشك عند بعض الفلاسفة ، إذ أخذوا هذه الأدوات لمحك النقد وانتهوا من نقدها إلى التردد في التسليم بإمكان وجود معرفة صحيحة أو قدرة على إدراك حقيقة ا

وكان طبيعياً أن يقصدي لتفنيد مذاهب الشك فلاسفة آخرون رأوا إمكان قيام المعرفة التصحيحية - وأرائك هم أصحاب مذهب التيقن أو الاعتقاد Dogmatism في مختلف صورته .

إذن فالشك - كمنظريه في المعرفة - Scepticism يراد به التوقف عن إصدار حكم ما استناداً إلى أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، وأن أدوات المعرفة من عقل أو حواس أو غير ذلك لا تكفل اليقين ، وقد اتخذ للشك صوراً شتى صنفها طما بعد قليل .

أما مذهب التيقن فيراد به أصلاً إقرار عقيدة أو مبدأ على أنه صادق من غير دائل يكفي لبرهنة عليه ، وأريد به في الفلسفة إمكان اكتساب معرفة صادقة دون تعدد تنف عنده قدرة الإنسان على تحصيلها<sup>(١)</sup> .

وقد صنّف « بيكون » الفلاسفة إلى أصحاب نزعة تجريبية ودعاة تيقن ،  
فالأولون يستندون إلى مجرد الملاحظة الطارئة كالتلمذة تقتنع بأن تكلدس مواد غذائها  
لتستهلكه فيما بعد ، أما الاعتقادي — أي صاحب اليقين وهو الفيلسوف  
العقلي — فيشبه المنكبوت يفزل نسيجه من مادته ، ويشير الإعجاب بدقة صنعه  
ومهارته ، ولكن النسيج وإم تعوزه المتانة ولا ينتفع به أحد ، وبين التلمذة  
والمنكبوت تقف النحلة — الفيلسوف الحق — تجمع مادتها من الأزهار والبساتين ،  
وبقنها التي تتميز به تعمل وتكد حتى تتمثل المادة وتميلها رحيقاً ، والفلسفة  
الصحيحة عند بيكون أشبه ما تكون بعمل النحلة (١) .

وفي عهد « كانط » Kant اتصفت باليقين مذاهب فلسفية أقامها أصحابها من  
غير أن تصبغها دراسة لمقدماتها وبمحت في مدى صحتها ، واعتُبر « اليقين » أسلوباً  
للعقل مخلو من كل نقد ، ويفترض أصحابه القدرة على اكتساب معرفة صحيحة بغير  
بحث في طريقة اكتسابها ؛ ولكن المذهب النقدي Criticism عند « كانط »  
قد تكفل بتقويض مذهب اليقين في مجال الفلسفة ، فما من فيلسوف يفكر اليوم  
أن نتائج الأبحاث النظرية المجردة أقل في مراتب اليقين من نتائج الأبحاث  
التجريبية في العلوم الجزئية ، وقد اختفى تبعاً لذلك زعم دعاة اليقين القائمين بأن  
قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لا تقف عند حد (٢) ؛ وإذا كان  
التيقن كذهب في المعرفة قد تواري اليوم فإن الشك كمنظريه في المعرفة قد اختفى  
بدوره وإن تحول الشك إلى منهج من مناهج التفكير على ما سنعرف بعد قليل .

---

(١) لعله يريد بأصحاب التيقن « العقليين » فإنهم يستقون المعرفة الصحيحة من العقل — لا من  
الخارج — ومذهبهم في نظره كنسيج المنكبوت ، وعمل الفلسفة عنده يشبه عمل النحلة من حيث  
إنها تقوم على جمع المادة التي تتصل بموضوع الدراسة ثم تصنيفها ووصفها ومقارنتها ...  
حتى تعرف صورة الفاهرة التي تستغل لصالح الإنسان — كما أشرنا من قبل — وإن كان الراجع  
أن التجريبيين القدامى يمتدرون من أهل التيقن ، وإن كانت المعرفة العلمية في الوقت الحاضر  
تعتبر احتمالية أو ترجيحية وليست يقينية كما عرفنا من قبل .

(٢) Külpe, op. cit, p. 188 & Jerusalem, p. 58

فلتحدث قليلا عن الشك واتجاهات أهله ، ثم نمقب على هذا بالحديث عن  
التيقن وحبجج دعائه عسى أن يمكننا هذا من إصدار حكم صحيح بصد  
المعرفة الصادقة :

### ( ١ ) مذهب الشك Scepticism :

يحمل الشك دلالاتٍ شتى ، ومرد الخلاف في معانيه إلى أنه يطلق على  
مجالات مختلفة ، وأظهر صور الشك ما يقال منه نظرية في المعرفة ، ومنهجاً للتفكير ،  
وإنكاراً لقواعد الدين ، فلنفرق بين هذه الصور في إيجاز :

إذا عرض العقل لدراسة مشكلة ثم عجز عن فهمها أو تقديم حل لها أو عز  
عليه أن يتوصل إلى يقين بصددها مال إلى التوقف عن إصدار حكم بشأنها ،  
وتعليق الحكم Suspension of Judgment هو المراد بالشك كمنظريه في المعرفة ،  
ومن هذا اصطنع هذا الشك بصفة سلبية خالصة .

فإذا اصطنع الباحث الشك منهجاً للتفكير فافترضه بإرادته ليخلص عقله من  
معلوماته توطئة للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر في بحثه بمعلوماته السابقة كان  
الشك هنا منهجاً للتفكير .

فإذا انصب الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها قيل إن هذا  
إنكار أو عدم اعتقاد disbelief وهو يتضمن الإلحاد في الدين atheism<sup>(١)</sup> ،  
وبين هذا الإنكار والشك في الفلسفة خلاف : إن الإنكار نقي اعتقاد في أمر ما  
متضمناً الاعتقاد في أمر إيجابي يقابله ، فإذا أنكرت أن الأرض ثابتة تضمن  
إنكارك إمكان الاعتقاد بأنها متحركة ، وإذا أنكرت المبدء وجود الله انطوى  
إنكاره على إمكان الاعتقاد بوجود إله آخر ، والمعروف أن الاعتقاد في قضية

Cf. Maccoll, N., The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, (١)  
p. 13-14

Hicks, R. D., Stoic, Epicurean, p. 312

يتضمن احتمال إنكار كالمسألة (١) ، ومن هنا ذهبت الدراسات السيكولوجية الحديثة إلى اعتبار الاعتقاد والإنكار — أو الإيمان والإلحاد — مظهرين لحالة نفسية واحدة (٢) .

بل إن الإنكار كالإلحاد من حيث إنه يتضمن إصدار حكم سلبي في قضية ما ، فنكر القول بثبات الأرض يصدر حكماً ختيمياً باعتقاده في دورانها ... وليس ندماً على الحال في الشك الإستمولوجي لأنه — كتهلتي للحكم — توقف عن إصدار حكم ما — إيجابياً كان أو سلبياً — فالذي « يشك » في كروية الأرض مثلاً يمتنع — كشاكٍ — عن إصدار حكم بكرويتها أو عدم كرويتها على السواء ، أي أنه لا يدري من أمر كرويتها ما يجعله قادراً على إثباتها أو نفي إثباتها وهذا هو الشك ، والفرق واضح بينه وبين الإنكار — أو عدم الاعتقاد — إذ تتنازع بين من يصدر حكماً سلبياً ومن يتوقف عن إصدار الحكم — سلبياً كان أو إيجابياً — .

هذا إلى خلاف آخر في موضوع كل منهما ، فالشك الأستمولوجي موضوع المعرفة الصحيحة ، فهو ترددٌ يجعل صاحبه عاجزاً عن إدراك حقيقة ما ، غير مطمئن إلى وجود أداة تمكنه من صاحبها عن اكتساب علم صحيح ، أما الإنكار — وهو الإلحاد بمعناه الديني — فهو نوع المعتقدات المسلم بها بين الناس ، وقد يتجاوز اللاأدرية والتردد الذي يبدو في تعليق الحكم إلى صفة الإنكار الذي يقوم على سلب الاعتقاد في أمر أو نفي القول بصحته ، ومن هنا تضمن الإنكار إصدار أحكام سلبية .

وقد ترتب على هذا اختلاف إمكان الجمع بين الشك الإستمولوجي والاعتقاد بالأديان والشرف القائم وغيره من مقتضيات الحياة العملية ، ومن الطريف أن تاريخ

(١) Starbuck, art. Doubt, (in Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics)

(٢) W. James, The Principles of Psychology, vol. II. p. 245

الشك الإستمولوجي (الفلسفي) يشهد بأن دعائه كانوا جميعاً - قدماء ومحدثين -  
مؤمنين بالدين السائد في عصرهم والعرف الشائع في بلادهم ، وأصدق شاهد على  
هذا إماما الشك القديم والشك الحديث : بيرون + ٤٧٥ ق . م Pyrrho  
ومونتاني + ١٥٩٢ م Montaigne - كما سنرى بعد قليل .

### الشك الإستمولوجي : Epistemological Scepticism

نشأ الشك الإستمولوجي حين انفصلت الفلسفة عن اللاهوت وأخذ بعض  
دعاتها يهاجمون المعتقدات الدينية للقضاء على نفوذها وسيطرة رجالها ، واختص  
فرع من فروع الشك - بمضاه الواسع - بالبحث في إمكان القوصل إلى المعرفة  
الصحيحة ، فكان هذا هو الشك في نظرية المعرفة .

وهذا الشك الإستمولوجي مردّه إلى الشعور بالحاجة إلى معلومات تُسَلِّم  
صاحبها إلى الاقتناع ، ومن ثم فهو يمتنع عن إثبات الحقائق أو نفيها ، وليس أدلّ  
على غلّة الشاك في هذا الاتجاه ، أو على دقته في تحديد موقفه من قوله : إني  
لا أعرف شيئاً ؛ بل لا أعرف أني لا أعرف شيئاً ! أي أنه يشك حتى في أنه  
يشك ! فإذا كان سقراط قد رأى - تفسيراً لوصف كاهنة دلفي له بأنه أحكم  
أهل عصره ، لأنهم جهلة لا يعرفون أنهم جهلة ، أما هو فجاهل يعرف أنه لا يعرف  
شيئاً ، فإن هذا الحظ الضئيل من المعرفة لا يبيحه الشاك لنفسه ؛ إنه ليس على  
يقين حتى من أنه يشك ؛ فهو شاكٌّ في أنه شاك ! ولو زعم أنه يشك لأثبت بهذا  
أنه يعرف حقيقة هي أنه يشك ولناقض بهذا نفسه ! فإن قوام الشك الحقيقي المطلق  
قول بيرون إن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، بيد أن هذا الشك  
يتناول المعرفة ولا يشمل المعتقدات الدينية ، ولا يتضمن الوجدانات ، وقد فطن  
بعض الباحثين من القدماء إلى هذه الحقيقة ففرّق « سكستوس إمپريكوس »  
Sextus Empericus منذ ثمانية عشر قرناً من الزمان بين مدرسة « بيرون »



والأكاديمية الجديدة بقوله إن الأولى هي مدرسة الشكك الذين يُعتقدون الحكم ويتوقفون عن إصداره ، أما أتباع الأكاديمية فإنهم يقررون أن المعرفة اليقينية لا يمكن اكتسابها - وبهذا يصعدون حكماً قاطعاً جازماً<sup>(١)</sup> ؛ وقد ذهب معظم القدماء من الكتاب ونقاد العصر الحديث من أمثال «بايل» Bayle إلى التوحيد بين هاتين المدرستين ، أما في القرن الأخير فقد انتصر رأي سكستوس في التفرقة بينهما على الوجه السالف ، فإن الاعتقاد بتوكيد الشك وعدم القدرة على إدراك الحقيقة يتضمن نوعاً من المعرفة ويقوم على إصدار حكم سلبي بصددتها .

فطن الفيلسوف الإسكندراني القديم «سكستوس إمبريكوس» إلى أن الإنكار disbelief مظهر من مظاهر المذهب الاعتقادي - أو مذهب التيقن - Dogmatism الذي يقرر أصحابه إمكان إدراك الحقائق أو اكتساب المعرفة ، وينكرون تعليق الحكم الذي ينتهي إليه الشك الإستمولوجي ، وتطبيق هذا الرأي على مدارس الشكك قديماً وحديثاً يجعل الكثير من أتباعها من دعاة المذهب الاعتقادي ، ويجعل للملحدن في العقيدة شككاً في الدين اعتقاديين في المعرفة ! لأنهم حين ينكرون الله ورسله وكتبه المقدسة يقررون بهذا حقيقة هي عدم وجود الله وما يترتب على هذا من وحى ورسول وملائكة ونحوها .

هذا الذي أسلفناه هو الشك الإستمولوجي بمعنى الضيق ، ولكن للشك عند الكثيرين من مؤرخي الفلسفة معنى أعم من هذا وأشمل ، لأنه يتضمن القول باستحالة المعرفة وتلقطع بإنكارها في جزم لا يشوبه التردد - كالشك السوفسطائي أو افتقار الثقة في أدوات المعرفة وتفاذي الخلافات التي تثور بين الفلاسفة بالاتجاه إلى الأمان وإيثار الترجيح أو الاحتمال - كما فعل أتباع الأكاديمية الجديدة قديماً - وبهذا لا يصبح الشك مقصوداً على الذين أعجزهم التردد عن إصدار

(١) Patrick (Mary) Sextus Empericus في المقدمة ص ٥ .

الأحكام لتعادل السلب والإيجاب في كل حقيقة - كالبيرونيين وأتباعهم من فلاسفة الإسكندرية مثلاً .

فأما السوفسطائية فقد ردوا المعرفة إلى الحس ، فأنتهى بهم هذا إلى القول بأن الفكر لا يقع على شيء ثابت ، ومن ثم امتنع إصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة ، بل تعذر وجود الخطأ ! أنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة في جميع المقول مع أن الحقيقة عندهم وتنف على الفرد - وبهذا امتنع العلم .

صدر شكهم عن روح فتيمة مملوءة حيوية ، ولهذا راح يقطع بالنفي ويتهم ساخرًا ويهدم في غير حرج ويحمل على العرف في غير رفق ، إنه لا يتردد في إصدار الأحكام وإن أعوزته بحكم تقدمه في الزمان مفاهيم البحث والتفكير ، فجزم بإنكار الحقيقة المطلقة وأبطل قيمتها الذاتية لأنه قضى عليها بما هي كذلك ، وأقر مكانها الحقائق الجزئية المتعددة وجاصر بامتناع الخطأ لأن ما يبدو صوابًا لا يمرى يبدو في نفس الوقت لغيره خطأ ، وكل منهما على حق فيما رأى لأن الفرد بمقياس الحقائق !

زعدوا إلى الهدم ومعاداة كل مذهب يقيني ، وفعلوا ما فعله الشكاك جيمًا : استخدام مبدأ إيجابي في تقويض مبدأ آخر ، ولكنهم اعتقدوا ما لم يعتقد في صحته شك حقيقي وهو التسليم بالمبدأ الذي استخدموه في التقويض وكأنه حقيقة<sup>(١)</sup> !

ونحت الأ. كاديمية الجديدة قديمًا منحي السوفسطائية في الهدم والنقد وزعزعة المذاهب الاعتقادية اليقينية ، لقد أساءت الظن بالعقل والحواس أداة للمعرفة ، وأنكرت وجود مقياس للحقائق ، ومن ثم كان رأى أتباعها في استحالة المعرفة اليقينية الصادقة ، وإن قالوا بمبدأ الاحتمال أو الترجيح Principle of probability

Maccoll op. cit., p. 17-18 (1)

فقالوا إن قضية ما يمكن أن تكون أكثر احتمالاً أو أدنى إلى الصواب من قضية أخرى ، فلم يركنوا إلى تعليق الحكم ، وإن كان « أركسيلاوس » + ٢٤١ ق. م. Arcesilaus هو فيما يُقال أول من صاغ مبدأ الشك الذي يقول : إن الحكم هو الذي يمكن من إبداء رأيه في أي موضوع يعرض له ويتوقف عن إصدار حكم بهدده<sup>(١)</sup> - وكان « كارنيادس » + ١٢٨ ق. م. - Carneades بما أبان عن شروط الاحتمال ومبرراته أكبر شككاته العصر القديم عند بعض مؤرخي الفلسفة<sup>(٢)</sup> .

ويبدو لنا أن ليس بين القدماء من تتمثل فيه خصائص الشك - بمناه تضييق - إلا « بيرون » + ٢٧٥ ق. م. ومدبرته وامتدادها في الإسكندرية على يد « أناسيدياموس » - في القرن الأول - Aenesidemus مجبجبه المشر التي أيد بها ضرورة الشك في المحسوسات ، وأدلته الثلاثة التي أنكر بها علماء بالمقولات<sup>(٣)</sup> و « أجريبيا » Agrippa - في القرن الأول أو الثاني الميلاد وهو الذي يعتبر بحق واضع قوانين الشك الحقيقي<sup>(٤)</sup> و « سكستوس إبيريكوس » Sextus Empiricus (في القرن الثاني الميلاد) وهو الذي بلغ الشك أوجّه على يده فيما يقول بعض المؤرخين - كان مذهب هؤلاء أصدق صورة للشك الحقيقي الذي يطلق الحكم وينكر إسكان العلم بالحقيقة ، على اعتبار أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متسادلة - فيما قال إمامهم « بيرون » .  
يبدو الشك البيروني متخاذلاً يائساً متردداً لا يتجرى على إصدار حكم إيجابياً

J. Burnet, art. Scepticism (in Encyc. of Religion and Ethics) (١)  
Cf. Zeller, E., Stoics, Epicureans & Sceptics. p. 538-41- Maccoll, (٧)  
op. cit., p. 45-8  
Cf. Brochard. Les Sceptiques Grecs, et Saliset, Le Scepticisme. (٣)

وفيما سلف مؤلفات Zeller و Patrick و Maccoll و Hicks  
(٤) انظر بوجه خاص Brunet في المصدر السالف وقد خالف فيه رأياً سابقاً له كتبه  
في مادة Academy في Encyc. of Religion and Ethics.

كان أو سلبياً ، فيلوذ بالعرف والتقاليد والمعتقدات الشعبية و يلتمس في رحابها الأمان ، إنه يؤثر العافية فيلمان لا أدريته التماساً لسمادة وطمأنينة النفس كما أشرنا من قبل .

أما ما يسمونه بالشك السوفسطائي فقد كان شك القوى الذي يضيق بالقيم المألوفة في مجال الحق والخير فيتصدى لنقدها وبيان تهاقتها والسخرية منها في غير حيلة ولا حذر ، ومن خسر أن يقيم للعرف وزناً أو يلجأ إلى التصورات والمعتقدات الشعبية .

وأما شك الأكاديمية الجديدة فقد توسط هذين الطرفين ، لم يتردد ويخرج من تردده إلى تعليق الحكم كما فعل البيرونيون ، ولم يجزم في أحكامه كما فعل السوفسطائية ، ولكنه كان يستعرض ما يقال في الموضوع تأييداً واعتراضاً ثم يؤثر المترجيح ولا يتجاوز به إلى اليقين<sup>(١)</sup> .

وما دمنا قد أشرنا على هذه الإشارة الحافظة إلى أنحاء الشك عند القدماء فنحن الخير أن نشير إلى أن للباحث يكاد لا يجد في العصر الحديث شكاً يستمولوجياً<sup>(٢)</sup> إلا في فرنسا إبان القرن السادس عشر وإنجلترا في القرن الثامن عشر — إن جاز أن يُعتبر الأخير شكاً بالمعنى الدقيق ، تمثل الأول فيما بدا عند « كورنى أجريبيا » + Agrippa ١٥٣٣ و « مانشييه » + Sanchez ١٦١٠ و « مونتاني » + Montaigne م ١٥٩٢ من نقد وهدم وزعزعة للتصورات والحقائق التي كانت توحى للإنسان اليقين في السلم ، فتلاشت المعايير المألوفة للحكم والاختبار حتى ضل الإنسان في عالم أصبح قلقاً ، وانتفى منه اليقين وصار فيه كل شيء ممكناً ، فبرز الشك شيئاً فشيئاً إذ لو كان كل شيء ممكناً لسكان معنى هذا أن ليس شيء حقا :

(١) يمكن في الشك اليوناني الرجوع إلى : الدكتور عبد الرحمن بدرى في « حريف الفكر اليوناني » ص ٥٧ - ٧٠ طبعة ثالثة ، والأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٤ - ٢٤١ طبعة ثانية وكذلك E. R. Bevan, Stoics & Sceptics, 1918. (٢) بمعناه الواسع وهو القطع بالعجز عن إدراك الحقيقة ، أو بمعناه الضيق وهو تعليق الحكم .

وإذا لم يكن شيء محققاً فالخطأ وحده هو المؤكد . . . استمرض « أجريبيا » جميع العلوم ثم أعلن - عام ١٥٣٧ - شكه فيها ، وتناول « سانشيه » بالنقد قوتنا الفكرية ثم أعلن عام ١٥٦٢ أننا لا نعلم شيئاً بل لا نستطيع أن نعرف شيئاً - لا العالم ولا أنفسنا - ويحییء « مونتاني » فيعلن أن الإنسان لا يعلم شيئاً لأن الإنسان نفسه ليس شيئاً ترك « مونتاني » البحث في العالم الخارجي لأنه عالم ظن راح يلتمس اليقين في نفسه فانتهى من دراسته لها إلى الشك والفراغ والانتهاه والموت فيما يقول أستاذنا كواريه (١) .

أما في إنجلترا فقد انتصر للشك « هيوم » + ١٧٧٦ الذي لُقّب بالفيلسوف للشك بل سُمي نفسه بذلك ، وكان يمدح قدماء الشكك ويثني على اتجاههم ، وقد أنكر المعرفة التي تقوم على العقل ولم يبسط شكه إلى وجود للعالم الخارجي أو المعرفة التي تستقي من التجربة .

تابع « باركلي » في اعتبار العالم الخارجي مجرد وهم وزاد فقال إن للعقل نفسه ليس إلا مجموعة من الإحساسات تعاقب بتأثير تداعي المعاني ! وألغى « عملية » معناها التقليدي حين أنكر رأي العقليين في وجود رابطة ضرورية تقوم بين العلة ومعلولها ، وحين ردها إلى التعود والاعتقاد وتداعي المعاني - كما سنعرف حين نتحدث عن مذهبه التجريبي في الفصل الثالث من الباب الثالث ، وأثار القول بإلغاء العملية التقليدية زعر العقليين ، وانتهى هذا إلى نوع من الشك ليس هو شك بيرون قديماً أو مونتاني حديثاً ، وإنما كان شكاً بناءً وليس هداماً ، غايته الوقوف على حدود المعرفة الإنسانية بعد رفض الحدود التي أقامها العقليون من الفلاسفة .

(١) A. Koyrè, Trois Leçons sur Descartes (1937), p. 13 ff. (١٢-١٣)

من النسخة العربية كانت جامعة القاهرة ( فؤاد ) قد استهدمت عام ١٩٣٣ الأستاذ كواريه أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب ، درس بها بضع سنين كان أثناءها مثلاً طيباً للأستاذ النابه المحبوب من تلامذته وعارفيه .

حسبنا هذا إشارة إلى الشك الأستمولوجي - ضاق معناه أو اتسع -  
ولكن الشك أزمة في حياة العقل ، إنه يشيع الحيرة في العتول ويشير القلق في  
النفوس ، وإذا طال أمده أخرج الصدور وملاها ضيقاً ، والناس بطبيعتهم  
لا يستريحون له مع ما يتضمنه في ظاهر الأمر من راحة بال واطمئنان نفس خدع  
قدماء الشكاك على ما عرفنا ، والمدول عن طمأنينة اليقين إلى قلق الشك لا يمكن  
أن يدوم ، ومن هنا كانت كل مرحلة من مراحل الشك تليها مرحلة يقين تستند  
فيها الدعوة إلى يقين العقل واطمئنان القلب ، يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه ،  
فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذي أكدته سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وشك  
المدارس اليونانية المتأخرة تلاه يقين فلسفي ديني صوفي باتصال الفلسفة اليونانية  
بالروح الشرقية الدينية ، وشك فرنسا في القرن السادس عشر قد أعقبه يقين ديني  
عند « شارون » Charron وتجريبي عند « بيكون » وأتباعه وعقلي عند  
« ديكارت » ومدرسته ؛ وشك « هيوم » قد دحضه « كانط » Kant  
بمذهبه النقدي .

### (ب) مذهب التيقن Dogmatism :

إذا كان الشكاك قد رآوا التوقف عن إصدار الأحكام أو الجزم بإنكار  
القدرة على المعرفة أو اكتساب العلم اليقيني فإن دعاة التيقن أو الاعتقاديين قد  
أكدوا قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة - واختلفت في هذا مذاعبهم ،  
وسنمهد للمحديث عن التيقن بكلمة عن الشك الذي اتخذ به بعضهم منهجاً من  
مناهج التفكير :

استطاع دعاة التيقن أن يتموضوا الشك كنفارية في المعرفة ، ولكن الشك  
قد بقي عند الكثيرين منهجاً للتفكير ، والواقع أن الشك لا يساغ في منطق  
العقل إلا متى أنكرنا على العقل حقه في إصدار حكم من الأحكام ، وإذا صح

أن جميع أحكام العقل باطلة كان من الحق أن يقال إن الحكم بأن الإنسان لا يستطيع أن يعلم شيئاً - وهي دعوة الشك - حكم باطل أو مثار للشك على أقل تقدير ! إن الشك يزعمون أن العقل لا يصلح أداة لإصدار حكم صحيح ، فكيف جاز في عرف المنطق أن يصلح هذا العقل للتسليم بدعوة الشك في أن الإنسان لا يعلم ولا يستطيع أن يعلم شيئاً ؟ إنهم يقولون إن العقل لا يقوى على التليل على صحة قضية ما ، فكيف أمكن عندهم أن يبرهن العقل على صحة الشك وصدق اتجاهه ؟ إن الشك كذهب من مذاهب المعرفة متهافت متناقض يهدم نفسه بنفسه Self-destructive .

وإذا كان أصحاب الشك - بمعناه الواسع - قد قبلوا القول باستحالة المعرفة الصادقة أو صلحوا بأن تفسير الأشياء غير ميسور ، فإن تسليمهم بهذا حظ من العلم - وإن كان ضئيلاً - وإذا قبلوا القول بوجود هذا الحظ الضئيل من المعرفة فليس ثمة ما يمنع في عرف المنطق من أن يقبلوا التسليم بالمعرفة على نحو أبعد اتقاً وأوسع مدى (١) .

وإن الشك - بعد كل ما وُجِه إليه من حملات - قد بقي عند الكثيرين من الفلاسفة منهجاً للتفكير ، و بقيت له قيمته في البحث الفلسفي والسلبى في مختلف صورته ، ومن الخير أن نقف عند هذا الشك المنهجي قليلاً فإنه بدوره يدخل في باب الحديث عن إمكان المعرفة ، وإن كان أدخل في بابها الإيجابي منه في بابها السلبي :

تمهيد في الشك المنهجي :

الشك نوعان : حقيقي أو مطلق Real or absolute ومنهجي أو علمي Methodical or academic وقد تحدثنا عن الشك الحقيقي فقلنا إن صاحبه

(١) انظر أيضاً أسباب الشك ونقده Fletcher, op. cit., p. 141-49

يبدأ شاكا وينتهي شاكا ، هو حالة ريب متكاسل يزاوّل لذاته وبغير إرادة من صاحبه ، ويكون غاية وليس وسيلة إلى غاية أخرى يهدف إلى تحقيقها - كاليقين أو المعرفة الصادقة - إنه نتيجة ووجدان معاً ، إنه يعبر عن تجربة نعيشها وينشأ عن مادة البحث التي نفكر فيها ، ويفرض نفسه على صاحبه ويستعبده فلا يجد مفرّاً من الرضوخ له وبهذا يشل طلاقة التفكير ، ومن صور هذا الشك كانت حالة الإيمان في التردد والغلو في الشهور بالحيرة التي وصفتها الدراسات السيكولوجية الحديثة بأنها مرض عقلي حين يصبح الشك عادة تسيطر على صاحبه وتستعبده فتتركز الرغبة في الشك في مزاولة الشك نفسه منعزلة عن النشاط العقلي التوسّعي وبذلك تمحوّل هذه الرغبة إلى جنون الشك<sup>(١)</sup> *Doubting mannes, Folie de doute*

أما الشك المنهجي فهو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبةً منه في امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل ، وهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئاً ، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التي يلقاها عن غيره من الناس أو يقرأها في كتب الباحثين ، والإنسان بطبيعته عرضة للأحكام المبتسرة *prejudices* ، وهذا الشك المنهجي خير طريقة لا تقاوم هذه الأخطاء ؛ إنه خطوة تسلم إلى اليقين أو تؤدي إلى المعرفة الصادقة ، فهو وسيلة وليس غاية في ذاته ، يزاوله الباحث بإرادته ومحض رغبته ومن ثم يسيطر عليه ويستطيع التحرر من شره ، إنه نتيجة عزم من الباحث على أن يشك بنظام و بمقتضى مبدأ في أي فكرة يمكن أن تكون مقاراً للشك<sup>(٢)</sup> .

Cf. Baldwin's Dictionary of Philosophy & Psychology art. (١) *Doubting mania.*

E. D. Statbuck, art. Doubt (in Ency. of Religion & Ethics).

Tuke's Dictionary of Psychological Medicine, E. Ball, art. *Doubting mania* (Le grand du Saule's, La Folie du doute can be consulted also).

Cf. Keeling, Descartes, (1934) p. 80-81

(٢)

A. Koyré, *Trois Leçons sur Descartes*, في الدرس الأول في الشعر الأخير من الدرس الأول في



وقد خلط بعض المحدثين من الباحثين بينه وبين الشك الحقيقي المطلق ،  
 فزعمت « باتريك » M. Patrick أنه كان علة كل نشاط عقلي أو يقظة ذهنية  
 أو حركة بحث . مع في تاريخ الفكر الشرق والغربى على السواء ! واعتبرت الشك  
 البيرونى قوة مؤنظة في تاريخ النشاط العقلى ، وأرجعت إليه كل نزوع إلى النقد  
 الصحيح وحرية البحث ، وزعمت أن النهضات العقلية ليست إلا أثر من آثاره  
 وضدى لروحه الرثاب ! إذ لو تلقى الناس معرفتهم عن الغير أو استفوها عن نجاربهم  
 من غير شك فيها ما ازدهرت الحياة العقلية واستقامت النهضات الفكرية ، إن  
 روح الشك البيرونى تبدو في زعم أمثال هؤلاء النقاد في اتجاه ذوى القول الحرة في  
 معاملهم ، والاعتداد على التجربة العملية في البحث عن الحقيقة كما تبدو هذه الروح  
 في منهج البحث العلمى في التفكير ، وليست فتوحات العلم في ماضيه أو حاضره إلا  
 أثر من آثار هذا الشك . . . إلى آخر هذه المزاعم الواهية (١) .

ولعل ما أسلفناه في التفرقة بين الشك المطلق والشك المنهجي يكفى في  
 التقليل على أن هؤلاء النقاد قد أساءوا فهم الشك الحقيقى ، وخططوا عن جهل  
 بينه وبين الشك المنهجي الذى يفرضه الباحث بإرادته طريقاً موصلاً إلى اليقين .  
 وإذا كان بعض المحدثين قد وقع في هذا الخطأ فإن من القداماء من فطن  
 إلى الشك المنهجي ، وأكده ضرورة استخدامه في كل بحث نزيه ، فقد اصطلمه  
 سقراط حين أخذ يناقش حكام عصره في معلوماتهم ، ويختبر صحتها وبكشف  
 عن حقيقتها بإثارة الشك في صوابها .

إن منهج سقراط في مناقشة محدثيه معروف ، لمنهجه جانبان : سلبى هو  
 النهك الذى يؤدى إلى تخليص العقل من الأخطاء ، وإيجابى هو التوليد الذى  
 يرشد إلى الحقيقة ، في مرحلة النهك يبدو سقراط مع محدثيه وكأنه يتعلم منهم فيسلم  
 بأقوالهم مصطنعاً الجهل ، ثم يأخذ في الاستفسار والتساؤل وإثارة الشكوك في صحة

ما يقولون ، و بعضى فى أسئلته مستنبطاً من أفواهم أفكاراً لا تروقهم فيبدو بهنا  
تناقضهم ! وهكذا ينتهى من مرحلة التهمك إلى تحرير العقل من الأخطاء التى  
أوقعه فيها محدثوه من السوفسطائية وهم حكاء عصره فيما كانوا يسمون أنفسهم  
ويسمىهم الناس ! فإذا توصل سقراط إلى هذا أخذ يرشد محدثيه بأسئلته إلى  
الحقيقة - وهذا هو الجانب الإيجابي فى منهجه .

وظن إلى الشك المنهجي أرسطو فى كتابه « ما بعد الطبيعة » و فرّق بينه  
و بين الشك الحقيقى ، فأهل هذا وأيد الشك المنهجي وأوصى بمزاولة عند البدء  
بدراسة أى بحث علمى ، إذ وجد أرسطو - فيما يقول - علاقة ضرورية تقوم  
بين الشك والمعرفة الصحيحة ، وكشف عن عنصر الإيمان الذى يقوم معطوياً  
فى ثنايا الشك النزيه ، ورأى أن من يريد أن يكسب ملكة تحصيل للمعرفة يجد  
فى الشك الذى يقوم على التروى والتبصر تحقيقاً لغايته ، لأن المعرفة التى تحق  
الشك تكون أدنى إلى الصواب ؛ « إن الذين يقومون ببحث علمى من غير أن  
يسبقوه بشك يزاولونه ، يشبهون الذين يسرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه  
الذى ينبغى أن يسلكوه » فيما يقول هو نفسه ، إن كل حكم يصدره باحث ينبغى  
أن يسبقه نظر فى الأسباب التى تؤيده والمبررات التى تعارضه ...

مثل هذا الشك الذى يتحدث عنه أرسطو خطوة موصلة إلى اليقين ، إنه  
منهج ينبغى عند اختبار المعرفة وامتحانها أو عند العمل على كسبها .  
ومثل هذا الشك المنهجي قد عرفته الدراسات العقلية الحديثة ، يقول شامتون  
Hamilton ١٨٥٦+ إننا نزاوِل الشك مؤملين أن ينتهى بنا الشك إلى الاعتقاد ،  
وقد أيد هذه الحقيقة التحليل السيكولوجى الحديث الذى تناول البحث فى طبيعة  
عملية التفكير ، فإن الاعتقاد والإنكار فى رأى الكثيرين من علماء النفس مظهران  
لحالة نفسية واحدة - فيما أشرنا من قبل - إننا لا ننكر شيئاً قط إلا بسبب  
أننا نعتقد فى صحة شيء يقابله أو يتناقض معه ، فليس من المعقول أن ننظر إلى

الإنكار على أنه حالة مستقلة تخضع للبحث بمنزلة من حالة الاعتقاد ، فإن  
 التضد للصحيح للاعتقاد هو الشك والبحث وليس الإنكار ، ذلك ما يقوله  
 وليم جيسس<sup>(١)</sup> ، ويساق عليه بعض الباحثين بقولهم إن تحميل الشروط العقلية  
 المتضمنة في اليقين يجعل هذا الرأي السيكولوجي فكرة واضحة بذاتها لا تحتاج  
 إلى برهان<sup>(٢)</sup> .

وإذا صح هذا كان الشك بهذا المعنى ضرورياً لسكلى معرفة صحيحة ،  
 ويؤكد تيلاد Ladd & Ladd هذا الرأي في كتابه عن فلسفة المعرفة<sup>(٣)</sup> Philosophy  
 of knowledge إذ يقول : إن للشك والبحث ودخض الرأي وإثباته وفيه  
 — في مجال المسئلة أو العلم أو التفكير النظري — ضرورة في تكوين المعرفة ،  
 بل إن اكتساب المعرفة وتحصيل المعلومات الصحيحة يقوم على اتجاه عقلي يبتدئ  
 منه بالشك واللاأدرية Agnosticism .

وقد قال « ديكارت » في كتابه « مبادئ الفلسفة » إننا لكي نفحص  
 من الحقيقة ينبغي أن نشك في كل ما يصادفنا من أشياء ولو صرنا واحدة ، لأننا  
 كنا في مرحلة الطفولة وقبل أن نبلغ طور الرجولة نحكم على الأمور التي تعرض  
 لنا تارة حكماً خاطئاً وتارة حكماً صحيحاً ، وعند ما كنا لا نحشى استخدام  
 العقل كان الكثير من القضايا البتسرة يمنعنا من الاعتماد إلى معرفة الحقيقة ،  
 ويُنبهنا إلى أن ليس هناك دليل واضح بين على أننا نستطيع التخلص من هذه  
 الأحكام ، إذ لم نزال نشك في جميع الأمور ولو صرنا واحدة ، فنشك في كل  
 شيء مجديه أقل شبهة للزرتياب<sup>(٤)</sup> .

(١) Cf. W. James, Principles of Psychology, 1890) vol. II p. 284-85

(٢) Edwin Starbuck, art. Doubt (in Encyclopedia of Religion and Ethics)

(٣) فصل ١٤ من ٢٦٩ من «دخض الشك واليقين والملعب النقدي» .

(٤) Decartes, Principes de la Philosophie ، مقرة أولى . (وانظر ترجمته

الإنجليزية Principles of Philosophy ) .

ويكرر هذا المعنى في تأملاته في الفلسفة الأولى فيروي أنه تلقى منذ حداثة سنه آراء باطلة ظنّها صحيحة ، وأن ما أقامه على أساسها مثار لكل شك ، ولهذا وجد نفسه محتاجاً لأن ينزع من نفسه ولو مرة واحدة كل ما سبق له التسليم به من آراء ، وأن يهدم كل ما سبق له أن يدين به من معتقدات ، وأن يشرع من جديد في اختبار مهارفه إذا كان يريد أن يقيم في العلم شيئاً وطيداً<sup>(١)</sup> .

وفي رسالة بعث بها ديكرت إلى صديقه الأب ميلان Mesland حدد مقصد هذا الشك المنهجي بقوله : إذا كان لديك سلة من التفاح بعضه سليم وبعضه فاسد متلف للبعض الآخر ، فإذا عمل لتتخلص من التفاح الفاسد وتبقى على السليم ؟ لا سبيل إلا بإفراغ السلة كلها من السلة وفحصه واحدة واحدة لكي تصيد السليم منه واحدة واحدة ، وتطرح الفاسد بهيئاً ؛ فالمقل عند ديكرت حافل بأفكار بعضها خاطئ ، ولا سبيل إلى تطهير العقل من الأفكار الخاطئة إلا بإفراغه من جميع ما فيه ، وهو لا يترك العقل فارغاً وإلا شابه غيره من الشكّ الحقيقين ، فهو يهين إليه ما يراه سليماً من هذه الأفكار ، وي طرح عنه الخاطئ منها في ضوء منهجه العقلي المعروف ، والشك هو محك الصحيح والباطل من أفكارنا وبه يتحرر العقل من أوهامه .

وقد أكد « دايفيد هيوم » أهمية الشك حين قال في بحثه عن الطبيعة البشرية إذا كنا فلاسفة فينبغي أن نقوم فلسفتنا على أسس شكية ، بل سمي هذا الشك بالشك الأكاديمي أو العلمي academic وصرح بأنه ضروري لكل بحث نزيه لأنه يبعث على مواصلة النظر في الأمور وإيمان التفكير فيها ومواصلة اختبارها من غير توقف .

(١) Les Meditations Metaphisiques - التأمل الأول لها ترجمة انجليزية وأخرى

عربية لزميلنا الدكتور عثمان أمين تحت عنوان التأملات .

## بعض أساليب التيقن :

أشرنا في مستهل هذا الفصل إلى أن دعاة اليقين يرون أن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة اليقينية لا تقف عند حد ، وأن في وسعه أن يتوصل إلى تعريفات للمعاني العقلية المجردة لا تقل في مراتب اليقين عن المعرفة التي تكتسب بالتجربة ، وقد شاعت هذه النزعة في فلسفة العقليين في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولم تخل منها فلسفة التجريبيين حتى قدر للمذهب النقدي عند « كانط » أن يقوّض هذا الادعاء على ما أشرنا من قبل .

وحسبنا أن نشير إلى موقف فيلسوفين من مذاهب الشك الحقيقي التي أسلفنا بيانها ، عسى أن يجد القارى في موقف كل منهما ما يزيده اقتناعاً بتهافت الأدلة التي استند إليها الشكّاك ، وضعف الأسس التي أقاموا عليها مذهبهم ، وليكن هذان الفيلسوفان أرسطو قديماً وديكارت حديثاً :

وإذا كان الشك السوفسطائي الذي تصدّى لنقضه أرسطو لا يعتبر عند الكثيرين شكاً حقيقياً فإن أدلة السوفسطائية في إقامته قد تردد صداها عند الشكّاك الذين جاءوا بعدهم - قديماً وحديثاً - والأدلة التي استند إليها أرسطو في دحض هذا الشك لا يزال للكثير منها وجاهته إلى حد أن بعض المحدثين يرون أن الشكّاك الذين جاءوا بعده لو فطنوا لأدلته ما انزلقوا إلى مهاوى شكهم الواضح بما أسلفناه في فصولنا السالفة أن الكثيرين من المحدثين - كأصحاب التجريبية المنطقية المعاصرة - يضيّقون بالكثير من أدلته ، ولا يسهون بالشىء في ذاته أو الحقيقة المطلقة أو اعتبار العقل أداة الإدراك أو غير هذا مما يرد في حديثه ، ومع هذا فإن أدلته في نقض الشك السوفسطائي لا يزال لها ما يبرر ذكرها عند الحديث على إمكان المعرفة ، فلنخصها في إيجاز :

أطاح السوفسطائية بالحقائق المطلقة في مجال العلم وأتوا على المبادئ اليقينية في ميدان الأخلاق ، وتصدى لدحض مذهبهم سقراط الذي هاله اعتمادهم على

اشترك الألفاظ وغموض المعاني فنزح إلى تحديدتها للتوصل إلى الحد الكلى عن طريق الاستقراء ، ووجه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء التي نخفق وراء عوارضها المحسوسة ، وبهذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات أو المعاني التي تبدو عند أفلاطون وأرسطو .

١١) بدأ أرسطو بتنفيذ الشك السوفسطائى ليدل على إمكان المعرفة ، فرأى في كتابه ما بعد الطبيعة في معرض رده على السوفسطائية الذين أطاحوا بالحقيقة المطلقة أن الضدين يمكن أن يجتمعا في الشيء الواحد في آن واحد ولكن من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة ؛ وأن الحكم على « الشيء في ذاته » ميسور لأن مذاق الشيء مثلا لا يتغير عند الإنسان إلا بتغيير حالته من الصحة إلى المرض ما فالمصاب بالزكام القوي يفقد القدرة على تذوق الأشياء وشمها ، فلا يقال إن الأشياء تبدو عند الفرد الواحد على صور شتى — إلا مع مراعاة التغيير الذى طرأ على أدوات الإدراك عنده . . . . . وغير هذا من آراء أرسطو في تنفيذ الشك السوفسطائى وإقامة الحقيقة المطلقة — وقد رويناها من قبل بشيء من التفصيل فلا حاجة بنا إلى تكراره (١) .

١٢) وبهذا أثبت أرسطو إمكان المعرفة ، واعتبر الماهية أو الوجود في ذاته موضوعها — والحواس تدرك النسبى وتترك إدراك المطلق للعقل ، فالعقل يدرك الماهية وهى الصورة الكلية ، والحس يقف عند إدراك العوارض التي تتقوم بها الماهية وهى الصورة الجزئية . . . . . إلى آخر ما رآه أرسطو عند محاولته إقامة الفلسفة الأولى .

أما عن موقف ديكارت فإن فيما ذكرناه عنه في فصولنا السابقة ما يخبرنا عن الإطالة ، وحسبنا أن نشير إلى أنه حين اصطاع شك المنهبرى رغبة منه في التوصل إلى اليقين العقلى سار في نفس الطريق التي سلكها سونتائى Montaigne في شكه

(١) انظر ما كتبناه في هذا الصدد ص ١٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

الحقيقي ، ولكنه مضي في الشك حتى نهايته فسرعان ما تحول في يده إلى منهج ، وأضحى الشك أداة للتقدم وأسلوباً يُتبع في التمييز بين الصواب والخطأ ، أوغل في الشك إلى أقصى آماده ، من غير أن يتوقف في منتصف الطريق ويعلن إفلاسه — كما فعل مونتاني — ومن هنا كان انتصار ديكارت ، فكشف عن الطريقة الروحية واستعاد يقين الحقيقة واهتمدى إلى الله حيث لم يجد مونتاني إلا الفراغ والموت والانهيار ، فقيل إن مقال ديكارت عن المنهج لا يعارض قصة هزيمة بقصة انتصار (١) .

شك ديكارت في المحسوسات ثم في المقولات (٢) — كما فعل مونتاني وغيره من دناءة الشك الحقيقي الهدام ، ولكنه لم يفتح بهذا كما قنعوا ، بل مضى في شكه إلى نهايته حتى أن يحطم الشك نفسه ، فافتراض وجود شيطان خبيث يحصل على تضليله بكل ما في وسعه من حيل ، ولكنه فطن إلى أنه يشك في كل شيء إلا إنه يشك في كل شيء ! هذه حقيقة لا يأنها الشك في كثير ولو قليل ! بهذا عارض الشك الحقيقي المطلق الذي كان أتباعه يقولون إننا نشك حتى في أننا نشك ، ويميز بهذا الشك المنهجي من الشك الحقيقي ، ويقول « ديكارت » إنه حين يشك يفكر ، ولا يمكن أن يقوم تفكير وشك بغير صلة ، هي ذات تفكر ، وكلما أسرفنا في الشك والتفكير هدانا هذا الإسراف إلى الاعتراف بوجود ذات تقوم بالشك والتفكير ، ومن هنا انتهى إلى الأبداء اليقيني الأول الذي تحررني أن يقيم على أساسه كل فلسفته وهو أنا أفكر إذن فأنا موجود ، هذه هي أولى القضايا التي تعرض لمن يقود أفكاره بنظام أكثر يقيناً (٣) .

كان سانشييه Sanchez يقول : كلما ازددت تفكيراً ازددت شكاً ، فعارض

(١) A. Koyré Trois Leçons sur Descartes في الشطر الأخير من الدرس الأول .

(٢) انظر الفقرتين الرابعة والخامسة من كتابه Les Principes de la Philosophie .

( أو في النسخة الانجليزية ) .

(٣) الفقرة السابقة من المصدر نفسه .

ديكارت هذا المبدأ بقوله : كلما ازدادت شكاً ازدادت تفكيراً فازدادت إيماناً  
بوجودي .

حطم الشك الحقيقي نفسه حين أوغل فيه ديكارت إلى أقصى آماده ،  
وانتهى بهذا الإيغال إلى أول مبدأ يقيني فحقق بهذا رغبته التي يقول فيها :  
ما كنت في هذا الشك مقلداً أصحاب الشك المطلق ، أولئك الذين لا يشكون  
إلا لجرد الشك ويتكفنون أن يظنوا دائماً حيارى ، بل أنا على العكس لا أقصد  
لنبر اليقين ولنغير أن أدع الأرض الرخوة والرمال لكي أجد الصخر والصلصال (١)  
كما يقول في مقاله عن المنهج .

وقد كان ديكارت ينشد مبدأ عظيماً يرتفع عن كل شك ليقيم عليه فلسفته  
حتى لقد كان يرى أن « أرشميدس » لم يطلب غير نقطة ثابتة لا تتحرك لكي  
يزحزح الكرة الأرضية ويُغيّر مكانها ! فراح ديكارت ينشد مبدأ واحداً يقينياً  
يرتفع عن كل شك ليحسب أساساً لكل فلسفته ، وإذا استحال وجود النقطة الثابتة  
التي ينشدها « أرشميدس » فليس من المستحيل على ديكارت — فجا يقول هو  
نفسه أن يجد هذا الأساس العقلي الذي يمكن أن يقيم عليه صرح فلسفته ؛ وقد  
وجد ديكارت هذا الأساس في مبدئه اليقيني الأول ( الكوجيتو Le Cogito )  
وهو القائل : أنا أفكر إذن فأنا موجود ، وهو مبدأ يقيني بديهى توصل إليه  
بالحدس (١) وه أثبت الإنيئة بالفكر ؛ ومن هذا انتقل إلى إثبات وجود الله  
وصفاته ، فله كامل مطلق الكمال مُنزّه عن كل نقص أو خداع وهو الذى

(١) ذهب بعض خصومه ( جاسندي Gassendi إلى القول بأن الكوجيتو ليس إلا قياس  
تسمير ( أى أصدرت مقدماته الكبرى ) فهو : كل مفكر موجود ، أنا مفكر ، إذن فأنا  
موجود ) وبذلك لا يكون تفهية بديهية واضحة بذاتها ، ولا يصح اتخاذها أساساً تقوم عليه  
فلسفة طالما كان هو نفسه يقوم على مقدمات مضمرة ، ولكن ديكارت دنع الاعتراض بقوله إنه  
مبدأ أول بديهى توصل إليه بالحدس وحده .



وضع العقل فينا فهو الضامن لصحة التفكير متى كان موضوع التفكير واضحاً  
متميزاً ، ومن هنا أباح ديكارت لنفسه — بعد شكه المسرف — أن يفكر في  
النفس ويعتبر ماهيتها فكراً ، وفي الجسم ويعتبر ماهيته امتداداً ، وانتهى  
ديكارت من هذا كله إلى « اليقين » بوجود العالم الخارجي وموجوداته المادية .  
عرضنا فيما أسلفنا — عن أرسطو وديكارت — نمطين من أنماط التوصل  
إلى اليقين ، وإذا كنا بهذا قد أثبتنا إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقيقة  
فقد جاز لنا الآن أن نعرض للبحث في طبيعة هذه المعرفة وماهيتها وأن ندرس  
أدواتها ومنابعها ، وذلك ما نعرض له في الفصولين التاليين<sup>(١)</sup> .

---

(١) انظر في آخر الفصل الثالث من هذا الباب مصادر في نظرية المعرفة — غير ما ذكر  
منها في هوامش الصفحات في هذا للفصل وفي الفصلين التاليين .

## الفصل الثاني

### طبيعة المعرفة

- تمهيد - مذاهب الواقعيين : ( ١ ) الواقعية الساذجة ( ب ) الواقعية النقدية ( التقليدية ) -  
( ج ) الواقعية الجديدة ( د ) الواقعية النقدية المعاصرة - مذاهب المثاليين - تمهيد -  
( ١ ) المثالية الذاتية - ( ب ) المثالية النقدية - صور المثالية - تعقيب .

تمهيد :

عرض الفلاسفة للبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية وحققتها ، وحاولوا أن يعرفوا كيفية العلم بالأشياء ، وأن يقفوا على اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك ، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها ، فكان هذا ماثراً لاختلاف الباحثين من الفلاسفة ، التفت عنده المثالية ( التصورية ) Idealism والواقعية Realism بمختلف مذاهبهما ، تصورت أولاهما الأشياء صرھونة بالقوى التي تدركها ، بمعنى أن الموجودات المحسوسة مجرد أفكار في عقولنا ، ورأت المثالية أن للأشياء وجوداً عينياً مستقلاً عن الذات العارفة ، واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لطوائف الأشياء في العالم الخارجي .

والواقعية أصلاً تعبر عن رأي الرجل العادي الذي يعجز عن التمييز بين ظواهر الشيء وحقيقته ، لحقيقة الأشياء في نظره هي كما تبدو لنا - وإن كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعدت كثيراً عن هذه النظرة الساذجة كما سنعرف بعد قليل - ومعنى هذا أن النزعة الواقعية قد سبقت التفكير المثالي ، ولكن هذه النزعة لم تصبح مذهباً فلسفياً متماسكاً إلا بعد ظهور الفلسفات المثالية ، لأن الواقعية الفلسفية قد قامت على محاربة المثالية ومحاولة القضاء عليها ، ومن أجل هذا آثرنا أن نبدأ بالحديث عنها :

من المذهب الواقعيين. Realism :

يطلق المذهب الواقعي في المعرفة<sup>(١)</sup> على مجموعة من المذاهب تشترك إلى جانب عدائها للمثالية - في خصائص أظهرها القول بأن الأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذي يقوم بإدراكها وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله ، ومعرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدركة ، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع ، والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة مشابهة وتطابق ، فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلي أو حسي مطابق للأعيان في الخارج أو هي انعكاس للعالم الخارجي على للعقل .

وواضح أن الواقعية تقيض المذهب الأفلاطوني الذي يعتبر المثل وحدها هي الموجودات الحقيقية ، ويرى أن الأشياء أو الموجودات المحسوسة ليست إلا مجرد أتباع وظلال للمثل ، وبمقدار ما تبتعد نظرية المثل عن دنيا الواقع ، بمقدار ما تعبر عنها هذه الواقعية ، وأظهر فروع هذا الاتجاه :

### (١) الواقعية الساذجة Naïve Realism :

وهي تتفق مع ما يراه عامة الناس في القول بأن أفكارنا صورٌ مطابقة

(١) يطلق « المذهب الواقعي » في غير نظرية المعرفة على مذهب طائفة من فلاسفة المدرسين خاصة ( كالقديس أنسيلم ) ترى أن الأسماء الكلية لها وجود حقيقي فهي لأنها أسماء للمعانيات الأشياء ، ومن أجل هذا خصصوا أصحاب المذهب الاسمى Nominalism الذي أنشأه « روسلينوس » Roscelinus في القرن الحادي عشر ، وكان دعائه يرون أن الكليات من أجناس وأنواع مجرد الفاظ وأسماء لا تمثل من الحقيقة شيئاً وليس لها مدلول واقعي - ويتوسط هذين المذهبين : المذهب التصوري Conceptualism أنظر : Fleming في مادة Realism ( وانظر في صدى هذه المذاهب عند الإسلاميين : مقدمة الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور لكتاب الشفاء : المنطق (المدخل) لابن سينا ص ٦٤ وما بعدها ويراد بالواقعية في الأدب والفن تصوير الطبيعة كما تبدو لنا ويتقابل المذهب المثالي الذي يتجاوز الواقع إلى تصوير ما ينبغي أن يكون . أما المذهب الواقعي في طبيعة المعرفة فيقابل المذهب المثالي كما سنعرف بمد قليل .

للأشياء في الخارج<sup>(١)</sup> . والعالم الخارجي يبدو لنا في صورة كثيرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات ، فالعالم متعدد متكبر - ولا يمكن رده إلى وحدة كما ظن المثاليون .

وقد اعتُبر هذا المذهب ساذجاً لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمي والفلسفي ولا يخضع للتفكير النقدي ، ويتفق في مدرجات الحس ثقة لا حد لها ، مع أن تجربتنا في كل يوم تززع ثقتنا في صحة أحكامها ، فالماء المفروسة في الماء منحرفة تبدو مكسورة أما العين وهي ليست كذلك في واقع الأمر ، والمرئيات تبدو لأعيننا عن بُعد أصغر حجماً من حقيقتها ، وكثيراً ما يبدو الشيء في نظر إنسان على صورة تخالف الصورة التي يبدو عليها في نظر غيره من الناس ، بل كثيراً ما يتغير الشيء الواحد في نظر الإنسان الواحد بفصل الخيال أو بتأثير الأحلام ... وهذا وغيره كفييل بأن يفقدنا الثقة في أحكام الحس<sup>(٢)</sup> .

كان الواقعيون يقولون إن العالم الخارجي قائم موجود بالفعل حتى عند ما يكون بعيداً عن متناول إدراكنا الحسي ، وهو موجود على نفس الحال التي يوجد عليها عندما يقع عليه إدراكنا ، وهذا هو الذي كان يبرر عند «ميل» Mill وأمثاله وجود العالم مستقلاً عن إدراكنا ، ولكن خصوم الواقعية رفضوا التسليم بذلك وقالوا إن التيقن من وجود خصائص وصفات في شيء ما لا يكون قط إلا عندما تكون في متناول الإدراك وفي مقدوره ، بل إن مجرد اختلاف الشيء في مظهره وأشكاله باختلاف المسافة التي تفصل بينه وبين العين التي تراه ، أو باختلاف الزاوية التي يرمى منها أو باختلاف قوة الضوء أو انعدامه ... كل

(١) قارن : Fletcher, op. cit., p. 110-113 وكذلك Külppe, p. 195 وكذلك

Joad, Guide to Philos. Part I, ch. III وفي دحض هذه النظرية اقرأ

Price, Perception

(٢) Jerusalem op. cit., p. 65-6 ، ولكن من الباحثين كأصحاب الوضعية المنطقية

المعاصرة من لا يقتر هذا الاعتراض ، وسنرى عند الكلام على المذهب التجريبي في الفصل الثالث من هذا الباب كيف ناقش « آير » Ayer حجج « ديكرت » في شكك في الحس أداة للمعرفة .

هذا يبرر القول بأن بين الأشياء في الواقع وأفكارنا التي تمثلها اختلافا ملحوظا لاسبيل إلى إهماله ، رقد أبدت هذا التفاوت مقاييس العلم والآلات التي يستخدمها من مجهر ومنظار مُزرب وموازن ونحوها ، ولهذا عدل الباحثون هذه الواقعة الساذجة فظهرت :

(ب) واقعية النقدية (التقليدية) (Traditional) Criticali :

المذهب الواقعي النقدي Critical Realism وهو الذي اعتمده العلوم الطبيعية بعد إخضاعه للنقد العلمي ، وخلاصته أن الحس يدرك حقائق الأشياء وهذه الحقائق تُمخّص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية ، فالمادة في نظر هذه العلوم شيء حقيقي له وجود عيني خارجي ، ولكن الكيفيات التي تدركها الحواس ليست إلا من عمل الذهن<sup>(١)</sup>.

وتتميز الواقعية النقدية من الواقعية الساذجة برفضها التسليم بالوجود الحقيقي لعالم المدركات الحسية بغير اختبار نقدي ، إنها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة ودفعها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التي ينتهي إليها نقد المعرفة .

« الوردة حمراء » في لغة الواقعية النقدية معناها أن في الوردة خاصية تثير في العين تحت ضوء ملائم إحساساً باللون الأحمر ، فالحجرة بغير العين التي تراها تكون بغير ذات فخوى ! ولكن شروط الإحساس بالحجرة تظل قائمة وإن لم يكن هناك ضوء ولا لون لأن هذه الخاصية موجودة في الوردة وجوداً موضوعياً وليس ذاتياً ، فوجود الأشياء إذن لا يتوقف على قوى إدراكها ، لم تر عين الإنسان أشعة رنتجن Roentgen زمناً طويلاً ، ولكن أثر هذه الأشعة الملحوظ قد أدى آخر الأمر إلى معرفة وجودها ، ومثل هذا يقال في الكثير جداً من القوى التي توجد كامنة في الطبيعة .

إن الواقعية الساذجة لا تثير الجدل في قدرة الإنسان على معرفة حقيقة شيء موجود مستقلاً عنها لأنها ترى المشكلة غير ذات موضوع أما الواقعية النقدية فإنها تعرض للمشكلة وتناقش الحجج التي تنكر إمكان هذه المعرفة وتنتهي من مناقشتها إلى إقرار هذه المعرفة إقراراً قاطعاً ، وسنرى بعد قليل أن المثالية النقدية تنكر إمكان قيام هذه المعرفة<sup>(١)</sup> .

أضافت الواقعية النقدية إلى العقل فاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة — كما كان الحال في الواقعية الساذجة ، ولكنها أصبحت صورة معدلة بفعل العقل الذي يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة Particulars إلى الكلّيات Generals على نحو ما هو معروف عند أمثال « جون لوك » ، فقد رفض رد الحقائق المسلمة والمبادئ المشهورة إلى فطرة العقل — على نحو ما ذهب أفلاطونيو كبرديج من ناحية وديكارت من ناحية أخرى — وجعل للعقل عملاً إيجابياً ، هي أن يؤلف من الصور الحسية التي تنقلها إليه الحواس معاني جديدة — على نحو ما سنعرف عنه في الفصل التالي .

ولكن عصر « لوك » — القرن السابع عشر — كان بدء تأسيس المناهج العلمية الحديثة ، وقد استقام العلم الحديث واستكمل مناهجه التجريبية التي استرعت الأنظار وكانت موضع تقدير وإعجاب عند الكثيرين من الفلاسفة أنفسهم وأخذت الروح العلمية تغلغل في كل شيء ، وندت هذه الظاهرة في تطور الواقعية النقدية التقليدية السالفة الذكر إلى ما سُمي في العصر الحاضر بمذهب :

### ( ح ) الواقعية الجديدة New realism :

بدأ هذا الاتجاه الجديد منذ عام ١٩١٠ على يد ستة من فلاسفة الأمريكان<sup>(٢)</sup>

(١) Fletcher, p. 107 ff وكذلك Jerusalem, p. 83-85

(٢) هم R. P. Perry و E. B. Holt و W. P. Montague و Pitkin و E.G. Spaulding

لم يخالفوا الفلسفة التقليدية في موضوع البحث ، فقد كان مدار فلسفتهم نظرية المعرفة وفهم العلاقة التي تقوم بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ، من غير تمييز بين العارف والمعرف ، اعتمدت الواقعية الجديدة بتحليل العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوعها ، ورفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية من وجود وسيط بين الشيء المدرك والذات العارفة — هي الصورة الذهنية في مذهب لوك — لأن الإدراك في نظر الواقعية الجديدة يقع مباشرة وبغير وسيط ، مما يجعل معرفتنا للشيء الخارجي صورة مطابقة لحقيقته في الخارج . . . إلى آخر ما انتهى إليه مذهبهم الذي يشرحه كتاب اشتركوفا في وضعه عن « الواقعية الجديدة — دراسات تساونية في الفلسفة » (١) .

ولكن الواقعية الجديدة لم تُرض طائفة أخرى من الواقعيين المعاصرين ، فاعتبروها بالسذاجة لأنها في دراسة المعرفة تفتقر إلى روح النقد والتحصيل ومن هنا نشأ :

( د ) مذهب الواقعية النقدية ( المعاصرة ) (Contemporary) critical :

أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من الأصريكان (٢) شرعوا منذ عام ١٩١٩ يبشرون بمذهب جديد وإن ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم ، ومشكلة الإدراك الحمسى بدء تفكيرهم ، إلا أنهم رفضوا موقف الواقعية الجديدة في ضم العارف والمعرف في سبط واحد ، وعادوا إلى الثنائية التي يتميز فيها المدرك من الشيء المدرك ، مع القول بأن للشيء المعروف وجوده الخارجي ، وأن معرفتي به هي التي تؤدي إلى وجوده ، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال فيما قال جميع الواقعيين من قبل ، وكان طبيعياً أن يرفضوا القول بوجود فارق

(١) The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy, 1912

(٢) G. Santayana و A.K. Rogers و A.D. Lovejoy و D. Drake

و R.W. Sellars و C.A. Strong و J.B. Pratt

بين ظاهر الشيء وحقيقته ، أو ما يبدو من الشيء والشيء في ذاته ، وعلى هذا فليس ثمة شيء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقاً لها ، وبهذا تميزت الواقعية النقدية المعاصرة وقد شرحوها في كتاب اشتركوا في وضعه تحت عنوان : « مقالات في الواقعية النقدية - دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة »<sup>(١)</sup> .

وللواقعية في إنجلترا نصيب ملحوظ في تفكير فلاسفتها ، وقد أيد اتجاهها عامة « هوبهاوس » Hobhouse و « لويد مورجان » C. Lloyd Morgan و « وايتهد » و « بروض » C.D. Broad ومن إليهم ، بل انقصر للواقعية الجديدة من المعاصرين « صمويل الكسندر » + ١٩٣٨ S. Alexander والسير « بيرسي نون » T. Percy Nunn + ١٩٤٤ و « برتراند رسل » Russell و « مور » E. Moore المولود عام ١٨٧٣ وغيرهم كثيرون<sup>(٢)</sup>

حسبنا هذا بياناً موجزاً عن نشأة الواقعية الفلسفية وتطورها ، وصنزيدها وضحها في تعقيبنا التالي ، ولننقب على ما قلنا بكلمة نتناول فيها :

### مذاهب المثاليين Idealism<sup>(٣)</sup> :

تمهيد :

هذا الاتجاه الواقعي في تفسير المعرفة وفهم طبيعتها يتعارض مع اتجاه عقلي

Essays in Critical Realism, a Cooperative Study of the Problem (١)  
of Knowledge

(٢) قارن بالإضائة إلى المصادر السابقة : Sellar, S., R., Critical Realism

Joad, { (1) Guide to Philos., Part II. ch. III.  
(2) An Int Troduction to Modern Philosophy.

Montague, W., The Story of American Realism ( in 20 th Century Philos., 1947.

(٣) نتحدث هنا عن المذهب المثالي في المعرفة ، ولكن هذا الحد يطلق على مجموعة مذاهب أخرى في غير المعرفة أظهرها المذهب المثالي في الآداب والفنون بوجه عام وهو يقابل المذهب الواقعي عند أهلها ، يبر هذا من الواقع فيصوّر ما هو كائن ويتجاوز المذهب المثالي هذا الواقع إلى تصوير ما ينبغي أن يكون - بل يطلق المذهب المثالي أيضاً على المذهب الروحي Spiritualism في علم ما بعد الطبيعة وهو الذي يفسر الوجود تفسيراً روحياً أو عقلياً خالصاً ، وهو يقابل =



مثالي في المعرفة انصكست، فيه آية الاتجاه السالف<sup>(١)</sup>، إذ أنكر المثاليون أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدركة وأن يكون لهذه الأعيان وجود مستقل عن العقل الذي يدركها، إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدركة تشابه أو تطابق يبرر اعتبار المعرفة صورةً دقيقة للأشياء المدركة، إن وجود الموجودات يتوقف في نظر المثاليين على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست إلا صوراً عقلية.

وقد ذهب بعض الباحثين (ناتورب P. Natorp) إلى أن ديكرت هو مؤسس المثالية الحديثة، إذ كان ديكرت في الكوجيتو الديكرتني يفصل بين الفكر والوجود ويقول: من واجبي قبل أن أتأكد من وجود أشياء خارجية أن أنظر في أفكاري من حيث هي كذلك، وأن أعرف الواضح منها والغامض، ويرى أن العالم الخارجي لا يدرك إلا بعد إدراك الأفكار، وأن الحقيقة في علم صاحبها تسبق الوجود، وليس في معناها أن ندرك العالم الخارجي إدراكاً مباشراً عن طريق الحواس، ومعلوماتنا عنه تمبر عنها الصور والأفكار الموجودة في أذهاننا، ولا تعرف معرفة مباشرة إذا كانت هذه الصور والأفكار تطابق أشياء حقيقية في الخارج، ولكن الذي يؤكد لنا مطابقتها للموجودات الحقيقية هو الصدق الإلهي... وبعده أخذ بعض الفلاسفة يرجع الفكر إلى حركة مادية، ويرد

---

== ميثافيزيقيا المذهب المادي Materialism الذي يفسر الوجود بالمادة وحدها كما عرفنا من قبل، ويطلق المذهب المثالي أيضاً في مجال الأخلاق ويراد به مذهب المدرسة التي ترى أن الأخلاق غاية في ذاتها - فليست غاية الأخلاق تحقيق سعادة الفرد Eudaimonism كما ذهب قدماء الأخلاقيين من اليونانيين، ولا منفعة أكبر عدد من الناس كما قال أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من المحدثين، بل إن السلوك الخلق عند أتباع المذهب المثالي هو كمال الجنس البشري، وصلى المذهب بالمثالية الأخلاقية Ethical Idealism، لأن أتباعه يلتصمون غاية السلوك الخلق في المثل للعالم وليس في الواقع الذي يمبر مما هو كائن؛ وتلتصم الأخلاق المسيحية مثلها الأعلى في سعادة الآخرة بتحقيق مملكة الله وهذه مثالية دينية (انظر Jerusalem, op. cit., p., 259).

(١) في تاريخ المثالية انظر Fletcher, p. 82 ff.

بعضهم الآخر المادة والحركة إلى الفكر فكانت ثنائية لا تزال مثاراً للجدل بين الفلاسفة حتى يومنا الراهن !

ولكن من الباحثين من يرى - ورأيه حق - أن ديكرت وإن كان يبدأ بالتفكير إلا أنه يسير من التفكير إلى الوجود ، والكوجيتو الديكرتي « أنا أفكر فأنا إذن موجود » لا يراد بها القول بأن وجودي ناتج عن تفكيري ، وإنما يراد بها القول بأن واقعة تفكيري تقيم البرهان على وجودي ، وليس هذا هو تصور المثاليين بل لعل الأصح أن نلتمس نواة المثالية في الفلسفة الإنجليزية ( عند هوبز وهيوم ) لأنها - مع اهتمامها بالتجربة الحسية - قد ألقت وجود الأشياء الواقعي وردته إلى التأثيرات الذاتية ( الحسية ) .

على أن المذهب المثالي قد بدأ واضحاً عند « باركلي » + ١٧٥٣ ثم عند أكبر ممثليه « كانط » + ١٨٠٤ و « هيجل » + ١٨٣١ كما سنعرف بعد قليل . وإذا كانت الواقعية تطلق على جميع المذاهب التي تؤكد وجود العالم الخارجي مستقلاً عن الذات العارفة ، فإن المثالية تطلق على جميع المذاهب التي تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القوي التي تدركها ، فإذا انهدمت هذه القوي استحال وجود العالم الخارجي ! بهذا تتوحد المعرفة والوجود ، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة ، سيان أن تكون أنت أو غيرك من الناس .

وتقتضي المثالية عند أهلها القول بأن الأفكار سابقة على المحسوسات التي تطابقها ، والمعاني الكلية على الجزئيات ، فإن أي كائن من الموجودات المحسوسة يُعرف عن طريق الوقوف على ماهيته - خصائصه الذاتية التي تشترك فيها أفرادها ، وبهذا يتحتم أن تكون ماهيته سابقة على وجوده المشخص - على عكس ما يتول اليوم الوجوديون - ، ووجود الأشياء معلق بوجود ذات عارفة ، ومن هنا قام التطابق بين وجود الشيء ومعرفة ، واستحال الوجود المحسوس بامتناع إدراكه ...

ويبدو الاتجاه المثالي في صور مختلفة أظهرها :

كان  
كما

(١) المثالية الذاتية Subjective Idealism :

يفسر دعاة هذا المذهب العالم المادى تفسيراً عقلياً روحياً فيقولون إن الوجود هو الإدراك ، أى أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها ، والمدرك معنى وغير المدرك لا وجود له ، والمادة لا تدرك في ذاتها باعتراف المثاليين بالمادة ، إنها معنى مجرد لا يمكن تصوره بمبدأ عن كينياته ، وهذه اللامادية immaterialism لا تنكر وجود المحسوسات بتدليل أننا ندركها ، فهي لا تتحوّل الأشياء إلى معانٍ بل إنها تتحوّل المعانى إلى أشياء - فيما ذهب « باركلي »<sup>(١)</sup> إذ قال إن وجود الشيء هو إدراكه *esse est percipi* فالشيء ليس له وجود مادى مستقل عن إدراكه ... ولكنه فطن إلى أن الإدراكات الحسية مستقلة عن العقل الذى يدركها ، ولهذا حاول تفسيرها بقوله إنها موجودة في العقل الإلهى . والطبيعة - فيما يقول - فشققة - « مكوّنة بقوانين فكرى وليست إلا علاقات بينى وبين نفسى » والفكر لا يدرك إلا تصوراته ... والظواهر العقلية هي الظواهر الوحيدة التى يمكن أن نكون على يقين من وجودها ، أما عن وجود عالم خارجى فليس فى وسعنا أن نقيم عليه دليلاً ، بل إن صرنا افترض وجوده إلى الخطأ فى تفسير الظواهر العقلية ، وكل الأشياء التى ندركها هي الظواهر المتضمنة فى تقابح أفكارنا وتقابح خواطرننا ؛ وقد سميت هذه المثالية الذاتية بالمثالية السيكولوجية أو الخارجية Psychological or phenomenai أو Solipcism أو Mentalism ويسمىها « كانط » بالمثالية المادية التى تقابل المثالية النقدية<sup>(٢)</sup> . ولكن توقف وجود العالم الخارجى على الذات المارفة ليس معناه أن هذا العالم وهم ، إذ أن وجوده - سواء أدركه العقل أم لم يدركه - موجود دوماً فى العقل الإلهى اللامتناهى .

(١) انظر ما قلناه فى هذا المصدد فى ص ١٧٩ وما بعدها فى الفصل الاول من الباب الثانى من هذا الكتاب .

(٢) قارن : : Part I. ch. II : Joad, op. cit.

(ب) المثالية النقدية Critical idealism :

صدرت الطبعة الثانية من كتاب « كانط » : « نقد العقل النظري الخالص » تحمل تعديلات في الكثير من فقرات الكتاب تهدف إلى تفادي القول بأن مذهبه يشبه مذهب « باركلي » بل يقول « كانط » في مقدمة هذه الطبعة إن الشيء الوحيد الذي أضافه هو وحض المثالية السيكلولوجية ، وتذهب للمثالية النقدية إلى التمييز الدقيق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة à priori والظواهر التي تكتسب بالتجربة ، وتعتبر الأولى ضرورية لإدراك الأشياء ومعرفة ما ، ويرى أن المعرفة لا تستقي من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده ، لأن مرجعها إلى الحس الذي ينقل للعقل صور المحسوسات ، فيضيف هذا إليها علاقات زمنية أو مكانية (وعلى) ثم إلى المعاني الأولية في العقل وهي سابقة على كل تجربة .

وقد كان « كانط » يفرق بين ما يرتد إلى الذات وما يرجع إلى العالم الخارجي ، ويرى أن التجربة لا توصف قط بأنها ذاتية خالصة أو موضوعية محضة ، ويقرر أن الشيء الخارجي يمكن أن يكون موجوداً على حدة بعيداً عن العقل الذي يدركه ، ولكن معرفته باعتباره موجوداً على هذا النحو غير ممكنة .

من هذا نرى أن نظرة « كانط » إلى المعرفة كانت أعم وأشمل من نظرة سابقه ، غاب مذهب التجربة بين ومذهب العقليين على السواء ، وحاول الجمع بينهما في سمط واحد ، إن أولها عاجز عن تفسير التجربة وحدها ، وثانيهما يفتقر في الاعتزاز بالعقل حتى يقول بكفايته في معرفة كل شيء ، ولكن « كانط » قد سلم بالتجربة الحسية التي قال بها التجريبيون ، بيد أنه لاحظ أن إدراك العالم الحسي يقتضى القول بمبادئ لا نستطيع التجربة أن تزودنا بها ، لأنها أولية

سابقة على كل تجربة ( à priori ) وهي في نفس الوقت شرط في إدراك عالم التجربة ، هذه المبادئ مقولات أو إطارات فطرية في العقل وهي التي تجعل إدراك التجربة ممكناً ، إن العقل عند « كانط » ينزل إلى مجال التجربة وكان عند العقليين الذين سبقوه مبعداً عنها ، إنه يضم الشروط التي تجعل التجربة الحسية ممكنة ميسورة ، وهذه الشروط تتمثل في الأحكام التي قلنا إنها أولية سابقة على التجربة ، ثم هي تركيبية وليست تحليلية ، أي أنها تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً<sup>(١)</sup> إن معرفتنا تبدأ بالتجربة ولكنها لا تنشأ عن التجربة ، لأن المعرفة البعدية a-posteriori شرط وجودها قائم في معرفة قبلية a-priori

وقد كان « كانط » يرى أن نقد المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يجب من خارج وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه بالترانسندنتال Transcendental وهو للعاني الخاصة بالفكر وحده - وهو يسبق التجربة سبقاً منطقياً لا زمنياً ، وهو الذي يجعل التجربة ممكنة - وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل ، فقال « كانط » إن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة ، وأنكر مذهب التجريبيين في رد المعرفة كلها إلى التجربة ، لأنه وجد في النفس معرفة سابقة على كل تجربة كالمعرفة الرياضية ، والتجربة تدل على ما هو واقع ولكنها لا تدل على أن من الضروري أن يكون هذا الواقع على هذا النحو وليس على نحو آخر ، ولهذا فهي لا تزود الإنسان بالحقائق العامة التي ينشدها العقل ، ومن هنا أضاف « كانط » العقل إلى التجربة كمصدر من مصادر العلم<sup>(٢)</sup> .

ويذكرنا مذهب « كانط » بمذهب الظواهر Phenomenalism الذي يبدو على صورتين :

(١) انظر في تفسير الأحكام ( القضايا ) التحليلية والتركيبية من ٢٠١ وما بعدها من الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا الكتاب .

(٢) في نقد المثالية النقدية قارن Fletcher, op. cit., p. 83 ff. وكذلك :

أولاهما تجزم بإنكار وجود حقيقة وراء الظواهر — وقد قال بهذا « رنوفيه »  
+ Renouvier ١٩٠٣ و « شادويرث » Shadworth و « هودكسون »  
Hodgson<sup>(١)</sup> وثانيتها تؤكد حقيقة الأشياء في ذاتها things-in-themselves  
ولكنها تنكر إمكان العلم بها ويقول بهذا « كانط » Kant و « كونت »  
A. Comte و « هربرت سبنسر » Spencer<sup>(٢)</sup> .

وتزعم « هوسيرل » + ١٩٢٨ E, Husserl مدرسة حديثة في ألمانيا  
تقول بفلسفة الظواهر Phenomenology أمجبتها دقة الرياضيات واتفاق العقول  
على نتائجها مع اختلاف العقول على نظريات الفلسفة ومناهج بحثها ، فأراد أن  
يقم الفلسفة على أسس متين بحيث تصبح علماً برهانياً ، فطالب بالتححرر من كل  
رأى سابق — وشابه في هذا ديكارت — وإن لم يستند إلى الشك الديكارتي ،  
ثم يدعو إلى الذهاب إلى الأشياء التي تظهر في الشعور في جلاء كاللون والصوت  
والحس ونحوه من ماهيات ثابتة تدرك بالحدس . . . فأصبح هذا المذهب الجديد  
على يده نقداً جديداً للمعرفة يهدف إلى توخي الدقة بوصف الظواهر وترتيبها في  
إحكام ، وتشرح المعاني الإنسانية في العلوم حتى تبدو جلية واضحة فتقع المعرفة  
بهذا على ماهيات بخصائصها الثابتة ، وبهذا تتكفل بإقامة علوم دقيقة كالرياضيات ،  
وهكذا تتحول فلسفة الظواهر إلى منهج للتححرر من المثالية والواقعية<sup>(٣)</sup> . وقد  
كان « هوسيرل » يعتبر مذهبه ديكارتيه جديدة لأنه تأثر فيه بديكارت فيما  
يقول في مستهل كتابه « تأملات ديكارتيه , Meditations Cartésinnes ,  
trad, 1931

(١) أحد مؤسسي الجمعية الأرسطاطاليسية Aristotelian Society ( أكبر جمعية فلسفية  
في إنجلترا ) وقد رأسها من ١٨٨٠ إلى ١٨٩٤ ولم يحترف مهنة .  
(٢) D.D. Runes Dict. of Philos., art. Phenomenalism ص ٢٣١ - ٤ في المصدر نفسه .  
(٣) الأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٧ - ٢٨ .

### صور المثالية :

تعددت صور المثالية — شأنها شأن الواقعية فيما عرفنا من قبل — فكان  
منها الذاتية والنقدية وقد أسلفنا الحديث عنهما ، ثم المطلقة absolute التي قال  
بها « عيبل » + Hegel ١٨٣١ وأخذها عنه من الإنجليز أمثال « برادلي »  
+ Bradley ١٩٢٤ و« بوزانكيت » + Bosanquet ١٩٢٣ + ثم المثالية  
الموضعية objective وهي التي عرفت عند أفلاطون قديماً وشليجل ١٨٢٩  
Schlegel حديثاً ، والمثالية الجديدة وهي التي دعا إليها في إيطاليا كروتشه  
+ Benedetto Croce و« جنتيلي » Giovanni Gentile ( للولود عام  
١٨٧٥ ) وبدأت في إنجلترا على يد كورلينج + ١٨٣٤ و« كارلايل » + ١٨٨١  
وايرسون + ١٨٨٢ R. W. Emerson و« هامستون » + ١٨٥٦ ونضجت  
في فلسفة « جريني » + ١٨٨٢ وسترنج + ١٩٠٩ J. H. Sterling و« ادورد كيرد  
+ ١٩٠٨ و« ريتشي » + ١٩٠٣ D. G. Ritchie و« ميريهد » Mruirhead المولود  
عام ١٨٤٥ و« ماكزي » + ١٩٣٥ ومن إليهم ، ثم المثالية الشخصية Personal  
عند + 1931 A. S. Pringle-Pattison و« سورلي » + ١٩٣٥ W.R. Sorley  
ورشدال + ١٩٢٤ Rashdali ومن إليهم .

وبين هذه الصور من المثالية فروق دقيقة لا مجال الآن لبيانها ، فليرجع من  
شاء مزيداً إلى مؤلفات هؤلاء وأبحاثهم (١) .

### تقريب :

أشرنا إلى أن مذاهب الواقعيين مع اختلافها في تفاصيل الأصول التي اتفقت  
عندها ، كانت على اتفاق في عدائها المشترك لمذاهب المثاليين ، وإذا كانت

(١) تراها منشورة في مثل A Hundred Years of British Philosophy, ed. R. Kietz من ص ٢٣٥ إلى ٤٢٩ وقد وضع Perry في كتابه المؤلف الذكرفصلين (العاشر والحادي عشر) عن الواقعية والمثالية المطلقة - وقارن في طبيعة المعرفة. Paulsen Book II, ch. 1.

الواقعية الساذجة قد ساهمت في قيام المثالية ، فإن ضيق الواقعيين بالفكر المثلالي للسالف الذكر هو الذي أدى إلى نشأة الواقعية الفلسفية بمختلف صورها . وتميز المثالية بأنها تحاول وهي تتصور الوجود أن تقيم مذهباً متماسكاً عن الالكون موحداً في كل ، وهذا هو الذي ينكره أكثر الواقعيين ، لأن الوجود عندهم مجموعة كائنات وأشياء منفصل بعضها عن بعض ، والفيلسوف الواقعي يقنع بنفسه ما يستطيع أن يثبت بالخطبة الحسية وجورده ، ويكتفي بأن يفلسف نظرة الرجل المادي إلى الالكون عن طريق الأهتمام بدراسة الإدراك الحسي ، ولا يطمع في أن يتجاوز هذا إلى وضع مذهب متماسك يفسر به الوجود .

كانت المثالية الذاتية تقول إن الأشياء التي نعرفها هي مجرد أفكار في عقولنا ، فالشجرة مثلاً مجموعة انطباعات توجد في فكرنا ، فيتصدى « برترند رسل » لفحص هذا التصور بالفرقة بين الشيء وفكرتنا عنه ، أي بين موضوع الفكر وفعل الفكر ، وهو ما أغفله « باركلي » في مذهبه ، ولهذا رأى « رسل » أن يبدأ بتعريف العقل بأنه هو الذي يستطيع أن يدرك « غيره » ، وبهذا تصبح المعرفة علاقة بين العقل وذات أخرى هي موضوع معرفته .

ويقول الواقعيون الجدد في دحض المثالية عامة إن الأشياء والموجودات المحسوسة ليست في حقيقتها « عقلية » بأي معنى يحتمله لفظ العقل ، وأن وجود هذه الموجودات لا يتوقف على معرفتها بأي معنى يسيئه المنطق ، فمن الممكن أن توجد وهي غير مدركة ، والوقوف على معرفتها لا يغير من حقيقتها شيئاً ، وبهذا تصبح المعرفة مجرد علاقة بين عقل وذات هي موضوع معرفة ، ومن أجل هذا أبطل أصحاب الواقعية الجديدة في معرض دراستهم الأستمولوجية البحث عن ماهية الأشياء أو حقيقتها ، واعتبروا حقيقة الأشياء مستقلة عن إدراكها ، ومن ثم كانت غير عقلية .



والواقعية في كل صورها تتصور عالم التجربة موجوداً ، ووجوده مستقل عن إدراكه منفصل عن معرفته ، وسابق في وجوده على العقل الذي يدركه ، بل يذهب أتباع الواقعية المادية إلى أن سبق المادة على العقل إنما يكون في الوجود وفي المرتبة معاً ، بمعنى أن المادة هي التي تملك وجوداً مستقلاً ، أما العقل أو الذات المدركة فليست إلا مجرد مظهر من مظاهر المادة ، وبهذا انتفت الثنائية التي قالت بها الفلسفة التقليدية ، ولكن أكثر الواعيين — ومنهم ماديون أيضاً — قد رفضوا هذه المغالاة ورأوا أن لكل من المادة والعقل وجوده المستقل عن وجود الآخر ، وليس لأحدهما على الآخر سلطان ، والمعرفة لا تكون كالملاقة التي تقوم بين علة ومعلول أو موضوع ومحمول ( أي موصوف وصفة ) أو بين شيء وشيء آخر متضمن فيه ، أي أن العلاقة بين المادة والعقل ليست علاقة تبعية أو خضوع من جانب أحدهما للآخر .

في الحق إن الثالية قد ابتعدت عن دنيا الواقع ، واستخفت بطالم الشهادة ، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعي ، وحصرت نفسها في كيفية المعرفة حتى نسيت الإنسان والعالم الذي يعيش فيه ، واهتمت بالرابطة التي تقوم بين موضوع ومحمول ... وفي غمرة الاهتمام بالذات العارفة وصيغتها وإطاراتها العامة لم تفرق بين إنسان وإنسان ، وإنما حصرت اهتمامها في الإنسان بما هو إنسان ، أي في الإنسان الذي يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان ، ومقتضيات الظروف والأحوال ، ومن هنا كانت ثورة الكثيرين من الفلاسفة ومدارسهم ، وتجت هذه الثورة في فلسفة الواقعيين والوجوديين والميليين البرجهازيين وغيرها من فلسفات المعاصرين ، وقد عرضنا اتجاهاتها فيما أسلفنا من فصول الكتاب .

وإذا كانت الواقعية تبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين ، فإنها — بدورها — لا تخلو من مأخذ ، فالواقعية المادية قد ردت العالم إلى المادة

وجعلت العقل مجرد مظهر لها ، وبهذا طمست الجانب الروحي المعقول لهذا الوجود ، وفي تصور بقية فروع الواقعية للإدراك الحسي غلو غير مساغ ، وفي تعقيبنا على المذهبين المادى والروحي في تفسير الوجود ، وفي تعقيبنا العام الذى اختتمنا به الفصل التالى ما يبين عن قصور الواقعية والتجريبية وقربيباتهما من فلسفات (١) .

وبعد ، فإن المثالية والواقعية تعتبران حتى اليوم مذهبين متضادين ، ولكن الخلاف بينهما قد تغير عما كان عليه حاله فى مطلع العصر الحديث كما رأينا من قبل ، فالمثالية ترى أن مصدر المعرفة قائم فى الذات ، والواقعية تراه فى الموضوع أى فى الشئ المدرك ، ولكن الواقعية تسلّم اليوم بأن فى المعرفة عنصراً ذاتياً كما تسلّم المثالية بأن فى المعرفة عنصراً موضوعياً ، ووجه الخلاف بينهما يقوم الآن فى نوع العلاقة التى تقوم بين الذات والموضوع (٢) .

تحدثنا الآن عن إمكان المعرفة وطبيعتها ، وبقى علينا أن نعرض للحديث عن أدواتها ومناجعتها ، وأن نتعرف إلى مذاهب الفلاسفة فى تصور مسالكها حتى يتيسر لنا أن نهقب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من حق أو باطل (٣) :

(١) كتبنا هذا التعميق فى ضوء المصادر التى أسلفنا ذكرها فى هوامش الصفحات السابقة

(٢) Fletcher, p. 120

(٣) انظر فى آخر الفصل التالى مصادر فى نظرية المعرفة غير ما ذكر منها فى هوامش

الصفحات فى الفصامين السالطين .

## الفصل الثالث

### منابع المعرفة وأدواتها

المذهب العقلي : خصائص المذهب العقل - المذهب العقلي في فلسفة ديكارت وعادته -  
المذهب التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي الحديث ( عند هوبز وكوندياك ) -  
المذهب التجريبي في فلسفة جون لوك - المذهب التجريبي في فلسفة دانييل هيوم - مراحل  
التجريبية الحديثة في إنجلترا - موقف الوضعية المنطقية المعاصرة - موقف الاجتماعيين  
والماديين من المعرفة - منابع المعرفة عند الصوتية - تعقيب عام .

عنى فى الفلاسفة الذين درسوا مشكلة المعرفة للبحث فى منابعها ومعرفة أدواتها  
ومصادرها ، وتعدت وجهات نظرم وبدت فى مذاهب شتى حسبنا أن نعرض  
أظرفها موجزين :

### المذهب العقلي Rationalism

خصائص المذهب :

يقترع الاتجاه العقلي شيعاً تفتى فى أصول وتختلف فى فروع ، ويميز أصحابه  
اهتمامهم بالعقل مصدراً لكل صنوف المعرفة الحقيقية التى تتميز بالضرورة والتصميم

(١) يطلق هذا الحد « Rationalism » على أنحاء شتى ، فهى فى اللاهوت يقابل مذهب  
العقل بخوارق المادات Supernaturalism or irrationalism فىرى أن العقل هو أصدق  
حكك للوحى ومقياس لمقائده ، ومن ثم يوجب رفض التسليم بكل ما لا يتمشى مع منطق العقل .  
أما مذهب خوارق الطبيعة فىرى أن حقائق الوحى ليست فى متناول العقل ، ومن ثم تعذر  
اخبارها بمنطقه ، وقد كان من العقليين بهذا المعنى الدينى سبينوزا Spinoza الذى حاول فى  
رسالته الدينية السياسية أن يفسر بالعقل كل ما يبدو فائقاً للطبيعة فى الدين ( انظر كتابنا قصة  
النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٠ وما بعدها ) وسار فى هذا الاتجاه بعد ذلك « شتراوس »  
Strauss وغيره من فلاسفة ألمانيا - ورفض هذا الاتجاه العقلي فى الدين المحافظون من رجال  
اللاهوت ، ولكن التاريخ أن « ديكارت » منشئ المذهب العقلي فى الفلسفة الأوروبية كان من

— وما الشاهد المدل عند العقليين على أن قضايا المعرفة الصادقة أولية قبلية .  
فإذا كان التجريبيون يعتبرون الحواس أبواب المعرفة ، فإن العقليين يردون  
المعرفة إلى العقل ويرون أنها تمتاز بالضرورة والتعميم ، ويراد بالضرورة أن المعرفة  
العقلية صادقة ، وتوجب صدقها ضرورة عقلية ، إن أحكامها وقضاياها صادقة على  
الحواس صدقاً ضرورياً محتوماً ، إذ لا يمكن أن تصدق مرة وتكذب أخرى ،  
كقولك : إذا كانت ( ا ) أكبر من ( ب ) و ( ب ) أكبر من ( ح ) كانت  
( ا ) أكبر من ( ح ) — هذا حكم صادق دواما ، وتوجب صدقه ضرورة عقلية  
لا خبرة حسية ، ومثل هذا يقال في قوانين المنطق وأوليات الرياضة .

أما التعميم فيراد به القول بأن مثل الحكم السالف الذكر صادق في كل  
زمان ومكان ، وبصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال ، وصرح بتعميم الحكم  
على هذا النحو إلى طبيعة العقل وليس إلى خبرة الحس ، وهاتان الصفتان  
— الضرورة والتعميم — تنفهمان المعرفة الحسية التي يقول بها التجريبيون ، وبهما  
تتميز المعرفة الصادقة عند العقليين .

والعقليون على اتفاق في أن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً ، وعلى اعتقاد  
في صحة الاستدلالات التي تقوم على قوانين العقل ؛ والإنسان عندهم لا يفتق من  
الخارج علماً يقينياً ، فالعبرة به عندهم تزود الإنسان بمعلومات منفردة لا ترقى باجتماع  
بعضها ببعض الآخر حتى تصل صرته العلم اليقيني الذي ينشده هؤلاء العقليون .  
والمعرفة الأولية — أو البديهية القبلية *a priori* — يراد بها في هذا المجال  
الحقائق التي تكون فطرية في العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة

---

= يرون أن حقائق الوحي لا تختبر إلا بمدد خارق من السماء !  
ويطلق لفظ *rationalism* في الحياة المعادية على النزعة العقلية التي تجعل صاحبها يرفض  
إملاء كل سلطة ولا يستجيب إلا لمنطق عقلاء — لا ينضج لعرف أو تقاليد أو عقائد أو غيرها — إن  
كان هذا ممكناً ! أما في نظرية المعرفة فإن المذهب العقلي يقابل المذهب التجريبي *empiricism*  
والحسي *Sensualism* كما سنعرف بعد قليل .

بالضرورة ، أو يراد بها مبادئ المعرفة التي لا تجيء اكتساباً ، فلا تنشأ عن تجربة ولا تكون من صنع العقل في تعميقاته ، وهي موجودة في العقل بالقوة سابقة ومستقلة عن كل تجربة ، وتقابلها المعرفة التجريبية البعدية التي لا تكون ممكنة إلا عن طريق التجربة *à posteriori* .

ويرى العقليون عامةً أن في العقل مبادئ فطرية لم تُستق من التجربة ، كبدأ الذاتية *identity* - الذي يقول إن الشيء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر - ومبدأ عدم التناقض *non-contradiction* - الذي يقرر أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد - والأوليات الرياضية - كقولنا : المساويان لثالث متساويان - والبديهيات المنطقية - كقولنا إن الكل أكبر من جزئه - ... الخ مثل هذه المبادئ العقلية تشبه في نظر العقليين قوانين المنطق من حيث إنها موضوعية عامة شاملة ، بمعنى أنها لا تنسحب على فرد دون فرد ، بالإضافة إلى أنها ثابتة غير متغيرة ، وهي فطرية لانكتساب بالتجربة ، وإنما تقوم في كل عقل منذ ولادة الإنسان ؛ إن هذه الأوليات أو البديهيات <sup>(١)</sup> *axioms* حقائق واضحة بذاتها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة في كل زمان ومكان ، وقد طبق أرسطو هذه البديهيات - كقانون الذاتية وقانون عدم التناقض - على حقائق بينة بذاتها - وهي أساس لكل علم .

وهكذا تميز المذهب العقلي بالقول بفطرية المعرفة اليقينية ، واعتبار المبادئ للعقلية المشار إليها كإلزامية ضرورية ، على اعتبار أن العقل واحد في الناس جميعاً ، فهو فيما يقول ديكارت أبو المذهب العقلي : أحسن الأشياء قسمةً بين البشر ،

(١) تسمى عند المسلمين بالمقولات الأولى أو الفطرية أو الضروريات أو الأوائل المتعارفة ، وفيها يقول الفارابي : تحصل الإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت (تحصيل السعادة ص ٢) وهي أيضاً : قضايا يصدق بها العقل الصريح لذاته وبفطرته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه من تعلم أو تخلق أو تجربة ، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس - كقولنا : الكل أكبر من جزئه أو المساويان لشيء ثالث متساويان .

ومن هنا كانت الحقائق البديهية القبلية في كل صورها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال ، ودليل العقليين على صحة دعاويهم أن هذه المبادئ عامة في الناس جميعاً ، وأن العقل يدركها بمجرد تفتحه من غير ما حاجة إلى تجربة .

وقد كانت الفلاسفة الأوربية في عصر ديكارت + ١٦٥٠ يسودها الاعتقاد بوجود هذه الأفكار الفطرية التي تمثل حقائق بسيطة غير مركبة وحقائق موضوعية غير ذاتية ، كفكرة الله والنفس والامتداد ونحوه ، وهي تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن غير مقدمات تُسَلَّم إليها وعلى غير فقرات متعاقبة كما أشرنا من قبل ، ومنها يستنبط العقل النتائج التي تلزم عنها - وبهذا تتألف المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان ، أما الأفكار التي تكتسب بالتجربة - والتي كان الحسيون يقصرون المعرفة عليها - فقد كانت في نظر العقليين ظنية أو احتمالية على أكثر تقدير ، وكان للعقل - عند ديكارت خاصة - أداة إدراك أو وسيلة كشف عن حقائق كامنة في النفس كيون النار في حجر الصوان ، ووظيفة العقل عنده كشفها على عكس ما يرى التجريبيون كما سنرى بهد قليل .

و بينما يظالي العقليون في أهمية العقل مصدراً للعلم اليقيني يظالي أصحاب المذهب الحدسي intuitionism في أهمية الحدس الذي يدرك الحقائق البسيطة إدراكاً مباشراً دفعة واحدة ومن غير مقدمات تُسَلَّم إليها ، وهو عندهم نوع من أنواع الإدراك البدائي يتأثر كثيراً بالشعور الوجداني والميل الفطري ولا يبلغ بهد صرته اليقين والتجريد التي تراها في حالة التفكير النظري (١) .

(١) لعل إطلاق هذا المذهب في الأخلاق أشيع من إطلاقه في المعرفة وعندئذ يراد به القول بأن القوانين الخلقية أولية فطرية واضحة بذاتها أمام العقل - ويقابل هذا في الأخلاق مذهب المنفعة العامة Utilitarianism - وإن كان الأول يشير إلى طريقة إدراك المبادئ الخلقية بينما يشير الثاني إلى غاية السلوك الخلق . انظر : (Fleming, p. 229) . وقرأ كتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق .

ويرى أتباع المذهب العقلي أن اليقين المدعوظ في العلوم الصورية - كالرياضة والمنطق - هو المثل الأعلى لليقين الذي يشهدونه في كل فروع المعرفة البشرية ، وهذا اليقين نفعه في المعرفة التي تقوم على معطيات الحس ونجده في المعرفة التي تصدر عن حاضرات العقل التي لا تقوم على التجربة الحسية ولا تحتاج إلى تأييدها ، ومن هنا كان حرص العقليين على الاستمانة بالمنهج الرياضي الاستنباطي في شتى فروع المعرفة البشرية ، فذهب « ديكارت » واضع أساس المذهب العقلي إلى اصطلاح منهج الاستنباط حتى في أبحاث علم الطبيعة ، فلما استقبلت العلوم الطبيعية بمناهجها التجريبية وحصل للعقليون اعتمادهم في ضرورة استخدام المنهج الاستنباطي في العلوم الإنسانية والمعمارية عساهم بهذا أن يملفوا بها مثل اليقين الرياضي دقة وضبطاً .

#### المذهب العقلي في الفلسفة ويطارت في صوره :

واعتبر السكثيون « ديكارت » مؤسس المذهب العقلي في الفلسفة الأوروبية الحديثة لأنه ردّ للعقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التي تزعمها في فرنسا قبل « مونتاني » + Montaigne ١٥٩٢ ورفض - ديكارت - السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة ، والمامية ممثلة في « أرسطو » - رفضها مصدراً للحقيقة ، وردّ الحقيقة إلى العقل وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ .

ولكن ديكارت قد نحى حقائق الوحي عن مجال العقل لأنها في رأيه لا تدرك إلا بعدد من السماء خارق للمادة ، فارتدّ بهذا إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين ، وقد رفضها أتباعه في القرن الثامن عشر وبسطوا سلطان العقل على المجالات التي ابتدعها هو من سلطانه .

هذا لأن رواد الفكر الحديث منذ عصر النهضة كانوا يتجهون إلى الاعتزاز بالعقل والاتجاه إلى منطوقه ، ولولم يظهر ديكارت لكان من المحتمل أن يجد

المذهب العقلي نصيراً يعمل على إقامته (١).

كان ديكارت — على أي حال — صاحب فضل ملحوظ في إقامة المذهب العقلي في المعرفة ، فالأفكار عنده على ثلاثة أصناف : صنف عرضي (adventitious) *Idées adventices* مرجعه فيما يبدو إلى الطبيعة الخارجية كفكرة الجبل والشجرة والألوان والطعوم ونحوها ، وهذه أفكار غامضة لا تؤلف معرفة صحيحة .  
وصنف مصطنع (factitious) *factices* ركبته العقل من الأفكار العرضية المسانقة كصورة جبل من ذهب أو نهر من عسل ، وصنف فطري (innate) *innées* لا يستفاد من الأسماء الخارجية ولا ينشأ عن التركيب الإرادي ، وتتميز هذه الأفكار النظرية بالبساطة والوضوح ، وهي أولية لا تجيء اكتساباً ، إنها مبادئ المعرفة الصحيحة تقوم في العقل بطبيعته سابقة على كل تجربة وإن كان الإنسان لا يدركها واعياً منذ ولادته (٢).

ويُلخص « ديكارت » الأساليب التي يشبهها العقل في التوصل إلى المعرفة اليقينية الصادقة في علمين عقليين أساسيين هما الحدس *intuition* والاستنباط *deduction*.

ويريد ديكارت بالحدس نوراً فطرياً غريزياً يمكن العقل من إدراك فكرة ما دفعة واحدة وليس على التعاقب ، فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه ، وهو لا يقوم على اختبار تجريبي ولا تأمل عقلي ، وهذا الإدراك من الوضوح بحيث يتمتع معه كل شك لأنه لا يقوم على شهادة الحواس ولا على أحكام الخيال الخداع ، بل هو عمل عقلي محض به تدرك الأفكار والطبائع البسيطة التي لا تنقسم إلى أجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد .

أما الاستنباط فهو الذي يدركه الطبائع المركبة ويحىء دوره بعد الحدس ،

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة الفصل الخامس والسادس فيما كتبناه

عن ديكارت .

(٢) Fleming, p. 281



وهو عمل عقلي يمكننا من أن نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية نتأرجح نلزم عنه ، وهو يتم على خطوات بحركة ذهنية بها نستنتج شيئاً مجهولاً من شيء معلوم — وبهذين العمدين العقليين نتوصل إلى المعرفة اليقينية — كما أشرنا من قبل وفي ركب « ديكارت » سار الديكارتيون من أمثال « سبينوزا » و« مالبرانش » و« ليبنتز » وغيرهم من أتباع المذهب العقلي في القرن السابع عشر بوجه خاص ، بل استمر المذهب قائماً حتى كاد يطمس المذهب التجريبي آيته ، إذ ساد التفكير الأوربي والأمريكي في المرحلة الأخيرة من عصرنا الحديث ، وكان يزكي غلبة الاتجاهات التجريبية النجاح الملحوظ الذي أصابته العلوم الطبيعية بالقياس إلى ما لقيته الفلسفة العقلية من تقدم محدود ، وإن كان المذهب العقلي لم يلتزم الصورة التي كان عليها أيام ديكارت<sup>(١)</sup> إذ تطور إلى مذهب نقدي على يد كانط وأتباعه ، وفي هذا المذهب ارتدت المعرفة إلى خبرة الحس ومبادئ العقل معاً ، إذ حلل كانط المعرفة في كتابه « نقد العقل النظري » وانتهى من تحليلها إلى أنها ترجع إل خبرة حسية تجري على غرار مقولات فطرية في العقل على نحو ما أشرنا من قبل<sup>(٢)</sup> بل إن المذهب النقدي نفسه قد تطور ولم يجمد على الصورة التي كان عليها عند كانط ، فانرجى هذا الحديث حتى ننتهي من عرض الاتجاهات التجريبية والنقدية في منابع المعرفة ، ونهقب عليها بمناقشة هذه المذاهب لبيان ما يبدو لنا فيها من وجوه الحق والباطل :

(١) قارن ما يذكره « ديكارت » في كتابه قواعد لطاية العقل (ولقد كان مشروع

كتاب : مقال من المنهج ) ولا سيما القواعد ٣ و ١١ و ١٢ .

(٢) قارن Paulsen, op. cit., 378-384 وكذلك Joad, op. cit., Part I,

## (١) المذهب التجريبي Empiricism

من تاريخ المذهب التجريبي الحديث :

قُدِّر للمذهب العقلي - مع ما لقيه من حملات خصومه - أن يحتفظ بشعر كبير من سيادته على الفلسفة الأوروبية منذ أيام ديكارت ، وأن تمتع هذه اليادة قائمة في كل مجالاته حتى الحرب الأوروبية الأولى حين شرع ظله ينحسر أمام المذهب التجريبي الذي أخذ يفتزو أرضه ويطنفي على نفوذه وبمحتل وكان التصدارة في التفكير الفلسفي على نحو ما صنمرف بعد حين .

لم يرق المذهب العقلي في نظر الحسين والتجريبيين من الفلاسفة ، فأخذوا يهاجمونه في أمتع معاقله ، رفضوا التسليم بالأنفكار النظرية الموروثية ، والمبادئ العقلية البديهية ، والقواعد الخلقية الأولية التي لا تجيء اكتساباً ، وأنكروا هذا الحدس الذي يدرك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقية ، وصرحوا بأن هناك حدوداً متعددة تختلف باختلاف أصحابها ، وردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة - مع خلاف بينهم في تفسيرها .

وقد بدت خصومة التجريبيين للمذهب العقلي عنيفة بمدحات ديكارت ،

ببضع عشرات من السنين ، إذ اضطلع بمقاومته جون لوك + ١٧٠٤ J. Locke

---

(١) انظر في المذهب التجريبي القديم (بيكون - لوك - باركلي - هيوم) والمؤثر (جون ستورت مل وهربرت سبنسر) Fletcher p. 78 ff. & 113 ff. وانظر أهم آثار التجريبيين البريطانيين في كتاب قيم عام (نشر عام ١٩٥٢ الأستاذ آير، A. J. Ayer) (أستاذ الفلسفة المال بجامعة لندن) و R. Winch تحت عنوان : British Empirical Philosophers وانظر كذلك : A. C. Fraser, Locke, 1890, و Leslie Paul, The English Philosophers, 1952 (Philosophical Classical for English Readers) وقارن ما كتبه عن المذهب التجريبي Paulsen p. 384-89 وانظر في لوك كتابه المذكور في هامش الصفحة التالية وكذلك J. Gibson, Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations (1791).

الذي يمكن اعتباره الواضع الحقيقي لنظرية المعرفة<sup>(١)</sup> ، وسرعان ما تطور المذهب التجريبي واتخذ صوراً شتى كلها على اتفاني في رفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة ، وإنكار الفطرة مصدراً للعلم ، بل غالى بعض أتباع هذه النزعة الحسية فأنكروا وجود عقل يفكر أو أسرفوا في تقدير الحس الخالص مصدراً للمعرفة ، فالمقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa ليس فيها نقش سابق على التجربة ، إن التجربة هي التي تخط على هذه الصفحة صطورها ، في هذا اتفق التجريبيون جميعاً ، حتى هربرت سبنسر الذي رأى أن المبادئ العقلية تجيء إلى النوع اكتساباً ولكنها تنتقل بالوراثة من جيل إلى جيل حتى تصبح بالنسبة للفرد نظرية موروثية ، وقد ترتب على هذا رفض اعتبار المبادئ العقلية السالفة الذكر كإلية أو ضرورية ، والنظر إلى الأحكام العقلية في كل صورها على أساس أنها تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، أما للضرورة التي يتحدث عنها العقليون فارجعها إلى تداعي الماني عند « هيوم » و « جون استورت مل » ، وإلى استيراد تجارب النوع في الفرد عند « هربرت سبنسر » كما سنعرف بعد قليل .

والواقع أن ردة المعرفة إلى الإحساس وحده دون العقل ليس جديداً في تاريخ الفلسفة ، ولسنا الآن بصدده تاريخه حتى نعرض لنشأته عند فلاسفة اليونان أو حكماء المشرق قديماً ، وحسبنا أن نشير إلى ظهور هذا الاتجاه في بدء العصر الحديث عند نفوز + Hobbes ١٦٧٩ في إنجلترا وكوندياك + Condillac ١٧٨٠ في فرنسا وغيرهما من أصحاب المذهب الحسي Sensualism or Sensationalism الذي ردة المعرفة في كل صورها إلى الإحساس دون التفكير ، واعتبر الحسية للنبع الذي تنشأ عنه القوة الناطقة .

يصرح « توماس هوبز » بأن كل موجود محسوس ، والإحساس عنده مجرد حركة في الجسم الذي يحس ، ناشئة عن حركة في الجسم المحسوس . . . وليس

(١) في كتابه J. Locke, Essay on Human Understanding

التخيل أو تداعي المعاني أو نحوه إلا مجرد حركات جسمانية ، والمواطف والوجدانات صرجهما إلى اللذة والألم اللذين ينشئان عن حركة الدورة الدموية ، وليس العقل ومبادئه الأولية المزعومة إلا وليد اللغة التي نستخدمها . . . إلى آخر هذه التأويلات الآلية المادية .

ويرفض « كوندياك » ما نصميه بالتفكير العقلي مصدراً للمعرفة ، ويصرح بأن الإحساس الظاهري هو مصدر القوى النفسية جميعها ، وينكر وجود الأفكار الفطرية المزعومة . . . إلى آخر ما يتضمنه مذهبه الحسي .

المذهب التجريبي هضمه لوك :

ولكن من التجربيين من كان أقل من هؤلاء الحسين الخالص تطرفاً ، فتوسع في معنى التجربة حتى جعلها شاملة للتفكير ، يشهد بهذا « جون لوك » في مذهبه التجريبي .

وقد بدأ مذهبه يرفض مذهب القائلين برّد المعرفة إلى الفطرة — من أمثال أفلاطون كبرديج في إنجلترا وديكارت وأتباعه في فرنسا وغيرها — ثم أخذ بعد هذا في تحليل العقل وتفسير طريقه في كسب المعرفة ، وانتهى من تحليله إلى القول بأن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها ، وليس منها ما يمكن اعتباره فطرياً موروثاً ، إذ « ليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس أولاً » *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ولكن لوك قد جعل التجربة نوعين : إحساساً أي تجربة ظاهرة تقع على الأشياء الخارجية ( الحسوسات ) وتفكيراً أي تجربة باطنة تقع على أحوال النفس ، والتجربة بهذا المعنى الواسع هي المصدر الوحيد للمعرفة ، ومن فقد حاسة فقد المعاني المتعلقة بها ، فالأكثر لا يستطيع أن يتصور الألوان . . . والعقل يولد صحيفة بيضاء مهيأة لتقبل ما تخطه عليه التجربة من معاني ومبادئ ، ينقل الإحساس إلى الذهن

صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها ، وبالتفكير تنشأ الصور الذهنية من تخيل وتذكر ونحو ذلك .

وللنفس عمل إيجابي يبدو في قدرتها على أن تؤلف من العناصر التي زودتها بها التجربة أفكاراً جديدة وصوراً لم تألفها في العالم الخارجي كعنى اللامتناهي فهو - على غير ما ظن ديكرارت الذي اعتبره أسبق في الوجود من فكره المتناهي - مركب من كمية محدودة تضاف إلى مثلها وهكذا إلى غير نهاية ، ومثل هذا يمكن أن يقال في سائر المعاني المركبة - كالزمان والمكان والعدد وقانون الذاتية وعدم التناقض وغيرها .

رفض « لوك » مذهب الفطرة الذي يقول بالأفكار الفطرية مصدراً للمعرفة ، ويقول « لوك » : لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثية لتساوى في العلم بها الناس في كل زمان ومكان ، على أن مبدأ عدم التناقض أو الذاتية أو غيرها مما يُظن أنه من المبادئ الفطرية لا يعرفه إلا قلة من المثقفين ، ويجعله الأطفال والمعتوهون والهمج ، وأما المبادئ العملية - خلقية وقانونية - فيختلف الناس في أصلها باختلاف الزمان والمكان ، والهمج يرتكبون الكبائر دون أن يؤنبهم على ارتكابها ضميراً (١) .

انتهى « لوك » من رفض الأفكار والمعاني الفطرية إلى تفسير المعرفة بالتجربة على النحو الذي أسلفناه ، ولكن تجربة « لوك » غير مقطوع الصلة بنزعة العقليين ، فهو باعترافه بالتفكير العقلي وتفسيره للأفكار المركبة وعمل العقل في تكوينها واهتمامه باليقين العقلي ونحوه قد نفر منه الحسيين الذين أعقبوه ، فظهر من الإنجليز أنفسهم من أنكر عمل العقل وفاعلية النفس في المعرفة وفسر الفكر بتداعي المعاني آلياً ميكانيكياً كما فعل هيوم ، أو أنكر وجود كائن يسميه العقل كما ذهب « آير » زعيم الوضعية المنطقية المعاصرة في إنجلترا .

(١) انظر في لوك المصادر المشار إليها في بدء حديثنا عن المذهب التجريبي .

المنهج التجريبي عند دافيد هيوم :

أرجع هيوم<sup>(١)</sup> كل الأعمال العقلية إلى ترابط آلي يبدو في جميع الظواهر النفسية ،  
وصرح الترابط بين الأفكار إلى قانون تداعي المعاني — بالتشابه أو التجاور  
الزمني أو المكاني أو بالملاقة العلية — وبهذا فسر المبادئ المسماة Postulates  
التي ظن العقليون أنها فطرية وعامة تصدق في كل زمان ومكان ، فمن ذلك أنه  
اعتبر قانون العلية Causality مجرد عادة ذهنية Custom تنشأ عند الناس كما رأوا  
حادثتين مُطردتي الوقوع أو مُتتابعتين ، فيترتب على هذا عندهم اعتقاد belief  
بأن لللاحق يعقب السابق ، ويتمثل هذا الاعتقاد في ميل الإنسان إلى أن يتوقع  
حدوث لاحق متى وقع سابق عليه ، ولا يعقل أن تُعرف رابطة العلية بالاستدلال  
العقلي ، إذ لا يمكن استنتاج معنى الملول من معنى العلة ، وهل كان في وُسع  
آدم أن يستنتج بعقله من شفافية الماء وليونته أن من خواصه خفق الكائن الحي ؟  
إن العقل لا يستطيع أن يستنتج أن الحالات التي لم تتناولها تجربتنا تشبه لا محالة  
الحالات التي سبق لنا أن جربناها ، إنما مرجع الأمر في الطلية إلى التشابه  
والاقتران ، نرى أن شيئاً ما كلاً وقع ، تلاه شيء آخر ، فيذكركنا وجود الأول  
( وهو العلة ) بالثاني ( وهو الملول ) ، أي أن الناس قد شاهدوا ظواهر يتبع بعضها  
بعضاً ، فتأدى بهم هذا إلى الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق ، واقتربت فكرة  
العلة بفكرة الملول اقتران المتضايقين ، وهذا هو سبب « الضرورة » في قانون  
العلية ، ومثل هذا يمكن أن يقال في كل القوانين التي يظن العقليون أنها فطرية  
في الناس جميعاً ، وقد مضى في هذا التداعي جون ستورت مل J.S. Mill وسبنسر

D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding : (١)  
Ch. W. Hendel, Studies in the Philos. of Hume (1925) •  
D.G.C. Mac Nabb: David Hume. Theory of Knowledge & Morality 1951.  
D.C. Yalden-Thomson: Hume. Theory of Knowledge 1951.  
R.W. Church: Hume's 'Theory of Understanding, 1935  
T.H. Huxley: Hume, 1879.

H. Spencer وغيرها من اعتبروا الأعمال العقلية مجرد حركات آلية نشأت عن تداعي المساني وتربطها .

وأنكر « هيوم » كل معرفة أولية سابقة على التجربة ، وكان تصبيره عن هذا الإنكار من القوة بحيث أصبح شبه شعار للوضعية المنطقية المماصرة ، وقد ذكرنا في الفصل الذي عقدناه على إنكار ما بعد الطبيعة عند الوضعيين كيف أنكر « هيوم » كل تفكير ميتافيزيقي وأقام العلم على التجربة والرياضة ، حتى قال بضرورة إحراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة أو التجربة<sup>(١)</sup> .

كان هذا الموقف مفخرة « هيوم » عند أصحاب المذاهب التجريبية على اختلاف صورها إذ جرت من ورائه على إنكار المعرفة الأولية مع إدخال الرياضيات رغبة في التوصل إلى أدق معرفة ممكنة ، وقد تأخر « برتراند رسل »<sup>(٢)</sup> Bertrand Russell بأن التجريبية العلمية للمماصرة Scientific Empiricism تختلف عن تجريبية لوك وباركلي وهيوم في إدخالها الرياضيات وتهديبها أسلوب الأداء المنطقي القوي ، ثم ذهب إلى تخطيطه الفلاسفة القدامى الذين افترضوا أن التفكير الأولي السابق على كل تجربة يستطيع أن يكشف الحجب عن أسرار الكون المحجبة ( Our Knowledge of External World ص ٤ ) .

ولسكن « كورنפורث » يرى أن التجريبية القديمة قد أنكرت للتفكير الأولي وأدخلت الرياضة قبل « رسل » بقرنين من الزمان الآن « هيوم » قد هاجم كل تفكير أولي لا يستند إلى التجربة والرياضة<sup>(٣)</sup> على نحو ما أشرنا منذ حين .

وقد تلقف دعاة الوضعية المنطقية نص « هيوم » السالف الذكر وعقبوا

(١) انظر ص ٢٠٤ من هذا الكتاب

(٢) B. Russell, Hist. of Western Philosophy p. 862.

(٣) قارن : p. 3-4 : Cornforth op. cit.,

عليه بقبوله والرضا عنه ، فهم أيضاً ينكرون كل معرفة سابقة على التجربة ويردون العلم الصادق إلى الرياضة والتجربة ، وقد عرفنا موقف « كارنپ » « وآبر » من نص هيوم السالف الذكر عند حديثنا عن موقف الوضعية المنطقية من إنكار الميتافيزيقا (١) .

ومن هذا نرى أن التجريبية القديمة والمعاصرة على السواء قد رفضت العلم الأولي السابق على التجربة ، وردت المعرفة الصادقة إلى التجربة والرياضة ؛ وإذا كان العقليون ينشدون المعرفة اليقينية بشاطرهم في هذا بعض التجريبيين القدماء من أمثال لوك (٢) ، فإن المعرفة التي ينشدها أتباع الوضعية المنطقية وبعض التجريبيين من أمثال « مل » هي معرفة ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين - هذا مع استثناء المعرفة التي نلتصق في العلوم الصورية من منطق ورياضة (٣) .

### صراحي التجريبية الحديثة في إنجلترا :

واستيفاء حديثنا عن التجريبية نقول إنها جاءت في تاريخ الفلسفة الإنجليزية - التي نمت التجريبية في ظلها - على ثلاث صراحي :

بذت للتجريبية التقليدية أو القديمة Classical or traditional في القرن السابع عشر عند بيكون وهوبز ولوك وفي القرن الثامن عشر عند باركلي وهيوم الذي بلغت على يديه ذروتها فيما يبدو من إشارتنا السالفة إليه ، وفي القرن التاسع عشر ظهرت التجريبية الحديثة (Modern) وتمثلت عند بنتام وجيمس مل وچون

(١) انظر ص ٢٠٤ - ٢٠٥ من هذا الكتاب .

(٢) كان « پروتاجوراس » وأبيقور قديماً وهوبر والمحدثون من الحسيين يعملون الحس مقياس اليقين وأساسه ، بينما أقامه ديكارت وأتباعه على الشعور بالذات Self-Consciousness ( أنا أفكر إذن فأنا موجود ) ورأى غيرهم اليقين قائماً فيما يسلم به العقل البشري بوجه عام ( انظر Fleming, p. 69 ) .

(٣) انظر في معنى الاحتمال أو الترجيح في المعرفة Calderwood p. 322 ( لا يعني أقل شك في المعرفة - بمعناه الذي أسلفناه - أو نقص في البرهان على صحتها ) .



ستورت مل من النفعيين ، ثم سبنسر وايسلي ستيفن من أنصار نظرية التطور ، تميزت التجريبية التقليدية بالاهتمام بنظرية المعرفة — كما رأينا من قبل — أما التجريبية الحديثة اتميزت بشعبيتها وتغافلها في كل مجالات التفكير — من آداب وتشريع وسياسة وأخلاق وقانون ومعرفة<sup>(١)</sup> ... ومن هذا يبدو أن التجريبية التقليدية حين انحدرت إلى القرن التاسع عشر ، استنفدت الكثير من إمكانياتها النظرية ، حتى كادت تحتفي الأصالة والإبداع من آثار أهلها .

وفي القرن العشرين ظهرت التجريبية المنطقية أو العلمية Logical or Scientific فيما تسمى أحياناً ، نشأت في النمسا في ظل جماعة فيينا وفشت في إنجلترا وهاجرت إلى أمريكا كما أشرنا من قبل ، وعلى يد هذه الوضعية المنطقية ( العلمية ) بُعث الاهتمام الملحوظ بنظرية المعرفة من جديد ، إذ كان عموم جد هذه التجريبية فيما أشرنا من قبل<sup>(٢)</sup>

ومن أجل هذا نؤثر الوقوف قليلاً عند هذا الاتجاه المعاصر :

### عوقف الوضعية المنطقية المعاصرة :

قبل منذ بضع عشرات من السنين إننا لا نجد اليوم فيلسوفاً ينتصر للمذهب العقلي في صورته المتطرفة التي ترد المعرفة إلى الذات صرفاً ، أو يتشيع للمذهب التجريبي في صورته الجامدة التي تُرجع المعرفة إلى خارج الذات .

هذا ما كان براه أمثال « فلنشر » في مطلع القرن الحاضر<sup>(٣)</sup> ، ولكن الواقع أن المذهب الحسي قد بُعث فتياً على يد الوضعية المنطقية التي أنكرت وجود العقل بالمعنى الذي نعرفه ، وردت إلى الإحساس الثقة التي كان قد انتقدها على يد العقليين ، وحسبنا أن نستشهد بالأستاذ آبر A. Ayer

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ص ٧٩ - ٨٣

(٢) Metz, A Hundred Years of British Philos, 1938; p. 41-51

(٣) Fletcher, Introduction to philos. p. 67.

في مناقشته لموقف العقليين من الإحساس ونظرة أصحاب الوجودية المنطقية للمعرفة التي تجيء عن طريقه :

يقول ديكارت في تأملاته الميتافيزيقية إن تجارب كثيرة قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما لديه من ثقة في الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ، إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التي تبدو للرائي مستديرةً عن بُعد ، تلوح في نظره مربعةً متى كان قريباً منها<sup>(١)</sup> ، وأن التماثيل الضخمة التي تملأ قممها تبدو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل ، بل لاحظ في كثير من المناسبات أن أحكامه التي يقيّمها على حواسه الداخلية كثيراً ما تخطيء ، وقد عرف من أشخاص بُترت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً في العضو المبتور منهم ! فلداء هذا إلى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقي يصيب عضواً في جسمه حتى ولو أحس هذا الألم ! هذا إلى سببين آخرين يبران الشك في المعرفة الحسية : أولهما أنه ما أحس شيئاً في يقظته إلا ظن أن في وضعه أن يحسه أثناء نومه ، وهو لا يظن أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ، لهذا لم يجد مبرراً بسوّغ له تصديقي ما يحسه في يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه ، وثاني السببين أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعد خالقه — وهو ضامن الصدق في تفكيره — ولهذا لم يجد ما ينفعه من الشك في الظبيعة والظن بأنها

(١) مبررات الشك في الحواس قد عرفت عند كثيرين من الفلاسفة قبل ديكارت ، وحسبنا أن نشير إلى « الغزالي » المتوفى سنة ١١١١ م في قوله في « المنقذ من الضلال » ص ٧١ - ٧٢ طبعة مكتب النشر العربي « ... تنظر إلى الكوكب قراء صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار ... أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتخيّل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطاقيل » بل إن ما أورده ديكارت في النص السالف ليس إلا بعض ما ذكره « أناسيداموس » أحد شكاك اليونان من القدماء في حججه العشر التي دلت بها على عدم ثقته في الحواس ، ففي حججه التي يذكر فيها اختلاف الأشياء باختلاف المسافات والأوضاع يقول إن السفينة تبدو كبيرة عن قرب صغيرة عن بعد ، ويبدو البرج مربعاً من كذب ومستديراً عن بعد ؛ والعصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه ... الخ .

حياته أو خلقه بحيث يخطئ حتى فيما يلوح له أنه أصح الأشياء وأصدقها<sup>(١)</sup> .  
أورد الأستاذ « آير » A.J. Ayer هذا النص من ديكرت ، وهتق عليه  
ببضع ملاحظات نورد منها قوله إن أول ما يلفت النظر فيه أن أخطاء الحكم التي  
أشار إليها « ديكرت » كلها أخطاء في الاستدلال ، إن القول بأن البرج يبدو  
مستديراً عن بُعد وصبغاً عن كئيب ليس مدعاة خداع أو مصدر تضليل ، لأن  
الواقع أن البرج عن بُعد مستدير وعن قرب مسطح ، وليس في هذا خداع  
ولا تضليل ، إن من تخدعه مثل هذه الحقائق لا ينشأ خداعه عن طبيعة تجاربه ،  
بل يرجع هذا الخداع إلى أنه يقيم على تجاربه استدلالات خاطئة ، فهو إذا رأى  
البرج مستديراً عن بُعد ، افترض أنه مستدير دائماً وفي كل أوضاعه مستديراً ، فإذا  
ونا من وجهه صبغاً زعم لنفسه أن حواسه قد خدعته ، وواضح أن صرد خداعه  
إلى افتراضه أن الشيء الذي يبدو على صورة ما في ظرف ما ، يحتفظ بصورته  
ويظل يبدو على هذا النحو مهما تغيرت أوضاعه أو اختلفت أوضاع رائيه ! وهذا  
افتراض لا يسهفه العقل ولا تشهد به التجربة .

هذا من ناحية أخطاء الأحكام التي تقوم على الحواس الخارجية ، ومثله  
يمكن أن يقال في الأحكام التي تُبنى على الحواس الداخلية ، إن صرجمع الخطأ الذي  
وقع فيه من أحس ألماً في عضو ممتور في جسمه ، إلى أن إحساسات الألم التي  
تكون من هذا النوع قد ارتبطت في ماضي تجاربه برؤية الجزء الممتور ولسه ،  
فافترض أن هذا الترابط لا يزال قائماً حتى بعد بتر هذا العضو ، فإذا عرف بعد  
هذا أن ساقه الممتورة لا ترى ولا تلمس أثناء إحساسه بالألم ظن أن حواسه الباطنة  
قد خدعته ، فانخطأ هنا صرجه إلى استدلاله لا إلى تجاربه ، ولعل مثل هذه  
الإدراكات الخاطئة هي الذي وجهه الأنظار إلى خطأ الأحكام الحسية ، وإن كانت  
أخطاؤها تقوم منطقياً على غير هذا الأساس .

ومن الخطأ القول بأننا ما دمنا نعتقد بأن مدركاتٍ صحيحةً تقع لنا ونحن نيام  
نحلم ، فلن نكون على يقين من أننا — أثناء اليقظة — أيقاظاً ولسنا في حلم ، وقد  
يقنع البعض بمناقشة « جون لوك » لهذا الزعم ، حين قال : إذا كان هناك من يبالغ  
به الشك في الحواس وعدم الثقة في أحكامها أن يؤثر كد أن كل ما نراه ونسمعه  
ونشمع به ونقدوقه ونفكر فيه ونأتميه من أعمال طوال حياتنا ليس إلا سلسلة مظاهر  
خداعة حلم طويل لا ينطوي على حقيقة ، ومن ثم يشك في كل الأشياء ، أو في  
معرفة الأشياء ، إذا وجد مثل هذا الشاك فإني أقول له : إذا كان كل ما في الحياة  
مجرد حلم طويل فإن شكك وعناقشتك ليست إلا مظهراً من مظاهر هذا الحلم  
الخداع ، ومن الخطأ أن يجادل في مزاعمك رجل يقظان  
An Essay Concerning Human Understanding Book IV, ch. Sec. VIII

ولكن هذا الجواب يبدو — في نظر « آير » مُتمناً من الناحية العاطفية ،  
وليس من الناحية المنطقية ، حقيقةً إن من يقول إن كل شيء ليس إلا مجرد حلم ،  
يريد بهذا أن يؤكد أن جميع القضايا التي يقولها الإنسان باطلة ، وينشأ عن هذه  
أن تكون القضية التي يقولها هو نفسه باطلة ، ويكون شأنه في هذا شأن  
« إبيميدس » Epimenides الكرّيتي حين قال : كل الكرّيتيين كذبة —  
وهو نفسه كرّيتي . . . فهو كذاب ، ومن ثم يكون حكمه باطلاً ومن ثم لا يكون  
كل الكرّيتيين كذبة . . الخ .

وبضيف « آير » إلى ما أسلفنا قوله أن ليس من المقنع أن نقول مع لوك :  
إن هناك فرقاً كبيراً جداً بين أن أحلم أني أحترق في النار ، وبين أن أكون  
بالفعل في النار أحترق !

لا يكفي هذا في إقناع الشاك في صدق الأحكام التي تقوم على الحس ،  
إذ ليس في وسع الإنسان أن يستخدم مثل هذا المحك في إثبات أنه الآن يقظان  
وليس نائماً ! إن النائم كثيراً ما يستورث أثناء نومه من صحة مدركاته ، فيسأل

نفسه في حمله عن صدق ما يقع له ، ويجيب بحق أنه صواب وحتى إذا الذي  
يضمن لي ألا تسكون أحكامي وتفكيري الماضر جزءاً من حلم يستغرقني الآن ؟  
ويجيب « آبر » على هذا بقوله : إذا كان المراد باليقين المطلوب أن يكون  
في وسعي أن أقدم الدليل القاطع على أنني يقظان ، لسكنت بحق عاجزاً في كل  
وقت عن أن أكون على يقين من أنني يقظان ولست نائماً أحلم ! إن في استطاعتي  
أن أقنع نفسي بأنني لست في حلم ، بأن أقيس أحكام إدراك الحس بتجارب  
أخرى وأثبت بذلك أنها ثابتة بالتجربة ، وإن كان من الممكن أن أكون في هذا  
مخطئاً ، لأن اليقين في المعرفة ممنوع إلا إذا كان مرجعه إلى أن القضية تحليلية  
— كقضايا الرياضة — أي ليس فيها جديد يضاف إلى علم الإنسان ويحتل  
الصدق والكذب ، فالأحكام العلمية قضايا تركيبية ومن ثم كانت احتمالية تقال  
دائماً على سبيل الترحيح وليس على سبيل اليقين<sup>(١)</sup> ، إن فكرة « اليقين »  
لا تطلق إلا على القضايا البديهية الأولية في المنطق والرياضة — وهذا هو الذي  
يميزها من قضايا العلوم الطبيعية ، فإذا أدركنا هذا اختفت براعت الشك<sup>(٢)</sup> .

كان الحسيون — منذ أيام « پروتاجوراس » و « أبيقور » قديماً ، ثم  
« هوبز » وأتباعه حديثاً ينتمون اليقين في المعرفة ، ويقولون إن الحس هو  
مقياس المعرفة اليقينية وأسامها ، فينتق المذهب الحسي بهذا مع المذهب العقلي عند  
أمثال ديكارت من حيث الرغبة في التماس المعرفة اليقينية ، وإن مخالفته في ردها إلى  
الحس دون العقل ؛ ولكن التجربة الحديثة قد أنكرت هذا اليقين ؛ أنكر  
« جون استورت مل » وجود يقين حتى في المعرفة الرياضية لأنه رد اليقين فيها  
إلى التعميمات الاستقرائية التي تقوم على أكبر عدد ممكن من الشاهد الجزئية<sup>(٣)</sup> ،

(١) انظر في التفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ص ٢٠١ وما بعدها

من هذا الكتاب .

(٢) Y. J. Ayer, Foundations of Empirical Knowledge (1940) p. 36-46

(٣) J. S. Mill, System of Logic, book 2 ch. 5-7

أما « آبر » فقد رأينا كيف أقر بالمعرفة اليقينية في مجال المنطق والرياضة حيث لا تكون التجربة أداة لقضاياها التحليلية التي لا تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً ، لأنها مجرد تحصيل حاصل tautology ، أما قضايا العلوم الطبيعية - وهي تركيبية - فتمثل الصدق والكذب - فإن أحكامها تكون على الدوام احتمالية ولا تقال على سبيل اليقين أبداً<sup>(١)</sup> . ويعتقد التجريبيون في القرن العشرين أن المعرفة التي نحققها من طريق التجربة احتمالية ترجيحية لا تبلغ قط صفة اليقين ، بعد أن كان مفكرو القرن التاسع عشر يعتقدون في الحتمية المطلقة .

### صوفى الاجتماعيين هو المعروف :

تعقيباً على ما أسلفنا نشير في إيجاز إلى أن هذه الصور من مذاهب الحداثيين والمقلين ، لم ترق طائفة من المفكرين المحدثين والمعاصرين ، من أظهرهم الاجتماعيون الذين ردوا المعرفة ( كما ردوا غيرها من الظواهر ) عقلية كانت أو اقتصادية أو خلقية أو نحوها - إلى الحياة الاجتماعية ومقتضياتها ، فهم تجريبيون من نوع يخالف صنف التجريبيين السابقين (الذكر) .

وقد انتهى دور كايم ومدرسته إلى رفض العقل مصدر المبادئ العقلية الضرورية السالفة الذكر ، وإنما هي مرتبطة بتصورات المجتمع ومقتضياته ، فن ذلك ما لاحظوه بشأن قانون عدم التناقض مثلاً ، فالبدائي كثيراً ما يضيف إلى الأسماء صفات يفتقر بعضها بعضاً ، بل من المفكرين من يقع في التناقض على خير إرادته طبعاً ، ويمثل هذا يمكن أن يقال في قانون الذاتية عند البدائيين ، من أجل هذا تحدث « ليفي بريل » عن التفكير - البدائي - الذي يسبق المنطق ، إن الإنسان لا يحترم قوانين المنطق - التي اعتبرها العقليون أولوية بدئية موروثية - إلا حين يميل إلى احترام مقتضيات العقل السليم ويرغب في أن يلزم التفكير المعقول .

(١) انظر ص ٢٠١ وما بعدها من هذا الكتاب .

ومن الخطأ أن يظن خان أن هذه للبادئ العقلية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان  
والمكان والظروف والأسوال ، واستقراء تاريخ السلم عادةً يشهد بأن هذه  
البادئ قد نشأت على صورة أنماط في التطور حتى بلغت صورتها الراهنة  
في أذهان ، وفي الدراسات السيكولوجية العقلية البدائية والطفل والراشد ما يزيد  
هذه الأنماط .

وبكذا اعتبرت البادئ العقلية من ظواهر الحياة الاجتماعية ، والظواهر  
الاجتماعية -- عند هذه المرحلة -- تشمل مناحي الفكر والشاطئة والعمل جميعاً ،  
لأنها تصدر من ناس يعيشون في مجتمع واحد تحت ظروف واحدة ، من هنا دخلت  
فكرة تصرفه مجال الظواهر الاجتماعية ، وأصبح الفرد في نظر هؤلاء الاجتماعيين  
يشقى عن النقل الذي أنشأه وآراه ، ويخضع لها راضياً أو كارهها ، بل إنه  
يحبب -- حين يسكره على قبولها -- أنه حراً مختاراً في التسليم بها ، ومن ثم  
يكون التسليم مع الجماعة التي يعيش في أحضانها ، وبهذا رأى « دوركايم » أن  
البادئ العقلية السالفة الذكر وليدة العقل الجمعي ، وعمرة الحياة الاجتماعية ، وهو  
يشابه « سبنسر » في ادعائه أن هذه للبادئ وليدة المجتمع وعلى هذا فهي نظرية  
في الأثر ، ويبرر هذا خصوهها لها ورخصتها عنها ومحوها عن مصيبتها -- شأنها  
في هذا شأن سائر الظواهر الاجتماعية .

موقف الفاروق من التصرفات

وتبنيها بهذا من بعض الوجوه موقف « الماركسية » من المصلحة بوجه عام ،  
وإن كانت الظروف الاقتصادية هي التي تسيطر على هذا الموقف ، يقول « كارل  
ماركس » : « إن الإنسان صانع تاريخه » وأن البيئة المادية تُسكّن الإطار  
الذي يزاوئ الإنسان نشاطه في نطاقه ولا يستطيع أن يتجاوز حدوده ، والعوامل  
الاقتصادية تصنع المجتمع وأفراده ، وهي بدورها تتأثر بتفكير الإنسان ورغباته ،

لأن المعرفة ليست مجرد تأمل عقلي يُطلب لذاته كما قلنا من قبل ، ولكن أفكار الإنسان ورغباته لا تنبئ ، تلتزائياً كأنز للمقل حين يؤدي وظيفته الطبيعية في التفكير والتأمل ، إنها وليدة النظم القانونية والمذاهب الأخلاقية التي يعيش الفرد في ظلها ، والتعليم والتربية التي تلقاها في حياته ، وهذه المذاهب القانونية والأخلاقية والسياسية والتعليمية مرهونة بدورها بالظروف الاقتصادية التي تكتنفها ، ومن ثم كان الوضع الاقتصادي في المجتمع هو في آخر الأمر العامل الذي يحدد سائر العوامل ويتحكم فيها ، ومن هنا كان هدف المعرفة تضيير الأوضاع الاقتصادية بأوسع معانيها ، تضييراً يقضي على الرأسمالية ويوقف استقلال الإنسان . . . إلى آخر هذه الدعاوى التي أشرنا إليها عند حديثنا على موقف الماركسية من لفلسفة (١) .

ونظرية المعرفة عند ماركس تخالف الاتجاه الأرسطاطاليسي التقليدي الذي يطلب العلم لذاته ، بمقدار ما تتفق مع مذهب الذرائع Instrumentalism في فلسفة العمليين من أمثال « جون ديوى » ، ذلك أن ماركس لا يقر تأمل العالم الخارجي مجرد التأمل ، لأن المعرفة هذه لا تُطلب لذاتها وإنما يلتصقها الإنسان ليسخرها في تضيير البيئة التي يعيش فيها ، إنها نقطة بدء لنشاط يقرب عليها ؛ والإنسان عنده قادر على أن يعرف العالم الخارجي ، ولكنه لا يقنع — ولا ينبغي عليه أن يقنع بمعرفته كنهاية في ذاتها ، فإن المعرفة لا تُفهم مستقلة عن السبل الذي يتحقق بها ، إن القطعة لا تعرف الفأر بمجرد المعرفة ، والزارع لا يعرف حقل الحنطة ويقنع بمجرد معرفته ، ليست المعرفة عندهما — أو عند الإنسان — إلا شيئاً حارصاً في سلسلة وقائع تنتهي بالسبل ، وهذا العمل يراد به تضيير البيئة التي تخضع له ، وتضيير صاحبه الذي يزاره ، من هنا كان العالم وكانت الطبيعة البشرية في حركة معصاة لا تعرف السكون ، وليست المعرفة إلا القوة الدافعة إلى هذا التضيير

(١) انظر ص ٥٣ وما بعدها في هذا الكتاب .



ومن العبث أن نعتقد في وجود تفكير نزيه مجرد من كل غرض ، إن مثل هذا التفكير الذي تجده أرسطو وجهه أشرف ألوان التفكير محض خرافة ، وما دام الغرض الذي تهدف إليه المعرفة هو تغيير البيئة ، فالمعرفة تكون صادقة متى نجحت في تحقيق هذا الغرض ، فغيرت أحوال البيئة الاجتماعية طبقاً لأغراضنا في تغييرها ... من أجل هذا يقبل الكثيرون من الباحثين : ما أقرب الشبه بين ماركس وديوى . . (١) على نحو ما أشرنا من قبل (٢) .

### صانعات المعرفة عن الصوفية : (٣)

أشرنا في حديثنا عن المذهب العقلي إلى أن أصحابه يردون المعرفة الصادقة إلى الحدس والاستنباط العقلي . ولكن بين المحدثين من الفلاسفة من رد المعرفة إلى الحدس وحده ، وعرف هذا الاتجاه أوضح ما يكون في المصور الوسطى عند صوفية الإسلام كذلك ، فقد كانوا مع اعترافهم بأن من معارفنا ما يرتد إلى الحدس ، وضها ما يرجع إلى العقل ، متفقين على أن المعرفة الحسية أدنى مراتب المعرفة وأكثرها تعرضاً للخطأ ، وأن المعرفة التي يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى إلى الثقة وأكثر أماناً ، إلا أن للعقل نطاقاً لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز حدوده ، ووراء هذا النطاق مجال يمكن ارتياد مجاهله بنوع من الإدراك يقوم فوق مدارك البشر - الحسية والعقلية معاً - ذلك هو الإدراك الحدسي ، وقد قابل الصوفية بين العلم الذي يجيء عن طريق الإدراك الحدسي والعلم الذي يجيء عن طريق البرهان العقلي ، ويتيسر أوطها للأنبياء - عن طريق الوحي - وللأولياء - عن طريق الإلهام - ومع بعض الناس نموذج منه يبدو ضعيفاً في الرؤيا الصادقة . وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم عن الكتاب والسنة ، والمتكلمون

(١) C. Jood, Guide to Philosophy, 1936, p. 474-76

(٢) انظر ص ٤٤ وما بعدها في هذا الكتاب .

(٣) انظر الفصل الثالث من الباب الرابع في هذا الكتاب .

يرون أن العلم تَفَقُّه ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة ، فإن الصوفية يقولون إن العلم اليقيني يجيء عن طريق الحدس ( أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الوجدان كما يقول الصوفية ) ولا يصدر عن معلم أو تأمل عقلي أو خبرة حسية ، وهو يقابل العلم الذي يجيء عن طريق البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين معاً ، إنه يُلقى في قلب الصوفي إلقاء فيذوق معانيه ولا يستطيع وصفها ولا الإفصاح عنها وكتب الصوفية حافلة بوصف هذا العلم اللدني وبيان خصائصه وعوائقه وطرق التوصل إليه . ومن الصوفية من أدركهم حال الفناء عن النفس وعن كل ما سوى الله فلم يشهدوا إلا الله ( مذهب وحدة الشهود ) فاتهموا إلى القول بالإنحاد - اتحاد الناسوت باللاهوت أي اتحاد الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية كما ذهب أبو اليزيد البسطامي - أو القول بالحلول - أي حلول الله في مخلوقاته كما ذهب الحلاج - أو القول بوحدة الوجود - إن الله والمخلوقات حقيقة واحدة هي علة نفسها ومعلولة لنفسها - كما قال ابن عربي وإن جاء مذهبه في صحوته وليس في حال فناءه .

وكان طبيعياً أن يتنكر أهل السنة لهذا النوع من التصوف الذي تسلمت إليه الأنظار الفلسفية في الوجود والمعرفة وطوحت بأهله في مقاهات باعدت بينهم وبين قواعد الدين البسيط ، وتصدى الأشاعرة لإنكار هذه النظريات الجامحة ، وظهر من بينهم صوفي كبير هو النزالي ، فأبقى على التصوف الذي يسائر تعاليم الدين ويتمشى مع روح السنة ، وإن آثر العمل على النظر ، وغاب التعبد على التأمل ، ورجح الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس على النظر للعقل والاستدلال المنطقي ، ومن هنا كانت حملته على الفلاسفة وعلماء الكلام معاً ، وكان نزوعه إلى إقرار الفلاسف طريقاً إلى الله ، والقول بالحدس والفيض والإلهام أداة دراك العالم الباطن .

والرأى عند النزالي وغيره من الصوفية أن وراء الإدراك الحسي والعقلي إدراكاً أصح وآمن وأدعى إلى الثقة ، وعدم تعجل هذا الإدراك لا يدل على استحالة

فإن المنام يحدث في أحلامه ما يتبين عند اليقظة أنه مجرد أوهام ، فلماذا لا تكون المعرفة التي تجيء أثناء اليقظة عن طريق الحس أو النقل شبيهة بالمعرفة التي تقع في المنام في أحلامه ، وتكون هناك حالة نسبة اليقظة إليها كنسبة النوم إلى اليقظة ، فإذا وقعت تلك الحالة أدرك المرء أن كل المعرفة التي حصلها في يقظته ليست إلا خيالات وأوهاما .. ؟ تلك الحالة هي التي يدعى للصوفية أنها حالتهم <sup>(١)</sup> من هنا نأخذ بمضمون :

وجوردي أن أغيب عن الوجود بما يبدو علي من المشهود  
ويسم الفزالي بتعريف العلم اليقيني الذي يعنى الصوفية فيقول إنه « العلم الذي  
ينكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه إمكان الخطأ والوهم ،  
ولا يتسع للشك لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ بحيث أن يكون مقارناً لليقين  
مقارنة فرعية بإظهار بطلانه من يقاب الحجة ذمياً ، وانحصاً ثباتاً ، لم يورث  
ذلك شكاً أو إنكاراً ، ومثل هذا العلم لا يجيء عن طريق الحس ولا عقل ، فالعلم  
الذي يجيء عن طريق الحس عظمى لا يرتقي قط إلى مرتبة اليقين ، فالعين — وهي  
أثر الحواس — ترى الظل وانما لا يتحرك ، وتشهد الشجرة به بغير ما تقول العين ،  
« وتنتظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ولكن الأدلة الهندسية  
تشهد بأنه أكبر من الأرض في المقدار ... بل لا ثقة في العلم الذي يجيء عن طريق  
العقل كذلك ، إذ أن من الممكن أن تدرك الإنسان حالة نسبتها إلى العقل كنسبة  
التبعية إلى المقوم ، فيكون كل ما عرف في يقظته شياً بما حصله بحسه ... ثم ينتهي  
الفزالي من إثارة الشك في المعرفة الحسية والعقلية إلى القول بالحس الباطني أداة  
لإدراك العلم اليقيني السابق الذكر ، وبه تدرك الأوليات العقلية التي تجيء بنور  
يقذف الله في الصدر ولا تفسر بنظم دليل وترتيب كلام .. ولكن عدس الفزالي

(١) المنقذ من الضلال - طبعة مكتبة النشر العربي ص ٧١ - ٣ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٦٩ - ٧٤ .

مقيد بالكتاب والسنة - كما أشرنا من قبل - وليس هذا هو الحال مع غيره من الصوفية ، فإن منهم من صرح بأن الشريعة لم تجعل إلا للمحجوبين ...! وعلى الصوفي المعارف عند هؤلاء أن يأتي من أعمال العبادة ما يتفق مع رؤية الله وإن خالف بهذا ظاهر الشرع ، إن الشريعة للمحجوبين ، والمعرفة ( الصوفية ) للمختارين ... ! لم يكن للنزالي من هؤلاء ، وقد أشرنا - بالإضافة إلى هذا - إلى حلقة حتى الثائنين بالأشهاد والجلول ونحوها .

ولكن كيف تتأني للصوفي هذه الحال ؟ أي كيف يتسنى له أن يبلغ هذا الإدراك الحدسي ؟ قالوا إن في النفس البشرية استعداداً للانصلاح من البشرية إلى الملكية لتصير ملكاً بالفعل في لحظة من اللحظات ، عندئذ توجه إلى الملأ الأعلى وتتصل به نظرة لا اكتساباً وبهذا يتجاوز الإنسان صيرته العلماء الذين يعجزون بطبعم عن بلوغ الإدراك الروحاني لاتصالهم بالمدارك الحسية التي تؤدي إلى كسب العلوم التصورية والتصديقية<sup>(١)</sup> إن على القلب غشاوة من شهوات الجسم ومشاغل الدنيا ، ومتى انقضت تكلمت النفس العلم بإلهام إلهي على سبيل المكاشفة فالطريق إلى بلوغ هذه المرتبة هو تشييم الجهادة ومحو الصفات المنصومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنهه الهمة على الله ، حتى يكشف الأمر كما تكشف للأنبياء والأولياء ، وقاض الفور على صدورهم بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفرغ القلب من شواغلها<sup>(٢)</sup> ، فإن العلم اللدني بجيء بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب والروح ( المحفوظ ) ...<sup>(٣)</sup> إلى غير هذا مما سجلت به كتب الصوفية على اختلاف نزعاتهم<sup>(٤)</sup> .

وتصفية النفس على هذا النحو إنما تتم على أكمل وجوها بفضل من الله ،

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٨٣ - ٥ .

(٢) النزالي : الاحياء - ٣ ص ٣ و ٧ و ٨ و ١٦ وغيرها من الصفحات .

(٣) النزالي : كيمياء السعادة ص ١٥ .

(٤) قارن كتابنا : التنبيه بالغيب عند مفكري الإسلام ولاسيما ص ٤٣ وما بعدها .

وإن تطلب الأمر من العبد جهداً باطنياً قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » والله هو الفاعل الحقيقي لكل فعل ...

من هذا النبع تفيض المعرفة اليقينية عند الصوفية ، وهذا النبع يقوم وراء نطاق الحس ونطاق العقل معاً ، وسنعود إلى الحديث عن منهج المعرفة الصوفية في الفصل الثالث من الباب الرابع من هذا الكتاب .

حسبنا هذا بياناً لأظهر مذاهب الحسين والعقائين والصوفية في تحديد منابع المعرفة ومسالكها ، ولننقب بحكمة في مناقشتها عسى أن نتبين وجه الحق في أمرها :

### نقريب عام :

لعلنا لاحظنا بما أسلفنا أن نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية مصدرراً للتسليم اليقيني قد أسبغ فهمها ، فظن « جون لوك » أن الفطرية في مذهبه معناها وجود ممان وقضايا صريحة في ذهن الإنسان منذ مولده ، وأن التسليم بها يفتح المجال للآراء الشخصية والتقديرية الفردية ، وهذا ما لم يقل به ديكارت ومدرسته ، إذ أراد ديكارت بالأفكار الفطرية صوراً عقلية تقوم في الذهن سابقة على كل تجربة ، وهي موجودة في العقل بالقوة حتى تخرجها التجربة إلى الوجود الفعلي في مجال الوعي ، وقول ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين إن أفكارنا فطرية ، معناه أنها طبيعية natural وقد طبقوا هذا المعنى - كما طبقه القدماء فيما يرى هملتين - على أفكار يشترك في التسليم بصحتها العقلاء في كل زمان ومكان<sup>(١)</sup> .

أجل ليس بين الفلاسفة المعاصرين فيلسوف يقول بالأفكار الفطرية في صورتها التي هاجمها لوك على النحو الذي أسلفناه ، بل لقد صرح اللورد هر بارت

تشير برى Herbert of Cherbury الذي توفي قبل مئتي ديكارت بعامين (أى ١٦٤٨) بأن العقل يولد أشبه ما يكون بكتاب حافل بالأفكار ، ولكنه يظل مغلقاً حتى تفتح أوراقه تدريجياً بالتجربة ، وعندئذ تنطلق أفكاره وحقائقه الحبيسة ، وصرح ديكارت نفسه بأن الحقائق تكون كامنة في النفس كحجر النوار في الحجر الصوان كما أشرنا من قبل .

وقد تحاشى المعاصرون استخدام هذا اللفظ الغامض « فطري » innate واستبدلوا به لفظاً أقل منه غموضاً : هو « باطنى » connate تفادياً للصورة التي تصورها في هذا الصدد أمثال « لوك » بل ذهب مدرسة التطوريين ( سبنسر ) إلى اعتبار الفطري عادة اكتسبها الجنس بالتجربة وورثها الأفراد جيلاً بعد جيل حتى ظنت فطرية غريزية ، أى إن المبادئ العقلية والخلقية نشأت بالتجربة بعد تطور طويل في حياة الجنس ولكنها تبدو الآن في نظر الفرد فطرية حدسية .

بل إن المذهب العقلي في جملته قد نازعه السيادة المذهب النقدي Criticism في القرن الثامن عشر وما بعده ، فتوسط المذهبين التجريبي والعقلي ، نقد كليهما وحاول أن يجمع بينهما في نسق واحد ، ذلك أن « كانط » + ١٨٠٤ منشئ هذا المذهب قد حاول أن يجمع في مذهبه بين التجربة والعقل مصدراً للمعرفة ، قائم بالأشياء مرجعاً إلى التجربة ولكن الإدراك الحسى لا يستقيم بغير مبادئ أولية بديهية لا تستمد من التجربة ، بل تقوم في الذهن سابقة على التجربة وتكون شرطاً لازماً لها ، وبهذا انصل « كانط » بالتجريبيين والعقليين معاً ، والأفكار عنده لا تقوم بذاتها بمعنى أن اتصالها بعضها ببعض يؤدي إلى معرفة جديدة مستقلة عن التجربة ، فإن مهمة الأفكار أن تساعد على تنظيم الحقائق وربطها بعضها ببعض ، وبهذا يتعذر العلم بحقائق الأشياء عن طريق المعاني بما هي كذلك ، وهكذا تُرد المعرفة إلى عامل صورى هو طبيعة العقل المدرك وعامل مادى هو الإدراك الحسى ، وبغير اجتماع هذين العاملين يستحيل قيام علم صحيح

لأن العقل المحض لا يزود الإنسان بمحتائق لها قيمة علمية - كما يدعى العقليون (١).  
ومع أن المذهب النقدي قد خفف من تعارف المذهبين العقلي والتجريبي  
فقد طأ ما عناه المذهبان السابقان من وجوه النقد، إذا اتقى المذهب العقلي  
في صورته الجامدة التي عرفناها عند «ديكارت» بل اختفى كمنظرة مستقلة،  
ولبت التمازج قائماً بين المذهبين التجريبي والنقدي، وإن كان المذهب النقدي  
قد كفف عن الاعتقاد في المعرفة البديهية الأولية التي اتفقت عليها طبيعياً للعقل،  
وكانت عنده من أكبر معتقداته وأعظمها خطراً، ويكاد يكون دعواته على اتفاق  
في أن هذه المعرفة البديهية يراد بها جزء من المعرفة لا يتوقف صوابه على التجربة  
الشخصية (٢).

على أن هذا الذي أسلفناه في نقد المذهب العقلي لا يبرر قبول المذهب  
التجريبي في صورته الجامدة السابقة الذكر، فإن التجربة لا تتناول إلا الجزئيات  
ولا تكشف إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة، ولا تتجاوز هذا النطاق  
المحدود، لأن هذا عن شأن العقل الذي تخضع له التجارب الجزئية، ومن ثم كانت  
التجربة لا تكفي لقيام المبادئ العامة المطلقة التي تفسر التجربة وتكمل أحكامها  
موضوعية، إن هذه المبادئ لا تتعلق بالجزئيات التي تدرك بالحس، وعندها تتلاقى  
المفهوم السايمة - راضية أو كارهة - بمعنى أن العقلاء يشعرون بأنهم ملزمون  
باحترامها، بحيث لا يقعون في التناقض ولا ينكرون ذاتية الشيء بإرادتهم ثم كيف  
ينشأ العقل نفسه عن التجربة؟ إن إنكاره يؤدي إلى إنكار الحقائق الموضوعية  
ورد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة، ومن ثم يتلاشى العلم وتختفي الفلسفة (٣).

أما عن نظرية الاجتماعيين والماديين فشر ما يصاب عليها غلوها في تفسير

(١) قارن : Kulpe, p. 181-2 وكذلك Paulsen, 389-420 في مذهب و كانط.

العقل الصوري ونقده وانظر ص ٥٩ - ٦٠ من هذا الكتاب.

(٢) O. Killpe, P. 183

(٣) تصدى ابن سينا لنقد مذاهب الحسين في النسخ الرابع من كتاب الإشارات،

فليرجع إلى أدلته من أراد.

الظواهر — العقلية والعاطفية والعملية — بسامل واحد هو الحياة الاجتماعية عامة أو الاقتصادية بوجه خاص ، ومع تسليمنا بأن لهذه الحياة تأثيرها في مناحي الحياة الإنسانية — ففكرا وعاطفة وعملا — يبدو لنا أن الحياة الاجتماعية ومقتضياتها لا تكفي لتفسير أفكارنا وخواطرنا ونظاراتنا العلمية ؛ في المجتمع الواحد تعيش كثرة من أفراد ، يطبع أكثرهم لون واحد من التفكير والشعور ، ولكن من بين هؤلاء الأفراد كثيرين يعلنون بتفكيرهم — أو شعورهم — هلى روح العصر الذى يعيشون فيه .

هذا إلى أن المبادئ العقلية الصالفة المذكور تهدف إلى تنظيم التجربة الفردية ، وهى تختلف كلى الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة ، فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرها الوحيد ، ومن ثم ينسحب ما قلناه في تنفيذ المذهب الحسى عامة على مذهب هؤلاء الاجتماعيين ، وبهذا — وبغيره — نشعر بأن صمد المعرفة الإنسانية إلى التجربة الحسية والنظر العقلى مجتمعين ، وكل محاولة يراد بها بتر أحد هذين المنصرين تنتهى لا محالة إلى ضلال .

وشبيهه بهذا يمكن أن يقال فى التفسير المادى للمعرفة الإنسانية ، فالأحوال الاقتصادية وإن أثرت فى الحياة العقلية ، إلا أنها بدورها تتأثر بمعارفنا وثقافتنا ، وتتشكل فى ضوء حياتنا العقلية كما قلنا من قبل ، وحسبنا ما أسلفنا من نقد هذا الاتجاه<sup>(١)</sup> .

على أن هذا وغيره مما يمكن أن يقال فى نقض المذهب التجريبي — فى كل صورته — لا يعنى الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة ، كلا فإلى هذا قصدنا بنقد هذا المذهب ، لأن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ، ولكنها لا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو الفلسفى بالتجربة وحدها ، وإنما تفتقر لى تستوفى هذه الشروط — وقد أسلفناها فى الباب الأول — إلى ما جرت العادة بتسميته

(١) انظر ص ٦٤ وما بعدنا من هذا الكتاب .



بالعقل الذي لا يمكن اكتسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية ، من أجل هذا كان « ليبنتز » في رأينا - وإن كان في الأصل من أتباع المذهب العقلي - أصدق فهما لهذا الوضع من هؤلاء الحسنيين والعقليين معاً ، إذ استطاع بفضل نزعة إلى التوفيق بين المذاهب (eclecticism) وتلفيق خصائصها أن يغير الهوة التي تفصل بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، كان جون لوك والتجريبيون من ورائه يقولون إن النفس تولد خلواً من كل فكرة أو معنى ، كصفحة بيضاء تملأها التجربة سطوراً - كما كان أرسطو من قبل - وكان ديكارت والعقليون من ورائه يرون أنها تحوى في الأصل معاني ولا عمل للأعيان الخارجية إلا إبقاؤها عند الضرورة - كما اعتقد أفلاطون من قبل<sup>(١)</sup> - فلما جاء ليبنتز وافق لوك على أن العقل ليس فيه شيء لم يمر بالحس أولاً ، ولكنه أضاف إلى هذا قوله : إلا العقل نفسه Nisi ipse intellectus فكان بهذه الإضافة أصدق من التجريبيين والعقليين الخالص فهما الحقيقة المعرفة الإنسانية<sup>(٢)</sup> .

وبعد فترجو أن يكون في هذه المناقشة العاجلة ما يلقى بعض الضوء على المذاهب السالفة حتى يوضح ما لها وما عليها .

وقد بقي أن نذكر القارئ بأن الكثير مما قلناه في البابين السالفين يتصل بمنابع المعرفة وأدواتها ، وقد اتجهت فلسفة جمهرة المعاصرين اتجاهاً إنسانياً خالصاً ، وحسبنا شاهداً على صحة هذا فلسفة الوجوديين Existentialism في فرنسا وفلسفة العمليين Pragmatism في أمريكا وفلسفة الماركسيين وغيرها من فلسفات المعاصرين في العالمين الأوربي والأمريكي ، وحسبنا ما قلناه عن هذه الفلسفات فيما سلف من فصول هذا الكتاب<sup>(٣)</sup> .

(١) f. Fleming, p' 39-4-95

(٢) قارن Ruth Lydia Saw, Leibnitz, 1954 (Pelcan)

(٣) انظر ٤٠ إلى ٦٨ وفي الفصل الثاني من الباب الرابع (مقاييس الحق) وغير ذلك من

فصول هذا الكتاب وصفحاته .

## مصادر الباب السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصاب الكلام في

الفصول الثلاثة السالفة - يكن الاطلاع على المصادر التالية :

Montague, W.P., Ways of Knowing, 1925

Hobhouse, L.T., The Theory of Knowledge

Ormond, A.T., Foundations of Knowledge

Joachim, H.H., The Nature of Truth

Woozley, A.D., Theory of Knowledge, (An Inbroduction 1949).

Ewing, A.C., Fundamental Questions of Philosophy

Ledger Wood, Analysis of Knowledge, 1940

( يتناول نظرية المعرفة من الناحية السيكلوجية )

Laird J. Recent Philosophy, 1945

Moore, G.E., (1) Some Main Problems of Philosophy

( صدر عام ١٩٥٣ وإن كان يجمع محاضرات ألقاها مور منذ أربعين عاما )

(2) Philosophical Studies

Metz R., Hundred Years of British Philosophy

( ولا سيما القسم الثاني ص ٢٣٥ - ٧٠٤ طبعة ١٩٣٨ )

Brand Blanchard, The Nature of Truth

Ladd, G.T., (1) Knowledge, Life & Reality

(2) Philosophy of Knowledge, 1897.

( بحث في طبيعة المعرفة وأهدافها وصحتها )

Bowne, B.P., Theory of Thought & Knowledge

Aaron, R.N., Nature of Knowledge

Coffey, Epistemology.

Barron, Elements of Epistemology

Berkley, Treatise concerning the Principles of Human Knowledge

Hume, D., A Treatise of Human Nature

( ١٩ - أسس )

- Locke, J., Essay Concerning Human Understanding  
Descartes, R., Meditations  
Saisset, E., Le Scepticisme, Anesidème-Pascal-Kant  
Dowden, E., M. Montaigne  
Balfour, Defence of Philosophic Doubt  
Schiller, F.C.S., (1) Humanism, Philosophical  
(2) Essays, Studies in Humanism  
Halleux, J., Les Principes du Positivisme Contemporaine  
Brochard, V., Les Sceptiques Grecs  
Waddington, Pyrrho & Pyrrhonism  
Bevan E.R., Stoics & Sceptics  
Royce, J., Lectures on Modern Idealism 1919  
Baillèe, B., Idealistic Construction of experience  
Hicks, J.D., Critical Realism, 1938  
Spaulding, F.G., The New Rationalism, 1918  
Ewing, A.C. Idealism, a Critical Survey (1934)  
Drake, D. & others, Essays in critical Realism  
Laird, J., A Study in Realism  
Russell, B., Problems of Philosophy  
Husserl, E., Ideas, : A General Int. to Pure Phenomenology  
Philosophical Essays in Memory of Husserl,

يحتوي مقالات في عرض مذهبه ونقده ، كتبها أعضاء يمشون هذه الحركة الفلسفية ، ونشرها  
Marvin Farber مطبعة جامعة هارفارد ١٩٤٠

Marvin Farber, The Foundations of Phenomenology, 1943  
Lalande. A. Vocabulaire Technique et Critique de la  
Philosophie

هو مُعجم في جزئين لا غنى عنه لباحث في الفلسفة وضعه مؤلفه<sup>(١)</sup> بمؤونة  
أعضاء الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩٣٦ ( وطبعته الخاتمة عام ١٩٤٧ مزبدة  
ومنقحة ) وهو آية في الدقة .

جيل صليبا : علم النفس الفصل الرابع عشر .

(١) استعدت الجامعة المصرية ( جامعة القاهرة ) عند إنشائها الأستاذ « أندريه لالاند »  
أستاذ المنطق بالسوربون لتدريس الفلسفة بكافة الآداب بها ، ثم عادت واستعدته مرتين آخرين  
لقسم الفلسفة ، وكان كما يعهد جميع حارفيه مثالا في علمه وخلقه .

# الباب الرابع

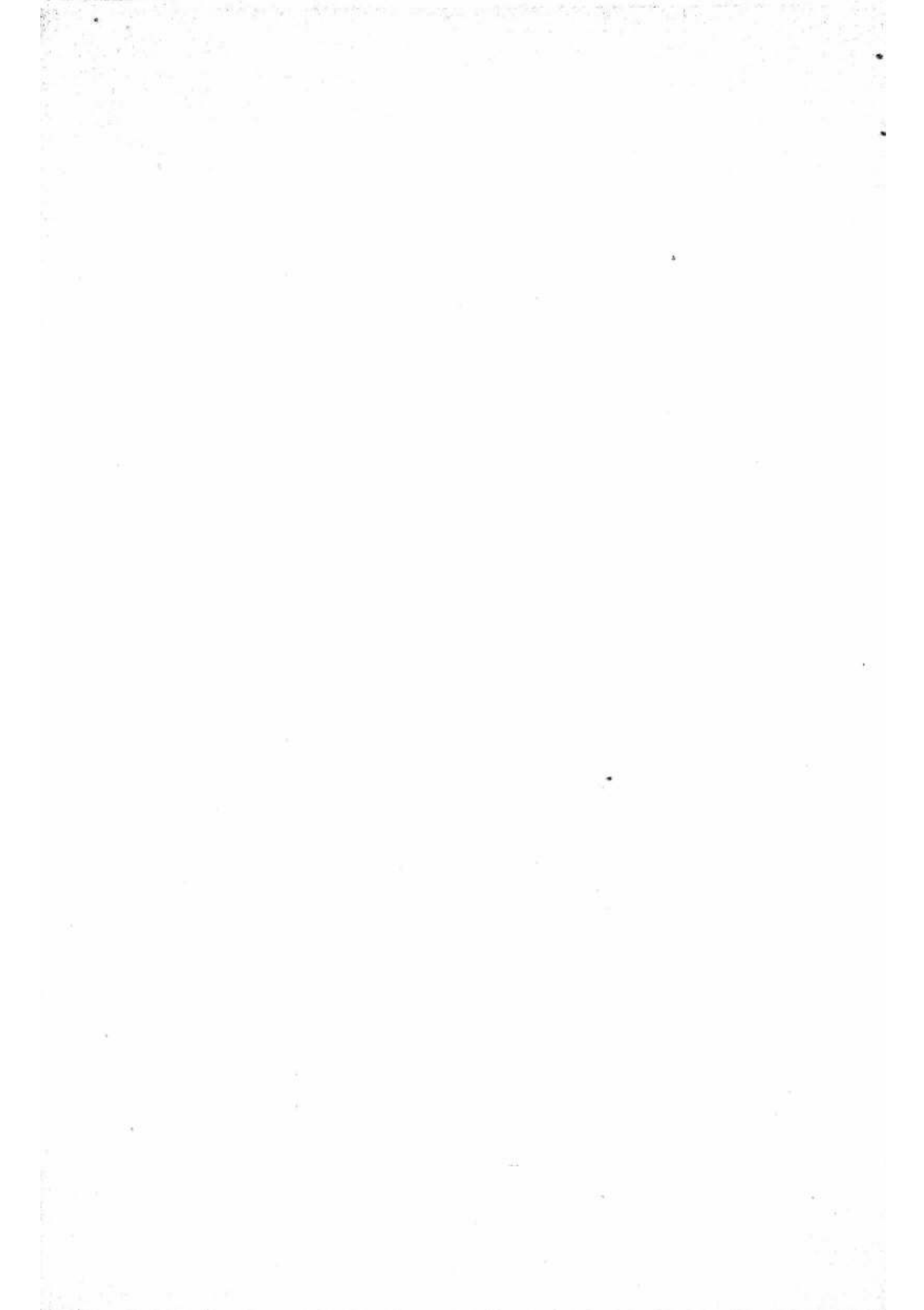
مبحث الأكسيولوجيا أو القيم

الفصل الأول : لمحة إلى القيم ومشاكلها .

الفصل الثاني : الحق - وعلم المنطق

الفصل الثالث : الخير - وعلم الأخلاق :

الفصل الرابع : الجمال - وعلم الجمال .



## الباب الرابع

### مبحث الأكسيولوجيا أو القيم

عرضنا في البابين السابقين لدراسة مشكلتين من مشاكل الفلسفة الرئيسية الثلاث ، هما مبحث الوجود ونظرية المعرفة ، وسنُفرد هذا الباب للمبحث في المشكلة الثالثة ونعني بها : الأكسيولوجيا أو مبحث القيم - نتناوله في أربعة فصول نُجمل في أولها صنوف القيم وأظهر مشاكلها ، ونعرض في الفصول الثلاثة الأخرى للقيم الثلاث : الحق والخير والجمال ، مضمينين في كلٍّ منها بمعرفة اتجاهات الفلاسفة في تصور طبيعتها ، وتحديد المقاييس التي تُصطنع في فهمها ، مُعقِّبين على كلٍّ منها بتاريخ العلم الذي يتناول معالجتها أو تقديم فكرة عامة مجتمعة تُلقى عليه بمض الضوء :



# الفصل الأول

## لمحة إلى التقييم ومشاكلها

صنوف القيم - طبيعة القيم - علاقة القيم إحداهما بالأخرى - التوحيد بين الحق والجمال -  
التوحيد بين الخير والجمال

الأكسيولوجيا مبحث يضم مذاهب الفلاسفة في صنوف القيم وطبيعتها ومقاييسها ومنزلتها من الفلسفة ، وفي كل مبحث من هذه المباحث وضع الفلاسفة مجموعة من المذاهب لا يحتمل هذا الباب الإفاضة في شرحها ولا إجمال القول فيها جيماً ، فحسبنا أن نشير - موجزين في الكثير من الحالات - إلى أشهر المذاهب التي عرفت في تاريخ هذه المباحث (١).

أما عن طبيعة القيم ودراسة مقاييسها ومكانتها من الفلسفة فذلك ما نعرض له في الفصول التالية من هذا الباب ، فحسبنا في هذا الفصل أن نحدد موجزين

(١) تبدو نواة « الأكسيولوجيا » في نظرية المثل عند أفلاطون ، وتشير إلى مباحث مؤلفات أرسطو ( كالأداة أو الآلة - في المنطق - والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة ) وأبحاث الرواقية والأبيقورية في الخير الأقصى Summum bonum وتبدو في الفلسفة المسيحية عند القديس توما الأكويني في توحيده بين القيمة العليا والعلة الأولى - أي الله باعتباره كائناً حياً أزلياً خيراً .

وقد عولجت القيم في التفكير الفلسفي الحديث في علوم مستقلة حتى عرض « كانط » Kant لدراسة العلاقة بين المعرفة والقيم الخلقية والجمالية وللدينية .

وفي القرن الماضي نشأ مذهب التطور Evolutionism وظهر من العلوم علم الإنسان Anthropology والاجتماع Sociology والنفس والاقتصاد ، وأخضعت هذه الاجتماعات في التفكير لتحليل تجريبي علمي ، واهتم الباحثون بتنوع ظواهر القيم ونسبتها - توفيقها على الأفراد وحالاتهم - أكثر مما اهتموا بوحدها وطبيعتها الميتافيزيقية .

وفي القرن العشرين كان أول من استخدم لفظ « الأكسيولوجيا » لأبي Paul Lapie في كتابه Logique de la Volontè وهارتمان Von Hartmann عام ١٩٠٦ ، ثم تلاها غيرها من الباحثين ، وكتب أول بحث أكسيولوجي منظم في هذا القرن « إيربان » W. M. Urban تحت عنوان « التقويم » Valuation 1909 وتلاه غيره من الباحثين .



صنوف القيم ونعرف ما يراد بطبيعتها بوجه عام - حتى نعرض لطبيعة كل قيمة على حدة في فصولنا التالية :

### صنوف القيم :

قد تُقوّم الأشياء وتُقَدَّر باعتبارها وسائل لتحقيق غايات ، وقد تُقوّم باعتبارها غايات في ذاتها - كما سنعرف بعد قليل ، والصنف الثاني هو الذي يدخل في نطاق البحث الأكسيولوجي الفلسفي ؛ وقد جرت عادة الباحثين في نماذج القيم وصنوفها بأن يردوها إلى ثلاث هي الحق والخير والجمال . وأضاف البعض التقديس الديني holiness أو worshipfulness قيمةً رابعة .

ولكن من الفلاسفة - أمثال مونتاجيو Montague - من يساوره الشك في اعتبار الحق قيمة ذاتية ، لأن من الحق ما لا يقبل التقويم ، ومنه ما كان على الحياد neutral بمعنى أنه لا يكون موضع ثناء ولا مثار ملامة ، ولكن البعض يرى أن حب الحق - دون مراعاة لما يترتب عليه من نتائج - يجعل الحق قيمةً ذاتيةً عليا - وقد أخذنا بهذا الرأي في هذا الباب .

واختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية - التقديس - فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم ( شايرماخر + ١٨٣٤ Schleirmcher وماكس أوتو + ١٨٧٦ Otto) ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى (كانط + ١٨٠٤ وهفدنج + ١٩٣١ H. Höfding) ومنهم من رآها مزاجاً منهما معاً ( هوكنج المولود سنة ١٨٧٣ W. F. Hocking) ولكن أكثر الباحثين يرى أن وظيفة الدين هي المحافظة على القيم الثلاث (الحق والخير والجمال) أكثر منها وضع قيمة رابعة تضاف إليها - ومن أجل هذا أخذنا الحديث عنها في هذا الباب .

واختلف الباحثون في تنوع القيم وتعددتها ، فمنهم من رآها متعددة ( فيما

يقول أصحاب مذهب التعدد Pluralism ، ومنهم من ذهب إلى أنها متصلة عقلياً ،  
ومن ثم أمكن توحيدها — وسنمود للحديث عن هذا الخلاف بمد قليل (١)

### طبيعة القيم :

القيم صنفان : صنف يُلمس لذاته ويُطلب كغاية ويكون مطلقاً لا يحده  
زمان ولا مكان ، وصنف نسبي ينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية ، ولهذا  
يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، فجمال الزهرة يُقوم لذاته ، وقيمة  
المربة سرهونة بما تؤديه من خدمات ، الصنف الأول يطلق عليه اسم القيم الباطنية  
الذاتية « Intrinsic Values » ويسمى الثاني بالقيم الخارجية « Extrinsic or  
instrumental » وعن الأول نشأت مشا كل فلسفية في دنيا القيم ، وهو وحده  
المعنى في بحثنا لأن ثاني الصنفين يُستبعد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها  
التقليدي ، فنحن نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات في ذاتها  
لا وسائل لتحقيق غايات .

وقد اختلف الباحثون بمدد هذه القيم : أهى صفات عينية للأشياء بمعنى أن  
لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذي يدركها أم هى من وضع العقل واختراعه ؟  
وأحدث الاتجاهات الفلسفية — فيما يقرر ونف أستاذ المنطق بجامعة لندن —  
ترى أن هذه القيم عينية أكثر منها معاني عقلية ، وإن كان من الملائمة من قال  
أنها نسبية خالصة صيردها إلى الفرد ، ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان  
والمكان والظروف والأحوال ، وبهذا الاعتبار يمنع وجود حق بالذات ، لأن  
الحق إنما يكون بالقياس إلى تفكيرنا أو شعورنا ، ومثل هذا تماماً يقال في  
الخير وفي الجمال (٢) .

(١) قارن : D. D. Runes, Dict. of Philos. art Axiology وكذلك

A. Wolf, Recent & Contemporary Philos., p. 547

(٢) V. G. W. Cunningham, Problems of Philosophy. 250-2

وقد ألح أنباع الوضعية بمختلف صورها في توكيد هذا الانجاء والسخرية من مذهب القائلين بالقيم المطلقة ممن يقررون وجود حق بالذات أو خير بالذات أو جمال بالذات، فيرى « آير » زعيم الوضعية المنطقية في إنجلترا أن أحكام القيم لا تحمل الصدق ولا الكذب لأنها إما أن تكون تعبيراً عن وجدانات أو مجرد أوامر في صيغة مضللة<sup>(١)</sup>. ونعمود إلى شرح هذا الاتجاه في كل فصل من الفصول الثلاثة التالية، لنعرف موقف الوضعية المنطقية من الحق والخير والجمال كلٌّ على حدة.

وحسبنا الآن أن نقول إن التشكيك الوضعي الذي يرد القيم إلى التجربة قد شدت أزره نظرية النسبية التي أذاعها « آينشتاين » عام ١٩٠٥ إذ اعتنق النظرية الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين وأخذوا في تطبيقها على ميادين بحتمهم، وهزوا بها فكرة المطلق التي كانت ثابتة مكينة في الكثير من مجالات المعرفة، فساعد هذا — في بعض الحالات — على إزالة قيم هزيلة بالية، توطئة لإقامة قيم أخرى تنبض قوةً وحياةً، ولكن زهرضة « المطلق » كثيراً ما ردت الناس إلى المفروضي والتحال وقوضت النبل لتطليا الطيبة للكامنة في أحقاد نفوسهم.

إن في القول بنسبية القيم جانبا من الحق يخشى أن يؤدي إلى ضلال، إن أحكام القيم Value-judgments — فيما يلوح — ليست ذاتية خالصة ولا موضوعية صرفاً، إن فيها عنصراً ذاتياً ولكن صردها إلى صفة في الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خير أو جمال، ومن أجل هذا قيل إن الأحكام التقويمية بمعنى من معانيها أحكام وصفية واقعية Factual — وهي التي تصف الأشياء كما هي في الواقع ولا تتعرض لاقويمها في ضوء ما ينبغي أن يكون — ومرجع التوحيد بين أحكام القيم وأحكام الواقع — بهذا المعنى — إلى أن الأولى تصف الخصائص

(١) قارن مثلاً : A. J. Ayer, Language, Truth & Logic (1949) ch. VI.

وانظر موقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا ص ١٩٩ وما بعدها من هذا الكتاب.

التي توجد في الشيء وتبرر تقويمه<sup>(١)</sup> . وسيزيد هذا وضوحاً في الفصول التالية .

معرفة القيم إحداهما بالآخرى :

أشرنا إلى اختلاف الباحثين في توحيد القيم وتكثيرها ، وحسبنا في هذا التمهيد أن نقدم لهم القيم بحكمة تفسر ما قيل بهدد العلاقة التي تربط القيم الثلاث إحداهما بالآخرى .

التوصيف بين الشيء والقيمة :

وحد بعض الباحثين بين الحق والخير فوصفوا علم الأخلاق بأنه منطلق السارك Logic of Conduct لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثلى الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق التفكير مع مستوياته : « المثلى الأعلى » يُستخدم للدلالة على عدة معانٍ متباينة ، منها التعبير عن شيء يتمدر تحققه أو يكون وهمياً متقابلاً للوجود بالفعل ، ولهذا آثر بعض المفكرين أن يستبعدوا هذه المثالية عند الحديث عن المثال الأخلاقي وأن يربطوا بينه وبين المثال المنطقي ، لأن المثلى الأعلى للتفكير السليم ليس شيئاً خيالياً ، بل هو شيء يتحقق في كل وقت نزاول فيه التفكير ( إذ التفكير انطاطي لا يعتبر قط تفكيراً ) ومثل هذا يقال في المثال الأخلاقي لأنه يتحقق في كل وقت ، تتصرف فيه تصرفاً صحيحاً<sup>(٢)</sup> .

ولم يرق التوحيد بين الحق والخير عند بعض الباحثين ، وأيسر ما قيل في دحضه أن التسليم به يُفضى إلى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر ، وعندئذ يجوز لنا أن نقول إن من « الخير » أن يقال إن السكّل أكبر من جزئه أو أن ٢ + ٢ = ٤ أو غير هذا من حقائق واضحة أن هذا رأى لا يساغ ، ولهذا ميز الكثيرون

(١) Cunnigham. p. 246-7 (وقد عرض للحديث عن موضوعية القيم Sorley,

Moral Values & Idea of God)

(٢) Mackenzie, Manual of Ethics ص ٢٨ وهامشها .

بين الخير والحق ، ومنهم من قدم أحدهما على الآخر - كما فعل أتباع المذهب  
الفرنشكاني - من أمثال دنز سكوت 1308 + Duns Scottus ووليم أوكام  
1343 + W. Occam في رفضهم لكل محاولة تهدف إلى التوفيق بين الفلسفة  
أو العلم ، والدين أو الإيمان ، لأن ما يكون حقاً عند الفلاسفة والعلماء قد يكون باطلاً  
في نظر الإيمان ، والخير مقدم على الحق لأن الخير من وضع الله ، وإلى مثل هذا  
ذهب أهل السلف في الإسلام .

### التوحيد بين الحق والجمال :

وإلى جانب هذا - التوحيد بين الحق والخير - أتجه بعض الباحثين إلى  
التوحيد بين الحق والجمال ، فتمالوا منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً إن الفنون  
- من شعر ونقش ونحت وتصوير - وظيفتها أن تحاكي الطبيعة ، وأكد  
هذا أفلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة في ذاته ، لأنه تقليد أشياء طبيعية  
تحاكي مثلها ، ومن ثم كان في ثالث صرتبة ، والشعر عند أرسطو صرحه إلى أمور  
منها غريزة التقليد في الإنسان ...

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مؤكدين أن غاية الفن الجمال ، وأن  
وظيفة الفنان لا تقوم في تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهدتها وآثارها ، بل مهمته  
أن يرضى عليها جمالا من خياله وعواطفه ، وهنا يفترق الفن عن العلم ، فغاية العلم  
اكتشاف الحقيقة ، وغاية الفن التعبير عن الجمال ، وإذا كان منهج البحث  
العلمي يقتضي أن مجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله ما استطاع إلى  
ذلك سبيلاً ، فإن عمل الفنان - شاعراً كان أو مصوراً أو ... - لا يكمل  
إلا بإدخال خياله وعواطفه في التعبير عن موضوعه - كما قلنا من قبل<sup>(١)</sup> - إن  
جمال القطعة الفنية لا يقاس بمدى مطابقتها للواقع ، فإن هذا هو معيار الصدق في

(١) انظر ص ١٤٢ وما بعدها في هذا الكتاب .

العلم لا في الفن ، وإذا كنا ننشد «الصدق» في الفن فإن لهذا الصدق معنى يختلف عن معناه في العلم أو الفلسفة ، يراد به في الفن صدق التعبير عن شعور فردى سليم ، ويراد به في العلم صدق النتائج بالقياس إلى الواقع ، وهكذا تعذر التوفيق بين الحق والباطل .

### التوحيد بين الجمال والخير :

وإلى جانب هذا الاتجاه وحّد بعض الباحثين بين الجمال والخير ، وهذا أشيع من الاتجاه السالف وأقدم ، لأن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال إلى حدّ جعل اليونان يستخدمن لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والفن الخُلقي ، ويوحّدون بين الجمال والجمال ، وجعل المصادر العبرية تصف التقديس بالجمال ، وجعل بعض المحدثين يُضيفون الجمال إلى النفس والحياة ونحوها ، وإن كانت هذه التعبيرات تشير إلى التقوى الدينية أكثر مما تشير إلى الجمال الخُلقي المحض .

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق ، فاعتبر الرواقية الجميل هو وحده الكامل في عرف الأخلاق ، وتردد صدى هذا الرأي عند بعض المحدثين ، فألح الفيلسوف هربارت + J.F. Herbart ١٨٤٤ - مؤسس علم الجمال - في التوحيد بين الخيرية والجمال ، وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال ، يشهد بهذا كتابه في علم التربية Science of Education ويقول رسكن Ruskin إن الذوق ليس جزءاً من الأخلاقية وشاهداً عليها فحسب ، بل إنه وحده الكفيل بالتعبير عنها ، إن الحكم الأول والأخير في تقويم الناس أن تسأل من تشاء منهم عما يجب تدرك حقيقته !

وظهر الشعور بالجمال مقترناً بالحكم الخُلقي عند المدرسة المعروفة في القرن

السابع عشر بأفلاطوني كبرديج ، ولا سيما عند هنري مور H. More<sup>(١)</sup> ، وعن موقف هؤلاء من الأخلاقية نشأ مذهب الحساسة الخلقية Moral Sense الذي ربط دعواته بين الخيرية والجمال ، فرأى شافيتسبري A. Shaftesbury ١٧١٣ أن جوهر الأخلاقية قائم في الانسجام بين وجدانات الفرد ومطالب المجتمع ، أي في جمال التناسب والتناسق بين هذه الوجدانات والذات من الميول غير الطبيعية أو الميول التي لا تهدف إلى غرض معين ، وأنكر كما أنكر غيره من أصحاب المذهب الطبيعي الإلهي Deism وجود الله كما صورته الكتاب المقدس ، وفصل بين الأخلاقية والجزئات في شتى صورها من دينية واجتماعية وغيرها ، وصرح في كتابه « بحث في الفضيلة » (1699) Inquiry concerning Virtue بأن إفراء المسيحية باتباع السلوك الخير أملاً في نعيم الجنة المقيم أو خوفاً من عذاب النار الأليم منسدة للأخلاق ! وحسب الإنسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة في ذاته ، بل رأى الاحتفاء عن افتراض وجود إله عند وضع القانون الخلقية ... فالأخلاق لا تقوم على الطمع في نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم ، وقوام السلوك الطيب هو حب الفضيلة لذاتها ، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعتها تميل إلى الجمال وتنفر من القبح<sup>(٢)</sup> ، والإنسان يجب أن يكون نظيفاً لا لأنه يخشى أن يراء الناس أو يُشفق أن يرى نفسه قذراً ، بل لأن النظافة في ذاتها محبة إلى النفس ، وكذلك الحال في الفضائل الخلقية<sup>(٣)</sup> ...

والواقع أن اليونان قد أخفقوا في التمييز الدقيق بين السلوك الخلقية والفن ، ولعل مرجع التفرقة بينهما إلى التقدم العلمي الحديث ، إننا حين نعتبر الحياة الخلقية

(١) Mackenzie, Manual of Ethics p. 177-8 وكذلك Bosanquet's Hist. of Aesthetics p. 389-1

(٢) قارن توفيق الطويل في كتاب : قصة النزاع بين الدين والفلسفة في الفصل السابع عند الحديث على هجوم شافيتسبري على الكتاب المقدس .

(٣) تفصيل مسداً في بحث نشرناه بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عدد يونيو سنة ١٩٥٢ تحت عنوان « العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق » ص ٥٣ - ٥٥ .

جميلة ننظر إليها من زاوية خارجة عن ذاتها ، فنقيم نظرنا إليها على أساس أنها نتيجة وليست فصلاً إرادياً ، إن الحياة الخلقية في جوهرها مغالبة للشهوات ومجاهدة للأهواء والنزوات ، وليس في هذا ما يبرر وصفها بالجمال<sup>(١)</sup> .

بل حسبنا في تهافت التوحيد بين الخيرية والجمال تلك الخصومة التي ثارت بصدد موقف الأخلاق من الفن ، فن الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والمعتقدات ، ومنهم من اعتبر الفن للفن فجعل غايته وفقاً على الجمال ، ومن ثم أباح لأهله أن يتمردوا على المؤلف من نظم الأخلاق وأوضاع التعرف ومقتضيات التقاليد وألا يحفلوا بغير الجمال غايةً قصوى لروائع فنهم<sup>(٢)</sup> .

في عام ١٨٥٧ أصدر « بودلير » Ch. Baudelaire الشاعر الفرنسي ديوان شعره : أزهار الشر Les Fleurs du Mal متضمناً مقطوعات تصور الأجسام المتحللة والحس المادي .

ورفع أمره إلى القضاء فأدانته بخرامة ( ٣٠٠ فرنك ) مع حذف المقطوعات التي تتنافى مع الأخلاق والآداب من ديوانه ، وأثار حكم القضاء ثائرة الكثيرين من أنصار بودلير ، فاتهم فكتور هوجو + V. Hugo. ١٨٨٥ وغيره من أدباء فرنسا القضاء الفرنسي بالظلم والجور على قدسية الفن ؛ ولكن حكم القضاء قد سرّ القائلين بأن وظيفة الفن خدمة الحياة وتوكيد التقاليد والمعتقدات ، وقد تابع المحدثون — من أمثال تولستوي — اتجاه القائلين بإخضاع الفن لمبادئ الأخلاق ومقاييسها ، ورفضوا انفصل بين الفن والحياة .

وكرجع للاتجاه الذي يربط بين الفن والأخلاق ظهر مذهب الطبيعيين الذي أنشأه بلزاك<sup>(٣)</sup> وبشر به في فرنسا زعيم المدرسة الطبيعية L'Eeole Naturaliste

(١) Mackenzie p. 30

(٢) Cunningham p. 366-7

(٣) قارن في هذا ما يراد بالمذهب الطبيعي في الفلسفة وعلم الجمال وعلم الأخلاق والآداب والدين ، وقد عرضنا لهذه المماني عند الكلام على المذهب الطبيعي في الفصل الرابع من هذا الباب



إميل زولا + ١٩٠٢ E. Zola الذي طبق في الفن القصصي المنهج التجريبي الذي دعا إليه، كلود برنار وغيره ، وهذا المذهب يصور الحياة في أدب مكشوف ولا شيء سوني هذه الحياة المكشوفة يعتبر أدباً ، لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وإرشاد ودين ، بل رسالة حق وجمال ، والشر حق موجود في الحياة وفي تصويره البارع جمال<sup>(١)</sup> ، ولكن تطبيق المنهج التجريبي في الفن القصصي يثير حتى لليوم نقداً وجدلاً .

ولهذا وبعد منذ القدم من يقاوم مذهب القائلين بالفن لذاته ، وتديماً هاجم أفلاطون في جمهوريته القصص الشمرى الذي يبدو أنه يفسد الضمير ويؤشوه المثل العليا ؛ والشعر والتصوير وغيره دجل يصد إلى العواطف فيثيرها ولا يلجأ إلى العقل المتزن الرزين لأنه لا يجد فيه مجالاً لعبه ، ويحسن تصوير الكثير من الشهوات والذرات المنحطة حتى يحملنا على الإعجاب بما نكره ، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العاثر في المدينة حتى يكفل للفضيلة الحياة ، وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن إكليلاً آية تقديرهم له وإتجابهم بفضله ، ثم يشيعونه إلى حدود المدينة ليطرده منها وهم يتدفنون بمدحهم والثناء عليه<sup>(٢)</sup> !

(١) قارن ما كتبه الدكتور طه حسين عن « بودلير - الحرية والفن » في العدد السابع من مجلة الجديد التي صدرت في ١٨ أبريل ١٩٢٨ وقد أعلن فيه رغبته في أن يعرف رأى هيكل والعقاد في مدى صلاحية الشر لأن يكون موضوعاً للفن ، ورد العقاد في مجلة البلاغ الأسبوعي ورد هيكل في العدد التالي من مجلة الجديد ( ٣ مايو ١٩٢٧ ) .

(٢) ومن الباحثين في الآداب والفنون فريق يقول بتسخير الأدب وغيره من الفنون لخدمة الإنسان في حياته الدنيا ، فيطالب الأدب بمعالجة الآفات الاجتماعية التي تنم منها بيته ، لي شخص أعراضها ويرسم طرق علاجها ، ومن ثم يصبح الأدب - وغيره من الفنون - دعوة إلى تعبئة الجهود وتكثف القوى لرفع مستوى الشعب والنهوض به في شتى مجالات الحياة السياسية والأخلاقية والاجتماعية بوجه عام ؛ ولكن من الأدباء والمشتغلين بالفنون عادة من يرى =

فيم إذن كانت هذه الخصومة التي لا تزال قائمة بين المفكرين إذا لم يكن هناك تارق بين الخير والجمال ؟ إن الاستقراء يشهد بأن الفن الرفيع لا يهدف إلى التهذيب والإصلاح ، فإن قصد إلى ذلك جاء قصده من طريق غير مباشر ، بل إن آثار الفن التي أربد بها التهذيب والإصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع - فيما يقول بوب Pop's Essay on Man ؛ من النادر أن نجد أثراً فنياً عبقرياً يمكن أن ينطوي على الرغبة في التهذيب ، فالك دكتور جونسون يرى أن شكسبير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يلوح بغير غرض أخلاقي ، ولم يكن على الدوام حريصاً على أن يشير إلى السخط على الشرير - كما قال سكوت Scotte ؛ وما يشبه هذا يمكن أن يقال في الفردوس المفقود لملتون + ١٦٧٤ J, Milton واثكوميديا الإلهية لدانت + ١٣٦٦ Dante ، وثورة اللائكة

= أن الأدب - أو الفن عامة - يصدر عن صاحبه كما يصدر الأرجع عن الأزهار ، أو النور عن الشمس ، أو الخضرة عن النبات وتوجيه الأدب - والفن عامة - إلى تحقيق أغراض يمينها <sup>و</sup> رسم له أهدافاً يقصد إلى تحقيقها ، إتلاف لطبيعة الفن ، وإفساد فروجه ؛ ومع أن هؤلاء يلحون في ألا يكون للأدب هدف مباشر ينشد تحقيقه ، إلا أنهم يرون أن الأهداف التي يتوخاها المعلمون من خصومهم سيحققها تذوق الأدب الرفيع والفن المطبوع ، يحققها عن غير قصد وبغير قصد ، إنما تتحقق هذه الأهداف صفوا حين ينتهي الفن الرفيع بالناس إلى أن تفتح أذهانهم وتذوق مشاعرهم وترق وجدانهم ، وتنضج عواطفهم ، فتحقيق الأهداف يجرى عرضاً ويتحقق عفواً ؛ أما الغاية المباشرة التي تهدف إليها الفنون والآداب فهي التعبير عن الجمال ، ومن هنا كان خلود الروائع الفنية ، إنها إنسانية تتخطى الزمان والمكان وتعالج هوائف الناس ومدى أحيائهم دون أن تتقيد بزمان أو مكان ... ولو كانت الآداب والفنون مجرد تعبئة للجهود للخلاص من حال طارئة لماتت بزوال هذه الحال الطارئة ...

وهذه الخصومة - فيما يبدو لنا - أعنف في ظاهرها مما هي في حقيقتها ، لأن من الآداب والفنون عامة ما يكون مجرد تعبير عن الجمال ، إنه يصدر عن أصحابه وكأنه صدى إلهام ، ولا يكتفى لأفضاء على هذا الصنف من الفن الرفيع أن يهاجمه خصومه في غير وفق ، إن كان من المصلحة القضاء عليه ! ومن الأدباء والفنانين من ينزع إلى ربط فنه بالمجتمع الذي يعيش فيه ، وتعبئة جهوده الفنية في خدمته ، ومن الضلال أن يراود بهذا التريق غير ما أعد له ووفق في أدائه ، بل إن هذا اللون من الكتابة والتصوير أدنى إلى روح العصر الذي نعيش فيه ، وإن قيل بحق إن الفن الذي يتخذ الجمال هدفاً مباشراً ، يؤدي إلى تفتح الوعي ويقظة المشاعر وتنبه الأحاسيس ... وليس أوثق من هذا اتصالاً بالحياة العملية في شتى مناحيها وبمختلف مرافقها .

لأناتول فرانس + Anatole Franc ١٩٢٤ وغير هذا من آثار الفن الخالدة .  
وهل يُجدي مثل هذا الفن الذي يراد تسخيرُه لخدمة الأخلاق في رفع مستواها  
عند الناس ؟ سيكون مثله مثل الشهاد الذي يهرج في مركب صاخب فاخر ،  
وعلى غير جدوى يلمس برجه انقباه أولئك الذين يسرون في الموكب محمقين  
له ! فيما يقول كاريت (١) (Caritt's Theory of Beauty p. 64-5)

وربما كان الأذى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المتطرفين قد جانب  
الصواب ، ليس من الحكمة أن يخضع الفن لتقيود العرف ومقتضيات التقاليد ،  
لأن هذه متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وآثار الفن الخالدة إنما تبقى  
بفضل ما تنطوي عليه من عناصر إنسانية خاصة ، ومن هنا عاش العباقرة من أهل  
الفن وخلدت آثارهم على القاريخ دون أن يطفئها الإعجاب بها تغيّر زمان أو مكان .  
على أن من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق العملية ، إن  
الإخلاق الفنية والامتثال الجمالي يسير في ركب المبادئ الخلقية التي تهيم على النظام  
الاجتماعي العام ، إن الفن لا يزدهر إلا في مجتمع ممانئ سليم ، والقانون الذي ينظم  
سلامة المجتمع ، يكفل صحته هو قانون الأخلاق فيما يقول « پيري » Perry's The  
Moral Economy ch.v

من هذا نرى أن العلاقة قائمة — وينبغي أن تظل قائمة — بين الفن ومُثل  
الحياة العملية ومبادئها المطلقة ، ومن ثم يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ،  
ويظل في نفس الوقت على اتصال بمبادئ الأخلاق العامة وقيمتها المطلقة ؛ وقولنا  
إن الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان أو أن الجانب الإنساني  
الخالص في روايته هو أول مقومات خلوده ، لا يعني اصطباغ الكثير من هذه  
الروائع بصيغة محلية تعتمد طلبها من زمانها ومكانها .

والرابط بين الفن والأخلاق — بهذا المعنى — يبرر القول بأن التمييز بين

الخير والجمال لا ينفى الظن بوجود علاقة خفية بين الجمال والسلوك المهدب ، لأن  
تنمية الإحساس بالجمال تهيئ على ترفع الإنسان عن اللفظ النابي والمسلك  
الجارح ، وتُبرى صاحبها من دواعي الحقد وتُجنبه مواطن الزلل المهيب .

عرفنا شيئاً عن وجهات النظر عند الباحثين في صنوف القيم وبعض مشاكلها ،  
وبقى علينا أن نعرض لكل قيمة من هذه القيم على حدة ، نحاول أن نتبين  
اتجاهات الباحثين في تصور طبيعتها ، وأن نعرف المقاييس التي وضعوها لتيسير  
فهمها ، ثم نكتب على كل منها بكلمة موجزة تؤرخ للعالم الذي يطال البحث فيها .

## مصادر للفصل الأول

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام ،  
وبعض ما سنذكره من مصادر في ختام كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ،  
يمكن الاطلاع على ما يلي من مصادر :

- Urban, W.M., (1) Valuation 1909.  
(2) Metaphysics and Value (in: Contemporary  
American Philos. vol. 11. 1930  
(3) Axiology (in 20 th Century Philosophy)  
Alexander, (Samuel) Beauty and other Forms of Value, 1933  
Dewey, J., The Quest for Certainty 1929  
Eaton, H.O. The Austrian Philos. of values 1930  
Laird, J., The Idea of Value 1929  
Losski, N.O., Value and Experience 1935  
Perry, R.B., The General Theory of Value 1926

# الفصل الثاني

## الحق - وعلم المنطق

### (1) الحق

طبيعة الحق - مقاييس الحق : نظرية الوضوح - نظرية النفع في الحياة ( البربخانية ) - مبدأ للتحقق - نظرية الاتساق أو التطابق : ( ا ) الاتساق المنطقي ( ب ) التطابق مع الواقع - مناقشة النظريات الأربع السالفة .

اختلف الباحثون في فهمهم لطبيعة الحق وتصورهم للمقاييس التي يمكن استخدامها في التمييز بينه وبين الباطل ، فلنمرض أظهر ما قيل في هاتين المشكلتين من وجهات النظر المختلفة توطئةً للتعقيب بمناقشتها وبيان مدى صوابها من صواب أو خطأ :

### طبيعة الحق :

تحتل مشكلة الحق مكان الصدارة في تاريخ الفلسفة النظرية ، فالنيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفي بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث عن معيار يطمئن إليه في التمييز بين الحق والباطل ؛ وقد شغل البحث في هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان ، فمنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم ، ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياساً . . . ومنهم من أنكر اليقين في العلم ووقف عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شيء في ذاته . . . ومنهم من قنع بالتوقف عن إصدار أحكام واكتفى بإعلان لا أدريته . . . كما عرفنا في الباب السالف من هذا الكتاب .

واستمر الجدل في طبيعة الحق ومقاييسه، قائماً إبان التصور الحديثة حتى تلقته  
الفلسفة الحديثة وزادته عنفاً، وبدأ النزاع بشأن الحق ومقاييسه في القرن السابع  
عشر والثامن عشر بين العقليين والتجريبيين حتى ضعف من مدته «كانط»  
Kant بمنذبه النقي الذي جمع بين العقل والتجربة مصدراً للحقيقة — كما عرفنا  
من قبل .

وإثبت مشكلة الحق تحتل مكان الصدارة في فلسفة القرن الماضي والقرن  
الحاضر على السواء، وتجلي النزاع بشأنها بين أتباع المذهب الصوري المحض  
Formalism أو أشيع النزعة المنطقية Logicism وبين الوضعيين عامة وأتباع  
المذهب العملي (البرجاني) بوجه خاص :

كان الرياضيون وأهل المنطق الصوري على خلاف ملحوظ مع دعاة المذهب  
العملي في تصور الحق وفهم طبيعته، فاعتقد الفريق الأول أن هناك حقاً مطلقاً  
يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ويكون حقاً موضوعياً لا يحدده زمان ولا مكان،  
فهو صفة من الصفات اليعينية التي تقوم في الوجودات مستقلة عن وجود عقل  
يدركها أو عدم وجوده .

ومن مؤيدي هذا المذهب «برنار بولزانو» Bernahard Bolzano ١٨٤٨-  
الذي يجهر بأن الحق بالذات يظل كذلك في كل الحالات، وإذا قلت إن من  
المتعذر أن يعرف الإنسان عدد الأزهار التي أثمرتها في الربيع الماضي شجرة معينة  
تقوم في مكان معين فإن هذا لا ينهض دليلاً على أن الأزهار لم توجد بعد بل مجرد  
أن سرفة عددها لا يقيسر لإنسان أو قريب من هذا يمكن أن يقال في وجود  
المطلق أو الحق في ذاته، إنه يقوم مستقلاً عن كل عقل يمكن أن يدركه .

ولكن هذا المذهب الصوري في فهم الحق قد ناضه المذهب العملي  
وغيره من مذاهب الوضعيين (كالوضعية المنطقية) وقد أفسحت المجالات  
الأمريكية والبريطانية صفحاتها — منذ مطلع القرن العشرين — للبحث في

المذهب العملي إثباتاً ونفيًا ، وأثار هذا المذهب جدلاً عنيفاً في مؤتمر الفلسفة الذي انعقد في « هيدلبرج » Heidelberg عام ١٩٠٨<sup>(١)</sup> .

كان هذا المذهب — كغيره من مذاهب الوضعيين — ينكر وجود حق يمكن أن يكون مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان ، إنه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة شأنه في هذا شأن المذهب السوفسطائي القديم ، كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية وليست مطلقة ، متغيرة وليست ثابتة ، وإن كان المذهب السوفسطائي يجعل « الفرد » معيار الحقائق ومقياس القيم — بينما يرد المذهب العملي عامة هذا المقياس إلى « الإنسان » وليس إلى الفرد ، بيد أن هذا يجعل القيم — من حق أو خير أو جمال — تقدير في الأمة الواحدة بتغير الزمان ، وتختلف في العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات ، ومن هنا كان الاختلاف مع أتباع المذهب الصوري الذي يرى الحق بالذات مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان ، لأنه صفة هيئية موضوعية مستقلة عن الحقل الذي يدركها .

ومن الفلاسفة من توسط الأتجاهين السابقين في فهم الحق وغيره من القيم ، فاعتبروا القيم جوهر الأشياء ووحدوا بين الحقيقة والقيم إلى هذا ذهب « هنريخ ريكيرت + ١٩٣٦ H. Rickert الذي رأى أن فكرة الحقيقة reality تنحل في الفلسفة إلى فكرة قيمة وأن لفظ حقيقي real يطلق على ما كان حقاً أو صواباً كحيار لكل تفكير<sup>(٢)</sup> .

حسبنا هذا عن اتجاهات الفلاسفة في فهم الحق وطبيعته ، ولنرجع مناقشته إلى ما بعد الحديث عن المايير التي يمكن استخدامها في التمييز بين الحق والباطل :

(١) Encyc. Brittanica, art. Truth وكذلك Jerusalem, Intr to Philos. p. 101

Truth

قارن : J. H. Baldwin, Diet. of Philos & Psychology, ومجم لالاند طبعة

A. Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philos. ( ١٩٤٧ )

The Dict. of Philos. ed. by D.D. Runes, (1945) art. Truth. (٢)



## مقاييس الحق (١) :

الباحثون على خلاف في تصورهم للمقياس الذي يمكن استخدامه في التمييز بين الحق والباطل ، وأظهر المقاييس التي عرفت في هذا الصدد أربعة :

مقياس الوضوح Obviousness ويقول به أصحاب نظرية الواضح بذاته Self-evident فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تحمل الشاهد على صدقها حتى ليستحيل أن تكون عتاراً للشك .

ومقياس النفع في الحياة العملية ويقول به أتباع المذهب العملي (الأمريكي) فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تثبت قيمتها عند التجربة .

ومقياس إمكان التحقق من مضمون العبارات بالرجوع إلى الخبرة الحسية ، ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

ومقياس الاتساق Consistency ويقول به دعاة نظرية الاتساق فصدق الأحكام عندهم صمدون باتساقها مع غيرها من أحكام بمعنى أن الحكم الذي يصير سائر أحكامها ولا يتنافى معها يكون صادقاً ، وما يتناقض مع مجموعة أحكامها يكون باطلاً .

هذه هي أظهر الانبجاعات المعروفة في مقاييس الحق والباطل أو الصواب والخطأ فلنتفقد عندها وقفة قصيرة تزيدنا في ذهن القارئ وضوحاً :

## نظرية الموضوع :

مقياس الحق عند أتباع هذه النظرية هو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شك ، indubitability ويبدو هذا في الأوليات الرياضية التي تبدو ضرورية واضحة

(١) اعتمادنا في تعريف بعض النظريات وإجمالاً على Cunningham, Problems of Philos. ص ١١٧ وما بعدها مع غيره من مصادر ذكرنا بعضها في هوامش الصفحات .

بذاتها self-evident كقولك إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ،  
أو الكل أكبر من جزئه ... أو غير هذا من قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى  
برهان يشهد بصحتها - فيما يقول العقليون .

وقد يتمثل هذا المقياس عند الذين يعتبرون الحس أصلح أداة للإدراك ،  
فسلامة الحس هي الشاهد المدل على صدق الأحكام التي تتناول المحسوسات  
- فيما يرى الحسيون - فإذا حكمت على الشمس بأنها مضيئة لأنك رأيتها بالفعل  
تضئ ، كان حكمك من الواضح بحيث لا يفتقر إلى دليل آخر يثبت صحته .

ومن أتباع هذه النظرية من يرى أن هناك أحكاماً لا يكون صدقها واضحاً  
ومع ذلك نزل على يقين من صوابها - متى كانت مستنبطة باستدلال منطقي سليم  
من أحكام يرتفع صدقها فوق كل شك ، كالرياضي الذي يستنبط بالاستدلال  
الرياضي من أوليات axioms واضحة بذاتها نتائج لا يكون صدقها واضحاً ولكنها  
تظل في نظره صادقة بالضرورة ، لأن الواضح هو محك نقطة البدء في تفكيره  
ومقياس الصواب في كل خطوة من خطوات استدلاله ، إنه الأساس الذي يقيم  
عليه صدق معلوماته كلها فهو المقياس الأقصى للحق .

أيد هذه النظرية بين المحدثين « ديكارت » من ناحية و « جون لوك »  
من ناحية أخرى ، فكانت أول قاعدة في المنهج الذي وضعه « ديكارت » ألا  
يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين في وضوح أنه كذلك ، وأن يتجنب التسرع  
والسبق إلى الحكم قبل النظر ... إلى آخر ما عرفناه عند الحديث عن منهجه (١) .

نظرية النفع في الحياة ( البرجماتزم ) :

ذهب أتباع المذهب العملي ( البرجماتي Pragmatism ) (٢) إلى أن الحكم

(١) ص ١١٧ وما بعدها من هذا الكتاب وانظر فيما يتصل بموقف جون لوك :  
J. Lock's Essay Concerning Human Understanding, Book IV, especially  
chapters II and V-VII

(٢) انظر ما كتبناه في هذا المذهب ص (٤٨) وما بعدها ص (٦٢) وما بعدها من هذا الكتاب .

يكون صادقاً متى دلت التجربة على أنه مفيد عقلياً وعملياً ، فإذا أريد اختبار حكم  
لمعرفة قيمته وجب أن نسأل أنفسنا : أي فرق عقلي أو عملي يؤدي إليه هذا الحكم  
في تجربتنا ، أي أن مقياس الحق هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل .

للذهب وجهان : أولهما يقرر أن الحكم الصادق أو الفكرة الصحيحة هي  
التي تعمل بنجاح *works satisfactorily* في تجاربنا في الحياة ، ومن ثم  
تكون المنفعة هي الحكم الوحيد لصديق الأحكام أو صواب الأفكار .

ويقرر ثانيهما أن الحق يراد به حادث يمرض *happens* لفكرة أو حكم ما  
فيجعله صحيحاً بما يحققه من حمل ، والدليل على صدق قضية ما أنها تزيد سيطرتنا  
على الأشياء ، والحكم يكون صادقاً متى تحقق الإنسان عن صدقه بالتجربة ، وبغير  
هذا لا يوصف الحكم بالصدق أو بالكذب .

ظهرت هذه النظرية في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر ، وإن كان  
وعاها يقولون إنها اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير ؛ كتب « بيرس » +  
Charles S. Peirce ١٩١٤ مقالاً تحت عنوان : كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا ،  
قرر فيه أن الحق يقاس بمسار العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد ، الفكرة  
عنده خطة للعمل أو مشروع له *Plan of action* وليست حقيقة في ذاتها كما  
يزعم أتباع الذهب العقلي ، والفكرة هي ما تنتهي إليه من نتائج وآثار وقد  
استشهد على صحة دعواه بأمثلة منها قوله إننا نجعل حقيقة الكهرباء ، ولكننا  
نعرف ما نتحققه لنا من منافع ، فعلى الكهرباء يقوم في الآثار التي تختلف عنها  
في حياتنا اليومية ولا عبءة بمعرفتنا العقلية لها ، ومثل هذا يقال في غير هذا المثال ،  
وجاء وليام جيمس + W. James ١٩١٠<sup>(١)</sup> فأضاف إلى هذا قوله إن هذه  
الآثار التي تنتهي إليها الفكرة هي الدليل على صدقها أو هي مقياس صوابها ،

فالطريقة التي بها نختبر حكماً ما أن نستفسر عن النتيجة التي يؤدي إليها صدقه في حياة الإنسان ، والفرق بينها وبين الآثار التي تترتب على كذبه إن كان حكماً كاذباً ، وبعبارة موجزة نقول إن عمك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة ( الفورية ) Cash-value في تجارب الحياة ، ومن ثم أصبحت المنفعة مقياس الحق .

يقول « جيمس » في صراحة : « إن التفكير هو أولاً وآخرًا ودائمًا من أجل العمل » و « تصورنا لأي شيء ندركه بالحس ليس في الواقع إلا أداة لتحقيق بها غاية ما » ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن تختبر عن طريق ما نتوقه منها من تجارب حسية أو عن طريق نجاح رد الفعل الملائم لها ، فإن « الحق Truth ليس إلا التفكير الملائم لغايته ، كما أن الصواب right ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك ... » (١)

وابتداءً من الآخر من مذهب « جيمس » هو — على ما عرفنا — أن الصدق عارض يحدث لفكرة « فتصير » صادقة بالأحداث events فصوابها حادثة أو هو عملية التحقق منها بالتجربة وبذلك يكون الحق هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ؛ يركى هذه النظرية عنده أن العلم يحمل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة ، ومن أجل هذا لا يجد العلماء غضاضةً في أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات ؛ فمن العبث إذن أن يوجد تطاحن بين النظريات المتضادة وأن يستغرق الباحثين الجدل في أيهما حق وأيها باطل ، فالنزاع بين الماديين والروحانيين عبثٌ ومضيفة للوقت لأنه لن ينتهي إلى نتيجة تؤثر في سلوكنا العملي ، ولكن النظر إلى مستقبل العالم يرجح كفة المذهب الروحي لأنه يملأ الإنسان آملاً ويشير في نفسه للتفاؤل ويمكنه من احتمال متاعب الحياة ، ومثل هذا يمكن أن يقال في

كل نزاع يثور بين نظريتين متضادتين ، فالأرى قيمته في منفعته في الحياة ،  
وصدقه مرهون بهذه المنفعة ، أما الحق في ذاته فلنظـر أجـرف لا يـحمل معـنى ،  
هذه هي ماهية الحقيقة في نظر البرجمازم عند « جيمس » وأتباعه (١) .

والمتقد الديني يعتبر صادقاً طالما ترتبت عليه آثار ونتائج عملية في حياتنا  
اليومية ، وحالات القلق الديني أو الخلقى تقتضى الحكمة اعتناق أحد الرأيين  
المتقابلين حتى ولو لم نجد دليلاً منطقياً يشهد بصدقه كما يقول جيمس في كتاب  
« إرادة الاعتقاد » Will to believe وهكذا أصبح صدق المتقد مرهوناً  
بآثاره العملية (٢) متوقفاً على قيمته المنصرفه Cash-value .

وجاء « جون ديوى » J. Dewey + ١٩٥٢ (٣) فجري في هذا التيار نفسه ،  
فخلق عنده هو « المتحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون  
شيئاً آخر ، وهكذا انتهى إلى مذهب الذرائع Instrumentalism وفيه رأى أن  
الحياة توافق adjustment بين الفرد وبيئته ولهذا فإن العقل ليس أداة معرفة  
organ of knowledge بل أداة ترقية للحياة promoting life . وصراب المتقد  
مرهون بآثره ، بقيمته المنصرفه كما قلنا ، وبهذا اتسع معنى البرجماتية فأصبح  
صواب الفكرة أو البدء معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم وليس مع  
حياة الفرد العملية -نسب .

(١) انظر كتابه Pragmatism ثم The Meaning of Truth . وقد جمع أربع  
مقالات من الكتاب لأخير إلى كتاب البراجماتية ونشره عام ١٩٤٣ ( الطبعة ٣٥ )  
وانظر أيضاً :

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in : Twentieth  
Century Philosophy, p. 451-468), 1947.

C. I. Lewis, Logic & Pragmatism (in Contemporary American Philos-  
ophy, vol. II., p. 31-51), 1930.

توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٨ - ٢٧٩ .

(٢) يقول A belief is True when it works

(٣) مات جون ديوى أثناء طبع هذه الملزمة من هذا الكتاب في طبعته الأولى ١١ وكان

هذا في أوائل يونيو ١٩٥٢ م .

ويعتقد « ديوي » أن الفكر في أساسه أداة لخدمة الحياة ، والناس لا يزارلون التفكير متى جرت حياتهم لتينة ناعمة ، فإذا هاق تفكيرهم عائق باثروا التفكير مضطربين ، فتفكيرهم خُطّة يواجهون بها المصاعف ، ومقياس صحة تفكيرهم يقوم في مدى ما يحققونه من نجاح وفي ذلك يقول : « إن كل ما يرشدنا إلى الحق فهو حق » ويخطئ<sup>١</sup> الذين يحسبون وهماً أن العلوم تقصد إلى المعرفة لذاتها ، وأن التفكير المجرد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية ، ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس إلا طريقة لإيجاد وسائل تخدم حياتنا العملية ، ومن ثم كان موضوع التفكير عند « ديوي » خُطّة يراد بها تحقيق فعل من الأفعال ، ومن أجل هذا احتلت المشكلة الخلقية مكان الصدارة في فلسفته ...<sup>(١)</sup>

وجاء « شيلر » F.C.S.Schiller ١٩٣٧ بمذهبه الإنساني<sup>(٢)</sup> Humanism فقرر أن الحق وظيفته خدمة انبشيرية ، فمقياسه لا يقوم في مطابقتها لموضوعاته بل في مدى ما يحققه من نفع للإنسانية ، وليس ثمة حق يقوم بمحزل عن البشريّة<sup>(٣)</sup> . وهكذا قضت البرجماتية — فيما يزعم جيمس وأتباعه — على الخلافات التي تثور بين مدارس الفلاسفة وتمتصّب كل منها لمذهبه ، كان الجدل حول صدق الفكرة ينحدر بأهله إلى البحث في مقدمتها وصحة الاستدلال الذي أدى إليها ، فغوات البرجماتية المناقشة المجردة إلى « اختبار نتائج » الفكرة في دنيا التجربة ،

(١) A. Wolf, op. cit., p. 577-8 وقارن المصادر التي ذكرناها في موقف الاتجاه العمل

( البرجماتى ) من الفلسفة ص ٤٩ و ٥٠ و ٥٢ من هذا الكتاب .

(٢) أو المثالي الشخصي personal idealism وإن كان على اتصال وثيق بالبرجماتية

عند « جيمس » .

(٣) قارن : Jerusalem, Intr. to Philos., p. 98-102

H. Heath Bawden, Principles of Pragmatism (especially chapters VI-VII)

F. C.S. Schiller (1) Why Humanism ? (in Contemporary British Philosophy, vol. I. p. 385-410) 1925.

(2) Humanism 2 nd ed. 1912.

White, S.S., A comparison of the philosophies of Schiller & J. Dewey, 1940

إنها أنجاه للانصراف عن البحث في المبادئ الأولى والعمل البعيدة والضرورات  
 المفترضة إلى النظر في تمار الأفكار ونتائجها وآثارها في الحياة ؛ لقد تساءلت  
 مذاعب المدرسين في العصر الوسيط عن طبيعة الأشياء وكنهها وضأت في متاهة  
 « جوهرة الأشياء » وتساءلت نظرية التطور عند « دارون » Drawin عن أصل  
 الأشياء وضلت في غياهب السديم ؛ أما البرجماتية فإنها تساءلت عن النتائج  
 وانصرفت عن التفكير إلى الصل وتركت الماضي وانتهت بالمستقبل (١) .

صبراً التحقني : Principle of Verification

انخفضت الرضعية المنطقية مبدأ التصديق محكما لاختبار العبارات لمعرفة ما يحتمل  
 أن تحمله عن معاني ، — كما أشرنا قبلاً (٢) — ولهذا المبدأ خطره عند الرخصيين  
 اللطافة في تعريفهم امتداد المعاني يقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، فبهذا  
 المبدأ يستطيع الباحث أن يختبر الألفاظ والعبارات اللفوية التي يستخدمها الناس  
 أو يستعملها العلماء ، ليعرف إن كانت ذات معنى أو مجرد كلام فارغ لا يحمل  
 معنى يمكن التثبت من صحابه أو خطئه ، والعبارة لا تكون ذات معنى إلا متى  
 كانت قضية تحليلة — كما هو حال القضايا الرياضية والمنطقية — أو قضية  
 تركيبية يمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسية — كقضايا العلوم الطبيعية —  
 وكل ما عدا هذين النوعين من العبارات كلام فارغ لا يحمل معنى ، وهكذا يرد  
 المبدأ صدق العبارات إلى الواقع .

ويرتد هذا المبدأ إلى المذهب العملي البرجماتي كما بدأ عند مبتدع هذا الانظ

(١) W. Durant, The Story of Philosophy (1926), p. 558 وتارن في المذهب

العملي برجه عام Pratt, J. B., What is Pragmatism كذلك

E. Leroux. Le Pragmatisme Américain et Anglais, Étude Historique et critique, 1923

(٢) ص ٢٠٩ وما بعدها من كتابنا هذا .

« تشارلس بيرس C. Peirce لا عند وليم جيمس وغيره — إذ كان هذا المذهب العملي يجيب على فكرتين مختلفتين أولاً أن معنى الفكرة يتكشف عن طريق السلوك الذي تبعث عليه هذه الفكرة ، وثانيتهما فكرة التحقق من هذا المعنى ، ويبدو عن طريق الخبرات الحسية التي نقوموننا إليها الفكرة ، وقد رأى بيرس في رسالته « كيف نجعل أفكارنا واضحة » (١٨٧٨) أن أفكارنا عن الأشياء هي أفكارنا عما نتوقعه من نتائجها وآثارها الحسية ، وفي بحث نشره عام ١٩٠٥ يقول إن المعنى الذهني لأي قضية يتحقق في المستقبل ، وإذن فبدأ التحقق يتلخص في القول بأن معنى القضية — مع استثناء القضايا التحليلية — هو التحقق منها بالحس ، والقضية التي لا يمكن التحقق منها في حدود الخبرة الحسية لا تحمل أي معنى ، ولا يكفي القول بضرورة إمكان التحقق من كل قضية حتى تكون ذات معنى ، بل يجب أن يكون معناها متضمناً في مدلول حسي ، ومن ثم تكون القضية : الله موجود ، قضية فارغة لا تحمل معنى لأن التحقق منها بالخبرة الحسية مستحيل ، أما قولنا : « أحد موجود في الحجارة المجاورة » فقضية ذات معنى ، لأن القيثبت من وجوده أو عدم وجوده ميسور عن طريق المشاهدة .

وقد صادف تطبيق هذا المبدأ صعوبات ، فتدله الأستاذ « آبر » بحيث يتفادى هذه الصعوبات ، إذ رأى أن ليس من الضروري أن يكون التحقق ممكناً من الناحية العملية ، ويكفي أن يكون ممكناً نظرياً — أي من حيث المبدأ — هذا في نظره ميسور في القضايا التي تحدث عن أماكن بعيدة ، فقولنا : « توجد جبال على الوجه المظلم من القمر » لا يشير إلى شيء يمكن مشاهدته بالفعل ، ولكن القضية تشير إلى ما يحتمل أن أراه لو تيسر لي الذهاب إلى هذا الوجه البعيد من القمر ، وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جبال على الوجه الآخر من القمر<sup>(١)</sup> .



من هذا نرى أن التحقق - في غير القضايا التحليلية - يقصد إلى ربط القضايا بالواقع لا اختبار صحتها ، وهذا الواقع لا يقتصر على ما هو موجود في الحاضر ولكنه يمتد إلى المستقبل كذلك ، ومن القضايا ما تنكفي بمجرد الإشارة إلى اختبار معانيه ، ومنها ما يقتضى اختباره تحليله إلى قضايا أبسط فأبسط حتى تبلغ المرحلة التي ترى فيها للقضية أصلاً من الواقع ، عندئذ تخضع لمبدأ التحقق ولو كان هذا على سبيل الإمكان المحض .

هذا هو المحك الذي اتخذته التجريدية المنطقية مقياساً لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها ، وبه أقيمت على قضايا العلوم الطبيعية ( وصلت بقضايا الرياضة والمنطق باعتبارها تحصيل حاصل ) واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث .

#### نظرية الاتساق Coherence Theory :

يرى أصحابها أن محك الصدق في الأحكام يلتبس في اتساقها مع غيرها من أحكام ، فالحكم الصادق هو الذي يكون مسيراً لمجموعة معارفنا أو متضمناً فيها ، وهذا الاتساق هو الشاهد المدل على صدق الحكم ، فحكمتنا على الأجسام المادية بأن بعضها يجذب بعضها الآخر صادق لأنه متفق مع معلوماتنا العامة عن الأجسام المادية ، أما حكمتنا على جميع الناس بأنهم أمعاء ، فباطل لأنه يتنافى مع ما نعرف عنهم في هذا الصدد .

ولهذا التناقض أو التطابق صورتان : تناسق الأحكام التي تنصب على العلاقات الصورية المجردة وتناسق الأحكام التي تتناول الحالات المحسوسة أو الواقعية الممينة ؛ وتيسيراً لفهمهم نسمى الأولى بالتناسق المنطقي والثاني بالتناسق المتصل بمقتضى الواقع ، والحديث عنهما يكشف عن أظهار الخصائص التي تميز نظرية التناقض .

(١) الاتساق المنطقي Logical Consistency :

يتمثل هذا النوع من الاتساق في كل صنوف الاستدلال الاستنباطي المحض ، وقد عرفنا أن غاية الاستدلال القياسي أو الاستنباطي هي اتساق الفكر مع نفسه أو مطابقة النتائج لمقدماتها دون نظر إلى الواقع ، وبهذا كان معيار الصدق في قضايا هذا الاستدلال قانون عدم التناقض .

ويوضح هذا الاتساق القضايا التالية في علاقاتها المتبادلة :

كل س - ص - يتسق هذا الحكم مع القضيتين :

لا س - لا ص ؟ بعض ص - س

ويتناقض مع القضيتين : لا س - ص

؟ بعض س - لا ص

القضايا الثلاث الأولى ليست واحدة ومع هذا فإن الأحكام التي تؤلفها يتطابق بعضها مع بعض بحيث تبدو على اتساق ، فتصدق مما أو تكذب مما .

أما القضيتان الأخيرتان فإنهما تعبران عن حكيم غير متفقين مع أحكام القضايا الثلاث الأولى بمعنى أن صدق إحدى المجموعتين يوجب كذب المجموعة الأخرى إن المجموعتين من الأحكام ليستا متطابقتين إحداهما مع الأخرى .

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

(ب) الاتساق المتصل بحقائق الواقع Factual Consistency :

ويراد به الاتفاق بين حكم ما وحالة معينة بالذات ويتمثل هذا النوع من

الاتساق في الاستدلال الاستقرائي *iuductive reasoning* فقولنا : بالأمس كان مستوى النهر منخفضاً والماء صافياً ، أما اليوم فقد ارتفع مستوى الماء عدة أقدام وأصبح عكراً ، هذه المشاهدات على اتفاق مع الحكم الذي يقول : منذ آمد وجيز تساقط مطر غزير على مسقط مياه وانصب في النهر عن طريق مجرى من الماء ، هذه حالة من حالات التماسق المرتبط بحقيقة من حقائق الواقع ومثل هذا التماسق يمثل في تضايها المعلوم الطبيعية الاستقرائية .

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

أيدت نظرية الاتساق عن الألمان « هيجل » + ١٨٣١ Hegel ومن تأثر به من أتباعه ، وقواها وأنضجها من تأثر به من البريطانيين عن أمثال « برادلي » + ١٩٢٤ Bradley و « بوزانكيت » Bosanquet + ١٩٢٣ ومن الأسماء المبين مثل « جوسيا رويس » + ١٩١٦ Josiah Royce الذي كان أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد (١) .

### مناقشة النظريات السالفة

#### (١) نظرية الوضوح :

أظهر الاعتراضات التي رُجعت إلى هذه النظرية نجماها فيما يلي : إن الكثير من الأحكام التي اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها في وضوح ، فتولنا إن الأجسام يجذب بعضها بعضاً حكماً صادقاً مع أن صدقه يعوزه الوضوح ، وقد اقتضى اكتشاف صدقه تفكيراً ملياً ، ومثل هذا يمكن أن يقال

(١) اقرأ في الموضوع عامة : A. Pap, Elements of Analytic Philos., 1946, الفصل الرابع عشر عن نظريات الحق وكذلك : Bradley, Reality & Truth .

في الكثير جداً من الأحكام ، فإذا نحن سلمنا بالوضوح معياراً للحق وجب أن ننكر اعتباره المعيار الوحيد أو نرفض التسليم بصلاحيته في جميع الحالات .  
وربما قيل في الرد على هذا الاعتراض إن النظرية لا تعنى أن جميع الأحكام المسلم بصحتها يتحتم أن تكون واضحة بذاتها ، ولكن بقية النظرية ينفي هذا الرد ، لأنها تقرر أن الأحكام التي تتصل في وضوح بأحكام واضحة بذاتها تعتبر صادقة لا محالة ، وهذا الرد يسلمنا إلى نظرية الاتساق أو المطابقة وسنعود إليها بعد قليل .

هذا إلى أن الوضوح كمعيار تنقصه الدقة ، فإن الكثير من أحكامنا التي تجلي صدقها واضحاً حيناً من الزمن قد أثبت التفكير فيها أنها باطلة ، وزعم الناس في عصور مضت أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور ، وأن الشمس وسائر الكواكب تدور من حولها ، ثم أثبت البحث التجريبي أن مثل هذه الأحكام يقوم على ضلال .

بل إن أوليات الرياضة — كقولنا إن المنطقتين المتوازيتين لا يلتقيان صهما امتداداً — قد ثبت الآن أن الكثير منها يقوم على فروض لا تستقيم هذه الأوليات بدونها — بالفا ما بلغ وضوحها وبيدها عن كل أثر للشك .

ولو صحت نظرية الوضوح لسكانت جميع معقدماتنا صادقة لا محالة ، وقد صدق « هوبز » + Hobbes ١٦٧٩ حين اعتبر هذا المقياس مجازياً ومن ثم لا يحتمل الحاجة لأن الإنسان يضيف الوضوح لسكل رأى لا يساوره فيه أدنى شك ، فية طلع بأن علمه به يتبين لا ريب فيه ، فالوضوح قد يدفع الإنسان إلى أن يصدق رأياً ويدافع عنه في عناد ولكن هذا الوضوح لا يستطيع قط أن يكفل لصاحبه صدق رأيه في يقين .

وهكذا ننتهي إلى أن الوضوح قد يكون معياراً للحق ولكنه ليس المعيار الوحيد ، ولا المعيار الدقيق الذي يمكن أن يطعن إليه صاحبه .

(ب) مقياس النفع في المذهب العملي :

يقول أتباع البرجماتزم إن الحق ثمرة التحقق من منفعة الفكرة الصحيحة بالتجربة ، وإنه حادث « يعرض » للحكم . . . إلى آخر ما أسلفناه في هذا للصدد ؛ يتنافى هذا الاتجاه مع القول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذي يدركه ، فقولنا إن المريح معمور بالناس حكم يحتمل الصدق والكذب ، وعجزنا عن التثبت من ذلك بالتجربة لا ينفى إمكان صدقه أو احتمال كذبه .

ويدعى أتباع المذهب العملي أن نجاح الفكرة بالتجربة في تحقيق منفعة هو مقياس صوابها ، وشر ما يعاب على هذا الكلام غموضه ، وقد التبس الأمر على بعض الناس حتى أساءوا فهم ما يقصده العمليون بمعنى التجربة حتى ظنوها تجربة الفرد ، ومن دنا جاء خلطهم بين الموقف البرجماتي والموقف السورسطائي ، ولكن الواقع أن العمليين قد قصدوا — فيما يقول جمهوره المؤرخين — إلى التجربة الإنسانية أو هي بتعبير أدق : تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية ، وأرادوا بنجاح الفكرة ما ينجم عنها من آثار ونتائج تفيد « عقلياً وعملياً » .

وإذا كانت « التجربة » تتسع حتى تشمل تجربة جميع الأفراد ، كما يتسع « نجاح الفكرة » حتى يشمل اتساق التفكير ومطابقتها الأحكام للواقع ومنفعة النتائج والآثار ، فإن محك البرجماتيية في تقويم الحق يكاد لا يختلف مع معيار التناسق والتطابق إلا أن مظهره ، لأن المنفعة تنفي في الواقع إشباع حاجة العقل البشري إلى الاتساق وعدم التناقض ، وعندئذ تكون المنفعة مقياساً غير وافي عند تمييز الحق من الباطل ، أو أن الفرق بينها وبين التناسق السالف الذكر ضئيل إلى حد قد يتعذر معه التمييز بينهما — وإن كان المعروف أن العمليين قد أثاروا اعتراضات على نظرية التناسق بوجه عام ، فالاتساق السالف الذكر ميسور في عالم

الرياضيات ممكن في عالم الأوهام ، وليس بين هذين العالمين ودنيا الواقع اتصال .  
إننا نأخذ على المذهب العملي أنه يربط بين الحق والعقل الذي يدركه . ونميل  
إلى تنحية الحق بعيداً عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات معاً ، لأن  
اختلاف الناس على شكل الأرض - أمسطحة هي أم كروية - لا يكون قط  
دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل ١

والواقع أن إسفاف هذا الاتجاه يبدو فيما سماه أصحابه بالقيمة المنصرفة  
أو الفورية ، وبها شبهوا القضايا والمبارات التي يراد معرفة صدقها أو بطلانها  
بالسلع المعروضة في السوق ، قيمتها الحقيقية لا تقوم في ذاتها بل تتمثل في الثمن  
الذي يُدفع فيها فعلاً ، فكذلك الصدق أو الحق ... إنه فيما يقول جيمس ( في  
كتابه البرجمانية ) كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها . وقد هاجم  
النقاد المسلمين من أجل هذا ، ولكن هؤلاء لم يجحدوا أقل غشاً في المنظر إلى  
الحق كما ينظرون إلى أية سلعة مطروحة في الأسواق ، ولطنا إن تركنا فكرة  
الحق في مجال المعرفة وميادين الأخلاق والأديان إلى الحق في مجال السياسة لاحظنا  
أن البرجمانية - وهي فلسفة أمريكية - تنظر إليه نظرتها إلى السلعة المعروضة  
في السوق !! إنها عقلية أمريكية نراها في السياسة كما نراها في أي مجال آخر .  
ومع هذا الذي نأخذ على البرجمانزم نحمد لها اهتمامها بدنيا الواقع حتى إلى  
حد الاستخفاف بصورية الصدق أو الكذب في أفسكارنا ، وإسرافها في تقدير  
النتائج والآثار في مجال الحياة العملية ، وقيمة هذا الاتجاه تبدو أوضح ما تكون  
في عالم الأخلاق والدين ، إذا ثبتت منفعة المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية في  
دنيا الواقع فسيان بهد هذا أن تصمد لنقل العقل الخوض أو تنهار أمامه ! إن قيمتها  
مصونة طالما أثبتت التجربة نفسها في حياتنا الدنيا - فيما يقول هؤلاء المسلمون .  
على أن هذا الذي نحمده لهذا المذهب كان مشارقاً وجهه إليه بعض الباحثين ،  
إذ قالوا : إن وجود الله لا يمكن أن يفيد صاحبه إلا متى كان هذا الإيمان عند

صاحبه حقاً لا ريب فيه ، أما إذا كان الاعتقاد بوجوده الله صرحه إلى تقدير أثره في الحياة العملية من غير تعقل واقتناع فإن اعتقاده لن يزيد على أن يكون مجرد ضلال ووسم باطل مداع ، ومثل هذا يقولونه عن مبادئ الأنسلاق .

ولهذا الاعتراض وجهته ، ولكن الواقع أن الناس قلما يُخضعون المبادئ التي تُسير سلوكهم لحك المنطق وسنطى العقل ، فحسبهم أن يستريحوا لأثر المعتقد أو المبدأ في حياتهم من غير حاجة إلى النظر العقلي الحض ، وإذا تصدروا عليهم أن يعتقدوا بمعتقداتهم الدينية ومبادئهم الخلقية فحسبهم أن يعتقدوها محكاة وتقليداً ... هذا كلام يتناول على الكثرة الغالبة من الناس ولا ينسحب على الصفوة المتقاة من المستنيرين .

### (ب) مبدأ التحقق :

قلنا إنه أساس الوضعية المنطقية التي بررت به استبعاد الميقافيزيقا والمعلوم الميقافية من مجال البحث العلمي ، وفي مناقشتنا لموقف هذه الوضعية من الميقافيزيقا ما نظنه كافياً لدحض مبدأ التحقق (١) .

### (ج) نظرية الاتساق والتطابق :

أكثر الاعتراضات التي وُجّهت إلى التماسق أو عدم التناقض باعتباره مقياساً للحق والباطل أو الصواب والخطأ نجعلها موجزين فيما يلي :

قيل : إن الاتساق المنطقي معناه عدم تناقض الفكر مع نفسه ، وقد تتناقض نتائج القياس الصوري مع الواقع ، لأن صدقها سرهون باتساقها مع المقدمات التي افتُرِضت صحتها مجرد افتراض ، فالصدق هنا مقطوع الصلاقة بدنياً للواقع ؛ بل قيل أكثر من هذا : إن من الممكن أن يتعدد الصواب في العلم الصوري لأن من

(١) انظر ص ٢٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

الممكن أن يقام نسق استنباطي صحيح على فروض تختلف مع الفروض التي يقوم عليها نسق آخر ، فقد كشف رياضيو القرن الماضي ( من أمثال جاوس Gauss وبولياي Bolyai ولوباتشفسكي Lobatchevsky وريمان Riemann ) هندسة غير أفليدية non-Euclydean وأثبتوا أن أوليات axioms أفليدس الهندسية ليست البديهيات الوعيدة الممكنة ، وأن في الإمكان أن نصلح على وضع مجموعات من الأوليات تقوم عليها هندسات متسقة لا يتناقض بعضها مع بعض (١) Self-consistent ومعنى هذا أن الحق أو الصدق لا يكون واحداً بل يتعدد بتعدد النسقات الصورية ، ومن ثم لا يصلح الاتساق مقياساً للحق أو معياراً للصواب . بل قد لا يصلح الاتساق مقياساً للحق حتى في غير المجالات الصورية ، فإن الكثير من أحكامنا التي اتفقنا على صوابها آخر الأمر كانت في بدء أمرها على تناقض ملحوظ مع أحكام كنا على يقين من صدقها ، فالحكم بأن « الأرض كروية أو أنها تدور حول نفسها » حين قيل لأول صرة بدا متناقضاً غير متسق مع معلومات الناس حول طبيعة الأرض ، ولم يمنع هذا من أن يكون هذا الرأي حقاً مع عدم اتساقه مع مجموعة المعارف التي تهيأت للناس في ذلك الوقت (٢) .

والآن حسبنا أن نقول — تنقيحاً على ما أسلفنا من اتجاهات الباحثين : إن فهم الحق قد يقتضى استخدام المقاييس السالفة كلها ، وأن الاعتراضات التي توجه إلى نظرية تشكفل بالكشف عن وجوه النقص فيها ولكنها لا تنهى بملاشاتها والنقصاء عليها ، ومن هنا كانت ميزة النقد الزيه ، فهو يبصر الإنسان بوجوه النقص حتى يتفادى الزلل ، ويرشده إلى وجوه الكمال حتى يحسن استغلالها ، وما من شك في أن الباحث لا يستغنى في فهمه للحق عن المقاييس السالفة المذكور

(١) A. Wolf, A Philosophic & Scientific Fetrospect (1935) p 39 (١)  
( n Outline of Modern Knowledge)

(٢) انظر تفصيل النزاع حول هذا الموضوع في كتاب توفيق الطويل : النزاع بين



مع كل ما يُوجَّه إليها من اعتراضات ، ولكل حالة حكمها ، ومن الضلال أن  
تعمد لمقياس دون مقياس ، طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق  
من الباطل .

وبعد ، فقد أشرنا إلى أن الحق - أي الصدق - بمسناه المنطقي الدقيق  
يطلق على القضايا ، وليس على شيء سواها<sup>(١)</sup> ، والقضية في المنطق كل قول  
يحمل الصدق والكذب ، ولم المنطق هو الذي يبحث في طبيعة القضايا والعلاقات  
التي تقوم بينها في طبيعة الألفاظ والرموز والعلاقات القائمة بينها من حيث  
مساهمتها في دراسة القضايا - فيما يقول « ريتشي » أستاذ الفلسفة الحالي  
بجامعة إدنبرة<sup>(٢)</sup> ، وإذا كنا قد عرضنا فيما أسلفنا لدراسة طبيعة الحق ومقاييسه  
دراسة فلسفية خالصة فإن طبيعة هذه الدراسة تقتضي التعميق بالحديث عن علم  
المنطق ، ولنا نريد أن نعرض لمباحثه فقد تكفلت الكتب العربية القديمة  
والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعميقاً ، فحسبنا أن نقول كلمة خاطفة في  
تاريخه عسى أن تزيد دراستنا وضوحاً .

Fleming, op. cit, p. 411 (١)

A.D. Ritchie, Scientific Method (1923), p. 9 (٢)

## (ب) علم المنطق

من تاريخ علم المنطق عند القدماء - عند الإسلاميين - نفور المتزمين من المنطق -  
المنطق عند المحدثين - المنطق الوضعي - وجه الحاجة إلى المنطق

وظيفة المنطق وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم ، لأن صراحتها  
تصمم العقل من الوقوع في الزلل ، وهو يبحث في التفكير من ناحية جواربه  
وخطئه أو صحته وفساده ، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته ، ومن هنا  
كانت قوانينه عامة مطلقة لا تتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة ، بل  
تتناول شكل الأجهام وصورة التفكير بوجه عام ، ووظيفتها تناسق التفكير مع  
نفسه - وليس مطابقة النتائج للواقع<sup>(1)</sup> .

وليس من غرضنا الآن أن نشرح في هذا الفصل مباحث المنطق ، ويكفي  
أن الكتب العربية القديمة والحديثة قد تكفلت بتفصيل الحديث فيها شرحاً  
وتعليقاً ، وحسبنا أن نؤرخ له موجزين .

من تاريخ علم المنطق عند القدماء :

عرض أفلاطون في محاوراته لبعض البحوث المنطوقية كالتصورات  
والاستدلال والتعريف ، ولكن أرسطو كان أول من وضع المنطق علماً مستقلاً  
له قوانينه ومبادئه ، واعتبره آلة للعلم وليس جزءاً منه ، إذ صنف العلم إلى نظري

(1) قارن في تعريف المنطق : J.N. Keynes, Formal Logic, p. 1 .

J.S. Mill, System of Logic في الفقرات الأولى من مقدمته .

Welton & Monahan, Intermediate Logic في الفصل الأول من طبيعة المنطق .

Jevons, Elementary Lessons in Logic في مطلع الكتاب وغير هذا من المصادر

المعروفة في علم المنطق .

غايته مجرد المعرفة ، وعلى غايته تدبير الأفعال الإنسانية ، وجعل المنطق آلة للعلوم ،  
ولهذا أوجب في كتابه « ما بعد الطبيعة » أو « الفلسفة الأولى » دراسته قبل  
الخوض في العلوم ، إذ أن من الضلّاف أن يطلب المرء العلم وضمجه في آن واحد .  
وقد أطلق ناصرو كتب أرسطو وشراحها على أبحاث المنطقية اسم  
« الأورجانون » Organum أي الآلة أو الأداة أو النص فيما يسميه العرب ، وسموا  
العلم بالمنطق : « لوجيكا » وكان أرسطو قد سماه بالتحليلات « أناطيقا » —  
وتشمل تحليل القياس إلى قضايا والتفضية إلى ألفاظ ، وأريد بالقياس عند أرسطو  
قول يتألف من مقدمات تلزم عنها بالضرورة نتيجة ، وقد ينتقل الفكر من حكم  
على كهي إلى حكم على جزئيات تدخل تحته .

وجاء الرواقية فأضافوا إلى المنطق الأرسطاطاليسي أبحاثاً — كالأقيسة  
الشرطية — وجعلوه جزءاً من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنحل إلى علم طبيعي  
ومعدل ( منطقي ) وأخلاق .

وفي القرن الخامس والسادس ترجمت كتب أرسطو المنطقية إلى اللاتينية  
وسرعان ما احتلت مكاناً بارزاً في الكتب المدرسية في المدارس الأوروبية ،  
وتسكت بها تفكرو المسيحية حتى استبد بهم عقولهم سلطانها ، وامتناع منطق أرسطو  
هذا النفوذ حتى تمرد على سلطانها رواد الفكر الحديث من الأوربيين — وحسبنا  
أن تشير في هذا الصدد إلى ريموس P. Remus الذي اغتاله في عام ١٥٧٢ م  
أحد المتحمسين من المشائين كما قلنا من قبل<sup>(١)</sup> ! وفرانسيس بيكون + ١٦٢٦  
F. Bacon وقد عرفنا شيئاً عن مدى جهده في وضع منطق الاستقراء<sup>(٢)</sup>  
و « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes وقد ألمنا إلى نصيبه في تحويل القياس  
الأرسطاطاليسي إلى استنباط عقلي<sup>(٣)</sup> . وغيرهم من رواد الفكر الحديث ممن

(١) باشر ص ١١١ من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ١٣٤ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) انظر ص ١١٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

أسخطهم السلطة العلمية - التي تمثلت في أرسطو - لأنها استبدت بالعقول  
وشلت حرية التفكير .

المنظور عند الاصحاحيين :

عرف العرب في الإسلام أبحاث أرسطو هم المنطق ، وعند ما بدأت حركة  
الترجمة في الإسلام أجهت عناية المترجمين إلى نقل البحوث المنطقية ، وقد روى  
صاعد الأندلسي - ونقل عنه غيره من المؤرخين - أن ابن المقفع كاتب المنصور  
ومترجم كطيلة ودعنه هو أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاث ، المقولات  
( قاطيفورياس ) والمباراة ( باري أرمينياس ) والتحليلات ( أنالوطيقا ) بل نقل  
إيساغوجي ( المدخل ) Isagoge الذي صنفه فرغوريوس الصوري <sup>(١)</sup> + ٣٠٥  
. Porphyry

ولكن من المحدثين من أثار الشك في ذلك ، وقد لاحظ « كراوس » <sup>(٢)</sup> ،  
أن ابن المقفع كان لا يعرف السريانية التي كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية ،  
وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلاً على وجود ترجمة فهلوية لهذه  
الكتب ، أما القول برد ترجمة أرسطو إلى ابن المقفع فرجعه إلى خطأ وقع فيه  
صاعد ، وعنه نقل ابن القفطي في « تاريخ الحكماء » حتى ليكاد يورد نص صاعد  
حرفياً أو كذلك فهل ابن أبي أصيبعة في « عيون الأنباء » ولكن « ابن النديم »

(١) انظر مقدمة الدكتور إبراهيم مذكور لمدخل ابن سينا الذي نشرته وزارة المعارف  
( التربية والتعليم بمصر ) عن ٤٧ وما بعدها في حديثه عن إيساغوجي وأثره في العالم العربي ،  
قد شاع إيساغوجي في المصور الوسطى ، ونقل حول القرن الخامس الميلادي إلى اللاتينية  
والسريانية و عن الأخيرة ترجم إلى العربية وكثرت شروحه بها .

(٢) كان المأسوف على شبابه « بول كراوس » مدرساً في كلية الآداب بجامعة فؤاد

لم يُشر في « الفهرست » إلى ترجمة ابن المقفع لكتب أرسطاطاليسية<sup>(١)</sup> .  
ترجمت للبحوث المنطقية إلى العربية على أي حال ، لأن المنطق كان  
ضرورياً لمساعدة أهل الجدل في مناقشتهم الدينية وردّ شبهات خصومهم ودفع  
حملاتهم على الإسلام .

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثراً ملحوظاً إلا أن  
من بينهم من كان له استقلاله في تفكيره المنطقي ، وليس أدلّ على هذا من قول  
ابن سينا في مقدمة « منطق المشركين » : « لا نلتمت فيه نقت عصبية أو هوى  
أو عادة أو إلف ... » ويقول إنه مع اعتزازه بمنطق المشائين « أكلنا ما أرادوه  
وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ... الخ »<sup>(٢)</sup> .

وقد كان لبعض مفكري الإسلام موقف إزاء هذا المنطق الأرسطاطاليسي ،  
يشهد بهذا كتاب « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطقي اليونان » لابن تيمية ،  
وكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطي ،  
وسرى بعد قليل كيف حمل بعض مفكري الإسلام على هذا المنطق حتى أفتى  
بعض المزمعين من شيوخهم بتحريم تعلمه وتعليمه !

وقد أشرنا في مطلع حديثنا عن علم المنطق إلى أن أرسطو اعتبره آلة للعلوم  
بينما اعتبره الرواقية جزءاً منها ، وأحيا المشككة الإسكندر الأفروديسي حين تولى  
الدفاع عن رأي أستاذه ، وأخذ المناظرة بعده يثيرون هذا الإشكال حين ترد  
صداه في العالم العربي ، وخلص « التهانوي »<sup>(٣)</sup> الخلاف الذي أثاره بهذا المشتغلون  
بالمناطق من الإسلاميين فقال :

(١) انظر مقال كرارس ( الذي نشر في المجلد الرابع عشر ( عام ١٩٣٢ ) بمجلة  
الدراسات الشرقية مترجماً للعربية في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي « التراث اليوناني في  
الحضارة الإسلامية » ( ١٩٤٠ ) ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : منطق المشركين ص ٢ و ٣ .

(٣) انظر التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون .

اختلفوا في أن المنطق من العلم أم لا ، فمن قائل إنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم ، ومن قائل إنه آلة للعلوم الفاسفية ، ومن قائل إنه جزء منها وآلة لها في آن واحد ... إلى آخر ما يرويه التهانوي .

ومن ذلك ما نراه عند الإسلاميين ، فالفارابي يشير في « الثمرة المرضية » إلى أن المنطق جزء من الفلسفة ، ولكنه يعود فيقرر أن قوانين المنطق تُستخدم في امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل في قياس الأجسام<sup>(١)</sup> ، ويصرح الفزالي بأن المنطق كالميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الراجح من الخسران ، ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان<sup>(٢)</sup> ، أما إخوان الصفا فقد اعتبروه - في الرسالة الأولى - جزءاً من الفلسفة<sup>(٣)</sup> : ثم عادوا في الرسالة العاشرة فاعتبروه آلة لها<sup>(٤)</sup> ! ويحرض ابن سينا لمعالجة هذه المشكلة فيصرح في منطق المشرقيين بأنه آلة إذ يقول : العلم الذي يُطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم المنطق<sup>(٥)</sup> ، ولكنه يعود فيتناوله في فصل طويل في مدخله ( في الشفاء ) وينتهي إليه أنه جزء من الفلسفة وآلة لها معاً ، ثم يعلن أن « المشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول ، أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين ، فإن كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول فإن ( لئشغل ) بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعا<sup>(٦)</sup> .

(١) الفارابي : إحصاء العلوم ص ٥٤ .

(٢) معيار العلم ( ١٩٢٧ ) ص ١٢ .

(٣) إخوان الصفا في الرسالة الأولى من ج ١ ص ٢٣ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٢ - ٣١٣ .

(٥) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٥ طبعة السلفية ( ١٩١٠ ) .

(٦) ابن سينا : المدخل ( السالف الذكر ص ١٢ - ١٦ . وقارن مقدمة الأستاذ

الدكتور إبراهيم مذكور ص ٥٢ وما بعدها ) .

والواقع أن هذه الحيرة التي وقع فيها مفكرو الإسلام مرجعها إلى أنهم كانوا يتراوحون في نظرهم إلى المنطق بين موقف أرسطو وموقف الرواقية منه .

### نفوس المترجمين من المنطق :

أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة القديمة - ولا سيما اليونانية - واضطاموا بدراسة مذاهبها شرحاً وتطبيقاً - كما صنعوا في الباب التالي - ولكن المترجمين منهم - من أهل السنة خاصة - قد حذروا من الخطر الذي يهدد الدين من عبثوا علوم الأوائل ، وحاربوا المنطق « اليوناني » في غير رفق ولا هوادة لأن طرق الفلسفة الأرسطاطاليسية كانت عندهم خطراً على صحة العقائد الإيمانية ، ومن هنا ذهب غير المتقنين إلى القول بأن « من تمنطقى تزندق » ! .

ومن مصكرات المتكلمين - معتزلة كانوا أو أشاعرة - صدرت كتب كثيرة تهجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطق للفريسي وغيره - وراهم إخوان الصفا - في الجزء الرابع من رسائلهم - المعتزلة - وفي اتهامهم بعض الفلاس - بأنهم يعتبرون المنطق والطبيعات كفرًا وزندقة - وإن كان هذا لا يفي بالقول بأن بعض أئمة الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق وأنهم انصرفوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية .

وكذلك الحال في الغرب الإسلامي ، أمر المنصور بن أبي عامر - بعد موت الخليفة الحكم سنة ٣٦٧ هـ - بإحراق كتب المنطق والنجوم ، بينما أيد المنطق من أهل السنة التعمسين ابن حزم ، ولعل من آثار هذه الحملات التي عاناها المنطق أن أخفى الفزالي اسم المنطق من عناوين كتبه انما لضيق أهل السنة والجماعة بفعل كتبه « ميار العلم » و « معك النظر » و « التسلسل » وعرض له في مقدمة « المستوفى » ومقدمة « عقائد الفلاسفة » رأياً من منفعته لوجوه - البهيمت الذي - كما فعل ابن حزم . وإن كان - الفزالي - قد برم به في

« محك النظر » وحذر في « المنقذ » من التسرع في الوقوع في الكفر استناداً  
إلى زندقة أهل المنطق !

بل بلغت معارضة المنطق أوجهاً بعد الفزالي ، فأمر الحاجب المنصور الذي  
اغتصب ملك هشام بن الحكم بإحراق كتب الفلسفة والمنطق تقريباً وزلفى  
للمتزمين من رجال الدين ! وتبجلى نشور المتأخرين من المتزمين من الفلسفة  
والمنطق في فتوى ابن الصلاح الشهرزوري المرفوعة سنة ٦٤٣ هـ وقد أغتني فيها  
بتحريم الفلسفة والمنطق ! وفيها يقول : « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ،  
ومدخل الشر شر ، وليس تعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من  
الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين . . . » ! بل لعنه فخر  
« الفزالي » حين قال في هذه الفتوى : « وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في  
الأحكام الشرعية فمن المنكرات المنقبضة والرقاعات المستحذرة . . . إلى  
آخر فتواه <sup>(١)</sup> » .

وإلى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض مفكري الإسلام إلى إمكان  
الاستغناء عن علم المنطق ، بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق طلاقة الفكر السليم ! قال  
« ابن خلدون » المتوفى عام ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦ م « إن كثيراً من فحول النظر  
في الخليفة يحصلون على المطالب في العلوم بدون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق  
النية والتعرض لرحمة الله فإن ذلك أعظم معنى ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية  
على سدادها فينفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه من  
دون أمر صناعى » وإلى مثل هذا ذهب ابن سينا والفزالي وغيرهما ، ولكن  
مزاولة المنطق تقتضي الحذر من الخطأ في دلالة الألفاظ على المعاني ثم معرفة اللقوانين  
في ترتيب المعاني وغير هذا مما يتعرض العقل للخطأ فيه ، ولهذا نصح ابن خلدون

(١) انظر ترفيق الطريل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١٠ - ١١١



كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك في الفهم أن يتجنب قوانين المنطق  
قائلاً له : اخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه وسرح نظرك فيه وفرغ  
ذهنك فيه للنصوص على صرامك منه . . . . « حتى تشرق أنوار الفتح من الله (١) .

على أن هذه الحملات لم تمنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم  
الفلسفة - كالفزالي - الذي كان يصرح بأن من لا يعرف المنطق لا ثقة بعلمه ،  
وأباح الاشتغال به لأن « المنطقيات » لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا (٢)  
وكذلك تاج الدين السبكي الشافعي - المتوفى سنة ٧٥٦ - الذي خصم الفلاسفة  
وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة ، ووافق في كتاب  
« مفيد النعم ومبيد النقم » على ما أفق به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشايخنا  
- فيما يقول - بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! ومع ذلك رأى إباحة الاشتغال  
بالمناطق متى اطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة في قلبه !

بل لعل علوم التسديماء - فلسفية أو غير فلسفية - لم يجد علم منها من  
إقبال المسلمين وكثرتهم بدراسته ما وجد المنطق اليوناني ، وما نراه في العربية  
من سبل المصنفات والشروح والتعليقات المنطقية أعدل شاهد على ما نقول ،  
وشيع هذه المصنفات المنطقية في لغة العرب قد أغنانا عن تلخيص الأبحاث التي  
يتناولها في العادة علم المنطق (٣) .

(١) مقدمة ابن خلدون فصل الصواب في تعلم العلوم وطرق إفادته ( ص ٤٩٠ ) .  
(٢) الفزالي : المنقذ من الضلال ص ٩١ طبعة ثانية ١٩٣٤ .

(١) لاحظ صديقنا الدكتور عبد الرحمن بدوي عندما نشر الترجمة العربية القديمة لكتب  
أرسطو المنطقية أنها تمتاز بالدقة ، وأن الترجمات قد تعاقبت على النص الواحد ما يشهد بأنهم  
قطعوا أشواطاً بعيدة في الترف العقل حتى ترجمت بعض كتب أرسطو المنطقية أربع مرات .. !  
« انظر تصديره للجزء الأول من كتابه منطق أرسطو ١٩٤٨ » .

## المنطق عند المحررين :

أما في الغرب فقد ذكرنا في الفصل الثاني من الباب الأول<sup>(١)</sup> أن أرسطو إن كان قد اهتم بالقياس فإنه فطن إلى الاستقراء الذي انتهى إليه المحدثون ولكنه لم يتوسع في بيانه ، وغاية القياس على ما عرفنا عدم تناقض الفكر مع نفسه ، فالنتائج فيه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض فيما يقول نقاده ، وقد تكون - هذه النتائج - على غير اتفاق مع الواقع ، ومن أجل هذا ضاق به المحدثون لأنه عقيم مجذب لا يكشف عن جديد لأن النتائج فيه متضمنة في مقدماته ، وشرط الاستدلال أن يكشف عن علم جديد وإلا كان عبثاً لا يجدي ولا يفيد .

جاء المحدثون في إصلاح هذا النقص وانتهت محاولاتهم إلى مناهج أهمها :  
( ١ ) وضع الاستقراء الذي يرقى إلى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات فيضمن بهذا صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض ( ٢ ) الاستنباط الذي جعل المقدمات أفكاراً بسيطة تدرك بالحدس ويؤمن الزوال في معرفتها ، ومنها يتوصل الباحث إلى نظرياته - كما عرفنا من قبل ( ٣ ) استحداث المنطق الوضعي الذي سنتحدث عنه بعد قليل .

واشتد اهتمام الباحثين باقتناع مناهج للبحث عن الحقيقة ومحاوله التوصل إلى القوانين العامة وانتهى هذا فعلاً بإضافة بحث جديد في المنطق سُمي بمناهج البحث العلمي Methodology وهو المنطق التطبيقي أو منطق العلوم فيما يسمونه .

وقد عرفنا عند الحديث على منهج البحث في الفلسفة فتمثل بكون في وضع أساس المنهج التجريبي الحديث ، وأشارنا إلى أن من أظهر وجوه النقص في منهجه الاستقرائي أنه جملة طريقة لبيان صور الظواهر لمعرفة الخواص الذاتية

(١) انظر ص ١٣٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

للأشياء ، فدخله عنصر ميثافيزيقي ساء التجريبيين بعده ، ولكن الذين أعقبوه قد تفادوا هذا النقص واهتم « جون ستورت مل » خاصة بوضع قوانين الاستقراء التجريبي على النحو الذي أسلفناه (١) .

وأما منهج الاستنباط كما وضعه ديكرت فقد توسع فيه الذين أعقبوه من أمثال لينتز ، ويتلخص المنهج في أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التي يستخدمها في بحثه ، ثم يفترض عدة فروض (مسلمات من بداهيات أو مصادرات) يستنبط منها نظريات تنزم عنها ، ويكون صوابها بالقياس إلى المقدمات التي افترض صحتها لا بالقياس إلى الواقع ، وقد أراد أصحابه إصلاح الاستدلال القياسي بإيجاد صلة بينه وبين الاستدلال الرياضي وجعل الثاني أساساً للأول ، وانتهت هذه النزعة بظهور المنطق الرياضي Logistic والرمزي Symbolic Logic أو الجبري Algebra Logic أو الرياضي Mathematical Logic أو الالغوريتمي Algorithmic Logic وإن لم تكن هذه الحدود واحدة بالمعنى الدقيق (٢) ، وأكبر ما يميزه أنه منهج جديد فعال في المنطق الصوري .

وقد أريد بهذا الحد Logistic, Logistique قديماً فن الحساب أو الحساب العادي ، ثم أخذ هذا المعنى واستخدم اللفظ حديثاً بمعنى المنطق الرمزي ، وكان هذا عندما انعقد مؤتمر الفلسفة الدولي عام ١٩٠٤ International Congress of Philosophy واقترح استخدام اللفظ بهذا المعنى « ايتلسون » Itelson و « لالاند » Lalande و « كوتورا » Couturat (كل منهما مستقلاً عن الآخر) .  
وانتهت هذا المنطق الرياضي إلى التمييز عن النسب والروابط التي تقوم بين حدود القضايا برموز وإشارات توصلنا إلى الدقة التي تمتاز بها العلوم الرياضية .

(١) انظر ص ١٣٨ - ١٣٩ و ١٢٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) قبل إن المنطق الرمزي أو الرياضي قد بدأ على يد أفلاطون قديماً : انظر سارتون Sarton في ترجمتنا العربية « أفلاطون والأكاديمية » في كتاب تاريخ العلم .

وظن دعاة هذا المنطق في أول أمرهم أنه سيقتضى على منطق القياس القديم  
ويأخذ مكانه ، ثم بدا لهم بعد ذلك أنه يقوم على الاستدلال القياسي ويتفادى  
ما فيه من نقص ، ونجح أتباعه في محاولتهم إقامة لأن المنطق والرياضة يتفقان  
في أنهما صوريان - مهمتهما وضع قوانين شكلية لعمليات فكرية ، وقد  
استخدمت الرموز في المنطق ، ومع أن ديكارت قد حوّل الهندسة إلى هندسة  
تحليلية حين طبق عليها الجبر ليخلص من غموض الألفاظ واضطراب العبارات فإنه  
ظل يستخدم الألفاظ والعبارات ، فحاول « ليبنتز » وغيره أن يتفادوا هذا النقص ،  
وكان « ليبنتز » واسع العلم بالرياضة شديد الإعجاب بها - كما كان أستاذه  
ديكارت - وحاول أن يطبقها على مختلف العلوم من طبيعة وأخلاق وميتافيزيقا  
ومنطق ، ولم تنجح المحاولة إلا في المنطق نظراً لاتصاله الوثيق بالرياضة .

ونزع « ليبنتز » إلى إيجاد لغة عامة باستخدام الرموز في التعبير عن الأفكار  
فتمحوّل المناقشات إلى نوع من الحساب ينجينا من لبس الألفاظ وغموض العبارات ،  
فإن اللغة العادية غامضة مبهمه ، ولغة الشعوب المتعدّية قد تصلح في التعبير عن  
الحقائق المعقّدة في صيغ موجزة ، ولكنها لا تصلح للتعبير عن الأفكار تعبيراً  
بسيطاً واضحاً ، وإذن فالرموز ضرورية في التماس الدقة من ناحية ، والتجريد الذي  
يُسلم إلى التصميم من ناحية أخرى ، ومن هنا قيل إن « ليبنتز » هو أول مؤسس  
المنطق الرياضي وإن كان قد أخفق في تحقيق الكثير من الآمال التي طافت برأسه .  
وأهم شروط الرمز المنطقي أن يكون وجيزاً Concise على قدر الإمكان حتى  
يتسنى فهمه من غير مشقة ، ولكي يسهل استنباط النتائج وفقاً لعملية آلية  
mechanical يتقل فيها التفكير إلى أقصى حد ممكن ، والرموز التي تدل على  
التصور بدل التلفظ تقود العقل إلى الأفكار مباشرة وتساعد على مواصلة  
التحليل إلى نهايته ، فليس الفرض من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التي  
تستخدم في العمليات العقلية ، بل تستخدم الرموز للتعبير عن الأفكار مجردة من

مادتها ، وبذلك ينحقق المثل الأعلى لصورة التفكير المجرد من مادته ، وهذا هو  
معرض المنطق وغايته .

وتعاقب الباحثون في هذا المجال الجديد كل يسام في تراته بنصيب ، ولسنا  
بصدد استقصاء جهودهم أو الإطالة في عرض مذاهبهم واحداً بعد واحد ، وحسبنا  
أن نشير إلى « جورج بول + ١٨٦٤ G. Boole المؤسس الثاني للمنطق الرياضي  
وأول من وضع الالغاريتم المنطقي Logical algorithm في كتابه « بحث في  
قوانين الفكر 1851 An Investigation of the Laws of Thought فعرفت  
في المنطق الرياضي العمليات الحسابية والمعادلات والرموز حتى سُمي هذا المنطق  
بالجبر المنطقي<sup>(١)</sup> ، وتلاه « جيفونز » W. S. Jevons الذي رد العمليات الرياضية  
إلى المنطق و « فن » J. Venn و « بيرس » C. S. Peirce و « شرويدر »  
E. Schroeder وكان هؤلاء وغيرهم الفضل في التمهيد لإقامة المنطق الرياضي في  
شكله النهائي الذي أصبح له على يد أمثال « برتراند راسل » B. Russell و  
« وايتهد » Whitehead اللذين وضعوا كتابهما القيم بأجزائه الثلاثة « مبادئ  
أو أصول الرياضيات » Principia Mathematica وضمناه قواعد هذا العلم  
الجديد ، ورداً فيه أصول الرياضيات إلى مبادئ منطقية أساسية ، وأرجعنا مبادئ  
المنطق إلى عدة فروع تستنبط منها جميع أصول المنطق والرياضة معاً<sup>(٢)</sup> ؛  
وهكذا تابع المعاصرون مواصلة هذه الجهود حتى اكتمل المنطق الرياضي  
في صورته الراهنة .

(١) كان جورج بول أستاذاً للرياضة في Queen's College, Cork ولكنه اشتهر  
بأنه منشئ جبر منطق القرن التاسع عشر ، وكتابه Mathematical Analysis of Logic ظهر  
عام ١٨٤٧ أما كتابه المذكور في نص حديثنا فقد ظهر كاملاً عام ١٨٥٤ .

(٢) وضع رسل كتاباً أخرى مثل « مبادئ الرياضيات » Principles of Mathematics  
ومقدمة للفلسفة الرياضية Philos. Intr. to the Mathematical

## المنطق الوضعي :

أشرنا في حديثنا عن محاولات المحدثين في المنطق أن بعضهم قد استحدثت منطقاً وضعياً لا يعنى بما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم ، ذلك أن أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة قد استبعدوا من مجال البحث العلمي العلوم المعيارية ومنها المنطق ، وكان المنطق التقليدي يعتبر جزءاً من الفلسفة أو أداة لها ، أو جزءاً منها وأداة لها كما أشرنا من قبل ، أما المنطق الوضعي المعاصر فهو الفلسفة نفسها ، لأن الفلسفة عند أتباع الوضعية المنطقية هي مجرد تحليل منطقي للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها ، وليس وراء هذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة ، إذ أن الفلسفة التقليدية — الميتافيزيقية — قد استبعدت من مجالات البحث على اعتبار أن قضاياها غير ذات معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه بالتجربة الحسية ، ومعنى هذا أن المنطق التقليدي الذي كان منهجاً للبحث في موضوعات الفلسفة قد أصبح على يد الوضعيين المناطقة أداة لتحليل قضايا العلوم ، ومن هنا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص .

وقد كان المنطق التقليدي يعصف القضايا والعبارات بالصدق أو بالكذب ، أما هذا المنطق الوضعي فقد استحدث وصفاً جديداً لعبارات تشبه القضايا العلمية وليست منها ، هي شبه قضايا pseudo propositions لأنها لا يمكن التحقق منها بالحس ، ومن ثم كانت « غير ذات معنى » لا صادقة ولا كاذبة ، وكان لهذا خطره في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، واستبعدت بالتالي كل الألفاظ والعبارات التي لا ترتد إلى الحس ، وبذلك اختفى جوهر الشيء أو طبيعته أو ماهيته أو نحو هذا مما لا يمكن اختباره بالحس ، وأصبح مفهوم الشيء قائماً في صفاته الحسية ، وافتقد « الاسم الكلي » مفهومه الذي يميزه من أفراده ...

إلى آخر هذا الذي كان له خطره الملحوظ في البحث الفلسفي كله<sup>(١)</sup> ، واصل في  
دراساتنا السالفة للتجريبية المنطقية فيما سلف من مناسبات ، ما يكفي لفهم هذا  
المنطق الوضعي بوجه عام .

وإذا نحن تجاوزنا عن المعنى التقليدي للمنطق ، استطعنا أن نقول إن المحدثين  
قد عرفوا إلى جانب المنطق الصوري والمنطق الاستقرائي والمنطق الوضعي أنواعاً  
أخرى كالمنطق الإستمولوجي الذي يبحث في عادة المعرفة عامة من حيث  
علاقتها بالمسائل المنطقية ، وإلى « كانط » Kant يرجع الفضل في عزل أبحاث  
للمنطق عن نظرية المعرفة ، كما عرف المحدثون المنطق السيكولوجي الذي يعتبر  
أحد المنطق جزئاً من علم النفس لأن التفكير السليم — وهو موضوع المنطق —  
ليس إلا ظاهرة من الظواهر العقلية<sup>(٢)</sup> .

وإدخال المنطق في دائرة البحث السيكولوجي يتعارض مع اعتبار المنطق  
علماً معيارياً ، لأن علم النفس علم وضعي يبحث في الظواهر الوجدانية والعقلية كما  
هي بالفعل لا كما ينبغي أن تكون ، ولكن المنطق — كغيره من العلوم المعيارية  
كالجمال والأخلاق — قد عزته النزعة التجريبية فرفض أصحابها اعتباره علماً معيارياً  
يضع التواعد التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها ، وذهبوا إلى القول بأنه علم  
وضعي مهمته أن يصف التفكير العلمي ويفسره كما هو في الواقع لا كما ينبغي  
أن يكون .

وجه الداعي إلى المنطق :

بقي أن نعقب بحكمة في الرد على الذين حملوا على المنطق من أمثال ابن خلدون  
عسى أن يتضح وجه الحاجة إليه :

إن المعرفة الثقافية التي تحدث عنها أمثال ابن خلدون قد تعود إلى الزوال ،

(١) انظر مثلاً ص ٦٤ وما بعدها من هذا الكتاب . (٢) Cf. Külpe, p. 42-6

ويحتاج الإنسان إلى أن ينظم شئاتها في قوانين عامة ، وقد يحدث أن يتوصل الإنسان إلى نتائج صحيحة دون أن يدرس قوانين المنطق ، ولكن هذا ليس دليلاً على إمكان الاستغناء عن المنطق حتى في المسائل المعقدة ، وقد صرح « ابن سينا » بما يشبه ذلك فرأى أن الفطرة إذا أصابت كانت كرمية من غير رام ، والقول بالاعتصار عليها يُفرض إلى إلقاء العلم والصناعات ، والدليل على أنها لا تكفي تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الإنسان لنفسه... (١) ..

هذا إلى أن المنطق لا تقتصر مهمته على الإبانة عن مواضع الخطأ وأسبابه ولكنه يضع التوازن العامة التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها ، وقول القائلين إن الناس يستخدمون المنطق في أحاديثهم ومناقشاتهم دون أن يدرسوا قوانين المنطق يُذكرنا بالسيد چوردان - في إحدى مسرحيات « مولير » - حين استكتب أديباً خطاباً غرامياً يرسله إلى صديقه له وسأله الأديب إن كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً ، والتبس الأمر على چوردان - وكان أمياً - فسأله عن معنى النثر فلما عرفه عجب لأنه قضى من حياته أربعين عاماً يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك ! .

وقد رد الفارابي على الذين زعموا أن التدرب على الكلام والجدل والهندسة فيه غناء عن المنطق فقال إن من يقول هذا كمن يزعم أن التدرب على استظهار الأسماء والخطب والإكثار من روايتها يُفنى في تقويم اللسان ومعرفة قوانين النحو وإعراب كل قول ، ومن زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد من الناس في زمن ما رجل « كامل القرينة لا يخطيء الحق أصلاً من غير أن يكون قد عُلِمَ شيئاً من قوانين المنطق » كقول من يزعم أن النحو

(١) ابن سينا : المدخل ص ١٩ .



فضل لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد بين الناس من لا يلحن أصلاً دون أن يكون قد تعلم شيئاً من قوانين النحو<sup>(١)</sup>.

ورد الفارابي فيما يبدو ضعيف ، وأصدق منه قول ابن سينا إن الذوق السليم يفتى عن العروض في قرض الشعر ، والقطرة البدوية قد تفتى عن النحو العربي ، أما صناعة المنطق « فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للمسلم بالنظر والروية ، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله ... »<sup>(٢)</sup> وفي الفقرة الأخيرة لمحة صوفية لا تخفى .

ويقول « چون ستورت مل » : لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد كان مفيداً لا محالة ولو وجدت القواعد التي تطابق كل عقل وتعلم مع كل ظرف وكان استدلالاتها جميعاً لكان الذي يلتزم صراعاتها أدنى إلى الحق ممن يجهلها ، ومن المسلم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين المنطق لأن أحكام الناس قد سحت قبل أن توضع هذه القوانين ، أو صدقت أحكام الكثيرين في الكثير من الحالات من غير أن يلتزموا صراعاتها ، وقد أنجز الكثيرون أعمالاً ميكانيكية لها خطرهما قبل أن يُلموا بقوانين الميكانيكا ، ولكن هناك حداً تقف عنده قدرة الميكانيكيين على تحقيق هذه المشروعات بغير الإلمام بقواعد الميكانيكا ، وكذلك قدرة المفكرين على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق ، وما من شك في أن في الدنيا من صفوة الناس من أوتي من العبقرية ما يمكنه من أداء أعماله دون قوانين المنطق ، وبنفس الطريقة التي كان ينظر أن ينجز بها هذه الأعمال لو لم تبهذه القوانين والتزم صراعاتها في أعماله ، ولكن جمهرة الناس يحتاجون إلى أن يفهموا نظرية الشيء الذي يقومون بعمله أو أن تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية ، وفي تقدم العلم من أبسط مشاكله إلى أعقدتها

(١) قارن الفارابي : إحصاء العلوم ص ٥٨ - ٦٢ .

(٢) ابن سينا في المصدر السالف ص ٢٠ .

وأكثرها غموضاً كانت كل خطوة من خطواته يقابلها تقدم في أفكار المنطق وقوانينه وضعها المتأزون في التفكير سبقت تقدم العلم أو سارت معه جنباً إلى جنب ، وإذا كان الكثير من العلوم المعقدة لم يزل بعد في حالة اضمحلال ونقص ، وإذا كانت العلوم التي يلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال ماثراً جدل بين المفكرين ، فإن سرده هذا إلى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعد أو لم تصل إلى الدقة المطلوبة<sup>(١)</sup> .

ويقول « جيفونز » في مقارنة يعقدها بين فائدة المنطق ومنفعة الرياضة ، إن التلميذ الذي يضطر إلى معرفة مسائل الرياضة لن يستخدمها في حياته بعد ، ولكن الذين يقومون بالإشراف على تعليمه يهتمون تعريفه بقوانين التفكير والاستدلال ، فيكون على جبل بها مع أنها تقصّل بتفكيره في كل ساعة ، واعتمد « جيفونز » على تجربته في التعليم ولا حظ في ضوءها أن حل المسائل المنطقية ومزاولة الجدل والكشف عن المفالطات هو صرآن ثقيل لا يقل في منفعته عن عمليات الجمع وحل المسائل في شتى فروع الرياضيات<sup>(٢)</sup> .

ويقول « جيفونز » — في كتاب آخر<sup>(٣)</sup> — إنه لا ينكر أن العقل المميز له حظه من المنطق النظري الذي يترقى في الكثير من الحالات بالدراسات الرياضية ، ولكن تجربته في التدريس وفي امتحانات الطلبة قد أقنعته بقيمة المنطق ، وقد أكد هذا « دي مورجان »<sup>(٤)</sup> † ١٨٧١ A. de Morgan — وهو رياضي ممتاز رأى طوال اشتغاله بالرياضة ضرورة الاعتماد بالتمرينات المنطقية كما يهتم

(١) J.S. Mill, System of Logic, p. 6 الفقرة السادسة من المقدمة .

(٢) Jevons, Elementary Lessons in Logic

(٣) Jevons, Studies in Deductive Logic ص ٩ .

(٤) كان من أساطين الرياضة والمنطق بين الإنجليز ، وكان أستاذاً للرياضة في University College بجامعة لندن ، وكتابه في « المنطق الصوري » Formal Logic الذي ظهر عام ١٨٤٧ يتضمن أنكاراً في جبر المنطق تشبه أفكار « جورج بول » وإن كانت أقل منها دقة وإحكاماً .

فلم ياضيون بالتمرينات الرياضية<sup>(١)</sup> . ولا يضير المنطق أن تكون منفعة العملية غير مباشرة ، فإن الإدراك الواضح لشروط التفكير السليم يعين العقل على التصور على النقد وتحسس المفالطات .

هذه فكرة مجلة عن المنطق وقاريحة ، عقبنا بها على الحديث عن طبيعة المنطق ومتايبسه ، على اعتبار أن المنطق يبحث في صواب التفكير وخطئه ويضع القوانين التي يمتحن بها صدق المقولات حتى سمي بعلم الميزان .

---

(١) قارن : Welton & Monahan, Intr. to Logic ص ١٠ بوجه خاص .

## مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام

يمكن الاطلاع على :

- Joseph, W.H., An Introduction to Logic  
Johnson, W.E., Logic  
Stebbing, S., A Modern Intr. to Logic  
Creighton. An Introductory Logic  
Bradley, F.H., Principles of Logic  
Cohen & Negel, Introduction to Logic  
Port Royal Logic في نسخته الإنجليزية أو الفرنسية  
Ayer, A.J., Language, Truth & Logic  
Keynes, J.N, Formal Logic  
Lewis, C.I., A Survey of Symbolic Logic  
Lewis & C.H. Langford, Symbolic Logic (1932)  
Langer, S.K., An Introduction to Symbolic, Logic (1937)  
Meik ed. of : R., A Hundred Years of British Philosophy,  
Part II, Ch. V, (Mathematical Logic). 1938.  
Quine W.V., (1) Mathematical Logic (1940) وفيه مجموعة كبيرة من المصادر  
(2) Elementary Logic (1941)  
Tarski, A, Intr. to Logic & to the Methodology of Deductive  
Sciences (1941).  
Logistic (in : Encyc. Britannica)  
Kneale, W., (1) Boole & the Revival of Logic  
(2) Probability & Induction  
Venn, J., Symbolic Logic  
Churchman, C.W., Elements of Logic & Formal Science  
Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe  
(Paris 1934)  
Frank, Esquisse d'une histoire de la logique  
Goblot, Traité de Logique.  
Émmanuel Leroux, Le Pragmatisme Americain et Anglais,  
Paris 1922.

## الفصل الثالث

### الخير - وعلم الأخلاق

طبيعة الخيرية ومقاييسها - مذهب الحدسيين : ( ١ ) المستوى كشم، خارج عن العقل - ( ٢ ) المستوى قائم في طبيعة العقل - مذهب الغائبين : ( ١ ) مذهب اللذة - ( ٢ ) مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي : ( ١ ) مذهب الطاقة النيرى - ( ب ) مذهب الطاقة الأناى - ( ج ) مذهب الزهد والتفكك - تعقيب .

كان للبحث، في الخير والمقاييس التي تُصطنع في التمييز بينه وبين الشر مكانه الملحوظ في التفكير البشرى منذ أقدم العصور ، وانسجت شقة الخلاف بين الباحثين في تصوره لطبيعة الخيرية ومقاييسها ، وتمشياً مع منهج البحث الذي اصطنعناه في معالجة القيم الثلاث نُجمل في هذا المقام أخطر المذاهب التي وضعت في طبيعة الخير ومقاييسها :

#### طبيعة الخيرية ومقاييسها :

عرف تاريخ التفكير الأخلاقي في فهم الخيرية وتحديد مقاييسها اتجاهين متباينين يتمثل أولهما في نظرية الحدسيين Intuitional Theory ويبدو ثانيهما في نظرية الغائبين Teleological Theory .

فأما الحدسيون فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحددها زمان ولا مكان ، وتمشياً مع هذا الرأي يقولون إن المستوى Standard أو للمقياس Criterion الذي تقاس به الخيرية ويميّز به بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال مطلق من قيود الزمان والمكان .

وأما الغائبون فيعكسون آية الاتجاه الحدسي إذ يقولون إن الخير والشر ،

والحق والباطل مجرد أفكار اصطلاح عليها الناس في ضوء التجارب التي يعيشون  
والظروف التي تسود حياتهم ، ومن هنا اختلفت باختلاف الناس ، وخضعت  
لأهداف التطور الذي يتحكم في سائر الظواهر الاجتماعية .

### مذهب الحدسيين :

اتفق الحدسيون في الخصائص العامة التي تحدد طبيعة الخيرية ومقياسها على  
الذو الذي أسلفناه ، ولكنهم اختلفوا في تصور مستوى الخيرية فاعتبره بعضهم  
خارجاً عن طبيعة العقل ، وراه غير عم قائماً بها ملازماً لها :

١ - المستوى كشيء خارج عن العقل :

ويتمثل الرأي الأول فيمن قالوا إن مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير ، وأنه  
يقوم خارج العقل البشري مستقلاً عنه ، ويتفرع الاتجاه بدوره إلى صورتين :  
تبدو أولاهما فيمن يرون أن مستوى الخيرية قائم في طبيعة الأفعال الإنسانية  
ذاتها ، وقد نهض بالدفاع عن هذا الرأي « كدويرث » + R. Cudworth ١٦٨٨  
وغيره من أفلاطوني كبردج في القرن السابع عشر ، فأرادوا في معرض الرد على  
هوبز Hobbes الذي رد الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق أن يفرق بين الخير  
والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية ، لأن في طبيعة  
الفعل الخير ما يجمله خيراً وليس في رسع الإنسان - ولا في رسع الله - أن يجمله  
شراً<sup>(١)</sup> !! وإلى ما يشبه هذا ذهب المعتزلة في الإسلام .

أما الصورة الثانية للمذهب الحدسي الذي يعتبر المستوى الأخلاقي خارجاً  
عن طبيعة العقل البشري فتتمثل في رأي القائلين بأن الخيرية سردها إلى الله ،  
والخير خير لأن الله أسره به ، ومن المنطقي أن يقال إن الله أسره به لأن طبيعته خير ،  
إلى هذا ذهب « جرسون » + ١٣٣١ L. B. Gerson و « دنز سكوت »

+ ١٣٠٨ Duns Scotius و « وليام أوكام » + ١٣٤٩ William Occam وغيرهم من متأخري علماء اللاهوت ، ناهضهم في هذا أكبر ممثلي الكنيسة في تلك المنصور : « توما الأكويني » وأيد ما يشبه رأي كدويرث ، وإلى اتجاه رجال اللاهوت ذهب أهل السلف في الإسلام ومن ثم قالوا إن مقياس الأخلاقية لا يشتم في طبيعة الأفعال بل في إرادة الله (١) .

٤ - المستوى قائم في طبيعة العقل :

أما مذهب الحدسيين الذي يردّ مقياس الخبرة إلى طبيعة العقل البشري فيتمثل في « عمانوئيل كانط » Kant ؛ يتفق مع غيره من الحدسيين في أن هذا المستوى ثابت لا يتغير عامّ مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال ، ولما كانه يخالف الحدسيين الذين أسلفنا ذكرهم في ردّ هذا المستوى إلى طبيعة العقل وعدم اعتباره مستقلاً عنه على النحو الذي أسلفناه ، إن مستوى القيم الأخلاقية عند « كانط » صهون بإرادة الجنس البشري ، ويقصّل مذهبه في قوله في أسسه المطلق Categorical Imperative : العمل بحيث تستطيع أن تريد في نفس الوقت أن تكون قاعدة سلوكك قانوناً عاماً لمناس جميعاً - وهذا قانون صوري لا يقوم على دوافع تعتمد من التجربة ولا يهدف إلى غايات ينشد تحقيقها وبهذا يصبح الواجب في مذهبه هو العمل بمقتضى قانون عام ، وهذا القانون لا يصدر عن عاطفة - بل بما بلغ سموها - بل عن العقل العملي وحده ، والخير به صهونة بالباعث باعتباره مجرد تقدير عقلي لبدأ الواجب ، وليس انتاج الفعل فيها حساب (٢) .

(١) Kulpe, op. وكذلك : Lecky, Hist. of European Morals, vol. II. cit., p. 203

(٢) Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, Eng. Trans. by J. H. Paton Sec. I. especially p. 83 ff. وقارن : Mackenzie, Manual of Ethics, Book II, ch. III.

اتفق الحدسيون في رد الخيرية إلى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان  
والمكان ، وجعل المستوى الأخلاقي الذي يُميّز به بين الخير والشر ثابتاً لا يتغير  
ومطلقاً لا يُحد ، ولكنهم اختلفوا بعد هذا بين رده إلى طبيعة الأفعال الإنسانية  
أو إرجاعه إلى إرادة الله ، أو جعله قائماً في طبيعة العقل البشري ، وهم على هذا  
الخلاف يصودون إلى الاتفاق على أن خيرية الأفعال أو شريرتها صهونة ببواعثها  
مستقلة عن نتائجها وآثارها — على عكس ما ذهب التجريبيون عامة والنفعيون  
بوجه خاص .

### مذهب الفائيين :

عكسوا آية الاتجاه الحدسي فاعتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم  
خلقي ، وردوا إليها — لا إلى بواعث الأفعال — كل قيمة خلقية — فكانوا في  
هذا أشبه ما يكونون برجال القانون عند تقديرهم المسؤولية — وقد تجلّى الاتجاه  
الفائي في ثلاث صور نجملها فيما يلي :

### ١ — مذهب اللذة Hedonism :

جعل أتباعه اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها ، وفي طبيعة الدين  
أبدوا هذا الاتجاه القورينائي والأبيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة  
Utilitarianism حديثاً<sup>(١)</sup> .

### ٢ — مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي Energism :

ويعيب أتباعه مذهب اللذة لقصوره ووضوح تهافتة ويجعلون الغاية التي

(١) قارن ما كتبناه مقدمة لترجمة العربية لكتاب سدجويك H. Sidgwick المؤلف

الذكر : « الجمل في تاريخ علم الأخلاق » وكتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق —



تُقاس بها -خيرية الأفعال إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد، وليست اللذة إلا عنصراً واحداً من عناصر هذا الإشباع، فذهب اللذة معيب لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قُوَى كالتماس العلم والتضحية في سبيل مبدأ وحب المرء لأقرانه وإبداع الفن وغير هذا كثير.

ويتمثل هذا المذهب في صورتين :

(أ) مذهب الطاقة الغيرى Altruistic energism :

ينظر أتباعه إلى قُوَى الفرد التي يراد إشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخيّر وبها يتميز الخير من الشر، ينظرون إليها من حيث دلالتها الاجتماعية، فصاحبها إنما يعيش ويتحرك وسط مجتمع فمن واجبه أن يوجه نزعاته وقواه إلى خدمة الآخرين، وقد أيدَ هذا الرأي أفلاطون وأرسطو قديماً، وعاضده «پاولسن» Paulsen في كتابه System of Ethics بل إن هذا هو اتجاه جبهة الأخلاقيين قديماً وحديثاً.

(ب) مذهب الطاقة الأناني Egoistic Energism :

يرد أتباعه مستوى الخيرية إلى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته من غير اهتمام - أو مع اهتمام ضئيل - بالظروف الاجتماعية، وقوام الأخلاقية عند دعاة هذا المذهب صراع من أجل البقاء - بقاء الأصحاء - فالطبيعة تعمل عن طريق توكيد الذات وإقرار النزعات الفردية، وكذلك ينبغي أن يكون تصرف الإنسان، وهكذا ارتفع صوت الأنانية على صوت الخيرية، وغلبت الأثرة بواعث التضحية، وأكبر ممثل هذا الاتجاه حديثاً «فردريك نيتشه» F. Nietzsche<sup>(١)</sup>.

(١) وقرن : Wright, What Nietzsche Taught

### مذهب الزهد والتسك Asceticism :

هو نظرية سلبية في تصور الخيرية ، تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس ، وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها ، وتدنر العلاقات والالتزامات الاجتماعية ، وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها ، وتبدو في معتقدات دينية — كالبودية — وعند مدارس فلسفية — كالسكيبية والرواقية وغيرها<sup>(١)</sup> .

وهكذا يتفق دعاة الغائية في الأخلاق على التماس المستوى الأخلاقي في نتائج الأفعال الإنسانية دون بواعثها ، فينشده صاحب اللذة في لذاته — للفردية فيما يقول الأبيقوريون أو الجماعة فيما يقول أتباع المنفعة العامة — ويرفض المذهب الحيوي اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية ويطلب بإشباع ما يحفظ شخصية الفرد وبنيتها إما عن طريق الأثرة والنزعات الفردية أو عن طريق الخيرية والنضحية في سبيل الجماعة ، ويأمل الزهدة والتسك في تحقيق الخيرية بإنكار الذات الذي يعتبر خيراً في ذاته — فيما يقول السكيبية — أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسهى — فيما بعد — كما يقول أصحاب الزهد الديني .

### تعقيب :

هذا هو مجمل المذاهب التي وضعها فلاسفة الأخلاق في تصور الخيرية وتحديد مقاييسها ، وشر ما يعيب مذهب القائلين بأن الخيرية تقوم في طبيعة الأفعال غموضه وبعده وعن تجارب الحياة ، ومذهب اللذة — فردية أو اجتماعية — يشينه أن من اللذات ما يُعتبر شراً ومن الآلام ما يُعتبر خيراً ، بالإضافة إلى أن في اللذة الفردية إغفالا لمصالح المجموع ، أما مذهب الزهد فإنه يقاوم الطبيعة الفردية ،

(١) قارن في تفصيل هذا : توفيق الطويل : « المثل الأعلى بين وأد الشهوة وإشباعها »

في مجلة علم النفس العدد الأول من المجلد الثامن - يونيو ١٩٥٢ .

ويحرّم الإنسان لذات الحياة المباحة بغير موجب ، ولعلّ مذهب الصوفية أدنى  
المذاهب إلى الصواب ، لأن الأغلغلة إنما تنشأ حين يصطرع العقل مع الحمى ،  
يتنازع الواجب مع الشهوة وتكون الغلبة لصوت العقل ونداء الواجب .

على أن الفيرية في رأينا لا تقتضي في كل الحالات أن ينسى الإنسان مطالب  
ذاته ، أو يجرد نفسه من علائق جسمه فيما يقول للصوفية : أو أن يطرح  
لذاته ويستبعد من حياته مصاحفه على اعتبار أن سعادته تتناهي مع قيام رغبة أو هوى  
يضطرم بين جوانحه ، فإن المواطن لا تتناهي في كل الحالات مع نداء الواجب  
أو صوت العقل ؛ لقد أثبتت الدراسات السيكولوجية الحديثة أن الليول النظرية  
( الخرائز ) جزء من الطبيعة البشرية ، وأنها وجدت لحفظ حياة الفرد وقائه  
النوح ساء ، ومن الضلال أن يحارب الإنسان طبيعته ويجاهد لإبادة الأبدان التي  
تصاعده على حفظ حياته وبقائه نوعه ، إن ما تقتضيه الأخلاق هو محاربة الذات  
الشاذة والسواطف الشاردة والميول الجائحة ، أما المباح من هذه اللذات والسواطف  
فمحاربتها ضلال صبين ، ومن هنا كان شذوذ المزرعة الصوفية المتطرفة التي أوجبت  
الفلو في إنكار الذات وإخفال مطالب النفس وحاجات الجسم ، وما أعظم ساحة  
الدين الإسلامي حين يقرر الجمع بين الهين والهدنيا . « نَلُّ مِنْ حَرَمٍ زِينَةَ أَفْرِ  
الَّتِي أَخْرَجَ لِمَبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرَّزْقِ ، نَلُّ هِيَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ  
الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ... » (١)

والواقع أن في الاتجاه الحدسي والاتجاه الغائي الصافي الذكر بمختلف صورها  
عناصر حق وعناصر ضلال ، فالإتجاه الحدسي يجعل ، حتى في الخبرة مستفلا عن  
تجارب الحياة ومطالبها ، وهذا حسن من حيث اللبدأ ، والاتجاه الغائي ربط بين  
الخبرية وشؤون الحياة العملية فييسر البحث العلمي في الأخلاق ، ولكن كلا

(١) انظر في تفصيل هذا المقال السالف الذكر وانظر : الإلزام الحلق ومصدره في كتابنا

الاتجاهين على حدة غير مقبول ، فالأول يترك فكرة الخيرية بعيدة عن الأذهان  
جافة مجردة في التصور ، بينما يسلب الاتجاه الثاني الأخلاقية سلطتها المطلقة<sup>(١)</sup> :  
هذه المسألة خاطفة مجلّة عن مذاهب الأخلاقيين في طبيعة الخيرية ومقاييسها  
والخير موضوع دراسة علم الأخلاق ، فن المفيد أن نقب على هذا بكلمة  
تلقى بعض الضوء على المشكلة الأخلاقية كما يتصورها العقليون في وضعها التقابلي ،  
وكما يريدونها المحذون من الرضمين ، توطئةً للتعميق بكلمة عن قيمة هذا النوع  
من الدراسة .

---

(١) انظر في هذه المذاهب G. Cunningham, Problems of Philosophy (فصل

٢٣ ص ٣٧٠ وما بعدها) وقد نصح الذين يريدون التوسع بقراءة :

Everett, Moral Values' ch. II-VI.

Dewey & Tufts, Ethics, Part II. especially ch. XII-XVIII,

Palmer, The Nature of Goodness

Paulsen, System of Ethics (book II. ch. & VI.)

Wright, Self-realization (especially Part II.)

## (ب) علم الأخلاق

تمهيد في علم الأخلاق - معناه التقليدي - مجاله عند الوضعيين -  
موقف اوضاعية المنطقية من علم الأخلاق ومناقشته - صلته بالحياة  
العملية - قيمة المبادئ الخلقية

تمهيد في علمهم ارفؤفهموي :

لا يزال هذا العلم - في موضوعه وغايته ومنهج البحث فيه - مشاركاً للخلاف  
بين الباحثين ، وتيسيراً للفهم نحصر وجوه الخلاف في هذه المجالات في خصائص  
اتجاهين واضحى للعالم ، هما اتجاه الحداثيين واتجاه التجريبيين في شتى مذاهبهما ،  
وقبل الخوض في موقف هذين المسكرين من فلسفة الأخلاق ومشكلاتها ،  
تمهد بكلمة موجزة قد تضيء للقارىء بعض ما غمض من مجالات هذا العلم :

لا يزال مجال علم الأخلاق موضع خلاف بين باحثيه ، لأن طبيعته وعلاقته  
بغيره من العلوم مشار للخلاف بين العلماء في شتى المدارس ، وتصورها مشوب  
بالإبهام عند المتعلمين بوجه عام ، وهو يقوم على مفهومات تثير الجدل والنزاع بين  
المشتغلين به ، فن ذلك موقفهم من ماهية الخير والباطل على الفعل الإرادى  
والغاية التي تهدف الأخلاق إلى تحقيقها . . . وهذا إلى اتصاله بعلوم تتطور مع  
الزمن تطوراً يجعل موضوعه مشاراً للخلاف ، يشهد بهذا تطور الدراسات  
السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وأثرها في تصور الحداثيين لفلسفة الأخلاق ،  
بل أدت بعض مظاهر هذا التطور إلى تغير النظرة إلى هذا العلم موضوعاً وغايةً  
ومنهجاً - كما سنعرف بعد قليل .

وإذا استئنيت « ما بعد الطبيعة » جاز القول بأن ليس بين العلوم الفلسفية  
علم كالأخلاق في كثرة مذاهبه وتعدد وجهات النظر في مشكلاته ، وحسبك

شاهداً على هذا أن تستعرض مذاهبه في مصدر القوانين الخلقية أو غاية السلوك الأخلاقي أو البواعث على الأفعال الإرادية أو غير هذا من موضوعاته ، ومردّ الخلاف فيما يظن للتجريبيون هو اختلاف الناس - في كل زمان ومكان - في فهمهم للمثل الأخلاقي الأعلى ، وفي نظرتهم للأفعال الخلقية واختلافهم في تقديرها والحكم على خيريتها أو شريرتها ؛ ولكن المحسنيين يقولون إن الاختلاف إنما يكون في « تطبيقات المبادئ العامة » على الحالات الجزئية ، أما هذه المبادئ أو القوانين الخلقية العامة « الكليّة الصورية » فإنها موضع اتفاق بين الناس في كل زمان ومكان ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

فلنتحدث عن أصل هذا العلم - في اشتقاقه اللغوي - توطئة لمعرفة مجاله التقليدي الذي اصطلح عليه العقليون من الأخلاقيين من قديم الزمان ، ثم نقب عليه بالإشارة إلى موقف الوضعيين والتجريبيين من هذا التصور المألوف : إن اشتقاق اللفظ Ethics مضمحل بعض التضاميل ، إذ يقصد بهذا العلم أصلاً ما يتصل بالخلق Character متميزاً عن العقل ، ولكن خصائص الخلق - التي نسميها فضائل وورذائل - لا تكون إلا عنصراً من عناصر البحث الذي كتبه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالاً عليه ، إذ يرى أرسطو - وهو رأي الفلاسفة الإغريقية بوجه عام ، ونفس الرأي الذي شاع الأخذ به فيما بعد - بأن موضوع البحث الخلقى الرئيسي يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب فيه عند الإنسان - أي كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد إليه عن تعقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية في ذاته<sup>(١)</sup> .

وقيل إن الأصل في هذا اللفظ أنه مشتق من لفظ يوناني يرجع إلى لفظ يقابل ما نسميه بالخلق ، ويتصل هذا الخلق بالاسادات ( الفردية ) habits والعرف

(١) قارن الباب الأول من كتاب H. Sidgiwick, Outhine of the History of

Ethics في ترجمتنا العربية « المجمل في تاريخ علم الأخلاق » ص ٦٥ - ٦ .

(الجماعي) custom ومثل هذا يمكن أن يقال في لفظ الفلسفة الخلاقية Moral Philosophy الذي يعني ما يعنيه علم الأخلاق ، فهو بدوره مشتق من اللفظ اللاتيني mores بمعنى عادات أو عرف ، ومن أجل هذا قيل إنه ينصب على بحث عادات الناس والعرف القائم بينهم ، أو بعبارة أخرى يعرض لدراسة خلقهم ويسأل النظر في المبادئ التي يتصرفون طبقاً لها ، كما يتناول البحث صواب هذه المبادئ أو خطأها وغيريتها أو شريرتها ؛ أما وصف السلوك بالاستقامة فيراد به مسايرته لقاعدة ما — لأن لفظ right (مستقيم أو صواب) مستمد من اللفظ اللاتيني rectus بمعنى Straight وهذا نفسه هو معناه في اليونانية .

أما وصف السلوك بالخيرية فيراد به نزوعه إلى تحقيق غاية end أو مثل أعلى ideal لأن لفظ good في الإنجليزية (الخير) يتصل باللفظ الألماني gut وهو يطلق على كل ما يحق هدفاً ، فالأدوية مثلاً تكون طيبة good متى حققت غايتها في علاج مريض ، وهذا المعنى لا يعني الأخلاق كثيراً ولا قليلاً ، فعلم الأخلاق يعني بالخير حين يُستخدم غايةً في ذاته — لا كوسيلة لتحقيق غاية ، وهذا هو الخير الأسمى summum Bonum (أي Supreme or highest or ultimate good) وهو غاية الإنسان القصوى .

#### معناه التقليدي :

ومن هنا قيل إن علم الأخلاق — في معناه التقليدي — وظيفته أن يضع المثل العليا للسلوك الإنساني لأنه يضع القواعد التي تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها ، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى التي لا تكون وسيلة لغاية أبداً منها ، وربما قيل إن الحياة الإنسانية لا تحتمل وجود غايات قصوى ، لأن الناس يقصرون في السادة إلى تحقيق أغراض شتى ليس من بينها ما يمكن اعتباره غاية قصوى ، فمنهم من يطلب المال أو ينشد العلم أو يلتمس السلطة أو يتطلع إلى الشهرة ،

ومنهم من يجد خيره الأسمى في حب الآخرين وخدمتهم ، ومنهم من يجده في الموت كراحة أبدية ... الخ وهذه كلها لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعدها منها ، ولكن علم الأخلاق لا يعرض لدراسة هذه الغايات الجزئية لأن موضوعه هو الخير الأقصى الذي لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعده منه ، ومن المؤكد أن في الحياة الإنسانية مثلاً أعلى ينبغى أن يسير السلوك بمقتضاه ، ومستوى Standard أو مقياس Criterion للحكم يمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر ، ولا عبرة بعد هذا باختلاف الفائلين بهذا المثال أو ذلك في فهمهم لطبيعته وتصوّره لما هيته (١) .

وهذه الغاية الفصوى تتميز بأنها غاية إنسانية خالصة تكمل صاحبها وتزيد من إنسانيته ، ومن هنا قيل إن علم الأخلاق - في نظر الحنديين والعقليين - يضع القوانين التي ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني ، ولا يدخل في نطاق بحثه إلا السلوك الذي يصدر عن العقلاء من الأحياء بمحض إرادتهم ووحى تفكيرهم ، يتناول أفعالهم الإرادية بالقياس إلى الإنسان عامة لا من حيث إنه يعيش في بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتقد ديناً بعينه أو جنسية بذاتها ، بل يدرس السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني يسير بمقتضى ما يرضه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحددها زمان ولا مكان (٢) .

ومن هذا - الذي يقرره الحنديون ومنهم العقليون من الأخلاقيين - نرى أن علم الأخلاق - في التصور التقليدي له - علم معياري normative وليس وضعياً positive أي يبحث فيما ينبغى أن يكون وليس فيما هو كائن ،

(١) انظر J. Mackenzie, Manual of Ethics, 3rd ed. p. 1-4 وقارن : Muirhead,

H. Spencer, Data of Ethics وكذلك الفصل الثالث من Elements of Ethics p. 95

(٢) لدراسة طبيعة علم الأخلاق ينظر إلى جانب ما ذكرنا من مصادر : مقدمة Dewey,

Outline of Ethics وكذلك الفصل الأول من الكتاب الأول في كتاب :

H. Sidgwick, Methods of Ethics



واهتمامه بفاية قصوى أو مثل أعلى أو مستوى للحكم هو الذي يميزه من غيره من العلوم الوضعية ( الطبيعية ) التي تدرس موضوعاتها كما هي في الواقع لا كما ينبغي أن تكون (١) .

وهكذا يعتبر العقليون علم الأخلاق « بحثاً في قواعد السلوك » أو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساساً لكل القواعد العملية التي يتطلبها سلوكنا الشخصي وتقتضيها سيرتنا العملية ، وتصرفاتنا إنما تسير بمقتضى القواعد العامة التي يضمنها فإلسفة الأخلاق (٢) .

أما دراسة السارك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس كلٌّ منهما فيما يدخل في نطاق موضوعه ، وإذا كان السلوك الذي تعنى فلسفة الأخلاق بدراسته مشروطاً بأنه يصدر عن عقل دراك يتقبل الموقف ويتدبر نتائجه ، وإرادة حرة بريئة من كل قهر أو إكراه - مادياً كان أو أدبياً - فذلك لأن التبعة الخلقية Moral responsibility لا تستقيم إلا متى كان الفعل صادراً عن تعقل وحرية اختيار ؛ وهذا التحديد للسلوك الذي تدرسه الأخلاق يُخرج من نطاق الدراسات الأخلاقية - بمعناها التقليدي - سلوك القاصرين والمعتوهين ومن إليهم من ناقصي العقل أو معطلي الإرادة ، ويستبعد كل سلوك يصدر عفواً عن غير قصد صرّوي أو يشأ عن إكراه لا سبيل إلى تلافيه - وإن كانت الأخلاق

(١) يشارك علم الأخلاق في معياريته علم المنطق وعلم الجمال - على ما ذكرنا من قبل - بل تشاركه في معياريته طائفة من العلوم تضع قواعد *rules* أو قوانين *laws* - أي تحاول أن تحدد مستوى أو مثالا أعلى ، ومن هذه العلوم علم الطب الذي يضع القواعد التي تلزم مراعاتها لحفظ الصحة أو انقضاء المرض وعلاجه ، وعلم النحت الذي يضع القواعد التي تكفل للمنشآت أن تكون ثابتة مربية جميلة ، وعلم الملاحة الذي يضع المبادئ التي تقتضيها قيادة السفن ، وعلم البيان الذي يوسع القواعد التي تجعل الأسلوب جميلاً رصيناً - ولكن هذه العلوم عملية أكثر منها نظرية معيارية لأنها تعنى بتحديد الطرق التي تؤدي إلى تحقيق غايات أكثر مما تعنى برسم المثل الأعلى أو الذاية القصوى . انظر Mackenzie, op. cit. p. 5-9 .

(٢) Abel Rey, Leçons de Philosophie ج ٢ ف ١٢ ص ٢٢٨ بصفة خاصة .

تحاسب من يساعد الأطفال والقاصرين على انتهاك حرمة مبادئها ، ولا تُعفى من اللامة العاقل الذي يأتي شراً في فترة يُعفى فيها وعيه ، فتحاسبه متى كان في وسعه أن يتفادى في يقظته إتيان هذا الشر في غفلته (١) .

ولما كان العقليون يعتبرون الخير « ضرورة عقلية » ويرون أن إدراكه إنما يكون بالحدس intuition كما تدرك البديهيات الرياضية — وهي عند القائلين بها واضحة بذاتها ومصادقة بالضرورة ومن ثمَّ كانت في غير حاجة إلى برهان أو تأييد — كان طبيعياً أن يصطنع العقليون منهج الاستنباط العقلي في البحث الخلقى ، ويقتضى هذا المنهج البدء بافتراض « مُسَلَّمات » Postulates تستنبط منها قواعد الأخلاق على نحو ما سنعرف بعد (٢) .

حسبنا هذا بياناً لفلسفة الأخلاق في التصور التقليدي عند العقليين ، ولنعقب على اتجاههم الموضوعى بكلمة عن موقف التجريبيين والوضعيين من هذا التصور ، وبيان نظرتهم إلى علم الأخلاق :

### عجالة عن الموضوعي :

إذا كانت مذاهب الموضوعيين objectivism قد اتجهت بالأخلاق إلى إقامة مُثل عليا للسلوك الإنساني بما هو كذلك ، ودراسة الخير الأقصى الذي يعتبر غاية ليس بعدها غاية ، فإن مذاهب الذاتية Subjectivism بمختلف صورها قد رفضت هذا الاتجاه واعتبرت الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون في زمن معين ومكان محدد ، ومن ثم استبعدت فكرة المطلق من مجال القيم الأخلاقية ، وردت المُثل العليا إلى التجربة ، واعتبرت الخير والشر مجرد

(١) كالمعاصي التي يمكن أن يأتيها الإنسان في حالات السبات الانتقالي Somnambulism أو التنويم المغناطيسي Hypnotism أو السكر المفرط أو نحوه .

(٢) اقرأ تفصيل هذا في توفيق الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق في المجلد الرابع عشر ج ١ من مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة .

استحسان أو استهجان لعمل ما ، مرده آخر الأمر إلى ما يترتب على هذا العمل عن نفع أو ضرر ، ومن لذة أو ألم ، ومن هنا انتم عوائل الذاتيون بتحايل الأحكام الخلقية وتفسيرها بإرجاعها إلى أصولها الأولى ، فردها علماء النفس منهم إلى آثار نشأت عن أحداث مرت بالإنسان أثناء طفولته الباكرة وخاصة إلى اللاشعور عن طريق الكبت repression واختفت تفادياً للألم الناجم عن ذكرها ، وأرجموها أيضاً إلى التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التي تلقاها المرء إبان طفولته ، ومن هذه المكونات كلها يتألف ما نسميه بالضمير .

أما علماء الأنثروبولوجيا فقد اعتبروا الأحكام الخلقية تعبيراً عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان الأفعال أو استهجانها ، وصرح الأمر إلى التجربة لتقن علمتنا أن بعض الأفعال يحقق لنا منافع فسميناها خيراً ، وبعضها الآخر يفضي إلى مضار فاعتبرناها شراً ، وفي ضوء هذا الاتجاه حللوا ما نسميه بالضمير فردوا أواخر الكف والتحریم التي يصدرها إلى أصول قديمة بعضها غريب على الأخلاق ، وأقاموه على نتائج الأفعال من منافع ومضار .

وانتهى الذاتيون على اختلاف مذاهبهم إلى أن المثل العليا نسبية وليست مطلقة ، واستبعدوا الخير « الأقصى » من مجال البحث الخلقى لأن الخير عندهم مجرد اصطلاح وله في زمن معين ونشأ في بيئة معينة . . . إلى آخر ما رآه هؤلاء الذاتيون (١) .

وقد أيد الاتجاه الذاتي في الأخلاق ( وغيره من العلوم الفلسفية ) ظهور نظرية النسبية التي نادى بها « أينشتاين » + ١٩٥٥ فاعتبر الخير أو الشر نسبياً يتوقف على زمانه ومكانه ، وأصبح من المؤلف في نظر أتباع هذا الاتجاه

(١) تارن : Ethical Philosophy ، 1944 Ch. V (C. Joad, Philosophy)

أن يعتبر الفعل الإنساني خيراً في مكان وشرّاً في مكان آخر . . . ولا شيء وراء ذلك يمكن اعتباره خيراً مطلقاً .

وقد أشرنا قبل هذا<sup>(١)</sup> إلى أن تقويض فكرة المطلق قد تساعد على هدم القيم الهزيلة البالية ، ولكنها كثيراً ما ترد الناس إلى الفوضى والتحلل وتقويض المثل التي تمكنت من نفوسهم وأشاعت الإيمان والاطمئنان في حياتهم .

هكذا رفض التجريبيون الداتيون - من نفعيين ووضعيين - اعتبار الخير « ضرورة عقلية » كما رفضوا القول بأنه يدرك بالحدس - كما تدرك الأوليات الرياضية ، لأنهم يرفضون القول بوجود علم - مع استثناء العلوم الرياضية - لا يُستمد من التجربة ولا يُستقى من متابعتها ، وقالوا إن الخير مجرد اصطلاح تتعارف على معناه الناس في زمان معين ومكان محدد ، وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زماناً أو مكاناً ، بل يتغير بتغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس ؛ وبهذا رفض الوضعيون النسلية بوجود علم الأخلاق يكون معيارياً - يبحث فيما ينبغي أن يكون - لأن العلم عندهم وضعي دواماً - لأنه يبحث فيما هو كائن وليس فيما نشتهي وننتهي ؛ وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من بحث في سلوك الإنسان بما هو كذلك ، إلى بحث في سلوك الإنسان الذي يعيش في جماعة تحيا في زمان معين ومكان محدد ، وتحولات غايته من وضع مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنساني ، إلى وصف سلوك الأفراد في الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذي يعبر عما ينبغي أن يكون ، وتحول منهج البحث في الأخلاق من منهج استنباطي إلى منهج استقرائي فيصطنع علم الأخلاق الملاحظة ويستبعد الحدس والتأمل العقلي من مناهج بحثه ، أما فلسفة الأخلاق بمعناها التقليدي - عند العقليين - فهي في نظر الوضعيين بحثٌ ميتافيزيقي وليس بحثاً

(١) ص ٣٠٦ من هذا الكتاب .

علمياً ، وهو بحث لا ينتهي بصاحبه إلى حل يقدمه للمشاكل التي يعرض لها ،  
بالإضافة إلى ما يقوم بين أهله من وجوه خلاف لن تزول طالما ظلت أبحاثهم فلسفية  
ميتافيزيقية وليست علمية تنتهي إلى رأى تتلاقى عنده وجهات النظر .

والاتجاه التجريبي في الأخلاق يمكن أن ينتهي إلى قواعد خاصة تصلح  
لكل ظرف عملي مناسب ، أو يمكن أن ينتهي إلى توجيهات عملية نافعة في  
ترقية حال الفرد والجماعة معاً ، ودراسة الأخلاق عند أتباع هذا الاتجاه الوضعي  
تقوم على دراسة موضوعية objective وليست ذاتية Subjective ، وتعالج الأخلاق  
فيه بنفس المنهج - التجريبي - الذي تعالج به الظواهر الطبيعية المادية ،  
« وليس ثمة عقبة تحول دون أطراد الموضوعية في البحث الخلقى ، وتمنع من اندماج  
أجزاء جديدة من التجربة في التصور العقلي للطبيعة واعتبار هذه الأجزاء خاضعة  
لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع - وعلم الأخلاق فرع منه - إلا فتحة من  
فتوحات هذا النوع الجديد من البحث » فيما يقول « ليثي بريل » Lévy-Bruhl (١) .

بهذا نرى أن الأخلاق الوضعية تحقق - فيما رأى إمام الوضعيين أوجيست  
كونت - مميزات العلم الوضعي ، إنها واقعية تستند إلى الملاحظة لا إلى الخيال ،  
وتدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغي أن يكون ، ثم هي  
أخلاق نسبية ، فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة كما زعم العقليون من أمثال « كانط »  
إنها تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا المضموي ، وهي تضفي الطريق إلى التقدم  
الإنساني الذي ينبغي أن تهدف إليه جهود البشرية ، ويكون هذا بتفليب المودة  
على بواعث الأنانية ، ونصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية .

وهكذا تحول علم الأخلاق على يد الوضعيين ، فلم يصبح بحثاً يهدف إلى

(١) انظر في تفصيل رأى « ليثي بريل » والمدرسة الاجتماعية الفرنسية بوجه عام ( وهو  
يعبر عن الاتجاه الوضعي ) توفيق الطويل : مقدمة ترجمة كتاب الجمل في تاريخ علم الأخلاق  
ص ١٠ وما بعدها .

وضع مبادئ عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو كذلك ، بل أصبح على يدم صناعة technique أو فناً عملياً يقيم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات ، أو على الملاحظة التجريبية للعادات على أقل تقدير ، وهكذا أخذ علم الأخلاق يهدف إلى تحقيق غاية عملية شأنه شأن الطب ، فهو فن عملي محض ، ولكنه يقوم على مبادئ نظرية خالصة يستقيها من علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وكذلك فن الأخلاق من حيث إنه يستمد مبادئه النظرية من علم النفس والاجتماع أو علم العادات بصفة عامة (١) .

وهذا الاتجاه التجريبي في الأخلاق قد أكدته الوضعية Positivism التي دعا إليها إمام المذهب الوضعي أوجست كونت + August Comte ١٨٥٧ وقد نهضت بتدعيم النزعة الوضعية في الأخلاق المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي تزعمها « دوركايم » + Durkheim ١٩١٧ وليفي برول + ١٩٣٩ وروه Rauh (٢) .

وأكد الاتجاه الوضعي في الفلسفة بوجه عام أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة Logical Positivism في النمسا وإنجلترا وأمريكا ، وانتهت نظرتهم باستبعاد الأخلاق — والعلوم المعيارية عامة — من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب ، لأنها أوامر في صيغة مضللة — فيما يرى كارنپ (٣) Carnap أو تعبير عن عواطف وتغنيات — فيما يقول آير (٤) Ayer — ومنعود إلى بيان هذا الموقف بعد قليل (٥) :

(١) انظر خاصة Abel Rey في المصدر السالف ص ٢٤٦ بوجه خاص .

(٢) ناهضتها في فرنسا مدرسة من العقليين من أظهر أتباعها « جويو » au « وفوييه » Fouillée و « كوتيرون » Caution و « بيلو » Belot .

(٣) Carnap, Philos. & Logical Syntax p. 24

(٤) Ayer, Language, Truth & Logic 1949 p. 102-103

(٥) بل ينظر أن ننشر كتاباً عن « علم الأخلاق في مذهب الوضعيين » نتناول فيه الأخلاق في الوضعية الفرنسية والوضعية المنطقية بوجه خاص .

وقد اتصلت الأخلاق منذ الماضي السحيق حتى القرن الماضي بالمشاكل  
اللاهوتية ( الدينية ) والليتافيزيقية ، وتَجَلَّى هذا الاتصال في استنادها إلى المذاهب  
التي انتمى إليها المفكرون بصدد ماهية الإنسان ومصيره المحتوم ، فأدى هذا  
بأتباع الوضعية — من أهل المدرسة الاجتماعية الفرنسية خاصة — إلى اتهام المتكلمين  
بأنهم خلطوا مذاهب الأخلاق بالدين ووربطوها بفكرة المقدس ، وألا سبيل إلى  
تحريرها من هذا وصبها في طابع علمي إلا بتحويلها إلى علم وضعي ، فكان  
« دوركايم » يقول للأخلاق الذين أنكروا هذا الاتهام : إذا كنتم تزعمون  
أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه فلماذا إذن ترفضون إخضاعه لمنهج  
البحث التجريبي ؟

وكان تلميذ أوجست كونت وخليفته كأستاذ في « الكوليج دي فرانس »  
بياريس وهو « بيير لافيت » P. Laffitte يؤكد هذا الاتهام نفسه ، ومن ذلك  
ما نراه في أبحاثه في الأخلاق الوضعية ، ولا سيما محاضراته التي هاجم فيها رجال  
اللاهوت والخرق التي يزعمون أنها تسلم الإنسان إلى الجنة ، ويقول إن نمو التفكير  
وتقدمه من ناحية وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى يتطلبان الاتجاه  
بالبحث الخلقى اتجاهاً وضعياً خالصاً حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية في الأساس التي  
تقوم عليها ، والأغراض التي تهدف إليها ، والوسائل التي تصطنعها لتحقيق أهدافها ،  
وبذلك لا يبني البحث الخلقى قواعده إلا على ملاحظة عالمنا الذي نمحيا فيه والتطور  
الاجتماعي الذي نسير في ركبته ، ولا يهتم إلا بموضوعات دنيوية خالصة وينبذ كل  
ما يتصل بالحياة الأخرى ، لأن سكان الأرض ينبغي ألا يصيبهم ما يحتمل أن يقع  
خارجها ، وألا يُدخلوا في حسابهم القوى الخارقة للطبيعة ، وألا يشغلوا بالهم بنعيم  
الجنة أو نار الجحيم ، ورجال اللاهوت أحرار في معتقداتهم بشرط أن يقوموا  
بواجباتهم الدنيوية ، فإن اللاهوت مصيره الانقراض ، ولو امتعان أهله « بالبوليس »

ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم . . . إلى آخر ما حفلت به  
أبحاث « لافيت »<sup>(١)</sup>.

هذا هو الاتهام الذي وجهه الوضعيون لفلسفة الأخلاق في تصورها التقليدي  
عند العقليين ، ويبدوننا أن استقراء مذهب العقليين - بعد ذلك - يكفي  
لنفي هذا الاتهام ، حقيقة إن من متأخري علماء اللاهوت من ردّ الإلزام في  
الأخلاق إلى الله<sup>(٢)</sup> ولكن الحدسيين والعقليين قد فصلوا بوجه عام بين الأخلاقية  
والدين بمعنى أن فلسفة الأخلاق أصبحت على يدهم مستقلة بوحيتها ومناهجها معاً ،  
وحسبنا أن نشير إلى « كانط » Kant في فهمه للواجب وتوكيده أنه يصدر عن  
العقل العملي ولا يكون له من باعث إلا التقدير العقلي لمبدأ الواجب في ذاته<sup>(٣)</sup> ،  
أو نشير إلى أتباع مذهب الحاسة الخلقية من أمثال « شافنسبري » و « هاتشسون »<sup>(٤)</sup>  
حين ذهبوا إلى التوحيد بين الخيرية والجمال واستبعاد الجزاءات مفرياً بالأفعال  
الخيرة ، وبهذا ناهضوا الاتجاه التجريبي كما عرف عند أتباع مذهب المنفعة العامة  
Utilitarianism من أمثال بنتام Bentham و « جون ستورت مل » J.S.Mill  
وألح أتباع الحاسة الخلقية في الفصل بين الأخلاقية والإغراء بفصيم الجنة أو التمهيد  
بعذاب النار ، بل إنهم رفضوا التسليم بوجود جنة أو نار لأنهم كانوا من الإلهيين  
الطبيعيين Deists الذين أسلفنا الإشارة إليهم<sup>(٤)</sup> . . .

وهكذا نلاحظ أن الإلزام في الأخلاق أصبح سرده إلى سلطة تنبع من  
الذات - الضمير أو العقل أو نحوه - ولا تجيء من خارج ، وبهذا فإن الإنسان

(١) Pierre Laffitté, The Positive Science of Morals (Eng. Trans. (١)

by J. Carey Hall ولا سيما في الفصلين الأولين والفصل الرابع .

(٢) مثل دنز سكوت ووليام أوكام (William Occahm & Duns Scotus) كا  
عرفنا من قبل .

(٣) مع أنه احتاج لإقامة الأخلاقية إلى مسلمات دينية هي وجود الله وخلود النفس .

(٤) انظر ص ٧٤ - ٥ من هذا الكتاب .



لا يطبع مبادئ الأ-تلاق طمعا في نعيم الله ولا خوفا من جحيمه ، ولا اتقاء لعذاب  
حاكم أو عقاب قانون ، بل يطيعها تقديرا للواجب لذاته ، أو إرضاء للضمير أو حبا  
في الخير لأنه جميل والنفوس بطبيعتها تهفو لكل جميل ... إلى آخر ما ذهب إليه  
المقلدون أو الحدسيون ... وقد كان هذا قبل أن تنشأ الوضعية التي زعمت أن علم  
الأخلاق التقليدي يشينه اتصاله بالدين وارتباطه بفكرة المقدس .

بقي أن نقول كلمة في :

موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الرؤى وضائقته :

أشرنا فيما أسلفنا إلى أن الوضعية المنطقية قد استبعدت القيم الأخلاقية وغيرها  
من مجال البحث العلمي ، وعرفنا الأسباب التي أدت بها إلى هذا الرأي <sup>(١)</sup> ، ونقف  
الآن قليلا لتوضيح هذا الموقف :

رأى أتباع هذه الوضعية أن كل قضية تحمل معنى ، تعبر لا بحالة عن صورة  
مطابقة للواقع ، والمبارات التي تعبر عن القيم والمثل العليا — ما لم تسكن وصفاً  
وتقريراً لحالة موجودة بالفعل — لا تكون ذات معنى يمكن التثبت منه بالخبرة  
الحسية ، « إن ما ينبغي أن يكون » ليس بكائن موجود في عالم الواقع ، ومن ثم  
لا يخضع لمبدأ التحقق .

وبهذا لا تدخل عبارات القيم في مجال البحث العلمي ، إنها تعبر عن انفعالات  
تصيب صاحبها ، ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية ، فإذا قلت : ردّ  
الأمانة إلى أهلها واجب أخلاقي — وقصدت بهذا أن تصور مثلاً أهلي لا أن  
تصف حالة موجودة في حياة فرد أو جماعة — كنت تعبر بهذه العبارة عن شعورك  
بحورد الأمانة كمثل أهلي ، أي أنك تعبر بها عن ميلك وموافقتك على رد الأمانة ،  
ونفورك من عدم ردها إلى أصحابها ، وهذه المشاعر الذاتية لا تخضع للبحث

(١) انظر ص ٢٠١ وما بعدها من هذا الكتاب .

العلمي ، إلا إذا أراد الباحث تقريرها ووصفها باعتبارها ظواهر وجدانية موجودة بالفعل .

ومن أتباع الوضعية المنطقية من رأى أن عبارات القيم أوامر في صيغة مضللة ، فالأصل في العبارة السالفة أنها أمرٌ برد الأمانة ، وقد صيغ هذا الأمر في صيغة أمرية ١

بهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ، ورأوا أن العبارات الأخلاقية التي تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هي موجودة بالفعل يمكن أن تعالج في نطاق علم النفس أو علم الاجتماع ، أما عبارات القيم التي تعبر عما ينبغي أن يكون ، فهي عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ولا تدخل في مجال بحث علمي (١) ، وأصبح علم الأخلاق « محاولة يقوم بها فرد ليجعل من رغباته الشخصية أماناً أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع » فيما يقول برتراند رسل تعبيراً عن اتجاهه الأخير في رفض موضوعية الأحكام الخلقية (٢) .

هذه خلاصة موجزة لموقف أتباع الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ، ولعل فيما أسلفناه عن تهافت موقفهم من القضايا الميتافيزيقية ما يكفي دحضاً لموقفهم من القضايا الأخلاقية (٣) ، إنهم يقولون إن الأحكام الخلقية تعبيرات عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية ، ومن ثم يكون من المعقول أن يقول فردٌ إن البرَّ بالفقر فضيلة ، ويقول غيره إن البر بالفقر رذيلة ، ولا تناقض بين القولين لأن كلاهما يعبر عن عواطفه . . . ! ولكن الواقع أن تسليم الأخلاق بمحكم خلق لا يعني أن لديه مجرد ميل إلى هذا الحكم أو رغبة فيه ، إن وراء هذا الميل نظراً عقلياً

(١) A.J. Ayer, op. cit., ch. 6

(٢) Bertrand Russell, Religion & Ethics (١٩٣٥) ص ٢٢٤ - ٢٥ وقد

أشرنا من قبل إلى مدى صلته بالوضعية المنطقية .

(٣) انظر ص ٢٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

يسنده ويؤيده ، وبهذا النظر العقلي السليم تستقيم موضوعية الأحكام الخلاقية .  
أما القول بأن الأحكام الخلاقية مجرد أوامر في صيغة مضادة فيما ذهب  
« كارناب » وغيره ، فقد دحضه « إرفنج » أقدم مدرسي الفلسفة الجالين بجامعة  
كبرديج بقوله إن الأمر لا يستلزم اعتقاد صاحبه بصحته ، فقد أمر بشيء اعتقد  
أنه خاطئ ، ولا يمكن أن يقال هذا من مبادئ الأخلاق ومثلها العليا ، وقد  
أرى أن من واجبك أن تستجيب لأمر أتودد في إصداره إليك ، كأن أقول لك :  
دائني ، وليس ثمة « إلزام » بطاعة إنسان مجرد أنه يُصدر أمراً ، فإذا أطلعت  
لسبب أخلاقي — كما هو بعد سابق — لم يكن مرجع الطاعة إلى الأمر ، بل إلى  
شيء وراعه... (١)

وقد كان « دنجل » Dingle يقول مؤيداً للوضعية في موقفها من الأخلاق :  
إن القول بأن الأخلاق لا تقوم على العقل ولا على التجربة ، ينتمى بنا إلى  
الاستفسار عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق ، والباحثون لا يزالون يواجهون  
هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين سلوكين ؟ ويقول « دنجل » يأساً  
في إجابته على هذا السؤال : ليس لدي حل أقدمه . . . ؟

بهذا اليأس انتهت الوضعية المنطقية ، وعندنا أن موقف الفلسفة العملية  
البرجماتية في أسريكا أسلم من موقف هذه الوضعية ، إنها تصمد لمواجهة الموقف  
فيقول « ولیم جيمس » في كتابه الذي يوحى عنوانه بمعناه ( إرادة الاعتقاد )  
إن اعتقادنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية للحقيقة الموضوعية ، ولا يمكن  
هذا لا بهم ، إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التي تؤكد كل معتقد  
يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا هو الشاهد  
على صدقها ولا تسلم البرجماتية بأن الأحكام الخلاقية لا تحمل معنى — كما زعمت  
التجريبية المنطقية — لأن جميع الأفكار عندها أساس للعمل ، وهي صادقة

بمقدار ما تنتج من ثمار وما تؤدي من منافع<sup>(١)</sup> . . . هذه نظرة أسلم من نظرة  
الوضعية المنطوية وإن كانت بدورها لا ترضينا للأسباب التي ذكرناها فيما سلف<sup>(٢)</sup>.

### صحة الموضوع بالحياة العملية :

واختلاف الباحثون في نظرتهم إلى علم الأخلاق ومدى اتصاله بالحياة العملية ،  
فقل إن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا ، إنه يعرض للبحث  
في الطرق التي تؤدي إلى تحقيق الغايات ( القصوى ) ، وكما أن الطب لا يهدف  
إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التي بها تتحقق الصحة  
والعافية ، فكذلك علم الأخلاق عند بعض المشتغلين به ، إن مهمته أن يرسم  
الطريق إلى غاية قصوى يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى كما  
أشرنا من قبل ، ومن هنا اعتبرت مدرسة النفوسيين الغاية القصوى تحقيق أكبر  
قسط من السعادة لأكثر عدد من الناس ، ومهمة علم الأخلاق عند أتباعه أن  
يدرس الطرق التي تمكننا من تحقيق هذه الغاية كما يدرس علماء الصحة الطرق  
التي تقي الناس انتشار الأوبئة والأمراض المعدية<sup>(٣)</sup>.

كان هذا هو اتجاه جبهة فلاسفة اليونان القدامى ، يقول أرسطو في الكتاب  
الصاغر من الأخلاق النيقوماخية إن من الحق ما يقال من أن غرض البحث  
لنظري في الشؤون العملية تطبيقاته ، وليس يكفي فيما يتصل بالفضيلة أن تعلم  
حقيقتها — كما ظن سقراط من قبل — بل ينبغي أن يزاوها الإنسان ويروض  
نفسه على اتباعها ، فإن الخطب والكتب لو كانت تكفي وحدها لردنا اختياراً  
لكانت مطالب الناس جميعاً ، ويعقب أرسطو على هذا بفقرة تشف عن أسف

(١) M. Cornforth, op. cit., p. 252—53

(٢) انظر ص ٦٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) Mackenzie, op. cit, p. 8 ff.

إذ يقول : إن كل ما في وسع المبادئ أن تحمقه في هذا الصدد هو لسوء الحظ أن  
تشدد عزم فتيان كرام على أن تثبت في الخلد وترد القلب الشريف بفطرته صديقا  
للفضيلة وفيها عهدا .

وهذه هي نظرة الوضعيين ، إذ وجهوا التفكير إلى خدمة المجتمع ، وجعلوا  
هدف علم الأخلاق تحسين الحياة الاجتماعية ، والمساهمة في تحقيق التقدم الإنساني .  
وإلى جانب هذا الاتجاه العملي في النظر إلى علم الأخلاق ووجد اتجاه ذهب  
أصحابه إلى إنكار هذا الرأي واعتبار الأخلاق علما نظريا وليس عمليا ، بمعنى  
أن المعرفة فيه تطلب ذاتها ، ومهمته فهم طبيعة المثل العليا في السلوك الإنساني ،  
فليس على فلاسفة الأخلاق أن يطعموا في تحديد الطرق التي تُسكن من تحقيق هذه  
المثل ، ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن علم الأخلاق معياري ومن شأن العلوم  
المعيارية أن تُعبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومثل عليا ، لا أن تهدف إلى  
وضع قواعد لتحقيق هذه المثل ، فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلي في مستويات الجمال  
وليس من عمله أن يبحث في كيف يتحقق الجمال ، ومثل هذا يقال في الأخلاق  
إذ ينصب على دراسة المثل العليا لفهم طبيعتها ولا يهتم بالكشف عن الطرق  
التي تؤدي إلى تحقيقها ؛ وشتان بين عالم الأخلاق والواعظ الذي يبشر بمبادئها ،  
إن الفرق بينهما كالفرق بين عالم الاجتماع والمصلح الاجتماعي ، أو بين عالم الجمال  
والمشتغلين بأعمال التجميل ، ومن هنا كان علم الأخلاق علما نظريا من حيث  
إنه معياري ، وهذه وجهة من النظر جدّ في تنفيذها خصوصها من الوضعيين —  
ولا سيما أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولعل الأذن إلى الصواب أن نجوع بين هذين الاتجاهين المتطرفين ، فنصبح  
الأخلاق علما نظريا عمليا معا ، هي دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل  
العليا التي تستغل في حياتنا الدنيا ، فهي علم وفن ، ومن الضلال أن تقتصر على  
أن تكون واحدا منهما .

على أن مبادئ الأخلاق لا تحقق غاياتها على الوجه الأكل في مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيبتدئ له أن يتصرف في ضوء معرفته ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى مرتبة القردة .

### قيمة المبادئ الخلقية :

بل كثيراً ما تكون المعرفة القائمة على البرهان مؤديةً إلى العمل الصحيح ، لأن استيعاب المبدأ الخلقى والافتناع به عن دراسة وتمحيص كثيراً ما يُفضي إلى اتباعه ، وقد يشهد بهذا سقراط وأرسطو و « كانط » و « غاندي » وغيرهم ، وأسفنا نحب أن نعرض لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة ، ولكن حسبنا أن نقول إن سقراط إذا كان قد غالى في اعتقاده أن العلم بالفضيلة يؤدي لا محالة إلى مزاولتها ، وأن العلم بالشر يُفضي إلى تجنبه ، فإنه يبدو على حق حين يقول إن الفضيلة لا تكون عن جهل ، لأن الخير لا يكون خيراً حتى يقصد إليه فاعله مدركاً واعياً ، والمعروف أن مؤرخي سيرته لم يجدوا في حياته فجوة تفصل بين تفكيره وسلوكه ، كانت حياته العملية صدى لحياته العقلية ، فحقق بسلوكه العملي كل ما نادى به من مبادئنا ، وناهيك برجل يؤمن بنظرية خلود الروح فيفسرها بالإقدام على شرب السم الزعاف مختاراً ! ويأبى الخلاص من سجنه واتقاء عسف الظلمة الذين يحاكمونه بالاستجابة لاقتراح تلميذه « أفريطون » الذي يقضى بالحرب من سجنه ، يأبى هذا لأنه كان قد علم أن الحرب من السجن مهما كانت مبرراته الظاهرة عصيان لقوانين الوطن ! .

وقد اعترف أرسطو بجدوى المبادئ النظرية في تعليم الأخلاق على ما أشرفنا من قبل ، وإن كان يُمتب على ما قال بقوله إن المبادئ لا تستطيع أن تدفع العامة إلى فعل الخير ، إنهم لا يطعمونها احتراماً لها بل خوفاً ورهبة من مغبة

عصيانها ، ولا يتجنبون ارتكاب الشر بدافع من الإحساس بالخزي ، بل مخافة العقاب الذي قد يحيق بهم من جراء الإثم الذي يقترفون ، ولكن حديثه هذا لا ينقض ما قلناه لأنه ينصب على العامة ولا يتصل بأهل الدراسات النظرية .

ولكن من الناس من يساوره الشك في قيمة الدراسات الأخلاقية ، قالوا إن البلاغة الصحيحة لتسخر من قواعد البلاغة والأخلاق القويمة تهزأ بمبادئ علم الأخلاق فيما يروى عن بسكال ؛ إن اللغة تنشأ أولاً ثم يجيء النحاة ويصنفون طرق استعمالها في قواعد ، وينشأ الشعر أولاً ثم يجيء أهل العروض ويصنفون طرق أدائه في قوانين ، وتنشأ الفصاحة أولاً ثم يجيء دور علماء البلاغة في وضع قواعدها وهم جراء ، وكذلك الحال في الأخلاق ، استقام أمرها في كل جماعة تامة قبل أن يعرف علم الأخلاق ويختلف أهلها في تحديد قواعده وعصيانه ، وكان أن الناس لم يسموهم من تبادل الحديث والفهم أن الأكاديميات العلمية لم تكن قد وضعت لهم مذهباً في اللغة وقواعدها ، فكذلك زاول الناس حياتهم الاجتماعية قبل أن يعرفوا مبادئ الأخلاق ومعلمها العليا<sup>(١)</sup> . إن التجربة لتشهد بأن أفضل الناس وأصدقهم هم في الأغلب والأعم من اقتصدوا في التفكير في سلوكهم والنظر في المبادئ التي يتبعونها ، إن الأخلاق كالصحة والسعادة من حيث أن الإنسان لا يفكر فيها عادة إلا حين تصاب بسوء ، والناس في الأغلب يعيشون أحماء وهم يجربون قواعد الصحة ، وكثيراً ما تبرأ مناقشتهم من الخطأ من غير أن يدرسوا قوانين المنطق<sup>(٢)</sup> ، وطالما تبصروا انظروا وتجنبوا الشر قبل أن يسموا عن مبادئ علم الأخلاق !

هذا الكلام حق ولكن يفرى بالفضائل ، فإن الإنسان مع هذا كله

(١) أندريه كرسون A. Cresson في المشكلة الأخلاقية والفلسفة (في الترجمة العربية

ج ٢ ص ١٤٠ وما بعدها للدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر زكري ) .

(٢) انظر في الرد على هذا ص ٢٥٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

لا يكف عن دراسة المجالات السالفة الذكر ، إنه كأن ناطق يفكر بطبيعته  
فسد بتفكيره حاجة طبيعية في نفسه ، ومن هنا صدر تفكيره أول الأمر في  
سلوكه ؛ هذا إلى ما أثبتته التجربة من وجوه النفع التي تترتب على دراسة هذه  
المجالات ، حقيقة إن الناس لا يلتزمون قواعد النحو في أحاديثهم ولا قوانين  
المنطق في جدلهم ولا مبادئ الصحة في حياتهم ، ولكن المستنيرين ينزعون -  
برغم هذا كله - إلى دراسة هذه العلوم ويعتقدون أن دراستها تسفر عن نتائج  
لها قيمتها حتى في مجال الحياة العملية ، فإن المرء على قدر علمه بقواعد النحو تكون  
مقدرته على التعبير السليم الخالي من الأخطاء ، وقد يقيه علمه بقوانين الصحة شر  
الأمراض ، وكذلك الحال في معرفة مبادئ الأخلاق ، إن الجهل بها قد يساعد  
على الاستهداف الزلل ويجعل حياة الإنسان أشبه ما تكون بحياة الحيوان ، بل إن  
الفصل الفاضل الذي يصدر عن جهل لا يكون فاضلاً ، ومثل هذا يقال في الفصل  
الشرير على نحو ما أشرنا منذ حين ، ونجاح التربية صهون برغبة الإنسان في  
استيعاب قواعدها والإفادة منها في تهذيب نفسه وترقيتها ، والإلمام بقواعد النحو  
لا يفيد في الحديث والكتابة إلا متى اقترن بالرغبة في الإفادة منه ، والعلم بقوانين  
المنطق لا يكفي في اتباعها إلا متى نزعت الهممة في الإفادة منها في مجال الجدل ،  
ومعرفة قواعد الصحة لا تفي صاحبها شر المرض إلا إذا رغب جاداً في اتباعها في  
حياته ، وكذلك الحال في مبادئ علم الأخلاق إنها لا تحوّل الشرير خيراً إلا  
متى أراد للشرير جاداً أن ينتفع في حياته العملية بما ألمّ به من المثل العليا<sup>(١)</sup> .

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه في كل موقف يحرص له ،  
ولسكنه يهتدي دارسه إلى الاتجاه السوي ، ويترك لهم حرية التصرف وإن قيدها  
بما يحفظها من الجوع ، وهو يزودهم بمهارة فنية مستفيدة تُيسّر لهم أن يدركوا  
اتجاه التصرف السليم ، ولا يتجاوز هذا إلى بيان الجزئيات والفاصل التي يقتضيها



كل موقف في كل حاله ، ومعنى هذا أن تطبيقات المبادئ السلوكية في الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا طبيعي ما دامت حياة الجماعة في كل بيئة وفي كل عصر في تطور دائم وتغير متصل ، فحسب علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للإنسان حرية التصرف وفقاً لكل ظرف ، إن الشجرة حين تنبت في غابة تنجبه في نموها شطر الضوء وتقيم على هذا الاتجاه حتى يعوقها عائقٌ فتتحنى وتميل ، وكذلك الحال في الأخلاق ، نضج الإنسان الطريق السوي وتغريه بأز يكون صاحب إرادة طيبة عفيفاً متبهاً لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ، ولا تتجاوز هذا النطاق إلى إرشاده إلى السلوك القويم في كل حالة تمر به ، إن علم الأخلاق التقليدي — عند العقليين من الأخلاقيين — وظيفته وضع القوانين الضرورية العامة المطلقة التي لا يحدّها زمان ولا مكان ، وهو لا يبرّض لتجديد السلوك القويم إزاء الحالات الجزئية التي تندرج تحت انقائون العام ، لأن صرح الأصر في هذه الجزئيات إلى حاجات كل عصر وتقاليد أهله وثقافتهم والظروف التي تكثفهم ، وليس دلي فلاسفة الأخلاق أن يتجاوزوا تقرير المبادئ العامة إلى تحديد السلوك الذي ينهى اتباعه في الحالات الجزئية (١) .

ولنحتصم بالأناة والترث ولا نتسرع في رفض المبادئ العامة والمثل العليا الإنسانية المخالصة ، إنها ليست وهماً وضلالاً كما يزعم خصوم الأخلاق التقليدية من الوضعيين ومن ذهب مذهبهم ، وإذا كانت الجماعات البشرية تتفاوت حضارة وثقافة وعقيدة وعرفاً ... فإن في طبيعة البشر حظاً مشتركاً في كل زمان ومكان ، وهذا وحده هو الذي يبرر إمكان وضع قوانين عامة مطلقة وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان ، إن واضعيها ينتزعونها من أسس جانب مشترك

في طبيعة البشر ، وهو الجانب الناطق الذي يميز الإنسان من غيره من سائر الكائنات ، وفوق هذا فإن تقويض هذه المثل في نفوس الناس يردهم إلى التحلل والفوضى ولا يعوضهم عن فقدان هذه المثل شيئاً ذا بال كما قلنا من قبل<sup>(١)</sup> .  
وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الإنسان ونزوعه إن التسامي وتطلعه إلى مزاوله حياة إنسانية كريمة ، ورغبته في الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجردة حتى يداخله الكبرياء الذي لا يأباه التواضع !

---

(١) انظر ص ٣٠٦ من هذا الكتاب

## مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام ،  
يمكن الاطلاع على المصادر التالية (وهي مقدمات عامة في علم الأخلاق أو مصادر  
جامعة في شتى موضوعات الأخلاق) :

Wundt, W., Ethics { vol. I. Intr. to the Facts of the Moral Life  
vol. II. Ethical Systems  
vol. III. The Principles of Morality

Hartmann, N., Ethics { vol. I, Moral Phenomena  
vol. II, Moral Values  
vol. III, Moral Freedom

A.C., Ewing. Ethics (1953),

C.E.M Joad, Philosophy, Ch. V (Ethical Philos.) 1944.

Wm. Lillie, An Intr. to Ethics.

Calderwood, H., Handbook of Moral Philosophy

Sen, M.C., Elements of Moral Philos.

Gibson, W.R. Philosophical Introduction to Ethics

Reid, Th., Outline of Moral Philosophy

Stewart, D., Outline of Moral Philosophy

Whewell, W., Elements of Morality

Porter, N., Elements of Moral Science

Parker, D., Human Values

Urban, W., (1) Fundamentals of Ethics, Intr. to Moral Philos.

(2) Human Values

Dewey, J., Outline of Ethics

Mackenzie, J.S., Ultimate Values

Martineau, J., Tyes of Ethical Theory

Charles D'Arcy, A Short Study of Ethics

Ross, W.D., Foundations of Ethics

Palmer, G.H, The Field of Ethics

Hill, T., Contemporary Ethical Theories

Church, R. W., Fundamentals of Ethics, An Intr. to Moral

Philos.

Jouffroy, Intr. to Ethics, Eng. Trans. by W.H., Channe

Le Senne, R., Traité de Morale General

Belot, G., Etudes Morale Positive, 2 vols. (1947)

Baruzi, J., Le Problème Morale

Bayet, A., Hist. de Morale en France.

Cuvillier, A., Manuel de Philosophie tom II.

P.H. Nowell, Smuth, Ethics, 1954.

J.H. Tufts, Ethics (in : 20th) Century Philos.)

A. Bahm, Philosophy, Part III. ch. 22, Axiology : Goodness

& ch. 24 : Ethics

H.A. Prichard, Moral Obligation, Essays & Lectures

## الفصل الرابع

### الجمال - وعلم الجمال

#### (١) الجمال

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية - تذوق الجمال في علم النفس - تقويم الجمال - مصدر  
المبتغية للفنية : نظرية الإلهام - نظرية اللاوعي - الإلهام عند علماء الاجتماع - الإلهام  
عند علماء النفس - تعقيب .

تناول البحث في الجمال ثلاث مشكلات أثارت الخلاف بين الباحثين ، وهي  
طبيعة الجمال وماهيته ، وتقويم الجمال أو المقاييس التي تُصطنع في التمييز بين الجمال  
والقبح ، ثم علاقة النظرية بالجمال .

فأما المشكلة الأخيرة فقد أسلفنا الحديث عنها وأبنا عن وجوه الخلاف  
بصددها<sup>(١)</sup> ، وبقى أن نعقب بكلمة نجمل فيها اتجاهات الباحثين بصدد  
المشككتين الأوليين :

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية :

أما عن طبيعة الجمال فقد كانت مثاراً لخلاف بين الباحثين أدى إلى وضع  
مجموعة من النظريات = تلاً لها<sup>(٢)</sup> ، وحسبنا أن نشير إلى النزاع الذي ثار بين الذين  
يعتبرون الجمال صفات أو خصائص عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذي يدركها ،

(١) انظر ص ٣٠٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Cunningham, op. cit, 352 & 356 وهو يشير إلى مصدرين هامين تناولا

عرض هذه النظريات ها :

E. F. Carritt, The Theory of Beauty

Knight, The Philosophy of Beautiful, Part I.

وبين الذين لا يرون للجمال وجوداً موضوعياً ويردونه إلى القوى التي تدركه .  
فأما الفريق الأول فيقول إن للجمال وجوداً موضوعياً ولهذا اتفق في تذوقه  
والاستمتاع به جميع الناس في كل زمان ومكان ، فالشئ الجميل يُقوَّم بالقياس  
إلى ما فيه من خصائص تثير الإعجاب بجماله ، ومن دماء هذا الاتجاه الفيلسوف  
الحدسي « برايس » + Richard Price ١٧٩١ فالجمال عنده صفة حالة في  
الشئ الجميل تلازمه وتقوم فيه ولو لم يوجد عقل يقوم بإدراكها .

بل إن القول بأن الأحكام الجمالية موضوعية وليست ذاتية ينحدر إلى  
أفلاطون قديماً ، وقد طبق « بل » Clive Bell حديثاً نظرية أفلاطون في  
موضوعية الجمال عندما تحدث عن دلالة الآثار الفنية ومشاكل النقد الفني<sup>(١)</sup> .

ولكن البعض يقولون إن تصور الجمال يتغير من عصر إلى عصر ومن جنس  
إلى جنس ، بل قد يختلف باختلاف الأفراد في المكان الواحد والبيئة الواحدة ،  
واختلاف الناس في تذوقهم لانقطع الموسيقية والقصائد الشعرية والصور الفنية يشهد  
بما نقول ، فليس من اليسير على الأوروبي أن يستمتع بموسيقى صينية أو يطرب  
لشعر مصري ... إلى آخر ما يمكن أن يقال في هذا الصدد .

ومن هنا نشأ اتجاه المدرسة التي عارضت الاتجاه السالف واعتبرت الجمال معنى  
عقلياً ، وليس صفة عينية تقوم في الشئ الجميل مستقلة عن كل إدراك<sup>(٢)</sup> .

وأظهر من يمثل الذاتية المتطرفة في فهم الجمال تولستوي + Tolstoy ١٩١٠  
وقد عرض مذهبه في كتاب نشره عام ١٨٩٧ تحت عنوان : حقيقة الفن  
What is art وصفوه الرأي عنده أن قيمة الشئ الجميل - قصيدة شعرية  
كانت أو صورة فنية أو سيمفونية غنائية أو تمثالا - إنما تقوم أولاً وآخرها على

(١) C. E. M. Joad, Guide to Philosophy, p. 326 ff. & 348 ff. وانظر

تفرقة بين الأحكام الموضوعية والأحكام الذاتية ص ٣٣١ وما بعدها .

(٢) Perry, Approach to Philos p. 190.

تأثيرها فيمن يتلقونها ، فالفن عند تولستوى اشتراك في الانفعال ، فإذا روى رجل قصة أو أنشأ أغنية أو رسم صورة وهو يقصد إلى إشراك غيره في عواطفه فقد أحس نفسه وظاهر بهذا فن ، فإذا كانت الساطفة حمية وصدرت عن اتجاه في الحياة غض نضر بجلى فن عظيم ، أما الفن الذى يزعم أنه يهدف إلى الجمال وهو ينشد في الواقع إثارة اللذة فليس بفن إلا لاقا ، وينتمى « تولستوى » من هذا إلى أن أغاني انفلاح الروسى أثارت انفعال جمهور من الناس يربى عده على حد الذين أثارتهم مسرحية « كسبير » الملك لير « ولعل في وسعنا أن نلخص هذه الذاتية المتطرفة بقولنا إن جمال الأثر الفنى — شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى — لا يُقَرَّم إلا بالقياس إلى ما يظنه الناس في أمره ، والمفاضلة بين قطعتين فئيتين يكفي أن يُحصى نصيب كل منهما من أصوات المعجبين بها ، وهلى قدر حفظ القطعة الفنية من أصوات المعجبين يكون نصيبها من الجمال الفنى لأن الجمال ليس شيئاً موضوعياً حالاً في آثار الفن ومشاهدته ، إنه صرحون بالتأثير الذى يحدثه في نفوس الذين يتصلون بأثاره ...<sup>(١)</sup> إنه « نوريس في الثبر ولا في البحر » ولا يوجد إلا في قلب الإنسان الذى يتذوق الجمال ، ومن ثم يكون نسبياً يتوقف على شخصية الفرد ومستوى حضارته ومبلغ حفظه من الثقافة الفنية بوجه خاص ، وليس عاماً مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان — فيما يقول كمنجمهم .

هذا ما يقوله المتطرفون من دعاة القول بنسبية الجمال وذاتيته ، ولكن الذاتية المتطرفة قد طرأ عليها ما يخفف من حدتها ، فاعتبر الجمال علاقة بين الشيء الجميل والمقل الذى يدركه ، وقد ذهب الدكتور « ريتشارد » I. A. Richards في كتابه « قواعد النقد الأدبى » و« أسس علم الجمال »<sup>(٢)</sup> إلى أن تقويم الجمال معناه إسقاط لمشاعرنا وعواطفنا على العالم الخارجى ، إن ما نسميه جمالاً ليس إلا إشباعاً

Joad, op. cit. p. 335 ff. (١)

Principles of Literary Criticism & Foundations of Aesthetics (٢)

عاطفياً ، فإضافة الجمال إلى شيء معناها أن دوافع في نفوسنا قد أصبحت بالتأمل فيه في حالة توازن أو انسجام عاطفي . . . (١) .

بقي أن نشير إلى أن موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ينسحب تماماً على علم الجمال ، فالجمال والقبح - كالخير والشر - لا يعبران عن وقائع ، ولكنهما يعبران عن عواطف ومشاعر وانفعالات ، ومن ثم لا توصف العبارات الجمالية بالصواب أو بالخطأ ، إذ يتمذر إخضاعهما لمبدأ التحقق السالف الذكر (٢) ، وإن كان من الممكن دراسة الجمال دراسة موضوعية لا من حيث النظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل ، بل لبيان علة الشعور بالجمال عند الفرد أو الجماعة ، وتفسير التذوق الجمالي وأسباب اختلافه باختلاف الجماعات ، بل باختلاف الأفراد في البيئة الواحدة . . . إلى غير هذا من ظواهر جمالية ، وإن كانت مثل هذه الدراسات تدخل في نطاق علم النفس من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى ، وهما علمان وضعيان وليسا معياريين ، وبهذا لا تكون دراسة الجمال . . . وكل ما قيل بضد إنكار الفلسفة الخلقية يمكن أن يقال بضد إنكار فلسفة الجمال (٣) .

هذا عن الذاتية الجمالية بوجه عام ، ولكن من الإنصاف أن يقال إن اختلاف في تذوق الجمال يتضاءل عند الأفراد متى كان مستوي تفكيرهم وحظهم من التدريب الفني واحداً ، وكانت أحكامهم على الجمال تصدر في ضوء مقياس واحد مشترك بينهم ، فالملحوظ الذي لا يرتقي إليه الشك أن التربية التي تقدمت بعد طورها الأول اتقت وجهات النظر في التمييز بين الجميل والقبيح ، تبقى

(١) انظر في تفصيل رأيه ومناقشته Joad op. cit., p. 339-344

(٢) انظر ما قلناه من هذا المبدأ في حديثنا عن الوضعية المنطقية في الفصل الثالث من الباب الثالث ص ٢٨٠ وما بعدها وفي كلامنا عن متايبس الحق في الفصل الثاني من الباب الرابع في هذا الكتاب ص ٣٢٦ وما بعدها وص ٢٠٩ وما بعدها .

(٣) انظر Ayer ; op. cit ch to في تفسير موقف هذه الوضعية من علم الأخلاق ص ٤٧٦ وما بعدها في هذا الكتاب .



الخلافات الضئيلة الثانوية ، وستبقى دراماً ، أما الاختلاف الأصيل في أحكام الأفراد على الجمال فيختلفي باشتراكهم في ثقافة واحدة ومبشتمهم في ظل حضارة واحدة . . . . . فيما يقول الأستاذ « نايت » Knight .

يعلق تو استوى قيمة الجمال على أصوات المعجبين به ! إن التسليم بهذا الرأي ينتهي إلى رجحان الجمال الذي يدركه العامة والأميون على الجمال الذي يتذوقه الفنانون والخبراء في الفن ، ما أكثر الذين يهزهم الإعجاب بصور السابحات الفاتنات منشورة في المجلات حتى يؤثرها على لوحات عباقرة الفن اللامعين ! ثم ماذا يكون حكمنا على سيمفونيات أعظم الموسيقيين العباقرة إذا علقنا قيمتها على عدد المعجبين بها . . . ؟

من هنا رأى خصوم الذاتية المتطرفة في الفن ضرورة الالتهام عند تذوق الجمال إلى الخبراء بالفن وأصوله ، ولكن اختيار هؤلاء الخبراء يثير الخيرة ، من هو الخبير الذي يمكن الاعتماد على حكمه ؟ وهل هناك مقاييس يلتقي عندها الخبراء جميعاً . . ؟ . . . . . ليس بين الخبراء أنفسهم خلافات في مدى تذوقهم للقطعة الفنية الواحدة . . ؟

في الحق إن الجمال ليس ذاتياً محضاً ولا موضوعياً خالصاً ، ولكنه مزيج من الذاتية والموضوعية معاً ، فالإنسان لا يستمتع بجمال شيء خلو من الجمال ، لأن الجمال ليس نشاطاً عقلياً خالصاً ، إنه لا يتوقف على العقل الذي يتذوقه وحده ولا على الشيء الذي يحل فيه وحده ، إنه علاقة الإنسان الذي يتذوقه بالشيء الذي يحل فيه فيما يقول لانجفيلد Langfield وغيره من أصحاب الذاتية المعتدلة .

فأهي الشروط الموضوعية للجمال ؟ يبدو الجمال في مشاهد الطبيعة وروائع الفن وتثير الشعور بجمالها خصائص قائمة فيها ، كانسجام الألوان وتلاؤم الأضواء وتناسق النسب ووزن القصيد أو نظم الكلام أو نحو ذلك مما يمكن التعبير عنه بلفظ واحد هو الوحدة Unity وهي المبدأ الضروري المقرر في الجمال ، وهي تبدو

في روائع الفن التي أنتجها العباقرة ، فتظهر في مسرحيات « شكسبير » وصور « ميشيل أنجلو » Michael Angelo وتمائيل « فدياس » Phedias أو في الكاتدرائيات الأوربية الضخمة التي أنشئت إبان العصور الوسطى<sup>(١)</sup> .

### تذوق الجمال في علم النفس :

وقد تعرض علم النفس الحديث للبحث في تذوق الجمال لمعرفة مصدره ، فذهب البعض إلى أنه ذاتي نسبي مرجعه إلى ما يثيره الشيء في عقول الناس - عن طريق تداعى المعانى - من ذكريات وأفكار ربطية ، أو التأثير الفيزيولوجى والنفسانى الذى يحدثه في نفوسهم أو غير ذلك مما يرتد بتذوق الجمال إلى الذات .

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا التذوق موضوعى وليس ذاتياً ، إذ يتخذ البعض نحو الأشياء الجميلة موقفاً ذهنياً نقدياً أكثر منه نفسياً انفعالياً . . .

ثم أجريت تجارب سيكولوجية حول هذا الموضوع أثبتت أن لكلا الرأيين نصيبه من الصواب ، لأن الاتجاهات السالفة الذكر توجد فينا جميعاً وإن تفاوتت حظها من القوة وانضمت بتفاوت مزاجنا ونوع ما يمرض لنا والعوامل التقليدية التي اشتركت في تكوين ذوقنا ، وبهذا يصبح الفرق بين الناس في تذوقهم للجمال فرق درجة لا فرق نوع ؛ بل يذهب بيرت C. Burt أستاذ علم النفس بجامعة لندن إلى أننا إذا طرحنا الروابط والذكريات جانباً وجردنا أنفسنا من كل انفعال شخصى ومصالحة ذاتية ونفضنا يدنا من مشاغل الحياة اليومية ومطالبها ، بقى بعد هذا أساس مشترك بين الناس جميعاً يستند إليه تذوقهم للجمال ، بمعنى

(١) Cunningham p. 358-63 والإشارة في صلب الكلام إلى Knight's Philos.

the Beautiful Part. II. p. 8

وكذلك : Langfield, The Aesthetic Attitude p. 108

أن يتفقدوا مقدماتهم أو هجماً وبالغين أو أطفالاً في التمييز بين الجميل والقبیح ،  
وإذا كان هناك خلاف في أحكام الخبراء على الجمال كالتخلاف الملحوظ في أحكام  
المفكرين على مسائل الفلسفة والفضيلة ، فإن الخلاف بين الناس في مسائل الذوق  
أقل - بوجه عام - من الخلاف القائم بينهم بصدد المسائل التي تعتمد على  
المنطق الجرد ، فاتفق الناس على الإعجاب بوصف جيد ورد في كتابة فرجيل أقرب  
من اتفقيهم على صحة نظرية من نظريات أرسطو . . . وبهذا أكد « بيرت »  
الاتجاه الموضوعي في تذوق الجمال مستنداً إلى تجاربه معتمداً على النتائج التي توصل  
إليها غيره من كبار المفكرين (١) .

حسبنا ما أسلفنا عن هذا الموضوع فإن العلم لم يقل فيه كلمة الأخيرة بعد ،  
فيكفينا أن نرجح أن الجمال ليس صفة عينية مستقلة عن العقل الذي يتذوقه ،  
ولأ معنى عناياً خالصاً وإنما هو مزاج منهما معاً .

هذا فيما يتصل بالمشكلة الأولى وهي طبيعة الجمال ، وقد بقي أن نُعقب عليها  
بكلمة خاطفة عن المشكلة الثانية ونعني بها طبيعة الإدراك الذي نسميه تقيماً أو  
تقديراً للجمال .

تقرير الجمال :

حسبنا أن نشير إلى أظهر مدرستين صاحبتا هذه المشكلة ، أولاهما هي مدرسة  
التقليين Intellectualism or Rationalism وهي التي ترد تذوق الجمال إلى  
حكم عقلي يصدر عن شيء يصفه بالجمال ، وتوجب إخضاع روائع الفن إلى  
قواعد وقوانين (٢) .

(١) انظر 1938 C. Burt How the Mind Works كيف يعمل العقل ج ٢ ، ثم  
C. Spearman Creative Mind - وللأول ترجمة عربية للأستاذ محمد خلاف الله - وقد  
عرض للموضوع في كتابه « من وجهة النظر النفسية في دراسة الأدب ونقده » ص ٣٦ - ٤٥  
(٢) انظر المراد بهذا المذهب خارج علم الجمال في مطلع حديثنا عن المذهب العقل في الفصل  
الثالث من الباب الثالث في هذا الكتاب ص ٢٦٧ وما بعدها .

وثاني المدرستين تؤكد العنصر العاطفي أو الوجداني في تذوق الجمال وتنكر  
إمكان وضع قواعد للخلق الفني المبتدئ - هذه هي المدرسة الرومانسية  
أو العاطفية - Romanticism or Sentimentalism .

الحكم الجمالي في نظر المدرسة الأولى عقلي محض ، وهو لا يختلف عن سائر  
الأحكام الواقعية Factual التي تصف الظواهر ولا تتجاوز الوصف إلى التقييم ،  
أما المدرسة العاطفية فإنها تهبط بقيمة العنصر العقلي في الحكم الجمالي - هذا إذا  
اعترفت بوجوده لأنه عندها مجرد وجدان بالجمال أو حدس مباشر يُسلم إلى قلب  
الأشياء الجميلة .

وكلا الرأيين السالفي الذكر على تطرف ، وقد يكون الأدنى إلى الصواب  
أن يقال إن الحكم الجمالي أو التمييز بين الجميل والقبیح ليس عقلياً خالصاً ولا وجدانياً  
محضاً ، وإنما هو مزاج من عقل ووجدان ، بل من الباحثين من يقول إننا إذا  
استعرضنا تاريخ الفن لاحظنا أن الذين أبدعوا أعظم روائع الخلد كانوا يمتازون  
بالقول الخصب الذرابة والشاعر العميقة الحساسة ، ومن أصدق الشواهد على  
ذلك « ليوناردو دافنشي » + ١٥١٩ Leonardo da Vinci الذي أبدى  
تفوقاً ملحوظاً في مجال العلم والفن معاً ، وفيه وفي الكثيرين من عباقرة الفن  
قد نجد توازناً واضحاً بين هبة الوجدان ونعمة العقل ، وبقدر توافرها تين الميزتين  
تكون العبقرية (١) .

وقد يكون من المسير التسليم بهذا الرأي ، ولعل الأشيع - وهو الأرجح  
في ميزان الحكم فيما يلوح - أن يقال إن الحكم الجمالي وإن كان مزاجاً من العقل  
والوجدان معاً فإن عبقرية الفن وسالة الجنون على تشابه ملحوظ ، إذ تمتاز لحظة

(١) Cunningham op. cit, 364-6 (١) وقد نصح بالاطلاع على : Langfield في  
كتابه السالف الذكر وخاصة ف ٣ - ٦ وكذلك : K, Gordon, Aesthetics  
E. D. Puffer, Psychology of Beauty  
E. F. Carritt, The Theory of Beauty

الإبداع الفنى الذى يسمونه بقفزة العبقرية بأنها تؤثر فى روح العبقرى تأثيراً يقرب من حالة الجنون أرى هو بالفعل حالة جنون أو ووجه الشبه بين العبقرى والمجنون انفاقهما فى الارتباط خاصة بالاحظة الحاضرة من الزمان دون غيرها من آتاته ، وتركيز كل منهما انباهه فى شىء واحد بالذات حتى ولو كان تافهاً فى نظر الآخرين ، وفى الخلو من هدوء الطبع وفى الإفراط فى التهييج والحساسية الناشئين عن الإرهاق للشاذ للحياة العصبية والخمية ، وفقدان الذاكرة — على اعتبار أنهما لا يعيشان إلا فى اللحظة الحاضرة . . . وقد فسر شوپنهاور هذا التشابه بما فسر به جوهر العبقرية وماهيتها وهو سيادة ملكات المعرفة على نوازع الإرادة والنشاط العقلى الذى ينشأ عن تلك السيادة . . . (١)

وإلى مثل هذا الاتجاه — فى ربط العبقرية بالجنون ذهب « كرتشمير » فى كتابه « سيكولوجية العباقرة » مستنداً فى ذلك — كما استند غيره من أتباع هذا الاتجاه فيما نعتقد — إلى استقراء حياة العباقرة وبيان ما فى سلوكهم من وجوه للشذوذ والانحراف (٢) ، وقد لا يكون هذا التشابه بين سلوك العبقرى وسلوك المجنون قاطعاً فى إقرار الظاهرة ، ولكنه أيسر السبل فيما يلوح .

ولكن بين الجنون والعبقرية حداً فاصلاً ، إن شذوذ المجنون فى تصرفه وتفكيره ينبوع المنطق فى حاضره ومستقبله ، أما شذوذ العبقرى فإنه ينبوع عن المألوف عند معاصريه ، ولكن المستقبل كقيل بفهم هذا للشذوذ وتقديره ، إن العبقرى يسبق على الدوام زمانه بأجيال . . .

بقى أن نقول كلمة نتناول فيها مصدر العبقرية الفنية والنظريات التى قيلت فى تفسيرها :

(١) انظر الدكتور عبد الرحمن بدوى : شوپنهاور ( طبعة ثانية ص ١٠٢ - ٣ )

(٢) E. Kretschmer, Psychology of the Men of Genius, Engl. Trans. (٢)  
by R. B., Cattell

### مصدر العبقرية الفنية :

اتجه المحدثون من الباحثين إلى محاولة الكشف عن مصدر العبقرية الفنية ومهبط وحيها ، وانتهت دراساتهم إلى وضع نظريات يفسرون بها هذه الظاهرة نكتفي بالإشارة إلى أشبهها بين الناس وأدناها إلى هؤلاء :

### نظرية الإلهام :

ردّ بعض فلاسفة الجمال مصدر العبقرية عند الفنان إلى الإلهام فيما يسميه الشعراء ، أو الكشف والإشراق والحدس فيما يسميه الصوفية ، بمعنى أن الطبيعة البشرية عند بعض الناس مُهَيَّأة لتلقّي الإلهام الذي يهبط على صاحبه بَغْتَةً وبغير مقدمات تسلّم إليه ، إن طبيعتهم مزودة بقدره خارقة على الإبداع الفني مرجعها إلى شعور مفاجئ غير مسبوق بمفكير عقلي ولا إختبار تجريبي ولا أي عمل إرادي ، فالخلق الفني عند دعاة هذه النظرية مرجعه إلى فطرة الفنان وما يمتز بها من حالات التجلي التي لا تُسَلَّم إليها دراسة عقلية أو تجارب حسية .

إذن فالفنان لا يعرف في أكثر الحالات مصدر إلهامه ، يقول ستيفنسون مؤلف دكتور جيكل ومستر هيد إن العمل الحقيقي يقوم به مساعد غير منظور يُبقيه داخل حجرة عالية مظلمة ... يُنجز المؤلف نصف عمله وهو مستغرق في نومه ، وينجز الباقي أثناء يقظته ! ويزعم « جوته » أنه كتب أحسن رواياته وهو في غيبوبة تشبه حالات السبات الانقبالي ( التجلول أثناء النوم ) Somnabulism ! ويصيح « فولتير » متعجباً — وهو في المسرح يشهد تمثيل إحدى رواياته :  
أحقاً أنا الذي كتبت ذلك ؟ ويقول الشاعر الإنجليزى « كولريدج » Coleridge إن سنة من النوم أخذته أثناء مطالعته الصباحية فما أفاق منها حتى بادر بكتابة قصيدته المروفة Kubla Khan حتى بلغ بيتها الرابع والخمسين ثم خمدت نار الإلهام

فتركها ناقصة ولم يعد إليها أبداً ! ويصرح ابن مسينا بأن الكثير من وجوه المشاكلة قد تكشفت له أثناء منامه ؛ وإلى مثل هذا ذهب الشاعر المعاصر جون ماسفيلد الذي زعم أنه رأى في منامه قصيدته « المرأة تتكلم » منقوشة بحروف بارزة على صفحة من المعدن ، فكان عمله بعد اليقظة مقصوراً على نسخها واعترف « جاكوب بوجه » أنه هو نفسه لا يعرف كيف يتم كتاباته بغير تدخل عن إرادته ، إنه لا يدري ماذا يجب أن يكتب ، فإن كتب جاءت كتاباته عن وحي إلهام روحى ... وقد ابتدع « ميرزار » المزمار الساهر أثناء لعبه البلياردو ... إلى آخر ما يرويه الفنانون في هذا الصدد مما ذكرته بعض المصادر التي أشرنا إليها.

### نظريته النفسية :

ونسبها بهذا المذهب « فرويد » + ١٩٢٩ S. Freud ومدرسته في تفسير الخلق النفسى ورده إلى مكونات اللاوعى unconsciousness إذ يقولون إن في الإنسان نزعات شريرة وصiolاً ماجنة ورغبات عدائية تنفاني مع آداب المجتمع وتقاليده ومعتمداته ، ومن أجل هذا تقوم بكتبها لإخفاءها عن أعين الناس ، وتقوم عقائدنا وآدابنا الاجتماعية بدور الرقيب الذى يحول دون ظهور هذه المكونات المكبوتة فى اللاشعور ، والتي ترتد فى الأغلب والأعم إلى الفريضة الجنسية ، وهى تسبب عقداً تثير فى الوعى انفعالات تظهر فى أحلام اليقظة والنوم ، وتبدو فى اضطرابات عصبية أو تظهر فى إنتاج فنى ، وهكذا يصبح الخلق النفسى عند هذه المدرسة مجرد رمز لمكونات مكبوتة فى اللاوعى ، به يتسامى الإنسان فيظهر مشاعره الجنسية بعد أن أخفى حقيقةتها عن الناس وأبداها فى صور مشروعة فى أعيانهم ، وبهذا تصبح آثار الفنان منفذاً لرغباته الجنسية المكبوتة ؛ وقد طبق فرويد نظريته على الفنان ليوناردو دافنشى السالف الذكر (١).

(١) انظر كتابه : S. Freud, Leonardo da Vinci, Eng. Trans. by Brill 1932

هذا الاتجاه في رد الخلق الفني عند العبارة من أهله إلى الإلهام الخفي  
أو مكونات اللاشعور أثار ضيق علماء الاجتماع وجمهرة علماء النفس على السواء :

### الإلهام عند علماء الاجتماع :

فأما الاتجاه الاجتماعي فيضيق بكل مذهب يجعل الفن ظاهرة فردية تتصل  
بشعور الفنان أو عقله أو مكونات اللاوعي عنده ، لأن الفن عند الاجتماعيين  
تجمعي وليس فرديا ، إنه يمثل نزعات الناس في مجتمع يعيش تحت ضغط عرف وعقائد  
وتقاليد ، ويهدف إلى خدمة هذا المجتمع الذي يعيش الفنان في ظله ويتأثر به في  
إنتاجه ولا يملك إلا التعبير عن مثل عليا يضعها له مجتمعه !

وقد كان « تين » Taine أول من قام بدراسة جادة في « فلسفة الفن »  
ووضع مذهباً طبيعياً اجتماعياً ودرس الفن على نمط دراسة العالم الطبيعي للنباتات ،  
فأهتم بالبيئة وأثرها ، بل كان أول من أدخل كلمة « الوسط أو البيئة milieu والجو  
الأدبي moral temperature وهما التعبيران اللذان شاعا بعده للدلالة على الحالة  
المنوية والعقلية العامة في عصرٍ ما ، فكان يكتب عن الفن من خلال نظريته  
لتاريخ الحضارة الإنسانية ، محدداً العوامل التي أثرت في اتجاهات الإنتاج الفني  
خلال العصور ، وكان يريد بالبيئة معناها الجغرافي والاجتماعي معاً ، فالفنان يصور  
مناظر الطبيعة التي تحوطه ، ويمرر عن روح العصر الذي يعيش فيه حتى لتبدو  
في آثاره روح الحضارة التي يماصرها والتقاليد التي تحكمه ... وبهذا تفسر  
عبقريّة الفنان باعتبارها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها التي تعيش في ظل المجتمع  
وتخضع لمناهج البحث التجريبيّة والقارنيّة<sup>(١)</sup> . وتابعه في هذا الاتجاه « دوركايم »

+ ١٩١٧ E. Durkheim ومدرسته الاجتماعية .



## الإلهام عند علماء النفس :

أما جبهة علماء النفس فقد فسروا الإلهام باعتباره ظاهرة فردية لا جمعية كما ظنه الاجتماعيون ، والإلهام عندهم يصدر عن الفرد ولا يظهر في تربة إلا متى تهيأت له ، فانبثاق نوره يسبقه تحضير عقلي وعاطفي يؤذن بمجيئه ، والإلهامات الخفية التي تحدث عنها الشعراء والفنانون الذين أسلفنا ذكرهم يمكن تفسيرها سيكولوجيا متى عرفنا ما سبق ظهورها من قراءاتهم وأبحاثهم ومشاهداتهم وتأملاتهم في المشكلة التي تشغل أذهانهم .

من هنا قيل إن تحليل الإلهام تعليلا علميا يقتضى معرفة فترة التحضير التي تسبقه ، وقد يرتد إشباع الذهن بما يدور حول المشكلة إلى أعوام طويلة تسبق نور الإلهام ، فيقال إن لويس Lowes قد تمكن من أن يقتفي آثار قصيدة كولريدج السالفة الذكر إلى خمس وعشرين عاماً سبقت كتابتها باستقصائه قراءات كولريدج ومشاهداته أثناء أسفاره المتعددة .

ولا عجب أن يظهر الإلهام أثناء النوم أو عقب الراحة والكمون ، لأن الراحة وتلاشي الانتباه يساءلان الإنسان على مواصلة تفكيره من غير عائق ، ومن هنا رجحت الدراسات الميكولوجية أن الإلهام ينبثق نوره بعد فترة تمهيل وإشباع — قد تطول — تليها فترة راحة أو كمون ، ولا مصادفة في الأمر ، فإن الإنسان هو الذى يهيئ ظرف المصادفة وليست المصادفة هي التي تهيئ له إلهاماته .

وقد عرض الأستاذ جراهام والاس<sup>(١)</sup> لعملية الخلق العبقرى فى العلم والفن معاً ، فردها إلى أربع مراحل أولها فترة الإعداد preparation وفيها يعرض المفكر أو الفنان لدراسة مشكلاته من جميع نواحيها ، وثانيها مرحلة التفريخ

incubation وفيها يخفى التفكير الشعوري الواسع ، هي فترة ركود وراحة ،  
وثالثها مرحلة ظهور « الفكرة السعيدة » ، مقترنة بأحداث سيكولوجية وتسمى  
بالكشف - في لغة الصوفية - illumination ، ورابعها مرحلة التحقيق  
verification وتكون في مجال التفكير العلمي .

ويصرح « والاس » بأن مرحلة التفريخ ضرورية لتمامه ، يهدى لمرحلة الكشف ،  
وهو يتحدث عن كثير من العباقرة الذين تكشفت عبقريتهم عن آثار رائحة  
بعد فترة ركود وتكامل وراحة ، ولكن هذه الفترة كانت مسبقة لا محالة  
بتفكير جدي عميق ، ومعنى هذا أن الفنان يدرس مشكلته واعياً شاعراً في  
فترة الإعداد ، ثم تنتقل المشكلة في فترة الركود إلى مجال اللاشعور وعندئذ  
يتكفل اللاشعور بإيجاد الحل السعيد .

وهذا الرأي شبيه برأي أفلاطون من حيث إن الإنتاج العبقري يجيء بعد  
التفكير العميق الذي يقببه ما يشبه الكشف الصوفي ، أن التفكير يفضي إليه ،  
ولكن هذا الإنتاج لا يتم عن طريق هذا التفكير ، وقد كان أفلاطون يرى أن  
هذا النوع من الإدراك مسبوق بدراسة طويلة وببحث عميق ينبثق بعدها في  
الفس نورا كما ينبثق لسان من اللهب وسط نار ، أي أن هذا الإدراك أشبه  
ما يكون بالإلهام أو وميض يخالف كل الخالفة العمليات المنطقية والرياضية التي  
تقترن بالتفكير والدراسة اللذين يسبقان في المادة هذا الإلهام المفاجئ<sup>(١)</sup> .

والغريب أن الذكاء لا يتحتم أن يترن بالعبقرية ، إن العبقرية قدرة على  
اتخاذ والإبداع ، أداتها العقل - في الخلق العلمي - أو الخيال - في الخلق  
الفني - أما الذكاء فهو - في أشيع تعريفاته المعتمدة - القدرة على التخلص

(١) انظر Joad, *Onide to Philosophy*, 1936 من ٣٢٩ - ٣٣٠ و ٣٢٨

وقارن كذلك كتاب مبادئ علم النفس العام ص ٢٤٣ وما بعدها .

السريع من المآزق<sup>(١)</sup> ، وقد أثبت الاستقراء أن الكثيرين من المباكرة على  
ذكاء متوسط ، أو أقل من المتوسط ، وإن كانوا قد أوتوا هبة القدرة على التلذذ  
كأية غير منقوصة ... ١

### فتحيب :

حسبنا هذا في تفسير الباحثين لصدور البقرية الفنية ، ويكفي أن نقول  
في التفتيح عليها إن النظر إلى المشكلة من زاوية واحدة خلال بين ، وأدنى  
منه إلى الصواب أن يقال إن الإلهام صوره إلى بواض بعضها فردي يتصل  
بالإعداد العقلي والباطني واللاشعوري السابق لظهوره ، وبعضها الآخر اجتماعي  
ينحدر إلى المجتمع بما فيه من أفكار ونظم وعادات ومعتقدات وغير هذا من  
عناصر الحضارة التي تسوده ، وهذه البواض يتفاعل بعضها مع البعض الآخر  
حفية وهلانية حتى ينشأ عن تفاعلها ما نسميه بالإلهام .

عرفنا الآن شيئاً عن اتجاهات الباحثين في فهم طبيعة الجمال ومقاييس  
توزيعه ، ومصدر البقرية الفنية وما قيل في تفسيرها ، ولكن للجمال علماً صالح  
للبحث في مسأله ، فلعل من المفيد أن نعرض له بكلمة تاريخية موجزة تزيد  
موضوعنا وضوحاً :

(١) بل قيل إن الذكاء يمثل في قدرة صاحبه على التكيف مع المواقف التي تواجهه  
واستغلالها لصالحه ، ومن ثم يفتقر الذكاء بالإنانية .

## (ب) علم الجمال

من تاريخ علم الجمال قديماً وحديثاً - أظهر مذاهب المحدثين في الجمال : المذهب المثالي -  
المذهب الطبيعي - المذهب الروماني - المذهب الرمزي .

### صن تاريخ علم الجمال :

يراد به فلسفة الوجدان لأنه يعرض لدراسة الذوق الجمالي سيكولوجياً وتاريخياً واجتماعياً وصيقاً فيزيقياً -- فيما يقول بعض الباحثين<sup>(١)</sup> ؛ وقيل إنه علم الجميل وفلسفة الفنون الجميلة ، وهو يتناول أحكام الجمال التي تصدر عن الالذة والألم وتعرض لدراسة الفن وآثاره<sup>(٢)</sup> ، وبهذا تصبح غايته وضع معايير للتمييز بين الجمال والتبجح ورسم قواعد بمتضاها يتحقق الجمال في الآثار الفنية .

وما من شك في أن الجمال قد أثار انتتان الناس من قديم الزمان ، وأن الإنسان قد أبدع الآثار الجميلة قبل أن يُفلسف موضوعها ، ثم عرض للبحث فيها بالنظر العقلي ومناهجه فكانت فلسفة الجمال ، واصطنع المناهج التجريبية في دراستها فكان علم الجمال التجريبي الذي انصرف عن دراسة الجمال كما ينبغي أن يكون ، إلى البحث الواقعي فيه كما هو كائن بالفعل ، فلنعرض لتاريخ البحث الجمالي في إيجاز :

لعل البحث في الجمال لمرفة حقيقة وشروطه وقوانينه كان صرحم الفضل فيه إلى اليونان ، وإن كانوا قد خلطوا بين فلسفة الجمال وعلم الأخلاق وفلسفة ما بعد الطبيعة ، وقد عني أفلاطون + ٣٤٨ ق . م Plato وأفلوطين + ٢٧٠ Plotinus بنحوى الحكم الوجداني من جمال وجلال ؛ واهتم أرسطو + ٣٢٢ ق . م .

(١) W. Jerusalem, op. cit p. 198-9

(٢) Külpe, op. cit, p. 81-2.

Aristotle بوضع نظرية في طبيعة الفن ، وكانت هذه الدراسات تقوم على أسس فلسفية ولا تستند إلى مناهج تجريبية في دراسات الأحكام الجمالية .

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة المصور الوسطى والكثير من مذاهب المحدثين في هذا المجال ، لأنهم يقيمون بحثهم على أسس فلسفية فيهتمون بوضع مثل عليا للخلق الفني ويسلمون بفروض عامة عن دلالة الجمال وأهميته .

وقد كان الفيلسوف الألماني « كريستيان وولف » C. Wolff ١٧٥٤ + قد قسم قوى الإدراك إلى عليا علمها المنطق الذي ينشد مثاله الأعلى في الحق ، وقوى إدراك دنيا — وهي الحس — لم يذكر لها علما يعالجها ، فذكر تلميذه « بوجارتن » A. G. Baumgarten ١٧٦٢ « علم الجمال » مقابلا لعلم المنطق ومعبراً عن كمال المعرفة الحسية ، كما أن المنطق يمثل كمال المعرفة العقلية ، وكان « بوجارتن » أول من استخدم علم الجمال Aesthetics بمعنى فلسفة الجميل ؛ وقد تابعه في العمل على استقلال علم الجمال تلميذه « ماير » G.F. Meier وغيره من المحدثين .

وما تقدمت الدراسات السيكولوجية في ذلك الوقت وأشارت إلى وجود قوة للوجدان حتى أدرك المفكرون أن الجمال ليس كمال المعرفة الحسية بل لا يتصل بالمعرفة بوجه من الوجوه ، وأن موضوعه هو هذا الوجدان من قوى النفس .

وشهد هذا القرن ( الثامن عشر في إنجلترا ) تقدماً ملحوظاً في البحث الفلسفي في الجمال ، وأظهر من ساهموا في هذا التقدم في إنجلترا « شافتسبري » + ١٧١٣ Shaftesbury بفلسفته الجمالية في الأخلاق على ما أشرنا من قبل ، وفي اسكتلنده « بيرك » Burke و « هوم » Home بأبحاثهما السيكولوجية في الجمال ، وفي ألمانيا — عدا من ذكرنا — « كانط » + ١٨٠٤ Kant الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لعلم الجمال في صورته العلمية ، جدت في التوفيق بين نظريات السابقين له وانتهى إلى جعل موضوع علم الجمال شاملاً لميدانين متميزين أولهما :

وضع نظرية في الجمال والجلال Sublimity ، وثانيتها : البحث في طبيعة الفن  
والمناهج التي تتبع في تصنيف الفنون الجميلة .

واستمر الاتجاه النظري في البحث يسود فلسفة الجمال بعد « كانط » ،  
وظل منهج البحث عند فلاسفة الجمال يقوم على الاستنباط الذي يبدأ بالتقضايا  
الكلية لبرهنة على صدق الأحكام الجزئية ، وأظهر ما يبدو هذا عند « هيغل »  
+ ١٨٣١ W. Hegel وأتباعه من أمثال « ويس » Hi. Weiss « وفيشر »  
F.T. Vischer وعند « جون هر بارت » + ١٨٤١ J.F. Herbart الذي يعتبر  
عند الكثيرين مؤسس علم الجمال بمعنى من معانيه ، وإن كان قد أدمج الأحكام  
الأخلاقية في الأحكام الجمالية حين جعل « الذوق » أداة إدراك لتقييم ووصفها ،  
وجعل وظيفته كشف العلاقات البسيطة التي تقوم في الآثار الفنية ، وتثير فينا  
الشعور بالجمال ، وحدد المثل العليا التي تصدر بمقتضاها الأحكام التي تقرر الجمال  
أو القبح ، وقد تابعه تلميذه « زيمرمان » R. Zimmermann الذي اهتم بتعداد  
المثل العليا للجمال - وهي التي أغفلها هر بارت في فلسفته .

وظهر مذهب المدرسة الرومانسية Romanticism - التي سنعرض للتحدث  
عنها بعد قليل - على يد شيلنج + ١٨٥٤ F.W. Schelling و « شليجيل »  
+ ١٨٢٩ Fr. Schlegel و « شوبنهاور » + ١٨٦٠ A Schopenhauer الذين  
اهتموا وغالوا في تقدير الجمال والفن ، فبرى أولهم في الطبيعة وكل كائناتها مظهراً  
من مظاهر الفن ، وتستبد البطولة أو العبقرية بثانيتها وتظهر آثارها في الإبداع  
الفني المتحرر من قيود الأديان والقوانين ، ويعتبر ثالثهم الشعور بالجمال أسماً  
ما يحظى به الإنسان في حياته . . . الخ .

وعلى مثل هذه الحال كان موقف الفلاسفة من فلسفة الجمال حتى ضاقت  
طائفة منهم بالفلسفة ومناهجها الاستنباطية ، ونزعت إلى تحويل علم الجمال الفلسفي

إلى علم وصفي، يعطى مفاهيم العلوم الطبيعية التجريبية المتخالفة، يطبقها على  
الأحكام التي تصدرها على شعورنا بالذات بل على الفنون ذاتها وعلى الجهود التي  
يُبذل في إنتاج الآثار الفنية المبدعة، وقد كان « تين » + H. Taine ١٨٩٣  
في كتابه « فلسفة الفن » Philosophie de l'art أصدق مثل لذلك - وقد  
عرفنا شيئاً عن مذهبه فيما صانف -

ومن كبار المداعين إلى هذا الاتجاه « جرانت ألين » + Grant Allen ١٨٨١  
- في دراساته في علم الجمال النفسي - وكذلك « هيرث » George Hirth  
وقد حاول أن يكشفنا عن العوامل السيكولوجية والنفسولوجية التي ساعدت على  
الإنتاج الفني الرائع - ولا سيما في مجال الفن التجسيمي Plastic art ثم « فخنر »  
+ G.T. Fechner ١٨٨٧ الذي أهتم بدراسة المؤثرات الحسية التي تثير في النفس  
الشعور بالذات أو التوهم، ودلل في نجاحه على ضرورة استخدام المنهج التجريبي  
في علم الجمال (١).

عنه كلمة جميلة موجزة عن بعض معالم البحث في تاريخ الجمال نقب عليها.  
بإشارة خاطفة إلى بعض مذاهب المحدثين في الجمال :

أظهر مذهب التجسيمي في علم الجمال :

قبل الحديث عن أظهر مذاهب المحدثين في الجمال نهد بالإشارة إلى أن علم  
الجمال التجريبي يبدو على صورتين : معياري أو فني، ووصفي أو تحليلي، فأما  
أولها فوظيفته أن يضع قواعد للفنان ومقاييس للناقد، إنه يصور ما ينبغي أن  
يكون عليه الفنان المبدع في إنتاجه الفني، وما ينبغي أن يكون عليه الناقد الممتاز

(١) في تاريخ البحث في الجمال انظر Külpe, op. cit., ch. X. p. 81 ff وكذلك Jerusalem  
ص ٢٠٠ وما بعدها وقارن : (1947) Max Schoen & others, Introduction to  
Philosophy في الشطر الثالث في فصوله الأربعة الأولى التي أرشدت علم الجمال عند القدماء  
ومفكرى البصير الوسطى ثم ص ٥٠٥ - ٥٩٠ من تاريخه عند المحدثين .

في فهمه للآثار الفنية وتذوقه لألوان الجمال وتمييزه بين الجميل والابح ، على أن  
للمياريية عند هؤلاء التعبير يبين من العلماء تختلف عنها عند الفلاسفة العقائيين ،  
لأن معيارية الجمال - كعلم تجر بهي - تجعل التواحد التي توضع مقدمة بزمان  
الفنان - أو الناقد - ومكانه وظروفه وأحواله ، أما معيارية الجمال كعلم فلسفي  
فتجعل هذه القواعد عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان وتتمتر من ضابط  
الظروف والأحوال ومن ثم تكون صادقة منطقاً مطلقاً .

وعلم الجمال المياري - على النحو التجريبي الذي أسلفناه - لا يهتم كثيراً  
بدراسة المشاكل الرئيسية في الجمال لمعرفة مبادئها وأصولها ، لأن هذا النوع من  
البحث من شأن الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية - ولا يبالغ البحث في الأسباب  
والبواعث التي تمكن الفنان من إنتاجه الفني .

أما علم الجمال الوصفي أو التحليلي فإنه يحاول أن يكشف عن هذه المبادئ  
والبواعث في حدود مناهجه ، رغبة في معرفة الظروف التي تلهم الفنان حين يبدع  
آثاره الفنية ، كما يهدف من ناحية أخرى إلى تفسير الطريقة التي بها تؤثر هذه  
الآثار الفنية في المجتمع ، ومن هذا نرى أن مجال البحث في علم الجمال الوصفي هو  
عقل الفنان من حيث النزوع إلى معرفة المؤثرات التي تؤثر فيه والأذواق التي تميز  
عصره ، وبهذا يتحول علم الجمال آخر الأسر إلى علم نفس وتاريخ ، وهاتحاد  
مناهج البحث السيكولوجي والبحث التاريخي يتيسر لنا أن نفهم آثار الفن  
فهماً دقيقاً مقنناً<sup>(١)</sup> .

أما المذاهب التي عرفت في الجمال عند المحدثين فأظهرها :

المذهب المثالي : idealism :

أشرنا فيما أسلفنا إلى أشهر صور المثالية في الفلسفة ( نظرية المعرفة )



والأخلاق<sup>(١)</sup> ونضيف الآن أنها تطلق في الفن ويراد بها اتجاه الفنان إلى التعبير عما ينبغي أن يكون ، مع تأكيد وجداناته وعواطفه في آثاره الفنية وعدم الوقوف عند نقل الحقائق نقلاً حرفياً ، وبهذا يرفع الفن الجنس البشري إلى آفاق عليا فيتجنب الواقع الكريه الأليم ليصور الجمال الذي يدفع إلى السمو ، ويقتضى هذا المذهب استبعاد كل خسيس منكر أو مبتذل من مجال التعبير الفني .

### المذهب الطبيعي<sup>(٢)</sup> : Naturalism

وعلى عكس هذا الاتجاه يقف أتباع المذهب الطبيعي في علم الجمال ، وهو مذهب الذين يرون أن الطبيعة ( وحدها ) هي المجال الصحيح لدراسة الفن ، وبهذا المعنى الرطب تنحصر مهمة الفنان في أن يلاحظ الطبيعة عن كسب ويسجل

(١) انظر ص ٢٥٥ - ٢٥٦ من هذا الكتاب .

(٢) ويطلق المذهب الطبيعي في الفلسفة ( لا في علم الجمال ) ويراد به الاعتقاد بأن العالم لا يحتاج إلى علة دائمة للطبيعة أو تدبير خارق للعادة ، ولكنه يقوم بنفسه ويبرهن على نفسه ويقود نفسه ، وليس لعمل العالم غاية يهدف إليها ، والحياة الإنسانية - الفيزيائية والعقلية والخلقية والروحية حادثة طبيعية عادية تعزى من كل وجوهها لعمليات الطبيعة المادية ، والقيم الأخلاقية يمكن تبريرها بأسباب طبيعية من غير ما حاجة للاتجاه إلى نوة فائقة للطبيعة ومن خير توقيع لجزايات أو أقدار خارقة للعادة .

ويطلق المذهب الطبيعي أيضاً في فلسفة الأخلاق ، ويراد به اتجاه القائلين بأن غاية الأفعال الخلقية أن يحيا الإنسان وفقاً للطبيعة ، ومن ثم لا بكبح شهواته وأهواءه فيما ظن بعض الطبيعيين ، أو يجبل تصرفاته تجرئ وفقاً للعقل - على اعتبار أن الطبيعة معناها العقل فيما ظن الرواقية ، أو يردد الإنسان إلى الطبيعة ويهجر المدنية المصطنعة التي تبدو في آثار العقل من حلم وفن وفلسفة فيما ذهب « جاك جاك روسو » أو يحقق الإنسان رغباته ويشبع شهواته من غير هائق ويؤكد ذاته ويسخر من التضحية وغيرها من الفضائل التي أقرتها الأديان والأخلاق التقليدية وبذلك يهد الطريق لوجود « السوبرمان » - فيما ظن « نبيشه » F. Nietzsche . أما ما يراد بالمذهب الطبيعي في الفن والآداب فقد أشرنا إليه عند حديثنا على التوحيد بين الجمال والخير ( ص ٣١١ وما بعدها ) وعرفنا شيئاً عن موقف إميل زولا من الأدب المكشوف ( في الفصل الأول من الباب الرابع ) - ويراد بالمذهب الطبيعي في الدين استبعاد القول بالحوارق والمعجزات وإرجاع حقائق الدين إلى فعل للعوامل الطبيعية وقوانينها ، أو إلى تأثير الله مؤحداً مع النظام الطبيعي للدالم ، أما المذهب الطبيعي في علم الجمال فهو ما نعرضه الآن في صلب الكلام . .

بيئته المادية في وضوح ، ومذهب الطبيعيين في الفن — كذهب الطبيعيين في الفلسفة — يوجب على الفنان إغفال كل حقيقة خفية «hidden» واستبعاد «المالية» أو الجوهر الخفي essence من حسابه ، ويفرض عليه أن يستبعد من ذهنه كل محاولة تهدف إلى تصحيح الطبيعة بالتعبير عنها بما يسمونه بالصور المثالية التي يتجاوز أصحابها الواقع إلى الكمال الذي يتوهمونه ، ومن الضلال — في عُرْف هذا المذهب — أن يفرض الفنان على الطبيعة أحكاماً تقويمية اعتقاداً منه بأن الطبيعة ناقصة يعوزها جهد الفنان ليزيل عنها النقص ويردها إلى الكمال ، وهو يخطئ أفدح الخطأ إذا أخذ يتخير من مشاهد الطبيعة ما يظن أنه يثير للشعور بالجمال إن مهمته لا تتجاوز تشریح البيئة التي تحوطه ووصف ما فيها .

ومن الضروري أن نميز بين المذهب الطبيعي والمذهب الرومانتي في الفن ، (أو الابتداعي فيما يسميه البعض) Romanticism فالرومانتيّة تؤكد شعور الفنان بصفات الأشياء وخواصها ، والفنان أصلاً معني بالتجارب التي تُفضي إليها الطبيعة ، بينما يؤكد المذهب الطبيعي ما في الأشياء من خصائص موضوعية لم تصدر عن ذات الفنان ، ومن هنا أوجب المذهب الرومانتي تدخل الفنان في الطبيعة بينما أوجب المذهب الطبيعي الحد من هذا التدخل ما أمكن ذلك .

ويطلق المذهب الطبيعي عادة على معتقدات مدرسة من الواقعيين ظهرت أشبه ماتكون بمدرسة الوضعيين ، وتزعمها «فلوبير» + ١٨٨٠ G. Flaubert و «إميل زولا» + ١٩٠٢ E. Zola و «موباسان» + ١٨٩٣ Maupassant ويميز المذهب قول زولا<sup>(١)</sup> : «إن المذهب الطبيعي منهج علمي مُطبّق على الآداب» ويعتقد زولا أن مهمة الفنان أن يسجل ما يقع في الطبيعة ويفسره ،

(١) في كتابه Le Roman Expérimental ثم Lea Romanciers Naturalists وانظر ص ١١٣ وما بعدها في الفصل الأول من الباب الرابع في هذا الكتاب .

إذ ينبغي أن يكون الفن نسخة دقيقة من الطبيعة ، ولا يبلغ الفنان هذه الغاية إلا بدراسة تحليلية للخلق والبراءت والسلوك .

ويرى أتباع المذهب الطبيعي أن جميع الأحكام التي تصدرها بخيرية الأفعال وشريرتها مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس وليس له أساس في طبيعة الأشياء ، ومن ثم وجب أن يلتزم الفن فهم الأشياء دون أن يتجاوز هذا إلى الامتداح والثناء أو التمدح والذم ، إن السلوك الإنساني مظهر من مظاهر البيئة ، وواجب التفاصيل أن يعرض هذا المظهر في تفصيل وإسهاب من غير أن يحاول التماسي به ومحاولة تكملة ما يورعه نقصاً فيه ، ومن غير أن يفترض قوى خفية أو يرتفع على ما يظنه قبحاً .

#### الفن حسب الرومانتي : Romanticism

أما المذهب الرومانتي الذي أسلفنا الإشارة إليه فيطلت في علم الجبال وفي الفن على حركة تاهرت في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن الماضي وكان من أظهر دعايتها « نوفاليس » + ١٨٠٢ F. Novalis والأخنان جيموم شلجل وفرديريك شليجل<sup>(١)</sup> Schlegel و « رشر » + ١٨٢٥ P. Richter في ألمانيا ، وجان چاك روسو + ١٧٧٨ Rousseau و « شاتوبريان » + ١٨٤٨ F. Chateaubriand و « فكتور هوجو » + ١٨٨٥ V. Hugo و « لامارتين » + ١٨٥١ F. Lamrtine في فرنسا ؛ و « بليك » + ١٨٢٧ Blake و « شبلي » + ١٨٥١ P. Shelley و « بايرون » + ١٨٢٤ G. Byron في إنجلترا .

والرومانتية تشبه أن تكون اتجاهاً عاماً نحو الفن ووظيفته ، وتفسيراً للخير والجمال ونأويلاً للحياة ، وغايتها ليست بدعة جديدة لأنها - بهذا الوضع - كانت على الدوام قائمة موجودة بحيث يتمرد دعا إلى عصر معين ، وجوهر الرومانتية يقوم

(١) مات أولها عام ١٨٤٢ وثانيها عام ١٨٢٩ م .

في الاستغراق في الطبيعة ومحاولة إدراك ظواهرها على نحو مباشر مربع بسيط ،  
ومن ثم يعتبر أتباعها كل القواعد والنظم ومقتضيات العرف والآداب خطأ اصطناعية  
وعوائق تحول دون إدراك الطبيعة وظواهرها والتمتع بها والتعبير عنها ، ومن هنا  
كانت كراهيتهم للانواعية ( الكلاسيكية ) Classicism وهم يُكبرون من شأن  
الصدق في التعبير Sincerity والتلقائية والهوى ، وبمقدار مخالفتهم في تقدير  
الوجدان والخيال والماطفة كان استخفافهم بلغة من منطقته ، فهمة الفن عندهم تقوم  
في الاهتمام بملاحظة الجزئيات والمحسوسات ومشاهدة الشاعر والوجدانات التي  
تثيرها مشاعر الطبيعة مع تسجيلها في أمانة ودقة من غير أدنى محاولة لتجريد الماني  
الكلمية من الجزئيات المرئية ومن غير نزوع إلى تسكيها والتسامي بها كما يقوم  
المثاليون ، إن الرومانسية تطالب معتقديها من الفنانين بأن يشعروا في حرية وعمق ،  
وأن يعبروا عن مشاعرهم من غير أدنى كبت فني أو ضبط اجتماعي أو قهر خلقي ،  
إنها تلمس في آثار الفن وروائعه مؤثراً ينبه الخيال ويثير الوجدان كنقطة بدء  
للعمل الحر وليس كوضوح للتأمل والتفكير .

والرومانسية تنفر شديداً تلتقي كلها عند كراهية القيود التي تفرضها على  
الفنان سلطة ما ، والنفور من كل مانع يحول دون حرية التعبير عن الطبيعة ،  
والاقتناع بأن شعور الفنان بالخصائص الخفية في الأشياء يحتمل مكان الصدرة  
في التعبير الفني (١) .

#### المذهب الرمزي Symbolism :

ونشأت اتجاهات يهدف بعضها إلى إدماج المذهب المثالي في المذهب الطبيعي ،

(١) قارن : Jerusalem, op. cit., p. 209-10 وكذلك : D. Runes, p. 137, 205-6  
A.O. Lovejoy, Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas : & 272-3.

وظهر للمذهب الرمزي Symbolism في التصوير والشعر وحاول أتباعه أن يتجاوزوا التعبير عما هو كأن إلى إضفاء الغموض على الآثار الفنية وعرض القيم الروحية من خلال الرموز المجردة ، وقد ازدهر المذهب الرمزي في أواخر القرن التاسع عشر كرجح المغالاة في تقدير الطبيعيين لجمال الطبيعة .

• بناه هذا إشارة خاطفة إلى أظهر المذاهب الحديثة في الجمال والفن عسى أن يكون الحديث عنها مع إيجازه قد أضاع بعض المناطق الضائعة في علم الجمال .

## مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصاحب الكلام يمكن

الاطلاع على ما يلي من مصادر :

- Bosanquet, B., Three Lectures on Aesthetics  
Reid, L.A., A Study in Aesthetics  
Gilbert & Kuhn, History of Aesthetics  
Ogden, C.K. & Richards, T.A., Foundations of Aesthetics  
Gilbert, K.E. Studies in Recent Aesthetics  
Gordon, K., Aesthetics  
Parker, De Witt H., (1) Principles of Aesthetics 1946  
(2) Aesthetics (in : 20th Century  
Philos., 1947)  
Barritt, E. F., (1) An Introduction to Aesthetics, (Hutcheson's  
University Library)  
(2) What is beauty, 1932  
(3) (ed.) Philosophies of Beauty from Socrates  
to R. Bridges  
Puffer, E., The Psychology of Beauty, 1905  
Alexander, S., Beauty & other Forms of Value  
Burke. The Sublime & Beautiful  
M' Vicar, The Philosophy of the Beautiful  
Ducass, C.J. The Philos. of Art  
Collingwood, R.G., (1) Outline of Philosophy of Art  
(2) Principles of Art  
Honey, Science & Creative Arts  
Santayana, G., The Sense of Beauty, 1890  
Cousin, V., Du Vraie, du Beau, du Bien  
Danieron, Cours de Aesthetique  
Delacroix, H., Psychologie de L'Art 1947

- Rusu, L., Essai Sur la Création Artistique 1935  
Taine. H., Philosophie de l'Art  
Lolo, ch., L'Art et la Morale.  
Stace, W.T., The Meaning of beauty, 1929  
Langfield, S. H., The Aesthetic Attitude, 1920  
Birkhoff, G.D., Aesthetic Measure, 1933

# الباب الخامس

## الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول : مجال الفلسفة

الفصل الثاني : علم الكلام

الفصل الثالث : التعريف الإسلامي





# الباب الخامس

## الفلسفة الإسلامية

مهدنا في الباب الأول من هذا الكتاب بالحديث عن الفلسفة نشأةً وتعريفًا وموضوعًا وغرضًا ومنهجًا ، وعقبنا في الأبواب الثلاثة التالية بدراسة المشاكل الرئيسية الثلاث التي تؤلف موضوع الفلسفة التقليدية - فيما أشرنا من قبل - ونعني بها : (الأنطولوجيا) أو مبحث الوجود و (الإپستمولوجيا) أو نظرية المعرفة و (الأكسيولوجيا) أو مبحث القيم ، فانهى بهذا حديثنا عن «أسس الفلسفة» .

وقد كان من الممكن أن ينتهى بهذا كتابنا لو كان يصدر في بلد غير مصر ، أما والكتاب يصدر في مصر ويكتبه مؤلف مصري فقد اقتضى الأمر أن نختتم هذه الدراسة بباب نعقده عن الفلسفة في الإسلام ، يتشعب فيه الحديث إلى ثلاثة فصول ، نتناول في أولها الفلسفة الإسلامية مجالًا وغرضًا ، ونعرض في ثانيها علم الكلام وندرس في ثالثها التصوف الإسلامى ، على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخلان في نطاق الفلسفة الإسلامية .



# الفصل الأول

## مجال الفلسفة الإسلامية

مجال الفلسفة الإسلامية - مأخذها عند بعض المستشرقين ومناقشتها -  
غاية للفلسفة الإسلامية

مجال الفلسفة الإسلامية :

تُطلق الفلسفة الإسلامية على تراث الإسلام من فلسفة المشائين متميزة بالأفلاطونية المحدثة ، وقد يراد بها معنى أعم من هذا وأوسع ، إذ يشمل إلى جانب هذا تراث المسلمين في مجال اعتبره المستشرقون معقد طرافة وابتكار ، ذلك هو مجال التصوف وعلم الكلام ، فلنشرع في الحديث عن معناها الضيق ثم نعقب بالحديث عن معناها الواسع :

عرض فلسفة الإسلام لتعريف الفلسفة وتحديد مجالها وبيان الفرض منها على نحو ما فعل فلاسفة الغرب قدماء ومحدثون ، واختلقت بينهم وجهات النظر في هذه المجالات اختلافًا لسنا الآن بصدد استقصائه ، وحسبنا أن نعرض أشيع آرائهم في هذا الصدد ونناقشها تمشيًا مع منهجنا الذي اصطفاه في معالجة هذا الكتاب .

أما الكندي المتوفى عام ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م فقد عبّر عن الميതافيزيقا بالفلسفة الأولى وعلم الربوبية ، وعرض « الفارابي » المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ( ٩٥٠ م ) في كتابه « الجمع بين رأي الحكيمين » لتعريف الفلسفة فقال إنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » وقرنها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شيء إلا والفلسفة فيه مدخل وعليه فرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

وذهب تلميذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) في رسائله التسع في الحكمة والطبيعيات إلى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه على قدر الطاقة البشرية ، أي التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلي ، وفرع الفلاسفة إلى حكمة نظرية تتناول الأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها ، وحكمة عملية تتعلق بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها ، وقسم الحكمة العملية إلى حكمة مدنية تعرض لما ينبغي أن يكون عليه التعاون بين الناس على مصالح الأبدان وبقاء النوع الإنساني وحكمة منزلية تتناول ما ينبغي أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنظيم به المصلحة المنزلية ، وحكمة خلقية تهدف إلى معرفة الفضائل وكيفية مزاولتها والذائل وكيفية اتقائها ، وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الإلهية ، وإن كانت قوانينها وتطبيقاتها على الجزئيات إنما تعرف بالنظر العقلي .

أما الحكمة النظرية عنده فتفرع إلى حكمة طبيعية تتعلق بما في الحركة والتغير بما هو كذلك ، وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير وحكمة تنصب على ما وجوده مُستقن عن مخالطة التغير ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مُتفتحة في تحقيق الوجود إليها وهذه هي الفلسفة الأولى ( ما بعد الطبيعية أو الميتافيزيقيا ) والفلسفة الإلهية جزء منها - ويراد بها معرفة الربوبية .

ومبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ولكن تخصيلها بالاستكمال إنما يكون بالنظر العقلي على سبيل الحجة . ورأى ابن سينا أن العلوم الحكيمة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الأمم والأديان ، وبهذا تختلف عن العلوم التي « لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله » بل تجرى في فترة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو لا يفتقر الناس إليها برهة من الدهر ... الخ .

وذهب ابن سينا في منطق المشركيين إلى أن العلم النظري يشمل العلم العليهي والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم السكلي ، وأن العلم العملي يشمل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة ( تدبير المدينة ) وعلم التشريع والتقنين (١) .

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

وردد ابن رشد - في الغرب الإسلامي - رأى أرسطو في أن الفلسفة هي النظر في الوجود بما هو موجود .

وإذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابي كانا أكبر من عرف تاريخ الإسلام من فلاسفة ، أدركنا كيف كانا النبع الذي استقى منه من جاء بعدها عن عرضوا تعريف الفلسفة وتحديد فروعها ، فلا موجب للإفاضة في هذا الصدد (٢) .

ولعل القارى قد أدرك أن تعريف الفلسفة على النحو الذي أسلفناه قد انحدر إلى فلاسفة الإسلام عن اليونان ، ولعل فيما أسلفناه في الباب الأول ما ينفى عن

(١) ابن سينا : متعلق المشركيين نشر المكتبة السلفية طبعة ١٩١٠ ص ٦ - ٨ .  
(٢) اقرأ الفارابي : الجمع بين رأي الحكيميين - ولابن سينا : التجاه - ولابن رشد : ما بعد الطبيعة ... وانظر في موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة كتاب أستاذنا المنصور له مصطفي هبة الرارق « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ( ١٩٤٤ ) ص ٤٨ - ٦٩ .

الإفاضة ، بل إن تعريف الفيلسفة بأنها للبحث في الموجودات بما هي موجودات ، وتقسيمها إلى نظرية وعملية بفروعها السالفة الذكر مأخوذ عن أرسطو (١) .

وكان أرسطو قد اعتبر العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية لأن الأولى تهدف إلى العلم ولا تستخدم أداة لتحقيق غايات ، وأشرف العلوم النظرية عنده هي الفلسفة الأولى على ما أشرنا من قبل ، وهي هذا مجرى جبهة فلاسفة الإسلام . وقد أشرنا في الفصل الذي عقدهناه على المنطق إلى أن أرسطو اعتبر المنطق آلة أو أداة للعلوم (Organum) وأن الرواقية اعتبروه جزءاً منها ، وعرفنا كيف آثر جبهة مفكرى الإسلام رأى أرسطو وإن حال بعضهم إلى رأى الرواقية في هذا الصدد (٢) .

تأثر المسلمون باليونان عامة - وأرسطو خاصة - في فهم الفلسفة وتحديد مجالها على النحو الذي أسلفناه ، ولكن التأثير الملحوظ لا ينبغي أن في الفلسفة الإسلامية أصالة وابتكاراً ، وسنعرف - بمد قليل - بعض وجوه الإبداع في دراسة مشاكلها ، ونرى أن تحديد مجالها على النحو الذي أسلفناه إنما يصدق على الفلسفة الإسلامية بمعناها الضيق - وهي فلسفة السائين متمزجة بالأفلاطونية المحدثة - ولكن الفلسفة الإسلامية قد اتسع معناها على يد المسلمين حتى شامت الكلام والتصوف ، وكان هذا موقد طرافة في تفكير المسلمين أثار إعجاب المستشرقين كما قلنا من قبل ، ومنهود إلى بيان هذا بعد .

(١) صنف أرسطو العلوم إلى نظرية غايتها المعرفة (وهي العلم الطبيعي ويبحث في الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس . والعلم الرياضى ويبحث فيه من حيث هو مقدار وعدد ، وما بعد الطبيعة ويبحث في الوجود من حيث هو وجود بالإطلاق) وعلوم عملية تهدف إلى غاية هي تدبير الأفعال الإنسانية في نفسها وهذا هو العلم المحدود أو بالنسبة إلى موضوع وهذا هو الفن ويشمل العلم السلى المحدود ، وعلم الأخلاق الذى يدير أعمال الإنسان في شخصه ، وعلم تدبير المنزل الذى يبحث في الأسرة ، وعلم السياسة الذى يدير المدينة ، أما الفن فإنه يبحث في أفعال الحياة والأعضاء ... (١١٨ تاريخ الفلسفة اليونانية) .

(٢) انظر ص ٢٤٠ وما بعدها في الفصل الثانى من الباب الرابع في هذا الكتاب .

وإذا كانت الفلسفة المسيحية قد واجهت الفلسفة اليونانية ، ومذاهب  
انحراف Gnosticism والديانة اليهودية ، فإن الفلسفة الإسلامية قد واجهت  
الفلسفة اليونانية والديانتين المسيحية واليهودية ، والمذاهب التي صدرت منحرفة  
عن العقائد الشرقية ، فعمل المسلمون من هذه المنابع كلها وأفادوا منها ، تخيروا من  
وجهات النظر ما راقهم وأضافوا إليها للكثير مما تشهد به آثارهم الباقية إلى  
يومنا الحاضر .

ما فهم الفلاسفة المسلمون من بعض المفسرين وعناقضها :

ولكن تأخير للفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية خاصة قد أدى ببعض  
الباحثين من المستشرقين والغربيين إلى الظن بأن الفلسفة الإسلامية ليست  
إلا فلسفة اليونان في ثوب عربي ، أي أنها مذاهب اليونان قد ترجمت (دسوة) إلى  
إلى لغة العرب ، إذ نقلها الإسلاميون إلى لغتهم عن تراجم سريانية ناقصة ،  
بالإضافة إلى أنهم أساءوا فهمها ، وأنهم حاولوا أن يوفقوا بينها وبين قواعد الدين  
الإسلامي فزادوا بهذا تشوبها .

وغالى بعض الباحثين - منساقين بتهصب ديني - فزعموا أن الدين  
الإسلامي الذي كان يعتقد أنه فلاسفة الإسلام يعوق حرية الفكر ويمرقل طلاقة  
النظر ، واشتط البعض فزعم - منساقاً بتهصب جنسي - وجود فوارق بين  
الآجناس ، وأن للعرب - وقد انحدروا عن جنس سامي يختلف في طبيعته عن  
الجنس الآري الذي انحدر عنه الأوروبيون - لا يستطيعون بطبيعتهم أن يبتدعوا  
فلسفة جديدة ، ولا أن يحسبوا فهم فلسفة يتلقونها عن غيرهم . . . إلى آخر هذه  
الزاعم التي يعوزها التمحيص العلمي الدقيق .

ولكن هذه الحملة الظالمة التي شاعت إبان القرن الماضي قد وجدت من



الفريين أنفسهم - في القرن الحاضر خاصة - من يدحض حججها ويثبت بطلانها جهلة وتفصيلاً .

وحسبنا أن نقول إن الإسلام دين وشريعة ، فالدين مجموعة قواعد وأصول عامة نزل بها الوحي الإلهي ، فهي هدى أبداً لا تقبل نسخاً ولا تحتمل خلافاً بين الرسل ؛ أما الشريعة فإن أصولها مستوفاة في كتاب الله ولكن تفاصيلها متروكة لاجتهاد المفكرين من المؤمنين ؛ أبان الله خلقه بعض الأمور نصاً كالقوانين من صلاة وصيام وزكاة وتحريم للفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ثم ترك بعضها لرسوله والمجتهدين من بعده - كعدد الصلوات وكيفية الزكاة وغير ذلك مما لم يرد فيه نص ، وبهذا كان للاجتهاد مكانه للمحوظ في التفكير الإسلامي ، وكان مجاله تطبيق الكتابات والقواعد العامة - التي نزل بها الوحي - على الجزئيات ، وعلى ما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة .

وهكذا نشأ القياس في التشريع - أي أن تقرر الشريعة حكماً في أمر ما فيقياس عليه أمر آخر لاتحاد العلة فيهما ، ثم اتسع معناه حتى أطلق على البحث عن الدليل في حكم يصدر عن مسألة لم يرد بشأنها نص ، وربما أطلق على الاجتهاد فيما لا نص فيه ، أي أنه أصبح مرادفاً للرأي ، وكان هذا بداية النظر العقلي عند المسلمين ، وقد نشأ منذ بداية الإسلام وعاش في ظله ونما في كنفه ، وعنه ظهرت المذاهب الفقهية ونبت علم الفقه ونشأ علم التصوف ، وحسبنا هذا دليلاً على أن الإسلام لا يعوق حرية البحث ولا يعرقل طلاقة النظر<sup>(١)</sup> .

أما عن الدعوة العنصرية بالفرقة بين خصائص الشعوب فقد تداعت أمام البحث العلمي الدقيق ، وظهر أن طبيعة العقل البشري واحدة عند الشعوب ، وأن الحياة العقلية في كل شعب مدّ وجزر ، والقبس ينتقل من يد إلى يد ، كان أول

(١) التمهيد ص ٣ - ٣٠ والدكتور إبراهيم مذكور في كتابه « الفاسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » ( ١٩٤٧ ) ص ٩ - ١٧ وقارن كتاب « جوتيه » L. Gauthier : المدخل لدراسة الفاسفة الإسلامية » ( ١٩٤٥ ) والترجمة العربية للدكتور محمد يوسف مومي .

أسره في يد الشرق القديم ثم تسلمه اليونان والرومان قديماً ، وأخذ المسلمون في  
المصور الوسطى إجمالاً ، وتلقاه عنهم تلامذتهم من اليهود ، وسلموه مع المسلمين  
إلى المسيحيين في أوروبا وأواخر العصر الوسيط وإبان عصر النهضة ... وفي الوقت  
الذي كانت فيه أوروبا تعيش في ظلام الجهل كان العالم الإسلامي يحيا في نور  
العرفان ، وعندما بدأت أوروبا تنهض لجأت إلى الإسلام وأخذت عن مفكره  
علمها بالتراث اليوناني القديم ، أخذت تترجم عن اللغة العربية إلى لغتها - اللاتينية  
في ذلك الوقت - تراث أرسطو وغيره من قدماء الفلاسفة ، وسرعان ما تألفت  
بها مدارس تشيخ لابن سينا حيناً ولابن رشد أو غيره أحياناً .

وقد فطن ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ( ١٤٠٦ م ) إلى أن نُضج الحياة  
الفكرية أو اضمحلالها مرجمه إلى الظروف السياسية والأحوال الاجتماعية  
والاقتصادية التي يحيا فيها الشعب ، وليس مرده إلى طبيعة العقل عند الشعوب (١) .  
بل إن الفلسفة الإسلامية حتى بمنها الضيق الذي يجعلها مقصورة على فلسفة  
المشائين المترجمة بالأفلاطونية الحديثة كما تبدو عند الفارابي وابن سينا ومن إليهما ،  
كانت ابنة بيئتها ووليدها ظروفها ، لما مشاكلها التي اضطلمت بإثارتها ،  
وموضوعاتها التي نهضت بمعالجها ، وغاياتها التي قصدت إلى تحقيقها ، ومناهجها  
التي اضطلمتها في دراساتها ، وحسبها ما أصابت من ترفيق - شهد به بعض  
المستشرقين - في محاولتها التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الحكمة والشريعة ،  
أو بين العقل والوحي ، فالدين عند أتباعها لا يتناقى مع منطق العقل ، والحقيقة  
قد يؤدي إليها المنطق والبرهان ، وقد بسلم إليها الوحي والإلهام ، وقد اقتضى منهج  
التوفيق بين الشريعة والحكمة أن يقولوا بتأويل الآيات القرآنية حتى تسير  
منطق العقل ؛ هذه محاولة تعتبر حتى في نظر الغربيين مناط الطرافة ومقد  
الأصالة في الفلسفة الإسلامية .

(١) ابن خلدون في مقدمته ص ٤١١ - ٤١٢ طبعة بولاق .

وما من شك في أن فلاسفة الإسلام قد أبدوا الكثير من دقة التفكير وأصالة  
النظر العقلي حين عرضوا لثاقوفيتي بين أرسطو وتعاليم الإسلام بصدد المشاكل  
الفلسفية الكبرى ، ويبدو هذا في موقفهم من الألوهية ونظرتهم إلى علاقة الله  
بمخلوقاته ، وفكرتهم عن النفس وخلودها ، ورأيهم في الرحي والنبوة وما يتصل  
بها ، في موقفهم من هذه المشاكل يبدو نصيب التفكير الإسلامي في التراث  
العقلي الإنساني بوجه عام .

هذا إلى أن الفلسفة قد اتسع على يد المسلمين مصانعا ورحب بمجالها حتى  
أصبحت تشمل ما نسميه بعلم الكلام وعلم التصوف ، وهذا ما لم يعرفه السابقون  
على فلاسفة الإسلام من اليونان أو غيرهم — نجا قلنا من قبل .

أما علم الكلام فإنه يستند إلى النظر العقلي في إثبات العقائد الدينية ودفع  
الشك عنها ، وقد نشأ في ظل الإسلام وإن غذاه التراث الأجنبي فيما بعد ، واصطنع  
النطق اليوناني أداة له ، أما التصوف فإنه يعتبر ضميراً عن النشاط الروحي العقلي عند  
مفكرى الإسلام ، وإذا كانت الفلسفة تقوم على الاستدلال بالبرهان العقلي فإن  
التصوف يقوم على تصفية النفس وتحريرها من عوائق البدن بالمجاهدة والريضة  
وانتشار الفيض من العلوم الإلهية والمعارف الربانية كما منصرف بهد .

وقد عرف تاريخ الكلام والتصوف الإسلامي نظريات فلسفية دقيقة تقوم  
على جدل عقلي حقيق ، وتحمل طابعاً فلسفياً واضحاً ، ولبيان النزعة العقلية في  
عذين المجالين رأينا أن نورد لكل منهما فصلاً مستقلاً .

بل يرى أستاذنا عصافى عبد الرازق أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف  
من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل الفصل شاملاً لها ، فإن علم أصول الفقه للمسي  
يعلم أصول الأحكام ليس ضيف للصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد

تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام<sup>(١)</sup>.

بقي أن نقول كلمة عن غاية الفلسفة عند فلاسفة الإسلام :

### غاية الفلسفة الإسلامية :

تنزع الفلسفة الإسلامية في جملتها إلى تحقيق السعادة ، وهي « الخير المطلوب لذاته ، وليست تُطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لئمال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء أعظم منها يمكن أن يفاله الإنسان » والنضائل « ليست خيراً لذاتها بل لما تجلب من سعادة ، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ... » إلى آخر ما يقوله الفارابي في « أهل المدينة الفاضلة » ، وهو يذكرنا بنظرية أرسطو في السعادة وهي تتحقق بالتأمل العقلي ، وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وبه يتميز من النباتات والحيوان<sup>(٢)</sup>.

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلي ، يقول الفارابي في كتاب التفتيح على سبيل السعادة « إن الصناعات التي تهدف إلى تحصيل الجليل دون النافع هي التي نسميها فلسفة أو حكمة على الإطلاق ، « ولما كانت السعادة إنما نفالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنيةً وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنيةً بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة » وبالنظر العقلي يبلغ الفيلسوف درجة الفيض والإلهام ويقبل الأنوار الإلهية ويتمكن من « الاتصال » بالمقل الفصال — وهو مجرد فاصل معنوي بين الإنسان وربّه ، وهو يربط بين العالمين العلوي والسفلي .

وليس في وسم جميع الناس أن يبلغوا هذه السعادة ، فإنها مقصورة على

(١) انظر تمهيد ص ٣٧ .

(٢) انظر نظريته في كتابنا : مذهب المنزلة العامة في فلسفة الأخلاق ( ١٩٥٣ ) .

النفوس الطاهرة التي تتجاوز عالم الحس إلى عالم الشهادة الحقيقية ، وهذه هي نظرية الانصال في الفلسفة الإسلامية تتمثل في تصوف يقوم على التأمل والنظر العقلي لا على التعميد والتعبد والحرمان — كما هو الحال في التصوف الأصيل .

وقد وضع الفارابي أساس هذه النظرية وجرى على نهجه فلاسفة الإسلام — وصوفيته — في المشرق والمغرب الإسلاميين .

واعتنق « ابن سينا » نظرية السعادة الفارابية باعتبارها غاية الفلسفة ، وصورتها في التنظر الأخير من كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، وفيها قدّم التأمل على التعبد في الاتصال بالله التماساً للسعادة ، لأن الزاهد يُعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والمابد يواظب على العبادات وأما « المعارف » فهو « المنصرف بفكره » إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره .

ويرفض « ابن سينا » — كما رفض الفارابي قبله — نظرية الصوفية في الاتحاد بالله على النحو الذي سنعرفه عند الحديث هلى التصوف الإسلامي في الفصل الثالث من هذا الباب .

وعلى هذا سار فلاسفة المغرب من أمثال « ابن طفيل » المتوفى سنة ٥٨١ هـ ( ١١٨٥ م ) وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ( ١١٩٨ م ) . ونظرية الانصال عند الفلاسفة — على النحو الذي أسلفناه — تتفق مع مذهبي الاتحاد والحلول عند الصوفية في الغاية وهي تحقّق السعادة عن طريق فناء العبد في الله ، ولكن التصوف يختلف مع الفلاسفة في الوسيلة التي بها تتحقق السعادة ، إنه يقَدّم العمل على النظر ، والتعبد على التأمل ، لأنه في الأصل تجربة روحية تقوم على التقشف والزهد والحرمان والجوع والتعبد والذكر وقطع الملائق كلها ونحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية — وسنعود إلى بيانه بعد .

هذا إلى أن السعادة عند الفلاسفة تتحقق بمجرد انصال الحكيم بالله دون

اندماجه في الذات الإلهية اندماجا كاملا — على نحو ما يزعم أصحاب الاتحاد  
والحلول والوحدة من الصوفية<sup>(١)</sup>.

وقد أشرنا إلى أن نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية تترد إلى نظرية  
أرسطو خاصة وأفلاطون عامة في السعادة — وهي عندهما تقوم على الحكمة  
أو التأمل العقلي المحض ، ولكن الجديد في نظرة المسلمين — فلاسفة صوفية —  
هو اتصالها بالدين الإسلامي وارتباطها بوحية .

هذه كلمة مجملة عن مجال الفلسفة في الإسلام ، عرضنا فيها أشيع ما قيل في  
تعريفها وتحديد غايتها ، ورأينا كيف اتسع معناها حتى شمل الكلام والتصوف ،  
ولهذا رأينا أن نفردها لكل منهما فصلا مستقلا :

---

(١) انظر في تفصيل هذا الفصل الثاني من « الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق » ص ٢٠  
وما بعدها .

## مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلاب الكلام يمكن  
الاطلاع على المصادر التالية :

الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة .

رسالة الجمع بين رأيي الحكيميين

ابن سينا : الإشارات والتنبيهات

الشفاء

النجاة

الفرازي : مقاصد الفلاسفة

تهافت الفلاسفة

ابن رشد : تهافت التهافت

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

الكشف عن صنائع الأدلة في عقائد الأمة<sup>(١)</sup>

ابن طفيل : حي بن يقظان<sup>(٢)</sup>

---

(١) درس الرسالتين الأخيرتين المعشوقان « ليون جوتييه Gauthier الفرنسي وميجيل آسين Asin الأسباني » ونشرهما مع ترجمتهما إلى الألمانية « مولر » Müller ثم نشرت الرسالتان معاً بالقاهرة تحت عنوان : كتاب فلسفة ابن رشد عام ١٣١٣ وعام ١٣٢٨ هـ .

(٢) ترجم هذه القصة للفرنسية جوتييه Gauthier تحت عنوان Hayy ibn Yaqdhan, (١٩٠٠) roman philosophique ووضع كتاباً آخر بالفرنسية عن ابن طفيل Ibn Tofail حياته وآثاره ( ١٩٠٩ ) ونشر قصة حي بن يقظان بالعربية وقدم لها بدراسة تحليلية الدكتور جميل سلويبا والأستاذ كامل عياد .

Renan, E., Averroès et L'averrisme, essai historique

Carra de Vaux (1) Les penseurs de L'islam

(2) Avicenne

(3) Gaza'i

والكتب الثلاثة السالفة تنقصها الدقة والعمق .

Gauthier, L., Intr. à l'étude de la philosophie musulmane

Madkour, I., La Place d'AlFârâbi dans l'ecole philosophique musulmane

Guillaume, A., Philos. & Theology (in Legacy of Islam)

ترجمه وعلق عليه توفيق الطويل تحت عنوان « الفلسفة والإلهيات » ونشر

في كتاب « تراث الإسلام » الذي قامت بنشره لجنة الجامعيين لنشر العلم

عام ١٩٤٦ .

Saliba, G., Etude sur la métaphysique d'Avicenne Paris (1926).



## الفصل الثاني

### علم الكلام

علاقة للكلام بالفلسفة - بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين - النظر العقلي عند المعتزلة -  
وعند الأشعرية - خصوم علم الكلام في الإسلام .

#### علاقة الكلام بالفلسفة :

اصطبغ علم الكلام في الإسلام بالفلسفة وتأثر بعلومها ومناهجها تأثراً ملحوظاً أدى بالكثيرين من الباحثين إلى إدخال علم الكلام في الفلسفة - كما أشارنا من قبل - وقد فُتِن إلى اتصال الكلام بالفلسفة مؤرخو العقائد من المسلمين ، وأشار ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) إلى أن مسائل الكلام قد اختلطت بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين من الآخر ، وإلى مثل هذا ذهب البيضاوي (المتوفى سنة ٦٩١ هـ ١٢٨٦ م) في الطوائف ، وعند الذين الإيجي (المتوفى سنة ٧٥٠ هـ ١٣٥٥ م) في المواقف<sup>(١)</sup> .

واسترعى هذا نظر الباحثين من الأوربيين ، فأضاف «تيمان» Tennemann و«ريتير» H. Ritter المتكلمين إلى فرق الفلاسفة ، بل إن «ريتير» و«هاربروخ» Haarbruecher (في مقدمة ترجمته الألمانية للدليل والنحل للشهرستاني) و«رينان» E. Renan قد صرحوا بأن مذاهب الكلام تمثل الفلسفة العربية المسيحية ، بل إن «رينان» الذي استخف بالفلسفة الإسلامية

(١) ولكن بعض المتأخرين قد قاموا هذا النزوع إلى غلط الكلام بالفلسفة ، وبدا هذا عند ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ / ١٣٢٧ م) وتلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١ هـ) في بحث مذهب السلف هل طريقة المناهضة ومناهضة المذهب الأشعري .

ورأى أنها مجرد تقليد جديب للفلسفة اليونانية قد صرح بأن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتبس في مذاهب المتكلمين - وهي عنده موضع طرافة وابتكار - ورأى « دوجا » G. Dugat في رده على « شمولدرز » Schmolders و « رينان » - في اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد تقليد لليونانية - أن آراء المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ثمارٌ بديعة أتت بها الجنس العربي ، وأنها تشهد بأن فلسفة الإسلام لا تخلو من الجديد المبتكر ... الخ وصرح « دى بوير » De Boer بأن الحركة الكلامية في الإسلام قد تأثرت بالفلسفة تأثراً ملحوظاً<sup>(١)</sup> وجاهر الكثيرون من علماء الكلام بأن علم الكلام يحتاج في إثبات مسأله إلى الاستعانة بعلم المنطق ، ووضع هذا في عصر المأمون ، إذ أعانت عليه حركة الترجمة التي وقفت المترجمين على الفلسفة ومناهجها ، ورأى « جولدتسيهر » Goldziher ١. في معرض تقديره للجهد الذي بذله المتكلمون في الدفاع عن الإسلام أن معرفة العالم الاسلامى لفلسفة أرسطو وشعور المستنيرين من أهله بأثرها في أفكارهم الدينية كان خطراً يهدد الإسلام ، وأن محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة كانت لا تكفى لدرء هذا الخطر ، إذ كان من المستحيل أن تقيم جسراً بين أرسطو في ثوبه الأفلاطوني المحدث وبين مسلمات العقيدة الإسلامية ، ولسكن القدي قدرته أن ينهض بالمحافظة على الإسلام وتقاليدته الفكرية عند ذوى العقول المستنيرة كان علم الكلام<sup>(٢)</sup> .

أما علم الكلام الذى اصطبغ بالفلسفة ، بل اعتبر من علومها ، فيراد به التبحر في العقائد الدينية - الإسلامية - بالأدلة العقلية والرد على مخالفها ودفع شبهة

(١) قارن تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٢ - ١٣ ودى بوير « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ترجمة زميلنا الدكتور محمد عبد الحادى أبو ريده ص ٤٧ و ١٩٧ - ٨ وقارن الغزالي في المنقذ من الضلال عن : علم الكلام - مقصودة وحاصله .  
(٢) قارن جولدتسيهر في « العقيدة والشريعة في الإسلام » ( ١٩٤٦ ) ترجمة بعض أفاضل إخواننا الأزهريين ص ٨٨ .

عنها ، وأعله على خلاف فيما إذا كانت وظيفته أن يثبت المقائد بالأدلة العقلية ويدافع عنها أو أن يدفع الشبهة عن المقائد الثابتة بالكتابات والسنة ، أي أنهم يختلفون بين قائل إن المقائد ثابتة بالشرع وليس للعقل من عمل إلى أن يتفهّمها من الشرع ويلة مس لها بعد ذلك البراهين المنطوقية التي تؤيدها ، وقائل إن هذه المقائد ثابتة بالعقل بمعنى أن النصيرص الدينية قد قررت هذه المقائد بأدلتها العقلية .

وأيّما ما كان الأصح فإن علم الكلام يقوم على العقل والنقل معاً ؛ وبالغالب ما بلغ اعتراز أهل بالعقل فإنهم لا يُعتبرون عقليين Rationalists بالمعنى الأستمولوجي الذي أصلناه عند الحديث على صفح المرفقة (١) .

ومن هنا كان الخلاف بين الكلام والفلسفة ضمهجا ، فالأصل في المتكلم أنه يبدأ بالتسليم بمواعيد الإيمان كما وردت في الكتاب ، ثم يأخذ بعد هذا في التعليل على صحتها بالعقل ، وتفنيد للشبهة التي تحوم حولها بالمنطق ، بينما يهتم الفيلسوف بدراسة موضوعه ويصنق الرأي الذي ينضم إليه بحته ، ومن هنا قيل إن موقف المتكلم هو موقف المحامي الخاص الذي يعتقد صحة قضية ويتولى الدفاع عنها ، وموقف الفيلسوف موقف للقاضي العادل الذي لا يكون في القضية رأياً حتى يدرسها عن غير تمييز ثم يصدر فيها حكمه (٢) وإن كنا سنرى في عرضنا للنزعة العقلية عند بعض المتكلمين ما ينقض هذا الكلام ، فإن منهم من غلا في اعتماده على العقل حتى حاجم حقائق يقرها نص القرآن الكريم !!

والخلاف بين الكلام والفلسفة يتجاوز النهج إلى الموضوع ، يقول « ابن خلدون » إن نظر الفيلسوف في الإلهيات هو نظراً في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الوجود ، وبالجملة فهو موضوع

(١) انظر ص ٢٦٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) المرصوم الأستاذ أحمد أمين : فقه الإسلام ج ٣ ص ١٨ (طبعة أول ١٩٤٦) .

علم الكلام هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية .

و بين الكلام والفقه علاقة يحسن تقريرها إيضاحاً لما نحن بصددده :

علم الكلام يتعلق بالمسائل الاعتقادية وعلم الفقه يتصل بالأحكام العملية ، وقد فرّق « الفارابي » بينهما حين ذهب إلى أن الكلام يؤيد العقائد والشرائع التي صرح بها ووضح الملة في حين أن الفقه يبرهن الاستنباط ما لم يصرح به ووضح الملة مما صرح به في العقائد والشرائع جميعاً ؛ فالكلام يبحث في العقائد وهي أصول الدين ، والفقه يبحث في الفروع — وهي التي تنصل بالعمل ، فسألة التوحيد أصل من أصول الإسلام ، يستنبط الفقيه منها أحكام العبادات دون أن يتعرض لمناقشة الأصل أو البحث في الألوهية أو في صفات الله أو نحو ذلك ، لأن هذه المباحث من عمل المتكلم وليست من مهمة الفقيه ، ومثل هذا يقال في غير التوحيد من أصول — كسألة البحث أو الثواب أو العقاب أو نحوها (١) .

بعض مظاهر الجدل عند المتكلمين :

وقد نبت علم الكلام في ظل الإسلام وعاش في كنفه ولكنه تأثر بالمذاهب الفلسفية التي طرأت عليه ، فكان القرآن أول نبع صدر عنه الكلام إذ رد القرآن على الديانات التي عاصرت نزوله كالتسمانية واليهودية والزرادشتية والمناوية ، وجادل مفكري النبوة وجاحدي الحشر والنشر ، وسكن القرآن مخاطب الوجدان ولا يقوم على الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي وإن كان لا يتنافى مع منطق العقل ، بيد أن القرآن لا يطيل الجدل انتقاء الفرقة .

وحين اضطلع المتكلمون بالدفاع عن دينهم ورد الشبهات التي تنموم حول تعاليمه اقتدوا في هذا بالقرآن وإن اختلفت أساليب جدلهم عن أساليبه ، لأنه

(١) قارن هذا بما يقوله الشهرستاني في الملل والنحل ( بهامش الفصل ) ص ١٥١ .

لا يقيم حجته على أقيسة منطقية واستدلالات عقلية ، وإن جاء متمشياً مع العقل كما أمرنا منذ حين .

والظنون أنه ، تأثر بعض التأثير ببعض المدارس المسيحية والهندية التي ظهرت قبل نشأة الكلام على حدود البلاد الإسلامية ، كما تأثر في العصر المتأخر بالفلسفة ومذاهب الفنوصية ( العرفان ) حتى أخذ أهلها يتباحثون في الخير والاختيار والجوهر والعرض وغير ذلك من مباحث المتفلسفة<sup>(١)</sup> .

ويعتبر الإسلام واحتكاك أهله بغيرهم من شعوب عتمة تفرس الجدل الديني ، وأصبح يقوم على « مذاهب عقلية » ويستند إلى مناهج علمية ؛ ولكن اصطلاح العقل والاعتزاز بمنطقه قد طوَّح بفرق المتكلمين حتى أدى ببعضها إلى آفاق من الشطط لم تكن في الحسبان ، فمن ذلك ، أن بعض الخوارج وهم يشبهون المعتزلة العقلية في بعض المسائل الاعتقادية قد رفضوا أن تكون السنن المأثورة مرجعاً للأحكام ، وقالوا في هذا بالكتاب وحده ، بل غالت إحدى فرق الخوارج غلواً مريباً أدى بها إلى الطعن في سلامة بعض سور القرآن الكريم الميمونية أنكرت أن تكون سورة يوسف من القرآن ، وزعمت المجردة أنها قصة عشق فكيف يجوز في حكم العقل أن تكون من سور الكتاب المنزل<sup>(٢)</sup> !!

وإلى مثل هذا الشطط ذهب بعض المعتزلة الذين مثلوا النزعة العقلية في الإسلام ، فأروا أن الآيات التي حملت على خصوم النبي ( مثل أبي لهب ) وتولتهم بالطعن لا يُعقل أن تكون من القرآن لأنها لا تتمشى مع قوله تعالى « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » ، ورفض الخوارج أن يقوم مذهبهم على الإجماع ! فكان طبيعياً بعد هذا أن يشتجر الخلاف بينهم وبين أهل السنة .

وتطور انتصار الشيعة للإمام علي حتى قالوا بالوصية ، وصية النبي له بالخلافة

(١) قارن دي برير في المصدر السالف ص ٤٩ .

(٢) جولدتسبير ص ١٧٢ و ١٧٣ نقلًا من صاحب الملل والنحل ص ٩٥-٩٦ (الميمونية) .

بعده ، وتدرجوا من هذا إلى القول بعصمة علي ومن خلفه من الأئمة ، ثم غالى البعض فأهوه ! وكان هذا على يد بعض أتباع عبد الله بن سبأ الذي قال بالوصاية والزجعة ، رجعة محمد ثم رجعة علي<sup>(١)</sup> ؛ ومثل هذه الآراء مما ذهب إليه الزيدية والإمامية — من فرق الشيعة — كانت تتطلب تأييدها بالحجة وإثباتها بالبرهان ؛ وظهرت في التشيع آراء عرفت من قبل في بيئات غير إسلامية — نصرانية وزرادشتية وهندية ومجوسية وغيرها ، وبهذا تفسر الآراء التي تسرت بالتشيع وهي غريبة عن الإسلام — كالحلول والتناسخ واتحاد النفوس باللاهوت في الإمام وغير ذلك ، ومن هنا حاول بعض الباحثين رد آرائهم إلى أصول غير إسلامية ، فالأستاذ « ولهاوزن » Welhausen يرد عقيدة الشيعة إلى اليهودية — مع أنها عرفت في الإسلام قبل دخول الفرس — ويردها « دوزي » Dozy إلى الفارسية<sup>(٢)</sup> ويرجمها غيرها إلى عقائد النصرانية<sup>(٣)</sup> ... الخ

بل استخف الشيعة بمبادئ أهل السنة مصدراً للعلم الديني ، ولم يذعنوا لمبدأ الإجماع عند الفصل في المسائل الدينية ، لأن شرط الإجماع عندهم أن يوافق عليه الأئمة ! ورفضوا رأي أهل السنة في أن إجماع المؤمنين شرط لصحة الخلافة ، لأن في هذا جوراً على حق علي وذريته ، وجعلوا مقياس الحق هو الإمام المعصوم وليس الإجماع الذي قال به أهل السنة ..<sup>(٤)</sup>

ورأى « كارا دي فو » Carra de Vaux أن التشيع رد فعل لفكر حر

(١) قارن الملل والنحل - ١ ص ١١ .

(٢) المرحوم الأستاذ أحمد أمين : فجر الإسلام ( ١٩٢٣ ) طبعة ثانية ب ٧ ف ٢ عن الشيعة و ص ٣٢٥ خاصة وقارن ضحى الإسلام ج ٣ ف ٢ عن الشيعة أيضاً .

(٣) قارن البغدادي في الفرق بين الفرق والشهرستاني في الملل والنحل .

(٤) جولدنسيهر ص ١٨٤ و ١٨٩ - ١٩٢ وإن كان من الحق أن يقال إن الشيعة لم يرفضوا السنة مصدراً للدين ؛ بل كانوا يضيّقون حين يتهمون بذلك ، إذ كانوا يرون أنهم وحدهم العاملون بالسنة الصحيحة ، ولكن الفارق يقوم في أن أهل السنة يعتمدون على رواية الصحابة - وهؤلاء متهمون عند الشيعة بالحياة والتقصير ! ويسلم الشيعة بمصنفات الحديث الصحيح كالبخاري ومسلم متى سايرت نزعاتهم - المصدر نفسه ص ٢٠٣ - ٤ .

طليقي كان يقاوم جهوداً عقلياً بدا في مذهب أهل السنة ، ولكن « جولدسيهر »  
Goldziher رأى أن التشيع مشبع بالاستبداد والتعصب الذي يبدو في علاقة  
الشيعة بغير الإسلام من ديامات ، فهم في هذا أشد من أهل السنة تعارفاً وتعصباً<sup>(١)</sup> .

والواقع أن نزعتهم العامة التي سادت مذعبيهم في غير الإمامة تشبه نزعة  
المعتزلة الذين مثاوا النزعة العقلية في الإسلام ، بل إن من الشيعة من استعان في  
تكريه مذهبهم بأراء المعتزلة ، وكانوا يميلون إلى أن يسموا بالعقلية - أي أنصار  
العدل ، وهو اسم أطلقه المعتزلة على أنفسهم ، بل خالي بعض الشيعة فقالوا : إن  
علياً والأئمة من بعده هم أول من صاغ قواعد الاعتزال ، فالتصرت مهمة المعتزلة  
بعد الأئمة على بسط قواعد الأئمة وتفصيل الكلام فيها ، بل يقولون إن الإمام  
الطليقي ينتمي إلى مدرسة العدل والتوحيد - وهي المعتزلة - بل يقوم علم الكلام  
عند الشيعة على براهين اعتزالية في تأييد الإمام<sup>(٢)</sup> .

وقد سببنا الشواهد السالفة للدلالة على ناحية لنا غرابتها في تاريخ الكلام  
في الإسلام ، وهي شواهد صارخة تنطلي بأن النزعة العقلية قد طفت عند بعض  
المتكلمين حتى على قواعد الإيمان التي اصطنعوا منها حج العقل من أجل تأييدها  
والدفاع عنها ! ! وهذه الشواهد لا تمنع قط من أن نقرر أن الإسلام لم يجد  
في تاريخه الطويل حماة يذودون عن تعاليمه ويؤيدونها بالبرهان العقلي ويثبوتون  
قواعده بالخطبة والمنطق كما وجد عند فرق المتكلمين ، وقد شهد بهذا بعض  
المستشرقين كما عرفنا من قبل ، ولعل من الخير أن نقف وقفة قصيرة عند المعتزلة  
والأشاعرة لبيان مواقفهم عن النزعة العقلية .

(١) اعتبر للشيعة ملامسة الكافر نجاسة وحرعوا الزواج بغير مسلمة : فكان أهل السنة  
في عفا وغيره أهل منهم تشدداً وتضييقاً .

(٢) جولدسيهر في المصدر نفسه ص ١٩٨ - ٢٠٠ .

النظر العقلي عند المعتزلة (١) :

اعتبر الباحثون المعتزلة بحق ممثلي النزعة العقلية الصحيحة بين المتكلمين ،  
حاربوا الجود الذي قيد أهل السلف عن وقفوا عند ظاهر النص ، وأقروا تأويل  
مالا يتمشى مع منطقهم من آيات الكتاب ، بل جرحوا الكثير من الأحاديث  
النبوية وطعنوا في الصحابة ! وجعلوا العقل الحَكَم الذي يفصل في الآيات  
المتشابهات ، وما سائر العقل من الأحاديث سلموا به وإلا أنكروه ، فلم يُقروا  
أهل السنة على العمل بالنص إن كان واضحاً وترك العلم به إن كان غامضاً  
وكان لم فضل السبق في توسيع مجال المعرفة الدينية ، إذ كان العقل إلى  
عهدهم يكاد يكون مُبْهَداً عن الحياة الدينية فأدخلوه فيها وحرروه من قيوده  
ومكّنوه من السيطرة عليها ، وجاهر شيوخهم بأن الشطر الأول للمعرفة هو الشك  
وأن خمسين شكاً خير من يقين .

وكان النِّظام المتوفى سنة ٢٢١ هـ يقول : « الشك أقرب إليك من الجاحد  
ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى  
يكون بينهما حال شك » ؛ ويقول الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ « تعلم الشك في  
المشكوك فيه تعلماً ، فلم لم يكن ذلك إلا تعرّف التوقف ثم التثبت ، لقد كان  
ذلك مما يحتاج إليه ، والحواس أقل شكوكاً من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون في  
التصديق ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق الجرد  
أو على التكذيب الجرد ، وأنوا الحال الثالثة من حال الشك » وكان « أبو هاشم

(١) كان عصرهم الذمبي من ١٠٠ إلى ٢٢٥ للهجرة ، بل استبدوا بخصومهم من أهل  
السنة في عهد المأمون والواثق والمنتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ) وناصرتهم الدولة في هذه الفترة ،  
ولما ولي المتوكل استرد أهل السنة نفوذهم وانتصرت الدولة لهم منذ عام ٢٣٤ هـ ولم يفقدوا  
سلطانهم إلا منذ عهد قريب . والقسم المعتزلة إلى مدرستين كبيرتين أولاهما في البصرة وقد تزعمها  
واصل بن عطاء المتوفى عام ١٢١ هـ وعمر بن عبيد ١٤٣ هـ (أو ١٤٤) وكان من أشهر  
رجالها أبو الهذيل السلاف ٢٣٥ هـ والنظام ٢٢١ هـ والجاحظ ٢٥٥ هـ وإليها يرجع الفضل  
الأكبر في إقامة المذنب ، والثانية في بغداد وتزعمها بشر بن المعتز المتوفى عام ٢١٠ هـ .



البصرى المتوفى سنة ٣٢١ (٩٣٣ م) يرى أن الشك ضرورى لكل معرفة ،  
وبصرح بأن أول واجب على المكلف هو الشك ، لأن النظر العقلى إذا لم يسبقه  
شك كان تحصيل حاصل .

وآثر هذا النزوع الشكى حتى فى خصوم المعتزلة ، فقد زاول « الفزالى »  
الشك قبل التيقن كما يروى فى كتاب المنقذ من الضلال وقال « لو لم يكن فى هذه  
الآفاظ إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لسكنى بذلك نفعا ، فإن من لم يشك  
لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة » ، وصرح  
بعضهم بوجود حاسة سادسة هى العقل والنفوس فى مدحه ، وقابلوا بين عمله وقيود  
المعادات والتقاليد والأفكار الموروثة ، وهاجوا الاعتقادات الشعبية التى اعتبرها  
خصومهم مكملة للإيمان السنى ، إذ رفض المعتزلة التسليم بالصراط الذى قيل إنه  
أدق من الشعرة وأحد من السيف ! وأنكروا الميزان الذى توزن به أعمال الناس  
إلى غير هذا مما فسروه على أنه مجرد رموز مجازية (١) .

ومن هنا اعتبروا ممثلى النزعة العقلية فى الإسلام (٢) ، بل غالى البعض حتى  
اعتبرهم « شتابنز » السويبرى Heinrich Steiner أحرار الفكر فى الإسلام ،  
ولكن « جولدتسيهر » أنكر هذه التسمية واتهمهم بالنصب ( وإن كان قد  
صرح معهم بأنهم دعاة العقل فى الإسلام ) لأنهم تحرروا من القيود الثقيلة التى  
أجرت صدرهم ، وجاهدوا لتقويض الجود الذى بدأ عند أهل السنة ، وإن  
لم يمنهم هذا التحرر من أن يستبدوا بخصومهم حين تهيأت لهم السعاة فى عهد

(١) قارن: فخر الإسلام ج ٣ طبعة أولى ف ١ من ب ٤ ولا سيما ص ٨٥ وما بعدها  
و ٩٤ وما بعدها .

(٢) من ذلك أن « جالان » Calland قدم رسالة إلى كلية اللاهوت البروتستانتى للحصول  
على بكالوريوس فى اللاهوت وجعل عنوانها: بحث فى المعتزلة أصحاب النزعة العقلية فى الإسلام  
Essai Sur les Mo, tazelites Les Rationallats, des l' Islam ، وبمثل هذا الوصف  
يتحدث عنهم جمهرة المستشرقين .

ثلاثة من خلفاء العباسيين ، وقد غالى بعض شيوخهم فكفروا من لم يعتقد  
مذهبهم !! (١) .

ولكن المعتزلة قد استطاعوا بمنطق العقل الذى اصطنعوه ، وبالتقافة الواسعة  
التي تهيأت لهم ، وبالبيان الخلاب الذى دان لأقلامهم وألسنتهم أن يُبلوا في  
الدفاع عن الإسلام أحسن بلاء ، فخاروا أعداءه من الننوية والمانوية والدهرية  
والمشركين والمجوس والمثبئة وغيرهم ممن كانوا مزودين بتقانات فلسفية لا يقوى  
على دحضها إلا من يستطيع التصدى لمقاومتها بمثل سلاحها ، وبهذا تهيأ لرجال  
الاعتزال أن يُفلسفوا العقيدة الإسلامية ويفصلوا القول في الله وصفاته وأفعاله ،  
وأن يسمهوا في الحديث عن الإنسان وإرادته الحرة وعقله ونحو ذلك معتمدين  
في كل هذا على البرهان العقلي دون أن ينفلوا عن الاستشهاد بالدلائل العقلية ،  
وما يستطيع الباحث أن ينسى جهود « النظام » ( المتوفى سنة ٢٢١ هـ )  
و « أبي المذيل العلاف » ( ٢٣٥ هـ ) و « الجاحظ » ( ٢٥٥ هـ ) وغيرهم من  
أساطين الاعتزال ممن ذبوا عن العقيدة الإسلامية وأبلوا في دفع الشبه عنها أحسن  
بلاء . ومع وجوه الخلاف بين المعتزلة وبعضهم والبعض انفقوا في خمسة أصول  
قيل إن من لم يقل بها فليس معتزلياً ، هي التوحيد والمدل والمنزلة بين المنزلتين  
والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ ولا يتسع هذا المقام لأكثر  
من الإشارة إلى هذه الأصول .

### النظر العقلي عند الأشاعرة :

على أن إسراف المعتزلة في تمسكهم بالعقل وغلو أهل السلف في جهودهم عند  
ظاهر النص كان يؤذن بقيام مذهب يتوسطهما ، وقد كان هذا هو مذهب  
الأشاعرة الذى يُنسب إلى أبي الحسن الأشعري (٢) ( المتوفى سنة ٣٢٤ هـ ٩٣٥ م  
في أرجح الآراء ) .

(١) جولدتهير ص. ٩٠ - ٩٢ و ١٠٥ - ٧ .

(٢) درس مبكراً على الجبائي المتوفى عام ٢٣٥ هـ وكان من زعماء المعتزلة في البصرة .

صاد مذهب الاعتزال بين مذاهب المتكلمين منذ نشأته في حدود المائة  
— المجرية — حتى انتزع الأشعرية السيادة منه في حدود الثلاثمائة للهجرة ،  
وكان يتميز عن مذهب أهل السنة بعدم اكتفائه بالاستشهاد بالنصوص الدينية  
وحدها بل اعتمد في نظرة آرائه على العقل واستند إلى المذاهب الفاسفية وإن  
عاجم الكثير منها ، وقد ارتبط مذهب الأشاعرة مع مذهب الاعتزال — فيما يقول  
« جولدتسيهر » بمبدأ مشترك مؤداه أن « البرهان المرسوم على العناصر العقلية  
لا يطينا أي يقين » . وقد ورد في كتاب معالم أصول الدين للفخر الرازي قوله  
« . . . ظهر أن الدلائل العقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع »  
والأساس في علم الكلام دائماً أن الدلائل العقلية لا تفيد اليقين فيما يذكر الإيجي  
والجورجاني في المواقف ؛ وإن كان من الإنصاف أن يقال إن الأشاعرة وإن كانوا  
قد صعدوا العقيدة الثمنية بأدلة عقلية فإنهم اجتمهوا أو احتسوا — مخلصين وأمناء  
مبدأً أستاذهم — أن يتبها بأقيستهم إلى صيغ تخرج عن المذهب السني الدقيق<sup>(١)</sup>  
هذا ما يراه المستشرق النمساوي « جولدتسيهر » Goldziher ولعل الأصح  
أن نقول مع المستشرق الهولندي « دي بوير » De Boer. إن مذهب الأشاعرة  
قد اعتد على الوحي أكثر من اعتماده على العقل ، بل صرح الأشعري بأن النظر  
العقل المستقل عن الوحي لا يجوز أن يتخذ طريقاً إلى العلم بالشئون الإلهية ، وهو  
وإن رأى أن العقل في وسعه أن يدرك الله إلا أن هذا العقل عنده ليس إلا أداة  
للإدراك ، أما الطريق الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ، ومن هنا قيل إن الأشعري  
لم يكن مجدداً مبتكراً بقدر ما كان جامعاً للآراء مؤلفاً بينها ، بل إن العقل عند

— ولرب الأشعري من أهل الاعتزال حتى بلغ الأربعمين ثم اعتزل الناس خمسة عشر يوماً أعلن  
بعضها — في مسجد البصرة — أنه عدل عن اعتناق مذهب الاعتزال واعتزم الكشف عن سوءات  
الاعتزلة وفضائحهم ، فأنكر قولهم بخلق القرآن وبأن الله لا يرى بالأبصار . الخ ومن  
اللائحة الباتاني والتشيرى والحدوي إمام الحرمين والغزالي وغيرهم .

(١) جولدتسيهر ص ١١٣ - ١١٤ و ٣٠١ .

الأشاعة لا يوجب شيئاً من المعارف ولا يقتضى تحسيناً ولا تقييحاً « ومعرفة الله بالمقل تحصل وبالسمع تجب » (١).

وقد هاجم الأشعري المعتزلة لأنهم نفوا عن الله الصفات ، وأنكروا عليه تعالى إرادة الشر ، وجعلوا الإنسان خالق أفعاله فأشركوا بالله وكفروا بالكثيرين من الصحابة فسقوا . . . الخ ( انظر الفرق بين الفرق لابن عدي ) .

ومع أن الأشعري هو باعث مذهب السنة فقد كان مثار ريب عند الأوابين ، كفره الحنابلة واستباحوا دمه !! (٢) مع أنه صرح في كتاب الإبانة باتباع الإمام ابن حنبل (٣) . وهاجمه في بلاد الأندلس « ابن حزم » المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ، وحمل على مذهبه حتى عنف « ابن تيمية » المتوفى سنة ٧٢٨ هـ لأن كليهما طبق أصول الظاهرية على العقائد وأخذ بالمعنى الظاهري للقرآن والأحاديث الموثوق بها ، وإن كان ابن تيمية بالذات قد اعتبر نفسه مجتهداً في المذاهب ولم يأخذ بتعاليم الحنابلة بغير تبصر وروية (٤) . وأمل هذا يقودنا إلى الحديث عن الضيق الذي أثاره بين المسلمين علم الكلام .

فخصوم علم الكلام في أروهم :

ولكن النزعة العقلية كما بدت عند المتطرفين من رجال الكلام في شتى

(١) دي بوير : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٦٥ و ٦٦ ( وقارن الملل والنحل ص ٧٣ ) .

(٢) هاجم الأشعري المتطرفين من أهل السنة ( الحنابلة ) فاتهمهم بالجهل لأنهم هاجموا من آيد الدين بالكلام واعتبروا الحديث في الجواهر والعرض والطفرة والكون ونحوه بدعة وضلالة ، لأن النبي وصحابته لم يثر عنهم ذلك ، فهم إما أنهم جهالوه أو عرفوا ذلك وسكتوا عنه ، وكلا الأمرين شر ، والنبي لم يقل إن البحث في هذه الموضوعات ضلالة ، والحنابلة يقولون ما لم يقله الرسول ، فهم مبتدعة ضلال . . . وكان من أثر هذه الحملة أن تلقى بدوره عجبات هؤلاء الحنابلة .

(٣) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٨ وهاشبا .

(٤) انظر في دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam مقالات : ابن حزم ،

و ابن تيمية ، والأشعري ، وفي هذه المقالات تفصيل هذه الحملة وأسبابها .

فرقمهم قد أثارت الفتيق عند أهل السلف<sup>(١)</sup> ، بل ضاق بالمتكلمين ومناهجهم في البحث صوفية الإسلام وفلاسفته على السواء .

فأما عن موقف أهل السنة فحسبنا أن نشير إلى أن الفخر الرازي قد ذكر أن من خصوم المتكلمين من رأى أن الكلام بدعة وأنه مذموم نهى عنه الدين وأنكره السلف ؛ وما يكن من المعقول أن يرضى السلف عن الجوح الذي بدا فيما أسلفنا من شواهد تنطق بالغلو والتطرف ، ومن هنا كانت حملتهم على الكلام حتى قالوا : اهرب من الكلام في أى صورة يكون كما تهرب من الأسد . وقد ورد في العقيدة الجوية الكبرى لابن تيمية قولٌ يُنسب إلى الشافعي وفيه يقول : « حكى على رجال الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال وأن يطاف بهم مشهرين في الجماع والتبائل وينادى عليهم : هذا جزاء من يبيد علم القرآن والسنة في ناحية ويكب على علم الكلام ؛ وقد حدث أبو ابراهيم المزني قال : كنت يوماً عند الشافعي أسأله عن مسائل بلسان أهل الكلام قال فجعل يسمع مني وينفخ إلي ثم يجيبني عنها بأخصر جواب ، فلما اكتفت قال لي يا بني : أدلك على ما هو خير من هذا ؟ قلت نعم ، قال يا بني ! هذا علم إن أنت

---

(١) مرجع مذهبهم إلى ابن حنبل الذي يقيم مذهبه في أركان الاستنباط على خمسة أصول :  
( أ ) النص الذي ينبغي أن تكون الفتاوى بموجبه دون سواء ؛ والحديث الصحيح الثابت عنده لا يرتفع عليه رأى ولا قيام ولا إجماع ( ب ) ثم فتوى الصحابة التي لا يعرف لها مخالف ( ج ) . فإن اختلفت الصحابة وجب أن يختار من آرائهم أدناها إلى الكتاب والسنة ، فإن التبس الأمر وجب التوقف عن الجزم برأى ! ( د ) ثم الأخذ بالمرسل وهو الحديث الذي يذكر فيه السند متصل بالرسول والحديث الضعيف متى انعدم ما يدونه ، وهذا الحديث مقدم عنده على القياس . ( هـ ) فإن لم يوجد نص ولا قول صحابي ولا أمر مرسل ولا حديث ضعيف يلجأ إلى القياس مضطراً لضروة ( انظر : ابن تيمية للأستاذ المراغي ص ٧٥ - ٧٧ وقرن ابن حنبل للأستاذ محمد أبو زهرة ص ٢٠٦ - ٢٨٨ ) . وكان أهل السلف يردون المعرفة الدينية إلى الكتاب والسنة ويجهرون بأنهم يحبون من المسلم الاتباع - للكتاب والسنة - ويكرهون منه الابتداع - أي تجاوز هذين المصدرين والاعتماد على العقل والاجتهاد في تأويل الآيات والأحاديث ) بل غالى المتزمتون في ذلك حتى صرحوا بأن باب الاجتهاد العقلي قد أغلق عهد الأئمة الأربعة !

أصبحت فيه لم تؤجر ، وإن أنت أخطأت فيه كفرت ، فهل لك في علم إن أصبت فيه أجرت ، وإن أخطأت فيه لم تأثم ؟ قلت وما هو ؟ قال انفعه .

وقيل لا يجوز للمؤمن الحق أن ينحني أمام العقل ، وأن ليس ثمة حاجة للعقل في معرفة العقيدة الدينية لأنها متضمنة في القرآن والسنة ، وليس من فرق بين علم الكلام وفلسفة أرسطو من حيث إن كليهما يؤدي إلى الإلحاد ، والحقيقة الدينية لا تستمد من العقل أبداً لأنها رهن بالكتاب وسنة رسوله<sup>(١)</sup> . . . إلى آخر ما قيل في هذا الصدد .

وضاق الفزالي - الأشعري - بعلم الكلام وهاجم رجاله بقوله : إنهم اعتمدوا في دفاعهم عن العقيدة « على مقدمات تساموها من خصومهم واضطروهم إلى التسليم بها إما التقليد أو لإجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع . . . »<sup>(٢)</sup> وتدّد بأقيسة المتكلمين لأنها تتكفل بتعكير صفو الماطفة الدينية وبلبلة الفكر وزعزعة الإيمان عند العامة ، ويقول عنهم « ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين فإنهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ومن غير كونها أدلة واجبة التسليم<sup>(٣)</sup> » ويحذر في « إجماع العوام عن علم الكلام » من النظر العقلي في أمور الدين لأن تأويل المسمى لآيات الكتاب كالسباحة في البحر الخضم لمن لا يحسن السباحة ؛ ويرى الفزالي أن المتكلم والأديب والفقهاء وغيره في حكم العوام . . . « أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضرّ به الآكثرون » .

(١) جولدستينر ص ١١٤ - ١١٥ مع تعليق الأساتذة المترجمين وقد كان من أثر هذا القول أن ذهب الإمام محمد عبده إلى أن من أصول الإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض أ

(الإسلام والنصرانية ٦٥) وفي كلا الرأيين علم واضح .

(٢) الفزالي : المنقذ من الضلال ص ٨٩ - ٨٠ .

(٣) الفزالي : معيار العلم ص ١٣١ .

وسنرى في الفصل الذي عقدها على التصوف أن منهج الصوفية الذي يقوم على الحدس أو انعمان دون البرهان العقلي يفتقر بضيق الصوفية بعلم الكلام ومناهجه .

بل إن الفلاسفة — وهم يقيسون مذاهبهم على أسس عقلية خالصة — لم يطمئنوا إلى علم الكلام ! مع أن علماء الكلام كانوا يرتدون في بعض الأحيان ثوباً أرسطاطاليسياً ويبدون في صورة فلاسفة فإن هذا لم يرفع من قدرهم في نظر الفلاسفة الخالص ، إذ يقول هؤلاء إن المتكلمين يزعمون أن العقل هو أعظم مصادر المعرفة ، إلا أن الذي يقره هؤلاء العقل ليس بالعقل في شيء ! إلى جانب أن منهجهم لا يقوم على قواعد وأصول بالمعنى الفلسفي ، فليس الذي يزعمونه عقلاً ويقصرون أنهم به في زمرة المتكلمين إلا مجرد خيال ووعظ ! بل خرج المتكلمون على قواعد القياس وظنوا أن في وسعهم تأييد أقوالهم بمقدمات كل ميزتها أنها مشهورة أو تواضع عليها المتصوبون من غير برهان ، فكان هذا سبباً في احتقار المشائين من المسلمين لهم <sup>(١)</sup> .

حسبنا هذا إشارة مقتضبة لبعض نواحي النزعة العقلية عند أظهر فرق المتكلمين ، وقد قصدنا بهذه الكلمة أن نؤرخ موجزين لبعض الظواهر التي تتصل بالنظر العقلي دون أن نعرض لشرح وجهات النظر عند أهل الكلام ، هسي أن يكون في هذا التاريخ الخاطف ما يأتي بعض الضوء على مكان العقل من مذاهب المتكلمين ، والإبانة عن رجح نزعاتهم العقلية عند خصوصهم من أهل السلف وغيرهم من مفكري الإسلام ، ولعل هذا أن يفري القارئ بدراسة هذه الفريقي للاستزادة من معين تفكيرهم وارتداد المناطق المجهولة من كنوز تراثهم .

---

(١) جولدمستير ص ١١٦ و ١٤٨ ولكن علماء الكلام كانوا يدورهم يهاجمون الفلسفة وأهلها — انظر في ذلك كتابنا « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » ص ١١٠ وما بعدها ( طبعة ثانية ) .

## مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على ما يلي :

مقدمة ابن خلدون<sup>(١)</sup> (فصل علم الكلام) .

الإيجي : المواقف .

الرازي : مُحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين .

الأشمري : مقالات الإسلاميين<sup>(٢)</sup> .

أشهرصقاني : (١) الملل والنحل<sup>(٣)</sup> .

(٢) نهاية الأقدام .

ابن حزم : الفصل في الملل والنحل .

الحيياط : الانتصار<sup>(٤)</sup> .

Paton, W. M., Ahmed ibn Hanbal & the Mihna

Macdonald, (1) Development of Muslim Theology

(2) The Religious Attitude & Life in Islam

Dugat. G., Histoire des Philosophes et des théologiens

musulmans

---

(١) نشر المقدمة بباريس « كاترمير » عام ١٨٥٨ ثم ترجمها إلى الفرنسية في ثلاثة مجلدات

« دي سلان » De Slane وترجمها إلى التركية « ييري زاده » .

(٢) نشر الرسالة بالألمانية « ريتز » Ritter .

(٣) ترجمه للألمانية « هاربروخر » Haarbuecker .

(٤) نشره المستشرق السويدي « نيبيرج » Neyberg .



## الفصل الثالث

### التصوف الإسلامي

نشأة التصوف وتطوره - منهج المعرفة الصوفية - التصوف والكلام - مصادر التصوف الإسلامي - التصوف النظري ومذاهبه - التصوف العملي ومظاهره - موقف أهل السنة من التصوف .

#### نشأة التصوف وتطوره :

الأصل في التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، وكان هذا عاماً في الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا منذ القرن الثاني للهجرة وجنح الناس إلى المتاع الدنيوي قيل للخوارج الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين : الزهاد والصابرين . ولما ظهرت تفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيهم عبادة وزهاداً انفرد أهل السنة المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، واشتهر الاسم قبل المسائتين من الهجرة - أي بعد عهد الصحابة والتابعين (١) .

كان هذا الاسم من بداية أمره مرادفاً للزهد والعباد والفقراء ، وأريد بهذه الألفاظ شدة العناية بأمر الدين وصراعاة أحكام الشريعة ، فلما نشأ التدوين واستقام علم الشريعة انقسم إلى :

علم الظاهر الذي يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة من العبادات - كالطهارة والصلاة والزكاة والصيام . . . وأحكام المعاملات من زواج وطلاق وقصاص وفرائض ونحوها وهذا هو علم الفقه الذي يختص به الفقهاء وأهل الفتيا في العبادات والمعاملات .

وإلى علم الباطن وهو الذي يدل على الأعمال الباطنة التي تتمثل في أحوال القلب من رياضات ومجاهدات ونحو ذلك ؛ وسمى هذا بعلم التصوف وسمى أهله أنفسهم بأرباب الحقائق وأهل الباطن وسماوا من عداهم — من الفقهاء والقراء ( أى أهل التنسك والتعبد ) أهل ظواهر ورسوم .

وكان التصوف في هذا الدور يمثل الأخلاق الدينية ومعاني العبادة — كان هذا في الدور الأول حين كان التصوف طريقاً من طرق العبادة يمرض الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها في القلوب ، فكان يقابل علم الفقه الذي يتناول ظواهر العبادات ورسومها ، ولما نشأ البحث في العقائد من طريق النظر العقلي أو النصوص الدينية واتجه بعض المفكرين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين ، نزع الصوفية إلى التماس الإيمان والمعرفة بالتصفية والمكاشفة .

وأخذ التصوف يتساقط إلى وضع نظرية في المعرفة وتحديد السبل الوصول إليها ، وبهذا انتقل التصوف إلى دور آخر أصبح فيه طريقاً للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين ، وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكام ( والمتكلمين ) تجيء بالاستدلال والتعلم ، فإنها عند الصوفية تهجم على القلب كأنها أقيمت فيه من حيث لا يدري الإنسان ، ويكون ذلك إلهاماً ونفثاً في الروح يختص به الأنبياء أروحيًا يختص به الأنبياء ، وطريقة الصوفية في ذلك : تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع الملائق كلها والإقبال بكنهه الهمة على الله تعالى — فيا يقول الغزالي<sup>(١)</sup> — فطريق الصوفية مردها إلى « تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ثم استمداد وانتظار للتجلى » ، وسمى التصوف بعلم القلوب وعلم الأسرار وعلم المعارف وعلم الباطن وعلم الأحوال والمقامات وعلم السلوك وعلم الطريق وعلم المكاشفة .

ثم تطور التصوف صرة أخرى حين انصرفت عناية أهله إلى كشف حجاب  
الحس ومعرفة ما وراءه من مدارك ومعارف، واهتموا بالحديث عن الجاعدات وما  
يحصل فيها من الأذواق والمواجيد، والكلام في الكشف وحقائق الغيب والبحث  
في التصرفات في المواقف والأحوال بأنواع الكرامات، والتعرض للشطح الذي  
عبروا به عن « وجد فاض بقوته وهاج لشدة غليانه وغلبته » فمبروا عن وجدهم  
بصبرات موعمة مستغربة؛ وقد خلط غلاء مقارنات الصوفية مسائل الكلام  
والفلسفة الإلهية بالتصوف، وبدأ هذا في حديثهم عن النبوة والاتحاد والحلول  
ووحدة الوجود، والذين سلكوا طريق الرياضة والمجاهدة إن واقفوا في رياضتهم  
أحكام الشريعة كانوا صوفية وإلا فهم الحكماء والإشراقيون، ومن هنا كان  
اختلاط التصوف بالفلسفة في هذا الدور (١).

### صحيح المعرفة الصوفية :

كان التصوف مجرد تجربة روحية يجيأها صاحبها، فكانت الصلة مقطوعة  
بينه وبين الفلسفة باعتبارها نتاجاً عقلياً منظماً يقوم على الدليل العقلي والبرهان  
المنطقي، ولكن التطور الذي أدرك هذه التجربة الذاتية التي تستند إلى الشعور  
والوجدان قد وجه أصحابها إلى تفسيرها وتأويلها بالحس أو بالكشف الصوفي فيما  
يقولون، وعن طريق هذا الكشف — أو الذوق أو العيان — يدرك الصوفي  
الذات الإلهية ويتعرف إلى صفاتها وعن ثم يقف على حقيقة كل موجود ويعرف  
أصرار الشريعة وأحكامها.

وهذه المعرفة الحسية يسمونها بالعلم اللدني وهي يقينية لا يرتقى إليها الشك  
أبداً، ومن لتفسير التعبير عن هذا النوع من المعرفة بالأناط، ومضى بلغ الصوفي ذلك  
فقد حقق غايته.

(١) انظر في تفصيل الأدوار السالفة تملق أستاذنا مصطفى عبد الرزاق على مادة  
« تصوف » في دائرة المعارف الإسلامية (النسخة العربية).

وتجىء هذه المعرفة عن طريق التنقل في الأحوال والمقامات — وهي الحالات للصوفية التي يعانيتها الصوفي بمجاهداته ورياضاته ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .  
بهذا الكشف الذي لا يخالطه حس ولا عقل ، قد توصل الصوفية إلى نظريات فلسفية في المعرفة والوجود ، تنكر لها أهل السلف وتصدّى الأشاعرة لدحضها ، واتصر لهم « الفزالي » وطالب بحمل الإيمان — لا التفلسف — طريقاً إلى الله حتى عادت فرجحت كفة العمل على كفة النظر ، وتغلب التعبد على التأمل ، وبدا الأهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس والزهد والتكشف والحرمان زانف إلى الله ، وكاد ينطفي الجانب النظري في التصوف الإسلامي ، وبهذا عاد التصوف في مرحلته الرابعة ( الأخيرة ) إلى ما كان عليه في مرحلته الأولى من حيث عنايته بالسلوك العملي وانصرافه عن النظر العقلي (١) .

ويختلف التصوف في جملته عن الكلام منهجاً وغرضاً ، فالكلام ينزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوباً عقلياً ، بل يمنح إلى إقامتها على أساس من العقل ، أما التصوف فإنه يرمي إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب لا البحث فيها على منهج العقل ولا التذليل المنطقي على حمتها ، بل يهدف إلى تذوقها بغير يشرق في النفس من مصدر وراء العقل (٢) .

واختلف منهج التصوف مع منهج أهل السلف والكلام والفلسفة جميعاً ؛ فأهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم تفقته ، وأن العلم بالله يجيء عن طريق النظر العقلي وإن لم يُضفوا النص الديني ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة اليقينية كما عرفنا من قبل ، أما الصوفية فيرون أن العلم اليقيني إنما يجيء عن طريق الحدس ( أو الذوق أو الكشف

(١) توفيق الطويل في كتاب « الشرائع إمام التصوف في عصره » ص ٧ و ٨ و ١٠٧

١٠٨ وفي كتابه « التصوف في عصر إبان العصر العثماني » ص ٣٧ .

(٢) دي بوير في تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٩٨ ( الترجمة العربية ) .

أو العيان أو الوجدان الذي يقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين ) ومن ثم لا يستمدون هذا العلم عن الكتب ولا يتلقونه عن معلم ولا يستقونهم عن خبرة أو نحوها ، يقول « قطب الدين الشيرازي » في شرحه لحكمة الإشراف للسهروردي : أصل القواعد الإشرافية ومأخذها هو الكشف والعيان وأصل قواعد المشائين لبحث والبرهان ، ويقول « القيصري » في تعريفه للذوق الصوفي « ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكتب ، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد » فهو العلم الذي يأتي في قلب الصوفي إلقاء فيذوق معانيه ولكنه لا يستطيع أن يفصح عنها أو يصفها ، وقد يجيء عن طريق قوى روحية — كقوى النفس من قلب وروم وخيال — أو حسية كالجوارح بمعنى أن العبد في حال الفناء يسمع ويبصر ويبعث بالحق في الحق ، فتؤدي إليه الجوارح معاني يدركها ذوقاً ولا يستطيع الإفصاح عنها<sup>(١)</sup>.

ويقول جلال الدين مهتمداً على سورة التكاثر : فلتدرك بقلبك علم النبي بلا كتاب ولا أستاذ ولا معلم ، هذا هو العلم اللدني الذي يجعل أصحابه لا يشقون في العقل أو غيره مصدراً للمعرفة ؛ ويقول ابن عربي إن من يبني إيمانه على البراهين والاستدلالات لا يوثق في إيمانه لأنه يستمد بذلك من الفكر والنظر بل يعترض ابن عربي على علم الفقيه فخر الدين الرازي فيقول له : إن العلم الكامل لا يجيء إلا عن طريق الله رأساً من غير وساطة وليس عن طريق الرواة والأساندة . وقد كان « أبو زيد البسطامي » ( المتوفى عام ٥٤٦٠ هـ — ٥٧٨ م ) يقول لعلماء عصره : « أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت » فالعلم الذي يقوم على الفكر والنظر ليس في زعم الصوفية علماً صحيحاً يوثق به ، يقول جلال الدين الرومي : « يغلب على جماعة

(١) الدكتور أبو الملا عفيفي في تعليقاته في الجزء الثاني من فصوص الحكم لابن عربي (١٩٤٦) ص ١٢٢ .

العاشقين حال آخر لأن خمر المحبة نشوة لا يدركها سوامم وشتان بين المحبة  
القلبية والعالم الذي يكتسب بالدراسة<sup>(١)</sup>.

ويختلف التصوف عن الفلسفة إلى جانب اختلافهما منهجاً :

يتفق التصوف مع الفلسفة (الإسلامية) من حيث إن كليهما يهدف إلى الاتصال  
بالله ، أو بتامه تحقق السعادة وتنعم النفس بالراحة والنظام نينة ، وإن اختلف التصوف  
عن الفلسفة في الطريقة التي تُصطنع أداة لتحقيق هذه الغاية ، فالفلسفة تصطنع  
التأمل والنظر العقلي الذي يُسلم إلى الفيض والإلهام ، والتصوف يتخذ للعمل  
والتمسك طريقاً يُحقق به الاتحاد أو نحوه مما سنعرض له بعد .

وتختلف طريقة الحكماء عن طريق الصوفية في أن الأولى — فيما يقول  
حاش كبرى زاده في « مفتاح السعادة » : « تبتدي من طريق العلم إلى التعرفان ،  
ومن طريق الشهادة إلى الغيب » وثانيتها « ما يتجلى له (لصوفي) بالجذبة  
الإلهية فيبتدي من الغيب ثم يكشف له عالم الشهادة » ووعورة المسلك لا تقدر  
في قوة اليقين وصدق العلم .

وهذه إشارة مقتضبة متضح حين نعرض لنظرية الاتصال عند الفلاسفة  
والإتحاد ونحوه عند الصوفية ، ونرى كيف بدأ الفلاسفة فلاسفة وانتهوا صوفية ،  
وكيف بدأ الصوفية صوفية وانتهوا فلاسفة ! فأكبر الظن أن مذاهب التصوف  
الإشراقى في المعرفة والوجود أنظاراً فلسفية عقلية لا تخفى ...

### التصوف والكهولم :

يتفق التصوف والكلام في أن كليهما يقول : لا فاعل في أى شيء غير الله ،  
بل ذهب غلاة الصوفية ( القائلين بوحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد ) إلى القول  
بألا موجود غير الله ، ويقول المتكلمون بفعل الله البارى في كل شيء ، بينما يقول

التصوفية بوجوده في كل شيء ... وإذا كان المتكلمون قد ذهبوا إلى صدور العالم  
عن الله ، فإن التصوفية يقولون لا موجود إلا الله ، وفي غمرة الطب الإلهي اتحنى  
تعدد الأشياء ... في كلا الرأيين — الكلامي والتصوفي — تلاشت حقيقة العالم .  
ولكن الكلام يرمى إلى إلباس الحقائق ثوباً عقلياً ويهدف إلى إقامتها على  
منطق العقل ، بينما يرمى التصوف إلى تذوق العقائد من طريق القلب ، وتذويتها  
بهدأ عن استدالات العقل وبراهينه<sup>(١)</sup> .

### مصادر التصوف الإسلامي :

أما عن المصادر التي استقى منها التصوف الإسلامي ، فمثار خلاف بين الباحثين  
شركيين وغيريين ، اعتبر جمهرة الباحثين التصوف دخيلاً على الإسلام ، فمنهم من  
رده إلى رهبانية الشام فيما ذهب صر كس Merx ومنهم من أرجعه إلى الأفلاطونية  
الجدثة أو الزرادشتية الفارسية أو الفيند الهندية — فيما قال جونسي Jones . ولعل  
الأدنى إلى الصواب أن نفرق مع « جولدتسيهر » Goldziher الذي تأثر في ذلك  
بابن خلدون — بين الزهد الذي كان قريباً من روح الإسلام ومذهب أهل السنة  
وتأثر كثيراً بالرهبانية المسيحية ، ثم التصوف ( الإشرافي ) بما يتضمن من كلام  
في المعرفة والأحوال والمراجم والأذوائ ، وقد تأثر بالأفلاطونية الجدثة والبوذية  
الهندية ؛ وقد سار الباحثون في التصوف على هذا المنهج بعد ذلك ، وأكبر هؤلاء  
كان « نيكلسون » Nickolson الذي رد الزهد إلى عوامل إسلامية في صميمها ،  
وأرجع التصوف عند نشأته في القرن الثالث للهجرة إلى عوامل خارجية هي اتجاه  
الأفلاطونية الجدثة والمسيحية والنفوسية Gnosticisme — وعاد بعد كتابة هذه  
بخمسة عشر طناً ( عام ١٩١١ ) فأضاف المائل الإسلامي إلى هذه العوامل ، أما

(١) تارن ما قلناه في دي بوير ص ٧٤ و ١٩٨ .

التصوف العملي فقد تأثر في رأيه بالفلسفة الهندية الفارسية<sup>(١)</sup>.

فأما الزهد فقد نشأ مع الجماعة الإسلامية وفشا في عهد الصحابة والتابعين على ما أشرنا في مستهل هذا الفصل ، قال تعالى « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله<sup>(٢)</sup> » ففسرها مفسرو القرون الثلاثة الأولى للهجرة — من أمثال مجاهد وأبي أمية الباهلي والمتصوفة القدامى ممن عرفوا بالحرص — تفسيراً يجيز الرهبانية ويمدحها حتى عارض الزمخشري هذا التفسير بنفسه يحرّمها ويبيد الإسلام منها<sup>(٣)</sup>.

التصوف النظري وعصره :

أما التصوف — النظري أو الإشرافي — بمعناه الدقيق فقد نشأ في القرن الثالث للهجرة ، كان التصوف قبل ذلك ينزع بأهله إلى غاية عملية هي النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، ولكننا نراه على يد معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ يبدأ في أن يكون وسيلة لالتماس المعرفة ، إذ يقول عن التصوف « إنه الأخذ بالحقائق » .

واعتبر « نيكلسون » ذا القرن المصري المتوفى سنة ٢٤٥ هـ — وقد نشأ عن أبوين نوبيين وشافئ في أنجم من صعيد مصر — أحن أهل التصوف

(١) انظر مقدمة الدكتور أيوب الملا عنيبي لكتاب « في التصوف الإسلامي وتاريخه » وقد أرخ في مقدمته أبحاث المستشرقين في التصوف الإسلامي فأحسن تأريخها والتعليق عليها ثم انظر ص ١٤ و ١٨ و ٧٢ من الكتاب السالف .

(٢) سورة الحديد آية ٢٨ .

(٣) يؤكد « ماسينيون » أن الحديث المعروف « لا رهبانية في الإسلام » قد وضع في القرن الثالث للهجرة على أكثر تقارير تحبيلاً للتفسير الجديد الذي يحرم الرهبانية — انظر ما كتبه في هذا الصدد في مادة « تصوف بدائرة المعارف الإسلامية — والرأي عندنا أن الحديث إذا صح أنه موضوع فإن هذا لا ينفي أن الإسلام يحرم الرهبانية كما تفهمها لأنه لا يجذب تحريم الزواج ولا الانقطاع لله والانصراف عن العمل واعتزال الناس ، بل يمتدح التمتع بطيبات الرزق وهو في اخصار يأمر بالجمع بين الدنيا والآخرة ، وفي ذلك نزلت آيات قرآنية وقيل أحاديث نبوية لا مجال الآن لذكرها .



بإطلاقاً بأن يكون واضح أسس التصوف وأكبر شخصية شككت المذهب الصوفي وطبعته بطابعها الدائم ، وقد اعترف له بهذا الفضل كتاب التراجم والمؤرخون من المسلمين ، ويؤثر عنه ، أنه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع ، وأول من فسّر إشارات الصوفية ، وفي هذا وفي غيره ما يكفي للدلالة على أنه — لا البسطامي كما كان يعتقد « ونفيلد » Whinfield — صاحب الفضل الأكبر في تشكيل الفكرة الصوفية .

وعلى يد أبي اليزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ نشأت لأول مرة نظرية الاتحاد — اتحاد الانسان بالله أو الناسوت باللاهوت — وكان أول من استخدم كلمة الفناء وأراد بها محو النفس الانسانية بآثارها وصفاتها ، فكان بهذا أول من وضع أساس مذهب الفناء ، وكانت له شطحات جذب أخرجه عن حده حتى قال : « إني أنا الله ، لا إله إلا أنا فاعبدوني ( تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ج ١ ص ١٣٧ ) « سبحاني ما أعظم شأنى . ا . » ( نفس المرجع ص ١٤٠ ) ... (١)

إلى آخر هذه الشطحات .

وعلى يد الحلّاج المتوفى عام ٣٠٩ هـ نشأت نظرية الحلول ، وقد قال في كتابه « الطواسين » (٢) « أنا الحق » أى أنا الحق الخالق « إني ما زلت أبداً بالحق حقاً » « ما فى الجبة غير الله » ! وهو يلتبس بمحو صفاته لأنها تمفقه من أن يقصّل وتحل فيه صفاته الإلهية (٣) .

(١) نيكلسون ص ٧ - ٨ و ٢٧ و ٢٣ - ٢٤ من كتاب « فى التصوف الإسلامى وتاريخه » ترجمة الدكتور عفيق وانظر نيكلسون أيضاً فى بحثه عن التصوف فى كتاب ( تراث الإسلام ) The Legacy of Islam ص ٢١٥ - ١٦ . ورأى ماسينيون Massignon أن هذا اللون المصرى ( والبسطامى ) كانا أول من استخدم لفظ الفناء بمعنى الصوفى ، ولعل الأصح ما رآه نيكلسون حين ضاف هذا الفضل للبسطامى دون السابقين عليه .

(٢) نشره « ماسينيون » مع تعليقات وملاحظات عام ١٩١٣ وترجمه وكتب عنه بحثاً قيماً فى مجلدين تحت عنوان : La Passion d'Al Hossayn ibn Mansour al-Hallâj ، ( وترجمة الطواسين به ص ٨٣٠ / ٨٩١ ) وكتب عنه فى دائرة المعارف الإسلاموية Paris 1922 .

(٣) يتفق الاتحاد والحلول فى أن كليهما يعبر عن حقيقة تين اندمجتا فكانتا حقيقة واحدة .

وفي الشطر الأخير من القرن الثالث للهجرة انتظم الصوفية أسانذة ومريدون يتبعونهم ، وعُرُفت عندهم قواعد للسلوك ، ولكنهم كانوا يُخضعون سلوكهم وأبحاثهم لمقتضيات القرآن والسنة ، ولكن الأمور جرت بعد هذا على غير هذا النحو كما سنعرف بعد قليل .

وقد أشرنا إلى أن أهل السلف والمتكلمين قد ضاقوا بمثل هذه النظرات الجامحة في التصوف وحسبنا أن نقول الآن إن الغزالي المتوفى عام ٤٥٥ هـ - مثل التصوف الذي يساير الكتاب ويتمشى مع السنة - قد أنكر الحلول والاتحاد بطريقة لهذا النوع من العرفان ، وقرر قيام الحدس والفيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن ، وصرح بأن هذا لا يجيء باتحاد أو حلول أو نحوه ، إذ فرّق بين تعلم الذي يحصله العلماء والحكماء بالتعلم والاستدلال ، وبين العلم الذي يهبم على قلب النبي أو الولي دون نظر أو تعلم ، ورأى أن الطريقة التي تنكشف بها الحجب عن أعين القلوب ليتجلى ما هو مسطور في اللوح المحفوظ هي التصديق وليست التأمل ، وأقصى الرتب رتبة النبي الذي تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكليف ، بل بكشف إلهي في أسرع وقت (١) .

وظهر التصوف الإشرافي على يد السهروردي المقتول سنة ٥٨٧ هـ الذي رأى أن « النفوس الناطقة في جوهر المملوكات - أي عالم المعقولات والمجردات وأن ما يشغلها عن عالمها ( هو ) هذه القوى البدنية ومشاغلها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس وتعلم منه المعارف ،

---

ولكن الاتحاد يقرر اتحاد المخلوق بالخالق : بينما يقرر مذهب الحلول حلول الله في مخلوقاته ، ويختلف هذان المذهبان عن مذهب وحدة الوجود في أن الأخير يعبر عن حقيقة واحدة هي الله من ناحية والمخلوقات من ناحية أخرى كما سنعرف بعد قليل .

(١) الغزالي : الإحياء ج ٣ ص ١٦ وانظر كتابنا : التنبيه بالنيب عند مفكري

وتتصل بالنفوس الفلسفية المائلة بحركاتها وبلوازم حركاتها وتلقى منهم الغيبات  
في نومها ويقظتها ، كمرآة تنعش بمقابلة ذي نقش . . . (١)

وهكذا إذا تطهرنا من شواغل البدن ، وتأملنا كبرياء الحق والنور الفاضل  
من لدنه ، وجدنا في أنفسنا بروقا ذات بريق وشروقا ذات تشرىق ، وشاهدنا  
أوطارا وقضيئا أوطارا (٢) ، وبهذا يتمكن الإنسان من الاتحاد بروح القدس  
السمى عند الحكماء بالنقل الفعال ، وهو أبونا ورب طمس نوعنا ومفيض نفوسنا  
ومكملها بالسكالات العلمية (٣) .

بهذا يتصل المتصوف بالنفوس الفلسفية ويدرك شتى المعلومات والمعارف في  
عالم الغيب ، وتلك هي غاية التصوف التي يسعى إلى تحقيقها أصحاب التصوف  
الإشراقي ، وهي شبيهة بغاية الفيلسوف في المعادة التي تتحقق بالاتصال بالعقل  
الفعال وإن اختلفت الطريقة عند كل منهما .

وتطور اتحاد البسطاني وحاول الخلاج إلى مذهب كامل يتسق في وحدة  
الوجود على يد ابن عربي الموفى سنة ٦٣٨ هـ وخلاصته أن الوجود حقيقة واحدة ،  
وليس تعدد الموجودات وكثيرتها إلا وليد الخواص الظاهرة والعقل الإنساني الذي  
لا يستطيع أن يدرك الوحدة الذاتية للأشياء أو يدرك المجموع كجموع ، « فالحقيقة  
الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفات وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا  
بالاعتبارات والنسب والإضافات ، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قامت هي الحق ،  
وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها قامت هي الخلق - أي العالم ، وفناء  
الإنسان عن إنديته - أي صفاته البشرية - عند ابن عربي ومن جرى مجراه  
من أتباع الوحدة » حال يتحقق فيها الصوفي من اتحاد موجود بالفعل كان قد

(١) السهروردي في : هياكل النور ص ٤٣ - ٤٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٢ .

(٣) ص ٢٨ من المصدر السابق وقارن كتابنا : الأعلام ص ١٢٧ .

حجبه عنه اشتغاله بإنديته « بينما يتحقق الفناء عند الحلاج وأمثاله من دعاة الحلول  
بمحو الصفات التي تهووه عن الاتصال لتعمل مكانها الصفات الإلهية على ما أمرنا  
من قبل (١)

وعاصر « ابن عربي » صوفي كبير هو « عمر بن الفارض » المصري المتوفى  
سنة ٦٢٢ هـ الذي كان الحب الإلهي أخص ما يميز تصوفه ، اتخذ الذات الإلهية  
موضوعاً لحبه ، واستغرق في العشق حتى نفى عن ذاته واتخذ بمحبوه به ، واندمجت  
في أذواقه الصوفية أنظار فلسفية لا تخفى (٢) .

### التصوف العملي ومظاهره :

وبدأ التصوف يعود إلى طائفة العملي وينصرف عن الجانب النظري إلى  
حد كبير ، فظهرت في أواخر القرن السادس للهجرة الطريقة القادرية التي تعزى  
إلى عبد القادر الجيلي المتوفى سنة ٥٦١ هـ والرقاعية التي تنسب إلى أبي الحسين  
الرقاعي المتوفى سنة ٥٧٥ هـ وتعددت الطرق بعد ذلك فظهرت الشاذلية لمنشأها  
أبي الجس الشاذلي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ وغيرها من طوائف .

نشأ التصوف بمفناه الجمعي في مصر في النصف الثاني من القرن السادس  
لهجرة فيما يقول المقرئزي فأقيمت الزوايا والخانات والرِّبَط التي أُعدت للعبادة  
يقيمون بها طاعمين كاسيين عن عطاء المحسنين والموسرين ، منقطعين إلى عبادة  
الله والتمتة في دينه ، وقد حُببت عليها الأوقاف وأجريت عليها الأرزاق وأجزل

(١) انظر الدكتور أبو العلا عفيفي في تكميله على مقال « ابن عربي » في دائرة اعارف  
الإسلامية ، ثم في مقدمته لكتاب نصوص الحكم لابن عربي ص ٢٤ وما بعدها في ج ٢ ص  
١٧ ، وقد رفض رأى « فون كريم » في رد « وحدة الوجود » إلى صوفية القرن الثالث  
من البسطامي والجنيد والحلاج ( لأنهم فنوا في حب الله من أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم  
يشاهدوا غير الله ، وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود ) .

(٢) تفصيل هذا في كتاب قيم وضعه الدكتور محمد مصطفى حلمي رسالة للدكتوراه :

« ابن الفارض والحب الإلهي » .

لها العطاء ، حتى يتهبأ الجو الصالح للعبادة والاختلاء للتهجد والذكر وما يدخل في بابه ، تحول التصوف من ظاهرة وجدانية فردية إلى ظاهرة اجتماعية تتمثل في حياة أتباعه في رحاب الزوايا تحت إرشاد شيوخهم ممن مكنتهم شخصيتهم من اجتذاب المريدين ، ويتسرت لهم ثقة المحسنين من الأثرياء والأسماء ممن تكفلوا برّد حياة التقشف والحرمان عند هؤلاء الزهدة إلى نعيم وترف تخلو منه حياة سائر الناس في عصرهم !

ولكن هذا التصوف الجمعي قد فشا في مصر منذ نهاية القرن التاسع وبداية العاشر للهجرة ، واهتنته العوام والدجالون واتخذوه أداة للكسب الرخيص وتضليل الناس ، ولبث على هذه الحال حتى أخذت مصر تقصل بالعالم الأوربي منذ حملة نابليون وقيام الوالي محمد علي بالحكم ، فأخذ نفوذ هؤلاء يتضاءل بعد سعة ، وبدأ فساد سيرتهم ينكشف بعد خفاء<sup>(١)</sup> .

### موقف أهل السنة صوب التصوف :

وقد أشرنا إلى أن أهل السلف قد ضاقت بالتصوف الذي تسلت إليه انظرات الفلسفية في المعرفة والوجود فابتعدت عن قواعد العقيدة الدينية ، وأن الأشاعرة قد تسدوا لإنكار الاتحاد والحلول وما يدخل في بابه ، وضاق الفقهاء والمتكلمون معهم بهؤلاء الصوفية الذين ينشدون الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن لأن شريعة القرآن تحاسب الناس على ما ظهر من أعمالهم وآثامهم ولا حيلة لها مع النفاق في الدين ، فقالوا إن حياة الصوفية تسلمهم لا محالة إلى الزيف لأنهم يقدمون النية على العمل ، ويؤثرون السنة على الفرض ، والطاعة على

---

(١) انظر في تفضيل هذا كتابنا : « التصوف في مصر إبان الحكم العثماني » وخاصة ص ٢٧ وما بعدها ، ثم في كتابنا : « الشعراة إمام التصوف في مصر » وخاصة ص ٧ وما بعدها .

المعبادة ، وقد سبق الخوارج إلى معاداة الصوفية ثم تبعهم الإمامية في القرن الثالث للهجرة ، ضاقوا بكل نزعة صوفية لأنها تُسَلِّم المؤمنين إلى حياة شاذة تتمثل في التماس الرضا عن غير توشل بالأئمة الاثني عشر ، وأجمع أهل السنة على إنكار التصوف ودَحْضه منهم فريقان : الحشوية لأن « ابن حنبل » عاب التصوف لأنه يصرف أهله عن ظاهر العبادة ويدفعهم إلى طلب الخلة مع الله ومن ثم يبيحون لأنفسهم أن يُغفلوا الفرائض ؛ والفريق الثاني يمثل « حشيش » و « أبو زرعة » من تلامذة ابن حنبل الذين اعتبروا الصوفية من طائفة الزنادقة ! واستنكر الظاهرية العشق لأنه يقوم نظرياً على التشبيه وعملياً على الملامسة والحلول ، وإن كان أهل السنة لم يقولوا مع هذا بمروق المعتدلين من الصوفية . ومن الظاهرية الذين هاجموا الصوفية ابن حزم إذ كتب في الجزء الرابع من فصله فصلاً تحت عنوان « ذكر شنع لقوم لا تعرف فرقتهم » إذ روى عن بعضهم أنه فضل بعض الأولياء على جميع الأنبياء والرسل ، وقال إن من بلغ النهاية القصوى في الولاية سقطت عنه التكاليف الدينية من صلاة وصيام وزكاة ونحوها وحلت له كل المحرمات من زنا وخمر ونحوه !

على أن « ماسينون » كان على حق حين لاحظ أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من الصوفية ، بل كانوا يلجأون إلى الرسائل الصوفية المرووفة ويلتمسون منها الهداية في معاملاتهم وعباداتهم ، وكان ابن الجوزي وابن تيمية وابن القيم وأمثالهم ممن حملوا على الصوفية في غير رفق ولا هوادة ، ينطوون على احترام الغزالي ويعتبرونه حجة في مسائل الأخلاق .

ومع هذا فإن الفقهاء الذين اشتد سخطهم على جموح المارقين من الصوفية قد أعوزتهم السلطة الزمنية التي تمكنهم من اضطهاد خصومهم والتنكيل بهم ، وحالات الاضطهاد التي عرفت في تاريخ الإسلام قليلة من ناحية ، وصرحها من ناحية أخرى إلى أسباب سياسية أو بواعث شخصية ، وأظهر هذه الحالات في

تاريخ التصوف يتمثل في مقتل الخلاج عام ٣٠٩ هـ ومصراع السهروردي  
عام ٥٥٨٧ هـ وقد عرضنا لبيان مآساتهما بشيء من التفصيل في كتاب لنا فليرجع  
إليه من شاء (١) ؛

أما في المرحلة الأخيرة التي كاد الدجل فيها أن يطمس آية التصوف الصادق  
ويطأ نوره ، فحسب رجال السنة باعثاً على الإنكار تحرر السكثريين من مدعى  
التصوف من قيود الشريعة ، بحجارة الملازمة الذين كرهوا مدح الناس  
فمظالموا بما يدعو إلى ملازمتهم والتم في سلوكهم ، أو تقليداً للعارفين الذين استغفروا  
بمظاهر الشرع ورسومته ، أو التماساً لأيسر سبل الحياة حتى زعم بعضهم أن  
الإنسان إنما يلتزم بأوامر الله ونواهيه حتى يصل - إلى الله - فإذا وصل -  
بالتصوف - أحل له ما حرم على غيره من الناس ، فلا يأمر بأمر إلهي ولا ينتهي  
بنهي شرعي ! ! أي تسقط عنه التكاليف الدينية . ! وكان في سلوك هؤلاء  
الصوفية تعاليف مثل هذه القواعد . ! فكان هذا كفيلاً بإثارة السخط بين رجال  
الشرع على سلوكهم المريب .

وإذا استقينا هذه المرحلة من حياة التصوف جاز أن نقول إن التصوف في  
كل أدراره وصراحله معياته الطويلة كان يعبر عن المثل الديني الأهل ، ويمثل  
بمن أسنى حياة روحية في تاريخ الإسلام ، وبمقدار ما لقي من عنف واخطاهاد كان  
مثلاً للعب والتسامح ، فستيجع الحب التي استغرقت حياة الصوفي طويلاً وعرضاً ،  
وشاعت في تنكيره يميناً ويساراً ، قد تجاوزت حبه لله واهتمت فيضها حتى شمل  
الناس - أصدقاء كانوا أو أعداء .

(٢) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٣٠ وما بعدها من الطبعة الثانية

## مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على ما يلي من مصادر :

الفزالي : ( ١ ) الإحياء ٣ أجزاء

( ٢ ) كيمياء السعادة .

( ٣ ) الرسالة المدنية .

القشيري : الرسالة ( ترجمها Richard Hartmann ) .

ابن عربي : مفصوص الحكم ( طبعة الدكتور أبي الملا عفيفي في جزئين )

المهروزي ( المقتول ) : ( ١ ) حكمة الإشراف .

( ٢ ) هياكل النور .

أبو نصر السراج : الأعم ( نشر وترجمة نيكولسون (Nickolson)

المجتري : كشف المحجوب ( نشره وترجمه عن الفارسية إلى الإنجليزية

نيكولسون ) .

المكي : قوت القلوب .

ابن الجوزي : تلبيس إبليس ( والمؤلف من خصوم التصوف ، وقد طبع

كتابه بالقاهرة عام ١٣٤٠ هـ وأعيد طبعه عام ١٣٤٧ هـ .

R. Nickolson : (1) The Mystics of Islam

(2) Studies in Islamic Mysticism

(3) The Idea of Personality

Affifi. A. E., The Mystical Philos. of Mohid - Din Ibn Arabi

Massiguou. L., (1) Essai sur les orgines du lexique technique  
de la mystique musulmane

(2) Recueil de textes indits concernant

L'histoire de la mystique en pays de'Islam