جـــامـــــــعة ديـــــالى

كليـــة العلوم الإسلاميـــــة

قسم العقيدة والفكر الإسلامي

المرحلة الرابعة/ الكورس الأول

مناهج المتكلمين والفلاسفة

أستاذة المادة

م.م رجيهان عبد الخالق عبد الكريم

٢٠٢٤-٢٠٢٥م

المحاضرة الأولى

نبذة مختصرة عن المادة والهدف والغاية من دراستها

المنهج / هو طريق البحث عن الحقيقة في اي علم من العلوم او في اي نطاق من نطاقات المعرفة.

المتكلمين/ هم علماء الكلام الذين يبحثون عن وجوب وجود الله وصفاته على قانون الإسلام والدفاع عن العقائد الدينية الإسلامية ورد الشبهات والمفتريات عنها.

الفلسفة /كلمة يونانية متكونة من كلمتين (فيلو) و (سوفيا) وتعني حب الحكمة، وقد عرفها الكندي بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان.

الهدف من دراسة المناهج هو ان الفلسفة وعلم الكلام لا يستغنيان عن المنهج فهناك علاقة وثيقة بين الفلسفة والمنهج ، فالفلسفة تستخدمه للبحث والتنظير كذلك الامر بالنسبة للمتكلمين فعن طريق المنهج عمل المتكملين على استنباط وتنظيم المفاهيم الدينية بالاستعانة بالنصوص الدينية.

المنهج الفلسفي

المنهج الفلسفي : هو مجموعة القواعد والأساليب والأدوات التي يجب على الباحث الالتزام بها والسير وفقها في دراسته للموضوع ومعالجته للمشكلة ويمثل المنهج في الفلسفة الإطار الذي يحدد كيفية البحث والتحليل والاستنتاج وبشكل عام يهدف الى اثارة الأسئلة ويهتم بدراسة الأشياء المجردة والصفات مثل (الخير،الشروالعدالة والحرية....).

ابرز طرق المنهج الفلسفي:

اولاً/ الشك : من اولى الطرق التي تم الإعتماد عليها في المنهج الفلسفي ،اذ اكد افلاطون ان الفلسفة تبدأ في الدهشة والتعجب كما يقول ارسطو ان الدهشة اول من قاد البشر الى الفلسفة والتفكير.

ثانياً / صياغة الأسئلة : تساهم صياغة الأسئلة في ايجاد الحلول للمشكلة بسهولة لذلك يفضل اكثر الفلاسفة عدم التسرع عند صياغة الأسئلة والحرص عند صياغتها بصورة دقيقة و واضحة.

ثالثاً / اقتراح النظريات وايجاد الحلول لها من العناصر الأساسية هو اقتراح نظرية او تحليل مشكلة فلسفية مطروحة ومن ثم تقديم جميع الحجج والبراهين المنطقية التي تدعم هذه النظرية ويجب ان تكون النظريات والحلول المقترحة دقيقة و واضحة.

رابعاً /تقديم الحجج والمبررات والبراهين : ان الحجج المنطقية تتكون من مجموعة من الأفكار المتناسقة والتي تنتهي بالإستنتاج اذ يجب ان يتم ربط سلسلة الأفكار هذه بروابط منطقية وتعد المحجة المنطقية عبارة عن بيان واضح دقيق يتم من خلاله معالجة الشكوك الأساسية التي دفعت الباحث لدراسة هذه المشكلة والبحث عن حلول لها

خامساً /النقد الفلسفي :هناك دائما بين الفلاسفة نقاش مضاد حول آرائهم ومقترحاتهم يسمى بالنقد الفلسفي والذي يدعى بالجدلية الديالكتيكية هذا الجدل الواسع والإختلاف بين الفلاسفة يتعلق بالمسائل الكونية الجوهرية الذي يتطلب النقد الفلسفي .

سادساً / المحفزات والدوافع :وذلك عن طريق فهم واستيعاب لماذا يتبنى الناس فلسفة معينة والذي يجعلك دائما امام العديد من المفاهيم الأساسية مثل العقلانية والسبب والمسبب والتي تقوم بدورها كأحد الدوافع والمحفزات للدراسة والبحث.

محددات المنهج الفلسفي

ـــ المعاني واضحة وبديهية ومميزة بمضمونها

ـــالذهاب للأمور المادية والواقعية لا التصورية وجعلها في قالب المعنى

ـــللقضايا الفلسفية خاصيتين متميزتين هما اللامنهجية التي تجعل من اي تفكير انساني وعي يهدف للوصول لغاية ما،اما الأخرى فتكون المنهجية متعددة يمكن استخدامها في القصايا المعرفية والفلسفية والفكرية

ـــمعالجة مختلف القضايا الفلسفية .

خصائص المنهج الفلسفي

١-تفكير نقدي : يقوم على الشك المنهجي وعلى الرفض والقبول

٢- تفكير تجريدي : دراسة تفصيلية لمختلف مفاهيم البحث العلمي متجردا من القيود الزمانية والمكانية والمادية ، اذ يهتم بالدراسات الفكرية المجردة.

٣- تفكير كلي: يدرس جميع الموضوعات العامة ، اذ يميل للفهم الكلي للوجود

٤- تفكير نسقي ويهتم بشكل اساسي بالمحاكمات العقلية لدراسة كافة المفاهيم المجردة والعامة

٥- المنهج المنطقي: يستند على القوانين والقواعد والسنن الإلهية التي تساعد الإنسان على ضبط فكره.

المحاضرة الثانية

المنهج الكلامي

المنهج الكلامي :هو علم يراد منه اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج العقلية ورد الشبهات عن العقيدة الدينية بأسلوب منطقي استدلالي و علمي.

وقد اعتمد المتكلمين في منهجهم الكلامي على:

١-دراسة منهجية مفصلة للمعرفة الإنسانية :مصادرها وطبيعتها ومستوياتها ففرقوا بين الشك والظن والإعتقاد واليقين.

٢-قام المتكلمين بدراسة منهجية وقراءة نقدية ومتابعة تاريخية دقيقة لأسس الأديان السماوية وغير السماوية وحددوا مواضع الخلاف الأساسية بينها وبين العقيدة الإسلامية واسسوا دراساتهم واقاموها على منطلق قرآني سديد وهي الإقرار والتصديق بالأديان السماوية والتنبيه على مواضع الشذوذ والإنحراف فيها وحراسة جوهر الأديان من جهة اخرى

أ/ انكار اليهود للنسخ في الشرائع / اذ زعم اليهود ان الشريعة واحدة بدأت بموسى واختتمت به وان الإقرار بالنسخ تغيير الارادة الإلهية ومن ثم الذات الإلهية.

ب/ دفع شبهة التشبيه والمماثلة / ذهب عامة المتكلمين الى ان التشبيه والتجسيم كانا في الأصل من الديانة اليهودية التي اخذت تتجه بعبادتها الى الوثنية شيئا فشيئا فقد جهد المتكلمون لوضع قانون ضابط للتأويل يبعد عنه مخاطر التأويلات الباطنية الهدامة.

ج/ تنزيه الأنبياء عن الذنوب واثبات العصمة لهم :فقد نسبت الى التوراة ان العديد من انبياء بني اسرائيل اقترفوا كبائر الذنوب فقد عمل المتكلمون ومن منطلق عقلي بأثبات العصمة للأنبياء باعتبار ان نفي العصمة عن الأنبياء تصبح رسالتهم عبثاً ، كذلك عرض المتكلمون لمرتكزات العقيدة المسيحية كالقول بالتثليث والصلب والفداء ، كما ناقش المتكلمون اتباع الديانات المجوسية والإغريقية مثل الزرادشتية والمانوية التي تعتقد بالقول ان هناك الهين اله مستقل بخلق الخير واله مستقل بخلق الشر وانتصروا لحجة القرآن الكريم في ابطال هذه الدعوى لقوله تعالى : [لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون]،كذلك تصدوا للنزعة المزدكية من غلاة الشيعة والمنتسبين الى مذاهب الزهاد والمتصوفة ومذاهب البراهمة المنكرين للوحي والرسالة.

ينقسم العالم من المنظور الإسلامي الى عالمان :

١-عالم الغيب : هو ما غاب العقل عن ادراكه وطريق الوصول الى معرفته هو الوحي الذي يعرف عن طريق الخبر الصادق المتواتر مع التأمل والتفكير والنظر العقلي.

٢-عالم الشهادة: هو ما يتعرف عليه العقل من خلال مقدمات يقينية وطريق الوصول معرفته التأمل والتفكير والنظر العقلي والمشاهدة.

وقد قسم العلماء ما يحدث في نفس الإنسان من احكام على خمسة اقسام:

١-العلم : هو الحكم الجازم الذي لا يقبل تغيير ويكون مطابقا للواقع.

٢-الظن: هو العلم الغير جازم المرجح للواقع.

٣-الشك : هو ما تساوى فيه طرف الإثبات وطرف النفي دون دليل مرجح.

٤-الوهم :وهوالحكم المرجوح لمرجوحية المحكوم به وهو يقابل الظن

٥- الجهل: وهو نوعان جهل بسيط: وهو انتفاء العلم المقصود وجهل مركب : وهو ادراك الشيء بخلاف ما هو عليه في الواقع.

٦- الإعتقاد: هو الحكم الجازم الذي يقبل التغيير بدليل من الحس او العقل ويأتي بعد العلم وهو على نوعان اعتقاد صحيح وهو مطابق للواقع واعتقاد فاسد وهو مخالف للواقع.

الفلسفة النشأة والموطن، الفكر الفلسفي الاغريقي، مراحل الانتشار

لقد ظهرت الفلسفة وترعرعت عند قدماء اليونان ثم توارثها الغربيون كعقيدة إلى عصرنا الحاضر؛ وذلك لحاجتهم في إشباع الدافع الديني الروحي الذي لم توفره الكنيسة، ورغبتهم فيما يملأ ذلك الفراغ الذي يحسون به في جميع مراحل حياتهم، وبالتالي امتدت إلى جميع مناهجهم لاعتقادهم بأنها السبيل الأوحد الذي ينير لهم الطريق، وهذا ما سيتضح أثناء العرض المختصر لأطوار الفلسفة التي مرت بها.

أولا: النشأة ومراحل الانتشار

المرحلة الاولى

1- **ترجع بداية الفلسفة إلى نحو ستة وعشرين قرناً، وأول من تفلسف هو طاليس الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد، والذي يرد العالم إلى الماء كأصل وحيد له، حيث اتجهت في البداية إلى البحث عن المبادئ الأولى للأشياء حتى الانتهاء إلى أوائلها بالإطلاق .**
2- **ثم جاءت مذاهب السقراطيين وكلها تبحث في الإنسان والأخلاق مقتديه بأخلاق سقراط نفسه.**
3- **ثم جاء أفلاطون وهو أكبر تلاميذ سقراط فقال بوجود إله واحد هو الخير الأسمى، واخترع المثل الكلية التي يرجع إليها وجود الأشخاص الجزئية، وسلمها قيادة الخلق، والإبداع، وجعل من الأشياء ظلالاً تمثلها كجزئيات .**
4- **ثم تلاه تلميذه أرسطو وقال بوجود إله، ولكنه جعل وظيفته أن يدفع هيولي العالم وصورته للحركة في أول مرة، وسلم للهيولي مع الصورة زمام الخلق والإبداع والتنويع والتقدير والحركة والصيرورة .**

فلقد بدأت الفلسفة اليونانية بالبحث في أصل الكون وطبيعته، والمعرفة، ثم أصبح معنى الفلسفة الجمع بين الحكمة الأخلاقية التي تتمثل في الارتفاع فوق أغراض الحياة، ومصالح الأفراد، ودراسة المبادئ التي تقوم عليها دراسة النفس الإنسانية من حيث المعرفة والسلوك، والعقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضعها بعضها مع بعض، ويعارض بعضها ببعض، ويدرك العلاقة بينها، ويصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس.

المرحلة الوسطى

ثم بعد ذلك تأتي المرحلة الوسطى من أطوار الفلسفة وتمثلها فترة القرون الوسطى حيث كانت مجرد تقليدٍ محضٍ للفلسفة اليونانية، وأن مهمتها لم تزد على محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبين هؤلاء والديانة المسيحية أو اليهودية، أو الإسلامية من ناحية أخرى. ومن المستحسن هنا أن نلقى الضوء، على كيفية دخول الفلسفة إلى البيئة الإسلامية، لبيان أنها دخيلة على الإسلام والمسلمين، وليس لها أصل في مناهجهم.

فأول من نقل الفكر الفلسفي إلى العالم الإسلامي النصارى واليهود، أمثال: آل بختيشوع، وآل حنين من نصارى الحيرة، وقسطا بن لوقا البعلبكي من نصارى الشام، وآل مسرجويه من اليهود. ويعتبر دخول الفلسفة للمسلمين في العصر العباسي الأول من 132هـ -232هـ، حيث نقلت العلوم الأجنبية الشائعة إلى اللغة العربية، وقد اختاروا من كل أمةأحسن ما لديها، ولكنهم اختاروا مع ذلك من اليونان فلسفتهم.

أما الذين اشتغلوا بنقل العلم والفلسفة في العصر العباسي الأول كان معظمهم من أدباء أهل الكتاب من غير المسلمين ،وكان أسبق المسلمين إلى هذا المجال يعقوب بن إسحاق الكندي، وفي العصر العباسي الثالث ظهر ابن سينا، وإخوان الصفا، وفي العصر العباسي الرابع ظهر ابن باجه وابن الطفيل وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة. وفي ذلك العصر تحدد الاتجاه الفلسفي كوسيلة من وسائل الوصول إلى الحقيقة واليقين العقلي، وقد رأى فلاسفة هذا العصر أن الغاية من الدين والفلسفة متشابهة، كما رأى هؤلاء أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية .

وهناك من يرى أن المحاورات والمناظرات والمناقشات في المذاهب هي نوع من الفلسفة، حيث يشير أحدهم إلى ذلك بقوله: أما الدين من حيث هو علم تتناوله المناظرة والجدل وتؤلف فيه الكتب والأسفار، فتعددت الفرق الإسلامية وقامت بينها جميعاً مناقشات وردود ومناظرات ومحاورات حوتها مؤلفات ذلك العصر، وتحولت المعرفة حينئذٍ إلى نظريات فلسفية وجدل كلامي، فما من فكرة أو قول إلا وقد أصبح مركزاً تدور حوله الدوائر من الخلاف والجدل المذهبي. وهذا الذي يخشى منه عند من ينسبون الفلسفة للإسلام، فيظهر لهم أن المناظرات والمناقشات هي من قبيل الفلسفة .

موضوعات الفلسفة : الثنائيات

وأما الموضوعات التي كان يدور حولها النقاش في القرن الرابع الهجري فكانت موضوعات فلسفية في النفس والعقل والزمان والمكان والعالمين العلوي والسفلي والخليقة والمادة والخير والشر والفضيلة والرذيلة والصداقة والصديق.

وقد يقول قائل مادام أنها في الفضيلة والرذيلة والصداقة فلماذا الاعتراض عليها خاصة وأن مثل هذه الأمور مهمة في التربية الأخلاقية، والجواب نعم، أنها مهمة ومطلوب تعلمها والتحلي بالصفات الحسنة منها، والابتعاد عن أضدادها ،ولكن من منظور إسلامي لا من منظور فلسفي يخرج المرء من النور إلى الظلمات، ومن الصحيح إلى الخطأ، ومن السوي إلى المعوج، ومن السليم إلى السقيم فيجعلهم شيعاً وأحزاباً.

دخلت الثنائية في مذاهب الفلاسفة الإسلاميين عن طريق الفلسفة المشائية، ولم يكن قول إخوان الصفا بعلة متوسطة إلى جانب العلة الأولى إلا إثباتاً لمذهب الفيض Emanation الأفلاطوطوني ،إذ عكس الإسلام، كبقية التصورات الدينية التوحيدية، تصوراً ثنائياً أنطولوجياً يتمثل في المفارقة التي يتمتع بها الله بالنسبة إلى الإنسان، باعتبار هذا الأخير

مخلوقاً لله، وبأن الله أصل العالم وخالق له، حيث يمثل القدرة المطلقة اللامحدودة **في مقابل العالم المخلوق المحدود والمتناهي، أي القسمة إلى «عالم إلهي علوي» و«عالم حسي عياني .»**

ومع أن الفلسفة الإسلامية أعلت من شأن العقل في مناقشة الذات الإلهية وصفاتها وجملة التصورات التي تتعلق بعلاقة الله ـ كخالق ـ بالعالم المخلوق، إلا أنه، وفي قلب تلك النظريات الفلسفية مازالت الثنائية الوجودية واضحة المعالم ،وتنطلق من مصادرة خلق العالم من عدم محض. وقد طرح الكندي أول فلاسفة الإسلام مجموعة من المفاهيم الفلسفيةحول «الهيولى» و«العالم المادي»، والعلاقة بين الإله والعالم ومفهومي «الواحد» و«الكثير» وغيرها، إذ كرَّس من خلالها ثنائية مطلقة، فاستخدم مفهوم «النهاية» و«اللانهاية» مثلاً لتأكيد التعارض بين عالم إلهي عقلي وعالم مادي حسي. وهو بينما ينزع عن الإله صفات الفساد والتبدل واللاكمال، ويؤكد على الأزلي، نجده يلحق بالعالم الحسي وعلى نحوٍ متوازٍ صفات الكثرة والتبدل والتناهي.

ولم يخرج «الفارابي» عن تلك الثنائية في حدودها العامة، وإن أخذ بمفهوم الموجود الأول الفيضي، إذ يسُمّي العقول العشرة التي تفيض عن الموجود الأول أو «واجب الوجود» بـ«الأشياء المفارقة»، ومن صفاتها أنها مجردة من المادة والصورة والعدم والفساد ولا تحوي المتناقضات، بينما الأشياء الحسية)الأرضية(والتي يسميها بـ«الأجسام الهيولانية »فهي محل التغير و«الجسمية» والفساد والكثرة، وهذا يفيد تناقضاً واضحاً بين عالمين متمايزين من الموجودات، أو بين حدَّين للوجود ينتفي بينهما أي وجود تجانسي، تناقضاً يطال جملة من التصورات) روح-جسم (عقل- بدن)وكلها ذات طبيعة ثنائية .

الثنائية في الفلسفة والمنطق

طرحت بعض الفلسفات في تناولها لمسائل الوجود وحقيقة العالم عدداً من التصورات ذات طبيعة ثنائية، وعبَّرت «نظرية المثل» عند أفلاطون عن نموذج مثالي لهذا الفكر الثنائي، وذلك برسمها هوَّةً مطلقة بين الشيء والفكر، أو بين موضوع المثال والمثال ذاته. وأقام أفلاطون دعائم فكر إثنيني ركناه الأساسيان «الحقيقي» أي المثال و«اللاحقيقي »الموضوع الحسي الذي يمثل اللايقين، بالرغم من كونه موجوداً لأنه ظلّ ومرآة يعكس ذلك المثال، وهذا طبعاً يفصح عن تناقض لا سبيل لرده.

واحتلت الثنائية الأفلاطونية بالرغم من محاولة أرسطو تجاوزها، وجوداً معيناً في المنظومة الفلسفية الأرسطية عبر قطبي الوجود)المادة-الصورة(التي وإن كانت توجد على نحوٍ واقعي في الأشياء لكنها غير متوحدة، وذلك تماشياً مع منطق أرسطو برفض التقاء المتناقضات، فالمادة أو «الهيولى» تمثل اللامُتعَ يَّن والإمكان الوجودي، في حين تمثل الصورة المُتعَ يَنّ والوجود الفعلي.

وامتدت هذه الثنائية إلى الفكر الحديث، متم ثلّاً في ديكارت الذي فصل المادة «بوصفها امتدادا» عن الفكر «بوصفه عقلاً»، وقابل بين «الجواهر المف كّ رة» و«الجواهر الممتدَّة» أو النفوس والمادة، باعتبار أنهما يم ثلّان جوهرين قادرين على الوجود مستقلين كلٌّ منهما عن الآخر.

كما ظهر عبر التاريخ نظرات إلى العالم من طبيعة ثنائية أخلاقية، كإقرار «الزرادشتية» بوجود قوَّتين متضادَّتين في العالم: الخير والشر، الحياة والموت، النور والظلمة، ومثل قوة أو إله الخير «يزدان» وإله الشر «أهرمن»، ولكلٍّ من القوتين فاعلية مستقلة عن الأخرى، فالفعل إما أن يكون خيراً أو شراً، وما حياة الإنسان إلا صراعاً محتدماً بين هاتينالقوتين تنتهي بانتصار أحدهما على الآخر .

وتظهر الثنائية في المنطق في قانون التناقض، فالثلج لا يمكن أن يكون أبيض وغير أبيض معاً، وهذا ما يسمى بقانون الإثنينية. والقضية الحملية التي لا تتضمن فعل الكينونة أو الرابطة التي تجمع الموضوع والمحمول تعُرف بالقضية الثنائية «عمر، قائم»، بخلاف القضية التي يذكر فعلها أو الرابطة معها «عمر هو قائم» قضية «ثلاثية». أما القسمة الثنائية Dichotomy في المنطق فمعناها تقسيم أو فصل أية فئة إلى فئتين فرعيتين متناقضتين)أي يستبعد كل منهما الآخر(، تقسيم الكائنات مثلاً إلى: كائنات حية وكائنات غير حية).

مصادر أو نظريات أو مباحث المعرفة

بعض المذاهب الفلسفية المعاصرة رفضت ان يكون هنالك مباحث للفلسفة وقالت ان البحث الفلسفي هو بحث عقيم لا فائدة منه، اما المؤمنين برسالة الفلسفة مثلا يعتقدون بوجود مباحث لا يمكن للعلم ان يدرسها لأنها لا تدخل ضمن نطاقه وعليه فهي من اختصاص الفلسفة لذلك تشكل هذه الموضوعات او المباحث الاساسية للفلسفة وهذه المباحث يمكن تقسيمها الى خمسة اقسام رئيسية هي:

أولا: مبحث المعرفة " الابستمولوجيا.

ثانيا: مبحث الوجود " الانطلوجيا.

ثالثا: مبحث الكونيات "الكسملوجيا .

رابعا: مبحث القيم: وتدرس فيه ثلاث موضوعات رئيسية هي: المنطق، الأخلاق، الجمال

خامسا: مبحث ما وراء الطبيعة الميتافيزيق .

أولا: نظرية المعرفة الابستمولوجيا Epistemology

المعرفة: وهو العلم الذي يتناول بالبحث طبيعة المعرفة ومصادرها هل هي:

- العقل أم الحواس أم كلاهما أم أن القلب يعد ايضا مصدر للمعرفة.
- وهل هي ذات طبيعة عقلية مثالية أم ذات طبيعة تجريبية واقعية. ولازال البحث في هذا الأمر مستمرا .

تعتبر نظرية المعرفة إحدى المباحث الكبرى في الفلسفة التي تدرس طبيعة وشروط تشكل المعرفة، وتحاول نظرية المعرفة أن تجيب عن الأسئلة: ماهي المعرفة؟ كيف يتم الحصول على المعرفة؟.

فضلا أن نظرية المعرفة: هدفها تحديد طبيعة المعرفة وأساسها ومجالها، كما تستكشف الطرائق المختلفة المؤدية إلى المعرفة وجوهر الحقيقة والعلاقات بين المعرفة والإيمان. إن نظرية المعرفة تطرح أمثال الأسئلة الآتية:

- ما العلامات الدالة على المعرفة الصادقة من أجل تمييزها عن المعرفة الكاذبة؟
- ما الحقيقة، وكيف يمكن أن نعرف الصواب والخطأ؟
- هل هناك أنواع مختلفة من المعرفة؟ وهل لكل واحدة منها حُجج وخصائص؟

وقبل كل شيء يجب معرفة امر مهم وهو من اين تأتي معارفنا؟ وما هي المذاهب التي اجابت على هذا السؤال؟

المذاهب الفلسفية التي أجابت عن هذا السؤال هي:

1- المذهب العقلي Rationalism: والذي يرى ان اساس معارفنا هو العقل. ويمثله زينون حوالي 470 ق.م وديكارت.
2- المذهب التجريبي Empiricism والذي يقر بان التجربة هي اساس المعرفة. ويمثله جون لوك وديفيد هيوم
3- المذهب الذرائعي او البراج ماتي Pragmatism فهي ترى ان المعرفة الحقيقية ما يعمل او بالأشياء التي تعمل . ويمثله وليم جيمس وجون ديوي.
4- المذهب الحدسي او الالهامي Intuitive وهذا الاتجاه يرى ان المعرفة الصادقة تكون في الحدس وحده، ويمثل هذا الاتجاه الصوفية كالغزالي والفيلسوف الفرنسي هنري برغسون.

ثانيا: الوجود الأنطولوجيا ontology

وهو البحث في الوجود المطلق، والوجود من المباحث المهمة في الدرس الفلسفي بل انه ظل يشكل المحور الاساسي العام المقرر من كل تحديد وتعيين للفلسفة اليونانية والعربية الاسلامية على حد سواء، وهو النظر في طبيعة الوجود والبحث في الاسباب والعلل الاولى للوجود، وذلك بتناول الوجود المطلق المجرد. أي بالحقيقة بملامحها الاوسع والاعمق والاكثر اساسية بالشكل الذي يدركها العقل الانساني .

ومن هنا درس الفيلسوف مشكلات طبيعة الوجود، هل هو وجود واحد أم ثنائي أم متعدد؟ كما يبحث حقيقة الموجودات ،وأدلة الوجود والعدم. فمثلا نظرية الأ حادية أو الوحدانية هي نظرية فلسفية تقول أن الأشياء المتنوعة الموجودة في الكون تتكون من مادة واحدة وبهذا تكون خاصية الكون الأساسية هي الوحدة.

تتعارض هذه النظرية مع الثنائية التي تقول بوجود واقعين مادي وفكري أو التعددية التي تقول بوجود أكثر من مادتين. الأحادية من وجهة نظر لاهوتية عبر القول بوجود اله واحد مع تقاليد دينية متنوعة هذا من جهة.

من جهة ثانية يبحث موضوع فلسفة الوجود في الموجود الواجب وهو الله تعالى. والموجود الممكن الوجود وهو العالم والاحداث الكونية للوجود وهل حدثت ضمن ضوابط وقوانين طبيعية ام انها حدثت بالصدفة والاتفاق ام ان وراء ظهورها اسباب وعلل ضرورية هدفها الايجاد عن قصد وتدبير وهل ان هذه الاسباب مادية ام روحية او هي امتزا ج ما بين ما هو مادي وما هو روحي؟

فظهرت أجوبة على تلك الفلسفة المثالية التي تزعمها افلاطون القائمة على اعتبار المثال هو الاصل وان كل الاشياء انعكاس له، وكذلك ظهرت بالمقابل الفلسفة المادية التي اعتبرت المادة الاصل وكل شيء هو انعكس للمادة، فالفلاسفة الطبيعيون قبل سقراط وهم رواد هذا المذهب الذي امتد ليصل الى المادية الساذ جة والمادية الجدلية التاريخية المتمثلة بالماركس ية.

ثالثا: مبحث الكونيات الكوزمولوجيا

كوزمولوجي أو الكوزمولوجيا أو الكسمولوجيا علم الكون الفيزيائي(Cosmological or Cosmology) وهي كلمة يشير معناها إلى علم دراسة الكون وتركيبه العام أي هو العلم الذي يختص بدراسة أصل الكون وبنيته وتكوينه وكل ما فيه من ماده وطاقة ، يرى البعض أنه بطريق مباشر أو غير مباشر متصل بكل العلوم الدنيوية وهي دراسة مرتبطة بشكل ما بالعلم والتاريخ والفلسفة كما أنها أيضا دراسة مرتبطة بالأديان ففي معظم الديانات السماوية ذكرت بعض الأجرام السماوية و وصفها أو حركاتها كما ذكر في القرآن الكريم ، و في كثير من الأحيان يشكل جانبا هاما من أساطير الأديان التي تسعى لتفسير وجود وطبيعة الواقع .

علم الكونيات يراه البعض بأنه الدراسة المنهجية للمنشأ وهيكل الكون ككل. في الفلاسفة مثل أفلاطون، وأرسطو ،وغيرهم استند علم الكونيات على تكهنات ميتافيزيقية؛ حيث كانت الفلسفة تقوم مقام العلم، أما الآن فعلم الكونيات اليوم هو فرع من العلوم الفيزيائية، فأصبح هناك تمييز أكثر معاصرة بين الدين والفلسفة. وأصبحت الفلسفة تقوم بدورها في التأمل العقلي والتحليل المنطقي للإجابات العلمية.

رابعا: مبحث القيم الأكسيولوجيا Axiology.

ان مبحث القيم من المباحث المهمة في موضوعات الفلسفة واذا ما رجعنا الى الاشتقاق اللغوي لهذا الاسم وجدنا اصله الاغريقي يدل على معنى "ما هو ثمين" او"جدير بالثقة" هذا يعني ان الاكسيولوجيا ه و علم يبحث في ما هو ثمين بتقدير قيمته وتكون الفلسفة المتصلة به فلسفة قيم او نظرية القيم، والفلسفة تدرس القيم من حيث ماهيتها واصنافها ومقاييسها وتختلف هذه المقاييس باختلاف المذاهب والمدارس.

ويمكن التمييز بين نوعين من القيم:

- **قيم نسبية متغيرة تطلب كوسيلة لغاية أبعد منها .**
- **قيم مطلقة ثابتة يطلبها الإنسان لذاتها وهي: (الحق، الخير، الجمال)**

إذن نظرية القيم: تتناول بحث المثل العليا والقيم المطلقة، وهي الحق والخير والجمال من حيث ذاتها باعتبارها وسائل لتحقيق غايات، فيندرج تحت راية الأبحاث القيمية كل من:

- **علم المنطق: مواضيع الصحيح والخاطئ.**
- **علم الأخلاق: مواضيع الخير والشر.**
- **علم الجمال: الجميل والقبيح.**

والسؤال المهم هنا: بماذا وُ ص فت تلك العلوم الثلاثة؟

وُ ص فت هذه العلوم الثلاثة بأنها علوم معيارية؛ لأنها تضع معيارا لما ينبغي أن يكون عليه كل من:

- **التفكير السليم ___علم المنطق**
- **والسلوك الخير ___علم الأخلاق**
- **والشيء الجميل ___علم الجمال**

وتجدر الاشارة هنا أن علم الجمال يتطابق أحياناً مع فلسفة الفن التي تبحث دائمًا في طبيعة الفن ومجريات الإبداع الفني وطبيعة التجربة الجمالية ومبادئ النقد. لكن ميادين تطبيق علم الجمال أوسع، حيث تشتمل على الأعمال الفنية التي أبدعها الإنسان، وكذا مظاهر الجمال الملحوظة في الطبيعة.

خامسا: ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا): ويعرف هذا العلم بأنه:

1- **علم ما فوق الطبيعة أو علم الغيبيات أو العلم الإلهي، ويقصد بها البحث عن طبيعة الحقيقة النهائية.**
2- **علم يدرس الواقع والوجود من حيث طبيعتهما الأساسية، ما الواقع؟ ما الفرق بين الظاهر والواقع؟**
3- **علم يدرس ماهية الأشياء، ما المبادئ والمفاهيم العامة التي يمكن بموجبها تأويل تجاربنا وفهمها؟**

4- ومن الباحثين من يقسم علم ما وراء الطبيعة إلى ميدانين: علم الوجود وعلم الكون. فعلم الوجود يدرس الموجودات، أما علم الكون فيدرس الكون الطبيعي ككل .

مصادر المعرفة في الإسلام والعلاقة بينها

أولا: المعرفة لغة

المعرفة لغة ضدّ الانكار، ويستند ذلك الى ان ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها اليه، بخلاف ما لم يثبت في النفس فإنها تنكره. قال ابن فارس في كتابه معجم مقاييس اللغة: (العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلّ احدهما على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض، والاخر يدلّ على السكون والطمأنينة،.... تقول: عَرَفَ فلانٌ فلَانا عرفانا ومَع رفة، وهذا امر معروف، وهذا يدلّ على ما قلناه من سكونه إليه، لان مَن أنكر شيئا توحّشَ منه وَنَبا عنه).

وهذا الاصل ينطبق على معنى العلم، من جهة أنه ثبوت المعلوم وتحققه في النفس، فمن علم بشيء فقد عرفه، ومن عرفه فقد علم به، ولهذا يفسر أهل اللغة المعرفة بالعلم كما جاء في كتاب لسان العرب لابن منظور: (العرفان العلم)، كما يفسرون العلم بالمعرفة كما جاء في لسان العرب أيضا: (علمت الشيء أعلمه علما عرفته) .

والعلم لغة هو: ادراك الشيء على ما هو به، وقيل: زوال الخفاء من المعلوم والجهل نقيضه، وقيل: وصول النفس الى معنى الشيء .

وقد يفرق بعض أهل اللغة بين المعرفة والعلم ولكن على وجه لا ينافي اتفاقهما في المفهوم الاجمالي ومن ذلك ما جاء في كتاب فروق في اللغة لابي هلال العسكري: (الفرق بين العلم والمعرفة أن المعرفة أخص من العلم لانها علم بعين الشيء مفصلا عما سواه والعلم يكون مجملا ومفصلا، ...، فكل معرفة علم ولا عكس، وذلك ان لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك الا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم، والشاهد قول أهل اللغة: ان العلم يتعدى الى مفعولين ليس لك الاقتصار على أحدهما الا ان يكون بمعنى المعرفة) .

وقال الامام القرطبي في تفسير: (قوله تعالى: ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت...) علمتم: معناه عرفتم اعيانهم، وقيل: علمتم احكامهم، والفرق بينهما أن المعرفة متوجهة الى ذات المسمى، والعلم متوجه الى أحوال المسمى ،فاذا قلت: عرفت زيدا فالمراد شخصه، واذا قلت: علمت زيدا فالمراد به العم بأحواله من فضل ونقص. فعلى الاول يتعدى الفعل الى مفعول واحد وهو قول سيبويه: علمتم بمعنى عرفتم، وعلى الثاني الى مفعولين وحكى الاخفش: ولقد علمتزيدا ولم اكن اعلمه، وفي التنزيل: (لا تعلمونهم الله يعلمهم(كل هذا بمعنى المعرفة)

ولا تنافي بين تفسير العلم بالمعرفة والمعرفة بالعلم، وبين ان يكون لكل منهما مع ذلك معنى مختص به، وانما المقصود اشتراكهما في المفهوم الاجمالي المستن الى ثبت معنى في النفس هو حقيقة العلم والمعرفة، كما جاء في كتاب ال فصل في الملل والاهواء والنحل للامام ابن حزم: (العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو: اعتقاد الشيء

على ما هو عليه وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه)، ولهذا فانه لا يمكن الشكّ في حقيقة المعرفة وقيامها بالنفس، وان أمكن الشكّ في بعض المعارف الجزئية.

ثانيا: المعرفة اصطلاحا

وأما في اصطلاح أهل الكلام، المعرفة: هي معرفة الله تعالى بلا كيف ولا تشبيه. واسباب العلم للخلق ثلاثة؛ الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل .

أما الحديث عن مصادر المعرفة فيطول ويتشعبّ فمصادر المعرفة هي مبحث من مباحث نظرية المعرفة، ويمُ ثلّ موضوع المصادر أهمية خاصَّة في النظريةً المعرفية لأي نسق معرفي، فهو حجر البناء لأي نسق؛ إذ من المصادر المعرفية تسُقى المعارف والأدلة. والرؤية الإسلامية للمعرفة قد تميزت عن بقية المذاهب والمدارس الفلسفية بالتكامل والشمول، بخلاف تلك المذاهب التي ضيقت المعارف وحصرت طرقها في طريق واحد.. فينبغي العناية بهذا الموضوع لأن كثيرًا من الانحرافات نتجت عن الخلل في مصادر التلقي.

لذلك فان نظرية المعرفة في الاسلام تتميز عن المذاهب الفلسفية الاخرى من خلال أمرين:

الاول: ما يتعلق بطبيعة المعرفة في الاسلام

فان المعرفة في الاسلام تقوم على اساس التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، بحيث لا يرد الوجود الواقعي للأشياء في الخارج الى مجرد كونها مُدركة كما يقول الفلاسفة المثاليون، كما لا يرد التصور الذهني الى مجرد كونه انعكاسا للوجود الواقعي للأشياء في الخا رج كما يقول الفلاسفة الماديون.

وصورة ذلك ان الفلاسفة المثاليون قالوا: ان الوجود الذهني أو الروحي هو الاصل وان المادة لا تخرج في حقيقتها عن ذلك. وقال الفلاسفة الماديون: ان الوجود المادي هو الاصل وان الوجود الذهني أو الروحي مجرد انعكاس له. من ذلك يتبن لنا ان كلا المذهبين لا ينكر على صاحبه قوله وانما يثبت رأيه فقط دون انكار رأي الاخر، أي ان الوجود المادي والوجود الذهني متحققان بحيث لا يرد أي منهما الى الاخر بل هما وجودان متمايزان. والاصل الجامع لخطأ هذين الاتجاهين في تفسير الوجود هو انكار الخالق جل جلاله. ويكون الرد عليهم بما يلي:

1- الاتجاه المادي يستند في انكاره للخالق تعالى قولهم: انه لا وجود الا للواقع المحسوس، وانكروا جميع الغيبيات وانكروا امكانية الاستدلال عليها بالعقل، لان الوجود الذي لا يتحقق في الواقع لا يمكن الاستدلال على وجوده عندهم. ويكون الرد عليهم هو بالامكان الاستدلال العقلي على الغيبيات من خلال دلالة الوقائع المحسوسة عليهاستنادا الى مبدأ السببية القائم على ضرورة ان يكون لكل حاجث سبب موجود وان لم نتحقق من وجوده بواسطة الادراك الحسي.

2- واما الاتجاه المثالي فيستند في انكاره للخالق تعالى باعتبار ان الوجود المادي المحسوس روحيا في حقيقته لا يختلف في طبيعته عن اصله الروحي، أي ان وجود الله تعالى على رأيهم لا يمكن اثباته لانه لا يمكن اثبات الوجود الذي لا يرُى ولا يحويه مكان أو جهة. وان الرد عليهم من خلال التفريق بين الخالق والمخلوق من جهة الذات والصفات والافعال.

وعلى ما تقدم فان حل الاشكال الذي وقعوا فيه هو الاقرار بوجود الله تعالى بحيث يكون الوجود المادي والمثالي أو الذهني مخلوقان لله تعالى، فلا يفسر وجود احدهما برده الى الاخر وانما يفسر وجد كل منهما بكونه مخلوقا لله تعالى.

الثاني: ما يتعلق بمصادر المعرف ة

ان المعرفة في الاسلام تختص بالتوافق والتكامل بين مصادرها، والمقصود بالتوافق هو عدم التعارض بين المصادر التي قد تشترك في الدلالة على بعض المعارف. والمقصود بالتكامل هو إثبات أن لكل مصدر حدوده ومجالاته التي يختص بها بحيث تكون دلالات المصادر المختلفة متكاملة لا متعارضة .

وان مصادر المعرفة في الاسلام متنوعة منها النقل والعقل والحس والتجربة، فالإنسان معلوماته تأتيه عن طريق هذه الوسائل المتنوعة، ولا يمكن حصر المعرفة في مصدر منها وتجاهل الآخرين، وللوصول إلى الحقيقة يجب أن يسُتخدم كل مصدر في مجاله، ومن غيبّ مصدرا من هذه المصادر أو تجاهله فقد يكون عاجزًا عن الوصول للحقيقة في بعض الأمور، فمن أراد الحقيقة فعليه بالتوازن وأن يستخدم كل مصدر في موضعه .

فمثلا لو حدثت جريمة: نجد أنفسنا استخدمنا كل مصدر من هذه المصادر. فمصدر الحس: هو أننا وجدنا رجلا ميتا. ومصدر التجربة: الطب الجنائي يرى هل الموت طبيعي أم بسب جريمة ويحدد كيف ومتى مات فقط!

ولو سألنا الطبيب الجنائي من القاتل؟ سيقول: هذا ليس بدوري وإنما هذه وظيفة العقل والنقل، لذلك تذهب القضية من بعد أن تستوفي إجراءاتها التجريبية من الطب الجنائي إلى القاضي، وينظر في شهادة ال شهود وتقرير الطبيب وهنا يأتي العقل ويصل للحقيقة، لو في هذا المثال غيبنا مصدر من المصادر فلن نصل إلى الحقيقة .

ولكن نجد أن البعض قد يثُير شبهات،)والشبهات تثُار فقط إذا كان الأمر يتعلق بالدين(فتجد أحدهم يأخذ بكل نقل إلا إذا كان الأمر يتعلق بالدين فهنا تثُار الشبهة! والشبهات الواردة في مصادر المعرفة: إما أنها متعلقة بالدليل أو بالاستدلال)أي يستدل بما ليس بدليل(.

فمثلا عندما يتعلق الخطأ بالدليل: من يقرأ للفلاسفة عن نشأة الكون لا يكاد يجد اثنين متفقين، لأنه لا دليل، وطريقة الاستدلال حينها هي تخمين ورجم بالغيب، "مَّا أَشْ َهَدتهُُّمْ خَلْقَ السَّمَاوَا ت وَالأَْرْ َض وَلاَ خَلْقَ أَنَف سُ همْ وَمَا كُنتُ مُت خَّذَ الْمُ ض ليّنَ عَضُدًا". أو يكون الخطأ في الاستدلال: أن ينفي الشيء لعدم علمه، وعدم العلم بالشيء ليس علمًا بالعدم. إذنفمصادر المعرفة هي: النقل والعقل والحس، والوحي يندرج تحت مصدر النقل.

أول مصدر من مصادر المعرفة في الإسلام: هو النقل)الوحي(

يعُتبر الوحي أحد أهم مصادر المعرفة في الإسلام وله مجالات اختص بها دون بقية المصادر، فقدم لنا علما في كثير من المجالات التي أخفقت فيها المصادر الأخرى، ومما اختص به الوحي: أحكام الحلال والحرام، وأخبار اليوم الآخر ،ومصير الإنسان بعد الموت، وحقيقة الروح، وعلم الساعة، وغير ذلك.

ومن المسائل المهمة في هذا المصدر المعرفي أن نصوص الوحي ليست مجرد نصوص إخبارية كما يدعي البعض وأن العبد مطالب بالتسليم بها بالعاطفة دون قناعة عقلية، بل الوحي قائم على الدلالة العقلية ومتضمن لها، والدليل الشرعي قسم من منظومة الأدلة الشرعية وليس قسيمًا لها، فالدليل الشرعي لا يقُابل بالدليل العقلي ولا يجُعل قسيمًا له بل يقُابل بالدليل البدعي. والنقل غني جدًا بالدلالة العقلية التي تثبت سائر أصول الاعتقاد ويكفي قراءة القرآن لمعرفة ذلك.

المصدر الثاني من مصادر المعرفة في الإسلام: العقل (البرهان)يستعمل هذا المصدر بمعان متعددة:

1- **فيُستعمل بمعنى الغريزة التي ميز الله بها الإنسان عن الحيوانات وبفقده يسقط التكليف الشرعي عن الإنسان.**
2- **كما يسُتعمل بمعنى المعارف الفطرية والعلوم الضرورية التي يشترك فيها جميع العقلاء)مثل: الواحد نصف الاثنين والحادث لابد له من مُح دث والكل أكبر من الجزء ...)**
3- **كما يسُتعمل العقل بمعنى العلوم النظرية التي تحصل بالنظر والاستدلال، وهذه يتفاوت فيها الناس ويتفاضلون.**
4- **ويطُلق أيضًا على العمل بمقتضى العلم، وهذا المعنى نفاه الكفار عن أنفسهم عند دخولهم النار: " وَقَالُوا لوْ َ كنُاَّ نسْ َمَعُ أوْ َ نعْ َقلُ مَا كنُاَّ في أصْ َحَاب السَّعير ".**

وللعقل في الإسلام دور كبير جًدًا في كثير من المجالات منها إثبات كثير من المسائل العقدية كوج ود الله ووحدانيته والنبوة والبعث وهو ما يسمى الغيب المتعقّل، بخلاف الغيب المحض الذي هو من خصائص الوحي، فمن الغيبيات ما يمكن الاستدلال عليها بالعقل ومنها ما لا يمكن التعرف عليها إلا بدلالة الوحي عليها، ويتبين ذلك من خلال:

1- **إثبات العقل للغيب المتعقل هو إثبات مُجمَل؛ لأن العقل عاجز عن الإثبات المفصل وهذا مما يختص به الوحي، فإذا لم يأتينا خبر من الله عز وجل يدل عليه فلا يمكن إثباته (مثل نعيم الجنة وعذاب النار وأهوال يوم القيامة ...) فلا تعُرف إلا بالخبر، ولكن يدل عليها العقل دلالة غير مباشرة عن طريق إثبات النبوة بالعقل فإذا ثبت لدينا صدق النبي لزم تصديقه في جميع ما أخبر عنه في الأمور الغيبية المحضة**

2- **إثبات العقل للغيب المتعقل هو إثبات معنى لا إثبات كيفية؛ لأن العقول لا تدُرك حقيقتها وكيفياتها؛ لذا ضرب اللهالأمثال في القرآن لتقرير مسائل الغيب تنبيهًا للعقول على إمكان وجودها، فاستدل مثلاً على النشأة الآخرة بالنشأة الأولى، وعلى خلق الإنسان بخلق السماوات والأرض وعلى البعث بعد الموت بإحياء الأرض الميتة .**

3- العقل لا يدُ رك كل المصالح، وإن أدركها فقد يغلب عليه الهوى والشهوة، وهذا مُشاهَد خاصة في بلاد الغرب: تجد أنهم لا يُح كّمون العقل في كثيرٍ من القوانين، مثال: الخمر من الناحية العقلية، إذا أراد الإنسان أن يصدر قانوناً للدولة ويحكم عقله فالأصل أنه يمنعه؛ لأن له مفاسد أمنية واجتماعية وصحية واقتصادية، هذا ما يقتضيه العقل لكنه مسموح، لأن الشهوة أو مبدأ الحريّة الفردية غلبت على العقل.

4- إثبات الإسلام لدور العقل وفاعليته وتأثيره يجعله بذلك يخالف العديد من المذاهب والفلسفات التي عطلت دور العقل إما كلياً أو جزئياً في بعض المسائل مثل المذهب الحسي: فقد أنكر أتباعه دور العقل والغيبيات لما تقرر عندهم أن الحواس هي المذهب الوحيد للمعرفة.

المصدر الثالث من مصادر المعرفة في الإسلام هو: الحس (العرفان)

فالله تعالى قد امتن على عباده في آيات كثيرة بأن وهب لهم هذه الحواس، فالحواس هي مُنطلق الإنسان نحو المعرفة ووسيلة الإدراك المباشرة، ولكن الإسلام لم يحصر المعرفة في هذا المصدر فقط كما فعل أتباع المذهب الحسي، وإنما جعله مصدرا متكاملا مع المصادر الأخرى وهي العقل والوحي، ولكن قد يكون هناك غلو في التجربة والحس فيقول القائل: أن العلم الحديث يجيب على كل الأسئلة، والصحيح أن العلم التجريبي الحديث له حدود لا يخرج عنها.

وقد يظن البعض أن كل العلم التجريبي قطعي وهذا غير صحيح أيضًا، فمن العلم ما تم رصده بتجربة أو ملاحظة ومنه ما لم يرُصد بل هو قائم على معادلات والنظر في آثاره وليس كل العلم التجريبي على مستوى واحد، حتى القطعي منه له حدوده .

أصحاب المذهب التجريبي أو الحسي يقولون: التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة، ودائمًا ما يطلبون دليلاً علمياً تجريبياً ولا يقبلون إلا بما ثبت بالحس والتجربة، لأن العقول تختلف والنقل ليس مُعتبرًا عندهم، ولكن في الحقيقة الحس أيضا يخُطئ:

نرى الشمس أصغر من المبنى والجبل، هل هي أصغر؟ والقلم مكسور في الماء، هل هو مكسور حقيقة؟ و حين يقولون: أن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة، نقول لهم: ما الدليل؟ هل هي التجربة؟

لو قال: نعم، نقول له: أنت لا تستطيع إثبات هذه الجملة بالتجارب! ولكن العقل هو الذي أخبرنا بهذه الجملة. إذن فكأنك تعترف بأن العقل يقول: لا تقبلوا بالعقل، والتجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة!!

ونقول له أيضًا: ما هي درجة حرارة غليان الماء؟ سيقول يغلي عند 100 درجة مئوية، عندها نقول له كيف عرفتأنت هذا؟ كيف عرفت نسب العناصر في الغلاف الجوي وطبقاته؟ كيف تعرفت على الكواكب وأقمارها؟ هل أجريت التجربة بنفسك؟ هل نظرت في المقراب (التليسكوب) بنفسك؟

ونقول له: أنت عرفت هذا بالنقل ولم تجر التجربة بنفسك ولم ترصدها بعينك.. إذن كيف تنكر النقل؟ ولكن كما قلنا هذا ليس إنكارا للنقل بل هذا تهرب لإنكار النقل المتعلق بالدين.

فالإيمان بالتجربة فقط فيه تعطيل لكل المعارف بما فيها التجربة، فلو عطلنا النقل والعقل لما قامت تجربة، إذ كيف قمت أنت (كإنسان) بإجراء التجارب ولم تقم بها الحيوانات؟ ولو عطلنا النقل لما استفدنا من التجارب لأن كل عالم سيبدأ من الصفر، فالعلم كله قائم على النقل، والتجربة وحدها لا تعطي حكمًا كلياً.

العلاقة بين هذه المصادر الثلاثة:

أولاً: العلاقة بين العقل والنقل :

هي علاقة تكاملية، لا تعارض بينها، ويستحيل التعارض بين العقل والنقل القطعيين، والنقل منه ما هو ظني ومنه ما هو قطعي، وكل المصادر منها ظنية ومنها قطعية، ولا يعني وجود الظني إلغاء المصدر كله، فعندما نقول مصادر المعرفة متنوعة، نقصد بها المصادر القطعية، وأوسع المصادر هو النقل، فالنقل مصدر من مصادر المعرفة لا ينكره أحد إلا مكابر. لكن قد يحدث تعارض بين ظني وقطعي، وعندها نقدم القطعي سواء كان عقلياً أو نقلياً، إذ القطعيان يمتنع التعارض بينهما، وأما إن كانا كلاهما مصدر ظني فإنه يُصار إلى طلب ترجيح.

ثانيًا: العلاقة بين العقل والحس :

ان التجربة هي ما يختبره الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته، ذلك أن التجربة إنما تحصل بالنظر والاعتبار والتدبر وملاحظة تكرار اقتران السبب بالمسبب عنه – وكل من العقل والحس مفتقر إلى الآخر؛ لأن الحس وظيفته نقل المعطيات الحسية إلى العقل.

وإن الخبر أيضًا لا يفيد إلا مع الحس أو العقل، فإن المُخبر عنه إن كان قد شوهد، كان قد علم بالحس، وإن لم يكن شوهد فلابد أن يكون شوهد ما يشبهه من بعض الوجوه، وإلا لم يعلم بالخبر شيء، فلا يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل ،فكما أن العقل بعد الحس فالخبر بعد العقل والحس، فالإخبار يتضمن هذا وهذا"، ثم بعد ذلك يتصور العقل هذه المعطيات ويؤلف بينها، ويمارس العقل التجريد والتعميم بعد إدراك جزئيات معينة في الواقع المحسوس.

المحاضرة العاشرة
أهمية البحث الفلسفي والحاجة إليه

الفلسفة والبحث الفلسفي هي أرقى ما يصل إليه الإنسان في معارفه. وهي العلم أو الإدراك الراقي الذي يصل معه الإنسان فكراً وسلوكاً إلى معرفة الوجود في إطاره العام وإلى معرفة الوجود الإنساني والغاية منه.

وهي العلم الذي يدرك من خلاله الإنسان معرفة أصل الوجود وعلّته الأولى)الخالق تعالى(ومعرفة الكون والعالم وكذلك معرفة الإنسان ذاته. ولكي يتضح الدور الأساسي الذي يقوم به الجهد الفلسفي في حياة الانسان، لا بد من التعرف بشكل مختصر على بعض خصائص الانسان وما يمتاز به عن غيره من الموجودات ، من خلال المحاور التالية:

بيان حقيقة الإنسان وما يمتاز به عن سائر الموجودات

الانسان حيوان ناطق، وبالتالي فإنه يشترك مع باقي الحيوانات في صفات كثيرة، منها النمو والحركة والتكاثر والاحساس وغير ذلك، لكنه يمتاز عنها بمجموعة من الخصائص تمنحه امتيازه الانساني. ويمكن تلخيص هذا التفاوت في أمرين أساسيين:

الأمر الأول: سعة وعمق معلومات الإنسان.

الأمر الثاني: الميول والأهداف والغايات التي تحكم وجوده وأفعاله.

فيما يخص الأمر الأول، فإن الحيوانات- بحسب ما علمنا من خلال البراهين العقلية والأدلة النقلية والتجارب العلمية - تتصف معلوماتها عن العالم الخارجي الذي يحيط بها بالتالي:

أ- حيث إن هذه الموجودات لا طريق لها للارتباط بالعالم الخارجي إلا من خلال الحواس الظاهرة، فمعلوماتها عن العالم الخارجي لا تتجاوز ظواهر الأشياء، ولا تستطيع النفوذ إلى حقائق الأشياء وماهياتها وبواطنها للتعرف على العلاقات الواقعية التي تربط الموجودات بعضها ببعض.

ب- يترتب على النقطة السابقة أن معلومات الحيوانات جزئية ولا تقف على القوانين الكلية التي تحكم عالم المادة وسائر الوجود، فهي لا تستطيع إدراك الكليات والقوانين الكلية

ت- وبالتالي فإن معلوماتها لا تتجاوز المحيط والبيئة الجغرافية التي تعيش فيها (اي المكان الخاص بها).

ث- وأيضاً فإن معلوماتها لا تتجاوز الزمان الفعلي الذي تعيش فيه، فهي منقطعة من حيث الزمان عن الماضي والمستقبل (ادراكها للزمان لا من حيث هو توالي للحوادث والفترات المتعاقبة والمترابطة فيما بينها، وانما ترابط قائم على علاقة العلّة والمعلول أو الحادثة وأثرها).

إذن فالحيوان - من حيث سعة المعلومات وعمقه ا- لا يعرف من العالم الخارجي إلا ظواهر الأشياء بنحو جزئي وفردي، وتلك المعلومات ترتبط بمحيطه أو مكانه الخاص والزمان الحاضر. فهو رهين هذه الخصوصيات، ولا يمكنه الخروج عن إطارها، ولا يمكنه التفكير في المستقبل والعمل له.

وإذا وجدنا في بعض الحيوانات خلاف ما ذكرنا، فإنه لا يعني بالضرورة أن تلك التصرفات نابعة عن علم وشعور واختيار، بل لعله ناشئ من التسخير الإجباري النابع من الغرائز الموجودة في هذه الكائنات بالنحو الذي تقوم بهذه الأفعال من غير علم وشعور واختيار لها. وعلى سبيل المثال، نجد أن تخزين بعض الحيوانات أو الحشرات للطعام إنما هو عمل غريزي مرتبط بحفظ النوع انطلاقاً من أمر موجود في ذاتها ومتجذّر في طبيعتها .

أما فيما يخص الأمر الثاني، فإن الخصوصيات المرتبطة بمعلومات الحيوان تنعكس على ميوله وغاياته في الحياة، فالميول والأهداف والغايات إنما تنبع من خلال المعلومات التي يملكها أي موجد، سواء كان مدركاً وملتفتاً إليها أم كان غافلاً عنها. ونشير هنا إلى أهم خصائص الميول والأهداف التي يريد الحيوان تحقيقها :

1- فهي مادية، أي لا تتجاوز حدود الأكل والشرب والنوم واللهو وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالبدن والمادة، ولا ترتقي إلى الأمور المعنوية والأخلاقية والقيمية.
2- كما أنها شخصية وفردية، وإذا توسعت أحياناً لتأخذ شكل التعاون الجماعي، فإنها لا تشمل إلا دائرة خاصة أساسها حفظ النوع النابع من غريزة حب البقاء. كما أنها محدودة من حيث الزمان والمكان.

وأما الخصوصيات التي يتمتع بها الموجود الانساني والتي جعلت منه سيد عالم الإمكان، نجد أنه وفيما يتعلق بالبعد الأول:

1- له القدرة على النفوذ من ظواهر الأشياء إلى حقائقها وماهياتها واستكشاف العلاقات والروابط الواقعية التي تحكمها.
2- يترتب على ما سبق أنه قادر على أن يترّقى من إدراك الموارد الجزئية والفردية للوصول إلى فهم القوانين والسنن الكلية والعامة التي تحكم مسار هذا العالم، من غير تقيّد بزمان أو مكان خاص .
3- وهو ليس أسير المحيط والبيئة الجغرافية التي يعيش فيها.
4- كما أنه ليس حبيس الزمان الحالي الذي يعيش فيه.

بل هو قادر على تجاوز المكان والزمان معاً، مما يمكّنه من التعرف على أسرار الطبيعة وكذلك استلهام الدروس والعبر من الماضي والتاريخ والتخطيط للمستقبل. بل هو قادر على تجاوز المكان والزمان بلحاظ آخر يستطيع من خلاله الوقوف على بعض حقائق الوجود المطلقة واللامتناهية؛ وهو أمر مرتبط بفكرة التعالي أو التسامي على الزمان والمكان، وإدراك - بل والارتباط بـ – الحقائق والعوالم والمراتب التي تعلو مرتبة الزمكان (الزمان + المكان)، إذن:

فالبعد الأول المميز للإنسان والذي جعله سيد عالم الإمكان، هو حقيقة أنه موجود مفكر.

والبعد الثاني في شخصيته التي امتاز بها من خلال ميوله وإحساساته الفطرية التي تنبع من كيانه كموجود مفكر.

وهذه الميول والإحساسات الفطرية التي لا تفارق الإنسان، هي:

1- حب الاطلاع والكشف عن المجهولات والكشف عن الحقائق.
2- حب الخير والفضيلة والأخلاق والقيم.
3- حب الجمال والميل إليه.
4- الميل إلى الإبداع.
5- الحب والعبادة.

ولعل أهم هذه الأمور الفطرية، والتي يمكن إرجاع الباقي إليها، فطرة **حب الكمال**. فالإنسان بفطرته باحث عن الكمال المطلق وعاشق له وساع إلى الارتباط به والتخلق به، وتقترن بهذه الفطرة فطرة أخرى هي فطرة **الابتعاد عن النقص،** أياً كان هذا النقص .وعلى أساس هاتين الفطرتين يحاول الإنسان من خلال ما يعتقد أنه كمال، أن يرسم لنفسه الأهداف والغايات التي يريد الوصول إليها. بعبارة أخرى، ما يحكم جميع أفعال الإنسان هو إما جلب المنفعة التي يراها كمالاً له، أو دفع الضرر وما هو يراه نقصاً .

المحاضرة الحادية عشر

مشكلة الإنسان و وجوده

إن نظرة دقيقة لمسيرة البشرية تكشف لنا أنها انقسمت إلى فئتين:

الفئة الأولى: الذين أنكروا أن يكون لهذا العالم بداية ونهاية، وهذه الفئة تعيش مشكلة الضياع واللا إنتماء، وهي قصة إنسان هذا العصر الذي حقق تقدماً تقنياً هائلاً، فأصابته الحيرة والضياع ولم يدر من أين جاء وإلى أين هو ذاهب وأي سبيل يسلك. وهكذا انتشرت في عصرنا مذاهب العبث كالسرطان يمتد في فكر الإنسان وروحه. وهذه المشكلة تعيق حركة الإنسان في تطوره وتمنعه من الاستمرار الخلّاق المبدع الصالح .

الفئة الثانية: الذين يبحثون عن البداية والنهاية والطريق المستقيم الموصل إلى الغاية. وهؤلاء هم العلماء الواعون الذين كانوا يتمتعون بالاستعداد الكافي للتفكير الجاد في هذه التساؤلات وقدّموا للبشرية أجوبة متعددة عن ذلك. وهذه الإجابات هي التي كوّنت الأسس المنطقية لأنواع الرؤى الكونية التي يزخر بها تاريخ الفكر البشري. ونعنى بالرؤية الكونية النظام

الفكري والعقائدي الذي يفسر حقيقة الوجود والكون ويحدد سلوك الإنسان في الحياة في مختلف المجالات. ويمكن تقسيم هذه التساؤلات إلى ثلاثة أقسام: (معرفة الوجود، معرفة الإنسان، معرفة السبيل).

فيما يخص معرفة الوجود، يقع البحث حول بعض الموضوعات التي تمهد لامتلاك رؤية عامة عن الكون والوجود بمعزل عن الظواهر الخاصة، ليتضح لنا هل أن الوجود رديف للمادة وظواهرها المتنوعة؟ أم أن المادة ليست سوى جانب من جوانب الوجود؟ أي هل ثمة رابط بين عالم المادة وما وراءها ؟ والجواب على هذه التساؤلات يفتح الباب أمام معرفة الله تعالى.

وفي مجال معرفة الإنسان، يقع البحث عن حقيقة الإنسان: أهو هذا البدن المادي المحسوس، أم هو - بالإضافة إليه- يملك روحاً غير مادية وغير محسوسة؟ أي هل تبقى الروح بعد الموت وزوال البدن؟ وهل من الممكن أن يبُعث الإنسان مرة أخرى؟ وأخيراً، هل حياة الإنسان محدودة ومنتهية أم أنها خالدة؟ وهل هناك علاقة بين الحياتين ؟ والجواب على هذه التساؤلات يقودنا إلى معرفة المعاد.

وأما المجال الثالث، فيقع البحث فيه عن موضوعات تربط مبدأ الانسان بمعاده، وتبينّ دور الخالق في هداية الإنسان نحو سعادته الأبدية. وتقودنا الإجابات الموضوعية للأسئلة السابقة إلى نتيجة فحواها أننا نملك سبيلاً آمناً لمعرفة المنهج الصحيح للحياة الفردية والاجتماعية، وأن سلوك هذا السبيل لا يوفر لنا السعادة الدنيوية المحدودة فحسب، وإنما يوفر لنا أيضاً السعادة الأبدية الخالدة. إن هذا السبيل هو "الوحي" الذي ي تنزّل على الأنبياء من قبل الله تعالى .

يطلق علماء الإسلام مصطلح "أصول الدين" على المسائل الثلاثة المتقدمة. فمعرفة الله تقع في جواب "من أين؟،" ومعرفة المعاد تقع في جواب "إلى أين؟"، ومعرفة الوحي والنبوة في جواب "في أين؟." وهكذا فإن هذه المسائل الثلاثة (التوحيد والنبوة والمعاد) هي من أصول الدين عند المسلمين.

طبيعة النفس في الفلسفة الحديثة:

يمكن تقسيم النظريات التي تناولت حقيقة الانسان الي ثلاث نظريات رئيسية هي: النظرية الروحية، والنظرية المادية، والنظرية الحيادية أو نظرية الشخص، كما يلي:

أولاً: النظرية الروحية :

وهي النظرية التي تقول بوجود جوهر لا مادي في الانسان، به تتكون حقيقته. ومن الفلاسفة المحدثين يعد **ديكارت** خير من يمثل الروحيين. حيث يقوم مذهب ديكارت في النفس على التمييز الحاسم بين الجسم والنفس، والتأكيد على ان لكل منهما خصائصه المميزة. فالجسم هو كل ما يمكن تحديده بشكل والذي يمكن أن يحتويه مكان ويشغل حيزّاً في الفراغ بحيث يبعد عنه اي جسم آخر، وهو الذي يدرك بإحدى الحواس الخمس أو أكثر. ويمكن تحريكه الى جهات متعددة، وحركته هذه

ليست نابعة من ذاته، بل طارئة عليه من الخارج، لأنه لا يمكن الاعتقاد بان حركة الجسم، حركة ذاتية نابعة من طبيعة الجسم . في حين أن النفس لا تتصف بكل هذه الصفات، وانما تتسم بسمة اساسية، ألا وهي التفكير.

ويعد ديكارت من أول الثنائيين المحدثين، الذين فرقوا تماماً بين النفس والجسم، ورأوا أنهما جوهران مختلفان، بل ومتضادان، ويذهب ديكارت الى أبعد من ذلك عندما يقرر أن النفس ليست بحاجة الى اي مكان، ولا تعتمد على أي شيء مادي، بل حتى لو لم يوجد الجسم، لكانت النفس موجودة بتمامها، لأنه طالما هناك تفكير، فلابد أن تكون نفس تفكر، لأن التفكير هو من أهم صفات النفس. فالنفس عند ديكارت، جوهر قائم بذاته، مجرد عن المادة وأعراضها، ومن أهم خواصها التفكير، أو بعبارة أدق، التفكير بكل أنواعه، فيما يرى ديكارت، أي الشك، والفهم، والتصور، والاثبات، والنفي، والارادة، والتخيل، والرغبة.

هذه هي نظرية ديكارت في النفس، وهي كما نعلم، منبثقة من شكه المعروف. فديكارت لما شك في كل شيء، لم يستطع الشك في أنه يفكر، وبالتالي لم يشك في وجوده، حيث انتهى أخيراً الى مبدئه الشهير «أنا افكر، اذن أنا موجود»، والذي اشتهر ب «الكوجيتو» الديكارتي، ولم يسلم مبدأ ديكارت هذا، من الطعن والنقد، سواء من حيث اصالته، او قيمته الفكرية.

ثانياً: النظرية المادية :

النظرية المادية في النفس، هي على النقيض من النظرية الروحية، تنكر وجود جوهر مجرد في الانسان، وتفسر الحياة النفسية، تفسيراً آلياً محضاً. وهذه النظرية قديمة، ظهرت لأول مرة لدى قدماء الاغريق، حيث اشتهر بها الذريّون)أي أصحاب نظرية الذرة(مثل: لوقيوس و ديموقريطس في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، وغيرهم من الماديين، الذين عرفوا بآرائهم المادية في تفسير الحياة وفي طبيعة النفس. الا أن هذه النزعة المادية، انحسرت بظهور كبار فلاسفة اليونان، كسقراط ومن بعده افلاطون وارسطو.

ولا نكاد نجد أثراً يذكر للمادية في الفلسفة الاسلامية، اللهم الا عند بعض المتفلسفين، أما فلاسفة الاسلام الكبار، فكلهم ذوو اتجاه روحي، يؤمن بوجود نفس مفارقة، وقد نجد عند بعض المتكلمين نزعة مادية واضحة، فيما يخص ماهية النفس طبعاً، فمنهم من أنكر وجود النفس، وعدَّ الانسان هو الجسم الذي يشاهد، وهذا رأي أبي بكر الاصم، ومنهم من اعتقد بوجود النفس، الا انه قال بماديتها، والي هذا الرأي ذهب النظام.

ويبدو أنه لم يكن للمادية شأن يذكر في الفكر الأوروبي في القرن الوسيط، حيث ظلت حبيسة الكتب، الى ان بعثت من جديد بعد عصر النهضة، وانتعشت لدى فلاسفة الانجليز الحسيين، الى ان بلغت ذروتها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد وامتدت آثارها حتى العصر الحاضر، متمثلة في بعض التيارات الفكرية كما سنرى

والحق ان المادية لا تؤلف اتجاهاً واحداً، بل تشمل عدة اتجاهات؛ فهناك المادية الفلسفية، والسلوكية، ونظرية التماثل، ولكل اتجاه رؤيته الخاصة التي تميزه عن الاتجاهات الأخرى، ولكنها جميعاً تدخل في اطار واحد هو تفسير الحياة العقلية تفسيراً آلياً بعيداً عن وجود النفس المجردة. وفيما يلي نستعرض كل اتجاه على حدة.

المادية الفلسفية:

وهي المادية التي ظهرت في بداية العصر الحديث، وتشبه الى حد كبير مادية القدامى، وهي سطحية وتفتقر الي العمق الفكري، وما يميزها عن السلوكية ونظرية التماثل، هو عدم استعانتها بنتائج العلوم، وخاصة فيما يتعلق بفسيولوجيا الأعصاب وتشريح المخ، وصلة الادراك بالجهاز العصبي، وذلك لعدم تقدم هذه العلوم حينذاك. وفلاسفة الانجليز الحسيون، هم من أهم ممثلي المادية الفلسفية.

يعُدّ توماس هوبز(أول الماديين المحدثين، فهو من جهة ينكر الجوهر اللامادي في الانسان، ويرى انه من الافكار الغامضة المتناقضة في ذاتها. من هنا يظهر أنه لا يؤمن بوجود النفس، أو على الأقل لا يعتقد بجوهريتها ومفارقتها للمادة. ذلك أنه يتخذ الحواس فقط كمصدر وحيد للمعرفة

ثالثا: النظرية الحيادية أو نظرية الشخص

ويذهب لوك، الى ان المؤلف بين الظواهر النفسية المتعددة، ليس هو النفس، وبعبارة أخرى، ان وحدة النفس والتي يسميها «الذاتية الشخصية»، لا تقوم بالنفس فبالرغم من قوله بجوهرية النفس، فانه يرى ان هذه الجوهرية ليست هي مصدر وحدة النفس، بل ان الشعور بالذات هو اساس وحدة النفس أو «الذاتية الشخصية» في رأيه. وهذه الذات هي التي تتصف بالتذكر، ولكن التذكر يستوجب استمرارية الذات أو الأنا الذي يتذكر، على حاله. أي أن يبقي الأنا هو هو. وهذا امر لا يبحثه، لأنه خارج عن نطاق التجربة، ولا يبحث كذلك عن ماهية الأنا، هل هي مجردة ام مادية؟ بسيطة ام مركبة؟ وهذه المسألة مرتبطة بمسألة أخر ى هي: هل يمكن للمادة ان تفكر أم لا؟ وهذه المسألة غير قبالة للحل أيضاً، وذلك لجهلنا جوهر النفس ،وجوهر المادة. اذن لا نستطيع التثبت فيما اذا كان التفكير يلائم طبيعة المادة او يلائمها. ؟

والحق، أن نظرية لوك عن جوهرية النفس، غير واضحة، فبالرغم من ذهابه الي جوهرية النفس كما رأينا، فانه يعد تصور الجوهر «مبهماً غير مفيد، ولكنه لا يجازف برفضه رفضاً تاماً ». بل يقول بوجود جواهر أخرى، وكلها محجوبة عن ادراك الانسان وهذه الجواهر هي: النفس واللّٰه والمادة.

وهكذا نلاحظ ان لوك في هذه المسائل ابعد ما يكون عن الثنائية، ولا يصح عنده من القائلين بوجود جوهر روحاني قائم بذاته، في الانسان. واذا كان ولابد، فلتكن ثنائية مادية، اي بعكس ثنائية ديكارت تماماً. عندئذ تكون النفس عند لوك جوهراً مادياً، والجسم أيضاً كذلك، بل الحق ان لوك في كثير من المسائل المذكورة أقرب الى الشك منه الي اليقين. وبذلك

يمكن احتسابه ضم ن الفلاسفة الشكاكين او ال لا أدريين، عل ى الأقل بالنسبة لآرائه في النفس. وهو يشبه خلفه هيوم في هذا الموقف.

المحاضرة الثانية عشر : الوجود وخالقه والآراء فيه

تعريف الوجود عند المتكلمين:

ذهب طائفة من المتكلمين كالإمام التفتازاني إلى أن تصور الوجود أمر بديهي لا يحتاج إلى تعريف يستطيع معرفته كل واحد وإن لم يمتلك طرق الاكتساب، وذهب الفلاسفة إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود، وعولوا على الاستقراء إذ هو كاف في إثبات المطلوب، فمهما كان من تعريف الوجود فإن لفظ الوجود أعرف منه، فإن عرف بتعريف كان أكثر غموضاً من المُعرَف لزم تعريفه، وفي ذلك وقوع في مغالطة من المغالطات المنطقية، حيث يشترط للتعريف أن يكون أعرف من المُعَرف.

وعرفها الإمام الرازي والإمام السنوسي بأنها: "هي حال واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة، وعلى ذلك فالوجود صفة نفسية مغايرة مفهوما لصفات المعاني والسلبية. "

وعرفه الإمام أبو الحسن الأشعري إلى أن الوجود هو عين الموجود بناءً منه على نفي الأحوال، فلا واسطة بين الوجود والعدم عنده. فأثبت بأنّ الوجود كلّه هو عين الماهية، ولذلك فعنده الوجود إنمّا يقُ َالُ على مصدوقاته بالاشتراك اللّفظي، كما تقال العين على مصدوقاته، وأنهّ ليس وراء لفظة الوجود من معنى آخر غير الماهية نفسها، ولا يمكن أن يكون هناك حقيقة أخرى غير الماهية المتحقّقة في الأعيان توصف بها الماهية بالوجود .

فمن يرى أن الخلاف حقيقي بين الإمام الرازي والإمام الأشعري حمل قول الأشعري على أنه اعتباري وقول غيره محمول على انه حال. ومن يرى أن الخلاف لفظي فحمل كلام الأشعري على أن الوجود ليس زائداً في الخارج فلا ينافي أنه حال وهو مراد الرازي وهو الارجح ويؤيده كلام التفتازاني صاحب كتاب المقاصد حيث قال: "لا خلاف في أن الوجود زائد هنا –أي لا خارجي - بمعنى أن للعقل أن يلحظ الماهية دون الوجود. وبالعكس يعني يلحظ الوجود دون الماهية وتتعقل الماهية ونشك في وجودها. "

تعريف الوجود عند الفلاسفة:

اختلف الفلاسفة والمتكلمّون المسلمون في تعريف الوجود وبيان حقيقته، وبيان نوع علاقته بالماهية. أمّا الفلاسفة فقد اتفّقوا على أنّ الوجود هو لفظ يدلّ على معنى غير المعنى الّذي يدَ ُلُّ به على الماهية، وأنّ معناه نفس الحصول والتحّققّ في الأعيان. ولذلك فإنّ الوجود لا يقُاَلُ على مصدوقاته بالاشتراك كما تقَ ُالُ لفظة العين مثلا بالاشتراك على العين الباصرة، وعين الماء، وعين القوم إلى غير ذلك، إذ هذه كلهّا معان مختلفة، ويشُار إليها بأسم واحد، أي العين. بل إنّ

الوجود ذو معنى ما مشترك بين الأشياء الّتي يقال عليه موجودة، وراء لفظه.

لأجل ذلك قال الفلاسفة، ووافقهم بعض المتكلمين : بأنّ الوجود إنمّا يقُاَلُ بالتشّكيك على الحقائق الموجودة، مثلما يقال النّور على نور الشّمس، ونور الشّمعة، إلى غير ذلك. والفلاسفة بعد أن قرّروا بأنّ الوجود هو معنى مُشَكَّك، وليس بالمشترك، وأنهّ غير الماهية، فإنهّم قد أثبتوا أيضا أنّه ليس في كلّ الماهيات الوجود غير الماهية، بل إنّ الله، الّذي هو واجب الموجود، فإنّ وجوده هو عين حقيقته، أي أنّ وجود الواجب ليس بمعنى زائد على نفس حقيقته، بل إنّ حقيقته هي عين وجوده؛ أمّا في سائر الأشياء الّتي هي ممكنة الوجود، والّتي بما هي هي، لا موجودة ولا معدومة، فالوجود زائد على معناها، لذلك احْتُيِجَ فيها حتىّ يترجّح وجودها عن عدمها إلى حيثيّة أخرى غير حقيقتها، وهذه الحيثيّة هي فعل واجب الوجود نفسه. **تعريف الفلسفة عند أصحاب الفلسفة الإشراقية:**

ذهب أصحاب الفلسفة الإشراقية والعرفانية إلى أن الوجود أمر بديهي لا يحتاج إلى تعريف، فيرى الشيرازي علم الوجود لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية، فيجب أن يكون الموجود المطلق بيناً بنفسه، مستقيما عن التعريف والإثبات، وإن لم يكن موضوعا للعلم العام، وأيضاً التعريف إما أن يكون بالحدّ أو بالرسم، وكلا القسمين باطل في الموجود :

- أما بالحدّ فلأنه إما أن يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له ولا فصل له فلا حد له.
- وأما بالرسم فلأنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها أظهر منه فقد أخطأ خطأً فاحشاً، بمعنى أنه إذا كانت كل الموجودات تندرج تحت الو جود فهي إذن كلها أ و هي أقل بياناً منه ولذلك كان الوجود أظهر منها جميعاً .

ومما تقدم نستطيع القول: أن تعريف الوجود وإن كان ظاهراً بديهياً كما ذهب إليه طائفة المتكلمين والحكماء وإن كان المعرف لها أقل وضوحاً لما يطرأ في بديهيات العقول، إلا إنه ضروري في مقام التفريق بينه وبين الصفات فيما يتعلق بمقام الله سبحانه وتعالى، إذ أن قياس وجود الممكن على الواجب هو قياس الشاهد على الغائب، وإنما صفة الوجود لله تعالى إنما هي من قبيل المشترك اللفظي بين الموجودات مع اختلاف الحقيقة، كما إن الصفة لا يتوقف وجود الموجود على وجودها، بل هي حال واجبة لها لا تقوم الذات إلا بها كما ذهب إلى ذلك الإمام الرازي والسنوسي، لذلك جعلها العلماء صفة نفسية لله سبحانه وتعالى، وبالجمع بين التعاريف يمكن القول بأن الوجود هو: حال واجبة للذات تدل على عين الذاتان كانت الذات غير معللة بعلة.

المحاضرة الثالثة عشر

النظرية الاسلامية في الوجود

البراهين على وجود الله تعالى

ذهب المتكلمون إلى أن المعرفة الضرورية تحدث بأربعة أوجه، عن طريق الحس، والتجربة، والأخبار المتواترة، والعقل، وأن طريق الحس والتجربة لا تصلح كآلة لمعرفة وجود الله سبحانه وتعالى، لقصورها عن إدراك ذاته العلية، واتفق المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة على طرق الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى، وجعل الأشاعرة طريق الشرع بالنص والإجماع هو الدلالة الأصيلة في هذا الباب كما مرّ سابقاً، ويمكن حصر المناهج العقلية عند المتكلمين بما يلي :

أولاً: دليل الإمكان والحدوث:

ويكون ذلك من خلال حصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما فيلزم ثبوت الثاني، كالقول: أن العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً، وهذا المنهج يعتمد على مقدم تين للوصول إلى التصديق، فالمقدمة الأولى هي أن العالم إما قديم أو حادث، فإن علمنا أنه حادث لاستحالة قدمه لقيام الحوادث به، وهذا ينقلنا الى المقدمة الثانية وهي ان كل ما قام به حادث فهو حادث ،وبذلك ثبت أن العالم لا بد له من محدث وهو الله سبحانه وتعالى. والمقصود منه إنّ الموجود بحسب الافتراض العقليّ إمّ ا واجب الوجود، وإمّا ممكن الوجود، ولا يخرج أيّ موجود عقلاً عن أحد هذين الفرضين، ولا يصح أن تكون كل الموجودات ممكنة، لافتقارها إلى علة وجودها، ولا يصح فيها التسلسل لانعدام وجودها بالنتيجة ولا بد أن تنتهي سلسلة العلل إلى واجب الوجود، كما لا يصح الدور لأن مجموع المتوقفين الذين توقف كل منهما على الآخر بأن يكون كل منهما أوجد الآخر ، ممكن، فلا بد له من علة، وهي لا تخلو: إما أن تكون نفسه أو جزء من ه وهما باطلان، أو خارجاً عنه، وذلك الخارج لا بد أن يكون علة لبعضه، فينقطع التوقف عنده، فلا دور، لعدم توقف ذلك البعض على الآخر حينئذٍ .

- فواجب الوجود: عباره عن الموجود الذي هو موجود بذاته، ولا يحتاج إلى موجود آخر، وبالطبع يكون هذا الموجود ازليا ابديا.

- وممكن الوجود: عباره عن الموجود الذي لا يوجد بذاته، وإنمّا تحقّقه منوط بموجود آخر .

ثانياً: دليل حدوث الجواهر والأعراض :

حدوث الجواهر (الجوهر الفرد): الجواهر الفردة أجزاء صغار متحيزة لا تقبل الانقسام؛ لأن انقسامها يؤذن بتكوينها من أجزاء أخرى غير متناهية، والجسم ليس مركباً من أجزاء لا نهاية لها بالفعل، فالأجسام تتناهى في تجزئتها حتى تصير أفراداً، وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد شائع لا يتميز. وأشهر أدلة المتكلمين كما يقول السعد التفتازاني ما يلي:

1- أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسّه إلا بجزء غير منقسم إذ لو ماسّته بجزأين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي.

2- لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل؛ لأن كلاً منهما غير متناهي الأجزاء، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها، وذلك إنما يتصور في المتناهي.

3- أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته وإلا لما قبل الاختراق، فالله تعالى قادر على أن يخلق فيه الاختراق إلى الجزء الذي لا يتجزأ لأن الجزء الذي تنازعنا فيه إن أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز، وإن لم يكن ثبت المدّعي .

يذهب جمهور المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد إلى أن الجواهر متجانسة ومتماثلة وهكذا الأجسام المكونة من الجواهر فحكمها حكم أصلها وهو أنها متجانسة ومتماثلة، فالجوهر الفرد عنصر مشترك لجميع الأجسام في العالم الطبيعي وطبيعته واحدة، وإنما يرجع التباين والاختلاف الملحوظ في الأشياء إلى ثبوت الأعراض، فاختلاف الجواهر أو اتفاقها إنما هو لما فيها من الأعراض، فما دامت الجواهر جنس واحد وهي التي تتكون باجتماعها الأجسام فكذلك الأجسام هي متجانسة أيضاً في أصلها وإنما تختلف صورها وأحكامها تبعاً لما يقوم بها من الأعراض .

ومثل تجانس الجواهر وتماثلها ما يتعلق بكونها متحيزة وهو أخص صفاتها عند المتكلمين كما تقدم واستخدم هذا الأصل أيضاً لنفي وتأويل كثير من الصفات والأفعال الثابتة لله تبارك وتعالى لأن إثباتها يقتضي التحيز الذي هو من صفات المحدثات عند المتكلمين فينزه الله تعالى عنه.

وقد اعترض النظّام من المعتزلة وابن حزم الظاهري على هذه النظرية باعتبار أن لا حقيقة لها في الواقع ولا ينتظم اعتبارها عقلاً، فيقول ابن حزم: "ثم قال لهم: أخبرونا عن الجزء الذي ذكرتم أنه لا يتجزأ وهو قولكم في مكان لأنه بعض من أبعاض الجسم، هل الملاقي منه للمشرق هو الملاقي للمغرب أم غيره؟ وهل المحاذي منه للسماء هو المحاذي منه للأرض أم غيره. فيرى ابن حزم أن وجود الجوهر الفرد ممتنع لأن كل جسم متحيز لا بد له من أوجه وجهات، فإن ثبت له عدة أوجه ثبت إمكان انقسامه لثبوت وجود عمق فيه وإن كانت كل أوجهه واحدة ثبت أنه ليس بجسم.

والراجح في هذه المسألة هو قول ابن حزم الأندلسي إذ أن إثبات جوهر لا ينقسم ، لا ينتظم عقلاً، لأن افتراض جزء لا يتجزأ لا طول له إذا ضم إليه جزء آخر لا يتجزأ فإما أن يحدث لهما طول، فيثبت أن لكل واحد منهما طولاً، وما ثبت له ذلك ثبت له جواز التجزء والانقسام، وإما أن لا يحدث لهما طولاً بإضافة جواهر فردة أخرى، فيتبين أنه وهم وخيال لا حقيقة له، وهو إنكار للحس والواقع، فإن ما قيمته صفر إن انضاف إليه صفر آخر بقيت القيمة صفر.

حدوث الأعراض:

فالعالم ينقسم إلى أعيان وأعراض، فكل موجود ينقسم إلى جواهر وأعراض، فالأعراض تحتاج إلى ذات تقوم بها لا ينفصل عنها، وحيث أن الأعراض متغيرة، ينتج عن ذلك أنها حادثة، وكل ما قام به الحادث فهو حادث، فدل ذلك على حدوث العالم، وكل حادث لا بد له من محدث قديم لا تقوم به الأعراض، وهذا المُحدث هو الله سبحانه وتعالى. وقد نسبت هذه الطريقة لسيدنا إبراهيم عليه السلام حين قال عن الكوكب: (لا أحب الآفلين) سورة الأنعام:76، أي عدم ثنائه على الذي تتعاقب عليه الأحوال، ويعتريه التغير والزوال باستحقاق الربوبية، فاستدل إبراهيم عليه السلام بتغير الأعراض على أنها غير صالحة لأن تكون صفات لله سبحانه وتعالى. وقد استدل الأشاعرة على هذا الحدوث بأكثر من آية من آيات القرآن

الكريم، حيث نبه الله تعالى على هذه الفكرة بقوله: (أم خلقوا من خير شيء أم هم الخالقون) سورة الطور:35، وفسرها الإمام الإسفراييني بقوله: "معناه أم خلقوا من غير خالق، كأنه قال من غير شيء خلقهم، لما تقرر من استحالة ثبوت ما ثبت بوصف الخلق من غير خالق ولا صانع. "

وقد استخدم المتكلمون في دليلهم قياس الغائب على الشاهد لإثبات أن كل فعل لا بد له من فاعل، وهذه تعد معرفة ضرورية أولية، حيث أن الثابت في الشاهد أن كل فعل له فاعل، كل حادث له محدث، وقد ذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة إلى أن إرجاع حدوث الأجسام إلى محدث مأخوذ من الشاهد المعاين، فيقول: "إن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، وكل ما شركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدوث، فيجب احتياجها إلى محدث فاعل. "

فهذا الدليل يستند إلى مبدأ السببية الفاعلة لأنه لا يتصور وجود صناعة بدون صانع، وكتابة بدون كاتب، فهو يعد منهجاً طبيعياً، تبدأ من التأمل في العالم ونظامه، باعتبار أنه فعل للخالق، ومن ثم فهو دليل يدل عليه بحيث يكون الابتداء من المخلوق، والانتهاء بالخالق.

ثالثاً: ورود الأدلة بتصديق الشرع بالنص والإجماع:

ذهب الأشاعرة إلى مخالفة المعتزلة في معرفة الله تعالى وقالوا بأنها تكون بالشرع والنص والإجماع إذ أن حكم العقل معزول عن معرفة الله تعالى بالاستقلال، كما أوردنا سابقاً، وملخص هذا البرهان أن وجود الله تعالى لا بدّ أن يثبت بالخبر الصادق عن الله سبحانه وتعالى والسنة النبوية المطهرة، المنقولان إلينا بالتواتر، المجمع على تواترهما، بوجوب النظر في المخلوقات للاستدلال عليها على وجود الخالق سبحانه وتعالى.

يقول الإمام الباجوري: "من أظهر الله المعجزة على يده كان صادقاً في خبره، وكل من كان كذلك كان خبره موجباً للعلم، فينتج: أن خبر الرسول يحصل منه العلم." وهي ما سماها الدكتور البوطي طريقة التدرج من الأدنى، فإذا قرأ الإنسان القرآن الكريم وما ورد فيه من أخبار عن وجود الله سبحانه وتعالى والحث على النظر لمعرفته سبحانه تبين لنا أن مصدره من الله تعالى، واستدل بذلك على صدق النبي صلى الله عليه وسلم سواء بالمعجزات أو بالعجز عن تحدي القرآن الكريم، فيؤول الأمر بدليل التلازم والقياس والاستقراء التام، إلى المعرفة الضرورية والإيمان بوجود الله تعالى، طبقاً لما يقوله القرآن الكريم عن نفسه، وطبقاً للمعجزات والخوارق المؤيدة والتي في مقدمتها القرآن الكريم .

وهو مع اعتبار النص مصدراً يقينياً للعلم، ذهب الأشاعرة إلى أنه علم استدلالي يفيد القطع بالنظر كذلك، فإن خبر الآحاد عندهم لا يفيد العلم، وكذلك الخبر المتواتر لا يفيد العلم إلا بعد النظر والاستدلال إلى كونه متواتراً، واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات، فيقتضي أن يكون العلم الحاصل عنه علم ضروري كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات، فيكون العلم الضروري عندهم حاصلاً بشرطين:

1- إدراك المعاني وأنها على الوجه الذي قصده به الله تعالى أو النبي صلى الله عليه وسلم.

2- وثبوت نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم عن طريق التواتر.

وهذين الشرطين يثبتان عندهم بطريق الإجماع، نص الإمام الإيجي على ثبوت العلم الضروري بالخبر، بالشرع النص والإجماع. يقول الإمام النسفي: "وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده، بل بالنظر في الأدلة على كون الإجماع حجة. " وقد تقدم إثبات دليل الأشاعرة في اعتبار النظر الصحيح بالشرع والنص والإجماع.

لوازم إثبات وجود الله تعالى عند المتكلمين

بعد أن ثبت عند المتكلمين أن وجود الله تعالى واجب من خلال النظر والاستدلال، والشرع بالنص والإجماع، بحث المتكلمون في لوازم إثبات واجب الوجود التي تثبت لواجب الوجود بثبوت وجوده، وقد لخصها الإمام الغزالي في عشر دعاوى اتفق على مجملها أكثر المتكلمون واختلفوا في واحدة هي رؤية الله تعالى، فأثبتها الأشاعرة والماتريدية باعتبارها من متعلقات الوجود، ونفاها المعتزلة باعتبارها من النقائص التي ينبغي نفيها عن الله تعالى، وبالنظر إلى هذه الدعاوى نجد بأنها تتلخص في:

أولاً: إثبات وجوده سبحانه وتعالى بما مرّ معنا في المباحث السابقة، بطرق الاستدلال النظري والشرعي .

ثانياً: أنه سبحانه وتعالى إن ثبت أ نه واجب الوجود، يثبت له أنه قديم غير مسبوق بعدم، بذاته وصفاته، واستدلوا على ذلك بامتناع تسلسل العلل في الإيجاد، وانتفاء حوادث لا أول لها، ولا بدّ أن تنتهي الحوادث إلى قديم خلقها بالضرورة .

ثالثاً: أن واجب الوجود إذا ثبت له القِدم استحال عليه العدم: وبين الأشاعرة بأن العدم ليس له ماهية وحقيقة، فهو لا شيء عندهم، فلا يمكن أن يحل المعدوم بالموجود لعدم ذاتيته، وإنما بحث الأشاعرة بدخول العدم على الوجود، فقالوا بأن دخوله لا بد له من مرجح رجحه، وهذا المرجح:

- لا يصح أن يفعل العدم بقدرته: وهو محال لأن القدرة تتعلق بالممكنات لا بالواجبات، والقدرة تفعل الأشياء والعدم ليس بشيء.
- ولا يصح أن يعدمه موجود آخر، لأن ما سواه ممكن الوجود لا يمتلك ترجيح وجود ذاته من العدم، ولا يمتلك ترجيح إعدام ذاته بعد وجودها، فلا يمكنه ترجيح وجود أو إعدام ما هو واجب.
- و لا يصح افتراض قديم آخر كان موجداً معه في القدم لم يعدمه قديماً وأعدمه الآن، لثبوت دليل التمانع، بعدم اجتماع قدرتين من واجبين قديمين، لأن في ذلك اجتماع الضدين.
- ولا يصح أن يقال إن القديم فقد شرطاً من شروط وجوده، لأن هذا الشرط إما أن يكون ممكناً فلا تأثير له على القديم، ولا يصح أن يكون قديماً لتلازم العدم بتحقق الشرط .

فثبت بذلك استحالة العدم على ما ثبت له القِدم .

رابعاً: استحالة التحيز في ذات القديم: واتفق المتكلمون على استحالة أن يكون واجب الوجود متحيزاً في جهة، لأن المتحيز لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه، ومعلوم أن الحركة والسكون أمر حادث، وما قامت به الحوادث فهو حادث لتعاقب مرجحات الوجود والعدم، وقد ثبت نفيها في حق واجب الوجود، فيثبت بذلك انتفاء التحيز بحقه سبحانه وتعالى.

خامساً: أن واجب الوجود سبحانه وتعالى ليس بجسم: لأن كل جسم متألف من جواهر، ويستحيل في حق واجب الوجود أن يكون جوهراً للزوم التحيز في الجهات كما مر سابقاً، و ل و كان جسماً لكان مقدراً بمقدار مخصوص، ويجوز أن يكون أصغر من المكان أو أكبر منه، ويكون مفتقراً إلى مخصص ومكان يكون فيه، فيصبح محتاجاً لذلك المكان وهو محال في حق الله تعالى.

سادساً: أن واجب الوجود سبحانه وتعالى ليس بعرض ولا تقوم به الأعراض: لأن العرض لا وجود ذاتي له وإنما يقوم بالذوات، والله سبحانه وتعالى قائم بذاته العلية، مستغنٍ عن الذوات .

سابعا: أن الله سبحانه وتعالى ليس بجهة، إذ ما كان في جهة كان محتاجاً لها، والجهة أمر نسبي لا يعقل إلا إذا أضيف إلى متحيز، والله تعالى يتنزه على الاحتياج إلى المكان والجهة والتحيز.

ثامناً: أنه سبحانه وتعالى غير مستقر على العرش استقرار مكان، لأن في ذلك نسبة التحيز والمكان لله سبحانه وتعالى، فهو إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً له، وكل ذلك لا يجوز بحقه سبحانه وتعالى لأنه ليس بجسم، إذ لا يستقر على الجسم سوى الجسم، وقد وضح المتكلمون ومنهم الإمام الغزالي معنى قوله تعالى)الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى(بأنه علو مكانة لا علو مكان.

تاسعاً: أنه تعالى مرئي: بناء على قاعدة أن كل موجود يصح أن يرُى، والله موجود، إذن الله يصح أن يرُى، بل قال الإمام الغزالي بوجوب رؤية الله تعالى باعتباره واجب الوجود، وذات واجب الوجود مستعدة لأن تتعلق الرؤية بها، ولا مانع ولا محيل لذلك.

عاشراً: أن واجب الوجود واحد، وهو سبحانه واحد لا من حيث العدد، وإنما من جهة أنه لا شريك له، وهو سبحانه واحد في ذاته، فهي لا غير مركبة، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله، واستدل المتكلمون على ذلك بدليل التمانع، وهو المشار إليه في قول الله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلهة إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا) الأنبياء: 22، وهذا الدليل يقوم على مقدمات ونتائج، يمكن تلخيصها بما يلي:

- أنه لو أمكن إلهان صانعان قادران على الكمال والاختيار، فأراد أحدهما أن يخلق أمراً فإما أن تجتمع إرادتهما وإما أن تختلف، فإن اجتمعتا على مقدور واحد، لزم أن يجتمع مقدور واحد تحت قدرتين فتكون إرادة وقدرة كل واحد منهما ناقصة في جزء من المقدور المخلوق، فيمتنع كونهما إلهان.

- وإما أن تفترق إرادتهما، فيريد أحدهما الخلق ويعارضه الثاني، فإما أن تقع الإرادتان فيجتمع الضدان وإما أن تقع إرادة أحدهما فيدل على عجز الآخر وانتفاء كونه إلهاً .

المحاضرة الرابعة عشر

المدارس الاربعة

أولا: المدارس الفلسفية الاغريقية

إنّ مجال الفلسفة الميتافيزيقية Metaphysicيركّز على طبيعة الواقع، وإيجاد الرابط بين كلٍّ من مجالي الفكر والتجربة، وأهم المدارس الفلسفية ضمن هذا المجال هي كلٌّ من المثاليّة والواقعيّة؛ المستمدتان من الفلاسفة اليونانيين القدماء، أفلاطون وأرسطو، والتجريبيّة والوجودية؛ الأكثر معاصرةً من السابقتين .

1- المثاليّة Idealism: مبدأ هذه الفلسفة هو أن الأفكار هي الحقيقة الوحيدة الصحيحة، وهي الشيء الوحيد الذي يستحق المعرفة، وتركيزها ينصبّ على التفكير الواقعيّ في العقل . يعُتبر أفلاطون عرّا ب هذا المذهب، حيث تبنّى هذا النهج حوالي 400 عامٍ قبل الميلاد في كتابه الشهير، الجمهورية Republic
2- الواقعيّة realism فكرة هذه الفلسفة تقوم على أن الواقع مستقلٌّ عن تفكير العقل البشريّ، وأن الحقيقة مبنية على الأشياء الماديةّ المحسوسة. يعُتبر أرسطو ـ تلميذ أفلاطون ـ والذي انفصل عن مدرسة معلمه المثاليّة، مؤسس الفلسفة الواقعية والمنهج العلمي.
3- التجريبية أو البراغماتيّة Pragmatism/Experientialismيعتقد أتباع هذه المدرسة أن الأشياء الحقيقيّة هي فقط تلك التي تتم تجربتها، وأن المعرفة تأتي من الخبرة، وعلى عكس كلّ من المدرستين السابقتين، فإن البراغماتيون يؤمنون أن الواقع ليس ثابتاً، بل يتغيرّ باستمرارٍ، وأننا نتعلمّ بشكلٍ أفضل من خلال تطبيق تجاربنا وأفكارنا على المشاكل التي تواجهنا. البراغماتية مستمدة من تعليم تشارلز ساندرز بيرس)Charles Sanders
4- الوجوديّة Existentialism: في الأساس، تراهن هذه المدرسة على الإنسان ووجوده، وليس على فلسفة الأفكار ،فهي فلسفة الوجود التي ترفض أولوية الجوهر، وتعتبر الإنسان نتاجًا موجهًا ذاتيًّا، وحده في الكون وبدون الله، وتسعى لكشف المعنى الميتافيزيقي للإنسان، وينصب تركيزها على الحرية، وتنمية الأفراد، ليصبح للحياة معنى، وتعتبر المدرسة الفلسفية الأكثر ثباتاً على الإطلاق . ويعتبر سورين كيركغوجارد) - Soren Kierkegaard 1813مؤسس الوجودية

ثانيا: المدارس الفلسفية الاسلامية

بعد أن عرضنا نبذة عن سيرة الفلسفة الإسلاميّة، لا بأس بالإشارة إلى أهمّ المدارس الفلسفيّة التي سادت في الأوساط العلميّة الإسلاميّة، وتأثرّ بها الحكماء المسلمون. وقد درج الباحثون في تاريخ الفلسفة لا سيما الإسلاميةّ على التعرّض لهذه المدارس العلميّة. وقد اتضحت الفروق بين هذه المدارس بشكل أكثر كلمّا ترسّخت فلسفة جديدة وكثر مناصروها ومحاربوها، ممّا ساعد على البحث والتنقيح لإثبات ميزات الفلسفة البديلة وكشف عيوب الفلسفة المناوئة. ومن أبرز تلك المدارس: الفلسفة المشّائيّة، الفلسفة الإشراقيّة، وفلسفة الحكمة المتعالية.

1- الفلسفة المَشّائية:

سبب التسمية: ينُقل عادةً لتسمية هذه الفلسفة بالمشّائية سببان أساسيان:

1- ما يذكره صاحب الملل والنحل "أمّا المشّاؤون بشكل مطلق فهم من أهل لوقين وأفلاطون لاحترامه الحكمة كان يعلمّها دائماً وهو في حال المشي، وتبعه على ذلك أرسطو، ومن هذا الباب سُمي)والظاهر أنّه أرسطو(وأتباعه بالمشّائين ".
2- إنّ أتباع هذه المدرسة يتبّعون المنهج العقليّ- على ما سيأتي توضيحه - وهو أنهّم يسيرون من المقدّمات ليشكّلوا الدليل حتى يصلوا إلى النتيجة، وهم يرفضون أيّ منهجٍ آخر، ولهذا المشي العقليّ وسموا بالمشّائين. "وإذا أردنا أن نستعمل كلمةً وتسميةً تحمل في طيّاتها طريقتهم الفلسفيّة فلا يوجد أفضل من كلمة الاستدلاليين ".

المُعلّم الأول :

استطاع أرسطو وهو تلميذ أفلاطون، وكبير فلاسفة اليونان، أن يؤسّس مدرسةً فلسفيّةً عظيمة، سيطرت على التفكير البشريّ بشتى اتجاهاته لفترة قرونٍ متواليةٍ، وما ذلك إلا للأسُس المنطقيّة والعقليّة التي وضعها في قالبٍ علميٍّ دقيقٍ. ويعود الفضل الكبير في تدوين هذه القواعد، وإخراجها من فطرة التفكير البشريّ السليم إلى حيزّ التقنين والقواعد، لتشكل علماً مستقلاً، وقواعد عقليّةً يرجع إليها في فصل الخصومات، ويبنى على أساسها الفكر الصحيح، والاستدلال القويم، يعود ذلك كلّه إلى أرسطو، ولذلك حاز لقب المعلّم الأول. ولم يزل الكثير من قواعد هذه المدرسةِ التي أسّسها يعُمل بها إلى عصرنا الحاليّ .

الفلسفة المشائيّة في الأوساط الإسلاميّة :

انتقلت هذه الفلسفة من اللغة اليونانيةّ إلى الأوساط العربيّة على يد المترجمين في عهد الترجمة الإسلاميّة. وكان من أبرز الفلاسفة العرب المسلمين يعقوب بن إسحاق الكنديّ، إلا أنّ "دوره لم يتجاوز الشرح والتفسير بالنحو الذي يجعلها مطابقةً مع الأفكار الأساسيةّ في الدين الإسلاميّ ".

وظلّت الحركة الفكريّة في الأوساط الإسلاميةّ تتناقل أفكار حكماء هذه المدرسة، ترجمةً وشرحاً وتفسيراً، حتى جاء دور العلمَين الكبيرين، أبي نصر الفارابي الملقّب بالمعلّم الثاني، وأبي علي بن سينا الملقّب بالشيخ الرئيس، وهو رئيس المدرسة المشائيّة في الفكر الإسلاميّ. فقد استطاع هذان العلَمَان - بعد هضم الفلسفات والأفكار السابقة والمطروحة ونقدها - تطويرَ كثيرٍ من الأصول الفلسفيةّ حتى بلغت المدرسة المشّائية الرشد والكمال المطلوب .

لم يكن للفلسفة قبل هذين العلمَين كيان مستقل عن فلسفة أرسطو، وسائر الفلسفات المنقولة. لكن بالجهود الجبّارة التي بذلاها خرجت الفلسفة ككيانٍ مستقلٍّ في الأوساط الفكريةّ الإسلاميّة، وروّجا لهذه الفلسفة بشكلٍ كبيرٍ جدّاً ولذلك استحقّا بكل تقديرٍ هذه الألقاب التي أضُيفت إليهما .

ميّزات المدرسة :

إنّ لكلّ مدرسةٍ طريقةَ تفكيرٍ خاصةً بها، وأسلوبَ بحثٍ يختلف عن المدارس الأخرى، لذلك بقواعدها وطريقتها وأسلوبها تشكل مدرسةً مستقلّةً. ومن الضروري جدّاً التعرّف إلى خصائص وميزّات كلّ مدرسةٍ على حدةٍ، ليمكن تمييزها وأتباعها عن الأخرى، وعلى هذا فالمدرسة المشائيّة تمتاز بعدّة خصائص وميزّات:

1- المنهج العقليّ الذي يعتمد عليه في تحقيق المسائل الفلسفيةّ، حتى في المسائل المتعلقّة بالأخلاق والسياسة، فإنّ هذه المدرسة حاولت أن تستخرج مسائلها من المبادئ العقليةّ عبر الطرق المنطقيّة. ومن هنا نجد أنّ المحور الأساس الذي يقوم عليه البناء الفلسفيّ لمدرسة الشيخ الرئيس هو حاكميّة المنهج العقليّ. ونجد من أهمّ الخطوط العريضة العامة التي تحكم هذا النوع من التفكير، هو الموقف السلبيّ تجاه المكاشفة والشهود. وهي تبتنى على أن الطريق الوحيد للمعرفة هو العقل، وأن طريق إثباتها للآخرين هو الاستدلال العقليّ لا غير .
2- إنّ الروح العامّة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيّات خصوصاً، وبأبحاث الفلسفة الأولى عموماً. ويبدو ذلك واضحاً من خلال مراجعة أبحاث هذه الفلسفة، ومؤلفاتها .
3- تحاول هذه الفلسفة أن تربط أبحاثها الفلسفيّة بقضايا الإنسان، لذلك نجدها تهتمّ بالقضايا الأخلاقيةّ، وانتقلت هذه المسألة إلى الفلاسفة المسلمين، فجعلوا ذلك من صميم أفكار فلسفتهم الأساسيّة. وهذا يعني وجود بعدٍ عمليّ طُعِّمت به الفلسفة النظريةّ لمعالجة مشاكل الحياة الإنسانيةّ .

فلاسفة هذه المدرسة:

يمكن أن نذكر أهمّ الفلاسفة المسلمين الذين ينتمون إلى المدرسة المشائيّة، ونعدّ منهم يعقوب بن إسحاق الكندي، أبا نصر الفارابي، أبا علي بن سينا، الخواجة نصير الدين الطوسي، ابن رشد الأندلسي، وابن باجة الأندلسي، ويعتبر الشيخ الرئيس هو الفيلسوف الكامل والبارز لهذه المدرسة.

والأعم الأغلب من كتب هؤلاء الفلاسفة يبتنى على المنهج العقلي والاستدلالي، ونذكر منها بعض كتب الشيخ الرئيس كالإشارات والتنبيهات، وقد شرح هذا الكتاب الشيخ الطوس ي وغيره، وكذلك كتب: الشفاء، التعليقات، المباحثات، المبدأ والمعاد، النجاة، وعيون الحكمة.

الموقف من الشريعة:

وبما أنّ هذه الفلسفة قد تبناها هؤلاء الفلاسفة المسلمون، شرحاً وتكميلاً وتدعيماً وبناءً جديداً، فمن المفروض أن تأخذ هذه الفلسفة طابعها الإسلاميّ، وتكون موافقة في أصولها العامة وخطوطها الكليّة لأفكار الشريعة الإسلاميّة . لذلك كان أتباع هذه الفلسفة بصدد المطابقة بين المقولات الفلسفيّة التي يتبنونها نظريّاً وبين معطيات الشريعة التي يعتقدون بها عملياً، وما ذلك إلا لأنهّم كانوا عباقرةً مسلمين قبل أن يكونوا فلاسفةً مشّائين. ومن هنا لا يمكن أن نعتبر هذه الفلسفة أنها فلسفة عقليةٌ محضةً ولا تعتني أبداً بالمطابقة بين محتواها وبين الشريعة محتواها للشريعة السمحاء.

تقويم هذه المدرسة:

"يمكن القول: إنّ المدرسة المشائيّة لم يحالفها التوفيق كثيراً في هذا المجال، بالأخص في البحوث المرتبطة بعلم النفس الفلسفي، وعلم المعاد، وكذلك ما يرتبط بالمنشآت الوجوديةّ التي سبقت عالمنا المشهود، وغيرها من المسائل الأساسيّة الكثيرة التي أخفقت في تحقيقها فلسفيّاً وعقليّاً ".

ولعلّ أبرز أسباب هذا الإخفاق هو اعتمادهم على القواعد العقليّة التي أسّسوها، ومعاملتهم لها معاملة النصوص المنزلة التي لا يمكن المساس بها، وأنهّا قضايا عقلية ضرورية لا تقبل الخطأ ولا النقد ولا التمحيص. ولذلك أخذوا بالتفكير بالمعطيات الشرعيةّ والدينيّة، محاولين تطبيقها على هذه القواعد الفلسفيّة المعصومة بنظرهم، فوقعوا في إشكاليّة "وورطة تأويل النصوص الدينيّة بما ينسجم مع النتائج العقليّة ".

فكأنّ التفكير الباطنيّ لهؤلاء الفلاسفة يعتمد على أنّ معطيات العقل لا تقبل البحث والنقد، بخلاف المعطيات الشرعيّة، حيث تقبل الأخيرة التفسير والتأويل والتطبيق، فابتعدوا بذلك عن ظواهر الشريعة، فواجهوا تيّاراً فكريّاً من المتكلمّين المسلمين يتهّمهم بعدم رعاية حرمة ظواهر الشريعة، واهتمامهم الشديد بحرمة مقولاتهم العقليّة والمنطقيةّ .

2 – الفلسفة الاشراقية :

يعتبر الشيخ شهاب الدين السهروردي شيخ الإشراق زعيماً لهذه المدرسة في العصر الإسلاميّ. وهو ينسب في أول كتابه "حكمة الإشراق" امتداد هذه المدرسة لجماعة من الفلاسفة المتقدمين اليونانيين أمثال فيثاغورس وأفلاطون، معتبراً أنهّم كانوا من دعاة الحكمة الذوقيّة الإشراقيّة، زاعماً أنّ أفلاطون هو شيخ الإشراقيّين. ونحن لا يهمّنا مدى صحّة هذا

الزعم، وأنّه كان بصدد تأييد فلسفته هذه بانتسابها للحكماء السابقين أم لا، وما يهمّ هو أنهّ أسّس مدرسةً في الأوساط الإسلاميّة، تختلف عن المدرسة المشائيّة، عُرفت بإسمِ المدرسة الإشراقيّة، أو بفلسفة الإشراق .

سبب التسمية:

الإشراق يعني انبثاق النور. ومن خلال هذه الكلمة أراد أصحاب هذه المدرسة أن يبيّنوا المنهج الذي يعتمدون عليه، بحيث يميزّهم عن المنهج المشّائي. يقول المحققون: إنّ سبب ذلك هو أنّ العلم نور يشُرق في قلب العارف، فهم يعتقدون "أنّ مثل القلب مثل المرآة المجلوّة المصقولة، محاذياً للّوح المحفوظ وما عليه من العلوم والحقائق الإلهيّة، فكما لا يمكن أن يكون شيئا محاذياً للمرآة المصقولة ولا يؤثر فيها، فكذلك لا يمكن أن يكون شيئا محاذياً للوح المحفوظ وهو لا يرى في المرآة القلبيّة الصافية". فهم يدّعون أنهّم بتطهير القلب من أدران الذنوب، وبصقل النفوس من أوساخ المتعلقات الدنيويّة، تشرق العلوم والمعارف في قلوبهم، فيطّلعون على حقائق الأشياء .

ميزّات الفلسفة الإشراقيةّ :

1- العقل والاستدلال المنطقيّ والفلسفيّ، فالسهروردي يقول في كتابه "المشارع والمطارحات": "ومن لم يتمهّر بالعلوم البحثيةّ، فلا سبيل إلى كتابي الموسوم بحكمة الإشراق. وهذا الكتاب ينبغي أن يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصرالموسوم بالتلويحات. "
2- الذوق الفطري وصفاء الباطن، فهذه المدرسة في الوقت الذي تتحرّى فيه الدليل العقليّ والاستدلال المنطقيّ والفلسفيّ، تبتنى على كمال الطالب المعنوي، ورياضته الروحيّة في جلاء الباطن حتى يصفو القلب من الكدورات، فتشرق في أعماقه المعارف. وعلى هذا فإنّ حكمة الإشراق تسعى لإيجاد الرابطة بين عالم العقل والاستدلال وعالم الإشراق، وبعبارةٍ أخرى بين الاستدلال العقلي والشهود الباطنيّ، فهي برز أخ بين الفلسفة المشائيّة والكلام وبين التصوّف، فمزجت بين المنهجين ممّا جعلها مدرسةً مستقلّةً. بل تترقى هذه الفلسفة لتقارن بين المشاهدة والبرهان
3- اعتمادها على ظواهر القرآن الكريم، والسنّة الشريفة، وهذا ملحوظ في كثيرٍ من أبحاثها ومطالبها، فعلى سبيل المثال عند تفسيره للوطن يقول السهروردي: "ومعنى قوله تعالى في كلامه المجيد ﴿يَا أَيَّتهَا النفَّسُ الْمُطْمَئِنةَّ * ارْجِعِي إِلىَ رَبكِّ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾، فالرجوع يقتضي سابقة الحضور، ولا يقال لمن لم يرى مصر: ار جع إلى مصر. وإيّاك أن تفهم من الوطن دمشق أو بغداد وغيرهما، فإنهما من الدنيا، وقد قال الشارع)حب الدنيا رأس كلّ خطيئة(. وعلى هذا تكون هذه الفلسفة قد مزجت بين العقل والشهود والقرآن الكريم والسنّة الشريفة، طبعاً على مستوى النظريّة .
4- سعت هذه المدرسة لتقدّم رؤيةً كونيّةً، عن الوجود والكون والله والآخرة. ومن هنا نجدها تتعرّض لأهمّ النظريآت التي ذكرها أفلاطون، وتدافع عنها بأسلوبها وطريقتها، وهي المثلُ الأفلاطونيّة، والروح، والاستذكار .

تقويم هذه المدرسة:

لقد استطاعت هذه المدرسة أن تتخلّص من المشكلة التي واجهت المدرسة المشائيّة، وأوجدت لقواعدها ورؤيتها أصولاً مستسقاة من أكثر من منبعٍ واحدٍ، وحاولت أن تمزج بين هذه المباني، فتعتمد عليها جميعاً، خصوصاً أن مؤسّسها فيلسوف أف مسل أم مطلّ أع على الكتاب الكريم والسنّة النبويةّ، وقد اطلع على الفلسفات السابقة عليه، وهو كما اشتهر عنه نابغة عصره، وآثاره ومدرسته دلي أل على ذلك. لكن إلى أيّ حدّ استطاعت هذه المدرسة أن تطبقّ النظريّة على الواقع؟ وكم كانت قدرتها على إثبات هذه الدعاوى من استعمال كلّ هذه الأصول في إثباتها ذوقيّاتها ومعارفها؟ إنّ الإجابة على هذا السؤال بحاجةٍ إلى دراسةٍ عميقةٍ لآراء هذه المدرسة، وتتبع نتاجها العلميّ والذوقي، ولكن يمكن القول، بنحو الإجمال: لم تستطع هذه المدرسة أن تحققّ النجاح العملي الذي حقّقته على مستوى التنظير، وإنمّا كان حليف مدرسة الحكمة المتعالية .

أهم كتب السهروردي:

لشيخ الإشراق مصنّفات كثيرة، جُمعت مؤخراً تحت عنوان مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، مؤلفة من خمس مجلدات، تحوي كلّ مؤلفاته ورسائله وكتبه العربية والفارسيّة، وأشهرها: حكمة الإشراق، المطارحات، التلويحات، اللمحات، الألواح العماديّة،هياكل النور، المقاومات. ويمكن القول على العموم إنّ أغلب لغة هذه المؤلفات رمزيّة، لا يمكن فهمها على ظاهرها دون اطلاع على مدرسته واصطلاحاتها ورموزها.

3 – فلسفة الحكمة المتعالية :

يمكن القول إنّ الفكر الفلسفيّ السائد هذه الآونة، ولا سيما في الأوساط العلميّة الإسلاميّة وخصوصاً في الحوزات العلميّة، هو فكر وفلسفة الحكمة المتعالية، التي أرسى دعائمَها وأسّس قواعدَها في القرن الحادي عشر الهجريّ صدرُ الدين الشيرازيّ، الملقّب بصدر المتألهين أو بالملا صدرا. ولا يمكن دراسة هذه الفلسفة من دون إطلالةٍ على الحياة العلميّة لهذا الرجل العظيم.

من هو صدر ؟

ولد في شيراز دون أن تحدّد بالدقة سنة ولادته، من والدٍ صالحٍ اسمه إبراهيم بن يحيى القواميس، وقيل إنهّ كان أحد وزراء دولة فارس. وكان هو الولد الوحيد حيث حظي باهتمامٍ كبيرٍ عند والده، الذي وجّهه لطلب العلم، فبدأ دراسته في شيراز عاصمة الدولة آنذاك. وانتقل بعد وفاة والده إلى أصفهان، وأنفق كلّ ماله الذي ورثه في تحصيل العلم، فتتلمذ على يد الشيخ بهاء الدين العامليّ، الذي وجّهه بعد فترة إلى فيلسوف عصره السيّد محمد باقر الداماد

ميّزات هذه المدرسة :

إنّ المنهج المتبّع في مدرسة الحكمة المتعالية، منهج مختلف عن كلّ المدارس السابقة عليه، فهو ليس منهجاً مشّائياً بحتاً، ولا إشراقيّاً بحتاً، ولا صوفياً، ولا كلاميّاً، "وليست فلسفةً تجميعيّة، بل لها بناؤها الفلسفيّ المشخّص". فكانت مزيجاً من البرهان والوجدان والقرآن، أو قل مزيجاً من العقل والكشف والشرع . ومن مميزاتها:

1- الجمع بين البرهان والوجدان: حيث تتخّذ من العقل أساساً لها، ومن الشهود والمكاشفة أساساً آخر، لكن لا بنحو الفلسفة المشائيّة تنكر على الشهود كلّ النكير، ولا كالصوفيّة يعترضون ويسفهّون العقل أيّ تسفيه، بل هي تحارب من يعتمد على الشهود والكشف فقط، كما وتذمّ من يعتمد على العقل والبرهان فقط. بل يقدّم البحث الفلسفيّ على الشهود الوجدانيّ، شفقةً بالمتعلمّين، وتسهيلاً عليهم، لأنّ الطالب قد لا يقتنع بالمشاهدة ولا يصدّق بها ابتداءً، لكنهّ إذا وجد الدليل البحثيّ العقليّ واقتنع به، ثمّ سمع بالمشاهدة والكشف أمكنه التصديق أكثر.
2- المطابقة بين الشرع والعقل: فلم يقع فيما وقع به المشاؤون من تطبيق الشريعة وتأويلها بما يلائم العقل، ولم يفشل من حيث النتيجة بعدم الحصول على البراهين العقليّة بما يلائم الشريعة كما حصل للإشراقيين .
3- محوريةّ القرآن: إنّ الحكمة المتعالية وجدت كمالها في الجمع بين الأدلّة، البرهان والعرفان والقرآن، وأنّه لا يوجد أي اختلافٍ بينها، وإنمّا هي توافق وانسجام تامٌّ، نعم في مقام المقايسة الداخليّة بين هذه الطرق الثلاث، فإنّ المحوريّة والأصالة هي للقرآن، والآخران يدوران حوله، لا ينفكّان عنه .

تقويم هذه المدرسة:

لقد استطاع "صدر المتألهّين أن يجمع بين الفلسفة والعرفان، واستفاد في ذلك بالسنةّ والقرآن، وبينّ المعارف الذوقيّة في صورة الدليل والبرهان، فتولّد بهذا الترتيب بين مناهج المعرفة منه أج حدي أث، وسمّي بالحكمة المتعالية". واستطاع أن يحقّق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفيّة، أدّت إلى بناء نظامٍ عقليٍّ جديدٍ قائمٍ على أسسٍ برهانيّةٍ يمكنها تفسير العالَم الإمكان يّ وعلاقته بمبدئه المتعالي. "

وقد حسمت هذه المدرسة النزاع بين الفلسفة المشائيّة والإشراقيّة، ولم يعد معنى للصراع بين أرسطو وأفلاطون في هذه المدرسة، حيث وضعت كل مسألةٍ في مكانها، واستفادت من المناهج المعرفيّة كلهّا .