التوجه العالمى نحو الدراسات البينية

[خارطة طريق كلية الآداب نحو العلاقات البينية بين العلوم]

الأستاذ الدكتور

عباس محمد حسن سليمان

أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم عند العرب

وعميد كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله .... أما بعد فأنطلاقًا من اعتقادى الراسخ بالمكانة الخاصة لكلية الآداب، والتى تعد من أكثر الكليات الجامعية التصاقًا بالمجتمع ، وأكثر الكليات التى يقع على كاهلها عامل التغيير والتطوير ، ذلك أنها ببساطة هى مصدر الفكر الإنسانى ، والوعى الذاتى القادر على استنباط أسس التغيير نحو الأفضل ، ومواجهة التحديات الحاصلة على مستوى ما بعد الحداثة والعولمة ، ونظم المعلومات ، ووسائل الاتصال والتكنولوجيا ، إلى ذلك من الأمور المستجدة على مستوى النظرية والتطبيق .

وتهدف هذه الدراسة التي بين إيدينا من تبيان مشكلة حقيقية يواجهها المجتمع العلمي العربي ، والتي تتمثل في سيادة منهج الفصل في الاختصاصات العلمية المختلفة. فأصبحنا نرى العديد من المشكلات التي تتمثل في عدم مجارة تلك العلوم التقليدية لمتطلبات سوق العمل ، الأمر الذي ساهم في زيادة معدلات البطالة في العالم العربي ، والأخطر منها وجود البطالة المقنعة[١]. ومن ثم تتحول هذه الفئة من طاقة إنتاجية رافدة إلى عبء على الدولة والمجتمع[٢].

ويمكن تقسيم التخصصات الجامعية إلى قسمين رئيسيين ، هما : العلوم الإنسانية ، والعلوم التطبيقية. ويوجد حتى الآن في الكثير من الجامعات المصرية والعربية نوع من الانفصال التام بين دارسي هذه التخصصات ، ولا يوجد مجال للالتقاء بينهما . بل حتى داخل القسم الواحد (إنساني أو تطبيقي) ، يوجد انفصال قوي ما بين تخصصات دقيقة تفصيلية. فالمهندس مهندس فقط، والاقتصادي اقتصادي فقط ، ومتخصص الحاسب للحاسب فقط ، لايوجد تنوع ولا يوجد تلاقي. لذلك ، فيعاني سوق العمل المحلي معاناة شديدة مع هذا التخصص العميق ، وهذا الإفراط في التركز العلمي والمعرفي[٣].

---

(١) د. اسلام عبد الله عبد الغني : مستقبل الدراسات البينية في العلوم الإنسانية : (علم الأنثروبولوجيا) نموذجًا ، بحث ضمن المؤتمر الدولي الثالث بعنوان :"مستقبل الدراسات البينية في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، كلية الآداب – جامعة حلوان ، في الفترة من ١٥–١٦ مارس، ٢٠١٦، ص ٥٣٨، ٢٣٩.

(٢) برامج الدراسات البينية واحتياجات سوق العمل ، الغرفة التجارية الصناعية ، الرياض ، ١٤٣٢هـ ، ص١٠.

(٣) المرجع السابق ، ص ١٠ ، ١١ .

إن المشكلة الحقيقية في هذه المرحلة ليست في قبول توظيف خريجي الجامعات وخاصة تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، بقدر ما تتمثل في فقدانهم للمهارات والخبرات المطلوبة لأداء وظائفهم ، فالكثير من منشآت القطاع الخاص في حاجة إلى مهارات خريجي العلوم الإنسانية والاجتماعية ، إلا أنها مع ذلك تتردد في توظيفهم ، لأنهم يفتقدوا لكثير من المهارات البينية ، حيث إنهم لم يقوموا بدراسة سوى تخصصات إنسانية أو اجتماعية فقط ، ولم تتطرق هذه التخصصات من بعيد أو قريب إلى أية تخصصات علمية وتكنولوجية أو تقنية ، يمكن أن تعزز خبراتهم لأداء مهام وواجبات لا تستغنى عنها أي منشأة ، لذلك يواجه خريجي العلوم الإنسانية والاجتماعية صعوبات كبيرة عند توظيفهم بالقطاع الخاص.

ويمكن حصر أهم المسببات وراء غياب وضعف الدراسات البينية بالجامعات المصرية والعربية ، فيما يلي [1]:

١- تدني اهتمامات الأكاديميين بالجامعات بالخبرات التطبيقية ، نتيجة ابتعادهم عن السوق العملي ، فكيف سيستطيع الطلاب الوصول إلى الاحتياجات الفعلية والمهارات التطبيقية المطلوبة بسوق العمل ، إذا كان الأساتذة أنفسهم يفتقدون إليها.

٢- افتقاد الجيل القديم من الأساتذة بالجامعات إلى أسلوب الدراسات البينية ، وإلى الأسلوب المناسب لتعليمه.

٣- افتقاد الرؤية الدقيقة والمناسبة لكيفية بناء الدراسات البينية بالجامعات نتيجة العزلة والانفصال بين الجامعات وسوق العمل.

٤- لا تتم عملية توزيع الطلاب بين التخصصات بحسب متطلبات سوق العمل.

٥- عدم وجود قواعد معلومات حقيقية عن احتياجات سوق العمل.

٦- عدم اهتمام المؤسسات الجامعية الخاصة بما يحتاجه سوق العمل ، وتركيزهم على طرق إحراز أعلى عائد ممكن من الطلاب.

---

(١) المرجع نفسه ، ص١٢.

أما عن تداعيات غياب الدراسات البينية على سوق العمل ، فإنه يمكن تحديد أهمها فيما يلي[1]

١- ارتفاع معدلات البطالة نتيجة غياب شرائح كبيرة من التخصصات البينية المطلوبة غير المتاحة بالسوق المحلي.

٢- زيادة معدلات استقدام العمالة الأجنبية من الخارج بما يحمل الاقتصاد الوطني بتداعيات العديد من المشكلات والصعوبات نتيجة تواجد عوامل اقتصادية أو ثقافية أو غيرها.

٣- تحميل ميزانية الدولة نفقات عالية لتدريب وتأهيل العمالة الوطنية للتوافق مع متطلبات العمل المحلي.

ولما كانت الكلية تهدف أو تسعى إلى تحقيق التواصل مع المجتمع المدنى وإعداد خريجين ذوى مستويات علمية متميزة قادرين على المنافسة فى أسواق العمل المحلى والعربى والدولى، وتحقيق متطلبات التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وتلبية احتياجات السوق، وفتح آفاق جـــــديدة لهم ... فإنى أدعوكم جميعاً إلى تحقيق الملاءمة بين البرامج التعليمية والمقررات الدراسية التى ينبغى أن تدرس بمرحلة الدراسات العليا واحتياجات سوق العمل فى مختلف التخصصات ، ذلك "أن العولمة والمعلوماتية قد فرضت على العالم المعاصر متغيرات وتوجهات عديدة منها :ضرورة الاهتمام بوحدة المعرفة وأهمية تكامل الجهود لتحقيق شمولية الرؤى المستقبلية اللازمة لمواجهة المشكلات والتحديات[2] . وقد أوجب

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٢ ، ١٣.

(٢) يطلق مصطلح التحديات على المتغيرات الناتجة عن التطور العلمي والتكنولوجي والعولمة، والذي شاع استخدامه في الخطاب السياسي والثقافي والتربوي في دول العالم الثالث. ولذلك فهو يشير إلى عدم قدرة هذه الدول على التعامل مع متغيرات العلم، وعدم قدرتها على المنافسة في السوق الاقتصادية الجديدة في الوقت الذي أصبحت فيه هذه المتغيرات قوي لتقديم الدولة المتقدمة، أصبحت معوقًا لنمو الدول النامية ، التي لا تستطيع ملاحقة التطور واستيعاب الجديد من العلم والتكنولوجيا، ولا تستطيع منع تأثير هذه المتغيرات على الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية عن مجتمعاتها. (عماد الدين أحمد المصبّح: دور التعليم والتربية وتطور المعرفة التكنولوجية في تحقيق التنمية البشرية ، ورقة مقدمة إلى ورشة العمل حول تحديات التنمية البشرية في الوطن العربي ودور النقابات في مواجهتها وتوفير فرص عمل للشباب ، في الفترة ٢٢ – ٢٠٠٦/٤/٢٧م ، دمشق ، ص١٦).

ذلك ضرورة تطوير نظم التعليم على كافة مستوياته ومراحلة ، ولا سيما منظومة الدراسات العليا للتعليم العالى ، وذلك سعيًا لتحقيق وحدة المعرفة والاقتصاد فيها[١].

خارطة المعرفة فى عصر العولمة وثورة المعلومات :

تمثل العولمة globalization اليوم ظاهرة عالمية ، موجّهة ، ومؤثرة في الحقائق والوقائع الحياتية المعاصرة. وهي الآن – أي العولمة – القوة الرئيسة التي تقود البشرية ككل إلى المستقبل، وتعدها لمعطيات ومتطلبات القرن الواحد والعشرين . وأصبح من الواضح أن معظم التحولات الاقتصادية والسياسية والعلمية والثقافية المذهلة والمتسارعة التي يشهدها العالم هي : إما سبب من أسباب العولمة ، أو أنها مجرد نتيجة من نتائجها الضخمة والعميقة. كل المجتمعات – بما في ذلك أكثرها رغبة في الانعزال – تعيش حاليًا وبدرجات متفاوتة عصر العولمة. كما أن كل الدول ربما في ذلك أكثرها ميلاً للتقوقع – معنية اليوم بالعولمة شاءت أم أبت . لكن في الوقت الذي يتجه فيه الكل نحو العولمة ، فإن البعض يبدو مندفعًا نحوها بسرعة فائقة، ومن دون تردد ، وبحماس ما بعده حماس ، في حين أن البعض الآخر يبدو وكأنه يحبو نحوها ببطء شديد وبتردد وربما بتخوف وبخطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء[٢].

لم تقتصر آثار ظاهرة العولمة وأبعادها على مجرد التأثير في الواقع وإنما جاوزت ذلك أيضًا إلى التأثير في عملية المعرفة بصفة عامة من حيث أدوات اكتساب المعرفة ، ومن حيث غاياتها، وكذلك من حيث مناهجها [٣]. لذلك سعي منظرو العولمة إلى صنع آليات خاصة بها من أجل تفعيل دورها المعرفي، فتركز هذا الجهد على مجال التعليم باعتباره الوسيلة التي يمكن من خلالها نشر أفكار العولمة. فالتعليم هو المدخل الرئيس لمواجهة تداعيات العولمة وامتلاك رؤية واضحة لبناء إنسان متجدد قادر على فهم العولمة وتحدياتها.

---

(١) د. أحمد أبو الحمائل : رؤية استشراقية لمستقبل التخصصات البينية للدراسات العليا الجامعية في عصر المعلوماتية ، بحث ضمن مؤتمر المعلوماتية وقضايا التنمية العربية ، المركز العربي للتعميم والتنمية ، مارس ٢٠٠٩م ، ص١

(٢) د. محمد أحمد عبد القادر : الفكر الإسلامي المعاصر (الواقع – والمأمول) ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ٢٠٠٩م ، ص ٣٢.

(٣) ممدوح محمود منصور : العولمة (دراسة في المفهوم والظاهرة والأبعاد) ، أليكس لتكنولوجيا المعلومات ، الطبعة الثانية ، الإسكندرية ، ٢٠٠٤ ، ص ١٥٢.

وتؤكد الحقائق الأكاديمية على أهمية التعلم وضرورته في عصر العولمة ، إذ يعد – بمضمونه المعرفي – قوة دافعة للمجتمع لتنوير العقول وتحقيق النهضة الاقتصادية وتفعيل مختلف البرامج التنموية، وإحراز العديد من المكاسب الاجتماعية والثقافية. ولذلك فإن قوة المجتمع تستمد أساسًا من قوة النظم التعليمية، كما أن نراءه يعتمد على حُسن استثمار العناصر البشرية التي يتم تأهيلها وتزويدها بالمعارف كافة وبمختلف المواد التعليمية[١].

ومن ناحية أخرى ، فقد صاحب ظاهرة العولمة ثورة علمية وتقنية لم يشهدها تاريخ البشرية، إذا ما قيست هذه الثورة وقورنت بسابقاتها من جهة السرعة والحجم والقوة في التأثير ، فوتيرة المنجزات العلمية والتقنية ومعدلات سرعتها تكاد تخطف البصر وتذهل العقل وتأخذ الألباب، ويطلق على هذه الثورة "الثورة التقنية الثالثة" تمييزًا لها عن الثورتين السابقتين: الصناعية الأولى في أوائل القرن العشرين، والصناعية الثانية في منتصف القرن العشرين[٢].

وتتضح معالم التقدم التقني في تلك التحولات التي تحققت في مجالات عديدة تشمل أولاً الحاسيبات الإلكترونية الدقيقة، الإنسان الآلي، صناعة المعلومات وتقنية الفضاء، وهذه تندرج تحت مسمى ثورة التقانة والمعلومات. وثاني هذه المجالات استخدام منجزات علم الأحياء: الهندسة الوراثية وأبحاث الفضاء ، وهذه تسمى ثورة التقانة الحيوية. وثالث مجالات التقدم التقني هو مجال تخليق المواد الجديدة وإحلالها محل المواد الطبيعية القديمة على أساس التقانة الكيماوية والبتروكيماوية، وترشيد الاستخدام للموارد الطبيعية وخاصة مواد الطاقة، وهذه هي تقانة المواد[٣].

إن هذا التقدم العلمى التقنى أدى بدوره إلى تحول المجتمع الإنسانى من مجتمع صناعى إلى مجتمع المعلومات وهذا التحول يمكن أن يعد امتداداً للمرحلة الصناعية مع الفارق أن اقتصاد المجتمعات فيها يعتمد بصورة أساسية على الصناعات المعلوماتية وليس على الصناعات الثقيلة التقليدية ، ويقصد

---

(١) د. لبنى حسين العجمي : امتداد تأثير العولمة على التعليم في الوطن العربي ، ص٢.

(https:sites.google.com.socioalger)

(٢) د. عوفي مصطفى، براهمي صباح: الجامعات العربية بين الواقع وتحديات العولمة ، (مقال ضمن مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد التاسع) ، جامعة باتنة ، الجزائر ، ٢٠١٢م، ص٢٥٤.

(٣) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

بالصناعات المعلوماتية تلك الصناعات التى تتعامل مع المعلومات بدءًا من جمعها ، تحليلها ، تنسيقها ، تسويقها ، وبيعها للمستهكين فى هيئة بضائع أو خدمات . وهذه المرحلة تحتاج إلى عقلية جديد تستطيع التعامل معها، ومن ثم تحتاج إلى تربية جديدة ، وإلى تعليم لعصر المعلومات بدلاً من تعليم عصر الصناعة والزراعة . وهذا العصر الجديد الذى نقف اليوم على أولى درجاته يفرض علينا مطالب جديدة ويتيح لنا إمكانيات جديدة ، وهذا هو التحدى الكبير الذى يواجه التعليم .

ولقد تنبأ آلفين توفلروزوجته هايدى – منذ الثمانينيات الماضية – بظهور عصر المعلومات عن طريق الانترنت ، وذلك فى كتابهما "الموجة الثالثة "وفيه يشرحان كيف أن الحضارة الصناعية الحديثة ، التى تقوم على الانصياع الاجتماعى والقوة الفيزيقية ، سوف تحل محلها ثقافة جديدة ترتكز على المعلومات وعلى تكنولوجيات تعتمد كلية على إبداعات العقل البشرى لدى الأفراد ، وأن التحول من العصر الصناعى إلى عصر المعلومات يمثل ثورة حقيقية بكل المعايير ، نظرًا لما سوف يترتب على ذلك الانتقال من نتائج خطيرة للغاية[١] .

وليس أدل على ازدياد أهمية المعرفة العالمية وفعالية طرق الاتصال ، فإن المناطق التي كانت معزولة بفعل صعوبة الاتصالات ونقص المعرفة ، أصبح من السهل عليها الحصول على المعلومات والاتصال والقيام بالأعمال إلكترونيًا. ومع تطور تكنولوجيا الاتصالات، أصبح لدينا مجموعة من الأدوات لاستخدامها في التعليم. فلم نعد بحاجة إلى الاعتماد الكلي على تحريك الطلبة والأساتذة حول العالم ، فبإمكاننا الاستفادة من وسائل الاتصال التكنولوجية الحديثة لزيادة التعاون بين الدول[٢].

الثورة العلمية والتقنية والمعرفية – إذن – قد أحدثت تغييراً عميقًا وشاملاُ له انعكاساته الكبرى على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع ، ومن ثم لابد من تمحيص النتائج التى تفرزها هذه الثورة وتخطيط السياسات التى تستلزمها فى شتى المجالات بحيث لا يترك التغيير وشأنه ، يجرى على شاكلته

---

(١) د. أحمد أبو زيد : المعرفة وصناعة المستقبل ، وزارة الإعلام – مجلة العربي ، الطبعة الأولى ، الكويت ، ٢٠٠٥ م ، ص ١١٧.

(٢) د. سارة إبراهيم العريني : أثر العولمة في التعليم الجامعي في الوطن العربي ، بحث ضمن المؤتمر الدولي السابع لتكنولوجيا المعلومات (المعلوماتية والتنمية ... الوعود والتحديات) ، في الفترة من ١٢ – ٢٠٠٧/١١/١٥م ، ص ٢٨.

ويقتحم المجتمعات ويقودها إلى المجهول ، وتلعب الجامعات دوراً ريادياً فى هذه المرحلة باعتبارها المستودع الحقيقى للمعلومات وقاطرة الحركات العلمية المتقدمة[١].

إن العولمة بمفهومها المبسط – جعل الشئ عالميًا – تفرض ضرورة التطور في كافة المجالات ومنها : التعليم بصفة عامة ، والتعليم الجامعي بصفة خاصة. فقد أصبح التعليم ضرورة بقاء وضرورة للأمن القومي والمنافسة العالمية ، فالعالم اليوم مشترك في صراع رهيب في سوق عالمية واحدة تتنافس فيها كل الدول ، وليس أمامها من سبيل إلا تحقيق الجودة الشاملة التي يتطلب أن ينجح نظام التعليم في تعظيم قدرة الإنسان في عملية التنمية [٢]. فهو بذلك لا يقتصر دوره على المناهج العلمية التي تدرس تحت مظلته ، كما هو الحال في أغلب عالمنا العربي في وقتنا الحاضر. بل يمتد هذا الدور ليشمل الرفع من قدرات التفكير العليا وتنمية المهارات وتشجيع أصحاب المواهب والميول سواء كانت علمية أو أدبية ، وتوجهها بما يحقق التنمية الشاملة المستدامة للوطن العربي . ولكي تُعدَّ المجتمع للتحديات القادمة من خلال تعميق المعرفة وتوسيعها والخوض في فروعها[٣].

فضلاً عن ذلك ، فإن الثورة المعلوماتية والانفجار المعرفي ، وترابطات العالم نفسه وتشابكاته وعلاقاته الداخلية ، من ناحية ، وفي تداخل الذات الإنسانية ونشاطاتها بأبعادها المختلفة ، من ناحية أخرى. قد أدى إلى ضرورة الاقتناع بأن وضع المعلومات في سياقها وربطها في نظام شمولي يتشابك فيه الاقتصادي بالنفسي وبالاجتماعي ، يُعد ضروريًا لفهم الواقع وبناء المعاني ضمن الإطار الأشمل والأوسع[٤]. وقد ساهم ذلك في تأكيد أهمية تناول المعرفة في سياق جديد ، وذلك بإحداث المزج والتكامل أو التداخل بين التخصصات ، وهو ما أطلق عليه الدراسات البينية [٥].

---

(١)كاظم جهاد حسن: في البينية ، نشأتها ودلالتها ، مقال ضمن مجلة جامعة الملك سعود ، م٢٥ ، الآداب (٢) ، الرياض ، ٢٠١٣م ، ص ٢٤١.

(٢) د. سارة إبراهيم العريني : أثر العولمة ، ص ٣٠ ، ٣١.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٣.

(٤) برنامج الدراسات البينية ، ص ٦ ، ٧.

(٥) د. أحمد أبو الحمائل : رؤية استشراقية لمستقبل التخصصات البينية ، ص١.

لم تعد خارطة المعرفة في عصر العولمة وثورة المعلومات جزرًا منعزلة ، بل منظومة شديدة الاندماج ، تتداخل فيها الإنسانيات مع الطبيعيات ، والعلوم مع الفنون ، وتمتزج – في إطارها – المعارف بالخبرات. المعرفة لم تعد مرادفة للعلم ، المعرفة : معرفة العلوم ، ومعرفة الفنون ، ومعرفة القيم والمعرفة العقلية لخبرة التعامل المباشر مع الواقع المعيش[١] .

ولقد توقع هيزنبرج هذه النتيجة للعلوم المعاصرة عندما ذكر في محاضرة ألقاها بجامعة لايبزج عام ١٩٤١م أن "يبدو أن الفروع المختلفة للعلم قد بدأت في الانصهار في وحدة كبيرة"[٢] . وحول فكرة "العلم الموحد" هذه يقول رودلف كارناب : "لاوجود لمصادر متعددة للمعرفة ، بل هناك علم واحد فقط . فجميع المعارف تجد لها مكانًا في هذا العالم . والمعرفة في حقيقتها ذات نوع واحد فقط ، وما المظهر الخارجي للخلافات الأساسية بين العلوم إلا نتيجة مضللة لاستخدامنا لغات فرعية للتعبير عن هذه العلوم"[٣]

مفهوم البينية ودلالته:

تُعَّرف "البينية" باعتبارها عملية تقوم على الجمع بين كفاءات أو أفكار آتيه من ميادين علمية أو فكرية مختلفة لتحقيق هدفٍ مشترك ، وذلك بالتّوسّل بمقارباتٍ مختلفة لمواجهة مسألة بذاتها أو مشكل بذاته [٤]. والبينيَّة : اسم مؤنِّث منسوب إلى (بَيْن) ، وتتكون كلمة البينية Interdisciplinary من مقطعين أساسين ، مقطع (Inter) وتعني (بَيْن)، وكلمة "نظام" discipline،

---

(١) د. نبيل علي : تحديات عصر المعلومات ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٣م ، ص ١٣٦.

(٢) فيرنر هايزنبرج : المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ، ترجمة : د. أحمد مستجير ، القاهرة ، ١٩٧٢ م ، ص٨٤. نقلاً عن د. أحمد فؤاد باشا: فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، مصر ، ١٩٨٤م ، ص٤٧.

(3) Cornap,R.,: The old and the New Logic , in Logical Positivism , edited by : Ayer , A.F.,London , 1963 , p133. نقلاً عن المرجع السابق، الصفحة نفسها

(٤) كاظم جهاد حسن : في البينية ، ونشأتها ودلالتها ، ص٢٤١.

وتعني ميدان أو مجال دراسي معين[١] . وذلك وفقًا لتعريف الجمعية الأمريكية للتعليم العالي (AAHEA)[٢] .

ويعرّف عالم الاجتماع إدغار موران morinEdgar"الميدان" بكونه "فئة تنظيمية تقوم في صميم المعرفة العلمية وتمارس في داخلها تقسيم العمل وتخصيصه. وهي تستجيب إلى تعدد الميادين المشتملة على العلوم . إن كّل ميدان ، بالرغم من اندماجه في مجموع علميّ أوسع ، إنما يتزع بصورة طبيعية إلى الاستقلال ، يحققه بتعيين حدوده الخاصة واللغة التي يجترحها لنفسه والتقنيات التي عليه أن يهيئها أو يستخدمها ، وكذلك ، وعلى وجه الاحتمال ، بنظريات خاصة به[٣].

ويشير موران إلى كون هذا التعيين للحدود وهذا التخصيص للادوات ساهما بصورة أساسية في الانتقال من الكلاسيكية إلى الحداثة. فالكلاسيكية ، بما هي واحدة من حقب التاريخ الفكري والعلمي ، تتميز بكون "الجميع يفكرون فيها بكل الأشياء" [٤] ، وهو ما يبدو قريبًا من التعريف الشهير الذي لخص فيه ابن خلدون تعريف العرب للأدب بكونه "حفظ أشعار العرب وأخبارها ، والأخذ من كل علم يطرف"[٥].

---

(١) انظر : عيد أبو الحارث عبد الله محمد متولي : الدراسات البينية وأثرها في البلاغة العربية ، بحث ضمن المؤتمر الدولي الثالث ، بعنوان : مستقبل الدراسات البينية في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، بكلية الآداب – جامعة حلوان في الفترة من ١٥-١٦ ، مارس ، ٢٠١٦م، ص ٦٩٣ . د. نورة الصويان : بناء المناهج التعليمية في الدراسات البينية في العلوم الاجتماعية (دراسة تحليلية نقدية) ، بحث ضمن المؤتمر السابق ، بكلية الآداب – جامعة حلوان ، ص ١٨. د. إسلام عبد الله عبد الغني غانم : مستقبل الدراسات البينية في العلوم الإنسانية : (علم الانثروبولوجيا) نموذجًا، بحث ضمن المؤتمر السابق بكلية الآداب – جامعة حلوان ، ص ٥٤٠. د. عمار بن عبد المنعم أمين : الدراسات البينية (رؤية لتطوير التعليم الجامعي) ، بحث ضمن الندوة الأولى لعلوم الأرض ، جامعة الملك عبد العزيز ، السعودية ، ٢٠١٢م ، ص٢.

(٢) د. إسلام عبد الله : مستقبل الدراسات البينية ، ص ٥٤٠.

(٣) كاظم جهاد : في البينية ، ص ٢٤٢.

(٤) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

(٥) عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تحقيق : حجر عاصي ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٨٦م ، ص ٣٤٣.

فالمصطلح الذي سيعرف في الفكر الحديث هو (Interdisciplinary) ، ويترجم بتكاملية أو تداخلية المعارف وهي التي تهتم بالتبادل الذي يقوم به أشخاص أصحاب تخصصات متعددة ، ولكن في إطار تكاملي أو تداخلي ، لتقديم خدمات جيدة لزبائن يحملون مشكلات متنوعة ، لكنها متعاونة. ومن أجل هدف واحد ، وقرارات الفريق المتكامل أو المتداخل تتخذ بالتراضي ، والأعمال تنجز باتفاق ، وفق مقاربة متشابكة المستويات بحسب حاجيات الزبون. والمتكاملون أو المتداخلون في عملهم مدركون أن حاجيات الزبائن لا يمكن تلبيتها إلا بعمل متعاون ومتكامل أو متداخل ، وهذا التعاون يتطلب أعمالاً جماعية على صعيد كل تخصص للرفع من المردودية في الإنتاج في إطار تعاوني . وتعاون هذه الكفاءات هو الذي يعطينا – في الأخير – هوية جديدة ولونًا جديدًا للمتعاونين . وهذا المجهود ينسب في – الأخير – إلى المجموع أو المتداخل وليس إلى تخصص بعينه [١].

والملاحظ أن "التداخل" مازال مختلطًا بمفهوم التكامل ، ثم إن الحمولة الدلالية للمفهومين مازالت مشبعة بمضامين حقل نشوئها ، وهو الاقتصاد والعمل في إطار مقاولات المال ، مما جعل الغايات النفعية والتداولية للمفهوم بارزة ، قبل أن ينتقل إلى الحقل النظري العلمي. وقد تراوحت بعض الترجمات التي استثمرت المصطلح – وهي قليلة – بين التكامل والتداخل ؛ فمحمد عزيز الحبابي ترجم (Interdisciplinarite)بتكامل أصناف المعرفة ، كما ترجم إدوارد سعيد المصطلح بالتداخل النصوصي ، وتأسست . جمعية علمية بالمغرب تحت اسم (Association Marocaine de J'interdisciplinarité) وترجمتها "الجمعية المغربية لتكامل العلوم[٢].

وقد رجحنا استخدام لفظة "التداخل" على "التكامل" لشمولية مصطلح "التداخل" واتساعه أكثر من التكامل ، ولأن التداخل ليس بالضرورة تكاملاً ، ثم إن التكامل لا يحقق بالضرورة المطلب العلمي الأساسي ، وهو الإبداع المكثف والتناول الشامل للظواهر المعرفية المعقدة[٣].

---

(١) محمد همام : التداخل المعرفي (دراسة في المفهوم) ، مقال ضمن كتاب : "التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضرورته ، تحرير : رائد جميل عكاشة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هرندن – فرجينيا ، الطبعة الأولى ، الولايات المتحدة الامريكية ، ٢٠١٢م ، ص ٥٨ ، ٥٩.

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٩ ، ٦٠.

(٣) المرجع نفسه ، ص ٦٠.

التوجه العلمي الجديد (من التخصص إلى الدراسات البينية):

يعد التخصص مفهومًا تنظيمًا أساسيًا في إطار المعرفة العلمية ، إذ أنه يؤسس فيها لمبدأ توزيع المعرفة إلى ميادين علمية – أو تخصصات – متنوعة. وعلى الرغم من أن أي تخصص يدخل في إطار كل معرفي أوسع وأشمل ، فالتخصص يميل عادة إلى الاستقلالية من خلال رسم حدود خاصة به ، ووضع مصطلحاته اللغوية ، وتحديد التقنيات – وربما النظريات– التي يوظفها. ومن أهم الفوائد التي اكتسبها العلم نتيجة للأخذ بمبدأ التخصص تركيز القدرات العقلية المحدودة للإنسان (الفرد) على مجال معرفي محدد وإبعاد العلم عن خطر السطحية وشبح الغموض . كما ساعد العمل بمبدأ التخصص العلماء على تعميق أبحاثهم والاهتمام بالجزيئات والذرات[١].

وتاريخيًا ، ظهر التنظيم التخصصي للمعرفة في القرن التاسع عشر مع افتتاح الجامعات الحديثة ، ثم تطور مع تقدم البحث العلمي في القرن العشرين ، أي أن تاريخ التخصصات اقترن بنمو الجامعات الذي ارتبط هو الآخر بتطور المجتمع. ومن الطبيعي أن يفترض البحث في ماهية التخصص الإلمام الجيد بالتخصص نفسه . لكن ينبغي التأكيد أنه لا يكفي أن تكون داخل تخصص ما لكي تلم بمختلف القضايا المتعلقة به وبموضوعه. إذ أن البحث في التخصص يفترض كذلك معرفة العناصر العلمية والاجتماعية المحيطة به. لهذا فالبحث عن ماهية التخصص يدخل أيضًا في إطار سوسيولوجيا المعرفة والعلوم[٢].

ولا شك أن العمل بمبدأ التخصص قد أفرز لدى بعض العلماء ميلاً إلى الانغلاق داخل جزيئات علمية ضيقة جدًا، وأنساهم ذلك أن الشئ الذي يدرسونه ليس إلا جزءًا (مقتطعًا) من كل ، وانصرفوا بالتالي عن البحث عن علاقة تخصصهم بالتخصصات التي تدرس الأجزاء الأخرى. وفي كثير من الأحيان أدت الحدود النظرية والموضوعية واللغوية لتخصص ما إلى عزله عن التخصصات التي تتداخل وتتقاطع معه بشكل طبيعي وجوهري. ويمكن القول : إن روح التخصص قد أفرزت مبالغات غير

---

(١) مسعود عمشوش : من التخصص إلى الدراسات البينية ، ص١.

(https://amshoosh.wordpress.com/20/1/03/28).

(٢) المرجع السابق ، ص٢.

مبررة في تقسيم بعض الميادين إلى شعب أولاً وبعد ذلك إلى تخصصات جديدة مستقلة . كما أن تطور العلم والتكنولوجيا قد أدى إلى ظهور فروع علمية جديدة . وكلما ظهر فرع علمي جديد سرعان ما يتحول إلى تخصص جديد. ومن منطلق توزيع العمل وطبيعة التأهيل العالي يسعى كل عالم إلى أن يصبح هو الملك داخل تخصصه ، ولا يتردد في الدخول في منافسة وصراع مع الخصوم من الداخل والخارج للدفاع عن تخصصه[١]. ومن ثم أصبح العالم الواحد في عزلة عن نبض الحياة الاجتماعية ، وكأنه ليس منها [٢] . وربما كان الاستغراق في هذا التوجه هو المسئول – جزئيًا على الأقل – عن الشعور العام بافتقار النظم الجامعية إلى ما يحقق تخريج المثقف ثقافة كافية لمواجهة المشكلات الواقعية في الحياة ، والقادر على تحمل مسئوليته إزاء الحضارة الراهنة[٣].

والحق أن انقسام الدراسة العلمية إلى تخصصات كثيرة ، إنما هو انقسام صنعة الإنسان تيسيرًا للبحث العلمي ودقة نتائجه ، وذلك لأن اتساع مجال التخصص يكون على حساب العمق ، وبالتالي كانت النتائج العلمية أميل إلى دمج التفصيلات بعضها بعضًا، فيقل علمنا بحقيقة الواقع في واقعيته الفنية بتفصيلاتها ، ويصعب هذا أن تقل قدرتنا على التحكم في ذلك الواقع[٤].

بيد أن شيوع التخصص هذا كإلزامٍ علمّي وثقافيّ سرعان ما قاد إلى قيام عوازل فاصلة بين العلوم والمعارف ، بدأ ضررها يتجلى بسرعة من خلال ما ينبثق داخل الميادين المختلفة من مشاكل لا يمكن حلها ، وأسئلة لا يمكن الإجابة عنها إلا بالاستعانة بأدوات ميادين أخرى[٥]. ومن ناحية أخرى أثبت التاريخ وجود مفاهيم ومناهج ونظريات (عابرة للتخصصات) ، أي أنه يمكن توظيفها في أكثر من تخصص وإن كان تخصص معين هو الذي أفرزها. وهناك عدد آخر من المفاهيم والمبادئ العلمية

---

(١) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

(٢) د. زكي نجيب محمود : في تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، بيروت – القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص ٢٥٥.

(٣) د. عز الدين إسماعيل : أزمة العلوم الإنسانية ، مقال ضمن مجلة الأدب ، العدد ٣٦٥ ، يوليو ، ٢٠٠٠م ، القاهرة ، ص٣٥.

(٤)د. زكي نجيب : في تحديث الثقافة ، ص ٢٥٥ ، ٢٥٦.

(٥)كاظم جهاد : في البينية ، ص ٢٤٢.

التي يصعب حصرها في تخصص بعينه ؛ كما أن هناك ميادين بحثية تفرض بطبيعتها على أصحابها الانفتاح على التخصصات الأخرى ، والبحث عن إيجاد تكامل أو تبادل معرفي معها[١].

ومع تطور العلوم المعاصرة وتداخل مشكلاتها ظهرت العلوم الثنائية الجديدة مثل الفيزياء الأحيائية والكيمياء الطبية والهندسية الطبية وغيرها. كما يعد علم البيئة مثالاً لنمط العلوم المتكاملة أو المتداخلة التي تعني بدراسة العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحية نفسها (الإنسان والحيوان والنبات) بعضها مع البعض الآخر، ودراسة التأثيرات المتبادلة بين هذه الكائنات الحية والعوامل الناتجة عن المحيط المادي الذي تحيا فيه ، مثل العوامل المناخية والطبوغرافية والعوامل المتعلقة بالتربة وغيرها. أيضًا ظهرت الفسيولوجيا الكيميائية بعد تطور علم وظائف الأعضاء حتى بلغ مرحلة تطلّب فيها استخدام المصطلحات الكيميائية ، وظهرت على المنوال نفسه علوم الفيزياء الرياضية ، والفيزياء الجيولوجية ، والفيزياء الفلكية ، وغيرها[٢]

ومن أبلغ الأمثلة على تداخل العلوم الحديثة ظهور علم "السيبرنطيقا" القائم على علوم كثيرة مثل : الرياضيات والمنطق والميكانيكا والفسيولوجيا وغيرها. ونقطة البدء في هذا العلم كانت على يد عالم الرياضيات نوربرت وينر عام ١٩٤٧م، عندما بداله وجود أسس مشتركة بين عمليات التحكم والاتصال في النظم الأوتوماتيكية الآلية وعمليات التحكم في النظم البيولوجية ، ذلك أن الجهاز العصبي، المركزي لم يعد يبدو كعضو قائم بنفسه يتلقى التنبيهات من الحواس ثم يفرغ التيار في العضلات ، ولكن يمكن تفسير بعض أوجه نشاطه على أنها أعمال دورية تخرج من الجهاز العصبي وتدخل في العضلات ، ثم تعود فتدخل في الجهاز العصبي مرة أخرى .. ولقد بدا لنا أن ذلك يحدد لنا خطوة جديدة في دراسة ذلك الجزء من فسيولوجيا الأعصاب الذي لا يقتصر أمره على العمليات الأولية للجهاز العصبي وإنما يتعداه إلى أداء الجهاز العصبي ككل متكامل[٣].

---

(١)مسعود عمشوش : من التخصص إلى الدراسات البينية ، ص٣.

(٢)د. أحمد فؤاد باشا : فلسفة العلوم ، ص ٤٨ ، ٤٩.

(٣)د. أحمد فؤاد باشا : فلسفة العلوم ، ص ٤٩.

ولا شك أن بروز علوم معظم التخصصات على إعاده هيكلة نفسها ، بالإضافة إلى ثورة الحاسوب ، هناك عوامل أخرى كثيرة أدت إلى كسر الحواجز بين التخصصات ، وساعدت على انتقال الباحثين والمناهج والمفاهيم النظرية من تخصص إلى آخر ، ومن ميدان بحثي إلى آخر ، إلى درجة أن العمل بمبدأ التخصص لن يكون اليوم مبررًا ومقبولاً إلا إذا سعى كل تخصص إلى الانفتاح على كل ما يجرى خارجه وسلم بوجود علاقات عضوية (مركزها الإنسان الذي هو محور العلوم كلها) ، ولوجسيتية بينه وبين التخصصات الأخرى[١].

إن حضارة المستقبل لن تكون تجمعًا لثقافتين علمية وإنسانية ، بل ستكون حضارة علمية – إنسانية ، وإنسان المستقبل لن يكون عاملاً أو عالًما ، بل سيكون إنسانًا عاملاً – عالًما [٢]. ومن هنا أصبح الوضع ملحًا كي تعيد الجامعات نظرتها في تقسيم العلوم بقصد توسيع آفاق التخصصات وربط بعضها ببعض بقصد إقامة وحدة بين شتات المعارف[٣].

وتأكيدًا لما سبق ، فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين ظهور عدد كبير من المعارف والعلوم الجديدة ، والتطورات الاجتماعية والمهنية التي عملت على تقليص الحدود – أو إزالتها – بين التخصصات وذلك معرفيًا وعلميًا ومهنيًا ، إلى درجة أن التداخل والتعاون بين التخصصات المختلفة . أصبح هو سمة العصر ، التي يسعى معظم الجامعات والمراكز البحثية في البلدان المتطورة إلى اكتسابها . وقد دفعت تلك التطورات العلمية والمعرفية والمهنية القائمين على البحث العلمي والتعليم العالي في الدول المتقدمة إلى إعادة النظر في تنظيم المؤسسات الجامعية والبحثية التابعة لها بغرض استيعاب ظاهرة تداخل التخصصات والفروع العلمية في برامج التأهيل والتعليم والبحث العلمي[٤] .

---

(١)مسعود عمشوش : من التخصص إلى الدراسات البينية ، ص٣.

(٢)د. مروان راسم كمال : العلم وآفاق المستقبل العربي ، (مقال ضمن المؤتمر الثقافي العربي الأول ، في الفترة ١٠–١٢ تشرين الثاني ، ١٩٩٤م ، منشورات المجمع الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٥م ، ص ١٠٥.

(٣)د. فؤاد حداد : دور الجامعات في تفعيل الثقافة ، (مقال ضمن المؤتمر الثقافي العربي الثاني ، في الفترة ١٤–١٦ كانون الأول ، ١٩٩٥م ، منشورات المجمع الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٦م ، ص ١٠٨.

(٤) المرجع نفسه ، ص ٣ ، ٤ .

وقد ترتب على ذلك اتباع سياسات تعليمية جديدة ، حيث قامت بعض البلدان إلى تفريغ بعض جامعاتها مع إبقائها تحت مظلة علمية أعلى تسمى الأكاديمية ، كما أقدمت بعض الجامعات على استحداث برامج رائدة تستوعب بشكل أفضل ظاهرة التخصصات البينية ، وتمتد في أكثر من قسم علمي وأحيانًا في أكثر من كلية ، مثل برنامج المعلومات الصحية ، وهو برنامج تتداخل فيه علوم الحاسب الآلي وصحة المجتمع ، وبرنامج الميكانيكا الحيوية حيث تشترك في إعداده أقسام التربية الرياضية والهندسية الميكانيكية والعلاج الطبيعي . بل إن بعض الجامعات أقدمت على إنشاء كليات خاصة بالدراسات العليا تجمع بين العلوم التطبيقية وبين العلوم الإنسانية ، كما هي الحال في جامعة مونتريال في كندا ، التي تمنح شهادات عليا في تخصصات علمية مزدوجة ، ولا ترتبط بتخصص علمي تقليدي محدد من برامج المرحلة الأولى من التعليم الجامعي ، مثل شهادة الدكتوراه في العلوم الإنسانية التطبيقية ، أو علوم الحاسوب الحيوية ، أو علوم الإحصاء الاجتماعية[1].

إن الاهتمام بتكامل المعارف وتداخلها لم يعد مقتصرًا على المجال الحضاري الغربي ؛ بل أصبح يشارك في التفكير فيه والحوار حوله مراكز بحث تنتمي إلى مجالات حضارية وثقافية أخرى ؛ أمريكية ولاتينية وآسيوية وإفريقية ، مما جعل من الموضوع عنوانًا بارزًا لتداخل المعارف وتدافع الثقافات ، ونقطة محورية لالتقاء الحضارات. ولكن هذا النقاش العابر للثقافات يجعلنا لا نغفل أن أغلب الدراسات النظرية والمنهجية لظاهرة تداخل المعارف قد أنجزها باحثون غربيون – كما سوف نشير – ولم نظفر في المجال العلمي العربي إلا بالتر القليل[2].

وعلى الرغم من أن البحث التداخلي في الغرب نفسه لم يكتسي طابع النظرية المتسقة والشمولية ، إلا أنه يبقى أبرز إطار للأنظمة المفاهيمية ، وأهم برنامج بحثي يستقطب الباحثين والمفكرين ، وعلى أساسه تقوم أغلب المبادرات العلمية المثمرة اليوم ، التي سمحت لمتخصصين كثر بمغادرة حياة التخصص الراكدة إلى مياه حقل تداخلي جديد جارية ومتغيرة. وأصبح البحث العلمي الجامعي والتداخلي هو السبيل الأساسلتحقيق الإبداع ، من خلال مجموعات وفرق وحلقات بشكل تعاوني وتنسيقي محكم ونافع. لكن هذه الأشكال البحثية الجديدة مازالت ذات أثر محدود ، كما أنها

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣ ، ٤.

(٢) محمد همام : التداخل المعرفي ، ص ٦٥.

تلاقي بعض الصعوبات الموضوعية في بعض المجالات الحساسة كالتعليم مثلاً ، ولا سيما في الغرب . أما في العالم العربي فمازالت التوعية بهذا التوجه العلمي الجديد مطلبًا أوليًا وأساسيًا[١].

أبرز المجهودات النظرية والمنهجية في الدراسات البينية:

يذهب أرنست روبرت كيرتيوس Ernest RopertCurtius في كتابة الشهير : "الأدب الأوروبي والعصور اللاتينية" عام ١٩٥٣م إلى أن "التخصص دون رؤية شمولية أعمى ، والرؤية الشمولية دون تخصص جوفاء" ، وذلك في معرض تأكيده على أهمية التكامل بين التأمل الشامل والتخصص الدقيق لقراءة الأدب الأوروبي قراءة أكثر صحة وعمقًا . ومن يتأمل العبارة في سياقها سيجد أنها تتضمن ما لا يقتصر على التكامل الذي يشير إليه كيرتيوس ، وإنما تتعدى ذلك إلى ألوان أخرى من التكامل أو المزاوجة بين مختلف فرع المعرفة ومناهج الوصول إليها ، وما تعج به تلك الفروع والمناهج من مفاهيم ومصطلحات. ويمتد هذا التكامل بين المناهج إلى تكامل بين العلوم ينهض على استعادة أسس المعرفة اليونانية التي عرفتها أوروبا ثم استعادتها ، عبر إسهامات حضارية أخرى ، منها الإسهام العربي الإسلامي[٢].

وهنا تجدر الإشارة إلى مفهوم الفنون أو الآداب السبعة The Seven Liberal arts التي وضعها في الأساس هيبياس الإيلي[٣]، أحد السفسطائيين اليونان ، لتكون مناهج للتعليم ورفضها

---

(١) المرجع السابق ، ص ٦٦.

(٢) سعد عبد الرحمن البازعي : الدراسات البينية وتحديات الابتكار ، مقال ضمن مجلة جامعة الملك مسعود ، م٢٥ ، الآداب (٢) ، الرياض ، ٢٠١٣ ، ص ٢٢١.

(٣) هيبياس من مدينة إليس **Elis** عاش في أواخر القرن الخامس ، وقد ذكره أفلاطون في محاورة "الدفاع" ، مما يدل على أنه كان حيًا يعلم عام ٣٣٩ ق.م وهي السنة التي أعدم فيها سقراط ، وقيل إنه أصغر سنًا من بروتاغوراس وأنه عمر طويلاً ، واشتهر بأنه كان دائبًا على الحضور في الألعاب الأوليمبية. وكان يترل في أثينا عند كالياس ، وقد جمع ثروة كبيرة أكثر من بروتاغوراس. كان هيباس شخصية متعددة المواهب إذ يشغل نفسه بعلوم كثيرة كالرياضيات والفلك والنحو واللغة والموسيقى والتصوير والنحت ، وكان يعلم أهل أسبرطة – الذين لا يحفلون بالخطابة والعلم الطبيعي – التاريخ فضلاً عن أنه كان ماهرًا في كثير من الحرف والصناعات . (د. حربي عباس عطيتو : ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ٢٠٠٦م ، ص ٢٥٣).

أفلاطون متحيزًا إلى الفلسفة ، لكنها سادت بعده عبر تبني أوروبا إياها فيما بعد في مناهج التعليم الجامعية إبان العصور الوسطى. تلك الفنون أو الآداب بالجامعة الأهلية في القاهرة عام ١٩٠٨م ، وكلية الآداب بالإسكندرية عام ١٩٣٨م باعتبارها فرعًا لها . ومن المهم في الأمر الوحدة التي رآها اليونانيون حين ضموا فاصار فيما بعد علومًا متفرقة في أقسام متباعدة وكليات مختلفة ، بل وجامعات منعزل بعضها عن بعض[١].

وقد ندب كيرتيوس نفسه في كتابه السالف الذكر لإعادة النظر في الخارطة المعرفية وعناصرها في لحظة من لحظات التأزم الكبرى التي تمر بها الشعوب والحضارات ، فسعى إلى التذكير بوحدة العلوم الأوروبية والأسس الفلسفية التي نهضت تلك العلوم عليها ، مثلما سعى قبله الفيلسوف الألماني أيضًا هوسرل، بعد الحرب العالمية الأولى ، وعلى مستوى مختلف إلى نقد تلك العلوم واستعادة الفلسفة على خطى ديكارت مذكرًا بما أسماه القوة الكامنة لأوروبا التي تجعلها أنموذجًا يحتذ به العالم دون أن تحتذي أحدًا. لكن على عكس هوسرل ، لم يتردد كيرتيوس في الاعتراف بأن ما يعرف بالحضارة الغربية هو في نهاية المطاف مزيج من حضارات أخرى لم يكن لأوروبا أن تنهض بدونها ، مثل الحضارة العربية والفارسية والثقافة اليهودية باعتبارها ما تزال أساسًا للعلوم التي تطورت في رحابها[٢].

وقد تناول الكاتب الإنجليزي جارلزبيرسي سنو C.P.Snon (١٩٦٤) القطيعة التي أخذت تحصل في القرن العشرين بين من دعاهم أتباع الثقافتين:ثقافة العلماء وثقافة الأدباء[٣]. يقول سنو :".. فأنا أؤمن أن الحياة الفكرية في مجتمعنا الغربي ككل تنقسم بصورة متزايدة إلى مجموعتين تمثلان قطبين مختلفين ... القطب الذي يمثله المفكرون من أهل الأدب والذين يصفون أنفسهم أحيانا – إذا لم يكن هناك من يراجعهم – بأنهم المفكرين كما لو لم يكن هناك مفكرون غيرهم ... وكما أن المفكرين من أهل الأدب يحتلون قطبًا ، ففي القطب الآخر نجد العلماء وخير من يمثلهم علماء الفيزياء. وبين هذين القطبين توجد هوة من عدم التفاهم وأحيانًا يصل الأمر إلى العداء والنفور ، وهذا كثير الحدوث بين

---

(١) سعد عبد الرحمن البازعي : الدراسات البينية ، ص ٢٢٢.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٣.

(٣) محمد حسن عصفور : الدراسات البينية والتخصصية في العلوم الإنسانية ، مقال ضمن مجلة الملك سعود ، م٢٥ ، الآداب (٢) ، الرياض ، ٢٠١٣م ، ص ٢٣٢.

صغار السن منهم . ولكن أكثر المشاعر التي يمكن ملاحظتها بين هاتين المجموعتين هي قصور الفهم فكل منها لديه صورة مشوهة وممسوخة عن الآخر"[١].

وفي ضوء ذلك ، تعاني المجتمعات الغربية ونظامها التعليمي وحياتها الفكرية شرخًا كبيرًا بين ثقافتي الآداب والعلوم الإنسانية من جهة ، والعلوم الطبيعية من جهة أخرى. ويؤكد سنو أن هذه الظاهرة تمثل خطرًا كبيرًا يهدد رفاهية المجتمع الغربي ، وتأتي بنتائج وخيمة على مستقبل تطبيق التكنولوجيا[٢]. ولم يتح سد الفجوة بين الثقافتين (الإنسانية والعلمية) ، إلا بعد حوالي أربعة عقود من نشر هذه الدراسة الرائدة لسنو . وتم ذلك في إطار أكاديمي بجامعة لوس انجلوس بالولايات المتحدة الأمريكية ، حيث اجتمع عدد من أساتذة العلم الاجتماعي لمناقشة المشكلة ، واتفقوا أخيرًا على وضع مقرر مشترك يُدرس لكل طلاب الجامعة أيًا كانت تخصصاتهم ، يجمع بين أساسيات العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي . وقد تم ذلك فعلاً بنجاح باهر[٣].

مثل ذلك ، ما قامت به "ماري كلارك" في تدريسها لسنين عديدة ، وذلك خلال تبني إطار معرفي يتيح للدارس أن يعرف المفاهيم والنظريات الأساسية في علم الاجتماع والاقتصاد والأنثروبولوجيا ، بالإضافة إلى علم الطبيعة ، وذلك خلال مناقشة مشكلة البيئة ، والتي هي مجال مثالي لالتقاء العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي [٤].

أما في معظم بلادنا العربية فتتمثل تلك القطيعة التي أشار إليها سنو ، في تقسيم الدراسة السابقة للمرحلة الجامعية إلى مسارين : علمي وأدبي ، مع افتراض ضمني مؤدّاه : أن المسار العلمي يحتاج إلى

---

(1)Snow,C.P.,: The Two Cultures : and A Second look, University of Cambridge , New York , 1965, pp 3 , 4.

(2) Nissani,.M.,: Ten Cheers for interdisciplinarity: The case for interdisciplinary Knowledge and Research, in : The Social Science Journal . Volume 34 , Number 2 , 1997, p.202.

(٣)السيد يسين : العالمية والعولمة ، نهضة مصر ، القاهرة ، ٢٠٠٠م ، ص ٣٦١.

(٤)المرجع السابق ، ص ٣٦١ ، ٣٦٢.

قدرات عقلية أعلى من القدرات التي يحتاجها المسار الأدبي. وهذا افتراض أقل ما يقال فيه إنه يحتاج إلى أعادة نظر[١].

ويعد إدغار موران من أبرز الباحثين في مجال تداخل المعارف ، وكان كتابه "الربط بين المعارف" أهم مرجع في المجال ؛ إذ كان خلاصة مجموعة من الدراسات والمؤتمرات لدراسة التداخل المعرفي ، وتحقيق التواصل بين العلوم الحقة أو الموضوعية والعلوم الإنسانية ، وترسيخ وعي تداخلي بالظاهرة العلمية والمعرفية. كما نشر دراسات عن التداخل المعرفي تحدث فيها عن تقسيم المعرفة إلى تخصصات ، وأشار إلى ما ظهر منذ خمسين سنة في حقل المعرفة والعلوم، وهو أن العلوم أصبحت تتجاوز حدودها التخصصية من خلال تنقل المبادئ والمفاهيم ، ويرجع هذا إلى آثار "باسكال" عن المعرفة المتحركة[٢].

وقد ألف جون بول ريزوبرغ (Jean Paul Resweber) كتابًا مهمًا عنوانه :"رهان التخصصات العابرة نحو تكامل المعارف"، عد فيه البحث التداخلي إطارًا جديدًا لإدماج المعارف والأفكار ، وعلاجًا لكثير من الإفرازات السلبية للأحادية العلمية التي سيطرت على نظرية المعرفة مدة طويلة. وقد عالج في كتابه مفهوم تداخل المعارف من وجهة بيداغوجية (تربوية) – في الفصلين الأول والثاني – ومن جهة إبستيمولوجية (معرفية – في الفصلين الثالث والرابع – وخصص الفصل الخامس لمفهوم تطبيقي أسماه "التداخل الوظيفي "، وخلص في الخاتمة إلى الأهمية القصوى لتلاقي العلوم وتداخلها[٣].

وقد نشرها هانس روبيرت ياوس Hans Robert Jaues نص "نموذجية العلوم الإنسانية في حوار التخصصات في كتاب "مسالك الفهم " Wege des verstehens" سنة ١٩٩٤م، وهو آخر كتاب ينشر له قبل وفاته. في هذا النص دعا ياوس إلى تجديد العلوم الإنسانية من خلال إعادة تعريفها بواسطة وظائفها، والتي من ضمنها الوظيفة التكاملية . تتجلى هذه الوظيفة التكاملية في إثارة الحس النقدي والفكر التركيبي لدى الطلبة من خلال درس الفلسفة وعلم الاجتماع ، والمطالبة بخلق جسور

---

(١) محمد حسن عصفور : الدراسات البينية والتخصصية ، ص ٢٣٢.

(٢) محمد همام : التداخل المعرفي ، ص٦٦.

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٧.

بين مختلف المناهج ، مما يؤدي في النهاية إلى إنجاز حوار تخصصات علمي . وطرح عدة تساؤلات بشكل أدق ، هي : ما التساؤلات التي تواجهها العلوم الإنسانية؟ ما منافذ المعرفة التي تفتحها؟ وما المناهج التي كونتها وجعلتها في متناول البحث العلمي؟ لماذا ندعي أن العلوم الإنسانية لا يمكن لها الاستغناء عن غايتها أبدًا: وهي الثقافة الانعكاسية؟[١]

وألف الباحثان روبار باهر (Robert Pahere) ومتاي دوجان (MotteiDogan) كتاب التجديد في العلوم الاجتماعية الهامشية المبدعة ، وبالرغم من تحفظهما النسبي على مفهوم التداخل المعرفي في غياب تحاليل دقيقة لمساره ، إلا أن الكتاب في عمومه أكد على أن الخلق والابتكار والتجديد والإبداع في فكر العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها ، اقترن اقترانًا شديدًا بعلماء العلوم الاجتماعية الذين تجاوزا حدود تخصصاتهم الأصلية ، واحتكوا بتخصصات أخرى هامشية ؛ أي ما أطلق عليه المؤلفان تخصصات ما وراء الحدود[٢].

ويلخص المؤلفان في المقدمة أطروحة كتابهما بالقول : "وكما يوحي بذلك عنوان هذا الكتاب : فالفكرة الرئيسة ، التي سوف نقوم بشرحها ، تقول بأن التجديد والإبداع في العلوم الاجتماعية ، يظهر غالبًا ويؤدي إلى نتائج أكثر أهمية إذا كان نتيجة لتجزئة متواصلة للعلوم الاجتماعية تخصصات فرعية ضيقة ، وإلى عملية تأليف جديدة أفقية لتلك التخصصات ، وذلك داخل ما نسميه بالحقول أو الميادين المتلاحقة . إن مقوله هذا الكتاب تتلخص في أن ظاهرة التجديد والإبداع في العلوم الاجتماعية ، تأتي أساسًا من داخل التخصص الضيق ؛ فالنظريات والمفاهيم وأدوات البحث ومناهجه تكون بنظر مؤلفي الكتاب في العلوم الاجتماعية ، نتيجة التقدم العلمي الحاسم غالبًا ما يكون حصيلة لدمج رؤيتي علمين أو أكثر مع بعضها بعضًا[٣].

وتقدم النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت – بدورها – مدخلاً متكاملاً لدراسة العلوم الاجتماعية ، لتسد الثغرة التي خلقها التفتيت الناتج عن التقسيمات التي وضعها الأكاديميون ذوو

---

(١) د. ليلى فيلالي : علوم الإعلام والاتصال والدراسات الإسلامية : في إطار استراتيجية حضارية لتحقيق التكامل المعرفي ، ص٧.

(٢) محمد همام : التداخل المعرفي ، ص ٦٧.

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٧، ٦٨.

الاتجاه الوضعي بين التخصصات المختلفة ، المتداخلة. وتنقذ مدرسة فرانكفورت هذا الانفصام بين العلوم الاجتماعية لأنه أسر عن محدودية المعرفة ، إلى جانب ضعفها علميًا[١].

وقد شرح هوركايمر مبدأ التكامل في تعريفه للفلسفة الاجتماعية بأنها النظر لحياة البشر في ضوء انتمائهم لجماعة معينة ، وليوا كأفراد فسب ، بل يجب الاهتمام بالحياة الاجتماعية للبشر ، في إطار الدولة والتشريعات ، والاقتصاد ، والدين والسياسة ، باختصار دراسة كل المكونات المادية والروحانية للثقافة الإنسانية. واهتم هوركايمر أيضًا بتطوير برنامجًا بحثيًا يجمع الفلاسفة ، علماء الاجتماع ، علماء الاقتصاد ، الإعلام والاتصال ، والتاريخ وعلم النفس ... إلخ في شكل رابطة بحثية تتعاون لتطوير المناهج التي تفتقر للنظرية الكلية[٢].

وقد انعقدت مؤتمرات عدة ، تعالج قضايا التداخل المعرفي والعلاقة بين العلوم وقضايا المعرفة والثقافة ومصير الإنسان ؛ ومن أشهر هذه المؤتمرات ، مؤتمر قرطبة بإسبانيا (١٩٧٩م) عن العلم والوعي ، ومؤتمر تسوكوب باليابان (١٩٨٤م) عن العلم والتركيب ، ومؤتمر البندقية بإيطاليا (١٩٨٦م) عن العلم في مواجهة حدود المعرفة ، ومؤتمر فاس بالمغرب (١٩٨٩م) عن العقل والعلم[٣]. ومؤتمر بوداست (١٩٩٩م)، الذي اجتمعت فيه نخبة متميزة من العلماء لتشخيص حالة العلم والمعرفة العلمية في نهاية القرن العشرين ، ولرسم طريق المستقبل في القرن الحادي والعشرين . وتشير الوثيقة الأولى التي أصدرها هذا المؤتمر إلى أن العلم ينبغي أن ينظر إليه من منظور واسع ، بحيث لا يقتصر فقط على العلوم الطبيعية، بل لابد أن تتسع النظرة لتشمل العلوم الاجتماعية أيضًا. ذلك أن الالتزام بالمنهج العلمي والتحديات التي تواجه العلم ، وكذلك المسئوليات التي عليه أن ينهض بها ، لا يمكن أن توضح الوضع الصحيح بغير تطبيق للمنظور الاجتماعي [٤].

---

(١)ليلى فيلالي : علوم الإعلام والاتصال ، ص٧.

(٢) المرجع السابق الصفحة نفسها.

(٣) محمد همام : التداخل المعرفي ، ص ٦٩.

(٤)السيد يسين : العالمية والعولمة ، ص ٤٢٦.

ولعل من أبرز توصيات الوثيقة الثانية للمؤتمر ذاته ، هي ضرورة إقامة العلاقات الوثيقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية في مختلف الميادين ، وذلك لمواجهة الجانب الإنساني في التغيرات البيئية الكونية ، والتي تحتاج إلى فهم متعمق. كما أن المعرفة العلمية الحديثة ينبغي لها ألا تهمل المعرفة التقليدية في المجتمع ، ولذلك يمكن إجراء بحوث تأخذ في الاعتبار العلاقات الوثيقة بين الثقافة والبيئة والتنمية [١].

وهناك منابر فكرية يكرس العاملون فيها جهودهم للبحث في مشاكل العلوم وتبادلاتها المفهومية ، أي للبينية في تطوراتها النظرية وتجلياتها العلمية . ومن هذه المنابر مجلة "لابيرانت" (متاهة) الفرنسية، التي كرست عددها السابع والعشرين الصادر في ٢٠٠٧م للبحث في مآزق البينية ، وما يدفع بعض المفكرين للتفكير بضرورة تجاوزها. وفي دراسة مشتركة حملها العدد المذكور ، يستحضر رينو باسكييه RenaudPasquier ودافيد شريبر David Schreiber تاريخ البينية ، في فرنسا بخاصة ، ويعرجان في الختام على تجليات خصمها الطالع من ثناياها الذي يتمثل في اللا – ميدانية[٢].

يُرجع الباحثان الأصول البعيدة لفكرة البينية إلى عصر النهضة الأوروبي الذي شهد سجالاً حادًا حول طبيعة المعرفة : هل هي السعي إلى التخصص في ميدان معين أم إلى احتياز معرفة إنسانية شاملة ؟. إن الخوف من هاجس المعرفة الحصرية أو الواحدة ، الذي أعرب عنه توما الأكويني ، هو الذي يقيم أيضًا وراء الهجومات التي تلقتها جامعة السوربون الفرنسية في بدايات القرن العشرين ، وخصومات خلال انتفاضة الطلاب في ١٩٦٨م. هجومات تتصدى لمبدأ تقسيم العمل الفكري ، أي تخصيصه ، الذي كان نادى به عالم الاجتماع إميل دوركايم Emile Durkheim ، وتدعو ، أي الهجومات ، إلى تشجيع انتقال المعارف وخروجها عن حدود الميادين. هذا كلّه قاد إلى إصلاح الجامعة الفرنسية الذي بدأ في ١٩٦٨م ، وصار واقعًا قائمًا في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته. من هنا فإن مفردة البينية تظل حديثة العهد ، فهي لم تدخل كصفة ("بيني – ميداني" أو "بيني"

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٣.

(٢) كاظم جهاد حسن : في البينية ، نشأتها ودلالتها ، ص ٢٤٤.

Interdisciplinaire) في (معجم روبير الصغير) للغة الفرنسية إلا في ١٩٥٩م، وعلى هيئة اسم ("بين – ميدانية" أو "بينية" interdisciplinarité إلا في ١٩٦٨م[١].

ويشير الباحثان إلى أن انبثاق البينية يستجيب إلى حاجة علمية ، ذلك أنها "مايمكن من تشخيص سلسلة من المصاعب الإبستيمولوجية في قلب العلوم ، سواء أكانت علومًا إنسانية أم فيزيائية أم بيولوجية. فإذا كان كل ميدان يتحدد بلغته وأدواته والعاملين فيه والمؤسسات المتكفلة بتسييره فإن العلاقات البينية تمثل داخل هذا البناء ضمانة للتجدد الدائم الذي من شأنه أن يشجع على حدوث تغييرات محتملة للأقيسة المعمول بها في مختلف الميادين وعلى التحكم بهذه التغييرات . وفي ضوء ذلك اقترح فرنان بروديل FernandBraudel مثلاً الدراسات التاريخية باعتبارها إطارًا شاملاً لجميع العلوم الإنسانية ، وذلك في مواجهة دعوة كلود – ليفي ستروس Claude Lévi – strauss إلى اعتماد الأنثروبولوجيا البنيوية انموذجًا للعلوم الإنسانية والاجتماعية[٢].

وفي مقالة فلسفية عن البينية يُشير إليها الباحثان ، كتبها عالم البيولوجيا المعروف بيار دولاتر Pierre Delattre ونشرتها موسوعة يونيفر ساليس ، نجد دفاعًا عن البينية شديد الحماسة وتقريظًا لحسناتها الكثيرة. يذهب دولاتر إلى أن التعقيد المتزايد للمشاريع التقنية ودراسة المسائل الواسعة والصعبة كهذه التي تخص البيئة، قد كشف بصورة متعاظمة عن أهمية الاتصال والتواصل بين مختلف الميادين. كما يذهب إلى أن شعور العلماء بوجود حدود عازلة داخل بعض الميادين، والحاجة إلى البحث عن أفكار مناهج متجددة في ميادين أخرى قد عملا في الاتجاه ذاته . فوُلدِت اختصاصات مشتركة أو مختلطة كالفيزياء الكيميائية والفيزياء البيولوجية أو البيولوجيا الكيميائية . ومن ثم فإن البينية تعد مبحثًا أو سلوكًا علميًا يهدف إلى إعداد نسق شكلافي قابل للتعميم بما فيه الكفاية ، وله من الوضوح والتشخيص ما يكفي ليمكن من التعبير ، في لغة موحدة، عن المفهومات والفرضيات والإسهامات التي يتقدم بها عدد يصغر أو يكبر من الميادين. ويرى دولاتر مقتفيًا حظى ليبنتز

---

(١) المرجع السابق ، الصفحة نفسها.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٥.

Leibnitz ، أن الأنموذج الأمثل لهذه اللغة البينية المثالية إنما يتمثل في لغة الرياضيات لكن أيًا تكن هذه اللغة ، فإن حكمه في ضرورة البينية لا يدع للتشكيك مجالاً[1].

أهداف الدراسات البينية:

هناك أربع جوانب رئيسة للدور الذي يمكن أن تلعبه الدراسات البينية في التعليم الجامعي وتطوره ، وهي [2]:

١- دمج المعرفة : وتعني ربط وتكامل المدارس الفكرية والمهنية والتقنية للوصول إلى مخرجات ذات جودة عالية مبنية على العلوم الإنسانية والطبيعية.

٢- الإبداع في طرق التفكير : وهي تعني تطوير القدرة على عرض القضايا ومزج المعلومات من وجهات نظر متعددة ، لتحدي الافتراضات التي بنيت عليها ، وتعميق فهمها ، مع الأخذ في الاعتبار استخدام أساليب البحث والتحقيق من التخصصات المتنوعة لتحديد المشكلات والحلول للبحوث خارج نطاق النظام الواحد.

٣- تحقيق التكامل : وتعني إدراك ومواجهة الاختلافات بين التخصصات المختلفة للوصول إلى وحدة المعرفة المتكاملة ، والأكثر شمولاً من المسموح به من قبل رؤية أي تخصص واحد ، ويتم في التخصصات والدراسات البينية والمتعددة تبادل وتكامل المعلومات والبيانات والأدوات ، والوسائل البحثية ، والأجهزة العلمية والمفاهيم والتوقعات ووجهات النظر والنظريات العلمية من تخصصين علميين أو أكثر بهدف تعظيم المعارف ، وتكامل الخبرات بشكل يؤدي للتغلب على مشكلات تتواري خلف أكثر من منظور أو تخصص.

٤- إنتاج المعرفة : إن الحاجة إلى إجراء الدراسات البينية أصبحت الآن أقوى من أي وقت مضى ، ويرجع ذلك إلى أن العديد من المشكلات المتزايدة التي تهم المجتمع ، ولا يمكن أن تحل

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٤٥ ، ٢٤٦.

(٢) انظر : د. عيد ابو الحارث عبد الله محمد متولي : الدراسات البينية وآثرها في البلاغة العربية ، ص ٦٩٤ ، ٦٩٥ . د. عمار عبد المنعم أمين : الدراسات البينية (رؤية لتطوير التعليم الجامعي) ، د. نورة الصويان : بناء المناهج التعليمية ، ص ٢٨ ، ٢٩.

بشكل كاف عن طريق تخصص واحد فقط ، وإنما تتطلب دراسات بينية ذات رؤى واضحة تعتمد على الطرق الحديثة ، وعلى باحثين مؤهلين لإنتاج معارف جديدة.

خارطة طريق كلية الآداب نحو العلاقات البينية بين العلوم:

لما كان التعليم يعد من أهم الركائز التي تدفع بعجلة التنمية في المجتمع ، فإنه الوسيلة الوحيدة التي تتحقق من خلالها الحراك الاجتماعي والتنمية المستدامة[١]. ولذلك لابد من إعادة النظر في التعليم ووضع الأسس اللازمة لتطويره على مستوى الكلية. على أن يؤخذ في الاعتبار ضرورة تحسين كل العناصر التي تشتمل عليها العلمية التعليمية بالكلية ، وهي : المعلم – عضو هيئة التدريس والهيئة المعاونة – من حيث تطوير إعداده وتدريبه ورعايته ، والمتعلم – الطالب – والمحتوى الدراسي ، والمصدر أو المرجع العلمي ، وإدخال تكنولوجيا التعليم سواء من خلال الأجهزة Hard Ware أم البرامج والمواد التعليمية Soft Ware ، وتنمية الأنشطة التعليمية ، وتحسين أساليب التقويم ، وتنمية الإدارة الجامعية وتحديثها ، وتنمية ربط الكلية بالمجتمع[٢].

من الواضح المؤكد أن إعادة النظر ترتبط باهتمام الكلية لتطوير مناهجها الدراسية ، الأمر الذي أصبح ضروريًا وحتميًا في ظل عصر العولمة وتحدياته. على أن يوخذ في هذه الإعادة ضرورة تبني مفهوم "العلاقات البينية بين العلوم" ، وذلك كاتوجه مستقبلي يفيد رسم الخارطة الأكاديمية للكلية في التعليم والتعلم ، والبحث العلمي في مرحلتي الليسانس والدراسات العليا ، على أن تعتمد هذه الخارطة اعتمادًا كليًا على الاتجاه نحو الدراسات البينية بين العلوم الإنسانية والاجتماعية وبين العلوم الأخرى . فالدراسات البينية قائمة بين مختلف العلوم ، وهي علوم تعد في الأساس مستقلة بعضها عن بعض. فعلم النفس الاجتماعي ، أو الفسيولوجي ، أو الأسري ، أو الجنائي، أو المهني ، أو التربوي ... إلخ. وعلم الاجتماع الأقتصادي ، أو التربوي ، أو الديني ، أو الطبي ، أو الصناعي ، أو السياسي ...

---

(١) اسماء منصور أبو الحسن : الدراسات البينية وجودة التعليم والبحث العلمي ، بحث ضمن المؤتمر الدولي الثالث ، بعنوان : مستقبل الدراسات البينية في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، كلية الآداب – جامعة حلوان ، في الفترة ١٥–١٦ مارس ، ٢٠١٦م ، ص٧٢.

(٢) محمد على نصر : إعداد المعلم وتدريبه بين العولمة والهوية القومية ، الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس ، القاهرة ، ١٩٩٩م ، ص ٦٧.

إلخ. وعلم اللغة النفسي ، أو الرياضي ، أو الاجتماعي ، أو الاكلينيكي ، ... إلخ . وعلم الصوتيات الفسيولوجي ، أو الفيزيائي ، ... إلخ . والانثروبولوجيا الاجتماعية ، أو الثقافية ، أو الفيزيقية ، أو الاقتصادية أو اللغوية ، ... إلخ . والجغرافيا الاقتصادية ، أو السياسية ، أو التاريخية ، أو السكانية ، ... إلخ ؛ إلى غير ذلك "من مناطق امتزاج وتداخل ، هي أمثلة على علوم تتطور ضمن منطق داخلي من جهة ومنطق اتصال خارجي ومعرفي من جهة أخرى ، بمعنى أن الاحتياج البحثي وأسئلة العلم نفسها تقود تلقائيًا إلى مناطق قريبة ، يسعى إلى التجريب بمزاوجة المناهج والاستفادة من معطيات حقل بحثي آخر"[١].

السؤال هنا ليس بشأن الدراسات البينية فحسب ، وإنما بشأن مستوى الوعي العقلاني النظري المستبصر بطبيعة التفاعل الذي أدى إلى ظهور هذه الدراسات. هذا إلى جانب الوعي بصلة هذه الدراسات بسياقاتها الثقافية التي انتجتها وجعلتها أقدر على العمل ضمن تلك السياقات . وبالتالي ، يمكن معرفة الأسس المعرفية والفلسفية التي تنهض عليها العلوم أصولاً وفروعًا[٢].

لهذا تأتي الدعوة إلى توجيه الانتباه إلى الدراسات البينية ، مبادرة مميزة في مسيرة التفاعل العلمي والثقافي مع الآخر ، فهي قبل أن تكون حاجه عملية تربط أقسام الكلية وتصل بين علوم ومناهج ومصطلحات ، هي قبل ذلك حاجة حضارية كبرى لإعادة النظر في مسيرة البناء الأكاديمي للكلية ككل[٣].

استحداث برنامج اللغويات والصوتيات القضائية:

في إطار إعادة النظر في صياغة الخطط والأهداف الاستراتيجية التي تتبناها الكلية بحيث يراعى فيها التداخل بين النظم المعرفية المختلفة ، وتطوير الأطر النظرية والمنهجية للبرامج الدراسية بمرحلتي الليسانس والدراسات العليا بحيث تستفيد من المعارف والمعلومات والمناهج التي تتضمنها

---

(١) سعد عبد الرحمن البازعي : الدراسات البينية وتحديات الابتكار ، ص ٢٢٤.٠

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٥.

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦.

العلوم الأخرى. فإن الكلية اقترحت استحداث برنامج اللغويات والصوتيات القضائية لمرحلتي الليسانس والدراسات العليا.

ويُعد علم اللغة القضائي وعلم الصوتيات القضائي فرعين من فروع علم اللغة. يستخدم علم اللغة القضائي الوسائل اللغوية في التحقيق في الجرائم ، بينما يستخدم علم الصوتيات القضائي تقنيات تحليل الصوت وسماعه في فحص الأدلة الصوتية المسجلة . ويتكون علم اللغة القضائي من ثلاثة أضلاع رئيسة : اللغة والجريمة والقانون ؛ فاللغة أداة والجريمة فعل والقانون وسيلة لتحقيق العدالة.

يُؤهّل الطالب الذي يدرس في هذا البرنامج أن يكون لغويًا أولاً ، ملم بفروع علم اللغة. وحتى يكون على دراية جيدة بالتطبيق العملي لتلك المعرفة اللغوية في الأدلة القانونية والنصوص القضائية ؛ يتعين عليه أن يتعرف على كيفية عمل نظام القضاء، والنظم القانونية ،ونظم العدالة الجنائية ،ولغة التحقيقات، وقواعد الاستجوابات. كما يتعين على الطالب أن يكون قادرًا على أن يستخدم المهارة في التحليلات اللغوية في جميع أنواع النشاط الإجرامي، مثل : الابتزاز ،والرشوة ،والتجسس ،وكتابة العقود، ونظم حماية العلامة التجارية. ويجب أن يتعلم الطالب أن يتبيين أسلوب شخص ما يشتبه بكتابته رسائل ذات علاقة بالجريمة ، فبصمة الشخص اللغوية وأسلوبه الفردي تُبنى من تفاعلاته اليومية التي ترتبط بمجموعة من السمات الشخصية، والمتغيرات المكانية، والسمات الجسدية. أما من ناحية علم الصوتيات القضائي أو كما يسميه البعض علم الكلام القضائي ،فإن الطالب في هذا المجال عليه أن يتعلم التقنيات العملية المستخدمه في التحليل الصوتي والسمعي.

ويهدف هذا البرنامج إلى:

١- تأهيل الكوادر المتميزة في كيفية استخدام اللغة في ما يتعلق بالناحية القانونية ونظم العدالة الجنائية.

٢- كيفية التعامل مع النظام القانوني ، حيث يتم اتخاذ القرارات الهامة من خلال اللغة.

٣- تطبيق مهارات تحليل البيانات الوصفية في مجموعة واسعة من سياقات الخطاب القانوني المنطوق والمكتوب.

٤- كيفية اكتساب الخبرة في تحليل مادة الخطاب القانوني المكتوب والمنطوق.

٥- كيفية التعرف على المجرمين من خلال أصواتهم سمعيًا وتحليليًا.

٦- التدريب على اكتشاف الكذب والخداع في كلام المجرمين في المادة المنطوقة والمكتوبة.

٧- التدريب على كيفية نقد إجراءات التحقيق من الناحية اللغوية.

الخاتمة:

نستخلص من كل ما سبق أننا مازلنا بعيدين عن بناء استراتيجية معرفية حضارية لتحقيق التكامل المعرفي بين تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم التطبيقية ، لتكون مثالاً لتأسيس تصور جديد يعكس تجاوز حدود التخصصات المعرفية. وفي الوقت نفسه تعمل على تشكيل توجه علمي ثقافي جديد في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ثبت المصادر والمراجع العربية والأجنبية:

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

١- أحمد أبو الحمائل (دكتور) : رؤية استشراقية لمستقبل التخصصات البينية للدراسات العليا الجامعية في عصر المعلوماتية ، بحث ضمن مؤتمر المعلوماتية وقضايا التنمية العربية ، المركز العربي للتعميم والتنمية ، مارس ، ٢٠٠٩م.

٢- أحمد أبو زيد (دكتور) : المعرفة وصناعة المستقبل ، وزارة الإعلام – مجلة العربي ، الطبعة الأولى ، الكويت ، ٢٠٠٥م.

٣- أحمد فؤاد باشا (دكتور) : فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، مصر ، ١٩٨٤م.

٤- إسلام عبد الله عبد الغني غانم : مستقبل الدراسات البينية في العلوم الإنسانية : (علم الانثروبولوجيا) نموذجًا ، بحث ضمن المؤتمر الدولي الثالث ، بعنوان : مستقبل الدراسات البينية في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، بكلية الآداب – جامعة حلوان ، في الفترة ١٥ –١٦ مارس ، ٢٠١٦م.

٥- السيد يسين : العالمية والعولمة ، نهضة مصر ، القاهرة ، ٢٠٠٠م.

٦- اسماء منصور أبو الحسن : الدراسات البينية وجودة التعليم والبحث العلمي ، بحث ضمن المؤتمر الدولي الثالث ، بعنوان : مستقبل الدراسات البينية في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، كلية الآداب – جامعة حلوان ، في الفترة ١٥ – ١٦ مارس ، ٢٠١٦م.

٧- حربي عباس عطيتو (دكتور) : ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ٢٠٠٦م.

٨- زكي نجيب محمود (دكتور) : في تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، بيروت – القاهرة ، ١٩٨٧م.

٩- سارة إبراهيم العريني (دكتور) : أثر العولمة في التعليم الجامعي في الوطن العربي ، بحث ضمن المؤتمر الدولي السابع لتكنولوجيا المعلومات (المعلوماتية والتنمية ... الوعود والتحديات) ، في الفترة ١٢ – ١٥ /١١/٢٠٠٧م.

١٠- سعد عبد الرحمن البازعي : الدراسات البينية وتحديات الابتكار ، مقال ضمن مجلة جامعة الملك سعود ، م ٢٥ ، الآداب (٢) ، الرياض ، ٢٠١٣م.

١١- عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تحقيق : حجر عاصي ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ١٩٨٦م.

١٢- عز الدين إسماعيل (دكتور) : أزمة العلوم الإنسانية ، مقال ضمن مجلة الأدب ، العدد ٣٦٥، يوليو ، ٢٠٠٠م ، القاهرة.

١٣- عماد الدين أحمدالمصّبح : دور التعليم والتربية وتطور المعرفة التكنولوجية في تحقيق التنمية البشرية ، ورقة مقدمة إلى ورشة العمل حول تحديات التنمية البشرية في الوطن العربي ودور النقابات في مواجهتها وتوفير فرص عمل للشباب ، في الفترة ٢٢ – ٢٧ /٤/٢٠٠٦م.

١٤- عمار عبد المنعم أمين (دكتور) : الدراسات البينية (رؤية لتطوير التعليم الجامعي) ، بحث ضمن الندوة الأولى لعلوم الأرض ، جامعة الملك عبد العزيز ، السعودية ، ٢٠١٢م.

١٥- عوفي مصطفى ، براهمي صباح : الجامعات العربية بين الواقع وتحديات العولمة ، (مقال ضمن مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، العدد التاسع ، جامعة باتنة ، الجزائر ، ٢٠١٢م.

١٦- عيد أبو الحارث عبد الله محمد متولي : الدراسات البينية وأثرها في البلاغة العربية ، بحث ضمن المؤتمر الدولي الثالث ، بعنوان : مستقبل الدراسات البينية في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، بكلية الآداب – جامعة حلوان ، في الفترة ١٥ – ١٦ مارس ، ٢٠١٦م.

١٧- فؤاد حداد (دكتور) : دور الجامعات في تفعيل الثقافة ، (مقال ضمن المؤتمر الثقافي العربي الثاني، في الفترة ١٤ – ١٦ كانون الأول ، ١٩٩٥م ، منشورات المجمع الثقافي العربي ، الطبعة الأولى، بيروت ، ١٩٩٦م.

١٨- فيرنر هايزنبرج : المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ، ترجمة : د. أحمد مستجير ، القاهرة ، ١٩٧٢م.

١٩- كاظم جهاد حسن : في البينية ، نشأتها ودلالتها ، مقال ضمن مجلة جامعة الملك سعود ، م٢٥، الآداب (٢) ، الرياض ، ٢٠١٣م.

١٠- لبنى حسين العجمي (دكتور) : امتداد تأثير العولمة على التعليم في الوطن العربي (https:sites.google.com.socioalder).

١١- ليلى فيلالي (دكتور): علوم الإعلام والاتصال والدراسات الإسلامية : في إطار استراتيجية حضارية لتحقيق التكامل المعرفي.

١٢- محمد أحمد عبد القادر : الفكر الإسلامي المعاصر (الواقع – والمأمول) ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ٢٠٠٩م.

١٣- محمد حسن عصفور : الدراسات البينية والتخصصية في العلوم الإنسانية ، مقال ضمن مجلة الملك سعود ، م٢٥ ، الآداب (٢) ، الرياض ، ٢٠١٣م.

١٤- محمد علي نصر : إعداد المعلم وتدريبه بين العولمة والهوية القومية ، الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس ، القاهرة ، ١٩٩٩م.

١٥- محمد همام : التداخل المعرفي (دراسة في المفهوم) ، مقال ضمن كتاب : التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي وضرورته ، تحرير : رائد جميل عكاشة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هرندن – فرجينيا ، الطبعة الأولى ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ٢٠١٢م.

١٦- مروان راسم كمال (دكتور): العلم وآفاق المستقبل العربي ، (مقال ضمن المؤتمر الثقافي العربي الأول ، في الفترة ١٠-١٢ تشرين الثاني ، ١٩٩٤م ، منشورات المجمع الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٥م.

١٧- مسعود عمشوش : من التخصص إلى الدراسات البينية .
(https://amshoosh.wordpress.com/٢٠/١/٣/٢٨).

١٨- ممدوح محمود منصور : العولمة (دراسة في المفهوم والظاهرة والأبعاد) ، أليكس لتكنولوجيا المعلومات ، الطبعة الثانية ، الإسكندرية ، ٢٠٠٤م.

١٩- نبيل علي (دكتور) : تحديات عصر المعلومات ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٣م.

٢٠- نورة الصويان (دكتور) : بناء المناهج التعليمية في الدراسات البينية في العلوم الاجتماعية (دراسة تحليلية نقدية) ، بحث ضمن المؤتمر الدولي الثالث ، بعنوان : مستقبل الدراسات البينية في العلوم الإنسانية والاجتماعية بكلية الآداب – جامعة حلوان ، في الفترة من ١٥ – ١٦ مارس ، ٢٠١٦م

٢١- برامج الدراسات البينية واحتياجات سوق العمل ، الغرفة التجارية الصناعية ، الرياض، ١٤٣٢هـ.

ثانيًا : المراجع الأجنبية:

1- Cornap,R.,: The old and the New Logic , in Logical Positivism , edited by : Ayer , A.F.,London , 1963.

2- Nissani,.M.,: Ten Cheers for interdisciplinarity : The case for interdisciplinary Knowledge and Research, in : The Social Science Journal . Volume 34 , Number 2 , 1997.

3- Snow,C.P.,: The Two Cultures : and A Second look, University of Cambridge , New York , 1965.

جدل الجميل و الجليل من خلال نماذج ممثلة
"دراسة تحليلية نقدية في فلسفة الجمال"

Dialectic Of The "Beautiful" and The "Sublime"
Through Representative Models
"An Analytic Critical Study In Aesthetic"

آمال رمضان مصطفى محمود

مدرس مساعد بقسم الفلسفة - فلسفة الجمال

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الملخص

يعد كلا من الجميل والجليل مصطلحين متقابلين ، وبناء على ذلك فقد جاء تناولهما على نحو جدلى ، إذ أن الجميل يشعرنا باللذة ، فى حين أن الجليل يشعرنا بالرهبة ، ولكن مع ذلك فإنهما يرتبطان مع بعضهما البعض ، إذ أنهما يحققان لنا المتعة على نحو مختلف .

ويعد جدل الجميل والجليل من النظريات الأساسية فى فلسفة الجمال ، وهذه النظرية ذات جانب ميتافيزيقى ، لها استخدامات فى حياتنا المعاصرة سواء فى مجال الدراسات الفلسفية أو النفسية أو فى فلسفة اللغة كما سيظهر لنا أثناء البحث . وإن كانت هذه النظرية قد ظهر الاهتمام بها بوضوح فى القرن الثامن عشر إلا أن تناولها كان قديما ، وذلك لأن مصطلح الجليل يرجع إلى لونجنيوس الذى كان اهتمامه بالجليل فى الإطار اللغوى .

Both of the Beautiful and the sublime are two opposite terms, Accordingly, they were discussed in a dialectical manner, since the beautiful feels us pleasure, while the sublime feels us the awe, But nevertheless they are connected with each other, as they bring to us fun differently.

Dialectic Of The Beautiful and The sublime is one of the fundamental theories in the philosophy of beauty, this theory has metaphysical aspect, it has uses in our contemporary life both in philosophical or psychological studies or in philosophy of language as it will be appeared to us during the research. Although this theory has emerged clearly in the eighteenth century however it was dealt with old, because the term of sublime is due to Longinus who was interested in sublime in the linguistic framework .

مقدمة :

تهدف دراسة الموضوع إلى معرفة كل من الجميل والجليل موضوع البحث خاصة أنه قد تعددت الآراء بشأن كل منهما ، والكشف عن صلة كل من الجميل والجليل بالإنسان الذى يصدر الأحكام الجمالية ويتذوق معنى الجمال فى الكون ، إذ أن الإنسان أول من أبدع الآثار الجميلة .

كما يهدف هذا الموضوع إلى إلقاء الضوء على نماذج مختلفة من فلاسفة القرن الثامن عشر ، أمثال بيرك وكانط ، وذلك بصدد تناول جدل الجميل والجليل من أجل إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين كل منهم

ويمكن القول بأن الجدل يعد طريقة للمناقشة ، ويعد ظاهرة غير متجانسة تتضمن التناقض ، وتتضمن نوع من المفارقة ، إذ يتضمن موضوعًا يكون موضع خلاف بين شخصين أو أكثر فيحاول كل منهما نقد رأى الآخر فتتعدد الأراء وتختلف ، ومن هنا يكون الجدل موضوع بحثنا ، المتمثل فى تعارض واختلاف الفلاسفة المختارة كنماذج فى عرض نظرية الجميل والجليل ، ومن هنا يأتى تسمية جدل الجميل والجليل ، بالإضافة إلى ما يوجد من اختلاف بين مصطلحى الجميل والجليل .

أما عن تساؤلات البحث فيمكن عرضها على النحو التالى :

- ما المقصود بكل من الجميل والجليل ؟ .
- كيف فسر بيرك كلا من الجليل والجميل ، وإلى أى حد اختلف عن لونجنيوس ؟ .
- ما طبيعة العلاقة بين الجميل والجليل عند كانط ، وما هى نظرة ليوتار للجميل والجليل عند كانط ؟ .

تعريف الجميل ، والجليل :

الجمال بوجه عام : هو صفة تلاحظ فى الأشياء ، و تبعث فى النفس سرورًا ورضا ، وعلى وجه التحديد : هو إحدى القيم الثلاث التى تؤلف مبحث القيم العليا ، و هى عند المثاليين صفة قائمة فى طبيعة الأشياء ، و بالتالى فهى ثابتة ، لا تتغير ، ومن ثم يكون الشىء جميلاً فى ذاته ، أو قبيحا فى ذاته ، بصرف النظر عن من يصدر الحكم ، و لكن الماديين يرون أن الجمال اصطلاح تعارفت عليه مجموعة من الناس متأثرين بظروفهم ، ومن ثم يصبح الحكم ذاتيا حيث يختلف الحكم وفقا لمن يصدر الحكم [١].

ويأتى معنى الجميل فى اللغة بمعنى " الحسن " فالجميل هو موضوع للصورة الحسية المدركة بالعين ، أيا كان موضوع هذه الصورة من إنسان ، أو حيوان ، أو نبات ، أو جماد . وهو اسم توصف به المعانى التى تدرك بالبصائر ، لا الأبصار ، فيقال سيرة حسنة جميلة [٢] .

---

(١) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ،١٩٨٣ ، ص ٦٢ .

(٢) أحمد الطيب : " الجمال " من الموسوعة الإسلامية العامة ، إشراف : محمود حمدى زقزوق ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ٢٠٠١ ، ص ٤٧٣ .

ولنأخذ نماذج من الفلاسفة فى تعريف الجميل مثل : شارل لالو [*]يعرف الجميل بأنه الانسجام الذى يحس به العقل ويقدره الذوق ، وهوالذى يكون له تأثير كبير دون مشقة ، وبأقل وسائل ، فهو رضا من نوع عقلى أكثر من كونه انفعالاّ بالنسبة للحياة الوجدانية [١] .

وترى الباحثة فيما يتعلق بتعريف الجمال لا يوجد تعريف جامع مانع له ؛ لأنه يعتمد على الذوق المتغير وكذلك لا يمكن تحديد قواعد أو معايير للشيء الجميل ؛ لأنه ليس مثل الرياضيات ذات طبيعة ثابتة . ولكن يمكن القول إن الجميل هو صفة تحقق الشعور بالمتعة المترهه عن الغرض .

ومن معانى الجليل : العظمة ، والكبرياء فهو السامى ، والرائع الذى يأخذ بمجامع قلوبنا لما يوجد به من الرهبة ، وهو العظيم الذى يشعرنا بعجزنا ، ويسبب لنا الشعور بالألم وهناك نماذج من الفلاسفة الذين يقومون بتعريف الجليل مثل : رينوفييه [**] الذى يعرف الجليل بأنه الجميل الذى يجاوز حدود الاعتدال ، ويولد فينا إحساس بالتوتر . أما ريبو [*] يعرف الجليل بأنه مركب من ثلاثة أشياء ،

---

*) – شارل لالو : **Charles Lalo** (١٨٧٧ – ١٩٥٣ م) هو عالم جمالى فرنسى ، أهم مؤلفاته " مدخل إلى علم الجمال " و " المشاعر الجمالية " و " الفن والحياة الاجتماعية " . قارن : محمود يعقوبى : معجم الفلسفة " أهم المصطحات وأشهر الاعلام " ، دار الكتاب الحديث ، ط ١ ، القاهرة ، ٢٠٠٨ ، ص ٢٢٨ .

١ – شارل لالو : مبادىء علم الجمال " الاستطيقا " ، ترجمة مصطفى ماهر ، ، مراجعة وتقديم يوسف مراد ، المركز القومى للترجمة ، القاهرة ، ٢٠١٠ . ص ١٠٥ .

) – شارل بيرنارد رينوفييه **Charles Bernard Renouvier : (١٨١٥ – ١٩٠٣) هو فرنسى ، واعتنق الاشتراكية وأصدر المجلة الشهرية " العلم الفلسفى " ١٨٦٧ . وكان يروج فيها لمذهبه الذى وضحه فى سلسلة من الكتب بعنوان " محاولات فى النقد العام " (١٨٥٤ – ١٨٦٤) وهى تعد أطول سلسلة من الكتب الفلسفية وكان (=) آخر كتبه " الشخصانية " . للمزيد : عبد المنعم الحفنى : موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، مكتبة مدبولى ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ج ١ ، ص ٦٨٠.

* – ريبو ، تيودل أرمان **Ribot Theodule Armand** :هو فيلسوف وعالم نفس فرنسى ، ومن مؤلفاته فلسفة شوبنهاور (١٨٧٤) ، وعلم نفس العواطف (١٨٩٦) ، الخيال الخلاق (١٩٠٠) ، ومنطق الشعور (١٩٠٥) ، الحياة اللاواعية والحركات (١٩١٤) وغيرها من الكتابات . وكذلك يعتبر من أهم مؤسسى علم النفس التجريبى فى فرنسا ، ودرس ريبو العناصر المكونة للحياة العقلية من خلال علم الطبيعيات وعلم الأمراض ، وحدد الفكر بكونه توهجا فوسفوريا ببدماغ وربط تشوهاته بتشوهات المادة الدماغية . قارن : رنى إيلى ألفا :

وهى الشعور بالخوف ، والشعور بالقدرة الذاتية ، والشعور بالأمن ، بخلاف الجميل الذى يشعرنا باللطف ، والحلاوة ، والارتياح [١] .

كما أن الجليل يتضمن جماليات الشعور بالرهبة ، والعظمة ، والدهشة ، والرعب الذى يتم أثارته من خلال الكبر ، والأشياء ذات القوة الساحقة مثل السماء المرصعة بالنجوم ، والجبال الضخمة ، والمنحدرات الشاهقة ، والبراكين [٢] .

ويرى لونجنيوس أن الجلال جزء من الطبيعة ، فى حين أن الفن ينبع من التعلم ، وهو فى ذلك جمع بين الجلال والفن . ونجد أن كتابه ليس موجها إلى الناقد الأدبى ، بل كان موجها إلى الخطيب من أجل تعليمه فن الجلال ، ومن ثم يعبر عن الخطابة حتى يشعر السامع باللذة والاستمتاع بتلك الجمل والعبارات وينتقل إلى آفاق من الخيال [٣] .

الجليل والجميل عند إدموند بيرك

لقد أثر بيرك [*] على الإستطيقا من خلال ما كتبه ، وميز فى بحثه بين استجابتين متقابلتين فى الفن والطبيعة ، وهما خبرتنا فى الجمال المرتبطة باللذة ، بينما خبرتنا فى الجليل شكل من الرعب مرتبط بالخوف من الموت ، ومع ذلك فهو نوع من الرعب المبهج [١] .

موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مراجعة جورج نخل ، قدم له شارل حلو ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٢ ، (ج ١) ، ص ص ٥١٣ ــ ٥١٤ .

١ – جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٨٢ ، (ج ١) ، ص ص ٤٠٤ ــ ٤٠٥ .

2 - Nicholas Bunnin & Jiyuan Yu : The Blackwell Dictionary Of Western Philosophy , Blackwell Publishing , First Published , 2009 , P . 665 .

٣ – كاسيوس لونجين : فى الجلال ، ترجمة عدنان خالد عبد الله ، هيئة أبو ظبى للثقافة والتراث ،٢٠٠٩ ، ص ص ٣٤، ٧١ .

* – إدموند بيرك : ولد فى دبلن Dublin فى ١٢ من يناير ١٧٢٩ . وكان والده محاميًا جيد الممارسة منحدرًا من إقليم ليميريك (اللمريكية) ، وكان يحتل مركزًا مهمًا وأساسيًا فى وقت الحروب الأهلية ، أما والدة بيرك فكانت تنتمى إلى أسرة ناغل Nagle ، وكانت تدين بالكاثوليكية ، وظلت وافية لكنيسة أجدادها . تنقل بيرك حول

إن الجليل عند بيرك علامة على إنتاج استجابة عنيفة قوية ، فالجليل هو إنتاج انفعال قوى يكون العقل قادرًا على الشعور به ، فبيرك مهتم بالاستجابة للانفعال القوى ، ويقدم ذلك على أسس واضحة مهتما بالاستجابة للفن والحياة ، ونوع تلك الاستجابة طبيعية ، كما أن الموضوعات القوية المنسوبة للشعور بالجليل عبارة عن استنتاجات محددة من مقدمات قوية ، ومبدأ تفسير الجليل بوصفه لا عقلانى وعنيف أساسى بالنسبة لاستطيقا الخبرة [٢] .

من ثم يرجع السبب فى تفضيل بيرك للجليل ، لما ينتج عنه من انفعال قوى ، إذ أنه يثير استجابة عنيفة تنبعث لدى الشخص بسبب حرصه على الحفاظ على ذاته ، و إذا كان الجليل عند بيرك عبارة عن الاستجابة للانفعال القوى ، فما هو الانفعال الذى يسببه الشعور بالجليل ؟ .

ويرى بيرك أن الانفعال الذى يسببه الجليل فى الطبيعة يؤثر بدرجة كبيرة وقوية ، الأمر الذى يجعل النفس فى كل ميولها ، ورغباتها تتوقف مع بعض الرعب . وفى تلك الحالة ينشغل العقل تماما مع موضوعه . فلا يستطيع ذلك العقل أن يفكر فى أى شيء أخر ، أى أنه يثير قوة عظيمة وذلك الذى يدفعنا للتفكير من خلال قوته التى لا تقاوم ، ففى الواقع لا يوجد انفعال يسلب العقل من كل قوة للتفكير مثل الخوف ، وهذا الخوف قد يكون خوفًا من ألم ، أو من موت وهو يحدث بطريقة تشبه الألم الواقعى [٣] .

البلدان المختلفة ، وشهد الظروف المتقلبة على نطاق واسع ، فقد كان كاتبًا ، وصحفيًا ، وفيلسوفًا أخلاقيًا . قارن:

John Morley : Burke , Macmillan & Co. Limited , London , 1909, PP. 3- 4 .

Ian Crowe : The Enduring Edmund Burke " Bicentennial Essays " , Intercollegiate Studies Institute , 1997 , P. 13 .

1 - Michael Proudfoot & A .R. Lacey : The Routledge Dictionary Of Philosophy , Forth Edition , Routledge , London , New York , 2010, P . 50 .

2- Edmund Burke : A Philosophical Enquiry Into The Origin Of Our Ideas Of The Sublime And Beautiful , Edited With An Introduction And Notes By : J. T. Boulton , Routledge , First Published , 1958 , P . xl.

3- Edmund Burke : A Philosophical Enquiry Into The Origin Of Our Ideas Of The Sublime And Beautiful , OP . Cit , P . 57 .

مصادر الجليل عند بيرك :

(١) الكبر أو الضخامة Magnificence : أى أن الجليل يعد سمة أساسية فى المبانى الكبيرة ، فى حين أن الأشياء الصغيرة لا يمكنها أن ترتفع بالخيال إلى فكرة عن اللامتناهى . ولذلك يجد بيرك أن الفنان الحقيقى عليه أن يضع تصميمات ضخمة مخادعة للمشاهدين ، فيؤثر بتصميماته هذه بواسطة المناهج الواضحة ، فالتصميمات المتسعة أو الضخمة بواسطة سماتها تكون دائما علامة على وجود الخيال المشترك ، ومن ثم لا عمل فى الفن يكون كبيرًا، ولكن يكون بوصفه مخادعة [١] .

(٢) الصوت وتأثيره من خلال التقطع والمفأجاة : يوضح بيرك أن انفعال الجليل ينتجه أصوات ذات قوة عظيمة ولكنه لم يقصد هنا الكلمات ، لأن الكلمات لا تؤثر ببساطة عن طريق أصواتها . ولكن من خلال وسائل مختلفة تماما ، مثل ارتفاع الصوت الزائد يسيطر على النفس ويعطل عملها ويملؤها بالرعب ، وذلك نجده فى الضوضاء الناتجة من سرعة الشلالات ، والعواصف الهائجة ، والرعد ، أو المدافع فليست هناك أى رقة فى تلك الأصوات ، وكذلك نجد قوة الأصوات من خلال صياح العامة الذى له تأثير مماثل فى الشعور بالجليل ، فقوة الصوت الواحد يدهش ويربك الخيال ، لما له من تأثير مذهل وسريع على العقل [٢] .

(٣) الألوان قد تكون مصدرًا للجلال : يرى بيرك أن الألوان قد تكون مصدرًا للجمال وقد تكون مصدرًا للجلال ، فمن الألوان ما هو مريح وممتع ، وتلك الألوان لا تنتج صورًا جليلة وقد تتمثل هذه الألوان عند رؤية أحد الجبال الهائلة المغطاة بالعشب الأخضر اللامع ، ذلك المنظر جميل لا يوحى بالرهبة لأنه لا شيء فى ذلك المنظر مظلم ، فى حين أننا نجد أن السماء المغيمة تكون أكثر جلالا من السماء الزرقاء ، والليل يكون أكثر جلالا وقداسة من النهار ، على حين أن لوحة فنية تاريخية مبهجة مزينة بالستائر هى جميلة ، لا يمكن أن يكون لها تأثير قوى يوحى بالرهبة . فنجد أن المبانى التى توصف بالجلال فإن ما تتضمنه من المحتويات والزخارف لا ينبغى أن تكون بيضاء ، أو خضراء ، أو صفراء ، أو زرقاء ، ولا أحمر فاتح ولا بنفسجى ، بل ينبغى أن تكون داكنة وقاتمة الألوان مثل الأسود أو البنى ، أو الأرجوانى العميق ، وما يشبه ذلك . فى حين أن من الفسيفساء المطلى بالذهب (المذهب)

1- I Bid , P . 76 .

2- I Bid, P . 82 .

، واللوحات الفنية تأثيرها قليل بالنسبة للجليل فهى توصف بالجمال . فى حين أنه يوجد درجة موحدة للجلال ، أى أن الانقباض نوع من العظمة ، والجلال مع عدم وجود أى شيء مضيء أو مبهج لأنه يضعف تماما تذوق الجليل [1] .

تناولنا مفهوم الجليل عند بيرك، ومصادره المتعددة التى تحدث الشعور بالجليل ، ننتقل إلى الشق الثانى المهم لدى بيرك فى تمييزه بين الجميل والجليل ، وهو الجميل **فنتساءل فى البداية ما الذى يقصده بيرك بالجمال ؟** .

قام بيرك بوضع تعريف محدد للجمال ، لأنه وجد صعوبة فى الوصول إليه بسبب حديث الناس عن الجمال بطريقة رمزية ، فيقصد بيرك بالجمال هو تلك الصفة التى تتعلق بالأجسام ، والأشياء التى تثير علة الحب، أو انفعال مشابه له . وما يقصده بيرك من هذا التعريف هو الصفات الحسية للأشياء التى ندركها من خلال الحواس ، كما أن بيرك يقصد بالحب هو ذلك الارتياح الذى يحدث للعقل وذلك من خلال تأمل أى شيء جميل فى الطبيعة من رغبة أو شهوة ، فتكون نشطة فى العقل ، وذلك لأن الموضوعات الجميلة تؤثر فينا بوسائل مختلفة تماما . وفقا لذلك نجد أن الرغبة تكون قوية جدا فى النساء ذات الجمال الرائع بخلاف وجود الجمال فى الرجال،أو بعض الحيوانات . ومن ثم فالانفعال الذى يحدث بواسطة الجمال نطلق عليه الحب الذى يختلف عن الرغبة . ومع ذلك فإن الرغبة أحيانا تنتج معه [2] .

مصادر الجمال لدى بيرك :

(١) الأشياء الصغيرة والجمال : وقد نجد تلك الصفات فى الطيور الصغيرة ، وبعض أنواع البهائم الصغيرة ، ومن ثم فإنها توصف بالجمال فى حين أن الشيء الجميل الكبير يكون طريقة التعبير عنه بصعوبة ، ولذلك نجد أن هناك فرقًا بين الإعجاب والحب ، فالجليل هو سبب الإعجاب فهو يتعامل مع الأشياء الكبيرة والمرعبة فى حين أن الجمال يتعامل مع الأشياء الصغيرة والممتعة ، فنحن نقدم

1- Edmund Burke : A Philosophical Enquiry Into The Origin Of Our Ideas Of The Sublime And Beautiful , OP . Cit , P . 82 .

2 - I Bid , P . 91 .

لما نعجب به ، ولكن ما نحبه يقدم لنا ، ومن ثم فإن الموضوعات الجميلة تكون صغيرة بالمقارنة بموضوعات الجليل [١] .

معنى ذلك أن الموضوعات الصغيرة تكون علة للجمال ، وذلك لأنها تثير انفعال الحب فى حين أن الموضوعات الكبيرة لا تكون كذلك ، لأن التعبير عنها سيكون بصعوبة فهى تثير الإعجاب ، ولذلك يفضل بيرك صفة الصغر بالنسبة للأشياء الجميلة ، فيحب العصافير لما تتميز به من حجمها الصغير .

(٢) جمال الألوان Beauty Colour : يرى بيرك أن ألوان الأشياء الجميلة لا تكون قاتمة أو باهتة بل تكون ذات أناقة وصفاء ، ولا يجب أن تكون هذه الألوان قوية بل تكون هذه الألوان ذات رقة ولطف وذلك مثل الأخضر الخفيف ، أو الأزرق المريح ، والأبيض الرقيق ، والأحمر الوردى ، والبنفسجى ، وكما تكون الألوان مشرقة أى (مفعمة بالحياة) فهى دائما متنوعة . أى أن الشىء لا يكون من لون واحد قوى مثل تنوع الزهور ، فهذه الألوان تمتزج بطريقة ما ، وبناء على ذلك نجد اللون الموجود فى الرقبة ، وذيل الطاوس ، ورأس العلجوم (ذكر البط) يكون جميلاً جدا ، إذ أن جمال كل من الشكل واللون قرين جدًا [٢] .

(٣) الجميل فى الأصوات The Beautiful In Sounds : كما أن هناك خصائص للموسيقى الجميلة وهى أنها لا تحمل الصوت العالى ، أو القوى الذى هو من الممكن أن يستخدم كى يثير العواطف الأخرى ، ولا النغمات الموسيقية المزعجة والعميقة . بل أن الموسيقى الجميلة فى رأى بيرك تتفق أفضل مع النغم الواضح والناعم والرقيق ، كذلك إن التحول المفاجىء من إيقاع نغمة إلى أخرى يتناقض مع روح الموسيقى الجميلة ، وذلك لأن هذا التحول المفاجىء يثير العواطف الأخرى الصاخبة مما يجعلها توصف بالجلال أكثر من الجمال[٣] .

1- Edmund Burke : A Philosophical Enquiry Into The Origin Of Our Ideas Of The Sublime And Beautiful , OP . Cit, P . 114 .

2- I Bid , PP . 116 - 117 .

3- Edmund Burke : A Philosophical Enquiry Into The Origin Of Our Ideas Of The Sublime And Beautiful , OP . Cit , PP . 122 - 123 .

مقارنة بين الجليل والجميل :

عند المقارنة بين الجليل والجميل يظهر تقابل بينهما لافت للنظر . بالنسبة لموضوعات الجليل تكون واسعة أو ضخمة فى مظهرها . وعندما نقارنه بالجميل نجد أن موضوعاته تكون صغيرة . الجميل يجب أن يكون أملسًا ، وناعمًا ، ولماعًا . ولكن الجليل يكون صارمًا قاسيًا ، الجمال يجب أن يتجنب الخط المستقيم . وأن يبتعد عن ما هو غير مدرك . فى حين نجد أن الجليل فى كثير من الحالات يحب الخط المستقيم . الجمال لا يجب أن يكون غامضًا فى حين أن الجليل يتصف بالغموض ، إذا يكون فى الظلام ويكون قاتمًا (موحشًا) . فى حين أن الجمال يجب أن يكون منيرًا وبهيجًا . فنجد أن كلا من الجليل والجميل هما فى الواقع أفكار شديدة الاختلاف فى الطبيعة ، وإحداهما يوجد فى الألم ، والآخر يوجد فى اللذة فيستمر ذلك التمييز بينهما ، وذلك التمييز لا يمكن نسيانه أبدا . وعند دمج كل من الجليل والجميل فيمكن تشبيههما بدمج الأسود والابيض ، فعند دمجهما فأننا لا نجد الأسود والأبيض . وعندما نطبق ذلك على صفات الجليل والجميل نجد أحيانا وحدة ، ولكن هل ذلك يثبت أنهما نفس الشيء أو هل ذلك يثبت أنهما ليسا متناقضين ؟ . فالأسود والأبيض ربما يدمجان ولكن ذلك لا ينفى أنهما متناقضان[1] .

مذهب كانط بين الجميل والجليل :

نعرض فيما سيأتى لكيفية تمييز الشيء الجميل ، وكذلك نشير بالتفصيل إلى اللحظات الأربعة للجميل وذلك من أجل مقارنتها بالجليل .

لا يمكن تفسير الجميل عن طريق الإحساس وحده كما يرى بيرك ، فالجميل ليس هو الملائم ، بل هو موضوع نزيه (مجرد) للحكم الحقيقى ، كما أنه لا يتم عن طريق العقل وحده وفقا لبومجارتن وولف ، فالجميل ليس هو الكامل ، أنه يوجد فقط فى الشكل وليس فى المادة لأنه يحقق المتعة بدون هدف أو غاية ولكن بسبب الانسجام من خلال الغائية ، بمعنى أنه يتكون قبليا وذاتيا فى الوقت نفسه ،

1- I Bid , PP . 124 - 125 .

بالإضافة إلى أن حكم الذوق لا يمكن تفسيره إلا بوصفه عمل الحس المشترك أو ملكة الإدراك ، فالموضوعات الجميلة تكون نتيجة الاتفاق بين ملكة المعرفة الحسية والملكة العقلية [1] .

(١) لحظة الكيف Moment Of Quality : أعتمد كانط [*] فى الحكم على الجميل على الملاحظة ، إذ أن البهجة التى ترتبط بتمثل الوجود الواقعى للشيء تسمى منفعة أو فائدة ، ومثل هذه البهجة هى ترتبط بملكة الرغبة ، ومن ثم فإن الشخص الذى يحكم على شيء بالجمال لابد أن يكون مجردًا من أى منفعة ، لأنه إذا امتزج به أدنى منفعة فإنه لا يكون حكمًا نزيها ، فلا ينبغى أن ينحاز الشخص لصالح الشيء حتى يستطيع أن يحكم فى أمور الذوق بل يقدر قيمة الشيء من خلال إمعان النظر فيه عن طريق الحدس أو التأمل [2].

نصل مما يلى إلى أن الجميل عند كانط وفقا للحظة (الكيف) هو ليس موضوعًا للمعرفة ، وبالتالى فإنه لا يندرج تحت مفهوم أو تصور بل أنه موضوع للشعور باللذة والألم ، فهو مجرد تماما من

---

1 – Emile Boutroux : Historical Studies In Philosophy , Authorized Translation By : Fred Rothwell , Macmillan & Co ., Limited , London , 1912 , PP . 294 - 295 .

* إيمانويل كانط Immanuel Kant : (١٧٢٤ – ١٨٠٤ م) هو فيلسوف ألمانى قضى حياته فى كونيسبرج ، و فلسفته تدافع عن تركيب الافتراضات القبلية . وأهم مؤلفاته " نقد العقل الخالص ١٧٨١ ، و " أسس ميتافيزيقا الأخلاق " ١٧٨٥ ، " نقد العقل العملى " ١٧٨٨ ، و " نقد الحكم " ١٧٩٠ ، كما أنه بدأ فلسفته النظرية بمحاولة توضيح كيف أن الميتافيزيقا يجب أن تستوعب المبادىء الأساسية التى يقوم عليها العلم الحديث فى ١٧٦٠ ، وفى فلسفته العملية عمل على توضيح كيف أن حياتنا الأخلاقية يجب أن تقوم على تشريع عقلانى . كما أنه قدم الأساس الأخلاقى الخالص بالنسبة لمطالب اللاهوت ، وفى النقد الثالث نقد الحكم امتد كانط إلى الاستطيقا وفيه تصدى لصعوبة الأحكام الجمالية بمعنى أنها لا تكون وفقا للقواعد ، بل أنها تكون استجابة للذة الذاتية ، كان مهتما بالأساس الميتافيزيقى والمعرفى . فقد أنتج الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعى وفيه يعالج طبيعة الحركة .

CP : - A . R . Lacey : A Dictionary Of Philosophy , Routledge & Kegan Paul Ltd , Second Edition , London & New York , 1986, , P . 170 .

- Robert Audi : The Cambridge Dictionary Of Philosophy , Cambridge University Press , New York , 1999, PP . 398 - 399

٢ – إمانويل كنت : نقد ملكة الحكم ، ترجمة غانم هنا ، المنظمة العربية للترجمة ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٥ ، ص ص ١٠٢ ــ ١٠٣ . قارن :

Immanuel Kant : The Critique Of Judgment , Translated With Analytical Indexes By : James Creed Meredith , Oxford University Press , 1980, PP . 42 - 43 .

المنفعة ، وهو فى ذلك يتناقض مع كلٍ من الملائم والخير ، ولكنه مع ذلك قد يتشابه مع الخير فى ذاته الذى هو بعيد عن أى مصلحة .

(٢) لحظة الكم According To Quantity : يعرف كانط الجميل فى تلك اللحظة بأن ملكة الذوق فى تقدير الموضوع بصرف النظر عن كل المفاهيم ، فيمثل موضوع البهجة الكلية . لأن حكم الذوق يكون مجردًا ([1]) .

(٣) اللحظة الثالثة وفقا للغايات : Moment Of The Relations Of The Ends أن اللذة الناتجة عن الجميل ليست عملية مثل اللذة الناتجة للملائم ، ولا مثل الناتجة عن المبدأ العقلى للخير . إن الشعور بالجميل مستقل عن الإغراء ، لأن الذوق يصبح متوحشا عند ربطه بالإغراءات والانفعالات . ولكن على الرغم من ذلك فيمكن أن نضيف بعض الإغراءات إلى الجمال بهدف إثارة اهتمام النفس ، مثلا الألوان التى تضىء الرسم هى من باب الإغراء وهى التى تحيى الموضوع دون شك ولكنها ليست هى التى تجعله جديرا بالجمال ، من ثم فإن تلك الإغراءات إذا أصبحت مبدأ لتقدير الجمال فإنها تضر بحكم الذوق [٢] .

(٤) اللحظة الرابعة الجهة : Moment Of Modality يناقش كانط فى ضرورة الحكم الاستطيقى The Necessity Of Aesthetic القيمة الكلية الذاتية للحكم الاستطيقى التى سبق لنا الحديث عنها من قبل ، أى أن الحكم ذات قيمة كلية وضرورية [٣] .

إذ تمثل الضرورة لدى كانط الخاصية الجوهرية الثانية المميزة للمبادىء القبلية . معنى هذا أن اللحظتين الثانية والرابعة يوضحان الطبيعة القبلية لحكم الذوق . بينما اللحظتين الأولى والثالثة يقدمان تمييز الجمالى عن غير الجمالى [٤] .

1- A . D . Lindsay : Kant , Oxford University Press , London , 1936 , P . 240 .

٢ – إمانويل كنت : مصدر سابق ، ص ص ١٢٥ – ١٢٩ . قارن :

Immanuel Kant : OP . Cit , PP. 64 - 67 .

3 - Paul Guyer : Kant And The Claims Of Taste , Cambridge University Press , 1997, P . 142 .

٤ – شاكر عبد الحميد : التفضيل الجمالى " دراسة فى سيكولوجية التذوق الفنى " ، عالم المعرفة ، عدد ٢٦٧ ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ٢٠٠١ ، ص ١٠١ .

تحليل الجليل والحكم عليه : f The Sublimeo Analytic

يرى كانط أن الجليل مثل الجميل يمتع فى ذاته ، ولكن يختلف الجليل عن الجميل فى طبيعة الشعور ، فهو ليس شعورًا مرحًا مثل الجميل بل هو جدى . إذ أن الشعور بالجليل يحافظ على الموضوعات الميتافيزيقية حاضرة فى شعور الروح [١] .كما أن الجليل ينشأ من عدم وجود شكل محدد ، بدلا من شكل الموضوعات كما هو الحال فى الجميل ، كما أن الجليل يثار من عدم القدرة على الفهم لأنه يمثل اللامحدودية [٢] .

الانفعال الذى يتولد عن تصور الجليل هو بمثابة صدمة تنشأ من التعارض بين النفور والجاذبية الصادرين عن الموضوع الواحد عندئذ نشعر بالجلال ، و حينما نجد ذلك التعارض نجد موضوعاته تولد لذة وألما فى الوقت نفسه . فنشعر بالألم نتيجة تنافر بين مخيلتنا وعقلنا ، ونشعر فى الوقت نفسه باللذة وذلك لأننا نشعر بعظمة طبيعتنا حينما نكون أمام قوى الطبيعة [٣] .

أنواع الجليل عند كانط :

(١) الجليل الرياضى Mathematically Sublime : ويتمثل موضوع هذا النوع من الجليل في الكبر أو العظمة المطلقة فى الحجم . لذلك تعد العظمة فى الطبيعة هى الموضوع النموذجي للجلال[٤].

الأمثلة على إدراك الكم فى المخيلة ، نجد أنه يجب على المشاهد ألا يقترب كثيرا أو يبتعد كثيرا عن الأهرام ، وذلك من أجل الشعور بعظمتها . لأنه إذا ابتعد عنها كثيرا كانت أجزاؤها المدركة غامضة ولا تحدث انفعالا ولا تؤثر على حكم الذات الجمالى . ولكن إذا اقترب منها كانت العين فى

---

1 - Helmut Holzhey & Vilem Mudroch : The A To Z Of Kant And Kantianism , The Scare Crow Press , Inc , Lanham & Toronto & Plymouth , 2010, P . 252 .

2- Paul Guyer : Kant And The Claims Of Taste , OP . Cit , PP . 235 - 236 .

٣ – كامل محمد محمد عويضة : عمانويل كانط " شيخ الفلسفة فى العصر الحديث " ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص ٩٩ .

4 - Lewis Baldacchino : A Study In Kant's Metaphysics Of Aesthetic Experience " Reason and Feeling " , The Edwin Mellen Press , U. S. A , 1991, OP . Cit , P . 48 .

حاجة إلى مدة من الوقت لتحقيق الإدراك من قاعدة الهرم حتى قمته . وفى هذه الحالة تزول الإدراكات الأولى جزئيا قبل وصول المخيلة إلى الإدراكات الأخيرة ، ومن ثم حتى يتم الفهم فلابد أن يكون الشيء فى مستوى الإدراك . والأمر كذلك بالنسبة لمشاهد كنيسة القديس بطرس فى روما حينما يدخلها لأول مرة ، فيحدث له ذهول و حيرة أمامها بسبب عجز مخيلته عن تصور كل تلك الأفكار ولكنها مع ذلك تشعره برضا مثير [١] .

(٢) الجليل الديناميكى فى الطبيعة The Dynamically Sublime In Nature : يتمثل الحديث هنا عن عظمة القوى الطبيعية بدلا من الحديث عن ضخامة الطبيعة ، فموضوع ذلك الجليل عظمة القوى الطبيعية ، فى حين أن الجليل الرياضى يقف على الاتساع الذى يميز العالم الطبيعى [٢] .

يرى كانط أن الأشياء الطبيعية بالإضافة إلى أنها مثيرة للخوف فلابد أنها ترتقى بقوة النفس فوق المستوى العادى وتزود الشخص بالشجاعة على مواجهة قوة الطبيعة ، وجبروتها ومثال ذلك الصخور الهائلة المائلة للسقوط ، وكذلك العواصف والغيوم التى تتجمع ومحاطة بالبروق ، والرعود ، و شلالات النهر القوى ، والمحيط الواسع وما يوجد به من الأعاصير وكثيرًا من الأمثلة الأخرى . ففى تلك الأمثلة تكون قوتنا قليلة جدا مقارنة بقوتها ، ومن ثم لا يشعر الفرد بالمتعة من ذلك المنظر ، فى حين أن منظرها يكون أكثر جاذبية عندما يكون المرء فى أمان وهو يشاهدها فترتقى بنفسه ، ويشعر بالمتعة ويصفها بالجلال ، وكذلك إذا كان الخطر الذى هو موضوع الجليل ليس حقيقيًا فلا يعنى ذلك أننا لا نأخذه موضع الجدية [٣] .

الجميل والجليل بين بيرك وكانط :

---

١ – إمانويل كنت : نقد ملكة الحكم ، مصدر سابق ، ص ١٦٢ . قارن :

. Immanuel Kant : Critique Of Judgment , OP . cit , PP . 99 – 100

2 - Lewis Baldacchino : A Study In Kant `s Metaphysics Of Aesthetic Experience " Reason And Feeling " , OP . Cit : P . 62 .

٣ – إمانويل كنت : مصدر سابق ، ص ١٧٣ . قارن :

Immanuel Kant : OP .Cit, PP. 110 - 111

يعود كانط إلى بيرك فى تمييزه بين الجميل والجليل في أن الشعور بالجمال يتمثل في الانسجام بين الطبيعة وملكاتنا ، و الإعجاب بالوضوح فى كل شيء يحيطنا في حين أن الشعور بالجليل يتمثل في الكبر اللامتناهى فى العالم حيث نتخلى عن محاولة فهمه والتحكم فيه [١] .

كان إدموند بيرك فى كتابه عن الجليل والجميل عام ١٧٥٦ . نقطة الانطلاق لكانط فى كتابه "ملاحظات حول الشعور بالجليل والجميل " فقد فعل كانط مثل بيرك اعتبر أن الجميل والجليل مقولتان متناقضتان. فنجد أن بيرك رأى أنهما متناقضان من خلال ربط الجميل بما ينتجه من اللذة بشعور الحب . ومن ثم فأنه يؤدى إلى هدوء الأعصاب . فى حين أن الجليل يؤدى إلى توتر الأعصاب وذلك لأنه يرتبط بشعور الخوف . وهذا التصور قد أثر على كانط وذلك فى كتابه " ملاحظات حول الشعور بالجميل و الجليل " و لكنه لم يكرر ما قاله بيرك ، و قد ذكر كانط في هذا الكتاب أمثلة تدل على تأثره ببيرك وهى أن العيون السوداء أقرب إلى الجليل والعيون الزرقاء تدل على الجمال وغيرها من الأمثلة التى تدل على ذلك [٢] .

نظرة ليوتار Lyotard للجميل والجليل عند كانط :

نظرا لاهتمام ليوتار [*] بالفنون ، والخبرة الجمالية فقد انعكس هذا الاهتمام على تناول كتاب كانط نقد ملكة الحكم ، فقد كان يتناول فيه مفهوم الجميل والجليل بالنقد ، والتوضيح ، والشرح .

---

1 - Roger Scruton : Kant , Oxford University Press, London & New York , First Published ,1982, P . 89

٢ – عدد من الفلاسفة السوفييت : الجمال فى تفسيره الماركسى ، ترجمة يوسف الحلاق ، مراجعة أسماء صالح ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٦٨ ، ص ص ٩ – ١٠ .

* – جان – فرانسوا ليوتار Jean Francois Lyotard: هو رائد فلسفة ما بعد الحداثة ولد فى فرنسا قرب باريس عام ١٩٢٤ ، وتوفى عام ١٩٩٨ عن عمر أربعة وسبعين عاما . وتمثل أعمال ليوتار فى عدد كبير من الموضوعات ، كانت أول مجموعة من المقالات (١٩٥٦ – ١٩٦٣) وقد جمعها فى كتاب " حرب الجزائيين" عام ١٩٨٩ وترجم إلى الإنجليزية باسم الكتابات السياسية (١٩٩٣) التى تجمع بين النظرية الماركسية والاهتمام النقدى بتطور ماركس . وكتابه الثانى " الخطاب ، والصورة " ١٩٧١ ، و " الاقتصاد الليبيدى " ١٩٧٤ ، و " الوضع ما بعد الحداثى " ١٩٧٩ ، (=) وأعظم أعماله الفلسفية هو كتابه " الخلاف " ١٩٨٣ ، كما أنه شارك فى

ظهر لدى ليوتار فى كتابه الخلاف مشكلة التنازع بين أنواع الخطاب فاعتمد فيها على التمييز بين العرض والوضع ، ولكن ذلك التمييز كان يواجه عقبة منطقية ، وهى أن العرض الذى تولده عبارة لا نستطيع تمثيله لأن التمثيل هنا سيكون وضعًا وليس عرضًا ، ونتيجة هذه العقبة فى التمييز بين العرض والوضع سيترتب عليها عدم تكافؤ أنواع الخطاب ، وعدم تجانس نظم العبارات . وفقا لذلك لكى يواجه ليوتار تلك الصعوبة المتضمنة فى مفهوم العرض فيطرحه بلغة الإحساس بالجليل أى يحاول البرهنة على وجود شعور يشير إلى العرض [١] .

وقد تصور ليوتار ما بعد الحداثة على أنها تقديم ما هو غير القابل للعرض ، فتعريف ليوتار لما بعد الحداثة هو أقرب لكانط فى تعريف الجليل ، وذلك لأن كانط ممثل الحداثة ويعرف الجليل باعتباره المسافة بين أمرين الجانب الأول هو قدرتنا على تصور الجليل ، وعلى الجانب الآخر استحالة تقديم الواقع كموضوع لهذه المفاهيم ، فنحن لدينا أفكار العالم والكبير المطلق ، أو القوة المطلقة ولكن ليس لدينا القدرة على عرض مثالآ لهذه الأفكار ، وذلك لأن مثل هذه الأفكار هى غير قابلة للعرض ، ومن ثم فلا علاقة لها بملكة الفهم ، ففكرة تقديم الغير قابلة للعرض هى فكرة كانط عن الجليل ، وهى فكرة ليوتار على محك الفن واللغة بأعتبارها مثالآ لما بعد الحداثة [٢] .

إذا كان ليوتار يفضل استخدام الجليل عند كانط من أجل هدف أخلاقى ويفضل ذلك عن كونه حالة للذوق .فنجد أن ليوتار قد استفاد من الجليل عند كانط وذلك فى حل مشكلة لديه فى فلسفة اللغة وهى العرض والوضع . ومن هنا يظهر أهمية الجليل الكانطى عند ليوتار .

مناقشات تتعلق بعلم الأخلاق وعلم الجمال فى كتابين هما " اللاإنسانى " ١٩٨٨ ، و " أخلاق ما بعد الحداثة " ١٩٩٣ . قارن :

جان فرانسوا ليوتار : الحماسة النقد الكانط للتاريخ ، ترجمة وتقديم نبيل سعد ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠١ ، ص ٧ .

وأيضا جيمس وليامز : ليوتار نحو فلسفة ما بعد حداثية ، ترجمة إيمان عبد العزيز ، مراجعة حسن طلب ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط ١ ، القاهرة ،٢٠٠٣ ، ص ص ١٠ – ١١ .

١ – المرجع السابق ، ص ص ١٣٥ – ١٣٧ .

2 - Emilia Steuerman : The Bounds Of Reason : " Habermas , Lyotard And Melanie Klein On Rationality " , Routledge , First Published , London , New York , 2000 , P . 41 .

نتائج البحث :

ويمكن أن نستخلص من هذه الدراسة بعض النتائج المهمة وهى على النحو التالى :

(١) لقد تأثر إدموند بيرك بلنجنيوس وذلك فى عرضه للجليل ولكنه لم يتناوله بأسلوب أدبى ، حيث تبرز أهمية إدموند بيرك وذلك فى تناول الجليل والجميل حيث خصص كتابا لتناول ذلك الموضوع فيعد أول من تناول هذا الموضوع بالتفصيل وبوضوح ، ومن ثم فإنه اختلف عن لونجنيوس ، وقد أتى بيرك بمنظور جديد فى تفسير مسألة التذوق إذ أنه إختلف عن النظرة السابقة التى تقول باختلاف الأذواق من شخص إلى آخر ، فى حين أن بيرك أراد الوصول إلى أسس ثابتة من أجل تفسير الذوق ولكنه مع ذلك وصل إلى أن اختلاف الذوق بين الأفراد يرجع إلى الاختلاف فى درجة الإحساس .

(٢) يتبين لنا مكانة كانط فى الدراسات الجمالية وذلك من خلال مؤلفاته ، كما يعد كانط محورًا أساسيًا فى تناول موضوع جدل الجميل والجليل وذلك لأنه عرض الموضوع بوضوح كبير وذلك من منظور ميتافيزيقى ، فعلى الرغم من تأثره ببيرك إلا أنه قد اختلف عنه فى طريقة عرضه ، فقد كان لكانط مكانته الكبرى ، وعلى الرغم من تناوله للأستطيقا فى كتابه نقد العقل الخالص إلا أنه ليس بمعنى جمالى بل كان بمعنى معرفى .

(٣) ظهر مفهوم الجدل أيضا لدى كانط وذلك فى كلامه عن الحكم الاستطيقى إذ يظهر الجدل فى جمع الحكم الاستطيقى بين الذاتية والكلية فهو ذاتى لأنه يصدر عن الشخص ، وكذلك هو كلى وهذا يعد جدلاً لدى كانط فى الجمع بين النقضين وهما الذاتية والكلية ، فكيف يكون الحكم ذاتيا وكليا فى الوقت نفسه .

(٤) نظرية كانط عن الجليل قد استفاد منها ليوتار وذلك فى حل مشكلة التناقض بين العرض والوضع ، فالعرض هو ما لا يستطيع تمثيله فى حين أن الوضع هو التمثيل فقد أعتمد فى حل هذا التناقض على الجليل عند كانط ، لأنه هو ما لا نستطيع تمثله ، ومن ثم يتطلب رد فعل وهذا ما يطبقه ليوتار فى قوله بالعرض الذى لا نستطيع تمثله بل يتطلب رد فعل وهو الوضع ، وفى الحقيقة إن اهتمام ليوتار بالجليل الكانطى فى حل التناقض بين العرض والوضع هو بذلك كان يمثل حلقة وصل بين اللغة

وبين فلسفة الجمال ، مما يدل على أن فلسفة الجمال ليست مقتصرة فقط على المشاعر بل تهتم بالمعانى والعبارات .

أهم المصادر والمراجع المستخدمة في البحث

١- أحمد الطيب : " الجمال " من الموسوعة الإسلامية العامة ، إشراف : محمود حمدى زقزوق ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ٢٠٠١ .

٢- جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ج ١ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٨٢ .

٣- رنى إيلى ألفا : موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ، مراجعة جورج نخل ، قدم له شارل حلو ، الجزء الاول ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٢ .

٤- شاكر عبد الحميد : التفضيل الجمالى " دراسة فى سيكولوجية التذوق الفنى " ، عالم المعرفة ، عدد ٢٦٧ ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ٢٠٠١ .

٥- عبد المنعم الحفنى : موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، (ج ١) ، مكتبة مدبولى ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٩٩ ،

٦- عدد من الفلاسفة السوفييت : الجمال فى تفسيره الماركسى ، ترجمة يوسف الحلاق ، مراجعة أسماء صالح ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٦٨ .

٧- كامل محمد محمد عويضة : عمانويل كانط " شيخ الفلسفة فى العصر الحديث " ، دار الكتب العلمية ، ط١، بيروت ، ١٩٩٣ .

٨- كنت ، إمانويل: نقد ملكة الحكم ، ترجمة غانم هنا ، المنظمة العربية للترجمة ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٥ .

٩- لالو ، شارل : مبادىء علم الجمال " الاستطيقا " ، ترجمة مصطفى ماهر ، ، مراجعة وتقديم يوسف مراد ، المركز القومى للترجمة ، القاهرة ، ٢٠١٠

١٠- لونجين ، كاسيوس : فى الجلال ، ترجمة عدنان خالد عبد الله ، هيئة أبو ظبى للثقافة والتراث ،٢٠٠٩ .

١١- ليوتار ، جان فرانسوا: الحماسة النقد الكانط للتاريخ ، ترجمة وتقديم نبيل سعد ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠١ .

١٢- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ،١٩٨٣.

١٣- محمود يعقوبى : معجم الفلسفة " أهم المصطحات وأشهر الاعلام " ، دار الكتاب الحديث ، ط ١ ، القاهرة ، ٢٠٠٨

١٤- وليامز ، جيمس : ليوتار نحو فلسفة ما بعد حداثية ، ترجمة إيمان عبد العزيز ، مراجعة حسن طلب ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط ١ ، القاهرة ، ٢٠٠٣ .

15- Audi , Robert: The Cambridge Dictionary Of Philosophy , Cambridge University Press , New York , 1999.

16- Baldacchino , Lewis : A Study In Kant's Metaphysics Of Aesthetic Experience " Reason and Feeling " , The Edwin Mellen Press , U. S. A , 1991

17- Boutroux , Emile : Historical Studies In Philosophy , Authorized Translation By : Fred Rothwell , Macmillan & Co ., Limited , London , 1912.

18- Bunnin , Nicholas & Yu , Jiyuan: The Blackwell Dictionary Of Western Philosophy , Blackwell Publishing , First Published , 2009

19- Burke , Edmund : A Philosophical Enquiry Into The Origin Of Our Ideas Of The Sublime And Beautiful , Edited With An Introduction And Notes By : J. T. Boulton , First Published , Routledge , 1958

20- Crowe , Ian : The Enduring Edmund Burke " Bicentennial Essays " , Intercollegiate Studies Institute , 1997

21- Guyer , Paul: Kant And The Claims Of Taste , Cambridge University Press , 1997.

22- Holzhey , Helmut & Mudroch ,Vilem: The A To Z Of Kant And Kantianism , The Scare Crow Press , Inc , Lanham & Toronto & Plymouth , 2010.

23- Kant , Immanuel : The Critique Of Judgment , Translated With Analytical

Indexes By : James Creed Meredith , Oxford University Press , 1980

24- Lacey, A. R .: A Dictionary of Philosophy, Second Edition , Routledge & Kegan Paul Ltd , London & New York , 1986.

25- Lindsay, A. D.: Kant, Oxford University Press, London, 1936.

26- Morley, John: Burke, Macmillan & Co. Limited, London, 1909 .

27- Proudfoot, Michael & Lacy, A. R.: The Routledge Dictionary of Philosophy, Forth Edition, Routledge, London, New York, 2010.

28- Scruton, Roger: Kant, Oxford University Press, First Published, London & New York , 1982 .

مفهوم الزمان الحقيقى بين نيتشه وهايدجر

[دراسة تحليلية مقارنة]

Dialectic of the "Beautiful" and the "Sublime" Through Representative Models

"An Analytic Critical Study in Aesthetic"

اعداد الباحثة

آية صلاح فرغلى حسنين

قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الملخص

قد يبدو للوهلة الاولى أن مفهوم "الزمان" هو مفهوم فلسفى معاصر والحقيقة أنه قديم قدم الفلسفة ؛ فلا تخلو فلسفة كلاسيكية عميقة من تناول هذا المفهوم . وها نحن نتناول فى هذا البحث فلسفتين من الحقبة الحديثة والمعاصرة جاء اهتمامهما بمفهوم الزمان بصورة غير تقليدية ؛ إذ اتخذ مفهوم الزمان من خلالهما تصوراً جديداً كل الجدة ، يختلف بشكل جذرى عن مفهومه الشائع ، وعلى ذلك يمكن القول إن هاتين الفلسفتين قد أحدثتا ثورة فى ميتافيزيقا "الزمان" . ونقصد بفلسفة الحقبة الحديثة – فلسفة فريدريش نيتشه (ت: ١٩٠٠) ، أما فلسفة الحقبة المعاصرة فهى فلسفة مارتن هايدجر (ت: ١٩٧٦) . ولقد جاءت نظرية نيتشهفى الزمان فى صورة غامضة تتطلب من قارئه أن يقرأ ما بين السطور. أما هايدجر فإنه يُعبر عن نظريته فى الزمان بمصطلحات جديدة غير مألوفة ، مستخدماً أعمق المفاهيم الفلسفية وأكثرها غموضاً . وعلى ذلك فإن البحث محاولة متواضعة تهدف إلى تحديد مفهوم "الزمان الحقيقى" بين نيتشه وهايدجر.

:Abstract

It may seem at First Glance that the Concept of “ Time “ is Contemporary Philosophical Concept , but the Fact that is so old in the History of Philosophical Thought ; there are no deep Classic Philosophy devoid this concept .

Here, we take in this research two Philosophies of Modern and Contemporary era , their interest in the Concept of “ Time “ came unconventional , then we can say that these two Philosophies revolutionized in the “ Time “ Metaphysics . We mean of Philosophy of the Modern era – the Philosophy of Friedrich Nietzsche (1900), and Philosophy of the Contemporary era – is the Philosophy of Martin Heidegger (1976).

The Nietzsche’s Theory of “Time “, it came so mysterious, ask the Reader to read between the lines. But Heidegger expresses of his Theory of “Time” through a new Terms, unfamiliar. Thus, the Search is Modest Attempt to define the Concept of “Authentic Time “between Nietzsche and Heidegger.

(أولاً): مفهوم الزمان الحقيقى عند نيتشهفى فكرة "العود الأبدى للشبيه":

(أ) مفهوم "العود الأبدي للشبيه" عند نيتشه:

"العود الأبدي للشبيه" هو مذهب نيتشه في كلية الوجود، إذ يتناول الوجود المنفتح على العالم من خلال أبدية الزمان، وعلى ذلك فإن العود الأبدي يمثل الطابع الزماني للعالم، الذي يبرز جوهره،لإثباته ونفى عدميته[١].

أما عن مضمون فكرة "العود، فإنها تعنى أن زمان الوجود مقسم إلى دورات، وكل دورة من هذه الدورات هي تكرار تام للدورة السابقة عليها، ولا اختلاف مطلقاً بين الواحدة والأخرى، فكأن الوجود كله صورة واحدة تتكرر بلا انقطاع في الزمان اللانهائي، ولكن الوجود ليس صيرورة مستمرة لا نهائية، وإنما تأتى فترة هي ما يسميه نيتشه باسم "السنة الكبرى للصيرورة"، عندها تنتهي دورة الصيرورة لتبدأ دورة جديدة، وهكذا دواليك[٢].

والزمان في فكرة العود الأبدي يلتهم نفسه باستمرار، ليمنح العالم الميلاد الجديد، فالإنسان لم يوجد ليفنى، وإنما سيتكرر أبداً في زمان العالم الدائري، وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل ويشمل كل الجزيئات، لأن دائرة الزمان تعود إلى نفسها في صيرورتها أبداً[٣].

ومن هنا فإن فكرة العود الأبدي للشبيه ترفع التضاد الموجود بين الماضي والمستقبل، أو بالأحرى تضفى على الماضي طابع الإمكان المفتوح الذي يتصف به المستقبل، كما تخلع على المستقبل طابع الثبات الذي يتميز به الماضي؛ فالزمن يصبح شيئاً ثابتاً ومتحركاً في وقت واحد، شيئاً يتقرر بالفعل ويقبل اتخاذ قرار في شأنه، وعلى ذلك فإن الزمن يفقد اتجاهه المستقيم المألوف، ويصبح ما للمستقبل للماضي، وما للماضي للمستقبل[٤].وخلاصة القول، إن فكرة العود الأبدي تمثّل معنى

---

(1) Fink, Eugen: "Nietzsche's philosophy", p. 88,91.

(٢) عبد الرحمن بدوى: "نيتشه"،.ص٢٤٩.

(3)Löwith, Karl.: "Nietzsche's philosophy of the Eternal Recurrence of the same", p. 122, 148, 157.

(٤)عبد الغفار مكاوي: "مدرسة الحكمة: مقال العود الأبدي"، ص ص ٢٠٥-٢٠٦ .

الزمان الكلى، فلا يمكن تصورها إلا بوصفها زمانية تاريخية للعالم ككل[١]. فإن السمة الأساسية التي تميزها هي التكرار المحض للزمان على النحو دائري "صيرورة دائرية"، وليس مجرد تمثيل للدائرة[٢]، وذلك لأن طابع التكرار لا يوجد في الزمان أو يحدث فيه، إنما هو الزمان نفسه[٣].

(ب) الأبعاد الزمنية الثلاثة في فكرة العود وخصائص كل منها:

(١) الأبدية Die Ewigkeit :

يبدو أن نيتشه حين يتحدث عن الأبدية، فإنه يستدل على معناها من الوجود المنفتح على العالم، الذي يكشف عن معناها في جوهر الزمان[٤]، وذلك لأن الأبدية والزمانية ليسا شيئين مختلفين، بل هما في الحقيقة شيء واحد؛ فالزمن باعتباره العود الأبدي، هو في الحقيقة الأبد نفسه[٥].

إن العود الأبدي يختم الوجود بختم الأبدية[٦]، التي تدخل في علاقة مع الزمان والعالم، وتكشف وتكشف عن نفسها في "الظهيرة العظمى"[٧]. وبالتالي فإن الأبدية لا تعلو على الزمان أو تتجاوزه، وإنما وإنما تتغلب على نهائيته بإضفاء خصائصها عليه، ومن ثم يكتسب معنى الأبدية إرادة العود الأبدي[٨].

وتتجلى خصائص الأبدية في "اللحظة" التي تمثل "زمانية من الأبدية"[*]، إذ يفقد الزمان طابعه الخطي المألوف، فيصبح المستقبل هو الماضي، والماضي هو المستقبل، وبالتالي يكتسب الزمان صفة

---

(1) Conway, Daniel W. Groff, Peter S.: "Nietzsche: Critical Assessments", Vol.(3), Art: "Nietzsche and Heidegger", by. Gianni Vattimo, ,P.345.

(2) Haase, Ullrich.: "Starting with Nietzsche", p.137.

(3) Fink, Eugen: "Nietzsche's Philosophy", P.87.

(4) Ibid, p.102.

(٥) عبد الغفار مكاوي: "مدرسة الحكمة: مقال العود الأبدي"، ص ٢٠٧.

(6) Copleston, f.: "A History of Philosophy", Vol. 7,,P.415.

(7) Löwith, Karl.: "Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the same", P.104, 188.

(8) Ibid, P.87,186.

(*) Der Augenblickist die Zeitlicheit der Zeit der Ewigkeit.

القابلية للانعكاس[١]، فلم يعد هناك تمييز بين أبدية الماضي وأبدية المستقبل، طالما أن الأبدية "كتكرار لا نهائي للزمان"، تتغلب على خصائص الزمان الثابتة[٢]، وعلى ذلك فإن الإنسان بوجوده الحاضر يكون فعلاً في الأبدية[٣].

(٢) الشبيه : Das Gleiche

تبدو فكرة العود على أنها أكثر صور العدمية تطرفًا، ولكن فكرة "الشبيه" تجعل منها أسمى صيغة للإيجاب[٤]. فليس التكرار اللامتناهي هو ما يرمى إليه نيتشه، ولا ينبغي أن يفهم هذا التكرار على أنه افتقار للمعنى والهدف، وإنما يتخذ هذا التكرار معنى ومدلولاً إيجابيًا من خلال عودة "الشبيه" الأبدية الذي يتم من خلاله التغلب على العدمية[٥].

وليس الشبيه شيئًا أو شخصًا يعود في دوائر لا نهاية لها في الزمن المطلق، وإنما الشبيه هو العود، والعود يعود أو يرجع فقط في اللحظة[٦]. وبما أن الزمان هو العود الأبدي للشبيه، فإن الشبيه له وجود وجود أبدي ويعود مع خصائصه بعينها في دورات الزمان اللانهائية[٧]، ليمثل إرادة الوجود الأبدي في العالم، فتكون براءة صيرورته هي "حب المصير" Amor fati[٨].

ولعل تصور نيتشه للزمان الكلي مرتين "أبدية الزمن الماضي، والزمن المستقبل" هو ما حدا به إلى فكرته عن "عودة الشبيه الأبدية"، فكل ما يدخل في الزمان أو يسير فيه لابد أن يكون قد سار فيه من قبل (في الماضي)، ولابد أن يسير فيه (في المستقبل)، إذ إن عودة الشبيه تقوم على أبدية دورة

---

(1) Heidegger,M.:"Nietzsche", ErsterBand, SS. 356-357.

(2) Fink.Eugen: "Nietzsche's Philosophy", P.79,90.

(٣) ريجيسجوليفيه: "المذاهب الوجودية من كيركجور إلى جان بول سارتر"، ص ٦٠.

(4) Tongeren, paul. Van.: "Nietzsche – Wörterbuch", B.1, S. 211.

(5) Löwith, Karl.: "Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence ..", P. 89 89

(٣) صفاء عبد السلام: "محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه"،ص ٤٢١.

(7) Fink.Eugen: "Nietzsche's Philosophy", P.91.

(8) Hasse, Ulrich.: "Starting with Nietzsche", p. 137.

الزمان[١]. وعلى ذلك فإنه لا يمكن تصور عودة الشبيه ضمن الزمان الخطى[٢]، لأن الشبيه هو ببساطة ببساطة العود الأبدي.

(٣) اللحظة Das Moment :

يضفي نيتشه بعدًا أعمق للزمان بمفهومه عن اللحظة، التي تمثّل أعلى وحدة زمنية في التجلي الأكبر للظهيرة العظمى[٣]، وذلك لأنها تعبر عن معنى الزمان الكلي، فكل ما هو أبدي يتجلى في اللحظة[٤]، باعتبارها مركز الثقل الذي يقع على كاهله عبء الأبدية[٥].فاللحظة هي البوابة الزمنية التي يلتقي فيها مساران زمنيان أبديان متعارضان، هما الماضي والمستقبل، إذ يصطدمان فيتقاطعان، حيث تتلاشى حدودهما وتتجلى أبديتهما، ثم يتناقضان فيعود أحدهما إلى الماضي الأزلي، ويمتد الآخر إلى المستقبل الأبدي[٦]، وعلى ذلك فإن اللحظة تلعب دوراً محورياً في نطاق الزمانية، إذ تخترق اللحظة الأبدية حتمًا صيرورة الزمان، لتؤكد أنها البداية والنهاية للزمان المتدفق أبدًا[٧].

(جـ) علاقة الأبعاد الزمنية الثلاثة بمفهوم الزمان الحقيقي عند نيتشه:

يدرك نيتشه مفهوم "الزمان الحقيقي" من خلال العلاقة التي اكتشفها بين الأبعاد الزمنية الثلاثة لفكرة العود الأبدي للشبيه، وهي "الأبدية والشبيه واللحظة"؛ فالزمان هو الأبدية بوصفها عوداً أبدياً للشبيه، وبما أن الشبيه هو العود نفسه الذي يعود فقط في كل لحظة من لحظات التكرار الدائري، فإن اللحظة تعبر عن معنى الزمان الكلي.ومن ثم فإن الزمان الحقيقى يتجلى في أفق "اللحظة الأبدية"[٨]، التي تندمج فيها دائرة العود الأبدي للشبيه، باعتبارها محور الزمان الأبدي ، والمركز الحاسم لمواجهة

---

(٦) عبد الغفار مكاوي: "مدرسة الحكمة: مقال العود الأبدي"، ص ٢٠٤.

(2) Fink.Eugen: "Nietzsche's Philosophy", P. 89.

(3) Heidegger, M.: "Nietzsche", Erster Band, S. 401

(4) Löwith, Karl.: "Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence ..", P. 103.

(٥)المرجع السابق، ص ٢٠٥.

(6) Ibid, P. 69.

(7) Tongeren, paul. Van.: "Nietzsche – Wörterbuch", B.1, S. 199,213

(8) Ibid,P. 134.

المستقبل، وتحديد ما سيتكرر أبدًا[1].ومما سبق يتبين لنا، أن الأبعاد الزمنية الثلاثة لفكرة العود تشكل نسيجًا حيًا أبديًا لا يمكن تجزئته، لأنه يمثل ككل حقيقة الزمان كجوهر وماهية أبدية.

(د) قراءة هايدجر لنظرية "العود الأبدي للشبيه" - (رؤية نقدية):

مضمون محاضرة العود الأبدي للشبيه (١٩٣٧)

:Das EwigeWiederkher des Gleichen

يرى هايدجر أن ميتافيزيقا نيتشه الأساسية هي مذهبه في" العود الأبدي للشبيه" الذي يعبر عن فكره بأكمله، وعلى ذلك فإنه قد فسر فلسفة نيتشه باعتبارها "ميتافيزيقا القيم" لأنها تمثل التحول من "إرادة اللاشيء" إلى "إرادة العود الأبدي للشبيه" التي ينتج عنها ضرورة إعادة تقييم كل القيم[2].

هذا، ويبدو أن التعاقب المستمر للموجودات ككل بأدق تفاصيلها في دائرة الوجود الأبدية أنه يخضع للضرورة، وعلى ذلك فإن المستقبل هو مجرد تكرار لما هو محدد سلفًا بالضرورة. ولكن كيف يمكن أن تتحقق حرية الفعل والقرار في هذه الدائرة التي تخضع للضرورة؟. يجيب هايدجر: إن الحرية تتمثّل في اتخاذ القرار الحاسم في اللحظة الأبدية لما سيتكرر أبدًا، وعلى ذلك فإن المصير يتضمن الحرية. يقول نيتشه: "ينص مذهبي على: إنه لتحيا، يجب أن ترغب في هذه الحياة مجددًا، إنه الهدف الذي ستفعله على أية حال!". ويبدو من خلال النص أن الحرية تنبع من الإرادة التي تؤكد الإمكانية Möglichkeitscharakter ،يقول نيتشه في فصل" الجزر السعيدة" في الجزء الثاني من زرادشت: "إن الإرادة تحرر: وهذا هو المذهب الحقيقي للإرادة والحرية، الذي تقوم عليه تعاليم زرادشت"[3].

ويرى هايدجر أن الفكرة الأساسية لمذهب العود الأبدي لا يمكن فهمها إلا من خلال تجربة العدمية، وذلك لأنها تعبر عن النطاق الكامل لأخطر فكرة. يقول نيتشه في مؤلفه "إرادة القوة"– فقرة (٥٥): "نحن نعتقد أن هذه الفكرة في صيغتها الرهيبة: إن الوجود، كما هو بلا معنى وهدف، مجرد تكرار حتمي بدون نهاية في العدم: "العود الأبدي". هذا هو الشكل الأكثر تطرفًا للعدمية: العدم

(1) Heidegger, M.: "Nietzsche", Erster Band, S. 312.

(2) Löwith, Karl.: "Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence ..", PP. PP. 226-227.

(3) Heidegger, M.: "Nietzsche", Erster Band, SS. 396-397, 400.

(اللامعنى) الأبدي!. وبالرغم من أن فكرة العود تبدو في الظاهر أنها أكثر صور العدمية تطرفًا، لأنها تفتقر إلى الهدف والمقصد النهائى للأبدية ، فإن نيتشه يؤكد أن الهدف الأساسى لفكرة "العود الأبدي للشبيه"، هو التغلب على العدمية، وذلك من خلال "اللحظة الأبدية"، التي تتيح للإنسان فرصة تحديد مصيره، وذلك باتخاذ القرار الحاسم لتحقيق الإنسان الأعلى[١].

ويؤكد هايدجر أن العالم– وفقًا لعقيدة العود الأبدي، لا يمكن أن ينتهي على الإطلاق بدون قيمة جوهرية، وذلك لأن له بداية جديدة بصورة أبدية في الظهيرة التي تمثل لحظة الكمـــال للزمـــان والعالم[٢].

(ثانياً) : مفهوم الزمان الحقيقى عند هايدجر:

(أ) الزمانية الشرط الاصلي لإمكانية الهم:

تُدرك الآنية وجودها بوصفه هما، وهذا الهم يضرب بجذوره في زمانية الوجود الإنساني، وعلى ذلك فإن الزمانية تقدم لنا المعنى الأنطولوجي للهم، كما أنها تنبه إلى تركيبه الكلي؛ حين تبرز الارتباط الداخلي الأصيل بين عناصره المكونة له؛ فالمستقبل والماضي والحاضر صوراً متضامنة للهم[٣].

(ب) التفسير الزماني للهم: تحليل هايدجر الفينومينولوجيللإنبثاقات الزمانية الثلاث:

رأينا– من خلال ما سبق– أن الهم ظاهرة أساساً زمانية، وأن الزمانية هي وحدة بناء وتركيب الهم، ومن ثم فإنها تجعله ممكناً. والآن يجدر بنا أن نحلل بنية الهم في وحدته الزمانية، التي تمثلها الانبثاقات الزمانية الثلاث: المستقبل، والماضي، والحاضر، والتي يناظر كلاً منها عنصراً من عناصر الهم.

(١) الانبثاقة الزمانية الأولى: (المستقبل)– زمانية الفهم:

---

(1) Ibid, S. 435,437.

(2) Löwith, Karl.: "Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence ..", P. 226.

(٣) ريجيسجوليفيه: "المذاهب الوجودية..."، ص١١٠، ١١٣.

قارن: Mulhall, Stephen: Heidegger and Being and Time,PP.160-161.

يرى هايدجر أن المستقبل هو أهم لحظات الزمان الثلاث، وأن له الأولوية على الماضي والحاضر، وذلك لأن تركيب الآنية بوصفها هماً يجعلها تتجه دائماً صوب إمكانياتها في المستقبل، الذي يتسم بالانفتاحErschlossenheit، وعلى ذلك فإنها في إستباق دائم لنفسها، طالما أنها توجد كإمكان وجود SeinkÖnnen، وكاستباقللذات Sich-vorweg-sein. وهذا الاستباق يتحقق بالتصميم Entschlossenheit، الذي يضع الآنية في الفهم verstehen لوجودها الحقيقي. يقول هايدجر في كتابه "الوجود والزمان": "إن التصميم يعبر عن ولاء الوجود لنفسه"(١).

وحينما نقول إن الآنية زمانية، فإن هذا يعني أنها توجد كمستقبل، وتحدد بنيتها الوجودية كتصميم مستبق Vorlaufende, Entschlossenheit لمشروعها، الذي هو "الوجود– للموت" Sein- Zum- Tode. فالتصميم لا يكتسب معناه الحق إلا إذا أصبح " وجوداً متفهماً من أجل الموت"، أي "استباقاً للموت"(٢).

(٢) الإنبثاقة الزمانية الثانية: (الماضي) – زمانية التأثر الوجداني:

حقاً إن هايدجر يؤكد بصفة خاصة أهمية "المستقبل"، لأنه يلاحظ أننا نتجاوز باستمرار ذواتنا، ولكنه يقرر أيضاً أننا لابد من أن نعود إلى الوراء لكي نتقبل ماضينا، وهذا العود المستمر إلى "الماضي" لا يكاد ينفصل عن حركتنا الدائبة نحو المستقبل. والواقع أنه لما كان وجود الإنسان وثيق الصلة بعملية اكتشافه لذاته، فإنه لا بد لنا من أن نسبر غور ماضينا، حتى نقف على ما فيه من "تحديدات" أصلية هي التي تُعيّن مدى إمكانياته ، يقول هايدجر في كتابه "الوجود والزمان": "إن الماضي هو هوية الآنية في مواجهة المستقبل المتناهي" .ومن ثم فإن الآنية تحتفظ بما كان أو انقضى منها أثناء "الإستباق" –التزمن الأصيل للمستقبل– وذلك لأن الماضي الذي خلفناه وراءنا لم يتحقق كله،

---

(1) Heidegger, M.: Existence &Being, PP.79-80.

وكذلك:.Pöggeler, Otto: "Der Denkweg Martin Heideggers", S.59

وكذلك:Steiner, George: "Martin Heidegger", P.110

وكذلك:Trawny, Peter: "Martin Heidegger",S. 57,74

(٢) مارتن هايدجر، نداء الحقيقة ، ص١٠٨.

بل هو جاء أيضاً مستقبلاً، لأن كل لحظة تنطوي في داخلها على إمكانيات لم تتحقق كلها، ولا يمكن استنفادها أبداً .وعلى هذا، فإن الأنية تسترد نفسها في اثناء هذا الاستباق ، وتعود مـــن جديـــد إلى الإمكانية الحقة لوجودها.ولذا يؤكد هايدجر أن الإنقضاء أو الزمان المنقضي ينبثق على نحو من الأنحاء من المستقبل. وهنا يكون الماضي الإنبثاقة الثانية للزمانية الحقيقية، طالما أننا ننتقل دائماً من المستقبل إلى الماضي، لاكتشاف الممكن المحجوب فيه، ولتحديد إمكانياتها[1].

(٣) الإنبثاقة الزمانية الثالثة: (الحاضر)- زمانية السقوط:

"الحاضر" هو الإنبثاقة الثالثة لزمانية الهم، التي يميزها سمة "الوجود- بالقرب- من" الموجودات في العالم، ويصفها هايدجر بـــ "زمانية السقوط" والحاضر هو معقد الصلة بين المستقبل والماضي، لأننا حين نقرر أن نكون أنفسنا يتم هذا القرار في الحاضر[2].

وإذا كان "الاستباق"- التزمن الأصيل للفهم- يتم بالتصميم، فإن هذا الاستباق يحتاج إلى الزمن الحاضر، الذي يقع فيه اختيار "القرار" على موقف معين، وفي هذا التصميم وبهذا القرار يُسترد الحاضر من التشتت والاستغراق في الموجودات القريبة التي تنشغل بها الآنية، ولا يقتصر الأمر على هذا، إذ يضم الحاضر نفسه إلى مكانه الذي يتحد فيه بما سيكون (المستقبل)، وما قد كان (الانقضاء)[3].

إن التصميم إذن يجعل الموقف حاضراً، وعلى ذلك يكون له المعنى الحقيقي للحاضر، الذي يتحدد بواسطة "اللحظة". فاللحظة هي التزمن الحقيقي لزمانية السقوط، أي الحاضر القائم المستقر في

---

(١) زكريا إبراهيم، "دراسات في الفلسفة المعاصرة"، ص٤٤٢.

وكذلك: عبد الرحمن بدوى: "دراسات في الفلسفة الوجودية"، ص١٢٢.

وكذلك: مارتن هايدجر: "نداء الحقيقة"، ص١٠٠.

وكذلك:.Guignon, Charles B: "The Cambridge Companion to Heidegger",P.206

(٢)فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، ص٣٧.

(٣) مارتن هايدجر: "نداء الحقيقية"، ص١٠٠.

قارن: Steiner, George: "Martin Heidegger", P.110.

الزمانية الحقيقية، وذلك بعد أن يكون الماضي والمستقبل قد صارا حاضرين. يقول هايدجر في "الوجود والزمان": "إن الزمانية الحقيقية للحاضر هي اللحظة Augenblick، التي تكون متضمنة في "المستقبل" و "ما قد كان" .ومعنى هذا أن الحاضر يشتمل على المستقبل والإنقضاء وذلك لأنه ينبثق منهما، كما أن "اللحظة" يجتمع فيها الانبثاقات الزمانية الثلاث(١).

(جـ) علاقة الانبثاقات الزمانية الثلاث بمفهوم الزمان الحقيقي عند هايدجر:

يقلب هايدجر التصور المألوف للزمان– في حركته من ماضٍ إلى حاضر إلى مستقبل رأساً على عقب، إذ يقول: "إن الإنقضاء (ما قد يكون) ينبثق على نحو ما من "المستقبل". وهذا يعني أن الماضي ليست له الصدارة والأولوية ، وإنما المستقبل، فالآنية لا تستطيع أن تكون منقضية إلا بقدر ما هى مستقبل؛ لأنها حين تستبق ذاتها إلى إمكانياتها ترتد في الوقت نفسه إلى زمنها الذي كان (أي زمنها المنقضي)، وبالتالي فإن للماضي أهمية تالية للمستقبل ، أما الحاضر فهو أقل الإنبثاقات أهمية، وينبثق من المستقبل والماضي، "فالتصميم يحضر نفسه أو يجعلها حاضرة في الموقف بحكم كونه مستقبلياً وقادراً على الرجوع إلى نفسه(٢).وعلى هذا فإن الحاضر يتم إحضاره من المستقبل عن طريق التصميم، الذي يجعل الآنية القائمة في "العالم المحيط" حاضرة في الموقف.

وخلاصة القول إن هايدجر ينتهي إلى أن الزمانية الحقيقية تتزمن ابتداءً من المستقبل، وذلك لأن الآنية مشروع نفسها باستمرار، ومن ثم فإن المستقبل هو اللحظة الجوهرية في وجودها(٣).

(ثالثاً): مفهوم الزمان الحقيقى بين نيتشه وهايدجر:

---

(١) ريجيسجوليفيه: "المذاهب الوجودية.."، ص١١١.

وكذلك: Heidegger, M.: "Existence& Being", P.80.

وكذلك:Heidegger,M.: Sein und Zeit, S.328.

(٢) المرجع نفسه، صص٩٧–٩٨.

(٣)عبد الرحمن بدوى: "دراسات في الفلسفة الوجودية"، ص١٠٥.

قارن: Heidegger, M.: Being and Time,P.401.

لقد أدرك نيتشه مفهوم " الزمان الحقيقى " من خلال العلاقة التى اكتشفها بين الأبعاد الزمانية الثلاثة لفكرة العود الأبدى للشبيه ، وبما أن الشبيه هو العود نفسه الذى يعود فقط فى كل لحظة من لحظات التكرار الدائرى ، فإن " اللحظة " تعبر عن معنى الزمان الكلى .ومن ثم فإن الزمان الحقيقى عند نيتشه يتجلى فى أفق " اللحظة الأبدية "[١].التى تندمج فيها دائرة العود الأبدى للشبيه ، بإعتبارها محور الزمان الأبدى والمركز الحاسم لمواجهة المستقبل ، وتحـــــــديد ما سيتكرر أبداً [٢].

ويرى هايدجر فى مؤلفه " نيتشه " ، أن " اللحظة الأبدية " عند نيتشه تعبر عن التعاقب المستمر بين الماضى والمستقبل، إنها بالأحرى تسمح باصطدام اتجاهين متقابلين دون توقف– الماضى والمستقبل–مما يكشف عن الصراع المستمر فيها.كما يرى هايدجر أن الدائرة الابدية للعود تندمج فى"اللحظة " ،التى تمثل مركز الثقل الذى يقع على كاهله عبء الأبدية ، وذلك لأنها لحظة اتخاذ القرار – وهذا هو الثقل فى مذهب العود الأبدى ، إنها الأبدية فى اللحظة ، لحظة اصطدام المستقبلوالماضى وتحديد ما سيتكرر أبداً[٣].

أما هايدجر فإنه ينتهى من تحليله الفينومينولوجىللإنبثاقات الزمانية الثلاث إلى أن الزمانية الحقيقية تتزمن ابتداءً من " آن المستقبل " ، وذلك لأن الآنية مشروع نفسها بإستمرار، وعلى هذا فإن المستقبل هو اللحظة الجوهرية لوجودها[٤] .

هذا ، ويمكننا بعد العرض التحليلى لمفهوم الزمان الحقيقىعند كل من نيتشه وهايدجر– أن نستخلص أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما كما يلى :

(أ) أوجه الإتفاق :

إن " التسليم الإيجابى " للعود الأبدى ، الذى يسميه نيتشه " حب المصير " – يعادل ما يسميه هايدجر بـــ " التصميم"[٥]، الذى يكشف عنه القرار فى الموقف .إذ يؤكد هايدجر أن " التصميم " هو إخلاص الوجود لذاته ، إنه الحرية بإتجاه الموت . وبفضل التصميم يقبل الإنسان مصيره ، ويقوم بدوره فى العالم [٦]

---

(1) LÖwith , Karl.: " Nietzsche's Philosophy of The Eternal Recurrence…", P. 134

(2) Heidegger, M.: " Nietzsche", Erster Band, S.312.

(3) Ibid, SS.٣١١-312.

(4) Heidegger, M.: " Being andTime " , P. 401.

(5) جان فال: " نصوص مختارة من التراث الوجودى – من تاريخ الوجودية "،ص ١٦.

(6)إ . م . بوشنسكى : " الفلسفة المعاصرة فى أوروبا "، ، ص ٢٢٥ .

إن العلو عند نيتشه وهايدجر علو أفقى ؛ فنحن فى حالة إتجاه مستمر نحو العالم ونحو المستقبل، وبذلك أصبحت فكرة العلو عندهما " مفارقة باطنة فى صميم العالم " ، كما اصبح الوجود مرادفاً آخر للعلو [1]. ولقد اتفق نيتشه وهايدجر على أن ماهية الإنسان أمر يتحقق فى مستقبل الزمان .وعلى هذا، فإنه يمكن القول أن الوحدة الإنبثاقية المتخارجة للزمانية ، التى يجتمع فيها " المستقبل " و " الماضى " و"الحاضر " عند هايدجر – تعادل " اللحظة الأبدية " عند نيتشه ، التى يلغى فيها الفروق الثابتة بين آنات الزمان الثلاث .

(ب) أوجه الإختلاف :

إن التوتر القائم بين الإنبثاقات الزمانية الثلاث يمكن أن يوصف بأنه سعى لبلوغ الأزلى مفهوماً على أنه الكلية ، التى تختلف أتمّ الإختلاف عن التعاقب الذى لا نهاية له لدورات العود الأبدى[2].ومعنى هذا أن اللحظة عند هايدجر التى يجتمع فيها الإنبثاقات الزمانية الثلاث ؛ "المستقبل" ، و" الماضى " و " الحاضر " فى وحدة الذات العارفة – تحقق ضرباً من الأزلية لا تجاوز الزمان داخل العالم ؛ لأنها تفترض أن الزمانية الحقيقية متناهية. أما اللحظة عند نيتشه التى تعبر عن معنى الزمان الكلى ، فإنها تحقق أبدية تتجاوز الزمان الحقيقى؛ لأنها تشير إلى مدة لا نهائية لوجود العالم، وذلك لأن الابدية نقيض الزمانية المتناهية [3].وعلى هذا فإن " آن المستقبل"– الذى يمثل الزمان الحقيقى عند هايدجر ، ينتهى بالموت ، لأن الزمانية الحقيقية " أزلية" متناهية. أما " اللحظة الأبدية " – التى تمثل الزمان الحقيقى عند نيتشه ، فإنها تعبر عن امتداد لا نهائى للزمان ، واستمرار الوجود فى المستقبل . فالأبدية سمة ما يقع خارج الزمان ، لأنها ديمومة لا محدودة ولا زمانية مطلقة[4].

---

(1) زكريا ابراهيم : " دراسات فى الفلسفة المعاصرة " ، ص ٤٤٤.

(٢) جون ماكورى : " الوجودية " ، ص ص ٢٢١– ٢٢٢.

(3) Hoffmeister, Johannes : “ WÖrterbuch der PhilosophischenBegriffe”, S.224

وكذلك :.Michaëlis, Carl :Örterbuch der PhilosophischenGrundbegriffe, S.197 Kirchner’s

(4) أندريه لالاند : " موسوعة لالاند الفلسفية " ، المجلد الأول ، ، ص ٣٧٠.

وكذلك : يوسف كرم ، مراد وهبه ، يوسف شلالة : " المعجم الفلسفى " ، ص ١ .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً:المصادر الألمانية:

1- Heidegger, M.: “Sein und Zeit”,10 Auf., Max Niemeyer Verlag, Tübingen, Germany, 1963.

2- Heidegger,M.:"Nietzsche",Erster,Band,GüntherNeskeVerlag, 1. Auf., Pfullingen, 1961.

ثانياً: المصادر الأجنبية المترجمة:

3- Heidegger, M.: Being and Time, Trans by: John Macquarrie&Edward Robinson, Blackwell Publishers Ltd, Great Britain, 1963.

4- Heidegger, M.: Existence & Being, Trans by: Werner Brock, Regnery/Gateway, Inc., Indiana, 1979.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

5- Conway, Daniel W. Groff, Peter S.: "Nietzsche: Critical Assessments'', Vol.(3), Art: "Nietzsche and Heidegger", by. Gianni Vattimo, Routledge, London New York, 1998.

6- Copleston, f.: "A History of Philosophy", Vol. 7, Imag Books New Yourk, London , 1994.

7- Fink, Eugen: "Nietzsche's philosophy", Trans. By Goetz Richter, Continuum, London, New York, 2003.

8- Guignon, Charles B: “The Cambridge Companion to Heidegger”,Cambridge university press, U.S.A.,1993.

9- Haase, Ullrich.: "Starting with Nietzsche", Continuum International Publishing, London, 2008.

10- Löwith, Karl.: "Nietzsche's philosophy of the Eternal Recurrence of the same", Trans by: J.Harvey Lomax, University of California press. U.S.A, 1997.

11- Mulhall, Stephen: “Heidegger and Being and Time”, Sec. nd,Ed., Routledge, London &NewYork, 2005.

12- Poggeler, Otto:“Der Denkweg Martin Heideggers”, Verlag Günther Neske Pfullingen, Tübingen, 1963.
13- Steiner, George: “Martin Heidegger”, The Viking Press, U.S.A., 1979.
14- Trawny, Peter: “Martin Heidegger”, Campus Verlag Frankfurt, 2003.

رابعاً: القواميس الأجنبية:

15- Hoffmeister, Johannes: Wörterbuch der Philosophis chenBegriffe, 2.,Verlag von Felix Meiner, Hamburger, 1955.
16- Michaelis, Carl:Kirchner'sWörterbuch der Philosophisch en Grundbegriffe, 5.Auf.,Verlag der Dürr'schenBuchhandlung, Leipzig, 1907.
17- Tongeren, paul. Van.: "Nietzsche – Wörterbuch", B.1, Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin, 2004.

خامساً: المصادر المترجمة للعربية:

١٨- مارتن هايدجر: نداء الحقيقة، ترجمة ودراسة وتعليق: عبد الغفار مكاوي، سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م.

سادساً: المراجع العربية:

١٩- جان فال: " نصوص مختارة من التراث الوجودى – من تاريخ الوجودية "، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب١٩٨٧م.
٢٠- ريجيسجوليفيه: "المذاهب الوجودية من كير كجور إلى جان بول سارتر"، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ.
٢١- زكريا إبراهيم: "دراسات في الفلسفة المعاصرة"، ج (١)، مكتبة مصر، ط (١)، القاهرة، ١٩٦٨م.
٢٢- صفاء عبد السلام: "الوجود الحقيقي عند مارتن هايدجر، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
٢٣- صفاء عبد السلام: "محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه"، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٩م.

٢٤- عبد الرحمن بدوى: "دراسات في الفلسفة الوجودية"، ط (١)، المؤسسة العربيـــة للدراســـات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.
٢٥- عبد الرحمن بدوى: "نيتشه"، وكالة المطبوعات، ط (٥)، الكويت، ١٩٧٥م.
٢٦- عبد الغفار مكاوي: " مدرسة الحكمة: مقال العود الأبدي"، دار الكتاب العـــربي للطباعـــة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.
٢٧- فؤاد كامل: "فلاسفة وجوديون"، سلسلة مذاهب وشخصيات، العدد الأربعون، مطابع الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٥م.

سابعاً: الدوريات العربية:

٢٨- إ . م . بوشنسكى : " الفلسفة المعاصرة فى أوروبا "، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفـــة، العدد (١٦٥)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر، ١٩٩٢م .
٢٩- جون ماكوري: "الوجودية"، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عـــالم المعرفة، العدد(٥٨)، عام ١٩٨٢م.

ثامناً: الموسوعات الفلسفية:

٣٠- أندريه لالاند : " موسوعة لالاند الفلسفية " ، المجلد الأول ، ترجمة: فؤاد خليل، منشـــورات عويدات، ط (١)، بيروت – باريس، ١٩٩٦م.

تاسعاً: المعاجم العربية:

٣١- يوسف كرم ، مراد وهبه ، يوسف شلالة : " المعجم الفلسفى " ، مطابع كوســـتا تومـــاس، القاهرة، ١٩٦٦م.

الفكر اليهودي الأندلسي المتأثر بالأفلاطونية المحدثة

أبو عمر يوسف بن صدّيق نموذجًا

حياته – أشعاره – فلسفته

العمل الفلسفي الرئيس له : "العالم الصغير " أو " عولام كاتان "

شيرين كمال محمد علي

باحثة دكتوراه فلسفة

تخصص فلسفة يونانية وعصور وسطى

الملخص

وسف بن صدّيق شاعر وفيلسوف يهودي أسباني من أكثر الفلاسفة اليهود الذين نجحوا في الجمع بين مختلف المؤثرات الفلسفية اليونانية والعربية السابقة عليه، وإن كان للأفلاطونية المحدثة النصيب الأكبر من بينها، هذا بالإضافة لما أخذه عن معاصريه من الفلاسفة اليهود الذين تتلمذ على أيديهم وتشارك معهم الآراء والأفكار وخاصةً فيما يتعلق بأن الهدف الأساسي من الفلسفة هو خدمة الدين وتفسيره، ولهذا فإن الجانب الديني ظاهرٌ في فلسفته بدرجةٍ كبيرةٍ، ولقد عرض هذه الفلسفة في مؤلفه الرئيس " العالم الصغير " أو " عولام كاتان "، تضمن نظريته عن كوْن الإنسان عالمٌ صغيرٌ، وهى ليست بنظريةٍ جديدةٍ، فلقد عرض لها العديد من الفلاسفة قبله، و لكن ما يميّزُه أنه قد أضاف لها تفصيلات وبراهين تؤكدُها وتثبتُ صحتها بشكلٍ شاملٍ ومن عدة نواحٍ داخليةٍ وخارجيةٍ، وليس من جانبٍ واحدٍ أو بعض جوانب معينةٍ فقط .

Joseph ibn Tzaddik is a Spanish Jewish poet and philosopher , one of the most Jewish philosophers who succeeded in combining the various previous influences of Greek and Arabic , but he focus on Neo-Platonism , in addition to what he took from his contemporaries Jewish philosophers , who he learned from and Share the opinions and ideas with , especially that the fundamental purpose of philosophy is the service and interpretation of religion, so the religious aspect is very apparent in his philosophy , this philosophy presented in his book " The little world " or " Ulam kattan " , which included his theory that the Man is a small world , this is not a new theory , there are many philosophers have presented it before him , but what distinguishes him is that he has added details and Proofs that are validated it in a comprehensive manner , from several internal and external aspects , not only from one side or certain aspects .

أبو عمر يوسف بن يعقوب بن صدّيق (١٠٧٥ م – ١١٤٩ م)

حياته :

لا يُعرفُ سوى القليل جدًا عن حياة ابن صدّيق، من ذلك أنه كان شاعرًا معروفًا ومتميّزًا[١]، وفيلسوفًا [٢]، وحاخامًا وتلموديًا شهيرًا، درس على يد العلاّمة ابن الغيّاث، ونهل من منابعٍ كثيرةٍ للعلوم والآداب، ومن بينها التلمود الذي أكبّ على دراسة قوانينه وحججه، و توسّع في دراسة اللاهوت، وعقد روابط علميةً وفقهيةً وتشريعيةً مع كبار علماء التلمود في زمانه مثل يوسف بن ميجاش وإسحاق بن الباليا [٣]، وتمّ تعيينه في عام ١١٣٨ م كديّانٍ أو قاضٍ لليهود في قرطبة، حيث عمل مع ميمون والد موسى بن ميمون حتى وفاته [٤]، وتأثر به بشكلٍ كبيرٍ وتشارك معه في الأفكار والآراء [٥]، كما كان تأثره واضحًا أيضًا بإسحاق الإسرائيلي وسليمان بن جابيرول

1– Routledge Encyclopedia of Philosophy – Version 1.0 – Routledge – London & New York – 1998 – P. 3823 .

2– Blackwell reference – Joseph ben Jacob ibn Tzaddik – http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9780631187288_chunk_g978063118728814_ss1-36

and : The new Encyclopedia Britannica – V. V – Helen Hemingway Benton – USA – 1976 – P. 612 .

and : Geoffrey Wigoder , D. Phil – The new Jewish Encyclopedia – 1992 – P. 464 .

٣ – سليم شعشوع – تاريخ الفلسفة والعلوم اليهودية في أرض الاسلام – مدخل دراسة وتذليل لويس صليبا – سلسلة اليهودية بأقلامٍ يهوديةٍ – عدد ٧ – دار ومكتبة بيبليون – جبيل – لبنان – ٢٠٠٧ م – ص ١٠٢ .

4 – The Jewish Encyclopedia – V. VII – Funk & Wagnalls company – London – England – 1903 – P. 264 .

5 – The new Encyclopedia Britannica – op. cit. – P. 612 .

وسعديا جاوون وبحيا بن فاقودا [1]، وكذا بالأفلاطونية المحدثة [2]، وكان مطّلعًا على كتابات أفلاطون وأرسطو ورسائل إخوان الصفا.[3]

أشعاره :

في شعره كان شاعرًا موهوبًا للغاية كما يشهدُ بذلك الهارزي[4]، ولكن لم يتبق سوى القليل من أشعاره[5]، ومن ذلك قصائده الدينية، وقصيدةٌ موجهةٌ إلى جوداها هاليفي.[6]

و لقد كان نزوعه إلى الفلسفة واضحًا في كثيرٍ من من انتاجه الشعري، وعرف كيف يوضّحُ الأمور المعنوية والغيبية والفكرية ويبرّهنُها، وكيف يستعملُ التعابير المهنية دون أن يمس بماهية الشعر، وتمكّن بسلسلةٍ من الأخيلة ذات التأثير البالغ أن يعبّر عن آراءٍ فلسفيةٍ شعبيةٍ فيما يخص انضمام الروح إلى الجسم، ومع أننا كثيرًا ما نشعرُ في هذا اللون من أشعار العصر الأسباني اجهادًا وتصنعًا لدى الشعراء لصعوبته عليهم، إلا أن ابن صدّيق قد تغلّب بسهولةٍ عجيبةٍ على الصعوبة الفنية في شعره الفلسفي، ولقد حلّت في نفسه نفسيتان في آنٍ واحدٍ، هما : نفسية القانوني الفيلسوف الذي يقيّدُ نفسه بالقانون والعُرف والتقاليد، ونفسية الشاعر الذي يهنأُ هناءةً دائمةً من بهجة الحياة ويسعدُ بحلاوة الحب ويصبرُ على عذابه .

وصحيحٌ أن ابن صدّيق كان يفضّلُ حب النساء ويتغزلُ فيهن، إلا أن هناك في بعض أشعاره امتداحًا لصبيٍ جميلٍ، وهذا أولاً شعرٌ له في حب حبيبته :

لي قلبٌ كسيرٌ ضعيفٌ

---

1 – Routledge Encyclopedia of Philosophy – op. cit. – P. 3823 .

2 – Blackwell reference – op. cit. .

٨ – آنخل جنثالث بالنثيا – تاريخ الفكر الأندلسي – ترجمة حسين مؤنس – المركز القومي للترجمة – ٢٠١١ م – ص ٥٥٧ .

4 – The Jewish Encyclopedia – op. cit. P. 264 .

5 – Geoffrey Wigoder , D. Phil – op. cit. P. 464 .

6 – The Jewish Encyclopedia – op. cit. P. 264 .

أما قلبك فهو قاسٌ ولذا فقد تصلبت

و ارسلت للحب كتاب فراق

إن نفسي قد بيعت لك إلى الأبد

و لن أُسمّى حرًا أبدًا إلى أن تطلقي أنت سراحي

أما شعره للصبي فيقولُ فيه :

إنني مباعٌ لك يا غزالي إلى الأبد

خذ لك قلبي هديةً ولا تتحكمُ بي

إنني سأرشفُ الشهد من فيك إلى أن أثمل

و حتى عند الظمأ سأجدُ في ريقك ما يطفئُ ظمأي

و في إحدى قصائد المدح التي اهداها ابن صدّيق لإسحاق بن مهاجر أحد كبار المحسنين في عصره، يصفُ حفلةً موسيقيةً جرت بالعود والناي العربيين، والمعاني التي وردت في هذه القصيدة ذات أهميةً بالغةً، ليس لأنها تصفُ ألوان الألحان التي تخللت الحفلة فقط بل لأنها تعدُّ شهادةً صادقةً على التأثير العميق الذي خلفته هذه الألحان في نفوس أبناء ذلك الجيل، لاسيما اليهود منهم .

و كان لابن صدّيق اتصالٌ وثيقٌ بشعراء عصره، واهدى للكثيرين منهم قصائد تُعتبرُ دررًا مشرقةً من حيث المعنى والمبنى، وكان خفيف الظل لطيف المعشر يستغلُ الحوادث الفكهة التي تمرُ بمعارفه فينظمُها شعرًا ساخرًا تنبسطُ له نفس المتجهم، ولا تعافُه نفس القارئ أو تملّه . [1]

فلسفته :

إن شهرة ابن صدّيق الحقيقية يرجعُ سببها لأعماله في مجال الفلسفة الدينية [2]، ولقد كان ينتمي بشدةٍ للفكر الأفلاطوني المحدث في الفلسفة اليهودية، ورأى أنه من خلال معرفة أجسادنا يمكنُنا

---

١ – سليم شعشوع – مرجع سابق – ص ص ١٠٣ / ١٠٤ .

2 – The Jewish Encyclopedia – op. cit. P. 264 .

فهم العالم المادي من حولنا، ومن خلال معرفة أرواحنا نعرفُ العالم الروحي، كما عرّف النبوة والفلسفة وذهب إلى أننا بحاجةٍ لتوظيف كلاً من الفلسفة والوصايا الدينية من أجل عبادة الله، فإنه لا يمكنُ لأي شخصٍ فهم الفلسفة، ولكن يمكنُ للجميع اتباع الوصايا ومن ثم الاقتراب من الله، ذلك أن البشر سوف يلقون جزاءهم العادل في العالم الآخر، فترتفعُ الأرواح النقية الطاهرة إلى عالمٍ من الروحانية، بينما تكونُ الأرواح الشريرة ثقيلةٌ وتغرقُ لأسفل في الجحيم، لتظلّ مشتعلةً دومًا ولا تنعمُ أبدًا بأي راحة، وهذا بلا شك أثرٌ أفلاطوني أفلوطيني بحت . [1]

العمل الفلسفي الرئيس له : " العالم الصغير " أو " عولام كاتان " :

وضع ابن صدّيق أطروحةً قصيرةً باللغة العربية عنوانها في الغالب " عالم الدين الصغير "، ثم كما يذكرُ موريتز شاتين شانيدر، ترجمها ناحوم هامارابي إلى العبرية تحت عنوان " عولام كاتان "، و فيها يشرحُ وجهات نظره وآرائه بشأن أهم المشكلات اللاهوتية، ويظهرُ فيها درايته الكاملة بالأدبيات الفلسفية والعلمية العربية، ويضعُ بصمته الخاصة على الموْضوعات التي يتناولُها [2]، فلقد كان قاضي قرطبة دارسًا لعلوم الأمم وثقافاتها وواقفًا على آراء حكمائها، وكان ضليعًا بالثقافة العربية ومتفقهًا في الدين الاسلامي وعالمًا بالتيارات الفلسفية الاسلامية، وكانت اللغة العربية تنطلقُ على لسانه ويستعملُها عند تسجيل آرائه ومعتقداته وكذا في شئونه اليومية . [3]

ولم يتبقَ من هذا المؤلف الرئيس له سوى هذه الترجمة العبرية، وعنوانها يدلُّ على الفكرة الأساسية فيه، والتي يتبعُ فيها ابن صدّيق مفهوم الإسرائيلي للفلسفة على أنها المعرفة الذاتية للإنسان من خلال ما حوله، فالإنسان هو نموذجٌ مصغرٌ من العالم، والعالم نموذجٌ مكبرٌ من الإنسان، ولذا فالبشر هم عالمٌ مصغرٌ لأن لديهم في أنفسهم كل عناصر الكوْن . [4]

---

1 – Routledge Encyclopedia of Philosophy – op. cit. – P. 3823 .

2 – The Jewish Encyclopedia – op. cit. P. 264 .

٢ – سليم شعشوع – مرجع سابق – ص ١٠٢ .

4 – Routledge Encyclopedia of Philosophy – op. cit. – P. 3823 .

وهذا العمل مقسمٌ لأربعة أجزاءٍ، يتناولُ الجزء الأول الفيزياء والمبادئ ودستور العالم المادي، والثاني الأنثروبولوجيا وعلم النفس، والثالث الوجود والوحدة وصفات الله الأخرى، أما الرابع فيركزُ على واجبات الإنسان وحرية الإرادة والبعث والثواب والعقاب[١]، ومع تأثر

ابن صدّيق بسعديا جاوون[٢] وبحيا بن فاقودا[٣] وابن جابيرول[٤] وعلماء علم الكلام الاسلامي، فلقد جمع بين الموضوعات المألوفة للأفلاطونية المحدثة اليهودية جنبًا إلى جنب مع تأثيرات الأرسطية وعلم الكلام.[١]

---

1 – Daniel H.Frank , Oliver Leaman – – History of Jewish Philosophy – Routledge history of world philosophies – V. II – Routledge – London & New York – First published – 1997 – P. 132 .

١ – سعديا جاوون : سعديا بن يوسف جاوون أو بالعربية سعيد بن يوسف الفيومي، حاخام وفيلسوف وعالم لغويات، ويُعتبرُ مؤسس الأدب اليهودي – العربي، يُعرفُ بأعماله في اللغويات العبرية أو الهلاخاه، وفي الفلسفة اليهودية، وكان ينتمي لمدرسةٍ يمكن أن يُطلقُ عليها مدرسة الكلام اليهودي، وسعى من خلالها لدمج اللاهوت اليهودي مع الفلسفة اليونانية، كما أنه ترجم التوراة وبعض الكتب المقدسة العبرية إلى العربية مضيفًا تعليقات لها أهميتها وتأثيرها .

Jewish virtual library – Saadia Gaon –
www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/SaadiaGaon.html

٢ – بحيا بن فاقودا : بحيا بن يوسف بن فاقودا، فيلسوف وديّان أو قاضي في المحكمة الحاخامية، كان عارفًا بالأدب اليهودي وكذا اليوناني والروماني، بالإضافة إلى الفلسفات والعلوم العربية، وقد وضع أول نظامٍ ومذهبٍ يهودي أخلاقيٍ، من خلال كتابه الأشهر " الهداية إلى فرائض القلوب "، الذي كتبه بالعربية عام ١٠٤٠ م، وترجمه إلى العبرية يهوذا بن تيبون ما بين عاميّ ١١٦١ م – ١١٨٠ م، وذكر في مقدمته أنه يتمنى من خلاله أن يسدّ نقصًا كبيرًا في الأدب اليهودي، فقد كان يرى أنه لا يوجدُ بين الحاخامات من سعى بجديةٍ لجمع كافة التعاليم الأخلاقية اليهودية مع بعضها البعض في نظامٍ متماسكٍ .

Jewish Encyclopedia – Bahya ben Joseph ibn Pakuda –
www.jewishencyclopedia.com/articles/2368-bahya-ben-joseph-ibn-pakuda

٣ – سليمان بن جابيرول : شلومو بن يهودا بن جابيرول، أو بالعربية أبو أيوب سليمان بن يحيى بن جابيرول، شاعر وفيلسوف يهودي أسباني ينتمي للأفلاطونية المحدثة، وكان واحدًا من المعلمين الأوائل لها في أوروبا، وحاول التوفيق بينها وبين اللاهوت اليهودي، وخاصةً بين نظرية الفيض والمذهب اليهودي في الخلق .

١ – لماذا يجب أن يقوم الإنسان بالدراسة الذاتية لنفسه ؟

هناك أمران أساسيان لمعرفة المصطلحات الفلسفية هما معرفة الله واتباع إرادته، ولكن الوصول لهذا يتطلبُ من الإنسان أن يكون على معرفةٍ بكل شيئ آخر أيضًا، ولهذا فإن ابن صدّيق يبيّنُ كيف يمكنُ للمرء أن يعرف نفسه، لأنه يرى أن معرفة النفس تؤدي لمعرفة كل شيئ، فالبشر هم عوالمٌ مصغرةٌ لأن لديهم في أنفسهم كل عناصر الكوْن [٢]، فلا شيئ في العالم ليس له مقابلٌ في الإنسان، ففيه توجدُ العناصر الأربعة وخصائصها، لأنه ينتقلُ من الحرارة إلى البرودة، ومن الرطوبة إلى الجفاف، وهو يتشابهُ مع المعادن والخضار والحيوانات، فهو يأتي للوجود ويخرجُ منه مثل المعادن، يغذي نفسه ويستنسخُها مجددًا مثل النباتات، ولديه الشعور والحياة مثل الحيوانات، والأكثر من ذلك أنه يقدّمُ مشابهات لخصائص الأشياء، فشكله المنتصب يشبهُ ثمرة النبات الخضراء، وشعره يشبهُ العشب والنباتات الورقية، وله أوردةٌ وشرايينٌ تشبهُ الأنهار والقنوات، وعظامه تشبهُ الجبال، كما أنه كذلك يمتلكُ صفات الحيوانات : فهو شجاعٌ مثل الأسد، خجولٌ مثل الأرنب، ولديه صبرٌ وتحملٌ مثل الخروف، ومكرٌ مثل الثعلب . [٣]

من ثم فإن ابن صدّيق كما سبق الذكر يتبعُ تعريف الإسرائيلي للفلسفة بأنها معرفة الإنسان لنفسه، ولذلك يبدأُ الجزء الأول من الكتاب بمعرفة العالم المادي، وخلال عملية المعرفة يدركُ البشر الأشياء بطريقتين إما عن طريق الحسّ وإما عن طريق الفكر، وعن طريق الحواس الخمس تكونُ معرفة الصفات العرضية، أما العقل فيصلُ بنا لجوْهر الأشياء، ولذا يمكنُ تصنيف المعرفة لنوْعين : معرفةٌ بديهيةٌ مباشرةٌ، وأخرى تقومُ على الاثبات أي من خلال وسائطٍ، وفي المقابل هناك أربعة أنواعٍ من الكائنات المعرّفة : المدركات الحسية – الحقائق البديهية – التقاليد – المسلمات،

Jewish Encyclopedia – Solomon ben Judah ibn Gabirol –

www. jewishencyclopedia.com/articles/7991-ibn-gabirol-solomon-ben-judah-abu-ayyub-sulaiman-ibn-yahya-jabirul

1 – Routledge Encyclopedia of Philosophy – op. cit. – P. 3823 .

2 – Daniel H.Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 132 .

3 – The Jewish Encyclopedia – op. cit. P. 265 .

و بالنسبة لابن صدّيق فكل هذه الأنواع يمكن ارجاعها للمعرفة العقلانية أو الحسّية، والأولى هى الأفضل والأهم، لأنها تميّزُ الإنسان عن الحيوان وتجعلُه يسمو عليه .

ويتناولُ القسم الثاني من هذا الجزء كلاً من المادة والصورة والجوْهر والحادث، ويظهرُ فيه تأثير كل من الإسرائيلي وابن جابيرول، إذ أن المادة هى الأساس ومبدأ كل شيئ، والشيئ المشترك بين العناصر الأربعة هو المادة الرئيسية التي مُنحت مع الصورة الجسدية، والمادة و الصورة قريبان من بعضهما البعض، وتتكوّنُ أيضًا الأشياء الروحية من المادة والصورة، وفي هذه الأشياء الروحية قد نقارنُ ما بين الأجناس والمادة، والأنواع والصورة، والفصل و السبب الفعّال، والفرد والسبب النهائي، ويبدو هنا تأثير ابن جابيرول هو الأكثر وضوحًا، فكل شيئٍ موجودٌ إما فيه هو نفسه أو في شيئ آخرٍ، ومن ثم فوجود المادة يكونُ فيها هى نفسها في حين أن وجود الصورة يكونُ في المادة .

إن المادة باتخاذها صورةً تصبح جوْهرًا ومادةً فعليةً، ومع ذلك فإن المادة والصورة يمكنُ أن ينفصلا فقط في الفكر وليس في الواقع، ومن الممكن تعريف الجوْهر بأنه قادرٌ على احتمال المعاكس له وتغيير الصفات، ويمكنُ لجوْهرٍ أن يكون على عكس آخرٍ فقط من خلال حوادثه، والجوْهر المطلق هو نقيٌ وروحيٌ، ويشبهُ جوْهر ابن جابيرول الذي يدعمُ الفئات .

وفي القسم الثالث من هذا الجزء ينتقلُ ابن صدّيق إلى العالم المادي والمجالات والعناصر الأربعة والطبائع الثلاث، ويختلفُ المجال " الجلجال " عن الأجسام الأخرى في المادة والصورة والصفات، فهو ليس باردًا ولا دافئًا ولا رطبًا ولا جافًا ولا مضيئًا ولا ثقيلاً كالأجسام الأخرى، وحركته في دائرةٍ وهى الحركة المثالية، ذلك أن الحركة الكروية ليست لها بداية ولا نهاية، كما أن المجال أيضًا لديه معرفةً بالله، وبالعناصر الأربعة التي هى النار والهواء والماء والتراب، وهى أجسامٌ بسيطةٌ ليست لديها صفاتٌ، يمكنُ أن تتحوّل إلى بعضها البعض، وأساسها هو جوْهرٌ يملأُها نتيجةً لاتخاذها صورة التجسد، ومن هذه العناصر تتكوّنُ الطبائع الثلاث وهى النبات والحيوان والمعادن، وفي هذا العالم الدنيوي تكونُ العملية العامة الأساسية هى الكوْن والفساد، ومن ثم فإن العالم غير دائمٍ لأن أساس عملياته التغيّر المستمر .

أما في القسم الرابع فيتحوّلُ ابن صدّيق لجسم الإنسان الذي يماثلُ العالم المادي المحيط به لأنه هو أيضًا يخضعُ للكوْن والفساد، ويتكوّنُ من عناصرٍ ولديه القدرة على النموّ والبقاء مثل النباتات، ومتبعًا

أسلوب الأفلاطونية المحدثة يرى أن البشر متفوّقون على جميع الكائنات الأخرى لكوْنهم يشتملون عليها كلها.[1]

٢ – النفس طبيعتها وأنواعها :

يتعرضُ ابن صدّيق في الجزء الثاني من كتاب "العالم الصغير" لأنواعٍ مختلفةٍ من النفوس، ويجمعُ فيه بوضوحٍ بين الموضوعات الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والأرسطية دونما الفصل بينها، حيث يميّزُ بين ثلاثة أنواع للنفس : النباتي – الحيواني – العقلاني، النوع الأول أو النفس النباتية مكانها البطن، ومركزها بالتحديد الكبد، وكل قوتها مستمدةُ من القوى الكوْنية في العالم العلوي، والنوع الثاني أو النفس الحيوانية مكانها القلب، ومركزها في الدم، ووظائفها هى الحركة والإحساس، والحياة هى أثر النفس الحيوانية ونتيجةً لها، في حين أن الموت هو انفصال النفس العقلانية عن الجسم، ونتيجةً لخللٍ في الأخلاط الأربعة في القلب أو مرضٍ أو إصابةٍ في الدماغ، أما النوع الثالث أو النفس العقلانية، فهى غير ماديةٍ ولذا لا تقعُ في الجسم .

ومثل أرسطو يذهبُ ابن صدّيق إلى أن الروح هى جوْهر وليست حادثة، ذلك أن وجودها الدائم ضروريٌ للإنسان، فضلاً عن أن النفس متفوّقةً على الجسم، لذا يجب أن يكون الجوْهر روحيًا، لأن علته وسببه وهو الكيان المتعالي لا يمكنُ أن يكون مجرد حادثٌ في حين أن الأقل منه هو جوْهرٌ .

والنفوس الثلاث هى قوى روحيةٌ، والنفس العقلانية والعقل لديهما مادةً مشتركةً فعندما تكتملُ النفس يكونُ العقل، والفرق الوحيد بينهما هو درجةٌ واحدةٌ من التميّز فالعقل يأتي مباشرةً من الله دون أي وسيط، ومهمة النفس العقلانية هى المعرفة وكشف المجهول، وهى وسيلة الدارس لمعرفة العالم الروحي، ولأجل الدراسة فيجب التخفيف من الدوافع الحيوانية للإنسان، ثم يتعرّفُ الإنسان أولاً على العالم المادي، فالعالم الروحي، وأخيرًا الخالق، وهذه المعرفة الأخيرة هى أعلى أنواع المعرفة وأساس الكمال البشري، وذهب ابن صدّيق إلى أن أولئك الذين ليست لديهم مثل هذه المعرفة محكومٌ عليهم بالخطأ، ووجود العديد من النفوس الفردية يدلُّ على وجود نفسٍ كوْنيةٍ أو كليةٍ تستقبلُها جميع

1 – Daniel H.Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 133 .

الأجسام الحية تمامًا مثلما تستقبلُ نور الشمس، لذا فهو يقسّمُ أيضًا النفس الكلية إلى عدة نفوس بسبب تعدد الأجسام التي تستقبلُها، ويظهرُ هنا أثر الأفلاطونية المحدثة ونظرية الفيض.[1]

٣ – الألوهية : وجود الله وصفاته وخلق العالم :

يتساءلُ ابن صدّيق قائلاً : كيف يمكنُنا معرفة الله ؟ متابعًا بحيا بن فاقودا ومخالفًا لعلماء علم الكلام يقرر أن جوْهر الله مجهولٌ، فإنه لمعرفة شيئٍ يجبُ علينا التحقيق في أسبابه الأربعة، ولكن مع الله يمكنُنا فقط أن نعرف ما يكونه وما لا يكونه، ويقدّمُ ابن صدّيق دليلاً أوليًا على وجود الله كما يلي : إذا كان الجوْهر والحوادث ليست أبديةً، فيجب أن يكون شيئًا ما قد أتى بهم إلى حيّز الوجود، هذا الشيئ هو الله، بالإضافة إلى أنه إذا كان سبب الكثرة يجبُ أن يكون واحدًا، فإن الله واحدٌ، ويثبتُ ابن صدّيق من خلال حجج علم الكلام أنه لا يمكنُ أن يكون هناك اثنان من الكائنات الأبدية .

و ثمة سؤالٌ مؤرقٌ هو : لماذا خلق الله العالم من الأساس ؟ من الواضح أن هذا ليس لأن الله يحتاجُ إلى أي شيئ، فهو الكامل الذي لا يحتاجُ لشيئٍ، والخلق هو فعلٌ من أفعال الإرادة، ولكن ابن صدّيق يرى أن إرادة الله أبديةٌ وليست مخلوقةٌ، فما هى إذن العلاقة بين الله وإرادته ؟ كما يشيرُ جوتمان، كانت إجابة ابن صدّيق مبهمةً، إذ ذكر أن الإرادة الإلهية متطابقةٌ مع الجوْهر الإلهي إلا أنه لم يفسّرُ كيف يتفقُ الجوْهر والإرادة مع ثبات الله، وهو يرى أن الله وراء المكان والزمان لذلك فعندما نقولُ أن إرادة الله خلقت العالم فلا يمكنُنا أن نعني أن الخلق يحدثُ الآن أو أنه حدث في أي وقتٍ محددٍ، ولذا يقررُ ابن صدّيق ببساطةٍ أن الله قد خلق العالم من العدم وأن هذا هو الكمال، وعندما يتحدثُ عن الخلق على أنه لغزٌ فإنه يشيرُ إلى أنه ليس كل الناس قادرين على فهم أسرار الفلسفة، من ثم فيجبُ اعطاء إشارةً فقط عن هذه الأسرار، والأشخاص الأذكياء سيفهمونها من تلقاء أنفسهم .

و فيما يتعلقُ بصفات الله، يقررُ ابن صدّيق أنها تختلفُ عن كل السمات الأخرى، لأنها جميعها متطابقةٌ مع جوْهره، ومن المتفق عليه أن الصفات الإلهية يمكنُ تطبيقها مجازيًا فحسب فما ننسبُه لله دائمًا هو الأعمال أو الجوْهر، ولكن في النهاية يظهِّرُ كلا النوعين نفس الصفة، والصفات الإلهية هى

1 – Routledge Encyclopedia of Philosophy – op. cit. – P. P. 3824 / 3825 .

نماذجٌ للعمل الأخلاقي، ونحن نحصلُ على معرفتنا بالله من آثاره، ولكن في النهاية يمكنُنا أن نطبقها فقط بشكلٍ سلبيٍ.[1]

٤ – اللاهوت :

إن تمييز ابن صدّيق ما بين الوصايا العقلانية والتقليدية مماثلٌ لذلك الذي قام به ابن فاقودا وسعديا جاوون، وهذه الوصايا هى لصالحنا حتى يتسنى لنا أن نكون سعداء في الحياة الآخرة، ويبدو تأثر ابن صدّيق الواضح في عرضه للفضائل الأربعة : الحكمة – الشجاعة – الاعتدال – العدالة، بأفلاطون وفضائله الأربعة، كما أنه رأى مثلما رأى كثيرٌ من معاصريه أن معرفة العالم الروحي هى شرطٌ أساسيٌ لتحقيق السعادة الأبدية .

و كما أشار الكثير من العلماء المحدثين فإن تحديد النبوة والفلسفة يسببُ مشاكل، لأن الفلسفة تضمُ عددًا من العلوم يصعبُ الإلمام الكامل بها كما يصعبُ استكشاف جبل سيناء، ويحاولُ ابن صدّيق حلّ هذه المشكلة بالتأكيد على أنه في زمن التوراة انعم الله بالنبوة على كل الناس، وهذه كانت إرادته، ولكن في الوقت الحالي لا يمكنُ للإنسان الوصول للفلسفة التي هى النبوة إلا من خلال العلم، ولذلك فيجبُ على الجميع الوصول لدرجاتٍ مختلفةٍ من العلوم، والعلم ورغبة الإنسان في الاتجاه نحو الله مشتركين بين الجميع ولكن الاستعداد للعلوم يعتمدُ أساسًا على الظروف البيئية، والنفس الخيّرة تحصلُ على المعرفة وتستطيعُ البقاء في العالم العلوي، أما النفس الشريرة فتفقدُ روحانيتها وتدورُ إلى الأبد في عالمٍ من النار، وعندما يأتي المسيح فسوف يعودُ القديسون ثانيةً للحياة ولا يموتون مرةً أخرى، وستعودُ النفوس الشريرة لأجسادها وتُحرقُ .

يظهرُ تأثر ابن صدّيق بابن جابيرول في اتفاقه معه أن المادة المشتركة بين العناصر الأربعة قد أُعطيت مع الشكل الجسدي، وأن الكيانات الروحية تحتوي أيضًا على مادةٍ وصورةٍ .[2]

أهمية كتاب " العالم الصغير " :

---

1 – Routledge Encyclopedia of Philosophy – op. cit. – P. 3825 .

2 – Daniel H.Frank , Oliver Leaman – op. cit. – P. 135 .

يدلُّ هذا الكتاب على معرفةٍ واسعةٍ ومهارةٍ جدليةٍ عظيمةٍ، ويظهرُ فيه المؤلف متأثرًا بأربعة تيارات فكرية هى الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والأرسطية وعلم الكلام، ويتغلبُ تأثير الأفلاطونية المحدثة بوضوحٍ، وهذا التأثير منقولٌ عن تعاليم ابن جابيرول، والواقع أن ابن صدّيق هو أكثر فيلسوفٍ يهوديٍ يدينُ لكتاب " ينبوع الحياة " لابن ظفر الصقلي، ولكنه استخدم أيضًا أسانيد أخرى من الأفلاطونية المحدثة، فقد كان مطلعًا على الانتاج الذي كانت تستقي منه المدرسة الأفلاطونية المحدثة في أسبانيا الاسلامية المنبثقة عن ابن مسرة، وتمثّلُ تعاليمه عددًا كبيرًا من الاتصالات الوثيقة بكتاب " تاسوعات أفلوطين " .

بالنسبة للمفكرين اليهود السابقين تبدو نسبة العناصر الأرسطية في ارتفاعٍ عظيمٍ في الكتاب، و لكن هذا الارتفاع ليس إلا من ناحية الكم، أما وضع المسائل فيبقى من جوْهرٍ أفلاطونيٍ محدثٍ[١]، ومن الفلسفة الاسلامية التي كان مغرمًا ومتأثرًا بها، ولكنه كان يطبعُها بطابعه الخاص في الموْضوعات التي كان يعالجُها[٢]، وظهر هذا بشكلٍ واضحٍ في استخدامه لعلم الكلام الأشعري في كتابه بتوسّعٍ ليهاجم به دون مداراة علم الكلام المعتزلي[٣]، ويردُّ على يوسف البصير الذي ينتمي لفرقة القرائين التي تبنت مذهب الاعتزال، بينما ينتمي ابن صدّيق لفرقة الربانيين التي تتبنى المذهب الأشعري.[٤]

ولقد دُرس "عولام كاتان" قليلاً في العصور الوسطى، ونادرًا ما نُقل عنه، وحتى بالرغم من الإشادة الكبيرة بتعليمه من قبل موسى بن ميمون[٥] في رسالته الموجهة إلى صموئيل بن تيبون فإنه

---

١ – علي سامي النشّار، عباس أحمد الشربيني – الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الاسلامية – منشأة المعارف – الإسكندرية – ١٩٧٢ م – ص ص ١٦٧ / ١٦٨ .

٢ – إبراهيم موسى هنداوي – الأثر العربي في الفكر اليهودي – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – (د . ت) – ص ص ١٥٠ / ١٥١ .

٣ – علي سامي النشّار، عباس أحمد الشربيني – مرجع سابق – ص ١٦٨ .

٤ – عبد المنعم الحفني – موسوعة الفلسفة والفلاسفة – الجزء الأول – مكتبة المدبولي – الطبعة الثانية – ١٩٩٩ م – ص ٥٨ .

٥ – موسى بن ميمون : أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي ، طبيب وفيلسوف يهودي أسباني ، ويُعتبر أهم شخصيةً يهوديةً بارزةً خلال العصور الوسطى ، وله تصانيفٌ عديدةٌ شهيرةٌ منها ما هو مكتوبٌ باللغة العبرية

يعترفُ بأنه لم ير عمله، الذي يعتقدُ أنه شرحٌ لتعاليم إخوان الصفا، ولقد تناول موسى أيضًا في كتابه "دلالة الحائرين" موْضوع الإنسان كعالمٍ مصغرٍ، ولكنه اقتصر على ناحية واحدةٍ هى الحُكم، فكما أن الإنسان دون سيادة قواه العقلية يموتُ، فكذلك العالم من دون حاكمه يفنى .

واستشهد بالكتاب ديفيد قمحي، وجدعيا بدرسي، ومئير بن الدابي، وإسحاق بن اللطيف، وتّمت مراجعته وتعديله لأول مرة من قبل أدولف جيلينيك عام ١٨٥٤ م، ونشر س. هوروفيتس طبعةً منقحةً له عام ١٩٠٣ م، وابن صدّيق كان المؤلف أيضًا لعملٍ عربيٍ في المنطق، أخذ منه في " عولام كاتان ".[1]

تعقيب :

يُعتبرُ يوسف بن صدّيق من أكثر الفلاسفة اليهود الذين نجحوا في الجمع بين مختلف المؤثرات الفلسفية اليونانية والعربية السابقة عليه، وإن كان للأفلاطونية المحدثة النصيب الأكبر من بينها، هذا بالإضافة لما أخذه عن معاصريه من الفلاسفة اليهود الذين تتلمذ على أيديهم وتشارك معهم الآراء والأفكار.

وفيما يتعلقُ بشعره فهو يجمعُ في تناغمٍ كبيرٍ بين الفلسفة والدين والرومانسية أيضًا، والتي لا تقتصرُ على النساء فقط بل تشملُ الجمال على تعدد صوَره واختلافها، حيث يشيرُ في قصائده دومًا إلى كوْنه أسير الجمال ومِلكٌ له، يُضافُ إلى هذا تمكّنه من لغته الشعرية الراقية والرقيقة معًا وهو ما لا يتواجدُ لدى الكثيرين من اليهود، باستثناء يهوذا اللاوي وقصائده الرائعة .

وما هو مكتوبٌ باللغة العربية ، ومن أهم المؤلفات العربية كتاب " دلالة الحائرين " ، الذي طُبع في باريس في الفترة بين عاميّ ١٨٦٥ م – ١٨٦٦ م مع ترجمةٍ فرنسيةٍ وشرحٍ باعتناء العلاّمة منك ، ويتناولُ الكتاب توفيق الفلسفة مع التوحيد والتفسير باستخدام الفلسفة وعلم الكلام ، وله أيضًا باللغة العربية كتاب " الشرائع " ، وترجمه للعبرية العلاّمة شلومو بن يوسف بن أيوب ، كما أن له أيضًا " مقالةٌ في تدبير الصحة " ، وكتاب " فصولٌ في علم الطب " ، استخرجه من مصنفات جالينوس اليوناني .

المجلس اليهودي الأمريكي American Jewish Committee (AJC) – موسى بن ميمون –

www.aslalyahud.org/subpage.php?id=35

1 – The Jewish Encyclopedia – op. cit. P. 265 .

أما بالنسبة لفلسفته فإن الناحية الدينية واضحةٌ فيها بدرجةٍ كبيرةٍ، والهدف الأساسي من الفلسفة عنده هو خدمة الدين وتفسيره، وفي هذا فهو يتشاركُ مع الفلاسفة اليهود الأسبان، والفلاسفة عمومًا في عصره .

وبخصوص نظريته عن كوْن الإنسان عالمٌ صغيرٌ، فهى ليست بنظريةٍ جديدةٍ، فلقد عرض لها العديد من الفلاسفة قبله، ولكن ما يميّزُه أنه قد أضاف لها تفصيلات وبراهين تؤكدُها وتثبتُ صحتها بشكلٍ شاملٍ ومن عدة نواحٍ داخليةٍ وخارجيةٍ، وليس من جانبٍ واحدٍ أو بعض جوانب معينةٍ مثلما كان عند غيره .

وكجزءٍ من فلسفته الدينية، فقد عرض لموْضوع معرفة الله وصفاته ووحدانيته، مشيرًا إلى أنها ليست معرفةً كغيرها من المعارف، ولا صفاته هى كغيرها من الصفات، لذا فإن الوصول لها ليس بالمتاح خاصةً في الزمن الحالي، إلا لقلةٍ من الأتقياء حق التقوى .

مراجع البحث

أولاً : المراجع العربية :

١ – الكتب :

١ – إبراهيم موسى هنداوي – الأثر العربي في الفكر اليهودي – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – (د . ت) .

٢ – آنخل جنثالث بالنثيا – تاريخ الفكر الأندلسي – ترجمة حسين مؤنس – المركز القومي للترجمة – ٢٠١١ م .

٣ – سليم شعشوع – تاريخ الفلسفة والعلوم اليهودية في أرض الاسلام – مدخل دراسة و تذليل لويس صليبا – سلسلة اليهودية بأقلامٍ يهوديةٍ – عدد ٧ – دار ومكتبة بيبليون – جبيل – لبنان – ٢٠٠٧ م .

٤ – عبد المنعم الحفني – موسوعة الفلسفة والفلاسفة – الجزء الأول – مكتبة المدبولي – الطبعة الثانية – ١٩٩٩ م .

٥ – علي سامي النشّار، عباس أحمد الشربيني – الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الاسلامية – منشأة المعارف – الإسكندرية – ١٩٧٢ م .

٢ – مواقع الإنترنت :

٦ – المجلس اليهودي الأمريكي American Jewish Committee (AJC) **– موسى بن ميمون–**

www.aslalyahud.org/subpage.php?id=35

ثانيًا : المراجع الأجنبية :

١ – الكتب :

7 – Daniel H.Frank , Oliver Leaman – – History of Jewish Philosophy – Routledge history of world philosophies – V. II – Routledge – London & New York – First published – 1997 .

8 – Geoffrey Wigoder , D. Phil – The new Jewish Encyclopedia – 1992 .

9 – Routledge Encyclopedia of Philosophy – Version 1.0 – Routledge – London & New York – 1998 .

10 – The Jewish Encyclopedia – V. VII – Funk & Wagnalls company – London – England – 1903 .

11 – The new Encyclopedia Britannica – V. V – Helen Hemingway Benton – USA – 1976 .

٢ – مواقع الإنترنت :

12 – Blackwell reference – Joseph ben Jacob ibn Tzaddik –

http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9780631187288_chunk_g978063118728814_ss1-36

13 – Jewish Encyclopedia – Bahya ben Joseph ibn Pakuda –

www.jewishencyclopedia.com/articles/2368-bahya-ben-joseph-ibn-pakuda

14 – Jewish Encyclopedia – Solomon ben Judah ibn Gabirol –

www. jewishencyclopedia.com/articles/7991-ibn-gabirol-solomon-ben-judah-abu-ayyub-sulaiman-ibn-yahya-jabirul

15 – Jewish virtual library – Saadia Gaon –

www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/SaadiaGaon.html

نسق اللزوم الدقيق عند كلارنس لويس

C I. Lewis's Strict Implication System

عباس محمد عباس عبد الجليل

المعيد بقسم الفلسفة

الملخص

يشير مفهوم اللزوم في معناه العام إلى تلك العلاقات القائمة الموجودة بين القضايا أو العبارات ، والتي بمقتضاها نستدل على شيء ما من شيء أخر مرتبط به ارتباطاً شـــرطيا، وهناك أنواع ومفاهيم متعددة للزوم منها اللزوم المادي واللزوم الصوري عند رسل أما اللزوم الدقيق عند لويس فيمكننا القول بأن هذا المفهوم الجديد تم طرحه نتيجة لاكتشاف لويس أن هناك مفارقات يتضمنها نسق رسل في اللزوم المادي، تلك المفارقات التي يسميها لويس بمفارقات اللزوم المادي، والتي حاول لويس أن يبني نسقاً جديداً يتجنب الوقوع في تلك المفارقات، وهو ما لم يستطع فعله في نسقه الجديد أيضاً.

'Implication' is the most general name for those relations between propositions or statements in virtue of which we can infer the truth of a proposition or statement from something else ,There are many Concepts for Implication Such as Russell's material and formal Implication. We can say That this A new concept of Lewis was presents result that Lewis discovered that Russell's matrial implication system contain some paradoxes which lewis called "material implication's paradoxes" therefore Lewis try that build anew system to resolve this paradoxes.but he can't.

مفهوم اللزوم الدقيق:

اللزوم الدقيق Strict Implcation هو المفهوم الجديد الذي صاغه لويس، بديلا عن اللزوم المادي عند رسل، حتى يكون أساساً للنسق الإستنباطي؛ وهنا لابد لنا أن نشير إلى أن الهدف الأساسي من وراء بناء لويس لهذا النسق الجديد هو محاولة إيجاد علاقة Relation، تعبر تعبيراً دقيقاً عن طبيعة لزوم القضايا عن بعضها البعض، حيث يستخدم لويس الرمز(⥽)، وذلك حتى يكون أساساً بديهياً للتعبير عن أن"q"يمكن استنباطها من "p"استنباطاً منطقياً سليماً [١].

وربما كانت السمة المميزة لنسق اللزوم الدقيق عند لويس، والأنساق التي بناها للتعبير عن هذا النوع الجديد من اللزوم هي أنها لا تكتفي فقط بقيم الصدق الخاصة بحساب القضايا الكلاسيكي(PC)(صادق،كاذب)، وإنما أدخل هذا النسق مفاهيم جديدة مثل الإمكان والاستحالة [٢]. ، حيث يمكن تقسيم قيم الصدق Value-True في نسق اللزوم الدقيق إلى فئات Classes معينة والتي من أبرزها ما يلي :

(A) قيم ضرورية الصدق. (B) قيم صادقة ولكنها ليست ضرورية الصدق.

(C) قيم ضرورية الكذب. (D) قيم كاذبة ولكنها ليست ضرورية الكذب.

وهنا نجد أن الفئتين (A,B) تندرجان تحت مفهوم القضايا الصادقة، بينما نجد أن الفئتين (C,D) تندرجان تحت مفهوم القضايا الكاذبة[٣]. وعندما قام لويس بإيضاح مفهوم اللزوم الدقيق قام بتعريفه

---

(1) P.G.J. Verdenuin (1939):"A system of Strict Implication", The Journal of Symbolic Logic", Vol 14, Cambridge University press, P73.

(2) Edward V.Huntington(1934):"In bwndent Postulates Related to C.I.Lewis Theory of Strict Implication",Mind,Vol 43 ,Oxford University Press,P181.

(3) Ibid: P 181.

(4) ماهر عبدالقادر (١٩٨٨):"التطور المعاصر لنظرية المنطق"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان،ص١٨.

على النحو التالي: "p" يلزم عنها لزوما دقيقا"q" تعنى أنه من المستحيل Impossible أن تكون القضية "p"صادقة، "q"كاذبة . هذا عن التعريف [١]؛ أما عن الصياغة الرمزية ، فهناك صيغتان:

$$(١)\ p \dashv q = \sim(p.-q)$$

$$(٢)\ p \dashv q = \sim\Diamond(p.\sim q)$$

وكلاهما لهما نفس المعنى السابق، إلا أنهما قد اختلفا من خلال إعادة صياغة لويس لبعض المفاهيم الموجهة في كتابه(Symbolic Logic)،وسيتضح ذلك عندما نعرض للنسق بشكل واضح.

وعلى أساس هذا التعريف، فإن لويس يحاول أن يقدم علاقة مفهومية Intensional بين"p"و"q"، حيث يربطهما معاً بتصور الضرورة Necessity وهذا هو مفهوم اللزوم الدقيق الذي أراده لويس.

وربما كان استخدام مفاهيم الاستحالة والضرورة، لهما أهمية عند لويس في أنهما يقطعان بقيم الصدق أو الكذب المنطقي، وبالتالي فإن القضية لا تحتمل الشك. وهذا هو ما فرق به لويس بين نوعي اللزوم (المادي والدقيق)، حيث يرى لويس أن الاختلاف بينهما هو أن(p Imp str q)، لا تكافىء قولنا بأن "q" تلزم عن"p"فقط، وإنما تعنى أن"q"تلزم بدقة عن"p".

وهنا نجد أن لويس يعتبر أن الدقة هنا هي أساس الاختلاف بين نوعى اللزوم، كما أن أساس هذه الدقة هي فكرة الضرورة المنطقية، التي وضحها لويس بعد ذلك في عرضه للنسق [٢]. هذا عن الشق الأول لهذا للتعريف، أما الشق الثاني فهو $\sim\Diamond(p.\sim q)$، فالاستحالة هنا تعنى أنه لا يكتفي بكذب أن"p"صادقة ،"q" كاذبة،بل إنه من المستحيل أن تكون"p"صادقة،"q"كاذبة إذا كانت "q"تلزم لزوما دقيقا عن "p"[٣] ؛حيث يعتبر لويس أن القضية المتعلقة باللزوم الدقيق،لا بد من وجود مفهوم

---

(2) Lewis.C.I(1914):"The Matrix Algebra For Implication"The Journal Of Philosophy .vol 11 ,p 589.

(3) A.N.Prior(١٩٦٧): The Encyclopedia of Philosophy , Article "Modal logic" Macmillan Publishing Co, New York, vol 4 , P 6.

الاستحالة المنطقية Impossibility(~◊/~)، وذلك لإثبات دقتها، وربما كان ذلك هو ما أضفى على التعريف نوع من اليقين الذي لا يداخله شك[1].

هذا ويعد نسق اللزوم الدقيق هو نفسه النسقS2، الذي أعاد لويس صياغته مع غيره من الأنساق، وقد أعطاه لويس الأولوية والأهمية الكبرى في أنساقه واعتبره النسق المعبر بصورة واضحة عن فكرته عن اللزوم[2].

وفي إطار صياغة لويس لهذا المفهوم نجد أنه استخدم بعض الرموز لصياغة فكرته الجديدة عن اللزوم الدقيق، وتمييزا لها عن فكرة اللزوم المادي عند رسل[3].

ومن أهم تلك الرموز التي استخدمها لويس ما يلي:

١- الرمز(~) ويشير به للاستحالة،إلا أنه قام بتعديل هذا الرمز فيما بعد إلى الرمز(~◊).

٢- الرمز(-) ويشير به للسلب،وقد تم تعديله فيما بعد أيضا للرمز(~).

٣- الرمز(⥽) ويشير به إلى اللزوم الدقيق، وقد ظل ثابتاً، دون تعديل.

وتكمن أهمية اللزوم الدقيق ، بالنسبة للأنساق الخمسة التي بناها لويس، بعد ذلك في أن كل نسق من تلك الأنساق الخمسة يلزم لزوما دقيقا عن النسق السابق له هكذا:

$$S1 \dashrightarrow S2 \dashrightarrow S3 \dashrightarrow S4 \dashrightarrow S5$$

أي أن النسق S1 يلزم لزوما دقيقا عن النسق S2 والنسق S2 يلزم لزوما دقيقا عن النسقS3 ،...أما عن طبيعة كل نسق من الأنساق الموجهة فهو موضوع الفصل الرابع من هذه

(1) Ibid: P6

(2) Norman M .Martin(2006)"Deduction and Strict Implication"Synthese,Vol 12 ,Springer, P 26.

(٢) ماهر عبدالقادر: "التطور المعاصر لنظرية المنطق"،مرجع سابق،ص١٩٣.

الدراسة.وحتى لا يحدث خلط، فإن الفارق بين النسق S1والنسق S2، هو أن النسقS1 هو توسيع لحساب القضايا الكلاسيكي، بينما النسق S2هو النسق الواضح للزوم الدقيق.[1]

موقف لويس من اللزوم المادي:

بدأ لويس أبحاثه المنطقية من خلال نقده لتصور اللزوم المادي، كما عرفه رسل، على الرغم من أن لويس يستخدم قاعدة رسل القائلة بأن"القضية الكاذبة تتضمن أي شيء ،والقضية الصادقة متضمنة في أي شيء"[2]. فقد انتقد لويس مفهوم اللزوم المادي، واعتبره لا يعبر عن المعنى المنطقي الواضح للزوم؛ ففي الجزء الثاني من الفصل السادس في كتاب(Symbolic Logic)، يبرز لويس أهم نقاط الخلاف بين نسقه، ونسق رسل في اللزوم المادي، موضحاً موقفه من اللزوم عند رسل، كما يلي[3]:

في البداية يعرف لويس اللزوم المادي على هذا النحو

$$(\mathbf{14.01})\ p \supset q .=. \sim(p \sim q)$$

أي أن"p" يلزم عنها لزوما ماديا" q" ،تعنى أنه من الكذب أن تكون"p" صادقة، و"q" كاذبة، كما يعرف لويس التكافؤ المادي Material Equivalence على النحو:

$(14.02) p \equiv q .=: (p \supset q).(q \supset p)$، حيث تعنى p تكافىء " q" أن "q" تلزم لزوما ماديا عن "p"، وأن p تلزم لزوما ماديا عن "q"؛ وإذا ما قمنا بوضع اللزوم المادي بدلا من التكافؤ المادي–من خلال تعريف التكافؤ–:

$$p \equiv q .=: \sim(q \supset p)\ \sim(p \supset q)$$

---

(1) Parry.W.T(1939):"Modalities in The Survey System of Strict Implication",The Journal of Symbolic Logic,Vol 14,Cambridge University Press,P 137.

(٢) ماهر عبدالقادر: "التطور المعاصر لنظرية المنطق"، مرجع سابق، ص١٨.

(3) Lewis & Langford: Op. Cit., P 136 .

فمن خلال هذا الاستبدالSubstitution فالقضية تعنى أن"p" تكافىء "q" تعنى أن كل من(p,q)إما صادقتين معا أو كاذبتين معا[1]. وهذا يعنى أن هناك قيمتين للصدق فقط، أي لا يحتمل وجود قيم صدق أخرى غير الصدق والكذب وهذا غير صحيح–من وجهة نظر لويس–فيما يتعلق بمبادىء اللزوم الدقيق.أما فيما يتعلق بالربط بين كل من اللزوم المادي واللزوم الدقيق، فقد استخدم لويس المبدأ التالي: $p \dashv q \,.\, \dashv p \supset q$ (14.1)

أي أن"p"يلزم عنها لزوماً دقيقاً"q"يلزم عن ذلك كله لزوماً دقيقاً أن "q"تلزم لزوماً مادياً عن"p".وقد برهن لويس على هذا المبدأ بصورة واضحة هي:

١–من النظرية رقم(12.81)في اللزوم الدقيق إذن: $p \dashv q .\dashv \sim(p \sim q)$

٢–من تعريف اللزوم المادي x(١)إذن: # $p \dashv q .\dashv p \supset q$

، ومن هنا نلاحظ أن اللزوم المادي متضمناً في اللزوم الدقيق، في حين أن العكس"وهو تضمن اللزوم المادي للزوم الدقيق"غير صحيح؛ ويبرر لويس ذلك بسببين هما:

١–أن التقرير أو التأكيد التي تقوم به علاقة اللزوم الدقيق أقوى من التقرير أو التأكيد التي تقوم به علاقة اللزوم المادي.

٢–أـــن علاقة اللزوم الدقيق، أكثر تحديداً من علاقة اللزوم المادي[2].

أما فيما يتعلق بالبديهيات، فقد برهن لويس على بعض البديهيات الخاصة بنسق اللزوم المادي في برينكيبيا، من خلال اللزوم الدقيق، وقواعده، كما يلى [3]:

(نذكر منها نماذج فقط)

١– $p \supset q .=. \sim pvq$ (رقم**1.01** في بيرنكيبيا)

---

(1) Ibid, P 136.

(2) Lewis&Langford:Op.Cit,P 137.

(3) Ibid: PP 137-138.

البرهان

١) من(١١,٠١)، وباستبدال~p/p.{~pvq}. =. ~{~(~p)~q}

٢) من (١٢,٣) =.~(p~q).

٣) من تعريف اللزوم المادى إذن: =.p⊃q. #

-2 pq.=. ~(~pv~q) (رقم٣,٠١ في برينكيبيا)

البرهان

١) من (١٢,١١): ~(~pv~q) = ~(~pv~q)

٢) من (١١,٠١): =~[~{~(~p)~(~q)}]

٣) من (١٢,٣): =pq. #

-٣ pv(qvr).⊃.qv(pvr) (رقم١,٥ فى برينكيبيا)

البرهان

من المبدأ رقم(١٤,١)، ومن النظرية (١٤,٢٥)، فإنه يلزم عنهما لزوما دقيقا أن:

pv(qvr).⊃.qv(pvr)

– هذا بالإضافة إلى العديد من النظريات والبديهيات الخاصة بنسق اللزوم المادي، التي برهن عليها لويس من خلال نسقه الدقيق، حيث قام بالبرهنة عليها، دون الرجوع لقواعد اللزوم المادي(أنظر البديهيات من {١,١:١,١١}في نسق برينكيبيا "Lewis&Langford. p 139").

وبعد دراسة لويس لتلك البديهيات، فإنه يرى أن اشتقاق النظريات من تلك البديهيات، يحتاج إلى أن يكون الإجراء الخاص بعملية الاستنباط أوسع من إجراء اللزوم المادي–أي أن اللزوم المادي وحده لا يكفى لعملية استنباط نظريات جديدة–، ذلك لأننا عندما نقول أن "p ، p ⊃ q" مؤكدة أيضاً، فيجب أن تكون الصيغة هكذا: من الممكن أن تكون "p"مؤكدة، وهنا تأتى نقطة المقارنة بين

اللزوم المادي واللزوم الدقيق ،حيث إنه (p⥽q) تكافىء القول بأن"q"يمكن اشتقاقها من"p"، بينما (p ⊃ q)لا تعنى ذلك[١].

ومن هنا، فقد رأى لويس أن كل التعريفات والبديهيات الخاصة بحساب اللزوم المادي في نسق برينكيبيا، يمكن اشتقاقها من التعريفات والبديهيات الخاصة بنسق اللزوم الدقيق، وأيضا من الممكن البرهنة على نظريات اللزوم المادي من خلال قواعد اللزوم الدقيق، وكذلك اللزوم المادي كعلاقة، حيث إن نسق اللزوم المادي بشكل عام مُتضمن Is Contained في نسق اللزوم الدقيق[٢]. وفى عام ١٩١٧ كتب لويس مقالة بعنوان "إشكالية اللزوم المادي"، حيث قام فيها بتلخيص أهم النقاط التي يعترض فيها على نسق اللزوم المادي ،حيث كتب قائلا:(....ولتوضيح وإيجاز تلك الإشكالية من الممكن إجمالها فى النقاط التالية...)[٣].

١–علاقة اللزوم المادي(p⊃q) التي تم صياغتها من قبل رسل، وبناء نسق برينكيبيا على أساسها، لا تعد العلاقة المنطقية العقلية التي يمكن من خلالها أن نستدل على"q"من"p".

٢–هناك أكثر من سبب ومبرر للتخلي عن المعنى المألوف "للزوم المنطقي بشكل عام إلى معنى جديد غير مألوف، والتي من أهمها ما يلي :

١–الاختلاف بين اللزوم المادي والمعنى الحقيقي للاستدلال، وذلك ما أدى إلى ضعف المعنى المنطقي للزوم، الأمر الذي استدعى ضرورة صياغة معنى جديد لفكرة اللزوم[٤]. ؛إلا أننا نرى أن لويس لم يصب في هذا التصور بالتحديد، وذلك لأنه من خلال دراستنا للزوم المادي، يعتبر هذا اللزوم بمثابة الأساس الذي قام عليه الاستدلال المنطقي ككل، وقد اتضح ذلك من خلال تعريف رسل للزوم ، وكذلك تعريفه للنسق الاستنباطي وعلاقته باللزوم.

---

(1) Lewis & Langford: Op. Cit, P139

(2) Ibid, P 140.

(3) Lewis.C.I(1917):"The Issues Concerning Material Implication",The Journal Of Philosophy,vol 14,P 350

(4) Ipid : P 350

٣-نسق اللزوم الدقيق الذي يقدمه لويس،لا يمكن لنسق اللزوم المادي البرهنة على أي من نظرياته أو بديهياته، في حين أن نظريات اللزوم المادي يمكن البرهنة عليها من خلال قواعد وتعريفات اللزوم الدقيق،-كما وضح ذلك لويس في البراهين السابقة-.

٤-المفارقة الشهيرة للزوم المادي وهى أن"القضية الكاذبة يلزم عنها أي قضية {~p⊃(p⊃q)}،وأن القضية الصادقة تلزم من أي قضية {p⊃ (~(p⊃q)}،حيث تعنى أنه إذا كانت"q"لا تلزم عن"p" إذن"p"صادقة[١].

٥-يوضح لويس أن البديهيات والنظريات في أي نسق منطقي يتم استعمالها لغرضين : (١)كمقدمات منطقية للنظريات، التي يتم استنباطها فيما بعد في النسق.(٢)كقواعد أو مبادىء لهذه النظريات المستنبطة، إلا أن هذه البديهيات والنظريات ،لا يتم استخدامها بصورة مجدية في نسق اللزوم المادي، سواء كمقدمات، أو قواعد للنسق.

٦- أن نسق اللزوم المادي الذي تطور بشكل كبير في برينكيبيا، تم اشتقاقه واستنباطه، من خلال عدد من الصياغات والتعريفات الدقيقة (الخاصة باللزوم الدقيق)، ومن خلال إجراءات دقيقة أيضاً، تم صياغتها في صورة نسق منطقي رياضي متسق ومتكامل.

٧- أن نسق اللزوم المادي لا يشتمل على حساب خاص بقضايا الإمكان (الموجهةModals)،ومن ثم فلا وجود لأحكام الجهة في هذا النسق[٢].

اللزوم الدقيق كنسق منطقي:

صاغ لويس اللزوم الدقيق واعتبره نسق منطقي متكامل، وذلك في كتاباته الأولى في الفترة مابين ١٩١٢ -١٩١٨، إلا انه أعاد تلك الصياغة في كتابه "Symbolic Logic" عام ١٩٣٠، وفيه قام بتطوير الأنساق الخمسة الموجهة، وذلك لخدمة فكرته عن اللزوم الدقيق، إلا أنه اعتبر أن النسقS2 هو نسق اللزوم الدقيق بشكل واضح. والآن سوف نعرض لنسق اللزوم الدقيق كما أورده لويس فى كتاباته الأولى ومنها"Asurvey Of Symbolic Logic" وهى كما يلي:

---

(1) Lewis. C.I: ”The Issues Concerning Material Implication”1 : PP 350 -351.

(2) Ipid: P 352.

أ)الأفكار الابتدائية Primitive Idea :[1]

١)القضايا Proposition :- p,q.r,....

٢)السلب Negation:-(-p)،**حيث تعنى أن** p **سالبة/كاذبة.**

٣)الاستحالة Impossibility:(~p)،**حيث تعنى أن** p **مستحيلة ،أو من المستحيل أن تكون** p **صادقة.**

٤)الضرب المنطقي(الوصل) The Logical Product:(pq)أو(pxq)،**والتي تعنى أن كلا من** p,q **صادقتين أو أن** p **صادقة،** q**صادقة أيضا.**

5) **التكافؤ** Equivalence :p=q، **أو علاقة التعريف.**

ب) التعريفات Definition :-

التعريفات هي قضايا تشرح معنى الحدود الأولية ، ولا يقال عنها صادقة أو كاذبة[2].**ومن أهم التعريفات التي أوردها لويس في نسق اللزوم الدقيق وهي ما يلي**[3]:

١) تعريف الاتساق Consistency: Def(o): poq = - ~(pq)

وتعنى أن القضية "p**" متسقة مع القضية "**q**"،تكافىء القول بأنه من الممكن أن تكون كلا من** p,q **صادقتين.هذا عن الاتساق كفكرة أولية،أما عن الاتساق كعلاقة فإننا سوف نقوم بتوضيحها وإبراز علاقاتها بالمفاهيم الموجهة ، وكذلك علاقتها بأنواع اللزوم المختلفة،والدور الذي يلعبه الاتساق في نسق اللزوم الدقيق ،وذلك في الصفحات التالية.**

٢) تعريف اللزوم الدقيق Strict Implication:

---

(1) Lewis.C.I(1914):"The Matrix Algebra For Implication" The Journal of Philosophy. vol 11 , p589.

(٢) ماهر عبدالقادر(١٩٨٥):"المنطق الرياضى",دار النهضة العربية للطباعة والنشر,بيروت,لبنان.ص٩٤.

(3) Lewis.C.I(1918):"Asurvey Of Symbolic Logic",Berkeley,University Of Calefornia Press,p293.

في تعريف لويس للزوم الدقيق، استخدم لويس صيغتين مختلفتين إحداهما في كتابه الأول A survey of Symbolic Logic والأخرى في كتابه الثاني Symbolic Logic ويمكننا توضيح كل منهما على حدة كما يلي:

Def(⥽): p ⥽ q = — ~ (p.q)

Def(⥽): p ⥽ q = ~ ◊ (p.~q)

وكلاهما يعني أن" p"يلزم عنها لزوما دقيقا q تعني أن من المستحيل أن تكون القضية "p"صادقة ، والقضيةqكاذبة[1].

ومن التعريفات التي قام لويس بتوضيحها أيضاً ما يلي:[2]

3) اللزوم المادي Material Implication: Def(⊂): p ⊃ q = ~(p. ~q)

حيث تعني "p"يلزم عنها لزوما ماديا تكافىء القول بأنه من الكذب أن تكون"p"صادقة،و"q"كاذبة.

٤)التكافؤ المادىMaterial Equivalence: Def(≡):p≡q=(p ⊃ q).(q ⊃ p)

٥)التكافؤالدقيق Strict Implication: Def(=):p ⥽ q=(p ⥽ q).(q ⥽ p)

ومن الممكن تسمية هذه التعريفات بالتعريفات أو العلاقات الدقيقة Strict Relations، حيث يرى لويس أنه لمعرفة العلاقات القائمة بين القضايا في النسق، لابد لنا من معرفة بعض المبادىء الجبرية الضرورية لتلك الصيغ، حتى نحصل على قيم الصدق الممكنة لكل من المتغيرات (p,q,r,….) .

هذا وفيما يتعلق بالتعريفات أيضاً، فإن لويس يفرق بين نوعين من الانفصال Disjunction وهما الانفصال بصورته المادية"p+q"، والانفصال بصورته الدقيقة"pvq"وكلاهما لهما نفس المعنى ونفس القراءة الرمزية، فالانفصال يدل دائماً على إما"p"أو"q"،ولكن الفرق بينهما هنا هو أن(pvq) تشتمل على رابط الضرورة، ومن هنا تأتى الدقة المنطقية، فبينما تدل(p+q)على أن أحدهما صادق

(1) Lewis.C.I&Langford(1932):"Symbolic Logic",Second Edition,Dover Publication, NewYork,P 124.

(2) Lewis. C.I (1918): "Asurvey Of Symbolic Logic" OP. Cit, PP 293-294.

والأخر كاذب دون جزم، فعلى سبيل المثال إذا قلنا أن اليوم الاثنين، و٢(+٢=٤)أيهما أكثر دقة؟؟ فالاحتمال الأول يحتمل أن يكون اليوم غير الاثنين، بينما الاحتمال الثاني غير قابل للكذب وهو أن(٢+٢=٤)، فهي صادقة بالضرورة ، لذلك يعتبر لويس أن (pvq)،هي الدالة على الانفصال الدقيق،وهو ما سيتناوله لويس في كل أنساقه[١].

ولقد أثرت تلك المفاهيم الجديدة التي أدخلها لويس على قيم الصدق التي تحتملها كل قضية ،لذلك أبرز لويس تلك القيم التي يحتمل تحققها في هذا النسق ومنها:

ج) قيم الصدق فى نسق اللزوم الدقيق:[٢]

بالنسبة لنسق اللزوم الدقيق، وخاصة بعد اشتماله على مفهوم الإمكانpossibility، ومفهوم الاستحالة أصبح من الممكن الحصول على العديد من قيم الصدق وهى:

وتعنى أنه من المستحيل أن تكون"p"صادقة. 1) ~P ⇒

وتعنى أن "p"كاذبة . 2) –p ⇒.

وتعنى أنه من الممكن أن تكون "p"صادقة(الإمكان). 3) –(~p)

وتعنى أن "p"صادقة. 4) p. ⇒

وتعنى أنه من المستحيل أن تكون "p"كاذبة(pضرورية الصدق) 5) ~(–p) ⇒

د) البديهيات **Axioms**:

وهى "الأصول الموضوعة" أو العلوم المتعارفة، وتتسم البديهية بأنها "قضية لا برهان عليها وواضحة في ذاتها، حتى لكأنما الإنسان يعرفها دائما إذا ذكرت أمامه، كما أنه لا غنى عنها لمن يريد التعلم"[٣].

---

(1) Ipid,P 294.

(2) Lewis.C.I(1914): "The Matrix Algebra For Implication", Op. cit P 590

(٣) ماهر عبدالقادر(١٩٨٥):"المنطق الرياضى"،مرجع سابق،ص٩٤.

ومن أهم البديهيات*. التي أوردها لويس ما يلي:[1]

١) $pq \dashv qp$ وتعني أنه إذا كانت كلا من p,q صادقتين فإن كلا من q,p صادقتين أيضا.

٢) $q \dashv pp$ وتعني أنه إذا كانت q,p صادقتين فإن p صادقة أيضا.

٣) $p \dashv pp$ وتعني أنه إذا كانت p صادقة فإنp,p صادقتين.

٤) $p(qr) \dashv q(pr)$ وتعني أنه إذا كانتp صادقة،وكانت كلا من q,r صادقتين فإنه يلزم عن ذلك لزوما دقيقا أن تكون q صادقة،وكلا من p,r صادقتين.

٥) $p \dashv \sim(\sim p)$ وتعني أنه إذا كانت p صادقة، فمن الكذب أن تكون p كاذبة.

٦) $(p \dashv r) (q \dashv r) (p \dashv q)$ وتعني أنه إذا كانتp يلزم عنها q وكانتq يلزم عنها r ،فإنه يلزم عن ذلك لزوما دقيقا أن تلزم r عن p .

٧) $\sim p \dashv \sim\Diamond p$ وتعني أنه إذا كانت p مستحيلة،يلزم عن ذلك لزوما دقيقاً كذب p .

٨) $\sim\Diamond p \dashv \sim\Diamond q = q \dashv p$ وتعني أنه إذا كانت p يلزم عنها لزوما دقيقاً q تكافىء القول بأن استحالة q يلزم عنها لزوما دقيقاp .

هـ) قواعد الاستنباط:

في هذا الجزء الخاص باللزوم الدقيق ، فإننا نتناول قواعد الاستنباط بنفس الطريقة التي عرض لها لويس في الكتابات الأولى، حيث قام باستخدام القواعد التالية:

١) قاعدة الاستدلال Inference :وتشير هذه القاعدة إلى أنه إذا كانت "p"مقررة أو مؤكدة، وكانت$(p\rightarrow q)$مقررة أيضا،إذن"q"مقررة هي الأخرى[2].

---

(1) Lewis. C.I (1918): "Asurvey Of Symbolic Logic" OP. Cit, PP 294-29.

*.فيما يتعلق بالبديهيات،فإننا لم نستخدم الاستحالة بالرمز الذي استخدمه في كتابه الأول وهو(~)،وكذلك السلب – ،وإنما استخدمنا هذه الرموز بعد التعديلات التي أجراها لويس في كتابه الأساسي"symbolic logic"١٩٣٠.

(2) Lewis.C.I(1914): "The Matrix Algebra For Implication",Op.cit P 59٢

$$p, \vdash (p \rightarrow q) \Rightarrow \vdash q$$

هذا ويوضح لويس نقطة هامة وهى أن هذه القاعدة لا تكون مقررة أو مؤكدة على هذا النحو فيما يتعلق باللزوم المادي[١].

٢) قاعدة الاستبدال **Substitution:** والتي تعنى أن أي قضية أو دالة قضية ،مثل....p,q,r, من الممكن استبدالها في أي قضية أخرى أو نظرية،مع ملاحظة أن التعبير(p=q)،من الممكن استبداله مع أي نظرية أخرى.

٣) قاعدة الاستنتاج Production[٢]: وتعنى أنه إذا كانت كلا من القضيتينp,q ليستا مقررتين معا،–بمعنى أنه إذا كانت إحداهما صادقة والأخرى كاذبة–فإن القضية(pq)تكون مقررة؛ويؤكد لويس على أن هذه القواعد الثلاث هي التي يمكن الاعتماد عليها في البرهنة على نظريات نسق اللزوم الدقيق.

و) نظريات نسق اللزوم الدقيق Theorms:

يبرهن لويس على عدة نظريات في نسق اللزوم الدقيق، مستخدماً التعريفات والبديهيات وقواعد الاستنباط التي طرحها في عرضه للنسق.

إلا أننا سوف نبرهن على نماذج من تلك النظريات وليس جميع النظريات[*] كما يلي [٣]:

النظرية ٢،١ :– $(pq \dashrightarrow p)$

البرهان

١– من البديهية رقم ١،٦ ،وباستبدال{ pq/p , qp/q , p/r }

٢–من البديهية رقم١،١x١،٢ إذن:– $pq \dashrightarrow p$ #

---

(1) Lewis. C.I (1918): "Asurvey Of Symbolic Logic"OP. Cit, P 29٥

(2) Lewis. C.I (1914): "The Matrix Algebra For Implication",Op.cit P 59٢

(3) Lewis.C.I (1918): "Asurvey Of Symbolic Logic" OP. Cit, PP 296-299

(*) في عرضنا للنظريات الخاصة باللزوم الدقيق،فإننا نستخدم الرمزين(⇝)،(–)،للتعبير عن الاستحالة والسلب.

النظرية ٢،١١ $(p=q) \rightarrow (p \rightarrow q)$

البرهان

١–من النظرية٢،١ وباستبدال$\{p/q , q \rightarrow p/q\}$ p } إذن:–

$\{(p \rightarrow q)(q \rightarrow p)\} \rightarrow (p \rightarrow q)$

٢–من تعريف التكافؤ الدقيق إذن:–

أي أن:– $(p=q) \rightarrow (p \rightarrow q)$ #

النظرية ٢،٢ $(p \rightarrow q) \rightarrow (\sim q \rightarrow \sim p)$

البرهان

١–من تعريف التكافؤ الدقيق إذن:–

البديهية رقم ١،٨=$\{(p \rightarrow q) (p \rightarrow q)\}\{(\sim p \rightarrow \sim q) (p \rightarrow q)\} \rightarrow (\sim q \rightarrow \sim p)\}$

٢– من النظرية ٢،١ إذن:–

$(١) \rightarrow (p \rightarrow q) \rightarrow (\sim q \rightarrow \sim p)$ #

النظرية ٢،٣ $(-p \rightarrow q)(-q \rightarrow p)$

البرهان

١–من البديهية رقم١،١ ،وباستبدال$\{-q/p , -p/q\}$إذن:–

$(-q-p) \rightarrow (-p-q)$

٢–من النظرية رقم٢،٢ وباستبدال$\{-q-p/p , -p-q/q\}$إذن:–

$(١) \rightarrow \{\sim(-p-q) \rightarrow \sim(-q-p)\}$

٣–من تعريف اللزوم الدقيق إذن:–

$(٢) \rightarrow (- p \rightarrow q)(-q \rightarrow p)$ #

النظرية ٢،٤ $(p \rightarrow p)$

البرهان

١– من البديهية رقم١،٢ ، وباستبدال $\{p/q\}$إذن:– $pp \rightarrow p$

٢–من البديهية رقم١،٦ إذن:–

البديهية رقم(١،٣)x(١) يلزم عنهما لزوماً دقيقاً أن:– # $(p \rightarrow p)$

النظرية ٢،٥ $-(-p) \rightarrow p$

البرهان

١–من النظرية رقم ٢،٤ ، وباستبدال$\{p/q\}$إذن:– $-p \rightarrow -p$

٢–من النظرية رقم٢،٣ ، وباستبدال$\{-p/q\}$إذن:– # $(1) \rightarrow -(-p) \rightarrow p$

النظرية ٢،٦ $(-p \rightarrow -q) \rightarrow (q \rightarrow p)$

البرهان

١–من النظرية رقم٢،٣ ، وباستبدال $\{-q/q\}$إذن:– $(-p \rightarrow -q) \rightarrow \{-(-q) \rightarrow p\}$

٢–من النظرية رقم٢،٥١ إذن:– # $(-p \rightarrow -q) \rightarrow (q \rightarrow p) = (١)$

النظرية ٢،٧ $(\sim p \rightarrow \sim q) \rightarrow (-p \rightarrow -q)$

البرهان

١–من النظرية رقم ٢،٢١ ،وباستبدال$\{p/q , q/p\}$إذن:– $p \sim q) \rightarrow (q \rightarrow p)$

$(\sim \rightarrow$

٢–ومن النظرية رقم٢،٦٢ ،وباستبدال$\{p/q , q/p\}$إذن:– $(q \rightarrow p) \rightarrow (-p - 3 - q)$

٣–ومن البديهية رقم ١،٦ إذن:

$(1) \times (2) \rightarrow (\sim p \rightarrow \sim q) \rightarrow (-p \rightarrow -q)$ #

النظرية ٢,٨ **(pq)=(pq)**

البرهان

١- من البديهية رقم ١،١ ، وباستبدال {q/p , p/q}إذن:- qp ⟷ pq

٢-ومن تعريف التكافؤ الدقيق إذن:-

البديهية رقم(١،٣) x (١)= (pq)=(pq) #

النظرية ٢،٩ p(qr)=q(pr)

البرهان

١- من البديهية رقم ١،٤، وباستبدال {q/p , p/q}إذن:- q(pr) ⟷ p(qr)

٢- من تعريف التكافؤ الدقيق إذن:-

البديهية رقم(١،٤)x(١) = p(qr)=q(pr) #

الاتساق واللزوم الدقيق:

يعد مفهوم الاتساق Consistency من المفاهيم المنطقية الهامة، التي تعتبر شرطاً من الشروط الضرورية، لإقامة نسق منطقي صحيح، تترابط نتائجه مع مقدماته بشكل متسق ومتماسك. وقبل أن نتعرض لمفهوم الاتساق عند لويس، لابد من التعرف على مفهوم الاتساق كمفهوم منطقي رياضي ، تقوم على أساسه الأنساق الصورية "المنطقية والرياضية"، ولا سبيل للاستغناء عنه.

أ) مفهوم الاتساق المنطقي:

في اللغة العادية، يقال لقضيتين إنهما متسقان مع بعضهما البعض ،حينما تأخذ أيهما كمقدمة كذب الأخرى[١].أي عندما لا تشتق إحداهما كذب الأخرى، وبذلك فإن القضايا غير المتسقة، هي ما يمكن اشتقاق إحداهما لنفى الأخرى.

والاتساق يختلف عن يختلف عن كل من التمام أو التتام Completementation وعن الاكتمال Completeness، لذا لا بد من معرفة طبيعة كل منهم: فالاكتمال هو إمكانية البت في مشكلة تمت صياغتها من خلال النسق الذي وردت فيه[٢] . ويقال على أي مجموعة من المصادرات أنها مكتملة إذا كانت لها القوة الاستنباطية التي تخول لها استنباط جميع الدوال التكرارية المطلوبة في النسق، أو بعبارة أخرى إذا كانت جميع الحقائق المتعلقة بالنسق مستنبطة من المقدمات المنطقية وحدها، فإذا اتضح أن المجموع الكلي للدوال التكرارية والنظريات المشتقة أوسع من الأوليات المختارة، لما كانت الأوليات مكتملة، ويصبح من الضروري في هذه الحالة إضافة أولية أخرى لكي تتم إقامة النسق، ويكون نسقاً صورياً متكاملاً.

أما التمام فهو أن يكون النسق الصوري تاما يعنى أن تكون صيغ هذا النسق سليمة دلاليا، بحيث يمكن اشتقاق هذه الصيغ كمبرهنات، فعلى سبيل المثال الصيغة(pv-q)، صيغة سليمة دلالياً، وقابلة لأن تشتق كمبرهنة[٣]. أما عند لويس، فإننا نجد أن الاتساق له أهمية كبرى في نسق لويس،لأن علاقة الاتساق عنده ، كانت بمثابة الأساس الذي أقام عليه لويس تفسيره للوجهات Modalities ، بل وأقام على أساسه العديد من النظريات التي برهن عليها من خلال مفهوم الاتساق[٤].

---

(١) ماهر عبدالقادر:"التطور المعاصر لنظرية المنطق",مرجع سابق,ص٢٥.

(٢) الفرد تارسكي (١٩٧٠) : "مقدمة للمنطق ومناهج البحث في العلوم الاستدلالية "، ترجمة عزمي إسلام ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،مراجعة فؤادزكريا ، القاهرة ، ص٧٢.

٣) تدهوتدرتش:"دليل أكسفورد للفلسفة"،ج١،ترجمة نجيب الحصادي (٢٠٠٣)،مراجعة عبدالقادر الطلحى، المكتب الوطني للبحث والتطوير،ليبيا،ص٢١٣.

)محمد مهران(١٩٦٧):"فكرة الضرورة المنطقية"،رسالة ماجستير غير منشورة،جامعة القاهرة،ص٨٨.[٤]

ب)الاتساق وعلاقته باللزوم المادي: يمكن تعريف الاتساق من خلال حدود Terms اللزوم المادي هكذا: **poq = ~(p ⊃ ~ q)** حيث إن "p" متسقة مع "q" ،تعني أنه من الكذب أن "p "يلزم عنها لزوما ماديا سلب"q" ،أو أن القضيتين تكونان متسقتان منطقياً.

وذلك في حالة إذا كان وفقط من الكذب أن تلزم عن إحداهما كذب الأخرى [1].ونتيجة لذلك، فإن تعريف اللزوم المادي تكمن أهميته، من خلال التأكيد على ضرورة الاتساق بين اللتين بينهما علاقة لزوم مادي، وبذلك فإن تعريف اللزوم المادي، يتوقف على مفهوم الاتساق، أو بالأحرى على الضرورة الخاصة بالقضايا المتسقة ، وبذلك يمكن القول بان القضيتين تكونان غير متسقتين منطقيا، في حالة ما إذا كان وفقط إحداهما تستلزم كذب الأخرى، بينما تكونا القضيتان متسقتان منطقيا إذا كان من الكذب أن تستلزم إحداهما كذب الأخرى[2] . ومن هنا فقد اتضحت تلك العلاقة بين اللزوم المادي والاتساق.

أما فيما يتعلق بالقضيتين الصادقتين معا،وهما(pq)،فإن القضيتين المتسقتين(poq)،تتكافئان معهما أيضاً.أي أن القضيتين المتسقتين(poq) تتساوى مع: القضايا التالية:

(poq) = (pq) **(poq) = ~ (p ⊃ ~ q)**

وعلى الرغم من أن القضية(p⊃~q)~ ،تتكافأ مع القضية(poq)،إلا أنها لا تتكافأ مع القضية (pq) ،ولكن كيف لنا أن نثبت أن(pq) =(poq) ؟؟[3]. نقول أنه إذا كانت هناك قضيتين متسقتين، فمن الطبيعي أن تلزم إحداهما عن الأخرى، إلا أنه من الممكن أن يلزم عن كلتا القضيتين قضية أخرى، وقد تكون تلك القضية الثالثة متسقة معهما،إلا أنها لا تتكافأ معهما،فعلى سبيل المثال:نجد أن ٢+٢=٥ ،٢+٣=٦ ، حيث نجد أن كلا من القضيتين يلزم عنهما قضية أخرى،غير متكافئة معهما، لذلك لا

---

(1) Daniel J.Bronsetin(1936):"The Meaning of Implication",Mind,Vol 45,Oxford University Press,P 159.

(2) Daniel J.Bronstein: Op.Cit, P 159

(3) Daniel J.Bronstein:Op.Cit,P 159.

تعتبران متسقتان، أما القضيتان الصادقتان معا متسقتان،وذلك لأن القضايا الكاذبة تلزم عنها أي قضايا أخرى، وكذلك الأمر فإن القضايا غير المتسقة يلزم عنها أي قضايا[1].

الاتساق وعلاقته باللزوم الدقيق:

في البداية ،لابد لنا من الوقوف على علاقة الاتساق باللزوم المادي،ودورها في النسق، حيث يعرف لويس الاتساق بين القضايا بأن:"p"متسقة مع"q"،تعنى بأن من الكذب أن"p"يلزم عنها"q~ " ،بالصورة الرمزية الآتية (pop.=. ~(p ⊰ ~q

ومن هنا نجد أن هناك علاقة واضحة بين اللزوم الدقيق والاتساق[2]، وحتى نفسر تلك العلاقة بطريقة واضحة يجب أولاً دراسة مسلمة الاتساق التي افترضها لويس

19.1:~ (pop) ⊰ ~(poq)

والتي تعنى أنه إذا كانت "p"غير متسقة مع ذاتها،إذن"p"غير متسقة مع أى قضية أخرى، ولتكن مثلا "q".ومن هنا فإنه إذا كانت"p"قضية مستحيلة(غير متسقة،متناقضة مع ذاتها)فإنها غير متسقة مع، "p~"،ومن هنا نجد أن هناك توافقاً ملحوظاً بين الاتساق ومفهوم اللزوم الدقيق. وخاصة من خلال تلك المسلمة السابقة[3].،وهذا هو ما قام بعض المناطقة–بعد ذلك–بمحاولة إثبات عكسه وهو أن القضايا الكاذبة من الممكن أن تكون متسقة، وذلك في تناولهم لفكرة جديدة متعلقة باللزوم أيضاً، ألا وهي فكرة الاستلزام المنطقي Entailment .

كما يرى لويس أن النظرية رقم(١٢,٤٢)في نسقه في اللزوم الدقيق، في كتاب(Symbolic Logic)، تتوافق مع معنى الاتساق،حيث تقرر هذه النظرية :

~(p ⊰ ~q)=~(p ⊰ ~q)

---

(1) Ipid:PP 159-160.

(2) Lewis.C.I&Langford:P 153.

(3) Daniel J.Bronstein:Op.Cit,PP 162-163.

وهو نفس معنى الاتساق، وقد استخدم لويس تلك النظرية في إثبات مبدأ هام فيما يتعلق بالاتساق، ألا وهو: poq=qop

أي أن" p" متسقة مع" q" ،تعنى أيضا أن" q" متسقة مع" p". ولكن كيف ذلك ؟؟؟[1]

١)برهن لويس على ذلك من خلال النظرية رقم(١٢,٨٤)وهى:-

$$pq. \dashv .\sim (p \dashv \sim q)$$

٢)وإذا كان: poq ⊣ p q ،أي أن القضيتين الصادقتين معا ،يلزم لزوما دقيقا أن يكونا متسقتين.

من(١)،(٢)...إذن # poq=qop

د)الاتساق وعلاقته بمفهوم الإمكان والدوال الموجهة:

تعد علاقة الاتساق- كما يستخدمها لويس- مكافئة للدالة الموجهة ◊p ، أي دالة جهة الإمكان، تلك الدالة التي يعتبرها لويس فكرة أولية في نسقه، وقام بتفسير بقية الموجهات علي أساسها[2]. ومن هنا فقد اتضحت أهمية دالة جهة الإمكان بالنسبة لفكرة الاتساق، هذا وقد وضح لويس أن دالة جهة الإمكان، يمكن تعريفها عن طريق تكافؤها مع p o p، أي الاتساق، وهنا تأتى النتيجة العكسية وهى أهمية فكرة الاتساق بالنسبة لمفهوم الإمكان، حيث يري لويس أن:

$$\Diamond p.=.p \text{ o } p=.\sim (p \dashv \sim p)$$

أي أن إمكان p يكافىء اتساق p مع ذاتها، ويكافىء تعريف الاتساق (p~ ⊣ p) ~ [3].

وتقوم فكرة الاتساق مع مفهوم الإمكان بدور هام في اللزوم الدقيق، حيث أشار لويس إلي ذلك، من خلال افتراضه القضايا التالية:

---

(1) Lewis.C.I&Langford:PP 153-154.

(٢) محمد مهران ، مرجع سابق، ص٨٩.

(3) Lewis.C.I&Langford: Op.Cit, PP 159.

حيث تعنى أن: p ممكنة تساوى القول بأنp متسقة مع ذاتها. (1) ◊p.=.p o p

(2) ◊pq = (poq)

والتي تعني أن: إذا كان من الممكن أن تكون p,q صادقتين، فإن ذلك يعني أيضا أن كل من p,q متسقتين، وكما نعلم أن تعريف اللزوم الدقيق هو: p—3 q = ~ ◊ (p.~q)

والذي يعني أن (p يلزم عنها لزوما دقيقا q) تعنى أنه من المستحيل أن تكون p صادقة، q كاذبة. من(١)،(٢)،(٣) نستطيع أن نستنتج العلاقة بين اللزوم الدقيق، وبين الاتساق بشكل واضح وذلك من خلال فكرة الإمكان على هذا النحو: p 3 q = ~ (p o ~ q) [١].

وهنا يقول لويس نفسه:"أن النتائج التي تترتب من خلال هذا التعريف، سوف تكون بمثابة الرابط أو العامل المشترك بين المعنى العادي للزوم، وبين الاتساق....."[٢].

أما فيما يتعلق بالدوال الموجهة Modal Functions عند لويس، فنجد أن لويس قد صاغ ثلاث دوال موجهة للثلاث جهات الأساسية، التي يبنى عليها نسقه في منطق الجهة، وهى جهة الإمكان possibility، حيث تعنى ◊p أن p ممكنة، جهة الاستحالة Impossibility ،حيث تعنى ~◊p أن p مستحيلة، أما الجهة الثالثة فهي جهة الضرورة Necessary وهى عكس الإمكان حيث تعنى □p أن p ضرورية، فضلا عن مشتقات تلك الجهات، والتي يمكن التحكم فيها من خلال عوامل الإجراء Operatorsالمختلفة للجهات، وبالنسبة لجهة الإمكان، فإن لويس يرى أن p ممكنة تعنى أن p متسقة مع ذاتها، وذلك على العكس من جهة الاستحالة، فعندما تكون p مستحيلة، تعنى أنه من الممكن أن نستنبط سلب p من نفسها، وهذا ما لا يتفق مع مفهوم الاتساق[٣] .

ويري لويس بشكل عام أن كل من الجهات " الإمكان، والضرورة، والاستحالة" يكتنفها شيء من الغموض وعدم الوضوح، وربما كان مصدر هذا الغموض يعود لأن هذه الجهات من

---

(1) Daniel J.Bronstein:Op.Cit,P162.

(2) Lewis .C.I &Langford: OP.Cit,P.153.

(3) Ipid , P. 160.

الممكن أن تحتمل أكثر من معني، وذلك لسببين هما: أولا:–أن معنى الإمكان في القضية p◊ يمثل المعني الأوسع للإمكان، وهذا المعني هو عدم وجود تناقض ذاتي في القضية p .

ومن ناحية أخرى بالنسبة لكل من الاستحالة والضرورة (□p, ~◊p)، فإن هذين المعنيين أيضا يمثلا معاني غير دقيق، فالاستحالة هنا تعنى : ليس من المنطقي أن تكون p صادقة، وكذلك الضرورة هنا تعنى: ليس من المنطقي أن تكون p كاذبة.

ثانيا: أن الممكن والمستحيل والضروري، تعنى أنها بمثابة علاقة تربط مابين القضية، وما يعبر عن تلك القضية من وقائع في الواقع المادي الملموس، أو معرفتنا نحن بهذه القضايا، ومن هنا فإن دور تلك الدوال الموجهة يكمن في أنها علاقية Relative.

وفي هذا المعنى الثاني يصبح المقصود بالإمكان هو: الاتساق مع حالة الوقائع التي يتم التعبير عنها من خلال القضايا، أي الاتساق مع المعطيات الحسية، والمعرفة الحسية التي يتم التعبير عنها من خلال القضايا والصور المنطقية، بينما الاستحالة تُعنى العكس وهو: عدم الاتساق مع تلك الحالات، أما الضرورة فهي: تُعنى ذلك المُتضمن والمُعطى من خلال الوقائع التي تم التعبير عنها من قبل[١].

أي أن المستحيل والضروري كلها معاني تمثل تصورات منطقية Logical Concepts ضيقة أو أكثر تحديدا، في حين أن الإمكان يمثل تصور منطقي أوسع [٢].

(1) Lewis .C.I &Langford: OP .Cit , PP. 160-161.

(٢) محمد مهران: مرجع سابق , ص٩٠.

جدل الظاهر والحقيقة " بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا
[نماذج ممثلة]

" دراسة نقدية مقارنة فى الفلسفة الحديثة"

"Appearance – Reality Dialectic "

Between Epistemology & Ontology

(Representative Examples)

"A critical Comparative Study In Modern Philosophy"

كريمة عبد العاطي عبد الرواف عبد القادر

مدرس مساعد- كلية الآداب- قسم الفلسفة

الملخص

اهتم الفلاسفة من اتباع المذهبين الإبستمولوجي والأنطولوجي بجدل الظاهر والحقيقة منذ أقدم العصور، وكان لكل منهم مواقف مختلفة، لكنهم اجتمعوا على أن " الظاهر " مختلف عن "الحقيقة، والحق إن تاريخ الفلسفة يشهد بأهمية هذه المشكلة، وفيما يتعلق بموقف الإبستمولوجيا من " جدل الظاهر والحقيقة " فى الفلسفة الحديثة، فيبدو أن كانط (ت. ١٨٠٤)قد برزت عنده تلك العلاقة الجدلية في شكل متميز من العمق والمعقولية، فالحقيقة (الباطن) عنده هى قدرة عقلية محددة تقوم بإنتاج أفكار خالصة ليست مستمدة من التجربة، كما نقد كانط إمكانية قيام علم للميتافيزيقا، وأكد أن الميتافيزيقا علم خاص بالأخلاق، وفصل بين " الظاهر والحقيقة "، بالإضافة إلى ذلك أكد استحالة معرفة الشيء في ذاته، أما عن هيجل (ت.١٨٣١) فنجد أن فكرة "الظاهر " عنده صارت من أعمق الأفكار التي ألغت التعارض الشائع بين " الظاهر والحقيقة "، إن العالم عند هيجل هو " الظاهر"، لكن " الظاهر " هنا هو " الماهية "، وبالتالي فهو ليس أقل جوهرية من الماهية، بل إنه أمر جوهري للماهية أن توجد فى الظاهر.

Philosophers who followed doctrine Epistemology and Ontology were interested in dialectic between epistemology and ontology , since ancient times, and each had different positions, but they agreed that "appearance" different from the "reality", **The truth is that history of philosophy** Witness The importance of this problem; **Concerning** of the epistemology athitud from " dialectic appearance and reality " in modern philosophy, it appears that Kant (1804) has emerged the dialectical relationship **characteristically** form deepness and reasonableness, reality (interior) for Kant is determined rational ability, that produces pure ideas, it's not derived from experience, he criticismed the possibility of **Existence** science metaphysics, he Confirmed that metaphysics is special science of Morality, and separation between the "Appearance and Reality ", as well as that he confirmed on impossibility of knowing thing in itself, If we look to Hegel (1831) , we find the idea of " appearance " for him became one of the deepest ideas, that **canceledacommon contrast** between the "appearance and reality", the world **according to** Hegel is the " appearance " , but "appearance " here is "Essence" therefore, It is not less substantial From Essence, but it's a command substantial For Essence to **existence in** appearance.

أولاً:الجدل معناه اللغوي والفلسفي

الجدل لغةً : جدل جدلاً، أي اشتدت خصومته، وجادل مجادلة وجدالاً، أي ناقشه وخاصمه، وفي القرآن الكريم: " وجادلهم بالتي هى أحسن "(النحل الآية :١٢٥)[١]؛ وكلمة Dialectic تترجم إلى العربية جدل، مشتقة من الفعل اليوناني Dialogein، ويعني الكلام " عبر " المجال الفاصل بين المتحاورين كطريقة استقصاء، وضعها زينون الإيلي (ت.٤٣٠ق.م) قبل أن تستكمل شكلها على يد أفلاطون (ت.٣٤٧ق.م).[٢]

الجدل في اصطلاح المناطقة: قياس مؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة، الغرض منه إلـــزام الخصم، وافحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان.؛ فهو علم القوانين الأكثر عموميـــة الـــتي تحكم الطبيعة والمجتمع والفكر.؛ كذلك هو فن الحوار والمناقشة.[٣]

نشأ الجدل في القرن الخامس قبل الميلاد، على يد زينون الإيلي، ثم تطور بعد ذلك من خلال عدة مراحل:

–كانط (ت.١٨٠٤م): أطلق لفظ الجدل على المقاييس الوهمية، ورأى أن الجدل هو منطق الظاهر، بخلاف التحليل الذي هو منطق الحقيقة، هذا الظاهر إما أن يكون منطقياً كما في المصادرة على المطلوب، أو يكون تجريبياً كما في محاولة تضخيم حجم القمر عند قربه من الأفق، أو أن يكون ترانسندنتالياً، نتيجة لطبيعة العقل الذي يتوهم أنه يستطيع أن يذهب إلى ما وراء التجربة، ومن ثم يدرك حقيقة " الله والنفس و العالم"، هذا التوهم يُطلق عليه الجدل الترانسندنتالي، ويختص بكشف وهم الأحكام الترانسدنتالية، أي الأحكام التي تتخذ موضوعات لها تتجاوز حدود التجربة.[٤]

---

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج١، مادة " الجدل"، ط١،دار الكتب اللبناني، بيروت، ١٩٧١، ص ٣٩١.

(٢) مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، مادة " الجدلية "،دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، .٢٠١٢، ص ١٥٤.

(٣) جميل صليبا: مرجع سابق، ص ٣٩١.

(٤) نفس المرجع: ص ٣٩٣.

–هيجل (ت.١٨٣١): طور الجدل حتى بلغ ذروته، واعتبره قانون الوجود الذي يشمل الحياة كلها والطبيعةوالمجتمع وقانون الفكر، و اعتبر الجميع في حالة صيرورة وتغير وتحول وتطور باستمرار، ولم ينظر إلى التناقضات

في الفكر والطبيعة والمجتمع على أنها تناقضات في المنطق الصوري، ولكنه رآها تؤدي بالضرورة إلى مرحلة أخرى من الجدل. (١)

ثانياً– جدل الظاهر والحقيقة عند كانط: الجدل بين عالمي الظواهر و الأشياء في ذاتها:

ظهرت مشكلة الظاهر والحقيقة عند كانط في شكل متميز من العمق والمعقولية، أظهرت تفرده عن بعض من سبقوه، ففي حين رأى السابقون عليه أن الحقيقة كلها باطنية Internal بالنسبة لكل الموجودات، فنجد كانط يختلف ويتفق مع سابقيه، ويختلف معهم في أن الحقيقة ليست كلها باطنية، ولكن هناك جانب كبير منها ظاهري Apparent مستمد من العالم التجريبي "الظاهر"، واتفق معهم في أن هناك جانب باطني للحقيقة وهو قدرة العقلعلى إبداع مقولاتCategories ليست مادية أو مستمدة من الواقع الخارجي الحسي، بل هى منإبداع العقل الفعال "الخالص"، وذلك لفهم، وتنظيم، ومعرفة العالم المادي المدرك. (٢)، فالجدل بين الظاهر والحقيقة عند كانط يضرب بجذوره في صميم مذهبه كله، فيحتل جدل "الظاهر" و" الحقيقة" عنده مركز الصدارة في فلسفته.

ميز كانط بين عالمين هما:

أ–عالم الظواهر Phenomena: يتألف من الأشياء والحوادث، والوقائع الجزئية التي تُؤلف العالم المادي الخارجي، هذا العالم هو موضوع إدراكنا الحسي المباشر، ويسمى بعالم الظواهر؛ لأن معرفتنا له تعتمد على قدرتنا الحسية على استقبال الحدوس الحسية، وعلى قدرتنا العقلية التي تصدر عنها

---

(١) عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مادة " الجدل "، ج١ " أ: ض"، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٤٥٦.

(٢) محمد توفيق الضوي: في فلسفة برادلي"مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة دراسة في ميتافيزيقا برادلي"، منشأة المعارف، الإسكندرية،٢٠٠٣، ص١١٢.

التصورات القبلية "المقولات"؛ فيؤكد كانط على أن الظواهر هى الأشياء كما تبدو لنا، أي كما تتفق مع قدرتنا الحسية والعقلية،وكذلك فإن معرفتنا للظاهرة (الشيء المحسوس) تتركب من تأليف عناصر حدوس تجريبية نتيجة تأثرنا بظاهرة وصورة قبلية. (١)

Secondary qualities، على سبيل المثال الحجم، الشكل، الوضع، الحركة، لكن ظاهر الشيء يختلف عن ماهو عليه حقيقة الشيء. (٢)

قدم لنا كانط برهاناً على وجود العالم الخارجي، يؤكد فيه وجود أشياء جزئية مادية خارجية، متميزة ومستقلة عن أفكاري ، وأنا أدركها إدراكاً حسياً مباشراً ، وذلك لا بالإستدلال، وإنما معرفتي لذاتي – التي أدركها إدراكاً مباشراً– غير ممكنة إلا عن طريق إدراكي المباشر لتلك الأشياء الخارجية في المكان، ويُعد هذا البرهان بمثابة رفض لمثاليات كلاً من ديكارت، وباركلي ، ورداً على شكوك لوك وهيوم بشأن العالم الخارجي " الظواهر".(٣)،يقول كانط: "إن مجرد الشعور بوجودي الخاص شعوراً تجريبياً، يبرهن على وجود الأشياء في المكان خارجاً عني".(٤)

ب– عالم الأشياء في ذاتها Things in themselves or Noumena: عالم الأشياء في ذاتها هو العالم المقابل لعالم الظواهر، ولقد أكد كانط أننا مضطرون إلى أن نعتبره موجوداً، ولكننا لا نستطيع أن نصفه بأية صفات إيجابية Positive qualities؛ لأنه ليس لدينا إلا تصور سلبي، ولا يمكن أن يكون لدينا غيره، إلا أن هذا التصور السلبي لا ينطوي على أي تناقض، وإنما يقضي على كل محاولة للوصول إلي أي حدس عقلي Rational intuition، فالشيء في ذاته لا يمكن أن يكون موضوعاً للإدراك االحسي، ولا للمعرفة التجريبية؛ فهو لا يتفق مع حدود قدرتنا الحسية والعقلية.(٥)،كما أكد كانط أن العالم الخارجي هو مادة الإحساس، ثم يقوم جهازنا العقلي (ملكة الفهم)، بتنظيم المادة في المكان

---

(١) محمود فهمي زيدان : كنط وفلسفته النظرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٧ ، ص٢٣٧.

(2) Hchard.A.Prichard: Kant's Theory of Knowledge, Oxford, London,1909, P. 70.

(٣) محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

(4) Immanual Kant: Critique of Pure Reason, , translated by, Norman Kemp Smith, Macm- lan&Colited, London, 1964, P.245.

(٥) عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، مصر،١٩٦٧، ص٩٥.

والزمان، وتزويدنا بالتصورات التي من خلالها نفهم التجربة، لكن الأشياء في ذاتها، لا يمكن معرفتها؛ فهى ليست في مكان أو في زمان، وكذلك ليست جواهرSubstances ولا يمكن وصفها بأي صفات إيجابية. (١)

١- تعريف الشئ في ذاته :

فيما يتعلق بالسؤال: ما المقصود بالشيء في ذاته؟، يُجيب كانط بأن الشيء في ذاته لا نعرفه، ولسنا في حاجة إلى معرفته، ولا يمكن أن يوجد في التجربة؛ فكل موضوعات التجربة ظواهر، فنحن لا نعرف حتى ما إذا كان الشيء في

ذاته في داخلنا Within، أو خارجاً عنا Without. (٢)

لقد ميز كانط بين معنيين للشيء في ذاته، أحدهما سلبي Negative، والآخر إيجابي Positive، يقول كانط: " إذا قصدنا(فهمنا) بالشيء في ذاته "النومين"، شيئاً ليس موضوعاً لحدسنا الحسي، دون الاهتمام بطريقة حدسنا له، فهو شيء في ذاته بالمعنى السلبي، لكن إذا قصدنا (فهمنا) من هذه الكلمة، موضوع حدس لا حسي Non sensible intuition، فنحن هنا نسلم بوجود نوع خاص من الحدس، وهو الحدس الذهني أو العقلي Intellectual، وهذا النوع ليس فينا،ولا يمكننا فهمه، وإمكان وجوده محتمل، وهذا هو الشئ في ذاته بالمعنى الإيجابي".(٣)،في النص السابق يميز كانط بين معنيين للشيء في ذاته:

– المعنى السلبي: وهو ما ليس موضوعاً لحدسنا الحسي، وما لا يتفق مع حدود قدرتنا العقلية.

---

(١) براتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة)، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ٢٠١٢، ص٢٧٦.

(2) Harald Hoffding: AHistory of Modern Philosophy, Translated from German by, B.E. Meyer, vol,(II), Macmillan and co, limited, London, P.59.

(٣) عمانوئيل كانط: نقد العقل الخالص، ترجمة موسي وهبة، ط٢، مركز الإنماء القومي للترجمة والنشر، ط٢، بيروت،١٩٨٧ ص١٦٨.

CP: Immanual Kant: Critique of Pure Reason,Op.Cit ,P268.

– المعنى الإيجابي: وهو موضوع حدس لا حسي، وغير موجود في خبرتنا الحسية، ولا يمكن فهمه، أو الوصول إليه، ونحن هنا نُسلم بنمط خاص من الحدس هو الحدس الذهني أو العقلي. لكننا نجد أن هذا النوع من الحدس غير الحسي لا يمكن أن يوجد، ومن ثم لا يُفهم النومين إلا بالمعنى السلبي، وبالتالي الشيء في ذاته موضوع لحدس غير حسي، إلا أن كانط أكد أننا لا نمتلك ملكة للحدس العقلي، ولا نتصور إمكانية وجودها ــ هذا هو المعنى الإيجابي ــ، أضف إلى ذلك أنه على الرغم من أن فكرة النومين كشيء في ذاته لا تحتوي على أي تناقض منطقي Logical contradiction، إلا أنه لا يمكننا أن نرى الإمكانية الإيجابية للشيء في ذاته كموضوعات حدس ممكنة، وفي الوقت نفسه، نجد أن مفهوم الشيء في ذاته لا غنى عنه، ويُطلق عليه شيئاً في ذاته بقدر عدم ظهوره لنا، فهو مرتبط بإتمام نظريته – كانط – عن التجربة. (١)

نتوصل إلى أن الشيء في ذاته مفهوم (حديّ) Limiting concept؛ وذلك لأن الإنسان ليس لديه حدس يمكن أن يزوده بموضوعات خارج نطاق الحساسية، يقول كانط:" مفهوم الشيء في ذاته إذاً هو مجرد مفهوم حديّ؛ يُحد من إدعاءات الحساسية، فليس له سوى استعمال سالب إذن، ومع ذلك فهو ليس خرافة إعتباطية، بل يترابط على العكس مع محدودية الحساسية من دون أن يمكنه مع ذلك إقامة شيء إيجابي خارج نطاقها". (٢)

٢– حقيقة وجود الشيء في ذاته، وحدود معرفتنا له :

أكد كانط أن الأشياء في ذاتها حقيقة معقولة Noumen لا نعرف عنها شيئاً؛ لأن الصور والمقولات فُرضت على الطبيعة من قبلنا نحن، ولا يمكن تطبيق هذه المبادئ بطريقة مشروعة Legitimate على المعقولات أو الأشياء في ذاتها. (٣)، وقد يكون في استطاعة عقل آخر غير عقلنا نحن البشر أن يُدركها، ولكن نحن البشر ليس لدينا حدس عقلي يتمكن من ذلك، وإذا حاولنا تطبيق المقولات على الأشياء في ذاتها لن نتوصل إلى أية معرفة عقلية، ونكون بذلك قد تجاوزنا دائرة الحدس

---

(1) Fredrick Copleston,S.J.: AHistory of Philosophy,V6 "Modern Philosophy", Part,2, "Kant",U.S.A,1960,, P62,63.

(٢) عمانوئيل كانط: نقد العقل الخالص، مصدر سابق، ص ١٦٩.

(٣) زكريا إبراهيم:عبقريات فلسفية (١) "كانت أوالفلسفة النقدية"، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٣،ص١٠٧.

الحسي التي هى المجال الوحيد المشروع لتطبيق المقولات، ومن ثم لا يوجد في أذهاننا أي مفهوم إيجابي Positive concept عن الشيء في ذاته، وما يمكننا القيام به هو تصوره بصوره سلبية تماماً.(١)، من هنا نجد أن الشيء في ذاته يقضي على كل أمل في الوصول إلى حدس عقلي، فهو مفهوم سلبي حدي يجعلنا نضع حداً أمام دائرة امتداد الذهن البشري، فهو بمثابة تذكير مستمر لنا بأن دائرة التجربة تختلف عن دائرة الوجود، ولا يمكننا أن نبدأ من الظواهر، ثم نرقى إلى الأشياء في ذاتها.(٢)

إذن الشيء في ذاته لا يمكن أن نُطلق عليه اسم موضوع Object للمعرفة ، ولذا فهو(تصور إشكالي Problematic concept؛ لأنه موضوع حدس مختلف تماماً، وموضوع فهم مختلف عن فهمنا، ممكن من الناحية المنطقية، وإن كُنا عاجزون عن معرفته في الواقع، ومع ذلك لا يمكن إنكاره.(٣)، بالإضافة إلى ذلك فلقد تحدث كانط عن الشيء في ذاته باعتباره الأنا غير التجريبي Non Empirical Ego، وعن الإله باعتباره موجوداً في ذاته؛ وذلك باعتباره يمتلك حقيقة الشيء في ذاته (نومين)، فالإله ليس ظاهراً، ولا يمكن أن يكون حقيقة ظاهرية (تجريبية)، وإنما يجب أن نتخيله كنومين، أو شيء في ذاته، وليس كشيء يظهر لنا ، معنى هذا عدم انطباق المقولات على النومين بما فيها الإله، وفي الوقت نفسه يمكننا التفكير في الإله، ولكن ليس كشيء زماني مكاني،بل إن تصور الإله ليس تصوراً عن شيء يظهر لنا.(٤)

٣- مبررات وجود الشئ في ذاته:

لقد قدم كانط عدة أسباب لتبرير القول بوجود الشيء في ذاته، فكانط لم يتوصل إليه عن طريق الصدفة:- السبب الأول أو المبرر الأول: أنه سيكون من غيرالمسموح به، أو أنه ليس من حقنا أن نقرر أن طريقتنا الخاصة في المعرفة (في المكان والزمان ووفقاً لمقولات الفهم)، هى الطريقة الوحيدة الممكنة للمعرفة؛ فليس في مقدرتنا معرفة كل شيء فنحن نعرف عالم الظواهر فقط، أي العالم كما يبدو

---

(١) المرجع نفسه: ص ١٠٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٨، ١٠٩.

(3) Nicholas Rescher: Kant And Reach Of Reason Studies In Kant's Systematization, Cambridge University Press, London, 2000,, P.10.

(4) Fredrick Copleston,S.J.: AHistory of Philosophy, Art" Kant" Op.Cit, P.65.

لقدرتنا الحسية حين تستقبل حدوساً حسية، ولقدرتنا القبلية حين تنطبق مقولاتنا على تلك الحدوس، وفي الوقت نفسه كلمة (ظاهرة) Phenomenon؛ تدل على ما يشير إليه مظهر لشيء هو الحقيقة، لكن معرفة تلك الحقيقة يفوق قدرتنا الحسية والعقلية. [١]،٢- السبب الثاني: نلاحظ أن كانط هو الذي صنع تلك المشكلة؛ وذلك نتيجة لتسميته للعالم التجريبي باسم عالم الظواهر، فلو لم يستخدم كانط اسم عالم الظواهر، لما نشأت مشكلة حول استخدام عالم في ذاته، السبب الثاني يتمثل في أن كانط ميز بين المعرفة Knowledge وبين التفكير Thinking؛ فلقد أكد أن المعرفة تستلزم شيئاً واقعياً خارجياً، يُضاف إلى تصوراتي القبلية؛ وذلك حت تكون المعرفة موضوعية. [٢]، أما التفكير فهو "الفعل الذي يعمل على إقامة صلة بين حدس مُعطى وموضوع"، وإذا لم يكن نمط هذا الحدس معطى لنا بأية طريقة، يكون الموضوع ترانسندنتالياً، وبالتالي يصبح الاستعمال الوحيد لهذا المفهوم هو الاستعمال الترانسندنتالي، وهو وحدة التفكير في متنوع بعامة، فالتفكير هو الوحيد الممكن لنا في حالة وجود مقولة مجردة من كل شروط الحدس الحسي، ومن خلاله لا يمكننا أن نعين موضوعاً ما، بل سيكون مجرد تعبير بأنماط مختلفة عن التفكير في موضوع بصفة عامة. [٣]، بالتالي يمكنني أن أُفكر فيما شئت من الأشياء، وذلك حتى ولولم يجد فكري موضوعاً تجريبياً يستند إليه، إذن يمكنني أن أعرف عالم الظواهر، ولا يمكنني أن أعرف عالم الأشياء في ذاتها، ولكن يمكنني التفكير فيه كتصور ممكن من الناحية المنطقية؛ فلا أحد يستطيع منعي من التفكير في شيء – ليس موضوع تجريبي –؛ وذلك مادام التصور الذي ينطبق عليه ذلك الفكرلا يتضمن أي تناقض، فيرى كانط أنه لكي أعرف شيئاً ما يجب أن أكون قادراً على إثبات إمكانيته، إما بوجوده الفعلي Actual existence، او بالعقل Reasonعلى نحو قبلي، لكن يمكنني أن أُفكر في أي موضوع "شيء" ما دمت لا أناقض نفسي في هذا التفكير. [٤]

---

(١) محمود فهمي زيدان: كانط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص٢٤٢.

(٢) محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية، ص٢٤٢.

(٣) عمانوئيل كانط: نقد العقل الخالص، مصدر سابق، ص١٦٦.

CP: Immanual Kant: Critique of Pure Reason , Op.Cit, P.264.

(٤) محمود فهمي زيدان : مرجع سابق،ص٢٤٢،٢٤٣.

فلكي نكون موضوعيين، علينا أن نؤكد أن الظاهر هو ظاهر لشيء، خلف هذا الظاهر هناك شيء كامن، هو أساس أبعد من الظاهر، لا يمكنني أن أعرف هذا الأساس (الشيء في ذاته)، وإنما يمكنني أن أفكر فيه. (١)

٣- السبب الثالث: هو السبب الأساسي الذي من أجله نادى كانط بوجود عالم في ذاته، فهذا هو هدف الأهداف؛ فلقد نادى كانط بوجود هذا العالم (الشيء في ذاته) وذلك لمبررات عملية Practical، وأكد أن لدينا مُثلاً ذهنية وأفكاراً خالصة لا نصل إليها في عالمنا المحسوس، ولكنها لا تزال مُلحة تفرض نفسها علينا، ونقع في الخطأ إذا اعتقدنا أن مثل هذه المثل تقابل واقعاً خارجياً، وأنه يمكننا معرفتها معرفة واقعية (عالم الشيء في ذاته)، من ثم يتضح لنا أنه – الشيء في ذاته- ضروي للإلزام الخلقي والقيم الدينية، فإذا رفضنا وجود هذا العالم، سيظل الصراع بين العلم والأخلاق دون حل ؛ فيرى كانط أن تقرير وجود هذا العالم يُمهد له الحديث عن إمكان وجود الله والحرية والخلود، ومن ثم يعلن كانط وجوب التضحية Sacrifice بالمعرفة لتفسح مجالاً للإيمان. (٢)

-الخلاصة: -إن العقل الخالص" العقل الإنساني"، له مجال محدد يتناوله ، وهو عالم الظواهر، عالم الخبرة الممكنة، أي ما يمكن للإنسان إدراكه ومعرفته، هو العالم كما ندركه ونعرفه ، لا كما هو في ذاته أو ماهيته.

– وهناك عالم الأشياء في ذاتها، نجد أن عبارة الأشياء في ذاتها لها معنيان: الأول: معنى يتعلق بعالم الظواهر، وفي هذا المعنى لا يتحدث كانط عن عالمين متميزين، وإنما يتحدث عن عالم واحد له وجهان: وجه يمكننا إدراكه ومعرفته، ووجه للعالم نفسه لا يمكننا إدراكه أو معرفته، ومعنى ثانٍ يتعلق بما وراء هذا العالم، فهو عالم يتكون من الموجودات والمعاني المتضمنة في أسئلة الميتافيزيقا:" هل الله موجود؟"، وما صفاته وطبيعته؟، "هل الإنسان حر؟"، وما طبيعة النفس الإنسانية؟، وهكذا...؟

-لما كان العقل الخالص عاجزاً عن معرفة عالم الأشياء في ذاتها، أو البحث فيه، إلا أننا نستطيع التفكير فيه مادام هذا التفكير لا يتضمن أي تناقض، ومن ثم فإن مايسميه كانط: "العقل العملي" هو جانب من العقل الخالص، يتناول البحث في الأخلاق، والدين، وقادر على افتراض عالم الأشياء في ذاتها

---

(1) NicholasrRescher: Kant And Reach Of Reason, Op.Cit, P.11.

(٢) محمود فهمي زيدان: كنط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص٢٤٣،٢٤٤.

وتبريره، فأهداف كانط الدينية جعلته يُنكر المعرفة لكي يجد ملجأً للإيمان، ونلاحظ أن الإيمان عند كانط ليس اعتقاداً بلا أساس، وإنما اعتقاد بأشياء لها أسس خلقية، وإن لم نستطع البرهنة عليها؛ ففي العقل الخالص يمهد كانط الطريق إلى الأخلاق والدين وذلك بوضع نظرية في الإدراك الحسي لعالم الظواهر، ومعرفتنا له، ونظرية في عجز العقل الخالص عن البحث فيما وراء ذلك العالم، ويبرر وجوده في نقد العقل العملي.[١]

ثالثاً: جدل الظاهر والحقيقة عند هيجل

١: نقد هيجل للشيء في ذاته الكانطي والمقولات:

يتركز نقد هيجل على استحالة معرفة الشيء في ذاته فى مقال له بعنوان:" الإيمان والمعرفة Faith and Knowledge، وفي موسوعة العلوم الفلسفية، يناقض هيجل ماسبق وأن أكد عليه كانط، وهو أننا لا يمكننا أبداً أن نصل إلى عالم الشيء في ذاته؛ لأننا ننظر إليه من خلال مقولات التجربة وهى لا تنطبق عليه، ولكن هيجل يختلف عن كانط حيث رأى أن تلك المقولات لا تنطبق على التجربة فقط، وبهذا يظل هيجل كانطياً ، يتفق معه فى التأكيد على أن فهمنا للعالم الخارجي يفترض وجود مقولات محددة، ويختلف معه في أن هيجل لم يفترض أن مقولاتنا تقيدنا بالضرورة داخل المنظور الإنساني المحدد للأشياء أو أنها تمنعنا من المضي قُدماً نحو معرفة حقيقة العالم في ذاته، فكانط يريد ألا نطلق العنان لمقولات الفكر.[٢]، يأخذ هيجل على كانط في دراسته للمقولات:" أن كانط حصر المقولات في ذهن الذات المفكرة فقط، ووصفها بأنها ذاتية، وليست موضوعية، وبهذا يمكن أن نقول عن فلسفته إنها مثالية ذاتية Subjective Idealism؛ وذلك لأن صورة المعرفة وماديتها ينبعان معاً من الأنا أو الذات العارفة، فالصورة تأتي من ذاتنا العاقلة ، بينما تأتي المادة من ذاتنا الحاسة".[٣] ولكن

---

(١) المرجع نفسه: ص٤٢،٤٣، (بتصرف).

(2) Stephen Houlgate: Freedom, Truth, And History, An Antroduction To Hegel's Philosophy, first published by Routledge, London And New York, 1991 , P. 176.

(٣) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت، ص١٥٤.

الباحثة لا تتفق مع هيجل في هذا النقد فالمقولات عند كانط كانت ذاتية وموضوعية في الوقت نفسه يطبقها على العالم الظاهر.، فالعقل وفقاً لكانط أخفق؛ لأنه يحاول تطبيق المقولات خارج ميدان التجربة، ولكنها تنطبق على عالم الظواهر فقط، ومبرر كانط في أن المقولات لا تنطبق إلا على عالم الظواهر هو أن العقل عندما يريد الاستناد إليها – المقولات– ليرتفع إلى مستوى المعرفة الميتافيزيقية، فإنه يضل الطريق وسط المغالطات المنطقية، ويؤدي إلى النقائض Antinomies [١]، ومن أهم الإنتقادات التي وجهها هيجل لاستحالة معرفة الشيء في ذاته، قوله أنه إذا كان هناك بالفعل شيئاً في ذاته لا يمكن معرفته، فلن نكون على علم أصلاً بوجوده وباستحالة معرفته. [٢]ألا يجب علينا معرفة ماهية تلك الأشياء قبل الحكم عليها بأن العقل الإنساني لا يمكنه معرفتها، وهنا اعترض هيجل على الحكم الذي أصدره كانط على الأشياء في ذاتها. [٣]،كذلكً اعتبر كانط أن الشيء في ذاته علة الإدراك الحسي – كل المعرفة عقلية عند كانط باستثناء الإحساس –، ولذا فهو الأساس الذي يقوم عليه الفكر، ولكن فكرة الشيء في ذاته فكرة تناقض نفسها بنفسها؛ فكانط لم يفترض وجودها إلا لأنه راى أنه من الضروري أن تكون هناك علة خارجية لإحساساتنا، ولما كانت العلة مقولة من مقولات العقل، والمقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته – كما ذهب كانط – من هنا تؤدي فكرة الشيء في ذاته إلى تناقض. [٤]، أيضاً إذا قُلنا أن الشيء في ذاته ليس علة، وإنما هو شيء موجود فقط، فإن هذا القول أيضاً يؤدي إلى تناقض، لأن كانط هنا يطبق عليه مقولة الوجود دون ان يعي ذلك، وهذا عكس موقف كانط الذي سبق وأن أكد فيه أن المقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته؛ لأنه لا حاجة إليه؛ فإن إن لم يكن علة لإحساساتنا، فليس هناك ما يبرر افتراض وجوده.،بالإضافة إلى ذلك أكد هيجل أن كانط توصل إلى الشيء في ذاته دون أن يعي ذلك، فالشيء في ذاته حاضر في فلسفة كانط وهو "الأنا Ego"

---

(١) رينيه سّرو: هيجل والهيجلية، ترجمة: أدونيس العكرة،ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،١٩٩٣، ص١٤

(٢) أشرف حسن منصور: المنهج الفينومينولوجي بين هيجل وهوسرل وتطبيقاته لدى التيارات الفلسفية المعاصرة، رسالة دكتوراة"، تحت إشراف علي عبد المعطي، كلية الأداب جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٥،ص ٣١.

(3) Frederick C.Beiser: The Cambridge Companion to Hegel Edited by, Paul Guyer, Art "Thought And Being: Hegel's Critique Of Kant's Theoretical Philosophy", Op.Cit, P.156.

(٤) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص١٠٢.

سواء الأنا أفكر أو الأنا الأخلاقي، فيؤكد هيجل أن "الأنا أفكر" عند كانط هو شيء في ذاته أو مطلق يكمن ورا ء كل تمثل وكل مقولة ، وهوقائم بالفعل ويمكن معرفته، فإذا نظرنا إلى المعرفة على أنها ظاهر وشيء في ذاته، فإن التمثلات والمقولات والأحكام سوف تكون ظاهر المعرفة، أما الفاعل الحقيقي فهو الأنا أفكر؛ ومن جهة أخرى نجد أن الأنا الأخلاقي هو شيء في ذاته؛ لأنه غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة. [١]، فالأنا Ego – كما يرى هيجل – هى مصدر المقولات، ، وهى التي توحد بين خليط وكثرة المحسوسات، فعالم الحواس هو عالم التضاد المتبادل، فوجوده يقع خارج ذاته، أما الأنا فهى الهوية الأولى وهى متحدة مع ذاتها. [٢]، وبهذا تنهار فكرة الشيء في ذاته، وتصبح معها المعرفة مجرد ظاهر لن يتمتع بالحقيقة واليقين.

٢- جدل الظاهر والماهية[*] Dialectic between Appearance and Essence

أ- الماهية عند هيجل Essence

وإذا إنتقلنا إلى دائرة الماهية،نجدها تتضمن مستويين للوجود: ظاهر وباطن، أو داخلي وخارجي، والوجود الخارجي هو دائرة الاختلاف، بينما الوجود الداخلي هو الهوية التي تسند الاختلاف، فأصبحنا الآن نميز فى الشيء بين وجود أعمق داخلي جواني (ماهوي)، ووجود خارجي براني، قشرة خارجية هى الظاهر؛ فنحن لم نعد نقتنع بالقيمة الظاهرة للعالم، وإنما نسعى إلى النفاذ إلى ماهيته، بحيث نرى الجوهر وراء الأعراض، فالكميات والكيفيات هى ظاهر الشيء، فهى مظاهر العالم تدخل ضمن دائرة الإدراك الحسي. [٣]،كذلك فلقد أعلن هيجل أن المطلق هو الماهية، وقد اعلن من قبل أن المطلق هو الوجود؛ لأن الوجود بالمثل إشارة بسيطة إلى الذات، لكنه فى الوقت نفسه أعلى من

---

(١) أشرف حسن منصور: المنهج الفينومينولوجي بين هيجل وهوسرل وتطبيقاته لدى التيارات الفلسفية المعاصرة، مرجع سابق، ص٣٣، ٣٤.

(٢) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، مصدر سابق، ص١٥٢.

(*) على الرغم من العنوان المذكور " جدل الظاهر والماهية"، إلا أنني سوف أبدأ بالحديث عن الماهية على اعتبار أن الظاهر هو إحدى مقولات الماهية، ولذا لا بد من ان أتحدث عن الجنس، ثم بعد ذلك النوع. (الباحثة).

(٣)وولتر ستيس: فلسفة هيجل، المجلد الثاني، " فلسفة الطبيعة "، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦،مرجع سابق، ص٢٤٤– ٢٤٦،(بتصرف)

ذلك؛ لأن الماهية هى الوجود وقد عاد إلى ذاته[١]، فالماهية هى تعريف للمطلق، أي أن المطلق هو ماهية العالم، فهو الوجود المختبئ وراء العالم، وهو مصدره غير المرئي، والماهية هى ما لا يُرى؛ لأن ما يُرى هو المباشر المطلق بوصفه ماهية هو الواحد الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة، ويكشف عن نفسه في ظواهر العالم المتعددة. [٢]، ويرى هيجل أنه علينا أن ننتبه لشيء هو أن التفرقة بين الظاهر والماهية لا تعني أن نفترض أن الماهية تمثل طريقاً فى النظر إلى الأشياء أصوب من الطريق الذي يمثله الظاهر، أو أن نفسر وجود الشيء كما يدركه شخص ما، فهذا خطأ؛ لأن مقولات الجدل عند هيجل موضوعية، فهى تدرس الواقع كما هو لا كما نظنه نحن. [٣]، ومن الخطأ – حسب هيجل – أن نقول أن الظاهر" غير ماهوي" أو هو باطل وأن الماهية حقيقية؛ ذلك لأن الحقيقة تتمثل في أن غير الماهوي "الظاهر" يعتمد على الماهية، وكذلك الماهية تعتمد على غير الماهوي، ومن ثم غير الماهوي ماهوي كالماهية سواءً بسواء، فنحن نجد – عند هيجل – أن الماهية هى مصدر غير الماهوي، وكذلك فعندما لا يكون هناك ظاهر، فلا يمكن للماهية أن تكون مصدره، ولا يمكن لها أن تكون ماهية، فإذا أريد للماهية أن تكون كذلك، فلا بد أن يكون هناك شيء تكون هى ماهيته، وإذا تحطم هذا الشيء، تحطمت الماهية، إذن الماهية تعتمد على الظاهر، والعكس صحيح[٤]، فالماهية هى الوجود في ذاتها، ولا بد أن تحمل في طياتها سلبها أي الآخر، ومن هنا فهى تحمل غير الماهوي على أنه مظهرها الخاص، أو إنعكاسها على ذاتها. [٥]، فلولا الظاهر ما عرفنا الماهية ولظلت مختفية، فالظاهر هو الذي يدل على الماهية ويشير إليها، والماهية تحتاج للظاهر لتعلن عن نفسها، ولن تكون الماهية ماهية إذا ظلتمختفية؛ فنجد أن واقعيتها

---

(١) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص ٢٩٥.

CP: Hegel: The Logic Of Hegel trans by W.H.Johnston, B.A, and L.G.Struthers, M.A with An introductory preface by Viscount Haldane of cloah, K.T.P.Co.M.F.R.S, vol one, Great Britain, London, 1960 P.207.

(٢) وولتر ستيس: : فلسفة هيجل، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٢٤٧.

(٣) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص٢٠٦.

(٤) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٢٤٨.

(٥) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص٢٩٩.

CP: Hegel: The Logic of Hegel, Op.Cit, P.211.

وحقيقتها لن تكون مكتملة بدون ظهورها، يتضح لنا إذن أن الظاهر جزء جوهري من الماهية، كما أن الجدل بين الظاهر والماهية أدى بهيجل إلى اكتشاف أن الماهية هى التي تُظهر نفسها؛ وذلك لأن الظهور من جوهرها، وعندما تُظهر الماهية نفسها بالكامل في صورة ظاهر لن تكون ظاهراً (أي جزءاً تشير إلى كل مختلف) بل يصبح ظاهره شيئاً يُظهر نفسه بنفسه، ومن هنا يزول التعارض بين الظاهر والماهية[١]، إذن الماهية بدون الظاهر ما هى إلا عدماً، أو هى مجرد اسم يمثل قمة "التجريد الميت" – على حد تعبير هيجل– الذي يمارسه الفهم. [٢]،يتبين مما سبق أن هناك اعتماداً متبادلاً بين الظاهر والماهية، هذا الاعتماد المتبادل هو ما أطلق عليه هيجل اسم "الانعكاس"، فليست (أ) هى التي تعتمد على (ب)، وإنما (ب) هى التي تعتمد على (أ)، والماهية والظاهر ليسا شيئين، وإنما شيء واحد يُنظر إليه مرة على أنه ماهية، ومرة أخرى على أنه ظاهر، فالماهية هى التي تظهر، هذا التعادل بين طرفي العلاقة يعطينا مقولة "الهويةIdentity"[٣]؛ فالماهية هى الانعكاس المحض؛ ولذا فهى الارتباط بالذات لا على نحو مباشر بل منعكس، ورابطة الانعكاس هى الهوية ذاتها. [٤]

ب–الظاهر عند هيجل

يتحد الظاهرمع الوجود الداخلي في هوية واحدة، فهو متحد مع الماهية التي تظهر، فالانعكاس فى الذات هو الماهية أو الوجود الداخلي، والانعكاس فى الآخر هو الظاهر أو الوجود الخارجي، وهذين اللونان من الوجود متحدان في هوية واحدة[٥]، فالماهية – كما سبق – ليست شيئاً يكمن خلف الظاهر أو وراءه، وإنما هى نفسها التي تظهر، وهى التي توجد وجوداً فعلياً، هذا الوجود الفعليفي تناقضه هو الظاهر؛ فلقد أكد هيجل: "إن الوجود الفعلي هو الوحدة المباشرة للانعكاس فى الذات،

---

(١) أشرف حسن منصور: المنهج الفينومينولوجي بين هيجل وهوسرل وتطبيقاته لدى التيارات الفلسفية المعاصرة، مرجع سابق، ص٢٨٢.

(٢) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص٢٠٧.

(٣) وولتر ستيس: فلسفة هيجل، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص٢٥٤.

(٤) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص٣٠٠.

CP: Hegel: The Logic of Hegel, Op.Cit, P.211.

(٥) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص٢٣٥.

والانعكاس فى الآخر." [1]، فالوجود الفعلي هو كثرة غير محددة من الموجودات، وهى مترابطة وتشكل عالماً من الاعتماد المتبادلوالترابط اللامتناهي infinite Interdependenc بين الأسس ونتائجها، ونلاحظ أن الأسس هى موجودات فعلية، والموجودات الفعلية هى كذلك أسس بقدر ما هى نتائج على حدٍ سواء.[2]، إن مقولة الظاهر تعبر عن مرحلة هامة جداً في مسار الفكرة المنطقية، فهى التي تفرق بين الفلسفة والوعي المألوف consciousness Familiar، وذلك من حيث إن الفلسفة ترى الطابع الظاهري لما يفترض الوعي المألوف أنه وجود قائم بذاته. [3]،كذلك يجب علينا ألا نخلط بين الظاهر والوجود؛ فالظاهر مرتبة أعلى من مجرد الوجود، ومقولة أعلى؛ لأنها تجمع بين العنصرين معاً: عنصر الانعكاس فى الذات، وعنصر الانعكاس فى الآخر، في حين أن الوجود – المباشر – تنعدم فيه كل علاقة. [4]،يمكننا أن ننسب إلى " كانط" الفضل في أنه رد الاعتبار للتفرقة بين الظاهر والشيء في ذاته؛ فلقد أعطى مكانة كبيرة جداً وهامة للظاهر، ولكنه وقف في منتصف الطريق؛ فأضاف إلى الظاهر معناً ذاتياً فقط وليس موضوعياً، وتوصل إلى الماهية دون أن يصرح بذلك، فجعلها مجردة وأطلق عليها الشيء في ذاته، ذلك الشيء لا يمكننا معرفته، ولكن يمكن التفكير فيه فقط، لأن ذلك تفكير منطقي،أما هيجل فلقد أعلى من مكانة الظاهر وكذلك الماهية، فهما شيء واحد؛ فالظاهر هو ظاهر لماهية تظهر، ومعرفتنا بالظاهر أكبر دليل على معرفتنا للماهية . [5]

أهم نتائج البحث:

أمكننا التوصل إلى الملاحظات والنتائج التالية:

– مثالية كانط مثالية ذاتية، بينما مثالية هيجل مثالية مطلقة، إلا أن كليهما يرى أن العقل هو محـــور الفلسفة.

---

(١) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص٣١٩.

(٢) المصدر نفسه: ص٣١٩.

(٣) إمام عبد الفتاح إمام: مرجع سابق، ص٢٣٥.

(٤) المرجع نفسه:ص ٢٣٥.

(٥) إمام عبد الفتاح:المنهج الجدلي عند هيجل ، مرجع سابق ،ص ٢٣٥.

- المنهج الجدلي عند كانط استخدمه من أجل استبعاد الظاهر المحض، بينما هو عند هيجل المنهج الفلسفي الصحيح الأوحد، كما أن المنهج الجدلي عند كانط هو المنهج المستخدم للتعامل مع المتناقضات، بينما عند هيجل هو المنهج المستخدم للتعالي على المتناقضات وتجاوزها، فهو منهج " الرفع".

- كانط اكتشف العنصر القبلي فى التجربة، واعتبره ضرباً من الكلية التي تتجاوز الشيء المعطى، بينما استبعد هيجل الموقف كله، وأكد أن المقولات تنطبق على موضوع المعرفة (سواء كان ذاتاً أوموضوعاً)، فهذه المقولات هى بمثابة مبادئ للفكر ومبادئ للعالم كله.

- ميز كانط بين الظاهر والشيء في ذاته وأكد أنه هو الحقيقة، أما الشيء في ذاته لا يمكننا معرفته، بينما اهتم هيجل بالظاهر على غرار كانط، فالظاهر عنده يمكننا معرفته، وهو ظاهر لماهية لابد وأن تتجلى، ورفض فكرة وجود شيء في ذاته، ولا يوجد شيء لا يمكن معرفته، فلا يوجد حد للمعرفة الإنسانية.

- الشيء في ذاته عند كانط لا يمكن معرفته، ولكن يمكن التفكير فيه ما دم الأمر لا يتضمن تناقضاً، بينما عند هيجل على سبيل المثال: القوة في ذاتها تعني أن ننظر إليها بمعزل عن علاقتها بالآخر.

أهم المصادر والمراجع الواردة في البحث

أولاً: المصادر الأجنبية:

- Hegel: The Logic Of Hegel trans by W.H.Johnston, B.A, and L.G.Struthers, M.A with An introductory preface by Viscount Haldane of cloah, K.T.P.Co.M.F.R.S, vol one, Great Britain, London, 1960

- Immanual Kant: Critique of Pure Reason, , translated by, Norman Kemp Smith, Macm- lan&Colited, London, 1964.

ثانياً المراجع الأجنبية:

-Fredrick Copleston,S.J.: AHistory of Philosophy,V6,"Modern Philosophy", Part,2, "Kant",U.S.A,1960.

-Harald Hoffding: AHistory of Modern Philosophy, Translated from German

by, B.E. Meyer, vol,(II), Macmillan and co, limited, London.

-Hchard.A.Prichard: Kant's Theory of Knowledge, London,1909.

-Nicholas Rescher: Kant And Reach Of Reason Studies In Kant's Systematization, Cambridge University Press, London, 2000.

-Stephen Houlgate: Freedom, Truth, And History, An Antroduction To Hegel's Philosophy, first published by Routledge, London And New York, 1991.

ثالثاً: المصادر العربية

– براتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة)، ترجمة، محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ٢٠١٢.

– عمانوئيل كانط: نقد العقل الخالص، ترجمة موسي وهبة، ط٢، مركز الإنماء القومي للترجمة والنشر، ط٢، بيروت،١٩٨٧.

– هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، المجلد الثاني،مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت.

رابعاً: المراجع العربية

– رينيه سّرو: هيجل والهيجلية، ترجمة: أدونيس العكرة،ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،١٩٩٣.

– زكريا إبراهيم:عبقريات فلسفية (١) "كانت أوالفلسفة النقدية"، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٦٣.

– عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، مصر،١٩٦٧.

– محمد توفيق الضوي: في فلسفة برادلي"مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة دراسة في ميتافيزيقا برادلي"، منشأة المعارف، الإسكندرية،٢٠٠٣.

– محمود فهمي زيدان : كنط وفلسفته النظرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية،

.٢٠٠٧

– وولتر ستيس:فلسفة هيجل، المجلد الثاني " فلسفة الطبيعة "، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.

خامساً: المعاجم والموسوعات العربية:

– جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج١، مادة " الجدل"، ط١،دار الكتب اللبناني، بيروت، ١٩٧١.

– عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مادة " الجدل "، ج١ " أ: ض"، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٠.

– مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، مادة " الجدلية "،دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، .٢٠١٢.

سادساً: الرسائل العلمية

– رسالة دكتوراة، غير منشورة، "المنهج الفينومينولوجي بين هيجل وهوسرل وتطبيقاته لدى التيارات الفلسفية المعاصرة"، تحت إشراف علي عبد المعطي، كلية الأداب جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٥.

مفهوم المبدأ والمعاد بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازيّ
" دراسة تحليلية نقدية مقارنة "

The concept of principle and Resurrection Between Ibn Sina and Sadr al – Din Shirazi
" A Comparative Critical Analytic Study "

ماجدة رمضان مصطفى محمود

مدرس مساعد بقسم الفلسفة – فلسفة اسلامية

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

الملخص

يعد المبدأ والمعاد مصطلحين متناقضين ، وفي الوقت نفسه يكمل كل منهما الآخر ، لأنه لكل بداءة نهاية ولكل نهاية بداءة . وللمصطلحين ترادفات كثيرة منها : البداءة والنهاية ، والأول والآخر . والمبدأ هو أصل الشئ وعلته وبدايته ، أما المعاد فهو الحشر، أي إعادة لحياة كانت .

تعددت تعريفات المبدأ لتعدد مجالاته ، وأقرب التعريفات التعريف الميتافيزيقيّ ، الذي يختص بعلة الوجود أو أصل الوجود ، وعن طريق التسلسل في العلل والمبادىء نصل إلي ما يسمى بالمبدأ الأول الذي ليس له علة أو أصل ، بل هو أصل جميع الموجودات ، أما مفهوم المعاد فهو عودة الإنسان إلي الحياة مرة أخرى بعد موته .

The Principle and resurrection are Considered two contradictory terms , and at the same time they complete each other , because each beginning had end and each end had beginning . The two terms have many synonyms , including : the beginning and the end , the first and the last . the Principle is the origin of every thing and it's beginning , while the resurrection is a return to life again.

There are many definitions of principle because multiplicity its fields and . the closest definitions . metaphysical definition , which deals with the cause of existence or the origin of existence , and by sequencing in the causes and principles we come to the so – called the first principle that has no cause or origin but it is the origin of all being , As for the concept of the resurrection is being back the human to the life again after his death .

مقدمة :

تعد مسألة المبدأ والمعاد من بين المسائل التي شغلت العقل والتفكير الإنسانيّ منذ وجود الإنسان على هذه الأرض . ومن ثم تظهر أهميتها ؛ إذ إن النظر إليها من زوايا عدة تتكامل جميعها في إبراز مدى استحقاقها . كما أنها تمثل شغلاً شاغلاً للإنسان في كل زمان .

وقد ظهر المبدأ عبر العصور من خلال الأديان والفلسفات . وفي الأديان مثال ذلك : في التوراة " في البدء خلق الله السماوات والأرض " (التكوين ١/١) ، وفي إنجيل يوحنا : " في البدء كانت الكلمة "(١/١) . الكلمة البداية هي اللوغوس أو اللوجوس اليونانية ، وفي القرآن (كن) في قوله – تعالى – :﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (النحل : ٤٠) ، وأيضًا عند الفلاسفة القدماء ، من أمثال : هرقليطس ، وفيلون ، يقولون بالكلمة أو المبدأ بوصفها البداءة ، وهي القانون ، أو إرادة الله وقضاؤه . وكذلك ظهر مفهوم المعاد منذ وجود الإنسان على هذه الأرض ، والمعاد يهم الإنسان بما هو إنسان مهما كانت هويته وزمانه ومكانه . والبعث هو إعادة لحياة كانت ، أما البدء كالإعادة إثر توجه الإرادة ، وقوله – تعالى – : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (سورة يس : الآية – ٨٢)

وتتضح إشكالية الموضوع من خلال معرفة مفهوم المبدأ والمعاد في فلسفة ابن سينا ، وصدر الدين الشيرازي ، ولهذه الدراسة مكانة خاصة في الفكر الفلسفيّ عامة ، والفكر الإسلاميّ خاصة ؛ إذ إن هذه المسألة واجهت تفسيرات ومناقشات مختلفة عبر العصور ، بالإضافة إلى كثرة الأراء والاتجاهات ووجهات النظر في تفسيرها ، وهي في ذلك موزعة بين الإثبات والإنكار . وسوف نتناول مسألة المبدأ والمعاد عند نموذجين : ابن سينا (ت : ٤٢٨ هـ) ، وصدر الدين الشيرازيّ (ت : ١٠٥٠ هـ) .

تساؤلات البحث :

– كيف أثبت ابن سينا وصدر الدين الشيرازيّ وجود الله ؟

– هل يتفق ابن سينا وصدر الدين الشيرازيّ في مسألة خلود النفس ؟

– ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازيّ في مسألة المبدأ والمعاد ؟

أولًا – وجود الله بين ابن سينا [*] وصدر الدين الشيرازيّ [**] (برهان الإمكان والوجوب):

---

* ابن سينا **Ibn Sina** : (٣٧٠هـ / ٩٨٠م – ٤٢٨هـ / ١٠٣٨م) ، العلامة الشهير الفيلسوف ، أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا ، البلخيّ ، ثم البخاريّ ، ولد في أفشنة من أعمال بخارى ، وهو من أصل فارسيّ شيعيّ ، بدأ دراسته بحفظ القرآن ، والحساب على طريقة علماء الهنود ، كما درس الفقه والمنطق والطب وغيرها من العلوم . كان نادرة عصره في علمه ، وذكائه ، وتصانيفه ، وهوصاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق ، صنف كتاب "الشفاء " في الحكمة و " النجاة " ، و" الإشارات " ، وغير ذلك ، وله رسائل بديعة منها رسالة " حيّ بن يقظان " ، ورسالة " سلامان وأبسال " ، و " رسالة الطير " ، وغيرها . وتعد مؤلفاته محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين من ناحية ، وبين أفلاطون وأرسطو على طريقة الفارابيّ من ناحية أخري . ولمزيد من المعلومات حول حياته وآرائه و مؤلفاته يرجى الرجوع إلى :

- ابن خَلكّان (أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر) : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان ، تحقيق : إحسان عباس ، دار صادر ، المجلد الثانيّ، بيروت ، ب . ت ، ص ص ١٥٧ – ١٦٢ .
- عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة ، حياتهم وآراؤهم ، تقديم :المرحوم العلامة الشيخ : محمد جواد مغنية ، دار الفكر اللبنانيّ ، ط١، بيروت ، ١٩٨٧م ، ص ص ٢٨٨– ٣٢٠ .
- الذهبيّ (أبى عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز) : سير أعلام النبلاء ، ترتيب : حسان عبد المنان ، بيت الأفكار الدولية ، بيروت ، ٢٠٠٤م ، ج١ ، ص ص ١٤٧٩ –١٤٨١ .
- الخوانساريّ (الميرزا محمد باقر الموسوعيّ الأصبهانيّ) : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، الدار الإسلامية ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩١م ، ج٣ ، ص ص ١٥٩ –١٧٣ .
- Simon Blackburn : The Oxford Dictionary of philosophy , Oxford University Press , New York , First Published , 1994 , P . 32 .
- Majid Fakhry :. A History of Islamic Philosophy , Columbia University Press ,New York , Second edition , 1983 .

** صدر الدين الشيرازيّ Sadr al – Din Shirazi : " ٩٧٩هـ / ١٥٧١م – ١٠٥٠ هـ /١٦٤٠م " ، من أهل شيراز ، فارسيّ ، من القائلين بمذهب وحدة الوجود ، فهو " متكلم ، وفيلسوف ، وصوفيّ " وهو من أعظم فلاسفة الإسلام التيّ ظهرت في القرن الحادي عشر الهجريّ ، وأكبر حكيم إشراقيّ ، فقد أوضح الفلسفة الإشراقية ، وهاجم الفلسفة المشائية والرواقية ، وتزعم التيار الأفلاطونيّ في مدارس الشيعة . ولقد تلقى بعض العلوم الفلسفية على يد أستاذه الأمير داماد ، وله مصنفات عدة في موضوعات مختلفة ، وكلها تدل على سعة علمه ، ودقة بحثه مما جعله جديرًا بأن يعرف بأسم "ملا صدرًا " ، و " مولانا صدرًا" ، و " الأستاذ " ومن

ولقد خصصنا بالذكر ذلك البرهان – الإمكان والوجوب ؛ لأنه يُعَدَّ الدليل الأهم لديهما ، بل هو أصل كل البراهين لديهم .

١ – برهان الإمكان والوجوب عند ابن سينا :

يعد برهان ابن سينا في الإمكان والوجوب الدليل الحقيقيّ لديه ؛ إذ إنه يرد جميع الأدلة إلى ذلك الدليل الأنطولوجيّ ، وعن طريقه يثبت وجود المبدأ الأول [*] (الله تعالى) ؛ أي واجب الوجود بذاته ، وكما يعد ابن سينا أكثر استخدمًا لمفهوم الواجب والممكن .

مصنفاته الفلسفية : " الأسفار الأربعة في الحكمة " ، و " الشواهد الربوبية " ، و " المبدأ و المعاد " ، و " مفاتيح الغيب " ، و " المشاعر " ، و " رسالة القضاء = والقدر " ، و " رسالة اتصاف الماهية بالوجود " ، و " رسالة أكسير العارفين " ، وله مصنفات أخرى مثل : " أسرار الآيات " ... وهكذا . ولمزيد من المعلومات حول حياته وآرائه ومؤلفاته يرجى الرجوع إلى :

– الزركليّ (خير الدين) : الأعلام " تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين " ، ، دار العلم للملايين ، ط١٥ ، بيروت ، ٢٠٠٢م ، ج٥ ، ص ٣٠٣ .

– كحالة (عمر رضا) : معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية ، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٣م ، ج١، ص ٨٣٧ .

– الخوانساريّ (الميرزا محمد باقر الموسوعيّ الأصبهانيّ) : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، ج٤ ، مصدر سابق ، ص ص ١١٧ – ١١٩ .

– عبد الله نعمة (الشيخ العلامة) : فلاسفة الشيعة ، حياتهم وآراؤهم ، مصدر سابق ، ص ص ٣٨٦– ٤١١ .

- Nasr , Seyyed Hossein : Islamic Studies " Essays on Law and Society The Sciences and Philosophy and Sufism Systeco Press , First Published , Beirut , 1967 , P. P 113-116 .

* المبدأ : هو مصدر الوجود أو الفعل أي العلة الأولى أو العنصر الأول ، أما ما يسمى بالمبدأ الأول فهو مصطلح فلسفيّ ظهر في العصور القديمة والوسطى ، وفي العصور القديمة عند الفلاسفة ماقبل سقراط **Pre-Socratics** كانوا يطلقون الأول للدلالة على المبدأ ، أو العنصرالأول ، أما عند فلاسفة الإسلام فقد أطلق مصطلح المبدأ الأول ؛ للدلالة على الله – عز وجل– . انظر : إبراهيم مدكور (تصدير) : المعجم الفلسفيّ : معجم اللغة العربية ، الهيئة العامة للشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص ١٦٧ ، وأيضًا : موسوعة الفلسفة الإسلامية ، إشراف وتقديم . محمود حمديّ زقزوق ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ٢٠١٠ م ، ص ص٨٨٣ – ٨٨٤ .

وهناك عدة من الأسس أو الأفكار التي تعد أصول البرهان السينويّ :

أولًا – التقسيم الثنائيّ للوجود ، يقسم ابن سينا الوجود إلى قسمين أساسيين ، واجب الوجود بذاته ، وممكن الوجود بذاته ؛ فكل موجود من حيث ذاته ، ومن غير النظر إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه . وإما لا يكون ، فإن وجب ؛ فهو الحق بذاته هو القيوم . وإن لم يجب ، فلا يجوز أن يقال عليه : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودًا ؛ إذ إن الممتنع إذا ارتبط بشرط عدم علته ، أصبح ممتنعًا ، وإذا عُدَّ شرط وجود علته ، أصبح واجبًا ، أما إذا كان لايشترط فيه حصول علة أو عدمها ؛ فذلك هو أمر ثالث ، يسمى بالإمكان وهو ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع [1] .

ثانيًا – امتناع تسلسل العلل إلى مالانهاية ، يرى ابن سينا أن كل مجموعة من الأشياء ، يكون كل واحد منهما معلولًا ، فإما يحتاج إلى علة ، وإما لا يحتاج إلى علة ، فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام : أما أن يكون كل الأفراد هم العلة ، وذلك يستحيل ؛ لأن الشيء لا يكون علة نفسه ، وإما أن يكون بعض الأفراد علة وذلك أيضًا يستحيل فكيف وكل واحد منهم معلول ، فليس هناك أفراد أفضل من غيرها ، وأما القسم الثالث ، وذلك يراه ابن سينا أرجح الأقسام ؛ أي أن يكون علة الأشياء شيئًا خارجًا [2] .

ثالثًا – واجب الوجود لا ماهية له ، يُعَّد ابن سينا إن الأول لا ماهية له غير الأنية ؛ لذلك يرفض أن يكون لواجب الوجود ماهية له يلزمها وجوب الوجود ؛ إذ إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود[3] .

---

[1] – ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، شرح : نصير الدين الطوسي ، تحقيق : د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط٢ ، القاهرة ، ج٣ ، ص ١٩ .

[2] – عبد الرحمن بدويّ : الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ، دار المعارف ، تونس ، ١٩٩٣م ، ص ص ٣٠ ، ٣١ ، ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٣ ، مصدر سابق ، ص ص ٢٣، ٢٤ ، النجاة في المنطق والإلهيات ، تحقيق نصوصه : عبد الرحمن عميرة ، دار الجبل ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٢ م ، ج٢ ، ص ص ٨٩ ، ٩٠ ، وأيضًا : المبدأ والمعاد ، تحقيق : عبد الله النوراني ، مؤسسة مطالعات إسلاميّ ، مركز فروش ، طهران ، ١٣٦٣هـ ، ص ص٢٢ ، ٢٣ .

[3] – ابن سينا : الإلهيات من كتاب الشفاء ، تحقيق . أية الله حسن زاده الآملي ، مؤسسة بوستان ، طهران ، ط٢ ، ٢٠٠٧م ، ص ٣٦٨ .

وأخيرًا – نقد دليل الحركة ، يرفض ابن سينا إثبات وجود الله (واجب الوجود) عن طريق الحركة ، كما قال بها أرسطو ، وذلك كما سبق أن ذكرنا رفضه لطريق العلية ، وتسلسل العلل إلى ما لا نهاية ، فالأول لا سبب له ولا علة له ، فهو العلة الأولى ، ولا برهان عليه ، فهو كمال محض ، كما يرى إثبات وجود الله عن طريق وجوده هو أشرف البراهين وأوثقها في إثبات وجوده تعالى [١] .

ويوضح ابن سينا ثلاث طرق للبرهنة على وجود الله ، الأول – هو طريق المتكلمين الذين يستدلون عن طريق حدوث الأجسام على وجود الله ، والنظر في أحوال الخليقة لمعرفة صفاته – تعالى – ، والثانيّ – هو طريق الحكماء الطبيعيين الذين يستدلون بوجود الحركة ؛ إذ إن كل متحرك له محرك ، ولاستحالة التسلسل إلى ما لانهاية ، فلا بد من التوقف على المحرك الأول الذي لا يتحرك ، أما الطريق الثالث – هو طريق الفلاسفة الإلهيين ، وهم يستدلون على وجود الله عن طريق النظر إلى الوجود ، وقسمته إلى الواجب والممكن ، وإثبات واجب الوجود " الله تعالى " ، ثم يستدلون لصفاته على أفعاله [٢] .

وينقد ابن سينا دليل المتكلمين على وجود الله ؛ إذ إنه يقوم على التفرقة بين الحدوث والقديم ، مقابل الممكن والواجب ، فالحدوث يعني أن هناك شيئًا لم يكن موجودًا ثم وجد ، وهذا يؤدي إلى التعطيل في وجود الله ، وأفعاله ، والتغير في ذات الله ، والتغير دليل نقص ، ولكن ابن سينا لكي يتفادى هذا الإشكال قال بفكرة الواجب والممكن [٣] .

لذلك يُعد طريق ابن سينا مخالفًا لطريق المتكلمين ، فالمتكلمون ينتقلون من المعلول إلى العلة ؛ أي عن طريق النظر في الكون والموجودات للوصول إلى إثبات وجود الله ، أما ابن سينا فإنه يفضل طريق أخر وهو الانتقال من العلة إلى المعلول ؛ أي الانتقال من إثبات وجود الله (واجب الوجود) إلى إثبات المخلوقات ، ويسمى طريق المتكلمين الطريق الصاعد الذي يستخدم فيه منهج الاستقراء Induction [*] ، أما طريق ابن سينا فهو الطريق النازل أو الهابط ويستخدم فيه الاستنتاج Reasoning [**] [١] .

---

١ – ابن سينا : المبدأ والمعاد ، مصدر سابق ص ص ٣٣ ، ٣٤ .

٢ – شرح نصير الدين الطوسيّ ، على الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص ٦٢ .

٣ – فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية ، ص ص ٤٩ ، ٥٠ ،

* الاستقراء **Induction** : هو تتبع جزيئات الشيء ، وهو الاستدلال من الجزيئات ؛ لإثبات الحكم الكليّ . (انظر : عبد المنعم الحفني : المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، ط٣ ، القاهرة ، ٢٠٠٠ م ، ص ٥٧.

** الاستنتاج **Reasoning** : هو استخراج النتائج من مقدماتها (انظر : المرجع السابق ، ص ٥٨ .)

فإثبات وجود الله لا يحتاج التأمل والنظر إلى المخلوقات للبرهنة على وجود الله ؛ فالطريق الأحق هو النظر إلى الوجود من حيث وجوده ، ثم الاستشهاد بعد ذلك على وجود آثاره . فيقول ابن سينا : " ... تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته إلى تأمل لغير الوجود نفسه ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلًا عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف ؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث وجوده ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود ... " [٢] .

ويستشهد على ذلك بالآية الكريمة : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [٣] وقوله : ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [٤] ، والآية الأولى تدل على حكم القوم ؛ أي المتكلمين الذين يستدلون بآيات الأفاق والأنفس على وجود الحق تعالى . والآية الثانية وهي تدل على حكم الصديقين الذين يستشهدون به تعالى لا عليه ، وذلك الطريق الأحق والأشرف عند ابن سينا في الاستدلال [*] على وجود الله [٥] .

وهنا يثبت ابن سينا وجود الله ؛ أي واجب الوجود وهو ما يسمى المبدأ الأول ؛ فالمبدأ الأول هو المؤثر في جميع الموجودات ، وإن إحاطة علمه بالأشياء هي سبب وجودها ؛ إذ لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء [٦] .

---

١ – محمود ماض : في فلسفة ابن سينا " تحليل ونقد " ، دار الدعوة ، ط١، الإسكندرية ، ١٩٩٧م ، ص١٥ ، وأيضًا : ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص ٦٢ .

٢ – ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٢، مصدر سابق ، ص ٦٠ .

٣ – سورة فصلت : الآية ٥٣ .

٤ – سورة فصلت : الآية ٥٣ .

* الاستدلال : هو عملية منطقية تنقلنا من قضية نعدها حقيقة إلي قضية أخرى بواسطة نظام قواعد يجعل من القضية الثانية حقيقة هي الأخرى ، ويعد هذا المفهوم أقل دقة من مفهوم الاستنتاج الذي ينطلق من العام إلي الخاص ، أو من مفهوم الاستقراء الذي ينطلق من الخاص إلي العام . انظر : ديدية جوليا : قاموس الفلسفة ، نقله عن العربية فرانسوا أيوب ، إيلي نجم ، ميشال أبي فاضل ، مكتبة أنطون ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٢ م ، ص ٣١ .

٥ – ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص ص ٦٠ ، ٦١ .

٦ – جيرار جهاميّ : موسوعة مصطلحات ابن سينا " الشيخ الرئيس " ، مكتبة لبنان ، ناشرون ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٤م ، ص ١٠١٦ .

٢- برهان الإمكان والوجوب عند صدر الدين الشيرازيّ :

يرى الشيرازيّ أن وجود الله أمر فطريّ لا برهان عليه ، أوبيان ، فإن العبد عند الوقوع في الإهوال وصعاب الأحوال يتوكل بحسب الفطرة على الله تعالى ، ويتوجه توجهًا غريزيًا إلى مسبب الأسباب ومسهل الأمور الصعاب ، وإن لم يتفطن لذاك ، ولذلك ترى أكثر العرفاء مستدلين على إثبات وجوده وتدبيره المخلوقات بالحالة المشاهدة عند الوقوع في الأمور الهائلة ، كالغرق والحرق ... وهكذا [١] .

ويستشهد الشيرازيّ من القرآن والسنة ما يبين لنا أن معرفة الحق الأول ضرورية وليست في حاجة إلى برهان ، فهي معرفة فطرية لدى كل شخص [٢] ، وقوله – تعالى – :﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[٣] ، وقوله :﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾[٤] ، وقوله : ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴾[٥] ، وفى الحديث : عن أبي هريرة – رضي الله عنه – أنه كان يقول : قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : (ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء) [٦] .

---

١ – صدر الدين الشيرازيّ : المظاهر الإلهية ، تحقيق . جلال الدين الآشتيانيّ ، مؤسسة بوستان ، ط٣ ، ١٤٢٩هـ ، ص ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، المبدأ والمعاد والحكمة المتعالية ، إشراف الأستاذ سيد محمد خامنه إى ، تحقيق وتقديم . د محمد ذبيجيّ ، ود جعفر شاه نظريّ ، منشورات الجمل ، بيروت ، بغداد ، ٢٠١١م ، ص ٣٠ .

٢ – صدر الدين الشيرازيّ : مفاتيح الغيب، مع تعليقات عليّ النوريّ ، تقديم : محمد خواجويّ ، مؤسسة التاريخ العربيّ ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٩م ، ج١ ، ص٣٢٠ .

٣ – سورة الروم : الآية –٣٠ .

٤ – سورة التين : الآية –٤ .

٥ – سورة التين : الآية –٥ .

٦ – النيسابوري (أبو الحسن مسلم بن الحجاج) : صحيح مسلم ، تحقيق : أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي ، دار طيبة ، ، ط١ ، الرياض ، ٢٠٠٦ م ، ص١٢٢٦ ، رقم الحديث ٢٦٥٨ .

وتدل كل هذه الأدلة النقلية على أن فطرة الله أصل كل الفطر ، ومبدأ كل الغرائز ؛ فهي نور الإسلام . وصفاؤه المتره عن كل نقص أو قصور، فلقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم ؛ أي أنه كان في صفاء لا تخالطه أية ذنوب أو معاصي أو عيوب ، ثم ارتبط بالقوى البدنية[١] .

ومن أهم الأصول التي يقوم عليها البرهان الوجوديّ : بداهة مفهوم الوجود ، أصالة الوجود واعتبارية الماهية ، الكثرة في عين الوحدة ، وأخيرًا الإمكان الفقريّ أو الفقر الوجوديّ .

يؤكد الشيرازيّ على بداهة مفهوم الوجود ، كما يرى أن الذين حاولوا أن يضعوا تعريفًا له قد أخطاؤا ، وما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه [٢] . فالوجود عنده لا يمكن تعريفه ؛ لأنه بسيط ، وأمر بدهيّ ، فلا يوجد شيء أعرف منه ، وكما لا يمكن تصوره ؛ لأن تصور الشيء عبارة عن حصول معناه ، أي انتقاله من حد العين والتحقيق إلى حد الذهن . وذلك لا يصح على الوجود ، فهو في ذاته ، وليس بجوهر ولا عرض ؛ فالوجود متشخص بنفسه ، ومتحصل بذاته [٣] .

ويؤكد صدر الدين الشيرازيّ على أصالة الوجود بوصفه أمرًا حقيقيًا واقعيًا ، فيقول : " ... لا تظن أن الوجود أمر اعتباريّ – كما توهمه المحجوبون عن شهوده – بل هو أمر متحقق في الأعيان ؛ لأنه أحق الأشياء بالتحقق ، ولأن غيره يكون متحققًا وكائنًا في الأعيان أو في الأذهان ، فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته ، فكيف يكون أمرًا اعتباريًا ... " [٤] .

---

١ – صدر الدين الشيرازيّ : مفاتيح الغيب ، ج١ ، مصدر سابق ، ص ٣٢٠ .

٢ – كمال عبد الكريم حسين الشبليّ : أصالة الوجود عند الشيرازيّ من الفكر الماهويّ إلى الفكر الوجوديّ ، تقديم : د . صلاح الجابريّ ، دارصفحات ، ط١، سورية ، ٢٠٠٨م ، ص ٨٦ .

٣ – صدر الدين الشيرازيّ : المظاهرالإلهية ، مصدر سابق ، ص ص ٧٢ ، ٧٣ ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ، تعليق وتصحيح ومقدمة : سيد جلال الدين أشتياني ، حواشي : ملا هادي سبزواري ، المركز الجامعي للنشر ، إيران ، ١٩٧١م . ، ص٢٦ ، وأيضًا : المبدأوالمعاد في الحكمة المتعالية ، ص ص ١٦ ، ١٧ . وأيضًا : كتاب المشاعر يلي الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية لفخر الدين الرازيّ ، ضبط وتحقيق : خالد عبد الكريم الطرزي ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٢م ، ص ١٠٥ .

٤ – صدر الدين الشيرازيّ ، المظاهر الإلهية ، مصدر سابق ، ص ٧٢ ، وأيضًا صدر الدين الشيرازيّ ، مفاتيح الغيب ، ج١ ، مصدر سابق ، ص ٣٩٩ .

يرى الشيرازيّ أن كل الموجودات ماعدا الله – تعالى – ، لا استقلال لها في الوجود ، فهي مفتقرة في وجودها إلى الوجود المطلق ، " الله " ، وقوله – تعالى – : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ [1] فالآية تعني أن : أنتم أيها الناس نفس الفقر ، أي أن وجود ذاتكم ليس إلا الفقر ، وذلك ما يطلق عليه الشيرازيّ الإمكان الفقريّ [*] [2] .

فيرى الشيرازيّ أن جميع الممكنات في مراتب ناقصة ، قاصرة عن بلوغ الكمال الأتم الواجبيّ ، وذلك لمخالطة وجودها للشوائب الضعيفة ، والأعدام ، والظلمات ، والشرور ، ولبعدها عن النور الإلهيّ ، كما أنها تتفاوت في مراتب أبعد عن الحق الأول ، ولما كان الشيرازيّ يرى أن الإمكان أو الفقر هو البعد عن منبع الوجوب ، أما الغني فهو القرب من منبع الوجوب ، والإمكان يمثل الإنفصال أو عدم التعلق ، والوجوب يمثل جهة الارتباط والاتصال ، ومناط الجمعية والانتظام [3] .

ولما كان الباري – تعالى – يمثل المبدأ الأول ، ولا يكون هناك أول قبله ، وهو الآخر فلا أخر بعده ، فهو كل بالفعل ، وليس بالقوة ، كما أنه يمثل الخير المحض ، والكمال التام بلا أي نقص ، ولما كان الغني هو المقابل للممكن الفقير في وجوده ، ويعد الإمكان الفقريّ من الأصول التي يقوم عليها البرهان عند الشيرازيّ .

ويتمثل عمق النقد الذي وجهه الشيرازيّ إلى ابن سينا في التمييز الدقيق بين قسمي الوجود : الانتزاعيّ الذهنيّ ، والحقيقيّ العينيّ ، وهذا النقد الذي استطاع أن يعيد النظر إلى الدليل الوجوديّ في

---

[1] – سورة فاطر : الآية– ١٥ .

[*] ويقصد الشيرازيّ بالإمكان الفقريّ هو الموجود العينيّ المشخص المفتقر إلى غيره في الحصول على وجوده ، أي الذي يفتقر إلى ما هو أغنى وأكمل منه ، ويكون المبدأ الغني بالذات هو الله واجب الوجود ، إذن يختص مصطلح الإمكان الوجوديّ بالموجودات التي هي عين المعلولية أو عين الإحتياج . (انظر : جميلة محيّ الدين البشتيّ ، صدر الدين الشيرازيّ وموقفه النقديّ من المذاهب الكلامية ، دار العلوم العربية ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٨ م ص ٩٦) .

[2] – جميلة محيّ الدين البشتيّ ، صدر الدين الشيرازيّ وموقفه النقديّ من المذاهب الكلامية ، ص ص ٩٥ ، ٩٦.

[3] – صدر الدين الشيرازيّ ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة ، تصحيح وتعليق . أية الله حسن حسن زاده الآمليّ ، طهران ، مؤسسة الطباعة والنشر ، ط٤ ، وزارة الثقافة ، ١٣٨٦هـ ، ج١ ، ص ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ .

الفلسفة الإسلامية [1] . ولما كان برهان الشيرازيّ ، هو البرهان المتعاليّ الذي يركز على حقيقة الوجود ، وليس على مفهوم الوجود ، رأى الشيرازيّ أن البرهان السينويّ لم يحقق الغرض المطلوب ، فاعتماد دليل ابن سينا على فكرة الإمكان لا تؤدي إلى إثبات الواجب ؛ إذ إن الممكن محال أن يحصل على وجوده من نفسه .

ثالثًا – مسألة المعاد بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازيّ :

١– معاد النفس الروحانيّ عند ابن سينا " بقاء النفس بعد فناء البدن " :

يسلك ابن سينا في برهنته على خلود النفس طرقًا شتى ؛ إذ إنه يقرر أنها خالدة وسرمدية كما أنها في الوقت نفسه مخلوقة حادثة لا توجد إلا عند وجود البدن وأية حدوثها أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا بواسطة الجسم . وهذه البرهنة تتماشى مع المبادئ الأرسطية ، فإن النفس وهي صورة لا يمكن أن تسبق الجسم الذي هو مادتها ، كما أن قوله بحدوث النفس يتفق مع التعاليم الدينية ؛ إذ إن الملليين يرون أن لا قديم إلا الله ، ويقولون بخلود النفس وبقائها تحقيقًا لمعنى الحساب والمسؤلية ، وفي جانب آخر يذهب إلى أن النفوس وهي صور ، إنما تصدر عن العقل الفعّال واهب الصور جميعًا ، يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها [2] .

أ– برهان الانفصال : يثبت ابن سينا أن النفس لا تموت بموت البدن ، وبما أن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعًا من التعلق ، ويوضح ابن سينا ثلاثة أنواع للتعلق : الأول هو أن يكون تعلقه به تعلقَ المكافئ في الوجود ، والثاني أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، والثالث أن يكون تعقله به تعلقَ المتقدم له في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان [3]. ولذلك يبطل ابن سينا أيّ نوع من أنواع تعلق النفس بالبدن فينفي التعلق المكافئ ؛ لأن النفس أمر

---

[1] – كمال عبد الكريم حسين الشبليّ : أصالة الوجود عند الشيرازيّ من الفكر الماهويّ إلى الفكر الوجوديّ ، مرجع سابق ، ص ١٤٠ .

[2] – إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف ، ط٣ ، الإسكندرية ، ١٩٨٣ م ، ج١ ، ص ص ١٨٠، ١٨١ .

[3] – ابن سينا : ابن سينا : أحوال النفس ، رسالة في النفس ، وبقائها ، ومعادها ، تحقيق : أحمد فؤاد الأهواني ، دار بيبليون ، باريس ، ٢٠٠٨ م ، ص ٩٩ ، وأيضًا : النجاة في المنطق والإلهيات ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص ٣٥ .

ذاتيّ أما الجسم أمرًا عرضيّ . فيفني الجسم ولكن النفس لا تفسد ؛ لأنها أمر ذاتيّ ، وكذلك التعلق المتأخر في الوجود فهو أمر محال . فالبدن ليس علة للنفس إلا بالعرض ، وأخيرًا يبطل التعلق بحسب المتقدم في الوجود ، فلا يجوز للبدن التقدم على النفس وَفْقَ الزمان أو الذات ، إذن تنفصل الصلة بين النفس والبدن عند موت الإنسان ، وتبقى النفس لا تموت .

ب – برهان البساطة : إن كل شيء من شأنه أن يفسد ، بما أن فيه قوة فساد ، كما يوجد فيه فعل بقاء ، ويرى ابن سينا أن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة القائمة في الأشياء . يجوز أن تجتمع فيهما قوة فساد وفعل بقاء ؛ لكنه يرى أن النفس جوهر روحانيّ بسيط مطلق ، ولم ينقسم إلى مادة وصورة ، ومن ثم لا يجوز أن يجتمع فيه هذان الأمران ، إذن فالنفس تبقى بعد فناء البدن [١]

ويوضح ابن سينا طريقين للمعاد : الأول هو طريق الشرع ولا سبيل لإثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة الحقة وهو خاص ببعث البدن وخيرات أو شرورًا ذلك البدن ، وذلك الأمر لا يحتاج إلى توضيح فقد اتضح تمامًا عن طريق الشريعة الحقة في معرفة حال السعادة والشقاوة للبدن ، أما الطريق الثانيّ يدرك عن طريق العقل والاستنباط والبرهان ، وكذلك أيضًا صدقته الشريعة والنبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان للأنفس [٢] .

ويشير ابن سينا إلى موقف الحكماء الإلهيين في مسألة المعاد ؛ إذ إن رغبتهم في معرفة السعادة الروحانية أعظم من رغبتهم في معرفة السعادة البدنية ، بل إنهم كانوا لا يلتفتون إلى تلك السعادة البدنية ، بل يعدون السعادة الروحانية هي مقاربة للحق الأول ، أما السعادة البدنية هي أمر واضح معروف في الشرع [٣] .

ويذهب ابن سينا إلى أن الإنسان ليس إنسانًا بمادته ، بل بصورته الموجودة بمادته ، ومن ثم تصبح الأفعال الإنسانية الصادرة عنه لوجود صورته في مادته ، ويفترض هنا ابن سينا أنه إذا بطلت صورة ذلك الإنسان عن مادته ، وعادت مادته إلى التراب أو إلى شيء أخر من العناصر ، ومن ثم قد

---

[١] – ابن سينا : أحوال النفس ، رسالة في " النفس وبقائها ومعادها " ، مصدر سابق ، ص ص ١٠٣ ــ ١٠٤ .

[٢] – ابن سينا : النجاة في المنطق والإلهيات ، ج ٢ ، مصدر سابق ، ص ص ١٥١ ــ ١٥٢ . وأيضًا : الإلهيات من كتاب الشفاء ، مصدر سابق ، ص ص ٤٦١ ــ ٤٦٢ .

[٣] – المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ١٥٢. وأيضًا : الإلهيات من كتاب الشفاء ، ص ٤٦٢ .

بطل ذلك الإنسان بعينه ، وإذا خلقت في تلك المادة صورة إنسانية جديدة ، فيكون ذلك إنسانًا آخر ، لا الإنسان الأول ؛ إذ إن الباقي من هذا الثانيّ مادته لا صورته ، ومن ثم لا يكون له أيّ ثواب أو عقاب بمادته ، وإنما يحاسب بصورته ، أيّ بأنه إنسان ، لا بأنه تراب [١] .

يعد ابن سينا أن أبعد الأقاويل إلى الصواب هو القول إن المعاد للبدن وحده ، أما أعدل الأقاويل هو أن يكون المعاد للنفس ، فمن جعل الروح باقية ، فله أن يجعل تلك الروح هي مصرف الثواب والعقاب الحقيقيين ؛ فتكون الروح باقية بذاتها وليس بتجدد البدن عليها [٢] .

٢- المعاد الجسمانيّ عند صدر الدين الشيرازيّ :

يقسم الشيرازيّ الأقوال في أمر المعاد إلى فريقين ، الأول : المثبتون لأمر المعاد وهم من الفلاسفة وأهل الشريعة ، والثاني : هم المنكرون لأمر المعاد .

والمثبتون لأمر المعاد ، يتفقون في إثبات المعاد ، ولكنهم يختلفون في كيفيته ، فذهب جمهور المتكلمين ، وعامة الفقهاء إلى إثبات المعاد الجسمانيّ فقط دون الروحانيّ ؛ إذ إنهم يذهبون إلى أن الروح جرم لطيف يسير في البدن ، أما جمهور الفلاسفة يذهبون إلى أن المعاد روحاني فقط ، وهناك فريق ثالث وهم الحكماء المتألهون الذين ينسب إليهم صدر الدين الشيرازيّ ومشايخ العرفاء فيذهبون إلى القول بالمعادين الروحانيّ والجسمانيّ معًا [٣] .

فيذهب الشيرازيّ إلى أن المعاد هو بعينه بدن الإنسان المشخص الذي مات بأجزائه بعينها ، لامثله ، ومن أنكر هذا الأمر فقد أنكر الشريعة ، وكل منكر للشريعة كافر عقلاً وشرعًا ، ومن أقر عودة مثل البدن الأول بأجزاء أخرى ، فقد أنكر حقيقة المعاد ، ولزومه إنكار الكثير من النصوص القرآنية [٤] .

---

١ – ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ، ضبط وتعليق : سليمان دنيا ، دار الفكر العربي ، ط١، القاهرة ، ١٩٤٩م ، ص ص ٥١ ــ ٥٢ .

٢ – ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد للشيخ الرئيس ، مصدر سابق ، ص ٥٢ .

٣ – صدر الدين الشيرازيّ : المظاهر الإلهية ، مصدر سابق ، ص ١٢٥ ، المبدأ والمعاد في الحكمة المتعالية ، مصدر سابق ، ص ٤٣٢ ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ، مصدر سابق ، ص ص ٢٦٩-٢٧٠ ، وأيضًا : مفاتيح الغيب ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص ص ٦٩٠-٦٩١ .

٤ – صدر الدين الشيرازيّ : المبدأ والمعاد في الحكمة المتعاية ، مصدر سابق ، ص ٤٣٤ . وكذلك : الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ، مصدر سابق ، ص ٢٦٦ . والمظاهر الإلهية ، مصدر سابق ، ص ١٢٥ .

وينقد الشيرازيّ ما ذهب إليه الغزاليّ في بعض مواضع من كتبه ؛ إذ يعد الغزاليّ المعاد الجسمانيّ هو أن يتعلق المفارق عن بدن ببدن آخر ، واستنكر عود أجزاء البدن الأول ، وقال : " إن زيدًا الشيخ هو بعينه الذي كان شابًا ، وهو بعينه الذي كان طفلاً وجنينًا صغيرًا في بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء ، ففي الحشر أيضًا كذلك " ، إلا أن الشيرازيّ يؤكد أن المعاد هو عود البدن بعينه وشخصه ، كما يدل عليه الشرع الصحيح من غير تأويل أو تعطيل [1] . ولذلك يختلف الشيرازيّ عن الغزاليّ في المقصود بالمعاد الجسمانيّ ؛ إذ يقصد الشيرازيّ أن المعاد هو كون البدن بعينه وشخصه ، من دون أيّ بدن أخر عنصريّ ، كما أشار إلى ذلك الغزاليّ .

ويذهب الشيرازيّ إلى أنه إذا كانت أعضاء البدن بعد الموت كائنة فاسدة وروحه هي الباقية ، فإن تلك الأعضاء تكون في أوائل النشأة ضعيفة الوجود وبالقوة شبيهة بالعدم ، حتى تخرج من القوة إلى الفعل ، ويشتد وجود الروح ؛ حتى تستكمل وتقوى على التدريج ، وهكذا يضعف البدن ويهرم وتكل جميع القوى والآلآت حتى يفنى البدن ويموت ، وقوله : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ [2] . وتبقى الروح راجعة إلى ربها ، ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾ [3] . وذلك ينطبق على جملة العالم ، فإن السماوات والأرض وما بينهما دائمًا في التبدل والانتقال من القوة إلى الفعل على التدريج في مدة عمره الطبيعيّ ، وترجع في تلك المدة جميع النسب والأوضاع إلى ما كانت عليه ، وقوله :﴿ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ ﴾ [4] ، وقوله : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ [5] ؛ ولذلك إذا انقضت المدة ، برزت إلى عالم الآخرة حقيقة الدنيا ، وخرج من القوة إلى الفعل جميع ما هو موجود في القبور من الأجسام ، ومخزون في صدور

---

[1] – صدر الدين الشيرازيّ : المظاهر الإلهية ، مصدر سابق ، ص ١٣١ . وأيضًا: المبدأ والمعاد في الحكمة المتعالية ، مصدر سابق ، ص ٤٦٢ . والشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية ، ص ٢٧٤ .

[2] – سورة آل عمران – الآية ١٨٥

[3] – سورة الفجر : الآية ٢٧ ــ ٢٨ .

[4] – سورة الطارق : الآية –١١ .

[5] – سورة المعارج : الآية – ٤ .

النفس ، وخزائن الأرواح . [1] و قوله : ﴿ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴾ [2] .

ويذهب إلى أن الشخص الآدميّ إذا جاء له الموت ، وخرجت روحه من البدن قامت قيامته ، ويفسر لنا الشيرازيّ كيفية قيامة الشخص ؛ إذ إنه عند ذلك تنفطر سماؤه ، أي دماغه ، وتنتشر كواكبه ، أيّ قواه المدركة ، وتنكدر نجومه أي حواسه ، وتكور شمسه أي قلبه ومنبع أنوار قواه وحرارته الغريزية ، تتزلزل أرضه أيّ بدنه ، وُدّكت جبله أي عظامه ، وحشرت وحوشه أي قواه المحركة ، وذلك قياسًا لجملة العالم الجسمانيّ [3] .

يثبت الشيرازيّ أن المعاد جسمانيّ وروحانيّ معًا ، وليس للأبدان فقط ، أو للأرواح فقط ، فمعاد أيّ شخص يكون بعينه ؛ أي نفسًا وبدنًا . وأن تغيرت خصوصيات البدن من الشكل أو الوضع فذلك لا يغير من طبيعة البدن ، حتى أنك إذا رأيت شخصًا في وقت سابق ، ثم رأيته بعد مدة ، وقد تبدلت أحكام جسميته ، فذلك هو الإنسان . فإن تشخص كل بدن إنما هو ببقاء نفسه مع مادتها [4] .

نتائج البحث :

حاولنا في أثناء هذه البحث أن نعالج الفروض ، أو التساؤلات التي طرحناها في مقدمتها والتي تجسدت بصورة رئيسه حول : مفهوم المبدأ والمعاد بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازيّ " دراسة تحليلية نقدية مقارنة " ويمكن أن نستخلص من هذه الدراسة بعض النتائج المهمة ، وهي على النحو الآتي :

(١) : يعد المبدأ عند الفلاسفة المسلمين هو الله – تعالى – ، الذي يطلق عليه المبدأ الإول ، أو السبب الأول ؛ لوجود جميع الموجودات ، فهو المبدع الخالق ، وذلك ما أكده كل من ابن سينا وصدر الدين الشيرازيّ .

---

[1] – صدر الدين الشيرازيّ : المظاهر الإلهية ، مصدر سابق ، ص ص ١٣٢ –١٣٣ .

[2] – سورة النبأ : الآية – ٣٨ .

[3] – صدر الدين الشيرازيّ : المظاهر الإلهية ، مصدر سابق ، ص ص ١٣٣ –١٣٤ .

[4] – المصدر السابق ، ص ١٢٦ ، مفاتيح الغيب ، ج٢ ، ص ٦٨٥ ، المبدأ والمعاد في الحكمة المتعالية ، ص٤٣٤ ، وأيضًا : الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ، ص ٢٦٦ .

(٢) : يتمثل إثبات وجود الله بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازيّ عن طريق برهان الإمكان والوجوب الذي كان لديهم أصل كل البراهين ، ويعد الفارابيّ البداءة الأولية لبرهان الإمكان والوجوب ، إلا أن ابن سينا قدم الصورة المفصلة لبرهان الإمكان والوجوب في تاريخ الفلسفة الإسلامية ؛ إذ إنه الأكثر استخدامًا لمصطلح الإمكان والوجوب ، بينما نجد أن البرهان الوجوديّ " الإمكان والوجوب " لدى صدر الدين الشيرازيّ ، أُبتُكِر في الفلسفة الإسلامية فهو يمثل الحكمة المتعالية ، فيختلف عن ابن سينا ؛ إذ إنه ركز على حقيقة الوجود ، وليس على مفهوم الوجود ، مثل ما جاء عند ابن سينا وذلك كأن موضع انتقاد الشيرازيّ لابن سينا وَيُعَدُّ البرهان السينويّ أقرب إلى برهان الصديقين ، وليس ببرهان الصديقين ، أما الشيرازيّ فلقد أخذ ببرهان الصديقين ، فكانت طريقته لإثبات وجود الله تشبه طريقة الأنبياء ولذلك فقد أبدع جديدًا عما سبقه .

(٣) : اختلف كل منهم في موقفهم في بمسألة المعاد ، فعلى الرغم من أنهم أكدوا خلود النفس ، وعَدُّوَها باقية بعد الموت ولا يمكن فناؤها ، فإنهم اختلفوا في نوع المعاد . فقد انكر ابن سينا المعاد الجسمانيّ ، وأكد على المعاد النفسانيّ أو الروحانيّ للنفس فقط ؛ مما عَرَّضه لعدة من انتقادات رجال الدين والفلاسفة .

(٤) : يمثل صدر الدين الشيرازيّ إبداعًا جديدًا لحل إشكالية المعاد ، فيمثل قوله بالمعاد الجسمانيّ والروحانيّ معًا ؛ مما يجعل طريقته أشبه بطريقة أهل الله أي الراسخين في العلم ، فقد كان بحثه في المعاد يمثل أهمية كبرى في الفكر الإسلاميّ . ويتضح لنا في هذه المسألة – المبدأ والمعاد – إن صدر الدين الشيرازيّ قد قدم حلولًا لجميع مسائل الفلسفة الإسلامية التي لم يستطع من سبقه أن يحلها .

المصادر والمراجع :

١– إبراهيم مدكور (تصدير) : المعجم الفلسفيّ : معجم اللغة العربية ، الهيئة العامة للشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٩٨٣م .

٢– إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف ، ط٣ ، الإسكندرية ، ١٩٨٣م ، ج١ .

٣– ابن خَلكّان (أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر) : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان ، تحقيق : إحسان عباس ، دار صادر ، المجلد الثانيّ، بيروت ، ب . ت .

٤- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، شرح : نصير الدين الطوسي ، تحقيق : د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط٢ ، القاهرة ، ج٣ .

٥- ابن سينا : الإلهيات من كتاب الشفاء ، تحقيق . أية الله حسن حسن زاده الآملي ، مؤسسة بوستان ، طهران ، ط٢ ، ٢٠٠٧ م .

٦- ابن سينا : المبدأ والمعاد ، تحقيق : عبد الله النوراني ، مؤسسة مطالعات إسلاميّ ، مركز فروش ، طهران ، ١٣٦٣هـ .

٧- ابن سينا : النجاة في المنطق والإلهيات ، تحقيق نصوصه : عبد الرحمن عميرة ، دار الجبل ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٢ م ، ج٢ .

٨- جميلة محيّ الدين البشتيّ ، صدر الدين الشيرازيّ وموقفه النقديّ من المذاهب الكلامية ، دار العلوم العربية ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٨ م .

٩- جيرار جهاميّ : موسوعة مصطلحات ابن سينا " الشيخ الرئيس " ، مكتبة لبنان ، ناشرون ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٤م .

١٠- الخوانساريّ (الميرزا محمد باقر الموسوعيّ الأصبهانيّ) : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، ج٣ ، الدار الإسلامية ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩١م .

١١- الذهبيّ (أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز) : سير أعلام النبلاء ، ترتيب : حسان عبد المنان ، بيت الأفكار الدولية ، بيروت ، ٢٠٠٤م ، ج١ .

١٢- الزركليّ (خير الدين) : الأعلام " تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين " ، دار العلم للملايين ، ط١٥ ، بيروت ، ٢٠٠٢ م ، ج٥ .

١٣- صدر الدين الشيرازيّ : الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ، تعليق وتصحيح ومقدمة : سيد جلال الدين أشتياني ، حواشي : ملا هادي سبزواري ، المركز الجامعي للنشر ، إيران ، ١٩٧١م .

١٤- صدر الدين الشيرازيّ : المبدأ والمعاد والحكمة المتعالية ، إشراف الأستاذ سيد محمد خامنه إى ، تحقيق وتقديم . د محمد ذبيحيّ ، ود جعفر شاه نظريّ ، منشورات الجمل ، بيروت ، بغداد ، ٢٠١١م .

١٥- صدر الدين الشيرازيّ : المظاهر الإلهية ، تحقيق .جلال الدين الآشتيانيّ ، مؤسسة بوستان ، ط٣ ، ١٤٢٩هـ .

١٦- صدر الدين الشيرازيّ : كتاب المشاعر يلي الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية لفخر الدين الرازيّ ، ضبط وتحقيق : خالد عبد الكريم الطرزي ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٢م .

١٧- صدر الدين الشيرازيّ : مفاتيح الغيب ، مع تعليقات عليّ النوريّ ، تقديم : محمد خواجويّ ، مؤسسة التاريخ

العربيّ ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٩م ، ج١ .

١٨- صدر الدين الشيرازيّ ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة ، تصحيح وتعليق . أية الله حسن حسن زاده الآمليّ ، طهران ، مؤسسة الطباعة والنشر ، ط٤ ، وزارة الثقافة ، ١٣٨٦هـ ، ج١.

١٩- عبد الرحمن بدويّ : الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ، دار المعارف ، تونس ، ١٩٩٣م .

٢٠- عبد الله نعمة : فلاسفة الشيعة ، حياتهم وآراؤهم ، تقديم :المرحوم العلامة الشيخ : محمد جواد مغنية ، دار الفكر اللبنانيّ ، ط١، بيروت ، ١٩٨٧م .

٢١- عبد المنعم الحفني : المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، ط٣ ، القاهرة ، ٢٠٠٠ م .

٢٢- فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام ، دار الجامعات المصرية .

٢٣- كحالة (عمر رضا) : معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية ، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، بيروت ، ١٩٩٣م ، ج١ .

٢٤- كمال عبد الكريم حسين الشبليّ : أصالة الوجود عند الشيرازيّ من الفكر الماهويّ إلى الفكر الوجوديّ ، تقديم : د . صلاح الجابريّ ، دارصفحات ، ط١، سورية ، ٢٠٠٨م .

٢٥- محمود ماض : في فلسفة ابن سينا " تحليل ونقد " ، دار الدعوة ، ط١، الإسكندرية ، ١٩٩٧م .

٢٦- موسوعة الفلسفة الإسلامية ، إشراف وتقديم . محمود حمديّ زقزوق ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ٢٠١٠ م .

27- Majid Fakhry : A History of Islamic Philosophy , Columbia University Press ,New York , Second edition , 1983 .

28- Nasr , Seyyed Hossein : Islamic Studies " Essays on Law and Society The Sciences and Philosophy and Sufism Systeco Press , First Published , Beirut , 1967 .

29- Simon Blackburn : The Oxford Dictionary of philosophy , Oxford University Press , New York , First Published , 1994.