

صيدلية هوسرل : مقدمة في النقد الوحيوي للفلسفة الفنومينولوجية  
[ أزمة الإنسان و مشكل العلم ]

د. رواء محمود حسين

© حقوق النشر الإلكتروني محفوظة لدار ناشري للنشر الإلكتروني.

[www.Nashiri.Net](http://www.Nashiri.Net)



© حقوق الملكية الفكرية محفوظة للكاتب.

نشر إلكترونياً في جماد الثاني، ١٤٣٥ / أبريل، ٢٠١٤.

يمنع منعاً باتاً نقل أية مادة من المواد المنشورة في ناشري دون إذن كاتبي من الموقع. جميع الكتابات المنشورة في موقع دار ناشري للنشر الإلكتروني تمثل رأي كاتبيها، ولا تتحمل دار ناشري أية مسؤولية قانونية أو أدبية عن محتواها.

الإخراج الفني: ليلى الألمعي

تصميم الغلاف: أسماء عبدالله

التدقيق اللغوي: خيرية الألمعي

## نبذة عن الكتاب

يعد هوسرل من أبرز الفلسفه المعاصرین، أسس إتجاهًا جديداً في الفلسفه سمي بالفنومينولوجيا. المقصود بـ(صيدلية هوسرل) التشخيص الذي قدمه هوسرل للأزمة التي يمر بها الإنسان الأوروبي وبالطبع فقد كان التشخيص الذي قدمه هوسرل محدوداً بالأطر الفلسفية الفنومينولوجية (الترنسندنتالية)، هذا بالإضافة إلى نظريته في العلم (أو التعاليم الهوسرلية). تم نقد (صيدلية هوسرل) على أساس العقل الوحيوي والعلم الوحيوي أيضاً



# محتويات الكتاب

٢	نبذة عن الكتاب
٤	تقديم و مدخل
٨	المبحث الأول
٣١	المبحث الثاني
٤٦	الخاتمة
٤٨	قائمة المصادر والمراجع



## تقديم ومدخل

حمدًا لخالق السموات والأرض، وصلة وسلامًا على عباده الذين اصطفى. مصطلح (الصيدلية) — فلسفياً — ليس من ابتكاري، بل — وفي حدود معلوماتي — يعود تأسيس المصطلح إلى الفيلسوف الفرنسي — الجزائري مولداً — جاك دريدا، فقد استخدمه في كتابه "صيدلية أفالاطون". وينطلق دريدا من (الفيدروس) متحدثاً عنه بوصفه قضية تحتاج إلى خمسة عشر قرناً من أجل التحدث، مشيراً إلى التصور السائد بأن أفالاطون كان في حينها صبياً. وينقل ديوجينوس لايريتيوس هذه الحكايات، التي تفيد أن (الفيدروس) كانت المحاولة الأولى لأفالاطون، وأنها تنطوي على شيء ما صبياني. ويتوهم شلايرماخر القدرة على دعم هذه الأسطورة بحجية واهية هي أن كاتباً شيئاً ما كان ليدين الكتابة كما فعل أفالاطون في (الفيدروس). ومع ذلك فالفرضية القائلة بوجود شكل صارم لطيف وواثق في (الفيدروس) تظل أكثر خصوبة. إنها تكشف عن تناغمات جديدة، وتلمحها داخل تناظر دقيق، وتنظيم أكثر خفاء للأسماء والكلمات والموضوعات، كما أنها تحل تواشجاً أو حبكة كاملة تضفر البراهين بأنها، تتأكد فيها براعة البرهان وتمحي في آن معًا، بمرونة سخرية وتكلف شديد.<sup>١</sup>

<sup>١</sup> جاك دريدا: "صيدلية أفالاطون"، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٨ م، ص ١٨. لمزيد من المتابعات لفker دريدا وفلسفته، ينظر: دريدا: "الكتابة والاختلاف"، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، ط٢، دار توبيقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م، دريدا: "المهماز: أساليب نيشه"، ترجمة عزيز توما، إبراهيم محمود، ط١، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠١٠م، دريدا: "إنفعالات"، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود، ط١، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠٥م، دريدا: "في علم الكتابة"، ترجمة وتقديم أنور مغيث، مني طلبة، ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨م، دريدا: "عن الحق في الفلسفة"، ترجمة د. عز الدين الخطابي، مراجعة د. جورج كتورة، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠م، دريدا: "أحادية الآخر اللغوية"، ترجمة وتقديم د. عمر مهيل، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠٠٨م، دريدا: "استراتيجية تفكير الميتافيزيقا: حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة"، ترجمة وتقديم د. عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١٣م، دريدا: "أطياف ماركس"، ترجمة د. منذر عياشي، ط٢، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ٢٠٠٦م، دريدا: "الصوت والظاهرة: مدخل إلى مسألة العلامات في فينومينولوجيا هوسرل"، ترجمة د. فتحي إنقرزو، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م، دريدا: "في الروح: هайдغر ومسألة الروح"، ترجمة د. عماد نبيل، ط٢، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٣م. وباللغات الأجنبية:



بعد أن أشرنا إلى جذر مصطلح (الصيدلية) الفلسفية، نؤكد أننا نريد به حين نحدده الآن: بـ(صيدلية هوسرل): التشخيص الذي قدمه هوسرل للأزمة التي يمر بها الإنسان الأوربي، وبالطبع فقد كان التشخيص الذي قدمه هوسرل محدوداً بالأُطْر الفلسفية الفنومينولوجية (الترنسندنتالية).<sup>٢</sup> الأمر الذي استدعى الدخول في جداليات نقدية مع هذه الفلسفة حول القضية المذكورة.

ولا بد من الإشارة إلى أن جدالنا النقيدي مع الفلسفة الفنومينولوجية (الترنسندنتالية) سيتركز بالدرجة الأساس على الكتاب الذي شخص به هوسرل

---

Jacques Derrida, *De La Grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967); J. Derrida, "The Animal that Therefore I Am (More to Follow)," Translated by David Wills, *Critical Inquiry*, Vol. 28, No. 2. (Winter, 2002), pp. 369–418; Jacques Derrida, "Da linguagem à escritura, da escritura como transbordamento," DARDEAU, D. *Ensaios Filosóficos*, Volume III – Abril/2011, J. Derrida, "What is a "Relevant" Translation?" Translated by Lawrence Venuti, *Critical Inquiry*, Vol. 27, No. 2 (Winter, 2001), pp. 174–200; J. Derrida, "The Law of Nature," Translated by Avital Ronell, *Critical Inquiry*, Vol. 7, No. 1, *On Narrative* (Autumn, 1980), pp. 55–81; Jacques Derrida, "A Freudian Impression," Translated by Eric Prenowitz, *Diacritics*, Vol. 25, No. 2 (Summer, 1995), pp. 9–63; Derrida, *Du droit à la Philosophie* (Paris : Éditions Galilée, 1990); J. Derrida, *L'Écriture et La Différence* (Paris : Éditions Du Seuil, 1967); J. Derrida, *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, Translated from the French by Peggy Kamuf, with an Introduction by Bernd Magnus and Stephen Cullenberg (New York: Routledge, 1994).

<sup>٢</sup> إذن إذا كان مصطلح (الصيدلية) الفلافي يعني التشخيص، أو على الأقل تقديم دواء لمرض قد تم تشخيصه من قبل، فقد تم تقديم العديد من (النماذج العلاجية) لأزمة العقل والإنسان والوعي الاجتماعي الغربي (الأوربي خصوصاً) من قبل، وتنتظر مثل هذه النماذج العلاجية فيما يأتي: رواة محمود حسين: "الحداثة المقلوبة – نقد النقد الأوربي حول مفهوم الدين وماهية الفلسفة وإيديولوجيا العلم"، ط١، المركز العلمي العراقي، بغداد، دار البصائر، بيروت، ٢٠١١ م، و رواة محمود حسين: "طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعلمية"، ضمن: أعمال المؤتمر الفلسفى الثانى، قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة، بغداد، اشراف ومراجعة أ. د. حسام اللوسي، اعداد م. م. هديل سعدي موسى، ٢٠٠٩ م، الصفحات: ٤٤٩ – ٤٧٢. وتلاحظ ملخصات ومراجعات نشرت عن هذا البحث في: مجلة "فيض الحكمة"، العدد ٢، بيت الحكمة، بغداد، ١٤٣٠ هـ - ابريل / ٢٠٠٩ م، ص ٣١. ومجلة: "دراسات فلسفية"، قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة، بغداد، بيت الحكمة، بغداد، العدد ٢٢، بغداد، ٢٠٠٩ م، ص ١٥٨، وأيضاً: رواة محمود حسين: "نحو علم إسلامي روحي: مساهمة في نقد الأزمة المادية للحداثة والإنسان المعاصر"، مركز نماء للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، ٢٠١٣/١١/٢٤، رابط التحميل: <http://nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?ID=321> ، رواة محمود حسين: " ما وراء الغرب: الانتحار والعدمية والتدحرج، موقع الحوار المتمدن، العدد (٣٩٦١)، ٢٠١٣/٣/٢٠ م.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=339503>



## أزمة العلوم الأوربية من وجهة نظر الفلسفة المذكورة، مع العودة إلى مصادر الفلسفة الهوسرلية الأخرى.<sup>٣</sup>

وقد رتبنا جداولنا النقدي مع فلسفة هوسرل الفنومينولوجية (الترنسندنتالية) حول أزمة الإنسان الأوربي على عدد من المسائل المرتبطة بأزمة الإنسان الأوربي من وجهة نظر الفنومينولوجية (الترنسندنتالية)، منطلقيين من مراجعة نقدية على أساس (العقل الوحيوي). ونقصد به: العقل الذي يتبع حكمة

<sup>٣</sup> إدموند هوسرل: "أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية"، ترجمة د. إسماعيل المصدق، مراجعة د. جورج كتوة، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨م، وينظر الأصل الألماني للكتاب:

Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie – eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Herausgegeben von Walter Biemel (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976).

لمزيد من المتابعة عن فلسفة ادموند هوسرل، ينظر:

Edmund Husserl, Phenomenology and the Foundations of the Sciences, Third Book: Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Translated by Ted E. Klein and William E. Pohl (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980), Edmund Husserl, The Idea of Phenomenology, Translated by Leed Hardy (Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1999), Edmund Husserl, Alte Und Neue Logik: Vorlesung 1908/09, Herausgegeben von Elisabeth Schuhmann (Dordrecht: Springer, 2003), Edmund Husserl, Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic, Translated by Anthony J. Steinbock, (Dordrecht: Springer, 2001), Edmund Husserl, Untersuchungen zur Urteilstheorie: Texte aus dem Nachlass (1893 – 1918), Herausgegeben von Robin D. Rollinger (Dordrecht: Springer, 2009), Edmund Husserl, Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology (New York: Routledge, 2012), Edmund Husserl, Phantasie und Bildbewußtsein, Band 23 (Hamburg: Meiner Verlag, 2006), Edmund Husserl, Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik (Hamburg: Meiner Verlag, 1999), Edmund Husserl, The Basic Problems of Phenomenology: From the Lectures, Winter Semester 1910 – 1911, Translated by Ingo Farin and James G. Hart (Dordrecht: Springer, 2006), Edmund Husserl, edited by Don Welton, The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology (Indiana: Indiana University Press, 1999), Iso Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen (Hamburg: Felix Meiner, 2012), Rudolf Bernet, Kern, Eduard Marbach, Edmund Husserl – Darstellung seines Denkens (Hamburg: Felix Meiner, 1996), Dermot Moran, Edmund Husserl: Founder of Phenomenology (Cambridge: Polity Press, 2005), Maurice Natanso, Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks (Illinois: Northwestern University, 1973), Jacques Derrida, Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction (Nebraska: The University of Nebraska Press, 1989), Shigeru Taguchi, Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen, Nähe' des Selbst (Dordrecht: Springer, 2006).



الوحي الذي جاء به الأنبياء عبر التاريخ. فهذا العقل يتحرك في إطار الخط الذي حدده الخالق ورسمه الأنبياء عبر التاريخ، للعباد والمتقين والعاقلين والمتفكرين والمتدبرين والمتبصرين، وهذا الخط ليس أكثر من (الصراط المستقيم) الذي يحدد مسار حركة العقل في آفاق الكون، والتبصر في الأنفس الإنسانية. وكانت المسائل التي ناقشناها في البحث من مثل: أزمة جذرية، استقلالية الأمة الأوروبية في عصر النهضة والتصور الجديد لفكرة الفلسفة، الانحلال الداخلي واستعادة الفلسفة الشاملة، كفاح الفلسفة الحديثة من أجل معنى للإنسان، وتأويل الإيبوخي الديكارتي.

نأمل أن تكون قدمنا مساهمة جديدة لموضوع البحث، ومن الله — سبحانه — العون والسداد.

# المبحث الأول

## أزمة الإنسان الأوربي

من وجهة نظر الفنومينولوجية (الترنسندنتالية)

مراجعة نقدية على أساس العقل الوحيوي



## أزمة جذرية:

لم يكن إدموند هوسرل أول من شَخّص أزمة الإنسان الأوروبي والأمة الأوروبية، بل إن النقد امتد منذ بداية عصر الإصلاح الديني والنهضة الأوروبية إلى اليوم، متزامناً مع سيرورة الحداثة الغربية ذاتها.<sup>٤</sup> فقد ذهب ماركس إلى أن (العبودية) مقوله اقتصادية، وهي محور للصناعة البرجوازية تماماً كالآلات والائتمان، فدون عبودية لن يكون لديك القطن، ودون القطن لن يكون لديك الصناعة الحديثة.<sup>٥</sup> ولعل من أكبر من شَخّص الأزمة الجذرية المذكورة هو الفيلسوف الألماني أوزفالد شبنغلر وكان من ضمن تشخيصاته تفاهة تصنيف التاريخ إلى (قديم ووسط وحديث) بالرغم من سيطرته على الوعي؛ فبسبب هذا التصنيف تحقق الفشل في إدراك المركز الحقيقي للجنس البشري في التاريخ العام، والعالم الجزئي الصغير المرتبط بالرقة الجغرافية الأوروبية منذ عهد الإمبراطورية الألمانية الرومانية، وصولاً إلى الفشل في الحكم على أهميته النسبية.<sup>٦</sup> وذهب ماكس فيبر إلى أن الأنانية والطمع، والنقص المطلق في الأمانة، والشراسة في طلب الربح هي كلها ملامح مميزة في البلدان التي بقي فيها التطور الرأسمالي

<sup>٤</sup> ينظر: رواء محمود حسين: "إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة: دراسة وصفية"، ط١، دار الزمان، دمشق، ٢٠١٠ م، ص ١٩ - ٦٦، و رواء محمود حسين: "الحداثة المقلوبة: نقد النقد الأوروبي حول مفهوم الدين وماهية الفلسفة وإيديولوجيا العلم"، كل الكتاب.

<sup>٥</sup> كارل ماركس: "بؤس الفلسفة: رد على فلسفة المؤس لبرودون"، نقله إلى العربية محمد مستجير مصطفى، ط٤، دار الفارابي ودار التوبيخ، بيروت، ٢٠١٠ م، ص ١٦٨. وانظر:

Karl Marx, The Poverty of Philosophy, with a preface of Fredrick Engels, being translation of the Misère de la philosophie, A reply to "La philosophie de la misère of M. Proudhon" (Chicago: Charles H. Kerr, 1920), p. 121

<sup>٦</sup> أوزفالد شبنغلر: "تدهور الحضارة الغربية"، ترجمة أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ١ / ٦٠. وقارن مع: د. رواء محمود حسين: "ما وراء الغرب: الانتحار والعدمية والتدهور"، موقع الحوار المتمدن، العدد (٣٩٦١)، ٣/٢٠١٣ م.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=339503>

البرجوازي بالقياس الغربي، متخلّفاً.<sup>٧</sup> فيما تحدّث كارل بوير — بكل صراحة — عن تدهور الضمير الفكري للكثيرين من مفكري الغرب، وهؤلاء يمثلون انتصار العجرفة الذهنية، ونجاح محاولة تضليل الجمهور المتعطش للمعرفة، باستخدام الكلمات الطنانة.<sup>٨</sup>

يرى هوسرل أن أزمة العلوم تعبّر عن الأزمة الجذرية التي تمّس جوهر الحياة الإنسانية الأوروبية. ويحدد مفهوم (أزمة العلم) بأنه لا يعني أكثر من علميته الحقة، أي: الكيفية التي تحدّد بها مهمته وتنشأ بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة. وهذا صحيح بالنسبة للفلسفة التي تعيش في الوقت الحاضر تحت تهديد الشكية واللاعقلانية. وهذا صحيح بالنسبة للسيكولوجيا التي لا تزال تحمل ادعاءات فلسفية، وأنها لا تريد أن تكون مجرد علم بين العلوم الوضعية. والسؤال: كيف يمكن الحديث عن أزمة الرياضيات الخالصة والعلوم الطبيعية الدقيقة أيضًا؟ منهج هذه العلوم قابل للتغيير، ومواجهة تهديد الفيزياء الكلاسيكية، وهذا التغيير العلمي مقبول لأولئك المتحررين من التعقّيم الفيزياوي التقليدي.

ومع ذلك فالفيزياء كانت وستبقى دائمًا ممثّلة بـ(نيوتين) و(بلانك) و(آينشتاين) أو أيّ كان في المستقبل، ستبقى علمًا دقيقًا.<sup>٩</sup>

لكن هناك من ارتفع بالأزمة الجذرية لتصل إلى مستوى (انتهار الغرب)، فقد ذهب ريتشارد كوك وكرييس سميث إلى إن (انتهار حضارة) هو: عبارة عن النهاية الطوعية الذاتية التي تفرضها تلك الحضارة بنفسها على نفسها. ويتخذ أشكالًا مختلفة مثل: الانتحار المحتمل، أي: النهاية العرضية غير المقصودة

<sup>٧</sup> ماكس فيبر: "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية"، ترجمة د. محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص ٣١.

<sup>٨</sup> كارل بوير: "بحثٌ عن عالم أفضل"، ترجمة د. أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ م، ص ٢٤٧. وقارن مع:

Barry Sandywell, *Reflexivity and the Crisis of Western Reason*, Vol. 1: *Logical Investigations* (Kentucky: Psychology Press, 1996), p. 435.

<sup>٩</sup> إدموند هوسرل: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسدنلتالية"، ص ٤١ - ٤٢.



لحضارة عظيمة هي الحضارة الغربية، وهي نهاية لم يصنعها الأعداء الخارجيون ولكن صنعها الغربيون بما يفعلونه، وبما يخفقون أن يفعلوه.<sup>١٠</sup> وذهب هاشم صالح إلى تأكيد (أزمة الوعي الأوروبي والقطيعة الإبستيمولوجية الكبرى) من خلال دخول الوعي الأوروبي في تناقض مع نفسه منذ عام ١٦٨٥م، أو حتى قبل ذلك بقليل. بسبب ظهور رؤية جديدة تناقض الرؤية المسيحية التي كانت مسيطرة على الأذهان طيلة ألف — على الأقل — أي: طيلة العصور الوسطى. ويعود صالح بتاريخ تشكُّل الرؤية الأوروبية الجديدة إلى اللحظة الغاليلية، ثم توجَّث على يد إسحاق نيوتن حوالي ١٦٨٥ – ١٦٧٨م، تاريخ صدور كتاب نيوتن الشهير "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية". هذا مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الثورة العلمية الأوروبية الكبرى كانت قد بدأت حوالي عام ١٦٢٠م، على يد غاليليو وكبلر وديكارت.<sup>١١</sup>

فيما أكد حسن حنفي أن الوعي الأوروبي حينما بدأ يؤرخ ذاته، ويراجع نفسه، وأخذ يعترف بقلقه وتوتره، ويعبر عن حيرته المستمرة بين صوريَّة فارغة ومادِّية غليظة، حتى انتهى به الأمر إلى النسبية والشك في كل شيء، وإلى تكافؤ الأدلة والعدمية.<sup>١٢</sup>

<sup>١٠</sup> ريتشارد كوك وكريس سميث: "إنتحار الغرب"، نقله إلى العربية محمد محمود التوبية، ط١، منشورات كلمة، أبو ظبي، والعبيكان، السعودية، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م، ص ١٩.

<sup>١١</sup> هاشم صالح: "مدخل إلى التوبيه الأوروبي"، ط١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥ م، ص ١٢٩. ولمتابعة التحولات التي طرأت على (الفلسفة الغربية) من خلال تاريخها بالذات، ينظر:

Archive für Geschichte der Philosophie in Gemeinschaft mit Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, und Eduard Zeller, herausgegeben von Ludwig Stein (Berlin: Druck und Verlag George Reimer, 1888), Band 1 – 10.

<sup>١٢</sup> حسن حنفي: "مقدمة في علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة، ١٤١١ هـ – ١٩٩١ م، ص ٢١. وقارن مع: د. خليل أحمد خليل: "السارتورية تهافت الأخلاق والسياسة"، المؤسسة الجامعية، بيروت، بدون بيانات أخرى، ص ٦ وما بعد. وذهب عبد الرزاق الدواي إلى (موت الإنسان في الفلسفة المعاصرة)، ينظر كتابه: "موت الإنسان في الخطاب الفلسفـي المعاصر: هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو"، دار الطليعة، بيروت، بدون بيانات أخرى. فيما ذهب ياسبرز إلى أن لا يُؤله الإنسان، ينظر: كارل ياسبرس: "عظمة الفلسفة"، ترجمة د. عادل العوا، ط٤، منشورات عويدات، ١٩٨٨ م، ص ٥٣ وما بعد.



## استقلالية الأمة الأوروبية في عصر النهضة والتصور الجديد

### لكرة الفلسفة:

يشير هوسرل أن العلم يفهم دائمًا مطلب التأسيس الصارم للحقيقة، بمعنى: تلك الموضوعية التي تهيمن على العلوم الأوروبية، مما سبب انتشاراً للنزعية الوضعية في الفلسفة وفي رؤية العالم. وينتقد تدهور مركز الريادة التي لعبها العلم الأوروبي منذ عصر النهضة، متسائلاً عن العوامل التي سببت تدهور الريادة المذكورة، محدداً إياها بالاختزال الوضعي لفكرة العلم. ويفخر هوسرل كثيراً بأن أوروبا أجرت على ذاتها تحولاً ثوريّاً منذ عصر النهضة من خلال الثورة على النزعية ككيفية الوجود الوسطوية القائمة إلى ذلك الحين [ولعله يقصد هنا التصور الديني الذي ساد أوروبا طيلة القرون الوسطى]، نازعةً – أي: أوروبا – عنها كل قيمة، مُشكّلة ذاتها بحرية.

وكان المثل المثير للإعجاب (بشرية العصر القديم، أي: العصر اليوناني)، فالأساسي – بحسب هوسرل – بالنسبة للإنسان القديم هو (الشكل الفلسفي للوجود) متمثلاً في أن يضع الإنسان – بحريةً – ذاته ولحياته بأكملها قواعد انطلاق من (العقل المحس). ويطالب هوسرل بأن يتم إنشاء نظر متأمل للعالم، متحرر من قيود الأسطورة والتقليد عموماً، ومعرفة شاملة بالعالم والإنسان متحركة بشكل مطلق من الأحكام السابقة، تتعرّف – آخر الأمر – في العالم ذاته

إلى العقل والغاية الذي يسكنانه، وإلى مبدأ الأعلى: الإله.<sup>١٣</sup>

<sup>١٣</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترسندنتالية"، ص ٤٥ – ٤٧. تشير كارين أرمسترونج إلى أن مجتمع اليوم الفكري العقلاني العلمي قد فقدت فيه الأسطورة مصداقيتها، وهي في (اللغة العامية) تعني أمراً غير حقيقي، لكنها في الماضي كانت أمراً مغرياً في الخيال. كارن أرمسترونج: "مدى البشريّة الأُرلي: الله لماذا؟"، ترجمة د. فاطمة نصر، ود. هبة محمد عارف، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠ م، ص ١١.



يرى أتين جيلسون أن الفلسفة الحديثة قد ظهرت في القرن السابع عشر الميلادي والذي تزامن مع ظهور العلم الوضعي — بشكل عام — وعلم الطبيعة الرياضي — خصوصاً — وهذا ما أكسب المذهب الديكارتي خصوصيةً تختلف عن ميتافيزيقا العصر الوسيط.<sup>١٤</sup> وإذا كان مطلب الفلسفة هو الشمول، كما يؤكد إميل برهيبه، فقد وجدت في العلوم الاختبارية والرياضية نموذجها الذي لم ينبع من أي فلسفة سابقة أصلاً.<sup>١٥</sup>

هذا من الناحية التاريخية، أما من الناحية الاصطلاحية المفاهيمية، فالوضعي من جهة المعرفة: فما هو معنى، أي: ما يقدمه الاختبار على سبيل الأمر الواقع، حتى وإن كانت علة وجوده مجھولة؛ لأن هذا هو الطابع المميز لكل ما لا يتعلّق إلا بالقوانين الأساسية المفروضة قديماً على الطبيعة من قبل المشيئة الإلهية. ويوجّه لالاند النقد للمفاهيم المتقدمة حول (الوضعي) بأنها تدل على الواقعي في مقابل الوهمي، بما يجعلها متناسبة تماماً مع العقل الفلسفـي الجديد.<sup>١٦</sup>

لقد ملّت الفلسفة المعاصرة من (الخواء الروحي) الذي قدمته الفلسفة الوضعية، والتي أفرغت الإنسان من المضامين الروحية والأخلاقية، وصارت — أي: الفلسفة المعاصرة في قطاعات كبيرة منها — ممثّلة بجوسيف سايفرت، تُقدم (دافعاً فينومينولوجياً عن البرهان الأنطولوجي لوجود الله في عصر ما بعد الميتافيزيقا)، وقد أكدّ سايفرت أن معرفة الله شاملة لكل الموجودات والخير في ذاته. وهذه المعرفة لم تكن من أهداف الدين فقط، بل أهم مسؤولية للفلسفة

<sup>١٤</sup> إتين جيلسون: "روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦ م، ص ٤٠.

<sup>١٥</sup> إميل برهيبه: "تاريخ الفلسفة"، الجزء الرابع: "القرن السابع عشر"، ترجمة جورج طرابيشي، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣ م، ص ٢٥.

<sup>١٦</sup> أندريه لالاند: "موسوعة لالاند الفلسفية"، تعرّيب خليل أحمد خليل، تعهد وأشرف عليه أحمد عويدات، ط٢، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ٢٠٠١ م، المجلد الثالث، ص ٩٩٨ - ٩٩٩.



والميتافيزيقا على السواء.<sup>١٧</sup> وأصبحت كارن أرمسترونج تؤكّد أن الدين "مبحث علمي يعلّمنا أن نكتشف قدراتٍ جديدةً للعقل والقلب".<sup>١٨</sup> وأكد بول كلارنس أيرسولد أننا نصل إلى الإيمان الكامل بالله عندما نمزج بين الأدلة العلمية والأدلة الروحية، أي: عندما ندمج معلوماتنا عن الكون المتسع إلى أقصى حدٍ مع إحساسنا الداخلي والاستجابة إلى نداء الروح والعاطفة الذي يتذبذب في دواخلنا.<sup>١٩</sup>

أما المعرفة التي ندعو إليها، وهذا ما أسميناه بـ(العقل الوحيوي)، فهي معرفة ملتزمة التزاماً كاملاً بالوحى، وهذا ما يجعلها متميزة عن العقل الوضعي بمواصفاته المتقدمة. فهي لا تنطلق من فراغ، بل أساسها شبكة العلوم والمفاهيم الكلية والتفصيلية التي جاء بها الوحي، أي: فيما يتعلق بالخالق — سبحانه — ثم بالإنسان والكون. والوحى المقصود — بالطبع — هو خاتمة الأديان السماوية المنزلة أي: (الوحى الحمدي). وهي — كما قلنا مسبقاً — تسير على الخط الذي رسمه الأنبياء للإنسانية في مسار تطورها التاريخي، فالعقل الوحيوي هو العقل الذي طبّقه أتباع الأنبياء: من آدم مروراً بنوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى بن مريم، ومحمد وغيرهم — صلَّى اللهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ

٢٠

<sup>١٧</sup> جوسيف سايفرت: "الله كبرهان على وجود الله: إعادة تأسيس فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي"، ترجمة وتقدير د. حميد لشہب، أفریقيا الشرق، الدار البيضاء - بيروت، ٢٠٠١ م، ص ٣٤.

<sup>١٨</sup> كارن أرمسترونج: "معنى البشرية الأزلية: الله لماذا؟" ص ١٤.

<sup>١٩</sup> بول كلارنس أيرسولد: "الأدلة الطبيعية على وجود الله"، ضمن كتاب: "الله يتجلى في عصر العلم"، تأليف مجموعة من العلماء الأميركيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعتيات الأرض، أشرف على تحريره جون كلوفرمونسيما، ترجمة الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان، راجعه وعلق عليه الدكتور محمد جمال الدين الفندي، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ، ص ٤٢.

<sup>٢٠</sup> ذهب جون كوتغهام إلى أن معنى "أن يكون المرء عقلانياً بالمعنى الفلسفى" فليس ضرورياً أن يتضمن ذلك بأية حال أنه منكر وجود الله أو حتى متشكك في ذلك. وعلى الصدق، ... فإن بعضاً من أشهر الفلاسفة العقلياتيين قد وضعوا الله في الصميم من أنظمتهم الفكرية. ينظر: جون كوتغهام: "العقلانية: فلسفة متعددة"، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ط١، مركز الانماء الحضاري، حلب، ١٩٩٧ م، ص ١٢. وبالرغم من اختلافنا مع سيبينوزا في مجال التصور الهندسي للأخلاق، ولا يسع المجال الآن لذكر الخلاف، ولكن سيبينوزا حينما وضع مفاهيمه الهندسية حول البناءات الأخلاقية فإنه قد بدأ بإثبات وجود الله سبحانه: ينظر: سيبينوزا: "علم الأخلاق"، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، بدون تاريخ، ص ٢٩ وما بعد. وهذا ما لم يتوصل إليه، مع الأسف، د. حسام الألوسي في كتابه: "التطور والنسبة في الأخلاق"، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٩ م، الأمر الذي استدعى توجيه النقد إلى نظرته الفلسفية حول



## الانحلال الداخلي واستعادة الفلسفة الشاملة:

أصبحت الفلسفة — كما يرى هوسرل — مشكلاً لذاتها، في صورة إمكانية الميتافيزيقا، المعنى والإمكانية الضمنيين لإشكالية العقل بأسرها. أما العلوم الوضعية فقد ظلت في البداية قائمة كشيء لا يمكن التطاول عليه. أما مشكل إمكانية الميتافيزيقا فقد احتوى نفسه من تلقاء مشكل إمكانية علوم الواقع التي يوجد سياق معناها، كحقائق تتعلق بمحالات مجردة للكائن في الوحدة الوثيقة للفلسفة. ويتساءل هوسرل: هل يمكن الفصل بين العقل والكائن؟ — علماً بأن العقل العارف هو الذي يحدد ما هو الكائن — مجيباً بأن المسلسل التاريخي بأسره اتخذ شكلاً غريباً لا يمكن تبيئه إلا من خلال تأويل الحوافز الداخلية، ليس هناك شكل تطور سلس متواصل لمكتسبات روحية تبقى على الدوام، أو شكل تحول للأشكال الروحية والمفاهيم والنظريات والأنساق يمكن تفسيره بالوضعيات التاريخية العارضة. إن مثلاً محدوداً للفلسفة الشاملة مع منهج ينتمي له كتدشين للعصر الفلسفى الحديث ولكل خطوط التطور الخاص به. لقد دفع الانحلال الداخلي إلى محاولات ثورية لإعادة تشكيله، وهكذا أصبح في الواقع مشكل المثل الحق للفلسفة الشاملة. إن أزمة الفلسفة هي أزمة كل العلوم الحديثة كفروع للفلسفة الشاملة، كانت هذه الأزمة في حالة كمون ثم أصبحت واضحة أكثر فأكثر. وهذا يعني انهيار الاعتقاد في العقل كما فهمه القدماء، وهو ما يمنح لكل كائن ولكل الأشياء القيم والغايات، أي: يمنحها ارتباطاً معيارياً بما يدل عليه — منذ بدايات الفلسفة — لفظ الحقيقة، الحقيقة في ذاتها، **ومعاليّه**، أي: لفظُ الكائن، وبذلك ينهار الاعتقاد في (عقل مطلق) يستمد

الأخلاق، ينظر: رواة محمود حسين: "مناقشة د. حسام الآلوسي: التطور والنسبية في الأخلاق يلغى الأخلاق أصلاً"، موقع الحوار المتمدن، العدد ٣٨٣٣، ٢٠١٢/٨/٢٨.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=321776>

منه العالم معناه. إن مهمة الفلسفة الجديدة للعصر الحديث يمكن أن تكمن في المهمة الشاملة لإحياء الفلسفة القديمة، واستعادتها، والتحويل الشامل لمعناها.<sup>٢١</sup>

لا أدرى ما السبب في أن تكون الميتافيزيقا قد سبّبت كل هذا المشكل بالنسبة للفلسفة الحديثة والمعاصرة في قبولها؟ ربما يكون الرفض المبطن للدين في أن يكون مرجعاً للعقل الفلسفياً هو السبب في أن يكون كل هذا النقد قد وجّهه العقل الفلسفياً الحديث والمعاصر إلى (مقولات الميتافيزيقا). ونجد فهيدجر - وهو واحد من أكبر الفلاسفة المعاصرين ممن وجّه الرفض للميتافيزيقا - يصرّح بأن العالم ما كان له أن يتحوّل إلى صورة، فتكون هناك ثمة (صورة عن العالم)، لو أن الموجود لم يأوّل بمثلك هذه الكيفية. فالعصر الحالي يتميّز عن العصور الأخرى السابقة بأنه أصبح موجوداً في التمثيل وب بواسطته قولنا: (التصور الحديث للعالم) يفترض مسبقاً أن التصور المذكور يختلف بالضرورة عن (تصور العالم الوسيط)، إن أهم ما يميز الأزمنة الحديثة هو كون العالم قد

مسألة أخرى ناقش فيها هوسربل في مطالبته العودة إلى مرجعية الفلسفة اليونانية: السؤال الذي يطرح نفسه بوصفه مسألة استراتيجية في مجال (المراجع الفلسفية): هل تصلح الفلسفة اليونانية (بوصفها فلسفة تستند بشكل عام إلى المرجعية الوثنية) أن تكون مرجعاً للعقل الإنساني الذي مر بكل هذه المراحل التاريخية في بعثة (الأنبياء) الذين دعوا الإنسانية إلى (تحطيم الأصنام) وعبادة الله — سبحانه — وحده؟

<sup>٢١</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترسندنتالية"، ص ٥٢ - ٥٥.

<sup>٢٢</sup> مارتن هيدجر: "الحقيقة - الواقع"، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، بدون تاريخ، ص ١٦٤. وانظر للتوسيع في موقف هيدجر من الميتافيزيقا:

Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics* (Connecticut: Yale University Press, 2000).

مسألة (المرجعية الوثنية للفلسفة اليونانية) تم طرحها مُسبقاً<sup>٢٣</sup> ونكرر هنا أن العقل الوثني عقل غير منطقي أصلًا؛ لأنه يستند إلى عبادة أحجار لا تنفع ولا تضر، فهو إذا كان غير قادر على إدراك الأهمية القصوى للتوحيد في تسخير النظام الكوني العام، وعدم صلاحية الحجر للعبادة، فكيف سيكون مرجعاً للعقل الإنساني، بعد كل هذه المسار التاريخي الذي مرت به البشرية من خلالبعثة الأنبياء والمرسلين؟

وهذا هو الدليل، يقول سocrates — مدافعاً دفاعاً مستميتاً عن الآلهة — :

"وَدَعْنَا نِرْفَضُ الاعْتِقَادَ بِالتساوِيِّ، أَوْ أَنْ نُسْمِحَ بِتَرْدِيدِ حَكَائِيَّةِ ثِيسِيوسَ بْنِ بُوسَايِدُوْنَ، أَوْ بَايِرِيَثَاسَ بْنِ زِيُوسَ الَّذِيْنَ تَقَدَّمَا وَارْتَكَبَا اغْتِصَاباً بِشَعَّا كَمَا فَعَلَا، أَوْ أَيْ بَطْلٍ آخَرَ أَوْ ابْنَ إِلَهٍ مُتَجَرِّداً عَلَى ارْتِكَابِ أَعْمَالٍ مُخِيفَةٍ وَغَيْرَ وَرَعَةٍ، وَكَمَا — بِبَاطِلٍ — يَنْسِبُونَ لَهُمْ فِي أَيَامِنَا. وَدَعْنَا نَعْمَلَ أَبْعَدَ مِنْ ذَلِكَ، أَلَا وَهُوَ إِجْبَارٌ شَعْرَائِنَا عَلَى أَنْ يَعْلَمُوْنَا بِأَنَّ تَلْكَ الْأَعْمَالَ لَمْ يَقُولُوْا بِهَا هُمْ، أَوْ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوْا أَبْنَاءَ الْآلَهَةِ. لَنْ نُسْمِحَ لَهُمْ أَنْ يَؤْكِدُوْنَا كَلِيهِمَا فِي الْلَّهْظَةِ عَيْنِهَا. وَلَنْ نَطْلُبَ إِلَيْهِمْ مَحَاوِلَةً إِقْنَاعٍ شَبَابِنَا أَنَّ الْآلَهَةَ مَبْدُوْعُوْنَ الْبَشَرَ، وَأَنَّ الْأَبْطَالَ لَيْسُوْا بِأَفْضَلِ مِنَ الرَّجَالِ. آرَاءُ كُنْتَكَ، لَيْسَتْ حَقِيقَةً وَلَا وَرَعَةً كَمَا كَانَا قَائِلِيْنَ، وَلَقَدْ بَرْهَنَّا سَابِقًا أَنَّ الشَّرَ لَا يَأْتِي أَبِدًا مِنَ الْآلَهَةِ".<sup>٤</sup> لا بل إن سocrates يحلف بـ (حق الآلهة) أيضاً.<sup>٢٥</sup>

<sup>٢٣</sup> ينظر: رواة محمود حسين: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكم الإسلامية"، ط١، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م، ص ٨٣ وما بعد. وللمزيد من المتابعة عن (بعد الوثنية) في الفلسفة اليونانية، ينظر: Richard R. Hopkins, How Greek Philosophy Corrupted the Christian Concept of God (Utah: Horizons, 2009).

<sup>٤</sup> أفلاطون: "المحاورات الكاملة"، المجلد الأول: "الجمهورية"، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، بدون بيانات أخرى، ص ١٣٧. قارن من أجل مزيد من التوضيحات حول وثنية العقل اليوناني مع: جان بيير فرنان: "أصول الفكر اليوناني"، ترجمة د. سليم حداد، ط١، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٧ م - ١٤٠٧ هـ، ولم يفلح المستشرق فالترز، في اعتقاده، أن يثبت أن أفلاطون كان يعتقد بإله واحد (على الطريقة التي جاء بها الأنبياء)، بل إن مقالة فالترز كلها تقريباً تتحدث عن الفلسفة السياسية ولا علاقة له بالموضوع التوحيدى الدينى، ينظر: فالترز: "أفلاطون: تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته"، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، إبراهيم خوشيد، د. عبد الحميد يونس، حسن عثمان، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ م، ويذهب ديبس أن فلسفة أفلاطون هي (عقلنة التقاليد الدينية الأغريقية)، ينظر: غاستون مير: "أفلاطون"، تعریب د. بشارة صارجي،

وفي (القوانين الأفلاطونية) نجد الأثيني يتحدث عن إشفاق الآلهة من المصاعب التي تحدث للبشر، فجعلوا دائرة احتفالاتهم تمد البشر بما يعينهم على تجاوز محتفهم، وذلك إلى جانب إعطاء آلهة الفن، وقائهم أبولو وديونيسي وزيوس، من أجل أن يشاركون في هذه المهرجانات، ويجعلوها تنهج المنهج الصحيح، بما يملكون من مقومات روحية.<sup>٢٦</sup>

ويؤكد بارمنيدس أن سلطاناً لا يكون على سيادة الإلهة في العالم العلوي، ولا تكون بمعرفتنا بما هو إلهي كذلك، وبالمثل، إنهم في العالم العلوي رغم كونهم

آلهة لا يسودون علينا ولا يعرفون الأشياء التي تخص البشر.<sup>٢٧</sup>

هذا فضلاً عن الفروقات الجوهرية في مجال الفهم الفلسفية بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة، والتي يتحدث عنها هيذر في مجال توضيح (كينونة الوجود)، فالفلسفة اليونانية، وبالأخص عند بارمنيدس محددة بالرؤية الآتية: "إن كينونة الموجود تنتهي إلى الوجود وتتحدد به"، فالوجود هنا يتفق وانفتاح ما ينفتح ويهيم في حضوره. إن الموجود لا ينضاف إلى الوجود مجرد أن الإنسان قد نظر إليه في شكل إدراك ذاتي، أي ما ينفتح بالقياس إلى الحضور المجمع بالقرب منه. أما مفهوم التمثال الحديث للوجود والموجود فهو مغاير تماماً، فإن تتمثل معنى ما، أي: أن تحمله على المجيء أمام ذاتك، أي: أن تُرجعه إلى الذات التي تتمثل في تفكيرها عليه في علاقتها به، من حيث هي منطقة

تصدر عنها كلُّ قياس.<sup>٢٨</sup>

<sup>٢٤</sup> المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٠٠ م - ١٩٨٠ هـ، ص ٥٥. وللأسف لا يميز الأب جيمس فينكيان اليسوعي كلام أفلاطون عن (العدالة الإلهية)، فيعتقد الأب اليسوعي أن أفلاطون يتحدث عن الله سبحانه، كما يعرفه أتباع الأنبياء، وبالتأكيد أن أفلاطون لا يقصد ما ذهب إليه الأب، ينظر: الأب جيمس فينكيان اليسوعي: "أفلاطون: سيرته، آثاره، ومذهبته الفلسفية"، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١م، ص ٧٩ وما بعد.

<sup>٢٥</sup> أفلاطون: "في الفضيلة (محاورة مينون)"، ترجمة وتقديم د. عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١ م، ص ٧٣.

<sup>٢٦</sup> أفلاطون: "القوانين"، ترجمه من اليونانية إلى الانجليزية، د. نيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٦ م، ص ١٢٤.

<sup>٢٧</sup> أفلاطون: "محاورة بارمنيدس"، ترجمة حبيب الشaroni، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٢ م، ص ٣٠.

<sup>٢٨</sup> مارتن هيذر: "الحقيقة - الوجود"، ص ١٦٥ - ١٧٠. لمزيد من المتابعة عن تاريخ الفلسفة اليونانية، ينظر: ولتر ستيتس: "تاريخ الفلسفة اليونانية"، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤ م، يوسف كرم: "تاريخ الفلسفة



## كافح الفلسفة الحديثة من أجل معنى للإنسان:

يلخص هوسرل مهمة الفلسفة الحديثة بأنه ممارسة كفاحية من أجل إيجاد معنى للإنسان، فالصراعات الروحية الحقة للبشرية الأوروبية هي صراعات بين الفلسفة، أو بالأحرى هي صراعات بين الفلسفات الشكية أو الالافلسفات التي احتفظت باسم الفلسفة فقط، ولم تتحفظ ب مهمتها، والفلسفات الحقيقية التي لا تزال حية، والتي تكمن حيويتها في إيجاد معنى حقيقي للإنسان، مما يعني العمل على دفع العقل الكامن إلى الفهم الذاتي لإمكاناته. البشرية في ماهيتها عموماً تعني أن تكون بشرًا، وهي تعني: "أن تكون بشرًا في أشكال بشرية مترابطة من خلال الأجيال والعلاقات الاجتماعية"، ولا يكون الإنسان (كائناً حيوانياً عاقلاً) إلا إذا كانت إنسانيته عاقلة. وبناء عليه ستكون الفلسفة أو العلم الحركة التاريخية لانكشاف العقل الشامل الذي يسكن البشرية بما هو كذلك.<sup>٢٩</sup>

لكن السؤال الاستراتيجي المطروح في هذا السياق، هو: هل وصلت الفلسفة الغربية إلى المعنى الحقيقي للإنسان؟ وإذا كانت قد وصلت إليه فما السر في التنوع والاختلاف الشديد في الفلسفات المطروحة في قضية تحديد ماهية الإنسانية ومفهوم الإنسان؟

فالآن تورين يبدو متفائلاً جدًا بالدور الذي تلعبه الحداثة في تطوير الإنسان الغربي مشيراً إلى أن فكرة الحداثة — في شكلها الأعظم — تأكيدُ أن الإنسان هو ما يصنعه، وينبغي أن يوجد ترابط وثيق بين الإنتاج الذي جعله العلم

"اليونانية"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م، أحمد أمين وزكي نجيب محمود: "قصة الفلسفة اليونانية"، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥ م، ول ديورانت: "قصة الفلسفة من أفلاطون إلى ديسي، حياة وأراء أعظم رجال الفلسفة في العالم"، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع، ط٦، مكتبة المعرفة، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

<sup>٢٩</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندرتالية"، ص ٥٥ - ٥٨.

والเทคโนโลยيا أو الإداره الأشد فعالية وتنظيم المجتمع الذي ينظمه القانون بين الحياة الشخصية التي تحركها المنفعة وإرادة التحرر من القيود. العقل وحده يوطّد التوافق بين العمل الإنساني ونظام العالم، وهو الذي يبعث الحياة في العلم وتطبيقاته، وهو الذي يحكم تكيف الحياة الاجتماعية، أي: الحاجات الفردية والاجتماعية، وهو الذي يُحِلّ دولة القانون والسوق محلَّ التعسف، وهو مصدر

الحرية والوفرة والسعادة.<sup>٣٠</sup>

أما هيربرت ماركوز فيبدو، على العكس من تورين، متشائماً إلى حدٍ كبير. فهو يؤكد أن المجتمع في مجتمعه لاعقلاني، فإن>tag>تجيته تقضي على التطور الحر للحاجات والملكات الإنسانية، وسلمه غير متحقق إلا بفضل شبح الحرب البارز أبداً للعيان، وهو مرهون في نموه بقمع الإمكانيات التي يمكن عن طريقها تحويل النضال في سبيل البقاء الفردي والقومي والأممي إلى نضال سلمي. وهذا القمع — المختلف عميقاً الاختلاف عن القمع المميز للمراحل السابقة الأقل تقدماً في المجتمع — يتم اليوم ليس انتلاقاً من مستوى محدد من اللاناضج الطبيعي والتكنولوجي وإنما انتلاقاً من موقف القوة. فطاقات المجتمع المعاصر (الفكرية والمادية) أعظم بما لا يقاس من الماضي، وهذا معناه أن هيمنة المجتمع على الفرد أعظم بما لا يقاس اليوم منها بالأمس، ومجتمعنا — كما يؤكد ماركوز — يتفرد عن غيره من المجتمعات السابقة في استخدامه للتكنولوجيا بدلاً من العنف للوصول إلى تلامح القوة الاجتماعية في حركة مزدوجة: انتظامٌ أمثل — ساحق —

في سير المجتمع، وتحسنٌ مستمرٌ في مستوى المعيشة.<sup>٣١</sup>

بينما ارتحل بيير بورديو — كما يؤكد فيصل دراج — في رحلة كابوسية متعددة الوجوه في (أرجاء الرأسمالية القائمة فعلًا)، في كتاب: "بؤس العالم"، مع

<sup>٣٠</sup> الآن تورين: "نقد الحادثة"، القسم الأول: الحادثة المظفرة، ترجمة صياغ الجheim، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٨، ١ / ٤ - ٣.

<sup>٣١</sup> هيربرت ماركوز "الإنسان ذو البعد الواحد"، ترجمة جورج طرابيشي، ط٣، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨ م، ص ٢٦. وانظر للتوضيح: Arnold L. Farr, Critical Theory and Democratic Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies (Plymouth: Lexington Books, 2009).



سلسلة بشرية متعددة الوجوه والقضايا، ويستمر ريمي لونوار في منهجه بورديو ذاتها في بيان (خلل النظام لدى أعون النظام) من خلال تحليل ما يدعى بـ(القلق القضائي) أو (أزمة العدالة) إذ تشير هذه المصطلحات إلى مشكلة اجتماعية في (تزايد الجنوح) والصعوبات التي تلاقيها مصلحة عمومية (بؤس العدالة) والنزاعات التي يتعارض فيها القضاة مع الحكام.<sup>٣٢</sup> وراح بيير بورديو يتحدث بشكل واضح وصريح عن (نهاية عالم) ضمن قاموس مصطلحيّ، شمل: الفرصة الوحيدة، والإحباط المعنوي جماعيًّا، والأزمة، وصعوبات في جميع المجالات، وإلى آخره.<sup>٣٣</sup>

أما بالنسبة لي، وعلى أساس (العقل الوحيوي)، فيمكنني أن أقول — وأنا مطمئن بالبال — أنه لن تصل أيُّ فلسفة إلى لحظة المعنى الحقيقي للإنسان، أي: إلى إنسانية الإنسان ذاته، إلا بسلوك الطريق ذاته الذي سلكه الأنبياء عبر التاريخ، أي: (الصراط المستقيم)، والعبودية الحقة لله رب العالمين.

## تأويل الإيبوخي الديكارتي:

يعد ديكارت أكبر فلاسفة فرنسا، وإمام الفلسفة الغربية الحديثة، ورائد الاتجاه العقلي في أوروبا. اشتهرت فلسفته بكونها (فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة) فهي لا تقبل إلا ببداهة العقل؛ لأن العقل عند ديكارت من أعدل الأشياء قسمة، وحظوظ الناس منه على العموم متساوية، بغض النظر عن اختلافهم في الآراء والعقائد والأوطان واللغات.<sup>٣٤</sup>

<sup>٣٢</sup> فيصل دراج: "منزلة تقديم"، ضمن بيير بورديو (إشراف): "بؤس العالم"، الجزء الأول: "رغبة الإصلاح"، ترجمة محمد صبح، مراجعة وتقييم د. فيصل دراج، دار كنعان، دمشق، ٢٠١٠م، ص ٥، وريمي لونوار: "خلل في النظام لدى أعون النظام"، ضمن الكتاب نفسه، ص ٣٧٣.

<sup>٣٣</sup> بيير بورديو: "نهاية عالم"، ضمن: بيير بورديو: "بؤس العالم"، الجزء الثاني: "نهاية عالم"، ترجمة سلمان حرفوش، مراجعة وتقييم د. فيصل دراج، دار كنعان، دمشق، ٢٠١٠م، ص ١٠٥.

<sup>٣٤</sup> عثمان أمين: "رواد المتألقة في الفلسفة الغربية"، دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م، ص ١٩.



يعلمنا هوسرل في بداية كتابه الشهير: "تأملات ديكارتية" وهو يعود إلى عام ١٩٣٠ أن ديكارت — أعظم مفكري فرنسا — قد أعطى الفنومينولوجية (الترنسندينتمالية) عبر تأملاته في الفلسفة الأولى بمضاتٍ مباشرةً؛ كان لدراستها الأثر المباشر على تحويل الفنومينولوجيا إلى شكل جديد من أشكال (الترنسندينتمالية)؛ ولذلك يمكن عدُّها — على حد تعبير هوسرل — نيو-ديكارتزيانية، وذلك بالرغم من اضطرار هوسرل إلى الرجوع إلى ديكارت لرفض المضمون النظري للفلسفة الديكارتية رفضًا تاماً.<sup>٣٥</sup>

يبداً هوسرل بعملية التأويل للإيبوخي الديكارتي من خلال المسار الذي قاد إلى الأناؤفر، إلى أنا أفعال التفكير التي لها في كل حال مفكراتها، ويؤشر هوسرل إلى أنه من الصعب استنفذ العمق في هذا التأويل بالنظر لصعوبته البالغة، لا بل إن ديكارت نفسه لم يتمكّن من جعل الاكتشاف الكبير الذي كان بين يديه ينفلت منه جديد. ويعتقد هوسرل أنه يجب اليوم على كل من يفكر — انطلاقاً من ذاته — أن يدرس هذين التأمليين بعمق كبير دون أن يخاف من أن يظهر بدائئتيهما أو استغلال الأفكار الجديدة في تقديم أدلة متناقضة ومغلوطة على أساس وجود الإله. يحاول هوسرل — وهو يأوّل الإيبوخي الديكارتي — أن يصل تأويل دقيق لا يكرر ما يقوله ديكارت، بل يستخرج بالفعل ما هو كامن في تفكيره، ومن ثم التمييز بين ما هو واعٍ أو مخفٍّ. المعرفة الفلسفية — بحسب ديكارت — معرفة مؤسسة بكيفية مطلقة، يجب أن تستند إلى معرفة مباشرة وقطعية، ويبداً السلم المعرفي بنوع من الشك الجذري، الذي هو فعل محثّم على أيّ فيلسوف، وهذا ما يجعل الإيبوخي الديكارتي متميّزاً بجذرية غير مسبوقة؛ لأنّه يجعل صلاحية العلوم الدقيقة، مثل العلوم الرياضية، فضلًا عن عالم العيش، أي: عالم التجربة الحسية.<sup>٣٦</sup> ويطالب هوسرل بإيبوخي ترنسندينتمالي شامل إزاء كل العلوم

<sup>٣٥</sup> إنطوان خوري: "مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية"، ط١، دار التنبير، بيروت، ١٩٨٤ م، ص ١٠٢.

<sup>٣٦</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندينتمالية"، ص ١٣٩ - ١٤١.

الموضوعية، أي: في إنجاز معارف العلوم الموضوعية، وأيّ موقفٍ نقيديٍّ منها يهتم بحقيقة أو خطئها، وتجاه فكرة المعرفة الموضوعية بالعالم.<sup>٣٧</sup>

ويمكنني أن أقول — ربما في قراءةٍ جديدةٍ للإيبوخي الديكارتي — : أن من القضايا الأساسية التي كانت تشغله ديكارت هي (إثبات وجود الله)، وهذا ما يجب أن يكون حاضرًا في أذهاننا في أيّ عملية تأويلٍ للإيبوخي المذكور. فقد قال في مقدمة "تأملات ميتافيزيقية": "أقول فقط — وبصورة عامة — إن كل حجج الملحدين، في محاربتهم لمبدأ وجود الله، يعتمد دائمًا على أمرتين: إما أنهم يفترضون في الله مشاعر إنسانية، وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة، والحكمة، ما يملؤنا غرورًا، فندعى أننا قادرٌ على إدراك أفعال الله، وعلى تحديد لا يستطيعه ويترتب عليه. لذا نجد صعوبةً في نقض ادعاءاتهم، شرط أن نتذكر واجب اعتبار أذهاننا أشياءً متناهيةً محدودة، وواجب اعتبار الله كائناً لا متناهياً معلومًا".<sup>٣٨</sup>

وبالتأكيد، فإن العقل، هو الوسيلة التي اعتمدها ديكارت في (الإيبوخي) ذاته؛ لأنَّه كان يعتقد أن العقل هو أحسن الأشياء تَوْرُّغاً بين الناس، (بالتساوي) إذ يعتقد أن كل فرد أُوتِي منه الكفاية. الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة، وكذلك اختلاف الآراء لا ينشأ من كون بعض

الناس أذكي من بعض وإنما ينشأ لأننا نوجّه أفكارنا بطريق مختلفة.<sup>٣٩</sup>

ويذهب تورين إلى ما ذهبنا إليه في مجال تأويل الإيبوخي الديكارتي بأن الانفصال عن التجربة المباشرة وعن الآراء هو انفصال يسمح به العقل، يقود الفكر الإنساني في آن واحد إلى اكتشاف قوانين الطبيعة التي خلقها الله ويقود

<sup>٣٧</sup> نفسه، ص ٢١٩ - ٢٢٠. ولهوسرل كتاب كامل بعنوان: "تأملات ديكارتية"، وقد سبقت الإشارة إليه.

<sup>٣٨</sup> ديكارت: "تأملات ميتافيزيقية تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه"، ترجمة د. كمال الحاج، ط٤، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٨ م، النص أعلاه من تصدر ديكارت إلى القارئ.

<sup>٣٩</sup> ديكارت: "مقال في المنهج"، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمي، ط٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥ م، ص ١٦١ - ١٦٢.

الإنسان إلى تعريف وجوده ذاته باعتبار هذا الوجود المخلوق الذي خلقه الله والذي فكره هو العالمة التي تركها الصانع على صنعه.<sup>٤٠</sup>

## منهاج العقل الوحيوي:

ويمكن أن نعرف (العقل الوحيوي) بأنه: العقل الذي يتبع الصراط المستقيم الذي جاء به الأنبياء ابتداء من آدم إلى خاتمة الأنبياء (الوحي الحمدي).<sup>٤١</sup> وقد قرر الغزالي أن السالكين سبيل الله — تعالى — قليل، والمدعين فيه كثير. ومن علامات السالكين سبيل الله — تعالى — أي: (العقل الوحيوي) بحسب مصطلحنا، كما يشير الغزالي أن تكون جميع أفعال السالك طريق الأنبياء الاختيارية موزونة بميزان الشرع، موقوفة على حد توقيفاته، إيراداً وإصداراً، وإقداماً وإحجاماً. إذ لا يمكن سلوك هذا الطريق، إلا بعد الالتزام بمكارم الشريعة، كلها ولا يمكن ذلك إلا بعد تهذيب الأخلاق. ولا يتوصل إلى ذلك إلا إذا ترك جملة من المباحث، فكيف يتأنى من لم يهجر المحظورات؟ ولا يتوصل إلى ذلك إلا إذا ترك جملة من المباحث، فكيف يتأنى من لم يهجر المحظورات؟ ولا يتوصل إليه، ما لم يواكب على جملة من النوافل، فكيف يصل إليه من أهمل الفرائض؟ بل الشرع في تكليفه العالم، اقتصر على فرائض ومحظورات يشترك فيها عوام الناس، بحيث لا يؤدي الاشتغال بها إلى خراب العالم. والساك في سبيل الله يعرض عن الدنيا إعراضًا، لو ساواه الناس.<sup>٤٢</sup>

<sup>٤٠</sup> الآن تورين: "نقد الحداثة"، القسم الأول: "الحداثة المظفرة"، ص ٥٨. لمزيد من المتابعة عن فكر ديكارت الدينى: Laurence Devillairs, Descartes et la connaissance de Dieu (Vrin : Librairie Philosophique, 2004); La pensée métaphysique de Descartes (Vrin : Librairie Philosophique, 1999). Henri Gouhier

<sup>٤١</sup> ينظر: رواة محمود حسين: "شريعة ومنهاج: أصول المنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية"، ط١، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م، ص ٢٧ وما بعد.

<sup>٤٢</sup> أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسي (ت ٥٥٥ هـ): "ميزان العمل"، حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٤ م، ص ٣٩٩.



شبكة المعارف الكلية والمفاهيم التفصيلية جاهزة أما (العقل الوحيوي) فمن خلال الوحي ذاته الذي جاء به الأنبياء. فمثلاً، يقدم الوحي معلوماتٍ مهمة للغاية عن (ما بعد الموت)، وإلى ذلك يشير الغزالي مبيناً أما الحشر فيقصد به إعادة الخلق وقد دلت عليه القوافع الشرعية، وهو ممكناً بدليل الابتداء. فإن إعادة حَلْقُ ثانٍ ولا فرق بينه وبين الابتداء وإنما يُسمى إعادة بالإضافة إلى الابتداء السابق، والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الإعادة. ويجب الغزالي على السؤال الجدي المعروف: فإن قيل فماذا تقولون: أتعدم الجوهر والأعراض ثم يعادان جميعاً، أو تعدم الأعراض دون الجوهر وإنما تعاد الأعراض؟ قائلًا: كل ذلك ممكناً وليس في الشرع دليل قاطع على تعين أحد هذه الممكنات. وأحد الوجهين أن تنعدم الأعراض ويبقى جسم الإنسان متصوراً بصورة التراب مثلاً، فتكون قد زالت منه الحياة والتركيب والهيئة واللون والرطوبة وجملة من الأعراض، ويكون معنى إعادتها أن تعاد إليها تلك الأعراض بعينها وتعاد إليها أمثالها، فإن العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والوجود عندنا في كل ساعة عرض آخر، والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فإنه واحد لا باعتبار أعراضه، فإن كل عَرَض يتجدد هو غير الآخر، فليس من شرط الإعادة فرض إعادة الأعراض.<sup>٤٣</sup>

ولذلك أكد الغزالي أن كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق الله — تعالى — والتحلي بمعاني صفاته وأسمائه بقدر ما يتتصور في حقه، فمن لم يكن له حظ من معاني أسماء الله — عز وجل — إلا لأن يسمع لفظه، ويفهم في اللغة معنى تفسيره ووضعه، ويعتقد بالقلب وجود معناه في الله — تعالى — فهو مخصوص بالحظ نازل الدرجة ليس يحسن به أن يتتجح بما ناله، بل حظوظ المقربين من معاني أسماء الله — تعالى — ثلاثة: **الحظ الأول**: "معرفة هذه المعاني على سبيل المكاشفة والمشاهدة حتى يتضح لهم حقائقها بالبرهان الذي لا يجوز فيه الخطأ"

<sup>٤٣</sup> الغزالي: "الاقتصاد في الاعتقاد"، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، ص ١١٦.

ويُنكشف لَهُم اتصاف الله — عز وجل — بِهَا انكشافاً يُجْرِي في الوضوح والبيان مُجرى اليقين الحاصل للإنسان". **الحظ الثاني:** "من حظوظهم استعظامهم ما يُنكشف لَهُم من صفات الجلال على وجه ينبعث من الاستعظام يشوقهم إلى الاتصال بما يمكنهم من تلك الصفات ليقربوا بها من الحق قرباً بالصفة لا بالمكان فيأخذوا من الاتصال بها شبهها بالملائكة المقربين عند الله — عز وجل —". **الحظ الثالث:** "السعى في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلق بها والتحلي بمحاسنها وبه يصير العبد ربانياً، أي: قريباً من رب — تعالى — وبه يصير رفيقاً للملاك الأعلى من الملائكة فإنهم على بساط القرب فمن ضرب إلى شبه من صفاتهم نال شيئاً من قربهم بقدر ما نال من أوصافهم المقربة لهم إلى الحق — تعالى —".<sup>٤٤</sup>

ثم يكشف الغزالى طبيعة الإنسان المتوسطة بين الشهوة والغضب، أما الأمر الأجل فهو طلب التّقّرُب إلى الله — عز وجل — ولكن الإنسان متوسطاً بين الشهوة والغضب فكانه مركب من بهيمية وملكيّة، والأغلب عليه في بداية أمره البهيمية إذ ليس له — أولاً — من الإدراك إلا الحواس التي يحتاج في الإدراك بها إلى طلب القرب من المحسوس بالسعى والحركة إلى أن يشرق عليه بالآخرة نور العقل المتصارف في ملكوت السموات والأرض، من غير حاجة إلى حركة بالبدن وطلب قرب أو مماسة مع المدرك به بل مدركه الأمور المقدسة عن قبول القرب وبعد بالمكان وكذلك المستوى عليه أولاً شهوته وغضبه وبحسب مقتضاهما انبعاثه إلى أن يظهر فيه الرغبة في طلب الكمال والنّظر للعقوبة وعصيان مقتضى الشهوة والغضب.<sup>٤٥</sup>

ويُبَيَّن الغزالى العلاقة الموجودة بين الشرع والعقل مشيراً إلى أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يتَبَيَّن إلا بالعقل، فالعقل كالأساس والشرع كالبناء ولن يُغْنِي أَسْ مَا لم يكن بناء، ولن يثبت بناء مَا لم يكن أَسْ. وأيضاً فالعقل

<sup>٤٤</sup> الغزالى: "المقصد الأنسى في شرح معاني أسماء الله الحسنى"، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابى، ط١، الجفان والجابى - قبرص، ١٩٨٧ - ١٤٠٧، ص ٤٥ - ٤٦.

<sup>٤٥</sup> الغزالى: "المقصد الأنسى"، ص ٤٨.

كالبَصَرُ وَالشَّرْعُ كالشَّعاعُ وَلَنْ يُغْنِي الْبَصَرُ مَا لَمْ يَكُنْ شَعاعًا مِنْ خَارِجٍ وَلَنْ يُغْنِي الشَّعاعُ مَا لَمْ يَكُنْ بَصَرًا. وَأَيْضًا فَالْعُقْلُ كَالسَّرَاجُ وَالشَّرْعُ كَالزَّيْتُ الَّذِي يَمْدُهُ فَمَا لَمْ يَكُنْ زَيْتٌ لَمْ يَحْصُلْ السَّرَاجُ وَمَا لَمْ يَكُنْ سَرَاجٌ لَمْ يَضْعِفْ الزَّيْتَ. فَالشَّرْعُ عُقْلٌ مِنْ خَارِجٍ وَالْعُقْلُ شَرْعٌ مِنْ دَاخِلٍ وَهُمَا مُتَعَاضِدَانِ بَلْ مُتَحَدَانِ. فَالشَّرْعُ إِذَا فَقَدَ الْعُقْلَ لَمْ يَظْهُرْ بِهِ شَيْءٌ وَصَارَ ضَائِعًا ضَيَاعَ الشَّعاعِ عِنْدَ فَقَدِ نُورِ الْبَصَرِ وَالْعُقْلِ إِذَا فَقَدَ الشَّرْعَ عَجَزَ عَنْ أَكْثَرِ الْأُمُورِ عِزَّ العَيْنِ عِنْدَ فَقَدِ النُّورِ وَأَعْلَمَ أَنَّ الْعُقْلَ بِنَفْسِهِ قَلِيلُ الْغَنَاءِ لَا يَكُادُ يَتَوَصَّلُ إِلَى مَعْرِفَةِ كُلِّيَاتِ الشَّيْءِ دُونَ جَزِئِيَّاتِهِ تَحْوِي أَنْ يَعْلَمُ جَمْلَةُ حَسْنٍ اعْتِقَادُ الْحَقِّ، وَحَسْنٍ اسْتِعْمَالُ الْمَعْدَلَةِ، وَمَلَازِمَةُ الْعِفَفَةِ، وَقَوْلِ الصِّدْقِ، وَتَعَاطِيِ الْجَمِيلِ، وَتَحْوِي ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْرُفَ ذَلِكَ فِي شَيْءٍ وَالشَّرْعُ يَعْرُفُ كُلِّيَاتِ الشَّيْءِ وَجَزِئِيَّاتِهِ وَبَيْنَ مَا الَّذِي يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدُ فِي شَيْءٍ شَيْءٌ. وَعَلَى الْجَمْلَةِ فَالْعُقْلُ لَا يَهْدِي إِلَى تَفَاصِيلِ الشَّرْعِيَّاتِ وَالشَّرْعَ تَارَةً يَأْتِي بِتَقْرِيرِ مَا اسْتَقَرَ عَلَيْهِ الْعُقْلُ وَتَارَةً بِتَنْبِيهِ الْغَافِلِ وَاظْهَارِ الدَّلِيلِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لِحَقَائِقِ الْمَعْرِفَةِ وَتَارَةً بِتَذْكِيرِ الْعَاقِلِ حَتَّى يَتَذَكَّرَ مَا فَقَدَهُ وَتَارَةً بِالْتَّعْلِيمِ وَذَلِكَ فِي الشَّرْعِيَّاتِ وَتَفْصِيلِ أَحْوَالِ الْمَعَادِ فَالشَّرْعُ نَظَامُ الاعْتِقَادَاتِ الصَّحِيحَةِ.<sup>٤٦</sup>

وَبَيْنَ الشَّاطِبِيِّ "أَنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِلْعُقُولِ فِي إِدْرَاكِهَا حَدًّا تَنْتَهِي إِلَيْهِ لَا تَتَعَدَّاهُ، وَلَمْ يَجْعَلْ لَهَا سَبِيلًا إِلَى إِدْرَاكِ فِي كُلِّ مَطْلُوبٍ. وَلَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ لَا سُتُوتُ مَعَ الْبَارِيِّ — تَعَالَى — فِي إِدْرَاكِ جَمِيعِ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ وَمَا لَا يَكُونُ، إِذْ لَوْ كَانَ كَيْفَ كَانَ يَكُونُ، فَمَعْلُومَاتُ اللَّهِ لَا تَتَنَاهِي. وَمَعْلُومَاتُ الْعَبْدِ مُتَنَاهِيَّةٌ. وَالْمُتَنَاهِي لَا يُسَاوِي مَا لَا يَتَنَاهِي".<sup>٤٧</sup>

ولذلك يشرح الشيخ محمد عبد حاجة العالم الإنساني إلى الرسُلِ أنهم من الأمم بِمَنْزِلَةِ الْعُقُولِ مِنَ الْأَشْخَاصِ، وَأَنَّ بِعِثَّتِهِمْ حَاجَةٌ مِنْ حاجاتِ الْعُقُولِ

<sup>٤٦</sup> الغزالى: "معارج القدس في مدارج معرفة النفس"، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط ١، ١٩٧٥، ص ٥٧ - ٥٨. يناقشه الغزالى أعلاه الإشكالية ذاتها التي تمت دراستها مسبقاً، أي الإشكالية الفهم العقلاني للإسلام، ينظر: رواه محمود حسين: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية: دراسات منتخبة"، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦ م.

<sup>٤٧</sup> إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناتي الشهير بالشاطِبِيِّ (ت ٧٩٠ هـ): "الاعتصام"، تحقيق: سليم بن عبد الهلاى، ط ١، دار ابن عفان، السعودية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٨٣١.



البشرية، قضت رحمة الله — سبحانه وتعالى — بسادتها ونعمتها عن نعم واهب الوجود، مما ميز بها الإنسان عن بقية الكائنات من جنسه، ولكنها حاجة روحية وكل ما لامس الحس منها فالقصد فيه إلى الروح وتطهيرها من دنس الأهواء الضالة، أو تقويم ملكاتها، أو إبداعها بما فيه سعادتها في حياتين. فلا بد من الاعتقاد بأن للكون إلهًا واحدًا قادرًا عالماً حكيمًا، منصفاً بما أوجب الدليل أن يتصل به، وباستواء نسبة الكائنات إليه في أنها مخلوقة له وصنع قدرته، وإنما تفاوتها فيما احتضنه به بعضها من الكمال، وشرطه أن لا ينال شيء من تلك الأعمال السابقة أحدًا من الناس بشر في نفسه أو عرضه أو ماله بغير حق يقتضيه نظام عامة الأمة على ما حدد في شريعتها. يرشدون العقل إلى معرفة الله وما يجب أن يعرف من صفاتاته ويبينون الحد الذي يجب أن يقف عندده في طلب ذلك العرفان

<sup>٤٨</sup> على وجه لا يشق عليه الاطمئنان.

ومن أجل ما تقدم آمن المستغلون في سياق (العقل الوحيوي) بالتواصل الوحيوي من آدم إلى خاتمة الوحي، أي: (الوحي المحمدي). وهذا ما أسموه في علم أصول الفقه بـ(شرع ما قبلنا).<sup>٤٩</sup>

فيما بحث ابن حزم في (حجية العقل) مجادلاً القائلين والمشكين بحجة العقل بأنه قد يرى الإنسان يعتقد بشيء، ويجادل عنه، ولا يشك في أنه حق، ثم يلوح له غير ذلك، فلو كانت حجج العقول صادقة لما تغيرت أدلةها؟ فأجاب ابن حزم: هذا تمويه فاسد ولا حجة لهم على مثبتتي حجج العقول في رجوع من رجع عن مذهب كان يعتقده ويناضل عنه؛ لأنه ليس كل معتقد لمذهب ما فهو محق فيه، ولا إن كل ما استدل به مستدل ما على مذهب فه هو حق، ولو قال أحد ذلك لفارق حكم العقول، لكن إن من الاستدلال ما يؤدي إلى مذهب صحيح إذا كان الاستدلال صحيحاً مرتبًا ترتيباً قويمًا. وقد يُوقع الاستدلال — إذا كان فاسداً — على مذهب فاسد وذلك إذا خولف به طريق الاستدلال الصحيح، فالراجح عن

<sup>٤٨</sup> محمد عبده بن حسن خير الله (ت ١٣٢٣هـ): "رسالة التوحيد"، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ، ص ٦٢.

<sup>٤٩</sup> ينظر في الموضوع الأصولي (شرع ما قبلنا) الغزالى: "المنخول من تعليقات الأصول"، حقه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، ط ٣، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سوريا، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ص ٣١٨.

مذهب إلى مذهب لا بُدَّ له — ضرورةً — من أن يكون أحد استدلاليه فاسداً، إما الأول وإما الثاني، وقد يكونان معًا فاسدين، فيتنقل من مذهب فاسد إلى مذهب فاسد، أو من مذهب صحيح إلى مذهب فاسد، أو من مذهب فاسد إلى مذهب صحيح، لا بُدَّ من أحد هذه الوجوه، ولا يجوز أن يكونا صحيحين معًا البتة لأن الشيء لا يكون حَقًّا بِإطلاقٍ في وقت واحد من وجه واحد، وقد يكون أقساماً كثيرة كلها باطل إلا واحداً، فينتقل المرء من قسم فاسد منها إلى آخر فاسد، وهذا إنما يعرض من غبن عقله ولم يُنْعِم النظر، فكيف الأمر بهوى، أو تَهَوُّر بشهوة، أو لفطر جبن، أو من كان جاهلاً بوجوه طرق الاستدلال الصحيحة لم يطالعها ولا تعلمها وأكثر ما يقع ذلك.<sup>٥٠</sup>

ويضيف ابن حزم في مجال المناقشة في (حجية العقل) فإذا كان الطريق المؤدي من أوائل المعارف إلى صحة المذهب المطلوب طريقاً بعيداً، كثير الشعب، فيكمل فيها الذهن الكليل ويدخل مع طول الأمر وكثرة العمل فيتولد فيها الشك والخبال والسهو، كما يدخله ذلك على الحاسب في حسابه، على أن الحساب علم ضروري لا يتناقض فيجد أعداداً متفرقة في قرطاس فإذا أراد الحاسب جمعها فإن كثرت جدًّا فربما غفل وغلط، حتى إذا حقق وتثبت ولم يُشغل خاطره بشيء وقف على اليقين بلا شك، هذا شيء يوجد حسًّا، وقد يدخل أيضاً على الحواس فيرى المرء بعينه شخصاً فربما ظنه زيداً، وكابر عليه حتى إذا ثبتت فيه علم أنه عمرو، وهكذا يعرض في المشروم وفي الملموس وفي المذوق وفي الصوت المسموع، وقد يعرض ذلك الشيء يطلبه المرء وهو بين يديه في جملة أشياء كثيرة فيطول عناؤه في طلبه ويتعذر عليه وجوده ثم يجده بعد ذلك فلا يكون عدم وجوده إيهام مُبِطِّلاً لكونه بين يديه حقيقة فكذلك يعرض في الاستدلال. وليس شيء من ذلك بموجب بطلان صحة إدراك الحواس.<sup>٥١</sup>

<sup>٥٠</sup> أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦ هـ): "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٤.

<sup>٥١</sup> نفسه، ص ١٥.

ومن القضايا التي شرحتها طه عبد الرحمن في مجال (روح الدين) ما أسماه (التكليف الوجودي)، فالطرف المطلق أو الأعلى أنزل أوامره إلى الطرف المقيد، أو الأدنى، مع تخديره في الامتثال لها، فإن أبْتَ نفسه الامتثال أو تلકأْ، جعلته يطغى بما يملك وبما يحقق، ناسيًا فضل الطرف المطلق في تمليكه ما يملك، وتحقيق ما حقق، وواقعًا — بالطبع — في العبودية لذاته من حيث يظن أنه يمْدُ في أسباب حريرته، وإن امتنع لهذه الأوامر، راضياً بفرضها، استطاع أن يُنزل من نفسه الميل إلى الطغيان الذي هو سبب في تعبيده لذاته، فما أنزلت هذه الأوامر إلا للقضاء على الطغيان والبغى، وإنما فلا أقل من أن تحد منها. والرتبة (التكليف الشهودي)، ذلك إن الطرف المقيد لا يرى في الأوامر المنزلة مجرد خيارات يجوز أن يتقلب بينها، متھماً بنفسه تبعاتها كما في الرتبة التكليفية الأولى، وإنما يرى فيها ضرورات لا تحكم فيها، ولا اختيار معها، إذ لا تقضي إلا بما اقتضته إرادة الطرف المطلق على ترتيب معلوم لها، تحقيقاً للعدل وإظهاراً للفضل، بحيث لا يسع الطرف المقيد إلا أن يجعل زمامه بيده، مفوضاً أمره إليه، حتى يصيّب من كمال عدله، وجمال فضله خير ما يمكن أن يصيّب في حياته.<sup>٥٢</sup>

<sup>٥٢</sup> طه عبد الرحمن: "روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ٢٠١٢م، ص ٤٧١.



## المبحث الثاني

### التعاليم الهوسرلية

الفنومينولوجية (الترنسندينتالية) وأزمة العلوم الأوروبية  
تقييم نceği في ضوء معطيات العلم الوحيوي

### العلم والحياة: في الاختزال الوضعي للعلم إلى الواقع

يرى رايشنباخ أنَّ أصل المعرفة هو التعميم، فهو أصل العلم، وقد تأسس عليه علم الأقدمين في مختلف فنون الحضارة، وفضلاً عن ذلك فالتفعيم هو قوام تفسير ذاته، فما نعنيه بتفسير واقعة ملاحظة هو إدراج هذه الواقعية في قانون عام، وقد يتم التوصل إلى التفسير أحياناً عن طريق افتراض واقعة لم تلاحظ أو يمكن ملاحظتها، فالتفعير الناجح لكتير من الظواهر الطبيعية إلى تكوين ميل إلى زيادة التعميم في الذهن البشري، ذلك لأنَّ الواقع الملاحظة — على كثرتها — لم تكن ترضي رغبتنا في المعرفة، وإنما كان السعي إلى المعرفة بتجاوز نطاق الملاحظة يحتاج إلى تعميم.<sup>٥٣</sup>

يؤكد هوسرل أنه لا بد من نقد جذري وضروري جدًا دون التخلص عن المعنى الأول للعلمية، فالوضعيّة الشائكة التي تعاني منها السيكولوجيا منذ قرون

<sup>٥٣</sup> هانز رايشنباخ: "نشأة الفلسفة العلمية"، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، بدون بيانات أخرى، ص ٢٠ - ١٨. ولمزيد من الإطلاع على اتجاهات أخرى في الفلسفة الوضعيّة، ينظر:

Andrew Bernstein, Objectivism in One Lesson: An Introduction to the Philosophy of Ayn Rand , editors, Objectivism, , Fred Miller, Jeffrey Paul(Maryland: Hamilton Books, 2008), Ellen Frankel Paul Subjectivism, and Relativism in Ethics (New York: Cambridge University Press, 2008).



تلعب دوراً مركزياً في ظهور إبهامات غير قابلة للحل وملائمة بالألغار في العلوم الحديثة بما فيها العلوم الرياضية، إنها كلها تعود إلى لغز الذاتية وترتبط ارتباطاً وثيقاً بلغز تيمة السيكولوجيا ومنهجها. إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض بشكل غير مبالٍ بالأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة. إن علوماً لا تهتم إلا بالواقع تصنع بشرًا لا يعرفون إلا الواقع. إن العلم بشكله الحالي يُقصي مبدئياً تلك الأسئلة بالذات التي تُعد هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعَرض لتحولات مصريرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله ومعناه. إن العلم الذي يدرس الأجسام المحسنة ليس له بالطبع ما يقوله، لأنه يغض النظر عما هو ذاتي، أما علوم الروح التي تهتم بالإنسان من ناحية وجوده الروحي والتاريخي، فإنها تشترط أن يُنْحَى الباحث بعناية كل مواقفه القيمية، وكل الأسئلة المتعلقة بعقلانية ولاءقلانية البشرية.<sup>٤٤</sup>

مع ذلك، فالعالم الواقعي كما يرى كارناب هو ذلك العالم الذي يتغير باستمرار، فنحن على يقين أن أكثر القوانين في الفيزياء تختلف قليلاً من قرن إلى آخر، ولكن مثل هذه التغييرات لا يمكنها أن تحطم أبداً صدق قانون منطقي أو حسابي، مهما كانت درجة تأثيرها.<sup>٤٥</sup>

## تجديد الرياضيات: أصل التعارض بين النزعة الموضوعية الفيزيائية والنزعة الترنسنتنتالية:

<sup>٤٤</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسنتنتالية"، ص ٤٣ - ٤٥.

<sup>٤٥</sup> رودولف كارناب: "الأسس الفلسفية للفيزياء"، ترجمة د. السيد نفادي، دار الثقافة، الجديدة، القاهرة، بدون تاريخ، الجديدة، ٢٧. وللتوضيع، ينظر: فرديريك ج. بوش، دافيد أ. جيرد: "أسساتيات الفيزياء"، ترجمة د. سعيد الجزيري، د. محمد أمين سليمان، مراجعة د. أحمد فؤاد البasha، ط١، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، مصر، بدون تاريخ.

Rudolf Carnap, An Introduction to the Philosophy of Science, edited by Martin Gardner (New York: Courier Dover Publications, 2012).

يرى هوسرل أن التجديد الشامل الذي ابتدأ منذ ديكارت ثم استوى على الفلسفة الحديثة بشكل شامل، كان قد بدأ بأمور جزئية داخل الموروث القديم، أي في الهندسة الإقليدية وبقية الرياضيات اليونانية، وبعدها في علم الطبيعة اليوناني. وبالرغم من أن القدماء وبتوجيهه من نظرية مثل الأفلاطونية قد قدموا المفاهيم الرياضية حول الأعداد التجريبية، ومقادير القياس، والأشكال المكانية التجريبية، والخطوط، والمساحات، والنقط، وحولوا قضايا الهندسة وبراهينها إلى قضايا وبراهين مثالية، لكن الرياضيات بشكلها التقليدي المذكور لم تعرف إلا مهاماً متناهية (إلا قبلية). أما الرياضيات الجديدة فقد انطلقت من تصوّر فكرة كليلة للوجود عقلية وغير متناهية مع علم عقلي يهيمن على هذه الكلية بشكل نسقي، وهذا التجديد الرياضي الحديث. فبينما اعتمد القدماء على (الرياضيات الصورية) صار التجديد الرياضي يتجه نحو الاكتشاف الحقيقى للأفاق غير المتناهية للرياضيات، وبهذه الطريقة تم اكتشاف الجبر، ورياضيات المقادير والهندسة التحليلية.<sup>٥٦</sup>

وفي سياق التجديد الشامل في العلوم يرى توماس كون أن العلم هو منظومة من الواقع والنظريات والمناهج مجمعة في الكتب الراهنة، والعلماء هم أولئك الناس الساعين بجد سعيًا ناجحًا أو مخفقاً، للإسهام بعنصر أو آخر في تلك المنظومة الخاصة، ويصبح التطور العلمي عملية أجزاء تضاف فردياً أو جماعياً، إلى المخزن الذي لا يتوقف نموه، والذي يؤلف التقينة والمعرفة العلمية.<sup>٥٧</sup>

<sup>٥٦</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندرالية"، ص ٦٣ - ٦٥. وللمزيد من الاطلاع حول علاقة الفلسفة بالرياضيات، ينظر:

Paul Benacerraf & Hilary Putnam, editors, *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, edited by (New York: Cambridge University Press, 1983).

<sup>٥٧</sup> توماس س. كون: "بنية الثورات العلمية"، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، مراجعة د. محمد دبس، ط ١، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٥٢.

## ما الهندسة الخالصة؟

مع العلم أن منهج العلوم المعاصرة قد تغير إذ تقلص الاعتماد على التجربة بمعناها التقليدي عند آينشتاين وعلماء الذرة وغيرهم الذين أصبحوا يستعملون ما صار يعرف بالمنهج الفرضي الاستنباطي لكن هذا المنهج لا يطلق بالثلاث في نظرنا الاعتماد على المجال الحسي وعلى المجالات الحسية. فيبيار مثلاً يؤكّد على ضرورة الاعتماد على التجربة لاختبار صدق النتائج التي نصل إليها عن طريق الاستنباط، كما أن العلوم البيولوجية المتمسكة بالمنهج الفيزيائي تواصل اعتمادها المكثف على التجارب تبقى المصدر الأساسي للحقيقة فيها.<sup>٥٨</sup>

لكن هوسرل يشرحها بموجب العلاقة بين النظرية القبلية والتجربة، وهو ما هو مألف في حياتنا اليومية، لكن عند فهم الهندسة كأساس معنوي بالنسبة للفيزياء الدقيقة، عندها تتكشف المفاهيم أكثر بالنظرية الكيفية التجريدية في العالم المحيط الحسي إلى الأجسام الهندسية - المثالية، أي: في الأجسام التي تجرب فعلياً مع المضمون الذي هو بالفعل مضمون التجربة. الإمكانيات المثالية هي ذاتها إمكانات الهندسة المثلية، المفهوم الخالص في الأجسام والمستويات والأشكال والحركات والتعديلات. هوية الأشياء في العالم مطابقة لذاتها، والمطابقة تتم بشكل تقريري، مثل المطابقة مع الآخر، وهذا ما يصح مع أشكال الأجسام الحدسية التجريبية. وترتسم في كل المجالات أشكال وحدود تتجه نحوها كأقطاب لا متغيرة، وهذه مهمة علماء الهندسة، أما مهمة علماء الرياضيات للأشكال الخالصة فهي تتعلق بالبعد الزماني في حال تعلقها بالدائرة الأخرى، إننا أمام عالم من المثاليات غير متناهٍ. أما الممارسة التجريبية فهي تشرط الدقة، بسبب أن الأشكال المثلية تحدد في (هوية مطلقة) وتعرف بكونها (حوامل)، لهوية مطلقة، وهنا يتم الافتقار إلى (الموضوعية) التي تُعطى في الواقع (كواقعة) وهذه هي المهمة التي قام بها (القياس) - مثلاً (فن قياس الأرض) - بسبب

<sup>٥٨</sup> عبد القادر بشته: "الإستيمولوجيا: مثال الفلسفة الفيزياء النيوتونية"، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥ م، ص ١٦.



استيقاظ الطموح إلى معرفة فلسفية، مع ظهور (فن القياس التجريبي) ووظيفته التجريبية - العملية، مما مهد الطريق أمام الفلسفة لكي تصبح شاملة.<sup>٥٩</sup>

## السيكولوجيا وأزمة العلوم الأوروبية:

يُشَخّص هوسرل أزمة العلوم الوضعية للرياضيات، والعلوم الطبيعية الدقيقة لعلوم الروح العينية، ولكن تغيير تقويم العلوم الوضعية تغييرًا شديداً. إن رؤية الإنسان الحديث للعالم تحددت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وانبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم، وهذا ما أدى إلى الإعراض عن الأسئلة الجوهرية والحاصلة بالنسبة لبشرية حقة. تحول الشعور إلى مُعادٍ بالنسبة للعلوم، إنه يُقصِّي مبدئياً تلك الأسئلة التي تُعدُّ هي الأسئلة الحياتية الملحَّة بالنسبة للإنسان المعرض للتحولات المصيرية: الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري كله ولا معناه. ويطرح أسئلة من قبيل: هل العقل أصبح عبئاً والنعمة أصبحت نعمة؟ هل يمكن أن نعيش في عالم تُعتبر فيه المُثُل العليا وكلُّ ما كان مقدَّساً عند الإنسان مجرد واقعة عابرة تاريخياً مرتبطة بالتقويم البشري ويكون فيه التاريخ البشري مجرَّد سلسلة من الاندفاعات الوهمية والخيالات المريضة؟ هل يمكن أن نعيش بدون أن نستمد من معنى مطلق وجودنا وللعالم له صلاحية أزلية؟<sup>٦٠</sup>

<sup>٥٩</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية"، ص ٦٧ – ٧٤. ولمزيد من المتابعة حول علاقة الهندسة بالفلسفة، ينظر:

, editors, Philosophy and Engineering: An Emerging Ibo van de Poel, David Edward Goldberg Agenda: An Emerging Agenda (Heidelberg: Springer, 2010).

<sup>٦٠</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية"، ص ٤٧١ – ٤٧٣. ولمزيد من المتابعة عن علاقة الفلسفة بالسيكولوجيا، ينظر:



يشدد سكينر أنه — سواء كان أو لم يكن — بإمكان الإنسان توقع الخراب فإن على الإنسان إصلاحه وإلا ضاع كل شيء. وبمقدوره أن يقوم بذلك إذا أدرك طبيعة الصعوبة. إن تطبيق العلوم الفيزيائية والبيولوجية وحده لن يحل مشكلاتنا، لأن الحلول تكمن في ميدان آخر. ولا يمكن لوسائل منع الحمل المحسنة أن تکبح النمو السكاني إلا إذا تم استخدامها من قبل الناس. إن الأساليب الجديدة في الزراعة والطب لن تؤدي إلى الغرض منها إذا لم تمارس كما أن الإسكان ليس مجرد إقامة المباني والمدن وإنما هو الكيفية التي يعيش بها الناس، ولا يمكن معالجة الازدحام الشديد إلا بإغراء الناس ألا يزدحموا. وستستمر البيئة في التفسخ والتحلل إلى أن يتم التخلّي الكلي عن الممارسات التي تخلق التلوث. وباختصار، إننا بحاجة إلى إحداث تغييرات واسعة في السلوك الإنساني، ولن يتّأتى لنا ذلك بمساعدة الفيزياء أو البيولوجيا فقط، مهما حاولنا. (وهناك مشكلات أخرى مثل انهيار نظامنا التعليمي، وسخط الجيل الصاعد ونقمته. يبدو من الجلي أن تكنولوجيا الفيزياء والبيولوجيا لا صلة لها بها ولذلك لم تُطبّق عليها قط). إنه لا يكفي أن ندعو إلى استخدام التكنولوجيا مع تَفَهُّم أعمق للقضايا الإنسانية أو إلى تكريس التكنولوجيا لخدمة احتياجات الإنسان الروحية إلى تشجيع التكنولوجيا للنظر في المشكلات الإنسانية. فهذه التعبير تعني ضمناً أنه حيثما يبدأ السلوك الإنساني تتوقف التكنولوجيا، وأن لا بُدَّ لنا أن نواصل حياتنا كما كنا نفعل في الماضي كما تعلمناه من الخبرة الشخصية أو من مجموعات الخبرات الشخصية التي تُسمّى (التاريخ) أو بما نتجت عنه الخبرة.<sup>٦١</sup>

George Botterill, Peter Carruthers, *The Philosophy of Psychology* (New York: University of Cambridge Press, 1999).

<sup>٦١</sup> ب. ف. سكينر: "تكنولوجيا السلوك الإنساني"، ترجمة د. عبد القادر يوسف، مراجعة د. محمد رجا الدرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس، ١٩٨٠، سلسلة عالم المعرفة (٣٢)، ص ٦.

إن العلم الوضعي هو بقية من العلم الشامل الذي ملاً الإنسان الحديث، بثقة عالية الذات، والذي سماه اليونان (فلسفة). أرادت هذه الفلسفة الشاملة أن تحيط بطريقة علمية صارمة بكل الأسئلة المعقولة في وحدة نسقية بمنهجية بدھیة قطعیة وفي بحث لا متناهٍ منظَم عقلیًّا. إن مشاكل الوجود البشري كما يعتقد هوسرل ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمشاكل الميتافيزيقة التي حددتها الدين مُسبقاً، وبأسئلة وجود الإله وما هيّته، أسئلة الغاية التي تسود الوجود البشري والإله، أسئلة الإله بصفته المحل المطلق لكل معايير العقل المحسن. اتجهت الفلسفة الحديثة إلى تقليد المنهجية اليونانية بإن مشاكل الوجود عامة تمثل وحدة لا تنفص، وأن معالجتها هي مهمة الفلسفة، وكذلك الاقتناع بأن تفرع الفلسفة إلى علوم خاصة يسوده نظام داخلي معقول يجعل الميتافيزيقا، بوصفه علمًا للأسئلة العليا والأخيرة، وهذا ما أدى إلى الانتصارات المتلاحقة إلى اندفاع كل المشاريع العلمية وملاً في القرن الثامن عشر دوائر تزداد حماسة بالغة للفلسفه وكل علومها.<sup>٦٢</sup>

ولكن الكثير من معطيات العلوم المعاصرة قد تغير بموجب التغيرات في المفاهيم العلمية ذاتها. كما هو الحال في المفاهيم المرتبطة بالجينوم لأن المعلومات قد ارتبطت بملامح الحياة الجينية. فالقدرة على النسخ تصبح ممكنة بوجود إحدى الوصفات، أي المعلومات الازمة لتكوين جسد جديد. فتحمل بوبيضة الأربن التعليمات الازمة لتجميع أربن جديد. ولكن القدرة على خلق النظام من الأيض تعتمد أيضًا على المعلومات، أي: التعليمات الازمة لبناء المعدات التي تشكل النظام واللزمه للحفظ عليها. خيط دنا هو معلومات، رسالة مكتوبة في شفرة الكيمياء، يقوم الواحد منها مقام الحروف. والأمر على هذا

<sup>٦٢</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندرالية"، ص ٤٧٣ - ٤٧٤.

النحو يكاد يبلغ من جودته حدًّا مذهلاً للغاية، ولكن ثبت في النهاية أن هذه الشفرة قد كتبت بطريقة يمكن فهمها.<sup>٦٣</sup>

يؤكد هوسرل أن البشرية الأوربية أَجْرَت على ذاتها تحولاً ثوريًّا؛ لأنها ثارت على كيفية وجودها الوسطوية القائمة إلى ذلك الحين ونزعـت عنها تيمتها. كان المثير للإعجاب هو إعجابها بالبشرية القديمة وأن تحاكي كيفية وجودها. فالأساسي بالنسبة للإنسان القديم هو الشكل الفلسفـي للوجود الذي يتمثل في أن يضع الإنسان بحرية لذاته ولحياته بأكملها انطلاقاً من العقل المحسـن، للفلسفة. الفلسفة النظرية تحـل المكانة الأولى، أيُّ معرفة شاملة بالعالم متـحرر من قيود الأسطورة والتـقليـد، ومتـحررـة من الأحكـام المـسبـقة، تتـعرـف في آخر الأمر في العالم ذاته إلى الغـائية التي تسـكنـه ومـبدأـه الأـعلى: الإـلهـ. الفلـسـفةـ النـظـرـيةـ لاـ تـجـعـلـ الإـنـسـانـ حـرـاـ،ـ أـمـاـ الإـنـسـانـ الـقـدـيـمـ فـقـدـ شـكـلـ ذاتـهـ،ـ عـلـىـ أـسـاسـ العـقـلـ الـحـرـ،ـ وـالـذـيـ شـكـلـ الـعـالـمـ الثـقـافـيـ،ـ وـالـحـيـاـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ.<sup>٦٤</sup>

## الفريضة الأساسية لعلم الطبيعة:

من أهم مقولات علم الطبيعة مقولات الزمان والمكان، وترى د. يمنى الخولي أن الزمان والمكان هما القالب الذي صب فيه هذا الوجود جملة وتفصيلاً، وانتظم بفضلها على هيئة كوزموس أي: كوناً منتظماً. والكوزموس أو الكون الذي تتعامل معه الفيزياء الحديثة هو المادة التي تتحرك عبر الزمان والمكان.

<sup>٦٣</sup> مات ريدلي: "الجينوم: السيرة الذاتية للنوع البشري"، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شعبان، ١٤٢٢ هـ - نوفمبر، ٢٠٠١ م، سلسلة عالم المعرفة (٢٧٥)، ص ١٩.

<sup>٦٤</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترسندنتالية"، ص ٤٧٩ - ٤٨٠، وانظر للتوسيع حيث هوسرل عن "أزمة البشرية الأوربية والفلسفة"، في الكتاب نفسه، ص ٥١٧ وما بعد. وقارن مع:

F. W. J. von Schelling, Ideas for a Philosophy of Nature (New York: Cambridge University Press, 1988).



والنظرية الفيزيائية العامة هي التي تحدد قوانين الحركة، أي: حسابات الانتقال من نقطة إلى أخرى في المكان بسرعة معينة أي: خلال مدة معينة من لحظة إلى أخرى في الزمان.<sup>٦٥</sup>

الفرضية — طبقاً لهوسرل — تبقى فرضية، أو مسار لا متناهٍ من التأكيدات. إن الماهية الخاصة لعلم الطبيعة وكيفية وجوده القبلية تقضي أن يكون فرضية إلى اللانهاية وتأكيداً إلى اللانهاية. إن الطبيعة الحقيقة تكمن في اللانهاية ليس على شاكلة المستقيم الخالص مثلاً، إنها كقطب لا متناهي البعاد لا نهاية من الفرضيات، متعلقة بمسلسل تاريخي لا متناهٍ من الاقتراب. إن الإنجاز الحاسم هو الإلحاق الفعلي للمثاليات الرياضية التي تم مسبقاً تركيبها نظرياً في عمومية غير محددة، لكن يتعمّن إظهارها في تحديدها. يكفي مجرد تحويل النظر التيمائي لإدراك السلسل المتتصاعدة للحدود ومقادير التناوب الدالي، مما يمكّن من وضع مخطط للإطرادات التجريبية المنتظرة في عالم العيش الفعلي. معنى الصيغة فاقد المعنى، أما القياسات فالتي تعطي أعداداً للقياس، وفي القضايا العامة حول التبعيات الدالة لمقادير القياس لا تعطي أعداداً محددة، بل أعداداً في صورة عامة، وذلك بالضبط في قضايا عامة تعبّر عن قوانين التبعيات الدالية. ومن هنا مارست العلامات وكيفيات التفكير الجبرية التي انتشرت في العصر الحديث توسيعاً هائلاً لإمكانية التفكير الحسابي الموروث في صور قديمة بدائية. ثم توسيع الهندسة، وكل الأشكال الخالصة للرياضيات للأشكال المكانية – الزمانية، بما صورها جبرياً بقصد منهجيٌّ تام، وهكذا نشأ تحسيب الهندسة مما أدى إلى إفراطها من معناها. ومنذ عصر غاليليو تطورت وتوسيع النظرية الجبرية للأعداد والمقادير إلى تحليل شامل وصوري محض، إلى نظرية للتعدديات، وإلى لوجستيقاً، وتمت صياغتها الأخيرة في الوقت الحالي. إنها أخيراً، الفكرة

<sup>٦٥</sup> د. يمنى طريف الخولي: "الزمان في الفلسفة والعلم"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ م، ص ١٣.

**المنطقية - الصورية لعالم على العموم، إن نظرية التعدديات هي العلم الشامل للتعدديات المعرفة.**<sup>٦٦</sup>

ويمكن استخدام المثال الآتي لشرح التطورات الأخيرة في مجال العلوم الطبيعية: إن عائلة الإشعاع الكهرومغناطيسي رحيبة جدًا تمتد بطول الكون وعرضه. ولكن تصنيفها تبعًا لصغر طول الموجة كالتالي: الأشعة الكونية، أشعة جاما الأشعة السينية، الأشعة فوق البنفسجية، الأشعة المرئية، الأشعة تحت الحمراء ذبذبات الراديو. وتنبعث الأشعة تحت الحمراء بفعل التأثير الحراري للمصباح أو الموقد أو اللهب أو الشمس أو النجوم البعيدة... إلخ. وقد وضعت الفيزياء الكلاسيكية قوانين للإشعاع الحراري، ونشرى الآن إلى أمر... مألف... في التجربة اليومية للحس المشترك: ولكن ظهر للأجسام السوداء خاصية القدرة على امتصاص أشعة الضوء كما للفلزات خاصية عكسها، فقررَ الفيزيائيون اختيار الأجسام السوداء في بحثهم عن الجسم المثالي لتكون عاملًا قياسيًا فالجسم الأسود يمتص الإشعاع الكهرومغناطيسي وهذا يعني أنه يسخن بواسطته إلى أعلى درجة حرارة بالنسبة للأجسام الأخرى والعكس صحيح فالجسم الأسود يصبح عند التسخين لدرجة حرارة عالية مصدرًا للضوء وتنبعث منه الإشعاعات في درجة الحرارة العالية بقوة أكبر من جميع الأجسام الأخرى.

٦٧

## منهاج العلم الوحيوي:

<sup>٦٦</sup> هوسرل: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسنديتالية"، ص ٩٥ - ٩٩. وقارن مع: Hermann Weyl, Philosophy of Mathematics and Natural Science, with an Introduction by Frank Wilczek (New Jersey: Princeton University Press, 2009).

<sup>٦٧</sup> د. يمنى طريف الخولي: "فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الأفاق المستقبلية"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر، ٢٠٠٠، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٤)، ص ١٧٤ - ١٧٥. وللتوضيع، ينظر: أحمد دعوش: "مشكلة الزمن من الفلسفة إلى العلم"، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، ١٤٣١ هـ - ٢٠١١ م.



نظريات العلم المتقدمة بما فيها (التعاليم الهوسنلية) نظريات لا علاقة لها بالوحي، بعكس النظرية العلمية التي ننطلق منها، والتي تجعل الوحي أساساً في أيّ مفاهيم علمية قد يتم التنظير لها والتفكير من خلالها.

وبالعودة إلى النظريات العلمية الموجودة في (التراث الإسلامي) بالإمكان أن نجد كنوّاً في سياق (العلم الوحيوي). من ذلك ما أشار إليه الغزالى حول (الشواهد العقلية) للعلم. ويحدد الغزالى أن المطلوب من ذلك معرفة فضيلة العلم ونفاسته، وما لم تفهم الفضيلة في نفسها ولم يتحقق المراد منها لم يمكن أن تعلم وجودها صفة للعلم أو، وهو ما لم يفهمه من لم يفهم معنى الحكمة وحقيقةها، والفضيلة مأخوذة من الفضل، وهي الزيادة فإذا تشارك شيطان في أمر واحتضن أحدهما بمزيد يقال فضلـه وله الفضل عليه مهما كانت زيادته فيما هو كمال ذلك الشيء، كما يقال الفرس أفضل من الحمار بمعنى أنه يشاركه في قوة الحمل ويزيد عليه بقوه الكر والفر وشدة العدو وحسن الصورة، ولو فرض أن حماراً احتضن بسلعة زائدة لم يُقل إنه أفضل لأن تلك زيادة في الجسم ونقصان في المعنى، وليس من الكمال في شيء، والحيوان مطلوب لمعناه وصفاته لا لجسمه. وعلى هذا فللعلم فضيلة إن أخذته بالإضافة إلى سائر الأوصاف كما أن للفرس فضيلة إن أخذته بالإضافة إلى سائر الحيوانات بل شدة العدو فضيلة في الفرس وليس فضيلة على الإطلاق، والعلم فضيلة في ذاته وعلى الإطلاق من غير إضافة فإنه وصف كمال الله — سبحانه — وبه شرف الملائكة والأنبياء.<sup>٦٨</sup>

ويضيف الغزالى حول القيمة العقلية للعلم، إن الشيء النفيس المرغوب فيه ينقسم إلى ما يطلب لغيره وإلى ما يطلب لذاته وإلى ما يطلب لغيره ولذاته جميعاً فما يطلب لذاته أشرف وأفضل مما يطلب لغيره والمطلوب لغيره الدرهم والدنانير فإنهما حجران لا منفعة لهما، ولو لا أن الله — سبحانه وتعالى — يسر قضاء الحاجات بهما لكانا والحسباء بمثابة واحدة والذي يطلب لذاته فالسعادة في الآخرة ولذة النظر لو جه الله تعالى والذي يطلب لذاته ولغيره فكسلامة البدن فإن

<sup>٦٨</sup> الغزالى (ت ٥٠٥ هـ): "إحياء علوم الدين"، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ١٢ / ١.

سلامة الرجل مثلاً مطلوبة من حيث إنها سلامة للبدن عن الألم ومطلوبة للمشي بها والتوصل إلى المأرب وال حاجات. وبهذا الاعتبار إذا نظرنا إلى العلمرأينا جميلاً في نفسه فيكون مطلوباً لذاته ووجودناه وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها، وذرية إلى القرب من الله — تعالى — ، ولا يتوصل إليه إلا به وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل، فأفضل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم فهو إذن أفضل الأعمال، هذه فضيلة العلم مطلقاً ثم تختلف العلوم كما سيأتي بيانه وتتفاوت لا محالة فضائلها بتفاوتها، وأما فضيلة التعليم والتعلم فظاهرة مما ذكرناه فإن العلم إذا كان أفضل الأمور كان تعلمه طلباً للأفضل فكان تعليمه إفادةً للأفضل، وبيانه: أنّ مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا فإن الدنيا مزرعة الآخرة وهي الآلة الموصولة إلى الله — عز وجل —<sup>٦٩</sup>

العلم الوحيوي هو العلم المستند إلى الوحي، فالله — سبحانه — هو الحق والعدل، والواحد الأحد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وليس كمثله شيء خلق الإنسان وألهمه الفجور والتقوى، وخلق الأرض على نسق من السنن والأقدار ليُسْعى فيها الإنسان بأمانة الإعمار والإصلاح ليحاسب يوم القيمة على أعماله. وهذه المبادئ مبينة على حقائق الوجود التي كشفها الوحي للإنسان هي المبادئ القوية الحقيقة، لا تلك المبادئ القائمة على أحکام البنائيات الفلسفية الظنية النظرية التي تعجز عن إدراك الكليات الإلهية التي يقوم عليها الكون والوجود، ولا ترتكز إلى مفهوم العدل الإلهي وجذوى وجود الإنسان وسعيه في العمل الحيatic والإعمار وفق مقتضى الحق الذي أودعه الله في كيان الوجود على أوف ما تكون جزية العمل وحمل المسؤولية وطمأنينة التوكل على مدبر الأسباب

٦٩ نفسه، ١ / ١٢



وخلال الكون الذي تقتضيه محدودية الإدراك البشري في هذه الحياة للكليات الإلهية التي قام عليها خلق الوجود.<sup>٧٠</sup>

فالعلم الوحيوي ينطلق من الكلام السماوي الذي "تنزلَ مِنْ حَضْرَةِ الرُّبُوبِيَّةِ" التي لا يكتنِهَا كُنْهُهَا عَلَى قُلْبِ أَكْمَلِ الْأَنْتِيَاءِ. وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلَى مَعَارِفَ عَالِيَّةِ، وَمَطَالِبَ سَامِيَّةِ، لَا يُشْرِفُ عَلَيْهَا إِلَّا أَصْحَابُ النُّفُوسِ الزَّاكِيَّةِ، وَالْعُقُولِ الصَّافِيَّةِ، وَإِنَّ الطَّالِبَ لَهُ يَجِدُ أَمَامَهُ مِنَ الْهَيْبَةِ وَالْجَلَالِ الْفَائِضَيْنِ مِنْ حَضْرَةِ الْكَمَالِ مَا يَأْخُذُ بِتَلْبِيَّهِ، وَيَكَادُ يَحُولُ دُونَ مَطْلُوبِهِ، وَلَكِنَّ اللَّهَ — تَعَالَى — خَفَّ عَلَيْنَا الْأَمْرَ بِأَنَّ أَمْرَنَا بِالْفَهْمِ وَالتَّعْقُلِ لِكَلَامِهِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ نُورًا وَهُدًى، مُبَيِّنًا لِلنَّاسِ شَرَائِعَهُ وَأَحْكَامَهُ، وَلَا يَكُونُ كَذِلَكَ إِلَّا إِذَا كَانُوا يَفْهَمُونَهُ. وَالْتَّفَسِيرُ الَّذِي نَطَّلُبُهُ هُوَ فَهْمُ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينُ يُرِيشُ الدَّنَاسَ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ الْدُّنْيَا وَحَيَايَتِهِمُ الْآخِرَةِ، فَإِنَّ هَذَا هُوَ الْمَقْصِدُ الْأَعْلَى مِنْهُ، وَمَا وَرَاءَ هَذَا مِنَ الْمَبَاحِثِ تَابِعٌ لَهُ وَأَدَاءُهُ أَوْ وَسِيلَةٌ لِتَحْصِيلِهِ".<sup>٧١</sup>

ولذلك، فمن ضمن مقومات العلم الوحيوي هو الإيمان بالله، وعبادته على استقامة، وإقرار شريعته كلها إنفاذاً لسنن الله. وهي سنن ذات فاعلية إيجابية، نابعة من ذات المنبع الذي تنبثق منه سائر السنن الكونية التي نرى آثارها الواقعية بالحس والاختبار. ولقد تأخذنا في بعض الأحيان مظاهر خادعة لافتراق السنن الكونية، حين نرى أن اتباع القوانين الطبيعية يؤدي إلى النجاح مع مخالفة القيم الإيمانية. هذا الافتراق قد لا تظهر نتائجه في أول الطريق ولكنها تظهر حتماً في نهايته. وهذا الخطأ الذي أصاب العقل تارياً. لقد بدأ خط صعوده من نقطة التقاء القوانين الطبيعية في حياته مع القيم الإيمانية. وبدأ خط هبوطه من نقطة افتراقهما. وظل يهبط ويهبط كلما انفرجت زاوية الافتراق حتى وصل إلى الحضيض عند ما أهمل السنن الطبيعية والقيم الإيمانية جميعاً، وفي الطرف

<sup>٧٠</sup> إسماعيل الفاروقى: "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات"، ط١، دار الهادى، بيروت، ٢٠٠١ هـ - ١٤٢١ هـ . ص ٨٨

<sup>٧١</sup> من مقدمة "تفسير المنار" للسيد الشيخ محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠ م، ١/١٧.



الآخر تقف المادية اليوم. تقف كالطائر الذي يرتفع بجناح واحد جبار، بينما جناحه الآخر منكسر، فيرتقي في الإبداع المادي بقدر ما يرتكس في المعنى الإنساني، ويعانى من القلق والحيرة والأمراض النفسية والعصبية ما يصرخ منه العقلاه هناك... لو لا أنهم لا يهتدون إلى منهج الله، وهو وحده العلاج والدواء.<sup>٧٢</sup>

وأشَرَفُ الْعُلُومِ هو العلم الذي اعتمد فيه العقل على الوحي، وأضطَبَ فِيهِ الرَّأْيُ وَالشَّرْعُ — كما أكد الغزالي — فَلَا هُوَ تَصْرُفُ بِمَخْضِ الْعُقُولِ بِحَيْثُ لَا يَتَلَقَّاهُ الشَّرْعُ بِالْقَبُولِ وَلَا هُوَ مَبْنِيٌ عَلَى مَخْضِ التَّقْلِيدِ الَّذِي لَا يَشْهُدُ لَهُ الْعَقْلُ بِالْتَّأْيِيدِ وَالْتَّسْدِيدِ.<sup>٧٣</sup>

وقد ناقش ابن حزم رأي من قال أنه لا طريق إلى العلم أصلًا إلا من وجهين، أحدهما: ما أوجبه بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني: مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس، وأكد أن الوحي الذي جاء به الأنبياء هو عهد الله — تعالى — إلينا فلما كان فيما ذكروه لنا عن الله — تعالى — وجوب أشياء أزلمنها اجتهاد هذا الإنسان لم يكلفه الله — تعالى — أكثر ما في وسعيه والانتهاء عن أشياء منعنا منها، ووعد بالنعيم الأبدي من أطاعه، وبالعذاب الشديد من عصاه، وتيقناً وجوب صدقه في ذلك، أي: النبي ﷺ، لزمنا الانقياد لما أمرنا له بالانقياد له، وتيقناً صحة كلّ ما ذكر لنا ضرورة ولا محيى للنفس عنها بما نقلته الكوافر مما أظهر من المعجزات التي لا يقدر عليها إلا الخالق الأول تعالى والشاهد للأنبياء بها على صحة ما أتى به عنه — تعالى — فوجب علينا تفهُّم الوحي والأخذ بما فيه، فوجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه من مدارك العقل والحواس، ولسنا نعني بذلك أننا نصح بالوحي شيئاً كنا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والحواس، ولو فعلنا ذلك لكننا مبطلين للحقائق ولسلكنا برهان الدور الذي لا يثبت به شيء أصلًا، وذلك أننا كنا نسأل فيقال لنا: بم عرفتم أن الوحي حق؟ فلا بد أن نقول: بمقدمات صحاح يشهد لها

<sup>٧٢</sup> من مقدمة نقسيـر "في ظلال القرآن"، سيد قطب، ط ١٧، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ١٤١٢ هـ، ١٧ / ١.

<sup>٧٣</sup> الغزالى: "المستصفى"، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافى، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ٤ / ١.

العقل والحس، ثم يقال لنا: بماذا عرفتم صحة العقل والحس المصححين لتلك المقدمات؟ فكنا نقول: بالوحي، فهذا استدلال فاسد مبطل للحقائق ولكننا إن <sup>٧٤</sup> في الوحي التنبيه لأهل الجهل والغفلة وحسم شغب أهل العناد.

<sup>٧٤</sup> ابن حزم (ت ٤٦٥ هـ): "الإحكام في أصول الأحكام"، ١/٦٥ - ٦٦.



## الخاتمة

- ١- قصدنا بـ(صيدلية هوسرل) التشخيص الذي قدّمه هوسرل للأزمة التي يمر بها الإنسان الأوروبي، محدداً، أي: تشخيص هوسرل، بالأُطْر الفلسفية الفنومينولوجية (الترنسندنتالية)، ودخلنا في (جداليات نقدية) مع هذه الفلسفة. مركّزين بالدرجة الأساس على الكتاب الذي شخص به هوسرل أزمة العلوم الأوروبية، مع العودة إلى مصادر الفلسفة الهوسرلية الأخرى، منطلقين من مراجعة نقدية على أساس (العقل الوحيوي). ونقصد بـ(العقل الوحيوي) العقل الذي يتبع حكمة الوحي الذي جاء به الأنبياء عبر التاريخ. وهذا الخط ليس أكثر من (الصراط المستقيم) الذي يحدد مسار حركة العقل في آفاق الكون، والتبصر في الأنفس الإنسانية.
- ٢- لم يكن هوسرل الفيلسوف الوحيد الذي شخص أزمة الإنسان الأوروبي بل سبقه ولحقه العديد من الفلاسفة الأوروبيين.
- ٣- شَخّصنا مَلِل الفلسفة المعاصرة من (الخواء الروحي) الذي قدمته الفلسفة الوضعية، والتي أفرغت الإنسان من المضامين الروحية والأخلاقية.
- ٤- المعرفة التي ندعو إليها فهي معرفة ملتزمة التزاماً كاملاً بالوحي، وهذا ما يجعلها متميزة عن العقل الوضعي، لا تنطلق من فراغ، بل أساسها شبكة العلوم والمفاهيم الكلية والتفصيلية التي جاء بها الوحي، أي: فيما يتعلق بالخلق — سبحانه — ثم بالإنسان والكون. والوحي المقصود بالطبع، هو خاتمة الأديان السماوية المنزلة أي: (الوحي المحمدي).
- ٥- لا ندري ما السبب في رفض الفلسفة الحديثة والمعاصرة في قبول الميتافيزيقا؟ وأجبنا: ربما يكون الرفض المبطن للدين في أن يكون مرجعاً



- للعقل الفلسفى هو السبب فى أن يكون كل هذا النقد قد وجهه العقل الفلسفى الحديث والمعاصر إلى (مقولات الميتافيزيقا).
- ٦- أكدنا أنه بسبب كون المرجعية الدينية الأساسية للفلسفة اليونانية (مرجعية وثنية) فبسبب لا منطقيتها من هذه الناحية الاستراتيجية فهي لا تصلح أن تكون منطلقاً للعقل الفلسفى.
- ٧- لم تصل الفلسفة الغربية إلى المعنى الحقيقى للإنسان وهذا هو السر في التنوع والاختلاف الشديد في الفلسفات المطروحة في قضية تحديد ماهية الإنسانية ومفهوم الإنسان. أما نحن فأكّدنا أنه لن تصل أي فلسفة إلى لحظة المعنى الحقيقى للإنسان، أي: إلى إنسانية الإنسان ذاته، إلا بسلوك الطريق ذاته الذي سلكه الأنبياء عبر التاريخ، أي: (الصراط المستقيم)، والعبودية الحقة لله رب العالمين.
- ٨- من القضايا الأساسية التي كانت تشغّل ديكارت في الإيبوخي هي (إثبات وجود الله).
- ٩- عالجنا (التعاليم الهوسرلية) في مجال مفهوم أزمة العلوم الأوروبية، ونظرية العلم بشكل عام، على أساس (العلم الوحيوي) هذا العلم الملزّم بكل المفاهيم التوحيدية التي جاء بها الوحي، إذ تشكّل شبكة المفاهيم المذكورة الأساس في أي نظرية علمية يمكن أن يتّجه إليها العلم.

# قائمة المصادر والمراجع

## أولاً: باللغة العربية

١. الألوسي، د. حسام: "التطور والنسبية في الأخلاق"، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٩ م.
٢. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٥٤٥هـ): "الإحکام في أصول الأحكام"، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاکر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ.
٣. أرمسترونج، كارن: "مسعى البشرية الأزلي: الله لماذا؟"، ترجمة د. فاطمة نصر، ود. هبة محمد عارف، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠ م.
٤. أفلاطون: "المحاورات الكاملة"، المجلد الأول: "الجمهورية"، نقلها إلى العربية شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، بدون بيانات أخرى.
٥. \_\_\_\_: "في الفضيلة (محاورة مينون)"، ترجمة وتقديم د. عزت قرنى، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١ م.
٦. \_\_\_\_: "القوانين"، ترجمه من اليونانية إلى الانجليزية، د. تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٦ م.



٧. \_\_\_\_: "محاورة بارمنidis"، ترجمة حبيب الشaronي، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ٢٠٠٢ م.
٨. الخولي، د. يمنى طريف: "الزمان في الفلسفة والعلم"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ م.
٩. \_\_\_\_: "فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر، ٢٠٠٠، سلسلة عالم المعرفة (٢٦٤).
١٠. أمين أحمد، وذكي نجيب محمود: "قصة الفلسفة اليونانية"، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥ م.
١١. أيرسولد، بول كلارنس: "الأدلة الطبيعية على وجود الله"، ضمن كتاب: "الله يتجلّ في عصر العلم"، تأليف نخبة من العلماء الأميركيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعتيات الأرض، أشرف على تحريره جون كلوفرمونسيما، ترجمة الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان، راجعه وعلق عليه الدكتور محمد جمال الدين الفندي، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.
١٢. برهيبة، إميل: "تاريخ الفلسفة"، الجزء الرابع: "القرن السابع عشر"، ترجمة جورج طرابيشي، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣ م.
١٣. بشته، عبد القادر: "الاستيمولوجيا: مثال الفلسفة الفيزياء النيوتونية"، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥ م.
١٤. بوبر، كارل: "بحثاً عن عالم أفضل"، ترجمة د. أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩ م.
١٥. بوش، فردريك ج.، دافيد أ. جيرد: "أساسيات الفيزياء"، ترجمة د. سعيد الجزيري، د. محمد أمين سليمان، مراجعة د. أحمد فؤاد البasha، ط١، الدار الدولية للاستثمار الثقافية، مصر، بدون تاريخ.



١٦. تورين، الآن: "نقد الحادثة"، القسم الأول: الحادثة المظفرة، ترجمة صياغ الجheim، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٨م.
١٧. جيلسون، إتين: "روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦م.
١٨. حنفي، حسن: "مقدمة في علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
١٩. خليل، د. خليل أحمد: "السارتيرية تهافت الأخلاق والسياسة"، المؤسسة الجامعية، بيروت، بدون بيانات أخرى.
٢٠. دعدوش، أحمد: "مشكلة الزمن من الفلسفة إلى العلم"، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، ١٤٣١هـ - ٢٠١١م.
٢١. الدواي، عبد الرزاق: "موت الإنسان في الخطاب الفلسفـي المعاصر: هيـدجر، ليـفي ستـروس، ميشـيل فـوكـو"، دار الطـليـعة، بيـرـوت، بدون بيانات أخرى.
٢٢. ديكارت: "تأملات ميتافيزيقية تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه"، ترجمة د. كمال الحاج، ط٤، منشورات عـويـدـات، بيـرـوت، ١٩٨٨م.
٢٣. \_\_\_\_\_: "مقال في المنهج"، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمي، ط٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.
٢٤. رواء محمود حسين: "الحادثة المقلوبة - نقد النقد الأوروبي حول مفهوم الدين وماهية الفلسفة وإيديولوجيا العلم"، ط١، المركز العلمي العراقي، بغداد، دار البصائر، بيروت، ٢٠١١م.



- .٢٥. \_\_\_\_\_: "شريعة و منهاج: أصول المنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية" ، ط١، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.
- .٢٦. \_\_\_\_\_: "إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة: دراسة وصفية" ، ط١، دار الزمان، دمشق، ٢٠١٠ م.
- .٢٧. \_\_\_\_\_: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية" ، ط١، دار ناشري للنشر الإلكتروني، الكويت، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.
- .٢٨. \_\_\_\_\_: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية: دراسات منتخبة" ، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦ م.
- .٢٩. \_\_\_\_\_: "طه عبد الرحمن والمراجعة النقدية للعولمة" ، ضمن: أعمال المؤتمر الفلسفية الثامن، قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة، بغداد، اشراف ومراجعة أ. د. حسام الالوسي، اعداد م. م. هديل سعدي موسى، ٢٠٠٩ م. وتلاحظ ملخصات ومراجعات نشرت عن هذا البحث في: مجلة "فيض الحكمة" ، العدد ٢، بيت الحكمة، بغداد، ١٤٣٠ هـ - ابريل / ٢٠٠٩ م. ومجلة: "دراسات فلسفية" ، قسم الدراسات الفلسفية، بيت الحكمة، بغداد، بيت الحكمة، بغداد، العدد ٢٢، بغداد، ٢٠٠٩ م.
- .٣٠. \_\_\_\_\_: " نحو علم اسلامي روحي: مساهمة في نقد الأزمة المادية للحداثة والإنسان المعاصر" ، مركز نماء للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، ٢٠١٣/١١/٢٤ ، رابط التحميل: ، <http://nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?ID=321>
- .٣١. \_\_\_\_\_: " ما وراء الغرب: الانتحار والعدمية والتدھور، موقع الحوار المتمدن، العدد ٣٩٦١ (٢٠١٣/١/٣)، م.
- <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=339503>
- .٣٢. \_\_\_\_\_: "مناقشة د. حسام الالوسي: التطور والنسبية في الاخلاق يلغى الاخلاق أصلًا" ، موقع الحوار المتمدن، العدد ٣٨٣٣، ٢٨/٨/٢٠١٢ م.



<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=321> .٣٣

776

٣٤. دريدا، جاك: "صيدلية أفلاطون"، ترجمة كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٨ م.
٣٥. \_\_\_\_\_: "الكتابة والاختلاف"، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، ط٢، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٠ م.
٣٦. \_\_\_\_\_: "المهماز: أساليب نيتشه"، ترجمة عزيز توما، إبراهيم محمود، ط١، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠١٠ م.
٣٧. \_\_\_\_\_: "إنفعالات"، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود، ط١، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠٥ م.
٣٨. \_\_\_\_\_: "في علم الكتابة"، ترجمة وتقديم أنور مغيث، منى طلبة، ط٢، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨ م.
٣٩. \_\_\_\_\_: "عن الحق في الفلسفة"، ترجمة د. عز الدين الخطابي، مراجعة د. جورج كتورة، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠ م.
٤٠. \_\_\_\_\_: "أحادية الآخر اللغوية"، ترجمة وتقديم د. عمر مهيبيل، ط١، منشورات الاختلاف، الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠٠٨ م.
٤١. \_\_\_\_\_: "استراتيجية تفكك الميتافيزيقا: حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة"، ترجمة وتقديم د. عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠١٣ م.
٤٢. \_\_\_\_\_: "أطياف ماركس"، ترجمة د. منذر عياشي، ط٢، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ٢٠٠٦ م.
٤٣. \_\_\_\_\_: "الصوت والظاهرة: مدخل إلى مسألة العلامات في فينومينولوجيا هوسرل"، ترجمة د. فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٥ م.

- .٤٤. \_\_\_\_\_: "في الروح: هайдغر ومسألة الروح"، ترجمة د. عماد نبيل، ط٢، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٣ م.
- .٤٥. رايشنباخ، هانز: "نشأة الفلسفة العلمية"، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، بدون بيانات أخرى.
- .٤٦. رضا، السيد الشيخ محمد رشيد: "تفسير المنار"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠ م.
- .٤٧. ريدلي، مات: "الجينوم: السيرة الذاتية للنوع البشري"، ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شعبان، ١٤٢٢ هـ - نوفمبر، ٢٠٠١ م، سلسلة عالم المعرفة (٢٧٥).
- .٤٨. سايفرت، جوسيف: "الله كبرهان على وجود الله: إعادة تأسيس فينومينولوجي للبرهان الأنطولوجي"، ترجمة وتقديم د. حميد لشہب، أفریقيا الشرق، الدار البيضاء - بيروت، ٢٠٠١ م.
- .٤٩. سبينوزا: "علم الأخلاق"، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، بدون تاريخ.
- .٥٠. ستيس، ولتر: "تاريخ الفلسفة اليونانية"، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤ م.
- .٥١. سكينر، ب. ف.: "تكنولوجيا السلوك الإنساني"، ترجمة د. عبد القادر يوسف، مراجعة د. محمد رجا الدرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس، ١٩٨٠، سلسلة عالم المعرفة (٣٢).
- .٥٢. سيد قطب: "في ظلال القرآن"، ط١٧، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ١٤١٢ هـ
- .٥٣. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير (ت ٧٩٠ هـ): "الاعتصام"، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، ط١، دار ابن عفان، السعودية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.



٥٤. شبنغلر، أوزفالد: "تدهور الحضارة الغربية"، ترجمة أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
٥٥. صالح، هاشم: "مدخل إلى التنوير الأوروبي"، ط١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥ م.
٥٦. عبد الرحمن، طه: "روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ٢٠١٢ م.
٥٧. عبده، محمد بن حسن خير الله (ت ١٣٢٣هـ): "رسالة التوحيد"، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.
٥٨. الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٥٠هـ): "ميزان العمل"، حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط١، ١٩٦٤ م.
٥٩. \_\_\_\_\_: الغزالى: "المنخول من تعلیقات الأصول"، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، ط٣، دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سوريا، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م.
٦٠. \_\_\_\_\_: "المستصفى"، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافى، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م.
٦١. \_\_\_\_\_: "الاقتصاد في الاعتقاد"، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤ م.
٦٢. \_\_\_\_\_: "المقصد الأنسنى في شرح معانى أسماء الله الحسنى"، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، ط١، الجفان والجابي - قبرص، ط١، ١٤٠٧ - ١٩٨٧.
٦٣. \_\_\_\_\_: "معارج القدس في مدارج معرفة النفس"، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط١، ١٩٧٥.
٦٤. \_\_\_\_\_: "إحياء علوم الدين"، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.



٦٥. الفاروقى، إسماعيل: "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات"، ط١، دار الهدى، بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
٦٦. فالترز: "أفلاطون: تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين في فلسفته"، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، إبراهيم خورشيد، د. عبد الحميد يونس، حسن عثمان، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢ م.
٦٧. فرنان، جان بيير: "أصول الفكر اليوناني"، ترجمة د. سليم حداد، ط١، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٦٨. فيبر، ماكس: "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية"، ترجمة د. محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ.
٦٩. كارناب، رودولف: "الأسس الفلسفية للفيزياء"، ترجمة د. السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، بدون تاريخ.
٧٠. كرم، يوسف: "تاريخ الفلسفة اليونانية"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م.
٧١. كوتنغهام، جون: "العقلانية: فلسفة متعددة"، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، ط١، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ١٩٩٧ م.
٧٢. كوك، ريتشارد، وكرييس سميث: "إنتحار الغرب"، نقله إلى العربية محمد محمود التوبة، ط١، منشورات كلمة، أبو ظبي، والعبيكان، السعودية، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
٧٣. كون، توماس س.: "بنية الثورات العلمية"، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، مراجعة د. محمد دبس، ط١، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧.
٧٤. لالاند، أندرية: "موسوعة لالاند الفلسفية"، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، ط٢، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ٢٠٠١ م.



- .٧٥. ماركس، كارل: "بؤس الفلسفة: رد على فلسفة البؤس لبرودون"، نقله إلى العربية محمد مستجير مصطفى، ط٤، دار الفارابي ودار التنوير، بيروت، ٢٠١٠ م.
- .٧٦. ماركوز، هربرت: "الإنسان ذو البعد الواحد"، ترجمة جورج طرابيشي، ط٣، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٨ م.
- .٧٧. مير، غاستون: "أفلاطون"، تعریب د. بشارة صارجي، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- .٧٨. هوسرل، إدموند: "أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترسندنتالية"، ترجمة د. إسماعيل المصدق، مراجعة د. جورج كتوة، ط١، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨ م.
- .٧٩. هيذجر، مارتون: "التقنية - الحقيقة - الوجود"، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، بدون تاريخ.
- .٨٠. ياسبرس، كارل: "عظمة الفلسفة"، ترجمة د. عادل العوا، ط٤، منشورات عويدات، ١٩٨٨ م.
- .٨١. اليسوعي، الأب جيمس فينكيان: "أفلاطون: سيرته، آثاره، ومذهباته الفلسفية"، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١ م.



## ثانياً: المراجع الأجنبية

- 1- Benacerraf, Paul, *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, edited by Paul Benacerraf & Hilary Putnam (New York: Cambridge University Press, 1983).
- 2- Bernet, Rudolf, Iso Kern, Eduard Marbach, Edmund Husserl – *Darstellung seines Denkens* (Hamburg: Felix Meiner, 1996).
- 3- Bernstein, Andrew, *Objectivism in One Lesson: An Introduction to the Philosophy of Ayn Rand* (Maryland: Hamilton Books, 2008).
- 4- Botterill, George Peter Carruthers, *The Philosophy of Psychology* (New York: University of Cambridge Press, 1999).
- 5- De Poel, Ibo van, David Edward Goldberg, editors, *Philosophy and Engineering: An Emerging Agenda: An Emerging Agenda* (Heidelberg: Springer, 2010).
- 6- Derrida, Jacques, *De La Grammatologie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967).
- 7- \_\_\_\_\_, “The Animal that Therefore I Am (More to Follow),” Translated by David Wills, *Critical Inquiry*, Vol. 28, No. 2. (Winter, 2002).
- 8- \_\_\_\_\_, “Da linguagem à escritura, da escritura como transbordamento,” DARDEAU, D. *Ensaios Filosóficos*, Volume III – Abril/2011, J. Derrida, “What is a “Relevant” Translation?” Translated by Lawrence Venuti, *Critical Inquiry*, Vol. 27, No. 2 (Winter, 2001).



- 9- \_\_\_\_\_, “The Law of Nature,” Translated by Avital Ronell, Critical Inquiry, Vol. 7, No. 1, On Narrative (Autumn, 1980), pp. 55–81; Jacques Derrida, “A Freudian Impression,” Translated by Eric Prenowitz, Diacritics, Vol. 25, No. 2 (Summer, 1995).
- 10- \_\_\_\_\_, *Du droit à la Philosophie* (Paris : Éditions Galilée, 1990).
- 11- \_\_\_\_\_, *L'Écriture et La Différence* (Paris : Éditions Du Seuil, 1967).
- 12- \_\_\_\_\_, *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, Translated from the French by Peggy Kamuf, with an Introduction by Bernd Magnus and Stephen Cullenberg (New York: Routledge, 1994).
- 13- \_\_\_\_\_, Edmund Husserl's *Origin of Geometry: An Introduction* (Nebraska: The University of Nebraska Press, 1989).
- 14- Carnap, Rudolf, *An Introduction to the Philosophy of Science*, edited by Martin Gardner (New York: Courier Dover Publications, 2012).
- 15- Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysic* (Connecticut: Yale University Press, 2000).
- 16- Hopkins, Richard R., *How Greek Philosophy Corrupted the Christian Concept of God* (Utah: Horizons, 2009).
- 17- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie – eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Herausgegeben von Walter Biemel (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976).



- 18- \_\_\_\_\_, Phenomenology and the Foundations of the Sciences, Third Book: Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Translated by Ted E. Klein and William E. Pohl (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980).
- 19- \_\_\_\_\_, The Idea of Phenomenology, Translated by Leed Hardy (Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1999).
- 20- \_\_\_\_\_, Alte Und Neue Logik: Vorlesung 1908/09, Herausgegeben von Elisabeth Schuhmann (Dordrecht: Springer, 2003).
- 21- \_\_\_\_\_, Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic, Translated by Anthony J. Steinbock, (Dordrecht: Springer, 2001).
- 22- \_\_\_\_\_, Untersuchungen zur Urteilstheorie: Texte aus dem Nachlass (1893 – 1918), Herausgegeben von Robin D. Rollinger (Dordrecht: Springer, 2009), Edmund Husserl, Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology (New York: Routledge, 2012).
- 23- \_\_\_\_\_, Phantasie und Bildbewußtsein, Band 23 (Hamburg: Meiner Verlag, 2006).
- 24- \_\_\_\_\_, Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik (Hamburg: Meiner Verlag, 1999).
- 25- \_\_\_\_\_, The Basic Problems of Phenomenology: From the Lectures, Winter Semester 1910 – 1911, Translated by Ingo Farin and James G. Hart (Dordrecht: Springer, 2006).
- 26- \_\_\_\_\_, edited by Don Welton, The Essential Husserl: Basic Writings in Transcendental Phenomenology (Indiana: Indiana University Press, 1999), Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen (Hamburg: Felix Meiner, 2012).



- 27– Devillairs, Laurence, *Descartes et la connaissance de Dieu* (Vrin : Librairie Philosophique, 2004).
- 28– Gouhier, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes* (Vrin : Librairie Philosophique, 1999).
- 29– Marx, Karl, *The Poverty of Philosophy*, with a preface of Fredrick Engels, being translation of the *Misère de la philosophie*, A reply to “*La philosophie de la misère* of M. Proudhon” (Chicago: Charles H. Kerr, 1920).
- 30– Moran, Dermot, Edmund Husserl: Founder of Phenomenology (Cambridge: Polity Press, 2005).
- 31– Natanso, Maurice, Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks (Illinois: Northwestern University, 1973).
- 32– Paul, Ellen Frankel, Fred Miller, Jeffrey Paul, editors, *Objectivism, Subjectivism, and Relativism in Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2008).
- 33– Sandywell, Barry, *Reflexivity and the Crisis of Western Reason*, Vol. 1: *Logical Investigations* (Kentucky: Psychology Press, 1996).
- 34– Schelling, F. W. J. von, *Ideas for a Philosophy of Nature* (New York: Cambridge University Press, 1988).
- 35– Ludwig Stein, herausgegeben von, *Archive für Geschichte der Philosophie in Gemeinschaft mit Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, und Eduard Zeller*, (Berlin: Druck und Verlag George Reimer, 1888).



- 36- Taguchi, Shigeru, Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen, Nähe‘ des Selbst (Dordrecht: Springer, 2006).
- 37- Weyl, Hermann, Philosophy of Mathematics and Natural Science, with an Introduction by Frank Wilczek (New Jersey: Princeton University Press, 2009).

