الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
eople's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
/ of Higher Education and Scientific Research
جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي - تبسة
Echahid Cheikh Larbi Tebessi University- Tebessa
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social Sciences
قسم الفلسفة
Department of Philosophy

مدخل إلى الفلسفة

كتاب بيداغوجي

موجه لطلبة السنة الأولى جذع مشترك علوم اجتماعية

إعداد الأستاذ:

د/ بوعلي مبارك

أستاذ محاضر ـ أ ـ

السنة الجامعية: 2026/2025

مدخل إلى الفلسفة

كتاب بيداغوجي موجه إلى طلبة السنة الأولى جذع مشترك علوم اجتماعية في مادة: مدخل إلى الفلسفة

فهرس المحتويات:.....الصفحة

مقدمة :.....06

الباب الأول: في المفهوم والأسس:.....10

الفصل الأول: الفلسفة من الدلالة الاشتقاقية إلى الدلالات الاصطلاحية:.....10

1- أصل كلمة فلسفة ومعناها عند الإغريق والعرب.....11

2- تطور المفهوم عبر العصور.....13

3- تعدد الدلالات في الفكر القديم والحديث والمعاصر.....21

الفصل الثاني: خصائص التفكير الفلسفي:.....24

1- التساؤل، النقد، الشمول، والنسقية.....25

2- الفرق بين الفكر الفلسفي والفكر العادي.....27

3- دور التأمل في بناء الموقف الفلسفي.....30

الفصل الثالث: المباحث الأساسية للتفكير الفلسفي:.....31

1- الميتافيزيقا، الإبستمولوجيا، القيم (الأخلاق والجمال)، المنطق.....32

2- تداخل المباحث ووحدتها في النظر الفلسفي.....35

الباب الثاني: الفلسفة في علاقتها بالفكر والإنسان:.....37

الفصل الرابع: الفلسفة وتجاوز التفكير الأسطوري:.....37

1- من الأسطورة إلى اللوغوس.....38

2- التحول من السرد الرمزي إلى البرهان العقلي.....40

3- أمثلة من الفكر اليوناني والعربي الإسلامي.....42

الفصل الخامس: الفلسفة كتفكير منهجي عقلاني:.....44

1- منهجية التفكير النقدي والتحليل المنطقي.....44

2- العقل كأداة للفهم والتقويم.....45

3- العلاقة بين المنهج والعقلانية في الفكر الحديث.....45

الفصل السادس: الفلسفة والثقافة والطبيعة:.....48

1- الفلسفة كوعي بالثقافة والطبيعة.....49

2- الإنسان ككائن ثقافي وفلسفي.....51

3- جدلية الطبيعة والثقافة في الفكر الفلسفي.....54

الباب الثالث: الفلسفة والحقيقة:.....58

الفصل السابع: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية:.....59

1- مفهوم الحقيقة في الدين والفلسفة.....59

2- التكامل أو التعارض بين العقلي والنقلي.....62

3- نماذج من الغزالي، ابن رشد، ديكارت، سبينوزا.....63

الفصل الثامن: التفكير الفلسفي والتفكير العلمي:.....65

1- حدود العلم والفلسفة.....65

2- النقد الفلسفي للعلم.....67

3- من العلم التجريبي إلى الفلسفة العلمية.....69

الفصل التاسع: العلاقة التفاعلية والتكاملية بين الفلسفة والعلم:.....72

1- الفلسفة كأصل للعلوم.....73

2- الفلسفة في علاقتها بالتكنولوجيا والذكاء الاصطناعي.....75

3- أمثلة معاصرة: فلسفة العلوم، الإتيقا العلمية.....77

الباب الرابع: الفلسفة والمجتمع:.....79

الفصل العاشر: دور الفلسفة في تعقل الدين وترشيد السلوك الديني:.....80

1- الفلسفة كوسيلة لفهم النصوص وفصل الإيمان عن التعصب.....80

2- الفلسفة والدين في التجربة الإسلامية.....83

3- قيم التسامح والعقلانية.....86

الفصل الحادي عشر: الفلسفة والحضارة:.....87

1- الفلسفة كمحرك للنهضة.....87
2- الفلسفة والحداثة.....89
3- التفاعل الحضاري عبر التاريخ.....91

الفصل الثاني عشر: الفلسفة والتربية:.....94

1- الفلسفة كأساس للتربية النقدية.....94
2- التفكير الفلسفي في المناهج التربوية.....96
3- تعليم الفلسفة وتكوين العقل المستقل.....99

الفصل الثالث عشر: الفلسفة وترشيد الفعل السياسي ودورها في تكوين المجتمع المدني102

1- الفلسفة والسياسة: من أفلاطون إلى هابرماس.....102
2- قيم العدالة والحرية والعقل العمومي.....105
3- المجتمع المدني كفضاء للعقلانية الحوارية.....106

الفصل الرابع عشر: الفلسفة والمواطنة وحقوق الإنسان:.....110

1- الفلسفة كأساس للمواطنة الفاعلة.....110
2- الإنسان كقيمة مركزية.....114
3- الفلسفة وحقوق الإنسان في الفكر العربي والغربي.....117

الباب الخامس: الفلسفة والراهن:.....119

الفصل الخامس عشر: رهانات الفلسفة في المجتمعات العربية والإسلامية:.....121

1- أزمة الفكر الفلسفي المعاصر.....121
2- الحاجة إلى تجديد السؤال الفلسفي.....123
3- الفلسفة كرهان للتنمية والنهضة.....126

خاتمة:.....129

قائمة المصادر و لمراجع المعتمدة باللسان العربي والأجنبي: 133

مقدمة :

تعيش المجتمعات المعاصرة في خضم تحولات كبرى تمس جميع مجالات الوجود الإنساني، من تحولات القيم والمعايير الأخلاقية، إلى تطورات العلم والتكنولوجيا، مرورا بالأزمات البيئية والسياسية والاقتصادية التي تهز كيان الإنسان وتضعه أمام أسئلة الوجود والمعنى والغاية.

في هذا السياق المأزوم، تعود الفلسفة إلى الواجهة بوصفها ممارسة فكرية نقدية تمنح الإنسان القدرة على التساؤل، والتفكير بعمق، وتقييم المسلمات التي توجه سلوكه وفهمه للعالم.

فالفلسفة ليست ترفا معرفيا، بل هي ضرورة إنسانية، لأنها تساعد الفرد على إدراك ذاته والعالم من حوله بوعي نقدي، وتمكنه من تجاوز الانفعال والسطحية نحو الفهم العقلاني والمنهجي، إنها الأداة التي تعيد إلى الإنسان قدرته على التفكير المستقل وامتلاك موقف متزن تجاه القضايا المعاصرة، مما يجعلها عنصرا جوهريا في تكوين شخصية الطالب الجامعي وتربيته الفكرية والوجدانية.

في زمن التشتت المعرفي والسرعة المعلوماتية، تغدو الفلسفة حصنا للعقل، ومجالا لتربية الفكر على التحليل، المقارنة، التفكيك، وإعادة البناء، فالحاجة إلى الفلسفة اليوم ليست أكاديمية فحسب، بل هي حاجة وجودية وثقافية وحضارية تتيح للإنسان أن يعيش في عالم معقد دون أن يفقد اتزانه أو قدرته على الفهم والنقد والمشاركة الواعية في صنع المستقبل.

انطلاقا من هذه الأهمية، تبرز إشكالية هذا الكتاب البيداغوجي - والموجه بالتحديد إلى طلبة السنة أولى جامعي جذع مشترك علوم اجتماعية في مادة "مدخل إلى الفلسفة" السداسي الأول - في السؤال المحوري التالي:

كيف يمكن للفلسفة، بما هي تفكير عقلاني نقدي ومنهجي، أن تسهم في بناء الوعي الإنساني وتجاوز أنماط التفكير الأسطوري والدوغمائي، وأن تفعل قيم العقل، والحوار، والمواطنة، في سبيل ترشيد المعرفة، والدين، والفعل السياسي، وتحصين المجتمعات العربية والإسلامية أمام تحديات الحداثة والعولمة؟

وتتفرع هذه الاشكالية إلى الأسئلة الفرعية الآتية:

- كيف تبلورت دلالة الفلسفة من أصلها الاشتقاقي إلى تعدد مفاهيمها الاصطلاحية الحديثة والمعاصرة؟.

- ما الخصائص التي تميز التفكير الفلسفي عن غيره من أنماط التفكير العادي أو العلمي؟.

- ما المباحث الأساسية التي تشكل البنية الداخلية للتفلسف الإنساني؟.

- كيف استطاعت الفلسفة أن تتجاوز التفكير الأسطوري وتؤسس للعقلانية المنهجية؟.

- ما طبيعة العلاقة بين الفلسفة والثقافة، وبين الفلسفة والطبيعة؟.

- كيف يمكن التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية؟.

- ما أوجه التفاعل والتكامل بين التفكير الفلسفي والعلمي؟.

- كيف تسهم الفلسفة في تعقل الدين وترشيد السلوك الديني في المجتمعات الحديثة؟.

- ما الدور الذي تؤديه الفلسفة في بناء الحضارة وتوجيه الفعل السياسي نحو المواطنة وحقوق الإنسان؟.

- ما التحديات والرهانات التي تواجه الفلسفة في المجتمعات العربية والإسلامية في ظل التحولات الفكرية المعاصرة؟.

ومنه تنطلق هذه المادة من التساؤل المركزي حول الكيفية التي تمكن الفلسفة، بوصفها نشاطا نقديا عقلانيا، من أن تكون قوة فاعلة في تحرير الفكر الإنساني من الأسطورة والجمود، وتفعيل قيم العقل والحوار في فهم الدين والعلم والسياسة، بما يحقق نهضة فكرية وحضارية في العالم العربي والإسلامي المعاصر.

يهدف هذا الكتاب البيداغوجي إلى تمكين الطالب الجامعي، خاصة في سنواته الأولى، من اكتساب أدوات التفكير الفلسفي وفهم أسسه ومجالاته وتطبيقاته في الحياة الفردية والجماعية، ويستعد به إلى اختيار الفلسفة كميدان لدراسته المستقبلية إن أراد ذلك.

فالغاية البيداغوجية ليست حفظ المعارف الفلسفية، بل تربية الحس الفلسفي الذي يجعل من التفكير ممارسة واعية ومنظمة، قادرة على مساءلة الواقع وتحليل الظواهر والتمييز بين الآراء والحجج.

ومن بين الأهداف التفصيلية التي يسعى الكتاب إلى تحقيقها:

- تعريف الطالب بمفهوم الفلسفة من جذورها اللغوية والاصطلاحية إلى تجلياتها المعرفية المعاصرة.

- تنمية مهارات التفكير النقدي والعقلاني القائم على التحليل والمقارنة والاستدلال.

- توضيح الصلة بين الفلسفة والواقع الإنساني من خلال ربطها بالدين، والعلم، والثقافة، والسياسة، والتربية.

- إبراز الوظيفة التنويرية للفكر الفلسفي في ترشيد السلوك الإنساني وتوجيه الفعل الاجتماعي نحو القيم العقلانية والإنسانية.

- تحفيز الطالب على الممارسة الفلسفية الذاتية من خلال التأمل، وطرح الأسئلة، وتكوين المواقف النقدية المستقلة.

بهذا المعنى، فإن الكتاب لا يقدم "دروسا في الفلسفة"، بل يسعى إلى أن يكون مدخلا إلى التفلسف ذاته، أي إلى فن التفكير في المعنى والممكن والمشروع.

يعتمد هذا الكتاب منهجية تصاعدية تنطلق من المفاهيم النظرية الأساسية نحو التطبيقات الواقعية والمعاصرة.

في البداية، يتم تحديد الإطار المفهومي والتاريخي للفلسفة ومجالاتها الأساسية، ثم ينتقل التحليل إلى دراسة العلاقات التي تربط الفلسفة ببقية مجالات الفكر الإنساني كالعلم والدين والسياسة والتربية، وصولا إلى رهاناتها الراهنة في المجتمعات العربية والإسلامية.

تعتمد هذه المنهجية على مبدأين بيداغوجيين رئيسيين:

التدرج المنطقي: الانتقال من البسيط إلى المركب، ومن المفهوم العام إلى الإشكال التطبيقي.

الربط بين النظرية والممارسة: بحيث يتعلم الطالب كيف يفعل المفهوم الفلسفي في تحليل الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يعيش فيه.

كما تحرص المنهجية على توظيف أمثلة ونماذج نصية وشواهد تاريخية وفكرية من مختلف الفلاسفة والمدارس (القديمة، الإسلامية، الحديثة، والمعاصرة)، بهدف توسيع أفق الطالب وتدريبه على المقارنة والتحليل، وتسهيل عملية الفهم والادراك.

وكان ذلك وفق عرض التكوين الجديد للسنة الأولى جذع مشترك علوم اجتماعية المعد من طرف اللجنة البيداغوجية الوطنية لميدان العلوم الانسانية والاجتماعية (2026/2025)، وموافقا ومراعيا للمصطلحات الواردة في وحدة "مدخل إلى الفلسفة" للسداسي الأول.

جاءت هيكلة الكتاب في خمسة أبواب تتخللها فصول متكاملة تترابط فيما بينها وفق منطق بيداغوجي متصاعد:

الباب الأول يقدم الأسس النظرية لتعريف الفلسفة وخصائص التفكير الفلسفي ومباحثه الأساسية، ليكسب الطالب الأدوات المفاهيمية اللازمة للتفلسف، وفصلنا ذلك في الفصل الأول والثاني والثالث.

الباب الثاني يربط الفلسفة بالإنسان والفكر والثقافة، مبرزا كيف نشأت الفلسفة كتجاوز للأسطورة وكمنهج عقلاني في فهم الطبيعة والمجتمع، وحللنا ذلك في الفصل الرابع والخامس والسادس

الباب الثالث يعالج موضوع الحقيقة في بعدها الديني والعلمي والفلسفي، ليقود الطالب إلى إدراك تنوع أنماط الحقيقة وطرق الوصول إليها، وحللنا ذلك في الفصل السابع والثامن والتاسع

الباب الرابع يتناول حضور الفلسفة في المجتمع، من خلال علاقتها بالتربية، والسياسة، والمواطنة، والحضارة، مبينا وظيفتها التنويرية والعملية في الحياة العامة، وفصلنا هذا الباب في الفصول العاشر والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر.

الباب الخامس يركز على الرهانات المعاصرة للفلسفة في العالم العربي والإسلامي، داعيا إلى إعادة التفكير في دورها في مواجهة الأزمات الفكرية والوجودية الراهنة، وقد حللنا هذا الباب في الفصل الخامس عشر.

هذه الهيكلة لا تسعى فقط إلى عرض محتوى فلسفي، بل تهدف إلى بناء مسار تعلمي تدريجي يمكن الطالب من الانتقال من معرفة المفهوم إلى القدرة على تطبيقه في تحليل القضايا الفكرية والاجتماعية المعاصرة، بما يجعل من الفلسفة أداة للتفكير الحر والنقدي والإنساني، وقد حاولنا قدر الامكان استعمال الأمثلة والنماذج المختصرة والمركزة والعبارات البسيطة حتى يتمكن الطلبة وهم في بداية مشوارهم الجامعي من فهم المحتوى بسهولة.

وأملي في الأخير أن يحقق هذا الكتاب مراده، ويستفيد منه الطلبة من خلال إدراك أهمية الفلسفة في البحث العلمي وفي حياتهم بكل أبعادها.

الباب الأول: في المفهوم والأسس:

يعد هذا الباب مدخلا تأسيسيا يروم تحديد الإطار المفهومي الذي تبنى عليه الدراسة الفلسفية، إذ ينصرف إلى بيان طبيعة الفلسفة من حيث نشأتها ودلالاتها، والأسس التي يقوم عليها التفكير الفلسفي في مستوييه النظري والمنهجي، فالفلسفة لا تدرك إلا بالعودة إلى مفاهيمها الأصلية التي تحدد هويتها كمعرفة تسعى إلى الفهم الكلي والمنهجي للعالم والإنسان.

ومن هنا يهدف هذا الباب إلى إرساء قاعدة معرفية تمكن الطالب من استيعاب معنى التفلسف، واستكشاف مرتكزاته العقلية والنقدية، بوصفها الأساس الذي يقوم عليه كل تفكير فلسفي لاحق.

الفصل الأول: الفلسفة من الدلالة الاشتقاقية إلى الدلالات الاصطلاحية:

إن الحديث عن الفلسفة يقتضي، قبل كل شيء، العودة إلى أصولها اللغوية والاشتقاقية، لأن اللغة ليست مجرد وسيلة للتعبير عن الفكر، بل هي الإطار الذي يتشكل فيه الوعي الفلسفي ذاته، فالفلسفة، من حيث لفظها ومعناها، ليست فكرة واحدة ثابتة، بل هي مفهوم عرف عبر التاريخ تحولات دلالية عميقة تعكس تطور الفكر الإنساني وتغير أنماط النظر إلى العالم والوجود والمعرفة.

لقد نشأت الكلمة في الثقافة اليونانية القديمة من اللفظ (φιλοσοφία) "فيلوسوفيا" (Philosophia)، أي "صداقة الحكمة"، لتدل على نزعة إنسانية تسعى إلى معرفة الحقيقة بالعقل لا بالأسطورة، وإلى تجاوز المألوف نحو التساؤل والبحث في ماهيات الأشياء وعللها الأولى، ومع انتقال الفكر الفلسفي إلى الثقافات اللاحقة، خصوصا في الحضارة العربية الإسلامية، أعيدت قراءة المفهوم في ضوء اللغة العربية والمنظور الديني والمعرفي السائد، فغدت الفلسفة بحثا في حقائق الأشياء بقدر الطاقة الإنسانية، ووسيلة للتوفيق بين العقل والنقل، بين الحكمة والشريعة.

وتكشف دراسة تطور دلالة الفلسفة، من أصلها الاشتقاقي إلى دلالاتها الاصطلاحية المتعددة، عن دينامية المفهوم الفلسفي وقدرته على التكيف مع الأزمنة والأنساق الفكرية المختلفة، فهي لم تبق حكرا على التأمل في الوجود والجوهر والمعرفة، بل اتسعت لتشمل النقد والتحليل والتفكير في القيم والمجتمع والتاريخ والإنسان، ومن هنا تتجلى أهمية هذا الفصل، إذ يهدف إلى تتبع مسار تشكل المفهوم الفلسفي من جذوره اللغوية الأولى إلى معانيه الاصطلاحية الحديثة، للكشف عن جوهر الفلسفة بوصفها فعلا عقلانيا إنسانيا دائم التجدد.

1- أصل كلمة فلسفة ومعناها عند الإغريق والعرب:

تعد كلمة "فلسفة" "(Philosophia)" من أصول يونانية، مركبة من مقطعين: "Philo" وتعني الصداقة، و"Sophia" وتعني الحكمة، ليكون معناها الاشتقاقي "صداقة الحكمة" أو "السعي نحوها"[1]، وقد نسب هذا التعبير إلى فيثاغورس Pythagore (572 - 497 ق.م) الذي رفض أن يسمى "حكيما" "(Sophos)" وفضل أن يدعى "صديقا للحكمة" "(Philosophos)"، تواضعا منه أمام المعرفة الإلهية واعترافا بحدود الإنسان[2]، ومن هنا نشأ التصور الفلسفي الأول بوصف الفيلسوف هو الذي يسعى إلى إدراك الحقيقة دون ادعاء امتلاكها.

ومع تطور الفكر اليوناني، لم تبق الفلسفة مجرد نزعة تأملية، بل أصبحت منهجا عقلانيا منظما يقوم على البحث في المبادئ الأولى للوجود والمعرفة.

فقد اعتبر "أرسطو" أن الفلسفة هي «علم المبادئ والعلل الأولى»[3] ، أي العلم الذي يتجاوز الظواهر الحسية إلى فهم الجوهر والعلة والغاية، مما منحها بعدا ميتافيزيقيا تأسيسيا في تاريخ الفكر الإنساني.

أما في الفكر العربي الإسلامي، فقد استعمل لفظ "الفلسفة" ترجمة مباشرة للكلمة اليونانية "Philosophia"، غير أنه اكتسب دلالات أوسع ترتبط بمفهوم "الحكمة"، فقد ميز الفارابي بين "الحكمة النظرية" التي تبحث في الموجودات على ما هي عليه، و"الحكمة العملية" التي تروم تهذيب النفس وإصلاح المجتمع[4]، وهكذا أصبحت الفلسفة في التراث الفلسفي الإسلامي تجمع بين المعرفة النظرية والسلوك العملي، في تناغم بين العقل والفضيلة.

بقي أن نشير إلى أنه في الشائع أو المتداول خاصة في العالم العربي نقول "الفلسفة محبة الحكمة" لكن يذهب عدد من الباحثين في الفكر اليوناني القديم[5] إلى أن ترجمة كلمة "Philosophia" بـ"محبة الحكمة" ليست دقيقة تماما من الناحية الدلالية، لأن اللفظ اليوناني(Philia) لا يحيل إلى المحبة بوصفها انفعالا عاطفيا (Eros)، بل إلى الصداقة بوصفها علاقة عقلية وروحية تقوم على الاحترام والمشاركة في البحث عن الحقيقة، ومن هذا المنطلق، فإن الفيلسوف عند

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 142.

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، 2016، ص 15.

[3] أرسطو، ما بعد الطبيعة ،ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، 1995، ص21.

[4] الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949،ص 8.

[5] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، القاهرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ص 45.

الإغريق ليس من "يحب" الحكمة كما يحب الإنسان شيئا يرغب في امتلاكه، بل من يصادق الحكمة ويجعلها رفيقة دربه في السعي إلى المعرفة والفضيلة.

إن الصداقة هنا علاقة حوارية حرة متبادلة بين الذات والحقيقة، لا علاقة امتلاك أو انجذاب انفعالي، فهي رابطة فكرية تتأسس على المودة العقلية والرغبة في التعلم ،ومن ثم، فإن "الفلسفة" هي صداقة مع الحكمة، لا مجرد شغف بها، لأنها تقوم على تربية النفس وتهذيب العقل في سبيل حياة فاضلة متوازنة، فهي حوار بين أحرار.

كما يمكن أن نلاحظ أن كلمة الفلسفة عندما نقلت إلى اللغة العربية نجدها قد حافظت على صياغتها اللفظية إلى حد كبير[6].

ولو ترجمت كلمة الفلسفة في - **رأيي**- إلى كلمة "الحكمة" لكان وضعها في العالم العربي والاسلامي أفضل مما هي عليه، لا سيما وأن كلمة الحكمة تكرر ذكرها في "القرآن الكريم" من ذلك قوله تعالى: **﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 269]، وقال عز وجل: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾[لقمان: 12]،**

لكن للأسف لم تترجم إلى الحكمة، فمن المستفيد وراء بقائها أعجمية؟ وما الفائدة من محاولة البعض تأويل كلمة الحكمة التي وردت في القرآن ، بما يفيد أنها مرادفة للشريعة، مع العلم أن الشريعة جاءت لكل الناس، في حين الحكمة يأتيها الله من يشاء من عباده، كما أن معاجم اللغة العربية لا تشير إلى هذا الترادف، فالحكمة في لسان العرب "لابن منظور" هي معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، وتقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها، كما تعني العدل والعلم والحلم، وهذه الصفات تجعلها مرادفة للفلسفة وليس الشريعة، لكن ما يلاحظ على ابن منظور أنه بالقدر الذي اهتم بمعنى الحكمة نجده يهمل الفلسفة في تناغم كبير بينه وبين من يسعى لاستبعادها من الفكر الاسلامي، فعرف الفلسفة بقوله: «الفلسفة: الحكمة، أعجمي، وهو الفيلسوف وقد تفلسف»[7]، فجاء التعريف في صورة تنكير، ولا يتناسب تماما مع أهمية هذا المصطلح، بل كان أقرب إلى التعتيم منه إلى الشرح، وقد كان لذلك تأثير على مفهوم الفلسفة وتداولها في الثقافة العربية والاسلامية سنأتي على تحليه في الفصول اللاحقة.

---

[6] نبيل مسيعد، مدخل الى الفلسفة ، مطبوعة بيداغوجية، جامعة باجي مختار عنابة، 2022 ،ص3 .

[7] ابن منظور، لسان العرب، مادة «فلسفة»، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه، ص219.

2- تطور المفهوم عبر العصور:

مر مفهوم الفلسفة بتحولات عميقة عبر العصور، إذ لم يبق ثابتا بل تطور تبعا لتطور الفكر الإنساني وحاجاته، ففي المرحلة اليونانية الكلاسيكية (القرنان الخامس والرابع قبل الميلاد) ، كانت الفلسفة تمثل المعرفة الكلية التي تشمل كل العلوم، من المنطق والطبيعة إلى الأخلاق والسياسة، بلغ مفهوم الفلسفة ذروته من حيث النضج والوضوح، إذ انتقلت من التفكير التأملي الأولي إلى منهج عقلاني منظم يهدف إلى الكشف عن الحقيقة بواسطة العقل والبرهان لا الأسطورة أو النقل.

في هذه المرحلة، لم تعد الفلسفة مجرد صداقة للحكمة كما كانت عند الحكماء الأوائل، بل أصبحت علما بالحكمة وسعيا منظما لفهم الكون والإنسان والمجتمع، وقد تبلورت معالمها على يد فلاسفة كبار مثل سقراط، أفلاطون، وأرسطو، الذين أعادوا تعريف الفلسفة من جوانبها المعرفية والأخلاقية والمنهجية.

- **عند سقراط** (469- 399 ق.م)، اتخذت الفلسفة طابعا أخلاقيا وإنسانيا، إذ رأى أن جوهرها هو معرفة الذات وأن الفضيلة هي المعرفة، فكانت الفلسفة عنده بحثا في القيم والمبادئ التي تجعل الإنسان فاضلا وسعيدا.

- أما **أفلاطون** (427- 347 ق.م) فقد نقل الفلسفة إلى مستوى ميتافيزيقي، فاعتبرها بحثا في عالم المثل، حيث الحق والخير والجمال هي حقائق أزلية يدركها العقل بالتأمل.

- **وأرسطو** (384- 322 ق.م) جعل الفلسفة علما شاملا للوجود في كليته، فأسس المنطق كأداة للفكر، واعتبر الفلسفة علم المبادئ الأولى والعلل القصوى للأشياء، أي العلم الذي يبحث في "ما بعد الطبيعة".

إذن، في المرحلة اليونانية الكلاسيكية، أصبح مفهوم الفلسفة هو:

«معرفة عقلية نسقية تهدف إلى إدراك الحقائق الأولى للوجود والإنسان والأخلاق، اعتمادا على العقل والحجة المنطقية»[8].

[8] بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1943، ص 145.

أما في العصور الهلينستية والرومانية، أي من (القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الخامس الميلادي)، فقد غلب عليها الطابع الأخلاقي والروحي، إذ اتخذت الفلسفة دورا عمليا في تهذيب النفس وضبط الانفعالات، كما نجد عند الرواقيين والأبيقوريين[9].

في هذه المرحلة، لم تعد الفلسفة مجرد بحث في طبيعة الوجود أو المبادئ الأولى كما كانت عند أرسطو، بل غدت فنا للعيش الحكيم، يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والأخلاق، وبين العقل والحياة اليومية، وقد تجسد هذا التحول في مدارس فلسفية كبرى هي:

- **الرواقية "**(Stoicisme) " أسسها "زينون (Xenon) " في القرن الثالث ق.م، وجعلت الفلسفة طريقا للاتحاد بالعقل الكوني (اللوغوس) من خلال الفضيلة والاتزان العاطفي، معتبرة أن السعادة تكمن في التوافق مع الطبيعة والعقل، لا في الملذات الخارجية.

فالرواقي لا يتأثر بالمصائب لأن ما يحدث يخضع للعقل الكوني، والفيلسوف الحق هو من يسيطر على أهوائه بالعقل.

- **الأبيقورية "**(Epicurisme)" أسسها "أبيقور" "(Epicurus)"، واعتبر أن الفلسفة هدفها تحرير الإنسان من الخوف والاضطراب، وأن السعادة تتحقق في اللذة العقلانية المعتدلة، أي التحرر من الألم الجسدي والقلق النفسي، «الفلسفة إن لم تداو آلام الإنسان، فهي عبث»[10].

- **الأفلاطونية المحدثة "**(Néoplatonisme) "في العصر الروماني، خصوصا مع أفلوطين "(Plotinus) "في القرن الثالث الميلادي، اتخذت الفلسفة طابعا روحيا وصوفيا، حيث أصبحت سبيلا للارتقاء بالنفس نحو الواحد (The One)، أي المبدأ الأعلى الذي يصدر عنه الوجود كله.

الفلسفة هنا اتحاد بالعقل الإلهي عن طريق التأمل والتطهير الروحي.

إذن أصبح مفهوم الفلسفة في العصور الهلينستية والرومانية:

«فن الحياة العاقلة التي تهدف إلى تحقيق السعادة والسكينة عبر تهذيب النفس وضبط الأهواء، مع استمرار البحث في الوجود والعقل ولكن في ضوء غاية عملية وأخلاقية»[11].

---

[9] أمين، أحمد و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1935، ص 135.

[10] أبيقور، فلسفة أبيقور مع ترجمة الرسائل والحكم، ترجمة: جلال الدين سعيد، بيروت ،دار التنوير للطباعة والنشر، 2021، ص 115.

[11] برهييه، إميل، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيش، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987 ، ص 34.

وفي الفكر الإسلامي الوسيط، (من القرن الثالث إلى الثامن الهجري تقريبا ، التاسع إلى الرابع عشر الميلادي) استمرت الفلسفة كبحث في الموجود والمعرفة، لكنها دخلت في حوار مع الدين والوحي. فقد سعى ابن سينا إلى التوفيق بين العقل والنقل، مؤكدا أن البرهان العقلي لا يتعارض مع الحقيقة الدينية، لأن كليهما صادر عن مصدر واحد هو الحق سبحانه[12]، بينما ركز ابن رشد على مشروعية النظر العقلي في الشريعة الإسلامية، معتبرا أن التفلسف فريضة كفائية لما فيه من خدمة للحقائق الإيمانية[13]، وهكذا غدت الفلسفة الإسلامية جسرا بين الحكمة اليونانية والرؤية التوحيدية.

في هذه المرحلة، لم يكن مصطلح الفلسفة غريبا، لكنه خضع لعملية (أسلمة) المفهوم والمضمون، فالفلاسفة المسلمون لم يتعاملوا مع الفلسفة كبديل للدين، بل كوسيلة لفهمه بعمق، وللكشف عن نظام الكون الذي يعكس حكمة الله وعدله، ومن أبرز معالم مفهوم الفلسفة في الفكر الإسلامي الوسيط ما يلي:

- **الفلسفة كبحث عقلي في الوجود الإلهي والكوني:**

- **الكندي** (ت. 252هـ) : الفلسفة هي «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غاية الفيلسوف التشبه بالله بحسب الطاقة الإنسانية»[14].

فالكندي جعل الفلسفة سبيلا إلى معرفة الحقيقة الإلهية والكونية بالعقل، دون أن تتعارض مع الوحي، بل تكمله وتؤكده.

- **الفلسفة كجسر بين العقل والإيمان:**

- أما **الفارابي** (ت. 339هـ) فقد عمق المفهوم، فاعتبر أن الفلسفة تهدف إلى معرفة الموجودات وعللها الأولى، وأنها لا تتعارض مع الدين، لأن كليهما يسعيان إلى الحقيقة ذاتها، لكن أحدهما بالعقل والآخر بالوحي.

يقول في إحصاء العلوم: «غاية الفلسفة هي معرفة الله، وبيان أن جميع الموجودات تصدر عنه، وبه تتم كمالات الإنسان»[15].

---

[12] ابن سينا، الشفاء ، الإلهيات، تحقيق: الأب قنواتي، سعيد زايد، راجعه وقدمه: إبراهيم مذكور، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960، ص 102.

[13] ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1999، ص 45.

[14] الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1950، ص 97.

[15] الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 21.

- الفلسفة كمنهج للتوفيق بين الحكمة والشريعة:

- بلغ المفهوم أوجه عند **ابن سينا** (ت. 428هـ)، الذي جعل الفلسفة علما شاملا يدرس الوجود من حيث هو موجود، ويرتقي بالعقل إلى إدراك المبدأ الأول، أي الله.

«الفلسفة هي استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية»[16].

- أما **ابن رشد** (ت. 595هـ) فكان أبرز من دافع عن الفلسفة في الإسلام، معتبرا أنها فرض كفائي، لأن النظر العقلي في الموجودات يقود إلى معرفة الصانع.

«النظر في الموجودات إذا كان يفضي إلى معرفة الصانع، فهو من الشرع، لأن الشريعة دعت إلى الاعتبار»[17].

- الفلسفة كطريق للحكمة العملية والروحية:

- مع فلاسفة الإشراق كـ **السهروردي** (ت. 587هـ)، ظهرت نزعة فلسفية روحانية- عرفانية - ترى أن العقل وحده لا يكفي لمعرفة الحقيقة، بل لا بد من نور الحدس والإشراق الذي يمنحه الله للعارفين، «الحكمة الإشراقية هي الجمع بين النور العقلي والنور الإلهي»[18].

أما في الغرب في العصر الوسيط كان هناك ركود فلسفي في أوروبا خلال العصور الوسطى (حوالي القرن الخامس إلى القرن الرابع عشر الميلادي) يعد من أبرز المراحل التي شهد فيها الفكر الفلسفي تراجعا في الإبداع والاستقلال العقلي مقارنة بما كان عليه في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، وما سيأتي في عصر النهضة، وفي العالم الاسلامي وبالضبط في نفس الفترة ، وقد كان الاعتماد على التراث الأرسطي في صورة جامدة ،حيث عندما دخلت أعمال أرسطو إلى أوروبا عبر الترجمات اللاتينية من العربية في القرن الثاني عشر، تم تبنيها بوصفها سلطة فكرية نهائية.

لم يقرأ أرسطو قراءة نقدية، بل تفسيرية، فصارت الفلسفة نشاطا شرحيا مدرسيا لا إبداعيا، كما في فلسفة توما الأكويني وألبرت الكبير.

---

[16] ابن سينا، الشفاء ، الإلهيات، مرجع سابق، ص 13.

[17] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مرجع سابق، ص 44.

[18] السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق: هنري كوربان، طهران، 1952، ص 27.

فالفلاسفة المدرسيون كانوا يشرحون نصوص أرسطو ويبررونها لاهوتيا بدلا من تطوير فكر جديد.

ويرتبط هذا الركود بجملة من الظروف الدينية والسياسية والثقافية التي كبلت الفكر الفلسفي وحصرته في نطاق ضيق تحت هيمنة الكنيسة، الى غاية التحرر من الفكر الكنسي والدخول في عصر النهضة الأوربية، وما يلاحظ هنا أن العالم الاسلامي في هذه الفترة كان هناك ابداع فلسفي ونشاط علمي ، لكن بعد هذه الفترة التاريخية من ازدهار العالم الاسلامي للأسف وقع الركود الفلسفي في العالم الإسلامي بعد العصر الوسيط نتيجة تفاعل معقد بين عوامل فكرية، دينية، سياسية، ومؤسسية، ويمكن تلخيص أهم الأسباب التي أدت إلى هذا التراجع في النقاط التالية:

- هيمنة الفكر الكلامي والاتجاه الديني المنغلق:

فقد اعتبر بعض (أشباه الفقهاء) أن الفلسفة تهدد العقيدة وتفتح باب التأويل العقلي الزائد. فحل علم الكلام والفقه محل البحث الفلسفي الحر.

- سيطرة النقل على العقل:

في العصور اللاحقة، تحولت الثقافة الإسلامية إلى ثقافة تقليد وحفظ أكثر من نقد وإبداع.

انتشر مبدأ التمذهب والتقليد الفقهي، وغابت روح الاجتهاد العقلي[19].

صارت الفلسفة تدرس لا بوصفها بحثا مفتوحا، بل ك "تراث مدرسي" للتعليق عليه.

يقول ابن خلدون في المقدمة: «انقطع سند الحكمة والفلسفة من المشرق إلا في القليل، وصارت من العلوم الغريبة»[20].

بالإضافة الى أسباب أخرى متداخلة أدت الى ركود التفكير الفلسفي الذي أدى فيما بعد إلى حالة من الاحتباس العقلي العربي الاسلامي وأثارها نعيشها اليوم.

ومع عصر النهضة الأوروبية، (القرن الرابع عشر إلى السابع عشر الميلادي)، أعيد تعريف الفلسفة بوصفها بحثا في المنهج والمعرفة، فقد جعل "ديكارت" من الشك المنهجي وسيلة لبلوغ اليقين

[19] جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، دار الساقي، بيروت، 2010، ص 142.

[20] ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، بيروت ،دار الفكر، 1421 هـ / 2001 م، ص 449.

العقلي، مؤسسا بذلك الإبستمولوجيا الحديثة[21]، ثم تتابعت التحولات في العصور اللاحقة، فظهرت الفلسفة النقدية مع كانط، التي ربطت بين شروط المعرفة وحدود العقل، ثم الفلسفة الوضعية مع كونت التي حصرت المعرفة في نطاق الظواهر التجريبية، قبل أن تعود الفلسفة المعاصرة لتتنوع بين تيارات تحليلية (تحليل اللغة والمنطق) وقارية (الظاهراتية، الوجودية، التأويلية)[22].

حيث كانت الفلسفة في هذا العصر بمثابة المنطلق الفكري لولادة العصر الحديث، تحرر العقل الأوروبي من سلطة الكنيسة والجامعات المدرسية، ليؤسس رؤية جديدة للعالم وللإنسان.

- تحرر الفلسفة من اللاهوت:

خلال العصور الوسطى، كانت الفلسفة تعد "خادمة للاهوت" (Philosophia ancilla theologiae)، أي وسيلة لتبرير العقائد الدينية.

أما في عصر النهضة، فقد استعادت الفلسفة استقلالها، وصارت تبحث في الطبيعة والإنسان دون الرجوع إلى النصوص الدينية، مع تأكيد على قيمة العقل الإنساني وقدرته على الفهم والاكتشاف.

يقول "بيكو ديلا ميراندولا" في خطابه في كرامة الإنسان (1486): «لقد منحك الله، أيها الإنسان، حرية أن تكون ما تشاء، فتصنع ذاتك بنفسك»[23].

- مركزية الإنسان (النزعة الإنسانية):

اتجه الفكر الفلسفي نحو الإنسان بدل الماورائيات، فيما يعرف بـ النزعة الإنسانية (Humanisms)،أصبح الإنسان هو مركز الكون ومقياس كل شيء.

واعتبرت الفلسفة علما يعنى بتحرير الإنسان من الجهل والخضوع، عبر العلم والعقل.

يقول "إيراسموس" (Erasmus): «غاية الفلسفة هي أن تجعل الإنسان أكثر إنسانية»[24].

- بزوغ المنهج التجريبي والعقلي:

شهد هذا العصر بداية المنهج العلمي الحديث، حيث تداخلت الفلسفة مع العلوم الطبيعية:

---

[21] ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى :التأملات الميتافيزيقية، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط 3، 1982، ص 22.

[22] إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت،1989،ص 37.

[23] شورون، جاك، الموت في الفكر الغربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 1984،ص 11.

[24] Institutio Principis, Christiani The Education of a Christian, Prince, 1516, p36.

- دعا **"فرنسيس بيكون"** (Francis Bacon) إلى اعتماد المنهج التجريبي الاستقرائي بديلا عن الجدل المدرسي، معتبرا أن «**المعرفة** قوة وقدرة»[25].

- بينما مهد **"ديكارت"** (René Descartes) لولادة الفلسفة الحديثة بمبدأ الشك المنهجي والعقلانية الخالصة: من خلال عبارته الشهيرة «أنا أفكر، إذن أنا موجود»[26].

- **اتساع مجالات الفلسفة** :توسع مفهوم الفلسفة ليشمل:

- **الفلسفة الطبيعية:** دراسة الكون والطبيعة عبر الملاحظة والتجريب.

- **الفلسفة السياسية:** كما في أفكار **مكيافيلي** حول الدولة والسلطة في الأمير.

الفلسفة الأخلاقية والإنسانية: التي ركزت على حرية الفرد وكرامته ومسؤوليته.

- **من الفلسفة إلى العلم:** بدأت الفلسفة في عصر النهضة تتحول إلى أم للعلوم الحديثة، حيث تفرعت عنها الفيزياء وعلم الفلك والبيولوجيا والمنطق الرياضي.

مع "كوبرنيكوس" و"غاليليو"، تخلى الفكر الفلسفي عن مركزية الأرض لصالح مركزية الشمس، وهو ما مثل ثورة في نظرة الإنسان إلى الكون وموقعه فيه.

وهكذا أصبحت الفلسفة منهجا للبحث العلمي والعقلي، لا مجرد تأمل نظري أو لاهوتي.

في الفترة المعاصرة (من القرن التاسع عشر إلى اليوم)، شهد مفهوم الفلسفة تطورا نوعيا وعميقا، إذ لم تعد تعرف باعتبارها "علم الوجود في كليته" أو "صداقة الحكمة" فحسب، بل أصبحت بحثا نقديا وتحليليا في أسس المعرفة واللغة والقيم والإنسان والمجتمع.

إنها لم تعد تبحث عن الحقيقة المطلقة كما في العصور القديمة، بل عن معنى الوجود الإنساني، وموقع الإنسان في عالم متغير تحكمه العلم والتقنية.

- **تحول الفلسفة من النسق إلى النقد:**

في القرن التاسع عشر، ومع ظهور الفلسفات النقدية والجدلية، انتقل التفكير الفلسفي من بناء أنساق مغلقة إلى نقد أسس المعرفة والعقل:

---

[25] بيكون، فرانسيس، الأورجانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة ،ترجمة: عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2013، ص 45.

[26] رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 22.

"إيمانويل كانط" (Immanuel Kant) فتح الباب أمام هذا التحول في نقد العقل المحض، حين جعل الفلسفة بحثا في شروط إمكان المعرفة، لا في الأشياء ذاتها، «الفلسفة ليست تعليما للحكمة، بل تمرين عقلي في استعمالها»[27].

- الفلسفة مع هيغل وماركس: جدل الفكر والواقع:

- عند **"هيغل"**، أصبحت الفلسفة تاريخ الوعي الذاتي للعقل، فهي تفهم الواقع بوصفه عملية تطور جدلي للعقل في التاريخ.

- أما كارل **"ماركس"** فحول الفلسفة إلى أداة لتغيير الواقع لا لمجرد تفسيره: «لم يعد المطلوب تفسير العالم، بل تغييره»[28].

- الفلسفة الوجودية: الإنسان مركز الوجود:

في القرن العشرين، مع **"سورين كيركغارد"** ثم **"جان بول سارتر"** و**"مارتن هايدغر"**، تحولت الفلسفة إلى تأمل في الوجود الإنساني الفردي، في القلق، والحرية، والمسؤولية، والمعنى، يقول سارتر: «الوجود يسبق الماهية، والإنسان هو ما يصنعه بنفسه»[29].

الفلسفة هنا لم تعد تنظيرا ميتافيزيقيا بل صرخة إنسانية في وجه الاغتراب والتشيؤ الذي فرضته الحضارة الحديثة.

- الفلسفة التحليلية واللغوية:

في العالم الأنجلوساكسوني، خصوصا مع فريغه، **"راسل"**، و **"فتغنشتاين"**، تحولت الفلسفة إلى تحليل للغة والفكر: «حدود لغتي هي حدود عالمي»[30].

صارت الفلسفة هنا تحليلا دقيقا للمعنى واللغة والمنطق، محاولة إزالة الالتباس الذي تولده اللغة في التفكير الفلسفي.

- الفلسفة المعاصرة: النقد الثقافي والإنساني:

---

[27] إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 41.

[28] نوري، عبد الجبار، أطروحات ماركس حول فلسفة فيورباخ 1845، آفاق حرة للثقافة،2021، ص 15.

[29] جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966، ص 18.

[30] فيتجنشتاين، لودفيغ، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1968، ص 42.

في النصف الثاني من القرن العشرين، ظهرت تيارات جديدة (التفكيكية، الهرمنوطيقا، الفينومينولوجيا، الفلسفة النسوية، وفلسفة البيئة...)، وكلها تهدف إلى إعادة التفكير في الإنسان والعالم في ظل العولمة والتقنية.

- **"ميشيل فوكو"**: جعل الفلسفة «تحليلا للسلطة والمعرفة والخطاب»[31].

- **"جاك دريدا"**: جعلها تفكيكا للنصوص الكبرى وللأنساق الفكرية المهيمنة.

- **"يورغن هابرماس"**: أعادها إلى ميدان الحوار والعقل التواصلي، دفاعا عن العقل العمومي والحرية الديمقراطية.

وهكذا نلاحظ أنه: كلما حدث تطور أصيل في البحث الفلسفي تبعه تطور ملحوظ في العلوم والفكر بصفة عامة وتطورت الحضارة وسادت قرون عديدة، والعكس صحيح كلما حدث ركود في البحث الفلسفي تبعه ركود ملحوظ في العلوم والفكر بصفة عامة وتحول إلى مستهلك يسئ للعلوم والفلسفة وجعله يتأخر حضاريا طيلة قرون عديدة، ولعل هذا ما أشار اليه ديكارت في قوله: «أعظم نعمة تمنح لمجتمع ما هي أن يصبح التفكير الفلسفي فيه شائعا، لأن التفلسف يعني استعمال العقل، واستعمال العقل يعني الحرية والتقدم»[32].

3- تعدد الدلالات في الفكر القديم والحديث والمعاصر:

اتخذت الفلسفة في مسارها التاريخي دلالات متعددة بتعدد السياقات الفكرية والحضارية التي ولدت فيها، ففي الفكر القديم، كانت الفلسفة بحثا عن أصل الكون والوجود، وسعيا إلى معرفة النظام الكوني ومكان الإنسان فيه، أما عند أفلاطون، فهي طريق إلى الحقيقة العليا من خلال الارتقاء بالعقل نحو عالم المثل، بينما هي عند أرسطو بحث في العلل والمبادئ الأولى التي تفسر الظواهر.

وفي الفكر الإسلامي، اكتسبت الفلسفة بعدا توفيقيا بين الدين والعقل، كما تجسد ذلك في أعمال **"الفارابي"** و**"ابن سينا"** و**"ابن رشد"**، حيث أضحت الحكمة الإلهية والعقل الإنساني متكاملين في إدراك الحقيقة.

---

[31] ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون ، الدار البيضاء ، المغرب، المركز الثقافي العربي، 1986، ص 9.

[32] ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج: لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة: محمود محمد الخضيري، بيروت، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع،2021 ، ص 5.

أما في الفكر الحديث، فقد تعددت اتجاهات الفلسفة بين النزعة العقلانية التي تؤمن بقدرة العقل على بلوغ الحقيقة، والنزعة التجريبية التي ترى أن المعرفة تستند إلى الخبرة الحسية، ومع تطور الفلسفة المعاصرة، برزت اتجاهات جديدة كالفلسفة التحليلية، التي تركز على تحليل اللغة والمعنى، والفلسفة القارية التي تهتم بـ الوجود الإنساني والقيم والوعي التاريخي.

لقد أضحت الفلسفة في عصرنا الراهن فعلا نقديا وحواريا أكثر من كونها نسقا مغلقا، فهي تسعى إلى مساءلة المعنى، وتفكيك المسلمات، ومواكبة التحولات العلمية والثقافية والإنسانية التي تعيد تشكيل العالم المعاصر.

- **ماذا نعني بـ«فعلا نقديا وحواريا»؟:**

- **فعلا نقديا:** نشاط يضع الأفكار والبنى والمؤسسات موضع الشك والتحليل (المنطق، الافتراضات الأخلاقية، المناهج العلمية، تقنيات السلطة)، النقد هنا ليس هدما بلا بديل بل كشف شروط الإمكان والتأثيرات والآثار.

- **فعلا حواريا:** الفلسفة كممارسة مشتركة بين مختصين وغير مختصين، بين تقاليد فكرية مختلفة، وفي فضاءات عامة (المدارس، الإعلام، السياسات)، يعني هذا التواضع المعرفي واستعدادا لتبادل الحجج والعقول المتباينة.

ومنه الفلسفة تصبح جهازا اجتماعيا لتوليد فهم مشترك بدلا من شجرة أنساق مغلقة.

- **مساءلة المعنى - طرقها ونتائجها:**

- **التحليل اللغوي** :فحص كيف تبنى المفاهيم في اللغة اليومية والعلمية، وكشف الالتباسات المنطقية.

- **الهرمنوطيقا:** تفسير النصوص والسياقات التاريخية لفك معانيها الحقيقية.

المنهج الجينيالوجي: تتبع كيف تبلور المعنى عبر علاقات قوة ومعرفة.

ومنه إعادة قراءة مفاهيم مثل "الحرية"، "العقل"، "التقدم" بما يتناسب مع واقع متغير.

- **تفكيك المسلمات - أمثلة واضحة:**

مسلمة «التقدم التكنولوجي خير مطلق» ⟶ تفكيك أخلاقي- بيئي.

مسلمة «الموضوعية العلمية منفصلة عن القيم» ⟵ نقد لتحيزات البنية الاجتماعية والاقتصادية.

مسلمة «الإنسان كفاعل موحد» ⟵ نقد بالاعتماد على دراسات الجندر، العرق، الطبائع الاجتماعية.

التفكيك هنا يحرر المناقشة من قبوليات مسبقة ويستدعي مساءلة أثر هذه المسلمات على سياسات ومنطق الحياة اليومية.

- **مواكبة التحولات العلمية والثقافية - أمثلة تطبيقية:**

- **فلسفة الذكاء الاصطناعي**: أسئلة حول المسؤولية، الوعي، والحقوق.

- **أخلاقيات البيولوجيا:** هندسة الجينات، إعادة تعريف الحياة الإنسانية.

- **فلسفة العلوم السياسية والاجتماعية:** العولمة، الهجرة، استدعاءات التنوع والعدالة التصحيحية.

- **التقاطع مع العلوم البينية:** تعاون مع علم الإدراك، الاقتصاد السلوكي، دراسات الوسائط.

هنا الفلسفة تتكامل مع تخصصات أخرى لتوليد معرفة قابلة للتطبيق العملي.

- **أثر هذا التحول على المجتمع:**

- **إثراء الحوار العمومي:** سياسات أكثر وعيا بالآثار الأخلاقية.

- **تعزيز المرونة المعرفية:** قدرة المجتمع على إعادة تشكيل مفاهيمه بسرعة.

- **إحداث تغيير عملي:** من القوانين إلى مناهج التعليم والأخلاقيات المهنية.

- **المخاطر والقيود:**

- **التشتت والتجزؤ:** نقد بلا بنية بديلة قد يولد تشظيًا معرفيا.

- **النسبية المفرطة:** كل نقد يؤدي إلى القول بأن "كل شيء نسبي"، ما يضعف القدرة على اتخاذ قرارات معيارية.

- **اللغة والجمهور:** جملة من النصوص النقدية قد تبقى مغلقة بلغة أكاديمية لا تصل إلى العامة.

- **استيعاب نقدي سطحي:** عندما يتحول التفكيك إلى شعار بلا عمل بناء.

- **شروط فعالية هذا التوجه الفلسفي:**

- **انضباط منهجي:** نقد مبني على أدوات واضحة وحجج يمكن اختبارها.

- **ترابط نقدي- بنائي:** إلى جانب تفكيك المسلمات، اقتراح بدائل عملية.

- **تعددية الموارد:** حوار بين التقاليد (قارية- أنجلوسكسونية- إقليمية) ومع الجمهور.

- **مؤسسات داعمة:** تعليم، إعلام، سياسات تشجع النقاش الحر.

- **التكامل بين النظرية والتطبيق:** فلسفة تدخل في تصميم السياسات والتكنولوجيا والتعليم.

الفصل الثاني: خصائص التفكير الفلسفي:

يعد التفكير الفلسفي من أرقى أشكال النشاط العقلي الذي مارسه الإنسان منذ فجر التاريخ، إذ يمثل انتقالا نوعيا من مستوى التأمل العفوي والمباشر إلى مستوى التفكير النقدي المنظم الذي يسعى إلى فهم الوجود والمعرفة والقيم فهما عميقا وشاملا، فالفلسفة لا تكتفي بتفسير الظواهر كما تبدو في ظاهرها، بل تتجاوز ذلك إلى مساءلة مبادئها وأصولها وأسبابها الأولى، في محاولة لبناء رؤية عقلانية متماسكة للعالم والإنسان، ومن هنا تبرز خصائص التفكير الفلسفي التي تميزه عن غيره من أنماط التفكير، مثل التفكير العلمي أو الديني أو الأسطوري.

إن التفكير الفلسفي يتسم بجملة من السمات الجوهرية، أبرزها التساؤل المستمر الذي يعبر عن روح البحث وعدم الاكتفاء بالجاهز والمألوف، والنقد الذي يقوم على تحليل المسلمات وتفكيك البداهات، والشمول الذي يسعى إلى الإحاطة بالظواهر في كليتها دون الاقتصار على جزئياتها، والنسقية التي تهدف إلى بناء نسق فكري منظم يربط بين الأفكار في إطار متكامل من المعاني والمفاهيم.

ومن خلال هذه الخصائص تتضح القيمة المعرفية والتربوية للفكر الفلسفي في تنمية العقل النقدي، وإعداد الفرد لممارسة التفكير المستقل القائم على الفهم والتأمل لا على التقليد والانقياد، فالفلسفة، بما تمتلكه من أدوات عقلية وتحليلية، تمكن الإنسان من إدراك ذاته وعلاقته بالعالم،

وتسهم في ترسيخ روح الحوار والانفتاح والاختلاف بوصفها مقومات أساسية للوعي الإنساني المعاصر، ومن جملة الخصائص نجد:

1- التساؤل، النقد، الشمول، والنسقية:

يعد **التساؤل** أولى خصائص التفكير الفلسفي وأبرز سماته، إذ لا يمكن قيام الفلسفة من دون روح التساؤل الدائم عن المعاني، والأسباب، والمبادئ الأولى للوجود والمعرفة والقيم، فالفيلسوف لا يكتفي بالظواهر، بل يتجاوزها باحثا عن الجوهر، رافضا المسلمات التي يقرها الحس أو العادة الاجتماعية، يقول كارل ياسبرز إن: «الفلسفة تبدأ حين يتساءل الإنسان عن نفسه وعن وجوده في العالم»[33]، فالتساؤل الفلسفي ليس سؤالا عابرا، بل هو فعل وجودي يروم الكشف عن المعنى العميق للأشياء، تكمن قيمة التساؤل الفلسفي في كونه:

- يحرر الفكر من السكون والجمود، لأنه يدفع الإنسان إلى إعادة النظر في أفكاره ومعتقداته، وعدم التسليم بأي حقيقة دون تمحيص.

- ينمي الوعي النقدي، إذ يجعل الفرد يقف موقف المراقب والمفكر لا المتلقي، فيتعلم أن يشك بطريقة منهجية للوصول إلى معرفة أعمق.

- يفتح آفاق التفكير الإبداعي، لأن كل سؤال جديد يولد إمكانات جديدة للفهم والحوار والتأويل.

- يرسخ القيم الإنسانية للحوار والتفاهم، فالسؤال الفلسفي لا يقصي ولا يفرض، بل يدعو إلى النقاش العقلاني المشترك.

ومن ثم، فالتساؤل في الفلسفة ليس علامة على الجهل، بل مظهر من مظاهر الوعي والبحث عن الحقيقة، وبدونه تفقد الفلسفة معناها وغرضها الأساسي، وهو السعي الدائم نحو الحكمة والمعرفة.

أما **النقد**، فهو السمة الثانية التي تميز الفكر الفلسفي عن سائر أشكال التفكير، إذ يقوم على فحص المعتقدات، وتحليل المفاهيم، وتقويم المواقف، والنقد في معناه الفلسفي لا يعني الرفض المطلق، بل يعني "محاولة تبرير الموقف بالعقل وإخضاعه للتمحيص"[34]،ومن ثم، فالفكر الفلسفي فكر يقظ، لا يقبل التسليم بالجاهز، بل يراجع ويحلل باستمرار، وقد جعل كانط من النقد جوهر

[33] ياسبرز، كارل، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، بيروت ،دار أقلام عربية، 2018، ص 12.

[34] كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض ،ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013، ص25.

الفلسفة الحديثة في كتاباته الكبرى مثل نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، وتتجلى قيمة النقد في التفكير الفلسفي في جوانب متعددة، منها:

- تحرير الفكر من التبعية والدوغمائية، لأن النقد يدعو إلى مساءلة الآراء والمعتقدات مهما كانت مكانتها.

- إعادة بناء المفاهيم والمعاني على أسس عقلية جديدة، بدل تكرارها بصورة تقليدية.

- تنمية الوعي الذاتي، إذ يمكن الإنسان من فحص أفكاره ومواقفه، وفهم حدود معارفه ومسؤولية تفكيره.

- تحقيق التقدم الفكري والعلمي، لأن النقد هو الذي يفتح المجال أمام التصحيح والمراجعة والتجديد.

إذن، فالنقد في الفلسفة ليس مجرد اعتراض أو نفي، بل هو طريق إلى الحقيقة عبر التفكيك وإعادة البناء، وهو ما يجعل التفكير الفلسفي دائم الحيوية والتجدد، بعيدا عن الجمود والوثوقية.

أما **الشمول**، فيدل على أن التفكير الفلسفي لا يقتصر على مجال واحد، بل يسعى إلى رؤية كلية للعالم والإنسان والمعرفة، فهو لا يكتفي بتحليل الجزئيات، وإنما يربط بينها في إطار نسق شامل. فالفلسفة تحاول أن تضع "تصورا كونيا" للعالم، أي رؤية تتجاوز التخصصات الجزئية[35]،وتكمن قيمة الشمول في الفلسفة في ما يلي:

- توحيد المعرفة الإنسانية من خلال تجاوز الحدود بين التخصصات، وربط العلوم والمعارف برؤية عقلانية متكاملة.

- تحقيق الفهم العميق للوجود، لأن الفلسفة ترى في كل ظاهرة جزءا من نسق كوني وإنساني أوسع.

- مساعدة الإنسان على بناء موقف شامل من الحياة، يجمع بين البعد العقلي والأخلاقي والروحي.

- ترسيخ النزعة الكونية للفكر الفلسفي، إذ يجعل الإنسان ينظر إلى ذاته باعتباره كائنا منفتحا على العالم والآخرين.

[35] وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، 1998 ، ص47.

فبفضل خاصية الشمول، تتحول الفلسفة إلى رؤية للعالم (Weltanschauung)، لا تقتصر على تفسير ما هو كائن، بل تمتد لتساؤل ما ينبغي أن يكون، أي تمزج بين المعرفة والقيمة، بين الفهم والنقد، في سبيل بناء وعي كوني موحد ومتزن.

وأخيرا، فإن **النسقية** تمثل الجانب المنهجي للفكر الفلسفي، إذ تسعى الفلسفة إلى بناء تصور مترابط، متماسك، ومبرهن عليه منطقيا، فالنسق الفلسفي هو بناء فكري تتكامل فيه المفاهيم والمبادئ، بحيث يستدل بعضها من بعض، وقد عبر هيغل عن هذه الخاصية بقوله: «ما هو عقلي هو واقعي، وما هو واقعي هو عقلي، أي أن الفلسفة نسق من الأفكار التي تعبر عن منطق الوجود نفسه»[36]،وتبرز قيمة النسقية في الفلسفة في الجوانب التالية:

- تحقيق الاتساق المنطقي في الفكر الفلسفي، إذ تتيح النسقية للفيلسوف أن يبني تفكيره على أساس من المبادئ الواضحة والمترابطة.

- توحيد الرؤية الفلسفية للعالم، لأن النسق يربط بين مختلف مجالات التفكير: الميتافيزيقا، والأخلاق، والسياسة، والمعرفة.

- ضمان الموضوعية والصرامة العقلية، إذ تفرض النسقية على الفيلسوف أن يبرر كل فكرة ويبين علاقتها بباقي أجزاء النسق.

- تمكين الفلسفة من التطور الذاتي، لأن النسق يعد إطارا يمكن من خلاله مراجعة المفاهيم وتحديثها دون فقدان الوحدة الفكرية.

لقد جسد فلاسفة كبار مثل أفلاطون ،وأرسطو، وهيغل هذا البعد النسقي في فلسفاتهم، حيث حاول كل واحد منهم أن يقدم تصورا كليا متماسكا للعالم والوجود والمعرفة، يقوم على ترابط منطقي بين المبادئ والنتائج.

وبذلك، تعد النسقية في التفكير الفلسفي ضمانة للعقلانية والاتساق، وعنصرا يميز الفلسفة عن أنماط التفكير العفوي أو الوجداني، إذ تجعلها مشروعا عقليا متكاملا يسعى إلى بناء رؤية شاملة ومنظمة للكون والإنسان والحقيقة.

2- الفرق بين الفكر الفلسفي والفكر العادي:

[36] هيغل، ظاهريات الروح، ترجمة: جورج طرابيشي، دار التنوير، بيروت، 2009، ص 89.

يختلف الفكر الفلسفي عن الفكر العادي من حيث العمق، والمنهج، والغاية، فالفكر العادي هو ذلك الذي يمارسه الإنسان في حياته اليومية من أجل التكيف مع الواقع وتلبية حاجاته المباشرة. إنه فكر تلقائي، يعتمد على التجربة المباشرة والعادة، ويكتفي بالظاهر دون التعمق في الأسباب، أما الفكر الفلسفي، فهو فكر تأملي يتجه نحو المبادئ العامة والقوانين الكلية للأشياء.

يقول جون ديوي إن : «الفكر العادي يسعى إلى حل المشكلات اليومية، بينما الفكر الفلسفي يسعى إلى فهم طبيعة هذه المشكلات وأسسها»[37]، فالفرق الجوهري بينهما أن الأول عملي نفعي، والثاني نظري تأملي، كما أن الفكر العادي غالبا ما يكون جزئيا ومتغيرا بحسب المواقف، بينما الفكر الفلسفي يسعى إلى التجريد والموضوعية والثبات المنهجي.

ومن حيث المنهج، يعتمد الفكر العادي على التجربة المباشرة والعرف والعاطفة، بينما يرتكز الفكر الفلسفي على العقل والبرهان والنقد، ولذلك نجد الفلاسفة، منذ سقراط، قد جعلوا من الحوار والسؤال والجدل أدوات لتحرير الفكر من التلقائية ،يقول أفلاطون في المحاورات: «الفلسفة تبدأ حين يتوقف الإنسان عن قبول الأشياء كما تعطى له»[38].

إضافة إلى ذلك، يتميز الفكر الفلسفي بكونه يسعى إلى توحيد المعرفة وربط الجزئيات في رؤية نسقية، بينما الفكر العادي يتعامل مع الوقائع بشكل متفرق وعفوي، لذا يقال إن الفلسفة تحول التفكير من مستوى الفهم الساذج إلى مستوى الوعي النقدي المنهجي.

يعد التمييز بين الفكر الفلسفي والفكر العادي من الأسس الجوهرية لفهم طبيعة الممارسة الفلسفية، إذ يختلف هذان النمطان من التفكير في الغاية، والمنهج، والمضمون، وعمق المعالجة، وفيما يلي أبرز الفروق بينهما في شكل نقاط مختصرة:

- من حيث طبيعة التساؤل والغاية منه:

- الفكر العادي ينشأ عن حاجات حياتية أو عملية آنية، فيسعى إلى إيجاد حلول سريعة ومباشرة للمشكلات اليومية دون تجاوز ظاهرها.

- الفكر الفلسفي ينطلق من تساؤل جذري وعميق، يتجاوز الجزئيات إلى البحث في أصول الأشياء وعللها الأولى، ويهدف إلى فهم المعنى والمبدأ لا مجرد الظاهرة.

---

[37] ديوي، جون ،كيف نفكر، ترجمة: محمد علي حرفوش، دار الفرقد، دمشق، الطبعة الأولى، 2017، ص 31.

[38] أفلاطون، محاورات :أوطيفرون ، الدفاع ، أقريطون ، فيدون، ترجمة: زكي نجيب محمود ، المركز القومي للترجمة، 2012.، ص 15.

- فالسؤال الفلسفي لا يبحث عن "كيف" فقط، بل عن "لماذا" و"لأي غاية"، وهذا ما يمنحه طابع العمق والتجريد.

- من حيث المنهج وأسلوب التفكير:

- الفكر العادي يعتمد على الخبرة المباشرة والعادات والتقاليد والتجربة اليومية، ويقوم غالبا على الحدس والاعتقاد العام دون تحليل منهجي.

- الفكر الفلسفي يعتمد على التحليل العقلي والنقد المنظم، ويستند إلى مناهج دقيقة في الاستدلال، كالمنهج الجدلي والمنطقي، مما يمنحه طابعا عقلانيا منسقا ومنهجيا.

- من حيث المضمون وعمق المعالجة:

- الفكر العادي سطحي ومباشر، يتعامل مع الظواهر كما تبدو دون الغوص في خلفياتها.

- الفكر الفلسفي عميق وتجريدي، يسعى إلى تفكيك الظواهر وردها إلى مبادئها الكلية، وإلى بناء رؤية شاملة للواقع.

فالفيلسوف لا يكتفي بأن يرى الأشياء، بل يتساءل عن شروط إمكان رؤيتها ومعناها.

- من حيث العلاقة بالمسلمات والمعارف الجاهزة:

- الفكر العادي يميل إلى قبول المسلمات دون تمحيص، ويستند إلى ما هو شائع أو مألوف اجتماعيا وثقافيا.

- الفكر الفلسفي يقوم على النقد والمراجعة، فيفكك المسلمات ويعيد النظر فيها، ساعيا إلى تجاوزها نحو معرفة أعمق وأدق، ولذلك، يعتبر الفكر الفلسفي فعلا تحرريا يحرر الإنسان من سلطة الجاهز والموروث.

- من حيث الشمول والنسقية:

- الفكر العادي جزئي ومحدود، يتناول قضايا منفصلة دون ربطها بسياق كلي.

- الفكر الفلسفي شمولي ونسقي، يسعى إلى ربط الظواهر والأفكار ضمن رؤية موحدة للعالم، تجمع بين الإنسان والطبيعة والقيم والمعرفة في إطار متكامل.

- من حيث اللغة والمفاهيم:

- الفكر العادي يستخدم لغة بسيطة مباشرة قريبة من التداول اليومي.

- الفكر الفلسفي يعتمد على لغة دقيقة ومفاهيم محددة، تعبر عن معان نظرية وتجريدية، كـ"الماهية"، و"الوجود"، و"الحرية"، و"العدالة"، وغيرها.

- من حيث الغاية النهائية:

- الفكر العادي يهدف إلى التكيف مع الواقع وتسيير شؤون الحياة اليومية.

- الفكر الفلسفي يهدف إلى فهم الوجود وتنوير الوعي الإنساني، وبناء رؤية نقدية ومعيارية تسهم في تطوير الإنسان والمجتمع.

- الفكر العادي هو تفكير تلقائي وتكيفي، بينما الفكر الفلسفي هو تفكير نقدي ومنهجي وتأملي.

الأول يسعى إلى العيش في الواقع، والثاني يسعى إلى فهم الواقع وتغييره عبر إدراك معناه ومبادئه.

3- دور التأمل في بناء الموقف الفلسفي:

يعتبر التأمل جوهر العملية الفلسفية، إذ لا يمكن بناء موقف فلسفي دون ممارسة التأمل العقلي المتعمق، فالتأمل هو الوقوف الذهني على الظواهر والمعاني من أجل فهمها في ضوء المبادئ الكلية، لا في ضوء الانطباع المباشر، إنه "تفكير في التفكير"، أي وعي بالعقل نفسه وآلياته[39].

يقول ديكارت في تأملات ميتافيزيقية «إن التأمل هو الطريق الذي يقود إلى اليقين، إذ يبدأ الشك في كل شيء، ثم يتأمل العقل ذاته ليصل إلى الحقيقة الأولى: أنا أفكر، إذن أنا موجود»[40]، ومن هنا يتضح أن التأمل هو الوسيلة التي بفضلها يتحول الوعي من موقف سلبي إلى موقف فاعل، من مجرد متلق إلى مبدع للفكر.

إن الموقف الفلسفي لا يبنى على ردود الفعل أو الميول النفسية، بل على التفكر الهادئ والمنهجي الذي يمكن صاحبه من إدراك جوهر الأشياء، فالتأمل يسمح للفيلسوف بأن ينتقل من المعرفة الظاهرة إلى المعرفة الباطنة، ومن الجزئي إلى الكلي، ومن النسبي إلى المطلق، كما أن التأمل، بهذا

[39] عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ط3، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان،1973، ص 64.

[40] رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، مرجع سابق، ص 9.

المعنى، هو ما يمنح الفلسفة طابعها الإنساني العميق، لأنها تدفع الإنسان إلى مراجعة ذاته، والتساؤل عن قيمه، وعن معنى وجوده في العالم[41].

إن خصائص التفكير الفلسفي - من التساؤل، والنقد، والشمول، والنسقية، والتأمل - ليست مجرد سمات معرفية أو أدوات منهجية، بل هي في جوهرها تعبير عن طبيعة الوعي الإنساني الحر الساعي إلى الفهم والمعنى، فالفلسفة تعيد للإنسان وعيه بذاته وبالعالم من حوله، وتحرره من التلقائية والامتثال الأعمى للمألوف، لتضعه أمام مسؤوليته الفكرية والأخلاقية في بناء المعرفة والموقف.

لقد مكن التساؤل الفلسفي الإنسان من تجاوز حدود المعرفة المألوفة نحو البحث عن الأسس والغايات، فيما جعله النقد الفلسفي يقف موقف الفاحص لا المقلد، فيتحول من متلق للمعرفة إلى مشارك في إنتاجها، أما الشمول والنسقية فقد مكنا الفكر من الارتقاء من التجزئة إلى الوحدة، ومن النظرة الجزئية إلى النظرة الكلية التي ترى ترابط الظواهر واتساقها في نظام شامل، وأخيرا، فإن التأمل يعبر عن أرقى درجات الوعي الفلسفي، إذ يجعل العقل ينكفئ على ذاته ليعيد فحص معاني وجوده ومعرفة حدوده وإمكاناته.

وبهذا، يتبين أن التفكير الفلسفي ليس رفاها ذهنيا أو ترفا ثقافيا، بل هو جوهر التكوين العقلي والنقدي للإنسان، وأساس نضجه الفكري والحضاري، فالمجتمعات التي تنمي روح التساؤل والنقد والتأمل هي التي تفتح لنفسها آفاق التقدم، في حين أن غياب التفكير الفلسفي هو غياب للحرية وللوعي، ومن ثم غياب للإنسان ذاته.

الفصل الثالث: المباحث الأساسية للتفكير الفلسفي:

يعد التفكير الفلسفي ممارسة عقلية شاملة تتناول قضايا الوجود والمعرفة والقيم في عمقها الإنساني والعقلي، ومن هنا انبثقت عنه ثلاثة مباحث كبرى شكلت أعمدته الأساسية عبر التاريخ: مبحث الوجود (الأنطولوجيا)، ومبحث المعرفة (الإبستمولوجيا)، ومبحث القيم (الأكسيولوجيا)، هذه المباحث ليست مجالات منفصلة، بل هي وجوه متكاملة لتساؤل واحد هو: كيف يمكن للإنسان أن يفهم ذاته والعالم، ويحدد معنى الحقيقة والخير والجمال؟.

[41] هنري برغسون، التطور الخلاق، ترجمة: محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة،1970، ص 112.

فمن خلال مبحث الوجود يتساءل الفيلسوف عن أصل الكائنات وطبيعة الوجود، وما إذا كان للعالم غاية أو مبدأ أول يحكمه، أما مبحث المعرفة فيعالج إمكان المعرفة وحدودها ومصادرها، ساعيا إلى التمييز بين الرأي والعلم، واليقين والظن، في حين يتناول مبحث القيم الأسس التي يقوم عليها السلوك الإنساني، ومعنى الخير والعدالة والجمال في حياة الفرد والمجتمع.

تنبع أهمية هذه المباحث من كونها تمثل المجالات الكبرى التي تتجلى فيها وظيفة الفلسفة، إذ بواسطتها يسعى الإنسان إلى بناء رؤية متماسكة للعالم ولذاته، تجمع بين التفكير العقلي والتساؤل الأخلاقي والجمالي، ومن ثم، فإن دراسة هذه المباحث لا تهدف إلى حفظ المعلومات، بل إلى تعلم فن التساؤل العقلي المنظم الذي ينمي الوعي النقدي، ويحرر الفكر من ضيق الجزئي إلى أفق الكلي والشمولي، وفي ما يلي تحليل لتلك المباحث:

1- الميتافيزيقا، الإبستمولوجيا، القيم (الأخلاق والجمال):

يعد تحديد المباحث الأساسية للتفكير الفلسفي خطوة ضرورية لفهم بنيته ومجالات اشتغاله، إذ إن الفلسفة لا تمارس في فراغ، بل تتحرك ضمن محاور أساسية تشكل أسئلتها الكبرى حول الوجود، والمعرفة، والقيم، والعقل، وقد درج الفلاسفة منذ اليونان إلى اليوم على تصنيف مباحث الفلسفة في أربعة مجالات مركزية هي: الميتافيزيقا، والإبستمولوجيا، والقيم (الأخلاق والجمال)، هذه المباحث، وإن اختلفت في موضوعاتها ومناهجها، إلا أنها تتكامل لتكون نسقا متماسكا للتفكير الفلسفي.

- الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة):

تعد الميتافيزيقا أقدم المباحث الفلسفية وأعمقها، إذ تبحث في المبادئ الأولى للوجود، وفي طبيعة الواقع الكلي، والكلمة يونانية الأصل وتعني "ما بعد الطبيعة"، وقد استخدمها أندرونيقوس الرودسي عندما جمع كتب أرسطو ورتبها بعد كتب "الطبيعة"، فأطلق عليها هذا الاسم[42].

تهتم الميتافيزيقا بالأسئلة الكبرى: ما الوجود؟ ما أصله؟ هل هناك علة أولى؟ ما العلاقة بين المادي والروحي، وبين الممكن والواجب؟ فهي، كما يقول أرسطو: «علم الوجود بما هو موجود»[43].

[42] أرسطو، الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 5.

[43] المرجع نفسه، ص 12.

وقد تفرعت عنها لاحقا قضايا مثل العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الله والعالم، والحرية والضرورة.

وفي الفلسفة الحديثة، أخذت الميتافيزيقا منحى نقديا مع كانط الذي لم يلغها، بل أعاد تحديد مجالها، معتبرا أنها ليست علما بالموضوعات في ذاتها، بل علم بالشروط العقلية التي تجعل المعرفة ممكنة[44]، وفي الفكر المعاصر، أعاد هايدغر طرح سؤال الوجود بوصفه السؤال المنسي في الفلسفة الغربية، معتبرا أن مهمة الميتافيزيقا ليست تفسير الكائنات، بل فهم معنى الوجود ذاته[45].

- الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة):

تعنى الإبستمولوجيا، أو نظرية المعرفة، بدراسة طبيعة المعرفة الإنسانية ومصادرها وحدودها وقيمتها، وهي المبحث الذي يسأل: كيف نعرف؟ وما الذي يميز المعرفة الصادقة عن الزائفة؟ وهل المعرفة نابعة من التجربة أم من العقل؟

منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو، شكلت مسألة المعرفة جوهر التفكير الفلسفي، فقد رأى أفلاطون أن المعرفة تذكر بالحقائق الأزلية التي كان العقل قد عاينها قبل نزوله إلى الجسد، بينما جعل أرسطو التجربة والملاحظة أساسا للمعرفة[46]، وفي العصر الحديث، انقسم الفلاسفة إلى عقليين مثل ديكارت وليبنتز، وتجريبيين مثل لوك وهيوم، قبل أن يأتي كانط ليحاول التوفيق بين الطرفين بقوله إن «المعرفة تبدأ بالتجربة، لكنها لا تنشأ منها كلها»[47].

وتشمل الإبستمولوجيا الحديثة أيضا تحليل بنية المعرفة العلمية، ومناهجها، ونقد أسسها، كما في فلسفات كارل بوبر، وتوماس كون، وغاستون باشلار، الذين رأوا أن المعرفة العلمية تتطور عبر القطيعة والتصحيح المستمر للمفاهيم[48]، وهكذا، أصبحت الإبستمولوجيا أحد أعمدة التفكير الفلسفي المعاصر في فهم علاقة الإنسان بالعالم والعقل بالحقيقة.

- مباحث القيم: الأخلاق والجمال:

---

[44] إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 45.

[45] مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012، ص 28.

[46] أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص 94.

[47] ديكارت، مقال في المنهج، مرجع سابق، ص 17.

[48] غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1984، ص63.

يرتبط مبحث القيم بما ينبغي أن يكون، أي بالمجال المعياري للفعل الإنساني، وينقسم إلى شقين رئيسيين: الأخلاق والجمال.

الأخلاق تبحث في معيار الخير والشر، والواجب والمسؤولية، وقد اعتبرها سقراط جوهر الفلسفة لأنها تتعلق بكيف ينبغي أن يعيش الإنسان، أما أرسطو فربطها بفكرة السعادة التي تتحقق بالفضيلة، وفي العصر الحديث، طور كانط مبدأ الواجب الأخلاقي القائم على الإرادة الخيرة والقانون العقلي الكلي[49]، بينما ركز نيتشه على تجاوز الأخلاق التقليدية نحو "أخلاق القوة والإبداع"[50].

أما الجمال فهو المجال الذي يعبر عن القيم الجمالية والإبداعية، أي علاقة الإنسان بما هو جميل وفني، وقد نظر أفلاطون إلى الجمال باعتباره انعكاسا للمثال الأعلى، بينما اعتبر كانط الجمال "متعة خالصة" لا ترتبط بالمصلحة أو المنفعة[51]، وفي الفكر الجمالي الحديث، أصبح الجمال يفهم كتجربة وجودية تتجاوز الشكل إلى التعبير والمعنى.

وهكذا يجتمع في مبحث القيم بعدان متكاملان: الأخلاقي الذي يهتم بفعل الإنسان في المجتمع، والجمالي الذي يهتم بإبداعه وتذوقه، وكلاهما يعكسان إنسانية الفلسفة واهتمامها بما يجعل الوجود ذا معنى وقيمة.

- أما المنطق فقد درج أنه يصنف في المبحث المعياري خاصة في التقسيم الكلاسيكي لمباحث الفلسفة، غير أن ذلك فيه اشكال:

حيث عد المنطق الأداة المنهجية التي تضبط التفكير الفلسفي وتوجهه نحو الصواب، وقد عرفه أرسطو بأنه «آلة العلم، أي الوسيلة التي تقي العقل من الوقوع في التناقض والخطأ»[52].

يهتم المنطق بدراسة القواعد التي تميز التفكير الصحيح عن الخاطئ، مثل مبدأ الهوية، وعدم التناقض، والسببية، وقد تطور المنطق من الصياغة الأرسطية القائمة على القياس إلى المنطق الرمزي والرياضي في العصر الحديث مع فريغه وراسل ووايتهد، حيث أصبح علما دقيقا يوازي في صرامته الرياضيات[53].

---

[49] كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة :عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017 ،ص 51.

[50] نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة : موسى وهبة، دار الفارابي، ط1،بيروت ، لبنان،2003، ص 103.

[51] كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص 82.

[52] أرسطو، التحليلات الأولى، ضمن الأورغانون، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1949، ص 15.

[53] محمود، زكي نجيب، برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، 1967، ص 29.

ولا يقتصر دور المنطق على تحليل الخطاب الفلسفي، بل يمتد إلى العلوم الطبيعية والإنسانية واللغويات، مما يجعله مبحثا مشتركا بين الفلسفة ومختلف ميادين التفكير العلمي.

ومن ثم قولنا أن "المنطق ليس علما معياريا" تحتاج إلى توضيح دقيق، لأنها تعبر عن موقف فلسفي يختلف باختلاف المقصود من كلمة معياري، وبحسب الاتجاهات الفلسفية والمنطقية[54].

- معنى القول بأن المنطق علم معياري:

عندما يقال إن المنطق علم معياري، يقصد أنه يضع معايير وقواعد للتفكير الصحيح، ويميز بين الاستدلال السليم والخاطئ، فهو لا يصف كيف يفكر الناس فعلا، بل كيف ينبغي أن يفكروا.

وبذلك، فهو يشبه الأخلاق في كونها تضع معايير للسلوك القويم، بينما المنطق يضع معايير للتفكير القويم، أي أن المنطق المعياري يهتم بـ"يجب أن يكون التفكير على هذا النحو" وليس بـ"هكذا يفكر الناس فعليا".

- معنى القول بأن المنطق ليس علما معياريا:

أما الاتجاه الذي يرى أن المنطق ليس علما معياريا، فينطلق من فكرة أن المنطق، بخاصة في صوره الحديثة "كالمنطق الرمزي أو الرياضي"، أقرب إلى علم وصفي وصوري منه إلى علم معياري.

فهو لا يحكم على التفكير بأنه صائب أو خاطئ من حيث القيمة، بل يحلل بنية الاستدلال وشكل العلاقة بين المقدمات والنتائج تحليلا رياضيا أو رمزيا خالصا، دون أن يدخل معيارا أخلاقيا أو عمليا.

بهذا المعنى، المنطق لا يعنى بتقويم الفكر من حيث "وجوب صحته"، بل بوصف العلاقات التي تجعل النتيجة لازمة عن المقدمات منطقياً.

وبالتالي إذا نظرنا إلى المنطق بوصفه تحليلا صوريا لبنية الاستدلال، فهو ليس علما معياريا، وهذه هي النظرة المعاصرة لعلم المنطق.

2- تداخل المباحث ووحدتها في النظر الفلسفي:

[54] موي، بول، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة: فؤاد زكريا ،دار نهضة مصر، القاهرة، 1981، ص 19.

رغم التمييز التقليدي بين مباحث الفلسفة، فإنها في جوهرها متداخلة ومتكاملة، فالوجود الذي تدرسه الميتافيزيقا لا يفهم إلا عبر المعرفة (الإبستمولوجيا)، والمعرفة لا تكتمل إلا بتحديد قيمها ومعاييرها الأخلاقية والجمالية، وكل ذلك لا يتم إلا بمنطق يضبط سير التفكير.

فالفيلسوف حين يسأل عن الوجود، فهو في الوقت نفسه يسأل عن معرفة هذا الوجود وعن قيمته، ولهذا قال هيغل: «إن الفلسفة كل متماسك لا يفهم أحد أجزائه إلا في علاقته بالآخر»[55].

ومن ثم فإن وحدة المباحث الفلسفية تعبر عن وحدة العقل الإنساني في بحثه عن الحقيقة والمعنى.

وهكذا، يتبين أن التفكير الفلسفي، من خلال تنوع مباحثه وتكاملها، يشكل رؤية شاملة للإنسان والعالم والمعرفة والقيم، وهو ما يمنحه طابعه الكلي والنقدي في آن واحد.

إن المباحث الأساسية للتفكير الفلسفي - الميتافيزيقا، والإبستمولوجيا، ومبحث القيم، ومبحث المنطق - تمثل الأركان الأربعة التي يقوم عليها البناء العقلي للفلسفة، فكل مبحث منها يضيء جانبا من علاقة الإنسان بالعالم: الميتافيزيقا تسأل عن الوجود وأصله وغايته، والإبستمولوجيا تبحث في طبيعة المعرفة وحدودها، ومبحث القيم يتناول ما ينبغي أن يكون من حيث الخير والجمال، والمنطق ينظم عمل الفكر ويمنحه الدقة والاتساق.

لكن هذه المباحث، على الرغم من استقلالها النسبي، لا تنفصل في جوهرها، إذ تتشابك في شبكة فكرية واحدة تعبر عن وحدة العقل الإنساني في بحثه عن الحقيقة والمعنى، فالسؤال الميتافيزيقي لا يفهم دون أدوات الإبستمولوجيا والمنطق، ولا يكتمل إلا بتحديد القيمة الأخلاقية والوجودية التي يمنحها الإنسان للعالم، وبذلك تتحول الفلسفة من مجموعة مباحث متفرقة إلى نسق متكامل يسعى إلى الفهم الشامل للعالم والإنسان، في آن واحد.

إن تداخل المباحث الفلسفية ووحدتها يعكسان الطابع الجدلي للفكر الإنساني، فكل بحث فلسفي حقيقي هو في الآن نفسه بحث في الوجود، والمعرفة، والقيم، والعقل، ولذلك ظلت الفلسفة، منذ نشأتها، تمثل أعلى درجات الوعي، لأنها توازن بين التأمل في الحقيقة والنظر في قيمة الفعل الإنساني.

[55] هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 1981، ص 9.

ومن هنا، يتضح أن الفلسفة ليست مجرد تجميع لمعارف متفرقة، بل هي رؤية نسقية للعالم تحكمها مبادئ الوحدة، والترابط، والاتساق، مما يجعلها حجر الزاوية في بناء الحضارة والفكر الإنساني النقدي، فحيثما وجدت الفلسفة بهذا المعنى، وجد العقل الذي يربط بين المعرفة والقيمة، بين الفكر والفعل، وبين الإنسان والعالم.

الباب الثاني: الفلسفة في علاقتها بالفكر والإنسان:

تعد الفلسفة من أسمى مظاهر الوعي الإنساني، إذ تمثل الوجه العاقل والمفكر في وجود الإنسان، فهي ليست معرفة نظرية فحسب، بل موقف وجودي يعكس علاقة الإنسان بذاته وبالعالم، عبر التفكير والتساؤل والنقد والتأمل، ومن هذا المنطلق، فإن دراسة الفلسفة في علاقتها بالفكر والإنسان تبرز طبيعتها كظاهرة إنسانية أصيلة، نشأت من حاجة الإنسان إلى الفهم والمعنى، لا من ترفٍ ذهني أو فضول عابر.

فالفلسفة تتصل بـ الفكر من حيث هي أرقى أشكاله وأعمقها، إذ تعمل على تحرير الفكر من التبعية والسطحية، وتنقله من مستوى الرأي والانفعال إلى مستوى التحليل العقلي والنقد المنهجي. فكل فلسفة حقيقية هي تفكير منظم في مبادئ الوجود والمعرفة والقيم، يسعى إلى تجاوز العفوية إلى الوعي، ومن الجزئي إلى الكلي.

أما علاقتها بـ الإنسان، فتكمن في أن الفلسفة تعبير عن حاجة الإنسان إلى الحكمة والحرية، فهي تجعل منه كائنا قادرا على التساؤل، وعلى مراجعة ذاته والعالم من حوله، وبفضلها، يتحول الإنسان من مجرد موجود بيولوجي إلى ذات عارفة وواعية ومسؤولة، تسعى إلى بناء معنى لوجودها في الكون.

وهكذا، يتضح أن الفلسفة في جوهرها هي حوار دائم بين الفكر والإنسان، فبقدر ما تطور الفلسفة الفكر وتنظمه، بقدر ما ترتقي بالإنسان ووعيه بذاته وبالآخر، ومن هنا، تأتي أهمية هذا الباب الذي يهدف إلى تحليل الروابط العميقة بين الفلسفة والفكر من جهة، وبين الفلسفة والإنسان من جهة أخرى، بوصفهما وجهين لفاعلية واحدة هي فاعلية العقل الإنساني الباحث عن الحقيقة والمعنى، وهو ما نريد تحليله في الفصول التالية لهذا الباب.

الفصل الرابع: الفلسفة وتجاوز التفكير الأسطوري:

تعد الفلسفة في جوهرها فعلا إنسانيا أصيلا، إذ تمثل أعلى درجات الوعي التي بلغها العقل في مسيرته لفهم ذاته والعالم، فهي لا تنفصل عن الإنسان بوصفه كائنا مفكرا يسعى إلى المعنى، ولا عن الفكر بوصفه الأداة التي بها يمارس هذا السعي، ومن ثم فإن العلاقة بين الفلسفة والفكر والإنسان ليست علاقة خارجية، بل هي علاقة تكوينية متبادلة، فالفلسفة هي أرقى أشكال الفكر، والفكر هو الوسيط الذي تعبر به الفلسفة عن ذاتها، والإنسان هو موضوعها وغايتها في آن واحد.

يهدف هذا الفصل إلى تحليل هذه العلاقة في أبعادها الثلاثة: من جهة أولى، إبراز كيف تسهم الفلسفة في بناء الفكر النقدي والعقل التأملي، ومن جهة ثانية، الكشف عن حضور الإنسان في قلب المشروع الفلسفي بوصفه مصدر التساؤل ومعنى الوجود، ومن جهة ثالثة، بيان أن الفلسفة ليست خطابا نظريا معزولا، بل خبرة إنسانية شاملة تسعى إلى توجيه الفكر نحو الحقيقة والحرية والمسؤولية.

إن دراسة هذه العلاقة تكشف أن الفلسفة، في تفاعلها مع الفكر والإنسان، لا تعنى بالمعرفة فحسب، بل بتحرير العقل وتنوير الوعي الإنساني، وبذلك تغدو ممارسة للحكمة بقدر ما هي تأمل في الوجود.

1- من الأسطورة إلى اللوغوس:

تمثل الفلسفة في نشأتها التاريخية الأولى تحولا جذريا في الوعي الإنساني، من عالم تهيمن عليه الأسطورة إلى عالم يسوده العقل والبرهان، فالأسطورة، كما عرفها الإغريق القدماء (Mythos)، كانت تعبيرا رمزيا عن محاولة الإنسان لفهم العالم من خلال السرد القصصي المفعم بالخيال الديني والرمزي، إذ كان الإنسان القديم يفسر الظواهر الطبيعية والاجتماعية على أساس تدخل قوى خارقة أو إرادات غيبية[56].

غير أن الفكر اليوناني في القرن السادس قبل الميلاد شهد ما سماه جان بيير فرنان "القطيعة الإبستيمية الأولى"، أي الانتقال من الأسطورة إلى اللوغوس (Logos)، أي إلى العقل المنظم والمنطقي الذي يسعى إلى تفسير الظواهر عبر الأسباب الطبيعية لا الميتافيزيقية[57]، فـ"اللوغوس" عند الإغريق لا يعني العقل فقط، بل أيضا الكلمة والنظام، أي طريقة التفكير القائمة على الاتساق والعلية.

---

[56] جان بيير فرنان، من الأسطورة إلى الفكر العلمي، ترجمة: جورج رزق، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص41.

[57] جان بيير فرنان، من الأسطورة إلى الفكر العلمي ،المرجع نفسه، ص 45.

هذا التحول لم يكن مجرد انقطاع معرفي، بل تطور داخلي في مسار الفكر الإنساني نفسه، حيث بدأت الأسطورة تفقد سلطتها المطلقة أمام بزوغ التساؤل العقلي والبرهان المنطقي، يقول فيرنر ييغر: «لقد كان ظهور الفلسفة تعبيرا عن ولادة العقل في حضارة ما زالت مشبعة بالأسطورة»[58].

ومن هنا يمكن القول إن الانتقال من الميثوس إلى اللوغوس هو في جوهره تحرر للإنسان من سلطة الخرافة، وبداية لاستقلال العقل في مواجهة الموروث والتقليد.

وهكذا يشير إلى التحول الجذري في طريقة تفسير الإنسان للعالم: من التفسير الأسطوري القائم على الخيال والإيمان بالقوى الغيبية، إلى التفسير العقلي المنطقي الذي يعتمد على البرهان والتحليل.

وفيما يلي أمثلة توضح هذا الانتقال:

- تفسير ظواهر الطبيعة:

- في الأسطورة:

كان الإغريق القدماء يفسرون ظواهر الطبيعة كالبرق والرعد على أنها غضب الإله زيوس الذي يرمي الصواعق على من يعصي أوامره.

- في اللوغوس (الفكر العقلي):

جاء "طاليس" (624- 546ق.م) واعتبر أن الماء هو الأصل الطبيعي لكل الأشياء، مفسرا الظواهر تفسيرا ماديا لا أسطوريا.

⟶ هنا ظهر التفكير العقلي الذي يبحث عن مبدأ طبيعي بدلا من كائن غيبي.

- أصل الكون والوجود:

- في الأسطورة:

فسرت الأساطير اليونانية نشأة الكون بوجود الآلهة الأربعة الأولى: غايا (الأرض)، أورانوس (السماء)، تارتاروس (العالم السفلي)، وإيروس (الحب)، ومن تزاوجهم ولد كل شيء.

- في اللوغوس:

[58] النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1964، ص 72.

جاء أناكسيمندروس ليقول «إن أصل الكون هو اللامحدود (Apeiron)، وهو مبدأ غير شخصي وغير إلهي، منه تتكون الكائنات وتعود إليه».

⟵ الفكر الفلسفي هنا يسعى إلى تفسير كوني منطقي قائم على التجريد والعقل.

- تفسير الظواهر الإنسانية والأخلاقية:

- في الأسطورة:

اعتبر أن مصير الإنسان محدد مسبقا من قبل الآلهة، ولا يمكنه تغييره.

- في اللوغوس:

مع سقراط، تحول الاهتمام إلى الإنسان نفسه، فاعتبر أن الفضيلة تكتسب بالمعرفة، وأن الإنسان مسؤول عن أفعاله من خلال وعيه العقلي.

⟵ الانتقال من الحتمية الأسطورية إلى المسؤولية الأخلاقية والعقلانية.

الانتقال من الأسطورة (mythos) إلى اللوغوس (logos) هو انتقال من الخيال إلى العقل، من الحكاية إلى البرهان، ومن التبرير الغيبي إلى التفسير المنطقي.

وهو ما شكل الشرارة الأولى للفكر الفلسفي والعلمي في تاريخ الإنسانية.

2- التحول من السرد الرمزي إلى البرهان العقلي:

يمثل هذا التحول انتقالا من الخيال الجماعي إلى الفكر البرهاني الفردي، فالأسطورة تفسر الوجود عبر الحكاية الرمزية، بينما الفلسفة تسعى إلى تفسيره بواسطة القوانين والمبادئ العقلية.

لقد كان الإنسان القديم يعيش داخل نسق مغلق من المعاني، حيث يروى كل شيء وفق إرادة الآلهة، أما الفيلسوف، فقد خرج من هذا الإطار ليطرح السؤال بدل التسليم، ويبحث عن العلة بدل الرمز.

تجلى هذا التحول أولا في أعمال فلاسفة الطبيعة الأوائل مثل "طاليس "الذي اعتبر الماء أصل الأشياء، و"أنكسيمندر" الذي جعل اللامحدود (Apeiron) مبدأ الوجود، و"هرقليطس" الذي رأى في

الصيرورة والتغير قانونا كونيا[59]، لقد كانت هذه البدايات أولى محاولات الإنسان لقراءة العالم بلغة الأسباب لا الأساطير.

ومع سقراط وأفلاطون وأرسطو، ارتقى الفكر الفلسفي من مستوى التساؤل إلى مستوى التحليل الممنهج، حيث أصبح العقل هو معيار الحقيقة، فأفلاطون نقل التفكير من المحسوس إلى المعقول، وجعل عالم المثل هو الحقيقة المطلقة[60]، في حين أرسطو وضع أسس البرهان الصوري والقياس المنطقي الذي يقوم على مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع[61].

وفيما يلي أمثلة توضيحية دقيقة وموسعة لهذا التحول:

- في السرد الرمزي:

كانت الأساطير اليونانية تروي قصصا رمزية لتفسير نشأة العالم، مثل أسطورة كرونوس الذي يلتهم أبناءه خوفا من أن يزاحوه عن العرش، وهي قصة ترمز إلى الصراع بين الأجيال وتغير السلطة في الكون.

- في البرهان العقلي:

جاء الفلاسفة الطبيعيون كهيراقليطس وبارمنيدس وأنكساغوراس ليبحثوا عن علل وجود الأشياء لا رموزها، ففسروا التحولات بقوانين عقلية مثل مبدأ الصيرورة أو الثبات.

⟵ تحول التفسير من الحكاية الرمزية إلى تحليل عقلي منطقي.

- عند سقراط وأفلاطون: من الخطابة إلى الجدل البرهاني:

- في السرد الرمزي:

كان الشعراء والخطباء يستعملون الأساطير والرموز لتربية الناس أخلاقيا دون تحليل عقلاني "كما في قصائد هوميروس وهسيودوس".

- في البرهان العقلي:

اعتمد سقراط الحوار القائم على الاستدلال والتفنيد، للوصول إلى تعريفات دقيقة للمفاهيم الأخلاقية كـ"العدالة" و"الفضيلة".

واستعمل أفلاطون الرموز في حواراته، لكنها كانت تخدم البرهان العقلي لا السرد الخيالي، مثل أسطورة الكهف التي تبرهن على تدرج المعرفة من الحس إلى العقل.

⟵ فصار الرمز وسيلة للبرهان، لا بديلا عنه.

---

[59] راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الكتاب، القاهرة، 1968، ص 49،55.

[60] أفلاطون، فيدون : الأصول الأفلاطونية ، الجزء الأول، ترجمة وتعليق: نجيب بلدي، علي سامي النشار، وعباس الشربيني، دار المعارف، الإسكندرية، 1961، ص 110.

[61] أرسطو، الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 35.

- عند أرسطو: تأسيس المنهج البرهاني:

- في السرد الرمزي:

كان التفكير السابق يعتمد على التشبيه والاستعارة لتقريب المعاني مثلا: "الطبيعة أم الأشياء".

- في البرهان العقلي:

أرسطو وضع منطق القياس وبرهن على أن المعرفة الحقيقية تقوم على الاستنتاج من مقدمات صحيحة.

- مثال:

كل إنسان فان - سقراط إنسان - إذن سقراط فان.

⟵ البرهان أصبح أداة للتيقن، بديلا عن الرمز أو المثال التصويري.

وهكذا تحول الفكر الإنساني من السرد الرمزي إلى الاستدلال البرهاني، ومن التفسير الديني إلى التفسير العقلي، مما جعل الفلسفة مرادفا للحرية الفكرية وميلادا للفكر النقدي.

3- أمثلة من الفكر اليوناني والعربي الإسلامي:

أ- الفكر اليوناني

في الفكر اليوناني، تجسد هذا التحول في ميلاد الفلسفة الطبيعية التي فسرت الكون على أساس مادي عقلاني، ثم تطور اللوغوس إلى ميتافيزيقا تبحث في المبادئ العليا.

فطاليس رأى أن أصل الكون مادي، بينما اعتبر هرقليطس أن اللوغوس هو القانون الكوني الذي يحكم كل شيء، وقال عبارته الشهيرة: «اللوغوس واحد، والناس يغفلون عنه»[62].

أما أفلاطون فقد تجاوز اللوغوس الطبيعي إلى اللوغوس المثالي، معتبرا أن الحقيقة تكمن في عالم المثل، لا في عالم الحس، وجاء أرسطو ليفصل القول في مفهوم العقل، ويضع منهجا علميا صارما للمعرفة يقوم على البرهان والاستقراء.

بهذا المعنى، كان اللوغوس عند الإغريق ثورة على الفكر الأسطوري وبداية لتاريخ العقل في الحضارة الإنسانية، وهو ما مهد لظهور العلم والمنهج الفلسفي كطريقتين منظمتين للمعرفة.

ب- الفكر العربي الإسلامي:

انتقل اللوغوس إلى الحضارة العربية الإسلامية عبر حركة الترجمة في العصر العباسي، لكنه لم يستقبل بوصفه فكرا غريبا، بل أعيدت صياغته في ضوء العقل الإيماني التوحيدي.

رأى الكندي أن الفلسفة لا تتناقض مع الدين لأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»[63]، وجعل من العقل أداة لفهم الوجود في ضوء الإيمان.

---

[62] هيراقليطس، شذرات هيراقليطس، ترجمة: حاتم سليمان، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، 1997، ص88.

أما الفارابي فقد ربط بين البرهان العقلي والسياسة المدنية، معتبرا أن المدينة الفاضلة تقوم على العقل والفضيلة[64].

وطور ابن سينا مفهوم اللوغوس الأرسطي في سياق ميتافيزيقي يجعل واجب الوجود أصل الكائنات، والعقل الفعال واسطة المعرفة[65].

وجاء ابن رشد ليعيد للعقل مكانته ويؤكد أن النظر العقلي فريضة شرعية، إذ يقول في فصل المقال: «إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، إذ يؤدي ذلك إلى معرفة الصانع»[66].

لقد تجسد في الفكر العربي الإسلامي نوع من التكامل بين الوحي والعقل، أي بين الميتوس الديني واللوغوس البرهاني، مما أعطى الفلسفة الإسلامية طابعها الإنساني والروحي في آن واحد[67].

إن العلاقة بين الفلسفة والفكر والإنسان هي علاقة تلازم بنيوي، فالفلسفة هي التجسيد الأعلى لفكر الإنسان الباحث عن المعنى، والإنسان هو الفاعل الذي يمنح الفكر وجوده عبر التساؤل والنقد.

إن الانتقال من الأسطورة إلى اللوغوس لم يكن مجرد تطور معرفي، بل كان ميلادا للإنسان العاقل الذي يفكر ليعرف، ويعرف ليكون حرا[68].

وفي الفكر العربي الإسلامي، تجاوز هذا التحول العقلانية المجردة إلى عقلانية مؤمنة، توحد بين البرهان العقلي واليقين الروحي.

- أمثلة:

- في السرد الرمزي:

استخدم المتصوفة والوعاظ الرموز لتقريب المعاني الإيمانية، مثل قولهم: «نور الله في القلب» أو «سفر الروح إلى الحق».

- في البرهان العقلي:

اشتغل الفلاسفة المسلمون كابن سينا والفارابي على بناء نسق استدلالي يثبت وجود الله ووحدة العالم بالعقل، عبر القياس المنطقي والبرهان الوجودي.

---

[63] الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1950، ص 23.

[64] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968، ص 48.

[65] ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، مرجع سابق، ص 99.

[66] ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مرجع سابق، ص 17.

[67] المصباحي، محمد، الذات في الفكر العربي الإسلامي. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2017، ص 65.

[68] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1991، ج1، ص 45.

⟶ فانتقل الخطاب من الرمز الوجداني إلى التحليل الميتافيزيقي العقلي.

وبذلك تظل الفلسفة، في عمقها، تعبيرا عن إنسانية الإنسان، وعن سعيه الدائم إلى الحقيقة والحرية والمعنى.

الفصل الخامس: الفلسفة كتفكير منهجي عقلاني:

تمثل الفلسفة أعلى درجات الوعي الإنساني لأنها تجسد فعل التفكير المنهجي العقلاني، أي التفكير الذي لا يكتفي بالمعرفة السطحية، بل يسعى إلى تحليلها وتقويمها وفق مبادئ المنهج والنقد، ومن هنا فإن الفلسفة لا تعرف فقط بأنها "صداقة الحكمة"، بل بأنها ممارسة عقلية منظمة تهدف إلى الفهم النقدي للعالم والإنسان.

فالتفلسف ليس مجرد تأمل ذاتي، بل هو نشاط منهجي يعتمد على التحليل المنطقي والنقد العقلاني، وهو ما يجعل الفلسفة منهجا في التفكير قبل أن تكون مجموعة من الآراء أو المذاهب.

1- منهجية التفكير النقدي والتحليل المنطقي:

الفكر الفلسفي بطبيعته نقدي ومنهجي، فهو لا يقبل المعارف الجاهزة، بل يخضعها للمساءلة والتحليل، وهذا هو جوهر التفكير النقدي الذي يقوم على فحص الأدلة، وتمييز الصواب من الخطأ، وتحليل الحجج على أساس منطقي.

يرى ديكارت في خطاب المنهج أن أولى قواعد التفكير الفلسفي هي: «ألا أقبل شيئا على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة أنه كذلك»[69]، وهذه القاعدة تعبر عن جوهر المنهج النقدي القائم على الشك المنهجي الذي لا يرفض المعرفة، بل يسعى إلى تأسيسها على اليقين.

ويؤكد كانط «أن الفلسفة لا تعلم الناس ما يفكرون فيه، بل كيف يفكرون، أي أنها تمكن الإنسان من ممارسة الحكم النقدي المستقل»[70].

ومن هنا نشأ ما يعرف بـ"العقل النقدي"، الذي لا يكتفي بمساءلة المعارف بل أيضا بمساءلة أدواتها ومنطلقاتها.

أما التحليل المنطقي فهو الجانب الصوري للتفكير النقدي، إذ يمنح الفكر أدواته في الاستدلال والبرهان، فالمنطق الأرسطي مثلا شكل الإطار الأول لتنظيم الفكر وفق مبادئ الهوية وعدم التناقض والاستنتاج، بينما طور المنطق الرمزي الحديث هذه الأدوات لتصبح أكثر دقة في تحليل اللغة والحجج[71].

---

[69] رينيه ديكارت، خطاب المنهج، مرجع سابق، ص 21.

[70] إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مرجع سابق، ص 15.

[71] ألفرد تارسكي، مقدمة في المنطق الرياضي، ترجمة: أحمد مستجير، دار المصرية للعلوم، القاهرة، 1990، ص 9.

وبهذا المعنى، فإن التفكير النقدي والتحليل المنطقي هما جناحا الفلسفة، فالأول يمنحها روح التساؤل، والثاني يمنحها صرامة المنهج، ومن خلالهما يتحول التفلسف إلى نشاط منهجي يهدف إلى التمييز بين المعقول واللامعقول، وبين البرهان والدعوى، وبين الحقيقة والظن.

2- العقل كأداة للفهم والتقويم:

منذ بداياتها، ارتبطت الفلسفة ارتباطا وثيقا بالعقل، حتى أصبح العقل هو أداة الفهم الأساسية في كل معرفة فلسفية، فالفيلسوف لا يكتفي بالحدس أو التجربة، بل يوظف العقل لتحليل المعاني والكشف عن المبادئ الكامنة وراء الظواهر.

يقول أرسطو في الميتافيزيقا: «الإنسان هو الحيوان العاقل، والرغبة في المعرفة من طبعه»[72].

وهذه العبارة تختزل فكرة أساسية في الفلسفة، وهي أن العقل هو ما يمنح الإنسان طبيعته الإنسانية، لأنه وحده القادر على تجاوز الحس إلى الفهم، والظاهرة إلى الماهية.

في العصور الحديثة، أصبح العقل محورا لكل مشروع فلسفي، فديكارت جعل منه أساس اليقين عبر مبدأ« أنا أفكر، إذن أنا موجود»[73]، وجعل التفكير هو جوهر الوجود الإنساني ذاته.

أما كانط فاعتبر العقل ليس فقط أداة معرفة، بل أيضا أداة تقويم، أي أنه يضع معايير للحكم الأخلاقي والجمالي والعلمي، فالعقل عنده لا يكتفي بوصف العالم، بل يصدر أحكاما حول ما يجب أن يكون[74].

وفي الفلسفة المعاصرة، ظل العقل أداة للفهم ولكن بصيغ جديدة، كالعقل التأويلي عند غادامير الذي يرى أن الفهم عملية تاريخية تتوسطها اللغة[75]، والعقل النقدي عند هابرماس الذي يسعى إلى تحرير الإنسان من التسلط عبر التواصل العقلاني.

وهكذا، ظل العقل في الفكر الفلسفي أداة للفهم والتقويم معا: يفهم الوجود، ويقوم القيم والمعاني التي تحكمه.

3- العلاقة بين المنهج والعقلانية في الفكر الحديث:

في الفكر الحديث، لا يمكن الحديث عن عقلانية دون الحديث عن منهج، لأن العقل المنظم هو الذي ينتج المعرفة العلمية واليقينية، فقد جاءت الفلسفة الحديثة كرد فعل على فوضى الفكر الوسيط، وسعت إلى إقامة معرفة مؤسسة على منهج دقيق.

---

[72] أرسطو، الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 12.

[73] رينيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 24.

[74] كانط، إيمانويل، نقد العقل العملي ،ترجمة: ناجي العونلي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 42.

[75] غادامير، هانس جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، 2007، ص 68.

يرى "فرنسيس بيكون" أن المعرفة الحقيقية لا تبنى على التأمل المجرد بل على الملاحظة والتجربة المنهجية، ودعا إلى المنهج الاستقرائي الذي يسير من الجزئيات إلى القوانين العامة[76].

أما "ديكارت" فقد وضع أسس المنهج التحليلي الاستنباطي الذي يقوم على الانتقال من المبادئ البديهية إلى النتائج المنطقية[77].

ومن هذا التفاعل بين الاستقراء "بيكون" والاستنباط "ديكارت"، نشأت العقلانية الحديثة التي تجمع بين التجربة والمنطق، بين الواقع والنظر.

وفي القرن الثامن عشر، مثل إيمانويل كانط حلقة الوصل بين المنهج والعقلانية حين رأى أن العقل لا يملي على الطبيعة قوانينها، بل ينظمها وفق مبادئه القبلية[78]، وبذلك أصبحت المعرفة الحديثة نتاجا للتفاعل بين العقل والمنهج، لا أحدهما دون الآخر.

أما في الفكر المعاصر، فقد تطور مفهوم العقلانية من صرامة المنهج العلمي إلى عقلانية نقدية وتواصلية، كما عند "كارل بوبر" و" يورغن هابرماس"، حيث لم يعد المنهج مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة، بل وسيلة لتحرير الإنسان من الأوهام والتسلط[79].

إذن، العلاقة بين المنهج والعقلانية هي علاقة تكامل: فالعقل من دون منهج يصبح فوضويا، والمنهج من دون عقل يتحول إلى آلية عمياء، ومن هنا تبقى الفلسفة المجال الذي يوحد بين المنهجية والعقلانية في سعي الإنسان الدائم إلى الحقيقة[80].

إن الفلسفة كتفكير منهجي عقلاني هي في جوهرها ممارسة نقدية للعقل بواسطة العقل.

فالتفكير النقدي يحرر الإنسان من التقليد، والتحليل المنطقي يمنحه أدوات الفهم الدقيق، والعقلانية المنهجية تضمن له الاتساق والموضوعية.

وفي الفكر الحديث، أصبح المنهج هو الوجه العملي للعقلانية، والعقل هو الضمان النظري للمنهج.

وبذلك تظل الفلسفة المدرسة الكبرى التي تعلم الإنسان كيف يفكر لا بما يفكر، وكيف يتساءل لا ماذا يعتقد، لتبقى العقلانية الفلسفية أفقا دائما للحرية والمعرفة الإنسانية.

وفيما يلي نماذج دقيقة توضح هذه العلاقة كما تجلت في الفكر الحديث:

- ديكارت: المنهج كضمان للعقلانية:

---

[76] فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد، مرجع سابق، ص 37.

[77] ديكارت، خطاب المنهج، مرجع سابق، ص 33.

[78] كانط، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 65.

[79] هابرماس، يورغن، العقل التواصلي، ترجمة: فريد الزاهي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999، ص 53.

[80] كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة : ما هر عبد القادر ، دار النهضة العربية، بيروت، 1986، ص27.

عاش **"رينيه ديكارت"** (1596- 1650) في زمن الشك واضطراب المعارف بعد انهيار سلطة الكنيسة على الفكر.

أراد أن يجعل من العقل المنظم منهجيا أساسا لكل معرفة يقينية، فقال في خطاب المنهج: «لا أقبل شيئا على أنه حق إلا إذا تبين لي أنه كذلك بوضوح»[81].

- المنهج والعقلانية:

استخدم منهجه القائم على الشك المنهجي، التحليل، التركيب، والمراجعة، ليبرهن أن العقل وحده، إذا اتبع منهجا صارما، يمكنه الوصول إلى الحقيقة.

⟵ العلاقة هنا: العقل يصبح عقلانيا بقدر ما يكون منهجيا.

- فرنسيس بيكون: المنهج التجريبي أساس العقلانية العلمية:

مثل **"بيكون"** (1561- 1626) ثورة ضد العقل التأملي المدرسي الذي ورثته أوروبا من أرسطو. دعا إلى منهج يقوم على الاستقراء والملاحظة والتجربة بدلا من القياس النظري[82].

- المنهج والعقلانية:

رأى أن العقل لا يكون عقلانيا إلا إذا تحرر من الأوهام (Idola) واتبع خطوات منضبطة في ملاحظة الطبيعة.

⟵ العقلانية هنا عملية ومنهجية لا مجرد تفكير مجرد.

- سبينوزا: العقلانية كنسق منهجي صارم:

في كتابه الأخلاق، قدم "باروخ سبينوزا" (1632 -1677) نموذجا في بناء نسق فلسفي على طريقة الرياضيات، مستخدما التعريفات والبراهين.

- المنهج والعقلانية:

اعتبر أن المعرفة لا تكون علمية إلا إذا سارت وفق ترتيب عقلي صارم يشبه البرهان الهندسي[83].

⟵ المنهج عنده هو التجسيد العملي للعقلانية.

- إيمانويل "كانط": المنهج النقدي كحد للعقلانية:

في نقد العقل المحض، وضع "كانط" (1724 -1804) حدود العقل وقدراته عبر منهج نقدي يميز بين ما يمكن للعقل أن يدركه وما لا يمكن[84].

---

[81] رينيه ديكارت، خطاب المنهج، مرجع سابق، ص 45.

[82] فرنسيس بيكون، الأورغانون الجديد، مرجع سابق، ص 27.

[83] سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 15.

- المنهج والعقلانية:

المنهج هنا لا يوجه التفكير نحو مزيد من اليقين فقط، بل يضبط حدود العقل نفسه، فيصبح العقل عقلانيا حين ينتقد ذاته.

⟵ العقلانية عند كانط هي عقلانية نقدية منهجية.

- غاليليو ونيوتن: العقل العلمي المنهجي:

مع "غاليليو ونيوتن"، أصبح المنهج التجريبي والرياضي أداة لتفسير الطبيعة بصرامة.

استخدم غاليليو القياس الرياضي للتجربة، بينما وضع نيوتن قوانين الحركة والجاذبية بمنهج استقرائي منظم.

- العلاقة بين المنهج والعقلانية:

العقل العلمي الحديث لا يقوم على الحدس أو العقيدة، بل على منهج دقيق في الملاحظة، الفرض، التجربة، والاستنتاج.

⟵ هنا تتجسد العقلانية التطبيقية التي تمزج الفكر بالمنهج.

- في الفلسفة المعاصرة: العقلانية المنهجية والنقدية:

- **"كارل بوبر"** (1902- 1994) اعتبر أن المنهج العلمي يقوم على قابلية الدحض، أي أن النظرية تكون عقلانية بقدر ما يمكن اختبارها وتفنيدها[85].

- **يورغن هابرماس** طور مفهوم العقلانية التواصلية، معتبرا أن المنهج في العلوم الاجتماعية يجب أن يكون حواريا وتداوليا لا تجريبيا فقط[86].

⟵ العقلانية الحديثة لم تعد واحدة، بل تعددت بتعدد المناهج.

الفصل السادس: الفلسفة والثقافة والطبيعة:

تعد العلاقة بين الفلسفة والثقافة والطبيعة من أكثر القضايا عمقا في تاريخ الفكر الإنساني، إذ تمثل محاولة الفلسفة الدائمة لفهم موقع الإنسان بين العالم الطبيعي الذي ينتمي إليه من حيث الجسد، والعالم الثقافي الذي يصنعه بجهده العقلي والإبداعي.

فالفلسفة، من خلال تحليلها لهذه العلاقة، لا تبحث في مظاهر الوجود فقط، بل تسعى إلى تفسير المعنى الإنساني في صميم التفاعل بين الطبيعة والثقافة، باعتبارهما قطبين متكاملين في تشكيل الوعي والوجود الإنساني.

---

[84] إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 41.

[85] كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق، ص 33،36.

[86] يورغن هابرماس، العقل التواصلي، مرجع سابق، ص 64،70.

1- الفلسفة كوعي بالثقافة والطبيعة:

الفلسفة ليست مجرد تأمل في العالم الطبيعي، بل هي وعي شامل بالوجود في بعديه المادي والرمزي، فهي تعنى بدراسة الطبيعة لفهم القوانين التي تحكمها، كما تهتم بالثقافة لفهم القيم والمعاني التي يخلقها الإنسان.

لقد نشأت الفلسفة في الأصل كمحاولة لتجاوز النظرة الأسطورية إلى الطبيعة، حين سعى المفكرون الأوائل إلى تفسير الظواهر تفسيرا عقليا ومنهجيا، ومن هنا، مثلت الفلسفة أول وعي علمي بالطبيعة، لأنها أقامت الفهم على البرهان بدل السرد الأسطوري[87].

وفي الوقت نفسه، كانت الفلسفة أيضا وعيا بالثقافة، لأنها ربطت بين المعنى والقيمة، وسعت إلى تأسيس مفهوم الإنسان بوصفه كائنا صانعا للمعاني، فكما يرى إرنست كاسيرر، «الإنسان هو حيوان رمزي، أي أنه لا يعيش في الطبيعة فحسب، بل في عالم من الرموز واللغة والأساطير والفنون»[88].

إن الفلسفة هنا لا تنفصل عن الثقافة، لأنها تسائلها من الداخل، وتعيد بناءها نقديا، فهي تفكر في الثقافة من أجل الوعي بها وتحريرها من الانغلاق والدوغمائية.

وفي الفكر المعاصر، أصبحت الفلسفة ميدانا لتحليل الثقافة بوصفها بنية رمزية وتاريخية، كما عند كلود ليفي ستروس في الأنثروبولوجيا البنيوية، الذي اعتبر «الثقافة نظاما من الرموز يفهم بالعقل لا بالتاريخ فقط»[89].

هكذا، تجسد الفلسفة وعيا مزدوجا بالطبيعة والثقافة: وعيا بالعالم الطبيعي من حيث قوانينه، ووعيا بالعالم الثقافي من حيث معانيه ودلالاته.

وفيما يلي أمثلة تحليلية دقيقة تبين هذا البعد المزدوج للفكر الفلسفي:

- الفلسفة اليونانية: الوعي بالطبيعة كمصدر للفكر:

- مثال:

في بدايات الفكر الإغريقي، انشغل الفلاسفة الطبيعيون مثل طاليس، أنكسيماندرس، وهيراقليطس بمحاولة فهم النظام الكوني بعيدا عن التفسيرات الأسطورية.

- طاليس رأى أن الماء أصل كل شيء.

- أنكسيمندرس اعتبر أن اللامحدود (Apeiron) هو المبدأ الكلي للطبيعة.

---

[87] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1964، ص 45.

[88] كاسيرر، إرنست، مقال في الإنسان، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة: إحسان عباس، دار الروافد الثقافية،2020، ص 23.

[89] كلود ليفي ستروس، البنى الأولية للقرابة، ترجمة : نصير مروة، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية ،لبنان، 2017، ص 16.

هذه المحاولات تمثل وعيا فلسفيا بالطبيعة بوصفها مجالا منظما تحكمه قوانين عقلية، لا مجرد قوى غيبية.

⟵ الفلسفة هنا وعي بأن الطبيعة يمكن أن تفهم بالعقل.

- سقراط وأفلاطون: الوعي بالثقافة والأخلاق:

- مثال:

انصرف سقراط من دراسة الطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان والمجتمع، وسعى إلى تحديد معاني الفضيلة والعدالة عبر الحوار.

قال: «اعرف نفسك بنفسك»، أي أدرك ذاتك كفاعل ثقافي وأخلاقي.

أما **أفلاطون** فقد رأى أن المجتمع العادل هو الذي تنظم فيه الطبقات وفق الفضيلة والمعرفة.

انتقلت الفلسفة من التأمل في الطبيعة إلى الوعي بالثقافة الإنسانية، أي بالقيم والمعايير التي تشكل حياة الناس.

⟵ الفلسفة أصبحت أداة لفهم الإنسان ككائن ثقافي.

أرسطو: التوازن بين الطبيعة والثقافة

- مثال:

في كتابه السياسة، اعتبر أرسطو أن الإنسان «حيوان سياسي بالطبع»[90]، أي أن طبيعته تدفعه إلى العيش في مجتمع.

الطبيعة تمنح الإنسان الاستعداد،

والثقافة (القوانين، اللغة، التربية) تكمل هذا الاستعداد.

وعي الفلسفة عند أرسطو يقوم على الربط الجدلي بين الطبيعة والثقافة: فالثقافة استمرار للطبيعة، وليست نقيضا لها.

- الفلسفة الحديثة: ديكارت وروسو:

- ديكارت:

سعى إلى إخضاع الطبيعة للعقل عبر المنهج العلمي، فمثل وعيا فلسفيا بالطبيعة كموضوع للسيطرة العقلانية.

⟵ الطبيعة هنا لم تعد غامضة، بل مجالا للمعرفة والمنفعة.

[90] أرسطو، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2021 ، ص 12.

- روسو:

على العكس، دعا إلى العودة إلى الطبيعة الأصلية للإنسان، منتقدا فساد الثقافة والحضارة التي شوهت فطرته[91].

⟵ الفلسفة هنا وعي نقدي بالثقافة، باعتبارها قد تنحرف عن الطبيعة الإنسانية.

- الفلسفة المعاصرة: من الوعي البيئي إلى النقد الثقافي:

- الوعي بالطبيعة:

دعا هايدغر إلى تجاوز النظرة الأداتية للطبيعة في الفكر التقني الحديث، معتبرا أن الإنسان فقد علاقته الوجودية بالأرض[92].

⟵ الفلسفة هنا تستعيد الوعي بالانتماء إلى الكينونة الطبيعية.

- الوعي بالثقافة:

في المقابل، حلل ميشال "فوكو" "وبيير بورديو" آليات السلطة والمعرفة في الثقافة الحديثة، مبينين كيف تنتج المجتمعات أنماطا من التفكير والسلوك.

⟵ الفلسفة صارت وعيا نقديا بالثقافة ومؤسساتها.

- في الفكر العربي والإسلامي:

- ابن خلدون:

رأى أن العمران الإنساني ثمرة تفاعل بين الطبيعة الجغرافية والثقافة الاجتماعية، وأن البيئة تؤثر في أنماط العيش والسياسة[93].

⟵ الفلسفة هنا وعي بالعلاقة التفاعلية بين الطبيعة والمجتمع.

- محمد عابد الجابري:

دعا إلى عقلنة التراث الثقافي العربي وفهمه ضمن سياقه التاريخي[94]، أي تحويل الوعي الثقافي إلى وعي فلسفي نقدي.

⟵ الفلسفة وعي بالثقافة كمنتوج تاريخي لا كمعطى ثابت.

2- **الإنسان ككائن ثقافي وفلسفي:**

---

[91] جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، 1954، ص 19.

[92] مارتن هايدغر، التقنية ،الحقيقة ،الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح ،المركز الثقافي العربي، بيروت،1984، ص 47.

[93] ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص50.

[94] الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8،2023،ص 70.

يعد الإنسان محور العلاقة بين الطبيعة والثقافة، إذ هو من جهة كائن طبيعي يخضع لقوانين الطبيعة، ومن جهة أخرى كائن ثقافي يعلو عليها بفضل قدرته على الرمزية والإبداع.

وقد أشار أرسطو إلى أن الإنسان هو كائن اجتماعي عاقل بالطبع، أي أن طبيعته تكتمل فقط داخل المجتمع والثقافة[95].

أما هيغل فيرى أن الثقافة هي الوسيط الذي يحقق من خلاله الإنسان وعيه بذاته، وأن الروح لا تتطور إلا عبر التاريخ الثقافي الإنساني[96].

من هذا المنظور، الفلسفة هي التعبير الأسمى عن إنسانية الإنسان، لأنها تمثل لحظة تأمل الإنسان في ذاته وفي عالمه.

فالإنسان لا يكتفي بأن يعيش في الطبيعة، بل يفكر فيها، ويتساءل عن معانيها، ويقيم لها تفسيرا عقليا، وهذا ما يجعل الفلسفة امتدادا لفعالية الإنسان الثقافية، بل يمكن القول إنها الثقافة في أعلى مستويات وعيها بنفسها.

وفي الفكر الحديث، أكد أنطونيو غرامشي أن كل إنسان في الأصل فيلسوف، لأن الفلسفة ليست حكرا على المتخصصين، بل هي شكل من أشكال الوعي النقدي بالحياة والمجتمع[97].

كما يرى بول ريكور «أن الثقافة ليست تراكما من الرموز فحسب، بل فضاء للتأويل المستمر، وأن الفلسفة هي التي تمنح الإنسان إمكانية هذا التأويل، أي فهم ذاته والعالم ضمن شبكة من المعاني المتبادلة»[98].

وفيما يلي أمثلة دقيقة ومتنوعة توضح هذا البعد المزدوج للإنسان:

- الإنسان ككائن يفكر ويتأمل (الفلسفة):

- مثال:

- قال أرسطو في الميتافيزيقا: «الإنسان هو الحيوان الذي يرغب في المعرفة بطبعه»[99].

هذا يعني أن الإنسان لا يكتفي بالعيش أو بالبقاء، بل يسعى إلى فهم العالم وتبرير وجوده بالعقل.

---

[95] أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص 9.

[96] هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2006، ص 118.

[97] أنطونيو غرامشي، دفاتر السجن، ترجمة : عادل غنيم، دار الفارابي، بيروت، 1999، ص 51.

[98] بول ريكور، التأويل وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، مكتبة بستان المعرفة، بيروت، 2003،ص 34

[99] أرسطو، الميتافيزيقا، مرجع سابق ،ص 10.

الفلسفة هنا هي التعبير الأسمى عن طبيعة الإنسان العاقلة، فهو الكائن الوحيد الذي يسأل عن المعنى، عن الوجود، وعن الغاية.

⟵ الإنسان كائن فلسفي لأنه لا يرضى بالظاهر، بل يسعى إلى العلل والأسباب.

- الإنسان كخالق للثقافة:

- مثال:

الإنسان هو الكائن الذي يصنع رموزه: اللغة، الدين، الفن، القانون، والعادات.

يقول إرنست كاسيرر في كتابه مقالة في الإنسان: «الإنسان ليس حيوانا عاقلا فحسب، بل حيوان رمزي»[100] ،الإنسان ككائن ثقافي يعيش في عالم من المعاني، لا في عالم من الأشياء فقط.

⟵ فهو يبني بيئته بالرموز والقيم التي يبتكرها، لا بمجرد الغرائز.

- سقراط والفكر الذاتي:

- مثال:

كان سقراط يقول: «حياة بلا فحص لا تستحق أن تعاش»[101].

⟵ الفحص هنا هو جوهر الوجود الفلسفي، أي أن يعيش الإنسان في وعي نقدي بذاته وبقيمه.

سقراط مثل الوعي الفلسفي بالثقافة الأثينية، إذ واجه القيم السائدة بالتحليل والنقد.

⟵ الإنسان الفلسفي هو الذي لا يقبل الموروث دون مساءلة.

- ابن خلدون: الإنسان ككائن اجتماعي وثقافي:

- مثال:

- قال ابن خلدون في المقدمة: «الإنسان مدني بالطبع، لا غنى له عن الاجتماع»[102].

هذا الاجتماع ينتج الثقافة والعمران، فالفكر، والعادات، والدين، والسياسة، هي أشكال من الوعي الجماعي.

⟵ الإنسان لا يوجد إلا داخل نسيج ثقافي يصنعه ويؤثر فيه.

- في الفن والدين واللغة:

- مثال:

---

[100] إرنست كاسيرر، مقالة في الإنسان، مرجع سابق، ص 33، 38.

[101] سقراط ،نقلاً عن أفلاطون، محاورة الدفاع، مرجع سابق، ص 47،49.

[102] ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق ،ص 51،55.

الإنسان وحده من يرسم، ويغني، ويعبد، ويتكلم بلغة رمزية، فالفن تجسيد لرؤيته الجمالية للعالم، والدين تعبير عن بحثه عن المعنى، واللغة وسيلته للتفكير والتعبير.

كل هذه المظاهر تؤكد أن الإنسان كائن ثقافي بالجوهر، يعيش داخل منظومات من الرموز والمعاني.

- في الفلسفة الحديثة والمعاصرة:

- **ديكارت:** الإنسان كذات مفكرة «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وهو تعريف فلسفي للإنسان.

- **ماركس:** الإنسان ككائن منتج للثقافة والتاريخ من خلال العمل.

- **هايدغر:** الإنسان «كائن الوجود» الذي يسأل عن معنى الكينونة.

- **سارتر:** الإنسان كائن حرّ يصنع قيمه بنفسه، فهو مشروع مفتوح.

⟵ في كل هذه التصورات، الإنسان لا يفهم إلا بوصفه كائنا واعيا، صانعا للمعنى والثقافة.

- في الفكر العربي الحديث:

- **محمد عابد الجابري:** رأى أن الإنسان العربي يعيش داخل "بنية ثقافية عقلانية جزئية" تحتاج إلى نقد فلسفي كي تتحرر[103].

- **طه عبد الرحمن:** اعتبر أن الثقافة ليست مجرد معارف، بل هي تعبير عن أخلاق الفعل الإنساني[104].

⟵ الفلسفة هنا وعي نقدي بالثقافة من داخلها.

إذن، الإنسان في جوهره كائن فلسفي لأنه لا يعيش بالغرائز فقط، بل بالوعي، ولا يكتفي بالوجود الطبيعي، بل يبتكر الوجود الرمزي والثقافي.

3- جدلية الطبيعة والثقافة في الفكر الفلسفي:

منذ العصور القديمة، شكلت العلاقة بين الطبيعة والثقافة محورا للجدل الفلسفي، فهل الثقافة امتداد للطبيعة أم قطيعة معها؟

---

[103] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، ص 12.

[104] عبد الرحمن، طه، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، بيروت، 2012، ص 90.

يرى بعض الفلاسفة، مثل "جان جاك روسو"، أن الثقافة أفسدت براءة الإنسان الطبيعية، وأن التمدن أدى إلى اغتراب الإنسان عن ذاته[105]، بينما يرى آخرون، كهيغل، أن الثقافة تمثل تطورا للطبيعة عبر الروح، أي أنها تحقيق لإنسانية الإنسان في التاريخ[106].

أما في الفلسفة المعاصرة، فقد تطورت هذه الجدلية مع الفكر البنيوي وما بعد البنيوي. فكلود ليفي ستروس مثلا، يرى أن الحد الفاصل بين الطبيعة والثقافة ليس مطلقا، لأن الثقافة نفسها تنبثق من بنى عقلية طبيعية، فالزواج واللغة والأسطورة كلها أنظمة رمزية تنبع من بنى ذهنية إنسانية عامة[107].

وفي المقابل، يعتبر ميشيل فوكو أن الثقافة هي نتاج تاريخي للسلطة والمعرفة، وأنها لا تنفصل عن أنظمة الخطاب التي تحدد ما يعد طبيعيا أو غير طبيعي[108].

أما إدغار موران فيرى أن الإنسان هو الكائن الذي يجمع بين البيولوجي والثقافي، وأن الفلسفة اليوم مطالبة بإعادة بناء فكر يعترف بتعقد العلاقة بين الطبيعة والثقافة، دون اختزال أحدهما في الآخر[109].

إن هذه الجدلية ليست مجرد نقاش أكاديمي، بل هي قضية وجودية تمس معنى الإنسان نفسه: هل نحن امتداد للطبيعة أم مشروع يتجاوزها؟

والفلسفة، في كل مراحلها، كانت تسعى إلى المصالحة بين هذين البعدين، بحيث تفهم الثقافة كطبيعة ثانية، والطبيعة كبنية تحمل إمكان الثقافة[110].

تظهر الفلسفة من خلال تحليلها لعلاقة الإنسان بالطبيعة والثقافة أن الإنسان ليس كائنا بيولوجيا فحسب، بل هو مشروع معنوي وتاريخي، يعيش داخل شبكة من الرموز والمعاني.

فالفكر الفلسفي يعلمنا أن الثقافة ليست نقيضا للطبيعة، بل استمرار لها على مستوى الوعي، وأن الطبيعة ليست مادة جامدة، بل إمكان مفتوح للمعنى[111].

وفيما يلي أمثلة دقيقة توضح هذا البعد الجدلي عبر مراحل الفكر الفلسفي:

---

[105] جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، مرجع سابق، ص 29.

[106] هيغل، فلسفة الحق، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص 61.

[107] كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة : مصطفى صالح، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1988، ص 49.

[108] ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة : محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص 48.

[109] بارة، دلال، نقد التقنية والموت عند إدغار موران، مجلة جامعة ورقلة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 43، 2021. ،ص 19،21.

[110] بيير بورديو، أسئلة في علم الاجتماع، ترجمة: عبد الجليل الكور، دار توبقال، الدار البيضاء، 2005، ص 58.

[111] جيل دولوز، سينماء الصورة والحركة،ج1، ترجمة: جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، لبنان، 2014، ص 125.

- في الفلسفة اليونانية: التفاعل بين الطبيعة والعقل:

- مثال:

رأى أرسطو أن الإنسان «حيوان سياسي بالطبع»[112]، أي أن ميله إلى الاجتماع نابع من طبيعته، لكنه لا يتحقق إلا داخل الثقافة من خلال اللغة والقانون والتربية .

عند أرسطو، الطبيعة تمنح الإنسان الاستعداد، والثقافة تنجز هذا الاستعداد.

⟵ العلاقة جدلية: الطبيعة هي الأصل، والثقافة هي التكميل الواعي للطبيعة.

- بين الطبيعة والفكر في الفلسفة الحديثة:

- ديكارت:

أراد إخضاع الطبيعة للعقل، فرأى أنها مادة ممتدة يمكن تحليلها رياضيا، أي أنها تخضع للقوانين العقلية.

⟵ هنا العقل (الثقافة) ينتصر على الطبيعة عبر المنهج العلمي.

- روسو:

على العكس، اعتبر أن الثقافة أفسدت الطبيعة الإنسانية، وأن الإنسان كان فاضلا في حالته الطبيعية قبل أن تفسده المدنية[113].

⟵ العلاقة هنا صراع وجدلي بين "البراءة الطبيعية" و"الفساد الثقافي".

الفكر الحديث جعل من العلاقة بين الطبيعة والثقافة ساحة للتوتر بين الحرية والأصالة من جهة، والتمدن والاغتراب من جهة أخرى.

- كانط: الطبيعة كشرط للثقافة:

- مثال:

في فكرة عن تاريخ عام من منظور كلي، يرى إيمانويل كانط أن الصراع بين ميول الإنسان الطبيعية هو الذي يدفع إلى تقدم الثقافة[114].

فـ"الأنانية" و"حب التملك" رغم أنهما طبيعيان، يولدان نظاما ثقافيا (القانون، الأخلاق، الدولة).

⟵ الطبيعة تنتج الثقافة عبر الصراع، أي أن الثقافة هي نتاج جدلي للطبيعة نفسها.

- هيغل: الثقافة كتاريخ لتجاوز الطبيعة:

---

[112] أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص 11،16.

[113] جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت بين الناس، مرجع سابق، ص 24،28.

[114] إيمانويل كانط، فكرة عن تاريخ عام من منظور كوسموبوليتي، قراءة :فائز إسماعيل ،أضواء حول المقال ، أنفاس، 2018،ص 37.

- مثال:

يرى هيغل أن الروح (العقل الإنساني) تتطور من الطبيعة نحو الحرية عبر التاريخ.

فالإنسان يبدأ خاضعا للطبيعة، ثم يعي ذاته عبر العمل والإبداع، ليؤسس عالما ثقافيا هو نتاج وعيه[115].

⟵ في هذا المعنى، الثقافة هي تاريخ الطبيعة وقد صارت روحا.

العلاقة هنا ليست فصلا بل جدل نفي وتجاوز: الطبيعة تلغى في الثقافة دون أن تمحى.

- الأنثروبولوجيا الحديثة: الطبيعة تعاد إنتاجها ثقافيا:

- كلود ليفي ستروس: في البنى الأولية للقرابة، يبين أن الروابط العائلية ليست مجرد علاقات بيولوجية، بل تنظمها قواعد ثقافية رمزية كالتحريم والزواج[116].

⟵ الإنسان لا يعيش الطبيعة مباشرة، بل عبر وساطة الثقافة.

الطبيعة هنا تعاد صياغتها داخل الثقافة، مما يجعل الإنسان كائنا طبيعيا بثقافته، وثقافيا بطبيعته.

- في الفكر العربي والإسلامي:

- طه عبد الرحمن (ولد 1944م): التوازن الأخلاقي بين الطبيعة والروح.

في روح الحداثة وسؤال العمل، ينتقد طغيان الثقافة التقنية التي تهدد التوازن الفطري الطبيعي في الإنسان.

يرى أن الثقافة الأصيلة هي تلك التي تحافظ على انسجام الإنسان مع فطرته الطبيعية دون أن تنغمس في المادية[117].

- زكي نجيب محمود (1905- 1993م): "من الطبيعة إلى الثقافة عبر العقل"، دعا إلى تجاوز الموروث الطبيعي (العادة والتقليد) نحو ثقافة عقلانية علمية، خاصة في كتابه تجديد الفكر العربي[118].

يرى أن الثقافة هي الارتقاء الواعي للطبيعة البشرية عبر التفكير العلمي، وهي النقلة من "الطبيعي الخام" إلى "الإنساني الواعي".

- حسن حنفي (1935-2021م): جدلية الإنسان والبيئة في بناء الحضارة.

---

[115] هيغل، فينومينولوجيا الروح، مرجع سابق ،ص 46.

[116] كلود ليفي ستروس، البنى الأولية للقرابة، مرجع سابق ،ص50.

[117] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 90.

[118] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، 1988، ص 36.

في التراث والتجديد ومن العقيدة إلى الثورة، يرى أن الثقافة الإسلامية نتاج تفاعل بين البيئة الطبيعية (المناخ العربي) والروح الدينية (الثقافة)[119].

حنفي يقارب العلاقة من منظور جدلي ثوري، فالثقافة لا تعكس الطبيعة فقط بل تسعى لتغييرها وفقا للقيم الإنسانية.

- في الفلسفة المعاصرة:

- **مارتن هايدغر:** انتقد سيطرة التقنية التي حولت الطبيعة إلى موضوع للاستغلال، ودعا إلى استعادة علاقة أصيلة مع الوجود الطبيعي[120].

⟵ هنا تظهر جدلية جديدة بين الطبيعة ككينونة والثقافة كاغتراب.

- **ميشال فوكو:** رأى أن ما نعتبره "طبيعة بشرية" هو في الحقيقة بناء ثقافي وتاريخي، تحدده أنساق السلطة والمعرفة[121].

⟵ ما يبدو طبيعيا هو نتاج ثقافة.

وبذلك تصبح الفلسفة وعيا بالكل الإنساني: بالطبيعة التي ننتمي إليها، وبالثقافة التي نصنعها، وبالعقل الذي يربط بينهما عبر السؤال والنقد والتأمل.

الباب الثالث: الفلسفة والحقيقة:

يمثل موضوع الحقيقة أحد أعمدة التفكير الفلسفي منذ نشأته، إذ لا يمكن فصل الفلسفة عن سعيها الدائم إلى كشف الحقيقة وفهمها وتبريرها، فمنذ الإغريق، كان التفلسف هو بحث في ماهية الحقيقة: هل هي مطابقة الفكر للواقع كما عند أرسطو، أم هي انكشاف الوجود كما رأى هيدغر، أم هي بناء لغوي أو اجتماعي كما يذهب فلاسفة ما بعد الحداثة؟

لقد تطور مفهوم الحقيقة عبر العصور تبعا لتحولات الفكر الفلسفي ذاته، فهي عند القدماء كانت مرتبطة بالوجود والعقل، بينما غدت في العصور الحديثة نتاجا للعقل المنهجي والتجربة العلمية، ثم تحولت في الفلسفة المعاصرة إلى قضية تأويلية وجدلية تتداخل فيها اللغة والمعرفة والقيم.

من هنا، يأتي هذا الباب ليبحث في العلاقة العضوية بين الفلسفة والحقيقة: فالفلسفة لا تملك الحقيقة المطلقة، لكنها تمثل الوعي النقدي الذي يسائلها باستمرار، ويعيد بناءها ضمن شروط التاريخ والعقل والإنسان.

---

[119] حسن حنفي، التراث والتجديد، مكتبة الأنجلو المصرية، 1980،ص39.

[120] مارتن هايدغر، السؤال عن التقنية، مرجع سابق، ص43.

[121] فوكو، ميشال، تاريخ الجنسانية، الجزء الأوّل، إرادة المعرفة، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق،1991، ص67.

فهي لا تقدم أجوبة نهائية، بل تفتح أفق السؤال حول ما هو صادق، وما هو مبرر، وما هو ممكن معرفيا وأخلاقيا.

وهكذا ،فإن الفلسفة في جوهرها هي رحلة نحو الحقيقة لا امتلاك لها، رحلة يتقاطع فيها العقل والمنهج، اللغة والمعنى، الوجود والإنسان، لتصبح الحقيقة أفقا دائم الانفتاح أمام الفكر الفلسفي.

الفصل السابع: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية:

تمثل العلاقة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية أحد أقدم وأعمق إشكالات الفكر الإنساني، لأنها تمس جوهر المعرفة ومعنى الوجود الإنساني في آن واحد، فالدين والفلسفة يشتركان في البحث عن الحقيقة، لكنهما يختلفان في المنهج والمصدر والغاية: فالدين يستمد حقيقته من الوحي والإيمان، في حين تستمد الفلسفة حقيقتها من العقل والنقد والتأمل.

غير أن هذا الاختلاف لا يعني بالضرورة تعارضا مطلقا، بل كثيرا ما عبر التاريخ الفكري عن جدلية التكامل والتوتر بين المجالين، حيث سعى عدد من المفكرين إلى التوفيق بين العقل والنقل، في مقابل من رأى استحالة الجمع بينهما.

1- مفهوم الحقيقة في الدين والفلسفة:

في التصور الديني، الحقيقة تفهم بوصفها كلمة الله المطلقة التي تنكشف للإنسان عبر الوحي والإيمان، فهي ليست نتيجة بحث أو تجربة إنسانية، بل عطاء إلهي يدركه القلب قبل العقل، كما يقول: "الله عز وجل" "في القرآن الكريم":

«ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (البقرة: الآية 02).

فالحقيقة هنا مطلقة، يقينية، لا تقبل النسبية أو التعدد، لأن مصدرها متعال عن التجربة البشرية.

أما في الفلسفة، فالحقيقة هي نتيجة بحث عقلي ونقدي، يمر عبر الجدل والبرهان والتأمل. فهي لا تمنح، بل تكتسب، ولا تفهم بالإيمان، بل بالفهم والتحليل.

يقول أفلاطون في محاورة الجمهورية «إن الحقيقة هي انكشاف المثل للعقل عندما يتحرر من ظلال الحس»[122].

[122] أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص 112.

ويرى أرسطو أن الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع [123]،بينما في الفلسفة الحديثة، أصبحت الحقيقة نتاجا للذات العارفة: فديكارت يجعل اليقين نابعا من فعل التفكير ذاته، لا من سلطة خارجية، قائلا: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» [124].

فيما يلي عرض تحليلي بالأمثلة من الفكر الديني والفلسفي القديم والحديث، مع ربط بينهما وتوضيح المرجعيات.

- مفهوم الحقيقة في الدين:

- الحقيقة بوصفها وحيا إلهيا مطلقا:

في الأديان السماوية (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، الحقيقة تنزل من الله إلى الإنسان عبر الوحي.

الحقيقة في الدين منزلة ومطلقة، لا تحتاج إلى برهان عقلي بل إلى إيمان وتصديق.

- مثال 1:

القرآن الكريم يربط الحقيقة بالهداية الإلهية: يقول "الله عزوجل" في "القرآن الكريم"

«فَذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ» (يونس: الآية 32).

أي أن الله نفسه هو مصدر الحقيقة.

- مثال 2:

- المسيح في الإنجيل يقول:

"أنا الطريق والحق والحياة" (يوحنا 14:6).

أي أن الحقيقة تتجسد في الكلمة الإلهية.

- الحقيقة طريق إيماني – قلبي – أخلاقي:

عند المتصوفة، مثل الغزالي وابن عربي، الحقيقة لا تدرك بالعقل فقط بل بالذوق القلبي والمعرفة الروحية.

الغزالي في المنقذ من الضلال يميز بين "علم اليقين" و"عين اليقين" و"حق اليقين"، حيث الأخيرة لا تنال إلا بالتجربة القلبية[125].

ابن عربي في الفتوحات المكية يرى أن: «الحقيقة الإلهية تتجلى بحسب استعداد القلوب» [126].

---

[123] أرسطو، الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 43.

[124] رينيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص27.

[125] الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993،ص 50 .

[126] ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج 1، د، ت ،ص 160.

هنا الحقيقة ذات بعد وجودي وتجريبي، تتحقق بالاتحاد الروحي، لا بالتحليل العقلي.

- الحقيقة في الفكر الكلامي الإسلامي:

- المعتزلة: جعلوا العقل معيارا لمعرفة الحقيقة الدينية؛ فالوحي لا يمكن أن يناقض العقل.

الحقيقة عندهم برهانية عقلية.

- الأشاعرة: جعلوا الوحي فوق العقل، والعقل وسيلة لفهم النقل لا للحكم عليه.

الحقيقة نقلية تعبدية.

الفكر الديني الإسلامي حافظ على جدلية العقل والوحي بوصفهما طريقين إلى الحقيقة.

- مفهوم الحقيقة في الفلسفة:

- الحقيقة عند اليونان القدماء:

- أفلاطون: الحقيقة هي المثال الثابت في عالم المثل، لا تدرك بالحواس بل بالتأمل العقلي.

- مثال:

في "أسطورة الكهف" من الجمهورية، يرى أن الناس لا يرون سوى ظلال الحقيقة، أما الفيلسوف فيخرج إلى "نور الشمس"، أي الحقيقة المطلقة[127].

- أرسطو: الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع "مطابقة التصور للشيء".

قال في كتاب الميتافيزيقا: «قول ما هو، إنه هو، وما ليس، إنه ليس ، تلك هي الحقيقة»[128].

اليونانيون جعلوا الحقيقة هدفا للعقل البرهاني لا للوحي.

- الحقيقة في الفلسفة الحديثة:

- ديكارت: الحقيقة تقوم على اليقين العقلي:

«أنا أفكر، إذن أنا موجود»[129]،من هذا اليقين الذاتي تنبثق كل الحقائق الأخرى.

الحقيقة عقلية ذاتية.

- كانط: الحقيقة ليست ما هو موجود في ذاته، بل ما يظهر للعقل عبر الظواهر (Phenomena).

---

[127] أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص 215 .

[128] أرسطو، الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 60.

[129] ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى ،مرجع سابق، ص37.

الحقيقة عنده مشروطة ببنية العقل الإنساني[130].

- **هيغل**: الحقيقة ليست ثابتة، بل هي عملية جدلية تتكشف عبر التاريخ والعقل. الحقيقة كلية دينامية لا نهائية.

- **نيتشه:** رفض الحقيقة المطلقة، واعتبرها بناء ثقافيا يخدم إرادة القوة. «لا توجد حقائق، بل تأويلات»[131]، الحقيقة نسبية، تنتجها الثقافة لا تكشفها.

- **الحقيقة في الفكر المعاصر:**

- **هايدغر:** تساءل "ما معنى الحقيقة؟" واعتبرها "انكشاف الوجود" ،الحقيقة ليست مطابقة، بل انفتاح الكائن على الوجود.

- **فوكو:** الحقيقة نتيجة أنظمة خطاب وسلطة، أي ما يعتبره المجتمع "حقيقيا" يتحدد تاريخيا، الحقيقة ثقافية وسياسية لا طبيعية[132].

- **بودريار:** في عصر الإعلام، لم تعد هناك حقيقة بل محاكاة (Simulation) ، أي صورة بلا أصل.

- **من الفكر العربي الحديث:**

- **محمد إقبال:** يرى أن الدين والفلسفة طريقان مختلفان للحقيقة، لكن غايتهما واحدة: فهم الوجود.

- **طه عبد الرحمن:** يرفض الفصل بين الدين والفلسفة، لأن الحقيقة في الإسلام تجمع العقل والروح والأخلاق[133].

- **محمد عابد الجابري:** يؤكد أن الحقيقة الدينية تنتمي إلى مجال الإيمان، بينما الحقيقة الفلسفية تنتمي إلى مجال البرهان، ولا ينبغي الخلط بينهما.

إذن، الحقيقة في الدين تفهم بوصفها وحيا، وفي الفلسفة بوصفها بحثا، الأولى تبنى على الإيمان والثقة، والثانية على النقد والبرهان، ومع ذلك، يشترك المجالان في الهدف نفسه: الوصول إلى المعنى الأسمى للوجود.

2- التكامل أو التعارض بين العقلي والنقلي:

أثار اللقاء بين الدين والفلسفة منذ القرون الأولى للإسلام والمسيحية جدلا حول إمكان التوفيق بين العقل والنقل.

---

[130] كانط، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 76.

[131] نيتشه، ما وراء الخيروالشر، مرجع سابق، ص 50 .

[132] ميشال فوكو، نظام الخطاب، مرجع سابق، ص 28.

[133] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص90.

- **ففي الفكر الإسلامي**، حاول عدد من الفلاسفة والمتكلمين تحقيق مصالحة معرفية بين الوحي والعقل، فالقرآن نفسه يحث على التفكير والنظر، كما في "**قوله تعالى**":

«أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: الآية 24).

غير أن هذا التلاقي لم يخل من توترات:

فالفلاسفة رأوا في العقل أداة لفهم الوحي وتفسيره، معتبرين أن الحقيقة واحدة وإن اختلفت طرق إدراكها.

بينما رأى بعض علماء الدين أن العقل محدود في قدرته على إدراك الإلهيات، وأنه ينبغي أن يخضع للوحي لا أن يحاكمه.

- **في الفكر المسيحي**، عاش الغرب قرونا من الجدل حول العلاقة بين الإيمان والعقل، من القديس أوغسطين الذي قال: «إن الإيمان يسبق الفهم»، إلى توما الأكويني الذي رأى أن «العقل خادم الإيمان» ولكن له استقلاله النسبي[134].

- **وفي الفلسفة الحديثة**، ظهر اتجاه جديد يجعل من العقل المرجع الأعلى للحقيقة، كما عند ديكارت وسبينوزا وكانط، ما أدى إلى قطيعة نسبية بين الفلسفة واللاهوت.

لكن تيارات معاصرة مثل فلسفة كارل ياسبرز وبول تيليش سعت إلى إعادة التفكير في العلاقة بين الوحي والعقل بوصفهما بعدين متكاملين في التجربة الإنسانية: أحدهما يمنح المعنى، والآخر يمنح الفهم[135].

وهكذا، ظل السؤال مفتوحا: هل العقل والنقل طريقان مختلفان إلى الحقيقة نفسها؟ أم أن لكل منهما أفقه الخاص الذي لا يلتقي مع الآخر إلا جزئيا؟.

3- نماذج : الغزالي، ابن رشد، ديكارت، وسبينوزا:

أ- أبو حامد الغزالي (1058- 1111م): مثل الغزالي مرحلة نقدية في الفكر الإسلامي، إذ سعى إلى التمييز بين مراتب اليقين: الحسي، والعقلي، والقلبي، في كتابه المنقذ من الضلال، اعتبر أن العقل ضروري، لكنه محدود في إدراك الغيب، وأن: «الحقيقة المطلقة لا تنال إلا بنور يقذفه الله في القلب»[136]، فهو إذن لم يرفض العقل، بل وضعه في خدمة الإيمان، وبين أن المعرفة العقلية مقدمة ضرورية للوصول إلى المعرفة الإلهية.

---

[134] توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: بولس عواد، دار صادر، بيروت، 1987، ص55.

[135] كارل ياسبرز، مدخل الى الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، أقلام عربية للنشر والتوزيع، بيروت، 2018، ص 41.

[136] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص58.

ب- ابن رشد (1126- 1198م): يمثل ابن رشد الموقف المقابل للغزالي من حيث المنهج العقلي التوفيقي، إذ رأى في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال أن لا تعارض بين الدين والفلسفة، لأن كلاهما يسعى إلى الحقيقة ذاتها، لكن بأسلوبين مختلفين: "الحكمة صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة لها"[137]، فالوحي يخاطب العامة بلغة الرموز، بينما الفلسفة تخاطب الخاصة بلغة البرهان، وهكذا وضع ابن رشد نموذجا رائدا في التوفيق بين العقلي والنقلي.

ج- رينيه ديكارت (1596- 1650م): في الفكر الغربي، نقل ديكارت البحث عن الحقيقة من الدين إلى الوعي الذاتي، ففي تأملاته الميتافيزيقية، يبدأ بالشك في كل شيء حتى يصل إلى حقيقة لا يمكن الشك فيها: وجود الذات المفكرة، ثم يعيد إدخال الله في نسقه بوصفه الضامن للحقيقة، لأن الإله الكامل لا يمكن أن يخدع الإنسان[138]، وهكذا جمع ديكارت بين البرهان العقلي والإيمان الميتافيزيقي، فحافظ على حضور الدين داخل العقلانية الحديثة ولكن ضمن منهج جديد.

د- باروخ سبينوزا (1632- 1677م): أما سبينوزا، فقد ذهب أبعد من ديكارت، وجعل الله والطبيعة وجهين لجوهر واحد (Deus sive Natura)، رافضا الفصل بين المقدس والطبيعي[139]، في كتابه الأخلاق، صاغ رؤية فلسفية توحد بين الإله والعقل، معتبرا أن الفهم العقلي هو أسمى أشكال العبادة[140].

وهكذا أعاد تعريف الحقيقة الدينية بلغة فلسفية، جاعلا منها تجربة عقلية خالصة تتجلى في معرفة النظام الكوني[141].

إن الحقيقة في الدين والفلسفة ليست نقيضين، بل وجهان لبحث الإنسان عن المعنى.

فالدين يقدم يقين القلب، والفلسفة تقدم يقين العقل، وكلاهما يسعيان إلى تجاوز الظاهر نحو الجوهر[142].

---

[137] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مرجع سابق، ص 34.

[138] ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص 49 .

[139] باروخ سبينوزا، الأخلاق، مرجع سابق ،ص 20.

[140] بول تيليش، بواعث الايمان، ترجمة: سعيد الغانمي، دار النشر، منشورات الجمل، بيروت، 2007، ص 74.

[141] عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار النهضة، القاهرة، 1968، ص93.

[142] محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص60.

في الفكر الإسلامي، مثل الغزالي نزعة الكشف القلبي، بينما جسد ابن رشد نزعة البرهان العقلي، وفي الفكر الحديث، واصل ديكارت وسبينوزا المسار ذاته في سياق جديد، حيث صارت الحقيقة موضوعا للتفكير الذاتي والعلمي لا للوحي فقط.

وهكذا تبين أن الصراع بين العقلي والنقلي ليس صراع نفي، بل حوار جدلي مستمر يشكل روح الفلسفة نفسها، لأن الحقيقة ليست امتلاكا، بل سيرورة إنسانية بين الإيمان والعقل

الفصل الثامن: التفكير الفلسفي والتفكير العلمي:

يعد التفكير الفلسفي والتفكير العلمي من أبرز صور النشاط العقلي الإنساني، إذ يشتركان في السعي إلى معرفة الحقيقة، لكنهما يختلفان في الغاية والمنهج والمجال، فالفلسفة منذ نشأتها الأولى سعت إلى تفسير الوجود تفسيرا كليا شاملا من خلال التأمل العقلي والنقد المفهومي، بينما اتجه العلم إلى دراسة الظواهر الجزئية في الطبيعة والمجتمع بمنهج تجريبي دقيق يقوم على الملاحظة والقياس والتحقق.

ومع تطور الفكر الإنساني، نشأت بين الفلسفة والعلم علاقة جدلية معقدة، فالعلم الحديث ولد من رحم الفلسفة، لكنه سرعان ما استقل عنها بمنهجه، في حين استمرت الفلسفة في مساءلة أسس المعرفة العلمية وحدودها ومفاهيمها، فالعقل الفلسفي لا يكتفي بالنتائج التجريبية، بل يسعى إلى فهم الأسس الإبستمولوجية التي تجعل من المعرفة العلمية ممكنة ومبررة.

كما أن التحولات التي عرفها العلم في العصر الحديث والمعاصر - من الثورة الكوبرنيكية إلى النسبية والفيزياء الكمية - أثارت أسئلة فلسفية عميقة حول طبيعة الحقيقة العلمية، وحدود الموضوعية، ودور اللغة والنموذج النظري في بناء المعرفة، ومن هنا، لم تعد الفلسفة والعلم مجالين منفصلين، بل مجالين متكاملين يتفاعلان باستمرار في إنتاج الرؤية الإنسانية للعالم.

إن هذا الفصل يسعى إلى تحليل هذه العلاقة المركبة بين الفلسفة والعلم، من خلال تحديد حدودهما المنهجية، ومناقشة النقد الفلسفي للعلم، ثم استجلاء التحول الذي قاد من العلم التجريبي إلى الفلسفة العلمية، أي إلى مرحلة جديدة يتقاطع فيها العقل الفلسفي والعقل العلمي في بحثهما عن الحقيقة والمعنى.

1- **حدود العلم والفلسفة:**

يشترك كل من العلم والفلسفة في سعيهما نحو المعرفة، غير أن لكل منهما مجاله ومنهجه وحدوده الخاصة، فالعلم يقوم على الملاحظة والتجريب والقياس، ويهدف إلى تفسير الظواهر الطبيعية من خلال قوانين موضوعية قابلة للتحقق، بينما الفلسفة تعتمد على العقل والتأمل والنقد، وتهدف إلى فهم المعاني والمبادئ التي يقوم عليها الوجود والمعرفة ذاتها.

غير أن العلاقة بينهما ليست علاقة فصل قاطع، بل هي علاقة تكامل وتداخل، فالعلم يحتاج إلى الأسس الفلسفية التي تبرر منطقه ومفاهيمه، والفلسفة تستنير بنتائج العلوم في بناء رؤاها حول الإنسان والعالم، لذلك، فإن حدود العلم تبدأ عند الأسئلة التي تتجاوز التجربة، مثل سؤال القيمة والمعنى والغاية، وهي الأسئلة التي تشكل مجال الفلسفة بامتياز.

وقد بين "إدموند هوسرل" أن العلم، في انشغاله بالظواهر الكمية، أهمل "العالم المعاش"، أي البعد الإنساني للمعرفة، داعيا إلى ضرورة عودة الوعي الفلسفي ليعيد للعلم معناه الإنساني[143]، وهكذا، فإن حدود العلم ليست ضعفا فيه، بل هي ما يكشف الحاجة الدائمة إلى الفلسفة لتفسير ما يتجاوز القياس التجريبي.

- أمثلة نموذجية للتوضيح:

- غاليليو ونيوتن: حدود الفلسفة أمام المنهج العلمي التجريبي:

مع الثورة العلمية في القرن السابع عشر، طرح غاليليو ونيوتن أن تفسير الظواهر يجب أن يستند إلى التجربة والقياس، لا إلى التأمل الميتافيزيقي.

هنا ظهرت حدود الفلسفة التأملية، إذ لم تعد كافية لتفسير الظواهر الطبيعية دون برهان رياضي وتجريبي.

لكن بالمقابل: ظلت الفلسفة تتساءل عن أسس المنهج العلمي ذاته، وعن معنى القوانين والطبيعة والعقل، ما يبين استمرار التكامل بينهما رغم الاختلاف.

- إيمانويل كانط: تحديد حدود العلم والعقل:

ميز كانط بين الظواهر (Phenomena) التي يمكن للعقل العلمي دراستها، والشيء في ذاته (Noumenon) الذي لا يمكن للعقل أن يدركه، هذا التمييز وضع حدودا دقيقة بين العلم والفلسفة: فالعلم يفسر العالم كما يظهر لنا، والفلسفة تتأمل في شروط المعرفة ذاتها وحدودها، ولا يستطيع العلم أن يجيب عن أسئلة الوجود أو الغاية أو القيم، وهي مجال الفلسفة.

---

[143] هوسرل إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006، ص77

- أينشتاين وهايدغر: بين فيزياء الكم وسؤال الوجود:

مع تطور فيزياء الكم والنسبية، ظهرت إشكالات فلسفية حول طبيعة الواقع، والزمن، والسببية.

أينشتاين رأى أن "العلم بدون فلسفة أعرج[144]"، لأن النظريات العلمية تقوم على مفاهيم فلسفية مسبقة (كالزمن، والمكان، والاحتمال).

هايدغر انتقد العلم لأنه ينسى سؤال الوجود ويركز على الكيفية دون الغاية[145].

يظهر هذا أن للعلم حدوده في فهم المعنى والغاية، بينما للفلسفة حدها في التحقق التجريبي.

2- النقد الفلسفي للعلم:

منذ الثورة العلمية الحديثة، لم تتوقف الفلسفة عن نقد الأسس الإبستمولوجية للعلم. فقد تساءل كارل بوبر عن معيار العلم الحقيقي، مقترحا مبدأ "القابلية للتفنيد" بدلا من التحقق كمعيار للعلمية[146]، كما أشار توماس كون إلى أن تطور العلم لا يتم بخطوات تراكمية، بل عبر تحولات نموذجية (Paradigm Shifts) تغير الإطار المعرفي نفسه الذي يفسّر الظواهر[147].

أما بول فيرابند، فقد ذهب إلى أن «لا منهج علمي واحد صالح للجميع»، بل هناك تعددية منهجية تعبر عن دينامية الفكر الإنساني[148]، هذه المواقف تكشف أن النقد الفلسفي للعلم ليس معاداة له، بل هو تحليل نقدي لأسسه وحدوده المنهجية والمعرفية، حتى لا يتحول العلم إلى دوغما جديدة تحجب أفق التفكير الحر.

- نماذج توضيحية:

- توماس كون (Thomas Kuhn): نقد مفهوم التقدم العلمي:

رفض كون فكرة أن العلم يتطور بخط مستقيم نحو الحقيقة، مؤكدا أن العلم يتقدم عبر "ثورات معرفية" تغير النماذج (Paradigms) لا أكثر[149].

---

[144] ألبرت أينشتاين، حول الدين والعلم ، معنى الحياة وآراء أخرى، ترجمة: يوسف البناي، دار كلمات للنشر والتوزيع، 2020، ص25.

[145] مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2015، ص 68.

[146] بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق،ص75

[147] كون توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، 1986،ص99

[148] فيرابند بول، ضد المنهج، ترجمة: ماهر عبد القادر، الاسكندرية ، 2005، ص33

[149] Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, 1962,P 63.

- **لكن:** العلم ليس موضوعيا تماما، بل تحكمه الأطر الاجتماعية والثقافية التي تحدد ما يعتبر "علما".

- **مثال:** الانتقال من نموذج بطليموس (الأرض مركز الكون) إلى نموذج كوبرنيكوس لم يكن فقط تقدما علميا بل تحولا في رؤية العالم.

كشف البعد الإيديولوجي والتاريخي للعلم.

- **بول فييرآبند (Paul Feyerabend): نقد المنهج العلمي الموحد:**

لا يوجد منهج علمي واحد صالح لكل زمان ومكان، بل إن الإبداع العلمي يتطلب أحيانا الفوضى وتجاوز القواعد[150].

- **أي :** فرض منهج واحد (كالمنهج التجريبي الصارم) يقصي أشكالا أخرى من المعرفة (كالفن والفلسفة والفن).

لكن : دعا فييرآبند إلى "فوضوية معرفية" (Epistemological Anarchism) تتيح تعددية في طرق المعرفة.

- **مثال:** اكتشاف غاليليو لم يكن نتيجة اتباع منهج صارم، بل كسرا للمألوف العلمي في عصره.

- **هابرماس (Jurgen Habermas): نقد التوظيف التقني للعقل العلمي:**

حذر هابرماس من أن العلم تحول إلى أداة للسيطرة التقنية والسياسية بدل أن يكون وسيلة لتحرير الإنسان[151].

- **لكن:** العقل العلمي فقد بعده التواصلي والأخلاقي، إذ أصبح يخدم مصالح السوق والسلطة.

- **مثال:** الذكاء الاصطناعي والتقنيات الحيوية التي تستخدم لتوجيه السلوك الاجتماعي والاقتصادي، لا لتحسين الوعي الإنساني.

دعا إلى عقلانية تواصلية توازن بين العلم والقيم الإنسانية.

- **ميشال فوكو (Michel Foucault): نقد العلم كسلطة معرفية:**

اعتبر فوكو أن العلم ليس بريئا، بل شكل من أشكال السلطة التي تحدد ما هو "حقيقي" و"زائف"[152].

---

[150] Paul Feyerabend, Against Method, Verso, 1975.P 58.
[151] Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interests, Beacon Press, 1971, p58.
[152] Michel Foucault, L'Archéologie du savoir, Gallimard, 1969, p58.

- **لكن:** ما يقدم كـ"حقيقة علمية" يخدم في كثير من الأحيان أنظمة المراقبة والانضباط الاجتماعي.

- **مثال:** العلوم الطبية والنفسية التي تصنف الأفراد وتتحكم في أجسادهم وسلوكهم مثل مفهوم "الانحراف الجنسي" أو "المرض العقلي".

الفلسفة مطالبة بكشف السلطة المتخفية وراء المعرفة.

- **نقد البيوإتيقا المعاصرة (Bioethics): حدود العلم في التدخل في الحياة:**

- **مثال:** الجدل حول الاستنساخ البشري، التعديل الجيني، الذكاء الاصطناعي الحيوي.

الفلاسفة وعلماء الأخلاق يحذرون من أن التقدم العلمي بدون ضوابط فلسفية أو أخلاقية يمكن أن يهدد كرامة الإنسان.

- **لكن :** العلم الحديث تجاوز حدوده عندما تعامل مع الإنسان ككائن مادي صرف يمكن التحكم في خصائصه.

- **النقد البيئي والفلسفة الإيكولوجية:**

اتهم فلاسفة البيئة (مثل هانس يوناس وأرني نيس) العلم الحديث بأنه سبب الاغتراب عن الطبيعة، نتيجة النظرة الميكانيكية للعالم[153].

- **لكن:** العلم ركز على السيطرة على الطبيعة بدل التعايش معها.

الدعوة إلى فلسفة مسؤولة بيئيا تعيد التوازن بين التقدم العلمي واحترام البيئة.

- **مثال:** أزمة المناخ والاحتباس الحراري مثال واضح على تجاوز حدود العلم التقني.

3- من العلم التجريبي إلى الفلسفة العلمية:

مع القرن العشرين، ظهر اتجاه يسعى إلى توحيد الفكر العلمي والفلسفي، عرف باسم "الفلسفة العلمية" أو "الوضعية المنطقية"، التي نادت بها حلقة فيينا (كارناب، شليك، نيورات)، وقد رأت هذه المدرسة أن الفلسفة لا ينبغي أن تكون ميتافيزيقية، بل أن تشتغل على تحليل اللغة والمنطق الذي يقوم عليه العلم[154].

لكن هذا الاتجاه واجه نقدا من فلاسفة لاحقين مثل هيدغر وميرلوبونتي، الذين أكدوا أن العلم، مهما بلغ دقته، لا يمكنه أن يختزل الوجود الإنساني في معادلات كمية، لأن الوجود

[153] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان،ط1، ، 2001، ص 77، 88.

[154] كارناب رودلف، البنية المنطقية للعالم، ترجمة: يوسف تيبس، الناشر المنظمة العربية للترجمة،2011، ص256

يفهم في أفق المعنى لا في أفق القياس[155]، ومن ثم، ظهرت فلسفات جديدة مثل الإبستمولوجيا المعاصرة وفلسفة العلم التحليلية والعلم في سياقه الاجتماعي[156]، تؤكد أن العلاقة بين الفلسفة والعلم هي علاقة حوار دائم، يتجاوز الانفصال إلى التكامل في البحث عن الحقيقة.

إن الفلسفة العلمية اليوم لم تعد مجرد نقد للعلم، بل أصبحت وعيا نظريا بالعلم ذاته، يدرس منطقه وتاريخه وأثره في الإنسان والمجتمع، وهكذا، يظل التفكير الفلسفي هو الأفق الذي يضبط المعنى الإنساني لكل معرفة علمية، ويمنحها بعدها القيمي والعقلي.

- نماذج توضيحية:

- أوغست كونت (Auguste Comte): من الفيزياء إلى الفلسفة الوضعية:

- مثال: بدأ كونت بدراسة العلوم التجريبية كالرياضيات والفيزياء، ثم سعى إلى بناء فلسفة عامة للعلم أسماها الفلسفة الوضعية (La Philosophie positive)[157].

كل علم يقوم على ملاحظة الظواهر، لكن الفلسفة العلمية تعنى بتنظيم نتائج العلوم واستخلاص مبادئها العامة.

هنا ينتقل الفكر من العلم التجريبي الجزئي إلى نظرة فلسفية شمولية تفسر تطور المعرفة العلمية وقوانينها.

تأسيس رؤية موحدة للعلم تقوم على الملاحظة والعقل، دون الرجوع إلى الميتافيزيقا.

- إرنست ماخ (Ernst Mach): نقد مفاهيم العلم الفيزيائي:

- مثال: انتقل ماخ من كونه فيزيائيا تجريبيا إلى فيلسوف للعلم، حين بدأ يتساءل عن أسس المفاهيم الفيزيائية كالكتلة، والزمن، والطاقة.

العلم لا يصف الواقع كما هو، بل ينظم الخبرة الحسية بوساطة العقل[158]، هذا التحول يمثل الانتقال من التجربة إلى التأمل النقدي في بنية المفاهيم العلمية - أي من العلم إلى فلسفة العلم، أثر ماخ في آينشتاين والوضعية المنطقية اللاحقة.

- الوضعية المنطقية (حلقة فيينا): من التجربة إلى التحليل المنطقي للعلم: من أعلامها

---

[155] هيدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، مع مراجعة وتقديم إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت،2012،ص122

[156] عبد السلام بنعبد العالي و محمد سبيلا، المعرفة العلمية، توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996،ص89

[157] Auguste Comte, Cours de philosophie positive, Paris, 1830, p8.

[158] Ernst Mach, The Analysis of Sensations, Dover Publications, 1959 , p68.

رودولف كارناب، موريتز شليك، نيراث... سعت هذه المدرسة (في العشرينيات والثلاثينيات) إلى تأسيس فلسفة علمية دقيقة تستند إلى المنطق واللغة، معتبرة أن مهمة الفلسفة هي تحليل لغة العلم لا إنتاج معرفة جديدة[159].

- **مثال:** كارناب في البناء المنطقي للعالم حاول أن يبرهن أن كل معرفة علمية يمكن ردها إلى معطيات حسية وصيغ منطقية، هنا يتجاوز التفكير التجريبي الملاحظة إلى تحليل فلسفي للغة والمنهج العلمي.

- **آينشتاين: من الفيزياء إلى التأمل الفلسفي في مفاهيم العلم:**

- **مثال:** في مقالاته العلم والفلسفة والدين ،ناقش آينشتاين أسس المفاهيم العلمية كالزمان والمكان والسببية، القوانين العلمية ليست معطيات جاهزة من التجربة، بل بناءات عقلية يضعها الإنسان لتفسير العالم، فآينشتاين مارس فلسفة علمية حين تجاوز التجريب إلى التساؤل عن طبيعة النظرية العلمية ومداها العقلي[160].

ساهم في تأسيس رؤية فلسفية علمية تقوم على التفاعل بين العقل النظري والتجربة المحسوسة.

- **كارل بوبر (Karl Popper): فلسفة التخطئة والتمييز بين العلم واللاعلم:**

وضع بوبر معيارا فلسفيا للعلم هو القابلية للتكذيب (Falsifiability)، أي أن النظرية العلمية يجب أن تكون قابلة للاختبار والنقض[161]، تجاوز بوبر الممارسة التجريبية البسيطة إلى بناء فلسفة نقدية للعلم تحدد معاييره ومنطقه.

- **مثال:** نظريات "فرويد" أو "ماركس" ليست علمية لأنها لا تقبل التكذيب، بخلاف نظريات الفيزياء التي يمكن اختبارها.

- **من العلم الطبيعي إلى الفلسفة العلمية في الفكر العربي:**

- **محمد عابد الجابري:** في العقل العلمي العربي حاول الانتقال من دراسة العلم الإسلامي التاريخي إلى تأسيس فلسفة علمية عربية حديثة[162].

- **طه عبد الرحمن** :في سؤال المنهج دعا إلى فلسفة علمية تقوم على أخلاقية المعرفة، تُوازن بين العقل والتجربة[163].

---

[159] Rudolf Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Felix Meiner Verlag, 1928,p99.

[160] ألبرت آينشتاين، حول الدين والعلم ، معنى الحياة وآراء أخرى ، مرجع سابق، ص 35–40 .

[161] Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, Routledge, 1959, p56.

[162] محمد عابد الجابري، ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 33.

[163] طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، المركز الثقافي العربي، 2007، ص119.

- **محمد جديدي**: في سؤال البيوتيقا دعا إلى الاهتمام بالبيوإتيقا كفلسفة جديدة ومسألة الكرامة الإنسانية في ظل التطورات العلمية.

التحول من "نقل العلوم الغربية" إلى "فلسفة عربية للعلم" يعكس انتقال الفكر العربي من المرحلة التجريبية إلى المرحلة الفلسفية التأملية.

- **العلوم المعاصرة والفلسفة العلمية اليوم:**

فيزياء الكم طرحت أسئلة فلسفية عميقة حول الاحتمال، والمراقب، والواقع، ما أدى إلى ظهور فلسفة علمية جديدة تعيد التفكير في موضوعية العلم.

الفلاسفة المعاصرون مثل نانسي كارترايت (Nancy Cartwright) وهيلاري بوتنام (Hilary Putnam) يؤكدون أن العلم ليس مرآة للواقع، بل نموذج تأويلي.

- **مثال:** النقاش حول "حقيقة الجسيمات دون الذرية" هو نقاش فلسفي في جوهره أكثر منه تجريبي.

الفصل التاسع: العلاقة التفاعلية والتكاملية بين الفلسفة والعلم:

منذ فجر الفكر الإنساني، ظلت العلاقة بين الفلسفة والعلم إحدى أكثر القضايا إثارة للنقاش والجدل، لما تنطوي عليه من توتر بين النظر العقلي التأملي والمعرفة التجريبية الدقيقة ،فالفلسفة والعلم يمثلان وجهين متكاملين للعقل البشري في سعيه إلى الحقيقة: الأولى تبحث في المبادئ والمفاهيم والمعاني الكلية التي تنظم الوجود والمعرفة، بينما ينشغل الثاني بدراسة الظواهر الجزئية والوقائع الملموسة من خلال المنهج التجريبي والتحليل الرياضي.

غير أن هذا التمايز لا يعني الانفصال، بل على العكس، فإن التاريخ الفكري للبشرية يكشف عن تفاعل مستمر بين المجالين، فالعلم ولد من رحم الفلسفة حين كان الفيلسوف هو ذاته العالم، كما عند طاليس وأفلاطون وأرسطو، ثم استقل عنها تدريجيا ليطور مناهجه وأدواته الخاصة، دون أن يقطع صلته بمصدره الأول، فالفلسفة ما تزال الإطار النقدي والأنطولوجي والمعرفي الذي يمنح العلم معناه وشرعيته، ويحدد أفقه الأخلاقي والإنساني.

وفي العالم المعاصر، حيث تسارعت وتيرة الاكتشافات العلمية والتكنولوجية، تبرز الحاجة الملحة إلى وعي فلسفي جديد يواكب هذه التحولات، ويعيد التفكير في علاقة الإنسان بالعلم والتقنية والذكاء الاصطناعي، فالتقدم العلمي إذا لم يرافقه تفكير فلسفي نقدي، قد يتحول إلى قوة فاقدة للمعنى، أو أداة تهدد القيم الإنسانية التي كانت منطلقه الأول.

لذلك، يسعى هذا الفصل إلى تحليل أوجه التفاعل والتكامل بين الفلسفة والعلم، من خلال النظر في جذور الفلسفة كأصل للمعرفة العلمية، ثم دراسة حضورها المعاصر في فلسفة التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، وأخيرا إبراز تجليات هذا التكامل في ميادين فلسفة العلوم والأخلاقيات العلمية، حيث تتجدد الصلة بين التفكير الفلسفي والتفكير العلمي في بناء وعي إنساني متوازن بالعلم والمعرفة والحقيقة.

1- الفلسفة كأصل للعلوم:

تعد الفلسفة الأصل التاريخي والمنهجي الذي انبثقت منه العلوم بمختلف فروعها، فقبل أن تتمايز المعارف إلى فيزياء ورياضيات وبيولوجيا، كانت كلها تدرج ضمن ما كان يسمى "الفلسفة الطبيعية" عند الإغريق، حيث كان الفيلسوف هو العالم والمفكر في آن واحد. وقد تجلى ذلك في أعمال أرسطو الذي وضع أسس المنطق، ودرس الطبيعة والحركة والأسباب، واضعا بذلك اللبنات الأولى للعلم المنهجي.

ومع تطور المعرفة، أخذت العلوم تستقل تدريجيا عن الفلسفة، لكنها لم تفقد جذورها فيها، إذ ظلت الفلسفة تمدها بالمفاهيم والأسس المنهجية والنقدية التي تضبط عملها وتحدد أفقها، فالفلسفة تطرح أسئلة تتجاوز "كيف يحدث؟" إلى "لماذا يحدث؟" و "ما معنى أن نعرف؟"، وهي أسئلة تظل خارج متناول المنهج التجريبي الضيق، ولهذا قال أوغست كونت إن: «الفلسفة هي أم العلوم» لأنها تمنحها الروح الكلية التي تنظمها في منظومة عقلية متماسكة[164].

- أمثلة :

توضح كيف كانت الفلسفة أصلا للعلوم، مرتبة حسب المجالات التاريخية والعلمية:

- في الرياضيات والمنطق:

- الفيلسوف فيثاغورس (Pythagoras) لم يكن مجرد رياضي، بل كان يعتبر الأعداد أساس الوجود، فأنشأ مدرسة فلسفية رياضية ترى في العدد جوهر الكون.

- أفلاطون (Platon) اعتبر دراسة الرياضيات شرطا لولوج الفلسفة، لأن الفكر الرياضي يدرب العقل على التجريد والمنطق.

- أرسطو (Aristote) وضع أسس المنطق الصوري الذي أصبح لاحقا منهج التفكير في كل العلوم الدقيقة، ومنه تفرع المنطق الرياضي والرمزي في العصر الحديث[165].

---

[164] كونت أوغست، دروس في الفلسفة الوضعية، ترجمة: نبيل أبو صعب، دار الفرقد، سوريا، 2022، ص 74.

[165] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص25.

- في الفيزياء وعلم الطبيعة:

- طاليس الملطي (Thalèst) فسر الظواهر الطبيعية تفسيرا عقلانيا دون اللجوء إلى الأسطورة، فاعتبر الماء أصل كل شيء، فكان بذلك أول فيلسوف طبيعي.

- أنكسيمندروس وهيراقليطس بحثا في قوانين التحول والتغير في الطبيعة، وهي أفكار مهدت لاحقا لتصورات علمية حول الطاقة والمادة.

- في العصر الحديث، كان ديكارت ونيوتن في بداياتهما فلاسفة طبيعيين، فالفيزياء الكلاسيكية ولدت من رحم الفلسفة الطبيعية.

- في علم النفس:

الفلسفة طرحت منذ القدم أسئلة حول النفس والوعي والمعرفة، كما عند أفلاطون وأرسطو في كتاب النفس.

في القرن التاسع عشر، تحول التفكير الفلسفي حول النفس إلى علم مستقل عندما أسس "فيلهلم فونت" (Wundt) أول مختبر علم نفس تجريبي سنة 1879، منطلقا من تساؤلات فلسفية حول الإدراك والإرادة.

هكذا نرى أن علم النفس التجريبي هو استمرار للفلسفة العقلية لكن بمنهج تجريبي.

- في علم الاجتماع:

التساؤلات الفلسفية حول العدالة، والنظام، والطبيعة البشرية عند أفلاطون وأرسطو كانت الجذر الفكري لعلم الاجتماع.

أوغست كونت (Auguste Comte) كان فيلسوفا وضع فلسفة الوضعية التي سعت إلى جعل دراسة المجتمع علما دقيقا مثل علوم الطبيعة.

إذن، الفلسفة الاجتماعية كانت الأرضية التي نبت منها علم الاجتماع الحديث.

- في العلوم الطبيعية والبيولوجيا:

أرسطو قام بتصنيف الكائنات الحية ودراسة وظائفها، فكان أول من مارس ما يمكن تسميته بـ"البيولوجيا الفلسفية."

تساؤلاته حول الغاية من وجود الأعضاء والوظائف الحيوية كانت بداية الفكر التيليولوجي (الغاية في الطبيعة)، الذي ألهم علماء الأحياء فيما بعد[166].

[166] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 654.

ومع تطور المنهج التجريبي، انفصل علم الأحياء عن الفلسفة، لكنه ظل يحتفظ بجذوره فيها.

- في العلوم السياسية والأخلاقية:

كتب أفلاطون في الجمهورية وأرسطو في السياسة تصورات عن العدالة والسلطة والدولة، وهي التي شكلت الأساس النظري لعلم السياسة الحديث.

لاحقا، جاء هوبز ولوك وروسو ليؤسسوا بفكرهم الفلسفي نظريات العقد الاجتماعي التي تعد اليوم منطلق علم السياسة والدستور.

وهكذا، يمكن القول إن الفلسفة ليست نقيضا للعلم، بل هي ذاكرته النظرية التي تحفظ منطقه الداخلي وتؤسس لمعناه الإنساني.

2- الفلسفة : في علاقتها بالتكنولوجيا والذكاء الاصطناعي:

مع الثورة الرقمية والتطور المتسارع للذكاء الاصطناعي، عاد السؤال الفلسفي بقوة حول حدود التقنية ودلالاتها الإنسانية والأخلاقية، فالتكنولوجيا لم تعد مجرد أداة، بل أصبحت بنية أنطولوجية تشكل طريقة الإنسان في الوجود والتفكير، كما أشار مارتن هيدغر في تحليله للطابع الكاشف للتقنية[167].

في ضوء ذلك، ظهرت "فلسفة التكنولوجيا" كمجال جديد يبحث في تأثير التقنية على الوعي والحرية والمعنى، فهي تسائل ما إذا كانت التكنولوجيا تخدم الإنسان أم تحوله إلى كائن مبرمج داخل منظومات ذكية، وهنا تتقاطع الفلسفة مع الذكاء الاصطناعي في مسائل تتعلق بـ الوعي، والأخلاق، والهوية، والمعرفة.

فلاسفة معاصرون مثل نيك بوستروم ودون إد طرحوا أسئلة حول إمكانية "وعي الآلة" ونتائج التطور الخارق للذكاء الاصطناعي على مستقبل الإنسان[168].

ومن منظور فلسفي، يصبح الذكاء الاصطناعي اختبارا جديدا للعقل الإنساني: هل يمكن للعقل أن يخلق ما يتجاوزه؟ وهل المعرفة الحسابية يمكن أن تضاهي التفكير التأملي؟ هذه الأسئلة تعيدنا إلى جوهر الفلسفة كوعي نقدي يقيم حدود العلم ويمنحه أفقا إنسانيا، ومن النماذج الموضحة لذلك نجد:

- سؤال ماهية التقنية (مارتن هايدغر):

[167] هيدغر مارتن، السؤال عن التقنية، مرجع سابق،ص85

[168] بوستروم ، الذكاء الخارق: مسارات ومخاطر واستراتيجيات، ترجمة: علاء الشيخ، موزاييك للدراسات والنشر ، 2023،ص58

في مقاله الشهير سؤال التقنية ، يرى هايدغر أن التقنية ليست مجرد أدوات، بل أسلوب في انكشاف الحقيقة، أي طريقة لفهم العالم والسيطرة عليه[169].

- **مثال:** الذكاء الاصطناعي لا يختزل في كونه برنامجا يحاكي التفكير، بل هو شكل جديد من الوجود يجعل الإنسان موضوعا للتحليل والتحكم.

هذا التفكير الفلسفي يطرح سؤالا جوهريا: هل ما زال الإنسان هو من يوجه التقنية، أم أصبحت التقنية هي التي تشكل الإنسان؟

- **الفلسفة الأخلاقية للذكاء الاصطناعي (بوستروم – Bostrom):**

يناقش "بوستروم" القضايا الأخلاقية والفلسفية الناتجة عن تطور الذكاء الاصطناعي، مثل: خطر تفوق الآلة على الإنسان[170].

سؤال المسؤولية الأخلاقية عندما تتخذ الآلة قرارات مستقلة.

إشكالية "النية" و"الوعي" في الأنظمة الذكية: هل يمكن أن تمتلك الروبوتات وعيًا حقيقيًا أم أنها مجرد محاكاة؟ ،هذه الأسئلة أخلاقية وفلسفية بامتياز، وليست تقنية فقط.

العلاقة بين الإنسان والآلة (جيل دولوز، برونو لاتور).

يرى "برونو لاتور" (Bruno Latour) أن التكنولوجيا تشارك الإنسان في تشكيل الواقع الاجتماعي، فهي فاعل اجتماعي جديد، أما دولوز فطرح فكرة أن الإنسان أصبح يعيش داخل "شبكات تقنية" تتشكل فيها الهوية والوعي من خلال التفاعل المستمر مع الآلات والبيانات.

- **مثال:** تأثير خوارزميات التواصل الاجتماعي على تشكيل الرأي العام وسلوك الأفراد - إنها ليست مجرد أدوات بل قوى فلسفية- اجتماعية.

- **الذكاء الاصطناعي ومعضلة الوعي (جون سيرل – Searle):**

في مقاله الشهير الغرفة الصينية (The Chinese Room, 1980)، تساءل جون سيرل:

هل تفهم الحواسيب اللغة فعلا، أم أنها فقط تقلد الفهم[171]؟.

مثال: يطرح إشكالية الوعي والمعنى: الذكاء الاصطناعي قد يعالج المعلومات، لكنه لا "يفهم" وهنا تتدخل الفلسفة لتحليل الفرق بين المعالجة الرمزية والفهم الإنساني.

- **فلسفة ما بعد الإنسانية (Transhumanism):** تيار فلسفي يرى أن التكنولوجيا قادرة على تجاوز حدود الإنسان البيولوجية.

[169] Martin Heidegger, The Question Concerning Technology, Harper & Row, 1977, p69.
[170] Nick Bostrom, Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies, Oxford University Press, 2014, 88.
[171] John Searle, Minds, Brains and Programs, Behavioral and Brain Sciences, 1980 , p74.

- **مثال:** زرع الذكاء الاصطناعي في الدماغ، الأطراف السيبرنية، والذكاء المدمج ،هذه الممارسات تطرح سؤالا فلسفيا حول ماهية الإنسان: هل يبقى الإنسان إنسانا عندما يدمج بجهاز ذكي؟ ،مفكرون مثل ريموند كرزويل (Kurzweil) ودونا هاراواي (Haraway) ناقشوا فكرة "الإنسان- الآلة" (Cyborg) بوصفها تحولا أنطولوجيا في الوجود البشري[172].

- **التكنولوجيا كقوة ميتافيزيقية (جاك إلول و هابرماس):** يرى جاك إلول (Jacques Ellul) في كتابه المجتمع التقني أن التقنية أصبحت مبدأ ذاتيا يحكم الحضارة، ولم تعد خاضعة للأخلاق أو السياسة[173].

أما يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) فيميز بين العقل الأداتي (الذي تحركه التقنية والسيطرة) والعقل التواصلي (الذي يقوم على الفهم والحوار)[174].

- **مثال**: عندما تستخدم الخوارزميات في اتخاذ قرارات سياسية أو اقتصادية دون مساءلة إنسانية، فهذا يعكس تغلب "العقل الأداتي" على "العقل الإنساني".

3- أمثلة معاصرة: فلسفة العلوم، الإتيقا العلمية:

في الفكر المعاصر، لم تعد الفلسفة مجرد تأمل ميتافيزيقي، بل أصبحت شريكا نقديا للعلم في مجالات متعددة مثل فلسفة العلوم والأخلاقيات العلمية (الإتيقا)[175].

ففلسفة العلوم، كما بلورها كارل بوبر وتوماس كون، تبحث في طبيعة المعرفة العلمية، ومعايير صدقها، وشروط موضوعيتها، فهي تطرح السؤال: كيف تبنى النظرية العلمية؟ وكيف تتغير عبر التاريخ؟

أما الإتيقا العلمية، فهي تدرس المسؤولية الأخلاقية المترتبة على التقدم العلمي، خاصة في ميادين حساسة مثل البيوتكنولوجيا، والذكاء الاصطناعي، والفيزياء النووية، والطب الجيني. ويعد هانس يوناس من أبرز من دافعوا عن "أخلاقيات المسؤولية" التي تدعو إلى استعمال العلم في خدمة الحياة لا ضدها[176]، ومن أبرز نماذجها:

- **أخلاقيات التجريب العلمي:**

---

[172] Donna Haraway, A Cyborg Manifesto, 1991, p38.

[173] Jacques Ellul, La Technique ou l'enjeu du siècle, Paris: Armand Colin, 1954, p48.

[174] Jürgen Habermas, La Technique et la Science comme Idéologie, Gallimard, 1973,p58.

[175] إ دون، مدخل إلى فلسفة التكنولوجيا ، ترجمة : فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006، ص69.

[176] - جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر ، مرجع سابق،ص52.

- **المثال التاريخي** :الأشهر هو تجارب النازيين في الحرب العالمية الثانية على البشر، التي أدت إلى صياغة مدونة نورمبرغ (1947) وإعلان هلسنكي (1964) لتحديد المعايير الأخلاقية في البحوث الطبية.

- **المثال الحديث:** تجارب تعديل الجينات (CRISPR-Cas9)، حيث يطرح سؤال: هل من الأخلاقي تعديل الجينات البشرية لتصميم أطفال بمواصفات معينة؟

- **الذكاء الاصطناعي والمسؤولية الأخلاقية:** أنظمة الذكاء الاصطناعي التي تتخذ قرارات مستقلة (كالسيارات الذاتية القيادة أو الروبوتات العسكرية) تطرح سؤالا فلسفيا وأخلاقيا: من يتحمل المسؤولية عند وقوع الخطأ؟ الآلة أم المبرمج؟

المفكرون مثل لوسيان فلوريدي (Luciano Floridi) ونيك بوستروم (Nick Bostrom) يناقشون اليوم مفهوم "الأخلاق الحسابية" (Machine Ethics).

- **الإيتيقا البيئية والعلم:** الفلسفة البيئية الحديثة (مثل أعمال هانس يوناس) تؤكد أن التقدم العلمي يجب أن يخضع لمبدأ المسؤولية تجاه الأجيال القادمة.

- **مثال:** استخدام التكنولوجيا النووية أو الهندسة الوراثية دون اعتبار لتداعياتها على النظام البيئي، وأخلاقيات النشر والبحث، تتناول الفلسفة الأخلاقية للعلم قضايا مثل:

السرقة العلمية (Plagiarism) ،تزوير النتائج، التضارب بين مصلحة الباحث والممول.

- **مثال:** حالات التلاعب بالبيانات في الأبحاث الطبية بهدف التسويق، مما أعاد النقاش الفلسفي حول الحقيقة العلمية كقيمة.

تبين هذه النماذج أن العلاقة بين الفلسفة والعلم أصبحت تفاعلية وتكاملية: فالعلم يزود الفلسفة بمعطيات جديدة عن العالم والإنسان، بينما تمنح الفلسفة للعلم بعده النقدي والقيمي، وتذكره بأن المعرفة لا تكتمل إلا بالوعي الأخلاقي والمعنى الإنساني.

وهكذا، فإن الفلسفة والعلم يشكلان معا وجهين للعقل الإنساني في سعيه إلى الحقيقة: أحدهما يفسر العالم، والآخر يفسر معنى هذا التفسير[177].

يتضح من خلال هذا الفصل أن العلاقة بين الفلسفة والعلم ليست علاقة تعارض أو قطيعة، بل هي علاقة تفاعل وتكامل تستمد منها كل منهما معناها ووظيفتها في مسار الفكر الإنساني، فالفلسفة، وإن كانت الأصل الذي انبثقت منه العلوم، لم تتوقف عند مرحلة التأسيس التاريخي، بل استمرت في أداء دورها النقدي والتأويلي، باعتبارها الضامن لمشروعية

[177] بوبر كارل، منطق الكشف العلمي، مرجع سابق،ص58

العلم وحدوده وقيمه، أما العلم، فقد وفر للفلسفة مادة واقعية ومعطيات دقيقة ساهمت في تطوير رؤيتها للوجود والمعرفة والإنسان.

لقد أظهر التحليل أن الفلسفة تظل الوعي النظري بالعلم، تنقب في أسسه المنهجية والإبستمولوجية، وتكشف أبعاده الأخلاقية والحضارية، فهي التي تمنع المعرفة من الانغلاق داخل النزعة الوضعية الصارمة، وتذكر بأن كل معرفة علمية هي في النهاية فعل إنساني موجه نحو غايات ومعان، وفي المقابل، فإنّ العلم الحديث أعاد للفلسفة حيويتها، إذ فرض عليها مراجعة أدواتها ومفاهيمها في ضوء التحولات التي أحدثتها التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي والعلوم المعرفية، فظهور "فلسفة التكنولوجيا" و"الإتيقا العلمية" و"فلسفة العلوم" هو دليل على هذا التفاعل البناء الذي يجعل من الفلسفة والعلم شريكين في إنتاج المعنى لا خصمين في ميدان المعرفة.

وهكذا، يمكن القول أن الفلسفة والعلم يشتركان في غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة، وإن اختلفت طرائقهما. فالعلم يفسر العالم من خلال قوانين موضوعية، بينما تسعى الفلسفة إلى تأويل هذا التفسير وإضفاء المعنى عليه في أفق إنساني شامل، ومن هنا تتجلى الحاجة إلى أن يستمر الحوار بين الفلسفة والعلم، لأنهما معا يشكلان العقل الإنساني في أرقى تجلياته: عقلا يسائل، يفكر، ويبدع في سبيل الحقيقة والمعنى[178].

الباب الرابع: الفلسفة والمجتمع:

يعد هذا الباب امتدادا طبيعيا لما سبقه من مباحث تناولت علاقة الفلسفة بالحقيقة والعلم، إذ ينتقل التفكير الفلسفي هنا من المجال المعرفي والنظري إلى المجال الإنساني والاجتماعي، فالفلسفة ليست نشاطا ذهنيا معزولا عن الواقع، بل هي وعي نقدي بالمجتمع والثقافة والتاريخ، تسعى إلى فهم الإنسان في علاقته بالآخرين، وبالبنى التي تنظم حياته ضمن الجماعة.

لقد ارتبطت الفلسفة، منذ نشأتها، بالسؤال عن العدالة والحرية والسلطة والمعنى الاجتماعي للوجود الإنساني، فهي تفكر في الأسس الأخلاقية والسياسية للعيش المشترك، وتبحث في كيفية توجيه الفعل الإنساني نحو الخير العام، ومن هنا، تظهر وظيفتها المزدوجة: تحليل الواقع الاجتماعي من جهة، وتجاوزه نقديا واقتراح بدائل فكرية وأخلاقية من جهة أخرى.

[178] كون توماس، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق،ص97

إن علاقة الفلسفة بالمجتمع هي علاقة تفاعل وجدلية مستمرة، إذ تؤثر الفلسفة في تطور القيم والنظم والرؤى الحضارية، كما تتأثر بدورها بتحولات الواقع الاجتماعي والثقافي، وفي زمن تتسارع فيه التغيرات العلمية والتكنولوجية والسياسية، تصبح الحاجة إلى التفكير الفلسفي أكثر إلحاحا، بوصفه الضمير النقدي للمجتمع الذي يمنح الإنسان القدرة على الفهم، والمساءلة، والإبداع.

لذلك، يسعى هذا الباب إلى تحليل أبعاد هذه العلاقة من خلال الفصول اللاحقة، التي تتناول حضور الفلسفة في الحياة الاجتماعية، ودورها في بناء الوعي المدني والأخلاقي، وفي توجيه الثقافة والعلم نحو خدمة الإنسان والمجتمع على السواء.

الفصل العاشر: دور الفلسفة في تعقل الدين وترشيد السلوك الديني:

يمثل هذا الفصل محطة جوهرية في مسار الفلسفة بوصفها نشاطا نقديا وعقليا يسعى إلى تنوير الإيمان دون تقويضه، وإلى جعل الدين مجالا للفهم والتأمل بدل أن يكون ساحة للانغلاق والتعصب، فالفلسفة لا تعادي الدين، وإنما تضعه ضمن دائرة العقل، لتسهم في تحريره من التفسيرات الجامدة التي تحجب رسالته الإنسانية والروحية، ومن هنا، تتحدد عناصر هذا الفصل وفق ثلاثة محاور مترابطة:

1- الفلسفة كوسيلة لفهم النصوص وفصل الإيمان عن التعصب:

إن الفلسفة، بما تمتلكه من أدوات التحليل والنقد والمنهج العقلي، تتيح فهما أعمق للنصوص الدينية بعيدا عن القراءة الحرفية أو التأويل الإيديولوجي، فبينما يسعى اللاهوت إلى تثبيت العقيدة، تسعى الفلسفة إلى تعقل النص وفهم مقاصده[179] ،من خلال منهج التأويل العقلي (الهرمنيوطيقا).

بهذا المعنى، تعد الفلسفة وسيلة لترشيد الخطاب الديني وجعله منسجما مع مقتضيات العقل والواقع، وهو ما يؤكده الفيلسوف الألماني هانس- جورج غادامير- حين يرى أن الفهم هو فعل حوار بين النص والقارئ، لا تكرار حرفي للمعنى[180].

كما أن الفلسفة تميز بين الإيمان بوصفه تجربة روحية شخصية، والتعصب بوصفه انغلاقا دوغمائيا يلغي الآخر ويحتكر الحقيقة، فالإيمان الحق لا يتعارض مع العقل، بل

[179] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مرجع سابق ،ص57.

[180] غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، 2007،ص35.

يتغذى منه. وهذا ما عبر عنه ابن رشد في قوله: «إن من ضل في النظر العقلي ضل في النظر الشرعي»[181]، مؤكدا أن البرهان لا يناقض الشرع وإنما يفسره.

- الفلسفة كوسيلة لفهم النصوص وتأويلها

- الفلاسفة المسلمون وعقلنة النص الديني:

- ابن رشد (1126- 1198م) مثال بارز: في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، يرى أن الفلسفة لا تعارض الدين، بل هي وسيلة لفهمه فهما صحيحا، يقول: «إن من نظر في الموجودات واعتبرها بالعقل فقد نظر في المصنوعات، ومن نظر في المصنوعات فقد نظر في الصانع»[182] ،أي أن التفكير العقلي هو طريق لمعرفة الله.

استخدم البرهان العقلي والمنطق الأرسطي لتفسير النصوص القرآنية تأويلا يتناسب مع المقاصد العامة للشريعة.

- مثال: عند تفسير آيات الصفات الإلهية (كاليد، والوجه...) دعا إلى التأويل العقلي بدل الفهم الحرفي، لتجنب التشبيه والتجسيم.

- الفارابي وابن سينا - التأويل الفلسفي للوحي: رأى الفارابي في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة أن النبي والفيلسوف يشتركان في معرفة الحقيقة، لكن النبي يعرضها في صورة رمزية تصلح لعامة الناس[183]، هذا الفهم جعل الفلسفة أداة لفهم الخطاب الرمزي في النصوص الدينية، أما ابن سينا بدوره اعتبر أن الوحي هو تجل أعلى للمعرفة العقلية، وبالتالي فالفلسفة تساعد على إدراك معناه العقلي.

- مثال: هنا أن الفلسفة كانت وسيلة لتجاوز القراءة السطحية للنصوص إلى قراءة رمزية وتأويلية عقلانية.

- القديس أوغسطين وتوما الأكويني - الفلسفة في خدمة الإيمان: في الفكر المسيحي، استخدم أوغسطين الفلسفة الأفلاطونية لتفسير العقيدة، بينما وظف توما الأكويني الفلسفة الأرسطية لشرح العقائد اللاهوتية[184].

- مثال: التوفيق بين العقل والوحي في فهم نصوص الكتاب المقدس، الفلسفة هنا لم تكن خصما للإيمان، بل أداة عقلانية لتدعيمه وتفسيره.

---

[181] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مرجع سابق ،ص35

[182] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مرجع سابق،ص97.

[183] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص67.

[184] توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق، ص674.

- **الهرمنيوطيقا الحديثة (فلسفة التأويل):** الفيلسوف جورج هانس غادامير (Hans-Georg Gadamer) في كتابه الحقيقة والمنهج (1960) اعتبر أن فهم النصوص لا يكون إلا من خلال حوار بين القارئ والنص والسياق التاريخي[185].

- **مثال:** تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي في فهم النصوص الدينية والفكرية، لإبراز المعنى في ضوء السياقات المتغيرة، فالفلسفة التأويلية ساعدت على تحرير النصوص من القراءات الجامدة، وعلى الانفتاح على تعدد الفهم.

- **الفلسفة كوسيلة لفصل الإيمان عن التعصب:**

- **ديكارت والعقل كميزان للحقيقة:** في تأملات ميتافيزيقية، شدد ديكارت على ضرورة التمييز بين الإيمان المبني على الوحي والمعرفة المبنية على البرهان العقلي.

هذا التمييز مكن الفكر الحديث من فصل المجال الديني عن مجال العلم دون نفي أحدهما.

- **مثال:** نقده للمعتقدات الموروثة كخطوة نحو تحرير الفكر من السلطة اللاهوتية دون المساس بجوهر الإيمان.

- **كانط وإخضاع الدين للعقل:** في كتابه الدين في حدود العقل وحده، اعتبر إيمانويل كانط أن الدين يجب أن يخضع لمعايير الأخلاق والعقل، فالإيمان الحقيقي عنده لا يقوم على الطقوس أو التعصب، بل على الضمير الأخلاقي والنية الخيرة.

- **مثال:** رفض كانط فكرة "المعجزات" كدليل على الإيمان، واعتبر أن القيمة الحقيقية للدين هي في التصرف الأخلاقي لا في الخضوع الأعمى[186].

- **فولتير والعقل ضد التعصب:** من فلاسفة التنوير الذين واجهوا التعصب الديني، قال فولتير: "اقتلوا التعصب لا الإنسان[187]".

مثال تاريخي: موقفه في قضية "كالفاس" سنة 1762، حيث دافع عن عائلة بروتستانتية اضطهدت ظلما بسبب الاختلاف الديني، فكتب رسالته الشهيرة رسالة في التسامح فالفلسفة عنده كانت نقدا للعنف باسم الدين ودعوة إلى الإيمان الحر والتسامح.

---

[185] Hans,Georg Gadamer, Truth and Method, Continuum, 1975, p52.

[186] إيمانويل كانط، الدين في حدود العقل وحده، ترجمة: فتحي المسكيني ، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، 2012،ص87.

[187] فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هبة حمدان ، الأهلية للنشر والتوزيع ، 2017 ، ص79.

- **محمد إقبال والعقل في الإيمان:** في الفكر الإسلامي الحديث، دعا محمد إقبال في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام إلى إحياء روح الاجتهاد العقلي، وقال: «الإيمان الذي لا يتغذى بالعقل يتحول إلى جمود، والعقل الذي لا يهتدي بالإيمان يصبح عبثا»[188].

- **مثال:** رؤيته أن الفلسفة وسيلة لتجديد الفهم الديني ومواجهة الجمود المذهبي.

ومن ثم، تصبح الفلسفة مجالا لتصفية الفكر الديني من شوائب الخرافة والجمود، وتعيد إليه صفاءه الإنساني والعقلي.

2 - الفلسفة والدين في التجربة الإسلامية:

تميزت التجربة الفلسفية الإسلامية بتفاعل عميق بين العقل الفلسفي والوحي الديني، فكان نتاجها فكرا مركبا جمع بين الإيمان والتفكير الحر، وقد جسد الفارابي وابن سينا وابن رشد هذا التفاعل عبر سعيهم إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة، معتبرين أن كليهما طريقان إلى الحقيقة نفسها.

فالفارابي، في كتابه المدينة الفاضلة، يرى أن الدين هو الصيغة الرمزية للفلسفة، وأن النبي والفيلسوف يشتركان في إدراك الحق، وإن اختلفت وسيلتاهما : الوحي والتعقل[189].

أما الغزالي فقد قدم نموذجا آخر حين مارس نقدا عقلانيا للفلاسفة ثم عاد ليؤكد، في المنقذ من الضلال، أن التجربة الإيمانية الصادقة لا تنفصل عن نور العقل والذوق معا، وفي المقابل، كان ابن رشد المدافع الأكبر عن التوفيق بين الفلسفة والدين، رافضا التكفير ومؤكدا أن البحث الفلسفي فريضة شرعية على من تأهل له[190].

- **نماذج معاصرة:**

- **محمد إقبال (1877- 1938م): "تجديد التفكير الديني في الإسلام"** في كتابه تجديد التفكير الديني في الإسلام، دعا الشاعر والفيلسوف الباكستاني محمد إقبال إلى مصالحة جديدة بين الدين والعلم الحديث، و رأى أن الدين الإسلامي ليس ضد العقل أو التطور العلمي، بل يجب أن يتجدد فهمه وفق مقتضيات العصر، يقول: « الإيمان الحي لا يخاف العلم، بل يرحب به لأنه يكشف عن مظاهر الخلق الإلهي» فالفلسفة عنده أداة لتحرير الفكر الإسلامي من الجمود، والدين طاقة روحية تدفع الإنسان نحو الإبداع.

---

[188] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1968،ص95.

[189] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق،ص76.

[190] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مرجع سابق، ص45.

- **مثال:** فسر المعراج النبوي تفسيرا رمزيا يعبر عن ترقي الوعي الإنساني لا مجرد حدث خارق للطبيعة.

- **حسن حنفي (1935- 2021م): "التراث والتجديد":** اعتبر حسن حنفي أن الفلسفة الإسلامية يجب أن تتحول من تأمل في الله إلى فكر نقدي حول الإنسان والواقع، فحاول إعادة بناء العلاقة بين الدين والفلسفة من منظور أنسني (إنساني)، أي تحويل الوحي إلى مشروع للتحرر الاجتماعي والسياسي، يقول: «الوحي ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لتحرير الإنسان من كل أشكال الاغتراب»[191].

- **مثال:** تفسيره لآيات الجهاد في ضوء تحرير الإنسان من الاستعمار والاستبداد، لا بمعنى الحرب المادية، بهذا، أعاد الدين إلى قلب التجربة الفلسفية المعاصرة كقوة للتغيير، لا كعقيدة جامدة.

بهذا المعنى، تمثل التجربة الإسلامية مثالا تاريخيا فريدا على إمكان التعايش الخلاق بين العقل والإيمان، وعلى قدرة الفلسفة على صون الدين من التحريف والجمود دون أن تفقده عمقه الروحي.

- **طه عبد الرحمن (ولد 1944م): "روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية":**

يعد من أبرز فلاسفة الإسلام المعاصرين في العالم العربي حيث يرى أن العلاقة بين الدين والفلسفة يجب أن تقوم على الأخلاق والإيمان العملي، لا على صراع بين العقل والوحي[192].

في نظره، الفلسفة الغربية الحديثة فصلت بين المعرفة والأخلاق، بينما الإسلام يوحدهما في مشروع إنساني واحد، يقول: «العقل من غير أمانة يضل، والإيمان من غير تفكر يتعطل».

- **مثال:** طرح "الفلسفة الائتمانية" التي تجعل العقل مؤتمنا على الوحي، لا متعاليا عليه. بهذا جمع بين التحليل الفلسفي الدقيق والروحانية الأخلاقية الإسلامية.

- **عبد الكريم سروش : "القبض والبسط في الشريعة":** فيلسوف إيراني معاصر، دعا إلى تجديد الفهم الديني عبر منهج فلسفي تأويلي، يرى أن الدين في ذاته مطلق، لكن فهم الإنسان له متغير وتاريخي، لذلك يجب قبول التعدد في التفسير، يقول: «الوحي ثابت، ولكن

---

[191] حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق،ص85.

[192] طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012،ص98.

المعرفة الدينية متحركة»[193]،استخدم أدوات الفلسفة الغربية الحديثة (هرمنيوطيقا، تأويل، نقد المعرفة) لإعادة التفكير في الشريعة والعقيدة.

مثال: رفض احتكار رجال الدين لتأويل النص، لأن العقل الفلسفي جزء من الإيمان الحق.

محمد أبو القاسم حاج حمد (1942–2004): "منهجية القرآن المعرفية وفلسفة التجديد"

الفلسفة كأداة لفهم الدين: يرى أن الفلسفة ليست خصما للوحي، بل وسيلة لفهم النظام الكوني والإنساني كما يقدمه القرآن، فبدل أن تكون الفلسفة استيرادا من اليونان أو الغرب، يجب أن تتجذر في الرؤية القرآنية للوجود والمعرفة، يقول: «القرآن ليس كتاب عقيدة جامدة، بل منظومة معرفية كونية يمكن تأسيس العلوم الحديثة انطلاقا منها»[194].

حاج حمد انتقد بشدة الخلط بين الإيمان والجمود العقائدي، ودعا إلى إيمان عقلاني كوني يفتح باب الاجتهاد والتعدد، ويرى أن القرآن حرر الإنسان من كل أشكال الكهنوت، وأن الإيمان الحق لا يقاس بالتقليد بل بالوعي والمسؤولية.

مثال: رفضه لمنطق "الحاكمية" السياسية باسم الدين، مؤكدا أن الدين منظومة قيم معرفية لا أداة سلطة ،دعا إلى مشروع سماه "العالمية الإسلامية الثانية"، أي تجاوز المرحلة التاريخية الأولى التي كانت دفاعية أو لاهوتية، نحو مرحلة فلسفية علمية حضارية[195].

في هذه الرؤية، الدين والفلسفة والعلم يدمجون في نسق معرفي واحد يتأسس على:

وحدة الغيب والطبيعة والإنسان ،مركزية القيم القرآنية في بناء الفكر العلمي، ثم تجاوز الثنائية الغربية بين "العلماني" و"الديني"، فالفلسفة والدين ليسا مجالين منفصلين، بل متكاملين، فالفلسفة من دون وحي تصبح عمياء، والوحي من دون فلسفة يصبح جامدا.

لذلك يرى حاج حمد أن مهمة الفكر الإسلامي المعاصر هي تحويل القرآن إلى مرجعية فلسفية معرفية كونية، لا إلى مجرد خطاب وعظي أو فقهي.

محمد شحرور (1938-2019) في قراءته المعاصرة للتنزيل الحكيم: يرى أن الدين ليس نقيضا للعقل أو الفلسفة، بل هو دعوة إلى التفكير والنقد العقلي، إلا أن فهم التراث (الفقهي والكلامي) حول الدين إلى منظومة مغلقة تمنع السؤال، مما جعل الفلسفة تغيب عن التجربة

---

[193] عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، نظرية في تطور المعرفة الدينية، دار الجديد، بيروت، 2002،ص68.

[194] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار الساقي للنشر، بيروت ، 2004،ص39.

[195] محمد أبو القاسم حاج حمد، المنهج القرآني المعرفي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، 2003،ص67.

الإسلامية بعد أن كانت في بداياتها منفتحة على العقل والبحث، ويؤكد أن الوحي القرآني يدعو إلى التفكر والنظر، وهو بذلك يتكامل مع الفلسفة لا يتعارض معها، لكن السلطة (السياسية والدينية) حولته إلى أداة لتبرير التقليد وإقصاء الفكر الفلسفي الحر[196]، فالمطلوب في نظره هو إعادة قراءة النص الديني قراءة فلسفية عقلانية تحرر الدين من أسر (التراث) وتعيد له وظيفته الإنسانية والمعرفية.

3- قيم التسامح والعقلانية:

ينتج عن هذا التفاعل بين الفلسفة والدين منظومة قيمية تقوم على التسامح، والاعتدال، واحترام الاختلاف، فحين يتحرر الفكر الديني من العصبية، يتحول إلى قوة إنسانية شاملة تخاطب الضمير والعقل معا.

لقد أرسى باروخ سبينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة (1670) مبدأ حرية التفكير الديني، معتبرا أن الدين لا يكون فاضلا إلا إذا شجع على العدالة والمحبة، وأن السلطة التي تفرض تأويلا واحدا للنصوص إنما تهدم الدين ذاته[197] .

وفي الفكر الإسلامي، نجد أن قيم التسامح والعقلانية كانت دائما نتاجا لفكر فلسفي منفتح، فابن رشد دعا إلى احترام تعدد التأويلات بحسب قدرات العقول، وابن عربي جعل من "التعدد في العقائد" تجليا لتعدد الحقيقة الإلهية، بينما أكد المفكر المعاصر محمد أركون أن تجديد الفكر الإسلامي لا يتحقق إلا بفتح المجال للعقل النقدي وتحرير النصوص من القراءات المغلقة[198].

وهكذا، تبرز الفلسفة كطريق لترسيخ إيمان عقلاني متسامح، يجمع بين الروح والعقل، بين الخصوصية الدينية والكونية الإنسانية، فهي لا تهدم العقيدة بل ترشد السلوك الديني وتجعله منسجما مع قيم العقل، الحرية، والعدل[199].

يتضح من خلال ما سبق أن العلاقة بين الفلسفة والدين ليست علاقة صراع أو تناقض، كما توهمها بعض الاتجاهات التقليدية، بل هي علاقة تفاعل وتكاملٍ تهدف إلى خدمة الإنسان وترسيخ القيم العقلانية والروحية في آن واحد، فالفلسفة، بما تملكه من أدوات التحليل النقدي، تسهم في تعقل الخطاب الديني وفهمه في ضوء مقاصده الإنسانية الكبرى،

---

[196] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، دمشق، دار الأهالي، الطبعة الثالثة، 1992، ص 55.

[197] سبينوزا، اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، 1999،ص120.

[198] أركون، محمد، نقد العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2009، ص62.

[199] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004، ص152.

فتفصل بين جوهر الإيمان الذي يقوم على الحرية والمحبة، وبين أشكال التعصب والانغلاق التي تفرغ الدين من بعده الأخلاقي.

لقد أظهرت التجربة الإسلامية في أوجها أن الفلسفة يمكن أن تكون وسيطا فاعلا بين الوحي والعقل، كما في فكر الفارابي وابن سينا وابن رشد، حيث لم يكن البحث الفلسفي مظهرا من مظاهر الزندقة، بل كان سبيلا لفهم أعمق للدين ومقاصده، كما أن الغزالي، رغم نقده للفلاسفة، أدرك أن التجربة الإيمانية لا تنفصل عن نور العقل، بينما جاء ابن رشد ليؤكد أن الحكمة والشريعة أختان متوافقتان في الغاية وإن اختلفتا في المنهج.

وفي الفكر الحديث، استعاد مفكرون أمثال "نصر حامد أبو زيد" و"محمد أركون" هذا الدور التنويري للفلسفة حين دعوا إلى إعادة قراءة النصوص الدينية بوصفها خطابات مفتوحة على التاريخ والثقافة، لا نصوصا جامدة مغلقة على ذاتها، فالتأويل العقلاني، كما يؤكد أبو زيد، ليس خروجا على الإيمان، بل هو طريق لتجديده وجعله قادرا على التفاعل مع واقع الإنسان المعاصر[200] ،إن الفلسفة، في نهاية المطاف، لا تسعى إلى نفي الدين أو إحلال العقل مكانه، بل إلى تحرير الإيمان من أسر التسلط والتأويل الأحادي، وإعادته إلى أصله الإنساني الذي يجمع بين العقل، والضمير، والتسامح، ومن هنا يتبين أن ترشيد السلوك الديني لا يتم إلا عبر الوعي الفلسفي القادر على قراءة النص في ضوء التاريخ والإنسان، بحيث يصبح الدين قوة للسلام والمعرفة، لا أداة للانقسام أو الإقصاء.

وعليه، فالفلسفة هي الضمير النقدي للدين، تحفظ له معناه وتدفع به نحو العقلانية والتسامح، فيتحول الإيمان إلى تجربة حرة ومسؤولة، تنير العقل كما تزكي القلب، في وحدة متكاملة بين الفكر والروح.

الفصل الحادي عشر: الفلسفة والحضارة:

يعد هذا الفصل من الفصول المفصلية في فهم الدور التاريخي والإنساني للفلسفة، إذ لا يمكن الحديث عن أي نهضة فكرية أو ازدهار حضاري دون استحضار البعد الفلسفي الذي يقوم على العقل النقدي، والتحليل القيمي، والرؤية الشمولية للوجود، فالفلسفة كانت دائما محركا أساسيا للوعي الحضاري، لأنها تمنح المجتمعات القدرة على التساؤل، والمراجعة، وإعادة بناء الذات في ضوء مقاصد الحرية والعدالة والمعرفة، ومن خلال العناصر الآتية، يمكن تحليل أبعاد العلاقة بين الفلسفة والحضارة بعمق وتكامل.

1- الفلسفة كمحرك للنهضة:

[200] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص211.

الفلسفة ليست ترفا نظريا، بل هي قوة فاعلة في تشكيل الحضارات وتوجيه مسارها، فكل نهضة حقيقية في التاريخ اقترنت بانبعاث الفكر النقدي، وبالجرأة على مساءلة المسلمات وتفكيك البنى التقليدية الجامدة.

لقد كانت الفلسفة اليونانية، منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو، هي الشرارة التي أطلقت مشروع العقل الإنساني في البحث عن الحقيقة والنظام والمعنى، ثم جاء الفكر الإسلامي في العصور الوسطى ليعيد للفلسفة دورها الإبداعي من خلال التفاعل الخلاق بين الوحي والعقل، فظهر الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، الذين أسسوا لرؤية عقلانية ساهمت في نقل أوروبا من عصور الظلام إلى عصر الأنوار، وفي ما يلي محطات فلسفية ساهمت في ظهور النهضة:

- الفلسفة والنهضة الأوروبية (القرن 15- 17م)

- فكر رينيه ديكارت (1596- 1650): كيف حركت النهضة: وضع ديكارت أساس المنهج العقلي القائم على الشك المنهجي والتفكير النقدي "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فحرر الفكر الأوروبي من سلطة الكنيسة، ومهد لنهضة العلم الحديث وتحول العقل إلى معيار للمعرفة، فبدأت ثورة علمية وفكرية غيرت وجه أوروبا.

- الفلسفة كقاعدة للإصلاح الديني والسياسي:

- إيمانويل كانط (1724- 1804) في فلسفة التنوير: كيف حركت النهضة؟: دعا إلى استقلال العقل في كتابه ما هو التنوير؟، حيث قال: « لتكن لك الشجاعة على استخدام عقلك»، ذلك الأثر شجع الفكر الحر والنقدي، مما ساعد على بروز قيم المواطنة والحرية وحقوق الإنسان في أوروبا الحديثة.

- الفلسفة والنهضة العربية الحديثة (القرن 19- 20م):

رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي: كيف حركت النهضة؟: أدخلا فكرة "العقل العمومي" وربطا التقدم بضرورة استعمال العقل والنقد والتربية الحديثة و مهدت الفلسفة الحديثة في الفكر العربي لقيام نهضة فكرية إصلاحية في التعليم والسياسة والإدارة.

- الفلسفة كقوة تحرر ووعي بالذات:

محمد إقبال (الفيلسوف الشاعر): كيف حركت النهضة؟: دعا إلى نهضة فكرية في العالم الإسلامي عبر تجديد الفكر الديني وإعادة بناء الذات الإنسانية على أسس الحرية والمسؤولية وألهم مشروعه حركات الإصلاح الديني والفكري في باكستان والهند والعالم الإسلامي عامة.

- الفلسفة والنهضة العلمية والتقنية:

- الفلسفة الوضعية عند أوغست كونت (1798- 1857): كيف حركت النهضة؟: دعت إلى الاعتماد على المنهج العلمي التجريبي في دراسة الإنسان والمجتمع وأسهمت في بناء علم الاجتماع الحديث، وربطت التقدم الفكري بالتقدم العلمي المنظم.

- الفلسفة والنهضة الإنسانية المعاصرة:

جون بول سارتر والفلسفة الوجودية بعد الحرب العالمية الثانية: كيف حركت النهضة؟: دعت إلى تحمل الإنسان مسؤولية وجوده واختياره، مما شجع على مقاومة الاغتراب والاستبداد و ساعدت الوجودية في إعادة بناء الوعي الفردي والكرامة الإنسانية بعد دمار الحرب.

- في التجربة الإسلامية الحديثة:

- محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن: كيف حركت النهضة؟: الجابري دعا إلى نقد العقل العربي لتحريره من الجمود التراثي، وطه عبد الرحمن ركز على فلسفة القيم والأخلاق كأساس لنهضة أصيلة وأعادا طرح سؤال النهضة في الفكر العربي من منظور فلسفي نقدي يجمع بين الأصالة والمعاصرة.

مالك بن نبي: إن الفلسفة، بحسب مالك بن نبي، تمثل "الشرط الحضاري للنهضة"، لأنها تمنح المجتمع القدرة على تحويل الأفكار إلى قوة محركة للتاريخ[201]، فحيثما يغيب الفكر الفلسفي، يسود الجمود والانغلاق، وحيثما يحضر، تنفتح آفاق الإبداع والمعرفة ،حيث

يرى مالك بن نبي أن النهضة لا تتحقق إلا بتوافر شرط حضاري أساسي، يتمثل في تفاعل الإنسان مع الفكرة والوسائل داخل إطار قيمي وأخلاقي منتج. فالحضارة عنده ليست تراكما ماديا، بل هي نتيجة معادلة:

الإنسان + التراب + الوقت = الحضارة

لكن هذه العناصر لا تعمل إلا إذا وجد المحرك الروحي والفكري الذي يمنحها المعنى، أي الفكرة الدافعة المستمدة من القيم الدينية والأخلاقية، ويرى أن غياب هذا الشرط هو ما جعل المجتمعات الإسلامية تعيش مرحلة "ما بعد الحضارة"، حيث فقدت الفاعلية الفكرية والإرادة التاريخية[202].

2- الفلسفة والحداثة:

[201] مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1986، ص42.

[202] مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 70.

تمثل الحداثة مرحلة نوعية في تطور الفكر الإنساني، أساسها العقلانية النقدية ورفض السلطة المطلقة سواء كانت دينية أو سياسية أو معرفية، وقد لعبت الفلسفة الحديثة - بدءا من ديكارت وكانط وهيغل، وصولا إلى نيتشه وهوسرل وهيدغر - دورا محوريا في بلورة مفهوم الذات الحرة القادرة على إنتاج المعرفة وتوجيه التاريخ.

فديكارت، في قوله الشهير «أنا أفكر إذن أنا موجود»، أرسى مبدأ الوعي بالذات بوصفه الأساس لكل معرفة ويقين [203]، أمّا كانط فقد حول الفلسفة إلى مشروع نقدي للعقل نفسه، ساعيا إلى التوفيق بين الحرية والعقل والعلم[204].

وفي الفكر العربي الحديث، مثلت الفلسفة أداة أساسية لمساءلة مفهوم الحداثة ذاته: هل هي قطيعة أم تفاعل؟ وقد حاول محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن وعبد الله العروي إعادة طرح السؤال حول العقل العربي في ضوء المشروع الحداثي الغربي، مؤكدين أن الحداثة لا تستنسخ، بل تبنى من داخل التراث عبر تأويل نقدي له، فالفلسفة هنا ليست مجرد استيراد للأفكار، بل إبداع في ضوء الواقع والهوية، وفي ما يلي نماذج تبين دور الفلسفة في الحداثة:

الفلسفة كممهد للحداثة الفكرية:

- ديكارت وبداية الحداثة العقلانية:

- رينيه ديكارت (1596- 1650): "الشك المنهجي" و"العقل أساس اليقين" - أنا أفكر إذن أنا موجود، أرسى أسس الفكر الحديث بتحرير العقل من التبعية للسلطة الدينية والتقليد.

جعل العقل الفردي معيارا للحقيقة، فبدأت الثورة المعرفية التي أسست للعلم الحديث.

- الفلسفة والحداثة السياسية والاجتماعية:

- جون لوك والعقد الاجتماعي: الإنسان حر بالطبيعة، والسلطة تستمد شرعيتها من الإرادة العامة، أسس لمبدأ الحقوق الطبيعية والدولة المدنية والمواطنة، أصبحت الفلسفة مرجعا لبناء الديمقراطيات الحديثة وفصل السلطات.

- جان جاك روسو (1712- 1778): نقد المجتمع الإقطاعي ودعوة إلى "العودة إلى الطبيعة" والحرية والمساواة، ألهم الثورات الحديثة، خاصة الثورة الفرنسية (1789)، وجعل الفلسفة قوة سياسية للحداثة.

- الفلسفة والحداثة العلمية:

---

[203] ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص55.

[204] كانط، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص33.

- **فرانسيس بيكون (1561- 1626):** المعرفة الحقيقية تقوم على التجربة والملاحظة لا على التأمل المجرد، أسس للمنهج التجريبي الحديث، وأعلن أن "المعرفة قوة"، فربط بين العلم والتقدم التقني.

- **الفلسفة والحداثة النقدية:**

- **إيمانويل كانط (1724- 1804):** في كتابه نقد العقل المحض، دعا إلى استقلال العقل عن الميتافيزيقا، في مقالته "ما هو التنوير؟" قال: «لتكن لك الشجاعة على استخدام عقلك بنفسك» وجعل الفلسفة نقدا للعقل ذاته، فانتقلت من التفكير في "ما هو موجود" إلى مساءلة "كيف نعرف؟" ومن ثم ميلاد العقل النقدي الذي هو جوهر الحداثة.

الفلسفة والحداثة الاجتماعية والاقتصادية:

- **كارل ماركس (1818- 1883):** نقد الرأسمالية والدعوة إلى تغيير العالم عبر الفعل الإنساني الواعي، أسس لفكر اجتماعي واقتصادي جديد يرى الإنسان فاعلا تاريخيا لا مفعولا به، فالحداثة لم تعد فقط فكرا علميا بل مشروعا للتحرر الاجتماعي.

الفلسفة والحداثة الجمالية والثقافية

- **فريدريك نيتشه (1844- 1900):** نقد القيم التقليدية والدعوة إلى "إعادة تقييم كل القيم" و مهد للفكر ما بعد الحداثي وللفن الحديث الذي يعبر عن الحرية والخلق الذاتي.

- **الفلسفة والحداثة في الفكر العربي المعاصر:**

- **محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن:**

- **الجابري:** دعا إلى "عقلانية نقدية عربية" منفتحة على الحداثة دون تبعية.

- **طه عبد الرحمن:** سعى إلى تأسيس "حداثة أخلاقية" تستمد قيمها من التراث الإسلامي.

تفاعل نقدي بين الفلسفة والحداثة في السياق العربي الإسلامي، يوازن بين الأصالة والمعاصرة.

3- **التفاعل الحضاري عبر التاريخ:**

من أبرز ما تكشفه مسيرة الفكر الإنساني أن الحضارات لا تتقدم بالانعزال، بل عبر التفاعل الثقافي والفكري، فالفلسفة كانت دائما جسرا للحوار بين الشعوب، ومجالا لتبادل القيم والمعارف، فقد تأثرت الفلسفة الإسلامية بالتراثين اليوناني والفارسي، ثم أثرت بدورها في أوروبا الوسيطة عبر الترجمات اللاتينية لكتب ابن سينا وابن رشد، مما مهد لقيام النهضة الأوروبية، وهذا التفاعل لم يكن مجرد انتقال للمعرفة، بل كان

تخصيبا متبادلا للعقول، حيث أعيد بناء المفاهيم الفلسفية في ضوء السياقات الثقافية المختلفة[205]، وقد أكد أرنولد توينبي في دراسته دراسة في التاريخ أن الحضارات تتجدد حينما تكون قادرة على "الاستجابة الخلاقة للتحديات"، وأن الفلسفة تمثل أرقى صور هذه الاستجابة[206] .

وفي عصر العولمة، تتأكد الحاجة إلى فلسفة قادرة على تفعيل الحوار بين الحضارات، ونبذ صدامها، كما دعا هبرماس إلى "عقل تواصلي" يقوم على التفاهم والاحترام المتبادل[207]، فالفكر الفلسفي المعاصر يربط التقدم الحضاري بقدرة الإنسان على التواصل والتفكير النقدي المشترك.

يتبين من خلال تحليل هذه العناصر أن الفلسفة ليست خطابا نظريا منعزلا عن التاريخ، بل هي دينامية حضارية تسكن كل مشروع نهضة وتطور إنساني ،فهي التي تزرع في الوعي الفردي والجماعي روح السؤال، وتمنح المجتمعات أدوات النقد والإبداع[208]، وتجعل من الفكر سبيلا للتحرر لا للهيمنة.

لقد كانت الفلسفة، وستظل، الضمير الحي للحضارة، إذ توازن بين التقنية والقيم، بين العلم والإنسان، وبين التقدم المادي والعمق الروحي، ومن ثم، فكل حضارة لا تتأسس على فكر فلسفي نقدي مصحوب برؤية أخلاقية وإنسانية، تبقى حضارة ناقصة الوعي بذاتها.

فالفلسفة، في معناها الأعمق، ليست مجرد تفكير في الموجود، بل تفكير في إمكانية الوجود الإنساني الأرقى، أي في كيفية بناء حضارةٍ تعبر عن كرامة الإنسان وعقله وروحه معا[209].

وفي ما يلي نماذج مختصرة تبين التفاعل الحضاري عبر التاريخ من خلال التأثير والتأثر:

- التفاعل بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية القديمة: تأثر الفلاسفة الإغريق، مثل فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، بالفكر المصري والبابلي في مجالات الرياضيات والفلك والأخلاق، كيف تم التفاعل؟: عبر الرحلات والتجارة والمدارس الفكرية، نقل اليونان

---

[205] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994،ص68.

[206] أرنولد توينبي، دراسة في التاريخ ، ترجمة فؤاد محمد شبل في إصدار مختصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1964، ص 71.

[207] يورغن هبرماس، العقل التواصلي ، مرجع سابق، ص89.

[208] عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996،ص86.

[209] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق،ص83.

مفاهيم العدالة والكون والنظام من الشرق، نشوء الفلسفة الإغريقية كنقطة انطلاق للحضارة الغربية، مؤسسة على مزيج من الحكمة الشرقية والمنهج العقلي الغربي.

- التفاعل بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية:

حركة الترجمة في بيت الحكمة ببغداد (القرن 8- 10م): كيف تم التفاعل؟: ترجمت كتب أرسطو وأفلاطون وجالينوس وإقليدس إلى العربية، لم يقتصر المسلمون على الترجمة بل نقدوا وأضافوا وطوروا، مثل ابن سينا في الفلسفة والطب، والخوارزمي في الرياضيات، وابن الهيثم في البصريات، نقلت الفلسفة الإسلامية الفكر الإغريقي إلى أوروبا في صيغة عقلانية وروحية جديدة.

- التفاعل بين الحضارة الإسلامية والغرب الأوروبي في الأندلس: مدارس قرطبة وطليطلة كمراكز لنقل المعارف، كيف تم التفاعل؟ عبر الترجمة من العربية إلى اللاتينية في القرن 12م.

- تعرف الأوروبيون على فلسفة ابن رشد وابن طفيل، فكان ذلك منطلقا لنهضة فكرية أوروبية.

- نقل الفكر العربي الإسلامي مفاهيم المنهج والعقل والطب والرياضيات إلى أوروبا، ممهدا لعصر النهضة.

- التفاعل الحضاري في عصر النهضة الأوروبية: استفادة أوروبا من المعارف العربية والإسلامية في الطب والفلك والفلسفة.

كيف تم التفاعل؟: عبر الجامعات الأوروبية الأولى التي اعتمدت كتب العلماء المسلمين، مثل الجامعات الإيطالية والفرنسية وتشكلت الحداثة العلمية على أساس تراكمي لحضارات متفاعلة لا متنافرة.

التفاعل الحضاري بين الشرق والغرب في العصر الحديث: من خلال حركة الإصلاح والنهضة العربية في القرن 19.

كيف تم التفاعل؟: احتكاك المفكرين العرب بالحضارة الأوروبية الحديثة من خلال البعثات التعليمية إلى باريس (رفاعة الطهطاوي، خير الدين التونسي).

نشوء فكر إصلاحي عربي يسعى إلى المزاوجة بين الأصالة والحداثة، بين روح الإسلام وروح التقدم الأوروبي.

- التفاعل الحضاري في الفنون والآداب: تأثير الفن الإسلامي في فنون العمارة الأوروبية (القناطر والأقواس والزخارف الهندسية)، وظهور طراز"الموريسك" في إسبانيا، وطراز

"الباروك" المتأثر بالتوازن الإسلامي في الزخرفة، والفن أصبح لغة مشتركة للتعبير الحضاري بين الشعوب.

- **التفاعل الحضاري في عصر العولمة:** الحوارات الفلسفية والثقافية بين الشرق والغرب في القرن 21 (مثل مشاريع هانز كونغ للحوار بين الأديان)، وطه عبد الرحمن في الحوار القيمي)،التحول من "صراع الحضارات" إلى "حوار الحضارات" كمنهج إنساني يقوم على التفاهم والتكامل لا الهيمنة.

التفاعل الحضاري ليس مجرد تبادل ثقافي، بل هو سيرورة تاريخية أنتجت الفكر والعلم والفن، وجعلت من الإنسانية كيانا متكاملا تتلاقى فيه العقول والتجارب.

فكل نهضة إنسانية كانت ثمرة لقاء حضارات لا لعزلة ثقافية.

الفصل الثاني عشر: الفلسفة والتربية:

تعد العلاقة بين الفلسفة والتربية من أعمق العلاقات في الفكر الإنساني، إذ إن كليهما يسعى إلى تكوين الإنسان العاقل، الحر، والمسؤول، فالفلسفة توفر للتربية أسسها النظرية والقيمية، بينما تترجم التربية المبادئ الفلسفية إلى ممارسات تربوية وتكوينية ملموسة، لذلك، لا يمكن فصل التفكير التربوي عن الإطار الفلسفي الذي يوجهه ويمنحه المعنى.

في هذا السياق، يتناول هذا الفصل ثلاثة محاور مترابطة تبرز الدور الفلسفي في بناء الفكر التربوي:

1- الفلسفة كأساس للتربية النقدية:

الفلسفة، منذ نشأتها، كانت تسعى إلى تحرير العقل من التلقين والاتباع، فقد وضع سقراط في قلب مشروعه التربوي مبدأ الحوار والنقد الذاتي من خلال طريقته المعروفة بـ"المايوتيقا" (فن التوليد)، التي تهدف إلى جعل المتعلم يكتشف الحقيقة بنفسه، ومن هنا، أصبحت الفلسفة نموذجا للتربية التي تعلم الإنسان كيف يفكر، لا ماذا يفكر.

التربية النقدية: كما صاغها الفيلسوف البرازيلي "باولو فريري"، تقوم على مقاومة "ثقافة الصمت" التي تنتجها أنظمة التعليم التسلطية، وتسعى إلى تنمية وعي نقدي يمكن المتعلم من فهم الواقع والعمل على تغييره[210].

فالفلسفة في بعدها النقدي تمنح التربية أفقا تحرريا، يجعلها أداة لبناء الإنسان الفاعل في التاريخ، لا مجرد تابع أو منفعل.

[210] باولو فريري، تعليم المقهورين، ترجمة: يوسف نور عوض، دار القلم ، بيروت، 1990، ص54.

وفي الفكر العربي، دعا زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري إلى تربية تقوم على العقلانية لا التلقين، وعلى التفكير النقدي لا الحفظ الأعمى، معتبرين أن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا بتربية عقلية تحرر الوعي من الأسطورة والتقليد[211]، وفي ما يلي نماذج في اعتبار الفلسفة أساس للتربية النقدية:

- **سقراط والتعليم عبر الحوار (القرن الخامس ق.م):** طريقة سقراط الحوارية لا يقدم المعلم المعرفة جاهزة، بل يساعد المتعلم على اكتشاف الحقيقة بنفسه من خلال الجدل والسؤال، علاقة ذلك بالتربية النقدية:

- تعلم المتعلم فن التساؤل والشك الإيجابي.

- ترفض التلقين وتدعو إلى التفكير الذاتي.

- صارت الطريقة السقراطية نموذجا أوليا للتعليم النقدي القائم على الحوار لا التلقين.

- **جون ديوي والفلسفة البراغماتية في التربية (1859- 1952):** المعرفة لا تلقن بل تبنى من خلال التجربة والممارسة والتفكير النقدي.

التطبيق التربوي: المدرسة فضاء للتفكير الحر والنقاش، دور المربي هو تحفيز التفكير وحل المشكلات لا فرض الإجابات.

صارت الفلسفة أداة لتكوين المواطن القادر على النقد والمشاركة في الحياة الديمقراطية.

- **إيمانويل كانط وفلسفة الاستقلال العقلي:** التربية الحقيقية تخرج الإنسان من القصور العقلي وتعلمه استخدام عقله دون وصاية.

في مقالته: ما هو التنوير؟ قال: «لتكن لك الشجاعة على استخدام عقلك بنفسك».

العلاقة بالتربية النقدية:

- تربية على الحرية الفكرية والمسؤولية الأخلاقية.

- نقد التبعية الفكرية والامتثال الأعمى للسلطة.

- أسس لروح الحداثة التربوية التي تجعل النقد شرطا للتقدم.

- **باولو فريري وفلسفة التحرر التربوي (1921- 1997):** في كتابه تربية المقهورين (Pedagogy of the Oppressed) دعا إلى تعليم يحرر لا يهيمن.

- الحوار والمشاركة بدل "التعليم البنكي" القائم على التلقين.

- تحويل التعليم إلى فعل وعي نقدي يحرر الإنسان من الاستلاب والظلم.

[211] زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، 1984،ص45.

- أصبحت فلسفته من أهم مرجعيات التربية النقدية الحديثة في العالم.

- **الفلسفة التربوية في الفكر الإسلامي:** ابن خلدون في المقدمة والغزالي في إحياء علوم الدين.

- التعليم ينبغي أن ينمي العقل والنقد والفهم لا مجرد الحفظ.

- ربط الفلاسفة المسلمون بين التربية الأخلاقية والتفكير العقلي، فكانت الفلسفة وسيلة لبناء شخصية متوازنة بين الإيمان والعقل.

- **الفلسفة المعاصرة والنقد التربوي:**

- **ميشال فوكو وبيير بورديو:** التربية ليست محايدة بل ترتبط بالسلطة والمعرفة، لذا يجب تعليم المتعلم تفكيك الخطابات السائدة.

التربية النقدية هي تربية على الوعي بالذات والمجتمع والنظام المعرفي الذي يشكل الفرد.

الفلسفة هي الأساس الفكري للتربية النقدية لأنها:

- تعلم السؤال بدل الجواب.

- تنمي العقل المستقل بدل التبعية.

- تجعل من التعليم تحررا ووعيا لا تلقينا وانقيادا.

- تحول المتعلم من مستقبل للمعرفة إلى صانع لها.

وكذلك تم:

إدخال مادة "الفلسفة للأطفال" (P4C) في مدارس أوروبا وكندا لتعليم الأطفال طرح الأسئلة والتفكير النقدي منذ الصغر.

الجامعات النقدية في أمريكا اللاتينية المتأثرة بفريري، حيث يدرس الطلاب قضايا الحرية والعدالة والحوار كجزء من المنهج.

ومن ثم، تصبح الفلسفة بمثابة البنية التحتية الفكرية للتربية النقدية، لأنها تزودها بروح التساؤل، والنقد، والبحث المستمر عن الحقيقة[212].

2- التفكير الفلسفي في المناهج التربوية:

تلعب الفلسفة دورا أساسيا في توجيه المناهج التعليمية، لأنها تحدد الغايات الكبرى للتربية وطبيعة الإنسان الذي نسعى إلى تكوينه، فالمناهج ليست حيادية، بل تبنى على رؤى فلسفية حول المعرفة والقيمة والمجتمع.

[212] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص85.

فعلى سبيل المثال، ترتكز المناهج في الفكر البراغماتي الأمريكي (جون ديوي) على فكرة أن التعليم يجب أن ينطلق من تجربة المتعلم وأن يكون موجها نحو حل المشكلات وتنمية التفكير العلمي[213].

أما في الفكر الإنساني الوجودي (سارتر، ميرلوبونتي، بول ريكور)، فقد ارتبطت التربية بمفهوم الحرية والمسؤولية الفردية، إذ تعد المدرسة فضاء لتكوين الذات القادرة على الاختيار والتفكير المستقل.

وفي المقابل، يقدم الفكر الماركسي (فيغوتسكي، ماكارينكو) رؤية للتربية بوصفها وسيلة لتشكيل الوعي الاجتماعي وإدماج الفرد في الجماعة ضمن أفق العدالة والمساواة.

وفي الفكر التربوي العربي الحديث، حاول عبد الله عبد الدايم وحسين مروة وطه عبد الرحمن تحديد موقع الفلسفة في المنظومة التعليمية، معتبرين أن إصلاح التعليم لا ينفصل عن إصلاح الفكر الفلسفي نفسه، لأن المنهج التربوي يعكس دائمًا صورة المجتمع ومفهومه عن الإنسان.

الفكر السقراطي كنموذج للتفكير الفلسفي في التعليم.

- نماذج مختصرة للتوضيح:

طريقة سقراط الحوارية في تعليم تلاميذه من خلال الأسئلة المتسلسلة بدل التلقين.

في المناهج التربوية:

- استعملت الطريقة السقراطية كأسلوب لتعليم التفكير النقدي والمنطقي.
- تطبق اليوم في برامج تعليم الفلسفة للأطفال والجامعات.
- تكوين المتعلم القادر على التحليل، والتساؤل، والمناقشة العقلانية.

- منهج "جون ديوي" والفكر الفلسفي البراغماتي في المناهج: كتابه الديمقراطية والتربية (1916)، المدرسة ليست لتلقين المعارف، بل لتعليم التفكير في المشكلات وحلها عبر الخبرة.

في المناهج التربوية:

تم اعتماد فكرة "التعلم القائم على المشروع" (Project-Based Learning).

- أصبحت التجربة والتأمل والنقد عناصر أساسية في عملية التعلم.
- تحولت المناهج إلى فضاء للتفكير العملي والنقدي بدل الحفظ الآلي.

---

[213] جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ترجمة : منى عفراوي وزكريا ميخائي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ، 1946،ص38.

- **الفلسفة الوجودية في المناهج (جان بول سارتر - كيركغارد):** الإنسان هو صانع ذاته عبر الاختيار والمسؤولية.

في المناهج التربوية:

- تعزيز قيم الحرية الفردية، وتحمل النتائج، والتفكير الذاتي.
- تهدف المناهج إلى تكوين شخص قادر على اتخاذ القرار بوعي.
- تربية المتعلم على الاستقلالية والوعي بالذات، وهي من مقومات التفكير الفلسفي.

- **الفكر الإسلامي والفلسفة التربوية النقدية:** ابن رشد في كتابه فصل المقال دعا إلى: الجمع بين العقل والشريعة في طلب الحقيقة.

في المناهج التربوية الإسلامية:

- التركيز على العقل والتأمل والتدبر في فهم النصوص والمعارف.
- اعتماد منهج الاجتهاد والنقد بدل التكرار والحفظ.
- جعل التعليم وسيلة لتربية العقل المسلم على التفكير المنهجي الحر.

- **برنامج "الفلسفة للأطفال" (Philosophy for Children – P4C):** ماثيو ليبمان (Matthew Lipman) في سبعينيات القرن العشرين يمكن للأطفال ممارسة التفكير الفلسفي عبر القصص والنقاش الجماعي.

في المناهج التربوية:

- أدمج البرنامج في مدارس أوروبا وأمريكا وكندا وأستراليا.
- يعلم الأطفال مهارات التفكير النقدي، الحوار، والاستدلال المنطقي.
- تطوير قدرات المتعلمين على التمييز بين الرأي والحجة منذ المراحل الأولى.

- **المناهج النقدية الحديثة المتأثرة بفريري (Paulo Freire):** التعليم يجب أن يكون عملية تحرر فكري لا تلقين.

- **في المناهج:**

- اعتماد الحوار كأساس للتعلم.
- ربط المعرفة بالواقع الاجتماعي والسياسي.
- تنمية الوعي النقدي تجاه الظلم والسلطة.
- نشوء مقاربات تعليمية نقدية في أمريكا اللاتينية وإفريقيا والعالم العربي.

- **إدماج الفلسفة في المناهج العربية الحديثة:** المغرب وتونس والجزائر والكثير من الدول أدخلت مادة الفلسفة في التعليم الثانوي لتعزيز التفكير النقدي والتسامح.

كما أدخلت الجزائر الفلسفة في طور الدكتوراة لكل التخصصات وأصبحت مادة اجبارية لكل طالب دكتوراه مهما كان تخصصه، فالمناهج الجديدة تربط الفلسفة بمهارات الحياة، المواطنة، وحقوق الإنسان، وتربية المتعلم على النقاش، التحليل، واحترام الاختلاف بدل الحفظ الميكانيكي.

من هنا، يتضح أن التفكير الفلسفي في المناهج ليس تنظيرا تجريديا، بل هو تفكير في نوع الإنسان الذي نريد بناءه[214].

3- تعليم الفلسفة وتكوين العقل المستقل:

يعتبر تعليم الفلسفة من أهم الوسائل لتكوين العقل النقدي المستقل، لأن الفلسفة لا تلقن معارف جاهزة، بل تدرب المتعلم على ممارسة التفكير، وعلى إدارة الاختلاف بدل الخضوع له.

إن تعليم الفلسفة يعني تدريب الطالب على التميز بين الرأي والمعرفة، بين الاعتقاد والبرهان، بين الخطاب والعقل. ولهذا أكد المفكر الفرنسي ميشال فوكو أن الفلسفة ليست مجرد مادة دراسية، بل هي «تمرين على التفكير في الذات والعالم» [215].

في المجتمعات الحديثة، أصبح إدراج الفلسفة في المناهج التعليمية مقياسا على مدى احترام حرية الفكر، فحين يدرس التفكير الفلسفي منذ المراحل الثانوية، كما في فرنسا أو كندا، ينشأ جيل قادر على الفهم والتحليل والحوار.

أما في السياق العربي، فإن ضعف تدريس الفلسفة أو تهميشها يعكس استمرار الخوف من النقد والاختلاف، وقد دعا نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون إلى ضرورة إدماج الفلسفة في التربية الدينية والثقافية، لأنها وحدها الكفيلة بتحرير الخطاب من الانغلاق وتعزيز الروح المدنية والعقلانية[216].

ويتم ذلك من خلال:

- بناء التفكير النقدي والتحرر من التلقين:

تعمل الفلسفة على تدريب العقل على طرح الأسئلة بدل قبول الإجابات الجاهزة، فالعقل الفلسفي لا يكتفي بالموروث أو بالسلطة، بل يسعى إلى فهم المبررات والعلل.

---

[214] عبد الله عبد الدايم، التربية عبر التاريخ، دار العلم للملايين ،بيروت، ط5،1984،ص85.

[215] ميشال فوكو، تأويل الذات، دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس ، ترجمة: الزواوي بغورة ، دار الطليعة، بيروت ،2011،ص19.

[216] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، 1992،ص45.

يقول الفيلسوف كانط: «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، أي عجزه عن استخدام عقله دون توجيه من غيره»[217].

وهذا يعني أن الفلسفة تجعل الإنسان مستقلا في تفكيره وحكمه على الأشياء، لأنها تضعه أمام مسؤولية التفكير الذاتي.

- **مثال:** حين يدرس الطالب مسألة الحرية في الفلسفة، يطلب منه تحليلها من زوايا متعددة (أخلاقية، سياسية، دينية)، لا تبني رأي مسبق، فيتعلم بذلك التحرر من التبعية الفكرية.

- **تعليم الحجاج والمنطق بدل الحفظ والتقليد:** الفلسفة لا تعلم ماذا نفكر، بل كيف نفكر.

من خلال دراسة المنطق، والحوار السقراطي، وتقنيات الاستدلال، يتعلم المتعلم كيف يبرر رأيه بالأدلة لا بالمشاعر أو الانتماءات.

الفيلسوف ديكارت دعا إلى الشك المنهجي بوصفه طريقًا إلى الحقيقة[218]، لأن من يشك يفكر بنفسه ولا يتبع الآخرين.

تكوين عقل مستقل يقوم على التحليل والاستدلال لا على الامتثال والطاعة الفكرية.

- **تربية الذات على المسؤولية الفكرية والأخلاقية:** العقل المستقل ليس فقط حرا، بل مسؤولا عن نتائجه وأحكامه.

الفلسفة تزرع في الإنسان الإحساس بأن التفكير فعل أخلاقي، وأن حرية الرأي تستلزم احترام حرية الآخر.

يرى جون ستيوارت ميل أن حرية الفكر والنقاش هي شرط أساسي لتقدم المجتمع، لأن الصواب لا يكتشف إلا من خلال تعدد الآراء[219].

يتحول المتعلم إلى فاعل فكري حر ومسؤول، لا إلى مقلد أو تابع.

- **تحفيز الوعي بالذات والعالم:** من خلال الأسئلة الفلسفية الكبرى - مثل "من أنا؟"، "ما الحقيقة؟"،"ما العدل؟" - يتعلم الإنسان أن يتأمل ذاته ووجوده وأن ينقد الأفكار المهيمنة في مجتمعه.

كما قال سقراط: «اعرف نفسك بنفسك» ، وهي الدعوة الأولى إلى الاستقلال العقلي.

---

[217] إيمانويل كانط، ما هو التنوير؟، ترجمة عبد الله المشوح، مجلة تبين، 2022، ص 15.

[218] ديكارت، مقال عن المنهج، مرجع سابق، ص 42.

[219] جون ستيوارت ميل، عن الحرية، ترجمة طه السباعي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1996، ص 33.

يصبح الفرد قادرا على اتخاذ قراراته استنادا إلى فهمه لذاته وقيمه، لا إلى ضغط الجماعة أو العادة.

- **تعزيز الحوار والتفكير التعددي:** الفلسفة تربي الإنسان على الاعتراف بتعدد وجهات النظر.

من خلال مقارنة المذاهب (العقلانية، التجريبية، الوجودية...)، يتعلم المتعلم أن الحقيقة ليست ملكا لأحد، بل ثمرة الحوار والاختلاف.

وهذا يعزز استقلال العقل لأنه يدرك أن تفكيره ليس تابعا لمطلق أو سلطة واحدة.

- **الربط بين التفكير والعمل:** العقل المستقل هو الذي يحول التفكير إلى ممارسة.

الفلسفة العملية (كفلسفة التربية، أو فلسفة الأخلاق، أو فلسفة السياسة) تساعد الإنسان على تحويل وعيه إلى فعل نقدي تغييري.

في فلسفة باولو فريري (تعليم المقهورين)، يصبح التفكير النقدي وسيلة لتحرير الإنسان من القهر والجهل، أي عقلا مستقلا يعمل على التغيير[220].

وعليه، فتعليم الفلسفة لا يعني فقط تدريس تاريخ الأفكار، بل تدريب على الحرية والمسؤولية[221]، وهو ما يجعل المتعلم قادرا على التفكير المستقل، وعلى ممارسة العقل بوصفه أداة للفهم والتقويم لا للاتباع.

تظهر هذه القراءة أن العلاقة بين الفلسفة والتربية هي علاقة جدلية بنائية: فالفلسفة تمنح التربية معناها وغايتها، والتربية تجسد الفلسفة في الواقع عبر تكوين الإنسان الحر والعاقل، فالتربية من دون فلسفة تفقد اتجاهها، والفلسفة من دون تربية تبقى حبيسة النظر المجرد.

إن التربية الفلسفية هي تربية على التفكير، لا على الحفظ، تربية على النقد والمساءلة لا على الطاعة العمياء، ومن ثم، فإن حضور الفلسفة في المنظومة التربوية هو شرط أساسي لبناء مجتمع ديمقراطي يقدر العقل والحرية والكرامة الإنسانية.

ففي نهاية المطاف، كل تربية حقيقية هي فعل فلسفي، لأنها تعيد الإنسان إلى ذاته وإلى قدرته على التساؤل، وتخرجه من التبعية إلى الوعي، ومن النقل إلى الإبداع[222].

---

[220] باولو فريري، تعليم المقهورين، مرجع سابق، ص 58.

[221] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص75.

[222] زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مرجع سابق، ص، 27.

الفصل الثالث عشر: الفلسفة وترشيد الفعل السياسي ودورها في تكوين المجتمع المدني:

يعد هذا الفصل تتويجا لمسار فلسفي طويل يربط بين العقل والنظام السياسي، ويبرز الدور الحيوي للفلسفة في بناء الدولة الحديثة والمجتمع المدني، فمنذ نشأة الفكر الفلسفي، ارتبطت الأسئلة الكبرى حول الوجود والمعرفة والأخلاق بالسؤال السياسي: كيف يمكن للإنسان أن يعيش مع غيره في نظام عادل يضمن له الحرية والكرامة؟

لقد أدرك الفلاسفة الأوائل أن السياسة ليست مجرد فن في الحكم، بل هي فن في العيش المشترك، يتطلب تربية العقل على التفكير النقدي والمساءلة المستمرة للسلطة والقيم، ومن هنا، كانت الفلسفة دائما بمثابة ضمير نقدي للمجتمع، تسعى إلى فضح أشكال الاستبداد وتأسيس الشرعية على أسس عقلية وأخلاقية لا على الهيمنة والعنف.

إن العلاقة بين الفلسفة والسياسة تعكس جوهر المشروع الإنساني في البحث عن العدالة والحرية والعقل العمومي، أي البحث عن شروط التعايش الإنساني في ظل تعدد الأفكار والمصالح، فالفكر السياسي الفلسفي، من أفلاطون وأرسطو إلى هابرماس ورولز، لم يكن هدفه بناء أنظمة جامدة، بل إرساء منطق عقلاني للحوار والتداول، يجعل من السياسة أداة لخدمة الإنسان، لا لتشييئه.

كما أن الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بتوجهها نحو النقد والتحليل، أعادت الاعتبار إلى المجتمع المدني باعتباره الفضاء الذي تتفاعل فيه الأفكار والمصالح ضمن منطق حواري قائم على الاعتراف المتبادل، وهكذا انتقلت الفلسفة من التنظير المجرد إلى ممارسة عقلانية ترشد الفعل السياسي، وتسهم في تكوين ثقافة مدنية قائمة على المسؤولية والمواطنة.

وعليه، فإن هذا الفصل يحاول إبراز كيف ساهمت الفلسفة، عبر تاريخها، في بناء الوعي السياسي الإنساني، وكيف تظل ضرورية اليوم لتقويم التجارب السياسية المعاصرة في ظل تحديات العولمة، والديمقراطية، والذكاء الاصطناعي، ومفهوم العقل العمومي في زمن التعدد الثقافي.

1- الفلسفة والسياسة: من أفلاطون إلى هابرماس:

تاريخ الفلسفة هو في جوهره تاريخ التفكير في السياسة والمدينة، إذ مثلت الفلسفة منذ بداياتها عند الإغريق بحثا عن النموذج الأمثل لتنظيم الحياة المشتركة، فـ أفلاطون في "الجمهورية" جعل السياسة امتدادا للأخلاق، واعتبر أن العدالة لا تتحقق إلا حين يتولى الحكم من يمتلك المعرفة

بالحقيقة والخير، أي الفيلسوف، لأن الحكم الرشيد في نظره لا يقوم على القوة، بل على العقل والفضيلة[223].

أما أرسطو فقد رأى أن الإنسان كائن سياسي بطبعه، وأن المدينة ليست مجرد تجمع بشري بل هي إطار لتحقيق الحياة الخيرة القائمة على المشاركة والفضيلة، فالفلسفة عنده لم تنفصل عن الشأن العمومي، بل كانت وسيلة لتقويم الممارسة السياسية وتحويلها من سلطة إلى تدبير عقلاني للشأن العام[224].

وفي الفكر الحديث، استعاد كانط وهيغل هذا التصور حين أكدا أن الدولة العاقلة هي التي تبنى على مبادئ الحرية والحق والعقل العمومي، أي الدولة التي يكون فيها المواطن غاية لا وسيلة، ثم تطور هذا الوعي مع يورغن هابرماس الذي أعاد التفكير في السياسة من منظور العقل التواصلي، حيث لا تقوم الشرعية على القوة أو الإكراه، بل على الحوار العمومي والمشاركة النقدية في المجال العام[225].

- بعض النماذج :

- يورغن هابرماس :الفلسفة التواصلية والديمقراطية التداولي: يرى هابرماس أن السياسة الحديثة لا تبنى على السلطة أو القوة، بل على العقل التواصلي الذي يقوم على الحوار والتفاهم بين المواطنين

وضع أسس ما يعرف بـ الديمقراطية التداولية (Deliberative Democracy)، التي تعتبر النقاش العمومي وسيلة لاتخاذ القرار السياسي ودعا إلى عقل عمومي نقدي يشارك فيه المواطنون بوعي ومسؤولية وأثرت فلسفته في السياسات الأوروبية حول المشاركة المدنية وحقوق الإنسان والإعلام

"لا ديمقراطية بدون تواصل عقلاني بين المواطنين"، والفلسفة هنا تسهم في بناء سياسة قائمة على الحوار لا الصراع، وعلى الشرعية العقلية لا القوة.

- جون رولز (John Rawls) – العدالة كإنصاف: السياسة العادلة يجب أن تبنى على مبادئ عقلية مشتركة يختارها الناس بحرية ومساواة، من وراء "حجاب الجهل" (أي دون معرفة مواقعهم الاجتماعية)، أعاد تعريف العدالة الاجتماعية في الفكر السياسي الحديث، أثر في السياسات الليبرالية

[223] أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص147

[224] أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص45.

[225] يورغن هابرماس، الفعل التواصلي، مرجع سابق، ص63.

الحديثة ومفهوم دولة الرفاه، الفلسفة أصبحت أداة لتصحيح البنى السياسية، وتحرير السياسة من المصلحة إلى المبدأ.

- **حنة أرندت (Hannah Arendt) - الفعل السياسي والحرية:** السياسة هي مجال الظهور الحر للإنسان، حيث يعبر الفرد عن ذاته بالفعل والكلمة، في كتابها "أصول التوتاليتارية"، حللت الأنظمة الشمولية وبينت كيف يقود غياب التفكير إلى الطغيان، أثرت فلسفتها في الفكر السياسي النسوي والحقوقي، دافعت عن فكرة أن السياسة ليست سلطة بل مسؤولية مشتركة، الفلسفة عند أرندت تجعل السياسة فضاء للحرية والكرامة الإنسانية، لا للهيمنة والخوف.

- **أمارتيا سن (Amartya Sen) - الحرية والتنمية:** التنمية ليست مجرد نمو اقتصادي، بل توسيع لقدرات الإنسان وحرياته ،أسس لمفهوم "العدالة التنموية" و"مؤشر التنمية البشرية" الذي اعتمدته الأمم المتحدة، ربط بين الفلسفة الأخلاقية والسياسة الاقتصادية، الفلسفة هنا توجه السياسات العامة نحو الكرامة الإنسانية والمساواة في الفرص.

- **نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) - النقد الفلسفي للسلطة والإعلام:** الأنظمة السياسية الحديثة تمارس الهيمنة عبر الخطاب الإعلامي، مما يستلزم وعيا فلسفيا نقديا لمقاومتها، نقد السياسات الإمبريالية والدعاية الإعلامية، دعا إلى المواطنة الواعية القادرة على نقد السلطة لا الخضوع لها، الفلسفة أداة لتحرير الوعي السياسي من التضليل والخوف.

- **الفكر العربي المعاصر - نحو فلسفة سياسية نقدية:**

- **محمد عابد الجابري:** دعا إلى تأسيس عقل سياسي عربي نقدي قائم على الديمقراطية والعقلانية.

- **عبد الله العروي:** حلل مفهوم الدولة والحداثة في الفكر العربي من منظور فلسفي تاريخي.

- **طه عبد الرحمن:** ربط الفلسفة بالسياسة الأخلاقية المسؤولة، ودعا إلى حرية متخلقة لا حرية منفلتة.

الفلسفة العربية المعاصرة تسعى إلى تحرير الفكر السياسي من التبعية والاستبداد، وبناء سياسة تستند إلى الوعي النقدي والقيم.

وكذلك الفلسفة المعاصرة لم تعد تنظيرا مجردا، بل أصبحت قوة فاعلة في تجديد الفكر السياسي، إذ تعلم الإنسان كيف يفكر في السلطة لا كيف يخضع لها، وكيف يحكم بالعدل لا كيف يحكم به، فكل مشروع سياسي مستنير يبدأ من تحرير العقل الفلسفي من الجهل والخوف.

2- قيم العدالة والحرية والعقل العمومي:

تمثل العدالة والحرية والعقل العمومي مثلث القيم التي تسعى الفلسفة لترسيخها في السياسة. فالعدالة، في بعدها الفلسفي، ليست مجرد توزيع مادي للحقوق، بل هي نظام قيمي يضمن المساواة والكرامة لكل إنسان. ويعد جون رولز من أبرز من صاغ مفهوم العدالة في الفكر المعاصر، حين قدم نظريته في العدالة كإنصاف، معتبرا أن النظام العادل هو الذي توضع قواعده خلف "حجاب الجهل"، أي بعيدا عن المصالح الفردية[226].

أما الحرية فهي القيمة التي تخرج السياسة من الاستبداد إلى المشاركة، والفكر الفلسفي من الطاعة إلى النقد، وقد ميزت الفلسفة الحديثة، خاصة مع روسو وسبينوزا، بين الحرية الطبيعية والحرية المدنية، مؤكدين أن الإنسان لا يكون حرا إلا حين يخضع لقوانين يشارك في وضعها، أما العقل العمومي فهو المفهوم الذي طوره هابرماس لتأكيد أن النقاش السياسي لا يكتسب شرعيته إلا حين يستند إلى منطق الحجة لا منطق القوة، وأن المجال العمومي هو فضاء للتواصل العقلاني الذي يشكل أساس الديمقراطية الحديثة.

- نماذج للتوضيح:

- تشارلز تايلور (Charles Taylor) الاعتراف والعقل العمومي المتعدد: العدالة لا تقوم فقط على المساواة، بل أيضا على الاعتراف بالهوية والاختلاف الثقافي، دعا إلى عقل عمومي متعدد يفسح المجال أمام التنوع الثقافي والديني في النقاش العام، يرى أن الديمقراطية الحديثة لا تستقيم إلا إذا احترمت كرامة كل المكونات الاجتماعية، الفلسفة تسهم في توسيع مفهوم العدالة ليشمل التنوع والتعدد والاختلاف.

- محمد أركون (1928–2010): صاحب مشروع "نقد العقل الإسلامي"، دعا إلى تحرير الوعي الديني من القراءات المغلقة، وبناء عقل نقدي إنساني يتفاعل مع الفكر الحديث[227]، واعتبر العدالة

[226] جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ، 2011، ص102.

[227] محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1990،ص68.

والحرية جزءا من مشروع العقل العمومي الإسلامي الجديد الذي يسعى إلى تجاوز الانغلاق التاريخي، العدالة تبدأ من تحرير الفكر من التقديس الزائف، والحرية هي شرط كل إصلاح ديني وحضاري.

- **عبد الرحمن بدوي (1917- 2002):** من أبرز رواد الفلسفة الوجودية في الفكر العربي، رأى أن الحرية جوهر الوجود الإنساني، وأن العدالة لا يمكن أن تتحقق إلا حين يعيش الإنسان أصالته وقراره الذاتي[228]، دعا إلى بناء عقل حر مستقل مسؤول عن اختياراته ،الفلسفة الوجودية عند بدوي تؤكد حرية الإرادة كأساس للكرامة الإنسانية.

- **محمد شحرور (1938- 2019):** قرأ النص الديني قراءة عقلانية تؤكد الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية، يرى أن الشريعة يجب أن تفهم في ضوء العقل العمومي المعاصر، أي وفق مبادئ المساواة وحقوق الإنسان، العدالة والحرية قيم قرآنية جوهرية لا تتحقق إلا بقراءة نقدية تنويرية للنص[229].

3- المجتمع المدني كفضاء للعقلانية الحوارية:

يشكل المجتمع المدني المجال الحيوي الذي تتجسد فيه القيم الفلسفية في الممارسة اليومية، فهو فضاء للتعدد والتفاعل والتواصل، حيث تتعايش الفوارق ضمن منطق الاعتراف المتبادل، لا الإقصاء، فالفلسفة، من خلال إسهامها في نقد السلطة وتفكيك الإيديولوجيا، تمهد الطريق لبناء مجتمع مدني يقوم على العقلانية الحوارية كما صاغها هابرماس، أي مجتمع يحكمه النقاش العمومي لا الاستبداد بالرأي.

في الفكر العربي، نجد محاولات لتأصيل هذا المفهوم عند مفكرين معاصرين مثل محمد عابد الجابري وعبد الله العروي، حيث اعتبرا أن غياب الفلسفة النقدية عن المجال العام أدى إلى غلبة السلطة على العقل، بينما استعادة الفلسفة لدورها في المجال السياسي تمثل شرطا لقيام حداثة عربية حقيقية [230].

إن ترشيد الفعل السياسي لا يعني إفراغ السياسة من البعد الواقعي، بل يعني إخضاعها لمبدأ العقل النقدي، بحيث يصبح القرار السياسي فعلا مسؤولا، ينبع من النقاش العمومي ويهدف إلى تحقيق الخير العام، وهكذا تتحول الفلسفة من خطاب نظري إلى قوة حضارية فاعلة تسهم في بناء مجتمع مدني ديمقراطي قائم على الحرية، العدالة، والتواصل العقلاني.

---

[228] عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مرجع سابق،ص68.

[229] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مرجع سابق،ص68.

[230] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص221.

لقد أظهرت الدراسة أن الفلسفة ليست علما نظريا معزولا عن الواقع السياسي، بل هي ممارسة نقدية تأسيسية تسعى إلى ترشيد السلطة وجعلها خاضعة لمنطق العقل والعدالة، فمنذ أفلاطون الذي ربط السياسة بالفضيلة، مرورا بكانط وهيغل الذين نظروا للدولة الأخلاقية، وصولا إلى هابرماس الذي دعا إلى عقل تواصلي يربط الشرعية بالمشاركة والحوار، ظل الهم الفلسفي هو البحث عن كيفية تنظيم المجال العمومي بما يضمن الكرامة والحرية.

لقد بينت الفلسفة أن العدالة ليست قرارا سياسيا بل قيمة عقلية وأخلاقية، وأن الحرية لا تتحقق إلا حين يصبح الإنسان فاعلا في تقرير مصيره ضمن مجتمع مدني عقلاني، كما أنها نبهت إلى أن أي مشروع سياسي يفقد مشروعيته حين ينفصل عن العقل العمومي، لأن السلطة التي لا تبرر بالحجة لا يمكنها أن تكتسب إلا بالقسر.

وفي الفكر العربي المعاصر، تبرز الحاجة الملحّة إلى استعادة الفلسفة بوصفها أداة لتفكيك البنى السلطوية، وتحرير المجال السياسي من التقديس والإيديولوجيا، وإعادة بنائه على أسس العقل، والحرية، والمشاركة، إن قيام مجتمع مدني حقيقي يقتضي أن يكون النقاش الفلسفي جزءا من الثقافة العامة، لأن الديمقراطية تبدأ من تربية العقل النقدي الذي يحترم الرأي الآخر ويسعى إلى إقناع لا إلى قمع[231].

- وفي ما يلي نماذج توضح ترشيد الفعل السياسي:

- أفلاطون (Platon): في كتابه الجمهورية، وضع تصورا للدولة المثالية يقوم على حكم الفلاسفة، لأنهم وحدهم يمتلكون العقل والحكمة اللازمين لترشيد السياسة، يرى أن السياسة يجب أن تكون مبنية على العدالة والمعرفة، لا على المصلحة أو القوة، السياسة لا تصلح إلا حين توجه بالعقل الفلسفي، أي عندما يصبح الحاكم فيلسوفا أو الفيلسوف حاكما.

- أرسطو (Aristote): في كتابه السياسة، ربط بين الأخلاق والسياسة، معتبرا أن هدف الدولة هو تحقيق السعادة العامة، دعا إلى اعتماد العقل العملي لترشيد القرار السياسي، ترشيد الفعل السياسي يكون بربط المصلحة العامة بالفضيلة.

- نيقولا مكيافيلي (Machiavel): في كتابه الأمير، فصل السياسة عن الأخلاق، لكنه دعا إلى الواقعية السياسية لا الفوضى، برغم سمعته كمنظر للمكر السياسي، فإنه أسس لفكرة البراغماتية

[231] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987، ص222.

المنظمة، أي استعمال العقل لتحقيق الاستقرار، حتى البراغماتية تحتاج إلى عقل سياسي رشيد يوازن بين الغاية والوسيلة.

- **جون لوك (John Locke):** من رواد الفكر الليبرالي الحديث، في مقالتان في الحكم المدني.

دعا إلى العقد الاجتماعي وضرورة خضوع السلطة للقانون والعقل.

- **ترشيد الفعل السياسي يتحقق عبر سيادة القانون وتقييد السلطة بالعقل العمومي:**

- **جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau):** في العقد الاجتماعي، أكد على مفهوم الإرادة العامة كأساس للشرعية السياسية، السياسة الرشيدة هي التي تنبع من إرادة الشعب الواعية لا من سلطة الحاكم الفرد.

- **إيمانويل كانط (Immanuel Kant):** في كتابه نحو السلام الدائم، طرح تصورا عقلانيا للسياسة العالمية، دعا إلى بناء نظام سياسي أخلاقي قائم على العقل العمومي، والحرية، والمواطنة الكونية، ترشيد الفعل السياسي يمر عبر إخضاع السياسة لقواعد العقل والأخلاق الكونية.

- **يورغن هابرماس (Jurgen Habermas):** من أبرز فلاسفة السياسة المعاصرين، دعا إلى العقل التواصلي والفضاء العمومي حيث يشارك المواطنون في النقاش الحر لترشيد القرار السياسي، الفعل السياسي لا يكون رشيدا إلا إذا استند إلى حوار عقلاني عمومي يضمن الشفافية والمساءلة.

- **نماذج عربية في ترشيد الفعل السياسي:**

- الفارابي (Al-Farabi): في آراء أهل المدينة الفاضلة، وضع تصورا فلسفيا للدولة المثالية التي يقودها العقل والحكمة، يرى أن الحاكم الفاضل هو الذي يرشد السياسة نحو الخير العام، لا نحو المصلحة الخاصة، أول مشروع عربي لترشيد الفعل السياسي بالعقل الفلسفي والأخلاق.

- **ابن رشد (Averroès):** دعا إلى عقلنة الشريعة والسياسة، ورأى أن الحكم لا يكون صالحا إلا إذا تأسس على العقل والعدل، في فصل المقال، أكد على ضرورة انسجام الفلسفة مع الدين لخدمة الصالح العام، ترشيد الفعل السياسي يتحقق بتوفيق العقل والدين لخدمة العدالة.

- **عبد الرحمن الكواكبي (1855 -1902):** في كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، فضح آليات الاستبداد، ودعا إلى إصلاح سياسي عقلاني قائم على الحرية والمشاركة[232]، لا يمكن ترشيد الفعل السياسي دون مقاومة الاستبداد وبناء وعي سياسي حر.

- **محمد عبده (1849 -1905):** ركز على إصلاح الفكر الديني والسياسي، مؤكدا أن التقدم لا يكون إلا بنشر العقلانية والشورى، السياسة الرشيدة تبدأ من إصلاح العقل الجمعي.

- **عبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا:** أسسا معا لبدايات الفكر السياسي الإصلاحي الإسلامي الحديث، بالجمع بين القيم الدينية ومبادئ الحكم الرشيد، السياسة لا تستقيم إلا إذا خضعت للعقل والمصلحة العامة لا للاستبداد.

- **محمد عابد الجابري:** في العقل السياسي العربي، دعا إلى تفكيك بنية الاستبداد وبناء عقل سياسي حديث يقوم على النقد والشفافية، ترشيد الفعل السياسي يتم عبر تحرير الوعي السياسي العربي من الموروث السلطوي.

- **طه عبد الرحمن:** في سؤال الأخلاق وروح الحداثة، يرى أن السياسة لا تكون رشيدة إلا إذا كانت متخلقة ،السياسة المترشدة هي التي توائم بين العقلانية والأخلاق.

- **محمد أركون:** دعا إلى عقل نقدي علماني يعيد التفكير في علاقة السلطة بالدين و المجتمع ،لا يمكن ترشيد الفعل السياسي دون تفكيك البنى الفكرية المغلقة التي تبرر الاستبداد، الفلسفة، في الفكرين الغربي والعربي، كانت دائما ضمير السياسة وميزانها، فترشيد الفعل السياسي يعني:

- إخضاع السلطة للعقل والقانون (لوك، كانط، الجابري).

- توجيه القرار نحو الخير العام والعدالة (أرسطو، الفارابي).

- مقاومة الاستبداد والتسلط باسم الدين أو الدولة (الكواكبي، أركون).

- وإحياء الفضاء العمومي للنقاش العقلاني (هابرماس، الجابري).

وهكذا، تظل الفلسفة قوة تأسيسية لترشيد الفعل السياسي، وإضفاء البعد الإنساني على ممارسة السلطة، وبناء مجتمع مدني يقوم على التواصل، والاعتراف، والعقلانية، أي على القيم التي تجعل من الإنسان محور السياسة وغايتها[233].

[232] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الفكر، دمشق، 2000،ص39.

الفصل الرابع عشر: الفلسفة والمواطنة وحقوق الإنسان:

يشكل هذا الفصل لحظة فكرية بالغة الأهمية في مسار العلاقة بين الفلسفة والإنسان من جهة، وبين الفكر السياسي والقيم الكونية من جهة أخرى، إذ يهدف إلى إظهار الدور العميق الذي لعبته الفلسفة في تأسيس مفهوم المواطنة بوصفها ممارسة عقلانية ووعيا نقديا بالحقوق والواجبات، وكذلك في بلورة قيم حقوق الإنسان كمرتكزات للكرامة والحرية والعدالة.

فمنذ العصور القديمة، ارتبطت الفلسفة بالسؤال عن معنى العيش المشترك: كيف يمكن للإنسان أن يكون حرا في مجتمع منظم؟ وهل يمكن تحقيق المساواة والعدالة دون وعي فلسفي بحقوق الإنسان؟ لقد كانت هذه الأسئلة في صلب التفكير الفلسفي عند أفلاطون وأرسطو، وتعمقت في الفكر الحديث مع روسو وكانط وبلغت ذروتها في الفكر المعاصر عند مفكرين مثل هابرماس وأرندت ورولز.

ولعل الفلسفة، بقدر ما هي تأمل في الحقيقة، فهي أيضا مشروع لتحرير الإنسان من أشكال القهر والاستلاب، إذ إن المواطنة وحقوق الإنسان لا تنفصلان عن المطلب الفلسفي الأكبر: إعلاء شأن الإنسان كقيمة مركزية في الكون والسياسة والتاريخ.

1- الفلسفة كأساس للمواطنة الفاعلة:

تقوم المواطنة في أصلها الفلسفي على مفهوم الحرية والعقل العمومي، فهي ليست انتماء شكليا إلى دولة أو جنسية، بل هي انخراط نقدي ومسؤول في الحياة العامة، فالفيلسوف لا يكون مواطنا بالولادة فقط، بل بالفعل العقلي والمشاركة الأخلاقية[234].

لقد نظر أرسطو إلى المواطن باعتباره من يشارك في الحكم والقرار، لا مجرد من يخضع للقوانين، معتبرا أن المدينة الفاضلة لا تبنى إلا على المشاركة السياسية والفكرية[235]،أما روسو فقد جعل من الإرادة العامة جوهر المواطنة، بحيث تمارس الحرية من خلال التعاقد الاجتماعي لا عبر الخضوع للأهواء الفردية[236].

وفي الفكر الحديث، أكد كانط أن المواطنة تتأسس على الكرامة والعقل العمومي، حيث يكون الإنسان غاية في ذاته، لا وسيلة لأي غرض سياسي أو اقتصادي، ومن هذا المنظور، تصبح الفلسفة

---

[233] حنة أرندت، في الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص232.

[234] جون رولز، نظرية في العدالة، مرجع سابق، ص45.

[235] أرسطو، السياسة، مرجع سابق،ص57.

[236] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص56.

شرطا لتربية الإنسان على الاستقلالية والمسؤولية، إذ لا يمكن للمواطنة أن تزدهر في غياب العقل النقدي والضمير الأخلاقي[237].

وفي المجتمعات العربية المعاصرة، يطرح سؤال المواطنة تحديا مضاعفا: كيف يمكن الانتقال من الرعية إلى المواطن، ومن الطاعة إلى المشاركة؟ وهنا يتجلى الدور التربوي للفلسفة في تكوين الوعي النقدي والسياسي الذي يجعل المواطن فاعلا لا مفعولا به في الشأن العام[238].

- وفي ما يلي نماذج معاصرة غربية وعربية عن الفلسفة كأساس للمواطنة الفاعلة:

- نماذج غربية معاصرة:

- يورغن هابرماس (Jürgen Habermas - ألمانيا): يمثل أبرز نموذج معاصر يربط بين الفلسفة والمواطنة الديمقراطية، يرى أن "العقل التواصلي" هو الأساس لأي مجتمع ديمقراطي، أي أن المواطنين يجب أن يتحاوروا بعقلانية في الفضاء العمومي، أسس فكرا يقوم على أن الجدل والحوار الفلسفي هو ما يرشد القرار السياسي والاجتماعي، المواطنة الفاعلة تتغذى من الفلسفة لأنها تعلم الحوار، والاحترام المتبادل، والمسؤولية الأخلاقية في النقاش العمومي.

- مارثا نوسباوم (Martha Nussbaum - أمريكا): في كتابها ليس للربح: لماذا تحتاج الديمقراطية إلى الإنسانيات (2010)؟ ، دافعت عن ضرورة تعليم الفلسفة والآداب في المدارس والجامعات لحماية الديمقراطية من الانغلاق والتطرف، ترى أن المواطن الفاعل هو الذي يتأمل، ويفكر نقديا، ويشعر بالمسؤولية الإنسانية[239]، الفلسفة تزرع في المواطن الحس الإنساني والعقل النقدي، وهما أساس الاستقلال والحرية المدنية.

- تشارلز تايلور (Charles Taylor - كندا): من فلاسفة الهوية والاعتراف، يرى أن المواطنة المعاصرة تقوم على الاعتراف المتبادل بين الثقافات والهويات المختلفة داخل المجتمع الديمقراطي.

الفلسفة عنده وسيلة لبناء "أخلاق التعدد"، الفلسفة تؤسس لمواطنة تعددية وتشاركية قائمة على الفهم لا على الصراع.

- أمارتيا سن (Amartya Sen - الهند- بريطانيا): فيلسوف واقتصادي حائز على نوبل

---

[237] إيمانويل كانط، أساس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق،ص88.

[238] محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996،ص79.

[239] Martha Nussbaum, Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities, Princeton University Press, 2010, p97.

قدم نظرية "القدرات" (Capability Approach) التي تضع الحرية والعقل النقدي في صلب التنمية والمواطنة ،دعا إلى أن يكون المواطن فاعلا من خلال الاختيار الحر والمشاركة الواعية في القرار العام[240]، الفلسفة تسهم في تحويل التنمية إلى مشروع إنساني يحرر الإنسان من التبعية.

- **كورنيل ويست (Cornel West - الولايات المتحدة):**فيلسوف أمريكي معاصر يمزج بين الفلسفة والالتزام المدني، يرى أن الفلسفة مسؤولة عن نقد السلطة والتمييز الاجتماعي، وتربية المواطن على المقاومة الفكرية السلمية[241]، الفلسفة تصنع مواطنا ناقدا وشجاعا، لا خاضعا ولا لامباليا.

- **ألين باديو (Alain Badiou - فرنسا):** من أبرز فلاسفة السياسة المعاصرين، يرى أن الفلسفة يجب أن تعيد للمواطن القدرة على التفكير في العدالة والحق والحرية خارج المصلحة الشخصية[242]، المواطنة الفاعلة لا تنفصل عن الفعل الفلسفي الذي يربط بين الفكر والموقف الأخلاقي.

- **مناهج تعليم الفلسفة الحديثة (فنلندا - فرنسا - كندا):**

- تدرس الفلسفة اليوم في مدارس عديدة بوصفها تربية على المواطنة:

- في فنلندا، مادة "الفلسفة والتفكير النقدي" إجبارية لتكوين مواطن مستقل.

- في فرنسا، تدرس الفلسفة في الثانوية كتمرين على الحرية العقلية والنقاش العمومي.

- التعليم الفلسفي المعاصر أصبح أداة مؤسساتية لترسيخ قيم المواطنة المسؤولة.

- **نماذج عربية معاصرة:**

- **محمد عابد الجابري (المغرب):** في نقد العقل العربي والعقل الأخلاقي العربي، دعا إلى تكوين عقل نقدي مدني قادر على المشاركة الواعية في الحياة العامة، يرى أن المواطنة الفاعلة تبدأ حين يتحرر الإنسان من "العقل المستقيل" ويستعمل النقد بدل التبعية، الفلسفة طريق إلى الوعي السياسي والاجتماعي المسؤول.

[240] Amartya Sen, Development as Freedom, Oxford University Press, 1999, p56.
[241] Cornel West, Democracy Matters, Penguin Books, 2004 , p87.
[242] Alain Badiou, Ethics: An Essay on the Understanding of Evil, Verso, 2001 , p34.

- **طه عبد الرحمن (المغرب):** دعا إلى "الحرية المتخلقة" أي التي توازن بين الحقوق الأخلاقية والمواطنة، يرى أن الفلسفة التربوية تمكن الفرد من تحمل المسؤولية الأخلاقية تجاه الجماعة.

الفلسفة تربي المواطن على الحرية المسؤولة لا الحرية المنفلتة.

- **نصر حامد أبو زيد (مصر):** دعا إلى تحرير الفكر الديني عبر النقد العقلي، رأى أن المواطن الفاعل هو الذي يعيد فهم النصوص بوعي نقدي يخدم التقدم لا الجمود، المواطنة تبدأ من حرية التفكير وتقبل الاختلاف.

- **محمد أركون (الجزائر):** في مشروعه نقد العقل الإسلامي، دعا إلى عقل نقدي منفتح قادر على بناء فضاء عمومي حر للحوار، المواطنة الفاعلة تحتاج إلى فكر فلسفي يحرر من"العقل المغلق".

- **هشام جعيط (تونس):** في كتابه في السيرة النبوية، قدم قراءة تاريخية عقلانية للنص الديني تدعم التفكير المدني والمسؤولية الاجتماعية، الفلسفة التاريخية تزرع في المواطن الوعي بالزمن والحرية والمسؤولية.

- **أمين معلوف (لبنان - فرنسا):** في الهويات القاتلة، دعا إلى تجاوز الانغلاق الهوياتي نحو مواطنة كونية، يرى أن الفلسفة والإنسانيات وحدها تمنح الإنسان القدرة على فهم الآخر والتعايش معه[243] المواطنة الفاعلة هي التي تنفتح على الإنسانية جمعاء.

- **مشروع تعليم الفلسفة في الجزائر و المغرب وتونس ولبنان:** أصبحت الفلسفة مادة أساسية في الثانويات منذ التسعينات، ضمن توجه يهدف إلى تكوين المواطن الحر والمسؤول، تستخدم دروس الفلسفة اليوم لترسيخ قيم: التساؤل، الحوار، التسامح، واحترام الرأي المخالف، التجارب التربوية العربية الحديثة تثبت أن الفلسفة ليست نظرية فقط، بل أداة لبناء المواطنة الفاعلة، المواطنة الفاعلة في العصر الحديث ليست مجرد حالة قانونية، بل مشروع فلسفي وتربوي، والفلسفة المعاصرة - سواء في الغرب أو في العالم العربي - تشترك في المبادئ التالية:

- تنمية العقل النقدي (نوسباوم - الجابري).

- ترسيخ الحوار والاختلاف المشروع (هابرماس - أركون).

- تربية المواطن على الحرية المسؤولة (كانط – طه عبد الرحمن).

[243] أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، 2004،ص37.

- مقاومة الاستبداد والتبعية الفكرية (كورنيل ويست - الكواكبي).

- اعتبار الفلسفة أداة تربوية لبناء الديمقراطية المدنية (جون ديوي - إصلاح المناهج العربية).

2- الإنسان كقيمة مركزية:

تعد الفلسفة منذ بداياتها مشروعا أنسانيا بامتياز، فهي التي وضعت الإنسان في قلب الوجود والمعرفة، وقد عبر بروتاغوراس في عبارته الشهيرة "الإنسان مقياس كل شيء"[244] ،عن التحول الذي جعل الذات الإنسانية مركزا للكون، ثم جاء الفكر الحديث ليعمق هذا التحول مع ديكارت وكانط، اللذين جعلا من العقل الإنساني أساسا للمعرفة والأخلاق.

وفي القرن العشرين، طورت الفلسفة الوجودية والإنسانية، مع سارتر وميرلوبونتي وفروم، مفهوم الإنسان ككائن حر ومسؤول، لا يختزل في البعد البيولوجي أو الاجتماعي، فالإنسان هو مشروع قيمي، يخلق ذاته من خلال الفعل والتفكير.

وفي هذا السياق، تأتي حقوق الإنسان كتتويج تاريخي لمسار فلسفي طويل جعل من الكرامة قيمة مطلقة، فهذه الحقوق ليست منحة من الدولة، بل هي جوهر الوجود الإنساني نفسه، الذي لا يكتسب كرامته إلا حين يعترف له بإنسانيته الكاملة.

ومن ثم، فإن مركزية الإنسان في الفلسفة الحديثة ليست مجرد فكرة نظرية، بل هي مبدأ تأسيسي للحضارة الحديثة، حيث يصبح احترام الإنسان وحقه في الحرية والمشاركة معيارا لتقدم المجتمعات.

- نماذج فلسفية للتوضيح:

- إيمانويل كانط (Immanuel Kant - ألمانيا): رغم أنه من القرن الثامن عشر، إلا أن تأثيره مستمر في الفكر المعاصر، وضع الإنسان في مركز الأخلاق عبر مبدأ "الغاية في ذاته": "عامل الإنسان دائما كغاية، لا كمجرد وسيلة" ،جعل الكرامة الإنسانية القيمة العليا التي تقاس عليها الأخلاق والسياسة، الفلسفة الكانطية أسست للمفهوم الحديث لحقوق الإنسان والحرية الفردية.

- جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre - فرنسا): جعل من "الحرية" جوهر الوجود الإنساني.

[244] أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص68.

يرى أن الإنسان يصنع ذاته من خلال اختياراته ومسؤوليته، وأن الإنسان مشروع مفتوح على الإمكان[245]، الإنسان محور الكون لأن قيمته تنبع من قدرته على الاختيار والفعل الواعي.

- كارل ياسبرز (Karl Jaspers - ألمانيا): ركز على "الوجود الأصيل" والكرامة الوجودية للإنسان في مواجهة الأنظمة الشمولية، دعا إلى فلسفة تضع التواصل الإنساني والمعنى في صلب التفكير.

الإنسان هو مركز الفعل الأخلاقي والحضاري.

- إيريك فروم (Erich Fromm - ألمانيا- أمريكا): في كتاب الإنسان بين الجوهر والمظهر وفن المحبة، دعا إلى إنسانية جديدة تحرر الإنسان من الاستهلاك والاغتراب[246]، الفلسفة المعاصرة يجب أن تعيد الإنسان إلى مركزها ضد سيطرة التكنولوجيا والرأسمالية.

- مارثا نوسباوم (Martha Nussbaum - أمريكا): في فلسفتها الأخلاقية والسياسية، جعلت "القدرات الإنسانية" أساس العدالة الاجتماعية، الإنسان مركز القيمة لأنه غاية التنمية، لا وسيلة اقتصادية[247].

- أمارتيا سن (Amartya Sen – الهند- بريطانيا): يرى أن التنمية الحقيقية هي تحرير الإنسان وتمكينه من ممارسة حريته[248]، الإنسان ليس رقما اقتصاديا بل هو معيار نجاح أي نظام اجتماعي.

- هانس كينغ (Hans Küng - سويسرا): دعا إلى "أخلاق كونية" قائمة على احترام الإنسان في كل الثقافات[249]، الفلسفة المعاصرة تتجه نحو مركزية إنسانية تتجاوز الانتماءات الدينية أو القومية.

- نماذج عربية معاصرة:

- محمد عابد الجابري (المغرب): جعل من "العقل الإنساني" محور مشروعه في نقد العقل العربي.

---

[245] Jean-Paul Sartre, L'existentialisme est un humanisme, Gallimard, 1946 , p57.
[246] Erich Fromm, The Sane Society, Rinehart, 1955, p 36.
[247] Martha Nussbaum, Creating Capabilities, Harvard University Press, 2011, p 47.
[248] Amartya Sen, Development as Freedom, Oxford University Press, 1999 , p57.
[249] Hans Küng, Global Responsibility: In Search of a New World Ethic, SCM Press, 1991, p57.

دعا إلى بناء إنسان عربي جديد يستعمل العقل بدل النقل، والمشاركة بدل التبعية، الإنسان هو أساس النهضة لأنه الفاعل في التاريخ والمعرفة.

- **محمد أركون (الجزائر):** نادى بـ"أنسنة الفكر الإسلامي"، أي جعل الإنسان مركز المقاربة الدينية بدل النص المغلق، دعا إلى قراءة عقلانية للنصوص تعيد الاعتبار لكرامة الإنسان، مركزية الإنسان شرط لتجديد الفكر الديني والحضاري.

- **طه عبد الرحمن (المغرب):** رغم مرجعيته الروحية، يؤكد أن الإنسان الحر المبدع هو محور الأخلاق والفعل، يدمج بين البعد الروحي والعقلي في تصور الإنسان كقيمة متعالية، الإنسان قيمة مركزية لأنه كائن مسؤول ومؤتمن على المعنى.

- **نصر حامد أبو زيد (مصر):** جعل "العقل التأويلي" أداة لتحرير الإنسان من سلطة التفسير الأحادي للنصوص، الإنسان هو المفسّر والمبدع للمعنى، لا المتلقي السلبي له.

- **هشام جعيط (تونس):** ركز على إعادة قراءة التاريخ الديني بطريقة عقلانية تعيد الاعتبار للفعل الإنساني في صنع الحضارة، الإنسان هو الفاعل التاريخي وليس مجرد مفعول للقدر.

- **عبد الله العروي (المغرب):** في مشروعه الفكري حول "التحديث"، جعل الإنسان الفرد الحر هو هدف السياسة والفكر، التقدم لا يقاس بالاقتصاد فقط، بل بمدى تحرير الإنسان من القيود.

- **أمين معلوف (لبنان- فرنسا):** في الهويات القاتلة، دعا إلى أنسنة الهوية واحترام الكرامة الإنسانية في زمن الصراعات، مركزية الإنسان في مواجهة الانتماءات القاتلة والتمزقات الثقافية.

- **فاطمة المرنيسي (المغرب):** في أبحاثها حول المرأة والإسلام، جعلت الكرامة الإنسانية والمساواة مركز مشروعها الفكري[250]، الإنسان - رجلا كان أو امرأة - هو القيمة العليا في المجتمع.

- **التجارب والمؤسسات المعاصرة:**

إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان (1948):

يعد وثيقة فلسفية قبل أن يكون قانونية، أسست على مبدأ "كرامة الإنسان غير القابلة للانتهاك"، تجسيد لمركزية الإنسان في الفكر الدولي، اليونسكو وبرامج "الفلسفة من أجل الإنسان"

[250] فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي: النبي والنساء، دار الحصاد.، 1998،ص37.

تنظم سنويا "يوم الفلسفة العالمي" لتشجيع التفكير النقدي من أجل كرامة الإنسان والعيش المشترك.

مثال :مؤسس على ترجمة القيم الفلسفية إلى سياسات تعليمية وإنسانية.

- **المناهج التعليمية الحديثة :** تركز على التربية على القيم الإنسانية: الحرية، التسامح، التفكير المستقل، واحترام الآخر.

- الفلسفة التربوية أصبحت أداة لترسيخ مركزية الإنسان في التعليم.

- في الفكر الفلسفي المعاصر، الإنسان أصبح هو المعيار الأعلى لكل قيمة:

- **في الأخلاق:** الكرامة والمسؤولية (كانط، طه عبد الرحمن).

- **في السياسة:** الحرية والمشاركة (هابرماس، الجابري).

- **في الدين:** التأويل الإنساني للنصوص (أركون، أبو زيد).

- **في الاقتصاد والتنمية:** القدرات الإنسانية (أمارتيا سن، نوسباوم).

- **في التربية:** تنمية الذات الحرة الناقدة.

3- الفلسفة وحقوق الإنسان في الفكر العربي والغربي:

لقد أسهمت الفلسفة الغربية، منذ عصر الأنوار، في تأصيل فكرة حقوق الإنسان، فقد وضع جون لوك أسس الحقوق الطبيعية في الحرية والملكية والمساواة، وأكد أن السلطة السياسية لا تكتسب شرعيتها إلا برضى المحكومين، ثم جاء فولتير ومونتسكيو ليؤسسا لفكرة التسامح وفصل السلطات، وبلغت هذه القيم ذروتها في "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الفرنسي سنة 1789 الذي جسد مبادئ الحرية، والمساواة، والإخاء، بوصفها جوهر الكينونة الإنسانية[251] .

أما في الفكر العربي الإسلامي، فقد وجدت جذور مبكرة لمفهوم الكرامة والحرية، كما في فكر المعتزلة الذين ربطوا العدالة بالعقل، واعتبروا الإنسان مسؤولا عن أفعاله[252]، وفي فكر ابن رشد الذي دافع عن حرية الفكر ضد التأويل الأحادي للنص، مؤكدا أن الشريعة والحكمة تتكاملان ولا

[251] جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري للجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية ، 1959، ص142.

[252] محمد عبده، رسالة التوحيد، دار المعارف، القاهرة، 1897، ص75.

تتعارضان، وفي العصر الحديث، أعاد مفكرون مثل محمد عبده والطهطاوي ومحمد إقبال ونصر حامد أبو زيد التفكير في العلاقة بين الدين والحرية والكرامة، داعين إلى تأويل ديني يستوعب قيم حقوق الإنسان والمواطنة ضمن مشروع نهضة عقلانية[253].

ويظهر هنا أن الفلسفة، سواء في التراث الغربي أو العربي، كانت دائما قوة تحريرية تضع الإنسان في مركز التفكير السياسي والأخلاقي، وترفض اختزاله في جماعة أو مذهب أو أيديولوجيا، فهي الوعي الذي ينقذ الإنسان من التشييء، ويعيد إليه صوته وكرامته بوصفه كائنا عاقلا وحرا ومسؤولا[254].

- تجارب ومؤسسات معاصرة:

- إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان (1948):

- تأثر بشكل مباشر بالفكر الفلسفي الأوروبي (كانط، لوك، روسو).

- الفلسفة كانت المرجعية الفكرية لحقوق الإنسان كمبدأ عالمي.

- اليونسكو وبرامج "الفلسفة من أجل حقوق الإنسان"

- أطلقت برامج تربوية لتدريس الفلسفة في المدارس بوصفها تربية على الكرامة والتسامح والحرية.

- الفلسفة أصبحت أداة مؤسسية لترسيخ ثقافة الحقوق عالميا.

- المجلس العربي للعلوم الاجتماعية ومراكز الفكر:

- يدعم بحوثا فلسفية معاصرة حول حقوق الإنسان والحرية الدينية والتنوع الثقافي.

- الفكر العربي يتبنى المقاربة الفلسفية لتجديد الوعي الحقوقي.

- التجارب التربوية في الجزائر والمغرب وتونس ولبنان:

- إدراج الفلسفة كمادة إلزامية في التعليم الثانوي لترسيخ قيم الحوار وحقوق الإنسان، وحتى في طور الدكتوراة بالنسبة للجزائر.

---

[253] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص86.

[254] حنة أرندت، أصول التوتاليتارية، ترجمة: أنطوان أبو زيد ، دار الساقي، بيروت ، 1993، ص95.

- التعليم الفلسفي صار جزءا من مشروع المواطنة وحقوق الإنسان.

- الفلسفة المعاصرة - غربية كانت أو عربية - تجمع على أن حقوق الإنسان ليست مجرد تشريع قانوني، بل مشروع إنساني وفكري وأخلاقي.

فهي:

- تعيد للإنسان مركزه كغاية لكل القيم.

- تؤسس لثقافة الحوار والاختلاف بدل الصراع.

- تحرر الإنسان من التبعية السياسية والدينية.

- تدمج بين العقل والأخلاق في فهم الحقوق.

يتبين من خلال هذا التحليل أن الفلسفة والمواطنة وحقوق الإنسان تشكل مثلثا متكاملا يقوم على قاعدة العقل والحرية والكرامة، فالفلسفة تنير طريق المواطنة الفاعلة من خلال تربية العقل النقدي على المسؤولية والمشاركة، وتؤسس لحقوق الإنسان باعتبارها نابعة من طبيعة الإنسان ذاته لا من سلطة خارجية.

إن مركزية الإنسان التي أكدتها الفلسفة عبر العصور تعد الأساس الذي يمكن من خلاله بناء مجتمع مدني ديمقراطي يسوده الاعتراف المتبادل والتسامح والتنوع، فكل مجتمع يقصي الفلسفة من تربيته يفقد وعيه بحقوقه، وكل ثقافة تقصي الإنسان من مركزها تتحول إلى ايديولوجيا مغلقة.

ومن ثم، تظل الفلسفة القوة القادرة على تحرير الإنسان من الخوف والهيمنة، وعلى تجذير قيم المواطنة والعدالة والحرية في الضمير الجمعي، لتجعل من الفكر الإنساني مشروعا مستمرا لترسيخ كرامة الإنسان بوصفه الغاية الكبرى لكل معرفة وكل سلطة وكل حضارة.

الباب الخامس: الفلسفة والراهن:

يعد هذا الباب من أهم محاور الكتاب، إذ يشكل الجسر الذي يصل بين الفلسفة والتاريخ الحي للإنسان المعاصر، ويبرز قدرة الفكر الفلسفي على التفاعل مع قضايا الواقع والراهن، لا بوصفه تراثا منغلقا أو تأملا مجردا، بل باعتباره فعلا نقديا ووعيا تحليليا متجددا يرافق تحولات الوجود الإنساني في مجالات السياسة، الثقافة، الأخلاق، والتربية.

لقد كانت الفلسفة، منذ نشأتها الإغريقية، حوارا دائما مع الراهن، فحين تأمل سقراط في فضيلة العدالة، وحين سأل أفلاطون عن المدينة الفاضلة، وحين حلل أرسطو طبيعة الدولة والمواطنة، لم يكونوا يفكرون في الميتافيزيقا بمعزل عن الحياة اليومية، بل في كيفية تنظيم الوجود الإنساني على نحو عقلاني وأخلاقي، ومنذ ذلك الحين، ظل السؤال الفلسفي متجددا: كيف يمكن للفكر أن يواكب تحولات العالم، وأن يمنح الإنسان أدوات الفهم والنقد في مواجهة قوى الهيمنة والتقنية والاستهلاك؟

إن الراهن الفلسفي اليوم ليس مجرد ظرف زمني، بل هو فضاء للتحديات الكبرى التي تواجه الإنسان المعاصر:

- العولمة وما تفرضه من تحولات في الهوية والانتماء.

- الذكاء الاصطناعي وصعود التقنية كقوة معرفية وأخلاقية جديدة.

- أزمة البيئة والإنسان في علاقته بالطبيعة.

- التوتر بين القيم الكونية والخصوصيات الثقافية.

- تراجع الحس الإنساني أمام نزعة النفعية والتشييء.

وهكذا، فإن الفلسفة مدعوة اليوم إلى استعادة دورها النقدي و الإنساني، عبر تحليل جذور هذه الأزمات وتفكيك خطابها ومساءلة أسسها القيمية والمعرفية، فالمعاصرة الفلسفية لا تعني التماهي مع الواقع، بل الوقوف على مسافة نقدية منه، لقراءته وتأويله وإعادة توجيهه نحو المعنى الإنساني الأصيل.

من هذا المنظور، يتناول الباب الخامس العلاقة بين الفلسفة والراهن من خلال فصول تتوزع على محاور متكاملة:

كل هذه الفصول تهدف إلى إبراز أن الفلسفة ليست تراثا ماضيا، بل قوة فاعلة في الحاضر، وأن حضورها في الشأن العام ضرورة لضمان التوازن بين العقل والأخلاق، بين الحرية والمسؤولية، بين الفكر والتقنية.

إن التحدي الذي يواجه الفكر الفلسفي اليوم هو كيف يمكنه أن يعيد للإنسان مكانته في عالم تسيطر عليه السرعة والآلة والمعلومات، وكيف يمكنه أن يرسخ القيم التي تجعل من الإنسان غاية

كل سياسة وتربية ومعرفة، فالفلسفة هي ذاكرة الإنسانية وضميرها النقدي، وهي القادرة على إنقاذ الإنسان من الاغتراب في زمن التقنية، ومن اللامعنى في زمن الاستهلاك، عبر دعوتها الدائمة إلى التفكير، والتأمل، والمسؤولية الأخلاقية.

وهكذا، يدخل هذا الباب في صميم السؤال الراهن:

ما جدوى الفلسفة اليوم؟، وكيف يمكن أن تظل أداة للفهم والتغيير في عالم يتسارع فيه التاريخ وتضطرب فيه القيم؟

إن الإجابة عن هذا السؤال هي التي تمنح لهذا الباب معناه، وللفلسفة حياتها المتجددة في الوعي الإنساني.

الفصل الخامس عشر: رهانات الفلسفة في المجتمعات العربية والإسلامية:

تواجه المجتمعات العربية والإسلامية اليوم تحولات كبرى ومعقدة، تتراوح بين تحديات العولمة والتقنية، وأزمات الهوية، والانقسام الثقافي، وانسداد الأفق السياسي والمعرفي، في هذا السياق المضطرب، تبرز الفلسفة بوصفها رهانا استراتيجيا لإعادة بناء الوعي، وترشيد الفكر، وتحرير الإنسان من الانغلاق والجمود، لكن حضور الفلسفة في هذه المجتمعات ظل هشا، متقطعا، ومحاطا بالريبة أحيانا، إذ ينظر إليها إما كمجرد ترف معرفي، أو كخطر على الإيمان والثقافة الأصيلة.

غير أن الواقع الراهن يحتم علينا إعادة النظر في موقع الفلسفة ووظيفتها، لا كخطاب تجريدي، بل ک أفق للتجديد الحضاري والتنموي، وكمجال ضروري لتجديد السؤال حول معنى الإنسان، والمعرفة، والقيمة، والنهضة.

1- أزمة الفكر الفلسفي المعاصر في المجتمعات العربية والإسلامية:

تتمثل أزمة الفكر الفلسفي العربي والإسلامي في الانفصال بين الفلسفة والواقع، وبين الفكر والممارسة، فبعد أن كانت الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى قوة إبداعية جمعت بين الدين والعقل والعلم - كما في تجارب الفارابي، وابن سينا، وابن رشد - أصبحت اليوم تعاني الاغتراب عن قضايا المجتمع، وعن لغة العصر.

يشير محمد عابد الجابري إلى أن أزمة الفكر العربي المعاصر ترجع إلى «الخلل في البنية العقلية» الموروثة، حيث ما زالت العقلانية البرهانية مغيبة لصالح النزعة البيانية أو العرفانية[255]، كما يرى حسن حنفي أن تراجع الفلسفة هو نتاج هيمنة الخطاب الديني والسلطوي، وغياب المشروع النقدي القادر على تفكيك البنى التقليدية[256].

تتجلى الأزمة في ثلاثة أبعاد أساسية:

- **البعد المعرفي:** ضعف الإنتاج الفلسفي العربي مقارنة بالإنتاج الغربي، وغياب مدارس فلسفية عربية مستقلة.

- **البعد المؤسساتي:** تهميش تدريس الفلسفة في الجامعات، وغياب مراكز بحثية متخصصة في الفلسفة التطبيقية أو فلسفة العلوم.

- **البعد الثقافي والسياسي:** هيمنة الفكر الأيديولوجي والديني الذي يقصي التفكير الحر والنقدي، مما جعل الفلسفة محاصرة بين اتهامات الزندقة والتغريب.

كما يرى طه عبد الرحمن أن أزمة الفلسفة في المجال الإسلامي لا تعود إلى انعدام العقلانية، بل إلى غياب التأصيل الأخلاقي للمعرفة، أي إلى الحاجة لفلسفة تستمد مشروعيتها من "العمل الأخلاقي لا من النظر العقلي فقط"[257].

وهكذا، فإن أزمة الفكر الفلسفي العربي ليست فقط أزمة "نقل" من الغرب، بل أزمة إبداع وتأصيل، أي كيف نعيد للفلسفة دورها في التفكير في الذات والعالم ضمن سياقنا الحضاري الخاص.

- نماذج عن أزمة الفكر الفلسفي المعاصر في المجتمعات العربية والاسلامية:

- **ضعف حضور الفلسفة في التعليم:** إلغاء أو تقليص مادة الفلسفة في بعض المناهج المدرسية العربية، كما حدث في بعض الدول الخليجية في فترات مختلفة من القرن العشرين، بسبب اعتبارها "خطرا على الثوابت"، غياب التفكير النقدي، واستبداله بالتحفيظ والاتباع، مما أضعف تكوين العقل الفلسفي المستقل لدى الشباب.

---

[255] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق ، ص222.

[256] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، بيروت، 1988، ص27.

[257] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994، ص63.

- **هيمنة الفكر الديني التقليدي على المجال الثقافي:** سيطرة الخطاب الوعظي أو الفقهي الأحادي على الفضاء الإعلامي والثقافي، في مقابل تهميش الأصوات الفلسفية والعقلانية، عزلة الفكر الفلسفي عن المجال العام، وتحويله إلى نشاط نخبوي مغلق.

- **غلبة التوظيف الإيديولوجي للفكر الفلسفي:**

- **مثال:** توظيف الفلسفة لخدمة مشاريع قومية أو دينية أو سلطوية، مثل قراءة هيغل أو ماركس في ضوء الفكر السياسي العربي دون نقد جذري، مما أدى إلى تحجيم الطابع الحر للفلسفة.

- **انفصال الفكر الفلسفي العربي عن قضايا العصر:**

- **مثال:** ضعف مساهمة الفلاسفة العرب في مناقشة قضايا التكنولوجيا، البيوإتيقا، الذكاء الاصطناعي، البيئة، أو الديمقراطية الرقمية.

تأخر الفكر العربي عن مواكبة تحولات الحداثة وما بعدها، مقابل حيوية الفكر الغربي في هذه الميادين (هابرماس، ليفيناس، نانسي، سلافوي جيجيك...).

- **الازدواجية بين الانبهار بالغرب والتمسك بالتراث:**

- **مثال**: الفكر الفلسفي العربي يعيش أزمة "الهوية المزدوجة"، فهو يتأرجح بين التبعية للنموذج الغربي (ديكارت، نيتشه، فوكو...) وبين الانغلاق على التراث دون نقد.

غياب مشروع فلسفي عربي متكامل قادر على تجاوز التقليد إلى الإبداع.

2- الحاجة إلى تجديد السؤال الفلسفي:

تجديد الفلسفة في المجتمعات العربية والإسلامية يقتضي قبل كل شيء تجديد السؤال الفلسفي ذاته، فالسؤال الفلسفي ليس تكرارا للأسئلة القديمة، بل فعل وعي نقدي بالتحولات الجديدة، واستجابة خلاقة للمستجدات المعرفية والقيمية التي يعيشها الإنسان العربي والمسلم.

يلح نصر حامد أبو زيد على أن الحاجة إلى الفلسفة اليوم هي حاجة إلى «تحرير العقل من سلطة النصوص المغلقة» نحو فهم تأويلي يربط بين الإيمان والعقل، وبين النص والواقع [258]، وهذا

[258] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص19.

يعني أن السؤال الفلسفي العربي يجب أن يعاد توجيهه نحو قضايا المعنى، والحرية، والتأويل، والحداثة، بدل أن يظل أسيرا لمعارك الماضي.

إن تجديد السؤال الفلسفي يستدعي:

- نقد التراث لا لرفضه، بل لفهمه في ضوء الحاضر، وتحريره من الجمود.

- الانفتاح على الفلسفات المعاصرة: من فلسفة اللغة والهرمنيوطيقا إلى فلسفات التقنية والبيئة والذكاء الاصطناعي.

- توطين المفاهيم بما يتناسب مع خصوصية المجتمعات العربية والإسلامية، دون الوقوع في القطيعة أو التبعية.

كما يرى عبد الله العروي أن الفلسفة العربية مطالبة اليوم بإعادة بناء مشروعها حول السؤال التاريخي: كيف نعيش الحداثة دون أن نفقد ذاكرتنا؟[259] .

- نماذج عن الحاجة الى تجديد السؤال الفلسفي في العالم العربي والاسلامي:

- **صدمة الحداثة والهوية الثقافية:** النقاشات الفكرية حول العلاقة بين الأصالة والمعاصرة في المجتمعات العربية (المغرب، تونس، مصر، لبنان...).

التعبير الفلسفي: الحاجة إلى إعادة طرح السؤال: كيف نكون حداثيين دون أن نفقد جذورنا الثقافية؟

- المفكرون المعاصرون:

محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي طرح سؤال: كيف نعيد بناء عقل عربي نقدي؟

طه عبد الرحمن في روح الحداثة ساءل مفهوم الحداثة من داخل المرجعية الإسلامية.

عبد الله العروي دعا إلى مساءلة المفهوم الغربي للعقل والحرية ضمن سياق عربي مختلف.

- **أزمة القيم في زمن العولمة والتكنولوجيا:** تفشي الفردانية المفرطة، العنف الرقمي، انهيار المعايير الأخلاقية في الفضاء الافتراضي.

[259] عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص71.

السؤال الفلسفي الجديد: كيف يمكن تأسيس أخلاق كونية في عالم تهيمن عليه التقنية والمصلحة؟.

النماذج المعاصرة:

- في المغرب والجزائر وتونس ظهرت مبادرات فكرية تدمج الفلسفة الرقمية والأخلاق المعلوماتية في التعليم الجامعي.

- مفكرون مثل علي حرب يدعون إلى "تفكيك الخطاب السائد" وإعادة بناء الذات المفكرة في عالم متحوّل.

- **أزمات الحرية والعدالة في الواقع السياسي العربي:** طرحت أسئلة عميقة حول الحرية، الكرامة، والعقل العمومي.

- **السؤال الفلسفي المتجدد:** ما معنى الحرية في مجتمع لم يتحرر بعد من الخوف والعصبية؟

- **نماذج مفكرين:**

- رجاء بن سلامة (تونس) دعت إلى تجديد السؤال الفلسفي حول علاقة السلطة بالدين والجسد.

- سعد البازعي (السعودية) طرح سؤال "التنوير العربي" في سياق مجتمعات ما زالت تتوجس من النقد.

- **أزمة التعليم والتفكير النقدي:** غياب مادة الفلسفة أو ضعف حضورها في المدارس الإسلامية والعربية.

- **السؤال المتجدد:** هل يمكن بناء جيل حرّ دون أن يتعلم كيف يسأل ويشك وينقد؟.

- **نماذج تطبيقية:**

- تجربة تونس والمغرب والجزائر في تدريس الفلسفة كمادة أساسية لتكوين العقل النقدي.

- مبادرات جامعية جديدة في قطر والإمارات والسعودية أدخلت "الأخلاقيات التطبيقية" و"الفكر النقدي" ضمن مناهج التعليم .

- **علاقة الدين بالعقل في الخطاب الإسلامي المعاصر:** صعود التيارات الدينية المحافظة مقابل دعوات التجديد والاجتهاد.

- **السؤال المتجدد:** هل يمكن الجمع بين الإيمان والعقل النقدي في مشروع نهضوي معاصر؟

- **المفكرون:**

- محمد أركون في مشروع "نقد العقل الإسلامي "دعا إلى تجديد السؤال الفلسفي حول النص والمعنى.

- نصر حامد أبو زيد أعاد طرح السؤال حول علاقة النص بالواقع والتاريخ.

- حسن حنفي تساءل إمكانية تحويل التراث إلى طاقة نقدية بدلا من سلطة ماضوية.

- **الأسئلة الفلسفية الجديدة حول الإنسان والتقنية:**

- **الذكاء الاصطناعي، البيوإتيقا، والتغير المناخي.**

- **السؤال الفلسفي الجديد:** ما معنى أن نكون إنسانا في عصر تتحكم فيه الخوارزميات؟

أبحاث في الجامعات العربية (بيرزيت، القاهرة، الشارقة) حول "فلسفة الذكاء الاصطناعي" و"أخلاقيات التكنولوجيا".

الحاجة إلى فلسفة عربية معاصرة تنتج الأسئلة لا تقلدها: مبادرات فكرية جديدة مثل مجلات "الفكر المعاصر" و"رهانات فلسفية" في الجزائر والمغرب، التي تشجع على طرح الأسئلة الكبرى حول الوجود والمعنى والمعرفة.

- **السؤال المحوري:** كيف نعيد للفلسفة وظيفتها الأولى: أن تقلق، لا أن ترضي؟

وبذلك، يصبح تجديد السؤال الفلسفي شرطا لأي نهضة فكرية حقيقية، لأنه يمكننا من تجاوز الثنائية المدمرة بين "الأصالة والمعاصرة"، ويمنحنا إمكانية بلورة عقل نقدي مستقل قادر على فهم العالم والمساهمة في تغييره.

3- الفلسفة كرهان للتنمية والنهضة:

الفلسفة ليست ترفا نظريا، بل هي ضرورة تنموية وحضارية، فكل نهضة معرفية أو اقتصادية أو سياسية سبقتها ثورة فلسفية أعادت تعريف الإنسان والعقل والعلم، وقد أثبتت التجربة الغربية، من ديكارت إلى كانط وهيغل، أن التنمية لا يمكن أن تزدهر من دون عقل فلسفي نقدي يؤسس لقيم الحرية والعقلانية والمواطنة.

في العالم العربي والإسلامي، يشير محمد المصباحي إلى أن الفلسفة هي «المجال الوحيد القادر على تأهيل الإنسان العربي لأن يكون فاعلا في عصره»[260].

الفلسفة هنا تعد رهانا للتنمية في ثلاثة أبعاد مترابطة:

- **التنمية المعرفية:** من خلال تأسيس ثقافة التفكير النقدي ومناهج البحث العلمي، بما يسهم في تجاوز النقل إلى الإبداع.

- **التنمية الأخلاقية:** عبر ترسيخ قيم المسؤولية والتسامح والعقل العمومي، وهي شروط أساسية لكل تقدم اجتماعي.

- **التنمية السياسية:** لأن الفلسفة، كما يقول هابرماس، تؤسس لـ"العقل التواصلي" الذي يجعل من الحوار والمشاركة أساسا للمجتمع المدني والديمقراطية[261].

الفلسفة بهذا المعنى ليست مجرد درس أكاديمي، بل أداة للتحرر والتقدم، إذ تمكن الإنسان العربي من إدراك ذاته كمشروع مفتوح لا ككائن مغلق في تراثه أو هويته.

إن رهانات الفلسفة في المجتمعات العربية والإسلامية لا تنفصل عن رهان الوجود الإنساني ذاته: أن يعيد الإنسان التفكير في نفسه وفي عالمه، وأن يخرج من الاغتراب والاتباع إلى النقد والإبداع. الفلسفة ليست ضد الدين ولا التراث، بل هي تفعيله العقلي والإنساني، وهي، قبل كل شيء، وسيلة لبناء وعي جديد بالحرية والعقل والمسؤولية.

وإذا كانت مجتمعاتنا قد عرفت ازدهارا فلسفيا في عصور مضت، فإن استعادة ذلك الدور ممكنة اليوم فقط بتجديد السؤال الفلسفي وإدماج الفلسفة في مشروع النهضة الشاملة، حيث لا تنمية دون فكر نقدي، ولا نهضة دون وعي فلسفي قادر على مساءلة الأسس قبل الظواهر.

---

[260] محمد المصباحي، الذات في الفكر العربي الإسلامي ، مرجع سابق،ص112.

[261] يورغن هابرماس، الفعل التواصلي، مرجع سابق، ص54.

- نماذج عربية معاصرة عن الفلسفة كرهان للتنمية والنهضة العربية:

- مالك بن نبي (الجزائر): فلسفة الحضارة كرهان للنهضة: في كتبه شروط النهضة ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، قدم رؤية فلسفية متكاملة للتنمية الحضارية، النهضة تبدأ من الإنسان، والفكرة، والزمان، والمكان - وهي عناصر فلسفية قبل أن تكون اقتصادية، أسس تيارا فكريا إصلاحيا ما زال مؤثرا في الفكر الإسلامي والعربي إلى اليوم.

- محمد أركون (الجزائر): نقد العقل الإسلامي من أجل نهضة معرفية: في الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد ونحو نقد للعقل الإسلامي، اعتبر أن النهضة تتطلب تحرير الفكر الديني من الجمود النصي عبر أدوات الفلسفة والأنثروبولوجيا ،التجديد الفلسفي هو شرط الدخول في الحداثة العقلانية والإنسانية، فتح أفقا جديدا في الدراسات الإسلامية الحديثة داخل الجامعات الأوروبية والعربية.

- طه عبد الرحمن (المغرب): الفلسفة الأخلاقية كأساس للنهضة: في كتبه مثل سؤال الأخلاق وروح الحداثة، يرى أن النهضة لا تتحقق بالعلم والتقنية فقط، بل تحتاج إلى "تحرير الفعل الإنساني" عبر تربية الضمير الأخلاقي، التنمية لا تكون مادية فحسب، بل يجب أن تشمل تنمية القيم والمعنى، المشروع: إقامة "حداثة مؤمنة" توازن بين الإبداع العقلي والأصالة الروحية، أثر في مشاريع التربية الأخلاقية والتفكير النقدي في المغرب وتونس.

- محمد عابد الجابري (المغرب): الفلسفة كمدخل لإصلاح العقل العربي: مشروعه في نقد العقل العربي (أربعة أجزاء) يعد من أبرز المشاريع الفلسفية التي ربطت النهضة بإعادة بناء العقل.

لا يمكن تحقيق التنمية السياسية والاقتصادية دون تجديد البنية العقلية والثقافية للمجتمع.

يقول الجابري إن «النهضة الحقيقية تبدأ حين نعيد للعقل سلطته النقدية»، أسهم فكره في بلورة رؤية فلسفية للإصلاح التربوي والفكري في المغرب والعالم العربي.

- عبد الرحمن بدوي (مصر): الفلسفة كتحرير للذات العربية: ربط بين النهضة والوجود الإنساني الحر، معتبرا أن أول شرط للتنمية هو "تحرير الإنسان من الاستلاب"، الفلسفة ليست ترفا فكريا، بل ضرورة لبناء شخصية فاعلة ومبدعة، إدخال الفكر الوجودي إلى الساحة العربية كمحرك لوعي الذات الفردية والجماعية.

- **زكي نجيب محمود (مصر): الفلسفة الوضعية والعقل العلمي:** في كتبه تجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دعا إلى بناء فلسفة عربية تقوم على التفكير العلمي والعقلانية، النهضة مرهونة بتبني "الروح العلمية" في الفلسفة والتربية والمجتمع، أسس لتوجه فلسفي عربي حداثي قريب من التجريبية والتحليل المنطقي.

- **مجيد العلوي (تونس) ومهدي مبروك (تونس): الفلسفة والسياسات العامة:** اشتغالهم على "الفكر الفلسفي في المجال العام" وإدخال الفلسفة في تقييم السياسات العمومية والعدالة الاجتماعية، التنمية المستدامة تحتاج إلى بعد فلسفي نقدي يوازن بين العدالة والفعالية الاقتصادية، بلورة "ثقافة فلسفية مدنية" في ما بعد الثورة التونسية.

- **فتحي المسكيني (تونس): الفلسفة كتحرر للإنسان العربي وإعادة بناء الذات الحديثة:** يرى المسكيني أن النهضة العربية لا يمكن أن تتحقق إلا بتحرير الذات العربية من الخوف والوصاية، وأن الفلسفة هي الطريق إلى ذلك لأنها تمنح الإنسان القدرة على التفكير الحر، وتحرره من كل أشكال "العبودية الفكرية" سواء كانت دينية أو سياسية أو تراثية، يقول المسكيني : «النهضة ليست استيرادا للمفاهيم الغربية، بل إعادة ولادة للذات من داخل جرحها التاريخي»[262] ،النهضة عند المسكيني ليست مشروع دولة أو اقتصاد، بل مشروع إنسان حر يستعيد قدرته على السؤال، والمساءلة، والعيش الكريم في عالم مشترك، والفلسفة هي الأداة التي تمنح الإنسان هذا الوعي، لأنها تعيد له ملكة التفكير الذاتي والقدرة على نقد المسلمات.

- **ناصيف نصار (لبنان): الفلسفة لبناء الإنسان المواطن:** في مشروعه نحو مجتمع جديد ومنطق السلطة، دعا إلى تأسيس فلسفة سياسية تقوم على الحرية والمواطنة والعقل العمومي، لا تنمية دون "تحرير الإنسان" عبر فلسفة تربط بين الفرد والمجتمع في مشروع مدني عقلاني، إسهام في تطوير الفكر المدني العربي وفلسفة الدولة الحديثة.

خاتمة:

يمثل هذا الكتاب مسارا فكريا متكملا يروم استكشاف جوهر الفلسفة ووظيفتها في بناء العقل الإنساني وتطوير المجتمع، من خلال تحليلٍ منهجي شامل لأبعادها المفهومية، والعقلية، والحضارية،

[262] فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو فلسفة عربية للذات: نحو أنوار جديدة ، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، 2011، ص45.

والواقعية، وقد اتخذ مساره عبر خمسة أبواب مترابطة تتدرج من المفهوم إلى الممارسة، ومن التأمل النظري إلى الفعل الاجتماعي، ومن التاريخ إلى الراهن.

أولا: الفلسفة في المفهوم والأسس:

كشف **الباب الأول** أن الفلسفة ليست علما منغلقا أو اختصاصا أكاديميا ضيقا، بل هي أصل التفكير العقلي المنهجي، فالبحث في أصل كلمة "فلسفة" ومعناها عند الإغريق والعرب أظهر أنها "صداقة الحكمة"، أي سعي الإنسان نحو الفهم لا امتلاكه للحقيقة النهائية، وتبين أن تطور المفهوم عبر العصور يعكس تطور وعي الإنسان بنفسه وبالعالم، حيث تعددت الدلالات من الميتافيزيقا إلى التحليل اللغوي والنقد الاجتماعي في الفكر الحديث.

كما بين هذا الباب خصائص التفكير الفلسفي المتمثلة في التساؤل والنقد والشمول والنسقية، مبرزا الفرق بين الفكر العادي والفكر الفلسفي القائم على التأمل والتحليل، ومن خلال عرض المباحث الأساسية (الميتافيزيقا، الإبستمولوجيا، القيم، والمنطق)، اتضح أن الفلسفة توحد مجالات المعرفة، وتمنح الإنسان أدوات لفهم الحقيقة وتقييمها.

ثانيا: الفلسفة في علاقتها بالفكر والإنسان:

في **الباب الثاني**، تم تحليل انتقال الفكر الإنساني من الأسطورة إلى اللوغوس، أي من التفسير الرمزي إلى البرهان العقلي، وهو التحول الذي دشن ولادة الفلسفة كفكر نقدي منهجي، وقد تبين من خلال أمثلة الفكر اليوناني والإسلامي أن الإنسان، منذ بداياته، سعى إلى تجاوز الخرافة نحو الفهم المنطقي للعالم.

كما أبرز هذا الباب دور العقل كأداة مركزية في بناء التفكير الفلسفي، إذ تقوم الفلسفة على تحليل المفاهيم وتحرير الفكر من الأحكام المسبقة، وقد وضحت العلاقة بين المنهج والعقلانية في الفكر الحديث، بوصفها علاقة تأسيس متبادل: فالعقل ينشئ المنهج، والمنهج يوجه العقل.

أما العلاقة بين الفلسفة والثقافة والطبيعة، فقد كشفت عن أن الإنسان كائن ثقافي بامتياز، يعيش جدلية دائمة بين الطبيعة كمعطى، والثقافة كإنشاء، وأن الفلسفة تمثل وعيا بهذا التفاعل الحيوي الذي يشكل جوهر الوجود الإنساني.

ثالثا: الفلسفة والحقيقة:

أما **الباب الثالث**، فقد خصص لبحث علاقة الفلسفة بالحقيقة والدين والعلم، ففي الفصل السابع، جرى تناول مفهوم الحقيقة في الدين والفلسفة، وتوضيح أن العلاقة بين العقلي والنقلي ليست دائما علاقة تعارض، بل تكامل بين الإيمان والعقل كما بينه الغزالي وابن رشد وديكارت وسبينوزا.

وفي الفصل الثامن، تناول التفكير الفلسفي والعلمي، مبرزا أن الفلسفة تضع حدودا للعلم وتمنحه أفقا نقديا، بينما يمدها العلم بمعطيات تجريبية تغني تأملاتها، فالفلسفة والعلم يشتركان في هدف واحد هو البحث عن الحقيقة بطريقة منهجية، وإن اختلفت أدواتهما.

وفي الفصل التاسع، تم تحليل العلاقة التفاعلية بين الفلسفة والعلم، فالفلسفة تعد أصل العلوم، وهي التي أسست التفكير المنهجي منذ اليونان إلى العصر الرقمي، كما تناول الفصل حضور الفلسفة في فلسفة التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، مبرزا دورها الأخلاقي في توجيه التطور العلمي نحو خدمة الإنسان، من خلال ما يعرف اليوم بـ الإتيقا العلمية وفلسفة التقنية.

رابعا: الفلسفة والمجتمع:

جاء **الباب الرابع** ليبرز انخراط الفلسفة في الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي، ففي الفصل العاشر، تمت مناقشة دور الفلسفة في تعقل الدين وترشيد السلوك الديني، حيث تسهم الفلسفة في فهم النصوص الدينية بروح تأويلية عقلانية، وتفصل الإيمان الصادق عن التعصب والانغلاق، كما تجلى ذلك في التجربة الإسلامية مع الفارابي وابن رشد والغزالي.

أما الفصل الحادي عشر، فقد تناول الفلسفة والحضارة، مبينا أن الفلسفة كانت دائما محركا للنهضة والحداثة، إذ أسست لروح التساؤل والإبداع التي تقوم عليها الحضارات، ومن خلال التفاعل الحضاري عبر التاريخ، أثبتت الفلسفة قدرتها على بناء الجسور بين الثقافات، لا الجدران بينها.

وفي الفصل الثاني عشر، تم تناول الفلسفة والتربية باعتبار التعليم الفلسفي أساسا لتكوين العقل المستقل وتنمية التفكير النقدي في المناهج التربوية، وهو ما يجعل الفلسفة شرطا لتكوين مواطن حر ومسؤول.

أما الفصل الثالث عشر، فقد أبرز علاقة الفلسفة بالسياسة والمجتمع المدني، موضحا كيف أسهمت في تأسيس قيم العدالة والحرية والعقل العمومي، منذ أفلاطون إلى هابرماس، حيث يعد المجتمع المدني الفضاء الذي تتجسد فيه العقلانية الحوارية بوصفها جوهر الممارسة الديمقراطية.

إن هذا المسار الفلسفي، الممتد من المفهوم إلى الراهن، يظهر أن الفلسفة ليست مبحثا من الماضي بل مشروعا للمستقبل، فهي التي تمنح الفكر قدرته على النقد، والمجتمع وعيه بذاته، والإنسان إحساسه بالحرية والمعنى.

لقد كانت الفلسفة عبر العصور ضمير الإنسانية، لأنها علمت الإنسان أن يسأل، ويشك، ويفكر، ويختار.

في زمن تتسارع فيه التغيرات التقنية والاقتصادية والقيمية، تظل الفلسفة هي القوة التي توازن بين العقل والأخلاق، بين العلم والإنسانية، بين التقدم والكرامة.

ولذلك فإن تجديد الوعي الفلسفي في العالم العربي والإسلامي هو الطريق إلى النهضة الحقيقية، لأنه وحده القادر على أن يجعل من الفكر أداة للتحرر لا للهيمنة، ومن الإنسان قيمة لا وسيلة.

الفلسفة هي الذاكرة النقدية للمجتمع والعقل المفكر للإنسانية ،بها يبدأ كل سؤال، وبها يتجدد الأمل في بناء عالم أعدل وأعمق وأكثر إنسانية.

وفي الفصل الرابع عشر، تناولت الفلسفة والمواطنة وحقوق الإنسان، باعتبار الفلسفة الإطار النظري الذي يمنح المواطنة معناها، والإنسان قيمته المركزية، فالفكر الفلسفي الغربي والعربي معا جعلا من حقوق الإنسان قضية عقلية وأخلاقية قبل أن تكون قانونية.

خامسا: الفلسفة والراهن:

في **الباب الخامس**، جرى تحليل رهانات الفلسفة في المجتمعات العربية والإسلامية، التي تعاني من أزمة فكرية ومعرفية متشابكة، لقد تبين أن ضعف الحضور الفلسفي في الثقافة العربية ليس قدرا، بل نتيجة إهمال العقل النقدي وتهميش التعليم الفلسفي.

لكن الحاجة اليوم ملحة إلى تجديد السؤال الفلسفي، أي إلى إعادة التفكير في القيم والمعرفة والدين والعلم ضمن رؤية منفتحة تستجيب لتحولات العصر.

الفلسفة، كما بينت هذه الفصول، ليست ترفا نظريا، بل رهان للتنمية والنهضة، لأنها تسهم في ترسيخ العقلانية، وتحفيز البحث العلمي، وتحرير الفكر من الخرافة والسلطة، وتجعل الإنسان العربي فاعلا في التاريخ لا متلقيا له.

إن هذا المسار الفلسفي، الممتد من المفهوم إلى الراهن، يظهر أن الفلسفة ليست مبحثا من الماضي بل مشروعا للمستقبل، فهي التي تمنح الفكر قدرته على النقد، والمجتمع وعيه بذاته، والإنسان إحساسه بالحرية والمعنى.

لقد كانت الفلسفة عبر العصور ضمير الإنسانية، لأنها علمت الإنسان أن يسأل، ويشك، ويفكر، ويختار.

في زمن تتسارع فيه التغيرات التقنية والاقتصادية والقيمية، تظل الفلسفة هي القوة التي توازن بين العقل والأخلاق، بين العلم والإنسانية، بين التقدم والكرامة.

ولذلك فإن تجديد الوعي الفلسفي في العالم العربي والإسلامي هو الطريق إلى النهضة الحقيقية، لأنه وحده القادر على أن يجعل من الفكر أداة للتحرر لا للهيمنة، ومن الإنسان قيمة لا وسيلة.

الفلسفة هي الذاكرة النقدية للمجتمع والعقل المفكر للإنسانية، بها يبدأ كل سؤال، وبها يتجدد الأمل في بناء عالم أعدل وأعمق وأكثر إنسانية.

قائمة المصادر المراجع المعتمدة باللسان العربي والأجنبي:

- باللسان العربي:

- إ ،دون، مدخل إلى فلسفة التكنولوجيا ، ترجمة: فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006.

- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: خليل شحادة، بيروت ،دار الفكر،2001.

- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة ،د ت.

- ابن سينا، الشفاء ، الإلهيات، تحقيق: الأب قنواتي، سعيد زايد، راجعه وقدمه: إبراهيم مذكور، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960.

- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج 1، د ت.

- ابن منظور، لسان العرب، مادة «فلسفة»، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه.

- أبيقور، فلسفة أبيقور، مع ترجمة الرسائل والحكم، ترجمة: جلال الدين سعيد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 2021.

- أرسطو، التحليلات الأولى، ضمن الأورغانون، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1949.

- أرسطو، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2021.

- أرسطو، ما بعد الطبيعة ،ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، 1995.

- أركون، محمد، نقد العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2009.

- أرنولد توينبي، دراسة في التاريخ ، ترجمة: فؤاد محمد شبل في إصدار مختصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. ، 1964.

- أفلاطون، فيدون :الأصول الأفلاطونية : الجزء الأول، ترجمة وتعليق: نجيب بلدي، علي سامي النشار، وعباس الشربيني، دار المعارف، الإسكندرية، 1961.

- أفلاطون، محاورات :أوطيفرون ، الدفاع ، أقريطون ، فيدون، ترجمة: زكي نجيب محمود ، المركز القومي للترجمة، 2012.

- ألبرت أينشتاين، حول الدين والعلم ، معنى الحياة وآراء أخرى، ترجمة: يوسف البناي، دار كلمات للنشر والتوزيع، 2020.

- ألفرد تارسكي، مقدمة في المنطق الرياضي، ترجمة: أحمد مستجير، دار المصرية للعلوم، القاهرة، 1990.

- أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة: نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت، 2004.

- أمين، أحمد و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1935.

- أنطونيو غرامشي، دفاتر السجن، ترجمة: عادل غنيم، دار الفارابي، بيروت، 1999.

- إيمانويل كانط، الدين في حدود العقل وحده، ترجمة: فتحي المسكيني ، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، 2012.

- إيمانويل كانط، فكرة عن تاريخ عام ،قراءة :فائز إسماعيل ،أضواء حول المقال ، أنفاس، 2018.

- إيمانويل كانط، ما هو التنوير؟، ترجمة: عبد الله المشوح، مجلة تبين، 2022.

- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت،1989.

- بارة، دلال، نقد التقنية والموت عند إدغار موران، مجلة جامعة ورقلة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 43، 2021.

- باولو فريري، تعليم المقهورين، ترجمة: يوسف نور عوض، دار القلم ، بيروت، 1990.

- بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1943

- برهييه، إميل، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيش، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987

- بوستروم ، الذكاء الخارق: مسارات ومخاطر واستراتيجيات، ترجمة: علاء الشيخ، موزاييك للدراسات والنشر ، 2023.

- بول تيليش، بواعث الايمان، ترجمة: سعيد الغانمي، دار النشر، منشورات الجمل، بيروت، 2007.

- بول ريكور، التأويل وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، مكتبة بستان المعرفة، بيروت، 2003.

- بيكون، فرانسيس، الأورجانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة ،ترجمة: عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع،2013.

- بيير بورديو، أسئلة في علم الاجتماع، ترجمة: عبد الجليل الكور، دار توبقال، الدار البيضاء، 2005.

- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة: بولس عواد، دار صادر، بيروت، 1987.

- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط،16،2023.

- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان،ط1، ، 2001.

- جان بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966.

- جان بيير فرنان، من الأسطورة إلى الفكر العلمي، ترجمة: جورج رزق، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، 1980.

- جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، 1954.

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، دار الساقي، بيروت، 2010

- جون ديوي، الديمقراطية والتربية، ترجمة: منى عفراوي وزكريا ميخائي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ، 1946.

- جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: ليلى الطويل، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ، 2011.

- جون ستيوارت ميل، عن الحرية، ترجمة: طه السباعي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1996.

- جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري للجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية ، 1959.

- جيل دولوز، سينماء الصورة والحركة،ج1، ترجمة: جمال شحيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، لبنان، 2014.

- حسن حنفي، التراث والتجديد، مكتبة الأنجلو المصرية، 1980.

- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، بيروت، 1988.

- حنة أرندت، أصول التوتاليتارية، ترجمة: أنطوان أبو زيد ، دار الساقي، بيروت ، 1993.

- حنة أرندت، في الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.

- ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى :التأملات الميتافيزيقية، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط 3، 1982.

- ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة: محمود محمد الخضيري، بيروت، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع،2021 .

- ديوي، جون ،كيف نفكر، ترجمة: محمد علي حرفوش، دار الفرقد، دمشق، الطبعة الأولى، 2017.

- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الكتاب، القاهرة، 1968.

- راسل، مدخل إلى الفلسفة الرياضية، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، 1957.

- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1986.

- زكريا فؤاد ،المنطق وفلسفة العلوم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988.

- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، 1988.

- سبينوزا، اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، 1999.

- سبينوزا، باروخ، علم الأخلاق، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.

- السهروردي ،حكمة الإشراق، تحقيق: هنري كوربان، طهران، 1952

- شورون، جاك، الموت في الفكر الغربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 1984.

- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994.

- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.

- طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012.

- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، المركز الثقافي العربي، 2007.

- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار الفكر، دمشق، 2000.

- عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار النهضة، القاهرة، 1968.

- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي،ط3، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان،1973.

- عبد السلام بنعبد العالي و محمد سبيلا، المعرفة العلمية، توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996.

- عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، نظرية في تطور المعرفة الدينية، دار الجديد، بيروت، 2002.

- عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.

- عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987.

- عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1996.

- عبد الله عبد الدايم، التربية عبر التاريخ، دار العلم للملايين ،بيروت، ط5،1984.

- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1964.

- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1991، ج1.

- غادامير، هانس جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، 2007.

- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1984.

- الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993.

- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968.

- فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي، النبي والنساء، دار الحصاد، 1998.

- فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو فلسفة عربية للذات: نحو أنوار جديدة ، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، 2011.

- فوكو، ميشال، تاريخ الجنسانية، الجزء الأول، إرادة المعرفة ،الدار البيضاء، أفريقيا الشرق،1991.

- فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هبة حمدان ، الأهلية للنشر والتوزيع ، 2017.

- فيتجنشتاين، لودفيغ، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1968.

- فييرابند بول، ضد المنهج، ترجمة: ماهر عبد القادر، الاسكندرية ، 2005.

- كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة: ما هر عبد القادر ، دار النهضة العربية، بيروت، 1986.

- كارل ياسبرز، مدخل الى الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، أقلام عربية للنشر والتوزيع، بيروت، 2018.

- كارناب رودلف، البنية المنطقية للعالم، ترجمة: يوسف تيبس، الناشر المنظمة العربية للترجمة،2011.

- كاسيرر، إرنست، مقال في الإنسان، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة: إحسان عباس، دار الروافد الثقافية،2020.

- كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017.

- كانط، إيمانويل، نقد العقل العملي ،ترجمة: ناجي العونلي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011.

- كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض ،ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2013.

- كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

- كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1988.

- كلود ليفي ستروس، البنى الأولية للقرابة، ترجمة: نصير مروة، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية ، لبنان،2017.

- الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1950

- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1950.

- كون توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، 1986.

- كونت أوغست، دروس في الفلسفة الوضعية، ترجمة: نبيل أبو صعب، دار الفرقد، سوريا، 2022.

- مارتن هايدغر، التقنية ،الحقيقة ،الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح ،المركز الثقافي العربي، بيروت،1984.

- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012.

- مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2015.

- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1986.

- محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار الساقي للنشر، بيروت ،2004.

- محمد أبو القاسم حاج حمد، المنهج القرآني المعرفي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، 2003.

- محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1990.

- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، 1968.

- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، دمشق، دار الأهالي، الطبعة الثالثة، 1992.

- محمد عابد الجابري، ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.

- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.

- محمد عبده، رسالة التوحيد، دار المعارف، القاهرة، 1897.

- محمود، زكي نجيب، برتراند رسل، دار المعارف، القاهرة، 1967.

- المصباحي، محمد، الذات في الفكر العربي الإسلامي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2017.

- موَي، بول، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة: فؤاد حسن زكريا ،دار نهضة مصر، القاهرة، 1981.

- ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون ، الدار البيضاء ، المغرب، المركز الثقافي العربي، 1986.

- ميشال فوكو، تأويل الذات: دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس ، ترجمة: الزواوي بغورة ، دار الطليعة، بيروت ،2011.

- ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984.

- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004.

- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، 1992.

- نوري، عبد الجبار، أطروحات ماركس حول فلسفة فيورباخ 1845، آفاق حرّة للثقافة،2021.

- نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة: موسى وهبة، دار الفارابي، ط1،بيروت ، لبنان،2003.

- هابرماس، يورغن، العقل التواصلي، ترجمة: فريد الزاهي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1999.

- هنري برغسون، التطور الخلاق، ترجمة: محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة،1970.

- هوسرل إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006،

- هيدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، مع مراجعة وتقديم إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012.

- هيراقليطس، شذرات هيراقليطس، ترجمة: حاتم سليمان، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، 1997.

- هيغل، ظاهريات الروح، ترجمة: جورج طرابيشي، دار التنوير، بيروت، 2009.

- هيغل ،أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.

- هيغل ،فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2006.

- هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1986.

- وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة،1998.

- ياسبرز، كارل، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، بيروت ،دار أقلام عربية، 2018.

- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، 2016.

باللسان الفرنسي والإنجليزي:

- Badiou, Alain, Ethics, An Essay on the Understanding of Evil, London, Verso, 2001.

- Bostrom, Nick, Superintelligence, Paths, Dangers, Strategies, Oxford, Oxford University Press, 2014.

- Carnap, Rudolf, Der logische Aufbau der Welt, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1928.

- Comte, Auguste, Cours de philosophie positive, Paris, Bachelier, 1830.

- Ellul, Jacques, La Technique ou l'enjeu du siècle. Paris, Armand Colin, 1954.

- Feyerabend, Paul, Against Method. London: Verso, 1975 .

- Foucault, Michel, L'Archéologie du savoir. Paris, Gallimard, 1969.

- Fromm, Erich, The Sane Society, New York, Rinehart, 1955 .

- Gadamer, Hans-Georg, Truth and Method, London: Continuum, 1975.

- Habermas, Jürgen. Knowledge and Human Interests, Boston, Beacon . Press, 1971.

- Habermas, Jürgen, La Technique et la Science comme Idéologie. Paris, Gallimard, 1973.

- Haraway, Donna, A Cyborg Manifesto, Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century, New York, Routledge, 1991.

- Heidegger, Martin, The Question Concerning Technology, New York, Harper & Row, 1977.

- Kuhn, Thomas S, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

- Kung, Hans, Global Responsibility, In Search of a New World Ethic, London,SCM Press, 1991.

- Mach, Ernst, The Analysis of Sensations, New York, Dover Publications, 1959.

- Nussbaum, Martha C, Creating Capabilities, The Human Development Approach, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011.

- Nussbaum, Martha C, Not for Profit, Why Democracy Needs the Humanities, Princeton: Princeton University Press, 2010.

- Popper, Karl R, The Logic of Scientific Discovery, London: Routledge, 1959.

- Sartre, Jean-Paul, L'existentialisme est un humanisme, Paris, Gallimard, 1946.

- Searle, John, Minds, Brains and Programs, Behavioral and Brain Sciences, Vol. 3, 1980.

- Sen, Amartya, Development as Freedom, Oxford, Oxford University Press, 1999.

- Toynbee, Arnold J, A Study of History, Oxford: Oxford University Press, 1946.

- Thomas Aquinas. Summa Theologica. Trans. Fathers of the English Dominican Province, New York, Benziger Bros, 1947.

- Erasmus, Desiderius, Institutio Principis Christiani (The Education of a Christian Prince), Basel, Froben Press, 1516.