

الفلسفة: من سؤال الإنسان إلى فلسفة الخلق

رحلة الفكر الفلسفي من نشأته إلى الغزالي وابن رشد، ثم إعادة قراءته من منظور قرآني.

منهجية البحث:

يعتمد البحث على المنهج التاريخي والتحليلي والنقدي؛ يتتبع تطور الفلسفة منذ نشأتها، مروراً بأبرز مراحلها وفلاسفتها، وصولاً إلى الغزالي وابن رشد، ثم إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ولا يكتفي البحث بعرض الأفكار، بل يسأل في كل مرحلة: ما السؤال الذي طرحه الإنسان؟ وما المشكلة التي حاول حلها؟ وما المنهج الذي اتبعه؟ وإلى أين وصل؟

ثم ينتقل البحث إلى القرآن، لا لإسقاط مدرسة فلسفية عليه، وإنما لقراءة مفاهيم الخلق والإنسان والعقل والنظر والتفكير والتدبر والعلم والاختيار والتكليف والغاية من خلال القرآن نفسه.

وفي المرحلة الأخيرة تُطرح «فلسفة الخلق» باعتبارها فرضية جديدة في منظوري، تبدأ من الخلق والإنسان والسؤال، وتحاول إعادة تعريف الفلسفة انطلاقاً من روح القرآن

الهيكل المقترح للبحث

نعم. هذا المحور ينبغي أن يكون مدخل البحث كله؛ لأننا لا نريد أن نبدأ من أفلاطون وكأن الفلسفة ظهرت فجأة، بل نريد أن نفهم كيف وُلد السؤال أصلاً.

مقدمة

ما الفلسفة؟

قد يبدو السؤال بسيطاً، لكن تتبّع تاريخ الفلسفة يكشف أن الإجابة لم تكن واحدة. فقد بدأت بأسئلة الإنسان عن العالم والطبيعة، ثم انتقلت إلى الإنسان والأخلاق، والمعرفة والحقيقة، والوجود، والحرية، والمعنى.

ومن خلال هذا المسار، يظهر أن الفلسفة لم تكن في جوهرها مجموعة من المذاهب، بل رحلة الإنسان في محاولة فهم وجوده والعالم الذي يعيش فيه.

ومن هنا يبدأ هذا البحث بسؤال مختلف:

هل يمكن أن نعود إلى ما قبل المدارس الفلسفية، إلى الإنسان نفسه وهو يقف أمام الخلق ويسأل؟

سأتتبع في هذا البحث تطور السؤال الفلسفي منذ بداياته، مروراً بأبرز مراحلها وفلاسفتها، وصولاً إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ثم أعود إلى القرآن لأبحث فيه عن تصور الإنسان، والعقل، والنظر، والتفكير، والمعرفة، والاختيار، والتكليف.

والغاية ليست وضع القرآن داخل قالب فلسفي سابق، وإنما اختبار فرضية جديدة:

هل يمكن إعادة تعريف الفلسفة انطلاقاً من الخلق والإنسان، ومن القرآن بوصفه نقطة انطلاق لإعادة بناء السؤال؟

ومن هنا يأتي الانتقال:

من فلسفة السؤال إلى فلسفة الخلق.

1. قبل الفلسفة: الإنسان أمام الخلق

قبل أن تصبح الفلسفة علمًا له أسماء ومدارس ومصطلحات، كان الإنسان موجودًا أمام عالم أكبر منه: سماء، أرض، شمس، قمر، ماء، نار، جبال، حيوانات، موت، ولادة، مرض، عواصف، ليل ونهار، وتغير الفصول.

لم يكن الإنسان في البداية أمام «مشكلة فلسفية» بالمعنى الأكاديمي، بل أمام الخلق نفسه.

ومن هنا أ طرح فرضيتي الأولى في هذا البحث:

ربما لم تبدأ الفلسفة عندما وضع الإنسان أول تعريف لها، وإنما بدأت قبل ذلك بكثير، عندما وقف الإنسان أمام الخلق وسأل: لماذا؟ وكيف؟ وما هذا؟

هذه ليست دعوى تاريخية بأن الإنسان الأول كان «فيلسوفًا» بالمعنى الاصطلاحي، وإنما محاولة للعودة إلى الجذر الإنساني للسؤال.

الإنسان أمام الخلق

الإنسان لا يولد في فراغ. يولد داخل عالم قائم قبله، ويتعامل معه قبل أن يستطيع تفسيره.

يرى النار فيعرف قدرتها قبل أن يعرف طبيعتها، ويرى المطر قبل أن يفهم دورة الماء، ويرى الشمس تتحرك في السماء، والقمر يتغير، والنبات ينمو، والحيوان يولد ويموت.

ومن هنا تنشأ علاقة أولى بين الإنسان والعالم:

الملاحظة → الدهشة → السؤال.

فالإنسان لا يكتفي بأن يرى الظاهرة، بل يبدأ في البحث عن معناها وسببها.

وهذا الجانب مهم في بناء فلسفة الخلق؛ لأن السؤال الفلسفي، في منظوري، لا يبدأ منفصلاً عن الحياة، وإنما يبدأ من احتكاك الإنسان بالوجود الذي يعيش داخله.

والقرآن نفسه يلفت الإنسان إلى النظر في هذا الوجود، ولا يحصر المعرفة في التجريد:

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۖ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾
الغاشية: 17-20.

اللافت هنا أن الخطاب يبدأ بـ النظر ثم يوجه الإنسان إلى السؤال عن الكيفية: كيف خُلِقَتْ؟ كيف رُفِعَتْ؟ كيف نُصِبَتْ؟

وهذا يفتح أمامنا تصورًا مختلفًا للمعرفة: العالم نفسه يصبح مجالًا للنظر والسؤال.

الطبيعة والبيئة والتجربة

لم تكن أسئلة الإنسان منفصلة عن البيئة التي عاش فيها.

الذي عاش قرب البحر واجه البحر وأسئلته، والذي عاش في الصحراء واجه الماء والحرارة والنجوم والمسافات، والذي عاش في المناطق الزراعية واجه المطر والتربة والبذور والفصول.

ومن هنا يمكن أن نفترض أن التجربة البيئية كانت أحد المكونات الأولى لتكوين السؤال الإنساني.

وهذا لا يعني أن البيئة تحدد الفكر بصورة مطلقة، وإنما تعني أن الإنسان يبدأ غالباً من الأشياء التي يراها ويعيشها ويحتاج إلى فهمها.

فالإنسان لا يسأل فقط: ما هذا العالم؟

بل يسأل أيضاً:

كيف أعيش فيه؟

كيف أستخذه؟

كيف أتجنب خطره؟

كيف أستفيد منه؟

كيف أفهم ما يحدث حولي؟

وهنا يبدأ انتقال مهم:

من المشاهدة إلى المعرفة، ومن المعرفة إلى الفعل.

وهذه النقطة ستكون مهمة لاحقاً في بحثنا؛ لأننا سنعود إليها عند دراسة الإنسان في القرآن: الإنسان الذي يتعلم، ويسمي، ويعقل، وينظر، ويختار، ثم يتحمل مسؤولية فعله.

الأسطورة: أول محاولة لتفسير العالم

لكن السؤال وحده لا يعني أن الإنسان وصل مباشرة إلى التفسير العلمي أو الفلسفي.

عندما واجه الإنسان ظواهر لا يستطيع تفسيرها، احتاج إلى قصة تمنح العالم معنى.

وهنا ظهرت الأساطير والقصص الكونية القديمة التي فسرت أصل العالم والآلهة والإنسان والظواهر الطبيعية.

ومن المهم ألا ننظر إلى «الأسطورة» باستخفاف باعتبارها مجرد خرافة ساذجة. بالنسبة إلى المجتمعات القديمة كانت الأسطورة في كثير من الأحيان وسيلة لفهم أصل العالم وترتيب الوجود وموقع الإنسان فيه. وفي اليونان القديمة مثلاً كان muthos مرتبطاً بالقصة التي تكشف أصل العالم والآلهة والإنسان، قبل أن تظهر أنماط أخرى من الخطاب مثل التاريخ والفلسفة الطبيعية.

وفي ثيوغونيا هسيود مثلاً نجد تصوراً لأصل الكون من خلال سلسلة من الكيانات الإلهية؛ أي أن السؤال عن أصل العالم كان موجوداً، لكن الإجابة جاءت في صورة قصة كونية ذات طابع أسطوري.

إنّ يمكن أن نرسم مرحلة مبكرة هكذا:

ظاهرة → دهشة → سؤال → قصة تفسيرية.

وهذه خطوة مهمة في تاريخ الفكر؛ لأن الإنسان لم يعد يكتفي بمشاهدة العالم، بل بدأ يبني تفسيراً له.

من الأسطورة إلى السؤال الفلسفي

هنا تظهر إحدى أهم نقاط هذا البحث.

لا ينبغي أن نقول ببساطة:

الأسطورة خطأ، ثم جاءت الفلسفة بالحقيقة.

التاريخ أكثر تعقيداً من ذلك.

فالأُسْـئَـلة التي ظهرت داخل التصورات الأسطورية لم تختفِ عندما ظهرت الفلسفة؛ وإنما تغير نوع الإجابة وطريقة البحث عنها.

السؤال:

مم يتكون العالم؟

كان يمكن أن يُجاب عنه بقصة عن الآلهة.

ثم بدأ بعض المفكرين الأوائل في اليونان يبحثون عن تفسير يقوم على مبادئ داخل العالم الطبيعي نفسه.

فالمدرسة الملطية مثلاً نسبت إلى عناصر أو مبادئ طبيعية تفسيراً لأصل الأشياء: الماء عند طاليس، واللامحدود عند أنكسيمندر، والهواء عند أنكسيمينس. وتصف الدراسات الحديثة هذا التحول بأنه انتقال مهم نحو تفسير طبيعي للظواهر بدل جعل الآلهة التفسير الأول لكل شيء.

وهنا يبدأ التحول:

الأسطورة تسأل: ما القصة التي تفسر العالم؟

بينما يبدأ السؤال الفلسفي في الاتجاه إلى:

ما المبدأ الذي يمكن أن يفسر العالم؟

ثم: ما الدليل؟

ثم: هل يمكن أن يكون التفسير مختلفاً؟

ثم: كيف أعرف أن ما أعتقد صحيح؟

وهنا يبدأ السؤال يأخذ استقلاله.

كيف تتحول الدهشة إلى سؤال؟

أرى أن هذه هي النقطة المركزية في هذا المحور.

الدهشة وحدها ليست فلسفة.

والنظر وحده ليس فلسفة.

وحتى السؤال وحده ليس فلسفة بالضرورة.

لكن عندما يبدأ الإنسان في فحص السؤال والبحث عن تفسير ومقارنة التفسيرات وطلب البرهان، يبدأ شكل جديد من التفكير.

يمكن تمثيل المسار الأول للفكر الإنساني هكذا:

الخلق → الملاحظة → الدهشة → السؤال → التفسير → اختبار التفسير → المعرفة.

وهنا نقترّب من معنى الفلسفة الذي سنبنّي عليه بقية البحث.

فالفلسفة لم تظهر فقط لأن شخصاً قرر أن «يخترع علماً اسمه الفلسفة»، وإنما لأن الإنسان كان قد وصل إلى مرحلة أصبح فيها السؤال نفسه موضوعاً للبحث.

وهذا ما نراه بوضوح في الفلاسفة السابقين لسقراط؛ فقد اتجهوا إلى أسئلة عن الطبيعة والوجود والتغير والأصل، وميزت الدراسات الحديثة بينهم وبين التفسيرات الأسطورية التقليدية بتأكيدهم المتزايد على البحث في مبادئ العالم الطبيعي والحجاج العقلي.

القرآن والسؤال قبل الفلسفة

وهنا أريد أن أضع أول جسر بين التاريخ الذي ندرسه وبين فلسفة الخلق التي سنصل إليها في نهاية البحث.

القرآن لا يقدم الإنسان باعتباره كائناً ممنوعاً من النظر في العالم.

بل نجد دعوات متكررة إلى:

النظر، والتفكير، والتعقل، والتدبر، والسير في الأرض، والنظر في الأنفس والآفاق، وطلب البرهان.

ويأتي سؤال آدم والأسماء في سياق لافت:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾
البقرة: 31.

ولا أريد في هذه المرحلة أن أحسم معنى «الأسماء» تفسيراً نهائياً، ولا أن أقول إن الآية تعني حرفياً أسماء السيارات والطائرات والحواسيب مثلاً.

لكن يمكن أن نضعها كسؤال بحثي:

ماذا يعني أن يكون أول عرض لقدرة آدم في هذا السياق مرتبطاً بـ التعليم والأسماء والمعرفة والقدرة على البيان؟

وهنا تظهر فرضية تستحق الدراسة:

هل جعل القرآن القدرة على المعرفة والتسمية والتمييز جزءاً أساسياً من تكوين الإنسان؟

إذا صح هذا الاتجاه بعد دراسة الآيات ذات الصلة، فإن الإنسان في التصور القرآني لا يكون مجرد متلقٍ للعالم، بل كائناً ينظر فيه، ويتعلم منه، ويعرفه، ويسميه، ويتعامل معه، ثم يتحمل مسؤولية اختياره داخله.

وهنا نبدأ بالاقتراب من السلسلة التي سيقوم عليها الجزء الأخير من البحث:

الخالق → الخلق → الإنسان → السؤال → النظر → المعرفة → الاختيار → التكليف.

خلاصة المحور

قبل أن تصبح الفلسفة مدارس ومذاهب، كان هناك الإنسان أمام الخلق.

ومن مواجهة الخلق جاءت الملاحظة، ومن الملاحظة جاءت الدهشة، ومن الدهشة جاء السؤال، ومن السؤال جاءت التفسيرات الأولى، ومنها الأسطورة، ثم بدأ الإنسان يبحث عن تفسير لا يعتمد فقط على القصة الموروثة، بل على المبدأ والحجة والنظر في طبيعة الأشياء.

وهنا بدأت مرحلة جديدة من تاريخ الفكر الإنساني.

لذلك لا أريد أن أبدأ بحثي بعبارة: «ظهرت الفلسفة في اليونان.»

بل أبدأ بسؤال أسبق: كيف ظهر السؤال الذي جعل الفلسفة ممكنة أصلاً؟

ومن هنا يصبح الانتقال إلى الفلاسفة الأوائل طبيعياً:

الإنسان أمام الخلق → الدهشة → السؤال → التفسير → البرهان → الفلسفة.

وهذه ستكون نقطة الانطلاق للمحور التالي: نشأة الفلسفة وتحوّل السؤال من الأسطورة إلى البحث في الطبيعة والوجود.

2. ولادة الفلسفة اليونانية

إذا كان المحور السابق قد بحث في كيف ظهر السؤال الإنساني، فإن هذه المرحلة تبحث في لحظة تحول مهمة: ماذا حدث عندما بدأ الإنسان يبحث عن تفسير للعالم لا يكتفي بالقصة الأسطورية، بل يحاول أن يجد مبدأً أو قانوناً أو حجة يمكن التفكير فيها؟

ولا يعني ذلك أن اليونانيين كانوا أول البشر الذين فكروا في الوجود والطبيعة؛ فقد وجدت تقاليد فكرية عميقة في حضارات أقدم وموازية. لكن ما يميز التيار الذي ظهر في اليونان الأيونية في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد هو نشوء نمط جديد من الاستقصاء المنظم حول الطبيعة ومبادئها، وهو ما أصبح لاحقاً أحد جذور الفلسفة الغربية. كما أن تسمية هؤلاء بـ«الفلاسفة» هي تسمية لاحقة جزئياً؛ فلم تكن الحدود بين الفلسفة والعلم والطبيعة واللاهوت كما نعرفها اليوم موجودة عندهم.

طاليس: السؤال عن أصل الأشياء

يُعد طاليس المليسي من أقدم الأسماء التي ارتبطت بهذا التحول.

السؤال الذي يُنسب إليه ليس:

من خلق العالم؟

بقدر ما هو: ما المبدأ الأول الذي يمكن أن نفسر به الأشياء؟

ينسب أرسطو إلى طاليس القول بأن الماء هو المبدأ الأول أو archē، أي الأصل أو الأساس الذي تُفهم منه الأشياء. ولا نملك كتاباً أصلياً لطاليس، ولذلك فإن معرفتنا بفكره تأتي أساساً من المصادر اللاحقة والشهادات عنه.

المهم هنا ليس أن نقول إن طاليس «اكتشف الحقيقة» عندما قال الماء، بل أن نلاحظ نوع السؤال الذي طرحه.

بدل أن يكون تفسير الظاهرة مجرد حكاية عن قوى وشخصيات إلهية، أصبح السؤال:

هل يوجد مبدأ في الطبيعة نفسها يمكن أن يفسر تنوع الأشياء وتغيرها؟

وهذه خطوة فكرية كبيرة.

فالاختلاف ليس فقط في الإجابة، وإنما في نوع التفسير المطلوب.

من الأسطورة إلى البحث في الطبيعة

مع طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمينس، الذين ارتبطوا بمدينة مليتوس، ظهر اهتمام واضح بالطبيعة والسماء والأرض والظواهر الكونية إلى جانب البحث عن المبادئ الأولى. وتشير المصادر إلى أن المليسيين لم يفصلوا بين ما نسميه اليوم «الفلسفة» و«العلم»؛ فقد جمع اهتمامهم بين تفسير الظواهر الطبيعية وبين السؤال عن أصل الأشياء ومبادئها.

وهنا يمكن أن نرى تحولاً في طريقة السؤال:

التفسير الأسطوري: حدثت الظاهرة لأن قوة فوق طبيعية فعلتها.

التفسير الطبيعي المبكر: ما المبدأ أو الطبيعة التي يمكن أن تفسر حدوث الظاهرة؟

لكن يجب الحذر من تصوير الأمر كأنه انتقال مفاجئ من «الخرافة» إلى «العقل». بعض الفلاسفة الأوائل ظلوا يستخدمون لغة دينية، ولم يكن المقصود عند الجميع إلغاء الإله أو المقدس. التحول الأهم كان في طريقة بناء التفسير والحجة.

وهنا تبدأ الفلسفة بالاقتراب من السؤال الذي سيلازمها قروناً:

ما الذي يجعل تفسيراً ما أفضل من تفسير آخر؟

هيراقليطس: العالم ليس ساكناً

ثم نصل إلى هيراقليطس، الذي نقل السؤال إلى مستوى أكثر تعقيداً.

المشكلة عنده ليست فقط: مم يتكون العالم؟

بل: كيف نفهم عالماً يتغير باستمرار؟

يرى هيراقليطس أن التغير ليس حادثاً هامشياً، بل عنصر أساسي في طبيعة العالم. ويرتبط فكره بفكرة اللوغوس (Logos)، أي وجود نظام أو مبدأ يحكم التغير ويجعل العالم قابلاً للفهم. ولذلك فالعالم عنده ليس مجرد مجموعة أحداث متفرقة؛ وراء التغير يوجد نوع من النظام.

وهنا تظهر فكرة شديدة الأهمية:

التغير لا يعني بالضرورة الفوضى.

فالشئ قد يتغير، ولكن التغير نفسه قد يكون محكوماً بنظام.

وهذا يفتح سؤالاً جديداً:

إذا كان كل شئ يتغير، فهل يمكن أن نصل إلى معرفة ثابتة عن عالم متغير؟

بارمنيدس: هل التغير ممكن أصلاً؟

ثم يأتي بارمنيدس من إيليا، ويأخذ السؤال في الاتجاه المعاكس تقريباً.

إذا قلنا إن شيئاً يتغير، فما معنى أن يتغير؟

إذا أصبح الشئ شيئاً آخر، فمن أين جاء هذا الآخر؟

وإذا جاء من «لا شئ»، فكيف يمكن أن يأتي شئ من اللاشئ؟

ومن هنا يصل بارمنيدس إلى موقف جذري حول الوجود والعدم؛ فهو يرى أن ما هو موجود لا يمكن أن يأتي من العدم، وأن التفكير الصحيح يجب أن يتجه إلى ما هو، لا إلى ما ليس. ولهذا أصبحت فلسفته نقطة أساسية في تاريخ البحث عن طبيعة الوجود، وفي العلاقة بين ما يبدو للحواس وما يمكن للعقل أن يبرهن عليه.

وهنا حدث تحول مهم جداً: لم يعد السؤال: كيف يعمل العالم؟ فقط. بل أصبح: ما الذي يعنيه أن يكون الشئ موجوداً أصلاً؟

وهذا أحد الجذور المبكرة لما سيُسمى لاحقاً الميتافيزيقا.

هيراقليطس وبارمنيدس: التغير في مواجهة الثبات

يمكن النظر إلى الصراع الفكري بينهما باعتباره واحداً من أعظم الأسئلة التي ورثتها الفلسفة:

هيراقليطس:

العالم في حركة وتغير، لكن التغير تحكمه بنية أو نظام.

بارمنيدس:

التفكير في «ما ليس موجوداً» يقود إلى تناقض، ولذلك لا يمكن أن نفهم التغير بالطريقة التي يبدو بها للحواس.

وهنا بدأت الفلسفة تواجه مشكلة عميقة:

هل الواقع هو ما نراه يتغير، أم ما يستطيع العقل أن يثبت وجوده؟

وهذا السؤال سيعود بأشكال مختلفة عند أفلاطون وأرسطو، ثم في فلسفات المعرفة الحديثة.

الذرة: محاولة حل مشكلة التغير

لكن إذا كان بارمنيدس قد جعل التغير مشكلة، فكيف يمكن تفسير العالم المتغير الذي نراه فعلاً؟

هنا ظهرت محاولة مختلفة عند ليوقيبوس وديموقريطس.

فبدل القول إن الأشياء تنشأ من العدم أو تتحول إلى العدم، افترض الذريون وجود أشياء أساسية لا تتغير في ذاتها: ذرات لا تنقسم، تتحرك في الخلاء، وتختلف في الشكل والترتيب والموقع.

وبذلك يصبح التغير الذي نراه ليس خلقاً من لا شيء، وإنما إعادة ترتيب لما هو موجود أصلاً.

وهذا حل فلسفي بالغ الأهمية:

الشيء لا يأتي من العدم، وإنما تتغير طريقة اجتماع الموجودات الأساسية.

فإذا تجمعت الذرات بطريقة معينة ظهر شيء، وإذا تغير ترتيبها ظهر شيء آخر.

وهنا انتقل السؤال من: لماذا يتغير العالم؟

إلى: كيف يمكن تفسير التغير مع الحفاظ على وجود عناصر ثابتة؟

وهذه المحاولة كانت إحدى الاستجابات التاريخية لمشكلة بارمنيدس.

إذن ماذا كان يجمع هؤلاء الفلاسفة؟

رغم الاختلاف الكبير بينهم، أرى أن هناك عاملاً مشتركاً يمكن أن يكون مهماً جداً في بحثنا:

لم يهودوا يكتفون بالسؤال عن الحكاية؛ بدأوا يبحثون عن بنية تفسر الواقع.

طاليس يسأل عن المبدأ الأول.

أنكسيمندر يبحث عن أصل يتجاوز العناصر المألوفة.

هيراقليطس يبحث عن النظام الذي يحكم التغير.

بارمنيدس يبحث عن شروط الوجود والتفكير الصحيح.

الذريون يبحثون عن عناصر ثابتة يمكن أن تفسر عالم التغير.

إذن اختلاف الإجابات لا يلغي وحدة المشروع.

وحدة المشروع هي: محاولة فهم العالم من خلال السؤال والبحث والتفسير والحجة.

ولهذا تقول الدراسات الحديثة عن الفلاسفة السابقين لسقراط إنهم أدخلوا نمطاً جديداً من الاستقصاء في العالم ومكان الإنسان فيه، وأن اهتماماتهم امتدت من الطبيعة والكون إلى المعرفة والوجود والأخلاق.

من الطبيعة إلى سؤال المعرفة

وهنا أعتقد أن أهم نتيجة لهذه المرحلة ليست أن طاليس قال «الماء»، أو أن هيراقليطس قال «التغير»، أو أن بارمنيدس قال «الوجود»، أو أن ديموقريطس قال «الذرة».

الأهم أن الفلسفة بدأت تنتقل من السؤال عن الأشياء إلى السؤال عن كيفية معرفتنا بالأشياء.

فإذا اختلف شخصان حول حقيقة العالم، فإن السؤال التالي يصبح:

من منهما يعرف؟

ثم: كيف عرف؟

ثم: هل الحواس تكفي؟

ثم: هل العقل يستطيع الوصول إلى الحقيقة؟

وهنا تبدأ الفلسفة في الانتقال من:

فلسفة الطبيعة

إلى: فلسفة الوجود

ثم: فلسفة المعرفة.

وهذا التحول سيمهد مباشرة إلى سقراط، الذي سيعيد توجيه السؤال بصورة أكبر نحو الإنسان وطريقة عيشه ومعرفته لنفسه.

وما علاقته بمشروع «فلسفة الخلق»؟

هنا تبدأ نقطة مهمة في بحثنا.

إذا كان تاريخ الفلسفة قد بدأ من سؤال الإنسان:

ما هذا العالم؟

ثم تطور إلى: مم يتكون؟

ثم: كيف يتغير؟

ثم: ما الوجود؟

ثم: كيف أعرف؟

فإن السؤال الذي سنحاول طرحه في نهاية هذا البحث سيكون أوسع:

من هو الإنسان الذي يستطيع أن يسأل كل هذه الأسئلة أصلاً؟

وهنا نعود إلى القرآن.

فالقرآن لا يبدأ بتقديم الإنسان بوصفه مجرد متلقٍ للمعلومات، وإنما يضع أمامنا الإنسان في علاقته بالخالق والخلق والعلم والنظر والعقل والاختيار والتكليف.

ومن هنا يمكن أن يصبح تاريخ الفلسفة كله مقدمة للسؤال الذي نريد الوصول إليه:

هل كانت الفلسفة طوال تاريخها تبحث عن تفسير العالم، بينما يمكن أن نعيد فتح السؤال من نقطة أسبق: الإنسان الذي أعطي القدرة على أن ينظر في العالم ويفهمه ويختار موقعه فيه؟

3. سقراط وأفلاطون: من الطبيعة إلى الإنسان

بعد أن انشغل الفلاسفة الأوائل بالسؤال عن أصل العالم وطبيعته وحركته وتغيره، حدث تحول مهم مع سقراط: لم يعد الإنسان مجرد مراقب للكون، بل أصبح هو نفسه موضوع السؤال.

وهنا انتقلت الفلسفة من سؤال: ممّ يتكون العالم؟

إلى أسئلة مثل:

كيف ينبغي أن يعيش الإنسان؟

ما المعرفة؟

ما الفضيلة؟

ما الحقيقة؟

ومن يملك حق تعريفها؟

ومن هنا تبدأ مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة.

أولاً: سقراط — عندما أصبح الإنسان موضوع الفلسفة

عاش سقراط بين نحو 469 و399 ق.م، ولم يترك كتاباً مكتوباً؛ وما نعرفه عنه وصل إلينا أساساً من أفلاطون وزينوفون وأريستوفان ومصادر أخرى، ولذلك توجد مشكلة تاريخية معروفة في تحديد «سقراط التاريخي» بدقة.

لكن الصورة التي تصلنا من الحوارات السقراطية تكشف تحولاً مهماً: سقراط جعل الأسئلة المتعلقة بالفضيلة والحياة الجيدة والعدالة والحكمة مركزاً للحوار الفلسفي. وتصفه الدراسات بأنه من أوائل من جعلوا الأخلاق مجالاً مميزاً للبحث بدل الاختصار على الكون والطبيعة.

لم يعد السؤال: ما أصل الكون؟

فقط. بل أصبح: ما الإنسان الصالح؟

و: ما العدالة؟

و: ما الشجاعة؟

و: ما الحكمة؟

والأهم: هل نحن نعرف فعلاً ما نزعم أننا نعرفه؟

وهنا تظهر إحدى أهم سمات الطريقة السقراطية: السؤال المتتابع.

كان سقراط يدخل في حوار مع شخص يعتقد أنه يعرف معنى العدالة أو الفضيلة أو الشجاعة، ثم يبدأ في سؤاله عن تعريفه، ثم يختبر التعريف من خلال أمثلة واعتراضات، حتى تظهر أحياناً تناقضات في كلامه.

وهكذا يتحول السؤال من:

«أعطني الإجابة.»

إلى: «أثبت لي أنك تعرف ما تقول.»

وهذه خطوة أساسية في تاريخ الفلسفة.

ثانياً: المعرفة والفضيلة

عند سقراط تظهر علاقة قوية بين المعرفة وطريقة الحياة.

فالمعرفة بالنسبة إليه ليست مجرد تراكم معلومات؛ السؤال هو: إذا عرفت الخير حقاً، فهل تستطيع أن تعيش وفقه؟

ولهذا ارتبطت الفضيلة عند سقراط بالمعرفة والحكمة، مع وجود نقاش واسع حول مدى دقة نسبة بعض الصيغ إليه، خصوصاً أن سقراط نفسه لم يكتب فلسفته. وتعرض المصادر أن التصور السقراطي يجعل البحث عن تعريف الفضائل مرتبطاً بالسؤال عن كيف ينبغي أن يعيش الإنسان.

وهنا يحدث تحول مهم:

المعرفة لم تعد هدفاً نظرياً فقط.

بل أصبحت مرتبطة بالسلوك.

فالإنسان الذي يسأل:

ما الخير؟

سيضطر في النهاية إلى سؤال آخر:

كيف أعيش؟

وهذا هو انتقال الفلسفة من معرفة العالم إلى معرفة الإنسان لنفسه ولطريقة عيشه.

ثالثاً: هل المعرفة ممكنة؟

وهنا يظهر سؤال أعمق.

إذا كان الإنسان يستطيع أن يسأل، فهذا لا يعني بالضرورة أنه يستطيع أن يعرف الإجابة.

وهذا السؤال سيصبح من أعظم الأسئلة في تاريخ الفلسفة:

ما الذي يجعل معرفتي معرفة حقيقية؟

سقراط يقدم نموذجاً مهماً هنا.

في رواية أفلاطون في الدفاع، يبدأ سقراط من مشكلة مرتبطة بوحى دلفي: كيف يمكن أن يكون «أحكم» الناس وهو لا يعتقد أنه يمتلك الحكمة التي يدعيها الآخرون؟

فبيحث في أحوال السياسيين والشعراء والحرفيين، ويجد أن بعضهم يمتلك معرفة في مجال معين، لكنه يتصور أنه يعرف أمورًا أكبر مما يعرف بالفعل. ومن هنا تظهر الحكمة السقراطية بوصفها، في أحد أوجهها، إدراك الإنسان لحدود معرفته.

إذن:

«لا أعرف» ليست نهاية التفكير.

قد تكون بداية المعرفة.

لأن أخطر حالة معرفية ليست الجهل وحده، وإنما:

أن يجهل الإنسان شيئاً ويعتقد أنه يعرفه.

وهنا يصبح السؤال الفلسفي أداة لكشف الوهم المعرفي.

وهذا سيكون له أثر بالغ في الفلسفة اللاحقة، وسيصبح سؤال حدود المعرفة أكثر وضوحًا عند فلاسفة مثل الغزالي، ثم في الفلسفة الحديثة.

رابعًا: أفلاطون — من السؤال إلى بناء نظرية في الحقيقة

مع أفلاطون تتوسع الفلسفة بصورة هائلة.

أفلاطون عاش تقريبًا بين 429 و347 ق.م، وكان تلميذًا لسقراط. وقد جعل من الحوار الفلسفي وسيلة لبحث مسائل الأخلاق والسياسة والوجود والمعرفة. وتعتبره الدراسات من أكثر الشخصيات تأثيرًا في تشكيل مفهوم الفلسفة باعتبارها بحثًا منهجيًا في قضايا أخلاقية وسياسية وميتافيزيقية ومعرفية.

لكن أفلاطون لم يكتفِ بسؤال:

كيف ينبغي أن نعيش؟

بل سأل: ما الحقيقة التي تجعل معرفتنا ممكنة أصلاً؟

وهنا تظهر نظرية المُثُل.

في تصوره، الأشياء التي نراها في العالم المحسوس متغيرة وغير ثابتة، بينما الحقيقة الأعلى ترتبط بما يسميه «المُثُل»؛ مثل الخير والعدل والجمال.

ولهذا يميز أفلاطون بين عالم الأشياء التي نختبرها بالحواس، وبين ما يمكن للعقل أن يدركه باعتباره أكثر ثباتًا. وفي الجمهورية تصبح معرفة الخير والعدل والجمال من أعلى أشكال المعرفة، ويرتبط إدراكها بالعقل لا بمجرد الإدراك الحسي.

خامسًا: الحقيقة: ما أراه أم ما أستطيع أن أعرفه؟

هنا نصل إلى مشكلة عميقة.

إذا كان الشيء الذي أراه يتغير باستمرار، فهل يمكن أن يكون هو الحقيقة النهائية؟

مثلاً:

نرى الأشياء تولد وتكبر وتتغير وتموت.

لكن إذا كانت الحقيقة نفسها متغيرة بالكامل، فكيف يمكن أن تكون لدينا معرفة ثابتة عنها؟

هذا السؤال يعيدنا إلى هيراقليطس وبارمنيدس.

هيراقليطس جعل التغير عنصراً أساسياً في العالم.

بارمنيدس جعل التفكير في الوجود وعدم التناقض تحدياً لفهم التغير.

أفلاطون حاول أن يتجاوز المشكلة بالتمييز بين العالم المحسوس المتغير وبين الحقيقة العقلية الأكثر ثباتاً.

وبذلك أصبحت الفلسفة تسأل ليس فقط:

ماذا يوجد؟

بل: أي مستوى من الواقع يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة الحقيقية؟

سادساً: الفلسفة والمجتمع والسلطة

هنا يصبح أفلاطون مهماً جداً لمشروعنا.

الفلسفة لم تعد قضية فرد يجلس ويتأمل الكون.

لقد دخلت إلى المدينة والسياسة والسلطة.

وهذا ليس غريباً إذا تذكرنا أن سقراط نفسه انتهت حياته بمحاكمة وإعدام في أثينا، وكانت التهم المعلنه ضده تتعلق بعدم احترام آلهة المدينة وإفساد الشباب وإدخال آلهة جديدة بحسب الرواية التي نقلها أفلاطون.

وهنا تظهر مسألة مهمة:

ماذا يحدث عندما يبدأ الإنسان في فحص الأفكار التي يعتبرها المجتمع صحيحة؟

سقراط لم يكن يواجه السلطة بالسيف، وإنما بالسؤال.

يسأل المواطن:

ما العدالة؟

ويسأل السياسي: هل تعرف فعلاً ما هي العدالة؟

ويسأل صاحب السلطة: ما الذي يجعل حكمك عادلاً؟

ومن هنا يمكن أن يصبح السؤال نفسه فعلاً سياسياً.

ليس لأن كل سؤال ضد السلطة، وإنما لأن السؤال يستطيع أن يطلب من السلطة تفسيراً وبرهاناً على ما تدعيه.

أفلاطون والسلطة: المفارقة

لكن هنا تظهر مفارقة شديدة الأهمية.

سقراط جعل السؤال والحوار وسيلة لفحص ادعاءات المعرفة.

أما أفلاطون، ففي الجمهورية، يصل إلى تصور سياسي تصبح فيه المعرفة بالحقيقة والخير أساساً لأهلية الحكم.

ولهذا يطرح فكرة الفيلسوف الحاكم: ينبغي أن يحكم من يمتلك المعرفة التي تؤهله لمعرفة ما هو خير للمدينة.

وهنا تظهر مفارقة تستحق التوقف عندها:

الفلسفة بدأت بسؤال السلطة عن حقها في تعريف الحقيقة، ثم وصل أفلاطون إلى سؤال آخر: ماذا لو كانت الحقيقة تحتاج إلى أن يحكم من يعرفها؟

وهذا يفتح باباً جديداً: من يملك المعرفة؟

إذا كان الحكم يحتاج إلى معرفة، فمن يقرر من هو العارف؟

وإذا كان شخص واحد أو طبقة معينة تدعي امتلاك المعرفة الصحيحة، فهل تتحول المعرفة نفسها إلى سلطة؟

وهذا السؤال سيبقى حياً في تاريخ الفكر السياسي إلى اليوم.

سابعاً: ما الذي جمع سقراط وأفلاطون؟

رغم الاختلاف بينهما، يمكن أن نرى مجموعة من التحولات الكبرى:

أولاً: لم تعد الطبيعة وحدها موضوع الفلسفة؛ أصبح الإنسان موضوعاً مركزياً.

ثانياً: لم تعد المعرفة مجرد معرفة الأشياء، بل أصبح السؤال: ما المعرفة أصلاً؟

ثالثاً: لم تعد الفضيلة مجرد عادة اجتماعية؛ أصبحت موضوعاً للبحث العقلي.

رابعاً: لم تعد الحقيقة شيئاً ينبغي قبوله لمجرد أن المجتمع يقوله؛ أصبح السؤال: ما الدليل؟

خامساً: لم تعد الفلسفة منفصلة عن المجتمع؛ أصبحت مرتبطة بالعدالة والقانون والمدينة والحكم.

وهنا يتقدم تاريخ الفلسفة خطوة أخرى:

من سؤال الطبيعة إلى سؤال الإنسان، ومن سؤال الإنسان إلى سؤال المعرفة، ومن المعرفة إلى الحقيقة، ومن الحقيقة إلى المجتمع والسلطة.

ثامناً: ماذا أضافت هذه المرحلة إلى مشروعنا؟

هنا تبدأ أهمية سقراط وأفلاطون بالنسبة إلى البحث الذي نبنيه.

في المرحلة السابقة كان السؤال:

كيف نفهم العالم؟

مع سقراط أصبح السؤال: كيف نفهم الإنسان؟

ومع أفلاطون أصبح السؤال: كيف يمكن للإنسان أن يعرف الحقيقة؟

ثم ظهر السؤال السياسي: إذا عرفنا الحقيقة والعدل، فمن يحق له أن يحكم؟

وهذه سلسلة مهمة جداً: العالم → الإنسان → المعرفة → الحقيقة → الفضيلة → المجتمع → السلطة.

لكن يبقى سؤال لم يُحسم: من أين جاءت قدرة الإنسان على السؤال والمعرفة أصلاً؟

وهنا سنبدأ لاحقاً، بعد المرور بأرسطو ثم الفلسفة الإسلامية، في إعادة السؤال إلى نقطة أسبق.

ليس: ماذا قال الفلاسفة عن الإنسان؟

بل: ماذا يقول القرآن عن الإنسان الذي يستطيع أن يسأل ويعقل وينظر ويتعلم ويختار؟

. أرسطو: من الأسئلة المتفرقة إلى منظومة للمعرفة

مع أرسطو نصل إلى مرحلة مختلفة في تاريخ الفلسفة.

فالفلاسفة الذين سبقوه طرحوا أسئلة كبرى عن الطبيعة والتغير والوجود والمعرفة والإنسان، وأفلاطون حاول أن يجمع كثيراً من هذه الأسئلة داخل تصور متكامل.

أما أرسطو فقام بخطوة أخرى:

لم يكتفِ بطرح الأسئلة؛ حاول أن يبني أدوات ومنظومات لدراسة مجالات المعرفة المختلفة.

ولهذا يمكن أن نرى أرسطو باعتباره أحد أكبر المنظمين في تاريخ الفكر القديم. فقد كتب أو نُسبت إليه أعمال في المنطق والطبيعة والوجود والنفس والأخلاق والسياسة والبلاغة والشعر والبيولوجيا وغيرها. كما أن تأثيره امتد لاحقاً إلى الفلسفة العربية واللاتينية.

لكن السؤال الذي يهمنا في هذا البحث هو:

ماذا أضاف أرسطو إلى ما سبقه؟

أولاً: بناء منظومة واسعة للمعرفة

كان لدى سقراط وأفلاطون اهتمام واسع بالمعرفة والحقيقة والإنسان والسياسة، لكن أرسطو أخذ المعرفة إلى اتجاه أكثر تنظيماً.

فهو لم يتعامل مع «المعرفة» باعتبارها موضوعاً واحداً فقط، بل ميّز بين مجالات مختلفة من البحث، مثل دراسة الطبيعة، وما وراء الطبيعة، والأخلاق، والسياسة، وغيرها.

وفي تصوره للعلوم، هناك فرق بين:

- معرفة نظرية تبحث عن الحقيقة.
- معرفة عملية تتعلق بالفعل وكيف ينبغي أن نتصرف.
- معرفة إنتاجية تتعلق بصناعة الأشياء وإنتاجها.

• وهذا التقسيم يظهر بوضوح في تصوره لأنواع العلوم وغاياتها.

وهنا حدث شيء مهم:

الفلسفة بدأت تتحول من مجموعة أسئلة كبرى إلى منظومة للبحث في مجالات متعددة.

لم يعد السؤال فقط: ما الحقيقة؟

بل: ما نوع هذا السؤال؟

وما موضوعه؟ وما الأدوات المناسبة لدراسته؟

وهذه إضافة منهجية كبيرة.

ثانيًا: المنطق — كيف ننتقل من مقدمات إلى نتائج؟

ربما كان أهم ما أضافه أرسطو إلى أدوات التفكير هو الدراسة المنهجية للاستدلال.

فقد أصبحت أعماله المنطقية، التي جُمعت لاحقًا تحت اسم الأورغانون (Organon)، أساسًا مهمًا في تاريخ المنطق، وخصوصًا نظريته في القياس. وتصف الدراسات أعماله بأنها أقدم دراسة منهجية باقية لدينا للمنطق بهذا المستوى من التطور.

والفكرة الأساسية هنا بسيطة لكنها عميقة:

ليس المهم فقط ماذا تقول، وإنما:

كيف وصلت إلى ما تقول؟

إذا كانت لديك مقدمات معينة، فهل النتيجة التي وصلت إليها تتبع منها بالفعل؟

وهكذا أصبح بإمكان الفلسفة أن تفحص بنية التفكير نفسه.

وهذه نقطة مهمة جدًا في تاريخ السؤال الإنساني:

السؤال عن العالم → السؤال عن الإنسان → السؤال عن الحقيقة → السؤال عن طريقة الاستدلال.

فأرسطو جعل التفكير نفسه موضوعًا للدراسة.

ثالثًا: الطبيعة — فهم العالم من خلال أسبابه

لم يكن أرسطو فيلسوفًا منعزلًا عن الطبيعة.

اهتم بالحركة والتغير والنبات والحيوان والإنسان والسماء والأرض، وحاول بناء تفسير منظم للطبيعة.

وهنا تظهر إحدى أهم إضافاته:

نظرية الـ **العلل الأربع**

عندما نسأل عن شيء: لماذا هو بهذا الشكل؟

لا يرى أرسطو أن هناك بالضرورة نوعاً واحداً من الإجابة.

بل يميز بين أربعة أنواع أساسية من العلل:

العلّة المادية:

ممّ يتكون الشيء؟

العلّة الصورية:

ما الشكل أو البنية التي تجعله هذا الشيء؟

العلّة الفاعلة:

ما الذي أحدثه أو تسبب في وجوده أو تغييره؟

العلّة الغائية:

ما الغاية أو الهدف الذي يتجه إليه؟

ويرى أرسطو أن فهم الشيء فهمًا كاملاً يتطلب معرفة أسبابه ذات الصلة، وأن السؤال عن «لماذا؟» جزء أساسي من المعرفة.

فلو أخذنا مثالاً بسيطاً: تمثال.

يمكن أن نسأل:

من ماذا صُنع؟

ما شكله؟

من صنعه؟

لماذا صُنع؟

وهكذا أصبح السؤال نفسه أكثر تركيباً.

رابعاً: الطبيعة والحركة والتغير

كان هيراقليطس وبارمنيدس قد وضعوا الفلسفة أمام مشكلة ضخمة:

كيف نفهم التغير؟

إذا كان كل شيء يتغير، فكيف توجد معرفة ثابتة؟

وإذا كان الوجود لا يمكن أن يأتي من العدم، فكيف يحدث التغير؟

أرسطو حاول معالجة هذه المشكلة من خلال تصوره للطبيعة والحركة والإمكان والفعل.

فالطبيعة عنده ليست مجرد مجموعة أشياء ساكنة، بل مبدأ داخلي للتغير والسكون في الأشياء الطبيعية.

وهذا يسمح له بأن يقول إن التغير ليس بالضرورة انتقالاً من «لا شيء» إلى «شيء»، بل يمكن فهمه باعتباره انتقالاً من الإمكان إلى الفعل.

وهذه محاولة مهمة للجمع بين حقيقتين بدتا متعارضتين عند من سبقه:

هناك تغير حقيقي، ومع ذلك يمكن أن يكون لهذا التغير تفسير منظم.

خامساً: الوجود — ما معنى أن يكون الشيء موجوداً؟

مع أرسطو أصبح سؤال الوجود أكثر تنظيماً.

فما نسميه اليوم الميتافيزيقا يرتبط عنده بما يسميه هو «الفلسفة الأولى»، وبالبحت في الوجود بما هو موجود والمبادئ والأسباب الأولى.

وهنا لا يعود السؤال:

لماذا حدث هذا الشيء؟

فقط.

بل:

ما الذي يعنيه أن يكون هذا الشيء موجوداً؟

وهذا يفتح مجموعة من الأسئلة:

ما الشيء؟

ما جوهره؟

ما صفاته؟

ما علاقته بالتغير؟

ما الذي يجعله هو نفسه وليس شيئاً آخر؟

ولهذا أصبح التفكير في الوجود والماهية والجوهر والصفات جزءاً مركزياً من الفلسفة اللاحقة.

سادساً: الإنسان والأخلاق

بعد أن درس أرسطو الطبيعة والوجود، لم يترك الإنسان خارج منظومته.

بل طرح سؤالاً عملياً:

ما الحياة الجيدة للإنسان؟

وهنا تختلف أخلاقه عن مجرد وضع قائمة بالأوامر والنواهي.

يربط أرسطو الحياة الجيدة بمفهوم السعادة أو الازدهار الإنساني (eudaimonia)، ويرى أن الحياة الجيدة تتحقق من خلال النشاط الفاضل، وأن الفضائل ليست مجرد معلومات، وإنما قدرات وممارسات تتكون في شخصية الإنسان.

ومن هنا تظهر فكرة مهمة:

ليس كافياً أن أعرف الخير؛ ينبغي أن أصبح قادراً على فعله.

وهذا يعيدنا جزئياً إلى سقراط، لكنه عند أرسطو يأخذ شكلاً أكثر تفصيلاً في دراسة العادات والفضائل والحكم العملي.

سابعاً: الإنسان والسياسة

لم يتعامل أرسطو مع الإنسان كفرد منفصل عن المجتمع.

السياسة عنده مرتبطة بسؤال:

كيف يمكن تنظيم الحياة المشتركة بحيث يستطيع الإنسان أن يعيش حياة جيدة؟

ولهذا اعتبر السياسة معرفة عملية تتعلق بالحياة الجيدة للمدينة والمواطنين، وربطها بالأخلاق وبفكرة الخير الإنساني.

فأصبحت لدينا سلسلة:

الإنسان → الأخلاق → المجتمع → السياسة.

وهذا امتداد لما بدأ عند سقراط وأفلاطون، لكنه أصبح عند أرسطو أكثر ارتباطاً بدراسة أنواع الدساتير والمؤسسات والظروف الواقعية للمدن.

ثامناً: ماذا أضاف أرسطو إلى ما سبقه؟

هنا أعتقد أن هذه هي النقطة الأهم في البحث.

أرسطو لم يبدأ من الصفر.

بل ورث أسئلة طاليس وما قبل سقراط، ومشكلة التغير عند هيراقليطس، ومشكلة الوجود عند بارمنيدس، وأسئلة سقراط عن الإنسان والفضيلة، وأسئلة أفلاطون عن الحقيقة والمعرفة والسياسة.

إضافته الكبرى كانت في الجمع والتنظيم والتصنيف وبناء أدوات للبحث.

يمكن تلخيص إضافته في ستة اتجاهات:

1. جعل التفكير نفسه موضوعاً للدراسة: وهنا جاء المنطق.

2. جعل السؤال عن «لماذا؟» أكثر دقة: وهنا جاءت نظرية العلل.

3. تنظيم البحث في الطبيعة: فأصبحت الطبيعة مجالاً للدراسة المنظمة لا مجرد موضوع للتأمل.

4. تطوير البحث في الوجود: من خلال الفلسفة الأولى والبحث في الموجود بما هو موجود.

5. ربط الأخلاق بالحياة الإنسانية العملية:
فالسؤال ليس فقط «ما الخير؟» بل «كيف يعيش الإنسان حياة جيدة؟»

6. ربط الإنسان بالمجتمع والسياسة:
فالحياة الإنسانية لا تُفهم عنده بالكامل خارج المدينة والمجتمع.

أرسطو كنقطة تحول

إذا نظرنا إلى المراحل السابقة، يمكننا أن نرى المسار هكذا:

ما قبل سقراط:

ما العالم؟ وكيف يعمل؟

سقراط:

كيف ينبغي أن يعيش الإنسان؟

أفلاطون:

ما الحقيقة؟ وكيف يمكن معرفتها؟

أرسطو:

كيف نبني منظومة للبحث في هذه الأسئلة، ونميز مجالات المعرفة وأدواتها وأسباب الأشياء وغاياتها؟

وهذا هو الفرق الكبير.

أرسطو لم يكن مجرد فيلسوف أضاف إجابة جديدة.

بل كان من الذين حاولوا بناء خريطة للمعرفة نفسها.

لكن هناك سؤالاً أهم بالنسبة إلى بحثنا

بعد أرسطو أصبح لدينا شيء يشبه النظام الفلسفي الشامل:

المنطق

الطبيعة

الوجود

النفوس

الأخلاق

السياسة

وهنا نصل إلى نقطة شديدة الأهمية في بحثنا.

لقد أصبحت الفلسفة قادرة على بناء منظومة ضخمة لتفسير العالم والإنسان.

لكن بقي سؤال لم يحسمه أرسطو ولا من سبقه بصورة نهائية:

ما حدود قدرة الإنسان على المعرفة؟

هل يستطيع العقل أن يعرف الحقيقة فعلاً؟

هل أدوات الإنسان — الحواس والعقل والاستدلال — موثوقة دائماً؟

وهل يمكن أن نبني منظومة كاملة ثم نكتشف أن بعض أدواتها نفسها تحتاج إلى فحص؟

هذا السؤال سيصبح لاحقاً من أهم نقاط التحول عند الغزالي.

ومن هنا يصبح الانتقال في بحثنا طبيعياً:

من أرسطو الذي بنى منظومة للمعرفة، إلى الغزالي الذي سأل عن أدوات المعرفة نفسها.

ت

إذا كانت الفلسفة اليونانية قد انتقلت من سؤال الطبيعة إلى سؤال الإنسان والمعرفة والوجود، فإن انتقالها إلى العالم الإسلامي لم يكن مجرد نقل كتب من لغة إلى لغة.

لقد دخلت الفلسفة إلى بيئة جديدة، بل إلى عالم فكري جديد؛ عالم كانت فيه أسئلة الخلق، والتوحيد، والوحي، والنبوة، والإنسان، والعقل، والغاية، حاضرة بقوة.

وهنا تبدأ مرحلة مهمة في تاريخ الفلسفة:

ماذا يحدث للفلسفة عندما تدخل حضارة لها نص ديني مركزي، ولها علومها وأسئلتها الخاصة؟

أولاً: الترجمة لم تكن نقلاً للكتب فقط

بدأت حركة واسعة لترجمة العلوم والفلسفة اليونانية إلى العربية، خصوصاً في العصر العباسي، وشملت أعمال أرسطو وأفلاطون والتقاليد الأفلوطينية، إلى جانب الرياضيات والفلك والطب وغيرها.

وكانت النتيجة أن العالم الإسلامي لم يحصل على الفلسفة وحدها، بل حصل على منظومة معرفية كاملة: المنطق، والطبيعات، والرياضيات، والفلك، والطب، والميتافيزيقا.

وتشير الدراسات الحديثة إلى أن انتقال أرسطو إلى العربية كان من أهم الأحداث في تكوين الفلسفة العربية، وأن الميتافيزيقا الأرسطية أصبحت محوراً أساسياً للفلسفة العربية اللاحقة.

لكن هناك نقطة أعمق:

المترجم لا ينقل الكلمات فقط؛ بل ينقل معها مفاهيم وأسئلة وطريقة في التفكير.

فعندما تُترجم كلمة يونانية مرتبطة بـ«الوجود» أو «الجوهر» أو «العلة» أو «العقل»، فإنها تدخل في لغة عربية لها تاريخها الخاص، وفي بيئة فكرية لها أسئلتها الخاصة.

ومن هنا بدأت عملية ليست ترجمة فقط، بل إعادة بناء للمفاهيم.

ثانياً: من «الفلسفة اليونانية» إلى «الفلسفة في البيئة الإسلامية»

هنا يجب التمييز بين أمرين:

الفلسفة التي وصلت إلى العالم الإسلامي كانت في أصلها يونانية، لكن ما نشأ بعد ذلك لم يكن مجرد نسخة عربية من اليونان.

فالـ«فلسفة» أو الفلسفة المشائية (falsafa) أصبحت مجالاً جديداً يشتغل فيه مفكرون يعيشون داخل الحضارة الإسلامية، ويتعاملون في الوقت نفسه مع تراث يوناني ضخم ومع علوم إسلامية وكلامية ولغوية وفقهية.

ولهذا ظهرت أسئلة لم تكن هي نفسها أسئلة أرسطو:

كيف يمكن فهم علاقة العقل بالوحي؟

هل يمكن للبرهان العقلي أن يصل إلى معرفة الله؟

ما طبيعة الخلق؟

هل العالم حادث أم قديم؟

كيف نفهم النبوة فلسفياً؟

ما موقع الإنسان في نظام الكون؟

هل يمكن للعقل أن يعرف الحقيقة دون الوحي؟

هذه الأسئلة غيرت طبيعة النقاش.

وتشير الدراسات إلى أن إحدى القضايا المركزية في الفلسفة العربية الإسلامية أصبحت تقييم العلاقة بين التصور الفلسفي للعلة الأولى أو الإله وبين التصور الذي تقدمه النبوة والوحي.

وهنا، في رأيي، حدث التحول الحقيقي:

لم يعد السؤال فقط: ما العالم؟

بل أصبح: كيف يمكن أن نفهم العالم والله والإنسان والعقل داخل منظومة واحدة؟

ثالثاً: الكندي — بداية التفاعل

قبل الفارابي وابن سينا، يأتي الكندي بوصفه من أوائل الفلاسفة في البيئة العربية الإسلامية.

أهميته ليست فقط في أنه قرأ اليونان، وإنما في أنه شارك في إدخال الفلسفة إلى اللغة والثقافة العربية.

كان أمامه تراث فلسفي وعلمي ضخم، وبيئة إسلامية لها تصورها الخاص عن الله والخلق والإنسان.

وهنا بدأ السؤال:

هل يمكن استخدام أدوات الفلسفة اليونانية في بناء معرفة تتوافق مع التوحيد؟

ولذلك لا يصح اختزال المرحلة إلى:

«المسلمون أخذوا فلسفة اليونان.»

الأدق:

انتقلت أدوات ومفاهيم فلسفية يونانية إلى البيئة الإسلامية، ثم بدأت هذه البيئة بإعادة تفسيرها وتركيبها ومناقشتها.

وهذا هو الذي سيظهر بصورة أوضح عند الفارابي وابن سينا.

رابعاً: الفارابي — من الفلسفة إلى بناء منظومة للمعرفة

إذا كان أرسطو قد حاول تنظيم المعرفة، فإن الفارابي أخذ هذا المشروع إلى بيئة جديدة.

من أهم أعماله «إحصاء العلوم»، حيث حاول ترتيب العلوم وتصنيفها وعرض العلاقة بينها.

وهنا تظهر إضافة مهمة:

الفلسفة لم تعد مجرد مجموعة من الأسئلة حول الوجود والطبيعة، بل أصبحت جزءاً من تصور شامل للمعرفة الإنسانية.

الفارابي اهتم بالمنطق واللغة والطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا والسياسة، وربط المعرفة بمشروع الإنسان والمجتمع والمدينة.

وتبين الدراسات الحديثة أن مشروع الفارابي كان متأثراً بصورة قوية بالتراث الأرسطي، مع دمج عناصر أفلاطونية وأفلوطينية، وأن مشروعه في تصنيف العلوم أصبح مؤثراً حتى في الغرب اللاتيني.

لكن الأهم بالنسبة إلى بحثنا ليس تعداد علوم الفارابي.

السؤال هو:

ماذا يحدث عندما تصبح المعرفة نفسها موضوعاً للفلسفة؟

هنا يتحول السؤال من:

ماذا يوجد؟

إلى:

كيف نعرف ما يوجد؟

ثم:

كيف نرتب ما نعرفه؟

ثم:

ما العلاقة بين المعرفة النظرية وحياة الإنسان والمجتمع؟

وهذه خطوة مهمة جداً في المسار الذي نريد الوصول إليه.

خامساً: ابن سينا — السؤال ينتقل إلى الوجود نفسه

مع ابن سينا تصبح المسألة أكثر عمقاً.

ابن سينا لم يكن مجرد شارح لأرسطو، بل أعاد بناء أجزاء كبيرة من الفلسفة في منظومة خاصة به.

وكان سؤال الوجود في مركز فلسفته.

من أشهر تمييزاته الفلسفية التمييز بين الماهية والوجود، ومن هنا تطورت عنده معالجة واسعة لمسألة الوجود الممكن والوجود الضروري، وعلاقة الموجودات بالعلة الأولى.

وتصف الدراسات ابن سينا بأنه نقطة تحول رئيسية في تاريخ الميتافيزيقا العربية؛ فبعده لم تعد الفلسفة العربية تناقش أرسطو فقط، بل أصبحت تناقش أيضاً الفلسفة السينية نفسها قبولاً أو تعديلاً أو رفضاً.

وهنا يصبح السؤال أكثر قرباً من مشروعتنا:

إذا كان لكل موجود سؤال عن وجوده،
فما الذي يعني أن يكون الإنسان موجوداً؟

ومن هنا تظهر أسئلة النفس والعقل والمعرفة والنبوة والسعادة والغاية.

أي أن الفلسفة انتقلت من:

ما العالم؟

إلى:

ما الوجود؟

ثم:

ما الإنسان داخل الوجود؟

ثم:

كيف يعرف الإنسان الوجود؟

سادساً: هل تغيرت الأسئلة فعلاً عندما دخلت الفلسفة البيئية الإسلامية؟

نعم، ولكن ليس بمعنى أن المسلمين اخترعوا كل الأسئلة من جديد.

الأسئلة اليونانية بقيت موجودة:

- ما الوجود؟
- ما المادة؟
- ما العلة؟
- ما المعرفة؟
- ما النفس؟
- ما الحقيقة؟
- كيف نعيش حياة جيدة؟
-
- لكن البيئة الإسلامية أضافت إلى المجال أسئلة جديدة أو أعادت صياغة الأسئلة القديمة في سياق مختلف:

1. سؤال الخلق

لم يعد البحث في أصل العالم مجرد بحث في «المبدأ الأول» بمعناه الفلسفي.

أصبح السؤال مرتبطاً أيضاً:

هل العالم مخلوق؟ وما معنى الخلق؟

وهذا أحدث توتراً عميقاً بين بعض التصورات الفلسفية الموروثة وبين التصورات الدينية.

2. سؤال الله

لم يعد «المبدأ الأول» مجرد قضية ميتافيزيقية.

أصبح السؤال:

من هو الله؟ وكيف يمكن للعقل أن يتحدث عنه؟

وهنا نشأ التفاعل بين الفلسفة وعلم الكلام.

3. سؤال الوحي والنبوة

وهذا سؤال لم يكن حاضراً في الفلسفة اليونانية بالطريقة نفسها:

ما النبوة؟

هل يمكن تفسير الوحي فلسفياً؟

ما العلاقة بين العقل والوحي؟

وهذا السؤال أصبح أحد أكثر مناطق الاحتكاك حساسية بين الفلاسفة والمتكلمين.

4. سؤال الإنسان

أصبح الإنسان لا يُدرس فقط بوصفه «حيواناً عاقلاً» أو كائناً سياسياً، وإنما أيضاً بوصفه:

عبداً، ومستخلفاً، ومكلفاً، ومسؤولاً، وكائناً له علاقة بالخالق.

وهنا بدأت الفلسفة تقترب من سؤال مختلف تمامًا:

ليس فقط: كيف يعرف الإنسان؟
بل: ماذا يفعل بما يعرف؟

سابعًا: وهنا تظهر مشكلة جديدة — من يملك الحقيقة؟

وهذه من أهم النقاط في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

عندما أصبحت الفلسفة تتحدث عن الله والخلق والنفس والنبوة، لم تعد مجرد بحث في الطبيعة.

دخلت في منطقة تتقاطع فيها:

الفلسفة + الكلام + الفقه + الوحي + السلطة العلمية.

ومن هنا ظهر السؤال:

هل الحقيقة التي يصل إليها البرهان العقلي يمكن أن تتعارض مع الوحي؟

وإذا بدا التعارض:

أين المشكلة؟

في العقل؟

أم في البرهان؟

أم في فهم النص؟

أم في التأويل؟

هذه الأسئلة ستقودنا مباشرة إلى الغزالي ثم ابن رشد.

ثامنًا: المفارقة التاريخية — الفلسفة لم تنتقل إلى الإسلام فقط

هناك جانب مهم جدًا غالبًا ما يُنسى.

الفلسفة انتقلت لاحقًا من العربية إلى أوروبا اللاتينية.

في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تُرجمت أعمال عربية، بما فيها أعمال الفارابي وابن سينا وابن رشد، إلى اللاتينية، إلى جانب الترجمات العربية لأعمال أرسطو.

وكان لهذه الترجمات تأثير واسع في الفلسفة الأوروبية، خصوصًا في الطبيعة والنفس والميتافيزيقا، وكذلك المنطق والأخلاق.

وهكذا لم يكن العالم الإسلامي مجرد محطة حفظت الفلسفة اليونانية.

كان هناك:

اليونان → العربية → إعادة بناء فلسفية → اللاتينية → أوروبا.

وهذا يجعل تاريخ الفلسفة أكثر تعقيداً من الرواية البسيطة:

اليونان اخترعت الفلسفة، ثم أخذها الأوروبيون.

التاريخ الفعلي أكثر تشابكاً؛ فالفكر انتقل بين لغات وحضارات، وكل انتقال كان يغيّر شيئاً في الأسئلة والمفاهيم.

ماذا أضافت البيئة الإسلامية إلى مسار الفلسفة؟

في منظوري، يمكن تلخيص التحول في هذه السلسلة:

الفلسفة اليونانية

العالم

الطبيعة

الوجود

المعرفة

الإنسان

الأخلاق والسياسة

ثم بعد دخولها البيئة الإسلامية:

العالم والوجود

الله والخلق

العقل والوحي

الإنسان والنبوة

المعرفة والحقيقة

الغاية والسعادة

وهنا أصبحت الفلسفة تواجه سؤالاً جديداً لم يكن هامشياً:

هل يستطيع العقل أن يبني صورة كاملة عن الحقيقة، أم أن هناك معرفة تأتي من خارج قدرة العقل؟

وهذا السؤال سيكون أحد المفاتيح لفهم الغزالي.

ومن هنا نصل إلى الغزالي

إذا كان أرسطو قد سأل:

كيف نبني معرفة منظمة؟

وكان الفارابي قد حاول بناء تصنيف شامل للعلوم، وابن سينا حاول بناء نسق ميتافيزيقي متكامل،

فإن الغزالي سيأتي بسؤال أكثر جذرية:

قبل أن أثق بما أعرفه، كيف أعرف أن أداة المعرفة نفسها جديرة بالثقة؟

وهنا تبدأ مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة:

نقد أدوات المعرفة نفسها.

ثم يأتي ابن رشد ليعيد طرح سؤال آخر:

هل البرهان العقلي والوحي متعارضان فعلاً، أم أن المشكلة في طريقة فهم أحدهما؟

ومن هنا يصبح الانتقال إلى الغزالي وابن رشد طبيعياً جداً، وليس مجرد انتقال زمني.

المسار حتى الآن أصبح:

الدهشة → السؤال → الطبيعة → الوجود → الإنسان → المعرفة → تنظيم المعرفة → الخلق والوحي → نقد المعرفة → البرهان والتأويل.

وهذه السلسلة هي التي ستقودنا لاحقاً إلى السؤال الذي يهم مشروع «من فلسفة السؤال إلى فلسفة الخلق»:

إذا كان الإنسان قد أمضى تاريخ الفلسفة وهو يسأل عن العالم والوجود والمعرفة، فهل يمكن أن نعيد بناء السؤال نفسه انطلاقاً من الخلق؟

6. الغزالي: عندما أصبح السؤال هو «كيف أعرف؟»

إذا كان أرسطو قد حاول أن يبني نظاماً للمعرفة، وكان الفارابي وابن سينا قد أعادا بناء هذا التراث داخل البيئة الإسلامية، فإن الغزالي نقل السؤال إلى مستوى أكثر جذرية:

قبل أن أسأل: ماذا أعرف؟ يجب أن أسأل: كيف أعرف أن ما أظنه معرفة هو معرفة فعلاً؟

وهنا تكمن أهمية الغزالي في تاريخ الفلسفة.

فأهم ما فعله ليس مجرد مهاجمة الفلاسفة، وإنما إعادة فتح مشكلة المعرفة من أساسها.

الغزالي عاش تقريباً بين 1058 و1111م، وكان عالماً في الفقه والكلام والفلسفة والتصوف، وكتابه «المنفذ من الضلال» يقدم تجربة فكرية تبدأ من البحث عن اليقين، بينما يمثل «تهافت الفلاسفة» مواجهة فلسفية مباشرة مع بعض المواقف التي رآها غير قابلة للدفاع.

أولاً: الغزالي لم يبدأ بسؤال «هل الفلسفة صحيحة؟»

هذه نقطة أساسية.

الصورة الشائعة للغزالي تقول:

الفلاسفة قالوا شيئاً، فجاء الغزالي ورفضه.

لكن هذا لا يكفي لفهم مشروعه.

في «المنقذ من الضلال» يبدأ الغزالي من مشكلة أعمق:

ما المعرفة اليقينية؟

وما الذي يجعل اعتقاداً ما معرفة وليس مجرد ظن؟

كان معيار اليقين عنده شديداً: المعرفة الحقيقية هي التي لا يبقى معها مجال للشك أو احتمال الخطأ. ولذلك بدأ بفحص مصادر المعرفة التي يعتمد عليها الإنسان عادة.

وهنا تبدأ الرحلة:

المعرفة → اليقين → الحواس → العقل → الشك → البحث عن أساس للمعرفة.

وهذا يجعل الغزالي حلقة مهمة جداً في تاريخ نظرية المعرفة.

ثانياً: الشك عند الغزالي ليس غاية

الغزالي لم يتحول إلى شخص يقول:

لا يمكننا معرفة شيء.

وهذا فرق مهم جداً.

كان الشك عنده أداة اختبار.

إذا كنت أقول:

أنا أعرف.

فالسؤال:

ما الذي يضمن لي أنني أعرف؟

وهنا يبدأ اختبار الحواس.

ثالثاً: هل الحواس تعطينا الحقيقة كما هي؟

الحواس تبدو في البداية أكثر مصادر المعرفة وضوحاً.

أنا أرى الشمس.

أرى الأشياء تتحرك.

أرى الظل.

ألمس النار.

أسمع الصوت.

لكن الغزالي يلفت النظر إلى أن الحواس يمكن أن تعطينا أحكاماً يتبين لاحقاً أنها غير دقيقة.

ومن أمثله الشهيرة ملاحظة الظل؛ فقد يبدو ثابتاً للعين، بينما تكشف الملاحظة الممتدة أنه يتحرك تدريجياً.

إن:

الحواس نافذة على العالم، لكنها ليست معصومة من الخطأ.

وهذا لا يعني أن الحواس عديمة القيمة، بل يعني أن:

الإحساس وحده لا يكفي لإثبات الحقيقة.

وقد استخدم الغزالي هذا النوع من الشك ليختبر أساس المعرفة الحسية.

رابعاً: لكن إذا شككت في الحواس، هل ينقذني العقل؟

هنا تصبح المسألة أكثر إثارة.

يمكن أن يقول الإنسان:

صحيح، الحواس تخطئ، لكن العقل لا يخطئ.

لكن الغزالي يسأل:

وما دليلك على أن العقل نفسه لا يمكن أن يكون موضع شك؟

ويضرب مثلاً قريباً من تجربة الحلم.

أثناء الحلم قد يبدو الإنسان مقتنعاً بأن ما يراه حقيقي.

ثم يستيقظ.

إن هناك حالة يمكن فيها للإنسان أن يعتقد أنه يملك تجربة يقينية، ثم يكتشف أن الحكم الذي أصدره كان خاطئاً.

ومن هنا يصل الغزالي إلى مرحلة يصبح فيها السؤال:

ما الأساس الذي يمكن أن أثق به بعد أن اختبرت الحواس والعقل؟

هذه النقطة جعلت بعض المؤرخين يقارنون تجربة الغزالي لاحقاً بمشكلة الشك عند ديكارت، لكن المقارنة يجب ألا تتحول إلى القول إن الغزالي «كان ديكارت قبل ديكارت». فلكل منهما سياقه ومشروعه المختلف.

خامساً: اليقين عند الغزالي

هنا لا يتوقف الغزالي عند الشك.

فلو كان كل شيء قابلاً للشك، فإن المعرفة ستنهار.

لكن مشروعه هو البحث عن الانتقال من الشك إلى اليقين.

وهذا مهم جداً في بحثنا؛ لأن الغزالي يغير طبيعة السؤال:

الفلسفة قبل هذه المرحلة كانت تسأل كثيراً:

ما الحقيقة؟

الغزالي يضيف:

ما شروط معرفتي بالحقيقة؟

وهذا تحول من موضوع المعرفة إلى أداة المعرفة.

وهذه واحدة من أهم إضافاته إلى تاريخ السؤال الفلسفي.

سادساً: نقد الفلاسفة من داخل أدواتهم

هنا نصل إلى «تهافت الفلاسفة».

الغزالي لم يكتفِ بالقول:

الفلسفة خطأ لأنها فلسفة.

بل درس مواقف الفلاسفة وناقشها باستخدام المنطق والبرهان والتحليل العقلي.

وهذه نقطة مهمة جداً.

فهو لم يكن يرفض العقل كأداة.

بل كان يستخدم العقل لاختبار دعاوى العقل نفسه.

ومن هنا يمكن أن نقول:

الغزالي لم يضع العقل خارج المحكمة؛ بل أدخله إلى المحكمة وسأله عن أدلته.

وهذا هو جوهر النقد.

وقد ركز في «تهافت الفلاسفة» على قضايا محددة في الفلسفة المشائية، وخصوصاً بعض أطروحات ابن سينا والفارابي، بدل أن يكون الكتاب مجرد رفض شامل لكل تفكير فلسفي. ومن أشهر القضايا التي ناقشها: قدم العالم، علم الله بالجزئيات، والبعث الجسدي، إضافة إلى مسائل السببية والضرورة.

سابعاً: السببية — أخطر نقطة في مشروع الغزالي

هنا يصل الغزالي إلى واحدة من أكثر أفكاره تأثيراً.

نحن نرى:

النار → احتراق القطن.

فنقول:

النار سببت الاحتراق.

لكن ماذا رأينا فعلاً؟

رأينا النار موجودة، ثم رأينا الاحتراق يحدث.

لكن هل رأينا **الضرورة** التي تجعل الاحتراق يستحيل ألا يحدث عند وجود النار؟

الغزالي يقول: لا.

المشاهدة تثبت **الاقتران والتتابع**، لكنها لا تثبت وحدها أن العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة ضرورية.

وهذه فكرة عميقة جداً.

فهو لا يقول ببساطة:

لا توجد علاقة بين الأشياء.

بل القضية الأدق هي:

المشاهدة لا تمنحنا برهاناً على أن العلاقة السببية ضرورية بذاتها.

ولهذا تؤكد الدراسات الحديثة أن الغزالي لم يكن بالضرورة ينكر كل علاقة سببية؛ النقاش الأدق يتعلق بنفي **الضرورة السببية**، مع وجود تفسيرات مختلفة لموقفه من السببية الثانوية.

ثامناً: لماذا هاجم **ضرورة السببية**؟

لأن المسألة عنده لم تكن مجرد نقاش في الفيزياء.

كانت مرتبطة بسؤال:

هل **الطبيعة تعمل بقوانين ضرورية بذاتها**؟

إذا قلت:

النار تحرق بالضرورة.

فماذا تعني «بالضرورة»؟

هل يعني ذلك أن الله خلق النار بطريقة لا يمكن أن تعمل إلا بهذه الصورة؟

أم أن الله هو الذي أوجد العلاقة وجعلها تجري على هذا النحو؟

ومن هنا تصبح المسألة:

الطبيعة ↔ السبب ↔ الضرورة ↔ الإرادة الإلهية.

والغزالي كان يريد أن يمنع تحويل انتظام الطبيعة إلى ضرورة مستقلة عن الله.

لذلك تصبح المعجزة ممكنة في تصوره؛ لأن العلاقة التي اعتاد الإنسان رؤيتها ليست بالضرورة علاقة مستحيلة الانفكاك.

تاسعاً: لكن هنا توجد دقة مهمة جداً

من السهل أن نقول:

الغزالي أنكر السببية.

لكن هذه العبارة أبسط من موقفه الحقيقي.

الدراسات الحديثة تشير إلى أن الغزالي عرض أكثر من تصور للعلاقة بين السبب والنتيجة.

في بعض المواضع يميل إلى التصور الذي يجعل الله هو الفاعل الحقيقي المباشر، وفي مواضع أخرى يترك مجالاً لاحتمال وجود أسباب وسيطة أو أسباب طبيعية لا نعرفها تماماً.

بل إن دراسة موقفه بدقة تقود إلى أن الغزالي لم يحسم المسألة دائماً بطريقة تجعل «السببية» معدومة بصورة مطلقة.

وهذه الدقة مهمة في بحثنا.

لأن السؤال الحقيقي ليس:

هل آمن الغزالي بالسببية أم لا؟

بل:

هل يستطيع الإنسان أن يثبت من الملاحظة وحدها أن العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة ضرورية؟

وهنا تكون مساهمته أقوى.

عاشراً: الغزالي أعاد تعريف حدود المعرفة

يمكن تلخيص مشروعه في ثلاث طبقات:

الجواس

تعطينا خبرة بالعالم، لكنها قد تخطئ.

العقل

يتجاوز كثيراً من أخطاء الحواس، لكنه أيضاً يحتاج إلى فحص أساسه وحدوده.

البرهان

ليس مجرد قول عقلي؛ بل يحتاج إلى مقدمات صحيحة وانتقال صحيح من المقدمات إلى النتائج.

ومن هنا تصبح المعرفة ليست مجرد:

أن أرى → إذن أعرف.

ولا:

أن أستطيع التفكير → إذن أنا أعرف.

بل:

ما الذي رأيت؟
كيف فسرت ما رأيت؟
ما الذي يثبت تفسيري؟
هل النتيجة لازمة من مقدماتها؟
وهل توجد احتمالات أخرى؟

وهنا اقترب الغزالي من سؤال شديد الأهمية في مشروعنا:

ليس المهم فقط ماذا تقول، بل كيف وصلت إلى ما تقول.

الحادي عشر: ماذا أضاف الغزالي إلى سؤال المعرفة؟

في منظوري، يمكن تلخيص إضافته في أربع نقلات.

1. نقل السؤال من «ما الحقيقة؟» إلى «كيف أعرف الحقيقة؟»

وهذه نقلة من الميتافيزيقا إلى نظرية المعرفة.

2. جعل الشك أداة لفحص المعرفة

الشك عنده ليس موقفاً نهائياً، وإنما وسيلة لاختبار مصادر المعرفة والوصول إلى اليقين.

3. فصل الملاحظة عن الضرورة

رؤية الأحداث متتابعة لا تكفي وحدها لإثبات أن أحدها يُوجب الآخر.

وهذه النقطة ستصبح لاحقاً شديدة الأهمية في تاريخ فلسفة العلم والسببية، مع أن ربط الغزالي مباشرة بهيوم يحتاج إلى حذر تاريخي وفلسفي.

4. وضع العقل نفسه تحت السؤال

وهذه ربما أهم إضافة.

فالفيلاسوف يستطيع أن يسأل:

هل هذا العالم حقيقي؟

لكن الغزالي يضيف:

هل الأداة التي أستخدمها للحكم على حقيقة العالم جديرة بالثقة؟

وهنا يصبح العقل نفسه موضوعاً للفلسفة.

الغزالي في مسار بحثنا

إذا وضعنا المراحل السابقة في خط واحد، يظهر التطور بوضوح:

ما قبل سقراط:

ما العالم؟

سقراط:

كيف ينبغي للإنسان أن يعيش؟

أفلاطون:

ما الحقيقة؟ وكيف نعرفها؟

أرسطو:

كيف ننظم المعرفة ونبني البرهان ونفسر الوجود؟

الفارابي وابن سينا:

كيف نبني منظومة للوجود والمعرفة والعقل داخل البيئة الإسلامية؟

الغزالي:

قبل كل ذلك: كيف أعرف أن معرفتي معرفة؟ وما حدود الحواس والعقل والبرهان؟

وهنا يصبح السؤال أكثر عمقاً:

هل الإنسان يملك أدوات المعرفة، أم أن عليه أولاً أن يعرف حدود هذه الأدوات؟

وهذه هي النقطة التي ستفتح الطريق أمام ابن رشد.

فالغزالي اختبر الفلاسفة وأدواتهم، لكن ابن رشد سيأتي لي طرح سؤالاً مضاداً:

إذا كان البرهان العقلي صحيحاً، فهل يجب أن نرفضه عندما يبدو لنا أنه يتعارض مع الوحي؟ أم نعيد النظر في فهمنا للنص أو في مقدمات البرهان؟

ومن هنا ننتقل من الغزالي: نقد المعرفة والضرورة إلى ابن رشد: البرهان والعقل والتأويل.

ثم، بعد ابن رشد، سنخرج من الفلسفة الإسلامية إلى تحول آخر في تاريخ السؤال:
ديكارت → التجريبية → كانط → هيغل → نيتشه → الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

وبذلك يصبح الطريق إلى «فلسفة الخلق» أوضح: لم يعد بحثنا مجرد تاريخ للفلاسفة، بل تاريخ لتحول السؤال نفسه.

. ابن رشد: عندما أصبح البرهان طريقاً إلى الحقيقة

إذا كان الغزالي قد جعل السؤال الأساسي:

كيف أعرف أن ما أظنه معرفة هو معرفة؟

فإن ابن رشد يأتي بعده ليعيد بناء السؤال من جهة أخرى:

إذا كان البرهان صحيحاً، فهل يمكن أن تكون الحقيقة التي يصل إليها العقل مخالفة للحقيقة التي جاء بها الوحي؟

ومن هنا يصبح ابن رشد حلقة أساسية في مشروعنا؛ لأنه لم يدافع عن الفلسفة لمجرد الدفاع عنها، بل حاول أن يحدد العلاقة بين البرهان، والعقل، والنص، والتأويل.

ابن رشد (1126-1198م) كان فيلسوفاً وقاضياً وطبيباً، وكتب في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والنفس والأخلاق والسياسة، كما كتب في الفقه وأصوله والمسائل الدينية. ومن أبرز أعماله في هذا المجال «فصل المقال» و«تهافت التهافت»** و«الكشف عن مناهج الأدلة»**.

أولاً: البرهان — ليس كل استدلال معرفة يقينية

أهم كلمة لفهم ابن رشد هنا هي:

البرهان.

فالإنسان يستطيع أن يصل إلى رأي بطرق مختلفة:

- بالتخمين.
- بالتجربة.
- بالجدل.
- بالإقناع.
- بالخطابة.
- أو بالبرهان.
-
- لكن هذه الطرق ليست متساوية في درجة اليقين.

ابن رشد، متأثراً بأرسطو، جعل البرهان أعلى صور الاستدلال في الفلسفة؛ لأنه لا يعتمد فقط على أن تكون النتيجة مقنعة، بل على أن تكون المقدمات وطريقة الانتقال منها إلى النتيجة قادرة على إنتاج معرفة يقينية في المجال الذي نتحدث عنه.

وهذا يضيف شيئاً مهماً إلى مسار بحثنا:

ليس السؤال فقط: ماذا تقول؟
بل: ما نوع الدليل الذي أوصلك إلى ما تقول؟

وهذا امتداد مباشر لما بدأه الغزالي في نقد أدوات المعرفة.

ثانياً: ابن رشد لا يرى الفلسفة خصماً للدين

هذه من أكثر النقاط التي أُسيء تبسيطها.

ليس مشروع ابن رشد:

الفلسفة ضد الدين.

ولا:

العقل بدل الوحي.

بل على العكس، يرى في «فصل المقال» أن النظر في الموجودات والتفكير فيها يمكن أن يكون جزءاً من الواجب الديني لمن يملك القدرة على البرهان.

ويستند في ذلك إلى الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكر والاعتبار في خلق السماوات والأرض.

وهنا تصبح الفكرة مهمة جداً بالنسبة إلى بحثنا:

إذا كان القرآن يدعو الإنسان إلى النظر في الخلق، فالفلسفة — حين تكون بحثاً برهانياً في الوجود — لا تكون بالضرورة دخيلة على الدين، بل يمكن أن تكون إحدى صور استعمال العقل في النظر في الخلق.

وهذا قريب جداً من الاتجاه الذي سنصل إليه في نهاية البحث.

ثالثاً: العقل والنص — نقطة التقاء لا نقطة حرب

السؤال الأكثر شهرة عند ابن رشد هو:

ماذا نفعل إذا بدا أن نتيجة البرهان العقلي تخالف ظاهر النص؟

جوابه الأساسي في «فصل المقال» شديد الأهمية:

إذا كان البرهان اليقيني قد أدى إلى نتيجة صحيحة، فلا يمكن أن تكون الحقيقة في ذاتها متعارضة مع الوحي الصحيح.

بعبارة ابن رشد المشهورة في المعنى:

الحقيقة لا تضاد الحقيقة، بل توافقها وتشهد لها.

أي أن لدينا في النهاية حقيقة واحدة، وإن اختلف الطريق الذي يصل به الإنسان إليها.

وهنا نصل إلى إحدى أهم أفكار ابن رشد:

إذا ظهر التعارض، فليس من الضروري أن يكون التعارض بين الحقيقة والعقل؛ قد يكون التعارض بين البرهان وفهمنا لظاهر النص.

وهذا فرق كبير.

رابعاً: هل يمكن أن يتعارض البرهان الصحيح مع الوحي؟

هنا يجب أن نكون دقيقين.

عند ابن رشد: لا.

إذا كان البرهان برهاناً حقيقياً، وكان النص قد ثبتت دلالتة على المعنى نفسه، فلا يمكن أن تكون الحقيقة ضد الحقيقة.

لكن هذا يفتح سؤالاً آخر:

كيف نعرف أن ما لدينا هو برهان صحيح؟

وهنا تكمن أهمية الموضوع.

لأن شخصاً قد يقول:

«هذا برهان عقلي.»

لكن ابن رشد سيقول:

ليس كل ما يسمى برهاناً برهاناً.

وقد يقال:

«هذا هو ظاهر النص.»

لكن السؤال أيضاً:

هل هذا هو المعنى الوحيد الذي يسمح به النص؟

إن لدينا اختباران:

البرهان يجب أن يثبت أنه برهان.

وفهم النص يجب أن يثبت أنه الفهم المقصود أو الممكن.

خامساً: التأويل — متى ننتقل من الظاهر إلى معنى آخر؟

هنا تأتي مسألة التأييل.

إذا كان النص يتناول قضية يمكن أن يقوم عليها برهان، ثم ظهر أن ظاهر النص يتعارض مع نتيجة برهانية صحيحة، يرى ابن رشد أن التأويل يصبح ممكناً لمن يملك أدواته.

لكن هذا لا يعني أن:

كل شخص يستطيع أن يؤول النص كما يريد.

وهذه نقطة مهمة جداً.

التأويل عند ابن رشد ليس حرية تفسير بلا حدود.

بل هو مرتبط بالمعرفة باللغة، وبالسباق، وبقواعد النظر، وبالبرهان.

وتوضح الدراسات أن ابن رشد كان يميز بين مستويات الحجاج: البرهان، والجدل، والخطابة، ويرى أن لكل مقام طريقته المناسبة في الإقناع والتعليم.

سادساً: حدود التأويل

وهنا يصبح ابن رشد أكثر تعقيداً مما يظهر في الصورة الشائعة عنه.

فهو لا يقول:

كل نص رمزي.

ولا يقول:

كل ظاهر يجب أن يؤول.

بل يرى أن التأويل له حدود وشروط.

ومن أهم ما يظهر في مشروعه:

النص لا يؤول لمجرد أن الإنسان لا يعجبه ظاهره.

بل عندما يكون هناك برهان معتبر يقضي معنى آخر.

وهذا يجعل البرهان بالنسبة إليه ليس أداة للهدم، وإنما أداة لتحديد متى يكون التأويل مشروعاً.

كما أنه لا يرى أن التأويل ينبغي أن يُعرض على كل الناس بالطريقة نفسها؛ لأن الناس يختلفون في قدرتهم على البرهان والفهم. وهذه الفكرة موجودة في بنية مشروعه عن اختلاف أنواع الخطاب وطرائق الإقناع.

سابعاً: نقد الغزالي — من «تهافت الفلاسفة» إلى «تهافت التهافت»

هنا نصل إلى المواجهة المباشرة.

الغزالي كتب «تهافت الفلاسفة»، وناقش فيه عشرين مسألة فلسفية، واشتد نقده في ثلاث منها حتى حكم على بعض مواقف الفلاسفة فيها بالكفر بحسب الإطار الذي عرضه في كتابه: قدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار البعث الجسدي.

ابن رشد جاء بعد ذلك في «تهافت التهافت» ليعيد فحص حجج الغزالي، وخصوصاً الأسس الفلسفية والمنطقية التي اعتمد عليها في نقد الفلاسفة.

لكن من المهم ألا نختصر الأمر في:

الغزالي ضد العقل، وابن رشد مع العقل.

هذه صورة غير دقيقة.

فالغزالي نفسه استخدم المنطق والجدل العقلي، وابن رشد نفسه كان ناقداً لبعض استعمالات المتكلمين للعقل.

الخلافاً الحقيقي كان أعمق:

ما الذي يستطيع البرهان إثباته؟

ما حدود العقل؟

ما الذي يلزم من القول بالسببية؟

ما طبيعة العلاقة بين الفلسفة والشريعة؟

ومتى يجوز التأويل؟

ثامناً: ابن رشد لا يرد الغزالي من خارج الفلسفة

وهذه إحدى أهم نقاط هذه المرحلة.

الغزالي دخل إلى الفلسفة وناقشها من داخل أدواتها.

ثم جاء ابن رشد وناقش نقد الغزالي للفلسفة من داخل أدوات البرهان والمنطق والفلسفة نفسها.

إذن أصبح لدينا مسار ثلاثي:

الفلاسفة

يقولون:

هذه هي حجتنا.

الغزالي

يقول:

سأختبر حجتكم وأكشف ما أراه من تناقض أو ضعف.

ابن رشد

يقول:

سأختبر نقدك أنت أيضاً، وأرى هل أصبت في وصف الحجة أو في نقضها.

وهنا تتحول الفلسفة إلى شيء مهم جداً:

ليست حماية رأي، وإنما اختبار مستمر للحجة نفسها.

وهذه إضافة منهجية عظيمة.

تاسعاً: ابن رشد والقرآن — نقطة مهمة في بحثنا

ابن رشد لم يكن يريد أن يضع الفلسفة فوق الوحي.

بل كان يرى أن الشريعة نفسها تدعو إلى النظر في الموجودات، وأن هذا النظر إذا بلغ مرتبة البرهان لا يمكن أن يقود إلى حقيقة تناقض حقيقة الوحي.

وهنا توجد فكرة تستحق أن نتوقف عندها في مشروع «من فلسفة السؤال إلى فلسفة الخلق»:

إذا كان الإنسان مأموراً بالنظر في خلق السماوات والأرض، فإن الخلق نفسه يصبح ميداناً للمعرفة.

أي أن العلاقة ليست:

الدين ← نصوص فقط

والفلسفة:

العقل ← العالم فقط.

بل يمكن أن يكون:

النص → يفتح السؤال

و

الخلق → يفتح السؤال

و

العقل → يبحث

و

البرهان → يختبر

وهذه نقطة سنعود إليها لاحقاً عندما ننتقل من تاريخ الفلسفة إلى القرآن.

عاشراً: ماذا أضاف ابن رشد إلى مسار الفلسفة؟

في رأيي، يمكن تحديد إضافته في خمس نقاط أساسية.

1. أعاد الاعتبار إلى البرهان

بعد أن أصبحت حدود المعرفة والشك والسببية موضع نزاع، أعاد ابن رشد التأكيد على أن الفلسفة لا تقوم على الآراء، بل على مراتب من الاستدلال، وأعلاها البرهان.

2. جعل العلاقة بين العقل والنص مسألة منهجية

بدل أن يكون السؤال:

العقل أم النص؟

أصبح:

كيف نحدد مجال كل منهما؟ وكيف نفهمهما عندما يبدو التعارض؟

3. وضع التأويل تحت شرط البرهان

ليس التأويل لعبة لغوية، ولا وسيلة للهروب من النص، بل يحتاج إلى سبب معرفي معتبر.

4. دافع عن إمكان المعرفة العقلية

بعد تشديد الغزالي على حدود أدوات المعرفة، أكد ابن رشد أن الإنسان قادر على بلوغ قدر من اليقين البرهاني في مجالات معينة، وأن درجات اليقين تختلف بحسب العلوم ونوع الأدلة المتاحة.

5. حافظ على مشروع المعرفة الكلي

لم يحصر الفلسفة في الميتافيزيقا؛ كتب في المنطق والطبيعة والطب والسياسة والأخلاق والفقه، وترك شروحات واسعة لأعمال أرسطو، حتى أصبح معروفاً في أوروبا اللاتينية بلقب «الشارح».

ابن رشد في مسار البحث كله

الآن أصبحت لدينا سلسلة أوضح:

ما قبل سقراط

ما العالم؟

سقراط

كيف ينبغي أن يعيش الإنسان؟

أفلأطون

ما الحقيقة؟ وكيف نعرفها؟

أرسطو

كيف ننظم المعرفة ونبني البرهان ونفسر الوجود؟

الفارابي وابن سينا

كيف نبني منظومة للوجود والمعرفة والعقل في البيئة الإسلامية؟

الغزالي

كيف أعرف أن أدوات معرفتي موثوقة؟ وما حدود الحواس والعقل؟ وهل السببية ضرورية؟

ابن رشد

إذا كان البرهان صحيحاً، فهل يمكن أن يناقض الحقيقة التي جاء بها الوحي؟

ومن هنا نصل إلى سؤال جديد:

إذا لم تكن المشكلة في وجود العقل، ولا في وجود الوحي، فهل المشكلة في طريقة استخدام العقل وطريقة قراءة النص؟

وهذا السؤال يفتح الباب أمام المرحلة التالية من تاريخ الفلسفة:

بعد ابن رشد: ماذا حدث للسؤال؟

ماذا يحدث عندما تنتقل الفلسفة تدريجياً إلى أوروبا الحديثة؟

من ديكرت الذي يعيد بناء المعرفة من الشك، إلى التجريبية التي تعيد مركزية الخبرة، ثم كانط الذي يسأل عن شروط إمكان المعرفة نفسها، ثم هيغل، ثم نيتشه، ثم الفلسفات المعاصرة التي ستبدأ في التشكيك في مفاهيم الحقيقة واللغة والذات والمعنى.

وهنا سيصبح السؤال أكثر قرباً من مشروعنا:

هل كانت الفلسفة طوال تاريخها تحاول فهم العالم، بينما كانت في الوقت نفسه تبحث — دون أن تنتبه دائماً — عن شروط الإنسان الذي يستطيع أن يفهم العالم؟

ومن هذه النقطة يمكن أن نبدأ لاحقاً العودة إلى القرآن، لا للبحث عن «فيلسوف قرآني» بالمعنى التقليدي، وإنما للسؤال:

كيف يصور القرآن الإنسان الذي ينظر، ويتفكر، ويتعقل، ويتدبر، ويطلب البرهان، ويتعلم، ويختار، ثم يعمل في الخلق؟

وهنا يبدأ الانتقال الحقيقي من «تاريخ فلسفة السؤال» إلى «فرضية فلسفة الخلق».

8. ما بعد ابن رشد: من العالم إلى المعرفة ثم إلى معنى الوجود

بعد ابن رشد لا تتوقف الفلسفة، وإنما يتغير مركز السؤال.

في المراحل الأولى كان السؤال قريباً من:

ما هذا العالم؟ وما أصل الأشياء؟

ثم أصبح:

ما الوجود؟ وما الحقيقة؟

ثم:

كيف أعرف أن ما أعرفه صحيح؟

ومع الفلسفة الحديثة أصبح هذا السؤال الأخير أكثر حدة، حتى يمكن القول إن جزءاً كبيراً من الفلسفة الحديثة بدأ من محاولة تحديد شروط المعرفة وحدود العقل.

ثم، في القرن التاسع عشر والعشرين، بدأ السؤال يتحول مرة أخرى:

إذا عرف الإنسان العالم، فماذا يفعل بهذه المعرفة؟ وكيف يعيش؟ وهل لوجوده معنى أصلاً؟

وهكذا يمكن رسم المسار العام:

العالم → الوجود → المعرفة → الذات → التاريخ → الحرية → المعنى.

وهذا التحول هو الذي يقودنا إلى النقطة التي تهتم بحثنا: هل انتهت الفلسفة الحديثة إلى سؤال الإنسان عن معنى وجوده لأنها ابتعدت تدريجياً عن سؤال الخلق، أم أن هذا السؤال ظل حاضراً ولكن بصور مختلفة؟

أولاً: ديكارت — من العالم إلى الذات التي تعرف

مع رينيه ديكارت (1596–1650) تحدث نقلة كبيرة في تاريخ الفلسفة الحديثة.

لم يعد السؤال الأول:

ما حقيقة العالم؟

بل أصبح:

ما الذي يمكنني أن أعرفه بيقين؟

وهنا نجد صدى واضحاً للسؤال الذي وصلنا إليه مع الغزالي.

ديكارت يبدأ من الشك المنهجي. فهو يشك في المعلومات التي تأتيه من الحواس، ويستخدم حجة الحلم، ثم يطرح احتمال وجود مخادع يجعل الإنسان يخطئ حتى في بعض استدلالاته.

لكنه يبحث عن شيء لا يستطيع الشك فيه.

ومن هنا يصل إلى:

أنا أفكر → إذن أنا موجود.

المهم هنا ليس العبارة وحدها، بل التحول الذي أحدثته:

أصبحت الذات العارفة نقطة البداية في بناء المعرفة.

وتصف الدراسات ديكارت بأنه أحد المؤسسين الرئيسيين للفلسفة الحديثة، وأن مشروعه في «التأملات» كان يبحث عن أساس يقيني للمعرفة وعن معيار للحقيقة.

وهكذا أصبح لدينا:

العالم → الإنسان → المعرفة

ثم عند ديكارت:

المعرفة → الذات التي تعرف → كيف أستطيع أن أثق بمعرفتي؟

وهذه نقلة هائلة.

ثانيًا: من ديكارت إلى التجريبية — هل العقل يكفي؟

إذا أعطى ديكارت العقل دورًا مركزيًا في تأسيس المعرفة، ظهرت في الفلسفة الحديثة حركة أخرى تؤكد أهمية التجربة.

وهنا برز فلاسفة مثل:

جون لوك، جورج باركلي، ديفيد هيوم.

ولا ينبغي تصوير المسألة بصورة مبسطة:

العقل ضد التجربة.

فهذا التقابل نفسه أكثر تعقيدًا تاريخيًا؛ فالفلاسفة لا ينقسمون بصورة نظيفة إلى معسكرين، وكثير منهم يستخدم العقل والتجربة معًا بدرجات مختلفة.

لكن السؤال الأساسي أصبح:

من أين تأتي المعرفة؟

لوك: المعرفة تبدأ من التجربة

جون لوك رفض فكرة أن العقل يولد وفيه معرفة فطرية جاهزة، وجعل التجربة مصدرًا أساسيًا للأفكار.

والتجربة عنده لها مساران:

الإحساس بما يأتي من العالم الخارجي،

و

التأمل في عمليات العقل نفسه.

أي أن الإنسان يتعلم من العالم، ثم يلاحظ أيضاً ما يحدث داخل عقله.

وهنا تتقدم الفلسفة خطوة أخرى:

لم نعد نسأل فقط: ما العالم؟

بل: كيف تتكون الصورة التي في ذهني عن العالم؟

ثالثاً: ميوم — هل السببية حقيقة أم عادة عقلية؟

مع ديفيد هيوم يصل سؤال المعرفة إلى مرحلة أكثر راديكالية.

نحن نرى الأحداث متتابعة:

النار → الحرارة

الاصطدام → الحركة

ثم نقول:

هذا سبب ذاك.

لكن هل نرى فعلاً الضرورة الموجودة بين السبب والنتيجة؟

هنا تظهر مفارقة لافتة بالنسبة إلى بحثنا.

الغزالي كان قد ناقش من قبل مشكلة الضرورة السببية، وهيوم سيعيد طرح مشكلة قريبة منها في سياق فلسفة المعرفة الحديثة.

لكن لا ينبغي القول إن هيوم «نسخ الغزالي» أو إنهما قالا الشيء نفسه؛ لكل منهما سياقه ومشروعه. النقطة المهمة أن السؤال عاد:

هل ما نلاحظه يكفي لإثبات ما نستنتجه؟

وهنا أصبحت الفلسفة أكثر اهتماماً بالفارق بين:

التجربة

و

التفسير الذي نبنيه من التجربة.

وهذا هو قلب نظرية المعرفة الحديثة.

رابعاً: كانط — هل المشكلة في العالم أم في طريقة الإنسان في معرفته؟

ثم يأتي إيمانويل كانط (1724–1804).

وهنا تحدث واحدة من أكبر النقالات في تاريخ الفلسفة.

كانط لم يقبل ببساطة أن نختار بين:

العقل

و

التجربة.

بل سأل: كيف يمكن أن يصبح لدينا أصلاً عالم قابل للمعرفة؟

في «نقد العقل المحض» حاول كانط تحديد إمكانات العقل وحدوده، وخصوصاً إمكان المعرفة التي لا تعتمد مباشرة على التجربة. ويرى أن العقل لا يستقبل العالم بطريقة محايدة تماماً؛ فالخبرة الإنسانية نفسها تتشكل من خلال بنى وطرائق في الإدراك والفهم.

ومن هنا جاءت فكرته الشهيرة في معناها:

نحن لا نعرف الأشياء كما هي ذاتها، بل نعرفها كما تظهر لنا ضمن شروط معرفتنا الإنسانية.

وهنا يحدث انقلاب:

قبل كانط:

كيف يستطيع الإنسان أن يعرف العالم؟

بعد كانط:

ما الشروط التي تجعل معرفة العالم ممكنة أصلاً؟

وهذا أعمق.

خامساً: كانط يضع حدوداً للعقل

كانط لم يكن يريد تدمير الميتافيزيقا، بل كان يريد تحديد:

ماذا يستطيع العقل أن يعرف؟

و

أين يتجاوز العقل قدرته؟

ولهذا جعل أسئلة مثل الله والنفس والعالم الكلي مسائل شديدة الحساسية بالنسبة إلى العقل النظري؛ فالعقل لا يستطيع ببساطة أن يتعامل مع ما يتجاوز الخبرة وكأنه موضوع تجريبي عادي.

وهنا نرى استمرار الخط الذي بدأ مع الغزالي:

حدود المعرفة.

لكن بصورة مختلفة.

الغزالي يسأل عن موثوقية الحواس والعقل واليقين.

كانط يسأل عن الشروط والبنى التي تجعل المعرفة الإنسانية ممكنة.

سادساً: هيغل — ماذا لو كانت المعرفة نفسها تاريخاً؟

بعد كانط يظهر هيغل (1770–1831).

وهنا لا يعود الإنسان مجرد «ذات تعرف» تقف أمام عالم ثابت.

بل يصبح:

كائناً تاريخياً يتطور ويفهم نفسه والعالم عبر التاريخ.

هيغل حاول بناء فلسفة شاملة، ورأى أن الفكر والوعي والتاريخ لا تفهم باعتبارها أجزاء منفصلة، بل ضمن حركة تطويرية أوسع.

ومن أهم أدوات الجدال: ظهور تحديد أو موقف، ثم تناقضه أو قصوره، ثم انتقال الفكر إلى صيغة أوسع تستوعب ما سبقه وتتجاوزه. وهذا ليس مجرد «أطروحة + نقيضها = تركيب» بالصورة المدرسية الشائعة، بل بنية أكثر تعقيداً في فلسفته.

وهكذا ينتقل السؤال من:

كيف أعرف؟

إلى:

كيف يتطور الوعي الذي يعرف؟

ثم:

هل التاريخ نفسه يحمل اتجاهًا أو معنى؟

وهذه النقلة مهمة جداً.

هيغل جعل التاريخ نفسه موضوعاً فلسفياً، ورأى فيه مساراً مرتبطاً بتطور الوعي والحرية.

سابعاً: لكن هيغل يعيد الإنسان إلى التاريخ

هنا تصبح الفلسفة شيئاً مختلفاً .

لم تعد:

أنا أعرف العالم.

بل: أنا جزء من تاريخ يتشكل فيه فهم الإنسان لنفسه وللعالم.

الإنسان لا يولد داخل فراغ.

هو يدخل:

- لغة.
- مجتمعاً.
- ثقافة.
- تاريخاً.
- صراعات.
- مؤسسات.
- أفكاراً سابقة.
-
- ثم يبدأ في إعادة تشكيلها.

وهنا تظهر فكرة مهمة بالنسبة إلى بحثنا:

السؤال نفسه له تاريخ.

فالسؤال الذي طرحه الإنسان في أثينا ليس بالضرورة السؤال نفسه الذي يطرحه الإنسان في بغداد أو باريس أو برلين.

وهذا يعيدنا إلى فكرتنا الأولى:

الإنسان + البيئة + التجربة → السؤال.

ثامناً: نيتشه — ماذا لو كانت المشكلة في «الحقيقة» نفسها؟

مع فريدريك نيتشه (1844-1900) تصبح الفلسفة أكثر راديكالية.

لم يعد السؤال فقط: كيف نصل إلى الحقيقة؟

بل: من أين جاءت قيمنا؟ ولماذا نعتبر هذا حقاً وهذا باطلاً؟

بدأ نيتشه في تفكيك كثير من المسلمات المتعلقة بالأخلاق والدين والحقيقة والإنسان.

وهو من أهم المفكرين الذين مهدوا للفلسفات الوجودية وما بعدها. وقد ارتبط مشروعه بنقد الأخلاق التقليدية، والعدمية، ومحاولة إعادة تقييم القيم بدل قبولها باعتبارها حقائق نهائية.

وهنا تحدث نقلة خطيرة:

الفيلسوف لم يعد يكتفي بفحص الأفكار.

بل بدأ يسأل:

لماذا نؤمن بهذه الأفكار أصلاً؟

ما القوى النفسية والاجتماعية والتاريخية التي تقف وراءها؟

ومن هنا ظهر ما يمكن تسميته:

نقد أصل القيم.

تاسعاً: «موت الإله» — ماذا يحدث عندما تسقط المرجعية العليا؟

من أشهر أفكار نيتشه:

«موت الله»

لكن العبارة لا ينبغي أن تُقرأ ببساطة على أنها إعلان فلسفي:

«الله غير موجود».

المقصود عند نيتشه أوسع من ذلك: تشخيص انهيار المرجعية الدينية التقليدية في الثقافة الأوروبية الحديثة، وما يترتب على ذلك من أزمة في القيم والمعنى.

وهنا تظهر العدمية.

إذا لم تعد هناك مرجعية عليا تمنح القيم أساسها، فمن أين تأتي القيمة؟

ومن يحدد الخير والشر؟

ومن يحدد معنى الحياة؟

وهنا ينتقل السؤال من:

كيف أعرف الحقيقة؟

إلى:

كيف أعيش إذا لم تعد الحقيقة والقيمة والمعنى أموراً مضمونة؟

وهذه هي البوابة التي ستقود إلى الفلسفات الوجودية.

عاشراً: الفلسفة الحديثة والمعاصرة — الإنسان أمام نفسه

في القرن العشرين تنتشعب الفلسفة بصورة هائلة.

لم تعد هناك قصة واحدة للفلسفة.

ظهرت اتجاهات كبرى مثل:

- الفينومينولوجيا.
- الوجودية.
- الفلسفة التحليلية.
- البراغماتية.
- فلسفات اللغة.
- الفلسفات السياسية.
- الفلسفة العلمية.
- البنيوية وما بعد البنيوية.
- فلسفات العقل والوعي.
- الأخلاق التطبيقية.
-
- لكن رغم هذا التعدد، يمكن ملاحظة تحول مهم:

الإنسان لم يعد يسأل فقط عن العالم، بل أصبح يسأل عن موقعه داخله، وعن اللغة التي يفكر بها، وعن المجتمع الذي يشكله، وعن السلطة التي تؤثر فيه، وعن معنى وجوده.

الحادي عشر: الوجودية — إذا كنت موجوداً، فماذا يعني أن أعيش؟

مع كيركغارد ونييتشه ثم هايدغر وسارتر وكامو وغيرهم، أصبح الوجود الإنساني نفسه موضوعاً مركزياً.

السؤال لم يعد: ما الإنسان؟

فقط.

بل: كيف يعيش الإنسان وجوده؟

ماذا يعني:

الموت؟

الحرية؟

المسؤولية؟

الاختيار؟

العزلة؟

العبث؟

المعنى؟

والوجودية ليست مدرسة واحدة متجانسة؛ فهي تضم مفكرين دينيين وغير دينيين، ومواقف مختلفة جداً من الحرية والمعنى والله. لكنها تشترك بدرجات مختلفة في جعل الوجود الإنساني المعيش نقطة انطلاق مهمة.

وهنا وصل السؤال إلى نقطة جديدة:

ليس المهم فقط أن أعرف أنني موجود، بل ماذا سأفعل بوجودي؟

الثاني عشر: من «أنا أفكر» إلى «أنا أعيش»

إذا أردنا اختصار الرحلة الحديثة كلها في تحول واحد، يمكن أن نقول:

ديكارت: أنا أفكر.

التجريبية: أنا أختبر.

كانط: أنا أعرف ضمن شروط معرفتي.

ميغل: أنا موجود داخل تاريخ يتطور فيه الوعي.

نيتشه: أنا أعيش داخل منظومة من القيم يجب أن أفحص أصلها.

الوجودية: أنا موجود، ولذلك عليّ أن أواجه الحرية والاختيار والموت والمعنى.

وهكذا أصبح السؤال: من أين جاء العالم؟

ثم: كيف أعرف العالم؟

ثم: كيف أعرف أن معرفتي صحيحة؟

ثم: من هو الإنسان الذي يعرف؟

ثم: كيف يتشكل الإنسان تاريخياً؟

ثم: من أين تأتي قيمه؟

ثم: ما معنى وجوده؟

الثالث عشر: وهنا تظهر مشكلة الفلسفة الحديثة

في منظوري، هنا ينبغي أن نتوقف قبل أن ننتقل إلى القرآن.

الفلسفة قطعت رحلة هائلة.

بدأت أمام الخلق: ما هذا العالم؟

ثم انتقلت إلى: ما أصل الأشياء؟

ثم: ما الوجود؟

ثم: كيف أعرف؟

ثم: ما حدود العقل؟

ثم: من أنا؟

ثم: كيف أصبح ما أنا عليه؟

ثم: من أين تأتي القيم؟

ثم: هل للحياة معنى؟

لكن يمكن أن نسأل سؤالاً آخر:

هل انتهت الفلسفة الحديثة إلى سؤال المعنى لأنها فقدت شيئاً كان حاضراً في بداية الرحلة؟

أي: إذا بدأ الإنسان أمام خلق موجود قبله، ثم أصبح السؤال تدريجياً متمركزاً حول الذات التي تعرف، فهل تحولت الفلسفة من:

الإنسان أمام الخلق

إلى: الإنسان أمام نفسه؟

هذه ليست نتيجة تاريخية أريد فرضها على الفلسفة، بل فرضية البحث التي تستحق الاختبار.

الرابع عشر: من «معنى الوجود» إلى «فلسفة الخلق»

وهنا يبدأ الجزء الأهم من مشروعنا.

الفلسفات الوجودية سألت:

هل يستطيع الإنسان أن يجد معنى لوجوده؟

لكن يمكن قلب السؤال:

هل معنى وجود الإنسان يُصنع من الإنسان وحده، أم أن علينا أولاً أن نفهم الخلق الذي وُجد الإنسان داخله؟

وهنا يعود البحث إلى نقطة البداية.

الإنسان ليس موجوداً في فراغ.

هو:

مخلوق داخل خلق.

وله:

- جسد.
- عقل.
- حواس.
- بيئة.
- زمن.
- قدرة على الاختيار.
- قدرة على التعلم.
- قدرة على تسمية الأشياء وتمييزها.
- قدرة على تغيير العالم.
- ومسؤولية عن فعله.
-
- ومن هنا يبدأ السؤال الذي سنعود به إلى القرآن:

إذا كان الإنسان جزءاً من الخلق، فلماذا لا تكون دراسة الخلق نفسها مدخلاً إلى فهم الإنسان؟

وهنا يصبح الفرق جوهرياً بين السؤالين:

الفلسفة الوجودية:

كيف أصنع معنى لحياتي؟

وفرضية فلسفة الخلق في منظوري:

كيف أفهم وجودي داخل الخلق، ومن خلال فهم الخلق أفهم قدراتي وحدودي ومسؤوليتي وغاية وجودي؟

وهذا يعيد ترتيب السلسلة:

الخلق

الخلق

الإنسان

السؤال

النظر

التجربة

العقل

المعرفة

الاختيار

الفعل والعمران

المسؤولية

الغاية

وهنا نعود إلى النقطة التي بدأنا منها في هذا البحث:

السؤال ليس نهاية المعرفة، بل بدايتها.

لكن إذا كان السؤال هو بداية الفلسفة، فإن الخلق هو المجال الأول للسؤال.

والإنسان هو الذي يسأل.

والعقل أدواته.

والتجربة ميدانه.

والبرهان وسيلة اختبار.

والمعرفة ليست غاية منفصلة عن الفعل.

والفعل يحمل الإنسان مسؤولية.

ومن هنا تبدأ، في منظوري، فلسفة الخلق.

وهذا يقودنا منطقيًا إلى الفصل التالي: العودة إلى القرآن؛ ليس للبحث عن اسم فلسفي قرآني جاهز، وإنما لاختبار سؤال جديد:

كيف يصور القرآن الإنسان الذي ينظر في الخلق، ويتفكر، ويتعقل، ويتدبر، ويطلب البرهان، ويتعلم، ويختار، ويعمر الأرض؟

إذا أمكن بناء هذا المسار من القرآن نفسه، فحينها لا نكون أمام «تطبيق فلسفة غربية على القرآن»، ولا أمام محاولة لإلباس القرآن مصطلحات الفلسفة القديمة، بل أمام محاولة لاكتشاف بنية السؤال الفلسفي داخل الرؤية القرآنية نفسها.

9. السلطة والفلسفة

بعد أن تتبعنا انتقال الفلسفة من سؤال الطبيعة إلى سؤال الإنسان، ثم المعرفة، ثم البرهان والعقل والنص، نصل إلى سؤال لا يمكن تجاهله:

ماذا يحدث عندما يصبح السؤال الفلسفي قريباً من منطقة السلطة؟

وهنا يجب أن نكون حذرين جداً.

لا أريد أن نبني هذه المرحلة على فرضية مسبقة تقول:

«الفلسفة دائماً ضد السلطة، والسلطة دائماً ضد الفلسفة.»

هذا غير صحيح تاريخياً.

سنجد حالات اصطدمت فيها الفلسفة بالسلطة، وحالات رعتها فيها السلطة، وحالات استخدمت فيها السلطة الفلسفة لتقوية شرعيتها، وحالات تحولت فيها المؤسسة الدينية أو السياسية إلى حامية للبحث، ثم إلى قيد عليه عندما شعرت أن بعض نتائجه تهدد منظومتها.

إذن السؤال ليس:

هل السلطة ضد الفلسفة؟

بل: متى تصبح السلطة غير قادرة على تحمل السؤال؟

وهذا هو السؤال الذي يهمننا.

أولاً: لماذا ترتبط الفلسفة بالسلطة أصلاً؟

الفلسفة لا تسأل فقط: ما هذا الشيء؟

بل تسأل أيضاً: لماذا هو كذلك؟

ثم: من قال إنه كذلك؟

ثم: ما دليله؟

ثم: هل يمكن أن يكون مخطئاً؟

هذه الأسئلة تبدو بسيطة، لكنها تصبح حساسة عندما يكون موضوعها:

الحاكم، القانون، الدين، المجتمع، الحقيقة، الأخلاق، أو مصدر الشرعية.

فالسلطة تحتاج في العادة إلى قدر من الامتثال لكي تعمل.

أما السؤال الفلسفي فيطلب التعبير.

وهنا يظهر التوتر:

السلطة تقول: هذا هو الحكم.

والفيلسوف يسأل: لماذا؟

السلطة تقول: هذه هي الحقيقة.

والفيلسوف يسأل: ما برهانك؟

وهذا لا يعني أن السؤال صحيح دائماً، ولا أن السلطة مخطئة دائماً.

لكن مجرد الانتقال من:

«أطيع لأنك السلطة»

إلى:

«أقنعني لأن لديك برهاناً»

يغير طبيعة العلاقة بين الإنسان والسلطة.

ثانياً: سقراط — أوضح مثال مبكر

لدينا هنا حالة تاريخية محددة وليست نظرية.

في أثينا سنة 399 ق.م. حوكم سقراط واتهم بعدم احترام آلهة المدينة وإدخال آلهة جديدة وإفساد الشباب، وانتتهت المحاكمة بإدانته وحكمه بالموت.

لكن أهمية القضية بالنسبة إلى بحثنا ليست في القول إن سقراط «حورب لأنه فيلسوف» فقط.

المشكلة أكثر تعقيداً.

كان سقراط يطرح أسئلة حول:

- الفضيلة.
- العدالة.
- المعرفة.
- الحكم.
- معنى الحياة الجيدة.
- من يستحق أن يتولى السلطة.
- وهل امتلاك السلطة يعني امتلاك المعرفة؟
-
- وقد اصطدمت أسئلته بالمؤسسات السياسية والثقافية في أثينا.

بل إن الدراسات حول فلسفته السياسية تشير إلى أن اهتمامه بالمعرفة جعله ينتقد بعض آليات الحكم الديمقراطي الأثيني، لأنه كان يسأل عما إذا كان الحكم يحتاج إلى معرفة حقيقية لا مجرد قدرة على الإقناع أو الحصول على الأصوات.

وهنا تظهر مفارقة:

الديمقراطية نفسها يمكن أن تصبح سلطة عندما تعتبر قرار الأغلبية كافياً لإغلاق السؤال.

وهذا درس مهم.

المشكلة ليست فقط في الملك أو الطاغية.

يمكن أن يكون المجتمع نفسه سلطة.

ثالثاً: سقراط لم يكن «تائراً سياسياً» بالمعنى الحديث

وهنا يجب ألا نحول سقراط إلى رمز حديث ونضع عليه أفكارنا.

سقراط لم يقدم برنامجاً سياسياً لإسقاط النظام الأثيني.

بل كان يمارس شيئاً أبسط وأخطر:

يسأل.

وكانت طريقته تقوم على كشف أن الشخص الذي يعتقد أنه يعرف قد لا يعرف.

ومن هنا جاءت صورة «الذبابة» التي يستخدمها أفلاطون في وصف دوره:

إنسان يوقظ المدينة ويمنعها من الاطمئنان إلى نفسها.

إذن أول حالة لدينا:

السؤال الفلسفي لا يحتاج إلى أن يهاجم السلطة مباشرة حتى يصبح مزعجاً لها؛ يكفي أحياناً أن يجعل المسلمات قابلة للسؤال.

رابعاً: لكن السلطة تستطيع أيضاً أن تكون راعية للفلسفة

وهنا يجب أن نضع الطرف الآخر من الصورة.

الفلسفة والعلوم لم تتطور دائماً بعيداً عن السلطة.

أحياناً السلطة نفسها مولت المعرفة.

لدينا مثال واضح في الحضارة الإسلامية.

خلال القرون العباسية الأولى، كان إنتاج العلوم والفلسفة مرتبطاً بدرجة كبيرة برعاية الخلفاء والنخب السياسية؛ وكانت رعاية العلماء أيضاً وسيلة لإظهار مكانة الحاكم وإضفاء الشرعية على سلطته. وتشير المصادر إلى أن الكندي ارتبط بحركة الترجمة وببلاط المأمون والمعتصم، وأن دوائر الترجمة العلمية والفلسفية عملت في إطار هذه الرعاية.

إذن العلاقة ليست:

سلطة ← قمع ← فلسفة

بل يمكن أن تكون:

سلطة ← تمويل ← معرفة

ولكن السؤال الذي يجب أن يأتي بعد ذلك هو:

هل يستطيع الباحث أن يواصل البحث عندما تصل نتائجه إلى منطقة لا تريد السلطة الوصول إليها؟

وهنا تبدأ المشكلة الحقيقية.

خامساً: رعاية السلطة قد تفتح الباب — لكنها لا تضمن حرية البحث

هذا يظهر بوضوح في حالة الغزالي.

الغزالي لم يكن شخصية هامشية خارج النظام.

في سنة 1091 عينه نظام الملك في المدرسة النظامية ببغداد، وكان قريباً من البلاط السلجوقي والخليفة. أصبح في موقع علمي مرموق جداً.

لكن الغزالي نفسه وصل إلى قناعة بأن الارتباط بالسلطة السياسية قد يضع العالم في علاقة لا يريدها معها.

وفي 1095 ترك منصبه في بغداد وابتعد عن خدمة السلاطين والوزراء والخلفاء، وربط ذلك باعتبارات أخلاقية وروحية تتعلق بخدمة السلطة والثروة المرتبطة بها. ثم عاد لاحقاً إلى التدريس في النظامية بنيسابور سنة 1106 تحت ضغوط وظروف مختلفة.

هذه حالة مهمة جداً لأنها تكسر التعميم:

الغزالي لم يكن:

فيلسوفاً خارج السلطة يصطدم بها.

بل كان:

عالمًا داخل المؤسسة → اقترب من السلطة → استفاد من موقعها → ثم رأى مشكلة في علاقته بها → ابتعد → ثم عاد لاحقاً.

إذن السلطة ليست دائماً سجنًا.

لكنها يمكن أن تصبح علاقة تؤثر في استقلال صاحب المعرفة.

سادسًا: السلطة الدينية — من يملك حق تفسير الحقيقة؟

هنا ندخل منطقة أكثر حساسية.

عندما تصبح قضية ما مرتبطة بالدين، فإن السؤال لا يعود فقط:

ما الدليل؟

بل يمكن أن يصبح:

من يملك حق تحديد ما هو الدليل المقبول؟

ومن هنا يظهر مفهوم مهم في بحثنا:

احتكار تفسير الحقيقة

إذا قالت مؤسسة:

هذه هي الحقيقة.

ثم قالت:

وهذه هي الطريقة الوحيدة لفهمها.

ثم:

ومن يخالف هذا الفهم يخالف الحقيقة نفسها.

فإن المؤسسة لا تكون قد امتلكت الحقيقة فقط، بل امتلكت أيضاً مفتاح تفسيرها.

وهذا وضع مختلف تماماً.

لأن الإنسان قد يستطيع أن يناقش النتيجة، لكنه إذا مُنع من مناقشة طريقة الوصول إلى النتيجة، يصبغ النقاش مغلقاً من أساسه.

سابعاً: غاليليو — حالة تاريخية شديدة الوضوح

ننتقل الآن إلى أوروبا في القرن السابع عشر.

غاليليو غاليلي (1564–1642) لم يكن مجرد فيلسوف، بل كان عالماً طبيعياً ورياضياً وفلكياً، وأسهم في تطوير منهج يقوم على الملاحظة والقياس والتجربة والرياضيات.

دافع غاليليو عن نموذج كوبرنيكوس الذي يضع الشمس في مركز النظام ويجعل الأرض متحركة.

وفي 1616 حذرت السلطات الكنسية غاليليو من تعليم أو الدفاع عن النظرية الكوبرنيكية، ثم بعد نشر الجوار حول النظامين الرئيسيين للعالم سنة 1632 استدعي إلى روما.

وفي 1633 أُدين بتهمة «الاشتباه الشديد بالهرطقة»، وأُجبر على التراجع عن موقفه، ثم خُفّف سجنه إلى إقامة جبرية.

هذه حالة واضحة لتعارض:

بحث في الطبيعة

م ع

سلطة دينية كانت ترى أن لها حقاً في تحديد ما يمكن الدفاع عنه علناً في تفسير الكون.

لكن حتى هنا يجب ألا نكرر القصة الشعبية البسيطة:

«العلم ضد الدين، والكنيسة ضد العلم.»

التاريخ أكثر تعقيداً.

فالقضية تضمنت أيضاً مسائل سياسية وشخصية ومؤسسية، كما أن حجج غاليليو نفسها لم تكن كلها بالقوة العلمية نفسها؛ بل كان بعض استدلاله في مسألة المد والجزر ضعيفاً، بينما كانت ملاحظاته التلسكوبية وحججه الفيزيائية الأخرى أكثر أهمية.

وهذا بالضبط هو الأسلوب الذي نريده في بحثنا:

لا نحول غاليليو إلى أسطورة، ولا نبرئ السلطة من المشكلة.

نأخذ الحالة كما هي:

ماذا حدث عندما امتلك باحث أدلة جديدة على الطبيعة، بينما كانت مؤسسة دينية تملك سلطة تحديد الإطار المقبول لتفسير الطبيعة؟

ثامناً: غاليليو يكشف مشكلة أعمق من «العلم والدين»

المسألة الحقيقية كانت:

من يملك حق تفسير الطبيعة؟

وهنا تظهر نقطة شديدة الأهمية.

إذا كان العالم يقول:

لدي ملاحظات وتجارب وحسابات.

وتقول المؤسسة:

لدينا تفسير للنص.

فالسؤال يصبح:

هل يستطيع أحد الطرفين أن يمنع الطرف الآخر من البحث؟

غاليليو نفسه دافع عن فكرة أن البحث في الطبيعة يجب أن يحافظ على استقلاله المنهجي، لأن تفسير الظواهر الطبيعية لا ينبغي أن يُحسم مسبقاً بمجرد قراءة معينة للنص المقدس.

وهذا يقربنا من سؤال ابن رشد الذي ناقشناه:

إذا كان البرهان صحيحاً، ماذا نفعل عندما يبدو متعارضاً مع فهمنا للنص؟

تاسعاً: السلطة لا تخاف دائماً من المعرفة — قد تخاف من فقدان احتكارها

وهنا أعتقد أن لدينا مفتاحاً تحليلياً مهماً للبحث.

ليس من الضروري أن تخاف السلطة من:

المعرفة نفسها.

فقد تمول الجامعات، والمراسد، والمكتبات، والترجمة، والعلوم.

لكن المشكلة تبدأ عندما تصبح المعرفة:

مستقلة عن السلطة في إنتاجها وتقييمها ونشرها.

لذلك يمكن التمييز بين:

سلطة ترعى المعرفة

و

سلطة تتحكم في المعرفة.

الأولى تقول:

ابحث.

الثانية تقول:

ابحث، ولكن ضمن النتيجة التي أحدها لك.

وهذا الفرق جوهري.

عاشراً: لماذا الإنسان الذي يسأل ويطالب بالبرهان أصعب في الإخضاع؟

هنا نصل إلى السؤال الذي طلبته، لكن يجب أن نصيغه كفرضية قابلة للاختبار، لا كحقيقة تاريخية مطلقة.

الإنسان الذي يقول:

«هذا هو الحكم»

قد يكون من السهل توجيهه بالسلطة.

أما الإنسان الذي يسأل:

ما دليلك؟

فإن السلطة تحتاج إلى شيء إضافي:

الحجة.

والإنسان الذي يقول:

هاتوا برهانكم

لا يقبل السلطة لمجرد أنها سلطة.

لكن هذا لا يعني أنه متمرّد بالضرورة.

بل قد يكون أكثر قابلية للامتثال إذا اقتنع بالدليل.

وهنا المفارقة:

البحث لا يلغي الطاعة؛ بل يحولها من طاعة عمياء إلى طاعة مبنية على اقتناع، إذا كان الدليل مقنعاً.

ولهذا فالإنسان الباحث أصعب إخضاعاً بالترهيب، لكنه ليس بالضرورة أصعب إقناعاً.

وهذا فرق مهم جداً.

الحادي عشر: أخطر شيء بالنسبة إلى احتكار الحقيقة ليس السؤال نفسه

بل تعدد مصادر التحقق.

إذا كانت الحقيقة تأتي من مصدر واحد فقط:

السلطة تقول → المجتمع يصدق → لا يوجد اختبار مستقل

فإن السلطة تملك دورة إنتاج الحقيقة.

أما إذا أصبح الإنسان يستطيع:

أن يقرأ → يقارن → يلاحظ → يجرب → يسأل → يناقش → يطالب بالدليل

فإن احتكار الحقيقة يصبح أصعب.

وهذا يفسر لماذا كان تاريخ الكتاب والطباعة والتعليم والجامعات والمراصد والمختبرات مهماً جداً في تاريخ السلطة والمعرفة.

فكلما زادت أدوات التحقق المستقلة، قل اعتماد الإنسان على المصدر الواحد.

الثاني عشر: لكن الفلسفة نفسها يمكن أن تصبح سلطة

وهذه نقطة يجب ألا نهملها.

بعد أن بدأنا بالقول إن الفلسفة يمكن أن تواجه السلطة، يجب أن نسأل:

هل يمكن للفلسفة نفسها أن تتحول إلى سلطة؟

نعم.

عندما تتحول نظرية فلسفية إلى:

- نظام سياسي مغلق.
- عقيدة رسمية.
- مؤسسة أكاديمية لا تقبل النقد.
- تفسير وحيد للإنسان.
- تصور وحيد للتاريخ.
- معيار وحيد للحقيقة.
-
- فإن الفلسفة تفقد جزءاً من طبيعتها الأصلية.

لأن السؤال الذي كان يقول:

لماذا؟

يمكن أن يتحول إلى:

لا تسأل؛ النظرية أجابت عن كل شيء.

وهنا تصبح الفلسفة نفسها سلطة فكرية.

وهذا مهم جداً لمشروعنا؛ لأننا لا نريد أن ننتهي من تاريخ الفلسفة إلى إنشاء «فلسفة جديدة» ثم نحولها إلى عقيدة مغلقة.

إذا كانت «فلسفة الخلق» ستظهر في نهاية البحث، فيجب أن تبقى:

إطاراً مفتوحاً للاختبار والنقد والتطوير، لا سلطة جديدة تحتكر الحقيقة.

الثالث عشر: أربع حالات تكشف لنا الصورة

إذا جمعنا الحالات التي مررنا بها، تظهر لنا الصورة بصورة أوضح:

سقراط — السلطة السياسية/المدنية

سؤال أخلاقي وفكري يصل إلى الحكمة.

النتيجة: الإدانة والإعدام.

المغزى:

السؤال يمكن أن يدخل في صراع مع المجتمع السياسي عندما يمس تصوراته عن الدين والتربية والحكم.

العصر العباسي — السلطة الراعية

الخلفاء والنخب السياسية دعموا حركة الترجمة والعلوم، وكان العلماء والفلاسفة جزءاً من بيئة البلاط في حالات عديدة.

النتيجة: السلطة يمكن أن تكون محرّكاً للمعرفة، لا عدواً لها.

المغزى:

الرعاية السياسية قد تنتج ازدهاراً فكرياً.

الغزالي — العالم داخل السلطة وخارجها

الغزالي وصل إلى أعلى المناصب العلمية، ثم رأى أن علاقته بالسلطة تخلق مشكلة أخلاقية بالنسبة إليه، فابتعد عنها، ثم عاد لاحقاً في ظروف مختلفة.

المغزى:

المشكلة ليست فقط في القمع؛ أحياناً المشكلة في علاقة العالم بمصدر القوة والامتياز.

غاليليو — سلطة تفسير الطبيعة

البحث التجريبي دخل في صراع مع مؤسسة دينية حول تفسير الكون، وانتهى الأمر بإدانة غاليليو وإقامته الجبرية.
المغزى:

عندما تتحول سلطة تفسير النص إلى سلطة لتحديد نتائج البحث في الطبيعة، يمكن أن يظهر صراع بين نوعين من السلطة المعرفية.

الرابع عشر: ماذا نتعلم من هذه الحالات؟

لا نستطيع أن نقول: الفلسفة ضد السلطة.

ولا: السلطة ضد الفلسفة.

الأدلة التاريخية تعطينا صورة أكثر تعقيداً:

السلطة قد تمول الفلسفة.

السلطة قد تحمي الفلسفة.

السلطة قد تستخدم الفلسفة.

السلطة قد تحد الفلسفة.

الفيلسوف قد يخدم السلطة.

الفيلسوف قد ينتقد السلطة.

والفيلسوف نفسه قد يتحول إلى سلطة.

إن المتغير الحقيقي ليس مجرد وجود السلطة.

بل: هل تسمح السلطة بوجود سؤال مستقل عنها؟

الخامس عشر: وهنا نصل إلى لبّ بحثنا

إذا أخذنا تاريخ الفلسفة كله، سنجد أن السؤال كان دائماً يحمل قوة تفكيكية.

ليس لأنه يقدم جواباً صحيحاً بالضرورة.

بل لأنه يمنع الجواب من التحول إلى حقيقة غير قابلة للفحص.

السؤال: لماذا؟

يفتح الباب. والسؤال:

كيف عرفت؟

يفتح باباً آخر.

والسؤال: ما برهانك؟

يفتح باباً ثالثاً.

ثم: هل يمكن أن تكون مخطئاً؟

هنا تصبح المعرفة نفسها قابلة للمراجعة.

ولهذا يمكن أن نصوص فرضية هذا الفصل:

كل سلطة تقوم على احتكار الحقيقة تصبح أكثر عرضة للاهتزاز عندما يمتلك الإنسان أدوات مستقلة
للسؤال والتحقق والبرهان.

لكن هذه ليست دعوة إلى رفض السلطة.

فالسلطة ضرورية لتنظيم المجتمع، والقانون ضروري، والمؤسسات ضرورية، والمعرفة نفسها تحتاج إلى مؤسسات.

المشكلة تبدأ عندما تتحول:

السلطة من وظيفة تنظيمية إلى احتكار للحقيقة.

وعندما يتحول:

المؤسسة من حامية للمعرفة إلى مالكة لها.

السادس عشر: وهذا يعيدنا إلى «فلسفة الخلق»

هنا تبدأ العلاقة المباشرة مع الجزء الأخير من البحث.

إذا كان الإنسان في القرآن — كما سنبحث لاحقاً — كائناً:

ينظر

ويتفكر

ويتعقل

ويتدبر

ويطلب البرهان

ويختار

فإن السؤال يصبح:

هل خلق الإنسان بهذه القدرات لكي يتوقف عن السؤال عندما يصل إلى سلطة بشرية؟

أم أن القدرة على السؤال والتمييز والبحث جزء من بنية الإنسان نفسه؟

وهنا يمكن أن تصبح عبارة:

«هاتوا برهانكم»

ليست مجرد تحدٍّ جدلي، بل مبدأ معرفيًا:

لا يكفي أن يكون القائل قويًا.

ولا يكفي أن يكون القول قديمًا.

ولا يكفي أن يكون المتكلم صاحب سلطة.

ولا يكفي أن تكون الفكرة شائعة.

السؤال: ما البرهان؟

وهنا يصبح الإنسان الذي يبحث ويختبر ويطالب بالبرهان أقل قابلية لأن تتحول السلطة في ذهنه إلى حقيقة مطلقة.

10. العودة إلى القرآن

وهنا تبدأ المرحلة الجديدة، ولا نضع القرآن داخل قالب فلسفي سابق.

نسأل:

هل وضع القرآن أساسًا مختلفًا للبحث في الوجود؟

وندخل من:

الخالق → الخلق → الإنسان → العقل → السؤال → النظر → التجربة → المعرفة → الاختيار → التكليف → المسؤولية → الغاية.

وندرس خصوصًا:

- ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾
- العقل.
- التفكير.
- التدبر.
- النظر في الآفاق والأنفس.
- السير في الأرض.
- البرهان.
- السؤال.
- الاختيار.

- التكليف.
- عدم الإكراه.
- مسؤولية الإنسان عن اختياره.
-
- ثم نسأل السؤال الأكبر:

هل يمكن أن نستخرج من روح القرآن تصوراً متكاملاً للوجود والمعرفة والإنسان والتكليف، دون أن نفرض عليه فلسفة اليونان أو فلسفة المدارس الإسلامية أو الفلسفة الحديثة؟

وما أراه أهم نتيجة في التجربة

هناك ثلاثة أشياء تأكدت بقوة من النص القرآني:

1. الخلق ليس خارج عملية المعرفة.
القرآن يربط السير والنظر مباشرة بـ«كيف بدأ الخلق».

2. الإنسان ليس متلقياً سلبياً.
هو مطالب بالنظر والتفكير والتعقل والتدبر، ومطالب أيضاً ألا يتبع ما ليس له به علم.

3. المعرفة مرتبطة بالمسؤولية.
وهذه ربما أهم إضافة قرآنية إلى تعريفنا: المعرفة → الاختيار → المسؤولية، وليست المعرفة غاية منفصلة.

والأهم أنني لن أقول إن القرآن «يثبت الفلسفة»؛ هذا سيكون تحميلاً للنص. الأدق: القرآن أعاد تشكيل فرضيتنا عن الفلسفة، وجعلها أوسع من مجرد السؤال عن الحقيقة: إنها سؤال الإنسان عن وجوده داخل الخلق، وكيف يعرف، وكيف يختار، ولماذا هو مسؤول.

وهنا، في رأيي، بدأنا بالفعل نصل إلى تعريفك الجديد للفلسفة، وليس مجرد إعادة صياغة لتعريف قديم.

12. الفلسفة في منظوري

من فلسفة السؤال إلى فلسفة الخلق

بعد هذه الرحلة الطويلة في تاريخ الفلسفة، من السؤال الأول عن العالم والطبيعة، إلى سؤال الإنسان والمعرفة والحقيقة، ثم إلى العقل والوجود والحرية والمعنى، أعود إلى السؤال من نقطة أسبق من المدارس والمذاهب.

ما الفلسفة أصلاً؟

أرى أن الفلسفة تحتاج إلى أن تُقرأ من نقطة بدايتها، لا من نقطة ما وصلت إليه مدارسها.

فالفلسفة، في أصلها، ليست أفلاطون ولا أرسطو، وليست الغزالي ولا ابن رشد، وليست ديكارت أو كانط أو نيتشه، وليست مجموعة من المذاهب التي تنازعت حول الحقيقة.

هؤلاء جميعاً مراحل في رحلة أطول.

رحلة بدأت عندما وجد الإنسان نفسه داخل عالم لم يصنعه، وبدأ ينظر ويسأل.

من أين جئت؟

لماذا أنا هنا؟

ما هذا العالم؟

كيف يعمل؟

ما علاقتي به؟

ماذا أستطيع أن أعرف؟

وكيف أعرف أن ما أعرفه صحيح؟

ولماذا أستطيع أن أسأل أصلاً؟

من هنا أضع فرضيتي:

الفلسفة هي فعل الإنسان في اكتشاف وجوده وفهم موقعه داخل الخلق.

فهي تبدأ بالسؤال، لا بالإجابة.

وتبدأ بالنظر في الواقع، لا بالانفصال عنه.

وتتحرك بالعقل والتجربة والملاحظة والبحث، لا بمجرد التسليم بما لم يُبحث فيه.

فالإنسان يعيش داخل بيئة، ويتفاعل معها، ويرى ويتأمل ويجرب، ويخطئ ويصحح، ويكتشف، ويميز، ويسمي، ويبني المعرفة.

وكل معرفة جديدة تفتح سؤالاً جديداً.

وكل سؤال يعيد الإنسان إلى العالم ليراه بصورة مختلفة.

ولهذا لا أرى الفلسفة علماً منفصلاً عن الحياة، بل أرى الحياة نفسها ميدانها الأول.

فالإنسان لا يفكر في فراغ.

إنه يفكر داخل الخلق.

ومن خلال الخلق يكتشف الظواهر، ومن خلال التجربة يختبر أفكاره، ومن خلال العقل يربط بينها، ومن خلال المعرفة يوسع قدرته على الفهم والفعل.

وهنا تظهر نقطة أراها أساسية:

الإنسان لا يكتفي بأن يعرف أنه موجود؛ بل يحاول أن يفهم وجوده.

وعندما يكتشف الإنسان أنه جزء من هذا الخلق، يظهر سؤال آخر:

ما مسؤوليتي فيه؟

وهنا ينتقل السؤال من الوجود إلى الغاية، ومن المعرفة إلى الاختيار، ومن القدرة إلى المسؤولية.

وهنا تبدأ النقلة التي أطرحها:

فلسفة الخلق

لا أقصد بفلسفة الخلق أن نضع القرآن داخل قالب فلسفي صنعتته حضارات سابقة، ولا أن نحول القرآن إلى مذهب فلسفي بالمعنى التقليدي.

بل أقصد أن نعود إلى القرآن نفسه، ونسأل من داخله:

ماذا يقول عن الخلق؟

ماذا يقول عن الإنسان؟

كيف يقدم العقل؟

لماذا يدعو الإنسان إلى النظر والتفكير والتدبر والتعقل؟

ما موقع السؤال في بناء المعرفة؟

لماذا يقول:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾؟

ما الذي يكشفه هذا عن قدرة الإنسان على التمييز والتسمية والمعرفة؟

وما علاقة المعرفة بالاختيار؟

وما علاقة الاختيار بالتكليف؟

وما علاقة التكليف بالغاية؟

هنا يصبح القرآن بالنسبة إليّ ليس خاتمة للسؤال، وإنما نقطة لإعادة بناء السؤال من أساسه.

فالقرآن لا يقدم الإنسان باعتباره كائناً منفصلاً عن الخلق، بل يضعه داخله، ويطالبه بالنظر فيه، والسير فيه، والتفكير في آياته، والنظر في نفسه وأفاقه، واستخدام ما أُعطي من قدرة على التعقل والتدبر.

ومن هنا يمكن أن يبدأ تعريف مختلف للفلسفة.

ليست الفلسفة مجرد البحث عن حقيقة مجردة خارج العالم.

وليست مجرد تحليل للمفاهيم.

وليست مجرد سؤال عن كيفية المعرفة.

بل يمكن أن تكون:

بحث الإنسان في وجوده داخل الخلق، وفهمه للعالم الذي يعيش فيه، وفهم قدرته على المعرفة والاختيار، واكتشاف مسؤوليته وغاية وجوده.

وهذا يقودني إلى بناء جديد للعلاقة بين عناصر الفلسفة:

الخالق → الخلق → الإنسان → السؤال → النظر → التجربة → المعرفة → الاختيار → التكليف → المسؤولية → الغاية.

وهذه السلسلة هي جوهر ما أسميه:

فلسفة الخلق.

فالخلق هو المجال.

والإنسان هو الباحث.

والسؤال هو البداية.

والعقل أداة.

والنظر والتجربة ميدان.

والمعرفة مسار.

والاختيار لحظة حاسمة.

والتكليف مسؤولية.

والغاية هي السؤال الذي لا يمكن للإنسان أن يتجاوزه بمجرد جمع المعلومات.

ومن هنا لا يكون السؤال الفلسفي:

ماذا أستطيع أن أعرف فقط؟

بل يصبح أيضًا:

ماذا أفعل بما عرفت؟

وهنا تلتقي المعرفة بالمسؤولية.

فالمعرفة التي لا تغير علاقة الإنسان بالعالم وبنفسه وباختياراته تبقى معرفة ناقصة في منظومة فلسفة الخلق.

القرآن نقطة الانطلاق

لا أريد أن أبحث عن أفلاطون داخل القرآن، ولا أرسطو، ولا الغزالي، ولا ابن رشد.

بل أريد أن أقرأ القرآن كما هو، ثم أسأل:

هل يقدم القرآن تصوراً متكافئاً للإنسان العارف، الباحث، المختار، المسؤول؟

إذا كان الإنسان مأموراً بالنظر، والتفكير، والتدبر، والتعقل، والسير في الأرض، والنظر في الأنفس والآفاق، وإقامة البرهان، فإن السؤال يصبح جزءاً من بنية الإنسان، لا خروجاً عليها.

وهنا أرى أن القرآن يمكن أن يكون نقطة انطلاق لإعادة تعريف الفلسفة نفسها.

ليس بإلغاء تاريخ الفلسفة، بل بالعودة إليه، وفهمه، ثم تجاوزه إلى سؤال أعمق:

ما الفلسفة إذا بدأنا من الخلق بدل أن نبدأ من المذهب؟

وهذه هي النقطة التي أحاول بناءها في هذا البحث:

من فلسفة السؤال إلى فلسفة الخلق.

فلسفة السؤال تسأل:

ما الحقيقة؟

كيف أعرف؟

ما الوجود؟

ما الإنسان؟

ما الخير؟

أما فلسفة الخلق فتجمع هذه الأسئلة داخل سياق واحد:

من الإنسان داخل الخلق؟

كيف يعرف؟

كيف يختار؟

ما مسؤوليته؟

وإلى أين يقوده هذا كله؟

وبذلك لا يعود الإنسان مجرد متفرج على الوجود، ولا مجرد عقل يحلل العالم من خارجه.

إنه جزء من الخلق، وباحث فيه، وصاحب قدرة على الفهم والاختيار والفعل.

ومن هنا فإنني لا أطرح «فلسفة الخلق» باعتبارها مدرسة مكتملة أو حقيقة نهائية.

إنها فرضية فلسفية أضعها للبحث والتدبر: إذا كانت الفلسفة قد بدأت بالسؤال، فهل يمكن أن تعود إلى الخلق بوصفه مجالها الأول، وإلى الإنسان بوصفه الباحث فيه، وإلى القرآن بوصفه نقطة انطلاق لإعادة بناء السؤال؟

هذه هي فلسفتي في هذه المرحلة.

وليست النهاية.

بل بداية سؤال جديد.

من فلسفة السؤال إلى فلسفة الخلق.

التعريف الجديد للفلسفة: الفلسفة هي رحلة الإنسان في فهم وجوده داخل الخلق، تبدأ بالسؤال، وتتحرك بالإدراك والنظر والتفكير والتعقل والتدبر والبرهان، وتسعى إلى المعرفة والحقيقة والاختيار والمسؤولية والغاية.

هذا تعريف أطرحه للنقاش، أراه أقرب إلى جوهر الفلسفة ومقاصدها، وأقترح من خلاله الانتقال من «فلسفة السؤال» إلى «فلسفة الخلق»

وهذا التعريف هو خلاصة ما وصل إليه البحث، ويُطرح بوصفه تعريفاً جديداً للنقاش، أقرب إلى جوهر الفلسفة ومقاصدها من حصرها في مذاهب ومدارس محددة.

الفلسفة في منظوري

العقل والسؤال في مواجهة الغواية والسلطة

من خلال تتبعي لمسار الفلسفة، من الإنسان أمام الخلق، إلى الفلاسفة اليونانيين، ثم الفلسفة الإسلامية، وصولاً إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ثم عودتي إلى القرآن، بدأت أرى أن السؤال الفلسفي أقدم من المدارس التي حملت اسمه.

فالإنسان لم يبدأ حياته أمام كتاب في الفلسفة، وإنما بدأ أمام خلق لم يصنعه.

رأى السماء والأرض، والموت والحياة، والإنسان والطبيعة، والظواهر من حوله، ثم بدأ يسأل:

ما هذا؟

كيف بدأ؟

كيف يعمل؟

من أين جئت؟

إلى أين أذهب؟

ولماذا أستطيع أن أسأل أصلاً؟

ومن هنا أضع فرضيتي:

الفلسفة هي رحلة الإنسان في فهم وجوده داخل الخلق، تبدأ بالسؤال، وتتحرك بالإدراك والنظر والتفكير والتعقل والتدبر وطلب البرهان، وتسعى إلى المعرفة والحقيقة والاختيار والمسؤولية والغاية.

بهذا التعريف لا تصبح الفلسفة مجموعة مذاهب وأسماء، بل فعلاً إنسانياً يبدأ قبل المدارس ويستمر بعدها.

فالخلق هو المجال الذي يتحرك فيه السؤال، والإنسان هو الذي يمارس البحث، وتتحرك أدواته في الإدراك والنظر والتفكير والتعقل والتدبر وطلب البرهان. ومن خلال هذه الرحلة تتشكل المعرفة، ثم يأتي الاختيار، وتأتي معه المسؤولية.

وهنا تغيرت عندي نقطة أساسية في فهم الفلسفة:

السؤال ليس مجرد بداية للفلسفة، بل هو ركيزة فيها.

فالإنسان الذي يسأل يبحث، والذي يبحث يستطيع أن يختبر، والذي يختبر يستطيع أن يميز بين الادعاء والبرهان، وبين ما يعرفه وما لا يعرفه.

لكن هذا لا يعني أن كل سؤال صحيح، ولا أن كل نتيجة يصل إليها العقل صحيحة.

فالعقل يمكن أن يخطئ، والسؤال يمكن أن يكون مضللاً، والنتيجة تحتاج إلى دليل.

ولهذا يصبح البرهان جزءاً أساسياً من الرحلة، لا مجرد مرحلة لاحقة فيها.

فالغاية ليست أن يسأل الإنسان فقط، وإنما أن يسأل، ويبحث، ويفحص، ويصحح، ثم يختار ويتحمل مسؤولية اختياره.

هل السؤال جزء من التكليف؟

عندما عدت إلى القرآن، وجدت أن الإنسان لا يقدم فيه بوصفه كائنًا مطلوبًا منه أن يلغي عقله، وإنما بوصفه كائنًا يُدعى إلى النظر والتفكير والتعقل والتدبر، ويُطلب منه البرهان، ويُنبه إلى حدود ما يعلم.

ومن هنا ظهرت أمامي فرضية أعمق:

ربما كان السؤال نفسه جزءاً من تكليف الإنسان.

فالإنسان لا يُطلب منه أن يعرف فقط، وإنما أن يبحث ويميز ويختار.

ومن هنا يمكن فهم التكليف بصورة أوسع: ليس مجرد أوامر يتلقاها الإنسان، بل مسؤولية كائن يمتلك قدرة على الإدراك والتمييز والاختيار.

وهذا يجعل العقل والسؤال جزءاً من المسؤولية، لا عائقاً أمامها.

العقل في مواجهة الغواية

عندما أضع هذه الفكرة بجانب قصة إبليس، يظهر سؤال آخر:

إذا كان الإنسان يمتلك القدرة على الإدراك والنظر والتمييز والاختيار، فكيف تعمل الغواية فيه؟

لا أرى أن الغواية تحتاج إلى إلغاء عقل الإنسان حتى تؤثر فيه؛ فقد تعمل من خلال التزيين والوسوسة والدعوة وإعادة توجيه الاختيار.

ومن هنا أطرح فرضيتي:

قد يكون من أخطر آثار الغواية تعطيل السؤال وإضعاف ممارسة الإنسان لعقله، لا إلغاء العقل نفسه.

فالإنسان الذي يسأل يستطيع أن يراجع، ويقارن، ويفحص، ويطلب البرهان.

أما عندما يتوقف عن السؤال، فقد يصبح أكثر قابلية لقبول ما يُقال له، خصوصاً إذا جاء القول في صورة حقيقة مكتملة لا يجوز مراجعتها.

وهنا يظهر الفرق بين إنسان يستخدم أدوات المعرفة، وإنسان يتنازل عنها:

لماذا؟

كيف عرفت؟

ما دليلك؟

ما برهانك؟
هل يمكن أن تكون مخطئاً؟

وفي المقابل:

قيل لي.
وجدت الناس عليه.
قالت السلطة.
قال الآباء.

والقرآن يضع هذه المسألة أمام الإنسان بوضوح عندما يناقش اتباع الموروث دون تعقل:

﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾

فالمشكلة ليست في وجود الموروث وحده، وإنما في تحويل الموروث إلى بديل عن النظر والعقل والاختيار.

من الغواية إلى السلطة

ومن هنا أصل إلى العلاقة بين الغواية والسلطة.

لا أقصد أن كل سلطة ضالة، ولا أن كل سلطة دينية أو سياسية تعمل ضد العقل.

فالسلطة قد تنظم وتحمي وتعلم وتدعم المعرفة.

لكن المشكلة تبدأ عندما تتحول السلطة من وظيفتها إلى احتكار الحقيقة.

عندها يصبح السؤال حساساً؛ لأن الإنسان الذي يسأل يستطيع أن يراجع ويقارن ويطلب البرهان، ولا يمنح السلطة حق التفكير نيابة عنه.

وهنا يظهر الفرق بين نوعين من السلطة:

سلطة تقول: ابحث.

و سلطة تقول: ابحث، ولكن ضمن النتيجة التي أعددتها لك.

الأولى تفتح مجال المعرفة.

أما الثانية فتضع حدوداً مسبقة للسؤال.

وقد لا تكون المشكلة في السلطة ذاتها، وإنما في تحولها من تنظيم حياة الناس إلى احتكار تفسير الحقيقة.

ومن هنا يمكن أن تصبح السلطة إحدى البيئات التي تستفيد من الإنسان الذي توقف عن السؤال.

فالإنسان الذي يبحث ويطلب البرهان أصعب في إخضاعه لإجابة جاهزة من الإنسان الذي تنازل عن مسؤوليته المعرفية لغيره.

هل الفلسفة عدو للإيمان؟

من خلال هذا البحث، أصبحت أرى أن وضع الفلسفة والإيمان في طرفين متقابلين يحتاج إلى إعادة النظر.

فليس كل فيلسوف ملحدًا، كما أن استخدام العقل ليس إنكارًا لله.

الفلسفة، في تعريفها الذي أصل إليه هنا، لا تبدأ بإثبات الإيمان أو إنكاره، وإنما تبدأ من الإنسان الذي يسأل عن وجوده والعالم الذي يعيش فيه.

ولهذا أرى أن السؤال الفلسفي في أصله ليس عدوًا للإيمان، وإنما يمكن أن يكون طريقًا إلى فحص التصورات التي يحملها الإنسان عن الوجود والخالق والإنسان والحقيقة.

لكن النتيجة لا تصبح صحيحة لمجرد أنها خرجت من عقل الإنسان.

العقل يسأل، والبرهان يختبر، والإنسان يراجع نفسه.

وهنا أرى أن الفلسفة لا ينبغي أن تتحول هي الأخرى إلى سلطة مغلقة؛ فإذا أصبح الفيلسوف أو المدرسة الفلسفية مصدرًا للحقيقة التي لا تقبل السؤال، فقد أعادت إنتاج المشكلة نفسها التي تحاول نقدها.

هل أسيئت صورة الفيلسوف؟

ومن هنا ظهر لي سؤال تاريخي آخر:

كيف أصبحت صورة الفيلسوف في بعض الخطابات الدينية مرتبطة تلقائيًا بالإلحاد أو الانحراف؟

لا أريد أن أقرر الإجابة قبل دراسة تاريخ هذه الصورة وأسباب تشكلها، لكنني أرى ضرورة التمييز بين أمرين:

الفلسفة بوصفها فعلًا للسؤال والبحث،

و النتائج التي وصل إليها بعض الفلاسفة.

فالاختلاف مع نتيجة فلسفية لا يعني بالضرورة رفض فعل السؤال نفسه.

كما أن وجود فيلسوف وصل إلى موقف إلحادي لا يجعل الفلسفة ذاتها إلحاديًا، تمامًا كما أن اختلاف الفلاسفة في نتائجهم لا يلغي أصل السؤال.

ومن هنا أرى أن اختزال تاريخ الفلسفة كله في صراع بين الإيمان والإلحاد يخترل تاريخًا طويلًا من الأسئلة المتعلقة بالوجود والمعرفة والحقيقة والأخلاق والإنسان.

الإنسان الذي يبحث عن خالقه

من هنا أعود إلى «فلسفة الخلق».

ربما لم يكن الإنسان مطالبًا بأن يعيش داخل الخلق دون أن يسأل عن خالقه.

وربما لم يكن العقل عائقًا أمام معرفة الله، بل إحدى القدرات التي تمكن الإنسان من البحث.

فالإنسان يرى الخلق، فيسأل.

وينظر، فيكتشف.

ويتفكر، فيربط.

ويتدبر، فيراجع.

ويطلب البرهان، فيميز.

ثم يختار، ويتحمل مسؤولية اختياره.

ومن هنا تتشكل عندي السلسلة:

الخلق → الإنسان → الإدراك → السؤال → العقل → النظر والتفكير والتدبر → البرهان → المعرفة → الاختيار
→ المسؤولية → الغاية.

وفي الاتجاه الآخر يمكن أن تعمل الغواية:

التزيين → التشويش → تعطيل السؤال → اتباع الظن → قابلية الاتباع → إضعاف الاختيار.

وهذه ليست عندي معادلة تاريخية مكتملة، وإنما فرضية أطرحها من خلال قراءة مسار البحث والقرآن معاً.

من فلسفة السؤال إلى فلسفة الخلق

لهذا لم تعد «فلسفة الخلق» عندي مجرد تعريف آخر للفلسفة.

إنها محاولة لإعادة الفلسفة إلى نقطة أسبق من المدارس والمذاهب:

الإنسان أمام الخلق.

هناك يبدأ السؤال.

ومن السؤال يتحرك العقل.

ومن العقل يبدأ البحث.

ومن البحث تتشكل المعرفة.

ومن المعرفة يأتي الاختيار.

ومن الاختيار تأتي المسؤولية.

وهكذا تصبح الفلسفة، في منظوري، ليست مجرد محاولة لمعرفة ما هو موجود، بل رحلة الإنسان في فهم وجوده داخل ما هو موجود، وفهم موقعه ومسؤوليته وغايته.

ومن هنا تتضح العلاقة بين العقل والغواية والسلطة:

العقل يفتح السؤال.

السؤال يطلب البرهان.
البرهان يختبر المعرفة.
المعرفة تفتح مجال الاختيار.
والاختيار يجعل الإنسان مسؤولاً.

أما عندما يُغلق السؤال، ويُستبدل البرهان بالتقليد، ويُطلب من الإنسان أن يتبع دون أن يعرف، فإن مساحة الاختيار تضيق.

وهنا أصل إلى فرضيتي الأخيرة:

ربما كان الخطأ بعد البحث أقل خطراً من إلغاء البحث نفسه؛ لأن من يبحث يستطيع أن يراجع خطأه، أما من يتوقف عن السؤال فقد لا يعود يملك الأداة التي يكتشف بها خطأه.

ومن هنا تبدأ، في منظوري، فلسفة الخلق.

الخلاصة

بدأ هذا البحث بسؤال بسيط في ظاهره:

ما الفلسفة؟

وتتبعنا كيف تحرك هذا السؤال عبر تاريخ الفكر؛ من الإنسان الذي يسأل عن العالم والخلق، إلى الإنسان الذي يسأل عن نفسه، ثم عن المعرفة والحقيقة والوجود والحرية والمعنى.

ومن خلال هذه الرحلة ظهرت لنا فرضية أولى:

الفلسفة هي رحلة الإنسان في فهم وجوده داخل الخلق.

لكننا لم نكتفِ بهذه النتيجة، بل وضعناها أمام القرآن لنختبرها.

وهناك تغيرت الفرضية واتسعت.

فالقرآن يقدم الإنسان بوصفه كائناً ينظر، ويتفكر، ويتعقل، ويتدبر، ويطلب البرهان، ويعرف، ثم يختار ويتحمل مسؤولية اختياره.

وبذلك أصبح التعريف الذي وصلنا إليه:

الفلسفة هي رحلة الإنسان في فهم وجوده داخل الخلق، تبدأ بالسؤال، وتتحرك بالإدراك والنظر والتفكير والتعقل والتدبر والبرهان، وتسعى إلى المعرفة والحقيقة والاختيار والمسؤولية والغاية.

ومن هنا ظهر مفهوم «فلسفة الخلق».

ولا أقصد به مدرسة فلسفية مكتملة، ولا أدعي أن القرآن يقدم مذهباً فلسفياً بالمعنى الذي عرفه تاريخ الفلسفة.

بل أطرح محاولة لإعادة تعريف الفلسفة من نقطة أسبق من المدارس والمذاهب:

الخلق مجالاً، والإنسان باحثاً، والسؤال بداية، والعقل أداة، والنظر والتجربة ميداناً، والمعرفة مساراً، والاختيار قدرة، والمسؤولية نتيجة، والغاية سؤالاً أعلى.

وهكذا لا تكون الفلسفة مجرد بحث عن إجابة لسؤال:

ما الحقيقة؟

بل تصبح أيضاً:

كيف أعرف؟

ماذا أفعل بما عرفت؟

كيف أختار؟

وعن ماذا أسأل؟

وما غاية وجودي داخل هذا الخلق؟

لذلك فإن «فلسفة الخلق» في هذا البحث ليست نتيجة مغلقة، وإنما فرضية جديدة مطروحة للنقاش والتدبر والبحث.

وقد يكون هذا هو الانتقال الذي يحتاجه السؤال الفلسفي:

من فلسفة السؤال إلى فلسفة الخلق.

فإذا كان السؤال هو بداية الفلسفة، فإن الخلق هو مجالها الأول، والإنسان هو الباحث فيها، والمعرفة طريقها، والمسؤولية امتدادها، والغاية أفقها.

وهذه ليست نهاية البحث.

بل سؤال جديد يفتح مجاًلاً جديداً:

كيف يمكن بناء فلسفة كاملة للخلق والإنسان والمعرفة والاختيار والغاية انطلاقاً من القرآن نفسه؟

ومن الإنسان الذي أُعطي القدرة على أن يسأل ويعرف ويختار؟

ومن هنا يبدأ مشروع:

من فلسفة السؤال إلى فلسفة الخلق.

ملحق

المصادر والمراجع

اعتمد هذا البحث في القسم التاريخي على مصادر أكاديمية متخصصة، وبخاصة موسوعة ستانفورد للفلسفة، إلى جانب الدراسات التاريخية والفلسفية المتعلقة بالفلسفة اليونانية والعربية والإسلامية والحديثة والمعاصرة.

الفلسفة اليونانية

• موسوعة ستانفورد للفلسفة، فلسفة ما قبل سقراط.

• موسوعة ستانفورد للفلسفة، سقراط.

• موسوعة ستانفورد للفلسفة، أفلاطون.

• موسوعة ستانفورد للفلسفة، أرسطو.

• موسوعة ستانفورد للفلسفة، الفلسفة السياسية القديمة.

• الفلسفة العربية والإسلامية

- موسوعة ستانفورد للفلسفة، الميتافيزيقا العربية والإسلامية.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، المصادر اليونانية في الفلسفة العربية والإسلامية.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، الفارابي.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، ابن سينا.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، الغزالي.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، ابن رشد.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، الفلسفة العربية والإسلامية والدين.

• الفلسفة الحديثة والمعاصرة

- موسوعة ستانفورد للفلسفة، ديكارت.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، العقلانية والتجريبية.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، جون لوك.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، ديفيد هيوم.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، كانط.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، هيغل.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، نيتشه.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، الوجودية.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، ما بعد الحداثة.

• الفلسفة والسلطة

- موسوعة ستانفورد للفلسفة، سقراط.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، الفلسفة السياسية القديمة.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، الغزالي.
- موسوعة ستانفورد للفلسفة، غاليليو.
- دراسات تاريخ العلم والعلاقة بين غاليليو والمؤسسة الدينية في أوروبا الحديثة.

• المصدر القرآني

في المرحلة الأخيرة من البحث، انتقل الاستدلال من المصادر التاريخية والفلسفية إلى القرآن نفسه لاختبار فرضية «فلسفة الخلق».

ومن الآيات المركزية في هذا الاختبار:

- البقرة: 31 — تعليم آدم الأسماء.
- البقرة: 111 — طلب البرهان.
- الإسراء: 36 — حدود المعرفة والمسؤولية.
- العنكبوت: 20 — السير والنظر في الخلق.
- آل عمران: 190-191 — التفكير في خلق السماوات والأرض.
- النساء: 82 — التدبر.
- ص: 29 — تدبر الآيات.
- الغاشية: 17-20 — النظر في الخلق.
- الذاريات: 21 — النظر في النفس.

• ملاحظة منهجية

هذه المراجع توثق المادة التاريخية والفلسفية التي بُني عليها البحث، ولا تمثل بالضرورة موقفه النهائي.

أما «فلسفة الخلق» فهي فرضية نشأت من مسار البحث، ثم جرى اختبارها بالقرآن، ولذلك ينبغي قراءتها بوصفها طرحاً فلسفياً مفتوحاً للنقاش والتدبر والبحث.

وبذلك يظل الفصل واضحاً بين:

التاريخ → التوثيق

التحليل → قراءة تطور السؤال

القرآن → اختبار الفرضية

فلسفة الخلق → النتيجة المطروحة للنقاش