جـامعة ابن خلدون -تيارت

كليــة العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم النفس والأرطفونيا والفلسفة

شعبة الفلسفة

مذكرة مكملة لنيل شهـــــادة ماستر الطور الثاني LMD في تخصص فلسفة عربية إسلامية

الموسومة بـ:

مسألة الكلّيات في الفلسفة الوسيطية
المسيحية والإسلامية دراسة تحليلية

الطالب: محمد شهدة

إشراف الدكتور: حسين رمضاني

لجنـــــة المناقشـــــة

الأستاذ(ة)	الرتبة	المؤسسة	الصفة
الدكتورة زهور حمر العين	أستاذ محاضر	جامعة ابن خلدون- تيارت	رئيسا
الدكتور حسين رمضاني	أستاذ محاضر	جامعة ابن خلدون- تيارت	مشرفا ومقررا
الدكتور عبد القادر بهلول	أستاذ محاضر	جامعة ابن خلدون- تيارت	مناقشا

السنة الجامعية: 2020 -2021م/1442-1443هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله

وصحبه أجمعين.

شكر وتقدير

الشكر أولاً لله تعالى، الذي يسّر لي السُّبل، وهيّأ الأسباب لإنجاز هذا العمل، ومنحني ما يكفي من الإيمان والقوة للمضيّ فيه حتى نهايته.

وبكل عرفان وامتنان،

أتوجّه بخالص الشكر لأستاذي الدكتور حسين رمضاني، الذي لم يبخل بعنايته وتوجيهه، ومنحني ثقةً كاملة وحرية مسؤولة في إنجاز هذا العمل، فله مني كل التقدير والوفاء.

كما أخصُّ بالشكر والتقدير، الأستاذة الدكتورة خديجة بلخير، التراثية الحداثية، فقد كانت وما زالت نموذجًا مُلهمًا في الفكر والتوجيه.

ولا يفوتني أن أعبّر عن شكري الخالص لجميع أساتذتي الكرام، الذين كان لهم أطيب الأثر في التدريس والتوجيه.

وأخيرًا، كلُّ التقدير والشكر لأعضاء لجنة المناقشة على تفضّلهم بقبول مناقشة هذا العمل، رغم الظروف الاستثنائية التي فرضها الواقع الصحي للبلاد.

محمد

مقدّمة:

1.التعريق بالموضوع: تُشكل قضية "الكليات «Universals»، التي يُشار إليها في الفرنسية بـ «Universal» وفي اللاتينية بـ"«Universalis»" ، إحدى أقدم وأعمق الإشكاليات الفلسفية التي شغلت بواكير الفكر اليوناني.

يتجاوز الكلي كونه مجرّد مفهوم لغوي ليشير إلى المعاني المجردة التي يكوّنها العقل من المدركات الحسية، مُحدثًا روابط عقلية تتجاوز الجزئيات المحسوسة. وتكمن أهمية الكليات في كونها جسرًا معرفيًا بين الماهيات والأفراد، مما يجعلها أساسًا جوهريًا لفهم العلاقة المعقدة بين التجريد والواقع.

لقد ظلت مسألة وجود الكليات بسؤالها هل هي كيانات مستقلة خارج الذهن، أم مجرد بناءات عقلية تيسر الفهم؟ نقطة جدال مركزية، تتجاوز كونها فرعًا من مباحث الوجود أو المنطق، لتصير رؤية فلسفية شاملة تمسُّ طبيعة المعرفة والإدراك، وتحدد أبعاد الوجود ذاته.

وقد احتلت هذه الإشكالية مكانة محورية منذ الفلسفة اليونانية؛ حيث رأت الأفلاطونية في الكليات مُثُلًا قائمة بذاتها وموجودة في عالم مفارق، بينما ربطتها الفلسفة الأرسطية بالماهيات الكامنة في الجزئيات المحسوسة، مؤكدة على أن المعرفة الحقيقية لا تتم إلا بالكشف عن هذه الماهيات.

ليكتسي هذا الموضوع أهمية خاصة في سياق الفلسفة الوسيطية، التي شهدت امتزاجًا فريدًا بين الفلسفة والدين، والعقل والإيمان، مما منح لإشكالية الكليات بُعدًا جديدًا وتداعيات عميقة. ففي أوروبا المسيحية، أصبحت الكليات أداة أساسية لبناء اللاهوت السكولائي وتحديد العقائد. وفي المقابل، تعامل معها الفلاسفة والمتكلمون المسلمون بروح نقدية تحليلية، مع مراعاة خصوصية البيئة الفكرية الإسلامية، وقد أثر هذا التفاعل بشكل مباشر على صياغة الأجوبة المتعلقة بالوجود والمعرفة.

لقد أفرز هذا النقاش حول وجود الكليات ثلاثة مذاهب أساسية في العصر الوسيط، هي:

*الواقعية: «Realism» يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الكليات موجودة وجودًا حقيقيًا ومستقلاً عن الذهن والأفراد، كحقائق قائمة بذاتها. وقد مثّل هذا التيار أفلاطون وأتباعه في اليونان، ثم تجلى في الفلسفة المسيحية لدى أنسلم «Anselme de Cantorbéry»، وفي الفلسفة الإسلامية لدى ابن سينا، الذين أقروا بوجود الكلي قبل الجزئيات وفيها وبعدها.

*الاسمية: «Nominalism» تنكر الاسمية وجود الكليات خارج الذهن، وتعتبرها مجرد أسماء أو ألفاظ تُطلق على مجموعات من الجزئيات المتشابهة لتسهيل التواصل والتصنيف، دون أن يكون لها أي وجود حقيقي مستقل. ارتبط هذا المذهب بويليام أوكام «Guillaume D'occam» في الغرب، وظهرت نزعات فكرية قريبة منه في التراث الإسلامي. يُنظر إلى الاسمية كأحد العوامل التي مهّدت للنهضة الأوروبية الحديثة بتركيزها على الجزئي والمحسوس والتجربة.

*التصورية: «Conceptualism» جاء هذا المذهب كمحاولة للتوفيق بين الواقعية والاسمية. فترى التصورية أن الكليات هي تصورات ذهنية أو مفاهيم عقلية، وليست كيانات مستقلة كالحقيقة الواقعية، ولا مجرد أسماء لا مدلول لها.

ويرى النقاد أن موضوع الكليات قد وُظِّف في الفكر السكولائي الكنسي. وبالموازاة، وُظِّف أيضًا في العقائد الكلامية لدى بعض الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، ولكن بروح نقدية ومنهج تحليلي مبكر، راعى خصوصية البيئة العربية الإسلامية.

كما امتد تأثير هذه المسألة وتداعياتها ليشمل قضايا دينية رئيسية في الفلسفتين المسيحية والإسلامية، حيث شيدت عليها نظريات محورية في مجالات العقيدة، والفكر، وفلسفة اللغة، بالإضافة إلى جوانب معرفية متعددة.

وتأسيساً على هذا السياق، ستسعى هذه الدراسة إلى تحليل إشكالية الكليات في الفلسفة الوسيطية، مع التركيز بشكل خاص على مقارباتها في الفكر الفلسفي المسيحي والإسلامي، وأيضًا استكشاف أبعادها الأنطولوجية والمعرفية بشكل معمق.

2.إشكالية الدراسة وأهميتها: تتمحور الإشكالية الفلسفية المعقدة لقضية الكليات حول النزاع التاريخي في العصور الوسطى بين 'الواقعية' و'الاسمية' و'التصورية' حيث ينصب الجدل حول طبيعة وجود الكليات: هل هي موجودة حقًا؟ وإذا كانت كذلك، فهل وجودها خارجي، أم ذهني بحت، أم أنها مجرد تصورات عقلية؟ وفي حال وجودها الخارجي، هل هي جزء لا يتجزأ من الجزئيات أم مستقلة عنها؟ وهل نفي وجودها الخارجي يستلزم نفي وجودها الذهني أو التصوري؟ بالإضافة إلى ذلك، تسعى هذه الدراسة لاستكشاف كيف أثرت الخلفيات الدينية والفلسفية المختلفة (اليونانية، المسيحية، الإسلامية) في صياغة الأجوبة حول هذه الإشكالية، وما هي نقاط الالتقاء والافتراق بين هذه المقاربات في سياق تشكيل المعرفة والإدراك.

3.أهداف الدراسة: تسعى هذه الدراسة إلى:

*تحليل إشكالية الكليات في الفلسفة الوسيطية، مع التركيز على المقاربة المسيحية «السكولائية» والإسلامية من «كلامية» و«فلسفية» .

*الكشف عن الأبعاد الأنطولوجية والأبستمولوجيا لهذه الإشكالية.

*إبراز التأثير المتبادل بين المذاهب الفلسفية المختلفة في تشكيل مفهوم الكليات.

4.منهج الدراسة: يعتمد هذا البحث منهجًا متعدد الأبعاد، يمزج بين المنهج التاريخي لتتبع التطورات، والمنهج التحليلي لتفكيك المفاهيم، والمنهج المقارن لإبراز أوجه التشابه والاختلاف، بالإضافة إلى المنهج التأويلي لفهم الدلالات العميقة.

5.حدود الدراسة: تشير الفلسفة «السكولائية» (المدرسية) إلى التيار الفلسفي الذي ساد أوروبا الغربية خلال العصور الوسطى، وهي الفترة الممتدة ما بين انحسار الثقافة الوثنية الكلاسيكية وإحيائها في عصر النهضة. وقد اتسمت هذه الفلسفة بـ:

*التأثر بالتراث الشرقي واليوناني: حيث استقَت من المصادر اليونانية خاصةً عبر الترجمات العربية، ومن التراثين اليهودي والإسلامي.

*الامتداد الجغرافي الواسع: لا تقتصر هذه الفلسفة على الغرب المسيحي فحسب، بل تشمل أيضًا فلسفة المشرق والمغرب الإسلامي، التي تميزت بأصالتها ونزعتها النقدية، وانعكست فيها روح الإسلام فكرًا وتشريعًا وعملًا.

*الطابع التركيبي: جمعت بين العقل والإيمان، ووظّفت المنطق الأرسطي في خدمة اللاهوت المسيحي، بينما مثّلت في العالم الإسلامي تفاعلًا نقديًا بين الفلسفة والكلام.

في هذا الإطار، تبرز «مسألة الكلّيات» كإشكالية فلسفية مركزية في الفكر الوسيط، حيث كانت محط نقاش بين التيارات المختلفة مثل الواقعية، الإسمية، والتصورية، إذ تتصل هذه القضية ارتباطًا وثيقًا بمفهوم الوجود، واللغة، والمعرفة. لذلك، تركز الدراسة على هذه المسألة خلال العصر الوسيط، مستعرضة كيف تناولها الفلاسفة والمفكرون في كل من السياق المسيحي والإسلامي، ضمن الظروف الثقافية والفكرية التي رسمت معالم الفلسفة المدرسية والإسلامية.

6.الدراسات السابقة: تنقسم الدراسات التي تناولت موضوع الكليات إلى عدة اتجاهات رئيسية:

*الدراسات العامة في الفلسفة وتاريخها: مع التركيز الخاص على:

*بلانشي روبير، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل"، ترجمة د. خليل أحمد خليل. الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيةــ لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د.ت.

*إميل براهييه، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ج3، ط2، ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988.

*جيرار جماعي، «اتجاهات مفكري العرب في تفسير المنطق الأوسطي»"، الفكر العربي، المجلد 8، العدد: 50، 1988.

*يعقوبي محمد، ابن تيمية والمنطق الأرسطي: الأصول المشائية لنقد المنطق الأرسطي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د.ت.

ركزت هذه الدراسات على الفلسفة وتاريخها بشكل عام، أو على المنطق وتطوره التاريخي، ولم تُخصص مساحة كبيرة لموضوع الكليات إلا في إطار مباحث عامة مرتبطة بضرورات البحث في تاريخ الفلسفة أو المنطق. ولم تتعمق في تحليل الكليات من حيث أسبابها أو أبعادها الأنطولوجية والمعرفية، كما أنها لم تُجرِ مقارنة تحليلية بين موقف الفلسفة المسيحية والإسلامية منها.

ب.الدراسات المتخصصة في الكليات: هناك دراسات قليلة تخصصت في بحث مسألة الكليات بشكل موسع، أو في جانب منها، ومنها:

*دراسة ماهر بن عبد العزيز الشبل المعنونة بـ «مشكلة الكليات المنطقية: دراسة لحقيقة الكلي وآثاره من الجذور اليونانية إلى الفلسفة الحديثة». ط1، بيروت: دار الروافد الثقافية– الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع. 2020. تتميز هذه الدراسة بالشمولية والتشعب في تناولها لمشكلة الكليات المنطقية، متتبعةً إياها من جذورها اليونانية وصولًا إلى الفلسفة الحديثة. ومع ذلك، يظهر فيها ميل واضح لتجريح الاسمية، مما قد يمس بموضوعيتها. كما تعاني الدراسة من قصور في بعض الجوانب التحليلية، ما قد يحد من عمق فهمها لبعض التفاصيل الشائكة في هذا الموضوع الفلسفي البالغ التعقيد.

*دراسة محمد عبد المهدي سلمان الحلو بعنوان: «الاسمية في التراث الغربي والنقد الواقعي الإسلامي»، ج1، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة المقدسة. 2018، 1439هـ. وهي الدراسة التي نادت بضرورة بعث مدرسة واقعية إسلامية حديثة، كبديل تراثي وموضوعي للإسمية الأوروبية المسيحية، وبرغم إبرازها الجوانب الإيجابية لها إلا أنها تضمنت تأكيدًا مفرطًا على أفضلية الواقعية الإسلامية ونقدًا مجحفًا في حق الاسمية خاصة وأنها مثّلت إحدى الدعائم الرئيسة للنهضة الأوروبية الحديثة، ممّا أفقد هذه الدراسة الحياد العلمي في بعض المواضع.

ج.تميز الدراسة: تتميّز هذه الدراسة عن سابقتها بـ:

*التركيز على البعدين الوجودي والمعرفي لمسألة الكلّيات، وبمقاربتها التحليلية والمقارنة بين الفلسفتين المسيحية والإسلامية في الفترة الوسيطية. كما تسلّط الدراسة الضوء على النقاشات التي أدارها أبرز الفلاسفة، سواء من المسيحيين اللاهوتيين أو من المسلمين كـ «متكلمين» «أصوليون»، «فقهاء» و«لغويين».

*حصر الدراسة على فترة العصر الوسيط المسيحي والإسلامي، الذي شهد امتزاجًا بين الفلسفة والين الإيمان والعقل، حيث تُعتبر هذه الفترة محورية في فهم تطور مفهوم وأبعاد الكليات.

7.خطة الدراسة: تأتي هذه الدراسة تحت عنوان:

«مسألة الكليات في الفلسفة الوسيطية

المسيحية والإسلامية دراسة تحليلية»

يشكّل هذا العنوان مدخلًا لمقدمة تمهيدية تهدف إلى التعريف بموضوع البحث وإشكاليته الجوهرية. تتناول المقدمة نظرة إجمالية للقضية، مركزة على إشكالية الكلي باعتباره مشكلة معرفية وأنطولوجية، طُرحت بحدة في الفلسفة الوسيطية المسيحية والإسلامية. وقد تفاقمت هذه الإشكالية نتيجة لامتزاج الفلسفة بالدين، ولا سيما التأثر الواضح للفلسفة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية. كما تشير المقدّمة إلى الإشكالية وأهميتها وأهداف الدراسة وبيان منهجها وحدودها التاريخية والجغرافية وموضوعها، كما تطرقت الى الدراسات السابقة وبما تتميز عنها الدراسة ذات الصلة.

يلي ذلك عرض تفصيلي للإشكالية وتحليلها عبر تقسيم موضوع البحث إلى ثلاثة فصول رئيسية مقسمة على النحو التالي:

الفصل الأوّل بعنوان: مدخل تاريخي ومفاهيمي لمسألة الكليات «Universaux». وهو بحث في الجذور التاريخية للمسألة وماهيتها. وفيه تم بحث المسائل التالية:

أولا.تاريخ ظهور مسألة الكليات في الفلسفة الوسيطية المسيحية والإسلامية.

ثانيا.ماهية مسألة الكليات.

ثم يليه الفصل الثاني بعنوان مفهوم الكليات وعلاقة الكلي بالجزئي. وهو بحث في تعريف الكلي وأقسامه وعلاقة الكلي بالجزئي من حيث الإتصال أو الإنفصال. وفيه تم بحث المسائل التالية:

أولا.تعريف الكليات.

ثانيا.أقسام الكليات.

ثالثا.علاقة الكلي بالجزئي.

ثم الفصل الثالث بعنوان: إختلاف المذاهب في وجود الكليات في الفلسفة الوسيطية المسيحية والإسلامية. وهو بحث إشكالية الكلي من الزاوية الأنطولوجية وفيه تم التطرق إلى:

أولا.المذهب الواقعي أو واقعية العصر الوسيط «Le Réalisme Du Médiéval».

ثانيا.المذهب الاسمي «Nominalisme »

ثالثا.المذهب التصوري «Conceptualisme»

وفي النهاية تأتي الخاتمة لتقدّم معالجة مركّزة للإشكالية الرئيسة، من خلال تحليل الأبعاد الأنطولوجية والمعرفية لمسألة الكلّيات، وما أثارته من خلافات جوهرية بين المذاهب الفلسفية، وذلك ضمن سياق الفلسفة الوسيطية في بُعديها المسيحي والإسلامي.

الفصل الأول.مدخل تاريخي ومفاهيمي لمسألة الكليات «Universaux»

أولا.تاريخ ظهور مسألة الكليات في الفلسفة الوسيطية المسيحية.

ثانيا.ماهية مسألة الكليات.

أولا.تاريخ ظهور مسألة الكليات في الفلسفة الوسيطية المسيحية والإسلامية.

يمثل هذا المدخل عرضاً موجزاً للموضوع، يتناول السياق التاريخي الذي طُرحت فيه مسألة الكليات للنقاش وأيضا المسائل السكولائية في الفلسفة الوسيطية المسيحية ومن ثم انتقالها الى الفلسفة الإسلامية. وكذا عرض مختلف أوجه التعريف بالكليات، الوجود والماهية، وتناول العلاقة بين الإمكان الذهني والوجود الكلّي. وعليه:

* كيف انعكس السياق التاريخي (صراع العقل والنقل، ظهور الجامعات، تأثير الترجمات) على طرح هذه الإشكالية؟

*ما المقصود بالكليات في الفكر الوسيط، وكيف تباينت تعريفاتها بين المذاهب الفلسفية؟

*ما طبيعة العلاقة بين الإمكان الذهني (المفاهيم المجردة) والوجود الكلي (الماهيات) في المنظور السكولائي والفكر الإسلامي؟

1.الحدود الجغرافية والزمنية لـ فلسفة العصور الوسطى: يُنظر إلى «فلسفة العصور الوسطى» تقليديا على أنها فلسفة أوروبا الغربية أو ما يسمى بـ «الغرب اللاتيني»، أيّ المنطقة الكاثوليكية الرومانية تقريبا، في الفترة الممتدة ما بين اضمحلال الثقافة الوثنية الكلاسيكية وبين عصر النهضة. وهي الفلسفة التي تأثرت قطعا بأفكار من الشرق اليوناني، ومن التراث الفلسفي اليهودي، ومن الإسلام. وإذا اعتبر المرء أن فلسفة العصور الوسطى تشمل حقبة آباء الكنيسة، فلا بد من توسيع المجال لتشمل، على الأقل خلال القرون الأولى، أوروبا الشرقية الناطقة باليونانية، وكذلك شمال إفريقيا، وأجزاء من آسيا الصغرى[1].

وبالمثل، فإن الحدود الزمنية لـ فلسفة العصور الوسطى غير دقيقة. فالكثير من أعمال التأريخ لها تبدأ بالقديس أوغسطين «Augustin»[2]، رغم أن بعضها يشمل مفكرين مسيحيين من القرنين الثاني والثالث، أما متى وأين تتحدد بدايات فلسفة العصور الوسطى؟ فهي بدأت في بغداد، في منتصف (ق:8)، وفي فرنسا، في بلاط شارلمان المتجول «Charlemagne» (ت:742)، في الربع الأخير من (ق:8). كما بدأت مع استقرار القبائل الجرمانية في الإمبراطورية الرومانية، أو حتى متأخرا، في زمن سيطرة المسلمين على البحر الأبيض المتوسط. وتنتهي... عند سقوط القسطنطينية، أو مع الإصلاح اللوثري (1517). وهناك نهاية أخرى، غالبا ما تُعطى للعصور الوسطى، وهي ما يطلق عليها «إحياء التعلّم»، تلك الحقبة الرائعة؛ عندما اكتشف العلماء الإنسانيون النصوص الكلاسيكية وأعادوها إلى الجنس البشري، بعد ليل قوطي طويل. ويظل مع ذلك، أنه قد يكون مفيدا للغاية، عدم النظر إلى فلسفة العصور الوسطى حسبما عينتها الحدود الزمنية للفترات الفلسفية المتاخمة

---

[1] بول فينسيت سبيد، **«فلسفة العصور الوسطى»**، ترجمة ناصر الحلواني. حكمة من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي. تاريخ الاطلاع: 2020/12/24. https://hekmah.org

[2] **أوغسطين (345-430):** «كان مانويا ثم قرأ كتابا لشيشرون هو "المقالات الأكاديمية"» فتأثر بالشكاك، وقرأ كتابات الأفلاطونية المحدثة. فأخذ يتفهم السيحية، إذا أفادته في حل مشكلات عقلية كانت تحول بينه وبين فهم المسيحية، فألف كتبا بدّد فيها حجج المهاجمين للمسيحية، وفي مقدمتهم الشكاك وذلك ببيان أنّ الشك يفترض وجود الشك، ومعرفة الشكاك من غير وسيط، فقال عبارته المأثورة: " إذا أخطأت فأنا موجود". ثم دلّل على خلق الله العالم من العدم، وهكذا يبلغ العقل الى الله ولكنه لا يستطيع بقوته الطبيعية أن يهتدي الى الحقيقة كامله، وهو لذلك في حاجة الى الإيمان. العقل في ذلك عند أوغسطين سابق على الإيمان وممهد له» مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء، 2007.ص 125/

-Martin Heidegger, Dictionnaire Vocabulaire polyphonique de sa pensée sous la direction de Philippe Arjakovsky-François Fédier - Hadrien France-Lanord. Les Éditions Du Cerf, Paris, 2013. lettre A.

لها، ولكن على أنها تبدأ حين شرع المفكرون، لأوّل مرة، في معايرة تصوراتهم الفلسفية بحسب متطلبات العقيدة المسيحية، وأنها تنتهي عندما لم تعد تلك هي الممارسة السائدة[1].

2.امتزاج الفلسفة بالدّين: كما ترجع دلالة العصور الوسطى في تاريخ الفكر الى أنّها الفترة التي اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة الوثنية الكلاسيكية، خاصة اليونانية، ولكن في نسختها الرومانية، اتصالا تاما. واشترك في هذه التجربة المسلمون واليهود والمسيحيون على السّواء. وكان العامل الفلسفي الرئيسي في كل حالة هو النصوص الأرسطية يصحبها تيّار غامض من الأفلاطونية الجديدة التي أثرت على تفسير أرسطو. والتي استطاعت أحيانا أن تعبر عن نفسها تعبيرا مستقلا في العصر الوسيط. ولقد واجهت الأديان الثلاثة جميعا الإختيار بين أولوية اللاهوت، وأولوية الفلسفة وإمكان وضع مركّب منسجم منهما؛ وتُمثل الجهود التي بذلت لتكوين ذلك المركب الأكثر طرافة في تلك الفترة[2].

يمثل العصر الوسيط مرحلة فريدة من التمازج بين الفلسفة والدين، حيث حاولت الأديان التوحيدية الثلاثة التوفيق بين عقائدها والتراث الفلسفي اليوناني.

وهذا ما خلق مشكلة كبرى في الفلسفة المسيحية والإسلامية لأن العديد من ملامح الديانتين خاصة الديانة الإسلامية، في الواقع، لا تتناسب بشكل جيد مع الآراء الفلسفية الكلاسيكية. لقد كانت هناك الكثير من العقبات، بحيث كان أمرا شاقًّا على اللاهوتيين أو المتكلمين، في القرون الأولى، أن يعرفوا كيف يُموضعون الآراء الدينية في إطار التراث الفلسفي الوحيد المتاح. من الواضح أنه سيكون لدى الأوائل، الذين يسعون جاهدين للتوفيق بين دينهم وبين الإرث الفلسفي الوحيد الذي عرفوه، الكثير من العمل للقيام به. يمكن اعتبار مثل هذه التوترات بمثابة "المحركات" التي قادت الكثير من الفلسفة خلال هذه الفترة. وكاستجابة لها، تم تطوير مفاهيم جديدة، ونظريات جديدة، وتميزات جديدة. وبطبيعة الحال، بمجرد تطويرها، بقيت هذه الأدوات، وما تزال متاحة بالفعل، لاستخدامها في سياقات لا علاقة لها بالعقيدة المسيحية[3]، والإسلامية.

اتّصل المسلمون بالفلسفة اليونانية حين امتدت غزواتهم إلى آسيا الصغرى. وقد نجح ابن سينا (ت:1037) في الوصول الى مزيج منسجم يرضيه بين القرآن وبين نمط أفلاطونى جديد لنظرية صدور الأشياء جميعا عن الله. مصوغة في المصطلح الأرسطي. ويعدّ ابن رشد (ت: 1198) شارح أرسطو بلا منازع. غير أنّ تأييده لنظرية قدم المادة، وإنكاره للخلود الشخصي، كان خروجا على أصول الدين الإسلامي في نظر خصومه من المتكلمين والفقهاء. وعقب وفاته، وضع ردّ الفعل من المتكلمين الذي مهد له تفكير الغزالى الصوفي (ت:1111) حدّا للفترة الخلاقة في الفلسفة العربية. وخضع المفكرون اليهود الذين يعيشون في البلاد الإسلامية لمؤثرات فلسفية مماثلة. وقد كان سليمان بن جبرول (1021–1008) مؤلف كتاب «ينبوع الحياة». متأثرا بالروح الأفلاطونية الجديدة تمام التأثر. وكتب موسى بن ميمون (ت:1204) «دلالة الحائرين»، الذي يعد أفضل تطوير للفلسفة الأرسطية ينسجم مع التوحيد اليهودي. وكان له تأثير ملحوظ على الإكويني «Thoma E Aqvinatis» (ت:1274) ، وهنا أيضا حدث ردّ فعل لاهوتى فقضى على النظر الفلسفي اليهودي في العصر الوسيط. وشهدت الفترة الأولى من الفلسفة

---

[1] بول فينسيت سبيد، **مرجع سابق.**

[2] جوناثان. ري. أرمسون. وج. أو، **الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة**، ط1. ترجمة مجموعة من المترجمين. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013. ص 236.

[3] بول فينسيت سبيد، **مرجع سابق.**

المسيحية، التي تمتد من نهاية (ق:8) حتى نهاية (ق:11). براء تدريجيا من همجية العصور المظلمة. ولم يكن للفلسفة وجود مستقل، غير أن المفاهيم بقيت بفضل دراسة آباء الكنيسة. وخاصة أوغسطين معلم العصر الوسيط ومثقفه.[1]

لقد تبدت سلطته على نطاق أوسع، ولفترة أطول بكثير من سلطة أرسطو، الذي كان دوره ضئيلا نسبيا في العصور الوسطى، كان الكثير من تأثيره محسوسا، لفترة طويلة، بشكل رئيسي، من خلال كتابات أوغسطين. ولأكثر من ألف عام، بعد وفاته، كان أوغسطين هو السلطة التي كان لابد من تبنيها. لقد شكَّل فكر القرون الوسطى كما لم يفعل أحد. علاوة على ذلك، فإن تأثيره لم ينته مع نهاية العصور الوسطى. طوال فترة الإصلاح، كانت المناشدات لسلطة أوغسطين شائعة من كافة الجوانب. وعاشت نظريته في التنوير لدى نيكولا مالبرانش «Nicolas Malebranche» (1638–1715)، وفي «النور الطبيعي» عند ديكارت «René Descartes». (1596–1650) وما تزال مقارباته لمشكلة الشرّ، وإرادة الإنسان الحرة، سائدة على نطاق واسع اليوم. كانت قوته، وما تزال، محسوسة، ليس في مجال الفلسفة فحسب، ولكن أيضا في اللاّهوت، والدين الشعبي، والفكر السياسي.[2]

«وجاء بوثيوس»[3] « Boethius, Anicius Manlius Severinus»: بعد أوغسطين، كأوّل مفكر في السجل الفلسفي، عُرف بوثيوس بكتابه «عزاء الفلسفة»، وهو حوار في خمسة كتب بين بوثيوس و«السيدة فلسفة»، وهي شخصية رمزية، تظهر له في رؤيا، أثناء بقائه في السجن محكوما عليه بالإعدام، بتهمة الخيانة. شغل بوثيوس مكانة عالية في المجتمع والحكومة. تعود أهميته، التي استمرت طويلا، على نشاطه في الترجمة والتعليق. كان جيد التثقيف، وكان من الأشخاص الذين يندر أشباههم في الغرب، ممن يعرفون اليونانية جيدا، ليس اللغة فقط، بل الثقافة والفكر. لقد خطر له الهدف النبيل بترجمة أفلاطون وأرسطو إلى اللغة اللاتينية مم، والتعليق على مادتها كلها، ثم كتابة عمل آخر لبيان أن أفلاطون وأرسطو قالا، بشكل أساسي، نفس الشيء. كما تعود أهمية بوثيوس أيضاً في تقديمه «مشكلة الكليات» الشهيرة، بالشكل الذي نوقشت فيه، بشكل أساسي، طوال العصور الوسطى. وأثبت أيضا أنّه كان مؤثرا في (ق:12) وما بعده، بفعل الآراء الميتافيزيقية المضمّنة في سلسلة من الدراسات القصيرة، المعروفة مجتمعة باسم «الرسائل اللاهوتية»[4].

فبينما استطاع القديس أوغسطين أن يهيمن على الفكر الغربي لقرون طويلة، أمام تراجع تأثير أرسطو حتى (ق:12). شكّل كتاب "عزاء الفلسفة" لبوثيوس نصًّا مؤسسًا للفكر الوسيطي، وساهم بوثيوس في نقل إشكالية الكليات من الفلسفة اليونانية إلى العصر الوسيط، التي أصبحت لاحقًا أحد أهم الموضوعات في الفلسفة المدرسية.

وكانت الأجزاء الأكثر أولوية من المنطق الأرسطي تدرس تحت اسم الجدل ضمن الفنون الحرة السبعة: ممّا يعكس منهجية تعليمية متكاملة، حيث كانت الفنون الثلاثة تركز على أدوات الفكر والتعبير (النحو لتركيب الجمل، البلاغة للإقناع،

---

[1] جوناثان. ري. أرمسون. وج. أو. **مرجع سابق**. ص 236.

[2] بول فينسيت سبيد. **مرجع سابق**.

[3] **بويثيوس، انيكيوس مانليوس سيفير نيوس:** (480 – 524) فيلسوف روماني متأخر، ورغم أنه يعد من الناحية الرسمية ممثلا: «للأفلاطونية الجديدة». إلا| أنّ فلسفته تتميز بنزعتها التلفيقية والميل نحو العلوم الدقيقة، وفلسفته في نواحيها الأخلاقية تقترب من الرواقية وقد ترجم بويثيوس وفسّر أعمال أرسطو في المنطق وكذلك كتاب بورفيري «مدخل الى المقولات والتعليق عليها»، ترجم أيضا كتاب إقليدس، كما قدم تفسيره لكتاب نيقوماخوس «مقدمة لعلم الحساب»، كما كتب بحثا يتضمن نظرية أحسن تطويرها بعناية عن موسيقى الإغريق القدماء يعدّ كتابه «عزاء الفلسفة»، ذو النزعة الرواقية مؤلفه الرئيسي وتعد بعض ترجماته لأرسطو منحولة.

م.روزنتال ب.يودين، وآخرون، **الموسوعة الفلسفية**. ترجمة سمير كرم، مراجعة د. صادق جلال العظم، جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. د ت. ص 96.

[4] بول فينسيت سبيد. **مرجع سابق**.

والمنطق للتفكير السليم والجدل)، بينما الفنون الأربعة كانت تهتم بالكميات والعلاقات الرياضية والفلكية (الحساب والهندسة أساسيات الكم، الموسيقى كنسب صوتية، والفلك كدراسة لحركة الأجرام). وتجب لإشارة إلى أن المنطق كان يُدرس "تحت اسم الجدل «Dialectic» "وهو ما يبرز الدور التطبيقي والمنهجي للمنطق في تلك الفترة، حيث لم يكن مجرد دراسة نظرية، بل أداة أساسية للحوار والنقاش الفلسفي والعلمي. هذا التقسيم يظهر مدى أهمية هذه الفنون في تشكيل العقل والفكر في الحضارات القديمة والوسيطية، وكيف كانت تُعتبر أساساً لأي تعلم لاحق.

وفي ذات السياق لفتت ملاحظات فورفوريوس «Porphyre de Tyr».[1] في «إيساغوجى «Isagoge »[2] الأنظار إلى مسألة علاقة المعاني الكلية بالواقع. وكان سكوتس أريجينا «Jean Scot Érigène»[3] قد عاصر ما يسمى بالفترة «الكارولينجية». «L'Empire carolingien» النقطة الواحدة المضيئة، والقصيرة العمر، في بلاط شارلمان، أواخر (ق:8) وأوائل القرن التاسع ميلادي (768–814) وخلفائه. وكان مذهب أريجينا الأفلاطوني الجديد الذي ظهر في القرن التاسع الميلادي نتاجا فريدا للعبقرية الفردية[4].

لقد أدّى هذا المخاض الفكري إلى تطوير أدوات فلسفية جديدة إثر محاولات حل إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، وشكل نقلةً نوعيةً في تاريخ الأفكار، حيث ظهرت مفاهيم مثل "الوجود والماهية" و"الكليات" كحلول إبداعية لهذه الإشكالية.

كما أنّ صراع العقلانية والتقليد واجه خلاله الفلاسفة تحديات كبيرة في التوفيق بين الفلسفة والعقيدة، مما أدى إلى ردود فعل لاهوتية قوية كما عند الغزالي في الإسلام، أو توما الأكويني في المسيحية، لكن هذه الصراعات نفسها كانت محرّكًا للتجديد الفكري.

لقد مثل العصر الوسيط مرحلةً فريدةً من التمازج بين الفلسفة والدين، وفيه لعب مفكرون مثل: بوثيوس دورًا حاسمًا في نقل التراث اليوناني إلى العالم اللاتيني، بينما نقل المفكرون المسلمون واليهود هذا التراثَ إلى أوروبا عبر الترجمة والتعليق، مما

---

[1] **وفرفوربوس الصوري:** «ولد في حدود سنة 303 ميلادية في عهد دقلديانوس الروماني، وكان اسمه أولا أمونيوس ثم غيره. مشهور بكتابه «إيساغوجي». «عند المناطقة الذين جاءوا بعده شكل يبين تبعية شكل التصورات بعضها لبعض، وعنده خمسة، بينما هي عند أرسطو أربعة والخامس هو النوع، ولم يكن أرسطو يعتبره واحدا من الكليات، وإنما كان يعتبره الموضوع نفسه من حيث إن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد، والنوع لا يضاف إلا للفرد مثل قولنا سقراط إنسان». مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**. ص359، 360.

[2] **«إيساغوجي»:** «لفظ يوناني معناه "مدخل" وهو عنوان لكتاب وفرفوربوس قصد منه أن يكون لكتاب "المقولات" لأرسطو، وضع فيه نظريات الكليات الخمسة، وهي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام». مراد وهبة، **مرجع سابق**، ص 123.

وقد اختلف المناطقة المسلمون في معنى لفظ «إيساغوجي» فقيل هو لفظ يوناني معناه الكليات الخمس، وقيل انه المدخل أي مكان الدخول في المنطق، سمي بذلك باسم الحكيم الذي استخرجه ودونه، وقيل باسم متعلم كان يخاطبه معلمه في كل مسألة يا ايساغوجي: الحال كذا وكذا.

زكريا الأنصاري: **المطلع شرح ايساغوجي**. القاهرة: دار الطباعة العامرة ببولاق، 1282هـ. ص4.

[3] **سكوتس أريجين:** (800/815–876) «فيلسوف أيرلندي المولد نال تعليماً في سن مبكرة، وعاش في فرنسا. وعلى أساس الأفلاطونية الجديدة أبدع أريجينا مذهبه الصوفي الذي عرض جوهره في مؤلفه «في الطبائع الإلهية» وحسب فلسفة أريجينا فإنه يقسم الوجود إلى أربعة طبائع: 1– لم تخلق بل هي خالقة. أيّ الله باعتباره مصدر الأشياء جميعاً، وهي لا شكل الله، ولا يُمكن التعبير عنها، ولا تُعرف إلاّ من خلال وجود الأشياء/–2مخلوقة وخالقة– أي الأفكار الإلهية الموجودة كعلّة أولى، والعالم الميثالي قد خلقه الله من نفسه، ويوجد للأبد/–3 مخلوقة وليست خالقة –أي العالم المحسوس عن طريق الحواس، وهي تظهر عالماً ميثاليا في كثرة الأشياء المختلفة/–4 غير مخلوقة وغير خالقة–أي أن الله مدركاً على أنه الغاية القصوى للأشياء جميعاً. وقد ربط اريجينا خلق الأشياء بالخطيئة الأصلية، عندما أضاع الإنسان ولاءه لله، ومذهب أريجينا في جوهره مذهب من مذاهب وحدة الوجود، وقد أدانته الكنيسة الكاثوليكية.»

روزنتال. م. يودين. ب. وآخرون. **مرجع سابق**. ص 21.

[4] جوناثان. ري. أرمسون. وج. أو. **مرجع سابق**. ص 236.

مهد لعصر النهضة. مع استمرارية التأثير لأفكار أوغسطين وابن رشد وابن سينا حدودَ العصور الوسطى، حيث ظلَّت مقارباتهما لمشكلات كثيرة مثل الكليات أو بين العلم والدين، أو بين المطلق والنسبي مؤثرةً حتى في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

3.عصر «آباء الكنيسة» «Patres»: تمثل الفترة الممتدّة من (ق:2الى8) مرحلة تأسيسية حاسمة في تشكيل الهوية الفكرية والعقائدية للمسيحية.

ومن سمات هذه الفترة سطوة سلطة آباء الكنيسة الروحية والفكرية والزمنية، إلى منتصف (ق:12). وعصر آباء الكنيسة يشمل دراسة عِلم آباء الكنيسة «Patrology» أو «Patristics» وهو دراسة ما يسمّى بـ «آباء الكنيسة» في هذا المعنى، فإن لفظة «الآباء» لا تعني الكهنة، على الرغم من أن العديد من المؤلفين الآبائيين كانوا كهنة بالطبع. كما أنها لا تعني «الآباء» بمعنى «الآباء المؤسّسين»، على الرغم من أن العديد من المؤلفين الآبائيين، كانوا بالمثل، مؤسسين لكل ما جاء بعد ذلك. وإنما تعني «الآباء» بهذا المعنى: «المُعلمين». في الاستخدام المسيحي المبكر، استُعمل مصطلح «الأب» بشكل أساسي للأسقف، الذي كان يتمتع بسلطة تعليمية بارزة داخل الكنيسة. لكن استخدام الكلمة توسع تدريجيا إلى أن أصبحت، بعد ذلك بكثير، تشمل جميع الكتَّاب المسيحيين الأوائل، الذين اعتبروا ممثلين للتراث الأصيل للكنيسة. وبشكل عام تعتبر فترة آباء الكنيسة ممتدة من مؤلفي ما بعد الرسولية مباشرة، وتنتهي إما إلى البابا جريجوري «Pope Gregory I» (ت:604) أو إيزيدور الإشبيلي «Isidorus Hispalensis» (ت:636) في الغرب اللاتيني، وإلى يوحنا الدمشقي (ت:749) في الشرق اليوناني[1].

لقد جمع آباء الكنيسة بين السلطة الروحية والعمق الفكري، ليخلق إرثاً لاهوتياً طبع فترة العصور الوسطى ولا يزال يؤثر في الفكر المسيحي حتى اليوم.

4. إنتشار الفلسفة «السكولائية»[2] «La Philosophie Scolastique» وإحياء التعليم وظهور الجامعاتّ:

أ. إنتشار الفلسفة «السكولائية» (المدرسية): شاع في (ق:9) انتشار «الفلسفة المدرسية». وعُرف دعاتها بأنهم «الدكاترة المعلمون» «Doctors Scholastici». وأُطلق على الذين يدرسون الفنون السبعة أو علم اللاهوت. واستعمل في معناه الواسع على كل من حصّل جميع المعارف التي كانت تدرس في تلك الفترة. واعتمدت في تكوينها على دور سابق يمتد من (ق:3 إلى9). واكتمل تكوينها في الفترة ما بين (ق:9-13). وأشتهر فيها القدّيس أوغسطين مؤسّس الأفلاطونية المسيحية، وبوثيوس مترجم كتب أرسطو المنطقية.[3]

وكانت الدراسة قاصرة من الناحية الفلسفية إلى حد كبير. ثم تطورت معرفتهم. وخصوصا ابتداء من (ق:12). مع ترجمة كتب أرسطو إلى اللاّتينية عن طريق العربية والعبرية. ومن هنا اتسعت المعرفة[4]. فأُنعش الفكر، ومهّد الطريق لظهور الفلسفة المدرسية وتأسيس الجامعات الكبرى، مما شكّل الأساس الذي قامت عليه النهضة الأوروبية لاحقًا.

---

[1] بول فينسيت سبيد. **مرجع سابق**.

[2] "**السكولائية**" أو **(السكولاستيكية)**: هي مدرسة فكرية فلسفية ولاهوتية ظهرت في العصور الوسطى، خاصة في أوروبا المسيحية بين القرنين: (11 و15). تعتمد السكولائية على الجمع بين العقل (الفلسفة، خاصة تأثير أرسطو) والإيمان (اللاهوت المسيحي)، بهدف التوفيق بينهما وتقديم تفسيرات عقلانية للمعتقدات الدينية.

[3] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**. ص 588.

[4] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**. ط3، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، 1979. ص 43.

وأشهر فلاسفتها جون سكوت أريجين والقديس أنسلم، أسقف كانتربري (Anselme de Canterbury)[1] الشهير بمنهجه «أؤمن لأتعقل» «Intelligam Credo Ut»، وأشهر قضاياه مسألة الكليات التي دار الصراع فيها بين الواقعيين والاسميين. ومن أشهر الواقعيين جليوم دي شامبو «Guillaume De Champeaux» (ت:1070) الذي ارتأى أنّ الكلي ذهني مع وجود أصل له في الخارج.

ومن الاسميين روسلان[2] « Roscelin de Compiègne» الذي ارتأى أنّ الكلي اسم فحسب.[3]

ومن أشهر فلاسفة هذه الفترة أيضا أبيلارد[4] «Peter Abelard» والقديس توما الاكويني الذي أسس الأرسطو طاليسية المسيحية. ومن أشهر الحركات الفلسفية الرشدية اللاتينية التي أسهمت في بزوغ الإصلاح الديني في (ق:16)، وعصر التنوير في (ق:18)[5].

---

[1] **أنسلم، أسقف كانتربري:** (1109–1033) أشهر لاهوتي إيطالي في (ق:11). عين رئيسا لأساقفة كانتربري في عام 1093 فشغله حتى وفاته. شهرته مردودة إلى دليله الأنطولوجي على وجود الله في كتابه المعنون "«بروسلو جيوم»"، أي مقال أو عظة. يقول: "نحن نؤمن بوجود الله، ولكن قال الأحمق في قلبه: ليس يوجد إله كما جاء في المزامير. فنحن نبين له أنه يناقض نفسه في قوله هذا، فإن الله هو الموجود الذي لا يتصور أعظم منه، والأحمق يعرف ذلك، وإذن ففي عقله على الأقل موجود هو بحيث لا يتصور أعظم منه. ولكن ما لا يتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في العقل فقط، لأن باستطاعتنا أن نتصور موجودا مثله متحققا في الواقع أيضا ومن ثمة أعظم منه، وتكون النتيجة أن ما لا يتصور أعظم منه. يمكن تصور أعظم منه، وهذا خلف. وإذن يوجد، من غير شك، في العقل وفي الواقع، موجود هو بحيث لا يتصور أعظم منه. وبعد ذلك أصبح هذا الدليل الأنطولوجي موضع جدل في العصر الوسيط، إذ رفضه توما الأكويني بدعوى أنه ليس بصحيح أن الناس كلهم يعقلون الله على أنه الموجود الذي لا يتصور أعظم منه. ومع ذلك فقد أيده ديكارت في (ق:17) ورفضه كانط في (ق:18) بدعوى أن الوجود المثبت في الله وجود منصور، وأن الوجود ليس محمولا ذاتيا تختلف الماهية بوجوده لها أو عدمه، وإنما هو تحقق الماهية.

مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص 108.

[2] **روسلان الكومبياني:** (ت:1120) ولد في مدينة كيين Compiegne ودرس في مدارسها حتى أصبح أحد رجال الدين. إلا أنه فصل بعد ذلك من وظيفته، بسبب الموقف الذي وقفه في مسألة الكليات والنتائج التي بناها على هذا الموقف. ولكنه أعيد بعد أن أعلن اتفاقه مع خصومه. فقد قال روسلان بأنَّ الماهيات، أو الكليات، ليست غير أسماء، أو على حد تعبيره تسميات صوتية Flatus Vocis. «فالإنسانية» ليس لها وجود حقيقي بل الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد. بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**. ص 63.

[3] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**. ص 588/مراد وهبة، **مدخل الى التنوير**. ط1، القاهرة: دار العالم الثالث، 1994. ص 193.

[4] **بيتر أبيلارد:** ولد سنة (1142–1079) في مدينة باليه Pallet بالقرب من نانت Nantes. ودرس أولا دراسة أدبية، لأن والده كان مولعا بهذه الدراسة، ولو أن والده أراد منها أن تكون مقدمة لدخوله في السلك العسكري. إلا أنه اتجه إلى الناحية العلمية، وإن لازمته الروح العسكرية في الناحية المالية. بدأ دراسته بالمنطق، فدرس على يد أحد كبار المنطقيين في ذلك الحين وهو جيوم دوشامبو الذي كان يدرس في نوتردام. وكان واقعيا متطرفا. ولم يرض ذلك، فانتقد وناظر أستاذه، حتى اضطر إلى مغادرته وإنشاء مدرسة مستقلة على الرغم من صغر سنه. إلا أنه لما رأى نفسه قد اتجه انجاها كليا إلى المنطق، أراد أن يأخذ بحظ من العلوم الأخرى فرجع إلى أستاذه القديم ليأخذ عنه اللاهوت. ولكنه ما لبث أن عاد الى انتقاد أستاذه ومناظرته من جديد، وكانت نتيجتها أن انهزم الأستاذ. ولم يكن أبيلارد مع ذلك قد جاوز الثلاثين. وكان نتيجة هذه الهزيمة أن سقط دوشامبو في أعين الناس واحتل أبيلارد مكانته. فأقام مدرسة في سانت چنيف أمها الطلاب من جميع البلدان. لكن حدثت بعد ذلك حادثة لم تكن لترفع من شأن ابيلارد–تلك هي حادثة غرامه بهلويزا ابنة أخي فلبير Fulbet. وكانت النتيجة سيئة سواء على سمعته أو على جسمه. ودخل بعد ذلك أحد الأديرة، كما دخلت هي ديراً آخر. وبعد أن خرج من الدبر قامت بينه وبين القديس برنار Bernard مناظرة عنيفة حول المعتقدات الدينية التي أوردها أبيلارد في كتابه «مقدمة إلى اللاهوت»، وكانت هذه العقائد متفقة مع مذهبه في الكليات. ولكنه لم يرد على مناظره، وانتهت المناظرة بأن سلّم لخصمه، كل التسليم. ثم أرغمته مجامع سواسون وسانص على إحراق كتبه بنفسه، وإلى الرجوع عن معتقداته. بل وحينما أهاب بالبابا أن ينقذه زاد هذا الأخير في عقوبته. فاضطر في النهاية إلى الخضوع تماما للكنيسة، وانتهى أمره بالرجوع إلى الدير وموته هنالك. من أشهر آثاره مقدمة إلى اللاهوت، وكتاب نعم ولا، رسالة وفي التوحيد والتثليث، مقدمة إلى اللاهوت. بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**. ص 80.

[5] **المرجع نفسه**. ص 44

ب. إحياء التعليم وظهور الجامعاتّ: شهد (ق:12) نهضة تعليمية كبيرة وتحولاً جذرياً في الفكر الأوروبي مع ظهور الجامعات الأولى في أوروبا، والتي مثلت تحولاً جذرياً في طبيعة التعليم بالانتقال من النظام الكنسي الرهباني المغلق إلى الجامعات الأكاديمية والمنفتحة على الكثير من أفراد المجتمع. وجاءت أيضا هذه الجامعات الناشئة معبرةً عن مرحلة انتقالية من "فلسفة الأديرة" إلى "فلسفة الجامعات، وكانت بمثابة بوتقة انصهرت فيها المعارف القديمة والجديدة، ووضعت الأسس لنظام التعليم الحديث وللنهضة الفكرية التي ستتبعها.

وقد جاء هذا التطور استجابةً للحاجة الفكرية الجديدة والملحة التي ولدتها حركة الترجمة خاصة لأعمال أرسطو وفلاسفة الإسلام والتي أسهمت في إثراء المناخ الفكري، مما فرض على المفكرين الأوروبيين التعامل مع إطار معرفي جديد يتجاوز التراث الكنسي التقليدي وفتح آفاق جديدة للبحث.

وكان هذا القرن هو فترة التحرر من النصوص الأرسطية، غير أنّ الحاجة إلى مزيد من المواد للدراسة كانت قد اتضحت فعلا في الحافز التأملي الجديد عند أنسلم «Anselme de Cantorbéry » اللاّهوتي والفيلسوف، مبتكر الدليل الوجودي لإثبات «وجود الله» وكان ذهن أبيلارد، ذلك الذهن التأملي الوقاد أن ينضبّ معينه لافتقاره لتأمله ونقده.[1]

وأهمية أبيلارد الكبرى هي في أنه كان عقلية دقيقة ولو لم تكن جبارة، وأنه كان بشيراً بحرية العقل في العصور الوسطى، وأنه أثر تأثيرا كبيرا في إحياء الدراسات القديمة لأنه تأثر بالكتاب الأقدمين أمثال شيشرون وفرجيل، وفضلا عن أفلاطون وأرسطو. لذلك نرى أن أبيلارد أكثر ما يكون شبها من حيث الثقافة برجال عصر النهضة منه برجال العصور الوسطى. كما كان أستاذا ممتازاً أثّر في كل من تتلمذ على يديه. وهو أوّل من عمل على إقامة جامعة باريس. لهذا ليس من الغريب أن يسمي المبشر بنزعة التنوير في العصر الحديث[2].

لقد كان أبيلارد أكثر تحرراً من سابقيه، وأكثر نقداً، لولا الكنيسة التي قبرت مشروعه في المهد، وأضحى تفسير كل ما هو جديد في الفكر والاجتهاد مروقاً عن الدين يستحقّ صاحبه لحرمان الكنسي باسم الدّين. حيث مثّل قمة الإبداع الفلسفي بدمجه الجريء بين المنطق واللاهوت[3]، معتمداً على الشك طريقاً للحقيقة.

ومهما يكن من أمر، فخلال هذا القرن وبدايات القرن التالي، أصبحت كتابات أرسطو متاحا في الترجمة للاتينية، وأمس بذلك مفهوما.

ثم جاء القرن (ق:13) الذي يُعدّ أهم فترة في فلسفة العصر الوسيط، لأنه كان فترة الاستيعاب النقدي لأرسطو. وقد استخدم اللاهوتيون الأشد رجعية الذين يُمتعون بأتباع أوغسطين المعرفة الأرسطية والمنهج الأرسطي الجديدين مع إخضاعهما في الوقت نفسه إخضاعا صارما لتقليد اللاهوت المسيحي؛ وعلى هذا النحو كان بونافنتورا « Guillaume Saint Bonaventure» (1221– 1274). أما ألبرت الكبير « Saint Albert le Grand » (1206– 1280). فقد كرس نفسه كلّيّاً

---

[1] جوناثان. ري. أرمسون. وج. أو. **مرجع سابق**. ص 236، 237

[2] بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**. ص 84.

[3] **اللّاهوت (Théologie):** «أو علم الله، وهو نسق من المعتقدات القطعية في دين معين ويقوم اللاّهوت المسيحي على أساس الإنجيل، ومراسيم المجالس المسكونية، وآراء القدّيسين، والأسفار المقدسة، والتقاليد المقدسة؛ وهو ينقسم إلى لاهوت أساسي (أصول الدّين وعلم الكلام) والعقائد، والأخلاق، والعبادات، الخ. والسمات البارزة للّاهوت هي القطعية المتطرفة، والنّزعة التسلطية، والمدرسية. وترتبط باللّاهوت فلسفة الدّين التي تحاول أن تبرهن على أنّ اللّاهوت يُمكن أن يتّفق مع العلم. وقد انتقد المفكرون التقدّميون في كلّ الأزمان اللّاهوت نقداً شديداً».
روزنتال م. يودين، وآخرون، **مرجع سابق**. ص408.

للعلم الجديد.، ووضع تلميذه توما الأكويني «Thomas d'Aquin» (1226–1274) تركيب العصر الوسيط الخالد الذي ألف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحي. وأقرب مركّب يمكن مقارنته بمركب توما الأكويني هو المركب الذي وضعه جون دون سكوت «Jean Duns Scot» (1266–1308). في الجيل التالي. وفي الوقت نفسه فإنّ أتباع أرسطو الأشدّ تطرفا، الذين يسمون بـ: «الرشديين» بسبب تمسكهم بتأويلات «الشارح» ابن رشد، وصلوا إلى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق بينها وبين اللاهوت. ويبدو ببساطة أن سيجيه البراباني «Siger de Brabant» (1235–1284). قد عرض الصعوبات التي واجهها عرضا أمينا، أما الآخرون فتحيط بهم ريبة لاهوتية من حيث أنهم استبدلوا النتائج الفلسفية بمعتقدات الإيمان.[1]

تكشف هذه المرحلة عن تناقضٍ مثيرٍ وحادّ، فبينما نجح بعض المفكرين في التوفيق بين الفلسفة والدين، وقع آخرون في فخ التعارض بين العقل والنقل، بينما وقع آخرون ضحية الفصل الحادّ بين العقل والنقل مما مهّد لاحقًا لأزمات فكرية في القرون التالية.

وبينما يظل توما الأكويني شخصية هامة لأنه حاول إقامة فلسفة ميتافزيقية على أساس تجريبي، فإنّ هذا الأساس التجريبي كان يفتقر إلى مزيد من التحليل . وفي (ق:14) استطاع نقد وليام الأوكامي «Guillaume d'Occam» (1290–1349)، أن يصل بالفلسفة الى نقطة للبداية ذات طابع تجريبي أكمل؛ وكان من الممكن أن يكون ذلك دعوة إلى الميتافيزيقا أكثر نقدية، بيد أنه لم يكن ثمة عقل عظيم ليتصدى لهذا التحدي. ولم تلبث فلسفة العصر الوسيط أن ‘انحدرت إلى ذلك المنحى المنطقي العقيم في تشقيق المسائل، وهو منحى عُدّ في عصر تال سمة مميزة للمدرسيين.[2] وهو ما أظهر تراجعًا عن الروح النقدية التجريبية التي بشر بها الأوكامي.

ويُضيف أستاذ الفلسفة الشهير بول فينسيت سبيد «Paul Vincent Spade»: وجاء أبيلارد في مستهل هذا القرن، وكان إحياء التعليم، الذي بدأ بعد الألفية بفترة وجيزة، على أشدّه. خلال النصف الأول من (ق:12) ، ليكون الفيلسوف الأكثر أهمية، وأحد أكثر الشخصيات حيوية في تاريخ الفلسفة بأكمله. كما تميز هذا القرن بظهور الجامعات كجزء من الإحياء الثقافي. وكانت جامعة باريس هي الجامعة الأولى في أوروبا، تمت الموافقة على قانونها الأساسي رسميا من قبل المندوب البابوي روبرت دي كورسون «Robert De Courson» في عام (1215). وفي أواخر(ق:11) وما بعده، كان هناك اهتمام جديد ومتزايد بالحصول على ترجمات لنصوص لم تكن متوفرة سابقا، وإن لم تكن كلها فلسفية بأية حال. لا شك أن هذا الاهتمام الجديد كان مدفوعا، جزئيا، باحتكاك أوروبا الغربية بالعالمين اليوناني والإسلامي، خلال الحملة الصليبية الأولى عام 1095. ولكن، لسبب من الأسباب، سرعان ما بدأت الترجمات الجديدة في الظهور من صقلية، التي كانت في ذلك الوقت بوتقة ينصهر فيها اللاّتين، واليونان، واليهود، والمسلمون. وأيضاً القسطنطينية.[3]

وبحلول نهاية (ق:12)، كانت أعمال أرسطو المتاحة اليوم، تقريبا، قد تمت ترجمتها إلى اللاتينية، وبدأ تداولها بالتدريج، جنبا إلى جنب مع التعليقات، والنصوص الأخرى المترجمة حديثا. كان هذا الضخ المفاجئ نسبيا، للكثير من المواد الجديدة وغير المألوفة في أوروبا الغربية، بمثابة صدمة ثورية. لم يعد من الممكن للفلاسفة واللاهوتيين أن يعتبروا مهمتهم على أنها، ببساطة، تنحصر في تعميق وتطوير الآراء التقليدية، التي نشأت بشكل رئيسي عن آباء الكنيسة، والسلطات المعروفة والمعتمدة

---

[1] جوناثان. ري. أرمسون. وج. أو. **مرجع سابق**. ص 236، 237

[2] **المرجع نفسه**. ص 236، 237

[3] بول فينسيت سبيد، **مرجع سابق**.

الأخرى. لقد أصبح الأمر الآن متعلقا بالتعامل مع إطار عمل غير مألوف تماما، بأفكار جديدة، مصحوبة ببراهين قوية عليها، كان من الواضح أن بعض هذه الأفكار غير مقبولة بالنسبة للمسيحي.[1]

وشكلت هذه التطورات المتلاحقة بداية الانتقال من الفكر الدوغمائي «Dogmatisme» إلى العقلانية النقدية التي ستؤسس لاحقاً لعصر النهضة.

وبعد طرح السياق التاريخي وتأثيرَ الجامعات والتعليم وحركة الترجمة ودورهم في إحياء النقاش حول مسألة الكليات، فالسؤال المطروح كيف صاغ الفلاسفة السكولائيين والمسلمين من فلاسفة، متكلمين، وأصوليين تعريفاتهم للكليات في علاقتها بالوجود والماهية؟"

[1]بول فينسيت سبيد، **مرجع سابق**.

ثالثا.ماهية مسألة الكليات

1.ماهية الكليات (Universaux)

2.الوجود والماهية.

3.العلاقة بين الإمكان الذهني والوجود الخارجي.

تضمنت فلسفة العصور الوسطى جميع المجالات الرئيسية، التي هي جزء من الفلسفة اليوم. ومع ذلك!، تبرز بعض الموضوعات، لما تستحقه من اهتمام بشكل خاص. فقد كان اختراع فلسفة الدّين فكرة خالصة لفلسفة العصور الوسطى، وحتىّ مع الاعتراف بحديث الفلاسفة الوثنيين القدماء، أحيانا، عن طبيعة الآلهة. إلا أنّ مجمل المشكلات التقليدية، في فلسفة الدّين، قد اتخذت لأول مرة في العصور الوسطى الأشكال التي ما زالت تتصدر النقاش كثيرا حتى اليوم: مشكلة توافق الصفات الإلهية. مشكلة الشر: تفكرت الفلسفة القديمة في مسألة الشر، لكن الشكل الملفت وبشكل بارز، الذي تتخذه المشكلة في المسيحية، ومقتضاه أن الله، الذي يحيط علمه بكل شيء، والكلي القدرة، والخيِّر، الذي خلق، بحرية، كل ما هو دونه، ظهر لأول مرة في العصور الوسطى. مشكلة توافق المعرفة الإلهية المسبقة مع الإرادة الحرة للبشر: مال العديد من مؤلفي العصور الوسطى إلى الإرادة الحرة للإنسان، في استجاباتهم لمشكلة الشر، لذلك كان من المهم، بشكل خاص، إيجاد طريقة للتوفيق بين إرادتنا الحرة والمعرفة الإلهية المسبقة. وإلى جانب اختراع فلسفة الدين برزت مشكلة الكليات من حيث أن لها وجودا في الخارج أو ليس لها هذا الوجود، وإنما هي أسماء فحسب.[1]

وعليه، ما طبيعة الكليات من حيث وجودها وماهيتها، وكيف تُحدَّد العلاقة بين الإمكان الذهني «المفاهيم المجردة» والوجود الخارجي «الواقع المادي»؟

1.ماهية مسألة الكليات: تعتبر فلسفة الدّين ذات صلة مباشرة بمسألة الكليات إن لم تكن هي السبب المباشر لظهورها، فقد برزت للوجود عندما دخل منطق العصر الوسيط في علاقات جديدة مع العقيدة، ففي كليات الفنون، كان يجري فيها تعليم المنطق كعلم، بينما كان يستخدم بعد ذلك كفن في الكليات حيث علم العقائد. وقد ترتّب على ذلك مسائل عديدة مسّت جوهر العقيدة المسيحية، وكان من بينها مسألة ميتافيزيقية تتصل به اتصالا وثيقاً، وهي إذا كانت لا تنتمي الى المنطق مباشرة، فإنّها على الأقل تنتمي الى فلسفة المنطق. والمقصود بذلك معركة الكليات الشهيرة التي احتلت مكانة كبيرة في المجادلات الفلسفية في القرون الوسطى. فما هو المركز الوجودي لهذه الكيانات التي تدل عليها الحدود العامة؟[2]

تعود مسألة الكليات بجذورها اليونانية إلى نظرية المثل الأفلاطونيَّة. ونظرية المُثُل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة الأفلاطونيَّة. وهي عند أفلاطون "تذكر" للوجود الحقيقي الذي هو الماهيَّات. وعليه كان العلم الحقيقي هو العلم بالماهيَّات. ولهذا اهتمَّ أفلاطون أيَّما اهتمام بالماهيَّات التي أقام عليها مذهبه الفلسفي في المعرفة. والماهيَّات هي الصور، وهذه الصور ثابتة وواحدة لا متعددة ولا متغيرة. وعليه كان الوجود واحداً وثابتاً. وإن كانا هناك في الوجود تغير ما فإنَّ هذا التغير نهايته إلى الوحدة والثبات. فبدون وجود وحدة أو ثبات فإنَّ العلم الحقيقي لا يحصل أبدا.[3]

---

[1] بول فينسيت سبيد. **مرجع سابق**.

[2] بلانشي روبير. **مرجع سابق**. ص 183.

[3] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، ط 1، بيروت: المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنَّشر، ، 1984. ص 162

والمعرفة الحقة هي معرفة بالماهيَّات. وبما أنَّ العلم الحقيقي هو العلم بالماهيَّات أو بالمعقول، فقد كان من الضروري أن تكون هذه الماهيات ثابتة وغير متعددة، ومطلقة لا نسبية.

وقد رأى أفلاطون أنَّ للماهيات وجوداً مستقلاً عن وجود غيرها من الأشياء التي تشارك فيها. ولهذا صوَّر هذه الماهيَّات تصويراً تجسيمياً لا يقنع بالتَّجريد، تماشياً مع الرّوح اليونانيَّة التي تميل إلى تجسيم الأشياء. وبناء عليه، يمكن أن نستخلص أنَّ الماهيَّات هي الأشياء الثابتة الواحدة، وبالتَّالي فهي كُليَّات، لأنَّ الكُليَّ هو ما يُقال عن الكثيرين المختلفين في العدد، لكنَّهم متفقون في الماهيَّة[1].

والكُليَّات بهذا المعنى تقابل المحسوسات الكثيرة أو الجزئيات التي يمكن أن ندركها بالحس، لأنَّ الجزئيات عبارة عن موضوعات مكانيَّة وزمانيَّة. في حين أنَّ الكُليَّات أو الماهيَّات هي موضوعات التَّفكير المجرد التي لا يمكن أن تُعيَّن في المكان والزَّمان تعيناً واضحاً، إنَّها من قبيل :الكيفيات والعلاقات والأعداد [2].

فالكليات هي مفاهيم مجردة كالعدالة، الأعداد، تختلف عن الجزئيات المحسوسة كإنسان معين أو شيء ملموس. فبينما توجد الجزئيات في مكان وزمان محددين، توجد الكليات في الذهن كمعانٍ قابلة للتطبيق على العديد من الجزئيات. مثلاً: مفهوم "العدل" كلي مجرد يُدرك بالعقل، لكن عملياً تختلف في المواقف الجزئية. وهكذا تمثل الكليات الإطار المفاهيمي الذي ينظم إدراكنا للواقع.

ويمكن أن تقسّم الكُليَّات إلى قسمين[3]: أ . كُليَّات حمليَّة/ ب . كُليَّات صوريَّة. ففي الكُليَّات الحمليَّة نكون أمام الخواص والعلاقات التي تُكوِّن معنى الحدود العامَّة أو المحمولات، وتظهر هذه الكليَّات الحمليَّة في فكرنا وفي كلامنا، إذ إنَّنا لا نستطيع أن نفكر دون وجود هذه الكُليَّات التي تعبر عن حدود عامة. فمثلاً حين أقول: لون السماء أزرق، فإنَّني هنا عبَّرت عن حدِّ الزرقة. كذلك حين أتحدث عن مفاهيم من قبيل العدالة والجمال والتَّساوي...إلخ، فإنَّني أعبّر عن كُليَّات تكون معنى الحدود العامة. أمَّا في الكُليَّات الصوريَّة فنكون أمام الكيانات المجرَّدة في الرياضيات، فمثلاً عبارة: 2=1+1 هي عبارة صوريَّة لا يمكننا لمسها أو الإحساس بها، على الرغم من أنَّه قد تقترب بعض الأشياء الماديَّة منها قليلاً أو كثيرا. وبهذا المعنى يمكن أن نفهم تصوُّر الأفلاطونيين للعقل، فالعقل ليس عبارة عن صفحة بيضاء، بل إنَّنا من خلاله نستطيع النَّظر في الكُليَّات واستخراج ما فيها من كيفيات وعلاقات بحكم الضرورة دون الحاجة إلى تجربة، أي ما نحتاجه هو التذكر فقط.[4]

2.الوجود والماهيّة «Essence»: ورد تعريف الماهية في «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» لـ التهانوي، كالتالي: «ماهية الشيء هي تمام ما يحمل عليه حمل مواطأة من غير أن يكون تابعاً لمحمول آخر. والأمر المحمول على الشيء بلا واسطة هو ماهية كالحيوان الناطق للإنسان. والماهية والحقيقة والذات قد تُطلق على سبيل الترادف، ولكن الحقيقة

---

[1] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1. ص 163.

[2] جوناثان.ري ، أرمسون وج. أو، **مرجع سابق**. ص 260.

[3] **المرجع نفسه**، ص 260

[4] محفوظ أبو يعلا، **«الكُليَّات ومشكلاتها الفلسفية: في نظريَّة أفلاطون للمُثُل»**. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 18 فبراير 2017. https://www.mominoun.com

والذات تُطلقان غالباً على الماهية باعتبار الوجود الخارجي. وقيل الماهية أعم من الحقيقة، لأنّ الحقيقة لا تُستعمل إلاّ في الموجودات، والماهية تُستعمل في الموجودات والمعلومات»[1].

وعرّفها «المعجم الفلسفي» لمراد وهبة كالتالي: «الماهية هي إذن ما يُجاب على السؤال: بما هو، أو هي ما به الشيء هو هو. وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام»[2].

وقد أخذ مفهوم الماهيّات بعداً آخر مع الفلسفة الإسلامية. وقد عرفها الجرجاني كالتالي: «ماهية الشيء هي ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي موجودة، ولا معدومة، ولا كلي، ولا جزئي، ولا خاص، ولا عام. وقيل منسوب إلى ما، والأصل "المائية"، قلبت الهمزة هاء لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ: ما، والأظهر أنه نسبة إلى: ما هو؛ جُعلت الكلمتان ككلمةً واحدةً. واصطلاحاً "الماهية" تُطلق غالباً على الأمر المتعقّل مثل المتعقّل من الإنسان وهو الحيوان الناطقُ مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل، من حيث إنه مقول في جواب ما هو، يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار، هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتا، ومن حيث يستنبط من اللفظ، مدلولا، ومن حيث إنه محل الحوادث :جوهراً، وعلى هذا»[3].

ثمة علاقة بين الماهية والوجود. والعلاقة المتعارف عليها هي كما يقول الغزالي: «أن الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء بل هو مضاف إلى الماهية: إما لازماً لا يفارق كالسماء، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة، فالمشاركة في الوجود ليس مشاركة في الجنس»[4].

أمّا ابن سينا فميّز بين الماهيات والوجود. وقال: كل وجود فإمّا واجب وإمّا ممكن؛ ووجود كلّ ممكن الوجود هو من غيره، وليس لكل ممكن علّة ممكنة بلا نهاية، بل إنّ الممكنات تنتهي إلى علّة واجب الوجود. فوجود الممكن في الأعيان أو في الأذهان معنى مضاف إلى حقيقة [5].

عارض ابن رشد هذا التمييز، بقوله: «هذا القول كلّه مغلط سفسطائي: فإنّ القوم لم يضعوا للأوّل وجوداً بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود، وإنّما اعتقدوا أنّ الوجود في المركّب صفة زائدة على ذاته، وأنّ هذه الصفة إنّما استفادها من الفاعل. واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود، لا أنّه لا ماهية له أصلاً، كما بنى هو كلامه عليه في معاندتهم.»[6]

---

[1] التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج2. تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني. ط1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996. ص 1423.

[2] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**. ص 559.

[3] الجرجاني، **معجم التعريفات**. تحقيق محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة للطباعة والنشر. دت. ص 164.

[4] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق د. سليمان دنيا. ط6، القاهرة: دار المعارف، دت. ص 184.

[5] ابن سينا، **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**. القاهرة: المكتبة المرتضوية، دت. ص 235/مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**. ص 559.

[6] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح على المشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م. ص 409.

أما المعنى المتعارف عليه فهو: «أن الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء بل هو مضاف إلى الماهية: إما لازماً لا يفارق كالسماء، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة، فالمشاركة في الوجود ليس مشاركة في الجنس.»[1]

وفي مقابل الوجود فقد نقل سارتر معنى "الماهية" المتعارف عليه الى معنى الشخصية. فكل فرد من الأفراد يكوّن الشخصية التي هي ماهيته[2]

تُظهر هذه النصوص ثراء النقاش الفلسفي حول الماهية والوجود، ويعكس تطور هذا المفهوم من الفلسفة الأرسطية إلى الفلسفة الإسلامية، مع تباين في فهم العلاقة بينهما، والتي كانت وما زالت إشكالية فلسفية كبرى!

3. العلاقة بين الإمكان الذهني والوجود الخارجي: إنّ الغموض الذي يكتنف تحديد العلاقة بين الفكر والواقع، يؤدي الى عدم وضوح الموقف من الكليات، لأن العلاقة بين فرض الذهن والحقائق الخارجية هي علاقة اتصال وانفصال معا، ذلك أنّ الذهن تابع للحقائق الخارجية، وهذا هو جانب الاتصال، ولا يلزم من هذا أن يقتصر الإمكان الذهني على الحقيقة الواقعية، بل للذهن الحرية في أن يفرض المحال والممكن، والشيء ونقيضه، وهذا هو مكمن الانفصال بينهما. والقائلون بوجود الكليات في الخارج التبس عليهم فهم طبيعة هذه العلاقة وافترضوا أحيانا أنّ مجرد فرض الذهن يلزم منه الوقوع الخارجي[3].

ويعود أصل هذه الإشكالية الى إمعان الفلسفة اليونانية وغلوّها في شأن المعقولات الذهنية والمجردة والمنبتة الصلة عن الواقع الخارجي، فقد قال أفلاطون الذي اختار لنفسه خطاّ غير الخطّ الذي أراده سقراط لنفسه عندما قال: «إن الوجود الحقيقي هو هذا الوجود العقلي الذهني الذي يقوم على الديالكتيك؛ ... ويأتي أرسطو فيجعل المعرفة الحقيقية هي معرفة الصّورة، ويقول إنّ الصورة كمال الأشياء». ثم يقف هذا الاتجاه وجاء اتجاه جديد أكثر غلوّاً في النتيجة التي انتهى إليها أرسطو وأفلاطون، لأنّ هذين قد قالا: بأنّ الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، ومعنى هذا أنّ الوجود الحقيقي هو الوجود الذاتي، ومعنى هذا أيضًا أن الكمال هو في الذات، وأنّ الموضوع ليس شيئا من شأنه أن يكمل الذات. فالنتيجة إذاً أنّ ينعكف الإنسان على الذات ويصرف النظر نهائيا عن الموضوعات الخارجية حيث إنّ الذات والأفكار العقلية هي التي تهب الأشياء الخارجية حكم الوجود[4].

فالعلاقة بين الفكر والواقع تتسم بالازدواجية: فهي علاقة اتصال حيث يعكس الذهن الواقع، وعلاقة انفصال حيث يمكنه تجاوزه بالمحال والممكن. وإشكالية الكليات نشأت من هذا الخلط بين ما هو ذهني وما هو خارجي. ذلك أنّ الفلسفة اليونانية خاصة أفلاطون وأرسطو بالغت في تقدير المعقولات المجردة، فجعلت الوجود الذهني هو الحقيقي، مما أدى إلى انفصال خطير عن الواقع المادي.

وخاض في هذه القضية كثير من المتكلمين وفلاسفة الإسلام، وقد عبر شيخ الإسلام ابن تيمية (ت:728هـ) وهو من كبار المتكلمين، عن رأيه فيها بقوله: «ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد ـ والعلم به تابع للعلم بإمكانه، فإن الممتنع لا يجوز أن يكون ـ بين سبحانه إمكانه أتم بيان، ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام، حيث يثبتون الإمكان

---

[1] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص 184.

[2] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**. ص 560.

[3] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مشكلة الكليات المنطقية دراسة لحقيقة الكلي وآثاره من الجذور اليونانية إلى الفلسفة الحديثة**. ط1، بيروت: دار الروافد الثقافية، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع. 2020. ص 35.

[4] عبد الرحمان بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**. ط3. لقاهرة: مكتبة النهضة المصرية. د ت. ص 67، 68.

الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، فيقولون: هذا ممكن، لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال، فإن الشأن في هذه المقدمة فمن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال؟ فإن هذه قضية كلية سالبة، فلا بد من العلم بعموم هذا النفي.»[1].

هنا ينتقد ابن تيمية المزج بين الإمكان الذهني (ما يمكن تصوره عقلاً) والإمكان الخارجي (ما يمكن وجوده واقعاً). ويرى أنّ: الخطأ الأساسي يكمن في اعتبار أن مجرد تصور شيء ذهنياً يثبت إمكان وجوده خارجياً. وهذا خلط وقع فيه كثير من المتكلمين والفلاسفة. ويؤكد أن إثبات الإمكان الخارجي يحتاج إلى دليل واقعي، وليس مجرد تصور ذهني. فليس كل ما يمكن تخيله يمكن وجوده في الواقع. منتقداً بشكل خاص استخدام القضايا الكلية السالبة (مثل "لا يلزم من وجوده محال") كدليل، لأن إثباتها يتطلب معرفة شاملة. وفي مثال المعاد، يبين أن الله لم يكتف بمجرد الإمكان الذهني، بل بين إمكانه الواقعي. وهذا يعكس موقف ابن تيمية الرافض للمنهج الكلامي الذي يعتمد على التجريدات العقلية المجردة من الواقع. كما يرى أنّ الخلط بينهما يُضعف قوّة الاستدلال.

وقال أيضًا في معرض ردّه على كثير من الفلاسفة والمتكلمين:

«ويقول كثيرٌ منهم: إنّ كلّ شيء فإنّه يمكن رؤيته، وسمعه، ولمسه. الفلاسفة أضلّ من المتكلمين فيجعلون ما في الذهن ثابتاً في الخارج إلى غير ذلك من الأمور التي جعلوها أصول علمهم، ودينهم، وهي مكابرة للحسّ والعقل. والمتفلسفة أضلّ من هؤلاء؛ فإنهم يجعلون ما في الذهن [ثابتاً] في الخارج؛ فيدَّعون أنّ ما يتصوّره العقل من المعاني الغائبة الكليّة موجودة في الجواهر، قائمة بأنفسها؛ إما مجرّدة عن الأعيان، وإمّا مقترنة بها. وكذلك العدد، والمقدار، والخلاء، والدهر، والمادّة: يدَّعون وجود ذلك في الخارج. وكذلك ما يُثبتونه من العقول، والعلّة الأولى الذي يُسمّيه متأخّروهم: واجب الوجود. وعامّة ما يُثبتونه من العقليّات، إنّما يُوجد في الذهن. فالذي لا ريب في وجوده: نفس الإنسان، وما يقوم بها. ثمّ ظنّوا ما يقوم بها من العقليات موجوداً في الخارج. فكان إفسادهم للعقل أعظم، كما أنّ إفساد المتكلمين للحسّ أعظم. الفلاسفة أصول علمهم العقليات والمتكلمون أصول علمهم الحسّيات مع أنّ هؤلاء المتفلسفة عمدتهم هي العلوم العقليّة. والعقليّات عندهم أصحّ من الحسيّات. وأولئك المتكلمون أصول علمهم هي الحسيّات، ثمّ يستدلّون بها على العقليّات»[2]

وذهب بعض المتكلمين الى أنّ ما هو موجود في الذهن موجود في الواقع، وبهذا قال المتكلم نجم الدين الكاتبي: «والموجود في الذهن موجود في الخارج؛ لأنّ الذهن من الموجودات الخارجية»[3]، ولا بأس هنا من أن يجاري الذهن ما في الخارج، وعدم مجاوزته إيّاه.

ولكن هل يمكن الجزم بهذه النتيجة؟ الإجابة بـ لا، لأنّ هناك فرق بين ما في الذهن وما في الخارج، فإنّ ما يقدره الذهن لا حدّ له، ولا يلزم من تقدير الذهن انطباقه على ما في الخارج، وبهذا قال ابن تيمية: «أنه يجب الفرق بين الأقسام الممكنة في الوجود الخارجي، وبين التقديرات الذهنية التي لا يُشتَرط فيها مطابقة للأمور الخارجية، فإن الذهن يقدر الأمور الممتنعة مع امتناع وجودها في الخارج، ويقدر الموجود معدومًا، والمعدوم موجودًا، وليس هو كذلك في الخارج، فباب التقديرات الذهنية

---

[1] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج1، تحقيق د. محمد رشاد سالم. ط 2. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،1411 هـ. ص 30.

[2] ابن تيمية، **النبوّات**، ج2، ط1، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطويان، ، الرياض: أضواء السلف ، 1420هـ-2000. ص 1101.

[3] نجم الدين الكاتبي، **حكمة العين**، تحقيق د. مشكفيار عباس صدري، أصفهان: أنجمن آثار ومفاخر فرهنكي. 1382 هـ. ص 12.

أوسع من باب الأقسام الممكنة الخارجية، وذلك أن الذهن تقديره بحسب ما يفرضه من الأقسام، فيمكنه أن يقول الشيء إما أن يكون موجودًا وإما أن يكون معدومًا...»[1]

«والإمكان الذهني حقيقته عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، بل يبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكان الذهني، فإن الله سبحانه وتعالي لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا، إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعاً ولو لغيره ن وإن لم يعلم الذهن امتناعه، بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعاً. والإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة تعلمه بوجود ما الشيء أولي بالوجود منه، فإن وجود الشيء دليل علي أن ما هو دونه أولي بالإمكان منه، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكناً فلا بد من بيان قدرة الرب عليه، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه، إن لم يعلم قدرة الرب علي ذلك»[2].

وأساس خطأ هؤلاء «جعل ما ليس بمعقول معقولاً»[3].لأنّهم إذا فرضوه معقولا في أذهانهم انتقلوا مباشرة الى الحكم بوقوعه خارجاً دون توسط استدلال، فهم قد جعلوا الأمور الذهنية الاعتبارية هي الأصل في الاستدلال، ثم تكون الحقائق الخارجية منعكسة عما في الذهن، فالخارج تابع للذهن، والحق عكس هذا[4]، فإنّه «معلوم أنّ الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعة لها، فليس إذا فرضنا هذا مقدما وهذا مؤخرا، يكون هذا في الخارج كذلك»[5] الأصل في التفكير يكمن في الحقائق الموضوعية الموجودة في الخارج، والتي لا يختلف أحد على وجودها. تتفاعل الأذهان مع هذه الحقائق، والخلاف لا يكمن في هذا التفاعل بحد ذاته، بل في مقدار هذا التفاعل الذهني معها.

ومما يدل على ارتباط ما هو ذهني بما هو خارجي، الحاجة الى تقريب المعنى بالمثال عن طريق ربط ما هو مجرّد بما هو محسوس. وتبعية الذهن للخارج لا تعني انحصار المقدرات الذهنية على مجرد الوقائع الخارجية كما يذهب إليه الاتجاه المادي، والذي يدل عليه العقل ويؤيده الواقع أنّ الوجود الذهني وإن كان منفعلا بالوجود الخارجي فإنّه فاعل مؤثر، له الحرية في تركيب صور لا وجود لها في الخارج، وربما يستحيل تجريبيا أنّ تتحقق فيه، فإطار الوجود الذهني واسع جدّا، وهو غير مشروط بالواقع الخارجي.

يجب التأكيد هنا على أن الحقائق الخارجية موجودة بشكل مستقل عن إدراكنا الذهني لها. فكل ما هو موجود لا يحتاج إلى وعينا به ليُحكم عليه بالوجود، وهذا يمثل أحد أوجه الفصل بينهما، إذ هي حقائق موضوعية وواقعية. «والإدراكات الاعتبارية للذهن ليست كاشفة عن الواقعية ولا تعد مميزة لحقيقة الأشياء ولهذا السبب لا يمكن الاستناد بالأمر الاعتباري والذهني المذكورين للتفريق بين "الذاتي" و"العرضي اللازم" في عالم الخارج من الذهن.»[6] فسواء أقبل الإنسان على الحقائق

---

[1] ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**. ج5. ط1. تحـ: مجموعة من المحققين. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ، ص 136.

[2] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج1. ص 31.

[3] ابن تيمية، **الصفدية**. تحـ: محمد رشاد سالم، ج1. ط2. مصر: مكتبة ابن تيمية، 1406هـ. ص 295.

[4] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 39.

[5] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)**، بيروت: مؤسسة الريان، حققه عبد الصمد شرف الدين الكبيتي ومراجعة محمد طلحة بلال منار، قدم له د. السيد سليمان الندوي. ط1. بيروت: مؤسسة الريان، 2005. ص 71.

[6] مصطفى حسين طباطبائى، **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ط1. ترجمة. عبد الرحيم ملا زاده أبو منتصر، بيروت: دار ابن حزم، 1990. ص102.

الخارجية أو أعرض عنها فهي ثابتة لا تتوقف عليه، «فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسنا»[1]. قضية «الوجود والعدم» إشكالية تطورت وانتقلت الى الفلسفة الحديثة.

ومن صور مجافاة حقائق الأشياء الربط بين الإدراك والوجود، بحيث يجعل وجود الأشياء الخارجية مرتبط بإدراكنا لها، وأبرز من تبني هذا بعض الشكاك وأصحاب المدرسة المثالية، وبرز منهم في الفترة الأوروبية الحديثة باركلي (1685–1753) بموقفه الذي يرد الحقائق الى الفكر، ولا يسلم إلاّ بالوجود الذهني. وما يبدو في العالم من أطوال وأبعاد، وأعراض وجواهر، وصفات حسية بوجه عام ليس إلا صورا ذهنية. فوجود الأشياء هو كونها مدركة «Esse Est Percipi» والموجودات الحقة هي العقول وما يتولد فيها من معان، يمنحها الله إياها على نظام معين يسمى قوانين الطبيعة. فهو مذهب مثالي روحاني أو لا مادي كما سماه صاحبه، يحارب المادية الشائعة، وكان له أثره في الكانطية فيما بعد.[2]

هذا يمثل خلاصة ما انتهى إليه المثاليون من تلمس إثبات وجود العالم الخارجي بطريق الاستدلال والبرهان العقلي. ومن أنّ مفهوم الإمكان الذهني ينص على أنه "عدم العلم بالامتناع"، مؤكداً أنه لا يستلزم الإمكان الخارجي. ولكن الخطأ في اعتبار ما هو معقول ذهنياً بالضرورة واقعياً خارجياً، وأنّ ذلك يجعل من الحقائق الخارجية تابعة للتصورات الذهنية، بينما من المحتمل أن يكون الصواب هو العكس: فتصوراتنا تابعة للحقائق الخارجية المستقلة.

ذلك أنّ الحقائق الخارجية مستقلة عن الإدراك الذهني، وأنّ الموجودات ثابتة وواقعية بغض النظر عن إدراكنا لها. كما بعض الفلاسفة المثاليين كـ "باركلي" من الذين ربطوا الوجود بالإدراك «"الوجود هو أن يُدرك»، معتبراً ذلك مجافاة لحقائق الأشياء الخارجية، ومؤكداً على أن الوجود الذهني، رغم تأثره بالخارج، يمتلك حرية تركيب صور لا وجود لها في الواقع.

وهنا نشأت أعقد مشكلة تواجه كل فيلسوف مثالي، وهي مشكلة وجود العالم الخارجي، والتي تكشف بوضوح قصور المدرسة المثالية في نظرية المعرفة، وقد كان الاتجاه التجريبي الذي انطلق من جون لوك يؤكد في نظريته حول المعرفية على مبدأ استقلال الحقائق الخارجية عن الإدراك، وأن الموضوعات الخارجية يمكن لها الاستمرار في الوجود حتى ولو لم يكن هنالك أفراد يدركونها.[3]

يُظهر الموقف المثالي تناقضاً جوهرياً مع الفطرة الإنسانية التي تدرك الواقع المحسوس مباشرةً بلا حاجة لاستدلال، إذ لو تطلّب إثبات الوجود الخارجي براهينَ لانهارت أساسات المعرفة نفسها التي تنطلق من البداهة الحسية.

وهنا تبرز الإشكالية الأساسية في المثالية الفلسفية والتي تشكك في وجود العالم الخارجي المستقل عن الإدراك، في مقابل الموقف التجريبي الذي يؤكد استقلالية الواقع المادي وثباته حتى دون وجود مُدرِك. ويُظهر التناقض بين المثالية المفرطة في تشكيكها بالواقع المحسوس، والفطرة الإنسانية التي تدرك الأشياء مباشرة دون حاجة إلى استدلال. فإذا تطلب إثبات الواقع المحسوس براهين، فكيف نثبت صحة تلك البراهين نفسها دون التسليم بوجود واقع موضوعي؟.

---

[1] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج1. ص 87.

[2] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**. ص 131.

[3] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 40.

ويُشدّد خصومهم عليهم أنهم استخدموا منهج البرهان والاستدلال في غير محله، إذ المحسوسات وعموم الوقائع الخارجية مدركة بالفطرة وبمجرد اطلاع الحواس عليها، «والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كان تعذيبا للنفوس بلا منفعة لها كما لو قيل لرجل: اقسم هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية فإن هذا ممكن بلا كلفة.»[1]

يُلاحظ هنا أن المثالية تتعارض مع البداهة الحسية التي تشكل أساس المعرفة البشرية الطبيعية.

إن الاستدلال أو البرهان العقلي في نهاية الأمر لا يعدو أن يكون مجموعة من الأفكار، والأفكار لا تستطيع وحدها أن تنفي وجود شيء ندركه بالفعل، لأن هذا خارج عن نطاق قدرتها، والواقع أن الحاجة إلى البرهنة على وجود شيء تقوم في الحالات التي لا يستطيع المرء فيها أن يدرك الموضوع أو يحسه مباشرة، وربما كان تعريف البرهان ذاته في الحالات المتعلقة بوجود الأشياء هو أنه إثبات ما لا يدرك، أي أن عدم القدرة على الإدراك شرط أساسي لمجرد التفكير في البحث عن برهان، فنقطة البداية في أي بحث عن وجود شيء ما ينبغي أن تكون السعي إلى إثبات كون موضوعه قابلا للإدراك المباشر، فإذا أمكن ذلك عدت النتيجة منتهية، أما إذا لم يكن فعندئذ يبدأ البحث عن برهان.[2]

ومن هنا يمكن الوصول إلى النظرية المعرفية الصائبة التي تحكم العلاقة بين ما في الذهن وما في الخارج، وبه أيضا يتقرر المبدأ المعرفي المستقر عند عامة العقلاء من أن الحقائق الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية، ومع ذلك فإن الأمور الذهنية تابعة للمحسوسات، فبينهما ائتلاف واختلاف، «لهذا تغلط الأذهان هنا كثيرًا لأن بين ما في الأذهان وما في الأعيان مناسبة ومطابقة وهو من وجه مطابقة العلم للمعلوم ومخالفة من وجه وهو أن ما في النفس من العلم ليس مساويًا للحقيقة الخارجة فلأجل ما بينهما من الائتلاف والاختلاف كثر بين الناس الائتلاف والاختلاف ومن فهم ما يجتمعان فيه ويفترقان زاحت عنه الشبهات في هذه المحارات.»[3]

وتأكيدا على ما سبق فإن المقصود من هذا المبحث هو تقرير حقيقة العلاقة الواقعة بين المدركات الذهنية والحقائق الخارجية، وتبيين ما بينهما من اتصال وانفصال، وأنه بسبب عدم إحكام العلاقة الواقعة بينهما أخطأ كثير من الناس، منهم القائلون بوجود الكليات في الخارج، حيث أمكن لأذهانهم تصور الكليات، وبمجرد تصور أذهانهم لها حكموا بوجودها خارجيا، ولو أنهم أدركوا حقيقة العلاقة الواقعة ما بين الذهن والخارج لما حكموا بمجرد افتراضها في الذهن أنه توجد في الخارج، ذلك أن الموجود الخارجي له معيار خاص في التحقق من وجوده، وهو يرجع بطريق ما إلى الحس، سواء بالتحقيق من وجود الشيء نفسه أو نظيره أو ما هو أبعد منه[4]، ولا يكفي لفرض وجوده خارجا عدم العلم بامتناع تحققه؛ فإنّ «الإمكان الخارجي يعرف بالوجود لا بمحرد عدم العلم بالإمتناع»[5].

---

[1] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج9. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 1425هـ – 2004 م، ص 208.

[2] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 44.

[3] ابن تيمية، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، ج3. ط1، تحقـ مجموعة من المحققين. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 1426 هـ ، ص 493.

[4] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**. ج1. ص 31.

[5] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**. ص 321.

وهنا يؤسس ابن تيمية أصلا معرفيا جديدًا يميز فيه بين المعقولات والمعينات، ويبين أن الكليات إنما هي من قبيل المعقولات، ولا يمكن إثبات وجودها في الخارج لعدم إمكان الإحساس بها.[1]

يستكمل ابن تيمية حديثه بقوله: «فإنّ الكليات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس.»[2] مؤكداً على أنّ الحقائق الذهنية أوسع من الخارجية، لكنها تابعة للمحسوسات. هذا التفاعل يفسر الاختلافات المعرفية. منتقداً من يزعم وجود الكليات خارجياً بمجرد تصورها ذهنياً، ليقرّر أنّ الوجود الخارجي يُثبت بالحس، لا بمجرد التخيل. ليؤسّس ابن تيمية لمبدأ: العقل يدرك المعقولات «الكليات»، والحس يدرك المعينات «الجزئيات»، مما يفصل الوجود الذهني عن العيني مع الحفاظ على أهمية التفاعل بينهما.

وفي ضوء هذا السياق التاريخي والفلسفي، كيف يمكن تحديد طبيعة الكليات وعلاقتها بالوجود؟ وهل تمثل مفاهيم مجردة في الذهن فقط، أم لها وجود مستقل في العالم الخارجي؟ وما مدى تأثير هذا الجدل حول الكليات على تطور المنطق ونظرية المعرفة في الفلسفة الوسيطية المسيحة والإسلامية؟"

[1] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 47.

[2] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**. ج7، ص 324.

الفصل الثاني.مفهوم الكليات وعلاقة الكلي بالجزئي.

أولا.تعريف الكليات

ثانيا.أقسام الكليات

ثالثا.علاقة الكلي بالجزئي.

دخل منطق العصر الوسيط في علاقات جديدة مع العقيدة، ففي كليات الفنون، كان يجري تعليم المنطق كعلم، بينما كان يستخدم بعد ذلك كفن في الكليات حيث علم العقائد. وقد ترتّب على ذلك مسائل عديدة مسّت جوهر العقيدة المسيحية، وكان من بينها مسألة ميتافيزيقية تتصل به اتصالا وثيقاً، وهي اذا كانت لا تنتمي الى المنطق مباشرة، فأنها على الأقل تنتمي الى فلسفة المنطق. والمقصود بذلك معركة الكليات الشهيرة التي احتلت مكانة كبيرة في المجادلات الفلسفية في القرون الوسطى. فما هو المركز الوجودي لهذه الكيانات التي تدل عليها الحدود العامة؟.

فيما يتعدى المدارك التي تثيرها هذه الحدود في أذهاننا؟ فهل هذه الكليات هي: «Anterem» ,«Inre » أو «Postrem» ؟ أيّ: هل هي، على طريقة الأفكار الأفلاطونية، جواهر قائمة بذاتها، منفصلة عن الأفراد الملموسين الذين تتحقق فيهم، كما هو حال النماذج بالنسبة إلى نسخها المتعددة؟ أم، كما كان يعتقد أرسطو، أن جواهر كهذه موجودة فقط في الأفراد الملموسين؟، حيث يستخرجها عقلنا بعملية تجريدية؟ أم، أخيراً ليس لهذه الكليات وجود آخر إلاّ في الفكر الذي يتصوره، فليس هي بشيء آخر سوى، أفكار عامة، كما نقول اليوم؟ وحتى اذا تعمقنا أكثر، ألا يتوجب استبعادها من الفكر، وحذف المدارك العامة والكيانات العامة، وعدم الاعتراف بالعمومية إلاّ للكلمات، نظراً لقدرتها على إرشادنا، بطريقة لا متناهية نسبيا، إلى كثرة من الأفراد؟ الذي يحتاج بدوره إلى التدقيق، فإنّ التعارض بين الواقعي، والإسمي، لا ينحصر في بديل حاد. فلا بد على الأقل من التمييز بين شكلين من الواقعية، يمكن تسميتهما واقعية متعالية وواقعية متلازمة، وكذلك لا بد من التمييز بين أسمية معتدلة، كتلك التي وصفت أحيانا بالمفهومية، وبين إسمية بحصر المعني يمكن الشك بوجود شكلها المتطرف، اللهم إلا في ذهن أولئك الذين كانوا يتهجمون عليها بتشويهها وتحريفها[1].

أمّا في الفلسفة الإسلامية، كان الدين الإسلامي المحرك الأساسي للفكر الفلسفي، فمنحه أصالته وحيويته لذا، ركّز الفلاسفة والمتكلمون المسلمون على معالجة إشكالية الكليات الموروثة من التراث اليوناني عبر فرفوريوس وغيره، لكنهم فعلوا ذلك بطريقة إبداعية تمزج العقل بالإيمان والفلسفة بالدين. لم تكن مهمتهم مجرد نقل، بل إعادة صياغة هذه الإشكالات وفقًا لخصوصية الحضارة الإسلامية، ممّا أنتج فلسفة فريدة تجمع بين العمق النظري والالتزام القيمي.

أولا.تعريف الكليات: إن أول من تحدث في الكليات هو أفلاطون كما في نظرية المثل، وباعتبار أن أفلاطون كان بصدد الرد على الشكاك وإثبات الحقائق لم يشتغل بتعريف الكليات ووضع حد لها، ولا يعدو أن يكون مفهوم الكلي عنده الطبيعة المشتركة لكثير من الجزئيات، غير أن السبق في تعريف الكليات يعود إلى أرسطو[2].

وقد عرف الكلي في كتاب العبارة بقوله : «ولما كانت المعاني بعضها كلياً وبعضها جزئياً، وأعني بقولي كلياً ما من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد، وأعني بقولي جزئياً ما ليس ذلك من شأنه، ومثال ذلك أن قولنا : إنسان من المعاني الكلية، وقولي: زيد

---

[1] بلانشي روبير، **مرجع سابق**. ص 183، 184.

[2] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 49.

من الجزئيات – فواجب ضرورة متى حكمنا بوجود أو غير وجود أن يكون ذلك أحياناً لمعنى من المعاني الكلية، وأحياناً لمعنى من المعاني الجزئية[1]» .

وهذا المفهوم للكلي قد سايره شراح المنطق من الفلاسفة المسلمين ومن المتكلمين ومن الصوفية الإشراقيين وغيرهم، ولم يخرجوا عن مضمونه، وحتى لو وجد خلاف فلم يكن هناك سوى اختلاف يسير في التعبير، بل حتى في الفلسفة الحديثة لا اختلافاً في تعريف الكلي.

والمناطقة يبحثون الكلي ضمن القسم الأول من أقسام المنطق وهو التصورات حين يتكلمون في مبحث الألفاظ ويقدمون له بأن الألفاظ منها المفرد ومنها المركب، والمفرد بالنظر إلى عموم معناه وخصوصه إما كلي وأما جزئي وقد عرفه الفارابي بقوله: «المعاني التي شأنها أن تحمل على أكثر من واحد تسمى المعاني الكلية والمعاني العامة والعامية»[2]، كما تعرض ابن سينا للكلي وعرفه في عدد من مؤلفاته، فمثلا في كتاب "الإشارات والتنبيهات" عرفه بقوله : «هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه»[3]، وهذا التعريف الأخير هو الشائع في المدونات المنطقية، وقد يكون ثمة اختلاف يسير في التعبير عنه مع بقاء ذات المضمون.

والمقصود هنا أن الكلي يتجه بالنظر إلى الجانب المعنوي للشيء، أي إلى «المفهوم» الذي يمكن أن ينطبق على العديد من الأفراد، وهو ما يُعرف بـ «الماصدق»؛ حيث يشير إلى المعنى العام للإسم الكلي. ويُفهم هذا الكلي بشكل أوضح من خلال مقابله، وهو الجزئي، الذي يُطلق على الأفراد والوحدات المنفردة.[4]

فالكلي إذن هو ما يندرج تحته أفراد لا يمكن حصرهم، وبغض النظر عن تحقق وجود هؤلاء الأفراد من عدم وجودهم؛ لأن كلية الشيء تكون بحسب القبول الكثرة فيه، وإن لم توجد الكثرة في الذهن أو في الخارج، لأن عدم الكثرة لا يكون لعدم صلاحية المعنى للاشتراك وإنما المانع خارجي.[5]

والنظر إلى الكلي بهذا الاعتبار، وهو حقيقة وجوده وتناهيه من عدمها وإمكانه من استحالته في الخارج يقسمه عامة المناطقة إلى ستة أقسام[6]:

أ. أن يكون للكلي وجود، وذلك في الحالات التالية:

*إما أن يكون متناهي الكثرة؛ كالكواكب.

*أو أن يكون غير متناهي؛ كالإنسان

*إما أن تكون كثرته غير موجودة وممكنة كالشمس عند من يجوز وجود شموس كثيرة.

*أو تكون كثرته غير موجودة وممتنعة؛ كالإله تعالى.

ب . ألا يكون للكلي وجود، وفق ما يلي من تفصيل:

*فإما أن يكون ممكناً؛ كالعنقاء،

---

[1]أرسطو، **منطق أرسطو**، ج1، حققه وقدم له د. عبد الرحمان بدوي. ط1، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم. 1980. ص105

[2]الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، ط2، بيروت: دار المشرق. دت. ص 59.

[3]ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات مع شرح نصر الدين الطوسي**، تحقيق: د. سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف،1971. ص 194.

[4]ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 49.

[5]على سامي النشار، **المنطق الصّوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحالية**، ط4، القاهرة: دار المعارف. 1966. ص 121.

[6]ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 53.

*وإما أن يكون ممتنعاً، كوجود شريك للباري تعالى.

وينصّ المناطقة على أن الكلي مرادف لاسم الجنس كما هو عند النحاة، وإذا كان السياق يدل على أن المراد بـ "الألف واللام" للعهد لا الجنس فلا يكون كلياً، وهو ما أشار إليه الغزالي بقوله: «وهو جار في لغة العرب في كل اسم أدخل عليه الأف واللام لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق. كالرجل فهو اسم جنس، فإنك قد تطلق وتريد به رجلاً معيناً عرفه المخاطب من قبل، فتقول: أقبل الرجل، فتكون الألف واللام فيه للتعريف، أي الرجل الذي جاءني من قبل.

فإذا لم تكن مثل هذه القرينة كان اسم الرجل اسماً كلياً يشترك في الإندراج تحته كل شخص من أشخاص الرجال»[1].

بينما المتكلم حينما يطلق لفظ الشمس مثلاً لا يريد بها إلا الشمس المعينة، والألف واللام فيها لتعريف العهد لا الجنس، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۖ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[2]: فاسم الشمس واسم القمر هنا جزئي، بخلاف الكوكب والنجم ونحوه فإنه كلي وكذلك اسم الاله إذا أطلق عند المسلمين فإنهم لا يريدون به إلا الله تبارك وتعالى[3]، ومع ذلك فعند المناطقة أن لفظ الإله إذا كان مجردا عن سياق معين فهو كلى، لكن لا شركة فيه لا بالقوة ولا بالفعل ؛ «لأن المنع ليس هو من موضوع اللفظ ومحموله»[4].

وبمعرفة الكلي على هذا النحو يمكن القول إن كثيراً من مفردات اللغة كلية، وهذا قد يحدث الخلط بينها وبين أسماء الأعلام، باعتبار أن أسماء الأعلام يمكن أن تطلق على أفراد كثيرين، كاسم محمد مثلاً، وعلى حد الكلى فإنّ أسماء الأعلام لا تدخل؛ لأنه يشترط في اللفظ الكلي وجود خصائص مشتركة تربط بين ما صدقاته، وهذا غير متحقق في الأعلام

ومما يشتبه بالكلي ما يسميه النحاة أسماء الجموع؛ كرهط وشعب وقوم ونحوها، والفرق بينها وبين الكلي أن الكلي هو اللفظ الذي يشترك في معناه أفراد كثيرة، ويصدق على كل واحد منها في حالة الحمل عليها، مثل إنسان، فإنه يصدق على بكر وخالد، فيقال: بكر إنسان، وخالد إنسان، بينما اسم الجمع يصدق على أفراد كثيرة مجتمعة، ولكنه لا يطلق على كل واحد منها متفرداً وحده، فلا يقال: محمد قوم ولا بكر جيش، وهكذا[5].

والملاحظ أن الكلي في التفكير اليوناني لا يميز بين مراتب الكليات وإنما يعتبرها ضرباً واحداً من جهة وجودها الحقيقي المتمثل في عالم المثل حتى جاء كانط في الفلسفة الحديثة فجعل الكليات على ضربين كليات حسية؛ كالشجرة والمنضدة، وكليات عقلية خالصة "المقولات"، وأضاف هيجل قسماً ثالثاً وهو الكليات شبه حسية، والمقصود بها الكليات الرياضية كالمثلث والمربع، وترتب على هذا التفريق أن المقولات لها خصوصية من جهة شمولها لكافة الموجودات وكمونها خلف الأشياء؛ فهي بهذا الاعتبار ضرورية بخلاف الكليات الحسية، فهي وإن كانت حسية غير أنها تحمل صفة الجزئية[6].

---

[1] الغزالي، **معيار العلم**، القاهرة: دار المعارف، تحقيق: سليمان دنيا، باسم: منطق تهافت الفلاسفة، 1961. ص73

[2] [الأنبياء :33]

[3] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 326.

[4] الغزالي، **مصدر سابق**، 1961. ص74.

[5] عوض الله حجازي، **المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم**، القاهرة: دار الهدى للطباعة،1991 ، ص56.

[6] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 55.

وقد يعبر عن الكليات بتعبير آخر لكنه بنفس معنى الكلي، كما سماه الغزالي بالمطلق، وعرفه بقوله: «وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهوم اللفظ من وقوع الاشتراك في معناه، كقولك السواد والحركة والإنسان»[1]:

وفيصل التفرقة بين الجزئي والكلي ما ذكره الدوّاني بقوله: «ومن ههنا يظهر أن تحقيق معنى الكلية والجزئية بأن المعنى الواحد في الذهن إن جوز العقل تكثره خارج الذهن بمجرد النظر إليه من حيث تصوره فقط، مع الإغماض عن الخصوصيات فهو كلي، وإلا فهو جزئي.»[2]

وبالانتقال إلى مسألة كيفية إدراك الكليات، فإن معرفتها تتم من خلال العقل الذي يتوسط بالجزئيات ليستخلص منها قدراً كلياً مشتركاً. أما الحس وحده فلا يدرك إلا الأمور المعينة المحددة. ثم يأتي دور العقل ليدرك جميع الجزئيات بعد أن تختفي الصور الحسية المباشرة عنها.

غير أنه إذا طال عهد الذهن عن الجزئيات المفردة والمعينات، فقد يقع في الخطأ في التقدير؛ إما بأن يجعل الحكم أعم مما ينبغي، أو أخص من المطلوب.

«ولهذا هم يقولون أن العقل بحسب إحساسه بالجزئيات يدرك العقل بينها قدرا مشتركا كليا فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة، فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات فكيف يكون ذكرها مضعفا للقياس ويكون عدم ذكرها موجبا لقوته وهذه خاصة العقل، فان خاصة العقل معرفته الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الإنسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل لمواضعها المعينة كان مكابرا، والعقلاء باتفاقهم يعلمون أن ضرب المثل الكلى مما يعين على معرفته وانه ليس الحال إذا ذكر مع المثال كالحال إذا ذكر مجردا عن الأمثال.»[3]

وهنا يؤكّد النص على أنّ إدراك الكليات يتم عبر العقل الذي يستخلص القواسم المشتركة بين الجزئيات المحسوسة، فمعرفة الجزئيات أساسية لتكوين المفاهيم الكلية. ويرفض فكرة أن ذكر الأمثلة الجزئية يُضعف الاستدلال، بل العكس هو الصحيح؛ لأن العقل يعتمد على الجزئيات لفهم الكليات. فمن ينكر هذه الآلية ينكر طبيعة العقل الإنساني، ومن يدعي أن الكليات تُفهم دون أمثلة يكون مُناقضًا للبديهة. فالعقلاء مجمعون على أن ضرب الأمثلة يُعزز الفهم، وأن ذكر الكلي مع مثال أوضح من ذكره مجردًا. فالمثل هو ضرب من ضروب الاستدلال.

---

[1] الغزالي، **محك النظر. (في فن المنطق)**، ط1، دار المنهاج، 2016. ص 53.

[2] **شرحا المحقق الدواني والملا عبد الله اليزدي على تهذيب المنطق سعد الدين التفتازاني**، تحقيق ودراسة عبد النصير أحمد الشافعي المليباري، الكويت دار الضبياء، ص 133. نقلا ماهر بن عبد العزيز الشبل، مرجع سابق. ص 55.

[3] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**. ص 368.

وبهذا يظهر أنه لا خلاف في تفسير معنى الكلي، وإنما الشأن في حقيقة وجوده الخارجي أو الذهني أو هما معا، وهي صلب الإشكالية المحتفة بالكليات، وهي المسألة التي أشار إليها فرفوريوس، في مستهل «إيساغوجي» أو المدخل إلى مقولات[1] أرسطو[2] بقوله: «وأقول أولا فيما يتعلق بالأجناس والأنواع، إنني لن أتعرض للبحث فيما إذا كانت حقائق قائمة بذاتها أو مجرد إدراكات ذهنية، وعلى فرض أنها حقائق ذاتية هل هي حسية أو غير حسية، وفيما إذا كانت مفارقة أو لا تقوم إلا في المحسوسات ووفقاً لها– فتلك مشكلة مستعصية، تقتضي بحثاً أوسع ومن نوع آخر تماماً».[3]

وهذه الإشكالية المتعلقة بوجود الكلي هي التي تمخضت عنها المدارس الثلاث: الواقعية والاسمية والتصورية، والتي سيتم تفصيل الكلام فيها في الفصل القادم.

---

[1] **المقولات:**

1.مقولة (Categorein) باليونانية (Catégories). «ويعني طرق الحديث عن الوجود وتعريبه قاطيغورياس ويعني، عند أرسطو، الإضافة أو الإسناد. فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسندة أو "مقولة" أيّ محمولات؛ أو بتعريف أدقّ المقولة معنى كلّ يمكن أن يدخل محمولاً في قضية». والمقولات عشر وهي تقابل جميع الأجوبة التي تقال عن جملة الأسئلة التي تثار بصدد شئ ما. وهذه الأسئلة عشرة يجاب عنها بعشر مقولات. فإذا اتخذنا من الإنسان مثلا كانت الأسئلة والأجوبة كما يأتي: سؤال جواب/ما هو جوهر/ ما كميته؟ بدين أم نحيف؟ كم/طويل أو قصير؟ أهو طيب أو ردي؟ كيف؟/أهو أب أو ابن؟ إضافة/ماذا يفعل؟ فعل/ماذا يقبل؟ ماذا يصيبه؟ انفعال /ما مقره؟ أين هو؟ أين/ في أي وقت؟ متى/ما هيئته في المكان؟ /أهو نائم أو قائم؟ وضع/ماذا يلبس؟ ملك.

2. عند الفارابي كل معني معقول تدل عليه لفظة ما يوصف به شيء. من هذه المشار إليها. وقد جرت العادة أن يسمى هذا الشيء المشار إليه المحسوس الذي لا يوصف به شيء أصلا إلا بطريق العرض وعلى غير المجرى الطبيعي، وما يعرف ما هو هذا المشار إليه، الجوهر على "الإطلاق" كتاب الفارابي كتاب الحروف، تحـ: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، 1970، ص 62–63.

3– عند كانط المقولات معان رابطة بين الظواهر المعروضة في المكان والزمان ربطا كليا ضروريا وهو يستنبطها من جدول الأحكام كما تلقاه عن المنطق القديم فيحصل على مقولات الكم والكيف والإضافة والجهة. وكل مقولة منها تحتوي على ثلاث مقولات، وبذلك يكون لدينا اثنتا عشرة.

من حيث الكم وحدة، كثرة، جملة/ من حيث الكيف موجود، سلبي، حدّ/ من حيث الجهة: إمكان، وجود، ضرورة/ من حيث الإضافة: جوهر، علية/ من حيث الجهة: تفاعل، إمكان، وجود، ضرورة.

–مقولات أول (Intentions (First), Intentions (Premières):

1. في المنطق المدرسي المقولات الأول هي خصائص الموجودات الواقعية، أو هي العلاقات بين هذه الموجودات./

2. عند ابن رشد المقولات الأول هي المقولات التسع. ا

بن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق د. عثمان أمين، القاهرة: الناشر: مصطفى البابي الحلبي. دت. ص10

–مقولات ثواني (Intentions (Second), Intentions (Secondes):

1. في المنطق المدرسي المقولات الثواني هي خصائص المقولات الأول، أو هي العلاقات بين هذه المقولات

2. يعرف توما الأكويني المنطق بأنه علم المقولات الثواني مطبقة. على المقولات الأول.

3. عند ابن رشد المقولات الثواني هي التي وجودها في الذهن فقط..

المصدر نفسه، ص10/مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص 616، 617.

[2] بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**. ط3، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم. 1979، ص 61.

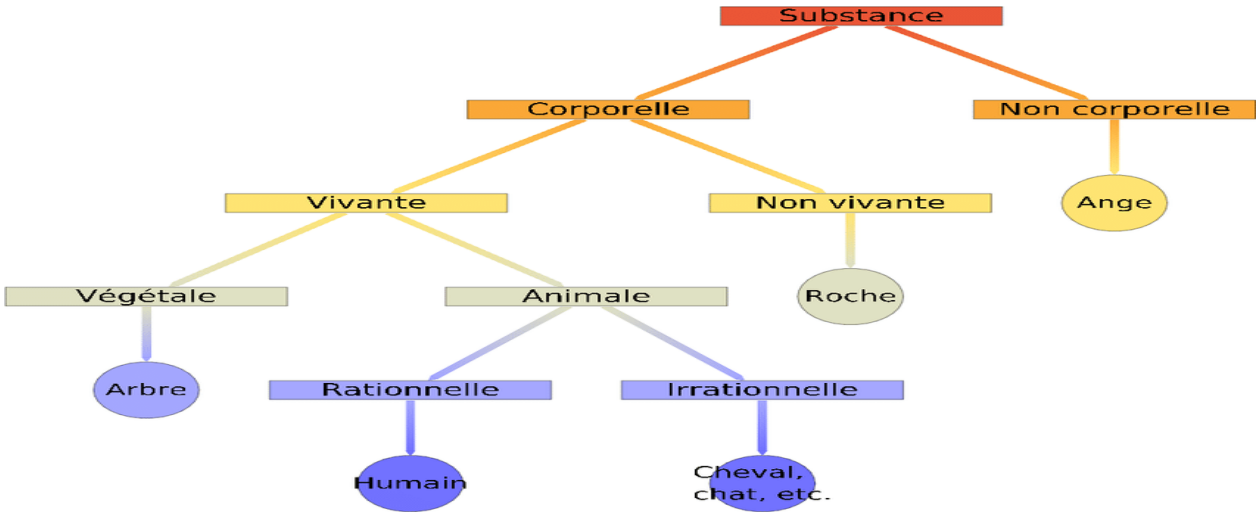
[3] **منطق أرسطو**، ج3. ص 1057، 1058.

ثانيا.أقسام الكليات: لقد طرح فرفوريوس المسألة بوضوح، في مستهل «إيساغوجي»، فالكُلِّيَّات في المنطق تدرس في الإيساغوجي الذي يعني الكليَّات الخمس، وهي الكليَّات التي تدرك بالعقل وليس بالحواس، كالنوع والجنس والفصل والخاصَّة والعامَّة. ولكنها ما لبث أنّ أخذت طابعاً ميتافيزيقياً. كتب: «أولا فيما يتعلق بالأنواع والأجناس، مسألة معرفة اذا ما كانت موجودات قائمة بذاتها، أو أنها مجرد تصورات ذهنية، وإذا قلنا إنها موجودات جوهرية، فهل جرمية أو غير جرمية، واذا كانت أخيرة منفصلة أو غير موجودة إلا في الأشياء الملموسة وبموجبها، فأنني سأتجنب الخوض فيها ! ففي ذلك مسألة عميقة الغور، تتطلب غوصا مختلفة تماماً وأوسع»، أن هذه الجملة شكلت بداية المشكلة الحقيقية للكليات، وسينشغل بها كبار فلاسفة ومفكري العصر الوسيط من دون أن يكون هناك تصور لنهايتها[1].

وكان أوّل من انشغل بها بوثيوس بعد أوغسطين، وكان بوثيوس أول مفكر في السجل الفلسفي. ويعد أحد المصادر الرئيسة لنقل الفلسفة اليونانية القديمة إلى الغرب اللاتيني، خلال النصف الأول من العصور الوسطى. وأهميته تكمن أيضا في تقديمه مشكلة الكليات الشهيرة، بالشكل الذي نوقشت فيه، بشكل أساسي، طوال تلك العصور. وأثبت أيضا أنه كان مؤثرا في (ق:12) وما بعده، بفعل الآراء الميتافيزيقية المتضمنة في سلسلة من الدراسات القصيرة، المعروفة مجتمعة باسم الرسائل اللاهوتية.[2]

شجرة فرفوريوس Arbre de Porphyre

Substance الجوهر corporelle مادي (جسمي) vivante حي Animale حيواني Rationnelle عاقل Homme إنسان Irrationnelle غير عاقل Non Animale قط, chat Chien كلب، Végétale = غير حيواني = نباتي Non Vivante غير حي Minérale معدني Non Corporelle غير مادي Ange مَلَك



وكان طبيعيا أن يكون الموقف الذي يقفه الإنسان إزاء كل سؤال لا يخرج أن يكون أحد المذهبين الفلسفيين القديمين، وهما مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو. فالذين يقولون بوجود خارجي للكليات هم أنصار أفلاطون، إذ الأفراد عنده لها وجود أقل مرتبة من وجود الكليات التي توجد في الخارج؛ في حين أن ما ذهب إليه أرسطو هو أنّ الكليات ليست إلا أسماء أي تجريدات ذهنية، إنّما الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد الداخلة تحت الأنواع والأجناس[3].

---

[1] بلانشي، **مرجع سابق**. ص 185.

[2] بول فينسيت سبيد. **مرجع سابق**.

[3] بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**. ص 61.

وفي الفلسفة المسيحية الوسيطية، قد تركّز النّزاع حول الكليات، على ما إذا كانت موضوعية وواقعية أو مجرّد أسماء للأشياء؛ وما إذا كانت –من الناحية الأخرى–موجودة قبل الأشياء وجوداً مثالياً وهو ما كانت تعتقده الواقعية المتطرفة، أو موجودة في الأشياء، وهو ما كانت تعتقده الواقعية المعتدلة، أو أنها مجرّد كلمات وهو ما كان يقول به المذهب الاسمي المتطرّف، أو ما إذا كانت من الناحية الأخرى لا توجد إلاّ في العقل "بعد الأشياء" في صورة بناءات عقلية، وهو ما كان يعتقد به المذهب التصّوري.

وهذا تقسيم آخر الكليات باعتبار المعنى: من جهة أن كلّ كلي من الكليات الخمسة إما أن يكون كليا طبيعيا أو عقليا أو منطقيا، يقول ابن سينا: «إنه قد جرت العادة في تفهم هذه الخمسة أن يقال: إنّ منها ما هو طبيعي، ومنها ما هو منطقي، ومنها ما هو عقلي، وربما قيل: إنّ منها ما هو قبل الكثرة، ومنها ما هو في الكثرة، ومنها ما هو بعد الكثرة. وجرت العادة بأن يجعل البحث في ذلك متصلا بالبحث عن أمر الجنس والنوع، وإن كان ذلك عاما للكليات الخمس.»[1]

ولعل أول من أشار لهذا التقسيم هو الفارابي[2]، حيث أجاب عن سؤال ورد إليه عن وجود الأشياء العامية وعلى أية جهة، فأجاب بأنها موجودة وجودا ثانويا في الأشخاص، ولهذا سميت الجواهر الثواني، وموجودة أيضا في ذاتها من حيث إنها قائمة باقية والأشخاص ذاهبة مضمحلة، وأنها توجد في الذهن بعد أن تصبح معقولات جردت من الأفراد واستخلصت منها[3]

وسيتم توضيح هذه الأنواع الثلاثة من خلال المثال، فمثلا اذا قلنا للحيوان إنه كلي، فهناك أمور ثلاثة:

*الحيوان من حيث هو هو، ويسمى الكلي الطبيعي؛ لأنه طبيعة من الطبائع، أو لأنه موجود في الطبيعة، أي في الخارج، ويطلق عليه حينا المطلق لا يشترط الإطلاق.

*فهوم الكلي من غير إشارة إلى مادة من المواد، ويسمى الكلي المنطقي، باعتبار أنّ المنطقي إنما يبحث عنه.

*الحيوان الكلي، وهو المجموع المركب من الحيوان ومن مفهومه الكلي، ويسمى الكلي العقلي، لعدم تحققه إلا في العقل، ويطلق عليه حينا المطلق بشرط الإطلاق.[4]

وتجري هذه الأقسام الثلاثة على كلّ كلي من الكليات الخمسة. ويذهب كثير من المناطقة إلى أن الموجود في الخارج من هذه الثلاثة هو الكلي الطبيعي.[5]

هكذا يتناول المصنفون مسألة وجود الكلي خارجياً بإيجاز، رغم الخلافات المطولة حولها في الشروح المنطقية. سبب هذا الاختصار هو أن المسألة دقيقة ومعقدة، لكنها ليست من صميم المنطق، فمهمة المنطق هي بحث التصورات من حيث معانيها المؤدية إلى التصديقات، لا من حيث تحقق وجودها العيني. هذا يجعلها مسألة أنطولوجية وجودية، تنتمي إلى قضايا الحكمة «الميتافيزيقا» وتخرج عن نطاق المنطق.[6]

---

[1] ابن سينا، **كتاب الشفاء : المدخل**، تحقيق: محمود الخضيري، جورج قنواتي، فؤاد الأهواني، القاهرة: نشر وزارة المعارف العمومية، 1952. ص **65**

[2] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص68.

[3] الفارابي، **الرسائل الفلسفية الصغرى**، تحقيق وتقديم أ.د عبد الأمير الأعسم، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، 2012. ص 99.

[4] **الشروح الشمسية، مجموعة حواشي وتعليقات**، ج1، شركة شمس الشرق. دت. ص 289، 292.

[5] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص68.

[6] **المرجع نفسه**. ص69.

و«أنّ التفرقة بين الأجناس الثلاثة لا تخلو من غموض وقلق، وأسماؤها لا تتلاقى مع مسمياتها تمام الملاقاة»[1].

ويمكن تقسيم هذه المسألة على النحو التالي بهدف تحديد موضع النزاع فيها:

أ.الكلي المنطقي والعقلي: فيما يخص الكلي المنطقي والعقلي، ثمة خلاف حول وجودهما الخارجي. فمن أقر بوجود الإضافات في الخارج، أقر تبعاً لذلك بوجود الكلي المنطقي. وجوهر هذا الخلاف يعود إلى مسألة وجود الإضافة في الأعيان، حيث أن الكلي المنطقي يندرج تحت مقولة المضاف. ويترتب على هذا القول بالوجود الخارجي للكلي المنطقي، القولُ بوجود الكلي العقلي أيضاً، باعتباره مركباً من الكلي المنطقي والكلي الطبيعي. أما الرأي الأكثر شيوعاً وهو منع وجود الكلي المنطقي في الخارج فيلزم عنه بالضرورة نفي وجود الكلي العقلي، لانتفاء أحد ركنيه الأساسيين. وقد نُقل الإتفاق على عدم وجود الكلي العقلي في الخارج، خاصّة فيما يتعلق بالمطلق بشرط الإطلاق الذي يقابل المقيد.[2]

«ومدركه الخلاف حول الإضافة هل لها وجود في الأعيان؟ والكلي المنطقي نوع من مقولة المضاف.

قال الإمام فخر الدين: ونازعه ابن واصل، وقال: بل الكلي المنطقي لا وجود له في الأعيان سواء قلنا: إن الإضافة موجودة في الأعيان أم لا، لأن الكلي الطبيعي موجود في الخارج، فلو كان المنطقي موجودا في الخارج، كان المركب منهما ضرورة موجودا في الخارج والمركب منهما هو الكلي العقلي، فيكون أيضا موجودا في الخارج لتركبه من جزأين موجودين، ...

وإن أردت الأمرين أعني الحيوانية التي وقعت بها الشركة مع كونها غير مانعة فهو العقلي فعند الحكماء: أنه موجود في الذهن لا في الخارج.

قاله ابن واصل، وحكى غيره في وجوده في الخارج خلافا أيضا، والصحيح: أنه لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى، وهو غير متشخص. وزعم أفلاطون أنه موجود في الأعيان وأن الإنسان الكلي موجود في الخارج، ولزمه القول بوجود الكلي العقلي لكونه مركبا من المنطقي والطبيعي. أما من منع وجود الكلي المنطقي وهم الأكثر فيلزمهم عدم الكلي العقلي ضرورة عدم أحد جزأيه، وحكي منع وجوده في الخارج اتفاقا»[3]؛ إذ «ولا ريب أن الفرق بين المطلق لا بشرط وبين المطلق بشرط الإطلاق فرق معقول فإن المطلق بشرط الإطلاق ضد المقيد لا يتناول المقيد بحال ولهذا اتفقوا على أن هذا لا يكون وجوده إلا في الذهن. وأما المطلق لا بشرط فهم يسلمون أيضا أنه لا يوجد إلا معينا مقيدا إما بقيد كونه في الذهن أو في الخارج أو بقيد كونه واحدا أو كثيرا ونحو ذلك ولكن كثيرا من أئمتهم يدعون أنه يوجد في الأعيان كما اتفق الناس على أنه يوجد في الأذهان مع أن حقيقته من حيث هي هي ليست مقيدة بقيد كونها في الأذهان أو في الأعيان مع أنها لن تخلو عن أحدهما ففرق بين ما هو داخل في الحقيقة وبين ما هو لازم لها. كما أن من هؤلاء من ادعى ثبوت هذه الحقائق مجردة عن الأعيان كما يقوله أصحاب المثل الأفلاطونية.»[4]

هذه الأقوال فيها خلاف فلسفي ظاهر وعميق حول"الكلي المنطقي "والكلي العقلي". فالكلي المنطقي هو المفهوم الذي لا يمنع الاشتراك مثل: حيوان" كمصطلح عام يشمل كل الكائنات الحية. وغالبية الفلاسفة ينفون وجود الكلي المنطقي والعقلي في الخارج أي

---

[1] **مقدمة الشفاء ، المنطق. المدخل. د إبراهيم مدكور**. ص65.

[2] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص68/الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج2، ط1، تحرير الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه د. عمر سليمان الأشقر، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. 1413هـ-1992. ص51/ابن كمونة، الجديد في الحكمة، دراسة تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد، 1403هـ-1982. ص 220/التفتازاني، **شرح على الشمسية في المنطق للإمام نجم الدين الكاتبي**، ط1، تحقيق جاد الله بسام صالح، الأردن: دار النور المبين للدراسات والنشر، 2011. ص 169

[3] الزركشي، **مصدر سابق**، ج2، ص51.

[4] ابن تيمية، **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**، ط3، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. 1995. ص 460.

الأعيان، ويعتبرون أنهما موجودان فقط في الذهن. والسبب الرئيسي لهذا النفي هو أن هذه الكليات، بطبيعتها، غير متشخصة أيّ غير محددة بفرد معين، وتشمل عددًا لا نهائيًا من الأفراد المحتملة، مما يجعل وجودها العيني مستحيلًا.

على النقيض من هذا الرأي السائد، يبرز موقف أفلاطون الذي يزعم وجود هذه الكليات في عالم خارجي مستقل، عالم "المثل"، حيث يعتبر أن "الإنسان الكلي" أو "المثل العليا" موجودة بالفعل. ولكن هذا الرأي يبقى استثناءً.

على أن الفرق الجوهري يكمن في التمييز بين المطلق «بشرط الإطلاق»، وهو: المفهوم المجرد الذي لا يوجد إلا في الذهن. والمطلق "لا بشرط" وهو: الذي يجب أن يكون مقيدًا بوجود عيني أو ذهني.

هذا التمييز يفسّر الصراع الفلسفي بين الواقعية التي تؤمن بوجود الكليات خارج الذهن، والإسمية التي تعتبرها مجرد مفاهيم ذهنية أو أسماء.

ب.الكلي الطبيعي: بمعنى ما صدقات الكلي الطبيعي، أو الماهية المعروضة للكلي من حيث هي هي، فهل هي موجودة في الخارج ضمن أفرادها تبعا؟ أم موجودة استقلالا عن أفرادها؟ أم غير موجودة تبعاً واستقلالاً؟[1]

بمعنى ما حقيقة وجود الكلي الطبيعي أو الماهية المجردة عندما تُعتبر في ذاتها، فهل توجد في الخارج بأحد الأشكال التالية:

*موجودة تبعًا لأفراده أي لا وجود مستقل لها، بل تتحقق فقط من خلال الجزئيات؟

*موجودة استقلالًا عن أفرادها أي لها وجود موضوعي مستقل عن الجزئيات؟

*غير موجودة أصلاً لا بتبعية ولا باستقلال، أي أنها مجرد مفهوم ذهني دون أي مقابل خارجي؟

أ.يرى بعض الفلاسفة أن الكلي الطبيعي موجود في الواقع الخارجي بشكل مستقل عن وجود أفراده الجزئية. ويُفهم هذا الكلي على أنه الماهية المجردة التي توجد من غير تعين، أي لا تتقيد بخصائص فردية محددة. وتُعرف هذه الفكرة الشهيرة تاريخيًا باسم المثل الأفلاطونية.[2]

ويُعرف هذا الرأي في الفلسفة بأن الكلي الطبيعي مثل: الإنسانية موجود بشكل مستقل عن أفراده الجزئية في العالم الخارجي. وهو ما يعني أن المفهوم العام للشيء ليس مجرد فكرة في الذهن أو مجرد اسم نطلقه على مجموعة من الأفراد، بل له وجود حقيقي خاص به. هذا المفهوم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالماهية المجردة، التي تُفهم على أنها جوهر الشيء الأساسي أو "ماهيته" الخالصة، والتي توجد من غير تعين أي دون أن تكون مقيدة بخصائص فردية محددة مثل الزمان أو المكان أو الكمية.

هذه الأفكار مجتمعة تُعرف بالمثل الأفلاطونية، والتي ترى أن هذه الكليات والماهيات المجردة هي الحقيقة المطلقة وتوجد في عالم منفصل عن عالمنا المادي.

ب."ويرى جمهور الحكماء، متّبعين لأرسطو، أن الكليات توجد في الخارج ضمن وجود الأشخاص ذاتها، أي وجودها تبعي لا منفصل. وعبر الرازي عن هذا الوجود بقوله: «فالإنسان بالاعتبار الأوّل موجود و لكنّه لا يجب أن يكون مجردا لأنّ الإنسان بلا شرط هو اعتبار الإنسان من حيث هو إنسان فقط مع قطع النظر عما معه من القيود»[3].

---

[1] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص70.

[2] اللكهنوي، **شرح بحر العلوم على سلم العلوم في علم المنطق**، ط1، دراسة وتحقيق ودراسة عبد النصير أحمد الشافعي المليباري، الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع، 2012 ، ص 319/ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص70.

[3] الرازي، فخر الدين، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ج1، قم: انتشارات بيدار، 1411ه ق، ص 111.

هنا يؤكد الرازي على مفهوم "الكلي الطبيعي"، مؤكداً وجوده في الخارج لكن بشكل غير مجرد، أي ضمن الأفراد لا مستقلاً عنها. فـ "الإنسان بلا شرط" «الماهية الإنسانية» موجود في كل فرد كزيد وعمر، لكنه لا ينفصل عنهم ليصبح كياناً مستقلا بذاته. وهو رأي يعارض بشدّة نظرية المُثل الأفلاطونية، ويرسخ الوجود التبعي للكلي الطبيعي كجزءٍ متضمن في الجزئيات. ومثال ذلك :الحيوانية" موجودة في القط والكلب والإنسان، لكنها لا توجد ككيان منفصل بذاته في الخارج، بل داخل كل كائن حيّ.

وبعضهم يعبر أنّها جزء الأفراد الموجودة ، وجزء الموجود موجود، وتقريرهم هذا مبني على مقدمات ، وهي أنّ الجزئي المعين الحيوان مثلا موجود، والكلي الطبيعي(الحيوان الطبيعي) جزء الحيوان المعين، ذلك أن المعين مركب من الماهية الحيوانية والتقيد الشخصي الجزئي، وعليه فالكلي الطبيعي موجود في الخارج،[1] وهو ما يعبر عنه الرازي بقوله: «أما الكلي الطبيعي فلا شك في وجوده في الأعيان، لأن الحيوان جزء من هذا الحيوان، ومتى كان المركب موجوداً كان البسيط موجوداً، وإلا كان الموجود مركّباً من المعدوم».[2] وهذا ما درج عليه عامة الفلاسفة المسلمين والمتكلمين والمناطقة والأصوليين[3].

ولبّ المشكلة يتوقف على تحديد كيفية وجود "الكلي الطبيعي" أي الماهية المشتركة بين الأفراد في العالم الخارجي. التي تتوزع في ثلاث اتجاهات هي:

*الوجود الاستقلالي: ويمثل هذا الرأي أفلاطون وأنصاره، الذي يرى أن الكلي الطبيعي (الماهية المجردة) موجود في الخارج بشكل مستقل عن الأفراد الجزئية، كـ"مُثل" متعالية لا ترتبط وجودياً بالأشياء المادية. هذا يعني أن "الإنسانية" ككل، مثلاً، لها وجود خاص بها في عالم المثل قبل وجود الأفراد البشر.

*الوجود التبعي: وهو رأي جمهور الحكماء، على رأسهم أرسطو. يذهب هذا الاتجاه إلى أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج ولكن بعين وجود الأشخاص الجزئية وعلى سبيل التبعية. بمعنى آخر، لا يوجد "إنسان كلي" مستقل بذاته في الخارج، بل إن صفة "الإنسانية" توجد فقط من خلال تجسدها في الأفراد المعينين مثل: زيد، عمر، .... يستدل أنصار هذا الرأي بأن الكلي الطبيعي مثل: "الحيوان هو جزء من الجزئي المعين هذا الحيوان المحدد، وبما أن الجزئي موجود، فجزءه الكلي الطبيعي لا بد أن يكون موجوداً أيضاً. هذا ما قال به الفخر الرازي، لأنّ الحيوان جزء من هذا الحيوان، ومتى كان المركب موجودًا كان البسيط موجودًا". وهذا الرأي هو الغالب لدى الفلاسفة المسلمين والمتكلمين والمناطقة.

*وذهب بعض المتكلمين إلى عدم وجوده في الخارج، وأنه ليس في الخارج إلا الجزئي المعين، وهو ما ذهب إليه التفتازاني في رسالته تهذيب المنطق، بقوله: «والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه»[4]، والسبب في ذلك أنه لو وجد في الخارج ضمن

---

[1] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص70.

[2] الرازي، قطب الدين، **منطق الملخص**، تق وتح وتع الدكتور احد فرامرز قراملكي وآدينه اصغرى نزاد، تهران: دانشكاه امام صادق، 1381. ص 27

[3] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص70.

[4] اليزدي، **شرح التهذيب على تهذيب المنطق**، ط1، ويليه متنه: «تهذيب المنطق» المؤلف: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (ت:793هـ)، التعليق: أبو القاسم محمد إلياس بن عبد الله الغدوي الغجراتي، التحقيق والتصحيح: المفتي محمد كليم الدين الكتكي والمفتي أبي بكر بن مصطفى الفطني، الهند –غجرات: إدارة الصديق دابيل، ، 1434 هـ = 2013. ص 246.

أفراده للزم اتصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادة "الكلية والجزئية"، ووجود الشيء الواحد في الأمكنة المتعددة[1]، «فلذا كان التحقيق أن الكلي الطبيعي امر اعتباري لا وجود له في الخارج أصلا، والموجود في الخارج جزئيات على صورة الكلي المرتسمة في العقل»[2].

وهو ما انتهى إليه قطب الدين الرازي، وردّ على من قال بوجوده في الخارج، بأنّه لو وجد في الخارج، بقوله:

«لكان إما نفس الجزئيات في الخارج، أو جزء منها، أو خارجا عنها، والأقسام بأسرها باطلة:

أما الأول: فلأنه لو كان عين الجزئيات يلزم أن يكون كل واحد من الجزئيات عين الآخر في الخارج ، ضرورة أن كل واحد فرض منها عين الطبيعة الكلية، وهي عين الجزئي الآخر، وعين العين عين، فيكون كل واحد فرض عين الآخر هذا خلف.

وأما الثاني: فلأنه لو كان جزءٍ منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ، ضرورة أن الجزء الخارجي ما لم يتحقق أولا وبالذات لم يتحقق الكلي، وحينئذ يكون مغايرا لها في الوجود فلا يصبح حمله عليها.

وأما الثالث : فبين الاستحالة[3]».

«فإن قلت: فإن لم يكن في الوجود إلا الأشخاص فمن أين تحققت الكليات؟

قلت: العقل ينتزع عن الأشخاص صور الكلية مختلفة تارة عن ذواتها، وأخرى من الأعراض مكتنفة بها، بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى، فليس لها وجود إلاّ في العقل.»[4]

والحاصل أنّ: «بديهة العقل حاكمة بأن الكلية تنافي الوجود الخارجي»[5]، وباستصحاب هذا الأصل الفطري لا يشكل ما يفرضه جمهور الفلاسفة بأن الكلي ملازم للجزئي وتابع له.[6] فالوجود المستقل للكلي ليس مرهونًا بوجود الأفراد الجزئية أو خاضعًا لها.

وهو ما توخاه ابن تيمية لقطع الاشتباه فيها، في قوله: «ليس في الخارج ما هو كلي في الخارج أصلا، بل ليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص، ولكن ما كان في النفس كليا يوجد في الخارج ، ولا يوجد في الخارج إلا معينا.

فإذا قيل: الكلي الطبيعي موجود في الخارج، وأريد به أن الطبيعة التي يجردها العقل كلية توجد في الخارج، ولا توجد فيه إلا معينة فهذا صحيح.

وإذا قيل: إن الطبيعة الكلية –مع كونها كلية– توجد في الخارج، أو أن الكلي – الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه – جزء من المعين الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، أو أن هذا الإنسان المعين مركب من جوهرين: أحدهما حيوان والآخر ناطق، أو من عرضين: حيوانية وناطقة، أو نحو هذه المقالات = فهذا كله باطل»[7]

ويزيد المسألة وضوحاً بقوله:

«وفصل الخطاب أنه ليس في الخارج إلا جزئي معين، ليس في الخارج ما هو مطلق عام مع كونه مطلقا عاما، وإذا وجد المعين الجزئي فالإنسان والحيوان وجدت فيه إنسانية معينة مختصة مقيدة، غير عامة ولا مطلقة.

---

[1] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 71.

[2] الخبيصي عبيد الله بن فضل الله الخبيصي، **حاشية الدسوقى والعطار على شرح الخبيصى على تهذيب المنطق والكلام**، ط1، مطابع مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1355هـ، 1936. ص 200، 201.

[3] الرازي، قطب الدين، ج1، ط1، **شرح المطالع مع تعليقات الشريف الجرجاني وبعض التعليقات الأخرى**، راجعه وضبط نصه أسامه الساعدي، سليمان زاده، منشورات ذوي القربى، 1391 هـ ش. ص 241.

[4] **المصدر نفسه**، ج1، ص 243.

[5] اليزدي، **شرح التفتازاني على الشمسية**، ص 169.

[6] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 72.

[7] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج6، ص 275.

فالمطلق إذا قيل هو جزء من المعين فإنما يكون جزء بشرط أن لا يكون مطلقا عاما ، والمعنى أن ما يتصوره الذهن مطلقا عاما يوجد في الخارج، لكن لا يوجد إلا مقيدا خاصا، وهذه كما إذا قيل : أن ما في نفسي وجد أو فعل أو فعلت ما في نفسي، فمعناه أن الصور الذهنية وجدت في الخارج، أي وجد ما يطابقها.

إذا عرف هذا فكل ما يعلم إنما يعلم بعلم معين ، وهذا العلم المعين فيه حصة من العلم المطلق العام، ليس فيه علم مطلق عام مع كونه مطلقا عاما، والإنسان إذا تصور هذا الإنسان وهذا العلم وهذا الخبر لم يتصوره مطلقا عاما، وإنما يتصوره معينا خاصا»[1].

فإذا قيل إن الكلي موجود في الخارج أو في الذهن فلكل منهما وجوده المناسب له، فالمعنى الكلي وجوده ذهني ويمتنع أن يوجد في الخارج، والموجود في الخارج هو الجزئي بحسب ما يناسب الخارج[2].

وينبه ختاما إلى أن القول بامتناع وجود الكلي في الخارج شامل لأنواع الكليات الثلاثة "الطبيعي والعقلي والمنطقي" كما أنه شامل للكليات الخمس كذلك، «والكليات الخمسة، كليات الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام والقول فيها واحد، فليس فيها ما يوجد في الخارج كليا مطلقا، ولا تكون كلية مطلقة إلا في الأذهان، لا في الأعيان»[3]

والحقيقة أنه لا يوجد في الواقع الخارجي سوى الجزئيات المحددة، ولا وجود لـ"كلي مطلق" بصفته العامة المجردة. فعندما يوجد فرد معين مثل إنسان ما، توجد فيه ماهيته الخاصة المقيدة كـ إنسانيته المحددة، لا ككلي مطلق.

وإذا قيل إن الكلي جزء من المعين، فالمقصود أنه موجود لكن بشكل مقيد لا مطلق. فالصور الذهنية العامة كالإنسان أو الحيوان توجد في الخارج مطابقة للجزئيات، لا كحقائق مجردة مستقلة.

وعليه، كل علم يدركه الإنسان هو علم معين محدد، لكنه يحمل جانبًا من المعرفة الكلية دون أن يكون كليًا مطلقًا في ذاته. فعندما يتصور الشخص "هذا الإنسان" أو "هذا العلم"، فإنه يدركه كجزئي خاص، لا كمفهوم عام مجرد.

---

[1] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 84، 85.

[2] ابن تيمية، **الصفدية**، ج1، ص 305.

[3] ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج 2. ص 589.

ثالثا.علاقة الكلي بالجزئي: بعد أن تبين تعريف الكليات وأقسامها وبالإشارة إلى الخلاف الدائر حول وجودها الخارجي من عدمه يحسن الوقوف على طبيعة علاقة الكلي بأفراده الجزئية، وتأتي أهمية هذا المبحث لنتناول كنه هذه العلاقة الطردية بينهما، بحيث ينضبط التصور الصحيح لمشكلة الكليات، ومعرفة الصواب في وجودها الخارجي من عدمه؟ بناء على الفهم الصحيح لحقيقة العلاقة بين الكلي وجزئياته.

إن المدخل المناسب في تقديري لتجلية العلاقة بينهما يتم من خلال تقرير منزلة الحس، وأنه الأصل في بناء المنظومة المعرفية، بحيث تنطلق التصورات الذهنية من واقع المحسوسات الخارجية ابتداء ، وعلى هذا فالجزئي هو الأصل المنشأ للتصورات الكلية ، كما أن الكلي مفتقر في حصوله إلى الجزئي، وإذا قيل إن الجزئي هو الأصل فلا يلزم من ذلك استقراء كافة الجزئيات المشتركة في ماهية كلية، بل «العقل إنما يجرد الكليات إذا تصور بعض جزئياتها، فمن لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه؟!»[1]

وعلى هذا

«إعلم أن المراتب فيما نقصده أربعة واللفظ في الرتبة الثالثة، فإن للشيء وجودا في الأعيان ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه لم يرتسم في النفس مثاله. ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم، وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر، وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه. والوجود في الأعيان دالتان بالوضع والإصطلاح»[2].

وهذا المدخل هو الأساس الفارق بين المنطق الفطري المبني على الحقيقة الواقعية وبين المنطق الصناعي المنطلق من الفرضيات الذهنية التي لا يسندها الواقع، وهنا يوضح ابن تيمية عدم الفائدة من الكلي المنبت الصلة من جزئياته ، ضاربا لذلك مثلا بالعلوم الطبيعية. يقول : «فمن لم يعلم إلا الكلي –وهو القدر المشترك – لم يعلم شيئا من الموجودات البتة، وإنما ننتفع نحن بالعلم الكلي في الأمور الموجودة، إذا أدرجنا الموجودات في الأمر الكلي ، كما في علم الشرع والطب وغير ذلك.

فعلم الطبيب بأن السقمونيا تستخرج الصفراء. وان الدم يستخرج بالقصد والحجامة لا يوجب علما بما ينتفع به الناس، إن لم يعلم أن هذا به صفراء ، وهذا قد زاد به الدم.

فإذا علم المعينات مع الكليات انتفع بعلمه، وأمكن أن يكون له تأثير في الوجود ، ويصير علما فعليا ، أي هو شرط في الفعل، فأما العلم الكلي بدون العلم بالجزئيات التي يفعلها الفاعل، فلا يكون علما فعليا، ولا يؤثر في وجود شيء ولا في فعله»[3].

"إن إدراك الكليات يمثل الوظيفة الجوهرية للأداة المعرفية البشرية. لكن هذه الأداة تظل عاجزة دون مادة خام تعمل عليها، مما يجعل العلاقة بين الكلي والجزئي علاقة: علاقة تكاملية عضوية وجدلية تكوينية وضرورية متلازمة؛ فالكلي يستمد مادته من الجزئيات الحسية، والجزئي يكتسب معناه من خلال إدراجه في الإطار الكلي، فلا وجود للكلي دون جزئيات تغذيه، ولا فهم للجزئيات دون كليات تنظمها، إذ يمثل الجزئي المادة الخام للمعرفة، بينما يجسد الكلي الصورة العقلية المنظمة لها".

---

[1] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص59 .

[2] الغزالي، **معيار العلم**. ص 75، 76.

[3] ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، ج10، ص 191–192.

وعليه، فـ «من علِم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة»[1].

وقد ذهب بعض الفلاسفة الى حدّ التطرف في الرفع من شأن الكلّي، فكان أن عكسوا ترتيب الموجودات، فجعلوا الكلي سابق على الجزئي وأولى بالوجود منه، كما قال بذلك أفلاطون في نظرية المثل، وجعل الكلي أحق بالجوهر من الجزئي[2] وهكذا شوّه هؤلاء الفلاسفة البنية الطبيعية للوجود من خلال جعل الكليات مبادئ أولية ومستقلة، تحويل الجزئيات إلى كيانات ثانوية ومشتقة، وإضفاء طابع قدسي على المفاهيم المجردة.

هذا التصور المقلوب يشكل انحرافاً جذرياً عن الفطرة الإنسانية والمنطق السليم، حيث يصطدم مع بداهة الحس المشتركة، معطيات التجربة اليومية، والقواعد الأساسية للاستدلال الصحيح.

وهو ما عبر عنه ابن سينا بقوله: «أول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم» [3]، ولا شك في مخالفة هذا لمقتضي الطبيعة والموقف الفطري للإنسان من العالم، بل إن خاصة العقل معرفة الكلي بتوسط الجزئي، وعليه فالجزئي متبوع لا تابع،

«ومعلوم أن ذكر الكلي المشترك مع بعض أفراده أثبت في العقل من ذكره مجردا عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء. ولهذا قالوا: إن العقل تابع للحس فإذا أدرك الحس الجزئيات أدرك العقل منها قدرا مشتركا كليا فالكليات تقع في النفس بعد معرفة الجزئيات المعينة فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب في معرفة الكليات فكيف يكون ذكرها مضعفا للقياس وعدم ذكرها موجبا لقوته وهذه خاصة العقل؛ فإن خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط معرفة الجزئيات. فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الإنسان ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل بمواضعها المعينة كان مكابرا. وقد اتفق العقلاء على أن ضرب المثل مما يعين على معرفة الكليات وأنه ليس الحال إذا ذكر مع المثال كالحال إذا ذكر مجردا عنه.»[4]

فالعلم اليقيني يثبت أن الكلي – بوصفه أحد التصورات العقلية المجردة – يُمثّل مرتبةً معرفيةً عليا في الذهن، بينما يظل الجزئي – بوصفه مدركاً حسياً – الأساسَ التجريبي الذي تنبني عليه هذه التصورات". وفي هذا يقول ابن سينا: «والفكر العقلي ينال الكليات متجردة، والحس والخيال والذكر تنال الجزئيات، فإن الحس لا ينال الإنسان المقول على كثيرين وكذلك الخيال، فإنك أي صورة أحضرتها في التخيل أو في الحس الجسماني لم يمكنك أن تشرك فيها سائر الصور الجزئية الشخصية.»[5]

وبعد أن اتضح أنّ الكلي في أصله ونشأته فرعٌ عن الجزئي، فإن العقل عبر آلية تجريد الماهيات من الوقائع الجزئية المحسوسة ينتج الصورة الكلية الذهنية وفق الآلية التالية:

*مرحلة التحليل التجريدي: وفيها عزل الصفات العرضية المتغيرة كالألوان، الأحجام، الأزمنة، واستخلاص الصفات اللازمة الجوهرية كالنطق للإنسان

*مرحلة التركيب الكلي: وتتضمن رفع الماهية المجردة إلى مستوى الكلية، ومنحها صفة العمومية الشاملة

---

[1] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 372.

[2] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 76.

[3] ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**. ج2، القاهرة: المكتبة المرتضوية، دت. ص 58

[4] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**. ج9. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 1425هـ-2004. ص 238.

[5] ابن سينا، **مصدر سابق**. ج2. ص 58

وبهذه الآلية ينتقل العقل من: الموجودات الخارجية الجزئية كزيد وعمرو إلى المفاهيم الكلية المجردة كالإنسانية."

ويوضح الغزالي طبيعة حصول المعنى الكلي في الذهن وأنه يتم من خلال ما يسبق إليه من جزئيات، بحيث لو رأى غيره من الجزئيات المندرجة ضمن المعنى الكلي الذي حصل في ذهنه لم يتجدد له أثر، «فالحاصل من شخص زيد هو صورة شخصية في الذهن ، ومعنى كونه كليا أن نسبته إلى كل شخص كائن من الناس وما سيكون وما كان واحدة، وإن أي واحد سبق إلى الذهن حصل منه هذا النقش، وأن الآخر بعده لا يزيد عليه»[1]، فبتكرار تلقّي المحسوسات في العقل مرارًا، يستخلص العقل الكلي المجرّد المشترك".

وللشاطبي تحليل دقيق ومحكم لطبيعة العلاقة الحاصلة بين الجزئي والكلي، موضحا أساس هذه العلاقة أن الكلي من حيث الأصل لم ينشأ إلا باستقراء الجزئيات، وفي كل الأحوال فإن الكلي مرتهن بالجزئي لأنه أصله، ولهذا فلا يمكن الاستغراق في الكليات بعيدا عن جزئياتها[2]. وفي هذا يقول:

«وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة؛ مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليه؛ فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه؛ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه.

وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها؛ [وإلا] فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به.

وأيضا؛ فإن الجزئي لم يوضع جزئيا؛ إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي؛ دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءا من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءا منه، وإذا أمكن هذا؛ لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، الجزئي كذلك أيضا؛ فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة»[3].

هنا يقدم الشاطبي منهجًا متكاملًا لفهم الشريعة، يقوم على الربط الجدلي بين كلياتها (الأصول والمقاصد) وجزئياتها (الفروع والتطبيقات)، مؤكدًا على وحدة المعرفة الشرعية. تتجلى هذه العلاقة في مسار استدلال مزدوج: تصاعدي من الجزئيات إلى الكليات عبر الاستقراء، وتنازلي من الكليات إلى الجزئيات عبر التنزيل.

ويحذر الشاطبي من الانحرافات المنهجية؛ فالاختزال الجزئي مثل: الفتوى بمعزل عن مقاصد الشريعة يؤدي إلى تشتت الفهم وفقدان البوصلة الشرعية. في المقابل، يُفضي التجريد الكلي كالتمسك بالقواعد دون مراعاة تطبيقاتها إلى تنظير مجرد وانفصال عن الواقع.

---

[1] الغزالي، **مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة، مقاصد الفلاسفة**. تحقيق الدكتور سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف. دت، ص 176.

[2] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 77.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج 3، ط1. تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، 1417 هـ-1997. ص 74-76.

لذا، يقترح الشاطبي منهجًا متوازنًا يدمج استقراء الجزئيات لاستنباط الكليات، مع اختبار الكليات بمواءمتها للجزئيات .مؤكدا على ضرورة مراعاة السياق عند تنزيل الكليات، والاحتكام للمقاصد عند فهم الجزئيات.

تثمر هذه الرؤية عمليًا في الاجتهاد، إذ تمنع الجمود على النص والانفلات من الضوابط. وفي الفتوى، تضمن الجمع بين الثوابت والمتغيرات والموازنة بين المقاصد والوسائل.

إنّ رؤية الشاطبي هذه تمثل رؤية متكاملة تضمن المرونة عبر الكليات والمقاصد، والضبط من خلال الجزئيات والضوابط، والواقعية بالربط بين التنظير والتطبيق.

وهذا ما يجعله منهجاً فعالًا لمواجهة تحديات فهم الشريعة للواقع، وجسرا يربط أوّل هذه الأمّة بآخرها، والثابت بالمتغير، والنظرية بالتطبيق.

ويُقرر المناطقة على أنّ علاقة الكلي بجميع جزئياته متساوية، فالمعنى الكلي المعقول واحد بالعدد، وله إضافات كثيرة إلى أمور خارجية كثيرة، ليس هو أولى بأن يطابق بعضها دون بعض[1].

وبهذا المنطق، فإن الكلي من حيث شمول مفهومه للجزئيات يشبه العام في انطباقه على أفراده. وقد توقف الأصوليون في حكمهم: هل يُصنَّف الكلي ضمن العام أم المطلق؟ وقد جزم الغزالي بإلحاق الكلي بالعام[2] معتبرا أن الكلي من حيث دلالته يُلحَق بالعام، أي أن الكلي في استعماله اللغوي والمنطقي يشير إلى الاستغراق لجميع الأفراد الذين يندرجون تحته، تمامًا كما تفعل الألفاظ العامة في علم أصول الفقه.

فاللفظ الكلي كـ"الإنسان" أو "الحيوان" ليس دالًا على فرد معين، بل يشير إلى جميع الأفراد الذين يتحقق فيهم ذلك المعنى، وهذا هو جوهر العموم. لذا جزم الغزالي بأن الكلي يدل على العموم بذاته، لا بقرينة أو سياق خارجي.

وقد مثّل لذلك بقولهم: الدينار أفضل من الدرهم "و"الرجل خير من المرأة"، حيث يرى أن ألفاظ الدينار والرجل والمرأة كلها ألفاظ كلية تدل على النوع كله، لا على فرد بعينه. فالتفضيل لا يُفهم من مجرد المقارنة بين فردين، بل من أن الكليين في ذاتيهما يدلان على شمول الأفراد، ولذلك يحمل اللفظ العموم دون حاجة إلى قرينة.

ففي نظره، متى ما استُخدم الكلي، فإنه يشمل جميع ما يُتصوَّر تحته ذهنيًا، ولهذا السبب فهو في حكم العام.[3]

وعليه يؤكد الغزالي أن الكلي في دلالته لا يختلف عن العام، فكلاهما يشير إلى شمول المعنى واستغراق الأفراد، ولهذا أدرجه ضمن الألفاظ العامة في أصول الفقه.

بينما حرّر ابن تيمية وجه التداخل بينهما بأنّ اللّفظ «كونه كليا قد يراد به وجوب شموله للأفراد فيكون عاما وقد يراد به أنه لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فيكون مطلقا وهو مرادهم بكونه كليا وهو مورد التقسيم بين أنواع الموجودات فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام شامل لها متناول لها إما على سبيل الجمع وهو تناول العموم الجمعي وإما على سبيل البدل وهو الإطلاق والعموم البدلي[4]، "وهذا التمييز هو الأصوب، إذ أن التأمل في هذه المصطلحات ومقابلاتها: 'الكلي' في مقابل 'الجزئي'، 'العام' في مقابل 'الخاص'،

---

[1] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 79/ابن سينا، **عيون الحكمة، مع شرح عيون الحكمة للإمام فخر الدين الرازي**، ج1، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر. 1415هـ. ص 99.

[2] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 79.

[3] الغزالي، **معيار العلم**، ص 75، 76.

[4] ابن تيمية، **الصفدية**، ج1، ص 306، 307.

'المطلق' في مقابل 'المقيد'، يبيّن أن 'الكلي' يرتبط من جهة بالعموم، ومن جهة أخرى بالإطلاق، دون أن يكون مطابقًا تمامًا لأي منهما.[1]

وفي هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أن دراسة الأصوليين تركّز على الجانب اللفظي، بينما ينصب اهتمام المناطقة على الجانب المعنوي. وما يرد في المنطق من بحث لفظي فهو ثانوي وغرضي. ومن هذه الزاوية –أي تركيز المنطق على المعاني– تتفوّق الصناعة المنطقية على النحو، ذلك أن النحو: ينضبّ البحث فيه على الألفاظ فحسب، ويتخصّص في لغة أمّة بعينها بينما يتميّز المنطق بـ: بحثه في القوانين الفكرية العامة، شموليته لجميع الأمم، واستقلاله عن الخصوصيات اللغوية[2]. هذا التمييز يوضّح سبب اعتبار المنطق "آلة العلم" التي تنفع في جميع العلوم واللغات.

وهذا النقاش سيكون محور الفصل الثالث والأخير لعرض الخلافات الجوهرية حول وجود الكليات في الفلسفة الوسيطية، وفي سياقها المسيحي أو الإسلامي.

فكيف تصدّت المذاهب الفلسفية الكبرى الواقعية، الاسمية، والتصورية لإشكالية الكليات، وهل كان وجودها حقيقيًا ومستقلاً عن الأفراد، أم مجرد تصورات ذهنية أو أسماء؟ وما هي أبعاد هذا النزاع الأنطولوجية والمعرفية؟

[1] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 79.

[2] **المرجع نفسه**. ص 79، 80.

الفصل الثالث.اختلاف المذاهب في وجود الكليات في الفلسفة الوسيطية المسيحية والإسلامية.

أولا.المذهب الواقعي أو واقعية العصر الوسيط «Le Réalisme Du Médiéval».

ثانيا.المذهب الاسمي «Nominalisme».

ثالثا.المذهب التصوري «Conceptualisme».

في العصر الوسيط شغلت الكلّيات حيزا هاما من مباحث الفلسفة المدرسية، والتي تستهدف اللغة العادية، وقد تواصلت مع القضايا اللاهوتية، وهي مركز اهتمام الفكر الوسيطي ومثقفيه من روسلان، القديس أنسلم، وبيتر أبيلارد وإسهاماته الذي دعا إلى اعتماد الفكر المنطقي لفهم الكتاب المقدس، والدفاع عن قيميه بشيء من العقلانية اللغوية التي تجلّت في أعماله التأليفية...، مع الشروحات العربية الإسلامية من السينيوية والرشدية، وتأثيراتها العقلانية على الفلسفة اللاتينية. وكذا الالتزام بمسائل الفلسفة الأولى ومشكلة الكليات المنطقية في شقها اللغوي بمعية السجال التقليدي بين الواقعيين والتصويريين.

وبذلك دخل منطق العصر الوسيط في علاقات جديدة مع العقيدة، ففي كليات الفنون، كان يجري تعليم المنطق كعلم، بينما كان يستخدم بعد ذلك كفن في الكليات حيث علم العقائد. وقد ترتّب على ذلك مسائل عديدة مسّت جوهر العقيدة المسيحية، وكان من بينها مسألة ميتافيزيقية تتصل به اتصالا وثيقاً، وهي إذا كانت لا تنتمي الى المنطق مباشرة، فأنها على الأقل تنتمي الى فلسفة المنطق. والمقصود بذلك معركة الكليات الشهيرة التي احتلت مكانة كبيرة في المجادلات الفلسفية في القرون الوسطى. فما هو المركز الوجودي لهذه الكيانات التي تدل عليها الحدود العامة؟[1]

فيما يتعدى المدارك التي تثيرها هذه الحدود في أذهاننا؟ فهل هذه الكليات هي: «Anterem» « Inre » أو «Postrem»؟ أيّ: هل هي، على طريقة الأفكار الأفلاطونية، جواهر قائمة بذاتها، منفصلة عن الأفراد الملموسين الذين تتحقق فيهم، كما هو حال النماذج بالنسبة إلى نسخها المتعددة؟ أم، كما كان يعتقد أرسطو، أن جواهر كهذه موجودة فقط في الأفراد الملموسين؟ حيث يستخرجها عقلنا بعملية تجريدية؟ أم، أخيراً ليس لهذه الكليات وجود آخر إلاّ في الفكر الذي يتصوره، فليس هي بشيء آخر سوى، أفكار عامة، كما نقول اليوم؟ وحتى إذا تعمقنا أكثر، ألا يتوجب استبعادها من الفكر، وحذف المدارك العامة والكيانات العامة، وعدم الاعتراف بالعمومية إلا للكلمات، نظرة لقدرتها على إرشادنا، بطريقة لا متناهية نسبيا، إلى كثرة من الأفراد؟ الذي يحتاج بدوره إلى التدقيق، فأن التعارض بين والواقعي، والإسمي، لا ينحصر في بديل حاد. فلا بد على الأقل من التمييز بين شكلين من الواقعية، يمكن تسميتهما واقعية متعالية وواقعية متلازمة، وكذلك لا بد من التمييز بين أسمية معتدلة، كتلك التي وصفت أحيانا بالمفهومية، وبين أسمية بحصر المعني يمكن الشك بوجود شكلها المتطرف، اللهم إلا في ذهن أولئك الذين كانوا يتهجمون عليها بتشويهها وتحريفها[2].

وتنقسم هذه الإشكالية الى ثلاثة أسئلة هي:

*هل للكليات أي الأجناس والأنواع وجود في الخارج، أم أن وجودها في الذهن فحسب؟

*إذا كان لها وجود في الخارج، فهل هذا الوجود محسوس أم مجرد؟

*إذا كانت توجد في الخارج، فعلى أي نحو يكون هذا الوجود: هل توجد وحدها أو توجد متصلة بالأشياء؟

---

[1] بلانشي روبير، **مرجع سابق**. ص 183.

[2] **المرجع نفسه**، ص 184.

وكان طبيعيا أن يكون الموقف الذي يقفه الإنسان إزاء كل سؤال لا يخرج أن يكون أحد المذهبين الفلسفيين القديمين، وهما مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو. فالذين يقولون بوجود خارجي للكليات هم أنصار أفلاطون، إذ الأفراد عنده لها وجود أقل مرتبة من وجود الكليات التي توجد في الخارج؛ في حين أن ما ذهب إليه أرسطو هو أنّ الكليات ليست إلا أسماء أي تجريدات ذهنية، إنما الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد الداخلة تحت الأنواع والأجناس.

وفي الفلسفة المسيحية الوسيطية، قد تركّز النّزاع حول الكليات، على ما إذا كانت موضوعية وواقعية أو مجرّد أسماء للأشياء؛ وما إذا كانت –من الناحية الأخرى–موجودة "قبل الأشياء" –وجوداً مثاليا– وهو ما كانت تعتقده الواقعية المتطرفة، أو موجودة في الأشـــياء، وهو ما كانت تعتقده الواقعية المعتدلة، أو أنها مجرّد كلمات وهو ما كان يقول به المذهب الاســـمي المتطرّف، أو ما إذا كانت من الناحية الأخرى لا توجد إلاّ في العقل "بعد الأشياء" في صورة بناءات عقلية، وهو ما كان يعتقد به المذهب التصّوري[1].

وهو النزاع الذي أسفر عن نشوء تيارات فلسفية كبرى تبنتها المدارس الفكرية التالية:

«الواقعية» فقد دافع أنصارها عن وجود حقيقي للكليات خارج الذهن، واعتبروها الماهيات أو المثل التي تمتلك الوجود الحقيقي وحدها، بينما الأشياء الجزئية مجرد صور ناقصة عنها.

وفي المقابل، رفض أتباع «الاسمية»، هذا التصور، ومالوا إلى الموقف الذي يرى أن الكليات ليست سوى ألفاظ أو تجريدات ذهنية، وأن الوجود الحقيقي يقتصر على الأفراد الجزئية المندرجة تحت الأنواع والأجناس.

أما أصحاب «التصوّرية»، فقد تبنّوا موقفًا وسطًا بين هذين الطرفين، حيث لم يقرّوا بوجود مستقل للكليات خارج الذهن، ولا اعتبروها مجرد أسماء خاوية، بل رأوا أنها تصورات عقلية ناتجة عن عملية تجريد ذهني من الجزئيات.

فأي هذه المواقف يُمثّل الفهم الأدق لطبيعة الكليات وعلاقتها بالواقع والمعرفة؟

[1] م.روزنتال ب.يودين، وآخرون، **مرجع سابق**. ص 392.

أولاً.المذهب الواقعي أو واقعية العصر الوسيط: تُمثل الواقعية التيار الفلسفي المقابل للإسمية في الفلسفة الوسيطية، حيث تُؤكد على أن الكليات لها وجود حقيقي وموضوعي، سواء أكان ذلك في عالم مفارق للجزئيات أو كامنًا فيها. فما هو تعريف هذا المذهب؟ ومن هم أبرز ممثليه في الفلسفتين المسيحية والإسلامية؟ وما هي الحجج التي قدموها لدعم موقفهم من وجود الكليات؟

1.الواقعية: تعريفها، وأشكال وجود الكليات: اتجاه في الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى يذهب إلى أنّ المفاهيم الكليّة لها وجود واقعي، وتسبق وجود الأشاء المفردة. أو أن للكليات وجوداً واقعيّاً مستقلا عن الأشياء التي تمثلها. وتقابلها الاسمية، وهي مذهب من ينكر وجود الكليات ويعتبرها مجرد أسماء أو إشارات. وقد واصلت واقعية العصر الوسيط خطّ أفلاطون في حلّ مشكلة العلاقة بين المفهوم والعالم الموضوعي، أو بين الكلّي والجزئي؛ وقد استخدمت واقعية العصر الوسيط كأساس فلسفي للكاثوليكية. وقد حارب ممثلوا المذهب الاسمي الواقعية. وكان هذا الصراع انعكاساً لاتجاهين في الفلسفة هما: الاتجاه المثالي والاتجاه المادّي[1].

وكان الواقعيون في العصر الوسيط الإسلامي. وفي الفلسفة العربية أيضاً، يقال لهم «الوجوديين»[2].

هذا التَّيار يتزعمه أفلاطون نفسه، يرى أنَّ الكُليَّات موجودة خارج العقل في عالم المعقولات، أيّ في عالم المُثل[3].

فالمعرفة عند أفلاطون هي «تذكر» للوجود الحقيقي الذي هو الماهيَّات. وعليه كان العلم الحقيقي هو العلم بالماهيَّات. ولهذا اهتمَّ أفلاطون أيَّما اهتمام بالماهيَّات التي أقام عليها نسقه الفلسفي الطبيعي والأخلاقي على حدٍّ سواء.

في القرنين (9و10) انحاز فلاسفة العصور الوسطى إلى أفلاطون انحيازا كاملا، أي إلى الواقعية ضد اللّفظية. كما حظيت بتأييد واسع من الكنيسة الكاثوليكية والملكية، ففي كلية الفنون بجامعة باريس بين عامي (1339) و(1340) وبعد تصرم قرن ونيف صدرت عن لويس XI إرادة ملكية، في عام (1473)، بتحظير الإسمية، وصار لزاما على الأساتذة أن يتعهدوا، بحلف اليمين، بتعليم مذهب الواقعية.[4]

وعليه، يرى الواقعيون أنَّه بمقدورنا أن نطبق الحدود العامَّة على الكثير من الأشياء لعلمنا بالخاصة المشتركة بينها، هذه الخاصة التي يستحيل وجودها في الزَّمان والمكان. فعلى سبيل المثال أستطيع القول إنَّ الطاولة، وهي شيء جزئي، "صلبة". لأنَّني على علم بالمعنى الكُلي المجرَّد للصلابة، كما لديَّ علم بأنَّ هذا المعنى الكُلي يكمن في الشيء الجزئي الذي هو الطاولة. والمفارقة الأفلاطونيَّة الكبرى هنا هي في أنَّنا ينبغي أن نعتبر المُثُل أحقَّ بالوجود من كلِّ الأشياء المحسوسة .هذا ما جعل الأفلاطونيَّة أساساً لكلِّ مذهب مثالي يغلب الفكر على المادَّة.[5] وهذا ينسجم مع فلسفة أفلاطون التي ترى أن العلم الحقيقي هو معرفة الماهيات، لأنها تمثل الوجود الثابت الذي تتذكره النفس.

والماهيَّات هي الصور، وهذه الصور غير متغيرة ولا متعدّدة، بل ثابتة وواحدة. وعليه كان الوجود واحداً ثابتاً. وإن كان في الوجود تغيراً فإنَّ هذا التغير ينتهي إلى الثبات. أو كان في الوجود كثرة، فإنَّ هذه الكثرة غايتها الوحدة. فبدون وجود وحدة أو ثبات فإنَّ العلم الحقيقي لا يحصل أبداً، الذي هو الماهيَّات. وبما أنَّ العلم الحقيقي هو العلم بالماهيَّات أو بالمعقول، فقد كان

---

[1] روزنتال. م، يودين. ب، وآخرون، **مرجع سابق**. ص 557.

[2] إميل براهييه، **مرجع سابق**، ج3. ص 82.

[3] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ط1، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص 552.

[4] إميل براهييه، **مرجع سابق**، ج3. ص 244.

[5] محفوظ أبو يعلا، **مرجع سابق**.

من الضروري أن تكون هذه الماهيات ثابتة وغير متعددة. وقد رأى أفلاطون أنَّ للماهيات وجوداً مستقلاً عن وجود غيرها من الأشياء التي تشارك فيها. ولهذا صوَّر هذه الماهيَّات تصويراً تجسيمياً لا يقنع بالتَّجريد، تماشياً مع الرُّوح اليونانيَّة التي تميل إلى تجسيم الأشياء.[1] وعليه يستند الواقعيون في موقفهم إلى أن إمكانية تطبيق المفاهيم الكلية على جزئيات متعددة تنبع من إدراكنا لخاصة مجردة تتجاوز الزمان والمكان.

2.أتباع الواقعية في الفلسفة المسيحية والإسلامية: بالنظر إلى هذا الطرح، هل الكليات حقائق موضوعية مستقلة عن العقل، كما يرى أتباع الواقعية في الفلسفتين المسيحية والإسلامية؟

أ.أتباع الواقعية في الفلسفة المسيحية: مثل هذا الاتجاه في الفلسفة الوسيطية المسيحية القديس أنسلم، أسقف كانتربري، فما هو تصوره للمذهب الواقعي، وما هي نتائجه المنهجية والمعرفية؟

في القرنين: (9و10) انحاز فلاسفة العصور الوسطى إلى أفلاطون انحيازا كاملا أي إلى الواقعية ضد اللفظية. وكان أبرز دعاتها أنسلم أسقف كنتبري وجيوم دوشامبو، وكان توما الاكويني قريبا من هذا الاتجاه أيضاً.

وأنسلم هو لاهوتي وفيلسوف ومن أوائل السكولائيين، كان يعتقد أنّ الإيمان ينبغي أن يسبق المعرفة، فعل المرء أن يؤمن كيما يفهم، ومع ذلك يمكن أن يقوم الإيمان على أساس من العقل وقد أظهر أنسلم في مسألة النزاع حول الكليات واقعيه قصوى وقد طور الدليل الأنطولوجي كإثبات وجود الله، وكان هدفه الذي دأب عليه كأسقف لكنيسه كنتبري هو تمجيد الكنيسة[2].

شغل القديس أنسلم مكانة كبيرة في فكر العصر الوسيط الذي عاد الى التسلح بالمأثور الأوغسطيني وبذل قصاراه، في التعليم الذي تولى الإشراف عليه، ليقيم توازنا أكثر ثباتا بين الإيمان والعقل. وفكر أنسلم في منتهى الوضوح: فالتوراة والأناجيل والكنيسة تفرض على إيماننا عقائد، مثل عقيدة وجود الله والتجسد؛ ولا طريق للإنسان الى هذه العقائد عن غير طريق النقل، والعقل عاجز عن التأدي بنا اليها. لكن متى ما وجد الإيمان، مال الإنسان، فضلا عن ذلك، الى تعقل العقائد والى البحث في موجباتها. وكما قال أشعيا (الإصحاح 7: 9): «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا». غير أن إيماننا يتطلب من جهة أخرى الفهم «Fides Quaerens Intellectum»: وما نستطيع أن نصل اليه من فهم للعقائد عن طريق التعقل هو وسط بين الإيمان المحض وبين المعاينة المباشرة للوجود الإلهي التي وعد بها المصطفون. وموقف القديس أنسلم وسط، هو نفسه، بين إيمانية تكابر في كل مران عادي للعقل، وصوفية تنشد حتى في الحياة الدنيا غبطة المعاينة الالهية. وهنا يستعيد القديس أنسلم بعبقريته وبتأمله في مؤلفات القديس أوغسطينوس، بعضا من الجدل الأفلاطوني: فالحركة التي تتأدّى من الإيمان الى التعقل ومن التعقل إلى المعاينة قريبة الصلة بهذا الجدل الذي يتأدّى من الاعتقاد الى التفكير الاستدلالي ومن التفكير الاستدلالي إلى الحدس العقلي؛ وكل ما هنالك أنّ الاعتقاد غدا هو الإيمان «Théologale» فضيلة إلهية (كالثالوث: إيمان ـ رجاء ـ محبة) تمنح بالنعمة الإلهية وترتبط بعقائد الخلاص، والمعرفة الإلهية إشراقٌ يخصّ به الله المصطفين.[3]

وبعد ترسيخ أنسلم لمبدأ التوازن بين الإيمان والعقل، يتضح أن موقفه من الكليات، بانحيازه للواقعية المطلقة، كان أساسيًا في دعمه لعقيدة الثالوث المقدس، مؤكداً أن وجود الكليات (الأجناس والأنواع) شرط للإيمان بوحدة الأقانيم.

---

[1] عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، ط1، بيروت: المؤسَّسة العربيَّة للدراسات والنَّشر، 1984. ص 162.

[2] م.روزنتال ب.يودين، وآخرون، **مرجع سابق**. ص 59/مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص 108

[3] إميل براهييه، **مرجع سابق**، ج3. ص 48.

وهذا نظرًا للعواقب اللاهوتية الخطيرة المترتبة على تبني مذهب اللفظية، فإذا لم يؤمن المرء بأن أفراد الإنسانية المتعددين يكونون إنساناً واحدا كلياً، لن يؤمن تبعا لهذا بوجود ثلاثة أقانيم في الله الواحد، مما يعنى إنكار الثالوث المقدس، وإنكار مادة رئيسة من مواد العقيدة المسيحية. لهذا السبب أكد أنسلم على أن الوجود الحقيقي هو وجود الأجناس والأنواع، أي وجود الكليات، وكل من الجنس والنوع يوجد بأكمله في كل فرد. ومن الممكن لديه الجمع بين جميع الأفراد في نوع واحد. وعلى أساس هذه الموقف من الكليات أقام أنسلم برهانه الوجودي على وجود الله، فهو برهان يقوم على القول بأن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، وأن نسبة الكمال في الذهن هي نفسها نسبة الكمال في الواقع. على أن الأفلاطونية، مهما يكن من اختلافها عن المسيحية، بدت لأنسلم ولا بد مرتبطة ارتباطا ضرورياً بعقيدة الثالوث الأقدس، حينها.[1]

وجاءت فلسفتة تبعاً لذلك تدعو إلى تبعية العقل للإيمان. وعدم تمايز المعرفة الطبيعية من المعرفة الإيمانية. ضمنها كتاباً له بعنوان «ونولوجيوم» «Proslogion»، ـأي مناجاة النفس ــ أورد فيه ثلاثة أدلة على وجود الله مأخوذة من الجهات التي تتشابه فيها الأشياء ويتفاوت اشتراكها فيها فتؤدي بنا إلى علة أولى هي الله. هذه الجهات ثلاث: الصفات مثل الخير والجمال والحق. وتفاوتها في الموجودات واضح ثم الماهية، وبين الماهيات تفاوت فالفرس أرقى من الشجرة، والإنسان أرقى من الفرس، وأخيرا الوجود، والتفاوت فيه لازم من التفاوت في الماهية. فوجود الإنسان ليس كوجود الفرس، وفي هذه الجهات الثلاث ممتنع التسلسل إلى غير نهاية لإمتناع وجود عدد لامتناهي. والنتيجة المحتومة أنّ كل ما كان حاصلا على شيء قلّ أو كثر من كمال ما، فهو يستمده من مطلق ذلك الكمال.[2]

يقول القديس أنسلم في أن الله موجود حقًّا: «ربي، أنت الذي تجعلني أعقل الإيمان، فوفقني أن أعقل بقدر ما تراه صالحا لي، أنك موجود كما نؤمن، وأنك موجود على النحو الذي نؤمن به. نحن نؤمن أننا نستطيع أن نتصور أعظم منك. أيمكن لطبيعة كهذه ألا تكون موجودة لأن الأحمق قد حدثته نفسه بأن الله غير موجود (مزامير1:13)؛ مما لا شك فيه أن هذا الأحمق عندما يسمع ما أقول ولا نستطيع أن نتصور أعظم منه، يعقل ما يسمع، وما يعقله موجود في ذهنه حتى ولو لم يعقل أنه موجود. حتمية أن وجود شيء في الذهن شيء، وعقل أن هذا الشيء موجود: شيء آخر، فعندما يفكر الرسام في اللوحة التي سيقوم برسمها، تحصل له في الذهن، لكنه لا يعقل وجودها الذي لم يتحقق بعد لأنه مازال لم يرسمها. وبعد أن يقوم برسمها لا تحصل له في الذهن فقط بل يعقل أيضا أن ما قام به يوجد حقا، لذلك يجب أن يسير الأحمتى بوجود شيء في الذهن لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، لأنه عندما يسمع ذلك يعقله، وكل ما يعيله موجود في الذهن. ومما لا شك فيه أن مالا نتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في الذهن قله، لأنه لو كان موجودا حقيقة في الذهن فقط لأمكننا أن ننكر أنه موجود في الواقع أيضا، هذا وجود أعظم. وعلى هذا، إذا كان الموجود الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجودا في الذهن فقط، يكون هذا الموجود نفسه الذي لا نستطيع أن نتصور أعظم منه هو ما نستطيع أن نتصور أعظم منه وهذا مستحيل. ممّا لاشك فيه إذن: أن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يوجد في الذهن وفي الواقع على السواء.»[3]

ثم إنّ للقديس أنسلم كتاب آخر بعنوان «پر وسلوجيوم» «Proslogion» أي مقال أو عظة. يعرض فيه دليلا أبسط من الأدلة السابقة، هذا الدليل يستند إلى فكرة الله ذاتها.

---

[1] بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**. ص 77.

[2] مراد وهبة، **قصة الفلسفة**. ص 39.

[3] حسن حنفي، **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط أوغسطين – انسليم – توما الأكويني**، ط2، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي، القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية، 1978. ص 44.

واعترض الراهب جونيلون «Jouniloun» في رسالة له بعنوان «الدفاع عن الأحمق» (المنكر). بحجة أن ثمة ثغرات منطقية. ولكن هذا الاعتراض مرفوض لأن هذه الأدلة، في رأي أنسلم، ليست أدلة بمعنى الكلمة، بل هي مجرد تفسير اسم الله. ثم هي أدلة مستفادة من الإيمان. ولذا فإن أنسلم ينصح أي معترض على وجود الله أن يحتكم إلى ضميره وإلى إيمانه وليس إلى عقله[1]. موضحًا أنّ حجته هي تفسير إيماني لاسم الله لا يخضع للمنطق العقلي المجرد، ولهذا، نصح المعترضين بالاحتكام إلى إيمانهم بدلًا من عقلهم.

ويقول أيضا القديس أنسلم في الردّ على ادعاء جون ليون في دفاعه عن الأحمق: أنه يمكن تصور الوجود الأعظم غير موجود كما يتصور الأحمق (المنكر) الله

«نقول بعد ذلك: إننا لا نكاد نصدق بعد ما نسمع (بالتعريف: ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه) ونصرح به، أنه لا يمكننا بعد ذلك تصور هذا الموجود غير موجود كما نتصور الله غير موجود، ويجيبك عن هذا هؤلاء الذين حصلوا قسطا ضئيلا من على المناقشة والجدل: هل من المعقول حقيقة أن ينكر أحد ما يعقل، لأنه يقال عنه إنه ينكر هذا الموجود لأنه لا يعقله؟ إذا أنكر أحد ما يعتقله نسبيا وكان هو نفس ما لا نعقله على الإطلاق ألا يمكن البرهنة على شيء مشكوك فيه نعقله نسبيا بسهولة أكثر من البرهنة على شيء لا نعقله مطلقا، لذلك لا يمكن تصديق أحد ينكر ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، وهو يعقل نسبيا المراد من تلك العبارة لأنه ينكر الله الذي لا يفكر في معناه على الإطلاق. وإذا أنكره، لأنه لا يعقله تماما، فلا يكون البرهان على ما يعقل على نحو ما أسهل من البرهان على ما لا يعقل مطلقا؟ هذا هو السبب في أني قلت الأحمق في برهاني على وجود الله بأنه ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لأنه يعقل ذلك على نحو ما، ولا يعقل الله على الإطلاق»[2].

يشرح أحدهم هذا الدليل على النحو الاتي: نحن نؤمن بوجود الله ولكن «الأحمق يقول في قلبه: ليس يوجد إله» كما جاء في مزامير داود، غير أن الأحمق يناقض نفسه. ونحن نبين هذا التناقض للأحمق من تعريفنا لله على الوجه الآتي: الله هو الموجود الذي لا يتصور أعظم منه وما لا يتصور أعظم منه محال أن يوجد في العقل فقط لماذا؟ لأنه عندئذ يمكن تصور موجود مثله متحققة في العقل وفي الواقع. ومن ثمة يكون أعظم منه. وينتج أن ما لا يتصور أعظم منه ممكن تصور أعظم منه. وهذا محال إذن ما لا يتصور أعظم منه موجود في العقل وفي الواقع بالضرورة.[3]

يواصل القديس أنسلم حججه العقلية في تصديه للخصم، يمكننا أن نتصور الموجود الأعظم وأن نعقله وبذلك تقوى حجتنا ضد الأحمق.

«إذا كان صحيحا أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر أو أن يعقل ما لا يستطيع أن يتصور أعظم منه، فصحيح أيضا أن الإنسان قد استطاع أن يتصور هذا الموجود الذي لا يستطيع أن يتصور أعظم منه وأن يفكر فيه. وكما لا يمنعنا شيء أن نقول عنه إنه ذائق عن الوصيف مع أننا لا نستطيع أن نعبر عما يقال عنه إنه فائق الوصف كذلك لا نستطيع أن نفكر فيما لا يمكن تصوره مع أننا لا نستطيع أن نتصور ما تنطبق عليه عبارة ما لا يمكن تصوره. لذلك عندما نقول: ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يمكننا أن نتصور يقينا ما نسمع وأن نعقله مع أنه لا يمكن تصور الشيء المراد نفسه أو عقله بقولنا ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه: حقيقة لو كان هناك أحمق وصل به حد البلاهة أن يقول إن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه غير موجود، فإنه يستحي أن يقول إنه لا يستطيع أن يعقل أو أن يتصور ما يقول، وإن كان هناك من لا يستحي أن يقول كذلك فلا يحق لنا فقط أن نلفظ أقواله بل يجب أن نلفظه هو نفسه. فمن ينكر أن هناك شيئا

---

[1] مراد وهبة، **قصة الفلسفة**. ص 41.

[2] حسن حنفي، **مصدر سابق**. ص 200.

[3] مراد وهبة، **مرجع سابق**. ص 40.

لا نستطيع أن نتصور أعظم منه يعقل نفيه الذي يقوم به ويتصوره، وهو نفي لا يستطيع أن يعقله أو أن يفكر فيه دون جميع أجزائه، روما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، أحد هذه الأجزاء ومن ينكر هذا يعقل ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ويفكر فيه، ولكن من الواضح أيضا أننا لا نستطيع أن نعقل ما لا يمكن أن يوجد أو أن نفكر فيه، والذي يفكر في هذا يفكر في شيء أعظم من يفكر في شيء قد لا يكون موجودة.

وعلى هذا، عندما نفكر فيما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، وتفكر أيضا في شيء قد لا يكون موجودا، فإننا لا نفكر فيها لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ولكننا لا نستطيع أن نفكر ولا نفكر – في نفس الوقت. في شيء واحد بعينه. ومن يفكر في موجود لا نستطيع أن نتصور أعظم منه لا يفكر في شيء قد يكون غير موجود، بل في شيء لا يمكن أن يكون غير موجود. وينتج عن ذلك أن ما يفكر فيه موجود بالضرورة أن كل ما لا يمكن أن يكون موجودا ليس هو ما يفكر فيه.»[1]

هذا الاستدلال الفلسفي نابع بقوة من واقعية أنسلم المطلقة في الكليات. فاعتقاده بأن الكليات (كالوجود والكمال) لها وجود حقيقي ومستقل، هو ما سمح له بالاستدلال على أن الكائن الأعظم «الله» يجب أن يوجد بالضرورة في الواقع، وإلا لكان أقل كمالًا مما يمكن تصوره. هذه الواقعية أيضًا دعمته في الدفاع عن عقائد لاهوتية معقدة كالثالوث، بتفسيرها على أساس أن الكلي «الجوهر الإلهي» يمكن أن يتجلى في أفراد «الأقانيم».

ومن الواضح أن القديس أنسلم يستعيد هنا، بعبقريته وبتأمله في مؤلفات القديس أوغسطينوس، بعضا من الجدل الأفلاطوني: فالحركة التي تتأدى من الإيمان الى التعقل ومن التعقل إلى المعاينة قريبة الصلة بهذا الجدل الذي يتأدي من الاعتقاد الى التفكير الاستدلالي ومن التفكير الاستدلالي إلى الحدس العقلي ؛ وكل ما هنالك أن الاعتقاد غدا هو الإيمان، أي فضيلة إلهية «الفضائل الإلهية في علم الإلهيات المسيحي ثلاث : الإيمان والرجاء والمحبة لا تأتي الإنسان» إلا بنعمة الله، وجملة من العقائد بها يناط خلاص الإنسان؛ كما أن الحدس العقلي غدا هو المعاينة الإلهية التي يؤتاها المصطفون بنعمة الله. والإنسان عاجز عن المبادأة وعن بلوغ الغاية على حد سواء: فالعقل «Intellectus» يتلقى من الخارج، من الإيمان، وما عليه إلاّ أن يفهمه.[2]

بالرغم من أن هذا المنهج لا يتطلب من العقل سوى صرامة التفكير والجدلية المنطقية، تلك المهارات التي سعى أنسلم إلى تنميتها لدى تلاميذه عبر التمارين المشابهة لما ورد في رسالته في علم القواعد، إلا أن العقل المجرد، بكل ما يمتلكه من قوة إقناعية، يظل عاجزاً عن بلوغ اليقين المطلق دون سند من الإيمان. فحدود العقل لا تتجاوز إثبات "ما يبدو له مقبولاً. لقد اتسمت كتابات القديس أنسلم بهاجس عملي يناسب رجل الدين، حيث انصب اهتمامه على استخدام البراهين العقلية مثل إثبات ضرورة التجسد، للرد على مزاعم الخصوم الذين اتهموا العقيدة المسيحية بمخالفة العقل. وبالتالي، وبغض النظر عن أي تحفظات قد تثار حول "عقلانية" أنسلم، فإنه من الإنصاف الاعتراف بأنه بذل جهداً فلسفياً جاداً لاستكشاف مدى قدرة العقل المستقل على إثبات الحقائق الإيمانية.[3]

يرد القديس أنسلم في دفاعه عن برهانه الوجودي، المعروف بـ: «البرهان الأنطولوجي»، على اعتراضات جون ليون، مقدماً حجته بأن الله هو "«ما لا يمكن تصور أعظم منه» «Aliquid Quo Nihil Maius Cogitari Possit» يرتكز أنسلم على

---

[1] حسن حنفي، **مصدر سابق**. ص 211، 212.

[2] إميل براهييه، **مرجع سابق**. ج3. ص 49

[3] **المرجع نفسه**. ج3. ص 49

أن الخصم، حتى وهو ينكر وجود الله، لا يزال يعقل المفهوم الكلي لـ"«ما لا يمكن تصور أعظم منه»" وإن لم يعقل حقيقته الخارجية، مما يسهل البرهان على هذا المفهوم العقلي.

يربط هذا الدفاع بين البرهان الأنطولوجي وإشكالية الكليات، حيث يحاول الانتقال من الكلي كمفهوم ذهني (فكرة الكمال) إلى الكلي كحقيقة وجودية، مدعيًا أن الكمال المطلق يقتضي الوجود. ورغم أن هذا البرهان يمثل ذروة الجدل في العصر الوسيط حول علاقة الذهن بالوجود، ويشكل جسراً بين اللاهوت العقلي وفلسفة الكليات، فإنه يبقى إشكاليًا لمحاولته القفز من المستوى المفاهيمي إلى الوجودي في إثبات الوجود الخارجي للكليات، وهو ما يشبه الإشكالية التي واجهها الفلاسفة المسلمون في سياق الكليات الطبيعية والعقلية.

كما يبرز التوازن الدقيق الذي سعى إليه القديس أنسلم بين العقل والإيمان، حيث لم يُهمِل دور المنطق في الدفاع عن العقيدة، لكنه أكّد أن العقل وحده لا يكفي لبلوغ اليقين الإيماني. كما يُظهر الطابع التربوي لفلسفته، التي استخدمت الجدل العقلي كأداة لحماية الإيمان من الشكوك، لا كبديل عنه. رغم انتقادات "العقلانية المفرطة"، فإن أنسلم لم يكن فيلسوفًا مجردًا، بل لاهوتيًا وظف المنطق في خدمة الإيمان، مما يجعل مثالا يُحتذى به في تاريخ الفكر المسيحي.

ب.أتباع الواقعية في الفلسفة الإسلامية: تأثرت الفلسفة الإسلامية بأفكار أرسطو وأفلاطون، إلاّ أنّ الصدارة كانت لفكر أرسطو، الذي هيمن على الفلسفة الإسلامية بفضل منهجه المنطقي الدقيق، الذي شكّل إطارًا منهجيًا موحدًا لعلم الكلام والفقه والعلوم العقلية. بينما اقتصر التأثير الأفلاطوني على الجوانب الروحية والميتافيزيقية.

وقد تحوّل المنطق الأرسطي من مجرد فلسفة إلى أداة معرفية أساسية، حتى أن خصوم أرسطو كالغزالي استخدموا أدواته المنطقية في نقدهم.

وكان ابن سينا أطلق عليه اسم «خادم العلوم»، كما سماه الفارابي «رئيس العلوم»، لنفاذ حكمه فيها، فيكون رئيسا حاكما عليها. فهو هنا مجرد آلة للعلوم وليس واحدا منها.[1] غير أنه في المقابل بقي لأفلاطون شيء من التأثير، فقد ظهر تيار جديد في (ق:6هـ) أعاد لأفلاطون حضوره عند الفلاسفة المسلمين على يد السهروردي والإشراقيين بصفة عامه، ولهذا اعتبر السهروردي منشأ التيار الأفلاطوني في الفلسفة الإسلامية، والذي آل أمره الى أن استقرّ عند بعض الشيعة المتفلسفة المتأخرين، وخصوصا عند الملا صدرا شيرازي المعروف بالصدر أو صدر الدين الشيرازي (ت:1050هـ)، والدامادا محمد بن باقر بن شمس الدين الاستراباذي (ت:1040هـ)، وقد عقد السهروردي في كتابه حكمة الإشراق فصلا خاصا في إثبات مثل أفلاطون والردّ على شكوك أرسطو عليها[2].

وانطلاقا من وجود الكليات والإيمان بها والدفاع عنها، وبناء النسق الفلسفي على أثرها، لأن العلم لا يبدأ إلا من الكلي، وهو ما سيتم تلخيصه بإيجاز من خلال ما كتبه المفكر الشيعي المعروف بـ: «محمد عبد المهدي سلمان الحلو» في معرض نقده للإسميّة وانتصارا للواقعية الإسلامية:

---

[1] التهانوي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج1، ط1، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون. 1996. ص 44.

[2] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 109

فكيف عمل المفكر الشيعي محمد عبد المهدي سلمان الحلو على ترسيخ الواقعية الإسلامية في مواجهة الإسمية، خاصة في سياق مسألة الكليات. وهذا انطلاقًا مما كتبه الملا صدر الدين الشيرازي الذي قال بوجود الكليات والإيمان بها وارتأى الدفاع عنها، وبناء النسق الفلسفي على أثرها، مع الأخذ في الاعتبار أن العلم لا يبدأ إلا من الكلي؟

آمن الشيرازي الملا صدر الدين الشيرازي (979هـ–1050م) بوجود الكلي الطبيعي، وهو وجود انتزاعي –الذي يُنتزع من الأفراد الموجودة المتعددة والمتكثرة في الخارج– في الواقع الخارجي، وهو موجود بوجود واقعي بديهي، وعندما نقول إن شيئًا موجود فهو يعني أن هناك مفهوما ما موجود يتحد مع مصاديقه الموجودة في الواقع، مفهوم كلي له مصاديق خارجية، أو أن الشيء الموجود هو. من أشياء متكثرة يمتلئ بها الواقع –العالم الخارجي، ومع اختلاف الفلاسفة المسلمين في وجود الكلي الطبيعي أفي الخارج هو أم في الذهن؟ يرى أغلب الفلاسفة المسلمين أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج، لكن ليس بوصفه الفردي، أي إن الماهية كالإنسان أو الإنسان الكلي، ككلي طبيعي، موجودة في الخارج، إذا تحقق فرد واحد من أفراده مثل زيد، فإذا وجد زيد في الخارج وجد الكلي الطبيعي، بل من الضروري أن الماهية الكلية توجد في الخارج عند وجود أجزائها، وإن كان لهذا الرأي من يخالفه كقطب الدين الراوندي (ت: 766هـ). الذي يرى أن الكلي الطبيعي لا يوجد في الخارج والموجود فقط هو أفراده، يبقى رأي الشيرازي في التمايز بين الكلي وأفراده في طريق وسط بين رأي ابن سينا ورأي الراوندي، وجود الشخص لا يعني وجود الكلي، فالفرد في الخارج، هو الفرد في الخارج بنفسه وهويته، وهو ليس الماهية من أفراده، بل مصداق تنتزع أفراده[1]: «أي إنّ الماهية والكلي الطبيعي هما مفهومان كليان يقبلان الحمل حقيقةً وبالذات على المصداق الخارجي لا أنهما نفسه.»[2]

يعتقد صدر الدين الشيرازي أن إدراك الكليات يكون على مرتبتين: المرتبة الأولى التي ندرك بها الكلي بوصفه ينطبق على كثيرين، ومرة أخرى بوصفه مشاهدة حضوريةً للمجردات النورية، لأنّ العلم الحقيقي عنده هو ما يحصل بالمشاهدة.[3]

وللانتهاء من مشكلة الظاهر والحقيقة التي أثارها باركلي، يُقدّم المفكر الإسلامي صدر الدين الشيرازي مفهوم «الوجود الذهني»" كحلٍ إبداعي لإشكالية الظاهر والحقيقة التي أثارها باركلي. فكل موجودٍ له وجهان: وجود عيني خارجي في العالم المادي، ووجود ذهني مطابقي في العقل، حيث تنتقل الحقائق من العالم الخارجي إلى الذهن عبر عملية انتزاع المفاهيم الكلية من الجزئيات المحسوسة. وقد أسّس الشيرازي لهذه الرؤية في كتبه خاصة «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة» بأدلة عقلية متينة، تُظهر كيف يحافظ العقل على مطابقة تصوراته للواقع دون الوقوع في فخ الشك المثالي.[4]

هذه النظرية تمثل: تطورًا أصيلاً للمناقشات الأرسطية حول الكليات، وردًّا فلسفيًا مسبقًا على إشكالية باركلي، بالإضافة إلى ذلك فهي تشكّل جسرًا بين الميتافيزيقا ونظرية المعرفة في الإسلام.

والوجود الذهني يبتني على أصلين أساسيين هما: أن للأشياء وجودًا حقيقيًا وماهيةً، ويمكن للعقل أن توجد فيه صور هذه الأشياء الواقعية الموجودة في الواقع العيني بما يشكل أساسًا لنظرية المطابقية، المطابقة بين الشيء الخارجي وبين صورته

---

[1] محمد عبد المهدي سلمان الحلو، **الاسمية في التراث الغربي والنقد الواقعي الإسلامي**، ج1، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة المقدسة. 2018، 1439هـ. ص55.

[2] عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، ج1، ط2، ترجمة علي الموسوي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016، ص 122–129.

[3] حسن معلمي، **إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية**، ط1، ترجمة منصف حامدي، بيروت: دار الولاء، 2014. ص 117.

[4] محمد عبد المهدي سلمان الحلو، **مرجع سابق**، ص 57.

الحاكية عنه.[1] وعليه يتأسس الوجود الذهني على مبدأين: الواقعية الماهوية للأشياء، وقدرة العقل على تمثيل هذه الماهيات بصور مطابقة لها، ممّا يؤسس لنظرية المطابقة بين الفكر والواقع.

وللتوسع في بيان هذا المفهوم فإنّ الملا صدرا "يؤسس نظريته في الوجود الذهني على ثلاثية معرفية: ثنائية العلم «حضوري/حصولي»، وثنائية التصور «تصور/تصديق»، وأصالة الوجود. من خلال هذه المقولات، يبني حائطاً معرفياً يفصل بين الوجود الخارجي المشخص والوجود الذهني المجرد. فالعلم عنده هو حضور صورة الشيء في الذهن، بينما المعلوم يمثل الماهية الاعتبارية، مع وجود علاقة تطابق وجودي بينهما كنسبة الوجود للماهية. وتتمثل النتيجة في تحقيق استقلالية كاملة بين الذات العارفة «حاملة الوجود الأصيل» والموضوع المدرك «حامل الماهية الاعتبارية». وهذا ما يعبر عنه بالمعادلة الوجودية: "كما يحفظ الوجود الماهية من العدم، يحفظ العلم المعلوم من الغياب الذهني"، والتي تمثل جوهر الرؤية الصدرية. «فالعلم: معلوم بنفسه، ومنكشف بذاته، وغيره من المعلومات معلوم به.»[2]

هنا يُقدّم الملا صدرا رؤيةً فلسفيةً متكاملةً توفّق بين الوجود والمعرفة، حيث يؤكّد أن إدراكنا للأشياء ليس مجرد انعكاس سلبي للواقع، بل هو "وجود ذهني" مستقلٌ يعبّر عن حقيقة الوجود الخارجي. هذه النظرية تُعتبر حلًّا مبتكرًا لإشكالية العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المدرَك، وتُظهر مدى عمق الفكر الإسلامي في معالجة مثل هذه القضايا الفلسفية البالغة التعقيد.

والعلم عند الملا صدرا ينقسم إلى نوعين رئيسيين: العلم الحضوري: معرفة مباشرة لا تحتاج إلى وسيط كعلم النفس بذاتها، والعلم الحصولي: معرفة غير مباشرة تنقسم إلى: التصور «إدراك الماهية دون حكم» والتصديق «إدراك مع حكم». والعلم الحصولي يتميز بـ: ارتباطه بالواقع الخارجي، تأثيره الانفعالي على النفس، ترك أثر ذهني «حضور صورة الشيء في الذهن» وتمايز الصور الذهنية «صورة أ ≠ صورة ب». ثم يأتي التصور والتصديق: فالتصور :إدراك الشيء دون حكم عليه، والتصديق وهو ثلاث مراحل: محاولة انتزاع الحكم «فعل نفساني»، تصور الحكم دون إقرار، والتصديق الملزم «إقرار بالحكم»[3]

فكل تصديق يستلزم تصورًا سابقًا وليس العكس، فالتصور هو الصورة الذهنية للماهية كصورة البياض في الذهن، بينما التصديق هو الحكم على مطابقة هذه الصورة للواقع الخارجي صدقًا كان أم كذبًا. وهكذا يكون التصور إدراكًا للمفاهيم، بينما التصديق إقرارًا بمطابقتها للواقع. «والحق كما سبق أن الأثر الحاصل في الذهن إما تصوّر ماهيات الأشياء ومفهوماتها، أو صورة أن هذا ذاك مطابقًا للواقع، سواءً أطابق الواقع أو لا، والأول هو التصور، والثاني هو التصديق والإذعان.»[4]

ويزيد المسألة إيضاحاً، إذ يرى أن هناك ثلاثة أشياء تجتمع كلها في العلم الذي يساوي التصديق، فمرةً يكون التصديق «في الذهن» وهذا «تصور»، وأخرى يكون له «حصول في الذهن»، فيكون الشيء «مُتصوّر»، وأخرى يكون الشيء الذي في الذهن مطابقا للشيء الذي في الواقع، وهذا هو «التصديق»[5]

---

[1] حسن معلمي، **مرجع سابق** ص 132.

[2] مهدي شريعتي، **رسالتان في التصور والتصديق ويليها شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق وتعليقاته لـ القطب الرازي والصدر الشيرازي**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004. ص 46

[3] مهدي شريعتي، **مصدر سابق**. ص 49، ص 57، ص 60

[4] **المرجع نفسه**. ص 76، 77

[5] **المرجع نفسه**. ص 79

وكخلاصة يؤكّد الملا صدرا أنّ الأثر الذهني «الصورة العلمية» هو وجود حقيقي في الذهن يقابل الوجود الخارجي، ضمن نظام معرفي متكامل يجمع بين الميتافيزيقا ونظرية المعرفة.

فالمعرفة عند الملا صدرا تقوم على تصور الحقائق الواقعية في الذهن، فحين يحضر التصور يصبح الشيء مدركاً، وعند مطابقته للواقع يتحول إلى تصديق. وتتم هذه العملية الإدراكية –كإحدى قوى النفس– عبر نمطي العلم: الحضوري المباشر والحصولي بفرعيه «التصور كإدراك الماهية، والتصديق كحكم بالمطابقة»".يطلق عليها الملا صدرا اسم «عملية الإدراك»، وهي عملية تكون قوةً من قوى النفس. كما يؤكد الملا صدرا أن الإدراك عملية نفسية محضة، تقوم على ثنائية الوجود الخارجي للشيء وتمثّله الذهني كصورة، مستنداً في ذلك إلى أدلة ثلاث: المعلوم والعالم والعلم.[1]

وبصيغة أكثر وضوحاً الإدراك عند الملا صدرا فعل نفسي يجسّد الثنائية بين الوجود الخارجي وتمثّله الذهني، بدلالة المعلوم والعالم والعلم.

يؤسس الملا صدرا نظريته المعرفية على فكرة محورية وهي أن عملية الإدراك تتم من خلال النفس الإنسانية التي تمثل قوة موحدة ذات قدرات متكاملة. فالنفس ليست مجرد وعاء سلبي يتلقى المعطيات الحسية، بل هي قوة فاعلة تنتقل في مراتب الإدراك من الأدنى إلى الأعلى، بدءاً من إدراك المحسوسات الجزئية وصولاً إلى إدراك المعقولات الكلية. وهذا الانتقال ليس مجرد تراكم كمي للمعرفة، بل هو سيرورة تكاملية تتحقق من خلال الحركة الجوهرية للنفس.

فيما يخص آلية الإدراك: تبدأ العملية المعرفية عند الملا صدرا من خلال تلقي النفس للموجودات الخارجية عبر الحواس، حيث تتحول هذه الموجودات إلى صور ذهنية. هذه الصور ليست مجرد صورة طبق الأصل عن الواقع، بل هي وجودات عقلية مستقلة تقابل الوجودات الخارجية. فإدراكنا لشخص مثل "زيد" لا يقتصر على صورته الحسية فحسب، بل يتعداه إلى إدراك ماهيته الكلية كـ"إنسان". وهنا تبرز قدرة النفس الفريدة على الجمع بين إدراك الجزئي والكلي في آن واحد. ويقدم الملا صدرا على عملية الإدراك هذه الأدلة الثلاثة على إدراك النفس:

أولاً، من جهة المعلوم، تظهر قدرة النفس على تجاوز الحسي إلى المعنوي. فإدراكنا لعلاقة الصداقة بين شخصين مثلاً، يتطلب أكثر من مجرد الإحساس بوجودهما المادي، إذ لابد من إدراك المعنى المجرد للصداقة. وهذا ما يثبت أن النفس قادرة على تجاوز المحسوس إلى الموهوم ثم إلى المعقول.

ثانياً، من جهة العالم، يبرهن الملا صدرا على وحدة الذات المدركة رغم تعدد موضوعات الإدراك. فإدراكنا للألوان والأصوات والروائح لا يتم عبر قوى مستقلة، بل من خلال قوة نفسية موحدة تنسق بين مختلف الحواس وتؤلف بين مدركاتها.

ثالثاً، من جهة العلم، تؤكد النظرية على أن الهوية الشخصية الواحدة قادرة على إدراك مختلف المراتب المعرفية. فالنفس تدرك بدنها الخاص أولاً، ثم تتدرج في إدراك الكليات والمعقولات، مما يثبت طبيعتها المركبة التي تجمع بين الجزئي والكلي.[2]

وبذلك يخلص الملا صدرا إلى أن ما يُدرك في النفس من صورة أو يحصل فيها، سواء أكانت عند العقل أو في العقل، وهي الوجود، فالصورة الحاصلة إنما هي متأتية من خارج واقعي أو من داخل نفسي، لكن المهم هو الأول، والذي يكون واحدًا بمرتبتين، مرة وجوداً خارجيًا واقعيًا، ومرّةً وجودًا واحدا ذهنيًا، وهذا الإدراك هو ما يمر بمرحلتين هما تصور وتصديق يحققان

---

[1] محمد عبد المهدي سلمان الحلو، **مرجع سابق**. ص 61.

[2] صدر الدين الشيرازي، **تحرير الأسفار**، ج 3، ط1، على الشيرواني، توحيد، إيران: قم، 1427هـ، ص 431–435

العلم بالخارج، وبذلك يميّز الملا صدرا بين الشيء المدرك الذي هو النفس التي تدرك الكليات والجزئيات والمحسوس والمتخيل والمعقول بآلات مختلفة، وبين المدرك . الموجود الخارجي الواقعي، ويحلّ مشكلة الكليات ووجودها والمعرفة وأدوارها[1]

تكمن أهمية هذه الرؤية في حلها لإشكالات فلسفية معقدة. فهي توضح كيف يمكن للوجود الذهني أن يقابل الوجود الخارجي دون أن يكون مجرد انعكاس سلبي له. كما تقدم تفسيراً متكاملاً لعلاقة الحس بالعقل، والجزئي بالكلي. وهي بذلك تؤسس لفهم سلس للعملية المعرفية التي تبدأ من المحسوس ولا تنتهي عند المعقول، في سيرورة تكاملية تعكس حركة النفس الجوهرية نحو الكمال.

يتبيّن لنا من خلال عرض تطور المسار الفكري الذي سلكه الاتجاه الواقعي أنه استطاع أن يشكّل تياراً فلسفياً بارزاً في الفكر اليوناني، واستمرّ حضوره بشكل تقريبي حتى النصف الأول من العصور الوسطى الأوروبية، ليواجه بعد ذلك تراجعاً تدريجياً مع مطلع (ق14:). ولكن هذا التأثير لم يخلُ من إشكالات؛ فقد أدّى تبني المنطق الأرسطي الواقعي إلى إثارة خلافات عقدية عميقة، لا سيّما في المسائل الجوهرية مثل:

*قضايا التوحيد كإثبات الصفات الإلهية ونفي التشبيه.

*الوجود الإلهي وعلاقته بالعالم.

*أصول الإيمان وطرق إثباته عقلياً.

وهكذا، يصبح الاتجاه الواقعي رغم إسهاماته مثالًا لتقاطع الفلسفة مع اللاّهوت، وتأثيره المزدوج: من جهةٍ، أسهم في تطوير الأدوات العقلية للإكليروس وللمتكلمين، ومن جهةٍ أخرى، أنتج إشكاليات مستمرة في فهم النصوص الدينية وتأويلها.

ويعود هذا الانحسار إلى عجزه عن مواكبة التطوّرات العلمية المتسارعة، وعدم قدرته على استيعاب الرؤى المعرفية الجديدة التي أفرزتها مرحلة التحوّل من المنطق الأرسطي إلى المناهج التجريبية والنقدية.

وفي مقابل الواقعية، برزت المدرسة الاسمية كبديلٍ أكثر عقلانيةً ومرونةً، تماشياً مع الروح النقدية التي بدأت تسود الفكر الأوروبي. غير أن المشهد اختلف في السياق الإسلامي، حيث حافظ الفكر الواقعي على حضور قويّ خاصة في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام بفضل التأثير العميق لمنطق أرسطو وهيمنته على البنية التحتية للتفكير العقلي عند المسلمين.

وعليه إذا كانت المدرسة الواقعية قد بالغت في تجسيد الكليات كحقائق مفارقة، فكيف قدمت الاسمية رؤيتها المناقضة التي تعتبر الكليات مجرد أدوات لغوية؟ وما الآثار الأنطولوجية والمعرفية والمنهجية المترتبة على هذا التحول الجذري في فهم طبيعة المفاهيم الكلية؟

[1] مهدي شريعتي، **مرجع سابق**. ص 59

ثانيا.المذهب الإسمي: المذهب الاسمي هو تيار فلسفي بارز في الفلسفة الوسيطية ينكر وجود الكليات كحقائق مستقلة خارج الذهن. بدلًا من ذلك، يعتبرها مجرد أسماء وألفاظ تُطلق على مجموعات من الأشياء الجزئية.

فكيف يمكن تعريف هذا المذهب بشكل أعمق؟ ومن هم أبرز ممثليه في الفلسفة المسيحية وهل كان له أتباع في الفلسفة الإسلامية؟ وما هي أهم الإسهامات والانتقادات التي وُجهت له في كلتا الفلسفتين؟

1. الإسمية: تعريفها وفهم الكليات بوصفها مجرد ألفاظ ذهنية: إسمي يُفيد لغة: «Nominal»، ما هو منسوب إلى الاسم. واصطلاحا: هو ما يرجع إلى الألفاظ والأسماء لا إلى الأشياء أنفسها. يُقال تعريف اسمي، أيّ متعلق بمعاني الألفاظ ويُسميه المدرسيون «Definitoi Qiud Nominis»[1] ويفيد أيضاً أنّ المعنى الكلّي قائم في عقل العارف ولا مُقابل له في الخارج من حيث هو كذلك. وهو يقوم مقام كثرة الأفراد باعتباره إشارة إليها.[2]

وهو يُمثل تيّار الإسميين في الفلسفة الوسيطية والحديثة، ويقف على ضدّ من الواقعيين، يعتبرون المفاهيم الكليّة مجردّ ألفاظ أو أسماء للأشياء الجزئية. ووفقاً للاسميين، ليس له أيُّ معنى أكثر من مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها.

كما يؤكّدون في مقابل واقعية العصور الوسطى، أنّ الأشياء الجزئية وحدها بخصائصها الجزئية، هي التي توجد حقّاً أمام المفاهيم العامّة التي تخلقها أفكارنا من هذه الأشياء –وهي أبعد من أن توجد في استقلال عن الأشياء–لا تعكس حتى خواصها وصفاتها. والمذهب الاسمي يرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالاتجاهات المادية لإدراك أوّليّة الأشياء. وفي رأي ماركس كان أوّل تعبير عن الطبيعة المادية في العصور الوسطى، غير أنّ الاسميين لم يفهموا أنّ المفاهيم العامّة تعكس الصفات الواقعية للأشياء الموجودة موضوعياً، وأنّ الأشياء الجزئية لا تنفصل عن ما هو عام بل تحتويه داخلها.[3]

يعتبر المذهب الاسمي امتدادا لما ذهب إليه أرسطو من أنّ الكليات ليست إلا أسماء أي تجريدات ذهنية، إنما الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد الداخلة تحت الأنواع والأجناس.[4]

يقول البغدادي أبو الفرج عبد الله بن الطيب، في «الشرح الكبير لمقولات أرسطو»: «فبقي أن يكون كلامه إنما في الصور الحاصلة في العقل،... الدليل على أن كلامه في الصور الحاصلة في العقل استعماله الأسماء التي تدل عليها فإنّه يستعمل لفظة كلي. وعلى موضوع. وجوهر ثان وهذه إنما هي من الألفاظ الدالة على الصور التي في العقل»[5]

يرى البغدادي في شرحه لمقولات أرسطو أنّ الكلام فيها يدور حول الصور الذهنية وهي المفاهيم الكلية في العقل، لا عن الواقع الخارجي، مستدلًا باستخدام مصطلحات مثل: "كلي" و"جوهر ثان" التي تشير إلى المفاهيم المجردة. وهنا يظهر تأثره بالجدل الفلسفي حول طبيعة الكليات والتمييز بين الوجود العقلي والخارجي، وقد يعكس هذا الشرح محاولة التوفيق بين المنطق الأرسطي والدين الإسلامي في نظرية المعرفة.

---

[1] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص62/ بدوي، **المنطق الصوري والرياضي**، ط4، الكويت: وكالة المطبوعات. 1977. ص 78.

[2] مراد وهبة، **مرجع سابق**، ص62.

[3] م. روزنتال، ب. يودين، وآخرون، **مرجع سابق**. ص 467.

[4] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**. الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم. ط3، 1979. ص 61.

[5] البغدادي، **الشرح الكبير لمقولات أرسطو**، تحقيق د. علي حسين الجابري. دمشق: دار التكوين للطباعة والنشر. دت. ص 49.

كما يرى الاسميون أنّ الكُليَّات مجرّد ألفاظ أو "أسماء. ليس له أيَّ معنى أكثر من مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها[1] فالماهيات، أو الكليات، ليست غير أسماء، أو تسميات صوتية «Flatus Vocis». فالإنسانية ليس لها وجود حقيقى بل الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد. فبينما قال الواقعيون إن الجنس حقيقي، وإن النوع قسم من أقسام الجنس، وإن النوع له أيضا وجودا حقيقيا، قال الاسميون أنّه ليس للأجناس أو الأنواع وجود حقيقى[2]. كذلك حين نقول "الوردة جميلة"، و"المرأة جميلة" فإنَّ اللَّفظ المشترك بين العبارتين، وهو الذي يدلُّ على الجمال، هو مجرَّد صوت أو اسم ينطبق على الشيئين معاً. ونحن نعرف معنى هذا اللَّفظ من خلال رؤية الأشياء التي ينطبق عليها. ويرى بعض الاسميين أنَّ التَّشابه بين الأشياء التي ينطبق عليها اللَّفظ الكُلي هو ما يحدّد المشترك بين الأشياء. يقول هوبز في هذا الصدد :إنَّ الأشياء التي ينطبق عليها اللَّفظ الكُلي إنَّما يرتبط بعضها ببعض بما بينها من تشابه.[3]

وعليه الكليات ليست إلا أسماء أي تجريدات ذهنية، إنما الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد الداخلة تحت الأنواع والأجناس.

2.أتباع الإسمية في الفلسفة المسيحية: يذهب أتباع الإسمية، كمذهب فلسفي، إلى أن الكليات ليست سوى أسماء أو مفاهيم ذهنية، مشكلين بذلك تحديًا عميقًا للواقعية في الفكر المسيحي والإسلامي على حدّ سواء.

فما هي الأسس الفلسفية التي اعتمدها أبرز أنصار هذا المذهب لدعم موقفهم من نفي الوجود الخارجي للكليات؟ وكيف تعاملوا مع التساؤل حول إمكانية التوفيق بين نظرتهم التي تُعلي من النسبية والتطور العقلي، والمبادئ العقائدية الثابتة في كل من الفلسفة المسيحية والإسلامية؟"

أشهر من نادى بهذا المذهب وليم أوف أوكام، فكيف تعامل مع إشكالية الكليات في الفلسفة المسيحية؟ وما هو أثر موقفه هذا على العقيدة المسيحية تحديدًا؟ وهل استطاع التوفيق بين مبادئ المسيحية المقدسة والثابتة، وبين النزعة العقلانية للإسمية التي تنشد النسبية والتطور؟

ولم ينته (ق:13) حتى بدأت الحركة العلمانية في النمو والتقدم لأكثر من سبب. نمو المدن الأوربية خاصة بيزا والبندقية، وقيام التنافس بينها من أجل التوسع التجاري. ويتقدم العقل مستقلا عن الإيمان، وتنفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، ويقوى الهجوم على الفلسفة المدرسية والعلم القديم.[4] مما مهد لتحولات فكرية عميقة في بنية الثقافة الأوروبية.

ويعبر عن هذه الحركة الفرنسيسكاني الإنكليزي غليوم الأوكامي: وهو من أعظم الاسميين قاطبة، ذاك الذي استخلص من النظرية نتائجها كافة، وكان من طلبة إكسفورد لم يصل الى درجة الأستاذ، وبقي مجرد مبتدئ «Inceptor». وبضرب من التلاعب بمعنى هذا اللفظ، سمي الموجه الموقر. «Vene Rabilis Inceptor» للإسمية، وأمير الإسميين أو حامل لوائهم «Antesignanus»، كما سمي أنصاره بغير ما تمييز بالاسميين «Nominales» أو الحدّيين أو المعنويين.[5]

فيحقق معه البابا في قضايا تحسبها منافية للدين. ويستمر التحقيق أربع سنوات، يهرب بعدها ويلجأ إلى الإمبراطور لويس دي باقير. وهنا السؤال: ما هي هذه القضايا المنافية للدين؟ والإجابة بسؤال: ما المقصود بالدين؟ يقصد به شمولية المعرفة.

---

[1] جوناثان ري، وج. أو. أرمسون وج. أو. **مرجع سابق**. ص 44.

[2] بدوي، **مرجع سابق**. ص 267.

[3] جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، **مرجع سابق**. ص 45.

[4] مراد وهبة، **قصة الفلسفة**. ص53.

[5] إميل براهييه، **مرجع سابق**، ج3. ص 240، 241.

فالرأي الشائع في الفلسفة المدرسية في مختلف مستوياتها، أن العقل تابع للإيمان. بمعنى التداخل بينهما مع تقرير تفوق الإيمان على العقل. في حين أنّ أوكام يفصل بين الفلسفة وبين اللاهوت فصلا تاما. وكيف يتحقق هذا الفصل التام؟ يقرر أوكام من البداية أن المعرفة حسية بالضرورة. وأن المعرفة العقلية تابعة للحس. والمعاني المجردة التي يكوِّنها العقل إنما هي مدركات غامضة لأنها تصور الجزئيات في عمومياتها وليس في خصوصياتها. ومن ثمة فالكليات ليس لها وجود في الخارج وإنما هي مجرد أسماء. وهذا أصل تسمية مذهب أوكام بالإسمية. [1]

غير أنّ الفرق بين إسمية أوكام وإسمية روسلان، أنّ الأوّل لا يقول: مثل الثّاني أن المعنى صوت في الهواء، بل يعترف له بمفهوم العقل.[2]

ليست حجج غليوم الأوكامي في الاعتراض على وجود الكليات بالجديدة: فهي عينها التي كانت استخدمت على نطاق واسع في القرنين (11و12) والتي ترجع في أصولها، وعبر بويثيوس، إلى مناقشة أرسطو لمثل أفلاطون: فبما أن الكلي يفترض فيه أنه موجود في ذاته، فمعنى ذلك أنه فرد، وهذا تناقض: ومن جهة أخرى، إن وضع الكلي لتفسير الجزئي ليس تفسيرا للموجودات بل مضاعفة لها، وهذا تطبيقا للمبدأ الاقتصادي الشهير الذي كان اعتمده من قبل «بطرس اوريول» «Ou José» «Joseph Oriol». (1650–1702)، والذي يصوغه غليوم على النحو التالي: لا يجوز وضع التعدد بدون ضرورة. أخيرا، فإن وضع الكلي في الجزئيات، حيث سيتولى الذهن استنباطه بالتجريد، إنما معناه أيضا تفريده. على أن غليوم لا يضع الكليات. لا في الألفاظ نفسها ولا في الأشياء، وإنما في دلالات اللفظة، وإما في الألفاظ من حيث أنها تشير الى شيء: وهي بالمعنى الثاني اصطلاحية، وذلك ما دامت الألفاظ من جنس بشري؛ ولكنها بالمعنى الأول كليات طبيعية «Universalia Naturalia»[3].

يمثل ويليام أوكام نقطة تحول جذرية في الفكر الأوروبي الوسيط بثورته على الفلسفة السكولائية، حيث فصل بين العقل والإيمان مقلصًا دور الفلسفة في القضايا الدينية، داعياً للاسمية المتطرفة بإنكاره وجود الكليات في الواقع وتركيزه على الجزئيات المحسوسة كمصدر وحيد للمعرفة، مما مهد للمنهج التجريبي المبكر، وللفكر الليبرالي الحرّ.

ليُطرح التساؤل عما إذا كان رفضه للكليات دفاعًا عن البساطة «شفرة أوكام» أم تقويضًا لأسس المعرفة العقلانية، وما إذا كان هذا التحول يمثل بالفعل بداية العلمانية في أوروبا؟

وكجواب على هذا التساؤل فإنّ هذا التحول لم يكن فلسفيًا فحسب، بل مثّل بداية العلمانية في أوروبا، حيث أصبح العقلُ يُمارس استقلاليته بعيدا عن الإيمان.

والسؤال: ما هي نتائج تطبيق المذهب الاسمي عند أوكام؟

استحالة البرهنة على وجود الله تبعا لمبدئه التجريبي. القائل إن الوجود بدرك بالحس، والله ليس موضوع حس. بقي أن إدراك الله هو موضوع إيمان ليس إلاّ. وكذلك النفس الإنسانية، نجهل معرفتها. فالحس الباطن يدرك والظواهر، النفسية، ولكنه لا يستطيع إدراك ما وراء هذه الظواهر. ويزعم العقليون أنّ هذا الماوراء هو «جوهر، يطلق عليه اسم النفس: ومعنى هذا الزعم أن

---

[1] مراد وهبة، **مرجع سابق**. ص54.

[2] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ص 62.

[3] إميل براهييه، **مرجع سابق**، ج3. ص 241.

ثمة تمايزاً بين الظواهر والجوهر، وأننا في حاجة إلى الاستدلال بالظواهر على الجوهر. وهذا محال تبعا لمبدإ أوكام القائل «بأن معرفة شيء ما لا يمكن أن تؤخذ إلا من الشيء نفسه لا من شيء آخر.»[1]

تبقي القواعد الأخلاقية. ويرى أوكام أنها ليست ضرورية لأنها عبارة عن تركيبات ذهنية، فليس ثمة شرّ أو خير على الإطلاق وما نسميه كذلك ليس أمرا إلهًا. وفي مقدور الله لن يغير من هذا الأمر فيجعل من الكراهية مثلا فعلا نثاب عليه. والنتيجة المحتومة تصوير الإيمان على أنه خارج حدود العقل، فمن أراد أن يكون مؤمنا فليكن بشرط أن يرفض تبرير هذا الإيمان بالعقل. وهذه النتيجة هي بدورها مقدمة وإرهاصا لتحرر العقل.[2]

على أنّ غليوم الأوكامي، باعتباره الكليات إشارات أو دلالات، قد تخطى، صنيع أبيلارد من قبل، مسألة طبيعة الكليات الى مسألة استعمالها في المعرفة؛ وقوام هذا الاستعمال، الذي منه تستمد وجودها كله، أن تنوب في العبارة مناب الأشياء التي تدل عليها: فليست الكليات وهماً أو خيالا كاذباً، وإنما هي صور ذهنية تمثل بغير ما تمييز أي شيء من الأشياء الجزئية المتضمنة فيما صدقها، ومن الممكن أن تسد مسدها مثلما تسد الإشارة مسد الشيء المشار إليه. وكل ما هنالك أنه لا يجوز أبدا أن تغيب عن أنظارنا هذه الإحالة إلى الأشياء؛ بل ينبغي أن نتذكر أن الكلي هو مجرد محمول يصدق على أشياء عدة، وأنه ليس بالتالي شيئا بمقتضى المسلمة القائلة: الشيء لا يكون محمولا للشيء «Res De Re Non Praedicatur»[3]

وفي قرنه استطاع نقد وليم الأوكامى أنّ يصل بالفلسفة الى نقطة البداية، وذات طابع تجريبي أكمل؛ وكان من الممكن أن يكون ذلك دعوة ميتافيزيقا أكثر نقدية، بيد أنه لم يكن ثمة عقل عظيم ليتصدى لهذا التحدي.[4]

وعليه يُمثِّل موقف وليم الأوكامي من الكليات نقلةً نوعية في تاريخ الفلسفة، حيث انتقل بالنقاش من السؤال عن طبيعة الكليات إلى السؤال عن وظيفتها المعرفية وكيفية استعمالها. فالكليات في نظره ليست كياناتٍ مستقلةً أو مجرد أوهام، بل هي علامات ذهنية تُستعمل للإحالة على الجزئيات التي تشترك في صفة ما. أي أن وجودها مشروطٌ بدورها التعبيري؛ فهي تنوب في اللغة عن الأشياء الجزئية التي تُشير إليها، مثلما تنوب الإشارةُ عن الشيء المُشار إليه. غير أن الأوكامي يُشدِّد على شرطٍ جوهري: ألا يُغفل الذهنُ أن الكلي مجرد محمولٍ منطقي يصدق على أفراد متعددة كـ لفظ "إنسان" الذي يُطلق على زيد وعمرو، وليس شيئًا قائمًا بذاته، استنادًا إلى مبدأه الشهير:" «الشيء لا يُحمَل على شيء» «Res De Re Non Praedicatur»، أي أن الواقع لا يتكون إلا من جزئياتٍ ملموسة، والكليات أدواتٌ ذهنية لتنظيم المعرفة فحسب.

بهذا النقد، وضع الأوكامي أسسًا لتجريبيةٍ جديدة، قوامها رفض التفسيرات الميتافيزيقية المفرطة للكليات. محاولا تشكيل نظرية جديدة للمعرفة.

فما طبيعة المعرفة الأولية في نظر غليوم؟

هي إذن حدس بالجزئيات، وفعل إدراكي، يتضمن دوماُ، نظير التصور المحيط الرواقي، حكم وجود؛ وهذا الحدس إما خارجي، وعندئذ يبلغ الى المحسوسات، وإما داخلي، وعندئذ. يعرف عقلنا بوجه الخصوص وحدسية بعض المعقولات التي لا تقع البتة تحت الحواس، مثل فعل التعقل وفعل الإرادة، يمكن للإنسان أن يتحقق بالتجربة من أنها موجودة فيه. التضاد بين المحسوس

---

[1] مراد وهبة، **قصة الفلسفة**. ص54.

[2] **المرجع نفسه**. ص55.

[3] إميل براهييه، **مرجع سابق**، ج3. ص 241.

[4] جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، **مرجع سابق**. ص 237.

والمعقول يبقى قائماً إذن في نظر هذا الاسمى؛ ولكن هذا التضاد لا يعود هو عينه التضاد بين العيني والمجرد، ولا هو التضاد بين معطيات الحواس والماهيات الميتافيزيقية التي هي بمثابة الأصل أو النموذج لهذه المعطيات؛ وإنما هو التضاد بين تجربتين: التجربة الخارجة والتجربة الباطنة. ويترتب على ذلك أن هذا التضاد لا يعود يقدم أي دافع لتكملة معطيات التجربة بماهية ميتافيزيقية توجب أن يكون مرجعها اليها؛ وهكذا فإننا نجهل جهلا مطبقا عن طريق العقل والتجربة هل نفسنا صورة لامادية وغير قابلة للفساد، وهل يستلزم فعل التعقل صورة كهذه، وهل النفس المتعقلة على هذا النحو هي صورة الجسم. بل على العكس من ذلك، فالمقابلة بين الحساسية والعقل كانت قمينة فيما يبدو بأن تحمل أوكام، خلافا للقديس توما، ونظير ما فعل أرسطو، على فصل العقل عن النفس الحسية، وعلى إضافة صورة ثالثة إليهما، هي صورة الجسمانية «Forma Corporeitatis».[1]

كذلك فإن الله وصفاته ليسوا بمعروفين لنا أكثر، فبما أن الله غير معروف لنا بالحدس، فإننا نبذل قصارانا لتكوين فكرة عنه، ولكن ليس بفكرة كهذه، مركبة من قسمات مأخوذة من موضوعات تجربتنا، سنتمكن، كما كان وشاء القديس أنسلم، من الوصول الى وجوده ؛ ولن نصل أيضا الى هذا الوجود، كما كان شاء القديس توما، بالتقدم من المعلولات الى العلة ؛ مبدا البرهان التالي: « كل ما هو محرك إنما هو محرك بشيء آخر»، ليس بحد ذاته بديهية ولا مبرهنة عليه؛ أمّا المبدأ الآخر، الذي ينص على وجوب التوقف في عملية تتبع سلسلة العلل عند علة أولى، فهو راجح، ولكن لا سبيل إلى إثباته بحصر المعنى. فبديهي والحالة هذه أن تكون وحدانية الله لامتناهيه وتثليث اقانيمه عقائد ايمانية خالصة. إن إيماناً يتم تصوره على هذا النحو مفض لا محالة إلى استنتاجات أكثر جذرية بكثير من تلك التي انتهت اليها السكوتية: فالوصايا العشر كلها أفعال محض لإرادة الله، وطاعتنا لها واجبة لا لسبب آخر غير هذه الإرادة عينها. إن الله ليس ملزما بأي فعل؛ فهو إذن ما هو حق فعله[2]

ورغم انزعاج الكنيسة من أفكار ونظريات أوكام الإصلاحية، وحظرها في كلية الفنون بجامعة باريس في عامي (1339و 1340)، وبعد تصرم قرن ونيف صدرت عن لويس XI، إرادة ملكية، في عام (1473)، بتحظير الأوكامية من جديد، وصار لزاما على الأساتذة أن يتعهدوا، بحلف اليمين، بتعليم مذهب الواقعية.[3]

كما أنّ أصحاب المذهب الاسمي لم يفهموا أنّ المفاهيم العامّة تعكس الصفات الواقعية للأشياء الموجودة موضوعياً، وأنّ الأشياء الجزئية لا تنفصل عن ما هو عام بل تحتويه داخلها.[4]

وإذا كان بعض الاسميين يرى أنَّ التَّشابه بين الأشياء التي ينطبق عليها اللَّفظ الكُلي هو ما يحدّد المشترك بين الأشياء. على حدّ تعبير هوبز في هذا الصدد :إنَّ الأشياء التي ينطبق عليها اللَّفظ الكُلي إنَّما يرتبط بعضها ببعض بما بينها من تشابه.[5]

لكن ما هو التَّشابه؟ أليس التشابه هو نفسه معنى كُلي؟ ألسنا إذن نعود إلى المذهب الواقعي الذي نحاول نقده؟ في هذه النُّقطة يظهر ارتباك نظرية الاسميين حول علاقة الكُليَّات بالأشياء. وأمَّا بخصوص وجود الكُليَّات، فإنَّ المذهب الاسمي لا يرى بوجود الكُليَّات في العقل ولا في خارجه.[6]

---

[1] إميل براهييه، **مرجع سابق**، ج3. ص 243.

[2] **المرجع نفسه**، ج3. ص 243.

[3] **المرجع نفسه**، ج3، ص 244.

[4] م.روزنتال ب. يودين، وآخرون، **مرجع سابق**. ص 467.

[5] جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، **مرجع سابق**. ص 45.

[6] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج 1، ص 83.

وهكذا فتحت الأوكامية والإسمية الباريسية على وجه الخصوص في (ق:14) سجلا حافلا من تاريخ صراع القدامى والمحدثين. وكانت فلسفته بداية الدعوى الى فحص الكتاب المقدس بالعقل من غير سند من علم اللاّهوت.

وبعد عرض الاتجاه الاسمي في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، يظهر الارتباط الوثيق بين الاسمية والنزعة الحسية، وتبلغ الاسمية ذروتها كلما كانت التجريبية موغلة في الرؤيا المادية، وهي قضية ظاهرة الاتساق، وذلك أن النزعة الحسية بمختلف صورها ترفض المنهجية القائمة على التجريد العقلي الذي لا يمت الى الواقع المحسوس بصلة، وهذا ما جعل أصحاب الاتجاه التجريبي يعتمدون منطقا خاليا من المجردات والمعقولات، كما أن طبيعة نمطهم الاستدلالي قائم على الجزئيات، ولذلك فهم لا يرتبون الأحكام على الكليات فضلا عن إثباتها ذهينا وخارجيّا.[1]

وعليه فإنّ الاسمية ترفض التجريد العقلي غير المرتبط بالواقع المحسوس، مما يدفع أصحاب الاتجاه التجريبي إلى اعتماد منطق يخلو من المجردات ويعتمد على الجزئيات، وبالتالي، لا يبنون أحكامهم على الكليات، ناهيك عن إثبات وجودها الذهني أو الخارجي.

وبالنظر إلى ادّعاء الإسمية بأن الكليات مجرد أسماء أو مفاهيم ذهنية لا وجود لها خارج العقل، تُطرح إشكالية رئيسية حول: كيف يمكن للإسمية أن تفسر موضوعية المعرفة، أو الاتفاق على الحقائق الكلية، أو حتى إمكانية التواصل الفلسفي والعلمي حول مفاهيم مجردة كالعدالة أو النوع؟ والأهم من ذلك، كيف يمكن لها أن تفسر موضوعية القيم الأخلاقية والأحكام الدينية المطلقة؟ وهل يُشكل هذا التصور تهديدًا لثبات المعتقدات الدينية والأسس التشريعية، مما يُبرر عدم انتشارها الواسع في سياقات فلسفية متجذرة في المطلقات كالفلسفة الإسلامية؟

3.الإسمية في الفلسفة الإسلامية: لماذا لم تنتشر؟ على الرغم من أن الإسمية مثّلت تيارًا فلسفيًا محوريًا في جدل الكليات بالفلسفة الأوروبية الوسيطية، إلا أنها لم تحظَ بالانتشار ذاته في الفكر الإسلامي. يمكن إرجاع هذا التباين إلى عدة أسباب رئيسية:

*التأثر بالمنطق الأرسطي: تشكّل الفكر الفلسفي الإسلامي تحت وطأة هيمنة المنطق الأرسطي، خاصة من خلال أعمال مثل "إيساغوجي" لفرفوريوس. هذه الأعمال تُرسّخ تصورًا للكلي كشيء حقيقي، سواء على المستوى الذهني أو الخارجي، وهو ما يتنافر مع النظرة الاسمية التي تُنكر وجود الكلي خارج الذهن واللغة.

*المكانة المعرفية والأنطولوجية للكليات: خلافًا للتصور الاسمي الذي يرى الكليات مجرد أسماء لا واقع لها، تعامل فلاسفة الإسلام البارزون، كابن سينا والفارابي، مع الكليات كركائز أساسية لفهم الوجود وتنظيم المعرفة. فقد أقروا لها دورًا أنطولوجيًا وإبستمولوجيًا مهمًا، حتى لو لم يكن وجودها مستقلاً خارج الذهن أو المادة، فإنها لم تُعتبر أبدًا مجرد وهم لغوي.

*الحساسية الدينية (مسألة العقيدة): أثارت الإسمية مخاوف عقائدية ودينية، إذ قد تُفضي إلى إنكار الثوابت والمطلقات، سواء في المفاهيم الأخلاقية أو الشرعية. هذا من شأنه أن يهدد الأسس العقلية والشرعية للعلوم الإسلامية، مما قلل من قبولها في البيئة الإسلامية التي تميل إلى إثبات معقولية الكليات، لا سيما في علم الفقه، أصوله الفقه، وعلم الكلام.

*انتشار التصوف والفكر الإشراقي: مع انتشار التصوف وفلسفة الإشراق، أعادت علوم الفقه، وأصول الفقه، وعلم الكلام صياغة المفاهيم الكلية ضمن رؤية معرفية وروحية تُوازن بين العقل والوحي، وتربط الكلي بالجزئي. وفي هذا السياق، ازداد

[1] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 109

التركيز على المراتب الوجودية للمعقولات، فغدت الكليات تُفهم بوصفها رموزًا لمعانٍ روحية ووجودية عليا، على خلاف التصورات الاسمية التي أنكرت واقعها وقلّلت من شأنها.

*اختلاف السياقات التاريخية: نشأت الإسمية في أوروبا كرد فعل على التجريدات المفرطة للفلسفة المدرسية، وصراعها مع اللاهوت، وهي ظروف لم يشهدها الفكر الإسلامي بنفس الحدة أو الشكل المؤسسي. فالصراع بين العقل والنقل في العالم الإسلامي اتخذ مسارات مختلفة ولم يُفضِ إلى ذات النتيجة التي وُلدت معها الإسمية في الغرب.

*يرى بعض الباحثين ابن تيمية يُقدّم نزعة اسمية نقدية تجاه الكليات والمنطق الأرسطي، معتبرًا الكلي مجرد تصور ذهني لا وجود له خارج الذهن. ومع ذلك، لم يُنظّر ابن تيمية لهذا المذهب بشكل منهجي شامل كما فعل وليام الأوكامي، بل كانت ملاحظاته جزءًا من نقده الواسع للفلسفة والمنطق اليوناني، وليست بناءً لمذهب اسمي متكامل.[1]

*موقفها الرافض للغيبيات «الميتافيزيقا»: حيث اعتبرت أن كل معرفة لا يمكن تحويلها إلى أصل حسي أو إدراك ملموس هي معرفة باطلة. فرفضت بذلك كل ما يتجاوز العالم المحسوس، معتبرة أن المفاهيم المجردة والميتافيزيقية مجرد ألفاظ لا وجود حقيقي لها خارج الذهن. يقول زكي نجيب محمود: «وقد حددناها بأنها مجموعة العبارات التي تحتوي على كلمات لا ترمز الى شيء مما تقع عليه حواس الإنسان فعلا أو إمكانا»[2]

*ثبات القيم الأخلاقية في الإسلام ونسبيتها عند الإسميين:"ومن تبعات هذا المنهج إنكار الحقائق القيمية، مخالفاً بذلك الإجماع الفطري عبر العصور على ثبات المبادئ الأخلاقية وموضوعيتها. ولذلك كان الناس يتحاكمون إليها، بينما يستدل الاتجاه الاسمي بذاتية النظر إلى القيم عند تحليلها موضوعيا على عدم وجودها، وإنما هي تعبر عن حالة نفسية باطنية.[3]

وفي هذا الصدد أيضا يقول: زكي نجيب محمود: «الجمل التي يعبر بها قائلوها عن الأخلاقية والجمالية؛ وقد بيّنّا أنّ أمثال هذه العبارات فارغة من المعنى؛ فكل عبارة يقولها قائلها ليحكم على فعل بأنه خير أو على شيء، وبالتالي لا يجوز أن تكون موضعا للنقاش والجدل، لأن العالم الخارجي–عالم الأشياء– لا خير فيه ولا جمال، كما أنه لا شر فيه ولا قبح، فهذه كلها كلمات دالّة على شعور المتكلم نحو الأشياء من حسب لها أو كراهية، بحكم تربيته ونشأته»[4]

إنّ قول الإسميين بنسبية القيم من خلال اختلاف أحكام الناس عليها وذاتية نظرتهم إليها، لا ينسحب على إهدار وجود القيم الكلية، بل يمكن قلب القضية عليهم، فاختلاف الناس دليل وجود القيم وأنها قضايا كلية فطرية ثابتة في أذهان الناس، وإلاّ لما اختلفوا في الاحتكام إليها.

وقد ظنّ الإسميون أن تباين أنظار الناس إلى القيم كاف في الحكم بنسبيتها، بينما هذا شاهد بأنّ القيم ذاتية وموضوعية في الوقت نفسه، «فهي ذاتية من كونها نابعة من الضمير والعقل، وموضوعية من حيث اشتمالها على صفات حسنها وقبحها في ذواتها، ومن حيث إن الوحي حددها موضوعيا، وجعل لها معيارا تقاس يه. وبناء عليه فإنّ الأخلاق في نظر الإسلام مطلقة لتعلقها بالعقل وبالوحي اللذين يدوران معاني الثبات والإطلاق والضرورة، إذ يستحيل عقلا وواقعا أن يذم العدل من حيث هو، وأن يستحسن الظلم من حيث هو، لكن فلسفيا يمكن أن تقول: إنّ تطبيق هذه المبادئ عند البشر يكون نسبيا، فهناك فرق بين المبدأ

---

[1]ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 83.

[2]زكي نجيب محمود، **خرافة الميتافيزيقا**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والبحث، 1953، ص و.

[3]ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**.. ص 150، 151..

[4]زكي نجيب محمود، **مرجع سابق**، ص و.

الخلقي والمظهر السلوكي، فالنزاع قد يقع في تطبيق المبدأ الخلقي وفي المظهر السلوكي، وهو محط النسبية، لكن لا يتصور النزاع والنسبية في المبادئ الخلقية الكبرى فهي محطّ الإطلاق»[1]

وفي هذا ردّ على الاسميين الذين اعتبروا اختلافَ آراء الناس في القيم دليلاً على نسبيتها، مؤكدًا أن الأخلاق في الرؤية الإسلامية تجمع بين الذاتية (نشأتها من العقل والضمير)، والموضوعية (ثبات حُسنها وقُبحها في ذاتها، وتحديد الوحي لها). فالمبادئ الأخلاقية الكبرى كالعدل والظلم مطلقة لأنها مرتبطة بالعقل والوحي الثابتين، بينما التطبيقات العملية لها قد تختلف نسبيًا باختلاف الظروف والاجتهادات.

«وليس هذا العنصر الوجداني الأولي مجرّد «عاطفة» هوائية متقلبة، بل هو نشاط انفعالي حدسي ندرك بمقتضاه «القيم»، ونستطيع عن طريقه معرفة الخير والشر. ومعنى هذا أن كل «تفضيل أخلاقي» نقوم به إنما هو تفضيل حدسي أولي يستند إلى حساسية وجدانية بالقيم. فليست الأفعال الأخلاقية أفعالا «عرفانية» «Cognitive». ترتكز على المعرفة العقلية، بل هي أفعال وجدانية تستند إلى ضرب من الوعي الأوّلي أو الحساسية الفطرية بالقيم.

ومن هنا فإنه قد لا يكون ثمة تعارض بين نسبة طابع وجداني إلى الأفعال الأخلاقية، وبين القول بأن للقيم الأخلاقية، وبين القول بأن للقيم الأخلاقية طابعا أوليا مطلقا.» [2]

يؤكد النص أن البُعد الوجداني في الأخلاق ليس مجرد عاطفة عابرة، بل هو «حدس قيمي» أولي يُمكّن الإنسان من إدراك الخير والشر بشكل فطري. فالتفضيلات الأخلاقية تنبع من حساسية وجدانية جوهرية تجاه القيم، لا من عمليات عقلية معرفية محضة. وبذلك، لا تناقض بين الطابع الوجداني للأفعال الأخلاقية وطابعها المطلق، إذ يمكن للقيم أن تكون موضوعية وفطرية في الوقت نفسه، رغم استنادها إلى وعي وجداني أولي وليس إلى استدلال عقلي.

وبذلك تكون الإسمية قد أسست لنهج معرفي جديد، ربط المعرفة بالخبرة الحسية، والتركيز على العالم المادي المحسوس كمجال وحيد للمعرفة.

بعدما أسست الاسمية لنهج معرفي يربط المعرفة بالخبرة الحسية ويركز على العالم المادي كمجال وحيد للمعرفة، كيف يمكن للموقف التصوري أن يقدم حلاً لإشكالية الكليات، متجاوزًا هذا الاقتصار على المحسوس دون العودة إلى الواقعية المتطرفة؟

---

[1] عبد الله الدعجاني، **الوضعية المنطقية في فكر نجيب محمود**، مركز التأصيل للدراسات، 2011، ص 534، 535

[2] زكريا إبراهيم، **المشكلة الخلقية**، مكتبة مصر–دار مصر للطباعة، د ت، ص 66.

ثالثا.المذهب التصوري: يُعد المذهب التصوري موقفًا فلسفيًا وسطًا بين الواقعية والإسمية في الجدل حول الكليات. فكيف تبلورت معالم هذا الاتجاه الفلسفي؟ ومن هم أبرز المفكرين الذين تبنوه في السياقين المسيحي والإسلامي؟ وما الإسهامات الأساسية التي قدمها هذا المذهب في معالجة مسألة الكليات؟ ثم ما هي أبرز الانتقادات التي وُجهت إليه ضمن كل من الفلسفتين الغربية المسيحية والإسلامية؟

1.التصورية، تعريفها ومفهومها للكليات كصور ذهنية: هي مذهب في الفلسفة المدرسية يقرّر أنّ الكليات لا مقابل لها في الخارج من حيث هي كذلك، وأنها تركيبات من صنع العقل.[1] وهي ترتبط أساساً باسمي أبيلارد وأوكام. يُنكر أنصار المذهب التصوّري في مناقشاتهم بشأن الكليّات، وجودها الواقعيّ بمعزل عن الأشياء الجزئية، كما يفعل أنصار المذهب الاسمي، ولكنّهم يختلفون عن هؤلاء باعترافهم بوجود تصورات قبليّة عامةّ أو صور عقليّة مجرّدة عن الأفعال والأشياء، باعتبارها شكلاً خاصّاً لمعرفة الواقع. وقد نادى لوك «John Locke» (1632–1704). بآراء قريبة من المذهب التصوري.[2] يرى أنّ الكليات ليست حقائق مستقلة قائمة بذاتها خارج الذهن كالواقعية، ولا مجرد أسماء لا مدلول لها كالإسمية، بل هي مفاهيم ذهنية أو تصورات عقلية ينتزعها العقل من الجزئيات المحسوسة.

إنَّ التصوُّريين «Conceptualists» حاولوا أنّ يوفّقوا بين الواقعيين والاسميين، فرأى هذا التّيار أنَّ الفكر ومدلولات الأسماء الكلية مدركات عقلية، وهذه المدركات كائنات عقلية لا توجد إلاّ في العقول، والعقول دون غيرها هي التي تكونها أو تركبها. فمثلاً حينما أفكر في الحمرة، حينما أستدل من حقيقة واقعة هي أن هناك شيئا أحمر حقيقة واقعة أخرى هي أن هذا الشّيء ملون، فإنى حينئذ أمحص ما لدي من مدرك عقلي عن الأحمر واكتشفت أنه يحتوى من بين جوانبه فكرة اللون؛ ثم إنّني إذا تعرفت على شيء ما مدركًا أنه أحمر، ما أفعله في هذه الحالة هو أنني أتبين أنه يندرج تحت المدرك (مدرك الحمرة) أو أنه مطابق له[3].

وبذلك يمثل الموقف التصوري، الذي يتبناه فلاسفة مثل توما الأكويني، حلاً وسطيًا لإشكالية الكليات، فهو يرى أن الكليات ليست حقائق مستقلة في الخارج كالواقعية، ولا مجرد أسماء بلا مدلول كالاسمية، بل هي مفاهيم عقلية تتكون في الذهن عبر تفاعله مع الجزئيات المحسوسة وعمليات التجريد. هذه المفاهيم، رغم وجودها في العقل فقط، إلا أنها تستند إلى الواقع وتُستخدم كأدوات استدلالية لفهم العالم، مقدمةً بذلك منهجًا معرفيًا متوازنًا يرفض الميتافيزيقا المفرطة ويحافظ على دور العقل، بالرغم من التحديات المتعلقة بموضوعية الكليات ونسبية المفاهيم والمعرفة.

2.أتباع التصورية في الفلسفة المسيحية والإسلامية: اجتذب هذا الاتجاه عددًا من الفلاسفة واللاهوتيين والمتكلمين والأصوليين الذين رأوا في التصورات الذهنية حلًّا وسطًا يجمع بين الإيمان بوجود الكليات كمعانٍ عقلية، وإنكار وجودها في الخارج. وقد مثّل هذا المذهب مساحة تأمل فلسفي أوسع، فتجاوبت معه عقول في الفلسفة المسيحية كما في الفكر الإسلامي، كلٌّ بحسب سياقه المعرفي واللاهوتي. فمن هم أبرز من تبنّوا هذا المذهب، وكيف سعوا إلى بلورته داخل منظوماتهم الفكرية المختلفة؟

أ.**أتباع التصورية في الفلسفة المسيحية** يعتبر (ق:12) قرن تأخّر بإزاء (ق:11). فكانت البحوث فيه في الغالب تعنى بالانتصار لهذا المذهب أو ذاك من المذاهب السابقة، أو تعنى بمشكلة الكليات. لذلك انقسم الذين اشتغلوا بالفلسفة إبان ذلك القرن

---

[1] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**. ص 191.

[2] م.روزنتال ب.يودين، وآخرون، **مرجع سابق**. ص 469.

[3] جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، **مرجع سابق**. ص 119.

إلى فريقين: يمثل الفريق الأول مدرسة الشارتريين، ويمثل الفريق الثاني، الذي عنى بالكليات، پيتر أبيلارد. الذي كسر حالة الجمود. وقد كان شخصية فذة بكل المقاييس. فقد كان ذهنه حادا ذكيا، وكان مناظرا شديد الوطأة على خصومه، قويا في سرد الحجج. إلا أنه لم يكن رجلا خالقا: فلم يصدر عنه مذهب معين، ولم يقم مذهبا فلسفيا عاما. ومع ذلك نرى البعض يرتفعون به كل الارتفاع فيجعلونه أعظم شخصية في العصور الوسطى من حيث إيمانه بالعقل دون أن يحسب حسابا للنقل ولا لمعتقدات الكنيسة. وهناك من يقول عكس هذا من مؤرخين آخرين يقولون عنه إنه لم يكن غير منطقى متحذلق.[1]

وأبيلارد هو أبرز ممثل التيار التوصرية فقد تصدّى لمشكلة الكليات وأراد أن يوفق بين الواقعيين واللفظيين. وعمل حلّ التناقض بل والجمع بين المذهب الواقعي والاسمي في رؤية واحدة، فأين انتهت محاولته؟

فقد ناقش الفرضية مع أستاذه غليوم، يوم كان تلميذاً له، بل إنه حمله على تصحيحها. فقد سلم أستاذه على إثر ذلك بأن الكلي، في مختلف الأفراد، موجود واحد «لا بالماهية بل بغياب الفصل» «Non Essen Tialiter Sed Indifferenter». ذلك هو الجانب السالب من الفرضية عينها؛ أي استحالة التمييز بين الإنسان بما هو كذلك في كل من افلاطون وسقراط. بل إن غليوم ذهب الى أبعد من ذلك، فأقر في خاتمة المطاف بأنه ليس بين انسانية سقراط وانسانية أفلاطون، من تطابق جوهري، أو انعدام تمايز، وإنما فقط تشابه[2].

يقول أبيلارد: إنّ الكليات تطلق على أفراد كثيرين، فلا يمكن إذن أن تكون كلمات أو أشياء، لأن الشيء لا يطلق على الشيء، وإلا لأمكن أن يوجد الشيء الواحد في أماكن متعددة، فيكون سقراط في أثينا وروما في آن واحد. وهذه هي الحجة الكبرى التي يسوقها أبيلارد ضد الاسميين أو اللفظيين. وتتلخص هذه الحجة في المبارة المشهورة: «Res de non praedicatur» ومعنى هذا أنه لا يمكن الحكايات أن تكون أصواتا كما قال روسلان. وإنما تكون للّفظ صفته الكلية حينما يكون موجوداً في داخل قضية. ولا يستطيع الإنسان بعد ذلك أن يقول إنه لما كان اللفظ في داخل قضية فإنه يكون هو أيضا الكلى ما دامت القضية تعبر عن الكلى. فلو قلنا ذلك فإن معناه أن الحرف أيضا كلى، لأنه يدخل في تركيب الكلمات، وهكذا – فالكلى عند أبيلارد هو القضية، والفظ يكون كليا باعتباره جزءاً من قضية. وبهذا المعنى وحده يمكن أن يقال إن اللفظ بصح أن يكون كليًا[3].

يؤكد أبيلارد أن الكليات ليست أشياء مادية ولا مجرد ألفاظ، لأن الشيء الجزئي كسقراط، لا يمكن أن يكون كلياً كـ إنسان وإلا لوجب تعدد وجوده. الكلي الحقيقي هو المعنى المنطقي الذي تعبر عنه القضية مثل "سقراط إنسان، حيث يصبح اللفظ كلياً فقط عندما يدخل في تركيب قضية تظهر علاقته بالجزئيات.

إذن على أي نحو تكون هذه الكليات باعتبارها قضايا؟ يقصد بالقضايا – باعتبارها أقوالا – الربط بين شيء وشيء آخر. فالكليات روابط إذن. إلا أن هذه الروابط ليست لفظية. فإذا قلنا مثلا: إذا وجد الإنسان وجد الحيوان: فإن هذه القضية ليست منطقية. إنما هذه الروابط تعبر عن حقائق وجودية تنكشف لنا عن طريق الطبيعة الخارجية، فهي إذن روابط حقيقية. فيلاحظ ضد الاسميين أولا أن الروابط ليست ذهنية فقط بل وجودية كذلك، أي أنّ لها وجود حقيقية في الخارج إلى جانب وجودها الذهني، ويلاحظ ضد الواقعين ثانيا قوله إن الكليات هي روابط.[4] وهكذا يرفض أبيلارد الاسمية الساذجة دون الوقوع في الواقعية المفرطة.

---

[1] بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**. ص 80، 81.

[2] إميل براهييه، **مرجع سابق**، ج3. ص 81.

[3] بدوي، **المرجع السابق**. ص 82.

[4] **المرجع نفسه**. ص 83.

«إنه يرى في الكليات الأقوال «Sermones » ويحول في هذا الاتجاه كل ما كتب عن الكليات؛ الأقوال، أي أن الكلي لا يمكن أن يكون له من وجود بمعزل عن الموضوعات التي هو محمولها «Sermo Praedicabilis». ولا يمكن وصف هذه النظرية حتى بأنها تصورية.

ثمة ارتباط وثيق، في ما يبدو، بين هذا الحل وبين نظرية التجريد الأرسطو طاليسية التي قبسها أبيلار من المقاطع التي استوحاها بويثيوس من المقالة الثالثة من كتاب أرسطو في النفس، والتي يبدو أن أبيلار كان أول من انتبه لأهميتها؛ فقد وصف كيف تثبّت المخيلة، بعد الإحساس «الذي يبلغ سطحياً إلى ماهية الموجود»، هذه الماهية في العقل، ثم كيف يدرك العقل لا الموجود بحد ذاته كما من قبل، وإنما طبيعة الموجود أو خصائصه؛ وهذه الطبيعة أو الصورة، وإن أمكن بالتجريد إدراكها منفصلة عن الهيولى، لا تعرف أبدا كماهية مفارقة: «لا تعقل بلا تخيل».»[1]

وخيل إلى أبيلارد عن هذا الطريق أنه وفق بين الاسميين والواقعيين. ثم إنه أضاف إلى ذلك تأثره بأفلاطون في الكليات فقال إن هذه الروابط في ذهن الله، أي موجودة وجودة سابقا على وجود الأشياء كما يقول الواقعيون، كما أنها لاحقة على الأشياء. وفي هذا أيضا توفيق بين الاسمية والنزعة الواقعية. وخلاصة توفيق أبيلارد من الناحية الأخيرة قوله إن الكليات سابقة على الأشياء باعتبارها روابط حقيقية موجودة في ذهن الله منذ الأزل وتشاركها الروابط الموجودة في الوجود الخارجي عن طريق المشاركة الأفلاطونية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذه الكلمات موجودة بالفعل في الجزئيات، وليست تدرك إلا باعتبارها أفرادا جزئية، سواء عن طريق الحس أو عن طريق العقل. وتتصل بذلك النظرية المشهورة بعدم الاختلاف «Indifferentie».[2]

وبهذا أراد أبيلارد أن يُقدم رؤية وسطية للكليات تجمع بين عناصر من كلا المذهبين. فمن ناحية، تبّنى فكرة أفلاطونية مفادها أن الكليات موجودة سابقًا في عقل الإله كروابط مثالية كما يقول الواقعيون، ومن ناحية أخرى أكّد أنها لا تدرك إلا من خلال الجزئيات المحسوسة كما يقول الاسميون. وهكذا رأى أن الكليات تكون سابقةً في الوجود الإلهي، ولاحقةً في إدراكنا البشري، ومحققةً في الأشياء الجزئية.

هذا التوفيق يرتبط بنظريته عن «عدم الاختلاف» تقول هذه النظرية إن الكليات عبارة عن الصفات المتشابهة بين الأفراد المختلفين. فإذا نظرنا إلى الفرد فإن ذلك يمكن أن يكون باعتباره فردا لأنه مختلف عن غيره، وباعتباره نوعا من حيث أن الأفراد متشابهون في جملة صفات، ويمكن أن ينظر إليه باعتباره جنسا بعد أن نحدد من الصفات المشتركة الصفات الخاصة بالفصول النوعية. قال أبيلارد بهذه النظرية، إلا أنه لم يتوسع فيها. ولكن توسع فيها الأفلاطونيون الذين يسمى مذهبهم باسم مذهب التصوريين «Conceptualistes» ولم يكن أبيلار واحدا منهم، وإنما وجد شيء من الشبه بين مذهبه ومذهبهم. وهذا يظهر خصوصا من كلام جان دو سالسبوري. «Jean de Slis bury»[3]

وهذه النظرية على هذا النحو، «تبدو بمظهر النظرية التي لا تكاد تأتي بشيء جديد؛ إذ يبدو أنها تكرر في ألفاظ نحن أقلّ إلفا لها ما نريد تفسيره من وقائع راهنة؛ بيد أنها تكون أشد إقناعا لو أنها فسرت بوصفها مذهبا للصور الذهنية «المتعينة»، حيث نجعل المدرك العقلي مطابقا لصور ذهنية «متعينة» من نوع ما، فتستخدم الصور الذهنية معيارا للتصنيف؛ فلكي: أعرف ما اذا كان شيء ما أحمر، كان على أن أقارنه بما في ذهني من صور معيارية عن الأحمر، وقد كانت هذه الصور في نظر لوك مجردة؛ أما باركلي فقد رأى أن الصور

---

[1] إميل براهييه، **مرجع سابق**، ج3. ص 82، 83.

[2] بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**. ص 83.

[3] بدوي، **المرجع نفسه**. ص 84.

المجردة وغير المجردة لا يمكن أن تكون معقولة، واقترح بدلا منها نظرية للصور الممثّلة للأشياء؛ لكن صورة ممثلة من نوع بعينه لابد أن تتصف بعدد كبير من السمات، ومن هنا لابد أن تكون مبهمة الدلالة؛ إلا أن نظرية هيوم التي تقول بسلسلة من الصور المتشابهة تتغلب على هذه المشكلة. والتصورية كغيرها من النظريات التي تفسر مسالة الكليات تقع في الدور وقوعا متضمنا فيها؛ فلكي أستخدم معيارا عقليا للتصنيف، على أن أقارن الأشياء المراد تصنيفها بهذا المعيار، وهذه المقارنة في حد ذاتها إجراء تصنيفي يستلزم استخدام معيار عقلي آخر، وهلمّ جرّ. بيد أن هنا مشكلة أخرى يختص بها القول بالصّور الذهنية في عملية التعرف هو الحالة الاستثنائية وليس القاعدة؛ وكثيرا ما يقال أنّ الصور الذهنية هي في ذاتها رمزية الطابع، ومن هنا تنشأ المشكلات نفسها التي تنشأ حول مدلولات الألفاظ.»[1]

وعلى الرغم من أن النظرية التصورية قدمت تفسيرًا وسطيًا بين الواقعية والاسمية في إشكالية الكليات، محاولةً ربط العمليات العقلية بالواقع وتجاوز التجريد المفرط، إلا أنّها واجهت نقدًا بأنها تكرار لمفاهيم قديمة، وتعاني من مشكلة الدور في التصنيف، وتواجه إشكالية نفسية حول استخدام الصور الذهنية. كما أن إشكالياتها الأساسية تكمن في تمثيلها الذهني للواقع وانتقالها من الجزئي إلى الكلي، مما يجعلها قاصرة عن تفسير مصدر الاتفاق بين الأذهان على المفاهيم، وطبيعة العلاقة بين النظام الرمزي الذهني والواقع الخارجي، وكيفية ضمان موضوعية التصنيفات العقلية.

وبدء من أبيلارد لم يعد ثمة بحث في مسألة الكليات بدون الكلام، في الوقت نفسه، عن شروط تكوين المعاني العامة. ومن ثم بدا وكأن (ق:12) برمته يجنح نحو ضرب من «واقعية معتدلة، تسلم بأن للألفاظ العامة معاني قائمة في الواقع، بدون أن تشير مع ذلك الى أشياء واقعية كما الحال في المحسوسات.[2] بمعنى آخر، هذه المعاني العامة ليست مجرد كلمات فارغة من المحتوى، لكنها أيضًا ليست كائنات مستقلة قائمة بذاتها في العالم الخارجي. فهي توجد بطريقة وسطية؛ حيث يكون للمعاني العامة وجود ذهني أو معنوي مرتبط بما يشترك فيه الأفراد من صفات أو خصائص، دون أن تتحول إلى كيانات مادية محسوسة.

ومثال ذلك: "الإنسان" ليس مجرد كلمة، ولا هو كائن مستقل خارج الذهن، بل هو مفهوم أو صورة ذهنية نكونها في عقلنا بعد ملاحظة صفات مشتركة بين كل البشر كالعقلانية، المشي على قدمين، وهكذا.

هذا المفهوم موجود في ذهننا، وله معنى حقيقي لكنه لا يوجد ككيان منفصل في الواقع المادي.

ب.أتباع التصورية في الفلسفة الإسلامية، الكليات بين التجريد العقلي والواقع الحسي: يجد هذا التيار امتدادًا له في الفلسفة الإسلامية، حيث يرى أصحابه أن الكليات، سواء كانت طبيعية كالجنس والنوع، أو عقلية ومنطقية كمفاهيم عامة في الفكر، لا وجود لها ككيانات مستقلة في الواقع الخارجي. فالكليات، وفقًا لهذا التصور، ليست موجودة في الأعيان، بل تُعدّ تصورات ومفاهيم ذهنية تنشأ في العقل نتيجة لعملية التجريد من الجزئيات. أما الجزئيات، فهي موجودات حقيقية في الخارج، وتمثل الأفراد التي تندرج تحت المفاهيم الكلية.

وفي هذا يقول الشهرستاني: «فالوجوه العقلية اعتبارات ذهنية وتقديرية، ولا يقتضي ذلك صفات ثابتة لذوات، وذلك كالنسب والإضافات مثل القرب والبعد في الجوهرين، ...فإنّ عنيتم بذلك أن الشيء الواحد تتحقق له صفة يشارك فيها غيره، فهو نفس المتنازع فيه، فإن الشيء الواحد المعين لا شركة فيه بوجهه، والشيء المشترك العام لا وجود له البتة»[3]

---

[1] جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، **مرجع سابق**. ص 120.

[2] إميل براهييه، **مرجع سابق**، ج3. ص 83.

[3] الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ط1، حرره وصححه ألفريد جيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1430هـ-2009. ص 131

وقد أرجع الشهرستاني هذا المعنى الى الغريزة الفطرية الموجودة في الإنسان، بحيث يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة، لا بلحظ ألفاظها المعينة ولا بلحظ أفرادها الجزئية المشار إليها[1]، إنما الكليات «معان موجودة محققة في ذهن الإنسان، والعقل الإنساني هو المدرك لها، ومن حيث هي كليه عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود مطلقا في الأعيان، ولا عرض مطلقا ولا لون مطلقا، بل هي الأعيان.»[2]

يؤسس هذا الموقف رفضه للميتافيزيقا الواقعية بإنكار وجود كلي مستقل ونقد فكرة "«المشترك العام»" كوهم فلسفي، مؤكدًا أن الذهن هو مجال تحقق الكليات.

يتميز هذا المنهج بتمييز حاد بين الوجود الذهني للمفاهيم الكلية والوجود العيني للجزئيات المحسوسة، محولًا الإشكالية من الوجود إلى مجال المعرفة. يقدم هذا الحل الوسطي صوابية التصور الاسمي في نفي الوجود الخارجي للكليات مع إقرار وظيفتها العقلية كأدوات معرفية، ويسهم في تفسير طبيعة التصورات الكلية بالغريزة العقلية وربط تكوين المفاهيم بالبنية الذهنية. ومع ذلك، يواجه إشكاليات تتعلق بموضوعية الكليات وضمان الاتفاق بين العقول، مما يثير تساؤلات حول نسبية المفاهيم، ويترك تحديًا في تفسير مصدر الغريزة العقلية المشتركة ومعيارية الأحكام الكلية.

وهذا هو الأصل الذي يقوم عليه القول بنفي الكليات في الخارج وأنه لا يوجد في العالم الخارجي إلا الجزئيات، وما وجد في الخارج من أفراد الكلي فهو مجرد تمثل وتحقق للمعنى الكلي الذهني، لا أن الكلي بذاته موجود في الخارج، إذ المعنى الكلي هو ماهية يفرضها العقل، ولا تنعكس أنطولوجيا على الواقع.[3]

تتضح المسألة ويتبدد اللبس عندما نحدد العلاقة بين ما هو ذهني وما هو خارجي؛ فالموجودات الخارجية، رغم كونها محددة ومتمايزة ومستقلة في وجودها الفعلي، لا ينفي ذلك وجود ارتباط بين مشتركاتها. إلاّ أن هذا الارتباط هو اعتبار ذهني بحت، لا يجوز القياس به على الوجود العيني الواقعي.[4]

وفي هذا يقول الجرجاني: «واعلم أن كل ما وجد في الخارج فله–كما ذكرنا– خصوصية متميزة متعينة؛ إذا تصورت منعت عن فرض الشركة فيه بالحمل على كثيرين، فلا وجود في الخارج إلاّ للأشخاص، فليس في الخارج فليس في الخارج موجود مشترك بين كثيرين، ولا موجود إذا تصور هو في نفسه لم يمنع تصوره من الشركة فيه هو عرض له هناك الكلية بمعنى: المطابقة، والنسبة المصححة للحمل على أمور متعددة»[5]

ثم يوضح الجرجاني أن هذا القدر من تصوّر الأشياء العينية بالإعتماد على الحس يمكن العقل القيام بالتجريد والتعميم، التي تتجه للأخذ بصلب الأشياء وأساسها دون لحظ عوارضها، ومن هنا تنشأ الكليات التي أُخذت من المحسوسات ومحلها المعقولات، يقول الجرجاني: «نعم، في الخارج موجود إذا تصور وحذف منه مشخصاته عرض له هناك الكلية، لا بمعنى الاشتراك حقيقة، بل بمعنى آخر، فليس لنا موجود خارجي متصف بشيء من معاني الكلية»[6]

---

[1] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 162

[2] الشهرستاني، **مصدر سابق**. ص 144

[3] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 162

[4] **المرجع نفسه**. ص 162

[5] الرازي قطب الدين، ج1، حاشية الجرجاني على **شرح المطالع مع تعليقات الشريف الجرجاني وبعض التعليقات الأخرى**، راجعه وضبط نصه أسامه الساعدي، طبعة سليمان زاده، منشورات ذوي القربى، 1391 هـ ش. ص 242.

[6] **المصدر نفسه**، ج1، ص 242.

يختص العقل بتجريد الوقائع المادية، فيتصور الكليات كمعانٍ ذهنية مطابقة لكثيرين، مثل القيم والأخلاق التي تُدرك كليًا بغض النظر عن الأفراد. هذا التجريد يعني أن تعقل أي فرد من الكلي لا يضيف أثرًا جديدًا، بل ينتج عنه دائمًا الصورة الذهنية الواحدة. وهكذا، تُحل إشكالية الكلي وفق التصوريين: فالماهية المشتركة بين الأفراد توجد ذهنيًا فقط، لتثبت الكليات كمعانٍ ذهنية وتُنْفَى كوقائع مادية.[1]

كما أنه تجب الإشارة إلى أن خاصية التجريد العقلية، لا تتم بلا وقائع مادية، وهذا ما يؤكد أهمية الحواس في بناء النظرية المعرفية التي لا يمكن أن تستغني لا عن العقل ولا عن الحواس، وهو ما ذكره ابن خلدون في حديثه عن المنطق، بقوله:

«وهو قوانين يعرف بها الصّحيح من الفاسد في الحدود المعرّفة للماهيّات والحجج المفيدة للتّصديقات وذلك لأنّ الأصل في الإدراك إنّما هو المحسوسات بالحواسّ الخمس. وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من النّاطق وغيره وإنّما يتميّز الإنسان عنها بإدراك الكلّيّات وهي مجرّدة من المحسوسات. وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتّفقة صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة وهي الكلّيّ. ثمّ ينظر الذّهن بين تلك الأشخاص المتّفقة وأشخاص أخرى توافقها في بعض فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليهما باعتبار ما اتّفقا فيه. ولا يزال يرتقي في التّجريد إلى الكلّ الّذي لا يجد كلّيّا آخر معه يوافقه فيكون لأجل ذلك بسيطا. وهذا مثل ما يجرّد من أشخاص الإنسان صورة النّوع المنطبقة عليها. ثمّ ينظر بينه وبين الحيوان ويجرّد صورة الجنس المنطبقة عليهما. ثمّ ينظر بينهما وبين النّبات إلى أن ينتهي إلى الجنس العالي وهو الجوهر فلا يجد كلّيّا يوافقه في شيء فيقف العقل هنالك عن التّجريد. ثمّ إنّ الإنسان لمّا خلق الله له الفكر الّذي به يدرك العلوم والصّنائع وكان العلم: إمّا تصوّرا للماهيّات ويعنى به إدراك ساذج من غير حكم معه وإمّا تصديقا أي حكما بثبوت أمر لأمر فصار سعي الفكر في تحصيل المطلوبات إمّا بأن تجمع تلك الكلّيّات بعضها إلى بعض على جهة التّأليف فتحصل صورة في الذّهن كلّيّة منطبقة على أفراد في الخارج فتكون تلك الصّورة الذّهنيّة مفيدة لمعرفة ماهيّة تلك الأشخاص وإمّا بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له ويكون ذلك تصديقا. وغايته في الحقيقة راجعة إلى التّصوّر لأنّ فائدة ذلك إذا حصل إنّما هي معرفة حقائق الأشياء الّتي هي مقتضى العلم الحكميّ.»[2]

يشير ابن خلدون إلى أن آلية تكوين الكليات تبدأ بالإدراك الحسي للجزئيات، ثم ينتقل العقل إلى التجريد عبر مقارنة المتشابهات وعزل الصفات المشتركة لتكوين صور ذهنية عامة، متدرجًا في التصنيف من النوع إلى الجنس وصولًا إلى الجنس الأعلى. تهدف هذه العملية العقلية، التي تميز الإنسان عن الحيوان، إلى التصور (إدراك الماهيات) والتصديق (إصدار الأحكام)، وغايتها النهائية هي معرفة حقائق الأشياء. هذه الرؤية تؤسس لمنهج معرفي يبدأ حسيًا وينتهي عقليًا.

ولهذا أخذ الاتجاه التصوري بالعقل والحس معا، دون أن تكون هناك أفضلية أحدهما عن الآخر، وهذا بخلاف ما هو عند الإسميين الذين أخذوا بالوقائع الحسية ولم يعتبروا المعنى الذهني المشترك فيما بينهما، وخلافا للمدرسة الواقعية التي غلبت الجانب العقلي حتى حكمت به على المحسوسات، فهي واقعة تحت تأثير النزعة العقلية الغارقة في التنظير، والتي لا يسندها واقع حسي، وعلى هذا الأساس شيّد أرسطو منطقه، وهنا يقف ابن خلدون فاحصا وناقدا له[3]: «ومن هنا يتبيّن أنّ صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس فإنّها تنظر في المعقولات الثّواني. ولعلّ الموادّ فيها

---

[1] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 163.

[2] ابن خلدون، **[العِبَر و] ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ج1، ط1، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: أ. خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، 1401هـ- 1981. ص 644، 645

[3] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 164.

ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التّطبيق اليقينيّ. وأمّا النّظر في المعقولات الأول وهي الّتي تجريدها قريب فليس كذلك لأنّها خياليّة وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه.»[1]

وبالعودة الى الكلي الطبيعي أو ما يسميه بعضهم «المطلق لا بشرط» فهو ليس مشروطًا بكونه مجردًا تمامًا ومنقطع الصلة عن الجزئي، ولا هو مجرد عرض من أعراضه. بل يصدق هذا الكلي على وجهين:

أ.المعنى الكلي العام المشترك :هذا الكلي غير مقيد بأي إضافات، ووجوده ذهني.

ب.الجزئي المفرد :هو الفرد الخارجي الذي يصدق عليه مفهوم الكلي، ووجوده خارجي.

بهذا الاعتبار، يمتلك الكلي وجودًا ذهنيًا يناسبه، ووجودًا خارجيًا يناسبه أيضًا. وقد نشأ اللبس في فهم مقصود القائل بوجود الكلي الطبيعي في الخارج بسبب هذا الاشتراك بين الوجهين. ولتوضيح ذلك:

*إذا كان المقصود بوجود الكلي في الخارج أنه موجود ككلي في ذاته، فهذه هي «الواقعية المتطرفة».

*وإن كان المقصود أن أفراد مفاهيم المعنى الكلي هي الموجودة في الخارج، فهذه هي «التصورية».

*أما إذا كان المقصود هو وجود الجزئي المعين، مع تمييزه عن المعنى الكلي بجعل الكلي هو الماهية والجوهر هو الوجود، فهذا هو ما ذهب إليه أرسطو فيما «الواقعية المعتدلة»[2]

يؤكد ابن تيمية أن ما يُنفى هو وجود الكلي في الخارج بصفته كليًا، موضحًا أن هذا هو جوهر نفيه. وهو بذلك يرفع اللبس عن اللفظ المجمل، مبينًا أن المطلقات والمجردات ليست سوى تصورات ذهنية لها تمثلات في الواقع، لكنها عند تناولها كأعيان مادية لا تحتفظ بصفتها الكلية. مشددًا على أن الوجود الخارجي هو دائمًا وجود جزئي، خاص، ومحدد، بينما الوجود الكلي المجرد هو حكر على الذهن.

«وفصل الخطاب أنه ليس في الخارج إلا جزئي معين ليس في الخارج ما هو مطلق عام مع كونه مطلقا عاما وإذا وجد المعين الجزئي فالإنسان والحيوان وجدت فيه إنسانية معينة مختصة مقيدة غير عامة ولا مطلقة. فالمطلق إذا قيل هو جزء من المعين فإنما يكون جزءا بشرط أن لا يكون مطلقا عاما والمعنى أن ما يتصوره الذهن مطلقا عاما يوجد في الخارج لكن لا يوجد إلا مقيدا خاصا وهذا كما إذا قيل أن ما في نفسي وجد أو فعل أو فعلت ما في نفسي فمعناه أن الصور الذهنية وجدت في الخارج أي وجد ما يطابقها»[3]

ووافقه الغزالي، بقوله: «الكلي من حيث إنه كلي– موجود في الأذهان، فليس في الوجود الخارج إنساني كلي»[4]

فظهر بهذا أن سائر الموجودات في الخارج لها حقيقة معينة تخصها، وإذا قيل إن الكلي الطبيعي وهو المطلق لا بشرط الإطلاق، مثل الإنسان لا بشرط كونه واحدا ولا كثيرا، ولا بشرط كونه موجودا ومعدوما= فهذا يصح أن يطلق عليه أنه يوجد في الخارج معينا مقيدا لا كليا، وهذا هو الموجود المناسب له، كما أن المعنى الذهني العام المشترك للإنسانية وجوده ذهني، وهو الوجود المناسب له أيضا، فالكلي بهذا الاعتبار[5]

«أما المطلق لا بشرط فهو الذي يصدق على الأعيان وهو الذي يسمى الكلي الطبيعي فإذا قيل إنسان لا بشرط كونه واحدا ولا كثيرا ولا بشرط كونه موجودا ومعدوما فهذا يوجد في الخارج معينا مقيدا ومن ظن أنه يوجد كليا في الخارج فقد غلط وإنما يوجد في الخارج جزئيا

---

[1]ابن خلدون، **تاريخ**، ج1. ص 647.

[2]ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 165.

[3]ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص 84، 85.

[4]الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص 177.

[5]ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 166.

معينا فهو كلي في الذهن وأما في الخارج فلا يوجد إلا جزئيا وسمي كليا كما يسمى الاسم عاما والمعنى الذي في النفس عاما لشموله الأفراد الثابتة في الخارج لا لأنه في حال وجوده في الخارج يكون عاما أو مطلقا فإن هذا ممتنع فليس في الخارج إلا ما له حقيقة تخصه لا عموم فيها ولا إطلاق»[1]

إذن، يتضح أن الدور الصحيح للكليات يكمن في كونها تصورات ذهنية تعرض للعقل، لا مجرد كلمات أو معانٍ مستخلصة من أفرادها. الكلي هو بالأحرى طبيعة عارضة للعقل، ويتمثل دورها[2] «من جهة إمكانه حمله حملا صادقا على كثير من الأفراد»[3].

وعلى النقيض، يرى الواقعيون أن الكلي يعرض لأفراده في الخارج، معتقدين أن اشتراك الماهية بين كثيرين يعني وجود الماهية ذاتها في تلك الأفراد. وقد أبطل قطب الدين الرازي هذا الزعم، مؤكداً أن ذلك يُخرج الكلي عن موضعه المخصص له، لأن اشتراك الأفراد الخارجية في أمر كلي لا يعني تحقق الماهية نفسها خارجيًا. فالربط بين المعنى الكلي وأفراده هو حمل عقلي، وبالتالي، فإن الاشتراك بين أفراد الكلي هو اشتراك عقلي محض. هذا ما ذهب إليه كل من طاش كبرى زاده، وقطب الدين الرازي، ونصير الدين الطوسي.[4]

وعليه،

«الكلي الطبيعي والطبيعة التي إذا حصلت في العقل، عرض لها الكلي، لا أن الكلي يعرض لها في الخارج؛ إذ ليس يمكن أن يكون أمر موجود بعينه في كثيرين، فإن الإنسانية التي في زيد، إن كانت بذاتها الموجودة ــلا بمعنى الحدّــ موجودة في عمرو، كان ما يعرض لهذه الإنسانية في عمرو، لا محالة يعرض لها وهي في زيد، فيلزم من هذا أن تكون ذات واحدة، قد اجتمع فيها الأضداد.

فليس يمكن أن تعرض الكلية للطبيعة الموجودة في الخارج، بل إذا حصلت في العقل يعرض لها الكلي، فالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي.»[5]

بناءً عليه، تضافرت الأدلة العقلية والحسية على نحو متكامل؛

«ومعلوم أن اشتراك هذه الأمور في هذا المسمى، لا تجعل أحدهما عين الآخر، فلا يجعل عين هذا الموجود عين هذا الموجود، ولا عين هذا الجسم عين هذا الجسم، ولا عين هذا الحيوان أو هذا الإنسان عين الآخر، بل كل موجود من الإنسان وفرس وغيره، فله في نفسه ما يتميز به عما سواه من الموجودات، فللإنسان المعين إنسانية تخصه، وحيوانية تخصه، وجسمية تخصه، ووجود يخصه، والأمور التي تخصه هي التي تميزه عما سواه، فإذا قدر عدمه عدمت هذه الأمور المعنية القائمة به، ولم يجب أن يعدم نظيره المشارك له في تلك الأمور، والواحد بالعين والشخص متى عدم في نفسه لم يبق موجودا.

وكل أحد يعلم بالحس وبعقله الضروري أنه هو ليس هذا الإنسان الآخر، ولا أن ما قام به من الصفات والأعراض هي عين ما قام بذلك الإنسان الآخر من الصفات والأعراض، وإن كان هو وذلك الإنسان مشتركين في الإنسانية والناطقية والحيوانية والحساسية والجسمية والجوهرية مشتركين في الوجود والماهية والحقيقة، وغير ذلك مما يقال: إنهما يشتركان فيه.

---

[1] ابن تيمية، **الصفدية**، ج1، ص 303.

[2] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص167.

[3] بلانشي روبير، **مرجع سابق**. ص 146.

[4] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 167، 168.

[5] شمس الدين الأصفهاني، **تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد المشهور بشرح التجريد القديم**، ج1، ط1، صححه وقدم له وعلق عليه د. خالد بن حماد العدواني، الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع، 1432 – 2012. ص 383.

فمع اشتراكهما في هذه الأمور ليس أحدهما هو الآخر، ولا شيء من صفات أحدهما هي عين صفات الآخر، فليس في الخارج شيء معين اشتركا فيه، ولكن تشابها وتماثلا واتفقا واشتركا في تلك الأمور؛ فهذا أصل ينبغي للفاضل أن يعرفه ويتقنه؛ فإنه مع وضوحه وظهوره وكونه من العلوم الضرورية اليقينية التي لا تقبل الشك، التبس على طوائف من الفضلاء حتى لم يفرقوا بين هذا وهذا.»[1]

وهذا مبني على الأصل الفطري الذي يشترك الناس في معرفته من أن باب التصورات أوسع من باب الموجودات، فلا يلزم من تصور الشيء في الذهن مطابقة ما في الخارج له؛ فالإنسان بطبيعته يميز بين مستويين في التصورات: التصور العلمي لما يجول في الذهن، والتصور الواقعي لما هو متحقق الوجود في الخارج، فالإنسان يتصور المطلقات والكليات على مستوى التجريد الذهني، وهو نظير تصور الإنسان للأشياء الممتنعة في عقله، لكن بالانتقال إلى حيز الوجود المادي المحسوس تضيق التصورات، فلا يتحقق الكلي في الخارج بوصفه مطلقا غير مقيد بشيء من الجزئيات.[2]

إذن، لا يوجد في العالم المادي المحسوس سوى الجزئيات المتمايزة بذاتها. وعندما يدرك العقل تشابهًا بينها هذه الجزئيات، فإنه يستخلص منها كليًا مشتركًا، لكن هذا الكلي هو مجرد انتزاع عقلي ذهني لا يمتلك وجودًا مستقلاً أو تابعًا للجزئيات في الخارج.

ومنه فإنّ الكلي معنى متحقق في الذهن وغير موجود في الخارج هو المتسق مع المنطق الفطري، وهذا هو الأصل. ذلك أن المناقشات التي تمت بين الواقعيين والاسميين قد خرجت عن مقتضى المنطق الطبيعي إلى منطق صناعي وفق رؤية ميتافيزقية خاصة، وفي حقيقة فأن منتهى استدلال الواقعيين يقتصر على إثبات الكلي الذهني، كما أن غاية ما أتى به الإسميون لا يعدو عن نفي الكلي متعينا في الواقع.[3]

تؤكد هذه النصوص على فصل جذري بين الوجود الذهني للكليات والوجود العيني للجزئيات. منتقدة أيّ خلط بين مجرد التشابه في الذهن والهوية الفعلية في الواقع. وترى أن الكليات هي نتاج عملية عقلية ننتزع بها الصفات المشتركة من الجزئيات المختلفة .هذا الموقف يرفض الواقعية المبالغ فيها التي تفترض وجودًا مستقلاً للكليات خارج الذهن، وفي الوقت نفسه يُعدّل الموقف الاسمي الذي يرى الكليات مجرد أسماء لا قيمة لها.

بهذه الرؤية التصورية المعتدلة، يتم حل إشكالية "«الواحد والمتعدد»"؛ حيث توفق النصوص بين حاجتنا للمفاهيم الكلية الضرورية للمعرفة والفهم، وبين حقيقة أنها لا توجد بشكل مستقل في العالم الخارجي. لتقدم تفسيرًا وظيفيًا للكليات، يجعلها أدوات ذهنية مفيدة تتوافق مع طريقة تفكيرنا الطبيعية ومع المنهج العلمي الحديث، على الرغم من بقاء بعض التحديات حول كيفية تحديد معايير هذه المفاهيم المشتركة وطبيعة العلاقة الدقيقة بين ما هو ذهني وما هو عيني.

وفي ختام هذا الفصل الأخير، من الضروري استعراض النتائج الجوهرية المترتبة على تبني أحد الاتجاهات أو المذاهب الفلسفية الرئيسية في مسألة الكليات. ذلكّ أن القول: بوجود الكليات أو عدمه، وطبيعة هذا الوجود، يحمل آثارًا عميقة على فهمنا للمعرفة، الواقع، وحتى العلاقة بين الفكر والدين:

---

[1] ابن تيمية، **مسألة في توحيد الفلاسفة**، ط1، تحقيق، مبارك بن راشد الحثلان، دار الفتح للدراسات والنشر، 1439 هـ – 2018 م، ص 23

[2] ماهر بن عبد العزيز الشبل، **مرجع سابق**. ص 168، 169.

[3] **المرجع نفسه**. ص 169.

*واقعية أفلاطون المفرطة: أثبتت الكليات كحقائق ذهنية ووجودًا واقعيًا عبر نظرية المُثُل، لكنها فَصَلَت الكليات عن الجزيئات. هذا التصور المثالي يجعل الحقيقة متعالية عن الواقع المادي، مما يضمن الموضوعية المعرفية لكنه يُهمل التجربة الحسية

*واقعية أرسطو المعتدلة: أقرَّت الكليات الذهنية مع ربط وجودها الواقعي بالجزيئات فلا انفصال بينهما. رغم تركيزها على أن "العلم بالكلي فقط"، إلا أن نظرتها التجريدية تُهمل التفاصيل الجزيئية، مما يُضعف ارتباطها بالتجربة العملية .

*المذهب الاسمي «إنكار الكليات»: ينفي وجود الكليات في الذهن والخارج، ويُرجِع المعرفة إلى الجزيئات فقط .يؤدي هذا إلى نفي الضرورات العقلية كالاستدلال والقيم المطلقة، فيُنتِج نسبيةً معرفيةً وتهديدًا لأسس الأخلاق والمعايير الموضوعية

*المذهب التصوري «الكليات ذهنية فقط»: يثبت الكليات في الذهن كضرورة عقلية، وينفي وجودها الخارجي. يحفظ هذا الموضوعيةَ المعرفية ويسمح بالتجريب دون التصادم مع "الماهيات" المعقدة، فجمع بين العقلانية والمنهج العملي.

ولكن، كيف يمكن لهذه المذاهب المتناقضة أن توفق بين الوجود الذهني للكليات وواقعها الخارجي، وهل يمكن حقًّا ضمان موضوعية المعرفة الكلية بمعزل عن طبيعة وجودها في العالم؟

خاتمة:

في نهاية هذا البحث تم التوصل إلى النتائج التالية:

من الواضح أنّ مشكلة الكليات طُرحت بحدة في الفلسفة السكولائية بعد اطلاع الفلاسفة المسيحيين عليها عبر كتاب "الإيساغوجي "لفرفوريوس، الذي كان متداولًا بكثرة لدى المناطقة العرب. بدأت هذه المشكلة منطقية ثم تحولت إلى ميتافيزيقية وطبيعية، ما أدى إلى انقسام فلاسفة العصور الوسطى لثلاثة مذاهب رئيسية أثرت في الفلسفة المسيحية، خاصة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

فالواقعيون المتطرفون أثبتوا الكلي الذهني، مؤكدين بذلك الحقائق والمعارف المطلقة ونفوا ما هو نسبي، وأضافوا إلى ذلك حكمهم بالوجود الواقعي للكلي عبر نظرية المثل المفارقة للجزئيات، لتكون فلسفتهم مثالية ترد الحقيقة إلى معنى متعالٍ عن الكون.

أما الواقعية المعتدلة، المتمثلة في مذهب أرسطو، فقد أثبتت الكلي الذهني، مخالفة أفلاطون، وجعلت الوجود الواقعي للكليات ملازمًا للجزئيات، منحازة للواقعية الطبيعية برد الحقيقة إلى الكون ذاته، مؤكدة أنه "«لا علم إلا بالكلي»".

إلا أن مشكلة هذا الاتجاه تكمن في نظرته التجريدية المتعالية عن الوقائع المادية، مما يعيق التجربة بسبب إهماله للجزئي.

وبالنسبة للاتجاه الاسمي، الذي ينفي الكليات بإطلاق في الذهن أو الخارج، فهو يتسق مع الموقف الطبيعي للإنسان الذي لا يشهد في العالم إلا الجزئي. غير أن نفيه للكلي الذهني كان مقدمة للاتجاه الحسي الذي بلغ مداه إلى نفي القوانين الفطرية والميتافيزيقيا، فبحث الاسمي في الجزئي بوصفه منبت الصلة عن مثيلاته، ما أدى إلى نفي التعميم والتجريد، وبالتالي نفي الضرورة العقلية والتنكر للعمليات العقلية الضرورية كالانتزاع والحمل.

ومن أشهر ممثلي هذا الاتجاه **من** الفلاسفة الأوروبيين روسلان وويليام الأوكامي، يرون أن الكليات لا تعدو كونها مجرد أسماء أو كلمات. بالنسبة لهم، لا يوجد للكليات أي وجود حقيقي، سواء في العالم الخارجي أو حتى كأفكار مستقلة في الذهن؛ فالعمومية تقتصر فقط على اللفظ. هذا الموقف أدى إلى التقليل من قيمة المفاهيم العامة والتشكيك في قدرتها على الإحاطة بالحقائق. كما أنه يمكن أن يميل نحو الشك المطلق أو الحسية المفرطة، وقد مهّد لاحقًا لبروز المدرسة التجريبية في الفلسفة.

وتبني هذا الاتجاه من دون رؤيه نقدية يهدد المعرفة ويفتح المجال أمام النسبية المطلقة والنظرة الذاتية للأشياء دون اعتبار الموضوعية، وما ينجم عنه من انعدام المعايير القيمية والأخلاقية.

أما الاتجاه التصوري، الذي يثبت الكلي في الذهن وينفيه في الخارج، فهو يستند إلى الضرورة الفطرية التي يجدها الإنسان في نفسه في التمييز بين الكلي ("الإنسان" المأخوذ من القدر المشترك للأفراد الجزئية) والجزئي ("زيد"). فبإثباته للكلي الذهني العقلي، يضمن ثبات المعرفة وموضوعيتها، وبنفيه للكلي الخارجي، يُتيح للمنهج التجريبي القيام بخطواته العملية دون مواجهة الماهيات المعترضة.

ومن التصوريين الفيلسوف الأوروبي أبيلارد، الذي يرى أنّ الكليات هي مفاهيم ذهنية تُنتجها العقول. هذه المفاهيم، وإن لم يكن لها وجود خارجي مستقل، فهي نتاج عملية تجريدية يقوم بها العقل. هذا الموقف منح العقل دورًا محوريًا في بناء المعرفة، وقدم حلاً وسطًا بين الواقعية (التي ترى وجود الكليات خارج الذهن) والاسمية، حيث يعترف بقيمة الكليات المعرفية دون إثبات وجودها الخارجي المستقل.

وقد سعى التصوريون إلى التوفيق بين الواقعية والاسمية، مستفيدين من حل قادم من الشرق قال به ابن سينا، ورده توما الإكويني وغيره. حيث قال ابن سينا بوجود الكليات في ثلاثة أنماط: في العقل الإلهي قبل الأشياء (ميتافيزيقيًا)، وفي الأشياء بقدر انتماءاتها إلى العالم الخارجي (موضوعيًا)، وفي الفكر البشري الذي يدرك الصور عن طريق التجربة (منطقيًا). هذا القول بالتجربة في العصور الوسطى الأوروبية يُعد إرهاصًا للنهضة وتحررًا مبكرًا من سلطة رجال الدين، مع التسليم بالدور الوسيط الذي لعبه الفلاسفة والمتكلمون العرب المسلمون.

لقد كان للفلسفة الإسلامية دورها البارز المتميز في خضم الصراع الحاد حول الخلافات الجوهرية لوجود الكليات التي شكّلت محور النقاش في الفلسفة الوسيطية، سواء في سياقها المسيحي أو الإسلامي، وهذا من خلال ما قدمه الشاطبي من رؤية متكاملة ومن منهجية عميقة لبيان أوضح للعلاقة بين الكليات والجزئيات في فهم الشريعة الإسلامية، رؤية تعتبر نموذجا متكاملا يضمن المرونة عبر الكليات والمقاصد، والضبط من خلال الجزئيات والضوابط، والواقعية بالربط بين التنظير والتطبيق. وهذا يجعله إطارًا منهجيًا فعالًا لمواجهة تحديات فهم الشريعة المعاصرة، وجسرًا يربط أوّل هذه الأمّة بآخرها، كما يربط الثابت بالمتغير، والنظرية بالتطبيق. حفاظاً على مقاصد الشارع، حيوية الشريعة الإسلامية، مرونتها، اتساقها وواقعيتها.

وبالمثل يوضح ابن خلدون أن تكوين الكليات يبدأ من الإدراك الحسي للجزئيات، حيث يقوم العقل بتجريد الصفات المشتركة وتكوين صور ذهنية عامة، متدرجًا من النوع إلى الجنس الأعلى. هذه العملية العقلية، التي تميز الإنسان، تهدف إلى تصور الماهيات وإصدار الأحكام، وصولاً إلى معرفة حقائق الأشياء، مؤسسة بذلك لمنهج معرفي ينتقل من الحسي إلى العقلي. ولهذا أخذ الاتجاه التصوري بالعقل والحس معا، دون أن تكون هناك أفضلية أحدهما عن الآخر.

ويرى الملا صدر الدين الشيرازي أن الكلي الطبيعي له وجود انتزاعي واقعي في الخارج، بمعنى أن الماهية الكلية مثل "الإنسانية" موجودة عندما يتحقق فرد واحد منها مثل "زيد". هذا الوجود ليس هو الفرد نفسه، بل هو مفهوم كلي تنتزع أفراده.

ويقدم الشيرازي مفهوم الوجود الذهني كحل لعلاقة الظاهر بالحقيقة. فلكل موجود وجود عيني خارجي ووجود ذهني في العقل، حيث تنتقل الحقائق من الخارج إلى الذهن عبر انتزاع المفاهيم الكلية من الجزئيات. ونظريته في الوجود الذهني تقوم على مبادئ مثل أصالة الوجود وثنائية العلم الحضوري والحصولي، مؤكداً أن العلم هو حضور صورة الشيء في الذهن بما يطابق الواقع الخارجي.

وابن سينا بدوره قدّم «نظرية الوجود الثلاثي» الإسلامية، التي تعبر عنها التعبيرات اللاتينية الشهيرة: «الكليات موجودة» «ante res» قبل الكثرة »، أو « in rebus» «في الكثرة»، أو« post res » «بعد الكثرة»، سادت في العالم المسيحي، حيث اعتنقتها «المدرسة الدومينيكانية» «l'école Dominicaine» و«المدرسة الفرنسيسكانية» «l'école Franciscaine ». ويُعدّ هذا الحل الجديد العربي إضافة مهمة للفلسفة اليونانية وشراحها.

ومن أهم ما أثير أيضا حول مسألة الكليات النتائج المترتبة على إنكار وجودها، التي ذكرها علي سامي النشار، وهي إنكار الحد الأوسط القائم على الكليين الجنس والفصل، وهو ما أكده الرازي والسهروردي. ويشير تساؤل مهم إلى أن إنكار بعض الفلاسفة المسلمين للكليات قد يكون نابعًا من أمور دينية بحتة، حيث تنبهوا إلى أن الروح اليونانية آمنت بنوع من الألوهية لتصور الأجناس والأنواع الأبدية، وهذا قد يتعارض مع وحدانية الله سبحانه وتعالى.

أمّا عن إسهامات العرب المسلمين في علوم المنطق، فيُدرك المطلع على كتاب "تطور المنطق العربي" لـ نيقولا ريشر النقلة النوعية في الدراسات المنطقية. وقد كان نقل «الإيساغوجي» إلى العربية إحدى الترجمات الرائدة التي أثارت اهتمام المناطقة العرب ودفعهم لإيجاد حل لمشكلة الكليات، رغم أنها لم تكن مشكلتهم بصورة ملحة كما عند الفلاسفة المسيحيين، وهو ما يفسر خلو كثير من كتب المنطق العربية من هذه المشكلة، نظرًا لخصوصية الدين الإسلامي وكون القرآن الكريم كتابًا لم يطاله التحريف.

وإذا كانت النزعة التوفيقية بين أفلاطون وأرسطو هي التي دفعت ابن سينا وبعض المناطقة العرب للقول بالوجود الثلاثي للكليات، فإنها لم تكن مقبولة لدى آخرين. فقد نادى غالبية المتكلمين، ومنهم الشافعي وابن تيمية وابن القيم، بأن المنطق اليوناني يستند إلى خصائص اللغة اليونانية، ولا حاجة للمسلمين به لأن تراكيب العربية تخالف تراكيب اليونانية. وهكذا، يتضح أن المناطقة العرب لم يسلموا بما نُقل إليهم من منطق أرسطو وشراحه اليونان، بل فهموه في ضوء لغتهم وثقافتهم، مما قادهم إلى اتخاذ موقف أقرب إلى الانتقاء أو «التبيئة» كما أسماه الجابري، وهذا الموقف لم يكن ليأتي إلا بقدرة كبيرة على التحليل والنقد، مدفوعين بالدين الإسلامي الذي حرك فيهم روح الاجتهاد والإبداع في كل الميادين.

وفي الأخير كتكملة لمسألة الكليات، لمن كانت الغلبة لهذه المدارس الفلسفية التي تنازعت مسألة الكليات في الفكر الحديث والمعاصر؟

الواقع أنّ النزعة الإسمية هي التي سيطرت على الفكر الفلسفي طيلة العصور الحديثة والمعاصرة على حد سواء. من مثل "جون لوك " ومن بعده "جورج باركلي" الذي دافع عن الاسمية مدعيا أن الأفكار المجردة أوهام مصدرها اللغة والألفاظ، وهو يرى أن اللفظ المجرد هو لفظ كلي نستخدمه كرمز يقوم مقام عدة أفكار جزئية، ويُساعد على الفهم السريع والمباشر.

وقد كان موقف أصحاب الوضعية المنطقية صورة متطرفة لموقف إسمية "باركلي.

ثم جاء كانط، الفيلسوف الألماني البارز، ليقدم رؤية مميزة للكليات. فقد ميز بين الكليات الحسية مثل: مفهوم الشجرة. والكليات العقلية الخالصة التي أطلق عليها اسم «المقولات». لاحقًا، أضاف هيغل كليات شبه حسية مثل الكليات الرياضية. هذا التمييز قدم رؤية جديدة تربط الكليات بعمليات الفهم البشري وتصنيف الخبرة، مؤكدًا على الدور الأساسي للعقل في تشكيل المعرفة التي نكتسبها عن العالم.

لكن رغم ذلك تظل هناك معضلات لم تنجح الاسمية في التغلب عليها، مثل ما هو عليه الأمر في النقد الذي وجهه جميل صليبا للإسميين والتصوريين على السواء: مثلا ما هو التَّشابه؟ أليس التشابه هو نفسه معنى كُلي؟ ألسنا إذن نعود إلى المذهب الواقعي الذي نحاول نقده؟ في هذه النُّقطة يظهر ارتباك نظرية الاسميين حول علاقة الكُليَّات بالأشياء.

قائمة المصادر والمراجع:

1.المصادر العربية والمعربة:

- القرآن الكريم.
- الأناجيل النصوص الكاملة، ط1، رجمة وتحقيق أ.د. سهيل زكار، دمشق: دار قتيبة، 2008.
- التوراة، ترجمة عربية عمرها أكثر ألف عام، ط1، ترجمة وتحقيق أ.د. سهيل زكار، دمشق: دار قتيبة، 2007.
- – أرسطو،
- – منطق أرسطو، ج2، حققه وقدم له د. عبد الرحمان بدوي، القاهرة: دار الكتب المصرية. 1948.
- – منطق أرسطو، حققه وقدم له د. عبد الرحمان بدوي. ج1، ج3، ط1، الكويت: وكالة المطبوعات–بيروت: دار القلم، 1980.
- –، النص الكامل لمنطق أرسطو، «المقولات» «العبارة» «القياس» «البرهان»، تحقيق وتقديم الدكتور فريد جبر، بيروت: دار الفكر اللبناني.1999.
- أغسطينوس أسقف هيبو،
- تعليم المبتدئين أصول الدّين المسيحي، نقله للعربية الخوري يوحنا الحلو، ط2، بيروت: دار الشروق.2007.
- الإيمان بأمور لا ترى، القاهرة: كنيسة الشهيد العظيم مارجرجس سبورتنج، أسرة القديس دياموس الضرير للدراسات الكنسية، دت.
- البغدادي أبو الفرج عبد الله بن الطيب، رئيس بيت الحكمة العباسي في مطلع القرن الخامس الهجري، الشرح الكبير لمقولات أرسطو، تحقيق د. علي حسين الجابري. دمشق: دار التكوين للطباعة والنشر. دت.
- التفتازاني الإمام السعد، شرح على الشمسية في المنطق للإمام نجم الدين الكاتبي، ط1، تحقيق جاد الله بسام صالح، الأردن: دار النور المبين للدراسات والنشر، 2011.
- – ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ):
- –، الصفدية. ج1، ط2. تحـ: محمد رشاد سالم، مصر: مكتبة ابن تيمية، 1406هـ
- –، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ط 2، تحـ: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ.
- –، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ط3، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. 1995.
- –، النبوات، ج2، ط1، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطويان، الرياض: أضواء السلف، 1420هـ–2000.
- –، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. ج5، ط1، المحقق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 1426هـ.
- –، مجموع الفتاوى، ج9. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. 1425هـ – 2004

- –، الرد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، ط1، بيروت: مؤسسة الريان، حققه عبد الصمد شرف الدين الكبيتي، ومراجعة محمد طلحة بلال منار، قدم له د. السيد سليمان الندوي. بيروت: مؤسسة الريان، 2005.
- مسألة في توحيد الفلاسفة، ط1، تحقيق، مبارك بن راشد الحثلان، دار الفتح للدراسات والنشر، 1439هـ – 2018
- التولاوي، بطرس، إيساغوجي أو المدخل إلى المنطق، بيروت، 2001.
- توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة من اللاتينية الى العربية المطران خوري بولس عواد، بيروت: المطبعة الأدبية. ج1، 1881، ج2، 1889، ج3، 1861، ج4، 1898، ج5، 1901.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني (ت:816هـ)، معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة للطباعة والنشر. دت.
- الخونجي، كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، تحقيق: خالد الرويهب، طهران: المعهد الإيراني للفلسفة ومعها الدراسات الإسلامية، 2010.
- الخبيصي عبيد الله بن فضل الله الخبيصي، حاشية الدسوقى والعطار على شرح الخبيصى على تهذيب المنطق والكلام، ط1، مطابع مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1355هـ، 1936.
- ابن خلدون، [العِبَر و] ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ط1، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: أ. خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، 1401هـ – 1981.
- الرازي، فخر الدين (ت: 606هـ)،
- –، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، الجزء1، قم: انتشارات بيدار، 1411هـ ق.
- –، منطق الملخص، تقديم وتحقيق وتعليق د. احد فرامرز قراملكي وآدينه اصغرى نزاد، تهران: دانشكاه إمام صادق 1381.
- الرازي، قطب الدين (ت:766هـ)، ط1، شرح المطالع لقطب الدين الرازي مع تعليقات الشريف الجرجاني وبعض التعليقات الأخرى، راجعه وضبط نصه أسامه الساعدي، طبعة سليمان زاده، منشورات ذوي القربى، 1391 هـ ش.
- الشهرستاني عبد الكريم (ت:548هـ)، نهاية الإقدام في علم الكلام، ط1، حرره وصححه ألفريد جيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1430هـ–2009.
- ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق: جمال الدين العلوي، سلسلة: رسائل فلسفية، كازابلانكا: دار النشر المغربية. 1983.
- ـ تهافت التهافت، ط3، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح على المشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط3، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح على المشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق، د. عثمان أمين، القاهرة: الناشر مصطفى البابي الحلبي. دت.
- الزركشي، بدر الدين بن محمد بن بَهادُر بن عبد الله الشّافعي (745– 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ج2، ط2، تحرير الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه د. عمر سليمان الأشقر، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية. 1413هـ– 1992.
- زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، المطلع شرح إيساغوجي. القاهرة: دار الطباعة العامرة ببولاق. 1282هـ.
- –، ابن سينا، الشيخ الرئيس أبي علي الحسين،
- –، عيون الحكمة، مع شرح عيون الحكمة للإمام فخر الدين الرازي، ج1، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر. 1415هـ
- ـ، الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1971.
- –، كتاب الشفاء: القياس، تحقيق: سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، القاهرة: نشر وزارة المعارف العمومية.1964
- –كتاب الشفاء، المدخل، تحقيق: محمود الخضيري، جورج قنواتي، فؤاد الأهواني، القاهرة: وزارة المعارف العمومية، 1952.
- –، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. القاهرة: المكتبة المرتضوية، دت.
- صدر الدين الشيرازي، تحرير الأسفار، ج3، ط1، علي الشيرواني، توحيد، إيران: قم، 1427هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي،
- ـ محك النظر، تحقيق محمد النعسالي، القاهرة: دار النهضة الحديثة،1966.
- معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، باسم: منطق تهافت الفلاسفة. القاهرة: دار المعارف، 1961.
- – المستصفى من علم الأصول، بولاق: المكتبة الأميرية. 1322هـ
- –مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف. دت.
- ـ تهافت الفلاسفة، تحقيق الدكتور سليمان دنيا. ط6، القاهرة: دار المعارف. دت.
- الفارابي، أبو نصر،
- ـ كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، 1970.
- –، الرسائل الفلسفية الصغرى، تحقيق وتقديم أ.د عبد الأمير الأعسم، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، 2012.
- –، إحصاء العلوم، القاهرة: مكتبة الخانجي. 1931.
- ـ المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار المشرف، دت.
- –الألفاظ المستعملة في المنطق، ط2، تحقيق محسن مهدي، بيروت: دار المشرق. دت.
- الكاتبي، نجم الدين،
- –، الرسالة الشمسية، القاهرة: الحلبي، مع شرح التحتاني، 1948.
- –، حكمة العين، تحقيق: د. مشكفيار عباس صدري، أصفهان: أنجمن آثار ومفاخر فرهنكي. 1382هـ

- الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، القاهرة: المكتبة الكبرى، تحقيق: محمد عبده 1898.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت:790هـ)، الموافقات، ج3، ط1. تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، 1417هـ- 1997.
- شمس الدين الأصفهاني (ت:749هـ)، تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد المشهور بشرح التجريد القديم، ط1، صححه وقدم له وعلق عليه د. خالد بن حماد العدواني، الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع، 1432 – 2012.
- الطوسي، شرح الإشارات، القاهرة: دار المعارف، منشور مع الإشارات لابن سينا، 1971.
- اللكهنوي، أبي العباس عبد العلي المدراسي الحنفي الماتريدي (1225-1729هـ)، شرح بحر العلوم على سلم العلوم في علم المنطق، دراسة وتحقيق ودراسة عبد النصير أحمد الشافعي المليباري، ط1، الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع، 2012.
- ابن كمونة ، سعد بن منصور(ت:683هـ)، الجديد في الحكمة، دراسة تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد، 1403هـ-1982.
- نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط أوغسطين – انسليم – توما الأكويني، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور حسن حنفي، ط2، القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية، 1978.

2.المراجع العربية والمعربة:

- إتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ط3، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة مدبولي، 1996.
- الجابري محمد عابد، نقد العقل العربي تكوين العقل العربي (1)، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- – بنية العقل العربي (2)، ط 9، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- – العقل الأخلاقي العربي (4)، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- إميل براهييه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج1، ط2، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 1987.
- –، الفلسفة الهلنستية والرومانية. ج2، ط2، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988.
- –تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنّهضة، ج3. ترجمة جورج طرابيشي، ط2، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. 1988.
- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي. ط4، الكويت: وكالة المطبوعات، 1977.
- –فلسفة العصور الوسطى. ط3، الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم. 1979.
- بلانشي روبير، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. دت.
- تراتشي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة د. عبد القاهر محمد. مصر: دار المعرفة الجامعية، 1997.
- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني. ج1، 2، ط1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون. 1996.
- حسن معلمي، إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ط1، ترجمة: منصف حامدي، بيروت: دار الولاء، 2014.
- جوناثان ري، أرمسون. وج.أو، الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة، تعريب: مجموعة من المترجمين. ط1. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.
- جونسون وبرجوان، تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، ترجمة علي زيغود، وعلي مقلد. بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1993.
- جيرار جماعي، «اتجاهات مفكري العرب في تفسير المنطق الأوسطي»، الفكر العربي، المجلد 8، العدد 50، 1988.
- روزنتال.م.يودين. ب، وآخرون، الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم، مراجعة د. صادق جلال العظم، جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. د ت.
- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر–دار مصر للطباعة، د ت.

- زكي نجيب محمود،
- –، نحو فلسفة علمية، مؤسسة هنداوي، 2022.
- –، خرافة الميتافيزيقا، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والبحث، 1953.
- –، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو مصرية، 1951.
- عبد الله الدعجاني، الوضعية المنطقية في فكر نجيب محمود، مركز التأصيل للدراسات. 2011.
- عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج1، ط2، ترجمة علي الموسوي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016
- على سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. ط3. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1984.
- –المنطق الصّوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحالية، ط4، القاهرة: دار المعارف. 1966.
- ماهر بن عبد العزيز الشبل، مشكلة الكليات المنطقية دراسة لحقيقة الكلي وآثاره من الجذور اليونانية إلى الفلسفة الحديثة. ط1، بيروت: دار الروافد الثقافية– الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع. 2020.
- مايكل لومب، «الفلسفة–العربية–في–العُصُور–الوسطى». ترجمة بشار الزبيدي. حكمة من أجل اجتهاد ثقافي وفلسفي. تاريخ الاطلاع: 2019/04/24. https://hekmah.org.
- محمد عبد المهدي سلمان الحلو، الاسمية في التراث الغربي والنقد الواقعي الإسلامي، ج1، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة المقدسة. 2018، 1439هـ.
- محفوظ أبو يعلا، «الكُليَّات ومشكلاتها الفلسفية: في نظريَّة أفلاطون للمُثُل». مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 18 فبراير 2017. https://www.mominoun.com
- مراد وهبة،
- –، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء، 2007.
- –، قصة الفلسفة، القاهرة: دار المعارف، دت.
- محمد عبد المهدي سلمان الحلو، الاسمية في التراث الغربي والنقد الواقعي الإسلامي، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة المقدسة. 2018، 1439هـ.
- مصطفى حسينى طباطبائى، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ط1، ترجمة: عبد الرحيم ملازاده أبو منتصر، بيروت: دار ابن حزم، 1990.
- مهدي شريعتي، رسالتان في التصور والتصديق ويليها شرح الرسالة المعمولة في التصور والتصديق وتعليقاته لـ القطب الرازي والصدر الشيرازي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- نيقولا رشير، تطور المنطق العربي. ط1، ترجمة ودراسة وتعليق محمد مهران، تصدير عام زكي نجيب محمود، القاهرة: دار المعارف. 1985.

- اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين الحسين (ت:1015هـ)، شرح التهذيب على تهذيب المنطق، ط1، ويليه متنه: «تهذيب المنطق» المؤلف: سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (ت:793هـ)، التعليق: أبو القاسم محمد إلياس بن عبد الله الغدوي الغجراتي، التحقيق والتصحيح: المفتي محمد كليم الدين الكتكي والمفتي أبي بكر بن مصطفى الفطني، الهند – غجرات: إدارة الصديق دابيل، 1434 هـ/2013 م.
- يعقوبي محمد: ابن تيمية والمنطق الأرسطي الأصول المشائية لنقد المنطق الأرسطي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. د ت.
- يوسف كرم،
- –تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، القاهرة: مؤسسة دار هنداوي للتعليم والثقافة، د ت.
- –تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة: مؤسسة دار هنداوي للتعليم والثقافة، د ت.

3.المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- Alphonsus M. Liguori, The History of Heresies and Their Refutation, 1857.
- Bernard, De l'enseignement élémentaire en France au XIe et XIIe siècle, 1894.
- Charles de Rémusat, Abélard (2 vols.), 1845.
- -, Abélard: sa vie, sa philosophie et sa théologie (2 vols.), 1855.
- Eduard Bonnier, Abélard et saint Bernard: la Philosophie et l'Église au XIIe siècle, 1862.
- Émile Bréhier, La philosophie du Moyen Âge (Édition de 1949). Edition électronique (epub) v. 1.0: Les Échos du Maquis, 2011.
- Encyclopédie des sciences religieuses, F. Lichtenberger, 1877.
- Francisque Boullier, Notion d'histoire de la philosophie, 1878.
- Gabriel Compayré, Abélard and the Origin and Early History of Universities, 1893.
- Handbook of the Philosophy of Science. General Editors: Dov M. Gabbay, Paul Thagard, John Woods. Oxford, First edition 2007
- L'Abbé Vacandard, Abélard: sa lutte avec saint Bernard, sa doctrine, sa méthode, 1881.
- M. Guizot, Histoire de la civilisation en Europe, 1856.
- Marie-Théodore Ratisbonne, Histoire de saint Bernard et de son siècle (2 vols.), 1853.
- Martin Heidegger, Dictionnaire Vocabulaire polyphonique de sa pensée, sous la direction de Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord. Les Éditions du Cerf, Paris, 2013
- Philip Schaff, History of the Christian Church, vol. 7: The Middle Ages A.D. 1049-1294, 1882.
- Victor Cousin, Histoire générale de la philosophie, 1863.

.

فهرس المحتويات

مقدّمة: ..... أ
1.التعريق بالموضوع:. .....أ
2.إشكالية الدراسة وأهميتها:.....ب
3.أهداف الدراسة::.....ب
4 .منهج الدراسة:.....ب
5.حدود الدراسة: .....ب
6.الدراسات السابقة:.....ب
7.خطة الدراسة:.....ث
الفصل الأول.مدخل تاريخي ومفاهيمي لمسألة الكليات «Universaux» 5
أولا.تاريخ ظهور مسألة الكليات في الفلسفة الوسيطية المسيحية والإسلامية. 5
1.الحدود الجغرافية والزمنية لـ فلسفة العصور الوسطى:. 5
2.امتزاج الفلسفة بالدّين:. 6
3.عصر «آباء الكنيسة» «Patres»:. 9
4. إنتشار الفلسفة «السكولائية» «La Philosophie Scolastique» وإحياء التعليم وظهور الجامعاتّ:..... 9
ثانيا.ماهية مسألة الكليات 14
1.ماهية مسألة الكليات:.....14
2.الوجود والماهيّة (Essence):. 15
3.العلاقة بين الإمكان الذهني والوجود الخارجي: 17
الفصل الثاني.مفهوم الكليات وعلاقة الكلي بالجزئي. 23
أولا.تعريف الكليات:.....23
ثانيا.أقسام الكليات:.....28
ثالثا.علاقة الكلي بالجزئي.....35
الفصل الثالث.اختلاف المذاهب في وجود الكليات في الفلسفة الوسيطية المسيحية والإسلامية. 40
أولا.المذهب الواقعي أو واقعية العصر الوسيط «Le Réalisme Du Médiéval».....40
1.الواقعية: تعريفها، وأشكال وجود الكليات: ا. 42
2.أتباع الواقعية في الفلسفة المسيحية والإسلامية: 43
ثانيا.المذهب الإسمي«Nominalisme».: 52
1. الإسمية: تعريفها وفهما للكليات بوصفها مجرد ألفاظ ذهنية: 52
2.أتباع الإسمية في الفلسفة المسيحية:. 53
3.الإسمية في الفلسفة الإسلامية: لماذا لم تنتشر؟.....57
ثالثا.المذهب التصوري «Conceptualisme»: 60
1.التصورية، تعريفها ومفهومها للكليات كصور ذهنية:.....60
2.أتباع التصورية في الفلسفة المسيحية والاسلامية: 60

خاتمة: 69
قائمة المصادر والمراجع: 72
فهرس المحتويات 80