مدخل إلى الميتافيزيقا

مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو

أ.د.إمام عبد الفتاح إمام

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

مدخل إلى:

الميتافيزيقا

مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو»...

تأليف

أ.د. إمام عبدالفتاح إمام

أستاذ غير متفرغ بجامعتى
عين شمس والمنصورة

نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

اسم الكتاب: مدخل إلى الميتافيزيقا
المؤلف: أ. د. إمام عبدالفتاح إمام.
إشراف عام: داليا محمد إبراهيم.
تاريخ النشر: الطبعة الأولى ـ أكتوبر 2005م.
رقم الإيداع: 2005 / 23619
الترقيم الدولي: ISBN 977-14-3260-1

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابى ـ المهندسين ـ الجيزة
ت: 3466434(02)-3472864(02) فاكس: 3462576(02) ص.ب: 21 إمبابة
البريد الإلكترونى للإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة ـ مدينة السادس من أكتوبر
ت: 8330287 (02) - 8330289 (02) ـ فاكس: 8330296 (02)
البريد الإلكترونى للمطابع: Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسى: 18 ش كامل صدقى ـ الفجالة ـ
القاهرة ـ ص. ب : 96 الفجالة ـ القاهرة.
ت: 5909827 (02) - 5908895 (02) ـ فاكس: 5903395 (02)

مركز خدمة العملاء: الرقم المجانى: 08002226222
البريد الإلكترونى لإدارة البيع: Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدى)
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: 2259675 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmisr.com
موقع البيع على الإنترنت: www.enahda.com

نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع
أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

احصل على أى من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب/CD)
وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع www.enahda.com

جميع الحقوق محفوظة © لشركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع
لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أى جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابى صريح من الناشر.

محتويـات الكتـاب

الموضوع — الصفحة

مقدمة ٩

الكتاب الأول: مناقشـات تمهيـديـة

الباب الأول: بـدايـة الطـريـق ١٥

الفصل الأول: ما الميتافيزيقا؟ ١٧
أولاً: كلمة الميتافيزيقا ١٧
ثانيًا: صعوبة تعريف الميتافيزيقا ١٩
ثالثًا: موضوعات الميتافيزيقا ٢٤

الفصل الثانى: التقسيم التقليدى للميتافيزيقا ٣٢
القسم الأول: الأنطولوجيا أو نظرية الوجود ٣٢
القسم الثانى: السيكولوجيا العقلية ٣٣
القسم الثالث: الكسمولوجيا أو الكونيات ٣٤
القسم الرابع: اللاهوت العقلى أو الطبيعى ٣٥

الباب الثانى: طبيعـة الميتافيـزيقـا ٣٩

الفصل الأول: المشكلة الميتافيزيقية ٤١
أولاً: تناقض فى الخبرة ٤١
(أ) فى الحياة اليومية ٤١
(ب) فى الحياة العملية ٤٦
ثانيًا: الميتافيزيقا وأفرع المعرفة ٤٩
(١) الأدب... والدين ٤٩
(٢) الرياضيات... والمنطق ٥٣
(٣) التصوف... ومذهب الشك ٥٧

الفصل الثانى: اعتراضات وردود ٦١
(١) الاعتراض الأول: الميتافيزيقا مستحيلة ٦١
(٢) الاعتراض الثانى: الميتافيزيقا عديمة الجدوى ٦٧
(٣) الاعتراض الثالث: مشكلات الميتافيزيقا لا تتغير ٦٩

الفصل الثالث: الميتافيزيقا... والعلم ٧٣
أولاً: الميتافيزيقا والعلم القديم ٧٣
ثانيًا: الميتافيزيقا وثورة العلم ٧٥

ثالثًا: الأساس الميتافيزيقى للعلم ٧٧
رابعًا: الميتافيزيقا والعلم المعاصر ٨١

الكتاب الثانى: الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى

الباب الأول: الميتافيزيقا عند اليونان ٨٩

الفصل الأول: الفلاسفة السابقون على سقراط ٩١
أولاً: فلاسفة أيونيا ٩١
ثانيًا: الفيثاغوريون ٩٣
ثالثًا: الإيليون ٩٥

الفصل الثانى: فى العصر الذهبى ١٠١
أولاً: أفلاطون ١٠١
ثانيًا: أرسطو ١٠٥

الفصل الثالث: فى العصر الهلنستى ١١١
أولاً: الأفلاطونية المحدثة ١١١
ثانيًا: أفلوطين ١١١

الباب الثانى: الميتافيزيقا فى العصور الوسطى ١١٥

الفصل الأول: الميتافيزيقا عند فلاسفة الإسلام ١١٩
أولاً: الكندى ١١٩
ثانيًا: الفارابى ١٢٠
ثالثًا: ابن سينا ١٢١
رابعًا: ابن رشد ١٢٢

الفصل الثانى: الميتافيزيقا فى الفلسفة المسيحية ١٢٥
أولاً: مشكلة الشر عند القديس أوغسطين ١٢٥
ثانيًا: القديس أنسلم ١٣٢
ثالثًا: القديس توما الأكوينى والأدلة على وجود الله ١٣٤

الباب الثالث: الميتافيزيقا فى الفلسفة الحديثة ١٣٩

الفصل الأول: ميتافيزيقا الحركة عند هوبز ١٤١

الفصل الثانى: الميتافيزيقا عند ديكارت ١٥٦

الفصل الثالث: الميتافيزيقا عند كانط ١٦٢

الفصل الرابع: الميتافيزيقا عند هيجل ١٦٨

الباب الرابع: الميتافيزيقا فى الفلسفة المعاصرة ١٧٥

الفصل الأول: الميتافيزيقا عند المدرسة الوضعية ١٧٧

أولاً: الوضعية الفرنسية ١٧٧

نقد الموقف الوضعى ١٧٩

ثانيًا: الوضعية المنطقية ١٨١

نقد الوضعية المنطقية ١٨٤

الفصل الثانى: الميتافيزيقا عند برجسون ١٩٠

الفصل الثالث: الميتافيزيقا فى الفلسفة الوجودية ١٩٥

الكتاب الثالث: نماذج من مشكلات الميتافيزيقا

الفصل الأول: مشكلة وجود الله ٢٠٩

الفصل الثانى: مشكلة النفس ٢٣٥

نصوص من كتاب ميتافيزيقا أرسطو ٢٥٤

الكتاب الأول: مقالة الألفا الكبرى ٢٥٥

الكتاب الثانى: مقالة الألفا الصغرى ٢٨٥

الكتاب الثالث: مقالة البيتا ٢٩٣

الكتاب الرابع: مقالة الجما ٣١٣

الكتاب الخامس: مقالة الدال أو الدلتا ٣٣٧

الفصل الأول: مقالة الدال ـ المبدأ ٣٣٩

الفصل الثانى: العلّة ٣٤١

الفصل الثالث: العنصر ٣٤٤

الفصل الرابع: الطبيعة ٣٤٦

الفصل الخامس: الضرورى ٣٤٨

الفصل السادس: الواحد والكثير ٣٥٠

الفصل السابع: الوجود ٣٥٤

الفصل الثامن: الجوهر ٣٥٦

الفصل التاسع: الهوى والآخر المختلف والمشابه والمخالف ٣٥٧

الفصل العاشر: المتقابلات والمتضادات ٣٥٩

الفصل الحادى عشر: المتقدم والمتأخر ٣٦١

الفصل الثانى عشر: القدرة ٣٦٤
الفصل الثالث عشر: الكم ٣٦٧
الفصل الرابع عشر: الكيف ٣٦٩
الفصل الخامس عشر: الإضافة ٣٧١
الفصل السادس عشر: التام ٣٧٣
الفصل السابع عشر: النهاية ٣٧٥
الفصل الثامن عشر: الذى بذاته ٣٧٦
الفصل التاسع عشر: الوضع ٣٧٨
الفصل العشرون: الهيئة أو الوضع ٣٧٩
الفصل الحادى والعشرون: الانفعال ٣٨٠
الفصل الثانى والعشرون: العدم ٣٨١
الفصل الثالث والعشرون: الملك ٣٨٢
الفصل الرابع والعشرون: يصدر عن ٣٨٣
الفصل الخامس والعشرون: الجزء ٣٨٥
الفصل السادس والعشرون: الكل ٣٨٦
الفصل السابع والعشرون: المبتور ٣٨٧
الفصل الثامن والعشرون: الجنس ٣٨٨
الفصل التاسع والعشرون: الزائف ٣٩٠
الفصل الثلاثون: العَرَض ٣٩٢

مراجـــع البحـــث ٣٩٣
أولاً: المراجع العربية ٣٩٥
ثانيًا: المراجع الأجنبية ٣٩٨
ثالثًا: القواميس ودوائر المعارف ٤٠٠

مؤلفات الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام ٤٠١

الإهداء

إلى روح صديق عمرى..
الأستاذ الدكتور محمود رجب
الذى كان عاشقًا للميتافيزيقا...

إ.ع.إ

مقدمة

ما الذى أصاب «جميلة الجميلات» أو «مَلِكَة العلوم.. Regina Scientiarum» - أو «قُدس الأقداس» فى معبد الفكر كما كان يصفها هيجل؟. ما الذى جعل الميتافيزيقا تتوارى خجلاً فى الفلسفة المعاصرة التى طغت عليها روح العلم تارة، ومنهج التحليل تارة أخرى؟ وكأن التفكير الميتافيزيقى أصبح خطيئة وإثمًا، أو شيئًا يخجل الإنسان المعاصر من ممارسته!

ما الذى جعل بعض الناس يعتقدون أن البحوث الميتافيزيقية ليست سوى همهمة بغير معنى، أو أنه يصعب فهمها على أحسن تقدير، وأنها تلتقى على صعيد واحد من الموضوعات «الشاذة» التى لا يعترف بها العلم صراحة ولا يرفضها تمامًا، بل يكتفى بأن يشيح عنها وجهه متمتمًا: تستبعد لعدم الاختصاص؟[١].

أصحيح أن الميتافيزيقا أصبحت تقف جنبًا إلى جنب مع «الباراسيكولوجى.. Parapsychology»[٢]. و«التخاطر.. Telepathy»[٣]، و«الاستشفاف.. Clairvoyance»[٤]. و«تحريك الأشياء بتأثير الذهن.. Psychokinesis»[٥]. وغيرها من الظواهر الشاذة..؟!

يحاول كتابنا الحالى الإجابة عن هذه الأسئلة بطريقة سهلة ومبسطة، وتعريف القارئ بأهم موضوعاتها وأقسامها، والخلاف بين الفلاسفة حول تقديرها وتقييمها. وما يوجَّه إليها من اعتراضات والرد عليها. ثم يعرض

(١) زارنى صديق يعمل بالصحافة يسألنى رأيى فى بعض الموضوعات «الشاذة» منها: «الباراسيكولوجى» و«التخاطر»، و«الاستشفاف» و«.. الميتافيزيقا» وعجبت أن أصبحت «جميلة الجميلات» نزيلة فى مصحة المرضى النفسيين والمعاقين ومَنْ على شاكلتهم!

(٢) تسمى «الباراسيكولوجى» أحيانًا بعلم النفس المجاوز، على اعتبار أنه يدرس ظواهر «شاذة» أو غير عادية تجاوز علم النفس بمعناه التقليدى الذى لا يعترف بها بوضوح، ولا يرفضها صراحة أيضًا. ومنها إدراك موضوعات تفوق الحس المألوف: كالتخاطر، والاستشفاف، وتحريك الأشياء بغير سبب مادى... إلخ.

(٣) «التخاطر Telepathy..» - اتصال عقل بآخر بطريقة ما خارج نطاق التفسير المألوف، كأن ترد إلى ذهنك خاطرة من فلان الذى يعمل فى لندن وترد إلى ذهنه نفس الخاطرة فى وقت واحد. وهو بصفة عامة تأثير ذهن فى ذهن شخص آخر بطريقة ليس لها تعليل مفهوم.

(٤) «الاستشفاف .Clairvoyance»، قوة الكشف عن أشياء غائبة، وهى قوة خارقة يستطيع صاحبها أن يكشف عن أحداث وقعت، أو موجودة على مسافة بعيدة، أو معرفة أشياء وأحداث ليست ماثلة أمام الحواس.

(٥) القدرة على تحريك الأشياء بتأثير العقل وحده، أو بسلطة روحية، دون أن يكون لهذه الحركة أسباب مادية ظاهرة.

للميتافيزيقا فى سياقها التاريخى، فيقف وقفة طويلة بعض الشىء عند بعض المذاهب الميتافيزيقية من اليونان حتى الفكر المعاصر. وسوف يدرك القارئ فى الحال أن الميتافيزيقا كانت العمود الفقرى للفلسفة طوال التاريخ، وأن حذفها يعنى فى الحال هدم الفلسفة من جذورها. كما يعرض الكتاب كذلك لنماذج من المشكلات الميتافيزيقية مثل: مشكلة وجود الله، ومشكلة النفس... إلخ.

ولقد آثرنا أن نضيف إلى الكتاب ملحقًا يشتمل على ترجمة للكتب الخمسة الأولى من «ميتافيزيقا أرسطو» كنصوص للميتافيزيقا.

والواقع أن هناك لبسًا واضحًا فى فهم الهجمات العنيفة ضد الميتافيزيقا، يمكن إزالته إذا تدبرنا النقاط الآتية:

أولاً: إن هذه الهجمات لم تشمل الفلسفة المعاصرة بأسرها، وإنما انحصرت فى العالم الأنجلو سكسونى فحسب، فقد كانت هناك مناقشات ودراسات وبحوث ميتافيزيقية كثيرة فى أنحاء شتى من العالم، فقد كانت فلسفة برجسون، مثلاً، ميتافيزيقية من جذورها، ودفاعه عن الميتافيزيقا فى كتيب خاص معروف ومشهور. وقل مثل ذلك فى المذاهب الوجودية الفرنسية والألمانية على حد سواء مما أنتج مؤلفات ميتافيزيقية من الدرجة الأولى «الوجود والعدم»، و«نقد العقل الجدلى»، و«الوجود والزمان»، و«الوجود والمِلْك»، و«السر الأنطولوجى»، و«العقل والوجود»... إلخ.

ثانيًا: ما حدث فى القرن العشرين فى إنجلترا وأمريكا، على وجه الخصوص، كان رد فعل عنيفًا لميتافيزيقا هيجل التى سادت القرن التاسع عشر من ناحية، ثم الهيجلية الجديدة التى سيطرت على الفلسفة فى هذين البلدين بعد ذلك من ناحية أخرى، ثم بدأت هذه الموجة تنحسر فى نهاية هذا القرن لتحل محلها عودة جديدة لدراسة هيجل وترجمة نصوصه[1].

ثالثًا: لم يكن الطلاق بائنًا بين الميتافيزيقا والعلم، وإنما هى فترة خصومة سرعان ما ذاب الجليد بعدها وعادت العلاقات بينهما قوية ومتينة على نحو ما سنعرف فى الفصل الثالث من الباب الثانى عندما نتحدث عن «الميتافيزيقا والعلم».

رابعًا: ليس ثمة تعارض، فيما أعتقد، بين العلم والميتافيزيقا، فهما لا يبحثان

(١) طالع شيئًا من «الصحوة الهيجلية» المقدمة التى صدرنا بها سلسلة النصوص الهيجلية فى ترجمتنا لكتاب «أصول فلسفة الحق» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

فى مجال واحد. فإذا كان العلم يبحث فى موضوعات توجد فى عالم الزمان، أعني فى زمان معين ومكان محدد، فسوف يبقى هناك مجال آخر لموضوعات مختلفة تقع فى عالم اللازمان - أعنى عالم الأزل - كالله، والنفس، والخلود وغيرها.

وفضلاً عن ذلك فإن الميتافيزيقا تهتم أساسًا بالتفرقة بين الظاهر والحقيقة، ووضع المعايير المناسبة لهذه التفرقة، أضف إلى ذلك كله أن العلم نفسه يثير مشكلات ميتافيزيقية كثيرة على نحو ما سنتبين فيما بعد (راجع الفصل الأول من الباب الثانى).

وإنى لآمل أن يُلقى هذا الكتاب بصيصًا من الضوء على هذا الموضوع الغامض، وأن يكون معينًا للطالب والمثقف فى آن معًا، فى فهم شىء عن الميتافيزيقا.

.. والله نسأل أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد.

إمام عبدالفتاح إمام

الكتاب الأول

مناقشات تمهيدية...

الباب الأول

بداية الطريق...

الفصل الأول

مـا الميتـافيزيقـا...؟

أولاً: كلمة الميتافيزيقا Metaphysics:

للكلمات مثل الكائنات «سيرة حياة»، وقد تكون مسيرة حياة بعضها ممتازة فتؤدى دورها بتمكن واقتدار، غير أن بعضها الآخر قد لا يكون على هذا القدر من «الاستقامة» فتراه وقد تنكب الطريق أو حاد عنه، فيؤدى دورًا غير الدور المخصص له أو الذى كان من المفروض أن يقوم به، بل ربما برز فى هذا الدور الجديد أو فى هذه الحياة الجديدة على نحو كان يصعب أن يصل إليه لو سار كما رُسم له من قبل![1].

من هذه الكلمات التى سارت فى غير الطريق الذى رُسم لها فى البداية كلمة «الميتافيزيقا»[2]، التى تُطلق على كتاب أرسطو الرئيسى المسمى بهذا الاسم، مع أن المعلم الأول لم يستخدم هذه الكلمة على الإطلاق، بل لم يستخدمها واحد من فلاسفة اليونان، فهى لم تظهر فى العصر الهلينى، وإنما ظهرت فى العصر الهلينستى Hellenistic Age عندما قام أندرونيقوس الرودسى Andronicus of Rhodes (حوالى ٦٠ق.م) الرئيس الحادى عشر للمدرسة المشائية.. Peripateticism[3] فى روما بتصنيف كتب أرسطو وترتيبها ونشرها مع شرح للفلسفة الأرسطية، وأثناء ترتيب أندرونيقوس لكتب أستاذه أرسطو، وجد أن هناك مجموعة من البحوث لم يطلق عليها المعلم الأول اسمًا معينًا يستقر عليه، وقد

(١) راجع مقالنا «كلمات ضالة...» فى مجلة المنتدى، دبى مايو عام ١٩٩٦.

(٢) تكتب كلمة «الميتافيزيقا» فى العادة بصيغة الجمع Metaphysics والسبب أنها كانت فى الأصل تطلق على مجموعة بحوث (أو مقالات) أرسطية كُتبت باللغة اليونانية فى عدة كتب (أى فصول) ثم جُمعت فى كتاب واحد، فظن الناشر أنها مجموعة من الكتب فجعلها بصيغة الجمع، وقل مثل ذلك فى كتب أرسطو الأخرى علم الطبيعة Physics وعلم الأخلاق Ethics، وعلم السياسة Politics والاقتصاد Economics... إلخ.

راجع فى ذلك كتاب كولنجوود:

R.G. Collingwood : "An Essay on Metaphysics", Oxford, at The Calrendon Press, 1940, p.3

(٣) «المدرسة المشائية» لقب أطلق على المدرسة الأرسطية، والسبب أنه كان من عادة أرسطو أن يغشى ممشى فى المدرسة التى أنشأها فى ملعب رياضى يدعى «باللوقيون»، فيوافيه التلاميذ إليه، فيلقى عليهم دروسه وهو يمشى فى حديقة «اللوقيون» وهم يسيرون حوله. وقد ورد اللفظ فى كتب الفلاسفة المسلمين بهذا المعنى راجع «النجاة والإشارات والتنبيهات».

جاءت فى الترتيب بعد البحوث التى كتبها أرسطو فى الطبيعة (الفزيقا) فاحتار أندرونيقوس: ماذا يسميها؟ وأخيرًا أطلق عليها مؤقتًا اسم ميتا Meta أى ما بعد وفيزيقا Physics أى علم الطبيعة، أى أنها البحوث التى تلى كتب الطبيعة فى ترتيب المؤلفات الأرسطية. فكلمة «ميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» لا تحمل أية إشارة إلى مضمون هذه البحوث، بل هى ما بعد طبيعة أرسطو فحسب[1]، وهكذا جاءت التسميةَ عَرَضًا أو مصادفة، لكنها مع تطور المصطلح أصبحت وصفًا للموضوعات التى يدرسها هذا العلم، بمعنى أنها العلم الذى يدرس موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة، فهو يعنى بدراسة الوجود بصفة عامة وملحقاتِهِ؛ أى المقولات التى تعبّر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض، والتغير، والزمان والمكان، والعلاقات... إلخ، وهى كلها صفات كلية تصلح ملحقات أو مقولات للوجود. بالإضافة إلى الوجود الإلهى، وصفاته، والنفس والروح... إلخ. بل إن كلمة الميتافيزيقا لم تعد بعدئذ اسمًا لكتاب بل «لعِلْمٍ» بالمعنى الواسع الذى يدل على مجموعة من الأفكار المنظمة والمنسقة التى تدور حول موضوع معين. يقول «كولنجوود»: «الميتافيزيقا بالنسبة لنا اسم لعِلْمٍ، ولقد ظلت كذلك لعدة قرون، والسبب أنه قد وجد من الضرورى ـ طوال قرون عدة، وما زلنا نجد ذلك ضروريًا ـ أن نفكر بطريقة نسقية منظّمة فى الموضوعات التى كان يناقشها أرسطو فى مجموعة البحوث التى جُمعت تحت هذا الاسم...»[2]. ويمكن أن نقول: إن الميتافيزيقا أصبحت أيضًا اسمًا للعلم الذى يبحث عن الأسس أو الأفكار الأولى فى أى علم آخر. وسوف نعود فيما بعد لتحليل كتاب «أرسطو» المسمى «الميتافيزيقا».

كان أرسطو يطلق على مجموعة البحوث الميتافيزيقية اسم «الفلسفة الأولى» ويرى أنها علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التى تشمل جميع المبادئ الأخرى، فهى أشمل العلوم وأكثرها يقينًا وتجريدًا، فضلاً عن أنها أشرف العلوم لأن موضوعها النهائى هو العلة الأولى أو المبدأ الأول، وهو أشرف الموضوعات وهو:

(١) هناك رأى يذهب إلى أن «أندرونيقوس» أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على الموضوعات التى يدرسها هذا العلم، بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة. لكن هذا الرأى ضعيف، وما زال الرأى الأول هو أكثر الآراء شيوعًا وقبولاً. وذلك لأن القول بأن الاسم يدل على موضوع البحث، يعتمد أساسًا على فهم العصور الوسطى لكتاب أرسطو. فقد قيل إن الموضوعات التى تناقشها الميتافيزيقا تأتى بعد موضوعات الطبيعة لأنها موضوعات تبتعد عن الحس، وعن الإدراك الحسي، ومن ثمَّ يصعب فهمها، ولهذا استخدموا تقابلاً شائعًا لأرسطو بين الموضوعات «الأفضل والأسبق فى معرفتنا لها»، وبين «الموضوعات الأفضل والأسبق فى ذاتها» لتفسير السبب الذى من أجله جاءت بحوث الفلسفة الأولى بعد كتب الطبيعة. قارن:

- Encyclopedia of Phiolosophy, Vol5 (art Metaphysics) P. 289.

(2) R. G. Collingwood: " An Essay on Metaphysics" Oxford, 1940, P.4.

الله. وسوف نعود إلى هذا الموضوع بالتفصيل عندما نتحدث عن «الميتافيزيقا عند أرسطو».

ومن أرسطو انتقل تعريف الفلسفة الأولى إلى تلاميذه وشراحه وخصوصًا الإسكندر الأفروديسى Alexander Aphrodisias الذى عرَّف الميتافيزيقا ـ وربما كان أول مَنْ استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم ـ بأنها الفلسفة الأولى التى تبحث فى الوجود بما هو وجود، ولا تبحث فى أى موجود مُعَين بالذات أو فى جزء من أجزاء الموجود مثلما تفعل سائر العلوم[١]. وهكذا تصبح الميتافيزيقا علم الوجود الشامل[٢].

ثانيًا: صعوبة تعريف الميتافيزيقا:

ومع ذلك كله فليس من السهل تعريف الميتافيزيقا، وبيان طبيعتها، وتحديد مجالها وموضوعاتها، وربما كان المصدر الرئيسى لهذه الصعوبة سببين:

الأول الفلاسفة أنفسهم، فالآراء هنا لا تتوخى القصد والاعتدال على الإطلاق، بل تذهب إلى حد موغل فى التطرف والتضارب، سواء فى القدح أو المدح، الهجاء أو الثناء، فبعض الفلاسفة يتحدث عن التفكير الميتافيزيقى بازدراء وبعضهم الآخر يرفعه إلى أعلى علّيين. وهكذا نجد فيلسوفًا مثل وليم جيمس W. James (١٨٤٢-١٩١٠) يذهب إلى أن: «الفيلسوف الميتافيزيقى أشبه بالأعمى، الذى يبحث فى حجرة مظلمة، عن قطة سوداء، لا وجود لها...»[٣]، وواضح من هذه العبارة المغالاة فى الازدراء، فالأعمى تتساوى أمامه الحجرة المظلمة أو المنيرة، وكذلك القطة السوداء أو البيضاء، التى هى فى النهاية لا وجود لها، لكن المقصود إبراز العبثية واللاجدوى من التفكير الميتافيزيقى بصفة عامة[٤].

(١) د. عبد الرحمن بدوى «موسوعة الفلسفة» الجزء الثانى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص (٤٩٤).

(٢) لاحظ أن كلمة «علم» هنا تطلق بالمعنى الواسع الذى يكاد يرادف كلمة «معرفة» ومنها قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، بمعنى معرفة. أو كما نقول فى حياتنا اليومية: «أنا لا علم لى بهذا الموضوع» أى لا أعرف عنه شيئًا. وهناك معنى ضيق لكلمة علم هى التى تستخدم عادة فى العلم التجريبى Science عندما نقول علم الكيمياء، وعلم الحياة.. إلخ، ونحن عادة نستخدم علم الميتافيزيقا، وعلم الجمال، وعلم الأخلاق... إلخ بالمعنى الأول لهذا اللفظ.

(٣) يذهب وليم جيمس إلى أن العبارة لأحد أصدقائه من علماء اللاهوت ذكرها فى حوار دار بينهما حول الفرق بين الفلسفة واللاهوت. وأن جيمس رد عليه قائلاً: «إن الفرق بين الفلسفة واللاهوت هو أن اللاهوت وجد القطة بالفعل!».

(٤) فى «موسوعة الدين والأخلاق» تعود صعوبة العثور على تعريف مقنع للميتافيزيقا إلى أنها تدرس بعد «العلوم الطبيعية» فلابد من تناولها، من هذه الزاوية ـ قارن:

- Encyclopedia of Religion & Ethics (art: Metaphysics).

والحق أن الهجوم على الميتافيزيقا قد بدأ قبل ذلك بزمن طويل وعلى وجه التحديد فى عصر التنوير - فى القرن الثامن عشر - حيث يقول الفيلسوف وعالم الرياضة الفرنسى «د.لمبرت.. D. Alembert» (١٧١٧-١٧٨٣): «ينبغى علينا، ألا نندهش عندما نجد أولئك الذين يطلق عليهم اسم الميتافيزيقيين قلّما يحترم بعضهم بعضًا، وأنا لا أشك مطلقًا فى أن صفة «الميتافيزيقى» هذه قد أصبحت مهانة أمام العقل السليم، مثلها مثل كلمة «السوفسطائى» التى كانت تعنى قديمًا الحكيم. ومع ذلك فقد أهينت هذه الكلمة عند اليونان على أيدى أولئك الذين كانوا يحملونها، فى حين كان الفلاسفة الحقيقيون قد رفضوها بالفعل»[١]. والواقع أن نظرة الازدراء لهذا المصطلح كانت سائدة فى القرن الثامن عشر على نحو لا يخطئه النظر، فقد هاجمها ڤولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) بقوله: «إذا رأيت اثنين يتناقشان فى موضوع ما، ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان فى الميتافيزيقا»! فضلاً عن أننا يمكن أن نجد عنده - فى معجمه الفلسفى - عددًا كبيرًا من كلمات التحقير والازدراء للميتافيزيقيين، والتهكم الخفى الذى ينتهى بمقارنة التجريدات الميتافيزيقية بالتجريدات الرياضية المستمدة من الواقع، والتى تتحقق فيه. كما نجد كوندياك E. Condillac (١٧١٥-١٧٨٠) يقارن بين الميتافيزيقا الصحيحة (وهى نظريته الخاصة عن أصل الأفكار ومبادئ المعرفة) وبين الميتافيزيقا السيئة لدى الفلاسفة السابقين عليه[٢]. وهكذا فعل الماركسيون عندما هاجموا الميتافيزيقا القديمة متابعين ما قاله هيجل عنها، فانتقد انجلز: «المنهج القديم فى البحث والتفكير الذى يسميه هيجل المنهج الميتافيزيقى والذى كان يهتم أولاً بدراسة الأشياء بوصفها موضوعات ثابتة ومحددة..»[٣]. وكان هيجل قد هاجم الميتافيزيقا القديمة على نحو ما تصورها كريستيان فولف Christian Wolf (١٦٧٩-١٧٥٤) - ووصفها بأنها قطعية وجامدة، وأراد أن تحل محلها الميتافيزيقا الجديدة التى تتخذ من الجدل منهجًا لها[٤].

ومع ذلك فإننا نجد «كانط» فى نفس العصر ينفى عن نفسه تمامًا تهمة احتقار الميتافيزيقا، يقول فى رسالة إلى مندلسون M. Mendelsson (١٧٢٩-١٧٨٦): «إننى أبعد ما أكون عن النظر إلى الميتافيزيقا على أنها شىء تافه يمكن الاستغناء عنه، لدرجة أننى مقتنع تمامًا بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشرى

(1) Andre Laland: " Vocabulaire Technique et Critique de la Phiolosphie" Presses Universitaire de Frace, Paris, 1951 (art : Metaphysique).
(2) Ibid.
(3) K. Marx & F. Engels: Selected Works Vol. 2 Foreing Language Publishers House Moscow, 1962.
(٤) «موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦.

لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها»[1]. وهو يصفها أحيانًا بأنها مَلِكةَ العلوم Regina Scientiarum وبأنها «طفلنا المدلل»، وكما أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا تنفس، فهو لا يقوى على أن يتخلى عن الميتافيزيقا. ويذهب آخرون إلى أن الميتافيزيقا أعظم وأهم جانب فى جميع أنشطة المعرفة البشرية، وأكثرها جوهرية[2]. ويصفها هيجل Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) بأنها «قُدس الأقداس» فى معبد الفكر، يقول: «لقد تعاونت الفلسفة مع الحس المشترك الساذج، جنبًا إلى جنب فى هدم الميتافيزيقا، فقدمت لنا بذلك مشهدًا غريبًا - هو: شعب متحضر بلا ميتافيزيقا! وهو مشهد أشبه ما يكون بمنظر المعبد الضخم الذى زُيّنت جميع جوانبه بزينات فخمة، لكنه فَقَدَ قدس أقداسه!»[3]. ويقول ف. برادلى F. Bradley (١٨٤٦-١٩٢٤): «إن الدافع إلى الميتافيزيقا موجود فى قلب الطبيعة البشرية نفسها، متمثلاً فى تلك الرغبة العارمة فى فهم الواقع الحقيقى Reality فهمًا شاملاً..»[4] ويصف أ. شوبنهور.. A. Schopenhauer (١٧٨٨-١٨٦٠) الإنسان بأنه «حيوان ميتافيزيقى»!. ويلخص بعض الباحثين هذه الاختلافات الواسعة بين الفلاسفة فى فهمهم لطبيعة الميتافيزيقا عندما يعرفونها بقولهم: «إن الميتافيزيقا هى ذلك الجزء من الفلسفة الذى يدعى أعظم الادعاءات، ويتعرض لأعظم الشكوك. إذ بينما تجاهر بأن هدفها الوصول إلى الحقائق العميقة عن كل شىء، يعتقد البعض أحيانًا أنها لا تتمخض إلا عن لغو غامض، أى عن لا شىء. وليس هذا الوضع المزدوج هو أقل سمات الميتافيزيقا التى تتطلب تفسيرًا...»[5].

سبق أن ذكرنا أن هناك سببين لصعوبة تعريف الميتافيزيقا، كان الأول هو اختلاف الفلاسفة فى نظرتهم إلى هذا العلم. أما السبب الثانى فهو بساطة المشكلة الميتافيزيقية، يقول الفيليسوف الأفلاطونى المعاصر ألفرد إدوارد تيلور A. E Taylor (١٨٦٩-١٩٤٥): إذا كان من الصعب، عادةً، أن تضع أمام القارئ المبتدئ فكرة تمهيدية عن طبيعة الدراسة التى هو مقبل عليها، فإن هذه الصعوبة تزداد، بصفة خاصة، فى حالة البحوث التى يُطلق عليها فى العادة اسم «الميتافيزيقا.. Metaphysics. ذلك لأن المسائل التى تعالجها هذه البحوث هى فى

(١) كتبت هذه الرسالة فى ١٨ إبريل عام ١٧٦٦ (نقلاً عن د. محمود رجب «الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين» دار المعارف بمصر، عام ١٩٨٧. ص ١٣).

(2) Charles H. Whiteley : " An Introduction to Metaphysics" The Harverster press, 1977.

(3) G. W. Hegel : Science of Logic " Vol. I p. 34.

(4) F. H. Bradley : Appearance & Reality " Oxford, 1959, P. 3.

(٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف د. زكى نجيب محمود (مادة: ميتافيزيقا).

الواقع من ذلك النوع البسيط المألوف بصفة عامة، غير أن بساطتها وعموميتها هذه هى نفسها التى تؤلف الصعوبة الرئيسية فى تعريفها...»[1].

والواقع أن كل إنسان يفكر لابد أن يجد نفسه بسهولة شديدة فى قلب الميتافيزيقا عندما يسأل نفسه ماذا أكون؟ مَنْ أنا؟ ولماذا أنا هنا؟ وكيف جئتُ إلى هذا الوجود؟ وما هو مستقبلى فيه؟... إلخ. إذ لابد أن تؤدى هذه الأسئلة إلى طرح المزيد من التساؤلات عن طبيعة الوجود الذى وجد نفسه فيه، عن خصائصه وسماته ولواحقه (أو ما نسميه بالصفات الكلية أو المقولات Categories) وعما يطرأ عليه من أعراض، عن التغير والثبات، والزمان والمكان، ووجود الذات والعالم معًا[2]. فإذا كانت الميتافيزيقا تبدأ كبحث فى الوجود، فإنها سرعان ما تتحول إلى دراسة عن «طبيعة» هذا الوجود؛ أعنى خصائصه العامة، وكلما تقدم البحث وتركز الانتباه ظهر سؤال آخر هو «أى هذه الخصائص أكثر عمومية وكلية من غيرها؟» عندئذ تصبح الميتافيزيقا بحثًا فى الخصائص الكلية للوجود. وتظهر مصطلحات تخدم احتياجات البحث، لاسيما مصطلح «المقولة» التى هى الخاصية الكلية العامة لكل موجود، وهكذا تصبح الميتافيزيقا بحثًا فى الوجود ومقولاته[3] وهى ليست موضوعات غريبة عنا؛ بل هى مألوفة لنا ونستخدمها في حياتنا اليومية بصفة دائمة، يقول هيجل: «هل ثمة شىء أكثر شيوعًا من تحديدات الفكر (أو المقولات) التى نستخدمها باستمرار، والتى تخرج من شفاهنا مع كل حكم نصدره..؟»[4]. فأنت تقول: «هذه السيارة الفخمة بيضاء» ولو أنك حللت هذه العبارة لوجدت أنك تستخدم مقولات: الوجود، والفردية، والكم، والكيف... وهكذا. فليس الوجود ولواحقه - أى المقولات - مسائل بعيدة عن حياتك اليومية، وكذلك ليست الميتافيزيقا التى تدرس هذه الموضوعات غريبة عنك تحلق فى سماء يصعب الوصول إليها، وإنما العكس تمامًا هو الصحيح فهى قريبة منك، وإنما تأتى صعوبتها وغرابتها من أن موضوعاتها مألوفة لنا تمامًا، والأمور التى نألفها على هذا النحو لا نلتفت إليها عادة؛ بل نعجب عندما نسمع أن هناك أناسًا عكفوا سنوات طويلة على دراستها![5]. خذ، مثلاً، موضوع «الزمان»

(1) A. E. Taylor: elements of Metaphysics New. York, 1961, P. 2

(2) Archie J. Bahm : " Metaphysics: An Introduction" , World Books, U.S.A: 1986, P.3.

(3) Archie J. Bahm: " Metaphysics: An Introduction" , P. 7.

(٤) د. إمام عبد الفتاح إمام «المنهج الجدلى عند هيجل»، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦، ص ١٥٤ وما بعدها.

(٥) ويقوم رسل فى كتابه «مشكلات الفلسفة» بتحليل «شىء عادى» نألفه جميعًا هو المنضدة لينتهى إلى أن «ما تظهر» عليه شىء يختلف عن «حقيقتها»! وهو موضوع سوف نعود إليه بعد قليل انظر كتابه:

- Bertrand Russell: " The Problems of Philosophy" , Oxford University Press1980, PP. 2-3.

تجد أنك لا تصادف أية صعوبة فى معرفة «الوقت» إذ يكفى أن تنظر إلى ساعتك، لكن لو سألك سائل: ما الزمان؟ ومن أين جاءت معرفتك له؟ لوجدت أن الأمر ليس سهلاً، بل ربما عجبت عندما تعرف أن عقولاً ممتازة ظلت تبحث فى موضوع الزمان ـ وكذلك المكان ـ لأكثر من ألفى عام من «زينون الأيلى» فى القرن الساس قبل الميلاد حتى «آينشتين» فى القرن العشرين!

من هذا كله نستطيع أن نتلمس الآن بعض الأسباب التى جعلت من الميتافيزيقا فرعًا من أفرع الدراسة صعبًا إلى حد ما، فهى علم صعب أولاً بسبب عمومية وبساطة مشكلاتها ذاتها، فإذا كان هناك اقتناع عام بأن كل علم إذا أراد أن يكون شيئًا أكثر من مجرد المناقشات اللفظية، فلابد أن يكون له موضوع محدد يدور حوله البحث، فليس من السهل علينا أن نقول: ما هو هذا الموضوع المحدد الذى تبحثه الميتافيزيقا على وجه الدقة، ولهذا فلابد لنا من التسليم بهذه الصعوبة. صحيح أن الميتافيزيقا كما سبق أن رأينا تبحث بمعنى ما، فى كل شىء، ومن ثمّ فمن الصواب أن نقول: إنك لا تستطيع أن تحدد فئات معينة من الأشياء وتقول عنها هذه هى الموضوعات التى تبحث فيها الميتافيزيقا وتدور حولها دراستها، لكن ينبغى ألا يفهم من ذلك أن الميتافيزيقا ما هى إلا اسم جديد يطلق على العلوم جميعًا، ذلك لأن كل ما نعنيه: هو أنها تؤثر فى جميع ضروب المعرفة وتتغلغل فى جميع العلوم الجزئية: والسبب أنها تفرق بين الظاهر والحقيقة. فالمشكلة العامة حول معنى هذه التفرقة ـ كذلك المبدأ الذى تستند إليه ـ لا يمكن دراستهما بواسطة أى علم من العلوم الجزئية، بل لابد أن يُشكِّلا موضوع بحث مستقل، ويمكن أن نوضح هذه النقطة بأن نقارن بين الميتافيزيقا وبين المنطق: فلئن كانت مبادئ الاستدلال وقواعد الوضوح، والفرق بين التفكير السليم والتفكير الفاسد... إلخ، واحدة فى جميع العلوم، إلا أنها لابد أن تكون هى نفسها موضوع بحث مستقل، والمنطق، مثل الميتافيزيقا يبحث فى كل شىء، لا بمعنى أنه قد أصبح اسمًا جديدًا لكل ضروب المعرفة، بل بمعنىٰ أنه على خلاف العلوم الجزئية يبحث المشكلة التى نواجهها فى كل عملية من عمليات التفكير.

بل إنَّ جميع النتائج التى نصل إليها لابد أن تكون نتيجة لمجهود الفكر وحده بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أعنى نتيجة لتحليل عقلى جاف ودقيق للأفكار، وهكذا تقف الميتافيزيقا وحدها وسط العلوم أو قل: إنها تقف وحدها مع المنطق، حين تعتمد على قدرة الباحث على مواصلة التفكير الشاق المستمر، ولعل هذا هو السبب فى أن كثيرين ممن لديهم قدرات ممتازة على العمل فى حقل العلوم

التجريبية قد يعجزون عن السير فى الدراسات الميتافيزيقية، وبالمثل فإن القدرة الميتافيزيقية الممتازة قد لا تمكن صاحبها من الحكم حكمًا سليمًا على نتائج العلوم الأخرى ومناهجها.

وهناك مصدران آخران للغموض، وإنْ كانا أقل من ذلك، ينتجان من عمومية المشكلة الميتافيزيقية لابد أن نذكرهما؛ لأنهما يشكلان عقبة كبرى أمام بعض الدارسين لعلم الميتافيزيقا: فنحن فى دراسة الميتافيزيقا لا نستعين بالتخيل، ولا بالأشكال والرسوم البيانية ذات النفع الكبير فى كثير من أفرع الرياضيات. وكذلك نحن بطبيعة المشكلة نفسها لا نستمد العون من التجربة الحسية، ذلك لأن التفكير الميتافيزيقى تفكير عقلى أو قبلى Apriori (أى قبل التجربة) بمعنى ما من المعانى، أعنى أنه يعتمد على منهج العقل وحده، وقد يعتمد أحيانًا على الحدس Intuition أو نور العقل الطبيعى Natural Light. كما أن الميتافيزيقا تستخدم المنطق، كما تستخدم التفكير الرياضى على نحو بالغ الوضوح، فضلاً عن أنها تقوم بتوضيح تصورات ومفاهيم فلسفية تشكل أسس العلم، وتضع ذلك كله فى نظرية نسقية (أو نسق استنباطى) ولا تقدمه على أنه مجموعة من الآراء العشوائية[1].

ثالثًا: موضوعات الميتافيزيقا:

على الرغم من أن الميتافيزيقا بدأت أنطولوجية.. Ontological فى الفلسفة اليونانية، فعرَّفها أرسطو بأنها البحث فى الوجود بما هو وجود.. Being as Being أو أنها علم الوجود ولواحقه، بمعنى أنها دراسة لطبيعة الوجود أو الخصائص العامة أو الكلية للوجود، فإن هذا المعنى، وإنْ استمر فى العصور الوسطى، فإنه تغيّر فى العصر الحديث وفى عصر التنوير، وفى الفلسفة المعاصرة. فقد امتد مجال الميتافيزيقا فى الفلسفة الحديثة ليشمل مجال الإبستمولوجيا أيضًا.. Epistemology أعنى نظرية المعرفة، فقد اهتمت هذه الفلسفة عند توماس هوبز.. Thomas Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩)، والأسقف باركلى.. Bishop Berkely (١٦٨٥-١٧٥٣)، وجون لوك.. J. Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) وديكارت.. Deseartes (١٥٩٦-١٦٥٠)، وفى عصر التنوير عند ديفيد هيوم.. D. Hume (١٧١١-١٧٧٦) ثم بعد ذلك عند كانط.. I. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) ـ اهتمّ هؤلاء الفلاسفة جميعًا، بصفة أساسية، بمشكلة المعرفة. وطرحوا حولها العديد من الأسئلة: ما هى مصادر

(1) Mario Bunge: " Method, Model and Matler" D. Reidel Publishing Company, U.S.A. 1973, P. 145-146.

المعرفة؟ أهى الحواس أم العقل، أم الجمع بينهما، أم هى حاسة سادسة تسمى بالحدس Intuition أو «العيان المباشر»؟ وهل تستطيع قدراتنا وملكاتنا أن تعرف كل شىء؟ أم أن هناك أمورًا تجاوز هذه القدرات بحيث يستحيل علينا أن نعرفها..؟ وما هى طبيعة المعرفة البشرية، أعنى ما النسيج الذى تتألف منه..؟ وما علاقة الذات البشرية العارفة، بالموضوع الخارجى الذى تعرفه؟ هل يمكن للأشياء أن توجد مستقلة عن ذات تعرفها بشرية أو إلهية..؟.. إلى آخر تلك الأسئلة التى تشكل ما نسميه الآن بمشكلة المعرفة، وذهب الفلاسفة المحدثون إلى أن دراسة هذه المشكلة مسألة جوهرية حتى لدراسة الوجود نفسه وفهمه فهمًا عميقًا وشاملاً، إذ إن علينا فيما يقول كانط أن نفحص ملكة المعرفة قبل أن نبحث فى الوجود الحقيقى للأشياء، إذ «علينا أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل، فننظر فيما إذا كانت قادرة على القيام بعملية المعرفة أم لا..»[1]. ويدلنا ذلك على وجود صلات قوية وارتباطات وثيقة بين «الأنطولوجيا» (الوجود)، والإبستمولوجيا (المعرفة) ـ ذلك لأن البحث فى الطبيعة الحقيقية للأشياء يستلزم البحث فى قدرتنا على معرفة هذه الأشياء، ولما كانت قوى الإدراك البشرى سواء أكانت الحواس أم العقل، تتجه فى بداية الأمر إلى العالم الخارجى الذى تقتضى حياة الإنسان أن يلائم بينه وبين نفسه، فقد نشأ البحث فى الوجود (الأنطولوجيا)، قبل البحث فى المعرفة (الإبستمولوجيا) ـ وعندما فرغ الإنسان من تأمل الموجودات التى تزخر بها البيئة من حوله، أخذ يتأمل ذاته وقدراته وملكاته محاولاً الكشف عن أسرارها، وعلى هذا النحو كان ظهور مبحث الوجود سابقًا على مبحث المعرفة، لكنهما معًا مبحثان ميتافيزيقيان، ومن هنا فقد ذهب بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن الميتافيزيقا تشمل المبحثين معًا: نظرية الوجود ونظرية المعرفة فى آنٍ واحدٍ.

وإذا كانت الميتافيزيقا قد بدأت عند أرسطو دراسة للوجود ولواحقه كما سبق أن ذكرنا فكانت «أنطولوجية»، فلابد أن ننتبه إلى أمرين هامين فى الفلسفة المعاصرة:

الأول: أن هناك من الفلاسفة مَنْ يعتقد أنه يمكن قيام ميتافيزيقا بلا «أنطولوجيا» على نحو ما فعل الفيلسوف الإنجليزى المعاصر ر. كولنجوود.. R. Collingwood (١٨٨٩–١٩٤٣) الذى أراد أن يجعل من الميتافيزيقا دراسة

(١) قارن رفض هيجل لفكرة كانط واعتبارها خَلَفًا محالاً Absurd كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ـ فقرة رقم ٤١ (إضافة ١).

للافتراضات السابقة.. Presuppositions على اعتبار أن الإنسان عندما يعبّر عن فكره فى جملة معينة، فإنه يجد أن هناك عددًا كبيرًا من الأفكار تكون فى رأسه أكثر مما تعبّر عنه الجملة التى نطق بها. وهى أفكار يمكن أن يسبق بعضها بعضًا، وإن كانت الأسبقية هنا منطقية Logical Priority لا زمنية(١).

الثانى: هو أن مصطلح «الأنطولوجيا» أو الوجود قد تغير معناه فى الفلسفة المعاصرة، فلم يعد الوجود بصفة عامة Being أو دراسة للخصائص الكلية للوجود أو المقولات التى هى لواحق للوجود على نحو ما كان عليه عند أرسطو، بل أصبحت كلمة الوجود الفعلى Existence، عند الفلسفة الوجودية التى اشتق اسمها منه - تعنى أساسًا الوجود العينى الفريد Unique لشخصية الموجود البشرى الفرد. فهم لا يهتمون بالوجود الخارجى - أى العالم - إلا من منظور إنسانى - أعنى منظور «الوجود - فى العالم» أى وجود الذات البشرية بين غيرها من الموجودات أولاً، وبين موجودات البيئة ثانيًا. ثم يعكفون على دراسة خصائص الذات البشرية التى هى الوجود العينى على الأصالة، كالطابع الهلامى الانبثاقى المتعالى الذى ينجذب نحو موجود آخر، وخاصية العُلو، والحرية، والتفرد، وارتباطه بذاته... إلى آخر هذه الخصائص التى سوف نعرض لها فيما بعد(٢).

على هذا النحو يتسع مجال البحث الميتافيزيقى شيئًا فشيئًا كلما تطور تاريخ الوعى البشرى. ومن هنا أيضًا تنوعت الموضوعات التى تدرسها الميتافيزيقا. فقد ارتد الوعى البشرى إلى نفسه بعد أن اهتم بالوجود الخارجى وبدأ ينشغل بمشكلات إنسانية خالصة، منها مثلاً «مشكلة الحياة» نفسها، فتساءل الإنسان: لماذا أعيش؟ وما معنى الحياة؟ وهل تستحق الحياة أن تعاش بكل ما فيها من ألم وعذاب ومعاناة؟ وما الفرق بين الحياة الخصبة، والحياة الخاوية التافهة؟ ولِمَ نقول: إن الحياة التى لا يتحقق فيها شىء، ولا يتم فيها إبداع أى شىء هى عمر يتبدد وزمن ضائع؟. قد يقال: إن الحياة «واقعة» ليس علينا سوى أن نتقبلها، فقد وجدنا أنفسنا أحياء على الرغم منا، أو كما قال الفيلسوف الفرنسى بسكال: «لقد أبحرت بنا السفينة، وليس فى وسعنا سوى أن نمضى!». وقد يقال: إن الحياة توتر مستمر بين «ما هو كائن»، و«ماينبغى أن يكون»، إذ الواقع أن الحياة لا تزيد عن كونها حزم من الإمكانات التى تفتقر إلى التحقق حتى تتحول إلى أفعال ووقائع. وقد يقال بعد ذلك كله: إن الإنسان العادى يشعر أن الحياة تمضى من تلقاء ذاتها،

(1) R. G. Collingwood: " An Essay on Metaphysics" , Oxford, at The Clarendon Press, 1969, P. 21.

(٢) قارن جون ماكورى: «الوجودية» ترجمة د. إمام، عبد الفتاح إمام ومراجعة د. فؤاد زكريا ص ٩٥ وما بعدها.

وأنها تحمل فى داخلها مبررات وجودها، ولا فائدة من السؤال عن معناها بعد ذلك، لأنها واقعة، ليس علينا إلا أن نتقبلها، بدليل أننا لم نطلب الوجود ولم يسألنا أحد قبل أن نوجد هل نريد هذا الوجود أم لا؟ وإن كنا نريده، فمتى تريد أن توجد وفى أى عصر، وفى أية ثقافة، وفى أية لحظة تاريخية؟ وإنما وجدنا أنفسنا، وقد طرح بنا فى الوجود على الرغم منا، ودون أن يكون لإرادتنا أى دخل فى ذلك[1] وهو ما عبّر عنه شاعرنا عمر الخيام بقوله:

لبستُ ثوب العيش لم أُستشـــر

وحِـرتُ فيــه بين شـتى الفِكَر

غير أن هذه نفسها وجهة نظر ميتافيزيقية انشغلت بها الفلسفة الوجودية المعاصرة، وعبَّر عنها واحد من فلاسفتها هو «كارل يسبرز.. Karl Jaspers» (١٨٨٣-١٩٦٩) فيما أطلق عليه اسم «المواقف الحدّية» التى تعتبر حدًّا لقدرات الإنسان لا يستطيع التغلب عليها، واعتبر اللحظة التاريخية التى يوجد فيها الإنسان الفرد موقفًا حدّيًّا يخرج عن دائرة قدراته، كما عبَّر عنها غيره من فلاسفة الوجودية فيما أطلقوا عليه اسم وقائعية الوجود البشرى.. The Facticity of Existence قاصدين بها العامل المحدِّد فى الوجود البشرى؛ أى الوقائع المعطاة لى ولا أملك تغييرها: فلون جلدى، أو لون العينين، أو درجة الذكاء، أو المهارة فى هذا الفن دون غيره، أو قدراتى البدنية، وقواى الشخصية التى ولدت بها... إلخ. كل ذلك «وقائع» لا دخل للموجود البشرى أو الإنسان الفرد فى تحصيلها؛ وإنما هى أمور «معطاة» للموجود الذى لا يملك تغييرها. وكان الفيلسوف الفرنسى بليز بسكال B. Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢) قد عبَّر عن هذه النظرية الميتافيزيقية فى عبارة بسيطة وجميلة سبق أن ذكرناها منذ قليل وهى «لقد أبحرت بنا السفينة، وليس فى وسعنا سوى أن نمضى!» - أى أننا قد وجدنا على هذا النحو الذى لا دخل لنا فيه، وليس فى مقدورنا أن نفعل شيئًا سوى مواصلة الحياة». صحيح أن ثمة أشخاصًا ينتحرون، ولكن المنتحر يعرف قيمة الحياة، بل هو يعلق عليها من الأهمية أكثر مما تستحق: بدليل أنه على استعداد للتنازل عن الحياة نفسها، إذا لم تجئ كما يطلبها هو.. فالمنتحر لا يتخلى عن الحياة إلا لأنه يحب الحياة أكثر من اللازم.. إنه يفضل «الموت» «على حياة» لا تكون من الخصب والامتلاء بحيث تستحق أن تُعاش! فليس فى «الانتحار دليل على تفاهة الحياة» بل إن فيه اعترافًا

(١) جون ماكورى «الوجودية» ص (٧٤) وما بعدها ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. «سلسلة عالم المعرفة».

ضمنيًا بقيمة الحياة، وإلا لما أقدم المنتحر على التخلص من الحياة، لمجرد أنها لم تحقق له كل ما يهدف إليه «أسباب البقاء»[1].

ولقد عبَّر رائد الوجودية «سرن كيركجور.. S. Kierkegaard» (١٨١٣-١٨٥٥) عن هذه الفكرة الميتافيزيقية نفسها فى عبارة أكثر تعقيدًا بقوله:

«أنا أغزُّ الوجود بإصبعى فلا تفوح منه سوى رائحة العدم. أين أنا..؟ ما هو هذا الشىء الذى أسميه بالعالم؟ وما الذى أغرانى بهذا الشىء وتركنى الآن هنا؟ كيف جئتُ إلى هذا العالم؟ لماذا لم أُستشر؟ لماذا لم أتصل اتصالاً مباشرًا بعاداته وتقاليده، بل قُذف بى فى قلبه كما لو كنتُ قد جىء بى من عند تاجر رقيق..؟»[2].

ويقول:

«استمع إلى صرخة المخاض عند الأم لحظة الميلاد، ثم انظر إلى حشرجة مَنْ يصارع الموت فى لحظاته الأخيرة. ثم قل لنا بعد ذلك: أيمكن لوجود يبدأ على هذا النحو، وينتهى تلك النهاية أن يخصص لبهجة أو متعة..؟!

«لستُ أشك لحظة فى أننا نحن الموجودات البشرية نمرّ على هاتين اللحظتين مرَّ الكرام.. فنقول عن صرخة الميلاد: إنها تهب الحياة لمخلوق جديد. وعندما يموت شخص نقول: إنه قد غلبه النعاس فهو ينام فى هدوء وراحة.. وكل ما نقوله من منظورنا نحن - لا من منظور الفقيد - حتى لا نفقد شيئًا من متع الحياة»[3].

وكما كانت مشكلة الحياة إحدى المشكلات الرئيسية التى اهتمت بها الميتافيزيقا المعاصرة، لا سيما فى الفلسفة الوجودية، فقد كانت «مشكلة الموت» كذلك من المشكلات التى اهتمت بها الميتافيزيقا.. وربما على نحو أكثر حدة لما يثيره الموت من مفارقات وتناقضات لا تقل عن التناقضات التى نصادفها فى الخبرة، أعنى المتناقضات التى نخبرها فى حياتنا اليومية، والتى سنرى بعد قليل أنها تُعدّ مثيرًا أساسيًا للتفكير الميتافيزيقى على ما يقول «ألفرد تيلور.. A. E. Taylor».

أما أن الموت ينطوى على كثير من المفارقات والمتناقضات، فهذا واضح من مجرد النظرة العابرة إلى طبيعته:

١- فطبيعة الموت هى الكلية المطلقة فجميع البشر فانون ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [العنكبوت: ٥٧] لا محالة. ولهذا قيل: إن الموت يتبع مع الجميع سياسة ديمقراطية

(١) د. زكريا إبراهيم «مشكلة الحياة» العدد ٧ من مشكلات فلسفية مكتبة مصر بالفجالة ص (٢٧ - ٢٨).
(٢) راجع النص فى نهاية كتابنا «سرن كيركجور: رائد الوجودية» الجزء الأول حياته وأعماله، ص (٢٩٧) من طبعة دار التنوير بيروت ط ٢، عام ١٩٨٣.
(٣) المرجع السابق ص (٢٩٨).

تقوم على المساواة المطلقة إنْ صحَّ التعبير. فهو لا يعرف التمييز بين عباقرة وسوقة، أو بين علماء وجهال، أو بين شبان وشيوخ، أو أخيار وأشرار... إلخ. لكنه رغم هذا الطابع الكلى المطلق يحمل طابع الشخصية الجزئية المطلق أيضًا؛ وذلك لأن الموت فردى وشخصى وخاص، فكل واحد منا لابد أن يموت وحده، ولابد أن يموت هو نفسه ولا يمكن لأحد أن يموت نيابة عن غيره أو بدلاً منه.

٢- ومن الطبيعة المتناقضة للموت أيضًا أن يجمع بين «اليقين وعدم اليقين» فأنا أعرف بالضرورة أننى سأموت، لكنى لا أعرف مطلقًا متى سيكون ذلك، أو كما قال الفيلسوف الفرنسى بسكال: «إن كل ما أعرفه هو أنه لابد لى أن أموت عما قريب، ولكنى لا أجهل شيئًا قدر ما أجهل هذا الموت الذى ليس لى عليه يدان»!. فأنا على يقين من شىء واحد فحسب هو أنه: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] أما متى يجىء الأجل فعلمه عند الله.

٣- ومن طبيعة الموت أيضًا أنه «حدٌّ» أو «نهاية». غير أن هذه الطبيعة نفسها تلقى بنا، بالضرورة، إلى ما وراء هذا الحد، فقدر كبير من دراسة الموت طوال التاريخ كان يوجه فى الحقيقة لدراسة ما بعد الموت، وهذا هو السبب فى أن مشكلة الموت تحوّلت بعد ذلك إلى دراسة موضوع الخلود.. Immortality.

٤- ويرتبط الموت فى كثير من التفسيرات الدينية بالحرية فى الوقت الذى لا توجد فيه الحرية إلا إذا كانت هناك حياة ووجود، أعنى لا توجد الحرية إلا بعيدًا عن الموت. فمن أين جاء هذا الارتباط بينهما..؟ يقال فى الفلسفة المسيحية: إن الموت دخل إلى العالم بسبب خطيئة آدم التى أدت إلى طرده من عالم الخُلد، فأصبح لأول مرة قابلاً للفناء والموت. «من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم، وبالخطيئة الموت، وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس، إذْ أخطأ الجميع، فإنه حتى الناموس كانت الخطية فى العالم - على أن الخطية لا تحسب إنْ لم يكن ناموس»[١]. وما يقوله القديس بولس فى الواقع ليس إلا صدى لما يقوله سفر التكوين[٢]. ولما كانت هذه الخطيئة الأولى تعبيرًا

(١) رسالة القديس بولس الرسول إلى أهل رومية الإصحاح الخامس عدد (١٢، ١٣).

(٢) اتين جلسون: «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦، ص (١٧٣).

عن ممارسة الإنسان لحريته لأول مرة، فقد كان هناك ارتباط وثيق بين الموت والحرية.

٥- ويرتبط الموت، أيضًا «بالخلق من العدم»، ومن هنا كانت الحياة بسبب أنها مخلوقة مرتبطة بالموت، وكان الوجود لأنه خُلق من العدم يحوى فى جوفه ذلك العدم الذى خرج منه، ومن ثم فكل وجود يميل بطبعه إلى الفناء، وكل حياة يكمن الموت فى جوفها. وموت الإنسان أو فناؤه لا يأتى من الخارج؛ بل من داخله، فخلاياه، كما أنها تحمل الحياة، فإنها تحمل الموت أيضًا، يقول هيجل: إننا أحيانًا نقول: إن الإنسان فانٍ، ونظن أن سبب فنائه يأتى من الظروف الخارجية، غير أن ذلك خطأ شائع، إذ لو صحّ ذلك لكان للإنسان خاصيتان منفصلتان: خاصية الحياة وخاصية الفناء، أما النظرة الصحيحة فهى تلك التى ترى أن الحياة بما هى كذلك تحمل فى طياتها جرثومة الموت، وأن المتناهى يناقض نفسه ويتضمن إلغاء ذاته...»[١].

٦- وترتبط مشكلة الموت من حيث إدراكها بالشخصية، مع أن الموت هو أساسًا قضاء على كل شخصية، فكلما كانت الشعوب أنضج وأقوى شخصية، كان الإنسان أقدر على إدراك الموت. ومن هنا نجد أن الإنسان البدائى، والإنسان الساذج لا يمثل الموت عندهما مشكلة[٢].

وإذا كانت الفلسفة الوجودية قد اهتمت بمشكلة الموت، كما اهتمت بمشكلة الحياة، فقد انشغلت أيضًا بمشكلات ميتافيزيقية كثيرة منها مشكلة الحب، ومشكلة القلق، والفرق بينه وبين الخوف، فالأخير خوف من شىء محدد، فأنا أخاف الظلام، أو الحيوانات المفترسة، أو الأماكن المرتفعة... إلخ. أما القلق فهو خوف من «لا شىء» من «العدم»، أعنى أنه ليس خوفًا من شىء معيَّنٍ أو محدد. كما اهتمت أيضًا بمشكلة الحرية التى أصبحت مرادفة عندهم لوجود الإنسان. وكذلك اهتمت بالاختيار، والمسئولية، والالتزام، والاغتراب، والذنب أو الإثم، والضمير، وتحقيق الذات، والوجود مع الآخرين فى العالم، وكيف يكون وجودى أصيلاً ، ومتى يكون زائفًا. واهتمت أيضًا بالجسد والنزوع الجنسى ودلالته، والآخر... إلخ.

(١) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، فقرة رقم (٨١) (إضافة). وأيضًا «المنهج الجدلى عند هيجل» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص ١٤٠.

(٢) راجع فى ذلك كله المقدمة التى كتبناها للترجمة العربية لكتاب «جاك شورون» «الموت فى الفكر الغربى» ترجمة كامل يوسف حسين ـ سلسلة عالم المعرفة عدد (٧٦) إبريل عام ١٩٨٤.

وهكذا نجد أن موضوعات الميتافيزيقا ومشكلاتها لم تقف جامدة طوال تاريخها، بل كانت تتغير، وتظهر مشكلات جديدة وفقًا لكل عصر، وذلك بالطبع - بالإضافة إلى أن الميتافيزيقا اهتمت طوال تاريخها بمشكلات خاصة مثل: مشكلة النفس وعلاقتها بالبدن، وكذلك مشكلة وجود الله، والأدلة المختلفة على وجوده، ومشكلة الزمان والمكان، والجوهر، والمادة، والسببية، والكليات والجزئيات، والتغير، والهوية الشخصية... إلخ[1].

(١) راجع فى ذلك كتاب آرشى بام:

Archie J. Bahm : " Metaphysics: An Introdiction" , World Bllks, U.S.A.1984.

وأيضًا كتاب وليم كارتر:

W. Carter-" The Elements of Metaphysics" , Temple University Press, Philadeophia, 1990.

وكتاب سميث «ميتافيزيقا الحب»:

A. J. Smith: The Metaphysics of Love, Cambridge University Press, 1985.

الفصل الثانى

التقسيم التقليدى للميتافيزيقا

على الرغم من أن بداية الميتافيزيقا كانت مع المراحل الأولى للتفكير الفلسفى، فإن محاولة تقسيمها وبيان مباحثها لم تظهر إلا متأخرة. وربما كان كريستيان فولف. Christian Wolff (١٦٧٩-١٧٥٤)، وهو من كبار فلاسفة التنوير فى ألمانيا، هو الذى اهتم بتقسيم الميتافيزيقا ذلك التقسيم الذى يجعلها أربعة أقسام على النحو التالى[١].

(١) **القسم الأول**: هو الأنطولوجيا أو نظرية الوجود.. Ontology.

(٢) **القسم الثانى**: هو الكسمولوجيا أو الكونيات.. Cosmology.

(٣) **القسم الثالث**: هو السيكولوجيا أو علم النفس العقلى.. Rational Psychology.

(٤) **القسم الرابع**: هو اللاهوت الطبيعى.. Natural Theology.

ويجدر بنا أن نعرض كلمة موجزة عن كل قسم من هذه الأقسام قبل أن ننتقل إلى دراسة طبيعة الميتافيزيقا فى الباب الثانى.

(١) القسم الأول: الأنطولوجيا Ontology أو نظرية الوجود أو علم الوجود:

ولقد سبق أن رأينا أن الميتافيزيقا كانت عند أرسطو دراسة للوجود بما هو وجود.. Being as Being أو نظرية للخصائص المجردة للوجود بما هو كذلك، ولقد ظلت الأنطولوجيا قسمًا رئيسيًّا من أقسام الميتافيزيقا لاسيما طوال العصور الوسطى؛ مسيحية وإسلامية على السواء، ثم تحولت فى العصور الحديثة إلى دراسة الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة، كما رأينا، عند ديكارت وكانط وغيرهما. والحق أن هناك ارتباطًا ضروريًّا بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا، ذلك لأن دراسة الخصائص العامة للوجود تعنى أيضًا معرفتنا بهذه الخصائص، فأنا أعرف كذا وكذا من الكيفيات عن الوجود، ومن هنا اتحدت المعرفة والوجود اتحادًا ضروريًّا فى مذهب هيجل، وأصبحت كل مقولة أنطولوجية تمثل خاصية للوجود ودرجة من درجات المعرفة فى الوقت نفسه.

(١) هذا التقسيم ذكره هيجل فى «موسوعة العلوم الفلسفية» وقد لخصناه عنها، قارن ترجمتنا لكتاب هيجل الذى أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة، فقرة ٣٣ وما بعدها.

ولا شك أن الفلسفة الوجودية المعاصرة قد أضافت الكثير من المعانى الجديدة عن كلمة الوجود، فهيدجر.. M. Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) يستخدم مصطلح الوجود المتعين Dasein ليشير به إلى ذلك اللون من الوجود الذى يتمثل فى الإنسان، فهو عنده مصطلح أنطولوجى يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده. كما أن سارتر. J. P. Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠) يستخدم مصطلحين للوجود هما «الوجود فى ذاته... L'Etre en soi و«الوجود لأجل ذاته L'etre pour soi» أما الأول فهو يشير إلى الموجودات المادية الصماء المغلقة على نفسها، والتى لا تتطور وتظل هى هى باستمرار، أما «الوجود لأجل ذاته» فهو الوجود البشرى - وجود الإنسان الفرد Existence - الذى يظهر فى الوجود Exists أو ينبثق Emerges، بأن «يفصل نفسه» عما هو فى ذاته ensoi، ومن ثم يكون حرًا فى اختيار ماهيته؛ لأن وجوده هو حريته[1]؛ ولهذا كان الوجود فى حالة الإنسان أسبق من الماهية التى يصنعها بأفعاله الحرة على عكس الوجود فى ذاته الذى تتفق فيه الماهية مع الوجود.

وفضلاً عن ذلك فقد شعَّبت الفلسفة الوجودية كلمة «الوجود» الذى اشتقت اسمها منه إلى أنواع، وإنْ كانت كلها تدور حول الوجود البشرى، من ذلك مثلاً الوجود فى العالم، والوجود مع الآخرين، والوجود من أجل الآخر، والوجود الواقعى.. Facticity أى الجانب المعطى فى الوجود الإنسانى... إلخ.

(٢) القسم الثانى: السيكلوجيا العقلية Rational Psychology:

وهو قسم يهتم أساسًا بدراسة النفس البشرية: هل هى بسيطة أم مركبة؟ وهل هى نفس واحدة أم هناك عدة أنفس؟ وما العلاقة بين هذه الأنفس إن وجدت؟ وما الفرق بين النفس Soul والروح Spirit؟ وما هى علاقة النفس بالبدن؟ هل هما جوهران منفصلان لا يمتزجان كما ذهب ديكارت وغيره من الفلاسفة؟ وفى هذه الحالة كيف يؤثر كل منهما فى الآخر؟ كيف تتحول الجوانب النفسية كالحب والخوف والكراهية... إلخ، إلى أمور مادية كسرعة دقات القلب، أو جريان الدم، أو إصفرار الوجه، أو رعشة الجسم... إلخ.

وقبل ذلك كله هل تفنى النفس بفناء البدن؟ أم أنها تبقى بعده وتذهب إلى مكان آخر؟ أعنى أنها تظل خالدة حتى إذا ما هلك الجسد، ولو صحَّ ذلك فما هى الأدلة على خلود النفس Immortality of soul؟ وهل تُثاب النفس وتعاقب؟ وكيف؟

(١) جون ماكورى «الوجودية» ص (٩٢) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة العدد ٥٨ أكتوبر عام ١٩٨٢.

ويرتبط بموضوع «النفس» موضوع آخر أجهد الفلاسفة أنفسهم فى دراسته، وهو موضوع «حرية الإرادة» الذى ظهر فى عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التى مرَّ بها التطور الفلسفى، فكان الموضوع فى صورته الأولى مشكلة لاهوتية هى: كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شىء عالم بكل شىء من ناحية، وبين حرية الإنسان المسئول أخلاقيًا من ناحية أخرى؟ فالله قادر على كل شىء، وقد قَدَر لكل شىء قدره وحدَّد مساره، ثم هو من ناحية أخرى يحاسب الإنسان فيثاب ويعاقب على أعماله المقدَّرة سلفًا، وتلك مشكلة الجبر والاختيار التى ظهرت فى جميع الفلسفات الدينية إسلامية ومسيحية، واهتم بها الفلاسفة اهتمامًا كبيرًا فقدَّموا لها الكثير من الحلول والنظريات.

ثم تحولوت المشكلة فى المرحلة الثانية من التطور الفكرى إلى مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة وهى: كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله..؟ وأصبحت فى العصور الحديثة بعد أن سلَّم العلم بنظرية التطور أكثر دقة وأكثر عمقًا ـ أصبحت مشكلة الحياة نفسها، فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضيًا والتنبؤ بها بدقة، أم أنها حدثٌ جديد فى مجرى التطور[1]؟!

(٣) القسم الثالث: الكسمولوجيا Cosmology أو الكونيات:

والموضوعات التى يشملها هذا القسم هى العالم وظهور الكون والبنية التى يتألف منها، ثم ما هى طبيعة المكان.. Space وما طبيعة الزمان Time؟ وكيف ظهرت البدايات الأولى للحياة على ظهر الأرض، وما الحياة؟ أهى جوهر Substance إذا دخل الكائن أصبح كائنًا حيًا، وإذا خرج منه فَقَد حياته؟ أم أنها مجرد مجموعة من الوظائف: كالتغذية والتنفس والإخراج والتمثل والرد على البيئة... إلخ، فإن وجدت فى جسم ما كان حيًا وإن فقدها كان ميتًا...؟ ثم ما أصل الحياة؟ هل كانت بداية الحياة تلقائية؟ أم أنها انتقلت إلينا من كوكب آخر؟ ثم ما المقصود بالخلق الخاص والخلق العام؟

ويرى هيجل أن الكسمولوجيا تدرس كذلك ما فى العالم من عَرَضية Contingency، وتدرس كذلك الضرورة Necessity والأزل Eternity والتحديد فى

(١) د. زكى نجيب محمود «الجبر الذاتى» من التصدير ـ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ـ ملحق بكتابنا «رحلة فى فكر زكى نجيب محمود» أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٠ ص٢٦٧.

الزمان والمكان وقوانين التغير فى العالم وأصل الشر[١]. كما تُعنى الكسمولوجيا أيضًا بدراسة مشكلة الغائية Teleology: هل هناك غاية أو هدف فى الكون ككل وفى كل ظاهرة من ظواهره كما يقول أصحاب مذهب الغائية، أم أن الكون بما فيه من ظواهر يسير بلا هدف ولا غاية كما يقول الطبيعيون...؟ وهل يمكن التوفيق بين النظرة الغائية الدينية، والنظرة العلمية الرافضة لكل غاية بحيث يستطيع الإنسان المعاصر قبول النظريتين معًا كما يقول ولتر ستيس[٢]؟

(٤) القسم الرابع: اللاهوت العقلى أو الطبيعى Rational, or, Natural, Theology:

وهو يناقش موضوع الألوهية Deity والأدلة على وجود الله وصفاته... إلخ[٣]. وتنقسم المذاهب اللاهوتية الميتافيزيقية ثلاثة أقسام على النحو التالى:

أولاً: مذهب التأليه أو المؤلهة Theism وهو مذهب الذين يؤمنون بوجود إله؛ فإن قالوا بوجود إله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد.. Monotheism، وإن قالوا بوجود أكثر من إله كانوا من أصحاب الشرك أو التعدد Polytheism حتى وإن كانوا من أصحاب مذهب الثنائية Dualism أى القول بإلهين كما هى الحال فى الزرادشتية التى قالت بوجود إله للنور وإله للظلمة، أو إله للخير وإله للشر. وإن قالوا إن الله والعالم حقيقة واحدة كانوا من أتباع مذهب وحدة الوجود Pantheism أو شمول الألوهية أو مذهب الحلول أو التجسيد Incarnation الذى يذهب إلى أن الله حالٌّ فى العالم أو تجسد فيه بطريقة أو بأخرى. ويمكن أن نقول: إن فلاسفة الإسلام والمسيحية كانوا، بصفة عامة، من أصحاب مذهب التوحيد. أما فلاسفة اليونان فقد كانوا من أتباع التعدد، فى حين كان أسبينوزا من أتباع مذهب وحدة الوجود.

ثانيًا: مذهب الطبيعيين الإلهيين.. Deism[٤]: وهم الذين يؤمنون بوجود إله،

(١) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» مكتبة مدبولى بالقاهرة فقرة رقم ٣٥.

(٢) ولتر ستيس «الدين.. والعقل الحديث» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٨.

(٣) تسمى أحيانًا بالثيولوجيا Theology أو ثيولوجيا أرسطو. ودعاها فلاسفة الإسلام «بالإلهيات» أو «علم الربوبية» أو العلم الإلهى.

(٤) رغم أن هذا المذهب قديم فقد كان أول من حدَّد خصائصه فى العصر الحديث هربرت أوف تشربرى Herbart of cherbury (١٥٨٢ - ١٦٤٨) فى دراسة ميتافيزيقية عن «الحقيقة من حيث إنها متميزة عن الوحى». والمفكر الأيرلندى جون تولاند John Tloand (١٦٧٠ - ١٧٢٢) فى كتابه «مسيحية بلا أسرار». وانطونى كولنز A. Collins (١٦٧٦ - ١٧٢٩) فى كتابه «مقال فى حرية الفكر» و«المسيحية كديانة للطبيعة». وتلميذه توماس وولستون Thomas Woolston (١٦٧٠ - ١٧٣٣) فى كتاب «إحياء دفاع قديم عن الديانة المسيحية ضد الكفار» وغيرهم كثيرون فى إنجلترا وفرنسا.

لكنهم ينكرون الوحى والرسل والكتب المقدسة على أساس أن العقل وحده بنوره الطبيعى، قادر على معرفة الله، ومن أصحاب هذا المذهب ڤولتير Voltaire وروسو Rousseau فى فرنسا ولوك ونيوتن فى إنجلترا.

ثالثًا: مذهب الإلحاد Atheism: وأصحابه ينكرون الألوهية فى كل صورها، وكان الغزالى يسميهم بالدهريين أو الزنادقة، ويمكن أن نسوق ماركس، ونيتشه، وهيدجر وسارتر كأمثلة لهذا المذهب. أما الامتناع عن الحكم، أى تعليق الرأى إيجابًا أو سلبًا، فهؤلاء هم أصحاب مذهب اللاأدرية Agnosticism أى الذين يرفضون القول بأن الله موجود أو غير موجود ويكتفون بقولهم: «إننا لا ندرى». ومن أشهر المنكرين اللاأدريين فى القرن التاسع عشر عالم البيولوجيا المعروف توماس هنرى هكسلى T. H. Huxley (١٨٢٥-١٨٩٥) ومن أشهرهم فى الفلسفة المعاصرة برتراند رسل B. Russell (١٨٧٢-١٩٧٠).

وهناك مَنْ يجعل دراسة «مشكلة الشر» من بين ما يدرسه اللاهوت العقلى، لا الكسمولوجيا كما فعل هيجل على اعتبار أن المشكلة ترتبط أساسًا بوجود إله. وهى عندئذ تتحول إلى مشكلة التوفيق بين وجود إله خيّر قادر على كل شىء ومشكلة وجود الشر المنتشر فى العالم، وكذلك الألم والمعاناة عند الإنسان. فهل الشر موجود فى العالم بإرادة الله الخيّر؟ أم أنه لا يعلمه؟ أم أنه يعلمه ولا يستطيع أن يزيله؟ وقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى نفى الشر فى الطبيعة أو ما يسمى بالشر الفيزيقى، لكى يقتصر على ما يُعرف باسم الشر الأخلاقى أعنى الإنسانى كما قاموا برده إلى إرادة الإنسان الحرة[1].

ومن الباحثين أيضًا مَنْ يضيف إلى هذا القسم الرابع مشكلة التجربة الدينية Religious Experience.. أو الخبرة الدينية، أو الحس الدينى بوجه عام، وهل هذه التجربة حقيقية، أم أنها وهم يقع فيه الإنسان؟ هل يوجد لدى الإنسان حقًا شعور غامض يدفعه إلى البحث عن إله، أو يجعله يشعر أنه فى «حضرته»، وأن يعتمد عليه؟ أهو شعور بالضعف والنقص، أم أنه شعور بالخوف كما ذهب بعض المفكرين معللين نشأة الدين كلها بأن مصدرها الخوف؟ فقد خاف الإنسان البدائى من ظواهر الطبيعة فعبدها وتقرَّب إليها، وقدَّم لها القرابين - واستمرَّ

(١) تسمى مشكلة الثيوديسية Theodicea وهى مؤلفة من مقطعين يونانيين هما Theos أى إله وDike أى عدالة. وخلاصتها كيف يتفق وجود الشر مع عدالة الله؟ أو كيف يمكن التوفيق بين وجود الشر فى العالم، ووجود العناية الإلهية؟ وهى مشكلة أرّقت الفيلسوف الألمانى ليبنتز «Leibnitz (١٦٤٦ - ١٧١٦).

عنصر الخوف أساسيًا حتى فى الديانات السماوية التى ركّزت على إخافة الإنسان من نار جهنم وعذابها المقيم[1].

ويعالج هذا القسم أيضًا صفات الله التى تنقسم إلى طائفتين؛ الأولى صفات الذات، والثانية صفات الفعل. الأولى تشمل صفات مثل البساطة المطلقة، واللاتناهى، والثبات وعدم التغير، والوحدانية والأزل (أى انعدام البداية)، والأبدية (أى انعدام النهاية) أو السرمدية، أى البقاء أزلاً أبدًا، وصفات الموجود الكامل، أى أنه «الحق بالذات»، و«الخير بالذات»، و«الجمال بالذات». أما الطائفة الثانية فتشمل صفات خاصة بتدبير العالم والعناية بالإنسان مثل العلم، والإرادة، والمحبة، والحرية، والقدرة... إلخ.

ثم يدرس أيضًا المشكلة المترتبة على هذه الصفات، والتى تسمى عادة «إشكال الصفات» وهل هى عَيْن الذات أم مختلفة عنها؟ أعنى هل الصفات الإلهية المتحققة فى الذات الإلهية، وتمثل كمالات الله، هى عَيْن الذات؟ أى ماهيته؟ وهل هناك تمايز أو تفاوت بينها؟ هل هناك ترتيب لهذه الصفات: بحيث تكون صفة «القيوم» مثلاً هى الصفة الرئيسية، من حيث إنه الموجود بذاته، وهى خاصة بالله وحده لا يشاركه فيها كائن آخر، أم أن الصفة الرئيسية هى «العقلانية» ثم تأتى الإرادة تابعة لها؟ أم أن أفضل الصفات التى يمكن تصورها هى صفات السلب لا الإيجاب، والنفى لا الإثبات، أى ليس كذا وليس كذا لأنه: «ليس كمثله شىء»...؟

* * *

ذلك هو ما يسمى بالتقسيم التقليدى للميتافيزيقا، وقد هاجمه كانط بعنف فى كتابه «نقد العقل الخالص» ووصفه بأنه تقسيم يعبّر عن ميتافيزيقا دجماطيقية أو قطعية تُسلّم بموضوعاتها قبل أن تسأل نفسها هل فى استطاعتها أن تدرسها أم لا؟ وهل ملكات العقل البشرى قادرة على معرفتها أم أن هذه الملكات لا تستطيع أن تدرك إلا الظاهر وحده فحسب؟ ثم جاء هيجل ليبارك الهجوم الكانطى ويقول: «إن وضع مصطلحات الميتافيزيقا القديمة موضع البحث كان خطوة على جانب كبير من الأهمية»[2]... والتغاضى عما قاله كانط لن

(١) سوف ندرس المعبودات التى عبدها الإنسان فى رحلته الطويلة إلى الله عندما نتحدث عن «مشكلة وجود الله» فى نهاية الكتاب.

(٢) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، فقرة رقم ٤١ (إضافة). مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٦٦.

يتمَّ إلا بالتقهقر إلى الوراء، أما التقدم إلى الأمام فلن يكون إلا بهداية نور النقد الكانطى، ثم وضع ميتافيزيقا جديدة خاصة به تضم مقولات المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ورتبها فى سلسلة واحدة متصلة الحلقات كل منها تُسلم إلى الأخرى بضرورة عقلية واضحة. والحق أنه عرض لجميع تصورات الميتافيزيقا القديمة، لكنه أدخلها فى مذهبه بطريقة جدلية خاصة.

الباب الثانى

طبيعة الميتافيزيقا

الفصل الأول

«المشكلة الميتافيزيقية»

كيف تنشأ المشكلة الميتافيزيقية؟ أهى مشكلة خاصة لا تظهر إلا أمام الفيلسوف المحترف، أم أنه يمكن لى ولك، ولأى إنسان آخر، أن يلتقى بها ويقف أمامها متحيرًا محاولاً البحث عن تفسير، وهى بذلك تكون مشكلة تصادف العقل البشرى أيًّا كان؟

يذهب الفيلسوف الأفلاطونى المعاصر «ألفرد إدوارد تيلور A. E. Taylor (١٨٦٩-١٩٤٥) إلى أن المشكلة الميتافيزيقية تظهر أساسًا لوجود تناقض فى خبرتنا المألوفة. فقد علّمتنا تجارب الحياة اليومية أن نفرق بين ما يوجد فى الحقيقة، وبين ما يظهر أنه موجود حقيقى، وليس هناك تقابل فى لغات الأمم المتحضرة وآدابها أكثر شيوعًا من التقابل بين الظاهر والحقيقة Appearance and Reality، فنحن نلتقى بمثل هذا التقابل فى نشاط الإنسان، وأخلاقه وأهدافه، وكذلك فى دراستنا لظواهر الطبيعة على حد سواء.

أولاً: تناقض فى الخبرة:

(أ) فى الحياة اليومية:

لاشك أننا نلتقى بكثير من ألوان التناقض فى سلوك الإنسان الذى يجعلنا نتأمل نشاطه لنميّز فيه بين الظاهر والحقيقة، فالرجل المتدين الذى يصلى ويصوم لكنه يكذب، ويغش، ويسرق، ويخون... إلخ، يجعلنا نتساءل عما هو عليه فى الحقيقة أهو إنسان متدين أم أنه أبعد ما يكون عن الدين؟[1]. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ﴾ [البقرة: ٢٠٤].

ولك أن تقول الشىء نفسه فى السلوك الأخلاقى عند بعض الناس، فهذا الشخص يظهر لك الصداقة، والإخلاص، والوفاء، لكنه فى حقيقته أبعد ما يكون عن صداقتك، لأنه لا يتورع عن ارتكاب الموبقات فى حقك وحق غيرك، مما يعبر

(١) لاحظ المثل الشعبى الذى يعبر عن هذا السلوك تمامًا والذى يقول: «يصلى الفرض، وينقب الأرض»! فهو يُصلى من ناحية ويسرق من ناحية أخرى، فالمثل يبرز التناقض بوضوح صارخ!

عن انفصام الشخصية السائدة بيننا[1]. وهذا السلوك المتناقض واضح أيضًا فى مجال السياسة لاسيما فى بلادنا؛ حيث نجد النفاق سلوكًا مميزًا للفرد وللجماعة أيضًا...[2]. وليس المواطن العادى، ولا المثقف، ولا المتدين - هو وحده الذى يقع فى تناقضات لا حصر لها دون أن يعى ذلك، بل الحاكم أيضًا، فالصفات الكثيرة التى يصف بها الحاكم نفسه أو طريقته فى الحكم مثل: «كبير العائلة»، و«البطش القانونى»، و«الديمقراطية ذات الأنياب».. وغيرها هى تعبيرات متناقضة لا تحتاج إلى ذكاء للكشف عما تنطوى عليه من تناقض[3].

والأب الذى يربى أولاده على قيم يأتى هو بعكسها، فلا يقول الصدق الذى يطلبه منهم، والأستاذ المُعلّم الذى يعلم طلابه شيئًا لا يلتزم هو نفسه به، فلا هو أمين فى شرحه، ولا فى معلوماته، ولا فى درجاته. والعالم الذى يود لو شاع المنهج العلمى فى التفكير بين الناس، لكنه هو نفسه يؤمن بكثير من الخرافات، ويفكر بطريقة لا يرضاها لغيره: كأن يضع، مثلاً، «خرزة» زرقاء على سيارته الجديدة[4]. وآلاف الأمثلة التى تجدها حولك كل يوم وفى جميع المجالات: مجال التدين، أو الأخلاق، أو التعليم، أو السياسة، أو الثقافة.. إلخ.

وهكذا ترانا نقابل باستمرار بين «الظاهر والحقيقة» سواء فى سلوك الناس: مثلاً بين مظهر الصداقة عند الشخص المنافق الذى يبحث عن مصلحته الخاصة وعدم اهتمامه بمصالحنا، أو فى ظواهر الطبيعة من حولنا مثلاً بين المظهر السكونى للأرض وحركتها الحقيقية، وبين التشابه الظاهر لكتلة من المادة واختلاف عناصرها الكيميائية، وحركتها الحقيقية. وبين ظل الشجرة والشجرة نفسها، وبين السراب الذى نحسبه ماء وبركة الماء الحقيقية التى تعترض طريقنا... إلخ. وفى جميع هذه الحالات يكون الدافع إلى هذه التفرقة بين الظاهر والحقيقة واحدًا دائمًا، وهو ضرورة الهروب من الاعتراف بالتناقض فى خبرتنا وتجاربنا اليومية؛ لأن العقل يأبى التسليم بالتناقض[5]. فلو افترضنا أن

(١) راجع مقالنا «كلكم يبكى فمنْ سرق المصحف» فى كتابنا «أفكار.. ومواقف» مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦ ص (١٧) وما بعدها.

(٢) راجع ذلك بالتفصيل فى كتابنا «الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى». الطبعة الثالثة، مكتبة مدبولى بالقاهرة،عام ١٩٩٧، ص (١٦) وما بعدها. (٣) المرجع السابق ص (٣٨٥).

(٤) قارن «حديث خرافة» فى كتابنا: «أفكار... ومواقف السالف الذكر ص ٢٦ وما بعدها. وكذلك مقال «عين الحسود» ص (٣١) وما بعدها.

(٥) لا ينبغى الاحتجاج هنا بأن هيجل وهو من أعظم الفلاسفة فى تاريخ الفكر البشرى قَبِلَ التناقض، فذلك خطأ شائع، والصحيح أنه جعل من التناقض دافعًا للحركة والتغير، فهو «محرك» يجعل الأشياء تنتقل من حال إلى حال لكى لا تبقى فى التناقض الذى يرفضه العقل ويأباه. تمامًا كأن أقول لك إن «القلق» حافز للعمل وينبغى أن يكون كذلك، لكن ليس معنى ذلك أن تبقى فى حالة من القلق الدائم!!

إدراكاتنا الحسية امتنعت عن التضارب بعضها مع بعض، لكنا على استعداد للتسليم بها جميعًا، ولصنفنَّاها كلها بأنها حقيقية وصادقة، ولامتنعنا نحن بدورنا عن إثارة الأسئلة حول صدقها أو كذبها النسبى. ولو أن جميع إدراكاتنا الحسية من ناحية أخرى، كانت من هذا النوع لما كان ثمة حاجة إلى تصحيح انطباعاتنا الأولى المباشرة بتفكير تال عن طبيعة أنفسنا، وعن طبيعة العالم، ولأصبحت كلمة الخطأ بلا معنى بالنسبة لنا. لكن عندما يكون هناك إدراكان حسيان مباشران تؤكد حواسنا صحة كل منهما من حيث الظاهر، ويتضارب الواحد منهما مع الآخر، دون أن نستطيع اعتبارهما معًا صادقين (لأننا لو اعتبرناهما معًا صادقين، فإننا بذلك نحطم قانونًا أساسيًا من قوانين الفكر البشرى هو قانون عدم التناقض Non - Contradiction) ودون أن نتخلى تمامًا عن التوفيق بين مجرى حياتنا وتجاربنا المألوفة، وبين حاجة العقل إلى التفكير المتسق المنتظم ـ فإننا سوف يكون علينا أن نقيم تفرقة بين الظاهر والحقيقة Appearance & Reality[1]. وليست فكرة التفرقة بين الظاهر والحقيقة جديدة فى عالم الفلسفة؛ إذ فى استطاعتنا أن نقول إنها لازمت الفلسفة اليونانية منذ نشأتها الأولى على يد المدرسة الأيونية، ثم سارت معها طوال تاريخها الطويل، ولقد عبَّر أرسطو عن هذه الفكرة فى كتابه الميتافيزيقا فى «مقالة الألفا الكبرى»[2]، كما عبَّر عنها أفلاطون فى محاورة الجمهورية تعبيرًا رائعًا عندما قال: «إن الأشياء التى لا تدفع العقل إلى التفكير هى تلك التى لا تولد فينا تأثيرين متناقضين فى الوقت الواحد. أما إذا ولدت تأثيرين متناقضين لكانت تبعث على التفكير. وهذا ما يحدث عندما تترك فينا هذه الأشياء ـ سواء أكانت قريبة أم بعيدة ـ انطباعين متساويين فى وضوحهما...»[3].

وهكذا ندرك بوضوح أن الأشياء ليست فى حقيقتها دائمًا على نحو ما تبدو عليه، أو أن ما يظهر لنا منها، أحيانًا، ليس هو الحقيقة أو الجانب الحقيقى Real؛ لأن ما هو حقيقى بالفعل لا يظهر على الدوام، كذلك فإن الإدراكَين المتعارضَيْن يعبر أحدهما فقط عن المجرى الحقيقى للأشياء، وأن الآخر بالتالى لابد أن يكون

(1) - A. E. Taylor: Elements of Metaphysics P.3.

(٢) راجع نص هذه المقالة فى نهاية الكتاب. ص٢٥٧ وما بعدها.

(٣) أفلاطون: محاورة الجمهورية (٥٢٤) ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص (٤٤٤)، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة عام ١٩٧٤، وقارن الأمثلة التى يضربها أفلاطون لإدراك حاسة الإبصار لحجم الأصابع، وحاسة اللمس للسميك والرفيع، والناعم والخشن. وكيف أن «الإحساس يرى نفس الشىء خشنًا وناعمًا...» ص (٤٤٥) من الترجمة العربية السالفة الذكر. وكثيرًا ما يقال إن سبب نشأة الفلسفة هو الدهشة أو التعجب مما يشاهده المرء فى العالم من متناقضات ومفارقات.

مظهرًا غير حقيقى (وقد يجوز أن يكون الإدراكان معًا مجرد ظاهر!) وتلك هى المشكلة التى يحاول كل علم فى مجاله الخاص أن يبحثها بطريقته الخاصة، وبمناهجه الخاصة، وهى تتلخص فى السؤال الآتى:

ما الجانب من تفكيرنا الذى يصور العالم تصويرًا دقيقًا وحقيقيًا؟ وما هى الجوانب أو الأفكار التى لا تعبّر إلا عن الظاهر فحسب؟

يقول برتراند رسل: إننا إذا ما أخذنا أى موضوع نألفه مما نظن أننا نعرفه عن طريق الحواس لوجدنا أن ما تنبئنا به الحواس مباشرة عنه، ليس هو حقيقة هذا الشىء فى ذاته مستقلاً عنا، بل الواقعة المتعلقة ببعض المعطيات الحسية التى تعتمد على العلاقات بيننا وبين ذلك الموضوع، وهكذا فإن ما نراه ونشعر به ليس إلا مظهرًا Appearance نعتقد أنه إشارة إلى حقيقة Reality تكمن خلفه. ولكن إذا كانت الحقيقة ليست هى ما يظهر، فهل لدينا أية وسيلة نعرف بها وجود حقيقة على الإطلاق؟ وإذا كان الآخر كذلك، فهل لدينا أية وسيلة للكشف عن طبيعة هذه الحقيقة...؟[١].

بل إن كلمة الظاهرة نفسها Phenomenon تدل على هذه التفرقة، فالظاهرة هى ما ظهر من الشىء، فى مقابل الجانب الخفى منه. وهى فى اللغات الأجنبية مشتقة من الفعل اليونانى Pheinein بمعنى «يظهر أو يخرج إلى النور»، وهو فعل يمكن أن نتعقب جذوره إلى جذر هو ..Pha الذى يرتبط بفكرتى النور والوضوح، فالظاهرة Phenomenon هى ما يتبدى أو يظهر إلى النور. ومن المعروف أن هناك ألوانًا مختلفة من الاستخدامات لهذه الكلمة؛ فنحن أحيانًا نتحدث عن الظاهر المحض mere Appearance قاصدين بذلك أن ما يبدو هو، بطريقة ما، غير حقيقى unreal أما الحقيقة الواقعية Reality فتظل مختفية، ولابد من «انتزاع» الحقيقة من الظواهر Phenomena على حد تعبير هيدجر[٢].

لقد كانت أهمية الإشكالات الكثيرة التى يأتى بها «الإدراك الحسى المباشر» لمثل هذا الضرب من التفكير الفلسفى هى التى جعلت أفلاطون، وأرسطو من بعده، يصف الفلسفة بأنها وليدة التعجب والدهشة مما يراه المرء من مفارقات ومتناقضات فى الحياة وظواهرها الطبيعية فى آن معًا.

(١) برتراند رسل «مشكلات الفلسفة»:

Bertrand Russell : The Problems of Philosophy Oxford, University Press, 1980,p. 6.

(٢) جون ماكورى» الوجودية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص (٢٧).

ولما كانت عملية التغير ..Change التي تعنى انتقال الشيء من حال إلى حال آخر يختلف عن الحال الأول - هى التى تظهر هذه المشكلات والمتناقضات فى صورة عميقة تثير الانتباه، فقد أصبحت «مشكلة التغير» نفسها إحدى المشكلات الرئيسية فى الميتافيزيقا. فالظواهر الموجودة أمامنا دائمة التغير؛ بحيث يختلف طابعها الظاهر ليحل محله طابع جديد، مما يدفعنا باستمرار إلى التساؤل عن الطابع الحقيقى ..Real، وغير الحقيقى Unreal أو الظاهر، والكيفية التى يمكن أن نفرق بها بينهما[1]. ومن هنا فقد تساءل الميتافيزيقيون عن أنواع التغير والصيرورة التى تجعل الشيء مختلفًا، وعن معنى الاختلاف Difference الذى لا يكون بدونه تغير ولا صيرورة. وكذلك عن معنى التشابه Sameness والثبات Permanence، وهل يمكن اعتبار هاتين الصفتين «التغير والثبات» مقولات للوجود الفعلى Existence بحيث يكون «معنى الوجود هو التغير، ومعنى التغير هو الوجود فلا وجود بلا تغير، فالعدم أو اللاوجود هو وحده الذى لا يتغير؟ أى أن التغير والوجود يتضمن كل منهما الآخر؟ وبحيث يكون الوجود من ناحية أخرى يعنى «الثبات» فلا وجود ولا تغير بغير حال من الثبات أو الدوام هى التى تبدأ فى التغير. وعلى هذا النحو ظهرت نظريات مختلفة من التغير والثبات[2].

ومن فكرة التغير سار الميتافيزيقيون إلى طرح سؤال هو: ما الذى يتغير؟ وما الذى يكون دائمًا أو ثابتًا؟ وأجابوا أنه الجوهر Substance، فعكفوا على دراسة الجوهر وأعراضه Accidents، فما دام هناك جوهر فلابد أن تكون له أعراض! وهكذا ظهرت نظريات ميتافيزيقية متنوعة عن طبيعة الجوهر والأعراض، ومنها تفرعت مشكلة أخرى عن الواحد والكثير، فالجوهر واحد - كهذا الشخص مثلاً - لكنه يحمل صفات أو أعراضًا كثيرة، فكيف يرتبط الواحد بالكثير، وكيف يرتبط الكل بالأجزاء Whole & Parts؟ وهكذا تظهر المشكلات الميتافيزيقية يعقب بعضها بعضًا فى سلسلة مترابطة الحلقات[3].

(١) من الخطأ، بالطبع أن نفترض «أن كل ظاهر ليس سوى ظاهر فحسب»، فما دمنا قد اعترفنا أنه ظاهر فقط اعترفنا فى الوقت ذاته أنه يخفى حقيقة Reality وراءه وإلا لما كان ظاهرًا. ومن هنا فقد ذهب هيجل على سبيل المثال إلى أن «معرفتنا للظاهر على أنه ظاهر، تعنى أننا نعرف الماهية فى الوقت نفسه، لأن الماهية هى التى تظهر، فهى لا تختفى وراء الظاهر، وإنما هى تبرز جوهريتها حين تجعل من العالم مجرد ظاهر». انظر كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل»، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص (٢٦٤).

ومعنى ذلك أنه يمكن أن يكون الشيء حقيقيًا وظاهرًا فى الآن معًا. وتكمن المشكلة الأساسية فى المعيار الذى نفرق بواسطته بينهما، فمتى يكون الظاهر ظاهرًا ومتى يكون حقيقة؟ وكيف يمكن لنا أن نفرق بينهما؟ وتلك هى نقطة ارتكاز الميتافيزيقا، ومصدر مشكلاتها جميعًا، ومن ثم كانت هى نفسها إحدى المشكلات الرئيسية التى حاول الميتافيزيقيون إيجاد حل لها.

(2) Archie J. Bahm : " Metaphysics: An Introduction", p 25-30.

(3) Ibid, P.31-35.

(ب) فى الحيـاة العلميـة:

إذا كـانت الحيـاة اليـومـيـة تكشف لنـا عن تنـاقضـات فـى الخبرة فـى جميـع المجالات السياسية، والدينية، والأخلاقية، والثقافية... إلخ، كما رأينا، فإن العلم يثير مشكلات من نفس النوع، وليس فى استطاعتنا أن نقول إن محاولة التوفيق بين المتناقضات التى يثيرها الإدراك الحسى المباشر فى كل صوره، أو التى نلتقى بها فى ميادين الحياة المختلفة يمكن أن تقتصر على علم بذاته. فالقاسم المشترك الأعظم بين العلوم جميعًا هو محاولة الكشف عما ينبغى أن نقول عنه إنه حقيقى Real، وما يجب أن نقول عنه إنه مجرد ظاهر أو مظهر Appearance فى هذا الفرع أو ذاك من أفرع الميتافيزيقا. فهناك باستمرار فى كل دراسة محاولة لرفع التناقض، وجعله مجرد ظاهر حتى نشبع الغريزة الملِحّة فى أن نصل إلى فكـر مترابـط ومـنسّـق. ولا شك أن ظـهـور الـعـلـم قـد أدى إلى إزالـة بـعض هـذه المتناقضات حين فرّقَ بين الحقيقة والظاهر فى بعض المجالات التى يدرسها، غير أن تطور التفكير العلمى نفسه، فى الوقت الذى حلَّ فيه بعض مشكلاتنا، فإنه قد أظهر بدوره إشكالات أخرى، وربما على مستوى أعلى حتى لقد أصبحت الهوة كبيرة بين مجال العلم ومجال الحياة اليومية المألوفة. وفى هذا الصدد يمكننا أن نستعيد عبارة سير آرثر إدنجتون Sir Arthur Eddington تلك العبارة الشهيرة التى يصف فيها منضدتين[1]: «إحداهما مألوفة لى منذ سنواتى المبكرة، فهى شىء مألوف فى البيئة التى أطلق عليها اسم «العالم»، وهذه منضدة كل يوم التى نستخدمها فى حياتنا اليومية وبطريقة بسيطة ومعروفة، أما المنضدة الأخرى فهى «منضدتى العلمية»، وأنا لم أعرفها مباشرة إلا منذ وقت قريب، ولا أشعر بأنها مألوفة عندى كالمنضدة الأولى، فهى لا تنتمى إلى العالم الذى سبق أن تحدثت عنه، العالم الذى يظهر من حولى ظهورًا تلقائيًا بمجرد أن أفتح عينى، رغم أننى لا أبحث هنا، كم من هذا العالم موضوعى، وكم منه ذاتى. إنه جزء من عالم يفرض نفسه على انتباهى بطريق غير مباشر..». ثم ينتقل «إدنجتون» إلى وصف المنضدة العلمية المختلفة اختلافًا كبيرًا، على نحو ما تفهم فى هذا العالم المختلف؛ عالم العلم؛ فيقول إنها منضدة هى فى الأعم الأغلب، مكان خال تنتشر فيه شحنات كهربائية لا حصر لها[2].

(١) عرض سير آرثر أدنجتون لوصف هاتين المنضدتين فى مقدمة كتابه الشهير «طبيعة العالم الفيزيائى» نيويورك عام ١٩٨٢.

" The Structure of Physical World" -N. Y. 1982.

(٢) جون ماكورى «الوجودية» ص (١٢٧ ـ ١٢٨) من ترجمتنا السالفة الذكر.

ويحلل برتراند رسل «المنضدة» نفسها من الناحية الفلسفية ليرى أن لها ظاهرًا هو أنها تبدو للعين مستطيلة، بنية اللون، لامعة، ناعمة الملمس باردة، صلبة... إلخ، ومع ذلك فلو أننا تحرينا الدقة لوجدنا صعوبات كثيرة، فإن أجزاءها لا تعكس لونًا واحدًا «حقيقة»، ولا أليافها الخشبية. وينتهى إلى أن المنضدة الحقيقية إن وجدت ليست هى نفس ما نشعر به مباشرة من خلال البصر أو اللمس أو السمع[1].

بل إن كوب الماء العذب الذى تشربه لترتوى، ليس كذلك تحت مجهر عالم الطبيعة، وإنما هو مجموعة مختلفة من الذرات، وعلى وجه التحديد ذرة من الأكسجين وذرتين من الهيدروجين. وليس ذلك فحسب، بل قد يجد فيه عالم الطبيعة مجموعة من العلائق التى لا تراها العين المجردة؛ فما هى الحقيقة هنا؟ وما هو الظاهر...؟. ويضيف تيلور A. E. Taylor أمثلة أخرى، فنحن نجد أنفسنا أحيانًا مضطرين إلى اعتبار المادة ساكنة وقادرة على الحركة عن طريق دفعة تأتيها «من الخارج»، مع أننا ننظر إليها، أحيانًا أخرى، على أن لها قوى مركزية «فى داخلها». ومن الواضح أن هاتين النظرتين المتعارضتين لا يمكن أن تكونا صحيحتين صحة نهائية. ومن ثَم نجد أنفسنا فى هذا الموقف: إما أن نتخلى عن التفكير المتسق غير المتناقض، أو نواجه هذا السؤال: هل إحدى هاتين الوجهتين من النظر صادقة صدقًا كاملاً؟ وإذا كانت واحدة منهما صادقة على هذا النحو فما هى...؟ ومن ناحية أخرى فإننا يمكن أن نجد أن المبادئ الأساسية فى دراسة من الدراسات تتناقض مع مبادئ دراسة أخرى، فمثلاً: الارتباط المطلق لكل حركة من الحركات، بسلسلة الحركات السابقة عليها، وهو ما يُفترض كمبدأ أساسى فى علم الميكانيكا - يتناقض، فيما يبدو، مع حرية الإرادة البشرية، ومع حقيقة الغرض أو الغائية الإنسانية، وتلك وقائع أساسية عند علم آخر مثل علم الأخلاق، أو التاريخ. ومن ثم تجدنا مضطرين إلى طرح السؤال: أيهما أكثر صدقًا: الضرورة الآلية أم الحرية الأخلاقية، أى الفكرتين هى الحقيقة، وأيها هى الظاهر...؟!

ويظهر أمامنا طريقان، فى جميع هذه الحالات، فقد نجيب عن الأسئلة السابقة إجابات ارتجالية تتلاءم مع نزواتنا المؤقتة، وقد نحاول أن نجيب عنها على أساس مبدأ عقلى. فإذا ما اخترنا الطريق الأول فقد خرجنا من إطار أى تفكير

(١) برتراند رسل «مشكلات الفلسفة» ص (٢-٣). ولاحظ أن رسل يجعل عنوان الفصل الأول «الظاهر والحقيقة» Appearance and Reality ص (١).

علمى متسق أو مثمر. أما إذا اخترنا الطريق الثانى، فإننا نجد أنفسنا ملزمين - قبل أن نصوغ هذا المبدأ العقلى صياغة محددة واضحة، وأن نقوم ببحث منظم لما يقصده بالتفرقة المألوفة بين «ما يظهر»، و«ما يوجد وجودًا حقيقيًا» - أعنى أن نقوم ببحث علمى بالمعنى الواسع للكلمة نحدد فيه السمات العامة التى نميز بواسطتها بين الحقيقة Reality والظاهر Appearance، لا فى مجال خاص معين من مجالات الدراسة، بل أن نحدد السمات العامة لهذه التفرقة فى أى مجال، وفى جميع المجالات على حد سواء. ومثل هذا البحث فى السمة العامة للحقيقة، أو الوجود الحقيقى، باعتبارها تقابل، إنْ قليلاً أو كثيرًا، الظاهر غير الحقيقى هو بالضبط ما نعنيه «بعلم الميتافيزيقا» Science of Metaphysics[1]. فلقد أخذت الميتافيزيقا على عاتقها، فى شىء من التنظيم والعمومية، أكثر من أى علم آخر، أن تقوم بمهمة طرح السؤال أساسًا عما نعنيه بالوجود الحقيقى أو الواقع الحقيقى Reality، وإلى أى درجة تتفق نظرتنا العلمية، وغير العلمية، إلى العالم، مع الخصائص العامة لهذا الوجود الحقيقى. ومن هنا فقد قيل عن الميتافيزيقا «إنها محاولة لفهم جميع تصوراتنا السابقة وللشك فيها». وقيل عنها أيضًا: «إنها جهد دءوب غير مألوف للتفكير تفكيرًا متسقًا». وما دمنا نفكر فإننا لن نستطيع الكف عن إثارة هذه الأسئلة، وما دمنا لا نستطيع تجنب إثارة الأسئلة عما هو «موجود»، وعما «يظهر»، فإن محاولة الاستغناء عن التفكير الميتافيزيقى لن تكون سوى محاولة عقيمة غير مجدية. فليس أمامنا إلا أن نختار بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن تكون هذه الأفكار واضحة فى ذهننا، وأن نأخذ بها عن وعى ووفق مبدأ عقلى محدد، أو أن تكون لنا مجموعة من الأفكار الفجة نعتنقها ارتجالاً وبلا وعى[2]. فلا شك أننا، فى حياتنا اليومية، نحمل فى أذهاننا تميزًا فجًا جاهزًا نفرق بواسطته بين ما هو حقيقى وما هو ظاهر، ونفهم من صفة «ما هو حقيقى» أنه ليس «غير حقيقى Unreal» فنقول مثلاً: «هذه بطة حقيقية، ونقصد أنها ليست مصنوعة، أو ليست لعبة من لعب الأطفال؛ لأن هذه الأخيرة ليست «بطة حقيقية»، بل هى مجرد «مظهر» أو «ظاهر»، وإن كنا على مستوى آخر يمكن أن لا ننظر إليها هذه النظرة. ومهما يكن من شىء فمعظمنا يعرف كيف يفرق بين «الحقيقى» و«غير الحقيقى»، و«الظاهر» و«المظهر».. ومعظمنا يعرف أن هناك جوانب من خبرتنا لا تتفق مع بقية أجزاء العالم؛ ولهذا فهى «غير حقيقية»، ومن هذه الجوانب: الأحلام، والأوهام، وضروب الهلوسة، وما إلى ذلك.

(١) لاحظ أننا نستخدم كلمة «علم» هنا بالمعنى الواسع الذى سبق أن أشرنا إليه أى ضرب من المعرفة.

(2) A. E. Taylor : op. cit, p.5.

فنحن عندما نستيقظ نتحقق أن ما كنا نحلم به ليس شيئًا «حقيقيًا»، ونحن نشعر ولو فى شىء من الغموض، أو «نحدس» بالتفرقة بينه وبين ما «هو حقيقى». أما الفيلسوف الذى يريد تطوير ميتافيزيقا تقوم على فهم تصورات «الظاهر والحقيقة»، فإن عليه ألا يكتفى بهذا الحدس Intuition بل أن يمد ما هو متضمن فيه ليشمل جوانب الخبرة أو التجربة Experience كلها بحيث يكون أحد جوانبها هو «الظاهر»، والجانب الآخر هو «الحقيقة»[١].

ثانيًا: الميتافيزيقا وأفرع المعرفة:

إذا كانت المشكلة الميتافيزيقية كما رأينا تنشأ مما نشاهده من تناقضات فى خبرتنا اليومية من ناحية، وفى خبرتنا العلمية من ناحية أخرى، فإن ذلك يعنى أنها تضرب بجذور عميقة فى هذه الخبرة، وأنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بكثير من أفرع المعرفة البشرية[٢]. غير أن الفكرة المبدئية المبسطة التى سقناها فى الصفحات السابقة عن الطابع العام للمشكلة الميتافيزيقية، سوف تمكننا من التفرقة بين الميتافيزيقا وبين صور أخرى قريبة منها من صور التفكير البشرى، كما تمكننا من ناحية أخرى من أن نضع الميتافيزيقا فى مكانها المناسب فى الإطار العام للمعرفة البشرية، وتزيد من ناحية ثالثة فى إلقاء الضوء على هذا العلم الشاق العسير عندما توضح الفروق الدقيقة بينه وبين أفرع المعرفة الأخرى، وسوف نلقى الضوء بإيجاز على ثلاثة ميادين هى:

(١) الأدب والدين ..Literature & Religion.

(٢) الرياضيات والمنطق Mathematics & Logic.

(٣) التصوف ومذهب الشك Mysticism and Scepticism.

(١) الأدب والدين ..Literature & Religion:

من الواضح أن الميتافيزيقا بوصفها بحثًا عن معنى «الحقيقة» ترتبط بوشائج قربى مع الأدب والدين؛ لأن كلاً منهما يهدف إلى الغوص وراء الظواهر الموجودة أمامه ليسبر الحقيقة الكامنة وراءها. وفى استطاعتنا أن نقول من زاوية معينة إن صلة الميتافيزيقا بالأدب والدين أقوى من صلتها بأى فرع آخر

(1) D. W. Hamlyn: Metaphysics, pp. 10-11 Cambridge University Press, 1984.

(٢) ترتبط الميتافيزيقا: بعلم النفس، والمنطق، والرياضيات، والعلوم الطبيعية، وعلم الجمال والأخلاق والدين... إلخ قارن «موسوعة الدين والأخلاق».

Encyclopedia of Religion & Ethics (art: Metaphysics).

من أفرع المعرفة البشرية من حيث إنها مثلهما، تهتم اهتمامًا مباشرًا بالحقيقة النهائية Ultimate Reality فى الوقت الذى تهتم فيه العلوم الجزئية (كعلم الطبيعة، أو علم الكيمياء، أو علم الفلك... إلخ) بدراسة جانب جزئى واحد من جوانب الأشياء، وتغض النظر عن جميع الأسئلة النهائية، فالميتافيزيقا تحاول الوصول إلى السمات العامة ـ كما ذكرنا منذ قليل ـ للحقيقة فى جميع المجالات وليس فى مجال جزئى معين.

ولاشك أن هناك الكثير من صور الأدب الرفيع تعبر عن محاولات الأدباء الغوص وراء الظاهر للكشف عن الباطن الحقيقى الكامن داخل النفس البشرية. فقد عبّر سوفكليس فى مسرحيته «أوديب ملكًا» عن الإيمان العميق الذى كان يحمله الفرد اليونانى «للقدر»، بل قيل إن الآلهة نفسها كانت تخشى ربات القدر الثلاث، لأن قرارهن يسرى على جميع الكائنات بما فى ذلك الآلهة! فهذا الفرد الذى يتصرف فى حياته كما لو كانت ملكه، وكما لو كان حرًّا فى سلوكه يحمل فى أعماقه إيمانًا راسخًا بنفاذ القدر مهما حاول الإفلات منه، كما فعل لايوس Laius ملك طيبة والد أوديب الذى حذرته النبوءة بأن ربات القدر قد حكمت عليه أن يولد له ولد يقتله، ويتزوج أمه[1] ولهذا عندما ولد «أوديب» أعطاه لقائد الحرس ليقتله، لكن الأخير سلّمه لأحد الرعاة على حدود المملكة وأطلق عليه اسم «أوديب» أى ذى القدمين المتورمتين. وعندما يبلغ مبلغ الرجال تتحقق النبوءة بشقيها فحكم القدر نافذ كالسيف لا يفلت منه أحد.

ويصور نجيب محفوظ فى «الثلاثية» شخصية الرجل الشرقى كما يجسدها السيد أحمد عبد الجواد، وهى شخصية تعانى من الانفصام فهى قوية آمرة مسيطرة فى المنزل على أولاده وزوجته، لكنها منحلّة لا تمانع فى ارتكاب الموبقات مع أصدقائه وعشيقاته من الغوانى ليلاً..! وهكذا يغوص الأدب الرفيع وراء الظاهر ليكشف عن الباطن الحقيقى الكامن فى أعماق النفس البشرية. وقد عرض لهذا الموضوع فى شىء من التفصيل أستاذنا الدكتور عثمان أمين فقام بالتفرقة بين «الجوانى» و«البرانى» (أو الحقيقى والظاهر)[2] بوصفهما تعبيرين

(١) كان سبب هذا الحكم الغريب أن «لايوس» غَدَر بالملك بيلوبس Pelops الذى استقبله بحفاوة وأكرم وفادته، لكنه خطف ابنه واغتصبه، فحقت عليه اللعنة، وحكم عليه أن ينتقم منه ابنه فيقتله أول أبنائه. راجع فى ذلك: د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى «مادة: لايوس Lauis» ص (٢٩٢) ـ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧. وقارن أيضًا المجلد الثالث من «معجم ديانات وأساطير العالم» مادة أوديب Oedipus ص(٥٠)، مكتبة مدبولى بالقاهرة.

(٢) قارن أستاذنا الدكتور عثمان أمين فى كتابه «الجوانية: «أصول عقيدة وفلسفة ثورة» لاسيما الباب الثانى بعنوان «لفتات جوانية فى الأدب والحياة» ص (١١٣) وما بعدها من طبعة دار القلم بالقاهرة عام ١٩٦٤.

عن شيء نراه عمادًا للجوانية الفلسفية، ألا وهو أن الحقيقة يجب أن تلتمس دائمًا وراء المظهر الخارجي. وهذا «الماوراء» هو الذي أعنيه مقدمًا من معاني الجواني...»[1].

أما الدين فمن الواضح أنه يسعى بدوره إلى طرح «الظاهر» والاهتمام «بالجوهر» الكامن وراءه. والقرآن الكريم حافل بالآيات البينات التي تعبر عن هذا النظر «الجواني» النافذ إلى جوهر الأشياء والأشخاص، وإبراز الفروق الدقيقة بين وجهتين متعارضتين من النظر بالنسبة لفهم السلوك البشري؛ فنحن نراه يتحدث عن المعاني الأساسية في العقيدة الإسلامية، فينعى على بعض المسلمين «براهينهم» المتمثلة في وقوفهم في الفهم عند الأعراض الخارجية والمشاهد المحسوسة، ومن ثم ظهورهم بمظاهر الإيمان، والبرّ، والتقوى، وأداء الفرائض، وينبههم إلى أن هداية الدين القويم لا تتحقق إلا باستشعار معانيه العميقة، واستيعاب توجيهاته، وتنفيذ وصاياه: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى﴾ [البقرة: ٢٦٣]، ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤]. وقول الرسول الكريم: «إنَّ الله لا ينظر إلى صوركم وأجسادكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم» فالتقابل هنا واضح وصريح بين المظهر والمخبر، وبين العرض والجوهر[2]. وقوله عليه السلام: «كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب». وقوله: «مَنْ لم يدع قول الزور، والعمل به، فليس لله حاجة إلى أن يدع طعامه وشرابه». وقوله: «الصوم جُنَّة» أي وقاية من الشهوات، وذلك كله يفيد أن الصلاة على حقيقتها خليقة أن تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، وأن الصوم الصحيح هو الإمساك عن إيذاء الناس بالقول أو بالفعل[3]. وتقويم الأخلاق والأفعال عند الصوفية تقويم جواني على الأصالة، وما من شك في أنهم يتابعون في هذا التقويم روح القرآن ونصه على السواء. إن الكتاب العزيز

(١) نفس المرجع السابق ص (١١٨) ـ وقارن الأديب الفرنسي «كورنيّ» في مسرحية «ميديا» عندما يقول على لسانها: «الوطن ينبذك والزوج خائن، فماذا بقي لك في هذه المحنة السوداء؟» وتجيب «بقيت لي نفسي، نفسي وحدها وفيها الكفاية». تجد أن «كورني» يعبر عن فكرة ديكارت في إثبات «الأنا» أو الأنية أو «يقين النفس» أو ما يسمى بالكوجيتو Cogito الديكارتي. على نحو ما سنعرف عندما نتحدث عن ميتافيزيقا ديكارت. فالأدب الرفيع يتخلى عن المظاهر الخارجية ليسبر أعماق النفس، ويعبّر عن نفس الأفكار العميقة المطروحة في عصره.

(٢) «الجوانية»: أصول عقيدة وفلسفة ثورة هي (١١٨ ـ ١١٩).

(٣) الجوانية ص (١٢٠).

يقول: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ﴾[1]. فشتان بين «برّانى» زائف، و«جوّانى» أصيل![2].

ونستطيع أن نجد مثل هذا التقابل بين الجوهر والعرض، بين المظهر والمخبر فى المسيحية أيضًا، حيث ينبهنا السيد المسيح: «احترزوا أن تصنعوا صدقاتكم قُدّام الناس لكى ينظروكم.. كما يفعل المراءون فى المجامع وفى الأزقة؛ لكى يُمجَّدوا من الناس. ومتى صليت فلا تكن كالمرائين، فأبوك الذى يرى فى الخفاء يجازيك علانية..»[3]. والتقابل واضح بين التدين الحقيقى الذى يتجه بسلوكه إلى الله وحده، والتدين الزائف (أو مظهر التدين) الذى يبغى ثناء الناس، فهو مراءٍ ومخادع ومنافق! وأيضًا «ليس كل مَنْ يقول يا رب، يا رب، يدخل ملكوت السموات، بل الذى يفعل إرادة أبى الذى فى السموات»[4]. فليس المهم الأقوال أو الكلمات، بل الأفعال، أو كما تقول الحكمة الفلسفية الخالدة: «الإنسان يفضحه سلوكه لا كلماته!». ولقد لخص السيد المسيح الفكرة كلها فى عبارة جامعة عندما قال: «اطلبوا أولاً ملكوت الله وبرّه، وهذه كلها تُزاد لكم..»[5]؛ أى اطلبوا الجوهر لا العرض، الحقيقى لا الظاهر، المخبر لا المظهر[6].

إلى هذا الحد تلتقى الميتافيزيقا مع الأدب والدين، لكن هل يعنى ذلك أنه لا توجد فروق بينهما..؟ الحق أن الفروق بينهما كثيرة: من حيث الروح والمنهج والهدف والغاية، فالميتافيزيقا تبحث - على خلاف الأدب والدين - فى مشكلات الوجود النهائية بروح علمى خالص، وغايتها الأساسية الإشباع العقلى بالعثور على السمات العامة «للحقيقة» التى تميزها عن «الظاهر»، أما الأدب فهو يهتم بالغوص فى أعماق النفس البشرية ليعرف مكنوناتها، فهو يقف عند حدود مجال واحد، ثم هو يعبر عما يريد أن يقوله عن طريق التمثلات والرموز، أما الميتافيزيقا فهى تستخدم المصطلحات المجردة، كما أن هدف الأديب إثارة السخط أو الحنق على ما يراه فى مجتمعه من قيم معكوسة حتى يعمل على تغييرها فى الوقت الذى يسعى فيه الميتافيزيقى إلى فهم الجوانب العميقة، والخصائص العامة لهذا الواقع القائم، ووضع المعايير التى تميز الصحيح من الزائف، ولا يعتمد منهجه على «العيان» أو الحدس المباشر، كما أنه لا يلجأ إلى الشعور الدينى الذى لا يمكن تحليله؛ وإنما هو يعتمد فى منهجه على التحليل

(١) المرجع نفسه. (٢) المرجع نفسه. (٣) إنجيل متى الإصحاح السادس: (١ - ٧).
(٤) إنجيل متى الإصحاح السابع: (٢١). (٥) إنجيل متى الإصحاح السادس: (٣٣).
(٦) قارن أيضًا قول القديس بولس: «نحن غير ناظرين إلى الأشياء التى تُرى، بل إلى التى لا تُرى، لأن التى تُرى وقتية، وأما التى لا ترى فأبدية...». رسالة القديس بولس الثانية إلى كورنثوس، الإصحاح الخامس: (١٨).

النقدى المنظم لأفكارنا، ومن ثم فالميتافيزيقا تنتمى بروحها ومنهجها إلى مملكة العلم بالمعنى الواسع لهذا اللفظ. ومن ناحية أخرى فإننا نجد الدين - فيما يذهب إليه من دعوة إلى التخلى عن المظهر الزائف والتمسك بالجوهر - يعتمد على الإيمان الذى يعتمد بدوره على القلب والوجدان؛ الإيمان بما جاء به الوحى تصديقًا.

ولقد عبّر القرآن الكريم عن هذه الصفة الأساسية على لسان المؤمنين فى قوله: ﴿رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا﴾ [آل عمران: ١٩٣]. وفى الحديث الشريف تعريف للإيمان بأنه: «ما وقر فى القلب وصدّقه العمل». ومعنى ذلك أن الإيمان هو التسليم بقضايا معينة تسليمًا قلبيًا بحيث تستقر فى الفؤاد. أما الميتافيزيقا فهى لا تسلّم بشىء قبل البرهنة عليه برهنة عقلية، فالمنهج فيهما، إذن، مختلف أتم الاختلاف، كما أن المجال مختلف أيضًا من حيث إن الفيلسوف الميتافيزيقى يعالج مشكلات تشمل نطاقًا أوسع بكثير من مجال نشاط رجل الدين، وإنْ كانا يلتقيان أحيانًا فى دراسة بعض المشكلات مثل: الخير والشر، وحرية الإرادة... إلخ.

(٢) الرياضيات والمنطق Mathematics & Logic:

لاشك أن الميتافيزيقا تشبه الرياضيات والمنطق من حيث اعتمادها على الفكر المجرد وبحثها عن العموميات، والشروط الكلية، التى تنطبق على جميع الحالات... إلخ، فضلاً عن دراستها لأشكال العلاقات المختلفة وللمكان، لكنها تختلف، مع ذلك، اختلافًا واسعًا من حيث المنهج عن العلوم الرياضية على سبيل المثال من حيث إن منهجها ليس منهجًا كميًا أو عدديًا؛ ذلك لأننا لا نستطيع أن نطبق مناهج الرياضة الكمية أو العددية إلا على الأشياء والعمليات التى يجوز فيها القياس، أو الأشياء التى يمكن على الأقل عدّها. أما الميتافيزيقا فإن مهمتها ذاتها أثناء الدراسة أن تقول لنا ما إذا كان ما هو حقيقى حقيقة نهائية - أو أى جزء من أجزائه - كميًا أو عدديًا، أو قابلاً للقياس والعدّ، وإنْ كان كذلك فبأى معنى هو كمّى أو عددى.

لكن إذا كانت الميتافيزيقا تختلف عن الرياضيات على هذا النحو من حيث إنها تسعى إلى الكشف عما هو حقيقة نهائية فى جميع المجالات لا فى مجال الكم فحسب، فينبغى ألا نظن أنها تقترب من العلوم الطبيعية؛ أو أنها تقدم لنا

معلومات أو معارف تزيد من حصيلة معرفتنا بالوقائع أو الحوادث الجزئية. إنها لا تسعى إلى «زيادة» معارفنا، بل إلى أن نفكر تفكيرًا نسقيًا، ونحن إذا ما أردنا أن نفكر تفكيرًا نسقيًا، فلن تكون المشكلة عندئذ التساؤل عما هو: بالتفصيل، ما ينبغى أن ينظر إليه على أنه حقيقة فى أية واقعة جزئية أو حادثة معينة أو أى ضرب من ضروب العمليات الخاصة - بل ستكون المشكلة: ما هى الشروط العامة التى تنطبق على الحقيقة ككل أو على الحقيقة بما هى كذلك. ويجب أن نتذكر أن ذلك يشبه تمامًا ما يفعله – المنطق – فهو لا يناقش أية عملية فكرية جزئية ولا أية نظرية معينة، أو يناقش دليلاً خاصًا، ولكنه يناقش الشروط العامة للتفكير السليم، أو التدليل بصفة عامة إنْ كانت نتائجه قدمت البرهنة عليها... إلخ. ومن هنا فقد قال أرسطو إن الميتافيزيقا هى علم الوجود بما هو وجود، فى مقابل الرياضيات، مثلاً، التى تدرس الوجود من حيث هو كم أو عدد. الفلسفة الأولى دراسة للوجود وخصائصه أو لواحقه بصفة عامة وليست دراسة لجانب واحد منه.

إذا كان هناك تشابه بين المنطق والميتافيزيقا من حيث إنهما معًا يبحثان الشروط العامة للواقع الحقيقى Reality (الميتافيزيقا) أو للتفكير السليم (المنطق)، أعنى التشابه فى العمومية، والصورية، والتجريد، والطابع التحليلى، فإن هناك بعض الفروق الهامة بينهما. وقبل أن نشير إلى هذه الفروق علينا أن نقف قليلاً عند محاولة هيجل الجمع بينهما:

لقد حاول هيجل الجمع بين المنطق والميتافيزيقا فى صعيد واحد، فهو يقول صراحة إنهما شىء واحد، أو هما يتحدان فى هوية واحدة»: إذ يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التى هى علم الأشياء مُدركه بالفكر وعلى هيئة أفكار - قادرة على التعبير عن الحقيقة الجوهرية للأشياء...»[1]. غير أننا يجب أن ننتبه هنا إلى حقيقتين هامتين:

الأولى: هى أن هيجل لم يكن يعنى بالمنطق ما يعنيه الأرسطيون وغيرهم من أنه دراسة «للفكر الذاتى»، بل إنّ الفكر الذى يتحدث عنه فكر موضوعى (وإن كان يشمل فى جوفه عمليات التفكير الذاتية) يقول: «إننا نستطيع أن نطلق على الأفكار هنا اسم الأفكار الموضوعية Objective Thoughts، على أن ندرج معها أيضًا صور الفكر التى عالجها المنطق التقليدى بصفة خاصة، حيث كانت تعالج، فى العادة، على أنها صورة للفكر الواعى فحسب...»[2].

(١) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام١٩٩٦، فقرة رقم(٢٤).
(٢) المرجع السابق، نفس الفقرة.

الثانية: والحقيقة الثانية التى لابد أن ننتبه إليها جيدًا فى توحيد هيجل بين المنطق والميتافيزيقا هى أن هذا الفكر الموضوعى الذى يتحدث عنه هو قلب العالم وروحه على حد تعبيره[1]: «فالفكر هو الجوهر المكوِّن للأشياء الخارجية، وهو كذلك الجوهر الكلى لما هو روحى.. وإذا فهمنا الفكر على ضوء هذا التفسير، فإنه يلعب دورًا مختلفًا عن الدور الذى يلعبه عندما نتحدث عن مَلَكة التفكير التى هى مَلَكة من بين حشد من المَلَكات الأخرى....»[2]. ومقولات هذا الفكر الموضوعى هى «.. نظام تصاعدى (هيراركى) يعبّر عن قلب الأشياء ومركزها، وهى مع ذلك على شفاهنا دائمًا، فهى موضوعات، على الأقل فى ظاهرها مألوفة لنا تمامًا، غير أن الأشياء المألوفة بهذا الشكل هى فى العادة أعظم الأشياء غربة لنا وبعدًا عنا..»[3] وهكذا نجد أن المنطق الهيجلى ليس منطقًا عاديًا مألوفًا، كالمنطق الصورى أو حتى المنطق الرياضى أو الرمزى، لكنه ميتافيزيقا بكل ما تحمله الكلمة من معنى، ومن ثم يكون له الحق، فى حدود تصوره للمنطق - أن يقول لنا إنّ مقولات المنطق تعرض علينا الحقيقة النهائية للأشياء ابتداء من أكثر المفاهيم تجريدًا، وأقلها كفاية فى الوقت نفسه، وهو الوجود الخالص Pure Being وتسير منه خطوة خطوة إلى العدم Nothing ثم تجمع بينهما فى مفهوم الصيرورة Becoming التى هى وجود يتحول إلى عدم، أو عدم يصبح وجودًا... إلخ، إلى أن نصل إلى مفاهيم أكثر عينية، وأكثر كفاية فى الوقت نفسه، حتى نصل فى النهاية إلى مفهوم يعبّر عن طبيعة الحقيقة كلها.

ونحن نسوق هذا التوضيح كله لننتهى منه إلى أن «إدوارد تيلور» قد خانه التوفيق عندما لم يفرق بوضوح بين المنطق الهيجلى الذى هو ميتافيزيقا وبين المنطق الصورى وغيره من ضروب الاستدلال، فقال: «إن فكرتنا تختلف عن هذه الوجهة من النظر..» أعنى أنه لا يوافق على توحيد المنطق بالميتافيزيقا، وذهب إلى أنه سوف يتابع الفيلسوف الألمانى «رودلف هيرمان لوتسه Rudolf Hermanm Lotza (١٨١٧-١٨٨١) فى الفصل بين المنطق والميتافيزيقا على اعتبار أن المنطق بمعنى ما هو دراسة أكثر عمومية من الميتافيزيقا؛ لأننا فى المنطق نُعنى بدراسة الشروط العامة التى تجعل التفكير السليم ممكنًا، أو بدقة أكثر الشروط العامة التى تجعل الاستدلال ممكنًا. وقد يكون هذا التفكير ميتافيزيقيًا أو علميًا أو اجتماعيًا... إلخ. ولقد سبق أن رأينا أن المشكلة

(١) المرجع السابق (إضافة ١ للفقرة رقم ٢٤).
(٢) المرجع نفسه.
(٣) هيجل: «موسوعة العلوم الفلسفية» إضافة رقم ٢ للفقرة رقم (٢٤).

الميتافيزيقية تنشأ مما نجده فى خبرتنا من تناقض ومحاولتنا الإفلات من هذا التناقض، فالمشكلة الميتافيزيقية هنا إذن تخضع «لمبدأ عدم التناقض» وهو أحد المبادئ الرئيسية الثلاثة فى المنطق. ومن هنا أمكن لنا أن نقول إن المنطق دراسة أكثر عمومية من الميتافيزيقا.

غير أن هناك ثغرات هامة فى هذا المنطق الصورى كشف عنها الفلاسفة المحدثون، منها مثلاً:

(أ) أن الشروط العامة التى يسعى المنطق للوصول إليها يمكن أن تتحقق فى مجموعة من القضايا تكون من الناحية المادية كاذبة، كما هى الحال مثلاً فى القياس الآتى:

كل عربى إفريقى
كل إفريقى مثقف

إذن كل عربى مثقف

فهذا قياس سليم من الناحية الصورية؛ لأنه يحقق الشروط العامة للمنطق، لكنه يبدأ من مقدمات كاذبة من الناحية المادية (أى من حيث الواقع فليس كل عربى إفريقيًا، ولا كل إفريقى مثقفًا) ويؤدى إلى نتيجة كاذبة من حيث الواقع أيضًا!

(ب) ذهب ديكارت إلى القول بأننا نستطيع أن نفعل العكس أيضًا أى أن نبدأ من مقدمات فاسدة (أو كاذبة من الناحية الواقعية) ثم نستنتج منها نتيجة صادقة من حيث الواقع، كالقياس الآتى:

كل إنسان حصان
كل حصان عاقل

إذن كل إنسان عاقل

فهذه نتيجة صادقة من حيث الواقع، لكنها نتجت عن مقدمتين كاذبتين! ومعنى ذلك أن العلاقات المنطقية التى تقيم استدلالاً سليمًا وصادقًا من الناحية المادية من مقدمات صادقة مطبقة الشروط العامة الصورية للمنطق، قد تؤدى هى نفسها إلى استدلال فاسد من مقدمات كاذبة من الناحية المادية كما سبق أن رأينا. فليس تطبيق الشروط الصورية العامة وحده كافيًا لتحقيق التفكير السليم المنشود. ويشكل ذلك فارقًا هامًا يميز المنطق عن الميتافيزيقا: فالاستدلال

السليم لا يؤدى دائمًا إلى نتائج صادقة. ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول إنه على حين أن الميتافيزيقا تدرس بصفة خاصة السمات العامة للواقع الحقيقى Reality فإن المنطق يبحث عن السمات العامة لمشروعية الاستدلال سواء أكان حقيقيًا أم غير حقيقى. وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول إنّ التمييز على هذا النحو بين هذين العلمين، رغم أنه تمييز سليم، فإنه ليس تمييزًا مطلقًا بالضرورة، ذلك لأننا يمكن أن نجد فى النهاية، أن الشروط التى يتوقف عليها إمكان الاستدلال تتحد مع طبيعة الحقيقة، أو هى تنبع منها. وحتى إذا ما قلنا: إننا نستطيع، فى ظروف معينة، أن نتخيل حالة غير حقيقية unreal للأشياء، ثم نستنتج منها استنتاجًا سليمًا، أعنى أن نصل إلى نتائج كان يمكن أن تنتج لو أن الحالة المتخيَّلة كانت واقعية وحقيقية real بالفعل، لأن ذلك نفسه قد يكون هو الطبيعة الفعلية للأشياء. والواقع أن المناطقة قد وجدوا دائمًا، أنه من المستحيل عليهم أن يبحثوا على نحو بالغ العمق فى الأسس والمبادئ العامة التى يعتمد عليها المنطق دون أن يجدوا أنفسهم داخل نطاق البحوث الميتافيزيقية الرئيسية[1].

ومن هنا ذهب بيرت E. A. Burt إلى أن البراهين الرياضية وليس المنطق الإسكولانى هى التى تزودنا بمفتاح لفض أسرار العالم: «صحيح إن المنطق يعلمنا ما إذا كانت النتائج التى وصلنا إليها بالفعل متسقة أم لا، لكن لا يمكن القول بأنه يعلمنا كيف نعثر على البراهين والنتائج المتسقة. إننا لا نتعلم البرهنة من كتب المنطق؛ بل من كتب الرياضة. وباختصار: المنطق عبارة عن أداة للنقد فى حين أن الرياضة أداة للاكتشاف...»[2].

(٣) التصوف ومذهب الشك ..Mysticism and Scepticism:

لاشك أن هناك وشائج قربى بين الميتافيزيقا وذلك الميل العقلى الغامض الذى يُعرف باسم «التصوف». ذلك لأن الهدف الأساسى للتصوف هو أن ينفذ إلى الأعماق وراء القناع الخارجى للظاهر، بقصد الوصول إلى الحقيقة النهائية المختبئة وراءه. ومن ثم فهناك اشتراك واضح فى الهدف بين الميتافيزيقا والتصوف. غير أن اختلافهما فى «المنهج» ينبغى ألا يقل وضوحًا عن اشتراكهما النسبى فى الهدف والغاية. ويمكن أن نسوق الملاحظات الآتية عن اختلافهما:

(أ) التصوف ملىء بالمفارقات والمتناقضات التى يسعى الميتافيزيقى للتخلص منها كما سبق أن رأينا.

(1) A.E. Taylor; Elements of Metaphysics " , Methuen, London 1903, P. 16
(2) Edwin Arthur Burt: The Metaphysical Foundations of Modern Science, Kegan Paul, London, 1937, P. 65.

(ب) فمتصوفة الهندوسية يعتقدون أن مَن يصل إلى النرڤانا Nirvana لا يكون موجودًا ولا غير موجود. وفى التجربة الانبساطية الصوفية نجد أن موضوعات الحس واحدة وكثيرة فى وقت واحد. وهى متحدة ومتميزة فى آن معًا.. وهى كلها تناقضات منطقية صارخة[1].

(جـ) الرجل الصوفى الذى يتلمس الحقيقة أينما وجدها لا يهتم بعد ذلك أدنى اهتمام بالعالم الظاهر، لأن الظاهر بما هو كذلك، هو فى رأيه غير صادق وغير حقيقى، إنه اللاوجود. وهو يقابل بين السمة الخاصة للحقيقة التى يستمدها من تأملاته وبين انعدام كيان non - entity الظاهر.

(د) الموقف الصوفى تجاه الظاهر، إذن، موقف سلبى خالص. أما الرجل الميتافيزيقى، فهو على العكس يتمم عمله ويكمل مهمته حين يدرس الطابع العام للحقيقة فى مقابل الظاهر المحض، ثم يبقى له بعد ذلك أن يعيد بحث عالم الظاهر نفسه على ضوء نظريته عن الحقيقة، لكى يكشف عن الصدق النسبى الذى يكون لتصوراتنا الجزئية والناقصة عن طبيعة العالم ويرتب الدرجات المختلفة من الظاهر فى نظام وفقًا لقربها من الصدق.

(هـ) ينبغى على الرجل الميتافيزيقى أن يبيّن لنا السمات المميزة للحقيقة، ولِمَ تكون أشياء بعينها خفية عن الناس بينما تعتبرها الفلسفة مجرد ظاهر؟ بل عليه أيضًا أن يبيّن: إلى أى مدى ينجح الظاهر فى الكشف عن الحقيقة التى تمثل الأساس بالنسبة له؟

وهناك ملاحظات أخرى تفرق بين موقف كل من الرجل الصوفى والفيلسوف الميتافيزيقى تجاه الحقيقة النهائية ذاتها، فموضوع الرجل الصوفى وهدفه عاطفيان لا عقليان، فهو يعتمد على الوجد، وضروب النشوة، والغبطة، والانفعالات العنيفة الطاغية... إلخ، وما يسعى إليه هو الإشباع النفسى والرضا العاطفى عن طريق اتصاله المباشر بما يرى أنه الحقيقة النهائية Ultimate Reality، ومن هنا فإننا نراه عندما يريد أن يصوغ عاطفته وشعوره فى كلمات، تبدو لنا لغته رمزية شعرية غامضة، وهى اللغة الوحيدة التى تناسب وصف الشعور والوجدان. ذلك لأن ما لا يمكن تحليله، وما لا يمكن وصفه، بل الشعور به، لا يمكن التعبير عنه تعبيرًا منطقيًا فى مصطلحات منطقية عامة. أما الرجل الميتافيزيقى الذى يريد أن يصل إلى اتساق عقلى، فإن مثل هذا المنهج الرمزى لا

(٣) قارن فى ذلك كله الفصل الخامس من كتاب ولتر ستيس «التصوف.. والفلسفة» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٨.

يمكن أن يصلح له على الإطلاق. بل إنّ الرمز هو دائمًا مصدر خطر على العقل، فإذا ما استخدمته فى التعبير عما قد فهمته، وكان فى استطاعتك أن تستخدم اللغة العلمية بدلاً منه ـ فإنك تكون قد استبدلت الشيء الغامض بالشيء الواضح. أما إذا ما استخدمته لتعبّر به عما لم تفهمه، كما يفعل الرجل الصوفى عادة، فإنه يعميك عما يمكن أن تراه فى تفسيرك من غموض عن طريق ما فيه من دقة ظاهرة، وفى ذلك أضرار جسيمة. ومن ثمّ فعلى الرغم من أن بعض الميتافيزيقين الكبار من أمثال أفلوطين Plotinus (٢٠٥–٢٧٠)، واسبينوز G B. Spinoza (١٦٣٢–١٦٧٧) ـ وهيجل G. W. Hegel (١٧٧٠–١٨٣١) إلى حد ما، كانوا يحملون نغمة صوفية، فإن مذاهبهم الفلسفية كانت ذات مناهج علمية وعقلية على طول الخط. وقد يقال: إنه بغض النظر عن حاجة المتصوف إلى إشباع عاطفته عن طريق تأمله لما هو خفى وأزلى.. فلا شك أن العقل هنا يفرض نفسه إلى حد ما، فى ميادين أقل جفافًا وأشد جاذبية من ميادين الميتافيزيقا، ومن المحتمل أن يكون ذلك صحيحًا. وعلى كل حال فالفيلسوف، فى النهاية، يبحث عن الهدف نفسه الذى يسعى إليه الرجل الصوفى، وربما كان الفارق الأساسى بينهما هو أن الفيلسوف يحاول أن يصل إلى غايته عن طريق النظر العقلى وحده[1].

أما عن علاقة الميتافيزيقا بالمذهب الشكى، فقد يقال: إنّ هناك جانبًا فى الميتافيزيقا تقوم فيه بفحص الأفكار المسبقة والمتسرعة عن الحقيقة ونقدها ثم استبعادها، وإنّ هذه العملية تحمل، بمعنى ما، نغمة «شكية». وقد يكون ذلك صحيحًا، إلا أن ذلك يختلف أتَمّ الاختلاف وأعمقه عن مذهب الشك المعروف من حيث المنهج والغاية الأخلاقية فى آن معًا. ذلك لأن منهج المذهب الشكى المعروف هو المنهج القطعى Dogmatism فهو يُسلّم بغير بحث أن الإدراكين الحسيين أو المبدأين العقليين، الذى يعارض الواحد منهما الآخر، لابد أن يكونا كاذبين معًا، وما دامت مثل هذه المتناقضات يمكن أن تظهر فى جميع مجالات المعرفة والفكر، فإن فيلسوف الشك يفترض بطريقة قطعية أنه ليس ثمة وسيلة للغوص تحت هذه المتناقضات الظاهرة لكى نصل إلى حقيقة مقنعة. أما الفيلسوف الميتافيزيقى فهو يرد على العكس، أن الافتراض الذى يقول: إن متناقضات الخبرة لا يمكن أن تُرفع، وإن هذه المتناقضات لا يتم التوفيق بينهما، هو نفسه ضرب من تلك الأفكار المرفوضة التى تهتم الميتافيزيقا ببحثها

(1) A. E. Taylor: Op. cit., P. 15, Methuen, London 1903.

ونقدها. وهو يرفض أن يحكم - قبل الفحص الدقيق - أى وجهة من هاتين الوجهتين المتعارضتين أصح من الأخرى، أو أن يفترض أنهما معًا كاذبان، أو أن إحداهما أقرب إلى الصدق من الأخرى، وهو إذا لم يكن يزعم أن الحقيقة يمكن أن نصل إليها، وأن الواقع الحقيقى نستطيع أن نعرفه بملكاتنا البشرية، فإنه يفترض على أية حال أن الأمر يستحق المحاولة، أو أن من الخير أن نحاول ذلك ولا شىء سوى المحاولة، فهى وحدها التى تستطيع أن تقرر مدى فرص النجاح أمامنا. ويختلف الفيلسوف الميتافيزيقى من ناحية أخرى عن الفيلسوف الشاك فى الغاية الخلقية، فكلاهما، بمعنى ما، يرى ضرورة «تعليق الحكم» إذا ما واجهتنا مشكلات مطلقة. لكن الفارق بينهما هو أن الفيلسوف الشاك يعالج تعليق الحكم وما يصاحبه من كسل ذهنى على أنه غاية فى حد ذاته، فى حين ينظر إليه الفيلسوف الميتافيزيقى على أنه مجرد تمهيد لغايته النهائية، ألا وهى الوصول إلى حقيقة معينة[1].

يمكن، فى النهاية أن يعترض معترض على دراستنا لعلاقة الميتافيزيقا بأفرع من المعرفة البشرية، ويقول: إن هناك فرعًا لم نتعرض له رغم أنه بالغ الأهمية وعلاقة أساسية كان لابد من الإشارة إليها وهى «الميتافيزيقا والعلم»: والواقع أنه نظرًا لأهمية هذه العلاقة وتمييزها عبر التاريخ، فقد رأينا ألانعرض لها فى هذا السياق الضيق، بل أن نفرد لها فصلاً خاصًا يحمل هذا العنوان وهو «الميتافيزيقا... والعلم».

(2) - A. E. Taylor: op. Cit. P. 16.

الفصل الثانى

«اعتراضـــات وردود...»

تمهيـــد:

يجدر بنا أن نقوم بمناقشة بعض الاعتراضات الشائعة ضد الميتافيزيقا، والدراسات الميتافيزيقية بصفة عامة، مرجئين مناقشة خصوم الميتافيزيقا فى الفلسفة المعاصرة، لاسيما الوضعية - سواء أكانت الوضعية الاجتماعية الفرنسية، أو الوضعية المنطقية فى إنجلترا والولايات المتحدة - إلى أن نصل إلى الحديث عن الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى، ووضعها فى الفلسفة المعاصرة فى نهاية هذا البحث.

وفى استطاعتنا أن نلخص أهم الاعتراضات الشائعة فى ثلاثة اعتراضات على النحو التالى:

الاعتراض الأول: أن هذا العلم، بحكم طبيعته نفسها، يستحيل قيامه.

الاعتراض الثانى: إذا أمكن أن تقوم له قائمة فهو عديم الجدوى ولا قيمة له.

الاعتراض الثالث: مهما يكن من شىء فإن مشكلات الميتافيزيقا لا تتغير، كما أن هذا العلم لا يتقدم، فكل ما يمكن أن يقال بصدد مشكلاته قد قيل بالفعل منذ زمن طويل مضى.

ولو صحَّ واحد من هذه الاعتراضات بالفعل لكانت دراسة الميتافيزيقا ليست سوى مضيعة للوقت لا طائل وراءها. ومن ثم فإن علينا أن نناقش هذه الاعتراضات قبل أن نمضى فى الحديث عن الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى، وقبل أن نعرض لبعض النماذج من المشكلات الميتافيزيقية.

الاعتراض الأول: الميتافيزيقا مستحيلة:

أما فيما يتعلق بالاعتراض الأول الذى يقول: إن الميتافيزيقا بحكم طبيعتها نفسها مستحيلة، وبطبيعة الأسئلة اللامعقولة التى تطرحها لا يمكن أن تقوم لها قائمة. فربما كان أسهل وأسرع، وأفضل رد هو أن نجيب بالمثل الشائع «لن

تستطيع أن تحكم عليها ما لم تجربها» أى أنك لن تستطيع أن تحكم على الميتافيزيقا ما لم تفكر تفكيرًا ميتافيزيقيًا بالفعل. فقليل من المفكرين الذين أثاروا مثل هذا الاعتراض، إنْ كان أحد منهم قد قام بذلك على الإطلاق، قد قام بمثل هذه المحاولة بصورة جادة. وإذا ظنَّ ظان أن القيام بمثل هذه المحاولة لا يستحق العناء، فإنه لن يطلب منه أحد القيام بها. غير أن موقفه فى هذه الحال لا يعطيه الحق فى إصدار حكم على أولئك الذين يفكرون فى هذا الموضوع بطريقة أخرى.

لكن لا يزال من الضرورى أن نعرض لتفنيد هذا الاعتراض أكثر من ذلك، ما دامت الأحكام الجائرة ضد الميتافيزيقا لاتزال شائعة، ومادامت تظهر بصور مختلفة، حتى إن هذا الاعتراض نفسه قد ظهر فى صور متعددة، يمكن أن نعرض لثلاث منها على النحو التالى:

(١) المشكلة الميتافيزيقية بغير معنى:

لقد قيل أحيانًا: إن الميتافيزيقا مستحيلة لأن طبيعة المشكلات الميتافيزيقية نفسها لا حل لها، والسؤال الذى لا معنى له، إجابته لا معنى لها كذلك.

ولقد قيل، أحيانًا: إنَّ مشكلات الميتافيزيقا وقضاياها وأسئلتها هى شىء من هذا القبيل. ولنأخذ مثالاً واضحًا على هذه الاعتراض:-

فى عدد يوليو عام ١٩٣٤ من مجلة مايند ..Mind كتب بروفسور أ.ج. آير A. J. Ayer (١٩١٠-١٩٨٩) أحد أعلام الوضعية المنطقية فى إنجلترا، مقالاً بعنوان «برهان على استحالة قيام الميتافيزيقا»، ثم عالج الموضوع نفسه فى الفصل الأول من كتابه «اللغة، والصدق، والمنطق Language, Truth, and Logic» الذى صدر عام ١٩٣٦، ثم عاد إلى الموضوع نفسه فى تصديره للطبعة الثانية من هذا الكتاب عام ١٩٤٦[1]. وهو يقول: (إن الهدف من مقاله: «برهان على استحالة قيام الميتافيزيقا» أن يبرهن على أن أية محاولة لوصف طبيعة شىء ما - أو حتى وجوده - ربما يجاوز ما يمكن أن تصل إليه ملاحظاتنا التجريبية)، لابد أن يعنى التفوه «بشبه قضية» لا بقضية منطقية، وشبه القضية فى رأيه عبارة عن

(١) كما نشر أحدث آرائه فى هذا الموضوع فى مناقشة مع الأب «كوبلستون Copleston» فى كتاب أرثر باب A. Pap «وبول إدواردز Paul Edwards» مقدمة حديثة إلى الفلسفة، الذى صدر فى لندن ١٩٥٧. تحت عنوان «الوضعية المنطقية: مناظرة» ص (٥٨٦) وما بعدها.

مجموعة من الكلمات قد تتخذ هيئة الجملة، لكنها فى الواقع لا معنى لها[1]: «وأن أسمّى ذلك برهانًا على استحالة قيام الميتافيزيقا لأننى أُعرّف البحث الميتافيزيقى بأنه البحث فى العلوم الجزئية. وبالتالى فلو نجحت فى إظهار أن السؤال عن الواقع الحقيقى Reality سؤال لا معنى له، لكن معنى ذلك أن أى حديث عن طبيعة هذه الحقيقة الواقعية Reality حديث لا معنى له كذلك. وهكذا أكون قد برهنت على استحالة قيام الميتافيزيقا بالمعنى الذى استخدم فيه هذا اللفظ...»[2].

وعلى الرغم من أننا سوف نعرض فيما بعد، كما سبق أن ذكرنا، لموقف الوضعية المنطقية من الميتافيزيقا، وسوف نناقش وجهة نظرها، فإننا يكفى الآن أن نرد على آير بقولنا: إن وصف قضايا الميتافيزيقا ومشكلاتها بأنها لا معنى لها، يرادف قولنا: إنه لا معنى للتفرقة التى نقوم بها باستمرار بين الظاهر والحقيقة ..Appearance & Reality. إذ لو كان لهذه التفرقة أى معنى على الإطلاق، لكان من الضرورى أن يكون من الصواب أيضًا، أن نتساءل ما هى السمات التى تجعلنا نميز الواحد منهما عن الآخر؟ وهذا القول نفسه قد يعارضه أحد المعارضين الذين هم على استعداد للتأكيد بأن المتناقضات التى جعلتنا نقيم تفرقة بين الظاهر والحقيقة، ربما كانت هى نفسها الحقيقة النهائية للأشياء..!. وسواء أكان يمكن الدفاع عن مثل هذا الرأى أم لا، فإنه لا يحق لنا أن نقول عنه: إنه سليم ومقبول تمامًا، أو أنه أحد الآراء الواضحة بذاتها Self - Evident حتى قبل أن يُدرس، فهو نفسه نظرية ميتافيزيقية من حيث المبدأ والأساس. ومن ثم لا يمكن قبوله أو الدفاع عنه - إنْ كان ذلك ممكنًا على الإطلاق - إلا عن طريق تحليل ميتافيزيقى لمعنى كثير من المصطلحات مثل: الحق، والحقيقة، والواقع، والظاهر، والمظهر، والماهية، والجوهر... ومن ناحية أخرى، فإن هذا الاعتراض لو كان صحيحًا فإنه سوف يثير الكثير من الاعتراضات، فى الوقت ذاته، ضد العلم التجريبى Empirical Science، بنفس القدر تمامًا الذى يثيره من الاعتراضات ضد الميتافيزيقا. إذ لو كان التناقض الذاتى Self-Contradiction سليمًا أو مقبولاً، فليس ثمة مبرر لقبول نظرية علمية متسقة عن العالم وتفضيلها عن أشد الأحلام خرافة وجنونًا، فما الذى يجعلنا نقبل النظرية المتسقة منطقيًا ونرفض الهلوسات، وضروب الهذيان، وهل سيكون للاتساق Consistency فى هذه الحالة أى معنى؟

(1) - A. J. Ayer: " Demonstration of The Impossibility of Metaphysics" p.555 in " A. Pap: AModern Introduction to Philosophy." George Allen & Unwin, London 1957.

(2) - A. Pap (ed.) " A Modern Introdiuction to Philosophy" George Allen & Unwin- London, 1957, P. 556.

وهكذا سنجد أنفسنا قد وقعنا فى مأزق خطير، وليس أمامنا مهرب من حل المشكلة الآتية:

إما أن نفترض أنه ليس ثمة أساس عقلى على الإطلاق للتفرقة بين الظاهر والحقيقة Appearace & Reality، ومن ثم ستكون جميع العلوم عبارة عن وهم، وإما أن يكون هناك أساس عقلى لهذه التفرقة، وعندئذ سنجد أنفسنا، منطقيًا، ملزمين بدراسة مبادئ هذه التفرقة، ومن ثم مواجهة المشكلات الميتافيزيقية[1].

(٢) لم يعد للميتافيزيقا مكان:

وقد يوضع القول باستحالة الميتافيزيقا فى صورة أخرى على النحو التالى:-

قد يقال إن الميتافيزيقا لم يعد لها مكان فى خارطة المعرفة البشرية، بعد قيام العلوم التجريبية المختلفة التى تولى كل منها دراسة شريحة من الظواهر الطبيعية. وهكذا فإن جميع الأسئلة المعقولة، والتى يمكن أن نسألها عن الحقيقة، لابد أن تقع فى هذا المجال أو ذاك من مجالات العلوم المختلفة. وليس ثمة وقائع ولا ظواهر، ولا موضوعات، ولا مشكلات لا يبحثها هذا العلم أو ذاك. وهكذا لن يجد الفيلسوف الميتافيزيقى أى مكان لمجموعة البحوث التى يطلق عليها اسم «الميتافيزيقا: أو ما بعد الطبيعة» فليس هناك «ما بعد» أو «ما وراء» ظواهر الطبيعة يمكن أن يقوم بدراستها بحث ما إلى جانب البحوث التى تتألف منها العلوم المختلفة. فحيثما وجدنا وقائع يراد بحثها أو أسئلة معقولة يطرحها الناس ويسعون للإجابة عنها، فعليك أن تثق تمامًا أننا نكون فى هذه الحالة فى قلب ميدان من ميادين العلم، وداخل حقل من حقوله. وخارج هذا الميدان، أو بعيدًا عن هذا الحقل، فإنك لن تصادف معرفة على الإطلاق، ولن تجد إلا لغوًا، وهمهمة بغير معنى..!

وفى استطاعتنا أن نرى، فى سهولة ويسر، مبلغ ما فى هذا الزعم من الخطأ على الرغم من معقوليته البادية، فهو ينطوى على خطأ صارخ، من وجهة النظر المنطقية الخالصة - وأعنى به خطأ المصادرة على المطلوب Petitio Principii[2].

(1) F. Bradley: " Appearance & Reality" London, Oxford University Press 1930, PP. 1-4.

(٢) المصادرة على المطلوب مغالطة منطقية تجعل المطلوب جزءًا من مقدمات البرهان المراد إنتاجه. وقد ذهب «ابن سينا» إلى أن المصادرة على المطلوب الأول هو أن تجعل المطلوب نفسه مقدمة فى قياس يراد به إنتاجه، كمن يقول: كل إنسان بشر، وكل بشر ضحاك، فكل إنسان ضحاك «النجاة» ص (٨٧)، فما ذلك لأن المقدمة الكبرى والنتيجة فى هذا القياس شىء واحد، فكل إنسان بشر هو أشبه بقولنا كل إنسان إنسان، وهي تسمى أحيانًا بالدور الفاسد أو الحلقة المفرغة Vicious Circle.

لأنه يفترض، ببساطة، أنه لا يمكن أن يكون هناك علم Science. بالمعنى المعروف لهذه الكلمة سوى العلوم التجريبية، ومن ثم فلا يمكن أن يكون هناك «علم» آخر بجوار العلوم الجزئية المعروفة التى قطّعت الكون، وظواهر الطبيعة إلى شرائح وجعلت مهمتها تنظيم جميع الوقائع الموجودة - وانتهى الأمر على هذا النحو، مع أن هذه المسألة، على وجه التحديد، هى موضع النزاع بين الميتافيزيقا ونقادها.

والواقع أن الفيلسوف الميتافيزيقى لا يذهب إلى أن هناك مجموعة من الوقائع لا يمكن أن يبحثها أى فرع من أفرع العلوم التجريبية المختلفة، وإنما يذهب إلى أن هناك أسئلة يمكن أن تثار، بل ويجب أن تثار، حول هذه الوقائع نفسها التى تدرسها هذه العلوم التجريبية. وهى أسئلة تختلف عن الأسئلة التى يطرحها البحث التجريبى، ويعتقد الفيلسوف الميتافيزيقى أنه يستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة الأساسية حتى بالنسبة للمعرفة العلمية نفسها. إن الميتافيزيقا تترك للعلوم الجزئية تمامًا مهمة إخبارنا بحقيقة الوقائع فى أى جزء من أجزاء العالم، وهى ترى أن علينا بعد ذلك، أن نسأل أسئلة أكثر عمومية عما نعنيه «بالواقعة.. The Fact»، وبالحقيقى Real وكيف يمكن بصفة عامة أن نفرق بين ما هو حقيقى، وما هو «غير حقيقى.. Unreal». أما القول بأن طرح هذه الأسئلة، هو محاولة لحذف أو استبعاد أحداث معينة أو عمليات من التى تقع «فى نطاق العلم» هو ببساطة شديدة خطأ واضح فى فهم ما نعرضه الآن.

وفضلاً عن ذلك فإن هذا الاعتراض (أى القول بأن الميتافيزيقا لم يعد لها مكان فى خارطة المعرفة) يكشف عن خطأ صارخ آخر فى فهم المبدأ الحقيقى للتفرقة بين العلوم المختلفة، فهذه العلوم المختلفة إنما هى مختلفة أساسًا - لا فى الأجزاء المتعددة التى تدرسها من عالم الواقع - وإنما هى تختلف من حيث إنها تبحث فيه ككل.. as a whole بمقدار ما يمكن أن يوضع تحت وجهات نظر مختلفة، فهى مختلفة لا لأنها تبحث فى مجموعات مختلفة من الوقائع Facts، وإنما هى تنظر إلى هذه الوقائع من زوايا متعددة، ومن هنا فإنه لمن الخطأ البيّن أن نعتقد أن الفرق بين علم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وعلم الحياة أو الفسيولوجيا، وعلم النفس... إلخ. إنما يرجع، أساسًا، إلى أنها تبحث فى مجموعات مختلفة من الوقائع، فقد تكون الوقائع موضوع الدراسة واحدة، لكن الاختلاف يعود إلى وجهة النظر التى ننظر منها إلى كل علم من هذه العلوم، فقد تتوافر مجموعة من العلوم؛ كعلم الطبيعة، وعلم الحياة، والفسيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع... إلخ، على دراسة موضوع واحد هو «الإنسان» لكن من زوايا مختلفة، فإذا سقط

إنسان من حالق أمكن لعلم الطبيعة أن يدرسه بوصفه كتلة مادية تسقط من أعلى بفعل قانون الجاذبية، وقد يدرسه علم الحياة من حيث ما يحتوى عليه من عمليات حيوية، وقد يدرسه علم النفس من داخله: ما فيه من عواطف وانفعالات، ومشاعر... إلخ. وقد يدرسه علم الاجتماع من خارج من حيث علاقته بغيره من البشر من حيث هو عضو فى أسرة، ومواطن فى الدولة، أو عضو فى جميعة ثقافية أو نقابة مهنية.. إلخ. فالمنظور الخاص ـ أو وجهة النظر المعينة ـ هى التى تفرق بين هذه العلوم المختلفة وتميز كل واحد منها عن الآخر. بل إن جزءًا خاصًا فى هذا الإنسان قد يدرس من زوايا متعددة، ومن وجهات نظر مختلفة ومتنوعة، خد مثلاً: الحركة الإرادية للذراع إذا ما رفعته إلى أعلى تجد أنه يمكن أن يُنظر إليها على أنها مجموعة من تقلصات العضلات، ابتداء من مركز فى لحاء المخ (علم وظائف الأعضاء) ـ أو يمكن أن يُنظر إليها على أنها حلقة فى سلسلة من الإزاحة، والانتقال، لجزيئات الجسم (علم الطبيعة)، أو خطوة نخطوها لإشباع حاجة معينة نشعر بها (علم النفس) كأن أرفع ذراعى لكى ألتقط حبة فاكهة من الشجرة أسدّ بها رمقى، أو أرفع ذراعى لأصفع بها شخصًا اعتدى علىّ، أو أُحيىّ بها إنسانًا فى الجانب الآخر من الطريق، إلى آخر هذه التأويلات المختلفة لجزئية واحدة من السلوك.

وبهذا المعنى نستطيع أن نقول: إن الميتافيزيقا لا تذهب إلى أنها تبحث فى مجموعة معينة من الوقائع التى تقع خارج «نطاق العلم». بل نقول: إنها تبحث هذه الوقائع نفسها التى تشكل هذا النطاق، لكن من وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر العلوم التجريبية. ودعواها للقيام بهذا العمل لا يمكن دحضها وتفنيدها إلا بالبرهنة على صحة الزعم القائل بأنه ليس ثمة طريق واضح ومعقول للنظر فى وقائع العالم سوى طريق العلم التجريبى، وبالتالى تفنيد جميع الاعتراضات التى توجه إليه.

(٣) العجز فى قدراتنا:

قد يُسلّم البعض، بصفة عامة، بأن المشكلة الميتافيزيقية مشكلة واضحة بذاتها أو معقولة، لكنهم ينكرون قدرتنا على حل هذه المشكلة! فقد يقال: من الجائز أن تكون هناك حقيقة وراء الظاهر، غير أن الملكات أو القدرات البشرية، على أية حال، لا نستطيع أن نعرف عنها شيئًا، لأن معرفتنا كلها محصورة فى

نطاق الظاهر Appearance، أو كما يقال أحيانًا: محصورة فى نطاق مجموعة الظواهر ..Phenomena الموجودة أمامنا، أما ما يكمن خلف هذه الظواهر، فنحن لا نستطيع أن نعرفه، ومن العبث أن نفكر فى طبيعته. ومن هنا فإنه ينبغى علينا أن نوجه اهتمامنا إلى اكتشاف القوانين العامة، واطراد ارتباط الظواهر، ومن ثم نستبعد مشكلة الأساس الحقيقى بوصفها مشكلة لا حل لها. وهذا المذهب هو ما يسمى من الناحية الاصطلاحية باسم مذهب الظواهر Phenomenalism وله فى أيامنا هذه شهرة واسعة. أما من الناحية التاريخية فهو يرجع إلى فهم قاصر للجانب السلبى من فلسفة إيمانويل كانط I. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) غير أن هذا المذهب لا يقدم أدلة على ما يقول. كما أن أنصاره يناقضون باستمرار الفرض الأساسى الذى يرتكزون عليه، فهم، مثلاً، عندما يذهبون إلى القول بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا عن الحقيقة النهائية، ثم يذهبون من ناحية أخرى إلى القول بأن الحقيقة النهائية هى كل الظواهر التى ترتبط فيما بينها بقوانين عامة، وأن مجرى الطبيعة مطرد، وليس فيه مكان للصدفة أو الاستثناء، عندما يذهبون هذا المذهب فهم يقعون فى تناقض واضح. وفضلاً عن ذلك فإن افتراضهم ذاته يحتوى على تناقض، فهذه العبارة نفسها: «أننا نعرف الظواهر فحسب» لا معنى لها ما لم نكن قد عرفنا على الأقل قدرًا كافيًا من الحقائق النهائية، نتأكد منه أنه لا يمكن معرفتها[١]. ومن هنا فإن أصحاب مذهب الظواهر ملزمون بالاعتراف بقضية واحدة على الأقل، تكون بمثابة الحقيقة المطلقة أو النهائية وهى «أنا أعرف» أن كل ما أعرفه أيًا كان نوعه هو مجرد ظاهر «فحسب». وهذه القضية نفسها، بغض النظر عن قيمتها الفلسفية، تمثل نظرية إيجابية نحو المبادئ الأولى للصدق والكذب، والحق والباطل التى هى الموضوع الخاص الذى تدرسه الميتافيزيقا، وهكذا نجد أن الأدلة التى أريد بها البرهنة على استحالة الميتافيزيقا، تزودنا هى نفسها بدليل لا بأس به على ضرورة البحث الأكاديمى للمشكلة الميتافيزيقية[٢].

الاعتراض الثانى: الميتافيزيقا عديمة الجدوى:

أما الاعتراض الثانى فهو يذهب إلى أنه إذا أمكن أن تقوم للميتافيزيقا قائمة،

(١) لاحظ أن القول بأن «الشىء فى ذاته» عند كانط مثلاً الذى لا يمكن لنا معرفته هو نفسه قدر من المعرفة مهما كان ضئيلاً، ثم القول بأنه موجود هو أيضًا معرفة. وفضلاً عن ذلك كله فإذا كان يستحيل على العقل البشرى أن يعرف شيئًا عنه، فكيف عرف كانط أنه موجود؟ وهكذا ينهار «الشىء فى ذاته» وتتحطم فكرته، وعلى هذا النحو كان استئناف المسيرة بعد كانط.

(1) F. H. Bradley: " Appearance and Reality" Oxford University Press, 1930, P. 129.

فإنها تظل مع ذلك عديمة الجدوى ولا قيمة لها. لأن العلوم التجريبية بالإضافة إلى تجاربنا العملية فى حياتنا اليومية تزودنا بنظرة متسقة عن العالم خالية من المتناقضات.

وفى استطاعتنا أن نرد على هذا الاعتراض على النحو التالى:-

(أ) هذا الزعم مشكوك فيه إلى حد كبير؛ لأنه مهما يقال من أصحاب نظريات التبسيط العلمى حين يجهدون أنفسهم فى تأليف نظريات ميتافيزيقية للعامة، ولجماهير الناس، فإنّ الممثلين الحقيقيين لأى فرع من أفرع العلم التجريبى أو الرياضى، متفقون على نحو مطلق، على أن الأسئلة النهائية بصدد المبادئ الأولى إنما تقع خارج نطاق علومهم، وهم لا يفتأون يذكروننا بأن نطاق كل علم يتحدد بمجموعة من الافتراضات المبدئية، وكل ما لا يقع تحت هذه الافتراضات لابد أن ينظر إليه العلم بوصفه مشكلات «لا ـ وجود ـ لها بالنسبة إليه على الأقل. ومن ثمَّ تحصر الرياضيات نفسها فى إطار دراسة المشكلات التى تتعلق بالكم والأعداد، سواء وجدت حقائق أخرى ليس لها هذه الصبغة الكمية أو العددية أم لا. فعالم الرياضة، بوصفه عالم رياضة، لا يطلب منه أحد أن يقول شيئًا عنها. فإن وجدت مثل هذه الحقائق الأخرى فإن علمه، وفقًا للفروض المبدئية لا يعلم عنها شيئًا، فهو أبعد ما يكون عن معرفتها. وتلك هى الحال نفسها مع علم الطبيعة، حتى إذا ما كان يُردّ إلى علم الحركة Kinematics الخالصة فإنه لا يدرس سوى الانتقالات التى تتضمن أبعاد العمق والزمان، ولا يهمه بعد ذلك أن يبحث فيما إذا كانت هذه الأبعاد تُعبر عن حقائق أم لا. أما القول بأن العلوم الجزئية نفسها تزودنا بمجموعة من المعلومات عن الحقيقة النهائية فهو قول تدحضه وجهة نظر المعارضين الذين يؤمنون بوجهة نظر مضادة تقول: إن الحقيقة النهائية لا يمكن معرفتها.

(ب) وكما سبق أن رأينا فإن نتائج العلم الطبيعى من ناحية، وكذلك معتقداتنا من ناحية أخرى التى تظهر فى مجرى خبراتنا العملية فى الحياة اليومية المألوفة، وما يتشكل منها فى تعاليم الشعراء والدين غالبًا ما يتخذان شكل العداء العنيف، إذ يقف كل منهما تجاه الآخر موقف الخصومة الحادة. «فالعلم» فيما يبدو يسير فى اتجاه، بينما تسير أعمق خبراتنا الأخلاقية والدينية فى اتجاه آخر، ومن ثمَّ لا نستطيع أن نجد مفرًا من طرح السؤال عما إذا كان التناقض بينهما مجرد ظاهر فحسب، أعنى مسألة ظاهرية، فقط، أم

أنه تناقض حقيقى؟ وإذا افترضنا أنه تناقض حقيقى، فما هى درجة الثقة التى يمكن أن نوليها لكل من هذين التيارين المتعارضين؟ وبدون الدراسة الجادة للميتافيزيقا فإنه لن يكون من الممكن الإجابة عن هذا السؤال.

(جـ) إذا افترضنا على أحسن الفروض، أن مثل هذا التناقض لا وجود له؛ وإنما العلم والخبرة العملية يقدمان معًا نظرية متسقة ونهائية عن العالم، فإن ذلك لن يفهم إلا بعد أن نعرف الخصائص العامة للحقيقة النهائية، وبعد أن نشبع أنفسنا بتحليل دقيق لهذه الحقيقة على نحو ما تتصور العلوم الجزئية، أما قبل ذلك فليس لنا الحق فى أن نفترض صدق نظريتنا هذه عن العالم. وإذا ما اتضح لنا الحق فى أن نفترض صدق نظريتنا هذه عن العالم. وإذا ما اتضح أن الميتافيزيقا لا تقدم لنا فى النهاية فكرة جديدة عن طبيعة الحقيقة؛ وإنما هى تؤكد فقط الفكرة القديمة فإننا سنظل كميتافيزيقيين أصحاب مَحْمدة نُحمد عليها، وهى أننا نعرف أنه كان علينا فيما سبق أن نقوم بعملية حدس فحسب[1].

الاعتراض الثالث: مشكلات الميتافيزيقا لا تتغير..:

أما الاعتراض الثالث الذى يتهم الميتافيزيقا بأنها لا تتقدم، فإنه يمكن تفنيده عن طريق دراسة دقيقة لتاريخ الفلسفة. فلا شك أن مشكلات الميتافيزيقا، بمعنى ما، واحدة على الدوام، غير أن ذلك يصدق أيضًا على مشكلات أى علم آخر، وإن كانت المناهج التى تعالج بها هذه المشكلات ومدى كفاية الحلول التى تُقدَّم لها تتغير من عصر إلى عصر، فى تطابق وثيق مع التطور العام للعلم، ولقد كان لكل تصور ميتافيزيقى عظيم أثره القوى على التاريخ العام للعلم، والعكس صحيح أيضًا، فإن كل حركة علمية هامة قد أثّرت فى تطور الميتافيزيقا. ومن ثمَّ فقد كان لإحياء العلم الآلى Mechanical Science والتقدم العظيم الذى تم إحرازه فى هذا الفرع من أفرع المعرفة ـ أثره فى فلسفة القرن السابع عشر، بل إنه هو الذى يحدد سمات هذا القرن أكثر من المنهج الفلسفى ونتائج فلسفة ديكارت. ولقد تأثرت ميتافيزيقا ليبنتز G. W. Leibniz» (١٦٤٦-١٧١٦) بعمق، بمؤثرات علمية مثل ظهور حساب التكامل والتفاضل، ومعرفة أهمية «قوة المقاومة ـ Vis Vivo» فى علم الحركة، ومعرفة الاكتشافات المعاصرة التى قام بها «روبرت هوك» فى علم الحركة[2]. وإذا ما وصلنا إلى عصرنا الحاضر وجدنا أن التفكير الميتافيزيقى

(1) A. E. Taylor : Elements of Metaphysics P. 12-13.

(١) روبرت هوك R. Hooke (١٦٣٥-١٧٠٣) عالم كيمياء إنجليزى كان رائدًا فى علم النبات. أول من اكتشف الخلية الحية فى النبات. وضع قانون هوك عن الجسم المرن الذى يتناسب طرديًا مع القوة المستخدمة

فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر، كان يدور باستمرار حول فكرتين علميتين هما: «بقاء الطاقة» و«أصل الأنواع». إنّ الفيلسوف الميتافيزيقى لا يستطيع إذا أراد (وهو لا يريد إذا استطاع) أن يهرب من مهمة تقدير الآثار التى تحدثها النظريات العلمية فى عصره على تصوراتنا النهائية حول طبيعة العالم ككل. فأى تقدّم أساسى فى العلم يدعونا إلى إعادة التفكير فى المشكلات الميتافيزيقية القديمة ودراستها من جديد على ضوء المكتشفات الجديدة[١].

وقد عرض إدوين آرثر بيرت فى كتابه الشهير: «الأسس الميتافيزيقية لعلم الطبيعة الحديث»[٢] للفكرة التى تقول: إن هناك أساسًا ميتافيزيقيًا للعلم، عارضًا الأفكار التى اعتمد عليها تطور علم الطبيعة الحديث بصفة خاصة، فهو يرى أن وجهة النظر عن العالم فى أى عصر يمكن اكتشافها بطرق شتى، غير أن أفضل هذه الطرق أن نتعرف على المشكلات الفلسفية السائدة فى ذلك العصر، لأن الفلاسفة لا يستطيعون تجاوز أفكار عصرهم[٣]. فإذا أخذنا وجهة النظر الحديثة عن العالم وتساءلنا عن أهم مشكلة شغلت الميتافيزيقيين فى ذلك العصر لكانت الإجابة: إنها «مشكلة المعرفة» بلا منازع، فقد كانت هى التمهيد الضرورى لظهور نظرة جديدة تختلف عن نظرة العصور الوسطى: «من ثمّ فإننا نستطيع أن نقول: إنّ احتلال الإبستمولوجيا للمركز الرئيسى فى الفلسفة الحديثة لم يأت عرضًا؛ وإنما هو نتيجة طبيعية جدًا لفكرة لاتزال متغلغلة وأعنى بها تصور الإنسان لنفسه، ولعلاقته بالعالم من حوله، فلم تكن مشكلة المعرفة مسيطرة على الفلاسفة فى العصر الوسيط، لأن العالم الذى يسعى الذهن البشرى إلى فهمه عالم واضح[٤]. وإذا كانت الصورة النهائية التى يشكلها أى عصر عن طبيعة العالم هى أهم الأسس التى يقوم عليها فكره، بل هى الأساس الميتافيزيقى الذى يوجه هذا الفكر ويسيطر عليه - فإن علينا أن نتساءل ما هو هذا الأساس الميتافيزيقى لتصور الطبيعة فى العصور الوسطى؟ وكيف تغير بظهور ميتافيزيقا الفكر الحديث؟!

كانت الأفكار التى تتألف منها هذه الصورة فى العصور الوسطى تتلخص فى أن الإنسان يشغل مكانًا مرموقًا وبارزًا فى الكون بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ بل كان يعتقد بناء على ذلك - أن عالم الطبيعة بأسره خاضع له تابع لغائيته

(١) قارن فى ذلك كله كتاب تيلور: «أصول الميتافيزيقا» ص (٨ - ١٣).

(2) Edwin Arthur Burt: The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science " Kegan Paul, London, 1932.

(3) Ibid, p.1.

(4) Ibid., 2.

ومصيره، والتقت عند هذه الفكرة حركتان عظيمتان هما: الفلسفة اليونانية واللاهوت اليهودى ـ المسيحى وتغلغل اعتقاد عميق يقول: إنَّ الإنسان بآماله ومثله العليا هو أكثر الوقائع أهمية فى هذا الكون.

وكانت هذه النظرة هى الأساس الكامن خلف فيزيقا العصر الوسيط، فعالم الطبيعة بأسره لم يوجد إلا من أجل الإنسان وهو حاضر حضورًا مباشرًا واضحًا وضوحًا تامًّا أمام ذهنه، ومن ثمَّ فإن المقولات التى كان يُفسَّر فى إطارها هذا العالم لم تكن مقولات: الزمان والمكان، والكتلة والطاقة... إلخ، بل كانت مقولات: الجوهر، والماهية، والمادة، والصورة، والكم، والكيف... إلخ، وهى مقولات تخضع خضوعًا مباشرًا لملاحظة الإنسان فى تجربته الحسية بالعالم كما كان يعتقد أن الإنسان إيجابى نشط فى تقبل المعرفة فى حين أن الطبيعة سلبية متقابلة، ويضربون المثل برؤية الإنسان لموضوع ما، فإن ذلك يدل على أن شيئًا ما يخرج من العين إلى هذا الموضوع ولا يخرج من الموضوع إلى العين، وبالطبع ما هو حقيقى عن الأشياء هو ما يمكن أن يدركه الإنسان على نحو مباشر أو إذا كانت الأشياء تبدو مختلفة «فالسبب أنها جواهر مختلفة: فالثلج، والماء، والبخار جواهر، وكذلك الحرارة، والبرودة، وكانت المعضلة المحيّرة الشهيرة وهى كيف يمكن للماء أن يكون حارًّا وباردًا ـ تمثل مشكلة حقيقية فى فيزيقا العصر الوسيط؛ لأن الحرارة والبرودة جوهران متمايزان فكيف يمكن أن تكون للماء خواص الحرارة والبرودة معًا؟! وقل مثل ذلك فى الخفيف والثقيل وهى كلها كيفيات يدركها الإنسان على نحو مباشر.

وقل مثل ذلك فى الجانب الغائى، فتفسير الأشياء بالغرض البشرى كان تفسيرًا حقيقيًّا أكثر من تفسيرها فى إطار السبب الكافى الذى يفسر ارتباط الأشياء بعضها ببعض، فالمطر يسقط لأنه يجعل قمح الإنسان يزدهر، واستخدمت التشبيهات المستمدة من النشاط الغرضى بحرية، فالأجسام الخفيفة كالنار، مثلاً تتجه إلى أعلى، إلى مكانها المناسب، أما الأجسام الثقيلة كالماء والتراب فهى تتجه نحو المركز إلى أسفل.

ترتب على هذا التصور الميتافيزيقى أيضًا التسليم بأن مسكن الإنسان ـ أعنى الأرض ـ لابد أن يحتل مركزًا مرموقًا بدوره، فكانت هى المركز الذى تدور حوله الشمس وبقية الأجرام السماوية، مما عبّرت عنه بوضوح النظرية البطلمية فى الفلك. ولا نريد أن نطيل فى ضرب الأمثلة، إذ يكفى ذلك لتوضيح أنَّ العلم فى

العصر الوسيط كان يعتمد على تصور ميتافيزيقى أو افتراض سابق هو أن الإنسان بوسائله وحاجاته هو الواقعة الحاسمة فى هذا الكون[1].

ثم جاءت العصور الحديثة فتغيرت الأسس الميتافيزيقية التى تقوم عليها نظرة الإنسان إلى نفسه، وإلى البيئة المحيطة، وإلى العالم بأسره، وقد تمَّ ذلك بفضل عوامل كثيرة منها: الثورة التى حدثت فى عالم التجارة والاقتصاد، فكانت الرحلات الطويلة عبر أراضى المعمورة، وبحارها، وما صاحب ذلك من كشوف جغرافية، ومنها الثورة الدينية التى قادها «مارتن لوثر» ضد الكنيسة والتى سبقت إعلان نظرية الفلك الجديدة التى جاء بها «كوبرنيكس» ومنها ظهور الطباعة التى أسهمت بنصيب كبير فى نشر المعارف، ومنها الاهتمام بالرياضيات التى تعتمد على الاستنباط العقلى بدلاً من الاعتماد على الحواس فى الملاحظة المباشرة والاعتماد على الكيفيات... إلخ، كل ذلك أدى إلى ظهور مجموعة من الأفكار الجديدة التى شكلت أساسًا ميتافيزيقيًّا جديدًا. فلم يعد هناك مفاضلة بين عنصر وعنصر، بل أصبح الكون كله يتألف من مادة واحدة، ولم يعد للإنسان مكانة متميزة ولا وضعًا مرموقًا. ومن ثمَّ تخلى الفلاسفة عن التصور الغائى لسير الحوادث الطبيعية، وانتشرت الفكرة الآلية الصارمة. ولم تعد الأرض جرمًا متميزًا لأنها مقر الإنسان بل تساوت مع الأجرام السماوية الأخرى - فى الوقت نفسه لم تعد «روما» مدينة متميزة - وكانت كذلك بوصفها مركزًا دينيًّا مرموقًا ومقر البابا لفترة تزيد على ألف عام، بل تساوت معه مدن أخرى مثل لندن وباريس[2].

وهذا يُفسر لنا لِمَ كانت مشكلة «نظرية المعرفة» أساسية فى الفلسفة الحديثة، ولماذا جذبت المفكرين ودفعتهم للقيام بمجهودات ميتافيزيقية كانت تزخر بها كتب الفلسفة الحديثة؟: السبب هو الحاجة إلى وجود تصور جديد لطبيعة الإنسان ولمعرفته بالعالم من حوله: فدراسة الطبيعة، ومشكلة المعرفة يشكلان تمهيدًا ضروريًّا لأية مواجهة ناجحة للموضوعات النهائية الأخرى.

(1) E. A. Burtt " Ibid., p. 6.

(2) E. A. Burtt : Ibid., P. 29.

الفصل الثالث

الميتافيزيقا... والعلم

أولاً: الميتافيزيقا.. والعلم القديم
ثانيًا: الميتافيزيقا.. وثورة العلم الحديث
ثالثًا: الأساس الميتافيزيقى للعلم
رابعًا: الميتافيزيقا.. والعلم المعاصر

أولاً: الميتافيزيقا والعلم القديم:

سبق أن رأينا فى الفصل السابق أنه كانت للميتافيزيقا علاقات متعددة مع أفرع كثيرة من المعرفة البشرية: كالأدب والدين، والتصوف، والرياضيات والمنطق.. إلخ. غير أن العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم كانت وثيقة على مدار التاريخ ربما أكثر من أى علاقة أخرى، من عصر اليونان حتى يومنا الراهن.

فلم يكن فلاسفة اليونان يفرقون بين الرجل الميتافيزيقى والعالم، سواء أكان عالمًا فى الطبيعيات كطاليس وأرسطو، أو عالمًا فى الرياضيات مثل فيثاغورس وأفلاطون، لا من حيث موضوع البحث ولا منهجه. وربما ظهرت التفرقة لأول مرة فى تصنيف أرسطو للعلوم الفلسفية النظرية من ناحية، والعملية من ناحية أخرى حيث اشتملت الأولى على ثلاثة علوم هى: الطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات والميتافيزيقا، بينما ضمت الثانية: الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة. غير أن الملاحظ أن المعلم الأول، فى هذا التصنيف جعل الارتباط وثيقًا أيضًا بين الميتافيزيقا والعلم، فهما معًا علمان نظريان يستخدمان أداة واحدة هى العقل، ويستهدفان غاية واحدة هى البحث عن الحقيقة.

ولو أننا أمعنا النظر قليلاً لوجدنا أن أرسطو جعل الارتباط وثيقًا بين الطبيعيات والميتافيزيقا من زاوية أخرى، فإذا كان المعلم الأول يعرِّف الميتافيزيقا بأنها «علم العلل الأولى» - فإن هذه التسمية - العلل الأولى - لا يكون

لها معنى فى الواقع إلا إذا كانت هناك علل أخرى هى «العلل الثانية». وسواء أكان تعريف أرسطو سليمًا أو غير سليم، فإن ما يهمنا الآن على الأقل أن البحث فى الميتافيزيقا بوصفه بحثًا فى ميدان «العلل الأولى» هو امتداد للبحث فى «الفيزيقا» بوصفها ميدان «العلل الثانية». مما يجعلنا نربط ربطًا وثيقًا بين الميتافيزيقا التى تبحث فى «العلل الأولى» وعلم الطبيعة الذى يبحث فى «العلل الثانية». ومن هنا فقد ذهب «مارتن هيدجر M. Heidgger (١٨٨٩-١٩٧٦) - إلى أن الميتافيزيقا فى الفلسفة القديمة بوجه عام، وفى الفلسفة الأرسطية بوجه خاص لم تكن سوى امتداد للفيزيقا أو هى نفسها ضرب من الفيزيقا[١]. فنقطة البدء فى فلسفة أرسطو هى دراسة الطبيعة أو دراسة «الموجودات التى تشتمل عليها الطبيعة، وفى الوقت ذاته فإن الميتافيزيقا هى دراسة الخصائص العامة لهذه الموجودات بما هو موجود» - وهذا هو التعريف الثانى لميتافيزيقا أرسطو - وهو يدل بوضوح على أن الدراسات الميتافيزيقية ليست سوى امتداد للدراسات الفيزيقية السابقة.

بل حتى التعريف الثالث للميتافيزيقا بأنها «الإلهيات».. أو «العلم الإلهى Theology.. الذى يبحث فى العلّة الأولى التى هى الله، لا يبعد كثيرًا عن التعريفين السابقين من حيث إن الله فى الفلسفة الأرسطية ليس خالقًا للكون، ولا هو يمثل العلة الفاعلة له، بل العلة الغائية فحسب، بمعنى أن الموجودات كلها تتجه إليه فى حركتها لأنها عاشقة له. وهو معشوقها الأكبر. وعن طريق هذا العشق الموجه المرسوم الذى تصبح فيه الموجودات كلها منجذبة إلى الله، تتم حركة هذه الموجودات. ومن هنا كان من الخطأ ونحن نشرح الفلسفة الأولى عند أرسطو بقولنا: إنها - «العلم الإلهى»، أو الإلهيات - ذلك لأن مَنْ يقرأ هذا التعريف كثيرًا ما يغيب عنه التصور الأرسطى لله، ومن ثمَّ يعتقد خطأ أن أرسطو قد تناول فى ميتافيزيقاه ما نقصده نحن بالله: ذاته، وصفاته[٢].

وفى أواخر العصور الوسطى نشأت الحركة الفلسفية التى كانت تمثل الانتقال من الفكر الوسيط إلى الفكر الحديث. وقد أكدت هذه الحركة على الدور الحاسم للتجربة فى العلم، وقللت إلى حد ما من دور البرهان المنطقى.

(1) Cite' Par Jean Wahl L'Experience Metaphysique P. 22.

(نقلاً عن د. يحيى هويدى فى كتابه «دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة» ص ٣٨١) دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٩١.

(٢) د. يحيى هويدى: «دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، عام ١٩٩١ ص (٣٨١).

يقول روجر بيكون Roger Bacon (١٢١٤-١٢٩٤) أحد فلاسفة القرن الثالث عشر وأحد أسلاف هذه الحركة:

هناك طريقان لاكتشاف المعرفة:

(أ) طريق البرهان (الاستدلال). (ب) طريق التجربة.

أما البرهان فهو ينتمى إلى الاستنتاج ويجعلنا نتفق معه. غير أن البرهان لا يقضى على الشك على نحو فعال، بحيث يهدأ العقل متبصرًا بالحقيقة إلا إذا اكتشف هذه الحقيقة عن طريق التجربة»[١].

وعادت الميتافيزيقا إلى الارتباط ارتباطًا وثيقًا بالعلم فى الفلسفة الحديثة على يد «رينيه ديكارت» (١٥٩٦-١٦٥٠) الذى اعتبر العلم - بمعنى المعرفة - وحدة لا تتجزأ وإن كان يمكن أن تتميز إلى ثلاثة أقسام هى الميتافيزيقا وهى تشمل مبادئ المعرفة، والفيزيقا أو المبادئ الصحيحة للأشياء المادية «العلوم الأخرى التى فيها منفعة». وعندما ينظر إلى الفلسفة على أنها شجرة، يجعل من الميتافيزيقا الجذور الأولى التى يقوم عليها العلم، وجذعها الفيزيقا، والفروع هى العلوم الأخرى، وهى ثلاثة - الطب، والميكانيكا، والأخلاق - وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد عندما نتحدث عن الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى (الكتاب الثانى).

غير أن الميتافيزيقا تعرضت لانتقادات عنيفة مع ظهور العلم فى القرن السابع عشر الأمر الذى يحتاج إلى وقفة قصيرة.

ثانيًا: الميتافيزيقا.. وثورة العلم الحديث:

تعرضت الميتافيزيقا فى العصور الحديثة لحملات عنيفة، وانتقادات شتى، جاءت فى الأعم الأغلب، من مفكرين يعتقدون أنهم بذلك يحافظون على «العلم» بمنهجه الاستقرائى المتميز، وينأون به عن «التأمل»، و«الخيال النظرى» الذى يجنح إليه فلاسفة الميتافيزيقا، ويجعلهم يعملون على تعطيل مسيرة العلم والإضرار بمنجزاته من ناحية، وإيمانًا منهم، من ناحية أخرى، بقدرة العلم - وحده - على تزويدنا بتفسير لكل شىء، وبمعرفة «علل» الظواهر المختلفة التى كان يبحث عنها أرسطو وغيره من الميتافيزيقيين عن طريق العقل الخالص.

(١) نقلاً عن «فرانك فيليب» فلسفة العلم: «أو الصلة بين العلم والفلسفة» ترجمة د. على على ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣ ص (٥٣).

واستمرت فكرة أرسطو فى العصور المسيحية والإسلامية على حد سواء.

ومن هنا فقد اشتدت الحملات ضد الميتافيزيقا مع بداية الثورة العلمية فى القرن السابع عشر، وانتصارها فى القرن الثامن عشر ـ فأقام فرنسيس بيكون F. Bacon (١٥٦١-١٦٢٦) تفرقة هامة بين المنهج العلمى الاستقرائى، والمنهج الميتافيزيقى التأملى، وذهب ديفيد هيوم D.Hume (١٧١١-١٧٧٦) إلى أن المشكلات الميتافيزيقية لا معنى لها ـ، وأن المناقشات حولها «لن تنطوى إلا على سفسطة ووهم»[١]. وحاول كانط إصلاح التفكير الميتافيزيقى فكتب «نقد العقل الخالص» ليزيل الأخطاء التى كانت ـ ولا تزال ـ تعوق التفكير الميتافيزيقى الذى حصره فى ثلاثة موضوعات هى: الله، والحرية، والخلود[٢]. وهى موضوعات هامة يستحيل أن يُبدى الناس عدم اكتراث بها، فليس السؤال أن يكون للناس ميتافيزيقا أم لا، بل أن تكون لهم ميتافيزيقا جيدة أم رديئة[٣]. وذلك يعنى أن مفكرى التنوير فى القرن الثامن عشر الذين هاجموا الميتافيزيقا إنما كانوا، فى الواقع، يهاجمون أسس المعرفة البشرية بأسرها. وكانت النتيجة أنهم أصبحوا ـ دون قصد ـ أعداء للعلم الذين يعترفون أنهم أصدقاؤه[٤].

ولا يزال من الصواب أن نقول: إن الذين يعترفون بعدائهم للميتافيزيقا هم فى الواقع يهاجمون أسس العلم. وربما كان خطر أمثال هذه الهجمات اليوم أخطر مما كان عليه فى عصر كانط، وأقول «ربما» لأننى على وعى بالاتجاه إلى الظن بأن تفكير المرء بالخطر الذى يقف فيه المرء اليوم أشد خطورة من خطر الأمر فإنه قد أبحر بنجاح.

لكننى لا زلتُ أعتقد أن الخطر الذى يأتى إلى العلم من أعداء الميتافيزيقا أكبر جدية الآن مما كان عليه من قبل. ولقد حاولتُ أن أوضح ذلك بأن أبيّن ما تنطوى عليه الحركة التى أطلقت عليها اسم «الحركة اللاعقلية فى يومنا الراهن» وهى لا يمكن مقارنتها بالنزعة الشكية فى القرن الثامن عشر فهى لا تعبر عن تمرد ضد

(1) A. H. Basson: David Hume, A Pelican Book 1958, P. 150-151.
(2) R. Collingwood: " An Essay on Metaphysics Oxford at the Clarendon Press, 1969, P. 231.
(3) Ibid.
(٤) معنى ذلك أن كانط كان يرى أنه لابد أن تكون هناك «ميتافيزيقا» إذ يبدو أنها ضرورة سيكولوجية تنشأ من رغبات الناس، وليس ذلك كل شىء، بل هى أيضًا «ضرورة منطقية» تنشأ من السعى إلى المعرفة. ذلك السعى الذى نسميه بالعلم؛ فهو محاولة للتفكير بطريقة نسقية منظمة. وينطوى ذلك على رفض الافتراضات السابقة فى تفكيرنا، وذلك بدوره ينطوى على اكتشاف أن بعضها افتراضات سابقة نسبية تحتاج إلى تبرير، وبعضها الآخر افتراضات سابقة مطلقة لا تحتاج إلى تبرير ولا يمكن فى الواقع تبريرها، وكل مَنْ يكتشف ذلك فهو بالفعل ميتافيزيقى.
T. G. Collingwood : Ibid P. 233.

حياة التفكير العلمى، إنها تعبر فقط عن شعور بالمشكلة. وهى ليست محاولة لتدمير العلم. حتى هيوم بكل شكه كان مقتنعًا تمامًا كمعاصريه بأن فيزيقا نيوتن سليمة. أما الموقف اليوم فهو مختلف. لقد أطلقت النيران على الميتافيزيقا فى القرن الثامن عشر؛ لأن الناس تخيلوا أن العالم بدون الميتافيزيقا سوف يتيح الفرصة لتطور العلم. أما اليوم فالنيران تطلق على الميتافيزيقا؛ لأن الناس تخيلوا أن العالم بدون ميتافيزيقا سوف يتيح المجال لنمو المذهب اللاعقلى!

ولقد سبق أن تحدثت فى الفصل الثالث عن العقبات التى تعوق هذا النمو، من أهمها الاقتناع من جانب المثقفين أن الحقيقة جديرة بالبحث عنها بجدية. وأن التفكير العلمى لابد أن يمضى فى طريقة مهما كلفنا من ثمن. ولو سرى هذا الاقتناع فسوف يتوقف وباء المذهب اللاعقلى. لكن لو أن المثقفين أخذوا بالنظرة التى تقول: إن الحقيقة لا تستحق البحث عنها أو السعى وراءها ـ وهذا ما يفعلونه ـ بعلم أو بغير علم ـ عندما يقررون أن الميتافيزيقا مستحيلة، فإنهم سوف يتخلون عن إيمانهم بالعلم، ومن ثم يزيلون العقبة الوحيدة التى تمنع انهيار الحضارة الغربية.

عندما كتب كانط كتاب «نقد العقل الخالص» أراد أن يظهر الطريق أمام ميتافيزيقا المستقبل عن طريق نقد الأخطاء التى وقعت فيها الميتافيزيقا القديمة. ولقد وعد بالفعل بكتابه هذا أنه سوف يكتب وينشر مذهب الميتافيزيقا الجديد الذى يمهد له الطريق الآن.

ثالثًا: الأساس الميتافيزيقى للعلم:

يمكن أن نقول: إن الأساس الميتافيزيقى للعلم يتجلى بوضوح فى أربعة أمور ـ على الأقل ـ تتشكل وتتغير وفقًا للعصر الذى تظهر فيه. وسوف نوجزها فيما يلى:-

(١) المفاهيم والتصورات والافتراضات السابقة، والمقولات التى تدخل فى تفسير الكون. ففى العالم القديم كان يتم تفسير الظواهر الطبيعية عن طريق مقولات مثل الجوهر والماهية، على اعتبار أن كل ما فى الكون يتألف من جواهر تحمل أعراضًا. والجوهر هو الجانب الثابت الدائم، أما الأعراض فهى متغيرة وزائلة. كما يتم هذا التفسير أحيانًا أخرى، عن طريق أفكار ميتافيزيقية مثل المادة والصورة على نحو ما فعل أرسطو. فكل شىء فى هذه الدنيا يتألف من مادة وصورة. ولا نعنى بالمادة ما يُفهم من هذا اللفظ عادة: هذا الخشب، أو

النحاس، أو الحجر... إلخ لأن هذه الموجودات نفسها تتألف من مادة وصورة. وإنما نعنى بالمادة «الهيولى» أو «العجينة» أو المادة الخام التى يمكن أن تتشكل فى قالب خاص هو الصورة. وهذه «العجيبنة» هى التى كان أرسطو يطلق عليها اسم «الهيولى ..Hyle». فهذا الشىء المسمى بالخشب يمكن أن يكون سبورة أو منضدة أو رفًا للكتب.. إلخ. وتلك هى الصورةForm (Eidos)[1].

ولقد سادت النظرة الهيراركية للكون (أى الترتيب التصاعدى للأشياء) فى التفسير العلمى للظواهر فى العالم القديم، وهى نظرة ميتافيزيقية أساسًا، نقول: إن كل شىء مرتب ترتيبًا تصاعديًا. بحيث نجد أن ما هو أدنى موجود لصالح ما هو أعلى. وما هو أعلى إنما يكون كذلك لسبب واحد فقط هو ما فيه من مبدأ عقلى؛ فالجماد ـ أدنى مراتب الموجودات. يقوم على خدمة النبات، فمن مواده يتغذى ويرتوى ويتنفس. وكلما صعدنا درجة وجدنا المبدأ نفسه، أعنى أن النبات موجود لصالح الحيوان، والحيوان أيضًا موجود لصالح الإنسان... إلخ[2]. وهكذا نجد أن هناك مجموعة من الأفكار والمفاهيم والتصورات الميتافيزيقية كانت تشكل البنية التحتية للعلم فى العصر القديم، وقد استمر الكثير منها خلال العصور الوسطى، وجزء كبير من العصر الحديث، إلى أن جاءت أفكار ميتافيزيقية جديدة حلّت محل الأفكار القديمة.

(٢) تصور العلاقة بين الإنسان والكون، أو طريقة معرفة الإنسان لظواهر الطبيعة. فقد كان المعتقد فى مرحلة من المراحل أن الإنسان يكون نشيطًا إيجابيًا فى تحصيله للمعرفة، فى حين تكون الطبيعة سلبية متقبّلة. فعندما يرى المرء شيئًا عن بعد، فإن ذلك يعنى أن هناك شيئًا يخرج من عينيه ليصل إلى الموضوع الذى يدركه، وليس العكس، أعنى أنه لا شىء يخرج من الموضوع المدرك إلى عينيه. وبالطبع ما هو حقيقى عن الأشياء هو ما يمكن إدراكه منها إدراكًا مباشرًا عن طريق الحواس البشرية. أما الأشياء التى تبدو مختلفة. فهى بالفعل جواهر مختلفة، مثل: الثلج، والماء، والبخار. ولقد كان اللغز المحيّر، كما هو معروف، يدور حول الماء الساخن من ناحية، والماء البارد من ناحية أخرى. فلقد كانت تلك مشكلة كبرى ولغزًا حقيقيًا أمام فيزياء العصور الوسطى، ذلك لأن الحرارة والبرودة جوهران منفصلان ومستقلان: فكيف

(1) J. H. Randall: " Aristotle" Columbia University, 1968, P. 118.

(٢) قارن ذلك كله فى كتابنا: «أرسطو.. والمرأة» لاسيما الفصل الثانى بعنوان «دعائم الميتافيزيقا» حيث بيّنا كيف نقل أرسطو أفكاره الميتافيزيقية لتكون الدعائم الرئيسة فى تفسيره لظواهر الطبيعة، والبيولوجيا.. إلخ، ص (٢٧)، وما بعدها، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦. العدد الثانى من سلسلة «الفيلسوف والمرأة».

يمكن إذن لنفس الشيء (الماء مثلاً) أن تكون له خواص الحرارة والبرودة فى آن معًا..؟ كيف يمكن للشيء الواحد أن تكون له خواص الخفيف والثقيل معًا..؟ فما دامت الحواس تميّز بينها، فلابد أن تكون هذه الخصائص كيفيات منفصلة ومتميزة، وأن تكون كل منها حقيقة قائمة مثل الأخرى تمامًا[1].

(٣) وفى استطاعتنا أن نقول الشيء نفسه بصدد تفسير الأشياء من زاوية الأغراض البشرية وهو ما يسمى بالتفسير الغائى Teleological. وقد اعتبر فى فترة طويلة من تاريخ الفكر البشرى تفسيرًا حقيقيًّا وهامًا، بل أكثر أهمية من التفسير السببى أو الآلى الذى يعبر عن ارتباط الأشياء بعضها ببعض بعلاقة العلّة بالمعلول؛ لقد كان الناس يتصورون أن المطر يسقط لكى يروى القمح الذى يزرعه الإنسان. وأن هذا التفسير صحيح تمامًا، بقدر صحة القول بأن المطر يسقط بسبب اصطدام السحب بمناطق باردة. وهكذا استخدمت التشبيهات المستمدة من النشاط الغرضى للإنسان بقدر كبير من الحرية. فالأجسام الخفيفة، كالنار مثلاً، تتجه إلى الصعود إلى أعلى، حيث إنه مكانها المناسب. فى حين أن الأجسام الثقيلة، كالماء والتراب، تميل إلى السقوط نحو الأسفل حيث تجد كذلك مكانها المناسب. وهم يستنتجون الاختلافات الكمية من هذه التمييزات الغائية. ومادام الجسم الثقيل يتجه إلى السقوط نحو الأسفل بقوة أكثر من الجسم الخفيف، فإنه يصل إلى الأرض أسرع من الخفيف عندما لا يعوقه عائق أثناء السقوط.

ولسنا بحاجة إلى أن نسوق أمثلة أكثر من ذلك. فما سقناه يكفى للتدليل على أن العلم - لا سيما فى العصر الوسيط، بل وقبل ذلك أيضًا - كان يقوم على افتراضات ميتافيزيقية مسبقة تذهب - بصفة عامة - إلى أن الإنسان - بطرق معرفته، وحاجاته هو الواقعة الهامة والحاسمة فى الكون[2].

غير أن علينا أن ننتبه جيدًا إلى أن التخلى عن فكرة الغائية الميتافيزيقية فى العلم الحديث، لم تجعل العلم ينفصل تمامًا عن الميتافيزيقا، بل على العكس فقد حلّت محلها أفكار ميتافيزيقية أخرى، فكأنه استبدل فكرة ميتافيزيقية بفكرة أخرى عندما ذهب إلى أن الكون لا ينطوى على أى قدر من الغائية فهو بلا غاية ولا غرض، بل تسود ظواهره العبثية واللامعنى... وتلك كانت صورة العالم فى نظر العلم الحديث. وتنقلنا هذه الملاحظة، فى الواقع، إلى النقطة الرابعة والأخيرة، وهى المقارنة بين صورة العالم على نحو ما كانت عليه فى

(1) Edwin A. Burtt: " The Metaphysical Foundatiuons of Modern Physical Science" kegan Paul, 1932, p. 5.
(2) Ibid, p.6.

العصر الوسيط، ونفس هذه الصورة فى العصر الحديث، علمًا بأنها كانت فى كل عصر من هذين العصرين هى الأساس الميتافيزيقى للعلم الذى ظهر فيه.

(٤) إذا تساءلنا كيف كان إنسان العصر الوسيط يرى العالم؟ أو كيف كانت صورة الكون فى نظر الناس خلال العصر الوسيط؟ فإننا يمكن أن نوجز الإجابة على النحو التالى:-

* كانت الأرض تقف ثابتة فى مركز الكون، وتدور الشمس والقمر، وبقية الكواكب حولها متخذة شكل الدوائر.
* خلق الله العالم على نحو ما جاء فى سفر التكوين حوالى ٤٠٠٤ ق. م. وقد استنتج الناس هذا التاريخ من جَمْع أعمار أبناء آدم، كما رواها الكتاب المقدس.
* سوف تكون نهاية هذا العالم - أى يوم القيامة - فى تاريخ ليس ببعيد وهو عام ٤٠٠٤ بعد الميلاد. وذلك لكى يكون تاريخ العالم متسقًا مع حياة المسيح التى تقع بالضبط فى المنتصف أى فى مركز الزمان.
* يسير العالم طبقًا لخطة إلهية محكمة، وكل شىء فى الكون له هدف أو غرض أو غاية: فقد خُلقت الشمس لكى توفر الضوء والحرارة للإنسان خلال النهار. بينما يزوده القمر بالنور ليلاً.. فلا شىء بغير معنى. بل على العكس: فالكون من أضأل الأشياء إلى أعظمها يتضمن هدفًا وغاية، فالنبات والحيوانات موجودة لنفع الناس، ولما تقدمه من طعام، والأنهار لتروى ظمأهم. وإنْ كانت هناك أشياء كالحشرات، والناموس، والثعابين والقاذورات.. لا يستطيع المرء أن يفسر الغاية من خلقها، فلقد قيل مع ذلك إنه ربما كانت لها علاقة بعقاب الإنسان على خطيئته الأصلية. وفى النهاية لا يمكن لعقل الإنسان البسيط أن يتوقع الكشف عن جميع أسرار الخطة الإلهية.

ولقد تغيرت هذه الصورة تمامًا فى العصر الحديث حيث ساد التفسير العلمى؛ أى التفسير الآلى أو الميكانيكى الذى يفسر الأشياء بتحديد أسبابها لا أغراضها. ويمكن القول بأن التفسير العلمى أو الآلى هو نفسه تفسير الظواهر عن طريق القوانين الطبيعية، لأن تفسير القوانين يعنى التفسير بالأسباب. ولقد ترتب على هذا التفسير الجديد للعالم تفسيرًا جديدًا للقيم البشرية، فلم تعد القيم الأخلاقية مثلاً موضوعية، بل ذاتية. وهكذا ظهرت النزعة الذاتية فى ميدان الأخلاق والجمال مما أدى إلى انهيارها أو على الأقل، انهيار صورتيهما التقليدية فى أذهان الناس، وذلك للأسباب الآتية: -

(أ) لو كانت قيمة الشيء ذاتية، لكان معنى ذلك أن الحكم بأن شيئًا ما له قيمة أو لا ـ مسألة ترجع إلى الذوق لا أكثر ولا أقل.

(ب) تتضمن الذاتية القول بأن أى حُكم قيمى لا هو صادق ولا كاذب.

(ج) لو سلَمنا بصحة النزعة الذاتية لاستحال القيام بأية مناقشة عقلية مثمرة بصدد الموضوعات الأخلاقية والجمالية... إلخ[1].

وهكذا سوف نجد أن موضوعات مثل استهجان الرق، وكراهية قتل الأطفال، أو وأد البنات أحياء.. إلخ ـ هى مسألة ذوق فردى، أو هى ـ على أقصى تقدير ـ تتوقف على رأى الجماعة دون أن يكون هناك حكم عقلى شامل بصددها[2]. ولهذا السبب فقد اتضح أن الصورة الميتافيزيقية للعالم التى تشكلت فى العصر الحديث لم تكن كافية ولا مقنعة لتكون أساسًا للعلم المعاصر. وقد بدأت هذه الصورة تتغير. ومن هنا فإن علينا الآن أن نطرح سؤالاً جديدًا هو: ما هى العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم المعاصر..؟ وهذا ما سوف نجيب عنه فى القسم التالى.

رابعًا: الميتافيزيقا.. والعلم المعاصر:

سبق أن رأينا أن العلم يخلق مشكلات من نفس النوع الذى تخلقه خبرتنا اليومية، والتى تتسم بسمة أساسية هى إبراز التناقض بين الظاهر والحقيقة Appearance & Reality مما يجعلنا نقف فى الحال فى قلب الميتافيزيقا. والغريب أن العلم، رغم تقدمه الهائل فى القرون الثلاثة الماضية، لم يتمكن من إزالة «هذا التناقض» أو حتى التخفيف منه، بل على العكس: فهو كما تقدم زاد من حدّة التقابل بين الجانب الذى يبدو أمامنا من أشياء العالم، والجانب الخفى الذى يكشفه لنا العلماء يومًا بعد يوم، بحيث يتعمق التناقض بين ما يظهر فى حياتنا اليومية المألوفة وما يكشف عنه العلم من حقائق. وهكذا لم تُحَلّ مشكلة «المنضدتين» التى أشار إليها «إدنجتون Eddington»، ولا ضاقت الهوة بينهما، بل على العكس زادت اتساعًا.

وفى استطاعتنا أن نوسع من مشكلة «إدنجتون» لنصل بها إلى تلك المشكلة التى درسها العلماء ردحًا طويلاً من الزمن، وهى «طبيعة المادة The Nature of Matter». فحتى إذا ما استبعدنا ما قاله العلماء والفلاسفة فى الماضى عن

(١) ولتر ستيس: «الدين.. والعقل الحديث» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٨.

(٢) يرى «ستيس» أن الصورة القديمة هى الجمع بين صورة العصور الوسطى الدينية وصورة العلم الحديث الآلية على اعتبار أن الأولى تتحدث عن عالم الأزل فى حين أن الثانية تتحدث عن عالم الزمان. راجع كتابه السالف الذكر.

«طبيعة المادة» ومدى اختلاف الآراء الميتافيزيقية وتباينها حول هذه المشكلة، فإننا نجد - رغم ذلك - مواقف لعلماء الطبيعة المعاصرين تخرجنا من ميدان العلم لتقذف بنا فى أحضان الميتافيزيقا، فضلاً عن أنها تكشف أمامنا مشكلة التناقض فى خبرتنا اليومية ومعارفنا العلمية بين «الظاهر والحقيقة» بوضوح ناصع. بل قد تؤدى بالعلماء، فى بعض الأحيان إلى اعتناق قمة المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية وأعنى به المذهب المثالى ..Idealism[1].

والواقع أن مشكلة «طبيعة المادة» مرّت بأطوار متعددة:

١- فقد ذهب العلماء فى البداية إلى أن المادة تنحل إلى ذرات Atoms..[2] واعتقدوا أن الذرة هى أبسط شىء يمكن أن ترتد إليه المادة.

٢- تطورت البحوث العلمية فاكتشف العلماء بعد ذلك، أن الذرة تتألف من «البروتون Proton» أو النواة والألكترون Electrom. وأن الإلكترونات فى كل ذرة تدور حول النواة.

٣- أمكن تفتيت الذرة إلى جزيئات.. وأصبحت الذرات يختلف بعضها عن بعض بعدد الإلكترونات، والبروتونات والجزيئات الأخرى.

٤- أصبحت الذرة مصدرًا للطاقة. وأصبح للبروتون طاقة، وللألكترون طاقة، ثم تحولت إلى طاقة ضوئية، ثم إلى موجات.

٥- واستمرت البحوث العلمية حتى اكتشف العلماء أن الموجات يمكن تحليلها إلى حوادث Events. وهكذا ظن العلماء أن الذرة ليست سوى مجموعة من «الحوادث» تنتشر فتؤلف موجة ضوئية.

---

(١) تقوم مثالية أغلب العلماء المعاصرين على ثلاثة أسس:

الأول: استحالة الوصول إلى معرفة موضوعية تمامًا عن العالم المادى، وإنما تقوم معرفتنا للعالم نتيجة تدخلنا فيه بقدراتنا العقلية وآلاتنا ومقاييسنا.

الثانى: أن طبيعة معرفتنا للعالم ليست مطابقة للواقع الخارجى، وإنما يدخل العقل عنصرًا أساسيًا فى تكوينها، فضلاً عن أن العقل هو أول شىء مباشر فى خبرتنا، وكل ما عداه استدلال حتى المادة نفسها «فيما يقول بالنك» والفيزياء المعاصرة ربطت العالم الطبيعي ربطًا وثيقًا بالعقل المدرك فيما يقول جيتر.

الثالث: معرفتنا للعالم المادى مصوغة فى صيغ رياضية مجردة، تبعد بنا عن المألوف عن المادة وتقربنا من وجود ذهنى.

الرابع: فى ذلك كله الدكتور محمود فهمى زيدان «من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية» دار النهضة العربية، بيروت عام ١٩٨٢ ص (٨١) وما بعدها.

(٢) نحن هنا بالطبع نستبعد، كما سبق أن ذكرنا، المدرسة الذرية القديمة: لوقيبوس Leucippus وديمقريطس Democritus من الفلاسفة الإغريق فى القرن الثالث قبل الميلاد، ونقصد التصور العلمى الحديث الذى بدأ بصفة خاصة على يد عالم الكيمياء الإنجليزى جون دلتون J. Delton (١٧٦٦-١٨٤٤) الذى ذهب إلى أن المادة مؤلفة من مجموعة من الذرات، ثم تبعه العالم الروسى «ماندلييف ..Mandeieys» (١٨٣٤-١٩٠٧) الذى وضع الجدول المعروف باسمه ورتب فيه العناصر الكيميائية حسب وزنها الذرى... إلخ.

٦- لكن النتيجة الغريبة التى انتهى إليها العلماء هى أننا نجهل حقيقة الأشياء، ولا نعلم منها إلا ظاهرها فحسب. وتلك هى النتيجة التى توصل إليها علماء الكوانتم وكثير من علماء النسبية[١].

ولقد أقام العلماء هذه النتيجة الغريبة - التى تقول: إننا نعرف ظاهر الأشياء دون حقيقتها - على الأسس الآتية:-

(أ) أن العالم الذى ندرسه ونحاول أن نكشف عن أسراره ونصوغ قوانينه لا يتطابق مع العالم المادى الخارجى الذى نشاهده، والذى يستقل عن إدراكنا له.

(ب) العالم الذى ندرسه يكشف لنا أن المادة فى نهاية المطاف، قد تحولت إلى مجموعة من الصيغ والمعادلات الرياضية لا علاقة لها بالمادة التى نعرفها ونتعامل معها فى حياتنا اليومية. وهكذا تتعمق فكرة «المنضدتين» التى قال بها «إدنجتون» وذكرناها فيما سبق.

(ج) إذا كان الطريق العلمى - طريق البحث التجريبى - قد حوّل العالم فى نهاية المطاف إلى مجموعة من الصيغ والمعادلات الرياضية، فقد وجد العلماء أنفسهم فى موقف ينطوى على مفارقة، لقد بدأت بحوثهم بالتجربة. لكنهم انتهوا إلى موقف فلسفى خالص لا يمكن إتيانه أو إنكاره عن طريق التجربة! ومن هنا فقد ثار أربيان M. Urbain أحد علماء الكيمياء المعاصرين - وهو يستخدم أكثر المناهج دقة ونسقية - على طريقة البحث التجريبى، ولم يتردد فى أن ينكر أبدية المناهج. وعنده أنه لا يوجد منهج للبحث قط لا ينتهى بأن يفقد خصوبته الأولى. فسوف تأتى ساعة يرفض فيها المرء أن يبحث فيها عن الجديد بواسطة القديم، ساعة لا تستطيع الروح العلمية أن تتقدم إلا إذا اخترعت مناهج جديدة[٢].

وهكذا نجد أنفسنا فى المعرفة العلمية المعاصرة أمام مشروع Project تجريبى لا منهج تجريبى والمشروع يختلف عن المنهج. فالمنهج مرسوم ومغلق، أما المشروع فيمتاز بأنه متفتح لا يتقيد بخطوات وهو لا يسير فى اتجاه واحد كالمنهج بل يتخذ اتجاهات متعددة. ويتخذ ميدانه مكانًا وسطًا بين العقل والواقع، بين الفكر والطبيعة، فى دنيا الأجهزة العلمية والمعادلات الرياضية ليكشف من خلالها[٣].

(١) دكتور محمود فهمى زيدان «من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية» دار النهضة العربية بيروت، عام ١٩٨٢ ص (١٤١).

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام «تطور الجدل بعد هيجل» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ ص (٣٣٧ - ٣٣٨).

(٣) المرجع السابق ص (٣٣٨ - ٣٣٩).

والواقع أننا فى جوانب كثيرة من المعرفة العلمية المعاصرة نجد أنفسنا من جديد فى قلب الميتافيزيقا، إذ كثيرًا ما ينتهى العلماء المعاصرون إلى مواقف ميتافيزيقية خالصة، بل كثيرًا ما تقترب من مواقف المذاهب المثالية كما سبق أن ذكرنا[١]. فما يعرفونه عن العالم ليس هو العالم فى موضوعيته واستقلاله عنا، وإنما هو يصبح على أيديهم عالمًا من خلقنا إلى حد كبير (وفى ذلك اقتراب من المثالية الذاتية عند باركلى!)، أو أنه العالم كما يبدو لنا، لا كما هو فى حقيقته، وهم يستنتجون أن وراء هذا العالم الذى نعرفه عالمًا آخر نجهل عنه كل شىء. وهكذا يقعون فى نظرة مثالية ميتافيزيقية لا تخفى!

والواقع أن الفكرة التى تذهب إلى أن العلماء لا يقبلون على العالم بذهن خال أو بنية عقلية لا أثر فيها للفلسفة - ينكرها الكثير منهم، ويذهب بعضهم إلى أن العالم الذى يدرسونه هو عالم يتدخلون فيه بمفاهيمهم، وتصوراتهم، وآلاتهم وأدواتهم، ومقاييسهم، وتجاربهم - وهو موضوع درسه بالتفصيل الفيلسوف الفرنسى المعاصر «جاستون بشلارد G. Bachelard»[٢] (١٨٨٤-١٩٦٢) من أن العلماء يظنون أنهم يقبلون على دراساتهم للعالم «بعقل بلا بنية» وبلا فكر معين ولا فلسفة خاصة، وهم يخطئون فى هذا الظن، فلكل عالم فلسفته الخاصة وبنيته العقلية الخاصة، بل هناك تضايف بين العقل والتجربة وحوار دائم بينهما «فالتجربة فى العلوم الطبيعية لها شىء وراءها، لها شىء يتجاوزها، لها تعالٍ، أعنى أنها ليست مغلقة على نفسها..»[٣]. وهو لهذا يقول فى حسم قاطع: «إن الروح فى استطاعتها أن تعدّل من الميتافيزيقا، لكنها لا تستطيع أن تستغنى عن الميتافيزيقا»[٤]. ويناشد العلماء «أعطونا لا تجربة المساء، بل عقلانية الصباح، أعطونا حمية وحرارة مشروعاتكم وحدوسكم التى لا تبوحون بها لأحد..» لقد أراد بشلارد أن يسبر أغوار النفس البشرية عند الفيلسوف والعالم ليجعل بينهما حوارًا متصلاً باستمرار، ولتلتقى الميتافيزيقا والعلم على صعيد واحد: بحيث نستبدل بالميتافيزيقا الحدسية والمباشرة، ميتافيزيقا مقالية مصححة بطريقة موضوعية»[٥].

(١) راجع مناقشة الدكتور محمود زيدان للمذهب المثالى Idealism عند أغلب العلماء المعاصرين من أصحاب نظريات الكوانتم والنسبية فى كتابه «من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية» ص (٨١) وما بعدها.

(٢) لاحظ أن بشلار كان عالمًا فى الكيمياء فى بداية حياته ثم أصبح واحدًا من أعظم فلاسفة العلم المعاصرين.

(3) G.Bachelard: La Philosophie du Non P.10.

(٤) قارن د. إمام عبد الفتاح إمام «تطور الجدل بعد هيجل»، مكتبة مدبولى عام ١٩٩٧ ص (٣٢٩).

(5) G.Bachelard: Le Nouvel Esprit Scientifique P. 2-3.

وانظر أيضًا كتابنا «تطور الجدل بعد هيجل» ص ٣٣٢.

وقد يبدو غريبًا أن نُنهى هذا القسم بالحديث عن مشكلة «خلق الكون»، إذ ما علاقة العلم والعلماء بخلق الكون؟ الواقع أن بعض علماء النسبية انتهوا إلى أن الكون نشأ عن مادة أولى، وأن هذه المادة وجدت فى زمان معين؛ وهو تصور لا يمكن التسليم به إلا إذا سبقه اعتقاد فى وجود الله كخالق للكون! وكأن العلم والميتافيزيقا قد عادا إلى الالتقاء فى مشكلة من أعقد المشكلات التى درستها الميتافيزيقا فى تاريخها الطويل، وأعنى بها مشكلة الألوهية! أما علماء «الكوانتم» فإنهم حين يفترضون أن وراء هذا العالم عالمًا آخر هو العالم الحقيقى الذى لا نعرفه، فإنهم يلتقون مع علماء النسبية فى رفض الفلسفات المادية القديمة واقتربوا بدورهم من الفلسفات المثالية بمعنى ما من المعانى.

وهكذا نستطيع أن نقول فى النهاية إن الميتافيزيقا والعلم المعاصر يلتقيان، فكثيرًا ما يخرج العلماء من ميدان بحثهم العلمى تشدهم مشكلات فلسفية وميتافيزيقية خالصة، ويحاولون تكوين مواقف فلسفية تتسق مع نتائج بحوثهم، كما ينهلون من تراث الفلاسفة. وها هنا نجد أن الفلاسفة يهتمون بأبحاث العلماء، بنفس القدر الذى يهتم به العلماء باتخاذ مواقف فلسفية، بل أحيانًا ميتافيزيقية خالصة[1].

(١) قارن: الدكتور محمود فهمى زيدان فى كتابه السالف ص ١٤٤.

الكتاب الثاني

الميتافيزيقا في سياقها التاريخي

الباب الأول

الميتافيزيقا عند اليونان

الفصل الأول

«الفلاسفة السابقون على سقراط»

أولاً: فلاسفة أيونيا:

يُعرِّف الفيلسوف الإنجليزى المعاصر «ف. برادلى» F. Bradley الميتافيزيقا فى مقدمة كتابه الضخم «الظاهر والحقيقة» بقوله: «أنا أفهم الميتافيزيقا على أنها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع Reality فى مقابل الظاهر المحض، أو هى دراسة للمبادئ الأولى والحقائق النهائية، وأنا أفهمها على أنها الجهد الذى يبذل لفهم الكون فهمًا شاملاً، «لا على أنه أجزاء أو قطع متفرقة؛ بل على أنه «كل» بطريقة ما»[1].

ومعنى ذلك أن الوجود فى حالة الدراسات الميتافيزيقية ينشطر كما سبق أن رأينا، شطرين أساسيين: الأول هو الوجود الحقيقى الكامن وراء الظواهر البادية للحواس، والثانى هو هذا الوجود الظاهرى الذى تستطيع الحواس الخمس أن تدركه على نحو مباشر، وهكذا تكون الميتافيزيقا غوصًا وراء الظاهر، أو الظواهر البادية أمامنا لمعرفة أساسها الحقيقى، ومن هنا فقد ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن «تاريخ الميتافيزيقا فى الفلسفة الغربية يبدأ بفلاسفة الكسمولوجيا الأيونيين فى القرن السادس قبل الميلاد، فهم أول مَنْ تساءل عن أصل الكون المادى والمادة الأولى Stuff (أو العجينة الأولى) التى صُنع منها، كما تساءلوا عن قوانين الاطراد التى تسرى فى الطبيعة فى كل مكان[2].

ومعنى ذلك أن أول الميتافيزيقيين فى تاريخ الفلسفة هو «طاليس Thales»؛ لأنه أول من تساءل عن الأصل الذى صدرت عنه الأشياء جميعًا[3]. وكأنه بذلك طرح جانبًا الظواهر المادية وما ندركه من أشياء حسية ليغوص تحتها بحثًا عن مصدرها، فارتفع بذلك عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على العقل أساسًا

(1) F. H. Bradley : Appearance and Reality, P. 1.

(2) The Encyclopeadia of Philosophy, Vol. 5, p. 290.

(٣) ولهذا قال عنه أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا «طاليس هو مؤسس ذلك الضرب من الفلسفة، فهو يقول: بأن المبدأ هو الماء» (٩٨٣) ب (٢٠) ص (٥٠١ ـ ٥٠٢) من ترجمة سير ديفيد روس الإنجليزية ـ وانظر ترجمتنا لنصوص أرسطو فى نهاية الكتاب «مقالة الألفا الكبرى».

أن الكل واحد، أو الأصل واحد، وهذا الواحد الذى أرجع إليه طاليس جميع الأشياء هو الماء، ثم جاء تلميذه «أنكسمندر ..Anaximander» فرأى أن تفسير أستاذه غير مقنع؛ لأن من الصعب أن ترجع الأشياء إلى الماء لأسباب كثيرة، وإنما الأدنى إلى الصواب، فى رأيه أن نقول إنّ الأصل النهائى أو المبدأ الأول الذى صدرت عنه الأشياء جميعًا هو مبدأ غير محدد، وغير متناه، هو الذى أطلق عليه اسم «الأبيرون ..Apeiron» أما آخر ممثل لهذه المدرسة فهو «أنكسمنس ..Anaximenes»، فى أواخر القرن السادس ق. م، الذى حاول أن يجمع بين الفكرتين السابقتين، فرأى أن المبدأ لابد أن يكون غير محدد من حيث الكم، ولكنه محدد أو متعيّن من حيث الكيف، «إنه» «الهواء»، منه نشأت الموجودات التى كانت وسوف تكون منه أيضًا، نشأت الآلهة وكل ما هو إلهى، وتفرعت عنه باقى الأشياء[1].

غير أن الأيونيين وقعوا فى مأزق بسبب تصورهم للحقيقة النهائية أو لهذه المادة الأولى، فهم لو حاولوا تحديدها على أى نحو (كأن يقولوا مثلاً إن هذه الحقيقة الأولى هى الماء أو الهواء أو ما شابه ذلك من المواد المحسوسة)، وقالوا إنّ جميع الأشياء تصدر عنها؛ فكيف يمكن لهذه المادة أن تكون سابقة فى وجودها على وجود الأشياء المحسوسة؟ كيف يكون «الماء» الذى هو المبدأ الأول سابقًا على الماء المحسوس الموجود فى عالمنا الحالى؟ «فلو كانت المادة الأولية هى بحق المادة التى صُنعت منها كل الأشياء» فإنها لن تكون مشابهة لأى شىء من الأشياء التى يمكن أن تُصنع منها أكثر من مشابهتها للشىء الآخر، بل لابد فى الواقع أن تكون خالية تمامًا من أى طابع جوهرى[2].

على أن الأيونيين إذا اتبعوا هذا البديل الآخر وقالوا بأن المادة الأولى لا تتصف بأى طابع جوهرى أو أية خصائص معينة، أعنى أنها «لا متعينة» أو غير محددة كما ذهب أنكسمندر لوقعوا فى مأزق آخر، إذ كيف يمكن أن نصفها بأنها متميزة عن المكان؟ إذا قلنا إنها «غير متعينة» لترتب على ذلك استحالة التفرقة بينها وبين المكان.

وفضلاً عن ذلك كله فكيف نفسر الاختلاف القائم بين الأنواع المختلفة من الأشياء؟ من المستحيل إرجاع هذه الاختلافات إلى المادة (كالماء مثلاً)؛ لأن المادة متجانسة ولا تنقسم إلى أنواع مختلفة فما الذى أدخل التحديد والتعيين

(١) هذا النص من الشذرة المتبقية لانكسمنس قارن د. أحمد فؤاد الأهوانى «فجر الفلسفة اليونانية» ص ٦٥.

(٢) ر. ح. كولنجوود «فكرة الطبيعة» ص (٥٩) ترجمة د. أحمد حمدى محمود ـ الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية مطبعة جامعة القاهرة عام ١٩٦٨، وقارن أيضًا د. أميرة مطر. «الفلسفة عند اليونان» ص ٧٠.

على الأشياء المحسوسة المختلفة فجعل بعضها شجرة وبعضها حصانًا؟ إننا إذا وافقنا طاليس فلابد أن نقول إن أصل المغناطيس وأصل الدودة شيء واحد هو الماء ولا شيء غيره، فلماذا إذن يسلك أحدهما سلوك المغناطيس ويسلك الآخر سلوك الدودة؟[1].

ثانيًا: الفيثاغوريون:

أدرك فيثاغورس Pythagoras (حوالى ٥٧٠ ق. م) ـ الذى عاصر جانبًا من حياة أنكسمندر وعاصر حياة أنكسمنس بأسرها فى الغالب ـ ما فى الفلسفة الأيونية من صعوبات فاتجه إلى تفسير الطبيعة الحقيقية للأشياء تفسيرًا رياضيًا، وذهب إلى أن العلّة الحقيقية التى تفسر جميع الموجودات ليست هى المادة بل «العدد»، غير أن الأعداد التى ترد فى ذهن فيثاغورس كانت على هيئة أشكال كما تبدو لنا هى زهر اللعب، وورق اللعب[2].. كذلك كان فيثاغورس يتحدث عن أعداد مستطيلة وأعداد مثلثة وأعداد هرمية.. وهلم جرا، وكان يقصد بذلك عد الحصى المطلوب لتكوين هذه الأشكال[3].

لكن كيف تكون الأعداد هى الطبيعة الحقيقية لجميع الموجودات؟ يقول أرسطو: كان الفيثاغوريون أول مَنْ اهتم بالرياضيات، وهم لم يطوروا هذه الدراسة فحسب بل ذهبوا أيضًا إلى أن مبادئ الرياضة هى مبادئ الأشياء جميعًا، وما دامت الأعداد هى بطبيعتها أول هذه المبادئ فقد رأوا فيما يبدو، تشابهات كثيرة بين الأشياء الموجودة والأشياء التى تظهر إلى الوجود وبين الأعداد، أكثر من تشابهها مع النار والتراب والهواء... كما رأوا كذلك أن الأعداد تُعبّر عن التوافقات والنسب فى السُلّم الموسيقى، وهكذا ذهبوا إلى أن الطبيعة الكلية لجميع الأشياء مصنوعة وفقًا للأعداد، فالأعداد هى العناصر الأولى لكل شيء؛ بل إنّ السماء كلها عدد ونغم[4].

ويرى ر. كولنجوود ..R. Collingwood أن الفيثاغورية حققت أعظم نصر لها فى مجال النظريات الموسيقية، لكنها مدّت هذا النصر إلى مجالات أخرى: «فإذا أمكن

(١) المرجع السابق ص (٦١).

(٢) برتراند رسل: «تاريخ الفلسفة الغربية» الجزء الأول ص (٧٠)، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة عام ١٩٥٤.

(٣) راجع كتابنا «نساء.. فلاسفة» حيث كتبنا الفصول الثلاثة الأولى عن فيثاغورس ومدرسته، من حيث نشأة المدرسة ونظامها وقواعدها وفلسفتها... إلخ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٦٦.

(4) Aristotle: Metaphysics : Book I , 985, Eng. Trans. By sir D. Ross, pp. 503 - 504.

وقارن ترجمتنا لنصوص أرسطو فى نهاية الكتاب «مقالة الألفا الكبرى».

النظر إلى الآلة الموسيقية على أنها مركب إيقاعى من الأشكال الهندسية فما الذى يحول دون النظر إلى المغناطيس أو الدودة على أنها كذلك؟ لقد بيَّن تاريخ العلم أن فيثاغورس كان على صواب من حيث المبدأ، فتعبير الكيمياء من خصائص الماء من حيث الكيف هو بالرمز: يد أ، ما هو إلا تطبيق للمبدأ الذى جاء به فيثاغورس كما يعد كل ما جاءت به الفيزياء الحديثة فى نظرياتها الرياضية فى الضوء والإشعاع وتركيب الذرة وما شابه ذلك سيرًا فى نفس الاتجاه وبرهانًا جديدًا يؤيد النظرية الفيثاغورية[1]. ولعل النجاح الذى حققته الفيثاغورية يرجع إلى ابتعادها عن محاولة تفسير الأشياء بالرجوع إلى المادة أو الجوهر الذى صُنعت منه؛ لأن المادة الأولية الواحدة تتغاضى عن الاختلافات بين الأشياء، أما التعبير الرياضى الذى ذهبت إليه الفيثاغورية فإنه يفسر هذه الاختلافات بردها إلى نسب رياضية، فليس المهم المادة التى صُنع منها الشىء بقدر ما هو مهم أن تعرف النسب الصحيحة التى تألفت، فظهر منها هذا الشىء، خذ مثلاً ذرتين من الهيدروجين واجمعهما إلى ذرة واحدة من الأكسجين تجد أن هذه النسبة الرياضية «تعطيك ما نسميه بالماء، لكن غيِّر النسبة تُغير الشىء، فذرتين من الهيدروجين وأربع ذرات من الأكسجين (فضلاً عن ذرة كبريت) تعطيك حمض الكبرتييك... وهكذا ربما وجدت المادة واحدة إلى حد ما، ومع ذلك تتألف بنسب مختلفة فتعطيك أشياء مختلفة.

وقل مثل ذلك فى عالم الأصوات (السمعيات) فالاختلاف من حيث الكيف، بين أى نغم موسيقى ونغم موسيقى آخر لا يعتمد على المادة التى صُنع منها الوتر الذى أحدث النغم بل إنه لا يعتمد إلا على المادة التى صُنع منها الوتر الذى أحدث النغم؛ بل إنه لا يعتمد إلا على درجة الذبذبة التى تظهر فى شكل سلسلة معينة من الأشكال الهندسية فى حالة عزف أى إيقاع منتظم وأنت تستطيع إحداث نفس النغمة باستخدام وترين مختلفين[2].

ما كان يسعى إليه الكسمولوجيون الأول هو الوصول إلى مبدأ أول لا تدركه الحواس بالطبع ترتد إليه ظواهر العالم. ولقد كان هذا المبدأ الأول واحدًا فى حين أن ظواهر العالم كثيرة، فكأنما كانوا يردون الكثرة إلى الواحد، ويعتبرون الطبيعة الحقيقية للأشياء هى الوحدة الكامنة خلف ظواهر العالم المتعددة، ولما كانوا قد غاصوا تحت الظاهر بحثًا عن الحقيقة فقد اتفقوا فى هذه الخاصية مع معظم

(١) ر. كولنجوود «فكرة الطبيعة» ص (٦٢). ترجمة د. أحمد حمدى محمود.
(٢) المرجع السابق ص (٦١).

الميتافيزيقيين العظام وإن كانت غلطتهم أنهم تصوروا هذا الواحد تصورًا ماديًا فأوقعهم ذلك فى المتناقضات التى أشرنا إليها فيما سبق.

ونفس الخيط الميتافيزيقى نجده ممتدًا عند الفيثاغوريين الذين غضوا النظر عن الظواهر الحسية الماثلة أمام الحواس، كى يبحثوا خلفها عن طبيعتها الحقيقية فوجدوها فى الصورة العقلية الرياضية، فالأعداد لا يمكن أن تدركَ بالحس أن الرياضة كانت المصدر الأساسى الذى عنه تفرع الاعتقاد فى حقيقة أبدية مضبوطة، وفى عالم معقول فوق مستوى الحس، وهذا فيه إيحاء بأن كل تدليل مضبوط ينطبق على موضوعات الفكر لا موضوعات الحواس، ومن الطبيعى أن نمضى وراء ذلك خطوة فنقيم الحجة على أن الفكر أسمى منزلة من الحواس، وأن ما ندركه بالفكر أقرب إلى الحق مما ندركه بالحواس، كذلك نرى الرياضة البحتة عاملاً يؤيد المذاهب الصوفية فى العلاقة بين الزمان والأبدية[1].

وسوف نلاحظ فيما بعد أن هذا الارتباط بين الرياضيات التى تبحث عن الحقائق الثابتة وبين الميتافيزيقا يتكرر فى المذاهب الميتافيزيقية الكبرى، كما سنجد ارتباطًا وثيقًا أيضًا بين الحقيقة الكامنة خلف الظاهر وبين العقل الذى هو وسيلتنا لإدراك هذه الحقيقة، وبين الظواهر الكثيرة التى نشاهدها، وبين الحواس التى هى وسيلتنا لإدراك هذه الظواهر.

ثالثًا: الإيليـــون:

إذا كانت خيوط التفكير الميتافيزيقى قد بدأت بفلاسفة الكسمولوجيا الأيونيين والمدرسة الفيثاغورية، فإن بداية الميتافيزيقا تنسب أكثر إلى بارمنيدس Parmenides الذى ازدهر حوالى ٤٧٥ق. م؛ إذ إن معظم الخصائص النمطية للميتافيزيقا كبحث فلسفى متميز تنسب إلى كتاباته المتبقية[2] ومن ثمَّ فإن علينا أن نقف قليلاً عند قصيدته الشهيرة لتحليلها.

قصيدة بارمنيدس[3]:

«قادتنى الأفراس التى كانت تحملنى بعيدًا إلى حيث هفا قلبى، وأوقفتنى الآلهة عند ذلك الطريق المشهور الذى يهدى الحكيم العارف بسائر المدن. وأسرعت بى

(١) برتراند رسل «تاريخ الفلسفة الغربية» الجزء الأول ص (٧٣)، ترجمة د. زكى نجيب محمود.

(2) The Encyclopeadia of Philosophy, Bol. 5, p. 290.

(٣) نقلنا هذا الجزء من القصيدة من كتاب الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ص (١٢٩) وما بعدها الطبعة الأولى دار إحياء الكتب العربية القاهرة، عام ١٩٥٤.

الأفراس الحكيمة تجر عربتى فى ذلك الطريق والعذارى ترشد إليه. وتطاير الشرر من الرحى فى تجويف العجلة» وصرت صريرًا كأنه الزمر ثم ضاعفت العذارى بنات الشمس Helios من سرعتى وكشفن النقاب عن رءوسهن ليحملننى إلى النور.. وفى هذا الطريق المستقيم اتجهت بى العذارى يقدن العربة والأفراس حيث استقبلتنى الآلهة بترحاب، وأخذت يدى اليمنى بين راحتيها وخاطبتنى بهذه الألفاظ:

«مرحى أيها الشاب، يا رفيق الهاديات الخالدات، جئت تبحث فى كل شىء، عن الحق الثابت المستدير، كما تبحث عن ظنون البشر الفانين التى لا يوثق بها. ولكنك لابد أن تعلم هذه الأمور أيضًا (أى الظنون) وكيف تنظر فى جميع الأشياء التى تظهر (أى المظاهر) وتبحث فيها.

ولكن عليك أن تبتعد بفكرك عن هذا الطريق من البحث، ولا تجعل الإلف مع التجارب الكثيرة تدفعك إلى أن تُلقى على هذا الطريق عينًا مبصرة، أو أذنًا واعية أو لسانًا ناطقًا، بل «احكم باللوجوس ..Logos» على ما أنطق به من براهين.

طريــق الحــق:

انظر بعقلك نظرًا مستقيمًا إلى الأشياء وإن كانت بعيدة فهى كالقريبة، ولن تستطيع أن تقطع ما هو موجود عما هو موجود، فالأشياء لا تفّرق نفسها ولا تتجمع، كل شىء واحد.

اسمع كلمتى وتقبلها: هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما:

١- الأول:

إن الوجود موجود ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين لأنه يتبع الحق، والثانى: أن الوجود غير موجود ويجب ألا يكون موجودًا وهذا الطريق لا يستطيع أحدٌ أن يبحثه لأنك لا تستطيع أن تعرف اللاوجود، ولا أن تنطق به لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشىء.

ما يُلفظ به ويفكر فيه، يجب أن يكون موجودًا، لأنه من الممكن أن يكون الوجود موجودًا، ومن المستحيل أن يوجد اللاوجود. إنى آمرك أن تتأمل هذه الأمور، وأن ترجع عن ذلك الطريق.. الذى يضل فيه الكثيرون ولا يعرفون شيئًا ناظرين إليه بوجهين، لأن الارتباك الموجود فى صدورهم يضلل عقولهم حتى لقد يعيشون كالصم والعمى والطَغَام الذين لا يميّزون، فيذهبون إلى أن الوجود موجود واللاوجود موجود وأن اللاوجود والوجود شىء واحدٌ.

لم يبق لنا سوى طريق واحد نتحدث فيه هو أن الوجود موجود، وفى هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه واحد متصل لا يتحرك لا نهاية له. وأنه لم يكن، ولن يكون، لأنه الآن كل واحد مجتمع متصل. فأى أصل لهذا الوجود تريد أن تبحث عنه؟ وكيف ومن أى أصل نشأ؟ إنى لن أسمح لك بالقول أو التفكير إنه نشأ من اللاوجود، فما الضرورة التى جعلته ينشأ من اللاوجود؟ ما الضرورة التى جعلته ينشأ متأخرًا عن وقته أو قبل ذلك؟ فهو: إما أن يكون قد وجد مرة واحدة أو لم يوجد أصلاً، ولن تُسلّم قوة اليقين فى أنفسنا بأن شيئًا قد خرج إلى الوجود من اللاوجود، اللهم إلا من الوجود ذاته... إلخ».

يتحدث بارمنيدس فى هذا الجزء من القصيدة عن طريق الحق، أو كيف نصل إلى الحقيقة. وهو يبدأ بمقدمة أو افتتاحية نفهم منها أن الحقيقة لابد أن تُستوحى من «الآلهة» أو ربة معينة لم يفصح عن اسمها، والمهم أن كل ما تعلّمه جاء على لسانها. وقد تعلّم منها الحقيقة الخاصة بالوجود فى مقابل الظاهر الذى يزعم البشر معرفته. ومعنى ذلك أن الأصل فى معرفة الحقيقة إلهى، أكثر مما يستطيع البشر تحصيله[1]. ويرى برتراند رسل أن «الذى جعل لبارمنيدس قيمة من الوجهة التاريخية هو ابتكاره لصورة من المحاجة الميتافيزيقية تراها على ضروب شتى، ماثلة عند معظم الميتافيزيقيين الذين جاءوا بعد ذلك حتى هيجل، بما فى ذلك هيجل نفسه، وكثيرًا ما يقال إنه منشىء المنطق، لكن الذى أنشأه حقيقة هو الميتافيزيقا القائمة على أساس منطقى[2]. فما الذى يقصده برتراند رسل بهذا الضرب من الميتافيزيقا؟ لاشك أنه يقصد أن «بارمنيدس بدأت معه أول محاولة فلسفية لفهم الكون بواسطة البحث المنطقى القَبْلى Apriori الذى يعتمد على العقل وحده دون أن يلجأ إلى الحواس، بل إننا نجد فى هذه القصيدة تقابلاً واضحًا بين الظاهر والحقيقة ...Appearance and Reality[3]، وهو التقابل الذى سبق أن أشرنا إليه على أنه الدافع الأساسى وراء البحث الميتافيزيقى، فها هنا نجد أمامنا طريقين: طريق الحقيقة (وهو طريق الموجود) وطريق الظن (طريق اللاوجود) والطريق الأول هو طريق العقل الذى يكشف عن الوحدة والثبات. أما الثانى فهو طريق الحواس التى تدرك الظاهر، ولقد اعتمد الأيليون على الطريق الأول؛ بذلك

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى «فجر الفلسفة اليونانية» ص (١٣٥) من الطبعة الأولى.

(٢) «تاريخ الفلسفة الغربية» الجزء الأول ص (٩٠) ترجمة د. زكى نجيب محمود.

(٣) الواقع أننا نجد عند الأيليين لأول مرة وبشكل واضح سمتين أساسيتين للتفكير الميتافيزيقى:
الأولى: قسمة العالم إلى شطرين ظاهر وباطن أو ظاهر وحقيقة، وهو تقابل أساسى فى الميتافيزيقا.
والثانية: القول بأن الظاهر المتغير المتكثر هو عالم الحواس، أما الحقيقة فهى من شأن العقل وحده. وسوف نجد هاتين السمتين عند الفلاسفة الميتافيزيقين فيما بعد لاسيما أفلاطون وأرسطو.

أنكروا حقيقة الصيرورة والتغير، والتعدد، فالحقيقة الوحيدة عندهم هى الوجود؛ الوجود وحده هو الموجود على نحو حقيقى، أما الصيرورة فهى غير موجودة على الإطلاق. إنها وهم، والوجود واحد، والواحد هو الموجود فحسب، أما الكثرة فهى غير موجودة، إنها وهم كذلك، وعالم الوهم عالم الصيرورة، والتعدد هو عالم الظاهر الذى تدركه الحواس، وهو العالم المألوف لدينا الذى نعرفه عن طريق أعيننا وآذاننا؛ أعنى عن طريق الإحساس بصفة عامة.

أما الوجود الحقيقى Reality فهو كامن خلف هذا الظاهر، ولا يُعرف إلا بالعقل وحده، ولا يمكن للحواس أن تعرفه فلا يمكن أن نلمسه، أو أن نراه أو أن نشعر به، ولا يوجد هنا أو هناك، وليس الآن ولا بعد ذلك.

عالم الظاهر، إذن، عالم التعدد والحركة، عالم الكثرة والتغير، عالم الحواس الذى تُعدّ الحركةُ، والتعددُ من أهم مظاهره، عالم غير حقيقى ..Unreal فما معنى ذلك..؟ هل معناه أن عالم الحواس والتعدد والحركة ليس هناك؟ أى ليس موجودًا وجودًا فعليًّا؟ ولو كانت الحركة غير حقيقية، فهل يعنى ذلك أن القطار الذى يتحرك من القاهرة قاصدًا مدينة الإسكندرية لا يتحرك، وأنه يظل فى نهاية الرحلة باقيًا فى مكانه فى القاهرة؟! ولو كان التعدد غير حقيقى، ولو كان الوجود عبارة عن وحدة مطلقة، فهل يعنى ذلك أننى حين أقول: إن فى جيبى عشرين جنيهًا لا يكون فى جيبى فى الحقيقة سوى جنيه واحد فقط؟ واضح أن ذلك كلام فارغ، ولو قلنا بهذا المعنى: إنَّ العالم الحسى غير موجود، لكان قولنا بغير معنى فلا يستطيع عاقل أن ينكر أن الأشياء مثل هذه المنضدة، وتلك الشجرة، وهذا المنزل.. إلخ أشياء موجودة.

إن الفلسفة الأيلية لا تذهب إلى أن العالم الخارجى غير موجود بهذا المعنى السابق، بل تذهب إلى أن هذا العالم الخارجى، هذا الظاهر، ليس هو الوجود الصحيح، ليس هو الواقع الحقيقى Reality؛ بل هو غير حقيقى Unreal، وعلى ذلك فهى تتضمن التفرقة بين الحقيقة والظاهر، فما يوجد كالمنضدة والشجرة وكذلك التعدد والحركة، هو مجرد ظاهر، أما الوجود Being فهو وحده الحقيقى real[1]. لكن هذا الوجود لا يوجد وجودًا فعليًّا؛ لأنه لا يوجد فى زمان ومكان، وما يوجد وجودًا فعليًّا لابد أن يوجد على الأقل فى زمان ما، إنْ لم يكن فى مكان كذلك،

(١) الحقيقة كلية، وهى لهذا لا يمكن أن توجد وجودًا فعليًا (والوجود الفعلى هو نفسه الوجود الحسى)؛ لأن ما يوجد بالفعل هو الجزئى، أو الأفراد الجزئية، هذه المنضدة، وتلك الشجرة... إلخ. ولهذا تستخدم كلمة الوجود Being لتعنى الوجود الكلى أو الحقيقى فى مقابل الوجود الفعلى Existence الذى يعنى وجود الأفراد الجزئية.

ويمكن أن نلخّص هذه النتائج فى قضيتين: الأولى أن الوجود الفعلى Existence غير حقيقى (لاحظ أن المقصود بالوجود الفعلى هو العالم الحسى أو الموضوعات التى يمكن أن تدركها الحواس، فى حين أن الوجود العقلى أو الوجود الحقيقى هو دائمًا كلى، ومن ثمَّ فهو لا يمكن أن يوجد وجودًا فعليًا)، والقضية الثانية: أن ما هو حقيقى لا يوجد وجودًا فعليًا ونحن نعتقد أن هاتين القضيتين متضمَنتان فى فلسفة الأيليين[1].

ونحن هنا نجد أول تصور للميتافيزيقا بوصفها محاولة لفهم الواقع الحقيقى ولتفسير الكون ككل باستخدام مبادئ غاية فى العمومية، فإذا كان العالم يُقدّم لنا تفسيرًا للكون، فإن تفسير الفيلسوف الميتافيزيقى يختلف عنه من حيث إنه لا يقدّم لنا تفسيرًا يعتمد على الملاحظة وإجراء التجارب؛ بل إنه يعتمد على تحليل التصورات Concept ويبدو أن بارمنيدس فعل ما يمكن أن يقوم به الميتافيزيقى فى تفسير الكون معتمدًا على النتائج المنطقية وحدها، مستبعدًا كل شىء آخر على أساس أنه خيال شعرى لا علاقة له بالحقيقة، وأطلق عليه كلمة «الظن ..Opinion» وهى نفسها الكلمة التى سوف يستخدمها أفلاطون لتدل على معرفة العالم الحسى. ومن هنا فإن موقف بارمنيدس لم يكن ساذجًا أو سهلاً، فليس من السهل أن نرى كيف يُقدّم الفيلسوف الميتافيزيقى تفسيرًا للواقع مؤسسًا على المنطق وحده، ما لم يكن لهذا الواقع الحقيقى، بمعنى ما، سمات الضرورة والعمومية الصورية التى يتسم بها المنطق. ولقد ظهرت النظريات التى تشبه نظرية الواحدية المنطقية ..Logical Monism عند بارمنيدس كثيرًا فيما بعد فى تاريخ الفلسفة، لاسيما عند الأفلاطونية المحدثة واسبينوزا، والهيجلية فى القرن التاسع عشر، وهناك أكثر من تشابه بين الوجود عند بارمنيدس والواحد فى الأفلاطونية المحدثة. وكذلك الله أو الطبيعة عند اسبينوزا، والمطلق عند هيجل كما فهمه ميتافيزيقى آخر هو برادلى ..Bradley، وربما كان الخيط المشترك هو اعتبار الميتافيزيقا تفسيرًا للعالم يقوم على أساس تحليل التصورات أكثر مما يستند إلى شهادة تجريبية. فقد شعر أمثال هؤلاء الفلاسفة أن المنطق وحده ينبغى أن يكون هو الأساس فى تقديم تفسير للعالم، ما دام كل ما نقول عنه إنه صادق منطقيًا، فهو ضرورى وصادق باستمرار، وكل ما نقول عنه إنه متناقض فلابد أن يُرفض على أنه غير حقيقى كائنًا ما كان[2].

(١) قارن: ولتر ستيس «فلسفة هيجل» الجزء الأول بعنوان «المنطق وفلسفة الطبيعة» ص (١٧-١٩) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام من طبعة دار التنوير بيروت. وأيضًا الطبعة الثالثة التى أصدرتها مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧.

(2) The Encyclopeadia of Philosophy, Vol. 5, p. 291.

ولقد استخدم زينون zenon الأيلى تلميذ بارمنيدس هذا المعيار فى رفضه للحركة والكثرة على اعتبارات منطقية تدعيمًا لمذهب أستاذه، فلم تكن له هو نفسه فلسفة خاصة[1]. ولكنه كرَّس نفسه للدفاع عن مذهب بارمنيدس الذى أثار عاصفة من الاستنكار تردد صداها فى بلاد اليونان، وكانت طريقة زينون في مناقشته لخصومه هى أن يُسلّم لهم بصحة قضاياهم، ثم يُبيّن لهم ما يترتب على هذا التسليم من خُلف وتناقض؛ بمعنى أنه كان حين يريد الدفاع عن قضايا بارمنيدس السابقة ـ أن الوجود واحد وأنه ساكن ـ يُسلّم للخصوم بصحة اعتراضهم ويفترض معهم أن الوجود مؤلف من كثرة، ثم يُبيّن لهم ما يفضى إليه هذا التسليم من تناقض، ثم يُسلّم لهم، كذلك، بأن الوجود متحرك، ويُبيّن ما يفضى إليه هذا التسليم أيضًا من تناقض، ومادامت القضيتان المتناقضتان لا تصدقان معًا ولا تكذبان معًا، وما دامت قضايا الخصوم قد اتضحَّ كذبها، فقد صدقت بالتالى قضايا بارمنيدس بأن الوجود واحد، وأنه ساكن؛ أى أنه كان يُثبت القضية بتكذيب العكس.. ومن هنا انقسمت حجج زينون إلى قسمين:

قسم خاص بالكثرة، وقسم خاص بالحركة[2].

(١) ولهذا أطلق عليه لقب «محامى الأيلية»!

(٢) إذا كانت الأشياء كثيرة فهى متناهية فى العدد وغير متناهية، والنتيجتان متناقضتان؛ لأن عددها لابد أن يكون هو هو، فهى متناهية ثم لأنها كثيرة فلابد أن يكون بين كل شيئين شىء آخر وهكذا إلى ما لا نهاية.
أما الحركة فلها أربع حجج:
١ـ الملعب «لا يمكن اجتياز الملعب لأنه لا يمكن اجتياز عدد لا متناو من النقاط فى زمان متناو.
٢ـ وأخيل والسلحفاة.
٣ـ «وحجة السهم» لا يمكن أن يتحرك السهم؛ إذ يجب أن يجتاز مسافة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية فى زمن متناو.
٤ـ وأخيرًا حجة الأجسام الثلاثة، وهى كلها فى الأعم الأغلب تعتمد على ما يسمى بحجة القسمة الثنائية.

الفصل الثانى

فى العصر الذهبى

أولاً: أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م).

١- رأينا فيما سبق أن الأيليين شطروا العالم شطرين: عالم الظاهر وعالم الحقيقة، ورأوا أن الحركة والتغير والصيرورة، وكذلك التعدد والكثرة خصائص عالم الظاهر الذى تقدمه لنا الحواس، فى حين أن عالم الحقيقة الذى يدركه العقل وحده، وهو عالم الوحدة والسكون أو الثبات.. إلخ. ولقد أصبحت هاتان الخاصيتان - الوحدة والثبات - خاصيتين أساسيتين للحقيقة على نحو ما نشاهد.

٢- فى الفلسفة اليونانية بعد ذلك: فها هو سقراط أستاذ أفلاطون الذى انشغل بعالم الأخلاق، وابتعد عن الكسمولوجيا، يبحث عن المفاهيم الأخلاقية الثابتة والمطلقة ويسعى إلى معرفة المبادئ الدائمة التى توجد خلف الظواهر المتغيرة، لأن ما يتغير لا يمكن أن يكون حقيقة، والعلم عنده هو البحث عن الكلى وراء جزئياته؛ لأن ما يتغير لا يكون علمًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. إنّ العلم لابد أن يتصف باليقين الذى لا يزعزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور، وهذا واضح فى قوله لهيبياس، وهو يحاوره «لو سألك سائل عن الأمور التى تعرفها كأحرف الهجاء مثلاً ما عدد الحروف فى كلمة» سقراط؟ هل ستخبره أحيانًا بشىء وأحيانًا بشىء آخر؟ أو تقول لمنْ يسألك من الناس عن الأعداد: هل العشرة ضعف الخمسة؟ هل ستخبره بإجابات تختلف باختلاف الظروف والأحوال»[1].

صحيح أن سقراط كان دائم البحث عن تعريف للمفاهيم الأخلاقية الشائعة: كالتقوى، والعدالة، والشجاعة، والخير، والفضيلة،... إلخ، لكن ذلك لا يغيّر من الأمر شيئًا، فما يهمنا هو أن عالم الأخلاق عنده قد انشطر شطرين: عالم ظاهر، وهو ما يراه من سلوك جزئى متغير، وليس ذلك هو الحقيقة. ثم عالم كامن وراء هذا السلوك الجزئى المتغير، وهو ساكن ثابت لا يتغير وهو عالم الحقيقة. ولما كانت

(1) Xenophon : Memorabilia of Socrates B. IV. Ch. 4, 7.

الحقيقة لا تتعارض مع الحقيقة الأخرى لَزِمَ أن يكون عالم الحقيقة واحدًا بالضرورة.

ونفس هذه الفكرة نجدها واضحة عند أفلاطون الذى كان يعتقد أن عالم الحس هو عالم التغير، ولهذا فهو غير حقيقى، لأن الحقيقة أبدية ساكنة لا تتغير كما كان يقول الأيليون، وهى كلية كما كان يقول سقراط. ومعنى ذلك أن المعرفة لا تُستمد من الحواس التى تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغير، بل يصل إليها العقل وحده الذى يستطيع أن يقودنا إلى عالم المثل Ideas ولهذا قيل: إن الإسهام الحقيقى لأفلاطون فى مجال الميتافيزيقا إنما يكمن فى نظريته عن المثل[1]، ولقد تأثر أفلاطون فى نظريته هذه بفكرة أستاذه سقراط الذى كان يبحث عن التصورات الكلية فى عالم الأخلاق، لكن أفلاطون سار أبعد من أستاذه فبحث عن التصورات العقلية التى تفسر الموجودات جميعًا، والتى تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله، وقد رأى أن هذه الحقيقة النهائية هى «المُثل» ومثال الشىء هو الطبيعة، فيشمل حقائق نبحثها مستعينين بأشياء الطبيعة وصورها (أى بالقسم الأول) فها هنا نبدأ بالفروض ونسير لا فى طريقنا إلى المبدأ الأول؛ بل نسير إلى النتائج التى تتولد عن تلك الفروض، ثم هو يشمل كذلك حقائق النفس حين تبدأ من الفروض لا هابطة إلى النتائج، بل صاعدة إلى المبدأ الأول...[2].

وهكذا يقسم أفلاطون الوجود أربعة أقسام: **القسم الأول**: (عالم المحسوسات) وينقسم قسمين: عالم الظلال والخيالات والانعكاسات... إلخ، ثم الأشياء الجزئية المحسوسة نفسها. **أما القسم الثانى** (عالم المعقول) فينقسم إلى الموجودات الرياضية وعالم المثل، ودرجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة هى: الوهم، والظن، والفهم، والعقل، ويمكن أن نقول بصفة عامة إن العالم المحسوس تقابله معرفة الظن، على حين أن العالم المعقول تقابله معرفة العقل. ومعنى ذلك أن المعرفة التى تأتى بها الحواس ليست معرفة يقينية؛ وإنما هى ظنية أو تخمينية؛ لأن موضوعها، وهو العالم المحسوس، متغير، مع أن المعرفة هى الحقائق التى لا تتغير كما يبيّن الأيليون وسقراط من قبل. ومن هنا فإن المعرفة اليقينية هى معرفة العقل وحده وهى قسمان: المعرفة التى يأتى بها الفهم، وهى المعرفة الرياضية، وعلى الرغم من أن هذه المعرفة يقينية، إلا أنها أقل من المعرفة التى يأتى بها العقل الخالص، أعنى معرفة المثل، ذلك لأن عالم

(1) The Encyclopeadia of Philosophy, Vol.5.

(٢) قارن كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل»، مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦. وكذلك «مدخل إلى الفلسفة» الطبعة السادسة، مؤسسة دار الكتب بالكويت، عام ١٩٩١.

الرياضة يبدأ من فروض، فهو يقول: افرض أن أ ب ج مثلث قائم الزاوية... إلخ، ثم استنتج ما يؤدى إليه هذا الفرض من نتائج، لكنه لا يقيم الدليل على وجود الموضوعات الرياضية سواء كانت حسابية أو هندسية. إنه يفترض وجود المكان، والعدد، والسطح، والمثلث، والدائرة... إلخ، ولا يصل إلى المبدأ الأول الذى يقوم عليه. أما الفيلسوف فهو وحده الذى يصل إلى حقيقة هذه الفروض عندما يصل بفكره إلى عالم المثل الذى يشمل الأفكار العقلية الخاصة لجميع الموجودات الحسية والعقلية فى آن معًا مستخدمًا ما يسميه أفلاطون بالمنهج الجدلى Dialectical Method وهو يرى أن للجدل طريقين هما:

الجدل الصاعد، والجدل الهابط، فالإنسان يلاحظ الجزئيات، ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التى تربط بينها، أى أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التى تشملها وتفسرها. ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبة؛ وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد، إلى الأنواع؛ إلى الأجناس حتى يصل فى النهاية إلى جنس الأجناس، وهذه الفكرة ليست إلا مثال الخير: «الذى يقوم فى العالم المعقول مقام الشمس فى العالم المحسوس، ويُضْفى على المعقولات هذا الضوء – الذى به تكون مرئية – والحرارة التى تكسبها الحياة»، ورؤية الخير هى رؤية مباشرة، أو حدس عقلى، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل فى تشتت، لأن معرفة الخير هى هدف كل العلوم الجزئية، ومنها نصل إلى النظرة الكلية، أو النظرة الفلسفية. لكن هذه العملية نفسها لابد أن تكمل بعملية أخرى يهبط بها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التى تندرج تحتها، ثم إلى الأفراد التى يشملها كل نوع»... وله أن يسير فى هذا الهبوط على منهج التحليل، أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل».

وعلينا الآن أن ننظر فى هذا الرسم التوضيحى الذى يُعبّر عن ميتافيزيقا أفلاطون على نحو ما تجلّت فى نظرية المعرفة والوجود فى آن معًا.

«المعرفة والوجود عند أفلاطون»

مراحل المعرفة		درجـــات الوجـــود
المعرفة العقلية	العقل	عالم المثل (مثال الخير) مثال العدالة، الفضيلة، الدائرة ـ المربع ـ مثال القط، مثال الشجرة، مثال الإنسان، مثال المنضدة، مثال المنزل، مثال المقعد... إلخ.
	الفهم	الرياضيات الحساب: ١، ٢، ٣، ٤ ... إلخ.
المعرفة الظنية	الظن	الهندسة: □ ، □ ، □ ، ▭ الأشياء الجزئية الطبيعية أو المصنوعة ـ شجرة، منضدة، قط، كلب، مقعد، منزل... إلخ.
	الوهم	الظلال، والخيالات، والانعكاسات، والأشباح وما انعكس على صفحة الماء كظل شجرة، صورة إنسان فى المرآة... إلخ.

علينا أن نلاحظ هنا عدة أمور أهمها:

١) التفرقة بين الظاهر والحقيقة Appearrance and Reality أو بين الحس والعقل ما زالت قائمة، بل أصبحت أكثر وضوحًا وأشد اتساقًا مما كانت عليه من قبل.

٢) الحواس تعطينا عالم الظاهر، أما العقل فهو الذى يؤدى بنا إلى عالم الحقيقة، فالمعرفة إذن عقلية أساسًا.

٣) الحقيقة كلية، وهى المثال الذى هو الأساس، وكل ما فى العالم ليس سوى محاكاة له.

٤) عالم المثل يتكون من مجموعة من الحقائق الموضوعية المستقلة عن الإنسان الذى يدركها، وهى لا تخضع لزمان أو مكان.

٥) من الواضح أنّ عالم الظاهر أو العالم الحسى يعتمد على عالم المثل، فالثانى هو حقيقة الأول، فى حين أن عالم المثل لا يعتمد على شىء خارجى. إنه الحقيقة فى ذاتها ولذاتها.

٦) معنى ذلك ـ وتلك نتيجة هامة ـ أن الأساس الذى يعتمد عليه العالم الحسى هو المُثل، أعنى الكليات العقلية الخالصة، وهذه الكليات عبارة عن فكر. إذن الأساس المطلق للعالم هو الفكر، وذلك هو الأساس الذى ترتكز عليه الفلسفة المثالية.

ثانيًا: أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق. م):

كان أرسطو هو المصدر غير المباشر لكلمة «الميتافيزيقا» التى أطلقها أندرونيقوس الرودسى على مجموعة أبحاث جاء ترتيبها بعد «الفيزيقا» كما سبق أن ذكرنا. وكما كان أرسطو أيضًا مصدرًا لقائمة نسبية من الموضوعات الميتافيزيقية وبلغة فنية اصطلاحية صيغت فيها هذه الموضوعات ولمذهب ميتافيزيقى ما زال له أتباع حتى يومنا الراهن[1].

لم يطلق أرسطو، إذن، على أى كتاب من كتبه اسم «الميتافيزيقا»، لكنها كانت من وضع تلميذه وناشر مؤلفاته، فماذا كان يطلق أرسطو على مادة البحث التى وردت فى الفصول التى أُطلق عليها فيما بعد كلمة «الميتافيزيقا»؟ كان أرسطو يستخدم ثلاثة أسماء مختلفة:

١) فهو أحيانًا يسميها بالعلم الأول First Science وكلمة «أول» هنا تدل على أسبقية منطقية، فإذا كانت العلوم الطبيعية المختلفة تدرس العلل القريبة والمباشرة، علّة غليان الماء، وسقوط المطر.. إلخ، فإن الميتافيزيقا تدرس العلل البعيدة أو الأولى، ومن هنا كانت، بحث، العلم الأول. وهكذا نجد أن العلم الأول هو العلم الذى يسبق موضوعه منطقيًّا بقية العلوم الأخرى، وهو العلم الذى تفترضه منطقيًّا العلوم الأخرى جميعًا، ولو أنه يأتى بعدها جميعًا فى ترتيب الدراسة.

٢) وهو أحيانًا يسميها بالحكمة Wisdom على اعتبار أنها الغاية التى تسعى إليها العلوم الأخرى فى بحثها، وهذا يعنى أن العلوم المختلفة - بالإضافة إلى الوظيفة المباشرة التى تقوم بها - تقوم بوظيفة أخرى تخرج بها عن حدود بحثها الخاص، وهى أن تكشف عما تنطوى عليه منطقيًّا من فروض سابقة Presuppositions.

٣) وهو أحيانًا يسميها باللاهوت أو الإلهيات Theology أو العلم الذى يشرح طبيعة الله.

وسوف أحاول أن أشرح هذه المعانى الثلاثة على النحو التالى:

«إنَّ موضوع العلم أيًّا كان هو شىء مجرد وكلى، والتجريد والكلية درجات، فحيثما قسمت جنسًا كليًّا معينًا هو «أ» إلى أنواع فرعية تندرج تحته أعنى «ب» و«ج» كما نقسم العدد إلى نوعين هما: العدد الزوجى والعدد الفردى، فسوف تكون

(1) The Encyclopeadia of Philosophy, Vol. 5.

«أ» أكثر تجريدًا وكلية من «ب» و«ج»، وفى مثل هذه الحالة تكون «أ» هى الأساس المنطقى لكل من «ب» و«ج» بمعنى أنك لا تفهم الزوجية والفردية إلا إذا كان هناك فهم سابق لطبيعة العدد بصفة عامة. وكذلك إذا فهمت طبيعة العدد فهمًا كاملاً استتبع هذا الفهم أنه لابد أن يكون العدد منقسمًا إلى نوعين: ما هو زوجى وما هو فردى ـ هذا هو المقصود حين نقول إنّ فكرة «العدد» هى الأساس المنطقى لفكرتى «الفردية» و«الزوجية»[1].

فإذا فرضنا أن النوعين «ب» و«ج» اللذين يندرجان تحت الجنس الأعم «أ» علمان، فإن بين هذين العلمين مبادئ مشتركة، وإلا لما جاز جمعهما معًا تحت جنس واحد، ومن هذه المبادئ المشتركة يتألف العلم الذى يحتويهما حقًا، وهو «أ»، فلو فرضت أن «أ» هو الكم Quantity لوجدت أن الكم نوعان: كم متصل أو يمكن قياسه، وكم منفصل؛ أعنى يمكن عدّه. والعلم الخاص الذى يبحث فى الكم المتصل هو علم الهندسة، والعلم الخاص الذى يبحث فى الكم المنفصل هو الحساب، ويسير الحساب والهندسة فى خطين منفصلين فى الجانب الأكبر من موضوعهما؛ إذ يبحث كل منهما فى مشكلات خاصة به، لكنهما يشتملان على بعض المبادئ المشتركة، وهذه المبادئ المشتركة لا تنتمى إلى أى علم منهما؛ بل هى تنتمى إلى علم أعم يدرس الكم بما هو كذلك أو هو الرياضيات بصفة عامة.

وهذا العلم العام الذى يبحث الكم بما هو كذلك لن يبدأ دارس الرياضة الناشئ بدراسته، بل سوف يعود إليه بعد أن يقوم بدراسة الهندسة والحساب، ثم ينتقل منهما إلى دراسة ما هو أعم منهما ـ وإن كان هذا العلم العام من وجهة النظر المنطقية يأتى قبلهما؛ لأن موضوعه هو الأساس المنطقى لهما»[2]. وهكذا الحال دائمًا فى ترتيبك للعلوم إلى ما هو عام وخاص، العام منها يسبق الخاص أسبقية منطقية، لكنه يلحق بالخاص فى ترتيب الدراسة.

وعلى ذلك فإن فى استطاعتك أن تقوم بعمل تصنيف للعلوم أو نسق من القسمة للكليات التى هى موضوع العلوم، وسوف تجد أنّ أى علم فى هذا النسق إما أن يكون:

(أ) مساويًا فى درجة التخصيص لسواه كالحساب والهندسة؛ إذ يقعان معًا فى منزلة واحدة.

(ب) أو أعلى من سواه فى درجة التعميم كالرياضة بصفة عامة بالنسبة للهندسة أو بالنسبة للحساب.

(1) R. G. Colligwood: An Essay on Metaphysics, pp. 5-6.
(2) Ibid., P.6.

(ج) أو أدنى من سواه فى درجة التعميم كالهندسة أو الحساب بالنسبة للرياضة بصفة عامة.

«أقول إنَّ هذا الترتيب سوف يصدق على أى علم» داخل «النسق، لكنه لا يصدق على العلوم التى تقع عند أطراف هذا النسق الذى لا يمكن أن يستمر إلى الأبد، بل لابد له أن يتوقف عند القمة وعند القاع، ففى قاع النسق لن تكون هناك سوى كليات هى النوع السافل Infimae Species لا يندرج تحته أنواع أخرى، وفى القمة ستكون هناك كليات هى الجنس الأعلى Summa Genera لا تكون إلا أنواعًا لجنس أعلى[١].

وعلى ذلك نحن نخرج من هذا النسق مجموعتين من العلوم التى نسقناها على هذا النحو تعميمًا وتخصيصًا: نُخْرِج أولاً ما يقع منها فى طرفها الأعلى، ونُخْرِج ثانيًا ما يقع فى طرفها الأدنى أما الأولى فلأنها غير مسبوقة بما هو أعم منها، وأما الثانية فلأنها غير متبوعة بما هو أخس منها[٢].

ويرى أرسطو أنك إذا رتّبت العلوم كلها على هذا النحو الهرمى فستنتهى عند القمة بعلم واحد هو أعمها جميعًا وهو علم الوجود Science of Being الوجود المجرد، أو الوجود بما هو موجود Being as such أو الوجود الخالص Pure Being وسوف يكون هو العلم الأول First Science بمعنى أنه هو المفروض منطقيًا فى أى علم آخر، فيستحيل أن تبحث فى شىء كائنًا ما كان إلا إذا كانت له صفة الوجود أولاً. وإذن فهذه الصفة سابقة منطقيًا على كل صفة أخرى نريد أن نبحثها، لكنه كذلك هو «العلم الأخير Last Science» بالنسبة للدارس لأن دارس العلوم لا يبدأ به، بل ينتهى إليه وبذلك سوف يكون هو الغاية الأخيرة التى يتجه نحوها الدارس فى رحلته الدراسية، وتستطيع أن تقول إنَّ الدارس للعلوم الأخرى: هو بمثابة من يُعد نفسه لدراسة هذا العلم الأخير، وإذن فلا عجب إذا نحن أسميناه «بالحكمة Wisdom..» على اعتبار أنَّ كل علم آخر وسيلة جزئية للوصول إليه[٣].

وأخيرًا فما دام أى علم كلى هو الأساس المنطقى المباشر لتلك العلوم التى تندرج تحته، ومن ثمَّ فهو الأساس غير المباشر للكليات التى تدرسها تلك العلوم، فإن العلم الكلى الأول والأخير ـ أعنى علم الوجود الخالص ـ هو بطريقة مباشرة أو غير مباشرة أساس جميع الكليات الأخرى، وعلى ذلك فإن العلم الأول والأخير

(1) R.G. Colligwood: Op. cit., p. 9.

(٢) د. زكى نجيب محمود «موقف من الميتافيزيقا» ص (٧٣).

(٣) كولنجوود: «مقال عن الميتافيزيقا» ص (٩-١٠) والدكتور زكى نجيب محمود «موقف من الميتافيزيقا» ص (٧٣).

هو العلم الذى يكون بمثابة الأساس المنطقى النهائى Ultimate لكل ما تدرسه العلوم الأخرى، والاسم المألوف الذى نطلقه على الأساس المنطقى لكل شىء آخر هو الله، والاسم الذى نطلقه على العلم الذى يشرح طبيعة الله هو اللاهوت أو الإلهيات Theology[1].

أما كتاب الميتافيزيقا نفسه فهو يتألف من ثلاث عشرة مقالة تُرقم بالحروف اليونانية من ألفا إلى نو، لكن مقالة الألفا تقسم أحيانًا إلى قسمين، ألفا كبرى، وألفا صغرى، وبذلك يصبح عدد المقالات أربع عشرة مقالة.

مقالة الألفا الكبرى:

أما بالنسبة لمضمون الكتاب فإن أرسطو يبدأ بالحديث «فى مقالة الألفا الكبرى» عن الرغبة الجامحة عند الناس فى طلب المعرفة فيقول: إنّ الناس بطبيعتهم يرغبون فى المعرفة، والدليل ما يشعرون به من متعة عندما تعمل حواسهم، فنحن نحب عمل الحواس حتى بغض النظر عن نفعها خصوصًا، حاسة الإبصار، فنحن نفضل الرؤية حتى إذا لم نكن سنقدم على فعل ما.

غير أن الحيوانات تولد ولديها الإحساس، ومن الإحساس تنشأ الذاكرة التى يعيش عليها الحيوان، لكن ليس لديه سوى تجميع ضئيل للخبرة أو التجربة Experience..

غير أن الإحساس وإنْ كان أساس معرفة الجزئى فإنه لا يكون العلم الحقيقى، لأن ما تقدمه الحواس من خبرة لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية أو الفلسفية، فالحواس تؤدى إلى تكوين الخبرة، وهى تقدم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة، كأن نعرف أن النار ساخنة، أو أن دواءً معينًا قد شفى سقراط من مرض معين. وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العملية. أما إذا حاولنا الارتفاع إلى المعرفة العلمية أو الفلسفية فإننا لا نكتفى بذلك؛ لأننا نحاول معرفة العلة المفسرة لارتباط الظواهر المشاهدة فى الخبرة الحسية، إننا نحاول البحث عن السبب أو العلة: لماذا تكون النار دائمًا ساخنة؟ ولماذا يشفى هذا الدواء بعينه هذا المرض؟ فأصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئًا ما موجود، ولكنهم يجهلون السبب فى وجوده، أما أصحاب الفن ـ ويعنى به هنا العلم أو الفلسفة ـ فهم يسعون إلى معرفة السبب أو العلة، والعلم المسمى بالحكمة هو العلم الذى يصل إلى معرفة العلل الأولى للوجود، فهو العلم الذى يصل إلى إدراك الكلى الذى يفسر لنا

(١) المرجع السابق.

الجزئيات، وهو العلم الذى يصل إلى المبادئ الأولى التى تعتمد عليها كل العلوم وهو العلم ـ أخيرًا ـ بأكمل الموجودات الذى يدرس الخير الأقصى، فهو العلم الإلهى الذى يبحث فى الألوهية ويسمى بالإلهيات.

وإذا كانت العلوم الجزئية لا تدرس الوجود من حيث هو «وجود»، لأنها تُسلّم بذلك وتعدّه أمرًا مفروضًا بالتجربة، فإن الفيلسوف الميتافيزيقى يبحث فى الموجودات من حيث وجودها، كما أنه يُعنى بدراسة الفروض العامة التى تُسلّم بها العلوم الجزئية الأخرى، وبهذا المعنى يكون موضوع الميتافيزيقا أسبق وأعم من الموضوعات والعلوم الأخرى، وليس موضوع الميتافيزيقا خياليًا أو بعيدًا عن خبرة الإنسان، فهى تُعنى بدراسة تلك الموجودات المحسوسة التى أطلق عليها أرسطو اسم الجوهر الأول كسقراط وهذا الحصان، ولكنها لا تُعنى به الآن إلا من جهة واحدة هى وجوده.

الميتافيزيقـــا: إذًا تدرس الموجود بما هو موجود، ولذلك كانت أعم العلوم وأولها من الناحية المنطقية، بينما العلوم الجزئية تتناول جوانب معينة محددة. فالرياضيات تدرس الكم أو المقدار، فى حين تدرس الطبيعيات العالم من حيث كونه مادة وحركة... إلخ. وإذا كانت المعرفة الحقيقية هى ـ كما قدمنا ـ معرفة بالعلل، كان البحث عن العلل هو الأساس الأول فى المعرفة وينتهى أرسطو إلى أن العلل أربع:

فاعلة، وغائية، ومادية، وصورية، فالمنضدة التى أكتب عليها الآن لها أربع علل علتها الفاعلة هى النجار الذى صنعها، والغائية هى إمكان الكتابة عليها، والمادية الخشب، الذى صُنعت منه، والصورية هى الصورة التى هى عليها، وهذه الصورة هى الماهية والحقيقة التى تشكل المنضدة وهى أهم العلل جميعًا.

ويدرس أرسطو كذلك موضوع الجوهر Substance فيرى أن الجواهر ثلاثة منها جوهران طبيعيان، والثالث جوهر أزلى غير متحرك، أما الجوهر بمعناه الأول فهو المفرد الجزئى المركب من مادة وصورة كسقراط وهذا الحصان. أما الجوهر الثانى فهو يشير إلى النوع أو الجنس كقولنا: إنسان وحيوان. والجواهر كلها تقبل الكون والفساد، وكذلك جميع الأشياء الموجودة. لكن لابد أن يكون للموجودات جوهر دائم لا يطرأ عليه كون ولا فساد استمدت منه وجودها.

وهذا هو الجوهر الثالث الأزلى الساكن الذى لا يتحرك وإنْ كان يُحرك الأشياء، وهذا الجوهر هو الله، أو المحرك الأول الذى لا يتحرك.

وتتسق الأفكار الرئيسية فى ميتافيزيقا أرسطو مع الطابع العام للميتافيزيقا الذى عرضناه فى المدخل، فهى غوص وراء الأساس الأول لجميع الموجودات، وهى تختلف عن العلوم الجزئية التى تدرس جانبًا واحدًا من الوجود كما تفعل الرياضيات أو الطبيعة، وهى دراسة عقلية لا تستطيع الحواس أن تزودنا بها؛ لأن الإحساس بطبيعته فردى فى حين أن العلم علم بالكلى، وهى تلتقى فى جذورها بالدين (أو الإلهيات) من حيث إنها تصل إلى أن الموجودات بأسرها تعتمد على الجوهر الأول أو المحرك الذى يحرك كل شىء لكنه هو نفسه يظل ساكنًا ثابتًا لا يتحرك.

الفصل الثالث

«فـــى العصـــر الهلنســـتى»

الأفلاطونيـــة المحدثـــة:

ظهر فى الأفلاطونية المحدثة فى العصر الهلنستى، ميتافيزيقيون عظام كانوا على درجة كبيرة من القوة والأصالة، كما كان لهم أهمية كبيرة فى التطور الميتافيزيقى حيث إنهم شكلوا حلقة رئيسية تربط بين الميتافيزيقا القديمة وميتافيزيقا العصور الوسطى. وكان أفلوطين (٢٠٤-٢٧٠) هو الشخصية الرئيسية فى تلك الفترة، وقد جمع فى فلسفته بين الميتافيزيقا والزهد والتصوف، كما أكد تلميذه فرفريوس (٢٣٢-٣٠٤) على الجانب الصوفى والدينى من فلسفته. أما الأفلاطونيون المحدثون المتأخرون من أمثال يامبليخوس Iamblichus وبرقلس Proclus فقد قدموا دراسات دينية، وربما خرافية، للحركة الأفلاطونية الجديدة. أما العقلية القوية التى ظهرت بعد ذلك فقد مثلها فيلسوف متأخر هو بوئثيوس Boethius (٤٨٠-٥٢٤) ومن خلاله مارست هذه المدرسة تأثيرًا قويًا على الفلسفة فى العصر الوسيط، ومن ثمَّ تأثيرًا غير مباشر على الفلسفة الحديثة.

أفلـــوطـــين Plotinus:

تُعدُّ فلسفة أفلوطين نموذجًا واضحًا للمذهب الميتافيزيقى الذى يؤكد عدم حقيقة الأشياء الجزئية التى نشاهدها فى خبرتنا اليومية، فهى تؤكد الطابع الوهمى للحركة والتغير، بل حتى للزمان والمكان. كما تذهب إلى سمو النفس وتفوقها على المادة، كما تتصور هذه الفلسفة أن الخير والعقل أشياء جوهرية، وتؤكد على أهمية التصوف الشخصى وطريق الزهد فى الحياة. وليس من السهل تتبع خط التفكير الذى أدى بأفلوطين إلى هذه النتيجة لكنه يسير فيما يبدو على النحو التالى:

كل ما هو موجود فهو شىء واحد (حتى مجموعة الأشياء التى نقول إنها «موجودة» فإنها لا تكون كذلك إلا لأنها تُعدُّ كشىء واحد هو المجموعة)، لكن على

قمة الموجودات يتربع «الواحد الأول»؛ أو الواحد وحدة مطلقة، الذى هو الماهية التى تعلو على العقل وتكون فى هوية مع ذاتها. هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد The one أو الخير، وإذا شئنا أن ننسب إلى هذا الواحد صفات لتبيّن لنا استحالة وصفه بأية صفة من الصفات المألوفة التى تنطبق على الموجودات الأدنى منه، بل إنّ صفة الوجود نفسها إذا نسبناها إليه لكانت تنطوى على نوع من الثنائية، إذ إننا سنحمل عليه الوجود فيكون هناك موضوع ومحمول يُحمل عليه، وبهذا يفقد الأول وحدته المطلقة. ومن ثمَّ كان من الأفضل ألا نصف الموجود الأول بأية صفة إيجابية بل نكتفى بالوصف السلبى، ونؤكد أنه بخلاف كل ما نعلم فحسب، وأقصى ما يمكننا أن نطلق عليه من صفات إيجابية هو تأكيد كماله المطلق بالقياس إلى كل ما عداه. والواقع أن الواحد بهذه الأوصاف يقترب أكثر من أية فكرة أخرى نادت بها الفلسفة اليونانية من فكرة الله كما نفهمها حديثًا.

ومن هذا «الواحد» أو «الوحدة المطلقة» تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات، ولأفلوطين فى وصف هذا الصدور صور وتشبيهات مختلفة مثل تشبيه فيض النور من منبعه، وفيض الماء من ينبوع... إلخ. والصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر الأول أو المركز الأول ثابتًا مع خروج غيره منه، فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها أو يأخذ من ذاته ليعطى، بل يظل فى واحديته الأصلية ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق. ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه فى عملية تسير سيرًا منتظمًا من البداية إلى النهاية وتتحكم فيها ضرورة واحدة، وقانون واحد. والخلاصة أن الواحد أو الأول عند أفلوطين يقترب كل الاقتراب من الإله الواحد اللامتناهى فى عدم تحيّزه المكانى أو تحدده الكيفى. أما عن نظرية الفيض ..Emanation أعنى صدور الموجودات عن الواحد التى كان لها تأثير قوى فى الفلسفة الوسيطة مسيحية وإسلامية على السواء فإنه يقول: لأن الواحد كامل فهو ينتج بالضرورة كائنات خالدة تشبهه، وإن لم تساوه فى الكمال وهو يفيض بالوجود، بغير أن يتأثر لا بإرادة ولا بحركة، إذْ لو تمَّ الفيضُ بواحد منها لكان فى المرتبة الثالثة بعد الواحد والحركة (أو الإرادة) ولم يعد ثانيًا، فكيف نتصور هذا التوالد مع المحافظة على ثبات الواحد؟ ويلجأ أفلوطين هنا إلى تشبيهات مختلفة فيقول: إنّ الفيض أشبه بالأشعة الصادرة عن الشمس أو الحرارة الصادرة عن النار أو البرودة الصادرة من الثلج، وأول ما يفيض من الواحد هو الوجود، وهو بمجرد صدوره عنه يلتفت

إليه فيصير عقلا، وهكذا ينشأ اللوغوس ..Logos أو العقل أو العالم العقلى ومنه تنشأ النفس الكلية، وهكذا يتمّ الصدور إلى أن نصل إلى المادة التى هى آخر سلسلة الموجودات وأدناها، وهى تتصف بالاضطراب واللاتحدد، كما أنها مصدر الشر فى هذا العالم.

وهناك حركتان أساسيتان: حركة هابطة وحركة صاعدة؛ أما الحركة الهابطة فهى وصفية عقلية يشرح فيها الفيلسوف سير موكب الوجود من الواحد تدريجيًا حتى ينتهى بالمادة التى تُعدُّ أحط الموجودات مرتبة، وأما الحركة الصاعدة فهى فى ارتقاء هذا السُلَّم مرة أخرى والعودة إلى الواحد الأول. وهذه الحركة الأخيرة لن تكون عقلية هذه المرة، بل لابد أن تكون صوفية أساسها التطهر وتصفية النفس حتى يتسنى لها الارتقاء تديجيًا والعودة إلى الاتحاد بمصدرها الأول، وإذا كان الاستدلال العقلى هو أساس إدراكنا للحركة الهابطة فإن الاستدلال يفقد بالضرورة معناه فى الحركة الثانية ولا يعود فى وسعنا أن نصل إلى الموجود الأعلى إلا عن طريق الاتحاد الصوفى[1].

وما يهمنا ملاحظته هنا فى ميتافيزيقا أفلوطين أننا لا نزال نجد الخيط الرئيسى الواحد فى الميتافيزيقا كما هو، فالتفرقة بين الظاهر والحقيقة بارزة، وما تدركه الحواس من ظواهر يطرأ عليها التغير والفساد لا يشكل العلم الحقيقى، لأن المعرفة الحقيقية هى معرفة «الواحد» الذى نصعد إليه فى حركة أقرب إلى التصوف، ونهبط منه إلى الأشياء بواسطة التدليل العقلى، ولا تزال الميتافيزيقا دراسة «للوجود الحق» على نحو ما كانت عليه عند برمنيدس وأفلاطون وأرسطو، ومن ثمَّ تلتقى مع اللاهوت Theology أو الإلهيات على صعيد واحد، وإن كانت مع أفلوطين تلتقى مع التصوف أيضًا، وهى فى ذلك كله تختلف عن العلوم الجزئية من ناحية أخرى، إنها غوص وراء الأساس الأول لهذا العالم وبحث عن «العلة الأولى» للوجود.

(١) التساعية الرابعة لأفلوطين - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص (٣٩)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، عام ١٩٧٠.

الباب الثانى

الميتافيزيقا
فى العصور الوسطى

تمهيد:

ظلت النظرة الأرسطية إلى الميتافيزيقا قائمة طوال العصور الوسطى، فهى دراسة للوجود بما هو وجود، أو بحث فى الوجود ولواحقه، بل إن التسمية التى كان يطلقها أرسطو على البحوث الميتافيزيقية ظلت كما هى، فقد سبق أن رأينا أنه كان يطلق على هذه البحوث ثلاثة أسماء هى:

(أ) الفلسفة الأولى.

(ب) الحكمـــــــة.

(جـ) الإلهيـــــات.

وهى نفسها الأسماء التى سوف تتردد طوال العصور الوسطى؛ إسلامية ومسيحية على حد سواء، بل إنها ظلت قائمة حتى العصور الحديثة حتى إننا نجد ديكارت يطلق على كتابه الرئيسى اسم «التأملات فى الفلسفة الأولى». وكثيرًا ما كان يتحدث عن «الحكمة» و«الإلهيات» على اعتبار أن الموضوع الأسمى فى هذه البحوث هو «وجود الله».

غير أننا يجب ألا يغيب عن ذهننا أن تصور المسلمين للوجود الإلهى كان تصورًا مختلفًا عن الإله الأرسطى، فالله فى الفلسفتين الإسلامية والمسيحية معًا - إله خالق، خلق الأشياء جميعًا من العدم، فهو على حد تعبير الكندى «مؤيّس الأيسات عن ليس» أى موجود الموجودات من عدم، وليس كذلك الإله الأرسطى، كما أنه إله يُعنى بالعالم ويهتم بالموجودات، أى الكائنات المخلوقة، لاسيما الإنسان الذى فضله على بقية المخلوقات. ومن هنا كانت «العناية الإلهية» من الموضوعات الهامة التى تربط بين الله والعالم فى هاتين الفلسفتين. وقل مثل ذلك فى كثير من الموضوعات التى دخلت حقل الميتافيزيقا بسبب التصورات الدينية الجديدة التى أتت بها الديانتان الإسلامية والمسيحية.

وسوف نتناول فى فصلين قادمين فكرة سريعة عن الميتافيزيقا عند فلاسفة الإسلام، ثم الميتافيزيقا فى الفلسفة المسيحية.

الفصل الأول

«الميتافيزيقا عند فلاسفة الإسلام»

أولاً: الكندى (٨٠١-٨٦٥)[١]:

كتب الكندى مجموعة من المصنفات الفلسفية، لعل أكبرها وأهمها مما حفظته لنا الأيام هو رسالته إلى المعتصم بالله - الذى كان من المقربين عنده - وعنوانها «رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى» أى فى الميتافيزيقا وإنْ كان يستخدم التسمية الأرسطية القديمة. وكان الكندى يستهدف من هذه الرسالة إقامة الحجة على وجود الله الواحد الحق.

يبدأ الكندى رسالته - بعد الدعاء للمعتصم - بالحديث عن الفلسفة بصفة عامة فيضعها فى أعلى مرتبة من سُلّم المعارف البشرية يقول: «إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة هى صناعة الفلسفة التى حدُّها علمُ الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق، وفى عمله العمل بالحق»[٢]. ثم يرتّب الكندى العلوم الفلسفية؛ ليجد أن أعلاها منزلة وأشرفها هو علم الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى. يقول: «أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة: الفلسفة الأولى؛ أعنى علم الحق الأول الذى هو علّة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأن علم العلّة أشرف من علم المعلول؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علمًا تامًّا إذا نحن أحطنا بعلم علته؛ لأن كل علّة إما أن تكون عنصرًا، وإما صورة، وإما فاعلة، أعنى ما منه مبدأ الحركة. وإما متممة؛ أعنى ما من أجله كان كل شىء...»[٣]. وأساس

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى، الملقب بفيلسوف العرب، ولد فى الكوفة أوائل القرن التاسع الميلادى (حوالى ٨٠١م). بدأ حياته الفكرية بالاتصال بالمعتزلة مشاركًا فى مناقشاتهم، ويُعتبر أول من حاول التوفيق بين الفلسفة والدين. ملخّص مذهبه أن العالم مخلوق لله، وأن أحداث الكون ترتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول. وأن النفس جوهر بسيط هبط من عالم العقل إلى عالم الحس وبمفارقتها للبدن تشهد الحقائق وتستشعر اللذة، والحواس وسيلتنا إلى إدراك الجزئيات التى لا تشكل علمًا حقيقيًا. لهذا كان العلم هو علمًا بالكلى - كما قال أرسطو - الذى يدركه العقل وحده.

(٢) «رسائل الكندى الفلسفية» تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٢٥ طبعة دار الفكر العربى ١٩٥٠.

(٣) «رسائل الكندى الفلسفية» تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده. الجزء الأول ص (٣٠) دار الفكر العربى القاهرة عام ١٩٧٠.

الترتيب هنا هو أن المعرفة (أى العلم) عنده تعنى معرفة بعلّة الشىء، فأنت لا تعرف النبات إلا إذا عرفت علّة نموه، ولا تعرف المطر حق المعرفة إلا إذا عرفت علّة سقوطه. وهكذا فى بقية الأشياء. وفضلاً عن ذلك فإن معرفتك بالعلّة أفضل من معرفتك بالمعلول، فأنت إذا ما عرفت «سبب» أو علّة هطول المطر كانت معرفتك أفضل درجة من معرفة أن المطر يسقط.. فإذا صعدت درجة درجة، إلى أعلى العلل، أى إلى العلّة الأولى لكنت تدرس أشرف الموضوعات وأعلاها، وفى الوقت نفسه لوصلت إلى أعلى أنواع البحث والحكمة، وهو ما يسمى «بالفلسفة الأولى» أو الميتافيزيقا التى هى علم الحق الأول الذى هو علّة كل حق.

وعلى ذلك فقد راح ينحو منحى أرسطو فى الحديث عن العلل، واعتبار الميتافيزيقا بحثًا عن «العلّة الأولى» التى هى علّة جميع الموجودات. ويرى أنها إذن شرح لطبيعة الله، كما فعل أرسطو، أو هى «علم الإلهيات»، أو «علم الربوبية» كما يسميها الكندى أحيانًا.

وفضلاً عن ذلك فإننا نلاحظ أن الكندى يدرس فى الميتافيزيقا موضوع العلل التى يجعلها أربعًا، كما فعل أرسطو أيضًا. فإما أن تكون العلّة عنصرًا، أى مادة، وتلك هى العلّة المادية. وإما أن تكون العلّة صورة، وتلك هى العلّة الصورية. أو أن تكون فاعلة وتلك هى العلّة الفاعلة. وأخيرًا العلّة المتممة، التى يشرحها بأنها «ما من أجله كان الشىء» وذلك يعنى العلّة الغائية.

ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه بحيث يكون العلم بالعلّة أشرف من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقًا إلى العلم التام بالمعلول كانت الفلسفة الأولى هى علم الحق الأول أو العلّة الأولى. ومن هنا يذهب الكندى إلى أن الميتافيزيقا هى أعلى العلوم الفلسفية مرتبة. والفيلسوف التام هو الرجل الذى يحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأنه بذلك يصل إلى «الحكمة» العليا كما كان يقول أرسطو أيضًا.

ثانيًا: الفارابى (٨٧٠ - ٩٥٠)[1]:

لم يخرج تعريف الكندى السابق للميتافيزيقا ولا فهمه لموضوعاتها عن تصور

(١) هو أبو نصر الفارابى الملقب «بالمعلم الثانى» - فى مقابل أرسطو الملقب بالمعلم الأول، وذلك لشدة ثقافته الموسوعية. ولد فى «فاراب» عام ٨٧٠ وارتحل إلى حرّان، ثم إلى بغداد التى لم يكن له فيها مكانة ملحوظة رغم مهارته فى العلوم الحكمية، وتفوقه على أستاذه أبى بشر متى بن يونس. ولعل ذلك هو الذى حمله إلى الانتقال إلى بلاط سيف الدولة فى حلب؛ حيث كان يرعى الأمير صفوة أهل الأدب والعلم. وظل ينتقل بين حلب ودمشق إلى أن خرج إلى عسقلان على الساحل الجنوبى من فلسطين فهاجمته عصابة من اللصوص قتلوه عام ٩٥٠م فنقل جثمانه إلى دمشق؛ حيث دفن فيها. ألّف الفارابى مجموعة كبيرة من الرسالات والكتب والشروح: فى المنطق، وما بعد الطبيعة، وتصنيف العلوم، وشروح على سائر مؤلفات أرسطو، وفى الموسيقى وفن الشعر، وفى علم النفس، والأخلاق والسياسة... إلخ.

أرسطو الذى عرضناه فيما سبق. وكذلك يذهب الفارابى إلى أن الميتافيزيقا «دراسة للوجود بما هو وجود» والوجود نوعان، فكل موجود إما واجب الوجود، أو ممكن الوجود، وليس ثمَّ سوى هذين الضربين من الوجود. ولما كان كل ممكن لابد أن تتقدم عليه علّة تخرجه إلى الوجود. وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلل إلى غير نهاية فلابد من القول بوجود موجود واجب الوجود لا علّة لوجوده، له بذاته كماله الأسمى، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل قائم بذاته، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال، عقل محض، وخير محض، ومعقول محض، وعاقل محض. وهذه كلها واحد فيه، وهو العلّة الأولى لسائر الموجودات، وتعينه هو عين ذاته.

ومعنى الموجود الواجب يحمل فى ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحدًا لا شريك له، وهذا الموجود الواحد الأول نسميه بـ«الله»، ولما كان واحدًا بالذات لا تركيب فيه، ولما كان لا جنس له فلا يمكن حدّه، غير أن الإنسان يُثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال، على أن هذه الصفات كلها يجب أن تكون مجازية لا ندرك كنهها إلا على سبيل التمثيل القاصر. ولما كان البارئ أكمل الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة؛ لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكمل من معرفتنا بالطبيعيات، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية، لكننا أمام الموجود الأول الأكمل فإننا نكون أمام أقوى الأنوار فنحن لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا، والضعف ناشئ عن ملابستنا للمادة التى تقيّد معارفنا[1].

ثالثًا: ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧)[2]:

كان الشيخ الرئيس مسايرًا أرسطو أيضًا فى فهمه للميتافيزيقا، فهى العلم الأول، أو العلم الإلهى الذى يبحث فى الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه. يقول: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها: الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود، مثل الوحدة والكثرة والعلّية وغير ذلك[3]. وأعلى

(١) ت. ح. دى بور «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» ص (١٦١ ـ ١٦٢)، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة عام ١٩٥٤.

(٢) هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا الملقب «بالشيخ الرئيس» ولد فى قرية خرمتين فى بخارى عام ٩٨٠م. ولما بلغ العاشرة من عمره «كنتُ» قد أتيتُ على القرآن، وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى منّى العجب كما يقول هو عن نفسه. كتب فى كثير من أفرع المعرفة الإنسانية: الشفاء فى أربعة أقسام: المنطق، الرياضى، الطبيعى، الإلهيات. وكما كتب «النجاة» و«الإشارات والتنبيهات» و«منطق المشرقيين» و«عيون الحكمة». و«رسالة فى ماهية العشق» وكثير من الرسائل: «رسالة فى الحدود» و«رسالة فى أقسام العلوم العقلية» و«رسالة فى إثبات النبوات». و«رسالة الطير»... إلخ.

(٣) «عيون الحكمة» نشره الدكتور عبد الرحمن بديوى ص (٤٧) القاهرة عام ١٩٥٤.

الموجودات، وهو موضوع الميتافيزيقا، هو واجب الوجود بذاته، وهو واحد؛ لأنه موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له، وهو «حق» وخير محض، وعقل وعاقل ومعقول فى آن واحد، إنه يعقل ذاته، وهو إذن معقول لذاته وعاقل لذاته، ومن ثم كان العلم به هو أعلى العلوم وأشرفها؛ لأن العلم الكلى هو العلم الإلهى، وهو العلم الناظر فيما وراء الطبيعة، وموضوعه هو الموجود المطلق والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة»[1].

وظاهر مما تقدم أن تعريفات فلاسفة الإسلام للميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى، لم تخرج فى جملتها عن التعريفات المشهورة التى ذكرها أرسطو، وإنْ كان ابن سينا قد تميّز بتعريف لا يخلو من خلط وتكرار لا معنى له، حين ذكر فى موضع آخر أن موضوع الفلسفة الأولى هو «الموجود المطلق بما هو موجود مطلق»[2].

رابعًا: ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م)[3]:

لعل أهم مجال تتضح فيه ميتافيزيقا ابن رشد قائمة بذاتها منفصلة عن ميتافيزيقا أرسطو - هو مجال رده على الإمام الغزالى فى تكفيره الفلاسفة فى مسائل ثلاث هى:

(١) قِدَم العالم.

(٢) علم الله بالجزئيات.

(٣) بعث الأجساد.

وعلينا أن نسوق كلمة موجزة عن رد ابن رشد فى كل مسألة على حدة.

(١) المسألة الأولى قِدَم العالم:

يرى ابن رشد - كما رأى أرسطو من قبل - أن العالم قديم، أى ليس له بداية،

(١) النجاة ص (١٥٨).

(٢) الدكتور عثمان أمين «محاولات فلسفية» ص (٦٥) مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة عام ١٩٦٨.

(٣) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ويكنى أبا الوليد. ويلقب «بالحفيد» تمييزًا له عن أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيهين مشهورين. ولد فى مدينة قرطبة عام ١١٢٦م ودرس علم الفقه المالكى والحديث، واستظهر كتاب «الموطأ» للإمام مالك على أبيه. ودرس علمى الكلام والفلسفة. وولى قضاء قرطبة.
ألف ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل والشروح منها: كتاب «الكليات» فى الطب. وتلخيص تسع مقالات من كتاب «الحيوان» وتلخيص السماع الطبيعى، وشرح السماء والعالم وتلخيص كتابى «الخطابة والأخلاق لأرسطو». وتفسيرات وشروح يورد فيها ابن رشد نص كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفى المترجم إلى العربية، ثم يأخذ من تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. على نحو ما حدث فى «تفسير ما بعد الطبيعة» الذى نشره موريس بويج فى أربعة أجزاء. وقد أشرنا إليه أكثر من مرة فى النصوص التى ترجمناها فى نهاية الكتاب. وفضلاً عن ذلك فقد كتب «تهافت التهافت» ردًّا على كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة». و«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، و«الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملّة». و«بداية المجتهد فى نهاية المقتصد».... إلخ.

«وأنه لم يزل مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقًا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلّة. ومساوقة النور للشمس. وأن تقدم البارئ عليه كتقدم العلّة على المعلول. وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان «كما شرح الغزالى فى التهافت»[1]. ودليلهم على ذلك:

١ـ استحالة صدور حادث عن قديم مطلقًا.

٢ـ لو كان البارى متقدمًا بالزمان على العالم، لكان قبل الزمان زمان، وهذا خُلف.

٣ـ إمكان العالم كان موجودًا، فالعالم لم يزل ممكن الحدوث.

٤ـ كل حادث تسبقه مادة؛ إذ لا يستغنى الحادث عن مادة، فالمادة إذن قديمة، فالعالم قديم.

ويرد الغزالى على هذه الحجج، فينبرى ابن رشد للدفاع عنها. وإبطال ردود الغزالى «مبينًا أنه إنما يقابل إشكالات بإشكالات، وهذه معاندة غير تامة».

وخلاصة الرأى عند ابن رشد أنه: «إنْ كانت حركات الأجرام السماوية ـ وما يلزم عنها ـ أفعالاً لوجود أزلى، غير داخل وجوده فى الزمان الماضى، فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة فى الزمان الماضى..». وذلك يعنى أن العالم أزلى لا بداية لوجوده.

وعلى ذلك راح ابن رشد يؤول الآيات القرآنية: ﴿وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧] فيرى أن الآية تدل على وجود قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء. وزمان قبل هذا الزمان، أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨] تعنى وجودًا ثانيًا بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] تدل على أن السموات خلقت من شىء. فليس فى الشرع أن الله كان موجودًا مع العدم المحض، ولا يوجد نص أبدًا فى هذا[2].

وبهذا يبيّن ابن رشد أن الغزالى أخطأ فى تكفير الفلاسفة فى هذه المسألة: لأنهم لا يقولون: إن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً «بل يرون أنه ـ تعالى ـ يعلمها

(١) د. عبد الرحمن بدوى «الفلسفة والفلاسفة فى الحضارة العربية» فى موسوعة الحضارة العربية الإسلامية المجلد الأول ص (١٣٣) وما بعدها.

(٢) ابن رشد «فصل المقال» ص (٤٢-٤٣) بيروت عام ١٩٧٣ (نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوى فى المرجع السابق ص١٣٥).

بعلم غير مجانس لعلمنا بها. وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا: فإنه علّة للمعلوم الذى هو الموجود. ومَنْ شبّه العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدًا وذلك غاية الجهل...»[1].

إن مصدر الخطأ هنا راجع إلى تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الآخر. وهذا خطأ فى التشبيه لاختلاف علم الخالق عن علم الإنسان. هذا أولاً. وثانيًا: مَنْ قال من الفلاسفة إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات فالسبب فى ذلك أن العلم بالكليات عقل، أما العلم بالجزئيات أى بالأشخاص فهو حسّ وخيال. وتجدد الأشخاص يوجب أمرين: تغير الإدراك وتعدده. أما علم الأنواع والأجناس، أى علم الكليات - فليس يوجب تغيرًا: إذ علمها ثابت. وبالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن.

(٣) إنكار بعث الأجساد:

والمسألة الأخيرة هى إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد، وسائر أمور المعاد وقولهم: إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق؛ لتثبيت ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى مرتبة من الجسمانية. ويرى الغزالى أن أكثر هذه الأمور مخالف للشرع.

غير أن ابن رشد يرى أن الاعتقادات التى وردت بها الشرائع فى أمور الآخرة لم يتناولها البرهان العقلى. ولذلك كان تمثيل المعاد للناس بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية[2].

(١) ابن رشد «فصل المقال» ص (٣٩).

(٢) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة الجزء الأول ص (٣٤ - ٣٥) المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى عام ١٩٨٤.

الفصل الثانى

«الميتافيزيقا فى الفلسفة المسيحية»

أولاً: مشكلة الشر عند القديس أوغسطين St. Augustine.. (٣٥٤-٤٣٠):

بعد «القديس أوغسطين» أعظم آباء الكنيسة الكاثوليكية وأهم فلاسفة القرن الرابع الميلادى. ولد فى طاجست Thagast التى تعرف اليوم «بسوق الأخرس» فى شرق الجزائر فى ١٣ نوفمبر عام ٣٥٤م. وتوفى فى هبون المعروفة اليوم باسم «بوه» فى غربى تونس فى ١٤ أغسطس عام ٤٣٠م. وكان أبوه وثنيًا بينما كانت أمه مونيكا Monica مسيحية، بل إنها أصبحت قديسة فيما بعد. وظلت طوال حياتها تتمنى لابنها أن يعتنق الديانة المسيحية.

فى استطاعتنا أن نقول: إن «مشكلة الشر» شغلت القديس أوغسطين، بل سيطرت على تفكيره تمامًا، نظرًا لأنه خبر الشر ومرَّ به عمليًا طوال حياته السابقة على اعتناقه للمسيحية، فهو يروى فى كتابه «الاعترافات» - وهو سيرة حياته الذاتية - كيف اقترف الإثم حتى فى المراحل المبكرة من حياته: فقد سرق بعض ثمار الكمثرى من حديقة مجاورة لمنزله وهو صبى صغير. وكان عند أبويه فى الدار من الكمثرى ما يفضل الثمار التى سرقها. أضف إلى ذلك أنه لم يكن جائعًا؛ أى إنه اقترف الإثم مضاعفًا لأنه لم يكن ثمة مبرر لارتكابه جريمة السرقة على الإطلاق مما ضاعف عذابه النفسى بعد ذلك عندما دخل فى سلك المسيحية وتحول إلى راهب يطلب من الله الصفح والغفران عن «حياتى التى لم تكن فاضلة أمام عينيك»[١]. على حد تعبيره.

ويروى «أوغسطين» فى اعترافاته أيضًا أنه كثيرًا ما كان يقترف إثم الكذب أحيانًا بغير مبرر أيضًا! وغير ذلك من ألوان السلوك الذى كان يتذكره جيدًا فى اعترافاته بقدر غير قليل من الدهشة والعجب من سلوك صبى فى هذه السن.

فما أن بلغ «أوغسطين» مرحلة المراهقة حتى احتلت علاقاته بالنساء مركز

(١) «اعترافات القديس أوغسطينوس» نقلها إلى العربية الخورى بوحنا الحلو - دار الشرق بيروت ص (١٦٥).

اهتمامه مما جعله يعتقد فيما بعد أن الخطيئة هى أهم شواغل الإنسان! فهو يروى أنه لما بلغ سن المراهقة غلبته شهوات الجسد، وأنه غرق فى أتونها حتى الأذنين «أحرقنى العطش إلى الملذات الجهنمية، ودفعتنى وقاحتى إلى الاستمتاع بشتى أنواعها، فشوه جمالى، وأصبحتُ قذارة أمام ناظريك»[1]. فقد ترك نفسه على هواها تفعل ما تريد: «كل ما كان يحلو لى آنذاك هو أن أعشق، أن أعشق، لكنى لم أتقيد بما للصداقة من سبل نيّرة تجمع بين قلبين. لهذا لما بلغت أشدى تصاعدت من أتون شهوتى الجسدية أبخرة غمرت قلبى، وضغطت عليه، فما عدتُ أقوى على التمييز بين الحب السنى الطاهر، والدنس حالك السواد، اللذين اختلطا فى نفسى، فاختمرا واقتادا سنى الواهية فى أثر المغويات. وغمسانى فى لُجّة الرذائل..»[2].

ولقد كانت أمه كما سبق أن ذكرنا مسيحية شديدة الإيمان. «قد أوصتنى أمى ألا أدنس عرض امرأة متزوجة، وألا أرتكب الفحشاء.. إلخ». وخُيِّل إليه أن هذه الأقوال لا تعدو أن تكون نصائح امرأة ومن العار أن يعمل بها!. فاندفع فى الغواية اندفاعًا أعمى!. «ولو أنى أصغيتُ بانتباه إلى قصف رعودك فى الكتاب المقدس (سيلقون ضنكًا فى أجسادهم) وأيضًا (الأفضل لرجل ألا يقترب من امرأة) لَمَا سددت أذنى عن ذلك الكلام..؟! آه لو أنى رضيتُ أن أكون خصيًّا حبًّا فى ملكوت السماء الآن لكنتُ أوفر سعادة»[3] فأين كنتُ؟ ولِمَ بعدتُ عن لذائذ دارك يا رباه!. فى عامى السادس عشر من عمر جسدى. حين استبدت بى الشهوة المجنونة التى تسترسل طليقة بسبب ميل الإنسان إلى الشر، وإن يكن الشر محرمًا بحكم شريعتك يا إلهى. أين كنتُ عندئذ حين أسلمتُ كل زمام نفسى لشهوة جسدى..؟!. وكلما حاول أن يقاوم ويبتعد «تغلّب علىَّ التيار وجرفنى، فتجاوزت نواميسك ولم أنج من تأديبك، وهل ينجو منها بشر؟! أنت ما ابتعدت عنى قط أيها الرحيم فى قسوتك، بل تداركتُ جميع ملذاتى المحرّمة بسأم مرير، ودفعتنى إلى البحث عن طيبات لا يعرف طالبها سأمًا»[4].

وعندما انتقل من مسقط رأسه إلى العاصمة «قرطاجة ..Carthage»: «رأيت فوضى العشق تضرب موجها من حولى، ولم أكن قد أحببتُ بعد، لكنى وددتُ لو أحببتُ، وشعرت فى أعماق نفسى بحاجة إلى الحب. ومن أعماق نفسى كرهتُ أن أكون متأخرًا فى هذا المضمار. وبحثتُ عما يمكن أن يتعلق به حبى، فأحببتُ، وكرهتُ حياة الدعة. وشعرتُ أن الطعم يكون أحلى مذاقًا لو استمتعت بالشخص الذى أحبه.

(١) المرجع السابق ص (٢٩).
(٢) المرجع نفسه.
(٣) المرجع نفسه ص (٣٠).
(٤) المرجع نفسه فى الصفحة نفسها.

وهكذا دنستُ صفاء الصداقة بقذارة العشق الجنسى، والشهوة البهيمية، واحتجب سناها بسحب من الفُحش جهنمية، وأظلت صفحتها اللامعة بجحيم الشهوات..»[١].

وأخيرًا استقر على خليلة واحدة، وهى امرأة غانية أحبها مخلصًا لها الحب أعوامًا طوالاً: «اتخذت لى زوجة لم تكن شرعية، اتخذتها إشباعًا لشهوة جامحة. ولم يكن لدىَّ سواها، وحفظت جميع عهودى معها. ثم تحققت بنفسى الفرق بين الميثاق الزوجى العاقل المعقود فى سبيل إعطاء الحياة، وبين ما يرتكز على إشباع اللذة الحيوانية إيلادًا للبنين، رغمًا عن والديهم، حتى إذا ما فتحوا أعينهم للنور فرضوا محبتهم على والديهم»[٢].

وعلى الرغم من أنه انقطع عن الاتصال الجنسى الطليق، واستقر على هذه الغانية، فقد وجد نفسه فى عام ٣٧١، وهو لا يزال فى الثامنة عشرة أبا لولد ذكر كان يسميه ابن خطيئتى أحيانًا، وعطية الله أحيانًا أخرى. وهبة الله - A Deo Datus أحيانًا ثالثة، وقد أحبه أوغسطين كثيرًا، وانصرف إليه بعناية يربيه تربية دينية بعد أن تحول إلى المسيحية[٣].

ليس غريبًا بعد هذه الحياة المليئة بالخطايا أن يعتقد القديس أوغسطين أن الخطيئة «هى أهم شواغل الإنسان»، وأن تظل مشكلة الشر المشكلة المحورية فى ميتافيزيقا الدين عنده. والواقع أنه بحث عن تفسير لها فى جميع الفلسفات الموجودة فى عصره قبل أن يهتدى إلى تفسيره هو الخاص:

(١) تبنى فى البداية فكرة أفلاطون - ثم الأفلاطونية المحدثة فيما بعد - القائلة بأن الجسد والمادة بصفة عامة هما المصدر الأساسى للشر فى هذا العالم. وكان أفلوطين ..Plotinus قد ذهب - متأثرًا بأفلاطون - إلى أن المادة هى أدنى درجة فى سلسلة الموجودات، وهى لهذا السبب تتصف بالاضطراب واللاتحدد، واللاتعين، ومن هنا كانت مصدرًا للشر فى العالم[٤].

غير أن «أوغسطين» سرعان ما رفض هذا التفسير على اعتبار أنه يتناقض تناقضًا واضحًا مع قول الكتاب المقدس «كل ما خلقه الله حسن»[٥]. فإذا كانت «المادة» من خلق الله فلابد أن تكون شيئًا حسنًا أى خيرًا وليس شرًا. ومعنى ذلك أنها لا يمكن أن تكون هى مصدر الشر فى العالم.

(١) اعترافات القديس أوغسطينوس ص (٥٧). (٢) المرجع السابق ص (٥٨).

(٣) راجع فى ذلك كله: «الفيلسوف المسيحى.. والمرأة» تأليف د. إمام عبد الفتاح إمام ص (١١١) وما بعدها أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦. العدد الثالث من سلسلة «الفيلسوف.. والمرأة».

(٤) راجع فيما سبق الفلسفة الهلنستية.

(٥) «ورأى الله كل ما عمله، فإذا هو حسن جدًا..» سفر التكوين: الإصحاح الأول عدد ٢١.

(٢) وفى مرحلة من مراحل رحلته التى كان يبحث فيها عن تفسير للشر نجده يعتنق الثنائية المانوية Manichean Dualism[١] التى فسَّرت الشر تفسيرًا سهلاً وبسيطًا بأن افترضت وجود إلهين: الإله «أهورا مزدا» إله الخير، والنور، والمؤمنين الصالحين، وكل ما هو طيب وجميل فى العالم، ثم إله الشر «إله الشر والظلمة، والطالحين والأشرار وكل ما هو سيئ ورديء فى العالم». والصراع بين الإلهين وأعوانهما، أو قل بين المملكتين: مملكة النور ومملكة الظلام، قائم على أشده، وسوف ينتهى آخر الدهر بفوز إله الخير وأعوانه من الشرفاء الطيبين.

ولقد ظل القديس أوغسطين حوالى تسع سنوات معتنقًا للثنائية المانوية «سماعًا»[٢]. وذلك لأنه رأى فيها وسيلة لفهم العالم المركب من الخير والشر. وقد وجد أنه من طبيعة الوجود عند هؤلاء المانويين أن توجد الظلمة إلى جانب النور، بمعنى أن يوجد الشر إلى جانب الخير ويكون ملازمًا له. وعلى ذلك يكون الشر عنصرًا أساسيًا فى طبيعة الحياة البشرية، وبهذا وجد أوغسطين ما يبرر وجود الشر فى هذا العالم.

غير أن «أوغسطين» كان فى ذلك الوقت يستمع إلى عظات أسقف مدينة روما القديس «أمبروان» - وهو أسقف الكنيسة الكاثوليكية الذى كانت عظاته تدور حول شرح الكتاب المقدس، والرد على المانويين وغيرهم من المبتدعة. فوجد أن الكاثوليك أحسن عرضًا للكتاب ودفاعًا عنه، فتراخت علاقته بالمانوية ولاسيما أن فكرة وجود إلهين تتعارض تعارضًا صارخًا مع أولى وصايا الكتاب المقدس: «اسمع يا إسرائيل: الرب إلهنا إله واحد»[٣] - فقطع صلته بالمانوية تمامًا، لكنه لم يدر إلى أين يتوجه؟!

(٣) لقد كان أوغسطين يرى أن وجود الله أمر بديهى أو كالبديهى، فعاد ونظر فى الكنيسة، فرأى فيها علامات أو دلالات تدل على أنها من عند الله. لكن مشكلة

---

(١) المانوية Manichausim ديانة أسسها فى القرن الثالث الميلادى النبى الفارسى «مانى بن فاتك»، وهى تتألف من عناصر مسيحية وبوذية وزرادشتية وغيرها. ويدعو للإيمان بعقيدة ثنائية قوامها الصراع بين الخير (النور)، والشر (الظلام). وقد انتشرت المانوية فى القرن الرابع الميلادى، والقرون التى تلته انتشارًا واسعًا حتى بلغت تخوم فرنسا غربًا، وسواحل الصين شرقًا.. وقد أعلن مانى أنه هو الذى جاء ليتمم عمل زرادشت وبوذا والمسيح، فهؤلاء جميعًا شذرات ناقصة من الحقيقة، لكن حتى هذه الشذرات قد أفسدها أتباعهم.. إلخ راجع فى ذلك كله د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص (٣٧٤) مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧.

(٢) ظل أوغسطين حوالى تسع سنوات معتنقًا للثنائية المانوية، لأنه رأى فيها وسيلة لفهم العالم المركب من الخير والشر. لكنه فى الواقع ظل طوال هذه السنوات التسع «سماعًا». والسماعون فى المانوية هم الأتباع الذين يؤمنون بالمذهب ولا يعملون به. أما الأتباع الأوفياء فهم الصديقون أو المختارون.

(٣) إنجيل مرقص - الإصحاح الثانى عشر (٢٨: ٢٩).

الشر كانت تؤرقه فظل السؤال المُلحّ حائرًا فى ذهنه: كيف يمكن أن نفسر وجود الشر فى العالم الذى خلقه الله..؟ فإذا افترضنا أن الله لم يخلق هذا العالم، بل إنه لا يوجد إله يحكم هذا العالم على الإطلاق، فمن أين إذن يأتى الخير؟ وإذا كان الله موجودًا فى العالم فمن أين يأتى الشر؟ لقد حاول القديس أوغسطين الإجابة عن هذه الأسئلة، وكانت إجابته تضرب بجذور عميقة فى التراث اليونانى، ولاشك أن تلك الإجابة قد تشكلت فى ذهن أوغسطين عن طريق تأثره بالمذهب الغنوصى ..Gnosticism[1]، الذى كثيرًا ما حاربه فيلسوفنا.

كيف نجيب عن هذه الأسئلة؟ وكيف نفسر وجود الشر الذى كان يخنق روحه ويقتل كل ما هو طيب ونبيل فيه؟ كثيرًا ما كان يعود إلى «الأفلاطونية المحدثة»، وإلى أفلوطين «الذى أعجب به أوغسطين إعجابًا شديدًا، ويتساءل مرة أخرى: لِمَ لا نقول: إن المادة هى مصدر الشر الموجود فى العالم؟ ألم يكن الجسد هو مصدر الشهوات ومنبع الخطيئة؟. وإذا كانت المشكلة أن الله خلق المادة فلِمَ لا نقول: إن الله خلق الوجود، والوجود بالضرورة خير، أما اللاوجود فهو بالضرورة شر، والمادة بمعنى ما من المعانى هى «لا وجود». واللاوجود يعنى أن المادة ليست موجودة وجودًا فعليًا فى العالم، وإذا صحَّ وكان اللاوجود شرًّا، فلابد أن يستتبع ذلك أن تكون المادة هى مصدر الشر فى العالم، وهى بذلك تعنى اللاوجود الأفلاطونى[2].

والواقع أن هذه المادة ليست بالضبط اللاوجود، وإنما هى «اللاخير Non Good..». وإن كان ذلك يعنى أيضًا أن المادة - بمعنى ما - شر، ما دامت هى «لا خير»، أو سلب أى؛ انعدام للخير، ولعل ذلك هو ما سمح لأفلوطين بالقول بأن المادة - أى الوجود - هى المصدر الأساسى والمبدأ الحقيقى للشر. غير أن الحل الذى نادى به أفلوطين يتفق مع بقية مذهبه، بمعنى أن الله عند هذا الفيلسوف ليس خالقًا للعالم بالمعنى الذى يقول به الكتاب المقدس، أو الذى نجده فى الديانة المسيحية. ولهذا كان الله عند أفلوطين غير مسئول عن وجود المادة،

(١) الغنوصية مدرسة فلسفية دينية ظهرت فى القرون الأولى للمسيحية. حاولت أن تمزج اللاهوت المسيحى بديانات الشرق القديم، والأفلاطونية المحدثة بالفيثاغورية. واسمها يدل على مبدئها وغايتها، فالكلمة اليونانية «غنوسيس ..Gnosis» تعنى «معرفة».. وذلك يعنى أن المبدأ الذى ترتكز عليه هو أن المعرفة الحقيقية لا تأتى بتحصيل المعانى المجردة والاستدلال كما تفعل الفلسفة. وإنما هى المعرفة الحدسية التى يتحد فيها العارف بالمعروف. وغايتها الوصول إلى الله على هذا النحو. بكل ما فى النفس من قوة. ولهذا فإن فى استطاعتنا أن نقول إن الغنوصية نحلة صوفية، تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة.

(٢) أتين جلسون «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولى بالقاهرة، عام ١٩٩٦ ص (١٦٤).

فى حين أن الله الخالق لا يمكن أن يكون غير مسئول عن طبيعة هذه المادة سواء أكانت خيّرة أم شريرة، كما هى الحال بالنسبة لإله أفلوطين. ومن ثم فإذا ما كانت المادة شرًّا فإن ذلك لا يستلزم أن يكون الله هو نفسه شرًّا عند أفلوطين، على حين أن المواقف غير ذلك تمامًا فى المسيحية التى خلق الله فيها كل شىء، وجعله حسنًا.

(٤) عندما تأمل القديس أوغسطين المبادئ الفلسفية لأفلوطين على ضوء الوحى الذى جاء به الكتاب المقدس، فإنه سرعان ما يشعر بعدم كفايتها وضرورة تجاوزها. إن القول بأن المادة هى فى ـ آن معًا ـ مخلوقة شريرة يؤدى إلى تشاؤم محال، بل يؤدى حرفيًّا إلى تناقض فى التخطيط المسيحى. لكنه استطاع تحويله إلى تفاؤل دينى ميتافيزيقى فى آن معًا، عن طريق نظريته الشهيرة فى تفسير الشر فى العالم، والتى ترى أن الشر نوعان طبيعى أو فيزيقى. وبشرى أو أخلاقى.

(أ) الشر الطبيعى أو الفيزيقى:

إن المادة لا يمكن أن تعتبر شرًّا حتى ولو لم نر فيها شيئًا سوى مبدأ بسيط للامكان أو اللاتعين. افرض أننا رددناها إلى حدها الأدنى، بحيث لا يكون لها شكل ولا كيف. إن المادة فى هذه الحالة تظل مع ذلك إمكانية معينة للشكل واستعدادًا لتقبله. واختزالها بهذه الصورة يجعلها ضئيلة بغير شك، لكنه، مع ذلك، لا يجعلها عدمًا. وكذلك نستطيع أن نقول: إن قابلية الإنسان لأن يكون خيّرًا لا يعنى أنه قد أصبح خيرًا بالفعل، لكنه يمكن أن يصبح كذلك.

من المؤكد تمامًا أن جميع الأشياء التى خلقها الله حسنة أو خيرة، أو كما يقول القديس أوغسطين: «إن جميع الأشياء مخلوقة منك، وإن ما خلقه الله حسن. أما الشر الذى كنتُ أبحث عنه جهدى، فلم يكن من الأشياء الموجودة؛ إذ لا شىء يوجد بدونك، ولا قوام لشىء إلا بك، فلا يستطيع شىء من الخارج أن يتسلل إلى داخل هذا النظام المرتب الذى رتّبته أنت؛ ليقوم ببث الاضطراب والتشويه بداخله..»[١].

ولكن إذا كانت الأشياء التى خلقها الله كلها خيّرة أو حسنة فهى ليست على درجة واحدة من الحسن أو الخيرية، فهناك ما هو خير أو حسن، لكن هناك ما هو أفضل منه. ولكن إذا كان هناك الأحسن والأفضل فإن هناك أيضًا الأقل حسنًا أو الأقل خيرية؛ والأقل خيرية هو ـ بمعنى ما ـ شر. وفضلاً عن ذلك فإن العالم هو

(١) راجع الاعترافات: الفصل السادس وعنوانه: «فى معرفة أن الشر لا يوجد فى الأشياء، بل فى إرادة الإنسان الخبيثة».

موطن الكون والفساد فى الطبيعة الحية والطبيعة الجامدة على حد سواء. وما نسميه بالشر الطبيعى أو الفيزيقى هو فساد الأشياء المادية أو زوالها، وهو ليس شرًا بالمعنى المطلق أو الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هو نسبى. إن أشكال الاضطرابات وألوان الدمار - حتى ولو كانت نسبية؛ لأنها تحدث داخل النظام العام - فإنها يمكن أن تشكل ما نسميه بالشر الفيزيقى الذى يعبر عن اللامساواة التى نلاحظها فى المخلوقات. فإذا كانت المادة فى ذاتها خيرًا فإن كل شىء يمكن أن يوصف - بالتالى - بأنه خير؛ لأنه ليس من الضرورى أن يكون خيرًا فى ذاته؛ بل حتى لو كان أقل خيرًا، فإن ذلك لازم للكمال الأعظم الذى يعرف به الكل. لكن ما ينبغى علينا ملاحظته هو أن هذه الحدود نفسها، الدالة على التصور، وتلك التعبيرات التى نتهم بها الطبيعة هى من الناحية الميتافيزيقية ملازمة وكامنة فى داخل الشىء المخلوق بما هو كذلك؛ لأن الأشياء قد خُلقت من العدم ..Ex Nihilo ولأنها خلقت فهى موجودة، ولما كانت موجودة فهى خيّرة؛ ولكنها خارجة من العدم، فهى بالضرورة متغيرة أو قابلة للتغير. ومن ثم ففى استطاعتك أن تقول أن الشر الفيزيقى هو قانون التغير الذى لا يرحم[1].

(ب) الشر البشرى أو الأخلاقى:

هكذا يصبح من الواضح أن الربط بين إمكان الشر الفيزيقى وعَرَضية الأشياء المخلوقة يشكل - فى المرتبة الأولى - عملية إعداد طويل لواحد من أهم المنجزات الميتافيزيقية للعصور الوسطى. أما الشر البشرى فهو الشر بالمعنى الدقيق للكلمة وهو يرد إلى الإرادة البشرية، أو هو سوء استخدام للحرية عندما ينبذ المرء الخير الدائم، الخير الأزلى - المتمثل فى إطاعة الأوامر الإلهية، والانصياع إلى وصايا الكتاب المقدس، ليجرى وراء خير زائل وعابر. ولقد حدث أن استخدم الإنسان إرادته استخدامًا سيئًا عندما وقع فى الخطيئة الأولى، فهو لأنه مزود بإرادة حرة قادرة، وبالتالى على التمرد والعصيان، فإنه قد تمرد وعصى. والغلطة لا تكمن فى أنه أراد موضوعًا هو شر فى ذاته؛ لأن فكرة مثل هذا الموضوع ذاته فكرة متناقضة، بل فى سبيل البحث عن خيره الخاص العابر الزائل أشاح بوجهه عن الله، أعنى عن الخير الدائم. وعلى الرغم من أن الله هو الذى خلق هذا الإنسان، فقد تكبر وتغطرس وفضّل نفسه على الله! وهو بفعله هذا جلب الشر الأخلاقى إلى العالم. إن الإنسان بارتكابه الشر الأخلاقى فإنه يقلب النظام رأسًا على عقب، وهذا

(١) أتين جلسون «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ص (١٦٧) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة مدبولى - الطبعة الثالثة القاهرة عام ١٩٩٦.

هو مفهوم الشر فى الفكر المسيحى. إنه يفعل أكثر من مجرد الانحراف عن طبيعته العاقلة أو التقليل من إنسانيته، وهذا هو مفهوم الشر فى الفكر اليونانى. ولهذا حمل الشر الأخلاقى الأول اسمًا خاصًا فى المسيحية هو اسم الخطيئة. وهو يعنى أن الشر الأخلاقى قد أتى إلى الكون الذى خلقه الله بفعل من إرادة الإنسان الحرة.

ثانيًا: القديس أنسلم ST. Anselme (١٠٣٣-١١٠٩):

أبرز فلاسفة العصور الوسطى فى القرن الحادى عشر، وهو إيطالى ولد فى أوسنا، لكنه قصد فى العشرين من عمره إلى فرنسا، وقضى ثلاث سنين يستمع إلى مشاهير الأساتذة فى مدنها المختلفة، ثم دخل دير «بك Bec» بإقليم نورمانيا حيث كان يعلّم اللاهوتى الإيطالى لانفران ..Lanfrane فأخذ عنه إلى أن أصبح رئيسًا لهذا الدير عام ١٠٦٣، وخلفه فى التعليم فطار صيته، وجذب إليه الشبان من فرنسا وإنجلترا. وفى عام ١٠٩٣ عُيّن رئيسًا لأساقفة كانتربرى فى إنجلترا فشغل هذا المنصب حتى وفاته.

وعلى الرغم من قلّة مؤلفاته، فإنها تمتاز بالرصانة، وقد دوّنها تلبية لطلب الرهبان الذين التمسوا منه أن يدون خلاصة المناظرات التى كان يديرها، وكانت كلها تدور حول وجود الله وصفاته. وأهم هذه الكتب ثلاثة هى:

(١) المناجاة ..Monologium (أى مناجاة النفس، وهو أشبه بكتاب الاعترافات للقديس أوغسطين).

(٢) المقال أو العظة ..Proslogium (حيث يعرض فيه الدليل الوجودى أو الأنطولوجى على وجود الله).

(٣) عن الحقيقة ..De Veritate.

ويعتقد «القديس أنسلم» أنه لابد من رسوخ الإيمان أولاً، ويتفق مع القديس «أوغسطين» فى «تعقل الإيمان»، فالإيمان يجب أن يكون المعطى الأول الذى يكون منه الانطلاق. ولهذا يقرر عبارة أصبحت مشهورة وهى: «أؤمن لكى أتعقل ..Credo ut Intelligam»، فالتعقل يفترض مقدمًا وجود الإيمان، مصداقًا لقول النبى أشعيا «إنْ لم تؤمنوا فلن تفهموا» فإن الذى لا يؤمن لا يشعر بموضوع الإيمان، والذى لا يشعر لا يفهم أن الشعور بالشىء يفوق مجرد السماع عنه، والتعقل وسط بين الإيمان فى الحياة الدنيا ومعاينة الله فى الآخرة؛ هو اقتراب من علم الله.

علينا إذن، فى نظر القديس أنسلم، أن نؤمن فى مرحلة أولى، إيمانًا راسخًا بأسرار العقائد الإيمانية. وفى مرحلة ثانية علينا أن نفهم بالعقل هذه الأسرار والعقائد الإيمانية. أما الاقتصار والتوقف عند المرحلة الأولى فهو إهمال، وادعاء ضرورة البدء بالمرحلة الثانية قبل المرحلة الأولى هو غرور. لهذا ينبغى ألا نقع فى الإهمال ولا فى الغرور. وبعد أن قرر هذه القاعدة، أخذ فى البرهنة أولاً على وجود الله بواسطة العقل. وتنقسم براهينه على وجود الله إلى تلك التى عرضها فى كتابه «مناجاة النفس» وإلى الحجة الوجودية التى عرضها فى كتابه الآخر «المقال أو العظة». وفى النوع الأول ثلاث حجج تقوم على مبدأين:

(أ) أن الأشياء تتفاوت فى الكمال.

(ب) أن كل مَنْ يملك كمالاً متفاوتًا، فإنما يستمده من المشاركة فى كمال مطلق. فإذا كانت هناك خيرات جزئية محسوسة، فمن أين جاء ما فيها من خير؟ لابد أن يكون هناك خير مطلق. أو مصدر كلىٍّ واحد هو الذى وهبها هذا الخير.

وهذا هو البرهان الأول على وجود الله الذى يستند إلى تفاوت الكمال - أو الخير - بين الموجودات.

أما البرهان الثانى فهو مستند إلى فكرة الوجود نفسها. إن لكل موجود موجدًا أى علّة، والسؤال هو: هل ترجع الأشياء إلى علل عديدة أو إلى علة واحدة؟ لو درسنا العلل بعناية لوجدنا أنه لا يمكن الأخذ بسلسلة العلل العديدة التى ينتج بعضها بعضًا، بل لابد أن نسلم فى النهاية أن كل ما يوجد إنما يوجد بفضل علّة واحدة وحيدة، وهذه العلّة الوحيدة الموجودة بذاتها هى الله.

غير أن هذه البراهين كلها ليست عقلية تمامًا، فضلاً عن أنها معقدة إلى حد كبير. لهذا رأى أنسلم أنه لابد من الالتجاء إلى برهان فوق البراهين كلها، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل إنسان. برهان قَبْلى Apriori وهذا البرهان هو الحجة الوجودية الأنطولوجية الشهيرة، التى تقوم على أساس أن لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجودًا أكمل منه. وهذه حقيقة يقدمها لنا الإيمان. لكن يبقى علينا أن نبرهن على أن هذه الفكرة الموجودة فى الذهن موجودة فى الواقع أيضًا. فإذا كنا جميعًا نؤمن بوجود الله فقد «قال الأحمق فى قلبه ليس يوجد إله» كما جاء فى مزامير النبى داود (المزمور الرابع عشر: ١) ولهذا فإن من واجبنا أن نبيّن للأحمق أنه يناقض نفسه بعبارته هذه. إننا حين نقول له «عبارة» الكائن أو الموجود الذى لا يمكن أن نتصور أكمل منه أو أعظم

منه». فإنه يفهم معنى هذه العبارة ويعقلها. ومعنى ذلك أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل فى الذهن، إن لم يكن موجودًا فى الواقع أيضًا. وإذا تأملنا قليلاً الفكرة الموجودة فى الذهن لوجدنا أننا إذا قصرنا وجود هذا الكائن الذى لا يمكن أن نتصور أكمل منه على الذهن فحسب، لكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر يمكن أن نتصور أنه موجود فى الذهن وفى الخارج؛ أى فى عالم الواقع أيضًا. وسيكون معنى ذلك «وجود كائن أكمل من أكمل كائن» يمكن أن نتصور وهذا خُلف محال ..Absurd. وإذن فالكائن الذى لا يمكن أن نتصور أكمل منه لابد أن يوجد فى الذهن والواقع معًا. وتلك حقيقة تتفق مع موجود حقيقى هو الله. وبهذا نثبت أن الله موجود.

تلك هى الحجة الأنطولوجية (الوجودية) الشهيرة التى ارتبطت باسم القديس أنسلم، والتى تعرضت لانتقادات شتى حتى فى حياة صاحبها؛ فقد وجدت خصمًا لادعًا معاصرًا له هو الراهب جونيلون ..Gaunilon الذى نشر انتقاداته فى رسالة أطلق عليها اسم «الدفاع عن الأحمق» وقد اعترض على أنسلم من زاويتين الأولى: أننا حين نتحدث عن الموجودات نقصد أشياء معينة محددة أما الله فليس موضوع إدراك مباشر، والثانية أنه لا يصح الاستناد إلى الوجود فى العقل لاستنتاج الوجود خارج العقل، فقد نتصور جزرًا سعيدة فى المحيط، لكن لا وجود لها فى الواقع.

كما اعترض على هذا الدليل فلاسفة آخرون سوف نعود إلى مناقشتهم فى نهاية الكتاب عندما نتحدث عن مشكلة «وجود الله».

ثالثًا: القديس توما الأكوينى St. Thomas Aquinas.. (١٢٢٤-١٢٧٤):

تمهيد:

يُعدُّ القديس توما الأكوينى أعظم فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط على الإطلاق، لُقّب بالمعلم الجامع للكنيسة. وكذلك «بالمعلم الملائكى»، كما وصفت فلسفته بأنها سيمفونية عقلية تتعاقب أنغامها فى اتساق وانسجام. وقليل من مؤلفاته الغزيرة أنها كاتدرائية هائلة من الأفكار، حتى أعلن البابا عام ١٣٢٣ أن الأكوينى «قديس» وأن التوماوية منحة إلهية! فقد وجدت الكاثوليكية فى كتبه أسلحة فلسفية هامة لمحاربة الهرطقة والإلحاد واللاأدرية، ولا يزال تأثيره

عظيمًا فى الكنيسة الكاثوليكية، وفى الفكر المسيحى بصفة عامة؛ إذ لم تتوقف قيمته عند العصور الوسطى، بل امتدت إلى العصور الحديثة، بدليل أننا نشهد اليوم فى العالم الغربى حركات توماوية جديدة يحاول أصحابها الارتداد إلى نزعة القديس توما الإنسانية المسيحية، ويسعون جاهدين فى سبيل حل مشكلات الإنسان الغربى المعاصر فى ضوء الأصول العامة للفلسفة اللاهوتية التى وضع دعائمها القديس توما الأكوينى[1].

الوجـــود والماهيـــة:

تعتمد ميتافيزيقا القديس توما الأكوينى «المعلم الجامع»[2] ـ كما كان يُلقب ـ على محاولة شرح الفروق والخصائص الأساسية بين «الوجود والماهية»، بين «الوجود الضرورى والحادث»، بين الكليات والجزئيات، مستخدمًا ميتافيزيقا أرسطو ولغته ومصطلحاته ومستعينًا بشروح ابن سينا. وهو يأخذ بالتفرقة التى وضعها ابن سينا بين الوجود والماهية، فيقول فى رسالة بعنوان «فى الوجود والماهية»: إن الموجود على ضربين: موجود هو فعل محض، وموجود هو مزيج من القوة والفعل، والموجود الذى هو فعل محض هو لا متناه وواحد. أما الموجود المؤلف من القوة والفعل فهو متناه ومتعدد، الأول موجود بذاته Perse، أما الثانى فيتوقف فى وجوده على الموجود الأول الذى هو الله، فوجود الأشياء إذن مستمد من وجود آخر. وعند القديس توما أن الأشياء التى يدركها الحس كالحصان والمنزل.. إلخ إنما توجد بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة بغض النظر عن الملاحظة البشرية، وبغض النظر عن النماذج الموجودة فى ذهن، فوجود الأشياء ليس صفة تتلقاها من الخارج، فهى ليست كالنور الذى تستمده الأرض من الشمس، غير أن وجود هذه الأشياء المتناهية التى نشاهدها فى حياتنا اليومية هو وجود حادث أو عارض Contingent بمعنى أن وجودها ليس نتيجة لما هى عليه، أو ليس شيئًا تمارسه الطبيعة، ومن ثم فلابد أن يكون هناك سبب، بالمعنى الميتافيزيقى لكلمة سبب Cause لا بمعنى الحس الفيزيقى لوجودها، ولابد أن يكون هذا السبب هو الوجود الأول، الوجود الضرورى؛ أن الله الذى يوجد بفضل طبيعته الخاصة. ومن

(١) الدكتور زكريا إبراهيم «المجموعة اللاهوتية للقديس توما الكوينى» ـ تراث الإنسانية ـ المجلد الثالث، العدد رقم ١٠، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ص (٧٨٤).

(٢) كان أعظم فلاسفة العصور الوسطي المسيحية ولا يزال تأثيره عظيمًا فى الكنيسة الكاثوليكية وفى الفكر المسيحى بصفة عامة، وله كثير من الأتباع من الفلاسفة المعاصرين من أمثال جاك ماريتان، وأيتن جلسون وغيرهما. كتب شروحًا كثيرة على مؤلفات أرسطو كما ألف «الخلاصة ضد الكفار» و«الخلاصة اللاهوتية» و«وسائل متنازل عليها».. إلخ عرض فيها خلاصة مذهبه اللاهوتى.

الواضح أن الموجودات الحادثة كالحصان والشجرة والمنزل.. إلخ هى حادثة لأنها تتألف من مادة، فوجودها متناه، فهى تبدأ فى الوجود وتتوقف عن الوجود، كما أن المادة تفسر كذلك تعدد الأشياء واختلافها. أما الله فهو على العكس لا مادى Immaterial، ومن ثَم فهو واحد لا يتغير. ومن هنا نجد أن القديس توما مثل الأفلاطونية المحدثة يربط بين التناهى ..Finitude، والحدوث أو العرضية Contingency، والتعدد أو الكثرة Plurality والتغير Change، وبين المادة Matter. ولكنه يختلف عن الأفلاطونية المحدثة بصفة رئيسية فى وجهة نظره التى تقول إن الأشياء المتناهية توجد وجودًا خاصًا بها قائمًا بذاته، ولا تشارك فحسب فى نظام أعلى من الوجود. ولقد كان القديس توما فى ذلك متفقًا مع اللاهوت المسيحى وقريبًا من أرسطو[1].

الأدلة على وجود الله:

لم يكن القديس توما يؤمن بأن وجود الله فطرىٌ، أو واضح، أو لا يحتاج إلى إثبات. وهو فى كتابه الشهير «الخلاصة اللاهوتية» يعرض لمجموعة من البراهين مبسّطة، وعلى نحو أكثر حظًا من الميتافيزيقا. ويمكن أن نحصر هذه البراهين فى خمسة هى:

(١) برهان الحركة.
(٢) برهان العلّة.
(٣) برهان الممكن والواجب.
(٤) برهان التدرج فى الكمال.
(٥) برهان النظام.

وهى تسمى - بصفة عامة - بالأدلة الكسمولوجية على وجود الله لأنها تعتمد - بطريقة أو بأخرى - على موجودات العالم الحسى أو على الكون المنظم أو الكسموس Cosmos. وسوف نعرض لهذه الأدلة بالتفصيل عندما نتحدث عن «مشكلة وجود الله»، فى نهاية الكتاب.

أما صفات الله فيرى أننا نستطيع أن نعرفها عن طريق السلب فنقول: إن الله ليس مركبًا؛ يعنى أنه بسيط، ونقول: إنه غير ناقص يعنى أنه كامل، أو هو الكمال، وذلك يعنى أنه لا متناه، وهذا يعنى أنه لا يوجد فى مكان؛ لأن الله فى كل مكان.

وإذا كان العقل الإنسانى يطمح إلى وصف الله بصفات إيجابية، فعليه أن يلجأ

(1) The Enc. of philos., Vol.5.

إلى قياس النظير. فلابد أن نجد فى الأشياء آثارًا لصفات الله الإيجابية، وإن كان علينا مراعاة الفارق الهائل بين الفانى والباقى، بين المتناهى واللامتناهى، بين العلّة والمعلول. ويكون فى ذلك بالنظر فى كمال المخلوقات، ووصف الله بهذه الكمالات بشرط أن نصل بها إلى أقصى درجة. فنقول إن الله خيّر مطلق، وعدل مطلق، وحق لا متناه، وعدل لا متناه، وقدرة على كل شىء، عليم بكل شىء... إلخ. وعلينا أن نراعى دائمًا أن هذه الصفات مقولة بالاشتراك، أى لها معنى بالنسبة إلى الله غير معناها بالنسبة إلى مخلوقاته. ومن بين هذه الكمالات المشتركة يتناول القديس توما بالتفصيل ثلاثًا تعد أكبر الكمالات وهى: العلم،والإرادة، والحياة.

الباب الثالث

الميتافيزيقا
فى الفلسفة الحديثة

الفصل الأول

ميتافيزيقا الحركة
عند توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)

«الحركة هى السبب الكلى لجميع الأشياء، ولا يمكن
أن يكون هناك سبب آخر غير الحركة».

توماس هوبز «فى الجسم De Corpore»

أولاً: مفهوم الحركة:

١- العالم، بما فيه الإنسان، يتألف من أجسام، والجسم جوهر مادى، ولا فارق بين اللفظين، لأن الجوهر مادى أيضًا، وليس ثمة جواهر لا مادية على نحو ما سنعرف فى نهاية هذا الفصل. ومعنى ذلك أنه لا أثر فى العالم لشىء اسمه «النفس» أو «الروح» أعنى شيئًا لا يكون بذاته مادة أو جوهرًا ماديًا. وهكذا يقدم لنا هوبز تصورًا ميتافيزيقيًا شاملاً. وإذا تساءلنا: ما الذى نقصده بكلمة «ميتافيزيقا» هنا؟ لكانت الإجابة: نقصد نظرية هوبز فى تفسير الواقع Reality، أعنى النظرية الفلسفية التى يقدمها لنا ليفسر بواسطتها العالم كله من المادة الجامدة فى الطبيعة إلى الكائنات الحية، إلى الإنسان - بفكرة واحدة هى «المادة المتحركة»[1]. فالعالم كله عند فيلسوفنا يتألف من أجسام مادية فى حالة حركة: من السماء إلى الأرض، من حبة الرمل فى الصحراء، وذرة الماء فى البحار، إلى النجوم والكواكب فى السماء، ومن مملكة النبات والحيوان إلى عالم الإنسان. ولا شك أن هوبز تأثر فى نظرته الميتافيزيقية إلى العالم، وفى تصوره الميتافيزيقى للحركة بالتصورات العلمية الجديدة التى سادت القرن السابع عشر، ومنها النظرة الآلية، لاسيما عند جاليليو، لكنه مدَّ فكرة الحركة التى استمدها من فيزيقا جاليليو لتشمل كل ما هو موجود. فهو يضم الفسيولوجيا، بتأثير مواطنه هارڤى Harvey إلى الفيزيقا، ثم يجعل من

(1) D. D. Raphael : Hobbes. P. 22 George Allen and Unwin, 1977.

علم النفس فرعًا من الفسيولوجيا.. وينتهى إلى أن تصور الحركة هو المفهوم الرئيسى فى هذه المجالات جميعًا. فكيف تحقق له ذلك؟!

٢- تأثر أولاً بفيزيقا جاليليو، لاسيما نظريته الآلية، وهى تتلخص فى أن العالم يتألف من مادة وحركة. «أما الحركة فهى تخضع لقانون القصور الذاتى. وكان كبلر Kepler قد ذهب إلى أن الجسم لا ينتقل بذاته من السكون إلى الحركة، ثم جاء جاليليو ليضيف إلى ذلك قوله إن الجسم لا يغير اتجاه حركته بذاته، أو ينتقل بذاته من الحركة إلى السكون. أما المادة فهى مجرد امتداد فحسب (على نحو ما ذهب إليه ديكارت) ومن هنا أمكن استخدام الرياضيات فى دراسة علم الطبيعة. فذهب جاليليو، صراحة، فى كتابه (المحاولة إلى القول: فقرة رقم ٦):

«إن الفلسفة مكتوبة فى ذلك الكتاب الواسع المفتوح أمام أبصارنا إلى الأبد والذى هو: الكون. لكن لا يمكن قراءتها قبل أن نتعلم اللغة التى كُتِبتْ بها ونألف الحروف التى كتبت بها. إن كتاب العالم مكتوب بلغة الرياضة، وحروفه هى المثلثات والدوائر والأشكال الهندسية الأخرى، فإذا لم نستعن بها استحال على البشر قراءة حرف واحد..». فالعالم فى النهاية يعتمد على بنية هندسية «والهندسة هى العلم الذى يدرس الحركات البسيطة المتضمنة فى بناء الخطوط والدوائر والخصائص الهندسية الأخرى للأجسام، إنها تُعبّد الطريق أمام الميكانيكا التى تدرس نتائج حركة جسم وتأثيرها فى جسم آخر، كما تعبّد الطريق أمام الفيزيقا التى تفسر منشأ الكيفيات الحسية، وخروجها من الأجزاء اللاحسية لجسم ما يتصل بأجسام أخرى متحركة..»[1]. وهكذا نرى أن هوبز قد تأثر تأثرًا عميقًا بهذه النظرة الرياضية إلى الكون التى عرضها جاليليو وتحمس لها ودافع عنها، ولهذا نرى فيلسوفنا يتحدث عنه باحترام كبير: «لقد جاهد جاليليو لحل المشكلات الصعبة التى تركها كوبرنيكس Copernicus مثل سقوط الأجسام الثقيلة، فكان بذلك أول من فتح لنا أبواب الفلسفة الطبيعية الكلية، والتى هى معرفة طبيعة الحركة، ولهذا فلا يمكن أن يؤرخ لعصر الفلسفة الطبيعية قبل زمانه..»[2].

٣- الطبيعة، إذن، أجسام مادية، مفتاح فهمها يكمن فى مبدأ الحركة، وهو مبدأ يشكّله هوبز متأثرًا بجاليليو من ناحية كما قلنا، وبالهندسة من ناحية أخرى، لأن الهندسة هى حجر الأساس فى فهم بنية العالم. والحركة فى الطبيعة

(1) Richard Peters: Hobbes, p. 83.
(2) Thomas Hobbes: The English Works, Vol, I., P. VII.

حركة هندسية فى واقع الأمر، لكن إذا كانت الهندسة أساسية عند فيلسوفنا، فقد كانت كذلك عند ديكارت، وهذا حق، لكن هناك فارقًا أساسيًا بينهما، فديكارت لم يقيد نفسه بنظرة شاملة إلى العالم تجعل من الهندسة «بنية الطبيعة»، لأن الهندسة كانت عنده منهجًا أكثر منها أنطولوجيا[١]. أما عند هوبز فلم تكن الحركة الهندسية مجرد منظور ينظر منه إلى مشكلات معينة، بل كانت كشفًا لطبيعة الكون نفسه، فهو لم ينظر إلى الفلسفة بوصفها علمًا صوريًا مجردًا، بل بوصفها كشفًا لصورة الحركة[٢]. ولهذا نراه يعيب على الفلسفة الطبيعية القديمة ـ لاسيما فلسفة العصور الوسطى ـ أنها لم تدرك أهمية الهندسة التى هى «أم العلوم الطبيعية»[٣]، ومن هنا «فقد كانت الفلسفة الطبيعية عند مدارس العصور الوسطى أحلامًا أكثر منها علمًا، هى أحلام صيغت فى لغة لا معنى لها ولا قيمة.. إن دراسة الطبيعة تتطلب قدرًا كبيرًا من المعرفة الهندسية، لأن الطبيعة تعمل بواسطة الحركة. ومن هنا لم يكن من الممكن معرفة طرقها ودرجاتها بغير معرفة النسب الرياضية وخصائص الخطوط، والأشكال..»[٤].

٤ـ وهذا الإيمان بأن مفتاح الطبيعة يكمن فى الحركة، وبشكلها الهندسى على وجه الخصوص، هو اقتناع أنطولوجى ومنهجى فى آن معًا. وإذا كان أرسطو قد اهتم فى دراسته للفلسفة الطبيعية، بدراسة الحركة هو الآخر، فإنه اتجه أساسًا إلى التطور البيولوجى، وإلى حاجات الإنسان لتكون نموذجًا للحركة السارية فى العالم. أما هوبز فقد تحوّل إلى الهندسة ليجد فيها المعرفة الدقيقة، والإلمام الكامل بحركة العالم: «فكل مَنْ يجهل الهندسة يضيّع وقته ووقت مستمعيه وقرائه سدى»[٥]. وترتبط طبيعة الحركة التى تكشف عنها الهندسة ارتباطًا وثيقًا بالمكان، فيما يقول هوبز: «فمنْ لديه تصور سليم عن المكان لا يمكن أن يجعل تعريفًا كهذا: المكان أو الموضع هو ذلك الذى يستحوذ عليه جسم أو يشغله جسم ما على نحو كامل. وكذلك مَنْ يتصور الحركة تصورًا سليمًا سوف يعرف أن الحركة هى انعدام مكان لاكتساب مكان آخر»[٦]. ومعنى ذلك أيضًا أن الحركة تقف وراء كل تغير أو تحوّل[٧]. بل الواقع أن الحركة هى نفسها تغير، ومن الواضح أن هذه الفكرة هى نتيجة مترتبة على مذهبه المادى، فإذا كان كل ما يوجد وجودًا حقيقيًا فهو جسم، وإذا كان الجسم ممتدًا،

(1) Thomas A. Spragens, Jr. : The Politics of Motion, p. 62.
(2) Thomas Hobbes: English Works Vol. 3p. 585.
(3) Ibid., p. 664, and p. 668.
(4) Ibid., P. 668-669.
(5) Thomas Hobbes: The English Works, Vol. 7, p. 81.
(6) T. Hobbes: The English Works I, p. 70.
(7) Ibid.

أو مكانى الطابع، فإن التغير الوحيد الممكن هو التغير فى المكان أعنى: الحركة[1]. وفضلاً عن ذلك فإن الحركة تكمن وراء جميع الأسباب والنتائج والأحداث التى تقع فى مسار الطبيعة. ذلك لأن «السبب الكلى لجميع الأشياء هو الحركة، وتنوع الأشكال ينشأ من تلك الحركات التى تشكلها..»[2]. ولكن إذا كانت الحركة هى السبب الكلى الشامل لجميع الأشياء، فما هو سبب الحركة ذاتها؟ يجيب هوبز: «لا يمكن أن يكون هناك سبب آخر للحركة غير الحركة ذاتها..»[3].

ثانيًا: طبيعة الحركة وشمولها:

٥- فهم طبيعة الحركة، إذن، مسألة أساسية لفهم طبيعة العالم كما يقول هوبز نفسه[4]. وهذه الحركة السارية فى العالم ليست من نوع واحد، وإنما هناك حركة خارجية تشمل العالم الخارجى، كما أن هناك حركة داخلية تحدث فى داخل ذواتنا نفسها: «إذ لا يمكن أن يكون هناك سبب آخر لتنوع تلك الأشياء التى ندركها بحواسنا: كالألوان والطعوم والأصوات.. ونحوها سوى الحركة. وجانب من هذه الحركة يوجد فى الأشياء التى تؤثر فى حواسنا، أما الجانب الآخر فهو يوجد بداخلنا نحن. وهذا النوع الأخير من الحركة لا نستطيع أن نعرفه، رغم وضوحه، إلا عن طريق الاستنتاج العقلى ..Ratiocination»[5]. فالحركة، إذن، نوعان: حركة فى الجسم الخارجى وهى تشمل الكون بأسره، وحركة داخلية تقع فى داخل أجسامنا نحن..

٦- ودراسة أى جانب من جوانب الكون تعنى دراسة ما فى هذا الجانب من حركة بحيث نتتبع مسارها وخطواتها وما تحدثه من آثار. فمثلاً تبدأ الحركة من أبسط أنواعها بالحركة الهندسية: «تتحرك النقطة فيتشكل الخط، ويتحرك الخط فيتشكل السطح، وهكذا حركة تُحدث حركة أخرى.. إلخ»[6]. ثم تنتقل الدراسة من هذه الحركات التى تسير فى خط مستقيم إلى بحث الحركات التى تنتج من الخط الدائرى. ومثل هذا المنهج الذى يسير عليه هذا الضرب من البحث هو الجانب التركيبى من المنهج[7]، فإذا كنا قد بدأنا بالتحليل عندما افترضنا انعدام الأشياء جميعًا، فنحن الآن نقوم بإعادة تركيب الصورة من جديد، وسوف نجد أن الصورة الأولى التى يتم بناؤها هى صورة هندسية، وأن أول

(1) Samuel I. Mintz: The Hunting of Leviathan, p. 63 Cambridge at the University press 1969.
(2) Thomas Hobbes: The English Works, Vol. I, p. 70. (3) Ibid
(4) Ibid., p.73. (5) T. Hobbes: The English Works Vol. I, p.70.
(6) Ibid. (7) Ibid., p.71.

علم يظهر عندنا هو علم الهندسة: «علينا أولاً أن نعرف الآثار التى ينتجها الجسم المتحرك عندما نتأمل حركته وحدها ولا شيء سواها، ومثل هذه الحركة كما رأينا تشكل الخط، ثم نعرف ثانيًا الآثار التى تنتجها حركة الجسم المستطيل، وسوف نجد أن هذه الآثار هى التى تنتج السطح، وهكذا دواليك حتى نقف على جميع آثار الحركات البسيطة. ثم ننظر بعد ذلك فيما تؤدى إليه عمليات جمع وضرب وطرح وقسمة هذه الحركات والآثار والأشكال والخواص التى تنتج من ذلك الجزء من الفلسفة الذى نسميه بالهندسة..»[١].

٧- والحركة الكلية الشاملة التى رأى هوبز أنها تمثل الطبيعة الأساسية للعالم هى حركة آلية تمامًا، ومن هنا اختلفت اختلافًا جذريًا عن تصور أرسطو للحركة، إذْ اختفى الطابع الغائى للحركة الذى كان مسيطرًا على النموذج الأرسطى الأسكولائى: فالحركة حسب تعريف هوبز بغير غاية Teleos. وهذا الطابع الآلى للحركة الذى تختفى فيه الغائية تمامًا من صورة الكون؛ إنما نجده عند هوبز فى مناقشته للسببية، فجميع الأسباب فى نظر هوبز هى حركات: «ليس للأشياء كلها سوى سبب واحد شامل هو الحركة. ولا يمكن أن يُفهم للحركة سبب آخر إلى جانب الحركة نفسها»[٢]. والسببية التى كانت تتألف عند أرسطو من أسباب مادية وصورية، وفاعلة وغائية، تحوّلت عند هوبز إلى أسباب مادية وفعالة فحسب: «لقد انتقد كُتّاب الميتافيزيقا أن هناك سببين آخرين إلى جانب السبب المادى والفعال وأعنى بهما الماهية أو ما يسمى أحيانًا بالسبب الصورى والغائى.. غير أنهما فى الواقع ليسا سوى أسباب فعالة..»[٣]. لقد أدى مثل هذا التحول فى تصور السببية إلى نتائج جذرية وبعيدة المدى. ومن هنا ذهب ف. برانت F. Brandt إلى القول بأن إلغاء هوبز للأسباب الغائية وإلقاءها ببساطة فى سلة المهملات: «نزل على معاصرى هوبز من الأرسطيين كوقع السياط. فالعالم كله يفنى عندما نكف عن الإيمان بالأسباب الغائية»[٤].

لقد كان أرسطو يذهب إلى أن القوة التى يمارسها «الفاعل المجاور» ضرورية لإحداث أية حركة، وهذه هى العلّة الفاعلة، غير أن قوة هذا الفاعل «المجاور» ليست فى ذاتها تفسيرًا كافيًا للحركة، بل العكس فالعلة الغائية أو الغاية Teleos ليست ضرورية فحسب، بل هى العلّة السائدة، فاسم أية حركة يُستمد من هدفها وغايتها، فأرسطو يتساءل أولاً: «من أجل أى شيء يحدث ذلك؟» ما

(1) T. Hobbes: The English Works Vol. I. p. 7.
(2) Ibid., p. 69-70.
(3) Thomas Hobbes: The English Works Vol. I, P. 131.
(4) F. Brandt: Thomas Hobbes's Mechanical Comception of Nature p.290.

الهدف؟ وما الغاية؟. أما هوبز فقد تخلى بإصرار عن هذه النظرة، وذهب إلى أن قوة الجسم المجاور هى تفسير كاف لأية حركة، وليس ثمة سبب آخر لحركته: «فلا يمكن أن يكون هناك سبب للحركة إلا فى جسم مجاور ومتحرك»[1]. والجسم الساكن يظل ساكنًا إلى أن يلمسه جسم آخر متحرك فيدفعه إلى الحركة[2]. وهكذا تحوّلت فكرة «الفاعل Agency» عند هوبز لتصبح «مجموعة من الأعراض»[3]. أعنى المجموع الكلى لتلك القوى الخارجية التى تمارس تأثيرًا على الأجسام المتجاورة والمتحركة[4]. وهذا المبدأ نفسه نراه فيما يقوله هوبز فى نظرية القصور الذاتى: «ونفس هذا المبرر يصلح للبرهنة على أنه أيًا ما كان الشىء المتحرك، فإنه سوف يتحرك باستمرار بنفس الطريقة، وبنفس السرعة فيما عدا إعاقته بجسم آخر مجاور ومتحرك. وبالتالى فليس ثمة أجسام سواء فى حالة السكون أو الحركة أو فى حالة توسط الخلاء، يمكن أن تنشئ أو تخمد أو تقلل من حركة الأجسام الأخرى. لقد قيل إن الأشياء المتحركة تقاومها الأجسام الساكنة أكثر من الأجسام التى تتحرك حركة مضادة. ولهذا السبب تصور بعض الناس أن الحركة لا تضاد الحركة، بل هى ضد السكون، وما يضللهم هنا هو أن كلمتى الحركة والسكون ليستا سوى اسمين متناقضين فى حين أن الحركة فى الواقع لا تقاوم بالسكون، بل بحركة مضادة..»[5].

٨- والواقع أنه لا يوجد عند هوبز ما يمكن أن يسمى «بالسكون» فليس ثمة فى العالم الذى نعيش فيه سوى حركات وحركات مضادة. وهذه النظرة تعبّر عن تحوّل حاسم من الفكرة الأرسطية، فقد كان السكون عند أرسطو يلعب دورًا فى الأولوية الأنطولوجية، السكون هو راحة شىء وصل إلى غاية وحققها، السكون علامة على اكتمال، والكمال هو الغاية التى تتحرك وتتصارع نحوها جميع الحركات. وبمعنى ما يصبح «السكون» هو علة الحركة، ومصدرًا للدفعة القوية، والحركة دالة على السكون، وترمز هذه العلاقة بوضوح إلى تناهى الكون[6].

وتكمن الدفعة المحركة فى الجسم المجاور المتحرك، وعلى ذلك فقد ألغى هوبز فى واقع الأمر فكرة السكون بالمعنى الأرسطى تمامًا، فعالم هوبز لا يهدأ، إنه يخلو من السكون Restless والاستخدام الوحيد الذى يستخدم فيه هوبز فكرة

(1) Thomas Hobbes: The English Works, Vol. I, p. 124.
(2) Ibid. p. 125.
(3) Ibid.
(4) Ibid.
(5) Ibid. p. 125.
(6) T. Spragens, J., " The Politics of Motion, p. 65-66.

السكون هو للدلالة على غياب عارض للحركة. فموقف هوبز هو تطوير واضح للفكرة الجديدة عن القصور الذاتى. وعلى حين أن أرسطو والتومائيين - قد بدأوا بإعطاء أولوية أنطولوجية للسكون، وذهبوا إلى أن الحركات هى بدايات من هذه الحالة، فإن السكون عند هوبز لم يعد خاصية طبيعية للجسم، إن الجسم فى حالة سكون لا يختلف إلا عرضًا عن جسم آخر غير معارض يواصل حركته بغير انقطاع فى نفس الاتجاه. ولم تعد للسكون بالمعنى الأرسطى الذى يعنى غياب الحركة، الأولوية، بل هو مجرد نمط واحد من حركة بغير عجلة، لها الآن الأولوية الأنطولوجية. لقد كانت الكسمولوجية الأرسطية تدور حول التفرقة بين الحركة والسكون، أما التفرقة الجديدة فهى بين الحركة المتصلة والعجلة Acceleration وأصبحت التفرقة الأرسطية بغير معنى[1].

٩- ولقد جلب هذا التصور الجديد للحركة تصورًا جذريًا للتغير، فالحركة لا تحوى توترًا ولا صراعًا، ليس ثمة حركة تتصارع فيها الأشياء بُغية الوصول إلى هدف أو غاية، وإنما الحركة اتصال بسيط، واتجاه الحركة ليس صوريًا، بل موجَّه Vectorial، فالحركة ليست مبنية بواسطة هدف، بل توجهها سلسلة من الحركات ومن ثم فليست الخاصية الأساسية للحركة هى النمو أو التطور لكى تصل إلى التحقق، بل هى أن تثابر وتواصل إلى ما لا نهاية»[2].

١٠- وأخيرًا، فإن الحركة عند هوبز متجانسة، فهو ينظر إلى جميع الحركات ببساطة على أنها صورة معينة من تغير فى المكان، ومن ثم تختفى تفرقة أرسطو بين الحركة الطبيعية والحركة العنيفة Violent، فهما، بمعنى ما، يدخلان تحت مبدأ الضرورة الذى يشمل الكون كله فى نظر هوبز، ذلك لأن جميع الحركات فى عالم هوبز، تشكل مزيجًا تصوريًا يناظر التصور الأرسطى للتلقائية أو الصدفة؛ أعنى الحركات العارضة، والأشياء التلقائية عند أرسطو هى الأشياء التى تتحرك بغير سبب. والحركات عند هوبز آلية كلها، والحياة نفسها كذلك: «لماذا لا نقول إن جميع الآلات Automata (الآلات التى تتحرك بذاتها بواسطة الزنبرك والعجلات مثل الساعة) لها حياة صناعية؟»[3].. أغلب الظن أن أرسطو سوف يجيب عن هذا السؤال بقوله: لأن الحياة تتضمن صراعًا غرضيًا فى حين أن الآلية لا تتضمن ذلك، غير أن هوبز سوف ينظر إلى هذه الإجابة على أنها عود إلى غائية الحركة عند أرسطو!. لقد تخلى هوبز كذلك عن تفرقة أرسطو بين الحركة الآلية والحركة الطبيعية فى نفس اللحظة التى تخلى

(1) Thomas A. Spragens, Jr. : " The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes" p. 66.
(2) Ibid., p. 67.
(3) Thomas Hobbes: The English Works Vol. 3, P. 3.

فيها عن القسمة الثنائية بين الحركة والسكون. الحركة العنيفة عند هوبز هى حركة عجلة، أما الحركات الطبيعية فهى كلها حركات آلية!

ويطبق هوبز فكرته عن الحركة الآلية التى لا غرض لها على جميع أنواع الحركات، فالحركة تحكم ظواهر الكون جميعًا، وهى فى رأى هوبز الواقع الحقيقى كله، وذلك على خلاف ديكارت الذى تصور الكون تصورًا آليًا، وفى حركة هندسية، لكنه أخرج الله منه كما أخرج نفسه، فأدى ذلك إلى مُحيرات وألغاز بين الفلاسفة عن العلاقة بين هذين «الشبحين» (الله والنفس) وبين ماكينة العالم! أما هوبز فعلى الرغم من عدائه للأسكولائية فقد شارك أرسطو فى نظرته الواحدية إلى العالم.

ثالثًا: خرافة الجوهر اللامادى:

١١- أعجب هوبز، إذن، بفكرة المادة المتحركة التى قال بها جاليليو، وأراد أن يمدَّ نطاقها إلى العالم كله. لكن لئن كان من السهل قبول هذه الفكرة بالنسبة للعالم الطبيعى - أعنى بالنسبة للمادة الجامدة - فكيف يمكن أن تنسحب كذلك على العالم العضوى؟! أعنى كيف يمكن أن نفسر الحياة بناء عليها؟! بل أكثر من ذلك، كيف يمكن أن تنسحب على مجال الإنسان فنفسر بها الروح أو النفس أو الذهن... إلخ؟!

الحق أن هوبز يذهب إلى أنه ليس ثمة فارق فى «النوع» بين هذه المجالات جميعًا، وذلك لأنه يفسر كل شىء فى الكون تفسيرًا ماديًا واحديًا لا أثر فيه للثنائية - وقد كانت تلك نقطة خلاف قوية بينه وبين ديكارت كما ذكرنا - ولقد ساعدته أبحاث «هارڤى» الذى كان طبيبًا للملك چيمس ثم الملك شارل الأول فى استكمال هذه الصورة المادية الشاملة. يقول: «أخيرًا جاء علم الجسم البشرى، أكثر جوانب العلم الطبيعى نفعًا، وكان أول من اكتشفه بحكمة بالغة مواطننا دكتور هارڤى طبيب الملك چيمس والملك شارل فى كتابه «دورة الدم Circulation» ثم كتابه «منشأ الكائنات الحية»[1]. وهكذا استطاع تحت تأثير هارڤى أن يفسر الحياة تفسيرًا ماديًا ويرد الفسيولوجيا إلى علم الطبيعة. ومن هنا ذهب إلى أن «الحياة نفسها ليست سوى حركة»[2]، متسقًا مع فكرته الميتافيزيقية العامة «وأصل الحياة موجود فى القلب..»[3]، «والحياة هى حركة الأعضاء..»[4].

(1) Thomas Hobbes: English Works Vol. I, P. VIII.
(2) T. Hobbes: English Works, Vol. 3, p. 51 (Leviathan-Fontana Edition 97).
(3) T. Hobbes: English Works Vol. I., p. 406. (4) T. Hobbes: Leviathan : Introduction.

١٢ـ وعلى هذا النحو كانت الحياة هى حركة الدم فى الجسم، أما الآيات «المجازية» التى وردت فى سفر التكوين، والتى قد يُفهم منها أن «الحياة» عنصر مختلف عن المادة، وأنها من «نوع» مختلف عن الجسم البشرى كالآية التى تقول: «وجبل الرب الإله آدم ترابا من الأرض.. ونفخ فى أنفه نسمة حياة فصار آدم نفسًا حية» (الإصحاح الثانى آية ٧) فهى لا تعنى أكثر من أن الله وهب آدم «الحركة الحية Vital motion»؛ إذ ينبغى علينا ـ فيما يرى هوبز ـ ألا نظن أن الله خلق أولاً «نسمة الحياة» على نحو منفصل، ثم نفخها فى آدم بعد أن خلقه، أعنى أنه أضاف إلى جسمه عنصرًا جديدًا يختلف عن «المادة» التى يتكون منها هذا الجسم، إن الله، فيما يرى هوبز، خلق الإنسان كائنًا حيًا على نحو مباشر، إنه يخلق «الجسم الحى». والكتاب المقدس نفسه يقول: «هو يعطى الجميع حياة ونفسًا وكل شىء» (أعمال الرسل: ١٧–٢٥) أعنى أنه يخلق الجميع «كائنات حية» مباشرة.

١٣ـ الحياة فى تفسير هوبز هى، إذن، «حركة مادية» وليس ثمة شىء متميز عن المادة فى الكائن الحى، «إن الحياة هى على وجه الدقة تدفق الدم فى الجسم الحى». ولقد أيَّد الكتاب المقدس نفسه هذا التفسير عندما قال إن: «الحياة هى الدم» ثم حوَّرها هوبز بتأثير هارڤى إلى «الحياة هى الدورة الدموية فى الجسم». فقد جاء فى الكتاب المقدس: «أن حياة كل جسد هى دمه» (اللاويين الإصحاح السابع عشر: آية ١٤)، بل أكثر من ذلك أننا نجد الكتاب المقدس يوحد بين «النفس والدم»! جاء فى «تثنية الاشتراع»: «لكن احترز ألا تأكل الدم، لأن الدم هو النفس فلا تأكل النفس مع اللحم». (سفر التثنية ١٢ ـ ٢٣)، ويعلق هوبز على هذه الآية بقوله: إنها تعنى أن الحياة هى الدم، والدم هو النفس، وإذن فالحياة هى النفس[1]. مع ملاحظة أن الحياة لا تعنى أكثر من «الجسم الحى» أو (المادة المتحركة!) ويستطرد هوبز رافضًا أية نظرية حول «النفس» بوصفها جوهرًا لا ماديًا يتميز عن البدن ويقوم بذاته، يدخل فيه بالميلاد ويخرج منه لحظة الموت. يقول إن النظريات التى تذهب هذا المذهب قد أخطأت حين اعتمدت على بعض العبارات الغامضة أو المبهمة التى وردت فى العهد القديم من الكتاب المقدس فى الوقت الذى يعطينا فيه الكتاب المقدس كله معنى واضحًا على درجة من الوضوح كافية للغاية! إن النفس فى الكتاب المقدس تعنى باستمرار إما الحياة، أو الكائن الحى ولا شىء أكثر من

(1) T. Hobbes: English Works Vol. 3p. 615.

ذلك سوى الجمع أحيانًا بين النفس والجسم فى عبارة واحدة هى «الجسم الحى»! «فى اليوم الخامس من أيام الخلق قال الله: لتفض المياه زحافات ذات نفس حية، وليطر طير فوق الأرض على وجه جلد السماء. فخلق الله التنانين العظيمة وكل ذوات الأنفس الحية الذبابة التى فاضت بها المياه كأناسها وكل طائر ذى جناح لجنسه» (الإصحاح الأول آية ٢٠). ويقول إن هذه الآيات تدل على أن عمليات الخلق كانت مباشرة، أعنى أن الله خلق «الكائن الحى» كله على نحو مباشر دون أن يكون ثمة انفصال بين «جسم ونفس» لأنه ليس ثمة شىء اسمه النفس، إن النفس هى الدم والدم هو نفسه الحياة!

١٤- وينتهى هوبز من ذلك كله إلى إلغاء النفس كجوهر مستقل قائم بذاته ويحتج بأن الكتاب المقدس نفسه لو أنه فى أى مكان منه كان يعنى بالنفس «جوهرًا لا ماديًا» له وجود مستقل عن الجسم،، لكان معنى ذلك أن النفس ليست قاصرة على الإنسان، بل لابد أن تكون موجودة أيضًا عند الحيوانات، بل لابد أن تكون موجودة عند كل كائن حى مادامت هى التى تبعث الحياة فى الجسد الميت! وهذا خلط لا يقبله عاقل[١]. إن الآيات التى وردت فيها كلمة «النفس» ليست سوى آيات مجازية، وهى لا تعنى شيئًا سوى الحياة!. أما القول بأن الإنسان سوف يلقى به فى نار جهنم «نفسًا وجسدًا» إذا ما ارتكب إثمًا أو معصية فإن ذلك لا يعنى أكثر من مركب «الجسم والحياة» معًا! أعنى أنه سوف يلقى به حيًا، فى نار دائمة هى نار جهنم..»[٢].

١٥- الكون كله، إذن، بما فيه من نجوم ونباتات وحيوان وإنسان ليس شيئًا أكثر من مادة خاضعة للحركة! لكن لو صح ذلك؛ أعنى لو كان الكون كله: «مادة فى حالة حركة»، وإذا كان ذلك يشمل الجماد والإنسان والحيوان، بل والروح والنفس... إلخ، فكيف يمكن إذن أن نفرق بين المادة الحية وغير الحية؟! كيف نميز بين العالم العضوى وغير العضوى؟! على أى أساس نقول: هذه «مادة حية» وتلك «مادة جامدة» إذا كان الكل «مادة فى حالة حركة»..؟!

الجواب عند هوبز أن أساس التفرقة هو: نوع الحركة! فهو يذهب إلى أن هناك نوعين من الحركة: الحركة الخارجية التى وصفها جاليليو فى «فيزيقاه» ووضع لها قوانينه الشهيرة لاسيما قانون القصور الذاتى الذى يخبرنا أن

(١) لهذا رحّب المفكرون بفكرة «آلية الحيوان» عند ديكارت لأنهم: «كانوا يرون فيها وسيلة سهلة للتخلص من حيرة أوقعتهم فيها مسألة نفوس الحيوان: لأنه إذا لم يكن بين الحيوان والإنسان من فرق إلا فى الدرجة، أليس يلزم إما أن نسلّم لكليهما بخلود النفس، وإما أن ننظر إليهما معًا نظرنا إلى آلات مقضى عليها بالفناء؟ «د. عثمان أمين» «ديكارت» ص (٢١٠) حاشية (١).

(2) Ibid.

الجسم يميل إلى الاحتفاظ بحالته من الحركة أو السكون ما لم يأت مثير خارجى فيدفعه إلى تغيير هذه الحالة أو تعديل مساره. ومثال هذه الحركة الخارجية: حركة كرة البلياردو التى تجرى على المائدة وتظل محتفظة بحركتها حتى تأتى قوة خارجية تجعلها تغير هذه الحركة، وهذا اللون من الحركة يمكن لنا أن نلاحظه فى ظواهر الطبيعة بكثرة شديدة[1].

١٦- أما النوع الثانى من الحركة فهو الحركة الداخلية، وهى التى لا نراها عادة، ومثال لها الحركات التى تحدث داخل الكائن الحى. صحيح إن الكائن الحى يخضع للحركتين معًا، فهو من حيث إنه جسم ما «يخضع للحركة الخارجية كجسم الحيوان الذى يقذف به من حالق فيكون مثل كرة البلياردو بغير اتجاه أو يغير حالته إذا ما صادفه عائق خارجى، وفى استطاعتنا أن نلاحظ هذه الحركات الخارجية فى أى جسم حى، ثم هناك الحركات الداخلية التى لا تستطيع مشاهدتها لأنها تحدث داخل الكائن الحى».

١٧- إذا كانت الكائنات الحية عمومًا تتميز بلون خاص من الحركة هى الحركة الداخلية، فإن هذه الحركة نفسها تعود فتنقسم إلى نوعين: أما النوع الأول فيسميه هوبز بالحركة الحية Vital motions وهى موجودة فى جميع الكائنات الحية وتتألف من العمليات البيولوجية التى تميز الكائن الحى عادة مثل «جريان الدم، والنبض، والتنفس، والهضم، والتغذية، والإخراج.. إلى آخره»[2]. وهذه الحركات موجودة فى جميع الكائنات الحية بغير انقطاع من لحظة الميلاد حتى الموت[3].

ولا يقدم لنا هوبز قائمة كاملة بالحركات الحية، ولا يعتقد أن ذلك أمر ضرورى. ولا يظن أن الأمثلة التى قدَّمها هى الأمثلة الوحيدة، ولا هى التى تحمل الخصائص الجوهرية للحركة الحية. ولكنها مجرد نماذج أو أمثلة توضح هذه الحركات فحسب. ويبدو أن تصور هوبز للحياة بوصفها «حركة»؛ أعنى التى تستمر مع الجسم ما دام حيًا ثم تتوقف إذا مات؛ وهى تقرب من النظرية الوظيفية Functional Theory للحياة الآن، والتى تذهب إلى أن الحياة ليست «جوهرًا» أو كيانًا قائمًا بذاته يحل فى الجسم ثم «يفقد» منه بالموت. إن الحياة هى مجموع أوجه النشاط والوظائف التى تميّز الكائن الحى عن غيره من موجودات العالم، والحد الأدنى من هذه العمليات الذى لابد من توفره لكى تكون هناك حياة هو «التكاثر، والتكيف، والتعويض الذاتى، والقدرة على

(1) D. D. Raphael : op. cit., p. 22. (2) T. Hobbes: English Works Vol. 3, p. 38.
(3) David P. Gauthier: The Logic of Leviathan p. 5-6 Oxford 1979.

الاستجابة لتغيرات البيئة.. إلى آخر هذه العمليات التى تدل على وجود حياة فى الجسم، لكن هوبز لم يكن ينظر هذه النظرة «العلمية» إلى الجسم الحى دائمًا؛ وإنما اعتقد أن وجود الحركة الحية هو ضرورة ميتافيزيقية يتطلبها الإطار العام الميكانيكى الذى استخدمه فى جميع أبحاثه.

١٨- إذا كان النوع الأول من الحركات الداخلية فى الكائن الحى - وهو الحركة الحية - يوجد فى جميع الكائنات الحية، فإن النوع الثانى لا يوجد إلا فى الحيوانات وحدها؛ ولهذا أطلق عليه هوبز اسم الحركة الحيوانية animal motion، الحركة «الحية» خاصة بالحياة، ولهذا فهى خاصة بالعمليات البيولوجية فى كل كائن حى، أما الحركة «الحيوانية» فهى خاصة بالحيوان فقط؛ ولهذا يسميها هوبز أيضًا بالحركة الإرادية كتحريك ذراع أو ساق، وهى عند الإنسان «يذهب، ويتكلم، ويحرك أى طرف من أطرافه بتلك الطريقة التى تخيلها بها فى ذهنه لأول مرة..»[١].

١٩- والفعل البشرى هو لون من ألوان الحركة الحيوانية أو الحركة الإرادية، والانفعال البشرى هو بداية للحركة الإرادية. ويظهر أنه ليس ثمة أنواع للحركة خاصة بالإنسان وحده. لأنه ليس ثمة فارق «جوهرى» بين الإنسان والحيوان مادامت التفرقة الجوهرية لابد أن تكون فرقًا فى نوع الحركة. قال حكيم الجامعة: «إن ما يحدث للبشر يحدث للبهيمة. وحادثة واحدة لهم: موت هذا كموت ذاك. ونسمة واحدة للكل، فليس للإنسان مزية على البهيمة لأن كليهما باطل» (سفر الجامعة: ١٩) وقد اقتبسه هوبز فى «التنين» ليبيّن أنه ليس ثمة فارق جوهرى فى الحركات، وأن للحيوان حركات إرادية كالإنسان تمامًا[٢].

٢٠- على هذا النحو فسَّر هوبز الحياة فى الكائن الحى عمومًا وعند الحيوان والإنسان بنوع خاص، لكن ماذا نفعل فى موضوع الوعى، أو الذهن أو الشعور؟! هنا يواجه هوبز مشكلة أشد صعوبة. لقد قاده نجاحه الظاهرى فى الربط بين علم الطبيعة والفسيولوجيا وفى الجمع بين عمل جاليليو وهارفى إلى الظن بأن هذا الانتقال نفسه يمكن أن يمتد إلى علم النفس.

دعنا ننظر لحظة، فى تفسيره للإدراك الحسى:

يعتقد هوبز أن الإدراك الحسى نفسه نوع من الحركة؛ ذلك أن الموضوعات الخارجية تعمل على أعضاء الحس فتقوم بضغط مباشر يتجه داخليًا نحو المخ

(1) T. Hobbes : English Works Vol. p. 38.

(٢) قارن «التنين» المجلد الثالث من مجموعة مؤلفاته ص (٦٢٣).

والقلب. وواضحٍ أن السبب هو أن الموضوع الخارجى نفسه عبارة عن مادة متحركة، ومن ثم فعندما يلامس عضو الإحساس فى جسمى، فإن ذلك يؤدى إلى تغيرات فى حركات الأعصاب، وتواصل الحركة فى الأعصاب سيرها نحو المخ والقلب، ولما كان للقلب جهاز خاص ذو حركة قوية، فإن الحركة الجديدة القادمة من خارج الجسم تلقى مقاومة (تمامًا مثلما تقاوم «حركة الكرة ب، حركة الكرة أ» التى جاءت لتضربها على مائدة البلياردو).

وفى الفصل الأول من التنين يصف هوبز هذه المقاومة بأنها «ضغط مضاد» يقاوم الضغط القادم من الخارج، أو هى محاولة من القلب للدفاع عن نفسه يقول: «سبب الإحساس جسم خارجى، أو موضوع يوجد أمام عضو الإحساس المناسب لكل حاسة، إما بطريقة مباشرة، كما هى الحال فى الذوق واللمس، أو غير مباشر كما هى الحال فى الإبصار والسمع والشم. ويظل الجسم الخارجى يضغط من خلال الأعصاب، والأعضاء والأوتار الأخرى فى جسم الإنسان. ويواصل الضغط داخليًا نحو المخ والقلب. وهناك تحدث مقاومة، أو ضغط مضاد، أو جهد يبذله القلب ليحمى نفسه، وهو جهد يبذل نحو الخارج فتبدو وكأنها مادة من الخارج. وهذا الذى يبدو أو يظهر هو ما يسميه الناس بالحس sense. ويتألف بالنسبة للعين فى الضوء Light أو اللون ذى الشكل. وبالنسبة للأذن من الصوت Sound. وبالنسبة للأنف من الروائح، وبالنسبة للسان والحنك من الطعم، ولبقية الجسم من الحرارة، والبرودة، والصلابة والنعومة وغيرها من الكيفيات الأخرى التى نسميها بالشعور..»[1].

٢١- ينشأ الإحساس إذن من حركة الأجسام الخارجية التى تضغط على عضو الحس فتتجه الحركة نحو الداخل - المخ أولاً ثم القلب، حيث تلقى مقاومة (لأن المركز نفسه مادة متحركة) أو ضغط نحو الخارج «ونحن نفترض أن موضوعات الحس موجودة فى الخارج بسبب أن حركة المقاومة تتجه نحو الخارج، وهذه الحركة هى الإحساس Sense فالإحساس إذن حركة، ولما كان قانون القصور الذاتى عند جاليليو يقول: إن ما يتحرك سيظل متحركًا باستمرار ما لم يكن هناك جسم آخر يجعله يركن إلى السكون»[2]. فإن معنى ذلك أن حركة الحس سوف تستمر حتى بعد زوال الموضوع الخارجى، أو بعد أن تبتعد السيارة التى كنتُ أراها الآن، وهذه الحركة المستمرة التى تتناقص بالتدريج نظرًا لضغوط أخرى هى المخيلة Imagination - وعلى هذا النحو تظهر

(١) نفس المرجع السابق ص (١ - ٢) وطبعة فونتانا ص (٦١).

(2) T. Hobbes : English Works Vol. I. p. 115.

الأفكار التى ليست شيئًا آخر سوى «صور» الموضوعات بعد ذهابها، أو المخيلة هى الوعى بتلك الصور Images ففى استطاعتنا أن نتخيل ماذا كان فى أعضاء الحس ذات يوم ولم يعد قائمًا بعد. والذاكرة هى استرجاع هذه الصور.

٢٢- يبدأ الإحساس - إذن - من حركة الأجسام الخارجية إلى الأعصاب إلى القلب الذى هو مركز نشاط الحركات الحية، وما دامت الحركة قادمة من الخارج لتصادف حركة أخرى حية داخل الجسم، فلابد أن تؤثر فيها - أعنى فى الحركة الحية، أو حركة دوران الدم - وهذا التأثير إما أن يكون بالمساعدة أو الإعاقة، فإذا ما ساعدت حركة أعضاء الحس الحركة الحية شعرنا بما نسميه: باللذة أو السرور، لكنها إذا ما عاقت هذه الحركة شعرنا بالألم[1].

٢٣- دعنا نسير فى هذا الخط الحسى الكامل لنرى كيف يفسر لنا هوبز: الرغبة أو الاشتهاء والنفور والإرادة. فلنأخذ تجربة حية نمر بها كل يوم:

افرض أننى أشعر بالجوع، فما الذى يحدث فى هذه الحالة؟! لابد أن نتفق جميعًا على أن معدتى فى حالة الجوع تكون فى وضع مختلف عنها فى حالة الشبع. إن كل ما يحدث، فى نظر هوبز، تغير فى حركات الأعصاب وحركات المعدة حيث تميل الحركة الحية إلى الإبطاء! لكن هذه الحركات تظهر فى الذهن على أنها شعور بالجوع، أعنى بوصفها شكلاً من أشكال الألم أو شعور «بعدم الارتياح» والآن افرض أننى عندما شعرت بالجوع ذهبت إلى المطبخ وتناولت الطعام وشبعت. إننا نقول: إننى ذهبت إلى المطبخ بسبب شعورى بالجوع، ثم تقول بعد ذلك إننى شعرت بالشبع بسبب تناولى للطعام.. ها هنا جانب من النشاط الجسمى يسميه هوبز بالحركة الحيوانية Animal (أو الإرادية) التى تسببت فى تجربة سيكولوجية أبعد. ويمكن للعملية السببية أن تسير من الذهن إلى الجسم أو من الجسم إلى الذهن[2].

على هذا النحو يفسر هوبز الرغبة فى تناول الطعام: حركات حية Vital فى المعدة والأعصاب تسبب حركات حيوانية Animal (أو إرادية) هى الذهاب إلى المطبخ وتناول الطعام. وإذا كانت الحركات الفسيولوجية الأولى تظهر فى الذهن على أنها شعور بالجوع، فإن الحركات الفسيولوجية الجديدة تظهر على أنها شعور بالشبع. ومن هنا كانت الحركات أو البدايات الصغيرة الأولى للفعل التى تتجه نحو الشىء تسمى «رغبة» أو «اشتهاء»، أما إذا اتجهت إلى الابتعاد عن الشىء - كما هى الحال مثلاً عندما أجرى من المطر؛ لأنى لا أريد أن أبتل - فإنها

(1) T. Hobbes : English Works Vol. 4. p. 31.

(2) D. D. Raphael op. cit., p. 24.

تسمى نفورًا. والرغبة والنفور حركات نوعية خاصة لما يسميه هوبز باسم الجهد Endeavour وهو الاسم الذى يطلقه على البدايات الصغيرة للحركة بصفة عامة. «والجهد Endeavour مصطلح فى غاية الأهمية عند هوبز.. وهو يستخدمه عمومًا ليدل به على الحركات المتناهية فى الصغر. وقد استعاره من علماء الفيزياء Physics الفسيولوجيا Physiology والسيكولوجيا Psychology»[1].

٢٤- إن ما يتميز به الكائن الحى عمومًا هو سعيه المستمر للبقاء وللمحافظة على حياته، ومن المرجح أن هوبز هنا أيضًا يربط هذه الخاصية عند الكائن الحى بمبدأ جاليليو فى القصور الذاتى الذى يقول: إن المادة لو تركت لذاتها فإنها تميل إلى مواصلة الحركة أو السكون، أى الحالة التى هى عليها الآن، ومهما يكن من شىء، فإن الكائن الحى يميل أو يتجه إلى مواصلة الحياة واستمرار البقاء، ومن ثمَّ تراه يسلك طرقًا تساعده على هذا الميل. وفى الموجود الواعى - مثل الإنسان - يظهر هذا الميل الموجود لدى الكائن الحى عمومًا فى ذهن الإنسان وشعوره بوصفه رغبة فى البقاء أو المحافظة على وجوده. والوجه الآخر من العملة فى هذه الحالة هو بالطبع النفور من الموت، ونرجو أن ننتبه جيدًا إلى هذه الحقيقة، فسوف يقيم عليها هوبز فيما بعد بناء المجتمع والخروج من حالة الطبيعة، ومن ثم فإن الرغبة فى البقاء والمحافظة على الحياة من ناحية والنفور من الموت من ناحية أخرى هما محركا السلوك البشرى كله. وفضلاً عن ذلك فما دامت اللذة أو السرور هى علامة على «حيوية» عالية، والألم هو علامة على فقدان هذه الحيوية فإن الرغبة فى الاستمرار فى الحياة وتجنب الموت تتضمن الرغبة أو اللذة والنفور من الألم..»[2]. ومن هذا التفسير ينتج أن كل إنسان يتجه نحو المحافظة على ذاته وتقويتها فحسب. فمواصلة الحياة السعيدة هى الأساس الطاغى للفعل البشرى، ومن ثم فإن الإنسان أنانى بالضرورة[3].. وعلى هذا النحو تظهر فكرة الأنانية عند هوبز التى كثيرًا ما أسىء فهمها.

(1) R. Peters: Hobbes, p.91.
(2) D. D. Raphael op. cit., p. 25.
(3) D. D. Gauthier: The Logic of Leviathan p. 7.

الفصل الثانى

«الميتافيزيقا عند ديكارت»

انتقلت الميتافيزيقا على يد ديكارت من دراسة الوجود إلى دراسة المعرفة، من الأنطولوجيا إلى الأبستمولوجيا، من الموضوع إلى الذات. فإذا كان المدرسيون قد تابعوا أرسطو فى تعريفه للميتافيزيقا بأنها «العلم بالوجود من حيث هو وجود»، فإن ديكارت لا يقبل هذا التعريف؛ «لأن المشكلة الكبرى عنده هى أن نتبيّن متى يسوغ لنا إثبات الوجود، وبعبارة أخرى إن الميتافيزيقا الديكارتية تهتم بالذات التى تعرف وتقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذى يمكن أن يُعرف أو أن يكون موجودًا»[١].

والميتافيزيقا عند ديكارت علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين شبيه باليقين الرياضى يقول: «ليس فى الميتافيزيقا شىء إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى، ويمكن البرهنة عليه برهنة دقيقة..»[٢]، والحق إن ديكارت كان يحلم بإقامة علم عام يتأسس على براهين يقينية بفضل العقل «الذى هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس» على حد تعبيره، ولهذا وضع مشروعًا لإقامة ما أسماه «بالرياضيات الشاملة Mathesis Universalis وجعل من الميتافيزيقا الأساس الصلب الراسخ فى هذا البناء الرياضى الشامل[٣] فإذا كان العلم[٤] وحدة لا تتجزأ فإنه يمكن أن ينقسم لسهولة التعليم أقسامًا عدة على النحو التالى: «القسم الأول: الميتافيزيقا، وهى تشمل مبادئ المعرفة، التى من بينها تفسير أهم صفات الله، وروحانية نفوسنا، وجميع المعانى الواضحة البسيطة التى نجدها فينا، والثانى الفيزيقا، وينظر فيها على العموم، بعد إيجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية، كيف نشأ الكون كله، ثم، على الخصوص، ما طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التى توجد عليها، كالهواء والماء والنار والمغناطيس؟ وبعد ذلك

(١) د. عثمان أمين «محاولات فلسفية» ص (٦٨ ـ ٦٩) مكتبة الأنجلو المصرية نوفمبر عام ١٩٦٧.

(٢) اقتبسه الدكتور عثمان أمين فى المرجع السابق ص (٦٩).

(٣) قارن قوله: «كنتُ أريد أن أقيم فى العلوم شيئًا وطيدًا مستقرًا، لكن هذا المشروع بدا لى مشروعًا ضخمًا جدًا فانتظرت حتى أبلغ سنًا يكون نضجها حائلاً دون أن آمل سنًا أخرى» التأملات ص (٧١) ترجمة د. عثمان أمين.

(٤) المقصود بالعلم هنا «الفلسفة»، والفلسفة معناها دراسة الحكمة، وهى معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه «ديكارت مبادئ الفلسفة» ترجمة د. عثمان أمين ص (٣٠) من طبعة دار الثقافة القاهرة عام ١٩٧٥.

نحتاج إلى أن نفحص أيضًا على الخصوص طبيعة النبات، وطبيعة الحيوان، وبالأخص طبيعة الإنسان لكى نستطيع بعد ذلك أن نجد العلوم الأخرى التى فيها منفعة له»[1] ولهذا فإننا نجد ديكارت يجعل من الميتافيزيقا الجذور الأولى التى يقوم عليها العلم يقول: «الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى بثلاثة علوم رئيسية هى، الطب والميكانيكا والأخلاق؛ وأعنى الأخلاق الأرفع والأكمل التى لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة»[2].

فالميتافيزيقا هى الجذور الأولى لأنها تزودنا بالمبادئ الأولى التى تقوم الفيزياء بتطبيقها على تفسير الظواهر فى العالم الخارجى. ومن الفيزيقا يظهر علمان لهما صبغة عملية هما الميكانيكا والطب، وأخيرًا تظهر الأخلاق الحقيقية التى هى المرتبة الأخيرة للحكمة، والتى هى عبارة عن حياة المرء وفقًا لنظام العالم وإخضاع إرادته لنظام الأشياء.

وواضح من تشبيه الشجرة وما تحمله من جذور وجذع وغصون تحمل الثمار أن ديكارت ينظر إلى المعرفة نظرة عضوية، فهو ينظر إلى الفلسفة بمعنى شامل يجعلها مرادفة للمعرفة بوجه عام: فالعلوم النظرية كالفيزيقا والعلوم التطبيقية أو العملية كالميكانيكا تندرج تحت ذلك الكل الشامل الذى هو الفلسفة. وهكذا كان ديكارت من أنصار وحدة المعرفة بحيث تؤلف فروع العلم المختلفة فى نظره، وكذلك الميتافيزيقا ـ كيانًا شاملاً واحدًا ترتبط أجزاؤه فى وحدة عضوية، وفى هذه المسألة كان ديكارت فيلسوفًا مذهبيًا بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة، أى بمعنى الفيلسوف الذى يدخل كل جوانب المعرفة فى إطار استبصار رئيسى واحد[3].

ولعل السؤال الذى يفرض نفسه الآن هو: أين موقع الرياضيات فى هذه الشجرة؟ إنها لا تجد لها مكانًا فى أى جزء من أجزاء شجرة المعرفة، وهذا أمر قد يبدو غريبًا لدى فيلسوف كان يتخذ من الرياضة نموذجًا لكل معرفة يقينية ويضع لنفسه منذ بداية حياته هدفًا طموحًا هو أن يحقق فى جميع مجالات المعرفة نفس اليقين الذى تحققه الرياضة. ولكن الحقيقة هى أن الرياضيات، وإن

(١) ديكارت «مبادئ الفلسفة» ص (٤٢ ـ ٤٣) من الترجمة السالفة الذكر.

(٢) المرجع السابق ص (٤٣).

(٣) د. فؤاد زكريا: «شجرة المعرفة عند ديكارت» مجلة كلية الآداب والتربية بجامعة الكويت، عدد ١٢ ديسمبر ١٩٧٧.

كانت غائبة عن الشجرة، فهى فى واقع الأمر حاضرة فيها كل الحضور، فالرياضيات هى التى تُقدّم إلينا منهج البحث فى جميع هذه المراحل بدءًا بالميتافيزيقا، وانتهاءً بالأخلاق، وهى الروح التى تسرى فى جميع عمليات المعرفة التى يقوم بها العقل البشرى، فعن طريق الاستنباط الرياضى ينقل الفكر يقين المبادئ الأولى إلى كل معرفة تالية يستخلصها منه ويتوسع فى معارفه على الدوام دون أن يفقد خلال ذلك يقين المبدأ الأول. ولو شئنا أن نُدخل الرياضيات ضمن هذا التشبيه لقلنا: إنها هى العصارة التى تسرى فى الشجرة من جذورها حتى أغصانها وثمارها[1].

كيف تسير الميتافيزيقا الديكارتية إذن، أو كيف تصل إلى المبادئ ذات اليقين الراسخ الذى لا يقل عن يقين الرياضيات؟!

الخطوة الأولى هى الشك فى كل ما يحتمل الشك فيه، ومن ثمَّ كان خطوة التأمل الميتافيزيقى الأول، بل خطوته الأساسية. فإن أدى بنا إلى المبادئ الأولى وصلنا بذلك إلى اليقين الفلسفى. ولكن لِمَ كان الشك خطوة ضرورية؟ يجيب ديكارت: «ليس بالأمر الجديد ما تبينتُ من أننى منذ حداثة سنى قد تلقيتُ طائفة من الآراء الباطلة، وكنت أحسبها صحيحة، وإن ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ، هذه حالها من الزعزعة والاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا شيئًا مشكوكًا فيه جدًّا ولا يقين فيه أبدًا.

فحكمتُ حينئذ بأنه لابد لى مرة فى حياتى من الشروع الجدى فى إطلاق نفسى من جميع الآراء التى تلقيتُها[2] سواء أكانت أحكامًا فرضها علىَّ الغير من معلمين أو مربين أو مرشدين، أو منْ وكل إليهم أمرى، أم أحكامًا ومعلومات اكتسبتُها أنا عن طريق الحواس.

إن ديكارت كما سبق أن قلنا يريد أن يصل فى مجال المعرفة إلى يقين الرياضة، وهو لهذا يعتقد أن علينا أن نطرح جميع الأفكار الصادرة عن السلطات سواء أكانت فلسفية أم اجتماعية أم دينية لأنها فى الغالب أشد الأفكار ميلاً مع الهوى، وأكثرها مشايعة للنزوات الطارئة، وأبعدها عن مرتبة اليقين، ثم لنَهْجُرَ الآراء التى تصفق لها الجماهير، ولنعلم أنه ليس ينفعنا فى تمييز الحق من الباطل فى الآراء أن نعد الأصوات لكى نتبع ما يحوز منها أكبر عدد «فإن إجماع الكثرة من الناس لا ينهض دليلاً يُعتد به لإثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيرًا.

(١) د. فؤاد زكريا المرجع نفسه.

(٢) ديكارت «التأملات فى الفلسفة الأولى» ص (٧١) ترجمة د. عثمان أمين مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٧٤.

ونطرح ثالثًا شهادة التجربة الحسية؛ لأنها فى الغالب خدَّاعة، وإذا أمكن أن تخدعنا حينًا فمن الممكن أن تخدعنا دائمًا.. ولنطرح رابعًا تلك الطرائق المعهودة لمنطق أرسطو الذى شاع فى القرون الوسطى[1].

ويهمنا الآن من مصادر المعرفة التى استبعدها ديكارت المصدر الثالث، وهو التجربة الحسية Sense - Experience من حيث إن هذا المصدر هو الذى يعتمد عليه موقفنا من الظواهر، أو عالم الظاهر كما سبق أن رأينا، فإذا ثبت أنه لا يوثق به كان معنى ذلك أن هناك حقيقة أخرى وراء هذا الظاهر لا يصل إليها إلا العقل وحده. لقد عرض ديكارت فى كتابه «التأملات فى الفلسفة الأولى»[2] ـ لاسيما فى التأمل الأول: مبررات الشك فى الحواس كما عرض لكثير من التجارب التى قوضت ثقته فى الحواس شيئًا فشيئًا. إذ لاحظ أن الأبراج التى تبدو للرائى مستديرة عن بعد، تبدو مربعة حين يقترب منها، بل إن الحواس الداخلية نفسها كثيرًا ما تخطئ. وقد عرف من أشخاص بُترت سيقانهم أو أذرعتهم أنهم كانوا يعتقدون أنهم يشعرون بآلام فى العضو المبتور، أضف إلى ذلك كله أن كل ما كان يحسه أثناء اليقظة كان بوسعه أن يراه أثناء النوم: «كم مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هذا المكان، وأنى لابس ثيابى، وأنى قرب النار، مع أنى أكون فى سريرى متجردًا من ثيابى..»!

يجب إذن، أن نصطنع منهج الشك المؤقت وأن نتشبه بأولئك الذين يقوِّضون دارهم لكى يبنوها من جديد؛ لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافى. وينبغى الحذر من فرط الثقة التى نسبغها بطبعنا على معتقداتنا المألوفة وآرائنا السابقة وأحكامنا المعتادة، وعلى كثير من الأمور التى لا تبدو لنا بديهية إلا لأن العادة جرت بأن نراها أو نحكم عليها أو أن غيرنا يحكم عليها كذلك[3].

فما الذى يبقى لنا وسط هذا الشك الشامل؟ إنَّ شيئًا واحدًا يلبث قائمًا، وفيه منجاة من الشك: وهو الفكر، أنا أفكر، وأنا واثق أننى أفكر، وحتى لو شككت فى أننى أفكر فمثل هذا الشك يقتضى أن أفكر أيضًا. وبعبارة أخرى: إذا صممتُ على أن أشك فى كل شىء وأخليت ذهنى من كل معتقد وتوقفت عن كل حكم، بقى

(١) د. عثمان أمين «ديكارت» ص (٦٤) من الطبعة الثالثة مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٣. وانظر مقالنا «الإجماع: ما له وما عليه» «مجلة سطور» عدد أغسطس ١٩٩٨.

(٢) لاحظ أنه يطلق على الميتافيزيقا أيضًا اسم «الفلسفة الأولى»، وسبق أنه أطلق عليها أيضًا اسم «الحكمة» ـ وهى كما رأينا تفسير لأهم صفات الله، وهو بذلك يستخدم نفس الأسماء الثلاثة التى استخدمها أرسطو فى تسمية هذا العلم.

(٣) د. عثمان أمين «ديكارت» ص (٩٥) مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٣.

أمامى مع ذلك أمر مؤكد: وهو أننى مهما أشك ومهما أفكر فلستُ بمستطيع أن أنكر أننى أفكر حين أشك، وأننى فى لحظة تفكيرى، بل فى لحظة خطئى فى تفكيرى لابد أن أكون موجودًا: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود Cogito, Ergo, Sum.

وعلينا أن نلاحظ أن ديكارت يستخدم هنا كلمة الفكر بمعنى واسع جدًا يكاد يرادف عملية «الوعى» بصفة عامة: فالتعقل، والتخيل، والتصور، والإرادة والشك، والإثبات والنفى... إلخ. كلها صور مختلفة للفكر، ولهذا نراه يقول: «أقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا إدراكًا مباشرًا، ومن أجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على التعقل والإرادة والتخيل، بل يتناول الإحساس أيضًا[1] ويقول فى التأملات: «وما الشىء المفكر؟ إنه شىء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفى ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس أيضًا[2].

وصل ديكارت عن طريق الشك إلى «الكوجيتو» أعنى إثبات وجوده كشىء مفكر، ثم تساءل: وماذا فى الكوجيتو يضمن لى أنى أقول الحق؟ ويجيب: لا شىء البتة إلا أننى أرى فى وضوح قوى أنه لكى أفكر يجب أن أكون موجودًا، فأنا إذن أستطيع أن أتخذ لنفسى منذ الآن قاعدة عامة: وهى أن الأشياء التى ندركها إدراكًا واضحًا جدًا ومتميزًا جدًا كلها حقيقية. ولما انتبهتُ إلى أن هذه الحقيقة «أنا أفكر، إذن أنا موجود» - هى من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتيابيون أن يزعزعوها مهما يكن فى فروضهم من شطط حكمتُ بأننى أستطيع مطمئنًا أن أتخذها أصلاً للفلسفة التى كنتُ أطلبها[3].

ذلك هو اليقين الأول الذى أثبت فيه ديكارت وجود النفس ومنه واصل السير إلى اليقين الثانى وهو: إثبات وجود الله على النحو التالى:

إذا رجعتُ إلى نفسى فأول ما يتبدى لى حينئذ هو نقصى؛ لأننى أعرف أنى أشك، والشك نقص، إذ هو قصور عن بلوغ الحق، وما كنتُ لأعرف أنى كائن ناقص متناه لو لم تكن لدى فكرة الكائن الكامل أو اللامتناهى، فمن أين جاءتنى هذه الفكرة؟ لا يمكن أن أكون قد خلقتها، لأنى موجود ناقص متناه، (وفاقد الشىء لا يعطيه) والعلّة التى تؤثر لابد أن يكون لها من الحقيقة والكمال مقدار ما لمعلولها على الأقل، فيلزم من ذلك أن فكرة الكمال أو اللامتناهى فكرة لستُ أنا مصدرها، وإذن فهى فكرة لم يستطع أن يضعها فى نفسى إلا موجود لا متناه يحوى كل

(١) المرجع نفسه ص (٥٧).

(٢) ديكارت «التأملات فى الفلسفة الأولي» ترجمة د. عثمان أمين ص (١٠١) مكتبة الأنجلو عام ١٩٧٤.

(٣) د. عثمان أمين «ديكارت» ص (١٦٤).

كمال. ولما كان اسم «الله» يُطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهى: فالله موجود. ومن وجود الله أو اليقين الثانى وصل ديكارت إلى اليقين الثالث وهو: وجود العالم على النحو التالى: أنا الآن أعلم علم اليقين حقيقتين: أعلم أنى موجود وأن الله موجود، أنا موجود بمعنى أن لى نفسًا متميزة عن بدنى، وهى إذن قادرة على أن تبقى بدونه فهى خالدة لا تموت، والله موجود. ولليقين بوجود الله منزلة رفيعة عندى: فمن دون الله كنتُ أبقى سجينًا فى «الكوجيتو» لا أبرحه، ومن دونه كنتُ أعرف نفسى ولا أعرف شيئًا آخر، ولكن وجود الله ضمان لكل علم، لكل يقين، وبوجوده أستطيع أن أعبر الهوة التى حفرها الشك بين فكرى وبين الأشياء وأستطيع أن أطمئن إلى وجود العالم الخارجى[1].

وعلى هذا النحو أثبت ديكارت الحقائق الثلاث الكبرى التى يقوم عليها بناؤه الميتافيزيقى وهى: النفس والله والعالم.

(١) د. عثمان أمين، ديكارت ص (١٦٤).

الفصل الثالث

«الميتافيزيقا عند كانط»

I. Kant (١٨٠٤-١٧٢٤)

تبدأ ميتافيزيقا كانط بمهاجمة الميتافيزيقا القديمة التى أطلق عليها اسم الميتافيزيقا القطعية أو الدجماطيقية Dogmatism. وكان يستهدف من ذلك إقامة ميتافيزيقا جديدة هى التى أسماها الميتافيزيقا النقدية، فما الذى كان يعنيه بهذه الميتافيزيقا الكلاسيكية القديمة التى شرع فى تقويضها؟

يعتقد كانط أن الفلسفة قبله كانت موزعة بين تيارين رئيسيين: تيار النزعة العقلية الذى يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده مستقلاً عن التجربة الحسية. والثانى تيار النزعة التجريبية التى أرادت أن تقصر المعرفة على ما تأتى به الحواس، ومن ثم هاجمت الضرورة والشمول وغيرها من الأفكار العقلية التى لا غنى عنها فى كل معرفة حقة.

ومن هنا كان كتاب «نقد العقل الخالص Dritique of Pure Reason» بحثًا فى الميتافيزيقا؛ لأنه بحث فى نظرية المعرفة، وفيه يحاول أن يبيّن فساد كلا التيارين: النزعة العقلية والنزعة التجريبية، الأولى لتجاوزها لحدودها، والثانية لقصورها. فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فادعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبيعتها أن تكون موضوعات للتجربة مثل: الله، والحرية الإنسانية، وخلود النفس، وتلك هى الميتافيزيقا القطعية بكل معانى الكلمة: «فالميتافيزيقا القطعية هى فى صميمها ميتافيزيقا تريد أن تجاوز كل تجربة. إننا فى نظره نسكن جزيرة يكتنفها من جميع الجهات محيط لا حدود له تعوزنا فيه معالم الطريق. والميتافيزيقا تسبح فى هذا المحيط مدعية أنها سالكة سبيلها. وهذا الادعاء فى مجاوزة التجربة أشد جرأة مما ظنه أغلب الميتافيزيقيين لاسيما أهل العصر القديم؛ لأن التجربة فى نهاية الأمر هى نحن أنفسنا، هى تمثلاتنا، هى الأشياء كما تبدو لنا، هى العالم الذاتى»[١].

(١) إميل بوترو «فلسفة كانط» ص (١٤٨)، ترجمة الدكتور عثمان أمين الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢.

أما تيار النزعة التجريبية فهو معيب هو الآخر لأنه اقتصر على معطيات التجربة الحسية، صحيح إن المعرفة ترتد إلى التجربة من حيث مادتها، لكنهم نسوا أو تغافلوا أنها تنتمى إلى العقل من حيث إطارها فلا غنى – فى رأى كانط– عن العقل والتجربة معًا فى بناء المعرفة البشرية، ومن هنا فقد سعى إلى إيجاد طريقة لإدخال الضرورة والشمول فيما يستمده العقل من معطيات تجريبية لا رابطة بينها فى الأصل كما رأى هو.

يقول كانط شارحًا الفكرة السابقة فى بداية كتابه «نقد العقل الخالص»: «ليس ثمة شك فى أن معرفتنا كلها تبدأ من التجربة Experience ، وإلا فكيف يمكن أن تستيقظ ملكة المعرفة عندنا لتقوم بفعل ما إذا لم تكن هناك موضوعات تؤثر فى حواسنا فتؤدى من ناحية إلى ظهور تمثلات، وتوقظ من ناحية أخرى نشاط الفهم ليقارن بين هذه التمثلات (أى الإحساسات)، ولكى يجمع أو يفصل بينها مُشكّلاً بذلك المادة الخام لانطباعاتنا الحسية فى تلك المعرفة بالموضوعات، وهى التى نسميها بالتجربة..؟ وعلى ذلك فليست لدينا معرفة من حيث الترتيب الزمنى، تسبق التجربة بل إنّ كل معرفة تبدأ بالتجربة.

«لكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ من التجربة فلا يستتبع ذلك أنها كلها تنشأ من التجربة أو تظهر منها – فربما كانت معرفتنا – حتى التجريبية منها - مؤلفة مما نقلناه من انطباعات، ومما تقدمه ملكة المعرفة من ذاتها، (بحيث لا تكون الانطباعات الحسية سوى فرصة أو مناسبة فحسب) وإذا كانت ملكة المعرفة عندنا تضيف مثل هذه الإضافة فلن يكون فى وسعنا أن نفرق بينها وبين المادة الخام ما لم نتدرب لفترة طويلة إلى الالتفات إليها حتى تصبح لدينا المهارة اللازمة لفصلها»[1].

وتلك مسألة تحتاج على كل حال لفحص دقيق، وهى لا تسمح بجواب جاهز عنها، فإذا كان ثمة معرفة تستقل عن التجربة، وعن جميع انطباعاتنا الحسية، فإننا نسميها بالمعرفة القَبْلية Apriori. ونفرق بينها وبين المعرفة التجريبية ذات المصادر البعدية a Posteriori أعنى أنها تستمدها من التجربة[2]. وما نحتاج إليه هنا هو معيار نميّز بواسطته - بضرب من اليقين - بين المعرفة التجريبية والمعرفة الخالصة، فالتجربة تعلمنا أن شيئًا ما هو كذا وكذا، لكنها لا تقول لنا إنه لا يمكن أن يكون على نحو آخر، ومن هنا فلو كان لدينا أولاً قضية لابد أن

1- "Critique of Pure Reason", P. 41-42 Eng. Trans. by Norman Kemp Smith, Macmillan, 1963.
2- Ibid, p. 43

تكون ضرورية فهى إذن حكم قبلى apriori. وإذا لم تكن هذه القضية، فضلاً عن ذلك، مشتقة من أية قضية سوى قضية لها مشروعية الحكم الضرورى، فهى إذن حكم قبلى على نحو مطلق. وثانيًا: إن التجربة لا تُضفى على أحكامها الصدق والدقة، ولكنها تُضفى عليها فقط شمولاً أو كلية نسبية مزعومة[1].

ومعنى ذلك كله أن القضايا المستمدة من التجربة لا يمكن أن تكون قَبْلية؛ لأنها تفتقر إلى الشمول والضرورة. ومن ناحية أخرى إذا كانت القضايا كلية أو شاملة وضرورية فلا يمكن أن تكون مستمدة من التجربة. وهكذا رأى كانط أن مشكلة الميتافيزيقا ينبغى أن تنحصر فى دراسة المعرفة البشرية، وفى هذه الحالة تصبح الميتافيزيقا علم حدود العقل البشرى وتصبح مشكلتها هى مشكلة أى علم، أعنى كيف يمكن أن تكون قضاياه ضرورية وشاملة من ناحية، وتتضمن علمًا بالواقع من ناحية أخرى؟ كيف يمكن لنا أن نفسر ذلك؟ هذا هو لُب الميتافيزيقا الكانطية التى عرض فيها نظريته الشهيرة فى المعرفة على النحو التالى:

يرى كانط أن هناك عنصرين للمعرفة هما الفكر والإحساس، ونحن فى حالة الإحساس نكون متقلبين سلبيين، إذ تصل إلينا المادة الخام للمعرفة فى صورة إحساسات ترد إلينا من مصدر خارجى. أما فى حالة الفكر فنحن إيجابيون لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحوّل الإحساس الفج إلى معرفة. ويقول كانط إن ذلك كله مُسلّم به تسليمًا عامًا منذ عصر أفلاطون، ثم يبدأ فى دراسة كل من هذين العنصرين على حدة:

الإحساس Sensation أى موضوع من موضوعات الحس الخارجية موجود فى زمان ومكان، وأى موضوع من موضوعات الحس الداخلية كالاستنباطات، والوجدان، والأفكار موجود فى زمان. وإن كان لا يوجد فى مكان. ومن ثم كان الزمان هو الصورة العامة للحس الداخلى، وكان الزمان والمكان هما الصورتان العامتان للحس الخارجى. فهل لنا أية معرفة بالزمان والمكان اللذين لهما صفة الضرورة والشمول التى وجدت فى فكرة السببية؟، والجواب بالإيجاب، أى أن لنا بالفعل مثل هذه المعرفة، فالمعرفة الهندسية كلها تتألف من قضايا ضرورية وشاملة عن المكان. كما أن لدينا كذلك معلومات ضرورية وشاملة عن الزمان كالقول بأن اللحظتين لا يمكن أن تكونا متآنيتين. وقضايا الحساب هى الأخرى ضرورية وشاملة، ولكن هيوم برهن على نحو قاطع أن التجربة لا يمكن أن تؤدى إلى الضرورة والشمول، ومن ثمَّ فإن هذه المعرفة لم تنشأ من التجربة.

(1) - Ibid., p. 423-44.

وإذا كانت قضايا الرياضة قد أصبحت فى الفلسفة المعاصرة قضايا تحليلية فحسب (ومن هنا جاء ما فيها من ضرورة وشمول ويقين مطلق) فإن كانط كان يعتقد أنها تركيبية، فاثنان زائد اثنين ليست تعريفًا للعدد ٤، فلا يمكن لأحد أن يعرف أن ٢ + ٢ = ٤ من مجرد تحليله لفكرة العدد ٤. ومع ذلك فلا يمكن للضرورة والشمول الخاصة بهذه القضايا أن تظهر عن طريق التجربة. صحيح إنها تظهر أو تتكشف لنا عن طريق التجربة، لكن كل ما تستطيع التجربة أن تزودنا به هو أن هذين الشيئين وهذين الشيئين = هذه الأشياء الأربعة. لكنا نقول بعد ذلك إن ما يصدق فى هذه الحالة يصدق فى جميع الحالات المماثلة، ولابد أن يصدق دائمًا، فمن أين جاءت هذه الضرورة والشمول؟ إن التجربة لا تقدم لنا هذه الضرورة والشمول، وهكذا تجد أن هذه القضايا تركيبية من ناحية أو مستمدة من التجربة، بينما هى من ناحية أخرى مستقلة عن التجربة، أو هى بلغة كانط قبلية Apriori فكيف تكون القضايا التركيبية القبلية ممكنة؟ يكمن مفتاح السر فى حل هذه المشكلة فى بعض الملاحظات حول الزمان والمكان. فالمكان هو شرط لما يظهر أمام حواسنا من الموضوعات الخارجية، فلا يمكن أن ندرك هذه المنضدة إلا فى حالة وجودها فى مكان. لكنا من ناحية أخرى نستطيع فى سهولة ويسر أن نكوّن صورة عن المكان بدون منضدة أو صورة عن المكان الخالى من الموضوعات جميعًا، فنحن نستطيع بخيالنا أن نمحو جميع الأشياء من المكان، ونتصور المكان فارغًا تمامًا من الأشياء كلها. ولكنا لا نستطيع أن نعكس العملية فنمحو بخيالنا المكان ونُبقى على الأشياء، ومن هنا كانت معرفة المكان شرطًا سابقًا لمعرفة الأشياء، غير أن معرفة المكان هى على وجه الدقة ما نسميه بالتجربة. ومن ثمَّ كانت معرفة المكان سابقة على كل تجربة لأنها شرط لكل تجربة، والشرط لابد أن يكون سابقًا لما يعتمد عليه. وإذن فالمكان لم يأت من التجربة؛ بل هو صورة لملكة الإدراك عندنا، فنحن الذين نفرض المكان على الأشياء ونفس الشىء يقال عن الزمان.

الزمان والمكان إذن هما العنصران الوحيدان للإحساس اللذان يحتويان على الضرورة والشمول، فهما صورتان ضروريتان للإحساس، أما ما يملأ هاتين الصورتين من معطيات حسية كاللون والمذاق، فهو ليس ضروريًا ولا شاملاً.

لكن هل يوجد فى العقل تصورات ضرورية وشاملة مثل الزمان والمكان، أعنى تصورات سابقة على التجربة؟ إن ملكة التصورات هى نفسها ملكة الحكم: لأن الذهن يحكم حين يطبق التصورات على الأشياء الخارجية، ومن هنا فإن الأحكام

الصورية فى المنطق هى التى تعطينا صور الفكر الخالص، أعنى التصورات اللاحسية الخالصة. خذ مثلاً هذا الحكم «بعض الملابس بيضاء» إن صورته هى «بعض أ هى ب» أى هى جزء من كل. وهكذا نجد أن أى حكم يتضمن عدة تصورات مثل الجزئية والكثرة، والوجود والكيف... إلخ، وهى ليست مستمدة من التجربة، بل هى ما تُسهم به تركيبة أذهاننا فى المعرفة، وإذا أردنا قائمة كاملة بهذه التصورات التى استمدها كانط من تحليله للأحكام، لوجدنا أنه استخرج اثنتى عشرة مقولة على النحو التالى:

من حيث الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الجملة	الوجود	الجوهر والعرض	الاحتمال والاستحالة
الكثرة	السلب	العلّة والمعلول	الوجود واللاوجود
الوحدة	الحد	التفاعل	الضرورة والحدوث

وهذه التصورات، الخالصة الاثنتى عشرة ـ وهى ما يسميه كانط بالمقولات Categories ـ هى كالزمان والمكان[1] صور خالصة بلا مادة ولا مضمون[2]. سابقة على كل تجربة[3]. لا تأتى إلينا من أى مصدر خارجى، وإنما يُسهم بها الذهن نفسه فى عملية المعرفة، وهى ضرورية وشاملة.

وهذه الصور تنطبق على كل شىء. ولما كان الشىء فى ذاته، لا يوجد فى زمان ولا فى مكان، كانت هذه المقولات بدورها لا يمكن أن تنطبق عليه، أى أن الشىء فى ذاته ليس علة ولا واحدًا ولا كثيرًا. وليست له خاصية الكم أو الكيف. لأن هذه التصورات يمكن أن تنطبق فحسب على ما يظهر لنا، ومن ثم كان الشىء فى ذاته لا يمكن معرفته Unknowable [1]. وتظل معرفتنا سليمة وصحيحة داخل حدود الظاهر، أعنى داخل نطاق تجربتنا. ولاشك أن العالم بأسره على نحو ما نعرفه عبارة عن ظاهر. لكن ذلك لا يعنى أنه مجرد وهم؛ لأن صورة الظاهر ضرورية وشاملة وهى تنطبق على جميع الأذهان التى تشبه أذهاننا فى تركيبها، فهى ليست مجرد تخيلات لا أساس لها يختلقها الذهن، وعلى ذلك نستطيع أن نقول: إن عالم الظاهر هذا هو حقيقة واقعة بالنسبة لنا، لكن إذا تخيلنا أن فى استطاعتنا أن نعرف الحقيقة كما هى فى ذاتها فإننا عندئذ نخدع أنفسنا ونضللها. ومن هنا كان لابد للمعرفة أن تلتزم بعالم التجربة؛ لأنها لا تستطيع أن

(١) لاحظ أن ذلك لا يعنى أنه مجهول Unknown فالفرق شاسع بينهما؛ لأن المجهول اليوم يمكن أن يعرف غدًا. أما الشىء فى ذاته فهو يستحيل علينا معرفته بحكم تركيبة الذهن البشرى نفسه.

تجاوزه، لا تستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة الداخلية الخفية للعالم. فهذه الحقيقة ستظل بالنسبة لنا لا يمكن معرفتها إلى الأبد، بسبب الطريقة التى رُكّبت بها أذهاننا. وما دامت التجربة لا تعنى سوى الكون كما تنقله حواسنا الداخلية والخارجية، فلابد أن تكون الكلمة الأخيرة عند كانط هى أن معرفة الظاهر وحده هى المعرفة الممكنة: معرفة ظواهر العالم الخارجى المحسوس من ناحية وظواهر العالم النفسى الداخلى من ناحية أخرى.

الفصل الرابع

«الميتافيزيقا عند هيجل»

G. W. Hegel (١٨٣١-١٧٧٠)

كانت الميتافيزيقا عند أرسطو وأتباعه دراسة للوجود بما هو وجود، ثم انتقلت فى الفلسفة الحديثة، لاسيما عند ديكارت وكانط إلى دراسة قدراتنا المعرفية: انتقلت من الأنطولوجيا إلى الأبستمولوجيا أو من الموضوع إلى الذات. أما عند هيجل فهى دراسة للاثنين معًا: الموضوع والذات فى آن واحد أو الأنطولوجيا والأبستمولوجيا معًا، فكيف تمَّ هذا الانتقال..؟ تمَّ من خلال كانط على النحو التالى:

كانت المعرفة عند كانط معرفة عقلية باستثناء ذلك العنصر الذى يرد إلينا من الخارج، وهو الإحساس، وعلّة الإحساس هى «الشىء فى ذاته». لكن فكرة الشىء فى ذاته فكرة متناقضة. فإذا كانت المقولات لا تنطبق على الشىء فى ذاته فكيف يكون موجودًا، فى حين أن الوجود مقولة من المقولات الاثنتى عشرة؟ ثم كيف يكون علّة لشىء آخر، والعلّة مرة أخرى مقولة من مقولات الذهن المتناهى...؟ وباختصار: إذا كان يستحيل علينا أن نعرف الشىء فى ذاته (بحكم تركيبة الذهن البشرى) فكيف عرفه كانط؟. وهكذا تنهار فكرة الشىء فى ذاته. والنتيجة هى أن صور معرفة الزمان والمكان، وكذلك المقولات هى كلها نتائج للعقل وليست نابعة من شىء خارجى. أما الإحساس فقد أصبح مُعلّقًا فى الهواء بعد انهيار الأساس الذى كان يرتكز عليه (وهو فكرة الشىء فى ذاته) فرده هيجل إلى العقل Reason وأصبحت المعرفة كلها عقلية: فليس ثمة سوى العقل، أما الإحساس فليس سوى ضرب من ضروب النشاط العقلى: فالعقل هو الذى يُدرك إدراكًا حسيًّا، وهو الذى يتخيل ويتصور ويرغب ويريد... إلخ. فلن تجد سوى مهندس واحد يوجه دفة السفينة: هو العقل الواحد الحى[١].

العقل هو موضوع الميتافيزيقا عند هيجل[٢] وهو يقصد بالعقل من ناحية

(١) «المنهج الجدلى عند هيجل» ص (١١٣) مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦، و«موسوعة العلوم الفلسفية فقرة ١٣» مكتبة مدبولى.

(٢) لاحظ باستمرار أن الميتافيزيقا هى المنطق عند هيجل، فهو يقول صراحة المنطق والميتافيزيقا شىء واحد: إذ يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التى هى علم الأشياء مدركة بالفكر» - موسوعة العلوم الفلسفية لهيجل ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام ص (٩٧) من طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧.

نسق المقولات الموضوعية، وهو من ناحية ثانية نسق تلك المقولات الذاتية أو التصورات التى نمكن بواسطتها، وبما أن العقل الموضوعي والعقل الذاتى متحدان، أو هما شيء واحد، فإن المنطق أو الميتافيزيقا هو فى هذه الحالة علم العقل الموضوعى وعلم العقل الذاتى معًا: فهو بوصفه علمًا للعقل الموضوعى أو المطلق أو الواقع الأسمى - أنطولوجيا أو ميتافيزيقا أنطولوجية، وهو بوصفه علمًا للعقل الذاتى فهو أبستمولوجية فحسب لأن قائمة المقولات التى قدَّمها ذاتية خالصة. أما هيجل فهو يعتقد أن المقولات موضوعية أيضًا وما دام المنطق أخيرًا علمًا للعقل البشرى، أعنى علمًا للعقل الذاتى فهو منطق بالمعنى الضيق المألوف لهذه الكلمة، لكن ذلك كله يحتاج إلى شرح وتفصيل:

(١) الجانب الأنطولوجى فى ميتافيزيقا هيجل:

افرض أنك أردت أن تبحث بحثًا عقليًا عن العناصر الضرورية للعالم، بحيث تُسقط منها كل ما هو عرضى وحادث، أعنى كل ما يمكن أن نتصور العالم بدونه فما الذى ننتهى إليه من هذا البحث؟ سوف ننتهى إلى أن تصورات كالمنازل والأشجار والأحصنة... إلخ. هى تصورات عَرَضية - أى إننا يمكن أن نتخيل عالمًا لا توجد فيه منازل ولا أشجار ولا أحصنة، فهى ليست إذن عناصر ضرورية فى وجوده، لكن الأمر مختلف فى تصورات مثل: الوحدة، والكثرة، والوجود، واللاوجود.. إلخ. إذ لا يمكن أن نتصور عالمًا بلا وحدة؛ لأن أى تصور للعالم لابد أن يكون بذاته واحدًا، ولابد أن يحتوى على موضوعات كل منها موضوع واحد. ومجموع هذه الموضوعات يفترض، بالضرورة، وجود «الكثرة». وقل مثل ذلك فى «الإيجاب» و«النفى» و«الكم» و«الكيف»... إلخ. إذ من المستحيل أن نفكر فى عالم لا يمكن فيه إثبات شيء أو إنكاره أو أن يقال إنه كذا كمًا وكيفًا. وهذه التصورات الضرورية أو الشروط المنطقية للعالم كما أطلق عليها كانط هى المقولات، أو هى الهيكل العظمى للعالم بعد أن تكون قد جرّدت بفكرك الأشياء من صفاتها الحسية العارضة صفة وراء صفة بحيث تجد نفسك بعد ذلك أمام «عالم الماهيات البسيطة»، وقد تجرّدت من كل تعينات الحس، كما يقول هيجل.

لكن قد يعترض معترض فيقول: كيف يمكن أن يحدث ذلك..؟ إن من المستحيل أن نتصور الوحدة دون أن تكون وحدة شيء ما، أعنى من المستحيل أن نتصور الواحد بذاته منفصلاً عن الرجل الواحد والمنزل الواحد، والحصان الواحد، فهذه الكليات التى ذكرتها لا يمكن أن يكون لها وجود إذا أسقطنا ما فى العالم من

أشياء حسية. غير أن الاعتراض لا يعنى سوى القول باستحالة وجود «الواحد» وجودًا فعليًا منفصلاً عن الشىء المادى. وهذا صحيح، ولم يفترض هيجل لحظة واحدة أن مقولة الواحد أو غيرها من المقولات يمكن أن توجد وجودًا فعليًا منفصلة عن الأشياء الحسية. لكن الفصل بينهما ليس إلا فصلاً منطقيًا فحسب، أى أنه فصل فى الفكر وحده، فمقولة الكم لا يمكن أن توجد وجودًا فعليًا بذاتها، بل لابد أن تكون كمية من الماء أو التراب أو ما شابه ذلك، ولا يمكن أن ينفصل الكم عن الماء فى عالم الواقع، فلا نستطيع مثلاً أن نضع الكم فى جيب والماء فى جيب آخر، ولكنهما يمكن أن ينفصلا فى الفكر، إذ نستطيع أن نجرّد الكم من الماء، أو التراب أو الحديد، وبذلك يمكن أن نقول: إنّ فكرة الماء تنفصل منطقيًا عن فكرة الكم، لأنهما ببساطة فكرتان مختلفتان. ففكرة الكم ليست هى فكرة الماء، وهذا هو كل ما نقصده، وهو قريب الشبه بقولنا: إنه على الرغم من أن الأعداد الحسابية يستحيل أن توجد وجودًا فعليًا منفصلة عن الأشياء الحسية، فلا يمكن مثلاً أن نلتقى بالعدد ٢ يسير وحده فى الشارع. لكنا نلتقى به دائمًا مدمجًا فى أشياء حسية فنلتقى برجلين ومنزلين وشجرتين... إلخ. ومع ذلك فإن هذا لا يمنع عالم الرياضة من تجريد الأعداد ودراستها دراسة عقلية خالصة. ومن المهم أن نشير إلى أن هيجل كان على وعى تام بهذه الحقيقة فهو ينبهنا باستمرار إلى أن المنطق دراسة للفكر الخالص، وإنْ كان هذا الفكر الخالص أو المقولات العقلية الخالصة لا ينفصل عن الواقع، لأن المقولات هى الماهية الأساسية للأشياء «وهى» قلب الأشياء ومركزها. وهى قمة البساطة وألف باء كل شىء آخر، ونحن نعرفها حق المعرفة فهى ما نلتقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل: يكون ولا يكون، وكيف، وكم، وقَدْر، وجود بالقوة، وجود بالفعل... إلخ. ولهذا فإنّ المنطق أو الميتافيزيقا - وإن كان هو الخطوة الأولى فى الفلسفة الهيجلية، فإنه لابد بالضرورة أن ينتقل إلى فلسفة الطبيعة، لأن مقولاته إن ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لا يعبر عن الواقع الذى تحلله. لكن فلسفة الطبيعة هى الأخرى ليست نهاية المطاف، بل لابد من الانتقال منها إلى فلسفة الروح التى تمثل الخطوة الثالثة التى تجمع بين الخطوتين السابقتين فالإنسان من ناحية، جزء من الطبيعة؛ لأنه حيوان؛ ولأنه موجود مادى. ولكنه من ناحية أخرى، موجود روحى أو كائن حى عاقل له عالم روحى واسع. وعلى ذلك فالمنطق (أو الميتافيزيقا) لا يقف وحده ولا تقع مقولاته فى عالم آخر كعالم المثل الأفلاطونية، وإنما هى على العكس «موجودة أمامنا فى كل وقت على شفاهنا

دائمًا»، فهى العمود الفقرى للعالم، أو هى جوهر العالم كله، عليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية لأنها تمثل مجموعة الخصائص الأساسية التى لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها. ومن هنا يمكن أن نقول: إنها موضوعية Objective لأنها تمثل ماهية الأشياء الموضوعية ولأنها مستقلة عن وجود الإنسان الذاتى. ولكنها من ناحية أخرى مقولات «عقلية» فهى إذن مقولات عقلية موضوعية، أو هى نسق العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم، وهى من ناحية ثالثة مطلقة Absolute لأن وجودها لا يعتمد على شىء آخر غير ذاتها، بينما وجود الأشياء الجزئية يعتمد عليها، ومن هنا كانت المقولات هى «العقل المطلق Absolute Reason والعقل المطلق هو الله. وهكذا نستطيع أن نفهم فى سهولة ويسر عبارة هيجل الشهيرة التى اختلف فى تفسيرها الباحثون: «ينبغى أن يُنظر إلى المنطق على أنه نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هى بلا قناع فى ذاتها ولذاتها، ويمكن للمرء أن يعبّر عن ذلك بقوله: «إنّ مضمون المنطق يعرض لنا الله فى ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهى»[1].

(٢) الجانب الأبستمولوجى من ميتافيزيقا هيجل:

إذا كُنا قد ركزنا على ما للمقولات من طابع أنطولوجى - وهو ما يفعله هيجل باستمرار معارضًا فلسفة كانط - فيجب ألا ننسى أيضًا طابعها الأبستمولوجى.. فالأقسام الثلاثة الكبرى التى ينقسم إليها المنطق الهيجلى وهى: الوجود - والماهية - والفكرة الشاملة، تمثل ثلاثة ضروب من المعرفة: فالقسم الأول - الوجود - يعرض علينا التصورات التى يستخدمها الحس المشترك فى معرفته للعالم. أما القسم الثانى - الماهية فهو يقدّم لنا المقولات التى يستخدمها العلم. أما مقولات الفكرة الشاملة فهى التى تستخدمها الفلسفة بصفة خاصة.

مضمون المنطق (أو الميتافيزيقا) يعرض علينا المقولات - أو الماهية الأساسية للأشياء ويخبرنا الحس المشترك - وهى أدنى مظهر من مظاهر الوعى - أنّ الأشياء موجودة، وأنها ماثلة لحواسنا، وتلك هى مقولات الوجود والصور المختلفة التى تتشكل فيها كالكيف والكم والقَدْر، ورجل الشارع لا يتعدى هذه المقولات؛ إذ يكفيه جدًا أن يعرف أن هذا الشىء له «قدْر» معين من الكيف والكم. والوجود كذلك هو دائرة المباشرة، والحس المشترك يعتبر المباشرة كما لو كانت

(1) G.W. Hegel: Science of Longic, p. 60, Eng. Trans. by W.H. Johnston and L. G. Stuthers, London, 1951.

حقيقة العالم فيما هو موجود مباشر، ما هو حاضر أمامه، هذا المنزل، وهذه الشجرة وهذه المنضدة، وهذه الأشياء المباشرة هى حقيقة العالم، وكيفها وكمها هما بالضبط ما يدرك منها إدراكًا مباشرًا.

فإذا ما ارتفعنا من هذه النظرة الدنيا إلى النظرة العلمية، وجدنا أن الكيف والكم لا يزالان لازمين أيضًا، لكن ما يميّز العلم عن الحس المشترك هو أنه يصنّف الأشياء تصنيفًا منهجيًا، ويقدم بالتالى عددًا من الفروق والاختلافات إلى عالم المعرفة، ولك أن تقول: إنه الحس المشترك حين يصبح أكثر دقة وضبطًا وتحديدًا. ولهذا نجد العلم يستخدم مقولات الماهية بصفة خاصة كالشىء وخواصه، والقوة ومظهر تحققها، والجوهر والعرض، والسبب والنتيجة، والفعل ورد الفعل... إلخ. فالعلم يحاول أن يفهم خصائص الشىء وأسبابه والقوى (أو القوانين) التى تتحكم فيه، ومتى يكون فعلاً ومتى يكون ردَّ فعل لغيره من الأشياء.

ومن هنا كان العلم مرحلة متقدمة عن الحس المشترك؛ إذ تحل مقولات الماهية محل مقولات الوجود وتقدم لنا معرفة أكثر كفاية عن العالم. لكن المعرفة الكاملة نحصلها عن طريق الفلسفة وحدها، فهى التى تعرف الكون عن طريق مقولات العقل، وهى مقولات الفكرة الشاملة، وهنا نجد لدينا مقولات الفكر الذاتى، والفكر الموضوعى، والحياة، والغائية، والفكرة المطلقة... إلخ. أى إننا سننتهى إلى أن الكون كله عبارة عن كائن عضوى حى، وأنه لا شىء فى العالم سوى الروح أو الفكرة المطلقة أو العقل الموضوعى، تلك هى الحقيقة الكاملة عن الكون. والمعرفة هنا هى الفلسفة، فالفلسفة تجاوز العلم وتعلو عليه، كما أن العلم يجاوز الحس المشترك، صحيح إن العالم يتألف من كيف وكم، لكن الأصح من ذلك أن نقول: إنه شبكة هائلة من العلاقات أو نسق من الأسباب والنتائج. أما الحقيقة الكاملة فهى أنَّ العقل الموضوعى هو جوهر العالم. لكن يجب ألا نظن أن الحقيقة العليا تحذف الحقائق الدنيا - فالمقولات العليا تحوى فى جوفها المقولات الدنيا وتستوعبها. ومن ثمَّ فالفلسفة تشمل صدق العلم، وحين نقول إن العالم فكر، فإن ذلك يتضمن كل ما يقوله العلم حين يتحدث عن الأسباب فالعلم والفلسفة ليسا ضدين، لأن الفلسفة تُسلّم بكل ما جاء به العلم، لكنها تضع معرفته فى نظرة أعم وأشمل، ولما كانت مقولات المنطق تعرض لنا العقل الذاتى الذى يحاول إدراك العالم وفهمه، فإنها فى الوقت ذاته تعرض علينا المحاولات التى قام بها العقل البشرى فى هذا السبيل وصاغها فى مذاهب فلسفية، فكل مقولة تقابل مذهبًا فلسفيًا معينًا، ومن هنا فإن المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة: فتاريخ الفلسفة يبدأ

بالمدرسة الأيلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود، وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات. ثم عبّرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم، وكان هيراقليطس أول مَنْ عبَّر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين أخريين، وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم. وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة معبّرًا عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرًا مكونًا لمقولة أعلى حتى تصل هذه السلسلة إلى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة وهى المقولة التى يعبّر عنها مذهب هيجل.

معنى ذلك كله أن دراسة المقولات وتسلسلها تعنى أولاً: دراسة الأشياء كما هى عليه فى حقيقتها، فهى الخصائص الجوهرية لهذه الأشياء. لكنها تعنى ثانيًا دراسة العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم؛ لأن المقولات خصائص «عقلية لموضوعات العالم». وهى تعنى ثالثًا دراسة المقولات التى تفكر بواسطتها أو نسق المقولات الذاتية.

ومن هنا كان العقل الموضوعى والعقل الذاتى متحدين. وكان المنطق أو الميتافيزيقا علم الاثنين معًا، وهو باعتباره علم العقل الموضوعى فهو ميتافيزيقا أنطولوجية. وهو باعتباره علم العقل الذاتى فهو ميتافيزيقا أبستمولوجية. وهو بما أنه علم العقل البشرى أعنى العقل الذاتى فهو أخيرًا علم المنطق بالمعنى المألوف لهذه الكلمة[1].

(١) قارن فى ذلك كله كتابنا «دراسات هيجلية» ص (٩٤)، وقد طُبع ضمن كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦، ص (٥٠٥) وما بعدها.

الباب الرابع

الميتافيزيقا
فى الفلسفة المعاصرة

الفصل الأول

الميتافيزيقا عند المدرسة الوضعية

أولاً: الوضعيـــة الفرنســـية:

شنت الوضعية الفرنسية، ومؤسسها أوجست كونت A. Comte (١٧٨٩ ـ ١٨٥٧) المؤسس الحديث لعلم الاجتماع فى نهاية القرن التاسع عشر حملة عنيفة على الميتافيزيقا. وقد عرض كونت لمشكلة الميتافيزيقا فى كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» (١٨٣٠ ـ ١٨٤٢) ـ (فى ستة مجلدات) وقد شرح فيه ما يعرف باسم «قانون الأطوار الثلاثة» وهو القانون الذى حدد كونت وفقًا له تقدم التفكير الإنسانى. ويقول كونت فى هذا القانون إن تطور التفكير الإنسانى قد مرَّ بثلاثة أطوار هى:

(١) الطور اللاهوتى.

(٢) الطور الميتافيزيقى.

(٣) الطور الوضعى.

وهو يعتقد أن تاريخ البشرية يشبه تاريخ الفرد، فالفرد فى حياته يمر بثلاثة أطوار أو أدوار متتابعة: دور الطفولة، ثم دور الشباب، وأخيرًا دور النضج والشيخوخة. وهى تشبه قانون الأطوار الثلاثة الذى شرحه على النحو التالى:

(١) الطـور اللاهوتـى (أو الدينـى):

وهو بداية التفكير الإنسانى، فالإنسانية بدأت فى عهد الطفولة خاضعة فى تفكيرها للخيال (الميثولوجيا) شأن الطفل الصغير الذى يفهم ما يحدث أمامه من ظواهر بنسبتها إلى قوى شخصية مريدة تشبه قوته هو. وفى هذا الطور كان الإنسان يُفسّر كل الظواهر الطبيعية التى يراها أمامه بردها إلى أسباب خارقة للطبيعة، فيقرر أن ثمة عللاً خفية تعلو على الطبيعة هى التى تسبب هطول المطر، وتحدث الرعد، والزلازل، والبراكين، وتعمل على نمو الأشجار والنباتات، أو موت الأحياء... إلخ.

وهذه العلل المستورة هى قوى إلهية يسميها آلهة، أو عفاريت أو أشباحًا.. إلخ.

وفى هذا الطور يسعى الإنسان إلى معرفة الطبيعة الداخلية للأشياء، والعلل المحركة للظواهر عن طريق هذه القوى الغيبية، إذ يكفى لأى شىء حتى يحدث أو لا يحدث أن تريده الآلهة أو ترضاه أو ترغب فيه.

(٢) الطور الميتافيزيقى (أو الفلسفة):

انتقل الإنسان من مرحلة التفكير اللاهوتى إلى مرحلة التفكير الميتافيزيقى وهو فى نظر كونت مجرد تعديل للطور اللاهوتى، فهما يشتركان فى خصائص عديدة، فالإنسان فى هذا الطور الميتافيزيقى يسعى إلى البحث عن العلل الأولى والوصول إلى المعرفة المطلقة. لكنه يستبدل فى هذا الطور بالعوامل الخارقة على الطبيعة قوى مجردة يتصور أنها قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر التى يشاهدها، من ذلك فكرة الجوهر، وافتراض وجود مبدأ للحياة لتفسير الظواهر البيولوجية. ومثل افتراض وجود الروح أو النفس لشرح الظواهر السيكولوجية. إن مثل هذه الأفكار ليست سوى تصورات مجردة، وقوى ميتافيزيقية يخضع لها العقل الإنسانى أحيانًا فى تفسيره لمختلف الظواهر الكونية. والطور الميتافيزيقى هنا يمثل الإنسانية، وقد وصلت إلى دور الشباب، وخضعت فى هذا الدور للتفكير العقلى المجرد شأنها شأن الفرد فى دور الشباب والمراهقة عندما يخضع حياته للآمال الواسعة اللامحدودة وللتفكير المجرد المطلق، وينسب الأشياء إلى أمور مجردة وقوى مبهمة «هى كائنات مجردة أشبه بالطلاسم».

(٣) الطور الوضعى (أو العلمى):

هـهنـا تصل الإنسـانـيـة إلى دور النضج كما يصل الفرد إلى دور الاكتمال والرجولة، وهو الدور الذى تخضع فيه حياته للواقع وللتجارب التى استفادها طوال حياته. كذلك الإنسانية فى هذا الطور تكتفى بالمعرفة النسبية لا المطلقة كما كانت الحال فى الطور السابق - وتقنع بمعرفة الظواهر وعلاقاتها بعضها ببعض، وتنبذ التجريدات الميتافيزيقية. فقانون الجاذبية الذى وضعه نيوتن I. Newton وهو نموذج للتفسير فى الطور الوضعى: إنه يفسر مجموعة هائلة من الظواهر المتنوعة دون أن يقول شيئًا عن «الجاذبية فى ذاتها، فهو يمكن أن يترك ذلك لتخيلات اللاهوتيين وتدقيقات الميتافيزيقين. والمهم أن هذا الطور الوضعى هو المرحلة الحاسمة الثابتة من مراحل الذهن البشرى. والإنسان فيها يستعيض عن المطالب البعيدة المنال، أعنى مطلب العلل والغايات بدراسة الظواهر وأحوال وجودها وقوانين ارتباطها.

فالطور الميتافيزيقى فى نظر أوجست كونت ، إذن ، ليس سوى مرحلة من مراحل الفكر قد جاوزتها الإنسانية اليوم ، وهى عبارة عن الخيال بالتجريد وعن الوسائط الخارقة للطبيعة ، وهى الوسائط التى كان الفكر الدينى يفسر بها الكون بالطلاسم أو المجردات الشخصية ، مثل القوة الخفية ، والقوى الحيوية والصور الجوهرية ، وما إلى ذلك ، والميتافيزيقى فى نظره كاللاهوتى رجل يزعم النفاذ إلى كنه الموجودات وإلى العلل الأولى وإلى العلل الغائية لجميع الأشياء التى تسترعى انتباهه، ويريد الميتافيزيقى بالإجمال الوصول إلى المعارف المطلقة. لكن الطور الوضعى وحده هو الطور الذى يتبين فيه الذهن البشرى استحالة الوصول إلى مثل تلك المعارف فيتخلى عن البحث عن أصل العالم وغايته ، وعن معرفة ماهيات الأشياء وعللها ومصائرها. ويعلن «كونت» أن كل بحث ، فيما خلا القوانين ، يعنى العلاقات الثابتة بين الظواهر ، بحث بعيد المنال ولا معنى له، وينتهى بوضع قاعدة يقرر فيها أن: «كل قضية لا يمكن ردها إلى مجرد الإدلاء بواقعة من الوقائع هى قضية ليس لها معنى محصل مفهوم» وإذن فموضوع الميتافيزيقا – فى نظر «أوجست كونت» – هو البحث عما لا يمكن معرفته، – أو كما يقول ليتريه Littre أكبر تلامذة كونت» – «هو محيط يرتطم بشواطئنا ولا نملك له مركبًا ولا شراعًا»[1] . وواصل الحملة الوضعية على الميتافيزيا: أرنست رينان E.Renan (١٨٣٢ – ١٨٩٢) وإميل دوركايم. I.Durkheim (١٨٥٨ – ١٩١٧) وليفى بريل Levy Bruhl (١٨٥٧ – ١٩٣٩) وغيرهم.

نقد الموقف الوضعى:

تعرض موقف الوضعيين الفرنسيين تجاه الميتافيزيا لكثير من النقد، لا سيما «قانون الأطوار الثلاثة» على نحو ما بسطه رئيس المدرسة الوضعية: أوجست كونت – ويمكن أن نلخص أهم هذه الاعتراضات كما يلى:

(١) قيل إن قانون الأطوار الثلاثة هو نفسه ضرب من التفكير الميتافيزيقى، فهو أبعد ما يكون عن العلم الوضعى بمعناه الدقيق، وإلا فكيف وصل إليه كونت عن طريق التجربة؟.

(٢) إننا إذا ما استقرأنا تاريخ الفكر البشرى لتبين لنا بوضوح خطأ هذا القانون، فالتجربة تشهد أن الأطوار الثلاثة قد توجد فى الفرد الواحد والجماعة الواحدة

(١) نقلاً عن الدكتور عثمان أمين فى كتابه «محاولات .فلسفية» ص ٨٠ – ٨١.

مقترنة بعضها ببعض. فقد يقبل الفرد أو الجماعة تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية لبعض المشكلات التى تواجهه مع إيمانه بالعلم الوضعى ونتائجه.

(٣) الملاحظ أنه فى الطور الأول الذى يقولون: إنه يتمثل فى بداية العصور التاريخية قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة، ومعرفة طبائع الأشياء. وفى الطور الميتافيزيقى الذى يقال: إنه شمل العصور القديمة قد وجدت فيه مشاهدات فلكية وعرفت هندسة إقليدس، وطب أبقراط، وطبيعيات أرسطو، وكيمياء العرب وطبهم. وفى الطور الوضعى الذى يقال: إنه يتجلى فى العصور الحديثة وجد فيه كثرة من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقى[1] وشهد ضروبًا من المذاهب الميتافيزيقية الشامخة مثل برادلى، وبوزانكت، ورويس وغيرهم.

(٤) وفضلاً عن ذلك فقد نظر أوجست كونت إلى الميتافيزيقا نظرة ضيقة شديدة الضيق، فكان مثال الفكر الميتافيزيقى عنده هو الطلاسم المدرسية والمجردات والتفسيرات اللفظية، على نحو ما نجد عند أطباء موليير Moliere (١٦٢٢ - ١٦٧٣) فى حين أن معظم كبار الميتافيزيقيين أنفسهم قد جعلوا من مهمة الميتافيزيقا مكافحة هذا النوع من النظر: فميتافيزيقا «هوبز» و«ديكارت» فيها رد على التعاليم المدرسية التى سادت العصر الوسيط، وإنكار «للصور الجوهرية والصفات الخفية» وإنكار بوجه عام للكليات المدرسية. وكذلك فعل مالبرانش وإسبينوزا وغيرهم. ثم جاء كانط ليهاجم الميتافيزيقا القديمة القطعية ويضع ميتافيزيقا جديدة نقدية تحليلية مهمتها فحص ملكاتنا وقدراتنا المعرفية... إلخ وذلك كله يكشف لنا عن النظرة الضيقة التى ذهب إليها كونت تجاه الميتافيزيقا.

(٥) إذا كان «كونت» يرى أن الميتافيزيقا أصبحت بقية من بقايا العهد الغابر وأثرًا من آثار الماضى، فيكفى لبيان خطأ هذا الرأى أن تقول: إن الميتافيزيقا ما زالت قائمة حتى يومنا الراهن، أى بعد وفاته بما يقرب من قرن كامل. وفى استطاعتك أن تجد مجموعة ضخمة من كبار الميتافيزيقيين فى الفلسفة المعاصرة برجسون، وهوسرل، وهيدجر، وسارتر، ومكتجارت، وبرادلى، ووايتهد.. إلخ مما يدل على خطأ الرأى الذى ذهب إليه الفيلسوف الفرنسى.

(١) د. توفيق الطويل أسس الفلسفة ص (٢٨١).

ثانيًا: الوضعية المنطقية Logical Positivism:

نشأت الوضعية المنطقية المعاصرة عن «جماعة ڤيينا» التى ظهرت كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة م. شليك M. Schilik وكان من أعضائها البارزين رودلف كارناب وبرجمان Pergmann وفيجل H. Feigl وغيرهم. ولما اجتاح هتلر النمسا تفرق أعضاء الجماعة، فرحل بعضهم إلى إنجلترا ورحل بعضهم الآخر إلى الولايات المتحدة[١].

أرادت «الوضعية المنطقية» التى مثلّها فى الولايات المتحدة رودلف كارناب وفى إنجلترا ألفرد آير A. Ayer وفى مصر الدكتور زكى نجيب محمود أن تُقصر مهمة الفيلسوف على تحليل الألفاظ والعبارات، وقد حدد «آير» هذا الهدف بوضوح تام فى كتابه: «اللغة، والصدق، والمنطق» فقال: «إذا أراد الفيلسوف أن يثبت صدق ما يزعمه من أنه يقوم بإسهام خاص فى زيادة المعرفة الإنسانية فلا يجوز له أن يحاول وصف الحقائق عن طريق التأمل الخالص، أو أن يبحث عن المبادئ الأولى، أو أن يصدر أحكامًا قبْلية عن صحة ما تعتقد فى صدقه على أساس التجربة، بل ينبغى له أن يحصر مجهوده فى التوضيح والتحليل من ذلك الضرب الذى نقوم به فى هذا الكتاب»[٢].

وانتهت الوضعية المنطقية من تحليلاتها اللغوية إلى أن المعرفة العلمية نوعان لا ثالث لهما: وهما الرياضة والعلم الطبيعى، وهم فى ذلك أتباع لأب أصيل من آباء المذهب الوضعى وأعنى به «ديفيد هيوم».

صاحب العبارة الشهيرة: «إذا تناولت أيدينا، كتابًا كائنًا ما كان فى اللاهوت أو الميتافيزيقا الأسكولائية مثلاً: فلنسأل: هل يحتوى هذا الكتاب على أى تدليل مجرد يدور حول الكمية والعدد؟ لا! هل يحتوى على أى تدليل تجريبى يدور حول الحقائق الواقعة القائمة فى الوجود؟ لا. إذن فاقذف به فى النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شىء غير سفسطة ووهم[٣].

فالعبارات المقبولة عند هذه المدرسة هى القضايا الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية؛ لأن هاتين الطائفتين هما وحدهما العبارات ذوات المعنى. أما العبارات التى لا هى من هذه ولا من تلك فينبغى حذفها لأنها بغير معنى. ومن

(١) ارجع إلى نشأة جماعة ڤيينا فى شىء من التفضيل فى كتاب الدكتور زكى نجيب محمود «نحو فلسفة علمية ص (٦١) وما بعدها، مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٨.

(2) A. J. Ayer: Language, Truth and Logic, p. 68-69, Pelican Book, 1978.

(٣) اقتبسه الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه «موقف من الميتافيزيقا» ص ٢٥ دار الشروق عام ١٩٨٣.

المهم أيضًا أن نلاحظ أن الطائفتين السالفتين من القضايا الرياضية والعلم الطبيعى هما وحدهما اللتان يجوز وصفهما بالصدق أو الكذب. فقضايا الرياضة تحليلية أو تحصيل الحاصل لابد أن تكون متسقة، فإن كانت كذلك فهى صادقة، وإن لم تكن كانت كاذبة. وقضايا العلم الطبيعى تركيبة إخبارية تأتى بعلم جديد يتطلب التحقق من صدقه عن طريق التجربة الحسية فإن أثبته كان صادقًا، وإلا فهو كاذب. أما الفئة الثالثة فهى تضم عبارات لا هى رياضية تحليلية، ولا هى تركيبية إخبارية، لكنها أقرب إلى التعبيرات الانفعالية العاطفية (من ذلك عبارات الميتافيزيقا، والأخلاق، والجمال)، ومن ثمَّ كانت فى نظرهم كلامًا فارغًا لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بصدق أو بكذب، فكما أننا نستبعد من مجال المنطق العبارات الإنشائية عند علماء النحو كالأمر، والاستفهام، والنهى، والتعجب والتمنى... إلخ. فإننا لابد أن نستبعد أيضًا العبارات الميتافيزيقية بوصفها عبارات خالية من المعنى، إنها أشباه قضايا وليست بقضايا حقيقية، أعنى أنها تتخذ صورة القضية، لكنها ليست قضية من ذلك مثلاً قولهم: «الروح عنصر بسيط» أو «النفس خالدة» أو «الله موجود» أو «الزمان هو الصورة المتحركة للأزل»... إلخ. هذه العبارات ليست قضايا بالمعنى الذى حددناه فيما سبق، لأنها لا تدخل فى مجال القضية التحليلية؛ لأن محمولها ليس متضمنًا فى موضوعها، ولا هو مساوٍ له بحيث يعتبر تفسيرًا له، ومن ثمَّ لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل. كما أنها لا تدخل فى نطاق القضية التركيبية الإخبارية، لأن التحقق منها عن طريق التجربة الحسية مستحيل، فليس فى العالم الخارجى كائن يخضع للتجربة اسمه «الروح» أو «النفس» إن الوقائع التى تعبّر عنها أمثال هذه العبارات لا يتيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقى، ولا بمنهج تجريبى، ولا يوجد وراء مناهج الاستدلال المنطقى، والمنهج التجريبى منهج آخر يمكن استخدامه للتحقق من صدق العبارات.

وعلى هذا النحو تذهب الوضعية المنطقية إلى أن الفيلسوف الميتافيزيقى يضيع وقته سدى؛ لأنه يقول عبارات خالية من المعنى؛ لأن جميع العبارات ذات المعنى إما أن تكون عبارات تحليلية، وهى فى هذه الحالة توضح معنى الكلمات، لكنها لا تنقل إلينا معلومات عن العالم الخارجى، أو أن تكون عبارات تجريبية تقول شيئًا عن العالم، لكنها لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب إلا عن طريق التجربة وليس قبلها، وينتج من ذلك أن العبارات التى تسمى قضايا ميتافيزيقية ليست قضايا على الإطلاق، وإنما «كلام فارغ لا يرتفع أن يكون كذبًا؛ لأن ما

يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل، ولكن تدحضه التجربة، أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا: إنّ المزاحلة مُرتها حمالة أشكار» أو «أن المصريين عددهم أرباع مجسمة» رموز سوداء تملأ الصفحات بلا مدلول[1].

وهكذا تنقاد إلى نظرية الوضعيين المناطفة عن «المعنى» التى تسمى بنظرية إمكان التحقق من صدق المعنى Verifiability Theory of Meaning فهى السلاح الحاد، كما يقولون، الذى حوربت به الميتافيزيقا. فإذا قيلت عبارة أراد بها صاحبها أن يقرر واقعة دون أن يكون من الممكن التحقق من صحتها تجريبيًا، فإن نظريتنا تقول إنه لم يقرر شيئًا قط، وما يقوله لا هو صادق ولا هو كاذب، بل هو من نوع القضايا التى يقول فيها صاحبها: «لقد تناولتُ فى طعام الإفطار هذا الصباح معادلات تربيعية» أو «أن الزمان يسير أسرع من المكان». عبارات خالية من المعنى تمامًا، ولا تكون صادقة أو كاذبة، ومن هنا فلو قيلت عبارة مثل: «هناك روح لا متناه قادر على كل شىء، عليم بكل شىء، خيّر - هذا الروح هو الذى خلق الكون» وإذا كان من المستحيل التحقيق من صحتها تجريبيًا بمعنى أن الملاحظة لا تؤيدها ولا تنفيها، فإنه لا يمكن أن يقال عنها إنها كاذبة أو صادقة، بل هى بلا معنى، وهى تبدو أمام الناس عبارة ذات معنى؛ لأنها تشبه فى تركيبها اللغوى عبارات ذات معنى. ولأن هناك عواطف دينية وصورًا ذهنية ترتبط بها مع أنها بغير معنى. بل هى من نوع العبارات السالفة الذكر «لقد تناولت فى طعام الإفطار معادلات تربيعية» أو «أن الزمان يجرى أسرع من المكان» ولقد صيغ هجوم الوضعية المنطقية على الميتافيزيقا بإيجاز دقيق فى القياس الآتى:

كل العبارات الميتافيزيقية لا يمكن التحقق من صدقها تجريبيًا. (مقدمة صغرى).

كل العبارات التى لا يمكن التحقق من صدقها تجريبيًا عبارات لا معنى لها. (مقدمة كبرى).

إذن كل العبارات الميتافيزيقية لا معنى لها. (نتيجة).

والمقدمة الكبرى فى هذا القياس تلخّص نظرية التحقق من صدق المعنى فى صورة سلبية، وهى فى صورتها الإيجابية تقول: جميع العبارات ذات المعنى يمكن التحقق من صدقها تجريبيًا[2].

(١) قارن مقالنا «الجبر الذاتى» أو «الوجه الميتافيزيقى» - للدكتور زكى نجيب محمود، مجلة الفكر المعاصر عدد ٥٢ يونيو عام ١٩٦٩. وأيضًا كتابنا «رحلة فى فكر زكى نجيب محمود» المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١.

(2) Arthur Pap : " Meaning, Verification and Metaphysics" in " A Modern Introduction to Philosophy" , p.544 (George Allen & Unwin, London, 1957).

وقد استفادت الوضعية المنطقية فى ذلك كله من تحليلات برتراند رسل R. Russell (١٨٧٢-١٩٧٠) كما دعمت موقفها بالتحليلات اللغوية التى قام بها تلميذه «لودڤيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein» (١٨٨٩-١٩٥١) وموقفه المعادى للميتافيزيقا ، لاسيما فى رسالته الشهيرة «رسالة منطقية فلسفية» التى نشرها عام ١٩٢١[١].

نقد الوضعية المنطقية:

أحدث ظهور الوضعية المنطقية بعد الحرب العالمية الأولى ثورة فى تاريخ الفلسفة على ما يقول أصحابها[٢]، بل إنّ هذه المدرسة الجديدة تهدد - كما يقول ستيس W. T. Stace (١٨٨٦-١٩٦٧) بحق - بإحداث انقلاب عنيف وخطير فى مجال الفلسفة بأسره؛ إذ لو صحّ ما تقوله؛ فسوف يؤدى إلى نسف قدر كبير جدًا من فلسفة الماضى بجرة قلم[٣] ويرى «ستيس» أن الفلسفة المعاصرة انقسمت فيما يبدو، (تجاه الوضعية المنطقية) إلى فريقين: أولئك الذين تقبلوا نظرية التحقق من صدق المعنى الذى تقول به بطريقة عمياء وبغير نقد أو تمحيص وكأنها آخر كتاب أنزلته السماء، ثم أولئك الذين تجاهلوها بأدب وصمت. أما الفريق الأول فتنقصه الحجة، وإقامة البرهان. وأما الفريق الثانى فقد آثر النوم[٤] أو قل إنه استخفّ بها فلم يعرها التفاتًا. ولقد كان كارل بوبر Karl Popper (١٩٠٢-١٩٩٤) من أقوى الذين تصدوا لمناقشة فتجنشتين أولاً - بوصفه أول مَنْ وضع الأساس لنظرية المعنى السالفة - ثم تصدى للوضعية المنطقية بعد ذلك. يقول إن «فتجنشتين» عرض فى رسالته المنطقية الفلسفية لموقف معاد للميتافيزيقا عندما كتب فى تصديره للكتاب يقول: إنّ هذا الكتاب يعالج مشكلات الفلسفة، ويبيّن فيما أعتقد أن المنهج الذى استخدم فى صياغة هذه المشكلات يقوم على سوء فهم لمنطق لغتنا: ثم يحاول أن يبيّن أن الميتافيزيقا هى ببساطة «لغو فارغ» بأن يرسم حدًا فاصلاً فى اللغة بين ما له معنى وما يخلو من المعنى: ويمكن لنا أن نضع حدًا فى لغاتنا وما يقف فى الجانب الآخر من الحد سوف يكون ببساطة «لغوًا فارغًا». والقضايا وحدها عند «فتجنشتين هى ذات المعنى فتكون صادقة أو كاذبة. وليس ثمة قضايا ميتافيزيقية أو فلسفية؛ لأنها تشبه

(١) ترجمة المرحوم الدكتور عزمى إسلام، ومراجعة أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود ونشرته مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.

(2) A Pap: Op. Cit., P. 544..

(3) W.T. Stace: Metaphysical Meaning, P. 566(In Pap's Introduction to Philosophy.

(4) Ibid., p. 567 .

القضايا فحسب. ولكنها فى الواقع لغو فارغ، وهو يوحد بين المعنى واللامعنى، أو بين العلم الطبيعى والفلسفة، أو الميتافيزيقا فيقول: «مجموع القضايا الصادقة هو مجموع العلم الطبيعى (أو هى جملة العلوم الطبيعية) وليست الفلسفة واحدًا من العلوم الطبيعية» ومن ثمَّ فالمهمة الحقيقية للفلسفة ليست صياغة قضايا، بل بالأحرى توضيح القضايا بحيث لا تكون نتيجة الفلسفة عددًا من القضايا الفلسفية، وإنما هى «توضيح القضايا» وكل فيلسوف لا يفعل ذلك فهو لا يقول سوى لغو ميتافيزيقى»[1].

ويتساءل «كارل بوبر» لكن كيف يمكن تحديد الخطوط الفاصلة بين «العلم» و«الميتافيزيقا»؟ كيف نميّز «المعنى» عن «اللغو» أو «اللامعنى»؟ يجيب فتجنشتين: «المنهج السليم هو: ألا تقول شيئًا غير ما يمكن أن يقال؛ أعنى قضايا العلم الطبيعى، أعنى شيئًا لا علاقة له بالفلسفة، ومن ثمَّ فعندما يرغب إنسان ما فى أن يقول شيئًا ميتافيزيقيًّا، فإن علينا أن نبيّن له أنه استخدم رموزًا معينة بغير معنى...» وذلك يتضمن من الناحية العملية أن تسأل الميتافيزيقى: ماذا تعنى بهذه الكلمة أو تلك؟ أعنى أن نطالبه بتعريف كلماته، وإلا قلنا له إن الكلمة التى يستخدمها بلا معنى[2].

ويرى بوبر أن الميتافيزيقى الحاذق يستطيع فى كل مرة أن يقدّم تعريفًا فى حين أن عالم الطبيعة لن يكون فى موقف منطقى أفضل من الميتافيزيقى، بل هو بالمقارنة أسوأ كثيرًا منه. إنّ موقف فتجنشتين فى رأى بوبر يثير مجموعة من التساؤلات:

(١) إذا كانت الفلسفة مجرد توضيح للأفكار أو هى فاعلية ذهنية وليست نظرية، كما يقول فتجنشتين، فأين تقع عبارته هذه؟ إنها يقينًا لا تنتمى إلى «مجموعة العلم الطبيعى»، ومن ثمَّ فهى لا تنتمى إلى مجموعة القضايا الصحيحة ـ كلا ولا هى قضية كاذبة! وهكذا نصل إلى نتيجة حتمية هى أن عبارة فتجنشتين نفسها «بغير معنى» أو هى «لغو فارغ»، وهى نتيجة تصدق على معظم قضايا فتجنشتين أيضًا[3].

(٢) إننا إذا ما وحّدنا بين القضايا الصادقة وبين جملة العلم الطبيعى، فإننا بذلك نستبعد جميع «الفروض العملية» من مجال العلم الطبيعى؛ لأننا ما دمنا لا نعلم ما إذا كان الفرض صادقًا أم لا؛ فإننا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان

(1) K. Popper: The Open Society and its Enemies, Vol. 2, p. 179(Routledge, London, 1945).
(2) Ibid. (3) K. Popper,. Ibid., p. 283

ينتمى إلى دائرة العلم الطبيعى أم لا، ومن ثمَّ فإننا سوف نستبعد «الفروض» فى مجال العلم لتضعها فى دائرة الميتافيزيقا. ولقد صرح فتجنشتين نفسه فى سنواته الأخيرة بأن النظريات العلمية «ليست قضايا بالفعل»، وبالتالى فهى بلا معنى، وهكذا نجد أن النظريات والفروض؛ أعنى أهم جانب فيما يقوله العلم تستبعد من معبد العلم الطبيعى لكى توضع مع الميتافيزيقا على صعيد واحد[١].

(٣) إنَّ نظرية فتجنشتين فى المعنى، والمعادية للميتافيزيقا هى أبعد ما تكون عن منازلة القطعية الميتافيزيقية، إنها على العكس تدعّم ضربًا من القطعية يفتح الباب لدخول الأعداء؛ أى اللغو الميتافيزيقى بأعمق معنى، وتطرد من نفس الباب أعز الأصدقاء؛ أعنى الفرض العلمى[٢].

(٤) وأخيرًا يقول «بوبر» فى عبارة جامعة تلخّص موقفه «إنَّ قول الوضعيين المنطقيين بأنه يستحيل وجود عبارات إلى جانب تلك التى تعبر عن حقائق العلوم الطبيعية، وتلك التى تعبر عن الرياضية والمنطق، هذا القول هو فى حد ذاته لا يعبر عن حقيقة من حقائق العلوم الطبيعية، أو تلك التى تعبر عن الرياضة والمنطق وإذن فما أشبهه بمشكلة الكذاب»[٣].

وقد عرض «ستيس» W. T. Stace - فى دراسة ممتعة بعنوان: «الميتافيزيقا والمعنى» - لتفنيد وجهة نظر الوضعية المنطقية لاسيما ما كتبه برفسور أ. آير A. Ayer فى مجلة مايند Mind يوليو عام ١٩٣٤ تحت عنوان «برهان على استحالة الميتافيزيقا»، والذى لخص فيه دعوة الوضعية المنطقية القائلة بأن جميع قضايا الميتافيزيقا خالية من المعنى، وإنها «أشباه قضايا»، أعنى أنها مجموعة من الكلمات مرتبة فى صورة قضية، لكنها فى الواقع لا تقول شيئًا ولا تنكر شيئًا. ومن ثمَّ فهى ليست قضايا بالمعنى الصحيح على الإطلاق.

(١) يرى «ستيس» أن كلمة الميتافيزيقا يمكن أن تعرّف بطرق شتى، ولكنها تعنى فى هذا السياق أى ضرب من التفكير يعتمد على التفرقة بين الحقيقة الداخلية والظاهر الخارجى، أو تقرر أن هناك حقيقة وراء المظاهر البادية، فأية قضية تتجه إلى تقرير حقيقة من هذا القبيل هى عبارة لا معنى لها. ومن ثمَّ فإن المعتقدات الرئيسية لمعظم مشاهير فلاسفة العالم من أمثال: اسبينوزا، وكانط،

(1) Ibid. (2) Ibid., p. 284.

(٣) هو إبمنديز Epimenides من جزيرة كريت الذى قال «كل الكريتيين كذبة» ولما كان هو نفسه من كريت فهو كاذب، وقوله هذا كاذب؛ إذن فنقيضه صادق، وهو أن أهل كريت صادقون، وهو واحد منهم، إذن فقوله صادق... إلخ. وهو إشكال تتحدث عنه كتب المنطق.

وشوبنهور، وهيجل، وبرادلى... إلخ سوف تخضع لهذه الإدانة؛ لأن جميع هؤلاء الفلاسفة يؤكدون أن الحقيقة تختلف إلى حد ما، عما يظهر، رغم تباينهم فى فهم طبيعتها، فاسبينوزا يسميها بالجوهر Substance، وكانط يسميها الشىء فى ذاته Thing in itself. ويسميها برادلى بالمطلق The Absolute... إلخ. ويحاول هؤلاء الفلاسفة بهذه الكلمات المختلفة أن ينقلوا إلينا معانى مختلفة، لكن طبقًا لما تزعمه «حلقة ڤيينا وأتباعهم ـ فإن المعتقدات الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة لا معنى لها على الإطلاق...»[1].

ويستمر «ستيس» فيقول إنه من المسلَّم به أن القضايا الميتافيزيقية تثير بداخلنا تيارًا من الصور والانفعالات. ولهذا السبب فإنه يمكن مقارنة قيمتها بقيمة الأعمال الفنية، ولكنها لا تحمل معنى واضحًا، إنها لا تحمل إلينا خبرًا من أى نوع صادقًا كان أو كاذبًا، إنها لا تقول شيئًا. والقضايا ذات المعنى هى وحدها التى يمكن أن تكون كذابة، أما العبارات الميتافيزيقية فهى ليست سوى تجميع لكلمات لا معنى لها، إنها مجرد همهمة غامضة غير مفهومة[2].

وهجوم الوضعية المنطقية على الميتافيزيقا يرتكز فى رأى «ستيس» على المبدأ الشهير «التحقق من الصدق» الذى يقول: إنّ معنى العبارة يتوقف على طريقة التحقق من صدقها. وهذا التعريف للمعنى يزودنا بمعيار للتفرقة بين ما له معنى وما لا معنى له. وحين يطبقونه على الميتافيزيقا تكون حجتهم باختصار أن ما لا يظهر لا يمكن أبدًا أن يقع فى تجربة ما أو أن يخبره إنسان قط، من ثم فلا يمكن التحقق من صدقه، وإذا كان التحقق من الصدق هو جوهر المعنى؛ فإنه يستتبع ذلك أن يكون تقرير الحقيقة Reality التى لا تظهر قولاً لا معنى له. وليس ذلك فحسب، بل يصدق ذلك أيضًا على جميع المشكلات الأخرى التى أثارها الفلاسفة حتى الآن: هل القيم ذاتية أو موضوعية (سواء كانت قيمًا أخلاقية أو جمالية)؟ ستكون مشكلة خالية من المعنى؛ لأن التحقق من الصدق لا يكون ممكنًا إلا لما هو موجود فحسب، لا لما ينبغى أن يكون...

لقد اعتاد الفلاسفة من قبل أن يسمعوا من خصومهم أحكامًا على تصوراتهم بأنها كاذبة، وعلى حججهم بأنها مغالطات، وكانوا على أقل تقدير يحتفظون لأنفسهم بحق الرد، والدفاع عن قضاياهم ضد خصومهم إنْ كان ذلك ممكنًا، أما الآن فليس لهم الحق فى أن ينطقوا بكلمة واحدة؛ لأن أيًا ما كان ما يقولونه وأيًا ما كانت آراؤهم التى يعتقدون أنهم يدافعون بها عن أنفسهم

(1) W. T. Stace: Metaphysics and Meaning, P. 565.

(2) Ibid.

فسوف يقال لهم إنهم لا يقولون سوى كلام فارغ، أصوات بغير معنى. وفى هذه الحالة لن يكون هناك سوى التحليلات اللغوية. وتستطيع إن شئت أن تسميها فلسفة، لكن لابد فى رأيهم أن يختفى أى ضرب آخر من التفلسف، وهكذا نجد أن النظرية الجديدة تشكل أعنف تحد واجهته الفلسفة على الإطلاق[1].

(٢) إنَّ جميع القضايا التى تدور حول الماضى سوف تكون قضايا بلا معنى طبقًا لنظرية التحقق هذه، فلو أننى قلتُ «لقد تناولتُ فى طعام الإفطار بيضًا هذا الصباح». فلن يكون لهذه العبارة معنى، حتى ولو كان الماضى القريب، دع عنك أحداث التاريخ الغابرة؛ إذ يستحيل أن أعود بالزمن إلى الوراء للتحقق مما حدث فى الماضى القريب، تمامًا مثلما يكون مستحيلاً أن أدخل فى ذهن شخص آخر لأعرف إحساسه باللون الأحمر، وهل هو مماثل لإحساسى أم لا. غير أنك لن تجد شخصًا خارج مستشفى الأمراض العقلية، يذهب إلى أن العبارات التى تقال عن الماضى لا معنى لها، وهذه النتيجة تدل فى رأيى على أن مبدأ التحقق غير صحيح[2].

(٣) قد يقال إنَّ الماضى يُعرف عن طريق نتائجه وآثاره، ومن ثمٍ فإن الحدث الماضى يمكن التحقق منه بواسطة نتائجه الحاضرة، فقولى: «إن بروتس قتل قيصر» يمكن التحقق من صحته الآن؛ لأنه مكتوب على هذا النحو فى كتب التاريخ، وتلك واقعة حاضرة. غير أنى أعتقد أنه من الخطأ أن تقول إنَّ معرفة النتائج الحاضرة للحدث الماضى تساوى هى نفسها معرفة الحدث الماضى نفسه، أو أن معرفة أن القتل الذى تصفه كتب التاريخ يساوى معرفة أن القتل قد حدث فعلاً. فالقضية التى تقول إنَّ: «بروتس قتل قيصر» لها نفس معنى القضية «تذكر كتب التاريخ أن بروتس قتل قيصر»؛ لكن الأمر ليس على هذا النحو مادامت القضية الثانية قد تكون صادقة، فى حين تكون الأولى كاذبة، ولا يمكن للقضية الكاذبة أن تحمل نفس معنى القضية الصادقة. وفى هذه الحالة لن تكون هناك طريقة للتفرقة بين حقيقة الماضى وبين القصص الخرافية[3].

(٤) ننتهى من ذلك كله إلى أن الوضعية المنطقية لم تستطع أن تحقق رغبتها بطريقة منسقة، فقد استهدفت القضاء على الميتافيزيقا، لكن اتضح أنها

(١) إن هذه النظرية تحاول إملاء ما هو قبلى aprior على الوقائع بدلاً من تفسيرها، وبعبارة أخرى إن وجهة نظرية المعنى هو أن نجد عنصرًا مشتركًا لما نعرف.

(2) Ibid., P. 571.

(3) Ibid.

احتفظت فى باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقى، فهى عندما «تتحدث عن علاقة المعنى» و«التحقق» بعالم الواقع وعن إدراكها للموضوعات الحسية، فقد أدخلت تدقيقات ميتافيزيقية لا تخفى. وليس البحث فى دلالات الألفاظ إلا نظرية ميتافيزيقية. وكان فتجنشتين يريد أن يقصر مهمة الفلسفة على توضيح الأفكار؛ لأن «كل ما يمكن التفكير فيه يمكن التفكير فيه بوضوح وكل ما يمكن أن يقال يمكن قوله بوضوح» على حد تعبيره[1]، ومع ذلك فقد ذهب بلانشارد B. Blanshard.. إلى القول «بأن منطق فتجنشتين فى الرسالة قد بلغ حدًا من الصعوبة أنْ كان منطق هيجل إلى جانبه شيئًا واضحًا ومفهومًا».

إن الرسالة كانت غامضة جدًا على الرغم من قول فتجنشتين السابق عن الوضوح، بل إنها تُعدّ مثلاً جيدًا للغموض. ويقول أيضًا: «إنه كتاب ملىء بالأقوال الدجماطيقية التى ترد فيه بمنتهى الاقتضاب، يتركها فتجنشتين بلا شرح أو دفاع عنها لدرجة تحمل الإنسان على أن يفقد صبره فيترك الكتاب جانبًا»[2].

وذلك كله يجعلنا نتذكر عبارة أرسطو الشهيرة على ضرورة التفلسف الميتافيزيقى، وأنه لا مهرب منه: «إنّ علينا أن نتفلسف إذا اقتضى الأمر التفلسف فإذا لم يكن ثمة داع إلى التفلسف وجب علينا أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له[3]. «فرفض الميتافيزيقا لا يكون إلا بتفكير ميتافيزيقى مماثل».

(١) لودفيج فتجنشتين «رسالة منطقية فلسفية» ترجمة د. عزمى إسلام ص (٩٢) مكتبة الأنجلو عام ١٩٦٨.
(٢) المرجع السابق ص (١٣).
(3) Aristotle : Protrepticus The Complete Works, Vol. 2p. 2416.

الفصل الثانى

الميتافيزيقا عند برجسون

H. Bergson (١٨٥٩-١٩٤١)

كيف يفهم «برجسون» الميتافيزيقا؟ وما دورها فى فلسفته؟ لكى نجيب عن هذه الأسئلة علينا أن نفهم جيدًا المنظور الذى ينظر منه إلى الفلسفة (أو الميتافيزيقا). إنّ برجسون يفرق بوضوح بين مجال العلم، ومجال الفلسفة، ويعتقد أن هناك طريقين للمعرفة: الطريق العلمى بأدواته وتحليلاته ومختبراته. وطريق الميتافيزيقا بما لها من حدس Intuition نافذ. ودائرة العلم هى، فى نظر برجسون دائرة المادة، ودائرة الكم، والامتداد والمكان. ومنهجها هو «التحليل» و«التصنيف». وأداتها هى العقل. بينما دائرة الفلسفة هى دائرة الروح، دائرة الكيف والتوتر، والزمان والديمومة ومنهجها هو التعاطف الروحى وأداتها هى «الحدس» الذى يقوم الإنسان عن طريقه بضرب من ضروب الفحص الروحى للواقع يستطيع معه أن يحس بنبضات قلب الواقع. يقول فى المدخل إلى الميتافيزيقا[١]: «إذا قارنا التعريفات المختلفة للميتافيزيقا بعضها ببعض والمفاهيم المختلفة للمطلق بعضها ببعض أيضًا تبينًا أن الفلاسفة على الرغم من ظاهر اختلافهم متفقون على التفرقة بين طريقين للمعرفة مختلفين جدًا: الأول عبارة عن الإحاطة بالمطلوب. والثانى عبارة عن النفاذ إلى صميمه. والأول يختلف باختلاف وجهات نظرنا، وباختلاف ما نعبّر به من الرموز، والثانى لا يدرك من أى وجهة ولا يعتمد على أى رمز. ويقال أنّ المعرفة الأولى تقف عند حد (النسبى) والثانية يقال عنها حيث تكون ممكنة، إنها تصل إلى «المطلق»[٢].

وهنا نجد برجسون يتحدث بوضوح عن طريقتين مختلفتين لمعرفة شىء من الأشياء: الطريقة الأولى أن تدور حول ذلك الشىء وتنظر إليه من زوايا مختلفة،

(١) نشره أولاً فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عام ١٩٠٣، ثم نشره بعد ذلك مع مجموعة مقالات وبحوث أخرى ضمن كتابه «الفكر والمتحرك» عام ١٩٣٤ (الفصل السادس) وقد ترجمه إلى العربية الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه «الفلسفة ومباحثها» ص (٢٥٧) وما بعدها . دار المعارف بمصر.

(٢) قارن ص (٢٥٧) من ترجمة الدكتور أبو ريان سالفة الذكر. وأيضًا «محاولات فلسفية» للدكتور عثمان أمين ص (٨١ - ٨٢).

وتعبّر عن ذلك برموز اللغة أو غيرها. أما الطريقة الثانية، فهى النفاذ إلى صميم الشيء، وسبر أغواره والوصول إلى حقيقته النهائية؛ أعنى الوصول إلى «المطلق».

والطريقة الأولى هى الطريقة التى جرى عليها العلم. والثانية هى طريقة الميتافيزيقا. وكلتا الطريقتين عند برجسون سائغة ومشروعة. والمعرفة التى يمدنا بها العلم عن الأشياء تتوقف على وجهة النظر أو «الموقف» الذى يتخذه الإنسان وعلى الرموز التى يعبّر بها، فهى معرفة «نسبية». وأما المعرفة الميتافيزيقية فهى تسعى إلى التخلص من كل رمز ومجاوزة كل وجهة نظر خاصة، وتسعى إلى تخطى تصوراتنا نفسها للوصول بوجه ما إلى «المطلق». والميتافيزيقا تريد أن تسلمنا من الداخل الحقيقة التى يقدّمها إلينا العلم من الخارج متجزئة متفرقة[1].

وينبهنا برجسون إلى أننا ينبغى ألا نخلط بين الطريقتين؛ لأن الخلط بينهما يعنى الخلط بين العلم والميتافيزيقا، بين المادة (موضوع العلم) وبين الروح (موضوع الميتافيزيقا)، بين الانفعال والاتصال، بين المكان والزمان، بين العقل والحدس، بين الساكن والمتحرك، بين التحليل والتعاطف الروحى، والتحليل إنما يتعلق بالجامد والثابت، والكمى، ومن هنا فإن العلم إذا حاول أن يقيس الحركة أبطلها، وإذا أراد أن يحلل الحياة أحالها جثة هامدة. وعلى العكس من ذلك نجد الشعور الإنسانى العادى يستطيع أن يدرك الحركة ذاتها، وأن يحس بنبضات الحياة، وإذا كان العلم يقضى على الحركة فإن السبب هو أنه ينظر إليها من الخارج «أما الشعور العادى للإنسان فهو يدرك الحركة لأنه ينظر إليها من الداخل». ولما كان العلم ينظر من الخارج فإنه لا يرى إلا «خارج» الأشياء، أما الشعور أو الوعى فإنه يدرك الأشياء من «الباطن». وهو لهذا يرى «باطن» الأشياء إنْ لم نقل روحها.

لكن ذلك لا يعنى أن العلم لا ينقل إلينا معرفة عن العالم، كلا.. إنَّ العلم يقوم بوظيفته فى ميدانه (ميدان الكم والمادة) وينقل لنا الكثير من المعارف حول هذه الظواهر، لكنها معارف «تدور حول الشيء» فهى معرفة له من الخارج، وهى لهذا معرفة نسبية، كما سبق أن ذكرنا، أما الميتافيزيقا فهى تمدنا بمعرفة تنفذ إلى باطن الشيء، وهى لهذا معرفة مطلقة، وشتان بين المعرفتين! إنَّ الفارق بينهما هو نفس الفارق بين شخص يصف مدينة ما من «الخارج»، وشخص يعيش فى قلبها، ويجوس خلال شوارعها، ويجوب متاجرها، ويتعرف عليها من «الداخل». وهو نفس الفارق بين معرفتك بشخص ما حين تقتصر على النظر إليه من «الخارج» فتصف أفعاله وحركاته... إلخ. وبين أن تنفذ إلى «باطن» ذلك الشخص عن طريق الحب، إنك

(١) د. عثمان أمين: «محاولات فلسفية» ص (٨٢ ـ ٨٣).

فى الحالة الأخيرة تدرك صميم وجوده، وتنفذ إلى ماهيته ذاتها، أو بين أن تحصل عليها من أصدقائه العالمين «بباطنه» والعارفين بدقائق نفسه الدقيقة.

ويشن برجسون حملة عنيفة على جميع المذاهب التصورية التى تحيل الميتافيزيقا إلى مجرد براعة منطقية فى التلاعب بالمفاهيم ومضاربة الأفكار بعضها ببعض[١]. ويرى أننا إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهرًا جادًا من مظاهر نشاطنا العقلى فلابد لنا من أن ندير ظهرنا لذلك العقل التصورى الذى يجعلنا بارعين فى التحدث عن كل شىء على سبيل الظن والتخمين لكى ننفذ إلى صميم الواقع بواسطة «جهد حدسى» قوامه قلب الاتجاه العادى لنشاطنا الفكرى. والواقع أنه لا سبيل إلى تحصيل معرفة ميتافيزيقية حقيقية إلا بالعدول عن التصورات والالتجاء إلى «الحدس» وكل محاولة يُراد بها فهم الوجود عن طريق طائفة من التصورات –والتصورات فى العادة آلية مكانية– لابد أن تُفضى بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرف فى المادة. فالميتافيزيقا الحقيقية، إذن، إنما هى تلك التى تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية لكى تقوم بعملية انتباه «شاقة»، تستغنى فيها عن كافة الرموز لكى تمضى إلى الأصل نفسه محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنية. ويعتقد برجسون أن المعرفة الخارجية بالأشياء عن طريق التحليل والتصورات... إلخ لم تقتصر على العلم وحده، بل كان المذهب التجريبى فى الفلسفة مخدوعًا بهذا المنهج، يقول: «لقد نشأ المذهب التجريبى فى الفلسفة نتيجة للخلط بين وجهة نظر الحدس ووجهة نظر التحليل، وقوامها أن يبحث المرء عن الأصل فى ترجمته حيث لا يمكن حتمًا أن يوجد وأن ينكر الأصل بحجة الترجمة[٢]. ويقول برجسون أيضًا: «ولكن المذهب العقلى ضحية نفس الوهم، وهو يبدأ من نفس الخلط الذى وقع فيه المذهب التجريبى الحسى، ويظل مثله عاجزًا نفس العجز عن الإحاطة بالشخصية»[٣].

نخلص من ذلك إلى أن برجسون يدعو إلى عدم الاكتفاء بالعلم، أو بالمذهب التجريبى أو بالمذهب العقلى، فهذه كلها تعطينا معرفة من «الخارج»، معرفة رمزية تستخدم التصورات وتعبّر عنها بالرموز، أما المعرفة الحقة فهى معرفة الحدس وأداتها التعاطف والشعور والوجدان، والفارق بينهما كالفارق بين مَنْ

(١) قارن الدكتور زكريا إبراهيم «برجسون» ص (٣٩) من الطبعة الأولى العدد الثالث من نوابغ الفكر الغربى - دار المعارف بمصر.

(٢) هنرس برجسون «المدخل إلى الميتافيزيقا» ص (٢٧٥) من ترجمة الدكتور أبو ريان السالفة الذكر.

(٣) المرجع نفسه. وقارن أيضًا: H. Bergson: Imtroduction to Metaphysics p. 35.

يقرأ كتابًا ليتعلم السباحة وبين شعور مَنْ يُلقى بنفسه فى البحر ليتعلم وهو فى قلب الأمواج. فالأول لن يعرف إلا معلومات خارجية عن السباحة. «ولا يعرف الشوق إلا مَنْ يكابده» كما يقول شاعرنا العربى.

ويمكن فى النهاية أن نسوق هذه المقارنة السريعة بين المعرفة الرمزية ومعرفة الحدس الباطنية.

(١) المعرفة الرمزية (أو العقلية أو العلمية) تكون دائمًا من زاوية خارجية، وهى لهذا لا تعطينا إلا جانبًا واحدًا فقط من الشىء، أما الحدس فهو يعطينا الشىء كاملاً بتمامه وكماله وحيويته، وقوته، وثرائه.

(٢) المعرفة الرمزية لا تعطينا الحقيقة النهائية للحركة أو ماهية الحركة ذلك، لأنها تترجمها إلى رموز وتصورات، كما تفعل كاميرات السينما فى تصوير كتيبة من الجنود. أما الحدس فإنه ينفذ إلى صميم الحركة، كما هى الحال عند حركة رفع الذراع إلى أعلى؛ فإننى فى هذه الحالة أدرك الحركة من الباطن إدراكًا بسيطًا عن طريق حدس مباشر.

(٣) المعرفة الرمزية تحليلية، فهى تقطع وتجزئ موضوع المعرفة، وتقسمه إلى جوانب وعناصر تطلق على كل منها اسم «تصور ما»، لكن الواقع المقطع بهذا الشكل إلى شرائح لا يمكن أن يستعيد وحدته من جديد. أما الحدس فهو الطريق الوحيد لإدراك الموضوع ككل وفى وحدته العينية ذاتها.

(٤) لا تستطيع المعرفة الرمزية أن تكون معرفة بشىء وحيد فريد لا نظير له Unique؛ لأن التصورات التى تستخدمها تصورات مجردة تنطبق على مجموعات كثيرة تشترك فى خصائص واحدة. أما الحدس فهو يستطيع أن يدرك الفرد فى تفرده المطلق دون عون من اللغة التى تعوق النفاذ إلى واقعه الحقيقى.

(٥) وأخيرًا فإن المعرفة الرمزية تعجز عن أن تعطينا الشىء فى طابعه الديناميكى الحر، ذلك لأن الشىء يتغير باستمرار على حين أن تصوراتنا لا تتغير، ومن ثمَّ فإن هذه التصورات «تحجِّر» الموضوع، وهى من هذه الزاوية تشوهه؛ لأنها تجرده وتعزله عن الموقف الحر الشامل الذى يوجد فيه. وهكذا تعطينا المعرفة الرمزية وجهة نظر ساكنة لا حركة فيها عن «واقع متحرك»، أما الحدس – ذلك التعاطف الفكرى الذى به يضع الإنسان نفسه داخل الشىء ليتحد معه – فهو يعطينا الواقع الحى للأشياء»[1].

وقبل أن نغادر ميتافيزيقا برجسون فإننا نلفت النظر إلى أنه يمكن أن يوجه إليها الانتقادات الآتية:

(١) زكريا إبراهيم «برجسون» ص (٤٠) من الطبعة الأولى (دار المعارف).

(١) يرى برجسون أن الحدس هو وسيلة للوصول إلى ما لا يمكن التعبير عنه فى رموز، وعلى ذلك فإن للحدس شيئًا خاصًا شخصيًا لا يمكن نقله إلى الآخرين، أو توصيله إلى شخص آخر؛ إذ لا شىء يمكن أن يقبل النقل أو التوصيل إلا الشىء الذى يمكن ترجمته إلى رموز. إن الحدس البرجسونى لن يكون فى هذه الحالة «معرفة» حقيقية، بل سيكون أشبه «بالكشف الصوفى» الذى عَبَّر عنه الإمام الغزالى بقوله إنه «نور يقذفه الله فى القلب»[١].

(٢) إننا عادة نصف المعرفة عند فلان من الناس بأنها «قليلة» أو «كثيرة». لكن هذه الصفات لا يمكن أن تنطبق على الحدس «إننا إذا قلنا إن لدينا كثيرًا أو قليلاً من المعرفة الحدسية فإن قولنا لن يكون له فى هذه الحالة أى معنى على الإطلاق»[٢].

(٣) لن يكون الحدس فى هذه الحالة سوى إحساس أبكم لا يقبل النقل، فعندما نحس بألم فى الضرس فإننا نستطيع أن نخبر الآخرين بهذا الألم، لكننا لن نستطيع أن ننقل إليهم الألم نفسه. وكما يقول هيجل بحق «إنّ ما لا يمكن أن أتفوه به، سواء كان وجدانًا أم إحساسًا هو شىء لا أهمية له، شىء غير حقيقى، دع عنك أن يكون الحقيقة العليا»[٣]. ومع ذلك فينبغى علينا أن نتذكر باستمرار قول برجسون:

«إننى لم أهتم طوال حياتى بشىء غير الميتافيزيقا، ومع ذلك فإننى أستطيع أن أعدَّ العمل الذى قمتُ به، بأنه لم يكن شيئًا آخر إلا تعميقًا لعالم التجربة..»

فقد كان باستمرار يستمع إلى نبضات قلب الواقع على حد تعبيره!

(٤) قد يعد الحدس عنصرًا فى المعرفة، أو شيئًا قد يرافق المعرفة، أو يوجد معها، لكنه لا يكون بذاته معرفة، وربما كان هذا التقدير أقرب إلى ما يقصده برجسون مع كونه بالطبع بعيدًا عن رأيه نفسه[٤].

وعلى الرغم من هذه الملاحظات فإننا نستطيع أن نقول مع أستاذنا المرحوم الدكتور عثمان أمين: «أن أكبر فضل لبرجسون على الفلسفة هو أنه استطاع فى عصر العلم الوضعى، و«الوضعية المنطقية» أن يعيد إلى الميتافيزيقا منزلتها وأن يردّ إليها اعتبارها، وبهذا استطاع أن يعيد إلى عصره ما كان ينقصه: الروح والحب»[٥].

(١) المنقذ من الضلال ص (٨٨).

(2) J. H. Randall: Op. Cit., P. 112.

(٣) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» ص (٨٨ ـ ٨٩) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام (العدد الثالث من المكتبة الهيجلية ـ المؤلفات) مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

(4) J. H. Randall, Op. Cit.

(٥) د. عثمان أمين: محاولات فلسفية ص (٨٦).

الفصل الثالث

«الميتافيزيقا فى الفلسفة الوجودية»

أولاً: تمهيـــد:

اهتمت الميتافيزيقا الوجودية بدراسة الوجود أو الأنطولوجيا مسايرة للتراث التقليدى فى تاريخ الميتافيزيقا، يشهد على ذلك اسمها نفسه Existentialism الذى نحته لأول مرة في منتصف القرن الماضى رائد الوجودية: سرن كيركجور (١٨١٣-١٨٥٥)، والذى اشتقه من لفظ الوجود[١] ويشهد على ذلك أيضًا ما كتبه أعلام الوجودية بعد ذلك مما يكشف عن اهتمامهم الشديد بدراسة الوجود: فها هو: «هيدجر M. Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) يكتب أهم مؤلفاته عن «الوجود والزمان Sein und Zeit». عام ١٩٢٧ كما يكتب سارتر ..J.P.Sartre (١٩٠٥-١٩٨٠) أهم كتبه «الوجود والعدم L'etre et Le Neant» عام ١٩٤٣ الذى يعرض فيه مذهبه فى ميتافيزيقا الوجود. ويكتب جبرايل مارسل ..Gabriel Marcel (١٨٨٩-١٩٧٣) عن «الوجود والملك Etre et Avoir» عام ١٩٥٣ وكان قد كتب عن «السر الأنطولوجى» عام ١٩٣٣ «وسر الوجود» فى جزأين عام ١٩٥٠. ويكتب كارل يسبرز Karl Jaspders (١٨٨٣-١٩٦٩) عن «العقل والوجود» عام ١٩٣٥ وعن «فلسفة الوجود» عام ١٩٣٨... إلخ.

لكن لابد أن يكون واضحًا فى أذهاننا أن الوجود الذى اهتمت به الميتافيزيقا الوجودية ليس هو الوجود بصفة عامة بل: «الوجود البشرى» على وجه التحديد. واهتمامهم بأى ضرب آخر من ضروب الوجود لا يكون إلا من حيث علاقته بالوجود البشرى، أو من حيث بيان الفروق والاختلافات بين هذا وذاك. ولقد بدأ الاهتمام الوجودى بدراسة الوجود البشرى فى النصف الثانى من القرن الماضى على يد أحد أقطاب الفكر الدينى فى الدانمارك وهو «سرن كيركجور» الذى نشأ نشأة دينية صارمة ومرَّ بخبرات كثيرة مؤلمة جعلته يرتد إلى نفسه بالدراسة والتحليل ويسأل نفسه: «من أنا؟ وماذا أريد أن أكون؟ وما هى الفكرة التى أريد أن أكرّس لها محياى ومماتى...؟ كيف يمكن للإنسان أن يصل إلى الذات البشرية

(١) قارن كتابنا «سرن كيركجور: رائد الوجودية» ص (٣٩).

الحقة، أعنى الذات الأصلية المستقلة لا الزائفة، التى تضيع وسط الجموع أو تذوب فى العادات والتقاليد ونظم المجتمع المختلفة؟».

وينتهى كيركجور فى إجابته عن هذه الأسئلة إلى وضع نظرية عن الوجود البشرى تكشف عن وجود ثلاثة أنماط من الذات البشرية.

فهناك أولاً: الذات المنغمسة فى الحس، وتلك هى المرحلة الحسية من الوجود، وهى أدنى مرحلة يمكن أن يصل إليها الإنسان. ذلك لأن التكوين الأنطولوجى للذات يكشف لنا أن هذه الذات مركب من المتناهى واللامتناهى، من النفس والجسد، من الواقع والمثال، من الزمان والأزل... إلخ. فإذا ما ركّز الإنسان على المتناهى فحسب، أو على الجسد وحده، أو كان محور اهتمامه البحث عن اللذة والاستمتاع باللحظة الراهنة وحدها دون اكتراث بشىء آخر، فإنه يعيش فى المستوى الحيوانى الخالص، ولا يصل إلى الذات الإنسانية الأصيلة. وفضلاً عن ذلك فإن الوجود الحسى يتمثل كذلك فيمن تضيع شخصياتهم وسط الجماهير بحيث يكونون عبيدًا ويساقون كما تساق الأغنام.

لكن هذه المرحلة الحسية قد تدفع صاحبها إلى الملل والضجر؛ لأنها حياة فارغة خالية من كل معنى إنسانى أصيل، فيستيقظ فيه الوعى وتظهر سمة أصيلة كانت غالبة فى المرحلة السابقة، وهى «اتخاذ القرار» فيقرر أن يختار ذاته الحقة أو بمعنى أكثر دقة، يختار ما ينبغى أن يكون عليه «الوجود الإنسانى» فيعمل على تحقيق الواجبات والمبادئ الأخلاقية التى تميّزه كإنسان. وتلك هى المرحلة الأخلاقية، أو نمط الوجود الثانى الذى يتمثل فى الالتزام بالواجب والتمسك بالقيم الأخلاقية المختلفة على نحو ما نجده فى الطبقات الوسطى التى يكون هدفها فى الحياة إقامة حياة منزلية هادئة وأسرة مترابطة ملتزمة بواجباتها.

لكن لا المرحلة الأولى (الوجود الحسى) ولا المرحلة الثانية (الوجود الأخلاقى) قادرتان على تحقيق ذات الإنسان الأصيلة التى تحقق التوازن والانسجام بين المركبات الأنطولوجية السابقة للذات. ذلك لأن الذات البشرية الحقة هى الذات المطمئنة؛ الذات المتدينة التى تعترف بأن هناك اختلافًا مطلقًا بين الله والعالم، وتحاول عبور هذه الهوة عندما تعترف بالاعتماد الأنطولوجى للذات عن طريق الإيمان بأن الله هو الخالق، وأن الإنسان هو المخلوق، وها هنا يمكن «تعليق الأخلاق» فى سبيل غاية أعلى، وهى خطوة يقوم بها «فارس الإيمان» على نحو ما فعل نبى الله إبراهيم عندما همَّ بذبح وحيده تلبية للأمر الإلهى[1].

(١) راجع ذلك كله بالتفصيل فى الجزء الثانى من كتابنا «سرن كيركجور رائد الوجودية» الذى يعرض فلسفته.

ثانيًا: سمات الفلسفة الوجودية:

إذا كان كيركجور رائد الوجودية المؤمنة أراد أن يكون الوجود الإنسانى الأصيل هو الذات المنفردة الماثلة أمام الله، فإن «مارتن هيدجر» رائد الوجودية الملحدة، استمر فى تحليل الوجود البشرى ودراسته، واعتبر الميتافيزيقا رغبة طبيعية فى الإنسان. يقول: ما دام الإنسان حيوانًا ناطقًا فهو أيضًا حيوان ميتافيزيقى، ومادام الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيوانًا ناطقًا، فالميتافيزيقا تتعلق – كما قال كانط – بطبيعة الإنسان. لكن تفكيرنا إنْ استطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا، فلابد وأن يساعد فى إحداث تغيير فى ماهية الإنسان مصحوبًا بتحول فى الميتافيزيقا مماثل»[1].

اهتم الوجوديون جميعًا، إذن، بميتافيزيقا الوجود البشرى، وأرادوا للإنسان أنْ يكون ذاتًا حقة أصيلة، أن يكون منفردًا لا نظير له ..Unique. وأن يكون كل منا «فردًا لا يتكرر، لا مجرد «رقم» أو نفر وسط قطيع، وهذا هو ما يحاول الفيلسوف الوجودى أن يفعله لنفسه. ومن هنا تأتى الصعوبة فى جمع الوجوديين جميعًا تحت اسم واحد، فكل منهم يتمرد على أية محاولة لوضعه فى تصنيف أو تقسيم أو فئة معينة. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نجد مجموعة من السمات المشتركة بينهم هى ما يطلق عليه عادة اسم «الأسلوب الوجودى فى التفلسف»[2].

(١) وأولى هذه السمات وأكثرها أهمية أنهم جميعًا يبدأون من الإنسان لا من الكون، أعنى من الذات لا من الموضوع، فمحور الاهتمام الوجودى هو الإنسان الفرد بلحمه ودمه وعواطفه ومشاعره وبهمومه ومخاوفه وبآلامه وبفرحه وحزنه، وبتفاؤله وتشاؤمه. يقول الفيلسوف الإسبانى «أونامونو Miguel de Unamuno (١٨٦٤–١٩٣٦)» الفلسفة هى نتاج لإنسانية كل فيلسوف، فكل فيلسوف هو إنسان من لحم ودم، يتوجه بالحديث إلى أناس من لحم ودم، وهو يتفلسف لا بعقله وإنما بإرادته، ومشاعره، ولحمه ودمه، بكل روحه وبكل جسده: فالإنسان هو الذى يتفلسف..».

(٢) والسمة الثانية للتفلسف الوجودى هى نظرتهم إلى الوجود البشرى، فالذات التى يدرسونها هى الذات الفاعلة لا الذات المفكرة، وكانت الأخيرة هى محور اهتمام الفلسفات السابقة. وهذا هو ما يميّز الوجودية من المذاهب الفلسفية

(١) مارتن هيدجر «العودة إلى أساس الميتافيزيقا» ترجمة د. محمود رجب ص (٨٠) (العدد الثانى من سلسلة النصوص الفلسفية) دار الثقافة بالقاهرة فى عام ١٩٧٤.

(٢) راجع ذلك بالتفصيل فى كتاب «جون ماكورى: الوجودية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام سلسلة عالم المعرفة عدد (٥٨).

الأخرى كالمثالية ..Idealism التى اهتمت بالإنسان بوصفه ذاتًا مفكرة عاقلة، واستبعدت العواطف المتقلّبة والأمزجة، والمشاعر، التى تظهر فى الذهن البشرى بوصفها شيئًا لا يناسب مهام الفيلسوف، بل اعتبروها فى بعض الأحيان عقبة فى طريق المثل الأعلى للمعرفة الموضوعية، غير أن الوجوديين يذهبون إلى أن هذه بعينها هى الموضوعات التى تجعلنا نندمج بكياننا كله فى العالم، وتتيح لنا أن نتعلم عنه أشياء يتعذر علينا تعلمها عن طريق الملاحظة.

(٣) ومما سبق يتبيّن لنا أن الفلسفة الوجودية شقت لنفسها طريقًا جديدًا فى التفلسف، فأشاحت بوجهها عن الموضوعات التقليدية التى كانت موضع اهتمام الفلاسفة من قبل: فمشكلات المنطق ونظرية المعرفة لا تشغل بال الفلاسفة الوجوديين إلا قليلاً؛ لأنهم يركزون على موضوعات مستمدة من الذات البشرية مباشرة، كالحرية واتخاذ القرار، والمسئولية، والتناهى والإثم، والقلق والذات الحقة والزائفة، والحب، والجنس، والموت، والألم والعذاب... إلخ، فهذه الموضوعات هى فى نظرهم التى تشكل جوهر الوجود البشرى وتميّزه عن غيره من الموجودات الأخرى. وفى استطاعتنا أن نقول بصفة عامة إن أعظم موضوعات الفلسفة الوجودية وأكثرها تألقًا هى «الحياة العاطفية للإنسان» عمومًا. صحيح إن الوجوديين يدرسون كذلك مشكلات اللغة والتاريخ والمجتمع، بل حتى مشكلة الوجود أو الأنطولوجيا بصفة عامة، لكنهم يهتمون بها من منظور الاتصال الوثيق بالاهتمامات الشخصية الأساسية - لكن إذا كانت الوجودية على هذا النحو فلسفة «إنسانية» – كما يقول سارتر– من حيث إنها تجعل الإنسان محور اهتمامها الرئيسى، فما هى أهم خصائص هذا الإنسان فى نظر هذه الفلسفة؟

ثالثًا: خصائص الموجود البشرى:

(١) الخاصية الأساسية للموجود البشرى هى طابعه «الهلامى المتعالى».

وذلك يعنى أن الإنسان ليس له طبيعة محددة منذ بداية وجوده، ليس له ماهية Essence ثابتة منذ البداية. وإنما هو يوجد أولاً ثم يصنع ماهيته بعد ذلك (وهذا هو معنى قولهم إنّ الوجود يسبق الماهية). إنه فى البداية «لا يوجد بالفعل» إذا شئنا استخدام التعبير الأرسطى المشهور، وإنما «يوجد بالقوة» فحسب. ومن هنا كان الأدنى إلى الصواب ألا أقول عن نفسى إننى موجود، بل

إننى موجود ممكن» فحسب، فأنا لا أمتلك «ماهيتى» أو «ذاتى» الآن، وإنما أصبح ذاتى فيما بعد. يقول هيدجر «الوجود الذى تكون طريقة وجوده هى الوجود خارج ذاته ؛ أى الوجود المنفتح Existence ، هو الإنسان، فالإنسان هو وحده الذى يوجد بهذا المعنى، أما الصخرة فهى موجودة، لكن ليس على طريقة وجود الإنسان وكذلك الشجرة والفرس... إلخ.

(٢) ويستخدم الوجوديون مصطلح الوجود Existence بمعناه الاشتقاقى الأصلى (فهو يتألف من مقطعين Ex بمعنى خارج Sistere بمعنى يقف) فهو الوجود الذى يقف خارج ذاته، أى الذى يحمل إمكانات يحققها فى المستقبل، وهذا هو الوجود البشرى بالمعنى الأصيل لهذه الكلمة، فطبيعة الإنسان الهلامية غير المحددة تجعل الموجود ينجذب دائمًا نحو وجود آخر، إنه ينمو أو ينبثق أو يتعالى على وجوده الحالى ويجاوزه إلى وجود آخر. وتلك خاصية لا نجدها فى أشياء العالم الجامدة التى تتصف بطبيعة ثابتة ومحددة من البداية إلى النهاية، فهذا الحجر، وهذا المعدن، يظل كما هو بصفاته المعينة التى وجد عليها، ومن ثمَّ فوجوده وماهيته شىء واحد من البداية.

لكن ألا يصدق ذلك نفسه الذى نصف به الإنسان على الحيوان والنبات أيضًا..؟ ألا ينمو النبات ويتطور الحيوان؟ ألا يتجاوز بذلك وجوده الحالى إلى وجود أعلى؟ الحق أن وضع الكائنات الحية الأنطولوجى هو وضع وسط بين الوجود البشرى والأشياء الجامدة كالجبال والصخور؛ هو وضع وسط بين الوجود البشرى والجماد. ومع ذلك فإن الإنسان يبدأ حتى على المستوى البيولوجى متسمًا بلون فريد من الانفتاح، وإمكانات العلو خاصة به «الإنسان هو وحده الحيوان الذى ينعكس على ذاته ويتأملها بمعنى أنه هو وحده الحيوان القادر على التموضع، أو على الوقوف منفصلاً عن ذاته لتأمل نوع الوجود الذى يوجد عليه ويتدبر ما يريد أن يفعله، وما يريد أن يصبح عليه[1]» فالإنسان يتميز عن التطور البيولوجى الذى يخضع لقوانين حتمية ـ بأنه يستطيع أن يتأمل نوع الوجود الذى هو عليه الآن ثم يكوّن صورًا عن نفسه، ويسعى جاهدًا إلى تحقيقها فى العالم الخارجى، وهى عملية لا يستطيع الحيوان ـ دع عنك النبات ـ أن يقوم بها.

ومعنى ذلك أن الإنسان هو وحده الحيوان القادر على الوقوف منفصلاً عن ذاته ليتأمل نوع الوجود الذى يوجد عليه، وليتدبر ما يريد أن يفعله وما يريد

(١) المرجع السابق ص (٩٨) قارن ذلك بفكرة الوعى الذاتى عند هيجل كتابنا «المنهج الجدلى» ص (٥٣١) وما بعدها من طبعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦.

أن يصبح عليه - وهذا ما لا يستطيعه الحيوان، ومن ثمَّ فالسمة الأساسية للموجود البشرى هى تجاوزه لذاته وتعاليه على وجوده الحالى، وليس هناك وجود بشرى بمعزل عن العلو ..Transcendence. ويرى الوجوديون المؤمنون أن الوجود البشرى يجاوز ذاته فى اتجاهه إلى الله، وترى الوجودية الملحدة – كما هى الحال عند سارتر مثلاً – أن رغبة الإنسان الأساسية هى أن يكون إلهًا، لكن الآخرين يشكّلون عقبة أمامه فى سبيل تحقيق هذه الرغبة، ومن ثمَّ كان «الآخرون هم الجحيم». ومن هنا ذهب نيتشه وسارتر وكامى إلى أن الوجود البشرى يجاوز ذاته فى اتجاهه إلى العدم، فليس ثمة إله، وبالتالى فالإنسان مهجور تمامًا ومتروك ليضع لنفسه معاييره الخاصة ويحدد قيمه وما سوف يصبح عليه.

(٣) ويترتب على ذلك ظهور خاصية أخرى للموجود البشرى ترتبط ارتباطًا دقيقًا بالخاصية الأولى وهى أن الوجود البشرى مشروع Project بالمعنى الحرفى للكلمة (Pro) أمام Jet يطرح أو يلقى، فهو ما يُطرح إلى الأمام. فإذا كان الوجود يسبق الماهية، لا العكس كما سبق أن رأينا، لكان معنى ذلك أننا نصنع ماهيتنا الخاصة، كل منا بطريقته الفردية، ودون أن يشترك مع غيره فى شىء، ونحن نصنعها فى كل لحظة من لحظات حياتنا. وهذا يفسر ما يقوله الوجوديون أحيانًا من أن الإنسان لا يكتشف ماهيته فى لحظة موته عندما لا يكون فى استطاعته القيام بمزيد من الاختيار، ويكون «المشروع» قد تمَّ. وعلى ذلك فإن عمرًا كاملاً من الوجود يسبق اكتساب الماهية، وحتى عندما نكون قد أتممنا المشروع بالموت واكتسبنا هذه الماهية فإن هذه الماهية تظل مع ذلك فردية بل منفردة، لا نظير لها فالطابع الذى حققناه، والشخصية التى تمنيناها، والتاريخ الفردى الذى صنعناه عن طريق المرور بأحداث معينة خلال حياتنا - كل هذه أمور شخصية وفردية تمامًا.

وتلك هى الخاصية الأساسية الثالثة للموجود البشرى؛ أعنى تفرده، وأنه موجود لا نظير له Unique ، فليس هو الموجود غير العاقل الذى يُشار إليه بضمير الغائب «هو» بل الموجود الذى يقول «أنا». وهو بذلك يزعم لنفسه مكانًا فريدًا، بل إنه يشير بهذا الضمير إلى كائن فريد. وهو لا يتميز عن أشياء العالم فحسب، بل إنه يتميز عن كل موجود بشرى آخر بمعنى أنه لا يمكن «أن يحل محله آخر» وهو لا يستبدل ولا ينضب الاهتمام به.

(٤) والخاصية الأساسية الرابعة للموجود البشرى هى «الارتباط بالذات»؛ أعنى أن

يسعى الموضوع إلى تحقيق ذاته - إلى بلوغ ذاته الأصلية بحيث تأتى أعماله وسلوكه مُعبِّرة عن هذه الذات. ويحدث ذلك عندما يقرر هو نفسه ماذا يريد أن يكون، أن يختار شخصيته الخاصة ولا يترك للآخرين تحديدها - أما إذا لم يستطع الخروج من حالته المعطاة التى يكون عليها، وإذا لم يستطع أن يقرر لنفسه شيئًا - وترك العوامل الخارجية تقرر له كل شىء، وترسم له شخصيته وتشكل له ذاته فإنه يكون فى هذه الحالة ذاتًا زائفة.

(٥) يترتب على ذلك خاصية أخرى لابد أن تكون نتيجة منطقية للخصائص السابقة، وهى أن يكون «الموجود البشرى حرًا» لأن الفعل والاختيار يتضمنان الحرية فى الحال. ولا تكاد تجد موضوعًا أقرب إلى قلب الوجوديين من موضوع الحرية، فهو يعالج عند جميع الفلاسفة الوجوديين بإسهاب، حتى أصبح الوجود البشرى والحرية عندهم تعبيرين مترادفين تقريبًا، فوجودك هو حريتك، ومعنى أن تكون إنسانًا هو أن تكون حرًا، بالفعل. يقول سارتر «لستُ السيد ولستُ العبد، وإنما أنا الحرية التى أتمتع بها» - وهو يقول أيضًا إنَّ: «الإنسان محكوم عليه بالحرية». غير أن للحرية مخاطرها ومأساتها المحتومة، ومع ذلك يصر الوجوديون بحماس شديد على ضرورة المحافظة على الحرية وتنميتها، وسبب ذلك واضح: فإذا كانت الحرية هى نفسها الوجود الإنسانى ذاته تقريبًا، لكان معنى ذلك أنه لا إنسانية بغير حرية - قد تكون الحرية خطرة.. لكن ليس ثمة كرامة بشرية بغير حرية - ولابد من تحمل مخاطر التوسع فى الحرية باستمرار، غير أن الحرية لا ترادف الفوضى أو الأغلال كما يظن البعض، وإنما هى ترتبط بالالتزام والمسئولية، ومن هنا كانت حرية خلاّقة مبدعة، ولهذا نجد أحد الفلاسفة الوجوديين، وهو نقولا برديايف N. Berdyaev (١٨٧٤-١٩٤٨)، يربط ربطًا وثيقًا بين الحرية والإبداع، فأعلى قمة تصل إليها الحرية البشرية هى الإبداع يقول: «الإبداع هو السر الغامض للحرية، والحق أنَّ فى استطاعة الإنسان أن يُبدع ما هو بشع كما يُبدع ما هو خير وجميل ومفيد على حد سواء»[١]. لكن، هنا أيضًا ينبغى إطلاق العنان للإبداع برغم المخاطرة بوصفه بما هو إنسانى على الحقيقة فى الإنسان وما يتحقق على الموجود الإنسانى على ذاته عن طريق ممارسته بحرية.

(١) جون ماكورى «الوجودية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص (١٣٠).

رابعًا: الوجود البشرى والعالم:

إذا كانت هذه خصائص الموجود البشرى فينبغى علينا أن نضع فى اعتبارنا أن هذا الموجود لا يوجد فى «فراغ»، وإنما يوجد فى العالم ولا وجود له بمعزل عن العالم، وهو يوجد عن طريق «الجسد»، فوجودك فى العالم يعنى أن يكون لك جسد، أو أن تكون جسدًا، أو أن تتجسد على حد تعبير «جبريل مارسل» فهناك جزء ضئيل جدًا من العالم أستطيع أن أقول عنه منطقتى، إن صحَّ التعبير، وهذا الجزء الضئيل هو «جسمى» وهو الحيّز الذى أشغله وأكونه، وليس فى وسعى أن أكون فى العالم إلا من خلال وجودى فى صورة جسدية، فمن خلال الجسد أدرك الأشياء والأشخاص الذين يتألف منهم العالم. ومن خلال الجسد أكون قادرًا على التأثير فيهم وبالعكس ، فيكون فى استطاعتهم التأثير فىَّ[1]. ومن هنا فقد اهتمت الوجودية بدراسة الجسد بعد أن أهمل فى تراث الفكر الغربى الذى سادته النظرة إلى الإنسان على أنه «عقل» أو «روح» فقط.

وينبغى ألا يفهم من كلمة «العالم» هنا الأشياء المادية وحدها، بل هى تعنى أيضًا البيئة الشخصية: «لأن الموجود البشرى يعيش فى تفاعل مستمر مع غيره من الموجودات البشرية الأخرى. وإذا شئنا الدقة قلنا إنَّ الموجود البشرى هو «وجود مع الآخرين»، أو وجود مع أشخاص آخرين، وهنا تؤكد الوجودية أهمية الطابع الجماعى لحياة الإنسان، بحيث يصبح الوجود مع الآخرين عنصرًا أساسيًّا فى تكوين الذات البشرية.

غير أن العلاقة بين الأشخاص هى ضرب من «الحوار»، بمعنى أن العلاقة مع شخص آخر ينبغى أن تحافظ على شخصية كل منها محافظة ليس فيها نزوع إلى السيطرة أو الاحتلال، بل لابد أن تكون علاقة تتميز بالإنتاج والرغبة فى الاستماع والتلقى والعطاء، إذ ليس صحيحًا كما يقال من أن العلاقة بين الأشخاص تعنى «الاندماج» أو الاتحاد الكامل بينهما، بل على العكس العلاقة الصحيحة لابد أن تحفظ للآخر تفرده، وتُفسح له مجالاً ليكون ذاتًا بحيث أتأكد أنا من خلال الآخر؛ أى أصبح حقًا ذاتى من خلال علاقتى بالآخر، ويتأكد هو ويصبح ذاته من خلال علاقته بى.

وهذا لا يمنع بالطبع من وجود قلّة من الفلاسفة الوجوديين الذين فسروا تفرد الذات على أنه يعنى بُعدها عن الآخر، ومنهم كيركجور، وسارتر، فالأول يقول:

(٢) جون ماكورى «الوجودية» ص (١٣١).

ينبغى على كل فرد ألا يجرى حديثًا إلا بينه وبين الله. بينما يردد الثانى: «أن الجحيم هو الآخرون»، ومع ذلك فقد نالت العلاقة مع الآخر تقديرًا إيجابيًّا عند كيركجور فى كتابه «أعمال المحبة» كما يوافق سارتر بدوره على ضرورة الالتزام والاهتمام بصالح الآخرين وسعادتهم. وإذا كان الموجود البشرى لا يوجد إلا فى بيئة بشرية أو مع آخرين فإن هناك خاصتين أساسيتين يتميّز بهما وجوده مع الآخر، وهاتان الخاصتان هما:

(أ) الخاصية الجنسية.

(ب) الخاصية اللغوية.

وعلينا أن نسوق عن كل منهما كلمة سريعة وموجزة:-

(أ) الخاصية الجنسية:

سبق أن رأينا أن الموجود البشرى يوجد فى العالم عن طريق الجسد، وقل مثل ذلك فى وجوده مع الآخرين الذى لا يكون ممكنًا إلا من خلال أنه جسد، أو أنه يمتلك جسدًا، فأنا أعى الآخر وأدركه لأننى: ألمسه وأراه وأسمعه من خلال أعضاء الحس عندى، ويرى سارتر أننا ندرك جسد الآخر ككل، فنحن لا نقول عنه إنّ «يده صعدت إلى أعلى» وإنما نقول: «لقد رفع يده»، وذلك لأننا لا نرى حركة يده منفصلة أو معزولة عنه «إننا نقول إن زيدًا هو الذى رفع يده»، ولهذا يذهب سارتر إلى أن إدراكى لجسد الآخر يختلف اختلافًا جذريًّا عن إدراكى للأشياء»[1].

وإذا كانت تلك هى النظرة إلى الجسد فهى نفسها النظرة إلى الجنس، فالفرد فى العلاقة الجنسية يخرج عن ذاته إلى الآخر ليكون وحدة الوجود مع الآخر، وليس الفعل الجنسى وجدًا ونشوة فحسب، بل هو أيضًا فعل كلى Total والسر الغامض فى الجنس هو نفسه السر الغامض فى الاتصال الكلى بين موجودين مخلوقين. وهكذا فإن الجنس هو محاولة لمشاركة كلية فى الوجود. وإذا كان برديابيف Berdyaev يذهب إلى أن النشاط الجنسى عند الإنسان ليس مجرد وظيفة بيولوجية، وإنما له بعد أنطولوجى لا مهرب منه، فعندئذ لا يمكن النظر إلى الفعل الجنسى على أنه مجرد مسألة هامشية بالنسبة للوجود البشرى، بل لابد أن يؤثر هذا الفعل على الأشخاص المشاركين فيه تأثيرًا عميقًا بحق؛ لأن هذه الأفعال بدورها تعبير عن شىء من كلية الوجود مع الآخرين حتى لو كان التعبير يتمّ بطريقة سيئة.

(١) جون ماكورى «الوجودية» ص (١٦٧).

وفضلاً عن ذلك فإن الجنس يشير إلى حقيقة هامة هى أن الفرد البشرى لا يمكن أن يكتمل بدون الآخر، بل إنّ تركيب الجسم البشرى يعبّر عن هذه الحقيقة أوضح تعبير: فعلى الرغم من أن هذا الجسم يحتوى على أجهزة كاملة ومتعددة مثل الجهاز العصبى، والجهاز الهضمى، والجهاز التنفسى... إلخ. فإنّ لديه نصف جهاز للتناسل، وهو على هذا النحو لا يكتمل بدون شخص آخر من الجنس الآخر. وفضلاً عن ذلك فهذه ليست مجرد حقيقة تجريبية من النوع الذى يمكن أن يلاحظ فى مخلوقات كثيرة غير الإنسان، بل إنّ الجنس عند البشر يصطبغ بصبغة «إنسانية» بحيث يصبح ظاهرة وجودية محددة. ويلاحظ برديابيف: «أنّ الطبيعة الجنسية عند الإنسان لا يمكن أن توضع على نفس المستوى مع الوظائف الأخرى فى كيانه العضوى كالدورة الدموية مثلاً؛ لأننا ندرك الجذور الميتافيزيقية لوجود الإنسان فى نشاطه الجنسى». ويقول أيضًا: «إنّ النشاط الجنسى ليس وظيفة متميزة خاصة للوجود البشرى، بل إنه يتغلغل فى وجوده الإنسانى ككل، وينفذ فى جميع خلاياه، ويحدد حياته بأسرها»[1].

(ب) خاصيـــة اللغـــة:

تذهب الوجودية أيضًا إلى أن اللغة وظيفة أساسية للاتصال بين الناس، ويبدو أن هناك، على الأقل، طريقتين ترتبط فيهما اللغة برباط لا ينفصم بالموجود الشخصى:

أولهما: هو أن كل لغة فهى لغة شخص ما، فاللغة لا تنشأ فى فراغ، وإنما هى تنبع من إنسان ناطق أو متكلم، والواقع أنه ليس هناك ما هو بشرى أكثر من اللغة حتى عندما تتخذ شكل الصيغ المجردة.

وثانيًا: أن كل لغة موجهة إلى شخص ما، بل إن ذلك يصدق أيضًا حتى إذا ما تحدث المرء إلى نفسه؛ فإحدى الوظائف الأساسية للغة هى تحقيق الاتصال بين الموجودات البشرية، وهذا يعنى أن الدراسات الوجودية للغة تتم أساسًا فى سياق الوجود مع الآخرين. ويذهب «سارتر» إلى أنّ اللغة ليست ظاهرة تضاف إلى الوجود من أجل الآخرين، بل هى أصلاً وجود من أجل الآخرين، أعنى أنها حقيقة تُعبّر عن وجود ذات تمارس نفسها من أجل الآخر، وتأتى مناقشة سارتر للغة فى سياق ملاحظته عن الغواية أو الإغراء Seduction ، فلكى أجعل الآخر يحبنى لابد أن أجعل من نفسى أمامه موضوع إغراء؛ أعنى موضوعًا يسحره ويفتنه وأنا لا أحقق ذلك إلا عن طريق اللغة بأوسع معنى للكلمة.

(١) جون ماكورى «الوجودية» ص (١٥٣).

غير أن كثيرًا من أشكال اللغة لا تحقق مثل هذا الاتصال، لقد كتب كيركجور يقول: «يا لها من سخرية أنّ يحط الإنسان من نفسه عن طريق الكلام فيهبط إلى مستوى أدنى من العجماوات ويصبح ثرثارًا». ويستخدم «هيدجر» لفظ «الثرثرة» للتعبير عن ذلك الضرب من الحديث الذى لا يوصل شيئًا، ولا تكشف عن الكائنات على نحو هى عليه، إننا كثيرًا ما لا نفهم الأشياء التى يدور حولها الحديث، وإنما نصغى فقط لما يقال فى الحديث بما هو كذلك. وبدلاً من أن نكشف الثرثرة عن الأشياء وتفتحها أمامنا فإنها تعتمها وتغلقها. وتتمثل «الثرثرة» أو ظاهرة الحديث غير الأصيل أيضًا فى قبول الفرد لآراء الآخرين أو التسليم بها على نحو أعمى، وكذلك آراء السلطة: دينية أو سياسية أو اجتماعية، ففى جميع هذه الحالات تنحرف اللغة عن وظيفتها الحقيقية؛ إذ تستغرق الكلمات فترة طويلة، لكنها تسمع بوصفها كلمات فحسب فلا يحدث التفتح، ولا يسمح لنا أن نرى الواقع الذى تعبر عنه هذه الكلمات أو تستحوذ عليه. ومعنى ذلك أنه على الرغم من الوظيفة الهامة للغة فى الاتصال بين البشر؛ فإنها يمكن بسهولة أن تساء فهمها، وتصبح خدّاعة وبذلك تؤدى إلى العكس المقصود منها[1].

ماذا نقول فى النهاية عن هذه الفلسفة التى فتنت عددًا من أعظم العقول فى القرن العشرين وكان لها مثل هذا التأثير الواسع؟ نقول إنّ الوجودية كأية فلسفة أخرى فيها جوانب ضعف، أو جوانبها السلبية التى تتمثل فى المبالغات الشديدة لما اكتشفته من خصائص للإنسان، وإنْ كان لها حسناتها أيضًا، والتى تتمثل فى الكثير من الاستبصارات الجديدة والعميقة حول سر وجودنا البشرى الخاص. وأسهمت بذلك فى لفت الأنظار بقوة إلى «الفرد» الذى سحقته الجموع، وأذابته العادات والتقاليد، وألغت شخصية النظم السياسية والاجتماعية المختلفة: «يقوم الفساد الأساسى فى عصرنا على إلغاء الشخصية، فلا أحد يجرؤ أن تكون له شخصية بسبب الخوف الجبان من الناس.. ومن هنا فإن كل فرد تتقلص «ذاته» وتنكمش «أناه» فى مواجهة الآخرين كما يقول كيركجور بحق»[2].

(١) يبدو أن كلمة «الحديث» باللغة العربية تعنى ما يريده الوجوديون تمامًا فهى من ناحية تدل على «الكلام» بين اثنين أو أكثر، وهى تعنى من ناحية أخرى «الجديد». فكأنها تقول إن الحديث لابد أن يكون جديدًا، لا مكررًا، ولا معادًا حتى لا يكون مملاً!

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام «كيركجور: رائد الوجودية» الجزء الأول ص (١٩).

الكتاب الثالث

نماذج من المشكلات الميتافيزيقية

الفصل الأول

مشكلة وجود الله

تمهيد:

ظل الدين ملازمًا للإنسان خلال تطوره منذ مراحله الأولى حتى يومنا الراهن، حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأن الإنسان «حيوان متدين» دائم التعبد حتى إذا لم يجد ما يعبده عبد نفسه!. ولهذا قيل: إنّ المعبودات الدينية التى عبدها الإنسان فى رحلته الطويلة تكاد لا تقع تحت حصر، وإنْ كان العلماء يصنفونها عادة فى ست مجموعات.

(١) المجموعة السماوية:

(أ) يبدو أن القمر كان من بين المعبودات الدينية الأولى لاسيما فى مرحلة الصيد والقنص، ثم فى مرحلة الرعى، فقد صورت الأساطير القديمة القمر رجلاً شجاعًا غوى النساء وسبب لهن الحيض مرة كلما ظهر؛ ومن هنا كان القمر إلهًا مهيبًا لدى النساء عبدنه؛ لأنه حاميهن بين الآلهة، كذلك اتخذ القمر الشاحب مقياسًا للزمن.

(ب) ثم حلّت الشمسُ محل القمرَ سيدةً على مملكة السماء عندما انتقلت البشرية من مراحل الصيد والقنص والرعى إلى مرحلة الاستقرار والزراعة - وقد حدث ذلك فى مصر الفرعونية ، ولذلك كانوا يصورون الشمس وقد خرجت منها مجموعة كبيرة من الأيدى اعترافًا بفضلها على الإنسان، وكان مسار الشمس هو الذى يحدد فصول البذر والحصاد، كما أدرك الإنسان أن حرارة الشمس هى العلة فى إنضاج المحاصيل فكانت الشمس هى التى نفخت الحياة فى كل شىء على ظهر الأرض. وبقيت رواسب من عبادة الشمس حتى العصور الوسطى متمثلة فى الهالات التى كان الناس يصوِّرونها على رءوس القديسين.

(ج) بالإضافة إلى الشمس والقمر فقد عَبَد الإنسان كل نجم فى السماء تقريبًا

(المريخ ـ عطارد ـ المشترى ـ الزُهرة ـ زحل.. إلخ). ومازلنا نجد بقايا من هذه العبادات القديمة فى تسمية أيام الأسبوع عند الأوربيين[1].

فيوم الأحد فى الإنجليزية sunday هو يوم الشمس ويوم الاثنين هو يوم القمر Monday والثلاثاء Tuesday يوم ثيوز إله الحرب (وهو كوكب المريخ) وهو فى الفرنسية Mardi أى يوم الإله مارس أو المريخ. ويوم الأربعاء فى الفرنسية هو Mercredi يوم عطارد ويوم الخميس Jeudi أى يوم المشترى أو الإله جوبتر ـ وهو الاسم الذى اشتق منه اسم Jeheva عند العبرانيين، ومنه جاء الإله «يهوه» عند اليهود ولاتزال كلمة «ياهو» صيحة الاستغاثة عند العرب.

يوم الجمعة Vendredi أى يوم ڤينوس وهو يوم كوكب الزُهرة.

كذلك يوم السبت فى الإنجليزية saturday أى يوم زحل saturn أحد الكواكب فى المجموعة الشمسية، وهكذا كانت السماء فى فترة من تاريخ الإنسان تحتوى على مجموعة كبيرة من المعبودات التى عبدها وقدَّم لها القرابين، ومازلنا حتى اليوم نتطلع إلى السماء لتهب لنا العون كما لو كانت مستقر الإله.

(٢) الأرض:

كما اشتملت السماء على معبودات كثيرة عَبَدها الإنسان، كذلك كانت الأرض وما فيها من جبال وأنهار وأشجار أو نباتات وكل مظهر فيها فهو إله، فللشجر روح كما لبنى الإنسان. وقطع الشجر معناه القتل عند هنود أمريكا الشمالية، وبعض القبائل تعتبر الأشجار أيام الإزهار حوامل لا يجوز رفع الأصوات بجوارها وإلا لجاز أن تسقط الثمار قبل نضجها كما تجهض المرأة إن ألمّ بها فزع. كذلك كانت كثرة من الجبال مقدسة (مثل جبل سيناء، وجبال الأولمب فى اليونان التى كانت مقر الآلهة فى الميثولوجيا اليونانية). وكذلك كانت الأنهار مقدسة؛ فقد كان نهر الأردن نهرًا مقدسًا ومياهه مقدسة، وكان يوحنا المعمدان يُعمِّد الناس بمائه وعمّد السيد المسيح نفسه. كذلك كان نهر النيل فى مصر تُقدَّم له القرابين؛ لأنه مصدر الخير والبركات، وقل مثل ذلك فى أنهار الهند. والأرض بصفة عامة هى الأم الكبرى، هكذا كانت Ge فى الميثولوجيا اليونانية تزوجت من السماء Uranus[2]. وكانت الأمطار هى الحيوانات المنوية التى خصّبت الأرض وجعلتها

(١) راجع فى ذلك كله د. إمام عبد الفتاح إمام «معجم ديانات وأساطير العالم» فى أربعة أجزاء أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة.

(١) قارن «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص٢٣، والأرض هى الإله جب Geb فى الديانة المصرية القديمة. قارن الصفحة نفسها من طبعة مكتبة مدبولى.

تنبت. ولايزال الإنجليز يربطون بين كلمة «مادة Matter وكلمة أم Mother» ولذلك كان يقارن بين حمل المرأة وخصوبتها وبين حمل الأرض وما تعطيه من ثمار.

(٣) الجنـــس:

توشك الشعوب البدائية جميعًا أن تعبد الجنس فى صورة من الصور: فهى موجودة فى مصر، والهند، وبابل، وآشور، واليونان والرومان. وكان الناس يجلّون الوظيفة الجنسية، والجانب الجنسى، لا على أنه فاحشة أو رذيلة، بل لأنهم ربطوا بين خصوبة المرأة والأرض، ولذلك عبدوا بعض الحيوانات كالعجل والثعبان لما لهما من قدرة جنسية أو قوة إلهية فى الإنجاب. وهكذا أيقن الإنسان أن قوة الجنس هى قوة الحياة التى تجعل الحنطة تنمو فى الحقول والكروم تثقل بالعناقيد. ولم يقتصر تقديس الجنس على القبائل البدائية بل امتد إلى حضارات مزدهرة فى مصر الفرعونية. وكانت عشتاروت فى سوريا تمثل إلهة الجنس والإخصاب[1] وهى تماثل أفردويت عند اليونان، وڤينوس عند الرومان، وكانت لها معابدها المنتشرة فى كل مكان، يسهر على خدمتها ألوف من الكاهنات اللاتى كن بالفعل بغيات مقدسات. ويقوم المتعبد بدخول الهيكل وممارسة الجنس والاتصال الجنسى بكهنتها، وكان يصرف من الأموال التى تُجبى على حفظ الهيكل وتجميله، وهكذا ظهرت فى القديم «البغى» المقدسة التى يختلط مركزها مع مركز رجال الدين. وأصداء هذه العبادة موجودة فى العهد القديم حيث يذكر أول تحريم لهذه العبادة «يحرم الناموس تحريمًا باتًا التشبه بالأمم فى استخدام راهبات المعابد أو الكاهنات البغايا (سفر التثنية ٢٣:١٧) وكذلك فى (سفر التكوين ـ ٣١ ـ ٢٢) والملوك الأول (١٤:٢٤) وفى أيام هوشع كانوا يعتزلون مع الزانيات ويذبحون مع الناذرات زنى».

وكانت الإلهة عشتاروت Astarte هى العدو اللدود «ليهوه» الإله العبرانى فى العهد القديم. لأن اليهود تركوا الرب إلههم الذى أخرجهم من أرض مصر، وعبدوا البعل وعشتاروت (قضاة الأصحاح الثانى: ٢ : ١٣). وترجع الخصومة بين عشتاروت ويهوه ـ فى جانب منها ـ إلى دور الإلهة كراعية للخصوبة فى النبات، والحيوان، والبشر، كما أنها ترجع، من ناحية أخرى، إلى أن عبادتها تستدعى وجود بغايا المعبد. ومازلنا فى اللغة العربية نستمد من اسم هذه الإلهة معنى الحمل والإخصاب، فنقول أعشرت الناقة، وعشّرت أى حملت[2].

(١) سفر هوشع الإصحاح الرابع: ١٤.. إلخ.

(٢) راجع عن هذه الآلهة بالتفصيل «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص١٣٢ ـ ١٣٣ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦.

(٤) الحيـــوان:

لا تكاد تجد فى الطبيعة كلها حيوانًا من الجعران المصرى (ذكر الخنفساء)، إلى الفيل الهندى لم يكن فى بلد ما موضع عبادة. والعبادة «الطوطمية .. Totemism» تجعل من حيوان معين أصلاً للعشيرة وتقدسه وتحرّم قتله، كما كانت عبادة الحيوان فى الحضارات القديمة، فكانت الآلهة من الحيوانات أكثر ذيوعًا بين المصريين، وقد غَصّت بها الهياكل كأنها معرض للحيوان: فقد عَبَد المصريون: العجل، والتمساح، والصقر، والبقرة، والإوزة، والكبش والقط، والقرد وابن آوى. ولما تحولت الآلهة إلى بشر ظلت محتفظة بصورتها الحيوانية المزدوجة، فكان آمون يمثل بإوزة، أو كبش، ورع يرمز له بعجل، وحورس بصقر، وحتحور ببقرة...إلخ.

ومن الطريف أن هيجل كان يعتقد أن عبادة الحيوان عند المصريين القدماء كانت تمثل مرحلة أرقى من تلك المرحلة التى عبدوا فيها ظواهر الطبيعة المادية، فقد تصور المصريون فى عالم الحيوان الشىء الباطنى، وما هو غير قابل للإدراك، ونحن حتى الآن يدهشنا سلوك الحيوان الغريزى، وتكيفه مع البيئة وغرضية أفعاله، ولا نعرف ما تضمره هذه الحيوانات[1].

(٥) الإنســـان:

ثم تحول الإنسان من عبادة الحيوان إلى عبادة نفسه، ولهذا ظهرت الآلهة البشرية فترة من الوقت لها صفات الحيوان، فالإله سيكلوب له عين واحدة، وكذلك الإلهة أثينا لها عينا بومة (وهى إلهة الحكمة). وتعبر الآلهة فى مصر ـ كالإله حورس (الصقر) ـ وبابل بوجهها الإنسانى وجسدها الحيوانى عن مرحلة انتقال من عبادة الحيوان إلى عبادة الإنسان. ثم ظهرت عبادة الملك فهو إله كما كان فرعون أو من نسل الإله. وظهرت عبادة الأسلاف وآلهة المنازل عند الرومان. وظل الملوك فى العصور الوسطى يحكمون بواسطة «حق الملوك الإلهى».

(٦) المجموعة البشرية (أو الديانات البشرية):

وقد تمثلت فى ديانات الحضارات القديمة كديانة التوحيد عند إخناتون فى مصر القديمة، والديانة الزرادشتية فى فارس (إله الخير وإله الشر)، والديانة

(١) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ الجزء الثانى العالم الشرقى ص٢٠٣ ـ ٢٠٤ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام طبعة مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٩.

البوذية والهندية القديمة، والكونفوشية فى الصين... إلخ.. حتى ظهرت الديانات السماوية الثلاث: اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلامية.

«الأدلة على وجود الله»:

عرضنا فى التمهيد السابق لتطور المعبودات الدينية فى تلك المرحلة الطويلة التى قطعها الإنسان فى سبيل تكوين تصور واضح لله. لقد عَبَد الله فى السابق فى صورة نجم أو جبل أو نهر... إلخ. وكان لابد أن يطور تفكيره عندما ينضج ويصل إلى مرحلة عليا من الوعى تمكنه من التساؤل عن التصور الحقيقى لله. ولهذا سخر «زينوفان» فى الفلسفة اليونانية من تصور الناس للآلهة على حسب تقاليدهم فى الملبس والهيئة، فالأحباش يجعلون آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا: إن آلهتهم ذوو عيون زرقاء وشعر أحمر، فالناس[1] يصنعون الآلهة على مثالهم وأكثر من ذلك: لو أن البقر والخيل والأسود كانت لها أياد تستطيع أن ترسم بها وتصنع آثارًا فنية كالبشر لنقشت الخيل الآلهة فى هيئة الخيل، وكذلك البقر، وجعلت أبدانها على صورة أنواعها المتعددة[2].

وكلما تطور وعى الإنسان الفلسفى زاد اهتمامه بمشكلة الألوهية سواء من حيث التوحيد، أو من حيث الصفات التى يمكن أن تنسب إليها وتنزهها عن صفات البشر وغيرهم من الموجودات المتناهية.

وعندما تطور الوعى الفلسفى تحولت المشكلة من الناحية الميتافيزيقية إلى البحث عن أدلة تبرهن على وجود الله[3]، والواقع أن الأدلة التى تحاول البرهنة على وجود الله كثيرة فى تاريخ الفلسفة ويمكن بصفة عامة تصنيفها فى مجموعتين: ـ

الأولى: أدلة أو براهين تعتمد على الطابع العام لنظام الطبيعة.

الثانية: أدلة أو براهين قبلية Apriori تعتمد على مبادئ عقلية يُقال إنها واضحة بذاتها.

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ـ ص٩٦ الطبعة الأولى دار إحياء الكتب العربية القاهرة عام ١٩٥٤.

(٢) المرجع نفسه، فى الصفحة نفسها.

(٣) من الباحثين من يرى أن وجود الله لا يحتاج إلى أدلة أو براهين، وأن الفلاسفة هم الذين جعلوا من البرهنة على وجود الله معضلة كبرى، وهى فى الحقيقة من أيسر البرهان.. لدورانها على معان غاية فى البساطة «يوسف كرم» الطبيعة وما بعد الطبيعة «ص١٤٤ دار المعارف بمصر. ومع ذلك فإنه يقول قبل ذلك بصفحات قلائل «والحقيقة أن وجود الله مفتقر إلى البرهان بدليل كثرة المتشككين فى قوة البرهان فضلاً عن المنكرين.. إلخ، ص١٣٦ ـ ١٣٧ من الكتاب نفسه ـ وهذا يدل على صعوبة المشكلة بصفة عامة.

وسوف نحاول فى الصفحات القادمة أن نناقش مجموعة من هذه الأدلة: ـ

أولاً: دليل إجماع الأمم Consensus Gentium:

يلجأ عدد كبير من الفلاسفة واللاهوتيين إلى البرهنة على وجود الله معتمدين على ما يسمى بالقبول العام للجنس البشرى، أو إجماع الأمم على القول بوجود إله. ولقد سبق أن رأينا فى التمهيد الذى عرضنا فيه لتطور المعبودات الدينية كيف لازمت فكرة العبادة والتأليه الإنسان منذ فجر التاريخ، أفيكون تاريخ الإنسان لغوًا وإجماع الناس على وجود الله وهمًا باطلاً؟ وكيف يمكن لإنسان أن يقاوم هذه الفكرة فيقول: إننى أنا وحدى سوف أعارض كل ما تصوره جميع الناس على أنه حق وما شعروا وآمنوا به؟[1]، ومن هنا اندفع كثير من الفلاسفة إلى الأخذ بهذا الدليل والتحمس له ومنهم: Ciceron (١٦-٤٣ ق . م) وسينكا Seneca SenecaSeneca (١-٦٥م) وكلمنت السكندرى Clement of Alexandria (١٥٠-٢١٥م) وهربرت تشربرى Herbert of Cherbery (١٥٨٣-١٦٤٨) وأفلاطونيو كيمبردج، وجاسندى Gassendi (١٥٩٢-١٦٥٥) وجرويتوس أُىٌ (١٥٨٣-١٦٤٥)...إلخ، ومجموعة كبيرة من اللاهوتيين المحدثين من البروتستانت والكاثوليك. واختلف الباحثون فى أهميته الفلسفية، فذهب بعضهم إلى أنه ليس دليلاً بمعنى الكلمة بل هو مجرد إشارة أخلاقية على وجود إله. ويذهب آخرون إلى أنه لا التراث العام ولا القبول الجماعى لجميع الناس يمكن أن يُعدَّ دليلاً أو يكون له أدنى تأثير على الحقيقة: فليس ثمة ما يمنع أن يكون الجنس البشرى كله قد أخطأ فى موضوع نظرى مثلما أخطأ من قبل فى كثير من المسائل العملية والموضوعات التجريبية على نحو ما يكشف لنا التاريخ. وفى الوقت نفسه ذهب فيلسوف مثل جون استيوارت مل إلى أن هذا الدليل إذا ما نظرنا إليه من منظور المجموع الكلى للجنس البشرى لوجدنا أنه يترك تأثيرًا عظيمًا يفوق تأثير أى دليل آخر، ويقول غيره: «إن لهذا الدليل قيمة مطلقة» وإنه برهان يُسلَّم إلى وجود الله، فالإجماع الكلى للأمم على الاعتراف بوجود الله لابد أن يكون معبرًا عن صوت العقل الكلى الذى يُفضى إلى دليل ملزم.

غير أن الصورة الفعلية للدليل أكثر تعقيدًا من مجرد «إجماع الأمم» ذلك لأن الدليل تحوّل إلى ما يسمى باسم «الإيمان الغريزى بالله» بمعنى أن وجود الله مفطور فى النفس البشرية، أو أن هناك استعدادًا وميلاً غريزيًا عند الإنسان

(1) Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion, Vol.3, p.197, Routledge and Kegan Paul, London, 1967.

للإيمان بالله. ولقد جاء هذا الدليل فى التصوف الإسلامى، وأطلقوا عليه اسم «الميثاق الأعظم» مستندين إلى الآية رقم ١٧١ من سورة الأعراف (وإذ أخذ ربك من بنى آدم، من ظهُورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربكم؟ قالوا بلى شهدنا..) وسُمى فى بعض الأحيان برهان «ألستُ». ويذهب الصوفية إلى أن الميثاق أُخذ على بنى الإنسان قبل هبوطهم إلى الأرض. وقيل: إن ذلك يعنى أن هناك استعداداً طبيعيًا وضعه الله فى النفس البشرية تستطيع بواسطته أن تتعرف على وجوده، وذهب بعض العلماء إلى أن الآية لا تعنى أكثر من أن الله قد وضع فى الإنسان «عقلاً» يستطيع أن يتعرف به عليه، وأن يقر بضرورة وجود إله. ولما كانت دلالة العقل على الله دلالة ضرورية فكأن الله استشهد بالناس، وكأن الناس شهدوا بالفعل بالربوبية، أما عن لقاء بهذه الصورة فإنه لم يتم[١].

ولقد دعم سينكا Senca قديمًا هذا الدليل فذهب فى رسالته (الرسالة رقم ١١٧) إلى القول «بأننا قد اعتدنا أن نعلّق أهمية كبيرة على الإيمان الجماعى للجنس البشرى، ومن ثم فهناك آلهة. ونحن نستدل على ذلك من الشعور الدينى المحفور فى ذهن الإنسان، ولن نجد أمة من الأمم التى وجدت على ظهر الأرض بالغًا ما بلغت حضارتها وقوانينها تنكر وجود الله، ومعنى ذلك أن هناك اعترافًا بين الأمم منذ فجر التاريخ بأن الله موجود، وهو اعتراف يتخذ «صفة الكلية» التى تجبرنا على التسليم بحقيقته. وعلى الرغم من أن فيلسوفًا مثل هيجل يعترف بأن «لدليل إجماع الأمم سلطان عظيم الشأن» فإنه يعترف أنه يستحيل إقامة الإيمان بالله على مثل هذه الحجة؛ لأن التجربة تظهرنا على أن هناك أفرادًا وأمما ليس لديهم مثل هذا الإيمان».

ولقد كان «جون لوك ـ قبل هيجل بما يقرب من قرن ونصف من الزمان ـ قد ناقش هذا الدليل فى معرض مناقشاته للأفكار الفطرية «بصفة عامة ـ واعتبره ظاهر البطلان لسببين: ـ

الأول: أن هناك مجموعة من الملاحدة القدماء والمحدثين على السواء، صحيح أنهم قلة لكنهم قلة كافية لتكذيب ذلك الإجماع المزعوم بين الأمم.

الثانى: أن الرحلات التى قام بها البحارة إبان المكتشفات الجغرافية ورحلات البحارة كشفت عن وجود أمم بأكملها ليس لديها أدنى فكرة عن وجود الله[٢]. غير أن المدافعين عن هذا الدليل حاولوا الرد على اعتراضات «جون لوك» فخففوا من

(١) د. كمال جعفر «التصوف» ص١٨٧ دار المعرف الجامعية ١٩٨٠.

(2) J. Locke: An Essay Concerning Human Understanding, Book I, Sec. IV.

حدة الدليل بقولهم: إن «الإيمان الغريزى بالله» لا يعنى بالضرورة أن وجود الله فكرة فطرية فى النفس البشرية، أو أن هناك صورة مطبوعة فى الذهن منذ الميلاد، بل هو يعنى أن هناك استعداداً أو ميلاً نحو الإيمان بالله من ملاحظة الإنسان لموجودات العالم أو تأمله داخل نفسه، ويستمر هذا الفريق فيقول: إنه بسبب وجود هذا الميل عندنا فلسنا بحاجة إلى تعاليم الدين لتخبرنا أن الله موجود «ليس الناس بحاجة إلى أن يتعلموا أن الله موجود إلا بمقدار حاجتهم أن يتعلموا أن العالم موجود، فهناك الكثير من وقائع العالم تدفع الإنسان إلى الإيمان بالله مثل تكيف الكائنات الحية مع بيئتها وإحساسنا بالواجب أو شعورنا بالالتزام»[1].

غير أن اعتراض «جون لوك» مع هذا لايزال قويًا وحاسمًا ذلك لأن هناك عددًا كبيرًا من غير المؤمنين يعرفون – فى رأيه – هذه الوقائع الموجودة فى العالم تمام المعرفة، ومع ذلك لا تدفعهم تلك المعرفة إلى الإيمان، ويقول «جون لوك» أيضًا: إن عمومية الفكرة وكليتها لا تنهض دليلاً على فطريتها، كما أن الاتفاق العام بين الناس لا يمكن أن يجعل الفكرة مفطورة فى النفس البشرية، أى أن هناك «ميلاً طبيعيًا يكمن فى طبيعة الإنسان، فقد كانت أفكار الناس عن الشمس والحرارة عامة دون أن تكون «انطباعات فطرية فى النفس البشرية[2]».

ويواصل جون استيوارت مل.. J.s.Mill الحملة ضد هذا الدليل فيقول «إنه حتى إذا افترضنا أن الدليل فطرى أو أن هناك ميلاً غريزيًا... إلخ فسوف يظل السؤال قائما: لِمَ يكون ذلك مبررًا ننظر إليه على أنه صادق؟ إن المبرر الوحيد الذى يمكننا من الانتقال من فطرية الدليل إلى صدقه هو أن نقول: إن الذهن البشرى خلقه الله، وهو لا يخدع مخلوقاته «وذلك دور فاسد لأنه يصادر على المطلوب من حيث إنه يفترض مقدما ما يريد البرهنة عليه[3]. ويصدق اعتراض «مل» بصفة خاصة على صورة الدليل عند متصوفة الإسلام المسماة «بالميثاق الأعظم».

غير أن المدافعين عن الدليل يعودون إلى تعديله حتى يتجنبوا ما فيه من دور فاسد، فيذهبون إلى أن ما هو فطرى، فى الإنسان ليس هو «فكرة الله» بل الشوق إليه، يقول واحد منهم «لجميع ملكاتنا ومشاعرنا وموضوعاتها التى تناسبها ـ وحيازة هذه الملكات يفترض وجود هذه الموضوعات، وهكذا نجد أن العين بما لها من تركيب خاص تفترض وجود الضوء الذى يمكنها من الرؤية ـ ولا يمكن تصور الأذن دون وجود الصوت. وبالمثل فإن مشاعرنا الدينية تقتضى، بالضرورة، وجود الله». ويقول آخر «إن الشوق لوجود إله يشير إلى تعطش داخل

(1) The Encyclopaedia of Philosophy Vol.2, p.147. (2) Ibid. (3) Ibid.

أنفسنا فى قلب كل واحد منا، وهو تعطش لشىء أعظم منا، وإذا كان لكل تعطش إشباعه وموضوعه الخاص كالتعطش الفيزيقى، والتعطش للحب وللجنس وللجمال فإن للتعطش الدينى بالمثل إشباعه المناسب، وإلا فسوف يكون من الصعب علينا أن نرى: لِمَ وجد فى طبيعتنا أساسًا وماذا يفعل فى هذه الطبيعة؟».

ولا شك أن مثل هذا التعديل يجعل الدليل يفلت من واحد من الاعتراضات الهامة السابقة ـ ذلك لأن غياب الإيمان بالله لا يبرهن على غياب الشوق إليه إذ لا جدال أن هناك من غير المؤمنين من يودّ أن يؤمن، ومن ثم فإن وجود غير المؤمنين لا يبرهن على أن الشوق إلى الله لم يكن عامًّا.

لكن هناك اعتراضًا آخر وهو أن الشعور الدينى قد لا يكون دليلاً على وجود الله، فهناك ديانات مثل «البوذية» ليس لديها إيمان بالله على الإطلاق.

بقى أن نعرض لفكرة خاطئة كثيرًا ما يلجأ إليها المدافعون عن دليل القبول العام أو إجماع الأمم، فمنهم مَنْ يرى أن «الإجماع» قائم حتى مع وجود الملاحدة فى كل زمان ومكان. ذلك لأن هؤلاء الملاحدة ليسوا سوى أمثلة شاذة لا قياس عليها، فهم مصابون بنقص ذهنى أو أخلاقى: يحول دون اعتبارهم ممثلين للجنس البشرى أو معبّرين عن رأيه، ومن العجيب أن نجد «بيير جاسندى.. Pirre Gassendi الفيلسوف الفرنسى المعروف يلجأ إلى مثل هذا الرأى، فهو أولاً يقلل من عدد الملاحدة بصفة عامة، وهو ثانيًا يحط من شأنهم، ويقول إنهم إما أن يكونوا مشوهين عقليًّا، أو نفاية من الطبيعة أفرزتها نزوة من نزواتها، ويقول أحد اللاهوتيين المعاصرين: «كما أن شجرة البلوط ينبغى ألا يُحكم عليها بناء على أشجار البلوط الأقزام التى لا تنمو ولا تزدهر والموجودة فى نهاية القطب الشمالى، فكذلك ينبغى ألا نحكم على طبيعة الإنسان بناء على مجموعة من غير المؤمنين»..!

غير أن هذه الفكرة ظاهرة البطلان وتكشف عن ضعف فى الدليل أكثر مما تبرهن على قوته، ذلك لأن أدنى معرفة بتاريخ الفكر البشرى تبين لنا أن هناك مفكرين بارزين وفلاسفة لامعين، لاسيما فى القرنين الأخيرين، كانوا من غير المؤمنين، وهم كغيرهم من البشر قد يكونون مخطئين، وتلك مسألة أخرى، لكن وصمهم بأنهم «شواذ» أو نفايات أو «نزوات»، وتشبيههم بشجرة البلوط القزم التى توقف نموها إنما يدل على لغو وإفلاس وهروب من المناقشات الفلسفية الجادة.

ثانيًا: الدليل الكسمولوجى Cosmological Argument

الواقع أن الدليل الكسمولوجى ليس دليلاً واحدًا، بل هو فى الواقع مجموعة كبيرة من الأدلة المترابطة، ولذلك كثيرًا ما يسمى «بالأدلة الكسمولوجية»، لأنه يشتمل على مجموعة كبيرة من التصورات الفلسفية منها: تصور السببية (أو العلية) والتغير (أو الحركة) والضرورة والحدوث، والممكن والواجب.. إلخ وربما كان القديس توما الأكوينى ببراهينه الخمسة على وجود الله أقوى من لخص هذه الأدلة الكسمولوجية جميعًا على نحو ما سنرى بعد قليل.

ولا يعتمد البرهان الكسمولوجى على استنباط وجود الله من طبيعته الأساسية كما يفعل الدليل الأنطولوجى، ولا من النظام والإبداع كما تفعل أدلة أخرى، بل يكفيه أن تُسلّم بوجود عالم يتألف من موضوعات وأحداث مشروطة لكى يقول لك: إنك لكى تسبر أغوار هذه الشروط التى تحدد الموضوعات التى يزخر بها العالم، وتربط بعضها ببعض فإنك لابد أن تنقاد إلى موجود مطلق غير مشروط، فأنت إذا ما تعقبت الأسباب الكامنة خلف ظاهرة من ظواهر الكون، فلابد لك أن تصل إلى ما يسمى «بالسبب الأول .. first cause لجميع هذه الظواهر أو للعالم ككل، وأنت إذا ما تحققت من عرضية الأشياء التى تملأ الكون وتأكدت من ظهورها واختفائها وأنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد، فأنت مضطر إلى الاعتراف بوجود ضرورى، وهذا الوجود الضرورى هو المصدر الأول غير المشروع للعالم وهو الذى يُطلق عليه: اسم الله.

ولقد دافع عن هذا الدليل أفلاطون وأرسطو، والكندى والفارابى، وابن سينا والقديس توما الاكوينى، وديكارت وليبنتز وجون لوك، بينما هاجمه بعنف ديفيد هيوم وكانط وجون استيوارت مل، ثم فى الفلسفة المعاصرة برتراند رسل وبرود C.D. broad ..

ويمكن أن نسوق بعض الأمثلة التاريخية قبل أن نعمد إلى تحليل هذا الدليل ومناقشته.

(١) أفلاطـــون:

يتساءل أفلاطون فى محاورة «القوانين.. Laws» (الكتاب العاشر) كيف يمكن للمرء أن يفسر وجود الحركة فى العالم..؟! ثم يميز بين نوعين من الحركة التى تدخل على موجود من الموجودات من الخارج، والحركة الذاتية الأصل، ويرى أفلاطون أن الكائنات الحية هى وحدها الموجودات ذات الأنفس، وهى وحدها

أيضًا التى تستطيع لهذا السبب خلق الحركة، أما الحركة التى تأتى من الخارج، فإنها لابد أن ترتد فى نهاية تحليلها إلى الحركة الذاتية الأصل. ومن هنا يقول أفلاطون: إن جميع أنواع الحركة فى العالم ترجع إلى نشاط النفس مما يدل على أن هناك علة عليا أو عقلاً أعلى، وعلى هذا النحو نصل إلى الله.

(٢) أرسطو:

فى الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا يستخدم أرسطو الدليل الكسمولوجى فى محاولته لتفسير الحركة. والمثال الأول هو الحركة الأزلية الدائرية للسموات، وهو يرى أن التفسير العقلى الوحيد المقبول هو القول بوجود محرك أول هو الذى يحرك الأشياء جميعًا، وإن كان هو نفسه لا يتحرك فإذا كانت الأشياء المتحركة متوسطة لزم أن يكون هناك محرك أزلى هو الجوهر وهو الموجود بالفعل، غير أن الله عند أرسطو لا يحرك العالم فيزيقيًا عن طريق الاتصال المباشر، بل هو يحركه بوصفه موضوعًا للشوق والرغبة، إن إله أرسطو يقضى حياته فى الاستمتاع بتأمل ذاته دون أن يهتم أدنى اهتمام بالموجودات الأرضية.

(٣) القديس توما الأكوينى (١٢٢٥-١٢٧٤):

كان القديس توما الأكوينى يعتقد أن وجود الله ليس واضحًا بذاته، ويعارض أولئك الذين يذهبون إلى أن وجود الله فطرى فى الإنسان، إذ يعتقد أنها فكرة باطلة فليس وجود الله فطريًا، بل إننا نستدل على وجوده من مجموعة المبادئ العقلية. وهو لهذا السبب عكف على إثبات وجود الله بمجموعة من البراهين التى رآها منطقية وضرورية، وقدم لنا خمسة براهين كانت كلها شائعة فى الفلسفة الإسلامية من قبل ويمكن للقارئ أن يطالعها عند الكندى أو الفارابى أو ابن سينا - ولا شك أن القديس توما قد استفاد كثيرًا من المفاهيم التى كانت معروفة وشائعة عند المشائين العرب. ويمكن أن نلخّص هذه البراهين على النحو التالى:

(١) البرهان الأول (برهان المحرك الأول):

يقوم على فكرة الحركة، وقد عرضه فى كتابه الضخم «الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica ويقول: إن الحركة موجودة فى العالم مادمنا نشاهد بحواسنا تحرك الكثير من الأشياء، ولكن لما كانت الحركة تعنى انتقال الموجود من حالة القوة إلى حالة الفعل ولما كان هذا الانتقال يستدعى وجود موجود يكون هو نفسه فى حالة فعل، فإنه لابد للمتحرك إذن من محرك، ولما كان المحرك هو

نفسه فى حالة حركة فإنه لابد من افتراض محرك آخر يكون هو مبعث حركته. ولكننا لن نستطيع أن نستمر هكذا إلى مالا نهاية منتقلين دائمًا أبدًا من محرك إلى آخر، وإنما لابد لنا من أن نتوقف عند محرك غير متحرك وهذا المحرك الأول إنما هو الله[1]. وواضح أن هذا البرهان مستمد حرفيًا من أرسطو الذى عرضه فى المقالة الثامنة من كتابه «السماع الطبيعى».

(٢) البرهان الثانى (برهان العلة):

يقوم هذا البرهان أساسًا على فكرة السببية أو العلية Causality ذلك أننا نلاحظ فى العالم الحسى مجموعة كبيرة من العلل أو الأسباب الفاعلة، والعلة الواحدة الفاعلة لا تحدث معلولها مباشرة، بل عن طريق بعض الوسائط المحددة كالذراع الذى يدفع الحجر مستعينًا بعصا، تعرف حالة يمكن أن يكون فيها الشىء علة فاعلة لنفسه، إذ لو كان كذلك لكان متقدمًا على ذاته وهذا محال، ولما كان من المشاهد فى سلسلة العلل الفاعلة المتعاقبة بنظام أن الأولى منها علة للمتوسطة، والمتوسطة علة للمتأخرة، سواء أكانت العلة المتوسطة واحدة أم متعددة، فإن من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة العلل إلى مالا نهاية. ولو أننا أسقطنا العلة لسقط المعلول أيضًا، وإذن فلو أننا افترضنا عدم وجود علة أولى فى سلسلة العلل لكان علينا أن نسلم بعدم وجود علة متأخرة ولا علة متوسطة، ولو قلنا بإمكان التسلسل إلى مالا نهاية فى نظام العلل لكان علينا أن ننكر وجود علة أولى وبالتالى لكان علينا أيضًا أن ننكر وجود علل متأخرة ومتوسطة، وهذا كله محال! وإذن فلابد لنا من التسليم بوجود علة أولى ألا وهى ما اصطلحنا على تسميته باسم الله[2].

(٣) البرهان الثالث (برهان الممكن والواجب):

يستعين القديس توما فى هذا الدليل بمفهومين معروفين كانا متداولين لدى المشائين العرب أولهما مفهوم «الممكن» ومفهوم «واجب الوجود»، وهو يسير فى هذا الدليل على مرحلتين: مرحلة ينتقل فيها من «الممكن» إلى «واجب الوجود»، ومرحلة أخرى ينتقل فيها من «واجب الوجود بغيره»، إلى «واجب الوجود بذاته» وهو يقول فى هذا الدليل: إننا نشاهد فى الطبيعة أشياء حادثة بمعنى أنها يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد، وآية ذلك أننا يمكن أن نرى فى الأشياء المحسوسة كونًا

(١) الدكتور زكريا إبراهيم «المجموعة اللاهوتية» المجلد الثالث من تراث الإنسانية ص٧٨٩.
(٢) المرجع السابق.

وفسادًا. والكون والفساد إنما يعنيان أن هذه الأشياء «ممكنة» لا «واجبة الوجود» ولما كان الممكن إنما هو ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد فإن «الممكن» لابد أن يستمد وجوده من «الضرورى» أو «واجب الوجود». والحق أن مبدأ الكون والفساد إنما يكمن فى «السماء» و«السماء» فى نظر القديس توما هى «واجب الوجود بغيره». ولكن لما كان من غير الممكن الاستمرار فى سلسلة الموجودات واجبة الوجود بغيرها إلى ما لا نهاية فإنه لابد لنا من التوقف عند موجود يكون «واجب الوجود بذاته» ألا وهو الله، وهكذا نرى أن الله يستمد ضرورته من ذاته وأنه هو الذى يخلع «الضرورة» على تلك الموجودات الأخرى التى قلنا إنها واجبة الوجود بغيرها[1].

(٤) البرهان الرابع «برهان التدرج فى الكمال»:

الأساس الذى يقوم عليه هذا الدليل هو ما يلاحظ فى الأشياء من تدرج، فنحن نشاهد فى عالم التجربة أن هناك أشياء أكثر خيرية وأشياء أخرى أقل خيرية، كما أن هناك أشياء أكثر نبلاً وأخرى أقل نبلاً، وأشياء أكثر صدقًا، وأخرى أقل صدقًا وهلم جرا، ولكن أكثر و«أقل» لا تصدقان على الأشياء المختلفة اللهم إلا بالقياس إلى «حد أقصى» يكون بمثابة المعيار الذى تُقاس به درجة تفاوت الأشياء، فنحن لا نعرف ما هو «أحسن» إلا بالقياس إلى «الأحسن» ونحن لا نعرف ما هو «أجمل» إلا بالقياس إلى «الأجمل»... إلخ، ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إننا نقيس درجة حرارة الأشياء المحسوسة بالرجوع إلى النار التى هى الحد الأقصى للحرارة (أو الدفء) إنما هى علة سائر الأشياء الحارة (أو الدافئة) فإن الحد الأقصى لأى جنس من الأجناس إنما هو علة لكل ما يندرج تحت هذا الجنس وبالمثل يمكننا أن نقول إن شتى درجات الكينونة، والحق، والخيرية، إنما تتحدد بالإشارة إلى «موجود أسمى» هو أعلى الموجودات كينونة وحقًا، وخيرية، وهذا الموجود الذى هو علة ما فى الأشياء من وجود وخيرية، وهو الموجود الاسمى الذى نطلق عليه اسم الله.

(٥) البرهان الخامس «برهان النظام»:

فى العالم نظام، وهذا النظام لابد له من منظم عاقل، لأن العالم كله منظم لا من حيث جزئياته، فما تجدر ملاحظته أن هذا البرهان فى حد ذاته لا يقتضى إثبات نظام شامل فى العالم أجمع، فحتى لو كانت اضطرابات جزئية يبقى علينا أن نفسر ما يوجد فيه من نظام، فلا شك أن هناك نظامًا يسود العالم ككل، فكل

(١) المرجع السابق.

شيء يهدف إلى غاية معينة ولا شيء باطل أو عبث، والأشياء ككل تميل إلى تحقيق غاية واحدة، وهذا النظام الهائل يقتضى وجود مُنظم أو علة منظمة، وهذه العلة المنظمة لابد بالضرورة أن تكون عاقلة؛ لأن كل نظام لابد بالضرورة أن يقوم على العقل، فكل علة منظمة لابد أن تكون عاقلة، والعلة المنظمة العاقلة لهذا العالم هى ما نطلق عليها اسم «الله».

ومن الواضح أن هذه البراهين الخمسة كلها ـ التى يقول بها القديس توما ـ تشترك فى خصائص عامة مشتركة، فهى كلها تبدأ من الأشياء المحسوسة التى تملأ العالم، وهى كلها تفترض سيادة قانون العلية أو السببية (سواء فى الحركة التى تحتاج إلى محرك أو الوجود الممكن الذى يحتاج إلى علة توجده.. إلخ، وهى كلها تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيبًا تصاعديًا لو اتبعه الإنسان فلابد أن يصل إلى القمة حيث يوجد المبدأ الأول للأشياء جميعًا[1].

■■■

ولقد عبّر ديكارت عن هذا الدليل نفسه عندما تساءل فى التأمل الثالث: «إنى لأتساءل إذن ممن استفدت وجودى؟ هل فى استطاعتى أن أكون موجودًا إذا لم يكن هناك إله؟»[2]. ويقول أيضًا: «إن حفظ جوهر ما فى كل لحظة من لحظات مدته، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين العقل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجودًا. إن النور الفطرى يدلنا بوضوح على أن الحفظ والخلق لا يختلفان إلا من حيث طريقنا فى التفكير لا فى واقع الأمور»[3]. وأيضًا: «هل فىَّ قوة أستطيع بواسطتها ـ أنا الموجود الآن ـ أن أجعل نفسى موجودًا كذلك فى اللحظة التالية؟ لا أشعر فى نفسى بأى قوة من هذا القبيل، فيتضح من هذا أن وجودى على موجود مختلف عنى»[4]، ولما كنت موجودًا مالكًا لفكرة موجود مطلق الكمال، أى لفكرة الله يكون وجود الله قد تم إثباته بدليل هو غاية فى البداهة والوضوح..[5]».

تحليل الأدلة الكسمولوجية ونقدها:

إذا كان الدليل قد بدأ مع محاورة «القوانين» لأفلاطون فربما كانت الملاحظة العامة أنه يعتمد أساسًا على فكرتين هامتين تمثلان جوهر الأدلة الكسمولجية

(١) قارن «روح الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط» تأليف إتين جلسون ص١٠٧ ـ ١٠٨ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة عام ١٩٨٢.

(٢) ديكارت «التأملات فى الفلسفة الأولى» ص١٥٧ ترجمة الدكتور عثمان أمين مكتبة الأنجلو عام ١٩٧٤.

(٣) المرجع السابق ص١٥٩. (٤) المرجع نفسه ص١٦٠. (٥) المرجع نفسه ص١٦٢.

كلها وهما: فكرة الضرورة وفكرة السببية، وسوف نعود إلى تحليلهما بعد قليل لكن الملاحظة الخاصة بأفلاطون هى أنه لا يتحدث عن أصل الحركة والسكون معًا ولا يفترض أن الحركة والسكون متساويان فى الأصل. بل يرى أن وجود الحركة يحتاج إلى تفسير، أما وجود السكون فهو لا يحتاج إلى تفسير بنفس الطريقة، وكما سنرى بعد قليل فإن هناك اعتراضًا أساسيًّا ضد هذا البرهان هو افتراض أن من الممكن وجود سلسلة من الأحداث اللامتناهية فى الماضى كما أنه من الممكن ألا تكون هناك أبدًا بداية للحركة».

أما إله أرسطو فهو فى الواقع لا يتدخل فى شئون العالم: لم يصنعه ولم يسانده أو يحافظ عليه أو يعتنى به: إنه فقط يُدخل فيه الحركة عن طريق شوق الموضوعات وتطلعها إليه، والحق أن أهمية برهان أرسطو إنما تأتى أساسًا من التعديلات التى أدخلها عليه فلاسفة الإسلام والمسيحية على حد سواء وقد رأينا ذلك بوضوح عند القديس توما الأكوينى.

أما ديكارت الذى يرى أنه لابد من وجود شىء «يحافظ» على الموضوعات الموجودة من لحظة إلى أخرى مادامت لا تملك فى ذاتها تحافظ بها على نفسها ـ فليس سوى تنبيه قوى إلى الاعتماد السببى المتبادل للأشياء ولو صح ذلك فإن الدليل يندرج تحت الأدلة السببية الأخرى التى تعتمد اعتمادًا كاملاً – كما سبق أن ذكرنا – على فكرتين أساسيتين هما الضرورة والسببية ـ وعلينا الآن أن نقوم بتحليلهما:

(أ) الضـــرورة.. Necessity

تعتمد كثرة من الأدلة الكسمولوجية على القول بأن الأشياء الموجودة حادثة أو ممكنة، ومادامت هناك موجودات حادثة فلابد أن يكون هناك وجود ضرورى وقد سبق أن رأينا القديس توما المتأثر بابن سينا ينتقل من «الممكن» إلى «واجب الوجود» ـ لكن ما المقصود هنا بالوجود الضرورى أو الوجود الواجب ـ والمعنى واحد؟ إذا كان المقصود هو الضرورة السببية causal necessity فسوف نعود إلى مناقشة هذا الموضوع عندما نتحدث عن السببية، أما ـ إذا كان المقصود هو الضرورة المنطقية Logical Necessity فقد شن «هيوم» و«كانط» وغيرهما هجومًا عنيفًا على هذه الفكرة لأن الضرورة المنطقية ليست صفة أو خاصية تلحق بالموجودات أو تنسب إلى الأشياء، وإنما هى خاصية للقضايا، ومن ثم كان الحديث عن الوجود الضرورى حديثًا خاطئًا أشبه ما يكون بالحديث عن «خروف

متناقض»، أو «صندوق واضح بذاته» أو «منضدة بديهية» بالضبط لنفس الأسباب! لكن قد يقال فى معرض الرد على ذلك: ألا يمكن أن نقول إن المقصود هو أن القضية التى تقول إن «الله موجود» قضية صادقة صدقًا ضروريًا؟ والجواب بالنفى طبعًا، لأن القضية الصادقة صدقًا ضروريًا قضية تحليلية يكرر موضوعها المحمول أو هو جزء منه، فى حين أن القضية التى تقول إن «الله موجود» قضية ذات مضمون وجودى Existential فهى لا تربط تصورات بعضها ببعض، ومن الصعوبة البالغة أن نرى كيف يمكن للقضايا ذات المضمون الوجودى أن تكون ضرورية ضرورة منطقية؟

(ب) السببية Causality

ذهب كثير من دعاة الأدلة الكسمولوجية إلى القول بأن الضرورة التى يتحدثون عنها فى عبارة «الوجود الضرورى» ليست ضرورة منطقية، وإنما هى ضرورة سببية، أو بصفة عامة ضرورة واقعية إذ يمكن فى رأيهم، تفسير التقابل بين «العرض» أو «الحادث» وبين «الواجب الوجود» أو «الضرورى» بدون إشارة إلى الضرورة المنطقية، فالعرض أو الحادث متناه Finite ؛ أعنى له بداية فى الزمان، أما الضرورى أو الواجب فهو مستقل لا يفسد ولا يفنى هو غير مشروط بمعنى أنه لا يمكن أن نتصور حادثة تكون سببًا له، بل هو شرط لكل وجود وللحادث أو العرضى المعتمد على غيره، ولما كانت هذه الفكرة هامة فلنقف عندها.

الفكرة تقول إن كل شىء فى العالم له مدة زمنية محددة أو ديمومة متناهية Finite Duration طالت أم قصرت، بل هناك أشياء كثيرة جدًا لا تعيش إلا فترة زمنية قصيرة نسبيًا، ومنها نحن أنفسنا، الموجودات البشرية، بل هناك ما هو أقصر عمرًا: موجودات ما إن تظهر حتى تختفى، فبعض أنواع الفراش لا يدوم عمره سوى ساعات قليلة، لكن هناك موجودات تبقى فترات طويلة جدًا كالكواكب والأفلاك والأجرام السماوية عمومًا، لكنها فيما يبدو قابلة أيضًا للفناء، فالمعلومات التى جمعناها عنها تدل على أن مصيرها هو الفناء[1]، وباختصار كل شىء فى الكون هالك أو قابل للفناء، ولا شىء فيه قادر على البقاء أو الدوام المستمر ـ ذلك لأن أشياء العالم لا توجد بذاتها بل تعتمد على شىء آخر.

(١) طالع مثلاً ما يقوله سيرجيمس جينز فى كتابه «الكون الغامض» لاسيما الفصل الأول الخاص «بالشمس المتحضرة» ترجمة عبد الحميد حمدى مرسى القاهرة ١٩٤٣.

والاعتراض على هذه الفكرة يتلخص فيما يلى:

إذا كان ذلك يصدق على الأشياء الجزئية المتناهية التى تميز بها العالم، أيكون من الضرورى أيضًا أن يصدق على العالم ككل؟ بمعنى آخر إذا سلمنا بأنه لا شىء يوجد فى العالم بطبيعته الخاصة لا ظاهرة من ظواهر الكون توجد بذاتها perse ، بل كل ما فيه حادث وعارض وهالك وقابل للفناء، فهل لابد لنا أن نقول إن العالم ككل أو الكون ذاته أو المجموع الكلى للأشياء الفانية لابد أن يكون هو نفسه فانيًا وحادثًا وعارضًا أو هالكًا؟ ليست ثمة ضرورة منطقية تحتم ذلك، فنحن نتعلم من المنطق أن ما يصدق على الجزء ليس من الضرورى أن يصدق على الكل أيضًا، ومن ثم فإنه يمكن منطقيًا أن يكون المجموع الكلى للأشياء الفانية هو نفسه غير فان، أعنى أنه قد يكون العالم موجودًا بطبيعته ذاتها، رغم أنه يشتمل على أشياء حادثة، فليس ثمة ضرورة منطقية توجب على المجموع الكلى أن يحتوى على نقائص أعضائه أو يشارك فيها، فمثلاً على الرغم من أن كل «إنسان فان» فإنه لا يستتبع ذلك بالضرورة أن يكون الجنس البشرى كله، أو المجموع الشامل لكل الناس فانيًا هو الآخر، إذ قد يكون من الممكن أن يظل هناك باستمرار موجودات بشرية رغم أنها لا تكون نفس الموجودات. وبالمثل قد يكون العالم فى ذاته شيئًا ضروريًا رغم أنه قد يشتمل على أشياء حادثة أو عارضة أو ممكنة[1].

كما أننا نجد أن التومائيين ـ من ناحية أخرى ـ قد دأبوا على إضفاء مظهر تجريبى على الدليل فتراهم يقولون، مثلاً من الواضح أمام حواسنا.. أن بعض الأشياء تتحرك أو أنها فى حالة سكون، ويتألف العالم الذى نعرفه من مجموعة هائلة من الموضوعات التى يعتمد بعضها على بعض ولا واحد منها كاف بذاته أنطولوجيًا.

غير أن ديفيد هيوم وكانط وغيرهما من الفلاسفة الذين تعرضوا لنقد هذا الدليل يرون أننا إذا ما تحدثنا عن «السببية»، فإن علينا أن نحصر أنفسنا فى المجال الذى نطبق فيه هذا اللفظ أو نستخدم فيه كلمة سبب Cause ، أعنى ربط حادثة بحادثة أخرى فى عالم التجربة وخبرتنا الحسية، التى تعتمد على الزمان والمكان، أما إذا استخدمت كلمة «سبب» خارج هذا النطاق فإنها ستغدو بلا معنى. وهذا هو بالضبط ما يحدث عندما يقال إننا نحتاج إلى «مُبدع» أو «حافظ» لا يكون هو نفسه حادثة من حوادث عالم التجربة، فحتى إذا ما كانت جميع أحداث العالم لها أسباب فإنه لا يحق لنا بناء على ذلك أن نبحث عن «سبب للكل»،

(1) Richard Taylor: Metaphysics, p.91-92, Prentire-Hall Foundations of Philosophy Series, London, 1963.

وفضلاً عن ذلك فإنه لا يجوز أن ننتقل فى حديثنا من الحديث عن «سبب طبيعى» إلى «سبب غير طبيعى» نفترض أنه سبب الطبيعة ككل أو حتى لأية أحداث داخل الطبيعة، إذ لابد أن تمتد سلسلة الأحداث الطبيعية وتواصل سيرها من حادثة إلى أخرى طبيعية أيضًا...[1].

والواقع أننا عندما نتحدث عن «السببية» فى مجال الدليل الكسمولوجى فإننا كثيرًا ما نقع فى مغالطة: فنحن نتحدث عن ضربين من السببية، ونظن أنهما نوع واحد: فنحن نتحدث فى البداية عن السببية على نحو ما نشاهدها فى عالم الأشياء التى تقع فى خبرتنا الحسية: فالنار «سبب» غليان الماء، والجرس «سبب» الصوت الذى أسمعه الآن، وهكذا ترتبط الأشياء الحسية ارتباط السبب بالنتيجة، أو «أ ، ب» ثم ترانا ننتقل من سلسلة الأسباب المادية الحسية هذه إلى القول بوجود «سبب أول First Cause» لا يكون حسيًا ولا ماديًا، ولا شك أن العلاقة السببية التى نفترض وجودها بين «السبب الأول» والعالم تختلف أتم الاختلاف عن العلاقة السببية الموجودة بين الأشياء الحسية المتناهية بعضها مع بعض وإلا لما اختلف «السبب الأول» عن الأشياء المادية فنحن إذن أمام ضربين من العلاقة السببية وهما فى الواقع من نوعين مختلفين تمامًا: الأولى التى بين «الله والعالم» علاقة ميتافيزيقية.والثانية التى بين الأشياء الحسية المتناهية «علاقة طبيعية». وليس فى منطق العقل ما يبرر استنتاج إحداهما من الأخرى.

لكن قد يقول معترض إننا لن نأخذ بالنظرة الكانطية أو النظرة التجريبية، وإنما سنعود إلى المبدأ الميتافيزيقى، وهو مبدأ عقلى أساسًا يقول «كل شىء لابد له من علة أو سبب» فذلك استبصار ميتافيزيقى مطلوب، ومطلب عقلى لا غبار عليه، وسوف نقول إن المبدأ ينطبق على العالم ككل كما ينطبق على أى جزء من أجزائه، وربما كان استبدال لفظ «العلة» بالسبب «على الاعتبار أن العلة Reason عقلية والسبب Cause طبيعى ـ يجعلنا نفلت من الاعتراض السابق. لكن لابد أن يوقعنا فى مشكلة جديدة وهى: إذا كان المبدأ عامًا ينطبق على جميع الموجودات أيًا كان نوعها جزئية أو كلية ألا يقتضى ذلك الشمول أن يكون «لله» علة أو سبب فى هذا الضرب الجديد من التفسير؟ إذ إن «شمول» المبدأ سوف يجعل من الصعب أن نوقف السلسلة عند «سبب أول» أو علة أولى «لا علة لها، فمن الناحية المنطقية، لا الله، ولا أى موجود آخر يخرج من سلسلة العلل هذه ما لم نلجأ إلى تعريف الله، مما يجعلنا ننتقل إلى دليل آخر.

(1) The Encyclopaedia of Philosophy Vol. 2, P.234

إن من أكبر الأخطاء التى تهدد الدليل السببى على وجود الله، هو احتمال امتداد سلسلة الأسباب إلى ما لا نهاية والقول بأنه ليس ثمة بداية فى الزمان، ولقد حاول القديس توما أن يرد على سلسلة الأسباب اللامتناهية كما سبق أن رأينا بقوله إن العلة الفاعلة لا تحدث معلولاً مباشرة، بل عن طريق بعض الوسائط المتحددة، فهناك أسباب متوسطة، وإذا استبعدت السبب استبعدت النتيجة أيضًا، فإذا لم يكن هنا سبب أول من بين الأسباب الفاعلة فلن تكون هناك أسباب متوسطة ولا نتيجة نهائية.

لكن ماذا يحدث إذا ما حذفنا السبب الأول ووضعنا مكانه سلسلة لا متناهية من الأسباب والنتائج؟! إننا لم نحذف سببًا خاصًا لم يحدث ظاهرة. ولم نستبعد ظاهرة ما أو نحذف سببها أو وجودها. وإنما كل ما نقول هو أنه مهما تكن الظاهرة التى تذكرها، فسوف يكون لهذه الظاهرة سبب، وسوف يكون له هو نفسه سبب آخر يتمثل فى ظاهرة أخرى وهكذا دواليك.

إن الإصرار على وجود «السبب الأول First Cause لا يجعل سلسلة الأسباب مقبولة عقلاً أو واضحة أمام الذهن البشرى بل يقذف بها فى قمة الغموض والالتباس لأنها تنتهى إلى القول بأن هناك «كائنًا» لا يمكن تفسير وجوده، هناك، «موجود» لا نستطيع فهمه أو تفسيره لأننا لا نجد له علة ولا سببًا. أما مَنْ يأخذ بسلسلة الأسباب اللامتناهية فسوف يقول لك لا توجد عندى ظاهرة بلا تفسير، كل ظاهرة لها سبب، ولو قيل: «لكن كيف تبدأ السلسلة؟» فسوف تكون الإجابة «ليس ثمة بداية».

■■■

ثالثًا: الدليل الأنطولوجى Ontological Argument

كان القديس أنسلم أسقف كانتربرى هو أول من صاغ هذا الدليل بوضوح فى كتابه المناجاة proslogion الفصل الثانى ـ والرابع، فى رده على المعاصرين له من النقاد[1].

والدليل ضرب من الأدلة العقلية القبلية Apriori التى تعتمد على التعريف أو الماهية، وهو فى الصورة التى وضعها القديس أنسلم يقول «الله هو الموجود الذى لا يمكن أن نتصور أعظم منه، ومن ثم فلابد أن يكون الله موجودًا؛ لأنه إذا

(١) هناك من يرد هذا الدليل إلى القديس أوغسطين فى القرن الرابع الميلادى، بل من يرده إلى أفلاطون فى محاورة فيدون فى القرن الرابع قبل الميلاد.

لم يكن موجودًا لكان من الممكن أن نتصور كائنًا يتصف بالوجود بالإضافة إلى الصفات السابقة، وبذلك يكون أعظم منه، ومن ثم نقع فى خُلف محال؛ لأننا بذلك نقول إن «الموجود الذى لا يتصور أعظم منه يمكن أن نتصور ما هو أعظم منه وهذا تناقض واضح» ويقول «أنسلم» إننى أقصد بالموجود الذى لا يمكن أن نتصور أعظم منه موجودًا، أزليًا Eternal بمعنى أنه بغير بداية أو نهاية وأنه حاضر حضورًا دائمًا.

ولقد تابع كثير من الفلاسفة القديس «أنسلم» فى استخدام الدليل الأنطولوجى على وجود الله الذى يستخلص وجود الله من فكرة الله نفسها على نحو ما نستخلص خواص المثلث من تعريفه، فقد استخدمه «ديكارت» والمدرسة الديكارتية من بعده؛ ليبنتز Leibntz» واسبينوزا وغيرهما.

أما «ديكارت» فقد عرض الدليل فى كثير من كتبه، فقد عرضه فى «المقال فى المنهج» والتأمل الخامس من «التأملات فى الفلسفة الأولى» وفى «مبادئ الفلسفة» وفى الردود... إلخ.

وخلاصته فى صورة قياس هى كما يلى: -

الكائن الكامل هو الذى يملك جميع الكمالات

ولكن الوجود أحد الكمالات

إذن فمن التناقض أن لا يكون الكائن الكامل موجودًا

فهذا الدليل يبدأ إذن من تعريف الله بأنه الكائن الكامل «بالمعنى الأنطولوجى لا بالمعنى الأخلاقى للفظ الكمال، أى بمعنى الكائن الحقيقى إطلاقًا Realissimum الحائز فى ذاته كمال الوجود. ومن كمال الله يستخلص الدليل بالتحليل؛ بمعنى أنه يجده متضمنًا منطويًا فيه. وبعبارة أخرى يُبَين الدليل أن الله هو الكائن الأوحد الذى ماهيته متضمنة لوجوده وفرض عدمه محال[1]. يقول «ديكارت» لا شىء فى براهين الهندسة يجعلنى على يقين من وجود موضوعاتها (خارج الذهن) فمثلاً إذا أنا فرضت مثلثًا لزم أن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، لكنى لا أرى فى هذا ما يجعلنى على يقين بأن فى العالم مثلثًا ما فى حين أننى إذا رجعت إلى الفحص عن الفكرة التى عندى كائن كامل، وجدتُ أن الوجود داخل فيها على نحو ما يدخل فى فكرة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين[2].

(١) د. عثمان أمين «ديكارت» ص١٣٧ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٣. (٢) المرجع السابق ص١٣٨.

«ويترتب على ذلك أن وجود الله، الذى هو الكائن الكامل هو على الأقل مساوٍ فى اليقين لما تستطيع أن تنهض به أمتن البراهين الهندسية..».

ولقد رفض «كانط» الدليل الأنطولوجى، كما رفض جميع الأدلة العقلية على وجود الله وأورد عليه الاعتراضات التالية: ـ

(١) إنّ القضية إما أن تكون «تحليلية أو تركيبية» أما التحليلية فهى ما يكون المحمول فيها متمضنًا فى ماهية الموضوع ويمكن استخلاصه منه بتحليل بسيط، أما التركيبية فهو ما يكون المحمول فيها دالاً على وصف لا تشمله ماهية الموضوع، ولا شك أننا نقع فى تناقض فى القضية التحليلية إذا أثبتنا الموضوع ونفينا المحمول (كأن نثبت المثلث ثم ننفى أن تكون زواياه مساوية لقائمتين) لكن لا تناقض هناك إذا ألغينا الموضوع والمحمول معًا كأن نلغى المثلث مع زواياه معًا. والأمر كذلك فى فكرة الله أو الكائن الكامل نكون متناقضين إذا أثبتنا وجوده ونفينا صفة من صفاته كالقدرة، لأن هذه الصفة متضمنة فى معنى الكائن الكامل. لكن تتناقض البتة إذا أنكرنا وجود الله ذاته لأننا قد حذفنا الموضوع مع محمولاته كلها.

(٢) الوجود ليس محمولاً يمكن أن يُضاف إلى الماهية فيوسع مفهومها المنطقى، إن الوجود ليس «كمالاً» من الكمالات، وما الوجود إلا نفس وضع الشىء أو إثباته خارج الذهن، وبم يكون الكائن كاملاً؟ بما يملك من صفات: كالفهم، والقوة والجمال. ولكن الوجود ليس صفة من تلك الصفات فمن حيث الكمال ليس الوجود شيئًا، وإذا وجد كائن لا يملك من الكمالات إلا الوجود استطعنا أن نقول إن ذلك الكائن خالٍ من أى كمال، وبعبارة أخرى الواقعى لا يحتوى على شىء أكثر مما فى الممكن المحض «ومائة من التاليرات ـ (عملة ألمانية) الموجودة (فى الواقع) لا تحوى شيئًا أكثر مما تحويه مائة من التاليرات الممكنة» وكذلك ليست فكرتى عن الله «موجودًا». بأغنى ولا أوفر معنىً من فكرتى عنه غير موجود[١].

وخلاصة هذا النقد كله أن الدليل الأنطولوجى فى نظر كانط يتضمن خلطًا بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود: «إن ذلك الدليل الأنطولوجى الديكارتى الذى امتدحه الناس كثيرًا والذى يزعم أن يثبت بواسطة تصورات وجود كائن متعالٍ ليس إلا مضيعة للوقت والجهد، ولن يصبح الإنسان أوفر معرفة بمجرد معان، كما أن التاجر لن يصبح أكثر مالاً إذا خطر له أنه يزيد فى إيراده فأضاف إلى دفتر الحساب بضعة أصفار![٢]».

(١) د. عثمان أمين «ديكارت» ص١٤٢.

(٢) المرجع نفسه ص١٤٣.

وفى الفلسفة المعاصرة واصل برتراند رسل الهجوم على هذا الدليل فى نظريته عن «العبارات الوصفية» التى تتضمن تحليلاً للعبارات ذات المضمون الوجودى نفيًا وإثباتًا وهو يرى أنك إذا قلت «س موجودة»، لكان معناها أن هناك موضوعات تقابل الوصف س وإنكار أن «س موجودة» يعنى إنكار مثل هذه الموضوعات. ومن ثم فعبارة «البقرة موجودة» ليست عبارة عن البقرة وأنها تتصف بصفة الوجود، بل عن تصور «البقرة». إن طبيعة الفكر من ناحية والعالم الخارجى من ناحية أخرى بينهما اختلافات تجعل من الخطأ أن نستدل من فكرة معينة أن لها وجودًا بالفعل، وذلك هو الاعتراض المنطقى الأساسى على الدليل الأنطولوجى على وجود الله[1].

وعلى الرغم من هذه الهجمات المتعددة فإن فيلسوفًا مثل هيجل يعتقد أن الدليل ليس على هذا القدر من السوء على نحو ما يبدو عليه لأول وهلة، ومن ثم فإن الضربة التى وجهها إليه كانط لم تكن «قاضية»، فهو يقول إنه فى حالة الموجودات المتناهية، فإننا نجد أن وجودها لا يناظر فكرتها الشاملة Notion ، أما فى حالة اللامتناهى Infinite التى يتعين بذاته فإن واقعه لابد أن يناظر فكرته، وتلك هى الفكرة التى تعبر عن وحدة الذات والموضوع، بعبارة أخرى فإن الوجود ذاته أو المطلق يفترض مقدمًا الوجود كله والفكر كله وهذا الربط بين الفكر والوجود لا يوجد إلا فى صورة مطلقة فى حالة الله فحسب[2].

خـاتمـة:

إلى جانب الأدلة التى عرضنا لها فيما سبق هناك أدلة أخرى كثيرة منها «الدليل الغائى» الذى يعتمد على القول بأن هناك غاية من كل شىء، أو «دليل النظام» الذى يرى فى الكون نظامًا وترتيبًا معينًا يدل على تنسيق عاقل. وهى كلها أفكار على قدر كبير من «الغموض» من ناحية، وتبتعد كثيرًا عن التصور العلمى الحالى للكون من ناحية أخرى.

لكن من الفلاسفة مَنْ رفض جميع الأدلة السابقة وظل مع ذلك مؤمنًا بالله، فها هو كانط يفند الأدلة على وجود الله واحدًا بعد الآخر وينقدها نقدًا عنيفًا من الناحية العقلية الخالصة. ولكنه يظل مع ذلك على إيمانه بوجود الله. ذلك لأنه يرى أن العقل البشرى لا يستطيع أن يعرف سوى الظاهر وحده المرتبط بزمان

(1) The Encyclopaedia of Philosophy, Vol. 5, p. 450.
(2) Hegel: Lectures on Philosophy of Religion, Vol. 3, p. 35-38.

معين ومكان محدد وأى خروج منه عن هذا الإطار فإنه سوف يُطوِّح بنفسه فى الظلام والمتناقضات. أما وجود الله عند كانط فهو مُسلّمة أخلاقية شأنه شأن النفس، ذلك لأن تحقيق الخير الأسمى عن طريق الإرادة الحرة لا يمكن بلوغه فى لحظة من اللحظات، بل عن طريق التقدم المستمر إلى غير نهاية ـ وهذا التقدم اللامتناهى لا يكون ممكنًا إلا إذا ظلت النفس باقية، فلا أمل للكائن العاقل الفانى فى بلوغ الكمال الأخلاقى فى هذه الدنيا، وإنما يمكن أن يتحقق ذلك فى لا نهاية وجوده وهو أمر لا يحيط به إلا الله. ومن ناحية ثانية فإن إمكان تحقق هذا الخير الأسمى لا يكون ممكنًا إلا بشرط وجود الله الذى يرتبط ارتباطا لا انفصام له بين افتراض هذا الوجود وبين الواجب، أعنى أنه من الضرورى أخلاقيًا أن نقر بوجود الله.

وهناك أيضًا إلى جانب الأدلة العقلية، ومُسلّمة كانط الأخلاقية، ما يسمى فى تاريخ الفلسفة باسم «رهان بسكال» نسبة إلى الفيلسوف الفرنسى الذى ابتكر حجة طريفة وغريبة يبرر بها تفضيله للإيمان بوجود الله. وليست حجة البرهان هذه دليلاً على وجود الله، وإن كانت فى جوهرها «رهانًا» على ذلك الوجود، إنها قبل كل شىء طريقة جديدة لحث الإنسان المبتعد عن الدين، على الدخول فى الدين، والإيمان به.

وتقوم الحجة على أساس أن المؤمن والملحد متفقان فى أن الإنسان محدود ومتناهٍ وأنه لا يدرك اللامتناهى بوجه عام ولا يعرف وجود الله بوجه عام ولا وجود الله بوجه خاص، ويدور النقاش بينهما على النحو التالى:ـ

المؤمن: «الله موجود أو غير موجود» على ماذا تراهن؟

الملحد: لا أريد المراهنة.

المؤمن: ولِمَ؟

الملحد: لأن فى الرهان مجازفة.

المؤمن: وبماذا تجازف؟

الملحد: بحريتى وإرادتى.

المؤمن: صحيح أنت حر وتستطيع أن تنكر وجود الله، وتضرب بحقائق الدين عُرض الحائط إذا أردت كما تستطيع أن تقرر وجود الله وتقبل حقائق الدين إذا شئت، ولكنك لا تستطيع أن تتجنب الاختيار بين واحد من الأمرين.

الملحد: ولم الاختيار؟

المؤمن: لأنك فى سفر، والرحلة قصيرة، والموت قريب، وربما كان عاجلاً، مفاجئًا، وإنْ أرجأت الاختيار لحظة ربما تفوت عليك الفرصة.

الملحد: هذا صحيح لكن كيف أختار ولا نور يهدينى؟

المؤمن: المسألة ليست مسألة معرفة وبرهان، بل مسألة مكسب أو خسارة، مكسب هائل أو خسارة عظمى، مسألة حياة أو موت: ففى الناحيتين مصلحتك «الله موجود أو غير موجود؟ «لنفرض الأول» الله موجود «لو اعترفت بوجود الله واتبعت وصايا الدين كسبت الحياة الأبدية والسعادة اللامتناهية، أما إذا أنكرت وجوده وعصيت أوامر الدين فقد خسرت كل شىء ودفعت نفسك فى عذاب أبدى، ثم فلنأخذ الآن الفرض الثانى «الله غير موجود» سواء قبلت الفرض أو رفضته ما كسبت ولا خسرتَ شيئًا ـ وعلى ذلك فإن راهنت على أن الله موجود كسبت كل شىء فى الفرض الأول ولم تخسر شيئًا فى الفرض الثانى[1].

ورهان بسكال يذكرنا بأبيات أبى العلاء المعرى الشهيرة.

قال المنجم والطبيب كلاهما
لا تحشر الأجساد قلتُ إليكما

إن صحّ قولكما فلستُ بخاسر
أو صح قولى فالخسار عليكما

وإلى جانب مُسلّمة كانط الأخلاقية و«برهان» بسكال، هناك فريق ثالث يتجه إلى الإيمان بوجود الله بغير أدلة ولا براهين لأنه يرى أنه ليس ثمة إيمان «بالمرئى» وإنما الإيمان «باللامرئى». الإيمان إيمان بشىء «ضد» العقل، ومن ثم فإن أية براهين عقلية هى مضادة للإيمان فى الحال، ولقد ظهرت هذه الفكرة فى البداية فى فلسفة ترتليان Tertullian (١٦٠-٢٢٠) الذى كان يصف الفلسفة بأنها «عدو للدين»، لأن الفلسفة ترفض التناقض فى حين أن الإيمان هو إيمان بالتناقض والمفارقة واللامعقول، ومن هنا فإنه يذهب إلى أن تجسيد المسيح مؤكد لأنه مستحيل Cretum est quia impossibile ثم ينتهى إلى وضع الصيغة الشهيرة للإيمان باللامعقول والتى ارتبطت باسمه فى تاريخ الفلسفة «أو من لأنه لا معقول Credo ad absurdum.

(١) د. نجيب بلدى «بسكال» ص١٥٤ وما بعدها دار المعارف بمصر.

وكان سرن كيركجور S.Kierkegaard (١٨١٣-١٨٥٥) رائد الوجودية هو أقوى من عبَّر عن هذه الفكرة فى الفلسفة المعاصرة، فهو يرى أن بداية دراسة الإيمان هو أن تعرف أنه لا يُردُّ إلى شيء آخر، لا إلى الوقائع التاريخية ولا إلى الأفكار الفلسفية: إنك إذا نظرت إلى الإيمان على أنه يستند إلى وقائع تاريخية فإنك بذلك تبطل المخاطرة وتلغى التضحية: «الإيمان لا يتعلق قط بوقائع: خذ مثلاً هذه الواقعة التاريخية أن يكون الإسكندر قد عاش فى وقت معين، فمن ذا الذى يجد فى نفسه الاستعداد للتضحية بشيء كبير من أجل هذا الاعتقاد؟ من ذا الذى يرغب فى فقدان شيء قد لا يمكن تعويضه من أجل هذه الواقعة؟ إنَّ أمثال هذه الدراسات التاريخية لا تصلح لشيء إلا لفقدان الاهتمام الشخصى الذى هو شرط أساسى للإيمان»[١].

وإذا كان الإيمان لا يستند إلى وقائع تاريخية فإنه كذلك لا يعتمد على العقل ولا ينبغى له أن يفعل ذلك، فالفلسفة عاجزة عن أن تكون «سلاحًا للدين»، وعقل المؤمن لا يقدم له أى نفع، فالعقل ليس صديقًا للإيمان، بل عدوه، وهو مصدر الشك والريبة فى حقيقة الإيمان وما يقرّه من شكوك لا يمكن حلها بواسطة الاستدلالات العقلية. ومن هنا فإن «كيركجور» يرفض الأدلة العقلية على وجود الله، لأنه إذا كان من التجديف على الله أن ننكر وجوده فإنه لمن التجديف عليه أيضًا أن نبرهن على وجوده. يقول «بأى حماس لا ينال منه الأعياء ولا يهتم بمرور الزمن، بأى فيض زاخر من الكلمات حاول الفكر النظرى فى عصرنا أن يقدّم لنا برهانًا قويًا على وجود الله؟ ومع ذلك فكلما زادت البراهين وقويت قل الإيمان وضعف». ويقول أيضًا «إن أول مَنْ حاول البرهنة على وجود الله هو يهوذا آخر لأنه يبيع الدين بقلبه[٢]، ولهذا فلابد من إزاحة العقل بوصفه عقبة فى سبيل الإيمان». وهكذا حاول كيركجور كغيره من الفلاسفة اللاعقليين أن يثبت الإيمان باللامعقول.

غير أن المأخذ الواضح على هذا الفريق من الفلاسفة هو أن يحاول أن ينفى الفلسفة عن طريق التفلسف نفسه، أو أن يبرهن على اللاعقلانية Irrationalism باستخدام قدراته العقلية وجميع الحجج والأدلة المنطقية، فقد استخدم سلاح المذهب العقلى الذى أراد أن يدمّره كما اعتمد على منطقه، أو كما يقول جان بول سارتر «لقد سرق كيركجور لغة المعرفة ليستخدمها ضد المعرفة[٣].

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام «جون كيركجور رائد الوجودية» الجزء الثانى فلسفته أصدرته دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٥.
(٢) يهوذا هو تلميذ المسيح الذى خانه وأرشد عليه الرومان بأن قبّله.
(٣) قارن كتابنا السالف الذكر عن فلسفة كيركجور.

بقى أن نقول إننا نتفق مع هيجل فى نظرته إلى الأدلة السابقة على وجود الله فهو يرى أنها من صنع «الفهم» لا العقل الجدلى. يقول إنَّ البرهان الذى يستخدمه الفهم يعنى افتقار حقيقة إلى حقيقة أخرى واعتمادها عليها، ولو أننا طبقنا مثل هذه الأدلة على وجود الله، فإننا بذلك نعنى أن وجود الله يعتمد على حدود أخرى هى التى ستشكل فى هذه الحالة الأساس فى وجوده، ويتضح فى الحال أن ذلك يؤدى إلى خطأ ما، لأن الله ببساطة ينبغى أن يكون هو وحده أساس كل شىء، ومن هذه الزاوية لا يعتمد وجوده على شىء آخر[1]. وهو يسخر من الذين يُعلّقون إيمانهم على مثل هذه البراهين، يقول: «لقد كانت البراهين الميتافيزيقية على وجود الله (وهى البراهين التى أصبحت الآن قديمة إلى حد ما) تُعالج كما لو أن معرفتها والاقتناع بصحتها هى الوسائل الجوهرية الوحيدة التى تجعلنا نصل إلى إيمان واقتناع بوجود الله، وهو عمل أشبه ما يكون بقولنا: إن الطعام مستحيل قبل أن نُلمّ بالخصائص الكيميائية والنباتية، والحيوانية للطعام، وأن علينا أن نرجئ عملية الهضم حتى نفرغ من دراسة علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء[2]».

(١) هيجل «موسوعة العلوم الفلسفية» الجزء الأول ص١٣٤ ـ ١٣٥ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام.
(٢) المرجع نفسه ص٤٩.

الفصل الثانى

مشـكـلة النـفـس

اهتم الإنسان منذ بداية تطوره العقلى بموضوع «النفس» وصلتها بالبدن، ولقد ارتبطت كلمة «النفس» فى اللغة العربية، وفى لغات أوربية كثيرة بالتنفس وبالهواء، ومن هنا كانت كلمة «النفس» اللاتينية Anima تدل على مبدأ الحياة: «ولما كانت النفس هى مبدأ الحياة، فقد ظهرت فى الكائنات الحية، وهذا أظهر فى اللغات الأوربية حيث كلمة Animal تدل على الحيوان»[1]. ولعل هذا هو الأصل فى الازدواج الذى ظهر فى تاريخ «مشكلة النفس» فمنذ فجر التاريخ نجد «هوميروس» يقول: إن الإنسان يملك نفسين «نفسًا للتنفس Theymos وهى الروح الفانية، ويملك كذلك ما نسميه بالنفس الخالدة Psyche ويبدو أن الأولى ليست أكثر من وظيفة، وهى تفنى بعد الموت، أى عندما تغادر الأعضاء التى كانت تعتمد عليها. غير أن الثانية تلوذ بالفرار لدى الموت وقد ظلت هذه الطبيعة المزدوجة للنفس حتى عصر متأخر يصل إلى القرن الخامس عشر.. وقد ارتبطت النفس الخالدة Psyche بالرأس واعتبرت المبدأ الحى الخالد وينبوع حيوية الإنسان[2]، ولانزال حتى الآن نفرق بين النفس Soul التى هى مبدأ الحياة العضوية، والتى تتصل بالبدن فى وجودها وفعلها وبين الروح Spirit التى هى كيان مستقل عن البدن تمامًا، ولا تفنى بفنائه، وإذا كانت الأولى: ـ مبدأ الحياة العضوية فإن الثانية هى مبدأ التفكير والحياة العقلية، وسوف نشاهد هذا الازدواج فيما بعد عندما نتحدث عن تطور المشكلة فى تاريخ الفلسفة.

أولا: أفـلاطـــون:

كان وايتهد A.N.Whitehead يقول «إنَّ تاريخ الفلسفة الغربية بأسره يعتمد على سلسلة من الشروح والحواشى على ما قاله أفلاطون». ورغم ما فى ذلك من مبالغة فإنه لا يقترب من الحقيقية فى أى موضوع فلسفى قدر ما يقترب منها

(١) د. عبد الرحمن بدوى الموسوعة الفلسفية المجلد الثانى ص٥٠٦ (مادة : نفس) المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت عام ١٩٨٤.

(٢) جاك شورون «الموت فى الفكر الغربى» ص٢٨ سلسلة عالم المعرفة عدد ٧٦ أبريل ١٩٨٠.

فى موضوع النفس، فالمتأمل لتاريخ الفلسفة سوف يجد امتدادًا وانتشارًا لفكر أفلاطون وأتباعه، وسوف يجد أن الحجج الأفلاطونية تتشكل على هذا النحو أو ذاك، فقد أثر فى المفكرين تأثيرًا قويًا وعلى أنحاء مختلفة[1].

ولقد ظهرت الطبيعة المزدوجة للنفس التى تحدثنا عنها فيما سبق على نحو واضح فى فلسفة أفلاطون، فنحن نراه يقسم النفس قسمة ثلاثية على النحو التالى:

أولا: النفس الشهوانية ومقرها هو البطن من تحت الحجاب الحاجز، وهى أشبه بالحيوان المفترس فلا رأى ولا عقل ولا فكر، وهى منفعلة على الدوام إنها موطن شهوة الطعام والشراب والرغبة واللذة والألم، ومن ثمَّ كانت فضيلتها الأساسية هى العفة، أو ضبط النفس.

ثانيًا: النفس الغضبية ومقرها الصدر فوق الحجاب الحاجز فى الترقوة، وهى موطن الغضب والشجاعة الحربية وما يتصل بهما من فضائل، وهى تتصل بالنفس العاقلة عن طريق العنق تتلقى منها الأوامر وتقوم بتنفيذها، ومن ثم فهى لابد أن تكون طيّعة على استعداد لتحمل المصاعب والمكاره التى يتطلبها تحقيق الخير، ولهذا كانت فضيلة هذه النفس الشجاعة.

ثالثًا: النفس العاقلة، ومقرها الرأس، ومهمتها التمييز بين أنواع الخير وتحقيق الخير الأسمى، أى أن مهمتها إذن أن تحكم وأن تميز، ولهذا كانت فضيلتها هى الحكمة.

ويرى أفلاطون أن طبيعة النفس تحتاج لصعوبتها إلى تشبيهها بالأسطورة، فالنفس تشبه عربة يقودها سائق: «بالنسبة لنا لا تكون العربة متجانسة الأجزاء، لأن السائق يقود زوجًا من الجياد: أحد الجياد أصيل، أما الثانى فهو على العكس من ذلك سواء فى طبيعته أو فى سلالته، ويترتب على ذلك أن تصبح مهمة السائق فى حالتنا شاقة مضنية[2]». والإنسان هو هذه العربة بسائقها وجواديها فالبدن هو العربة والسائق هو العقل (أو النفس العاقلة)، والحصان الطيب الجميل الأصيل هو النفس الغضبية الطيّعة، أما الحصان الخبيث فهو النفس الشهوانية بكل ما تحمله من انفعالات، ورغبات وشهوات جامحة، ولهذا فليست مهمة العقل يسيرة إزاء هذا المزيج المركب من أضداد.

والجدير بالذكر أن أفلاطون يقسّم المجتمع كله تقسيمًا ثلاثيًا بناء على هذه

(1) Antony Flew: Body, Mind, and Death p. 34, Macmillan, London, 1979.

(٢) أفلاطون محاورة فايدرس ص٧٠ ـ ٧١ ترجمة الدكتورة أميرة مطر دار المعارف.

القسمة الثلاثية للنفس[1]، فهناك طبقة تسودها القوة العاقلة وثانية تسودها القوة الغضبية. وهناك ثالثة تسودها القوة الشهوانية، ويجب أن تسيطر الطبقة العاقلة وهى طبقة الفلاسفة (أو الحكام الفلاسفة) التى سيكون بيدها زمام الأمر فى الدولة.

أما الطبقة الثانية فهى طبقة رجال الجيش وفيها تتمثل الشجاعة والقوة الغضبية أفضل تمثيل، ولما كانت الدولة فى حاجة إلى الدفاع عنها خارجيًا وداخليًا فهى فى حاجة إذن إلى هذه الطبقة التى تساعد الحكام الفلاسفة على تحقيق أوامرهم التى يصدرونها فى صالح الطبقة الثالثة.

أما الطبقة الثالثة فهى طبقة الشهوات بمعنى المنافع المادية المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة. وهؤلاء هم الزراع والصناع والتجار، وإذا اختصت كل طبقة بعملها لا تتعداه تحقق النظام فى الدولة وكانت العدالة، وتلك هى الحال نفسها مع الانسجام فى النفس الإنسانية.

لكن أفلاطون فيما يبدو، يبحث عن نفس أخرى لا تنقسم، نفس «إلهية» ولما كان الخلود صفة من صفات الآلهة فإن هذه النفس خالدة. وكان اليونان يقصدون بما هو إلهى وخالد أنه لا يكون ولا يفسد فإذا كانت النفس إلهية خالدة فليس لها أصل نشأت عنه، ولا تخضع للفساد. وإذا كانت النفس إلهية فعلينا أن نتعلق بها وحدها، لأن الفلسفة هى التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية. ولكن الإنسان ليس نفسًا فقط بل هو نفس وبدن، ولكل منهما مطالب ولذلك لن يكون الإنسان حكيمًا مادام على قيد الحياة ومتلبسًا بالبدن بل محبًا للحكمة أى فيلسوفًا فقط، وإذا انفصل عن البدن عند الموت بلغت النفس الحكمة، فالموت للرجل الصالح مطية لحياة أفضل؛ لأنها حياة النفس[2]، ويذكر أفلاطون فى محاورة «فيدون» أن النفس إذا تطهرت من علاقتها بالجسد مالت إلى ما يشبهها ويماثل طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية، أما التى لم تتطهر والتى انقادت للجسد وتعلقت بالماديات وكرهت الحكمة، فإنها تظل بعد الموت مادية كثيفة متعلقة بالأبدان لتولد من جديد فى جسم آخر يوافق طبيعتها السيئة، فالنفس الشهوانية الدنيئة توجد فى حمار أو حيوان مثله، أما الطاغية المؤذية

(١) من المثير حقًا أن نجد القرآن الكريم يحدثنا عن تقسيم ثلاثى للنفس فيتحدث عن «النفس الأمارة» الغارقة فى شهوات الحس، ثم «النفس اللوامة» التى يستيقظ فيها الضمير، وأخيرًا «النفس المطمئنة» التى هى أعلى الأنفس الثلاث، قارن ما سبق أن قلناه عن هذا الموضوع فى كتابنا «سرن كيركجور: رائد الوجودية» الجزء الثانى.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى «أفلاطون» ص٩٢ دار المعارف مصر عام ١٩٩٥.

فيناسبها جسم ذئب أو صقر، أما غير المؤذية التى أهملت الحكمة فقد توجد فى حيوان اجتماعى كالنحل أو النمل[1]، وتلك هى نظرية تناسخ الأرواح Transmigration الشهيرة عند أفلاطون.

البدن وشهواته، إذن، يعوق النفس عن بلوغ الحقيقة، والفيلسوف الصحيح هو الذى يدرك عوائق البدن، ويرى أن النفس لن تصل إلى الحق إلا إذا انفصلت تمام الانفصال عن البدن، فالحياة الفلسفية هى حياة التفكير والبحث العلمى، وهى ضرب مستمر من تصفية النفس وتطهيرها والدأب على البحث والدرس حتى تبلغ النفس نهاية استقلالها، وعندئذ تتصل النفس اتصالاً مباشرًا بالحقيقة.

ويسوق أفلاطون أربعة أدلة على خلود النفس هى: تعاقب الأضداد والتذكر، والبساطة والتركيب ومثال الحياة، وأخيرًا أنّ النفس متحركة بذاتها.

(أ) دليل تعاقب الأضداد: ويفتتح به أفلاطون محاورة فيدون «عندما فُكّت القيود عن سقراط فشعر باللذة ـ وانتقل من ذلك إلى أن اللذة تعقب الألم، فهناك حركة مستمرة تنتقل من ضد إلى ضد، ولما كانت الحياة يعقبها الموت فلابد أن تعقب الحياة الموت فى دورة مستمرة؛ إذ لو انتهت الحياة بالموت لانقضت الحياة تمامًا.

(ب) دليل التذكر: وعرضه أفلاطون فى «محاورة مينون» وملخّصه أن معرفتنا للحقائق من داخل النفس دليل على وجودها السابق وعلى اطلاع النفس عليها فى عالم المثل الخالدة ثم نسيانها بعد ذلك.

(جـ) دليل مثال الحياة: المثل الأفلاطونية هى علّة غيرها من الموجودات، فالأشياء الجميلة ليست جميلة لما فيها من لون أو هيئة، بل لأنها تشارك فى مثال الجمال، والإنسان، وهو على قيد الحياة، إنما جاءت له الحياة لا من بدنه، بل من مشاركته فى «مثال الحياة»، فالنفس خالدة، لأنها حياة دائمة، ولأن «مثال الحياة» لا يمكن أن يعتريه فناء، والحياة تصاحب النفس بالضرورة والنفس تجلب الحياة للبدن، ولا يمكن القول بموت النفس، أو بوجود نفس ميتة؛ إذ يتناقض ذلك مع مثال النفس وهو الحياة. ومن ناحية أخرى فإن المثال هو بطبيعته بسيط لا يقبل التركيب أو الانقسام، والبسيط ليس عرضة للفساد أو الانحلال الذى يصيب الأجسام وحدها التى تتألف من العناصر الأربعة المعروفة.

(د) النفس متحركة بذاتها ويسير الدليل على النحو التالى:ـ

(١) أفلاطون: «محاورة فيدون» ٨٠ ـ ٨٢ الدكتورة أميرة مطر «الفلسفة عند اليونان» ص٢٠٨.

المتحرك إما أن يتحرك بنفسه، وإما أن يتحرك بغيره، وهذه تكف عن الحركة بعد حين، أما الأولى فلا تكف عن الحركة، لأن حركتها من ذاتها. وإذن فهى لا تكون ولا تفسد، وكل ما يتحرك بنفسه فلا يتولد من شيء آخر، فهو مبدأ. ومن التناقض أن يفسد المبدأ، ولما كان كل ما يتحرك بذاته فهو مبدأ. وكان الإنسان مركبًا من نفس وبدن، فإن النفس هى المبدأ، وتلك حقيقتها وماهيتها، ويمكن تعريفها بأنها ما يتحرك بذاته ولهذا كانت خالدة.

تلك هى بإيجاز، نظرية النفس عند أفلاطون، وهى كما رأينا ذات طبيعة مزدوجة، فهناك النفس التى تنقسم إلى قوى ثلاث ثم هناك النفس البسيطة الخالدة التى لا تنقسم، والتوفيق بينهما ليس أمرًا واضحًا عند أفلاطون، فالمشكلة التى تحتاج إلى حل هى قسمة النفس قسمة ثلاثية، فإذا كانت خالدة فهل تخلد النفس بكليتها وبأقسامها الثلاثة، أم يخلد جزؤها العاقل فقط[1]؟ ومن الباحثين مَنْ يرى أن هناك نفسًا واحدةً هى التى تحدث أفلاطون عن قواها الثلاث أو النفس الخالدة فهى الجزء العاقل من النفس، أو هى النفس العاقلة القادرة على الاتصال بالمثل، لكنه حل يعوقه حديث أفلاطون عن وحدة هذه القوى الثلاث.

ورغم ذلك فقد جذبت النظرية الأفلاطونية عن النفس اهتمام المفكرين والفلاسفة إبان العصور الوسطى إسلامية ومسيحية على حد سواء، لاسيما ما جاء فى هذه النظرية من أدلة على خلود النفس.

لكن الصعوبة التى تصادفنا مع ذلك هى أن النفس التى حلّت بالبدن وسُجنت فيه ـ وربما جاءت الفكرة من النحلة الأورفية التى رأت أن النفس كانت فى عالم سماوى ثم ارتكبت إثمًا فحُكم عليها بالهبوط إلى العالم الأرضى والسجن فى البدن ـ أقول إنّ هذه النفس مع ذلك تشكل مع البدن إنسانًا واحدًا لا شخصين، فكيف نفسر هذه الوحدة؟ كيف تؤثر النفس فى البدن أو تتأثر به؟ تلك مشكلة شغلت الفلاسفة طويلاً، ويقال أحيانًا: إن أرسطو استطاع أن يتخلص منها فما هى نظريته عن النفس؟

ثانيًا: أرسطو:

ظلت النفس عند أرسطو «مبدأ للحياة» ومن ثمَّ لم يفرق بين علم الحياة ودراسة النفس، فالكائن الحى لابد أن يكون ذا نفس هى التى تقوم بوظائف الحياة فيه

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى «أفلاطون» ص١٠٣.

من تغذية ونمو وإحساس وحركة تلقائية... إلخ، وغير ذلك من المظاهر التى يمتاز بها الجسم الحى عن الموجود الجامد أو الجسم غير الحى. وإذا كانت النفس مبدأ الحياة وكل كائن حى تضمن نفسًا تعددت الأنفس بتعدد الكائنات الحية. وعندنا ثلاث مراتب من الكائنات الحية: النبات والحيوان والإنسان ومن ثمَّ لزم أن يكون لدينا ثلاثة أنواع من الأنفس هى:

(أ) النفس الغاذية وتوجد فى النبات وتقوم فيه بجميع الوظائف العضوية كالتغذية والتنفس والنمو والتوالد...إلخ.

(ب) النفس الحاسة وهى توجد فى الحيوان دون النبات وتقوم بجميع عمليات الإدراك والإحساسات المختلفة التى تقوم بها الحواس الخمس التى يتميز بها الحيوان عن النبات. لكن الحيوان أيضًا يتغذى وينمو.، ومن هنا لزم أن يكون لدى الحيوان النفس الغاذية السابقة التى كانت عند النبات.

(جـ) النفس العاقلة أو الناطقة وهى قاصرة على الإنسان وتقوم بوظائف التفكير والاستدلال والعمليات العقلية المختلفة. لكن الإنسان أيضًا يحس «ويتغذى» ومن ثم لزم أن تكون النفس الإنسانية شاملة لجميع قوى النفس الموجودة فى الكائنات الحية الأدنى من الإنسان، وعلى ذلك فلو أننا درسنا النفس الإنسانية فكأننا ندرس «النفس» بصفة عامة، ومن هنا فإن دراسة الحياة تبدأ بدراسة هذه النفس وما تشتمل عليه من قوى، بعضها ينفرد به الإنسان، وبعضها الآخر يشترك فيه مع الحيوان، وبعضها الثالث يشترك فيه مع النبات والحيوان معًا.

ويُعرّف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة[1]. والكمال عند أرسطو هو «الفعل» أما الكمال الأول فهو الفعل الأول Actus Primus وهو يعنى أول درجة من درجات التحقق فى الوجود الذى يكون بالقوة أى مجرد إمكان، ثم بالفعل الأول، أول درجة للتحقق ثم وجود بالفعل الثانى أعلى درجات الكمال الوجود الفعلى، والكمال الأول ـ أى الفعل الأول فى التحقق، يعنى الوجود الذى لا يمارس نشاطه على أكمل وجه، فالنفس فى الكائن الحى أشبه بالعلم عند مَنْ تعلّم ولم يمارس عمله، ومعنى ذلك أن النفس لا تمارس وظائفها فى جميع الأوقات أو الحالات كما هى الحال عند النائم أو الطفل الرضيع.

أما «الجسم الطبيعى الآلى» فهو يقال فى مقابل الصناعى وحركته ذاتية وليست قسرية. وأما «الآلى» فهى لا تعنى معناها الحديث، وإنما تعنى الجسم العضوى الذى له أعضاء تمكنه من تأدية وظيفته: كالعين، والأذن، والقلب،

(١) أرسطو: النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب قنواتى.

والرأس واليد.. إلخ، فإذا لم يكن للجسم الطبيعى هذه الأعضاء امتنع وجود النفس، أما عبارة «ذى حياة بالقوة» فهى تعنى استعداد الجسم الطبيعى للحياة وليست الحياة التى تسرى فى الجسم شيئًا خارجًا تضيفه النفس إلى أى جسم، بل وظيفة النفس هى إخراج الحياة من القوة إلى الفعل فى هذا الجسد المُعيّن[1]. وإذا كان الكون كله يتألف من صورة وهيولى، فإن الإنسان أيضًا يتألف من النفس (الصورة) والبدن (أو الهيولى) «فالنفس هى صورة البدن». ويرفض أرسطو إمكانية قسمة النفس إلى أجزاء فيعارض بذلك نظرية أفلاطون من قسمة النفس الثلاثة وحجة أرسطو فى ذلك أن النفس لو انقسمت فماذا عسى أن تكون علّة وحدتها؟

لكن يبدو أن أرسطو يقضى بذلك أيضًا على جوهرية النفس واستقلالها عن البدن. ومن ثم ينكر خلودها، ذلك لأنه يُعرّف النفس كما رأينا فى إطار «الوظيفة» التى تقوم بها. نفس النبات تقوم بالتغذية والنمو والتوالد. ونفس الحيوان: الوظائف السابقة بالإضافة إلى الإحساس والحركة المستقلة، وأخيرًا تقوم نفس الإنسان بجميع الوظائف السابقة بالإضافة إلى وظيفة النشاط العقلى والنفسى فى كل حالة، صورة لبدن ما. والنتيجة الواضحة لذلك هى أن النفس تختفى باختفاء البدن، فإذا ما تحلل الجسم بالوفاة تحللت معه النفس، إنّ النفس هى مبدأ الحياة فى جسم مادى، ومن ثم فهى تحتاج إلى هذا الجسم المادى لكى توجد، رغم أنها هى نفسها فى ذاتها لا هى مادية ولا هى غير مادية، لكنها بصفة عامة شىء مجرد أعنى مجرد تجريد فحسب. وعلى الرغم من أن أرسطو يُتهم بناء على الأجزاء الأولى من كتابه فى النفس De Anima بأنه يذهب إلى أن النفس ليست جوهرًا Substance مستقلاً عن البدن أو قائمًا بذاته فإنه قرب نهاية الكتاب يفرّق بين عقلين فى النفس الإنسانية؛ عقل منفعل أو هيولانى، وعقل فعال[2]، وهو يصف العقل الفعال بصفات تميزّه بأنه مفارق وخالد وأزلى وأنه يأتى من خارج الإنسان. أما عن طبيعة هذا العقل فهى فعل خالص، وهو فى تعقل دائم، الأمر الذى يجعله أقرب شىء إلى العقل الإلهى، وهو يتحدث عنه بنغمة أفلاطونية واضحة، فهو يأتى من الخارج «وهو أزلى خالد، وهو جوهر... إلخ. وهكذا نجد الجانب الأفلاطونى فى تفكير أرسطو ينكشف بنفس الفعل الذى أراد به أن يتحرر منه. فإذا كانت «النفس» مجرد شرط للقيام بوظائف البدن فإن نظريته عن العقل جاءت فى آخر لحظة لتفتح الباب الوحيد للقول بخلودها.

(١) د. أميرة مطر «الفلسفة عند اليونان» ص٣١٨ ـ ٣١٩.

(2) The Encyclopaedia of Phiosophy, Vol. 5.

ثالثًا: العصـــور الوســـطى:

تقاسمت النظريتان الأفلاطونية والأرسطية التيارات الفلسفية فى العصور الوسطى إسلامية ومسيحية، فكان التيار الأوغسطينى فى الفلسفة المسيحية أفلاطونيًا يرى أن النفس «جوهر مفلوق منفصل عن البدن خالد لا يفنى». ومن هنا وجدنا القديس أوغسطين St Augustine (٣٥٤-٤٣٠م) يُعرّف الإنسان بأنه «النفس العاقلة التى تستخدم جسدًا أرضيًا فانيًا» أو أيضًا الإنسان: «هو النفس العاقلة التى تمتلك بدنًا»، ومن الملاحظ أن القديس أوغسطين يرى أن الإنسان ليس نفسًا إذا ما أُخذت النفس فى انفصال عن البدن ولا هو بدن فى انفصال عن النفس، وإنما هو النفس التى تستخدم بدنًا، لكن حين يُطلب منه أن يعرِّف النفس وحدها فإنه يقول: «الجوهر العاقل القادر على أن يتحكم فى البدن»، وهكذا نجد فى النهاية أن النفس ذاتها هى الإنسان، غير أن هذا التعريف اصطدم فى الفكر المسيحى بمشكلة «الخلاص» فالإنسان المتكامل فى الفلسفة المسيحية هو الذى يتم خلاصه، لا النفس وحدها كما كان يذهب أفلاطون. ومن هنا كانت هناك فرصة لظهور التيار الثانى المشائى الذى قاده القديس توما الأكوينى والذى أخذ بتعريف أرسطو للنفس، فالعلاقة بينها وبين البدن هى حالة جزئية خاصة من العلاقة بين الصورة والمادة، فالنفس هى صورة البدن، وهما لا ينفصلان؛ لأن الصورة لا تنفصل قط عن المادة، وهكذا لا تجد مشكلة بخصوص الوحدة الجوهرية للإنسان؛ لأن النفس والبدن ليسا جوهرين منفصلين، وإنما هما عنصران لا ينفصل الواحد منهما عن الآخر، والإنسان يدوم مادام اتحاد النفس والبدن؛ لأنه هو الجوهر. لكن ما إن تنحل هذه الوحدة حتى لا يكون جوهرًا بعد. وهكذا نجد أنفسنا فى مواجهة خطر حقيقى يتهدد خلود النفس[١].

رابعًا: ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧م):

يتميز ابن سينا بصفة خاصة بنظريته فى النفس التى حاول فيها أن يجمع بين فكرة أفلاطون وفكرة أرسطو معًا، فهو يعرف النفس بأنها «صورة للجسم الحى» وأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياة، ثم هو يتحدث عن وظائف النفس الأساسية بطريقة أرسطية خالصة فيقسمها ثلاثة أقسام:ـ

١ ـ وظائف مشتركة بين النبات والحيوان كالتغذية والنمو.

(١) اتين جلسون «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ص٢٣٠ وما بعدها ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولى ٦ ميدان طلعت حرب بالقاهرة ـ الطبعة الثالثة عام ١٩٩٦.

٢ ـ وظائف تشترك فيها الحيوانات لا النبات كالإحساس والتخيل والحركة الإرادية.

٣ ـ وظائف يختص بها الإنسان مثل التعقل.

وتقابل هذه الوظائف ثلاثة أنفس: هى مصدر الغذاء فى النبات، ونفس هى مصدر الإحساس فى الحيوان والنفس الإنسانية التى تجمع هذه الوظائف جميعًا وهو يجمعها فى تعريف واحد هو «النفس مصدر الأفعال الحيوية فى جميع الأحيان..»[١].

غير أن ابن سينا يحاول فى الوقت نفسه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو فيصرح فى موضع آخر من «الشفاء» بأن النفس جوهر وصورة فى آن معًا: جوهر فى حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالجسم[٢].

لكن لا جدال فى أن ابن سينا كان فى قرارة نفسه يميل إلى مذهب أفلاطون «فى النفس» فهى جوهر روحى خالص أعدّه الله حيث يقول: «فإذا سويته ونفخت فيه من روحى» (آية ٢٩ من سورة الحجر ١٥) فحين تهيأ لها البدن هبطت إليه وتعلّقت به. وهذا التعلق هو الحادث بينما النفس ذاتها قديمة قدم الألوهية ذاتها. وابن سينا يصّور هذا الهبوط للنفس من العالم السماوى إلى البدن تصويرًا رائعًا فى القصيدة العينية الشهيرة حيث يقول:

١ ـ هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاءُ ذاتُ تعزّز وتمنع

٢ ـ محجوبةٌ عن كلّ مقلة ناظر
وهى التى سفرت ولم تتبرقع

٣ ـ وصلت على كره إليك وربما
كرهت فراقك وهى ذاتُ تفجع

٤ ـ أنفت وما ألفت فلما واصلت
أنست مجاورة الخراب البلقع

٥ ـ وأظُنها نسيت عهودًا بالحمى
ومنازلاً بفراقها لم تقنع

(١) فتح الله خليف «ابن سينا ومذهب فى النفس» ص٦٦ ـ ٦٧ منشورات جامعة بيروت العربية بيروت عام ١٩٧٤.
(٢) المرجع نفسه ص١١٢.

وهو فى هذه الأبيات يصف هبوط النفس التى يشبهها بالورقاء (الحمامة) من عالمها القدسى الرفيع الذى لا أثر فيه للمادة إلى الجسد المادى؛ ومن هنا طال ترددها واشتد تعززها وتمنعها؛ لأنها تشعر بالحنين إلى عالمها الرفيع وتنفر من مخالطة الأجساد المادية، ومن الجدير بالذكر أن أفلاطون قد شبه النفس أيضًا بطائر حبيس فى قفص ويتوق إلى الخلاص فى هذا الحبس[1].

أما فى البيت الثانى فإن ابن سينا يتحدث عن معرفتنا للنفس ويرى أنها مختفية من حيث حقيقتها وماهيتها عن كل مَنْ ينظر إليها بعين الحس التى لم تُخلق إلا لرؤية الأشياء المادية وحدها، أما هذه الماهية المجردة فلا سبيل إلى إدراكها إلا بعين العقل وحده، وهى فى هذه الحالة سوف تجدها واضحة سافرة كاشفة عن وجهها لا تسدل من دونه البراقع والستور.

أما البيت الثالث فهو يصور اتصال النفس بالجسد المادى وهى كارهة لهذا السجن لكنها لما عاشرت الجسد الذى حلّت فيه عادت مرة أخرى إلى التألم وهى تفارقه؛ لأنها كانت تتخذ منه أداة للخير والفضيلة.

أما البيت الرابع فهو يلخص حالة النفس وهى تهبط إلى البدن بأنفة وكبرياء وشموخ، ومن حقها أن تفعل ذلك، فهى خالدة لا تخضع للفناء، وهو وضيع يخضع للكون والفساد، لهذا أنفت منه ولم تألفه، بل استكبرت عليه وأبت أن تنزل بنفسها إلى حضيضه الأسفل، وظل النفور بينهما إلى أن أنست له ورضيت بالإقامة معه فى إخاء وائتلاف، رغم أنه خراب بالغ لا غناء فيه؛ إذ هو صائر إلى الفناء بعد حين يقصر أو يطول، وعلينا أن نلاحظ أن ابن سينا يصف العلاقة بينهما «بالتجاور» لا بالوحدة أو الاندماج.

أما البيت الخامس فيشرح فيه ابن سينا كيف اطمأنت النفس إلى الجسد بعد صد ونفور، وأنست به بعد وحشة، وبلغ بها الاطمئنان حدًا نسيت معه تلك العهود والمواثيق التى أخذت عليها أيام كانت فى عالمها الرفيع السامى وهى لم تقنع بمجرد فراقها لعالمها الأول، بل زادت عليه عشقها للعالم الجديد.

خامسًا: العصر الحديث:

كما انتقلت الميتافيزيقا من دراسة الوجود فى الفلسفة القديمة إلى دراسة المعرفة فى الفلسفة الحديثة، كذلك انتقلت فى دراستها «لمشكلة النفس» من

(١) أفلاطون «فايدرس» ص٧٧ ـ ٧٨ ترجمة د. أميرة مطر.

الحديث عن النفس وقواها إلى الحديث عن الذهن Mind وصلته بالبدن، فقد شغلت هذه المشكلة الديكارتية فى الفلسفة الحديثة: ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) ومالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) وإسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧)، لكن علينا قبل أن نعرض لهذه المدرسة أن نسوق كلمة موجزة حول رأى فيلسوف حديث آخر أنكر روحانية النفس تمامًا ـ هو توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩).

(أ) توماس هوبز:

ذهب هوبز إلى أنه لا وجود فى هذا العالم الفسيح إلا للمادة المتحركة وحدها، فليس ثمة شيء اسمه «جوهر ذهنى»، بل هناك الجوهر المادى فحسب، لكن إذا كان من السهل قبول هذه الفكرة بالنسبة للعالم الطبيعى؛ أعنى المادة الجامدة فكيف يمكن أن تنسحب كذلك على العالم العضوى؟ أعنى كيف نفسر الحياة بناء عليها؟ استطاع هوبز أن يفسر «الحياة» تفسيرًا ماديًا بتأثير مواطنه هارڤى.. Harvey فرد الفسيولوجيا إلى علم الطبيعة، وذهب إلى أن الحياة نفسها ليست سوى حركة: «وأصل الحياة موجود فى القلب» والحياة هى حركة الأعضاء». وعلى هذا النحو أصبحت الحياة هي حركة الدم فى الجسم، وهى ما يمكن أن نسميه «بالنفس» وعلى هذا النحو تُفسر آيات الكتاب المقدس: «وجبل الرب الإله آدم ترابًا فى الأرض.. ونفخ فى أنفه نسمة حياة فصار آدم نفسًا حية» (تكوين ٢ : ٧) فهى لا تعنى أكثر من أن الله وهب آدم الحركة الحية؛ لأن الحياة على وجه الدقة «تدفق الدم فى الجسم الحى» ولقد أيدَّ الكتاب المقدس نفسه هذا التفسير عندما قال: إن الحياة هى الدم فقال: «إنَّ حياة كل جسد هى دمه» (اللاويين ١٧ : ١٤) بل إننا نجد الكتاب المقدس يوحّد بين «النفس والدم»، جاء فى تثنية الإشراع «لكن احترز ألا تأكل الدم؛ لأن الدم هو النفس فلا تأكل النفس مع اللحم» (١٢ : ١٣) فالحياة هى الدم، والدم هو النفس، وهى جوهر مادى. وينتهى هوبز من ذلك كله إلى إلغاء النفس كجوهر مستقل قائم بذاته، ويحتج بأن الكتاب المقدس نفسه لو أنه فى أى مكان منه كان يعنى بالنفس «جوهرًا لا ماديًا» له وجود مستقل عن الجسم لكان معنى ذلك أن النفس ليست قاصرة على الإنسان، بل لابد أن تكون موجودة أيضًا عند الحيوانات، بل لابد أن تكون موجودة عند كل كائن حى مادامت هى التى تبعث الحياة فى الجسد الميت، وهذا خلط لا يقبله عاقل. إنَّ الآيات التى وردت فيها كلمة «النفس» ليست سوى آيات مجازية وهى لا تعنى شيئًا سوى الحياة. أما القول بأن الإنسان سوف يلقى به فى نار جهنم «نفسًا وجسدًا إذا ما ارتكب إثمًا أو معصية، فإن ذلك لا يعنى أكثر

من مركب «الجسم والحياة» معًا أعنى أنه سوف يُلقى به حيًّا فى نار دائمة هى نار جهنم[1].

(ب) رينيــه ديكــارت:

كانت الفلسفة اليونانية تُسلم بوجود النفس عند الحيوان أيضًا لا الإنسان فحسب، وقد سبق أن رأينا ذلك بوضوح عند أرسطو، ولم يكن ثمة شىء يمنع وجود النفس للحيوان فى إطار الديانة الوثنية عند اليونان، أما بالنسبة للديانات السماوية ومحاسبة النفس فى الآخرة وخلودها.. إلخ، فقد شكلّت نفس الحيوان لُغزًا مُحيرًا، فهل إذا قلنا: إنّ للحيوان نفسًا؛ فهل تحاسب وهل هى خالدة؟.. إلخ.

ولقد بدأ ديكارت بإلغاء وجود النفس عند الحيوان، فلا نفس إلا عند الإنسان فحسب يقول: «ليس ثمة بعد الكفر بالله ضلال أشد إبعادًا للنفوس عن طريق الفضيلة من أن يتوهم البعض أن للبهائم نفوسًا من طبيعة نفوسنا، وأنه ليس لنا – تبعًا لذلك – أن نخشى شيئًا أو نرتجى شيئًا بعد هذه الحياة الدنيا، مثلنا فى ذلك مثل الذباب والنمل.

ولو كانت البهائم تفكر مثلنا لكانت لها نفوس خالدة؛ لأن النفس لا مادية؛ ومن ثمَّ فإن إثبات النفس عند الحيوان يجعلنا نقف أمام أمرين: فإما أن تفنى نفس الحيوان بفناء الجسم وحينئذ يجوز أن تفنى النفس الإنسانية أيضًا، وأما أن تبقى نفوسها بعد فناء الأجسام، وحينئذ لا نفهم لِمَ تبقى؟ ولا كيف يحدث ذلك؟»[2].

وهكذا انتهى «ديكارت» إلى القول بنظريته الشهيرة «الحيوان آلة» يقول: «إنّ فى العالم جوهرين اثنين: النفس المفكرة، والمادة الممتدة، ولا توسط بين هذين الجوهرين: فكل ما ليس بنفس فهو مادة، وإذن فمادام الحيوان ليس له نفوس مفكرة فليس الحيوان إلا من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركة، وإذن، فليست أنواع الحيوان إلا آلات شبيهة بالآلات التى يصنعها الإنسان، وكل الفرق فى كمال الصنع». والحيوان عند ديكارت أشبه بالساعة المعقدة، «ولو بلغ صانع من الحذق أن صنع كلبًا جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التى نراها فى الطبيعة لم يكن لدينا وسيلة للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين الكلاب التى تنبح فى منازلنا»[3].

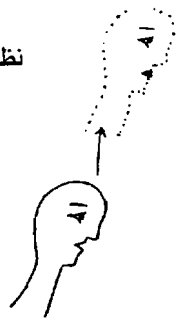
(١) قارن فى ذلك كله كتابنا «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» أصدرته دار الثقافة بالقاهرة عام ١٩٨٥.
(٢) اقتبس هذه النصوص د. عثمان أمين فى كتابه «عن ديكارت» ص١٨٠ حاشية ٣.
(٣) نفس المرجع السابق ص١٧٣.

وليس من نظريات ديكارت ما بلغ صداه فى القرن السابع عشر ما بلغت تلك النظرية العجيبة فى «آلية الحيوان» فإنَّ عددًا من المفكرين والمشتغلين بشئون الدين أمثال «بسكال» وفلاسفة «بور رويال» رحبوا بها أكبر ترحيب ويُروى أن «مالبرانش» كان يلهو أحيانًا بضرب كلبة له بحجة أنها لا يمكن أن تحس ضربًا، والذى حمل هؤلاء على مناصرة هذه النظرية أنهم كانوا يرون فيها وسيلة سهلة للتخلص من حيرة أوقعتهم فيها مسألة نفوس الحيوان، لأنه إذا لم يكن بين الحيوان والإنسان من فرق إلا فى الدرجة، أفليس يلزم إما أن نُسلّم لكليهما بخلود النفس، وإما أن ننظر إليهما معًا نظرنا إلى آلات محضة مقضى عليها بالفناء؟»[1].

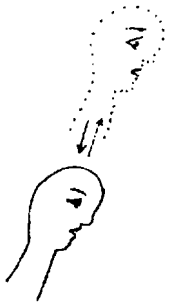
استبعد ديكارت، إذن، النفس عند الحيوان، وقال بوجود نفس واحدة عند الإنسان هى الذهن Mind وهى جوهر مستقل قائم بذاته خالد، ماهيته الحقة «الفكر» فى مقابل الجسد الفانى الذى تعتمد ماهيته على «الامتداد» ومن ثمَّ فإن النفس والبدن أو الذهن والجسد» جوهران متميزان تمامًا، لكن المشكلة التى تواجه ديكارت وتواجه أية نظرية تقول بمثل هذه الثنائية الحادة بين النفس والبدن، أو بين الذهن والجسد هى كيف يتركب منهما شخص واحد هو الإنسان؟ وما هى العلاقة بينهما؟ كيف يمكن لجوهر من طبيعة خاصة كالنفس أن يؤثر فى جوهر من طبيعة مختلفة تمامًا هو البدن؟ كيف تتحول الخصائص النفسية والروحية إلى مادة وكيف تتحول الخصائص المادية إلى نفس؟ هنا نصل إلى مجموعة من النظريات الخاصة بتفسير هذه العلاقة يمكن إيجازها كما يأتى:

(٣) المرجع نفسه فى نفس الصفحة حاشية ٢.

نظرية الظاهرة الثانوية



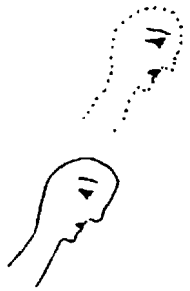
نظرية التأثير المتبادل



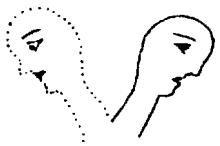
النظرية المثالية

النظرية المادية

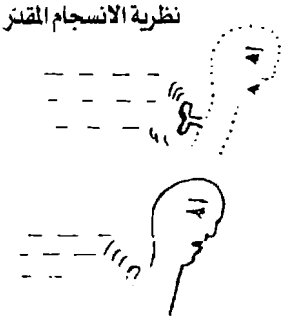
نظرية التوازى



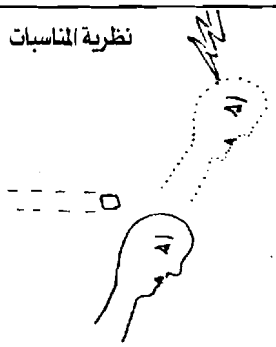
نظرية الوجهين



نظرية الانسجام المقدر



نظرية المناسبات



(أ) نظرية التأثير المتبادل:

تعد نظرية التأثير المتبادل التى بدأت مع ديكارت أشمل النظريات الثنائية فى العلاقة بين النفس والبدن، أو الذهن والجسم وأوسعها تأثيرًا، وهذه النظرية تذهب كما رأينا إلى أن الذهن والجسم يمثلان نظامين مستقلين للوجود لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر، غير أن فى استطاعة كل منهما أن يمارس فاعليته على الآخر ويؤثر فيه، ولهذه النظرية مزية كبرى هى أنها تبدو متفقة مع تجربتنا اليومية ذلك لأننا نستطيع أن نقرر أن نرفع ذراعًا (أى أن تكون لنا تجربة «ذهنية» خالصة بشأن موضوع مادى) فنجد الذراع قد ارتفعت بالفعل، وعلى العكس من ذلك، فكلنا قد جربنا تأثير التعب أو المرض، أو العقاقير المخدرة فى عملياتنا الذهنية، فعندما يضطرب الجسم على أى نحو يكون التفكير عادة مضطربًا أو مشوهًا، والواقع أن هذه التجارب تبلغ من الشيوع حدًا يصعب معه على الإنسان البسيط أن يُدرك إمكان وجود أى رأى آخر غير نظرية التأثير المتبادل. ولقد قدَّم ديكارت عرضًا كلاسيكيًا لهذه النظرية الثنائية وذهب إلى أن الغدة الصنوبرية (التى توجد فى منتصف المخ) هى نقطة الالتقاء أو البوابة التى[1] تتحول بواسطتها الأفكار غير الممتدة وغير الجسمية إلى تنبيه يحرك الجسم المادى الممتد الذى يشغل مكانًا، وعلى العكس من ذلك فإن هذه الغدة الصنوبرية كانت هى الوسيلة التى يتحول بها حادث جسمى كوخزة الدبوس مثلاً إلى إحساس أو إلى «فكرة».

غير أن أولى نقاط الضعف فى نظرية التأثير المتبادل هذه، هى أننا نجهل جهلاً تامًا كيف يحدث هذا التأثير المتبادل المزعوم، فإذا سلمنا بأنه يبدو من الممكن فى نظرى أن أرغب فى رفع ذراعى ثم أنفذ هذه الرغبة فإن علم النفس الحديث ذاته لا يستطيع أن ينبئنا إلا بالقليل جدًا عن الطريقة التى يؤثر بها الفكر فى العضلات اللازمة لرفع الذراع بالفعل.

وثانى نقاط الضعف هى فكرة «الغدة الصنوبرية»، التى اتضح أنها لا تقوم بالدور الذى نسبه إليها ديكارت مما أثار سخرية نقاده ويصف جلبرت رايل Gilbert Ryle (١٩٠٠-١٩٧٦) «النفس» عند ديكارت بأنها «الشبح الكامن Ghost in the Machine مستعيدًا الفكرة التى ظهرت فى المسرح القديم عن «الآلة التى

(١) كان ديكارت يسميها «المستقر الرئيسى للنفس» إنْ أرادت النفس شيئًا فإنها تثير هذه الغدة التى تقوم بدورها بتوجيه الأرواح الحيوانية لأداء الحركات المناسبة، وإنْ حدث منبه فيزيقى كالضوء على العين فإنه يصل إلى تلك الغدة لكى تقوم بدورها بتحريك النفس فتتم الرؤية، وقل مثل ذلك فى سائر الأفعال النفسية والجسمية التى تتعلق بحياتنا الشعورية.

يخرج منها الإله Deux Ex Machine حيث كان الإله يظهر فجأة وعلى نحو غير طبيعى لينقذ الموقف عندما تتعقد أحداث المسرحية، ورايل يستخدم نفس الفكرة هنا ليبين فشل نظرية ديكارت فى تفسير العلاقة بين الذهن والجسم، ويذهب إلى أن الظواهر الذهنية (أو النفسية) يمكن تفسيرها دون افتراض وجود «شبح»، وذلك كله يكشف لنا عن صعوبة تصور الخصوم لهذا التأثير المتبادل بين جوهرين مختلفين تمامًا.

(ب) نظرية المناسبات أو المصادفات Occaisonalism

حاولت المدرسة الديكارتية بعد ديكارت ـ حل الصعوبات التى جاءت بها ثنائية النفس والبدن والذهن والجسد، فذهب مالبرانش N. Malebranch (١٦٣٨–١٧١٥) إلى أن النفس والبدن جوهران متمايزان تمامًا واتحادهما لا يعنى أن تصير النفس جسمًا أو الجسم نفسًا، وليست النفس منتشرة فى جميع أنحاء الجسم لتزوده بالحياة والحركة كما يتصور ذلك الخيال، وكذلك الجسم لا يصير باتحاده مع النفس ـ قادرًا على الشعور بل يظل كل جوهر منهما على ما هو عليه، وكما أن النفس ليست قادرة على الامتداد والحركة، كذلك الجسم ليس قادرًا على الشعور والنزوع، وكل الاتحاد بين النفس والجسم ـ بحسب ما نعرف ـ يقوم فى التناظر الطبيعى بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ، والتناظر بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية، فمتى تلقت النفس أفكارًا جديدة انطبعت فى المخ آثار جديدة، وواضح أننا نجد تقريرًا للثنائية الديكارتية، لكن كيف يحل «مالبرانش» مشكلة الاتصال بين هذين الجوهرين المتمايزين؟ يقول إنه كلما حدثت فى النفس حركة أحدث الله فى الجسم حركة مناظرة لها والعكس، وهذه هى النظرية المعروفة باسم نظرية المناسبات ـ أو المصادفات أو الفرص من حيث إن حدوث حركة فى النفس «مناسبة» أو «فرصة»، لكى يحدث الله حركة فى الجسم، وذلك ما يحدث فى الكون بأسره فما نسميه بالعلّة الطبيعية ما هو إلا «فرصة» يحدث فيها الله فعله، والله لا يمنح قدرة الخلق لأى كائن آخر؛ ولذلك ينبغى أن نقول فى تحريك الذراع: إن الله يُحرّك ذراعى بمناسبة إرادتى تحريك ذراعى، ولقد أهمل النقاد هذه النظرية على اعتبار أنها لا تسوق أية مبررات منطقية ولا تعتمد على أدلة عقلية، بل تلجأ إلى مشاعر دينية واعتبارات إيمانية كالتدخل الإلهى تخرجها عن نطاق الدراسات الميتافيزيقية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

(جـ) نظرية التوازى Parallelism

إذا كانت نظرية التأثير المتبادل قريبة من تجربتنا اليومية فإنها صادفت مشكلات لم تستطع التغلب عليها، ولهذا ابتعدت نظرية التوازى عن هذه التجربة

اليومية وذهبت إلى أن النفس والبدن، أو الذهن والجسم يمثلان سلسلتين من الأحداث تتميزان بأنهما منفصلتان ومستقلتان ولا توجد بينهما رابطة سببية، بل توجدان جنبًا إلى جنب فى توازٍ كامل، ذلك لأن الترابط السببى لا يكون إلا بين أمور ذات طبيعة واحدة سواء أكانت نفسية أو جسدية، فيمكن للجوانب النفسية أن يؤثر بعضها فى بعض، فإحساسى بالفرح قد يولد عندى رغبة فى إسعاد الآخرين وإحساسى بالألم قد يؤدى إلى الرغبة فى الانطواء والعزلة، هذه سلسلة من الأحاديث النفسية المترابطة ترابطًا سببيًا، كما أن تعرض يدى لصدمة كهربائية قد يؤدى إلى رعشة فى الجسم كله، وجرحا فى اليد قد يؤدى إلى نزيف.. إلخ، أحداث مادية فسيولوجية مترابطة ترابطًا سببيًا. الأحداث من طبيعتين مختلفتين (حدث نفسى وآخر جسمى) لا يمكن أن تقوم بينهما علاقة سببية، لكن بين الحالات النفسية من ناحية والحالات الجسمية من ناحية أخرى موازاة أو مصاحبة أو تلازمًا فى الحدوث. حين أقوم بعملية عقلية فإنه يصاحبها حدوث حالات فسيولوجية معينة، وحين تحدث حالات فسيولوجية معينة يواكبها حالات نفسية معينة دون أن تكون هناك علاقة سببية بين هذين النوعين من الحالات، فهذه النظرية تنكر أية علاقة سببية بين الاثنين، فمهما يكن من حتمية الارتباط بينهما، فإنه ليس ارتباط تأثير، فالذهن والجسم دائرتان مغلقتان لا تؤثر إحداهما فى الأخرى، وهما كما يقول البعض أشبه بشريكين فى رقصة أشباح دائمة لا تنتهى بعناق أبدًا[1]. ويمكن أن نقول: إن نظرية «المناسبات» عند مالبرانش والتى شرحناها فيما سبق صورة من الصور التى اتخذتها نظرية التوازى.

وهناك صورة أخرى اتخذتها نظرية التوازى عند ليبنتز الذى كان من أكثر دعاة هذه النظرية اتساقًا، ولقد واجه ليبنتز شأنه شأن جميع المدافعين عن هذه النظرية مشكلة تفسير طريقة حدوث هذا التوازى، وكذلك سبب وجود هذا اللارتباط الدائم بين الطرفين، ولعل الحل الذى أتى به هو الحل الوحيد الذى يمكن اقتراحه فى هذا الصدد، فالله قد خلق مملكتين توءمين هما مملكتا الذهن والمادة، ثم ربط بينهما ربطًا دائمًا عن طريق نوع من الانسجام المقدر أزليًا erp-Established Harmony وقد استخدم ليبنتز لإيضاح رأيه هذا، تشبيه الساعتين المشهور، فمن الممكن أن نتصور صانع ساعات خبيرًا يمكنه صنع ساعتين بلغتا من دقة التركيب وكمال الصنعة حدًا يجعلهما بمجرد بدئهما معًا يظلان يدلان دائمًا على نفس الوقت فى انضباط تام، فى هذه الحالة لن يكون هناك تأثير من

(١) هنترميد «الفلسفة أنواعها ومشكلاتها» ص١٤٢ ترجمة د. فؤاد زكريا دار نهضة مصر للطباعة القاهرة ١٩٦٩.

إحداهما على الأخرى، ولا علاقة بينهما ويظلان جنبًا إلى جنب فى موازاة مطلقة. وتلك هى الحال فى عالمى الجسم والذهن التوءمين: فالله قد وفق بين سلسلتيهما المستقلتين من الحوادث بحيث يتلاءمان على أكمل نحو من الانسجام المُقدَّر لا يخفق أبدًا، بل ظواهر العالمين تنسجم فى توازٍ مطلق طوال وجودها.

(د) نظرية الظاهرة الثانوية Epiphenomenalism

هناك محاولات أخرى لتفسير العلاقة بين النفس والبدن أو الذهن والجسم بالقضاء على الثنائية ومحاولة الوصول إلى حل واحدى لمشكلة الذهن والجسم.. ومن هذه المحاولات نظرية الظاهرة الثانوية، وكان أول من دعا إليها العالم البيولوجى الإنجليزى المعاصر «توماس هكسلى» (١٨٢٥-١٨٩٥) وطورها فلاسفة معاصرون من أهمهم «سانتيانا: G. Santayana (١٨٦٣-١٩٥٢) وهى تذهب إلى أن التأثير يسير فى اتجاه واحد فحسب، إذ إن التغيرات الجسمية تؤدى إلى حدوث تغيرات ذهنية، لا العكس فليس النشاط النفسى إلا نتاجًا ثانويًا؛ لأن العملية الأساسية ذات طابع فيزيقى بحت. وهكذا يصبح الذهن مجرد ظاهرة مصاحبة أو ظلا للنشاط الجسمى لا تأثير لها فيه فهو أشبه بظل تلقيه عجلة دائرة، فليس للظل تأثير على العجلة أو على حركتها، ولكنه هو نفسه معتمد تمامًا عليها فى وجوده وفى طابعه، ويقول سانتيانا: «إن الذهن صيحة غناء فى رحمة العمل»، فالشىء الأساسى هو النشاط الجسمى، أما الوعى المصاحب له فلا يمثل سوى زخرف غير وظيفى لهذا النشاط، وليس الذهن جوهرًا ديكارتيًا، بل إنه يصدر عن الجسم كما يتصاعد الدخان من آلة بخارية أو كما ينطلق صوت دقات الساعة عن حركتها الآلية.

(هـ) نظرية ذات الوجهين.. Double - Aspect Theory

هذه محاولة أخرى لتفسير العلاقة بين الذهن والجسم مع تجنب الصعوبات التى تبدو حتمية فى أى حل ثنائى، وقد ارتبطت نظرية الوجهين باسم «إسبينوزا» بصفة خاصة، وهى تذهب باختصار إلى أن الذهن والجسم ليسا إلا وجهين متقابلين لحقيقة نهائية واحدة تكمن من ورائهما، فهما أشبه بجانبى الورقة، أو إذا شئنا تشبيهًا أفضل لقلنا إنهما أشبه بالوجهين المقعر والمحدب لعدسة زجاجية واحدة ـ فليس أمامنا سوى «جوهر» واحد، وما نسميه بالذهن أو البدن ليس سوى وجهين لهذا الجوهر، وبعبارة أخرى فإن تسميتنا للحادث بأنه «ذهنى» أو «جسمى» تتوقف على الوجه الذى نلاحظه منه، أى على العلاقات التى ننظر إليه من خلالها.