

الامتيازيقا
بين
الرفض والتأييد

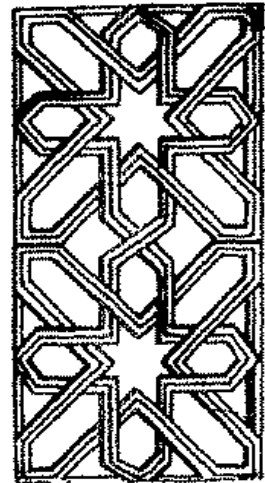
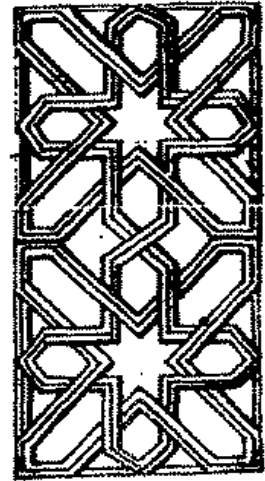
د. سامية محمد الرحمن

مدرس الفلسفة . بكلية بنات عين شمس



مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع منلى / القاهرة

١٩٩٣



د. سامية عبد الرحمن
مدرس الفلسفة . بكلية بنات عين شمس

الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد

الطبعة الأولى
١٩٩٣
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلى القاهرة

مقدمة

يتميز الإنسان عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به، والفكر الميتافيزيقي ليس شيئاً آخر غير استخدام هذا العقل. والفلسفة لا تكاد تنفصل عن التفكير العقلي الذي يعد شرطاً إيجابياً لكل تفكير ميتافيزيقي.

وعلى هذا فالإنسان ميتافيزيقي بطبعه، وايسست الميتافيزيقا مقتصره على قوم دون غيرهم، وإنما هي نتاج النظرة الفاحصة للعقل البشري في هذا الوجود، تحاول معرفته وتحل ألغازه ولهذا فإن الذي ينكر الميتافيزيقا إنما هو ميتافيزيقي رغماً عنه، فنحن جميعاً نتفلسف وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف ذلك لان الفلسفة أو التأمل العقلي أمر لا مفر منه بالنسبة للإنسان فيما يقول ياسبرز، والذين يحاربون الفلسفة ويهاجمون التفكير الميتافيزيقي، ويحاولون هدمه والقضاء عليه عبثاً يفعلون، ومحاولاتهم مقضى عليها بالفشل.

وإذا كانت الميتافيزيقا في جوهرها بحثاً عن الحقيقة أو سعياً إلى معرفة العلل الأولى والغايات القصوى، فإن هذا الأمر لا يهم المشتغلين بها فقط، وإنما يهم كل إنسان بما هو إنسان حتى لو كان هذا بدرجات متفاوتة. ولهذا فإن محاولات المشتغلين في مضمار البحث الميتافيزيقي لن تنتهي، وأن يكفوا عن تقديم مثل هذه المحاولات لان الفلسفة حركة مستمرة والفكر الفلسفي لا يمكن أن يتحجر أو يتجمد بل سيستمر ما بقي الإنسان في هذا الوجود.

فالميتافيزيقا إذن ليست مجرد حب إستطلاع وحسب بل هي رغبة أكيدة يمكن أن نسميها نزوع نحو الوجود ومحاوله معرفته.

وإذا كان الفكر الفلسفي أو الميتافيزيقي هو فكر عقلي في المقام الأول، فإن العقل يدعو إلى العمومية والكلية والشمول، وفي سعي العقل نحو الوحدة الكلية، كثيراً ما يحاول أن يسد الثغرات الكامنة في الصورة التي يقدمها لنا العلم عن الكون.

ولهذا فكما نحن بحاجة إلى العلم، فنحن أيضاً بحاجة إلى الفلسفة والميتافيزيقيا ومن يدعى أن العلم وحده يكفي لحل مشكلات البشرية فهو مكابر.

ويتطور الفكر الميتافيزيقي، مع تطور الإنسان والحضارة، فنراه زاهياً وقوياً في عصر ما، مظلماً مقيداً في عصر آخر الميتافيزيقي في جوهرها دعوة مفتوحة لممارسة الانسان لعقله وحرية، ورفع القيود عن هذا العقل والإنسان معاً.

ومن الخطأ أن نظن أن هناك حقيقة واحدة تنشغل بها الفلسفة، فهذه الحقيقة قد اتسعت على مر العصور فإذا كان فلاسفة اليونان قد انشغلوا في عصورهم بحقيقة الوجود، ومحاولة تحرير العقل من سلطة المادة كما هو واضح في فلسفة بارمنيدس وأفلاطون، فإن العصر الوسيط قد انشغل بخالق هذا الوجود، أي انشغل بحقيقة الدين والألوهية.

وجاء العصر الحديث ليعلن ديكارت ثورة العقل- في فلسفته- ضد كل أنواع السلطة، وأصبح الانسان في العصر الحديث محور البحث الميتافيزيقي.

وفي الفكر المعاصر اكتملت الصورة، وشكل الانسان مصدر قلق الفلاسفة ولكن الانسان هنا -ليس هو الانسان العاقل أو الذات العاقلة كما هو الحال عند ديكارت ولكنه الانسان الكلي، الانسان بكل جوارحه، من عقل ومشاعر ووجدان، الانسان بكل مشاكله و همومه وقضاياها، فجاءت الميتافيزيقي في الفكر المعاصر تعبيراً عن أزمة الانسان ومحاولة لرد حريته وقيمه في هذا الوجود.

وتحسنت تساؤل: هل الميتافيزيقي ممكنة أم يمكن الشك في إمكان قيامها؟ هذا التساؤل أمر قديم، فقد كانت الميتافيزيقي منذ القدم، ولا تزال حتى الآن، وستظل إلى الأبد موضوعاً للتساؤل والشك طالما كان هناك إنسان يتساؤل ويفكر، يندهش ويتعجب.

لهذا فقد اختلفت آراء الفلاسفة حول معنى الميتافيزيقي وإمكانية قيامها، ووصل هذا الاختلاف إلى حد التضارب والتعارض، هذا على الرغم من إعتراهم ضمناً بأهمية التفكير الميتافيزيقي،

فأحياناً تلقب الميتافيزيقي بملكة العلوم وقدس الأقداس في معبد الفكر، وأحياناً تنبذ ويقال عنها أنها مجرد لغو فارغ أو كلام خال من المعنى.

وبين هذا الصراع بين الرفض والتأييد تارجح مجال الميتافيزيقي على مر العصور، فهو يتسع مع قبولهم إياها، ويضيق مع رفضهم لها.

لهذا جاء عنوان كتابنا «الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد» ليعرض لمجال الميتافيزيقا عند معارضيه ومؤيديها على السواء، ويجيب على التساؤل:

هل نرفض الميتافيزيقا بدعوى أنها دراسة عقيمة، غير مجدية، وأنها علم يستحيل قيامه، وأنها لا تتطور كما يتطور العلم- كما سنرى عند الرافضين لها- أم تقبل الميتافيزيقا لأنها تمثل جوهر الإنسان وذاتيته وقدرته على التجاوز والعلو، وهي بمثابة تأمل عقلى لا غنى للإنسان عنه، تقبلها لأن إنسان العصر الحاضر أنهكته الحياة المادية بكل مشاكلها ومومها فأصبح بحاجة ماسة إلى ضرورة روحية تعيد إليه توازنه؟

وينقسم الكتاب إلى خمسة فصول وشاتمة،

يعد الفصل الأول بمثابة تمهيد ضرورى أو مدخل لما سيأتى ذكره تفصيلاً فى الفصول التالية ويعرض هذا الفصل لطبيعة الميتافيزيقا وما هيته، المنهج الميتافيزيقى، مسألة الميتافيزيقا بفروع أخرى من المعرفة البشرية، وأخيراً الرد على منكرى الميتافيزيقا ومدى حاجة الإنسان المعاصر إليها.

- ولما كان البعض قد أراد أن يهدم الميتافيزيقا، ويجعل الفلسفة قاصرة على تحليل لغة العلم، فقد جاء الفصل الثانى ليعرض لهذه الآراء الراضة للميتافيزيقا قديماً وحديثاً. إبتداء من المذهب النسبى السفوسطائى ومذهب الشك قديماً وحديثاً (بيرون-هيوم) إلى رفض الميتافيزيقا فى الفكر الحديث على يد أصحاب المذهب الوضعى (أوجست كوتت) ثم رفضها باسم التحليل عند رسل مور وقتجنشتين ثم أخيراً عند فلاسفة الوضعية المنطقية (أير، كارناب).

- أما الفصل الثالث فيعرض لرفض الموقف التقليدى، بمعنى أن رفض الميتافيزيقا هنا ليس - رفضاً مطلقاً- كما هو الحال فى الفصل السابق- بل رفض الميتافيزيقا بالمعنى التقليدى التأملى الخالص، وإقامة ميتافيزيقا جديدة، فهو رفض من أجل البناء أو التأسيس وأحياناً ما يطلق على أصحاب هذا الاتجاه أسم موقف التعديل كما هو الحال عند بيكون وكانط (الميتافيزيقا العلمية) أو القائمة على أساس الاستقراء عند بيكون، وتقد العقل عند كانط، وأخيراً ميتافيزيقا الفكر الوجودى على أساس أن فلاسفة الفكر الوجودى يرفضون أن تكون الميتافيزيقا بحث عقلى صرف، وكان محور اهتمامهم الإنسان الكلى- الإنسان الذى يجمع بين العقل والوجدان، وليس الإنسان كعقل فقط.

ويأتى الفصل الرابع والخامس لتعرض فيه لتأسيس الميتافيزيقا وإمكان قيامها عبر
عصور مختلفة إبتداء من الفكر القديم وحتى الفكر الحديث والمعاصر.
وختاماً نقول أننا لا ندعى أن هذا الكتاب شامل لشتى المذاهب الميتافيزيقية، ولكنه
محاولة جادة لابرار أهم المذاهب المعارضة والمؤيدة للميتافيزيقا على السواء
ونأمل أن يسهم هذا الكتاب فى إثارة الإهتمام بين طلابنا، والباحثين فى مجال
الدراسات الميتافيزيقية وفى تمهيد الطريق لمزيد من البحث الجاد والإطلاع العميق فى هذا
المجال الذى يمثل قمة الإبداع العقلى للإنسان فى شتى العصور.
وإننا لنعترز عما يكون بهذا الكتاب من سقطات أغفلنا عنها دون قصد منا، وتتقبل كل
نقد بناء وكل ملاحظة هامة حتى تفتح الطريق أمامنا لسد الثغرات فى أبحاث مقبلة.
والله خير عون لنا، نسأله التوفيق والسداد.
د. سامية عبد الرحمن

الفصل الأول

فاتحة في الميتافيزيقا

– يرى البعض أن الكشف عن المبادئ الميتافيزيقية هو شغل الفلاسفة الشاغل، ومن ناحية أخرى تعتقد طائفة من البشر ومن بينهم بعض الفلاسفة أن المبادئ الميتافيزيقية زائفة جملة وتفصيلا، وإنما خلو من أية دلالة على الإطلاق.

من هذا نتبين أن الميتافيزيقا قوة عجيبة في إجتذاب الناس إليها، وتفسيرهم منها. فسفريق منهم يتطرف في قبولها، وفريق يغلو في خصومتها، وإذا كان هذا هو شأن الميتافيزيقا، وجب علينا أن نبحث في طبيعتها ومعرفة الخصائص التي تميزها عن سائر الموضوعات الفلسفية الأخرى.

ما الميتافيزيقا، وما منهجها وطبيعتها، وهل الميتافيزيقا بوجه عام ممكنة؟ هذه تساؤلات تطرحها ونحاول الإجابة عليها في هذا الفصل

ويمكن القول بأن إجابات الفلاسفة اختلفت حول طبيعة الميتافيزيقا.

وقد ذكر بعض الباحثين أن الميتافيزيقا «محاولة للوصول إلى صورة عامة وشاملة للعالم بطريقة علمية»(1).

"Metaphysics is the attempt to arrive by rational means at general picture of the world"

وقد أكدت بعض الآراء أن الميتافيزيقا هي دراسة الحقيقة Study of reality في مقابل الظاهر، وعرف البعض الآخر الميتافيزيقا بأنها دراسة لما يكون عليه العالم أو الطريق الذي يكون عليه العالم(2)

"Metaphysics is the study of the way the world is"

ويمكن القول بأن الميتافيزيقا هي محاولة لإعادة ترتيب أو تنظيم طائفة من الأفكار التي تساعدنا على التفكير في العالم المحيط بنا وهي بهذا ضرب من المراجعة الهدف منها تخطيط الفكر على أساس جديد.

وإذا كان من الصعب تحديد تعريف مناسب للاستخدامات المختلفة لكلمة ميتافيزيقا، فإنه يمكن القول بأن الميتافيزيقا هي البحث في الوجود ومشكلاته، البحث في

(1),(2) william R. Carter: The elements of Metaphysics. NEW YORK. 1990.ch.1 what is Metaphysics. P.1.2

الوجود اللامادى وعلله الأولى وغاياته القصوى ونحو ذلك من موضوعات مفارقة للمادة. فالمفكر حين يتجاوز النظر في هذا العالم الذى يدركه بحواسه إلى ما وراءه حيث يوجد عالم المعقولات وينشد العلم بميدته الأول وعلته القصوى، أى حين يتخطى ما فى العالم من تغير وكثرة وتنوع إلى ما فى العالم من ثبات ووحدة وتجانس، حين يفعل هذا يمكن أن يكون فيلسوفاً ميتافيزيقياً.

وقد استخدم أرسطو كلمة ميتافيزيقا- لأول مرة - حوالى ٧٠ ق.م B.C 70 للدلالة على الأعمال التى تاتى بعد الأعمال الطبيعية. After physic، وعرفها بأنها "علم الوجود بما هو كذلك (1) Metaphysics as the science of being as such

أو أنها العلم الذى يدرس الوجود كما هو موجود. Being que Being والخصائص الكامنة فيه بموجب طبيعته الخاصة ويميز بين الميتافيزيقا وبين الأنواع المختلفة للوجود. كالعلم الطبيعى ورأى إنها تبحث فى المبادئ الأولى والأسباب النهائية لكل شئ، إنها تبحث فى الجوهر. (٢)

ويرى أرسطو أن أشرف العلوم النظرية هو ذلك العلم الذى يريد أن يصل إلى المعرفة بالسبب الأول أو الموجد الحقيقى لهذا الكون وقد أطلق أرسطو على هذا النوع من العلم «الحكمة» والشخص الذى يشتغل بهذا العلم هو الحكيم وينظم أرسطو العلم فى ثلاث أصناف.

- علم منفصل أى قائم بذاته، وهو فى نفس الوقت موضوع للحركة، أى خاضع للتجربة الحسية لأنه واقع تحت الحس وهو فى نفس الوقت قابل للحركة.

- علم مصدره الحس ولكنه غير قابل للحركة.

- علم منفصل ويكون غير خاضع للتجربة الحسية، وليس الحس مجاله، وهو فى نفس

الوقت غير متحرك.

(1) Charles.A.Baylis: Metaphysics introduction p1-2.

(2) Richard De George: Classical and contemporary Metaphysics. NEW YORK 1962: Aristotle. BOOK iv p.4.

النوع الأول من هذه العلوم هو العلم الطبيعي، الثاني هو العلوم الرياضية، الثالث فهو أشرف العلوم كلها وهو ذلك العلم الذي يبحث في الوجود كما هو موجود وقد أطلق أرسطو على هذا النوع الأخير من العلم أسم الفلسفة الأولى (التي تريد أن تعرف الأسباب الأولى) أو الحكمة أو الإلهيات. (1)

فالفلسفة الأولى أو الإلهيات أو الحكمة هي أسماء مختلفة لعلم واحد عند أرسطو، هو العلم الذي يبحث في الوجود الأول الذي أبدع هذا الكون. ولما كان علما الطبيعة والرياضيات يهتمان بما هو ظاهر للحس، فالفلسفة الأولى أو الإلهيات أو الحكمة هي ذلك العلم الذي يبحث في الوجود الخالص Science of pure being (2)

وإذا كان أرسطو هو أول من وضع أصول الميتافيزيقا. على نحو ما ذكرنا فإن بعض الباحثين قد ذهب إلى القول بأن تاريخ الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية- قد بدأ قبل ذلك بكثير وقد ذكر أرسطو نفسه في كتابه «الميتافيزيقا» أن طاليس هو مؤسس ذلك الضرب من الفلسفة، فهو يقول أن أصل الأشياء هو الماء.* ومعنى ذلك أن طاليس هو أول الميتافيزيقيين لأنه هو أول من تساعل عن الأصل الذي صدرت عنه الأشياء جميعاً وكأنه بذلك طرح جانبا الظواهر المادية وما ندركه من أشياء حسية ليغوص تحتها بحثاً عن مصدرها، فأرتفع بذلك عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على العقل

وقد عرف الفيلسوف الإنجليزي المعاصر برادلي Bradley الميتافيزيقا في مقدمة كتابه: الظاهر والحقيقة «يقوله أنا أقهم الميتافيزيقا على أنها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع Reality في مقابل الظاهر المحض، أو هي دراسة للمبادئ الأولى والحقائق النهائية وهي الجهد الذي يبذل لفهم الكون فهماً شاملاً لا على أجزاء بل على أنه كلٌ بطريقة ما»

(1) Aristotle, ed by Richard : the Basic works of Aristotle Book1 p981-982.

(2) Richard De George: classical and contemporary Metaphysics. part 1 p7 (the nature and function of Metaphysics)

وبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا غوص وراء الظواهر الملموسة لمعرفة أساسها
الحقيقي⁽¹⁾

طبيعة الحقيقة القصوى: The ultimate Nature of reality

إذا كانت الميتافيزيقا هي البحث عن الوجود بما هو كذلك كما هي عند أرسطو. فقد
أختلف الفلاسفة في فهم الوجود وتفسيرهم لطبيعته، وأهتم كثير من الميتافيزيقيين بالبحث
عن إجابته لهذا التساؤل: ما هي طبيعة الجوهر الأول أو المادة الأولى Stuff التي يتكون
منها كل شيء في الوجود؟ هل هو ذو طبيعة مادية أم روحية أم أنه يجمع بين المادة والروح
أم أنه من عنصر محايد لا هو بمادة ولا روح؟ وهل الوجود يتكون من جوهر واحد أو أكثر
من ذلك؟ اختلفت آراء الفلاسفة حول هذا فأجاب الماديون Materialists أن كل شيء يرد
إلى المادة وليس العقل. All is matter, never mind.

- الوجود هو المادة ولا شيء غيرها، وما الروح أو العقل إلا وتطبيق من وظائف المادة
أو صفة من صفاتها. فإذا انحلت المادة destruct توقفت الحركة وإنعدمت الحياة.

وعلى الجانب الآخر أكد أصحاب المذهب المثالي Idealists أن كل شيء هو العقل لا
المادة All is mind, no matter

- الوجود روحى فى طبيعته، وليس فيه إلا الروح أو العقل والمادة فى كل صورها ما
هى إلا ظاهرة من ظواهر الروح.

أما الواقعيون Realists فقد أكدوا على وجود جوهرين أساسيين أحدهما عقلى،
الأخر مادى.

(1) أصحاب الإتجاه المادى Materialism

هل الوجود يتكون من المادة والطاقة؟ هذا ما أجاب عنه الفيلسوف الغربى طاليس
(أول الفلاسفة circa 600 B.C. thales) كل شيء فى الوجود يرد إلى المادة ولا شيء

(1) F-H Bradley : Appearance and Reality. p1 from charles A-Baylis: Met-
aphysics.p4.

غيرها، حتى الوعي يرد إلى المادة والطاقة.

أيد هذا الاتجاه المادى فى مطلع القرن العشرين، علم النفس الحيوانى، علم النفس الإنسانى بعد ذلك وقد أعلن جمهرة الماديين أن ما يسمى بالأحداث أو الحوادث الذهنية mental occurrences إنما ترتبط بالتغيرات الفيزيائية فى الجسم، بل وحتى العواطف تصاحبها أحداث فسيولوجية منتظمة، كسرعة ضربات القلب والتنفس فى حالة الغضب مثلاً، إرتعاش اليد، إحمرار الوجه، وما شابه ذلك.

"نشعر بالحزن لأننا نبكى أو نصرخ، بالغضب لأننا نضرب، بالخوف لأننا ترتعش، وليس العكس"^(١) أى أن الأنفعال يأتى بعد الإحساس به. وينقسم علماء النفس المعاصرين إلى تيارين:

(١) التيار الأول: المعتدل Mild، وهو يرى أن التغيرات الفيزيائية لها علاقة سببية بكل الأحداث الذهنية أى أن هناك ترابط أو علاقة عليه بينهما.

(٢) التيار الثانى: المتطرف wild، وهو يؤكد أن الأحداث الذهنية ليست إلا هذه التغيرات المادية نفسها ولا شئ أكثر من ذلك.^(٢)

ويرى لانج F.A.Lange فى مقدمة كتابه عن تاريخ المذهب المادى- "History of materialism" أن هذا المذهب قد ظهر فى المحاولات الأولى التى أراد بها فلاسفة الأغريق من الطبيعيين أن يفسروا الوجود برده إلى الماء أو الهواء أو غير ذلك ثم تطور وإتضح صورته عند ديمقريطس الذى رأى أن الموجودات جميعاً تتألف من عدد لا نهائى من الذرات أسماها بالجواهر الفردة Atoms ومن إتحاد هذه الذرات يحدث الوجود، وبانفصالها يحدث الفساد أى إنحلال الموجودات، وحتى النفس أيضاً تتألف من هذه الجواهر المادية، وإن كانت أسرع وأدق شكلاً.

وقد إتفق معظم الماديين على أن العقل صورة من صور المادة التى تتميز بالقوة

(1) James: william, psychology, New york 1920 p375.

(2) Charles. A.Bylis: Metaphysics. New york London. 1965. p3-4.

والتنوع والحركة والحياة والتفكير. فليس ثمة شيء اسمه روح أو عقل مستقل عن المادة إذا حل فيها وهبها الحياة والحركة والفكر، إذ ليست الظواهر الوجدانية إلا ظواهر لأعضاء الإنسان وقد حاول هارتلي Hartly أن يرد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء، فالإنسان ليس إلا مجموعة أعصاب، وقرر دى لامتري، Lametirie أن الإنسان آلة - Le Homme-machine. ورأى أن المادة تتحرك وتحس، والعقل علة هذه الحركة، والإدراك ينشأ من تركيب الأعضاء، ويتأثر بالمزاج والبيئة والغذاء والتربية.

ويرى أصحاب هذا المذهب أن إفتراض وجود جوهر روى عقلى مستقل عن الجسم أو متميز عنه إفتراض ميتافيزيقى سابق على العلم ومتناقض معه، ولا يعتقد هذه النظرية إلا السذج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة فى منطق تفكيرهم فيرون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلى فعل الشيطان الخفى الذى لا يرى مع أن التجربة فى رأيهم لا تكشف إلا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء (١)

(٢) المذهب المثالى: Idealism

فسر أصحاب المذهب المادى الوجود بالمادة وحدها، أما أصحاب الإتجاه المضاد فقد ردوا الوجود إلى الروح أو العقل، فسأوا أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روية فى أصلها.

وقد بدت نواة المذهب الروحى فى نظرية المثل عند أفلاطون لأن الوجود الحقيقى لا يكون للعالم المرئى المحسوس بل لعالم العقل أو النماذج - نماذج الأشياء الحسية التى هى المثل .

أما فى العصر الحديث فالمذهب الروحى يوجد عند ليبنتز من ناحية وبارلكى (صاحب الإتجاه اللامادى) من ناحية أخرى.

- هاجم ليبنتز المذهب الالى عند ديمقريطس، وإتجه إلى تفسير الوجود تفسيراً ديناميكياً، فقرر أن الموجودات تتألف من ذرات روية Monds متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالعقل ولا فى الذهن، ولا تتعرض للفناء وتتزع يوماً إلى العمل والحركة، وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار. هذه الذرات لم توجد نفسها وإنما أوجدها خالق

(١) راجع هنا : د. توليق الطويل : أسس الفلسفة ص ٢٤٦:٢٤٤.

صدرت عنه هو مؤنث المونادات كما يسميه ليبنتز.

أما عن علاقة الذرات بعضها ببعض فقد رده ليبنتز إلى قانون التناسق الأزلي الذي قرر فيه أن الله، بتدبير معقول، قد أعد منذ الأزل لكل ذرة نظاما تسيير بمقتضاه بحيث تنسجم مع غيرها من الذرات.

أما بارلكي فقد أكد في كتابه 'مبادئ المعرفة البشرية' - (The principles of hu-man knowledge 17/0) أن كل شيء هو من طبيعة روحية، وموقفه ربما يسمى مثالية ذاتية Subjective idealism ..

يقول بارلكي: أنه يمكنني من خلال البصر أن أعرف أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكنني أن أميز بين الشيء الصلب والناعم، الساخن والبارد، وبواسطة الشم يمكنني أيضا أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع يمكنني أن أستمع إلى الأشياء التي تمر إلى العقل بكل تركيباتها المختلفة.

تلك هي الأشياء اللامتناهية في تكوين أفكار وخطوط المعرفة التي يدركها الإنسان والتي تساعده كثيراً سواء في التأمل أو التخيل أو التذكر.

"نحن نتفق على إعتبار أفكارنا وإنفعالاتنا والصور التي تكونها مخيلاتنا موجودة وغير مستقلة عن عقولنا، ولا يقل وضوحاً عن ذلك ما نقوله عن إحساساتنا المختلفة أو الصور المطبوعة على حواسنا على الرغم من إنها توجد ملتحة ومجتمعة بعضها مع البعض أي كانت الأجسام التي تؤلفها، فلا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها.

من هذا نتبين أن لبينا نوعين من المعارف: الإحساسات، الأفكار (الأشياء الذهنية) أو التصورات الذهنية. الإحساسات تأتي لعقولنا من الخارج، وهي قوية، ثابتة واضحة مترابطة.

ما يوجد هو الحقائق الحسية، فالأشياء من كتب، أشجار، حوائط... إلخ موجودة بشهادة الحس ولا يجوز الشك فيها لكن هذه الأشياء المرئية ليست إلا مجرد صور صورها العقل - عند بارلكي - فهي من عمل العقل الباطن. العقول وتصورتها فقط هي التي لها وجود، المناخذ والتفاح والجبال لا توجد حقاً لكن توجد فقط كتصورات في العقل،^(١) ويتفق بارلكي في آرائه مع سالفه، ديكارت ولوك - ولكنه يختلف معهم حيث أن

ديكارت ولوك أقرا أنه يوجد أيضاً عالم خارجي هو سبب هذه الإحساسات التي يدركها المدرك أما بارلكي فيرفض هذا ورغم أن هذا الرأي له معارضيه، إذ كيف تأتي المعرفة إذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة، إلا أن بارلكي لديه مبررات لقبول هذا الرأي، فهو يلجأ إلى الله ويقول أنه تعالى هو الذي نسق بعنايته مدر كاتنا ونظم أفكارنا بحكمته، وهذا الاتساق بين الأفكار دليل على وجود الله، وبهذا أنكر بارلكي عالم المحسوسات كشيء مستقل، بل أثبت إنها موجودة عن طريق صورها في العقل وبهذا قدم لنا مذهباً لا مادياً يهدف إلى القضاء على المادية التي طغت في عصره.

(٣) المذهب الواقعي: Realism

ويمكن أن نطلق عليه أصحاب المذهب الثنائي الذي يرد الوجود إلى جوهرين متميزين: العقل والمادة، ربما يكون هذان الجوهران متداخلان: العقل يؤثر في المادة، تؤثر المادة في العقل، وكيف تكون العقول قادرة على إدراك الأجسام وقد بدأ هذا المذهب قديماً عند أفلاطون وأرسطو، وحديثاً عند ديكارت ولوك. فقد رأى ديكارت أن العالم له جوهرين: المادة وجوهرها الإمتداد، العقل وجوهره التفكير.

(٤) أصحاب المذهب الواحدى المطلق Absolutism

كل شيء حسب طبيعة هذا الإتجاه-يرد إلى وحدة فوق عضوية Super organic unity. ويتساءل أصحاب هذا المذهب: هل ما يوجد فقط هو مجموع العلاقات المتكثرة، سواء أكانت مادية أو ذهنية أو كليهما؟ وهل هذه العلاقات مستقلة عن بعضها أم متداخله فيما بينها، لأن كل شيء حتماً يرتبط بكل شيء آخر، بوحدة فوق عضوية. يؤيد البعض الإتجاه الثاني وهو نظرية تداخل العلاقات، وهذه تؤدي إلى نتيجة هي إتنا ندرك الكون ككل، كوحدة واحدة، كمطلق، بمعنى أن كل شيء يتحد في واحد أو في وحدة مركبة تحوى كل شيء هي المطلق.

هذا ما إتفق عليه أصحاب هذا الإتجاه، بينما إختلفوا في تفسير طبيعة هذا المطلق هل هو واحد مثالي أم مطلق مادي أم يجمع بين المثالية والمادية؟ وخير من يمثل هذا الرأي في العصر الحديث هيغل Georg.w.1857 F.Hegley، برادلي F.H.Bradley ،

چونيا رويس 1900 Josiah Royce (1).

(1) charles .A.Baylis: Metaphysics. New york. London.1965. p5-9.

جملة القول أن المشكلات الميتافيزيقية المتعلقة بطبيعة الوجود ليست واحدة، بل أن هناك آراء متعارضة للإجابة على هذا التساؤل: Are all metaphysical problems of one type? فهناك - كما ذكرنا - المذهب المادى الذى يرد كل شئ فى العالم إلى المادة والمذهب العقلى أو المثالى الذى يرى أن العقل هو الذى يحكم العالم، ثم المذهب الثنائى أو الواقعى الذى يرد العالم إلى جوهرين متمايز بين المادة والروح، وأخيراً المذهب المطلق الذى يرد الكون إلى وحدة فوق عضوية Whole، فى هذا الكل تصبح كل العلاقات داخلية بالنسبة إليه، أو تندرج تحته كل العلاقات المتكررة ويصبح واحد.

وفى الحقيقة أن مشكلة الوجود لا تحل برده إلى المادة وحدها أو إلى الروح وحدها. فالمادة عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية، وليس فى وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الإحساس عن الحركة، التفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر. أما الروحية فإنها تبدأ بشئ لا يرتقى إليه الشك، ذلك أن كل إنسان - أيا كانت عقيدته - يسلم بوجود شعوره، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تقتضى مقمماً إفتراض وجود عقل يفكر.

حتى مع إفتراض الشك فى كل شئ، فالإنسان لا يستطيع الشك فى أنه موجود يشك - فيما قال ديكارت، ولكن التسليم بهذا لا يعنى أن العالم كله عقل أو روح على ما زعمت المذاهب الروحية.

وحين رد باركلى الأشياء إلى الأفكار واعتبر المحسوسات مجرد صور عقلية، فقد أخفق فى تفسير المعرفة، لأن إرجاع الأفكار إلى الله لا يحل المشكلة، وتفسيره هذا أقرب إلى تفسير ليبنتز وقوله بالتناسق الأزلى وإرجاعه إلى الله.

ويتبين من هذا أن مشكلة الوجود تُحل بنظرة أعم وأشمل حين نرد الوجود إلى المادة والروح معاً، وهذا ما ذهب إليه أصحاب المذهب الواقعى على نحو ما ذكرنا.

(1) Ibid. p11-13.

المنهج الميتافيزيقي: Metaphysical Method

هل المنهج الميتافيزيقي قبلي priori أم تجريبي Empirical؟

اختلفت آراء الفلاسفة حول الإجابة على هذا التساؤل، فمنهم من إتبع المنهج الأول وفي مقدمة هؤلاء أفلاطون، ليبنتز، سبينوزا، كانط، ومنهم من إتبع النوع الثاني، وخير من يمثل هذا الإتجاه في الفكر الحديث هيوم. فدراسة الميتافيزيكا باختصار تشير إلى منهجين متعارضين تماماً

المنهج الذي يشير إلى ما يتعلق بالأشياء الخاصة أو الجزئيات Particulars هو المنهج التجريبي. أما ما يشير إلى ما يتعلق بالعموميات فهو المنهج العقلي أو الأولي وكلا المنهجين مفيد، فالتعقل يقيدنا في توسيع وتنظيم وإمتداد معرفتنا بالأشياء الجزئية الخاصة. والمنهج التجريبي أيضاً مفيد، فالتجربة والملاحظة مفيدة في مراجعة إستخدامنا للأفكار حصلنا عليها بطريقة أولية.

فالمعرفة التجريبية أكثر نفعاً في تنمية الأفكار الخاصة، والمعرفة الأولية أكثر جوهرية في تنمية الأفكار العامة وتسق المقولات.

فمن المبالغ فيه أن نحكم على أحد المنهجين بأنه صحيح والآخر غير ذلك. أو أن نقول أنه لا شيء ميتافيزيقي إذا لم يكن خاصاً وتجريبي، أو إذا لم يكن عام وعقلي. فحل أي مشكلة ميتافيزيكية يجب أن يتضمن كلا المنهجين العقلي والتجريبي معاً. (1)

(1) charles .A.Baylis: Metaphysics. ch111 the nature of Metaphysics. p 25

صلة الميتافيزيقا بأفروع المعرفة البشرية:

(١) - الميتافيزيقا والفلسفة

مهما تفرقت كلمة الفلاسفة حول موضوع الفلسفة ومنهجها وغايتها، فالكل مجمع - أو شبه مجمع - على القول بأن التفلسف هو ضرب من النظر العقلي الذي يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها. فالفلسفة تعنى الإستقهام والتساؤل.

وقد أقر ديكارت منذ البداية بأهمية التفلسف، وضرورة البحث الميتافيزيقي، حتى أنه يشبه الرجل الذي يمتنع عن التفلسف بمخلوق أعمى يسير معصوب العينين.

يقول ديكارت: "أن المرء الذي يحيا دون تفلسف لهو حقا كمن يظل مغمضاً عينيه لا يحاول أن يفتحها"^(١) ونحن نتفلسف حين نفكر في العالم والآخرين والتاريخ البشري والحقيقة والحضارة. وتبدأ الفلسفة حين يدرك المرء أن لعظم أفعاله دلالة ميتافيزيقية، ذلك أننا لو إقتصرتنا على النظر إلى الإنسان باعتباره مجرد آلة تحكمها قوانين الطبيعة أو مجموعة من الغرائز لكان في هذا قضاء على الفلسفة والميتافيزيقا.

ولكن الإنسان مازال يشعر بأنه وعي وحرية، والتخلي عن الفلسفة هو بمثابة تخلي الإنسان عن عقله وإنسانيته. وليس التفكير الفلسفي - على حقيقته - سوى شعور المرء بأنه مازال عليه أن يحقق مهمة لم يستطع أحد من قبله أن ينهض بتحقيقها. فلا قيام للتفكير الفلسفي إن لم نجعل نقطة إنطلاقنا هي "الإنسان بوصفه ذلك الموجود الذي لا يكف عن التساؤل. فالفلسفة لا تكاد تنفصل عن التفكير العقلي الذي يعد شرطاً إيجابياً لكل تفكير ميتافيزيقي، والضرورة الميتافيزيقية - فيما يرى كاتط - ليست مجرد حب إستطلاع محض وإنما هي شوق ونزوع عقلي لمحاولة معرفة سر الوجود"^(٢).

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة: ترجمة د... عثمان أمين. القاهرة ١٩٦٠ ص ٤٨.

(٢) راجع في هذا: د. زكريا ابراهيم: مشكلة الفلسفة ص ١٢: ١٧.

والفلسفة ليست تساؤل ونظر عقلي فقط وإنما هي بحث عن أكثر الحقائق أهمية في حياة الإنسان الروحية وسعى نحو السلوك في ضوء هذه الحقائق، وبهذا المعنى تصبح الفلسفة وثيقة الصلة بين النظر والعمل، وهي حياة الإنسان وتحليل لها. فنحن نتفلسف حين نبحث عن معنى لحياتنا وعالمنا الذي نحياه، وحين نحدد لأنفسنا موضعاً في مجرى الكون.

وقد صدق برجسون حين قال: "إنه إذا لم يكن في إستطاعة الفلسفة أن تثبتنا بشئ من تلك المشكلات الخطيرة التي تثيرها الإنسانية، فإنها لن تستحق منا عناء ساعة واحدة نقضيها في التأمل والتفكير.

وإذا كانت الفلسفة في جوهرها تساؤل مستمر، فإن الفيلسوف هو ذلك الإنسان المتأمل الذي يتطلع إلى الوجود ككل، فليس المقصود بالفلسفة دراسة بعض الظواهر الجزئية أو الوقائع الخاصة - فهذه مهمة يقوم بها العلم - بل المقصود بها رؤية الأشياء في مجموعها أو النظر إلى العالم ككل أو الحكم على الوجود في جملته.

وقد عبر عن هذا المعنى هربرت سبنسر 1910 H.Spencor (الفيلسوف الإنجليزي المعاصر) حين فرق بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية، ورأى أن معرفة العلم جزئية نسبية Relative بينما المعرفة الفلسفية معرفة أكمل وأشمل، فهي معرفة موحدة توحيداً كلياً، وعمل الفلسفة يبدأ حين ينتهي عمل العلم .

يقول: "إن أدنى درجة من درجات المعرفة إنما هي المعرفة غير الموحدة، وإذا كان العلم معرفة موحدة جزئياً فإن الفلسفة هي المعرفة كاملة التوحيد Completely unifide Knowledg (١)

فالعقل البشري إذن ينزع إلى إعادة تركيب الواقع عن طريق التصورات العقلية. وهو في سعيه نحو الوحدة الكلية، كثيراً ما يحاول أن يسد الثغرات الكامنة التي يقدمها لنا العلم عن الكون. وتبعاً لذلك فقد أصبح التفكير الميتافيزيقي هو صميم الفلسفة طالما أن

(1) Herbert Spencer: First principles. London. 1945 ch. I p. 115.

الميتافيزيقا هي أنقى صورة من صور الميل إلى الوحدة أو البحث عن تفسير موحد للعالم.

(٢) الميتافيزيقا والعلم:

إذا كانت الميتافيزيقا - على مر العصور- وثيقة الصلة بالفلسفة -كما ذكرنا حالاً- حيث أن التفكير الميتافيزيقي هو في صميمه تساؤل ونزوع نحو الوحدة وهذه هي غاية الفلسفة، فهل الأمر كذلك بالنسبة للعلم؟

إذا نظرنا إلى تاريخ التفكير الفلسفي، رأينا أن تطور الفلسفة قد إرتبط إلى حد كبير بتطور العلم. فنظرية المثل عند أفلاطون ترجع في إكتشافها إلى إكتشاف الفيثاغور بين لبعض الحقائق الرياضية التي كانت أصلاً من الأصول الهامة التي صدرت عنها، كما أن فلسفة ديكارت مدينة بالكثير من أصولها لما وصل إليه العلم على يد جاليليو. فهناك إذن تعاون وثيق بين العلم والفلسفة، ورغم ذلك فهما متميزان موضوعاً ومنهجاً.

وعلى هذا فالميتافيزيقا ليست هي العلم، ولتوضيح هذا نقف قليلاً عند خصائص كل منهما لتعرف ما بينهما من تشابه وإختلاف (*)

- تتميز الروح العلمية بخاصية البحث الحر. فالعالم لا يقيم دعاويه على أية سلطة دينية كانت أم إجتماعية، بل هو يكتفى بالخضوع ليقين العقل والمنهج التجريبي. فالعالم - كالفيلسوف - مطالب بأن يطهر عقله منذ بداية البحث من كل ما يحويه من معلومات حول موضوعه. وقد أوصى ديكارت بأن يبدأ الباحث بشك منهجي يطهر به عقله من كل ما يحويه من أفكار سابقة حول الموضوع الذي يخضع للدراسة.

- والتفكير العلمي يستقى الحقائق من التجربة وحدها، ويقوم المنهج العلمي على التجربة والاستقراء، بينما المعرفة الميتافيزيقية تقوم على الحدس المباشر. فالعالم يدرك جزئيات من الواقع ويجري عليها التجارب، بينما الميتافيزيقي يدرك العالم في شموله ووحدته

* راجع في هذا، الفصل الثاني من الباب الأول من كتاب: أسس الفلسفة د. توفيق الطويل في خصائص التفكير العلمي والفلسفي، الصلة بينهما من ٢٠٩:٢٢٨، الفصل الخامس من كتاب مشكلة الفلسفة: بين الفلسفة والعلم من ٩٥:١١٩.

بالحدس المباشر.

- وتميز الروح العلمية بالنزعة الموضوعية التي تقوم على إعتبار الواقعة مصدراً وقاعدة ومعياراً لكل معرفة. فالعالم ينظر إلى الأشياء كما هي في الواقع، وليس كما يشتهي ويتمنى ومن هنا فعليه أن ينحى الذات Self . elimination أو يستبعدهما ويلتزم الحياء وغير ذلك من هذه الإعتبارات الشخصية التي تبعده عن هدفه في كشف الحقيقة.

- وإذا كانت المعرفة العلمية تبدأ من الواقع أى بتحديد الموضوع في العالم الخارجى، فإن المعرفة الميتافيزيقية تبدأ بمعرفة الذات أو الأنا - كما هو الحال عند ديكارت وكانط.

- والعلل التي يبحث عنها العالم ليست قوى غيبية أو إرادات خارقة للطبيعة، بل هي علاقات قابلة للتحقق بين وقائع قائمة في العالم. فالعلم لا يستقيم بغير فروض تفسر الظواهر أما الروح الفلسفية فهي لا تقنع بالتجربة الحسية، بل هي تريد أن توسع من نطاق التجربة - على حد تعبير برجسون - لكي تدخل فيها شتى خبراتنا البشرية.

وإذا كان العلم يهدف إلى الكشف عن العلل القريبة المباشرة للموجودات المرئية، فإن الفلسفة تهدف إلى الكشف عن العلل البعيدة، أو العلل القصوى للموجودات.

- والعلم غاية نفعية وأهداف عملية. فالروح العلمية تفكير نقدي يقوم على التمييز والضبط والمراجعة والدقة. والعقلية العلمية عقلية منهجية تحرص على ربط الظواهر التي تريد تفسيرها من أجل الوصول إلى غاية معينة بينما الميتافيزيقا لا تهدف بالطبع إلى أية منفعة مادية لأنها تبحث عن الحقيقة الخالصة. وينزع العلم نحو التكميم Quantification أى تحويل الصفات والكيفيات إلى مقادير كمية. ومن هنا تختلف الميتافيزيقا عن العلوم الرياضية حيث أن منهجها ليس منهجاً عددياً، فنحن لا نستطيع أن نطبق مناهج الرياضة الكمية إلا على الأشياء أو العمليات التي يجوز فيها القياس أو الأشياء التي يمكن عدّها

أما الميتافيزيقا فإن مهمتها ذاتها أن تقول لنا ما هو حقيقى حقيقة نهائية - بغض النظر عن كونه عدداً أو قابل للقياس. فمهمة الميتافيزيقا هي أن تجعل تفكيرنا أكثر إتساقاً، ومن هنا فهي قريبة الشبه بالمنطق من حيث أنه لا يناقش أى عملية فكرية جزئية أو نظرية معينة أو دليلاً خاصاً، وإنما يناقش الشروط العامة للتفكير السليم. ومن هنا فقد قال أرسطو أن الميتافيزيقا هي علم الوجود بما هو كذلك أو من حيث هو في مقابل الرياضيات

التي تدرس الوجود من حيث هو كم أو عدد^(١).

والسؤال العلمي يختلف عن السؤال الميتافيزيقي: فالعالم يسأل كيف يحدث هذا بينما الميتافيزيقي يسأل: لم أو لماذا يحدث هذا أى يسأل عن الماهية أو الجوهر.

والسؤال العلمي يكون دائماً موضوعياً أى خاص بموضوع ما بينما السؤال الميتافيزيقي فهو يشمل الذات والموضوع معاً فالذات التي تتسأل في الميتافيزيكا هي الذات التي تتسأل عن ذاتها وعن مصيرها في هذا العالم، لذلك فمن الصعب أن نجد الإجابة الميتافيزيكية مقنعة ومرضية مثل الإجابات العلمية.

وإذا نظرنا إلى العالم، فإننا نلاحظ أنه يسلم ببعض المبادئ الفلسفية (كمبدأ الحتمية أو العلية) دون أن يحرص على مناقشته تاركاً للفيلسوف مهمة البحث عماله من قيمة، فإذا كانت المعرفة العلمية تتناول وصف الواقع وتقرير حالته بالملاحظة والتجربة، أى في حدود ما هو كائن بالفعل، فإن المعرفة الفلسفية - في كثير من فروعها - تتجاوز هذا الواقع إلى وضع المثل العليا التي تعبر عما ينبغي أن يكون.

ومع هذه الفوارق - التي أسلفنا الحديث عنها - بين الميتافيزيكا والعلم، فإن هناك أوجه تشابه أو إتصال بينهما فحرية الفكر وعدم الخضوع للسلطة، والروح النقدية وعدم التعصب والنزعة الموضوعية - هذه كلها سمات تلازم العالم والفيلسوف على السواء، والخلاف الذي بينهما - موضوعاً ومنهجاً - مرده إلى التخصص الذي ولع به المشتغلون بالتفكير في عصورنا الحديثة، وأدى هذا إلى الإختلاف في وجهات النظر وفي مناهج البحث.

وقد يظن البعض أن الفلسفة تأمل عقلى عقيم بينما العلم دراسة علمية منهجية، ولكن الواقع أن كلا من العلم والفلسفة هما في أصلهما نظر يقصد به المعرفة لذاتها، وكشف ظواهر العالم من أجل إستغلال قوانين العلم ومذاهب الفلسفة في خدمة البشرية وتيسير الحياة.

(١) د. إمام عبد الفتاح: الميتافيزيكا: ص ١٥.

(٣) الميتافيزيقا والفن (الأدب والشعر)

وكما تختلف الميتافيزيقا عن العلم، فهي أيضاً تختلف عن الفن، فالفن يعتمد على الخيال، كما يعتمد على الواقع، كما أن الفن ينشد المتعة لا الحقيقة، ويبغى اللذة الفنية لا التعليم العقلي. والغرض من العمل الفني هو إرضاء حساسية القارئ وإشباع نوقه الفني، بينما العمل الفلسفي (الميتافيزيقي هدفه البحث عن الحقيقة والإمتداء إلى المعرفة.

والأديب يتميز عن الفيلسوف في إنه إذا ما حاول أن يقدم لنا عملاً فنياً فإنه لا يدخل فيه أدلة عقلية أو براهين فلسفية، إذ إنه لو فعل هذا يفسد كل ما في عمله الفني من نوق أدبي.

وقد عبر شوبنهاور عن هذا حين قال "إن الإنتاج الشعري لا يتطلب منا سوى أن ندمج مع صاحبة كي نتلوق فنه ونتجاوب معه، بينما يزى الإنتاج الفلسفي إلى قلب أسلوبينا في التفكير كي نبدأ من جديد محاولين أن نستكشف الوجود في ضوء ما يقدم لنا من معارف جديدة.

وقد هاجم خصوم الميتافيزيقا الفلسفة بقولهم إنها ضرب من الشعر وذهب دعاة الوضعية المنطقية إلى أن الميتافيزيقيون شعراء ضلوا سبيلهم أو موسيقيون فقدوا كل موهبه موسيقية^(١).

والخبرة الذاتية أساس الفن: فالفنان ينظر إلى الشيء الذي يصوره من خلال عواطفه وإحساسه وإنفعالاته، وخيالاته، ومن هنا نقول إن الفن إبداع ذهني تلقائي ولهذا تختلف روائع الفن باختلاف منتجيتها وتسمو بمقدار ما في عواطفهم من عمق أو سطحية.

أما الفلسفة فإنها تصدر عن العقل، وبالتالي فهي أقرب إلى الموضوعية منها إلى الذاتية.

والحق أن الفيلسوف الميتافيزيقي لا يستهويه منظر معين في مكان معين، إنما هو

(1) R.Carnap: Science and Metaphysics. London 1934. p44

(سنعود) الى شرح هذا بالتفصيل في الفصل الثاني من هذا الكتاب).

ينظر إلى الواقع نظرة كلية عامة، وهو لا يقف عند حد التصور الفردي للواقع، كما يفعل الفنان، بل هو يريد أن يتغذى إلى أعماق هذا الواقع.

وإذا كان الفنان يحاول أن يشير إعجاب الناس فإن الميتافيزيقا لا تسعى وراء هذا الإعجاب، إنها لا تهتم إلا بالبحث عن الحقيقة والوصول إليها.

- صلة الميتافيزيقا بالفن^(١).

على الرغم مما يبدو من تعارض بين الميتافيزيقا والفن أو الأدب إلا أن هناك صلة بينهما حيث أن كلاهما يبدأ من الذات.

- ولو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة لتبيننا أن الصلة كانت وثيقة جداً بينهما، وقد كان معظم الفلاسفة الطبيعيين الأوائل شعراء أو أنصاف شعراء، وقد صاغ انكسمندريس معظم آرائه الفلسفية في عبارات شبه شعرية، كما أن بارمنيدس قد نظم قصيدة طويلة رائعة أودع فيها خلاصة تفكيره الميتافيزيقي

- وقد أهتم فلاسفة الإسلام - في العصر الوسيط- بالتعبير عن أعمق المعاني الفلسفية بأساليب شعرية - وهذا ما فعله ابن سينا حينما صاغ في قصيدة مشهورة مذهبه الفلسفي في خلود النفس.

- وقد إقتربت الفلسفة من الأدب في عصرنا الحالي، والسرف في هذا التقارب هو إهتمام الفلاسفة بالعودة إلى الإنسان وحرصهم على الرجوع إلى التجربة البشرية الحية بما فيها من عمق وواقعية وقراء

فالحقيقة التي تجمع بين الميتافيزيقا والفن هي إهتمام كل منهما بمصير الإنسان ومواقفه البشرية وقيمة الأخلاقية وصراعه ضد شتى القوى اللانسانية

ويقرب الفيلسوف الوجودي بين الفلسفة والأدب أو بين الميتافيزيقا والشعر، وهو يريد بذلك أن يعبر عن شتى المواقف الميتافيزيقية التي يجتازها الإنسان بالإسلوب الروائي.

(٢) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة من ١٢٠: ١٢٥.

(٤) الميتافيزيقا والدين.

لا شك أن هناك إرتباط وثيق بين الميتافيزيقا، وذلك الميل العقلي الغامض الذي يعرف باسم "التصوف" فالهدف الأساسى للتصوف هو أن ينفذ إلى الأعماق وراء القناع الخارجى لعالم الظواهر بهدف الوصول إلى الحقيقة النهائية الكامنة وراءه. ومن ثم فهناك اشتراك فى الهدف بين الميتافيزيقا والتصوف، ولكن منهج كليهما مختلف. فالرجل الصوفى الذى يمس الحقيقة أينما وجدها لا يهتم بعد ذلك أدنى إهتمام بالعالم الظاهر، لأنه فى رأيه غير صادق وغير حقيقى

أما الميتافيزيقى فهو لا يشك فى صدق العالم الظاهرى - كالتصوف - وإنما هو يكشف عن الصدق النسبى الذى يكون لتصورتنا الجزئية ويبين إلى أى مدى ينجح الظاهر فى الكشف عن الحقيقة التى تمثل الأساس بالنسبة له.

والتصوف هنا أقرب إلى الأديب منه إلى الميتافيزيقى، لأن ما يسعى إليه هو الإشباع النفسى والرضا العاطفى عن طريق إتصاله المباشر بما يرى أنه الحقيقة النهائية. ومن هنا نرى أن عاطفته تبدو فى لغة شعرية غامضة لا يمكن وصفها أو تحليلها أو التعبير عنها منطقياً. أما الميتافيزيقى الذى يريد أن يصل إلى إتساق عقلى فإن مثل هذا المنهج الرمزى لا يمكن أن يصلح له على الإطلاق.

ومن ثم فعلى الرغم من أن بعض الميتافيزيقيين الكبار من أمثال أفولطين (205-270)

Platinus، اسپينوزا (1632-1977 B.Spinoza، هيغل Hegel (1770-1831)

- هؤلاء إلى حد ما كانوا يحملون نعمة صوفية، فإن مذاهبهم الفلسفية كانت ذات مناهج علمية عقلية^(١)

أما عن علاقة الميتافيزيقا بالدين، فلا شك أن الميتافيزيقا بالمعنى الخاص تعنى العلم الالهى، ولكن هناك فارق بينها وبين الدين، فالدين يقوم على أصول ومبادئ إلهية، لا على مبادئ إنسانية. الدين من عند الله، وهو مفروض علينا أى أن الحقائق الدينية مسلم بها عن

(1) A.E Taylor: Elements of metaphysics. p15.

طريق الإيمان أولاً ثم العقل ثانياً.

أما الميتافيزيقا فإن أهم ما يميزها أنها تقوم على مبادئ عقلية، فهي من صنع العقل الإنساني، ولذلك نجد فيها الكثير من الأخطاء والمتناقضات التي يقع فيها العقل.

وعلى أية حال، فالفيلسوف أو الميتافيزيقي يبحث عن الهدف نفسه الذي يسعى إليه الرجل الصوفي أو رجل الدين، ولكن الفارق الأساسي بينهما هو أن الميتافيزيقي يحاول أن يصل إلى غايته عن طريق النظر العقلي وحده.

الرد على منكري الميتافيزيقا*

ذهبت آراء الفلاسفة فيما يتعلق بطبيعة الميتافيزيقا وبيان مجالها إلى حد التضارب والتعارض، فأحياناً تلقب الميتافيزيقا بملكة العلوم (كما وصفها كانط)، قدس الأقداس في معبد الفكر (هيجل)، أهم وأعظم جانب في جميع أنشطة المعرفة البشرية (برادلي)

- وعلى الجانب الآخر نجد لها أعداء - إن جاز هذا التعبير - فهذا ويليم جيمس الفيلسوف البرجماتي المعاصر يذهب إلى أن الفيلسوف الميتافيزيقي أشبه بالأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها.

ويقول فواتير "إذا رأيت إثنان يتناقشان في موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر، فأعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا"^(١)

وقد ظلت الميتافيزيقا تشمل جزءاً كبيراً من مجال الفلسفة بوصفها مرتبطة بالبحث في معنى الوجود، كما ظلت كذلك في العصور الوسطى لإرتباط الفلسفة بالدين، إلا أن مجالها بدأ يضيق منذ عصر النهضة نتيجة للتقدم العلمي التجريبي والإتجاه في التفكير في الطبيعة وظواهرها لا قيما بعدها، وظلت على هذا النحو طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر وخاصة في الفلسفة الإنجليزية عند توماس هوبز وجون لوك.

ثم إزداد مجال الميتافيزيقا ضيقاً في القرن الثامن عشر بناء على النقد الذي وجهه إليها ديفيد هيوم، وإلى النقد الذي وجه إليها بمعناها التقليدي على يد كانط...

(*) سنعود مرة أخرى لتفصيل هذا في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(١) راجع في هذا : د. توفيق الطويلة: أسس الفلسفة ص ٢٥٥ وما بعدها.

ثم عادت الميتافيزيقا فازدهرت من جديد في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر في الفلسفة الألمانية وخاصة عند هيجل ومن تبعه من دعاة الهيكلية الجديدة. لكن مجال الميتافيزيقا عاد يضيق من جديد بناء على النقد التاريخي الذي وجهه إليها أوجست كونت في القرن التاسع عشر والفلاسفة الوضعيون بوجه عام.

وإذا كان العلم أهم ما يميز العصر الحديث، فقد نهض السؤال:

ما الحاجة إلى الميتافيزيقا في هذا العصر - عصر العلم؟

إثارة مثل هذا السؤال يتضمن الشك في إمكان قيام الميتافيزيقا جملة. فالميتافيزيقا إذن لم توضع موضع التساؤل والشك إلا منذ مطلع العصر الحديث، حيث بدأ العلم الطبيعي في الظهور وعندما بدأ الفلاسفة يبحثون في مناهجه، وكان الهدف الذي يسعون إليه من وراء هذه التفرقة بين الميتافيزيقا والعلم، هو إستبعاد الميتافيزيقا وحذفها لصالح العلم. وهذا ما دعى إليه فلاسفة الوضعية المنطقية في عصرنا الحالي، وإن كانت هذه الدعوة قديمة قبل ذلك - كما سنرى.

وقد رأى أصحاب هذه النزعة أن وظيفة التفكير الفلسفي هي الكشف عن المبادئ الأصلية أو الفروض الأولية التي يقوم عليها كل علم، أو هي تحليل اللغة وتوضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على مضامين حسية - فيما يرى آير - وأصحاب هذه النزعة يريدون للفلاسفة أن يلتزموا في ألفاظهم وعباراتهم الدقة التي تقرّبهم من العلماء وهم يأخذون على الفلاسفة التقليديين أنهم يخلعون ما بأنفسهم على العالم الخارجي، ويصفون الكون وصفاً ذاتياً ويظنون أن في وسع الفكر الخالص وحده أن يصف الوجود الخارجي، ولا سبيل إلى ضبط هؤلاء الشاطحين - فيما يقول دعاة الوضعية المنطقية - إلا بدعوتهم إلى تحديد مصطلحاتهم تحديداً علمياً دقيقاً، وتحليل مشكلاتهم تحليلاً منطقياً، وعندئذ سيتحققوا أنه ليس ثمة إشكال على الإطلاق، وأن الأمر كله غموض في لغة الفلسفة، غموض في استخدام الرموز اللفظية، ولو إستقام لهذه الرموز طريقة إستخدامها تبخرت تلك المشكلات في الهواء. (١)

(٢) د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٨ ص ١٠، ص ١١.

وتتفق نظرة الوضعية المنطقية - كارناب، أير - في تحديد وظيفة الفلسفة وإقتصارها على التحليل المنطقي للغة العلم، وبالتالي رفضها للمفهوم التقليدي للفلسفة، وإستبعادها لكل من الميتافيزيقا والأخلاق. ويساير د. زكى نجيب محمود* هذا الرأى فيرى أيضا أن الفلسفة تحليل لألفاظ اللغة، ويوضح لرفضه الميتافيزيقا فى كتابه موقف من الميتافيزيقا حيث نراه يفرق بين نوعين من الميتافيزيقا

(أ) الميتافيزيقا التأملية ب) الميتافيزيقا النقدية أو العلمية.

والنوع الأول (التأملى) مفروض فى نظره. ويؤكد أن الميتافيزيقا عملية فكرية مشروعة إذا وقفت عند حدود إمكانها (التحليل) أما الجانب غير المشروع فهو مجاوزة ذلك الإمكان فتأتى المحاولة كالضرب فى الهواء.

يقول فى مقدمة كتابه: "الرأى عندنا هو أن الميتافيزيقا التأملية مقبولة إذا هى وقفت عند مجرد إقامة البناء الفكرى النظرى بأن تفرض لنفسها نقطة إبتداء، ثم تولد منها النتائج فيكون لها بذلك بناء منسب الأجزاء شبيهة بالبناءات الرياضية، ولكنها تتجاوز مجرد إقامة البناء لتزعم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل، وهنا يكون موضع الخطأ أو الخرافة حين يعلل الناس حدثاً بغير علته.

أما أن توجه جهودنا التحليلية نحو العلوم وتتأرجحها، لئرى متى تعوج ومتى تستقيم، وهل هى يقينية الصدق أم لا تزيد فى صدقها على درجة من درجات الإحتمال، فذلك ضرب من الميتافيزيقا سديد ونافع ومقبول.

فليس من شأن الفلسفة إذن أن تحدثنا عن العالم أو الطبيعة أو العقل أو الحق أو المطلق أو ما وراء الطبيعة، بل حسبها أن تحصر نفسها فى الكلام والألفاظ، تحللها مقتصره فى ذلك على تناول صور التركيب وما ينشأ فيها من علاقات.(١)

ويمضى د. زكى نجيب محمود فى تيار الوضعية المنطقية فيقول: "إن ما يدعونا لرفض الميتافيزيقا التأملية هو أن عباراتها - بحكم طبيعة الموضوع - تشتمل على حدود لا يكون لها معنى إلا فى مجالها. فإذا قلنا أن أنواع الجمل الثلاث: صادقة، كاذبة، محتملة

* رائد فلسفة التحليل فى الفكر العربى.

(١) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ط ٢ ١٩٨٦ ص ٤.

الصدق أو الكذب، وجدنا الجملة الميتافيزيقية لا تندرج تحت أى قسم من هذه الأقسام، وبهذا تخرج من نطاق المعنى وهذا يعينه ما لاحظته كارناب - رائد الوضعية المنطقية فى الفكر الغربى - فالفلسفة المشروعة عنده هى فلسفة العلم، أما الميتافيزيقا التى تبحث عن الشئ فى ذاته، المطلق، المتعالى، العلة الأولى والوجود والعدم، فإنها تقترض هذه الموضوعات التى لا نجد لها من بين موضوعات العلوم ومجالاتها المختلفة، وإذا نظرنا إلى أية موضوعات لا تدخل فى إطار العلوم الدقيقة، فإن التحليل النقدي لها يكشف لنا أنها أشباه موضوعات وأن القضايا الميتافيزيقية هى أشباه قضايا وليست قضايا منطقية.⁽¹⁾

حاجة الإنسان المعاصر إلى الميتافيزيقا:

إذا كان لهذه النظرة الجديدة إلى الفلسفة محاسن أنها تجنب التفكير الفلسفى أسباب الغموض وتدعو الفلاسفة إلى تحديد الألفاظ وتحليل العبارات، إلا أننا نرى أن هذه النظرة - وحدها - غير كافية، ذلك أننا إذا حصرنا الفلسفة كلها فى نطاق التحليل اللفظى أو تحديد العبارات اللغوية فإننا بذلك نقضى على خصوصية الفكر البشرى، ونصل فى النهاية إلى قتل الفلسفة نفسها.

وإذا كان المناطقة يعرفون الفلسفة بأنها علم توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً، فهذا التعريف مشكوك فيه إلى حد كبير فالفلسفة ليست تحليلاً منطقياً للأفكار، وإنما هى على وجه الدقة بيان علاقة الأفكار بالواقع الكونى ومحاولة فهمه فهماً كلياً بالإضافة إلى ذلك الفلسفة ليست تحليلاً منطقياً فحسب وإنما هناك أنواع أخرى من التحليل قد تكون أهم من التحليل المنطقى، مثل التحليل الوجودى، والتحليل الفينومينولوجى، التحليل الواقعى وهى جميعاً تشترك فى أنها إمتداد لميدان الإدراك وصقل لمحتوياته.

لذلك فمهما إعترفنا بأهمية التحليل المنطقى (أو اللغوى) فإننا لن نستطيع أن نجبر الفكر البشرى على الوقوف عند هذه التحديدات اللفظية، لأن الفكر البشرى فى حاجة إلى فهم العلاقة القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى.

(1) B.Russell: History of western philosophy, 1948 ch xxx1 p857.

ولنا أن نتساءل: لماذا إختفت الحقيقة الميتافيزيقية عند الماديين والوضعيين؟ الإجابة هي أن معظم مفكرى هذه المدارس قد أغرقوا أنفسهم فى البحث التجريبي إلى حد سيطر فيه الحس على عقولهم ومعارفهم حتى صار الحس والمادة هو المعيار الأوحد لكل حقيقة.

وإذا كان إنسان العصر الحاضر بحاجة ماسة إلى العلم، فهو أيضاً بحاجة إلى التفلسف وإلى التأمل العقلى، وذلك بعد أن أصبحت حياته الروحية خاوية بسبب إنهماكه فى مشاغل العيش وهموم المادة.

وعلى هذا، الميتافيزيقا ليست خرافة – كما تزعم الوضعية المنطقية – وإنما هي ضرورة علمية وإستجابة روحية.

الضرورة العلمية تتلخص فى أن العالم يقف عند حد إكتشاف القانون بينما الميتافيزيقى يبحث ليعرف السبب الخفى الذى يتحكم فى التكوين البعيد لهذه الظاهرة. أما أنها إستجابة روحية فهذا ليس مطلب إنسان واحد فحسب بل تتطلبها الإنسانية جمعاء من أجل السيطرة على الماديات وتحقق الإنسجام والتوازن فى الكون وعند الإنسان.

فالميتافيزيقا ليست مجرد تأملات فلسفية عقيمة، بل هي نقد أصيل لشتى القيم من أجل العمل على تنظيمها فيما بينها بالنظر إلى الوجود الإنسانى نفسه. وهكذا نجد أن الإنسان لا يمكن أن يستغنى عن الميتافيزيقا إلا إذا إستطاع أن ينصرف عن الإهتمام بالقيمة وإن يبتعد نهائياً عن الإنسان نفسه.

عرضنا فى هذا المدخل السريع لطبيعة الميتافيزيقا، إمكان قيام ما بعد الطبيعة، وعرضنا للمنهج الميتافيزيقى، صلة الميتافيزيقا بفروع المعرفة البشرية الأخرى كالفلسفة، العلم، الفن، الدين، وعرضنا أخيراً للرد على منكرى الميتافيزيقا ومدى حاجة الإنسان المعاصر إليها.

وقد أردنا بهذا المدخل أن يكون تمهيداً يقدم للقارئ فكرة عامة وواضحة عن الميتافيزيقا، وموجز عما سيأتى ذكره – تفصيلاً – فى فصول هذا الكتاب.

ولما كانت آراء الفلاسفة حول طبيعة الدراسات الميتافيزيقية متباينة – كما ذكرنا –

الأمر الذي جعل مجال الميتافيزيقا يضيق حين ينقضونها، ويتسع مع قبولهم إياها، لذا سنحاول في الفصول التالية أن نعرض لمواقف الميتافيزيقا (بين الرفض والقبول أو التأييد) كما تتمثل لدى الفلاسفة وتتبع تطور التفكير الميتافيزيقي من خلال هذه المواقف.

الفصل الثانی =
رفض الميتافيزيقا

تعرضت الميتافيزيقا لهجمات كثيرة شك فيها أصحابها في إمكانية قيامها، ونستطيع أن نذكر هنا بعض هذه الهجمات التي وجهت تباعاً إلى الميتافيزيقا.

ففي العصور القديمة تصدى لهدم الميتافيزيقا المذهب السفوسطائي وأصحاب مذهب الشك عموماً Scepticism

أما في العصر الوسيط، ظهر من مفكرى العرب من هاجم الفلسفة والتفكير الميتافيزيقي وقوص الأسس التي أنبتت عليها من غير تردد ولا رحمة. (١)

وفي العصر الحديث قوص كانط الميتافيزيقا بالمعنى المجرد، وأصبحت تعنى البحث في الظواهر التي في مقدور العقل البشري ولا تتعدى حدود التجربة. (كما سنرى في الفصل التالي).

وقد تصدى لنقد التفكير الميتافيزيقي وهدمه - في العصور الحديثة - أصحاب الفلسفات الواقعية والحسية ممن أنكروا الإهتمام بالعقل أداة لمعرفة الحقيقة. فقد إنتصر لمذهب الشك - في العصر الحديث - هيوم + ١٧٧٦ الذي لقب بالفيلسوف الشكاك بل سمي نفسه بذلك، وكان يمتدح قداماء الشك، وإن كان شكله يختلف عن شكهم الهدام.

وتعرضت الميتافيزيقا لموجة من الشك عند أصحاب الفلسفة البراجماتيه الذين وحدوا بين معنى الفكرة وأثارها العملية في حياة الإنسان: يقول ويليم جيمس: ١٩١٠ : أن الفيلسوف يشبه الأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها. يرى ديوى أن الفيلسوف يثير كثيراً من المشكلات التي لا تقبل الحل، ومثل هذه المشكلات إنما هي صيغ مرضية. Diseased formulations، ولا سبيل إلى التخلص من هذه المشكلات إلا بالرجوع إلى الميول الأصلية التي عملت على نشأتها.

ويقول فولتير "١٧٨٨: إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا.

(٢) انظر: عداء بعض مفكرى العرب للفلسفة، نقد الغزالي للتفكير الفلسفي من كتابي الدكتور توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ٢٥٨ : ٢٦٢، موقف الاسلام وفقهائه من التفكير الفلسفي: من كتاب قصة النزاع بين الفلسفة والدين، ص ٨٨: ١١٤.

وفي القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوماً عنيفاً على يد مؤسس المذهب الوضعي أوجست كونت (١٨٥٧) الذي ذهب إلى أن تقدم الإنسان مرفوعاً يعزوفه عن الميتافيزيقا وإتجاهه إلى التفسير العلمي الظواهر، لأن الميتافيزيقا عنده تمثل مرحلة من مراحل التطور أو التفكير إنقضى عهدا، هذا بالإضافة إلى إنها عقيمة وغير نافعة

- وقد تطور هذا المذهب في العصر الحديث على يد أتباع الوضعية المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية بحجة أنها لا تشير إلى مدلول حسي في دنيا الواقع، وأنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب والخطأ وتقف الآن لبيان أبرز الإتجاهات الراضة للميتافيزيقا قديماً وحديثاً.

(١) رفض الميتافيزيقا قديماً بناء على مذهب الشك:

الشك السوفسطائي:

ردت السوفسطائية المعرفة إلى الحس، فانتهدت بذلك إلى القول بأن الفكر لا يقع على شيء ثابت، ومن ثم إمتنع إصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة، بل تعذر وجود الخطأ، أنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة في جميع العقول، مع أن الحقيقة عندهم وقف على الفرد، وبهذا يمتنع العلم.

فالوجود - فيما يرى بروتاغوراس (زعيم المذهب السوفسطائي) في تغير مستمر، وفي حركة دائمة، والحقيقة تتعدد بتعدد أفرادها وتتغير بتغير الحالات التي تطرأ عليها

" الإنسان مقياس كل شيء " هذه هي عبارة بروتاغوراس الشهيرة التي بنى عليها مذهبه، وبنيت عنواناً على الشك، وقد شرحها أفلاطون بأنها نتيجة لأزمة من مذهب هيراقليطس في التغير المتصل، فمتى كان الأفراد يختلفون متناً وتكويناً وشعوراً وكانت الأشياء تختلف وتتغير فإن الإحساسات تتعدد بالضرورة وتتناقض.

"أليس يحدث أن هواء يعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر فمأذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء ذاته؟ لا يوجد شيء يمكن أن يوجد في ذاته أو يوجد بالضبط، لأن الأشياء هي بالنسبة لي على ما تبدو لي، وبالنسبة لك على ما تبدو لك، ولذلك تمتنع الحقيقة المطلقة، ويحل محلها حقائق نسبية مؤقتة تتعدد بتعدد الأشخاص. وأخيراً أقر بروتاغوراس قولاً يزيد على القول الأول وهو: " لا أستطيع أن أعلم إن كان الإله موجود أم

غير موجود لأن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة. (١)

مذهب الشك المطلق (بيرون) Pyrrhon

جاء المذهب الشكى ليؤكد هذا الرفض لأى حقيقة، فهو شك من أجل الشك - على يد بيرون وأصحاب الأكاديمية الجديدة - الشك فى كل شىء وهذا يعنى إنكار - ليس فقط - الميتافيزيقا ولكن إنكار كل علم وتقدم على الإطلاق.

- ما حقيقة الموجودات؟ وما إتجاهنا حيالها؟ وما نتيجة ذلك؟ أجاب بيرون على هذه التساؤلات بالنفى ذلك أنه أنكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء، لافتقار الإنسان إلى أداة إدراك صحيح، وذلك لأنه أفتقد الثقة فى العقل وغيره من أدوات الإدراك أنه يدرك ظواهر الأشياء ولا يعرف حقائقها.

وفى إجابته عن السؤال الثانى قال: إذا كنا نجهل حقائق الأشياء ولا نعرف إلا ظواهرها، ولا نطمئن إلى وجود أداة للأدراك، ولا لوجود مقياس للتمييز بين الصواب والخطأ فإن ما يبدو فى نظر الإنسان صحيحاً يمكن أن يكون نقيضه بنفس القوة صحيحاً. فالحقائق نسبية وليست مطلقة. وإذا كان الإنسان يجهل طبيعة الأشياء، فلا بد أن يتوقف عن إصدار حكم على حقيقتها، وحسبه أن يقول: لا أدري (٢)

هيوم ومذهب الشك حديثاً:

نقد الميتافيزيقا:

يبدأ هيوم مقدمة كتابه " البحث فى الطبيعة الإنسانية" بنقد الفلسفة (الميتافيزيقا) التى لم تتقدم مثل سائر علوم العصر ويرى أن الفلاسفة غارقون فى بحر من الجهل، ولا يجدون حلاً لأهم المسائل التى يمكن أن تعرض أمام العقل الإنسانى، ولا شىء فى الفلسفة إلا وأصبح موضوعاً للمناقشة، وتضارب حوله الآراء.

لقد أصبح الفلاسفة اليوم عاجزين عن إيجاد حل لأهم المسائل الفلسفية.

(١) د. فانتن عبد العظيم: الفلسفة قبل سقراط. القاهرة ١٩٨٤: ص ١٦٥ : ١٦٨.

(٢) د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٠٥ : ٣٠٨.

كتب هيوم يقول: " إن الميتافيزيقا ليست علم بالمعنى المفهوم وإنما تتبع إما من الجهد الغير مثمر للغرور الإنساني الذي يبحث في موضوعات خارج نطاق الفهم، أو أنها تتبع من عمل الخرافات Superstitions التي لا تقوى على الدفاع عن نفسها على أرض صلبة، وبالتالي تأتي بهذه المغالطات أو الأوهام لتدافع عن ضعفها .

ويبدو أن هذه المغالطات قد تم قبولها منذ فترة طويلة على أنها حقائق، وعلينا الآن أن ندعو إلى مناقشتها. (1)

ويرى هيوم أن عبارات مثل القوة، الطاقة، الرابطة الضرورية، هذه كلها ألفاظ مترادفة، فلو قلنا مثلاً أن بين العلة والمعلول رابطة ضرورية، كان ذلك بمثابة قوائنا أن في العلة (قوة) من شأنها أن تنتج المعلول، وهكذا يتسرب غموض المعنى إلى أمثال هذه الأفكار.

فإذا كانت الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية قد تلكأت في تقدمها عن العلوم الرياضية والطبيعية، فذلك معناه راجع إلى غموض أفكارها وتعدد معاني ألفاظها، وعلينا إذن أن نبذل مجهوداً أكبر وعناية أكثر لإزالة ما يعوق تقدمها من عقبات.

ولئن كانت الميتافيزيقا بصفة عامة متصفة بالغموض، فليس منها ما هو أشد غموضاً وأبعد عن اليقين من هذه الكلمات المترادفة فلا بد لنا إذن أن نحاول تحديد هذه الألفاظ تحديداً يزيل معها الغموض.

- ويعتقد هيوم أن الفيلسوف الصحيح يجب أن يكتفى بالبحث عن الآثار، وبالقدر القليل عن العلة والأسباب، فالتوغل في مثل هذه المباحث يؤدي إلى تأملات مبهمة وغير يقينية، ذلك أن هناك مسائل كثيرة لا نستطيع معرفتها معرفة يقينية، وأن حقيقة الأشياء تظل مجهولة لنا.

فهيوم يميل إذن إلى الشك، ويضع أمام المعرفة الإنسانية حدوداً لا نستطيع أن نتجاوزها. فنحن - فيما يرى - لا ندرك إلا ظواهر الأشياء وذلك عن طريق الإنطباعات.

(1) Hume's philosophy of belief: A study of his first in quiry international libarary of philosophy and Scientific Method Editor: ted Honderich Antony flew London, New york 7th humanties press.p.10.

وكل أفكارنا تأتي من الإحساسات وهي تخضع لنظام من العلاقات والروابط، وهكذا يصرح هيوم بأنه يجهل ما بداخل الأشياء وما بداخل ذاتنا، وكأن حياتنا الفكرية لا تخضع إلا لعادات بسيطة أو معتقدات بسيطة لا نجد لها أية مبررات عقلية.

قانون تداعي المعاني أو ترابط الأفكار⁽¹⁾ * The idea of necessary connection

يرى العقليون أن الرابطة بين العلة والمعلول سعة كامنة في طبيعة الأشياء. أما عند هيوم فإن مثل هذه الروابط السببية لا يمكن معرفتها. إن مصدر نظرتنا الباطلة إلى طبيعة هذه الروابط يكمن في إستعدادنا لأن ننسب الإرتباط الضروري للأطراف التي تكون تعاقبات معينه من الأفكار. على أن الأفكار تتجمع بالترابط القائم على ثلاث علاقات هي:

التشابه Resemblance، التجاور في الزمان والمكان Contiguity، العلة والمعلول

(السببية) Causality.

- نقطة البداية - إذن - عند هيوم هي البحث في الطبيعة البشرية وذلك في نطاق قدرات الإنسان الذهنية والحدود التي لا تتعداها. والتجربة عند هيوم تتألف من إدراكات متعاقبة وخلف هذا التعاقب لا يمكننا أن نتصور أي إرتباط آخر بين الإدراك، وهنا يكمن الفرق بين مذهب ديكارت العقلي ومذهب هيوم التجريبي.

العقليون يرون أن هناك إرتباطات وثيقة بين الأشياء وهي إرتباطات يمكن معرفتها، أما هيوم فينكر أن تكون هناك إرتباطات كهذه، أو على الأصح، حتى لو كانت موجودة، فمن المؤكد أننا لا نستطيع معرفتها. وكل ما يمكننا معرفته إنما هو التعاقب - تعاقب الإنطباعات أو الأفكار.

ويقدم هيوم تفسير العلاقة العلية في التجربة فيقول:

الإرتباط المكرر لموضوعين من نوع معين في الإدراك الحسي يكون عادة ذهنية تؤدي بنا إلى الربط بين الفكرتين اللتين تنتجهما الإنطباعات. وعندما تبلغ هذه العادة حداً كافياً من القوة، فإن مجرد ظهور موضوع واحد في الحس يستدعي في الذهن ترابط الفكرتين.

(1) Ibid : p.108: 134.

* راجع معنى السببية والاتصال الضروري للأفكار من كتاب: زكي نجيب محمود: نوايغ الفكر الغربي ديفيد هيوم ص ٨٢ وما بعدها زكي نجيب محمود الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٤٠٤ : ٤٠٥.

فقانون العلية أو السببية مجرد عادة ذهنية تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثين مطردتى الوقوع أو متتابعتين، فيتربط على هذا عندهم إعتقاد أن اللاحق يعقب السابق ويتمثل هذا الإعتقاد في ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث شئ لاحق متى وقع شئ سابق عليه، وهذا هو سبب الضرورة في قانون العلية، ومثل هذا يمكن أن يقال في كل القوانين التى يظن العقليون أنها مسلمات Postulates عقلية فطرية في الناس جميعاً.

إذن ليس في هذا الترابط أو التعاقب بين الأفكار شئ حتمى أو ضرورى. وهكذا يستحيل - فيما يرى هيوم - قيام فكرة عن الضرورة أو السببية.

النتيجة التى يؤدي إليها بحث هيوم للمعرفة هي موقف الشك.

إلغاء السببية معناه القضاء على العلم والقوانين العلمية وإغلاق باب التكهن بالمستقبل وترتيب المسببات على أسبابها، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التى إنتهى إليها هيوم.

أنكر هيوم كل معرفة أولية سابقة على التجربة بناء على رفضه لفكرة الضرورة في قانون العلية، وكان تعبيره عن هذا الإنكار من القوة بحيث أصبح شعار الوضعية المنطقية المعاصرة - على نحو ما سنرى في الصفحات التالية من هذا الفصل - وكيف أنكر هيوم كل تفكير ميتافيزيقى وأقام العلم على التجربة والرياضة حتى قال بضرورة إحراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة والتجربة.

على أن شك هيوم المعرفى يختلف وأصحاب مذهب الشك في العصور القديمة الذى يوحى بنوع من التردد المزمّن واللأبورية المطلقة. فلسفة هيوم شكاكه لأنه - كالشكاك - توصل إلى النتيجة القائلة أن هناك أشياء معينة نأخذها في حياتنا اليومية. قضية مسلماً بها، بينما لا يمكن تبريرها على أى نحو. أما فيما يتعلق بمسار الحياة اليومية وأعمال المرء العادية فلم يتطرق إليها الشك فيما يرى هيوم.

" أما ذلك الذى يجهد نفسه من أجل تنفيذ أخطاء هذا الشك الكامل، فإنه في الواقع قد دخل في نزاع ليس له فيه معارض ..."^(١)

فهيوم لم يكن هداماً في شكه كبقاى الشكاك الآخرين (بيرون ومونتسى). فما كان ليفلق باب البحث والنظر، وإنما كان يود فقط أن يقف الذهن عند المستوى اللائق به، والذي

(١) راجع هنا برتراند رسل: حكمة الغرب: الفلسفة الحديثه والمعاصرة ج٢: (ترجمة د. فؤاد زكريا ص ١٤٢).

يستطيع أن ينتج فيه إنتاجاً صالحاً. ويكفى أن هيوم أيقظ كانط من سباته الدجماطيقي ووجهه وجهة جديدة نحو كتبه النقدية الثلاث.

هيوم وذاتية النفس: * Personal identity

ظن بعض الفلاسفة أن في الأشياء قوة خفية أو طاقة داخلية تكون جوهرها لها أو صفة ملازمة لها، لكن هيوم يعتقد أن هذه الجواهر أو الطاقات أو القوى ليست صفات للأجسام واذك فهي غير مفهومة ويستحيل علينا تفسيرها أو تبريرها.

«يتخيل بعض الفلاسفة أننا كل لحظة نكون على وعى تام بما نسميه النفس أو «الذات». والتي نشعر بوجودها وإستمرارها في الوجود، ويستدلون على ذلك من خلال مفهومى البساطة والتجريد ويرى هيوم - خلافاً لهذا - أن أدلة هؤلاء الفلاسفة مناقضة للخبرة، ونحن في الواقع لا نملك أى فكرة واضحة عما نسميه «ذاتنا» إستناداً إلى أن أى فكرة إنما تنشأ من مجموعة من الأحساسات والإنتطابعات، وإذا كان هناك إنتطباع يعطى فكرة عن الذات، فهذا الإنتطباع يجب أن يظل ثابت كما هو خلال مراحل حياتنا كلها، ولكن هذا لا يوجد. فحياتنا الإدراكية سلسلة من حالات لا تتجمع معاً في لحظة واحدة. فالعواطف والمشاعر تتعاقب واحدة إثر الأخرى مثل الألم، اللذة، الحزن والسرور، ولا يمكن أن تكون فكرة النفس مستمدة من واحدة وحدها من هذه الحالات

إذن الفكرة نفسها من خلق الوهم وليس لها وجود. فإذا توغلت داخل نفسى لن أجد إلا الإدراك الجزئى كإدراك الحرارة أو البرودة، وإن أستطيع أن ألحظ من نفسى سوى تلك الحالات الإدراكية الجزئية وحدها، وإذا زال إدراكى لفترة معينة بالنوم مثلاً، فلا أكون على وعى بنفسي

وهكذا ينكر هيوم أن يكون للإنسان شئ مضاف إلى هذه الإدراكات إسمه النفس. فالإنسان ليس إلا مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضاً في سرعة هائلة لا يتصورها خيال وهي إدراكات لا تتوقف عن الحركة التي لا تنتقطع. فليس هناك ثمة شئ ثابت ولا

* Hume's philosophy of belief: introduction to the philosophy of Mind: Reading from Descarts to Strowrom. p46: 73.

يوجد إلا الإدراكات، والعقل ليس إلا إدراكات متواليه نون أن يكون لها مكان معين ثابت. (١)

ويتساءل هيوم: من الذى أوهم الإنسان أن له نفساً أو روحاً أو ذاتاً ترتبط معه منذ ميلاده وحتى مماته، مع أننا إذا نظرنا فى باطنه لا نجد إلا حالات فردية تتعاقب الواحدة تلو الأخرى وليس بينها رباط يربط بينها؟ يجيب على ذلك بقوله: أنه الخيال، هو الذى به نوجد الشئ فيتوهم الإنسان أنه إنما يدرك شيئاً واحد وراء الحالات المتكررة. وهنا نفترض أن ثمة مبدأ خفياً وراء الظواهر المتغيرة الكثيرة فى الكائن الواحد، وهذا المبدأ هو السر فى ذاته الشئ وفى إتصال وجوده.

ويرى هيوم أننا حينما نتحدث عن النفس أو الجوهر فلا بد أن يكون لدينا فكرة عن هذه المصطلحات، هذه الكلمات غامضة ولا يمكن فهمها. فكل فكرة تشتق من إنطباعات سابقة ولكن ليس لدينا أى إنطباع عن النفس أو الجوهر.

ومن التناقض - فيما يرى هيوم - التحدث عن البشر ككيانات مفردة as single being رغم كونهم فى الحقيقة فى حالة من التغير المستمر. (٢)

فمن التناقض مثلاً أن جون سميث فى الثانية كجون سميث فى الثانية والخمسين، فهما مختلفين تماماً.

نفس المشكلة يمكن أن تنشأ فى حالة الأشياء الأخرى أنظر هيراقليطس والنهر Think of Herachitus and the river حتى ليصعب أن يظل على حاله يوماً واحداً، ومع ذلك تميل إلى أن تراه - نهر واحد ذى ذاتية واحدة.

فالإنسان يحاول أن يقضى على التغير ويميل إلى الإعتقاد بوجود شئ ثابت وراء كل تغير. والآن ما منشأ هذا الخطأ، كيف يحدث الخلط بين إدراكاتنا المتغيرة وأن ننسب إليها كياناتاً ثابتاً؟

(1) Ibid : p.46:47.

(2) Ibid : p.55:57.

السبب في هذا الخطأ - فيما يرى هيوم - هو الخلط بين فكرتين:

الأولى: الموضوعات التي توجد لوقت طويل دون أن يطرأ عليها التغيير، وهذه فكرة النفس identity

الثانية: تعاقب الموضوعات المرتبطة ببعضها البعض وهذه تشهد حالة من التنوع والتغير ونحن نخلط بين الاثنين، وبهذا الخلط نستبدل فكرة الكيان أو النفس بدلاً من التتابع أو التداخي. ولا نستطيع أن نحرر أنفسنا من هذا الخلط لمدة طويلة والنتيجة هي المحاولة الكاذبة لتبرير هذا باختراع مبدأ ما جديد وغير مفهوم مثل الجوهر Substance ، أو النفس self ، نستطيع بواسطته أن نفسر عدم التغيير.(١).

رفض مفهوم الجوهر:

يترتب على ما سبق رفض هيوم لما يسمى بوجود جواهر روحية أو مادية. وهو يدال على هذا الرفض بقوله: إذا كانت فكرة الجوهر فكرة صحيحة لكانت مستمدة من الآثار الحسية أو من التفكير، والحقيقة أنها لا تصدر عن الحس الظاهر أو الباطن أو عن التفكير أى عن الإنفعالات والعواطف. فليس ثمة أثر حسي يقابل الجوهر المادي.

وإعتقادنا بوجود الجواهر المادية تابع لإعتقادنا بالعلية فنحن نرى مجموعة مؤلفة من الآثار الحسية يتكرر حدوثها على هذه الصورة في التجربة فنطلق عليها اسماً واحداً ونتوهم أن الجوهر هو علة إنتلاف هذه الآثار وعلة بقاء هذا الإنتلاف أو تكراره في أذهاننا، بينما نحن لا نعرف شيئاً عن هذا الإنتلاف أو عن المقوم الذي يجمع بين هذه الآثار.

وعلى هذا فهيوم ليس لديه أى يقين بوجود الجوهر المادي أو موجودات العالم الخارجي بصفة عامة. وكذلك فهو يذكر أنه ليس لدينا أى فكرة عن وجود جوهر روى أو نفس وأنه ليس لهذه الفكرة ما يقابلها من آثار حسية.(٢)

ويمضى هيوم إلى أبعد من ذلك فينكر أيضاً الجوهر الإلهي ويرفض كل الأدلة على وجود الله، ويرفض الغائية في الكون وبهذا يحتفظ للمعرفة الإنسانية بالأساس التجريبي

(1) Hume's philosophy of belief: personal Identity. p.59

(٢) راجع ما قلناه عن ذاتية النفس عند هيوم.

الذى لا يسلم إلا بوجود الظواهر فقط.^(١)

أوجست كونت ورفض الميتافيزيقا من الناحية التاريخية (١٨٥٧):

أنكر المذهب الوضعى كل تفكير ميتافيزيقي، وإستبعد البحث فى الغايات القصوى والعلل الأولى، ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث التجريبي.

يقول أوجست كونت: زعيم المذهب الوضعى - فى كتابه فلسفة العلوم عند كونت Comte's philosophy of science «أن الوضعية عنده تهدف إلى خلق فلسفة للعلوم كأساس لإيمان إجتماعى جديد، وهدفها وضع نظرية إجتماعية عن طريق نظرية علمية، وقد أقرت ديناً إنسانياً

والوضعية تنتهى إلى أن الفلسفة بمعناها الدقيق قد إستنفذت موضوعاتها، وإقتضت ما يبرر وجودها، كانت قائمة حينما كانت مرادفة للعلم، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفة وإستقل موضوعاً ومنهجاً، ونتيجة لهذا الفصل بين الفلسفة والعلم ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت شريفة فى نطاق ضيق، ودراسة تاريخها تحقر من شأنها إذ إنها لم تستطع بعد إنقضاء قرون على وجودها أن تهتدى إلى حل نهائى عام لمشكلة ما، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدده حل المشاكل التى تصادفهم، بل إن غايتها ومنهجها لا يزالان مثاراً للجدل والمناقشة.

وإذا نحن قارنا بين النجاح الذى أصابه العلم الوضعى، وبين عجز العقل النظرى الذى يقيم تفكيره على الأوليات التى تسبق كل تجربة Apriori لاحظنا أن كل شئ وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس فى مقدور العقل البشرى أن يدركه لأن مجال التفكير العقلى الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التى تربط بعضها ببعض الآخر.^(٢)

عرض كونت للمشكلة الميتافيزيقية فى كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية»، وشرح فيه ما يعرف باسم قانون الأطوار الثلاثة.

(١) راجع هنا : د. محمد على أبو ريان: الفلسفة الحديثة ط ١ ص ١٥٥.

(٢) أنظر فى هذا I-s Mill August Comte and Positivism ، كتاب د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ٢٦٤.

Theologique

الطور اللاهوتي

Metaphysique

الطور الميتافيزيقي

Scientific

الطور العلمي

ويعتقد كونت أن تطور التفكير الإنساني أو أن تاريخ البشرية يشبه تاريخ الفرد، فهو في حياته يمر بثلاثة أنوار متتابعة نور الطفولة، الشباب، النضج أو الشيخوخة، وهذه تشبه قانون الأطوار الثلاثة.

في الطور الأول كان العقل يبحث في كنه الموجودات وأصلها ومصيرها، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات فائقة على الطبيعة، وكان منهجه في ذلك قائماً على الخيال فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفي وراء الطبيعة المرئية كالآلهة والشياطين.

أي أن المرحلة اللاهوتية تفسر فيها الظواهر الكونية بواسطة الآلهة. أما الطور الميتافيزيقي، يظل العقل يبحث عن كنه الأشياء وأصلها ولكنه يرتقى فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية ويرد الظواهر إلى علل مجردة خفية يتوهمها في باطن الأشياء. ففي هذه المرحلة تقوم الأرواح أو القوى الميتافيزيقية الروحية الخفية بنفس الدور الذي كانت تقوم به الآلهة في المرحلة الأولى. أما الطور الثالث فيتجنب العقل الطريقتين السابقتين في البحث موضوعاً ومنهجاً. ويعدل عن البحث في أصل الكون ومصيره وعلله الخفية، ويهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها أي أن هذه المرحلة تستند إلى التفسير العلمي الخالص للظواهر لأن العلم يتولى مهمة تفسير كل ما يحدث في الكون، وبهذا يستغنى عن العلل بوضع قوانين أي العلاقات المترددة بين الظواهر، وتقييمها على أساس من المشاهدة لا من الخيال أو الإستدلال. وبهذا يهتم العلم بالإجابة عن هذا السؤال كيف حدث، وليس عن السؤال لماذا حدث؟

بهذا نشأ العلم الوضعي الذي أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة مر بها العقل البشري في تطوره إلى الكمال، وكل موضوع يمكن معالجته بالملاحظة والتجربة يدخل في نطاق العلم، وما لا يعالج بهذا المنهج التجريبي فهو خارج مجال العلم.

ومن هنا فإن كونت يرفض الميتافيزيقا في هذه المرحلة الوضعية التي تعتمد على التفسير العلمي الخالص للظواهر

فالميتافيزيقا - فى نظره - وفى نظر الفلاسفة الوضعيين ليست علماً بالمعنى التام لهذا الكلمة، ولكنها مجموعة من المعارف التى ينبغى رفضها فى هذه المرحلة الوضعية. (١)

- بهذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الميتافيزيقية - لأنها تمثل مرحلة من مراحل التفكير إنقضى عهدها - وسنرى بعد قليل مدى التطور الذى أدرك هذا الإتجاه على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة.

رفض الميتافيزيقا فى الفكر المعاصر:

شهد عصرنا الحاضر الكثير من التيارات الفلسفية المعادية للميتافيزيقا والرافضة لها، وفى مقدمتها فلسفة التحليل التى تزعمها مور، رسل فتجنشتين، حركة الوضعية المنطقية التى حمل لواحاها فى البدايات أنصار دائرة فينا تحت قيادة «شليك Moriz schlich، وأكمل مسيرتها رودلف كارناب والفرد جولا أير A.j. Ayer.

رفض الميتافيزيقا باسم التحليل:

الفلسفة المعاصرة فى جملتها فلسفة تحليلية، وهى تختلف عن الفلسفة التأملية إختلاف واضح، ويتميز فلاسفة التحليل المعاصرين - عن سابقينهم - أنهم يحذفون الميتافيزيقا من دائرة الكلام المقبول وذلك على أساس تحليلهم لعبارات اللغة، فإذا كان التحليل شائعاً فى الفلسفة منذ قديم*، إلا أن أصحاب التحليل من المعاصرين قد تميزوا بما يبرزهم بون سائر الأسلاف، وإنتهاهم من هذا التحليل إلى نتائج من أهمها حذف الميتافيزيقا.

جورج انوارد مور ١٨٧٢-١٩٥٨

يعد مور- مع أثنين من أعلام الفكر الفلسفى المعاصر - بتراند رسل، ليندنج فتجنشتين - رواد مدرسة جديدة فى الفلسفة هى المدرسة التحليلية التى عرفت أحياناً

(١) راجع فى هذا كتاب: د. إمام عبد الفتاح: الميتافيزيقا ص ١٢٨: ١٤١، كتاب أسس الفلسفة ص ٢٦٤ وما بعدها.

* ابتداءً من سقراط فى تطيله للمعاني الأخلاقية، أفلاطون فى تطيله لمعنى العدالة فى محاوره الجمهورية، تحليل المنطق عند أرسطو، ثم الفلاسفة المحدثين أمثال لوك، هيوم، باركلي فى تحليلهم للأفكار وحتى كانط الذى جاء الشطر الأعظم من فلسفته نقداً أى تحليلاً للأسس التى تقوم عليها العلوم.

بأسم مدرسة كمبريدج وكان لها تأثير كبير على حركة أخرى من حركات الفكر المعاصر ألا وهي حركة الوضعية المنطقية.

– جعل مور مهمة الفلسفة تحليل العبارات تحليلاً منطقياً وتحليلاً فلسفياً، توضيحاً لمعناها، حتى يزلزل الأرض التي تستند عليها الفلسفة التأملية لأنها قائمة على أغلاط منطقية في فهم العبارات اللغوية.^(١)

وقد إنحصر الجانب الأكبر من نشاط مور الفلسفي في الكشف عن المغالطات والاختفاء وشتى ضروب الخطأ التي طالما حفلت بها مذاهب الفلاسفة، وقد إهتم مور بتحليل المعنى وليس بفحص حقيقة ما يقال عادة في الحياة العادية، فكان يفحص آراء غيره من الفلاسفة لكي يرى ما قد تعنيه تلك الآراء، وما إذا كانت صادقة أم كاذبة.^(٢)

وقد كتب مور عام ١٩٠٠ مقالاً عن «الضرورة» قال فيه أنه لا يحرص في هذا البحث على الكشف عن الأشياء الضرورية أو التحقق مما إذا كانت القضايا التي نحكم فيها بأن

أ ضرورة صادقة أو كاذبة، بل كل ما تعنيه هو تحديد معنى الضرورة أو معرفة تلك الصفة التي نسبها إلى الأشياء حينما نقول إنها ضرورية.

واضح هنا أن مور يقصر مهمة التحليل على دراسة "المعنى" فليست المشكلة عنده ماذا نعرف؟ بل المشكلة هي: ماذا نعني بهذا الذي نقول إننا نعرفه؟

فاهتمام مور هو العمل على تحليل معاني القضايا من أجل فهم عناصرها ومقوماتها أو دلالاتها فهماً صحيحاً، فالتحليل عند مور بمثابة متهج فلسفي.

ويتفق مور مع غيره من فلاسفة التحليل في القول بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية من زاوية "اللغة" التي تصاغ فيها عادة تلك المشكلات. وذلك من أجل إستبعاد شتى مظاهر اللبس والغموض، حتى يجنب الفلاسفة مشكلة إضاعة وقتها في العمل على

(١) راجع هنا كتاب: د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا: الفصل الخامس من ١٤٠:١٦٦.

(1) P..A.Schilpp: The Philosophy of G.E. Moore (Evanston, N.y. 1942.

(Auto biographical notes).

حل مشكلات زائفة لن يكون من شأنها سوى أن تقود الفيلسوف - من حيث لا يدري - إلى ضروب عديدة من التناقض والإستحالة والمفارقة. وحين يفرغ الفيلسوف من هذه العملية التوضيحية فهناك لابد من أن تختفى تماماً أمثال هذه المشكلات التي كان يظن أنها "مشكلات حقيقية" أصلية.^(١)

يرتراند رسل:

يعد رسل رائد حركة الفلسفة العلمية التي تريد للفلسفة أن تحقق من التقدم مثل ما أحرزه العلم، وأن تتخلى عن الكثير من المشكلات الميتافيزيقية الضخمة، لكي تقتصر على دراسة بعض المسائل المنطقية والطبيعية وفقاً للمنهج العلمى.

وفى كتابه تحليل العقل Analysis of mind يحاول رسل أن يهدم النظرية التقليدية القائلة بوجود جوهر عقلى قائم بذاته أو وعى منفصل مستقل يكمن فيما وراء المحسوسات، لكي يرجع شتى العمليات الذهنية بما فيها الإدراك الحسى، التذكر، والإدراك العقلى إلى مجموعة من الحوادث، التى هى فى أن واحد طبيعية ونفسية.

يقول رسل: "إذا أريد للفلسفة أن تحقق بالفعل أى تقدم ملموس، وجب عليها أن تتخلى عن تلك الآمال العريضة فى بناء نسق ميتافيزيقى متكامل، لكي تنصرف إلى دراسة بعض المسائل الجزئية (منطقية كانت أم طبيعية) وفقاً لمنهج علمى صارم.

وهكذا يقرب رسل الفلسفة من العلم، فهى تشبه العلم فى أنها تحاول حل المشكلات التى تلتقى بها عن طريق المناهج العقلية الصرفة. ورسل حين يتحدث عن العلم فهو لا يعنى به العلم الطبيعى أو غيره من العلوم التجريبية، بل إنما يعنى العلوم الصورية كالرياضة والمنطق. وهذا هو السبب فى أن رسل يقارن القضايا الفلسفية التى هى قضايا عامة، وأولية بالقضايا الرياضية أو المنطقية التى لا تخرج هى الأخرى عن كونها قضايا عامة لا سبيل إلى إثباتها أو دحضها عن طريق التجربة. ومن هنا فإن رسل حين يتحدث عن الفلسفة فهو يعنى بها إنها لا تكاد تتميز عن المنطق على شرط أن نفهم المنطق هنا بمعناه الرمضى أو الرياضى.

(١) راجع فى كتاب: د. زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة ج ١ ص ١٩٢: ١٩٧.

والفلسفة العلمية التي يريدنا رسل إنما هي جهد عقلي يرفض كل محاولة لبناء أى نسق فلسفى موحد، فلسفة تحليلية ترفض التورط فى إقامة أى نسق ميتافيزيقى لأنها تؤمن بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية عن طريق مناهج التحليل المنطقى. وقد إهتم رسل فى كتابه: "بحث فى المعنى والصدق" "An inquiry in meaning and truth." بتحليل العبارات الميتافيزيقية.

ويبين رسل ما يعنيه بالعبارات الوصفية فيقول: "العبرة الوصفية قد تكون أحد نوعين: فهى إما خاصة. Definite (محددة) أو عامة غير محددة indifinite والعبرة الوصفية العامة هى ما دلت على مجهول أما الخاصة فهى ما دلت على معلوم (على معرفة فرد بذاته).

والعبرة الوصفية العامة هى عبارة تدل على أفراد كثيرين من جنس واحد كأن نقول: رجل، جبل، رئيس جمهورية هذه العبارات لا تدل على محددات وإنما تدل على أى من أفراد هذه الفئة أو غير هافحين أقول قابلت رجلاً فهذه عبارة وصفية عامة غير محددة لا تتصف بالصدق أو الكذب أما حينما أقول قابلت العقاد مثلاً فهذه عبارة وصفية خاصة ومحددة وهى تكون صادقة حين تطابق الواقع فعلاً وكاذبة حين لا تطابق الواقع. وعلى ذلك فالعبارات الوصفية العامة هى المدركات العقلية لا الأفراد الحقيقيون الواقعون فى عالم الأشياء.

العبارات الوصفية ليست قضايا تصدق أو تكذب حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع و بينما هى دالات قضايا ودالة القضية هى صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملئ ما فيها من فراغ بأسماء أفراد جزئية.

وعلى هذا فالهدف من تحليل العبارات الوصفية هو مهاجمة الألفاظ الغير محدودة أو هو على حد تعبير آير: مهاجمة الميتافيزيقا وإعتبارها كلاماً فارغاً نشأ عن عجز الميتافيزيقيين عن تحليل عباراتهم تحليلاً واضحاً، أدى هذا إلى الخلط بين العبارات الوصفية العامة والعبارات الجزئية التى لها مسميات فى الواقع.⁽¹⁾

(1) Ayer A.J: Language, Truth and Logic p.61.

إن كثيراً جداً من العبارات الميتافيزيقية مثل "النفس خالدة، العقل جوهر روحياني، المطلق ليست له بداية أو نهاية ... إلخ قائمة على إفتراض أن العبارة الوصفية تعمل على إسم العلم، من حيث أنها تشير إلى موجودات حقيقية. واقعية، فإن لم يجد الميتافيزيقيون موجوداتهم بين هذه الأشياء المحسوسة إفتراضوا وجودها وجوداً ضمهياً فالميتافيزيقي إن هي في حقيقة الأمر إلا نتيجة الزعم الساذج بأن العبارات الوصفية الخاصة أو العامة رموز للإشارة. (١)

وهكذا يرى رسل أن "اللغة" هي المسئولة عن هذا اللبس أو الخلط الذي يقع فيه معظم الفلاسفة، فالألفاظ المستخدمة في اللغة غامضة وملتبسة. وعلى الفيلسوف إذن أن يحدد معانيه ويحرص على فهم المعانى الدقيقة التي تستخدم فيها الألفاظ.

ويعتقد رسل أن الكثير من مظاهر الخلط الفلسفي حول مشكلات معروفة كمشكلة الجوهر، الكليات ترجع أولاً وبالذات إلى بعض خصائص لغوية كامنة في مفردات اللغة الطبيعية.

- وهكذا رفض رسل شتى الأفكار أو الأوهام الميتافيزيقية بناءً على تحليله لمعنى اللغة وتمسكه بالإتجاه أو النزعة العلمية. ويمضى في هذا الإتجاه فيرفض أيضاً شتى المفاهيم الأخلاقية فيقول: إذا أردنا للفلسفة أن تكون بحثاً موضوعياً نستهدف من وراءه فهم العالم، لا مجرد العجل على تحسين الحياة الإنسانية، فلن يكون المفاهيم الأخلاقية أي دور في نطاق مثل هذا البحث النظرى الخالص.

وعلى هذا إستبعد رسل عبارات الأخلاق من دائرة البحث الفلسفي الخالص على إعتبار أن عباراتها لا تنطوى على قضايا تقريرية تنصب على الواقع، بل هي مجرد تعبيرات عن إنفعالات وحالات وجدانية.

(٢) راجع نظرية رسل في العبارات الوصفية، نظريته في الفئات، نظرية الأنماط من كتابه 'Russell An inquiry into Meaning and Truth. London.1940.p429:490.

وكتاب. د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا الفصل السادس من ١٦٢: ٢٠٢.

فلسفة التحليل عند فتجنشتين:

يمضى فتجنشتين في هذا الإتجاه التحليلي للفلسفة، الذي بدأه مور ورسل، فنجد أن التحليل هو السمة البارزة في فلسفته، "الفلسفة عنده هي تحليل" وهو يستخدم التحليل كمنهج لا كغاية فلسفية، فهو لا يهدف التحليل مجرد تقسيم العالم إلى وقائع أو رد اللغة إلى عدة قضايا، إنما يستخدم التحليل كمنهج فلسفي من أجل توضيح المشكلات الفلسفية التي إذا ما وضع معظمها تحت مجهر التحليل زال عنها كل غموض وإتضح أنها مشكلات زائفة أو أنها ليست بمشكلات أصلاً.

وقد عبر فتجنشتين عن هذا المعنى بقوله: "إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى، فلن نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى، وإذن فلا عجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق." (١)

مهمة الفلسفة - فيما يرى فتجنشتين - إنما هي نشاط Activity أو عملية توضيحية الهدف منها حصر الأفكار الغامضة، وحين تتحقق الفلسفة من أن الأجوبة التي تقدمها لأسئلتها هي مما يمكن التعبير عنه فإنه لا بد لها من أن تفهم عندئذ أنها لم تحسن وضع الأسئلة أو لم تستطيع أن تعبر عنها على الوجه الصحيح.

وتبعاً لذلك فإن المنهج الصحيح في الفلسفة إنما هو ذلك الذي يحيل سائر القضايا التي يمكن أن تقال عن الأشياء إلى العلماء أنفسهم، على إعتبار أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون أن يتحدثوا عنها، بحيث أنه إذا أثار أحدهم أية مشكلة ميتافيزيقية لم يكن علينا إلا أن نبين له أن مشكلته خاوية أو فارغة تماماً من كل معنى.

فالهدف من التحليل إذن سواء في الرسالة المنطقية أو في كتاب فتجنشتين التالي: "أبحاث فلسفية" هو توضيح ما نعرفه من قبل وليس إضافة معرفة جديدة.

(1) L. Wittgenstein: Tractatus Log. philosophicus p.27

نقلاً عن كتاب د. عزمي إسلام فتجنشتين ص ٧٦.

الفلسفة عبارة عن معركة ضد اليليلة التي تحدث في عقولنا نتيجة لإستخدام اللغة.
فالتحليل الفلسفى إذن أسلوب فنى Technique لعلاج المشكلات الفلسفية.

يقول فتجنشتين: "أن المشكلات الفلسفية والشكوك كلها ليس إلا سوء إستخدام اللغة
إستخداماً خاطئاً، ومصدر الخطأ فى إستخدام اللغة هو عدم فهم الطريقة الصحيحة
لإستخدام الألفاظ ويمكننا إزالة كل سوء فهم إذا جعلنا تعبيراتنا أكثر دقة." (١)

هكذا ينكر فتجنشتين الميتافيزيقا - كما فعل مور ورسل، بناء على منهج التحليل،
وهو يرى أن الفيلسوف حين يحاول أن يستخدم اللغة لكي يظهرنا على طبيعة البناء
الميتافيزيقى الحقيقي للعالم الواقعى، فإنه عندئذ لابد من أن يجد نفسه مضطراً إلى
إصطناع عبارات خالية تماماً من كل معنى. فمعظم القضايا الميتافيزيقية التى طالما حفلت
بها الأعمال الفلسفية التقليدية ليست كاذبة، بل هى "عديمة المعنى" وليس الأصل فى نشأة
أمثال هذه القضايا سوى عجزنا عن فهم منطق لغتنا. (٢)

الأخلاق والعلوم المعيارية:

طبقاً لما سبق، فإن علم الأخلاق وعلم الجمال لا يقبلان التعبير مثلهما فى ذلك كمثل
"الميتافيزيقا"، وكل محاولة من أجل النطق بشئ ذى معنى عن الأخلاق أو الجمال أو
الميتافيزيقا لابد من أن تبوء بالفشل لأن مثل هذه المحاولة تقتضى القيام بمهمة مستحيلة.

- هكذا رفض فلاسفة التحليل الميتافيزيقا بناء على موقفهم التحليلى للفلسفة.
الميتافيزيقا التأملية عباراتها تشتمل دائماً على حدود لا يكون لها معنى إلا فى مجالها. فإذا
قلنا إن أنواع الجمل ثلاث من ناحية كونها صادقة حتماً أو باطلة حتماً أو مما يحتمل
الصدق والكذب، وجدنا أن الجملة الميتافيزيقية لا تندرج تحت أى قسم من هذه الأقسام.
ويؤكد د. ذكى نجيب محمود هذا المعنى فى كتابه: موقف من الميتافيزيقا حين يقول:

(1) L.Wittgenstein: philosophical investigations ;part1 sec'104.p43.

المرجع العربى ص ١٥٢.

(2) L.Wittgenstein: Tractatus Logic. philosophicus London, 1921(quoted
by H.Aiken, in philosophy in the twentieth Century. vol 11.1962. p 490.

لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أى جزء منه، وكل مهمته أن يحلل العبارات التي يقولها العلماء في أبحاثهم العلمية والناس في حياتهم اليومية تحليلاً يبين معنى هذه العبارات حتى نطمئن جميعاً إلى سلامة ما يقال.

الفلسفة هي تحليل للغة ولا شيء أكثر من ذلك، وهذا واضح عند مور، رسل، فتنشتين - كما هو واضح عند أستاذنا الدكتور ذكي نجيب، وسيكون أكثر وضوحاً عند فلاسفة الوضعية المنطقية.

الغاية من كتابه "موقف من الميتافيزيقا" هي بيان أن الميتافيزيقا (والتي يعنى بها مجموعة العبارات التي تتحدث عن كائنات لا تقع تحت الحس) المرفوضة كلامها فارغ لا يرسم صورة ولا يحمل معنى، وبالتالي لا يجوز فيها البحث وإختلاف الرأي، فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له معنى، وجب إطراح الفلسفة التأملية - على حد تعبيره - وما يدور مدارها من صنوف التفكير، بحيث لا يبقى بين أيدينا في دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضية.^(١)

رفض الميتافيزيقا عند فلاسفة الوضعية المنطقية:

إرتبط تعبير الوضعية المنطقية بجهود طائفة من الفلاسفة والعلماء والرياضيين الذين سمو أنفسهم بأسم جماعة فينا التي نشأت حوالي ١٩٢٠ حينما ألف موريس شليك هذه الجماعة. ويمثل الجانب الفلسفي في هذه الجماعة رودلف كارناب، هربرت، فايجل، فريدريش، فايزمان.^(٢)

والوضعية المنطقية إتجاه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة والميتافيزيقا، ذلك أن أتباعه قد قصروا مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً، متأثرين في هذا بالتجريبية الإنجليزية التي حاولت - منذ القرن السابع عشر والثامن عشر - على يد لوك وبارلكي وهيوم - أن تحدد معانى الألفاظ وتحليل العبارات، ورد هؤلاء الوضعيون المنطقيون كل

(١) د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص ٣.

(2) Ayer, A.J the vienna circle (in the Revolution in ph.p 70.

راجع هنا كتاب د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ص ٦٠.

ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية، وإستبعدوا كل ما لا يمكن التثبث من صحته بالتجربة مسافرين في هذا الإتجاه الوضعى الذى عرف فى القرن التاسع عشر على يد أوجست كونت فى فرنسا - كما سبق أن أوضحنا.

كما حاول أعضاؤها تطبيق الطريقة العلمية فى التفكير على عبارات وألفاظ اللغة التى تصوغ فيها مشكلات الفلسفة، وجعلوا المعيار الذى نحكم بناء عليه بما إذا كان للقضية معنى، هو إمكان تحقيق هذه القضية فى الواقع الخارجى واقد تطورت هذه الجماعة بفضل الجهود التى أضافها كارناب وأير، والتى كان من أهم أفكارها إنكار الميتافيزيقا فضلاً عن الإعتماد على مبدأ التحقق كمعيار لوجود معنى لعبارات اللغة أو خلوها من المعنى وتبرير رفض الميتافيزيقا لا مجرد أنها أقوال خاطئة، بل على أنها خالية من المعنى أى مجرد لغوي⁽¹⁾

لكن كيف إستبعدت الوضعية الميتافيزيقا من مجال البحث العلمى، وأبقت على التحليل المنطقى وحصرت فيه معنى الفلسفة؟

إعتبر كونت واتباعه العبارات الميتافيزيقية أقل وضوحاً من قضايا اللاهوت، وصرح بأن هذه العبارات قد أثارَت مشاكل أستعصى حلها على أذهان الميتافيزيقيين جميعاً ومن ثم وجب رفضها، والإكتفاء بقضايا المجال التجريبي لأن التثبث من صحتها فى حدود الخبرة الحسية ميسور لكل باحث، ومن رأى الوضعيين أيضاً أن التفكير الميتافيزيقي عديم النفع.

أما التجريبية المنطقية المعاصرة فإنها ترفض التسليم بالميتافيزيقا ليس على أساس أنها عديمة النفع أولاً ولكن على أساس أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو الخطأ.

- كما أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخياً كما فعل كونت، لتبرير إستبعادها للتفكير الميتافيزيقي بل إنما تعالج جميع الأفكار على نمط واحد بصرف النظر عن مكانها فى التاريخ.

(1) Ibid : p.73-74.

والواقع أن نواة هذا الإتجاه الوضعى المنطقى فى مهاجمته للتفكير الميتافيزيقى قد عرف منذ قرنين من الزمان، فقد صرح دافيد هيوم (جد الوضعية المنطقية) فى كتابه بحث فى طبيعة العقل البشرى) برفض التفكير القبلى أداة لكشف أسرار الكون الغامض، وجعل التجربة والرياضة مصدر كل علم يطمأن إلى صحته وفى هذا يقول:

"إذا عرض لنا أى كتاب فى اللاهوت أو الميتافيزيقا يجب أن نسأل أنفسنا: هل يقوم هذا الكتاب على التفكير الرياضى المجرد؟ فإذا كان الجواب سلباً فنسأل أنفسنا، هل يقوم على التفكير التجريبي الذى يتناول حقائق الواقع فى هذا الوجود؟ فإذا كان الجواب سلباً يجب أن نلقى بالكتاب فى النار ونحن آمنون، إذ لا يمكن أن يحوى مثل هذا الكتاب إلا السفسطة والمغالطة والخداع." (١)

وقد تردت كلمات هيوم هذه عند المعاصرين من الوضعيين وأكد كارناب إتفاقه مع ما قاله هيوم حينما أقر أن قضايا العلوم والرياضة والعلوم التجريبية هى وحدها التى تحمل معنى، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى.

رودلف كارناب:

يتفق كارناب مع غيره من فلاسفة الوضعية المنطقية فى أن الفلسفة لا تقر شيئاً جديداً وإنما هى تحليل للغة العلم. يقول كارناب فى تقديمه لمجموعة "وحدة العلم" The unity of science هدفنا هو التحليل المنطقى لا الفلسفة، وهذا ما أوضحه فتجنشتين من قبل حيث رأى أن الفلسفة تحليل أو توضيح فهو يقول فى رسالة منطقية فلسفية "ليست مهمة الفلسفة أن تنتج لنا عدداً من القضايا بل مهمتها أن تجعل القضايا واضحة." (٢)

والفلسفة التى يتجنبها كارناب هى الميتافيزيقا - بالمعنى الذى يجعلها بحثاً فى أشياء لا تقع فى مجال الحس مثل "الشئ فى ذاته"، المطلق، المثل الأتملاطونية، والعلّة الأولى للعالم، العدم والقيم الأخلاقية والجمالية وما إلى ذلك.

يأخذ كارناب فى تحليل مثل هذه العبارات الميتافيزيقية، ليكتشف أنها فارغة من المعنى، لهذا يستبعدهما. ويستشهد كارناب على ذلك بعدة أمثلة من الألفاظ، والعبارات ذات الدلالة

(1) D.Hume: An Enquiry concerning Human understanding. part III, p25.

(2) L.Wittgenstein, tractatus Logico. philosophicus p76.

الميتافيزيقية، والتي تكون في الوقت نفسه خالية من المعنى، ومنها كلمة (مبدأ) يقول إن هذا اللفظ من بين الألفاظ التي يستخدمها الفلاسفة أثناء بحثهم الميتافيزيقي - أي من حيث هو مبدأ للوجود، لأن حيث هو أحد مبادئ المعرفة - فيفترض بعضهم مثلاً السؤال الآتي: ما هو أعلى "مبدأ للعالم"؟ أو (للأشياء أو للوجود)؟ ثم يشروعون في الإجابة عن هذا السؤال بأنه الماء مثل طاليس أو الصورة أو الحركة أو الروح أو الخير... إلخ وهذه كلها إجابات ميتافيزيقية ترتبت على استخدام الألفاظ الميتافيزيقية في الأسئلة التي تكون هذه العبارات رداً عليها.

وكل هذه العبارات في نظر كارناب هي عبارات ذات دلالة ميتافيزيقية خالية من المعنى، ومن ثم يجب إستبعادها من مجال البحث العلمي.^(١)

أشياء العبارات الميتافيزيقية، ويمثل لها كارتاب بالعبارات التي تتكلم عن فكرة مثل الوجود المطلق أو فكرة العدم عند هيدجر، ويستشهد كارناب بفقرة مما كتبه هيدجر بعنوان "ما هي الميتافيزيقا" وكان يقول فيها: "إن الوجود فقط هو مما يجب البحث فيه، وما هو بخلاف ذلك عدم: الوجود فقط، وما هو أكثر من ذلك عدم، الوجود وحده وما بعده عدم. لكن ماذا نقول عن العدم وكيف يمكننا أن نجدده؟ إننا نعرف العدم، فالقلق يكشف عن العدم... إلخ

فهذه العبارات كلها - عند كارناب - خالية من المعنى أو هي أشباه عبارات لأنها تتضمن ألفاظ ميتافيزيقية كالعدم والوجود.

الميتافيزيقا إذن خالية من المعنى أو هي على حد تعبير كارناب زائدة يمكن إستبعادها تماماً لا من الفلسفة فحسب، بل من الكلام ذي المعنى، وهذا ما عبر عنه كارناب بوضوح من خلال مقاله الذي أوردنا منه بعض النماذج التي رفضها كارناب - حذف الميتافيزيقا بإستخدام التحليل المنطقي للغة، ونشر هذا المقال في كتاب أير "الوضعية المنطقية صفحة ١٠:٨١) من الكتاب.

كتب يقول: "كان هناك معارضون للميتافيزيقا في تاريخ الفكر الإنساني منذ العصور

(1) Carnap R. the Elionination of metaphysics (in the logical positivism ed by: Ayer, A.J. P. 60:67

القديمة، منذ شكاك اليونان - حتى فلاسفة التجريب في القرن التاسع عشر... كما كانت توجد أنواع مختلفة من النقد الذي يوجه إلى الميتافيزيقا ولقد ذهب بعضهم إلى أن مبدأ الميتافيزيقا في حد ذاته، مبدأ باطل طالما أنه يناقض معرفتنا التجريبية، بينما إعتبره فريق آخر مبدأ غير يقيني على أساس أن مشكلات الميتافيزيقا هي مشكلات مفارقة لحدود المعرفة الإنسانية، متعالية عنها، كما ذهب كثيرون من اللاميتافيزيقيين إلى أن الإشتغال بالمسائل والمشكلات الميتافيزيقية تعتبر عملاً عقيماً، وينتهي كارناب إلى أن التحليل المنطقي في الفلسفة المعاصرة، ينتهي بنا إلى أن جميع العبارات التي تتناول موضوعات تدخل في نطاق الميتافيزيقا هي عبارات خالية من المعنى.

كارناب ومبدأ التحقق: Verification

يذهب كارناب إلى أن القضايا التاليفية الوحيدة التي تنطوي على معنى إنما هي تلك القضايا التي تتحدد "قيمة الصدق" فيها بالرجوع إلى الحس، وكل هذه القضايا - فيما يقول كارناب - محصورة في نطاق العلم التجريبي، وحين يتحدث كارناب عن "التحقق" فإنه يعنى أن القضية تكون قابلة للتحقق إذا كانت قيمة الصدق المشتملة عليها مما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلى الخبرة الحسية. وتبعاً لذلك فإن القضايا التاليفية (التركيبية) الوحيدة التي تنطوي على معنى أو دلالة، هي تلك القضايا التي تقبل التحقق أو التثبيت، وهي جميعاً قضايا علمية، وهذا هو معيار التحقق لأي معنى تجريبي.

ويتوقف كارناب عند بعض القضايا الميتافيزيقية التقليدية كالقضية القائلة بأن "ثمة إلهاً" أو أن "العلة الأولى للعالم هي اللاشعور" أو أن ثمة قوة فاعلية هي المبدأ الموجه لسائر الكائنات الحية. هنا يقول كارناب أنه لا يزعم أن أمثال هذه القضايا كاذبة ولكن يتساءل: ماذا تعنى هذه العبارات ليصل في النهاية إلى الإعتراف بأنها فارغة تماماً من كل معنى، والسبب في ذلك أن القضايا الميتافيزيقية التي تبحث عن "الماهية الحقيقية للأشياء" أو "الأشياء في ذاتها" أو المطلق أو العدم - ليست قضايا تحليلية، كما أنها في الوقت نفسه لا تقبل التحقق تجريبياً، فهي لا يمكن أن تكون إلا مجرد "أشباه قضايا"

جملة القول أن الجمل أو الألفاظ التي لها معنى هي الجمل التي يمكن التحقق من صدقها عن طريق التحقق الشكلي عن طريق المنطق والرياضة أو الرجوع إلى التجربة الحسية سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة. أما ما يخرج عن ذلك فهو أشباه قضايا لا

معنى لها ، وعلى هذا الأساس أنكر كارناب الميتافيزيقا .

ولعل أبرز ما إشتهر به كارناب في مجال تحليل الألفاظ وبيان دلالتها وكشف غموضها هو إشتغاله بالسميوطيقا أو علم الرموز^(١) Semiotics وهذه تنقسم إلى ثلاث أقسام هي:

١- البرامجاتيقا: Pragmatics وهي لا تعنى مذهب الزرائع البراجماتي وإنما يعنى بها كارناب البحث في الرموز وطرائق إستخدامها وهي ما تزال محصورة في الإنسان الذي يستخدمها، أي تبحث في المتكلم نفسه بإعتباره أداة الكلام.

٢ - السنطاطيقا: وهي البحث في العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها، بغض النظر عن المتكلم و عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات.

٣ - السمانطيقا: وهي البحث في مدلولات الألفاظ أو الشيء الذي يرمز إليه.

وفيما يتعلق بعبارات اللغة يفرق كارناب بين ثلاثة أنواع من العبارات:

١ - عبارات شبيهة، أي تتحدث عن شيء ما مباشرة دون توسط إسم ذلك الشيء.

٢ - عبارة سنطاطيقية، وهي التي تتحدث عن كلمة من كلمات اللغة كأن تقول مثلاً: يكتب: مكونه من أربعة حروف، "الهرم" إسم يطلق على أثر مصري قديم في الجيزة.

٣ - عبارة تتذبذب بين النوعين السابقين، فهي مصنوعة على نحو يوهم بأنها تتحدث عن شيء ما مباشرة (كأنها من النوع الأول) بينما هي في حقيقة الأمر تنتمي إلى النوع السنطاطيقي (النوع الثاني) - وأمثال هذه العبارات سنطلق عليها إسم عبارات تتحدث عن "أشياء أشياء"^(٢)

إلى هذا النوع (الثالث) الذي يقع وسطاً بين العبارات الشبيهة والعبارات السنطاطيقية، تنتمي مسائل كثيرة وعبارات كثيرة متصلة بالأبحاث التي يقال عنها أنها فلسفية، فتفرقة كارناب بين العبارة التي تتحدث عن شيء، والعبارة التي ليست كذلك، فتوهم

(١) راجع في هذا : د. ذكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا : الفصل السابع من ٢٠٢ : ٢٢٠

(2) Carnap R : Logical syntax of language p. 285

نقلا عن كتاب د. ذكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا من ٢٢١

بأنها تتحدث عن شيء مع أنها تدور حول كلمة، فهذا الصنف الثاني - فيما يرى كارناب - صنف زائف من الكلام، لأن ما يسمى بالمشكلات الميتافيزيقية كله من هذا اللون الزائف الذي يدور الحديث فيه عن "أشياء أشياء" على حين أنه يوهم بغير ذلك.

والواقع أنه لا بد لنا - فيما يقول كارناب - من أن نقيم تفرقة حاسمة بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللغة، فإن اللغة قد تعنى شيئاً أو قد تعبر عن بعض العواطف والرغبات.

والفلسفة - التقليدية قد دأبت على الخلط بين هاتين الوظيفتين مما ترتب عليه أن أصبحت ألفاظ الفلاسفة معبرة عن مجرد عواطف لا دالة على معان. لكن الفلاسفة الميتافيزيقيين مع ذلك، قد ظلوا يتوهمون أن عباراتهم تمثل "قضايا منطقية" تقبل البرهنة في حين أنها مجرد أنها تعبيرات عاطفية تكشف عن إنفعالات ومشاعر دفيئة.

أ.ج. آير: A.J. Ayer

يذهب آير - كغيره من فلاسفة الوجودية المنطقية - إلى أن الفلسفة لا بد من أن تتخلى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقية، وأن تدع للعلم التجريبي مهمة البحث في الظواهر التجريبية لكي تقنع هي بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على "مضامين حسية" Sense - contents فهمة الفلاسفة الرئيسية - فيما يرى آير - ليست الإنتهاء إلى قضايا فلسفية معينة، أو إقامة نسق فلسفي متكامل بقدر ما هي تحليل وتوضيح العبارات والألفاظ التي نستخدمها في لغتنا ونصوغ فيها المشكلات الفلسفية وقضايا العلوم.

فيقول في هذا:

"يجب علينا أن نفرق بين الفلسفة وبين الميتافيزيقا، فبينما الفلسفة - بمعنى التحليل - ضرورية لتوضيح القضايا العلمية والعبارات العادية في الحياة اليومية، نجد أن الميتافيزيقا بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة واجبة الحذف من دوائر المعارف الإنسانية، فعلى الفيلسوف أن يحصر جهده في التوضيح والتحليل. (1)

(1) Ayer, A.J: Languge, Truth and Logic p30,50

- ويساير آير جماعة الوضعية المنطقية فيقول معهم بإستحالة الميتافيزيقا لأنها تحاول تجاوز دائرة المحسوس فتقدم لنا قضايا زائفة لا سبيل إلى التحقق من صحتها أو كذبها تجريبياً.

ويعرف آير العبارة الميتافيزيقية - في كتابه: "اللغة، الصدق والمنطق"

فيقول: أنها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمعبرة عن تحصيل حاصل، ولا عن فرض تحققه التجريبية - ولما كانت تحصيلات الحاصل والغروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما نقوله الميتافيزيقا خال من المعنى. (١) آير والقول بمبدأ التحقق. (٢)

عبر آير عن مبدأ التحقق فقال: «إن أيه عبارة تكون ذات دلالة حقيقية بالنسبة لأي شخص، وإذا كان فقط هذا الشخص يعرف كيف يتحقق من القضية التي توحى هذه العبارة بالتعبير عنها، أي إذا عرف ما هي الملاحظات التي تقوده - في ظروف معينة - إلى قبول القضية على أنها صادقة أو رفضها على أنها كاذبة. (٣)

فرق آير - فيما يتعلق بمبدأ التحقق - بين التحقق العملي أو الفعلي، التحقق من حيث المبدأ أو التحقق الممكن، يقول:

"من الواضح أننا جميعاً نفهم وفي حالات كثيرة نعتقد في صحة قضايا - لم نبدأ أو نخطو خطوة في سبيل تحقيقها، وكثير من هذه القضايا هي مما يمكن التحقق منها إذا ما بذلنا شيئاً من الجهد، لكن يتبقى لدينا عدداً من القضايا ذات الدلالة وتتعلق بأمور الواقع -

(1) Ibid. p31.

*الواقع أن القول بهذا المبدأ لا يقتصر على آير كارناب وحدهما، بل هو مبدأ أساسي بالنسبة لكل فلاسفة الوضعية المنطقية، أستمدوه من قول شليك بأن معنى القضية هو طريقة تحقيقها أو على حد تعبيره هو: أن القضية لا يكون لها معنى إلا إذا كان من الممكن التحقيق من صدقها أو كذبها. والقضية التي نتكلم عن نفس الواقع الخارجي الواحد وتكون صادقة وكاذبة أيضاً، إنما لا نقول شيئاً عن العالم، بل هي قضية فارغة لا أستطيع أن أقول إنها ذات معنى. والتحقق الذي يذهب إليه شليك يعني أنه إمكان وجود ما يقع في خبرتنا من الواقع الخارجي بحيث يكون هو معيار صدق أو كذب القضية بناء على مقارنتها به .

(2) Ayer., A.J: Language, Truth and Logic.p18.

إلا إننا لا نستطيع أن نحققها حتى لو أردنا ذلك، وهذا راجع إلى نقص الوسائل العلمية التي تمكننا من أن نضع أنفسنا في الموضوع الذي يمكننا من القيام بهذه الملاحظات، والمثل على هذه القضايا القضية القائلة: بأن "هناك جبال على الوجه الآخر للقمر".. فإنا لا نستطيع أن أقرر بالملاحظة الفعلية ذلك، إلا إنني من الناحية النظرية، أعرف ما هي الملاحظات، أن أتوقع أن الاحظها لو اتاحت لي الفرصة الفعلية لذلك.

ولذا فإنني أقول هذه القضية تكون قابلة للتحقيق من حيث المبدأ (أي ممكنة التحقق) على الرغم من كونها غير قابلة للتحقق عملياً (بالفعل) ولهذا فهي ذات معنى.
أما إذا أخذنا "شبه القضية" الميتافيزيقية التالية:

"إن المطلق يدخل في كل عملية نمو وتطور، وإن كان هو نفسه لا ينمو ولا يتطور"
فستجد أنها غير ممكنة التحقق، حتى ولو من حيث المبدأ. (1)

وكذلك القضية: "الله موجود" بمعنى أن ثمة كائناً فائقاً للطبيعة هو الذي أوجد العالم وخلق الكائنات، فإننا عندئذ إنما نتقوه بعبارة فارغة من كل معنى، لأننا نقرر قضية لا تشمل الصدق أو الكذب، ولا تقبل التحقق على أي نحو ما من الأنحاء. وما دمنا لا نستطيع أن نحدد (حتى ولو مبدئياً على الأقل) نوع الإجراءات أو العمليات التي يمكننا القيام بها من أجل التحقق من صحة أو كذب تلك القضية، فإن قولنا بأن "الله موجود" لن يكون سوى لغو فارغ لا معنى له.

إنكار الميتافيزيقا:

جملة القول أن العبارات الميتافيزيقية لا تخرج عن كونها قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعنو دائرة الحس، أعنى انه ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالملاحظة الحسية فلا مجال للحكم عليها بأنها كاذبة أو صادقة، وبالتالي فإن من واجبنا أن نقرر أنها أشياء قضايا أو مجرد أقوال فارغة من كل معنى.

فالمسألة الرئيسية للميتافيزيقا ألا وهي القول بوجود "ذيقة فائقة للحس - Super natural ليست في حد ذاتها بقضية وإنما تنشأ الميتافيزيقا عن رغبة الناس في الإمتداد

(1) Ibid :p.22.

يعواطفهم وإنفعالاتهم إلى ما وراء حدودها المشروعة، فنراهم لا يقررون في الواقع أي شيء، وإنما يعبرون في الظاهر بصيغة عقلية، عن بعض الإنفعالات أو العواطف التي تترجم عن نفسها عادة من خلال الأعمال الأدبية والفنية⁽¹⁾.

هكذا أنكر فلاسفة الوضعية المنطقية الميتافيزيقا إما لأن الميتافيزيقا مستحيلة لتناقض أقوالها كما قال شليك، أو لأنها أقوال فارغة من المعنى كما ذهب إلى ذلك فتجنشتين، كارناب، آير.

آير والقيم الأخلاقية

يرى آير أن أحكام القيمة لا تعد أحكاماً صادقة أو كاذبة، بل هي مجرد أقوال تعبر عن إنفعال المتكلم إزاء شيء ما والإنفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب. العبارات الأخلاقية ليست سوى عبارات معيارية، ومن ثم فهي لا تخضع لأي حساب تجريبي، وهي لا تشير إلى مفاهيم ولا تضيف شيئاً إلى المضمون الواقعي.

إذ لو كانت القضية الأخلاقية وصفاً لشيء خارجي لأمكن مراجعة صدقها بالمطابقة بينها وبين ذلك الشيء الخارجي، لكن الحكم الأخلاقي ليس من هذا القبيل الوصفي، ليس هو حكماً على واقع شيء عيني موضوعي بعيد عن ميول المتكلم ورغباته وأهوائه. فالحكم الأخلاقي إذن لا إثبات له ولا نفي، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ولا تصور الواقع الخارجي⁽²⁾.

وتبعاً لذلك فإنه لا موضع للحديث عن موضوعية القيم ما دامت القيم بطبيعتها مجرد توجيهات تشير علينا بالإتجاهات التي لا بد لنا من إتخاذها. صحيح أن بعض المذاهب الطبيعية تحاول صبغ القيم الأخلاقية ببعض المعاني الوصفية - كما هو الحال مثلاً حين يصف نيتام "الصواب الخلقى" بقوله إنه "ما يؤدي إلى أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس"، ولكن الحقيقة أن المذهب النفعي نفسه لا يخرج عن كونه حكماً أخلاقياً يتخذ مبدأه من "السعادة" ويقيم الأفعال بحسب درجة إقترابها أو بعدها عن هذا المعيار

(1) Ibid: p.45 - 49.

(2) Ayer, A.J: Languge, Truth and Logic.p107.

الأخلاقى. فنحن هنا بإزاء "توصية" أو نصيحة "لا بإزاء تقرير لواقعة." (١)

(١) د. زكريا ابراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ج ١. ص ٣١٩: ٣٢٤.

الفصل الثالث:

رفض الموقف التقليدي

عرضنا فى الفصل السابق لرفض الميتافيزيقا أو إستبعادها بصورة مطلقة وذلك من خلال عدة إتجاهات فلسفية. فقد تم إستبعاد الميتافيزيقا قديما على يد السفسطائية ودعاة مذهب الشك الذين ردوا الوجود إلى الكثرة والتغير، وإمتنع عندهم العلم والحقيقة الثابتة المطلقة. وجاء المذهب الشكى ليؤكد هذا الرفض لكل حقيقة، وبالتالي إنكار - ليس فقط - الميتافيزيقا، ولكن كل علم وكل تقدم على الإطلاق. وفى العصر الحديث تمثل رفض الميتافيزيقا فى شك هيوم فى مصدر التصورات العقلية، وإرجاعها إلى قانون تداعى المعانى، وإنكار العلية والضرورة فى مجال الفلسفة، وهكذا جاءت فلسفته التجريبية رافضة لأى موقف ميتافيزيقى مفارق. وفى القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوماً عنيفاً على يد مؤسس المذهب الوضعى أوجست كونت، الذى ذهب إلى أن تقدم الإنسان مرتبط ببعده عن الميتافيزيقا، وإتجاهه إلى التفسير العلمى للظواهر، لأن الميتافيزيقا عنده تمثل مرحلة من مراحل التفكير أو التطور إنقضى عهدا.

وتطور المذهب الوضعى على يد فلاسفة التحليل واتباع الوضعية المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية بإعتبار أنها كلام فارغ لا يحمل معنى.

ونعرض الآن - فى هذا الفصل - لموقف آخر من مواقف الميتافيزيقا أحيانا ما يطلق عليه إسم موقف التعديل، لأنه يقف وسط بين الرفض والتأييد، فهو لا يرفض الميتافيزيقا رفضاً مطلقاً، وإنما يرفض الميتافيزيقا بالمعنى التأملى التقليدى، ويفهم الميتافيزيقا لا بوضعها البحث فيما وراء الظواهر وإنما بوصفها البحث فى الطبيعة (كما هو الحال عند فرنسيس بيكون)، أو بوصفها علم حدود العقل البشرى (كما أوضحها كانط).

إلى جانب هذا نجد إتجاه آخر يرفض الميتافيزيقا بمعنى التأمل الخالص ولكنه يقيم بعض الإتجاهات الأنطولوجية ذات الطابع الميتافيزيقى، هذا الإتجاه هو: إتجاه الفكر الوجودى.

فرنسيس بيكون وميتافيزيقا الطبيعة:

كان الفكر الإنجليزى يرفض البحث فى الميتافيزيقا التقليدية، ولكنه كان يبحث فى طبيعة المعرفة الإنسانية. وقد لجأت الفلاسفة الإنجليزية إلى التجربة ورفضت الأفكار القطرية من أجل البحث عن مصدر المعرفة الإنسانية.

- هذا الإتجاه العلمى التجريبي يمثله رأى فرنسيس بيكون الذى رأى أن الهدف الأسمى للعلم يجب أن يكون زيادة قدرة الإنسان على الأشياء، وذلك لن يكون إلا بفضل العلم التجريبي.

فالإنسان لا يؤثر على الطبيعة بواسطة القوى الخفية بل بواسطة العلم التجريبي وحده.

- وإذا كان ديكارت - أبو الفلسفة الحديثة ورائد الحركة العقلانية قد طالب بالتحرد من سلطان القديم بصفة عامة وسلطة أرسطو بوجه خاص، فإن بيكون يتفق معه فى هذا حيث أنه قد ألف الأورجانون الجديد ١٩٢٠ معارضاً فيه منطق (أورجانون) أرسطو، وأشار فيه إلى منهج البحث فى العلوم الطبيعية، تلك التى تعتمد على المشاهدات الواسعة، بحيث يجمع الباحث أكبر قدر من المشاهدات مع التحقق من صحة الفروض بالتجربة.

وقد حاول بيكون فى كتابه هذا أن يضع لنا قواعد لإجتناى الخطأ والأهتداء إلى الحقيقة، وأراد أن يبين لنا خصوبة الإستقراء وعمق المناهج المدرسية القائمة على قياس أرسطو.

وقد أعلن بيكون ضرورة التخلّى عن الميتافيزيقا - بالمعنى التأملى الخالص - بوصفها دراسة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحتها.

وقد ذهب بيكون إلى أن الفلسفة الحقيقية إنما هى تلك التى تعمل على إيضاح لغة الكون وتفسير كلمات الطبيعة.

عرض بيكون فى كتابه هذا لمختلف ضروب الخطأ التى يتعرض لها الإنسان، فنحن فى رأيه معرضون للوقوع فى أربعة أنواع من الخطأ العلقى، أطلق عليها أسم "الأصنام أو الأوهام idols

فهناك أولاً: أوهام القبيلة (أو النوع البشرى) الذى نقع فيها لمجرد كوننا بشراً. ومن أمثلتها تحكّم أمانينا فى إتجاه تفكيرنا.

وهناك أوهام الكهف وهى نقاط الضعف الفردية فى كل شخص، وهذه لا حصر لها ولا عدد. وهناك أوهام السوق فهى الأخطاء الناجمة عن ميل الذهن إلى الإنبهار بالألفاظ، وهو خطأ يتفش فى الفلسفة بوجه خاص.

وهناك أخيراً أوهام المسرح، وهي تلك الأخطاء التي تنشأ عن المذاهب والمدارس الفكرية. (وهنا يقصد أرسطو بوجه خاص). (١)

- وإذا كان سيكون يؤمن بضرورة الإستقراء والرجوع إلى التجربة، فهو - يرفض التجريبية الخالصة لأنه يرى أن الوقائع غير المرئية لا تقنع العلم، فلسفته إذن تقف بين العقلانية المجردة، والتجريبية الخالصة. وهو يدعو إلى تجديد العقل بواسطة التجربة حتى لا يتجمد ويتحجر في مبادئ ثابتة. العقل يجب أن يفتح على التجربة. ويقول سيكون: "توجد في السماء والأرض أشياء أكثر مما في كل الفلسفات". (٢)

نقد الميتافيزيقا التقليدية:

ذهب سيكون إلى أن البحث الاستقرائي السليم لا يكون إلا بغياب كل الأفكار السابقة. فأولئك الذين تملأ عقولهم التأملات لا يصلحون للقيام بالتجربة العلمية. إنهم يتحيزون لتأملاتهم، وهذا التحيز يجعلهم مستعدون لملاحظة الوقائع التي تؤيد تأملاتهم فحسب، وغير راغبين في ملاحظة الوقائع التي تنقدها.

من هذا يمكن القول أن سيكون هو أول من مهد الطريق نحو إستبعاد الميتافيزيقا - في العصر الحديث - بالمعنى التأملى الخالص، وذلك طبقاً لتفرقته الدقيقة بين العلم والميتافيزيقا من حيث المنهج. فالميتافيزيقا تستخدم المنهج التأملى، أما العلم فيستخدم المنهج الاستقرائى، وهناك تقابل واضح بين المنهجين.

وهكذا يتضح لنا أن معارضة سيكون للميتافيزيقا ليست رفضاً لطبيعة الميتافيزيقا (كما رأينا هذا عند أصحاب الوضعية المنطقية) وإنما هو معارضة لمنهجها التأملى، ورفض للتنتائج التي يؤدي إليها هذا المنهج.

ويرى سيكون أننا سنصل ، بالعلم وتطويره، وعن طريق البدء بالملاحظة، ومن ثم تطوير النظريات تطويراً يصل بها إلى درجة من التحديد، عن طريق صعود سلم

(١) براتراند رسل: حكمة الغرب ج ٢ الفلسفة الحديثة والمعاصرة. ترجمة فؤاد زكريا ص ٦١: ٦٢.

(٢) راجع في هذا : كتاب د. نازلى اسماعيل حسين: الفكر الفلسفى : ص ٢٤٥: ٢٥٤، كتاب د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة: منهج الاستواء عند سيكون الجانب السلبى والجانب الإيجابى فى منهجه ص ١٨٧: ١٩٦.

الأستقراء درجة درجة، سنصل إلى أشد النظريات أساسية، ألا وهي الميتافيزيقا العلمية فهذه الميتافيزيقا ستكون علمية، لأنها لن تتحقق بالمنهج التأملى، وإنما بالمنهج الأستقرائى، وتصبح الميتافيزيقا بهذا المعنى جزء من فلسفة الطبيعة أى الميتافيزيقا التى تهتم بالطبيعة لا بما وراءها^(١).

كانط وميتافيزيقا النقد:

النقد تمهيد للميتافيزيقا

يقول كانط فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه "نقد العقل الخالص Critique: of Pure Reason

"أحاول أن أتمس للميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علماً على غرار علمى الرياضه والطبيعة"^(٢)

أراد كانط أن يحدث ثورة فى الفلسفة أو فى علم ما يعد الطبيعة يهدف من ورائها وضع حدود لقدرتنا المدركة لكيلا يطلق العقل لنفسه العنان ويبحث فى أمور ليست من إختصاصه، لذلك سمى فلسفته بالفلسفة النقدية، ويبرهن كانط على أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة حتى عصره هو خالية من الصيغة العلمية، وهى البحوث التى كتبت فى علم النفس النظرى وفى علم الكون النظرى وفى العلم الألهى.

أى البحوث التى تتناول النفس، العالم، الله، وبين أنه كلما إنطلق العقل فى إدعائه النظرية المجردة ويعد عن التجربة أدى به هذا إلى الوقوع فى تناقضات لا حد لها بحيث يستطيع أن يثبت بسهولة الشئ ونقيضه.

لهذا أراد كانط بكتابه "نقد العقل الخالص" أن يمهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أخطاء الميتافيزيقا القديمة. فهذا الكتاب لم يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً بقدر ما هو تمهيد أو منهج أو أداة تساعد على كشف الطريق الصحيح للبحث الميتافيزيقى.

(1) Bacon's philosophical works, London, 1905.p.84.

د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ص ٢٢٥:٢٣٦.

(2) Kant: critique of pure Reason :by orman Kemp smith, macmillan. 1963. p. 30.

مهمة النقد إذن هي تقويض الميتافيزيقا بالمعنى القديم أى بالمعنى المجرد، وإقتصارها على البحث فى الظواهر التى فى مقدور العقل البشرى المحدود التى لا تتعدى حدود التجربة.

بدأ كانط عمله بأن ترك الموضوعات الميتافيزيقية جانباً. وهى البحث فى الله والحرية والخلود - حتى يفرغ من تحليله لبناء العلم الرياضى وبناء العلم الطبيعى، ثم يعود بعد ذلك إلى البحث الميتافيزيقى ليقيمه على نفس الركائز التى تقوم عليها العلوم الطبيعية والرياضية.

ويقول كانط فى مقدمة كتابه "نقد العقل الخالص" : "إن محاولة تغيير طريقة البحث فى الميتافيزيقا حتى تكون على غرار الهندسة والطبيعة، هى الغرض الرئيسى من هذا الكتاب" (1)

- يرى كانط أن فى مقدور الفيلسوف متى سيطر على الفاسفة التمهيدية وأتقنها أن يعود إلى هدفه الأسمى ألا وهو التأمل الميتافيزيقى، ومن ثم تستطيع الميتافيزيقا أن تتقدم بنفس الخطى الثابتة التى تتقدم بها الرياضة وعلم الطبيعة.

النقد عند كانط لم يكن يبغى هدم الميتافيزيقا بل تأسيسها وإحياءها.

يقول كانط فى مقدمة كتابه "تمهيد لكل ميتافيزيقا مقبله تريد أن تكون علماً" : هدفى أن أقتع سائر الذين يعدون الميتافيزيقا مبحثاً جديراً بالدراسة، بأنه يتحتم عليهم أن يتوقفوا عن عملهم مؤقتاً، وأن يصرفوا النظر عن كل ما صنع حتى الآن، وأن يضعوا أولاً السؤال التالى: هل من الممكن قيام شئ كالميتافيزيقا؟

هذا هو السؤال الأساس فى فلسفة كانط وكان يهدف من وراءه إلى هدم أو تقويض الميتافيزيقا وتأسيسها فى أن واحد، بمعنى هدم الميتافيزيقا التقليدية التى شرع بكون فى تقويضها وإقامة ميتافيزيقا جديدة على أسس علمية.

ويعترف كانط أنه لم يكن يهدف إلى تقويض الميتافيزيقا، فيقول: "أنتى أبعد ما أكون

(1) Ibid :p.25.

عن أن أنظر إلى الميتافيزيقا على أنها شئ تافه يمكن الاستغناء عنه لدرجة أنني مقتنع تماماً بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشرى لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها. (١)

كانط إذن لم يبيغ هدم الميتافيزيقا ولا إستبعادها وإنما إستهداف إصلاحها وإحيائها والنهوض بها من عثرتها لكي تلحق بركب العلوم الرياضية والطبيعية.

نقد الميتافيزيقا التقليدية:

يعد كتاب "نقد العقل الخالص" بحثاً في الميتافيزيقا لأنه بحث في نظرية المعرفة. يحاول كانط في هذا الكتاب أن يهدم الميتافيزيقا القطعية (الجماطيقية)، ويقيم ميتافيزيقا جديدة

وتتمثل الميتافيزيقا الجماطيقية التي شرع كانط في تقويضها في تيارين رئيسين: التيار العقلي الذي يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده مستقلاً عن التجربة الحسية.

التيار الثاني: التيار التجريبي الذي أراد أن يقصر المعرفة على ما تأتي به الحواس ومن ثم هاجم الضرورة والشمول وغيرها من الأفكار العقلية التي لا غنى عنها في كل معرفة حقه فتورة كانط في هذا الكتاب يوجهها ضد فلسفة ليبنتز وفوف ذلك يجعله القوة الحساسة مصدراً من مصادر المعرفة، وتمييزه بين الحس والذهن: إدراك الظواهر من شأن قوة الحس، إدراك الحقائق أو الأشياء في ذاتها من أختصاص الذهن.

فكانط على العكس من ليبنتز وفوف، يجد أن ثمة فرقاً كيقياً بين الحس والذهن، وهو يبني العلم الرياضي على العيان القبلي للقوة الحساسة.

وهكذا ينقد كانط التيار العقلي، ممثلاً في فلسفة ليبنتز وفوف، لأنه تجاوز حدود العقل وطاقاته وأدعى إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن أن تكون موضوعات للتجربة، مثل الله والحرية الإنسانية وخلود النفس، فهذه الميتافيزيقا تريد أن تجاوز كل تجربة.

(١) أحلام صاحب رأى مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا: رسالة إلى مندلسون ٣٦٦ (نقلاً عن كتاب د. رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ص ١٢).

"وأقد كانت إيتافيزيقا التقليدية وخاصة عند فوف تنقسم إلى ثلاثة أقسام: علم النفس العقلي، علم الكون العقلي، إلهوت العقلي.

وقد وجه كانط نقده إلى هذه الأجزاء الثلاثة من الميتافيزيقا وكان نقده يقوم على البحث عن مبادئ العقل في كل علم من هذه العلوم، ثم الحكم على العقل بعدم تجاوز حدود التجربة بهذه الأفكار وإلا وقع في الخداع الميتافيزيقي. (١)

– تأثر كانط بعد ذلك بالفكر الإنجليزي وأصبح أشد قرباً إلى النزعة الواقعية، ونسب أهمية إلى العلم الطبيعي. وقد عبر عن ذلك بقوله أن العقليون أمثال إيبنتز وفوف يقيمون عوالم فكرية معلقة في الهواء لا ترتبط بعالم الواقع. والميتافيزيقي في نظره إنسان يحكم بعقله مثله مثل الروحاني.

النقد عند هيوم: (٢)

يقول كانط في كتابه "المقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة". أعترف صراحة بأن تنبيه ديفيد هيوم أيقظني أولاً من سباتي اللوجماتيقي من سنين مضت، ووجه بحثه في الفلسفة النظرية وجهه جديدة تماماً. ومعنى ذلك أنه قد وجد في نقد هيوم تنبيهاً يدعو المفكرين والفلاسفة إلى الكشف عن حقيقة التصورات العقلية ومصدرها. وهو يرى أن تصورات العقل ليست في حقيقة الأمر، صادرة عن طبيعة العقل وحده، بل هي تصورات يستخلصها العقل من التجربة.

معنى هذا أن هيوم هو الذي أخرج كانط من إطار الفلسفة الألمانية (إيبنتز وفوف) التي تأثرت بها في مرحلة ما قبل النقد.

ورغم أن هيوم يعد – كما يقول كانط – هادياً ومرشداً له إلا أن النزعة التجريبية المتطرفة عند هيوم قد جعلت كانط يرى أنها معيبة هي الأخرى. لقد إنتهى هيوم بهذه

(١) راجع في هذا : د. نازلي اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانية نظريه العلم: نقد الميتافيزيقا التقليدية: من ٢٠٢: ٢٢٣. د. زكريا ابراهيم : كانط أو الفلسفة اللاديه: الفصل الثالث: الميتافيزيقا غير المشروعه من ١٠٩: ١٤٦.

(٢) د. نازلي اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانية ص ١٥٩.

النزعة التجريبية إلى الشك في مصدر التصورات العقلية، وقوص بناء الميتافيزيقا، أما كانط فلم يصل في نقده وفلسفته النقدية إلى درجة الشك كما أنه أراد بناء صرح جديد للميتافيزيقا.

نخلص من هذا أن تيار النزعة التجريبية معيب هو الآخر - في رأى كانط. لأنه أقتصر على معطيات التجربة الحسية. صحيح أن المعرفة ترتد إلى التجربة من حيث مادتها، ولكنها تنتمي إلى العقل من حيث إطارها.

ومن هنا فقد سعى كانط إلى طريقة لإدخال الضرورة والشمول فيما يستمدده العقل من معطيات حسية لرابطة بينها.

وهكذا رأى كانط أن مشكلة الميتافيزيقا ينبغي أن تنحصر في دراسة المعرفة البشرية، وفي هذه الحالة تصبح الميتافيزيقا علم حدود العقل البشرى، وتصبح مشكلتها هي مشكلة أى علم، أعنى كيف يمكن أن تكون قضاياها ضرورية وشاملة من ناحية. وتتضمن علماً بالواقع من ناحية أخرى.

الميتافيزيقا المشروعة أو الميتافيزيقا بوصفها علماً:

هل الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علماً؟ لكى نجيب على هذا السؤال نتساءل أولاً: هل الميتافيزيقا ممكنة بوصفها نزوعاً طبيعياً فى الإنسان؟ أجاب كانط بالإيجاب.

فعلى الرغم من أن كل معرفة بشرية إنما تبدأ بالحدوس الحسية والتجربة إلا أن هذا لا ينعنا - فى رأيه - من أن نهتم بالبحث فى موضوع "الأشياء فى ذاتها". فإن التجربة لا تكفى وحدها لإشباع نهم العقل البشرى. والميتافيزيقا التى تعلق بها الإنسان فى سعيه نحو توحيد المعرفة البشرية إنما هى مظهر من مظاهر عدم كفاية التفسير الطبيعى من أجل إرضاء العقل. فنحن ميتافيزيقيون بطبيعتنا لأننا نميل دائماً إلى البحث عن شئٍ آخر يعلو على كل تجربة، ولأننا نسعى باستمرار نحو التعرف على ما يمتد فيما وراء حدود كل معرفة موضوعية.

يقول كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص": "على الرغم من أننا ننظر إلى الميتافيزيقا على أنها قد أخفقت حتى الآن فى محاولتها فهى مع ذلك علم ضرورى تماماً لطبيعة العقل البشرى".

وفي المقدمة لكل ميتافيزيقا يقرر كانط أن الإنسان لا يستطيع أن يتخلى عن الميتافيزيقا، فكما أن الإنسان لا يحيا بلا تنفس فهو لا يقوى عن التخلي عن الميتافيزيقا⁽¹⁾.

- والحق أن الفلسفة النقدية عند كانط تؤكد لنا أن الوجود الذي ندركه في التجربة إنما هو عبارة عن ظواهر أما الماهيات فنحن لا نستطيع إدراكها بالحس ولا حتى بالعقل. فكانت يستبعد من مجال العقل النظري جميع الماهيات التي تقع تحت الحس. وكل ما يخرج عن نطاق أو حدود التجربة لا تكون معرفته ممكنه.

معرفة العلم في حدود عالم الظواهر أما المعرفة الميتافيزيقية فهي تتخطى هذا المجال. إن كلا من الرياضيات الخالصة والعلم الطبيعي الخالص لا يعنى بموجودات مفارقة عالية عن نطاق التجربة، ذلك أن عناية كل منهما تقتصر على شروط التجربة الممكنة. أما الميتافيزيقا فموضوعاتها مطلقة لا مشروطة مثل الله، الحرية، الخلود.

يقول كانط في "نقد العقل الخالص"، أن الله بمحض تعريفه لا يدخل في حدود التجربة الإنسانية، فهو أولاً وقبل كل شيء ماهية خالصة والعقل بطبيعته لا يدرك الماهيات، ولذلك ينبغي أن نغتنم إلى التناقض الذي يدخل في كل الأدلة التقليدية التي تهدف إلى إثبات وجود الله، كما أنه يرفض كل ما يقال عن ماهية العالم أو قدمه أو حنوته، وكل ما ذكره الفلاسفة حتى الآن عن ماهية النفس الإنسانية، هذه الأقوال التقليدية تقوم على مغالطات منطقية.

الميتافيزيقا المشروعة في رأي كانط هي تلك التي تحرص على استخدام أفكار العقل الخالص استخداماً مشروعاً، فلا تجعل منها سوى مجرد قواعد لهداية الذهن في سعيه نحو المعرفة الموحدة المتكاملة. بدلاً من أن تحاول فرضها على التجربة بإعتبارها مبادئ ذات قيمة موضوعية مطلقة.

والنقد - في نظر كانط - هو الوسيلة التي بمقتضاها تنتقل الميتافيزيقا من مرحلة النزوع إلى مرحلة العلم، تنشأ الحاجة إليه من داخل الميتافيزيقا نفسها، إن مهمة النقد هي التمييز بين الظواهر، الأشياء في ذاتها، بغير هذا التمييز سوف تكون الميتافيزيقا مستحيلة.

(1) paton, Kant's Metaphysic of Experience. London, Allen and unwin, 1936. v1p.82.

يرى كانط أن المعانى أو التصورات - على الرغم من أنها أولية أى سابقة على
على التجربة إلا أنه لا يجوز إستخدامها إلا فى نطاق التجربة فقط. وبالتالي فإن كل
ما نعرفه إنما هو « الظاهرة » فقط لا الشئ فى ذاته.

الشئ فى ذاته - فى تصور كانط - لا نعرف عنه شيئاً، ذلك أن المقولات أو الصور
الذهنية قد فرضت من قبلنا نحن على الطبيعة، وبالتالي فلا يمكن تطبيقها بطريقة. مشروعة
على المقولات أو الحقائق أو الأشياء فى ذاتها. كل ما نستطيع أن نتصوره هو أن نتصور
الشئ فى ذاته، ولا يمكن أبداً أن نرقى من الظواهر إلى معرفة الأشياء فى ذاتها، لأن
العقل البشرى - إذا حاول أن يفعل هذا - يقع فى الكثير من المتناقضات، لأنه سيتخطى
حدود التجربة.

وهكذا يمكن القول بأن نقد كانط للميتافيزيقا ليس نقداً من الخارج، كما هو الحال
عند فلاسفة التحليل، الوضعية المنطقية، بل كان نقداً من داخلها يستهدف إحيائها لا
تقويضها

- إن تأسيس الميتافيزيقا مثل تأسيس أى علم يتطلب منا نقداً تمهيدياً، وبهذا النقد
وحده يمكن أن تصبح الميتافيزيقا علماً.

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (١)

من العقل النظرى إلى العقل العملى

يعرف كانط الميتافيزيقا فى كتابه "نقد العقل الخالص" بأنها العلم الذى يقوم وحده
بحل المشاكل التى لا يمكن تجنبها وهى وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس.

وفى الطبعة الثانية من كتابه يقول: "أن الميتافيزيقا لها ثلاثة أفكار فقط تتخذها
موضوعات خاصة لمباحثها هى الله والحرية والخلود، وما المشاكل الأخرى التى يتناولها

(١) راجع هنا: كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: ترجمه الى العربية د. عبد الغفار مكاوي: ١٩٦٥.،
الفصل الرابع من كتابنا: القيم الأخلاقية فى الفكر الاسلامى والفكر الحديث والمعاصر من ٩٢: ٩٧ (كانط:
تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق).

هذا العلم إلا مجرد وسائل تستخدم لبلوغ هذه الأفكار وتأسيس حقيقتها.

ويرى كانط أن الخطأ الجوهرى الذى وقع فيه معظم الميتافيزيقيين - من أصحاب المذهب الإيقانى - هو أنهم حاولوا الإمتداد بأفكارهم عن النفس والعالم والله إلى ما وراء حدود التجربة فاستخدموا تلك الأفكار إستخداماً متعالياً غير مشروع.

وليس معنى هذا أن كانط يزعم عدم وجود هذه الأفكار الميتافيزيقية، بل هو يرى أنه ليس فى وسع العقل البشرى إدراك وجودها وماهيتها، ولكنه من ناحية أخرى يؤكد أهمية الميتافيزيقا بإعتبارها إعترافاً بأن ثمة شيئاً فيما وراء المحسوس، إن كان عقلنا غير مُيسر لإستيعاب ذلك الشئ.

ومن المؤكد - رغم هذا - أن كانط لم يقتصر على الكشف عن أوهام الميتافيزيقا، بل هو قد حاول تفسيرها وتبريرها بوجه ما من الوجوه، لأنه لاحظ أنها تستند إلى طبيعة العقل البشرى نفسه، وتقوم على قوانين الروح الإنسانية نفسها، فلم ينظر كانط إلى الميتافيزيقا بإعتبارها وهماً لا بد من القضاء عليه، بل هو قد إعتبرها ميلاً طبيعياً نابعاً من صميم تكويننا البشرى.

وإذا كان العقل البشرى يعجز عن البرهنة على أهم موضوعات الميتافيزيقا وهى النفس والعالم والله، إلا إنه ليس فى وسعه - أيضاً - عدم البرهنة على وجود هذه الموضوعات ويؤكد كانط أن أفكار العقل أفكاراً أساسية وهى تمثل إمكانات هامة وقد تستحيل إلى حقائق ثابتة إذا انضافت إليها قوة أخرى تفتح أمامنا السبيل للإيمان بها.

وبهذا المعنى يكون كانط قد هدم الميتافيزيقا التقليدية لكى يمهّد الطريق لميتافيزيقا الإعتقاد أو الإيمان التى ستحل محل ميتافيزيقا العلم، وهكذا يكون نقد العقل النظرى مجرد تمهيد ضرورى إلى نقد العقل العملى.

وهكذا فإن الفيلسوف لا يستطيع أن يضرب صفحاً عن أفكار العقل بدعوى أنها عقيمة، أو أن يقف موقف عدم الاكتراث من مشكلات حيوية تمس مصير الإنسانية ذاتها، ذلك لأن الأصل فى ظهور الميتافيزيقا إنما هو ذلك الميل الطبيعى الموجود لدى العقل البشرى، والذى يدفعه دائماً نحو التطلع إلى ما يمتد فيما وراء حدود المعرفة الميسرة له

تجريبياً.

الميتافيزيقا ليست وليدة الصدفة لأن العقل هو الذى أرادها ومعنى هذا أن الميتافيزيقا - مثلها فى ذلك كمثل أى علم آخر - إنما هى من خلق الطبيعة نفسها، فلا مجال لإعتبارها مجرد نتيجة لإختيار تعسفى أو مجرد إمتداد عرضى لتقدم التجربة.

وما دامت الميتافيزيقا تعبر عن ميل إنسانى طبيعى لا سبيل إلى محوه أو القضاء عليه، فلا محل لإفتراض إمكان إختفائها يوماً، وبالتالي لا موضع للقول بأن تقدم العلم سيكون هو الكفيل بإزالتها تماماً من عالم الوجود.

ويرى كانط أن الذين أنكروا الميتافيزيقا وتخلوا عنها هم فى الواقع عاجزون عن فهم النور الحقيقى الذى تقوم به فى حياتنا البشرية، ذلك أنه إذا كان التفسير الفيزيائى الطبيعى عاجزاً عن إرضاء العقل، فسيظل الميل الميتافيزيقي حقيقة واقعية لا غناء عنها.

وليس الغرض من هذا الميل سوى تحرير فكرنا من قيود التجربة. حقاً إن العقل لن يستطيع أن يكتسب أية معرفة موضوعية محددة عن تلك المعقولات التى تعلو على كل تجزية ممكنة، ولكن حسبه أن يتطلع - على الأقل - إلى ذلك المجال الواسع المفتوح أمامه، مجال المعقولات أو الحقائق أو الأشياء ذاتها.

الميتافيزيقا في الفكر الوجودي:

تدعو الوجودية في جوهرها إلى أن يكون الفرد شخصاً منفرداً متميزاً لا مجرد نقر في قطيع، تدعو إلى إنقاذ الفرد من الطفيلان - والسيطرة، سيطرة الجماعة، السلطة، التقليد الأعمى، ولا يعني هذا الخروج التحلل من القيم - كما أشيع عن الوجودية بل يعني أن يكون القانون داخلياً ينبع من ذات الفرد وليس خارجياً مفروضاً عليه.^(١)

أهم السمات التي يتميز بها أسلوب الوجودية في التفلسف - عند الوجوديين العظام أمثال كيركجورد، سارتر، هيدجر، أن هذا التفلسف يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة، فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع. والذات في الفكر الوجودي لا تعنى الذات المفكرة فحسب، بل إنها الموجود في نطاق تواجده الكامل، الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركز للشعور والوجدان. الفلسفة هنا هي نتاج الإنسانية ككل. كل فيلسوف هو إنسان من لحم ودم، والتفلسف ليس بالعقل فقط وإنما بالإرادة والمشاعر.

البحث عن وجود إنساني أصيل

يؤكد الفكر الوجودي على تسمية الإنسان بالموجود existent بمعنى عدم الاعتراف بوجود رسم تخطيطي له، فالإنسان لا بد وأن يقرر بنفسه ما الذي سيكونه، وأكثر من ذلك لا بد لكل فرد أن يحسم المشاكل لنفسه، فوجود كل شخص هو له أو ملكه، وهو يتسم بسمة "الخصوصية" الفريدة، فليس هناك نمط كلي عام لبشرية أصيلة يمكن أن يفرض على الجميع. والواقع أن فرض مثل هذا النمط أو المطالبة بالتجانس لا بد وأن يعني تدميراً لإمكانية الوجود البشري الحقيقي للأشخاص الذين نتحدث عنهم، فهم لا يصبحون أنفسهم حقاً إلا بالقدر الذي يختارون فيه أنفسهم بحرية.

فالوجود الإنساني "أصيل" authentic بالقدر الذي يمتلك فيه الموجود نفسه. أما الوجود غير الأصيل فهو الوجود الذي تشكله مؤثرات خارجية سواء كانت هذه المؤثرات ظروفاً أو شرائع أخلاقية أو سلطات دينية أو سياسية أو ما شابه ذلك.

رفض الميتافيزيقا التقليدية:

يميل الوجوديون - فيما يتعلق بالميتافيزيقا النظرية (التأملية) إلى عدم الثقة التي

(١) جون ماكوري: الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح. مراجعة د. فؤاد زكريا ١٩٨٦، ص ١٢٠٧.

يشاركهم فيها معظم الفلاسفة المعاصرين، إزاء هذه الممارسة العقلية التي تطلق في أفاق بعيدة عن التجربة الحية..

فالوجوديين ضد الميتافيزيقا antimetaphysical بهذا المعنى. غير أن رفض الوجودي للميتافيزيقا يختلف عن رفض الفيلسوف الوضعي لها. ذلك أنهم إذا كانوا قد فقدوا الثقة في الميتافيزيقا العقلية التقليدية، فليس معنى ذلك أنهم يرفضون كل ميتافيزيقا. مجرد كون الوجود البشري نفسه هو الموضوع الرئيسى للوجودية يؤدي إلى إثارة أسئلة من النوع الميتافيزيقي، لأن الوجودي ينكر أن يكون هذا الوجود ظاهرة تجريبية بل إنه يتفق - بالأحرى - مع قول القديس أوغسطين في أن الإنسان هاوية، وفي الوجود البشري علو، وهو معين لا ينضب، وسير أغوار هذا الوجود يعنى الأنغماس في ضرب من ضروب البحث الميتافيزيقي.

- ويستخدم بعض الوجوديين صراحة تعبير الميتافيزيقا للدلالة على تلك الأجزاء من فلسفتهم التي تناقش أسئلة عامة حول مكانة الإنسان في العالم، رغم أنهم قد يميزون بين ذلك الضرب من الميتافيزيقا الذي يؤكدونه وبين الميتافيزيقا التقليدية، بينما يتجنب وجوديون آخرون كلمة الميتافيزيقا أو حتى يرفضونها، ويستبدلون بها كلمة أخرى مثل الأنطولوجيا، ثم يشرعون في ضرب من البحث شبيه بالميتافيزيقا.

ومن بين الوجوديين الذين يستخدمون كلمة ميتافيزيقا صراحة "برديايف". صحيح بأنه يعترف بأن كانت قد بين عدم مشروعية الميتافيزيقا العقلانية، لكنه يذهب إلى أن كانت نفسه هو الذي جعل الميتافيزيقا الوجودية ممكنة، وما يسمى هنا بالميتافيزيقا الوجودية يمكن أن يسميه "برديايف" أيضاً بميتافيزيقا "الذات" في مقابل ميتافيزيقا الموضوع. والذات هنا لا تعنى الذات المفكرة فحسب، بل هي عمل الإنسان ككل.

والميتافيزيقا هي عمل الإنسان ككل، والبحث عن ميتافيزيقا تكون في صورتها علمية تماماً، عن ميتافيزيقا يوصفها علماً موضوعياً دقيقاً، هو سراب وهم. فلا يمكن أن تكون الميتافيزيقا إلا إدراكاً للروح، وفي الروح، وبواسطة الروح. فالميتافيزيقا تكمن في الذات التي تخلق القيم الروحية وتقوم بفعل متعال، لا في الموضوع بل في أعماقه الخاصة التي تكشف عن ذاتها.

أما هيدجر، فقد جعل من "الأنطولوجيا" مركز إهتمامه معظم حياته الأكاديمية فقد نظر إلى دراسته للموجود البشري على أنها وسيلة للوصول إلى مشكلة معنى الوجود. ولا يكاد هيدجر يميز في بعض كتاباته المبكرة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا

ففى كتابه: "ما الميتافيزيقا؟ نجده يتخذ مشكلة العدم مثلاً توضيحاً للمشكلة الميتافيزيقية ويبين كذلك إرتباطها الذى لا يتفصم بمشكلة الوجود. لكنه يمضى الوقت أصبح يميز بين البحث الوجودى والميتافيزيقا.

ويمكن للمرء أن يجد أنواعاً من الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا عند معظم أقطاب الوجودية الآخرين، ولا بد للمرء أن يتفق مع رولاند جريميسلى Ronald Grimsley فى تعليقه الذى يقول فيه:

"إن الحركة التى بدأت كهجوم عنيف على الميتافيزيقا الهيكلية هى، من ثم، حركة ميتافيزيقية بمعنى آخر، ما دام إنزال العقلانية، التصورية السائدة عن عرشها لصالح رؤية "وجودية" تضفى أهمية كبيرة على شهادة التجربة العاطفية إنما يقصد منه أساساً أن يكون طريقاً يدفع الإنسان نحو وعى جديد بالوجود. (١)

الميتافيزيقا الوجودية والميتافيزيقا التقليدية:

- يختلف أسلوب الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا عن أسلوب الميتافيزيقا العقلانية السائدة على النمط التقليدى، وهى لا تزعم أنها عملية أو أن لها صحة كلية "موضوعية"

- وإذا كانت الميتافيزيقا الوجودية تبدأ من الإنسان بالمعنى الكلى، فيجب ألا ينظر إليها على أنها إنفعالية ذاتية فحسب، صحيح أن بينها وبين الشعر أوجه تشابه. وقد شبه الميتافيزيقيين غير الوجوديين الميتافيزيقيين بالشعر، لكن أحداً لم يفترض أن الشعر يخلو من ضرب من الحكمة والبصيرة خاص به.

- الميتافيزيقا التأملية (التقليدية) ترى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى رؤية نهائية لكل شىء، أى يصل إلى الحقيقة المطلقة، بينما ميتافيزيقا الفكر الوجودى ترى أن تنهى الإنسان ووقائعه ووضعه التاريخى لا يتيح له أن يلحق بزمرة الوضعيين، وهو يزعم أن الإنسان يستطيع أن يلمح جانباً من الحقيقة الواقعية مهما كانت لحته هذه سريعة.

ويرى يسبرز أن العلم لا ينتج معرفة للموجود ذاته، بل أنه لا يستطيع أن يقدم لنا سوى معرفة بالظواهر أو الموضوعات الجزئية داخل النظام المتناهى. وهو لا يستطيع أن يضى على الحياة معناها أو أهدافها أو قيمتها أو اتجاهاتها.

- والواقع أن الوجودى أكثر واقعية من الوضعى، لأنه يعترف بأن الميتافيزيقا - كما قال كانط - "إستعداد طبيعى للعقل". فبرغم التحذيرات الوضعية سيظل العقل البشرى

(١) جون ماكورى: الوجودية . ص ٢٥٠.

يفامر فيما وراء الظواهر التجريبية، لكن ذلك ليس مجرد تعطش عقلي، وإنما هو دافع وجودي أساسي.

- ويدرك الوجوديين بوعي كامل أنه لا يمكن قيام مذهب ميتافيزيقي يمكن البرهنة عليه برهنة عقلية، فعندما نقرر أي الأشياء سنعدّها حقيقية، أو أيها سنعدّها غير حقيقية يكون ذلك القرار منطوياً على مخاطرة والتزام. وعند هذه النقطة يتجاوز الفيلسوف الوجودي ما يمكن البرهنة عليه، ويلتقي بالشعراء والصوفية.

- إن جذور الرغبة في المعرفة والدافع العقلي تتشابك بطريقة عميقة مع جذور الرغبة في الوجود، ومع الدافع الداخلي للشخص ككل. وتتزايد أهمية ذلك العامل الشخصي كلما سرنا نحو ذلك الضرب من المعرفة المسمى "ميتافيزيقا" لأن لهذه المعرفة علاقة بالمعتقدات النهائية التي تشكل حياتنا أيضاً، ويعبارات أخرى فالميتافيزيقا نقد ديني، وهنا نستخدم كلمة "ديني" بأوسع معنى لها، بحيث لا تنحصر في أولئك الذين يصلون في النهاية إلى ميتافيزيقا إلهية.

ولكن على الرغم من أن البعد الشخصي، بل وحتى الديني، يصبح بالغ الأهمية في ذلك الضرب من المعرفة الذي نسميه بالميتافيزيقا، فإنه يترتب على ذلك إستحالة الحديث عن المعرفة. صحيح أن الوجودي يعترف بأن المرء لا يستطيع أن يزعم أن لهذه المعرفة تابع الشمول العلمي، فالميتافيزيقا مشروطة بمجرى التاريخ، وبوجهة نظر متناهية بل وبشخصية الميتافيزيقي ذاته، وليس ثمة أنطولوجيا نهائية أو تامة.

الميتافيزيقا عند أقطاب الفكر الوجودي

كيركجورد*

يعد كيركجورد الرائد الأول للوجودية، وقد عالجت الوجودية مشكلات قد تبدو جديدة كالحرية، إتخاذ القرار، المسئولية، وهي موضوعات تشكل جوهر الوجود الشخصي، لأن ما يميز الإنسان عن موجودات العالم الأخرى هو ممارسته لحريته وقدرته على تشكيل مستقبله، كما عالجت مشكلات أخرى جديدة من بينها: التناهي، الإثم، الخطيئة، والأغتراب

* راجع حياته ومؤلفاته من كتاب: كيركجورد: رائد الوجودية. ج 1 د. إمام عبد الفتاح. دار الثقافة).

والياس، القلق، الموت... إلخ

هذه الموضوعات لم تناقشها الفلسفة التقليدية بإسهاب في حين عالجتها الفلسفة الوجودية بالتفصيل، وخاصة عند رائدها الأول كيركجورد.

يقول: "يقوم الفساد الأساسي في عصرنا على إلغاء الشخصية، فلا أحد يجرب أن تكون له شخصية بسبب الخوف الجبان من الناس، ومن هنا فإن كل فرد تتقلص ذاته وتتكشف أنه في مواجهة الآخرين." (١)

كيركجورد بين الفلسفة والدين: (٢)

وصل كيركجورد - عن طريق التفكير في وجوده الخاص إلى مجموعة من الأفكار الفلسفية الخاصة التي تدور حول بناء الذات وما هية الحقيقة، والعلاقة بين النظر والعمل، والعلاقة بين الله والإنسان. وفي كل هذا راعه ما آل إليه المجتمع الدنماركي من فساد وتزييف سواء على المستوى الإجتماعي أو الديني. فليست المسألة قاصرة على التيار الهيجلي العاتي الذي يكتسح أوروبا فيقضى على الفرد، وعلى شخصيته البشرية ومحو الفروق الكيفية الأساسية بين الناس حين يجعل من هذا الفرد "رقماً" في جماعة، أو مجرد فرد في قطيع. ويتحدث عن الإنسان، في حين أن الموجود هو الفرد الحي.

كذلك قضت الحركات الليبرالية السياسية المختلفة - التي هبت تنادى بالمساواة بين البشر - على حرية الفرد حينما نادى بحرية الشعب وكرامة المجموع وأهمية الحشد - فضاع الفرد وسط الزحام.

- تضافرت جهود الكنيسة إذن مع رجال السياسة مع المفكرين في القضاء على الشخصية البشرية والإعلاء من سيطرة ما يسمى بالشعب أو المجموع أو القطيع. تكاثف المجتمع كله لتزييف الذات.

كان على كيركجورد - وسط خضم هذا الزيف - أن يحاول إنقاذ البشرية من

(١) كيركجورد اليوميات: من كتاب د. إمام عبد الفتاح: ص ٩.

(٢) راجع هنا الفصل السادس من كتاب كيركجورد: رائد الوجودية ص ١٩٥: ٢٢٧.

الضياع، إلى أن تسترد ذاتها، وأن تستعيد خصوصيتها التي فقدتها وسط الجماهير. - ويتم هذا - فيما يرى كيركجورد - بأن يكون هناك إرتباط بين الفكر والوجود، بمعنى أن يكون الفكر وجوداً أى ينبع من شخصية الفرد ومن خبرته الذاتية نفسها وليس من الخارج. - ويرى كيركجورد أن عدم التوافق بين الفكر والسلوك يؤدي إلى إغتراب الإنسان عن ذاته، يؤدي إلى إنفصام في الشخصية

يقول: "إذا ما نظرت حواك وجدت إنفصاماً غريباً في الشخصية من الطقوس الجامدة التي لا أثر فيها للحياة، فهذه العقائد في واد وسلوك الناس في حياتهم اليومية في واد آخر.

"إن ما يحاربه كيركجورد - حينما يقول كن ذاتك - هو إنفصام الشخصية والتدين الزائف الذي يحول الإنسان إلى أن يصبح شخصيتين منفصلتين داخل الشخصية الواحدة. إذن لابد من أن يؤكد الفرد شخصيته الخاصة به وأن تكون حياته هي تعاليمه.

المطلب الأساس الذي يسعى كيركجورد إلى تحقيقه هو محاربة الإنفصام بين النظر والعمل، بين الفكر والحياة، "الصدق هو القاعدة العامة في كل إتصال ديني، الدين يستهدف العمل أى أن تتحول الأفكار إلى سلوك "الدين المعاملة" (١)

وما يتنادى به كيركجورد ليس قاصراً على مجتمع بعينه أو على المسيحية كدين فقط، وإنما هي دعوة يوجهها ضد الزيف في كل مكان. فهو يقول: "أنا لا أريد إلا الأمانة، وحيثما تكون الأمانة أكون"

إنفصام الشخصية الذي حاربه كيركجورد ليس موضوعاً محلياً ولكنه مرض يصيب الإنسان في كل زمان ومكان. يقول كيركجورد في يومياته: "الحقيقة هي الذاتيه. إن ما ينقصني في الحقيقة أن أرى نفسي بوضوح، أن أعرف ما يجب على أن أعمله، أريد أن أجد حقيقة تكون لي أنا، أن أجد الفكرة التي أكرس لها محياى ومعائى.

معرفة الذات التي نادت بها الوجودية أو التي تشكل خاصية أساسية في الفكر

S.Kierkegaard: The Journals last years. p 341.

المرجع العربي ص ٢٠٠.

الوجودى هي القضية الأولى والأساسية التي إهتمت بها الفلسفة عبر تاريخها الطويل،
ومنذ أن أعلن سقراط هذه العبارة "إعرف نفسك"، والتي نادى عن طريقها بتحول الفلسفة
من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان.

وإذا كانت هذه هي الفكرة التي تمثل الفكر الوجودى بصفة عامة فهي محور فلسفة
رائدها الأول كيركجورد بصفة خاصة.

الذات الأصلية والذات الزائفة:

غايتنا هي تحقيق الإنسانية على أكمل وجه، والوصول بالإنسان إلى الذات الأصلية
(الذات الحقة) أعنى الذات الأصلية المستقلة لا الزائفة التي تضيع وسط المجموع أو تذوب
في العادات والتقاليد ونظم المجتمع المختلفة. فما هي هذه الذات؟

هي الذات المطمئنة التي تصل إلى غيبتها الأزلية بمثلها بين يدي الله وإرتباطها به،
إنها الذات التي لا تعاني ألماً ولا إضطراباً.

وتمر الذات بتطور جدلى على مراحل، أى طريق تقطعه كي تصل إلى غايتها إبتداء
من المرحلة الحسية المباشرة وأطوارها المختلفة إلى المرحلة الجمالية التأملية،

وتضيع الذات وتفقد ذاتها إذا توقفت عند هذه المرحلة الحسية الأولى والمرحلة
الجمالية الثانية. ذلك لأن التكوين الأنطولوجى للذات يكشف لنا أن هذه الذات مركب من
المتناهي واللامتناهي، من النفس والجسد، من الواقع والمثال ... فإذا ما ركز الإنسان على
المتناهي فحسب أو على الجسد وحده، أو كان محور إهتمامه البحث عن اللذة والإستمتاع
باللحظة الراهنة وحدها فإنه يعيش في المستوى الحيوانى الخالص، ولا يصل إلى الذات
الإنسانية الأصلية، وفضلاً عن ذلك فإن الوجود الحسى يتمثل كذلك فيمن تضيع
شخصياتهم وسط الجماهير بحيث يكونون عبيداً يساقون كما تساق الأغنام. أما المرحلة
الثالثة فهي المرحلة الأخلاقية. مرحلة إتخاذ القرار.

والذات حين تنتقل إلى الوجود الأخلاقى تخطو خطوة كبرى في سبيل إثبات ذاتها
الأصلية، لأنها قادرة هنا على الاختيار وإتخاذ القرار والعمل على تحقيق الواجب. فهناك
ضرورة باطنة تتوقف على نمو الوعي الذاتى، بنده تدفعه إلى الضجر والملل، فيستيقظ
وعيه ويعرف أن حياته بلا معنى، وذلك ضرب من السعى وراء المعرفة الذاتية وهي سمة

لفعل الإختيار أعنى "إختيار المرء لذاته الحق".

غير أن هذه المرحلة الأخلاقية ليست هى الذات الإنسانية الحق، فعلياً أن نواصل السير بغض النظر عما نشعر به من إعياء وديار، فهناك مرحلة أعلى هى المرحلة الدينية، وهى تنقسم إلى التدين أ، التدين ب،

الأول يمثل بداية ظهور الذات المتدنيه حيث يعى الانسان أن هناك إختلافاً مطلقاً بين الله والعالم، ويعترف بالإعتماد الانطولوجى للذات على الله عن طريق الإيمان بأن الله هو الخالق، والإنسان هو المخلوق، لكن ذلك ليس إلا تمهيداً للوصول إلى التدين (ب) أعنى إلى الغيطة الأزلية للمثل بين يدى الله فلا تكون الذات ذاتاً أصيلة إلا إذا إرتبطت بالله. الذات الحق هى الذات المؤمنة أو المتدينة. (١)

وإذا كان كيركجورد رائد الوجودية المؤمنة أراد أن يكون الوجود الإنسانى الأصيل هو الذات المنفردة الماثلة أمام الله، فإن مارتن هيدجر استمر فى تحليل الوجود الإنسانى ودراسته، وإعتبر الميتافيزيقا رغبة طبيعية فى الإنسان - كما رأى كانط -

يقول: "طالما كان الإنسان حيواناً ناطقاً كان أيضاً حيواناً ميتافيزيقياً، وطالما كان الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيواناً ناطقاً، فالميتافيزيقا تتعلق بطبيعة الإنسان، لكن تفكيرنا إن إستطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا، فلا بد وأن يساعد فى إحداث تغير فى ماهية الإنسان مصحوباً بتحول فى الميتافيزيقا مماثل. (٢)

إستمر هيدجر فى تحليل الوجود الإنسانى ودراسته، وحاول أن يميز بين الذات الحقيقية الأصيلة أو بين الوجود الحقيقى والوجود الزائف الغير مشروع، ذلك أن إنسان العصر الحديث - فيما يرى هيدجر - قد أصبح يعيش فى حالة جماعية زائفة، لأنه قد إتخذ من الوجود مع الآخرين ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص، فلم يعد وجوده سوى مجرد إنغماس فى عالم الجمهور، ضاع الإنسان، وتمزق بين كثرة المذاهب والإتجاهات، وإنفصل عن الآخرين وفقد حريته وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ويتحرك فى مجال ذلك الوسط الإجتماعى.

(١) راجع فى هذا الباب الثانى من كتاب، كيركجورد رائد الوجودية (التطور الجدلى للذات من المرحلة الحسية إلى الجمالية إلى الأخلاقية إلى المرحلة الدينية) ص ١٥٣: ٢٨٩.

(٢) مارتن هيدجر: العودة إلى أساس الميتافيزيقا: ترجمة: د. محمود رجب دار الثقافة بالقاهرة. ١٩٧٤ ص ٨٠.

يقول هيدجر:

"إن الذات التي كانت الأنا والمواطن تمزقت في أناها تماماً .. وتضافرت الأتوات معاً
وكونت حشداً يسلب الذوات ذواتهم الحقّة". ونجد الأنا الدافعة للأمام تجرى التضحية بها
من أجل الحشد الملح الضاغطة"^(١)

وبالغرق في الحشد، غرق الإنسان في التفكير السطحى والمعرفة البرانية القائمة على
الإحصاء والبيانات الخارجية التي تقيس كل شئ بالبيع والشراء مما يلغى شعولية الإنسان
ويأخص هيدجر تجربة الإنسان المعاصر بقوله: "إن الإنسان ليتشتت في الوجود بحيث
يستغرق فيه ويفقد نفسه وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى إنتباه"^(٢)

وهنا يتحدث هيدجر عن ضربين من الوجود البشرى: فيفترق بين وجود حقيقى أصيل
ووجود زائف غير مشروع على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسئولية
وجودها، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تحيا على حساب الآخرين.

والوجود الأصيل في نظر هيدجر إنما هو ذلك الوجود الحقيقى الذى تشعرفيه
الذات بآنها قائمة بنفسها مسئولة عن ذاتها، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها، وأنه لا بد لها
من أن تأخذ على عاتقها تبعه وجودها وأما "الوجود الزائف" فهو ذلك الوجود العيى الذى
تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى الموضوع فتتميل إلى الإنغماس فى المجموع، أملة من
وراء ذلك التهرب من حريتها والتنصل من مسئوليتها.

الفلسفة والميتافيزيقا:

الفلسفة - فيما يرى هيدجر - هى نفسها الميتافيزيقا، لأن الميتافيزيقا هى تجاوز
الفيزيقا إلى الوجود

(١) جرزين مارجورى: هيدجر. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. ص٢٤ (المؤسسة العربية للدراسات
والنشر. بيروت ١٩٧٢).

(٢) هيدجر: نداء الحقيقة. ترجمة د. عبد الغفار مكوى . القاهرة ١٩٧٧ نقلًا من: هيدجر: راعى الوجود:
تأليف عبد المنعم مجاهد ص١٥.

يقول هيدجر فى "ما الميتافيزيقا أو ما الفلسفة؟"

الميتافيزيقا هى التساؤل الذى يتجاوز الوجود الذى عنه تسأل لتسترده بما هو كذلك
وفى جملة فى تصور عقلى^(١)

وفى رسالة فى النزعة الإنسانية يقول هيدجر

لقد غرق الإنسان فى الموجودات ونسى المصدر الخصب لهذه الموجودات ألا وهو
الوجود. إن أى شئ يمكن أن يتصف بمجموعة من الصفات، لكن الصفة الأولى التى
تتمحور حولها كل الصفات الأخرى هى صفة الوجود ... إن الوجود هو النور الذى يثير
ويستتير ... إنه أبعد من كل الموجودات ومع هذا فهو الأقرب للإنسان من كل موجود، إنه
الأقرب للإنسان من حبل الوريد. غير أن هذا الوجود ليس موضوعاً من ضمن الموضوعات
التى نبحثها.

الوجود ليس مطروحاً أمامى وكأنه شئ غريب عنى أو منظر أمامى أو موضوع
أستطيع أن أحله وأحصه بين يدي^(٢) إنما الوجود شئ يحيط بى ويؤلف كيانى^(٣)

يتساءل هيدجر فى "رسالة فى النزعة الإنسانية" ما الوجود ويجيب أنه ليس موجوداً
بين الموجودات، إنما هو نور فحسب، إنه الوجود نفسه. فالوجود ليس هو الله ولا سبب
للعالم.

فلسفة هيدجر تريد أن تكون إذن بلا سبب للعالم وبلا إله. السبب الأول فى رأيه هو
الوجود أو النور أو حقيقة الوجود ولا شئ أكثر من ذلك.

إن الوجود عند هيدجر مجال أو أفق مفتوح يحتضن الموجود كله ويشمله. وإذا كان
الموجود ذاتاً أو موضوعاً فإن الوجود هو لا ذات ولا موضوع وإنما هو ما بينهما - هو ما
يجعل العلاقة بين الذات والموضوع أمراً ممكناً

(١) هيدجر: ما الفلسفة: ترجمة د. محمود رجب، فؤاد كامل، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤
ص ١٩.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية دار الثقافة بيروت ١٩٧٣

يقول هيدجر: لكي يتسنى لنا البحث في أساس الميتافيزيقا علينا أن نضع السؤال الأساسي أي السؤال عن معنى الوجود. ومعنى أي شيء عند هيدجر هو ألا تحجبه. واللا تحجب هو الحقيقة. وعلى هذا فمعنى الوجود وحقيقته هما واحد ونفس الشيء^(١)

إن الميتافيزيقا - فيما يرى هيدجر - لم تستطيع أن تضع سؤال الوجود لأن نظرها موجه نحو الموجود.

- ويؤكد هيدجر هذا الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود لأنه يرى أنه لا قيام لتفكير ميتافيزيقي حقيقي، وبالتالي لن تؤسس الميتافيزيقا على دعائم ثابتة إلا إذا كان هناك وعى بهذا الفرق. فما تسيان الميتافيزيقا الغربية للوجود إلا نسيان الفرق بين الوجود والموجود.

قهر الميتافيزيقا من أجل تأسيسها (العود إلى كانت)^(٢)

إذن ما دامت الميتافيزيقا - بسبب ماهيتها - لا تستطيع أن تبحث في عملية الوجود التي هي أساسها، فعندئذ يتحتم علينا - فيما يقول هيدجر - أن نتجاوز الميتافيزيقا لكي نؤسسها، وهذا هو معنى قهر الميتافيزيقا عند هيدجر.

لكن ألسنا بقهر الميتافيزيقا نقضى عليها ونهدمها؟ يجيب هيدجر على ذلك بقوله: "إن قهر الميتافيزيقا لا يقوضها ولا يهدمها. فإذا كان هيدجر يرغب في تجاوز الميتافيزيقا فما ذلك إلا من أجل العودة إلى الأساس الذي منه ناعما ونشاطها. إنه لا يقطع جذر الفلسفة بل يمهّد الأساس ويحرث الأرض. فالميتافيزيقا لا تزال مبدأ الفلسفة.

وترتبط الميتافيزيقا عند هيدجر بالنزعة الإنسانية، بحيث يمكن القول أن محاولة تجاوز الميتافيزيقا من أجل تأسيسها في حقيقة الوجود يؤدي إلى تصور جديد لماهية الإنسان.

يقول هيدجر: "لكن تفكيرنا استطاع أن ينجح في جهوده التي تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا فلا بد وأن يساعد في أحداث تغيير في ماهية الإنسان مصحوباً بتحول في الميتافيزيقا مماثل.

(١) هيدجر: العود إلى أساس الميتافيزيقا ص ٨٨.

(٢) راجع هنا: د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين: الفصل الثاني ص ٤٣: ١٠٧.

فالبعود إلى أساس الميتافيزيقا - أي بالعودة إلى الوجود - تتجاوز الميتافيزيقا،
ويتجاوز الميتافيزيقا سيقدر الإنسان أن يكشف حريته الحقيقية، وعندئذ يظهر الفرق بين
الوجود والوجود، وسيحل تذكر "سؤال الوجود". محل نسيان الوجود، هذا النسيان الذي
يميز عصرنا الحاضر والذي يحط من شأن كل ما هو فريد unique وكل ما هو حر .

الفصل الرابع
تأسيس الميتافيزيقا
وإمكان قيامها

الفكر الميتافيزيقي والفكر الاسطوري :

يعتقد بعض المفكرين أن الوعي الفلسفي قد نشأ من الوعي الاسطوري وأن الفلسفة تحتفظ في أعماقها بجنورها وأصولها الاسطورية ومعنى ذلك أن الفلسفة لا يمكن أن تكون لها بداية مستقلة عن التاريخ. ولقد ظهرت دراسات عديدة عن الاسطورة القديمة تبين لنا كيف عاشت في وجدان الشعوب، وبدا واضحاً أمام الفلاسفة أن الفكر الاسطوري كان سابقاً على الفكر الفلسفي والوعي الانساني الأول يعبر عن يقظة الانسان أمام الوجود والحياة، فإذا كان النبات يحيا بدون ما إحساس بالحياة، والحيوان يحيا بدون ما حاجة إلى المعرفة والوعي، فهو يخضع للغريزة خضوعاً تاماً، فإن الإنسان هو وحده الذي يحاول أن يفهم ويعي ويفسر ما يحيط به في هذا الكون.

والاسطورة هي القصة التي تمزج الواقع بالخيال والطبيعه بما فوق الطبيعة، وهي لم تنته بعد من حياة الشعوب والجماعات وما زال الرمز الاسطوري الذي يجمع بين المعنى المادي أو الطبيعي والمعنى الروحي أو الديني - مازال باقياً في خيال الشعراء.

ولكن الفلسفة هي التي خلصت العقل الانساني من الاسطورة حين فصلت بين العقل والخيال، فجعلت الحقيقة موضوعاً للعقل والجمال موضوعاً للخيال. والفكر الفلسفي هو النظر العقلي إلى الوجود والأشياء، فالعقل له قواعد ومبادئ وأصول، ومهمة الفلسفة الكشف عن هذه المبادئ.

وإذا كانت العلوم قد جزأت الوجود، فإن الفلسفة هي التي تعيد إلى الوجود وحدته. وتعيد الانسان إلى ذاته^(١)

الفكر الميتافيزيقي والبحث عن الوجود.

- ليس في استطاعتنا أن نرجع نشأة الميتافيزيقا أو الفلسفة إلى جنس بعينه أو إلى حقيقه بعينها، بل لا بد لنا أن نقرر منذ البداية أنه ليس لتاريخ الميتافيزيقا نقطة انطلاق معروفة، لأن التفكير الفلسفي لم يكن يوم ما وفقاً على قوم دون قوم

(١) راجع هنا : د. تازلي اسماعيل حسين : الفكر الفلسفي، للكتبة القومية ١٩٨٢ ص ٤٩:٦٠.

فالحق أنه مادام الإنسان حيوان ناطقاً - كما قال أرسطو - فإنه لا بد من أن يستخدم عقله في محاولة فهم ظواهر الطبيعة، وهكذا يمكن القول بأن التفكير الفلسفي الميتافيزيقي قد ظهر بمجرد ما استطاع الإنسان أن يمارس وظيفته بوصفه كائناً ناطقاً يهيمه أن يتعقل وجوده ويحدد علاقته بالعالم والآخرين.

فالفلسفة هي الوعي الجديد للإنسان بالواقع والحكمة العقلية، التي يجب أن تتجلى في هذا العالم،

وقد أعلن فيثاغورث أن الفلسفة هي الحكمة العقلية، فأصبح الفكر الفلسفي - منذ هذه اللحظة - حق من حقوق الإنسان في كل زمان ومكان.

وتعد فكرة الوجود الفكرة الأولى التي نادى بها الفلاسفة وهي المصدر الأول للمعرفة الإنسانية. فالوجود يفرض ذاته على الإنسان ولايستطيع أن يتخلص منه، والحياة الإنسانية منذ الميلاد إلى الموت هي رحلة في رحاب الوجود.

واقدم حاول الإنسان أن يعرف طبيعة الوجود، وبدأت المعرفة عند اليونان بالسؤال عن أصل الوجود والأشياء وكانوا يهدفون من وراء هذا السؤال إلى البحث عن الأصل المادي لها ، كل شيء في الوجود مادة، فإذا إنعدمت المادة، انعدم الشيء بالتالي.

الفكر الميتافيزيقي عند فلاسفة اليونان

يبدأ الفكر الميتافيزيقي حينما يعي الإنسان ذاته، ومع ذلك، فقد اعتاد مؤرخي الفلسفة من الغربيين - أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأوائل.

وقد اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الأوائل أول من تفلسف، وسواء أخطأوا في نظرياتهم أم أصابوا، فالهم هو إتجاههم العالم في تفسير الوجود والوقوف على طبيعته، والمنهج العقلي الذي اصطنعوه. ولهذا سموا بالحكماء أي الباحثين عن طبائع الأشياء أو حقائق الموجودات، فأصبحت مهمة الفلسفة البحث عن طبيعة الوجود.

- ويتحدث أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » عن طاليس فيقول: « طاليس (Thales ق.م. 624-546) مؤسس هذا الضرب من الفلسفة يقول بأن المبدأ هو الماء.

وهذا هو السبب في قوله أن الأرض تطفو فوق الماء، والذي أدى به إلى هذا الاعتقاد ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة وأن الحار نفسه ينشأ عنها ويحيا بها، وما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها.

وفي كتاب النفس لأرسطو يقول: أن العالم مملوء بالآلهة وأن النفس مسحركة للأشياء^(١)

ومهما كانت الآراء حول تفسير مذهب طاليس ومكانته في تاريخ الفلسفة، فإن ما يهمنا هنا هو فكرته عن المبدأ الأول لأنها أثارت المشكله ووضعت الأساس وطبعت الفلسفة بطابع التساؤل، فهو أول من أدرك أن هذه الكائنات المتباينة لا بد وأن تكون قد صدرت عن أصل واحد، فهو فيلسوف لا لأنه قال بالماء أصل الأشياء بل لأنه مؤسس هذا الضرب من الفلسفة.

وهو أول الميتافيزيقيين في تاريخ الفلسفة الغربية لأنه أول من تساءل عن الأصل الذي صدرت عنه الأشياء جميعاً، وكأنه بذلك طرح جانباً الظواهر المادية وما ندرکه من أشياء حسية ليفحص تحتها بحثاً عن مصدرها، فارتفع بذلك عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على العقل أساساً أن الكل واحد أو الأصل واحد، وهذا الواحد هو المادة.

أما أنكسمندريس Aneximandris (٦١٠-٤٧٠ ق.م) ثاني فلاسفة مدرسة ملطية، فقد رأى أن تفسير استأذه غير مقنع لأن من الصعب أن ترجع الأشياء إلى الماء، بل من الأصوب أن نقول أن الأصل النهائي أو المبدأ الأول الذي صدرت عنه الأشياء جميعاً هو مبدأ غير محدود وغير متناه، هو الأبيرون Apeiron

وبهذا تجاوز أنكسمندريس فكرة الماء كجوهر للأشياء، وذهب في تصويره للمبدأ الأول إلى أن الانسان كان في الأصل سمكاً إندتولد من الرطوبة بعد التبخر، أي في طين البحر الذي يتكون من عناصر التراب والماء والهواء.^(٢)

(١) أنظر في تفصيل هذا المذهب: كتاب د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية ص ١٥، وما بعدها.

(٢) راجع في هذا ترجمة: برنت لنصوص أنكسمندريس نقلًا عن د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية ص ٦٢:٦٣

يقول أنكسمندريس: « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء ولا شيئاً من العناصر المعروفة بل مادة مختلفه عنها، إنها مادة لا متناهية وعنها تصدر جميع السماوات والعوالم. اللاتهاى أصل كل وجود، وهو أنلى تنشأ عنه الموجودات وتقنى ثم تعود إليه. »

وتكمن قيمة أنكسمندريس فى أنه حاول أن يلتمس الحقيقة فى مبدأ يكمن وراء الظواهر المحسوسة، وهو أول من قال بعوالم متعددة لا تحصى، وأن الحركة فى الوجود لا متناهية فى الزمان والمكان. وتعد دراسة لهذا الظاهرة بمثابة مقدمة لدراسة أرسطو المستفيضه والعلمية للحركة والقول بأن حركة العالم أنلية أبدية.(١)

أما أنكسيمانس anaximenes (٥٥٨-٥٢٤ ق.م) آخر ممثل لمدرسة أيونياء فقد حاول أن يجمع بين فكرة طاليس عن المبدأ الأول ، وفكرة أنكسمندريس، فرأى أن المبدأ الأول لابد أن يكون غير محدد من حيث الكم ولكنه محدد من حيث الكيف. إنه « الهواء »

تأمل أنكسيمانس الحركة التى من شأنها أن تتحول إلى أخرى فرأى أن هذه الحركة هى محصلة التخلخل والتكاثف، يتخلخل البخار فتكون النار، ويتكاثف فيكون الماء ثم التراب، ومعنى ذلك أن البخار أى الهواء أصل الأشياء. «منه نشأت الموجودات التى كانت والتى سوف تكون ومنه أيضاً نشأت الالهة وكل ماساهاو الهى وعنه تتولد الأشياء الأخرى.»(٢)

والواقع أن أنكسيمانس - مثل سابقه أنكسمندريس - اكتشف خاصية جوهرية للمادة وهى الحركة، وعول عليها كظاهرة تفسر لنا التكاثف و التخلخل اللذان يؤديان إلى وجود الموجودات.

- وما لاشك فيه أن أثره قد انتقل إلى من جاء بعده من الفلاسفة. فأرسطو يعرف الطبيعة بأنها مبدأ حركة الجسم وسكونه، ومن أهم خصائص المادة عند ديكارت الامتداد و الحركة.

هذا وقد مزج أنكسيمانس تفكيره بنزعة أرسطورية. مبن على أن الالهة و الأمور

(١) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥.

† Burnent. Greek ph. from Thales to plato. London.1943. p173.(2) المرجع

العربى :ص ٦٦

الالهية تنشأ من الهواء كما أنه يصف الهواء بالخلود. ففي مذهبه جمع بين الجانبين:
العقلي و الاسطوري.

خصائص التفكير الميتافيزيقي عند الفلاسفة الأوائل:

من خلال هذا العرض يتبين لنا أن فلاسفة اليونان الأوائل يتفقون في رد الوجود إلى مبدأ أحادي مادي. فقد تركزت أبحاثهم حول مشكلة تفسير العالم ، أي كانت أبحاثهم تنقسم بالطابع الأنطولوجي لأنها تنصب على البحث في الحقيقة الوجودية.

باختصار، فقد رسم فلاسفة أيونيا الخطوط الأولية لنظرية المادة بالمفهوم الميتافيزيقي لهذه الكلمة، ولهذا السبب اعتبروا مركز أو بداية التفكير الفلسفي.

إن أبحاثهم الأولى قد حاولت الإجابة عن هذا التساؤل «ما هي الحقيقة»، هذا التساؤل الذي كان و مازال وسيظل هو حجر الزاوية في كل تفكير فلسفي.

الفيثاغورية*

يقال إن فيثاغورث هو الذي وضع لفظ فلسفة حين قال «أست حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف». ومعنى الفلسفة هو محبة الحكمة، والفيلسوف هو المحب لها. (١)

ويعتد التفكير الميتافيزيقي – البحث عن الحقيقة في مقابل الظاهر – إلى الفيثاغوريين الذين وجدوا الحقيقة في الصورة العقلية الرياضية أو «العدد».

لقد تصور الفيثاغوريون أن الأعداد هي جواهر الأشياء، وأن الموجودات أعداد وأنعام فذهبوا يفسرون العالم بالعدد و النغم من واقع أن الكائن الحي مركب من كيفيات

(١) د. فانتن عبد العظيم : الفلسفة اليونانية قبل سقراط من-٧.

* أنظر في تفسير المذهب الفيثاغوري وارتباط الفلسفة بالدين في هذا المذهب كتاب د. عبد الرحمن بدرى : ربيع الفكر اليوناني من ١٠٧:١١٦. كتاب : يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية من ٢٦.

متضادة، وما النغم إلا توافق هذه الأضداد وتناسبها، وتستمر الحياة مع استمرار هذا النغم وتنتهى بانتهاه.

هيراقليطس :

يمكننا جمع مذهب هيراقليطس الميتافيزيقي في نقطتين أساسيتين:

(١) الوجود متغير (٢) العقل يحكم الوجود.

وهيراقليطس فيلسوف مستقل بذاته، صاحب مذهب خاص به، وله مكانه في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني لأن أثره لا يقل خطورة عن أثر كل من سقراط و أفلاطون.

و يعد هيراقليطس صاحب مذهب التغير في الوجود، قال: خطأ الفلاسفة و الناس أنهم يبحثون عن الوجود الثابت، والواقع أن كل شيء في الوجود في حركة دائرة كحركة ماء النهر في مجراه، فجميع الموجودات في تغير مستمر.

الحركة تعبر عن جوهر الوجود، وهي تحمل في داخلها التغير هي السيلان الدائم:يقول: « لايمكنك أن تنزل مرتين في النهر نفسه لان مياهاً جديدة تغمرك باستمرار.

من التغير إلى الوحدة: (وحدة الأضداد)

وعلى الرغم من وجود التغير بين ظواهر العالم الطبيعي إلا أن هناك وحدة في الكون. فواء هذا الفيض الهائل من المتناقضات تكمن الوحدة.

يقول هيراقليطس: « يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلف و متفق مع نفسه » و يقول أيضاً: « الأشياء الباردة تعتبر حارة و الحارة تعتبر باردة، وهكذا هناك ائتلاف كامن وراء المتناقضات.

«الله هو النهار و الليل، الشتاء و الصيف، الحرب و السلم، الشيع و الجوع، العالم عند هيراقليطس هو عبارة عن وحدة أضداد و ائتلاف بينها.

إذا كان التغير و الصيرورة هي طبيعة الأشياء، فلايمكن أن يكون هذا التغير بغير قانون، التغير يحكمه القانون و العقل أو اللوغوس، LOGOS يحكم الوجود، و هو وحده الذي يحقق النظام و الانسجام بين الأشياء، هو العقل الإلهي و القانون المطلق.

يقول هيراقليطس: « من الحكمة الا تصفوا إلى بل إلى حكمتى وأن تقولوا بان جميع الأشياء واحدة ».

« ينبغي إذن أن يتبع الإنسان ما هو مشترك للجميع أى القانون العام ».

« ومع أن كلمتى عامة إلا أن معظم الناس يعيشون وكأن لكل واحد حكمته الخاصة»^(١)

ويتبين لنا من هذا العرض أن ميتافيزيقا الوجود عند هيراقليطس قد جمعت بين التغير و الوحدة. يقول برتراند رسل فى هذا الصدد « وتشبه الميتافيزيقا عند هيراقليطس قرينتها عند أنكسمنديس فى أن فكرة العدالة الكونية تسودها، و هى عدالة تمنع الكفاح بين الأضداد من أن ينتهى بنصر تام لضد على آخر. وهذه العدالة تتمثل فى القانون الذى يحكم العالم و الأشياء و هو اللوغوس. فقد وصل العقل الفيلسفى بفضل هيراقليطس إلى الفهم العميق للعالم، فتحرر كلية من الأسطورة. »^(٢)

المدرسة الإيلية: تطور التفكير الميتافيزيقى: (٣)

بدأت خيوط التفكير الميتافيزيقى بفلاسفة الكسماووجيا الأوائل و المدرسة الفيثاغورية. ولكن بداية الذكر الميتافيزيقى تنتسب أكثر إلى بارمنيدس Parmenides . فهو أول فيلسوف أطلق حكماً ميتافيزيقياً عن الوجود حين قال عبارة الشهيرة: « الوجود موجود ، واللاوجود غير موجود».

و يعتقد بارمنيدس أن كلمة الوجود إنما تشير إلى كل الموجودات و هذا الوجود الكلى و الواحد عنده ثابت - غير متغير - و بالتالى غير متحرك

(١) راجع نصوص هيراقليطس من كتاب «. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية ص ١٠٥ ، وما بعدها فقرة ١: ١٢٠.

(٢) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية : ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ٨٤.

(٣) يعد اكساتوانان وبارمنيدس وزينون ومليسيوس هم مؤسسوا هذا المذهب الفيلسفى الذى يتصور العالم موجوداً واحداً وطبيعة واحدة كما كانوا يعتقدون فى سكونه وبهذا سينكرون الكثرة والحركة.

لقد كان هيراقليطس يعتقد أن أصل الموجودات هو النار، و أنها فى حركة دائمة، أى أن الموجودات كلها متحركة، لكن بارمنيدس لا يتصور تغييراً فى الوجود، لأن التغيير معناه الانتقال من حالة إلى أخرى، والوجود الكامل لا يجرى عليه التغيير. فهو أولاً لا يمكن أن يتحول إلى حالة أخرى أفضل من الوجود، وثانياً، فهو لا يمكن أن يصبح عدماً لأن الوجود موجود ولا يمكن أن لا يكون غير موجود.

وقد صاغ بارمنيدس نظريته الميتافيزيقية فى الوجود فى قصيدة شعرية (١).

وتتلخص هذه القصيدة فى ثلاث أقسام: مقدمة، طريق الحق ثم طريق الظن (Doxa) وملخص القصيدة هى أنه ركب عربية تجرأ أقراس وتصاحبها بنات الشمس العذارى، إلى أن وصل إلى الآلهة التى خاطبت بكلام ذكرت فيه:

جئت تبحث فى كل شىء عن الحق الثابت الدائم، كما تبحث عن ظنون البشر الفانيين التى لا يوثق بها. وإكتك لا بد أن تعلم هذه الأمور أيضاً (أى الظنون) وكيف تنظر فى جميع الأشياء التى تظهر (أى المظاهر) وتبحث فيها. ثم أوصت الآلهة ألا تتبع طريق الظن بل طريق الحق. يتضح من هذه القصيدة أن بارمنيدس يرد على هيراقليطس فى قوله بالتغيير وذلك بقوله أنه لا شىء قط يتغير. ففلسفة بارمنيدس تركت جانباً الأهتمام بأصل الوجود سواء المادى أو الصورى، واتجهت إلى إنكار كل تغيير، والنظر إلى الوجود كشىء ثابت هو والفكر سواء.

و أهمية بارمنيدس تنحصر فى أنه وجه كل من جاء بعده إلى الثبات الذى يوجد وراء التغيير، وفى وضع الأصول العقلية للتفكير الميتافيزيقى. ويرى البعض أن بارمنيدس قد انتهى إلى مذهب مثالى ووضع الصيغة الأولى للمثالية بإنكاره للتغيير كلية، وقوله أن الوجود الحقيقى هو الوجود العقلى المجرد وليس الوجود الظاهرى. فهو بهذا المعنى يشبه إلى حد كبير مفهوم الجوهر عند سبينوزا، والمطلق عند هيغل.

(١) أنظر النص الكامل لقصيدة بارمنيدس فى كتاب د. أحمد فؤاد الأهوانى فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ١٢٩: ١٣٥، القاهرة ١٩٥٤ ط ١.

أفلاطون وأرسطو :

شطرت فلسفة بارمنيدس العالم شطرين: عالم الظاهر بمافيه من حركة وتغير وصيرورة وتعدد وهو عالم - في نظره - غير حقيقي Unreal ، وعالم الحقيقة الذي يدركه العقل وحدة - في مقابل العالم الحسى - وهو عالم الوحدة والسكون والثبات أو عالم الوجود الحقيقي Real being وقد لازمت هاتان الخاميتان الفلسفة اليونانية بعد ذلك

- التفرقة بين الظاهر والحقيقة - عند سقراط وأفلاطون وأرسطو فقد كانت فلسفة سقراط في جوهرها رداً على السفوسطائية التي جعلت الفلسفة مجرد خرب من التلاعب اللفظي الذي يعين صاحبه على تأييد القول الواحد وتقيضه على السواء.

ولم تلبث النزعة الشكية أن تطرقت إلى الميتافيزيقا على يد بروتاجوراس وجورجياس فشاع القول بالنسبية ورفض الحقيقة المطلقة وعدم الإيمان بها كما سبق أن أوضحنا في الفصل الخاص برفض الميتافيزيقا

وفي خضم هذا الشك جاء سقراط ليبحث عن الماهية أو طبيعة الشيء الكامنة وراء المحسوسات، وهنا وجه سقراط الفلسفة وجه جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الاهتمام بدراسة الذات الانسانية، فانصبت الفلسفة عنده في مجال الأخلاق الذي يمس ذات الإنسان ويخاطب ضميره. ولم يقف عند هذا الحد، بل قد حرص على وضع منطلق عقلي قوامه الإيمان بالعقل والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو المدركات العقلية الكلية.

وإذا كان سقراط قد أقر أن الإنسان لا بد أن يعرف نفسه أولاً، فإن معرفة النفس لا تقوم بتغيير علم، لهذا أقر أن الفضيلة علم والرذيلة جهل. والعلم عنده كلى أى لا يقوم إلا على الكليات أو الأفكار العامة، ولا بد أن يتصف باليقين الذي لا يزعه اختلاف الناس أو اختلاف العصور.

أفلاطون وميتافيزيقيا الجدل:

جاء أفلاطون فادرك أن عالم الحس هو عالم التغير ولهذا فهو غير حقيقي، لأن الحقيقة أبدية ساكنة لا تتغير - كما يقول بارمنيدس، وهي كلية كما يقول سقراط.

ومعنى ذلك أن المعرفة لا تستمد من الحواس التي تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغير،

بل يصل إليها العقل وحده الذي يستطيع أن يقودنا إلى عالم المثل.

- وقد جعل أفلاطون الفلسفة تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والاخلاق وماوراء الطبيعة ولم يقتصر على مجال الأخلاق - كما فعل استاذة - وهكذا أصبحت الفلسفة عنده هي اكتساب العلم، أي الوجود الحقيقي.

وأفلاطون يتابع سقراط في القول بأن العلم الحقيقي هو العلم بالماهيات الثابتة وراء المدركات الحسية المتغيرة، إلا أن هذه الماهيات ليست الأخلاقية فحسب بل التصورات العقلية التي تفسر الموجودات جميعاً، والتي تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله. وهذه الماهيات الثابتة لها وجود حقيقي عند أفلاطون وهو المثل، وعن طريق نظرية المثل اكتسبت الفلسفة عنده صبغة ميتافيزيقية فأصبحت تعلق على كل من علم الطبيعة والأخلاق. (١)

والجدل أو الديالكتيك هو الأسم الذي أطلقه أفلاطون على المبادئ الأولى وعلى معرفة الحقائق المعقولة. وفي محاوره السوفسطائي أوضح أفلاطون الفرق بين السفسطة (المغالطة) وبين الحوار أو الجدل أو الفلسفة، وفرق بين الوجود واللاوجود، الحقيقة والكذب، الواحد والآخر، الوحدة والكثرة، الثبات والحركة. وهذه كما يبدو هي التصورات الجوهرية لكل معرفة ميتافيزيقية للحقيقة النهائية (٢)

أما أرسطو فقد استبدل الجدل بالفلسفة الأولى واستخدم عبارات مثل الوجود والجوهر الواحد، الحقيقي، وهذه التصورات هي أساس الميتافيزيقا عند أرسطو.

أرسطو ومذهبه الميتافيزيقي:

ذكرنا في معرض حديثنا في الفصل الأول - أن أرسطو لم يطلق على أي كتاب من كتبه أسم ميتافيزيقا، وإنما أطلقها أندرونيقوس الرودس Andronicus of rodes* على مجموعة أبحاث أرسطو التي جاء ترتيبها بعد « الفيزيقا »

(١) راجع هنا : د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ١٨٨ : ١٩٢، محاوره الجمهوريه لأفلاطون : ترجمة د. غزاة زكريا ص ٤٢٧ : ٤٢٨.

(2) Plato (from Great Books : The method of metaphysics P. 134:

(*) أحد تلاميذ أرسطو وناسر مؤلفاته.

ويمكن توضيح معنى الميتافيزيقيا عند أرسطو من خلال التعريفات التي كان أرسطو يسميها بها، فقد كان يطلق عليها أحياناً الفلسفة الأولى، وذلك لكي يميز بينها وبين الفلسفة الثانية أى الطبيعة أو العلم الطبيعي، والأولية هنا عند أرسطو ليست أولية فعلية بل هي أولية منطقيية بمعنى أن موضوعها يكون سابقاً من الناحية المنطقيية على أى موضوع لأى علم من العلوم، فالعلوم المختلفة تدرس الظواهر المختلفة والموجودات المتعددة أما الفلسفة الأولى فتدرس معنى الوجود بصفة عامة بوصفة هو الخاصية التي تعطى للموجودات وجودها، وعلى ذلك فكل العلوم التي تدرس الموجودات إنما تفترض افتراضاً مسبقاً ذلك الوجود الخالص الذي يمكن أن يتمثل في تلك الموجودات.

– وكان أرسطو أيضاً يسميها بالحكمة sophia على اعتبار أنها الهدف الأخير الذي تسعى إلى تحقيقه الفلسفة والعلوم بوجه عام، ذلك أنها تبحث في العلة الأولى First principles على الإطلاق.

وكان يسميها كذلك بإسم « الفلسفة الالهية » أو العلم الالهى. Theology أو العلم الذي يشرح طبيعة الله لأن أتم مباحثها هو الله بوصفه العلة الأولى للوجود أو المحرك الأول له (١).

وترتبط دراسة الميتافيزيقيا عند أرسطو بالجواهر أو العلة الأولى، وينطوى الكتاب الثاني عشر على رأى أرسطو في العلة الأولى، حيث أنه يقول: لايد من وجود محرك أول غير مادي أزلى ويقصد به الله. وهو غير متحرك لكنه يسبب الحركة لسائر المخلوقات التي ترغب فيه وتحبه وفاعليه الله تكمن في التفكير الخالص. (٢)

والنقطة الثانية في مذهب أرسطو الميتافيزيقي هي قوله بالمادة والصورة. فالموجودات مركبة من مبدئين: الهيولى (أو المادة الغير متعينة) والصورة وهي المبدأ الذي يجعل الهيولى محددة ومعينة وذات وحدة وماهية.

(1) D.A. drennen: A modern introduction to metaphysics

Aristotale: the study of metaphysics p.29:34.(from the works of Aristotle, translated into english; edited by J.A. Smith and W.D Ross. Oxford.1923.

(2)IbidP.34.

ولم يجعل أرسطو للصورة وجوداً منفصلاً - كما فعل أفلاطون - ولكنه رأى أن المادة والصورة متلازمتان وأن الصورة أو ماهية الإنسان أكثر حقيقة ولكنها لا توجد إلا بها.

الله : لعل أهم أجزاء الميتافيزيقيا عند أرسطو هو كلامه عند الالهيات. ففي المقالة الثانية عشر من مقالات ما بعد الطبيعة لارسطو نرى عرض للجانب الالهي عنده حيث يستدل على وجود الله بعدة أدله منها أنه ينظر إلى ظاهرة الزمان فيستدل منها على أزلية العالم وأبديته ومن ثم فلا بد من وجود ما هو أزلي (الله). ومن النظر إلى ظاهرة الحركة إذ أن الحركات في الكون يجب أن تنتهي إلى محركات أولى هي الالهية وعلي رأسها محرك أول هو أعلى هذه الآلهة.(١)

تلخص من هذا أن موضوعات الميتافيزيقيا عند أرسطو يمكن تحديدها فيما يلي:
- هي دراسة الوجود من حيث هو كذلك أي بوصفه مجرداً يطلق على كل موجود ولا يقتصر على ماهية بعينها دون أخرى.
- هي دراسة للواحد الوجود أي التصورات المرتبطة بمعناه، مثل الجوهر، العرض، العلة، العلول، المادة والصورة وغير ذلك.
- هي أخيراً دراسة للعلل الأولى وخاصة الله أو المحرك الأول.

هذا وتتفق الأفكار الرئيسية في ميتافيزيقيا أرسطو مع الطابع العام للميتافيزيقيا، فهي بحث وراء الأساس الأول لجميع الموجودات، وهي بهذا تختلف عن العلوم الجزئية التي تدرس جانباً واحداً من جوانب الوجود كما تفعل الطبيعة أو الرياضيات، وهي دراسة عقلية. لا تستطيع الحواس أن تزودنا بها لأن الأحساس بطبيعته فردي في حين أن العلم علم بالكلية، وهي أخيراً تلتقي بالالهيات من حيث أنها تصل إلى أن الموجودات جميعاً تعتمد في وجودها على الجوهر الأول أو العلة الأولى أو الله. (٢)

(١) راجع هنا كتاب د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان . ص ٢٧٤.

Aristotale, From greet Books: Substance. p133-34.

(٢) د. إمام عبد الفتاح : الميتافيزيقا ص ٨٦.

الميتافيزيقا في العصر الوسيط (ارتباط الفلسفة بالدين)

قبل أن نعرض للميتافيزيقا في فكر العصر الوسيط، نود أولاً أن نلقى الضوء على شخصيه هامة كان لها أهمية كبيرة في تطور التفكير الميتافيزيقي، حيث أنها تشكل حلقة وصل بين ميتافيزيقا الفكر اليوناني، ممثله في آخر عمالقتها وهو أرسطو وبين ميتافيزيقا العصر الوسيط.

كان أفلاطون (٢٠٤ - ٢٧٠ ق.م) هو هذه الشخصية الرئيسية في تلك الفترة، وقد جمعت ميتافيزيقاه بين الفلسفة والذهب والتصوف. وتعد فلسفته نموذجاً واضحاً للمذهب الميتافيزيقي الذي يؤكد عدم حقيقة الأشياء الجزئية التي نشاهدنا في خبرتنا اليومية، فهي تؤكد الطابع الوهمي للحركة والتغير بل حتى للزمان والمكان، كما تذهب إلى سمو النفس وتفوقها على المادة.

وخلصة مذهب أفلاطون أن مصدر هذا الوجود وعلة هو الواحد الذي يسميه أحياناً « الله »، وأحياناً « الخير »

وهذا الواحد جوهر بسيط كامل، يعلو فوق العالم وإن كان حاضراً في كل شيء. فمن هذا الواحد تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات. المصدر الأول ثابت مع خروج غيره منه. فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها أو يأخذ من ذاته ليعطي، بل يظل في حنوته الأصلي ولا يخرج من ذاته على الإطلاق.

وقد كان لنظرية الفيض عند أفلاطون (Emanation-) تأثيراً قوياً وواضحاً في الفكر الوسيط المسيحي والأسلامي على السواء. فقد تصور الأفلاطونيون أن الله جوهر العالم وأصله، ووضعوا بذلك مذهباً فلسفياً دينياً يقترب من الدين المسيحي وينطوي على أسس روحية صوفية تقويه وتجعله - على حد تعبير- رسل -نهاية العهد اليوناني ووبدايه المسيحية.^(١)

ارتبطت الفلسفة بالبحث في طبيعة الوجود وأصل الكون في الفكر اليوناني أما في العصر الوسيط فقد كان محور البحث هو مشكلة واجب الوجود أو الله. جاء الدين للتعرف ليقول أن الله هو خالق هذا الوجود، وبالتالي فإن العالم ليس قديماً. كما تصور فلاسفة

(1) Russell B: A history of Western phi P.321.

اليونان، ولكنه حادث أى مخلوق.

لكن هل من الممكن الاستغناء بالدين عن الفلسفة؟

هل ينتهى عصر الفلسفة مع ظهور الدين؟

الإجابة على هذا نقول أن الفلسفة قد أكدت على ضرورة البحث العقلى عن الحقيقة، ولا أحد يمكن أن يزعم أن الدين جاء لينافى العقل ويجاقبه. الدين لا يطالبنا بالإيمان فقط، ولكن يعلمنا أن الله هو خالق العالم والموجودات،

العقل الإنسانى يبحث عن الأسباب، ولهذا يحتل البحث فى الإلهيات جزءاً هاماً من مجال الفلسفة فى العصر الوسيط ولكن القصية الأساسية هنا هى محاولة التوفيق بين ما جاء به الدين وما يقتره العقل، أى أن مهمة العقل الإنسانى هى تخلص العقيدة والحقيقة من كل ما يمكن أن يشوبها من تأثير للأهواء والأغراض. الفلسفة هى التى تكشف عن المعنى الباطن و لا تتوقف عند المعنى الظاهر للعقيدة، وبذلك يكون التفسير صحيحاً لا باطلاً. ومن هنا يتضح لنا أن الفلسفة قد جعلت من الدين حقيقة عقلية أساسها البدهة واليقين ومنهجها الاستدلال العقلى.

مهمة الفلسفة - على حد تعبير ابن رشد - هى محاولة التوفيق بين الوحي والعقل أو بين الحكمة و الشريعة، والرغبة فى جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل ومن ثم كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحة تفكيره فيما قال القديس انسلم St.Anselm

- وقد ذهب بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن مرحلة العصر الوسيط تمثل مرحلة ظلام وتأخر، لكن ذلك قول يستقر إلى الصواب، ذلك أن هذه الفترة كانت تنطوى على دراسة خصبة ومتنوعة للعديد من الأفكار والمذاهب والنظريات التى تفاعلت فى اذهان مفكرىها فى مجالات الفلسفة والعلم والدين، فهذه المرحلة إذن لا يمكن تجاهلها من تاريخ الفكر الفلسفى، لما لها من أهمية فى تطور التفكير الميتافيزيقى الحديث والمعاصر،

اعترف كوندرسيه J.A.condercet - الفيلسوف الفرنسى، أقصى نقاد العصور الوسطى وأشدّها عنفاً، اعترف بأن جهودهم فى ميدان الفلسفة لم تكن تخلو تماماً من كل قيمة، فهو يقول فى كتابه «عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى» نحن مدينون لهؤلاء

الاسكولانيين بالشىء الكثير حول دقة أفكارنا عن الوجود الأسمى وصفاته، وعن التفريق بين السبب الأول والكون الذى نفترض أنه يحكمه ويسيطر عليه وعن التفريق بين الروح والمادة، والمعانى المختلفة لكلمة الحرية، وعن فكرة الخلق وأنهم - باعترانه - قد أضافوا دقة جديدة لجميع الأفكار الجوهرية فى الميتافيزيقا ونظرية الوجود. (١)

ومن المؤكد أن ظهور المسيحية قد ساعد على توجيه الفكر الإنسانى نحو كثير من المشكلات الميتافيزيقية التى لم يتطرق إليها فلاسفة اليونان، ولعل فى مقدمة هذه المشكلات التى جاءت بها المسيحية فكرة الوجود الكامل، العناية الإلهية، التفاؤل المسيحى، الحب، الشر..... الخ هذه الأفكار المسيحية التى يبين لنا چسلون Gilson تمييزها عن سائر الأفكار الماثلة عند اليونان. (٢)

إن القضية الميتافيزيقية لكى تصبح عقلية. لاينبغى أن تنسى جذورها الدينية أو أصلها الدينى « لقد انتقلت أفكار كثيرة من العصر اليونانى إلى العصور الوسطى، كما أن هذه الأخيرة نقلت الكثير من أفكارها إلى العصر الحديث، فإذا كانت فلسفة العصور الوسطى سوف تستبعد من مجال الفلسفة على أساس أنها ورثت الكثير من أفكار اليونان، فإن العصور الحديثة ينبغى أن تستبعد من مجال الفلسفة لأنها ورثت الكثير من أفكار العصور الوسطى. (٣)

وبهذا يمكن القول بأن الفلسفة المسيحية التى سادت أوربا فى العصور الوسطى لها طرفان: طرف مستمد من الفكر اليونانى وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، طرف آخر أساسه الدين المسيحى وكان الفلاسفة المسيحيون يكتفون فلسفتهم من هذين المنبعين، ولكن يميل بعضهم إلى أحد الطرفين أكثر من الآخر، ومن هنا توجد نزعتان رئيسيتان فى هذه الفلسفة، النزعة الأولى تجعل الإيمان أساساً لكل تفكير فلسفى، والنزعة الثانية هى التى ترى أن الفلسفة تغذى الإيمان وتصححه.

(١) انظر إتين چلسون: روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسطى، عرض وتطبيق د. إمام عبد الفتاح من ٦٦ ط ١٩٧٤.

(٢) انظر تأثير الفكر المسيحى فى الفكر الحديث ١٦: ٢٠.

(٣) نفس المرجع السابق من ٦١٧: ٦١٨.

وأقدم شاهد على الإتجاه الأول هو القديس بولس St.Paul الذى يمكن أن يقال أنه هو الذى أرسى القواعد التى أقيم عليها بناء الفكر المسيحى كله، وإن المفكرين المسيحيين الذين جاؤا بعده لم يفعلوا شيئاً أكثر من استخراج النتائج المترتبة على هذه القواعد.

فالمسيحية لم تكن عند القديس بولس فلسفة فقط، وإنما هى دين وطريق للخلاص. فهو يرى أن من يمتلك حكمة الدين يكون لديه فى الحال حكمة الفن و الفلسفة، أى أن الدين يحوى فى جوفه الحكمة الحقيقية لكل فرع آخر من فروع المعرفة.

أما القديس جوستين St.Justin فيقدم لنا شرحاً حياً للغايه وتصويراً بارعاً لتحوله الخاص تجاه الفلسفة. فغايه الفلسفة - كما يتصورها - هى أن تصل بنا إلى الاتحاد بالله.

بدأ جوستين من الوثنية وانتهى إلى القول بأن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية، وأنه حينما أصبح مسيحياً أصبح فيلسوفاً.

بدأ مع فيلسوف رواقى، ثم مشائى (من أتباع أرسطو) ثم فيثاغورى، وأخيراً أعجب كل الأعجاب بفيلسوف أفلاطونى وظن أنه بلغ الحكمة العليا. يقول: «ظننت أنني أصبحت حكيماً، ولقد كنت أحققاً للغاية حين اعتقدت أنني على وشك أن أرى الله، وكان ذلك هو هدف الفلسفة عند أفلاطون. كان كل شىء يسير. مع ذلك، سيرأحسناً إلى أن التقى جوستين بعجوز وقور، سأله عن الله والنفس وكشف له عن كثير من المتناقضات التى كان يقع فيها، وعندما سأله جوستين من أين أتى بهذا العلم الغزير عن هذه الموضوعات جميعاً، أجاب الرجل: «فى الأزمنة السحيقة كان يعيش قوم سعداء منصفون يحبهم الله، وكانوا يتحدثون إلى الروح القدس، ونحن نطلق على هؤلاء القوم اسم الأنبياء.....إنهم لا يتحدثون بالبرهان لأنهم أعلى من كل برهان.».

عندما سمع جوستين هذه العبارات بدا له هنا فقط توجد الفلسفة الوحيدة الأكيدة و النافعة، وعلى هذا النحو أصبح فيلسوفاً.

« من هذا نتبين أن الإيمان أولاً ثم التعقل ثانياً، لأن الإيمان سيؤدى - عند أصحاب هذا الاتجاه. إلى الفلسفة « العقل الحائر المضطرب يرده الوحي إلى النظام » (١)

(١) اتين جلسون : روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط من ٤١٠-٢٣٠.

القديس أوغسطين: ٢٥٤-٤٣٠

ذكرنا أن أهم ما يميز الفيلسوف المسيحي هو الإيمان الذي يسبق العقل، وهذه السمة نراها أكثر وضوحاً في فكر أوغسطين، بل وعند أغلب مفكرى العصر الرسيط. إنهم يبدؤون بالعقل، ولكنهم لا يجنوا فيه ضالتهم المنشودة فيلجأون إلى الإيمان (*).

يقول أوغسطين: اكتشف الفلاسفة حقائق جليلة نافعة لكنهم لم يكتشفوا كل الحقيقة الضرورية للإنسان، ووقعوا في أضاليل خطيرة ولا يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدى إلى الحقيقة بأكملها، وفوق ذلك ليس للفلسفة بذاتها قوة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل.

فالفلسفة وحدها قاصرة، والمسيحية تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله والنفس وتوفر لنا الوسائل الفعالة للحياة الصالحة والاتحاد بالله، فإذا أردنا السعادة والحكمة، وجب علينا الإيمان بالله والعمل به.

أما عن الميتافيزيقيا عند أوغسطين فهي تتدرج - كما سنراها حديثاً عند ديكارث - من النفس أو الذات إلى الله إلى العالم. بدأ أوغسطين بالشك فقال: إن الناس مختلفون في الحياة والتذكر والعلم والإرادة، لكنهم جميعاً متفقون على أنهم يشكون، فهناك إذن حقيقة يقينية هي الشك - ولأن الذي يشك يحيا، ويعلم أنه يشك، وهو يريد اليقين، فمعنى هذا أن الشك أولاً موجود، والعمليات النفسية المتصلة بهذا الشك هي أيضاً حقائق يقينية. ولكن هذه الحقائق معناها أيضاً أن هناك ذاتاً هي التي تشك وهي التي تقوم بكل العمليات النفسية. ومعنى هذا أننا قد وصلنا أيضاً إلى إثبات وجود الذات.

(*) انضم أوغسطين إلى جماعة ماني (المانوية) لأنه وجد عندهم الشجاعة في تفسير كل شيء دون الالتجاء إلى الدين (الإيمان). فهم مقلدون يمتنون بالعقل ويعتمدون على الفهم، لكنه لم يحقق لأوغسطين ما يبتشده، فالتقى بنفسه في أحضان مذهب الشك عند شيشرون، ثم الأتلاطونيه المحدثه بعد ذلك، لكنه سرعان ما اكتشف أن كل ما هو حقيقي في هذا المذهب قد تضمنه بالفعل انجيل القديس يوحنا وسفر الحكمة. وهكذا فإن الفلسفة التي بحث عنها طويلاً بواسطة العقل قدمها إليه الإيمان. «إن لم تؤمنوا قلن تفهموا» الإيمان شرط للفهم أو التعقل. وقد عبر أوغسطين عن هذا بعبارة جعلها عنواناً لكتابه الأخير وهي: ميزة الإيمان. «فالإيمان يمتاز في رأيه بأنه يفضى بنا إلى التعقل. (روح الفلاسفة ص ١٥).

وعن طريق معرفتنا بالذات ننتقل إلى معرفتنا بالله (معرفتنا بوجود الله عن طريق نظرية الإشراق)، ذلك أن الحقائق الموجودة في النفس هي فيض من النور الأول وهو الله، وهي التي تؤكد وجود شيء هو المحدث لها، فتنظيرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله. (١)

القديس أنسلم: ١٠٢٢: ١١٠٩ (عصر الجدل العقلي)

يعد عصر القديس أنسلم عصر الجدل العقلي والدفاع عن العقيدة الدينية بالأدلة العقلية. فقد نشأت محاولات لإخضاع العقيدة والوحي لأشكال القياس وقواعد المنطق، أي إخضاع الدين للعقل، وهذا أهم ما يميز هذه الفترة من التفكير المسيحي.

- وقد وصف المؤرخون مذهب القديس أنسلم بأنه العقلانية المسيحية على الأصالة، لأنه لم يلجأ إلى شيء آخر سوى العقل، فهو يؤمن بقدرة العقل المطلقة على تفهم الإيمان، بل أنه حاول تفسير العقائد المسيحية التي يراها آباء الكنيسة اسراراً مقدسة تفوق قدرة العقل، تفسيراً عقلياً.

ولكننا نلاحظ أن القديس أنسلم لم يكن يهدف من هذا أن يجعل الأسبقية للعقل على الإيمان بل على العكس هو الذي حدد بدقة الصيغة الشهيرة لأسبقية أو أولوية الإيمان على العقل. (أمن كي تعقل) ذلك أن العقل إن هو أراد أن يكون معقولاً تماماً، أي أن يشبع نفسه بوصفه عقلاً، فليس أمامه سوى طريق واحد هو أن يفحص معقولية الإيمان. (٢)

أما عن الميتافيزيقا عند أنسلم فهي تدور حول موضوعين أساسيين هما المعرفة والسعادة.

والمعرفة هنا تتعلق بمعرفة طبيعة الله وماهية وجوده ثم عن الإنسان حريته وإرادته وسعادته.

- وتعد فكرة الله - في الفكر المسيحي، هي حجر الزاوية في كل ميتافيزيقا. وفي هذا المجال كتب أنسلم كتابين: الأول: مقال في ماهية الله (أو مناجاة النفس)، والثاني مقال في وجود الله. (٣)

(١) راجع في تفصيل هذا كتاب د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى ص ٦٢ وما بعدها، كتاب د. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية ص ٢٩: ١٥.

(٢) اثنين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ص ٥٢.

(٣) انظر مؤلفات أنسلم الفلسفية والدينية، أدلة وجود الله وصفاته، الرد عليها من كتاب د. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية ص ١١٢: ١٣٤.

ويحتوى الكتاب الأول (مناجاة النفس) على ثلاثة براهين لوجود الله وهى تقوم على أساسين: (أ) أن الكائنات مختلفة من حيث الكمال. (ب) أن إختلافها فى الكمال إنما يرجع إلى مشاركتها فى كمال أكبر هو كمال الله.

- ويقوم البرهان الأول على فكرة الخير. الناس يعشقون الخير ويطلبون تحقيقه، إلا أن مقدار الخير مختلف عند الناس، وكل خير لا بد له من علة أو خير أسمى هو الله أما البرهان الثانى فهو برهان الوجود: الأشياء كلها تشترك فى خاصية الوجود، وكل موجود علة، لأن وجود الأشياء ممكن وليس واجب، أما الواجب وحده فهو الذى يوجد بلا علة، وعلّة جميع الموجودات موجود أول واحد هو الله. وهذا الدليل يعرف بدليل الممكن والواجب.

أما البرهان الثالث فيقوم على فكرة التدرج فى الكمال. فمن المسلم به أن بعض الكائنات أكمل من بعض، والإنسان، بلاشك، أكمل من الحيوان، فهناك إختلاف فى درجات الكمال، ولكن لا يمكن أن يصل إلى ما لانهاية، بل لا بد أن نصل إلى كمال أعلى من جميع الكمالات هو الكمال الأول وهو الله.

هذه البراهين التى عرضها أنسلم فى الكتاب الأول: « فى ماهية الله » تعتمد على وجود العلة الأولى وهى الله. وظاهر منها تأثير أنسلم بأوغسطين، وهى ليست عقلية، تماماً، لهذا رأى أنه لا بد من الالتجاء إلى برهان واحد يمكن أن يقنع كل إنسان. هذا البرهان هو البرهان الإنطوائى المشهور الذى نجده بعد ذلك عند ديكرت. وقد عرضه أنسلم فى كتابه الثانى: « مقال فى وجود الله » ويتلخص هذا الدليل فى الاستدلال على وجود الله من مجرد فكرتنا عنه أو أستخلاص الوجود من الماهية. فكل إنسان لديه فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجوداً أكمل منه، هذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الوحي وهى موجوده فى الذهن، فلا بد بالضرورة أن توجد فى الخارج،

- تلك هى الحجة الخطيرة التى لعبت دوراً كبيراً ابتداء من عصر أنسلم حتى يومنا الحالى، وكانت مثاراً للجدل بشأن قيمتها، وقد وجدت لها معارضين ومؤيدين. ومن أشهر مؤيديها ديكرت وهيجل وايبنتز فى الفكر الحديث، أما المعارضين فهم كانط والفلاسفة الوجوديين أمثال هيدجر، كيركجورد وسارتر.

القديس توما الأكوينى:

يعد القديس توما الأكوينى، St.Thomas Aquinas أعظم فلاسفة العصور

الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيماً في الفكر المسيحي بصفه عامة. أما عن مؤلفاته فتنقسم إلى ثلاث أنواع: الشروح، الخلاصات، المسائل.

أما الشروح فأشهرها الشروح على مؤلفات أرسطو حتى تتفق مع العقيدة المسيحية. الخلاصات وهي الخلاصة اللاهوتية ويوجد فيها بكل وضوح العقيدة الدينية مؤيدة بالبراهين العقلية، وأهم ما في هذه الخلاصة اللاهوتية الكتابان الأول والثاني المتعلقان بالله و الإنسان، والخلاصة الثانية فهي « ضد الكفار »

أما النوع الثالث: المسائل فيعرض منه لمسائل أقل قيمة من النوعين السابقين.

ويبدأ توما الأكويني بحثه الفلسفي ببيان الصلة: بين العقل والنقل فيبدأ أولاً بتحديد موضوع الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا أي الحكمة وهي كلها بمعنى واحد. فلنطلق عليها - كما يقول - أسم الحكمة ولنبحث في موضوعها والغاية منها.

أما موضوع الحكمة فهو ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة، فيجب أولاً أن يرتب الإنسان الأشياء بعضها بالنسبة لبعض حتى تبدو المبادئ أولاً ويجلاء ثم يليها في المرتبة ما هو تابع لها.

ولكن لكل حكمة في كل باب من العلم هي حكمة جزئية لأنها تعنى بناحية خاصة من نواحي الكون. فلنبحث عن حكمة أخرى تشمل الكون كله، ويكون موضوعها هذا الوجود كله، فنجد أن هذه الحكمة العامة هي التي تبحث في الله من حيث ترتيب الأشياء بالنسبة إليه، ومن حيث كونه خالقاً لها. ولما كان الله هو العلة الأولى وعلة العلال، فيمكن أن يكون تعريف الحكمة هو تعريف أرسطو لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أي الفلسفة الأولى وهي أنها علم العلال الأولى أو المبادئ الأولى وهي كلها ترجع إلى علة واحدة هي الله.

أما عن منهجه فيقول: لننظر الآن إلى الطرق المؤدية إلى تحصيل هذه الحكمة فنجد أولاً أن لدينا العقل، ولكن العقل وحده لا يستطيع أن يبلي كل الحقائق الدينية، وإنما يجب أن يأتي بعد ذلك الوحي أو النقل، فيضاف إلى العقل من أجل الحقائق الأخرى التي هي خارجة عن نطاق العقل.

فقاله روح صرف، بينما العقل الإنساني - كما يقول أرسطو - مركب من هيولى

وصورة، وهو بالتالى لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا ابتداء من المحسوس، لكن الحس لا يستطيع أن يدرك ماهية المعقول الصرف. وتبعاً لذلك يجب علينا أن نجعل للعقل ميداناً خاصاً محدداً لا يستطيع أن يعلو عليه*، لأن طبيعته الخاصة وهى أنه مركب من هيولى وصورة تحول دون أن يبلغ هذه المرتبة. ويجب علينا بعد ذلك أن نهيب بالوحى أو النقل من أجل أن يكمل هذا النقص ويتم ما بدأه العقل.

- إن فلسفة توما الاكوينى - بهذا المعنى - تريد أن تكون طريقاً للخلاص الأبدى للإنسان، وهو يستخدم جميع المسائل العقلية والإيمانية لاثباتها وتبريرها. والعقل والقلب مكانهما فى هذه الفلسفة، لكن مجال الدين يتجاوز حدود العقل، لذلك فإنه يجب أن يهتدى العقل بنور الإيمان، محور هذه الفلسفة إذن أن هناك توافق بين العقل والنقل أى بين الحقائق التى نكتشفها بنور العقل الطبيعى، والحقائق التى جاء بها الوحى، ولا يوجد أى تناقض بين هذه وتلك لأن الحقيقة واحدة، والله الذى وهبنا العقل هو الذى أنزل علينا الدين، وكل صدام يمكن أن يظهر بينهما إنما ينتج من ضعف فى الإيمان، أو خطأ فى استخدام العقل.

إن الحقيقة الإيمانية التى تتجاوز فى نظره الحقيقة العقلية هى أكبر يقيناً وصدقاً لأنها ناتجة عن الوحى الالهى.

الوجود والماهية:

إذا كانت محاوره «المعلم» للقديس أوغسطين دليلاً على وجود الله يقوم على تحليل اللغة، وإثبات عجزها عن التعليم، ومن ثم فلا بد من معلم داخلى فى باطن كل انسان وهو المسيح أو الله الذى يكشف فى القلب كنور يضىء له الاشياء ذاتها، وإذا كان «مقال فى وجود الله» للقديس انسلم دليلاً آخر على وجود الله، فإن الوجود والماهية للقديس توما الاكوينى يقدم دليلاً من نوع آخر على وجود الله^(١).

وتعتمد ميتافيزيقا القديس توما الاكوينى على محاولة شرح الفرق بين الوجود والماهية، بين الوجود الضرورى والحادث، بين الكليات والجزئيات. وفى هذا لم يخرج القديس توما عن مفاهيم أرسطو واصطلاحته، ويظهر ذلك من طريقة تعبير القديس وهو يعرض ألقاظه ثم يشير إلى أرسطو قائلاً «وهذا مايسميه الفيلسوف».

* قارن هذا بما جاء فى الفصل الثالث عند الحديث عن حدود العقل عند كانت.

(١) انظر: الوجود والماهية الفصل الأول من ٢٤٥-٢٤٧ (من كتاب د. حسن حنفى نماذج من الفلسفة المسيحية ص ٢١٦ وما بعدها).

والحق أن القديس توما لم يدرس أرسطو أو يستعين بفلسفته لمجرد العلم بأصولها، بل إنما درسها جنباً إلى جنب مع اللاهوت ومن أجل أن تكون الفلسفة في وفاق مع الدين، ولقد قدم لنا صورة دينية للعالم تختلف عن الصورة الوثنية اليونانية، فقد رأى أن العالم انعكاساً حياً لحقيقة واحدة هي الوحي الإلهي.

وكما استعان الاكوييني بفلسفة أرسطو، فهو أيضاً يستعين بشروح ابن سينا في التفريق بين الوجود والماهية.

وقد رأى القديس توما الاكوييني أنه إذا كان وجود الله يبدو يديهيّاً من الناحية النظرية، فإننا بحاجة إلى الاستدلال عليه بالنسبة لوجودنا ووجود العالم. فهذا العالم وكل ما يحتويه من موجودات هو من آثار الذات الإلهية.

وقد حاول القديس توما الاكوييني أن يقدم لنا إثبات وجود الله بالبراهين العقلية، وهي براهين ضرورية منطقيه لابد أن يعنى الفيلسوف اللاهوتي بعرضها استناداً إلى أن وجود الله ليس واضحاً بذاته وهو ليس وجود نظري - كما يزعم البعض - وإنما المبادئ العقلية هي التي يستدل منها على وجوده..

والبرهان الأول: يقوم على فكرة الحركة وهو مستمد حرفياً من أرسطو عرضه في الخلاصة اللاهوتية، أما الثاني فهو يسمى برهان العلة، الثالث (الممكن والواجب)، الرابع برهان التدرج في الكمال الخامس برهان النظام.

هذه البراهين جميعها تشترك في خصائص عامة هي انها كلها تبدأ من الأشياء المحسوسة التي تملأ العالم، وتعتمد على قانون العلية أو السببية، وهي كلها تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيباً تصاعدياً لوتتبعه الانسان فلايد أن يصل إلى المبدأ الأول للأشياء جميعاً. (٢)

(١) أنظر : الوجود والماهية : الفصل الأول ص ٢٤٥ : ٢٤٧ من كتاب نماذج من الفلسفة المسيحية ص ٢١٦ وما بعدها.

(٢) أنظر تفصيل هذه البراهين من كتاب : اثني جلسون روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: ص ١٠٧ : ١١٠.

الميتافيزيقا عند فلاسفة الاسلام

ذكرنا أن الميتافيزيقا في العصر الوسيط لها خاصية تميزها وهي محاولة التوفيق بين ماياتي به الشرع وبين العقل، وهذه الخاصية نجدها واضحة عند فلاسفة الاسلام أيضاً.

يرى ابن رشد أن الدين يأمر الانسان على سبيل الوجود، أن يعرف الله بالنظر إلى آياته في العالم وفي النفس الإنسانيه قال تعالى: «اعتبروا يا أولى الابصار»، «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض: لذلك فإذا كان الدين هو الذي يأمر على سبيل الوجود بالنظر العقلي إلى الكون والأشياء، فإن الحق لا يصاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. هذه الحكمة التي أعلنتها ابن رشد كان لها أكبر الأثر في مساندة الفلاسفة للدين^(١).

وقد ارتبطت الميتافيزيقا في الفكر الاسلامي بسالقتها في الفكر اليوناني، ولم تخرج تعريفات فلاسفة الاسلام - في معظمها - عن التعريفات التي ذكرها ارسطو للميتافيزيقا.

وقد أطلق الكندي* اسم الفلسفة الأولى وعلم الريوييه على موضوع الميتافيزيقا، وكان يهدف بها إقامة الحجة على وجود الله الواحد الحق.

ويرى الكندي أن الفلسفة هي «البحث أو ان شئت النظر العقلي الخالص الذي يهدف إلى كشف الحقيقة والوصول إليها. والفلسفة في هذا شأنها شأن الدين لأن الدين يؤدي بالانسان إلى الوقوف على حقائق الاشياء. فليس ثمة تعارض إذن بين الفلسفة والدين^(٢). يقول الكندي: «إن أعلى الصناعات الانسانيه منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي عرفها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان لأن غرض الفيلسوف في عمله احصاية الحق والعمل بالحق^(٣).

(١) د. نازلي اسماعيل حسين: الفكر الفلسفي ص ٩٢:٩٩

* انظر في التعريف بالكندي وعرض لمؤلفاته كتاب د. فيصل بدير عون: الفلسفة الاسلامية في المشرق. مكتبة الحرية ١٩٨٢ ص ١٠٢:١٠٨.

(٢) راجع موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة من كتاب الاستاذ / مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٤٨:٦٩.

(٣) د. محمد عبد الهادي أبو رييدة: رسائل الكندي الفلسفية. ج ١ ص ٢٧ (دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٥٠)

وعند الكندي نجد أن الفلسفة إنما تتمايز بحسب موضوعها، فالفلسفة الطبيعية غير الرياضية، غير اللاهوتية. وكل فلسفة إنما تقاس على ضوء مادتها أعنى موضوعها ومشاكلها.

وهنا نجد أن موضوع الفلسفة الالهية أشرف الموضوعات التي تبحثها الفلسفة كلها. لهذا يرى الكندي - متابعاً لأرسطو- أن الفلسفة الأولى وهي التي تبحث في الألوهية أعلى الفلسفات وأشرفها وأعظمها... وأشرف الفلسف وأعلها مرتبه «الفلسفه الأولى» أعنى علم الحق الأول الذى هو عليه كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة اشرف من علم المعلول^(١).

وما نلاحظه هنا أن الكندي يجعل موضوع الميتافيزيقا هو الفلسفة الأولى التي تبحث عن العلة الأولى التي هي علة جميع الموجودات، وهذا يعينه ما فعله أرسطو. وتبحث الفلسفة أو الميتافيزيقا عند الكندي ثلاث مشاكل رئيسية هي الألوهية، الانسان، العالم.

وما نلاحظه هنا حول هذه المشكلات هو الأثر الإسلامى الواضح، فعلى الرغم من أن فيلسوف العرب قد أخذ من الفلسفة اليونانية وأفاد منها، إلا أنه اختلف معها فى بعض الأحيان، ونستطيع أن نقول أن الله عند الكندي يختلف فى مفهومه عنه فى الفلسفة اليونانية^(٢).

أما الفارابى (٨٧٠-٩٥٠م) فقد عرض فى كتابه «الجمع بين الحكيمين» لتعريف الفلسفة أو الميتافيزيقا فقال إنها: «العلم بالموجودات بما هي موجودة» وفرعها الى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شئ إلا والفلسفه فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية^(٣).

وصرح الفارابى بأن الفلسفه على الحقيقة هي القسم الالهى. فالحكمة «معرفة

(١) الفلسفه الأولى من ٩٨ (نقلا عن كتاب د. فيصل بيدر عون . الفلسفه الإسلاميه فى المشرق من ١١٢ .

(٢) نفس المرجع من ١١٤:١٢٨ .

(٣) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين: من ٨٠ (نشرة البير نصر تار. بيروت ١٩٦٠ .

الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته...^(١) الميتافيزيقا عند الفارابي هي دراسة للوجود بما هو موجود، والوجود نوعان: واجب الوجود، ممكن الوجود.

وبالنظر الى أن العلة لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية فلا بد من القول بوجود موجود واجب الوجود لاعلة لوجوده، له بذاته كماله الاسمي وهو بالفعل في جميع جهاته منذ الأزل، قائم بذاته ولا يعتره التغيير من حال إلى حال، عقل محض، خير محض، معقول محض، عاقل محض وهذه كلها واحد فيه العلة الأولى لسائر الموجودات^(٢) وما هيتهنا ملاحظته هنا أن الفلسفة كانت حتى عصر الكندي، مهتمة إلى حد غير قليل بالطبيعة ودراستها، وفي مرحلة تالية بدأ الاهتمام بما فوق الطبيعة. بدأ الاهتمام بدراسة ما بعد الطبيعة، حيث بدأ الصعود من المحسوس إلى المعقول، من اللادى إلى اللامادى، وبلغ ذلك أوجه في فلسفة الفارابي الذي اهتم أكثر بدراسة الميتافيزيقا. وهذا أمر يشير إلى ضرورة التوفيق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة أو التوفيق بين العقل والدين،

ابن سينا (٩١٠-١٠٣٧م)

ذهب ابن سينا في رسائله التسع في الحكمة والطبيعات الى تعريف الفلسفة بأنها : «استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه قدر الطاق البشرية». أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هي كذلك عن طريق النظر العقلى. وتسم الفلسفة إلى حكمة نظرية تتناول الأمور التى لنا أن نعلمها ولا نعمل بها، وحكمة عملية تتعلق بالأمور التى لنا أن نعلمها ونعمل بها.

والحكمة النظرية تتفرع إلى حكمة طبيعية وحكمة رياضية أما أرقى قروعا فهي الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة. فالعلم النظرى عند ابن سينا يشمل العلم الطبيعى والرياضى وأخيراً العلم الالهى.

وصرح الفارابي بان الفلسفة على الحقيقة هي القسم الالهى، وتأيحه ابن سينا في هذا فاعتبر العلم الالهى أشرف العلوم الفلسفية لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى

(١) المرجع السابق ص ٨٠.

(٢) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمة د. عبد الهادى أبو ريذة القاهرة ١٩٥٤ ص ١٦٦.

والحكمة المطلقة. فهو العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولى وأول الأمور على العموم، وهو الوجود والوحدة. وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم فإنها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم، أى بالله تعالى. وبالأسياب من بعده، وهو أيضاً معرفة الاسباب القصوى لكل وهو أيضاً معرفة بالله.

من هذا التعريف نستطيع أن نقول ان ابن سينا، بل وفلاسفة الاسلام- قد سايروا أرسطو في فهمهم للميتافزيقا فهي العلم الأول أو العلم الالهى الذى يبحث فى الوجود المطلق وأحواله وواحقه ومبادئه^(١)

(١) راجع فى هذا : الهيات الشفاء ج ١ من ٣٧، التجاه من ٢٦٦ - كتاب : دى يور: تاريخ الفلسفة فى الاسلام من ١٧١. ١٧٥.

**الفصل الخامس =
الميتافيزيقا فى الفكر الحديث
والمعاصر**

- لو أنعمنا النظر إلى أهم ما يميز الفكر الفلسفي في العصر الحديث، لوجدنا أنه فكر نقدي في المقام الأول. فالفلسفة الحديثة تهتم بمشكلة المعرفة أكثر مما تهتم بمشكلة الوجود. فالتنظر العقلي الذي تحرر على يد مفكرى عصر النهضة من السلطة الدينية سرعان ما توجه نحو الذات نفسها بوصفها مصدر كل معرفة.

ويرى قواثير أن المهمة الأولى للفيلسوف العقلاني أن يتظف القماش السياسي مما فيه من جوانب لامعقوله ذلك لأن الطريقة الوحيدة لكي تكون لدينا قوانين جديدة هي أن ندقن القوانين القائمة كلها وأن نبدأ من جديد.

هكذا حاول العصر الحديث إعادة اكتشاف الكون والانسان بمناهج جديدة تعتمد على العقل، وانتقلت الميتافيزيقا في العصر الحديث من دراسة الوجود إلى المعرفة، من الموضوع الى الذات.

وإذا كانت فلسفة اليونان وجدت بدايتها في معرفة الوجود والطبيعة، فإن الفلسفة الحديثة انما تجد أصولها في الذات الإنسانية.

والحق أن ديكارت - رائد الفلسفة الحديث الأول- أراد أن يحرر الفكر وأن يدعو إلى اليقين العقلي، وكانت الفلسفة من قبل تخضع لسلطة القدماء ومتطق أرسطو من ناحية وسلطة الكنيسة من ناحية أخرى، فجاءت الفلسفة الجديدة فلسفة للوعى والحرية الانسانية، وكان العلم الحديث في نظره وسيلة فعالة لسيطرة الإنسان على الطبيعة.

وإذا كانت فلسفة ديكارت عقلانية في المقام الأول، فإن هوبز كان عقلانياً في تصوره للطبيعة والانسان في أن معاً. ذلك أن النسيج الذي تصوره هوبز كان نسيجاً استقباطياً تماماً امتد من الاسس الميتافيزيقية التي يتصور العالم بناء عليها، بلغة الجسم والحركة إلى النتائج التي تدور حول مسلمات العدل الطبيعي^(١).

(١) د. إمام عبد الفتاح: توماس هوبز: فيلسوف العقلانية ص ٩.

هوبز وميتافيزيقا الجوهر المادى^(١)

يتفق هوبز مع ديكارت فى تعريفه للفلسفه حيث يرى أنها تشتمل على كل ضروب المعرفة، حيث يقول: «الحكمة ليست شيئاً آخر غير ما تأتى به المعرفة التامة بحقيقة جميع الموضوعات أياً كان نوعها، ولا يمكن أن تكون نتيجة لمحة ذهنيه مفاجئه بل من عمل عقل متزن تماماً، وهذا ما تلخصه فى كلمة واحدة هى «الفلسفه».

وإذا كان ديكارت قد شبه الفلسفه- فى مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفه» بالشجرة عندما قال: «الفلسفه بأسرها أشبه بشجرة جنورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، وفروعها التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى إلى ثلاث علوم رئيسيه هى الطب والميكانيكا والأخلاق»^(٢) فإن هوبز يستخدم نفس التشبيه عندما يقول: «بكلمة الفلسفه يفتح أمامنا طريق نسير فيه من تأمل الأشياء والجزئيات إلى الاستدلال، وعلينا الآن أن ننظر فى عدد أنواع الأشياء الموجودة التى تدخل ضمن نطاق معرفة العقل البشرى والأخرى الكثيرة التى تتفرع إليها شجرة الفلسفه. ومن تنوع المادة تنوع أسماء الشجرة. فدراسة الأشكال تسمى بالهندسة ودراسة الحركات تسمى الفيزيقا، ودراسة القانون تسمى بالأخلاق، وجميع هذه الفروع معاً يكون ما نسميه بعلم الفلسفه...»^(٣)

- ويعرف هوبز الفلسفه فى كتابه «فى الجسم De corpore» بقوله: «الفلسفه هى تلك المعرفة بالآثار أو المظاهر على نحو ما نكتسبها باستنتاج صحيح من المعرفة التى تكون لنا بادية الأمر عن أسبابها أو منشئها أو هى المعرفة بتلك الأسباب والمنشئ والأصول على نحو ما تكون عليه من معرفة آثارها بادية لذى بدء» وبمعنى أوضح الفلسفه عنده هى القوص وراء الظواهر بقصد الوصول إلى أسبابها الأولى أو علها البعيدة.

المبادئ الأولى:

يعرض هوبز للميتافيزيقا فى القسم الثانى من كتابه الشهير فى الجسم، وقد جعل عنوانه «المبادئ الأولى للفلسفه» ويتحدث فى هذا الكتاب عن الزمان والمكان، ثم عن الجسم

(١) راجع هنا الفصل الثالث من كتاب: توماس هوبز فيلسوف العقلانيه من ١٢٥:١٥٥.

(٢) ديكارت: مبادئ الفلسفه: ترجمة عثمان أمين من ٤٢. دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٥.

(3) Thomas Hobbes: English Works. vol. 1 p3.

والعرض، السبب والنتيجة، القوة والفعل، الهوية والاختلاف، وهذه كلها مجموعة من التصورات التي تعد بمثابة الأسس لفلسفته. وي طرح هوبز تساؤل:

ما هي الأسس العقلية الأولى في بناء فلسفة الطبيعة؟

ويجيب «ليس هناك ما يمكن أن نبدأ منه أفضل من العدم Privation، أعني أن نبدأ بأن نتخيل فناء العالم لو افترضنا مثل هذا الفناء بجميع الأشياء فقد نتساءل وما الذي يبقى لهذا الإنسان ليكون موضوعاً للفلسفة؟» الجواب هو أنه سوف يبقى مثل هذا الإنسان أفكار عن العالم، أي أفكار عن تلك الأجسام التي كانت لديه قبل عملية الإقناء، وأما بعينه أو أدركها بأنه حاسة أخرى، أعني أنه سوف يبقى في ذاكرته وخياله شيء عن الأحجام والحركات والأصوات والألوان، فجميع الأشياء ليست سوى أفكار ومصور ذهنية تحدث داخلياً عند من يتخيل ... سوف يبقى بعد فناء الأشياء جميعاً الإنسان الذي استثنينا موجوداً، وهو لا يزال يفكر ويتخيل ويتذكر، إذ لم يعد أمامه شيء يفكر فيه سوى الماضي» والعملية التي يقوم بها هوبز هنا عملية عقلية تماماً تعتمد على التجريد، وهي شبيهة بعملية الشك التي قام بها ديكارت فهو يقوم بتجريد الأشياء جميعاً، باحثاً في أعماق هذا العالم عن الأسس العقلية التي يرتكز عليها وجود الأشياء. «جرد بذهنك الأشياء جميعاً وتخيل فناها كلها لكي تعيد بناء الكون من الأسس العقلية التي لا يأتيها الشك مرة أخرى.»

عملية الإقناء الشامل عند هوبز قريبه جداً من عملية الشك المنهجي عند ديكارت، فهو أيضاً يهدم لكي يبني الوجود على أسس يقينية لا يتطرق إليها الشك.

- ويرى هوبز أن العالم، بما فيه الإنسان، يتألف من أجسام، والجسم جوهر مادي، ولافارق بين الجوهر والمادة لأن الجوهر مادي أيضاً، وليس ثمة جواهر لا مادية، ومعنى ذلك أنه لا أثر في العالم لشيء تسميه النفس أو «الروح».

وهكذا يقدم لنا هوبز تصوراً ميتافيزيقياً شاملاً وإذا تساءلنا ما الذي تقصده بكلمة

(1) Thomas Hobbes: The English Works. vol. 1 p92.

(نقلًا عن كتاب توماس هوبز: فيلسوف العقلانية. د. امام عبد الفتاح ص ١٠٨)

ميتافيزيقا هنا؟ وكانت الإجابة: نقصد نظرية هوبز في تفسير الواقع أو العالم كله بواسطة المادة والحركة، ابتداء من المادة الجامدة في الطبيعة إلى الكائنات الحية إلى الإنسان، فالعالم كله يتألف عنده من أجسام مادية في حالة حركة: من السماء إلى الأرض، من حبة الرمل في الصحراء وذرة الماء في البحار إلى النجوم والكواكب في السماء، ومن مملكة النبات والحيوان إلى عالم الإنسان.

ولاشك أن هوبز تأثر في نظريته الميتافيزيقية إلى العالم وفي تصوره الميتافيزيقي للحركة بالتصورات العلمية الجديدة التي سادت القرن السابع عشر، ومنها النظرة الآلية لاسيما عند جاليلو، لكنه مد فكرة الحركة لتشمل كل ما هو موجود. وقد استطاع تحت تأثير هارفي (مكتشف الدورة الدموية ١٦٢٨) أن يفسر الحياة تفسيراً مادياً، ويورد الفسيولوجيا إلى علم الطبيعة، ومن هنا ذهب إلى أن الحياة تقسبها ليست سوى حركة، متسقاً في هذا مع فكرته الميتافيزيقية العامة، وأصل الحياة موجود في القلب والحياة هي حركة الأعضاء. وعلى هذا النحو أصبحت الحياة هي حركة الدم في الجسم وهي ما يمكن أن نسميه بالنفس. ولقد أيد الكتاب المقدس هذا التفسير حين قال «إن الحياة هي الدم» (إن حياة كل جسد هي دمه). فالحياة هي الدم والدم هو النفس وهي جوهر مادي. (اللاويين ١٧:١٤)

الكون كله إذن بما فيه من نجوم ونبات وحيوان وإنسان ليس أكثر من مادة خاضعة للحركة، وينتهي هوبز من هذا إلى الغناء النفس كجوهر مستقل قائم بذاته.

رينيه ديكارت ١٥٠٦ - ١٦٥٠

ميتافيزيقا ديكارت بين الفلسفة والعلم والدين

يرجع اهتمام ديكارت بالميتافيزيقا إلى سنة ١٦٢٨، إذ فكر في كتابه بحث عن اللاهوتية عندما كان مقيماً في لوفاسور، ولكنه لم يوفق في كتابته فحاول مرة ثانية الكتابة في الميتافيزيقا في سنة ١٦٤١ عندما نشر في باريس كتاب التأملات في الفلسفة الأولى. وترتكز الميتافيزيقا عنده - في هذا الكتاب - على ثلاث محاور أساسية هي النفس، الله، العالم.

الميتافيزيقا والدين:

اختلفت الآراء حول تأويل فلسفة ديكارت، وذهب البعض إلى تفسيرها بالاستناد إلى الدين، ويذكر الاستاذ جوييه في كتابه عن «التفكير الدينى عند ديكارت» أن ديكارت كان مدافعاً عن الدين ضد أعدائه، مثله في ذلك مثل فلاسفة العصر الوسيط، فالشيطان الماكر لا يضل إلا أعداء الدين، أما الذين آمنوا بالله وبالحق، فلا خوف عليهم ولا هم يضلون.

- وقد كتب ديكارت مذكراته عام ١٦١٩ في كراسة تعرف باسم «الأفكار الخاصة» وكان يأمل في وضع أصول علم جديد بديع عجيب مدهش. وفي ليلة ١٠ نوفمبر ١٦١٩ تراحت له الرؤيا المشهورة التي دونها في كراسة «الاولييقا» Olymbica وجاءت هذه الرؤيا ليطمئن إلى نفسه وإلى حقيقة هذا العلم وهو يقول: إن روح الحقيقة قد أوحى إليه بما يلي:

(١) العلم واحد، (٢) الدعوة التي تلقاها ديكارت وردت إليه من الله وليس من شيطان ماكر، (٣) وأن العلم الواحد لا بد وأن يكون من عمل شخص واحد أما العلوم الجزئية فهي من عمل مجموعة من الأشخاص، وأن بذور العلم كامنه في نفوسنا ولا تظهر بالوسائل المنطقية التي يستخدمها العلماء المدعون.

(٤) إن هذه النصائح الالهية قد وجهت إلى ديكارت لأنه أقدر على فهمها من غيره من الناس، وأقد أرسلته العناية الالهية ليمنح الانسانية هذا العلم.

بالإضافة إلى هذا، فهناك عدة رسائل كتبها ديكارت يصرح فيها أنه يريد أن يفسر الأسرار الدينية مثل القربان المقدس. كتب ديكارت في ٢ أكتوبر ١٦٣٧ إلى الأب فورنيه يقول: أنا أحمد الله لأن الآراء التي بدت لي صادقه في علم الطبيعة بالنظر إلى العطل الطبيعية فقط، كانت دائماً هي الآراء التي تتفق جيداً مع الأسرار الدينية وأنى أمل أن أبين ذلك بوضوح في المناسبات المقبلة، وفي موضع آخر يقول: «إن الفلسفة الجديدة هي مثل العهد القديم، تمجيداً للخالق»^(١).

ومهما يكن الرأي في الفلسفة الديكارتية، فالثابت لدى مؤرخي الفكر الحديث من الغربيين أن ديكارت كان رائد الحركة العقلانية وكان له أكبر الفضل في بناء صرح

(١) راجع في هذا: د. تازلي، اسماعيل: الفكر الفلسفي، ص ١٦٠: ١٩٢.

العقلانية في الفكر الحديث، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة «يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لي ببداهة العقل أنه كذلك».

ومن هنا يمكن القول بأن الميتافيزيقا عند ديكارت ليست مجرد محاولة فلسفية الهدف منها الدفاع عن العقائد الدينية، لأن ديكارت قد فرق في فلسفته بين مجال الميتافيزيقا ومجال الدين، وأكد في تصدير كتابه «التأملات» أنه لم يكتب هذه الميتافيزيقا من أجل المسيحيين وحدهم، بل من أجل الأتراك أيضاً. فالأسرار الدينية والحقائق اللاهوتية لا تتكشف لنا إلا بواسطة الفضل الإلهي أو كما يقول أيضاً في «المقال في المنهج» اتنا في حاجة إلى قوة عالية لفهم الدين. فديكارت لم يكن مدافعاً عن الدين فحسب، وإنما كان عالماً بالمعنى الحديث، رفض علم أرسطو والأقدمين، ويبحث عن حقيقة العالم بمناهج عقلية جديدة، ووضع أصول ميتافيزيقا جديدة تستمد يقينها من نور العقل الطبيعي. ومن ناحية أخرى فإن ديكارت قد وضع العقائد الدينية جانبا فلم يجعلها موضوعاً للشك، أو موضوعاً للتأمل والفكر، فهذه العقائد في نظره تتجاوز قدرة العقل الانساني، لذلك لم تقم فلسفته الميتافيزيقية من أجل تدعيم هذه العقائد والدفاع عنها - كما هو الحال عند فلاسفة العصر الوسيط - بل استناداً إلى نور العقل وفطرته الطبيعية.

ميتافيزيقا التأمل العقلي :

إن تفسير الفلسفة الديكارتية يجب أن يستند إلى تأملاته الميتافيزيقية لا لأنها تحتوي على كل مضمون هذه الفلسفة، بل لأنها تشتمل بالضرورة جميع العناصر الأساسية في مذهبه فديكارت يعتبر هذه التأملات المدخل الضروري والبرهاني لكل فلسفته.

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه الميتافيزيقي عرضاً علمياً منظماً. وقد أورد ديكارت بعض آرائه الميتافيزيقية في القسم الرابع من كتاب «مقال في المنهج» ولكنه عرضها هناك عرضاً سريعاً لم يقصد فيه إلى التعمق. فالميتافيزيقا لا تقم إلا بالرجوع إلى التأملات.

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا أي الفلسفة الأولى والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة. والحكمة ليست هي التبحر في الأمور فحسب، وإنما هي أيضاً، وعلى الخصوص معرفة نظرية كاملة بجميع ما يستطيع الانسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ

صحته واختراع جميع الفنون.

ولكن هذه المعرفة الكاملة ليست في المعانى التى يجدها كل شخص فى نفسه بدون تأمل، ولا فى المعارف المكتسبه من التجربة، وإنما هى المعرفة عن طريق العلل والمبادئ الأولى التى يستنبط منها كل ما استطاع معرفته. والمبادئ التى يتحدث عنها ديكارت هنا هى الميتافيزيقا عينها.

كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها أرسطو حين قال إنها «علم الوجود بما هو موجود» أى أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود. لكن هذا التصور المدرسى للميتافيزيقا لا يقبله ديكارت، إذ أن المشكله الكبرى عنده هى أن نتبين متى يسوغ لنا اثبات الوجود، وبعبارة أخرى الميتافيزيقا الديكارتيه إنما تهتم بالذات التى تعرف وتقرر أكثر مما تهتم بالموضوع الذى يمكن أن يعرف أو يكون موجوداً.

فالذى يضىف على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها بل الطريق الذى يسلكه الذهن فى طلبها.

وفى كتاب «القواعد» يقول ديكارت : «ليس أمام الجنس البشرى طرق مفتوحة للمعرفة اليقينية سوى طريق الحدس البديهي والاستنباط الضرورى. فالواجب على الميتافيزيقا أن تسلك طريق الحدس البديهي والاستنباط الضرورى اللذين بينهما المنهج.

والمنهج الذى يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذى وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهنى فى الرياضيات. فقد لاحظ أن فى الرياضيات استدلالات صحيحة لانجدها فى غيرها، وقرر أن من مرز ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلاً للبحث عن الحقائق الأخرى لأن منهج الفكر واحد فى جميع الأمور.

فالميتافيزيقا إذن علم دقيق يمكن اثبات قضاياه بيقين رياضى. يقول ديكارت: ثق أنه ليس فى الميتافيزيقا شئ إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى، ويمكن أن يبرهن عليه برهنه دقيقة.

ديكارت: مبادئ الفلسفه : ترجمة د. عثمان أمين ص ٧٨، تأملات فى الفلسفة الأولى : ترجمة د. عثمان أمين ط ٢١٦٥ ص ١١:٧

(٢) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ص ٦٩ (مكتبة الأتلجو المصرية ١٩٦٧، التأملات: ترجمة عثمان أمين ص ١١، مؤلفات ديكارت: طبع است (أدم ناترى) ص ١٧٧

فوجود الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن اثباتها بدقه رياضيه والميتافيزيقا الديكارتيه تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين فهي ليست نظرية في وجود النفس والله والعالم فحسب، وإنما هي إعداد للمعرفة والمعرفة العلمية على وجود الخصوص. وقد جعل ديكارت الميتافيزيقا أساس العلوم، فهي الجذور الأولى التي يقوم عليها العلم. يقول: «الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي بثلاثة علوم رئيسيه هي الطب والميكانيكا والأخلاق.

وهكذا كان ديكارت من أنصار وحدة المعرفة بحيث تؤلف فروع العلم المختلفة في نظره وكذلك الميتافيزيقا كياناً شاملاً واحداً ترتبط أجزائه في وحدة عضوية، وفي هذه النقطة يعد ديكارت فيلسوفاً مذهبياً بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة، أي بمعنى الفيلسوف الذي يدخل كل جوانب المعرفة في إطار معرفي رئيسي واحد.

الميتافيزيقا والمنهج :

يستخدم ديكارت «في كتابه التأملات» الشك كوسيلة منهجية من أجل الوصول إلى الحقيقة التي لا يمكن أن يتطرق الشك إليها. وكان الشك معناه أن تتجنب الومسائل والموضوعات التي تؤدي إلى المعرفة الاحتمالية.

فالخطوة الأولى في الميتافيزيقا الديكارتيه هي الشك، الشك في كل ما يحتمل الشك فيه.

يقول ديكارت: علينا أن نطرح جميع الأفكار الصادرة عن السلطات سواء أكانت فلسفية أو اجتماعية أو دينية لأنها في الغالب أشد الأفكار ميلاً مع الهوى وأكثرها مشايحه للنزوات الطارئة وأبعدها عن مرتبة اليقين.

وقد استبعد ديكارت التجربة الحسية أو شهادة الحواس، كمصدر للمعرفة، وعرض هذا في كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى»

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة : ترجمة د. عثمان أمين ص ٤٢ (دار الثقافة القاهرة ١٩٧٥)

حيث ذكر مبررات الشك في الحواس^(١) فالحواس غالباً ماتخذعنا وترينا الباطل حقاً، ومن ثم لا يمكن أن نتق بها.

«يجب إذن أن نصطنع منهج الشك المؤقت وأن نتشبهه بثؤلك الذين يقوضون دارهم لكي يبنوها من جديد، لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافي فما الذي يبقى لنا وسط هذا الشك الشامل؟»

إن شيئاً واحد يلبث قائماً وفيه منجاة من الشك هو «الفكر». أنا أفكر وأنا واثق أنني أفكر، وحتى لو شككت في أنني أفكر فمثل هذا الشك يقتضى أن أفكر أيضاً وهكذا وصل ديكارت من الشك إلى اليقين الأول وهو وجود الذات المفكرة أو وجود النفس.^(٢)

يقول ديكارت:

«أنه مهما بلغ بي الشك مبلغاً، ومهما كانت قدرة هذا الشيطان الماكر، فإنه لا يمكن أن يجعلني عدماً طالما أنني أفكر. وهكذا يتضح لديكارت الحقيقة الميتافيزيقية الأولى واليقين الأول في الفلسفة الأولى وهو يقين الفكر. هذا اليقين «أنا أفكر إذن أنا موجود» هو الأرض الصلبة والثابتة التي سيشيد عليها صرح الفلسفة الجديدة.

يقول ديكارت:

«أنا أفكر إذن أنا موجود» هي من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتبايون أن يزعموها مهما يكن في فروضهم من شطط حكمت بأنني أستطيع مطمئناً أن اتخذها أصلاً للفلسفة التي كنت أطلبها.^(٣) ولكن ديكارت يرى أن يقين الكوجيتو ليس كافياً لأنه يقين اللحظة التي أفكر أو أشك فيها، إلى جانب أنه يجعل الذات المفكرة في عزلة عن العالم والآخرين، لهذا بحث ديكارت عن يقين آخر.

وعن طريق يقين النفس إنتقل ديكارت مباشرة إلى إثبات وجود الله... فالأنا الذي

(١) د. عثمان أمين: ديكارت ص ١٦٤ (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣).

(٢) راجع هنا كتاب: التأملات التامل الأول في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك ص ٧١: ٨١، كتاب: د. نازلي اسماعيل: الفكر الفلسفي: خطوات الشك (الحواس - العقل - الشيطان الماكر) ص ٢١٢: ٢١٩.

(٣) راجع هنا: التأمل الثاني (من كتاب التأملات) في طبيعة النفس الانسانية ص ٩٣: ١١١.

يشك هو كائن ناقص والنقص لا يعرف إلا في مقابل الكمال.

والكمال عند ديكارت هو فكرة فطرية ولا بد وأن يكون الله هو الذي فطرها فبينما، لأن الكائن الناقص لا يمكن أن يعرف بطبيعته إلا النقص. والفكرة الفطرية هي مثل المبادئ الرياضية التي نستخلص منها الحقيقة، وهي بسيطة وواضحة ومتميزة، ومن هنا كان يقين العقل بها، يقيناً لا يمكن أن يمسه الشك أبداً.^(١)

وينتقل ديكارت من فكرة الله إلى إثبات وجوده فيقدم لنا أدلته العقلية المشهورة في إثبات وجود الله.^(٢)

ومن وجود الله أو اليقين الثاني إنتقل ديكارت إلى اليقين الثالث الأخير وهو وجود العالم.

يقول ديكارت: أعلم الآن على يقين حقيقتين: أعلم أنني موجود وأن الله موجود. أنا موجود بمعنى أن لي نفساً متميزة عن بدني، وهي إذن قادرة على أن تبقى بدونته، فهي خالدة لا تموت. والله موجود. واليقين بوجوده منزلة رفيعة عندي، فمن دون الله كنت أبقى سجين الكوجيتو. ولكن وجود الله ضمان لكل علم ولكل يقين، وبوجوده أستطيع الآن أن أعبر الهوة التي حفرها الشك بين فكري وبين الأشياء، وأستطيع أن أطمئن إلى وجود العالم الخارجي.^(٣)

هكذا بدأت الميتافيزيقا الديكارتية بالشك لتصل إلى اليقين الذي أصبح نهاية المطاف في المنهج.

(١) راجع في هذا : التامل الثالث (من كتاب التاملات) في الله وأنه موجود والأدلة على وجوده، ص ١٦٥:١٢٥.

(٢) راجع هذا من كتاب د. نازلي اسماعيل: الفكر الفلسفي ص ٢٢١:٢٢٧.

(٣) راجع في هذا : التامل السادس: في وجود الأشياء المادية، وفي التمييز بين النفس والبدن ص ٢٢٧:٢٣٦، كتاب : الفكر الفلسفي: وجود العالم عند ديكارت، الامتداد والحركة، الصلة بين النفس والجسم ص ٢٢٨:٢٣٣.

نيقولا مالبرانش:

(١٦٣٨-١٧١٥) N.malebranche

ميتافيزيقا الدفاع عن الدين.

جاءت فلسفة مالبرانش فلسفة دينية خالصة تبدأ بفكرة الألوهية وتطور حولها في كل مراحلها. هذه الفلسفة لا ترى فارقاً بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني، ولا تقول بحقيقة عقلية وأخرى تقليدية بل تعتقد أن هاتين الحقيقتين متحدتان، وأن الأولى ثمرة الثانية.

وتعد ميتافيزيقا مالبرانش الدينية دفاعاً عن الدين من ناحية، ومحاولة لإصلاح ما آل إليه ديكرت بحكم مذهبه الذي يفرق بين الفكر والمادة.

ويعد كتابه: أحاديث فيما بعد الطبيعة والدين (١٦٨٨)

Entretiens Sur la Metaphysique et la religion

خير كتبه في هذا المجال. وتتخلص ميتافيزيقا مالبرانش في عبارة واحدة هي «الرؤية في الله» بمعنى أن كل ما تتأمله في هذا العالم هو مرده إلى الله.

وإذا كان ديكرت قد فصل بين مجال العقل ومجال الإيمان فصلاً قاطعاً فإن مالبرانش يكتب قائلاً: «لا بد أن يكون المرء فيلسوفاً جيداً لكي يصل إلى فهم أمور الإيمان»، ومن جهة أخرى فهو يرى أن الإيمان يساعد على حل مصاعب الفلسفة. فالدين -في نهاية الأمر- هو الفلسفة الحقّة.^(١)

وفي كتابه «البحث عن الحقيقة la recherche de la verite» يصطنع مالبرانش منهج الشك الديكارتي، فيتحدث عن أخطاء الحواس وتعارضها فيما بينها، وتعارضها مع المعرفة العقلية، كما أن المخيلة أيضاً تسبب لنا أخطاء كثيرة، ذلك أنها تقر في الذهن معتقدات يامله وتربط بين الصور برياملات غير عقلية، وينتهي من هذا إلى أننا نعتقد بوجود العالم لأن الوحي يثبتنا بأن الله خلق سماءً وأرضاً وغير ذلك.

وفيما عدا الوحي لا سبيل إلى الجزم بوجود العالم.

وبعبارة أخرى نحن نرى أفكارنا في الله لأنه كل أفكارنا جميعاً، وهو وحده معلوم

(١) جان مال: الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر: ترجمة: فؤاد كامل: مراجعة فؤاد زكريا ص ٣٥.

بذاته، وما من شيء نراه رؤية مباشرة إلا هو.

ويرى مالبرانش أن دخول المسيح في نظام الخليقة هو الذي يجعل من العالم صنماً لانقا بالله. فلم يخلق الله العالم إلا لتجسد الكلمة، وحتى لو لم يرتكب آدم خطيئته لكان ميلاد المسيح ضرورياً بالإطلاق، وبذا تتصل الميتافيزيقا بالدين.^(١)

ويقتر مالبرانش أن الأعمال كلها صادرة عن الله، وما يخيل إلينا من أعمال جسمية وحركات شخصية إنما هي مجرد مناسبات تتصرف معها القدرة الالهية وتنفذ الإرادة الربانية. ونظرية الرؤية في الله *l'avisoin en Dieu* ترمى إلى ان البارى جل شأنه هو ضومنا الوحيد الذي به نرى الأشياء على اختلافها ونكتسب المعلومات على تنوعها ولا يمكن أن تصل حقيقة إلى أذهاننا إلا بمدد منه تعالى. فالعالم المادى لا يوجد إلا لأن الله قد طاب له أن يخلقه ونحن لانعرف هذا العالم إلا عن طريق الوحي *la revlation* ولا يمكن التحصت عن البرهان الحقيقي على العالم المادى إلا فى الكتاب المقدس. «لاشئ قطعاً سوى الإيمان يمكن أن يكشف لنا وجود الأجسام بحق»^(٢)

وهكذا تبرز مفهوم الكهوية بجلء ويتضح نور الإله فى تنظيم الطبيعة عند مالبرانش. فالله مصدر كمال النظام فى العالم باعتباره موضع النفوس ومصدر المعانى التى ينطوى عليها الذهن الإنسانى. والله لم يخلق العالم عشوائياً أو صدفة بل ساهم بإيجابية فى ترتيبه وتنظيمه.

فالعالم- كما يراه مالبرانش- تملأه هالة من النظام والترتيب وهو يتحرك بفعل قدرة الله المسببه للحركة الاساسية، تلك الحركة التى تتمايز الأشكال وتتالى تبعاً لها فتتغير النفوس حالة أعجاب بفعل الخالق اللامتناهى.

وهذا مايشير اليه بقوله: «يبدو لى أن النفوس تتوجه بميول *inclinations* على قرار الحركة التى تسرى فى الأجسام، لأنه لو لم يكن لها مثل هذه الميول لما أعجبت بحكمة العقل الإلهى».

(١) أحاديث فيما بعد الطبيعة: الحديث التاسع فقرة ٨:٥ (نقلاً عن كتاب: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٩٨:١٠٥).

(٢) جان فال: الفلسفة الفرنسية من نيكارت إلى سارتر ص ٢٩.

ويقوم التنظيم الإلهي للعالم على مقارنته لكل ماسوف يحدث للمخلوقات في المستقبل
واضحاً كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التي تصنع
أكمل وأفضل عمل لها وهي تسعى لخلق أفضل عالم ممكن.^(١)

ميثافيزيقا الجوهر عند سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)

وايبننتز (١٦٤٦-١٧١٦)

عرض سبينوزا لمذهبه الميثافيزيقي أو لنظريته في الجوهر في كتابه «الرسالة الدينية
السياسية. Tractatus theologico politicus (حاول فيها التطبيق على بعض نصوص
التوراه والتوفيق بين الفلسفة والدين)، وفي كتابه «الأخلاق Ethics» ويبحث الباب الأول
من هذا الكتاب الأخير: مشكلة الألوهية، وهو يعرض ستة تعريفات تشمل تعريفاً للجوهر
وتعريفاً لله. ويرى في هذا أن الجوهر ينبغي أن يكون شيئاً يفسر نفسه بنفسه كلية، ويجب
أن يكون لامتناهياً، إذ أنه لو كان محدوداً لكان لتلك الحدود بعض التأثير عليه، كما يدال
على أنه لا يمكن أن يوجد إلا جوهر واحد، وهذا الجوهر هو العالم ككل وهو
بالمثل الله ذاته. ومن هنا فإن الله والكون أي مجموع الأشياء كلها هما واحد ونفس الشيء،
وهذا ما يعرف باسم «شمول الألوهية» أو مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا.

وقد نهج اسبينوزا في هذا الكتاب المنهج الهندسي الرياضي الذي ينزل من الواحد
إلى الكثير.

ويتبع سبينوزا منهج أشبه بمنهج ديكارت العقلي فهو يقول: قبل كل شيء يجب
التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يجيد معرفة الأشياء. هذه الوسيلة هي
التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منهما لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحق. ويؤكد
اسبينوزا على ضرورة التمسك بالمعاني البسيطة في بدايه كل علم لأن البساطه هي
العلامة التي يعرف بها المعنى الصادق، وهنا يتابع اسبينوزا ديكارت في تأكيده على
وضوح الفكرة وبساطتها.

(١) د. راويه عبد المنعم عباس؛ مالبرانش والفلسه الالهية: الفصل الأول من الباب الثالث. ص ١٣٥: ١٣٨.

الله أو الطبيعة أو الجوهر*

الله جوهر لانتهائى ازلى ثابت لايتغير، بل هو الجوهر الوحيد والحقيقة المطلقة. لأن الجوهر Substance هو ماقام بنفسه وأمكن إدراكه دون حاجة إلى الغير، وإنن ليس ثمة إلا جوهر واحد موجود أزلاً وأبدأ، فهو قائم بنفسه وموجود بنفسه، لأن الموجود ضرورية لاحتاج إلى علة توجده، ولاتستطيع أية قوة أن تحول بون وجوده.

الله هو العلة الكامنه أو الحالة (المباطنه immanent cause أو بمعنى آخر الله هو الطبيعة. وقد عبر عن ذلك بقوله: «الواقع فى كماله المطلق هو الجوهر الوحيد».

وإذا كان الله هو الجوهر الوحيد، فإن لهذا الجوهر أعراض أو خصائص Attributes، فهذا الجوهر اللانهائى نوح أغرض لانتهائية كذلك يدل كل واحد منها على ذاته الأزلية، وأعراض الجوهر هى التفكير والإمتداد.

فأله فكر يعمل بلا انقطاع، وعقل لايمل النظر والتأمل بحال.

ويرى اسبينوزا أن تفكيرنا يختلف عن التفكير الالهى اختلافاً جوهرياً. فنحن قد نستمد موضوع تفكيرنا من العالم الخارجى فى حين أن تفكيره جل شأنه منصب على نفسه، والعقل والمعقول بالنسبه إليه شىء واحد. والله يفكر ويشعر باستمرار أنه يفكر، وإذا كان الله فكراً وتفكيراً، فهو عالم علماً أزلياً أبدياً، إلا أن علمه وإرادته لا يختلفان ولايتفصلان، فهما مغايران لعلمنا وإرادتنا تماماً والله امتداد، بل هو الامتداد كله فهو والطبيعة شىء واحد.

فأله هو الطبيعة الطابعة والمطبوعه فى آن واحد. الطبيعة الطابعة Natura naturans أى الخالق من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، والطبيعة المطبوعه Natura natura أى المخلوقه لأن الجوهر أيضاً هو مصدر هذه الصفات والأحوال أنفسيها.

— وتأكيد اسبينوزا على أن الله والطبيعة لايمثلان جوهران متميزان قد أثار حواره الكثير من الشك وهياج رجال الدين على اختلافهم، حيث يبدو اسبينوزا هنا وكأنه يخرج على التعاليم الدينية خروجاً مكشوفاً.

* هذه كلها مترادفات بمعنى واحد عند اسبينوزا (عرض لها فى المقالة الأولى من كتاب الأخلاق).

فالقول بالامتداد معناه القول بالمكانيه والجسمية، والله منزه عن كل ذلك. ولكن اسبينوزا يرد على هذا فيقول أنه لا يقصد الامتداد الحسى المحدود القابل للقسمه، وإنما يريد الامتداد العقلى اللانهائى الذى لا يقسم مطلقاً، فليس ثمة جسمية ولا مكانية على الإطلاق.

ولقد ذهب أحد ناقدى مذهب اسبينوزا فى وحدة الوجود بقوله: لقد صار الله والطبيعة طبقاً لمذهبه متطابقين، ولكن هل من المعقول أن يتمثل الله فى الأحجار والسماء والوحل لكون هذه الأشياء مادية... إن اسبينوزا يصبح لذلك خارجاً على الدين وملحداً^(١).

فمذهب سبينوزا ينتهى إلى وحدة الوجود pantheism وهكذا كل فلسفه تذكر الخلق وتقول بصنور الأشياء جميعها عن الله. وليست هذه الفكرة بالأولى، فقد سبق اسبينوزا إليها كثيرون كالرواقيون، أفلوطين فى التاريخ القديم، وبعض رجال العصور الوسطى، وجيوردانو برونو فى عصر النهضة. ومن المحتمل أن يكون استمدها من أحد هذه المصادر، غير أن الجديد لديه هو أنه يحاول أن يصوغها فى قالب رياضى وينظمها نظماً عقلياً فيسلك سبيل البرهنه الرياضيه ليثبت أن الله هو الجوهر الوحيد والحقيقه اللانهائية.

فقاله فى ميتافيزيقا اسبينوزا هو الجوهر الوحيد للعالم، وهو متحقق فى الطبيعة وليس مستقل عنها، أى أنه موجود بالضرورة فى العالم وهو علة جميع الأشياء، وكل شئ موجود فى الله— كما رأى مالبرانش— ولا وجود لشيء بدونه.

يقول اسبينوزا: «كل شئ موجود فى الله وبدونه لا يمكن أن يوجد أو يتصور شئ على الإطلاق».

— وحين يطابق اسبينوزا بين الله والطبيعة، فإنه لا يقسح مجالاً للعلو الالهى. ومن ثم لا يؤمن بالخلق creation مثل رجال الدين، فهذه الفكرة فى نظره غير مفهومه وغير معقوله.

إن اسبينوزا مثل أفلوطين وسائر أتباع الأفلاطونيه المحدثه يؤمن بعملية صنور الأحوال عن الصفات وإلصقات عن الجوهر الواحد. والجوهر يتجلى من خلال الصفات، والصفات تتجلى من خلال الأحوال. والضرورة 'necss'ite' هى التى تحكم هذا الصنور

(1) Hoffding Harold: A history of modern ph. P316

وهذا التجلي. (١)

ليبنتز Leibniz ١٦٤٦-١٧١٦

عرض ليبنتز لمذهبه الميتافيزيقي في كتابه: مقال فيما بعد الطبيعة ١٩٨٦، نظريه الزرات الروحية أو المونادولوجيا ١٧١٤ (la monadologie) وتعرض لميتافيزيقا ليبنتز- كما عرضها في كتبه- من خلال ثلاث محاور أساسية:

(١) نظريته في الجوهر أو الذرة الروحية، فهي حجر الزاوية في بناء فلسفته الميتافيزيقية، والنقطة المركزية التي تدور حولها كل أبحاثه وما يتفرع عنها من مشكلات.

(٢) الألوهية، سبق التناسق الأزلي أو الانسجام المقدر (الصلة بين النفس والجسم)

(٣) العناية الالهية (التفاضل، حل مشكلة الشر في العالم)

لقد أدت مشكلة الجوهر إلى حلول شديدة الاختلاف فيما بينها. فإذا كان اسبينوزا قد تمسك بمذهب واحد متطرف، فإن الإجابة التي أتى بها ليبنتز تذهب إلى الطرف المضاد، وتفرض عدداً لانهائياً من الجواهر.

يقول ليبنتز: «لا يوجد جوهران متشابهان تماماً، إنما كل جوهر يختلف اختلافاً نوعياً عن الآخر. وإذا كان وجود الجوهر يبدأ بالخلق وينتهي بالفناء والعدم، فإننا لا نستطيع أن نقسم جوهرأ إلى قسمين، ولا أن نجمع اثنين في واحد، ويكون عدد الجواهر ثابتاً، لا يزيد ولا ينقص بأية وسيلة من الوسائل، والجوهر- على حد تعبير ليبنتز- هو عالم صحيح، ومرآة لله أو الكون كله. ومن الممكن أن نقول أن كل جوهر يحمل في ذاته، وعلى نحو من الأنحاء طابع الحكمة الالهية وقدرته اللامتناهية.

ويعتقد ليبنتز أن الجواهر المخلوقة تصدر عن الله بنوع من الصدور كما يقول أفلوطين، وكما تصدر الأفكار من ذاتنا فهو سبحانه حين يرى العالم من كافة الوجوه الممكنة، فإنه تصدر عنه الجواهر من هذه الرؤى، ولذلك فإن كل جوهر يعبر عن العالم طبقاً لرؤية إلهية.

(١) د. نازلي اسماعيل حسين : الفلاسفة الحديثة: رؤيه جديدة من ١٥٥ ومابعدها.

ويعرض ليبينتز لصفات الجوهر في الفقرة ٤ من كتابه «المونادولوجيا» فيرى أنه جوهر بسيط، بدون أجزاء، لا مقدار له ولا شكل ولا قابلية للانقسام، كما أنه لا يفسد ولا يفتن، كما أنه منطلق على نفسه (ليس له نوافذ)، لا شيء يخرج منه ولا شيء يدخل إليه. وياتحاد هذه المونادات لتكون العالم الذي ينطوي على تركيبات متفاضلة من حيث الضعف والقوة، والنقص والكمال. (١)

- وتنقسم المونادات الى ثلاث طوائف رئيسية هي:

(١) النفس النباتية وهي ذات إدراكات غامضة أو مبهمه.

(٢) الحيوانية أو الأرواح الحيوانية souls وهي إدراكات تتسم ببعض الوضوح وتكون مصحوبة بالشعور.

أما النوع الثالث فهو ذلك النوع المتعلق بالنفس العاقله Rational وتتسم إدراكاتها بالوضوح والتميز.

كل مخلوق بصفة عامة هو في نوعه فرد له إدراك ونزوع حتى وإن كانت درجة الوضوح في الإدراك مختلفة اختلافاً لاحده، والطبيعة كلها فيما تحت المرتبة الإنسانية (من حيوان ونبات وجماد) هي - في تدرج صورها وأنواع وجودها نسق من أنساق التطور ينزع في اتجاه الوعي الانساني ووضوح الحياة العقلية. وليس هناك شيء في العالم ساكن غير متحرك. فالعالم - في نظر ليبينتز - مليء بالحركة والحيوية. فلا شيء يقف ولا شيء يموت أو يفسد. الوجود كله يتحرك ويحيا ويتطور وينمو، وكل ذرة من المادة ممثلة بعالم من المخلوقات يتحرك دائماً.

وكل التغيرات التي تحدث في العالم إنما تحدث في الظاهر فحسب لأنه لا يوجد في العالم ما هو جاف أو عقيم أو ميت. كل جزء من المادة إن هو الا حديقة مليئة بالنباتات أو بحيرة مليئة بالأسماك.

وكل مونادة من المونادات مستغررة وذات قوانين خاصة ومعنى أنها تسير طبقاً لقوانينها أنها لاتعتمد إلا على ذاتها «كل مونادة تعكس الكون بأكمله». بمعنى أن الله قد

(١) راجع في هذا الفقرة ٤ ، الفقرة ٢٠، من كتاب المونادولوجيا؛ ترجمة د. عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٤، ص ١١٦، ١٢٨.

دبر الأمر بحيث أن كل المونادات تسير على نحو مستقل في مساراتها ببراعة، وهنا نصل إلى مبدأ هوية اللامتمايزات identity of the indesearnibles عند ليبنتز، وهو يعنى أنه من المستحيل أن يكون هناك شيئان متماثلان في كل شيء، ويتحتم أن تكون كل مونادة مختلفة عن الأخرى، إذ يستحيل أن يوجد في الطبيعة كائنان متشابهان تشابهاً كاملاً، بحيث يتعذر إلا نعثر فيهما على خلاف قائم على خاصية باطنية^(١).

ولما كانت المونادات مختلفة، ففي استطاعتنا ترتيبها وفقاً لدرجة الوضوح التي تعكس بها العالم، فالمونادة المسيطرة التي تتميز عن باقي المونادات بوضوح رؤيتها هي ما نطلق عليه النفس الإنسانية^(٢).

الالهوية:

تقودنا نظرية ليبنتز في الجوهر (أو الذرات الروحية) إلى فكرة الالهوية. فالذرات الروحية في نشأتها وتناسقها تستلزم صانعاً حكيماً يوجدها ويسيرها على نظام ثابت. يقول ليبنتز في نقده للعلم الطبيعي في عصره:

«أننى أرجو أن يرتفع الفلاسفة من الاعتبارات المادية الخالصة الى تأملات ميتافيزيقية أكثر نبلاً، وأن يتجرد العلم الطبيعي من ماديته الخالصة، إذ يجب أن نتنقل من دراسة الأجسام المادية إلى الطبائع اللامادية والروحية، وأن نبحث في الأفكار، وأن نتساءل: كيف نرى الأشياء في الله، وكيف أنه النور الذي ينير عقولنا. فالحواس تعطينا معرفة بالأشياء الخارجية، ولكن إذا تناولنا الأفكار الميتافيزيقية، فإننا يجب أن نعترف باستقلال النفس عن الحواس، فكل الأفكار التي تتصورها النفس لا تأتي من الخارج، وكذلك المعانى والتصورات فإننا نجد في ذاتى أفكار عن الوجود والجوهر والعقل والذاتية وسائر المبادئ الأخرى. إذن لا شئ يصل إلى الذهن من الخارج، وأنه ليست لديه أبواب ونوافذ وكل الصور والأفكار تكون موجودة في الذهن على نحو غامض، يصبح واضحاً عند رؤية الأشياء.

— ولانجد في مجال الحقائق الميتافيزيقية أية علة خارجية ذات تأثير علينا، اللهم إلا الله وحده، فالذات أو النفس الإنسانية تتصل اتصالاً مباشراً بالذات الالهية، وهي تابعة لها،

(١) نفس المرجع : لفقرة ٩ من ١١٩.

(٢) بوتراند رسل : حكمة الغرب ج٢ الفلسفة الحديث والمعاصرة من ٩٠.

وبالتالى فلا يؤثر أى موضوع خارجى على النفس أو فى أفكارنا.

يقول ليبنتز : ان الله هو موضوعنا المباشر وهو خارج عنا، لكننا نرى كل الاشياء به هو «أى بتوره» فالله نور النفوس وشمسها. (١)

سبق التوافق (الانسجام) الازلى per- established harmony

تعمل المونادات - فيما يرى ليبنتز- فى وحدة وتوافق بغرض تحقيق غاية الوجود أو صورة الكمال فى العالم، وهى الصورة التى يسعى لتحقيقها بفعل التفاعل والتنظيم بين المونادات بعضها البعض. (٢)

وإذا كان ليبنتز قد أقر - كما سبق أن بينا - أنه لا يوجد أى اتصال مباشر بين موناد وأخرى، «ليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شئ أو يخرج منها» فكيف فسر لنا ماتراه بينها من توافق؟

ويجيب ليبنتز على ذلك بأن هذا التوافق لا يمكن تفسيره إلا بافتراض وجود خالق منسق هو الله الذى هو أعلى المونادات وقد حدد الله سلفاً- عند خلقه المونادات - التوافق المتناسب لها مع بعضها البعض، وهذا ما أطلق عليه ليبنتز التناسق أو التوافق الازلى المسبق.

لقد وضع الله نظاماً لكل موناد بحيث تبدو منسجمة ومتناسقة مع الأخريات، ولا يمكن أن تتصور أى تعارض بينها لأن الله هو الذى فرض هذا النظام فى الكون. الصلة بين النفس والجسد:

لقد أرجع ديكارت العلاقة بين النفس والجسد الى وجود الغدة الصنوبرية الموجودة فى المخ، لكن ليبنتز اتجه إتجاهاً جديداً ومغايراً لما انتهى إليه ديكارت فحل مشكلة العلاقة بين الجوهرين المختلفين بطريقه أكثر إقناعاً - فى تصوره- عن رأى ديكارت وتطرف مالبرانش فى رد كل شئ إلى نظرية الرؤية فى الله، فالحل -تدته يأتى فى هذا التوافق الازلى بين الله وبين كل المونادات الأخرى.

(١) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الألتائية: نظرية للعلم من ٥٢ : ٥٨.

(٢) المونادولوجيا: فقرة ٧ من ١١٧.

ويوضح ليبنتز هذا التوافق المستمر بضرب مثال بساعتين تم صنعهما في دقة تامة يستحيل معها الخطأ. فهما يسيران سيراً متشابهاً تمام التشابه، ويدقان معاً في وقت واحد بدون أن تؤثر أحدهما في الأخرى. فهذا التوافق التام قد حدده الصانع سلفاً عندما قام بصنع الساعتين على هذا النحو من الدقة. فهذا التوافق أيضاً حدده الله سبحانه في الأزل بين المونادات بدون أن يكون لاحداها تأثير واقعي على الأخرى.

ونحن نتساءل:

ما دور الحرية في نسق ليبنتز الميتافيزيقي؟

تمسك ليبنتز - على العكس من اسبينوزا - بحرية المخلوقات، لكن يبدو أن فكرة التناسق الأزلي تخرج الحرية من هذا النسق فإذا كان كل فرد قد تحدد تطوره سلفاً في الأزل، فكيف يمكن أن يكون حراً؟

يجيب ليبنتز على هذا بأن الحرية والضرورة متحدتان في الواقع ولا يوجد تناقض. فكما أنه يمكن النظر إلى العالم بوجه عام من وجهة النظر الميكانيكية الآلية، فيمكن أيضاً النظر إليه في ضوء النظرة الميتافيزيقية، فيؤخذ باعتبارين

الأول: على أنه جسم أي مجبر، والثاني على أنه نفس أي حر. وكل منهما يتبع قوانينه الخاصة دون أن يؤثر أحدهما في الآخر، على الرغم من أنهما في تناسق تام.

يقول ليبنتز: «تفعل النفوس وفقاً لقوانين العلة الغائية عن طريق النزوع والغايات والوسائل، وتفعل الأجسام وفقاً لقوانين العلة الفعالة أو قوانين الحركة. وهاتان المملكتان (الفعالة والغائية) متجانستان»^(١).

ويقول أيضاً: «ويقتضى هذا المذهب -التناسق الأزلي- أن تفعل الأجسام كما لو كانت النفوس غير موجودة، وأن تفعل النفوس وكأن الأجسام غير موجودة وأن يفعل الأثنان وكأن أحدهما يؤثر على الآخر»^(٢).

(١) ليبنتز: (المونادولوجيا: ترجمة د. عبد الغفار مكاوي: فقرة ٧٩ من ص ١٦٣)

(٢) نفس المرجع: فقرة ٨١ من ص ١٦٤.

الله، الموناد الاكمل والاسمى:

إن الله فى هذه الفلسفة هو «موناد كامل» أو هو الموناد الاسمى وهو الموجود بذاته، والخالق لكل الموجودات، وهو لامتناه سرمدى أى أزلى وأبدى. وهو عقل خالص وإرادة مطلقة وقدرة قادرة على كل شىء، وهو كما وصفه ديكارت- الموجود الكامل الذى يتصف بكل الكمالات والعلم الالهى السابق، واقد خلق الله العالم باعتباره أفضل العوالم الممكنة بأفضل نظام وترتيب لا شذوذ فيه ولا استثناء، بل تتبع كل علة معلولها وتخضع كل ظاهرة لأسبابها، وبحسب إرادته فاحسن خلقه وصوره فى اكمل صورة، ومايبينو فيه من عيب ونقص أو آلام وشورور لاينتافى مع كماله واتقانه فى شىء، لأن الشورور الجزئى لايتعارض مع الكمال العام — وهذا يقودنا الى مذهب ليبنتز فى التفاؤل،^(١)

التفاؤل (حل مشكلة الشر فى العالم)

عرض ليبنتز لمشكلة الشر، والتوفيق بينها وبين العناية الالهية فى كتابه «العدالة الالهية»، وذلك حينما ظهر «المعجم التاريخى» الذى وضعه بيل Bayle ، ولاحظ فيه بعض مظاهر الشر والألم التى تتعارض مع العناية الالهية، وأخذ ليبنتز ينادى - فى هذا الكتاب- بإن العالم على اكمل صورة ممكنة، لأن الكمال والاحسان والحكمة الالهية لايصدر عنها إلا الكامل، إلا أن القول بكمال العالم ليس معناه تجريده من الشورور بل هى موجوده ومتنوعة. فهناك شر ميتافيزيقى كالتقص الذى نلحظه فى مظاهر الكون، وشر طبيعى كالمرض والجوع وكل مظاهر الألم المختلفة، شر أخلاقى كالخطيئة والمعاصى الإنسانية.

ومع هذا، فهذه الشورور لاينتافى مع كمال العالم فى شىء لأنها جزئية، والعالم خير فى جملة ومجموعه. وبعض الشر يؤدى إلى تحقيق الخير. فالخطأ طريق الصواب أحياناً، والمعلومات الناقصة تبعث على تحصيل معلومات أتم منها. وفى وجود الشر بجانب الخير ما يظهر جمال الحياة ومن هنا يأتى تفاؤل ليبنتز الذى يرفض كل اعتراضات المتشائمين.

- ويعتقد ليبنتز أن إمكان وجود الشر متحقق بالفعل فى الواقع، بفضل الإرادة الإنسانية، لأنها لاتفعل من منطلق الضرورة، بل من منطلق الحرية، فلها القدرة على العمل،

(١) راجع هنا : كتاب د. نازلى: الفلسفة الالمانية ص ٩٧: ٩٩ (أدلة اثبات وجود الله).

وعلى الاحجام عنه لذلك فكل فرد مسئول عن أفعاله. أما لماذا يسمح الله بوجود الشر في العالم؟ فذلك لأن حكمته تجعل من هذا الشر باعثاً على خير أكبر واكمل في الكون.

لذلك يجب أن نقول ان الله ليس علة الشر في العالم، لأن الشر يصدر عن إرادة فاسدة، ومن فضل الله أن تمنح هذه المخلوقات القدرة على الفعل، وهذا الفضل الالهي يكون كافياً ليعصمها من الخطأ ويكفل لها الخلاص، بشرط أن تتجه إرادة الانسان وتميل إلى الخير. فإرادة الانسان إرادة حرة وبالتالي فمن الممكن أن تتغلب على أهوائها أو تخضع لها. ويقول ليبنتز: إن مبدأ الكمال الذي تتصف به الأفعال الالهية يؤكد أهمية الدين والايمان وبيعث في النفس حباً إلهياً سامياً. ومن هنا ترتبط الميتافيزيقا بالدين والأخلاق عند ليبنتز. (١)

الحكمة الالهية :

يعتقد الناس في كل عصر، أنه إذا كان المستقبل سوف يحدث بالضرورة، فإن الإنسان مهما فعل، فإنه لن يغير من أمره شيئاً، وذلك إما بسبب أن الله يعلم الغيب يصوره مسبقه ويحكم كل شيء في العالم، أو بسبب أن كل شيء يحدث بالضرورة في العالم بتتابع العلل. وكلا السببين الالهي والمادى يؤديان -في نظرهم- إلى نفس النتيجة، وهي عدم جدوى العمل الإنساني.

ويرى ليبنتز أن هذه الفكرة تكشف عن مفهوم خاطئ للضرورة فإله قد بلغت حكمته الكمال، ولايصدر عنه إلا الخير، ويجب أن تكون ثققتنا فيه كاملة وعلينا أن نؤدى واجبتنا وأن نوقن بأن الله يختار أفضل المكنات.

ويلاحظ ليبنتز أن القول بالضرورة المحتومة أو المطلقه يخلق الأبواب والنوافذ أمام التقوى والإيمان، ويفتحها أمام الكفر والاثم.

والقول بالضرورة يلغي حرية الاختيار- التي هي اساس الاخلاق. إذ لامعنى للعدالة والجور، للمدح والذم ، للثواب والعقاب إذا افترضنا هذه الضرورة في افعالنا. (٢)

(١) د. نازلي اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانية ص ٥٨: ٦٤.

(٢) نفس المرجع ص ٥٨: ٦٤.

نقد مالبرانش :

يرى ليبنتز أن الذين يعتقدون أن الله هو علة أفعالنا وبالتالي فهو علة الشر في العالم، إنما يذهب هؤلاء الوثنيين الذين كانوا ينسبون كل شيء إلى الآلهة، الفضيلة والرذيلة على السواء.

يقول ليبنتز : يذهب بعض الفلاسفة إلى الغناء كل فاعلية في الكون للمخلوقات - يشير هنا إلى مالبرانش وما جاء في كتابه «الأحاديث فيما بعد الطبيعة» من قوله:

«أنتى لا تستطيع أن تحرك ذراعى أو أغير مكانى أو وضعى كما أنتى لا أمك نفعا أو ضرراً للناس، ولا قدرة لى على أحداث أى تغير فى الكون. وما أنا ذا لأحول لى ولا قوة فى هذا العالم، جامد مثل الصخرة، ساكن بلا حركة، إن خالق الأجسام هو الذى يحركها، وهو الذى يحرك ذراعى فى اللحظة التى أريد أن أحرك فيها، وإرادته هى الفاعلة».

نخلص من هذا إلى أن الله لا يجعلنا نفعل الشر، إنما نفعله بمحض إرادتنا، والله لا يفعل وفقاً لضرورة مطلقة، وإن كان يختار دائماً أفضل الممكنات.

ولا نستطيع أن نصرح بأن الله هو أصل الشر فى العالم، حتى وإن اثبتنا أن كل شيء يصدر عنه، وأنه يخلق المخلوقات على نحو مستمر.

الله لا يفعل الشر وإن كان يسمح بوجوده فى هذا العالم، وكان من الممكن أن يجنبه الشرور والآثام، لكنه يفعل هذا بفضل حكمته، وهو قادر على كل شيء.

- كل هذا يودى إلى التفاؤل، أشار بيل إلى أن الانسان تعس شرير، وأنه فى كل مكان توجد السجون والمصحات أما ليبنتز فهو يرى أن الخير يفوق الشر فى العالم لأن الله يختار أفضل العوالم الممكنة^(١).

«إن الله لا يريد الشر، وهو يمنعه بالقدر الممكن، ولكنه يتركه فى هذا العالم كشرط للوجود الأكثر كمالاً».

وهكذا أصبحت الميتافيزيقا عند ليبنتز ليست مجرد عمايه تبرر العلم وتفسره وإنما ميتافيزيقا تستهدف الوصول إلى الحقائق الأولى والضرورية بنور العقل الانسانى الذى هو قيس من النور الالهى، فكانت بمثابة إحياء للميتافيزيقا فى عصر التنوير.

(١) راجع هنا: الفلسفة اللاتينية ص ٧٠:٨٤.

هيجل وميتافيزيقا الجدل:

الميتافيزيقا والدين:

يقدم هيجل -في مقدمة كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية- فكرة عامة عن الفلسفة والمعرفة الفلسفية- خصائصها ومميزاتها، وأوجه الاتفاق أو الاختلاف مع الدين- حيث يرى هيجل أن الموضوع واحد في كليهما: «الحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها، بصفة عامة، موضوعات الدين، الموضوع في كليهما واحد هو الحقيقة، بذلك المعنى السامى الذى يكون فيه الله والله وحده هو الحقيقة، لكن الاختلاف بينهما واضح كذلك. يقول: «الدين ضرب من الوعى تخاطب فيه الحقيقة كل الناس» على اختلاف درجة ثقافتهم، أما الوعى الفلسفى (الميتافيزيقى) للحقيقة، فهو ضرب خاص من هذا الوعى يشمل جهداً لايقوم به كل الناس، بل قلة منهم فحسب، لكن المضمون واحد فى الحالتين، وكما قال هوميروس عن بعض النجوم إن له اسمين: واحد بلغة الآلهة، وأخر بلغة البشر الفانين وتلك هي الحال نفسها فى الجوهر الواحد أو المضمون الواحد فإن له لغتين: واحدة هي لغة الشعور والوجدان، لغة التصويرات والتمثلات والفهم المحدود، أما الأخرى فهي لغة الفكرة الشاملة العينية. (١)

فإذا كان المضمون واحداً فى الفلسفة والدين، فإن طريقة معرفته مختلفة. المعرفة الدينية تكتفى بالشعور أو الوجدان وتقف عند حدود الفكر المتناهية. «الله خلق العالم فى يوم مجهول من أيام الماضى، وهذا «تمثل» لأنه يعرض فكرة كلية ولكنه يعرضها فى صورة حسية. فعملية الخلق عبارة عن تصوير مستعار من العمليات الآلية للإنسان، وهذه تمثل أصل العالم على أنه حادث فى الزمان، أى فى أحد أشكال التخارج التى تبنى فيها الحس. (٢)

أما المعرفة الفلسفية فهي عقلية خالصة، وهي تدرك اللامتناهى وهو يشمل فى جوفه اللمتناهى فى وقت واحد.

(١) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية : ترجمة وتقديم وتعليق: د. إمام عبد الفتاح-١٩٨٥ (دار الثقافة للنشر-القاهرة) ص٤٥:٤٦.

(٢) واترستيس : فلسفة هيجل، المجلد الثانى «فلسفة الروح» ص١٧٤ دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

أما عن سمات المنهج الفلسفي - كما يتصورها هيغل- فهي تتمثل في تلك القاعدة الديكارتيه الشهيرة: الا اسلم بشئ قط قبل البرهنه عليه. فلاشئ هنا يعتمد على أقوال الآخرين وافتراساتهم ولاشئ يمكن أن يسلم به الوعى تسليماً طبيعياً- بل كل شئ لابد أن يبرهن عليه. لابد من ابراز «الضرورة» العقليه في كل مكان.

- ويتميز التفكير الفلسفي بأنه -كما يرى هيغل- فكر لاحق أو تالي أو هو «فكر الفكر».

فالفسفة تأتي متأخرة، بعد أن تكون الحياة قد دبت بين الناس بالفعل وظهرت ضروب متعددة من التصورات للأفكار وقامت أنواع مختلفة من الأنظمة - سياسية، أخلاقية، دينية، وهي كلها تفكير، ثم يأتي التفكير الفلسفي ليتوجها.

- والفلسفه لاتتعامل قط مع الأشياء الجزئية مباشرة فهي لاتدرس وقائع جزئية ولكنها تدرس «الكل». فهي لاتدرس هذا النظام الاجتماعى في هذه البقعه أو غيرها، بل تدرسه ككل، الوجود ككل، أى لابد أن تتحول الوقائع الجزئية إلى تصورات كليه شاملة حتى تكون موضوعاً للفلسفه(١)

بفهوم «الكل» أو «الحقيقة الشاملة» في مقدمة المفاهيم التي قام عليها تصور هيغل للجدل. ويتحدث هيغل في الصفحات الأولى من كتابه «فنونولوجيا الروح» عن الطابع المذهبي للفلسفه بوضعها نظاماً أو نسقاً، فنراه يشبه الحقيقه الكلية بالكائن العضوى. وهو يرى أن المعرفة الحقيقية لايمكن أن تكون مجرد نظرة تحليلية تقتصر على رؤية الجزئيات، بل هي لابد من أن تتمثل على صورة «نسق» أو نظام كلى تنفذ عن طريقه الى تلك الوحدة الشاملة التي تجمع بين سائر الجزئيات. هذا «الكل هو الواقع الحسى الذى لايفك عن الحركة والتغير والسيرورة»

تلك هي السمات العامة للصورة الفلسفية، فما هو موضوع أو مضمون هذه الصورة؟ يجيب هيغل: أنها «الواقع الفعلى» A. actuality هذا الواقع ليس معطى

(١) هيغل : موسوعة العلوم الفلسفية ص ٤٨.

سلبياً، وإنما هي تحتاج العقل. مهمة الفلسفة هي دراسة هذا الواقع الفعلي، لمعرفة مدى اتفائه أو اختلافه مع العقل. فإذا ما وجدنا في هذا الواقع الفعلي مثلاً ضرورياً من اللامساواة بين البشر، أو أنواعاً من العبودية، أو إذا وجدنا أن معظم الناس يفتقرون إلى الحرية، مع أنها ماهية العقل، وجب علينا تغيير هذا الواقع الفعلي، « غير المعقول» ليصبح متمشياً مع العقل.

وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية في عبارته الشهيرة «المعقول واقعي، والواقعي معقول» وهي تعني أن ما هو عقلي يتحقق لأن العقل نشط، ومهمتنا تخلص «العقلي» أو «الازلي» من قلب العابر العرضي كما يقول هيجل في «فلسفة الحق».^(١)

المنطق والميتافيزيقا:

المعرفة عند هيجل كلها عقلية، فليس ثمة سوى العقل أما الاحساس، فليس سوى ضرب من ضروب النشاط العقلي، فالعقل هو الذي يدرك إدراكاً حسيماً وهو الذي يتخيل ويتصور ويرغب ويريد... الخ

والحق أن الروح يمكن أن تمر بمجموعة من المراحل المعرفية، عندما تكون حاسة أو مدركة حسيماً، فإنها تجد موضوعها في شيء حسي، وحين تتخيل تجد موضوعها في تصوير ذهني، وهي حين تريد تجد موضوعها في هدف أو غاية... الخ لكن في مقابل ذلك كله لابد أن تشيع حياتها الداخليه، وحياتها الداخليه هذه هي الفكر أو العقل، وهو أعمق ما في الذات، ولهذا فهي تجعل من الفكر موضوعاً لها. وهنا تعود الروح إلى نفسها بأعمق معنى للكلمة، ومن ثم فمهما كان احتكاكها بالعلوم التجريبية المختلفة، فإنها في النهاية لاتشعر أنها في بيتها الا مع الفلسفه أو العقل.^(٢)

والعقل هو موضوع الميتافيزيقا عند هيجل.

الميتافيزيقا هي المنطق عند هيجل: فهو يقول صراحة: «المنطق والميتافيزيقا شيء واحد إذ يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التي هي علم الأشياء مدركة بالفكر».^(٣)

(١) راجع هنا: اصول فلسفة الحق ج ١ ص ٨٦ (ترجمة د. إمام عبد الفتاح) دار التنوير ١٩٨٣.

(٢) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية ص ٦٠.

(٣) نفس المرجع ص ٩٧.

ويقصد هيجل بالعقل نسق المقولات الموضوعية من ناحية ونسق المقولات الذاتية أو التصورات من ناحية أخرى. وبما أن العقل الموضوعي والعقل الذاتي متحدان أو هما شيء واحد، فإن المنطق أو الميتافيزيقا ستصبح في هذه الحالة علم العقل الموضوعي وعلم العقل الذاتي معاً أو بمعنى آخر هي دراسة للذات والموضوع معاً.

وهي بوصفها دراسة للعقل الموضوعي أو المطلق أو الواقع الاسمي – أنطولوجيا أو ميتافيزيقا أنطولوجية، وهي بوصفها دراسة للعقل الذاتي فهي ميتافيزيقا معرفية.

وهنا يؤكد هيجل أن المنطق دراسة للفكر الخالص، وإن كان هذا الفكر الخالص أو المقولات العقلية الخالصة لا ينفصل عن الواقع لأن المقولات هي الماهية الأساسية للأشياء وهي قلب الأشياء ومركزها وهي قمة البسامه. ونحن نعرفها حق المعرفة فهي ما تلتقي به في حياتنا اليومية باستمرار مثل: يكون ولا يكون، كيف، كم، وجود بالقوة ووجود بالفعل... الخ.

لهذا فإن المنطق أو الميتافيزيقا وإن كان الخطوة الأولى في الفلسفة الهيجلية فإنه لا بد بالضرورة أن ينتقل إلى فلسفة الطبيعة لأن مقولاته إن ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لا يعبر عن الواقع الذي تحلله. لكن فلسفة الطبيعة ليست هي الأخرى خاتمة المطاف، بل لا بد من الانتقال منها إلى فلسفة الروح التي تمثل الخطوة الثالثة التي تجمع بين الخطوتين السابقتين.

فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة – لأنه حيوان ولأنه موجود مادي، ولكنه من ناحية أخرى موجود روحي أو كائن حي عاقل.

وعلى ذلك فالمنطق (أو الميتافيزيقا) لا يقف وحده ولا تقع مقولاته في عالم آخر كعالم المثل الأفلاطونية، وإنما هي على العكس موجوده أمامنا في كل وقت، فهي العمود الفقري للعالم أو هي جوهر العالم كله، عليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية لأنها تمثل مجموعة الخصائص الأساسية التي لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها. (١)

(١) راجع في هذا: د. إمام عبد الفتاح الميتافيزيقا ص ١٢٩: ١٣٦.

مراحل الميتافيزيقا عند هيغل :

هكذا نستطيع القول أن الميتافيزيقا عند هيغل تمر بخطوات ثلاث:

١- علم الفكرة في ذاتها ولذاتها (علم المنطق)

٢- علم الفكرة في الآخر (فلسفة الطبيعة)

٣- علم الفكرة وقد عادت من الآخر إلى نفسها (فلسفة الروح) هذه الأقسام الثلاثة لاتدرس إلا موضوعاً واحداً هو الفكرة الشاملة Bogriff في مراحلها المختلفة أو العقل في صورته المتنوعة: العقل محضاً في المنطق، العقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح.

فهى في القسم الأول تدرس الفكر الخالص في ذاته ولذاته أو النسيج الذي يتألف منه العقل الخالص. وفي القسم الثانى تدرس الفكر حين ينتقل الى الآخر، أى تقيضه، أو حين يخرج من عالمه الخاص الى عالم آخر غير ذاته، من الفكر الخالص الى المادة الصلبة.

وفي القسم الثالث تدرس هذا الفكر نفسه حين يعود من الآخر إلى ذاته، من المادة إلى الروح، أى إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة.

وفي فلسفة الروح يعود العقل الى نفسه، ولكنه لا يعود مجرداً أو خالصاً كما كان في الماضى، إنه الآن العقل العينى الحى الذى يوجد وجوداً فعلياً في العالم ومعنى ذلك أن هذه المرحلة الثالثة تجمع بين المرحتين السابقتين في مركب واحد. فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة، وهو من ناحية أخرى وجود روحى أو كائن حى عاقل.^(١)

هيغل والمنهج الجدلى:

ذهب هيغل إلى أن الحقيقة الواقعة هى الروح الكلى، وهذا الروح الذى يشكل الحقيقة يتطور باستمرار في صور أكثر كمالاً، ويتم هذا التطور بطريقه جدلية. فالدعوى thesis تضع لنفسها تقيضاً للدعوى Antithesis ولكن هذا التقيض يبقى في الوقت نفسه في مركب يجمعهما معاً Synthesis ، وهذا المركب الجامع للدعوى وتقيضها يشكل بدوره دعوى لتقيض آخر جديد وهكذا نواليك.

(١) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفيه ص٧٦.

وقد جعل هيغل من الجدول منهجاً فكرياً كلياً، واستنبط من ذلك قانوناً كلياً للوجود. فكل شيء يوجد ويتم في إطار عملية التطور لروح العالم في صورة الأضداد وكل شيء يعتبر «لحظة» في هذه العملية، وكل الأضداد تتقابل في شيء شامل لها.

إن فلسفة هيغل يجب اعتبارها فلسفة منطقيه، تخضع للتصورات، ولكن هذا المنطق، هو منطق جدلي للوجود والروح.

يقول هيغل: «الحقيقة هي صيرورة الروح، وهي مثل الدائرة تفترض في البداية نهايتها. وتتحقق بالفعل في الواقع بواسطة التوسع الجدلي، باعتباره الوسيلة التي تؤدي إلى الغاية.

يقول هيغل: لكي تصبح الحقيقة واقعاً بالفعل، ولكي يصبح الجوهر ذاتاً بالفعل، فإن المطلق يتمثل في الروح، أي في أسمى التصورات. «الروح هو الواقع بالفعل، وهو الماهية، أو هو الموجود في ذاته ولذاته، والوجود الآخر. والعلم» هو علم الروح بذاته في توسعه الجدلي أي في واقعه الفعلي. أما إذا ظل التصور كما هو، وكان أ هو أ، فإنه يكون أشبه بالفراغ.

والذين يجعلون المطلق - مثل شلنج - أساساً لفلسفة الهوية فإنهم يجعلون منه ليلاً لا يظهر فيه إلا السواء.

واقدر ظن اسبينوزا، وكذلك شلنج، أن الجوهر هو الحقيقة بينما يرى هيغل أننا يجب أن نعبر عن الحقيقة بوصفها «ذاتاً». وحين جعل اسبينوزا الجوهر بوصفه مفهوماً للأوهية فإنه ألغى من مجال العلم الوعي بالذات.

الجوهر الحق - فيما يقول هيغل - هو الوجود بوصفه ذاتاً أو هو الوجود الواقع بالفعل، وهذا الوجود الحي لا يمكن أن يكون جامداً أو ساكناً، بل هو ينطلق نحو حركة الصيرورة فيصبح في نفس الوقت ذاته ذاتاً أخرى.

ويعتقد هيغل، أن كل فلسفة تبدأ بالموضوع، إنما هي فلسفة مقلوبه أو بتعبيره - تقف على رأسها، فلا بد وأن تبدأ من الذات والمطلق والروح، وتجلى الروح كموضوع، هو سلبية وفقدان للذات في حركة الصيرورة الجدلية، من أجل أن تحقق الروح ذاتها تحقيقاً فعلياً، في الواقع المكاني والتاريخي.

كانت الفلسفة مع كانط وفيتشه فلسفه للأنا، أي فلسفة ذاتيه، ثم حاول شلنج أن

يوفق بين الذاتيه والموضوعية فى فلسفة الهوية، لكن هيجل يتمثل الفلسفة بوصفها الحركة الجدلية للروح، إنها فلسفة الصيرورة التى تجمع بين السلب والإيجاب.

وتجلى الروح هو حركة الكون والفساد، الحياة والموت، الوجود والعدم، وهو أيضاً حركة الواقع الفعلى، وحياة الحقيقة. (١)

هكذا ينادى المبدأ الجدلى بأن المطلق الذى يصل فيه المسار الى نهايته، هو الحقيقة الوحيدة، ويترتب على ذلك أن أى جزء من الكل له فى ذاته حقيقته أو معنى فعلا، بل إنه لا يكتسب معناه إلا إذا ارتبط بالكون بأكمله.

فالكل وحده هو الحقيقى، وأى شئ جزئى لا يمكن أن تكون له إلا حقيقته جزئيه.

الصراع من أجل الوجود:

كان هيجل -مثل هيراقليطس- يضيف قيمة كبيرة على الصراع أو النزاع، وهو يذهب إلى القول بأن الحرب أرفع أخلاقياً من السلم- فلولم يكن للأمم أعداء تحارب ضدهم، لدب فيها الضعف والاحتلال الخلقى.

وأضح أن هيجل هنا يعمل حساب لقول هيراقليطس: ان الحرب هى أم الأشياء جميعاً.*

هناك إذن صراع بين الذات فى الوجود، صراع بين البشر من أجل الحياة. فكل ذات، هى عنصر من الحياة الكلية، ويوجد صراع بين هذه العناصر. وقد يكون الصراع على مستوى الرغبة أو العمل، أو الفكر، ولكنه على كل حال صراع من أجل الحياة.

وتقوم الحياة الروحية على هذه التجارب -الصراعات- التى تجاوزتها الانسانية فى تاريخها الحاضر. فالانسان لا يعيش مثل الحيوان، من أجل رغبة البقاء، ولكنه يحيا من أجل أن يرتفع فوق الحياة الحيوانية، ولكى يعى ذاته ويعى الآخرين.

(١) راجع فى هذا كتاب د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانية نظرية للعلم هيجل والطم المطلق ٢٩٠: ٣٣٦.

* المقصود هنا حرب الأعداء، التى ينشأ عنها كل تطور ونمو، وإيست الحرب المسلحة بين الدول- إنها فى المحل الأول حرب على المستوى الميتافيزيقى لاعلى المستوى العسكرى.

وإذا كان هوبز يعتقد أن الصراع بين البشر، هو صراع بين ذئاب، فإنه ليس كذلك عند هيجل. فالذئاب نوع حيواني يتقابل من أجل البقاء، لذلك ينتصر القوى على الضعيف، أما الصراع بين البشر، فهو من أجل تأكيد الذات.

فالوجود الانساني من مرتبه أخرى أعلى من الحيوان هو مرتبة التاريخ. ومن خلال التاريخ الانساني يتضح أن الانسان يرفض العبودية. والوعي بالذات هو الذي يحقق تجربة الصراع والتاريخ.

يقول هيجل:

الروح أسمى من الطبيعة لأنه يعي بذاته، أما الطبيعة فهي الروح الذي ضل خارج ذاته.

والحق أنه لامعنى للجدل عند هيجل بدون الروح. ففلسفة هيجل هي قبل كل شيء فلسفة للروح. والجدل عنده هو توسع للروح، وهو البدايه والنتيجه. الجدل هو جدل الروح، وكل مايشمله الجدل من طبيعة وعلوم وتاريخ وفنون وأخلاق ودين إنما هو توسع وتجليات للروح.

وعندما يتجلى الروح، فإنه يغترب عن ذاته -في المكان والزمان- ويرتبط علمه المطلق بهذه الغريبة- أن يكون هو وليس هو- كما يرتبط شروق الشمس بغروبها. فلا معنى للشروق بدون الغروب، وللنور بدون الظلام، وللنهار بدون الليل، هكذا يقول هيراقليطس* هكذا يقول هيجل.

لولا هذه التجليات لظل الروح أو المطلق «كفراً مخفياً لا يعرفه وعى أو عقل انساني».

إن الجدل الهيجلي ينتقل دائماً من «الخارج» الى «الداخل» أو مما هو ظاهر أمام

* كان هيراقليطس أول من قال بالتغيير والصبورية المستمرة وصراع الأضداد، وهو أول فيلسوف ميتافيزيقي في تاريخ الفكر البشري جعل من صراع الأضداد في الوجود الحقيقة الميتافيزيقية الأولى. أخذ هيجل عن هيراقليطس هذه الفكرة، «الصبورية» حتى لقد صرح هيجل بقوله: «إنه ليس في أقوال هيراقليطس عبارة لا أستطيع أن أدخلها في صميم منطقي».

الحس إلى ماهو «باطن» أو مستتر في صميم الوعي أو الشعور. فليس من شأن المعرفة أن تغلق الشعور على ذاته بل هي تفتح نوافذه على العالم، لكي تجعل مصيره رهناً بمصير «الموضوع» نفسه.

من هذا نرى أن «الديالكتيك» الهيجلي ليس مجرد منهج فلسفي فحسب وإنما هو تعبير عن الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة. فالروح التي تتطور وترقى إنما هي بمثابة «خبرة» حية شاملة تستوعب شتى أشكال الوعي أو الشعور.

وآية ذلك أننا نلاحظ في كل مرحلة من المراحل أن «التناقض ينبثق في صميم الأشياء وأن حركة التغلب على هذا التناقض من أجل التصاعد نحو «تأليف» يحقق الاتحاد إنما هي حركة واقعية تتحقق في صميم الواقع.

فالديالكتيك أو الجدل الهيجلي هو قانون لتطور الوجود وحركة الفكر في آن واحد. ولاشك أن هيجل حين اكتشف ضرورة التناقض والصيرورة والتجاوز المستمر فإنه لم يكتشف قانوناً فكرياً محققاً، بل هو قد اكتشف في الوقت نفسه قانوناً واقعياً تشهد به تجربة البشرية على نحو ما وصفها لنا في «فنونولوجيا الروح»، «فلسفة التاريخ»^(١).

الواقع أن منطق التناقض ماثل في عالم الطبيعه كما هو ماثل في عالم الفكر، بدليل أن حركات الأجرام السماوية وتغيرات الظواهر الطبيعية، وتقلبات الأحوال الجوية، لانتقل «تناقضاً» عن حركات الأرواح البشرية، وتغيرات الظواهر النفسية، وتقلبات الأمزجة الشخصية. وبهذا المعنى يقول هيجل «إن التناقض هو مبدأ كل حركة وكل حياة، وكل تأثير فعلا، في عالم الواقع».

وإذا كان الكون -ابتداءً من الحساء الصغيرة حتى الروح البشرية- يمثل «كلاً» موجوداً» تجمع بين ظواهره المختلفة علاقات متبادلة، فإن مهمة الفلسفة إنما هي العمل على اكتشاف تلك العلاقات الضرورية، والاهتمام بالوقوف على مظاهر «الاختلاف» التي تنشأ في كنف ذلك «الكل»، والانتباه إلى «الوحدة» الحقيقيه التي تجمع بين كل تلك المظاهر المتناقضة.

(١) راجع هنا كتاب، د.كريا ابراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة. مكتبة مصر ١٩٧٠ الفصل الثالث: المنهج الجدلي: ص ١٢٨: ١٧٢.

إذن العلاقة التي تجمع بين الجزئى والكلى، بين الممكن والضرورى، وبين المتناهى واللامتناهى إنما هى الدليل على أن الديالكتيك عند هيغل ليس إلا مجرد تعبير عن نظرية «وحدة الأضداد» l'unité des contraires^(١).

والوجود ليس كل عضوى حتى يشيع فيه التناقض فحسب، بل - كما يقرر هيغل - توجد غائيته باطنه فى صميم ذلك الكل، وأن الحقيقة الشاملة تمثل دائرة مغلقة أولها هو فى الوقت نفسه آخرها، وآخرها هو فى الوقت نفسه أولها.

والواقع أن التقسيم الثلاثى للجدل الهيجلى: الموضوع أو الدعوى نقيض الموضوع ثم المركب منهما - هذه الحركة الثلاثية لاتمثل سوى القشرة السطحية للديالكتيك، على أن للديالكتيك فاعلية فلسفية تتمثل فى القدرة على تمييز العرضى من الجوهرى، والانتقال باستمرار من الظاهرى الى الباطنى، والتصاعد من الأدنى الى الأعلى، فليس الجدل الهيجلى - كما توهم البعض - حركة آلية تقوم على تطور ثلاثى، بل إنه تعبير عن النشاط الإبداعى للعقل البشرى فى سعيه نحو ملاحقة حركة الاشياء.

الديالكتيك - على حد تعبير هيغل نفسه - «المجموع المتحرك لتلك العلاقات الباطنة فى صميم كل عضوى دائب الصيرورة».

وقد حاول هيغل عن طريق هذا المنهج أن يربط عالم الطبيعه بعالم الحياة، وعالم الحياة بعالم الروح، وعالم الروح بالله نفسه على اعتبار أن «الأدنى» لايجد علة وجوده إلا فى الأعلى أو على اعتبار أن الأعلى إنما هو المبرر الأوجد لقيام الأدنى^(٢).

وهنا تتجلى لنا بوضوح تلك الصلة الوثيقة التي تجمع بين منطق هيغل ومذهب الميتافيزيقى. فإن المنهج الجدلى الذى اصطنعه هيغل فى دراسة شتى ظواهر الفكر والطبيعة، لم يكن فى الحقيقة سوى تعبير عن مذهبه الخاص فى «المطلق» بوصفه وحدة «الذاتى» و«الموضوعى» أو هوية «الفكرة» و«الواقع» فالديالكتيك عند هيغل إنما هو عبارة عن العقل الأزلى حين يحقق ذاته فى الفكر البشرى، وفى التاريخ، بل وفى الطبيعه أيضا.

(١) د زكريا ابراهيم: المنهج الجدلى عند هيغل . مجلة «العربى» العدد ٧٢، ١٩٦٥، ص ٦٥.

(٢) نفس المرجع : ص ٦٧.

والحق أن المفاهيم التي قام عليها الديالكتيك الهيجلي، بما فيها «التناقض»، مفهوم التأليف، مفهوم الكل هي التي ساعدت هيجل على إبراز وحدة الطبيعة والفكر، وهوية المادة والصورة، فاستطاع بذلك أن يكمل الجهد الذي كان شلينج قد بدأه في فلسفته المسماة بفلسفة الهوية كما نجح في القضاء على فلسفات الانفصال والتجريد.

الميتافيزيقا في الفكر المعاصر:

كان التأمل الميتافيزيقي سائداً على نحو تلقائي أيام اليونان، منذ طاليس وحتى أرسطو، وامتد هذا إلى فلسفة العصور الوسطى - مسيحية وإسلامية - فأصبحت مهمة الميتافيزيقا هي محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وكان ينظر إليها كما لو كانت شيئاً مسلماً به لا يقبل الشك.

ومع تقدم العلم في عصرنا الحالي، ظل السؤال يتردد، ما الحاجة إلى الميتافيزيقا في عصر العلم؟ وإثارة مثل هذا السؤال لدليل على إمكان الشك في قيام الميتافيزيقا إيماناً بوحداً بين العلم وقدرته على تزويدنا بتفسير كل شيء.

ومنذ مطلع العصر الحديث، ومع تقدم العلم الطبيعي - القائم على التجربة والملاحظة، أصبح هدف الفلسفة هو التفريق بين العلم والميتافيزيقا، سواء من حيث الموضوع أو المنهج، وكان الهدف الأساسي من هذه التفرقة هو استبعاد الميتافيزيقا والاستغناء عنها - كما رأينا هذا في الفصل الثاني إلا أن ضيق مجال الميتافيزيقا في عصرنا الحالي، وازدياد انتشار الاتجاهات اللاميتافيزيقية لم يهدم الميتافيزيقا، فهناك فلسفات قائمة على أسس ميتافيزيقية مثل تلك المتمثلة لدى فلاسفة أكسفورد (برادلي، بوزا نكيت، توماس هل جرين وغيرهم، وعند جوزيا رويس في أمريكا، هنري برجسون في فرنسا، وبعض الفلاسفة الوجوديين مثل كيركجورد، هيدجر.

وقد استطاع برجسون في عصر العلم الوضعي، الوضعية المنطقية أن يعيد إلى الميتافيزيقا منزلتها وأن يرد إليها اعتبارها. فكيف فهم برجسون الميتافيزيقا؟ وما دورها في فلسفته؟

لكي نفهم معنى الميتافيزيقا ودورها في فلسفة برجسون علينا أولاً أن نعرض لجوهر فلسفته ومركز مذهبه - على حد تعبيره - «حدس الديمومة» .

فالأصل في كل الفلسفة البرجسونية إنما هو فكرة الديمومة أو الزمان الحقيقي.^(١)

(١) راجع نظرية برجسون في الزمان؛ نقده للمذهب الآلي، المذهب الغائي، والفارق بين الزمان الحي (الحقيقي) والزمان (الزائف) من بحثنا: مفهوم الزمان بين كانط وبرجسون ١٩٩١ حواية كلية البنات.

وتكمن أهمية فلسفة برجسون في أنه أقام ميتافيزيقا إيجابية قوامها تقرير واقعة الحرية، أثبات حقيقة الروح، وتفسير ظاهرة الخلق، الكشف عن مبدأ الفعل والمحبة في الوجود.

والفلسفة البرجسونية - كما عرفها صاحبها- فلسفة تجرية، واكتنا هنا يصعد تجرية تكاملية تعبر عن شتى مظاهر احتكاكنا بالواقع، فالتجربة هي الأصل في نزعة برجسون الحدسية لأن الحدس هو ضرب من ضروب الاحتكاك بالواقع.

والميتافيزيقا الحقبة بهذا المعنى هي تلك التي تدع جانبا كل اعتبار للأفكار العامة والمبادئ الانطوائية لكي تساير الواقع في تموجاته، وتتعبق الديمومة في صيرورتها.

العلم والفلسفة:

نقطة البدء في ميتافيزيقا برجسون هي تفرقة بين العلم والميتافيزيقا.

يفرق برجسون بين العلم والفلسفة أو الميتافيزيقا، فيرى أن دائرة العلم هي دائرة الكم والامتداد والمكان، بينما دائرة الفلسفة هي دائرة الكيف والتوتر والزمان. العلم هو معرفة مطلقة بالجامد أما الفلسفة فهي معرفة مطلقة بالحي.

فلسفة برجسون إذن تدور حول مفهوم الحدس والعقل intuition and intelligence.

الميتافيزيقا تعتمد على الحدس أما العلم فيستخدم العقل أو الذهن يقول برجسون في مقدمة كتابه المدخل إلى الميتافيزيقا «إننا إذا عقدنا مقارنة بين مختلف التعريفات للميتافيزيقا بعضها ببعض، ومختلف التصورات للمطلق فسوف نتبين أن الفلسفة رغم ظاهرها اختلافهم- يجمعون على التفريق بين طريقتين للمعرفة مختلفتين أشد الاختلاف وأعماق: الأولى قوامها النوران حول الموضوع، والثانية قوامها النفاذ إلى داخله.

والطريقة الأولى تعتمد على وجهه النظر التي تؤثرها وعلى الرموز التي تستخدمها، أما الثانية فهي لاتأخذ بأية وجهه من جهات النظر ولا تستند إلى أي رمز من الرموز.

النوع الأول يقف عند حد النسبي أما الثاني - إذا كان ممكنا فإياه يصل إلى المطلق.(1) من هذا نتبين أن برجسون يفرق بين ضربين من المعرفة:

(1) H.Bergson: la pen see et la Mouvant. paris, Alcan 1934.p201.

معرفة يمدنا بها العلم عن الأشياء وهي معرفة نسبية، لأنها تتوقف على وجهه النظر التي يتخذها الانسان، وعلى الرموز التي يستعين بها في التعبير عن نفسه. ومعرفة تمدنا بها الميتافيزيقا وهي معرفة تخترق الموضوع وتنفذ الى صميم الشئ وتصل إلى حقيقته حتى تستطيع أن تدرك المطلق.

- ويدعونا برجسون إلى أننا ينبغي أن لانخلط بين الطريقتين لأن الخلط بينهما يعني الخلط بين العلم والميتافيزيقا، بين المادة (موضوع العلم) وبين الحياة (الروح) موضوع الفلسفة أو الميتافيزيقا. الخلط بينهما يؤدي إلى الخلط بين المكان والزمان، بين العقل والحدس، بين الساكن والمتحرك، بين التحليل (أداة العلم) والتعاطف الروحي، بين الجامد الثابت الكمي، المتحرك الحى الكيفي.

- ويرى برجسون أننا إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهراً جدياً من مظاهر نشاطنا العقلي، فلا بد لنا من أن نبتعد عن ذلك العقل التصوري الذي يجعلنا بارعين في التحدث عن كل شئ على سبيل الظن والتخمين، لكي ننفذ إلى صميم الواقع بواسطة جهد حدسي *intuitive effort* أساسه قلب الاتجاه العادي لنشاطنا الفكري العملي. وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق مجموعة من التصورات - والتصورات في العادة آليه مكانيه- لابد أن تؤدي بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية خاوية، أساسها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى المادة. فالميتافيزيقا الحقيقية إذن إنما هي تلك التي تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية لكي تقوم بعملية انتباه شاقه، تستغنى فيها عن كل الرموز لكي تصل مباشرة إلى الأصل. محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنه.(1)

وإذا كان برجسون بهذا المعنى. قد فرق بين العلم والميتافيزيقا موضوعاً ومنهجاً إلا أنه يعود فيقرر أنه مهما اختلف العلم والفلسفه فإنها لابد أن يتلاقيا في دائرة التجربة وأن ينفذا إلى أعماق الواقع فيصلا إلى قرارة الاشياء.

وإذا كان العلم لا يدرك إلا النسبي بينما الميتافيزيقا وحدها هي التي تصل إلى المطلق فإن برجسون يبين لنا أن معرفة المطلق ميسرة للعلم والميتافيزيقا معاً.

وفي هذا يأبى برجسون أن يأخذ بنظرية كانط في نسبيه المعرفة، استحالة الوصول

(1) Ibid: p.196-1970.

إلى المطلق، بل هو يقرر أنه حتى إذا كانت معرفتنا بالواقع محدودة فإنها ليست نسبية، فضلاً عن أن هذا الحد نفسه لا يد أن يتقهقر باستمرار كلما اتسعت دائرة احتكاكنا بالواقع.

وهكذا يرى برجسون أن كلا من العلم والفلسفة يلمس المطلق فالعلم يلمسه في جانب المادة والفلسفة تلمسه في جانب الروح والصلة وثيقة بين المادة والروح.

إلا أن برجسون يريد أن يعلى من قيمة الميتافيزيقا فيقول: «مهمة الميتافيزيقا هي أن تساعدنا على تبديد تلك الظلمات المصطنعة التي يقع فيها عقلمنا، وأن تساعدنا على التحرر من شروط العمل النافع من أجل استجماع ذواتنا باعتبارنا ملأته روحية محضة.

ومعنى هذا أن برجسون يريد للميتافيزيقا أن تسعونا فوق تلك النزعة العملية التي يتصف بها عقلمنا لكي تنفذ بنا إلى نطاق الروح الذي نحن في العادة منصرفون عنه إلى المادة (١).

والفلسفة البرجسونية - كما عبر عنها صاحبها- هي رد فعل ضد المذهب اللاهوتي agnosticisme التي تنادي بنسبية المعرفة، واستحالة العلم والميتافيزيقا.

فالوجود بأسره مفتوح أمام الفكر البشري، فنحن ندرك المادة عن طريق العلم، وتتقد إلى ذواتنا عن طريق الحدس. والحدس وحده هو تلك التجربة الميتافيزيقية الجوهرية والنتهج الميتافيزيقي الأوحد.

فالتجربة تظهرنا على أن الوجود تغير محض وصيرورة مستمرة وحركة دائية. وليس هناك أشياء بل أفعال، وليس من شأن الفلسفة أن تقسر التغير بجوهر ثابت، أو أن تعال الحركة بمحرك ساكن، بل إن مهمتها تنحصر في النفاذ إلى صميم الصيرورة الكونية حتى تدرك عن طريق الحدس الذي هو في جوهره إدراك للواقع من الباطن.

فالفلسفة هي- على حد تعبير -برجسون- ليست مجرد ارتداد للذهن على ذاته، وإنما هي أيضاً تعمق للصيرورة. والميتافيزيقا بهذا المعنى إن هي إلا تجريبه الزمان الخالق

(١) راجع هنا: برجسون: نوابغ الفكر الغربي، د. زكريا إبراهيم. دار المعارف فلسفته: النهج الحسي: ص ٥٦، ٣٣.

أو الديمومة المبدعه. (١)

دور الإله في ميتافيزيقا برجسون الكونية:

يتلخص مذهب برجسون- كما يقول في مقدمة كتابه «التطور الخلاق» في رؤيه الديمومة. ومن شأن الرؤية ان تنقلنا من المجال الأنطولوجي الى المجال الصوفي حيث تحتك احتكاكاً مباشراً بالديمومة الخلاقة، وأغلب الظن أن الديمومة هنا هي الله.

يقول برجسون: «إن الله هو المركز الذي تتبع منه العوالم كما تتبع الصواريخ من ياقه عظيمه. هذا مع ملاحظه أني لا أقصد بهذا المركز شيئاً معنياً، بل أقصد به ذبعاً متصلاً». (٢)

الله هو الديمومة، بيد أنها ديمومة قد اشتدت وتوترت وتركزت حتى استحالت إلى ابدية، إلا أنها أبدية حيه واقعية، وليست ميتة مجردة.

الله هو ذلك المطلق الذي يتجلى فينا، والذي هو بمثابة موجود ماهيته سيكولوجية لرياضيه أو منطقيه.

وهكذا يمكن القول بأن ميتافيزيقا برجسون تنتهي إلى نزعة أقرب إلى التصوف.

يقول برجسون: «هذا الكون ليس إلا الجانب المرئي الملموس من الحب، ومن الحاجة إلى الحب مع كل ماتستلزمه هذه العاطفة الخلاقة من ظهور كائنات حيه حيث تبلغ فيها أوجه، وظهور كائنات حيه أخرى لاحصر لها و ليس في إمكانها أن تظهر من هذه العاطفة، وظهور رقعة كبيرة من المادية بدونها لا يمكن أن تكون حياة».

ومعنى هذا أن سر الخلق مردود إلى الحب. حب الله في أن يفيض *

(١) هنري برجسون: التطور الخالق: ترجمة د. محمود قاسم. الفصل الثالث: العلم والفلسفه ص ٢٢٢: ٢٢٩.

(٢) نفس المرجع : ص ٢٨٢: ٢٨٦.

* الفيض عند برجسون ليس هو الفيض عند أفلاطون: فهو عند الثاني يفيض بالضرورة إلى وجود تسلسل عن طريق تنازلي يبدأ من الواحد أو الأول وينتهي بالهولي أو المادة. أما عن برجسون فالفيض موجه يحركه واحدة هي تحقيق السورة الحوية في صور أو تحقق الذات في الرضوع.

برجسون والوجودية:

مهـد برجسون للحركة الوجودية عندما أدرك أن العلاقة بين الفكر والواقع إنما تتكشف لنا عن طريق معرفتنا لطبيعة الوجود ذاته. ولما كان الوجود ديمومة وتطوراً و تغييراً وخلقاً مستمراً، فإن المعرفة ذاتها لم تعد مجرد عملية عقلية بحثه تقوم بها ملكة مجردة هي العقل، بل إن المعرفة تجريبية حية نختبر فيها الواقع ونعائيه، ونحتك به، بل نتماس معه.

المعرفة إذن ذات طابع وجودي، أي أنها قائمة في مجال الوجود قبل أن تكون قائمة في مجال المنطق.

فإذا كان لكل مذهب منطق، فإنه يمكن القول بأن منطق المذهب البرجسوني إنما يتبع من طبيعة الوجود ذاته.

وهو يكشف عن هذا الوجود ابتداء من معطيات الشعور فالوجود ليس تصور كما هو الحال عند أرسطو، والوجود ليس فكراً كما هو عند ديكارت، وإنما هو الوجود الحي الذي يتخذ من الإنسان محوراً لدراسة طبيعة ذلك الوجود.

خاتمه : نقد وتقييم

نأتى الآن الى ختام هذا البحث، وذلك بعد جولة تفصيلية تعرضنا فيها لمواقف الميتافيزيقا بين المؤيدين والمعارضين لها.

ونتساءل الآن: هل صحيح أن تقدم العلم فى عصرنا الحالى مرهون باستبعاد الميتافيزيقا؟ هل التأمل حجر عثرة فى سبيل التجريب؟ هل فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا، وبالتالي بين الكلام ذى المعنى والكلام الفارغ من المعنى- أو اللغو على حد تعبير الوضعيه المنطقية- هو قابلية هذا الكلام بالرجوع الى الخبرة الحسية؟

هذه التساؤلات تطرحها الآن ومن خلال إجابتنا عليها نستطيع أن نرد على من يهاجمون الميتافيزيقا باسم التجربة أو العلم أو التحليل، لنقول أن الميتافيزيقا باقية وهى لاتعارض العلم أو تقف فى سبيل تقدمه، بل هى باقية- إن جان هذا التعبير- من أجل العلم، تسانده وتشد أزره، لأنه وحده لايكفى لحل كل المشكلات التى تواجهها البشرية.

ويمكن القول أن متابعة البحث العلمى فى ميدان بعينه ليس هو والفلسفه شيئاً واحداً، ولكن العلم أحد مصادر التفكير الفلسفى وحين نبحث بوجه عام فى معنى العلمية نخوض مشكلة فلسفية، لهذا فالعلم بمفرده لايكفى، لأن الانسان من حيث هو حيوان اجتماعى لايهتم فقط بكشف طبيعة العالم بل إن من مهامه أن يسلك فى هذا العالم ويعيش فيه، وإذا كان الجانب العلمى يعنى بالوسائل، فإننا هنا ندخل عالم الغايات، وهكذا يرتبط فى الانسان الجانب العلمى بالجانب الأخلاقى والميتافيزيقى. وقد يحيا الانسان دون علم أو دون فن، لكنه لن يستطيع أن يحيا دون فلسفة (أى دون تساؤل)

الانسان لا يستطيع أن يصم أذنيه تماماً عن نداء الوجود فليس فى وسعه أن يزعم لنفسه بحق أنه يعالج مشكلاته بالعلم ويوجه حياته بالمعارف العلمية وحدها، ويستبعد من دائره تفكيره تماماً كل قلق ميتافيزيقى، ويبنى عقيدته الخاصة على مجموعة من الأسس العلمية والدعائم الوضعية.

إننا لاننكر بطبيعة الحال أننا نعيش فى عصر العلم، لكننا نرى أن هذا بعينه هو السبب فى تزايد الحاجة إلى «الفلسفة»

وإذا كان العلم لايمكن أن ينفصل عن الفلسفة، ومن ثم لا يمكن استبعاد الميتافيزيقا

أورفضها باسم العلم، علينا الآن أن نعرض بالنقد والتقييم لهذه الآراء الراضية للميتافيزيقا سواء باسم التجريبي أو العلم أو التحليل لتبين خطأ هذه المذاهب ونرد عليها - كما ذكرنا حالاً- بتأكيد حاجة الانسان- مايقى- إلى الميتافيزيقا.

أوضحنا في الفصل الخاص برفض الميتافيزيقا أن استبعادها يأتي عن طريق:

١- أصحاب مذهب الشك قديماً وحديثاً. (المذهب السوفسطائي، ديفيد هيوم)

٢- أصحاب المذهب الوضعي (رفض الميتافيزيقا من الوجهة التاريخية) (أوجست

كونت).

٣- فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية.

رفض الميتافيزيقا باسم التحليل، واعتبار الميتافيزيقا كلام خارج عن حدود المعنى المفهوم أو لغو فارغ.

وجوه هذه الاعتراضات جميعها يتركز في أن الميتافيزيقا بحكم طبيعتها مستحيلة، وهي إذا امكن أن تقوم لها قائمة فهي عديمة الجدوى ولاقيمة لها، وأخيراً الميتافيزيقا لا تتقدم مثل أي علم، بل كل مايمكن أن يقال بصدد مشكلاتها قد قيل بالفعل منذ زمن بعيد مضى.

أما من وجهة النظر التجريبية وأصحاب مذهب الشك التي تتأدى بالنزعة النسبية في مجال المعرفة، وأنه لايمكن الوصول الى الحقيقة بأي حال لأن كل ما هو موجود في حالة من التغيير الدائم، مثل هذه الوجهة من النظر لايمكن أن يدافع عنها بسهولة كما يظن القائلون بها- لأن القول بها ينتهي الى الشك ليس في قيام الميتافيزيقا فقط، ولكن في قيام وتقدم أي علم.

أما هؤلاء الذين يعارضون الميتافيزيقا من وجهة النظر التاريخية فإنهم يذهبون إلى أنه على الرغم من أن الميتافيزيقا كانت ممكنة في زمان معين في التاريخ، فإن إمكانية الميتافيزيقا لم تعد قائمة وموجودة في عصرنا الحاضر. إنهم يعتقدون بأن الميتافيزيقا مرتبطه بزمان معين في التاريخ، وأنها الآن شيء من مخلفات الماضي، وخير من يمثل هذا الاتجاه- كما سبق أن ذكرنا- أوجست كونت- الذي استبعد الميتافيزيقا من نطاق البحث

بحجة أنها عقيمة- غير نافعة من ناحية، وأنها تمثل مرحلة سابقة على التفكير التجريبي من ناحية أخرى.

ويستبعد أوجست كونت الميتافيزيقا في المرحلة الوضعية، بناء على تقسيمه المعروف بقانون الأطوار الثلاثة*

وإذا ما نظرنا إلى هذا القانون الذي وضعه كونت لتفسير تقدم الانسانيه العلمي، فإن أول ما نجد في هذا القانون هو أنه قانون أولى عقلي Apriori لا يبرره التاريخ بدليل أن بعض الأقدمين قد وصلوا إلى فهم الكثير من الحقائق الرياضية والفلكية فهماً وضعياً، كما أن بعض العلماء في الطور الوضعي كانوا أهل عقيدة وأصحاب مذهب ميتافيزيقي.

فنحن نعترض على قانون أوجست كونت الذي فرضه على تطور الانسانيه لأن التسلسل بين مراحل ليس تسلسلاً منطقياً ضرورياً. فالعلوم الطبيعية قد ظهرت في المرحلة اللاهوتية الأولى. كما أن المرحلة الوضعية الأخيرة لم تتخلى عن اللاهوت والميتافيزيقا، ومعنى ذلك أن الانسان يعيش هذه المراحل متداخلة في كل زمان وفي كل مكان.

جملة القول أننا إذا ما استقرأنا تاريخ الفكر البشري لتبين لنا بوضوح خطأ هذا القانون، فالتجربة تشهد أن الأطوار الثلاثة (اللاهوتية، الميتافيزيقي، العلمي) قد توجد في الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعض. وقد يقبل الفرد تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية لبعض المشكلات التي تواجهه مع إيمانه بالعلم الوضعي ونتائجه.

رأى كونت أن الميتافيزيقا أصبحت بقية من بقايا العهد الماضي، وإبيان خطأ هذا الرأي تقول أن الميتافيزيقا مازالت قائمة حتى يومنا هذا، وفي استطاعتنا أن نرى مجموعة ضخمة من كبار الميتافيزيقيين في الفلسفة المعاصرة أمثال برجسون، هوسرل، هيدجر، سارتر، برادلي، هوايتهد، مما يدل على خطأ الرأي الذي ذهب إليه كونت.

إذن من وجهة النظر التاريخية نجد أن الواقع نفسه هو الذي ينقض القانون الوضعي.

(* راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

فيرجسون الذى عاش فى العصر الوضعى بعد كونت كان فيلسوفاً ميتافيزيقياً من الطراز الأول.

- أما وجهة النظر التحليلية، فالقضية الأساسية التى تقوم عليها هى أن الفلسفة كلها ماهى إلا تحليل للغة العلم.

ولكن هذه الوجهة التحليلية لاتوجه إلا ضد الميتافيزيقا بمعناها الضيق، أى بوصفها بحثاً فى الحقائق المتعالية المفارقة. أما الميتافيزيقا بمعناها الواسع، فمن الصعب أن تتأثر بما يوجه إليها من نقد من هذه الوجهة من النظر.

نقد الوضعية المنطقية

ذهب دعاة الوضعية المنطقية إلى أنه إذا أريد للفلسفة أن تتخلص نهائياً من كل ماتتطوى عليه لابد لها أن تتسلح بأسلحة التحليل المنطقى حتى يتسنى لها أن تضى على تفكيرها خصائص المعرفة العلمية ألا وهى الوضوح والقابلية للفحص والدقة والموضوعية.

ويرى أصحاب هذا المذهب أن كل مايعود نطاق المعرفة الوضعية ماهو إلا مجهول لاسبيل الى معرفته، لأن مجال العقل البشرى هو الوقائع والقوانين أى الظواهر وما يقوم بينها من علاقات ثابتة.

هكذا ادعت الوضعية المنطقية أنها فلسفة علمية، ورفضت -بناء على ذلك- النظر الميتافيزيقى ومناهجه من مجال البحث لأن عباراته لاتدخل فى نطاق القضايا التحليلية ولا فى مجال القضايا التركيبية، وإنما هو كلام خلو من كل معنى يمكن التثبث منه بالخبرة الحسية.

وام تهدف الوضعية المنطقية الى إقامة نظريات جديدة بل قنعت بتوضيح النظريات القائمة عن طريق التحليل المنطقى. إنها تنفر من الغموض والإبهام، وترى أن مايتعذر إيضاحه يجب إهماله، لأن اللغة الواضحة هى وحدها لغة العلم، ومهمة الفلسفة الأصيلة خدمة العلم، فإن أدت الفلسفة مهمتها أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلو من كل معنى، وأن الشعر كلام فارغ، وأن القيمة الأخلاقية هى عبارات انفعالية تعبر عن احساسات المتكلم، وأن كثيراً من أحداث التاريخ مجرد وهم.

ويأتى استبعاد الوضعية المنطقية للميتافيزيقا بناءً على تفرقتهم الدقيقة بين العلم

قالعلم يستوعب -فى نظريهم- جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل ولايدع للفلسفة مجالاً للبحث ، وهم يحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التى يمكن أن تعالج بمناهج البحث التجريبيى.

ويعد كارل بوبر Karl poper* من أقوى الذين تصدوا لمناقشة الوضعية المنطقية، وخاصة رأى فتجنشتين بوصفه أول من وضع الأساس لنظرية المعنى.

يقول بوبر: «إن فتجنشتين عرض فى رسالة المنطقيه الفلسفيه لموقف معاد للميتافيزيقا عندما كتب فى تصديره للكتاب أن هذا الكتاب «مشكلات فلسفيه» يبين المنهج الذى يستخدم فى صياغة هذه المشكلات، المشكلات الفلسفيه تقوم على سوء فهم لمنطق اللغة ثم يحاول بعد ذلك أن يبين أن الميتافيزيقا هى ببساطه لغو فارغ بأن يرسم حداً فاصلاً فى اللغة بين ماله معنى ومايخلو من المعنى.(١)

يقول فتجنشتين فى كتابه «ابحاث فلسفيه» إن معظم القضايا والاسئلة التى كتبت عن أمور فلسفيه ليست كاذبه بل هى خاليه من المعنى، فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل وكل ما يسعنا هو أن نقرر انها خاليه من المعنى، وإن فلاعجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست فى حقيقتها مشكلات على الاطلاق.(٢)

وعلى الرغم من إنكار فتجنشتين الصريح للميتافيزيقا، واعتباره أن قضاياها خاليه من المعنى إلا أنه يتبنى كثيراً من الافكار الميتافيزيقية وخاصة فى رسالته الأولى: «رسالة منطقيه فلسفيه»(٣)

(*) استاذ الفلسفه والمنطق بجامعة لندن.

(١) انظر فى رد كارل بوبر على فتجنشتين والوضعيه المنطقيه حول موقفهم من الميتافيزيقا ووصفها بأنها قضايا لامعنى لها كتاب:

K.popper: the open Society and its Enemies.vol2. London.1945.

(٢) ليدفع فتجنشتين: د. عزى إسلام ص٧٦.

(٣) راجع فى هذا: تصور فتجنشتين للذريه المنطقيه، فكرته عن الأشياء البسيطه ص١٣١، ١٣٢، نقد فلسفه فتجنشتين لما تبناه من أفكار ميتافيزيقية رغم إنكاره للميتافيزيقا ص٢٢٥:٢٣٩ من كتاب: ليدفع فتجنشتين : د. عزى إسلام.

تستند التجريبية المنطقية في استبعادها للميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى إلى مبدأ التحقق. ويقول بارتز - استاذ الفلسفة بجامعة درهام- فى نقده لهذا المبدأ «أن مبدأ التحقق عند أتباع الوضعية المنطقية وهو الذى يقول إن القضية التى يمكن التحقق منها بالرجوع الى الواقع هى وحدها ذات معنى، هذه العبارة قضية تحليلية، أو أن مبدأ التحقق عندهم تحصيل حاصل Tautology، وبهذا المعنى لا يصلح هذا المبدأ أن يكون مقياساً لاختبار القضايا، إذ يجوز أن تكون القضايا ذات معنى لا يتيسر التثبت من صوابه بالخبرة الحسية، وبهذا ينهار أساس الوضعية المنطقية»^(١)

ويرى كارل بوبر - فيما يتعلق بهذا المبدأ- أن الوضعيين المنطقيين يقولون أن الجملة إذا لم تكن قضية تحليلية ولا تركيبية كانت خالية من المعنى، ويعقب على هذا قائلاً: إن قولهم هذا لا يدخل فى أحد فرعى هذا التصنيف، فلا هو قضية تحليلية ولا تركيبية، ومن ثم يكون فارغاً من المعنى.

كيف نفرق بين العبارات التى يمكن وصفها بأنها تنتمى الى العلم الطبيعى التجريبى، وتلك التى توصف بأنها ميتافيزيقية؟ ما الفرق بين العلم والميتافيزيقا؟ هذه المشكلة التى أثارها بوبر مشكلة قديمة ترجع الى أيام بيكون. والرأى الشائع فيها أن العلم يتميز بأساسه الذى يقوم على المشاهدة والمنهج الاستقرائى أما الميتافيزيقا فتتميز بالمنهج التأملى أو أنها كما قال بيكون تتناول توقعات الذهن، وهى أشبه بالفروض أو التخمينات.

وبوبر لا يقبل هذا التقسيم لأن النظريات الحديثة فى الفيزياء وخاصة نظرية اينشتاين، نظريات تأملية ومجردة فى أساسها، إنها نظريات تشبه ما قد استبعده بيكون على أنه توقعات للذهن. ومن جهة أخرى نجد أن كثيراً من المعتقدات الخرافية تقوم على مشاهدات، وعلى منهج يزعم أصحابه أنه منهج استقرائى. فالمنجمون خاصة يدعون دائماً أن «التنجيم» علم يقوم على مجموعة من الشواهد الاستقرائية لاحصر لها. ومع ذلك يستبعد التنجيم من ميدان العلم الحديث رغم استناده الى المشاهدات.^(٢)

(1) W.H.Barnes, philosophical predicament.1950,p116-117.

(2) Karl popper: Conjectures and Refutation-London.1963.p34.

(نقلٌ عن كتاب د. محمود وجيب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ص ٢٤١:٢٤٥).

يرفض بوير إذن أن يضع خطأً فاصلاً بين العلم والميتافيزيقا وخطأ هذا الفصل التعسفي الحاسم بينهما -فيما يرى بوير- يتضح إذا ما تذكرنا أن أكثر النظريات العلمية تنشأ أصلاً من أساطير.

وخلاصة رأى بوير هي أن الكشف العلمي مستحيل دون الاعتقاد في أفكار من نوع تأملى خالص.

مما سبق نتبين أن بوير - على عكس الوضعيه المنطقيه- يرى استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم لأنها تمده بالتخمينات، والفروض الخصبة التي إذا ما خضعت فيما بعد للتفنيد والاختبار اكتسبت صفة العلمية.

هكذا نجد ثمة تكامل بين الميتافيزيقا والعلم، بين التأمل والتجريب، وما من شك في أن العقل البشرى سيواصل بحثه وإن يتوقف عن النظر والتفكير لأنها الوظيفة الطبيعية للعقل، والعقل منساق بفطرته الى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا تناله التجربة الحسية، إن وراء العالم المحسوس عالماً لا يخضع لمناهج التجربة كطبيعة الموجودات وحقيقتها وعللها الأولى وغاياتها البعيدة، والبحث في هذا العالم من شأن الفلسفة أو الميتافيزيقا لأنه لا يدخل في مجال العلم ولا يعالج بمناهجه.

المعرفة العلمية لا تكفى وحدها لتحقيق العلم بالكلى الذي تنشده الفلسفة، كما انها لا تكفى لحل المشاكل التي تواجهنا، بل ان العلم نفسه ليس إلا حقيقه واحدة من الحقائق التي تعالجها الفلسفة.

فإذا كان اتباع الوضعيه المنطقية قد فصلوا بين العلم والفلسفة العلم وحده هو الجدير بالاعجاب والتقدير، وما عداه فهو وهم وكلام فارغ لا يحمل معنى، فإتنا نرد عليهم ونقول أن الخلاف بين العلم والفلسفة أساسه أن لكل منهما موضوعه ومناهجه الملائمة وهذه التفرقة لاتعنى انفصال كلى بينهما. فالتفرقة بعد هذا لاتمنع قط من قيام التعاون بين العلم والفلسفه على كشف المجهول من هذا العالم وظواهره.

أما أتباع الوضعيه المنطقيه فقد هدموا الفلسفة والميتافيزيقا واستبعدوا قضاياها من مجال البحث، وقصروا الفلسفة على التحليل المنطقي وتجاهلوا الدور الاجتماعي الذي تقوم به الفلسفة منذ أقدم العصور.

وضع الوضعيون المناطقه أنفسهم فى دائرة ضيقه حينما أقروا بالواقع موضوعاً وحيداً للبحث، وبالحسن أداة وحيدده لإدراك الواقع. وهم بهذا إنما يحجروا على العقل فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير فى مصير الانسان، وطبيعة النفس البشريه، والأوهية، وغير هذا من موضوعات، وإلا تحول هؤلاء الفلاسفه فى نظرهم - إلى شاطحين وشعراء عدموا كل موهبة شعرية وفنانين عدموا كل موهبة موسيقية.

وما يهمنى قوله هنا أن اتجاه الوضعية المنطقيه فى رفضها للميتافيزيقا لم يبرأ من العنصر الميتافيزيقي - كما ذكرنا عند فتحنشتين وأيضاً السيمانطيقا عند كارناب (أو البحث فى دلالات الألفاظ) ماهو إلا نظرية ميتافيزيقية.

نتهى من ذلك كله الى أن الوضعية المنطقيه لم تستطع أن تحقق رغبتها بطريقه متسقه، فقد استهدفت القضاء على الميتافيزيقا، لكن اتضح أنها احتفظت فى باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي.

- والحق ان الوضعية المنطقية حين تفترض أن العلم هو النشاط العقلى الوحيد الذى يؤدى إلى معرفة مشروعة فعالة، فإنها فى الحقيقه إنما تحد المعرفة البشريه تحديداً تعسفياً ليس هنا ما يبرره.

والميتافيزيقا أو الفلسفه بحاجة دائمة إلى العلم لكى تصفى عليه روحاً أخلاقية ونزعة إنسانية. فإذا ما أصر دعاة الوضعية المنطقية على إلغاء الميتافيزيقا والأخلاق، كان علينا أن نرد عليهم ونبين لهم أن الحكمة النظرية لاتنفصل عن الحكمة العملية.

ونحن نعيش فى عصر وضعى يستأثر فيه الواقع التجريبي والاجتماعى بانتباه الغالبية العظمى من الناس، فليس بدعاً أن نشهد الحاجة إلى الإيمان الميتافيزيقي والأخلاقى فى مثل هذا الجو المادى الخانق.

وحينما تؤكد الفلسفه لإنسان القرن العشرين أن هناك معرفة وجدانيه ومعرفة قوامها الاحساس بالقيمة والشعور بالتماطف والمحبة، فإنها لاتدعوه عندئذ إلى التخلي عن عقله، بل هو تهيب به أن يقف على حدود المعرفة العقلية وأن يوسع من دائرة المعرفة حتى يجعلها خبرة شاملة تستوعب الحقيقه كلها فيما قال برجسون. وليس أيسر على الانسان أن يؤله العقل وينادى بكفاية العلم، ويستبعد كل أحكام القيمة، ولكنه عندئذ إنما يقضى على ثراء التجربة البشريه ويضيق من دائرة المعرفة الإنسانية، ويتناسى أن كل وعى فلسفى إنما يبدأ

دائماً بوصفه شعوراً بالتعالى ونزوعاً نحو القيمة.

ردد دعاة الوضعية المنطقية في ثورتهم وهجومهم على الميتافيزيقا أن الفلسفة تهدم عملها باستمرار، وكل فيلسوف يناقض الآخر. ورد كروتشه على هذا الاعتراض بقوله: «إن المرء يبني منزله ثم يهدمه ثم يعيد بناءه، وإننا إذ نتحدث عن هذه البيوت التي تبني ثم تهدم ثم تبني من جديد، وعن هؤلاء المهندسين الذين يناقض بعضهم بعضاً، لانستطيع أن نستنتج من ذلك أن من العبث أن نبني بيوتاً.

فالواقع أن ثمة حاجة مستمرة إلى إعادة البناء أو إعادة التفسير لأننا نلاحظ باستمرار أن ثمة وقائع جديدة. فلن نقوم فلسفة نهائية، بل هناك فقط تلاقى أو تواصل بين المفكرين.

الفلسفة ليس من طبيعتها أن تكون خاضعة للعلم في عصر العلم أو للدين في عصر الدين، وإنما هي في كل زمان ومكان تأكيداً لشعور الفكر البشري بتعاليه على الطبيعة ونزوعه نحو القيمة.

من كل هذا نتبين ضرورة الميتافيزيقا وحاجتنا إليها. فالواقع أننا نشعر بحاجتنا إلى الميتافيزيقا كلما شعرنا بنقص العلم بالظواهر الطبيعية وعدم قدرته على سد حاجة الرغبات الانسانية، أو كلما شعرنا بالقلق وعدم الاطمئنان على حياتنا الاجتماعية أو علاقاتنا السياسية.

وفي الإنسان رغبة طبيعية- كما قال كانط- تحمل على التفكير في طبيعة الوجود، فعجز العقل البشري عن معرفة سر الوجود يجعله دائماً يتطلع إلى هذه الحقيقة الغائبة المثالية في مقابل صورة هذا العالم الناقص الذي نعيش فيه.

وعلى هذا، فالدعوة إلى استبعاد الميتافيزيقا دعوة مقضى عليها بالإخفاق، لأن الإنسان - في جوهره- وأقعة ميتافيزيقية - إن جاز هذا التعبير- الإنسان ميتافيزيقي- كما قال شوبنهاور- بمعنى أنه صاحب أفكار ذات بناء يختلف عن بناء الواقع، والميتافيزيقا تقتض هذا الاختلاف أو الفرق الوجودي بين الواقع والفكر، بين الموجود والوجود كما رأى هيدجر أو بين الظاهر والخفي- كما قال برادلي أو بين الطبيعة وماوراءها.

بهذا لا يمكن أن يكون المرء عدواً للميتافيزيقا إن لم يكن في الوقت نفسه عدواً

للإنسان نفسه. ١٠

لا بد لكل فيلسوف أن يعود إلى الوجود- فيما قال هيدجر أو بالأحرى يعود إلى الذات، فإن ما تكشف عنه الميتافيزيقا إنما هو الإنسان في علاقته بالوجود، والإنسان هو الكلمة النهائية للميتافيزيقا، وحينما نستبعد الميتافيزيقا، فإننا نستبعد من الإنسان ماهيته وقدرته على خلق ذاته وحرية.

ظن الوضعيون في القرن الماضي أن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم سوف يؤدي إلى القضاء نهائياً على الفلسفة أو الميتافيزيقا والاكتفاء بالعلم، فجاء القرن العشرين بالكثير من التيارات الفلسفية الجديدة ليؤكد زيادة حاجة العقل البشري إلى الفلسفة بدليل وفرة الانتاج الفلسفي المعاصر وتعدد التيارات الفكرية ذات الطابع الميتافيزيقي، حتى لقد صبح ما قاله كانط من أن سأم العقل البشري من استنشاق هواء غير نقي ان يدفعه يوماً إلى الامتناع كليه عن التنفس.

ومعنى هذا أن التفلسف أمر طبيعي لكل إنسان ناطق، بل ما أصدق قول أرسطو حين قال: « فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف، فإذا لم يقتضى الأمر التفلسف، وجب التفلسف لتثبت أن التفلسف لاضرورة له.

ومعنى هذا أن الذي ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقياً.

اهم المراجع

اولاً: المراجع الاجنبيه:

- 1) Ayer, A.J: Language, truth and Logic. 2edition. Gollanez. London 1948.
- 2) Ayer, A.J: Logical Positivism. U.S.A. The free press. 3rd. Printing 1960.
- 3) Ayer, A.J: The problem of Knowledge New, York 1956.
- 4) Ayer, A.J: The Revolution in Philosophy London. Macmillan. 3rd edition 1957.
- 5) Burnent: Breek Plilosophy: From Thales to plato. London. 1943.
- 6) Bradley. F.H: Appearance and Reality. London. Oxford. 1925.
- 7) Charles. A.Baylis: Metaphysics: The Macmilan Company. New York. London. 1965.
- 8) Collingwood, R.G: An Essay on Metaphysics. oxford. at the clarendon press 1962.
- 9) D.A Drennen: Amodern introduction to Metaphysics. Reading from classical to contmporary sources. 1962. (united state of America).
- 10) D. Hume: An Enquiry Concerning Human understanding.London, Newyork.1925.
- 11) Gotshalk. D.W. Metaphysics in modern times. New york. 1940.
- 12) Great Books: N. 57. (Metaphysics.)
- 13) Herbert spencer: First principles. London 1945.
- 14) Hoffding Horold: A history of Modern Ph.
- 15) Honderich Antony flew: Hume's philosophy of belief: London. New york. 1945.
- 16) H. Bergson: La pensée et la mouvant paris, Alcan. 1934.
- 17) K. popper: the open society and its Enemies vol 2. London. 1945.
- 18) Orman Kemp smith: Kant; Critique of pure Reason. Macmillan. 1963.
- 19) P.A. Schilpp: The philosophy of G.E.Moore. Evanston. N.Y. 1942.
- 20) Richard De George: classical and contemporary Metaphysics. New York. 1962.
- 21) R. Carnap: Science and Metaphysics. London 1934.
- 22) R. Carnap: The Elimantation of Metaphysics in logical positivism by Ayer. A.J).

-
- 23) Russell, B: The problems of philosophy Galaxy Books. New York. Oxford. Univ. Press 1959.
 - 24) Russell, B: History of western philosophy. London 1948.
 - 25) Russell, B: An inquiry into Meaning and truth. London. 1940.
 - 26) William James: psychology. New York 1920.
 - 27) William R. Carter: The Elements of Metaphysics. New York. 1990.
 - 28) Whiteley, C.H. introduction of Metaphysics. London. 1950.
 - 29) W.H. Barnes: philosophical predicament 1950.
 - 30) Wisdom, John: Metaphysics and verification. Mind. 1937.

المراجع العربية:

- ١) د. أحمد قواد الأهناسي: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط القاهرة. ١٩٥٤.
- ٢) القارابي: الجمع بين رأي الحكيمين. بيروت ١٩٦٠
- ٣) د. إمام عبد الفتاح: توماس هوبز: فيلسوف العقلانية دار الثقافة. ١٩٨٥
- ٤) د. إمام عبد الفتاح: كيركجورد: رائد الوجودية. ج ١، ح ٢. دار الثقافة. ١٩٨٦ :
- ٥) د. إمام عبد الفتاح: الميتافيزيقيا. دار الثقافة. القاهرة ١٩٨٦
- ٦) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان دار النهضة العربية ١٩٧٧
- ٧) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة: ط ٧ . دار النهضة العربية ١٩٧٩
- ٨) د. توفيق الطويل: قصة الصراع بين الفلسفة والدين ط ٢ ١٩٧٩
- ٩) د. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية (بدون تاريخ).
- ١٠) د. راوية عبد المنعم عباس: مالبرانش والفلسفة الإلهية. دار المعرفة الجامعية.
- ١١) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة. ج ١ مكتبة مصر. ١٩٦٨
- ١٢) د. زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية. مكتبة مصر ١٩٦٣
- ١٣) د. زكريا إبراهيم: هيغل: المثالية المطلقة. مكتبة مصر ١٩٧٠
- ١٤) د. زكريا إبراهيم: المنهج الجدلي عند هيغل: مجلة العربي عدد ٧٢ - ١٩٦٥
- ١٥) د. زكريا إبراهيم: برجسون: نوايغ الفكر الغربي. دار المعارف ط ٢. ١٩٦٧
- ١٦) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة: مكتبة مصر. ط ٢. ١٩٦٧)
- ١٧) د. زكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقيا. دار الشروق. ١٩٨٣
- ١٨) د. زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية. مكتبة الأجلو ١٩٥٨
- ١٩) د. زكي نجيب محمود: ديفيد هيوم. نوايغ الفكر الغربي. دار المعارف.
- ٢٠) د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية. دار الثقافة بيروت. ١٩٧٣
- ٢١) د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني: مكتبة النهضة العربية. القاهرة

- (٢٢) عبد المنعم مجاهد: هيدجر (راعى الوجود) دار الثقافة. ١٩٨٣
- (٢٣) د. عثمان أمين: محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو ١٩٦٧
- (٢٤) د. عثمان أمين: ديكارث: مكتبة النهضة ١٩٥٣
- (٢٥) د. عزمى إسلام: ليدفج فتجنشتين. دار المعارف بدون تاريخ
- (٢٦) د. عزمى إسلام: محاضرات فى الميتافيزيقيا. ١٩٧٦
- (٢٧) د. فيصل بدير عون: الفلسفة الإسلامية فى المشرق. مكتبة الحرية. ١٩٨٢
- (٢٨) د. فائق عبد العظيم: الفلسفة قبل سقراط. ط١ - ١٩٨٤
- (٢٩) د. محمد عبد الهادى أبو ريذة: رسائل الكندي الفلسفية. ط١ دار الفكر العربى.

- (٣٠) د. محمد فتحى الشنيطى: فلسفة هيوم بين الشك والأعتقاد. مكتبة القاهرة الحديثه. ط١. القاهرة. ١٩٥٦
- (٣١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الفلسفة الحديثه ج٢ دار المعرفة الجامعية. ط١. ١٩٦٩
- (٣٢) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الحديثه: رؤيه جديدة مكتبة الحرية. ١٩٧٩
- (٣٤) د. نازلى اسماعيل حسين: الفكر الفلسفى: المكتبة القومية ١٩٨٢
- (٣٥) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانية: نظرية للعلم. المكتبة القومية ١٩٨٣.
- (٣٦) واتر ستيس: فلسفة هيغل: المجلد الثانى فلسفة الروح. دار التنوير. بيروت

- (٣٧) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ط١ دار النهضة العربية. ١٩٧٠
- (٣٨) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية. ط٥. القاهرة. ١٩٧٠.
- (٣٩) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف ١٩٦٦

(ب) ترجمات عربية لمراجع أجنبية:

- ١) اتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح. ط١. ١٩٧٤
- ٢ - بول جاتيه، جيريل مسياني (مشكلات ما بعد الطبيعة). ترجمه. د. يحيى هويدى. مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦١
- ٣ - برجسون (هنرى) : التطور الخالق. ترجمة. د. محمود قاسم مكتبة مصر. ١٩٧٧
- ٤ - برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية. ترجمة. د. زكى نجيب محمود. ط٢. القاهرة. ١٩٥٧
- ٥ - برتراندرسل: حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة ج٢. ترجمة فؤاد زكريا. الكويت ١٩٨٢
- ٦- جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر: ترجمة فؤاد كامل. مراجعة د. فؤاد زكريا. دار الثقافة بالقاهرة. بدون تاريخ.
- ٧ - جرين مارجورى: هيدجر: ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٣.
- ٨ - جون ماكورى: الوجودية: ترجمة. د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د فؤاد زكريا. دار الثقافة. ١٩٨٦
- ٩ - دى بود (ت.ج) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام. ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة. القاهرة ١٩٥٧
- ١٠- ديكارت: مبادئ الفلسفة: ترجمة د. عثمان أمين القاهرة. ١٩٧٥
- ١١- ديكارت: تأملات فى الفلسفة الأولى. ترجمة د. عثمان أمين مكتبة النهضة العربية ١٩٦٥
- ١٢- الموسوعة الفلسفية المختصرة: ترجمة فؤاد كامل. مراجعة د. زكى نجيب محمود. مكتبة الانجلو.

-
- ١٣- كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة عبد الغفار مكاوي. ١٩٦٥.
- ١٤- ليبنتز (جوتفريد): المونادولوجيا - ترجمة د. عبد الغفار مكاوي دار الثقافة. ١٩٧٤.
- ١٥- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفيه ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبد الفتاح. القاهرة. ١٩٨٥.
- ١٦- هيجل: أصول فلسفة الحق : ترجمة د. إمام عبد الفتاح دار التنوير. ١٩٨٣.
- ١٧- هيدجر (مارتن): العودة الى أساس الميتافيزيقا ترجمة د. محمود رجب. دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٤.
- ١٨- هيدجر (مارتن) : ما الفلسفة. ترجمة محمود رجب، فؤاد كامل. دار الثقافة ١٩٧٤.

فهرس تحليلى الكتاب

رقم الصفحة

٥ : ٢

- مقدمة

٣٠ : ٧

الفصل الأول: فاتحه فى الميتافيزيقيا

- ما هيه الميتافيزيقيا - طبيعة الحقيقة القصوى (أ - المذهب المادى-ب)
المذهب الروحى (المثالى ج) المذهب الواقعى د) المذهب
الواحدى المطلق.

- المعرفة الميتافيزيقية - المنهج الميتافيزيقى.

- علاقة الميتافيزيقيا بأفرع المعرفة البشرية.

(الميتافيزيقا والفلسفة - الميتافيزيقا والعلم - الميتافيزيقا والفن (الأدب
والشعر) - الميتافيزيقا والدين) .

- الرد على منكرى الميتافيزيقيا وحاجة الإنسان المعاصر إليها

القصل الثانى: رفض الميتافيزيقيا.

- رفض الميتافيزيقيا قديماً (المذهب السوفسطائى، أصحاب مذهب
الشك) .

- رفض التفكير الفلسفى فى العصر الإسلامى (الغزالى) .

- هيوم (رفض التفكير الميتافيزيقى حديثاً بناء على المذهب التجريبى -
هيوم هو المؤسس الحقيقى للوضعية المنطقية) .

- أوجست كونت ورفض الميتافيزيقيا من الناحية التاريخية.

- رفض الميتافيزيقيا باسم التحليل، (مور - رسل - فتنجنشتين) .

- الميتافيزيقيا مجرد لغو وكلام خالى من المعنى (رفض الميتافيزيقيا على

أساس مبدأ التحقق) (الوضعية المنطقية (آير، كارناب)

٨٥ : ٦٢

الفصل الثالث: رفض الموقف التقليدى

- فرنسيس بيكون وميتافيزيقيا الطبيعة - نقد الميتافيزيقيا التقليدية.

- كانط: ميتافيزيقيا النقد..

- نقد الموقف التقليدي (مهمة النقد) .
- التيار التجريبي (هيوم)
- التيار العقلي (ليبنتز، فولف)
- هدم الميتافيزيقا لا يعنى استبعادها عند كانط ، بل تأسيسها بوصفها علماً .
- ميتافيزيقا الأخلاق .
- ميتافيزيقا الفكر الوجودي
- خصائص الفكر الميتافيزيقي الوجودي - مشكلة الإنسانية الحقة -
الميتافيزيقا الوجودية ورفض الميتافيزيقا التأملية الخالصة .
- نقطة البدء هي الإنسان .
- أ) كيركجورد بين الميتافيزيقا (الفلاسفة، والدين) - الذات الزائفة والذات الأصيلة .
- أنماط الوجود عند كيركجورد . (مراحل الميتافيزيقا)
- ب) هيدجر وميتافيزيقا الوجود .
- هدم الميتافيزيقا من أجل تأسيسها (العود إلى كانط) .

٨٧ : ١١٢

الفصل الرابع: تأسيس الميتافيزيقا

وإمكان قيامها .

- الفكر الميتافيزيقي والفكر الأسطوري - ارتباط الميتافيزيقا بالإنسان
- التفكير الميتافيزيقي عند فلاسفة اليونان .
- (الفكر الفلسفي، والبحث عن الوجود (طاليس، انكسمندرس - انكسمانس - هيراقليطس، بارمنيدس .
- خصائص التفكير الميتافيزيقي في المرحلة الأولى .
- أفلاطون وأرسطو وتطور التفكير الميتافيزيقي
- الميتافيزيقا في العصر الوسيط (ارتباط الميتافيزيقا بالدين) (الفكر المسيحي جوستين - انسلم - أوغسطين - توما الاكويني)

- الفكر الإسلامي (الكندي - الفارابي - ابن سينا)

١١٤ : ١٥٣

الفصل الخامس : التفكير الميتافيزيقي في الفكر الحديث والمعاصر

(١) خصائص الفكر الميتافيزيقي في العصر الحديث.

- ميتافيزيكا الجوهر المادي عند توماس هوبز.
- ميتافيزيكا ديكارث بين الفلسفة والعلم والدين.
- ميتافيزيكا مالبرانش والدفاع عن الدين.
- ميتافيزيكا الجوهر عند اسبينوزا
- ليبنتز: الجوهر - إمتداد لميتافيزيكا مالبرانش
- مشكلة الشر، الحكمة الإلهية - التفاؤل - المونادولوجيا والانسجام الأزلي.

- هيغل وميتافيزيكا الجدل أو الديالكتيك.

(٢) الميتافيزيقي في الفكر المعاصر.

أهم ما يميز الفكر المعاصر (البحث في الوجود الإنساني)

- برجسون والوضعية المنطقية. (رد إعتبار الميتافيزيقي في العصر
الوضعي)

- المنهج الحدسي: تفرقة برجسون بين العلم والميتافيزيقي والإهابة
بالميتافيزيقي في مقابل العلم.

- دور الاله في ميتافيزيكا برجسون الكونية.

- برجسون والفكر الوجودي.

١٦٤ : ١٦٩

خاتمة نقدية : نقد وتقييم للأراء الراضة للميتافيزيقي والرد عليها
وذلك من خلال مدى حاجة الإنسان إليها وارتباطه بها.

Biblioteca Alejandrina



0269056

To: www.al-mostafa.com