محاضـــرات

فى

المـيتافـيزيـقا

إعداد

د . محمد حسين الشامى

كلية التربية ــ الفرقة الرابعة

جامعة جنوب الوادى

٢٠٢٢ ـ ٢٠٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم

وقل رب زدني علما

صدق الله العظيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين سيدنا محمد بن عبدالله عليه وعلى آله وصحبه أفضل الصلاة وأزكى السلام ، وبعد

إن كلمة الميتافيزيقا تدل على جزء كبير من أهم المسائل الفلسفية ألا وهى مسائل الوجود سواء الوجود الواجب "الإلهيات " أو الوجود الممكن "العلم "ووجود النفس أو الروح وخلودها والعلاقة بين الموجودات يعضها وبعض .

لذلك فهى كلمة تشرئب لها الأعناق عند سماعها والتلفظ بها ، بل تثير كوامن

المشاعر المختلفة التى قلما تشف عن شيء آخر غير الظمأ الشديد إلى معرفة أكثر مما نملك ، وأبعد مما لدينا بكل يكل الطرق الأخرى وعلى رأسها العلم .

ولقد مضت فترة زمنية كانت تعتبر فيه الميتافيزيقا أعلى الصور للمعرفة وأعم وأشمل الصور لها والتى يمكن للانسان أن يكرس نفسه لها وقد سماها كانط " ملكة العلوم ".

فلقد أخذت على عاتقها إثارة المشكلات المعقدة وأجابت عنها بإخلاص ، ولقد ضمت الميتافيزيقا فى ثبت بنائها فلاسفة امتازوا بالصدق والإخلاص والتفانى فى البحث عن الحقيقة القصوى كسقراط وأفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وديكارت واسبينوزا ....الخ أخذت القضايا الميتافيزيقبة مأخذ الجد ووضعتها موضع التأمل والتروي والأهتمام ، وبالغم من ذلك لم تعدم الميتافيزيقا معارضيها منذ ظهور الفكر الفلسفى وحتى يومنا هذا

وقد حاولنا بقدر الإمكان الإلمام ببعض الموضوعات الميتافيزيقية من خلال عدة فصول :

الفصل الأول : مدخل إلى دراسة الميتافيزيقا .

الفصل الثانى : الميتافيزيقا بين القبول والإنكار .

الفصل الثالث : الميتافيزيقا عند أرسطو

الفصل الرابع : الميتافيزيقا عند ديكارت .

الفصل الخامس : الألوهية .

وعلى الله قصد السبيل ،

د. محمد الشامى

الفصل الأول

مدخل إلي الميتافيزيقا

العناصر :

طبيعة الموضوعات الميتافيزيقية :

كلمة الميتافيزيقا :

موضوع الميتافيزيقا:

الميتافيزيقا والعلم والفلسفة :

تطور مجال الميتافيزيقا.

طبيعة الموضوعات الميتافيزيقية

تمتد الطبيعة أمامنا فيحيط الإنسان ببعض جوانبها ، وتظل جوانب أخري ملفوفة بالأسرار.لكن هذه الجوانب التي لم تصل بعد معرفتنا إليها لا نطلق عليها اسم " ما بعد الطبيعة " بل نظل ندعوها بالطبيعة ، وان كنا نقصد بها ذلك الجزء الذي لم يكشف العلم النقاب عنه بعد، والذي نأمل أن يتقلص حجمه شيئا فشيئا بتأثير تقدم العلم.

أما "ما بعد الطبيعة" أو الميتافيزيقا فلابد أن يكون اسما علي مسمي أخر ، ولابد أن يتخذ موضوعه من شئ اخر يختلف عن الطبيعة.

لكن ما عسي أن يكون هذا الموضوع؟ هل نقول مثلا بأن " ما بعد الطبيعة " امتداد للطبيعة أو بأنها تمثل منطقة للبحث تقع وراء او خلف منطقة البحث في الطبيعة ؟

وبعبارة أخري هل نقول أن ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا ليس إلا الطبيعة المتجاوزة؟

لو صح هذا لكان السائح الذي يصل إلي نهاية المعمورة أو يدرك مشارف الكرة الأرضية في القطب الشمالي مثلا يكون قد اقترب من البحث فيما بعد الطبيعة أكثر من اقترابي انا منه وانا قابع في منزلي.

أو لقلنا مثلا عن قائد الغواصة الذي ينزل بغواصته في أعماق المحيطات أنه في طريقه إلي " ما بعد الطبيعة " أو لقلنا عن الأوروبي الذي يقضي إجازته علي أعلي قمم الجبال أنه قد اقترب من منطقة ما بعد الطبيعة ، أو لقلنا أن الباحث الذي ينتقل في بحثه للمادة من المشاهدة البسيطة إلي الفيزيقا الميكروسكوبية أو علي العكس من ذلك الذي ينتقل من المشاهدة إلي استخدام المراصد الكبري أنه قد اشرف علي البحث فيما بعد الطبيعة.[١]

كلا إننا لا نقول بهذا كله لأن البحث فيما بعد الطبيعه يشير إلى البحث في سر الوجود وكل هذه المغامرات المكانيه لا تقربني من هذا السر ، ولا يمكن ان تمثل مراحل في طريقنا إليه .

هل نقول ان البحث فيما بعد الطبيعه هو بحث فيما بعد الحياه او بحث في الموت باعتبار ان البحث في الطبيعه بحث في الحياه ؟

الحق ان الموت هو السر الأكبر للحياه . لكنه سر غير قابل للبحث .وذلك لأن الذي يتحدث عنه و هو الانسان الذي لم يفارق بعد الحياه لا يعرف عنه شيئا. والذي

يعرف عنه كل شيء لا يستطيع أن يتحدث عنه أو لا يستطيع أن ينقل إلينا معرفته عنه لأنه يكون قد فارق الحياه .

وفضلا عن ذلك فليس المقصود بالبحث فيما بعد الطبيعه أنه ينقلنا إلى حياة أخرى غير هذه الحياه ، بل المقصود به تعميق هذه الحياه التي نحياها باكتشاف ابعاد جديده لها اوبالوقوف عند الوجود العام بدلا من الاستغراق في بحث الموجودات الخاصة.[٢]

لكن ما هو اذن هذا "الوجود العام "الذي يتحدد به موضوع ما بعد الطبيعه؟

فهل نقول انه يمثل هو الاخر امتدادا للبحث في وجود الموجودات الجزئيه ؟

ومن حيث أنه بحث في اللامتناهي هل نقول انه امتداد للبحث في المتناهي أو نقول أنه استخلاص للمتناهي من المتناهي؟

لا يمكن ان نقول بهذا .لأن أي بحث في المتناهي هو بحث فى وجود موجود حاضر أو ماثل أمامنا، في حين أن البحث في اللامتناهي لا يتخذ موضوعه من موجود حاضر ماثل والبحث في المتناهي مهما اتسع مجاله فإنه يقف عند حد معين عند نقطه معينة يقيد الباحث نفسه في حدودها .

وهذا الحد أو القيد يكون بمثابة حاجز يمنع الباحث من الإنطلاق إلى ما ورائه أما البحث في اللامتناهي فقائم على هدم الحواجز، والإنطلاق الرحب في ميدان لاحدود له. إنه ليس بحثا في اللامحدود الذي يبدا بالمحدود ويكون اختلاف اللامحدود عنه هو مجرد اختلاف في درجه الشمول او الإمتداد أو الإحاطه .

كلا إنه ليس بحثا من هذا الطراز وذلك لأن أي لا محدود سيكون محدودا بالقياس إلى لا محدود آخر اكثر منه اتساعا وأي بحث في الكلي سينظر إليه على أنه مجرد بحث في الجزئى بالقياس إلى البحث في كلى آخر. أما البحث في اللامتناهي فهو بحث في أكثر الكلي كلية أنه بحث في كلى يختلف عن سائر الكليات الأخرى لا من حيث شمول واتساع ميدانه فحسب، ولا من حيث استيعابه لكل ما هو كلي وتجاوزه نطاق الجزيئات والكليات جميعا ،ولا من حيث انتمائه إلى نطاق آخر غير نطاق كل الجزئيات وكل الكليات ،بل من حيث أن الباحث فيه يراهن بوجوده كله ويشعر بأن كيانه البشري كله مرتبط به، أما البحث في الجزئى وكذلك البحث في أي كلى آخر فانه لا يتم إلا من زاويه معينة من زوايا المراقبه.[٣]

لهذا كله فان البحث في الميتافيزيقا أو فيما بعد الطبيعة إذا كان يوصف بأنه البحث في الوجود الكلى فعلينا أن نفرق تفرقة قاطعة بين صفة الكلية التي تلحق بهذا الوجود الميتافيزيقي وهذه الصفه نفسها عندما تضاف إلى أي شيء أوأي بحث آخر.

ولهذا السبب نفسه فإننا نتردد كثيرا في تعريف الميتافيزيقا بأنها بحث في العلل الأولى وذلك لأن العلل الأولى لا تقال إلا وتفترض علل أخرى هي العلل الثانيه، ولأن البحث في تسلسل العلل الثانيه أو الثواني قد لا ينتهي بالباحث إلى العلل الأولى أو إلى العله الأولى . حقا، لقد عرف ارسطو الميتافيزيقا او الفلسفه الأولى على هذا النحو.

لكنه تعريف قاصر لأنه يوحي بأن البحث في الميتافيزيقا باعتبارها ميدان العلل الأولي ليس إلا امتدادا للبحث في الفيزيقا باعتبارها ميدان العلل الثانية.

لكن هذا غير صحيح .

فالبحث في الفلسفة الأولي لا يمكن أن يكون تسلسلا لبحث آخر، لأنه أول ولأنه يقود مباشرة إلي الفلسفة الأولي باعتبارها بحثا في الوجود بما هو كذلك. وأن الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولي لا تفترض أي وجود سابق عليها.

إنها العلم الذي يضع موضع السؤال وجود الموجودات كلها ووجود العلل الثانية كلها،فلا يمكن تبعا لهذا أن يتخذ نقطة بدئه من هذا الوجود ولا يمكن أن يكون تسلسلا له.[٤]

هناك اذا وجود عام أو وجود كلي هو الذي تتخذ الفلسفة الأولي أو الميتافيزيقا موضوعها منه، والميتافيزيقا تصل إلي هذا الوجود العام ابتداء بمعني أنها لا تصل إليه تسلسلا.

واليقين بهذا الوجود العام لا يأتي عن طريق مشاهدتنا له لأنه ليس ماثلا أمامنا علي النحو الذي يوجه به وجود أي موجود آخر.

على العكس من ذلك تماما، فإن اليقين بهذا الوجود العام لا ينفصل عن اليقين بغيابه. إنه غائب عنا، وبالرغم من ذلك فهو حاضر بيننا حضورا يختلف عن حضور سائر الموجودات الأخري.

لأن الأساس فيه قائم علي إلغاء الوجود الواقعي للأشياء، أو علي افتراض إلغاء هذا الوجود.

الوجود العام إذا وجود غائب. لكنه من ناحية أخري وجود حاضر. وحضوره ليس مثولا لشئ محدد بل يتمثل هذا الحضور في تلك الرغبة الجامحة التي تدفع الإنسان إلي ملاحقته والعدو خلفه وفي هذا إشتياق إلي لقائه ومواجهته، ومعني هذا أن الوجود العام غائب حاضر في نفس الوقت.

اذ ليس من المستساغ أن اقتصر في وصفي له علي القول بأنه غائب لأن الفلاسفة لا يريدون أن ينتهوا في بحوثهم إلي فراغ.

وغياب الوجود لايعني أنه عدم ،بل يعني فقط أنه معدوم، فيما يقول إلايجي في " المواقف" اذ يقول :

" لا يكون الوجود محض العدمات حتي يكون محالا بل محض المعدومات ".

وإذا كان الوجود العام معدوما لاعدما فإنه يفترض إمكانية العلم به لأني استطيع أن أكون علي علم بالمعدوم. لكني لا يمكن أن اعلم العدم. وامكانية العلم بالوجود العام باعتباره معدوما لا يعني إلا إمكانية الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة. (٥)

لكن إذا كنا رفضنا أن يكون البحث في الميتافيزيقا استخلاص للامتناهي من المتناهي حرصا منا علي إلا تكون الفلسفة الأولي امتداد للفلسفة الثانية،

فهل يعني هذا اننا نريد أن ننظر إلي الوجود الحسي أو إلي وجود الموجودات علي أنه وجود زائف؟

كلا اذ اننا نعتقد أنه لا بديل عن هذا العالم الطبيعي أو عن هذا الوجود الحسي أمام الفيلسوف. فليس هذا العالم ظلالا أو اشباحا، بل هو عالم حقيقي يتمتع بوجود حقيقي إيجابي. وليس أمام الفيلسوف إلا أن يفترض إيجابية هذا العالم ليتسني له بعد هذا أن يبحث فيه علي نحو كلي شامل فيصل من ذلك إلي الفلسفة الأولي.

يقول برجسون:" إنني لم اهتم طوال حياتي إلا بالميتافيزيقا. ومع ذلك فإنني استطيع أن احدد العمل الذي قمت به أنه لم يكن شيئا آخر إلا تعميقا لعالم التجربة".

وتعميق للتجربة لا يتم عن طريق افتراض وجود ممتاز لموجود بعينه نسلم بقيامه مباطنا ومحايثا للتجربة بصفة دائمة. وذلك لأن مجرد افتراض هذا الوجود من شأنه أن يشككنا في إيجابية التجربة التي نقوم بتعميقها في حين أننا نريد أن نحتفظ لهذه التجربة بكل ايجابيتها.[٦]

ومن ناحية ثانية ، فعندما نقول اننا نريد تعميق التجربة فإننا لا نقصد أن هذا التعميق سيلقي بنا في أحضان عالم مفارق من الماهيات. بل نقصد بهذا أن الانتقال إلي الفلسفة الأولي لن يكون إلا في قلب عالم التجربة ومن خلاله.

حقا إن تعميق التجربة لن يكون إلا من خلال نظرة كلية شاملة لها. وهذه النظرة الكليه الشامله لن يتيسر لنا اتخاذها إلا على حساب النظرات الجزئيه بمعنى ان النظره الكليه الشامله لن تكون في صميمها إلا إعداما للنظرات الجزئيه وإلغاء لها لكن هذا كله لا يعني أننا نريد مفارقة عالم التجربه الانسانيه إذ أنه لا بديل عن هذا العالم أمامنا ، فنحن اذا في الفلسفه وفي الميتافيزيقا نريد الابقاء على عالم التجربه الحسيه والانسانيه بوجه عام .

ونريد أن نحتفظ له بكل إيجابياته لكننا نريد أن نبقى فيه على صورتة الكليه الشامله فقط وذلك عن طريق إلغاء النظرات الجزئيه واسقاطها من حسابنا.والصورة الكلية الشاملة للتجربة أو الوجود العام لها لا يمثل جانبا من هذه التجربه أى أنه لا يقوم

على اعدام جميع جوانب هذه التجربه إلا جانبا ، بل يقوم على هذه التجربه كلها دفعه واحده .

وبمعنى اصح يقوم على نظرة واحدة الى هذه التجربه تجعلنا نتعلق بصورتها العامه الشامله وذلك لأن الوجود العام للتجربه يمثل الحقيقه الميتافيزيقيه التي لا يمكن ان تكون حصيلة مجموعة من الحقائق الجزئيه بل لابد لها اذا كانت تمثل الفلسفه الأولى حقا ان تكون حقيقه أولى.[٧]

إن البحث الميتافيزيقي في الوجود العام لا يتأكد ولا يكتسب كل الحرارة التي يجب ان توفر له إلا إذا جعلناه بحثا في مستويات من الوجود يقابل كل مستوى منها المستوى الآخر ويقف في مواجهته. وكل فلسفه تحاول إلغاء هذه المستويات او ادماجها في مستوى واحد لن تكون إلا فلسفة معوقه للبحث الميتافيزيقي الاصيل.

فمستوى الوجود مثلا يقف في مواجهه مستوى الفكر وينبغي أن يظل هذا الاخير يلاحق مستوى الوجود ويعدو وراءه يدركه ولا يحتضنه يفهمه على نحو ما لكنه لا يحيط به ابدا .

والفلاسفه الذين ارادوا ان يحيلوا الوجود الى الفكر لم يفعلوا شيئا إلا انهم افقد البحث الفلسفي بعده الميتافزيقي الاصيل والامر شبيه بهذا فيما يتصل بعلاقه المستوى الانسانى او مستوى الوجود البشريــ على نحو ما هي يفهمه الفلاسفه الوجوديون مثلا ــ بمستوى الوجود العام.

وهناك فلاسفه آخرون آثروا أن يحصروا دائرة بحثهم في مناطق هامشيه من الوجود فأصحاب الفلسفه التحليليه[٨] مثلا وهم أصحاب حركه الوضعيه المنطقيه التي تعد امتدادا للحركه الذريه المنطقيه الذين اختاروا منطقه الوجود اللفظي وتحليل اللغه ليمارسوا فيها نشاطهم الفلسفي وهذه المنطقه مهما قيل في اهميتها فانها ستظل دائما منطقه على هامش الوجود ومن ثم فانها ستظل قاصره عن الاحاطه بالوجود العام الذي ينبغي ان يضعه الفيلسوف دائما امامه باعتبار انه يمثل البحث الرئيسي له .

مفهوم العلاقة بين الله والانسان :

واخيرا فان علاقه الانسان بالله تلك العلاقه التي تمثل جانبا هاما من البحث الميتافيزيقي الفلسفي ينبغي ان يوضع الله فيها تماما على النحو الذي نضع فيه الوجود العام امام الانسان.

فالله والوجود العام كلاهما بحث في اللامتناهي ينبغي ان يظل بحث الانسان فيه باعتبار انه صادر من كائن متناهي قاصرا عن الاحاطه به، وينبغي كذلك ان لا يبدو الانسان فيه بسد الطريق امام نفسه بان يفترض حلولا جاهزه من شأنها أن تكبت التساؤل الفلسفي مع ان الميتافزيقا ليست في نهايه الأمرليست إلا تساؤل انطولوجيا يوقظ عاداتنا الإدراكيه أمام الوجود.

المبادىء الميتافيزيقية عند أرسطو:

يعرف أرسطو الميتافيزيقا بانها البحث في الموجود بما هو موجود والبحث في الموجود بما هو موجود هو البحث في الوجود العام أو المبادئ التي تجعل الموجود موجودا.

فأرسطو فيلسوف عقلاني كان حريصا علي توكيد قيادة العقل للطبيعة. وقيادة العقل للطبيعة تتم عن طريق الوقوف علي المبادئ العقلية العامة التي تتحكم في مسار الموجودات.وذلك مثل مبدأ القوة والفعل ومبدأ الصورة والمادة ومبدا الغائية ومبدأ السببية أو العلية [٩].

المقصود بالمبدا الأول وهو **مبدأ القوة والفعل** أن توسع من نظرتنا إلي الشئ بحيث لا نقتصر في دراستنا علي وجوده الحاضر ـ وجوده بالفعل ـ. بل لابد لنا بأن نضيف إلى ذلك دراسة حقيقية لكل الامكانيات التى تسمح بتطور الشيء وانتقاله إلى حالة جديدة أو وجود جديد فى المستقبل ـ وجود بالقوة ـ وهذا المبدا او القانون ليس شيئا آخر إلا ما نسميه الآن بالتخطيط الذي يعبر عن النظرة العلمية الحقيقية للشىء

وهي النظرة التي تعارض النظرة الارتجالية له ، تلك التي تقتصر علي وجوده الراهن أو الحاضر أو وجوده بالفعل . ولا يخفي أن هذا القانون له هذه الميزة الكبري التي تجعلنا ننظر إلي الشئ في تطوره أو في وجوده الديناميكي وتمنعنا من الإقتصار على وجود ه الاستاتيكي الثابت.

المقصود بمبدأ **الصورة والهيولي(المادة)** أن أرسطو كان يعتقد أن فهمنا الحقيقي للشئ لا يتم عن طريق إدراكنا لمادته فحسب. بل لابد أن نلم إلي جانب ذلك بماهيته اي بالفكرة العقلية أو الصورة الذهنية التي تلخص لنا وجود هذا الشئ وتقدم لنا مخططا عقليا سريعا أو محكما له .

حقا أن الوقوف علي الماهية الذهنية عند إرسطو لا يتم إلا بالوقوف علي الصورة النوعية ، وذلك لاعتقاده ، بأن كيان العنصر أو الفرد لا يتحدد إلا عن طريق تعيين انتمائه إلي هذا النوع أو ذاك ولإعتقاده أيضا قيام الأنواع والاجناس في الطبيعة وبوجودها الثابت بين احضانها،ولا شك اننا لم نعد الآن نؤمن بعقيدة ثبات الانواع والاجناس في الطبيعة علي نحو ما كان يؤمن بها أرسطو.

لكن لا شك أيضا أن فكرة النوع ستظل تحمل في طياتها بعض الحق إذا فهمناها علي أنها تعني فقط "الفئة" الشاملة التي تضم هذا الفرد الذي ندركه وتضم في الوقت نفسه غيره من الأفراد المشتركين معه في بعض الخصائص الجوهرية .

وعلي اي حال فلا يشك احد في أن هذا الذي قال به ارسطو في البحث عن صورة الشئ يتمشي مع ما نسميه الآن باستيعاب الشئ أو هضمه من الناحية العقلية . ونحن نعلم أن الوقوف علي ماهية الشئ واستخلاصها من أشق الأمور. ولا يتسني للإنسان الوصول إلى "الصورة" الا بعد طول تأمل وجهد عقلي.

أما **مبدأ الغائية** فيقرر أن فهمنا للشئ لا يتم إلا إذا حددنا الغاية من وجوده، والهدف منه.والحق أن تحديد الهدف من وراء أي عمل أو مشروع أو مناقشة أو اجتماع من الاجتماعات من شأنه أن يعين كثيرا في نجاح العمل أو المشروع....إلخ. إذ يكفي أن اسأل نفسي: **لماذا أقوم بهذا العمل؟** حتي تتضح أمامي أمور كثيرة عنه، ولهذا فإن الغائية أو معرفة الإجابة عن السؤال: **لماذا ؟** امر بالغ الأهمية.

وينبغي أن نشير الي أنه قد جرت عادة الأقلام في كتابات كثيرة أن يقال ان البحث عن : **لماذا؟** بحث غير علمي، وأن البحث العلمي الوحيد لابد أن يقتصر فقط علي إجابة عن السؤال :**كيف؟** ولكن هذا غير صحيح علي الإطلاق. إذ أن البحث العلمي إذا كان يستبعد التفتيش عن **لماذا ؟**، لكيلا يغرق في أمور سياسية أو اجتماعية أو دينية تبعده عن البحث الموضوعي للحقيقة، فإن من الخطأ كذلك أن نسقط تماما من حسابنا كل بحث عن : **لماذا؟**

وأخيرا فإن المبدأ الرابع من المبادئ الارسطية التي أشرنا اليها هو **مبدأ العلية أو السببية** الذي يعبر عن الروح العلمية في البحث عن الظواهر من حيث اهتمامه بالبحث عن العلاقات القائمة بينها.(١٠)

وعن طريق هذه المبادئ العقلية العامة تتم سيطرة العقل علي الطبيعة أوالكون عند ارسطو، ويتم في الوقت نفسه البحث في الوجود العام أو الميتافيزيقا. والبحث في الوجود علي هذا النحو العام الكلي يقال في مقابل البحث في الموجود الكيفي اي في

الموجودات من ناحية صفاتها وحركاتها وهو البحث الذي يتناوله علم الطبيعة ويقال كذلك في مقابل البحث في الموجودات من حيث انها مقادير كمية يعبر عنها بالرموز المجردة عن المادة وهو البحث الذي يتناوله العلم الرياضي

من ذلك يتضح أن الميتافيزيقا عند ارسطو كانت تدل علي البحث في الوجود أو في الموجود بهذا المعني العام اي في "الوجود بإطلاق" كما يقول ابن رشد.

ولكن البحث في الوجود العام أو في المبادئ العامة التي تجعل الموجود موجودا أصبح يدل كذلك علي البحث الغيبي فيما وراء الوجود عن موجود بعينه، هو واهب الموجودات أو خالقها وهو الله .

المعنى الدينى للميتافيزيقا :

وقد ظهر هذا المعني الديني للميتافيزيقا بنوع خاص عند الفلاسفة في العصور الوسطي من أمثال توما الاكويني(١٢٢٦-١٢٧٤) ،والكندي الذي عرف الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى بأنها " علم الحق الاول" وتبعه فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا اللذان عرفا الميتافيزيقا بأنها العلم الإلهي.

وتعريف الميتافيزيقا علي هذا النحو الخاص يرجع كذلك إلي ما قاله ارسطو في الميتافيزيقا - بالاضافة إلي تعريفه السابق – أي أنها " النظر في العلل الأولي ، والبحث في العلل لابد أن ينتهي إلي البحث في علة العلل أو في العلة الأولي.(١١)

ولكن من المغالاة أن نحصر البحث في الوجود العام أو الموجودات كلها علي البحث في موجود واحد بعينه لان بحثنا هذا سيكون بحثا في "منطقة" معينة من الموجودات مما قد يؤدي إلي طغيانها علي المناطق الأخري وابتلاعها لها ولأن الميتافيزيقا ليست فيزيقا عليا أو سامية.

هذا من ناحية البحث في الميتافيزيقا باعتبارها علم الوجود أو الانطولوجيا . والحق أن علم ما بعد الطبيعة لا يمكن إلا أن يكون بحثا في الوجود العام.

لكن الفلاسفة المحدثين أخذوا يشككون في إمكانية قيام هذا العلم.فذهبوا إلي أن هذا "الوجود العام" قد يكون موضوعا لتفكير الإنسان ولكنه لن يكون ابدا موضوعا لمعرفه. وعلي رأس الفلاسفة الذين ذهبوا إلي هذا الرأي الفيلسوف الألماني كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) الذى قال أن مشاكل الوجود العام قد تخطر بالفكر ، ولكن الإنسان غير قادر على معرفتها ،وأطلق علي الفكر الذي يجرؤ علي اتخاذ مشاكل الوجود موضوعا له اسما خاصا هو العقل Reason.كما أطلق علي الفكر الذي يتناول موضوعات يستطيع معرفتها اسم .Understandingالذهن .

ونادي بأن الفلسفة ينبغي لها أن تصرف النظر عن مشاكل الوجود وتقتصر علي مشاكل نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا.وهكذا أصبحت الفلسفة كلها بحثا في الذات العا رفة ونظرية المعرفة أو الابستمولوجيا[١٢].

والمهم هنا أن نقرر أن كانت قد هاجم الميتافيزيقا أو البحث في الوجود العام واتجه إلي البحث في الابستمولوجيا، لكن بحوثه في نظرية المعرفة لم تخل علي الرغم من ذلك من نظرات ميتافيزيقية.

بيد أن هذا الترادف بين الفلسفة والابستمولوجيا قد نظر اليه فلاسفة آخرون علي انه ترادف غير مشروع ومبالغة لا تقوم علي اساس، وذلك لأن الأساس فيه هو مبالغة في قيمة العقل الإنساني نفسه كأداة للمعرفة الانسانية، فكانت عندما فصل بين دائرة الوجود ودائرة المعرفة وحرم علينا البحث في الدائرة الأولي بحجة أن العقل الإنساني غير قادر علي معرفتها ، قد حكم عليها بأن تكون غير موجودة أو اضاف إليها وجودا هو والعدم سواء.

ودائرة الوجود حتي لو سلمنا مع كانت بأننا لا نستطيع معرفتها بالعقل الإنساني، فإن هذا ليس مبررا لأن نقصيها من دائرة البحث أو نضيف ؟إليها وجودا وهميا، بل الأولي أن نجعلها نصب أعيننا في دائرة البحث.

نقد لنزعة التوحيد بين الفلسفة والابستمولوجيا :

مهما يكون الأمر فانه على ضوء التطورات الحديثه في الفلسفه المعاصرة نستطيع ان نوجه مأخذين اثنين إلى هذه النزعه التي وحدت بين الفلسفه ومبحث نظريه المعرفه أو الابستمولوجيا :

1 -المأخذ الأول اتي من المعسكر الواقعي في الفلسفه فالفلاسفه الواقعيون يرون ان العقل ليس له كل هذه القيمه التي أضافها عليه العقلانيون وان قوانينه او مقولاته لا تستطيع أن تلم بكل أطراف الوجود لأن الوجود او الطبيعه تفوق العقل و تتعداه ومن هنا كان اهتمام هذه الفلاسفه بما يطلق عليه عادة" فلسفه الطبيعة".

2 -والمأخذ الثاني اتى من المعسكر الوجودي في الفلسفه فالفلاسفه الوجوديون يعيبون على العقل أنه غير قادر على النفاذ إلى كل أسرار التجربه الانسانيه الحيه وأن هناك منطقه واسعه من الشعور تقع تحت التصورات العقليه هي أصدق من هذه التصورات في التعبير عن الواقع الوجودي لأنها تعبر عن التحام مباشر بين الانسان والمحيط الذي يعيش فيه ونستطيع من هذه الناحيه أن نعتبر الحركه الوجوديه امتدادا لفلسفه الحياه كما نجدها عند هنري برجسون مثلا. (١٣)

ليس من الصواب اذن أن نجعل البحث في نظرية المعرفة يدل علي كل ما تشتمل عليه الميتافيزيقا أو علم الوجود لأن البحث في الوجود أعم من ذلك وأشمل وقد أصاب الفيلسوف الانجليزي صمويل اسكندر حين اعتبر نظريه المعرفة أو الابستمولوجيا مجرد فصل واحد من كتاب الوجود او من البحث في الوجود .

ولذلك فمن الافضل ان نفهم علم الميتافيزيقا او علم ما بعد الطبيعه على أنه علم الوجود العام فقط.

لكن اصحاب المذهب الوجودي قد وجهوا انتباهنا إلى أن البحث في الوجود العام لا يمكن أن ينفصل عن البحث في الوجود الخاص وهذا يمثل عندهم الوجود البشري أو الانسان .

فمشكله العلاقه بين الذات العارفه وموضوع المعرفه تلك المشكله التي شغلت أصحاب نظريه المعرفة قد وضعت على يد الوجوديين وضعا جديدا بحيث أصبحت تدل على الالتحام المباشر بين الوجود البشري وبين الوجود العام عن طريق مجموعه من المواقف.

وبذلك اصبحت الميتافيزيقا والفلسفه بوجه عام اقرب إلى الواقع مما كانت عليه عند اصحاب نظريه المعرفه فبدلا من ان يحصر الوجود العام في دائرة ضيقه جدا هي دائره العقل أو دائره التصورات الذهنيه كما كان الحال عند العقلانيين واصحاب نظريه المعرفه اصبح احتمال حصر هذا الوجود العام في منطقه بعينها امرا بعيد الاحتمال في الفلسفه الوجوديه او- على الاصح - كان ينبغي ان يكون بعيد الاحتمال .

فالأصل اذن في الفلسفه الوجوديه أن تقترب من البحث الواقعي في الوجود العام ولكن الوجوديين تجاهلوا هذا الأصل واتجهت معظم ابحاثهم إلى تحليل الطبيعه البشريه و إلى عدم مغادره الزمان الشعوري الخاص للفرد.

وبذلك نستطيع أن نقول عنهم كما يذهب جيلسون بحق انهم استبدلوا بالماهيات العقلية ماهية جديدة قائمة فى الزمان الوجودي الخاص وبات من واجبنا أن ننبههم إلى أن فلسفتهم ستؤدى وقد ادت بالفعل إلى حصر الوجود العام فى دائرة الوجود البشرى الخاص كما يفهمون ومن ثم بات من واجبنا أن ننبههم تماما كما فعلنا بالنسبة لأصحاب نظرية المعرفة إلى أن الميتافيزيقا كانت ومازالت علم البحث في الوجود العام . (١٤)

كلمة الميتافيزيقا

عادة ما يردد كثيرا من الباحثين في تاريخ الفلسفه كلمة ميتافيزيقي في اشتقاقها الأصلي إلى كلمتين يونانيتين هما (ميتا) meta وتعني (بعد) و" فيزيقا " physics أى ما بعد الطبيعه.[١٥]

والواقع ان كلمه ميتافيزيقا ،وإن كانت في استخدامها الأول قد وضعت للدلالة على مجموعة من مؤلفات ارسطو الفلسفيه.إلا أن الكلمة نفسها لم تكن من وضع

أرسطو نفسه بل نشأت هذه الكلمة فى القرن الأول قبل الميلاد حينما قام اندرونيقوس الروديسى بترتيب مؤلفات أرسطو.

وكانت الفلسفه الثانيه أي علم الطبيعه او الفيزيقا هي آخر العلوم في الترتيب ثم بقيت بعد ذلك عده ابحاث سماها ارسطو بالفلسفه الأولي- ووجد اندرونيقوس أنها لا تدخل في ايا من العلوم السابقة ، فوضعها في آخر القائمة، ومن ثم جاء ترتيبها بعد علم الطبيعة .

ولذا أطلق عليها اسم مبحث " ما بعد الطبيعة " اي المبحث الذي يأتي في ترتيبه بعد علم الطبيعة في قائمة مؤلفات ارسطو الفلسفية.

وعلى ذلك فكلمه ميتافيزيقا من حيث نشأتها ليست قسما لعلم من العلوم بقدر ما هي اسم لكتاب إلا ان استخدام الكلمه تطور بعد ذلك فأصبحت تدل على موضوع البحث لا على مجرد الترتيب أو الدلاله على كتاب.[١٦]

موضوع الميتافيزيقا:

يعتبر المبحث المسمى بما بعد الطبيعه او الميتافيزيقا احد المباحث الفلسفيه التي عادة ما تصنف إلى ثلاثه مباحث كبري هي:

1 - **مبحث الوجود أو الانطولوجيا** **On**tology

ويهتم بالبحث في طبيعة الوجود بصفة عامة وفي حقيقته ، وما إذا كان واحدا أو متعددا ثابتا كان، أو متغيرا ماديا كان أو روحيا وغير ذلك.

2 - **مبحث المعرفه او الابستمولوجيا Epistemology**

ويقوم على البحث في المعرفه الانسانيه من حيث امكانها، ومصدرها وطبيعتها ،ومداها، وغير ذلك.

3 - **مبحث القيم او الاكسيولوجيا ,Axiology**

ويهتم بالبحث في القيم الانسانيه التي تتمثل في ثلاثه مجالات هي الخير والحق والجمال.

ويلاحظ في هذا الصدد:

(أ) ان بعض مؤرخي الفلسفه يطلقون على مبحث الوجود أو الانطولوجيا اسم الميتافيزيقا وما بعد الطبيعه.

(ب) كما يطلق كذلك مؤرخون آخرون هذا الاسم على مبحث الوجود ومبحث المعرفه معا، على اساس أن المعرفه تكون دائما بماذا ؟

هكذا يجعل بعض مؤرخي الفلسفه مبحث الميتافيزيقا مقصوره على دراسه الوجود واحده ،في حين لا يجعله بعضهم الاخر مقصورا على الوجود فقط ،بل يضيف إليه دراسة المعرفة كذلك.[١٧]

(ج) وهناك فريق آخر من مؤرخي الفلسفة يقبلون التصنيف التقليدي لموضوعات الميتافيزيقيا وهو وإن كان يوسع من مجال البحث فيها إلا أنه لا يتعارض ولا يتناقض مع ما ذهبنا إليه من تصنيف سابق.

التصنيف التقليدي لموضوعات الميتافيزيقا لا يجعلها مقصوره على الوجود وحده بل يضيف إليها البحث في موضعين اخرين وبذلك يقسم موضوعاتها إلى ثلاثه اقسام فرعيه اساسيه هي :

الانطولوجيا او الوجود Ontology والكسمولوجيا او الكونيات وعلم النفس العقلاني .Rational psychology[١٨]

الكسمولوجيا : cosmology

لا تبحث في الوجود بوصفه وجودا مجردا، إنما في الوجود بوصفه متمثلا في الكون او العالم الطبيعي في جملته ولا تتوقف عند دراسه هذه الموجودات او تلك ،والا كانت الكسمولوجيا علما من بين العلوم الاخرى .

كما تهتم الكسمو لوجيا بدراسة ما يتعلق بهذا الكون من مشكلات منها على سبيل المثال مشكله طبيعه الوجود المادي او مشكله المادة وكذا مشكلات الزمان والمكان والتطور، وغير ذلك .

علم النفس العقلى Rational psychology

يهتم علم النفس العقلى بدراسه ما يتعلق بالذات من مشكلات سواء من حيث علاقتها بالجسد مثل مشكله الروح والجسد أو من حيث ما اذا كانت تمثل وجودا حقيقيا مستقلا وكذلك ما اذا كانت حره الاراده والاختيار، وغير ذلك.

علم الألوهيه العقلي Rational Theology

ولقد اضيف في القرن الثامن عشر بعد كانط الى هذه الاقسام الثلاثه للميتافيزيقا ويهتم بالبحث في معرفتنا بوجود الله وصفاته بالاستدلال من مبادئ فلسفيه عامه او هو محاوله إقامه البرهان على صحه معرفتنا بوجود الله فلسفيا وعقليا بوصفه هو الموجود الأول الكامل اللامتناهي .[١٩]

ومن الواضح ان هذا التصنيف التقليدي إلى اقسام الميتافيزيقا الى ثلاثه اقسام وهي الانطولوجيا والكسمولوجياوعلم النفس العقلي فضلا عن علم الألوهيه العقلي ،لا يتعارض مع التصنيف الذي بدانا به لموضوعات الميتافيزيقا .

فعلم الألوهيه العقلي يبحث في نوع من الوجود الخالص الكامل اي وجود الله وعلم الكونيات او الكسمو لوجيا يبحث في وجود العالم الطبيعي وعلم النفس العقلى يبحث في وجود الذات فضلا عما يترتب على كل تلك المباحث من مشكلات فرعيه .

بهذا المعنى يمكن القول بان الميتافيزيقا تدرس الوجود من حيث وهو كذلك كما تدرس معرفتنا بوجود الله و بالكون وبالذات او النفس ومن الواضح ان ذلك كله لا يتم إلا من خلال نظريه المعرفه.

الميتافيزيقا والعلم والفلسفة :

هل يمكن اعتبار الميتافيزيقا علما ؟ وبأي معنى ؟

ان للعلم شرطين اساسيين ينبغي ان يتوفرا فيما يسمى بالعلم وهذان الشرطان هما:

الشرط الأول : وجود طريقه مرتبه نسقيه للتفكير وهى ما يسمى بالمنهج Method

الشرط الثانى : وجود موضوعSubject matter محدد يدور حوله التفكير.

فاذا ما نظرنا إلى الميتافيزيقا على اعتبار أنها تبحث في الوجود المجرد الخالص ،

هل يمكن ان تسمى الميتافيزيقا بهذا المعنى علم الوجود الخالص Science of pure being?

إنها بهذا المعنى تستوفي الشرط الأول من شرطي العلم سالف الذكر أي استخدام المنهج لكنها لا تستوفي الشرط الثاني الخاص بوجود موضوع محدد يدور حوله الفكر.

فبالنسبه لأي علم ، يوجد له موضوع يبحث فيه ويكون متميزا عن موضوعات البحث الخاصه بالعلوم الأخرى. وإلا فانه اذا لم يكن متميزا لما استطعنا ان نفرق بين علم وآخر.

لكن "الوجود الخالص" كموضوع للميتافيزيقا يخلوا ـ بحكم معناه ـ من أي تحديد ومن ثم فهو يخلوا من كل يميزه عن اي شيء غيره وعلى ذلك فالوجود الخالص وهو موضوع الميتافيزيقا لا يصلح ان يكون موضوعا للعلم .

وبالتالي فالميتافيزيقا بوصفها علما للوجود الخالص، لا يمكن أن تسمى علما بالمعنى الذي يطلق على العلوم المعتاده.[٢٠]

ولعل هذا هو السبب فيما انتهى إليه بعض الفلاسفه من القول بأن الميتافيزيقا اسم لعلم غير موجود يتناول موضوعا هو بدوره لا وجود له. اذن لو لم تكن الميتافيزيقا علما ،وهي ليست كذلك بالمعنى السابق **فهل تكون هي الفلسفه نفسها؟**

إنها ليست الفلسفه بالمعنى الأرسطي طالما أن الفلسفه تعني قديما حب الحكمه أو البحث عنها في حين سمي أرسطو الميتافيزيقا بالحكمه أو الفلسفه الأولى .

إذن ليست الميتافيزيقا علما وليست كذلك هي الفلسفه فماذا تكون ؟هي ما يفترضه العلم أي علم افتراضا مسبقا وهي كذلك الهدف الأخير الذي تهدف الفلسفه إلى تحقيقه أو بلوغه.[٢١]

تطور مجال الميتافيزيقا.

١. كانت الميتافيزيقا بالمعنى الأرسطى أي من حيث هي الفلسفه الأولى تشمل جزءا كبيرا من مجال الفلسفه بوصفها مرتبطه بالبحث في معنى الوجود ككل و متعلقه بالبحث في الموجود الأول أو العله الأولى أو الله ، فضلا عن البحث في لواحق الوجود مثل القوة والفعل والسببيه والجوهر وغير ذلك.

٢. ظلت الميتافيزيقا هي المبحث الأول في الفلسفه في عصورها الوسطى لارتباط الفلسفه بالدين في تلك العصور ومحاوله تبريره تبريرا عقليا .

٣. بدأ مجال الميتافيزيقا يضيق منذ عصر النهضه نتيجه للتقدم العلمي التجريبي والاتجاه إلى التفكير في الطبيعه وظواهرها لا فيما بعدها

وظلت على هذا النحو طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر وخاصه في الفلسفه الانجليزيه عند توماس هوبز ، و جون لوك.

٤. ازداد مجال الميتافيزيقا ضيقا في القرن الثامن عشر بناء على النقد الذي وجه إليها بصفه عامه على يد ديفيد هيوم و إلى النقد الذي وجه إليها بمعناها التقليدي على يد كانط.

٥. عادت الميتافيزيقا فظهرت من جديد في اواخر القرن الثامن عشر و اوائل القرن التاسع عشر في الفلسفه الألمانيه و خاصه عند هيجلHegel ومن تبعه من دعاه الهيجيليه الجديدة. New Hegelianism

٦. لكن مجال الميتافيزيقا عاد يضيق من جديد بناء على النقد التاريخي الذي وجهه إليها اوجست كونت في القرن التاسع عشر والفلاسفه الوضعيون بوجه عام .

٧. ثم ازداد مجالها ضيقا وتحديدا بعد ظهور الإتجاهات اللاميتا فيزيقيه في الفلسفه المعاصره متمثله لدي فلاسفه التحليل المعاصرين وفلاسفه

الوضعيه المنطقيه في انجلترا وامريكا وفلاسفه البراجما تية وغيرهم.

إلا ان ضيق مجال الميتافيزيقا في القرن العشرين.

و ازدياد انتشار الاتجاهات اللا ميتافيزيقيه لم يحل دون ظهور فلسفات قائمه على اسس ميتافيزيقية مثل تلك المتمثلة لدي فلاسفه اكسفورد فرنسيس برادلي، برنارد بوزا نكيت وتوماس جرين وغيرهم ، ولدي جوزيا رويس في امريكا ولدي بعض الفلاسفه الوجوديين مثل هيدجر.[٢٢]

المواقف الأربعة تجاة الميتافيزيقا :

يتبين لنا مماسبق أن الفلاسفه اتخذوا مواقف متعدده ايذاء الميتا فيزيقا الأمر الذي جعل مجالها يضيق حين ينقدونها او ينكرونها، ويتسع مع قبولهم اياها .

ويمكن تلخيص أهم هذه المواقف- كما تتمثل لدي الفلاسفه فيما يلي:

١. موقف القبول:

بالنسبه للميتافيزيقا ويتمثل هذا القبول واضحا عند كثير من الفلاسفه مثل ارسطو قديما وافلاطون ،وكذا اغلب فلاسفه العصور الوسطى كأوغسطين و توما الاكويني و عند ديكارت وليبنتز وهيجل من المحدثين وبرادلي ورويس من المعاصرين.

٢. موقف التعديل :

وهو الموقف القائم على رفض الميتافيزيقا بمعناها التقليدي ومحاوله الانتهاء الى نوع من الميتافيزيقا الجديده مثل "ميتافيزيقا الطبيعه" او "الفلسفه الطبيعيه "عند بيكون او الميتافزيقا المقامه على غرار العلم او التي يمكن ان تصبح علماعند كانط.

٣. **موقف الرفض** :

ويتمثل لدي الفلاسفه الذين يرفضون الميتافيزيقيا رفضا كاملا على اعتبار أن القضايا التي تصاغ فيها أهم مشكلاتها ،هي قضايا خاليه

من المعنى ،أو هي مجرد لغو يأخذ شكل الكلام ولكنه ليس من الكلام في شيء .

مثل فلاسفه الوضعيه المنطقيه كارناب واير Ayerوفلاسفه التحليل (فتجنشتين و رسل وجورج ادوارد مور.

٤. موقف التوفيق:

ويتمثل لدى بعض الفلاسفه المعاصرين الذين يحاولون إقامه نوع من الأنساق الفلسفيه والميتافيزقية، إما على أساس المنهج العلمي، أو على أساس من نتائج العلوم الطبيعيه والرياضيه،مثل صمول الكسندر والفرد نورس هواويتهد،وتشارلز بيرس وغيرهم .

ولقد ترتب على اتخاذ مثل هذا الموقف الاخير ظهور اتجاه جديد يميل دعاته إلى استبدال ما يسمى فلسفه العلم بالميتافيزيقا بمعناها العام.(٢٣)

هوامش الفصل الأول

١. د. يحيى هويدي : مقدمه في الفلسفه العامه دار الثقافه للطباعة والنشر ،الطبعه التاسعه ١٩٧٩، ص ٦٧

٢. المرجع السابق ص ٦٨

٣. المرجع السابق ص ٦٩

٤. المرجع السابق ص ال٧٠

٥. المرجع السابق ص ٧١

٦. المرجع السابق نفس الصفحة .

٧. المرجع السابق ص ٧٢

٨. حركه الوضعية المنطقية و وتعرف أيضا بالوضعية التجريبية هي حركة فلسفية ظهرت في النمسا وألمانيا في العقد الثاني من القرن ال٢٠ وتهتم بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية ومن ممثليها رودلف كارناب ،هربرت فيجل ،وجوستاف هامبل ...للمزيد الرجوع الى د. زكى نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا ، رودلف كرناب : نهايه الوضعية المنطقيه،عبد الباسط سيد :الوضعية المنطقية والتراث العربي . د.حميد الشهب: الوضعية المنطقية، نشاتها وأساسها المعرفيه التي قامت عليها .

٩. د.يحيى هويدي : مقدمه في الفلسفه العامه ،مرجع سابق ص٧٤

١٠. المرجع السابق ص ٧٥

١١. المرجع السابق ص ٧٦

١٢. المرجع السابق ص ٧٧

١٣. المرجع السابق ص ٧٨

١٤. المرجع السايق ٧٤

١٥. د.عزمي اسلام :مدخل الى الميتافيزيقا ،مكتبه سعيد رافت ١٩٧٨ ص ٧نقلا عن Collingwood : an essay on metaphysics , oxford 1962 p,4١٦

١٦. المرجع السابق ص ٨

١٧. المرجع السابق ص ٩

١٨. د.عزمي اسلام :مدخل الى الميتافيزيقا ص ١٠ نقلا عن TaylorA.E:Element's of Mtahysics, p.62

١٩. المرجع السابق ص ١١

٢٠. المرجع السابق ص ١٥

٢١. المرجع السابق ١٦

٢٢. المرجع السابق ص ١٧

٢٣. المرجع السابق ص ١٩

الفصل الثاني

الميتافيزيقا بين القبول والإنكار

العناصر :

ـ تمهيد :

ـ عداء بعض مفكرى العرب للفلسفه :

ـ نقد الغزالي للتفكير الفلسفي :

ـ مناقشة خصوم الفلسفه من العرب :

ـ موقف كانط من الميتافيزيقا التقليدية :

ـ موقف الوضعيه التقليديه من التفكير الميتافيزيقي:

ـ الوضعية المنطقية المعاصرة و الميتافيزيقا :

ـ تمهيد :

اثار التفكير الميتافيزيقي من قديم الزمان موجه من النقد والسخريه وسوء الظن فضاق العامه وانصاف المثقفين بالفلسفه لفرض عجزهم عن فهم معانيها الدقيقه ،ومفهوماتها الوعرة العميقه، وانكرها خصومها من المفكرين وتولوها بالسخريه اللاذعة.

روى وليم جيمس . James ,w (١٨٤٢ــ ١٩١٠)أن الفيلسوف الميتافيزيقى يشبة الأعمى الذى يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة أو قبعة سوداء لا وجود لها .

قال فولتير ١٦٩٤- ١٧٧٨ إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ولا يفهم احدهما الاخر فأعلم انهما يتناقشان في الميتافيزيقا الى اخر هذه الموجه من السخرية

وفي العصور القديمه تصدى لهدم الفلسفة الميتافيزيقية اصحاب مذهب الشك والأصل في الشك Scepticism انه تعليق للحكم او توقف عن اصداره suspension of judgment ويكفي هذا لهدم العلم وتقويض الفلسفه معا .

في العصور الوسطى كان توجيه النقد العلمي للتفكير الميتافيزيقي الذي ارتدضته الكنيسه تأييدا للعقيده المسيحيه امرا محرما ، ومع هذا لا يشك المؤرخون في وجود حركات قويه خفيه معاديه للتفكير الميتافيزيقي في هذه العصور وان خشي اصحابها ان يعرف امرهم فينالهم عذاب أليم

أما في الاسلام إبان العصور الوسطى فقد ظهر من مفكري العرب من هاجم الفلسفه الميتافيزيقيه ،في غير رفق ولا هوادة وقوض الأسس التي انبنت عليها في غير تردد ولا رحمة.

في العصور الحديثه في اوروبا تصدي لنقد الفلسفه الميتافيزيقيه وهدمها اصحاب الفلسفات المعارضه اذ لم يكن من المعقول ان يسلم بها اصحاب الفلسفات الواقعيه والحسيه ممن انكروا الاهتمام بالعقل اداه لمعرفه الحقيقه،

كذلك لم يرضى عنها اصحاب الوجوديه الذين رفضوا التسليم بقدرة العقل على إدراك التجربه الانسانيه الحيه والالمام بعلاقه الانسان بالكون أو يقبل التسليم بها اصحاب الفلسفه العمليه البرا جماتيه الذين وحدوا بين معنى الفكره واثارها العمليه في حياه الانسان ،بل رفض التفكير الفلسفي الميتافيزيقي اصحاب النزعه العلميه المتطرفة scientismالذين يعتقدون ان الحقائق لا تكون إلا في العلم الطبيعي وحده ومن هؤلاء في انجلترا اصحاب الفلسفه التحليليه Analytic Philosophyفيصرح رسل" بان الفلسفه عليها ان تستقي احكامها من علم الطبيع

وفي المانيا من اصحاب هذه النزعه المتطرفه "هوسيرل " ١٨٥٩-١٩٣٨ E.Husserlالذي يريد ان يجعل الفلسفه علما طبيعيا .

بل يؤيد هذه النزعه اصحاب الفلسفات النسبية جميعا Relativism وفي مقدمتهم في فرنسا الوضعيون الذين تابعوا "اوجست كونت" في استبعاد الميتافيزيقا من

نطاق البحث بحجة أنها عقيمه غير نافعه من ناحيه، وانها تمثل مرحله سابقه علي التفكير التجريبي الناضج من ناحيه اخرى .

والوضعيون المناطقه في النمسا و انجلترا وامريكا ممن استبعدوا الفلسفه الميتافيزيقيه من نطاق البحث بحجه ان عباراتها لا تشير الى مدلول حسي في عالم الواقع [١].

عداء بعض مفكرى العرب للفلسفه :

كانت فلسفه اليونان وعلومهم مثار الشك عند المتطرفين من اهل السنه، وكان المفكر يتهم بالزندقه إذا نزع في تفكيره نزعة فلسفية ،ومن هنا كانت علوم القدماء في نظر هؤلاء المتزمتين حكمه مشبوهه بكفر .

فتخفي المشتغلون بالفلسفه اتقاء للناس . وطولب المحترفون من ناسخي الكتب في بغداد عام ٢٧٧ هجريا بأن يقسموا صادقين الا ينسخوا كتاب في الفلسفه . وتم محاربة المنطق اليوناني لتلاشى خطره على العقيدة، برغم تأييد بعض اهل السنه له واعترافهم بمنفعته للدراسات الدينيه، و صدرت فتاوى دينيه تحرم الاشتغال بالفلسفه والمنطق.

ولكن أعمق خصوم الفلسفة تفكيرا، واغزرهم مادة واوسعهم سعة و اطلاعا ،و اقدرهم على كشف مواطن الضعف في تفكير الفلاسفه،كان الغزالي.[٢]

نقد الغزالي للتفكير الفلسفي

يمهد الغزالي لحملته علي الفلسفه بقوله في كتابه " المنقد من الضلال " أن من لا يقف على منتهى علم لا يقف على فساده ، وانه لم يرى احدا من علماء الاسلام صرف همته وعنايته الى ذلك الرد على الفلاسفه،

ويقول ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع علي كنه رمي في عمايه ومن اجل هذا جد الغزالي في تحصيل الفلسفه ،من كتبها دون الإستعانة بمعلم حتى انتهى بعد ثلاثه سنوات إلى الكشف عما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخيل .

وراي ان الفلاسفه على كثره اصنافهم تلزمهم سمه الكفر والالحاد وان كان بين القدماء منهم و الأقدمين وبين الأواخر منهم ،والأوائل تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه .

وتمشيا مع منهجه الثالث في ابطال ما يبدو في الفلسفه منافيا للدين، مهد بوضع كتابه "مقاصد الفلاسفه" للابانة عن مذاهبهم وكأنه واحد منهم .

ثم اضطلع في تهافت الفلاسفه بتفنيد مزاعمهم وابطال دعاويهم و أسباب ضعف عقيدتهم في مذاهبهم التي قراوها متاثرين بفلاسفه اليونان وقد قصد من وراء هذا

كله أن يبين عن عدم وفاق الفلسفه مع الدين وأن يصرف الناس عن اهلها، ويزجر من يخوض في علومها،

إذ قال من يخوض فيها إلا و ينخلع من الدين فاذا انتهى من هذا قرر ان التصوف يلي الوحي طريقا إلى اكتشاف الحقيقه، وأنه يفوق العقل الذي يتشبث به الفلاسفه مع قصوره عن إدراكها.[٣]

تقسيم الغزالي للفلاسفه:

وقد قسم الفلاسفه في المنقذ إلى ثلاثة أصناف :

أولا : دهريون :

هم الزنادقه لأنهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا أن العالم لم يزل موجودا بنفسه ولم يزل الحيوان من نطفه والنطفه من حيوان كذلك ،

ثانيا :طبيعيون :

الذين سلموا بوجود قادر حكيم مطلع على غايات الامور ومقاصدها ولكنهم انكروا ميعاد البعث وجحد وا الاخره والحساب فلم يبقى عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصيه عقاب، و هؤلاء ايضا زنادقه.

ثالثا : إلآهيون :

المتأخرون من الفلاسفة كسقراط وافلاطون وارسطو، و قد هاجموا الدهرية والطبيعيين ولكنهم استبقوا من راذئل كفرهم بقايا ،فوجبت تكفيرهم وتكفير متبعيهم من متفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابي وامثالهم ، ويري الغزالي ان مجموع ماصح من فلسفه ارسطو بحسب ما نقله هذان الفيلسوفان ينحصر في ثلاثه اقسام :قسم يجب التفكير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب انكاره اصلا .

وقد قسم الغزالي علومهم إلى رياضيه ومنطقيه وطبيعيه و إلهيه وسياسيه وخلقيه ،ومجمل رايه في الاولى والثانيه انها لا تتعلق بالدين نفيا او اثباتا ويمضي في حديثه ، حتى يصل الى إلالهيات، وهي بيت القصيد لأن فيها اكثر اغاليطهم ومجموع ما غلطوا فيه يرجع الى ٢٠ اصلا يجب تكفيرهم في ثلاثه منها وتبديعهم في ١٧ وقد صنف تها فته لابطال هذه المسائل العشرين.

فاما **المسائل الثلاثه التي خالف فيها الفلاسفه كافه الاسلاميين** فكفروا من اجلها فهي

١. انكار بعث الاجساد فهي في رايهم لا تحشر والمثاب و المعاقب هي الارواح المجردة والعقوبات روحانية لاجسمانية.

٢. قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات وهو كفر صريح إذا لا يعذب عنه مثقال ذره في السماوات ولا في الارض.

٣. قولهم بقدم العالم وازليته.

وليس بين المسلمين من ذهب إلى شيء من هذه المسائل واما ما وراء ذلك من نفي الصفات وقولهم انه عالم بالذات وما يجري مجراه فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزله ولايجب تكفير المعتزله بمثل ذلك ومن راي تكفير أهل البدع من طرق الاسلام كفرهم من اجل هذه المسائل السبع عشرة.[٤]

موقف الغزالي من الفلاسفه في نظر المستشرقين :

وقد ندد الغزالي في تهافته بالفلاسفه،ورماهم بالغباوه والحمق والزيغ وسوء الظن بالله والغرور والادعاء والاعتداد بالعقل ونحوه ولكن تكفيرهم كان اقصى ما في حملته التي اماتت الفلسفه في الشرق الاسلامي.فيما ظن المستشرق مونك ت ١٨٦٧ S.munk وضعضعت التفكير الفلسفي في الاسلام في العالم الاسلامي وسخرت الدراسات الفلسفيه لخدمة الدين اقتباسات من ارسطو او ابن سينا او غيرهما .

وانصرف المفكرون في المغرب الاسلامي عن الطبيعه وما بعد الطبيعه،واتجهوا الى العلوم العمليه من اخلاق وسياسه فيما يقول المستشرق دي بيور

و ليس بدعا منه هذا الهجوم فان علماء الكلام فيما يقول البارون كارا دي قو Carra de vaux في كتابه عن الغزالي قد زاولوا محاربه الفلاسفه منذ ظهرت مدارس الفلسفه لأن مذاهبهم بالغا ما بلغ اخلاصهم في ايمانهم ،خطر يهدد الدين في راي حماته لانهم يعتزون بالعقل اكثر مما ينبغي.

ولكن من الإنصاف لهذا الرجل ان نقول ان الغزالي مع عدائه للعقل ومحاولته ابطال الفلسفه لم يحرم الفلسفه جمله من غير تفصيل لأن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثه اقسام:

قسم يرجع النزاع فيه الى اللفظ، وقسم لا يصطدم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين، والقسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من اصول الدين، كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابدان ثم يعقب قائلا في تهافته"فهذا الغش ونظائره هو الذي ينبغي ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه "

ثم انه يشكو في " معيار العلم " وفي " المنقذ من الضلال "من نفره رجال الدين من الحساب والمنطق لمجرد أنهما من علوم الفلاسفه

الملحدين وهو يقرر أن االرياضيات مفيده في ذاتها و أنها في أصلها لا تتعلق بالدين نفيا أواثباتا ،وان عاد فحذر مما ينجم عنها من آفات، ينص عليها في المنقذ وفاتحه العلوم معا.

موقف الغزالي في الميزان

لم يكن الغزالى أول من اضطلع بالتصدي لمهاجمة الفلاسفه وتبيان باطلهم فقد سبقه إلى ذلك ابن حزم في فصله والجويني في برهانه في اصول الدين وارشاده في قواعد الاعتقاد.... وغير هذه من اسلافه .

لكن الغزالي كان في حملته على الفلسفه وتفنيدها ألذعهم نقدا واقواهم تاثيرا فى نفوس الناس ،وعقول المفكرين معا وعلى نهجه سار الذين حاربوا الفلسفة ودعوا إلى اضطهاد اهلها، و ساعد هذا كله على ركود التفكير الفلسفي في الشرق الاسلامي، بل لعل اثره قد امتد الى الغرب الاسلامي حتى كانت محنه ابن رشد واحراق كتبه واصدار منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفه .

بل بالغ المتأخرون من رجال الدين منذ القرن السابع للهجره في التنفير من الفلسفه وأهلها حتى أصدر ابن الصلاح الشهرزوري المتوفى عام ٦٤٣ هجريا فتوى دينيه يحرم فيها الإشتغال بالفلسفه والمنطق تعليما وتعلما .

بل مضى في معاداة الفلسفة ابن تيميه الحنبلي المتوفى عام ٧٢٩ هجريا و تلميذه ابن قيم الجوزيه المتوفى عام ٧٥١ هجريا وغيرهما من الحنابله المتزمتين.[٥]

مناقشة خصوم الفلسفه من العرب :

إن نظره المتزمتين من رجال الدين إلى الفلسفه ،لا تمثل رأي الاسلام في النظر العقلي ولا تعبر عن موقفه من حريه الفكر، فقد كفل الاسلام للعقل حريته في مزاولة وظيفته في التأمل والنظر، وليست الفلسفه الانتاج الكامل في طبيعه الوجود وحقيقه الموجودات وقد امتدت حريه الفكر في الاسلام حتى شملت حريه الاعتقاد.

قال تعالى في كتابه العزيز "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" وحرم اكراه الناس على اعتناق الاسلام نفسه قال تعالى" لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي "سوره البقره ايه ٢٥٦

وفي ضوء هذا اطلق القرآن حريه النظر وسجل على المتزمتين أثم ما يقولون، بل جعل رسول الله مبلغ و مذكرا، لا مسيطرا ومهيمنا "فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمسيطر" سوره الغاشيه آيه ٨٨

ليس غريبا بعد هذا ان يلاحظ المتتبع لتطور الفكر الفلسفي في تراث العرب، ملاحظه المستشرق "جولدتسهر"Gcldziher من ان حملة المتزمتين من رجال الدين على المنطق لم تمنع من ان تحتل متون المنطق مكانها في التدريس الى جانب العلوم الاسلاميه .

ولم تحل دون ان يستند علم الكلام في إقامه قواعده ومقدماته وتطوره إلى الفلسفه الارسطاطاليسية بل ان حملة هؤلاء لم تمنع المتزمتين من الملحدين من امثال زكريا الرازي وابن الراوندي ممن هاجهموا الأديان وتطاوله حتى على القران الكريم، .

إن كانت الحملات السالفه الذكر قد ساعدت على جمود التفكير الفلسفي وادت إلى اذى الكثيرين من اهله ،اما حمله الغزالي فقد يكون من المفيد في التعليق عليها ان نقول أن كل ما قاله في تكفير ارسطو ومن ذهب مذهبه، يمكن ان يقوله اي فيلسوف مسيحي ومع ذلك فقد كان القديس توما الاكويني اعظم الفلاسفه المشاركين في العصر المدرسي اكبر من وقفوا بين فلسفته وقواعد العقيده المسيحيه، فاتخذته الكنيسه الكاثوليكيه مذهبها الرسمي حتى اليوم .

بل جد فلاسفه الاسلام في محاوله التوفيق بين فلسفة ارسطو و العقيده الاسلاميه وابدوا في هذا اصاله لا تخفي، وكان في مقدمه هؤلاء ابن رشد الذي سمى بالشارح الأعظم؛ و حقيقه ان هذا كله لا يكفي لابطال حملة الغزالى وإثبات تهافتها ولكن ما الرأى في أن تاريخ الفلسفه يعرف كثيرين من الفلاسفه كديكارت في الغرب

والغزال نفسه في الاسلام جاءت فلسفتهم على اتفاق مع الوحي الإلهي، وتأييد عقلي لحقائقه ألا يكون من الظلم ان تحمل الفلسفه كلها وزر ما قاله بعض الفلاسفه ممن ندوا على تعليم الكتب المقدسه؟[٦]

موقف كانط من الميتافيزيقا التقليدية :

رفض كانط kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) امام الفلسفه العقليه في القرن الثامن عشرالميتافيزيقا بمعناها التقليدي اذ تناول بالدراسة العلوم الثلاثه المعروفه في عصره وهي الرياضه والطبيعه وما بعد الطبيعه، فأعجبه الأولان وأرضاه الأساس الذي قاما عليه .

لكنه ضاق بالميتافيزيقا التقليديه الدجماطيقية dogmaticالتي لا تقبل مبادئها تحليلا ولا تحتمل برهانا، ومقدار اتفاق العقول في مجال العلم الرياضي والعلم الطبيعي بمقدار اختلافها بصدد ما بعد الطبيعه.

من اجل هذا اراد " كانط " أن يعرف شروط قيام العلم الصحيح حتى يعرف السبب في استحاله كسب معرفه ميتافيزيقية وإن سلم بأن في الانسان استعدادا طبيعيا للميتافيزيقا من الناحيه الأخلاقية.

انتهى " كانط " إلى أن العقل النظري بطبيعته لا يستطيع أن يتجاوز معرفه ظواهر الأشياء إلى إدراك حقيقه الأشياء في ذاتها، وهو موضوع ما بعد الطبيعه ومن اجل هذا أبطل الميتافيزيقا التقليديه التي تدعي قدرة العقل على

إدراك موضوعات تتجاوز إدراك التجربة وبهذا تتخطى الاشياء كما تبدو لنا إلى الأشياء في ذاتها

من هنا استحال قيام ميتافيزيقا نظرية في نظر "كانط" وقد قرر هذا في عده رسائل وضعها بين عامي ١٩٦٠ و١٩٧٠ ثم عاد فاثبته بوضوح وتفصيل في كتابه "نقد العقل النظري الخالص".

هذه هي الميتافيزيقا التقليديه التي توخي إبطالها ولكنه صرح بأن الميتافزيقا هي الفلسفه الحقيقية او هي الفلسفه عينها لقد حرص على أن يقيم ميتافيزيقا نقدية تحليلية وظيفتها الكشف عن العناصر الأوليه في المعرفه والعمل .

لذلك قرر " كانط " في كتابه " نقد العقل العملي" وجود الله و حريه الإنسان وخلود النفس باعتبارها مسلمات postulates لا تدخل في نطاق العقل النظري الذي لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز ظواهر الأشياء ،هي مسلمات العقل العملي و ليس في وسع العقل النظري أن يقيم الدليل عليها.[٧]

موقف الوضعيه التقليديه من التفكير الميتافيزيقي:

انكر المذهب الوضعي [٨] كل تفكير قبلي ميتافيزيقي، واستبعد البحث والغايات القصوى والعلل الأولى ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث التجريبي وقد كان اوجست كونت August Comte ١٧٩٥ - ١٩٥٧ إمام المذهب وواضع اسمه .

يقول G,H.lewis في كتابه فلسفه العلوم عن كونت s philosophy of, sciencesان الوضعيه عنده تهدف إلى خلق فلسفه للعلوم كأساس لإيمان إجتماعي جديد ، إن هدفها وضع نظريه إجتماعيه عن طريق نظريه علميه ،وقد اقرت دين إلهه الإنسانيه.

تنتهي الوضعية إلى إن الفلسفه بمعناها الدقيق قد استنفذت موضوعاتها وافتقدت ما يبرر وجودها ، وقد كانت قائمه يوم كانت في الواقع مرادفة للعلم وكان الناس يتأثرون بأحلامها الباطله، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفه واستقل موضوعا ومنهجا ثم تشعب إلى علوم وتكاثرت العلوم بتكاثر الموضوعات التي كشف عنها البحث ،فاصبحت فلسفه ما بعد الطبيعه غير ذات موضوع .

لقد اختفت من العقل البشري كما توارت من العالم الخارجي وتلاشت من البحث السيكولوجي بعد ان قام علم النفس التجريبي. وتوارت من الأبحاث الطبيعيه بعد أن استقام علم الطبيعه وقد ضاق ميدان الفلسفه حتى اصبحت ضاله شريدة في نطاق ضيق الخ.

ودراسه تاريخها تحقر من شأنها إذا أنها لم تستطع بعد انقضاء قرون على وجودها أن تهتدي إلي حل نهائي عام لمشكله ما، ولا يزال الفلاسفه علي خلاف بصدد حل المشاكل التي تصادفهم، بل ان غايتها ومنهجها لا يزلان مثارا للجدل والمناقشه ،وإذا نحن قارن بين النجاح الذي اصابه العلم الوضعي وبين عجز العقل النظري الذي يقيم تفكيره على الأوليات التي تسبق كل تجربه priori لاحظنا أن كل شيء

وراء المعرفه الوضعية التجريبية ليس في مقدور العقل البشري أن يدركه، لأن مجال التفكير العقلي الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابته التي تربط بعضها بالبعض الإخر.

والبحث العقلي في موضوع المطلق Absoluteلا طائل تحته لأن المعرفه البشريه نسبيه ولا يحاول الوضعيون ان يبرهنوا على نسبيه المعرفه بتحليل العقل ونقده، بل يدللون عليها بما توهموا تاريخيا للعقل.

قانون الأطوار الثلاث :

يري كونت ان العقل قد مر بثلاثه مراحل او أدوارا هي :

الدور اللاهوتي والميتافيزيقى والواقعي أو الوضعي وهو الدور العلمي وهذا هو قانون الأطوار الثلاثه:

الدور اللاهوتي :

وهو الدور الاول حيث كان العقل يبحث في كنه الموجودات واصلها ومصيرها ،وكانت تفسيرات العقل للموضوعات فائقه الطبيعه وكان منهجه في ذلك قائما على الخيال فالظواهر تحدث بفعل كائنات ساميه تختفي وراء الطبيعه المرئيه ، كالآلهة والشياطين ، وقد اثرت المعاني اللاهوتية تاثيرا ملحوظ في الحياة الخلقيه والاجتماعية.

الدور الميتافيزيقي :

وفي هذا الدور يظل العقل يبحث كنه الأشياء وأصلها ومصيرها، ولكنه يرتقي فيتخلى عن الكائنات الساميه غير المرئيه، ويرد الظاهر إلى علل مجرد خفيه يتوهمها في باطن الأشياء وهي معاني مجردة .

بهذا خالف الدور اللاهوتي في أنه أحل المجرد مكان المشخص، ووضع الاستدلال مكان الخيال ،أما المشاهده أي الملاحظه فتحتل فيه مكان ثانويا.

الدور العلمي :

فيه يتجنب العقل الطريقتين السالفتين في البحث موضوعا ومنهجا، ويعدل عن البحث في أصل الكون ومصيره وعلله الخفيه ،و يهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها ،وبهذا يستغني عن العلل بوضع القوانين أي العلاقات المطردة بين الظواهر ،ويقيمها على أساس من المشاهده لا من الخيال ولا من الاستدلال، وبهذا يهتم العلم بالإجابه عن السؤال:

كيف حدث وليس عن السؤال لماذا حدث؟

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

ويشهد تاريخ الفكر بأن المسائل الذي لا تعالج بهذا المنهج التجريبي فهو خارج مجال العلم ،ويشهد تاريخ الفكر بأن المسائل التي لا تعالج بهذا المنهج لا تحل ولا يتقدم التفكير فيها ابدا لأنها مجرد كلام في كلام ومن ثم يكون العلم الوضعي هو المجال الصحيح للعقل البشري.

بهذا رفض المذهب الوضعي المذاهب الفلسفيه الميتافيزيقية، دون ان يقرها او ينقدها.

وقد جاهد اتباع كونت في استبعاد النزعة الميتافيزيقيه والمنطقيه الصوريه عن الفلسفه وعلومها. واستعاضوا عنها بالنزعة العلميه التجريبيه ،وتركوا الخيال والاستدلال منهجا واصطنعوا مناهج التجربة، وانصرفوا عن البحث في كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسه الظواهر نفسها وتجلت جهودهم في الكثير من العلوم الفلسفيه والجزئيه وبدا هذا في كتابات رينان Renan١٨٢٣-١٨٩٢ في تاريخ الأديان وأميل دوركايمE.durkhiem١٨٥٨-١٩١٧ في علم الاجتماع وليفى برولlevy bruhiy1857-1939 في علم الاخلاق و جوبلو في علم المنطق و ريبوت Ribot١٩١٦في علم النفس و وتينH.Taine 1893 في علم الجمال.[٩]

مناقشه المذهب الوضعي في رفض الميتافيزيقا

إن الوضعيين يرون أن العلم يستوعب جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل ولا يجعل الفلسفة مجالا للبحث ،ويحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التي يمكن أن تعالج بمناهج البحث التجريبي. ومن الحق أن نقول مع بعض مؤرخيهم انهم يحرمون على الإنسان ثمار شجرة المعرفة ،ولكن ما من شك في أن العقل البشري سيواصل بحثه عن الفاكهه المحرمه ، ولم يتوقف العقل عن البحث والنظر لأن التفكير وظيفة طبيعيه للعقل والعقل ينساق بفطرته إلى البحث في ما وراء الطبيعة المحسوسة ،مما لا تناله التجربه الحسيه؛ إن وراء العالم المحسوس عالما لا يخضع لمنهج التجربة كطبيعة الموجودات وحقيقتها وعللها الأولى وغاياتها البعيدة والبحث في هذا العالم من شأن الفلسفه لأنه لا يدخل في مجال العلم ولا يعالج بمناهجه.

بل إن المعرفه العلميه نفسها تفتقر إلى أساس فلسفي ،فان الفلسفه هي التي تقوم بتفسير الملاحظة وغيرها من مقومات العلم وأساس الأبحاث العلمية فروض يقبلها العلم دون أن يتعرض للبحث فيها، والفلسفه هي التي تتناول هذه الفروض بالبحث والتدليل .

بل ان العلم نفسه ليس إلا حقيقه من الحقائق التي تعالجها الفلسفه- في نظريه المعرفه- كيف يكون العلم ممكنا ؟وتحت أى ظروف نتصور هذا العالم؟ وما أدوات العلم وما طبيعته؟

إننا نحتاج إلى علم العلم، إلى تحليل العقل وقوانينه ،وهذه كلها موضوعات تدخل في مجال ما بعد الطبيعة.

قلنا إن العلم يعتمد على الملاحظة والتجربة ،ولكن ليس معنى هذا كل معرفة تكتسب بالملاحظة والتجربة ،تكون علما والعلم لا يدرس الموضوعات التي لا تخضع للتجربة ،كطبيعة الأشياء ومبداها ومصيرها ،ومنهج الفلسفه عقلي ومسائلها أعم من مسائل العلم، والعلم يستبعد كل الموضوعات التي تسمو على الملاحظة والتجربة ،ولا تكفي الجزيئات لقيام العلم فهو يقوم على الكلى والوضعية تعتمد على التجارب الجزئية وهذه لا تكفي لتفسير الكلى وما ينجم عنه من حكم وقياس واستقراء، والعلم يستخدم المبادئ الكلية كمبدأ العلية أو الحتمية مع أنها لا تكتسب بالتجربه.

وقانون الأطوار الثلاثه عند "كونت "ادخل في باب التفكير الفلسفي الميتافيزيقي منه في باب العلم الوضعي، و هذا الى جانب خطئه الذي يشهد به استقراء تاريخ الفكر، فالتجربه تشهد بأن الأطوار الثلاثة قد توجد في الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنا بعضها ببعض، فقد يقبل الفرد أو الجماعة تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية في بعض المشاكل التي تواجهه مع اعتقاده بالعلم الوضعى الواقعي ونتائجه .

والملاحظ أن الدور الأول الذي يقولون انه يتمثل في عصر ما قبل التاريخ وبدء العصر التاريخى فقد اخترعت فيه الصناعات عن طريق المشاهدة ومعرفه طبائع الأشياء ،وفي الدور الفلسفي الذي يقال أنه شمل العصور القديمه قد وجدت فيه

مشاهدات فلكية و مدنيات شرقيه ،وعرفت هندسة اقليدس وطب أبقراط وطبيعيات أرسطو وكيمياء العرب وطبهم . وفي الدور الوضعي الذي يقال أنه يتجلى في العصور الحديثة وجد كثرة من دعاة الأخلاق والدين ووالتأمل الميتافيزيقي .

اذن فليس في تاريخ العقل البشري ما يثبت أن مرحلة التفكير الفلسفي تسبق مرحلة التفكير العلمي، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال أن الفلسفه التي تبدأ حيث ينتهي العلم تكمل العلم، وأنها تكملة ضروريه له بالاضافه إلى أنها فيما يقال قمة في بناء لا ينتهي.(١٠)

من كل هذا ننتهى إلى أنه من التجني الاتفاق مع الوضعيين فى القول بأن الفلسفة قد استنفذت موضوعاتها وأصبحت غير ذات موضوع ،وأن من الممكن بل من الضروري أن نستغني عنها اكتفاء بالعلم ومناهجه.

الوضعية المنطقية المعاصرة و الميتافيزيقا :

تمهيد في الوضعية المنطقية المعاصرة

الوضعية المنطقية[١١] اتجاة فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة قصر اتباعه مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلا منطقيا،متأثرين في هذا بالتجريبية البريطانية التي حاولت منذ القرن السابع عشر والثامن عشر على يد جون لوك وباركلي وهيوم أن تحدد معاني الألفاظ وتحلل العبارات .

وقد رد الوضعيون المناطقة كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التي عرفت في القرن التاسع عشر على يد أوجست كونت في فرنسا وارنست ماخ١٨٣٨ -١٩١٦ في النمسا ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلي في غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضي عند امثال هلمهولتز١٨٢١-١٨٩٤Helmholtz وماخ وبوانكاريه ١٨٥٤-١٩١٢ واينشتاين ،بل كان مرجع الفضل في مناهج هذه التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضي وتحليل اللغة كما بدا عند امثال فريجه١٨٤٨-١٩٢٥ ووايتهيد ١٨٦١-١٩٤٨ وبرتراند راسل وفيجنشتاين١٨٤٨-١٩٢٥ .Wittgenstein

وكثيرا ما يستخدم مؤرخوا الوضعية المنطقية كتاب "اصول الرياضة" الذي ألفه من ثلاثه اجزاء راسل وايتهيد نقطه بدء لتأريخ هذا الإتجاة ،إذ حاول المؤلفان في كتابهما تحليل الرياضة وردها إلى مبادئ منطقية وارجاع المبادئ المنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعا ،وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدي لنقده الفلاسفه والمناطقة، وكان اظهر نقاده احد تلاميذ راسل ،وهو لودفيج فتجنشتاين" الذي فطن إلى قيمة هذا الكتاب كلغة رمزية،وإلى ضروره إقرار علاقه ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه في حالاتها فأدي به هذاالبحث في طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص .

نشأة وأهداف جماعة فيينا :

نشات جماعة فيينا كجماعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة شيليك وكان من اعضائها البارزين "رودلف كارناب" و" برجمان" و"هربرت فيجل" وغيرهم ولما نزع هتلر إلى احتلال النمسا أخذ يتفرق أعضاء هذه المدرسة ،فرحل واسمان ونيره الى انجلترا وكان يقيم بها فتجشتاين، واما فيجل و كرنب فقد رحلا الى الولايات المتحده.

وكانت فلسفتهم تجريبيه تقوم على مناهج التحليل المنطقي، لأنها تدين بشطر كبير من اتجاها الى المنطق الرمزي وتحليله النقدي الذي ابان على يد فتجشتاين وغيره .

إن التجريبيه يمكن ان تقوم على التحليل المنطقي وليس على التحليل النفسي كما كان حال التجريبية على يد جون لوك وأمثاله من التجريبيين القدامى وإن كان هذا لا ينفي القول بأن فلسفة جماعة فيينا تهدف إلى وضع فلسفة علمية جديدة ترجع لنظريات فتجنشتاين ومحاولة لتفادي الصعوبات التي واجهتها و عجزت عن حلها.

ادركت فلسفه هذه الجماعه منذ نشاتها في عام ١٩٢٨ تعديلات جوهرية جمة ولكن تقريرها الرسمي ينص على أن من أهدافها الرئيسية وضع أساس مكين وأمين للعلم والبرهنة على أن قضايا الميتافيزيقا، لا تحمل معنى يمكن ان يوصف بالصواب أوبالخطا على أن يكون المنهج الذي يصطنع لتحقيق

أهدافها هو منهج التحليل المنطقي الذي يهدف إلى تحقيق الوضوح في التفكير وإزاله اللبس والغموض عن ألفاظ اللغه وعباراتها .

ولم تكن هذه الأهداف جديدة من كل وجه فقد سبق ألى محاوله تحقيقها على وجه ما مدارس اظهرها مدرسة الوضعيين في القرن التاسع عشرولا يخطئ من يذكر الفلسفة البراجماتية الأمريكية. وقد كانت الفلسفه التحليلية علما على مدرسة كمبريدج التي كان من اساطينها المعاصرين مور و برتراند رسل و وستبج و وبرود [١١]

ويدور تساؤل **كيف استبعدت الوضعيه المنطقيه الميتافيزيقا من مجال البحث العلمي وابقت على التحليل المنطقي وحصرت فيه معنى الفلسفه؟**

موقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافيزيقى :

أ) موازنه بين الوضعيه التقليديه والوضعية المعاصرة :

إذا نظرنا بين موقف الوضعية التقليديةوبين موقف الوضعية المنطقية لنرى مواضع اختلافهم ومواضع اتفاقهما نجد :

خصائص وضعية كونت:-

تتميز وضعيه كونت بثلاث خصائص واحدة منها هي التي تسللت إلى وضعية فيينا المعاصرة

الخاصيه الاولى : في الوضعية التقليدية تبدو في جانبها العملي إذ أن صواب الأفكار متصل بمدى ما تحقق للانسان من مصالح فالمقياس الرئيسي لكل ما هوعلمي أصيل هو قيمة المعرفه في حياة الانسان.

الخاصية الثانية : إهتمامها بالتطور التاريخي في مسائل التفكير.

الخاصية الثالثة : حرصها على المنهج التجريبي مصدرا للحقائق ،وهذه هي الخاصيه الوحيده التي تسللت إلى مدرسإ فيينا وأن أدركها بعض التطورعلى يد اعضاء هذه الجماعه.

اعتبر كونت و أتباعه العبارات الميتافيزيقية قضايا أقل وضوحا من قضايا اللاهوت وصرح بأن هذه العبارات قد أثارت مشاكل استعصي حلها على أذهان الميتافيزيقيين جميعا ،ومن ثم وجب رفضها والإكتفاء بقضايا المجال التجريبي، لأن التثبت من صحتها في حدود الخبرةالحسية ميسور لكل باحث، ومن رأي الوضعيين ايضا أن التفكير الميتافيزيقي عديم النفع .

هذا هو اساس الوضعيه الفرنسيه الكلاسيكيه في موقفها من ما بعد الطبيعه أما التجريبية المنطقية المعاصرة فإنها ترفض التسليم بالميتافيزيقا على أساس يخالف هذا الأساس تماما فلا تقيم رفضها للقضايا الميتافيزيقيه على أساس انها عديمة النفع في حياة الانسان ولاعلى أساس أنها لا تحتمل برهانا ولا تقبل حلا، ولكن على أساس أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أوبالخطأ ليس ثمة

عبارة ذات معنى لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها في حدود الخبرة الحسية أما منفعة المعرفه فلا قيمه لها عند جماعه فيينا بأي وجه من الوجوه .

من هنا كان من الخطأ التوحيد بين وضعية القرن التاسع عشر ووضعية فيينا المنطقية وإن لم توجد بينهما هوة سحيقة ،لأن قولنا " لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهانا لأن مثل هذا الإنشغال عديم الجدوى "هذا القول يؤدي بنا فى يسرإلى أن نقول " لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهانا لأن هذا الإنشغال عديم المعنى شأنه شأن العبارات التي دعت إليه " .

ومع استثناء" ماخ" وقلة اخرين اعتبر اكثر الوضعيين في القرن قبل الماضي ما بعد الطبيعه مجموعه قضايا ذات معنى و لكنها لا تقبل برهان ولا جدوى من ورائها.

إن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخيا كما فعل كونت لتبرر استبعادها للتفكير الميتافيزيقي فهي تؤثر معالجة جميع الأفكار على نمط واحد .بصرف النظر عن مكانها من التاريخ ومن ثم بدا الخلاف ملحوظ بين الإتجاهين، فالمقياس الوحيد لقيمة الأفكار والمفهومات عند الوضعية المنطقية إنما يكون بتحليلها منطقيا للتثبت من ثوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية، أما عند كونت واتباعه فيبدو التحليل التاريخي مقياسا لقيمة المعرفة .

تبدو العلاقة الوحيدة المباشرة بين الوضعية القديمة والوضعية المعاصرة في اهتمام كلتاهما بالمنهج التجريبي، باعتباره المصدر الوحيد لكل حقيقة ومع هذا فان دواعي الاعتقاد فيه مختلفة في الحالين.(١٢)

ب) **انكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة:**

كانت مهمة الفلسفة التقليدية النظر الشامل إلى الوجود اللامادي بما هو كذلك والبحث في لانهائية الكون ومكان الانسان منه ومعرفة اصله ومصيره ودراسة قيمه المطلقة الثابتة في مجال الحق والخير والجمال فأشفق الوضعيون من هذه الادعاءات الضخمة،وانكروا إمكان التوصل فيها إلى حقيقة، وكان شاهدهم على هذا ان التفكير في هذه المجالات مع قدمه لم يتقدم خطوة واحدة ولم يوفق أساطين الفلاسفة إلى وضع حل مقنع لمشكلة من هذه المشكلات .

عمد الوضعيون المناطقة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية ليتبينوا وجه الحق فى أمرها وانتهت تحليلاتهم إلى استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث لأن قضاياها لا تحمل معنى واقتنعوا بتحليلاتهم المنطقية وقصروا عليها مهمة الفلسفة.

فما المقصود بالتحليل المنطقي؟

لا يراد بالتحليل ما يقصده أهل اللغة بشرح المفردات وتحديد معاني الألفاظ وإلا كانت قواميس اللغه ومعاجمها كفيلة بتحقيق هذه الغايه، إنما يراد بالتحليل المنطقي إزاله اللبس والابهام عن الأفكار وبيان عناصرها واضحا جليا متميزة، فالتحليل يتناول اللغه التي نستخدمها في حياتنا اليوميه

أويصطنعها الباحثون في دراستهم العلميه و بهذا التحليل يمكن التمييز بين العبارات التي تحمل معنى والعبارات الخالية من كل معنى .

وقد انتهى اتباع الوضعية المنطقية إلى أن القضية إما تحليلية كقضايا الرياضيات والعلوم الرياضية وهى تحصيل حاصل أو تركيبية كقضايا العلوم الطبيعية التى تنبىء عن علم جديد يتطلب التثبت من صحته تجريبيا وكل ماعدا ذلك من القضايا يكون أقرب إلى التعبيرات العاطفية التى تعبر عما ينبغى أن يكون فى مجال الخير والحق والجمال .

وقد تم استبعاد القضايا الميتافيزيقية والتى تعد فى نظرهم لا تدخل فى مجال القضايا التحليلية ولا فى نطاق القضايا التركيبية لأن التثبت منها بالخبرة الحسية يعتبر مستحيل فليس فى العالم الخارجى كائن يخضع للحس اسمه النفس أو الجوهر ...

إن الوقائع التى تعبر عنها مثل هذه القضايا لا يتيسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقى ولا بأى منهج تجريبى ولا يوجد منهج آخر يمكن اصطناعه للتحقق من صدق القضايا أو العبارات الميتافيزيقية . أما مناهج الحدس والأستنباط التى اصطنعها الفلاسفة فى إقامة مذاهبهم الميتافيزيقية فمرفوضة أصلا فى نظر الوضعية المنطقية .(١٣)

مناقشه الوضعية المنطقية في رفضها للميتافيزيقا :

تستند التجريبية المنطقية في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمي إلى مبدأ التحقق Principle of Verificationويراد به القول بان معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها عمليا أو نظريا ، فالعبارة التي يستحيل التثبت من صوابها اوخطأها في حدود الخبرة الحسية تكون yيرذات معنى

ومن هنا كان مبدا التحقق مقياسا تحدد به معاني العبارات ودلالاتها، وغايته ربط القضايا بالواقع كطريقه لإختبار معناها ،ولما كان من المتعذر ربط قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية كالجمال والأخلاق بعالم الواقع المحسوس.استبعدت هذه القضايا من مجال البحث العلمي ،هذا هو مبدا التحقق في التجربية المنطقية .

وكلمه معنى لها عند "ايرا "استعمال صحيح واحد ، هو المعنى الذي يمكن التثبت من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية ،ومع أن هذا غير صحيح إلا عند جماعه الوضعية المنطقية التي ينتمي إليها "ايرا" فإننا نسلم جدلا بأن المعنى لا يكون إلا حيث يتيسر التحقق من صوابه بالحس، وفي ضوء هذا نفهم العلاقه بين المعنى و إمكان التحقق منه، يقول "بارنز" ان مبدا التحقق عند اتباع الوضعيه المنطقيه وهو الذي يقول ان القضيه التي يمكن التحقق منها بالرجوع الى الواقع، هي وحدها ذات معنى هذه العبارة قضية تحليلية لان محمولها متضمن في موضوعها والقضيه التحليليه باعتراف الوضعيين المناطقه أنفسهم تحصيل حاصل وبهذا المعنى لا يصلح هذا المبدأ ان يكون مقياسا لإختبار القضايا إذ لايجوز ان تكون القضايا ذات

معنى لا يتيسر التثبت من صوابها بالخبرة الحسيه، وبهذا ينهار اساس الوضعيه المنطقيه .

و قد ذهب إلى ما يشبه هذا كل من "برتراند رسل" و'كارل بوبر" Karl popper فصرح أن الوضعيين المناطقة يقولون أن الجملة اذا لم تكن قضية تحليلية ولا تركيبية كانت خاليه من المعنى، ويعقب قائلا :ان قولهم هذا لا يدخل في احد فرعي هذا التصنيف، فلا هو قضية تحليلية ولا تركيبية ،ومن ثم يكون فارغا من المعنى .

ولا يجوز ان يقال في الرد على هذا ان المبدا لا يطبق على نفسه، فقد كان يمكن قبول هذا الإعتراض لو ان تطبيق المبدا على نفسه يؤدي إلى تناقض ظاهريparadox كأن يقال كل حكم عام خاطئ فنقول :وهذا نفسه حكم عام وهكذا متى ادي تطبيق الحكم على نفسه إلى مثل هذا التناقض جاز استثناؤه من هذا التطبيق، ولكن ليست هذه هي الحال في مبدا التحقق الذي اقامت عليه الوضعية المنطقية فلسفتها ،ومتى سقط هذا المبدأ انهارت هذه الفلسفه كلها تبعا لذلك .

فالعبارات يجوز ان تكون ذات معني في استعمال آخر لا يقصد به المعنى الذي يمكن ان التثبت منه بالخبرة الحسية وحدها ومع ان "ايز" يبدو أنه يرى ان كان وجود استعمالات اخرى صحيحة للفظ "معنى" إلا انه لا يزال يعتقد ان العبارات التي تحمل معني في غير الاستعمال الحسي، لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة،

واذا يمكن القول بأن مبدأه حتى اذا كان ذا معنى في استعمال من هذه الإستعمالات التي لا يقرها، فانه لا يكون صادقا ولا كاذبا وفي هذا تناقض اذ ان "ايز"وهو يرشدنا ‘لى نوع العبارات التي تحمل معنى يقرر قضية كمقياس لإختبارعبارات لا تحمل بدورها اي معنى، أولعلها ذات معنى من نوع لم يصفه اطلاقا ،ويعتقد أنه لا يتصل بالحق او بالباطل .

وهكذا ينهار أساس الوضعية المنطقية فيما يقول "بارنز " وغيره من نقاد الوضعية.

بل لقد قيل ان القوانين العلمية التي تستحوذ على إعجاب الوضعيين المناطقة،هي مجرد تعبيرات عقلية مجردة ولا تشير إلى مدلول حسي في عالم الواقع فهي تعتبر تماشيا مع منطقهم عبارات فارغه لا تحمل معنى.(١٤)

خلاصة الأمر ، بعد كل ما قيل أن ما بعد الطبيعة قد صمد لحملات خصومه قدماء ومحدثين لأن التفلسف طبيعي لكل إنسان ناطق بل ما أصدق أرسطو حينما قال: فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف، فإذا لم يقتض الأمر التفلسف، وجب ان نتفلسف لنثبت ان التفلسف لا ضرورة له بل لعل الذين ارادوا تقويض الميتافيزيقا والنيل من اهلها تصدق فيهم كلمه أرسطو: ان من ينكر الميتافيزيقيا يتفلسف ميتافيزيقيا و الى مثل هذا المعنى ذهب" برادلي" حديثا .

ومن هنا صح إعتبار الوضعيين الذين انكروا الفلسفة الميتافيزيقية فلاسفه،حتى قال عنهم "جانية" و"سياي" P.Janet&G.Seaillesانهم الفلاسفة الذين يتفاخرون بأنهم ليسوا فلاسفة ..... إن موقفهم في إنكار الفلسفه موقف فلسفة لامحاله.

هوامش الفصل الثاني

١. د .توفيق الطويل :أسس الفلسفه ، دار النهضه العربيه ، الطبعه الرابعه ١٩٦٤ ص ٢٦١ .

٢. الغزالي هو ابو حامد محمد الغزالي الطوسي الصوفي الشافعي الاشعري احد اعلام عصره و اشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري (٤٥٠ هجريه ٥٠٥ هجرية) كان فقيها واصوليا فيلسوفا و متصوفا ،ومن أهم اعماله :المنقذ من الضلال ،كيمياء السعاده ، تهافت الفلاسفه ،مقاصد الفلاسفه احياء علوم الدين .

٣. د .توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، مرجع سابق ،ص٢٦٢

٤. المرجع السابق ، ص ٢٦٣

٥. المرجع السابق ، ص ٢٦٥

٦. المرجع السابق ، ص ٢٦٦

٧. المرجع السابق ، ص٢٨٤

٨. المذهب الوضعى :الوضعية positivism هى احدى فلسفات العلوم التى ترى أن مجال العلوم الاجتماعية كما فى العلوم الطبيعية ، فالمعرفة الحقيقية هى المعرفة المستمدة من التجربة الحسية والتى تعتمد على الظواهر الطبيعية وأبرز مؤسسيها أوجست كونت ، واميل دوركايم ، وليفى برول .

٩. المرجع السابق ، ص ٣٧٠

١٠. المرجع السابق ،ص،٢٨٦

١١. المرجع السابق ،ص ٢٧٣

١٢. المرجع السابق ،ص ٢٧٥

١٣. المرجع السابق ، ص ٢٨١

١٤. المرجع السابق ، ص ص ٢٨٧ ـ٢٨٩

الفصل الثالث

الميتافيزيقا عند أرسطو

العناصر

أولا : النشأة التاريخية :

ثانيا:الميتافيزيقا الأرسطية :

ـ تمهيد

ـ موضوع الميتافيزيقا :

ـ نظرية الجوهر:

ـ علل الوجود أو المادة والصورة والقوة والفعل :

ـ الإله أوالمحرك الأول :

أولا : النشأة التاريخية :

ولد أرسطو في اسطاغيرا وهي مدينة مقدونية تقع على بعد نحو مئتى ميل من شمالي اثينا في عام ٣٨٤ قبل الميلاد. وكان والده صديقا وطبيبا للملك منتاس ملك مقدونيا وجد الاسكندر الاكبر. ويبدو أن أرسطو نفسه أصبح عضوا في جمعية إخوة اسكيبيادس الطبيه .وشب في شذا الطب كما شب الكثيرون من الفلاسفه المتأخرين في شذى الطهاره والقداسة. وتوفرت أمامه كل فرصة وتشجيع للنمو بعقلية علمية .وعد منذ البدايه ليكون مؤسس العلم.

لدينا بعض القصص عن حياته أيام شبابه وإحدى هذه القصص تصوره مبعثرا الاموال التي ورثها في حياة ثائرة اضطرتة إلى الالتحاق في الجيش لتجنب الموت جوعا ويعود إلى اسطاغيرا ليمارس الطب ويذهب إلى اثينا في سن الثلاثين ليدرس الفلسفة تحت إشراف افلاطون.

وتذكر قصه أخرى أنه ذهب إلى اثينا في سن الثامنة عشرة . وأنه تتلمذ

منذ ذلك الوقت على يد افلاطون . وتشير هذه القصة أيضا إلى حياة أرسطو المغامره الشاذة الطائشه. وتجمع القصتان على أن أرسطو استقر أخيرا بين حدائق الاكاديميه الهادئه .

لقد درس على افلاطون ثماني سنوات أوعشرين سنة والواقع أن تأملات أرسطو الأفلاطونية النافذه الشامله تدل على أن دراسته على أفلاطون قد استغرقت ٢٠ عاما . وحتى أفكاره المعارضة لأفلاطون توحي بهذه المدة

الأطول يود المرء أن يتصور أن هذه السنوات كانت من سنى أرسطو السعيدة . تلميذ لامع تحت ارشاد استاذ لا يضاهى . يسير كعشاق اليونان في حدائق الفلسفة وكان كلاهما عبقريا ولكن التفاهم بين العباقرة أمر صعب كتفاهم النار والديناميت .

لقد فصلت بين أفلاطون وتلميذه أرسطو ٥٠ سنه تقريبا وكان من الصعب سد الفجوة التي احدثتها بينهما هذه الأعوام ، وإخفاء هذا التناقض بين روحيهما لقد أدرك افلاطون عظمة هذا التلميذ الجديد الغريب القادم من الشمال ، من بلاد كانت اثينا لا تزال تعتبرها بلادا همجيه .وصفه ذات مره بانه الذكاء المجسم في الاكاديميه.(١)

لقد انفق ارسطو باسراف في شراء الكتب وجمعها ، لقد جمع أرسطو مكتبة كبيرة ووضع الأساس لتصنيف وتبويب الكتب وهذا من جملة ما ساهم به للعلم. مما دفع أفلاطون إلي تسمية بيت أرسطو بيت القارئ. ويبدو أنه أراد أن يقدم أارسطو أخلص تحياته القلبية.

لكن يبدو أن خلافا حقيقيا وقع بينهما في أواخر أيام أفلاطون وأن شابنا الطموح بدا يعاني عقدة ضد والده الروحي في حب الفلسفة و الحظوة بها.

لا تزال الجوانب الأخرى عن حياة أرسطو في هذه الفترة الاثينية غير ثابته وقابلة للاحتمال ويخبرنا بعض كتاب مشاهير التاريخ والسير أن أرسطو انشأ مدرسه لتدريس الخطابه .

وقد عاش أرسطوبسعادة مع زوجته وكان يذكرها بالحب والخير وبعد سنه فقط دعاه الملك فيليب ملك مقدونيا إلى بلاطه وعهد إليه بتثقيف الاسكندر وقد دلت هذه الدعوة على ذيوع شهرة فيلسوفنا وإتجاه أعظم ملك في ذلك الوقت إلى أعظم معلم وإختياره أرسطو ليكون معلما للاسكندر الذي سيغدو سيد العالم في المستقبل.

لقد عزم فيليب على تقديم كل ميزة من مميزات التعليم لأبنه لأنه قد اختط له خططا واسعه فقد مكنه غزوه لتراقيا والاستيلاء عليها في عام ٣٥٦ ق .م من السيادة علي مناجم الذهب التي بدأت فورا تقدم له من هذه المعدن النفيس عشرة أضعاف كمية الفضة التي كانت ترد على اثينا من لوريوم .

كما امتاز سكان بلاده الفلاحين بالعنف والمقدرة الحربية ولم تفسدهم بعض مفاسد المدينه ورذائلها وترفها وقد توفر له بذلك الأمور اللازمة التي تمكنه من إخضاع مئة من دول المدن الصغيرة وتوحيد اليونان توحيدا سياسيا لم يشعر فيليب بأى عطف نحو الفرديه التي غزت الفن والعقل في اليونان ولكنها في الوقت ذاته أدت إلى تمزيق نظامها الإجتماعي .

ولم يرى في هذه العواصم الصغيرة التمدن والثقافة المبهجة والفن الذي لا يجاري بل رأي الفساد التجاري والفوضى السياسية فقد رأى تجارا واصحاب مصارف استبد بهم الجشع واخذ يمتصون موارد الشعب الحيوية ، ورجال سياسة عاجزين

وخطباء مفوهين ضللوا الشعب وساقوه إلى مؤامرت وحروب وكوارث وطبقات تمزقت إلى جماعات وزمر وطبقات تجمعت في شيعة وقبائل .

لقد قال فيليب إن هذا ليس شعبا ولكنه خليط من الأفراد عباقرة وعبيد وأنه سيحيل هذا الاضطرابإالى نظام ويوحد اليونان ويقويها ويجعلها مركز العالم السياسي وقاعدته.

لقد درس في شبابه في مدينه طيبة فن الخطط العسكريه والتنظيم المدني تحت اشراف النبيل ابامينوداس وبشجاعه لا تقل عن طموحه ،هزم الاثينيين في عام ٣٣٨ قبل الميلاد ووحد اليونان في النهايه على الرغم من كونه توحيدا مقيدا بالسلاسل

وبعد انتصاره هذا وضع الخطط التي تمكنه هو وابنه من سيادة العالم وتوحيده ولكنه وقع صريع إغتيال أودى بحياته .

لقد كان الاسكندر عند قدوم ارسطو شابا متوحشا في الثالثه عشر من عمره وكان عاطفيا ومصابا بالصرع وكحوليا في الاغلب ويصرف وقته في ترويض الخيل الوحشية ولم تحرز جهود الفيلسوف في تبريد نار هذا البركان الثائر فائده كبيرة .

لقد أحب الاسكندر لفتره من الوقت ارسطومحبه لا تقل عن محبته لأبيه ،قائلا أنه على الرغم أن والده انجبه إلى هذه الدنيا فقد علمه أرسطو فن الحياة فيها.

لقد قال الاسكندر في رسالة لأرسطو، انني قد افرطت في معرفة الأفضل اكثر من معرفتى عن كيفيه توسيع سلطتي وبسط نفوذى ولكن هذه الاشارة لم تكن أكثر من

تحية ملوكية من الاسكندر إلى أرسطو لقد كان وراء حماسة الفلسفة الحديثه العهد شراسه الطبع المتوقده لابن ملك متوحش ولم تقوا كوابح العقل على تقييد هذه الاحاسيس الوراثيه المنطلقه وترك الاسكندر الفلسفه بعد سنتين ليرتقي العرش ويفتح العالم .

إن التاريخ يفسح أمامنا الحرية في الاعتقاد بأن رغبة الاسكندر في الوحدة قد استمدت بعض قوتها وعظمتها من معلمه اعظم مفكر تركيبي في تاريخ الفكر.وان الغزو السياسي من جانب التلميذ، والغزو الفلسفي من جانب المعلم ليس سوى جانبين مختلفين لمشروع واحد نبيل وحماسي حيث يقوم مقدونيان عظيمان في توحيد عالمين تسودهما الفوضى وعدم النظام .

عندما عاد أرسطو بعد جولة اخرى في الخارج إلى اثينا عام ٣٣٤ قبل الميلاد كان من الطبيعي أن ينضم إلى الجماعة المقدونية ولم يخف تأييده وموافقته على حكم الاسكندر وتوحيده للمدن اليونانية و عندما ندرس الاعمال البارزه المتعاقبه في التأملات والأبحاث التي نشرها ارسطو في ال ١٢ سنه الأخيرة من حياته وترقبه في مهامه المتشعبة في تنظيم مدرسته وتنسيق كنوز المعرفة التي لم تمر إطلاقا قبل ذلك بعقل رجل واحد ، فلنتذكر بهذه المناسبة أن هذا لم يكن طريقا أمينا وهادئا في البحث عن الحقيقة و أن الجو السياسي قد يتغير في أي لحظة ويؤدي إلى هبوب عاصفة في هذه الحياه السياسية المسالمة و بوضع هذا الموقف موضع الإعتبار فى أذهاننا نستطيع أن نفهم فلسفه أرسطو السياسية ونهايته المحزنه. (٢)

ثانيا الفلسفةالأرسطية

تمهيد

يعد أرسطومؤسس علم الميتافيزيقا فهو الذي حدد أهم مشكلاته وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى وتحدث فيه بإعتباره علما مستقلا ولم يطلق أرسطو على هذا العلم اسم الميتافيزيقا وإنما اطلق عليه أسم الفلسفه الأولى أو الفلسفة أو الحكمة أما كلمة الميتافيزيقا التي اطلقت على هذا العلم فانما ترجع إلى ناشري كتبه وشراحه المتأخرين وكانت مجرد عنوان للكتب التي نشرت بعد كتب الطبيعة غير أن هذا العنوان سرعان ما أصبح يدل على الموضوع فقيل علم الميتافيزيقا اي ما بعد الطبيعة.

وقد أثار هذا الكتاب في العصور الوسطى سواء عند اليونان او العرب أو المسيحيين ما لم يثره مؤلف من المؤلفات الأخرى في تاريخ الفكر الفلسفي والكتاب نفسه لا يكشف عن إتساق ووحدة بل يتكون من اربعة عشر مقالة جمعها اندر نيقوس الروديسي ونشرها باسم كتب ما بعد الطبيعيات(Mata ta physica) وقد عرفت مقالاتها الاربعة عشرة بالحروف الابجديه اليونانيه من حرف الألف إلى حرف النون.

وباستثناء المقالة الثانية وهي مقالة الألف الصغرى التي تعد بمثابة مقدمة لدراسة الطبيعة والتي تنسب لأحد المشائيين ويدعي باسكيلين ومقالة الدال

التي يدرس فيها أرسطو المصطلح الفلسفى تبقى موضوعات شتى في هذا الكتاب تعريف علم مابعد الطبيعة وتحديد موضوعه ، وكذلك يعرض نظريته في الوجود أو الجوهر ويقدم نقده لنظرية افلاطون في المثل ويشرح رأيه في العلل الأولى للوجود ونظريته في الألوهية.

ومقالة الألف الكبرى(A) التي يستهل بها الكتاب تتضمن ملخص لاراء الفلاسفة القدماء فى علل الوجود وهي عادة ارسطو أن يعرض لتاريخ البحث الذي يتحدث فيه وقد سار على هذا النحو في مؤلفه الطبيعيات والنفس ويتبع ذلك بمقالة الباء(B) حيث يبحث في اربع عشرة مشكلة يعود إليها في المقالات التاليه. أما مقالتي الميم والنون(M,N,) فقد كرسهما لمناقشة النظريات التي اعتنقها افلاطون ورجال الاكاديمية ويلحق بهما الفصل الثامن من مقالة الألف الكبرى .

يلاحظ سير "ديفيد روس D. Ross "ان مقالات الزاء والهاء (Z,H,th)والثاء تكون وحدة و يتناول فيها أرسطو تفسير معاني الجوهر والوجود بالقوه والوجود بالفعل.

اما مقالة اللام (L) فتبدو مقال منفصلة يكرسها لنظرية المحرك اللامتحركوهو المحرك الأول .أما عن الفترة الزمنية لتأليف هذة المقالات فيمكن الرجوع إلى دراسات " فرنر بيجر " الذى رأى أن أرسطو بتقدمه فى السن انصرف تدريجيا عن البحث فى الموضوعات الميتافيزيقية ولذلك فهو يرجح أن كتاب الميتافيزيقا ـ

باستثناء الجزء الذى يتحدث فية عن نظرية كاليبوس الفلكية في مقالة اللام ـ قد كتبت في تلك السنوات التي سبقت أو تلك التي تلت وفاة افلاطون مباشرة أى قبل تاسيسه مدرسة اللقيون في اثينا غيران بعض الشراح لا يرون هذا الرأى اذ يرون على العكس من ذلك أن النزعة العلمية التجريبية قد ظهرت مبكرة فى فكر أرسطو وان معالمها تتضح في كتاباته التي ترجع إلى فترة إقامته في آسيا الصغرى وقبل تاسيسه اللقيون .(٣)

موضوع الميتافيزيقا:

لعل خير تعريف للفلسفة يستهل به اي مؤلف في هذا الموضوع هو ما ذكره أرسطو في مقدمة كتابه الميتافيزيقافقال " إن الانسان بطبعه مشوق للمعرفة والبرهان على ذلك واضح من تلك اللذة التي نستمدها من عمل الحواس.

غير أن ما تقدمه لنا الحواس من خبرة لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية أو الفلسفية فالحواس تؤدي إلى تكوين الخبرة وهي تقدم لنا معرفة الجزيئات والظواهر المختلفه كأن نعرف أن النار ساخنة أو أن دواء معينا قد شفى سقراط من مرض معين وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العملية .

أما إذا حاولنا الإرتفاع إلى المعرفة العلمية أو الفلسفية فإننا لا نكتفي بذلك لأننا نحاول معرفة العلة المفسرة لارتباط الظواهر المشاهدة فى أو الملاحظة الخبرة

الحسية إننا نحاول البحث عن السبب أو العلة ،المفسرة ، لماذا تكون النار دائما ساخنة؟ ولماذا يشفي هذا الدواء بعينه هذا المرض ؟

فأصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئا ما موجود و لكنهم يجهلون السبب في وجوده ، أما أصحاب الفن ـ يعني به هذا العلم والفلسفه على السواء ــ فيسعون إلى معرفة السبب والعلة.

والعلم المسمى بالحكمة أو الفلسفة هو العلم الذي يصل إلى معرفه العلل الأولى للوجود.

إنها العلم الذي يصل أيضا إلى إدراك الكلى الذي يفسر لنا الجزيئات و هى العلم الذى يصل إلى المبادئ الأولى التي تعتمد عليها كل العلوم وهي أخيرا العلم بأكمل الموجودات الذي يدرس الخير الأقصى فهي العلم الإلهي الذي يبحث ايضا في الألوهية وما يتعلق بالآلهة.

ولم تنشأ الفلسفة عن حاجة عملية وإنما نشأت عن حب المعرفة لذاتها فهي وليدة العجب والدهشة wonderلأن أول الفلاسفة اندفعوا إلى التأمل الفلسفي بفضل هذا الشعور

ويقول أرسطو فى تعريف الفلسفة الأولى بأنها العلم بالموجود بوصفه موجودا ويفسر معنى هذا بقوله ان كل العلوم الجزئيه لا تدرس الموجود من حيث وجوده لانها تسلم بذلك وتعده امرا مفروضا بالتجربة أما الفيلسوف الميتافيزيقي فهو يبحث في الموجودات من حيث وجودها كما انه يعني بدراسة الفروض العامه التي تسلم

بها العلوم الجزئية الأخرى وبهذا المعنى يكون موضوع الميتافيزيقا اسبق وأعم من موضوعات العلوم الأخرى .

وموضوع الميتافيزيقا ليس موضوعا خياليا أو بعيدا عن خبرة الإنسان فهي تعني بدراسة تلك الموجودات المحسوسة الذي اطلق عليها أرسطو اسم الجوهر الاول كسقراط او هذا الحصان ولكنها لا تعني بها الا من جهة واحدة هي وجودها وذلك في حين ان العلوم النظرية الاخرى تعني بها لكن من جهة اخرى فهي بحث صفات هذه الموجودات.

كما يقول ارسطو لابحث الوجود واعراضه فعلم الطبيعه مثلا يدرس الوجود من حيث انه مادة وحركة وعلم الرياضة يدرس الوجود من حيث هو كم اما الميتازيقا فتدرس الموجودات من حيث وجودها اي الوجود بما هو موجود.

من جهة اخرى لما كانت الميتافيزيقا تدرس العلل الأولى للوجود ولما كان الجوهر هو الوجود بالمعنى الاتم فان الميتافيزيقا تعني بتفسير علل فاذا كان سقراط اوالياس او غيرهما من افراد البشر تعد جواهر فان لهم جميعا علة مفسرة لحقيقتهم وهذه العلة هي الماهية فلكي نعرف ماذا يكون سقراط مثلا لا نقول عنه انه اشقر او طويل او فيلسوف لان هذه كلها صفات عرضيه له ولا تفسر لنا حقيقته بوصفه موجودا اما اذا قلنا عند الإجابة على هذا السؤال اما هذا ؟ أو ماهو ؟

ويبحث ارسطو ايضا عما ان كان هناك علم يبحث في المبادئ الاوليه التي تاخذ بها كل العلوم وينتهي الى القول بان العلم الذي يبحث فيه هذه المبادئ هو الفلسفه الاولى

التي لا تعني بها العلوم الخاصه بل تسلم بها ومن امثلتها اذا اخذنا كميتين متساويتين من مقدارين فان الباقي منهما يتساوى فهذه بديهية تنطبق على كل انواع الكم ومن المبادئ الاوليه ايضا قانون عدم التناقض الذي ينص على اننا لا يمكن ان نصف شيئا بصفه وضدها في ان واحد فادراك هذه المبادئ الاوليه يدخل في نطاق الفلسفة الاولى

واخيرا يقدم ارسطو تعريفا للميتافيزيقا يوحد بينها وبين دراسه الالهيات فتقول ان كان هناك ما هو خالد وثابت وموجود وجودا مفارقا فينبغي ان يكون هذا موضوعا لعلم نظري معين ومثل هذا الموضوع لا يمكن ان يكون موضوعا للفيزيقا لان موضوع الفيزيقا غير ثابت ولا للرياضيات لان موضوعها غير مفارق للمادة لذلك فلا يمكن ان يكون هذا الموضوع الا موضوع علم الالهياتtheology وهو اعلى اقسام العلوم النظرية . (٤)

هذا فيما يتعلق بالتعريفات المختلفة التى يمكن أن نستخلصها عن الميتافبزيقا عند أرسطو أما عن أهم مشكلات هذا العلم فتدور عن :

اولا : نظريته في الوجود او الجوهر.

ثانيا :علل الوجود او المادة والصورة والقوة والفعل .

ثالثا :نظريته في الألوهية.

نظرية الجوهر

كلمه الجوهر في اليونانية تعني الموجود ، وكان الموجود عند افلاطون يفيد المعقول الثابت الذي يقابل المحسوس المتغير او الصيرورة أما ارسطو فقد أهتم بتحليل معاني الوجود المختلفة لان الوجود ليس واحدا كما قال بارمنيدس وانما يحتمل معاني متعددة، فثمة وجود للجوهر وثمة وجود لصفاته واعراضه وثمة وجود بالفعل ووجود بالقوه غير ان الجوهر هو الموجود بالمعنى الا تم لان الاعراض والصفات التي يشير اليها ارسطو بالمقولات تفترض جميعا وجود الجوهر ووجودها متوقف على وجوده .

نقد ارسطو لنظرية المثل الافلاطونية :

ولقد اهتم ارسطو قبل بحثه في الجوهر بنقد نظرية المثل الافلاطونية فقد نسب الافلاطونيون للمثل وجودا مفارقا على اساس ان الاشياء المتعدده المشتركه في صفة معينة تفترض لهذه الصفة وجودا يعلو على وجود هذه الاشياء

لكن يعترض ارسطو على الافلاطونيين بأن المثل ان وجدت فلن تكون جواهر او موجودات قائمة بذاتها وانما تكون مثلا للجواهر او الصفات او العلاقات ومثال الصفة تكون صفة وليس جوهرا ويكون الجوهر واحد و من جهه اخرى فان المثال الذي يعده الافلاطونيون جوهرا يعرف بالجنس والفصل في الانسان مثلا يعرف بأنه حيوان مزدوج الساقين وكل شطر من شاطري هذا التعريف حيوان مثلا ومزدوج الساقين يشير الى مثال اي الى جوهر فيكون في الانسان جوهران وهذا يفضى الى القول بأن ليس للانسان جوهر واحد لذلك يرى ارسطو ان الحد الكلى العام لا يكون جوهرا

ويعترض ارسطو من جهه ثالثة على الافلاطونيين لانهم لم يستطيعوا تفسير فاعلية المثل بالنسبه للموجودات المحسوسه فالمثل هي تصورات ثابتة مجردة مفارقة فهي علة لثبات الاشياء ولكنها لا تفسر وجودها وحرقتها وتغييرها فالكلي المجرد لايصلح علة المحسوس العيني لاننا نرى ان المهندس هو الذي يبني البيت والرجل هو الذي ينجب الرجل وليس مثال الرجل يقول ارسطو في هذا الصدد ان السؤال الهام الذي نوجهه للمثل هو ما الذي تفعله المثل للكائنات المحسوسه او الخالدة ؟ ان هذه المثل ليست عللا تفسر لنا حركه الاشياء او تغييرها لانها ليست مباطنة للاشياء التي تشارك فيها على نحو ما يكون البياض مباطنا للكائن الابيض كما ان الاشياء لا تصدر عن المثل بأي معنى من المعاني اما أن نقول ان المثل هي نماذج و أن الاشياء تشارك فيها فليس هذا الا التلفظ بكلمات جوفاء وتشبيهات شاعرية

واخيرا يرى ارسطو اننا لو افترضنا مثالا مشتركا بين مجموعة من الاشياء المتشابهة فاننا سوف ينتهي أخر الامر الى افتراض عدد لا متناهي من المثل لكل فئة من الاشياء، فلن يكون المثال واحدا كما يذهب افلاطون وينطبق هذا مثلا على الرجل المحسوس ومثال الرجل لانه ما يفترضان مثالا ثالثا لرجل مشترك بينهما ثم ان المجموعة المكونة من الثلاثة سوف تؤدي الى افتراض رجل رابع وهكذا الى ما لا نهاية

كذلك رفض ارسطو ان يكون المثال الافلاطوني جوهرا ورفض ان يكون وجود الافراد المحسوسة

ولكن هل صار ارسطو في ثورتة على الافلاطونية الى أخر الشوط ؟ وهل نجح فى تقديم نظرية واقعية يعارض بها مثالية افلاطون؟

يبدو انه ظل متمردا بين الواقعية والمثالية كما سوف يتضح لمن يتبع اقواله المتناثرة عن الجوهر في بحثية المقولات والميتافيزيقا (٥)

تعريف الجوهر:

يعرف أرسطو الجوهر بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع أو هو الشيء القائم بذاته الذي لا يوجد في غيره ومن الواضح أن الأساس المنطقي لفكرة أرسطو في الجوهر مستمدة من بحثه في اللغة.

فاللغة ترتد إلى عبارات والعبارة بدورها ترتد إلى موضوع ومحمول .

الموضوع هو الجوهر والمحمول هو ما يضاف إليه من صفات كقولنا هذا الحصان أبيض أو قولنا سقراط في الحديقة فهذا الحصان وسقراط جواهر تحمل عليها صفات معينة وهي لا تحمل على شيء .

لذلك يكون الجوهر موضوع الحكم الذي يمكن أن نثبت له أو ننفي عنه محمولات معينة.

ويتضح مما سبق أن الجوهر هو مايشير إلى مفردات هذا العالم المحسوس فهو يقال على أنواع الحيوان والنبات وأجزائهما والاجسام الطبيعية كالعناصر الاربعة أي كل ما في العالم الطبيعي من أشياء وعلى الكواكب والشمس والقمر وغيرهما فالجوهر بمعناه الأول هو المفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط أو هذا الحصان .

ولكن قد ينصرف الجوهر إلى معنى آخر حين يشير إلى النوع أو إلى الجنس كقولنا إنسان أو حيوان إذ يجوز أن يكون النوع أو الجنس موضعين في عبارة فيكونا جوهرين ولكن بالمعنى الثاني .يقول أرسطو يتحدث الناس عن الجوهر الثاني الذي قد يكون تارة نوعا يشتمل على أفراد أو جنسا يشتمل على أنواع فالنوع إنسان وحيوان يتصفان بأنهما جواهر . و حيوان تنطبق على إنسان كما تنطبق أيضا على رجل معين لأنها لو لم تكن تنطبق على رجل معين لما انطبقت على إنسان ولذلك فلو لم يوجد الجوهر الاول لما وجد شيء على الاطلاق .

وفيما يتعلق بالجواهر الثانية يعد النوع جوهرا أكثر من الجنس لأنه أقرب إلى الجوهر الأول لأنه إذا أراد أحد أن يصف حقيقة الجوهر الأول فإنه يفسره بذكر نوعه أكثر مما يفسره لو أنه ذكر جنسه مثلا يكون الوصف أكثر دلالة إذا وصفنا رجل معينا بأنه إنسان أكثر مما لو وصفناه بأنه حيوان وكذلك أيضا يكون الوصف أكثر دلالة عن حقيقة شجرة معينة إذا قولنا أنها شجرة عما لو قلنا أنها نبات .

لكن الجوهر الثاني حين يحمل على الجوهر الاول كما في سقراط انسان لا يكون شأنه شأن أي صفة أخرى تحمل على سقراط مثل سقراط أبيض او يلبس الفراء .

فهناك فرق بين وصف سقراط بأنه انسان ووصفه بأنه أبيض او يلبس الفراء .لان انسان تكون ماهية سقراط اي حقيقته الثابتة التي يكون بها تعريف صورته.

خصائص الجوهر :

من خصائص الجوهر سواء كان اولا او ثانيا أنه لا ضد له فما هو مثلا ضد الانسان او ضد سقراط؟

كذلك لا يقبل الجوهر التدرج فرجل معين ليس أكثر أو أقل في وقت ما عنه في وقت أخر كما انه لا يكون أكثر او أقل من رجل اخر اذ ليس شأن الرجل بالنسبة لنفسه او بالنسبة لغيره شأن صفة كالبياض مثلا يكون أكثر او أقل في الشيء الواحد تبعا لاختلاف الاوقات او لاختلاف الاشياء .

ويتميز الجوهر ايضا بأنه يظل ثابتا وواحدا في حين تتوالى عليه الصفات المتضادة فالرجل الواحد هو نفسه رغم توالي الصفات المتعارضة عليه فقد يكون تارة خيرا وتارة سيئا في حين أن الابيض لا يمكن ان يتحول الى ضده بدون أن يفقد ذاتيته.

وبعد ان ينتهي ارسطو من تعريف الجوهر وتحديد خصائصه في بحثه في المقولات نجده يبحث عن وجوده وانواعه في الميتافيزيقيا كما يبحث عما يمكن أن يتصف من الموجودات بأنه جوهر.

فيري أن المادة ينطبق عليها وصف الجوهر من حيث أنه الموضوع الذي تحل فيه الصفات المختلفة ولا يحل هو في شيء فالمادة يمكن ان تسمى جوهرا لانها ثابتة تتلقي الصور المختلفة .

لكن المادة غير محددة ولا تكون موجودة بالفعل الا اذا حددتها الصوره لذلك فهي ليست جوهرا حقيقيا لانها غير قائمة بذاتها ولا يمكن أن يشار اليها بأنها هذا او ذلك كما يكون الجوهر بحسب تعريفه اي هي ليست وجودا محددا والاجدر بأن يكون جوهرا هو الصوره او المركب من مادة وصورة

لذلك فان الصورة هي المبدأ الاهم في وجود الاشياء فلو سألنا مثلا لماذا يكون هذا الشئ حصانا ؟ فاننا نجد السبب والعلة في ذلك هو صورة الحصان التي هي في الوقت ذاته ماهيته

والصوره هي ثانيا مبدأ وحدة الكائن، لاننا لو أخذنا أي جوهر فردي معين فاننا نجده مركبا من عناصر مادية مختلفة شأنه شأن المقطع في الكلمة يتركب من جملة

حروف او اللحم مركب من العناصر الطبيعية الاربعة ولكن ليس المقطع ولا اللحم مجرد جملة هذه الحروف او جملة هذه العناصر الطبيعية وانما كل منهما شيء له وحدته ومصدر هذه الوحدة هو الصورة .

فالصورة هي المبدأ المجرد الذي تتحول بفضله مجموعة عناصر مادية الى كائن واحد مجرد بذاته ويلاحظ أن من الكائنات ما هي ذات وحدة مصطنعة كما هو الحال في الاشياء الصناعية التي لا يقال عنها جواهر الا بالتقريب لان الصورة الجوهرية لا توجد بالمعنى الصحيح الا في الكائنات الطبيعية .

والصورة بعد ذلك هي موضوع العلم فالعلم لا يعني بسقراط وافلاطون ، وانما يعني بمعرفة ماهيتهما اي الانسان والحصان او بالدائرة او المثلث ويهدف الى اثبات او نفى صفات معين' تتعلق بكل نوع منها بواسطه البرهنة التي تستخدم الحد الاوسط لذلك فان الكلي الذي هو موضوع العلم عند ارسطو هو النوع القريب الذي لا يوجد في ذاته وانما يوجد في الأفراد .

لم يختلف أرسطو هنا عن أفلاطون حين رأي الحقيقة الثابتة في الصورة ولكنه اختلف عنه حين لم يجعل الصور عالما منفصلا، ورأي أن ماهية الإنسان اكثر حقيقة من سقراط وأفلاطون ولكنها لا توجد إلا بهما.

ولكن تظهر هنا مشكلة تتعلق بجوهرية هذه الماهية وإذ كيف يمكن أن تكون الماهية جوهرا واحدا في حين أنها بحكم تعريفها مجزاءة ، تتكون من جنس وفصل. فماهية انسان ـ مثلا ـ يكون تعريفها حيوان مزدوج الساقين .

يرى أرسطو أن الماهية ليست مركبة من أجزاء مادية . فاللحم و العظام مثلا هي أجزاء مادية تدخل في تكوين الإنسان ،ولكنها لا تدخل في تعريف ماهيه الإنسان .

لأ الماهية لا تنتج من مجرد تجميع الأجزاء المادية لشيء ما فالواقع أن الأجزاء المادية لشيءما لاحقة على وجود هذا الشيء لأن الكل سابق على الجزء فالجسم مثلا سابق في وجوده على وجود اليد أو باقي الأجزاء وإنما تتركب الماهية من أجزاء منطقية هي الجنس والفصل كما قلنا .

ولكن كيف يتحدد الجنس بالفصل وينتج ما هي واحده يقول ارسطو إن إضافه الفصل إلى الجنس ليست شانها شان اضافه اي صفه الى منصور لان اضافه سفر الى موصوف قد تعني ام ادخال الموصوف دون هذه الصفه قبلنا الحصان ابيض او قد تعني ان الموصوف يتضمن هذه الصفه فقولنا الاثنين عدد زوجي

ولكن كيف يتحد الجنس بالفصل وينتجان ماهية واحدة ؟

يقول أرسطو إن إضافة الفصل إلى الجنس ليست شأنها شأن إضافة أى صفة إلى موصوف لأن إضافة صفة إلى موصوف قد تعنى إما ادخال الموصوف ضمن هذه الصفة كقولنا الحصان أبيض ، أو قد تعنى أن الموصوف يتضمن هذة بالصفة كقولنا الأثنين عدد زوجى .

ولكن اتحاد الفصل المميز بالجنس عند تعريف ماهية الإنسان مثلا لايفيد أي نحو من النحوين السابقين ،إذ يترتب على ذلك أن الجنس سوف يشارك في فصول

متعددة متعارضة ، أو أنه من جهة أخرى سوف يتضمن فصولا متضادة كما لوقلنا مثلا إن الحيوان قد يكون تارة مزدوج الساقين وتارة ذا اربعة أقدام .

ويحل أرسطو الإشكال حين يذهب إلى أن اتحاد الجنس بالفصل هو اتصال أوثق من ارتباط أي صفة بموصوف، لأن الجنس حيوان مثلا والفصل مزدوج الساقين لا يشيران إلى شيئين منفصلين ،بل يشيران إلى شيء واحد يبدو تارة لا محددا عند ذكر مادته او عند وجوده بالقوه ـو يبدو تارة أخرى محددا حين يعبر عن صورته ووجوده بالفعل .فالتعريف إذن هو قول واحد يشير إلى كائن واحد ويحدده أولا بطريقة ناقصة عندما يذكر الجنس كحيوان وبطريقة كاملة حين يضيف إلى الجنس الفصل الذي يحدده كمزدوج الساقين .

و بهذه الطريقه لا يكون التعريف مجرد مجموعة أجزاء ،ولا يحدث أننا نتكلم هنا عن شيئين مختلفين عن بعضهما حين نتكلم عن حيوان وعن مزدوج الساقين ، بل نتحدث عن كائن واحد تارة بغير تحديد وتارة بالتحديد . ومن الواضح إن الفكرة الكاملة هي فكرة النوع لأن ماهية الإنسان توجد بالفعل وجودا سابقا على مكوناتها أما فكرة الحيوان فتبدد ناقصة بالنسبة إلى فكرة الإنسان .

ويعترض أرسطو على طريقة القسمة الأفلاطونية التي تبدأ بالجنس كحيوان ثم تقسمة الى أنواع منها الإنسان ومنها الحصان ،لأنها تسير من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل ، والأصح عند أرسطو أن نسير بادئين من الموجود بالفعل فنحلله

إلى مكوناته المنطقية لأن الماهية ذات وحدة بسيطة و ليست شيئا مركبا من عناصر كتركيب المقطع من عدة حروف .

كذلك فإن تحليل التعريف ليس تقسيما له فالماهية لا تعرف إلا بطريقة مباشرة يسميها أرسطو بالحدث العقلي الذي يدرك الماهيات اللامنقسمة كما يدرك البصر اللون.

وهذا الإدراك العقلي المباشر لا يحدث بعد مرحلة دايالكتيكية يعلو بها العقل من المحسوس إلى المعقول كما يرى أفلاطون ، وإنما تحدث دفعة واحدة وملازمة للإدراك الحسي لأن الماهية لا توجد بدورها إلا ملازمة للأشياء المحسوسه .

لكن الماهية التي تهب الكائنات المحسوسة حقيقتها لا توجد إلا في محسوس والصورة لابد أن تتحقق في مادة. (٦)

ويدور تساؤل ما الصلة بين المادة والصورة ؟ وما درجة كل منهما في الوجود؟

القوة والفعل و المادة والصورة:

تعتمد تصورات أرسطو للمادة والصورة و القوة والفعل على وجهه نظره في التغير أو السيرورة ، لأن أي تغير يفترض الثبات وكل سيرورة تستلزم وجود شيء لا يصير.

ولقد نشأت مشكلة عند القدماء الذين قالوا أن الوجود لا يمكن أن يصدر عن وجود ولا عن وجود ، وقد تنبه بعضهم ألى هذه الصعوبة وانتهى إلى وجهة نظر تقترب من الحقيقه حين قالوا إن الوجود ينشأ عن الأضداد الفردي والزوجي أو الحار والبارد أو الحب والكراهية أوالخلاء والملاء.

ولكن يرى أرسطو أن الضد لا يمكن أن يتحول إلى ضده مباشرة كما أن الوجود لا ينشأ عن اللاوجود، وإنما لابد من افتراض محل تتوالى عليه الأضداد أما هذا المحل أو الحامل الذي تتوالى عليه الأضداد فهو المادة أو الهيولى .أما الأضداد فهي الصفات أو الصور التي تتوالى على المادة.

وكل جوهر، أو موجود معين مركب من هذين المبدأين، مبدأ المادة الذي يقدم أساسا يصدر عنه وجوده كأن يكون البرونز مثلا مادة التمثال ومبدأ الصورة التي تحدد حقيقته وماهيته كأن تكون صورة التمثال هي الإله هرميس مثلا ولأن اتصفت الصورة بأنها الوجود إلا أن المادة ليست اللاوجود أو العدم المطلق، وإنما هي وسط بين الوجود ولا وجود، أو هي باختصار إستعداد وإمكانية للوجود، أو هي وجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل بعد حصوله على صورة معينه اي ان المادة هي مجموعة الشروط الواجب توافرها كي تظهر الصورة.

وأي وجود لا ينشأ في رأي أرسطو من العدم بل من إمكان أي من وجود بالقوة، فلا يمكن مثلا أن تكون الأرض صندوقاً بالقوة في حين يمكن أن نقول أن الخشب صندوق بالقوة لأننا نصنع منه مباشرة الصندوق.

وغاية الكائن أن يصل إلى تمام صورته ونهاية التغير هي أن تحصل المادة على الصورة، ومتى تم ذلك أصبح الوجود موجوداً بالفعل. فالفعل بالنسبة للقوة كالأنسان اليقظ بالنسبة للنائب أو كالبذور بالنسبة لشجرة أوكالبرونز بالنسبة للتمثال لذلك فإن القوة لا معنى لها بذاتها وإنما تفهم بالنظر إلى ما ستصير إليه أو إلى الصورة .

لذلك فان الصورة فعل لأنها تحقق ما هو بالقوة إلى موجود كامل ولذلك فهي أيضا كمال وغاية أي أنها تحدد الحاله النهائية الكاملة وهي أيضا التي تهب الكائن حقيقته أو ماهيته.

ومن هنا فقد انتهى أرسطو عند بحثه في العلل إلى التوحيد بين العله الصورية والعلة الفاعلة و العلة الغائية.

فالصورة هي الغاية في كل تغير لأن التغير يهدف إلى تحقيق الصورة، وهي أيضا محركة وفاعلة فصورة البيت التي هي غاية البناء فاعلة من حيث أنها تحدد بفن المعمار وصورة الأنسانية في الفرض علة محركة للتوالد لأن الأب يهب الأبن صورته التي هي الغاية النهائية لوجوده فلا يبقى إذا تعارض إلا بين علتين رئيسيتين هما الصورة والمادة والصورة أكثر أهميه كما سبق أن ذكرنا لأن المادة غير محددة ونسبية لا تعرف إلا بالقياس إلى الصورة فإن قولنا مثلا إن مادة التمثال هي البرونز فيمكن أن نسأل بعد ذلك وما هي مادة البرونز؟ فنقول أنها العناصر الأربعه مثلا ثم نبحث عن المادة في هذه العناصر فننتهي الى مادة غير محسوسة

ولا محددة هي المادة الأولى التي ليس لها صورة أي تحديد فهي مجرد قابلة للتغييرات.

أما عن الصورة فهي مبدأ لتحديد أي موجود، ومبدأ معقوليته لأن العلم لا يعني بالمتغير أو بالعرضي وإنما موضوع العلم هو الماهيات الثابتة الموجودة دائما على نحو واحد .

فالجزئي موضع إمكانيات وأعراض سببها دخول المادة فيه إلى جانب الصورة أما النوع فتظهر فيه الضرورة والوجود الثابت الذي يكون دائما على نحو محدد بالضرورة. لذلك نجد أن الصورة هي مبدأ المعقولية والثبات في الجوهر المركب من مادة وصورة ، أما المادة فهي مبدأ النقص والتغيرات والإمكان المستمر وهي بهذا المعنى تتجاوز معنى الوجود بالقوة لأنها تتدخل إيجابيا في إحداث أنواع النقص التي تتصف بها أفراد الجزئية المحسوسة لأنها تقاوم تحقق الصورة وإكتمالها فهي مصدر الشذوذ والمصادفات وهي سبب تعدد الأفراد في داخل النوع الواحد.

وعلى العموم فإن معنى المادة والصورة يتداخلان عند أرسطو، فقد تكون الصورة مادة بالنسبه لصورة أخرى، فصورة البرونز مثلا تصبح مادة و هيولى لصورة التمثال أما الصورة التي لا يصح أبدا أن تكون هيولى لغيرها والتي ينتهي عندها التسلسل الصور فهي المحرك الاول .(٧)

ونتسائل ماهو المحرك الأول عند أرسطو وكيف إستدل عليه؟ وماصفاته؟ وكيف يعتني بالعالم؟ هذا مانحاول الاجابة عليه من خلال الموضوع التالي.

الإله أو المحرك الأول:

يستدل أرسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة. فالزمان لا بداية له ولا نهاية ، لأن كل آن منه له قبل وبعد. فهو موجود منذ الازل وإلى الأبد.

ولما كان زمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركه أزلية أبدية ومثل هذه الحركة لابد أن تكون دائرية متصلة في المكان حتى لا يكون لها بداية ولا نهاية وهي حركة السماء الأولى.

وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلي خالد مثلها.

ثم يثبت أرسطو أن المحرك الأول لابد أن يكون ساكنا لانه لو تحرك فما أن يتحرك بغيره أو بذاته. فان تحرك بغيره لافترض محركا لو تحرك افترض محركا بعده، وهكذا إلى ما لا نهاية ولما كان من المستحيل أن تتسلسل العلل إلى ما لا نهاية فلابد أن لا يتحرك المحرك بغيره.

أما إذا افترضنا أن المحرك الأول يتحرك بذاته فسوف ينقسم إلى جزء محرك وجزء لا يتحرك لأن الشيء لا يمكن أن يتحرك بنفس الحركة التي يحرك بها في وقت واحد ومن جهة واحدة لذلك ينتهي إلى افتراض محرك يحرك هذه الحركة الأزلية الأبدية ويظل في الوقت نفسه ساكنا ولا يتحرك.

ولا بد لهذا المحرك الأول الذي هو علة للحركة الأبدية أن يكون بدوره أبديا مثلها. كما ينبغي أيضا ألا يتعدد ولا ينقسم كذلك فان أول ما يتصف به هذا المحرك الذي لا يتحرك أنه صورة خالصة وليس به مادة. لأن احتواءه على مادة يعني افتقاره الى صورة وبالتالي وجود بالقوة ينزع إلى الفعل. فلابد إذن أن يتصف هذا المحرك اللامتحرك بأنه صورة خالصة وفعل خالص لا يوجد به شيء من القوة ويترتب على ذلك أيضا ألا ينقسم وألا يتعدد لأنه خال من المادة.

ولكن أذا كان فعل خالصا فما معنى هذا الفعل؟ إنه لا يعني الحركه ولكنه يعني نشاطا عقليا لا يتطلب مادة ولا جسما فهو ليس سوى فكر وتعقل. فالفكر والتعقل هنا أكثر الأشياء اقترابا من الألوهية.

ولكن ما موضوع هذا التعقل؟

يقول إنه إما أن يعقل غيره أو يعقل ذاته ولكنه لو عقل غيره فهذا الغير إما أن يظل كما هو أو يتغير وما هو معرض للغير لايصلح موضوعا لهذا العقل لأنه سوف يسبب له عدم استمرار التعقل ولا يجوز للعقل الالهى أن ينفعل بما هو ناقص لأن هناك من الأشياء يكون من الأفضل لنا ألا نراها، لذلك فان العقل الالهي لا يعقل إلا ذاته لأنها أكمل الأشياء، وتعقله لذاته هو اتصال مباشر أو حدس لا استدلال ينتقل العقل فيه من مقدمة الى نتائج. فهو بناء على ذلك عقل وعاقل ومعقول في آن واحد وهذا التعقل الدائم يهبه أسمى أنواع السعادة فهو في سعادة دائمة لا يصل إليها إلا أحيانا نادرة.

هذه هي صفات المحرك الأول أو العقل الالهي فكيف نحدد صلته بالكون والبشر؟

علاقة المحرك الأول في العالم :

أولا فيما يتعلق بتحريكه للكون ينبغي ألا نفهم من ذلك أنه يحركه بحركة فيزيقية مادية، وإنما يحرك السماء الأولى أو سماء الثوابت بوصفه غاية لها ومعشوقا ،و بتحريكه لها تتحرك الأفلاك الأخرى التاليه لها.

والفلك أشبه بكرة مشفه لها قطبان يتصلان بقطب الفلك الذي تحته بحيث أن كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرك ما تحته إلى أن تنتهي إلى آخر الأفلاك وأقربها إلى الأرض وهو فلك القمر وهكذا عندما يحرك المحرك الأول الفلك الخارجي يحرك بالتالي جميع الأفلاك المتصله به.

و تتحرك الشمس حول الأرض في دورة كل ٢٤ ساعة فيتعاقب الليل والنهار وتتحرك أيضا حركة أخرى في دورة سنوية تتوالى بفضلها الفصول الأربعة و تحدث عند اقترابها أو إبتعادها عن الأرض نمو النبات وتوالد الحيوان أو فسادهما.

ولكن أرسطو لا يلبس أن يقدم فرضا آخر لتفسير حركه الأفلاك يتناقض وفكرة المحرك الأول الواحد فيفترض أن للأفلاك السماوية عقولا عددها إما ٥٥ أو ٤٧ عقلا هي محركات هذه الافلاك.

ثم يعود فيقرر في ختام مقاله الأم من كتاب الميتافيزيقا ان حكم الكثرة غير صالح ولذلك فلابد أن يكون الحاكم واحدا ولعله قد فرق بين هذا المحرك الأول ومحركات الكواكب من جهة، أن المحرك الأول غير متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض وليس شأنه شأن النفس تتحرك بالعرض حين تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه ثم أنه مفارق للعالم بينما تكون العقول الأخرى بأفلاكها ولكن كأتصال الصورة بالهيولى لأنها أيضا عقول مفارقة.

ولكن لما كان أرسطو قد نص على أن المحرك الأول هو المنظم الوحيد لهذا العالم فيمكن أن نفترض أنه يحرك أيضا هذه العقول كغاية لها أو كموضوع لعشقها.

أما عن صلة الله بالعالم فإن نجد نصا يشبه فيه أرسطو وجود الله في العالم بوجود الخير والنظام يقول إن الخير للجيش في نظامه وفي قائده وهو في القائد أكثر لأنه علة النظام .

كذلك نجد الأشياء منظمة في الكون على نحو معين يجعلها جميعا متجهة نحو غاية معينة وفي إئتلاف كامل ويذكر أرسطو هذه الغائية في الطبيعة حين يقول إن الله والطبيعة لا يفعلان شيئا عبثا .

ولقد حاول كثير من المفسرين خاصة في العصور الوسطى ان يستخرجوا من هذه الأقوال تفسيرات تشير إلى عناية الله بالعالم وفعاليته فيه.

ولكن بالرغم من كل ذلك فإن في مذهب أرسطو مايؤكد عدم جدوى هذه التفسيرات لأن الغائية الملاحظة في الطبيعة ليس مصدرها عنده تدبير العقل الإلهي وتوجيهه

الاشياء حسب خطة وغاية يتصورها وإنما مصدر هذه الغائية هو قوة غير مشخصة ولا واعية هي الطبيعة التي توجه الاشياء الى تحقيق صورها الكاملة.

ومن الواضح أن الاله عند أرسطو لم يخلق الكون ولا يعتني به . (٨)

وقد حاول رجال العصور الوسطى أن يفسروا علم الله بالأشياء عن طريق علمه بذاته لأن علتها جميعا إلا ان أرسطو كان واضحا في هذه النقطة لأنه فرق بين احتمالين معرفة الله بذاته أو معرفته بالأشياء واختار الافتراض الأول منهما أما عن تأثير الله في العالم فليس أكثر من تأثير صورة يعشقها محبوها لأنه لا يؤثر فيها إلا كعلة غائية لا تزيد على ان تكون مبدأ لوحدة العالم كما يكون حلا لتفسير الحركة والتغير المستمرين في العالم .

هوامش الفصل الثالث

١. ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة د . فتح الله المشعشع ،مكتبة المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٢ ، ص ٧٠.

٢. المرجع السابق ، ص ص ،٧٠ـ ٧٢

٣. د. اميرة حلمي مطر :الفلسفه اليونانية، تاريخه ومشكلاتها ،دار قباء للطباعة والنشر ص ص ٢٩٥ و٢٦٠

٤. المرجع السابق ص ٢٦٣

٥. المرجع السابق ص ٢٦٥

٦. المرجع السابق ص ٢٧٠

٧. المرجع السابق ص ٢٧٣

٨. المرجع السابق ٢٧٥

الفصل الرابع

الميتافيزيقا عند ديكارت

ـ العناصر :

أولاً : حياة ديكارت .

ثانياً : قواعد المنهج الديكارتى .

ثالثاً : الميتافيزيقا .

- الشك .
- اليقين الأول : الكوجيتو و إثبات الفكر .
- اليقين الثانى : وجود الله .
- اليقين الثالث : من الله إلى العالم .

أولا: حياة ديكارت

١. **الطفولة** :

ولد رينيه ديكارت في ٣١ مارس من عام ١٩٩٦ بمدينه لاهي باقليم التورين بفرنسا على بعد نحو ٣٠٠ كيلو متر من الجنوب الغربي لباريس وعلى بعد ٥٠ كيلو متر من مدينه تورTours عاصمه التورين.

وابوه يسمى يواقيم أما أمه فهي جان بورشار، ينتمي ديكارت إلى أسر فرنسا البرجوازية.

وقد ولد يواقيم ديكارت من هذا الزواج صبي وبنت كل منهما اكبر من الفيلسوف ،ثم ولد له ابن بعد ميلاد الأخير باكثر من سنه ولم يعش هذا الابن إلا اياما بعد وفاة والدته.

فقد ديكارت والدته وهو لم يجاوز سنته الأولى بالكثير، كما فقد بسكال والدته وهو في سن الثالثة. إلا أنه لم يكن لموت والدته نفس الآثار التي كانت لوفاة والدة بسكال، لعده أسباب نعرف منها واحدا على الأقل وهو أن والد ديكارت جعل له مرضعه عنيت به أفضل العناية وبقى ديكارت مخلصا لها طوال حياته.

ويقص علينا ديكارت في السنين الأخيرة من حياته شيئا من ذكريات طفولته يحدثنا أحيانا عن الريف الذي كان يعيش فيه وعن عادات المزارعين في ذلك الريف وعن جمال القرى الفرنسية،التي لا يعد لها في نظره شيئا مما

زاره في العالم بل لا تعد لها تلك العزلة الهولندية التي اختارها لنفسه في العشرين سنة الأخيرة من حياته[١].

٢. سنوات الدراسة:

نجد صعوبة كبري في ذكر وقائع دقيقة خاصة بحياة الفيلسوف. وهناك اختلاف حتى بصدد ميعاد تاريخ دخوله المدرسة فان مؤرخه باييه Bailletيذكر أنه دخل مدرسة لافيليش للآباء اليسوعيين في ابريل عام ١٦٠٤ اي بعد أشهر قلائل من افتتاح تلك المدرسة ،ولكن الدقه التاريخية تجعل أحدث مؤرخي ديكارت يسجلون دخوله للمدرسه في عام ١٦٠٦. ومما يؤيد هذا الرأي الأخير أن خروجه من المدرسة كان في عام ١٦١٤ على وجه التاكيد ولم يكن من المعقول أن يبقى بها أكثر من ثماني سنوات، نظرا للمرحله الدراسية ،التي شرع عندها ولعدم احتمال رسوبه او إعادته لسنة من السنوات لاسيما أن مؤرخيه لم يذكروا تعطل دراسته لمدة سنة كاملة لسبب من الأسباب.

وعن الدراسة وبرنامجها ومراحلها ومدى إفادة ديكارت منها وفكرته عنها لدينا نص "المقال عن المنهج" يبدو فيه ديكارت صريحا واضحا كل الوضوح غير أن هذا النص لم يكتب إلا في عام ١٩٣٧ أي نحو ربع قرن تقريبا من تاريخ خروجه من المدرسة ولم يكن ديكارت بطبيعته مؤرخا لاحداث العالم ولا لأحداثه الشخصية،ولم يكن"المقال عن المنهج "في نظره

سجلا تاريخيا إنما كان قبل كل شيء تعبيرا عن حكمه على الثقافة العقلية بوجه عام ، وعلى الثقافة التي تلقاها هو بوجة خاص .

ويبدو واضحا من نص" المقال" واسلوبه أن مراحل تلك الثقافة كانت في نظر ديكارت نماذج لها قيمتها الدائمة ،وإن لزم إحلال أخرى محل بعضها على الأقل.

ومما لا شك فيه أن ديكارت حكم على الثقافة التي تلقاها بالمدرسة ، وأن إشاراته إلى مراحلها ،و إن لم تكن دقيقة من الناحية التاريخية، لم تكن خيالية، ويمكن الاستعانة بها على تكوين فكرة عن الثقافة التي تلقاها ديكارت بمدرسه لافليش لليسوعيين، وعن مدى إفادته منها. ولم تتغير الثقافة في مدارس اليسوعيين في ناحيتها الأدبية حتى اليوم ، وعلى أساسها قام الأدب الفرنسي الكلاسيكي وعنها صدر أسلوب اللغة والإنشاء والتأليف الفرنسي حتى اليوم.

وتقوم تلك الثقافه في مرحلتين الأولى أدبيه لغويه هي دراسة الكتاب اليونان والرومان القدماء في لغتهم الأصلية ، والثانية هي مرحلة الدراسة العقلية البحتة التي تقوم أغلبيتها في مواد الفلسفة وأقليتها في العلم الرياضي[٢].

وتنقسم المرحلة الأولى ذاتها باعتبار سن الطالب ومقدار تحصيله ومرتبط بنضوجه إلى فترتين :فهو يدرس أولا لليونان والرومان قصصهم وتاريخهم ويستمر في هذه الدراسة مدة سنوات ثلاثة على الأكثر ثم ينتقل بعدها الى

فترة جديدة لا تزيد هي الأخرى على ثلاث سنوات يدرس اثنائها خطب القدماء والشعر وشعرهم

وعندما يرقي إلى المرحلة الثانية التي تستمر سنتين يدرس في الأولى المنطق مع الرياضيات وفي الثانية الأخلاق مع الطبيعة وما بعد الطبيعة .

ولا يختلف وصف ديكارت في" المقال" عن البرنامج الذي ذكرناه يبدأ بالقصص والتاريخ ثم ينتقل إلى الشعر والخطابة وينتهي بالرياضيات والفلسفة. أما حكمه على تلك الثقافة فلننظر له بعين الحذر، فقد كان من الممكن أن يكون مختلفا لو جاء بعد نهاية تلك الدراسة فورا، و لكنه مرتبط في صورته الفعلية بما اراده ديكارت من الفلسفة والعلم والثقافة بوجه عام بعد السنوات الطويلة التي اعقبت خروجه من المدرسة.

والحق ان ديكارت لا يقصد نقدا شديدا، بكلامه، على الأقل عن مراحل الثقافة الأدبية ،فعن القصص والتاريخ القديم يذكر أنه درس ذلك دراسه كافية أما عن الشعر والخطابة فهو لا يعني جمالها وروعتهما وأثرهما في حياة النفس وكان تدريس اليسوعيين لتلك المواد في مدارس بفرنسا يفوق أي تدريس لها في العالم الأوروبي كله[٣].

فعلاوة على الدقة في فهم النصوص القديمة لغة ونحوا وأدبا امتاز هذا التدريس بتوجيه الطلاب نحو الأسلوب اللازم في التعبير الشفوي وفي الكتابة ،من ناحية ، وبتوجيه عقولهم وخلقهم وطباعهم وسلوكهم الخارجي من ناحيه أخرى ويبدو هذا التوجيه واضحا في أن الطالب لا يطالع

النصوص القديمة برمتها أو في ثوبها الكامل بل في مختارات منها تعمل له خصيصا وتناسب سنه والمجتمع الذي يعيش فيه والدين الذي ينتمي إلي'.

وتدريس اللغات القديمة تدريس موجه من الناحية الأدبية أولا ثم من الناحيه المعنوية الروحية ثانيا. واثر دراسه الأدب اليوناني واضح في تنمية الخيال الأدبي .

اما أثر الأدب اللاتيني فهو واضح في ضبط أسلوب التعبير وإخضاعه للدقة اللاتينية التي تكاد تحاكي في ميدان الأدب واللغة دقة الجبر والهندسة أو دقة القانون الروماني ذاته

ولا يزيد اليسوعيون من الناحيه الأدبية على ما في الأصول ذاتها وما يستمد منها إلا أن وجه الخيال إلى مثال العظمة والقوة في القصص والأدب وإلى ما كان مضبوطا منتظما في الأسلوب. وعلى ذلك يكون مبدأ الأدب الكلاسيكى مثاله الأعلى كما يفهمه اليسوعيون، اتحادا العظمة بالنظام، والقوة بقواعد العقل .

أما من الناحيه المعنوية فكان قصدهم تربية النفس على الشجاعة من ناحيته ـ وأبطال اليونان والرومان نماذج واضحة لها ـ وعلى الطاعة من ناحيه أخرى، وأسلوب الرومان في الحكم والحرب وفي التأليف أيضا نموذج حي على تلك الطاعة .

إلا أن الشجاعة من ناحية والطاعة من ناحية أخرى، يقصدان لأن فيهما تربية الإرادة، وهي هدف اليسوعيين بوجة عام لذلك لا يمكن أن نفصل بين

تثقيفهم للذوق الأدبي وبين توجيههم للسلوك ،وكان اليسوعيين في الناحية الاخرى متشددين لكن في اعتدال فكان تلميذهم مهذبا لا يرفع صوته كثيرا ولا يفرط في الكلام ولا يخرج على نظام المدرسة يعود الطاعة لكن في جو من الحرية الكاملة.

وان فهمنا الغاية النهائية من تربية فضيلتى الشجاعة والطاعة في الفرد ،فهمنا أن يكون التوجية معنويا خلقيا قبل كل شيء بل يكون دينيا أيضا وسياسيا إلى حد ما، أن يكون محاولة في التوفيق بين أدب وأخلاق اليونان والرومان وبين ما تفرض علينا الحكومة والدين من واجبات وقواعد .وعندئذ تظهر الثقافه الأدبية في كتب اليونان والرومان توجيها نحو طاعة الملك والخضوع لله وكنيسته، ونرى أولى قواعد الأخلاق في "المقال" تنص على أن يخضع الفيلسوف لتشريع بلده وتقاليدها وأن يبقى على الدين الذي أنعم الله عليه به[٤].

وطبيعي بعد كل ما ذكرنا ان يكون ديكارت على رأس رجال الأدب الفرنسي في القرن السابع عشر محافظا متبعا لما يرى من قواعد، لكن في حريه، فلم يطالبه معلمه بأكثر من ذلك، بل لم يعلموه شيء غير ذلك .

هذا بوجه عام موقفه من ثقافتهم الأدبية و مبلغ تأثيرها فيه ـ اما نقده للثقافة العقلية في ناحيتها الرياضية والفلسفية ،فقد كان كما هو معروف لاذع شديدا، إلا أنه ينبغي لتقدير قيمته أن نعرف ما تعلمه من معلمه في هاتين الناحيتين بوجه تقريبي على الأقل .

أما الرياضة فقد درسها على أفضل معلميها وطالع معهم كتاب كل "كلافيوس" اليسوعي وهو عمدة الجبر في ذلك الوقت. درس الجبر إذن علاوة على فروع الرياضة التقليدية من هندسة وحساب وفلك وموسيقى وتدل إشارات ديكارت إلى تلك الدراسة على أن إلمامه آثناءها بالعلم الرياضي كان كافيا واكتمل فوق ذلك بتطبيقات عمليه سواء في ميدان مساحة الأرض أو في الصناعات الميكانيكية المعروفة.

اعترف بالقيمة النظرية للعلم الرياضي الذي تلقاه عن اليسوعيين ،ولكنه عاب عليه ضيق تطبيقاته. ولعل تلك الدروس لم تعد أن تكون ملخصات للمذهب الذي اتبعه القديس توما الأكويني والذي أول فيه فلسفة أرسطو تأويلا مسيحيا. ومعروف أن الكنيسة الكاثوليكية في مجمع ترنت قد أوصت المدارس والجامعات باتباع ذلك المذهب في تدريس الفلسفة و اللاهوت(٥).

وانتقد ديكارت فلسفة معلميه بجرة قلم سريعة، فعاب عليها قبل كل شيء أنها جدل ونقاش مستمران بين نظريات مختلفة، لا يمكن أن تكون كلها صحيحة، في وقت واحد ،في موضوع واحد، وأنها على أفضل تقدير محاوله ترجيح نظرية على أخرى ،من شأنها ترك العقل حرا ،يختار في الميدان النظري مايروقه دون أن يكون على يقين في شيء وتصبح الفلسفة عند إذن مدرسه شك ، قبل أن تكون مدرسة يقين وعلم.

أما في ميدان الفلسفة العملية أو الأخلاق فيبدو أن الدروس اقتصرت على مطالعات بليغة مختارة من كتب الرواقيين دون أن تكون لتلك المطالعات

ولتعليق المعلمين عليها أي علاقة بالحياة العملية. التي يريد ديكارت أن يختط طريقة فيها بثبات وحزم كاملين.

ولربما وجب لغاية فهم النقد الديكارتي للفلسفة التي تعلمها أن نضم إلى ذلك النقد نقده للرياضيات، و أن ننظر بوجه عام في نقده للثقافة العقلية التي تلقاها .في عيب العلم الرياضي الذي درسه ، هو أنه لا يمكن دراسه من تطبيق عام شامل في جميع أوجه الحياة والعمل ،مما يدل علي أن هذا العلم كان محدودا ضيقا. وعيب الفلسفة أن لا وسيلة فيها تجنب الإنسان الخطأ ولا قاعدة يثبت أقدامه في الحياة عليها، و ديكارت تواق كما يقول إلى" أن يميز الصحة من الخطأ ليرى بوضوح ويسير في ثبات" وعلى ذلك كان العيب الجوهري لتلك الثقافة العقلية في مراحلها العليا أنها لم تكن حكمة بالمعنى الصحيح .فاليقين معدوم في الناحية النظرية والتطبيق محدود ضيق، كل الضيق .أما الفلسفة الحقة فهي بحث عن الحكمة، ومن شأن الحكمة أن تكون نورا للإنسان يقوده في الحياة.

نعم إن ديكارت في وقت خروجه من مدرسة لافيليش ،لم يصرح بالنقد الأساسي الذي أشار إليه في "المقال "بعد ذلك الوقت بربع قرن. ولكن الإشارة تحمل شيء من ذكري خيبة الأمل التي شعر بها عند خروجه من المدرسة. إلا أنه لم يمتنع حتى في أوقات كان يندد فيها بالعلم والفلسفة المدرسية من الإعتراف بأنه تلقي عن اليسوعيين أفضل ثقافة يمكن لشاب أن يتلقاها[٦].

وبأنه مدين لأساتذته ببذور تفكيره بل ينصح صديقا له بإرسال ابنه إلى مدارس اليسوعيين .

ولكن كيف له ان يفعل ذلك إن لم يكن قد اقتنع هو شخصيا بقيمة تلك الثقافة؟ ولو تساءلنا عما يمكن استخلاصه من كلام ديكارت عن دراسته ودينه لمعلميه وجب القول أنه تعلم منهم امرين :

أولهما : أن التفكير خاضع للقواعد ونظام .

والثاني :أن العمل جوهري في الحياه الإنسانية وأنه لا شك أهم من التفكير النظري البحت ومن التفلسف وهذان الأمران: النظام من ناحية والروح العملية من ناحية أخرى و فيهما كما سنرى جوهر منهج ديكارت وأخلاقه المؤقتة هما في نهاية الأمر عماد التعليم اليسوعي.

ولذلك فإننا نعبر عن دين ديكارت لمعلميه تعبيرا كاملا ولو أننا اضفنا إلى دراسته الأدبية والفلسفية ،التربية الدينية التي تلقاها عنهم وإشارات ديكارت في "المقال "إلى تلك التربية موجزة كل الإيجاز ولكنها واضحة.

فهو قد علم أن الطريق إلى النعيم مفتوح للجهلاء والعلماء معا، وأن حقائق الوحي إذا تجاوزت فهمنا استحال إخضاعها لتفكيرنا واستدلالتنا (٧)

وقد وتخرج رينية ديكارت في مدرسة لافيليش في صيف عام ١٦١٤ أي بعد أن جاوز الثامنة عشرة بقليل ثم حصل من جامعة بواتييه فى عام ١٦١٦ على درجه البكالوريوس أو الليسانس في الحقوق وليس هناك تفاوت كبير

بينهما .سوى في ان الثانية تسمح لصاحبها بممارسه مهنةالمحاماة بعد مدة معينة من التمرين .

وليس لدينا علم أكيد بأن ديكارت استمع بانتظام لمحاضرات الجامعة في القانون والأغلب أنه حصل على معلوماته في الموضوع أثناء السنتين الأخيرتين لدراسته بلافليش حيث كان القانون والطب في من الموضوعات التي يمكن اختيارها علاوة على الفلسفة والعلوم الرياضية.

سجل ديكارت أسمه في سجل المحامين منذ سنة تخرجه ولم يترافع ابدا. وفكر في عام ١٦٢٢ في شراء وظيفة قضائية، وذلك عندما حصل على إستقلاله المالي، ثم نبذ تلك الفكرة بعد حين.

كان ديكارت شاب إجتماعيا ، على الأقل مدة ما بعد تخرجه. وكان يجيد الرقص و واللعب بالسيف، ثم اشترى له أبوه وظيفة ضابط ،على عادة نبلاء ذلك الوقت؛ وأصبح ديكارت في عام ١٩١٨ ضابطا بجيش " موريس دي ناسو" الهولندي وحليف فرنسا. وعاش ديكارت بمدينه "بريدا "بهولندا مدة ما ،وتعرف آثنائها "باسحاق بيكمان" الذي كان له أعظم الأثر في توجيهه علميا. و"بيكمان" اكبر من ديكارت بثماني سنوات،وكان في ذلك الوقت وكيل مدرسة ثانوية يعني خارج وظيفتة هذه ،بالرياضيات والعلوم وبعلم الطبيعه بنوع خاص ،متجها في بحوثه إلى تأويل الظواهر الطبيعية تأويلا رياضيا ميكانيكيا عاما، قريبا إلى ذلك الذي اتخذه جاليليو في نفس الوقت تقريبا.

ولا شك في أن ديكارت تعلم منه الكثير أثناء إقامته بمدينة بريدة بدليل تلك الكلمات التي كتبها له في ذلك الوقت " إنك في الحقيقه الإنسان الوحيد الذي ايقظني من خمول وأعاد إلى نفسي علما كاد ينمحى من ذاكرتي وارجع عقلي إلى جليل الأعمال بعد أن كان نبذها".

وبدليل أن ديكارت أهدي إليه أول كتاب ألفه وعنوانه "ملخص الموسيقى" راجيا منه في الإهداء أن يحتفظ بالكتاب لنفسه ما دام هو بالفعل صاحبه وملهمه، ويمكن أن نتخيل ديكارت عند وصوله إلى "بريدا" عائشا في عزلة كاملة ثم هائما بين عزلته هذه وبحوث علمية لا طائل تحتها إلى أن ألتقي "بيكمان" الذي وجهه إلى الدراسةالنافعة.

ثم اضطر" بيكمان" إلى السفر مدة ما إلى ألمانيا. فضاق ديكارت بحياته "ببريده "وسافرا هو أيضا إلى ألمانيا، وانضم في إبريل عام ١٨١٩ إلى جيش آخر، حليف لفرنسا في ذلك الوقت، وهو جيش امبراطور ألمانيا.

ولكنه اتخذ في سفره هذا طريقا طويلا. فابحر الى الدانمارك، ووصل بعد مدة ما إلى أواسط ألمانيا الغربية، واشترك في حفلات تنصيب الامبراطور التي قامت بين يوليووستمبر ١٦١٩ .ثم جال بعض الوقت في تلك الانحاء حتى اختار لنفسه في أواخر اكتوبر مسكنا بمكان ما، بالقرب من مدينه "أولم". ولم يكن هذا المسكن إلا حجرة واحدة مدفأة اشد التدفئة،عاش فيها فيلسوفنا مدة لا نستطيع تقديرها، إنما لا تقل عن شهرين ،واتخذ أثناء ذلك الوقت منوالا في الحياة خاصا به، كان لا ينام إلا عندما يتقدم به الليل ويبقى

في سريره طوال الصباح ، ولا يترك حجرته إلا بعد الظهر يخرج لجولة طويلة في الغابات المجاورة ،إما على حصانه أو على قدميه.(٨)

سنوات العلم والتحصيل :

لا نعرف على وجة التحقيق كيف قضي ديكارت أوقاته بين عام ١٦١٩ و عام ١٦٢٢ عندما تلقاه في هذا العام الأخير في فرنسا مع أفراد أسرته ليحصل على نصيبه من ميراث والدته، وغاية ما يمكن أن نذكره هو أنه قام برحلة طويلة من جنوب غربي ألمانيا حيث كان في نهاية عام ١٦١٩ إلى شمالها وأبحر منها إلى هولندا حيث بقى مدة قصيرة، ثم ابحر من هولندا إلى فرنسا في رحلة لا يمكن تحديد ميعادها بالضبط إنما يحكى أن بحارة مركبة في هذه الرحلة اعتزموا قتله هو وخادمه وسلب ما معهم من أموال ومتاع ولكنه علم بمكرهم، فقام للتو شاهرا سيفه عليهم وعددهم لا يقل عن العشرين، مهدد أي واحد منهم يجرؤ على مهاجمته ، فخافوا و وتركوه لشأنه، يتم رحلته وينزل من المركب في" دنكرك" .

ولا يمكن أيضا أن نؤكد الكثير عن رحلته إلى إيطاليا يالفعل وعما إذا كان قد حج الى "لوريت" ام لا . وكل ما يعرف عن حياته بين نهايه عام ١٦٢٢ و عام ١٦٢٥ أنه سافر إلى ايطاليا بالفعل ثم رجع منها غير راضي عن رحلته إلى تلك البلاد .

ثم عاش من سنة ١٦٢٥ في فرنسا بين باريس والريف مدة ثلاث سنوات تقريبا تعرف أثنائها بجمهور من العلماء ورجال الدين أخصهم مراسله وصديقه فيما بعد

"الاب مرسين"Marsenne والذي كان مدة ٢٠ سنهة واسطة التعارف والتواصل بينه وبين علماء فلاسفة ولاهوتي أوروبا .

واتصل أيضا اثناء إقامته بعلماء طبيعيين و مهندسين ورجال كانوا يعنون بتطبيق العلم والرياضة في الصناعة ،وكان من بينهم صديقه فرييهFerrier الذي عهد إليه ديكارت بصنع ما احتاج إليه من آلات البحوث العلمية والضوئية بنوع خاص.

و اهم أحداث حياته في ذلك الوقت الاجتماع الذي تم في خريف عام ١٣٢٧ بباريس. وحضره ديكارت والكاردينال "دي بيرول "وغيرهم من كبار العلماء والمفكرين واستمعوا إلى حديث رجل أسمه "دي شندو" تكلم فيه عن أسس العلم الذي يجب في نظره أن يحل محل العلم المدرسي ولم يقنع الحاضرين بكلامه الذي جنح إلى الغموض وإدعاءات غريبة بعيدة عن العلم كل البعد.

وهنا طلب الكاردينال" دي بيرول" من ديكارت رأيه في الموضوع، فاجاب هذا في حذر عظيم بادئا بتفنيد ادعاءات الرجل. ثم اشار في اقتضاب إلى مبادئ أخرى تكفل للعلم إستقلاله وتقدمه وخصبه وللدين جلاله وعظمته.

وإن لم تسجل لنا إعترافات ديكارت في الموضوع في الأغلب أنه لم يصرح أثناء حديثه بأي نظريه ميتافيزيقية جديدة، إنما اكتفي بالكلام عن أمله فى قيام علم طبيعي ميكانيكي عام يستخدم الإستدلال الرياضي في جميع نواحيه .

والمعروف انه زار الكاردينال بعد هذا الاجتماع أكثر من مرة، وحدثه عن آرائه ومشروعاته العلمية، ومن المحتمل انه تعهد للكردينال بأن يمضي في تلك المشروعات حتي نهايتها، وأن ينتقل بعد ذاك إلي البحث عن فلسفة تكفل للعلم استقلاله وتعترف لله بمنزلته وقدرته.

وقد اعتزم ديكارت نهائيا تجنب الحياة الإجتماعية والإعتكاف الكامل وذلك منذ بدايه عام ١٦٢٨ .قرر ترك فرنسا وأوصي اصدقاؤه بالبحث عن منزل له بالريف الهولندي. وعندما تم له ذلك سافر إلى هولندا، وعاش في تلك البلاد في عزلة تكاد تكون تامة حتى نهاية حياته تقريبا.

ولم يكن يقيم ببلدة واحدة في هولندا أو منزل مدة ما وانتقل الى مدينة جديدة أو منزل جديد بعيد عن المنزل السابق حتى لا يألف إلى الناس ولا يألفوا إليه. وكان لا يعطي عنوانه إلا لصديقه "مرسين "موصيا إياه بأن يرسل إليه خطاباته لا في منزله ،إنما في منزل شخص آخر يتسلم ديكارت منه الخطابات تباعا .وكان ديكارت يفضل الريف على المدينة. إنما كان مع ذلك يتخذ مسكنه في الريف غير بعيد عن مدينة من المدن حتى يستطيع شراء لوازم منزله او معامله العلمية.

وابتدأ ديكارت حياته في هولندا في عام ١٩٢٩ في مدينة "فرينكر" وذلك بعد عدة تنقلات ورحلات بين هولندا وفرنسا .وسكن قصرا صغيرا بالقرب من أبواب المدينة حتى لا يكون بعيدا عن الريف .ثم انتسب إلى جامعتها حيث تابع فيها دروس علم الطبيعة.

ثم ترك "فلانكر" في نهاية هذا العالم واتجه الى امستردام ،حيث أقام بها إقامه شبه مستديمة إلى عام ١٦٣٥ مع تنقلات من منزل إلى آخر في المدينة ورحلات تطول أو تقصر في بعض المدن الهولندية الأخرى .

فنعرف مثلا أنه انتسب في عام ١٦٣١ إلى جامعه ليدن، واتصل فيها بالرياضي والمستشرق "جوليوس" الذي عرض عليه بعض مسائل هندسية، لم يحلها الهندسيون القدماء. فاهتدي ديكارت أثناء حلها إلى إكتشاف مبادئ الهندسة التحليلية.وتعرف ديكارت عن طريق "جوليوس بقسطنطين هويجنز والد عالم الضوء الشرير "كريستيان هيويجنز". وكان الأب يشغل في ذلك الوقت منصب هام في البلاط الهولندي كما كان علاوة على ذلك علامة في الطبيعة والرياضة ومغرما بالفن والأدب والموسيقى.

وقد استقر في عام ١٩٣٣م مدة ما بمدينه دنفرDeventer واتصل" بهيلين هانس "التي ربما كانت في خدمته في ذلك الوقت وانجب منها بنت سماها فرانسين،وفاء لذكرى بلاده ووطنه .

ولم يشر إلى تلك العلاقة إلا في النادر ،وإلا لأمور منها مثل إعداد إقامة لأبنته أو إحضار مرضعة لها ولم يهتم بهيلين، إنما شغف بابنته شغفا عظيما ،وحزن على وفاتها ،وهى فى سن الخامسة أشد الحزن.

ومن نهايه عام ١٦٣٣ إلى عام ١٦٣٥ استقر بامستردام واتخذ لنفسه في تلك المدينة أكثر من منزل ،وسافر أثناء الإقامه إلى بلاد الدانمارك في رحلة قصيرة وفي نهايه

عام ١٦٣٥ ،مكث "باوترخت "بشمال هولندا ورجع في عام ١٦٣٦ إلى امستردام حيث عمل على إنهاء كتبه العلمية، وا"لمقال عن المنهج " وابتدا من اوائل عام ١٦٣٧م بمباشرة طبع تلك الكتب .

وقدعمل منذ عام ١٦٢٩ في كتاب انكسار الضوء ،ولعله انتهي من تحرير مسودة الكتاب في عام ١٦٣٢.ثم عرض للبحث في نهايه عام ١٦٣١ في مسائل الهندسه الإغريقية فانتهي إلى اكتشاف الهندسة التحليلية في اوائل عام ١٦٣٢ وفي هذا العام الأخير، شرع في تأليف كتاب كامل "في العالم" درس فيه بعد الإمتداد والحركه، ظواهر الضوء بوجه عام .

وكان يهتم من عام ١٩٣١ بالتشريح فأبتدأ في سنه ١٦٣٣ جزءا ثانيا للكتاب السابق، سماه" كتاب الإنسان "وكاد ينتهي في عام ١٩٣٣ من الكتاب كله عندما سمع بخبر إدانه الكنيسةالكاثوليكيه لجاليليو لتقريره دوران الأرض.

وكان قد وصل إلى نفس النتيجة في كتابه السابق. وما سمع بخبر تلك الإدانة إلا وأعلن لأصدقائه عزمه على الإمتناع عن نشر "العالم" وذلك لسببين رئيسين :

اولهما حبه للدعة ورغبته فى تجنب الإعتراض والنقد .

والثاني إعتباره القضية العلمية السابقة وكافة قضايا العلم نتائج فروض واستدلالات فرضية ليس إلا، ثم عمل بعد ذلك على اتمام بحوثه العلمية الأخرى ونشرها .

فعلاوة على "انكسار الضوء" درس الظواهر الجوية واخذ يؤلف فى الآثار العلويه كتابا صدر في عام ١٩٣٧ مع الهندسة ومع انكسار الضوء واصدر مع هذه

المقالات العلمية الثلاثة مقدمة لها في تاريخ فكره وفي منهجه وتلك المقدمة هي "المقال عن المنهج" .

وأخذ يتلقى الرسائل من علماء يعرفهم وآخرين لا يعرفهم بسبب ماأحتوته مؤلفاته السابقة هذه من آراءعلمية جديدة. وتلقى أيضا عده خطابات أخرى بسبب ماأحتوته صفحات" المقال عن المنهج "من نظريات فلسفية[٩]

التأليف الفلسفي .

يبدوان ديكارت أرضي نفسه ومراسليه في المسائل العلمية وكانت الخطابات الفلسفية بمثابة مشجع له على المضي فى البحث والتفكير الفلسفي حتى اعتزم ما بين عام ١٦٣٨ و ١٦٣٩ التفرغ للفلسفة تفرغا كاملا. فنجده في عام ١٦٣٨ معتكفا ببلدة "سانت بورت "بشمال هولندا حيث لم يلقى إلا اشد المقربين إليه، وبقى في تلك العزلة مدة سنتين تقريبا تخللتهما رحلات قصيرة إلى امستردام أو "اوترخت "، وفي ٦ سبتمبر من عام ١٩٤٠ دعي على وجه الاستعجال لمرض ابنته فرانسين ولم يحضر إلا لوفاتها. وكان عام ١٦٤٠ هذا من أكثر الأوقات عليه شاهد فيه وفاة ابنته بعد وفاة أبيه.

وانتهى في عام ١٩٤١ إلى مؤلف فلسفي جامع عرضه عن طريق صديقه "مرسين " على بعض كبار الفلاسفة ورجال الدين فتلقي من بعضهم أسئلة وإعتراضات عمل على نشرها في نهاية مؤلفه هذا مع إجاباته على تلك الإعتراضات. فخرج الكتاب في عام ١٩٤٢ تحت عنوان "تأملات في

الفلسفه الأولى " يبرهن فيها على وجود الله والتمييز القائم بين النفس والجسم، مضافا إليه تلك الإعتراضات والإجابات.

وفي نفس الوقت الذي ينتهي فيه من كتابه "التاملات "فكر في تأليف كتاب جديد يعرض فيه فلسفته للمدارس آملا أن تشيع تلك الفلسفة لا بين العلماء وحدهم بل بين الطلاب كذلك وخاصه بين طلاب مدارس اليسوعيين، أساتذته القدماء. ولكنه لم يلق منهم في ذلك أي تشجيع. وخرج الكتاب في عام ١٩٤٤ تحت عنوان "مبادئ الفلسفة" .

وأمرغريب أن يسعي ديكارت إلى الدعة والطمأنينة فتكون كتبه واتصالاته الفلسفية بمعاصرية وخاصة باليسوعيين والهولنديين فرصة نقاش وشجار لا نهايه لها. فبعد نقاش دام سنوات ولم ينتهي إلى نتيجه بينه وبين اليسوعيين هاجمه علماء اللاهوت بهولندا ورجال الجامعات وخاصة جامعة أوترخت وعرضوا بآرائه و بتلاميذه من العلماء والفلاسفة ثم هاجموه في حياته الشخصية.

وبقى ديكارت سنوات يفند إدعاءات خصومه ويرد على نقدهم ويدافع عن نفسه بعدهجومهم عليه من جديد ،ويدافع في ذات الوقت على حريه الفكر والنشر والتعليم لكن خصومه لم يهدأو لحظه حتى اضطر ديكارت في نهاية الأمر إلى الإلتجاء إلى صديقه "هويجنز" وكان من رجال البلاط الملكي الهولندي ثم إلى سفير فرنسا نفسه لدى البلاط .

وضاق بحياته في هولندا لولا صداقة الأميرة اليصابات له وخطاباتها في شتى الموضوعات وخاصة في الموضوعات الأخلاقية وابتدأ ديكارت حوالي عام ١٦٤٥ في معالجة المسائل الإنسانية بوجه عام والأخلاقية بوجة خاص فكتب فيها الخطابات تلو الخطابات إلى الأميرة اليصابات يرد على أسئلتها ويوجه تفكيرها وحياتها وخرج في عام ١٦٤٩ أي سنه قبل وفاته بكتاب في "انفعالات النفس" وسافر ديكارت إلى بلده مرات ثلاثه قبل وفاته :مرة أولى في عام ١٩٤٤ راجع آثناءها ترجمة لاتينية للمقال عن المنهج. ثم عاد مره ثانية في عام ١٩٤٧ فالتقي باسكال وتناقش معه في موضوع الخلاء، ثم رجع إلى باريس مره أخيرة في عام ١٦٤٨ بدعوة خاصة من أصدقائه و من الحكومه الفرنسية، فوجد البلاد في ثورة أهليه واصدقائه منشغلين عنه فعاد إلى هولندا خائب الأمل.

وقد تعرف أثناء زيارته إلى فرنسا "بشانو "الذي عين فيما بعد سفيرا لدى الملكه كريستينا ملكة السويد والذي أصبح واسطة التعارف بين الملكة وديكارت .وراسل ديكارت الملكة بعد الأميرة اليصابات في المسائل الأخلاقية. وتردد في قبول الدعوة لزيارة السويد ، والإقامة بها مستشار للملكة واستاذا في العلم والفلسفة ،تردد كثير طويلا ولم يسعه الرفض في نهايه الامر.

و وصل في خريف ١٦٤٩ إلى السويد حيث وجد البرد شديد وكان عليه أن يخرج في الفجرلإلقاء دروس على الملكة وهو يعتد شيئا من ذلك طوال

حياته كلها فأصيب في يناير من عام ١٦٥٠ بنزلة رئوية شديدة، اضطرته إلى الفراش أياما ، لم يفق آثنائها من مرضه إلا ليعرف قرب نهايته ،وقضي ديكارت هادئا وواثقا بالله وكانت وفاته في اليوم الحادي عشر من شهر فبراير سنه١٩٥٠ (١٠)

مراحل التأليف

ينقسم تاريخ التأليف عند ديكارت طبيعيا إلى مراحل ثلاث أو أربع متباينة زمنا وموضوعا، و التمييز الزمني بين المراحل المذكور يرتبط بأحداث هامة في حياه ديكارت الفكرية وغير الفكرية .

فيمكن القول أن هناك **مرحلة افتتاحيه أوتمهيدية** لا يلزم إعتبارها مرحلة تأليف بالمعنى الضيق لأن ديكارت لم يقصد أثنائها نشر أي كتاب وهي تلك التي عاصرت أحلامه ومشروعاته الأولى في عامي ١٩١٨ ١٩١٩ عندما ألتقي "بيكمان" في هولندا و عندما اختلي إلى نفسه في ألمانيا. وكانت مظاهر التأليف فيها بعض مخطوطات في المسائل العلمية التي أعتزم البحث فيها ومخطوطات أخرى تعبر عن أحواله النفسية وآماله والفلسفية، وأهم مخطوطات هذه المرحلة "ملخص **الموسيقى"** ثم **"الأولمبيات"** ثم **"الخواطر الفرديه"** كما سماها ليبنتز وجميع هذه المخطوطات باللاتينيه ويغلب على أسلوبها طابع الحماسة والغموض، وذلك فيما عدا المخطوطات العلمية البحتة.

وتلت تلك المرحلة الافتتاحية مراحل رئيسية ثلاث :

الأولى : مرحله المنهج والعلوم

لم تبدا فعلا إلا بعد إجتماعات ديكارت بالكردينال "در بيرول" في عام ١٩٢٧ وعزمه من ذلك الوقت على التقدم في مشروعاتة العلمية من ناحية وانشاء فلسفة تتفق والدين وتؤسس العلم من ناحي أخرى. وأول مؤلفات هذه المرحلة كتاب " **القواعد لتوجيه العقل** " باللاتينيه وهو كتاب ديكارت الرئيسي في المنهج ألفه في عام ١٩٢٨ ولم ينتهي منه ولم ينشره. وآخر مؤلفات هذه الفترة" **المقال عن المنهج** "مع الكتب العلميه الثلاث في **"إنكسار الضوء" و"الآثار العلويه" "الهندسة"**كتبت بالفرنسية ونشرت كلها في عام ١٩٣٧ وجميعها في المنهج والعلوم ما عدا صفحات فلسفية بحثة في المقال عن المنهج ويمتاز أسلوبها لاسيما أسلوب "المقال" بالوضوح، بوضوح المعاني وبوضوح النظام بوجه خاص. اسلوب هومرآة لقدرة الرجل على تأليف آرائه فيما بينها وتنظيمها والتعبير عنها في جمل تطول في بعض الأحيان ولكنها تترابط على نحو ترابط الأفكار ذاتها.

وتخللت مرحلة التأليف هذه التي بدات في عام ١٦٢٨ وانتهت في عام ١٩٣٧ بحوث ديكارت العلمية الرئيسية الممهدة للكتب العلمية المذكورة ولكن أهم عمل قام به في تلك الفترة تأليفه كتاب " العالم " بالفرنسية في جزئين رئيسيين وهما "الضوء" " "والإنسان" وكاد ينتهي في هذه الفترة من الجزء الأول ولكنه توقف عن نشره لإرتباطه بمسألة دوران الأرض التي أدانت الكنيسه آراء جاليلو فيها أما اسلوب "كتاب العالم " فهو المثال الأعلى في تأليف العلمي كله.

وقد كتب ديكارت في هذه المرحلة عدة خطابات في العلم وفي التجارب العلمية التي قام بها ثم خطابات فلسفية ثلاث غاية في الأهمية في مسأله أساس الحقائق العلمية و خلق الله لها.

المرحلة الثانية:

وهى التي تلت مباشرة نشر" المقال عن المنهج" هي مرحلة التأليف الفلسفي البحت. تفرغ أثناءها ديكارت لمعالجة الموضوعات الفلسفية المختلفة وذلك أولا في محاولته الرد على أسئله قراء "المقال عن المنهج" وخاصة قراء الصفحات الفلسفية فى المقال.

وتقدم ديكارت في بحثه كلما تقدم به الزمن وكلما اشتدت وطأة الأحداث على نفسه، بعد مهاجمه الخصوم لنظرياته، و بعد وفاة أعز الناس لديه بنته أولا ثم أبيه بعد ذلك بمدة قصيرة .وكان ديكارت من نهاية عام ١٩٣٨ قد اعتزل في مكان ما في شمال هولندا وبقى في تلك العزلة ما لا يقل عن سنتين عالج آثنائها مسائل اليقين والوجود في طبيعته وأصله ومصيره .

فاصدر في عام ١٩٤١ ثم عام ١٦٤٢ كتاب" التأملات في الفلسفة الأولى" باللغة اللاتينية مع إعتراضات بعض كبار العلماء عليها ورد وديكارت على تلك الإعتراضات ،وإن كان يغلب على هذه الردود الأسلوب الفلسفي الجاف امتاز أسلوب "التأملات" ذاتها بصفات شخصية بارزة ،ويكاد يلمس فيها القارئ حديث ديكارت إلى نفسه ومناقشته المتصلة لأرائه ولما تثيره تلك الآراء من إعتراضات.

ومن المحتمل جدا أن ديكارت ألف بين نهاية عام ١٩٤١ واوئل ١٦٤٢ المحاور الفلسفية التي ظهرت بعد وفاته تحت عنوان" البحث عن الحقيقه"بواسطة النور الطبيعي "يعبر فيها عن بعض نظرياته في "التأملات تعبيرا مبسطا " .

المرحله الثالثه

وامتازت تلك المرحلة الأخيرة من تاليف ديكارت وهي مرحله الفلسفة الأخلاقية برسائل ديكارت بين عام ١٦٤٣ و عام ١٩٤٩ إلى الأميرة اليصابات في مشكلة اتحاد النفس بالبدن وفي مشكلات الانفعال وضبط النفس، ثم في الخير الاسمي والسعادة . ونشر ديكارت في عام ١٦٤٤ كتاب "مبادئ الفلسفة"باللغة اللاتينية في اجزاء اربعة: الاول في مبادئ المعرفة، والثاني في مبادئ الاشياء المادية،والثالث في العالم المنظور، والرابع في الارض.

عبر فيه ديكارت عن آرائه الفلسفية والعلمية كما نجدها في "التأملات"وفي كتاب العالم وذلك في صيغة فقرات متتالية موجزة .ولكنه اضاف معاني جديدة وفصل معاني سابقة تفصيلا طريفا محاولا صياغة الكل في اسلوب يناسب التعليم في مدارس وجامعات ذلك الوقت. وفي هذا الكتاب عمل ديكارت على بيان موقفه من الحرية الانسانية ، بكيفية اكثر صراحة ووضوحا مما عمل في " التأملات " ودرس طبيعة الجوهر وما يتبع الجوهر من صفات وخصائص ومن تمييزات بين الجوهر و صفاته

وخصائصه وبين هذه فيما بينها، وأظهر في وضوح تام معنى الجوهر المادي وتمايزه عن صفاته وخصائصه . وعني ديكارت أخيرا في الجزء الرابع من "المبادئ" بالكشف عن منزلة التجربة والمنهج التجريبي من العلوم الطبيعية و عن طبيعة اليقين الخاص بهذا المنهج وبتلك العلوم في نواحيها التجريبية الواقعية.

ونشر ديكارت في عام ١٦٤٩ أي سنة واحدة قبل وفاته كتاب "انفعالات النفس" باللغة الفرنسية وكان قد شرع في تأليفه منذ عام ١٦٤٦ لغاية أهدائه الى الأميرة اليصابات التي شرع يراسلها في الموضوعات الأخلاقية منذ عام ١٦٤٣ واستمر في الكتابة لها حتى عام ١٦٤٩ . وفي تلك السنوات أيضا كتب ديكارت في الموضوعات الأخلاقية الي صديقة شانو الذي أصبح فما بعد سفير فرنسا لدي الملكة كريستينا ملكة السويد ؛ ثم كتبت الي تلك الملكة نفسها(١١) . وجميع هذه الخطابات باللغة الفرنسية . وأسلوب هذه الخطابات رائع حقا ، صورة لتفكير ديكارت وشخصيته وعلاقاته مع الغير. وسواء لما احتوته تلك الخطابات من نفحات الهام أو نكات طريفة فهي أصدق تعبير عن القوة التي رأينا فيها طابع ديكارت الرئيسي.

ثانيا : قواعد المنهج الديكارتي

كان ديكارت قد جمع حوالي سنة،٦٢٨ طائفة كبيرة من القواعد والاحكام التي ينبغي مراعاتها في كل بحث علمي . وكتابه "قواعد لهداية العقل" الذي تركه دون أن يتمه يذكر احدى وعشرين قاعدة . ولكنه اقتصر في "المقال

في المنهج" على أربع قواعد تكفي مراعاتها لتعصمنا من الزلل. والغرض من هذه القواعد أن تصف الوجه الذي يفكر الذهن عليه حين يفكر تفكيرا رياضيا . وهي :

الأولى : أن لا أقبل فقط شيئا على أنه حق مالم أتبين بالبداهة أنه كذلك ، بمعنى أن أبذل الجهد كي اتجنب التهور والسبق الى الحكم قبل التثبت وطول الروية والنظر، وأن لا أدخل في أحكامي الا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لا يبقى لديه أي داع لأن أضعه موضع الشك" .

الثانية : أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي أختبرها الى أجزاء على قدر المستطاع ، بمقدار ما تدءو الحاجة الي حلها على خير الوجوه" .

الثالثة : أن أرتب أفكاري، وأن أجريها على نظام ، بحيث أبدأ بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ،كي أتدرج قليلا قليلا حتى أصل الى معرفة أكثرها تعقيدا. بل وأن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع والأخيرة أن أعمل في كل الأحوال من الاحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا" .

والقاعدة الأولى المشهورة تلخص ما سمي" بالثورة الديكارتية". والمعنى الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة من تلك القاعدة هو أن الإنسان ينبغي له حين البحث في المسائل العلمية والفلسفية أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل وأن لا يخضع إلا للبداهة .

و البداهة التي توصى القاعدة بأن نتحراها ليست بداهة الأشياء المحسة، لأن الحواس خداعة، بل البداهة التي يعنيها ديكارت هي بداهة الأشياء التي تدرك بالحدس العقلي أو بالاستنباط : فاذا أردنا أن نتعرف صدق قضية من القضايا او كذبها ، فالشأن فيها أن نتعرف لا رأي أرسطو أو غيره، بل أن نتبين اذا كانت تلك القضية متمثلة في أذهاننا بأفكار واضحة متميزة أم بأفكار غامضة مبهة .

اما تقسيم المشاكل أو "التحليل" الذي تقرره القاعدة الثانية فليس هو إلا الوسيلة التي لا غنى عنها للصعود إلى تلك "الطبائع البسيطة" التي يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة في الواقع ،أو للرجوع الى تلك الحقائق الكامنة في نفوسنا والتي هي أسس كل علم ومصدر كل وضوح.

و"التأليف" المطلوب في القاعدة الثالثة هو بمثابة إختبار عكسي. وهو إختبار لازم ليدلنا علي مبلغ صحة التحليل الذي أجريناه في المرحلة السابقة والتأليف يفيد أيضا احترامنا وتمسكنا "بالترتيب المنطقي" الذي تنتظم فيه القضايا؛ بل والقاعدة تتطلب أن يفترض ذلك الترتيب اذا لم يكن ظاهرا كما يفترض عالم الآثار القديمة سلسلة من الكلمات ليستطيع أن يقرأ كتابة مطموسة . وهذه الفكرة على بساطتها من الطرافة بمكان : لأن الترتيب العقلي المطلوب ليس هو الترتيب الواقعي في حدوث الأشياء. واذن فليس معناه الخضوع للواقع ولا الاذعان للعالم على الوجه الذي يكون عليه، وانما

معناه تنظيم حدود البحث بحيث تظهر دائما بين السابق واللاحق علاقة واحدة .

" والترتيب" الديكارتي بمثابة قوة كبيرة على "الرفض" ، رفض هذا العالم الذي يعرض لنا كلا غير منقسم ، ورفض ذلك البرهان الثقيل، برهان "الحضور" "والأمر الواقع" الذى يكون له الغلبة على أفكارنا أكثر مما يلزم. واذا كان من شأن المنهج الأخذ بالترتيب العقلي فالمنهج ينبغي كذلك أن يعود الذهن أن يفرق بين ما هو "مطلق" وبين ما هو "نسبي" . فالمطلق هو الشيء الذي لا تترتب معرفته على شيء آخر، كمعرفتنا بالعلة و بالكلي و بالبسيط فاننا اذا بحثنا عن معلول ما وجب أن نعرف أولا العلة و"النسبي" هو ما كانت معرفته دائما مشروطة بشروط: مثل المعلول بالنسبة للعلة.

و الوصية الرابعة تدعونا إلى أن نستوثق أننا لم نغفل أي جزء من أجزاء المشكلة بصدد حلها، وان نستعرض استدلالاتنا بحركة موصولة لكي نتفادى بقدر المستطاع الخطر الناشئ من تدخل الذاكرة في الاستدلال، ولكي نصل إلى أن نطابق بقدر المستطاع بين الاستنباط وبين الحدس .

و جملة القول أن ديكارت أراد بالمنهج الوصول إلى دراسة الذهن، أعني دراسة ظروف البحث عن الحقيقة في أية مادة كانت. ولقد حرص ديكارت علي أن يخبرنا بأن الرياضيات ينبغي أن لا تستخدم إلا كتمرين للذهن. والمنهج واحد وان اختلفت موضوعات البحث .والمذهب الديكارتي قد أعلن بهذا وحدة ذهنية قوية ،هي وحدة "مجهود" منهجي يستطيع أن يؤلف بين

الناس في نظام روحي واحد وتربية عقلية واحدة مقصودة مقبولة، ويستطيع أن يعلمنا لا أن نسيطر على الأشياء المادية فحسب، بل وأن ندبر أهواءنا تدبيرا باطنيا[١٢].

الميتافيزيقيا :

جرى ديكارت في بسط آرائه الفلسفية على نمط واحد: بدأ بالشك في وجود الأشياء المادية وفي يقين الرياضيات، ثم سار إلى يقين لا يتزعزع هو يقين وجود النفس .ثم مضى إلى اثبات وجود الله، وانتهى من هذا الوجود الإلهي إلى أن الله هو الضامن لصحة أحكامنا ما دامت قائمة على أفكار واضحة متميزة. ثم انتقل إلى يقين عن ما هية النفس و أنها هي الفكر، وعن ما هية الجسم و أنها هي الإمتداد ثم انتهى إلى اليقين بوجود العالم المادي .

واذن فالميتافيزيقا الديكارتية انما تذهب متدرجة من الشك إلى اليقين أو من حكم أول يقيني هو الكوجيتو "انا أفكر فانا اذا موجود "إلى أحكام يقينية تزداد عددا و يتم ذلك التدرج على مراحل :

المرحلة الأولى : من الشك إلى اليقين.

المرحلة الثانية : من الكوجيتو إلى الله .

المرحلة الثالثة : من الله الى العالم.

الشك الديكارتي:

كان العلماء في عصر ديكارت ما يزالون يتناقشون في موضوعات بحوثهم مناقشات لا نهاية لها وكان الفلاسفة فيما بينهم مختلفين حتى في المسائل الكبرى وظهر عجزهم على أن يحلوا المشكلات الفلسفية حلولا يمكن ان تطمئن العقول إليها .

ارتاع ديكارت لتلك الحال وساورته الهموم العقلية ولما كان يطلب بلوغ الحق الذي لا نزاع فيه ويتلمس اليقين الذي يمكنه أن يقيم عليه بناء العلم فقد صمم على أن يرفض جميع المذاهب القائمة ،وأن يتناسى الماضي وأن يشك في جميع ما تعلمه من قبل ،وأن يمضي في هذا الشك إلى أبعد حدوده، معولا علي أن يبدأ النظر كله من جديد مطرحا جميع الاخطاء التي ربما كانت تسربت إلى ذهنه ولعله يجد أصولا أخرى يقينيه تصلح أساسا لكل معرفة ممكنة.

استبعد ديكارت شهاده الحواس لأنها تخدعنا أحيانا بل استبعد شهادة العقل نفسه لأن بعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ولو في ابسط قضايا الهندسة وزاد على ذلك فأفترض فرضا لم يسبق إليه فقال ما معناه : ربما كان هناك شيطان ماكر مخادع يعبث بعقلي يريني الباطل حق والحق باطل ويجعلني أخطئ.

رغم ما قد يكون عندي من يقين نفساني،فاذا كان الأمر كذلك كنت أعزل من غير سلاح، علي رغم ما تظهر عليه معرفتي من بداهة و ربما عجزت عن الوصول مطلقا إلي أية حقيقة.

لكني يمكنني أن أحمي نفسي من ذلك الشيطان إذا صممت منذ الآن على رفض أي قضية قد يخالجنى فيها الشك في إمكان وقوع الخطأ فيها" بما أننا كنا أطفال قبل أن نكون رجالا وبما أننا أحسنا حينا وأسانا حينا آخر في الحكم على الأشياء التي عرضت لحواسنا.

حين لم نكن قد استكملنا بعد استخدام عقولنا، فإن كثيرا من الأحكام التي تهورنا في إطلاقها على الأشياء تحول دون وصولنا إلى معرفة الحق، وتعلق باذهاننا قبل أن نتثبت منها تعلقا قد لا يدع لنا أملا في الخلاص منها إذا لم نشرع في الشك ولو مرة واحدة في جميع الأشياء التي قد نرى فيها أقل موطن للريب وضعف اليقين".

والشك أشبه بأول نظرة من نظرات التفكير يلقيها الإنسان على معروضات التجربة. فيلزم إذن أن نتشبه بأولئك الناس الذين يقوضون دارهم لكي يبنوها من جديد على أسس أكثر متانة .

والشك نفسه لا يكفي بل ينبغي الحذر من الثقة التي نسبغها بطبعنا على أحكامنا المعتادة المألوفة في النظر إلى الأشياء و آراءنا السابقة على البحث والرويه: فإن كثير من الأشياء لا تبدو لنا في الغالب بديهية إلا لأن العادة قد جرت بأن نراها أو نحكم عليها أو نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك .

وامثل السبل هو ان "نتكلف مؤقتا بطلان هذه الآراء كلها "فينبغي إذن أن يمتد الشك إلى كل شيء إلا الحقائق الأخلاقية والعملية لأن" أفعال الحياة لا تحتمل عادة أي تأخير" ويجب علي إذن أن أشك في وجود العالم الخارجي

وفي حقيقة الأشياء التي تحيط بى، وفي وجود أمثالى من الناس بل يجب أن أشك أيضا في قيمة عقلي فأشك في الأحكام التي تبدو لي أشد وضوحا واكثر بداهة، لأن من الممكن كما قلنا أن شيطانا خبيثا يلهو بإضلالي في أحكامى ، وماذا لدي من ضمان على أن الأمر ليس كذلك؟.

إن شيئا واحدا يلبث قائما و هو الفكر: أنا أفكر ، وأنا واثق أنني أفكر وأنا حتى لو شككت في أنني افكر. فمثل هذا الشك يقتضى أن أفكر أيضا ،و بعبارة أخرى :إذا صممت على أن أشك في كل شيء ،فأخيلت نفسي من كل إعتقاد وتوقفت عن كل حكم، بقى أمامي مع ذلك أمر مؤكد: وهو أنني مهما شككت ومهما فكرت فلا أستطيع أن أنكر أنني أفكر حين أشك وأنني وقت تفكيري، بل وقت خطئي في تفكيري لابد أن أكون موجودا " أنا أفكر فأنا إذا موجود "

اعترض البعض على ديكارت بأن الأسباب التي أدلى بها لتبرير الشك أسباب مبالغ في تقريرها فقالوا :

إذا كانت الحواس تخدعنا أحيانا فهل من سبيل لأن نعرف في أي الحالات تخدعنا ؟ وهل من علاج لهذه الأغاليط ؟

الواقع أن سبب الغلط ناشئ إما من أننا قد نستمع إلى شهادة حاسة في أمر ما، وكان الأولي أن نستمع لشهادة حاسة أخرى وإما إننا نزعم أن الحواس توقفنا على طبيعه الأشياء مع أننا قد أعطينا الحواس لمنفعة البدن ومصالح

الحياة ، وإذا كان الاستدلال قد يخدعنا فالمنطق يعطينا قواعد لتمييز الاستدلالات الصحيحة من الاستدلالات الفاسدة .

أما إفتراض أنه مخادع أو شيطان ماكر فهو إفتراض لا يمكن الوقوف عنده لأنه لو كان صحيحا لما أمكن إزالته اطلاقا: إذ لو كان يتناول جميع تفكيرنا لبطلت الاستدلالات التي يراد بها إثبات صدق الله او إنعدام الشيطان الماكر. ولكن أهم من هذا أن نتعرف مدى هذا الشك الديكارتي .فأحكامنا على ضربين :

الأول: أحكام بها أقرر بالإيجاب أو بالسلب أن الأفكار الموجودة في ذهني موافقه للاشياء الموجودة خارج ذهني كحكمي بأن الصوت الذي اسمعه الآن هو صوت بوق سيارة .

والطائفة الثانية أحكام بها أربط بين الأفكار دون أن اثبت أو انفي أن هذه الروابط تطابق حقيقة ما خارج ذهني كحكمي بأن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين دون أن اثبت أن هناك مثلث خارج ذهني.

فالنوع الأول من الأحكام العقلية أثبت أن افكاري متفقة مع ماهو موجود خارج الذهن.

وبالنوع الثاني اثبت فقط أنها متفقة مع نفسها بصرف النظر عن مطابقتها لما هو خارج الذهن.

فتري هل الشك المنهجي يتناول هذين الضربين من الأحكام العقلية على السواء ؟

الشك يتناول الضرب الأول فإن من أسباب الشك التي ذكرها ديكارت أخطاء الحواس وعدم التمييز بين اليقظة والنوم وهما يضطراننا إلى الشك في الوجود العيني للأشياء، يعني وجود حقائق خارج الذهن مطابقة لأفكارنا وكثير من عبارات ديكارت تؤيد هذه النتيجة.

ولكن هل يتطاول الشك أيضا إلى الأحكام العقلية التي نؤلف بها بين أفكارنا دون أن نحفل بما إذا كانت هذه الأفكار متحققة في الخارج أم لم تكن متحققة؟ فالمثلث ـ مثلا ـ ألا يكون له خصائص ضرورية حتى ولو لم يوجد شكل مثله في أي مكان من الأرض خارج ذهني ؟

ربما كان ينبغي أن يقف الشك هنا ،وأن يحترم الحقيقة المنطقية لاحكامنا لكن ديكارت لا يحفل بذلك ويقول إن من الناس من أخطأ في مثل هذه الأمور وقد أخطىء أنا مثلهم ثم إن كل استدلال إنما هو سلسلة مقدمات تفضي إلى نتيجة ولكن عند وصولنا إلى النتيجة قد تغيب عن أذهاننا المقدمات التي قادتنا إليها فتفقد النتيجة دواعي التصديق بها حالما تخرج من الوجدان الأسباب التي منها استفادت وجودها.

وأخيرا هذا "الشيطان الماكر" ألم يقض بأن أخطئ أنا أيضا كلما أردت أن أجمع اثنين وثلاثة أو كلما عددت اضلاع المربع؟ أو كلما حكمت على شيء أسهل من ذلك ؟

اعترضوا على ديكارت بأن شكه لم يبقى على حقيقة عقلية مهما تكن.

وقال بعض المعترضين: إن شك ديكارت بمثابة "قصة ميتافيزيقية" أو" حيلة" من حيل المنهج ولو كان شك جاد لأفضى إلى فناء الوجدان نفسه وتلاشي الذهن قطعا .

ولقد أخذ البعض على ديكارت تماديه في الشك إلى حد الشك في وجود الله و إفتراض وجود شيطان ماكر خادع ،وقالوا :هذا الإفتراض الأخير يقضي على الفيلسوف بعدم الخروج من مجال الشك أبدا .

والواقع إن ذلك الإفتراض لم يفهمه كثيرون على وجهه الصحيح حتى في أيام ديكارت فوجهوا إلى الفيلسوف أسئلة كثيرة طلبا لبيان منحاه في الشك ومن ذلك سؤال وجهه لاهوتي ونصه : هل يحل الشك في وجود الله؟

وكان جواب ديكارت على هذا السؤال بوجوب التفريق بين الشك الذي يتعلق "بالعقل "وبين الشك الذي يتعلق" بالارادة "ولذلك كان من الناس من يشكون شكا عقليا في وجود الله ما دامت عقولهم لا تستطيع أن تقيم لهم الدليل على وجوده و هم مع ذلك قد يكونون مؤمنين بوجود الله إيمانا قويا لأن العقيدة شأن من شؤون الإرادة. فإذا آمنت فرغم إيماني أستطيع بعقلي أن أثير مسالة وجود الله و أن أشك فيها ، دون ان يحصل عندي شك في عقيدتي ، ولا حرج على من يستخدم الشك وسيله لبلوغ اليقين ولكن يأثم اثما كبيرا من يضع نصب عينيه أن يشك في وجود الله ليظل مقيما على شكه.

وقد كان ديكارت حريصا على أن لا يتطاول شكه الى شيء مما يتصل بالدين أو ما له اتصال على العموم بالأخلاق والعادات وذلك لأن العقائد

الدينية بطبيعتها بعيدة عن متناول العقول واما العقائد العملية فلا بد منها لهداية سلوكنا في الحياة فيجب أن تكون هذة وتلك في مأمن من الشك.

ولعل السبب الحقيقي في الشك الديكارتي هو الإرتفاع عن مرتبة الحواس والمادة وديكارت يبين في رده علي هوبز ما دعاه إلى هذا الشك فيقول :" لقد استعملت أسباب الشك لإعداد أذهان القراء للنظر في الأشياء الذهنية ولمييزها عن الأشياء البدنية".

فالشك في الأشياء المادية هو إذن شك منهجي ،هو نوع من "المجاهدة" أو "الزهد" في المحسوسات ويتوصل به إلى بلوغ الحقيقة الروحية ذلك أننا خاضعون كسائر الممكنات لمؤثرات خارجية تملى علينااحكامنا فتظهر ثلك الأحكام وعليها مسحة عقلية مع أنها في الحقيقة لاعقلية والشيطان الماكر عند ديكارت قد يمثل هذا العنصر اللاعقلي الذي يشبه أن يكون موجودا في الكون ولما كان العقل معرضا لطغيان الأشياء الخارجية فكان لابد له أن يستعين بالإرادة.

وتستطيع الإراده أن تنصر العقل وذلك بالكف عن إبداء الرأي أو التوقف عن الحكم .ويقول ديكارت إن لنا من حرية الإرادة والاإختيار ما يجعلنا تتوقف عن التصديق من بالأشياء المشكوك فيها وبذلك يحول دون وقوعنا في الزلل .

وعلى هذا النحو يقرر الإنسان حريته وإستقلال إرادته عن الإحساس وطغيانه ،فإذا سنحت للإنسان الفرصة للحكم دون أن يتأثر بطغيان الحواس فقد حصل على أول حكم صحيح يقيني.

واذن فالشك ، كما يتصوره ديكارت ، شك منهجي لا مذهبي و بعبارة أخرى هو الشك الذهن والعقل ،لا شك القلب والعقيدة ،هو محاولة عقلية للوصول إلى اليقين العقلي فهو إذا قوة فكرية دافعة إلى الفكر وليس ميل إلى الانحدار في حفرة الكفر أو التحلل من الدين.

وقد كان ديكارت حريصا على أن يفرق بين شكه المنهجي والشك المذهبي الذي دعا إليه الشكاك اتباع "بيرون "الذين يتحاشون الحكم قائلين قول "مونتيني " :ماذا عساي أن أعرف ؟ فأولئك الشكاك يشكون لمجرد الشك وهم يدعون إلى شك شامل حاسم . أما شك ديكارت فشك عابر مؤقت. وليست غاية ديكارت أن يقيم على الشك وإنما الشك عنده وسيلة للوصول إلى غاية وهي اليقين .

قيل إن شك ديكارت لم يكن يشبه شك الشكاك واللاادرية فهو يؤدي إلى شكهم لامحاله لان ديكارت وضع كل شيء موضع الشك فلم يبقى عنده شيء يستطاع أن يستند اليه.

والجواب على ذلك أنه ليس بصحيح أن ديكارت قد شك في كل شيء والصحيح نه بذله جهد لكي يضع الأمور الحسية والعقلية موضع الشك وأنه بهذا الجهد المبذول وجد شيئا ثابتا لا يتزعزع فوقف الشك دونه.

إن الذين رأوا أن الشك الديكارتى يؤدي إلى القول باللاأدرية هم قوم من الحسيين، كانوا يروا المظاهر الحسية حقائق أولى ومصادر وثيقة يرجعون إليها لمعرفه سائر الأشياء ،فديكارت في نظرهم قد قلب وجهة النظر إلى الأمور فهو قد شك في المحسوسات التي يرونها أنها حقيقة من أجل ذلك بدا لهم ديكارت رجل انكر البداهة نفسها :فهو لم يعد يبدأ بحثه في معرفة الحسيات إلى معرفة المعقولات كما كان شأنهم ،بل بالعكس سار من معرفة المعقولات إلى معرفة الحسيات.

وحتى المعقولات قد أخذت طابعا جديدا فبعد أن كانت المعقولات في الفلسفة القديمة عبارة عن العنصر العام المشترك بين أفراد كثيرة أصبحت المعقولات عند ديكارت عبارة عن العنصر الوسيط الذي نصل إليه بالتحليل.

وبهذا انقلبت الميتافيزيقا والطبيعيات القديمة راسا على عقب .

وتناولت معاول ديكارت علم أرسطو فقوضته من أساسه. وهذا ما حمل هؤلاء الفلاسفةواللاهوتيين على أن يروا في موقف ديكارت موقفا هداما وخطرا على العقيدة .

لكن الحق إن ديكارت لم يكن يبغى الهدم بل البناء ومن أجل البناء أراد أن يهدم وهو على كل حال قد أقام صرحا فلسفيا ،راسخا، جديدا في مكان البناء الأرسطى القديم المتداعي .

وإذا كان عند خصوم ديكارت مسوغات تبرر تمسكهم بما أطرحه هو فهم يقينا لم يكونوا على حق حين دعوا ان ديكارت قدانتهى بشكه إلى مذهب اللاأدرية، والإرتيابية .

و ربما كان الأولى أن يؤخذ على ديكارت أن شكه ادنى إلى أن يكون صوريا من أن يكون شكا حقيقيا ، ذلك أن ديكارت كما يستفاد من طريقته في التعبير عن الشك و كما يستفاد من بواعثه لم يفكر في الشك إلا بعد حين أي بعد أن كان قد فرغ من تقرير مذهبه. فلم يجيء نتيجه أزمه نفسية ـ كما هو الحال عند الغزالي من مفكري الاسلام او عند اغسطينوس من مفكري المسيحية ـ بل كان شكه منهجا أو طريقة لجأ إليها بعد التفكير والروية.

وإذا كان شك ديكارت لا يشارك في شيء شك اللاادرية والإرتبايين الذين يهدمون للهدم ويستطيبون البقاء في حال الشك فهو لا يشارك في شيء . شك الذين يبحثون وهم يتألمون .

بل ديكارت إنما يشك عن طيب خاطر وابتهاج قلب والظاهر أن ديكارت قد اكتفى بهذا القدر من الشك كان يكفيه أنه في كل افتراض يستطيع أن يتوقف عن الحكم ،وبهذا وحده حسب أنه ظافر بالسلامه.

لكن ديكارت إذا كان يشك بمثل هذا الهدوء فذلك لأنه كما قال:" لم يكن بسبيل أن يعمل بل بسبيل أن يتأمل وأن يعرف ويتجلى لنا هنا أمر قد يميز موقف ديكارت في هذه المسأله وهو أنه فصل الفكر عن العمل وعن الحياة: رغبة ان يطمئن نفسه وان يطمئن غيره على نتائج جرأته وإقدامه على الشك

،فأراد أن يفصل حياة النظر عن حياة العمل متوهما أن النظر يمكن ان يخلو من الأثر في الحياه العمليه.

بل إن ديكارت ذهب إلى أبعد من هذا رغبة منه فى طمأنة القراء فكتب في" المقال في المنهج " : ان قصاري أمله هو السعي لإصلاح نفسه وانه لم يدر بخلده قط أن يضع خطة لإصلاح الدولة ،ولا لإ صلاح مجموعة العلوم ،ولا لتغيير النظام المقرر في المدارس لتدريسها .

ولكن يظهر أن ديكارت في كلامه هذا إنما يتكلف التواضع لأنه إذا لم يكن قد قصد إلى اصلاح الدوله أو اصلاح المجتمع أو الدين كما يقول فإنه مع ذلك كان طول حياته حريصا كل الحرص على أن يصلح تعاليم المدرسيين "وعلى أن يقيم فلسفته هو مقام الفلسفة الأرسطاطاليسية، و هذا الانقلاب سواء أراده أو لم يرده، لم يكن ليخلوا من التأثير في عقليات الناس في المجتمع وخارج المدرسة وتعاليمها .

ومهما يكن من أمر هذا الشك فإن ديكارت أراده أولا أن يدخل الحق والصواب إلى فكره قبل أن يدخل الفكر نفسه في حياته لتنظيمها وكان قصده أن يتسنى له النظر إلى الحق نظر الإنسان الخالي من الأهواء والحاجات والواجبات، بل على نحو ما ينظر عقل خالص صاف ، لا تحفزه إلى العمل ضرورة ملحة، عقل ينظر فإذا لم يؤدي نظره إلى نتيجة، استطاع بتوقفه عن الحكم أن يبقى على حال صفاته هدوئه واستقلاله عن كل طغيان .

و يلزمنا أن نعترف أن الشك الديكارتي على الرغم منه يكن أن يوجه إليه من مآخذ شك نافع واذا تستخدم في حيطة وتبصر كان منهجا مشروعا لا غبار عليه بل الأولى أن يقال أنه منهج مفروض على كل فكر جاد لأنه إذا وجب ان لا نقبل إلا ما تبينت صحته بالبداهة فقد وضح أن أول واجبات الفيلسوف هو أن يشرع في إمتحان افكاره وآرائه ووسائله في المعرفة لكي يتبين قيمتها والشك الديكارتي اشبه بتمهيد ضروري للفلسفة: يكفل لأحكامنا قدر من النزاهة وخلوا من التعصب وينأى بعقولنا عن جميع نزوات الاهواء وثبات الأغراض وزلات الآراء(١٣)

اليقين الأول :إثبات الفكر الكوجيتو

بعدما شك ديكارت في كل شيء وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها وهي ذلك المبدأ المشهور"افكر، فانا إذن موجود "فكوني أشك معناه أنى أفكر وكوني أفكر معناه أنى موجود . وهذه الحقيقة ندركها بلمحة واحدة من لمحات الفكر وهي "حدس" وليست قياسا ولا استدلالا وقد نحتاج إلى كلمات كثيرة للتعبير عن هذا الحدس، لكنه على كل حال حدس أول واحد: فانني في شكي هذا مدرك وجودي، ووجودي متضمن في فكري، وفكري حاضر بنفسه حضورا مباشرا. ولو فرضنا أن "شيطانا خبيثاً" يضلل بي في كل شيء، فهو لا يستطيع أن يمنعني من التوقف في التصديق ،ولا أن يمنعني من اليقين بأني

موجود حين أفكر، فانا اتخذ لنفسي منذ الان قاعده وهي: " ان كل ما أدركه ادراكا واضحا متميزا لابد أن يكون صحيحا حقيقيا ".

ولكن أي وجود ادرك حين ادرك أني موجود؟

ليس هو وجود جسمي، بل هو وجود فكري فانا أعلم نفسي الان موجودا مفكرا، ولا أعلم نفسي الا كذلك ولا أعلم بعد إذا كنت شيء اخر غير هذا الموجود المفكر. فانا مفكر بمعنى أنني موجود يشك ويثبت، وينفي، ويريد ولا يريد وأنا كذلك موجود يتخيل ويحس وإن كان لا يمكنني ان أعلم بعد اذا كان الخيال تتطلب وجدات اخرى غير وجود ذهني. وأنا أجهل في هذه اللحظه اذا كان هنالك عالم خارج فكري، وكل ما أعلم الان يقينا هو أن إثبات إنيتي كموجود مفكر أصبح حقيقة لا ينالها الشك.

تلك إذن هي الواقعة الاصيلة البديهية التي لا ترد ولا تدفع والتي تبقى بمنجاه من الشك مهما إمتد والتي سيقام عليها بناء الفلسفة المستقبلة. " أفكر فانا اذا موجود ". أنا "شيء مفكر " وأنا كذلك بالطبيعة والماهية، وأنا لا أستطيع أن أقف عن التفكير دون أن أقف عن الوجود. والواقع اني أفكر وأنا طفل صغير و أفكر أثناء النوم والغيبوبة وكل ما في الامر إنني افكر اذ ذاك فكرا مبهما غامضا ،مؤلفا من أحاسيس صماء لا وعي فيها ولا وجدان. و من الواضح أن لفظ الفكر ينطلق على ظواهر نفسية كثيرة ولا يقتصر علي التفكر والتعقل الذين إنما يوجدان في حال تمام الفكر وكماله.

الفصل بين النفس والجسم

وليس الفكر متميزا فحسب عن البدن الخاص وعن الاجسام عموما بل إن واقعة وجود الفكر أشد وثوقا و ثبوتا من وجود الجسم. وانما أعرف الفكر بالفكر نفسه في حين أن الحال في الأجسام على خلاف ذلك: فلست بمستطيع قط ادراكها الا في الفكر و بالفكر فمعرفتي بالنفس معرفة مباشرة يقينية وليس يعرف الجسم إلا بالظن .

وبهذا الفصل التام بين النفس والبدن أسس ديكارت بسيكولوجيا المستقبل واستحق قلائد المديح التي صاغها " مين دو بيران " إذ قال ديكارت من الميتافيزيقيين أول من تصور بل أول من وضع الحد الفاصل بين صفات المادة وخصائص الجسم، وبين صفات النفس وما لا يمكن أن يخص الا جوهرا مفكرا وهذه التفرقة المهمة التي بسطها في كتابه الجليل التأملات بسطا فيه تفكير عميق لا يجارى قد استحق بها فيلسوفنا – ديكارت – أن نسميه خالقا أو أبا للميتافيزيقا الصحيحة فالكو جيتو اكتشاف ديكارتي أصيل وديكارت هو الذي اهتدى الى تلك البدايه الرائعه للفلسفه الحديثه وسنرى بعد ذلك كيف استطاع ديكارت أن يستخلص من هذا اليقين الاول اليقين بوجود الذات المفكرة و جميع الحقائق الاخرى واحده واحدة (١٤)

اليقين الثاني وجود الله :

ان التدرج الذي اتبعه ديكارت هنا جدير بالملاحظه فان الكثيرين من الفلاسفة والاهوتيين ربما كانوا يبادرون بعد اثبات الفكر الى اثبات وجود العالم الخارجي المادي ليصعدوا بعد ذلك الى وجود الله. فيلجأون الى

الاعتبارات التي جرى العرف عليها عند المفكرين، كضرورة فرض صانع لهذا العالم أو ضرورة تفسير نظامه البديع. لكن ديكارت ينهج في ذلك نهجا اخر فهو كما قال أحد الكتاب المعاصرين:

" لم يرد أن يعرف وجود الله عن طريق العالم، بل زعم على العكس أن الأولى معرفه وجود العالم عن طريق الله ولم يستخدم ديكارت الارض للصعود إلى السماء بل إستخدم السماء للنزول إلى الارض ولم يطلب إلى الدنيا أن تضمن له الله وإنما طلب إلى الله ان يضمن له الدنيا ".

فديكارت يريد اذن أن ينتقل من فكره هو الى وجود الله إنتقال مباشرا : فأنا موجود وفي نفسي فكرة الموجود الكامل وهذا كاف للتدليل على وجود الله وعلى هذا الاساس وحده أقام ديكارت ثلاثة أدله رأها قاطعة.

قال ديكارت : ولما تنبهت إلى أن هذه الحقيقة : " أفكر فأنا اذا موجود هي من الرسوخ والثبوت بحيث لا يستطيع الشكاك أن يزعزعوها مهما ارتكبوا في فروضهم من شطط، حكمت أنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أول للفلسفة التي كنت التمسها " .

كنت فيما مضى يخيل إلى أحيانا أنني أدرك بعض الاشياء إدراكا واضحا متميزا ولكنني كنت أسائل نفسي دائما اذا كان هناك شيطان خبيث يستطيع رغم يقيني أن يلقي في روعي وهما لا حقيقة وبناء على ذلك فالقاعدة العامة التي تقرر أن " كل ما أدركه ادراك واضحا متميزا لابد أن يكون حقيقيا " هي قاعدة لا تصلح الا في حالة اليقين بأنني لم يخلقني شيطان ماكر مخادع.

اذا رجعت الى نفسي فأول ما يتبدا حينئذ هو نقصي: لانني أعرف أني أشك والشك نقص واجد أيضا في نفسي فكرة الموجود اللامتناهي الكامل ، أي فكرة الله ولكن تبين لي أنني لم استطع بنفسي أن أخلق تلك الفكرة ما دمت قد لاحظت منذ قليل أنني موجود ناقص. والعلة التي تؤثر لابد أن يكون لها من الحقيقة مقدار ما لمعلولها على الاقل: وبما أن حقيقتي محدودة متناهية ناقصة - أشعر بذلك بواسطة فكرة اللامتناهي وفكرة الكمال التي أجدها في نفسي - فيلزم عن ذلك أن فكرة اللامتناهي لست أنا مصدرها إذ أنني موجود متناه وإذا فهذه الفكرة لم يستطع أن يضعها في نفسي إلا موجود يحوي كل كمال وهو ما يطلق عليه اسم الله إذا فالله موجود وهو الموجود الكامل اللامتناهي.

وهذا الموجود الكامل أي الله لا يمكن أن يكون مخادعا لان المخادعة من النقص واذا فينبغي أن يكون الله صادقا خيرا جوادا وأن يكون جوده شاملا وهو إذن لا يمكن أن يكذب أو أن يخدع وبناء على ذلك أستطيع أن استند في كل فعل من أفعال المعرفة على معايير الوضوح والتميز المتصلة اتصال وثيقا بالكوجيتو وهذه المعايير تكفي في أن تدفع احتمال الشيطان الخبيث.

لكن أدق الأدله الديكارتية على وجود الله وأقربها بيانا عن منحى الفيلسوف الفرنسي هو الدليل المعروف بالدليل الأنطولوجي.

سمي كذلك لأنه يمثل مجهودا لاستخلاص وجود الله من نفس معنى الله على نحو ما تستخلص خواص المثلث من تعريفه وهذا الدليل مبسوط في المقالب في المنهج وفي التأملات الخامسة وقد بسطه في صورة واضحه في ردوده

على الاعتراضات الاولى وفي المبادئ و خلاصة الدليل إذا علمنا أن الله هو الموجود الذي له الكمالات جميعا وأن الوجود كمال من الكمالات رأين توا أن الله له الوجود.

أما أن الوجود كمال من الكمالات فذلك لأن الوجود يتضمن قوة ايجابية تتعلق إما بنفس الشيء الذي يوجد وإما بالشيء الذي منحه الوجود لكن القول بأن الله غير موجود يفيد أن فيه قوة ما غير محققة وهذا معناه أنه ليس مطلق الكمال وهو محال.

قال ديكارت: " إذا عدت إلى فحص الفكرة التي كانت في نفسي عن الموجود الكامل وجدت أن الوجود داخل فيها كما يدخل في فكرة المثلث أن زواياه الثلاثة مساوية لقائمتين " .

والواقع أن فكرة القائمتين منسوبة إلى المثلث لأني اتبين بوضوح أنها تخصه وكذلك أستطيع أن أنسب الوجود الى الله دون إمكان خطأ لأني أرى بوضوح أن تلك الفكرة داخلة في فكرة كامل الوجود وأنها تناسبه ضرورة ولما كان ذلك؟

لأن كائنا كاملا له الوجود هو أكمل بداهه من كائن كامل متصور على أنه غير موجود وإذن فأنا حين أفكر في الموجود الكامل إنما اتصوره كائنا كاملا له الوجود الضروري.

يبدأ هذا الدليل اذا من تعريف الله بأنه الكائن الكامل بالمعنى الأنطولوجي أي بمعنى أنه الكائن الحقيقي اطلاقا الحائز في ذاته كمال الوجود ومن الكمال

يستخلص الدليل بالتحليل الوجود الضروري ومعنى إستخلاص الدليل بالتحليل هو أن يجده متضمنا فيه مستفادا منه.

ولقد أكمل ليبنتز ذلك الدليل الديكارتي فقال انه اذا أريد أن يستخلص منه الوجود الحقيقي فقد وجب أولا أن يبين أن فكرة الله لها الوجود المنطقي يعني أنها ممكن تصورها وأن فكرة الكائن الكامل ليست في ذاتها متناقضة ويصح هذا الامكان بالنسبه لفكرة الله : لأن الكمال هو كون الكائن لا حد له ولا سلب فيه وإذا فليس فيه تناقض وإذا لم يكن في فكرة الله تناقض فالله موجود ونقد كانت لهذا الدليل مشهور : فقد رفض هذا الدليل كما رفض جميع الأدله العقلية على وجود الله ، وقال إن الوجود ليس كمالا من الكمالات. و مضمون الفكرة التي تكون لنا عن الله واحد، سواء أتصورنا الله موجودا أم غير موجود . وإذن فالدليل الأنطولوجي في نظر "كانت" ينطوي على خلط بين الفكر والوجود في ذاته.

ولعل ديكارت رغم الجهد الذي بذله لتجديد ذلك الدليل القديم، دليل القديس "أنسلم" لم يستطيع أن يقضي على المغالطة التي ينطوي عليها ذلك الدليل.

ولقد يصعب علينا اليوم أنتمثل دليل ديكارت على وجهه الصحيح : فإننا لم نعد نتصور الأفكار والمعاني على نحو ما كان يتصورها مفكرو القرن السابع عشر.

فالفكرة عندنا هي مجرد حالة من حالات الوجدان الشخصي. والطمع في الانتقال من مثل هذه الحالة "الذاتية" ، إلى حالة "موضعية"، أي من "الوجود

الذهني" الى "الوجود العيني" ، طمع لا يخلو من مجازفة. ولكن الديكارتين كانوا يرون في الفكرة نوعا من الوجود، وهم هنا يقتربون من الأفلاطونية.

والفكرة مستقلة بعض الشيء عن الوجدانات التي تضيؤها .فإذا كان "مالبرنش" مثلا يقول: " أن أفكاري تقاومني " فبديهي أنه يعني هنا بالأفكار شيئا آخر غير ما هو ثمرة لتصوراته الشخصية؛ فلا شك إذن أن المسافة بين "فكرة" الموجود الكامل وبين ذلك الموجود الكامل نفسه كانت عندهم مسافة قصيرة وقد كانت على كل حال أقصر عند ديكارت مما هي عندنا الان[١٥]

اليقين الثالث من الله الى العالم:

وإذا كان الله كاملا فلا يجوز أن يتصف بالغش ولا يمكنني أن يضلل بي ، وإذن فإنني أجد فيما أثبتناه الان من وجود الله ضمان لقيمة أفعالي الذهنية؛ وإذا كنت اخطئ وأضل أحيانا فذلك لأنني حر الإرادة؛ وقد جعل الله الناس قادرين على الخطأ والصواب لأنه جعل لهم حرية اختيارا. والان وقد اطرحنا افتراض "الشيطان الخبيث" فينبغي أن أعتقد أنني إنما أخطئ فقط حين أتعجل في الحكم على الأشياء، وحين تقضي إرادتي وحريتي بوقف البحث العقل قبل تمامه. ولكن الله يكفل لي صدق الأفكار الواضحة المتميزة: تلك نظرية الصدق الإلهي عند ديكارت.

وما يكاد ديكارت يقيم المعرفة الواضحة المتميزة على هذين الأساسين، أساس "الكوجيتو" وأساس اليقين بوجود الله، حتى يعود الى الاطمئنان الى

معظم الحقائق التي وضعها فيما سبق موضع الشك، لا سيما الحقائق الرياضية و وجود الأمور المادية في الأعيان على شرط أن يدرك تلك الامور إدراكا واضحا متميزا.

عرفنا أن فكرة الكامل التي أجدها في نفسي ليست آتية مني ولا من الحواس ولا من المخيلة، بل مصدرها نفس الموجود الكامل. ولما كان الله صادقا لا يخادع فالاعتقاد القوي الذي أحسه في نفسي بالقضايا العلمية، وبوجود الأشياء الخارجية آت منه تعالى، فأنا أؤمن إذن بوجود أشياء خارجية تقابل ما عندي من الأفكار الذهنية وبأن الجلاء والتميز هما علامتا الحقيقة: لأن هذه العلامة تميل بي ميلا شديدا نحو الاعتقاد، فهي أيضا من الله، رتبها لهذه الغاية.

أستطيع إذن أن أتقدم في سيري إلى الحقائق، و أستطيع - بادئا على الدوام من الذات المفكرة التي هي " إنيتي " - أن أثبت يقين العالم الخارجي. وهذا المبدأ من الأهميه بمكان في الميتافيزيقا الديكارتية : فهو وسيلة نستطيع بها أن نطلق الأحكام وجود الكون المادي وعلى طبيعته ،فإذا لقينا جسما ما فيكفي أن نسأل أنفسنا يصدده : عن أي شيء يكون عندنا فكرة واضحة متميزة حين نفكر في هذا الجسم؟ " لنأخذ مثلا هذه القطعة من الشمع ولم يمض على إستخرجها من الخلية إلا زمن يسير فهي لم تفقد بعد حلاوة العسل الذي كانت تحويه ولم يزل بها شيء من رائحة الزهور التي جمعت

منها لونها وشكلها، وحجمها أشياء ظاهرة وهي جامدة وهي باردة يمكنك أن تلمسها وإذا نقرت عليها أحدثت صوتا ما .

وأخيرا جميع الأشياء التي يمكن بتميز أن تجعلنا نعرف الجسم نلقاها فيها ولكن بينما أنا أتكلم إذا بها توضع قرب النار فتذهب بقية طعمها وتتلاشي رائحتها، و يتغير لونها ويضيع شكلها ويزيد حجمها وتصبح من السوائل وتسخن ولا نكاد نستطيع لمسها ومهما نقرنا عليها لم ينبعث منها صوت ما.

فهل لا تزال الشمع باقية رغم هذا التغير؟

يجب أن نقر بأنها باقية ولا يستطيع أحد إنكار ذلك وإذا فما الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه بتميز ووضوح؟

الحق أنه لا يمكن أن يكون شيء من الأشياء التي لاحظتها منها عن طريق الحواس ما دامت الأشياء التي كانت تقع تحت الزوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغيرت كلها.

ويستنتج ديكارت من هذا التحليل أن ماهية الأجسام هي الأمتداد لا الأمتداد الذي أبصره وألمسه والذي أتمثله بحواسي وخيالي أي الأمتداد الحسي وإنما هو الأمتداد المجرد الذي يتصوره الذهن وهو فضاء صاحب الهندسة والامتداد وحده هو الصفة الاولى وهو جوهر الجسم المستقل عن جوهر النفس أما الألوان والروائح والطعوم والاصوات فليس لها وجود الا في ذهني فهي كلها صفات ثانية وليس لها وجود في ذاتها وإنما وجودها في أذهاننا .

يبدو لنا أن ديكارت قريبا جدا من المثالية الحديثة التي ترى أن حقيقة العالم الخارجي عالم الأعيان هي كونه مدركا متعقلا ولكن ديكارت مع ذلك لم يصنع ما صنع" بركلي" من بعده حين أنكر المادة وسلب الوجود عن كل ما لم يكن فكرة أو تصورا ذهنيا.

صحيح أن ديكارت جرد المادة من صفاتها الثانية ولكنه أستبقى لها صفة أولى وهي الإمتداد وهي التي تضمن لها وجودا مستقلا عن الفكر. والحق أن ديكارت لم يكن يقصد بنظريته في الصفات الثانية أن يحكم على العالم المادي بالفناء بل بذل الجهد ليمنح ذلك العالم وجودا لا نزاع فيه. وهذا لن يتأتى فى نظره إلا إذا خلصنا ذلك العالم مما لا يدخل حقا فى جوهره، أى إلا إذا خلصناه من آثار الحواس والخيال والأوهام .ولو تم لنا أن نعرف العالم الخارجى عن طريق الذهن وحده لكان وجوده أوثق وامتن .

وليس من قصدنا أن نتابع ديكارت في تفاصيل مذهبه في العالم الطبيعي وحسبنا ان نجلي ما قد يكون في فلسفته تلك من ترافة وخصوبة.

نريد اولا ان نفسر معنى النظريه المشهوره التي تسمى "بالميكانيكية الديكارتية" : جميع الحالات الماديه ترجع في نظر ديكارت إلى الحركة في الصوت مثلا ليس إلا فينا ولا يوجد شيء خارجا عنا إلا حركة أجزاء الهواء التي تهتز قبل آذاننا وليس الثقل خاصية ذاتية للأشياء ولا المقاومة أيضا بل الطبيعة المادية كلها ليست إلا سلسلة من الحركات لكن هذه الحركات لاتسير بالصدفة وإنما تخضع لقوانين منها :

١. أن العجلة الأولى للحركه هو الله .

٢. أن كمية الحركه في العالم باقيه لا تتغير.

٣. أن كل شيء يلبس على حاله ما دام لم يغيره شيء آخر .

٤. أن جميع حالات الحركة المتغيرة الخاصة تخضع لقوانين المقاومه الأقل والتكافؤ بين الفعل ورد الفعل الخ .

وتعريف المادة بالإمتداد يصلح أساسا للطبيعيات الديكارتيه كلها :بما أن المادة عبارة عن الإمتداد فلا إمتداد من غير مادة واذن فلا خلاء، فأينما وجهنا الفكر استطعنا دائما أن نتخيل وراء الحد الذي بلغناه فضاء لامتناهيا ففكرة الخلاء فكرة باطلة وكذلك فكرة الجزيئات التي لا تتجزأ فلا وجود للذرات لأن وجود الذرات يفيد وجود الخلاء الفاصل بينها بل إن تقسيم الجزيئات ممكن دائما ما دمنا نتصور بالضرورة الجزيء ممتدا وليس العالم المادي بأسره إلا قضيه تنبسط وفق قوانين الحركة والكلمة الأخيرة للأشياء المادية هي جوهر جامد ماهيته الإمتداد خاضع لقوانين الميكانيكا . وإذن فليس هناك في العالم المادي إلا علم واحد هو الميكانيكا وجميع العلوم الأخرى من طبيعة وكيمياء وبيولوجيا ليست إلا علم الأشكال الخاصة التي يمكن ان تتخذها حركه الجوهر الممتد.

ومن قبيل التأويلات العجيبة لهذه الميكانيكية الشاملة نظرية ديكارت المشهورة فى "آلية الحيوان" ليس في العالم عند ديكارت إلا جوهران النفس المفكرة والمادة الممتدة ولا توسط بين الأمرين فكل ما ليس بنفس فهو مادة .

إذن فما دام الحيوان خاليا من النفوس المفكرة فليس الحيوان إلا من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركه وما الحيوان اذن إلا آله تشبه الآلات التي يصنعها الإنسان ، وكل الفرق في كمال الصنع والحيوان عند ديكارت اشبه بالساعه المعقدة ولو بلغ صانع من الذكاء والمهارة أن صنع كلبا جمع فيه تفاصيل الاشكال والحركات التي نراها في الطبيعة لم يكن لدينا وسيلة للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين الكلاب التي تنبح في منازلنا .

نرى أن هذه الطبيعيات الديكارتية مشتقة من الميتافيزيقا يعني من تصور الماده تصورا ثم بالاستدلال المحيض وليس للتجربه فيه إلا مكان ثانوي .وتلك محاوله في الحق قد بلغت من الجرأة حد كبيرا وهي تدل على ما أولى ديكارت العقل الإنسانى من ثقه قد لا يشاركه فيها احد من علماء عصرنا الحاضر.

ولكنا رأينا فيما سبق أن ديكارت قد ناط العقل البشري بالعقل الإلهي فكأن صدق العقل البشري مكفول بالله موكول إليه وديكارت يقول : "يبدو لي ان من اعتقد ببطلان علل المعلولات الموجودة في الطبيعة والتي وجدناها على هذا النحو هو من المستهترين المعترضين على الله :لأن هذا معناه أنه يريد أن يعترض على الله إذ خلقنا من النقص بحيث كنا معرض للخطأ حتى حين نستعمل ما منحنا من العقل استعمال حسنا " .

من أجل هذا يختتم ديكارت كتاب "المبادئ "مؤكدا قى شىء من الفخر " إن لدينا يقينا أخلاقيا بأن أمور هذا العالم جميعها هي على نحو ما اثبتنا إمكان كونها كذلك بل إن لدينا على ذلك يقينا يعدواليقين الأخلاقى ويسموا عليه " .

فلقد اثبت ديكارت الحقائق الثلاث الكبرى التي يقوم عليها بناء الفلسفة وهي النفس والله والعالم . بل أن فيلسوفنا لم يقتنع بافكاره التى جاءت متلاحقه بعضها في إثر بعض بل أراد أن يبين في أي نظام وفى تدرج وبأي حركات الذهن اهتدى إليها كما أراد أن يستخدم الحقائق التي اكتسبها وسيله للاهتداء إلى حقائق أخرى كما هو الشأن في سلسلة من سلاسل البراهين الهندسية.

فقد رأيناه بعد أن اثبت وجود الفكر او الذات المفكره اثبت وجود اللامتناهي أو الله ورأينا أن بمقدوره مع اللامتناهي أو الله أن يؤكد وجوده هو وأن يثبت وجود الإمتداد أو المادة ووجود بدن متحد بالنفس ،ووجود نظام أو انسجام دبره الله في الأشياء المخلوقة لكي يهيئ له أن يحيا في هذا العالم.

خلاصة القول :

إن فلسفه ديكارت تخالف فلسفة القدماء خاصة فلسفة أرسطو وفلسفات القرون الوسطى المشتقه منها : ذلك أن أغلب القدماء كانوا يهتمون بمشكلة الوجود ويلتمسون لها حلا ولم يكن يخطر ببالهم أن يبحثوا في العقل نفسه وفي طبيعته ووسائله في معرفة العالم الخارجي .

وبعبارة أخرى لم ينتبهوا إلى البحث في حدود العلم الإنساني وشروطه .فمن القواعد المنهجية في فلسفة أرسطو أننا قبل النظر في ماهية شيء من الأشياء يجب أن نثبت وجوده وإلا تعرضنا لأن نبحث عن أشياء غير موجودة كالغول والعنقاء .

أما ديكارت فقد قلب وضع المشكلة الفلسفية كما قلب المناهج التي كانت تستخدم لحلها ورأي بنظرة من نظراته الفلسفية الثاقبة ان هناك مشكلة تمهيدية وهي مشكله المعرفة. رآها ديكارت قبل "هيوم "و "كانت "ورأي انها هي المشكلة الفلسفية الكبرى وحلها حلا لا يخلوا من مجازفة و إقدام : فأغلق الباب منذ البداية دون كل بحث عديم الجدوى في الوجود وفي الشيء ذاته وجعل كل بحث وكل نظر منصبا على إمكان المعرفة.

وبهذا أيضا استطاع ديكارت أن يسير من التصور إلى الوجود ومن الفكر إلى الاشياء كما صنع افلاطون لا من الوجود الى التصور ولا من الاشياء الى الفكر كما اراد ارسطو.

فموقف ديكارت من الفلسفه قريب من موقف أفلاطون. ونقطة البداية في الفلسفة الديكارتية هي الفكر مسلما به كحقيقة أولى يمكن ان نثبتها : والشيء الحق هو ما جاء مطابقا لمطالب الفكر .

والمسأله الثانية الكبرى عند ديكارت هي الإنتقال من الفكر إلى الوجود والقبض على الوجود بمساعدة الذهن وحده وابتداء من الافكار المحضه .وإذن فلو استثنينا من المذاهب القديمة فلسفة أفلاطون ومن المذاهب الحديثة

جزءا من فلسفة "كانط" لاستطعنا أن نقول إن طريقة ديكارت في التفلسف لاتكاد تشبهها طريقه أي فيلسوف آخر.

والفلسفة الديكارتية اشبه بان تكون نظاما روحيا وتربية عقلية من أن تكون مذهبا يمكن ان يلخص في مسائل وفصول ،أو يمكن تعلمه كما تتعلم الآراء والعقائد في المعاهد والجامعات .

اختار ديكارت لبسط مذهبه اسلوب القصة والحكاية ولم يصنع هذا عفوا ولا بالصدفة : فإن كتاب "المقال في المنهج" على تركيزه اشبه بحكاية عن تجربة شخصية لا يعرفها إلا من يعانيها .

ولم يرد ابو الفلسفه الحديثة أن يطلع على الناس داعيا إلى ثورة ولم يرد بالشك الذي دعا إليه أن يقود شكا هداما يجعل من الذهن صفحة بيضاء كما يقولون وإنما اراد به أن يكون آله لاستبقاء الصالح من العلم الموروث بعد أن يجتث منه الفاسد المعطوب(١٦)

وجملة القول ان نظرات ديكارت تطابق نظرات العلم الحديث. كان ديكارت مثاليا وكان أيضا واقعيا: لقد فهم الرجل روح العلم، واستطاع في الوقت نفسه أن يثبت وجود النفس ووجود الله و ما نحسب أن مفكرا جادا، يحل له أن يتهم بالتناقض فيلسوفا مثل ديكارت أراد أن يوفق بين أمور تبدو متعارضة في الظاهر .

والحق أن العلم في صميمه لا يتنافي مع الإعتقاد، واننا نستطيع اليوم أن نتمشى إلى حد بعيد مع العلوم الوضعية وان تشيع فينا روحها ،وأن نقبل كل إكتشافاتها وإكتشافات المستقبل، ولا يمنعنا ذلك من أن تكون لنا نظرة ميتافيزيقية إلي العالم في مجموعه، ولا يصرفناعن الايمان بحقيقه الروح والعقل والأخلاق.

هوامش الفصل

١. دكتور نجيب بلدي : ديكارت ـ سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ،القاهرة، ١٩٨٧ ص٢٢ .

٢. المرجع السابق ،ص ٢٤ .

٣. المرجع السابق ، ص ٢٥ نقلا عن ديكارت : المقال عن المنهج ترجمة محمود الخضيري ،القاهره ١٩٣٠.

٤. المرجع السابق ص ٢٦ .

٥. المرجع السابق ٢٧ .

٦. المرجع السابق ، ص٢٩ .

٧. المرجع السابق ،ص ٣٠ .

٨. المرجع السابق ،ص ٣٣ .

٩. المرجع السابق ،ص ٤٠ .

١٠. المرجع السابق ص ٤٢

١١. المرجع السابق ص ٥١ نقلا عن : ديكارت : مبادئ الفلسفه ترجمه دكتور عثمان امين ١٩٦٠

١٢. دكتور عثمان امين: شخصيات ومذاهب فلسفيه ، دار احياء الكتب االعربيه القاهره ١٩٤٥ ص ١٠٢

١٣. المرجع السابق ص ص ١٠٣ ١١٣ دكتور عثمان امين : ديكارت ، مكتبه الانجلو المصريه القاهره الطبعه الثالثه ١٩٦٩ ص ص ١١٦ ١٣٢

١٤. المرجع السابق ص ١١٤ ١١٥، دكتور عثمان امين :ديكارت مرجع سابق ص ص ١٥٠ صاد ١٦١

١٥. المرجع السابق ص ص ١١٧ ١٢٠ ، دكتور: عثمان امين ديكارت مرجع سابق صص ١٦٢ ١٨٠

١٦. المرجع السابق ص ١٢١ ١٢٨ ، دكتور عثمان امين دبكارت مرجع سابق ص ١٥٠ ١٦١.

الفصل الخامس

الألــوهــية

ـ العناصر :

تمهيد :

- **أصل فكرة الألوهية .**
- **المذاهب الإلهية في الفلسفة .**
- **الأدلة علي معرفتنا بوجود الله .**

تمهيد:

ترتبط فكرة الجوهر في الميتافيزيقا ارتباطا كبيرا بمعنى الألوهية،فقد ذهب كثير من الفلاسفة الى الربط بين الفكرتين، على أساس أن الجوهر هو ما يكون قائما بذاته ،وغير معتمد في وجوده على أي شيء آخر سواه.

كما ترتبط فكرة الألوهية كذلك لدى كثير من الفلاسفة بفكرة العلية Causility سواء بمعنى العلة الفاعلة أو المحركة أو العلة الغائية.

ومن الواضح في هذا الصدد إن أبرز الموضوعات التي تهتم بها الميتافيزيقا مترابطة مثل الجوهر والعلة و الألوهية .

كما تشكل فكرة الألوهية مبحثا أساسيا في مجال الميتافيزيقا، فهي بلا شك تشكل كذلك محورا واضحا تدور حوله كثير من اهتمامات الفكر الانساني، قديما وحديثا.

فهي من أشد الأفكار إرتباطا يفكر الإنسان بل وإلحاحا عليه، الأمر الذي أدى بكثير من المفكرين الى محاولة تفسير أصل تلك الفكرة.

أصل فكرة الألوهية:

حاول كثير من المفكرين تفسير أصل تلك الفكرة، وانتهوا إلى أراء مختلفة، نذكر منها على سبيل المثال:

١. إن أصل فكرة الألوهية يرتد عند الإنسان القديم إلى معنى العلية أو السببية .فهو يستطيع أن يوقد نارا ،كما يستطيع أن يطفئها بأن يغرق اللهب المشتعل في الماء. فكذلك الحال يكون في تفسير شروق الشمس وغروبها ـ مثلا ـ لدى الإنسان القديم: لابد من وجود كائن عظيم هائل يوقد كل صباح نار كبيرة، و كما كان الإنسان يرى قطرات الماء وهي تنساب من بين أصابعه إذا قبض على بضعة من الماء بين يديه، فهو يحاول تفسير سقوط المطر بوجود كائن كبير تسقط قطرات الماء من بين يديه، وهو إله المطر .

وهكذا كانت تتعدد الآلهه كأسباب أو كعلل تفسر بواسطتها مختلف الظواهر المحيطة بالإنسان .

كما يلاحظ أن فكرة السببية، أو بالأحرى العلية ،لا تزال هي أساس تصور فكرة الألوهية لدى كثير من الفلاسفة المحدثين والعاصرين، بمعنى أن الموجودات كلها، وأن الوجود في جملته، لابد له من فاعل أوجده، أوعلة أحدثته، هي الله وهذا ما سوف يتضح من عرضنا للأدلة التي يقدمها هولاء الفلاسفة للبرهنة على صحة معرفتنا بوجود الله.

٢. وهناك تفسير قريب من التفسير الأول، يذهب أصحابه إلى أن إحساس الإنسان بالدهشة الشديدة أمام كثير من الظواهر الطبيعية وانبهاره بها- إما لكبرها أو لبعدها الشديد عنه- هو السبب في تأليهه إياها مثل عبادة الشمس وإعتبارها إلها بوصفها أكبر ما تقع عليه العين لو قورنت بحجم الكواكب والنجوم الأخرى لا فى حقيقتها بل كما تتبدي أمام النظر العادي.

لعل في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام ما يؤيد هذا التفسير في قوله تعالى "فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأي القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربي لأكون من القوم الضالين فلما رأي الشمس بازغة قال هذا ربي . هذا أكبر .فلما افلت قال يا قوم إني برئ مما تشركون".

٣. يرى بعض الاجتماعيين إن إحساس الانسان القديم بالعجز والضعف أمام الطبيعة في ظواهرها المختلفة كالبراكين والزلازل والأمطار والرعد والبرق جعله يلجأ اإى القول بالآلهه لعلها تحميه من الأخطار المختلفة ،فيقدم لها القرابين استدرار لرحمتها ورضاها، وتجنبا لغضبها وبطشها.

وكما أن الطفل في حاجة إلى حماية الأب أو رئيس القبيلة مما يتهدده من أخطار، فكذلك الانسان بصفة عامة في حاجة إلى الآلهة التي يطمئن في كنفها ويأمن في رعايتها.

وهكذا أصبحت فكرة الألوهية أساسا وضمانا لإحساس الإنسان بالأمان.

٤. كما يرى بعض الاجتماعيين كذلك ان أصل فكرة الألوهية إنما يرد إلى ما يسمى بعبادة الأسلاف ـ كما هو الحال عند "سبنسر" ـ أوعن تصور قدرة الجماعة ورفعها إلى مستوى متعالي فوق البشر مثل "اميل دور كايم "أو هي إمتداد لفكره الأبوة في الأسرة أو القبيلة .

٥. في حين رد بعض المفكرين وهو "تيلور" أصل هذة الفكرة إلى مذهب الحياتية أو الاستحياء ،الذي يجعل من الاشياء كائنات لها نفوس وأرواح ،وبالتالي ففكرة الألوهيه تتخلل الكائنات والموجودات كلها.

٦. كما فسر بعض الفلاسفة ارتباط الانسان قديما بفكرة الألوهية من الناحية الاجتماعية والتاريخية ـ كما هو الحال عند هيجل ـ كأساس لعدل يتحقق

في عالم السماء، وكعزاء لعذاب وصعوبات يصادفها الانسان في واقعه الفعلي.

فقد ذهب هيجل إلى أن إستبداد الأباطرة الرومان أدى إلى طرد الروح الإنسانية من الارض، ونشر البؤس الذي دفع الناس إلي البحث عن السعادة وتوقعها في السماء. فبعد أن سلبت منهم حريتهم وروحهم وعنصرهم الأبدي المطلق وجدوا أنفسهم ومرغمين على الفرار إلى الله. ومذهب موضوعية الله ،هو المقابل لفساد الانسان وعبوديته (١).

ذلك بمعنى أن حاجة الإنسان إلى تأكيد موضوعية الألوهية، إنما تنشأ نتيجة الإغتراب الإجتماعي عن نفسه وعن طبيعته الروحية اللامتناهية وحين يجد الفرد أن حياته الأرضية لا قيمة لها ،ولا تبعث على شيء من الرضا فأنه سرعان ما يسقط طبيعته الألوهيه كلها خارج نفسه،ويقيمها آمنه في منطقه تعلو على هذا العالم .

كما اختلفت تفسيرات المفكرين في اصل فكره الالهيه قديما، أختلفت كذلك الصورة التي تمثلت بها تلك الفكره في ذهن الانسان عبر تاريخ تطوره الطويل.

فكما كانت هناك آلهة للطبيعة مسؤولة عن ظواهرها كالرعد والبرق والمطر،هناك كذلك آلهة تتعلق بالإنسان: إما من حيث صفاته المتميزة ،كعباده الأبطال والموهوبين، أو من حيث هو عضو في أسرة أو قبيلة

،كعبادة الأسلاف أو الأب او من حيث استمرار بقائه ،مثل آلهة النسل والخصوبه والخلود، او من حيث وجوده ووجود غيره من الكائنات مثل آلهة الخلق التي خلقت السماوات والأرض والانسان والحيوان والنبات ،او من حيث بعض المعاني والقيم والمثل ،كآلهة العشق والحرب والاحسان والسلام والخير والشر وغير ذلك .

إن الآلهة عند الانسان القديم بل وحتى في عصر اليونان كانت تتصف بكثير من صفات البشر فهي تحارب وتتزوج وتقتل وتحب إلى غير ذلك من الصفات التي يتصف بها الانسان القديم.

لقد مرت الإنسانية عبر تاريخها الطويل بمرحلة دامت قرون عديدة ،حتى استطاع الفكر الانساني أن يخلص إلى إله واحد ،بعد آلهة متعددة، بحيث يكون إلها مجردا من الصفات، ومتعاليا ، خالقا ليس كمثله شيء، وهذا هو المعنى الذي توكده الأديان السماوية المنزلة لتصور الألوهية.

المذاهب الإلهية في الفلسفة :

يمكن تصنيف فلاسفة ما بعد الطبيعة من حيث موقفهم من الفلسفه الإلهية إلى عده مّاهب واتجاهات سنقتصر فيما يلي على أهمها وذلك من خلال التصنيف الثنائي التالي الذي يصنف المفكرين إلى فئتين رئيسيتين تعبران عن مذهبين متقابلين هما : مذهب التألية ،ومذهب عدم التألية.

أولا : مذهب عدم التأليه :

يتمثل في موقفين :

١. إما انكار لوجود الله بناءا على رفض الأدلة المختلفة على وجوده.

٢. إما بناء على إتخاذ موقف فلسفي أو علمي معين.

ويلاحظ في الحالتين إن الإنكار هنا ينصرف أساسا إلى المعرفة بوجود الله .

كما يلاحظ كذلك ان هذا هو الإتجاة إلى أضعف والأقل انتشارا في تاريخ الفكر الفلسفي، ويكاد يتمثل لدي الفلاسفة الماديين والملحدين المحدثين والمعاصرين مثل هولباخ و فيورباخ وماركس ونيتشه. وبعض الطبيعيين الامريكيين ،وبعض الوضعيين المناطقة وكذا بعض التحليليين.

ثانيا : مذهب التألية :

يتمثل في عدة مذاهب فرعية، أهمها:-

١. **مذهب تعدد الآلهة Polytheism**:

وهو مذهب قديم ويعبر عن إحدي المراحل التي مر بها الفكر الانساني عبر تطوره التاريخي، ولايكاد يتمثل أو نجد له صدى في الفكر الحديث أوالمعاصر.

٢. **المذهب الثنائي :Dualism :**

وهو نوع من مذهب التعدد، وأن كان التعدد فيه مقصورا على إلهين اثنين فقط ،غالبا ما تكون علاقه بينهما هي علاقة التقابل. مثل إله النار وإله الظلام وإله الخير وإله الشر ،وهذا ما كان متمثلا في بعض الديانات الاجتماعية كالبوذية وغيرها .

ومما هو جدير بالملاحظه ان كلا المذهبين السابقين قائم على الشرك ،لأنه يشرك مع الله إلها آخرا أوآلهة أخري. وذلك في مقابل المذهب الواحدي أو مذهب التوحيد الذي يقتصر على القول بوجود إله واحد فقط٣

٣. **مذهب التوحيد Monotheism**

وهو الذي يقوم على القول بوجود الله ويتمثل هذا المذهب بدوره في عدة صور منها:

- **مذهب التنزيه أو التأليه الديني:**

ويقوم على القول بوجود إله واحد منزه، كما هو الحال فى الأديان السماوية والرسالات المنزلة.

- **مذهب التأليه الطبيعي Deism :**

ويقوم على الإعتقاد في إله واحد مع إنكار الوحي والرسالات والكتاب المقدس على أساس أن العقل وحده قادر على معرفة الله .

أو مع قبول الوحي والدين، والقول بأن العقل ينتهي إلي ما يأمر به الدين، لأن أحكام الدين لا تختلف عن أحكام العقل لو أحسن استخدامه. ويتمثل هذا المذهب عند "هربرت شيربوري ت ١٦٤٨ الذي أراد أن يصل إلى دين طبيعي أي دين تقضي به طبيعة العقل وتؤيده ،كما تمثل كذلك عند "جون تولان " وغيرهما .

- **مذهب وحدة الوجود:**

ويقوم على التوحيد بين الله والوجود:

١. إما على سبيل الاطلاق ،ويسمى في هذه الحالة بأسم **النظرية العامة في وحده الوجود.**
٢. إما على سبيل التحديد عن طريق الوصف بالصفات أو أخرى في هذة الحالة بأسم **النظرية الخاصة في وحدة الوجود.**

١. **النظرية العامة في وحدة الوجود** :وتقوم عند دعاة هذا الاتجاه على القول بأن الله هو الموجود المطلق الكلى أو هو العالم بدون ذكر أي صفه تقيد أوتحدد من معناه.

ويمكن تمثيل هذا الاتجاة بفلسفة اسبينوزا في قوله بوحدة الله والعالم وهذا ما يعبر عنه بقوله " اني اعتنق رأي عن الإله والطبيعة يختلف كل الإختلاف عن الرأى

الذي يدافع عنه المسيحيون المحدثون فأنا لا استطيع أن أفصل الإله عن الطبيعة اطلاقا (٢)

فهو ينظر إلى فكرة الألوهية من زاويتين مختلفتين تعبران عن حقيقة واحدة هي الله من حيث هو جوهر واجب الوجود بذاته وعلة وجود العالم، والله في هذه الحالة هوالطبيعه الفاعلة أو الطابعة . أوالله من حيث هو معلول لذاته، ظاهر في صور الموجودات التي يطلق عليه أسم العالم، والله من هذه الزاوية هوالطبيعة المنفعلةأو المطبوعة.

وعلى ذلك فالله من هاتين الزاويتين، هو القوه الخارقه وهو العالم او الطبيعه المخلوقة معا.

٢. **النظريه الخاصة في وحدة الوجود** :وتقوم على ذكر صفة معينه تحدد نوع هذه الوحدة :

فهي **وحدة وجود مادية** عند الفلاسفه الماديين لان الله و العالم الطبيعي الخارجي شئ واحد.

وهي **وحدة وجود روحية** عند الفلاسفة الذين يجعلون الله هو النفس الكليه للعالم. .وهي **وحدة وجود أخلاقية** عند فتشه الذي يجعل الله رمز للنظام الأخلاقي الشامل. الذي يتخلل وجود باسره.

وهي وحدة وجود منطقية عند هيجل طالما أن الفكرة نفسها تعكس في نفسها الوجود الإلهي.

وغير ذلك من صور وحدة الوجود مثل معني "الكل في الله "عند كرواس ت عام ١٦٣٢)الذي يذهب إلى أن الله ليس هو العالم، ولكنه ليس خارجاعن العالم ،بل ان العالم كله فيه لكنه فوق العالم ،لأن وجوده أعم وأشمل، ومن الواضح ان ذلك المعنى الاخير قريب الصلة بذهب الحلول الذي يقوم على تصور حلول الله في العالم الخارجي.(٣)

الأدلة على معرفتنا بوجود الله:

يمكن تصنيفها إلى عدة أنواع هي:

أولا : الدليل الوجودي

ثانيا : الدليل السببي والذي يتمثل في:

إما في الدليل الكوني أو الدليل الغائي

ثالثا : الدليل المنطقي.

رابعا: دليل أو حجة الإجماع التام.

خامسا : الدليل الأخلاقي.

سادسا : الدليل العلمي.

سابعا : الدليل الصوفي.

أولا: الدليل الانطولوجي أو الوجودي:

هو نوع من البرهان عن طريق الماهية، أو عن طريق التعريف، وقد سمي بالدليل الانطولوجي أو الوجودي لأنه يقوم على البرهان على وجود الله من محاولة تصورنا لماهيتة أو معناه، وأن هذه الماهية يستحيل تصورها كامله إن لم تكن متضمنة معنى الوجود.

ويتلخص هذا الدليل في الاستدلال على وجود كائن هو الله من وجود فكرة أو تصور عنه ويمكن التمثيل لهذا الدليل بالطريقه التي ورد عليها عند كل من القديس انسلم وديكارت.

الدليل عند القديس انسلم :

يتلخص في القول بأن : الله هو الكائن الذي لا يتصور أعظم منه، ولذا الله موجود لأنه لو لم يكن موجود لامكنني أن أتصور كائن آخر يكون متصفا

بالصفات التي يوصف بها الأول، فضلا عن الوجود ،ويكون حينئذ أكبر من الكائن الذي لا يمكن أن نتصور ما هو اكبر منه ،وهذا تناقض أو مستحيل إذن فالله موجود.

الدليل عند ديكارت:

هو شبيه بدليل انسلم حتى ليقال إن ديكارت قد تأثر في دليله بما قال به انسلم من قبل .

ويتلخص دليل ديكارت في القول : بأننا لو سلمنا بأن الله هو الكائن المتصف بجميع الكمالات، يتبين لنا في الحال أن الله متصف بالوجود باعتبار الوجود كمالا أو ضربا من ضروب الكمال.

لأنه من التناقض أو نفترض أن الكائن الحاصل في جميع الكمالات ،يمكن أن تنقصه صفة الوجود ويمكن التعبير على ذلك البرهان بالصيغه التاليه:

بما أن كل وجود نوع من الكمال .

وبما أن الله هو الكمال

إذن فالله موجود.

بعبارة أخرى فالله لكي يكون إلها، فهولا بد وأن يكون كاملا كمالا مطلقا لذا فمن التناقض أن يكون الله كاملا على الاطلاق ومع ذلك تنقصه صفة الوجود.

اذن فالله موجود بالضرورة ، طالما أن الوجود صفة لازمة لأي كائن نفترض كماله المطلق.(٤)

الدليل الوجودي عند ليبنتز:

وقد اكمل لي بنتز دليل ديكارت السابق وهو في هذا يتفق معه ولا يعارضه إنما يلاحظ أن دليله ناقص ،لأن الخطوة الأولى في البرهان ــ على ان فكره الموجود الذي هو أكمل الموجودات، واكترها حقيقة، فكرة ضروريه وبالتالي فالله واجب الوجود ،ـ فالخطوة الأولى التي ينبغي أن تسبق ذلك هي أن يبرهن أولا على أن فكرة الألوهية ممكنة منطقيا بذاتها.

أي ليست متناقضة بذاتها.وبالتالي إذا كانت فكرتنا على الله ممكنة فهي إذن واجبة لأن كل ماهو واجب ،هوأصلا ممكن لكن ليس كل ما هو ممكن هو واجب بالضرورة .

ولقد عبر ليبنتز عن ذلك المعنى بقوله: إن الله هو الكائن الضروري الذي تتضمن ماهيته وجوده، والذي يكفيه ان يكون ممكنا لكي يكون واقعيا .

وهكذا ينفرد الله أو الكائن الضروري بهذه الميزة ،وهو أنه يتحم بالضروره أن يوجد اذا كان وجوده ممكنا. ولما لم يكن هناك شيء يحول دون إمكان وجود ما لا يتضمن حدود ولايحتوي تبعا لذلك علي أي تناقض،فإن هذا وحده يكفي لمعرفة وجود الله معرفة قبلية . (٥)

وعلى ذلك يمكن تعديل الدليل الانطولوجي طبقا لنظرة ليبنتز على النحو التالي:

بما أن الكائن الذي تتضمن ماهيته الوجود ،موجود،اذا كان ممكنا.

وبما أن الله هو الكائن الذي تتضمن ماهيته الوجود .

اذن الله موجود اذا كان ممكنا.

الرد الديكارتى :

ولقد رد ديكارت على مثل راي ليبنتز الذي كان قد ورد ضمن الإعتراضات التي جمعت ضد هذا الدليل، وذلك كما يلي:

إن السؤال عن الإمكان يقتضي السؤال عن الإستحالة والتناقض،والإستحالة قد تكون :

a) استحالة عقليه "مثل فكرتنا عن الدائرة المربعة" وليست فكرتنا عن الله متناقضة أو مستحيلة عقليا على ذلك النحو ،بل على العكس هي فكرة كل عناصرها منسجمة على نحو يفيد الكمال المطلق .لأن فكره الكمال المطلق لا تكون متناقضة .

b) أواستحالة خارج الذهن،وفي الشئ نفسه، لكن مثل هذه الاستحالة متناقضة،لأن كوننا نتخيل إستحالة قائما ـ لا في تصور الشيء بل في الشئ نفسه ـ يفيد إفتراض وجود افتراض ذلك الشيء.

وعلى ذلك ففكرتنا عن الله ليست مستحيلة ولا متناقضة ، بل هي ممكنه ومادامت ممكنة منطقيا اذن فهى ضرورية بنا ءعلى راي ليبنتز، إذن فالله موجود.

إعتراضات كانط على الدليل الديكارت:

أما كانط فقد اعترض على الدليل الانطولوجي الديكارتي ،بقوله :أن الضرورة العقلية أو المنطقية لا تستلزم الضرورة الفعلية الواقعية.وبالتالى فعدم إمكان تصور الكائن الكامل دون تصوره موجودا ،لا يستلزم وجوده بالفعل .

ولقد اعتمد كانط في نقده للدليل على الآتي:

١. إن أي قضية إما أن تكون تحليلية أو تركيبية والقضية التحليلية هي التي يكون محمولها متضمنا في موضوعها وتكون صادقة حينما تكون غير متناقضة.

أما القضية التركيبية فلا يكون محمولها متضمنا في الموضوع بل هو دائما يفيد خبرا مضافا إلى ماهية الموضوع، ولذا فالصدق فيها تجريبي لا صوري .

ويطبق كانط ذلك التصنيف على القضيه القائله بأن الله موجود كما يلي:-

ـ لو كانت هذه القضيه تحليليه ،لكانت مجرد تعبير عن تحصيل الحاصل ، ومن ثم يكون الوجود هنا مقصورا على الوجود الذهني طالما أنه يرتبط بتصورنا للماهية.

- أما لو كانت القضية تركيبية فكيف ننتهي إلى القول بأنه من التناقض ألا يكون الكائن الكامل موجود ؟ مع أن عدم التناقض سمة أساسية تتسم بها القضيه التحليلية وليست القضية التركيبية ؟

٢. يرى كانط أن الوجود ليس كمالا من الكمالات لأنه مجرد وضع للشيء أو اثبات له خارج الذهن.

وعلى ذلك فالدليل الانطولوجي القائم على اعتبار الوجود أحد الكمالات ليس صحيحا عند كانط. (٦)

وحتى لو كان الوجود ضربا من الكمال، فهو الوجود الذهني وليس الوجود المتحقق خارج الذهن.

والواقع إن كل ذلك النقد إنما يتلخص في عدم مشروعية الإنتقال من معنى الوجود بوصفه متصورا في الذهن ، إلى الوجود بوصفه متحققا خارج الذهن. أي عدم جواز الإنتقال من مقولة الفكر إلى مقولة الوجود الفعلي، بدون دليل يبرر ذلك الانتقال.

الرد الديكارتى :

من الطبيعي ان ديكارت لم يرد على إعتراض كانط، اذ يفصل بينهما زمنيا ما يقرب من قرن ونصف من الزمن. إلا اننا نكاد نتبين في فلسفة ديكارت نوعا من الرد على مثل ذلك الإعتراض وخاصة في قوله:

" لا شيء في براهين الهندسة يجعلني على يقين من وجود موضوعاتها خارج الذهن " .

أما لو رجعت إلي الفكرة التي عندي لكائن كامل ،وجدت أن الوجود داخل فيها "وذلك لأن فكرتنا عن الله فكرة فريدة متميزة بسمة لا تشاركها فيها فكرة أخري، وهي أنها تجعلنا على يقين من وجود موضوعاتها خارج الذهن، طالما أن الوجود المتحقق هو جزء من أجزاء مضمونها وفحواها.(٧)

وعلى ذلك فالله موجود لأن وجوده هوعين ماهيته، كما ذهب إلى ذلك المعنى القديس توماس الأكويني وبعض مفكري الاسلام .

ثانيا : الدليل السببي :

تمهيد :

يعد الدليل السببى من أكثر الأدله شيوعا في الفلسفة الإلهية ،ويقوم على البرهنة على وجود الله بوصفه علة لكثير من النتائج : سواء لوجود أفكار في الذهن، أو

لخلق الإنسان المفكر ،أو لخلق العالم أو الوجود بأكمله أوبوصفه علة محركة، أو منظمة ،أوغائية :

a) البرهان على وجود الله بوصفه علة فاعلة عن طريق آثارها:

بوصفه علة لوجود الافكار في العقل:

وهذا هو الدليل الأول عند ديكارت على وجود الله و يتلخص فى الآتى :

" اذا رجع الانسان إلى نفسه تبين له أنه موجود متناه ناقص. والنقص هنا راجع إلى أنه يشك، والشك قصور عند بلوغ الحق. وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون في مقدور الكائن الناقص أن يكون فكرة عن الكمال. لكن في نفس الانسان فكرة عن الكمال، ومن ثم فلن يكون هو مصدرها. لأن العلة يجب أن تتصف بكل صفات معلولها على الأقل .

إذن فهذه الفكرة لابد وأن تكون صادرة عن كل كائن كامل يكون قد وضعها في النفس، وهو الله، اذن فالله موجود .

ولقد عبر ديكارت عن هذا المعنى بقوله "بما ان حقيقتي متناهية ناقصة، فيلزم عن ذلك أن فكرة الكامل أو اللامتناهي فكرة لست أنا مصدرها، واذن فهي فكرة لم يستطع ان يضعها في نفسي إلا موجود لا متناه يحوي كل كمال.

ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهي

فالله اذن موجود.(٨)

إعتراضات على الدليل :

و هناك إعتراضات وجهت لهذا الدليل الديكارتي منها :

- إن هذا الدليل قائم أساسا على فكرة العلية، التي يستخدمها ديكارت بطريقة ضمنية في البرهنة على وجود الله، بدون أن يبرهن علي أنها صحيحة، أو أن العقل يعرفها، طالما أن برهانه قائم علي اليقين الأول وحده ،وهو عنده الكوجيتو أو اثبات وجود الذات .

-كما يعترض بعض الفلاسفة على المقدمة التي يبدأ منها الدليل، وهي القائلة بأن في نفس الإنسان فكرة عن اللامتناهي ،وبالتالي عن الكمال المطلق، مع أن نفس الإنسان محدودة متناهية ،الأمر الذي يجعلها غير قادرة على تصور اللامحدود أو المطلق .

الرد الديكارتى :

و يرد ديكارت على هذا الإعتراض بأن نفس الإنسان لا تتصور اللامتناهي على سبيل الإحاطة والشمول ،إنما بالقدر الذي يتناسب مع نفوسنا المتناهية، وفكرنا المحدود .

- وهناك إعتراض آخر يتلخص في : أن وجود فكرة اللامتناهي في ذهن الإنسان لا يلزم عندها أن كائنا لامتناهيا هو مصدرها وعلة وجودها في نفوسنا . بل إن ذهن الإنسان يستطيع أن يسلب أية فكرة

ايجابية، ومن ثم فهو حين يعرف أنه متناهي، يستطيع تكوين التصور السالب" اللامتناهي " بعد نفي أو سلب معنى "المتناهي".

وهكذا تصبح فكرة اللامتناهي من صنع العقل، ولا ترجع بالضرورة إلى أي مصدر خارجي آخر.

الرد الديكارتى :

و يرد ديكارت على ذلك بقوله أن معنى اللامتناهي ليس سالبا، بل هو إيجابي، لأنه من المستحيل أن يصدر اللامتناهي عن المتناهي. وهو في هذا يفرق بين اللامتناهي، واللامحدود على أساس أن اللامتناهي يكون غير متناهي من جميع الوجوه الممكنة، وليس متناهيا من أي وجه كان . أما ما يكون متناهيا من وجه ،وليس له حدود من وجه آخر، فليس"لا متناهيا" بل هو "لا محدود " .وإذن فالله وحده هو اللامتناهي عند ديكارت(٩)

b) بوصفه علة للإنسان أو العالم أو الوجود كله:

ويتمثل هذا البرهان بدوره في عدة أدلة منها:-

أولا: دليل ديكارت الثاني :

ويتلخص في البرهان على أن الله هو علة وجود الإنسان. وقد بدأه ديكارت بالسؤال التالي : هل في استطاعتي أنا المالك لهذه الفكرة عن الله "أي بوصفه اللامتناهي الكامل" أن أكون موجودا إذا لم يكن هناك إله؟ .

أو بعبارة أخرى ما علة وجود ذلك الإنسان الذي يشعر بالنقصان وعدم الكمال، و الذي توجد في نفسه -في الوقت ذاته- فكرة عن الموجود الكامل؟

في هذا يقول ديكارت : ممن إذن أكون قد استفدت وجودي ؟ ، ثم يجيب على تساؤله بذكر الإحتمالات الممكنة فيقول :قد أكون استفدته من نفسي أو من والدي، أو من علل أخرى أقل من الله كمالا، فليس يمكن أن نتصورشيئا أكمل منه ولا كفؤا له .

لكنى لست خالقا لوجودي، وإذ لو كانت لي القدرة على أن أخلق نفسي لما كنت مفتقرا إلي أي كمال،لأني كنت أمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي ، وأكون حينئذ إلها . (١٠)

وما ينطبق على الذات ،ينطبق بدوره علي العلل التي هي أقل كمالا من الله، لأنها كان من الأولي أن تمنح نفسها ما ينقصها من كمالات .كما أن الوالدين ليسا هما السبب في وجود الذات لأنهما سبب الجسد لا النفس.

إذن فالله الكائن الكامل هو علة وجود الذات. وبما أنني موجود إذن فالله خالقي موجود كذلك بالضرورة .

إعتراض :

وهناك إعتراض يذكره بعض الفلاسفة ،لا على برهان ديكارت السابق فقط بل بالنسبة لبراهينه سالفة الذكر بصفة عامة.

ويتلخص ذلك الإعتراض في : أن ديكارت وقع فيما يسمى بالدور المنطقي الذي عرف باسمه " أي الدور الديكارتى " وذلك في أنه يرى أن كل ما يتصور بوضوح وتميز، فهو حق. وبما أن فكرتنا عن الله واضحة متميزة ،فهي إذن حق، وعلى ذلك فالله موجود .

إلا أنه بعد أن يقيم الدليل على وجود الله، يري أن ما يتصوره بوضوح وتميز إنما يكون حقا لأن الله موجود، لأنه ضامن لصدق أفكارنا . فكأن ديكارت يثبت وجود الله إستنادا على أن لدينا عنه فكرة واضحة متميزة ،ثم يقول بعد ذلك بأن فكرة الله ليست واضحة ولا متميزة إلا لأننا نعرف من قبل أن الله موجود وأنه صادق (١١) .

بمعني أن ديكارت قد استخدم معني البداهة لاثبات وجود الله، ثم اعتمد على معنى الألوهية لاثبات معنى البداهة.

الرد الديكارتى :

وقد رد ديكارت على ذلك الإعتراض بأن هناك نوعين من اليقين: يقين البديهيات (وهو حدسي)، ويقين العلم والاستدلالات(وهو برهاني). الأول نعرفه بالعيان العقلي المباشر ولا قبل لنا بالشك فيه، أما الآخر فيعتمد على مقدمات تستلزم نتائج . والله هو الضامن -على الأقل- لصحة براهيننا واستدلالاتنا ،طالما أننا ندرك البديهيات واضحة مفهومة بذاتها.

والواقع أن الدور ينتفي إذا تنبهنا إلى أن هناك فارقا بين وجود الله وبين معرفتنا بوجوده. فالله موجود أوليا، أما معرفتنا بوجوده فهي التي تكون برهانية.

ولا دور هناك في أن يكون الله خالقنا، فهو خالق أفكارنا عنه، وهو الذي وضع في أذهاننا القدرة على أن نتلمس ونحاول تصور حكمته وصدقه وعدالته.

ثانيا : برهان الخلق Creation أو البرهان الكونيCosmological :

يعد برهان الخلق من أبسط البراهين وأقدمها في الوقت نفسه، و يتلخص في : أن الموجودات لابد لها من موجد، فلا شيء من لا شيء. وعلى ذلك فلكل شيء أو موجود سبب أوعلة أحدثته أو أوجدته وهذه العلة، هي بدورها، معلولة لعلة أخرى أوجدتها ،وهكذا نظل نتسلسل من علة إلي معلول إلي علة الي معلول.....

وبما أن هذا التسلسل لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، فلابد إذن من أن نتوقف عند علة أولي تكون هي علة لكل ما هو موجود ،ولا تكون معلولة لعلة أخري أبعد منها .هذه العلة الأولي هي الله .

اذن فالله موجود بوصفه هو العلة الأولي التي يرد إليها كل شئ بينما لا ترد هي إلي غيرها ، بل إلى ذاتها فقط.

دليل العلة الفاعلة عند توما الأكويني :

لعل أوضح تعبير عن هذا المعنى ،هو دليل العلة الفاعلة عند توما الأكويني الذي كان يعتقد أن كل شيء يحدث يجب أن تكون له علة فاعلة أوجدته .لكن كل علة في هذه الحالة ينبغي بدورها أن تكون لها علة فاعلة أوجدتها .

وبما أنه من المستحيل أن نرتد في هذا التتابع العلي" أو السببى إلى غير نهاية يجب أن يكون هناك حد تتوقف عنده، يأخذ صورة العلة الأولى التي لا تكون هي نفسها نتيجة عن أي شيء آخر سواها. وهى الله.

دليل العلية عند أرسطو :

كما يؤخذ هذا الدليل عند ارسطو شكل الدليل القائم على الحركه فالله عند ارسطو هو العلة الأولى أو المحرك الأول، وذلك على أساس أن ما يتحرك لابد أن يكون له محرك وأن كل محرك لابد لكي يحرك أن يتحرك وطالما أنه يتحرك إذن فله محرك .

هكذا ننتقل في سلسلة لا تنتهي من المسببات إلى الأسباب لكن هذا الارتداد لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ،وبالتالي فلابد من الانتهاء إلي علة أولي تحرك ،لكنها لا تتحرك، وإلا تطلب هذا أن يكون لها محرك. هذه العلة الأولي أو المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك هي الله.

-مما هو جدير بالملاحظه أن توما الاكويني قد نسج علي منوال أرسطو في دليله الثاني على وجود الله، حين ذهب إلى أن ما يتحرك يكون هو نفسه متحرك بفعل شئ آخر.إلا أننا لا نستطيع الاستمرار هكذا إلى غير نهاية. ومن ثم فسلسلة الاشياء المحركه، والتي تكون متحركة تستلزم القول بوجود محرك لا يتحرك أي محرك لا يكون هو نفسه متحركا بواسطة أي شئ آخر.

وهذا المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك بفعل محرك آخر هو الله.

دليل العلة عند أفلاطون :

لقد أثبت أفلاطون وجود الله بالنظر فى ظاهرة الحركة أيضا ، وخاصة الحركة الدائرية التى تشاهد فى نظام الأفلاك والتى تتم وفقا لنظام معين ،فلابد أن تكون هناك علة رتبتها ونظمتها عل ذلك النحو الدقيق .

هذه العلة الأولى هى الله .

بمعنى أن ذلك النظام الموجود فى الكون لا يمكن أن يكون نتيجة الصدفة ولا نتيجة عوامل اتفاقية ، بل لابد أن يرجع إلى عقل منظم هو العقل الإلهى .

ـ وهكذا يقوم هذا الدليل كذلك على أساس أن الله هو علة ذلك النظام الدقيق الذى يحكم الوجود كله والمنيث فى أنحائه وأجزائه المختلفة . ولعل ذلك ما يتضح فى فلسفة ديكارت

الدليل عند ديكارت :

لقد دلل ديكارت على ضرورة وجود الله ، كأساس لفهم النظام الموجود فى العالم ، فقد ،ذهب فى كتابه " العالم " إلى القول : بأن الله قد خلق المادة فى حالة عماء وعدم انتظام أو تشكل ، واودع غيها القوانين الثابتة التى تحكم تطورها . وفد بدأت هذه المادة تتطور تلقائيا آليا وفقا لهذه القوانين حتى تكون منها هذا العالم .

وهكذا فالله هو علة النظام الدقيق الذى يحكم العالم والوجود ، طالما هو أساس لفهم ذلك النظام .

الدليل العلى عند بيير جسندى :

وقد انتهي بيبر جسندي ،إلى موقف شبيه بهذا فى برهانهعلى وجود الله بوصفه أساسا للنظام الموجود فى العالم .

وذلك ما يفهم من قوله : أنه من الضروري إذن معرفه أن الله موجود بقدر ما هو ضروري ان نفطن إلى النظام العجيب الذي يخضع له العالم. وهكذا فنحن وعند " جسندى " لابد ان نكون على يقين لا يتزعزع من وجود الإله بسبب الصلة القائمة بين إدراكنا للنظام الكوني وبين إعتقادنا الطبيعي المسبق بالحاكم الاعلى لكل شيء.

نقد الدليل :

١. نقد كانط هذا الدليل على أساس أن العلية فكرة لا يمكن تطبيقها إلا في عالم الظواهر، أي عالم الاشياء التى تقع فى خبرتنا الحسية أما العلة التي

تتجاوز الظواهر، فلا نعلم عنها شيئا عن طريق علمنا بما نقول أنه معلول لها وهو العالم .

لذلك فنحن نفترض وجود هذه العلة لان عقولنا تطمئن لهذا الإفتراض، لأنه يضع حدا لتسلسل العلل إلى غير نهاية ، والتسلسل إلى غيرنهاية يرفضه العقل بحكم طبيعه .

٢. هناك نقد ثاني، متضمن فى نقد كانط لهذا الدليل وهو أن قياس خلق العالم على معلولية الحوادث والاشياء المتناهيه المتناهية في العالم قياس مع الفارق فإننا نبدأ دليلنا بالقول بأن الحوادث والاشياء المتناهية كما نشاهدها، علة في إحداث أشياء متناهية أخرى،وهذة علة غيرها .. وهكذا ولكن يجب ألا يذهب الأمر إلى غير نهاية ،ولذلك نفترض وجود علة أولي متقومة بذاتها وعلة لغيرها، ولكن يلزم أن تكون العلاقة العلية بين هذه العلة وغيرها من الاشياء المتناهية ، مختلفة عن العلاقة العلية بين الاشياء المتناهية بعضها مع بعض ، وإلا لما اختلفت عنها فنحن نسمي هذه العلاقة علية في الحالتين،ولكنهما في الواقع من نوعين مختلفين :

إذ الأولي التي بين الله والعالم ، "علاقة ميتافيزيقية " ،والثانية التي بين الأشياء المتناهية علاقة طبيعية ، وليس في منطق العقل ما يبرر استنتاج إحداهما من الأخري .(١٢)

٣. نقد ثالث وجه لهذا الدليل ،وهو" نقد الماديين " و يتلخص في قولهم :بأن هذا الكون كله لا يحتوي شيئا واحدا يقتضينا تفسيره بموجود غيره

والاستثناء عندهم في ذلك النظام ولا للعقل ولا للحياة. فالمصادفة وحدها عندهم كافيه لتفسير كل نظام ملحوظ في الكون ، كما أن العقل والحياة إن هي إلا نتيجة لتطور المركبات المادية .

٤. أما النقد الرابع الذى تم تقديمه فقد نظر إلى هذا الدليل من زاويه النظام الموجود في العالم، وان وجود الله أساسي وضروري لفهم ذلك النظام المحكم الدقيق .

فقد ذهب هيوم ـ مثلا ـ إلى أن النظام الموجود في الكون لا يمكن أن يعتبر وحده برهانا علي معرفة يقينية بوجود الله ، انما من شأنه ان يثير فينا ذلك الميل الطبيعى إلى الاعتقاد فى وجود الله ، وأن يتثبت من ذلك الاعتقاد فقط اذ ان هيوم يري ان وجودالله او معرفتنا بوجوده لا تكن معرفه برهانية ، انما ترجع الي مجرد الاعتقاد وحده.

٥. إن هناك من الفلاسفه والعلماء من رفض أصلا فكرة النظام الموجود في الكون والعالم ومن ثم يكون الدليل المعتمد على فكرةالنظام عندهم باطلا.

فقد ذهب هولباخ إلى :أن نظام الأشياء المزعوم في الطبيعة ليس أكثر من إسقاطا لميولنا الذاتية على سلسلة من الأفعال الميكانيكية غير الهادفة التي تحدث لتحبيذ ميولنا، وأنه من الممكن تفسير كل شيء تفسيرا كافيا بقوي الجذب والتنافر في المادة نفسها دون إفتراض الإلهيه .(١٣)

ثالثا : الدليل الغائي :

وهو مرتبط بالدليل السابق و يتلخص في شرطين :

الاول : إن كل موجود إنما وجد من اجل تحقيق غاية معينة سواء كان شاعرا بتلك الغاية أو ذلك المقصد ـ كالانسان ـ أو لم يكن شاعرا مثل الحيوان او الجمال.

الثانى : إن العالم أو الوجود في جملته قد نظم وركب على نحو معين ليحقق غاية ما ، وعلى ذلك فلابد من وجود صانع مدبر لهذا النظام والاحكام كله هو الله اذا فالله موجود.

الدليل الغائي عند أرسطو :

ان الله هو العلة الغائية عند أرسطو في قوله بحركة العالم، فالله وهو المحرك الأول عند أرسطو لا يحرك العالم بحركة مباشرو،إنما على نحو غير مباشر بمعنى أن العالم أوالوجود في جملته يتحرك شوقا إلى الله وعلى ذلك فالله هوالغايه التي يسعى العالم بلوغها بحركته شوقا إليه .

النقد :

وجه لهذا الدليل كثير من أوجه النقد أهمها نقد الماديين ونقد كانط .

ـ فكانط وإن كان يعتبر هذا الدليل أوضح الأدلة وأقربها إلي العقل وأجدرها بالاعتبار إلا أنه كان لا يرى في هذا الدليل ما يكفي لإثبات كل ما لله من كمال لانهاية له.

كما أن فكرة الغائية هي مجرد تصور أو إفتراض يرجع ‘لى الذات أو إلى العقل أو هي مبدأ يلجأ إليه العقل في تنظيم تفكيره ،ولهذا لا يمكن استخدامه في البرهنة على نتائج تتجاوز محيط تلك الذات

- اعترض الماديون على هذا الدليل بقولهم إن وجود النظام في الأشياء أو الموجودات ليس مما يعبر عن غايات معينة، بل ان كل موجود قد وجد على هذا النحو أو ذاك لكن الغاية ليس لها وجود في عالم الأشياء أو الموجودات.

ثالثا : الدليل المنطقي :

ويتمثل هذا الدليل عند هيجل الذي أقامه على فكرة الديالكتيك أوالجدل، والذي يعتمد على إفتراض أن كل موجود أو شيء يحمل في ثناياه عوامل تناقضه ،ومن إجتماع الشيء ونقيضه يتحقق وجود مركب جديد ،يجتمع بدوره ،هو ونقيضه، فيتحقق وجود مركب آخر وهكذا يستمر التطور من إجتماع النقائض التي تنبثق من داخل الأشياء نفسها ولذا فالجدل عند هيجل يرتكز على ثلاثة محاور:

- الموضوع.
- نقيض الموضوع .
- المركب من الموضوع ونقيضه.

فإذا طبقنا ذلك المنهج بالنسبه للوجود ككل أو الوجود المطلق واعتبرناه موضوعا : فإن نقيض الموضوع لا يكون إلا العدم ،ومن ثم يكون المركب من الموضوع ونقيضه هو الصيرورة .

وبما أن الوجود المطلق هو الوجود الكامل الذي لا يتقيد بصفات ولا أحوال فهو إذن الله.

لكن هذا الوجود المطلق حينما تحدث فيه الصيرورة ، يتجلي في وجود له صفات وأحوال، ويتطور وفقا للمنهج الجدلي ، من موضوع إلي نقيضه ، إلي مركب منهما.

وهكذا فقد تجلي الوجود المطلق في هذه التطورات حتى بلغ تطور الانسان وهو طور الوعي أوإدراك الوجود لنفسه، ولا يزال الوجود المطلق متجليا حتى يشمل الوعي كل موجود .

والله عند هيجل هو كل هذا الوجود سواء في كماله المطلق أو في تجليه في كل ما هو محدود من هذه الكائنات .

ومن الواضح أن الوجود المطلق عند هيجل هو فكرة مطلقة وهو حقيقة وجودية خارجية في وقت واحد لأن الفكرة المطلقة في كمالها ينطبق عليها المنهج الجدلي عنده فتنشأ عنها الصيرورة نتيجة للتركيب بينها وبين العدم. وبهذا يمكن القول إن هيجل قد اجتاز الفجوة التي يمكن أن تفصل بين الفكر المطلق من جانب ، وبين الوجود المتحقق أو المتعين من جانب آخر، بناء على ذلك المنهج الجدلي.

ويلاحظ في هذا الصدد ان مذهب هيجل قريب من مذهب وحدة الوجود كما ان مناقشة الدليل الذي يذكره، إنما يتوقف على مدى قبول أو مناقشة منهجه الديالكتيكي القائم على إمكان الجمع بين النقيضين من الناحية المنطقية.

رابعا : دليل الإجماع التام

وهو الدليل المقبول لدي الرواقيين قديما، وبعض المحدثين مثل جسندي وكذا لدى أصحاب مذهب التأليه الطبيعي مثل هيربرشيربوري وغيرهم. ويتلخص هذا الدليل في القول :

" بأن الله موجود طالما أن الناس جميعا تعرف أن الله هو الكائن الذي ينبغي عبادته وتوافق على ذلك المبدأ وتقبله " .

فقد ذهب جسندي مثلا إلى أنه " لا يمكن تفسير الاتفاق الشامل بين الناس على وجود كائن سعيد سعادة عليا ولا يعتريه الفناء إلا في حدود شعور مسبق أو إستعداد طبيعي للعقل و قدرة العقل تثيرها تجربة الحس لتصور فكرة الله والتسليم بوجوده. والحواس هى المناسبات الضرورية لهذا الاعتقاد لكنها ليست أسبابه الحقيقية،اذ ينبثق من العقل الانساني كإستجابة طبيعية لتجربته عن العالم ،وهذا التصور الأولى لإاله يملأعقولنا تلقائيا ومباشرة دون أن يتطلب تدخل التدليل العقلي أيا كان نوعه على الأخص البرهان الارسطي" .

ولقد كان هذا الدليل موضع نقد ومناقشه خاصه من قبل الاجتماعيين والباحثين في تاريخ الاديان على أساس أن ذلك المبدا ليس معروفا لا ده الوثنيين أو من يقولون بتعدد الآلهة.

خامسا : الدليل الأخلاقي :

ويستدل أصحاب هذا الدليل على وجود الله بطرقتين:-

1 - إما بأن يستنتجوا من وجود قانون أخلاقى مطلق ،وجود المشرع الذي أعطانا ،أو زودنا بهذا القانون ، وهو الله .

2 - وإما بأن يستنتجوا من عدم إمكان الجمع بين الفضيلة والسعادة في هذه الحياة ،وجود كائن تتحقق فيه القدرة على التوفيق بينهما وبالتالي تحقيق الخير الأعظم ، وهو الله.

والطريقتان متكاملتان عند "كانط " و الذي يرفض جملة الأدلة النظرية السابقة ، لا إنكار للدين وإنما إعتمادا على أن العقل الانساني لا يمكنه البرهنة عقليا، طالما أن العقل عند "كانط " لا يعرف سوى الظواهر ويقصر على بلوغ الحقائق .

ولذا يري كانط اننا لا نبرهن على وجود الله إلا عن طريق الأخلاق وطالما أن فكرة الواجب هذه من عند كائن زودنا بها هوالله.

ويلاحظ في هذا الصدد أن دليل كانط الأخلاقي شبيه بدليل ديكارت الذي برهن على وجود الله بوصفه علة وجود فكرة الكمال في ذهني طالما انني لست أنا مصدرها.

والفارق بينهما أن دليل ديكارت عقلي بينما دليل كانط أخلاقي ومن الواضح ان الدليل عند كل منهما قائم على البرهان العقلي في حين يرى كانط الأساس في دليله هو الايمان بالله وكذا العلاقه بين الله وضمير الانسان.

ولقد اعترض كثير من الفلاسفه المحدثين والمعاصرين على دليل كانط الأخلاقي علي أساس أن القانون الأخلاقي ليس بالامر الذي يسلم به كل الناس بالضروره في كل زمان وكل مكان .وكأن كانط في دليله هذا- عندهم - بمثابة من يعتمد علي حجة الإجماع التام .

سادسا : الدليل العلمي :

هو الدليل القائم على حساب الإحتمال الرياضي، وعلى إنكار الصدفة ،وهو ومنسوب إلي عالم الطبيعة البيولوجية المعاصر الدكتور فرانك ألن.

ويقوم هذا الدليل على حساب الإحتمال الرياضي لكيفية نشأة أبسط صور المواد الحية وهو البروتين في هذا العالم ، بمحض الصدفة، يتناقض مع الحقائق العلمية المعروفةعن عمرالكون،وكمية المادة التي تتكون منها.

وعلى ذلك فان نشأة ابسط صور الحياة في المادة والتي تتمثل في جزئ البروتين يستحيل أن تكون قد تمت بمحض الصدفة ،بل لابد أن تكون قد تمت بفعل فاعل. اذا فالله موجود .

ويمكن توضيح ذلك الدليل وتفصيله علميا ،من النص التالي:-

" دليل من حساب الإحتمال الرياضي بأن الكون تحت سيطرة وإدارة مركزية : ان قوانين الإحتمال الرياضي لحدوث أية ظاهرة لا تفسر إمكان ظهورالبروتين ،بل على العكس من ذلك تدحضه تماما ،وتثبت أن الكون تحت إداره مركزية.

فالبروتينات من المركبات الأساسية في جميع الخلايا الحية، وهي تتكون من عناصر خمسة هي الكربون والهيدروجين والنيتروجين والاوكسجين والكبريت .

ويبلغ عدد الذرات التي تتكون منها جزئ بروتيني واحد نحوه ٤٠,٠٠٠ ذرة ولما كان عدد العناصر الموجودة في الطبيعة نحو ١٠٧ موزعة توزيعا عشوائيا فإن إحتمال إجتماع هذه العناصر الخمسة لكي تكون جزئيا واحدا من جزيئات البروتين يمكن حسابه لمعرفة مقدار المادة اللازمة لكي يحدث

هذا الإجتماع بين ذرات الجزيء الواحد، لمجرد الصدفة من غير تدخل قوة مدبره.

وبالحساب الدقيق نجد أن الفرصه لا تتهيأ عن طريق مجرد الصدفه والاحتمال لتكوين جزيء بروتيني واحد إلا بنسبة ١ إلى ١٠ أس ١٦٠ أى بنسبه واحد إلى رقم ١٠ متبوعا بعدد من الأصفار ١٥٠ صفرا و هو رقم لا سبيل إلي النطق به او التعبير عنه بكلمات.

كما أن هي كميه المادة اللازمة لحدوث مثل هذا التفاعل بالمصادفة بحيث يظهر الجزيء الواحد البروتينى هكذا بالصدفة فهى قدر مادة الكون الموجودة والمنبثة فيه بلايين المرات.

أما الزمن اللازم لإنجاز مثل هذه العمليات على الارض لمجرد الصدفة والاحتمال فهو ١٠ اس ٢٤٢ سنة .

أى أن عدد السنين يساوي ١٠ متبوعة بعدد من الاصفار، يساوي ٢٤٢ صفرا . أي فتره زمنيه تعادل بلايين المرات قدر عمر الكون كما يقدره الفلكيون.

فهل بعد هذا كله ، ثم في ظل مثل هذه الحسابات و التقديرات الرياضية يقول قائل بأن الكون ليس تحت سيطرة مركزية وتدخل قوة واعية مدركة مدبرة تفعل ما تريد، أن الصدفة،لامحل لها في هذا المجال .

وهكذا ننتهى إلى أنه طالما أن الكون يخلو من الصدفة في تدبيره، و أنه من الضروري وجود قوة كبري هائلة كانت هي السبب في تدبيره، وبما أننا عادة نسمي هذه القوة الهائلة الكبري باسم الله. إذن الله موجود.(١٤)

سابعا : الدليل الصوفي

وهو قد لا يعتبر دليلا بالمعنى الفلسفي الصحيح، إذ أن أغلب الفلاسفة لا يعتبرونه دليلا فلسفيا ولا برهانا عقليا أو منطقيا على صحة معرفتنا بوجود الله وذلك لسببين على الأقل :

أولهم : أنه يعتمد على الذوق والقلب والإيمان لا العقل أو البرهان .

وثانيهما :انه ذاتي بالدرجه الأولى ،ومن ثم لا يصلح دليلا كافيا لكل الناس. الأمر الذي جعل الكثير من الفلاسفة يعتبرونه وسيلة أو اسلوبا لمعرفة وجود الله وليس برهانا أو دليلا على صحة هذه المعرفة.(١٥)

هوامش الفصل الخامس

١. د/ عزمي اسلام: مدخل إلى الميتافيزيقا (مابعد الطبيعة) مكتبه سعيد رافت،القاهره ١٩٧٨ص٦٨-٧١ .

نقلا عن جيمس كوليتز: الله في الفلسفه الحديثه ،ترجمه فؤاد كامل القاهره .١٩٧٣. ص ٢٨٥-٢٨٦ .

٢. المرجع السابق ص ٧٥ أيضا جيمس كوليتز: الله في الفلسفه الحديثه مرجع سابق ص ١٠٣ .

٣. المرجع السابق ص٧٦ .

٤. المرجع السابق ص ٨٠ .

٥. المرجع السابق ص ٨٦ نقلا عن ليبنتز : المونادولوجيا ، ترجمه دكتور عبد الغفار مكاوي فقره ٤٤ و٤٥ ص ١٤٠ .

٦. المرجع السابق ص ٨٢ نقلا عند د . عثمان امين : ديكارت مرجع سابق ص ص ١٧٤ - ١٧٦ .

٧. المرجع السابق ٨٣ نقلا عن د . ديكارت : المقال في المنهج ترجمة محمود الخضيرى ، ص ٣٧ .

٨. المرجع السابق ص ٨٥ ايضا د . عثمان أمين ديكارت ،مرجع سابق ص ١٨٥

٩. المرجع السابق ص ٨٦ أيضا د . عثمان امين ديكارت ، مرجع سابق ص ١٦٩

١٠. د.عزمي اسلام مرجع سابق ص ١٨٧ أيضا ، ديكارت : تأملات في الفلسفه الأولى ترجمه د. عثمان امين ص ١٢٠.

١١. المرجع السابق ص ٨٩ أ يضا د دكتورعثمان امين :ديكارت ، مرجع سابق ص ١٩٣ .

١٢. المرجع السابق ص ص ٨٨ ـ نقلا عن ازفلد كولبه : المدخل إلى الفلسفه ، ترجمة :أبو العلاعفيفي ص ٢٤٣.

١٣. المرجع السابق ص ٩٣ .

١٤. المرجع السابق ص ١٩٤ص ـ ١٠٠ .

١٥. المرجع السابق ص ١٠٠ نقلا عن دكتور محمد جمال الدين الفندي : الله والكون ص ٤٢ .

المراجـــع

١. اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة : د.حسن حنفي ، مراجعة د. زكريا ابراهيم ، دار التنوير .

٢. ازفلد كولبة: المدخل الى الفلسفة ، ترجمة : د.ابو العلا عقيقي ، عالم الأدب .

٣. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، دار قباء للطباعة والنشر .

٤. إما نويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، ترجمة : د.عبدالغفار مكاوي، مراجعة : د.عبدالرحمن بدوي ، منشورات الجمل .

٥. إميل برهيية: تاريخ الفلسفة ، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت .

٦. برتراند راسل: حكمة الغرب ، ترجمة : د.فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة . الكويت .

٧. برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، (الجزء الثالث) ترجمة : د.محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٨. بدرالدين مصطفى ، غادة الامام : الميتافيزيقا ، دار المسيرة للنشر والتوزيع .

٩. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة .

١٠. توم سوريل: ديكارت ، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: احمد محمد الروبي ، مراجعة : ضياء وارد ، مؤسسة هنداوي .

١١. جيمس كولينز : الله في الفلسفة الحديثة ، ترجمة : د.فؤاد كامل ، القاهرة .

١٢. جوسيف سايفرت : الله كبرهان على وجود الله ، ترجمة: حميد الشهب ، افريقيا الشرق .

١٣. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ، الدار الفنية ، القاهرة .

١٤. ديكارت : المقال في المنهج، ترجمة : د.محمود الخضيري ، مراجعة : د.محمد مصطفى حلمي، دار الكاتب العربي .

١٥. ---------- : مبادئ الفلسفة ، ترجمة : د.عثمان امين ، دار الثقافة .

١٦. ---------- :التأملات فى الفلسفة الأولى ، ترجمة:د.عثمان أمين ،تصدير : مصطفى لبيب ، المركز القومى للترجمة .

١٧. رودلف كارناب : نهاية الوضعية المنطقية ، ترجمة : عبدالباسط سيد .

١٨. راوية عباس : الفلسفة الحديثة والنصوص ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية .

١٩. زكي نجيب محمود، احمد امين : قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف والترجمة .

٢٠. زكي نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا ، دار الشروق .

٢١. ---------- : موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق .

٢٢. زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر .

٢٣. عثمان امين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، دار احباء الكتب العربية .

٢٤. ---------- : ديكارت، مكتبة الانجلو المصرية .

٢٥. عزمي اسلام : مدخل الى الميتافيزيقا ، مكتبة سعيد رأفت .

٢٦. عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ، جامعة الكويت .

٢٧. علي عبدالمعطي : تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية .

٢٨. فريال حسن خليفة : فكر الالوهية في فلسفة باركلي ، مكتبة الجندي .

٢٩. كمال يوسف الحاج : رينية ديكارت ، ابو الفلسفة الحديثة ، دار مكتبة الحياة .

٣٠. ليبنتز: المونادولوجيا ، ترجمة : د.عبد الغفار مكاوي ، مؤسسة هنداوى .

٣١. محمد جمال الدين الفندي : الله والكون .

٣٢. محمد فتحي الشنيطي : المعرفة ، دار المعارف .

٣٣. محمود توفيق الضوي : دراسات في الميتافيزيقا ، دار الثقافة العلمية .

٣٤. محمود يعقوبي : خلاصة الميتافيزيقا ، دار الكتاب الحديث .

٣٥. محمود رجب : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصريين ، دار المعارف .

٣٦. مارتن هيدجر: مدخل الى الميتافيزيقا ، ترجمة: د.عماد نبيل والفارابي .

٣٧. نظمي لوقا : الله اساس المعرفة عند ديكارت ، المطبعة الفنية الحديثة .

٣٨. نجيب بلدي: " ديكارت " سلسلة نوابع الفكر الغربي، دار المعارف .

٣٩. وليم رايت : تاريخ الفسفة الحديثة ، ترجمة : د.محمود سيد احمد، مراجعة : د.امام عبدالفتاح امام ، دار التنوير .

٤٠. لـ ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة : د. فتح الله المشعشع ، مكتبة المعارف .

٤١. يحي هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، دار الثقافة .

٤٢. ---------- : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار النهضة العربية .

٤٣. ---------- : قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة .

٤٤. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مؤسسة هنداوي .

٤٥. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، كلمات للنشر .