

# الأكاديمية العربية الدولية



الأكاديمية العربية الدولية  
Arab International Academy

## الأكاديمية العربية الدولية المقررات الجامعية

## Metaphysics



# الميتابيزية



الدكتور بدرالدين مصطفى - الدكتورة غادة الإمام



# الميتافيزيقا

Metaphysics



9789957 068981



دار  
المسيرة

للنشر والتوزيع والطباعة

شركة جمال أحمد محمد حيف وإخوانه

[www.massira.jo](http://www.massira.jo)



مكتبة  
طريق العالم

لتحميل المزيد من الكتب تفضلوا

بزيارة موقعنا

[www.books4arab.me](http://www.books4arab.me)



[www.massira.jo](http://www.massira.jo)

شركة جمال احمد محمد حيف وابوائه



للنشر والتوزيع والطباعة

[www.massira.jo](http://www.massira.jo)

شركة جمال احمد محمد حيفه و اخوانه



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

# الميْتافيزيقا

Metaphysics

رقم التصنيف : 180

المؤلف ومن هو في حكمه : بدر الدين مصطفى / غادة الامام

عنوان الكتاب : الميتافيزيقا

رقم الإيداع : 2011/9/3519

الواحدات : الميتافيزيقا/ علم الوجود/ الفلسفة

بيانات النشر : عمان - دار المسيرة للنشر والتوزيع

#### حقوق الطبع محفوظة للناشر

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لدار المسيرة للنشر والتوزيع عمان -الأردن  
ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنظيم الكتاب كاملاً أو جزءاً أو تسجيله على القراءة  
كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على إسقاطات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً

Copyright © All rights reserved

No part of this publication may be translated,  
reproduced, distributed in any form or buy any means,or stored in a data  
base or retrieval system , without the prior written permission of the publisher

الطبعة الأولى 2012 م - 1433 هـ



شركة جمال أحمد محمد حيد وشريكه

عنوان الدار

الرئيسى : عمان - العبدلي - مقابل البنك العربي هاتف: +962 6 5627049 - فاكس: +962 6 5627069  
الفرع : عمان - ساحة المسجد المنسنى - سوق البتراء هاتف: +962 6 4640950 - فاكس: +962 6 4617640  
صندوق بريد 7218 عمان - 11118 الأردن

E-mail: info@massira.jo . Website: www.massira.jo

# الميّتا فيزيقاً

Metaphysics

الدكتور  
الدكتورة  
بدر الدين مصطفى غادة الإمام





## الفهرس

9 .....	المقدمة
9 .....	فصل تمهيدي
9 .....	ما الميتافيزيقا
31 .....	العلاقة بين الميتافيزيقا والدين
الفصل الأول	
فلاسفة ميتافيزيقيون	
57 .....	أفلاطون
67 .....	أرسطو
67 .....	الفلسفة الأولى، فلسفة ما بعد الطبيعة
85 .....	المعاني المتعددة للوجود
87 .....	هيدجر مقابل أرسطو
90 .....	ديكارت
92 .....	قواعد النهج
93 .....	الشك الديكارتي
95 .....	الإله وجوده وطبيعته
97 .....	أدلة وجود الإله
109 .....	كانت
116 .....	ميجل
127 .....	مفهوم الروح المطلق

128 .....	الوعي الذاتي وجدل السيد والعبد
131 .....	شوبنهاور.....
131 .....	حياته انعكاس لفلسفته
131 .....	شوبنهاور وهيجل
131 .....	التزعة التشاورية عند شوبنهاور
131 .....	مصادر فلسفه شوبنهاور .....
132 .....	العالم عند شوبنهاور هو تثنلي
133 .....	العالم إرادة أيضا.....
133 .....	لكن الإرادة شريرة أيضا
134 .....	طريقان للخلاص .....
<b>الفصل الثاني</b>	
<b>نقد الميتافيزيقا</b>	
139 .....	الماركسية .....
139 .....	مقدمة
141 .....	أهمية الفلسفة
142 .....	الجدل المادي .....
145 .....	نيتشه .....
145 .....	مقدمة
146 .....	موت الله .....
148 .....	نقد الحقيقة
150 .....	نقد العقل
151 .....	إرادة القوة
152 .....	العود الأبدى .....

**المحتوى**

---

الإنسان الأعلى .....	153
الوضعيون المناطقة .....	154
الميزات الأساسية للوضعية المطلقة وتطورها .....	157
رفض الميتافيزيقا .....	159
رودلف كارناب .....	164
حياته .....	164
تحليل الميتافيزيقا .....	165
مارتن هيدجر .....	168
أولاً: العلاقة بين الوجود والموجود .....	168
ثانياً: الحقيقة والوجود .....	211
<b>الفصل الثالث</b>	
<b>نماذج من مشكلات ميتافيزيقية</b>	
مشكلة الله .....	229
مشكلة وجود الله .....	250
غهيد .....	250
الأدلة على وجود الله .....	254
خاتمة .....	274
مشكلة الحرية .....	278
المراجع .....	293



## المقدمة

الحمد لله والصلوة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، نقدم لقرائنا الأعزاء هذا الكتاب المعنون بـ الميتافيزيقا حيث تضمن الكتاب بين دفتيه مواضيع التالية :

تحدث اولا في فصل تمهدى عن ما الميتافيزيقا وعن العلاقة بين الميتافيزيقا والدين، أما الفصل الاول عنون بفللاسفة ميتافيزيقيون امثال ارسطو، افلاطون، ديكارت، كانط، هيجل، شوبتهاور.

وتحدث الفصل الثاني عن نقاد الميتافيزيقا امثال الماركسية ، ونيتشه، والروضعيون المناطقة، وروولدف كارناب، ومارتن هيدجر.

اما الفصل الثالث فقد تحدث عن خاذج من مشكلات ميتافيزيقية مثل مشكلة الله ومشكلة وجود الله واخيرا مشكلة الحريه .

وأخيرا، فإني لأرجو أن تكون قد وقفتنا في هذه الدراسة، وهي جذ متواضعة، قابلة للتطوير والتجديد، وليس نهاية المطاف، وفي ذلك يقول العمامي الأصفهاني مقولته المشهورة: «إنما رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جلة البشر».

## المؤلفين



**فصل تمهيدي**

## **ما الميتافيزيقا؟**

العلاقة بين الميتافيزيقا والدين



## فصل تمهيدي ما الميتافيزيقا؟

تواجه قضية القول بموت الميتافيزيقا مشكلة في تحديد المفهوم وتعريفه بشكل إما ينقر إلى الدقة من جهة، أو إلى الشمول من جهة أخرى، أو سينقر إلى الاثنين معاً. ويعود جوهر هذه المشكلة إلى مغالطة تشىء المفهوم، أي تحويله إلى شيء، مما يفقده صفات المفهوم المرتبطة بالحيوية والمرونة والتبدل والتطور والقابلية لانزياح المعنى نحو استخدامات جديدة، ويستبدلها بالصفات التي تتطابق على الشيء بالمعنى المادي، كالتجسد الإلهي والمقاومة ضد التغير والاتصال بالثبات المرتبط بالجرعة الناجزة التي لا تقبل الإزاحة أو التطوير.

ما ينشأ هنا هو مفهوم الميتافيزيقا نفسه، مما يجعل تعريفها ينقر أحياناً إلى الدقة والوضوح فيصبح كثوب فضفاض مهلهل الأطراف، يكاد يشمل من المناصر الغربية عن الميتافيزيقا ليس فقط ما يتمايز عن معناها، بل أيضاً ما يصادها أو ينافقها. يحدث ذلك الأمر عندما يتم التعاطي مع مصطلح الميتافيزيقا دون ضبطها ضمن أي تحديد أو تعريف مسبق. ولعلنا نجد مثال هذه الحالة في التائج الذي توصل له الوضعيون المنطقيون في معرض نقاشهم لمشكلة العبارات التي اعتبروها خاوية من المعنى، ومنها العبارات التي تتضمن قضايا لا تقبل البرهنة، معتبرين أنها عبارات ميتافيزيقية. ومن هنا كان للمبدأ الذي وضعوه رائزاً لاختبار معنى العبارة أثره في توسيع مفهوم الميتافيزيقا ذاته وتسطيحه، فصار يشمل كل عبارة لا يمكن البرهنة عليها، وساواها بذلك بين الأفكار والخدوس الفلسفية من جهة، وبين العبارات اللاهوتية والغبية كتلك التي تقرر وجود الله أو تتعلق بيوم الدينونة والجلنة والجحيم وما يتعلق بهما من التواب والعقاب من جهة أخرى. ولقد كان لهذا الأثر صدأ في الفكر العربي في القرن الماضي، فعندما كتب زكي نجيب محمود، وهو أشهر دعامة الوضعية المنطقية بين المفكرين العرب، كتابه *خرافة الميتافيزيقا*، وكان سائداً في الثقافة العربية آن المسميات

الإيمانية الغيبة هي أمور ميتافيزيقية، باعتبار أنَّ ترجمة الميتافيزيقاً هي ما بعد الطبيعة أي الغيبيات، الأمر الذي جعل الكتاب المذكور وصاحبها عرضة للاتهام بالمساس بالدين والخروج عنه، مما دفعه إلى تغيير عنوانه في الطبعة اللاحقة ليصبح موقف من الميتافيزيقاً بدل خراقة الميتافيزيقاً.

\*\*\*\*

للكلمات، كما يقول الدكتور إمام عبد الفتاح إمام في كتابه مدخل إلى الميتافيزيقاً، مثل الكائنات سيرة حياة وقد تكون مسيرة حياة بعضها ممتازة فتؤدي دورها بتمكن واقتدار، غير أن بعضها الآخر قد لا يكون على هذا القدر من الاستقامة فتراه وقد تنكب الطريق أو حاد عنه، فيؤدي دوراً غير الدور المخصص له أو الذي كان من المفروض أن يقوم به، بل ربما يربز في الدور الجديدي أو في هذه الحياة الجديدة على نحو كان يصعب أن يصل إليه لو سار كما رسم له من قبل. ومن هذه الكلمات التي سارت في غير الطريق الذي رسم لها في البداية كما الميتافيزيقاً<sup>(١)</sup>. التي تطلق على كتاب أرسطو الرئيس المسمى بهذا الاسم. مع أن المعلم الأول لم يستخدم هذه الكلمة على الإطلاق، بل لم يستخدمها واحد من فلاسفة اليونان، فهي لم تظهر في مصر الهليني، وإنما ظهرت في العصر الهليني Hellenistic age عندما قام أندرونيقوس الرودسي Rhodes Andronicus of Rhodes (حوالي 60ق.م) الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية في روما بتصنيف كتب أرسطو وترتيبها ونشرها مع شرح الفلسفة الأرسطية، وأنثأه ترتيب أندرونيقوس لكتب أستاذة أرسطو، وجد أن هناك مجموعة من البحوث لم يطلق عليها المعلم الأول أسماء معيناً يستقر عليه، وقد جاءت في الترتيب بعد البحوث التي كتبها أرسطو في الطبيعة (الفيزيقاً) فاختار أندرونيقوس: ماذا يسميه؟ وأخيراً أطلق عليها مؤقتاً اسم ميتا meta أي ما بعد وفيزيقاً physics

(١) تكتب الكلمة الميتافيزيقاً في العادة بصيغة الجماع metaphysics والسبب أنها كانت في الأصل تطلق على مجموعة بحوث (أو مقالات) أرسطية كتبت باللغة اليونانية في عدة كتب (أي فصول) ثم جمعت في كتاب واحد، فظن الناشر أنها مجموعة من الكتب فجعلها بصيغة الجماع، وقل مثل ذلك في كتب أرسطو الأخرى علوم الطبيعة physics وعلى الأخلاق Ethics، وعلم السياسة politics، والاقتصاد economics.....الخ.

أي علم الطبيعة، أي أنها البحوث التي تلي كتب الطبيعة في ترتيب المؤلفات الأرسطية. فكلمة ميتافيزيقاً أو ما بعد الطبيعة لا تحمل أية إشارة إلى مضمون هذه البحوث، بل هي ما بعد طبيعة أرسطو فحسب<sup>(١)</sup>؛ وهكذا جاءت التسمية عرضاً أو مصادفة، لكنها مع تطور المصطلح أصبحت وصفاً للموضوعات التي يدرسها هذا العلم، بمعنى أنها العلم الذي يدرس موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة، فهو يعني بدراسة الوجود بصفة عامة وملحقاته، أي المقولات التي تعبّر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض، والتغير، والزمان والمكان، والعلاقات... الخ، وهي كلمات صفات كلية تصلح علّقات أو مقولات للوجود. بالإضافة إلى الوجود الإلهي، وصفاته، والنفس والروح.. الخ، بل إن كلمة الميتافيزيقا لم تجد بعد ذلك اسماً لكتاب بل لعلم بالمعنى الواسع الذي يدل على مجموعة من الأفكار المنظمة والمنسقة التي تدور حول موضوع معين. يقول كولنجزورو: الميتافيزيقا بالنسبة لنا اسم العلم، ولقد ظلت كذلك لعدة قرون، والسبب أنه قد وجده من الفضولي – طول قرون عدة، وما زلتا تهد ذلك ضرورياً – أن ننكر بطريقة نسبية منتظمة في الموضوعات التي كان يناقشها أرسطو في مجموعة البحث التي جمعت تحت هذا الاسم.... ويمكن أن نقول: إن الميتافيزيقا أصبحت أيضاً اسماً للعلم الذي يبحث عن الأسس أو الأفكار الأولى في أي علم آخر. سوف نعود فيما بعد لتحليل كتاب أرسطو المسما الميتافيزيقا.

كان أرسطو يطلق على مجموعة البحوث الميتافيزيقية اسم الفلسفة الأولى، ويرى أنها علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى، فهيأشتمل على المعرفة بالذات، فضلاً عن أنها أشرف العلوم لأن موضوعها النهائي هو

(١) هناك رأي يذهب إلى أن آندرنيقوس أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على الموضوعات التي يدرسها هذا العلم. بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة. لكن هذا الرأي ضعيف. وما زال الرأي الأول هو أكثر الآراء شيوعاً وقبولاً. وذلك لأن القول بأن الاسم يدل على موضوع البحث، يعتمد أساساً على فهم العصور الوسطى لكتاب أرسطو. فقد قبل إن الموضوعات التي تناقشها الميتافيزيقا تأتي بعد موضوعات الطبيعة لأنها موضوعات تبتعد عن الحس، ومن الإدراك الحسي، ومن ثم يصعب فهمها، وهذا استخدموه تقابلًا شالماً أرسطو بين الموضوعات الأفضل والأسبق في معرفتنا لها وبين الموضوعات الأفضل والأسبق في ذاتها، لتفسير السبب الذي من أجله جاءت بحوث الفلسفة الأولى بعد كتب الطبيعة.

الصلة الأولى أو المبدأ الأول، وهو أشرف الموضوعات وهو: الله. وسوف نعود إلى هذا الموضوع بالتفصيل عندما نتحدث عن الميتافيزيقا عند أرسطو.

ومن أرسطو انتقل تعريف الفلسفة الأولى إلى تلاميذه وشراحه وخصوصا الإسكندر الأفروديسي Alexander aphrodisiac الذي عرف الميتافيزيقا - وربما كان أول من استخدام هذا اللقب للدلالة على هذا العلم - بأنها الفلسفة الأولى التي تبحث في الوجود بما هو وجود، ولا تبحث في أي موجود معين بالذات أو في جزء من أجزاء الموجود مثلاً تفعل سائر العلوم. وهكذا تصبح الميتافيزيقا علم الوجود الشامل.

\*\*\*\*

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

الأول: الفلسفه أنفسهم، فالآراء هنا لا تخفي القصد والاعتدال على الإطلاق، بل تذهب إلى حد موغل في التطرف والتضارب، سواء في القبح أو المدح، والهجاء أو الثناء، فبعض الفلسفه يتحدث عن التفكير الميتافيزيقي بازدراء وبغضهم الآخر يرفعه إلى أعلى علينا. وهكذا نجد فيلسوفا مثل وليم جيمس w. james (1841- 1910) يذهب إلى أن: الفيلسوف الميتافيزيقي أشبه بالأعمى، الذي يبحث في حجرة مظلمة، عن قطة سوداء، لا وجود لها....<sup>(1)</sup>، واضح من هذه العبارة الغالبة في الازدراز، فالأعمى تساوى أمامه الحجرة المظلمة أو المنيرة، وكذلك القطة السوداء أو البيضاء، التي هي في النهاية لا وجود لها، لكن المصود إبراز العيبة واللاجدوى من التفكير الميتافيزيقي بصفة عامة.<sup>(2)</sup>.

والحق أن الهجوم على الميتافيزيقا قد بدأ قبل ذلك بزمن طويل وعلى وجه التحديد في عصر التنوير. في القرن الثامن عشر. حيث يقول الفيلسوف وعالم

(1) يذهب وليم جيمس إلى أن هذه العبارة لأحد أصدقائه من علماء اللاهوت ذكرها في حوار دار بينهما حول الفرق بين الفلسفة واللاهوت، وأن جيمس رد عليه قائلاً: أن الفرق بين الفلسفة واللاهوت هو أن اللاهوت وجد القطة بالفعل.

(2) في موسوعة الدين والأخلاق تعود صعوبة المثور على تعريف مقنع للميتافيزيقا إلى أنها تدرس بعد العلوم الطبيعية فلابد من تناولها، من هذه الزاوية.

الرياضية الفرنسي د. لبرت D. Alembert (1717-1783): ينفي علينا، لأننا نندعو عندها نجد أولئك الذين يطلق عليهم اسم الميتافيزيقين قلما يحترم بعضهم بعضاً، وأنا لا أشك مطلقاً في أن صفة الميتافيزيقي هذه قد أصبحت مهانة أمام العقل السليم، مثلها مثل كلمة ألسوفطاني التي كانت تعني قدتها الحكيم. ومع ذلك فقد هيمنت هذه الكلمة عند اليونان على أيدي أولئك الذين كانوا يعملونها. في حين كان فلاسفة الحقيقيون قد رفضوها بالفعل. الواقع أن نظرية الازدراه لهذا المصطلح كانت سائدة في القرن الثامن عشر على نحو لا ينفعه النظر، فقد هاجمها فولتير Voltaire (1694-1778) بقوله: إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ما، ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقاً فضلاً عن أنها يمكن أن تجده عندك. في معجمه الفلسفي - عدداً كبيراً من كلمات التحقيق والازدراه للميتافيزيقين، والتهكم الخفي الذي يتهمي بمقارنة التجربيات الميتافيزيقية، بالتجربيات الرياضية المستمدة من الواقع، والتي تتحقق فيه. كما نجد كونديلاك E. Condillac (1715-1780) يقارن بين الميتافيزيقا الصحيحة (وهي نظرية الخاصة عن أصل الأفكار ومبادئ المعرفة) وبين الميتافيزيقا السيئة لدى فلاسفة السابقين عليه. وهكذا فعل الماركسيون عندما هاجموا الميتافيزيقا القديمة متابعين ما قاله هيجل عنها، فانتقد المجلز: المنهج القديم في البحث والتفكير الذي يسميه هيجل المنهج الميتافيزيقي والذي كان يهتم أولاً بدراسة الأشياء بوصفها موضوعات ثابتة ومحددة..... وكان هيجل قد هاجم الميتافيزيقا القديمة على نحو ما تصورها كريستيان فولف Christian WOLF (1679-1754) – ووصفها بأنها قطعية وجامدة، وأراد أن تخلّى عنها الميتافيزيقا الجديدة التي تتحدى من الجدل منها.

ومع ذلك فإننا نجد كانت في نفس العصر ينفي عن نفسه تماماً تهمة احتقار الميتافيزيقا، يقول في رسالة إلى مендلسون M. Mendelsson (1729-1786): إنني أبعد ما أكون عن النظر إلى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه، لدرجة أني مقنع تماماً بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشري لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها وهو يصفها أحياناً بأنها مملكة العلوم Regina Scientiarum ويانها طفلنا المدلل، وكما أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا نفس، فهو لا يقوى على أن يخلّي عن

الميتافيزيقا. وينهض آخرون إلى أن الميتافيزيقا أعظم وأهم جانب في جميع أنشطة المعرفة البشرية، وأكثرها جوهرية. ويصفها هيجل Hegel (1770-1831) بأنها قدس الأقداس في معبد الفكر، يقول: لقد تعاونت الفلسفة مع الحس المشترك الساذج، جنباً إلى جنب في هدم الميتافيزيقا، فقدمت لنا بذلك مشهداً غريباً. هو: شعب متحضر بلا ميتافيزيقاً! وهو مشهد ما يكون ينتظر العبد الصنم الذي زينت جميع جوانبه بزينة فخمة، لكنه فقد قدس أقدسه. ويقول ف. برادلي F. Bradley (1846-1924): إن الدافع إلى الميتافيزيقا موجود في قلب الطبيعة البشرية نفسها، متمثلاً في تلك الرغبة العارمة في فهم الواقع الحقيقي Reality فهما شاملاً... ويصف أ. شوبنهاور A. Schopenhauer (1788-1860) الإنسان بأنه حيوان ميتافيزيقياً ويلخص بعض الباحثين هذه الاختلافات الواسعة بين الفلسفات في فهمهم لطبيعة الميتافيزيقا عندما يعرفونها بقولهم: إن الميتافيزيقا هي ذلك الجزء من الفلسفة الذي يدعى أعظم الادعاءات، وي تعرض لأعظم الشكوك. إذ بينما تجاهر بأن هدفها الوصول إلى الحقائق المعقيدة عن كل شيء، يعتقد البعض أحياناً أنها لا تتخض إلا عن لغو غامض، أي عن لا شيء وليس هذا الوضع المزدوج هو أقل سمات الميتافيزيقا التي تتطلب تفسيراً.

\*\*\*\*

سبق أن ذكرنا أن هناك سببين لصعوبة تعريف الميتافيزيقا، كان الأول هو اختلاف الفلسفات في نظرتهم إلى هذا العلم. أما السبب الثاني: فهو بساطة المشكلة الميتافيزيقة، يقول الفيلسوف الأفلاطوني المعاصر الفرد إدوارد تيلور A. E Taylor (1845-1945): إذا كان من الصعب، عادة، أن تضع أمام القارئ المبدئي فكرة تمييزية عن طبيعة الدراسة التي هو مقبل عليها، فإن هذه الصعوبة تزداد، بصفة خاصة، في حالة البحوث التي يطلق عليها في العادة اسم الميتافيزيقا.. Metaphysics.. ذلك لأن المسائل التي تعالجها هذه البحوث هي في الواقع من ذلك النوع البسيط المأثور بصفة عامة، غير أن بساطتها وعموميتها هذه هي نفسها التي تولّف الصعوبة الرئيسية في تعريفها... .

والواقع أن كل إنسان يفكر لابد أن يجد نفسه بسهولة شديدة في قلب الميتافيزيقا عندما يسأل نفسه ماذا أكون؟ من أنا؟ ولماذا أنا هنا؟ وكيف جئت إلى هذا الوجود؟

وما هو مستقبلني فيه؟... الخ. إذ لابد أن تؤدي هذه الأسئلة إلى طرح المزيد من السائلات عن طبيعة الوجود الذي وجد نفسه فيه، عن خصائصه وسماته ولواحقته (أو ما نسميه بالصفات الكلية أو المقولات Categories) وعما يطرأ عليه من أعراض، عن التغير والثبات، والزمان والمكان، ووجود الذات والعالم معاً. فإذا كانت الميتافيزيقا تبدأ ببحث في الوجود، فإنها سرعان ما تحول إلى دراسة عن طبيعة هذا الوجود، أعني خصائصه العامة، وكلما تقدم البحث وتركز الانتباه ظهر سؤال آخر هو أي هذه الخصائص أكثر عمومية وكلية من غيرها؟ عندئذ تصبح الميتافيزيقا مهتماً في الخصائص الكلية للوجود ومقولاته. وهي ليست موضوعات غريبة عنا، بل هي مألوفة لنا ونستخدمها في حياتنا اليومية بصفة دائمة، يقول هيجل: هل ثمة شيء أكثر شيوعاً من تحديداً الفكير (أو المقولات) التي تستخدمها باستمرار، والتي تخرج من شفافتها مع كل حكم نصدره...؟. فلأنّ تقول: هذه السيارة الفخمة يasmine ولو أنك حللت هذه العبارة لوجدت ولواحقه - أي المقولات - مسائل بعيدة عن حياتك اليومية، وكذلك ليست الميتافيزيقا التي تدرس هذه الموضوعات غريبة عنك تخلق في سماء يصعب الوصول إليها، وإنما العكس تماماً هو الصحيح فهي قريبة منك، وإنما تأتي صعوبتها وغرابتها من أن موضوعاتها مألوفة لنا تماماً، والأمور التي تألفها على هذا النحو لا تختلف إليها عادة، بل نعجب عندما نسمع أن هناك أناساً عكفوا سنوات طويلة على دراستها<sup>(1)</sup>. خذه، مثلاً، موضوع أزمان.

تحدد أنك لا تصادف أية صعوبة في معرفة أوقوت إذا يكفي أن تنظر إلى ساعتك، لكن لو سألك سائل! ما الزمان؟ ومن أين جاءت معرفتك له؟ لوجدت أن الأمر ليس سهلاً، بل ربما عجبت عندما تعرف أن عقولاً ممتازة ظلت تبحث في موضوع الزمان. وكذلك المكان - لأكثر من ألفي عام من زينون الأيلي في القرن السادس قبل الميلاد حتى آيشتين في القرن العشرين!

من هذا كله نستطيع أن نتلمس الآن بعض الأسباب التي جعلت من الميتافيزيقا فرعاً من أفرع الدراسة صعباً إلى حد ما، فهي علم صعب أولاً بسبب عمومية وبساطة

(1) ويقوم رسول في كتابه مشكلات الفلسفة بتحليل شيء عادي ناله جميعاً هو المنهضة ليتهي إلى أن ما تظاهره عليه شيء مختلف عن حقيقتها.

مشكلاتها ذاتها، فإذا كان هناك اقتتاع عام بأن كل علم إذا أراد أن يكون شيئاً أكثر من مجرد المناقشات اللغوية، فلابد أن يكون له موضوع عديد يدور حوله البحث، فليس من السهل علينا أن نقول: ما هو هذا الموضوع المحدد الذي تبحثه الميتافيزيقا على وجه الدقة، وهذا فلابد لنا من التسليم بهذه الصعوبة. صحيح أن الميتافيزيقا كما سبق أن رأينا تبحث يعني ما، في كل شيء، ومن ثم فمن الصواب أن نقول: إنك لا تستطيع أن تحدد فئات معينة من الأشياء وتقول عنها هذه هي الموضوعات التي تبحث فيها الميتافيزيقا وتدور حولها دراستها، لكن ينبغي الالتفهام من ذلك أن الميتافيزيقا ما هي إلا اسم جديد يطلق عليها العلوم جميعاً، ذلك لأن كل ما نعنيه: هو أنها تؤثر في جميع ضرورة المعرفة وتتغلغل في جميع العلوم الجزئية: والسبب أنها تفرق بين الظاهر والحقيقة. فالمشكلة العامة معنى هذه التفرقة - كذلك المبدأ الذي تستند إليه - لا يمكن دراستهما بواسطة أي علم من العلوم الجزئية، بل لابد أن يشكلتا موضوعاً بحث مستقل، ويمكن أن نوضح هذه النقطة بآن تقارن بين الميتافيزيقا وبين المنطق، فلشن كانت مبادئ الاستدلال وقواعد الوضوح، والفرق بين التفكير السليم والتفكير الفاسد.. الخ. واحدة من جميع العلوم، إلا أنها لابد أن تكون هي نفسها موضوع بحث مستقل، والمنطق، مثل الميتافيزيقا يبحث كل شيء. لا يعني أنه قد أصبح اسماً جديداً لكل ضرورة المعرفة، بل يعني أنه على خلاف العلوم الجزئية يبحث المشكلة التي تواجهها في كل عملية من عمليات التفكير.

بل إن جميع النتائج التي نصل إليها لابد أن تكون نتيجة لمجهود الفكر وحده بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أعني نتيجة لتحليل عقلي جاف ودقائق للأفكار، وهكذا تقف الميتافيزيقا وحدها بواسطة العلوم أو قل: إنها تقف وحدها مع المنطق، حين تعتمد على قدر الباحث على مواصلة التفكير الشاق المستمر، ولعل هذا هو السبب في أن كثيرين من لديهم قدرات ممتازة على العمل في حقل العلوم التجريبية قد يعجزون عن السير في الدراسات الميتافيزيقية، وبالمثل فإن القدرة الميتافيزيقية الممتازة التجريبية قد يعجزون عن السير في الدراسات الميتافيزيقية، وبالمثل فإن القدرة الميتافيزيقية الممتازة قد لا تتمكن صاحبها من الحكم حكماً سليماً على نتائج العلوم الأخرى ومناهجها.

\*\*\*\*

كلمة الميتافيزيقا مشتقة من الكلمة الإغريقية (Metata Physika) وتعني حرفيًا (ما بعد الطبيعة) وقد استعملها الفلاسفة في العصر الملنسي والشراح التائرون ليشيروا بها إلى مجموعة نصوص غير معروفة تعود لأرسسطو طاليس تعرف الآن بـ(الميتافيزيقا)، وكان أرسسطو نفسه يسمى موضوعات تلك النصوص بالفلسفة الأولى أو علم الالهوت، ويسمىها أحياناً بالحكمة.

وقد سماها بالفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية وهي العلم الطبيعي عنده، وبـالحكمة لأنها تبحث في العلل الأولى إطلاقاً، لا الأولى في جنس من الأجناس وبـالعلم الإلهي لأن أهم مباحثتها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلة الأولى للوجود. ولذلك نجد أن معناها عند الفلاسفة المسلمين أصبح مقابلاً لمفهوم (الإلهيات).

والثابت تاريخياً أن الكلمة الإغريقية الأصلية لم يستعملها أرسسطو وإنما كانت من وضع تلميذه (اندرونيقوس الرودسي) في القرن الأول قبل الميلاد عندما صنف مؤلفات أرسسطو فجاءت تلك النصوص بالتصنيف بعد البحوث الطبيعية.

ومن هنا جاء معناها الحرفي (ما بعد الطبيعة) وفيما بعد أخذ فلاسفة العصور الوسطى هذا العنوان ليشيروا به إلى الموضوعات التي نقاشها أرسسطو في (الميتافيزيقا) بوصفها موضوعات تأتي بعد الموجودات الطبيعية ولا تعرف بالإدراك الحسي وهذا نجد أنها أكثر صعوبة على الفهم.

وقيل أن اندرونيقوس قد أراد بإطلاق هذا الاسم (ميتافيزيقا) للدلالة على موضوع دراساتها، يمعنى أنها تبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة، الميتافيزيقا مرادفة للخارق للطبيعة في اللغة اللاتينية.

عرف أرسسطو الميتافيزيقا بأنها (البحث في العلل والمبادئ الأولى). كما ذهب إلى أن الفلسفة الأولى هي البحث في الوجود بما هو موجود، أي أنها تبحث في الوجود من ناحية المبادئ الأولية الكلية التي تعم جميع الموجودات والتي تحمل الوجود موجوداً. وتکاد تكون التعريفات الأخرى استرجاعاً لتعريفات أرسسطو أو متأثرة بها، لذلك فسوف نلجم إلى الانتقاء دفعاً للتكرار والإطالة.

أما ابن سينا فسمى الميتافيزيقا بـ(العلم الإلهي) فهذا العلم يبحث في الموجود المطلق وينتهي في التفصيل حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية.

وهذا التعريف متأثر بتعريف أرسطو ولم يأت بمذيد، والذك ذهب توما الأكويني فالميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى عنده هي علم العلل الأولى أو المبادئ الأولية، وهي ترجع كلها إلى علة واحدة هي الله.

والميتافيزيقا عند ديكارت تشمل مبادئ المعرفة التي من بينها تفسير أهم صفات الله، ولا مادية نفوسنا، وجميع المعاني الواضحة التي هي فيها.

نلاحظ أن التعريفات السابقة كلها متطابقة، لأنها تتناول موضوع العلم الإلهي أو الله الموجود المطلق وهذه التعريفات يجملها لم تخرج على تعريف أرسطو ولم تأت بإضافات جديدة.

ولو لاحظنا التعريفات التي تحمل السمة الدينية وتحديداً تعريف ابن سينا والأكويني، لوجدناها تحمل مغزى البحث عن حقيقة الوجود، أو العلة الأولى وهو الله.

بعد ديكارت اخذ معنى الميتافيزيقا يتغير، فاعتبرت الميتافيزيقا في فلسفة (كانط) متضمنة لظواهر الإدراك الذي يكون قبلياً أي أولاً سابقاً على التجربة.

وكذلك يعرف الميتافيزيقا النقدية بأنها (الكشف عن العناصر الأولية في المعرفة والعمل). وعند أو جست كونت الميتافيزيقا نطاً فكريًّا وسيطاً بين اللاهوتي والوضعي، فهي تسعى لمعرفة أصل كل الأشياء وعراها، والمصدر الأساسي لإنتاج كل الظواهر.

واستمر الاهتمام بتعريف الميتافيزيقا حتى الفلسفة المعاصرة فيعرفها برادلي بقوله (أنا أفهم الميتافيزيقا على أنها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع في مقابل الظاهر الخضر، أو هي دراسة للمبادئ الأولى والحقائق النهائية، وأنا أفهمها على أنها الجهد الذي يبذل لفهم الكون فهما شاملًا لا على أنه أجزاء أو قطع متفرقة، بل على أنه كل طريقة ما). إذ تحدى برادلي هنا لا يقسم العالم إلى صفين عالم الواقع والعالم المخيالي، وهذه رؤية مختلفة لسابقيه الذين فهموا العالم عن طريق الفصل وليس الوحدة، أما

الفرد نورث وابتهيد فيعرف الفلسفة التأملية بقوله (إن الفلسفة التأملية تحاول تشكيل نسق مترابط ومنطقي وضروري من الأفكار العامة، في مصطلحات يمكن عن طريقها تفسير كل عنصر من عناصر خبرتنا).

ويعرضون لأند هدة تعريفات فهي تعني:

1. معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس.
  2. معرفة ماهية الأشياء بذاته، مقابل المظاهر التي تسم بها.
  3. معرفة الحقائق الأخلاقية، واجب الوجود، المثال، باعتبارها مكونة نظاماً واقعياً أعلى من نظام الواقع ومتضمنة علة وجود هذا النظام.
  4. معرفة مطلقة، يقدمها حدس الأشياء المباشر، في مقابل الفكر العقلي.
  5. معرفة بالعقل تعدد كائنها قادرة وحدتها على بلوغ صميم الأشياء، ومن ثم بلوغ المبادئ الأولية للعلوم الطبيعية والأخلاقية.
  6. معرفة الواقع بالتحليل المتروي والتقطي الجذري قدر الإمكان.
- تناول هذه التعريفات لأهميتها في تاريخ الفلسفة، فهي تنظر إلى الميتافيزيقا كفهم شمولي وكلبي، وهي معرفة مطلقة ثابتة، تشمل كل حقول المعرفة، فكل فهم مطلق لأي معنى أو معرفة من الوجود، فهو فهم ميتافيزيقي محض.

أما طبيعة الميتافيزيقا، فتقوم على عدد من الأسئلة التي تبادر إلى الذهن دائمًا، بحيث تسسيطر على العقل، ومن هذه الأسئلة: ما طبيعة العالم ومادته وصورته، وما مكوناته الأولى التي تعد قوانينه، هل الله موجود، هل الحقيقة واحدة أم متعددة، هل الخالق سرمدي إبدى خالد، هل هناك إرادة واحدة تحرك الوجود، هل هناك جوهر واحد أم جواهر متعددة ..... الخ، هذه الأسئلة في جملتها تتشل منابع الفلسفات التأملية التي يجب أن تعتمد عليها في نهاية الأمر في نظام متماسك من الفكر، وهذه الأسئلة توضح طبيعة الميتافيزيقا. وقد استدل أرسسطو على ضرورة وجود الميتافيزيقا لأن العلوم الخاصة التي يعالج كل منها موضوعاً خاصاً به، تشتراك في استخدام مفاهيم عامة كالذاتية والاختلاف والوحدة والتعدد وما أشبه، وهي بمجموعها تكون موضوع علم الوجود العام أو الميتافيزيقا.

فارسطو يؤكد على قيام علم الوجود أو ما بعد الطبيعة على اعتبار أن هذا العلم قائم بذاته وقد انفرطت منه باقي العلوم، وعليه فارسطو يرى أن الفلسفة الأولى أعم العلوم لأنها تبحث في أعم العلل، إذ العلل والمبادئ الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى، وهي أكثر العلوم يقينية لأنها تبحث عن المبادئ الأولى، والمبادئ الأولى أعلى الأمور درجة في اليقين، وهي انتفع العلوم لأنها تعطينا علما بالعلل الأولى، وهي أكثر العلوم تغريدا لأنها تبحث في أكثر الأشياء بعدها عن الواقع العيني، وهي أشرف العلوم لأن موضوعها النهائي والأسمى أشرف الموضوعات وهو الله.

وهذا الرأي ينطبق مع آراء الفلسفة اللاهوتيني ورجال الدين بإطلاقهم، أما الفلسفة عبر التاريخ فقد اختلقو بهذا الشأن فمنهم من اعتبر الميتافيزيقا حقيقة ولا مفر منها، ومنهم من رفضها مطلقا واعتبرها وهما وزيفا بوصفها مصدر ضعف لا قوة، والواقع أن طبيعة التفكير الفلسفى ميتافيزيقي بالأساس فهو يقوم على فكرة الرحمة، وهي فكرة مركبة في التفكير، ولكن الفكر الفلسفى المعاصر لا يؤمن بفلسفات تقوم على فكرة واحدة مطلقة، بل يؤمن أن العالم يتغير، وبالتالي فإن طبيعة تفكير الإنسان نفسها تتغير، وأن الأفكار التي ينظمها العقل تتغير مع تغير الواقع من حوله، فلا يوجد فكر مجرد أو فكرة مطلقة واحدة، لأن الحقيقة نسبية والعالم أو الكون في تطور مستمر لا يستطيع الإنسان نفسه اللحاق به، وهذا ما يشدد عليه نيشه في نقد الميتافيزيقا ومفاهيمها الجبردة المتعالية.

بقي أن نشير إلى بعض المواقف من الميتافيزيقا، فاللاند يشير إلى الاختلاف والتبابين في استعمال الكلمة ميتافيزيقا بحسب التشديد فيها، أما على فكرة بعض الكائنات التي لا تقع تحت الحواس، أو على نظام ما للواقع، كموضوع خاص للميتافيزيقا.

ومن هنا جاء الاختلاف في تعريفها وكثرة معانيها لأنها موضوع مفتوح أمام كل الأفكار المركزية وليس مطلقا وهنالك بعض التضييرات المتطرفة التي لا تخليو من نقد تجاه البحث الميتافيزيقي فيصف فزدم، القضية الميتافيزيقية بأنها نوع من الباطل المنير، كذلك فتجشتاين هو الذي يقارن الرأي الميتافيزيقي بابتکار نوع جديد للأغنية.

كل ذلك يذهب وليم جيمس إلى وصف الفيلسوف الميتافيزيقي بأنه أشبه بالأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها. في حين يدافع شوينهاور عن الميتافيزيقا عندما يصف الإنسان بأنه (حيوان ميتافيزيقي) وكان كانط يقول بأنها (أشرف العلوم) وهيجل يقول (قدس الأقداس).

وبهذا انقلب الميتافيزيقون إلى صنفين، صنف جعلها مقدسة وأشرف العلوم، وآخر عدتها زيفاً ووهماً. لكن الصنفين يلتقيان في كونهما ينطلقان من أسس ميتافيزيقية في الحكم. ومن الصفات المميزة للميتافيزيقي أن يقترح للاستعمال أو أن يقدم للتأمل تحولاً في أنكارنا، ومراجعة لفاهيمنا، وطريقة جديدة للنظر إلى العالم.

وعليه فإن البحث الميتافيزيقي يركز على نمط عديد من المفاهيم مثل الوجود والعدم والحقيقة والظاهرة والجropher والعرض والإنسان والحرية... الخ وهي من المفاهيم المركزية التي قامت عليها الفلسفة، لكن منها كثرة المفهومات أو قلت فإنها تدخل ضمن المطلب الأساسي للميتافيزيقا الذي يهدف إلى تقديم تفسير شامل من خلال الكشف عن مبدأ المظومة الكلية للمعرفة والوجود.

وهذا ما يركز عليه نيشه في نقده لهذه المنظومة الشاملة من المفاهيم الميتافيزيقية التي سيطرت على الفكر الغربي لحقبة طويلة من الزمن.

\*\*\*\*

**الأصل الاشتقائي** للكلمة: الكلمة بونانية الأصل وتعني حرفيًا ما بعد الطبيعة، ويتألف لفظ ميتاً فيزيقاً من مقطعين هما في الأصل كلمتان بونانية الأولى (ميتا) وتعني بعد، والثانية (فيزيقاً) وتعني الطبيعة لتصير الكلمة بالعربية ما بعد الطبيعة. ولكن ليس المقصود بكلمة بعد هنا تجاوز العالم الواقعي، وإنما التعمق وراء الظاهرة والنظرية المتأصلة للموضوعات لاستجداء الحقيقة الباطنة التي لا تقع في نطاق إدراكنا الحسي وإنما في دائرة العقل الماخالص.

**الأصل التاريخي** للكلمة: استعملها الفلاسفة في العصر الملنيسي والشراح المتأخرون على أرسطو لشيروا بها إلى مجموعة النصوص غير المعرونة التي تعود إلى أرسطو وتعرف الآن بالميتافيزيقاً، وكان أرسطو نفسه يسمى تلك الموضوعات بالفلسفة الأولى ويسماها أيضًا بالحكمة لأنها تبحث في العدل الأولى إطلاقاً.

**الأصل الاصطلاحي:** من الثابت أن الكلمة الإغريقية الأصل لم يستعملها أرسطو وإنما كانت من وضع تلميذه أندرونيقوس الرودسي في القرن الأول قبل الميلاد عندما صنف مؤلفات أرسطو فجاءت تلك النصوص بالتصنيف بعد البحث الطبيعية، وفيما بعدأخذ الفلسفة في العصور الوسطى هذا العنوان ليشيروا به إلى الموضوعات التي ناقشها أرسطو في الميتافيزيقا بوصفها موضوعات تأتي بعد الموجودات الطبيعية ولا تعرف بالإدراك الحسي.

\* \* \* \*

1. في الفلسفة القديمة: عرف أرسطو الميتافيزيقا بأنها البحث في العلل والمبادئ الأولى، كما ذهب إلى أنها البحث في الوجود بما هو موجود، أي أنها تبحث في الوجود من ناحية المبادئ الأولية الكلية التي تعم جميع الموجودات والتي تجعل الوجود موجود.
2. في العصر الوسيط: يعرفها ابن سينا - متأثراً بقول أرسطو- بأنها العلم الإلهي الذي يبحث في الموجود المطلق ويتهي في التفصيل حيث تبدى منه سائر العلوم، فيكون هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية، وإلى ذلك أيضاً ذهب توما الإكوليني، فالميتافيزيقا عنده هي العلم الذي يبحث في العلل الأولى أو المبادئ الأولى وهي ترجع عنده إلى علة واحدة هي الله.
3. في الفلسفة الحديثة: وهي عند ديكارت تشمل مبادئ المعرفة التي بينها تفسير أهم صفات الله ولا مادية نفوسنا، ومنبع المعانى الواضحة التي فيها، وبعد ديكارت أخذت معنى الميتافيزيقا يتغير، فاعتبرت في فلسفة كانت متنبضة لظواهر الإدراك الذي يكون قبلها أي أولاً سابقاً على التجربة، وكذلك يعرف الميتافيزيقا التقديمة بأنها الكشف عن العناصر الأولية في المعرفة والعمل. وعند أوست كونت هي نمط فكري وسيط بين الاهوتى والوضعي، فهي تسعى لمعرفة أصل كل الأشياء وبعراها المصدر الأساسى لإنتاج كل الظواهر.
4. في الفلسفة المعاصرة: استمر الاهتمام بتعريف الميتافيزيقا فيعرفها برادلي بأنها معرفة الحقيقة كشيء متميز عن الظاهر وتصور العالم عقلياً، ولمجد لالاند يعرض لها عدة تعرifications منها معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس، معرفة ماهية الأشياء

بذاتها مقابل الظاهر الذي تسم به، معرفة الحقائق الأخلاقية وواجب الوجود والثال باعتبارها مكونة نظاماً واعياً أعلى من نظام الواقع ومتضمنة علة وجود هذا النظام، معرفة مطلقة يقدمها حدس الأشياء المباشر في مقابل الفكر العقلي، معرفة بالعقل تعد كأنها قادرة وحدها على بلوغ جميع الأشياء ومن ثم بلوغ المبادئ الأولية للعلوم الطبيعية والأخلاقية، معرفة الواقع بالتحليل المترôوي والتقدّي الجذري قدر الإمكان، أما ببرين كار فيرى أن الميتافيزيقا تمثل نشاط الوصف المقولي للجوانب الأساسية التي تفكّر بها وتسعى إلى الحقيقة.

\*\*\*\*\*

#### يمكن تلخيص طبيعة الميتافيزيقا في الآتي:

- تركز دراسة هذا العلم حول الصفات العامة للوجود بما هو موجود ومحاولة الوصول إلى نظرية عامة عن طبيعة العالم، وكان هذا نذيرًا بإيجاد انطولوجيا عامة تهتم بدراسة الموجود على نحو أكثر تحريرًا وعمومية مما هو قائم بالفعل في حدود العلوم الجزئية المتمثلة في العلوم الطبيعية والبيولوجية.
- لا تبحث عما هو واقعي بالمعنى الحسي وإنما تتطلع بالبحث عن الحقيقة وتستهدف الوجود الحقيقي الذي لا يظهره الواقع المحسوس، وإنما يوجد عالم وراء هذا الواقع والخبرة الحسية.
- التفسير المستخدم في الميتافيزيقا غير التفسير الشرطي الذي يعتمد على مقولات معينة تقع خارج حدود خبرتنا الحسية، وهذا يعتبر فارقاً جوهرياً بين طبيعة خبرتنا الحسية وطبيعة الميتافيزيقا، في بينما تحصر الأولى في نطاق موضوعات قائمة بالفعل وخاصة للإدراك الحسي والمادة خد أن موضوعات الميتافيزيقا لا تشترط وجود مادة، وإنما تشترط وجود عقل.
- تتجه الميتافيزيقا نحو مشكلة ت Miz طبيعتها وهي مشكلة الظاهر والحقيقة، فالعلوم الجزئية تعتمد على عالم الظاهر أما الميتافيزيقا فإنها تهتم في الأساس بالبحث فيما وراء هذا العالم الظاهري، وهذه نظرة كل من ديكارت وسبينوزا وبرادلي وماكجارت.

- تعد الميتافيزيقا بمثابة نشاط عقلي خالص يتجه نحو العمومية والتجريد ويسعى نحو الوحدة والكلية فنجد أن فلسفة ماكجارت تهتم بدراسة الأوصاف التي تميز الوجود ككل والوجود من خلال تصورات يفرضها العقل وهو يتبع الأنماط المختلفة للوجود طبقاً لمبادئ الفكر الخالص.
- تنظر الميتافيزيقا للعلم على أنه بناء كلياً معتقداً يتركب من مادة وعقل، ويتألف من موجودات مختلفة وموضوعات متباعدة، والكلية في الميتافيزيقا ليست شمول المعرفة وإنما تعني ما يتسم به البناء الفلسفي من شمول واتساع.
- تتميز الحجة الميتافيزيقية بأنها لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، إنما تحكم عليها بالقبول أو الرفض أو الاقتناع بها أو عدم الاقتناع، ولنست الحجة الميتافيزيقية استدلالاً منطقياً صارماً حيث إنها لا تتصف بنفس يقين الرياضيات والمنطق لأن معيار قبولها هو الاقتناع وبالتالي فإن صدقها ليس صدقاً مطلقاً لأننا يمكن أن نقرها أو ننكرها وإنكارها لا يؤدي إلى تناقض.
- يتكون النسق الميتافيزيقي من نظريات ومقولات ومقدمات ونتائج وحجج، وهذا كله يسمى بمحتوى النسق.

\*\*\*\*\*

1. الميتافيزيقا والفلسفة: أثر ديكارت أهمية الفلسف، وضرورة البحث الميتافيزيقي، حتى أنه يشبه الرجل الذي يمتنع عن الفلسف بمخلوق أعمى يسير معصوب العينين، وفي ذلك يقول نحن ن الفلسف حين نفكّر في العالم والآخرين والتاريخي البشري والحقيقة والحضارة، وتبدأ الفلسفة حين يدرك المرء أن معظم أفعاله دلالة ميتافيزيقية.

وقد فرق هربرت سبنسر بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية حيث يرى أن المعرفة العلمية جزئية نسبية أما المعرفة الفلسفية فهي أشمل وأشمل. ويرى هربرت أن العقل البشري إذ ينزع إلى إعادة تركيب الواقع عن طريق التصورات العقلية وهو في سعيه نحو الوحدة الكلية، كثيراً ما يحاول أن يسد الثغرات الكامنة التي يقدمها لنا العلم عن الكون، وتبعاً لذلك فقد أصبح التفكير الميتافيزيقي هو

صحيم الفلسفة طالما أن الميتافيزيقا هي أنتى صورة من صور الميل إلى الوحدة والبحث عن تفسير موحد للعالم.

2. الميتافيزيقا والعلم: ذهب كانت إلى أن هناك أساساً ميتافيزيقياً للعلوم، وبين أن الميتافيزيقاً تحدد لنا مبادئ أساسية ضرورية لفهم ومعرفة العالم الطبيعي، ورأى أن هذه المبادئ لا تعتبر جزءاً من هذا العالم، وإنما هي شروط قبلية لقيام العلم وإمكان معرفتنا العلمية واليومية على حد سواء. ويمكن فهم العلاقة بين العلم والميتافيزيقاً بشكل أعمق من خلال رصد أوجه الشبه والاختلاف بينهما على النحو التالي:

- التفكير العلمي يستقي الحقيقة من التربية وحدها، ويقوم المتوجه العلمي على التجربة والاستقراء، بينما المعرفة الميتافيزيقية تقوم على الحدس المباشر، كما أن العلم يدرك جزئيات من الواقع ويجري عليها التجارب بينما الميتافيزيقي يدرك العالم في شموله ووحدته.
- المعرفة العلمية تبدأ من الواقع أي بتحديد الموضوع في العالم الخارجي، أما الميتافيزيقاً تبدأ بمعرفة الذات أو الأنا كما هي الحال عند ديكارت وكانت.
- العلل التي يبحث عنها العلم ليست قوى غيبية أو ارادات خارقة للطبيعة بل هي علاقات قابلة للتحقق بين وقائع قائمة في العالم، أما الروح الفلسفية الميتافيزيقية فهي لا تقنع بالتجربة الحسية بل هي تريد أن توسيع من نطاق التجربة على حد تعبير برجسون لكي تدخل فيها شتى خبراتنا الحسية.
- العلم يهدف إلى كشف العلل القريبة للموجودات المادية، أما الميتافيزيقاً تهدف إلى كشف العلل بعيدة أو العلل القصوى للموجودات.
- للعلم غاية قصوى وأهداف عملية، أما الميتافيزيقاً فلا تهدف إلى آية منفعة مادية لأنها تبحث عن الحقيقة والحقيقة الخالصة.
- يتزع العلم نحو التكميم، أما الميتافيزيقاً فمنهجها ليس عادياً.

#### أوجه الشبه:

1. حرية الفكر وعدم الخضوع للسلطة.

2. الروح النقدية وعدم التبعض والتزعة الموضوعية.
3. العلاقة بين الميتافيزيقا والفن: لا يمكننا أيضاً فهم العلاقة بين الميتافيزيقا والفن إلا من خلال رصد أوجه الشبه والاختلاف على النحو الآتي:  
**أوجه الاختلاف:**
  - الفن يعتمد على الخيال كما يعتمد على الواقع، كما أن الفن ينشد المتعة لا الحقيقة ويفي اللذة العقلية لا التعليم العقلي والفرض منه إرضاء حساسية القارئ وإشاع ذقة الفن بينما العمل الفلسفي الميتافيزيقي هدفه البحث عن الحقيقة والاهتمام إلى المعرفة.
  - الأديب يتميز عن الفيلسوف في أنه إذا ما حاول أن يقدم عملاً فنياً فإنه لا يدخل فيه أدلة عقلية أو براهين فلسفية.
  - الخبرة الذاتية أساس الفن فالفنان ينظر إلى الشيء الذي يتصوره من خلال عواطفه وأحاسيسه وانفعالاته أما الفلسفة فإنها تصدر عن العقل وبالتالي فهي أقرب إلى الموضوعية منها إلى الذاتية.
  - الميتافيزيقي لا يستهويه منظر معين في مكان معين وإنما هو ينظر إلى الواقع نظرة كلية عامة فلا يقف عند حد التصور الفردي للواقع كما يفعل الفنان.  
غير أن هناك اتفاقاً أيضاً بينهما في الآتي:
    - كلاهما يبدأ من الذات.
    - كان معظم الفلسفه الطبيعيين الأوائل شعراء أو أنصاف شعراء، فقد صاغ انكسمدنبروس معظم آرائه في عبارات شبه شعرية، كما أن بارمينيدس قد نظم قصيدة طويلة رائعة أودع فيها خلاصة تفكيره الميتافيزيقي.
    - اهتم فلاسفة الإسلام في العصر الوسيط بالتعبير عن أعمق المعاني الفلسفية بأساليب شعرية وهذا ما فعله ابن سينا حينما صاغ قصيدة في مذهب الفلسفه في خلود النفس.
    - كل من الفن والميتافيزيقا يهتم بمصير الإنسان وموافقه وقيمه وصراعه ضد شتى القوى.

## العلاقة بين الميتافيزيقا والدين

هناك ارتباط وثيق بين الميتافيزيقا والتصوف، فالهدف الأساسي من التصوف هو أن ينفر إلى الأعمق وراء عالم الظواهر بهدف الوصول إلى الحقيقة النهاية الكامنة وراءه، ومن ثم فهناك اشتراك في الهدف بين الميتافيزيقا والتصوف.

هذا غير أن الميتافيزيقا بالمعنى الخاص تعني العلم الإلهي ولكن هناك فارقاً بينها وبين الدين من حيث أن الدين يقوم أساساً على مبادئ وأصول الملة لا على مبادئ إنسانية، فالدين من عند الله وهو مفروض علينا أي أن الحقائق الدينية مسلم بها عن طريق الإيمان أولاً ثم العقل ثانياً، أما الميتافيزيقا فإن أهم ما يميزها أنها تقوم على مبادئ عقلية.

\*\*\*\*

## والسؤال هو ما هي موضوعات الميتافيزيقا؟

على الرغم من أن الميتافيزيقا بدأت أنطولوجية Ontological في الفلسفة اليونانية، فعرفها أرسطو بأنها البحث في الوجود بما هو وجود... Being AS Being أو أنها علم الوجود ولواحقة، يعني أنها دراسة لطبيعة الوجود أو الخصائص العامة أو الكلية للوجود، فإن هذا المعنى، وإن استمر في العصور الوسطى، فإنه تغير في العصر الحديث وفي عصر التنوير، وفي الفلسفة المعاصرة، فقد امتد مجال الميتافيزيقا في الفلسفة الحديثة ليشمل مجال الإبستمولوجيا أيضاً Epistemology. أعني نظرية المعرفة، فقد اهتمت هذه الفلسفة عند توماس هوبز.. Thomas Hobbes (1588-1679)، والأسقف باركلி.. Bishop Berkley (1653-1753)، وجون لوك.. j. Locke (1632-1704) وديكارت.. Descartes (1596-1650)، وفي عصر التنوير j. kant (1724-1804) – اهتم مؤلأء الفلسفة جيماً، بصفة أساسية، بمشكلة المعرفة، وطرحوا حولها العديد من الأسئلة: ما هي مصادر المعرفة؟ وهي الحواس أم العقل، أم الجمع بينهما، أم هي حاسة سادمة تسمى بالحسناً Intuition أو "العيان المباشر"؟ وهل تستطيع قدراتنا وملكاتنا أن تعرف كل شيء؟ أم أن هناك أموراً لمجاوزت هذه القدرات بحيث يستحيل علينا أن نعرفها..؟ وما هي طبيعة المعرفة البشرية، أعني ما

النじج الذي تتألف منه...؟ وما علاقة الذات البشرية العارفة، بالموضع الخارجي الذي تعرفه؟ هل يمكن للأشياء أن توجد مستقلة عن ذات تعرفها بشرية أو إلهية؟..؟ إلى آخر تلك الأسئلة التي تشكل ما نسميه الآن بمشكلة المعرفة، وذهب الفلسفه المحدثون إلى أن دراسة هذه المشكلة مسألة جوهرية حتى للدراسة الوجود نفسه وفهمه فيما عميقاً وشاملاً، إذ إن علينا فيما يقول كافط أن نفحص الأداة قبل أن ننهي إليها بالعمل، فتنتظر فيما إذا كانت قادرة على القيام بعملية المعرفة أم لا..<sup>(١)</sup> ويدلنا ذلك على وجود صلات قوية وارتباطات وثيقة بين الأنطولوجيا (الوجود)، والإبستومولوجيا (المعرفة) – ذلك لأن البحث في الطبيعة الحقيقة للأشياء يستلزم البحث في قدرتنا على معرفة هذه الأشياء، ولما كانت قوى الإدراك البشري سواء أكانت الحواس أم العقل، تتجه في بداية الأمر إلى العالم الخارجي الذي تقتنصي حياة الإنسان أن يلام بينه وبين نفسه، فقد نشأ البحث في وجود (الأنطولوجيا)، قبل البحث في المعرفة (الإبستومولوجيا). وعندما فرغ الإنسان من تأمل الموجودات التي تزخر بها البيئة من حوله، أخذ يتأمل ذاته وقدراته وملكاته عازلاً للكشف عن أسرارها، وعلى هذا النحو كان ظهور مبحث الوجود سابقاً على مبحث المعرفة، لكنهما معاً ميتافيزيقيان، ومن هنا فقد ذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن الميتافيزيقاً تشمل المبحدين معاً: نظرية الوجود ونظرية المعرفة في آن واحد.

وإذا كانت الميتافيزيقاً قد بدأت عند أرسطو دراسة للوجود ولو احتجت كما سبق أن ذكرنا فكانت أنطولوجية فلابد أن تنتهي إلى أمرين مهمين في الفلسفة المعاصرة.

الأول: أن هناك من الفلسفه من يعتقد أنه يمكن قيام ميتافيزيقاً بلا أنطولوجياً على نحو ما فعل الفيلسوف الإنجليزي المعاصر د. كولن جودد.. R.Collingwood (1889-1943) الذي أراد أن يجعل من الميتافيزيقاً دراسة لافتراضات السابقة presuppositions على اعتبار أن الإنسان عندما يعبر عنه ذكرة في جملة معينة. فإنه يجد أن هناك عدداً كبيراً من الأفكار تكون في رأسه أكثر مما

(١) قارئ رفض هيجل لفكرة كافط واعتبارها خلطاً عالاً Absurd في كتابه موسوعة العلوم الفلسفية ترجمة د. أمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، بالقاهرة عام 1996 - فقرة رقم 41 (إضافة ١).

تعبر عنه الجملة التي نطق بها. وهي أفكار يمكن أن يسبق بعضها بعضاً، وإن كانت الأسبقية هنا منطقية logical priority لا زمنية.

الثاني: هو أن مصطلح لأنطولوجيا أو الوجود قد تغير معناه في الفلسفة المعاصرة، فلم يعد الوجود بصفة عامة Being أو دراسة للخصائص الكلية للوجود أو المقولات التي هي لواحق للوجود على نحو ما كان عليه عند أرسطو، بل أصبحت كلمة الوجود الفعلية Existence، عند الفلسفة الوجودية التي اشتقت اسمها منه - تعني أساسا الوجود العيني الفريد Unique لشخصية الموجود البشري الفرد. فهم لا يهتمون بالوجود الخارجي - أي العالم - إلا من منظور إنساني - أعني منظور الوجود - في العالم أي وجود الذات البشرية بين غيرها من الموجودات أولاً، وبين موجودات البيئة ثانياً. ثم يعكفون على دراسة خصائص الذات البشرية التي هي الوجود العيني على الأصلية، كالطابع الالامي الانبثاقي المتعالي الذي ينجدب نحو موجود آخر، وخاصية العلو، والحرية، والتفرد، وارتباطه بذاته... إلى آخر هذه الخصائص التي سوف نعرض لها فيما بعد.

على هذا النحو يتسع مجال البحث الميتافيزيقي شيئاً فشيئاً كلما تطور تاريخ الوعي البشري، ومن هنا أيضاً تنوّع الموضوعات التي تدرسها الميتافيزيقا. فقد ارتد الوعي البشري إلى نفسه بعد أن اهتم بالوجود الخارجي وبدأ ينشغل بمشكلات إنسانية خالصة، منها مثلاً مشكلة الحياة نفسها، فتساءل الإنسان: لماذا أعيش؟ وما معنى الحياة؟ وهل تستحق الحياة أن تعاش بكل ما فيها من ألم وعذاب ومعاناة؟ وما الفرق بين الحياة الحضية، والحياة الخاوية التافهة؟ ولم نقول: إن الحياة التي لا يتحقق فيها شيء، ولا يتم فيها إبداع أي شيء هي عمر يتبدل وزمن ضائع؟ قد يقال: إن الحياة واقعة ليس علينا سوى أن نقبلها، فقد وجدنا أنفسنا أحباء على الرغم منا، أو كما قال الفيلسوف الفرنسي بسكال: لقد أهجرت بنا السفينة، وليس في وسعنا سوى أن نمضي! وقد يقال: أن الحياة توثر مستمر بين ما هو كائن إذ الواقع أن الحياة لا تزيد عن كونها حزם من الإمكانيات التي تفتقر إلى التحقق حتى تحول إلى أعمال ووقائع. وقد يقال بعد ذلك كله: إن الإنسان العادي يشعر أن الحياة تمضي من تلقاء ذاتها،

وأنها تحمل في داخلها مبررات وجودها، ولا فائدة من السؤال عن معناها بعد ذلك، لأنها واقعة، ليس علينا إلا أن نقبلها، بدليل أننا لم نطلب الوجود ولم يسألنا أحد قبل أن نوجد هل نريد هذا الوجود أم لا؟ وإن كنا نريده، فمعنى تريد أن توجد وفي أي عصر، وفي أي ثقافة، وفي أي لحظة تاريخية؟ وإنما وجدنا أنفسنا، وقد طرح بنا في الوجود على الرغم منها، دون أن يكون لإرادتنا أي دخل في ذلك.

غير أن هذه نفسها وجهة نظر ميتافيزيقية انشغلت بها الفلسفة الوجودية المعاصرة، وعبر عنها أحد من فلاسفتها هو كارل يسبرز karl jaspers (1883-1969) فيما أطلق عليه اسم المواقف الخدية التي تعتبر حداً لقدرات الإنسان لا يستطيع التغلب عليها، واعتبر اللحظة التاريخية التي يوجد فيها الإنسان الفرد موقفاً حدياً يخرج عن دائرة قدراته. كما عبر عنها غيره من فلاسفة الوجودية فيما أطلقوا عليه اسم وقائع الوجود البشري The facticity of Existence. قاصدين بها العامل المحدد في الوجود البشري، أي الواقع المعطاء لي ولا يملك تغييرها: فلون جلدي، أو لون العينين، أو درجة الذكاء، أو المهارة في هذا الفن دون غيره، أو قدراتي البدنية، وقواي الشخصية التي ولدت بها.. إلخ. كل ذلك وقائع لا دخل لل موجود البشري أو الإنسان الفرد في تحصيلها، وإنما هي أمور معطاء للموجود الذي لا يملك تغييرها. وكان الفيلسوف الفرنسي بليز بسكال B. pascal (1662-1662) قد عبر عن هذه النظرية الميتافيزيقية في عبارة بسيطة جليلة سبق أن ذكرناها منذ قليل وهي لقد أحيرت بنا السفيه، وليس في وسعنا سوى أن نمضي.. أي أنها قد وجدنا على هذا النحو الذي لا دخل لنا فيه، وليس في مقدورنا أن نفعل شيئاً سوى موافلة الحياة. صحيح أن ثمة أشخاصاً يتحررون، ولكن المستحر يعرف قيمة الحياة، بل هو يعلق عليها من الأهمية أكثر مما تستحق: بدليل أنه على استعداد للتنازل عن الحياة نفسها، إذا لم تجئ كما يطلبه هو.. فالمستحر لا يتخلى عن الحياة إلا لأنه يجب الحياة أكثر من اللازم.. إنه يفضل الموت على حياة لا تكون من الخصب والامتناع بحيث تستحق أن تعيش! فليس في الاتساع دليل على تقاهة الحياة بل إن فيه اعتراضاً ضمرياً بقيمة الحياة، وإلا لما أقدم المستحر على التخلص من الحياة، مجرد أنها لم تحقق له كل ما يهدف إليه من آسباب البقاء.

ولقد عبر رائد الوجودية سرن كيركجور.. S. Kierkegaard (1813-1855). عن هذه الفكرة الميتافيزيقية نفسها في عبارة أكثر تعقيداً بقوله:

أنا أغزّ الوجود بإصبعي فلا تفوح منه سوى رائحة العدم. أين أنا؟.. ما هو هذا الشيء الذي أسميه بالعالم؟ وما الذي أغزّني بهذا الشيء وتركتي الآن هنا؟ كيف جئت إلى هذا العالم؟ وما الذي أغزّني بهذا الشيء وتركتي الآن هنا؟ كيف جئت إلى هذا العالم؟ لماذا لم أستشر؟ لماذا لم أتصل اتصالاً مباشراً بعاداته وتقاليده، بل قذف بي في قلبه كما لو كنت قد جيء بي من عند تاجر رقيق...؟

ويقول: أستمع إلى صرخة المخاض عند الأم لحظة الميلاد، ثم أنظر إلى حشرجة من يصارع الموت في لحظاته الأخيرة. ثم قل لنا بعد ذلك: أيُّكُن لِوَجْدٍ يَدْأُ على هذَا النحو، ويتهيَّئُ تَلْكَ النَّهَايَا أَنْ يَخْصُصَ لِبَهْجَةٍ أَوْ مُنْتَعَةٍ؟!

كُسْت أشك لحظة في أنا نحن الموجودات البشرية ثُمَّ على هاتين اللحظتين مر الكرام.. فنقول عن صرخة الميلاد: إنها تهب الحياة المخلوق جديد، وعندما يموت شخص نقول: إنه قد غلبه النعاس فهو ينام في هدوء وراحة.. وكل ما نقوله من منظورنا نحن - لا من منظور الفقيد- حتى لا نفقد شيئاً من معنى الحياة. وكما كانت مشكلة الحياة إحدى المشكلات الرئيسية التي اهتمت بها الميتافيزيقا المعاصرة، لا سيما في الفلسفة الوجودية، فقد كانت مشكلة الموت كذلك من المشكلات التي اهتمت بها الميتافيزيقا.. وربما على نحو أكثر حدة لما يثيره الموت من مفارقات وتناقضات لا تقبل من التناقضات التي تصادفها في الخبرة، أعني التناقضات التي تخبرها في حياتها اليومية، والتي سنعرض لها تفصيلاً في نهاية هذا الكتاب.

\*\*\*\*

على الرغم من أن بداية الميتافيزيقا كانت مع المراحل للتفكير الفلسفى، فإن عاولة تقسيمها وبيان مباحثها لم تظهر إلا متاخرة. وربما كان كريستيان فولف Christian wolff (1679-1754)، وهو من كبار فلاسفة التquier في المانيا، هو الذي أهتم بتقسيم الميتافيزيقا ذلك التقسيم الذي يجعلها أربعة أقسام على النحو التالي.  
1. القسم الأول: هو الانطولوجيا أو نظرية الوجود... Ontology

2. القسم الثاني: هو الكسماولوجيا أو الكونيات... Cosmology.
  3. القسم الثالث: هو السيكلولوجيا أو علم النفس العقلي.. Rational psychology.
  4. القسم الرابع: هو اللاهوت الطبيعي ... Natural theology.
- ويمدربنا أن نعرض كلمة موجزة عن كل قسم من هذه الأقسام قبل أن ننتقل إلى دراسة طبيعة الميتافيزيقا في الباب الثاني.

1. القسم الأول: الانطولوجيا ontology أو نظرية الوجود أو علم الوجود

لقد سبق أن رأينا أن الميتافيزيقا كانت عند أرسطو دراسة للوجود بما هو وجود... Being as being أو نظرية للخصائص المبردة للوجود بما هو كذلك، ولقد ظلت الانطولوجيا قسماً رئيسياً من أقسام الميتافيزيقا لا سيما طوال العصور الوسطى، مسيحية وإسلامية على السواء، ثم تحولت في العصور الحديثة إلى دراسة إلا بستنولوجيا أو نظرية المعرفة، كما رأينا، عند ديكارت وكانتون وغيرهما، والحق أن هناك ارتباطاً ضرورياً بين الانطولوجيا والإبستنولوجيا، ذلك لأن دراسة الخصائص العامة للوجود تعني أيضاً معرفتنا بهذه الخصائص، فانا أعرف كذا وكذا من الكيفيات عن الوجود، ومن هنا تحدث المعرفة والوجود اتحاد ضروري في مذهب هيجل، وأصبحت كل مقوله انطولوجية تمثل خاصية للوجود ودرجات من درجات المعرفة في الوقت نفسه.

ولا شك في أن الفلسفة الوجودية المعاصرة قد أضافت الكثير من المعاني الجديدة عن كلمة الوجود، فهيدجر Heidegger (1899-1976) يستخدم مصطلح الوجود المتعين Dasein ليشير به إلى ذلك اللون من الوجود الذي يعيش في الإنسان، فهو عنده مصطلح أنطولوجي يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده. كما أن سارتر J. L Etre (1905-1980) يستخدم مصطلحين للوجود بما أو الوجود في ذاته.. en soi والأ وجود لأجل ذاته L être pour soi أما الأولى فهو يشير إلى الموجودات المادية الصماء المغلقة على نفسها، والتي لا تتتطور وتظل هي باستمرار، أما الوجود لأجل ذاته فهو الوجود البشري - وجود الإنسان الفرد - Existence - الذي يظهر في الوجود Exists أو ينبع، Emerges، بان يفصل نفسه عما هو ذاته ensoi، ومن ثم

يكون حرا في اختيار ماهيته، لأن وجوده هو حريته، وهذا كان الوجود في حالة الإنسان أسبق من الماهية التي يصنعها بأفعاله الحرة على عكس الوجود في ذاته الذي تتفق فيه الماهية مع الوجود.

وفضلا عن ذلك فقد شعبت الفلسفة الوجودية كلمة الوجود الذي اشتقت اسمها منه إلى أنواع، وإن كانت كلها تدور حول الوجود البشري، من ذلك مثلا الوجود في العالم، والوجود مع الآخرين، والوجود من أجل الآخر، والوجود الواقعي.. أي إنجاب المعنى في الوجود الإنساني.. الخ.

## 2. القسم الثاني: السيكلوجيا العقلية rational psychology

وهو قسم يهتم أساسا بدراسة النفس البشرية، هل هي بسيطة أم مركبة؟ وهل هي نفس واحدة أم هناك عدة أنفس؟ وما العلاقة بين هذه الأنفس إن وجدت؟ وما الفرق بين النفس soul والروح spirit؟ وما هي علاقة النفس بالبدن؟ هل هنا جوهران منفصلان لا يمتجان كما ذهب ديكارت وغيره من الفلاسفة؟ وفي هذه الحالة كيف يؤثر كل منها في الآخر؟ كيف تحول الجوانب النفسية كالحب والخوف والكرهية.... الخ، إلى أمور مادية كسرعة دقات القلب، أو جريان الدم، أو اصفرار الوجه، أو رعشة الجسم... الخ.

وب قبل ذلك كله هل تفني النفس بفناء البدن؟ أم أنها تبقى بعده وتذهب إلى مكان آخر؟ أعني أنها تظل خالدة حتى إذا ما هلك الجسد، ولو صبح ذلك فما هي الأدلة على خلود النفس Immortality of soul؟ وهل ثبات النفس أو تعاقب وكيف؟ ويرتبط بموضوع النفس موضوع آخر أجهد الفلسفة أنفسهم في دراسته؟ وهو موضوع حرية الإرادة الذي ظهر في عدة صور متباعدة خلال المراحل المختلفة التي مر بها التطور الفلسفى، فكان الموضوع في صورته الأولى مشكلة لاهوتية هي: كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شيء عالم بكل شيء من ناحية، وبين حرية الإنسان المسؤول أخلاقيا من ناحية أخرى؟ فالله قادر على كل شيء، وقد قدر لكل شيء قدره وحدد مساره، ثم هو من ناحية أخرى يحاسب الإنسان فيثاب ويعاقب على أعماله المقدرة سلفا، وتلك مشكلة الجبر والاختيار التي ظهرت في جميع الفلسفات الدينية

إسلامية ومسحية، واهتم بها الفلاسفة اهتماماً كبيراً فقدموا لها الكثير من المخلول والنظريات.

ثم تحولت المشكلة في المرحلة الثانية من التطور الفكري إلى مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة وهي: كيف نوقي بين الحرية الأخلاقية وبين فكرة السبيبة وعمومية القانون وشموله...؟ وأصبحت في العصور الحديثة بعد أن سلم العلم بنظرية التطور أكثر دقة وأكثر عمقاً. أصبحت مشكلة الحياة نفسها، فعل الحياة حقيقة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضياً والتباين بها بدقة، أم أنها حدث جديد في مجرى التطور؟!

### 3. القسم الثالث: الكسمولوجيا cosmology أو الكونيات

وال الموضوعات التي يشملها هذا القسم هي العالم وظهور الكون والبنية التي يتالف منها، ثم ما هي طبيعة المكان.. space وما طبيعة الزمان time؟ وكيف ظهرت البدايات الأولى للحياة على ظهر الأرض، وما الحياة؟ أهي جوهر substance إذا دخل الكائن أصبح كائناً حياً، وإذا خرج منه فقد حياته؟ أم أنها مجرد مجموعة من الوظائف: كالتنفس والتغذية والتنفس والإخراج والتمثل والرد على البيئة.. الخ، فإن وجدت في جسم ما كان حياً وإن فقدتها كان ميتاً....؟ ثم ما أصل الحياة؟ هل كانت بداية الحياة تلقائية؟ أم أنها انتقلت إلينا من كوكب آخر؟ ثم ما المقصود بالخلق الخاص والخلق العام؟

ويرى هيجل أن الكسمولوجيا تدرس كذلك ما في العالم من عرضية contingency، وتدرس كذلك الضرورة necessity والأزل eternity والتحديد في الزمان والمكان وقوانين التغير في العالم وأصل الشر. كما تعني الكسمولوجيا أيضاً بدراسة مشكلة الغائية teleology: هل هناك غاية أو هدف في الكون ككل وفي كل ظاهرة من ظواهره كما يقول أصحاب مذهب الغائية، أم أن الكون بما فيه من ظواهره يسير بلا هدف ولا غاية كما يقول الطبيعيون...؟ وهل يمكن التوفيق بين النظرة الغائية الدينية، والنظرية العلمية الرافضة لكل غاية بحيث يستطع الإنسان المعاصر قبول النظريتين معاً كما يقول ولترستيس؟

#### 4. القسم الرابع، اللاهوت العقلي أو الطبيعي، Natural Theology OR Rational

وهو يناقش موضوع الألوهية Deity والأدلة على وجود الله وصفاته... الخ.  
وتنقسم المذهب اللاهوتية الميافيزيقية إلى ثلاثة أنسام على النحو التالي:

أولاً: مذهب التاليه أو المولفة Theism وهو مذهب الذين يؤمنون بوجود الله: فإن قالوا بوجود إله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد.. Monotheism، وإن قالوا بوجود أكثر من إله كانوا من أصحاب الشرك أو التعدد Polytheism حتى وإن كانوا من أصحاب مذهب الثنائية Dualism أي القول بالدين كما هو الحال في الزرادشتية التي قالت بوجود إله للنور وإله للظلمة، أو إله الخير وإله الشر. وإن قالوا إن الله والعالم حقيقة واحدة كانوا من أتباع مذهب وحدة للوجود Pantheism أو شمول الألوهية أو مذهب الخلوص أو التجسيد Incarnation الذي يذهب إلى أن الله حال في العالم أو تجسد فيه بطريقة أو بأخرى. ويمكن أن نقول: إن فلاسفة الإسلام والمسيحية كانوا، بصفة عامة، من أصحاب مذهب التوحيد، أما فلاسفة اليونان فقد كانوا من أتباع التعدد، في حين كان أسيبيتوذا من أتباع مذهب وحدة الوجود.

ثانياً: مذهب الطبيعيين الإللين ..<sup>(1)</sup> Deism وهم الذين يؤمنون بوجود إله، لكنهم ينكرون الوحي والرسل والكتب المقدسة على أساس أن العقل وحده بنوره الطبيعي، قادر على معرفة الله، ومن أصحاب هذا المذهب فولتير Voltaire وروسو Rousseau في فرنسا ولوك ونيوتن في إنجلترا.

(1) رغم أن هذا المذهب قديم فقد كان أول من حدد خصائصه في المسر الحديث هيربرت أوف تشريري OF Cherbury (1582-1648) في دراسة ميافيزيقية عن الحقيقة من حيث إنها متميزة عن الوحي. والمفكر الأيرلندي جون تولاند JOHN TOLAND (1670-1722) في كتابه مسيحية بلا أسرار وانطوني كولنز A.Collins (1676-1729) في كتابه مقال في حرية الفكر وألمسيحية كدبابة للطبيعة وتلميذه توماس وولستون Thomas woolston (1670-1733) في كتاب أحباء دفاع قديم عن الديانة المسيحية ضد الكفار وغيرهم الكثيرون في إنجلترا وفرنسا.

ثالثاً: مذهب الإلحاد Atheism: وأصحابه ينكرون الألوهية في كل صورها، وكان الغزالي يسميه بالدھريين أو الزنادقة، ويمكن أن نسوق ماركس، ونيتشه، وهيدجر ومارتن كامثلة لهذا المذهب. أما الامتناع عن الحكم، أي تعليق الرأي إيجاباً أو سلباً، فهو لاءٌ هم أصحاب مذهب اللاإدريّة Agnosticism أي الذين يرفضون القول بأن الله موجود أو غير موجود ويكتفون بقولهم: إننا لا ندري. ومن أشهر المنكرين اللاإدريين في القرن التاسع عشر عالم البيولوجيا المعروف توماس هنري هكسلي T.H.Huxley (1825-1895) ومن أشهرهم في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل B. Russell (1872-1970).

وهناك من يجعل دراسة مشكلة الشر من بين ما يدرسها اللاهوت العقلي، لا الكسمولوجيا كما فعل هيجل على اعتبار أن المشكلة ترتبط أساساً بوجود الله. وهي عندئذ تحول إلى مشكلة التوفيق بين وجود الله خير قادر على كل شيء ومشكلة وجود الشر المתרشر في العالم، وكذلك الألم والمعاناة عند الإنسان. فهل الشر موجود في العالم بإرادة الله الخير؟ أم أنه لا يعلمه؟ أم أنه يعلمه ولا يستطيع أن يزيله؟ وقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى نفي الشر في الطبيعة أو ما يسمى بالشر الفيزيقي، لكنه يقتصر على ما يعرف باسم الشر الأخلاقي أعني الإنساني كما قاما بهد إلى إرادة الإنسان الحرة<sup>(1)</sup>.

ومن الباحثين أيضاً من يضيف إلى هذا القسم الرابع مشكلة التجربة الدينية Religious Experience.. أو الخبرة الدينية، أو الحس الديني بوجه عام، وهل هذه التجربة حقيقة، أم أنها وهم يقع فيه الإنسان؟ هل يوجد لدى الإنسان حقاً شعور غامض يدفعه إلى البحث عن الله، أو يجعله يشعر أنه في حضرته، وأن يعتمد عليه؟ أو هو شعور بالضعف والتقص، أم أنه شعور بالخوف كما ذهب بعض المفكرين معللين نشأة الدين كلها بأن مصدرها الخوف؟ فقد خاف الإنسان البدائي من ظواهر الطبيعة

(1) تسمى مشكلة التيووديسية THEODICES وهي مولفه من مقطعين يونانيين هما THEOS أي إله و DIKE أي عدالة. وخلاصتها كيف يتحقق وجود الشر مع عدالة الله؟ أو كيف يمكن التوفيق بين وجود الشر في العالم، وجود العناية الإلهية، وهي مشكلة أرقت الفيلسوف الألماني ليبرتز Leibnitz (1646-1716).

فبعدها وتقرب إليها. وقدم لها القرابين - واستمر عنصر الخوف أساسياً حتى في البيانات السماوية التي ركزت على إخافة الإنسان من نار جهنم وعذابها القديم<sup>(1)</sup>.

وبالطبع هذا القسم أيضاً صفات الله التي تنقسم إلى طائفتين: الأولى صفات الذات، والثانية صفات الفعل، الأولى تشمل صفات مثل البساطة المطلقة، واللاتاهي، والثبات وعدم التغير، والوحدانية والأزل (أي انعدام البداية)، والأبدية (أي انعدام النهاية) أو السرمدية، أي البقاء أبداً، وصفات الموجود الكامل، أي أنه الحق بالذات وأخير الذات وأجمال الذات أما الطائفة الثانية فتشمل صفات خاصة بتدبر العالم والعناية بالإنسان مثل العالم، والإرادة، والحرية، والقدرة... الخ.

ثم يدرس أيضاً المشكلة المترتبة على هذه الصفات، والتي تسمى عادة أشكال الصفات، وهل هي عين الذات أم مختلفة عنها؟ أعني هل الصفات الإلهية المتتحققة في الذات الإلهية، وتمثل كمالات الله، هي عين الذات؟ أي ماهيتها؟ وهل هناك تمايز أو تفاوت بينها؟ هل هناك ترتيب لهذه الصفات: بحيث تكون صفة القيوم مثلاً هي الصفة الرئيسية، من حيث أنه الموجود بذاته، وهي خاصة بالله وحده لا يشاركه فيها كائن آخر، أم أن الصفة الرئيسية هي المقلانية ثم تأتي الإرادة تابعة لها؟ أم أن أفضل الصفات التي يمكن تصورها هي صفات السلب لا الإيجاب، والنفي لا الإثبات، أي ليس كذا وليس كذا لأنه ليس كمثله شيء؟

\*\*\*

ذلك هو ما يسمى بالتقسيم التقليدي للميتافيزيقا، وقد هاجمه كانتٌ بعنف في كتابه *نقد العقل الخالص* ووصفه بأنه تقسيم يعبر عن ميتافيزيقا دجاءطيقية أو قطعية تسلم بموضوعاتها قبل أن يسأل نفسها هل في استطاعتها أن تدرسها أم لا؟ وهل ملكات العقل البشري قادرة على معرفتها أم أن هذه الملكات لا تستطيع أن تدرك إلا الظاهر وحده فحسب؟ ثم جاء هيجل ليبارك الهجوم الكاٽطي ويقول: أن وضع مصطلحات الميتافيزيقا التقليدية موضع البحث كان خطوة على جانب كبير من

(1) سوف ندرس المعروقات التي عبدها الإنسان في رحلته الطويلة إلى الله عندما تحدث عن مشكلة وجود الله في نهاية الكتاب.

الأهمية... والتضادى عما قاله كانتن لين يتم إلا بالتقىء إلى الوراء، أما التقدم إلى الأمام فلن يكون إلا بهداية نور التقى الكانطي، ثم وضع ميتافيزيقاً جديدة خاصة به تضم مقولات المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ورتبتها في سلسلة واحدة متصلة بالخلقات كل منها تسلم إلى الأخرى بضرورة عقلية واضحة. والحق يجمع تصورات الميتافيزيقا القديمة، لكنه أدخلها في مذهب بطريقه جدلية خاصة.

\*\*\*\*\*

يجدر بنا أن نقوم بمناقشة بعض الاعتراضات الشائعة ضد الميتافيزيقا، والدراسات الميتافيزيقية بصفة عامة، من حيث مناقشة خصوم الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة، لا سيما الوضعية – سواء أكانت الوضعية الاجتماعية الفرنسية، أو الوضعية المنطقية في إنجلترا والولايات المتحدة – إلى أن نصل إلى الحديث عن الميتافيزيقا في سياقها التاريخي، ووضعها في الفلسفة المعاصرة في نهاية هذا البحث.

وفي استطاعتنا أن نلخص أهم الاعتراضات الشائعة في ثلاثة اعتراضات على النحو التالي:

الاعتراض الأول: إن هذا العلم، محكم طبيعته نفسها، يستحيل قيامه.

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

الاعتراض الثالث: مهما يكن من شيء فإن مشكلات الميتافيزيقا لا تتغير، كما أن هذا العلم لا يتقدم، وكل ما يمكن أن يقال بقصد مشكلاته قد قبل بالفعل منذ زمن طويل مضى.

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

الاعتراض الأول: الميتافيزيقا مستحيلة

أما فيما يتعلق بالاعتراض الأول الذي يقول: إن الميتافيزيقا محكم طبيعتها نفسها مستحيلة، بطبيعة الأسئلة اللامعقولة التي تطرحها لا يمكن أن تقوم لها قائمة.

فربما كان أسهل وأسرع، وأفضل رد هو أن تجيب بالمثل الشائع كن تستطيع أن تحكم عليها ما لم تجربها أي أنك لن تستطيع أن تحكم على الميتافيزيقا ما لم تفكري بها ميتافيزيقا بالفعل. قليل من المفكرين الذين أثاروا مثل هذا الاعتراض، إن كان أحد منهم قام بذلك على الإطلاق. قد قام بمثل هذه المحاولة بصورة جادة. وإذا ظن ظان أن القيام مثل هذه المحاولة لا يستحق العناء، فإنه لن يطلب منه أحد القيام بها. غير أن موقفه في هذه الحال لا يعطي الحق في إصدار حكم على أولئك الذين يفكرون في هذا الموضوع بطريقة أخرى.

لكن لا يزال من الضروري أن نعرض لتفنيد هذا الاعتراض أكثر من ذلك، ما دامت الأحكام الجائرة ضد الميتافيزيقا لا تزال شائعة، وما دامت تظهر بصورة مختلفة، حتى إن هذا الاعتراض نفسه قد ظهر في صورة متعددة، يمكن أن نعرض لثلاث منها على النحو التالي:

#### 1. المشكلة الميتافيزيقة بغير معنى

لقد قيل أحياناً: إن الميتافيزيقا مستحيلة لأن طبيعة المشكلات الميتافيزيقة نفسها لا حل لها، والسؤال الذي لا معنى له، [إجابته لا معنى لها كذلك].

ولقد قيل: أحياناً، إن مشكلات الميتافيزيقا وقضاياها وأسئلتها هي شيءٌ من هذا القبيل، ولنأخذ مثلاً واضحاً على هذه الاعتراض:

في عدد يوليو عام 1943 من مجلة ما يند.. mind كتب بروفسور A. J. Ayer (1910-1989) أحد الأعلام المنطقية في المختلطة، مقالاً بعنوان برهان على استحالة قيام الميتافيزيقا أراد فيه أن يبرهن على أن آية محاولة لوصف طبيعة شيء ما- أو حتى وجوده- ربما يجاوز ما يمكن أن تصل إليه ملاحظاتنا التجريبية (لابد أن يعني التفوه بشبه قضية لا يقضيه منطقية، وشبه القضية في رأيه عبارة عن مجموعة من الكلمات قد تتحذها هيئة الجملة. لكنها في الواقع لا معنى لها: وإن أسمى ذلك برهاناً على استحالة قيام الميتافيزيقا لأنني أعرف البحث الميتافيزيقي بأنه البحث في العلوم الجزرية، وبالتالي فلو ثجحت في إظهار أن السؤال عن الواقع الحقيقي reality سؤال لا معنى له، لكن معنى ذلك أن أي حديث عن طبيعة هذه الحقيقة الواقعية reality

الحديث لا معنى له كذلك. وهكذا أكون قد برهنت على استحالة قيام الميتافيزيقا  
بالمعنى الذي استخدم فيه هذا اللفظ....

وعلى الرغم من أننا سوف نعرض فيما بعد، كما سبق أن ذكرنا، لوقف الوظيفة المبنية على الميتافيزيقا، وسوف نناقش وجهاً نظرها، فإننا يمكن أن نرد على أثير بقولنا: إن وصف قضايا الميتافيزيقا ومشكلاتها يانها لا معنى لها، يرادف قولنا: إنه لا معنى للتفرقة التي تقوم بها باستمرار بين الظاهر والحقيقة.. Appearance & reality. إذ لو كان هذه التفرقة أي معنى على الإطلاق، لكان من الصواب أيضاً أن نتساءل ما هي السمات التي تجعلنا نميز الواحد منها عن الآخر؟ وهذا القول نفسه قد يعارضه أحد المعارضين الذين هم على استعداد للتأكيد بأن التناقضات التي جعلتنا نقيم تفرقة بين الظاهر والحقيقة، ربما كانت هي نفسها الحقيقة النهاية للأشياء...!. وسواء أكان يمكن الدفاع عن مثل هذا الرأي أم لا، فإنه لا يعنينا أن نقول عنه: إنه سليم ومقبولاً تماماً، أو أنه أحد الآراء الواضحة بذاتها self-evident حتى قبل أن يدرس، فهو نفسه نظرية ميتافيزيقية من حيث المبدأ والأساس، ومن ثم لا يمكن قبوله أو الدفاع عنه، إن كان ذلك ممكناً على الإطلاق- إلا عن طريق تحليل ميتافيزيقيا لمعنى كثير من المصطلحات مثل: الحق، والحقيقة، والواقع، والظاهر، والمظهر، والماهية، والجسوه... ومن ناحية أخرى، فإن هذا الاعتراض لو كان صحيحاً فإنه سوف يثير الكثير من الاعتراضات، في الوقت ذاته، ضد العلم التجريبي Empirical science، بنفس القدر تماماً الذي يثيره من الاعتراضات ضد الميتافيزيقا، إذ لو كان التناقض الذاتي self-contradiction سليماً أو مقبولاً، فليس ثمة مبرر لقول نظرية علمية متسقة في العالم وتفضيلها عن أشد الأحلام خرافية وجنوناً، مما الذي يجعلنا نقبل النظرية المتسقة منطقياً ونرفض الملوسات، وضروروب المذهبان، وهل سيكون للاتساق consistency في هذه الحالة أي معنى؟

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

إما أنفترض أنه ليس ثمة أساس عقلي على الإطلاق للتفرقة بين الظاهر والحقيقة **Appearace and reality** ومن ثم ستكون جميع العلوم عبارة عن وهم،

وإما أن يكون هناك أساس عقلي لهذه التفرقة، وعندئذ سنجد أنفسنا، منطقياً. ملزمنا بدراسة مبادئ هذه التفرقة، ومن ثم مواجهة المشكلات الميتافيزيقية.

## 2. لم يعد للميتافيزيقا مكان

وقد يوضع القول باستحاللة الميتافيزيقا في صورة أخرى على النحو التالي:

قد يقال إن الميتافيزيقا لم يعد لها مكان في خارطة المعرفة البشرية، بعد قيام العلوم التجريبية المختلفة التي تولي كلاً منها دراسة شرحة من الظواهر الطبيعية. وهكذا فإن جميع الأسئلة المعقولة، والتي يمكن أن سألها عن الحقيقة، لابد أن تقع في هذا المجال أو ذاك من مجالات العلوم المختلفة، وليس ثمة وقائع ولا ظواهر، ولا موضوعات، ولا مشكلات لا يبحثها هذا العلم أو ذاك، وهكذا لن يجد الفيلسوف الميتافيزيقي أي مكان لمجموعة البحوث التي يطلق عليها اسم الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة، فليس هناك ما بعد أو ما وراء ظواهر الطبيعة يمكن أن يقام بدراستها بحث ما إلى جوانب البحوث التي تتألف منها العلوم المختلفة، فحيثما وجدنا وقائع يراد بعثها أو أسئلة معقولة يطرحها الناس ويسعون للإجابة عنها، فعليك أن تتقن تماماً أننا نكون في هذه الحالة في قلب مبادين من مبادين العلم، وداخل حقل من حقوله. وخارج هذه الميدان، أو بعيداً عن هذا الحقل، فإنك لن تصادف معرفة على الإطلاق، ولن تجد إلا لغواً، وهذه مهمة بغير معنى...!

وفي استطاعتنا أن نرى، في سهولة ويسر، مبلغ ما في هذا الزعم من الخطأ على الرغم من مغوليته البدائية، فهو ينطوي على خطأ صارخ، من وجهة النظر النطقية الخالصة، وأعني به خطأ المصادر على المطلوب. لأنه يفترض، ببساطة، أنه لا يمكن أن يكون هناك علم science بالمعنى المعروف لهذه الكلية سوى العلوم التجريبية، ومن ثم فلا يكون أن يكون هناك علم آخر يهوا العلم الجزئية المعروفة التي قطعت الكرون، وظواهر الطبيعة إلى شرائح وجعلت مهمتها تنظيم جميع الواقع الموجودة. وانتهى الأمر على هذا النحو، مع أن هذه المسألة، على وجه التحديد، هي موضوع النزاع بين الميتافيزيقا وتقادها.

والواقع أن الفيلسوف الميتافيزيقي لا يذهب إلى أن هناك مجموعة من الواقع لا يمكن أن يحيثها أي فرع من أفرع العلوم التجريبية المختلفة، وإنما يذهب إلى أن هناك أسللة يمكن أن تثار، بل ويجب أن تثار، حول هذه الواقع نفسها التي تدرسها هذه العلوم التجريبية، وهي أسللة تختلف عن الأسللة التي يطرحها البحث التجريبي، ويعتقد الفيلسوف الميتافيزيقي أنه يستطيع الإجابة عن هذه الأسللة الأساسية حتى بالنسبة للمعرفة العلمية نفسها. إن الميتافيزيقا ترك للعلوم الجزرية تماماً مهمة إخبارنا بحقيقة الواقع في أي جزء من أجزاء العالم، وهي ترى أن علينا بعد ذلك، أن نسأل أسللة أكثر عمومية عما نعني بالواقع...*the fact*، وبالحقيقي *real* وكيف يمكن بصفة عامة أن نفرق بين ما هو حقيقي، وما هو غير حقيقي..*Unreal*. أما القول بأن طرح هذه الأسللة، هو عواضة لخلاف أو استبعاد أحداث معينة أو عمليات من التي تقع في نطاق العلم هو ببساطة شديدة خطأ واضح في فهم ما نعرضه الآن.

وفضلاً عن ذلك فإن هذا الاعتراض (أي القول بأن الميتافيزيقا لم يعد لها مكان في خارطة العالم) يكشف عن خطأ صارخ آخر في فهم المبدأ الحقيقي للتفرقة بين العلوم المختلفة، فهذه العلوم المختلفة إنما هي مختلفة أساساً - لا في الأجزاء المتعددة التي تدرسها من عالم الواقع، وإنما هي تختلف من حيث أنها تبحث فيه ككل... *as a whole* بقدر ما يمكن أن يوجد تباغق توجهات نظر مختلفة، فهي مختلفة لا لأنها تبحث فيمجموعات مختلفة من الواقع *facts*، وإنما هي تنظر إلى هذه الواقع من زوايا متعددة، ومن هنا فإنه من الخطأ البين أن نعتقد أن الفرق بين علم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وعلم الحياة أو الفسيولوجيا، وعلم النفس... الخ. إنما يرجع أساساً، إلى أنها تبحث في مجموعات مختلفة من الواقع، فقد تكون الواقع موضوع الدراسة واحدة، لكن الاختلاف يعود إلى وجهة النظر التي تنظر منها إلى كل علم من هذه العلوم، فقد توافق مجموعة من العلوم، كعلم الطبيعة، وعلم الحياة، والفسيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع... الخ، على دراسة موضوع واحد هو الإنسان لكن من زوايا مختلفة، فإذا سقط إنسان من حالي أمكن لعلم الطبيعة أن يدرسه بوصفه كتلة مادية تسقط من أعلى بفعل قانون الجاذبية، وقد يدرس علم الحياة من حيث ما يحتوي عليه من عمليات حيوية، وقد يدرس علم النفس من داخله، ما فيه من عواطف واتصالات

ومشاوير.. الخ. وقد يدرس علم الاجتماع من خارج من حيث علاقته بغيره من البشر من حيث هو عضو في أسرة، ومواطن في الدولة، أو عضو في جماعة ثقافية أو نقابة مهنية.. الخ. فالمتظر الخاص - أو وجهة النظر المعينة - هي التي تفرق بين هذه العلوم المختلفة وتميز كل واحد منها عن الآخر - بل إن جزءاً خاصاً في هذا الإنسان قد يدرس من زوايا متعددة، ومن وجهات نظر مختلفة ومتعددة، خذ مثلاً: الحركة الإرادية للذراع إذا ما رفعته إلى أعلى ثم بدأ أنه يمكن أن ينظر إليها على أنها مجموعة من تقلبات العضلات، ابتداءً من مركز في خلاء المخ (علم وظائف الأعضاء) - أو يمكن أن ينظر إليها على أنها حلقة في سلسلة من الإزاحة، والانتقال، بجزئيات الجسم (علم الطبيعة)، أو خطوة خططوها لإشباع حاجة معينة نشر بها (علم النفس) كان أرفع ذراعي لكي التقط حبة فاكهة من الشجرة أسد بها ومقى، أو أرفع ذراعي لأصنف بها شخصاً اعتدى علي، أو أحبي بها إنساناً في الجانب الآخر من الطريق، إلى آخر هذه التأويلات المختلفة بجزئية واحدة من السلوك.

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

### 3. العجز في قدراتنا

قد يسلم البعض، بصفة عامة، بأن المشكلة الميتافيزيقية مشكلة واضحة بذاتها أو معقولة، لكنهم ينكرون قدرتنا على حل هذه المشكلة! فقد يقال: من الجائز أن تكون هناك حقيقة وراء الظاهر، غير أن الملحوظات أو القدرات البشرية، على أية حال، لا تستطيع أن تعرف عنها شيئاً، لأن معرفتنا كلها محصورة في نطاق الظاهر Appearance، أو كما يقال أحياناً: عصورة في نطاق مجموعة الظواهر Phenomena. الموجودة أماناً، أما ما يمكن خلف هذه الظواهر، فنحن لا نستطيع أن نعرفه، ومن العبث أن ننكر في طبيعته. ومن هنا فإنه ينبغي علينا أن نوجه اهتمامنا إلى اكتشاف

القوانين العامة. واطراد ارتباط الظواهر، ومن ثم نستبعد مشكلة الأساس الحقيقي بوصفها مشكلة لا حل لها. وهذا المذهب هو ما يسمى من الناحية الاصطلاحية باسم مذاهب الظواهر Phenomenalism وله في أيامنا هذه شهرة واسعة. أما من الناحية التاريخية فهو يرجع إلى فهم قاصر للجانب السلي من فلسفة إيمانويل كانت I.KANT (1724-1804) غير أن هذا المذهب لا يقدم أدلة على ما يقول. كما أن أصحابه ينافقون باستمرار الفرض الأساسي الذي يرتكزون عليه، فهم، مثلاً، عندما يذهبون إلى القول بأننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن الحقيقة النهائية، ثم يذهبون من ناحية أخرى إلى القول بأن الحقيقة النهائية هي كل الظواهر التي ترتبط فيما بينها بقوانين عامة، وأن مجرّد الطبيعة مطرد، وليس فيه مكان للصدق أو الاستثناء، عندما يذهبون هذا المذهب فهم يقعون في تناقض واضح. وفضلاً عن ذلك فإن افترضهم ذاته يحتوي على تناقض، فهذه العبارة نفسها: أنا أعرف الظواهر فحسب لا معنى لها ما لم تكن قد عرفنا على الأقل قدرًا كافياً من الحقائق النهائية، تأكيد منه أنه لا يمكن معرفتها<sup>(1)</sup>. ومن هنا فإن أصحاب مذهب الظواهر ملزمون بالاعتراف بحقيقة واحدة على الأقل. تكون بمثابة الحقيقة المطلقة أو النهائية وهي أنا أعرف أن كل ما أعرفه أياً كان نوعه هو مجرّد ظاهر فحسب وهذه القضية نفسها. يغضن النظر عن قيمتها الفلسفية، مثل نظرية إيجابية نحو المبادئ الأولى للصدق والكذب، والحق والباطل التي هي الموضوع الخاص الذي تدرس الميتافيزيقاً، وهكذا نجد أن الأدلة التي أريد بها البرهنة على استحالة الميتافيزيقاً، تزودنا هي نفسها بدليل لا يأس به على ضرورة البحث الأكاديمي للمشكلة الميتافيزيقية.

(1) لاحظ القول بـ«أن الشيء» في ذاته عند كانت الذي مثلاً لا يمكن لنا معرفته هو نفسه قادر من المعرفة مهما كان ضئيلاً، ثم القول بـ«أن القول بـ«أن موجود هو أيضاً معرفة». وفضلاً عن ذلك كله فإذا كان يستحيل على العقل البشري أن يعرف شيئاً عنه، فكيف عرف كانت أنه موجود؟ وهكذا ينهار «أن الشيء» في ذاته وتحطم فكرته، وعلى هذا النحو كان استئناف المسيرة بعد كانت. أنه موجود؟ وهكذا ينهار «أن الشيء» في ذاته وتحطم فكرته، وعلى هذا النحو كان استئناف المسيرة بعد كانت.

## الاعتراض الثاني: الميتافيزيقا عدتها الجدلوي

أما الاعتراض الثاني فهو يذهب إلى أنه إذا أمكن أن تقوم للميتافيزيقا قائمة فإنها تظل مع ذلك عدتها الجدلوي ولا قيمة لها، لأن العلوم التجريبية بالإضافة إلى تجاربنا العملية في حياتنا اليومية تزودنا بنظرة متسقة عن العالم خالية من المتناقضات.

وفي استطاعتنا أن نرد على هذا الاعتراض على النحو التالي:

أ. هذا الزعم مشكوك فيه إلى حد كبير، لأنه مهما يقال من أصحاب نظريات التبسيط العلمي حين يجهدون أنفسهم في تأليف نظريات ميتافيزيقة للعامة، ولجماهير الناس، فإن المثليين الحقيقيين لأى فرع من فروع العلم التجربى أو الرياضى، متلقون على نحو مطلق، على أن الأسئلة النهاية بقصد المبادئ الأولى إنما تقع خارج نطاق علومهم، وهم لا يفتتون يذكروننا بأن نطاق كل علم يتحدد بمجموعة من الافتراضات المبدئية، وكل ما لا يقع تحت هذه الافتراضات لابد أن ينظر إليه العلم بوصفه مشكلات لا - وجود - لها بالنسبة إليه على الأقل. ومن ثم تحصر الرياضيات نفسها في إطار دراسة المشكلات التي تتعلق بالكم والأعداد، سواء وجدت حقائق أخرى ليست لها هذه الصبغة الكمية أو العددية أم لا. فعلم الرياضة، بوصفه عالم رياضة، لا يطلب منه أحد أن يقول شيئاً عنها. فإن وجدت مثل هذه الحقائق الأخرى فإن علمه، وفقاً للفرض المبدئي لا يعلم عنها شيئاً، فهو أبعد ما يكون عن معرفتها. وتلك هي الحال نفسها مع علم الطبيعة، حتى إذا ما كان يرد إلى علم الحركة Kinematics الخالصة فإنه لا يدرس سوى الانتقالات التي تتضمن أبعاد العمق والزمان، ولا يهمه بعد ذلك أن يبحث فيما إذا كانت هذه الأبعاد تعبّر عن حقائق أم لا. أما القول بأن العلوم الجزرية نفسها تزودنا بمجموعة من المعلومات عن الحقيقة النهاية فهو قول تدحشه وجهة نظر المعارضين الذين يؤمنون بوجهة نظر مضادة تقول: إن الحقيقة النهاية لا يمكن معرفتها.

ب. وكما سبق أن رأينا فإن نتائج العلم الطبيعي من ناحية، وكذلك معتقداتنا من ناحية أخرى التي تظهر في مجرى خبراتنا العلمية في الحياة اليومية المألوفة، وما يتشكل منها في تعاليم الشعراء والدين غالباً ما يتخذان شكل العداء العنيف، إذ

يقف كل منها تجاه الآخر موقف المخصوصة الحادة. فالعلم فيما يبدو سير في اتجاه، بينما تسير أعمق خبراتنا الأخلاقية والدينية في اتجاه آخر، ومن ثم لا نستطيع أن نجد مفرًا من طرح السؤال عما إذا كان التناقض بينهما مجرد ظاهر فحسب، أعني مسألة ظاهرية، فقط، أم أنه تناقض حقيقي؟ وإذا افترضنا أنه تناقض حقيقي، فما هي درجة الثقة التي يمكن أن نوليهَا لكل من هذين النيارين المتعارضين؟ ويدون الدراسة الجادة للميتافيزيقا فإنه لن يكون من الممكن الإجابة عن هذا السؤال.

ج. إذا افترضنا على أحسن الفروض، أن مثل هذا التناقض لا وجود له، وإنما العلم والخبرة العملية يقدمان معاً نظرية متسقة ونهائية عن العالم، فإن ذلك لن يفهم إلا بعد أن نعرف الخصائص العامة للحقيقة النهائية، وبعد أن تشيع أنفسنا بتحليل دقيق لهذه الحقيقة على نحو ما تصور العلوم الجزرية، أما قبل ذلك فليس لنا الحق في أن نفترض صدق نظريتنا هذه عن العالم. وإذا ما اتضح لنا أن الميتافيزيقا لا تقدم لنا في النهاية فكرة جديدة عن طبيعة الحقيقة، وإنما هي تؤكد فقط الفكرة القديمة فإننا سنظل كميتافيزيقيين أصحاب حمدة محمد عليها، وهي أننا نعرف أنه كان علينا فيما سبق أن نقوم بعملية حدس فحسب.

### الاعتراض الثالث: مشكلات الميتافيزيقا لا تتغير

أما الاعتراض الثالث الذي يتهم الميتافيزيقا بأنها لا تقدم، فإنه يمكن تفنيده عن طريق دراسة دقيقة لتاريخ الفلسفة، فلاشك في أن مشكلات الميتافيزيقا، يعني ما، واحدة على الدوام، غير أن ذلك يصدق أيضاً على مشكلات أي علم آخر، وإن كانت المناهج التي تعالج بها هذه المشكلات ومدى كفاية الحلول التي تقدم لها تتغير من عصر إلى عصر، في تطابق وثيق مع التطور العام للعلم، ولقد كان لكل تصور ميتافيزيقي عظيم أثره القوي على التاريخ العام للعلم، والعكس صحيح أيضاً. فإن كل حركة علمية مهمة قد أثرت في تطور الميتافيزيقا. ومن ثم فقد كان لاجياء العلم الأكاديمي Mechanical Science والتقدم العظيم الذي تم إحرازه في هذا الفرع من أفرع المعرفة – أثره في فلسفة القرن السابع عشر، بل إنه هو الذي يحدد سمات هذا القرن أكثر من المنهج الفلسفـي ونتائج فلسفة ديكارت. ولقد تأثرت ميتافيزيقاً كيـنـتز

G.W.leibniz (1646-1716) بعمق، مؤثرات علمية مثل ظهور حساب التكامل والتفاضل، ومعرفة أهمية قوة المقاومة – VIS VIVO في علم الحركة، ومعرفة الاكتشافات المعاصرة التي قام بها روبرت هوك في علم الحركة<sup>(1)</sup>، وإذا ما وصلنا إلى عصرنا الحاضر وجدنا أن التفكير الميتافيزيقي في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، كان يدور باستمرار حول فكريتين علميتين هما: بقاء الطاقة وأصل الأنواع إن الفيلسوف الميتافيزيقي لا يستطيع إذا أراد (وهو لا يريد إذا استطاع) أن يهرب من مهمة تقدير الآثار التي تحدثها النظريات العلمية في عصره على تصوراتنا النهائية حول طبيعة العالم ككل، فما تقدم أساساً في العلم يدعونا إلى إعادة التفكير في المشكلات الميتافيزيقية القديمة ودراستها من جديد على ضوء المكتشفات الجديدة.

وقد عرض إدروين آرثر بيرت في كتابه الشهير: الأسس الميتافيزيقية لعلم الطبيعة الحديثة، للفكرة التي تقول: إن هناك أساساً ميتافيزيقياً للعلم، عارضاً الأفكار التي اعتمد عليها تطور علم الطبيعة الحديث بصفة خاصة، فهو يرى أن وجهة النظر عن العالم في أي عصر يمكن اكتشافها بطرق متعددة، غير أن أفضل هذه الطرق أن نتعرف على المشكلات الفلسفية السائدة في ذلك العصر، لأن الفلسفة لا يستطيعون تجاوز أفكار عصرهم. فإذا أخذنا وجهة النظر الحديثة عن العالم وتساءلنا عن أهم مشكلات شغلت الميتافيزيقيين في ذلك العصر وكانت الإجابة: أنها مشكلة المعرفة بلا منازع، فقد كانت هي التمهيد الضروري لظهور نظرية جديدة تختلف عن نظرة العصور الوسطي: من ثم فإننا نستطيع أن نقول: إن الاحتلال الاستعماري للمركز الرئيسي في الفلسفة الحديثة لم يأت عرضاً، وإنما هو نتيجة طبيعية جداً لفكرة لا تزال متغلفة واعني بها تصور الإنسان نفسه، ولعلاقته بالعالم من حوله، فلم تكن مشكلة المعرفة مسيطرة على الفلسفة في العصر الوسيط، لأن العالم الذي يسعى الذهن البشري إلى فهمه عالم واضح، وإن كانت الصورة النهائية التي يشكلها أي عصر من

(1) روبرت هوك (1635-1703) R. Hooke عالم كيمياء إنجليزي كان رائداً في علم النبات، أول من أكتشف الخلية الحية في النبات، ووضع قانون هوك عن الجسم المرن الذي يتناسب طردياً مع القوة المستخدمة.

طبيعة العالم هي أهم الأسس التي يقوم عليها فكره، بل هي الأساس المتأففيفي لتصور الطبيعة في العصور الوسطى؟ وكيف تغير بظهور ميتافيزيقا الفكر الحديث؟!

كانت الأفكار التي تتألف منها هذه الصورة في العصور الوسطى تتلخص في أن الإنسان يشغل مكاناً مرموقاً وبارزاً في الكون بكل ما تحمله الكلمة من معنى، بل كان يعتقد بناء على ذلك – أن عالم الطبيعة بأسره خاضع له تابع لغايته ومصيره، والتقت عند هذه الفكرة حركتان عظيمتان هما: الفلسفة اليونانية واللاهوت اليهودي – المسيحي وتغلغل اعتقاد عميق يقول: إن الإنسان بأملاه ومثله العليا هو أكثر الواقع أهمية في هذا الكون.

وكانت هذه النظرة هي الأساس الكامن خلف فизيقيا العصر الوسيط، فعالم الطبيعة بأسره لم يوجد إلا من أجل الإنسان وهو حاضر حضوراً مباشرًا وأشخاصاً وضوحاً تماماً أمام ذهنه، ومن ثم فإن المقولات التي كان يفسر في إطارها هذا العالم لم تكن مقولات: الزمان والمكان، والكتلة والطاقة... إلخ، بل كانت المقولات: الجوهري، والماهية، والمادة، والصورة، والكم، والكتلة والطاقة.. إلخ، وهي مقولات تخضع خصوصاً بمثابة الملاحظة الإنسانية في تجربتها الحسية بالعالم كما كان يعتقد أن الإنسان إيجابي نشط في تقبل المعرفة في حين أن الطبيعة سلبية متقابلة، ويسريرون مثل بروقية الإنسان لموضوع ما، فإن ذلك يدل على أن شيئاً ما يخرج من العين إلى الموضوع ولا يخرج من الموضوع إلى العين، وبالطبع ما هو حقيقي عن الأشياء هو ما يمكن أن يدركه الإنسان على نحو مباشر أو إذا كانت الأشياء تبدو مختلفة فالسبب أنها جوهر مختلفة، فالثلج، والماء، والبخار جواهر، وكذلك الحرارة، والبرودة، وكانت المعضلة المحيرة الشهيرة وهي كيف يمكن الماء أن يكون حاراً وبارداً، مثل مشكلة حقيقة في فизيقيا العصر الوسيط، لأن الحرارة والبرودة جوهران متمايزان فكيف يمكن أن تكون للماء خواص الحرارة والبرودة معاً؟!؟ وقل مثل ذلك في الخفيف والتقطيل وهي كلها كيفيات يدركها الإنسان على نحو مباشر.

وقل مثل ذلك في الجانب الغائي، فتفسير الأشياء بالغرض البشري كان تفسيراً حقيقياً أكثر من تفسيرها في إطار السبب الكافي الذي يفسر ارتباط الأشياء بعضها البعض، فالملطري يسقط لأنه يجعل قمع الإنسان يزدهر، واستخدمت التشبيهات المستمدّة

من النشاط الغرضي بحريّة، فال أجسام الحقيقة كالنار، مثلاً تتجه إلى أعلى، إلى مكانها المناسب، أما الأجسام القليلة كالماء والتراب فهي تتجه نحو المركز إلى أسفل.

ترتُب على هذا التصور الميتافيزيقي أيضاً التسليم بأن مسكن الإنسان - أعني الأرض - لا بد أن يحتمل مركزاً مرموقاً بدوره، فكانت هي المركز الذي تدور حوله الشمس وبقية الأجرام السماوية، مما عبرت عنه بوضوح النظرية البطلümية في الفلك، ولا تزيد أن نطيل في ضرب الأمثلة، إذ يكفي ذلك لتوضيح أن العلم في العصر الوسيط كان يعتمد على تصور ميتافيزيقي أو افتراض سابق هو أن الإنسان بوسائله وحاجاته هو الواقعـة الخامسة في هذا الكون.

ثم جاءت العصور الحديثة فتغيرت الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها نظرية الإنسان إلى نفسه، وإلى البيئة المحيطة، وإلى العالم بأسره، وقد تم ذلك بفضل عوامل كثيرة منها: الثورة التي حدثت في عالم التجارة والاقتصاد، فكانت الرحلة الطويلة عبر أراضي المعمورة، وبخارها، وما صاحب ذلك من كشف جغرافية، ومنها الثورة الدينية التي قادت مارتن لوثر ضد الكنيسة والتي سبقت إعلان نظرية الفلك الجديدة التي جاء بها كوبيرنيكوس، ومنها ظهور الطباعة التي ساهمت بنصيب كبير في نشر المعرفـ، ومنها الاهتمام بالرياضيات التي تعتمد على الاستنباط العقلي بدلاً من الاعتماد على الحواس في الملاحظة المباشرة والاعتماد على الكيفيات... إلخ، كل ذلك أدى إلى ظهور مجموعة من الأفكار الجديدة التي شكلـ أساساً ميتافيزيقياً جديداً. فلم تعد هناك مفاضلة بين عنصر وعنصر، بل أصبح الكون كله يتألف من مادة واحدة، ولم تعد للإنسان مكانة متميزة ولا وضع مرموق. ومن ثم تحلى الفلسفة عن التصور الغائي لسير الحوادث الطبيعية، وانتشرت الفكرة الآلية الصارمة. ولم تعد الأرض جرماً متميزاً لأنها مقر الإنسان بل تساوت مع الأجرام السماوية الأخرى - في الوقت نفسه لم تعد روماً مدينة متميزة - وكانت كذلك بوصفها مركزاً دينياً مرموقاً ومقر البابا لفترة تزيد على ألف عام، بل تساوت معه مدن أخرى مثل لندن وباريس.

وهذا يفسـ لنا لما كانت مشكلة نظرية المعرفـ أساسـة في الفلسفة الحديثة، ولماذا جذـت المفكـين ودفعـتهم للقيام بجهودـات ميتافيزيقـية كانت تزخر بها كتبـ الفلسفة

---

المحدثة؟ السبب هو الحاجة إلى وجود تصور جديد لطبيعة الإنسان ولمعرفته بالعالم من حوله: فدراسة الطبيعة، ومشكلة المعرفة يشكلان تميضا ضروريا لأية مواجهة ناجحة للموضوعات النهاية الأخرى.

**الفصل الأول**

**فلاسفة ميتافيزيقيون**

أفلاطون  
أرساطو  
ديكارت  
سكاندر  
هيجل  
هوينهاور



## الفصل الأول

### فلسفة ميتافيزيقيون

#### أفلاطتون

ثمة ارتباط وثيق بين رؤية أفلاطتون الأخلاقية ورؤية سقراط أستاذ أفلاطتون الذي أشغل بعالم الأخلاق، وابتعد عن الكسمولوجيا، يبحث عن المفاهيم الأخلاقية الثابتة والمطلقة ويسعى إلى معرفة المبادئ الدائمة التي توجد خلف الظواهر المتغيرة، لأن ما يتغير لا يمكن أن يكون حقيقة، والعلم عنده هو البحث عن الكلمي وراء جزياته، لأن ما يتغير لا يمكن علماً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. إن العلم لابد أن يتصف بالبيتين الذي لا يزعزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور، وهذا واضح في قوله هيباس، وهو يحاوره لو سألك سائل عن الأمور التي تعرفها كاحرف المهجاء مثلما عدد الحروف في كلمة سقراط؟ هل ستخبره أحياناً بشيء وأحياناً بشيء آخر؟ أو تتقول له من يسألك من الناس عن الأعداد: هل العشرة ضعف الخمسة؟ هل ستخبره بإجابات تختلف باختلاف الظروف والأحوال.

صحيح أن سقراط كان دائم البحث عن تعريف للمفاهيم والأخلاقية الشائعة: كالنقوي، والعدالة، والشجاعة، والخير، والفضيلة.. الخ، لكن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً، فما يهمتنا هو أن عالم الأخلاق عنده قد انظر شطرين: عالم ظاهر، وهو ما يراه من سلوك جزئي متغير، وليس ذلك هو الحقيقة. ثم عالم كامن وراء هذا السلوك الجزئي المتغير، وهو ساكن ثابت لا يتغير وهو عالم الحقيقة، ولما كانت الحقيقة لا تتعارض مع الحقيقة الأخرى لزم أن يكون عالم الحقيقة واحداً بالضرورة.

ونفس هذا الفكر نجد لها واضحة عند أفلاطتون الذي كان يعتقد أن عالم الحسن هو عالم التغيير، وهذا فهو غير حقيقي، لأن الحقيقة أبدية ساكنة لا تتغير كما كان يقول الأيليون، وهي كلية كما كان يقول سقراط، ومعنى ذلك أن المعرفة لا تستمد من الحواس التي تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغيير، بل يصل إليها العقل وحده الذي

يستطيع أن يقودنا إلى عالم المثل ideas ولهذا قيل: إن المساعدة الحقيقة لأفلاطون في مجال الميتافيزيقا إنما يمكن في نظرته عن المثل ولقد تأثر أفلاطون في مجال الميتافيزيقا إنما يمكن في نظرته عن المثل ولقد تأثر أفلاطون في نظرته هذه بفكرة أستاذه سقراط الذي كان يبحث عن التصورات الكلية في عالم الأدلة، لكن أفلاطون سار أبعد من أستاذه فبحث عن التصورات العقلية التي تفسر الموجودات جمعاً، والتي تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله، وقد رأى أن هذه الحقيقة النهائية هي المثل «مثال الشيء» هو الطبيعة، فيشمل حقائقها مستعينين بأشياء الطبيعة وصورها (أي بالقسم الأول) فها هنا نبدأ بالافتراض ونسير لا في طريقنا إلى المبدأ الأول: بل نسير إلى التتابع الذي تولد عن تلك الفرض، ثم هو يشمل كذلك حقائق النفس حين تبدأ من الفرض لا هابطة إلى التتابع، بل صاعدة إلى المبدأ الأول....

وهكذا يقسم أفلاطون الوجود أربعة أقسام: القسم الأول (عالم المحسوسات) وينقسم قسمين: عالم الظلال والخيالات والانعكاسات... الخ، ثم الأشياء الجزئية المحسوسة نفسها، أما القسم الثاني (عالم المعقول) فينقسم إلى الموجودات الرياضية وعالم المثل، ودرجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة هي: الوهم، والظن، والفهم، والعقل، ويمكن أن نقول بصفة عامة إن العالم المحسوس تقابلة معرفة الظن، على حين أن العالم المعقول تقابلة معرفة العقل، ومعنى ذلك أن المعرفة التي تأتي بها الحواس ليست معرفة يقينية، وإنما هي ظنية أو تخمينية، لأن موضوعها، وهو العالم المحسوس، متغير، مع أن المعرفة هي الحقائق التي لا تتغير كما يبين الآليون وسقراط من قبل، ومن هنا فإن المعرفة اليقينية هي معرفة العقل وحده وهي قسمان: المعرفة التي يأتي بها الفهم، وهي المعرفة الرياضية، وعلى الرغم من أن هذه المعرفة يقينية، إلا أنها أقل من المعرفة التي يأتي بها العقل الخالص، أعني المعرفة المثل، ذلك لأن عالم الرياضيات يبدأ من فرض، فهو يقول: إفرض أن A بـ ج مثل قائم الزاوية.. الخ، ثم استنتج ما يؤدي إليه هذا الفرض من نتائج، لكنه لا يقيم الدليل على وجود المجموعات الرياضية سواء أكانت حسابية أو هندسية، إنه يفترض وجود المكان، والعدد، والسطح، والمثلث، والدائرة.. الخ، ولا يصل إلى المبدأ الأول الذي يقوم عليه. أما الفيلسوف فهو وحده الذي يصل إلى حقيقة هذه الفرض عندما يصل

يفكرون إلى عالم المثل الذي يشمل الأفكار العقلية الخاصة بجمع الموجودات الحسية والعقلية في آن معاً مستخدماً ما يسميه أفالاطون بالمنهج الجدلـي Dialectical method وهو يرى أن للجدل طريقين هما:

الجدل الصاعد، والجدل الهابط، فالإنسان يلاحظ الجزئيات، ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التي تربط بينها، أي أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التي تشملها وتفسرها. ومن هذه الوحدة العقلية إلى مقولات أعلى منها مرتبة، وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد، إلى الأنواع: إلى الأجناس حتى يصل في النهاية إلى جنس الأجناس، وهذه الفكرة ليست إلا مثال الخير الذي يقوم في العالم المعقول مقام الشمس في العالم المحسوس، ويفضي على المقولات هذا الضوء - الذي به تكون مرتبة - والحرارة التي تكسبها الحياة ورؤى الخير هي رؤية مباشرة، أو حدس عقلي، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكـل المـوجودـات يظل العـقلـ فيـ تـشـتـتـ، لأن مـعرفـ الخـيرـ هيـ هـدـفـ كـلـ الـعـلـمـ الـجـزـئـيـ، وـمـنـهاـ نـصـلـ لـلـنـظـرـةـ الـكـلـيـةـ، أوـ النـظـرـةـ الـفـلـسـفـيـةـ لـكـنـ هـذـهـ الـعـلـمـيـةـ نـفـسـهـاـ لـابـدـ أـنـ تـكـمـلـ بـعـلـمـيـةـ أـخـرـىـ يـهـبـطـ بـهـاـ الإـنـسـانـ مـنـ الـأـجـنـاسـ الـعـالـيـةـ إـلـىـ الـأـنـوـاعـ الـتـيـ تـنـدـرـجـ تـحـتـهـاـ، ثـمـ إـلـىـ الـأـفـرـادـ الـتـيـ يـشـمـلـهـاـ كـلـ نـوعـ.. وـلـهـ أـنـ يـسـرـ فيـ هـذـاـ الـمـبـوتـ عـلـىـ مـنهـجـ التـحلـيلـ، أـوـ باـسـتـخـدـامـ الـقـسـمـ الـثـانـيـ الـمـسـتـيـرـ بـحـدـسـ المـثـلـ.

علينا أن نلاحظ هنا عدة أمور أهمها:

1. إن التفرقة بين الظاهر والحقيقة appearance and reality أو بين الحس والعقل مازالت قائمة، بل أصبحت أكثر وضوحاً وأشد اتساقاً مما كانت عليه من قبل.
2. الموسـاسـ تعـطـيـنـاـ عـالـمـ الـظـاهـرـ، أـمـ الـعـقـلـ فـهـوـ الـذـيـ يـؤـدـيـ بـنـاـ إـلـىـ عـالـمـ الـحـقـيـقـةـ، فـالـعـلـمـ إـذـنـ عـقـلـياـ أـسـاسـاـ.
3. الحقيقة كلياً، وهي المثال الذي هو الأساس، وكل ما في العالم ليس سوى محاكاة له.
4. عـالـمـ الـمـثـلـ يـتـكـونـ مـنـ جـمـعـةـ مـنـ الـحـقـائقـ الـمـوـضـوعـةـ الـمـسـتـقـلـةـ عـنـ الإـنـسـانـ الـذـيـ يـدـرـكـهـاـ، وـهـيـ لـاـ تـخـضـعـ لـزـمـانـ أـوـ مـكـانـ.

5. من الواضح أن عالم الظاهر أو العالم الحسي يعتمد على عالم المثل، فالثاني هو حقيقة الأول، في حين أن عالم المثل لا يعتمد على شيء خارجي. إنه الحقيقة في ذاتها ولذاتها.

6. معنى ذلك – وتلك نتيجة مهمة – أن الأساس الذي يعتمد عليه العالم الحسي هو المثل، أعني الكليات العقلية الخالصة، وهذه الكليات عبارة عن فكر، إذن الأساس المطلق العام هو الفكر، وذلك هو الأساس الذي ترتكز عليه الفلسفة المثالية.

\*\*\*\*

اعتمد أفلاطون في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثانية النفس والبدن. وتتلخص نظريته في أن النفس كانت لها حياة سابقة في عالم الألهة والحقائق؛ وهو الذي يسميه أفلاطون عالم المثل، ومن ثم عوقبت النفس بسبب ما فعلت في جسد في هذا العالم الأرضي الذي ليس سوى صورة عن عالم المثل، فأصبح هذا الجسد حاجزاً كثيناً بين النفس والفضائل، ولذلك كانت مقولته الشهيرة (البدن سجن النفس). هذا المفهوم قاد أفلاطون إلى المبدأ السقراطي بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدها من اكتفاء حقيقة ما في ذات الإنسان، وتم التوليد بالحوار وهذا كانت كتابات أفلاطون في الغالب بأسلوب المخاورات.

انطلاقاً من مفهومه هذا يرى أفلاطون أنه من واجب الإنسان، كي يجيا حياة فاضلة، أن يتسامي فوق مطالب الجسد ونوازع الشهرة، وأن يرضي من ذلك بما يتحقق واستمرار الحياة، وفي المقابل يلتفت كلباً إلى النفس ليزكيها ويطهرها ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة، فالملعقة والفضيلة عند أفلاطون توأم وترتبط إسداهما بالأخرى، وبالتالي فإن من واجبنا إذا أردنا القضاء على الرذيلة أن نحارب الجهل أولاً، فباقتران الفضيلة بالمعرفة تتحقق في الإنسان الطبيعة الإنسانية والإلهية وأفضل العلوم ما تولد بالخدس والحوار الذهني لاكتشاف الأفكار.

هذا المفهوم الأفلاطوني لمعرفة القيم والمعلومات يستند إلى نظريته في أنه كان للنفس حياتها السابقة في عالم المثل، والنفس عنده تحفظ بالذين إلى النظام السائد في عالم المثل، وطريق السعادة والحكمة عنده يقوم على نبذ الظاهر المحسوس والغوصي المادية والجسدية، لأجل العودة بالروح إلى طبيعتها الأصلية، وتحقيق السيادة – في

داخل الروح وفي المجتمع - للفضيلة، التي هي ليست سوى صورة المقاييس المعلوّبة المتركزة حول مثال الخير والتي ينظمها مثال العدالة).

تأسِّساً على ما تقدم يرى أفلاطون أنه من واجب الإنسان، كي يعيش حياة فاضلة، أن يتسامي فوق مطالب الجسد، وأن يرضي من هذه الحاجات البدنية بما يتحقق استمرار قوام البدن، وأن يصْبِّ اهتمامه بالمقابل إلى النفس يزكيها ويظهرها، ولا يكون ذلك إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة. هذا المنهج قد يجعل النفس تتحرّر من سجنها الجسدي في هذه الحياة فيتحقق لها الاتصال بعالم المثل، وتحيا حياة الفضيلة الشبيهة بتلك الحياة الأولى التي ستكون بعد الموت؛ أي الحياة المترفة عن عالم المحسوسات والشهوات والغرائز.

النفس إذن في صراع دائم لكنّ تكسر الحاجز الكثيف التمثّل بالجسد، ولكنّي تخلّص من سجنها في هذه الحياة. في هذا يقول أفلاطون: (أليس التطهير بالذات هو ما تقول به السنة القدّيمة حقاً؟ أي وضع النفس بعيداً عن الجسد بقدر الإمكان وتعمويدها على أن ترجع إلى نفسها متخلصة من كل وجهة من وجهات الجسد، وأن تعيش ما استطاعت في الظروف الحالية تماماً كما تعيش في الظروف المستقبلية، متفردة في نفسها، منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تحملت من قيوده).

فلسفة الأخلاق عند تبلّق إذن من نظرية الثنائيّة بين النفس والجسد، وأن الإنسان عليه أن يكون زاهداً بمتطلبات الجسد، لا بل عليه أن يقمعها ويتجاوزها ليحقق إنسانيته الفاضلة عن طريق الحكمة، والشوق الدائم إلى الاتصال بالحقائق الأزلية في عالم المثل. ولذلك يجب أن يكون الموت طموحاً عند الحكمي الفيلسوف، ويجب أن تكون السمة الأساسية للفيلسوف هي ذلك العمل الجاد المتواصل من أجل تحقيق عملية فصل النفس عن الجسد وإبعادها عنه.

الموت هو محطة انفصال النفس عن سجنها، وفيه تتحقق للنفس الفضيلة الحقة اللاقعة بها، ولذلك نرى (الذين يستغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقي يتدرّبون على الموت، وأن يكون الإنسان ميتاً يكون أقل رهبة لديهم من بقية الناس... أليس الرجل الذي تراه ينضب ساعة الموت هو ذلك الذي لا يحب الحكمة ولكنه يجب الجسد؟!).

ومن هنا المفهوم نرى أن أفالاطون قد رأى خير النفس وفضيلتها في خلاصها من سجنها البدن، ولذلك (اقتضت حياة الفضيلة الانصراف من عالم الحسن وشونه إلى هدوء التأمل الفلسفى، وإذا صع كانت الفلسفة - أي معرفة المثل - هي المقدمة الوحيدة للخير الأقصى). الفلسفة هي المقدمة للخير الأقصى، ولسيادة عالم القيم، ولكنها ليست كافية وحدها، وهنا يختلف أفالاطون أستاذة سocrates، فلقد اعتبر سocrates الحكمة والمعرفة طريق تحقيق الفضيلة، بينما أفالاطون يقول بأن الخير والفضيلة يحتاجان إلى الحكمة مقتنة بعمل تكون الامرة فيه للنفس وليس للبدن.

المعارف يمكن نقلها من عقل إلى آخر بالتعليم المستند إلى البراهين والأدلة، ولكن الفضيلة تحتاج إلى علم مقتنٍ بمحقق، وقدرة على ضبط الجسد وإزالة كل الموجز عن طريق تطهير النفس. (إن العلم وحده لا يكفي لكي يصبح المرء فاضلاً، فقد يعرف الإنسان الشرّ ويأتيه ويعرف الخير ولا يفعله. وإنما لا بدّ بجانب العلم بالفضيلة أن يؤمّن الإنسان بها ويزيل العقبات التي تعرّضها كالبيئة الفاسدة والقدرة السيئة). فالفضيلة إذن ليست علمًا. فحسب بل لا بدّ لهذا العلم بحقيقة العلاقة بين النفس والجسد، أن يقتن بمحرقة موقع كلّ منها جبال الآخر، وإعطائه دوره الذي أعدّته له الطبيعة. لأنّه عندما يجتمع النفس والجسد، فإنّ الطبيعة تفرض على هذا الأخير العبودية والطاعة، وعلى الأولى الأمر والسيطرة.

إن تحقيق الفضيلة يكون باخضاع الجسد لسيادة النفس وأوامرها، أما إذا تم العكس فأخضعت النفس لنزوات البدن، فإن ذلك يؤدي إلى انتشار الفساد وتعيم الرذيلة. فمن أراد نصيباً من الفضيلة في هذه الحياة، ما عليه إلا اعتماد الفكر الملزم للحسن، والنفس التسلطة على البدن بما تملك من حكمة.

إن هذه الحال من السلوك لن يتوصّل إليها إلا القلة من سلكوا طريق الفلسفة، وعرفوا كنه حياة الإنسان، وعلموا أن الحياة الأخرى في عالم الحقائق بالذات والألمة هي المهدى، وفي ذلك تحرير للنفس، ولذا فإن (نفس الفيلسوف الحق تفكّر بأنه يجب عليها إلا تعارض تغييرها، وهكذا تتأى عن الملذات كما تتأى عن الرغبات والألام والمخاوف بقدر ما لديها من قوة).

الفضيلة عند أفلاطون هي - كما اتفق - زهد تساوى فيه بنظر الإنسان المللات والألام، فالتخلص منها هو السبيل إلى السعادة. وحياة الرزد والتسك هذه قد يعيشها أناس ليسوا من الحكماء وال فلاسفة، وهم طيبون، قد طهروا أنفسهم من الانحدار إلى عالم الحسن والشهرة، وهؤلاء حكماء لم فضل في الحياة أرقى بكثير من أنخضعوا النفس للبدن، ولكنهم مع ذلك لا يبلغون مكانة الفلاسفة.

إن المكانة الفضلى هي للفلاسفة الذين اتجهوا إلى البحث عن الحقيقة عن طريق النفس، وأهملوا كلية مللات الجسد، إن الفلسفة بهذه المعنى تكون حياتهم استعداداً للموت الذي يخلصهم نهائياً من رغبات الجسد، وهذا ما يتبع لهم بلوغ الحقائق بالذات في عالم الخلود، وفي تحقيق السعادة الحقيقية.

تأسيساً على ما تقدم يكون من واجبنا (الأربع الفضيلة أو نفرط في شيء منها بأي ثمن من هذه الخيرات الدنيا، مهما ظنه غير الحكيم عالياً، كما لا يجوز أن تخشى الموت أو ترهبه ما دامت الروح لن تموت، بل يجب انتظاره في شجاعة واستقباله في غبطة، ما دامت غاية الحكيم هي التخلص من الجسم).

ولأن كل الناس ليسوا فلاسفة ويدركون جوهر الفضيلة فيختارونها عن تفكير وروية كيف يمكننا إذن أن نصلح المجتمع ونقذه من الرذيلة؟ الحل هو بتصنيف الفلسفة حكاماً وقادة، لأنهم يتمتعون بصفات ومؤهلات تجعل منهم أناساً صالحين ليكونوا قدوة لأبناء المجتمع عامة.

عند أفلاطون لا تصلح المجتمعات إلا إذا حكمها الفلسفة وتفلسف حكامها؛ أي أداموا النظر العقلي. ولذا يمكننا أن نميز بين نوعين من الفضيلة: فضيلة تكون للفلاسفة عن تعقل، وأخرى عامة للناس تمارس بالسلوك ونعرفها بـمراقبة الظواهر الأخلاقية الشائعة في المجتمع، والتي تتمدّن فضائل بالمعيار الأخلاقي. نستنتج من ذلك أن (الفضيلة بمعناها الفلسفى تقوم على العقل، وتفهم المبدأ الذى تعمل على أساسه. إنها الفعل الذى تحكمه مبادئ عقلية، أما الفضيلة بمعناها الشائع فهي الفعل الصواب الذى يقوم على أساس آخرى: كالمعروف، أو التقاليد، أو العادات أو الدوافع الطبيعية...). الخ.

إن نوعي الفضيلة يفرضان على الإنسان أن يقدس الحكمة والحكماء، لأن من يريد أن يكون فلسفياً حاصلًا على التفسبلة بمعناها الحالى، عليه أن يوازن على العلم والتعليم حتى يتحقق له ذلك، ومن أراد معرفة الفضائل للعمل بموجبها عليه أن يكتب العلم والمعرفة، وأفلاطون يوصى هذا الإنسان قائلاً له: (لا تكون حكماً بالقول فقط، بل وبالعمل). ويوصيه كذلك: (أحب الحكمة وأنصت للحكماء واطرح سلطان الدنيا عنك).

والإنسان الذي يريد أن يكون فلسفياً فاضل النفس، متقدماً عن المآذيات، ساعياً إلى الاتصال بعالم الحقائق، عالم الفضيلة، ما عليه إلا أن يجعل من نفسه رقياً ذاتياً يزن له أعماله، ويقوم بمحاسبته على كل فعل يقوم به. لأن الإنسان مهما كانت معرفته والتزامه قد تزلج به قدمه إن لم يجعل الرقابة على سلوكه من درجة عالية حتى يستطيع أن يتزنة نفسه، ويزكيها، ويرقى في معارج الكمال. لذا يوصي أفلاطون من طمتع إلى الفضيلة قائلاً له: (لا تتم حتى تحاسب نفسك على ثلاثة: هل اخطأت في يومك؟ وما اكتسبت فيه؟ وما كان يتغنى أن تعمله من البرّ فقصرت فيه؟).

بعد هذا المفهوم العام للفضائل وكيفية اكتسابها عند أفلاطون سنمر على مفهومه لبعض الفضائل التي تناولها في كتاباته.

أول هذه الفضائل الحبُّ الذي يعود الإنسان على رابطة الصداقة مع غيره من أبناء المجتمع، ويعمله متميزاً بقيم نبيلة هي مفتاح تحقيق الفضائل الخلقية، خاصة وأن العلاقة بين البشر ليست قائمة على أساس طبيعى عضوى، وإنما على أساس القيم الأخلاقية وفي مقدمتها الحبُّ.

وقد نبه أفلاطون من بعض المحبين الذين يسيرون استخدام مشاعر الحبِّ، فتراء لا يبيح حبه على قواعد سليمة، ولا يتضمنها معايير ثابتة، وإنما يجعلها مرهونة برضى أو عدم رضى عبوبه، فتصبح في هذه الحالة خاضعة للأمزجة والمصالح مما يفسد هذه الفضيلة؛ الحبُّ، ويفقدها قيمتها.

عن هؤلاء يقول أفلاطون: (من عادة المحبين أن يبالغوا في الثناء على كلام الغرب وآفعاله حتى ولو جانب المسوّب إما خوفاً من إثارة كراهيته، وإما لأن شهوتهم تقلل أحکامهم. وتلك هي نتيجة الحبُّ، فهو إما أن يؤدي إلى حزن

الفاشلين على أمور لا تهم عامة الناس، وإنما أن يؤدي بالمحظوظين فيه إلى امتداد ما لا ينطوي على أية قيمة حقيقة، ونتهي من كل هذا إلى أنه أولى بنا أن نشفق على هؤلاء المحبين لا أن نحسدهم).

الحب يتحول إلى هذا النمط إذا ما كان بدأه طريق العشق الذي هو علاقة خاصة بين الشخصين صاحبي العلاقة، لأن القيمة الأساسية للحب بأن يتجاوز الخاصة التي لا تهم إلا أصحابها إلى علاقة حب تسود المجتمع كله، وتكون للناس جميعاً.

أما السير في علاقة الحب بشكل ثانٍ على طريق العشق فهو غير جيد، وأخره ندم وأسف، فعلاقات العشق لا تنتج ما يفيد في العلاقات المجتمعية وإنما تقتصر على إرضاء بعض الأهواء، والتزوات الخاصة، والتي سرعان ما تتضعضع العلاقات بعد انقضائها.

فالعشق أمر لا عقلاني تحركه الشهوة، ومصلحة العاشق مع معشوقه، ما يحول طرف العلاقة إلى حالة أناية مفرطة، فيصل العاشق لدرجة (يُعنى أن يفقد معشوقه أعز ما يملك وأقيم وأغلى ما لديه سواء أكان أبوه أم قريباً أم صديقاً. ويصر على منه من الاتصال بهم لكي يزيد نصيه من الاستمتاع به).

لعل خطورة العشق أنه علاقة تقوم على قضاء الشهوة والاستمتاع، فإذا ما تم الإشباع، أو خفت الحاجة إليه، وبدأت حالة التفكّر والعقلانية، ترى أن العلاقات سرعان ما تتبدل، وتتدهور بسرعة يفاجأ بها الحبيطون بالعاشقين.

فالعشق في حال تورّد ناره يعطّل البصيرة، فإذا ما حان وقت المسؤوليات المترتبة على العلاقة بدأ العاشقان بالتهرب، خاصة عندما يلمسان أن عشقهما كان دون قواعد واضحة في العلاقة. ولذلك كثيراً ما تنتهي علاقة العاشق بالصورة التي وصفها فيها أفلاطون بقوله: (فإذا حان وقت وفاء الوعود فسرعان ما يفاجأ العشوق بتبدل العاشق ويتغير قدرته وإرادته على التسواه. فهائما العقل والاتزان قد حلاً على العشق والموس، وهو قد انقلب شخصاً آخر).

على ضوء ما تقدّم يكون من واجب الناس أن يبتوا العلاقات بينهم على أساس إنساني، وليس على أساس مادي شهوانى، لأن الشهوة آئية متغلبة للأطوار،

والعلاقة التي تقوم على أساس الفضائل والقيم تتصف بالثبات وهذا ينصح كل الناس، بمن فيهم الذين يحذرون للزواج أن يسوا علاقتهم على أساس عقلاني - فكري، وليس على أساس العشق والشهرة.

فالعلاقة القائمة على الحكمة والتفكير تمثل السلوك بين الغيبيين متزناً مما يجلب السعادة، ويمكن وصفه بالقيم الأخلاقية الخيرة، وأما نقيس هذا النوع من العلاقة فإنه يقود إلى الإفراط في اللذة الحسية فيتهي إلى الرذيلة، ولذلك قال أفلاطون: (إن تغلب الرأي الذي يسعى إلى الخبر وفقاً للعقل فإن الحال الغالية تسمى اتزاناً، أما إذا تغلبت الشهرة غير العاقلة التي تقود إلى اللذات سميت الحال الغالية إفراطاً).

تبقى الحكمة في كل الأحوال هي طريق ضبط الشهرة في حال الإشارة، وهي سهل تركية النفس وتخلصها من سجن البدن لتحقق الانصاف بعلم الحقائق، وتسامي فوق عالم الحسن. أما الشهرة فإنها إذا غلبت على إنسان معين، فإنها تحرفه عن استقامته، وتزيد في سجن النفس وإبعادها عن مكانتها الطبيعية.

(إن الشهرة غير العاقلة عندما تسيطر على الرأي المستقيم فإنها تطلب اللذة الصادرة من الجمال وتزداد قوتها عندما تجتمع بالشهوات الأخرى التي من فصيلتها، والتي جعل الأجساد موضوعاً لها وتنتصر باتجاهها إليها، وتسمى من قوة اندفاعها إليه (Rhome)، أسمى العشق).

بعد هذا العرض لبعض آراء أفلاطون في فلسفته الخلقيّة، نخلص إلى القول: رغم أن أفلاطون نقلنا إلى حقائق ما ورأيه في عالم المثل إلا أنه وصل من تحييزه بين النفس والبدن إلى أمور مهمة في علم الأخلاق، أوطا ذلك التركيز على إغواء النفس بالحكمة والمعونة، وإعطائها السلطة على البدن، يضاف إلى ذلك قوله بعدم الإفراط في الاهتمام بالجسد والشهوات، بل يقول في وصيته لתלמידه أرسطو: (كثر عناءك بذاته يوماً بعد يوم؛ أي لا تذخره).

وثانية ذمه لعلاقات العشق القائمة على الشهرة والاستمتاع، وأن البديل هو العلاقات القائمة على أساس حكيم، وبإمرة النفس وليس البدن، وتركيزه على أهمية اقتران معرفة الفضائل الأخلاقية بالعمل والتطبيق.

وأخيراً تجلّى أهمية أفلاطون في فلسفة الأخلاق عندما أكثر من الحديث عن القناعة، وضبط الرغبة إلى اللذات الحسية، لا بل الترفع عن ما في هذه الدنيا من سعادة ناتجة عن اللذات الحسية، والسعى بتزكية النفس، وإدامة الفكر والتأمل إلى السعادة الحقيقة بالاتصال بالعالم الآخر. إن هذه المقولات والمفاهيم هي التي رسمت طريقاً جديداً للحكماء يبعدم عن الرذيلة، ويعتقى لهم الفضيلة، إنه طريق الزهد والانصراف عن مطالب البدن.

## أرسطو

### ١. الفلسفة الأولى، فلسفة ما بعد الطبيعة

لقد عالج أرسطو (384 - 322 ق. م) موضوعات الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة تحت اسم الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي، فهو بعد المصدر غير المباشر لكلمة الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة التي أطلقها أندرونيقوس الروودسي - في ثانياً تصنيفه وشرحه لمؤلفات أرسطو - على مجموعة اتجاهه عن الوجود بوجه عام، والتي جاء ترتيبها بعد المؤلفات التي تعالج الفيزيقا أو علم الطبيعة. حيث اختار أندرونيقوس على تسميتها، فأطلق عليها مؤقتاً اسم ميتا Meta أي ما بعد، وفيزيقاً أي Physics علم الطبيعة، أي أنها البحوث التي تلي كتب الطبيعة في ترتيب المؤلفات الأرسطية. فكلمة ميتافيزيقاً هنا لا تحمل أي إشارة إلى مضمون هذه البحوث، بل هي ما بعد طبيعة أرسطو فحسب. وهكذا جاءت التسمية عرضاً أو مصادفة، ولكنها مع تطور المصطلح أصبحت وصفاً للموضوعات التي يدرسها هذا العلم، أي العلم الذي يدرس موضوعات تتجاوز الظواهر المحسوسة، فهو يعني دراسة الوجود بصفة عامة وملحقاته. أي المقولات التي تعبّر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض والتغير والزمان والمكان وال العلاقات..... الخ. بالإضافة إلى الوجود الإلهي، وصفاته والنفس والروح<sup>(١)</sup>.

(١) إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا: مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو (الإنجليزية: دار نهرة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، أكتوبر 2005 م)، صفحات 105، 327.

ولكن، نشهد بعد ذلك أن الميتافيزيقا أصبحت إسماً لـ علم لا لكتاب بالمعنى الواسع الذي يدل على مجموعة من الأفكار المنظمة والمنسقة التي تدور حول موضوع معين. ويكتننا القول بأن الميتافيزيقا أصبحت أيضاً إسماً للعلم الذي يبحث عن الأسس أو الأفكار الأولى في أي علم آخر. كما كان أرسطو أيضاً مصدراً لقائمة نسبية من الموضوعات الميتافيزيقية وبلغة فنية اصطلاحية صيغت فيها هذه الموضوعات، ولذلك ميتافيزيقي ما زال له أتباع حتى يومنا الراهن.

لم يطلق أرسطو إذن على أي كتاب من كتبه اسم الميتافيزيقا – لكنها كانت من وضع تلميذه وناشر مؤلفاته – وإنما كان يطلق عليها اسم العلم الأول تارة، وكلمة أول هنا تدل على أسبقية منطقية، فإذا كانت العلوم الطبيعية المختلفة تدرس العلل القريبة والمباشرة كعلة غليان الماء أو سقوط المطر مثلاً، فإن الميتافيزيقا تدرس العلل البعيدة أو الأولى ومن هنا كانت بعث العلم الأول. وهكذا تجد أن العلم الأول هو العلم الذي يسبق موضوعه منطقياً سائر العلوم الأخرى، وهو العلم الذي تفترضه منطقياً العلوم الأخرى جميعاً، وتارة أخرى يطلق عليها اسم الحكمة على اعتبار أنها الغاية التي تسعى إليها العلوم الأخرى، وأحياناً يسمى بها باللاهوت أو الإلهيات أو العلم الذي يشرح طبيعة الله<sup>(1)</sup>.

ويرى أرسطو أن أعم العلوم جميعاً هو علم الوجود، الوجود المجرد، أو الوجود بما هو موجود أو الوجود الحالص وسوف يكون هو العلم الأول يعني أنه هو المفروض منطقياً في أي علم آخر، فيستحيل أن تبحث في شيءٍ كانَ ما كان إلا إذا كانت له صفة الوجود أولاً. وإنْ فهذه الصفة سابقة منطقياً على كل صفة أخرى، كما أنه كذلك العلم الأخير بالنسبة للدارس لأن دارس العلوم لا يبدأ به، بل ينتهي إليه وبذلك سوف يكون هو الغاية الأخيرة التي يتوجه نحوها الدارس في رحلته الدرامية، وبالتالي يصدق عليه اسم الحكمة على اعتبار أن كل علم آخر وسيلة جزئية للوصول إليه. فهو إذن العلم الذي يكون بمثابة الأساس المنطقي النهائي لكل ما تدرسه العلوم الأخرى. وقد عبر أرسطو عن ذلك في الكتاب الأول من مقالة الأنفال الكبرى بقوله: أكثر العلوم دقة هي تلك العلوم التي تدرس أكثر المبادئ الأولى

(1) نفس المرجع السابق، ص 107.

---- فالعلم الذي يبحث في المبادئ يمكن بلوغه أيضاً أكثر من غيره؛ لأن الناس الذين يقومون بتعليمه هم أولئك الذين يقومون بتعليم أسباب كل شيء. وقد عبر عن نفس هذا المعنى في موضع آخر بقوله: إن الحكمة العالية التي تعرف بها بقية العلوم وتكون تابعة لها، كما تتبع الجارية سيدتها، ولا تعارضها، فهي علم الغاية، علم الخير، علم طبيعة الحكمة. (إذ تسعى بقية العلوم نحو هذه الغاية). لكن من حيث إنه يوصف بأنه يعالج العلل الأولى، ومن حيث إنه أعلى أنواع المعرفة، فهو علم الجوهر Substance، وهو العلم الذي ينبغي أن يكون علم طبيعة الحكمة<sup>(١)</sup>.

وتحدد الإشارة هنا إلى أن كتاب أرسطو عن الميتافيزيقا يتضمن أربع عشرة مقالة مسماة بالأحرف اليونانية من ألفا إلى نو. ولهذا أطلق العرب على هذا الكتاب اسم كتاب الحروف. أما الاسم الأصلي الذي كان يطلقه أرسطو نفسه على هذا الكتاب هو الفلسفة الأولى.

أما بالنسبة لمضمون الكتاب فإن أرسطو يبدأ بالحديث في مقالة الألفا الكبرى عن الرغبة الجماعية عند الناس في طلب المعرفة فيقول: إن الناس بطبيعتهم يرغبون في المعرفة، والدليل ما يشعرون به من متنه عندما تعمل حواسهم، فنحن نحب عمل الحواس حتى يغض النظر عن نفعها خصوصاً حاسة الإبصار، فنحن نفضل الرؤية حتى إذا لم تكن ستقدم على فعل ما. غير أن الحيوانات تولد ولديها الإحساس، ومن الإحساس تنشأ الذاكرة التي يعيش عليها الحيوان، لكن ليس لديه سوى تجميع ضئيل للخبرة أو التجربة.

غير أن الإحساس وإن كان أساس معرفة الجزئي فإنه لا يكون العلم الحقيقي؛ لأن ما تقدمه الحواس من خبرة لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية أو الفلسفية، فالحواس تؤدي إلى تكوين الخبرة، وهي تقدم لنا معرفة الجزئيات والظواهر المختلفة، كأن نعرف أن النار ساخنة، أو أن دواء معينا قد شفى سقراط من مرض معين. وهذه كلها معرفة مفيدة للحياة العملية. أما إذا حاولنا الارتفاع إلى المعرفة العلمية أو الفلسفية فإننا لا نكتفي بذلك؛ لأننا نحاول معرفة العلة المفسرة لارتباط الظواهر

(١) نفس المرجع السابق، صفحات 108، 260 - 262.

الشاهد في الخبرة الحسية، إننا نحاول البحث عن السبب أو العلة: لماذا تكون النار دائمةً ساخنة؟ ولماذا يشفى هذا الدواء بعينه هذا المرض؟ فاصحاب الخبرة قد يعلمون أن شيئاً ما موجود، ولكنهم يجهلون السبب في وجوده، أما أصحاب الفن – ويعني به هنا العلم أو الفلسفة – فهم يسعون إلى معرفة السبب أو العلة، والعلم المسمى بالحكمة هو العلم الذي يصل إلى معرفة العلل الأولى للوجود، فهو العلم الذي يصل إلى إدراك الكلي الذي يفسر لنا المزريات، وهو العلم الذي يصل إلى المبادئ الأولى التي يعتمد عليها كل العلوم، وهو العلم – أخيراً – بأكمل الموجودات الذي يدرس الخبر الأقصى، فهو العلم الإلهي الذي يبحث في الألوهية ويسمى بالإلهيات<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت العلوم الجزئية لا تدرس الوجود من حيث هو وجود لأنها تسلم بذلك وتعده أمراً مفروضاً بالتجربة؛ فإن الفيلسوف الميتافيزيقي يبحث في الموجودات من حيث وجودها، كما أنه يعني بدراسة الفروض العامة التي تسلم بها العلوم الأخرى، وبهذا المعنى يكون موضوع الميتافيزيقاً أسبق وأعم من الموضوعات والعلوم الأخرى، وليس موضوع الميتافيزيقاً خيالياً أو بعيداً عن خبرة الإنسان، فهي تعنى بدراسة تلك الموجودات المحسوسة التي أطلق عليها أسطو اسم الجواهر الأولى كسريرات وهذا الحصان، ولكنها لا تعنى به الآن إلا من جهة واحدة هي وجوده. إذن تدرس الميتافيزيقاً الموجود بما هو موجود؛ ولذلك كانت أعم العلوم وأوسعها من الناحية المنهجية، بينما العلوم الجزئية تتناول جوانب معينة محددة. فالرياضيات تدرس مثلاً الكم أو المقدار، في حين تدرس الطبيعيات العالم من حيث كونه مادة وحركة. وإذا كانت المعرفة الحقيقة هي معرفة بالعمل، كان البحث عن العلل هو الأساس الأول في المعرفة، ويتهيأ أسطو إلى أن العلل أربع: العلة المادية التي يتصف فيها من أي شيء تكون الواد. وهكذا، فإن المادة التي تعد السبب في الطاولة هي الخشب، والمادة السبب للسيارة هي المطاط والحديد الصلب. والعلة الصورية تقول لنا ما هو هذا الشيء، بحيث يتم تحديد أي شيء عن طريق التعريف والشكل والنمط، والجواهر، والتوليف أو الطراز المبدئي. إنها تأخذ في الاعتبار الأسباب من حيث المبادئ الأساسية أو القوانين العامة، وكلها (أي بنية ترى بالعين المجردة) هو السبب في

(١) نفس المرجع السابق، صفحات 108 – 109.

الجزاء، والعلاقة المعروفة باسم الرابطة السيية الكاملة. بصراحة وضع القافية  
الرسمية التي تفيد بأن التمثال أو الدومينو، مصنوع هي الفكرة القائمة في المرتبة الأولى  
باعتبارها ثورذجاً في ذهن النحات، وفي المرتبة الثانية جوهريّة، ومحدد السبب، والتي  
تجسد في هذه المسألة. السبب الرئيسي لا يمكن إلا أن يشير إلى النوعية في العلاقة  
السيوية. وهناك مثال بسيط أكثر للسبب الرئيسي هو المخطط أو الخطة التي تقوم بها  
قبل إنشاء أي شيء. وبالتالي، يمثل كلاً من العلة المادية والعلة الصورية الوجود  
الكوني للشيء، والعلة الفاعلة والعلة الغائية مثيلان الوجود الحركي للشيء أو مثيلان  
الشيء في حالة التغيير والصيغة. فالعلة الفاعلة بداية التغيير أو بداية نهاية التغيير.  
يمهد ما الذي يجعل ما قدمت وما يتسبب في تغيير ما تغيرت وهكذا يوحّي جميع أنواع  
العوامل، الحياة والغير حية، ويوصفها مصادر للتغيير أو حركة أو الراحة. يمثل الفهم  
الحالى للسميات والعلقة بين السبب والنتيجة، وهذا يشمل التعريف الحديثة  
للسبب إما وكيل أو وكالة أو أحداث معينة أو ولايات من الشؤون. ببساطة أكثر مرة  
آخرى الذي يحدد على الفور الشيء في الحركة. بحيث تأخذ اثنين من أحجار الدومينو  
في هذه المرة متساوية الوزن، الأول يقع مما يتسبب في سقوط الثانية أيضاً. هذه هي  
فعالية سبب بالكتفاه. أما العلة الغائية فهي من أجل الشيء الذي هو موجود أو القيام  
به، بما في ذلك الإجراءات المادفة والمقيدة والأنشطة. السبب النهائي أو النهاية هو  
الغرض أو النهاية أن شيئاً ما يفترض بها أن تكون، أو أنها هي التي من خلالها يتعلق  
بها التغيير. هذا يشمل أيضاً الأفكار الحديثة عن السيبة العقلية التي تنطوي على مثل  
هذه الأسباب النفسية والإرادة وال الحاجة، والدافع أو الدوافع وعقلانية وغير منطقية،  
والأخلاقية، والتي تسب السلوك<sup>(1)</sup>.

يمكنا أن نجمل الحديث عن العلل أربعة عند أرسسطو بطرح المثال التالي: أن المنضدة التي أكتب عليها لها أربع علل عنتها الفاعلة هي التجار الذي صنعتها، والثانية هي إمكان الكتابة عليها، والمادية الخشب الذي صنعت منه، والصورية هي الصورة التي هي عليها، وهذه الصورة هي الماهية والحقيقة التي تشكل المنضدة وهي أهم العلل

جيماً. ففي النهاية، يمكننا القول إن كل شيء في الطبيعة تأخذ مادتها صورة معينة من أجل تحقيق غاية معينة.

والجدير بالذكر أن أرسطو يصرح بنفسه بأنه ليس له أسبقة البحث عن العلل الأربعة، فقد اهتم الفلسفه السابقين على سقراط بالعلة المادية، أما الفياغوريون وأفلاطون اكتشفوا العلة الصورية. وأميدوقيس تحدث عن الحبة والكرامه باعتبارها عللاً فاعلة. وأنكساغوراس قد اكتشف العلة الغائية، وقد عبر عن ذلك بقوله: «جميع العلل قد أشار إليها السابقون بطريقة ما». ولكنه يسارع فيضيف: لكن بطريقة أخرى، نستطيع أن نقول إن أحداً لم يتحدث عنها. يعني أنه إذ لم يكن له الأسبقة في بحث العلل الأربع، إلا أنه له الفضل في الكشف عن طبيعتها الحقة، فهو الذي قدم النظرة التاليفية للعمل. فالعلة الصورية عند أفلاطون مقارنة، أما عند أرسطو فقال بضرورة وجودها في المادة واتخادها بها. والعلة الفاعلة عند إميدوقيس يمثلها مبدأ خارجيان هما طابع أسطوري. أما النوس الذي يمثل عند انكساغوراس العلة الغائية فلم يلجم إلى هذا الفيلسوف إلا كعامل مساعد، عندما كان يفشل في الامتداء إلى علة ضرورية لتفسير الفعل.

وبنفي التوبيه هنا إلى أن نظرية أرسطو في العلة الصورية لا تفهم إلا إذا وضعت في إطار مفهوم العلم والثقافة في عصره، وإن إذا ربطنا بينها وبين ما كان يفهمه اليونان من الطبيعة. فالطبيعة مرتبطة في أصلها اللغوي بمصدر معناه يتسع ويتغير ويتحول ويشهد طرق الولادة والموت أو الكون والفساد. وقمة المشكلات المصورة في التمييز بين ما هو مت حول وما هو ثابت. والطبيعة نفسها إلى جانب احتواها على العناصر المتغيرة التي مثل العدم أو الالا وجود فإنها تحتوي كذلك على طبائع ثابتة أو ماهيات ثابتة مثل الوجود. والعقل هو الذي يلتقط هذه الماهيات الثابتة أو الصور التي مثل الصفات الجوهرية للأنواع. وعمله محصور بالعلم بما هو معلوم سابقاً أو بما هو مفروض في الطبيعة، التي تحتوي في طياتها على خانات للأفراد وخانات للأنواع وخانات للأجناس يفصل بين كل خانة وخانة أخرى جدار. والدور الذي يضطلع به العلم محصور في اكتشاف الصورة النوعية التي تحدد انتماء هذا الفرد إلى هذا النوع، وهذا النوع إلى ذلك الجنس. في حين أن اكتشاف الصورة عند أرسطو لا

يتم عن طريق البرهنة العقلية بل عن طريق فعل الحدس الذي يمتزج فيه الإدراك المحسى أو الرؤى بالادراك العقلي السريع، والذي يتم عن طريقه التداخل أو التخارج بين الأفراد والأنواع والأجناس<sup>(1)</sup>.

وبناءً على هذه النظرة نستطيع أن نقول إن العلم القديم كله، وليس المنطق الأرسطي فحسب كان صورياً يُعني أنه كان يهتماً عن الصورة النوعية أو الماهية المفروضة في الطبيعة. وبالتالي، يمكننا القول بأن المنطق الأرسطي هو منطق الصورة النوعية. وأما عن العلة الغائية فهي عند أرسطو أسمى مرتبة من جميع العلل؛ إذ إنها تتمثل غاية هم جميعاً. فالطبيعة تعمل لغاية وليس متروكة للصدقة أو الاتفاق لأنها إذا كانت كذلك فإنها ستكون مضادة للعقل وهي تسير وفق العقل ومبادئه<sup>(2)</sup>.

والجدير بالذكر أن نظرية أرسطو في الحركة لها علاقة وثيقة بنظرية عن العلل الأربع، والحركة عنده تنقسم إلى نوعين رئيسيين: الحركة المستقيمة التي تميز حركة العناصر في عالم الكون والفساد وحركة هذه العناصر، إما أن تكون إلى أعلى وذلك بالنسبة إلى الأجسام الخفيفة كالنار والهواء، وإما لأسفل بالنسبة إلى الأجسام الثقيلة كالتراب والماء. وهذه الحركات هي الحركات الطبيعية أو الأصلية أي تلك التي تتم وفقاً لطبيعة الأجسام المتحركة. لكن هناك حركات أخرى قسرية تتم عن طريق تدخل مؤثر خارجي يستطيع أن يغير اتجاه حركة الأجسام، فيجعل حركة الأجسام الثقيلة تتجه مثلاً إلى أعلى بدلاً من اتجاهها الطبيعي إلى أسفل. وقد جعل أرسطو الحركات القسرية خاصة للحركات الطبيعية، التي لا توجد عنده فقط في عالم العناصر بل توجد أيضاً في عالم الحيوان؛ لأن الحيوان لديه القدرة على البدء بالحركة وعلى إنهائها وذلك عن طريق مبدأ الحركة فيه وهو النفس. وأما الحركة الدائرية فهي حركة السماء وأفلاكها وهي المثل الأعلى للحركة الكاملة عند أرسطو. وإذا كانت دراسة الحركات الطبيعية في عالم العناصر وفي عالم الحيوان ترجع إلى العلم الطبيعي فإن دراسة طبيعة الحركة الدائرية للسماء تدخل نطاق العلم الإلهي. وحركة الفلك الخفي أو السماء الأولى تموذج للحركة الدائرة. ولابد من وجود عذر يبررها تلك الحركة، وهو عقل

---

(1) نفس المرجع السابق، ص 335.

(2) نفس المرجع السابق، ص 336.

هذه السماء. لكن لما كان كل ما يتحرك ويحرك يعتبر متوسطاً بين الأشياء، فيتعين أن يوجد ما يحرك بدون أن يتحرك بفعل عراك<sup>(١)</sup>.

ولهذا، وبين أسطو في المقالتين السابعة والثامنة من كتاب السماع الطبيعي، ضرورة وافتراض وجود عراك أول غير متحرك، فوجود الحركة يفترض وجود علة واقعية موجودة خارجاً عنها؛ وذلك لعدم وجود شيء في الطبيعة يتحرك على طريق المصادفة، أو يتقلّب بذاته من القوة إلى الفعل، أو بالأحرى لعدم وجود مبدأ أو علة في الحركة نفسها. وانطلاقاً من المقالة السابعة يمكن صوغ البرهان التالي: لما كان ما هو متحرك، متحركاً ضرورياً بغيره، ولما كان يستحيل الذهاب، في الحركة إلى الانهائية؛ لذا يجب التوقف على عراك أول. ومن الممكن انطلاقاً من المقالة الثامنة، صوغ البرهان، القائم على أزلية الحركة، على النحو التالي: لما كانت الحركة الأزلية هي مستقرة ودائمة، فإنها تفترض وجود عراك أول غير متحرك، ولما كان كل متحرك متاحراً بغيره يلزم بالضرورة وجود عراك غير متحرك لاستحالة أن تكون الحركات المتحركة بغيرها غير متحركة بغيرها غير متدرجة إلى الانهائية. وبضاف إلى ذلك أنه ليس من الضوري أن يكون كل عراك متحركاً بغيره.

إن التحديد الذي يقدمه أسطو عن سرمدية المدرك الأول يستند كلياً إلى أبدية الحركة التي تنجم بدورها عن أبدية الزمن؛ لأن كل لحظة حد متوسط بين زمرين: فالحاضر يفترض دوماً وجود ماضي ومستقبل وجود قلبية وبعدية. وإذا كانت الحركة أبدية، وكل متحرك يفترض وجود عراك له، كان لا بد لتوضيح هذه الحركة الأبدية، من فرض وجود عراك أبدي غير متحرك لا بغيره ولا بذاته؛ فإن قيل إنه متحرك بغيره، فسيؤدي الأمر إلى قبول مبدأ التسلسل إلى الانهائية، وهذا مستحيل أيضاً.

الحركات الأزلية متعددة، وعدد الحركات، إضافة إلى الحركة الأولى الصادرة عن المدرك الأول، يراوح بين 47 و 55 حركة. وهذه الحركات تفترض وجود مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة. والفرق بين المدرك الأول والحركات الأخرى أن المدرك الأول غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض، وخارج عن العالم، أما الحركات

(١) نفس المرجع السابق، ص 337.

الأخرى فإنها متحركة بالعرض مع أفلاكها، كالنفس التي تنتقل بانتقال جسمها الذي تحرك، كما أنها قائمة في أفلاكها من دون أن يكون اتصالها بها اتصال الصور بالمادة؛ لأنها عقول مفارقة.

لم يقل أرسطو، في الفلسفة الطبيعية إن المرك الذي توصل إلى إثباته هو الله، بل افترض فقط وجود حقيقة أسمى من الحركة وخارجة عنها. أما في الفلسفة الأولى، فإنه يدرس هذه الحقيقة لتعرف ماهيتها وخصائصها. وهكذا يولف برهان الحركة، في العلوم الطبيعية، قاعدة أساسية انطلق منها أرسطو، في الفلسفة الأولى، ولاسيما المقالة 12؛ ليثبت وجود علة أولى للوجود، هي الله<sup>(1)</sup>.

يمكن التفريق في المقالة المذكورة بين جزأين: يدرس الجزء الأول (الفصول الخمسة الأولى) الجوادر الحسية، والجزء الثاني (ما تبقى من فصول المقالة) الجوادر غير المتحرك. يميز أرسطو، منذ الفصل الأول، ثلاثة أنواع من الجوادر: جواهر حسية فاسدة، وجواهر حسية سرمدية، وجواهر غير متحرك. تدرس الفلسفة الطبيعية النوعين الأول والثاني، أما النوع الثالث، موضوع هذه المقالة، فتدرسه الميتافيزيقا. إن العلاقة بين قسمي هذه المقالة غامضة، مع أنها ضرورية لتوضيح الصلة بين الله والعالم.

إذا كانت الجوادر جميعها فاسدة، فستكون جميع الأشياء الناجحة عنها أيضاً فاسدة، لما كان هناك تحديدان، هما الزمان والحركة، وهما غير فاسدين وأبديان، ولا يمكن أن يكون قوامهما إلا في الجوادر؛ لأن الحركة إنما هي المتحرك. إذن لا بد من وجود جواهر أو جواهر غير فاسدة وأبدية. أما الزمان، في نظر أرسطو فهو أبدي ولا يوجد خارج الزمان لا قبل ولا بعد. وهو لم يبدأ أبداً، ولا يمكن أن يتلاشى؛ لأنه إن كان غير ذلك وجب القول بوجود زمان قبل الزمان، زمان بعد الزمان. والحركة، كالزمان أبدية؛ لأن الزمان إنما أن يكون الحركة نفسها، وإنما أن يكون شكلاً من أشكالها. ومن أبدية الحركة ووحدتها، يستنتج أرسطو من ذلك أن الجوادر الأبدي وغير الفاسد، هو الجوهر الذي يتحرك بمدورة أبدية دائرة. وهكذا أثبتت أرسطو أن هناك جواهرأً أبدية، أو عرضاً أول حركة دائرة أبدية. إن أول ما يميز هذا المرك

(1) غسان فنيانس، نفس المرجع السابق، صفحات 6-9.

السرمي هو نشاط الدائم، كما أنه في الفعل بوجه مستمر ولا يعرف القوة مطلقاً. أما الحركات الأخرى فإنها تنتقل من الحركة إلى السكون ومن السكون إلى الحركة، أي من الفعل إلى القوة، ومن القوة إلى الفعل. يلجن أسطو للإجابة عن هذا السؤال، إلى معطيات نفسية. فلتكى يكون الحرك الأول عرضاً لغيره من دون أن يكون هو نفسه متحركاً، عليه أن يكون الرغوب الأسمى والمعقول الأعلى، أي أن تحرركه لغيره ناجم عن أنه موضوع رغبة يتوق إليها هذا الغير. وهنا يتتجاوز أسطو العلة الفاعلة نحو العلة الغائية، على طريق الرغبة التي تحرك الإرادة نحو الخير و نحو الموجود الأول، وعلى طريق المعمول الذي يحرك العقل نحو الحقيقة و نحو الجواهر الذي هو أول الموجودات. وهذا الطريق يؤديان إلى هدف واحد، هو المعمول الأول الذي تسوق إليه كل الموجودات فتحريك نحوه<sup>(1)</sup>.

وهكذا تجاوز أسطو مستوى الحركات الطبيعية والنشاطات النفسية. فنشاط الحرك الأول يعني متأصلاً فيه؛ لأنَّه لا يثير الرغبة، مع كونه موضوع الرغبة والمحبة، كما أنَّ موضوعه لا يتجاوز فكره؛ لأنَّه لا يعقل إلا نفسه. والواقع أنَّ أسطو يميز الحرك الأول من الحركات الطبيعية الأخرى بحركته الدائمة السرمدية، كما جعل منه عرضاً نفسياً وروحيَاً؛ بسبب سكونه وعدم حركته، وأبعده أخيراً عن الإنسان نفسه؛ لأنَّ هذا النشاط الروحي والنفسي متأصل فيه بوجه مطلق. والحركة الأولى فعل عرض، وعقل لا يمكنه إلا أن يعقل نفسه؛ فهو عقل يعقل العقل. فالتفكير في إله أسطو لا يكون إلاحقيقة واحدة مع موضوعه. لم يبرهن أسطو على أن إلهة علة للصيورة وللمجوهر الحسية؛ وإنما يبرهن على أنه يحرك حركة دائمة سرمدية. وهذا يعني أن الم الجوهر الحسية تكون وتزول بغض النظر عن الله، ومن دون أن يكون بمراجعة إليه. فالكون ليس بمراجعة إلى الله، لا في وجوده، ولا في استمرار وجوده. وهذه، فإن روس كان محقاً في رأيه عندما رفض أن يكون إله أسطو علة فاعلة للكون بل هو علة غائية له. وهذا هو الحرك الثابت أو الحرك الذي لا يتحرك وهو العلة الأولى للحركة في الوجود؛ وهو ما يمثل علة غائية للموجودات من حيث أنها تحرك بالتجاهلها نحوه كمشوق وكمعقول.

(1) نفس المرجع السابق، صفحات 9-11.

وعلم الطبيعة وكذلك عالم السموات معلقان بهذا المبدأ الأول أو المحرك الأول الذي تكون حياته كلها غبطة تامة؛ لأن فاعليته هي التعقل الدائم للذاته. فهو عاقل ومعقول، عاشق لذاته ومشوق. لكن الحركة الواحدة التي تصدر عن المحرك الأول الثابت وهي حركة السماء الأولى ليست الحركة الأزلية الوحيدة؛ إذ إن هناك حركات مكانية أزلية أخرى تلي هذه الحركة الأولى وهي حركات الدائرة للكواكب. وينبغي أن نلاحظ أن أرسطو قد ذهب إلى أن الحركة المستقيمة التي تميز الحركات في عالم الكون والفساد خاضعة لهذه الحركة الدائرية الأزلية الخاصة بموجودات عالم السماء؛ وذلك لأن هذه الأخيرة حركة بسيطة لا تستطيع التمييز فيها بين بداية ونهاية يعكس الحركات الأخرى مثل التقلة والاستhaltة؛ لأنها ليست حركة بين أقصداد مثل هذه الحركات. وقد ذهب أرسطو - كما نوهنا من قبل - إلى أن الحركات المستقيمة والدائريّة خاضعة لحركة أزلية واحدة هي حركة السماء الأولى التي تخضع بدورها للمحرك الذي لا يتحرك. وهذا المحرك الأول لا يمثل فقط عركاً للسماء الأولى، بل يمثل علة غائية لجميع أنواع الحركات التي تتجه كلها منجدبة إليه أو مجذوبة إليه. وبالتالي، قد ثبت أرسطو في العلية والحركة في الطبيعة، وهذه الطبيعة يعلوها هذا الغطاء الميتافيزيقي الذي يحكم نظام أزلي دقيق، يسيطر على كل حركة من الحركات التي تتم في العالم الأرضي: عالم الكون والفساد<sup>(1)</sup>.

نظريّة أرسطو في العلل الأربع خاضعة إذن لعلة واحدة أفرد لها مركزاً ممتازاً وهي العلة الغائية ونظرته في الحركة أخضاع فيها الحركة المستقيمة للحركة الدائرية، وأخضاع هذه وتلك لحركة السماء الأولى التي يحركها المحرك الأول وهو يمثل العلة الغائية للحركات كلها في الوقت نفسه. وهذا معناه أن الفيزيقا الأرسطية خاضعة كلها للميتافيزيقا. وكذلك الميتافيزيقا بدورها امتدت نقطة انطلاقها من الفيزيقا فإنها لم تكن ميتافيزيقاً أصلية.

ولهذا، يدرس أرسطو كذلك - كما نوهنا من قبل - الجوهر فيرى أن الجوهر ثلاثة منها جوهان طبيان، والثالث جوهر أزلي غير متحرك، أما الجوهر معناه الأول فهو المفردالجزئي المركب من مادة وصورة كسفراء وهذا الحصان. أما الجوهر

---

(1) نفس المرجع السابق، صفحات 11-12.

الثاني فهو يشير إلى النوع أو الجنس كقولنا: إنسان أو حيوان. والجواهر كلها تقبل الكون والفساد، وكذلك جميع الأشياء الموجودة. لكن لابد أن يكون للموجودات جوهر دائم لا يطرا عليه كون ولا فساد استمدت منه وجودها. وهذا هو الجوهر الثالث الأزلي الساكن الذي لا يتحرك وإن كان يحرك الأشياء، وهذا الجوهر هو الله، أو المدرك الأول الذي لا يتحرك<sup>(1)</sup>. فالجوهر هو - إذن - الموجود في أعمق معانيه. وهذا ما عبر عنه أرسطو بقوله: إن ما نبحث عنه دائمًا يتمثل في معرفة مدى تطابق السؤال ما الموجود؟ مع السؤال ما الجوهر؟

والجوهر مركب من مادة وصورة: صورة تحمل الوجود إلى المادة، بفعل عزك، ومادة لا توجد حقيقة إلا لأنها استقبلت الصورة. ومع أن أرسطو، بمفهومه الحسي للصورة والمادة، رفض نظرية أفلاطون في الصور المفارقة، مع اعتقاده بأنها تدخل ضمن نطاق الميتافيزيقا لا الفيزيقا؛ فإنه بقى أميناً على حدس معلمته الأساسية القائل بتتفوق الصورة على المادة.

إذا كانت الجواهر - كما نوهنا من قبل - جميعها فاسدة، فهذا يفترض أن ليس هناك وجود. ولكن لما كانت الجواهر الحسية موجودة، فلا بد من وجود جواهر غير فاسدة ومن ثم غير مادية. ولما كان ليس بالإمكان الذهاب إلى اللانهاية ضمن إطار الجواهر المفارقة، فلا بد من التوقف على جوهر أول، وهو مبدأ الحياة والوجود، أو هو الله. وهذا، جاء أرسطو في الكتاب الخامس من مقالة الدال أو الدلتا يرى أن الجوهر يقال على الأجسام البسيطة كالتراب والنار والماء وبجميع العناصر من هذا القبيل. ويقال الجوهر عموماً على الأجسام وعلى الأشياء التي تتكون منها، سواء أكانت كائنات حية أم كانت موجودات إلهية كالأجرام السماوية وأجزائهما<sup>(2)</sup>. وهذه كلها تسمى جواهر لأنها تحمل على شيء ما بل يحمل عليها كل شيء آخر. فالجوهر له معنين: (1) الحامل النهائي الذي لا يمكن أن يحمل على أي شيء آخر. (2) يقال على ما هو فرد، وما يمكن أن ينفصل وما له مثل هذه الطبيعة فهو الشكل أو الصورة لأي شيء. وبالتالي، فمن الواضح أن علينا تحصيل المعرفة بالأسباب الأصلية (لأننا

(1) إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 338.

(2) نفس المرجع السابق، ص 356.

نقول إننا لا نعرف شيئاً ما إلا عندما نعتقد أنها نعرف سبيه الأول). والأسباب أو العلل تقال على أربعة معانٍ: تقال على الجواهر --- كما تقال معنى آخر على المادة أو الحامل وتقال بمعنى ثالث على مصدر التغير وتقال بمعنى رابع مضاد لهذا المعنى، ما يهدف إليه الشيء هو خيره (فذلك هو غاية كل تغير وغلو<sup>(1)</sup>).

أما الفلسفة الطبيعية، فإنه تدرس الجواهر الحسية، وتحتاج إلى علل التغير والتحول وعن الظاهرات التي تراقبهما، سواء في المستوى الجوهري، أو في المستوى المعرفي، وهي تشمل الأحياء، وفيها الإنسان، شريطة أن تبقى للفلسفة الأولى دراسة ما هو غير مادي في الإنسان، أي العقل. فالفلسفة الطبيعية تبرز مبادئ الصيرورة، كالمادة والصورة والعدم، وتضيف إليها مبادئ أخرى، كالمصادفة التي تبدو أنها تفلت من الغاية، وهي تتساءل عن طبيعة الحركة وأنواعها، كما أنها، في النهاية، تدرس الجواهر والصور من حيث خصوصيتها للتغير والتحول. يبدو أن هذه الصور متعلقة في نظر أفلاطون بالديالكتيك؛ لأنها لا يعترف بوجود علم متعلق بالطبيعة.

ونخلص من ذلك إلى أن نظرية أرسطو في العلل الأربع ونظرته في الحركة في الفيزيقا كانت ميتافيزيقية في اتجاهها وعدتها. وأن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عنده هي العلم بالعلل الأولى للأشياء. فهي تعدد بالبحث في العلة الأولى أو الموجود الأول، وهو الله، وتحتاج على وجه التحديد في ذات الله وصفاته وأفعاله بوصفه المبدأ الأول للوجود.

فالفلسفة الأولى تبحث في الموجود بما هو موجود، أي أنها تبحث في الوجود من ناحية المبادئ الأولية الكلية التي تعم جميع الموجودات والتي تجعل الموجود موجوداً. وبالتالي، قد بدأ أرسطو - إذن - دراسته للفلسفة الأولى من الموجودات ومن العلل. أي أنها بدأت بالانتساحي وليس بدراسة اللامتساحي الذي تهتم به الميتافيزيقا. فحتى حديثه عن الاهتمام بالبحث في العلة الأولى أو الله ليس بمحض ميتافيزيقاً، على أساس أن الله في الفلسفة الأرسطية ليس خالقاً للكون، ولا يمثل علة فاعلة له بل علة ذاتية له فحسب، بمعنى أن الموجودات كلها تتجه إليه في حركتها لأنها

(1) نفسه، ص 298

عاشقه له وهو معشوقها الأكبر، وعن طريق العشق الموجه تصبِّع الموجودات كلها منجدية نحو الله. ولكن تبقى تساؤلات على درجة كبيرة من الأهمية: ما الذي يقصده أرسطو من قوله إن الفلسفة الأولى هي بحث في الموجود بما هو موجود أو بما هو كذلك، أو أنها بحث في العلل الأولى؟<sup>(1)</sup>

لقد صرَّح أرسطور قائلاً: إن الموجود ليقال على أخْمَاء شَتَّى، حيث إن كلمة الموجود تطلق بعدة معانٍ منها الموجود بالعرض والموجود الواجب والموجود بالقوة والموجود بالفعل. فلقد توقف أرسطور عند تأمل الموجود فحسب. ولكن، إذا كان صحيحاً ما يقوله أرسطور أن مهمة الميتافيزيقا هي أن تسأَل: ما الموجود بما هو موجود؟ ليس من الأولى والأصح أن نتساءل أولاً عن الوجود نفسه؟<sup>(2)</sup>

لقد اهتم أرسطور في الكتاب الرابع من الكتاب الرابع من المقالة الرابعة أي مقالة الجمال بدراسة موضوع علم الطبيعة ويرى أنه البحث في الموجود بما هو موجود، أو الخصائص العامة لكل ما هو موجود. أعني أن أرسطور في هذه المقالة يبحث في الموجود من حيث وجوده فقط، كما يبحث في البديهيات وفي مبدأ التناقض. ويسهل المقالة بالحديث عن تحديد موضوع الميتافيزيقا بقوله: هناك علم يبحث في الوجود بما هو وجود، ويعرض للخصائص التي تنتهي إلى الموجود من حيث طبيعته ذاتها. وليس هذا العلم واحداً من تلك العلوم التي يقال عنها إنها جزئية، فليس عملاً من العلوم الجزئية ذلك الذي يدرس الوجود بما هو وجود بصفة عامة ----- وإنما هو العلم الذي يبحث عن العلل الأولى للوجود بما هو وجود. من الواضح إذن أن هناك علمًا واحداً مهمته دراسة جميع الأشياء أو الوجود من حيث هو وجود كون العلم في كل مكان يعني أساساً بدراسة ما هو أولي، وما تعتمد عليه الأشياء الأخرى، وما بفضلها تكتسب

(1) يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (القاهرة: دار الفقارة للنشر والتوزيع، سنة 2006)، ص 327.

(2) عمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلسفة المعاصرة (القاهرة: دار روتابريشت، الطبعة الثالثة، سنة 1966)، صفحات 42 - 43.

أسماءها، ولو كان ذلك هو الجوهر، فإن على الفيلسوف أن يسعى في طلب مبادئ الجوهر وعللها<sup>(1)</sup>.

الوجود يقال عن الأشياء إنها موجودة إما بالعرض أي مجموعة الخصائص العارضة أو المحمولات لما هو موجود كأن نقول مثلاً الشخص العادل موسيقي، أو الإنسان موسيقي أو الشخص الموسيقي إنسان أو أن الشخص الموسيقي بيفي. وفي هذه الحالات عندما نقول إن س هو ص فإننا نقصد أكثر من أن ص هي صفة عارضة لـ س. أي أنها تنتهي بطريقة عرضية لشخص واحد هو الموجود. أو أن المحمول يتميّز عرضاً إلى الشخص الذي هو نفسه الموجود، أو أن الموضوع الذي يتميّز إليه كعرض ما يجعل ما هو نفسه موجود. أو باللاماهية، أعني بطبيعتها الخاصة أو بذاتها. فكلمة الوجود لها معانٍ كثيرة، فلا فارق بين قولنا إن الإنسان يتعافى أو الإنسان معافي، أو أن الإنسان في حالة المشي أو أن الإنسان يمشي. وتدل كذلك كلمة الوجود أو يوجد على أن الشيء صحيح. وبالتالي فلو قلنا إن سقراط هو موسيقي فإننا نعني أن ذلك صحيح. وبالمثل قولنا سقراط هو لا أليس فإننا نعني أن ذلك صحيح. وقد تعني الوجود بالقوة والوجود بالفعل: إذ إننا نقول عن حبة القمح التي تنفس بعد (وجود بالقدرة) إنها حبة قمح (وجود بالفعل)<sup>(2)</sup>.

لاشك أن سؤال أرسسطو عن الوجود بما هو موجود سؤال ميتافيزيقي، برغم أنه ليس أول من وضع كلمة ميتافيزيقا، إلا أنه من الواضح أن سؤاله يستهدف مجاوزة ومفارقة الموجود إلى ما يجعله موجوداً، أي إلى موجودية الموجود. صحيح أن أرسسطو اطلق على مثل هذا التساؤل اسم الفلسفة الأولى، إلا أن تسميتها بالميتافيزيقا تسمية تعبّر أصدق تعبير عن المقصود من هذا البحث، فهي تدل على مجاوزة ما هو فيزيقي. وعلى هذا فالميافيزيقا تعني مفارقة الموجود إلى وجوده. ولكن لأن الميتافيزيقا تبحث في الموجود بما هو موجود، فقد بقيت مهمتها به وحده، ولم تلتفت إلى الوجود بما هو وجود.

(1) إمام عبد الفتاح إمام، نفس المرجع السابق، ص 313.

(2) نفس المرجع السابق، صفحات 354 - 355.

ولهذا، فالميتافيزيقا – شأنها شأن العلوم الأخرى – تتناول معرفة موضوع ما بمعرفة مبادئه وعلمه. ولكنها خلافاً للعلوم الأخرى، تحكم على مبادئ الموضوع وتستند أحکاماً إلى ذاته وجوده. وهذا ما يجعلها بالضبط جديرة بأن تكون المعرفة السامية والحكمة الإلهية. ولذا لا بد من تمييز موضوع هذا العلم، الذي يتم انتلاقاً منه البحث عن العلل والمبادئ، من هذه المبادئ ذاتها. يؤكّد أرسطو أن الموجود هو موضوع الميتافيزيقا والمقصود هنا بالموجود الموجود في كل أبعاده ومعاناته المختلفة، ييدو أن هذه المعاني المختلفة، إذا لم تتوافر وحدة ما، فستتجعل وجود الفلسفة الأولى أمراً مستحيلاً. والجواهر في نظر أرسطو – كما رأينا من قبل – هو الذي يكون هذه الوحدة؛ لأن الموجود يقال في أو معنى على الجواهر وبواسطته يقال على الكمية والكيفية وغيرها من المقولات. فالموجود هو في ذاته جوهر وهو بوساطة الجوهر موجودات أخرى ليست موجودات إلا لأن لها علاقة معه<sup>(1)</sup>.

فالفلسفة الأولى تدرس، إذن، الموجود من حيث هو موجود، أي بصفته جوهرًا أو عرضاً. كما أنها تبحث عن مبادئ الجواهر وعللها، وتأمل الوضع الأنطولوجي للموجودات جميعها بصفتها موضوعات العلوم الأخرى كالفيزيقا والرياضيات. والمشكلة الأساسية عند أرسطو هي أنه حدد موضوع الميتافيزيقا وفق ثلاثة أ направيات مختلفة: العلل والمبادئ السامية، والإلهية والموجودات بصفتها موجودات. وهذا هنا احتمالان: الأول هو العودة إلى تطور أنكار أرسطو حل هذه التعددية في موضوع الميتافيزيقا، أما الثاني فالقول بالتطابق بين الموجود، من حيث هو موجود، وبين الألوهية، وعدهما حقيقة واحدة. والاحتمال الأخير مرفوض؛ لأن الموجود الذي يدرس لمعنى مبادئه لا يمكن أن يتطابق مع هذه المبادئ. والاحتمال الأول كذلك مرفوض؛ لأنه لو كان أرسطو قد أضاف نصاً ليصحّ رأياً لم يعد يقبل به، لكان حذف المقطع المعتبر عن هذا الرأي. الواقع أن شيئاً من هذا القبيل غير ملحوظ في مؤلفاته؛ ولذا لا يمكن الكلام عن نظرور في أنكاره.

والحقيقة أن موقف أرسطو كان في مستهل حياته الفلسفية، قريباً من موقف أفلاطون، عندما اعتقد أن موضوع الميتافيزيقا هو الجواهر المقارقة والألوهية. لكنه ما

(1) غسان، نفس المرجع السابق، ص 16.

لبيث أن طوره، بعد رفضه الصور الأفلاطونية، مفهومه عن الموجودات، من حيث هي موجودات. فبين أن الموجود لا ينحصر فقط في الصورة، أي أنه لا يتطابق معها، بل له عدة مفاهيم؛ وهو ليس بالجنس. وهكذا، وسع أرسطو مفهوم الموجود ليدخل فيه الجزئيات التي رفضها أفلاطون. إن الأمور الخاصة التي امتاز بها أرسطو هي تأكيد وجود علم فيزيقي ووجود جواهر مفارقة، ومع أن أرسطو أدرك منذ قراءته لكتاب الجمهورية أن هناك علمًا موضوعه الموجود من حيث هو وجود، فإنه وقف جهوده للقسم الأول من الصيغة موجود وليس للقسم الآخر منها من حيث هو موجود الذي أشار إليه أفلاطون.

وهكذا، ظهرت في الميتافيزيقا الأرسطية مرحلتان: مرحلة لأهوتية وأخرى انطولوجية. ومع أن أرسطو خصص لكل من هاتين المرحلتين بعضاً من أحاجيه الفلسفية، فإنه وفق بينهما في المقالة السادسة من كتاب ما بعد الطبيعة بقوله: إن اللاهوت علم كلي؛ لأن الكون يتعلق بالموجود الذي يدرس هذا العلم، أما علم الوجود فيصعب في اللاهوت. فالميتافيزيقا تدرس الموجود بأبعاده ومعاناته الكثيرة، وتكون في بدايتها علمًا مستقلًا عن اللاهوت، يطلق عليه الانطولوجيا، ولكنها عندما ثبتت المبادئ الأولى للموجود ومن ثم المبدأ الأول أو الحرك الأول أو الله، تتطابق مع العلم الإلهي الذي يكون مع علم الوجود علمًا واحداً. والميتافيزيقا تدرس الموجودات جميعها وفيها الموجودات الحسية والرياضية لتحديد مبادتها وشروط كونها موجودات. وهكذا، فإن الموجود من حيث هو موجود، هو موضع العلم الميتافيزيقي الذي هو العلم السامي والعلم الكلي معاً.

في المعرفة، أن أرسطو فيلسوف عقلاني كان يهمه في المقام الأول توكيده قيادة العقل للطبيعة، وهذه القيادة تتم عن طريق معرفة المبادئ العقلية العامة التي تحتكم في سار الموجودات. مثل مبدأ القوة والفعل ويعني به أن توسيع من نظرتنا إلى الشيء بحيث لا تقتصر في دراستنا على وجود الحاضر (أي وجوده بالفعل) بل لا بد لنا أن نضيف إلى ذلك دراسة حقيقة لكل الإمكانيات التي تسمح بتطور الشيء وانتقاله إلى حالة جديدة أو إلى وجود جديد في المستقبل (وجوده بالقدرة). ومبدأ الصورة فهو يقصد به أن فهمنا الحقيقي للشيء لا يتم عن طريق إدراكنا لما داته فحسب. بل لا بد أن ندرك إلى جانب

ذلك ماهيَتِه أي تلك الفكرة العقلية أو الصورة النهنية، التي تلخص لنا وجود الشيء أو التي تقدم لنا خططاً عقلياً سريعاً ومحكماً له. ومبدأ الغاية فيقرر أن فهمنا للشيء لا يتم إلا إذا حددنا الغاية من وجوده، والمدلف منه. فكل أشياء الطبيعة تتخذ مادتها صورة معينة من أجل تحقيق غاية خارجية. ومبدأ العلية أو السيبة<sup>(1)</sup>.

وعلى أية حال، فمن طريق هذه المبادئ العقلية العامة وأمثالها تصور أرسطو أن العقل الإنساني تم له السيطرة على الطبيعة أو لكون. وبالتالي، فالعلم الذي يقوم بدراسة هذه المبادئ أو القوانين العقلية العامة التي تجعل الموجود موجوداً حقاً هو الميتافيزيقا الأولى.

وبيني أن نلاحظ هنا أن دراسة أرسطو لهذه المبادئ العقلية العامة كانت من خلال ملاحظته للأشياء أو الموضوعات والعناصر الجزئية. الأمر الذي يؤكد أن الميتافيزيقا الأرسطية لم تكن إلا فيزيقاً. ولا أدل على هذا أن دراسة أرسطو للوجود لا يمكن أن تنفصل عن دراسته للتجهيز، سواء أكان صورة خالصة في حالة الموجودات السماوية أم كان صورة مختلطة بال المادة في حالة الأجسام الأرضية أو العناصر. وبناءً على ذلك، فإن النظرة الخاطئة إلى الميتافيزيقا قد أدت عند أرسطو إلى نظرية خاطئة في الفيزيقيا نفسها. لأن الفيزيقيا الأرسطية قامت على أساس أن كل ما يجري في هذا الكون من ظواهر علمية تسيطر عليها قوانين علمية مثل قانون العلية وقانون الحركة ليس له حقيقة إيجابية لأنه خاضع خضوعاً تاماً للبيوفيزيقا أو اللاموت الأرسطي. فأرسطو كان مهتماً بالواقع في تفسيراته، ولم يكن صاحب أي اتجاه صوري أو شكلي في فلسفته أو في منطقة: ولا أدل على هذا من أن الأمثلة التي كان يضربيها أرسطو دائماً في كل كتبه الميتافيزيقية والمنطقية والطبيعية قد اقتبسها إما من الفن وإما من علم الحياة. فضلاً عن أن أرسطو كان عالماً في الحيوان والأحياء، وله مؤلفات عدة في المجالين، من قبيل في النفس، الطبيعيات الصفرى<sup>(2)</sup>.

(1) هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 329.

(2) انظر إلى ذلك بالتفصيل: نفس المرجع السابق، صفحات 330 - 333.

وإيضاً، إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 108.

## 2. المعاني المتعددة للوجود

وبيني لا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير إلى معاجلة الميلسوف الألماني مارتن هيدجر لرؤية أرسسطو عن الوجود بما هو موجود؛ إذ إن الوجود - بالنسبة لهيدجر - لا يقابل مع المعرفة فحسب؛ وإنما يقابل أيضاً مع الموجودات أو الكائنات. لم بالآخر الوجود بدلاً من الموجودات؟ فإننا نعرف من قديم الزمان أن فعل يكون له استخدامات أو معانٍ مختلفة: فالوجودي [the existential] أو الوجود الخاص)، والإثباتي the predicative، وما يكون يتعلّق بالحقيقة. فلماذا يعني علينا أن ننظر لهذا بوصفه سؤالاً عن الأهمية المخورية للعلوم أو بوصفه السؤال الفلسفـي الأصلي - وبالطبع السؤال الوحيد - الأساسي؟ فالعالم يمكن أن يقرر بأن الكائنات الواقعية تكون (أي أن الوجودي يكون أو يوجد) وما تكونه (أي أن الإثباتي يكون) [أو ما تكونه هذه الكائنات] - فما الذي يجب عليه أو على الفيلسوف فعله أكثر من ذلك مع الوجود؟ لكن الوجود - كما يبرهن هيدجر - ليس موضوعاً واهياً غير مثير قد جاء ليبدو و يظهر. ولنرى لم يكون الوجود على هذا النحو؛ فإننا نحتاج النظر إلى المعاني المتعددة للوجود التي وجدت في كتاب برتراند عن أرسسطو، وفيما بعد عند أرسسطو نفسه<sup>(1)</sup>.

وفقاً لأرسسطو فعل يكون يتابه الغموض من عدّة أبعاد. فعندما نقول إن شيئاً ما يكون (كذا وكذا أو الشيء الفلاني والعلاني)، فإننا ربما نعني أنه واقعاً بالفعل أو أنه ممكنأً وعثمانلاً. (بالنسبة لأرسسطو الواقعية [أو كون الشئ يوجد وجوداً واقعياً فعلياً] تكون أولية وسابقة منطقياً على الإمكانية أو الاحتمالية) مرة أخرى، فعل يمكن مساواً في بعض الأحيان لـ يكون حقيقي، يكون الحال أو الحادث. ولكن الأهم أن معنى يكون تغير وتحول بمقدمة الكائن إلى ذلك الذي يعدّ تعريفياً له (أي الذي تتحقق فيه كون الشئ موجوداً). فقد اقترح أرسسطو عشر مقولات يعد الجوهـر محورها، بينما تعدّ بثابة مفردات وعناصر في سائر الأشياء الأخرى - كالكيف، والكم والعلقة، --- وإنـ - تتمـد لأجل وجودها على الجواهر. فكل شيء يوجد؛ فإنه

(1) Michael Inwood, Heidegger: a very short Introduction (New York: Oxford University,1997), PP. 15-16.

يندرج تحت طائلة واحدة أو أخرى من تلك المقولات؛ ولذلك فهم أنواع أو أجناس الكائنات. ولكنها - من وجهة نظر أرسطو - أعلى الأجناس التي توجد. فالموجودات ككل لا تكون جنساً، منذ أن كان الوجود غامضاً: فيمكن أن يدرك هذا بساطة شديدة، إذا تأملنا جوهراً، كالخسان مثلًا فهو ببساطة يكون أو يوجد، بينما كيفية ما من كيافاته، كلونه البني مثلاً، وهو لون الخسان يعتمد وجوده على ذلك الجوهر، الذي يتعلق به ويتنبئ إليه. ولكن مجرد مصطلح غامض وبهذا يمكن أن يحدد وبعين جنساً: فالخيول يوصفها نوعاً حيوانياً - على سبيل المثال - تكون جنساً واحداً، لكننا إذا أخذنا كلمة «خسان» في المجال الكامل لمعانيها بحيث تشمل على الخيول - المزازة، وكسوة - الخيول، والخيول - الخشبية [التي يُفترض عليها]، فضلاً عن الحيوانات الأخرى، فلم يعد لدينا جنس الأجناس، لكن مجرد تجميل مطابق للકائنات التي تتوحد عن طريق لا شيء، ولكنها مجرد اسم غامض. فالاختلاف بين الخسان وألّالجود هو أنه رغم أن المعانى المختلفة للخسان لا ترتبط ببعضها البعض على نحو دال وذى معنى، إلا أنها ترتبط فحسب عن طريق أمور وحالات تاريخية طارئة وعارضة ومثالات سطحية وظاهرية، ثم أن المعانى المختلفة لـ«الوجود» ترتبط ببعضها البعض على نحو نسقي دال وذى معنى، ومقتبساً - كما يقترح أرسطو في بعض الأحيان - وحدة المماثلة أو المشابهة. حيث إن أحدهات الوجود جميعها - بمعانيها المتعددة - تكون مُؤَخَّدة بشكل كافٍ؛ لتكون موضوعاً واحداً للاستفسار بالأسلوب لم يسر على الأنواع المتعددة لـ«الخسان»، حتى وإن لم تكون جنساً بالأسلوب الذي يكُون به جنساً للخيول<sup>(١)</sup>.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الوجود قد اكتسب أقصى تكاثرات وتنقيبات في تاريخه المتأخر؛ فقد نال في العصور الوسطى - على سبيل المثال - تميزاً بين الوجود بوصفه ماهية والوجود بوصفه وجوداً إنسانياً، ذلك الذي لم يظهر بوضوح عند أرسطو. لكن يكفي ما قد قيل لنعد المنصة لميدجر.

فهو يتفق مع أرسطو في أنه كان توجد أنماط مختلفة من الوجود، وإن لم تكون المعانى المختلفة له. فإنه يقدم لهذا مصطلحاً ثالثاً جنباً إلى جنب مع ذلك - الوجود،

(1) Ibid., P.17.

وهو حقيقة أن شيئاً يكون أو يوجد، وما - الوجود، وما الذي يمكنه ذلك الشيء؟ كيف يكون - الوجود، الكيفية، والأسلوب، أو نعم وجود الكائن [يعني أن الوجود هو أسلوب الموجود في الوجود]. فعلى سبيل المثال، لو بقينا للحظة في داخل حدود مقولات أرسطو، ثم لدينا أولاً حقيقة أن الأحصنة توجد، ثانياً، لدينا تلك الأشكال للحصان التي تميّز عن سائر الحيوانات الأخرى وعن الجواهر الأخرى بوجه عام، وأخيراً، لدينا أسلوبه في الوجود، فالحقيقة أنه جوهر وليس كائناً بمقدمة ما أخرى. أو، تتناول حالة أخرى تتعدي حدود مقولات أرسطو، فيما يدرس عالم الرياضيات مما الأعداد، ويطرح تساؤلات من قبيل عما إذا كان كل عدد هو حاصل جمع العددين الأولين، ثمجد الفيلسوف يتساءل عن وجود الأعداد، يتتسائل عن كيف يمكنون أو أسلوبهم في الوجود. فربما يجيب - كما أجاب هوسرل - بأن الأعداد لا هي كائنات فيزيقية ولا هي كائنات سيكولوجية؛ ولكنها بالأحرى كائنات مثالية بدلاً من كونها كائنات واقعية. وفي هذه الحالة، فإن أسلوبهم في الوجود هو بالأحرى أحد أشكال المثالية بدلاً من كونها واقعية<sup>(1)</sup>.

### 3. هيدجر مقابل أرسطو

إذا كان أرسطو وابنائه قد قاما بمجهد كبير للغاية في طرح سؤال الوجود، فما الذي يستطيع هيدجر أن يفعله أكثر من ذلك؟ فهو يقترح غالباً أن الفيلسوف ينبغي إلا يقبل المبادئ التي قد ثبتت وتصلبت في المذاهب حتى لو أنها ألمحت وحدّدت لتكون صحيحة، فيجب عليه أن يعود إلى المصدر الذي انبثق في الأصل منه المبدأ، مفكراً فيه عبر تجديده وإنعاشه. لكن إعادة التفكير هذه تحول ثبات المبدأ الموروث إلى موجود فعلي. وفي هذه الحالة يتناول هيدجر قضية خلافية مع أرسطو في نقاط عديدة. فعلى وجه التحديد، يعني أرسطو - رغم مقولاته العديدة - أن وجود الكائنات الموجودة على نحو حقيقي وأصبح هو كل جزء، وأن كل شيء - الإله، والبشر، والنباتات، والحيوانات، والتماييل، والأزمات (أو المباحث) - يُعد جوهرًا بكيفيات معينة كالكم، والعلاقات، ----- والخ. فكل الكائنات يُنظر إليها بوصفها حاضرة في اليد، بوصفها موضوعات ملائمة للوصف المنزه عن الغرض. وسوف يبرهن

(1) Ibid., P.18.

هيدجر في كتابه *الوجود والزمان* بأنه ليست الكائنات جميعها من هذا النوع نفسه. فالطريقة - على سبيل المثال - تُرى بشكل مناسب بوصفها موضوعاً للاستخدام، يكون ليوصف، وإن كانت ككل، بوصفها ثقيلة جداً أو ملائمة تماماً، بدلاً من وصفها في إطار أبعادها الفيزيائية وخصائصها. فإن العالمة الرمزية التي يقدمها الحب غربوته هي زهرة، وليس نباتاً، ولا موضوع بمحض عن النبات. وحتى الفلسفه الذين يبدو أنهم يميزون بين الأنماط المختلفة من الكائن، قد يظهر الفحص والمعاينة عن قرب بأنهم يمثلون وجود تلك الكائنات في مفهوج واحد. فقد ميز ديكارت بصراحته - على سبيل المثال - بين الشيء المفكـر أو الجوهر والشيء المـمتد أو الجوهر. ولكنه، لم يسائل فحسب وجود الأدوات وجود النباتات، من حيث إن كلـا من الـ موجودين في الأصل هما ببساطة أشياء مـمتدـة؛ وإنـا يـمـثلـانـاـيـضاً - وإنـ كانـ بـوضـوحـ أـقـلـ - وجودـ الشـيـءـ المـفـكـرـ بـوجـودـ ذـلـكـ الشـيـءـ المـمـتدـ؛ لأنـ كـلـاـ مـنـهـمـ شـيـئـاـ مـملـكـةـ أوـ بـصـفـةـ ماـ هوـيـةـ، ولـوـ أنهاـ صـفـةـ أوـ مـلـكـةـ مـخـتـلـفـةـ. وهـلـ يـمـكـنـ إـلاـ نـقـولـ إنـ كـلـ شـيـءـ يـكـونـ أوـ يـوـجـدـ إـنـماـ يـكـونـ أوـ يـوـجـدـ بـسـنـسـ الأـسـلـوبـ، ذـلـكـ أـنـ تـوـجـدـ هوـ أـنـ تـكـوـنـ حـامـلـاـ لـلـمـحـمـولـاتـ أوـ لـلـخـصـائـصـ (أـوـ حـامـلـاـ لـقـيمـةـ التـغـيـرـ أوـ التـحـولـ)، وـلـاـ نـقـولـ إـنـ تـلـكـ الكـائـنـاتـ الـيـقـيـنةـ كـمـاـ سـوـفـ يـجـيـبـ هـيـدـجـرـ - يـكـونـ حـامـلـاـ لـلـمـحـمـولـاتـ الـمـخـتـلـفـةـ؟ وـلـكـنـ لـيـسـ كـلـ شـيـءـ - كـمـاـ سـوـفـ يـجـيـبـ هـيـدـجـرـ - بـسـاطـةـ الـمـحـمـولـاتـ الـمـخـتـلـفـةـ؟ وـلـكـنـ لـيـسـ كـلـ يـعـدـ بـالـفـعـلـ بـدـايـاتـ التـجـانـسـ الـزـائـفـ لـلـوـجـودـ<sup>(1)</sup>.

لماذا يعتقد الفلسفه بتجانس وجود الكائنات؟ لسبب واحد - كما يدعى هيدجر - هو أنـهمـ يـرـكـزـونـ عـلـىـ الكـائـنـاتـ الـفـرـديـةـ أوـ أـنـماـطـ الـكـائـنـ لـاستـبـاعـ الـعـلـاقـةـ الـيـنـدرـجـونـ فـيـهاـ. فـإـنـهـ مـنـ الـأـسـهـلـ - عـلـىـ سـيـلـ المـثالـ - أـنـ نـرـىـ المـطـرـقـةـ بـوـصـفـهاـ حـاضـرـةـ فـيـ الـيـدـ، وـيـعـتـبـرـهاـ شـيـئـاـ مـاـ بـخـصـائـصـ مـعـيـنةـ أوـ حـامـلـةـ لـلـمـحـمـولـاتـ، حـتـىـ لـوـ كـانـ الـرـجـمـ يـتـجـاهـلـ التـجـارـ الـنـهـمـكـ فـيـ دـقـ المـسـمـارـ. فـتـحـنـ خـتـاجـ - إذـنـ - أـنـ تـأـمـلـ لـيـسـ بـسـاطـةـ وـجـودـ الـكـائـنـاتـ فـيـ الـعـالـمـ؛ إـنـماـ وـجـودـ عـلـاقـاتـهـمـ فـيـ يـسـتـهـمـ الـخـيـطةـ بـهـمـ، وـأـخـيرـاـ

(1) M. Heidegger, *Being and time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers , 1962) , pp. 39- 41.

وجود العالم ككل. فإننا نحتاج أيضاً أن ننظر إلى الوجود على النحو الذي يكون عليه؛ لنرى كيف ولماذا يتفرع خارجياً في تنوعات وتشكلات مختلفة.

ومع ذلك، لم يتمكن هيذر جريماً من الموجّدات ككل، أو الوجود على النحو الذي يكون عليه. وإنما توجه إلى فحص الوجود الإنساني، أو الوجود - هناك.

الحقيقة، أن أرسطو أدرك أن دراسة الوجود يجب أن تبدأ بنوع مثالي أو غوّجي للوجود، أي الجوهر، وبمحالة مثالية لذلك النوع، أي الله. لكن هيذر جريماً رفض المصلة والربط بين الأنطولوجيا [أي علم الوجود] وعلم اللاحوت الذي أقامها أرسطو لهذا السبب، ولم يقترح - كيّما كان بصرامة - بأن الوجود الإنساني هو كائن أو موجود مثالي أو غوّجي. فما يفعله أنه يقول بأن الوجود الإنساني هو الذي يطرح السؤال عن: ما الوجود؟ لكننا، نتحمّل أي سؤال أيّاً ما كان يسأل عنه الوجود الإنساني. نقول، مثلاً: هل لمن نفترض عندما تُجيب عن سؤال ما هي العادات التوليفية للزرافات؟ يأننا نحتاج أولاً أن نكتشف وجود الإنساني الذي يطرح السؤال؟ فإننا نفعل ذلك بمعنى ما. فلكي نسأل ونشعر في الإجابة عن أي سؤال؛ فإننا نحتاج إلى فهم أولي - قد يكون غامضاً - لموضوع السؤال، والاتجاه الذي سلكه الجيب. وفي هذه الحالة، فإننا نحتاج على الأقل أن نعرف أن معنى كلمة "زراقة" موجود في المعجم أو موسوعة المعرف، وإننا على الأرجح قد نعرف حتى أكثر مما يمكن أن يكون السؤال قادرًا على أن يثير اهتمامنا. ومع ذلك، فهمنا الأولى للزرافات لم يكن في ذاته موضوعاً مثيراً لاهتمام كبير، ولا يمكن بعد أن يكون قد منحتنا إرشاداً أولياً متوفقاً إلى حد كبير مع السؤال الذي قد طرحناه<sup>(1)</sup>. الوجود الإنساني - إذن - نقض الأنطولوجيا أرسطو وخالفها في جانبيين. أولاً، إنه ليس جوهراً بطبيعة ما هوية ومتخصصاً أو عوارض؛ وثانياً، إن إمكانية الوجود الإنساني أو إمكانه تكون أولية وسابقة على واقعيته: الوجود الإنساني ليس شيئاً واقعياً عدداً، ولكنه الأساليب الممكنة والمتعلقة للوجود. حيث يبقى الوجود الإنساني خارج ذاته متجلهاً نحو فهم وجوده، ومبدعاً لأساليبه الخاصة في الوجود، بأسلوب أو كيفية لا يمارسها أو يسلكها أي كائن آخر. ويقرر هيذر بأن هذا الشكل للوجود الإنساني يكون حاسماً تماماً، بدلاً من الحديث عن

(1) Inwood , Ibid., PP. 18-19.

المقولات، على نحو ما نقوم بذلك عندما نفحص وجود الكائنات الأخرى؛ ولذا فينبغي علينا أن نتحدث بالأحرى عن وجوديات تشير إلى الأشكال الأساسية لوجود الوجود الإنساني؛ طالما أنه ليس لديه طبيعة محددة، مثل المنضدة أو البيت أو الشجرة. فحقاً، إن وجود البشر مختلف على نحو يلفت الانتباه عن وجود سائر الكائنات الأخرى في العالم. فالوجود الإنساني - في وجوده - هو الكائن أو الموجود الذي من أجله يتبين الوجود. وبخلاف الكائنات الأخرى، ليس لديه ماهية محددة؛ إن ماهية الوجود - هناك تكمن في وجوده الإنساني. ويرتبط على ذلك، أن تلك الخصائص المميزة التي يمكن أن تظهر في هذا الكائن أو الموجود ليست - بخلاف رؤية أرسطو - خصائص حاضرة - في - اليد للكائن أو الموجود ما ذلك الذي ينظر له كذا وكذا ويكون هو نفسه حاضراً - في - اليد؛ إنها على أي حال أساساً يمكنه له ليكون، وليس أكثر من ذلك ----- ولذا، فإنه عندما نعين ونحدد هذا الكائن أو الموجود بمصطلح الوجود هناك، فإننا لا نعبر عنه بما يكونه (كما لو كان منضدة، أو بيته، أو شجرة)، ولكن نعبر عنه بوجوده<sup>(1)</sup>.

#### ديكارت

ديكارت (1596- 1650) هو أبو الفلسفة الحديثة وقد أثارت فلسفته عدداً لا يحصى من القراءات، وفي الوقت نفسه جامت الفلسفة الحديثة كرد فعل على فلسفته وانقسم الوعي الأوروبي إلى اتجاهين رئيسين (العقلاني - التجريبي) العقلاني بكل صوره ومتلازماته والتجريبي أيضاً. (أنا أفكر فأنا إذن موجود). الفكر والوجود. يقول هيجل إن ديكارت هو المخرج الأول للفلسفة الحديثة حتى في الفكر العربي المعاصر يقول طه حسين في الشعر الجاهلي أريد أن أصطفي في الأدب هذا المنهج الفلسفى الذي استحدثه ديكارت في بداية العصر الحديث.

ديكارت هو صاحب الثنائية الشهيرة في تاريخ الفلسفة بعد أفلاطون، ثنائية الفكر والوجود، ثنائية النفس والبدن، الصورة والمادة، الجوهر والعرض، فالبدن آلة صماء والنفس روح مفكراً. وهي الثنائية التي قسمت الوعي الأوروبي إلى تيارين

(1) Heidegger, Being and Time, PP. 42- 44, 191.

متبعدين متضادين: الأول له أسماء عديدة المثالية، الذاتية، الرومانسية، العقلانية،  
الصورية. الثاني له أسماء عديدة الواقعية الموضوعية المادية الحسية التجريبية.  
الواقع أن فلسفة ديكارت فلسفه تثير الاشتباه إلى حد كبير. وكثيراً ما تسامل  
الباحثون في فلسفته أسلة من قبيل: هل توجد قطعية بين فلسفة ديكارت وفلسفة  
النهضة؟ هل ديكارت هو مؤسس العقلانية الحديثة وببداية الوعي الأوروبي، وبالتالي  
يكون أقرب إلى الجديد منه إلى القديم أم أنه مدرسي من نوع أرقى يعترض بالمنهج أكثر  
من تمسكه الظاهري بالعقيدة وبالتالي يكون أقرب إلى القديم منه إلى الجديد؟ هل  
ديكارت فيلسوف العقل وبالتالي يكون مؤسس العصور الحديثة أم فيلسوف الإيمان  
والتالي يكون استمراراً لفلسفة العصور الوسطى. وإذا كان ديكارت كليهماً، له  
واجهة على العصر الوسيط إذ أنه بداية مرحلة فما نسبة الواهتين فيه؟ وهل ترجع  
إحدى الواجهتين على الأخرى؟ هل نسبة العقل لديه أكثر من الإيمان أم أن نسبة  
الإيمان أكثر من العقل؟ هل الكوجيتو الديكارتي ببداية مرحلة أم نهاية مرحلة؟

وتبدو هذه الإشكالية نابعة من نصوص ديكارت نفسها، وبالتالي فهي غير  
قابلة للجسم. نصوص ديكارت نفسها تمنع كلا الرأيين مشروعتهما، ومن ثم الأدلة  
على وجاهة كلا منها. ونستطيع أن نرصد آراء عديدة حول هذا الموضوع. يرى  
هنري جوروه Henri Gouhier وأنين جيلسون Etienne Gilson أن فلسفة ديكارت  
لم تحدث قطعية مع الفلسفات السابقة عليها وأن ديكارت قد حاول أن يضع حداً  
للمغامرات عصر النهضة. ووصفه جوروه بأنه يمثل ثقب النهضة Anti-Renaissance.  
 واستدل على ذلك بما ورد في رسالة كتبها ديكارت إلى Beeckmann ندد فيها  
بالفلسفة الطبيعية لبعض الفلاسفة من المجددين في عصر النهضة.

يذهب ريتشارد شاخت في كتابه زرואد الفلسفة الحديثة إلى أن البعد اللاهوتي  
واضح بالفعل في كتابات ديكارت خاصة أن كتاب ديكارت الرئيس *التأملات* يحمل  
عنواناً له دلالة قوية ثأمالات في الفلسفة الأولى التي أثبتت وجود الله والتفرقة بين  
العقل والجسم لكنه يرى أن منهج ديكارت كان منهجاً راديكالياً في ذلك الوقت وإذا  
وضعنا الظرف التاريخي في الحسبان فإن ديكارت لم يكن أمامه سوى التقنع بقبح  
الدين واللاهوت، خاصة وأن صداقاته ب الرجال الدين كالأب مرسن كانت متينة للغاية

حتى أنه أهدى كتابة لكتيبة اللاهوت، لكن الوجه الحقيقي لديكارت لا يظهر في القراءة العابرة لتصوّره، بل فيما استحدثه من منهج جديد فتح آفاقاً جديدة في البحث الفلسفي. بالإضافة إلى ذلك هناك العديد من النصوص والشهادات التي تؤكّد هذه الوجهة من النّظر: يقول ديكارت الفيلسوف يعتقد مقتضاها إلى مسرح العالم - عندما علم بسجن جاليليو سحب كتابه *أثنا ملأت* من المطبعة - حرق جيورданو برونو في حياته - كان يقول دائمًا لا أريد أن أضحى بسلامي الشخصية من أجل أنكاري - ترك فرنسا الكاثوليكية لينعم بالعيش في هولندا البروتستانتية. وقبل وفاته بعام أصدر أحد رجال اللاهوت قتوى تدين كتابه *مبادئ الفلسفة* وتم بالزنقة وفي عام (1663) وضع الفاتيكان مؤلفاته في قائمة الكتب المحرمة والتي لا تصح رعاياؤها بقراءتها.

على التفاصيل من ذلك يرى العديد من الباحثين أن فلسفة ديكارت كانت لاهوتية في المقام الأول وأن منهجه القائم على الشك كان الهدف منه الدفاع عن العقيدة المسيحية، والأدلة على ذلك عديدة أبرزها أن ديكارت عبر مؤلفاته كلها لم يذكر أسماء الفلسفية الذي تأثر بهم، خاصة وأن ليتس قد أكد أن ديكارت قد تأثر بالقديس أنسيلم والقديس توما الأكويبي، ولقد ذكر إتين جلسون في رسالته عن دور العصر الوسيط في تكوين مذهب ديكارت عدداً كبيراً من فلاسفة العصور الوسطى، وهو يرى أن ديكارت كان يهدف إلى إقامة مذهب فلسفى مسيحي يحل محل فلسفة توما الأكويبي. هذا إضافة إلى أن نصوص ديكارت نفسها تؤكّد وترجع هذه الوجهة من النظر.

سنحاول فيما يأتي تبع هذه الإشكالية وسنعرض لها من خلال كلي الرأيين، معتمدين على نصوص ديكارت نفسها:

1. قواعد المنطق

ذكر ديكارت في المقال في المنهج أربع قواعد أساسية يجب أن يتبعها العقل في البحث عن الحقيقة في العلوم.

### القاعدة الأولى

هي قاعدة البداعنة والوضوح لا أقبل شيئاً على أنه حق، ما لم أعرف بالبداعنة أنه كذلك ما التأثير المترتبة على هذه القاعدة؟

1. إنها تدعو إلى استقلال العقل بعيداً عن كل سلطة يمكن أن تفرض أحکامها عليه بصورة مسبقة.
2. إن العقل يهتدى إلى الحقيقة بالبداهة، أي بالخدس العقلي أو بالتور الفطري.
3. لا يكفي أن نومن بالفكرة التي تدركها بالبداهة، بل يجب أن تكون أيضاً هذه الفكرة واضحة ومتّبعة.

#### القاعدة الثانية

هي قاعدة التحليل أن أقسام المشكلة المراد حلها بقدر ما أستطيع إلى ذلك سبيلاً.

#### القاعدة الثالثة

قاعدة الترتيب أو التركيب أن أربّ أفكاري بحيث أبداً ببساطتها، ثم أدرج قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثر تعقيداً.

#### القاعدة الرابعة

قاعدة الإحصاء أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمرجعات العامة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً له صلة بالمشكلة المفروضة للبحث.

هذا هو المنهج الذي أراد ديكارت أن يكون منهاجاً للعلم والفلسفة. وأهم ما يميزه أنه منهج عقلي بحت، يبدأ بالبداهة واليقين. وهو لا يفرض قيوداً على العقل، بل يجعله مستقلاً، حرراً، ينطلق وراء الحقيقة، بينما كان منطق أرسطو جامداً لا يسمح بالتقدم الفكري، والخروج عن المقددين. ولقد قال ديكارت أن أكثر ما يرضيقي هو أنني استعملت المنهج العقلي، إن لم يكن على وجه كامل، فعلى الأقل، على أفضل وجه ممكن.

#### 2. الشك الديكارتي

هو بداية الفلسفة الديكارتية. لقد بدأ ديكارت فلسفته شاكاً عمولاً أن يؤسس اعتقاداته وأرائه على أساس راسخة وأرض صلبة. وهذا ما أشار إليه كثيراً في مؤلفاته، ولعل مثال سلة التفاح الشهير يؤكد هذا المعنى.

لكن السؤال هو:

هل الشك الديكارتى مصطنع أم حقيقى يعبر عن حالة افتراقية أم حالة واقعية؟  
في كتاب *أتأملات الميتافيزيقية* يستخدم ديكارت الشك كوسيلة منهجية من أجل الوصول إلى الحقيقة التي لا يمكن أن يتطرق إليها شك.

يفرق ديكارت بين الشك الذى يتخذه طریقاً للوصول للحقيقة وبين الشك الذى هو من أجل الشك لم يكن مقلداً للشكاك الذين يشكون ابتعاده للشك، وإنما قصدت إلى التثبت، وإلى تجنب الأرض الرخوة والرمل المتحرك، لكن أجده الصخر.  
هناك خاصيتان أساسيتان للشك المنهجي:

1. إنه شك إرادى، يفرضه الإنسان بارادته على نفسه.
2. إنه شك موقت، لا شك أنه دائم ومستمر.

يبدأ ديكارت شكه في وسائل المعرفة، فالحواس تخدعنا أحياناً، ومن الخدر إلا نأمن لمن خدعنا ولو مرة واحدة.

والعقل ينطئ أحياناً في بعض الاستدلالات (كما هو الحال في بعض المسائل الحسابية وال الهندسية)، وغالباً ما تكون الذاكرة هي السبب في هذا الخطأ.

وإذا ما شكت في وسائل المعرفة، فلابد أن يترتب على ذلك أن أشك في العالم الخارجي، لأن العالم الخارجي سيفقد أيام دلالة، لأنها ستكون موضع شك. وهكذا وسع ديكارت من دائرة الشك لتشمل العالم الخارجي.

سرعان ما ينتقل ديكارت انتقالاً غير مبرر إلى مجال الميتافيزيكا ليفترض وجود شيطان ماكر لديه القدرة على العبث بالحقائق العقلية، الأزلية الأبدية، فهو قادر على جعل الصدق كذباً والكذب صدقاً.

والسؤال هو كيف أثبتت ديكارت وجود شيطان ماكر، خاصةً أن رفض شهادة الحواس والعقل، ما دليله على وجود هذا الشيطان؟ خاصةً وأنها فكرة لا تسم بالوضوح والبداهة؟

الواقع أن فكرة الشيطان الماكر هي افتراض مفتعل يهدف إلى التطور الدرامي للأحداث، وهو أشبه إلى حد كبير بالعقدة في الأعمال الروائية التي تنقل الأحداث إلى مستوى آخر، والتي تتطلب حل سر عان ما سيطر عليه ديكارت.

لماذا افترض ديكارت شيطاناً ماكراً؟

لأن الشيطان من طبيعة غير مادية، وأن الإنسان كائن ناقص يقع في الأخطاء باستمرار، لذا يلزم مواجهته بقوة أخرى.. قوة تفوق قوة البشر.

الله في مقابل الشيطان  
كيف سيحل ديكارت العقدة؟  
اليقين الأول

مهما بلغ بي الشك مبلغه، ومهما كانت قدرة هذا الشيطان الماكر، فإنه لا يمكن أن يجعلني عدماً، مادمت أذكر. فانا أذكر، وأنا واثق من أنني أذكر، وحتى لو شككت في أنني أذكر، فمثل هذا الشك يقتضي أن أذكر أيضاً مما هو اليقين الأول.

إذن ماذا عن الجسم، أنا أدرك نفسي كذات مفكرة، فماذا عن جسمي؟  
يميز ديكارت بين النفس والجسم ويجعل معرفة النفس أيسر من معرفة الجسم فهو لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق، وكانت النفس موجودة بذاتها.  
لكن المشكلة أن الكروجيو ليس كافياً لأنه يقين اللحظة التي أذكر أو أشك فيها.  
كما أنه يجعل الذات المفكرة في عزلة تامة عن العالم والآخرين.

لذا انتقل ديكارت لليقين الثاني

الآن الذي يشك هو كائن ناقص، والنقص لا يعرف إلا في مقابل الكمال،  
والكمال فكرة فطرية، والفكرة الفطرية بسيطة وواضحة، ومن هنا كان يقين العقل بها  
لا يمكن أن يمسه الشك أبداً. (الكل أكبر من الجزء). من هنا يبدأ ديكارت تقديم تصوراته الميتافيزيقية عن طبيعة الإله وصفاته وأدلة وجوده:

3. الإله وجوده وطبيعته

مبررات ديكارت لإثبات وجود الإله

يتنتقل ديكارت في التأمل الثالث إلى تناول وجود الإله وطبيعته، وبثبت وجوده بدليلين، وفي التأمل الخامس يستخدم دليلاً ثالثاً. لكن ما الذي جعل ديكارت يتنتقل

من إثبات وجود الذات المفكرة إلى البحث عن يقين آخر وهو الإله ويشعر في إثبات وجوده؟ يرجع السبب في ذلك إلى أنه استمر في ممارسة شكه، ذلك لأنه رأى أن مجرد إثبات وجود الذات لا يكفي كي يصل إلى يقين مطلق حول باقي أفكاره وحول العالم، حتى أنه لا يزال يشك في التأمل الثالث في الحقائق الحسائية والرياضية ويفترض أن هناك من يخدعه حوطا وأن هذا المخادع هو الذي جعله يعتقد في صدقها في حين أنها ليست كذلك. ويتناول ديكارت يقينه الأول الذي وصل إليه وهو وجود الذات ويدعوه إلى أن هذا الوجود لا يمكنه في حد ذاته لإثبات حقائق العالم المختلفة، حتى أنه يفترض أن الذات تحصل على يقينها من خلال نور فطري في النفس الإنسانية لا يرجع إلى العالم الخارجي. لكنه يعود ليشك في هذا النور الفطري ذاته لأنه لا يذكر عنه سوى ما تلقاه من حقائق في العالم الخارجي، وبذلك يكون النور الفطري مجرد عامل مساعد يظل معتمداً على ما تلقاه الذات من العالم الخارجي.

وهذا الاعتماد للنور الفطري على أشياء العالم لا يجعله عند ديكارت يقيناً مستقلاً بالذات، بل يمكن أن يكون هو نفسه عرضة للشك، لأن النور الفطري يقتصر دوره على ما تلقاه الذات من العالم، ويذلك فهو ليس فاعلاً بل منفعلاً، ليس إيجابياً بل سلبي. والنور الفطري ليس سوى تأكيد الذات على حقائق العالم بناء على وضوح وتميز أفكارنا عنه. هذا الوضوح والتمييز في حد ذاته عرضة للشك لأنه يمكن أن يتنهى في النهاية إلى مجرد خداع أو إلى شيطان ديكارت الذي لا يكف عن افتراض وجوده دائماً في مؤلفاته. وفي مواجهة عدم كفاية اليقين الأول وهو وجود الذات، ويسbib أن هذه الذات يمكن أن تكون منخدعة، يشرع ديكارت في البحث عن أساس ثان لليقين يستطيع به تأسيس يقينه بحقائق العالم. وعندما يبحث في فكره عن أفكار يدركها في وضوح وتميز يجد أنه يستطيع التفكير في إله كامل. وبعد أن ينحي العالم كله ويستبده من تفكيره هو والأفكار المتعلقة به وما يؤكد له من نور فطري الذي هو في حد ذاته محل للشك، يتناول الفكرة الثانية التي تطغى على تفكيره بعد فكرة الذات المفكرة مباشرة وهي فكرة الإله. ويجعل ديكارت فكرة الإله هي الفكرة الوحيدة القادرة على تخلصه من شكه، لأنه بدون هذا الإله لن يستطيع أن يكون على يقين من أي شيء، ولن يستطيع أن يتخلص من فكرة الشيطان الماكر الذي يخدعه دائماً،

ويقول في ذلك: «يجب أن أبحث فيما إذا كان هناك إله بمجرد ما أن تأتي الفرصة لذلك، وإذا اكتشف أن هناك إله، يجب على أيضاً أن أبحث فيما إذا كان خادعاً، ذلك لأن الإله إذا كان خادعاً فلن يكون هو الإله الحقيقي بل سيصبح الشيطان الماكر بعيته، وذلك لأنه بدون معرفة بهاتين الحقيقتين، أي وجود الإله وأنه ليس خادعاً، فلا يمكن أن أصبح على يقين من أي شيء»، عدا كونه وجوداً مفكراً وحسب.

#### 4. أدلة وجود الإله

اللمالاحظ أن ديكارت يتوصل إلى وجود الذات المفكرة لا بأدلة وبراهين عقلية مثل التي يستخدمها في إثبات وجود الله، بل بالحدس وال بصيرة. ذلك لأن السلسلة التي ينتقل فيها من الشك إلى اليقين بوجوده باعتباره كائناً مفكراً، والتي يقول فيها: «انا أشك إذن أنا أفكرا، إذن أنا موجود» ليست برهان عقلي بل هي في حقيقتها برهان حدسي، يقوم على البصيرة والنور الفطري. وعندما يأتي ديكارت لتناول فكرة الإله كفكرة في الذهن وحسب، وكى يوضح أنه ليس مجرد فكرة وأنه يتمتع بوجود حقيقي يشرع في تقديم أدلة عقلية وبراهين منطقية على وجوده. ومعنى هذا أن ديكارت يقدم أدلة وبراهين على ما توصل إليه عن طريق حدس باطنى وبصيرة داخلية، ذلك لأنه يبحث في ذاته عن فكرة أخرى غير فكرة الذات المفكرة ويجد فكرة الإله، وهذا هو طريق الحدس، الذي يتبنته بعد ذلك عقلياً في صورة أدلة. ومن هنا فإن منهج ديكارت ليس عقلاً تماماً، أي لا يسير كله حسب ترتيب منطقى انطلاقاً من مبدأ أول، بل هو ينطوي كذلك على الحدس وال بصيرة، وما الأدلة العقلية على وجود الله سوى طريق مساعد لهذا الحدس الأصلي كى يكون على يقين من أن هذا الإله يوجد بالفعل. منهج ديكارت إذن لا يقوم على البرهان العقلي وحده بل يتضمن حدسًا وبرهاناً في نفس الوقت. والدليل على أن فكرة الإله عنده هي حدس في الأساس وفي المقام الأول النص الذي سبق وأن استشهدنا به حيث يقول فيه ديكارت أنه يجب عليه افتراض وجود إله كي يتأكد ويكون على يقين من وجوده هو نفسه ومن حقيقة العالم من حوله. إن كثيراً من يعرض لفلسفة ديكارت ينتقل مباشرة من إثباته لوجود الذات المفكرة إلى أداته على وجود الإله، متناسياً الكيفية التي ظهرت بها فكرة الإله لديه. فهو لم يتوصل إلى هذه الفكرة بأدلة عقلية بل بحدس باطنى وبصيرة

داخلية، وهذه هي النقطة التي لم يركز عليها أغلب من تناولوا فلسفته من مؤرخي الفلسفة. فكرة الإله ذاتها يعرفها ديكارت محدث وبصيرة داخلية، أما وجوده فيعرفه أو يثبته بأدلة وبراهين عقلية. وكونه يعرف فكرة الإله محدث باطني يجعل فلسفته مشابهة لفلسفة القديس أوغسطين التي تعتمد على نفس الوسيلة وهي الحدس وال بصيرة الداخلية لاكتشاف فكرة الإله داخل النفس. ومرة أخرى نرى كيف أن فلسفه ديكارت ليست جديدة تماماً بل تتطوّي على عناصر تقليدية سبق ظهورها في فلسفات العصور الوسطى. إن ديكارت الذي عُرف على أنه مؤسس المذهب العقلاني هو في نفس الوقت مؤسس للمذهب الحدسي. لكن يبدو أن مؤرخي الفلسفة يقدمون لنا ديكارت العقلاني وحسب، وهي الصورة التي أرادوا أن يقدموها لنا عنه، ولم يركزوا على ديكارت صاحب منهج الحدس الباطني الواضح في التأمل الثالث، وبذلك فهم يقدمون لنا العناصر العقلية في فلسفته فقط متناسين الطابع الحدسي لفلسفته، ذلك الطابع الذي سوف يعاد إحيائه على يد برجسون وهو سرل من المعاصرين.

### الدليل الأول

ويمكن أن نطلق عليه دليل الكمال. ويميز ديكارت بين نوعين من الوجود: الوجود الموضوعي والوجود الفعلي أو الواقعي. الوجود الفعلي هو وجود الأشياء المحسوسة الحاضرة أمامنا في هذا العالم، أما النوع الآخر من الوجود فهو الوجود الذي يتمتع بصفات الكمال. يمكنني أن أذكر في الحصان الطائر مثلاً، على الرغم من أنه غير موجود، ويمكنني أيضاً أن أذكر في المائدة الحاضرة أمامي وأدرك أنها موجودة، وأنكر كذلك في إله كامل. ومن بين هذه الأفكار نرى أن فكرة الحصان الطائر موجودة في ذهني فقط وليس لها وجود فعلي، والمائدة موجودة أمامي وهي بذلك تتصف بالوجود الفعلي إلى جانب كونها فكرة حاضرة في ذهني. وعلى الرغم من أن الإله غير حاضر أمامي إلا أن وجوده موضوعي، ذلك لأن ما يتصف بصفات الكمال يتمتع بوجود أكثر موضوعية من الأشياء الموجودة بالفعل، لأنها في النهاية ناقصة ومصنوعة، وفكرة الخالق أكثر موضوعية من فكرة المخلوق حتى ولو لم يكن هذا الخالق حاضر فعلياًAMAma الحوامن. وفي ذلك يقول ديكارت: «إن إلهًا أعلى – أبدياً – لا متناهياً – كلي العلم

والقدرة وخالقاً لكل شيء خارج عنه حاصل على حقيقة موضوعية في ذاته أكثر من تلك العناصر المتناثبة». وبيني ديكارت استدلاله هنا على أساس أن الحالات أكثر حقيقة من المخلوق، والكامل أكثر حقيقة من الناقص، والكلي العلم والقدرة أكثر حقيقة من ناقص العلم والقدرة، واللامتناثي أكثر حقيقة من المتناثبي. ويدهب ديكارت إلى أن كل تلك الصفات التي تعرفها عن الإله يجب أن تكون لها أسباب لوجودها، ولا يكون الإنسان هو مخترعها، ذلك لأن الإنسان ناقص وبذلك لا يمكن أن يكون هو سبب فكرة الكمال. كما أن كل تلك الصفات يجب أن ترجع إلى علة كافية وضرورية وهي الإله نفسه الموجود وجوداً فعلياً. فمن صفات الكمال الوجود، وإذا لم تكن فكرة الكمال ترجع إلى كائن موجود بالفعل فسوف تصيب فكرة ناقصة وهذا تناقض. وبالتالي فالكائن الكامل يجب أن يكون موجوداً، لأنه لو افتقر إلى الوجود لأصبح غير كامل ولكن مجرد فكرة في الذهن.

والملاحظ أن ديكارت يؤسس هذا الدليل على مبدأ العلة الكافية. فالآفكار التي في ذهني عن الكمال، مثل كلية العلم والقدرة والأبدية واللامتناثي، يجب أن تكون لها علة كافية لظهورها في ذهني، ولأنني كائن ناقص فلا يمكن أن تكون أنا سبب هذه الأفكار، وبالتالي فالكائن الكامل هو نفسه السبب الكافي لظهور فكرة الكمال في ذهني. والحقيقة أن ديكارت قد وقع في تناقض خطير، ذلك لأنه بدأ التأمل الأول بقوله إنه لا يمكن أن يصل إلى أفكار واضحة يقينية إلا بعد أن يثبت أن هناك إما يضمن له صحة هذه الأفكار، لكنه في التأمل الثالث يستخلص وجود الإله من الفكرة الواضحة اليقينية لديه عن الكمال. ومعنى هذا أنه لم ينفذ ما وعد بتفيذه ووقع في تناقض ودور منطقي واضح، فكي تكون لديه أفكار واضحة يقينية يجب أن يثبت وجود الإله أولاً، وهو يتبنته بأفكار واضحة يقينية في نفس الوقت. ويدهب أن ديكارت كان على وعي بهذا الدور المنطقي، لأنه سوف يذهب في بقية التأملات إلى أن فكرة الإله والأفكار الواضحة اليقينية يثبت أحدهما الآخر، بحيث تكون هذه الأفكار دليلاً على وجود الإله، ويكون وجود الإله ضماناً لبقاء الأفكار. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الحل لم يحل لنا إشكالية الدور المنطقي، ذلك لأن إقراره باعتماد فكرة الإله والأفكار الواضحة على بعضهما البعض يجعلنا نعود إلى نفس الدور المنطقي الذي

بدأت منه، فما هي البداية الحقيقة لاستدلالاتنا حسب ديكارت، أهي الإله أم الأفكار الواضحة؟ إن ديكارت يستخدم الاثنين معاً ليدعم بالواحدة منها الأخرى، ولكنه لم يضع لنا بداية حقيقة في صورة مبدأ أول نستخلص منه اليقين الثاني.

### الدليل الثاني

و فيه يثبت ديكارت وجود الإله انطلاقاً من وجوده هو، يعنى أنه ليس سبباً لوجود نفسه، وبالتالي يجب أن يكون هناك كائن خالق هو الذي أوجده. يقول ديكارت: «وسائلّي، من أين أحصل على وجودي؟ ربما من ذاتي أو من والدي، أو من أي مصدر آخر أقل كمالاً من الإله»؟

ولا يمكن أن يكون سبب وجوده شيئاً ناقصاً أو مفتقرأ إلى الكمال، وبالتالي فالإله الكامل هو سبب وجوده، وما أنه موجود فالإله أيضاً موجود. وهو يفترض جدلاً أن يكون والداه هما السبب في وجوده، إذ يمكن أن يكونا سبباً في ميلاده كجسم وحسب، في حين أنه يوجد في الحقيقة باعتباره فكراً منفصلاً ومتمايزاً عن الجسد. فالوالدان يمكن أن يكونا سبباً لوجود هذا الجسم المادي، لكنهما لا يمكن أن يكونا السبب في النفس أو الروح. ويناقش ديكارت احتمال أن يكون السبب في وجوده شيء أكثر كمالاً من الوالدين لكن أقل كمالاً من الإله مثل الطبيعة مثلاً، ويرفض ديكارت هذا الاحتمال، ذلك لأن الأقل كمالاً من الإله لا يمكن أن تكون لديه القدرة على الخلق من العدم.

ويستمر ديكارت في المزيد من توضيح هذا الدليل، وينذهب إلى أنه باعتباره جوهرأ مفكراً موجود لكنه لم يكن يوجد دائماً بل إن وجوده حادث، أي حدث بعد أن لم يكن. وعندما يبدأ شيء في الوجود بعد أن لم يكن فمعنى هذا أنه آتى من العدم، أي خلق، والقدرة على إيجاد شيء من العدم تتطلب قدرة تفوق قدرة إدراك الأشياء. وبما أن الإنسان لا يحصل إلا على قدرة على إدراك الأشياء وفهمها وحسب وليس حائزاً على قدرة إيجادها أو خلقها من العدم، فهذا يعني أن الإنسان لا يمكن أن يكون سبباً في وجوده، وبالتالي فهذا السبب يكون أكثر قدرة من الإنسان. وإذا كان الإنسان قادرأ على إيجاد نفسه من العدم فمعنى هذا أنه قادر على الحصول على الكمال، لكن الإنسان ناقص، وبالتالي، فهو لا يمكن أن يكون سبباً في وجود ذاته، ولا يمكن أن

يكون سبب الوجود إلا الإله الكامل. ويقدم ديكارت حجة أخرى في إطار هذا الدليل، وينذهب إلى أن الوجود عبارة عن المرور عبر لحظات الزمن، وهذا المرور عبر الزمن يفترض القدرة على جعل الشيء الموجود في لحظة يستمر في الوجود في كل لحظات الزمن.

و بما أن الإنسان ليس قادراً على إيجاد أي شيء يستمر حاضراً في كل الأزمنة، فلا يمكن أن يكون هو السبب في استمرار وجوده في الزمن. وبذلك ن يجب أن تكون هناك قدرة على استمرار الإيجاد في الزمان، وهذه القدرة غير متوافرة في الإنسان، وبالتالي فالإله هو هذه القدرة التي تجعل وجودي، ووجود الأشياء كلها. مستمرة في الزمان. واللاحظ أن هذه الحجة هي في حقيقتها ليست حجة لإثبات وجود الله وحسب بل حجة على استمرار خلقه واستمرار العناية الإلهية. فديكارت يعتقد في أن الإله لم يخلق الإنسان والعالم في لحظة من الزمان ثم انتهى عمله عند ذلك، بل كان يعتقد في نظرية الخلق المستمر والعناية الإلهية تلك النظرية المستمدّة من فلسفات العصور الوسطى.

### الدليل الثالث

ويسمى هذا الدليل بالدليل الأنطولوجي، وذلك لبيان، الأول أنه يستخلص وجود الإله من فكرة الكائن الكامل، والثاني أنه يوحد الفكر والوجود في حالة الإله، ويعتبر أن الإله باعتباره فكرة مساوية للإله باعتباره وجوداً حقيقياً. ويعتني هذا الدليل على مسلمة منطقية تذهب إلى أن ما هو ممكن ومقبول منطقياً يمكن وجوده واقعياً، يمعنى أننا إذا كنا نستطيع تصور أن المفهوم أ ينطوي على المفهوم ب، فمعنى هذا أن الشيء المسمى ب المسمى أ ينطوي على الشيء المسمى ب، فال العلاقة المنطقية التي تدرك بيقين وتميز في الفكر يمكن وجودها واقعياً خارج الفكر. ويسير الدليل الثالث بنفس الطريقة، إذ يذهب ديكارت إلى أن لديه فكرة واضحة ومتميزة عن الكائن الكامل، وهذا الكائن لا يمكن أن يفتقر إلى أي صفة بما فيها صفة الوجود. ومن التناقض تصور فكرة الإله باعتباره الكائن الكامل دون تصور وجوده، ذلك لأن الكائن الكامل غير

الموجود حقيقة يعد تناقضاً ونقضاً في فكرة الكمال ذاتها، وبالتالي فإن الوجود جزء من مفهوم الإله، إذن الإله موجود<sup>(١)</sup>.

هذا الموجود الكامل عند ديكارت يتمتع بصفات الأزلية والأبدية والقدرة اللامتناهية وهي الصفات التي يفقدوا المخلوق الناقص. لكن بالإضافة لهذه الصفات، وهي صفات قال بها كل اللاهوتين من قبيل، يضيف ديكارت صفة الصدق الإلهي في مقابل كذب وخداع الشيطان الماكر. صفة الصدق أو القسمان الإلهي سيعتمد عليهما ديكارت اعتماداً كلياً في مسائل عديدة منها إثبات وجود العالم الخارجي.

وإذا عدنا مرة أخرى للقواعد الأربع التي وضعها ديكارت وحاولنا تطبيقها على المذهب الديكارتي، فلأننا نلاحظ أن ديكارت استبعد العقائد المسيحية تماماً من تعريف هذه القواعد.

وإذا كان ديكارت قد اخترد من الوضوح والبداهة قاعدة أولى من قواعده، فإنه سرعان ما يأتي بقاعدة تتصادم مع القاعدة الأولى عندما يصرح بأن حقائق الإيمان المسيحي يجب أن تكون أول ما نصدق به، دون البحث عن بدايتها ووضوحها وتقييزها. في هذا يتباين ديكارت مع القديس توما الأكويني عندما ذهب إلى أن حقائق العقل والإيمان لا يمكن أن يتناقضان، وإذا ما حدث التناقض، فإن حقيقة العقل المزعومة ما هي إلا خطأ وضلالة. هذا يعكس ما ذهب إليه ابن رشد من اعتبار العقل هو الأساس، وإذا ما وجد بينه وبين الوحي تعارضان، فإنه ينبغي تأويل الوحي بما يجعله متفقاً مع العقل.

لكن من جهة أخرى فإن عبارة ديكارت التي يقول فيها يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله، وإن يكن فوق متناول مداركناً تصطدم تماماً بقاعدة الوضوح والبداهة التي اختردتها شعراً لنهاية العقلاني. لا يجعل ديكارت الفكر الواضح التميز مقاييساً لعقائد التنزيل المسيحي، بل يجعل تلك العقائد مقاييساً يقيس به مدى صحة الفكر أو خطأه. ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالاتنا.

(١) اعتمدنا في عرضنا لأدلة وجود الله على أشرف منصور، تاريخ الفلسفة الحديثة ديكارت، الموارد الشمدن، العدد 2231.

والحقيقة أن مشروع ديكارت الذي بلوغه منذ مارس 1636 والذي يهدف إلى تأسيس علم ذي صلاحية كونية قادر على الارتفاع بالطبيعة الإنسانية إلى أعلى درجات الكمال، هو امتداد لفلسفة النهاية التي كانت تسير في اتجاه الفصل بين الفلسفة واللاهوت والربط بين العلم والحكمة، والابتعاد عن اللاهوت الكنسي الذي جعل من الميتافيزيقا علماً تأملياً لا تربطه أية صلة بالحكمة الإنسانية، وذلك على عكس ما تمحشه لدى أرسطو الذي استهل المقالة الأولى من الميتافيزيقا برسم صورة جليلة للحكيم. لقد جاء مشروع ديكارت كرد فعل ليس فقط ضد الفصل بين العلم والحكمة، بل جاء أيضاً كرد فعل ضد الفصل بين الفلسفة الطبيعية والأخلاقية وبين الميتافيزيقا.

تعتبر مسألة العلاقة بين الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقا من المسائل الأساسية في الفلسفة الديكارتية. فقد كان مشروع ديكارت في الأصل مشروعًا للتتركيب بين مختلف أبعاد الإنسان المعرفية والأخلاقية والوجودية. ولكنه اصطدم بعراقيل وصعوبات لها علاقة بالمناخ الثقافي العام ووضعية العلوم في زمانه، ولذلك جاءت مقالته في المنهج مقسمة على ثلاثة محاور أساسية وهي: قواعد المنهج، قواعد الأخلاق والتأملات أو الميتافيزيقا.. ويمكن النظر إلى هذه المحاور على أنها متراقبة فيما بينها باعتبارها تمثل مختلف مجالات العلم الكوني الذي كان يطمح إلى تأسيسه، ومع أن ديكارت لم يعبر بشكل صريح عن العلاقة التي تربط المجالات الثلاث بعضها ببعض فإن هذه العلاقة موجودة بالفعل، وإيمان الباحث أن يكشف عنها من خلال الوقوف على مقاصد الفيلسوف وتجربته في الحياة كما تزاءج من خلال كتاباته الفلسفية التي ليست غريبة عن فن السيرة الذهنية، ومن خلال الكشف عن المصادر الأساسية التي يقوم عليها نسق تأملاته الميتافيزيقة.

يبدو من خلال قراءة التأملات أن هناك علاقة عضوية بين الميتافيزيقا وفلسفة الأخلاق لدى ديكارت. وتتمثل فكرة الكمال الإنساني في اعتقادنا المبدأ المنظم الذي يربط مختلف مجالات الفلسفة الديكارتية بعضها بعض.. تهدى هذه الفكرة في كتاباته الأساسية وخاصة في التأملات الميتافيزيقة. يقول في نهاية التأملات الرابعة إن الله منحني الحرية لإصدار الحكم أو تعليقه عندما يتعلق الأمر بالأشياء التي لا توجد لدى

عنها فكرة واضحة ومتّيزة. وإذا كان من الممكن أن أخطئ، فإن السبب في ذلك يرجع إلى وجود نقص في يتعلّق بسوء استعمال الإرادة والتسّرع في إصدار الأحكام في القضايا التي لا زال يكتنفها الغموض في ذهني. وإذا كان الله لم يمنعني فضيلة العصمة التي يتوقف وجودها على المعرفة الواضحة المتّيزة بكل الأمور التي يمكنني البت فيها، فإنه منعنى على الأقل الوسيلة الأخرى المتمثلة في حرية الامتناع عن إصدار أي حكم على الأشياء التي لا أعرف حقيقتها معرفة يقينية. وهاهنا بالذات يكمن الكمال الأساسي للإنسان المتمثل في حرية الإرادة والاختيار.

وهكذا، فإن ما يعصم الإنسان من الواقع في الزلل حرية الإرادة والاختيار وحسن استعمالهما. يشمل الكمال الإنساني بهذا المعنى القدرة على اكتساب المعرفة اليقينية وحسن استعمال الإرادة والحرية باعتباره أساس الأخلاق الفاضلة. ولذلك يمكن أن نجمل من فكرة الكمال الإنساني المبدأ الأساسي الأول الذي تقوم عليه كل من الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة الأخلاقية عند ديكارت. ومن هنا تتبّع العلاقة بين الميتافيزيقا والأخلاق في الفلسفة الديكارتية، فهما متّابعان في الأصل، يعنى أنهما بناء على أساس واحد أو أن هما جذر واحد، وهو الإيمان بقدرة الإنسان على الارتفاع في مراتب الكمال.

وترجع جذور فكرة الكمال الإنساني إلى ما قبل عصر النهضة، وتبلورت بشكل واضح في الساحة الثقافية الأوروبية من القرن الثالث عشر بعد أن تمت ترجمة شروح ابن رشد على طبيعتيات أرسطو إلى اللغة اللاتينية. وارتبطت هذه الفكرة آنذاك بدراسة العلوم التأمّلية، حيث بدأ بعض المفكرين يميلون أكثر فأكثر إلى الاعتقاد بأن تحسين هذه العلوم يساعد الإنسان على اكتساب مزيد من الكمال. ولكنها تعرضت لانتقادات رجال الدين الذين تنددوا بها باعتبارها مناقضة لتعاليم الديانة المسيحية التي تقول بسقوط الإنسان إلى الدرك الأسفلي وبالرحمة الإلهية، وذلك على اعتبار أن فكرة الكمال الإنساني تفترض إمكانية الخلاص خارج نطاق الدين. ورغم مقاومة رجال الدين لهذه الفكرة في العصر الوسيط المتأخر فإنّها انتقلت إلى فلاسفة عصر النهضة، ولكننا تسبّب لهم في الكثير من المتابع. وإذا كان طوماس الإكويني قد أخذ بفكرة الكمال الإنساني، فإنه أكسبها مدلولا آخر ينسجم مع التعاليم الدينية: يكتب

الإنسان مزيداً من الكمال في نظره لا من خلال تحصيل العلوم التأملية ولكن من خلال تأمل الذات الإلهية، ولا ينال هذه النعمة إلا من كتب له السعادة في الحياة الأخرى. يدل ذلك على استحالة ارتقاء الإنسان المذنب إلى مراتب الكمال العليا في الحياة الدنيا. إن الإنسان في نظر رجال الدين عاجز عجزاً راديكالياً عن معرفة أي شيء من الأمور المتعلقة بالذات الإلهية، وأصبحت له في اللاهوت المسيحي، على الأقل منذ Duns Scot، صورة المسافر الشقي البعيد كل البعد عن السعادة الأخروية، ولم يعد بوسمه وهو في رحلته الدنيوية إلا أن يطلب الرحمة الإلهية. ولذلك حرموا الأخذ بفكرة الكمال الإنساني. ولسوف يعاني ديكارت بدوره من هذا القرار الكensi.

ولقد أدى قرار التحرير إلى تقييـب الإنسان من حقل الممارسة الفكرية طوال فترة مديدة. ولكن بعض فلاسفة عصر النهضة من كانت لهم الشجاعة الكافية للأخذ بفكرة الكمال الإنساني، من أمثال Sibiuda وBovelles وCharron، أعادوا إليه المكانة التي يستحقها في عالم الفكر، ومن ثم انتقلت الفكرة إلى ديكارت لتأخذ أبعاداً ودلالات جديدة، حيث جعل منها المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه محاولة التركيبة، وهو ما يدل عليه حضورها القوي في القسم الرابع من تأملاته الميتافيزيقية.

ولعل ما صرف اهتمام الدارسين لفلسفة ديكارت بهذه الفكرة ومكانتها في نسق التأملات هو طغيان النظرة الأحادية الجانب إلى التراث الديكارتي، مما أدى في نظر بعض الخلقين إلى هيمنة تأويل واحد في الفلسفة المعاصرة وهو تأويل هайдجر الذي اختزل الميتافيزيقا الديكارتية إلى مجرد كونها امتداداً للمذاهب اللاهوتية السكولافية، وما يدل على ذلك، في نظره، هو ارتباكها على فكرة تناهى الوجود الإنساني التي تنطوي على فكرة الخطيئة والذنب. ففي دراسته لمراحل تطور مفهوم الأنطولوجيا المتضمنة في أحد الدروس التي القاما عام 1927، ذكر هайдجر أن ديكارت أخذ مفاهيمه الأنطولوجية الأساسية مباشرة عن سواريز وسكوت وطوماس الأكويني، دون أن يقدم أي دليل على ذلك، وأضاف إلى ذلك قوله إن الميتافيزيقا القروسطية ليست شيئاً آخر غير اللاهوت، ومن ثم تم سحب هذا الحكم على الميتافيزيقا الديكارتية، وما زال يتعدد صداؤه إلى اليوم.

لاشك في أن الفلسفة الديكارتية لا تستبعد فكرة التناهی، ولكن هذه الفكرة ليس لها معنی سلیبا في هذه الفلسفة، بمعنى أنها لا تلغی إمكانیة بلوغ الإنسان أقصى درجات الكمال. إن الارتفاع في مراتب الكمال يتحقق بشكل تدريجي، ولكنه يسير في اتجاه اللامتناهی. وهذه الحركة اللامتناهیة في اتجاه الكمال هي الدليل على أن الإنسان، في نظر ديكارت، لا يمكنه أن يكون لا متناهیا، لأن اللامتناهی لا ينقصه شيء، ولذلك لا يحتاج إلى الحركة والنمو والتطور. ولكن اللامتناهی الثابت الإيجابي ليس تقليضا من حيث إيجابيته للمنتاهي المتحرك، فالنمو والارتفاع هو شيء إيجابي، إنه كمال إنساني. إن المتناهی في هذه الحالة إيجابي وليس سلیبا. ونتمكن من إيجابيته وكماله الأساسي في امتلاكه للإرادة والحرية. يتجلی ذلك بوضوح في التأملات الرابعة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. فالإنسان في نظر ديكارت حر في أن يختار تعليق الحكم كلما كانت المعرفة الواضحة التميزة بمقدمة الأشياء التي يضطر إلى البت فيها غير متوفرة بعد. وإن القدرة على تعليق الحكم تمثلنا أكثر كمالا رغم كوننا كائنات متناهیة. وهذه هي الأطروحة الأساسية المتضمنة في التأملات الرابعة.

ويقول ديكارت إنه ليس له أن يتأسف على أن الله لم يمنحه كمالا أكبر، بل إن عليه أن يشكره على أنه منحه القدرة على تعليق الحكم كلما كانت المعرفة غير واضحة وغير متميزة. وهنا يکمن الكمال الإنساني الأكبر في نظره، يقول بالحرف الواحد في نهاية الجزء الرابع من التأملات: إنه أكبر كمال إنساني 'c'est la plus grande perfection de l'homme'، أو لنقل إنه الخد الأقصى من الكمال الذي هو كمال بالنسبة للإنسان لا بالنسبة للله ولا حتى بالنسبة للملائكة. لم تأخذ هذه الجملة بين الاعتبار في التأويلات الأحادية الجانب للميتافيزيقا الديكارتية، فاختزلتها إلى مجرد كونها شكلا من أشكال اللاهوت السكولاني.

ويتجلى كمال الإنسان أيضا في كمال قدراته. يقول ديكارت في الجزء الرابع من التأملات إن الإنسان رغم كونه مخلوقا متناهيا فإنه يتوفر على ملکات تصنف بنوع من الكمال الخاص بال النوع الإنساني، وهي فكرة جربة بالنظر إلى ظروف العصر الذي عاش فيه ديكارت. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ديكارت لا يستخدم مفهوم التناهی بالمعنى اللاهوتي الذي يدل على الطبيعة الشريرة للإنسان، والذي يتنافى وبالتالي مع

فكرة الكمال النسي. كما أنه لا يستخدم مفهوم الكمال الإنساني بالمعنى الأنطولوجي الذي يدل على أن الإنسان هو أرقى المخلوقات جيّعاً، وهو ما يدل عليه معنى قوله في التأملات الرابعة إنه لا يحق له أن يشكّي من كون الله عندما خلقه لم يتزله في متزلة الكائنات الأكثـر نـباً وكـمالاً، وتجـد نفس الفـكرة في رسـالتـه إلى إلـيزـاـيت Elisabeth بتاريخ 15 سـبـتمـبر 1645، وهي فـكرة تسـجـمـعـ التـصـورـ الكـوـبـيرـيـنـيـكيـ لـلكـوـنـ الـذـيـ لمـ يـعـدـ الإـنـسـانـ يـجـتـهـلـ فـيهـ مـكـانـةـ مـرـكـزـيـةـ. ويـقـدرـ ماـ تـسـجـمـعـ التـصـورـ الكـوـبـيرـيـنـيـكيـ بـقـدرـ ماـ تـعـارـضـ معـ التـصـورـ الـلاـهـوتـيـ الـذـيـ يـجـعـلـ منـ الإـنـسـانـ أـسـمـىـ المـخـلـوقـاتـ جـيـعاـ. يقولـ فيـ الرـسـالـةـ المـشـارـ إـلـيـهـ: وـيـدـلـ أـنـ تـشـغـلـ عـمـرـةـ الـكـمـالـاتـ الـتـيـ تـوـجـدـ فـيـنـاـ بـالـفـعـلـ، نـسـبـ لـلـمـخـلـوقـاتـ الـأـخـرـىـ التـوـاقـصـ الـتـيـ لـاـ تـوـجـدـ فـيـهـاـ لـكـيـ نـسـمـوـ فـوـقـهـاـ يـتـحـدـدـ مـفـهـومـ التـنـاهـيـ، إـذـنـ، فـيـ عـلـاقـهـ بـفـكـرةـ الـكـمـالـ الـإـنـسـانـ، مـنـ حـيـثـ إـنـ السـمـيـ إـلـىـ تـحـقـيقـ أـقـصـىـ درـجـةـ مـكـنـةـ مـنـ الـكـمـالـ يـتـلـبـ الـوعـيـ يـوـاطـنـ الـضـعـفـ الـتـيـ تـوـقـعـنـاـ فـيـ الـخـطـأـ. مـاـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـ الإـنـسـانـ لـاـ يـمـلـ أـرـقـىـ الـكـائـنـاتـ الـمـوـجـودـةـ فـيـ الـكـوـنـ.

وـإـذـاـ كـانـ فـيـ الإـنـسـانـ شـيـءـ مـاـ لـامـتـاهـ فـهـوـ الإـرـادـةـ، تـلـكـ الـإـرـادـةـ الـكـاملـةـ حـسـبـ تـعـبـيرـ دـيـكـارـتـ نـفـسـهـ فـيـ حـوارـهـ معـ Burmanـ وـلـابـدـ مـنـ الـاعـتـرـافـ هـنـاـ بـأنـ هـذـهـ الـفـكـرةـ تـرـجـعـ مـشـكـلـةـ عـوـيـصـةـ فـيـماـ يـتـلـبـ بـتـأـوـيلـ تـأـمـلـاتـ. كـيـفـ يـكـنـ الـحـدـيـثـ عنـ تـنـاهـيـ الـإـنـسـانـ إـذـاـ كـانـ إـرـادـتـهـ مـطـلـقـةـ وـلـاـ مـتـاهـيـةـ؟ كـيـفـ يـكـنـ الـجـمـعـ بـيـنـ تـنـاهـيـ الـعـقـلـ وـلـاـ تـنـاهـيـ الـإـرـادـةـ لـدـىـ الـإـنـسـانـ؟

يـتـجـلـيـ تـنـاهـيـ الـعـقـلـ الـإـنـسـانـيـ فـيـ عـدـمـ قـدـرـتـهـ عـلـىـ فـهـمـ اللهـ أوـ عـلـىـ فـهـمـ غـايـيـتـهـ مـنـ خـلـقـ الـعـالـمـ. وـلـكـنـ اـنـدـامـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ فـهـمـهـ لـاـ يـعـنيـ استـحـالـةـ مـعـرـفـتـهـ. فـقـدـ اـعـتـمـدـ دـيـكـارـتـ عـلـىـ وـجـودـ اللهـ قـبـلـ أـنـ يـشـتـهـ وـجـودـهـ هـوـ وـوـجـودـ الـعـالـمـ. وـلـذـلـكـ يـقـولـ بـأنـ مـعـرـفـةـ اللهـ أـيـسـرـ إـلـيـهـ مـنـ مـعـرـفـةـ الـعـالـمـ. تـكـمـنـ حدـودـ الـعـقـلـ مـنـ وجـهـةـ النـظـرـ هـذـهـ فـيـ اـنـدـامـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ فـهـمـ الـمـطـلـقـ، لـاـ فـيـ العـجـزـ عـلـىـ مـعـرـفـتـهـ كـمـاـ يـقـولـ كـانـطـ. إـنـ فـكـرةـ اللهـ فـيـ نـظـرـ دـيـكـارـتـ هـيـ أـكـثـرـ الـأـفـكـارـ وـضـوـحاـ وـعـيـزاـ. فـلـذـاـ كـانـ مـنـ خـصـائـصـ الـمـطـلـقـ أـنـ مـسـتـغـلـقـ عـلـىـ فـهـمـ لـمـ نـظـرـ إـلـيـهـ، فـإـنـ مـعـرـفـتـهـ، فـيـ الـمـقـابـلـ، أـيـسـرـ إـلـيـهـ مـنـ مـعـرـفـةـ نـفـسـهـ.

يدـلـ مـفـهـومـ الـكـمـالـ الـإـنـسـانـيـ عـلـىـ نـمـطـ تـفـكـيرـ يـرـتـكـزـ عـلـىـ الإـيمـانـ بـقـدرـةـ الـإـنـسـانـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ الـحـقـيـقـةـ الـيـقـيـنـيـةـ بـالـاعـتـمـادـ عـلـىـ قـدـرـاتـهـ الـطـبـيعـيـةـ، وـمـاـ يـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ تـأـكـيدـهـ.

في مناسبات كثيرة على أن سبب الأخطاء التي نرتكبها لا يرجع إلى وجود نقص في طبيعتنا الإنسانية ولكن إلى سوء استعمال قدراتنا العقلية وإرادتنا وحريتنا.

ذكر ديكارت في رسالتيه لـ«الإليزيات» بتاريخ 21 مايو و28 يونيو من عام 1643 - والذين يمكن اعتبارهما بمثابة ملخص مركز لنتائج آنذاك - أن فلسفة الميتافيزيقية تقوم على أساس ثلاثة مفاهيم أولية، تتمثل في نظره النماذج الأصلية التي تقوم عليها كل معرفة إنسانية وهي المفاهيم التي لدينا عن الروح والجسد والعلاقة بين الروح والجسد: يتعلق المفهوم الأول بتصورنا للروح، ويشمل العقل والإدراك الحسي والإرادة وختلف النوازع الانفعالية؛ ويتصل المفهوم الثاني بتصورنا للجسم، وهو مفهوم الامتداد الذي تُرد إليه أشكال الأجسام وهبته وحركتها؛ ويتصل المفهوم الثالث بالعلاقة بين الروح والبدن، وهو مفهوم الوحدة التي تتجلى من خلال قدرة الروح على تحرير البدن، وقدرة البدن على التأثير في الروح وإثارة انفعالاتها. ونظراً لكون هذه المفاهيم أولية ويسهلة فإنه لا يمكن، في نظر ديكارت، تفسير بعضها بالبعض الآخر ولا بإرجاع بعضها إلى البعض الآخر، على اعتبار أن كل مفهوم من هذه المفاهيم الثلاث تناصل في النفس الإنسانية وليس مشتقاً من غيره، ولذلك وجب استعمال كل مفهوم في المجال الخاص به. ويرى ديكارت أن هذه المفاهيم تدرك بطرق مختلفة: فالروح لا يمكن معرفتها إلا عن طريق العقل وحده، بينما يمكن معرفة الجسم بواسطة العقل والمخلبة معاً وإن كانت معرفته بالمخيلة أحسن. وأما وحدة الروح والبدن فإن خبر وسيلة للإلحاطة بها هي الملكات الحسية.

ولابد من الإشارة هنا إلى وجود قراءات مختلفة لمضمون هذه الرسائل. يرى بعض الباحثين أن مفهوم الإنسان جاء في المرتبة الثالثة بعد مفهوم الذات المفكرة ومفهوم الامتداد، وربما احتل المرتبة الرابعة إذا أخذنا بعين الاعتبار مفهوماً آخر أكثر بدائية من المفاهيم الأولية الأخرى، وهو مفهوم الله، الذي يعتبر بدایة كل شيء في الفلسفة الديكارتية. وذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن مفهوم الإنسان هو مفهوم مركب يجمع بين مفهوم الروح ومفهوم البدن. ولذلك اعتبروا مفهوم الإنسان، الذي هو وحدة الروح والبدن، مفهوماً مشتقاً وليس مفهوماً أولياً. مما يتطلب على ذلك أن الفلسفة الديكارتية ليست فلسفنة إنسانية بالأساس، بل يمكن تصنيفها ضمن الفلسفات

ذات التزعة المضادة للإنسان anti-humanisme، والقصد بذلك الفلسفات التي لا تجعل من فكرة الإنسان مبدأها الأول، وتكون بذلك أقرب إلى الالاهوت منها إلى الفلسفة.

وتنطلق القراءة الثانية من ملاحظة مفادها أنه ليس في منطوق الرسائلين ما يدل على أن مفهوم الإنسان باعتباره وحدة الروح والجسد مشتق من مفهوم الروح ومفهوم البدن. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن ديكارت حسم في الأمر ولم يتركباب مفتوحاً للتأويل حين صرَّح بأنَّ كلَّ واحدٍ من المفاهيم الثلاث (الفلسفة والامتداد ووحدة الروح والبدن) هو مفهوم أولٍ ولا يمكن فهمه وبالتالي إلا بالانطلاق منه هو ذاته وليس من غيره، ويُبَيَّن إدراك كلِّ مفهوم يتطلب طريقة خاصة، ولا يمكن إدراك مضمونه الدلالي من خلال إجراء مقارنة بينه وبين المفاهيم الأخرى. وعلىه، فإنَّ إدراك حقيقة الإنسان باعتباره وحدة الروح والجسد لا يشترط مسبقاً توفر المعرفة الواضحة المتميزة بكلِّ من الروح والجسد، ذلك لأنَّ مفهوم الإنسان ليس مزيجاً من الروح والمادة، ولكنه وحدة أو كليَّة مُثُلٌ واقعاً قائماً بذاته. ومع ذلك يمكن للعقل أن يميِّز في هذه الوحدة أو الكلية على سبيل التجريد بين الروح والجسد. ومن ثمَّ أمكن القول بأنَّ مفهوم الإنسان هو من المفاهيم الأولى الأساسية التي تقوم عليها الميتافيزيقا الديكارتية وبأنَّ الفلسفة الديكارتية هي من حيث العمق فلسفة إنسانية<sup>(1)</sup>.

وتجلى نزعتها الإنسانية في تركيزها على فكرة الكمال الإنساني التي تميِّزها تميِّزاً واضحاً عن الالاهوت. ولكن إيمان ديكارت بفكرة الكمال الإنساني جلبَت عليه سخط رجال الدين وعلماء الالاهوت كما أشرنا إلى ذلك في بداية الموضوع.

### كانت

لم يقدم كانت نفسه لنا كمدو للميتافيزيقا، بل ذكر أنَّ هدفه الأساسي هو تخلص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم، ذلك أنَّ الخطأ الكبير الذي ارتكبه هؤلاء بنظر كانت هو أنَّهم استخدمو عقولهم خارج نطاق حدود التجربة، وهو استخدام غير مشروع في

(1) أحد أغيال، الميتافيزيقا الديكارتية بين الالاهوت والتزعة الإنسانية. مقال منتشر على الانترنت.  
<http://sophia.over-blog.com/article-3819528.html>.

نظر كانت. فلا يمكن في نظره أن تزعم مع الميتافيزيقيين أنه بإمكاننا إنتاج معرفة علمية بقصد مواضيع النفس والعالم والله، وهي المواضيع الميتافيزيقية الكبرى المعروفة.

إن كانت لا يزعم أن مواضيع الميتافيزيقا هذه غير موجودة، بل يرى فقط أن عقلنا لا يملك من الإمكانيات التي تؤهله للإدراك وجودها وماميتها، فإيمان العقل التفكير في الميتافيزيقا والاعتقاد فيها، لكن لا يمكنه معرفتها.

لقد رأى كانتط أن الميتافيزيقيين أقاموا صروراً حادة شاغحة من أجل إدراك القسم العالية للوجود، ولكن للأسف استخدموها في ذلك مواد لا تكفي بمنظور كانتط إلا لإقامة مساكن بشريّة متواضعة. انطلاقاً من هنا فقد ظلت الحقيقة المطلقة المأوائية أرضًا مجهولة لم تطالها مغامرات العقل البشري ولم يستطع الفكر البشري ارتياح قلعتها المستعصية عن الاقتحام.

لقد اعتبر كانتط أن الميتافيزيقا ميل طبيعي صادر عن طبيعة تكويننا البشري، ولذلك فهو لم يعتبر مواضيعها أو هماها يتبعن القضاء عليها. فهو وإن أكد عجز الفكر البشري عن إدراك موضوعات الميتافيزيقا والبرهنة على وجودها، فهو مع ذلك لم يقل أن بإمكان العقل البشري أن يبرهن على عدم وجودها.

وفي هذا السياق فقد رفض كانتط قول ديكارت بوجود «ذات مطلقة» أو جوهر قائم بذاته هو «النفس» أو «الآنا»، لأن ماهية النفس تبقى بالنسبة لكانط مجهولة ما دمنا لا نملك حداً سلبياً يوفر لنا المادة الضرورية التي تمكن الفكر من إنتاج فكرة صحيحة وبنية عن ماهية النفس. ولكننا مع ذلك نملك، كما يقرر كانتط، شعوراً بوجود النفس في الزمان من جهة وباعتبارها موضوعاً لإحساس باطنني من جهة أخرى. لكن هذا الإحساس لا يمكن العقل أبداً من معرفة الماهية الحقيقة للنفس.

أما عن مفهوم الله، فيرى كانتط أنه لا يمكن أن نقول عنه أي شيء محدد، لأن أي حديث عن الله سيضطرنا إلى أن ننسب إليه أو صفات ونحوها مستمدتها من العالم المحسوس وما خبرناه في تجربتنا الظاهرة، فيتبع عن ذلك نوع من عدم التناسب بين مفهوم الله كمفهوم عقلي وبين تلك النعمات المحسوسة التي نسبها إليه. إنني أتصور الله مستقلاً تماماً الاستقلال عن آية ظواهر محسوسة، ولذلك لا يمكن لي أن أطلق عليه آية

صفة متزرعة من صعيم تجربتي كتجربة مشروطة بما هو محسوس. وهذا يرى كأنه بإمكاننا أن نتصور أن هذا العالم من صنع عقل أسمى، لكننا مع ذلك لا يمكننا أن نقدم آية معرفة دقيقة وصحيحة عن طبيعة هذا العقل الأسمى كشيء في ذاته.

ويترتب عن ذلك أن تصورنا أنه قائم على معرفتنا بطبيعة العالم وطريقة صنعه، وليس على معرفتنا بطبيعة العقل الإلهي. هكذا فنحن نستطيع أن نعرف العلاقة الموجدة بين كائن إلهي أسمى وبين العالم، على أساس أن للعالم صورة عقلية تدل على العلة الفاعلة الأولى التي هي المفسرة لهذا التماقش العقلي الذي يحكم العالم وأشيائه. لكن هذا النوع من التفسير لا يمكننا مع ذلك من تكوين آية معرفة علمية بطبيعة هذا العقل الإلهي الأسمى.

الواقع أن كانت أفسح المجال للاعتقاد بالميافيزيقا الذي يمتحن للأفعال الأخلاقية معنى وغاية معقوله. فللميتافيزيقا قيمة عملية أخلاقية باعتبارها ميلاً طبيعياً، وباعتبارها الأساس الضروري الذي يمتحن لأفعالنا غايتها وهيكن المبادئ العملية من أن تبتلى وتترعرع في أحضانه.

إن العقل النظري ليس في مقدوره البرهنة على موضوعات الميتافيزيقا، وهو الأمر الذي جعل كانت يلجأ إلى العقل العملي من أجل إيجاد موطن قدم للميتافيزيقا باعتبارها ميلاً فطرياً أو نزوعاً طبيعياً لدى الكائن البشري من جهة، وباعتبارها ضرورة عملية أخلاقية من جهة أخرى.

إن خوض العقل في أمور الميتافيزيقا لا يمكن تفسيره إلا كظاهرة أثاثرولوجية مرتبطة بالغاية التي توختها الطبيعة عندما وضعت هذا التزوع الميتافيزيقي في أعماق النفس البشرية.

في كتابه الميتافيزيقا يقدم الدكتور محمد عثمان الخشت فرامة مختلفة لميتافيزيقا كانت. فهو يسعى لإثبات أن كانت لم يكن فيلسوفاً ميتافيزيقيا بمحابٍ أن يجعل للإيمان مكاناً في فلسفته، وإنما أراد أن يقيد الميتافيزيقا ويجعلها حداً للمعرفة أو سقفاً لها، إذا حاول العقل التفكير فيها وقع في التناقض، فالعقل يستطيع أن يثبت بالأدلة العقلية وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس، وهي كلها قضايا ميتافيزيقية خارج حدود

التجربة، لكنه في الوقت نفسه يستطيع أن يثبت أن الله غير موجود وأن الإرادة ليست حرية وأن النفس فانية.

إذن حدود العقل هي حدود التجربة، أي عالم الأشياء بمعنى كانت، فكانت بفارق بين عالم الأشياء وهو الذي أحياناً فيه وأتعامل معه بعقلاني وأستمد منه معارفي، وعالم الأشياء في ذاتها وهو عالم الميتافيزيقا الذي لا يستطيع أن يبرهن على وجوده بالأدلة العقلانية، أي أنه عالم يمتنع في العقل عن العمل وفقاً لقوانيته أو مقولاته.

من الشائع القول إن كانت قد جعل من الإيمان بعلم الميتافيزيقا اعتماداً لا يحتاج إلى تبرير عقلي، لأن العقل لا يستطيع التحرك في هذا العالم، كما قلنا، وبالتالي فالإيمان، إن صح القول، مسألة فلسفية لا تحتاج إلى أدلة عقلية. هذا هو الرأي الشائع عن فلسفة كانت. لكن هذه الدراسة تحاول أن تثبت أن هدف كانت لم يكن التمييز بين عالم العقل وعالم الإيمان بقدر ما كان يهدف إلى وضع حدود للعقل لا ينبغي عليه تجاوزها، وبالتالي فكانت ليس فيلسوف العقل والإيمان كما يقال عنه، بل هو فيلسوف العقل فقط.

هذا الرأي يمكن تأكيده عبر الآتي:

1. يعكس تاريخ تطور الفكر الديني لكتن نوراً تدربياً وابتعاداً مستمراً عن كل عنصر لا هوسي أو روحي مفارق.
2. في كتاباته المبكرة عن اللاهوت يسعى كانت للتخلص عن أي نوع من الإيمان البرهاني النظري بالله، وأخذ يتعرض بال النقد لأدلة وجود الله حتى انتهى إلى التخلص النام منها في *نقد العقل الخالص*.
3. ليس لفكرة الله أي أهمية عند كانت بالنسبة للوجود الواقعي وينحصر دورها فقط في كونها موجه أخلاقي للسلوك، لكنه موجه عام يبقى في خلفية أعمالنا أما المرجع الحقيقي عند كانت فهو مبدأ الواجب أو الإلزام أو الضمير، وبالتالي ففكرة الله ليست محورية في عالمنا الواقعي.
4. حاول كانت في مؤلفاته السابقة على أعماله النقدية الثلاثة، أن يؤمن الميتافيزيقا علمياً متأثراً بخلفيته العلمية، أي أن يحاول التوفيق بين تصور الألوهية والعلم الطبيعي المتربع على قمة النسق المعرفي في عصر التصوير. كان هذا هو الأمل

الكانتي في المرحلة السابقة على النقد محاولة تأسيس فكرة الله على أسس علمية، أي بعيداً عن الميتافيزيقا اللاهوتية التقليدية التي تعرض لها بالفقد العنيف، لكن مع الوقت اكتشف كانتن أن هذا المدف مغضض سراب، وأنه من المستحيل البرهنة علمياً على فضايا الميتافيزيقا، وبالتالي انقسم كانتن إلى الاتجاه المعادي لللهوت.

والواقع أن السؤال الذي ينبغي طرحه، وهو هدف الدراسة كما ذكرنا، هل أراد كانتن تقيد العقل لكي يفسح مجالاً للإيمان؟ وبمعنى آخر هل أراد كانتن أن يضع حدوداً للعقل حتى يقول أن الإيمان مسألة اعتقادية ينبغي التسلیم بقضایاها دون محاولة أثباتها عقلياً، لأن العقل لا يستطيع ذلك؟

الإجابة لا لأن كانتن كان يهدف إلى إلغاء الإيمان لكنه لم يرد التصریح بذلك بصورة مباشرة، فالحقيقة عند كانتن غير ممكنة إلا بوصفها معرفة لعالم الظواهر، والشيء في ذاته ليس عالماً مستقلاً في مقابل عالم الظواهر، بل هو مجرد حد منطقى ينفي أن يتوقف العقل عنده باعتباره نهاية المعرفة بعالم الظواهر، وهو وبالتالي ليس موضوعاً حقيقة للمعرفة.

وعلم الأشياء في ذاتها عند كانتن ليس له وجود مستقل وليس له وجود أنطولوجي، بل هو مجرد حد فاصل وضعه كانتن للتمييز بين معرفة قائمة على أسس متبينة (معرفة مشروعة)، ومعرفة لا يمكن البرهنة عليها وبالتالي ينبغي التخلص منها (معرفة غير مشروعة).

علم الأشياء في ذاتها هو مجرد صورة متخيلة ليس لها وجود حقيقي، مهمتها فقط وضع حد للعقل (حدود ما يمكن أن يفكّر فيه، فإذا ما تجاوز هذه الحدود فإنه يكون بذلك قد انتقل من عالم المعرفة إلى عالم الوهم والتناقض).  
يميلنا هذا الموضوع لمناقشة موقف كانتن في نظرية المعرفة، والواقع أنه موقف وثيق الصلة بميتافيزيقا:

يمكن القول إن المثالية هي الفلسفة التي تقول بأولوية الذات على الموضوع في عملية المعرفة، أي أن العقل هو المسؤول عن عملية المعرفة وتنظيمها، وبالتالي فالموضوع الخارجي يأتي في الدرجة الثانية من حيث الأهمية، ومعظم الفلاسفة المثاليين يقولون بالأفكار الأولانية، أي الأفكار السابقة على التجربة، منهم من يقول

بأن هذه الأفكار فطرية (مولود بها الإنسان) ومنهم من يقول بأن العقل الإنساني يمتلك القدرة على خلق هذه الأفكار وهذا هو الفرق بين عقل الإنسان وعقل الحيوان، من أمثلة هذه الأفكار الزمان والمكان والعلية.

لم يكن كانت مثالياً بالمعنى التقليدي لكلمة مثالية، فهو لم يذهب إلى القول بأن الموضوع الخارجي ليس له أهمية، بل إن كانت كان منهاجاً لهذا المذهب، وقد حاول التوفيق بين المثاليين والواقعيين في فلسفته فقال بأن أهمية الموضوع الخارجي لا تقل عن أهمية الذات، كلامها مسؤولة عن عملية المعرفة أو أن عملية المعرفة حاصل جمع الذات والموضوع.

العالم الواقعي (عالم الأشياء) عند كانت ليس من خلق الذات فهو مستقل عنها. وبالتالي فأشياء العالم الخارجي لا تعتمد في وجودها على الذات كما ذهب إلى ذلك باركلي في مثاليته المطفرة. لكن هذه الأشياء عند كانت تصبح خالية من المعنى ما لم تكتشفها الذات وتعامل معها.

والعقل عند كانت به مجموعة من المقولات السابقة على التجربة (أي قبل احتكاكه بالعالم الخارجي توجد به مجموعة من المقولات كالزمان والمكان والعلية) هذه المقولات تظل بلا دور أو وظيفة حتى يبدأ الإنسان في التعامل مع أشياء العالم الخارجي، هنا فقط يظهر دورها في تنظيم المدركات الحسية التي ترد إليه وتضعها في هذه القوالب أو المقولات، وبدون هذه المقولات يفتقد الإنسان التواصل مع العالم الخارجي وتصبح الإدراكات التي تصل إليه مشتلة لا يجمعها رابط أو قالب واحد (يمكن القول إن بعض حالات الجنون تكون نتيجة فقدان هذه المقولات). وقد عبر كانت عن هذا المعنى بعبارته الشهيرة (مقولات بلا حدود فارغة وحدود بلا مقولات عمياء) مع الوضع في الاعتبار أن كلمة حدس عند كانت تعني كل ما يرد إلى الإنسان من العالم الخارجي (الانطباعات الحسية أي الصفات الحسية للأشياء من لون وحجم ورائحة وعلاقات).

من هنا وصفت مثالية كانت بالترانستندنتالية والمقصود بها القبلية، أي أن مثالية كانت قبلية تقول بأن هناك مقولات في العقل سابقة على التعامل مع عالم الأشياء وهي التي تنظم مدركاتنا الحسية.

محاولة التوفيق بين ماركس وكانت على اعتبار أن كلاً منها قال باستقلال العالم الخارجي محاولة خاطئة لأن كانت لم يقل بالاستقلال الشام للعالم الخارجي عن الذات، فإذا قلنا بالاستقلال الشام سيعني أن هذا العالم سيصبح بغير معنى، فالمعنى ينشأ فقط عبر اتصال الذات بالعالم.

### ما دلالة تفتيذ المثالية التقليدية؟

النتيجة التي نريد أن نخلص إليها هنا هي أن كانت قد جعل من وجود العالم الخارجي شرطاً ضرورياً لـإمكانية المعرفة تماماً كما جعل من وجود المقولات المسبقة في العقل شرطاً جوهرياً لن تمام عملية المعرفة. وإذا كان عالم الأشياء في ذاتها (الميتافيزيقاً) ليس له وجود مادي فإن مقولات العقل القبلية لا يمكن أن تعمل في عالم لا وجود له، وبالتالي يصبح عالم الميتافيزيقاً مستحيلة معرفته من الناحية الفعلية.

على هذا الأساس يقسم كانت الإلهيات إلى نوعين الأول مفارق وهو ذلك الذي يعترض بوجود الله وبكونه مفارق عن العالم الطبيعي لكنه يقول في الوقت نفسه إن معرفة طبيعة الله مستحيلة كونه مفارقًا. والنوع الثاني هو الطبيعي وهو ذلك الذي يتصور الله على غرار الإنسان أو الطبيعة. والنوع الأول له صورتان كونية والثانية انطولوجية.

وبصرف النظر عن هذه الفوارق بين أنواع الإلهيات يذهب كانت إلى عدم مشروعية المعرفة التأملية اللاهوتية، لأن هذه المعرفة خارج حدود التجربة الإنسانية. والخطأ الذي تقع فيه آية معرفة تأملية إلهية هو أنها ت يريد أن تطبق مبدأ المعرفة الطبيعية على الإلهيات. أي محاولة تطبيق المقولات المسبقة على موضوع مفارق هو موضوع الله (على سبيل المثال مقوله العالية التي تقول أن لكل معلوم علة هي مقوله مسبقة في العقل الإنساني وهي تنظم العديد من الموضوعات التي تتعرض لها في عالمنا فعندما أرى زجاجاً منكسرًا لا بد أن أعرف يقيناً أن هناك علة أو سبباً لهذا الأمر كان يمكن هناك منطقى عليه حجراً. والمشكلة عند كانت محاولة البعض استنباط وجود الله اعتماداً على مقوله العالية أو السببية أن الكون معلوم وأن الله علة وجوده، هذا استدلال فاسد عند كانت لأن قانون العالية لا يصدق إلا على عالم الأشياء ومن الخطأ الاستناد عليه في إثبات وجود ما هو خارج عالم الأشياء (الله).

والتيجة التي يخلص إليها كانت في مجده الميتافيزيقي أن العقل إذا حاول تجاوز العالم المادي لإثبات أنها من قضايا الميتافيزيقا، فإنه يقع لا عالة في التناقض وما هو متناقض لا ينبغي أن يكون موضع تفكيرنا ومعرفتنا.

أخيراً يرى كانت أن التناقض موجودة في العقل أي أنها من صميم تركيبة لكتها لا تظهر إلا عندما يحاول العقل تجاوز عالم الأشياء، لذا فإذا أراد العقل عدم الواقع في التناقض فإنه من الضرورة أن يعرف حدوده التي ينبغي عليه إلا يتتجاوزها، وقد جعل كانت من عالم الأشياء في ذاتها الحد الذي ينبغي أن يقف عنده العقل، فالعقل لا يمكن أن يتوسّط بظنياً فيما يتعلق بعالم الشيء في ذاته، ليس فقط لأنه لا يملك أية ثمرة عنه، وإنما كذلك لأنّه لا يشتمل على موضوعات واقعية يمكن للعقل أن يدركها، فما عالم الشيء في ذاته إلا حد منطقى يجب أن يقف عنده العقل إذا أراد أن يصل إلى معرفة بيقينية عن الواقع الموضوعي، وإذا تجاوز العقل هذا الحد وقع في تناقض وأوهام معرفية وتغيل أنها لها وجود واقعي مستقل ناسياً أنها من صنعه هو.

### هيجل

هيجل فيلسوف له وجوه عديدة، ولعل تنوع الأوصاف التي قدمت له ولفلسفته تعكس تلك التعددية.

إن الفلسفة بلحمها ودمها كما قال البعض عنه، لكن البعض الآخر يقول إنه القاتل الحقيقي للفلسفة، هو الفيلسوف بالف لام التعريف، لكن شوبنهاور يقول عنه أنه دجال أو ملطف، وصفه البعض بأنه ثالث ثلاثة صاغوا الوجود بأسره في نسق فلسفى حكم (أرسطو، توما الأكويني، وهيجل)، لكن البعض رأى أنه ما هو إلا لاهوتى مقتضى بقىاع العقل. قال عنه إلکسندر كوجيف شارح وترجم أعماله إلى الفرنسية أنه نهاية الفلسفة، وأنه ما من فكرة قالها أو سيقولها فيلسوف من بعده إلا وهو مكان داخل نسقه الفلسفى، في حين رأى فيه فلاسفة ما بعد الحداثة تموجاً للمفكر الشمولي السلطوي الذي أراد أن يحكم تاريخ الفلسفة وهو يرقد في قبره.

هذا هو جورج فريدريش هيجل (1770-1830) أرسطو العصر الحديث كما يخلو للبعض أن يصفه. الواقع أن المقارنة بين هيجل وأرسطو في موضعها تماماً،

في هيجل، مثل أرسطو، استطاع أن يستوعب جميع الفلسفات السابقة عليه وأن يتجاوزها، وفي نفس الوقت جاءت الفلسفات التالية عليه، تماماً كما هو الحال مع أرسطو، كرد فعل على فلسفته.

فلسفة هيجل أيضاً تثير الاشتباه فهل هو فيلسوف الإيمان؟ أم فيلسوف العقل؟ هل هو لاهوتي أراد أن يصبح المسيحية بصفة عقلية أم فيلسوفاً خالصاً لا مجال في نسقه للتفكير اللاهوتي؟ عند هيجل عناصر في فلسفته تجعله الأول كما أن لديه من العناصر ما يجعله الثاني، ويترافق الأمر على الزاوية التي تتم قراءته من خلالها.

هذا الاشتباه سببه الرئيسي بعض الأفكار التي رددتها هيجل والتي رأى البعض أنها ذات طابع ديني واضح كمفهوم الروح المطلق ومساره في التاريخ، وفكرة المركب الميغلي الذي يشبه الثالوث المسيحي. بالإضافة لهذا هناك كتاب حياة يسوع، ففي هذا الكتاب يتعرف هيجل بوجود شخصية المسيح في التاريخ، لكنه من ناحية أخرى لا ينظر للمسيح نفس النظرة المسيحية، بل يرى فيه مثراً أخلاقياً نادى بالتعاليم التي نادى بها كاتط في القرن الثامن عشر، كما يرى أن المعجزات التي نسبت له غير حقيقة ومن اختراع حواريه.

من ناحية أخرى عرفت فلسفة هيجل بـ«المثالية المطلقة»، فهي تبني الواقع تماماً في مقابل الفكر، فالواقع المادي متنامي والعقل لا متنامي، وبالتالي لا يمكن أن يستوعب المتنامي اللامتنامي، بل لا بد أن يعلو عليه ويتجاوزه، وإذا جعلنا العقل ملاصقاً للواقع ومتقيد بشروط التجربة كما في الفلسفات التجريبية والمادية فإننا بذلك نحد من قدراته ونقيض إمكانياته. لكن مثالية هيجل لا تعني أنها جاءت بمعزز عن الواقع.

في هذا السياق نستطيع أن نرصد رأيان:

1. الرأي الأول بناء فيلسوف العلم الإنجليزي كارل بوير، فقد رأى أن المانيا في تلك الفترة العصبية من تاريخها (كانت واقمة تحت حكم الحزب الحافظ) تحتاج إلى أيديولوجيا خاصة بها، تتوافق في الوقت نفسه مع السياسة الرجعية التي تبنوها الحزب، وبالتالي جاءت فلسفة هيجل تعبير عن تلك السياسة عبر الإغراف في التجريد وصرف الناس عن واقع الحياة ومشكلاتها. من هنا فإن الواقعية التي

يقصد بها بوير لا تعني أن فلسفة هيجل جاءت لصيغة مشكلات واقعية، بل تعني أنها قدمت الغطاء الفكري لسياسات الحزب المحافظ.

2. في مقابل ما يقوله بوير، يرى البعض أن فلسفة هيجل جاءت مصبوغة بالصبغة الدرامية التي اتسم به عصره. فقد جاءت نظريته في السلب والتناقض انعكاساً لروح التمزق والتصدع التي سادت الواقع الغربي في مطلع القرن التاسع عشر. وما مفاهيم التناقض والاغتراب والوعي الذاتي وجدل السيد والعبد سوى مجرد تعبير عن إحساس هيجل بال الحاجة إلى الوحدة والهوية والتوافق والصالح<sup>(1)</sup>.

كانت مثالياً هيجل ثورية فقد آمنت بأن العقل أساس كل تقدم، وأن الواقع لا بد أن يسير وفقاً لقوانين العقل. كما آمنت بالحرية التي هي عند هيجل ماهية العقل وجوهره. والحرية الحقيقة عند هيجل ليست سلبية أي لا تلخصها عبارة المرة أثنا حُرٌّ بل أن الحرية في الأساس تعني التحرر، وتحقق الحرية في الواقع هو الذي يشير إلى التحرر (الحرية + الفعل = التحرر).

يقول هيجل: إننا حين نعزّو للإنسان حرية مطلقة، فإن ذلك يعني في جانب من جوانبه إدانة للعبودية. فلو كان إنساناً ما عبداً، فإن إرادته هي المسؤولة عن عبوديته، تماماً كما أن إرادة شعب ما هي المسؤولة عن استعباده وعلى ذلك فإن خطأ العبودية لا يقع على عاتق المستبددين والقاهرين، ولكنه يقع على عاتق العبيد والمقهورين.

الحرية: كما يفهمها هيجل، هي شيء مختلف عما يسميه أشعياء برلين Isaiah Berlin بـ(الحرية الموضوعية)، إنها لا تنشأ في غياب المعرفات والعرaciـل – وهي تلك التي يسميهها أشعياء برلين بالحرية السلبية – لكنها تنشأ في حضور نوع ما من العلاقة أو التواصـل بين الفاعـل والنشاط الذي يقوم به. أنا أكون حر بالمعنى الإيجابي عندما أحـدد وأـحكم في حياتي الخاصة – عندما أكون سيد قراري self-determining باللغة التي يفضلها هيجل.

إن الحرية الإيجابية تحـل مكانة هامة في وجهـة نظرنا السياسية والأخلاقية. إنه شيء ذو قيمة بالنسبة للأفراد أن يكونـوا أحرارـ self-determining، وأـحد أهدافـ

(1) إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية.

النشاط السياسي – على الرغم أنه ليس بالضرورة المهد الوحد – أن يؤمن ويحمي الظروف الاجتماعية للحرية. وفي نفس الوقت من السهل علينا أن نشكك في تأويل هيجل للحرية وأن نشكك في السياسة المتأصلة في الحرية الميجلية.

إن الحرية وفقاً لميجل، (وجود مع ذات في آخر being with oneself in an other)، أنا لا أستطيع أن أكون حرّاً بتحاشي الآخرين، أو أرفض أن أسلم نفسي لأي نشاط أو آية علاقة مع الآخرين. لكن حتى لو ارتبطت بالأخرين بطريقة ما فإن هذا لا يعني أنني حر بالضرورة. يجب أن أكون (بنفسي) في الفعل أو العلاقة التي ارتبط فيها: يجب أن يكون هناك تعبير عن أنني صاحب القرار المتعلق بي myself-determination. وحتى تتحقق هذه الحالة التي أكون فيها بنفسي، يعتقد هيجل أن هناك شرطين مميزين يجب أن يتحققا: يجب أن أكون (1) حر بشكل ذاتي (2) حر بشكل موضوعي مخصوص غايتي. عندما يتحقق هذان الشروطان معاً، أكون حيتناً (بنفسي) فيما يتعلق بغاياتي، أو أكون حرّاً (ذاتياً وموضوعياً) بشكل صحيح.

إن فكرة هيجل عن الحرية الذاتية تأخذ درجة مقبولة من الفهم الحدسي للحرية. فالفرد يتمتع بحرية ذاتية وفقاً لميجل عندما يتأمل غاياته – (بدلاً من أن يفعل بشكل أعمى وفقاً لسلطة أو ثقة، أو أن يتبع تقاليد وأعراف جاعته دون مراجعة أو فحص) – وعندما يحدد تلك الغايات على أساس رغباته وطموحاته الخاصة. وعلى النقيض، فإن فكرة الحرية الموضوعية هي إلى حد ما أقلّ الفقه، فالشخص يكون حرّاً موضوعياً عندما تكون لديه غايات ودوافع يأمر بها العقل. ويوضع هذه العناصر المختلفة معاً، فإن هيجل يعتقد بأن الشخص يكون سيد قراره أو حرّاً لو – (فقط لو) – كانت غاياته من عنده، في كل من المعنى الذاتي الذي يعني أن تلك الغايات متفقة مع رغباته وتقييماته المصادق عليها تأملياً من جانبه، وفي المعنى الموضوعي الذي يعني أن تلك الغايات متفقة مع أهدافه وأغراضه الحقة كموجود عاقل.

معظم الجدل على تصور هيجل للحرية يمكن أن يعود إلى تأكيده على أن الحرية لها امتداد موضوعي. فالحرية كما هي مفهومة بالشكل العادي ليست مرتبطة بأي شكل محدد من الغايات، لكنها مفتوحة الغاية؛ فمحظى الحرية لا يتحدد أو يتقييد مسبقاً باي شيء سوى أهداف وطموح الفاعل التي يحددها بنفسه. وإصرار هيجل بأن

الحرية لها امتداد موضوعي يتضمن - على التقىض - أن الفاعل ليس حرأً بشكل كامل عندما تحدّد له بعض الغايات ويتبنّى قواعد معينة من السلوك.

ولا يتناقض تصور هيجل للحرية مع تصور الحس المشترك لها فقط، لكنه ييدو أن يرتكز على صورة إشكالية عن الذات الإنسانية المقسمة إلى أجزاء عديدة - ما يسميه برلين بالذات (التجريبية) والذات (الواقعية). ووفقاً هيجل، فإن العمل إن اعتمد بشكل عرض على رغباتي ودوافعني التجريبية مهما كانت، فإنه غير كاف لأن يكون حرأً. إنني أكون حرأً فقط (ذاتياً وموضوعياً) لو أن رغباتي ودوافعني تتوافق مع تلك الدوافع والرغبات التي يأمر بها العقل. وعلى ضوء هذا الزعم، بدا لبرلين والآخرين أن هيجل يخلق تقسيم زائف ومتبس بشكل كبير بين الذات الفعلية أو التجريبية وبين الذات (الواقعية real) في العقل. وتتساءل هذه الانتقادات، لماذا يجب أن تقبل هذه الصورة الثانية للذات؟ ويفرض أنه تم قبول هذه الصورة من أجل الحجة، فلماذا نعتقد أن العقل هو الجزء الأكثر ثقة من الذات أكثر من الرغبات والطموحات المعاطة تجاهرياً؟

مشكلة أخرى واسحة في وجهة نظر هيجل - يؤكدها برلين أيضاً - وتمثل في الخطأ الأيديولوجي المتضمن في فهم الحرية على أن لها امتداد موضوعي. إن الزعم بأن الحرية الكاملة تتطلب تبني بعض الغايات المحددة يقود بشكل عشوائي إلى وجهة النظر ضيقة الأفق بشكل كامل، والتي تمثل في أنه من الممكن إجبار شخص ما لأن يكون حرأً. لو أن الحكيم والفالصل كانوا قادرين على تحديد ما يأمر به العقل بشكل أفضل مما يستطيع الناس العاديين، فما الذي يمكنهم من إجبار أو إلزام أو حتى التلاعب بهؤلاء الناس ليقدموا لهم غايات حسنة حتى يعلمونهم أحقر؟ إن تصور الحرية يمكن أن يتشرّب بشكل عادي ضد هذه المجهودات، لكن ييدو أن وجهة نظر هيجل تتطوّر بشكل خطير على التأكيدات المناقضة. إن تأكيد هيجل بأن الحرية تتحقق فقط في سياق الدولة يعكس ببساطة خوفه من فقدان وظيفته.

وبالطبع فإن هيجل بالكاد هو أول فيلسوف يعارض بين الحرية والرغبة، أو يحدد الحرية بالعقل ويعوض القواعد المحددة للسلوك. ولقد أكد روسو (أن الانتقاد وراء الشهوات وحدها عبودية)، وأكّد كانت أن الاستقلال هو كيفية لإرادة الفاعل

نقط في المدى الذي تكون فيه الإرادة قادرة على التجدد تماماً من كل تحديداتها التجريبية المعطاة، وأن تجد أساساً للفعل في الغايات والواجبات الملتزمة بها فقط في فضيلة حريتها وعقلانيتها. وما يغير فعلاً أنه مع هذا التشابه الواضح بين هيجل وسابقيه، أن هيجل نفسه يعارض بشدة تصور كل من روسو وكانت. ف(روسو) قد فشل في أن يتجاوز مجرد الجمع بين الإرادات الخاصة من أجل إرادة عامة حقيقة، والخل الذي يقدمه كانت لشكلة الحرية - الواجب المطلق - مرفوض على أنه (صيغة فارغة) وخطابة فارغة عن الواجب من أجل الواجب). وفي ضوء هذه الاتهادات السابقة، يبدو أنه غير واضح كيف أن هيجل نفسه يفترض أنه سوف يقدم عشوئي للحرية.

إن أحد التأكيدات الرئيسة لهيجل عن الحرية هي أنها تتضمن عشوئي مجرد ومحشوئي مشخص، يقول أن الإرادة الحرة هي وحدة بين عنصرين: عنصر من (اللا تحديد المخصوص) أو (التجريد المطلق)، وعنصر من (التحديد) أو (الشخصي). ونظرة أقرب إلى المقصود هنا يمكنها أن تلقى الضوء على كيفية استجابته لبعض الاتهادات والالتباسات التي أشرنا إليها سابقاً.

إن التأكيد على أن التجريد أساساً للحرية هو في الواقع تأكيد عن نوع التفكير العملي المناسب للفاعل الحر. وهذا التأكيد هو أنني لست حرّاً لو أني ببساطة أقبل بعض الأوامر أو البواعث الخارجية على أنها سبب حاسم للفعل؛ أي أنني يجب أن اتبع بعض الفحص النقدي لفكري وعقلي. لأكون حرّاً، لابد أن أراجع الأوامر أو البواعث المعطاة وأفكر ما إذا كانت تشكل سبب كاف للفعل بطريقة ما أم لا. ويجمع هيجل هذه الفكرة من المراجعة مع الإصلاح البروتستانتي، والذي يعتقد أنه تعزيز هائل للحرية. ولقد امتدح لوثر لتعديله النظرية التي ترى أن تحقيق الخلاص يتم من خلال الإيمان المطلق لأوامر ووصايا الكنيسة. فال بالنسبة للوثر الخلاص الروحي الحق هو مسألة لا تتعلق فقط بالأفعال الخارجية للشخص لكن تتعلق أيضاً بإيمانه الداخلي وفهمه. وبينما الطريقة فإن الحرية مقابلة للقبول الأعمى للسلطة؛ وهي أيضاً كما يعتقد هيجل مقابلة للاتكال غير النقدي على رغبات ومبول شخص ما على أنه مرشد للفعل. إن القبول الأعمى لأوامر البيئة الاجتماعية والطبيعية التي تخلق رغبات

شخص ما وميوله هي – على أساس هذه الوجهة من النظر – ليست علامة على الحرية بل طاعة غير نقدية للسلطة.

وفي نفس الوقت فإن الحرية ليست فقط عن التجريد بل إنها تشمل أيضاً غاية أو دافع ما خاص. كما لاختلفنا من قبل فإن هيجل ينكر أن تتحقق الحرية من خلال الرفض الكلي لأي فعل ببساطة (ويبدو أن هيجل افترض بالفعل أن رفض أي فعل على الإطلاق هو نوع من الفعل). ولكن هذا يثير صعوبة، ولو أنها مشرمة من وجهة نظر هيجل. لأنه كيف يمكن للإرادة أن تكون مجردة تماماً عن آية رغبة أو غرض معطى ويكون لها معنى خاص في نفس الوقت؟

تحيل على سبيل المثال، أنتا نسال فاعلاً ما لماذا فعل على التحو الذي فعله، فيجيب بالرثون إلى رغبة أو سلطة ما، ولذلك نسألة مرة أخرى لماذا اعتبر أن هذه الرغبة أو تلك السلطة تعد سبباً جيداً للقيام بما فعله، ويرد علينا بالرثون إلى رغبة أو سلطة أبعد وهكذا. وبالتالي يضع الفاعل نهاية هذه السلسلة من تقديم السبب بالإصرار على أن رغبة أو سلطة ما تشكل حجر الأساس في إتيانه لهذا الفعل. ولو فعل هذا فلابد أنه يتنهك مطلب تجريد الحرية: إنه سيكون ببساطة موافق على أمر ما خارجي إلى حد ما وهو أنه يجب أن يتغضّب لعقله وفكرة. ومن ناحية أخرى لو أنه لم يغضّب وفقة لبراته بطريقة ما، فإن حجاجه سوف يستمر إلى ما لا نهاية. وأياً كان فإن يبدو أن هناك تناقضاً بين عنصري الحرية، يلقي بظلال الشك عما إذا كان أي شخص يمكنه أن يحقق الحرية بالمعنى الهيجلي الثامن.

بالنسبة هيجل، فإن مفتاح فهم الحرية هو إيجاد حل لهذا التناقض. ولسوء الحظ، فإن الحل الهيجلي ليس واضحاً بقدر وضوح إمكانية فهم حرصه على وظيفته. وتأكيده الرئيس هو، عندما يتجرد الفاعل من كل رغباته وأهدافه المحتملة، فإنه سوف يصل وبالتالي إلى مجموعة من المعايير العقلية والواجبات التي يرى نفسه ملزماً بها لكونه فاعلاً حراً. وكونه ملتزمًا بهذه المعايير والواجبات، ذلك جزء من كونه فاعلاً حراً، ولذلك فإن هذه المعايير نفسها لا تلتجأ إلى تجريد أبعد. وذلك لأن التجريد يعود إلى تلك المعايير والواجبات العقلية نفسها، وهذا ما يعتقد هيجل بأن الحرية لها امتداد موضوعي هو أن الحرية الكاملة تتضمن التزاماً بالغایات والدوافع التي يأمر بها

العقل. والفاعل الذي يرفض هذه الغايات التي يحددها العقل هو – فيما يعتقد هيجل – لا يقر لنفسه بشكل مطلق، لكنه يطلق العنان للعمليات الخارجية في تحديد رغباته وأهدافه الخاصة. ومن ناحية أخرى، لو أنه اتبع الغايات التي يأمر بها العقل، فإن فعله سيكون تعبيراً عن المعايير والواجبات الملزם بها بفضلية كونه فاعلاً حراً.

وحالما يتجسد تصور هيجل عن الحرية بهذه الطريقة يُكتَن أن نرى كيف أنه ربما يرد على الانتقادات المذكورة سابقاً. على اعتراض أن وجهة نظره عن الحرية تتعارض مع المعنى العام المعروف عنها، ويمكن لميجل أن يشير لسمة حدسية واحدة لوجهة نظره: فكرة أن الحرية معارضة للسلطة وبالتالي تتضمن التجريد. إن مطلب التجريد – بالنظر إلى نتيجته المنطقية – يولد فكرة أن الحرية لها امتداد موضوعي. ويمكنه إلى أن يشير إلى نفس مطلب التجريد في الرد على الانتقاد بأن وجهة نظره ترتكز على صورة ثنائية للذات يتعذر الدفاع عنها. إن الحرية ليست سؤال عن الجزء الصواب من النفس المتحكم، لكنها عن تفكير الذات في غایاتها ودواجهها بالطريقة الصواب التي تعنى فيها الحرية أن الذات لا تفعل على نحو أعمى وفقاً لأوامر أو رغبة أو سلطة حين يجب عليها أن تخضع تلك الأوامر لفحص ذكراها وعقلها. وفكرة التعارض بين الحرية والسلطة تفترض كيف أنه ربما يجب على القلق بأن نظريته تسمح بإيجار الناس على أن يكونوا أحراً. تماماً مثلما أكد لوثر أن الخلاص الروحي يتطلب إعادة توافق داخلي مع الله، وليس فقط من خلال مظاهر شكليّة، فإنه نفس الأمر بالنسبة لميجل الذي يعتقد أن نفس الأمر صحيح مع الحرية. إن الحرية الصارمة لا تتطلب فقط مجرد إثبات الأفعال التي يأمر بها العقل، لكن تتطلب أيضاً أن يكون لدينا دوافع صافية وإدراك بأن تلك الأفعال مقبولة. إنها لا تتطلب حرية موضوعية فقط بل حرية ذاتية أيضاً.

إن القضية الأكثر صعوبة، والتي تعيينا إلى اختلاف هيجل مع روسو و كانط، تتعلق بالعقل. لماذا نعتقد أن التجريد يؤدي بالتدريج إلى مجموعة من المعايير العقلية والواجبات؟ ويفرض أنه يؤدي لذلك، ما هو عنوان تلك المعايير والواجبات؟ وقد انتقد هيجل كانتط لفشلها في الإجابة على السؤال الأول من هذه الأسئلة – يقول أن الحرية الكانتية هي فقط سلب لأي شيء آخر – ولتقديم إجابة على السؤال الثاني –

الواجب المطلق الشهير – فإنه نفسه (صيغة فارغة)، لكن هذه الانتقادات تعبير فقط عن وجهة النظر الهيجلية، لكن لماذا ينبغي أن نعتقد أن وجهة نظر هيجل عن الحرية والعقل لها محتوى إيجابي وليس فارغ؟

يصعب جداً استبطان موقف هيجل من هذه القضايا، وليس من المدهش أن تكون هناك العديد من التأowيلات المختلفة بهذاخصوص. ووفقاً لتأوilel له وجاهته قدمه (شارلز تايلور) Charles Taylor، فإنه يرى أن هيجل في هذه النقطة يتقدّر إلى نظريته الميتافيزيقية عن الروح ليقدم محتوى للحرية. إن مفتاح البديل الهيجلي عن كائنة هو فكرة أن الفاعل الأساسي – ومقدم المحتوى – للحرية والعقل هي الروح، حيث لا يشير هذا إلى الإنسان الفرد فقط، بل يشير أيضاً وبشكل مطلق إلى الله. وفي قراءة أخرى، فإن البديل الهيجلي لكانط يتضمن الركون إلى الفكرة التارعية عن العقل بشكل أساسي: إن محتوى الحرية غير محدد ببعض الصيغ المتمالية الكلية لكنه متراوح بممارسات وفهم جماعة معينة أي أنه نتاج للتجلّي المستمر للتاريخ.

ويالرغم أنه من المؤكد أن هناك أفكار ميتافيزيقية وتارعية هامة يدخل بها عمل هيجل (كما نرى باختصار)، فإنه ليس من الواضح كيف أن أيّاً من هذين التأوileين يحل مشكلة العقل بطريقة منسقة مع البنية أو الصيغة الأساسية لـ (فلسفة الحق). وفضلاً عنهم، دعني أقدم تأوilel ثالثاً برغم اتفاقه مع إدراك الأفكار الميتافيزيقية والتارعية الهامة في فكر هيجل، إلا أنه لا يضعها في المركز بالنسبة لفكتره عن المحتوى العقلاني للحرية.

يصر هيجل على أن الإرادة المجردة عن كل الرغبات والأغراض المعاطة والمتعلمة لا تزال ملتزمة بغاية واحدة، وهي غاية تحرير حريتها الخاصة والحفاظ عليها. إن الإرادة في حقيقتها كما يقول هي بالضبط ما تريد، أي محتواها، وهو متطابق مع الإرادة نفسها، لذلك فإن الحرية مراده بالحرية. وقد تكرر هذا الزعم في عدد من المواضيع وافتراض معيار للعقل يرتكن إليه هيجل في تقديم محتوى الحرية. لو أن غاية معينة تشارك بطريقة ما في تحرير شروط حرية فاعل ما خاصة وتحافظ عليها، فإنه في تمده ب تلك الغاية، يمكن للفاعل أن يعتقد عن نفسه أن يريد حريتها الخاصة ولذلك فهو حر بشكل كامل. وكما سترى لاحقاً في هذا الفصل، أن فهم وجهة نظر هيجل

عن الحرية بهذه الطريقة سوف يساعدنا في فهم وجهة نظره بأن الدولة هي المكان الاسمي للحرية. إن الفرد في الدولة يكرس نفسه لغير الجماعة ككل وبالتالي يكرس نفسه لأحد الشروط الأساسية لحرية.

بالطبع، ربما لا يزال هناك تعجب كيف أن غاية تقرير حرية شخص ما والحفظ عليهما تحمل المتطلبات المتصارعة بين التجريد والتشخص في الحرية الميجلية. لماذا لا يتجرد الفاعل الحر من هذه الغاية أيضاً؟ إن إجابة هيجل تمثل في أن الفاعل لا يمكن أن يكون حراً دون أن يتلزم بهذه الغاية، أو لصياغة هذا بشكل مختلف، فإن كونه متزماً بهذه الغاية هو أساس حرية الفعل ولذلك ليس هناك قيد عليها. وما دام الفاعل متزماً بأن يصبح - ويظل - حراً، فإنه لن يتورط في أي نوع من التأمل الراديكالي والتجريد الذي يضع مشكلة تحديد معنوي الحرية في المقام الأول.

لقد تأثر هيجل بالإصلاح البروتستانتي ومبدأ الذاتية الذي اعتبره قلب هذا الإصلاح. لقد اعتقاد أن الثورة الفرنسية تمثل امتداداً لهذا المبدأ في المجال السياسي والاجتماعي، وقد أعجب بـ(روسو) وـ(كانط) لتقديمهما تعبيراً فلسفياً عن المبدأ. وفي نفس الوقت، خشي أن تكون الذاتية بمفردها قوة مهلكة هدامية، وأنها سوف تسلب وتفرض السلطات والترااث والبني وهكذا، وتترك مكانهم لا شيء. حتى أنه افترض أن الرعب هو نتاج منطقى للثورة الفرنسية. والحل في وجهة نظر هيجل ليس رفض الذاتية أو حتى إيجاد طرق للحد منها. بل، إدراك أن الذاتية نفسها منجز فردي واجتماعي وتاريخي بشكل مطلق يعتمد على كون الأفراد متزمنين بغايات وواجبات خاصة. هذه الشروط للذاتية هي ما تقدم معنوي للحرية الموضوعية. ومعيار العقل الذي يشير إليه الامتداد الموضوعي للحرية هو نفسه المتضمن بشكل مطلق في الذاتية نفسها. وعندما يتلزم الأفراد بهذا المعيار، فإنهم يتمتعون سواء بالحرية الذاتية أو الحرية الموضوعية ولذلك هم أححرار بشكل كامل وفقاً لتصور هيجل.

هيجل هو الذي أدخل مفهوم السلب في تاريخ الفلسفة. وقد كان السلب فكرة موجودة عند الفلاسفة السابقين على سقراط الذين ذهبوا إلى أن العالم تحكمه الصيرورة وأن الواقع متغير ولا يوجد مكان فيه لتفكيره الثابت. لكن أهمية هيجل أنه أخذ هذه الفكرة ويلوّرها في مفهوم السلب أو الجدل أو التناقض وجعل منها أساساً للذهب.

## ماذا يعني السلب أو التناقض؟

إن الشيء لا يوجد بصورة منعزلة - وفقاً لميجل - بل لا بد أن تربطه صلات وعلاقات بأشياء أخرى. وكل فكرة تتالف من مجموعة من الصلات وال العلاقات بذكاري أخرى. وأكثر العلاقات وضوحاً هي علاقة التناقض. فكل حالة لفكرة أو شيء وكل رأي و موقف في العالم يؤدي إلى موقف معارض له. هذا المعارض أو التقيض - وكل ما يليه من تناقضه ليس كلاً. فالحقيقة مثل الإلكترنون بها موجب و سالب.

من الأمثلة البارزة التي قدمها هيجل على قانون الجدل هذا المثال مقوله الوجود تعني أن شيئاً ما موجود، لكن فكرة الوجود تعني أن هذا الشيء يفترض اللاوجود (عندما أقول أن شخصاً ما موجود في مكان ما، ول يكن البيت، يعني أنه غير موجود في مكان آخر، ولتكن الكلية مثلاً)، هنا الفكرة تفترض تقريضاً أو تحمل في داخلها تقريضاً، ومحصل جمع هاتين المقولتين الوجود واللاوجود مقوله جديدة هي الصيرورة، والصيرورة تعني أن الشيء الموجود الآن يتعرض حالة من التغيرات المتغيرة التي تجعل وجوده ليس هو باستمرار.

## الوجود X اللاوجود = الصيرورة

وتجدر بالذكر أن السلب عند هيجل لا يمثل مكانة أقل من الإيجاب، بل هو مساوايا له تماماً، أي لا ينبغي النظر إلى علاقة السلب بالإيجاب مثل ما ننظر إلى علاقة الشر بالخير، فالسلب ليس شراً أو لا يحمل في الواقع آية دلالة سلبية، بل هو مجرد وصف أو اسم للمختلف أو التقيض.

من ناحية أخرى ليس السلب أو التقيي هو الكلمة الأخيرة في المنهج الجدلاني بل لا بد أن يدخل التقيي في علاقة مركبة مع الإيجاب حتى يظهر مركب جديد. والأمر أشبه بفكرة الخلق (لقد خلقت حواء من ضلع آدم (الفكرة)، أعني من جزء من أجزاء جسمه، ثم انفصل هذا الجزء أو ابتق عنه فظهرت حواء (التقيض)، لكن عبر اتحاد آدم وحواء ظهر إلى الوجود طفلهما الأول (المركب)، وكان بمثابة البذرة الأولى لظهور الجنس البشري).

## 1. مفهوم الروح المطلق

الروح المطلق هو أساس المذهب الهيجلي، فالعالم كله عند هيجيل تمثيلاً لفكرة الروح المطلق.  
ما المقصود بالروح المطلق؟

فكرة بالغة التجريد، لكن يمكن القول إن الروح المطلق عند هيجيل هو الله، لكن خارج نطاق التصور الإسلامي والمسيحي، أي ليس هو الله المتعالي وليس هو الله الجسد، بل الله الذي يجل في كل شيء ويتحد به، لكنه ما يثبت أن يحاول التخلص من المادة حتى يعود مرة أخرى إلى حالة التجدد الأولى.

يمكن فهم فكرة الروح المطلق من خلال ما قدمه دارون في نظرته عن التطور التي صاغها في كتابه *أصول الأنواع* (لكن ينبغي أن نلاحظ أن هذا مجرد تشابه أو مقارنة وليس تأثيراً وتأثيراً، أي أن دارون ربما لم يكن يعرف هيجيل أصلاً). لقد جاء دارون بفكرة خالفة تماماً للفكرة الأرسطية عن استقلال الأنواع (كل نوع ينشأ بصورة منفصلة ومستقلة عن النوع الآخر أي أن الإنسان خلق إنساناً والحيوان حيواناً)، فقال بأنه لا توجد حدود فاصلة بين الكائنات المختلفة فالأنواع كلها تتسمi لأصل واحد (هناك مادة واحدة ظهر منها أول مخلوق وهذا المخلوق نتطور حتى وصول إلى الحلقة الأخيرة في التطور وهو الإنسان. قد تكون الخلية الأولى عند دارون قد نشأت على شاطئ بحر أو على ضفاف نهر، ثم حدث لها نوع من الانقسام الخلوي، فتعددت الخلايا وظهر من كل خلية نوع ما ظلل يتتطور حتى وصل إلى ما هو عليه الآن وفقاً لمبدأ الانتخاب الطبيعي أو البقاء للأصلح). لم يحاول دارون الإجابة على سؤال ما مصدر هذه الخلية الأولى فم يكن هذا موضوع اهتمامه، فقط أراد أن يقضى على الفكرة الأرسطية.

ما أوجه الشبه بين موضوع الخلية الأولى والروح المطلقة عند هيجيل؟

إذا كانت الخلية الأولى عند دارون هي سبب الحياة فإنها لم تفن، بل هي حالة بصورة من الصور في كافة المخلوقات التي انبثقت عنها، وتظل الحلقة الأخيرة في تطور أي سلسلة من سلاسل التطور بها جزء من الخلية الأولى. هذا شيء إلى حد كبير بما يقصد هيجيل بالروح المطلق، فالروح المطلق، الذي هو الله، تظاهر في كل شيء، كانت

في البداية في حالة من التوحد التام مع ذاتها (توازي الخلية الأولى قبل الانقسام)، ثم حدث لها نوع من التخارج (توازي الانقسام الخلوي)، ثم تحولت في المجالات الإنسانية المختلفة كالفن والدين والفلسفة (توازي تطور الأنواع). لكن بالنسبة للروح المطلق ليس هنا كل شيء، فالروح المطلق تحاول العودة مرة أخرى إلى الحالة الأولى التي كانت عليها قبل التخارج (حالة التوحد)، وهي في طريقها لهذا تسعى للتحرر التام من المادة. علاقة الروح المطلق بالجدل؟

مسار الروح المطلق في المجالات الإنسانية المختلفة مسار جدل أي من الفكرة إلى نقضها ثم إلى المركب من الفكرة والنقض.

## 2. الوعي الذاتي وجدل السيد والعبد

يرى هيجل أن الوعي الذاتي هو السمة المميزة للإنسان التي تميزه عن سواه، والتي تجعله قادراً على الارتداد إلى ذاته وإدراكها، والتي هي نفسها أيضاً جوهر الفكر الذي يعني الانعكاس والارتداد، وهي أساس فكرة الحرية والسبب الأول في قيام المجتمع البشري:

الحيوان وفقاً لهيجل لا يستطيع أن يتجاوز مرحلة الإدراك إلى مرحلة الإدراك الذاتي، فالحيوان يستخدم حواسه في إدراك العالم والبيئة المحيطة. أما الإنسان فيستطيع أن يتجاوز مرحلة الإحساس أو الإدراك إلى مرحلة الوعي الذاتي، فالإنسان يتناول الطعام والشراب ويشم الروائح، كالمحيوان تماماً، لكنه في الوقت نفسه يستطيع أن يرتد إلى نفسه ويدرك هذه العمليات وهو يقوم بها وهو ما لا يستطيع الحيوان القيام به (عندما أقول إنني أشرب فانا اعبر عن عملية مزدوجة (1) تناول الماء (2) إدراكي لتناول الماء). إنه إدراك للذات وهي تقوم بالفعل، فهي إذن وعي ذاتي.

عملية الوعي الذاتي تسير من الذات إلى الشيء المباشر الموجود أمام الإنسان، ثم تعود مرة أخرى إلى الذات التي تعي نفسها فيما تقوم به من عمليات وأفعال.

الوعي الذاتي أساس فكرة الحرية عند هيجل لأن الوعي الذاتي يعني التحرر من سطوة الموضوع الخارجي والارتباط الحالص بالذات (أن تكون أنا الذات التي تعرف وموضوع المعرفة في آن واحد). لهذا السبب توصف فلسفة هيجل بالثالوثية

المطلقة، فهي تتحرر تماماً من الموضع الخارجي وتستغني عنه. والواقع أن تحرر الذات الإنسانية من أي قيد خارجي وارتدادها على ذاتها هو أساس نكارة الحرية عند هيجل. ومن هذا المطلق يرى هيجل أن الإنسان البدائي لم يكن حراً لأنه كان خاضعاً خصوصاً مطلقاً للطبيعة، لم يكن صاحب فعل بل كل أفعاله كانت بمثابة ردود أفعال على الطبيعة. من هنا يعارض هيجل جان جاك روسو، الذي رأى أن الإنسان في الحالة البدائية كان يتمتع بالحرية المطلقة.

من هنا أيضاً كان خضوع الإنسان لزرواته وشهواته يعني أنه ما زال في المرحلة البدائية، وأن إرادته مسلوبة وذاته غير حرة وكما يقول هيجل إذا ما كانت الطبيعة هي التي تحكمك، فهذا يعني أنك عبود بواسطة العالم الخارجي لا بواسطة نفسك وتلك هي العبودية الحقيقة.

ل لكن هل هذا يعني التحرر من القانون وعدم الالتزام به؟ أليس القانون يسلب الإنسان حرية وضع قيوداً خارجية عليها؟ وهل القانون لابد أن يكون عقلانياً؟  
يرى هيجل أن القانون لابد أن يكون كلياً فلا يعبر عن مصالح حاكم ما أو فئة بعينها، بل لابد أن يحقق الصالح العام للأفراد والمجتمع، وإذا لم تتوفر في القانون صفة الكلية فإن من العبودية الرضوخ له. وهكذا يتضح لنا لما يكون الإنسان الحديث في المجتمع الديمقراطي الحقيقي الذي تعبّر فيه القوانين عن إرادة أفراد الكلية أحراراً، ولما كان الناس في المجتمعات الديكتاتورية التي يطمعون فيها إرادة الحاكم وحدها عبيداً.  
مراحل تطور الوعي الذاتي عند هيجل

مراحل تطور الوعي الذاتي عند هيجل تشبه إلى حد كبير مراحل تطور الإنسان من الطفولة إلى المراهقة إلى الشاب، وهي مرتبة ترتيباً زمنياً، فهي تشير إلى التطور الزمني للوعي الإنساني.

أ. الميل الفطري أو الرغبة  
يبدأ الوعي في الظهور عبر الشهوة أو الرغبة وهو يجد موضع الإشاع في شيء قائم أمامه مستقل عنه. ويكون تعامله مع هذا الموضع عبر عدو أو تحنته أو نفيه، فرغبة الطعام لا تعني الاقتصار على تأمله ورؤيته، بل تعني إلغاءه ومحوه من أجل إحالته إلى ذاتي وتحتها.

لكن ليس هذا هو المستوى الذي يشبع الإنسان، خاصة أن الحيوان يشتراك مع الإنسان في هذا المستوى. بالإضافة إلى أن الرغبة زائدة أو عابرة، فكل رغبة تولد رغبة جديدة والاستسلام للرغبات لن يضيف إلى رصيد الوعي جديداً. لذا يبحث الوعي عن طريق آخر فيجرب الآخر الإنساني. فالإنسان لا يستطيع أن يدرك ذاته إلا إذا التقى برغبة أخرى أو بوعي ذاتي آخر. من هنا كان تطور الوعي يحتم ظهور المجتمع، ويلزم المرء بالعيش في جماعة لأن رغباته لا يشبعها إلا الوصول إلى إنسان مثله. وهذا ينقذنا للمرحلة الثانية من مراحل تطور الوعي الذاتي.

### بـ. الاعتراف بالآخر

الإنسان في بداية تعامله مع الآخر الإنساني يحاول أن يستخدم نفس الأسلوب الذي يتعامل به مع الأشياء أي عبر سلبه وملكيه ومحاولته إخضاعه عبر الهيمنة والسيطرة. لكنه في الوقت نفسه لا يعني تدمير الآخر والقضاء عليه لأنه لو فعل ذلك فلن ينال الإقرار والاعتراف منه.

وفي ظل هذا الصراع الوجودي بين الأنما والأخر تمجد أن هناك طرفاً يبذل كل ما في وسعه مهما كلفه هذا من مشقة حتى يصل إلى قهر الآخر ونيل اعترافه. وتتمجد في المقابل طرفاً آخر يرضي ويقنع بالعيش وفق المستوى الأول (الحيواني) وغير مستعد للمجازفة والمخاطرة والعمل من أجل إثبات ذاته، الأول هو السيد والثاني هو العبد. من هنا فإن علاقة السيد بالعبد ليست علاقة يسودها الوئام والانسجام وإنما هي علاقة صراع. صراع حياة أو موت.

ولكن ماذا عن من سقط في مرحلة العبودية هل يستطيع أن يخرج منها وهل يظل السيد سيداً والعبد عبداً حتى النهاية؟

يرى هيجل أن العمل وأن يكون المرء إيجابياً هو طريق الخلاص من العبودية، فالسيد يفرج بانتصاره ويركت إلينه ويعتمد على العبد كلباً وهذه هي اللحظة المناسبة التي ينبغي أن يتمرسد فيها العبد على سيده، وفي نفس الوقت ينال اعتراف السيد بأنه ذات أخرى مساوية له. هذه هي المرحلة الثالثة من مراحل تطور الوعي الذاتي عند هيجل، وهي مرحلة الوعي الذاتي الكلي.

## شوبنهاور

### ١. حياته العكاظ لفلسفته

شوبنهاور من بين الفلاسفة القلائل الذين جاءت حياتهم انعكاساً لفلسفتهم أو العكس. وربما جاءت فلسفة انعكاساً لواقع أوروبي متازم بدأ يكشف عن وجهه اللاعقلاني وكما سيقول نيشه بعد ذلك خلف سطح الحياة الحديثة المغلق بالحقيقة والعلم، تكمن قوى دافعة ببريرية.. بدائية.. لا اثر فيها للمرحة.

### ٢. شوبنهاور وهيجل

فلسفه شوبنهاور هي التقيس لفلسفه هيجل. فبعد هيجل ستخفي النبرة العقلانية ويسجل صوت اللاعقل وربما تكون البداية الملموسة لهذا التحول مع فلسفة شوبنهاور وكيركجارد. فقد رأى شوبنهاور أن العالم تسوده الفوضى والانظام وتحكمه التوازن الشرير، وهذا يعكس ما ذهب إليه هيجل من أن العالم هو عقلاني منظم يتوجه إلى غاية محددة.

### ٣. النزعة التشاورية عند شوبنهاور

عرف شوبنهاور بتزنته التشاورية الحادة، وقد رأى أن الانتحار هو أحد وسائل التغلب على الحياة. عاش وحيدا طوال حياته وكان يقول إن حياة الواحد هي مصير كل الشخصيات العظيمة. رأى أن الحياة لا تضم غير الشقاء والتاعنة. وأن السعادة غير متحققة لأنها في جوهرها سلبة لا يمكن إدراكها معاها إلا إذا فقدنا الأشياء التي تسببها، وهذا لا يحدث. كما عرف بكراسيته الشديدة للمرأة. فالمرأة كائن وظيفته الانتحاب، وهي أداة في يد إرادة الحياة، وبالتالي لا يتوجب احترامها.

### ٤. مصادر فلسفة شوبنهاور

هناك ثلاثة مصادر رئيسية لفلسفه شوبنهاور:

#### أ. أفلاطون و كانط

الواقع أن تفرقه أفلاطون بين عالم المثل وعالم الواقع، وتفرقه كانط بين عالم الأشياء في ذاتها وعالم الأشياء، سيظهران بصورة ما في فلسفة شوبنهاور خاصة في تفرقه بين عالم التمثل (عالم الواقع) وعالم الإرادة (المبدأ الكامن في الأشياء).

## ب. الفكر الهندسي القديم

في الفترة التي عاش فيها شوبنهاور حدث نوع من الهجرة من التراث الغربي إلى الشرقي وتحديداً الفكر الهندي القديم وصاحب ذلك ترجمة بعض الأعمال الهندية الكبرى كالأوبيشاد. وقد أثرت هذه الأعمال في فلسفة شوبنهاور.

## ج. التزعة الرومانسية

ليست التزعة الإنسانية فلسفه لكنها اتجاه ظهر في القرنين الثامن والتاسع عشر. وكانت التزعة الرومانسية تمثل إلى مزيج الحياة بالفن ضد عقلانية التصوير المفرطة، بالإضافة إلى الاستخفاف بالعلم والقيم العقلانية واللجوء إلى التصور والخدس والخيال كبديل للعقل والمنطق والعلم.

ونستطيع أن نلاحظ تأثير شوبنهاور بالرومانسية في الآتي:

١. الأسلوب الأدبي المميز الذي كتب به مؤلفاته.

ب. التزعة الفردية الخالصة، فالذات هي شرط الأشياء والموضوعات، وبالتالي عالم الظواهر يصبح خلواً من المعنى ما لم تداركه الذات.

ج. بالإضافة لهذا جاءت فلسفته لتعلن قصور العقل وحدوده كما أن العلم لا يخبرنا بحقيقة الأشياء بل يظاهرها فقط.

## ٥. العالم عند شوبنهاور هو تمثلي

بدأ فلسفه شوبنهاور بالفرد وتنتهي بمحاولة القضاء عليه. كتابه الرئيس العالم بوصفه إرادة وتمثلاً يبدئه بعبارة العالم هو تمثيلي ويستطرد قائلاً إن ما يعرفه الإنسان ليس شمساً ولا أرضاً ولكنه يعرف عيناً ترى الشمس، ويدنا تلمس الأرض وأن العالم الذي يحيط به إنما يوجد كتمثيل فحسب، أعني أنه يوجد فقط لشيء آخر هو الوعي. فمعروفي بالعالم تتوقف على مدى معرفتي بأشياء هذا العالم. فالعالم لا يوجد كواقع منعزل عن الإنسان، لا يوجد مستقلاً، بل يستمد كل وجوده ودلالته من الذات.

العالم هو تمثيلي حقيقة قبلية سابقة على مقولات كانط القبلية، وهي تشبه إلى حد كبير ما سينذهب إليه الوجوديون بعد ذلك من أن الوجود يسبق الماهية.

#### 6. العالم إرادة أيضاً

شوينهاور هو الذي أدخل مفهوم الإرادة كبداً مفسر للوجود بأسره، وهو مفهوم سيكون له تأثير كبير في تاريخ الفلسفة من بعده: عند وليم جيمس في إرادة الاعتقاد، عند نيشه في إرادة القوة، وعند برجمون في التدفق الحيوى.

العالم عند شوينهاور ليس عثلاً خالصاً وإنما إرادة أيضاً. فإذا كان جسم الإنسان ينبع لشروط الزمان والمكان والعلية فإن هناك كياناً آخر لا ينبع هذه الشروط وهو الإرادة، والجسم يعد ظهراً من مظاهر الإرادة. هذه الإرادة هي جموع النوازع والدوافع التي تحكم في الإنسان من أجل الحفاظ على بقائه واستمراره. فكل أعضاء البدن تعبر عن رغبات أساسية، بل إن العقل هو إحدى أدوات الإرادة وهو على نفس مستوى الغرائز.

يمد شوينهاور نظرته هذه إلى الطبيعة بأسرها: فمن الممكن أن تصور الكون كله على غرار الإنسان، بحيث تكون ظواهر الطبيعة ماثلة لجسم الإنسان، بينما يوجد وراءها كيان آخر تمثل فيه ماهيتها الحقيقة وهي الإرادة المتحكمة في الكون.

الإرادة عند شوينهاور هي إرادة الحياة وهي تبدو بوضوح في الإنسان والحيوان والنبات. وهي تبدو في كل قوى الطبيعة وتسري في الكون بأسره، لأنها القوة التي ينمو بها النبات، وهي القوة التي يتبلور بها المعدن ويتشكل من خلالها البلور، هي قوة الجذب والطرد، قوة الجاذبية، أي حركة في الكون هي مظهر من مظاهر الإرادة.

من المهم أيضاً أن ندرك أن الإرادة عند شوينهاور مبدأ ميتافيزيقي كامن في الطبيعة، لكن لا يحمل أي معنى ديني، أي أن الإرادة ليست هي إرادة الله أو فكرة القضاء والقدر، إنما هي مبدأ مفترض في الأشياء والطبيعة.

#### 7. نكن الإرادة شريرة أيضاً

العالم كله عند شوينهاور صراع من أجل الحياة والبقاء تأمل هذا الوجود وما يجري فيه، فماذا ترى؟ ترى اندفاعاً إلى الوجود، وتدافعاً من أجل البقاء، وكانتات تتواءب في نشوة وحماس معبرة عن حبها للحياة، حتى الحيوان يفر وبهر بغير زته عندما يتعرض للخطر.

قد يبدو مفهوم إرادة الحياة عند شوبنهاور مفعماً بالتفاؤل، لكنه يقول إن إرادة الحياة هي إرادة شريرة. نستطيع أن نفهم ذلك من خلال رؤيته للحياة، فالحياة الإنسانية سلسلة من رغبات لا تهدأ، والإشباع يتولد عنه رغبات جديدة. من الرغبة إلى الإشباع ومن الإشباع إلى الرغبة..... وهكذا إلى ما لا نهاية. وحتى إذا فرضنا أن كل رغبات الإنسان قد تحققت، فسوف تتباين حالة من السم أو الضجر، وبالتالي تكون الحياة إما ملأ أو ضجاً.

يحاول شوبنهاور أن يوصل لمفهوم الشر في العالم انطلاقاً من مفهوم الإرادة، فالألم والمعاناة عنده هما نسيج و Mahmahia الحياة والوجود ولا يمكن النظر إليهما بوصفهما شيئاً عرضياً. من هنا يهاجم شوبنهاور ما ذهب إليه ليبيتس من أن العالم المعيش هو أفضل العالم الممكن ليقول إن "العالم المعيش هو أسوأ العالم الممكن".

عدو الإرادة الأبدى هو الموت وهذا يفسر لنا المخوف الشديد منه كيس العقل هو الذي يمزع من الموت، إنما الإرادة العمياء، إرادة الحياة التي لا تعرف هدفاً لها سوى الوجود باستمرار، فإذا ما هددت في جوهرها، ثارت وتقلمت واحتاجت في عنف وارتياع. من هنا نستطيع أن نفهم موقف شوبنهاور من المرأة، فالمرأة في نظره هي انتصار لإرادة الحياة عبر الإثبات.

#### 8. طريقان للخلاص

كيف يمكن الانتصار على إرادة الحياة إذن؟

قد يبدو الانتحار حلاً جيداً عند شوبنهاور، لكنه في النهاية حل أو خلاص فردي، فليس يقدر جميع الناس أن يتحرروا، وفي النهاية تظل الإرادة متحققة عبر بقاء النوع. إذن ما هو طريق الخلاص؟

يصف شوبنهاور طريقين للخلاص من عبودية الإرادة، الأول وقتي وعابر، بينما الثاني أكثر دواماً واستقراراً فهو بمثابة أسلوب أو طريقة في الحياة. الطريق الأول هو الفن، والثاني هو الزهد.

- الفن: في الفن يتحرر الإنسان من كل الأغراض والأهداف ويصبح النشاط من أجل ذاته، أي منها عن الغرض أو المصلحة. وهناك جانبان في الخبرة الجمالية أو التأمل الجمالي، جانب ذاتي، وجانب موضوعي. يعني الجانب الذاتي أن الإنسان

في حالة التأمل الجمالي يصبح مشاهداً نزيهاً أي أنه يمارس نشاطها ومتحرراً من الغرض، وبالتالي متحرراً من كل الرغبات والشهوات. ولو نظر إنسان ما إلى موضوع جمالي بوصفه موضوعاً أو مثيراً لرغبة ما، فإن رؤيته في هذه الحالة لن تكون جمالية.

ولكي يصبح الإنسان نزيهاً لا بد أن يتتحرر من إرادته، ولكنني يتتحرر من إرادته لا بد أن يقضى على فرديته، وهذا ما يحدث في حالة التأمل الجمالي، فالملوقة الجمالية تقضي على شعور الفرد بذاته وتحدث له حالة من الجذب التي تنقله من الفردية إلى الكلية. وعندما يتم القضاء على الآنا الفردية تصبح الذات في هوية واحدة مع الأشياء أو الموضوعات وتستغرق في حالة من الوحدة الصوفية، وعندئذ ينفي العالم كإرادة ولا يبقى سوى العالم كتمثيل. هذا فيما يتعلق بالجانب الذاتي. أما الجانب الموضوعي فهو المتعلق بمادة العمل الفني، فلا بد للفن عند شوينهاور أن يعبر عن حقيقة ما من حقائق الوجود، أي أن يكون ذا دلالة أنطولوجية.

هذا هو طريق الخلاص الجمالي، لكنه خلاص لا يدوم طويلاً لأنه مرهون فقط بوقت ممارسة النشاط الفني سواء على مستوى الإبداع أو التقلي. - الزهد: يمثل مرحلة عليا من الفضيلة، ويتحقق عبر العديد من الخطوات والمراتب تعتمد بصورة رئيسية على المجاهدة.. مجاهدة الجسد ورغباته.. مجاهدة النفس ومتطلباتها. وكل هذا يصب في اتجاه واحد هو مجاهدة إرادة الحياة. إنه طريق شاق وعر، مليء بالصعاب والزلات، لكن المعاناة ستتحول بعد ذلك إلى أسلوب وطريقة في الحياة، وسيجد الإنسان في هذا الطريق خلاصه الروحي.



**الفصل الثاني**

**نقد الميتافيزيقا**

الماركسية

نيتشه

الوضعيون المناطقة

روبرت سكارناب

مارتن هيدجر



## الفصل الثاني نقد الميتافيزيقا

### الماركسية مقدمة

الماركسية هي الفلسفة الوحيدة التي قامت عليها دول، أي تبنتها بعض الدول كنظام سياسي واجتماعي واقتصادي. وبالإضافة لهذا فالماركسية هي الفلسفة الوحيدة التي أدت حتى الآن لقيام الثورات، فهي التي دفعت العمال إلى الثورة على النظام الإقطاعي الروسي الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين فيما عرف باسم الثورة البلشفية 1917.

هناك موقف مضاد أو متحفظ دائماً تجاه التيار الماركسي، وأسباب هذا الموقف عديدة، فهي فلسفة ثورية ترفع شعار التمرد على الأوضاع القائمة، كما أنها تهدد الملكية الخاصة وتلك فكرة عزيزة على الإنسان، بالإضافة إلى أنها لا تعطي مكانة لفكرة الله في نسقها، وبالتالي ارتبط اسمها دائماً بوصف إلحادي ومحرري والوصف الأخير يشير إلى التحرر الأخلاقي، أي عدم الالتزام بالقيود الاجتماعية الأخلاقية المتعارف عليها. ومع ذلك فهناك محاولات للتقارب أو التوفيق بين الماركسية والدين، كما يمكن الحديث عن أخلاق ماركسية ملزمة.

البعض يرى أن الماركسية قد انتهت بانهيار الاتحاد السوفيتي 1991، فقد أثبت الواقع فشلها، وحتى الدول المستمرة حتى الآن في تبني الماركسية كسياسة لها، (الصين، فنزويلا، كوبا، كوريا الشمالية)، تبنيناها من الناحية الشكلية فقط أو كمبادئ عامة، فالرأسمالية، بوصفها نقيضاً للماركسية، تصرّب بهملورها داخل تلك الدول والنموذج الأبرز على هذا هي الصين.

لكن من ناحية أخرى يرى البعض أن الماركسية ستظل موجودة من خلال فكرة الشورة. فمبادئ الماركسية تستطيع أن تجذب أكبر عدد ممكن من المضطهدين في كل أرجاء الأرض، فهي تزعة أعمية تقف بقوة أمام التزععات الفردية والقومية، وشعار ماركس الشهير يا عمال العالم اخدوا الذي تضمنه البيان الشيوعي الأول يحمل تلك التزعة الأعمية التي تتجاوز فكرة اللغة والدين والجنس المشترك لتحول عملها فكرة الظروف الاجتماعية المشابهة لطبقة العمال في كل مكان وزمان، وهذا هو المقصود بالأعمية الماركسية.

والسؤال هو هل الماركسية فلسفه أم مذهب اجتماعي؟ الواقع أن الماركسية فلسفه، بل هي آخر الفلسفات الشمولية، وماركس في النهاية يدين إلى تاريخ الفلسفه أكثر مما يدين لأي مجال معرفي آخر، فقد كان تلميذاً لـ هيجل، استمع إلى هيجل وتأثر بهفهومه عن الجدل. الواقع أنه لو لا فكرة الجدل الميحيلي لما ظهرت الماركسية، لكن جدل ماركس ليس مجرد تكرار جدل هيجل بل هو بمثابة نقلة نوعية له من الميدان العقلي الصوري، الخالص إلى مجال المادة والواقع. وبالإضافة إلى هذا فإن الماركسية لها وجودة جديدة غير وجهها الفلسفى، ما يسمح بتناولها من خلال العديد من المقولات المعرفية كالتاريخ والاجتماع والاقتصاد. ويتوقف الأمر على الحقل المعرفي الذي أناقش من خلاله الماركسية.

سؤال آخر مرتبط بالماركسية هو هل هي واحدة أم متعددة؟ الواقع أيضاً أن الماركسية من المذاهب القليلة في تاريخ الفكر التي ارتبطت من حيث الاسم بـ ماركس. لكن هذا لا يدفع أبداً إلى القول إن الماركسية هي ما قدمه ماركس فقط، فالماركسيه مذهب متتطور في الزمان غير مرتبط بشخص ماركس فقط. ربما ماركس هو الذي أعطى للماركسية بناءها الاقتصادي الراسخ من خلال مؤلفه رأس المال، لكن من المؤكد أن للماركسية أبعاداً عديدة غير بعدها الاقتصادي، وهي أبعاد أضافها مفكرون لا يقلوا أهمية عن ماركس كالميلز ولينين وستالين وتروتسكي، وبالإضافة لمؤلفاته هناك إضافات مهمة قدمها الجيل الثاني من الماركسيين كجورج لوكانش ولوبي التوسي، وقد حاول جان بول سارتر وموريس ميلوبونتي ورووجه جارودي في فترة من فترات حياتهما التوفيق بين الوجودية والماركسية.

ليست الماركسية مجرد فلسفة ولا حتى علم وإنما هي مشروع تاريقي ثوري مشروع ثوري لخاري قبر الرأسمالية، فقد جعلت الماركسية من القضاء على الرأسمالية بتجلياتها المختلفة هدفاً رئيساً لها. وبالتالي فالماركسية أو الشيوعية، وكلاهما يشيران إلى نفس المعنى، تفترض الرأسمالية، أي أنها تقدم نفسها بدليلاً لنظام موجود مسبقاً هو النظام الرأسمالي.

#### 1. مهمة الفلسفة

تبدأ الماركسية بفهم خاص لغاية ورسالة الفلسفة، فمهمة الفلسفة ليست التحليل في عالم من الافتراضات المجردة والتنازع حول مشكلات غير متعينة في الواقع. مهمة الفلسفة تغيير الواقع وجعله أفضل... تحقيق الإرادة والفعل الإنساني على أرض الواقع، ففهم الواقع لا بد أن يفضي إلى تغييره في النهاية وهذا هو هدف الفلسف.

من هنا تستطيع أن تفهم السبب الذي أدى بماركوس إلى رفض كل التصورات الميتافيزيقية للكون بدعوى أنها تعزل الإنسان عن عالمه وترد التاريخ إلى أسباب غير متعينة كالقضاء والقدر والإرادة الإلهية في الكون، وهو ما يجعل الإنسان يرضي ويقنع في النهاية بالأمر الواقع إيماناً منه بأن هذه هي حركة التاريخ التي أرادها الله والتي لن يكمل إيمانه إلا بتسليمه بها. بالإضافة إلى هذا فالماركسية تقدم تصورات سكونية عن العالم وتزعم تقديم الحقيقة المطلقة التي ينبغي على الجميع الاعتقاد فيها.

من هنا كان موقف الماركسية من الدين صريحاً أ الدين هو أفيون الشعب تلك عبارة ماركس التي أراد أن يعبر فيها عن أن الدين يعزل الإنسان عن عالمه، كما أنه يقوم بدور تخديرى للعقل. بالإضافة لذلك يكرس الدين لمفهوم الطبيعة، فالدين يقول أن إرادة الله في الكون أن يخلق الغنى والفقير، وبالتالي فلا مبرر للثورة أو التمرد، من هنا يكرس الدين، وفقاً لماركوس، لقيم العبودية والخضوع. وأخيراً فهو أداة في يد الطبقة البرجوازية تستخدمه لاستغلال العمال وأداة في يد الساسة من أجل إحكام السيطرة على الشعب.

من هنا يرى ماركس أن نشأة الدين في المجتمع وليدة الخيال البداعي فإذا أراد أن يحتمي في قوة عليا مطلقة تستطيع أن تحقق له الأمان وتحيه شرور الطبيعة وتقلباتها. توهم الإنسان وجود هذه القوة وبني عليها أحلامه وأماله الكبرى، إنه

نوع من الاحتياج النفسي فقط، لكن لا الواقع ولا التاريخ أثبت وجود مثل هذه القوة. وبدلاً لهذا يقول ماركس إن المادة هي الإله أي أن المادة (رأى المال) هو المتحكم الأساس في التاريخ، وتحليل هذه المادة نستطيع أن نفهم كيف تطور المجتمع وانتقل من المرحلة البدائية إلى المرحلة الرأسمالية المتوجهة التي أصبحت عنواناً للعصور الحديثة.

## 2. الجدل المادي

يأخذ ماركس على هيجل أن جدله كان روحاً خالصاً، إذ أنه لم يضع وقائع العالم في حساباته، فالجدل الهيجلي جدل أفكار فقط. لذا أراد ماركس أن يجدد الجدل إلى ميدانه الحقيقي (الواقع) يقول ماركس في هذا لا يختلف منهجمي الجدل في الأساس عن منهج هيجل فقط، بل هو نقشه تماماً، إذ يعتقد هيجل أن العقل أو الفكر هو الذي يبدع الواقع، أما أنا فاعتقد أن حركة الفكر ليست سوى حركة الواقع. من هنا رأى ماركس أن فلسفة هيجل على الرغم من أهميتها قد ساهمت في زيادة اغتراب الإنسان عن عالمه وصرفته عن واقعه المادي فقد جعل الفلسفة تسير على رأسها ومهماً أن أجعلها تسير على قدمها أي أن ماركس قد أعطى الأولوية في فلسفته للتفكير على الوجود وللمقدمة على المادة، وقد رأى ماركس أن مهمته قلب فلسفة هيجل وجعلها تسير على قدميها. بالإضافة لهذا فقد رأى ماركس أن فلسفة هيجل ثوّر للفلسفات النخبوية غير الموجة للجمهور، وبالتالي تكرس أيضاً للقيم الطبقية، وهو ما حاولت الماركسيّة تفادي، فباستثناء الجانب الاقتصادي الذي صاغه ماركس في رأس المال (وهو كتاب معقد للغاية)، حاولت الماركسيّة أن تزيل الحواجز بين الفلسفة وعامة الناس، وبالتالي حاولت أن تقدم خطاباً يستطيع الجميع فهمه واستيعابه بسهولة، خاصة وأنها كانت تخاطبهم من خلال ما يعايشونه من استغلال واستعباد، وهو ما جعلهم في النهاية يتفاعلون بصورة قوية مع الأطروحات التي كانت تقدمها.

لقد ذهب ماركس إلى أن المادة سابقة على الوجود، وهو ما قاله الوجوديون بعد ذلك من أن الوجود سابق على المادية. وهي حقيقة لا يستطيع أن يستطع أن يجادل فيها أحد، وبالتالي فال الأولوية للمادة على الفكر، فالإنسان وجد في عالم مشكل مسبقاً. وقد

قال ماركس أن هناك درجتان للمعرفة الأولى حسية (عبر الإدراك الحسي) والثانية عقلية (عبر عملية اكتشاف القانون الذي يسري في المادة ويربط بين الأشياء، وهو قانون الجدل). فالجمل المادي هو محور الفلسفة الماركسيّة، وقد طبق إنجلز قانون الجدل على التاريخ من خلال كتابه *العائلة والدولة*. أما ماركس فقد تكفل بالجانب الاقتصادي في كتابه *رأس المال*.

تطلق فلسفة ماركس من ملاحظة يومية في العصر الحديث هي أن هناك عدداً كبيراً من الناس يعانون الفقر المدقع وان هناك بالمقابل عدداً ملماوساً من الناس يملكون الثروات الضخمة. والسؤال هو لماذا هذا التفاوت؟ وكيف ولد النظام الرأسمالي الفقر من جهة والغنى الفاحش من جهة أخرى؟ وما مآل المجتمع الذي يحكمه هذا النظام؟

وفقاً لماركس يتولد الشراء والفقر بوصفهما نقيضين ضروريين، أي شرطين ضروريين لبعضهما، وهذا في الرأسمالية نقیضان متاخران ولحظة الضرورة في الصراع هي الثورة الاجتماعية، أي تحرّك القراء سياسيّاً من أجل تغيير النظام الرأسّامي وتقطبه. وقد رأى ماركس أن النظام الرأسّامي بطبيعة لابد أن يفرز الثورات. وقد رأى أن الثورات السابقة على العام 1848 كانت تسعى جاهدة إلى إزالة معوقات الرأسّامية أما الثورات بعد هذا التاريخ فسوف تفرضها وتقتضي عليها.

ويعکن القول إن خلاصة نظرية ماركس هي كيف يؤدي الصراع الطبقي بين الرأسّامية والطبقة العاملة إلى نوع من الاغتراب والاستلاب لتلك الأخيرة، مما يدفعها إلى الثورة الاجتماعية التي يتبع عنها وصوتها، أي الطبقة العاملة، للحكم.

ويرى ماركس أن التفاوت الطبقي يظهر في الفكر أيضاً فكل طبقة لديها منظومتها الفكريّة الخاصة بها التي تخدم مصالحها وتبرر أفعالها، وهنا يبرز الدين كأداة للسيطرة في يد الطبقة المسيطرة ومرفأً للحماية بالنسبة للطبقة الكادحة التي تمهد في مفاهيم الدين خلاصها الآخروي.

في كتابه *العائلة والدولة* يرى إنجلز أن من يملك وسائل الإنتاج يستطيع التحكم في أي شيء، وعلى هذا الأساس ينظر إنجلز إلى التاريخ الإنساني بوصفه تاريخ تطور وسائل الإنتاج في قسم التاريخ إلى خمس مراحل: بدائية شيوعية - نظام الرق - نظام الإقطاع - الرأسّامية - الشيوعية.

هناك فهم ماركسي خاص للتاريخ، فالتاريخ له غاية محددة ونقطة اكمال، لكن التاريخ لا يتطور من تلقاء نفسه كما هو الحال عند هيجل، وإنما يتحرك من خلال الإنسان الفاعل في المجتمع، وكما يقول ماركس فالعالم ليس حقيقة مؤكدة مكتملة الصنع، ولكنه عمل أو مشروع علينا أن ننجزه.

التحليل الاقتصادي لمفهوم فائض القيمة الذي قدمه ماركس هو بداية الطريق نحو المجتمع الشيوعي الذي يخلو من فكرة الملكية الخاصة. فيذهب ماركس إلى أن هناك قيمة مادية فائضة بين ما يتضاهى العامل وبين القيمة التجارية للشيء الذي يتوجه، هذه القيمة الفائضة تذهب لصاحب رأس المال وتكون النتيجة إما ترك رأس المال لديه أو التوسع في تأسيس مصانع أخرى تقوم بتكرار نفس العملية السابقة.

وفقاً لماركس لابد أن تكون الدولة هي المالكة لوسائل الإنتاج، ويعنى آخر لا يوجد صاحب عمل عند ماركس فالدولة هي التي تملك، والكل مشارك في الثروة، ومن لا يعمل لا يأكل. وبالتالي لابد أن يتواءز ما يتضاهى العامل مع قيمة ما يتوجه بالفعل، لكن بتصوره لا تسمح بترابك الثروة لدى أحد. فالدولة تأخذ ما يزيد عن حاجة الأفراد وفي مقابل ذلك توفر لأفراد المجتمع الحماية، التعليم، وحتى المسكن ووسائل المواصلات.

هذا في رأي ماركس يحقق نوعاً من العدالة الاجتماعية ولا يسمح بتراكم الثروات في يد قلة من الأفراد، وما ذلك إلا البداية الفعلية لتحقيق مجتمع شيوعي لا مكان فيه لفكرة الملكية الخاصة.

**إلى ماذا أفضت الماركسية؟**

من الناحية النظرية كان لها تأثير بالغ الأهمية في العديد من الحقوق المعرفية، كما كان لها تأثير كبير على قطاع عريض من المفكرين بدأة من سارتر وحتى فلاسفة ما بعد الحداثة.

لكن ربما تتجاوز قيمة الماركسية التأثير النظري لها، فهي الفلسفة الوحيدة في التاريخ التي أصبحت واقعاً معيشياً على يد لينين عندما جاء بالحزب الشيوعي إلى الحكم. وما زالت بعض الدول حتى الآن تبني الشيوعية كما ذكرنا. وبالإضافة لهذا

قدمت الماركسية نموذج الفكر النضالي الذي يحارب باسم الفقراء والمغضوبين في كل مكان، وكان تشي جيفارا هو النموذج المتحقق لذلك.

لكن الماركسية أيضا هي التي ارتكبت باسمها أبشع جرائم التعذيب والقتل والإبادة الجماعية على يد الطاغية ستالين. بالإضافة إلى أنها مثال للنسق المغلق الذي لا يمكن أن تؤمن بفكرة ما منه وترفض الأخرى. وبالإضافة لهذا أيضا تبدو فكرة التخلص من الملكية فكرة مستحيلة عمليا، فالملكية شيء غريزي في الإنسان يصعب التخلص منه مما كانت النساء والشوارع، وهذا ما أدى في النهاية إلى سقوط الاتحاد السوفيتي، فمهما كانت القناعات ستظهر الملكية من جديد حال تطبيق الشيوعية.

### نيتشه

#### مقدمة

نيتشه هو الفيلسوف الأكثر شهرة في تاريخ الفكر الفلسفى ربما بعد أفلاطون وأرسطو. استمد شهرته ربما من أسلوبه في الكتابة أو من الشائعات التي قيلت عنه، كجثونه، وربما من أقواله الصادمة الخامسة الغربية أو غير المألوفة في الفلسفة. هو المفجر الأول لفلسفة ما بعد الحداثة، كان يقول عن نفسه إنه ديناميت ويسدو أن هذا الديناميت قد ثما وتطور حتى انفجر في النصف الثاني من القرن العشرين عدّى دويه هائلًا. الواقع أن كل مقولات وقيم ما بعد الحداثة تعود بصورة من الصور إلى نيتشه أو هي على أقل تقدير مستمدّة من فلسفته. وبالإضافة لهذا يجعل البعض منه أحد الآباء الروحيين، إضافة إلى كيركجارد، للفلسفة الوجودية، فهو أهم فيلسوف حديث حاول إحياء الفكر الإنساني بعض أن أهميته الأنسنة الميتافيزيقية الكبرى.

نيتشه هو أحد أركان ما عرف بالثالوث المقدس (ماركس - نيتشه - فرويد) وهم الثلاثة أسماء التي ستلعب دورا محوريا مؤثرا في المشهد الفلسفى والثقافى العام فى القرن العشرين.

أيضا نيتشه هو الفيلسوف الذي أدخل الأسلوب المجازى الاستعارى في الكتابة الفلسفية، فقد كتب بلغة عميزة تقع على التخوم بين الفلسفة والأدب، بل إن مؤلفاته أشبه بالروايات التي تلعب المفاهيم دور الشخصيات الرئيسة فيها.

ارتبط اسم نيشه بمقولات جديدة وغير مألوفة في تاريخ الفلسفة كتحطيم الأصنام (إحدى مؤلفاته الرئيسة أقول الأصنام)، وموت الإله، والإنسان الفاقد أو السوبرمان، وإرادة القوة، والعود الأبدي.....الخ. وحتى أسماء مؤلفاته انخدت طابعاً مجازياً ملماوساً أقول الأصنام - عدو المسيح - المسافر وظله - هذا هو الإنسان - إنسان مفرط في إنسانيته - العلم المرح - هكذا تحدث زرادشت - مولد المأساة - تأملات في غير وقتها. الواقع أن نيشه قد ابتكر منظومة اصطلاحية جديدة وحتى المفاهيم القديمة التي استخدمها كانت عملية يعاني جديدة تماماً.

عرف نيشه أيضاً بهجته الأنوية العالية. كان أقرب إلى الغرور أو ربما كان يدرك قيمة ما استحدثه من أفكار ومصطلحات ويدرك أنه سيقسم التاريخ المعاصر إلى جزأين ما قبل نيشه وما بعده. يقول عن نفسه إنني حادث حاسم فاصل بين ألف سنة ويقول في موضع آخر إن مكانني الفلسفية مكانة مستقلة كل الاستقلال على الرغم من شعوري بأنني وريث ألف السنين.....أنا أعرف مصيري، سوف يقتربن أسمى بذكري شيء هائل؛ ذكرى أزمة لم يكن لها مثيل من قبل على ظهر الأرض.....إن الذين يملكون فلسفتي يسيدهم مصير العالم. ويقال إن هتلر وستالين كانوا يقرأن باستمرار مؤلفات نيشه (وان كان هذا قول مشكوك فيه).

هناك بعض المفاهيم والأفكار الرئيسة لفلسفة نيشه يمكن تناولها كالأتي:

#### 1. موت الله

يرى ياسبرز أن تفكير نيشه كان مرتبطاً بعصره تماماً فقد أحسن بضياع الإنسان وسقوطه أسيراً للنزاعات العلمية من جهة والتزاعات الميتافيزيقية من جهة أخرى. وقد بلغ هذا الضياع مبلغاً في القرن التاسع عشر القرن التاسع عشر أكثر القرون حيوانية وقبحاً. وقد عبر نيشه عن الموقف التاريخي لعصره بعبارة موت الإله وهي عبارة تعكس إحساساً بالعدمية، وهي في الوقت ذاته عبارة ملغزة تحتمل معانٍ كثيرة خاصة أن نيشه لم يرددتها كثيراً، بل وردت في مواضع قليلة. وبصورها ينبعه على أنها حدث يدخل رجل معنون إلى ساحة السوق بمعناً عن الإله، ويُسخر منه كل أولئك الذين لا يؤمنون بوجود الإله. يتساءل أين هو الإله؟ لا أحد يرد.. يبكي.. ثم يقول: سوف أخبركم... لقد قتلناه، أنا وأنت، كل منا قاتله. ويستمر في تأكيده على الآثار الكارثية

هذه الفاجعة (لقد حونا الأفق كله)، (لقد حررنا هذه الأرض عن شمسها) لقد أرسلناها (باستمرار إلى القاع.. إلى الوراء.. إلى الجنوب وإلى الأماكن، في كل الاتجاهات... ألا زال هناك أي شروق أو غروب؟). لقد أصبح عالمنا أكثر بروادة، ونحن آناس قتلة كل القتلة، تركتنا دون آية طريقة لتطهير أنفسنا. وعندما ينهي الرجل الجنون حكمته، تتحقق فيه الجماهير وتتملكها الدهشة، يصرخ قائلاً: لقد جئت مبكراً... لم يحن وقتي بعد...».

ويكفي الذهاب إلى أن الجنون يرمز إلى نيشه نفسه، كما يرمي مكان السوق إلى معاصريه، والقصة تعرض الأسس التي يقيم عليها نيشه فلسنته باسرها؛ فقد مات الإله في قلوب الناس، قتل العلم والمقلانية، ولكن بدون الإله يصبح الكون بلا معنى، ويختفي كل شيء كان مسؤولاً عنه، وتختفي الأحكام الأخلاقية باسرها، كما تختفي كل التصورات الخاصة بالصواب والخطأ، والخير والشر، إن أوروبا الحديثة تسقط في فراغ العدم، وهذا العالم الخلو من المعنى لا يمكن احتماله؛ لذا فإن مهمة نيشه الرئيسة هي محاولة العثور على معنى الوجود الإنساني الخالص.

يعني موت الإله إذن أن الحياة الإنسانية لم يعد لها أية خلفية أو جذور ترتكز عليها، ولم تعد تشملها حكمة تقع فيما وراء حدود ذاتها، ولم تعد توجهها معايير تدعى لنفسها المشروعية المطلقة، ولم تعد الإنسانية تعرف أية خواطر عنفية سوف تتعرض لها، والأآن وقد حرمت من الأمان القديم، ما الذي يجد بها من كل جانب؟ لا شيء سوى العدمية - العدمية تتوجعنا.

يرى نيشه أن موت الإله حدث من أعظم أحداث المصير الحالية، ويعني زعزعة الاعتقاد في الإله المسيحي بعد أن ألقى هذا الحدث بظلاله الأولى على أوروبا، إن هذا الحدث العظيم ينأى عن إدراك الناس، ويعني الانهيار - كل ما يقوم عليه هذا الاعتقاد ويحيى به، أي انهيار كل الأخلاق الأوروبية أو تلك السلسة الطويلة من أنواع الدمار والانهيار والسقوط التي تواجهها... ترى من هو المنبع بهذا الحدث الضخم المخيف؟ نحن الذين نبقى متظرين فوق الذرى، ونقف بين الماضي والمستقبل، نحن الذين ولدنا قبل الأوان<sup>(١)</sup>.

(١) صفاء جعفر، محاولة جديدة لقراءة نيشه، الاسكتدرية: منشأة المعرف، 1999، ص 192.

والواقع أن مقوله موت الإله تعبّر عن الجانب السلبي فقط في فلسفة نيشه، وبالتالي فهي ليست ميررا للحكم على فلسفته بالعدمية، فقد كان نيشه يعرف أهمية ما تم فقده من قيم وما يتبع عن ذلك من آثار، فقط هو أراد أن يستبدل منظومة القيم الجديدة التي يشر بها بتلك التي كانت سائدة من قبله، وقد أطلق على تلك المسألة تحطيم الأصنام، وكما يقول هو الإنسانية تعيش الآن على عبادة الأصنام..أصنام في الأخلاق..أصنام في السياسة..وأصنام في الفلسفة.. إن الإطاحة بتلك الأصنام مثل طبيعة مهمتي.

المشكلة بالنسبة لنيشيه ليست في افتقاد الإيمان بالله، المشكلة هي استمرار الإيمان بالله، فالإيمان بالعالم الميتافيزيقي يلغى الوجود الإنساني وينفيه. وقد عبر جون ملتون من قبل عن هذا المعنى في الفردوس المفقود في تناوله أعلينا إذن أن تستبدل هذه البقعة وهذه التربية وهذا المناخ بمنتهى النعيم؟. والمسألة بالنسبة لنيشيه تصبح الاختيار بين الإنسان أو الله.. الأرض أو السماء. وببقى على نيشه أن يستخلص نسقاً للقيم غير مستمد من الميتافيزيقاً أو غير معتمد على الدين وإنما ينبع من الحياة ذاتها.

## 2. نقد الحقيقة

رأى نيشه أن هناك فهماً ميتافيزيقياً مضللاً لمفهوم الحقيقة، فالشيء الحقيقى هو الخير والعام والواضح والنافع والجميل، وقد جرى الفلسفة حول هذا الوهم طوال تاريخ الفلسفة محاولين الوصول إلى ما هو حقيقي. لكن السؤال الذي يطرحه نيشه من يملك تحديد الحقيقى؟ وما هو هذا الحقيقى؟ في هذا يتساوى الفلسفات، عند نيشه، برجال الدين الذين يدعون أنهم ملوك الحقيقة المطلقة (الحقيقة هي كذا وكذا وبينفي عليك التسليم بها). والمشكلة عند نيشه أن الفلسفة قد أرسوا نموذجاً للحقيقة ظلل مسيطرًا على الفكر البشري منذ نشأة الفلسفة في اليونان. وقد أرسى أفلاطون هذا التموزج بقوله أن الحقيقة لا بد أن تكون عقلانية، أي متماشية مع قوانين العقل، وقد تابعه في ذلك معظم الفلسفات الذين جاءوا بعده.

من نفس المنطلق يعود نيشه إلى الفلسفات السابقات على سقراط، فهو لا قد ادركوا أيضاً نسبة الحقيقة واختلافها، وما ذلك إلا لأنهم ادركوا روح العالم والحياة، وما تلك الروح سوى الصيروحة والتغير واللاتبات. العالم كله صيروحة، حالة من

التدفق المستمر الذي لا ينقطع، والسؤال هو كيف يكون هناك ثمودج ثابت للحقيقة في مثل هذا العالم المتغير؟

ليست المشكلة عند نيشه متعلقة بالبحث عن الحقيقة أو محاولة الكشف عنها، لأن الحقيقة نفسها كلمة مضللة، فهي تبني الاختلاف الذي هو من صميم الحياة. والمشكلة، وفقاً لنيتشه، أنه لم يتوقف فيلسوف من قبل للتساؤل عن كنه الحقيقة، بل كانت كل الأسئلة متحورة حول كيفية بلوغها أو شروط إمكانها. كل الفلسفات اعتبرت أن مسألة الحقيقة ليست في حاجة إلى ما يبررها أسلواها أقدم الفلسفات وأحدتها عن هذه المسألة تهدوا أنه ليس هناك من فلسفة واحدة تعنى أن إرادة الحقيقة بالذات تحتاج إلى تبرير، بل وأكثر من ذلك، غدت مسألة الحقيقة هي المنطلق والأساس الذي تأسس عليه كل فلسفة، وبالتالي أصبحت الحقيقة صنناً أو إلها يقدسه الفكر بباحث عن كل سبيل بلوغه. في مقابل هذا الفهم، ينظر نيشه للحقيقة على أنها حشد من الاستعارات والكتابات التي تكونت عبر التاريخ، وتم التعامل معها بعد ذلك بوصفها بدعيات أو حقائق فالحقائق أووهام نسبنا أنها كذلك، وبالتالي فالعقل هو أكبر متاج للأوهام. من هنا يعلن نيشه في أقول الأصنام الحرب على كل الأصنام التي رسختها الفلسفة من قبله استناداً إلى قوانين العقل، التي هي في صميمها عرض تلفيق.

يمدد نيشه ست مراحل مررت بها فكرة الحقيقة:

1. العالم الحقيقي مفارق للعالم الواقعي، لكنه موجود. والفيلسوف وحده هو القادر على الاتصال به (أفلاطون في نظريته عن المثل الذي سبشتق منها رؤيه التراتبية للوجود).

2. العالم الحقيقي لا يمكن الوصول إليه الآن ولا يمكن الاتصال به إلا بعد الموت (المسيحية والفكر اللاهوتي في العصر الوسيط).

3. العالم الحقيقي لا يمكن إثباته أو البرهنة عليه عقلياً لكنه يلعب دور الموجه الأخلاقي للإنسان (كانط في نظرية الواجب).

4. العالم الحقيقي غير معلوم ولا يمكن الوصول إليه ولا يمكن أن يلعب دور الموجه الأخلاقي (المذهب الوضعي، أول ثماقب للعقل).

5. العالم الحقيقي فكرة لا فائدة منها وأصبحت زائدة عن الحاجة وينبغي التخلص منها (الفلسفة المادية، صخب الأصوات الحرة).
6. وأخيراً لقد نفينا العالم الحقيقي فأي عالم يبقى؟ ربما هو العالم الظاهري! لكن لا، لقد قضينا على العالم الظاهري، في الوقت نفسه الذي قضينا فيه على العالم الحقيقي (نيتشه، أول الأصنام).

### 3. تقد المقل

لقد رأى نيتشه أن صنم الفلسفه الأكبر هو العقل: لقد آمنوا بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود، وجعلوا منه حاكما مطلقا، وجعلوا من قوانينه قوانين الوجود، ثم نزعوه من الحياة، وجعلوه في منزلة أعلى من الوجود. ويدأوا يتعلمون عليه صفات القداسة والسيادة، وتحول من كونه أداة للحرية إلى أداة للقمع والقهر.

وقد نظر نيتشه إلى المتعلق وقوانين الفكر، على أنها مجرد أوهام ضرورية للحياة، وأدوات للتملك والسيطرة. فهي ضرورية للعقل كي يقوم بالتفكير، لكنه ما يلبث أن يفرضها على العالم والوجود، ثم يدعى أنها مستمدّة منه ونابعة من داخله، في حين أنها أوهام من خلق العقل ولا تمت للواقع بصلة. فأشياء العالم الخارجي لا تسير وفق قوانين محددة، إنما هي في صيرورة دائمة وتتفق مستمرة، ومن المستحيل وجود قانون يحدها أو يستوعبها، إنما القوانين مجرد أدلة وحيلة اختزاعها العقل فقط كي يقوم بعملية الإدراك، وبالتالي فإن عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده، بل بالآخر إنها شرط لوجود هذا الشيء لأن الوجود المليء بالصيغ وروات يتناقض مع العقل ويتنافي مع المعرفة العقلية إن الذي يمكن تصوّره عقلياً، لابد أن يكون وهو لا حقيقة له.

كان طبيعياً أن يلتجأ نيتشه إلى الفن بوصفه الميدان البديل الذي تغيب عنه مفاهيم الحقيقة والعقل والضرورة، وبوصفه متوجاً للزييف والوهم، وقد قام بنقل مفهوم الوهم من الميدان إلى الفن ليتحول إلى مفهوم جالي فالفن والوهم مفهومان مرتبان يشكلان وحدة ينبعن داخلها معنى جديد للحياة، حيث يتم التزاوج بين الفكر والحياة داخل أحضان الجمال، فالفن والوهم إمكانية جديدة للحياة.

إحدى النتائج المهمة المترتبة على ذلك هي أنه لا يوجد حدث ولا ظاهرة ولا كلمة ولا فكرة إلا ومعناها متعدد، فاي شيء قد يكون هذا أو ذاك، ولا يوجد في النهاية معنى حقيقي للشيء الواحد، هناك تعددية.. وجهات للنظر.. تماويات مع الأحداث والواقع.. فالظاهرة الواحدة لها أقتنع مختلفة وتحل محل قناع يكمن قناع آخر. وعلى الفلسفة أن تغزو هذه الأقتنع وأن تخترقها لا للوصول إلى جوهرها وأصلها، وإنما لكي تعطي لكل قناع معنى جديداً أن تكتشف ما يتضمن ولماذا، ومن أجل أي هدف تختفي بقناع مع تعديل شكله في كل مرة.

#### 4. إرادة القوة

بصورة ما من الصور يمكن اعتبار مفهوم إرادة القوة عن نيشه تطويراً لمفهوم إرادة الحياة عند شوبنهاور، على الرغم من أن نيشه نفسه قد عبر تقديره لشوبنهاور قائلاً ما يدعوه شوبنهاور بالإرادة هو مجرد كلمة فارغة جوفاء، فما الإرادة إلا إرادة الحياة، وما الحياة إلا مجرد حالة خاصة من إرادة القوة.

هدف نيشه من مفهوم إرادة القوة نقل هذه الإرادة من المجال الميتافيزيقي، أي القوة الحركة للعالم أيا كانت صورتها وشكلها، إلى مجال الفاعلية الإنسانية وكما يقول هو في مؤلفه إرادة القوة أن نعمل العالم إنسانياً، فذلك يعني أن نشعر بأنفسنا سادة هذا العالم.

الحياة عند نيشه لا يمكن أن تحيى إلا على حساب حياة أخرى، لأن الحياة هي النمو، وهي الرغبة في السيطرة، وهي في حاجة دائماً إلى شيء آخر خلافها كي تتحقق....الإرادة لا تسعى إلى الحياة فقط، بل تسعى إلى القوة أيضاً، وإذا كان دارون وسبنسر يقولان بالصراع من أجل البقاء، فإن نيشه يقول بالصراع من أجل القوة والميمنة. ليس البقاء للأصلح، إنما البقاء للأقوى. يقول نيشه في هذا تحدث زرادشت لقد تيقنت من وجود إرادة القوة في كل حي، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة، لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوى على الضعيف....إن الحياة بأسرها نضال.. فويل لكل حي يريد أن يعيش بلا نضال.

الحياة إذن عند نيشه ما هي إلا رغبة في التملك والغلبة.. الحياة كفاح دائم بشرط أن نفهم هذه الكلمة بطريقة تجعلنا نفهم العلاقة بين السيد والعبد بوصفها

نضالاً ومقاومة.. نضالاً لأجل السيطرة ومقاومة من أجل السيطرة. ولما كانت إرادة القوة لا تظهر إلا من خلال المقاومة، فإنها في حالة بحث دائم عما يقاومها، وبالتالي فإن إرادة القوة تتطلب كامنة ولا تتحقق عن نفسها إلا من خلال المقاومة.

لإرادة القوة أشكال عديدة وتجليات مختلفة فهي تظهر في كل مناحي الوجود، تظهر في الفن، اللغة، الطبيعة، بل وحتى في العلاقات الاجتماعية من حب وزواج، وال نتيجة الحياة في عالم مليء بعلاقات القوى التي لا تنتهي.

#### 5. العود الأبدى

فكرة بالغة الصعوبة لها تاريخ طويل في الفلسفة، لكنها وجدت بصورة قوية في الفلسفات السابقة على سقراط، وقد أعاد نيشه إحياءها من جديد. البعض رأى أنها توحي بالعدمية لأنها تشير إلى أن العالم دايرى يعاد تكرار أحدهاته مرات ومرات لا نهاية لها، وبالتالي فلا مجال للتجديد. في حين رأى البعض أن نيشه قد أكد علىحقيقة قائم العلم، وقد أراد هو نفسه أن يدرس العلوم الطبيعية من أجل إثباتها، لكن حال ضعفه الصحي دون ذلك.

وتعنى فكرة العود الأبدى أن كل ما يوجد سيعود من جديد عدداً لا نهاية من المرات، وأنه قد حدث من قبل، وسيحدث من جديد كل مرة وإلى الأبد، فلا توجد بداية أو نهاية أو حتى وسط لقصة العالم؛ لأن كل ما يحدث في الزمان يتكرر بنفس الموربة متضمناً كل ما في العالم من خير وشر؛ ولذا فإن كل الأحوال التي مر بها هذا العالم قد ربها من قبل عدداً لا نهاية من المرات.

ويلاحظ أن الوجود - كما يراه نيشه - ليس صيرورة مستمرة لا نهاية، وإنما تأتي فترة يسميها باسم السنة الكبرى للصيرورة وعندما تنتهي دورة الصيرورة تبدأ دورة جديدة، وهكذا دواليك، فزمان الوجود مقسم إلى دورات، وكل دورة تكرار تام للوحدة السابقة عليها، وتوجد هوية تامة بين الواحدة والأخرى؛ فكان صور الوجود باسرها تتكرر بلا انقطاع في zaman اللانهائي، وهذا التكرار يتناول كل التفاصيل والجزئيات.

من المهم جداً إدراك أن فكرة العود الأبدى لا تعنى مطلقاً أن الأحداث تعود كما هي، فالنكرار عند نيشه هو تكرار المختلف، وكل شيء لا يتطابق مع شموج ما

موجود، بل هو يحمل اختلافاً في داخله. الأمر يشبه إلى حد كبير اللغة، فاللغة مكونة من عدد نهائي من الألفاظ والكلمات، وحدات محدودة في نهاية الأمر، لكن التركيبات التي تنشأ عنها لا نهاية لها. وقد وسع فلاسفة ما بعد المحدثة هذه الفكرة وطبقوها على مجالات شتى، وما مصطلح التناص في النقد الأدبي إلا تعبراً عن فكرة العود الأبدى التي قالها نيشه.

#### 6. الإنسان الأعلى

نيشه من الفلسفه القائلين بالأخلاق الفردية لا العامة. يعني أن أخلاق نيشه نقية تماماً للأخلاق الكانطية المعتمدة على مبدأ الواجب، وهو مبدأ عام صالح للتطبيق في كل مكان وزمان، أما نيشه فالفرد هو مصدر القيمة، هو الذي يحدد ما هو صالح وغير صالح بالنسبة له بصرف النظر عن المجموع (يجب أن نلاحظ أيضاً أن هناك وجهات نظر أخرى تعارض هذا الرأي). من هنا كانت القيم نسبية مختلف باختلاف الأفراد.

الإنسان الأعلى عند نيشه افتراض أو صورة تموجية لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، لكن افتراض مثالي لم يتحقق بعد، ويظل في النهاية هدفاً وغاية يسعى الإنسان لتحقيقها في عالمه. ومع ذلك فقد رأى نيشه أن تموج الإنسان الأعلى قد تحقق بصورة نسبية في شخص نابليون والشاعر الألماني الكبير جوته.

يمدد نيشه مجموعة من الصفات والخصائص التي تميز الإنسان الأعلى:

1. الإنسان الأعلى ليس لديه سوى هدف واحد هو الانتصار والسيادة، بصرف النظر عن الوسائل التي تمكنه من تحقيق ذلك أو حتى الفسحاباً التي قد تنتج عن هذا.

2. الإنسان الأعلى إنسان حر قادر على تحطيم كل القيود، فهو لا يقيد بالحدود الأخلاقية الموروثة للخير والشر، وإنما يخلق منظومة القيمة بنفسه.

3. الإنسان الأعلى عند نيشه هو إنسان متميز مفرد لا يعينه الجموع في شيء وبالناتي فهو يغلب الكيف على الكم، ولا يؤمن بفكرة المساواة، إنه إنسان متربع لا يسير وفق ما يسير عليه العامة بل يتشدد السمو الدائم.

4. الإنسان الأعلى لا يستهزئ بالجسد ويزدريه، فهو يؤمن أن الجسد، وليس العقل، والشهوة والغرائز أساس الحياة.

5. الإنسان الأعلى ليس شفوقاً، فالشقة ضعف وتترتب عليها سمات سلية عديدة، إن الإنسان الأعلى يظهر الشقة فقط لكي يفرغ هذا الشعور ولا يكتبه لكن لا بد أن يمتلك القدرة على التحكم فيه.
6. الإنسان الأعلى لا يعيش حياة المسالة والدعة، بل يعيش حياة الحرب والخطر، حتى إذا لم يكن ثمة خطر فليخلقه هو بنفسه.
7. أخيراً فالإنسان الأعلى، بعد تمثيله للقيم السابقة، يشبه الإله، بل هو إله في ذاته، مختلف بنفسه، لا يعتمد على أحد في وجوده، وليس في حاجة إلى قوة خارقة ميتافيزيقية تدعمه وتقديم له العون.

من هنا نستطيع أن نقول إن هناك نوعاً من الطبيعة الواضحة في حديث نيشه عن الإنسان الأعلى لكنها ليست طبقة معتمدة على تقسيم الناس إلى غني أو فقير، إنما هي طبقة قيمة تصنف الناس وفقاً لمدى قربهم أو بعدهم من صفات الإنسان الأعلى. لذا فقد انتقد نيشه بقوة فكرة المساواة وإلغاء الفوارق والاختلافات بين البشر، فالنتيجة التي ترتب على فكرة المساواة، وفقاً لنيشه، هي أن يصبح كل امرئ متخيلاً أن له الحق في الحكم على كل مسألة والفصل في كل قضية، وهذا غير صحيح، فما المساواة إلا أكذوبة كبرى لا تجد لها أي دليل في الوجود، فالاختلاف هو ماهية الأشياء.

### الوضعيون الناطقة

تمثل الوضعية المنطقية في الواقع المدرسة المعاصرة الوحيدة التي يمكن اعتبارها استمراً فعلياً للحركة التجريبية، إذ إنها تعد من ناحية امتداداً للوضعية الكلاسيكية التي نشأ على يد أو جست كونت وجون ستيفارت ميل وبالتالي فهي امتداداً للتجريبية الإنكلزية التي عرفها تاريخ الفكر أيام القرن الثامن عشر، كما إنها تعد من ناحية أخرى امتداداً مباشراً للتجريبية النقدية التي نشأت في المانيا على يد (افيناريوس) الذي قام أحد تلامذته. وهو (جوزيف بيترولت) بوضع (حوليات الفلسفة) تحت إشراف المدرسة الوضعية المنطقية. بعد أن ظلت هذه المجلة مدة من الوقت مقصورة على أصحاب الحركة التجريبية النقدية من الألمان. وفيما بعد تمهد أن هذه المجلة قد كفت عن الصدور تاركة مكانها مجلية (المعرفة) التي ظلت طيلة الفترة الممتدة ما بين عامي 1930 و1938 أهم الدوريات الناطقة باسم الوضعية المنطقية. وقد تلقت

الوضعية المنطقية إلى جانب ذلك، مؤثرات فكرية مهمة أخرى امتداداً إليها من حركة نقد العلم الفرنسية، ومن نظريات رسيل والتطور الذي لحق بالمنطق الرياضي على يديه، كما امتدت إليها كذلك من علوم الفيزياء في أحدث قوالبها والتي ثُقلت في ذلك الوقت في نظرية آينشتاين. الوضعية المنطقية Logical Positivism، اسم أطلقه عام 1931 كل من بلومبرج وهيربرت فايجل. على مجموعة من الأفكار الفلسفية التي أخذ بها أعضاء جماعة فيينا وهذه الجماعة قد تكونت منذ عام 1907، حينما أجمعوا عالم الرياضيات هانز هان وعالم الاقتصاد أتونبيراث، والعالم الفيزيائي فيليب فرانك، وقد أصبحوا جميعاً من الأعضاء البارزين في جامعة فيينا، اجتمعوا لكي يكتوّروا جماعة فيينا، اجتمعوا جميعاً لمناقشة فلسفة العلم. وكان أملهم إبعاد ومناقشة العلم الذي يحقق وبيرز الأهمية الكبرى في التفكير العلمي لكل من الرياضيات، والمنطق، والفيزياء النظرية، بدون استبعاد المبدأ العام عند أرنست ماخ 1895-1910 والذي سوداه أن العلم في أساسه، هو وصف للتجربة أو الخبرة. وحل مشكلاتهم بدأوا يتجهون في الفلسفة الوضعية المنطقية عند بوانكاريه 1854-1912 كان اهتمامه منصراً إلى المشكلات المشتركة بين الفيزياء والفلسفة. وكانت آراؤه تعكس تأثير الفلسفة الوضعية. أما أهم كتبه فهي: العلم والغرض، العلم والمنهج، وأفكار أخرى. ومن ثم بدأوا يضعون المبادئ العامة، أو الخطوط العريضة للفلسفة الوضعية المنطقية. لكن بدأ تكوين جماعة فيينا الفعلي منذ عام 1922 حينما دعيَ رودلف كارناب 1882-1936 بناءً على إيعاز من أعضاء الجماعة إلى فيينا. وكان شريك قد درس على يد ماكس بلانك واشتهر كمفسر وشارح نظرية آينشتاين في النسبية، إلا أنه كان شديد الاهتمام بالمشكلات الكلاسيكية في الفلسفة، وسرعان ما أصبح شريك موجهاً لفريق النقاش الموجود في جامعة فيينا التي بدأت تنمو وتزدهر. وفي عام 1926 دعيَ رودلف كارناب إلى فيينا أستاذًا للفلسفة بجامعةها، وسرعان ما أصبح عضواً أساسياً في مناقشات جماعة فيينا، وكان قد استمد انكاره الفلسفية الرئيسية من ماخ ورسيل. وكان كارناب قد درس الفيزياء والرياضيات بجامعة فيينا متاثراً في هذا بآراء جوتلوب فريغيه. كانت للبدايات الفلسفية الأولى في حقل التحليل المنطقي أكبر الأثر في تحديد الأبعاد الجديدة لفلسفة القرن العشرين، وبصورة خاصة تلك الفلسفة التي اهتمت بتحليل العبارات الفلسفية والعلمية، فارتبطت بالعلوم ومناهجها، محاولة تطوير منهج

علمي جديد يأخذ بالفلسفة نحو الاتجاه السليم. وفي الوقت الذي تحدث فلسفه الميتافيزيقا يناقشون مسائل ومفاهيم بوسائل فلسفية وتأملية هامة، ترى فلسفه التحليل يبرهنون بوسائل منطقية ومبادئ تجريبية أن معظم قضایا الفلسفه وجیع القضايا الميتافيزيقا لا معنی لها، وذلك على أساس أنها لا تستطيع تزویدنا بخبرات تجريبية يمكن التثبت منها، كما أنها ليست منطقية أو ریاضية. وأهم حدث في الاتجاه الفلسفی الذي تمحن بصدره هو الاستعاذه بالمنطق الرياضي الجديده لتطوير مناهج علمية جديدة وبناء لغات. فأصبحت الفلسفه عند کارناب ب مجرد منطق للعلوم.

ويمكن أن نبين وجود ثلاثة جوابات، أثرت في نشأة هذه الحركة الفلسفية الجديدة:

1. إنها تأثرت بالفلسفتين التجريبية والوضعية السابقتين، وخاصة عند هيوم ومل ماخ وأيضاً عند بوانکاريه.
2. كما تأثرت بعلم المنهج الخاص بالعلم التجربى، كما تطور على يد العلماء منذ منتصف القرن التاسع عشر، مثل هلموبولتز وماخ وبوانکاريه ودوھيم وبولتزمان وأیشتاين.
3. كما تأثرت بالمنطق الرمزي والتحليل المنطقي للغة، كما تطورت على وجه الخصوص عند كل من فريجه ووايتھيد ورسل وفنكشتاين. إن معظم فلاسفه هذه المدرسة هم من الألمان. وأشهرهم روالف کارناب الذي اشتغل بتدريس الفلسفه في جامعاتينا وبراغ وشيكاغو على التوالي، وهو يعتبر رئيساً للمدرسة. وهناك إلى جانبه هائز رایشنباخ الذي اشتغل بالتدريس في جامعات برلين واستبورل ولوس المھلس. وبالرغم من أن رایشنباخ هذا كان من بين مؤسسي حلقة لينا واحداً من عروض مجلتها المعرفة إلا أنه قد انفصل فيما بعد عن مجراة المتطورين من أصحاب الوضعية المنطقية ومن هم من خارج لانيا يتمسون إلى الفلسفه الجديدة من إنكلترا وفرنسا. وسميت بعدة أسماء منها التجريبية العلمية والوضعية العلمية العالمية بعد انتقالها لأمريكا بعد أن هرب معظم مؤسسيها من بطش النازية لأن بعضهم كانوا يهوداً.

#### ١. المميزات الأساسية للوضعيية المنطقية وتطورها

لعل خير طرق للتمييز الحاسم بين الموقف الفلسفية هو تقسيمها إلى أنماط تتنمي إلى العالم الآخر. وهناك فروقات عميقة في الشخصية والمزاج تعبّر عن نفسها في الصور الدائمة التغير التي يتخذها هذان النمطان الفكرييان. وأغلبظن أنه يوجد اختلاف لا سيل معه إلى التوفيق. وهو أعمق من الاختلاف من العقيدة. فهو في أصله اختلاف في المدف والاهتمام الأساسيين وثمة مناقشات ومساجلات عديدة الجدوى منذ القدم تثبت أن هذا الخلاف لا يجل بالحاجة المنطقية وال Shawad التجريبية. وإذا تعمعنا في التحليل وجدنا أن السبب في هذا إنما يرجع إلى اختلاف على تحديد مجال يختص به المنطق وأخر يختص به الخبرة (وما يمكن أن تقرره الشواهد التجريبية). فذلك يمكننا النظر إلى الفلسفة التحليلية في معاجلتها لنظرية المعرفة من زاويتين: الأولى - التي تتحذى من التحليل اللغوي أسلوباً ومن لغة الحياة اليومية مادة للبحث فتجد فلاسفة هذا الاتجاه يتكلّمون اللغة التي يتكلّم بها الفرد في المجتمع واللغة التي يتحدث بها الفلسفة لتحليلها ومعرفة معاني عباراتها بغية إيجاد حلول للمشكلات التي تعرّضهم. الثانية - التي تتحذى التحليل المنطقي منهجاً لها في معاجلة اللغة العلمية، ولكنها في الموقف نفسه تتوخى بناء لغة اصطناعية تكون عامة أو نموذجاً للغة العلم. ونمهد في هذا المدخل كثيراً من الناطقة والفلسفة الذين يحاولون تركيب هذا التنموذج اللغوي للعلم. إن هذه الاتجاهات الفلسفية في التحليل مبنية بالشيء الكبير إلى رائد المدرسة المنطقية والتحليلية جونلوب فرييه الذي أخذ من التحليل المنطقي منهجاً لمعرفة المقومات المنطقية في اللغة ولا سيما التي يمكن الاستفادة منها في المنطق. فيولف مع غيرها من المقومات الأساسية في بناء لغة رمزية، تتجلّى فيها المنطقية والاستدلالية. إن هذه الاتجاهات مبنية كذلك إلى ما قدمه فنكشتاين في حقل التحليل اللغوي والمنطقي والرياضي، فكانت دراسة ثمينة وعميقة أثرت في توجيه التيارات الفلسفية في التحليل. ولقد شارك فنكشتاين في تقويم التيار التحليلي في الفلسفة مستعيناً بنظريات منطقية وفلسفية، إلا أنها نلاحظ إن فنكشتاين في كتاباته الأخيرة ونقصد بها في فلسفة اهتم باللغة ذاتها، فلم يحاول بناء لغة منطقية، بل حلّ اللغة كما تظهر أو كما تقوم بوظيفتها في الحياة اليومية، وبذلك أصبحت الفلسفة مجرد تحليل للعبارات التي تداولها الناس. فإن على الفلسفة أن تماطل التمييز بين الشامض الواضح، وأن

تقوم بتحليل العلاقات الخارجية القائمة بين المعاني، حتى توصل عن هذا الطريق إلى القضاء نهائياً على المشكلات الزائفة، والمفاهيم الخاوية والقضايا الكاذبة. ومعنى هذا أن ثمة جانبين هامين في عملية تطبيق التحليل المنطقي: جانباً سلبياً يتمثل في استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعية، والرياضية والإنسانية إن لم تقل من المعرفة البشرية بصفة عامة، وجانباً إيجابياً يتمثل في توسيع مفاهيم العلوم ومناهجها والكشف عن عملية تكون بأسرها ابتداءً من معطيات التجربة. لهذا يولف أصحاب الوضعيّة المنطقية مدرسة خاصة بهم، فهم يجمعون على تبني بعض النظريات الأساسية كما أنهم يخضعون المشاكل الفلسفية التي يعرضون لها لمناخ ذكرية متماثلة. وقد يبتوا منذ البداية عن مدى عمق وجدية أحاجيثهم الفلسفية وشدة اقتباعهم بما لظنوا لهم من صحة مطلقة والحقيقة إن رايشعنا لم يجانب الصواب حين عقب على مدى تسليمهم بصدق مذهبهم قائلاً إن تصريحهم لأرائهم كان شيئاً يتعصب ديني أو طائفي. وقد سادت حلقة فيينا في البداية دعوة إلى تبني الاتجاه الوضعي المنطقي. وهي وإن أخذت الشيء الكثير عن رسالت فريدي وفنكشتاين إلا أنها انفتحت طريقاً ومنهجاً جديداً، فحاولت بتحليلها للغة أن تربط هذا التحليل بالعلوم. كذلك العلوم الرياضية، المنطقية والعلوم التجريبية. وكانت غايتها توحيد العلم وذلك عن طريق بحث الأسس المنطقية والتجريبية التي تقوم عليها المعرفة العلمية. واندفعت التجريبية المنطقية إلى دراسة النظريات العلمية في الفيزياء والرياضيات العلمية والمنطق غايتها بناء لغة رمزية تكون ثوذاً علمياً. ففي حقل الرياضيات قام كارناب ببناء لغتين رمزيتين تتضمن الأولى بديهيات حساب القضايا والذاتية وعلم الحساب، وتضمنت الثانية بديهيات أكثر في حساب القضايا والرياضيات وغيرها بحيث أصبحت اللغة الأولى جزءاً من اللغة الثانية، أما في حقل العلوم التجريبية، فقد اهتمت التجريبية المنطقية بالتحليل المنطقي للفيزياء، وبعبارة أدق لغة الفيزياء كما اهتمت بالطريقة التجريبية الاستقرائية والاحتمالية. وبذلك تكون جماعة فيينا قد ضمت في برناجها الفلسفي الطريقة الاستدلالية والاستقرائية. إن اسم التجريبية المنطقية يشير إلى تلاقي حقيقتين مهمتين تعتمد عليهما فلسفة جماعة فيينا: الحقيقة الأولى هي اهتمامها بالعلوم الرياضية والمنطقية، ومن هذين الاتجاهين تكون المدرسة في أصولها معتمدة على التحليل المنطقي للرياضيات والفيزياء. إن الاتجاه التجريبي الذي اعتمدته هذه المدرسة

ليس جديداً في الفلسفة. بل إننا نجد هذه بوضوح عند فلاسفة التجربة أمثال لوك وبيركلي وهيوم. كما تجده بشكل متميز عند ماتخ وهذا ما ذكرته سابقاً، ولكن الذي يميز تجربة جماعة فينا هو:

أ. إنها تستعين بتحليل اللغة وعلاقتها بالعالم الخارجي، ولا تقصد باللغة هنا لغة الحياة اليومية فحسب، بل اللغات العلمية أيضاً، وهذا أمر يجعل هذا الاتجاه التجربى قريب الصلة بالعلوم التجريبية والنظريات العلمية، وذلك عن طريق إيجاد صيغ مختلفة تربط عالم المعطيات الحسية بالنظريات العلمية وما تحتوي من مفاهيم تجريبية وبذلك تتحقق هذه التجربة هدف الفلسفة والعلم في وحدة العلوم التجريبية.

ب. إنها تستعين بالمنطق والرياضيات دون الأخذ بالرأي القائل إن أساس الرياضيات هو التجربة بل إنها على العكس ترى إن ليس للمنطق والرياضيات علاقة بالتجربة. ولكن الطريقة الاستئناسية التي يوفرها المنطق تستطيع أن تساعدنا على بناء المعرفة التجريبية على أساس متينة وواضحة. وذلك عن طريق اختيار بعض المفاهيم الأساسية البسيطة وتعريف المفاهيم المعقّدة بواسطتها حتى يتم بناء المعرفة العلمية، شريطة أن لا يكون بين المفاهيم المشتبهة ومفاهيم النظريات العلمية الحديثة تناقض، بل على العكس يجب اشتغال النظريات العلمية من قاعدة تجريبية معينة.

## 2. رفض الميتافيزيقا

إن من أهداف الميثاق العلمي جماعة فينا تحليص الفلسفة والعلوم من الميتافيزيقا والقضايا الفارغة وتكون قاعدة علمية لجميع العلوم، بحيث تكون أو تصلح لأن تكون أساساً لوحدة العلم. ولتحقيق هذا الهدف تجند جماعة فينا نفسها تستخدم طريقة جديدة في تحليل القضايا من الناحتين الشكلية والدلالية بتطبيق طريقة التحليل المنطقي للغة، فهي لا تكتفي برفض الميتافيزيقا بل تبرهن بوسائل منطقية وتجربية أن قضايا الميتافيزيقا لا معنى لها. وهي تضع طريقة علمية للفلسفة بعد أن أنهكتها المغالطات والمناقضات فأصبحت غير قادرة على أن تكون ذات نفع للعلم والعلماء. ولا تقصد بالفلسفة أنها هي فقط الميتافيزيقا...

إن الطريقة العلمية المعروفة حتى الآن هي الطريقة التجريبية والطريقة الرياضية، ولا توجد طريقة أخرى معترف بها في العلم غير هاتين الطريقتين، إذ لا يمكن اعتبار الطريقة التأملية أو الصوفية طریقاً للعلم.

إن فلسفه التحليل والتجربيين المنطقين أدركوا أنه لابد للفلسفة من طريقة، وإن هذه الطريقة هي الفعالية الوحيدة للفلسفة، فكان السلاح الجديد مستمدأً أصوله من نظرية المعرفة والمنطق، وأصبحت الفلسفة مجرد طريقة لا يحق لها تكون قضايا تجريبية، لأن ذلك من اختصاص العلوم، كما لا يقع ضمن مجالها تكوين قضايا رياضية، لأن ذلك من اختصاص علماء الرياضيات وهكذا تحولت الفلسفة إلى مجرد طريقة منطقية تخليلية من دون أن ترج نفسها في مجالات بحث العلوم، وفي الحصول على نتائج علمية في المعرفة العلمية. فمعيار توفر المعنى الدال على الواقع هو أهم المبادئ التنظيمية للتجربيين المنطقين والمألف من هذا المعيار هو إيجاد حد فاصل بين أنواع التعبير التي قد تكون لها علاقة بالواقع وبين الأنواع الأخرى التي ليس لها هذه العلاقة: التعبيرات العاطفية، والمنطقية الرياضية، والصورية البحتة، والتي لا دلالة لها على الإطلاق إن وجدت.

إن فعالية التحليل المنطقي هي الطريقة التي تخذلها الفلسفة التجريبية المنطقية لتحقيق هدفها في رفض الميتافيزيقا وبناء قاعدة علمية عامة للعلوم. وامتازت التجريبية المنطقية في رفضها للميتافيزيقا عن غيرها من المدارس والمذاهب الفلسفية التجريبية والمادية القديمة. إنها اعتمدت على التحليل المنطقي للقضايا من ناحيتي التركيب والمعنى، فاستعانت بالمنطق الجديد لتحقيق هذا الغرض. وهذا عمل يؤدي إلى نتائج إيجابية وسلبية تتجلى في توسيع المفاهيم والفروع المختلفة للعلوم التجريبية وفي بيان إن جميع القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها مطلقاً. لأن الحديث الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى، (تعريف الجملة الميتافيزيقية هو أنها عبارة يراد بها إن تعبر عن قضية حقيقة، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمقدمة عن تحصيل حاصل، ولا عن فرض تحققها التجربة، ولما كانت تحصيلات الحاصل والفرض التجربة تستنفذ كافة القضايا ذات المعنى، كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خال من المعنى). ويفرق الفريد جوز آنير بين نوعين من التحقيق وهو يتحدث عن إمكانية التحقيق من الوجهة المنطقية:

التحقيق القوي والتحقيق الضعيف... ووصف آير طريقة التحقيق الممكنة التي تخللها مقياساً لما يجوز قوله من الجمل وما لا يجوز، فقال إن القضية التي تقبلها على أنها ذات مضمون واقعي، ليست هي التي يمكننا أن نترجمها بذاتها إلى عبارات تصف الخبرة التي سلاليتها مباشرة، بل هي القضية التي نستطيع أن تستدل بعض الخبرات منها ومن قضايا أخرى تضاف إليها، على شرط لا يكون في استطاعتنا أن تستدل تلك الخبرات من هذه القضايا الأخرى وحدها. ويقول آير: (إنني أزعم أن العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر، إذا كانت هي نفسها عبارة شهادية أو إذا كانت عبارة، لو أضيفت لها عبارة شهادية واحدة أو أكثر، استبعت على الأقل عبارة شهادية واحدة لا يمكن استنتاجها من تلك العبارات المضافة وحدها، وأزعم كذلك أن العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لو أوفت بالشروطتين الآتتين: أولاً - لو كانت بالإضافة إلى مقدمات أخرى تستنتج عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة. وثانياً - لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية غير ممكنة التحقيق بطريق مباشر أو ممكن تحقيقها في ذاتها بطريق مباشر). تأخذ مثلاً يوضح مرة أخرى: أمامك عبارة، إن الماء يغلي بدرجة مائة، فكيف يمكن تحقيقها؟ ويرى آير أيضاً بقوله (إن العبارة الميتافيزيقا هي لا تجريبية ذات مضمون وجودي، ويرى الوضعيون أن أمثال هذه العبارة هي أشباه قضايا، وإنما تقوم نظرتهم في ذلك على أساس أولي، وهو أن الواقع التي تصفها أمثال هذه العبارات يستحيل أن يدل عليها برهان منطقى أو منهج تجربى، وليس ثمة من سبيل غير هذين: الاستدلال اليقيني، أي البرهان المنطقى ومناهج التجربة، فليس لدينا منهج ثالث تقر به معنى الصدق لعبارة ما). ويسير الوضعيون المنطقيون في مهاجمتهم للميتافيزيقا على خطوتين:

1. هم يبيّنون أن كل القضايا يمكن ردها إلى قضايا أولية، مما يتحقق بالخبرة الحسية تحقيقاً مباشراً.
2. ثم يبيّنون أن الميتافيزيقا ما هي إلا نتيجة أخطاء في منطق التركيب اللغوى لعباراتها تطبيقاً لمبدأ تحقق المعانى حيث ذهب الوضعيون المنطقيون إلى رفض الميتافيزيقا التقليدية على أساس أنها قضايا خالية من المعنى، طلما أنه لا توجد طريقة ممكنة

للتتحقق منها بواسطة التجربة فهم يذهبون إلى أنه لا توجد أية تجربة ممكنة تجعلنا نتحقق من قضايا مثل: المطلق خارج الزمان أو الجوهر أساس الوجود.

إن رفض الميتافيزيقا التقليدية لم يكن قاصراً على الوضعية التجريبية، بل سبقهم الوضعيون والتجريبيون السابقون، هموم الذي وصف الميتافيزيقا بأنها سفطة ووهم. كما اعتبر أولجست كونت أن التفكير الميتافيزيقي لا يمثل إلا مرحلة من مراحل الفكر ينبغي أن يتتجاوزها إلى المرحلة الوضعية. كما رفض كانتيون الجدد دعوى الميتافيزيقا أن تكون صورة من المعرفة النظرية، وأراد كانت أن يستبدلها بمتافيزيقا تكون شبيهة بالعلم. كما بحث ماخ في كيفية استبعاد كل العناصر الميتافيزيقية من العلم.

إن الوضعيين المنطقين أقاموا رفضهم لها على أنها خالية من المعنى أو أنها مجرد لغو. فهم يذهبون إلى أن قضايا الميتافيزيقا، ليست صادقة ولا كاذبة، بل هي جيئها لا معنى لها. لأنه من الخطأ الاعتقاد أن كل الفلسفة ميتافيزيقا، وأن كذلك من الخطأ الاستنتاج أن التجريبية المنطقية مدرسة لدم الفلسفة. إنها في طريقها نحو جعل الفلسفة علمية لا بد لها أن تتخذ موقفاً من القضايا التي لا يسندها العلم أو تثبت صدقها أو كذبها. لقد أخطأ صموئيل الكسندر اعتقاده أن الفلسفة هي الميتافيزيقا، وأن الميتافيزيقا هي محاولة دراسة طبيعة الأشياء ووصف الطبيعة النهائية للوجود. وبذلك يقترب الكسندر من تعريف أرسطو بأنها علم الوجود وصفاته الضرورية. إن السبب الذي يمكن في فهم فلاسفة الميتافيزيقا للفلسفة بهذه الطريقة وهو محاولتهم إيجاد قاعدة فكرية عامة تشمل جميع فروع الفلسفة من منطق ونظرية معرفة وأخلاق. ولكن هذه القاعدة سرعان ما تنهار أمام معاول التحليل المنطقي. لقد استعمل الفلاسفة عبارة الميتافيزيقا بمعانٍ كثيرة واستخدموها مناسخ مختلفة، وهناك تعاريف أخرى للميتافيزيقا على أساس أنها البحث في العلل الأولى أو معرفة الحقيقة الكلية دون تحزتها لأن في التجزئة إفساد للحقيقة. ولكن الدراسات الميتافيزيقية قد تخلي من هذا الاتجاه، فلا تبحث في الوجود وصفاته ولا في الحقيقة الكلية ولا في العلل الأولى. بل إننا نجد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة أمثلة على أنواع أخرى من الميتافيزيقا مارسها مفكرون معروفون بعادتهم للميتافيزيقا، وينتقل هذا النوع من الميتافيزيقا عن النوع الشائع.

قضايا الميتافيزيقا البحثة متعلقة بالوجود المطلق والعلل والحقيقة الكلية والعدم، وتتخذ من المنهج الحدسي أو التأملي أو الصوفي أساساً لتكوين هذه القضايا. والميتافيزيقا الكونية تعتمد على ما يقدمه العلم من حقائق تجريبية، فتحاول ربط هذه الحقائق بعضها ببعض في حقيقة كلية يستنتجها الفيلسوف. بعد تحليل لأبعادها الفلسفية. أما الميتافيزيقا الرياضية فهي ضرب من الفلسفة أساسه النظرية الرياضية وهدفه تفسير العالم على ضوء المعرفة الرياضية. أما الميتافيزيقا اللغوية فليس لها علاقة بالوجود والمطلق وغيره، بل إنها وليدة تطبيق التحليل المنطقي للغة. وبالنسبة للميتافيزيقا الديالكتيكية فإنها تتخذ منطقاً لتفسير الحركة والصيورة في الوجود كله. وهي في استعمالها للمنطق إنما تقصد الحركة الفعلية للوجود ومبادئ هذه الحركة. وتتخذ فلسفة كانت الميتافيزيقا المتعالية بشكل مقولات يعتقد أنها ضرورية للمعرفة، وأنها صور عقلية بمنتهى لا علاقة لها بعالم الحسن والتجربة، فليست أفكارنا حول الجوهر والقدرة والفعل والحقيقة وغيرها مستقلة عن الخبرة فحسب، بل إنها كذلك لا تحتوي على أي معنى تجريبي. فقد مارس كانت ميتافيزيقا نقدية وبين بيدها ميتافيزيقا متعالية. كما أجد في كتابات فلاسفة الوجودية نوعاً جديداً من الميتافيزيقا في غلاف أدبي له صلة بالوجود الإنساني. وكتابات هيدجر في الوجود والزمان وسارتر في الوجود والعدم تحتوي على قضايا ميتافيزيقا كثيرة. إن الاعتقاد السائد بين أعضاء التجريبية المنطقية هو أن القضايا الميتافيزيقا هي الأقوال التي لا تستند التجربة أو لا تحتوي على معنى تجريبي ولا يستندتها البرهان الرياضي. ويرى فنكشنتاين أن الفلسفة مجرد جهد سليم يراد من ورائه الكشف عن المتاهفات التي يقع فيها فلاسفة الميتافيزيقا. ويقول أيضاً إن المعنى الذي يقصده أي فرد منا بآية كلمة، لا يكتشف لنا إلا من خلال الأشياء التي تطبق عليها تلك الكلمة، أعني من خلال المواقف التي يستخدم في سياقها تكتيك ذلك اللفظ، فالماء حين يفكر فيما يقوله، فإنه لا يفعل أكثر من كونه يعني ما يقوله. العبارات الميتافيزيقا التي تخضع للنقد التجريبي تبعاً للفلسفة التجريبية المنطقية هي تلك العبارات الناتجة عن أخطاء في الستالس (الخيال) من تحديد المعنى أو الحالية من المعنى إطلاقاً. وعلى هذا الأساس تكون أساساً لأنواع الآتية من العبارات الميتافيزيقا:

1. العبارات التي يصوغها الفلسفة دون مراعاة للقواعد التركيبية أو الستاكية للغة، والعبارات الميتافيزيقية من النوع المضللة وكانتها تتحدث عن الواقع في حين إنها ليست كذلك، وإصلاحها يحولها لقضايا ذات معنى تجربى لا علاقة لها بالميافيزيقا.
2. العبارات التي تضم مفاهيم وأفكاراً كثيرة من دون تحديد معانها واستعمالاتها.
3. العبارات التي يستعملها الفلسفة والعلماء في بعض الأحيان والتي لا يكون لها السند التجربى الكافى، ولكنها في الوقت نفسه تعتبر جزءاً من النظرية العلمية إلى أن يثبت العلم أنها فارغة من المعنى.
4. العبارات التي تستخدم الاستدلالات المنطقية حتى غيل أنها نتاج من مقدمات مسلم بها، في حين أن هذه المسلمات أو المصادرات تحتاج هي بدورها إلى تحليل ل تستطيع أن تكون جديرة بذلك.

#### رودلف كارناب

حياته

يعتبر رودلف كارناب من أبرز ممثلى الفلسفة الوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة بوجه عام، في فلسفة والمنطق. ولد عام 1891 في رونزدورف بالقرب من بارمن في المانيا، وقد درس في جامعي فرايسووج وينا من عام 1910 حتى 1914 متخصصاً في الفيزياء والرياضيات والفلسفة. وقد تلمذ في فيينا على يد جوتلوب فريجه الذي كان له أكبر الأثر هو ويرتراند رسيل في تفكير كارناب. وقد ذهب إلى جامعة فيينا عاصراً في الفلسفة عام 1926، فأصبح بعثابة الزعيم الروحي لحركة الوضعية المنطقية، وكان له دور كبير في نشأة حلقة فيينا واتساع دائريتها. وقد انتقل كارناب لعدة جامعات كأستاذ للفلسفة منها جامعة براغ وشيكاغو، ثم انتقل إلى جامعة كاليفورنيا في لوس الجلنس. وله إنتاج ضخم موجود في معظم دواوين الفلسفة العلمية، وقد انصرف إلى دراسة المشكلات الفلسفية الخاصة بعلم الفيزياء والهندسة وله كتاب المكان وكتاب تكوين المفاهيم الفيزيائية وكذلك كتاب التركيب المنطقي للعالم، ومؤلفات أخرى مهمة. وقد انصرف أيضاً لدراسة علم اللغة.

## تحليل الميتافيزيقا

(عملنا هو التحليل المنطقي لا الفلسفة). هكذا يقول كارناب في تقديميه لمجموعة وحدة العلم. والفلسفة التي يبرا منها كارناب هي الميتافيزيقا، بالمعنى الذي يجعل الميتافيزيقا بحثاً في أشياء لا تقع في مجال الحس، مثل الشيء في ذاته، والمطلق، والمشل الأفلاطونية، والعلة الأولى للعلم، والعدم، والقيم الأخلاقية والجمالية، وما إلى ذلك. يقول كارناب (إن علينا أن نفرق بين تصورين للواقع. أحدهما يرد في العبارات التجريبية، والآخر يرد في العبارات الفلسفية. في هذه العبارات الأخيرة يتناول الفيلسوف واقعية العالم الخارجي ككل. يسائل كارناب: ما السبيل إلى إقرار واقعية العالم الطبيعي أو الخارجي؟ ويجيب نفسه بأنه لا سبيل إلى ذلك بل إن إجابتة الحقيقة على السؤال نفسه لا معنى له. كما يوضح كارناب: لقد أسمى بهم أفكار دائرة فيما أحياناً فظن بأنها تناول واقعية العالم الطبيعي. لكننا لا ننكر هذه الواقعية حقاً. إننا نرفض القول بحقيقة هذا العالم الطبيعي، إلا أنها لا ترافقها باعتبارها كاذبة، بل باعتبارها أنها لا تحمل معنى، والنظرية المثالية المضادة لهذه النظرية موضوع للرفض نفسه. فنحن إذن لا نؤكد ولا ننكر هذه النظريات إننا نرفض السؤال. ويضيف: (سأخلع صفة ميتافيزيقي على كل تلك القضايا التي تدعى تمثيل المعرفة بشأن شيء يفوق أو يتجاوز أيام خبرة، مثلاً بشأن جوهر الحقيقة للأشياء. بشأن الأشياء في ذاتها، والمطلق، وما إلى ذلك، ولا أدخل في الميتافيزيقا تلك النظريات التي غرضها ترتيب القضايا الأكثر عموماً، في مختلف مناطق المعرفة العلمية ترتيباً جيداً في مذهب. فمثل هذه النظريات ترجع في الحقيقة إلى حقل العلم التجاري، لا إلى حقل الفلسفة، مما يلغى من الجراة. إن نوع النظريات الذي أرغب في أن أرمز له بالمتافيزيقا يمكن أيضاً بأسهل صورة ببعض الأمثلة قال طاليس: جوهر العالم ومبدؤه هو الماء. وقال فيثاغورس: العدد. وقال أفلاطون: ليست الأشياء كلها سوى أشباح للأكتار الأبدية التي توجد هي ذاتها في كرة ليس لها مكان أو زمان. ونجد لدى أنصار وحدة المادة مبدأ واحداً فقط يبني عليه كل ما هو موجود. وقال هيرقلطيون بالنار. وقال أناكسمندريوس اللاعدود. لكن الثنائيين يخبروننا مبتدئين، ويقول الماديون كل ما هو موجود، هو مادي في جوهره. وأنصار المذهب الروحي يقولون كل ما هو موجود هو روحي. ويستمد إلى

الميتافيزيقين وبادئهم الرئيسية سينوزا، وشيلنج، وهيجل وبرجسون). دعنا الآن نفحص هذا النوع من القضية من وجهة نظر قابلية التحقيق. يسهل التأكيد من أن القضايا التي هي من هذا القبيل لا يمكن التتحقق منها. فمن قضية مبدأ العالم هو الماء. لا تستطيع استنتاج أية قضية تغير عن آية إدراك أو مشاعر أو خبرات مهما كان نوعها مما يمكن أن توقع حدوثه. فلهذا لا يستطيع الميتافيزيقيون تجنب صنع قضایاهم غير القابلة للتحقيق، لأنهم إذا جعلوها قابلة للتحقيق فإن القرار بشأن خطأ مبادئهم أو صوابها سوف يعتمد على الخبرة وعندئذ يتسب إلى منطقة العلم التجربى. لذلك يضطرون إلى قطع كل صلة بين قضایاهم وبين الخبرة، وبهذه الطريقة على وجه الدقة يجدونها من كل معنى. يقول كارناب: (إنه لابد لنا من أن نقيم تفرقة حاسمة بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللغة. فإن اللغة قد تعني شيئاً، أو قد تعبر عن بعض العواطف والرغبات، والفلسفة الكلاسيكية قد دأبت على الخلط بين هاتين الوظيفتين، وقد ترتب عليه أن أصبحت الفاظ الفلسفة معبرة عن مجرد عواطف غير دالة على معانٍ. ولكن الفلسفة الميتافيزيقين قد ظلوا يتورّهون أن عباراتهم تمثل قضایا منطقة تقبل البرهنة، في حين أنها مجرد تعبيرات عاطفية تكشف عن افعالات ومشاعر دفينة، ولا تنطوي على نظريات، كما أنها لا تشتمل على قضایا علمية، ولكنها مع ذلك تعبر عن شيء ما، وما هذا الشيء الذي تعبر عنه سوى الشعور بالحياة. فالميتافيزيقا أقرب ما تكون إلى الشعر، والأساطير. ويضيف كارناب: إن الفيلسوف الميتافيزيقي، هو فريسة لوهم بالغ. لأنه إذ يصوغ عباراته في قالب منطقي، حماولاً أن يقيمه على أساس برهانية، فيتوهم أن أدائه هي العقل والتفكير، لا الخيال والعاطفة بينما الصحيح أن تأملاه كلها لا تخرج عن كونها أحلام شاعر ضل سبيله). ويضيف كارناب أيضاً: (إن موضوع أجياث مدرسة قيما، هو العلم، سواء باعتباره واحداً أو فرعاً مختلفاً. ويتعلق الأمر هنا بالمفاهيم والقضايا والبراهين والنظريات التي تلعب فيه دوراً ما، مع العناية بالناحية المنطقية، أكثر من الاهتمام باعتبارات التطور التاريخي أو الشروط الطبيعية. السosiولوجية والسيكولوجية. إن هذا الميدان من البحث لم يحظ بعد الآن باسم خاص به، وبالإمكان تغييره بأن نطلق عليه اسم نظرية العلم وبعبارة أخرى أدق منطق العلم. ونعني بالعلم هنا، مجموعة العبارات المعروفة، ليس فقط تلك التي يصرّح بها العلماء،

بل أيضاً تلك التي تصادفها في الحياة الجارية، لأنه من غير الممكن فصل هذه عن تلك بوضوح حدود دقة بينهما... إن المنطق، منطق العلم، قد أصبح ناضجاً لكي يتحرر من الفلسفة ويفرد ميدان علمي مضبوط، يركز العمل فيه على منهج علمي صارم يسد الباب النهائي في وجه الحديث عن معرفة أكثر عمقاً أو أكثر سمواً... وسيكون هنا في تقديرني آخر غصن يتربع من الجذع. ذلك لأنه ماذا سيجيء بعد الفلسفة؟ لن يبقى لديها إلا تلك المشاكل العزيزة على الميتافيزيقين، مثل: ما هو السبب الأول للعالم؟ وما ماهية العدم؟ ولكن هذه ليست سوى مشاكل زائفة خالية من كل محتوى علمي). يرى كارناب في مقالة له تحت عنوان (استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المتعلق باللغة)، إن القضايا الميتافيزيقية مضللة أو زائفة أو أنها على نوعين:

1. قضايا تحتوي على لفظية يعتقد خطأ أن لها معنى.
2. قضايا تحتوي على الفاظ لها معنى، ولكنها وضعت مع بعضها بطريقة لا تختلف قواعد اللغة ورغم ذلك ليس لها معنى كقضايا.

إن المفاهيم الميتافيزيقية في رأي كارناب لا معنى لها، وذلك لعدم وجود معيار تعبيرها. وأن القضايا الميتافيزيقية فارغة على الرغم من احتواها على الفاظ ذات دلالات، لأن طريقة تكوينها من الوجهة المنطقية خاطئة، وإن إصلاح الخطأ يؤدي إلى تحويلها إلى قضايا غير ميتافيزيقية. ويورد إشارة أيضاً للfilosof الألماني مارتن هيدجر عن النفي والعدم وإن العدم يعد ليثبت أن فلاسفة الميتافيزيقا يربّتون كلمات في قضايا صحيحة من الوجهة اللغوية، ولكن ليس هذه القضايا معانٍ تعبيرية. وإن تطبيق التحليل المنطقي عليها بين خطاء هؤلاء الفلاسفة في استعمال الألفاظ من الوجهة المنطقية. فلا ضير عند كارناب من قبول كلمة الفلسفة على شرط أن تفهم الكلمة بمعنى التحليلات المنطقية للعبارات اللغوية (فكـل من يشاركتـنا وجهـة نظرـنا المعـاديـة للمـيتـافـيـزـيقـاـ، يـتـبيـنـ لهـ أـنـ جـيـعـ الـمشـكـلـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ الـحـقـيقـيـةـ مـاـ هيـ إـلـاـ تـحـلـيلـاتـ لـغـوـيـةـ). ولـماـ كـانـتـ التـرـكـيـاتـ الـلـغـوـيـةـ الـقـيـعـيـةـ تـعـيـ الفلـسـفـةـ بـتـحـلـيلـهاـ، هيـ فـيـ الأـغـلـبـ مـاـ تـقولـهـ الـعـلـمـاتـ الـمـخـلـفـةـ مـنـ قـضـيـاـ، أـمـكـنـ القـولـ عـنـ الفلـسـفـةـ إـنـهـ مـنـطـقـ الـعـلـمـ، أيـ تـحـلـيلـ الـقـضـيـاـ الـعـلـمـيـةـ تـحـلـيلـاـ يـبـرـزـ طـرـيـقـةـ تـرـكـيـاتـ وـصـورـةـ بـنـائـهاـ، لـيـتـضـعـ مـعـنـاهـاـ.

## مارتن هييدجر

### أولاً، العلاقة بين الوجود والوجود

إن الميتافيزيقا في رأي الفيلسوف الألماني مارتن هييدجر M. Heidegger كانت ولا تزال علم الوجود العام. ولهذا لمجرد يرفض فكرة الوجود الخاص، وينادي بأن تظل الميتافيزيقا بعثاً في الوجود العام. وبالتالي، فهو يرفض أن يكون فلسفياً للوجود الخاص ويفضل أن يظل فلسوف الوجود العام. وهو يقول في هذا الصدد إذا كانت الفلسفة الوجودية تعنى الاقتصار على دراسة الوجود الخاص فإنها لست فلسفياً وجودياً بحال من الأحوال. فقد صرخ هييدجر نفسه بأن السؤال عن الوجود هو الذي حرك نكره وحدد نقطة انطلاقه، وكان ذلك ثمرة تأثيره برسالة برلناني وكتاب أستاذه بريج عن الوجود وبموجب هوسرل المطقبة<sup>(1)</sup>.

لقد جاء طرح هييدجر للوجود العام على أساس جديد مغاير لأسلوب طرح هذا الموضوع في تاريخ الفكر الفلسفى. ذلك أن طرح هييدجر لهذا الموضوع مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتنقذه لمسار الميتافيزيقا التقليدية والفكر الغربي السابق عليه. فلقد رأى هييدجر أن هذه الميتافيزيقا التقليدية ظلت بعثاً في الوجود وليس بعثاً في الوجود، وأكمل على ذلك بقوله: لأن من الواضح أنكم تعرفون منذ عهد طوبيل المعنى الذي تقصدونه عندما تستخدمون تعبير الوجود أما لمعنى فقد اعتقדنا حقاً فيما مضى أننا نفهمه، ولكننا الآن حاترون في شأنه<sup>(2)</sup>. ويريد هييدجر بهذا النص أن يذكرنا بأن السؤال قديم الميتافيزيقا نفسها. وهو يعلق على النص فيسأل: أعدنا اليوم جواب على السؤال بما نقصده حقاً حين نستخدم كلمة موجود؟ كلا. ولهذا، ينبغي أن نطرح السؤال عن معنى الوجود من جديد. الحس اليوم الخبرة والإرتباط لأننا لا نفهم تعبير الوجود؟ كلا. وهذا يتعين علينا قبل كل شيء أن نوقظ الفهم لهذا السؤال. إن

(1) يحيى هويدى، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 2006)، صفحات 379-380.

(2) محمد رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرین (القاهرة: دار روتايرنت، الطبعة الثالثة، سنة 1966)، ص 42.

تناول السؤال عن معنى الوجود هو الغرض من هذا الكتاب، وتفسير الزمان باعتباره الأفق الممكن لكل فهم للوجود بوجه عام. ويسمى هذا النوع من البحث معرفة أو بحث الوجود غير الأصيل أو البحث على هامش الوجود ويطلق عليه البحث الأونطيقي. فالباحث الأونطيقي عند هيدجر هو البحث في وجود الموجودات الفردية الخاصة. أما البحث الجدير حقاً بالفلسفة والميتافيزيقا فهو البحث الأنطولوجي وهو البحث في الوجود العام؛ ولذا: فالإنسان الحديث مدعو إلى التفكير لأنّه لم يعد يفكّر - - أو يمعنى أدق أنه ازداد تفكيراً ولكن في الأشياء لا في الوجود - - - في التفاصيل لا في الجوهرى - - - بحيث لم يعد التفكير تفكيراً - إن التفكير الحق هو التفكير الذي يساعد على إعادة تشكيل العالم واستعادة الجوهرى ودعوة الإنسان إلى إنسانيته - يجب أن يكون الفكر وجوداً بدل أن يكون ألهياً ولعباً - - - وذلك على أساس أن التفكير الماهوي ما هو إلا حدث من أحداث الوجود<sup>(1)</sup>. ونجده يصرخ عن نفس هذا المعنى في موضع آخر قائلاً: التفكير يحقق علاقة الوجود بماهية الإنسان - - - فالتفكير إذن عملية أو صيغة تخرجنا من التشيوّق ومن الالتحاس في قبضة الأشياء لنصل إلى كمالنا بالانقاد في داخل الوجود الذي نسياه - - - التفكير حدث، إنه فعل لا اسم<sup>(2)</sup>. ويطلق هيدجر أيضاً على النوع الأول من البحث اسم الميتافيزيقا الخاصة وهي عبارة عن البحث في الموجودات الشيئية الفردية أو البحث في كل ما يمكن أن يكون على هامش البحث العام في الوجود وهو البحث الميتافيزيقي الأنطولوجي الأصيل، وهو البحث في الوجود الذي يسبق وجوده أي موجود ويفترضه كل موجود. البحث في الميتافيزيقا يجب إذن أن يكون بمنأى في هذه الأرضية العامة التي يفترضها وجود الموجودات كلها وهو ما يطلق عليه هيدجر اسم وجود الموجودات؛ طالما أن الميتافيزيقا هي التساؤل الذي يتجاوز الموجود الذي عنه تسأل لستره بما هو كذلك وفي جلته في تصور عقلي<sup>(3)</sup>. وبالتالي، فإن ما يهم هو النجاح في الانتقال من

(1) عباهد عبد المنعم مجاهد، هيدجر راعي الوجود (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1983)، ص 19.

(2) نفس المرجع السابق، صفحات 19 - 20.

(3) محمود رجب، نفس المرجع السابق، ص 46.

الميتافيزيقا إلى تذكر حقيقة الوجود. فالوجود – إذن – هو شاعرية الوجود التي ضاعت في أرض النسيان لكنه في انتظار زمن التذكر: فالوجود لا يزال يتذكر الزمن الذي فيه يصبح فكراً مثيراً للإنسان<sup>(1)</sup>. فلقد انحرف الإنسان في تيار الحياة اليومية، واهتم فحسب بال موجودات ونسي المصدر الخصب لهذه الموجودات ألا وهو الوجود. فإن أي شيء يمكن أن يتصف بمجموعة من الصفات لكن الصفة الأولى التي تتمحور حولها كل الصفات الأخرى هي صفة الوجود --- إن الوجود هو التصور الذي يتبادر ولا يستثير --- إنه أبعد من كل الموجودات ومع هذا فهو الأقرب للإنسان من كل موجود<sup>(2)</sup>. ولكن هل يمكننا أن نسأل عن الوجود وعناته إن لم نسأل قبل ذلك عنمن يطرح السؤال وتحلل مقومات وجوده؟

ومعنى هذا أن تناول السؤال عن الوجود يتصرف إلى الكشف عن الوجود الذي يسأل من جهة معناه. وهكذا، يتطلب السؤال الصريح الواضح عن معنى الوجود أن يسبق تفسير مناسب لهذا الوجود الذي يصفه بالوجود الإنساني من جهة وجوده. ولكن، يقرر هيدجر أن تحليل الوجود الإنساني مسألة مؤقتة، المدف منها أن تعيينا على تحديد السؤال الأساسي عن الوجود. فإذا تم هذا التحديد كان علينا عندئذ أن نرجع إلى تحليل الوجود الإنساني فنعيد مرة أخرى. وهذا هو الذي ستراء بالفعل في القسم الثاني من الكتاب الذي يتناول الارتباط بين الوجود الإنساني والزمانية تناولاً جديداً. وذلك على أساس أن الأفق الذي نستطيع أن نفهم من خلاله وجود الوجود الإنساني هو في رأيه أفق الزمانية؛ وهذا كان من الطبيعي أن يعيد التفكير في مشكلة الزمان.

وبناءً على ذلك اهتم هيدجر بالبحث في الوجود العام؛ وهذا أعلن منذ بداية كتابه الوجود والزمان أن تناول مسألة الوجود يقتضي مهتمين يقابلهم تقسيم الكتاب إلى قسمين: فاما القسم الأول فيتناول تفسير الوجود الإنساني من جهة الزمانية، وتفسير الزمان بوصفه الأفق الترنسنتالي الذي ينظر منه إلى السؤال عن

(1) مجاهد عبد المنعم مجاهد، نفس المرجع السابق، صفحات 40 - 41.

(2) نفس المرجع السابق، ص 40.

الوجود. وأما القسم الثاني فيشرح العالم الرئيسة لما يسميه التحطيم الفينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا على هدى من مشكلة الرومانية.

والبرهان الذي يقوم عليه العمل يمكن صياغته في صورة تقريرية على النحو التالي: من المهم أن نطرح السؤال: ما الوجود؟، السؤال الذي طرح يوماً ما، لكنه ئي من منذ وقت طويل. ولكي تقوم بذلك فإننا نحتاج إلى تأمل وجود ما أو كيان ما، والاختيار الواضح هو الوجود الإنساني أو الوجود هناك <sup>(\*)</sup>, حيث إنه هو الوجود الذي يطرح السؤال، والذي لديه فهم مسبق للوجود، وهو الفهم الذي إذا ما استخدمناه بتراو؛ سوف يرشدنا وبهدىنا إلى إجابة عن سؤالنا. ومن ثم، لابد أن يتم البحث في الوجود العام من خلال البحث في الوجود الخاص. ونلاحظ أن هيجل يرفض ابتداءً أن يبحث في الوجود العام، لأن الإنسان عنده شأنه في ذلك شأن كل الفلسفة الوجوديين ليس هو ذلك الحيوان العاقل بل هو الإنسان الموجود في العالم المرتبط بالأشياء، أو كما يقول هيجل الذي يحب معاشرة الأشياء والأشخاص. أما فللسفة المعرفة فهم يبدأون فلسفتهم بأن يضعوا الحاجز بين الإنسان والأشياء والأشخاص، وذلك عن طريق فصلهم التقليدي بين الذات والموضوع، لكن الفلسفة لا تعرف ذاتاً ولا موضوعاً وإنما تعرف مركباً منها. وتعرف كائناً بشرياً موجوداً في الواقع معاشرًا للأشياء. ولكن، هل يستطيع الإنسان أن يبحث في الوجود العام من خلال وجوده في العالم؟

وخلوة هيجل أن يجب على هذا السؤال، تمده خصوص القسم الأول من الكتاب للتحليل الأساسي التمهيدي للوجود الإنساني، الذي يبرهن على أن الوجود الإنساني يكون ماهورياً في العالم، وأن وجوده يكون هنا واهتماماً. والقسم الثاني يبدأ بأطروحة كانت مضمرة فحسب في القسم الأول، الا وهي زمانية الوجود الإنساني. فالوجود الإنساني في جوهره زمانياً: فهو يتجه نحو موته الخاص، إنه يعيّن حياته ككل.

(\*) تمدر الإشارة هنا إلى أن المعنى الحرفي لمصطلح *Dasein* هو الوجود هناك، ولكن سيد ذكره على مدار الكتاب باسم الوجود الإنساني، استناداً إلى المعنى الذي يقصده هيجل منه، وهو الوجود الإنساني في العالم، إنه الموجود الملقن به في العالم، والذي يعيش فيه دالماً بالقرب من الأشياء والآلهات والآخرين.

في الضمير والعزيمة، إنه تاريفياً على نحو ماهوي. فوجود الوجود الإنساني مرتبط حتماً بالزمانية على نحو وثيق. ولقد كان من المقرر في الأصل أن ينطوي الوجود والزمان على قسم ثالث، الذي كان من المفترض أن يتأمل سؤال الوجود على النحو الذي يكون عليه، وفي علاقته بالزمان وبشكل أكثر استقلالاً عن الوجود الإنساني ومتحرراً منه.

حتى هذه النظرة العامة الموجزة للوجود والزمان تثير تساؤلات عنه. ما هو سؤال الوجود؟ ولماذا يكون مهمًا للغاية أن يطرح؟ وما هو الوجود - هناك (أو الوجود الإنساني)؟ وكيف يمكن مرتبطاً بسؤال الوجود؟ كيف ولماذا الوجود هناك في العالم؟ لماذا بعد الزمان والزمانية أمراً حاسماً للغاية بالنسبة للوجود الإنساني وجوده؟ لماذا؟ ماذا كان من المفترض أن يقوله هييدجر في الأقسام التي لم تكتب من الوجود والزمان، وكيف يكون مرتبطاً - إن كان له ارتباط - بما يقوله في الأعمال المتأخرة؟ إن تلك التساؤلات وتساؤلات أخرى سوف تتأملها في سياق الصفحات التالية.

### 1. الوجود

لماذا الوجود؟ إن مصطلح الوجود يداخل مع تقابلات عديدة. إنه يقابل - في المقام الأول - مع المعرفة ومع العلم. إن العديد من الفلسفة في أيام هييدجر وقبله - ويوجه خاص أولئك الذين زعموا أنهم تابعين لكانط - كانوا من المهتمين أساساً بالإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة، ويطرحون تساؤلات من قبيل ما الذي يكتننا معرفته؟ وما هي أسس العلوم؟ في حين أن هييدجر كان كارهاً للإبستمولوجيا؛ فإنها تسن السكين على الدوام، ولكنها لم تلقي أبداً في القطع<sup>(1)</sup>. فالمعرفة - ويوجه خاص المعرفة النسبية للعلم - تنطوي على علاقة، على معرفة بين العارف أو الذات المعرفة من جانب، وموضوع أو سلسلة من الموضوعات المعرفة [أي موضوع المعرفة] من جانب آخر. تتعلق شكوك هييدجر في الإبستمولوجيا بكل عنصر من العناصر الثلاثة.

(1) Michael Inwood, Heidegger: a very short Introduction (New York: Oxford University, 1997), P. 13.

فلتناول أولاً، العارف أو الذات العارفة. ما هي؟ هل هي ذات خالصة مستقرة كليّة في المعرفة النظرية التزيفية موضوعها، أم هي موجود بشري مهتم، كائن في مكان خاص وזמן خاص، وله علاقات أخرى عديدة وتوجهات نحو أشياء أخرى عديدة بخلاف ما يمثل موضوع العلم لديه؟ ولتناول ثانياً العلاقة بالمعرفة: لماذا المعرفة هي مجرد علاقة واحدة فحسب من بين العديد من العلاقات التي ر بما تقيمها مع أشياء العالم، إنها ليست العلاقة الأولى التي تنبئها وتتخدلها إزاء الأشياء، فهي تتخدل في فترة متأخرة من حياة المرء، ثم تتحدد بعد ذلك صورة مشتلة؛ كما أن المعرفة لا تعد أوضح اتجاه يتخله المرء، لنقل إزاء زوجه أو مفتاح الباب العمومي ليته على سبيل المثال. كيف تكون المعرفة مرتبطة بالتجهيزات الأخرى للأشياء؟ وما الذي تقوم عليه المعرفة؟ فإننا نميل إلى أن نتحدث عن المعرفة كمالو كانت شيئاً متصلة، كما لو كانت الإلكترونيات تُعرف بنفس الكيفية التي تُعرف بها الأحداث التاريخية. وإذا لاحظنا أن الأمر ليس على هذا النحو، فإننا ربما تكون ميلين - مثل ديكارت - إلى افتراض شكلأً مثاليًّا للمعرفة سوف يكفل التتابع الصائب عن أبعاد وحركات الذرات المادة على سبيل المثال. لكن هذا لن يسري على الأحداث التاريخية، التي تُبعد بذلك من مجال الموضوعات المروفة. وإذا رفضنا هذا المسلك، فإننا عند ذلك ندرك أن الطريق الصحيح للحصول على معرفة عن سلسلة الكائنات يعتمد جزئياً على الطبيعة أو وجود تلك الكائنات. فنحن نعرف الأحداث التاريخية، بأسلوب ما، والإلكترونات بأسلوب آخر: فإننا لا نتفق في الوثائق القديمة لكتشف الإلكترونيات، أو لحاول أن نكتشف نابليون Napoleon في المعمل أو المختبر. وذلك لأن الأحداث التاريخية هي كيان مختلف عن الإلكترونيات. ولذلك قبل تناول المعرفة؛ تحتاج أن تتأمل طبيعة، أو وجود، الموضوع المعرف (1).

الموضوعات أو الكائنات تصنف إلى: أعداد، نباتات، ثعوم، حيوانات وهكذا. إن تصنيف الكائنات يحفظه غالباً علم خاص ويصونه. إن عالم الفلك يدرس النجوم، وعالم النبات يدرس النباتات، وهكذا. فإذا كان الفيلسوف يدرس الوجود بدلاً من المعرفة، فهل ينبغي عليه أيضاً أن يدرس النجوم والنباتات على نحو معاير فحسب

(1) Ibid., PP. 13-14.

لأسلوب المخصوص العلمي، فقط من حيث عموميته واتساعه، فضلاً عن سطحية الظاهرة؟ لا. فهذا لن يضع فحسب الفيلسوف في منزلة أقل مما يمكن أن يسمح به هييدجر؛ وإنما سوف يؤدي هذا إلى افتقاد السؤال الأكثر أولية وأساسية عن موضوعات العلوم. كيف نشرع في تقسيم عالم الكائنات بهذا الأسلوب؟ فالعالم لا يقدم لنا ذاته بشكل طبيعي بحيث يبدو مهيئاً لتناول العلوم. فعندما يسير الم bian يبدأ في يد عبر روضة تحت السماء المرصعة بالنجوم، فإنهما لا ينتظران إلى تفسيرهما وإلى البيئة الطبيعية بها باعتبارهما موضوعات مستقلة لأجل عالم الجيولوجيا، أو عالم النباتات، أو عالم الأحداث الجوية، حتى إذا كانوا هم أنفسهم في حياتهم المهنية علماء جيولوجيا. وفي يوم ما لم تكن هناك مثل هذه الحدود الدقيقة بين العلوم وسلال موضعها مثلما هو الحال الآن. وحتى في الأزمنة الحديثة، فإن العلماء - في بعض الأحيان - يعيدون تعريف طبيعة موضوع تأملهم: فهم يعيدون رسم الحدود حولها، ويشكلون تصوراً جديداً لما يمكن داخلاً إطارها، ويفتحون أساليب جديدة للمعرفة عن موضوعاتهم، ويغلقون أساليباً أخرى. ما الذي يفعله مثل هذا العالم حينما يُسقط رؤيته للوجود على الكائنات، وهو إسقاط من ذلك النوع الذي يشكل في النهاية الأساس الذي يقوم عليه إنجاز أي علم؟

ومع ذلك، فإن هذا يثير مشكلة أخرى. إذا تأمل العالم - على الأقل العالم المبتكر، المتأمل - في وجود موضوع تأمله، فما الذي يبقى هناك للfilosof كي يقوم به؟ فلماذا لا يترك هذا للعالم؟ لأن العالم - كما يبرهن هييدجر - مهم منطقه واحدة من بين مُناطق الموجودات؛ فهو بوصفه عالماً يتتجاهل الفلسفية التي يقيمه عليها مشروعه؛ فالموضوعات تترك لتبثثها علوم أخرى، وأدوات الاستخدام المألوفة التي نعتمد عليها في حياتنا اليومية تتملص من العلوم النظرية جميعاً. دع عنك طبيعة الوجود على النحو الذي يكون عليه، أو الفهم العامي التعميمي للوجود الذي يمكنه من أن يلتقي ضوءاً على منطقة واحدة من الوجود على وجه التحديد<sup>(1)</sup>.

من الممكن أن يكون هييدجر قد أقنعنا بأنه ينبغي علينا أن نركز - بالأحرى - على الكائنات بدلاً من التركيز على معرفتنا للكائنات أو التركيز على العلوم. لكن

(1) Ibid., P. 14.

الوجود بالنسبة هيذجر لا يقابل مع المعرفة فحسب؛ وإنما يقابل أيضاً مع الموجودات أو الكائنات. فلم يتأمل هيذجر مباشرةً أيًّا من الموجودات ككل، أو الوجود على النحو الذي يكون عليه. فإنه أرتد إلى فحص الوجود الإنساني، أو الوجود – هناك يعني أنه يؤكد على أن البحث في الوجود العام لا يتم إلا من خلال البحث في الوجود الإنساني. لماذا؟

بدايةً – وبدون الخوض حالياً في تفصيلات رؤيته للوجود الإنساني – يمكننا القول لأنَّ وجود الكائن البشري عنده وجود بلا ماهية، أما وجود الأشياء فيفترن فيه الوجود بالماهية. فوجود هذا الكتاب الذي أمامي مثلاً مزيج من الصورة والمادة كما كان يقول أرسطو، أو هو مزيج من الماهية والوجود. وهذا هو الذي أغنى فلاسفة المعرفة بالبحث في ماهيات الأشياء بدلاً من أن يعيشوا في جانبي الوجودي؛ وذلك لأنَّهم كانوا قد يدعوا بالنظر إلى الإنسان نفسه على أنه مجرد ذات عارفة. لكن ما دمنا قد نظرنا إلى الإنسان على أنه كائن بشري موجود في العالم وليس مجرد ذات فالطريق إذن سيصبح معيَّداً نحو معاشرة الأشياء معاشرة وجودية وذلك لأنَّ الإنسان لا ماهية له. الوجود الإنساني يسميه هيذجر هذا الوجود هناك. فما – إذن – طبيعته؟<sup>(1)</sup>

## 2. الوجود – هناك [الوجود الإنساني]

لدى الفلاسفة – غالباً – سبب جيد ليجعلوا الوجود الإنساني مركزاً لاستفساراتهم؛ فالإبستمولوجي أو فيلسوف المعرفة الذي يسأل: ما الذي يمكنني معرفته؟ يمكن أن يتوقع منه أن يقول شيئاً ما عن مكانة العارف. أما بالنسبة لفينومينولوجي كمثل هوسرل، يكتشف العلاقة بين الإجو أو اللذات الترسندتالية transcendental ego أو الوعي من جانب، وموضوعاتها من جانب آخر، بحيث يصبح الوجود الإنساني محورياً. لكن، إذا كانت مهتمين بالوجود والموجودات، فإنَّ الوجود الإنساني – إذن – يبدو أنه لا يملك مكانة مميزة. بالتأكيد، إنه بعد بساطة مجرد موجود واحد من بين سائر الموجودات الأخرى. فلماذا ينبغي أن تبدأ بأيِّ كائن خاص، وإنَّ الوجود الإنساني بوجه خاص؟ ذلك على أساس أنَّ الوجود الإنساني

(1) بغي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، صفحات 379 – 380.

- كما يعتقد هيجل - هو الذي يطرح السؤال عن: **ما الوجود؟** لكننا، ن quam أي سؤال أياً ما كان يسأل عنه الوجود الإنساني. نقول، مثلاً: هل نحن نفترض عندما تجيب عن سؤال **ما هي العادات التوليفية للزرافات؟** بأننا نحتاج أولاً أن نكتشف وجود الوجود الإنساني الذي يطرح السؤال؟ فإننا نفعل ذلك بمعنى ما. فلذلك نسأل ونشعر في الإجابة عن أي سؤال، فإننا نحتاج إلى فهم أولي - قد يكون غامضاً - لموضوع السؤال، والاتجاه الذي سلكه الجيب. وفي هذه الحالة، فإننا نحتاج على الأقل أن نعرف أن معنى كلمة **زرافة** موجود في المعجم أو موسوعة المعرفة، وإننا على الأرجح قد نعرف حتى أكثر مما يمكن أن يكون السؤال قادرًا على أن يشير اهتمامنا. ومع ذلك، فهمنا الأولى للزرافات لم يكن في ذاته موضوعاً مثيراً لاهتمام كبير، ولا يكون بعد أن يكون قد منحتنا إرشاداً أولياً متواافقاً إلى حدٍ كبير مع السؤال الذي قد طرحتنا.

وبالمثل لدى الوجود الإنساني فهم أولي للوجود. وإن لم يكن الأمر على هذا النحو، فإننا ربما لن يمكننا فهم سؤال **ما الوجود؟**، ولا أن نبدأ الشروع في الإجابة عليه. حقاً، إن كل الموجودات الإنسانية، حتى تلك التي لم تطرح هذا السؤال، لديها فهم ما للوجود، وبخلاف ذلك ربما لا يمكنها أن تفهمك في الموجودات وتتخرط معها، ولا حتى مع نفسها. مثل هذا الفهم ليس إحساساً تصوريّاً واضحاً للوجود، مثلاً يطبع الفيلسوف إليه، ولا يحتاج أن يكون فهماً معصوماً من الخطأ بشكل كلي. فإنه عرضة لأنماط متعددة من الخطأ. لكن لا يمكننا، على نحو ما يمكننا في حالة الزرافات، بعدما نتشاور أولاً حول فهمنا الأولى أن ننأى عنه في الحال لتنطلق في البحث عن الموضوع الواقعى لسؤالنا، أملين بالطبع أن نصحح أي خطأ في فهمنا الأولى عن طريق مواجهة الوجود وجهاً لوجه. لأن وجود الموجودات ليس بوصفه متواضعاً وعديداً في مكان ما، وبوصفه واضحًا وظاهرًا للعيان، أو بوصفه مستقلًا عنا ومتحرراً منا مثلما هو الحال في العادات التوليفية للزرافات. فالوجود يكون في كل مكان: فهو كل شيء - هو الناس، والمطرقات، والمدن، والنظريات، والبنيات، والغيرات. الوجود ليس في مكان ما: إنه ليست جزءاً لا يتجزأ من الكائنات وكأنه خاصية مميزة قابلة أن تدرك بسهولة وسرعة، فإذا كان من الممكن أن يُوصف، فإننا نحتاج لإرشاد مستمر من

نفينا الأولى للوجود، ومهما كانت الترتيبات والتنظيمات التي رماها ندعا له، فلا يمكننا أن ندفعه كلية أبداً، أو خيبره مقابل المواجهة والاصطدام الشديد مع الوجود نفسه. فوجود الموجودات، ووجود سائر الكائنات الأخرى، كشأن وجود الوجود الإنساني نفسه، ليس مستقلاً عن الوجود هناك ولا متحرراً منه: فالنظريات، والتساؤلات، والأدوات، والمدن - كل ذلك يتعرّف على وجودهم الإنساني، وعلى أسلوبهم في الوجود، وعلى حقيقة أنهم متوجون، ويُطرح السؤال عنهم، كمستخدمين، وكمبوبجين، وكمسرين من قبل الموجودات الإنسانية. فالوجود الإنساني يكون ماهرياً في العالم، ليس ببساطة يعني أنه يشغل مكاناً في العالم مع سائر الأشياء الأخرى؛ وإنما يعني أنه يفسر باستمرار وينهمك مع سائر الكائنات الأخرى وينخرط معها، ويشتبك في العلاقة التي فيها يندرجون، في آلية أو عالم الخيط بنا. ويكون ذلك - بأسلوب ما - فقط لأن الوجود الإنساني يقوم بهذا؛ طالما أن هناك بالآخر عالماً وحدياً تكاملاً ككل بدلاً من كونه تجميعاً للكائنات. فالوجود الإنساني ليس شيئاً واحداً من بين سائر الأشياء الأخرى، إنه في مركز العالم، مجذباً انتباهه. وهكذا، في اختيار الوجود الإنساني بوصفه نقطة البدء لاستفساره، لم يركز هيجلجر على نمط واحد من الكائن أو الموجود ليستبعد الأنماط الأخرى؛ وإنما الوجود الإنساني يجلب العالم كله برفقته<sup>(1)</sup> فلماذا الوجود - هناك [ أو الوجود الإنساني ]؟

الوجود هناك هو أسلوب هيجلجر في الإشارة إلى كُلٌّ من الوجود الإنساني ونمط الوجود الذي يملكه البشر. فهيجلجر يحصر هذا المصطلح وبعده في الموجودات الإنسانية. ولكن، لماذا يتحدث عن الوجود الإنساني بهذا الأسلوب؟ إن وجود البشر مختلف على نحو يلفت الانتباه عن وجود سائر الكائنات الأخرى في العالم. فالوجود الإنساني - في وجوده - هو الكائن أو الموجود الذي من أجله ينشق الوجود<sup>(2)</sup>. وبخلاف الكائنات الأخرى، ليست لديه ماهية محددة: أن ماهية الوجود - هناك تكمن في وجوده الإنساني. ويتربّ على ذلك، أن تلك الخصائص المميزة التي يمكن أن تظهر

(1) Ibid., PP. 20-22.

(2) M. Heidegger, *Being and time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 1962), P. 191..

في هذا الكائن أو الموجود ليست 'خصائص' حاضرة - في - اليد لكان أو لموجود ما ذلك الذي ينظر له كذا وكذا ويكون هو نفسه حاضراً - في - اليد؛ إنها على أية حال أساليب ممكنة له ليكون، وليس أكثر من ذلك ----- ولذا، فإنه عندما نعين ونحدد هذا الكائن أو الموجود بمصطلح 'الوجود هناك'، فإننا لا نعبر عنه بـ 'ما يكونه' (كما لو كان منضدة، أو بيت، أو شجرة)، ولكن نعبر عنه بوجوده<sup>(1)</sup>؛ على أساس أن الوجود الإنساني يكون سواء أكان يقرر أو قد قرر أن يكون؛ فالوجود الإنساني هو إمكانيته<sup>(2)</sup>. وبالتالي، إن إمكانية الوجود الإنساني أو إمكاناته تكون أولية وسابقة على واقعيته: الوجود الإنساني ليس شيئاً واقعياً مهدداً، ولكنه الأساليب الممكنة والمتعددة للوجود. فهو يختار من بين إمكانيات عديدة، وقد يتحقق في أن يتأمل الاختيارات الحقيقة؛ فذلك يرجع إلى أن هم، أو الفرد لا يفعل مثل هذه الأشياء، فحالته - إذن - تكون إحدى إشكال الزيف بدلأً من كونها أصللة، منذ أن أذعن قراره لآخرين. فالوجود الإنساني يكون حيناً أصيلاً وحياناً لا يكون كذلك. ولكن، هل يعني هيكل جر أن الوجود الإنساني الأصيل هو فقط الوجود الإنساني الواقعي، وهل الواقعي وجوداً إنسانياً؟ وبذلك هل الوجود الإنساني الزائف ليس إنسانياً كما يهم؟ لا.

فإن يكون المرء أصيلاً هو أن يكون حقيقة، أي أن يكون وجوده الخاص أو وجود ذاته الخاصة، أن يكون شخصه الخاص به، وأن يفعل شيء الخاص. ما هو - إذن - الزيف؟ فمن الذي لديه عقل رهباً كنت أملكه، ومن الذي لديه الشخص الذي رهباً كنت أكونه، وربما يمكن أن يكون ملكي أو خاصتي؟ فملكني أو خاصتي تقابل عادةً مع ما يملكه الآخر أو يخصه. فربما أناظر شخصاً ما آخر أو مجموعة من الأشخاص - كهيدجر، أو زوجي، أو زملائي الجامعيين مثلاً - بمحنة وأذكر فيما يفعلون ويفكرؤن. ولكنني - كما يعتقد هيكل - في أغلب الأحيان - اتفاق واتفاق مع ما يفعله هم أو يفكروا فيه. فهو يسرّع هنا ضميرأ المانياً بسيطأ للإنسان، هو الواحد أو الفرد: كما في القول بأن واحداً يدفع دينون واحداً، وإن كانت اللغة الإنجليزية تستخدم غالباً 'هنّ، أو همّ، أو أنتّ، أو الناس'، في حين تستخدم اللغة

(1) Ibid., P. 42.

(2) Ibid., P. 42.

الألمانية كلمة إنسان. ولكن يحول هيذر هذا الضمير إلى اسم محدد، وهو **المجهول** Das الذي يعني إما: الفرد أو الواحد أو هم: وهم يعني الآخرين، لكنه يتضمن أيضاً معنى نفسي أو ذاتي؛ طالما أنني أفعل، وأفكر، وأشعر فيما يفعلون، ويفكرون، ويشعرون. فليس للآخرين مسمى محدد، إنهم كل واحد ولا أحد. فانا أكتب باللغة الإنجليزية؛ لأن ذلك ما يفعله الفرد. وأحزن في الجنائز؛ لأن ذلك ما يفعله الفرد. وطالما أنني آتافق واتطابق مع هم، فانا لست ذاتي الفردية الخاصة؛ ولكنني هم - أنفسهم: فذات الوجود الإنساني في حيان اليومية هي هم - أنفسهم، والتي تميزها عن الذات - الأصلية<sup>(1)</sup>. وطالما أن الوجود الإنساني الزائف يفعل الأشياء؛ لأن ذلك بساطة ما يفعله الفرد.

إن الريف يكون - قطعاً - وصمة غير مؤهلة. فإنه الحالة العادبة للغالبية العظمى مثلاً في أغلب الأحيان، وبدونه ربما لا يمكننا أن نصنع القرارات أبداً. فربما لا يمكنني أن أقرر أن أكتب كتاباً، وربما لا أكون قد تعلمت واكتسبت لغة كمثل اللغة الإنجليزية. ولكن، إن كان ما أقدمه يستهدف جهور المستمعين الإنجليز، فلم يتادر إلى ذهني - عندئذ - أن أسأله عمّا إذا كان ينبغي عليَّ أن أكتب باللغة اليونانية القديمة بدلاً من كتابته باللغة الإنجليزية، أو أن أكتب من الشمال إلى اليمين أو من اليمين إلى الشمال، أو أن استخدم كلمة **جيد** يعني **سيء**. وبخلاف ذلك، الحقيقة التي حددت أن أكتب باللغة الإنجليزية، والا انورط في أن أعيد عبارات وجمل استخدمناها الآخرون، عبارات مبتلة وتعبريات بالية؛ وإذا فعلت هذا، بدون خاولة أن أفتشر في أفكاري الخاصة، أو أن أجده الجدير منها، وإذا كان حتى الآن التعبير عنهم غير مستخدم؛ فإنني أصالقي - عندئذ - في غير مكانها المناسب. وسواء زيفي ملائم أم لا، فما زال ينشق السؤال التالي: هل يمكنني - على مدار كوني زائفاً - القول بأنني أقدر وجودي الخاص؟ إجابة هيذر هي بأنني إذا كنت زائفاً، وإذا كنت أنا تازل عن قرارتي لـ **هم**؛ فلاني قد أقرر - ضمناً - أن أفعل ذلك. على أية حال، من الممكن دوماً بالنسبة لي استرداد حقي في الشروع في اختياري، وإن لم يكن بالضرورة سهلاً أن تقوم بذلك، ولكن على الأقل مكناً. وإن استطعت عن طريق قراري أن أهرب من الريف؛

(1) Ibid., P. 129.

فلاخفاقي - إذن - في القيام بذلك يتوقف بشكل كبير على القرار، وليس - مع ذلك، ضمناً - يتوقف على صنع هربي. ومن ثم، فإن زيف الوجود الإنساني لا يعني أن الوجود الإنساني لا يوجد، أو أنه لا يمهد إلى أن يوجد فيما يعلو على وجوده الخاص<sup>(1)</sup>.

ما هو - إذن - الزيف؟ من الذي لديه عقل ربما كنت أملاكه، ومن الذي لديه الشخص ربما كنت أكونه، إن لم يكن ملكي أو خاصتي؟ ملكي أو خاصتي تقابل عادةً ما يملكه الآخر أو يخصه. فقد أناظر شخص ما آخر أو مجموعة من الأشخاص - كهيدجر، أو قربني، أو زملائي الجامعيين مثلاً - بأن أفعل وأفکر فيما يفعلون ويفكرون. ولكنني أتوافق وأنطابق - في أغلب الأحيان، كما يعتقد هيدجر - مع ما يفعله هم أو يفكروا فيه. يُسخر هنا ضمير المالي بسيط للإنسان، هو الواحد أو الفرد. كما في القول واحد يدفع ديون واحداً، وإن كانت اللغة الإنجليزية تستخدم غالباً تعبيراً "هم، أنت، أو الناس" في حين تستخدم اللغة الألمانية كلمة إنساناً. ولكن يحول هيدجر هذا الضمير إلى اسم محدد، حيث Das Man أو المجهول تعني عنده: "المرء" أو "الفرد" أو "الواحد" أو "هم". وهم أي الآخرين، لكنه يتضمن أيضاً معنى ذاتي أو ذاتي؛ طالما أنتي أفعل، وأتکر، وأشعر فيما يفعلون، ويفكرون، ويشترون. فليس للأخرين مُسمى محدد، إنهم كل واحد ولا واحد. فانا أكتب باللغة الإنجليزية؛ لأنني ذلك الفرد الذي يقوم بذلك. وأحزن في الجنائز؛ لأن ذلك ما يفعله المرء. وهما هنا أتوافق وأنطابق مع هم، أنا لست ذاتي الفردية الخاصة؛ ولكنني هم - أنفسهم: حياة الوجود الإنساني اليرمية نفسها هي هم - أنفسهم، والتي تميزها عن آنذات - الأصيلة. وإلى هنا، فالوجود الإنساني غير الأصيل يفعل الأشياء؛ لأن ذلك ببساطة ما يفعله المرء أو الفرد. في حين أنه يكون أصيلاً بقدر ما يقترب من عقله الخاص، ويكون شخصه الخاص، أو يكون حقيقياً في ذاته الخاصة. وبالطبع، فالأصالة ليست في حاجة إلى أن تعني الشذوذ. فالشذوذ يمكن أن يكون هو نفسه زائفاً، بينما يمكن أن يكون التطابق مع الممارسات الأساسية اختياراً أصيلاً.

(1) Inwood , Heidegger , PP. 26-27.

فالزيف يكون قطعاً وصمة غير مؤهلة. إنه الحالة العادبة للغالية العظمى منا في أغلب الأحيان، ويدونه ر بما لا يمكننا أن نصنع القرارات أبداً. فر بما لا يمكنني أن أقرر أن أكتب كتاباً، وقد لا أتعلم واكتسب لغة كمثل اللغة الإنجليزية. ومع ذلك، قد أعرض قصدي هذا لجماعة المستمعين الإنجليز. فلم يبادر إلى ذهني أن أسامي بما إذا كان ينبغي عليَّ أن أكتب بالأحرى باللغة اليونانية القديمة أفضل من كتابته باللغة الإنجليزية. أو أن أكتبه من الشمال إلى اليمين أو من اليمين إلى الشمال، أو أن استخدم الكلمة جيداً معنى سيِّء.

وبخلاف ذلك، الحقيقة التي حددت أن أكتب باللغة الإنجليزية، والا انورط في أن أعيد عبارات وجمل استخدمها الآخرين، عبارات مبتذلة وتعبيرات بالية؛ وإذا فعلت هذا، بدون عواولة أن أفشل في أفكاري الخاصة، أو أن أجده الجدير منها، وأن أعبر عنه؛ فإن أصالي - عندئذ - في غير مكانها المناسب.

وسوء زيفي ملائم أم لا، فمازال يطرح السؤال: هل يمكنني - على مدار كوني زافاً - القول بأنني أقرر وجودي الخاص؟ إجابة هيدجر هي بأنني إذا كنت زافاً، وإذا كنت أتنازل عن قراري لـ «هم»؛ فإني كنت - ضمناً - أقرر أن أفعل ذلك. على أيَّة حال، من الممكن دوماً بالنسبة لي أن أخذ قرار باختياري، وإن لم يكن بالضرورة سهلاً أن نقوم بذلك، ولكن على الأقل يمكننا. وإن استطعت عن طريق قراري أن أهرب من الزيف؛ فالخفاقي - إذن - في فعل ذلك يتوقف - ضمنياً - على القرار، وليس على صنع هرمي. ومن ثم، فإن زيف الوجود الإنساني لا يعني أن الوجود الإنساني لا يوجد؛ أو يعني آخر إنه لا يمْيل إلى أن يوجد فيما يعلو على وجوده الخاص<sup>(1)</sup>.

### 3. العالم

يبدأ هيدجر بتأمل الوجود الإنساني في إطار حياته اليومية العادبة. وإن لم تكن كل قدرات الوجود الإنساني تتبدى في هذه الحياة. فإنه لا يصنع القرارات الخامسة أو يفكِّر عموماً - في موته الخاص. فضلاً عن ذلك، إنه لا يتأمل تصورياً حالته الخاصة على نحو أسلوب الفلسفة في التأمل. وبالتالي، سوف يتبعدي هيدجر نطاق الحياة اليومية العادبة؛ ليبين قدرة الوجود الإنساني على التفلسف، حتى على مستوى التأمل

(1) Ibid., P. 28.

في حالة الحياة اليومية. ولكن، الفيلسوف هو أيضاً وجود إنساني شأنه شأن سائر الإنسانية - يقضى معظم وقته في حالة الحياة اليومية. وسيكون من الخطأ الجسيم أن نصف الوجود الإنساني كما لو كان متشابكاً بشكل غير منقطع في التساؤل الفلسفى. وعلى آية حال، فالوجود الإنساني في حياته اليومية العادلة يشتراك في عديد من الخصائص المميزة له مع الوجود الإنساني في أكثر أساليبه السامية.

إن الوجود الإنساني - سواء في حياته اليومية العادلة أو بالعكس - يكون في العالم؛ فالأحجار، والأشجار، والقرارات، والمطرقات تكون أيضاً في العالم، والوجود الإنساني كذلك يكون في العالم بنفس أسلوب وجودهم فيه. ولكن الوجود الإنساني يكون أيضاً في العالم معنى آخر، أي بالمعنى الذي لا يسري على الكائنات الأخرى، وحتى القرارات. فالوجود الإنساني ليس كمثل الحجرة، أو الشجرة، أو البقرة؛ إذ إنه على وعي ودراية بالعالم والفة به، مدركاً لذاته ولسائر الأشياء في العالم، وهو يكون على هذا النحو يقتضي فهمه للوجود. فإنه ليس ذاتاً منفلقة على نفسها، مدركة فحسب لحالاتها العقلية الخاصة. وإذا كان على هذا النحو؛ يفترض أنه يعرف بما، والأيُّعرف ويُحدد بـ"يُكون" - ولا يحتاج إلى أن يكون - في العالم. فإذا كان لدى الوجود الإنساني طبيعة محددة في ذاته الخاصة، وإذا لم يكن للوجود الإنساني - على الأقل، جزئياً - مغزاً وأهميته [أي لوجوده في العالم] بما يصنته ويعيقه بذاته؛ فإنه قد لا يكون محتاجاً لعالم ما ليسكن فيه. ولكن، الوجود الإنساني - كشأن الأشياء التي تكون أو توجد، يكون كلياً أو على الأقل في أساليبه المميزة الخاصة - محتاجاً لعالم عامر بالكائنات كي ينخرط معها<sup>(1)</sup>.

فماذا يedo عالم الوجود الإنساني؟ إنه غالباً - وليس على وجه الخصوص - عالم الكائنات الطبيعية؛ حيث إن المقيمين في عالم الوجود الإنساني الأكثر مباشرة ووضوحاً - وهنائي عن الوجود الإنساني نفسه - هم الأدوات والمعدات التي تستخدم من أجل احتياجاته اليومية، كمطرقة مثلاً، والمسامير والجلد الذي يصنع بها الأحذية. فالالأدوات والمعدات مكانها في الورشة، أي في ذلك العالم المباشر والمحيط بالوجود الإنساني. ورغم ذلك فإن هذا العالم يشير إلى ما وراء ذاته إلى العالم الأوسع،

(1) Ibid., PP. 31- 32.

إلى الوجود الإنساني الآخر الذي يشتري الحذاء، وإلى من أمدنا بالجلد. وهذا يشير – بدوره – إلى طبيعة ما، ليست هي طبيعة العالم الطبيعي؛ وإنما يشير إلى البقرات التي نأخذ منها الجلد وإلى الحقول التي فيها ترعى. وقد أطلق هوسرل المتأخر على هذا العالم – العالم الذي تحيا فيه بشكل طبيعي وعلى نحو مألوف – اسم العالم – المعيش: في حين أطلق عليه هيدجر ببساطة اسم العالم، العالم الأوسع فيما وراء العالم المباشر، الخيط بنا، أي عالم الورثة.

فلا يمكن رؤية المطرقة أو المنضدة بمفرده عن سائر الكائنات الأخرى في العالم الخيط بهما. فالمطرقة هي شيء ما من أجل الطريق على المسارير التي تتوضع معها جنبًا إلى جنب، ومن أجل صنع الجلد في الحذاء، ----- وهكذا. أما المنضدة فإنها بعيدة للغاية عن النافذة، إنها تكون حيث أسمع الناس في الخارج تتناول الطعام عادةً، إنها تكون حيث كتبت ذلك الكتاب الذي على الرف. حيث تشير وتدلل الكائنات المختلفة في الحجرة أو الورثة على بعضها البعض؛ وأنها تكون على هذا النحو فهي بالأحرى شكل دال كلية، على الورثة الكاملة أو الحجرة، بدلاً من كونها مجرد تجميع عشوائي للكائنات. فالموضوعات تشير وتدلل على بعضها البعض بتلك الأساليب، وهكذا تكون مملكة الدلالات على نحو أكثر وضوحاً وبساطة؛ فإذا كانت موضوعات للاستخدام – بالفعل في متناول اليد – كما يطرحها هيدجر – في مقابل الكائنات التي تكون حاضرة في اليد بشكل خالص. فليست الورثة أو الحجرة بياتات منغلقة على ذاتها. حيث تشير الورثة وعمرياتها إلى ما وراءها؛ إذ تشير إلى الزرائب، والبقرات، والمزارع. وتشير الحجرة كذلك إلى النجار الذي صنع المنضدة، والتجار الذين يهدوننا بالطعام، والناشرين الذين يطبعون الكتب، ----- والخ. وفي كل حالة يشير العالم المباشر الخيط بنا إلى العالم الأوسع فيما وراءنا، ولكنه العالم الذي مازال يُرسخ في الوجود الإنساني، احتياجاته وأغراضه<sup>(1)</sup>.

#### 4. الوجود في العالم

يقدم هيدجر رؤية خاصة للوجود الإنساني. فاقتراب الوجود الإنساني من الأشياء الخديطة به، هو بالأحرى اقتراب عملي نابع من الاهتمام الوعي بدلاً من

(1) Ibid., PP. 33-37.

كونه تاماً نزيهاً. فيهيدجر لا ينكر أن هناك الحرفين أو الصناع المنسين المهمشين الذين يجهلون شؤونهم المهنية، أو أن هناك الحرف العادي الكادح الذي ربما يقع في ورطة يومية ويشعر بأنه يمكن إلا يكون متزوجاً. حتى ما نظر إليه بشكل مألوف كافتقار الاهتمام يعد نوعاً من الاهتمام؛ حيث إن الوجود الإنساني لا يفتقر أبداً إلى الاهتمام بالأسلوب الذي تفتقر به الحجرة، أو الشجرة، أو البقرة للاهتمام. ولكن، توجه الوجود الإنساني ليس عملياً فحسب. فالتمييز المألوف بين العملي والنظري، الفعل والمعرفة، هو بنية تملو على مستوى حياة الوجود الإنساني اليومية. فالوجود الإنساني يعرف أيضاً الأشياء. إنه يعرف الشيء الذي صنعت من أجله المطرقة، ويعرف كيف يستخدمها، كما يعرف أين يحفظ الجلد، ويعرف أسلوبه في القرب من الورشة. ومع ذلك، لا يمكنه بالطبع أن يقول كيف يعرف كل هذا، أو أن يصبح معرفته في كلمات. في بعض الأشياء يسهل فعلها عن قولها. ولكنه يعرف مثلاً يفعل الأشياء. وإذا لم يكن الأمر على هذا النحو، فربما لا يكون هناك عالماً بالمعنى الميدجري. فالأدوات التي لا ولن يعرف أحد كيفية استخدامها، ولا يمكن أن تكون شبكة من الدلالة المرجعية الباطنية؛ فإنها سوف تقع بشكل حيادي جنباً إلى جنب مع بعضهم البعض كمثل الصخور في صحراء غير مرئادة.

إن الوجود الإنساني لا يعرف لحسب الموضوعات المفردة في الورشة وكيف يستخدمها. بل يعرف كذلك العالم ويعرف أسلوبه. في حين أن لدى هيدجر إيضاح أفضل له عن طريق معنى الاتجاه الذي يمكننا من أن نجد طريقنا إلى المدينة المألوفة. فإننا لا يمكن أن نقول بسهولة كيف تقوم بذلك أو أن نصف الاتجاهات واضحة للغرب، ولكننا نعلم على أن نجد طريقنا الخاص بلا عناء. فإننا لا نختار بمثابة مسارانا على طول طريق مألوف ذو علامات مميزة كالبيوت والشوارع الجانبي على الطريق؛ وإنما نسير إلى الأمام نحو غايتها ومقصدنا، ونسى غالباً ما يحيط بنا ونحن على طول الطريق. فإننا تقوم بذلك عادةً بدون خرائط. وفي الحقيقة، سوف يستخدم الخرائط إلى حين ما الشخص الذي يفتقر جلةً معنى الاتجاه، فإننا نحتاج لمعنى الاتجاه لنجد طريقنا على الخريطة؛ ومن ثم، توجهنا الخريطة ليتنا المباشرة. لم يكن هذا مجردة مماثلة. بالنسبة لعالم الوجود الإنساني يكون - كما يؤكد هيدجر بشدة - عالماً مكانياً.

ولكنه ليس مكانياً بالأسلوب الذي فهم به ديكارت ونيوتن Newton (أو حتى Leibniz) العالم بوصفه مكانياً، عالم البرد، عالم متماثل ومتكافئ في الأهمية – حيادياً. إنه عالم الاتجاهات – أعلى – أسفل، شمال – يمين، خلف – أمام، وشمال – جنوب، شرق – غرب. إنه عالم حيث تكون الأشياء قريبة وبعيدة، ولكن المسافات لا تُحسب فقط بالأميال أو الكيلومترات، فما يكون قريباً يبدو كالغراب الذي يطير فربما يكون بعيداً إذا وقع بين نهر يتعذر تحطيمه أو جبل غير مطروق، والأشياء التي تكون قريبة للغاية ربما – كمثل أوجه المرء ومظاهره، تكون بعيدة للغاية كي ترى. إنه العالم الذي تمتلك فيه الأشياء أماكنها الحقيقة، وليس عالم أقليديسي بشكل خالص، ذلك الذي ر بما يشغل فيه موضوعاً ما أي مكان يميز مناسب<sup>(1)</sup>.

## 5. القبلي

كيف يكون مثل هذا الوجود – في – العالم مكاناً؟ فهل الوجود الإنساني ببساطة مجرد لوحة فارغة تقبل أي عالم يعرض عليها؟ لا، ليس هذا في روقة هيدجر. فمنذ أن كان العالم والوجود الإنساني متكمالين؛ فإن أشكال العالم تكون لغير في إطار أشكال الوجود الإنساني، وأكثر تلك الأشكال أساسية هو القبلي. فما تأثر ما يعرف الوجود الإنساني قد يتعلمه بالطبع شيئاً فشيئاً خلال مسار حياته. فوجود إنساني يمكن أن يستوعب كلمة – بروسسور Processor [أو معالج الكلمات، وهو برنامج كمبيوتر] ويمكن أن يتعامل مع لوحة المقاييس، ولكنه قلماً يعرف شيئاً عن لعبة الكريكيت أو تفاصيل ورشة الإسكافي. أما وجود إنساني آخر يعرف عن لعبة ذلك، نعرف تقديرياً وبشكل ضئلي الأدوات والمعدات، وما هي العلاقة الأداتية بينهم، وما هو مضرب الكريكيت، وورشة الإسكافي، ودراسة الكاتب بوجه عام. حتى أن شخصاً ما من ثقافة مختلفة إلى حد ما، لا يالف كلية مارستاننا ومهنتنا المعرفية، يفترض أنه إذا انتقل إلى عالمنا بآن يميز ما رأه بوصفه ورشة عمل، وليس مجرد خليط من الكائنات، حتى وإن لم يكن يعرف أي شيء عن التفاصيل. فلن فهم ما تكونه

(1) Ibid., P. 38.

الأداة، وما يكونه العالم الذي توجد فيه الأداة، هو جزء من الفهم الماهوي للوجود الإنساني للوجود، وبدون ذلك يفترض لا يكون وجوداً إنسانياً.

أو لتناول - مرة أخرى - المكانية. إن الوجود الإنساني لا يعرف ببساطة معنى اتجاهه من خلال العالم المحيط به. فالعالم يكون مكانياً لأن الوجود الإنساني مكاني. الوجود الإنساني الذي يجد طريقه بسهولة إلى مسكيرش أو فرايبورج لا يمكن بالطبع أن ينقل بشكل مباشر مهاراته إلى ماربورج، أو برلين، أو لوس Angeles، أو صحراء جوبا. وإذا انتقل إلى أي من تلك الأماكن فإنه سوف يشعر بفقدان اتجاهه أو وجهته، حتى إذا كان عارضاً بالمباني المقردة، أو الشوارع، أو المضاب؛ فإنه لا يمكن أن يجد اتجاهاته أو وجهاته. لكن، وجوده الفاقد اتجاهه ووجهته هو علامة على مكانيته الذاتية أو الجوهريّة، وقرباً سيلغ لوجهته ذاتها، ويرى بيته الجديدة المحيطة به في إطار الاتجاهات المكانية المألوفة<sup>(1)</sup>.

## 6. الوجود مع الآخرين

يقدم هيذر وصفاً وتفسيراً مشابهاً لعلاقاتنا بالناس الآخرين. طالما أن الوجود الإنساني يوجد؛ فإنه يكون مع الآخرين. يعرف ما يكونه الشخص الآخر مثلما يعرف ذاته، أو يعرف أي كائن آخر. فلستا في حاجة لتفصيل تفاصيل البنية الجسمانية للشخص لنكتشف أنه شخص؛ فإننا واعون غالباً بحضور الآخرين، وواعون بما يتعلونه وتوجهاتهم نحونا، بدون علينا بتفاصيل مظهرهم. وحتى عندما لا يوجد آناس آخرون عيظون بنا - كأن تكون الورشة فارغة مثلاً، أو أن تكون الصحراء غير مأهولة - فإن الآخرين يظهرون عن طريق غيابهم: حتى وجود الوجود الإنساني وحده هو وجود مع - في العالم. فهيذر لا يصف ببساطة الطابع الفيزيومينولوجي لخبرتنا بالآخرين. فهو يصف - كما يعتقد - الشكل البنياني للوجود الإنساني. فالوجود الإنساني وحده غير مكتمل وناقص، فليس لديه طبيعة تخصه ينعم بها، ولكنه يملك أن يقرر كينونته. ولكن، كل شيء يفعله الوجود الإنساني - إذن - أو يستدعيه يكون حقاً من أجل الآخرين، بوصفهم مُدينين لمواده الخام، ومستقبلين

(1) Ibid., Pp. 38-39.

لمنتجاته، بل ومستمعين له، أو بوصفهم القراء. فعام الوجود الإنساني يكون ماهوراً شائعاً، عالم البيف وسهل المال للأخرين مثلما يكون اليقأ وسهل المال لنفسه<sup>(1)</sup>.

## 7. الحالات الوجدانية

لا يتحدث هيدجر عن مثل هذه الحالات وكأنها حالات معرفة الوجود الإنساني. فمصطلح المعرفة يقترح شيئاً ما نظرياً وواضحاً تماماً معـاً وفي الوقت ذاته، فهو يتحدث - بالأحرى - عن الفهم - فهم كيف تفعل الأشياء ، وفهم العالم ، والناس الآخرين ، وبوجه عام ، فهم الوجود . ولكن قبل تفسير ما هو الفهم ، يتوجه هيدجر إلى الحالات الوجدانية .

ويفترض غالباً أن تكون الحالات الوجدانية أشياء عقلية ، ومشاعر باطنية تلعب بقدر الامكان دور الكبت في ارتباطنا بالعالم . ولكن لا يبين ذلك كيف يراها هيدجر . فأن تكون في حالة وجودانية معينة هو أن ترى العالم بأسلوب محدد ومعين ، فهي تؤثر تطعاً على ارتباطنا بالعالم وعلى الأساليب التي تستجيب بها للكائنات داخله . فالحالات الوجدانية تتميز عن الانفعالات . الانفعالات تهتم بالكائنات الخاصة . فانا غضبان من شيء ما وعادة من شخص ما . ولكنني إذا كنت في حالة وجودانية متuelle ، فإنني لا احتاج أن أكون مفعلاً من أي شيء على وجه التحديد ، وعلى الأرجح فإني أغضب من أشياء بعينها أكثر مما أشعر به وأ فعله في العادة . فإذا كانت الحالات الوجودانية موجهة نحو أي شيء؛ فإنها تتجه بالأحرى نحو العالم بدلاً من توجها نحو الكائنات في العالم .

(فلتاول أمثلة هيدجر) ، من قبيل القلق ، والخوف بلا موضوع ، أو الملل والضجر الذين يلقون غطاء على العالم ، في مقابل الخوف إزاء مواجهة تهديد معين ، أو الملل والضجر من شيء ما معين ، خطاب الوزير مثلاً . فالحالات الوجودانية تكون - بالكاد - تحت سيطرتنا وتحكمها . فانا أستطيع ان الحكم في أناعالى ، وأن أقرر ما الذي أقوم به ، وأن أكتب نفسي من القيام بشيء ما لدى دافع لفعله . وبدرجة ما أستطيع أن الحكم في أناعالى: فانا يمكنني أن أكتف عن إهانة موضوع غضبي ، وأستطيع أن أحول أفكارى إلى شيء ما آخر لأخذ غضبي . ولكن ، الحالات الوجودانية

(1) Ibid., Pp. 39-40.

تقبل وتدرك كما يروق لها، ولا تستجيب لاتجاهها. منذ أن كانت لا تهتم بكتابات بعینها، فإنني لا أستطيع أن أنتزع غطاء الكآبة عن طريق تناول كائنات معينة؛ فكل كائن بعینه أوجه إليه انتباهي بدرج تحت نفس الغطاء. ويعبر هيدجر عن هذا عن طريق استخدام الكلمة غير مألوفة إلا وهي *Befindlichkeit*، التي تعني بصورة تقريرية كيف يجد المرء نفسه، على أي نحو يكون المرء موجوداً أو كيف يقوم المرء بالشيء، ولكن ترجم غالباً بشكل مضلل بوصفها "حالة العقل". فالكلمة الألمانية المألوفة أكثر للحالة الوجودانية هي، *Stimmung*، وتعني أيضاً ضبط نسمة آلة موسيقية، حيثاكتشف كذلك هيدجر هذا الترابط والاقتران بين المعينين: فإن تكون في حالة وجودانية هو أن تكون بأسلوب معين موقعاً أو مضبطاً الأنعام.

فالموسيقى التي تكون غالباً أساسية وماهورية لافتتاح عالم فيلم ما، توصل حالة الفيلم - كالفناء، أو الإثارة، أو التوقع والتربّب القلق، أو حالة الحياة اليومية العادبة. ولكن في الأفلام فحسب تحتاج الحالات الوجودانية إلى موسيقى. حيث إننا نجلب حالتنا الوجودانية إلى العالم بدون مساعدات خاصة.

فالحالات الوجودانية - كما يعتقد هيدجر - شأنها شأن هذه الأشياء الظاهرة التي لا نعيها على الدوام. فإنها تلتقي الضوء على العالم وعلى وجودنا في العالم بأسلوب لا يتحقق في حالة الانشغال بالعمل في الحياة اليومية. إنها تظهر عبة العالم والاهتمام به، وعلى العكس من ذلك - تعد الحياة اليومية غير مكترنة بالعالم. يعتقد هيدجر أن مثل هذه الحالات الوجودانية (أو على الأقل أدنى الحالات القصوى من قبيل الملل والخروف) تعد بالنسبة للفيلسوف أصلاً حيوياً للبصرة. ولكنها ليست بالطبع حكراً استثنائياً للفيلسوف. فالوجود الإنساني في الحياة اليومية اللافلسفية عرضة لهم أيضاً، وهكذا فالحالات الوجودانية تلعب دوراً في محاولة هيدجر أن يشرح ويفسر كيف يصبح الوجود الإنساني فيليسوفاً.

ومع ذلك، فإن الحالات الوجودانية وحدتها لا تكشف العالم. ولهذا السبب تحتاج الفهم<sup>(1)</sup>.

(1) Ibid., PP. 40-44.

## 8. الفهم

إن الوجود الإنساني في الحياة اليومية يفهم العالم، والأشياء في العالم، ويفهم ذاته. وهنا نرى - مرة أخرى - صلة قرابة بين الوجود الإنساني في الحياة اليومية والقىلسوف. لأن هيدجر يريد كذلك أن يفهم الوجود الإنساني، والعالم، ووجودهما ويفسره. فمشروع هيدجر هو متابعة ما يقوم به الوجود الإنساني كل يوم. ولكنه ليس ببساطة مجرد متابعة له. لأن هيدجر يريد أن يقدم تفسيراً تصوريأً لما يفهمه، بينما الوجود الإنساني في الحياة اليومية يفهم فقط بشكل تصوري مسبق. ففهمه ليس كشأن معرفة نظرية. فعلى العكس من ذلك، فإن المعرفة تستلزم فهماً أولياً مسبقاً لما تمنى معرفته، بأسلوب قريب إلى حمل ما من محاولة هيدجر أن يقدم تفسيراً تصوريأً لمعنى الموجود، ذلك الذي يتطلب فهماً أولياً مسبقاً للوجود. فالفهم - إذن - ليس شيئاً ما يقابل مع أساليب الاقتراب الأخرى من الأشياء، من قبيل معرفتهم أو شرحهم وتفسيرهم. حيث تفترض الأشياء كلها وجوده مسبقاً، منذ أن كان يشكل وينكون جزئياً وجودنا - في - العالم.

إن ما يفهمه الوجود الإنساني ليس إلى حدٍ كبير أي عنصر خاص في بيته المحيطة به، وإنما يفهم بيته المحيطة به ككل ومكانه الخاص فيها. ولكن، الوجود الإنساني لا يفهم ببساطة بيته المحيطة به على النحو الذي ربما قد يفهم به المرء نصاً أو ثقافة غريبة عنه نابعاً من بيئة لا يكون المرء مرتبطاً بها كليّة. فإنه يفهمها على النحو الذي تكون حاضرة له بوصفها مجالاً للإمكانيات، فإذا لم يفهمها بهذا الأسلوب؛ فإنه قد لا يمكنه فهم بيته المحيطة به بوصفها شيئاً ما دالاً وذا معنى. ورغم أن هيدجر يتحدث عن إسقاطِ فهم الوجود الإنساني على إمكانياته؛ إلا أنه لا يرجح في فكره شيءٌ عحدد وقصدى كمثل فكرة الإسقاط أو المشروع أو الخطبة، ولكن ذلك ببساطة مادام أنه وجود إنساني كان يفهم دائماً ذاته وسوف يفهم ذاته دوماً في إطار إمكانيات<sup>(1)</sup>. فالإسكافي يرى ورثته بوصفها - بالنسبة له - حقلأً للإمكانيات، ويكون بالطبع مندهشاً مما سيفعله بعد ذلك. حتى التشمس [أي الذي يأخذ حام شمس] الحال من ألم يفهم نفسه في حدود إمكانيات الاستمرار أن يقي حيث يكون،

(1) Heidegger, *Being and time*, P. 145.

وأن يغطس في البحر، أو أن يملأ كوبه ثانية. فالوجود الإنساني يكون في دوامه واستمراريه أكثر من كونه في واقعه الفعلي<sup>(1)</sup>، فإنه دائمًا في حالة توازن (إلا إذا كان دائمًا) بين الأساليب الممكنة المتناثرة للاستمرارية والدوارم. فالإنسان ليس مخلوقاً سليماً، يتبع للنشاط عن طريق منبهات خارجية قهيبة؛ وإنما هو دوماً على وشك القيام بشيء ما.

#### 9. التفسير

إن ما بعد أكثر وضوحاً إلى حد ما من الفهم هو التفسير، الذي يعني أيضًا باللغة الألمانية (Auslegung) أي عرض ورتبة. فما أفسره لا يكون إلى حد كبير يعني الغيطة بي كل، وإنما أفسر عناصر موضوعات محددة في داخلها، بل وأفسر ذاتي أيضاً. فلأنه أفسر شيئاً ما بوصفه شيئاً ما، كالنظرية على سبيل المثال وأقوم في الأصل بالتفسير في إطار ما تكون من أجله، وفي هذه الحالة أطرق على المسامير. وإن كان التفسير لا يركز على البيئة الغيطة به ككل، فإنه يستلزم مسبقاً فهمها. فلأنه لا يستطيع تفسير شيء ما كمطرقة مثلاً؛ إلا إذا فهمت بالفعل شيئاً ما عن المسامير، والخشب والخ. وعلى نحو مماثل لا يمكنني فهم شيء ما كمطرقة مثلاً، إلا إذا كان لدى فهم عام أولي مسبق لما تكونه الأدوات والمعدات. يصر هيدجر على أنه عندما أفسر شيئاً ما كمطرقة مثلاً، فإنه لا أرى أولاً الكائن بوصفه حاضراً في اليد، بوصفه قطعة من الخشب متصل بها قطعة من الحديد، ومن ثم تفسر هذا بوصفه مطرقة. فإنه أفهمها بشكل ضمفي من البداية باعتبارها في متناول اليد، أو بوصفها أداة:

إننا لا نكث الحديث في التفسير عما يتعلق بالتحسي عن دلالات شيء ما مجرد ذلك الذي يكون حاضراً – في – اليد [أي مطرقة لنا]، فإننا لا نتفق ونطبع قيمة عليه؛ وإنما عندما نواجه شيئاً ما في – العالم على التحוו الذي يكون عليه، فإن الشيء المشار إليه تكون لديه بالفعل بيئة غيطة به، التي تكشف في فهمنا للعالم، وهذه البيئة الغيطة به هي واحدة من الموضوعات التي يطرحها التفسير<sup>(2)</sup>.

(1) Ibid., P. 145.

(2) Ibid., P. 150.

إن أي تفسير - وفقاً لرؤية هيدجر - ينطوي على "معرفة مسبقة" (vorhaben)، ورؤى مسبقة (vorsicht)، وتصور - مسبق (vorgriff)<sup>(1)</sup>. ينطوي التفسير - مقدماً - على موضوع تفسيره، فهيدجر - على سبيل المثال - لديه فهم أولى مسبق للوجود الإنساني، قبل أن يبدأ في تفسيره. فهو يرى الموضوع بأسلوب معين؛ إذ يرى هيدجر الوجود الإنساني من جهة وجوده. فهو لديه تصورات مسبقة، التصورات التي في سياقها يقترح تفسير الموضع، فسوف يفسر هيدجر الوجود الإنساني مثل هذه التصورات بوصفه وجوداً إنسانياً. فكل تفسير من الحياة اليومية إلى الحياة الفلسفية، ينطوي على مثل هذا البناء - المسبق.

ولكن، الوجود الإنساني لديه - أيضاً - ميل أساسي وعاموي إلى أن يسيء تفسير كلّ من ذاته وال الموجودات الأخرى. والفيلسوف هو أيضاً وجود إنساني وهكذا يميل إلى سوء التفسير نفسه. فالأخطاء الفلسفية لا تكون أخطاء واضحة؛ فالفلسفه يغطّون لأن الوجود الإنساني يُخطئ. فالأخطاء الفلسفية تكشف عن شكل أساسى للوجود الإنساني.

#### 10. السقوط

لماذا يخطئ الوجود الإنساني؟ يكون ذلك بوضوح لأسباب عديدة. لأن الوجود الإنساني في الأصل منهمك ومستغرق في الأشياء في العالم، فإنه يميل إلى رؤية ذاته باعتباره شيئاً ما، بوصفه في متناول اليد - أو على الأرجح أكثر - بوصفه حاضراً في اليد على نحو الأسلوب الذي يتعامل به مع الأشياء. والسبب نفسه، فإنه يميل إلى أن يغفل عن الواضح، يغفل عمّا يكون قريباً للغاية ليكون جلياً، ليس فحسب في طبيعته الخاصة؛ وإنما في وجوده - في - العالم أيضاً، في مقابل الكائنات التي يتعامل معها. ومرة أخرى، ينفع الوجود الإنساني لقوة هم، إنه يفعل، ويقول، ويشعر، ويفكر في الأشياء؛ لأنه ببساطة ذلك هو الذي يقوم به هم قلائلهم يفعلون، ويتكلمون، ويعشعرون، أو يفكرون. ويرتبط بهذا ميل الفيلسوف، ولكن ليس فحسب ميل الفيلسوف إلى الخضوع للتقليد؛ وإنما لقبوله أيضاً التصورات الموروثة، والمبادئ، وأساليب النظر إلى الأشياء بدون جعلها موضوعاً لإمعان النظر المستقل والمناسب.

(1) Ibid., P. 150.

يجمع هيدجر بوضوح تلك الأساليب التمايزية للخطأ تحت عنوان السقوط، السقوط بعيداً عن ذاتي في العالم.

يعرف السقوط في كتابه *الوجود والزمان* عن طريق أسلوب تفسير المهمة القصوى للإثباتات. فالإثباتات تكون في جوهرها قابلة للتوصيل للأخرين. ومنشى الإثبات يجعله في حضور الكائنات التي يثبتها. ولكن مثلاً يمتاز الإثباتات من شخص إلى آخر، فإنه يقبل من الناس الذين لم يالفوا الحديث الأصلي له، ولكنه يقبله ويوصله إلى الآخرين لأنه يساطة ما يقوله الآخرون. فالكلام أو الحديث قد أصبح كلاماً عقيماً أو ثرثرة. وصلة قريبة بالثرثرة هي الفضول، وتلك الكلمة الألمانية التي تستخدم لها هي *Neugier* التي تعني حرفياً شهوة للجدة. فالثرثرة الفضولي يكون على الدوام في حالة ترقب لأخر الأخبار الجديدة. فالمرء يرى ويقرأ مما يجب أن يكون قد رأه أو قرأه الفرد أو الآخرون. الثرثرة والفضول يُسيّبان الغموض أو الخداع - والكلمة الألمانية التي تستخدم لها هي *Zweideutigkeit* وتعني كلا المعنين. فعندما يترثر كل واحد عن كل شيء؛ فإن يكون هناك أسلوب لمعرفة من هو بالفعل الذي يفهم ما تكونه الأشياء - بالطبع باستثناء الشخص الذي يعلو بالفعل على شيء ما لا يترثر بشأنه. فالتساؤلات تبدي بوصفها راسخة ومتقدّمة عليها عندما تكون بالفعل مفتوحة. لكن الغموض والخداع أيضاً يفسد علاقتنا بالأخر: *فتحت قناع* "الواحد إزاء الآخر" واحد ضد - الآخر يكون في لعنة<sup>(1)</sup>. كل هذا، وأكثر من ذلك، يتفرع من السقوط: أن الوجود الإنساني بشكل متجاور وعن قرب - وفي الأغلب - يكون جنباً إلى جنب مع العالم. الذي يشكل مجال اهتمامه. هذا الانهماك والاستغرق في - يتسم غالباً بالطابع المميز للوجود - المقود في علانية هم أو الآخرون. فالوجود الإنساني قد يسقط دائماً - من أول لحظة - بعيداً عن ذاته بوصفه قدرة أصلية ليكون ذاته الخاصة، وقد يسقط في العالم. السقوط في العالم يعني الانهماك والاستغرق في الوجود - مع - الواحد - الآخر؛ طالما أن الحالة الأخيرة تُرشد وتهدي عن طريق الكلام العقيم واللغو، الفضول، والغموض<sup>(2)</sup>.

(1) Ibid., P. 175.

(2) Ibid., P. 175.

إذن السقوط والزيف هما شكلان أساسيان لل النوع الإنساني؛ فإننا لا يمكن أن نخطو خارج حالتنا الخاصة لنقيسه بمقاييس خارجي. ومن جانب آخر، يعتقد هيجلر بأنهما يقودان إلى الخطأ. فالاستغراق والانهياك في العالم، أو بالأحرى في الأشياء الموجودة في العالم، يقودنا إلى النظر لأنفسنا بوصفنا حاضرين في اليد، ويوصفنا شيئاً مفكراً، بوصفنا أداة، أو آلة، أو كبيورتاً. فلن انتماسنا في الترثية يقودنا إلى فصل الإثبات عن مراسيمه في الدلالة العالمية ورؤيته باعتباره حكماً ذاتياً. وبالتالي، بعد فهم الوجود الإنساني للوجود - وفقاً لتلك الاعتبارات - مرشدًا لا يعتمد عليه. لكن تلك الأخطاء نفسها لا تخدعنا وتفرض علينا بالضرورة عن طريق ترثية هم. ففهم ربما يقولون إن البشر آلات وإن الإثباتات أحكم، ولكن بعد هذا أصلاً عزيزاً وواضحاً للخطأ. وإذا اعتقدنا أن البشر آلات (أو موضوعات)، لأن ذلك يقدم بذاته ثروذجاً جلياً تماماً لنا على تعاملنا مع العالم، بحيث إننا كذلك لا نحتاج منهم أن يخبروننا به. وبالعكس، ربما ما يقولونه يكون صحيحاً. وربما يكون خسارة وعجزاً، ببساطة أن تقبل ما يقوله هم. وربما يكون من غير اللائق مطالبة الفيلسوف بأن يقصر انتباهه على المبادئ، أو على الأقل على المشكلات، التي طرحت وتلاحت في المؤشرات من جديد وفي المجرى الحديثة، ولكن ربما تكون المشكلات مشكلات صحيحة وحلها صحيح.

وعلى أية حال، فلاستة الماضي العظيم - كارسطو، ديكارت، كانط - خلوا أيضاً. وبعد، فهم بالتأكيد لم يكونوا أقل أصالة، ولا أقل مقاومة لاغراء الترثية ولإغراء الآخرين من هيجلر نفسه. إذ يبدو أن هيجلر يصارع حقيقة معتقدات الشخص عن أصالة الشخص نفسه وتعلمه وارتباطه بالمعتقدات. فهو ليس أول من قام بذلك. فأفلاطون كذلك تمسك بأن الفلسفة ليست ببساطة أداة مؤثرة لاكتساب المعرفة، ولكنها أسلوب قيم للحياة على نحو سام أو - كما يقول - يفتح عين روح المرء على الحقيقة.

فهو يريد أن يظهر أن أخطاء الفلاسفة مستمدّة من الشكل الماهوي للوجود الإنساني نفسه، أي من سقوطه. ولكي يؤكد ذلك، فإنه يبرهن أن الوجود الإنساني في الحياة اليومية، ول يكن مثلاً الحرف المتهكم في عمله، يكون عرضة لنفس الاختراقات

شأنه شأن الفيلسوف؛ ذلك أن الأخطاء التي يقييمها الفلسفة تكون فحسب ترجات تصورية دقيقة لسوء الفهم في الحياة اليومية<sup>(1)</sup>.

### 11. المم والاهتمام

لقد أظهر الوجود الإنساني حتى الآن تنوعاً في الأشكال. يُعرف هيدجر حياته اليومية العادبة بوصفها: الوجود - في - العالم الذي يسقط ويتكتشف، والذي يلقى به ويكون مشروعه؛ ولذلك فإن أقصى قدرته على أن يوجد تكون ابتكاً، من كُلّ من وجوده جنباً إلى جنب مع العالم وجوده - مع - الآخرين<sup>(2)</sup>. فلا واحدة من تلك الأشكال تكون أساسية أو أصلية بالأسلوب الذي تكون فيه سائر الأشكال الأخرى مستمدّة منه أو إضافات ثانوية عارضة له. فالوجود جنباً إلى جنب مع العالم (يعنى، التعامل مع الكائنات اللا إنسانية في العالم) ليس سابقاً على الوجود - مع - الآخرين (أي، التفاعل مع آناس آخرين). وبالعكس، لا الوجود - مع - الآخرين في الأصل، ولا الوجود جنباً إلى جنب مع الأدوات، وهكذا، بعد شكلاً ثانوياً عارضاً مستمدّاً منه. أو مرة أخرى، لا الفهم ولا الحالات الوجدانية، أو حالة - العقل - يكون أصلياً وأساسياً؛ فكلاهما منخرط ومندرج على نحو مساوٍ في تكشفنا للعالم وتكتشفنا لأنفسنا. فإنها - كما يرى هيدجر - أصلية على نحو مساوٍ، أو أساسية على نحو مساوٍ. وعلى الجانب الآخر، فإن تلك الأشكال لا تقبل الانفصال عن بعضها البعض. فلا يمكن أن يوجد أي كائن جنباً إلى جنب مع العالم، ولكنه ليس مع الآخرين، أو أنه كان مع الآخرين ولكنه ليس جنباً إلى جنب مع العالم. ولا يمكن لأي موجود أن يفهم بينما يكون بلا حالة وجودانية، أو يكون محالة وجودانية ولكنه لا يفهم، ---- والعـ.

كيف يمكننا أن نجلب وحدة في هذا التفسير للوجود الإنساني؟ يمكننا فعل ذلك، إذا نظرنا لكل تلك الأشكال بوصفها متجلزة في الحالة الأساسية للوجود الإنساني للهم والاهتمام. فالكلمة الألمانية 'Sorge'، شأنها شأن الكلمة الإنجليزية 'Care'، لها عادة معنian: الأول ألم، أو القلق من شيء ما، والثاني، الاهتمام بالأشياء. الكلمة المم والاهتمام 'Sorge' - كما يستخدم هيدجر الكلمة - تتطوّر على كلي

(1) Inwood , Heidegger, PP. 51-54.

(2) Heidegger, Being and time, P.181.

المعنىين، لكن معناها أكثر أساسية من كلٍّ منها على حدة. حتى المرء الذي يعد - بالمعنى المألوف للكلمات - غير مهم، وحال من الفم، أو لا مجال وقليل الانتباه، يكون - بالمعنى الهيدجيري - مهتماً أو مهموماً. وذلك لأن وجود الوجود الإنساني - في - العالم يكون هماً واهتماماماً، إذ يمكننا أن نتحدث عن اهتمامه بما يكون بالفعل في - متناول - اليد، من قبيل الأحذية، والمطرقات، أما أن يقلق ويهتم فإن هذا يتعلق بآناس آخرين. ولكن مرة أخرى الاهتمام والقلق وأفهم يتناقضون مع الإهمال، واللامبالاة، والضعفينة؛ وذلك - فحسب - في حالة الكائنات التي تفتقر إلى الهم والاهتمام والقلق؛ نظراً لأنهم غير قادرين على تحقيقهم كثبة كحال الحجر، والأشجار، والحيوانات. في حين أن الهم والاهتمام يكون متمايزاً عن سائر التوجهات الأخرى المحددة، من قبيل الإرادة والرغبة والاجتهد، والكافح والمعرفة. فأن تزيد، أو أن ترغب، أو أن تختيهد وتكافح من أجل أي شيء مهما كان، فإنه يجب على المرء مقدماً أن يكون بالفعل مهتماً ومهموماً. يجب على المرء أن يكون مهتماً ومهموماً لأجل اكتساب المعرفة. ففي أقصى إحباط واكتتاب أو قلق، فإن الأقرب أن تكون في حالة يقطتنا وانتباها لافتقارنا إلى الهم والاهتمام، ونجده أنه من الصعب أن تزيد أو ترغب في أي شيء، أو حتى ترغب في أن تخلص من حالتنا الراهنة.

ومع أن الهم والاهتمام يتجسد في الوجود الإنساني ككل؛ إلا أنه مازال معقداً. يُعرف هيدجير بوصفه يسبق ذاته نحو الوجود - بالفعل - في (العالم)، بوصفه وجوداً - جنباً إلى جنب مع (الكائنات التي يواجهها في - العالم)<sup>(1)</sup>. فالهم والاهتمام هكذا ينطوي على ثلاثة مكونات تلك التي قد واجهناها بالفعل من قبل. الوجود الإنساني يسبق ذاته. فإنه يكون إمكانياً، إنه - بالمعنى البسيط - يتساءل عما سيفعله بعد ذلك، إنه في حالة تأهب وشروع للقيام بشيء ما. ينخرط هيدجير ويعاشر هذا عن قرب مع الوجود الإنساني، ومع ألمهم، وأيضاً - على نحو ما سترى في الفصل التالي - مع المستقبل: الوجود الإنساني بالفعل في العالم. ويشترك هذا مع الالقاء أو القذف والوجود الواقعي الفعلي، فالحقيقة أن الوجود الإنساني يكون دوماً بالفعل في حالة معينة، تلك التي تحدد الإمكانيات المتاحة له مع الحالة الوجданية أو حالة العقل التي

---

(1) Ibid., P. 194.

تكشف عن القاء، الجدب – كما سرى – مع الماضي. الوجود الإنساني يكون جنباً إلى جنب مع الكائنات في العالم. إنه متخرط ومستترق في مهنة – تقول على سبيل المثال – عملية الطرق أو بساطة حلم – النهار. ينخرط هيدجر وبعاشر هذا مع السقوط – وكما سرى – مع الحاضر. إن مفهوم ألم والاهتمام هكذا يكتنف ويستوعب ما قد تعلمناه حتى الآن عن الوجود الإنساني، ويعود فيوحده أجزاءه من جديد، ويشير أيضاً – بشكل ضمني مقدماً – إلى الطبيعة الزمانية للوجود الإنساني. فالمهم والاهتمام متاظر ومترابط بمغزى ودلالة العالم. وإذا كان الوجود الإنساني فقط مهتماً ومهموماً، فإنه يمكنه أن يسكن في العالم الدال ذي المغزى، وفقط إذا سكن في العالم الدال ذي المغزى فإنه يمكن أن يكون الوجود الإنساني مهتماً ومهموماً.

وبناءً على ذلك، فالزمان يكون أيضاً حاسماً لتحليل الوجود الإنساني، حيث إن: وجود الوجود الإنساني يحدد معناه في الزمانية<sup>(1)</sup>. إن إحدى الاختلافات بين الأصالة والزيف هو أن الوجود الإنساني الأصيل لا يستغرق كلياً في الحاضر وفي الماضي المباشر وفي المستقبل. فالوجود الإنساني الأصيل يتوجه نحو موته ويتراجع للوراء إلى ميلاده، وفيما وراء ميلاده يتوجه إلى الماضي التاريخي. إن الوجود الإنساني ليس مقصوراً في وعيه على اللحظة الحاضرة. إنه يتوجه نحو المستقبل ويرتد إلى الماضي. فالوجود الإنساني يكون زمانياً. وزمانية الوجود الإنساني هي التي تجعل العالم زمانياً بشكل خالص، وتُظهر زمان – العالم وتكشف عن العالم المستديم.

إن الوجود الإنساني – كما أخبرنا هيدجر – يستبق ذاته على الدوام، وفي حالة توازن دائم تجاه الإمكانيات التي لم تدرك بعد. فكيف يمكننا – إذن – الإمساك بالوجود الإنساني ككل؟ يبدو أنه يفلت دوماً من قبضتنا، ولا يخسر بذاته لنا أبداً بشكل واقعى وكامل، ولكنه دوماً بإمكانات لم تكمل بعد. ولكن هناك للوجود الإنساني إمكانية أخيرة، إمكانية تنهي كل الإمكانيات، إلا وهي الموت. فالملوت ليس بسيطاً أو حتى شيئاً ما أساساً يحدث في نهاية حياة المرء. فوعي الوجود الإنساني بأنه سوف يموت، وأنه ربما يموت في أي لحظة، يعني أن الاحتضار، يعني توجهه إلى أو وجوده نحو موته الخاص يتخلل حياته ككل ويشكلها. فحياة بدون ترقب وانتظار

(1) Ibid., P. 19.

الموت يفترض أن تكون حياة مستبعدة وأبدية. الموت – إذن – يسكن ويأوي في كل لحظة من حياة الوجود الإنساني. ومع ذلك، الإنسان في حياته اليومية العادمة المفقود في غياب هم المجهولين – يسلم بأن الماء يموت. فهذا شيء ثرثر بشانه، ثرثر بغموض، كان نشير إلى الانتحار مثلاً بوصفه فعل شيء من الحمق. ولكنهم يمحجون الإمكانية الحاضرة ويعتمون عليها – دوماً، وحتى يمحجون وشك حدوث، سوتني الخاص. إنهم يتعاملون مع الاحتضار بوصفه إمكانية بعيدة، بوصفه شيئاً ما يحدث للأخرين، ولكنه لا يحدث لي؛ طلما أنتي لا أدنحن التبع، ولا أذهب إلى الحرب، أو أفعل شيئاً من الحمق. أما الشخص الأصيل – فعل العكس من ذلك – لديه وعي مستمر وراسخ بإمكانية موته الخاص، فهو قلق – وإن لم يكن خافقاً – من مواجهته. فهو يرى حاله وموقفه والإمكانيات حاضرة له وبصريح قراراً فيما بينهم، في ضوء هذا الوعي. فوعي الماء موته الخاص يتزعز الماء من قبضات هم: حيث إنه يجب على الوجود الإنساني أن يموت موته الخاص – فالاحتضار ليس أمراً شائعاً أو مسعي مشتركاً – فالموت يقدم دعوى بوصفه وجوداً إنسانياً فردياً ----- فإنه يفرد الوجود الإنساني ويوحده هوطاً إلى ذاته<sup>(1)</sup>. هذا الجدال حول الوجود الإنساني كنوع خاص من الحرية أي الحرية إزاء الموت<sup>(2)</sup>.

في حين أن الوجود الإنساني في حياته اليومية والوجود الإنساني الزائف هما بالطبع يستيقان ذاتهم – ولديهم كذلك إمكانيات ليستقرّوها – ولكنهم لا يتوقعون أو يتظرون، أو يتجهون نحو إمكانية الموت بأسلوب توجّه الوجود الإنساني الأصيل نحوه. ولكن الوجود الإنساني يتوجه نحو موته، وليس فيما وراءه. حيث إن الموت سوف يضع نهاية لإمكانياته. وهذا يعني أن الزمان الأصلي يكون متناهياً، ويتهيي مهوناً<sup>(3)</sup>. فربما يدوم الزمان إلى الأبد، ولكن زمانى يتهيي: إن المستقبل يقرب قدرة الماء على – أن – يكون، حيث إن المستقبل نفسه يكون قريباً<sup>(4)</sup>. ولكن الماضي ليس قريباً بهذا الأسلوب، فهيدجر لا يبني الميل إلى دعوى أن الزمان يبدأ بميلاد الماء على

(1) Ibid., P. 263.

(2) Ibid., P. 266.

(3) Ibid., P. 330.

(4) Ibid., P. 330.

غموم ما يتهيئ بهاته. ولذلك - كما سترى - فهو مهم بشدة بالتاريخ. ولكن التاريخ يفتح أيضاً هيدجر سياسياً لتأمل الموت. لأن الموت يجعل التاريخ ممكناً. وفي هذه الحالة ليس موتي الخاص، ولكن موت الأسلاف أو الأجداد. فالنarrative يتمتع بالوجود الإنساني الميت. فالوجود الإنساني السابق أغزر أعمالاً جليلة في ضوء الوعي بفنائه. وبأنه مختلف عنا بشكل مثير للاهتمام لأنه ميت، ولكنه ليس منفياً.

وبالتالي، فإن الاختصار يوحد الوجود الإنساني ويفرده: باسلوب ما، إنه في الاختصار وحده، يمكنني أن أقول قطعاً أنا أكون<sup>(1)</sup>. إن الوجود الإنساني الأصيل يتوجه نحو موته الخاص. فكيف يقوم بذلك؟ إن الإجابة تكمن في الضمير.

## 12. الضمير

المشكلة تكون على النحو التالي. إذا كان الوجود الإنساني يتوجه نحو موته؛ فإنه يستطيع - إذن - أن يهرب من قبضات هم أو الآخرين، ويشعر في الاختيار الأصيل لأسلوبه الخاص في الوجود، بحيث لا يقبل ببساطة المجال المحدود للإمكانيات المتاحة له من الآخرين. ولكن كيف يستطيع القيام بذلك؟ هم تزودوا حقاً بالموت. فهم يخبرونني عنه ليس ليتابعني قلق منه، حيث إنه مجرد إمكانية بعيدة. ولذلك يبقى الوجود الإنساني في كتف هم. وفي هذه الحالة ليس لدى الوجود الإنساني بالفعل ضمير، فهو غير مسؤول عما يكون وعما يقوم به، ولا يكون مذنباً في أي شيء. هم يتحملون مسؤولية الأشياء، منذ أن كان كل ما أكونه وأقوم به، أكونه وأقوم به لأن هذا ما يكونه الفرد ويقوم به. النسب والمسؤولية تُحمل على "أكتافهم". فانا لا أشع حتى في اختيارات واقعية: إذ إنني أتبع فحسب الروتين الذي يفرضه هم.

إن الضمير بالمعنى التقليدي يتحكم في أفعال معينة أو يمنع عنها على أساس أخلاقية. إنه غالباً ينظر إليه باعتباره صوتاً ينادي المرء - في بعض الأحيان - مع أنه ليس صوت الإله الثابت الذي لا يتغير. وبهذا المعنى ضمير شخص ما تلطف في افتقار الآخرين - أنفسهم للضمير. فالضمير يخبرني بما أفعله وما لا أفعله، أنا بوصفي ذاتاً فردية، وليس بوصفي هم - أنفسهم. فإنه ربما يخبرني أن لا أفعل ما يفعله الآخرون،

(1) Inwood , Heidegger , PP.75- 78.

أو أن أفعل ما لا يفعله الآخرون. وإذا لم أكن قد ابتعدت بعد عن الآخرين أو هم - أنفسهم؛ فلا يمكن أن يكون لدى ضمير بهذا المعنى: فانا لا أرى نفسي بوصفني متمايزاً فردياً عن الآخرين، أشرع في الاختيارات على مسؤوليتي. ويستخدم هيدجر نفس الكلمة *Gewissen* ، لكلا الضميرين: الضمير بالمعنى التقليدي والضمير بالمعنى الأكثر أساسية الخاص به، ولكن سيكون مناسباً أن نميزهم بوصفهم على التوالي [ضميراً [بالمعنى التقليدي] *conscience* وضميراً [بالمعنى الماهوي عند هيدجر] *Conscience*] . فليس كل واحد لديه ضمير بالمعنى التقليدي، ولكن كل واحد لديه ضمير بالمعنى الماهوي. ضمير لا يخبرني ما الاختيارات المحددة التي أشرع فيها أو أتجنبها، وما الأفعال التي أتخذها أو أستبعدها، ولكنه ضمير ينادياني بأن أشرع في اختيار، وأن أقوم بفعل، وأتحمل مسؤوليتي الخاصة عنه. قبل أن تكون من الاختيار، يجب عليّ أن اختار أن اختار، ولأجل هذا الاختيار ينادي الضمير. عندما تكون قد اخترت، عندئذ فقط أجي布 نداء الضمير، فهل أستطيع أن يكون لدى ضمير بالمعنى الماهوي. إذا سمعت نداء الضمير؛ ذلك لأنني أريد أن يكون لدى ضمير بالمعنى الماهوي. فكل واحد لديه ضمير ويناديه باستمرار. ولكن ليس كل واحد يستجيب له، ولا الفرد يستجيب له في كل وقت. وذلك لأن نداء الضمير يكون فقط متقطعاً.

إذا كنت في أسر وعبودية الآخرين كلبة، فكيف يمكنني دوماً سماع نداء الضمير؟ كيف يمكن أن يكون هناك نداء الضمير؟ فالنداء لا يصدر من الإله، ولا من أي طرف ثالث. ويفترض هذا الا يعيننا على الإجابة عن سؤالنا. وإن كان مازال يمكننا أن نسأل: لماذا يسمع البعض نداء الإله ولا يسمع الآخرون؟ فهل هو ينادي بصوت صاحب للبعض ويهمس للآخرين؟ أم هل البعض ينامون نوماً أعمق من الآخرين؟ ثم يفترض أن يكون نداء الضمير كمثل جرس منه يدق بصوت مرتفع على نحو يكفي فحسب أن يوقد النائمين نوماً خفيناً. ولكن، النداء لا يصدر من الخارج، إنه يصدر من الوجود الإنساني ذاته، الوجود الإنساني ينادي الوجود الإنساني. إنه يمكن أن يصدر من الوجود الإنساني ذاته؛ لأن الوجود الإنساني لا يضيع كلية ويشكل غير قابل للأستداد أبداً في الآخرين. الوجود الإنساني ينسحب من أمن وكفالة الآخرين إلى هروب الوجود الإنساني لمواجهة ذاته - ذاته بوصفه

قدرة أصلية ليكون ذاته<sup>(1)</sup>. ولكن الوجود الإنساني يجب أن تكون لديه ومضات من خلاماً يهرب ويفر. إن هذا هو الوعي الكامن في ذاته الأصلية، والذي يمكن الوجود الإنساني من كلِّ من نداء ذاته، وأحياناً يستجيب للنداء عند الحاجة.

### 13. اللتب والعدمية

عندما يستجيب الوجود الإنساني لنداء الضمير بالمعنى الماهوي، فهل يريد أن يكون لديه ضمير بالمعنى التقليدي على نحو ما يكون لديه ضمير بالمعنى الماهوي؟ وهل يكتسب ضميراً بالمعنى التقليدي؟ لا يسلو أن هيدجر يجيب على تلك التساؤلات بالإيجاب أو بالإثبات. نداء الضمير بالمعنى الماهوي، كمثل نداء الضمير بالمعنى التقليدي يكشف للوجود الإنساني أنه مذهب. ولكن اللتب بهذا المعنى لا يكون شيئاً ما يستسلم له الوجود الإنساني ويفضح له أحياناً فقط. فكل وجود إنساني يكون مذهبًا، ولكن الوجود الإنساني الأصيل وحده يدرك ذتبه ويتصرف ويسلك بوعي كامل به. ففكرة اللتب الأصلي والأساسى الذي لا يمحى لا تعد بالنسبة لهيدجر فكرة أصلية. فهو يعزوها في بعض الأحيان لجورج جوته Goethe - كما قال جوته أيضاً - يكون دائماً بلا ضمير للأضمير. فناناً يمكنني فقط أن أكون بالفعل بلا ضمير، عندما أكون قد اخترت أن لا أمتلك ضميرًا بالمعنى التقليدي. وذلك فقط لأن كل واحد يكون مذهبًا، وأن أي واحد يمكن أن يكون مذهبًا.

لماذا يكون الوجود الإنساني مذهبًا؟ يوجد أنماك عديدة هزلية. يشرع الوجود الإنساني في اختيارِ ما بنفسه؛ بحيث لا يمكن أن يكون غير متحمل المسؤولية تجاهه أو تجاه شخص ما آخر. يختار الوجود الإنساني إمكانية واحدة من بين إمكانيات عديدة؛ إذ يتوجهـل - على نحو لا مفر منه - بعض الإمكانيات الجديرة بالاهتمام لأجل تلك الإمكانية التي قد اختارها. وأي اختيار ستكون له نتائج لم يتباً بها الوجود الإنساني أو يقصدها، ولكن يجب - لذلك أيضاً - أن يتتحمل المسؤولية. إن الاختيار الأصيل يُخطأ على الأرجح التتابع التي أسسها الآخرون. فضلاً عن ذلك، عندما يشرع الوجود الإنساني في اختياره، يعني أن يختار لذاته أسلوباً في الوجود ليس للبيومين القادمين فحسب؛ وإنما لحياته كلها، فإنه ليس لديه سبب أساسى بالأحرى ليشرع في

(1) Heidegger, Being and time, P. 184.

هذا الاختيار بدلاً من كونه متناوباً: إننا نحدد الفكرة الوجودية الشكلية للمذهب بوصفها: وجوداً – أساساً للوجود الذي قد حدد وعرف بـالله، أي بوصفه وجوداً – أساس السلب والعدمية<sup>(١)</sup>.

#### 14. العزيمة

ما الذي يقوم به – إذن – الوجود الإنساني الأصيل؟ إنه يصبح عازماً (entschlossen resolute) فالعزيمة هي أسلوب متين لافتتاح الوجود الإنساني: تكشف العزيمة عن الوجود الإنساني ذاته بأسلوب جديد، فالوجود الإنساني يعain حياته ككل من ميلاده إلى موته. حيث إنه يفتح بأسلوب ما على العالم والأشياء فيه، ويتضمن مع ذلك أناس آخرون. إنه يفتح هكذا على مجال الإمكانيات التي لا تكون مرئية للوجود الإنساني في الحياة اليومية، المفقود في هم أو الآخرين. إن تفسير هيدجر للعزيمة يصعبه بدراساته عن تحويلات وتغيرات القديس بولس<sup>(٢)</sup>، والقديس أوغسطين، ومارتن لوثر Martin Luther مازال في نفس العالم بعد رؤية الضوء [أي تجلي السيد المسيح له] على الطريق إلى دمشق مثلما كان فيه من قبل، ولكن كل شيء يبدو مختلفاً. فالعزيمة تضفي على قرارات الوجود الإنساني ضرورة حتمية وذلك رغمها عن عدمية مشروعه: يقول لوثر ليس بالطبع هذا ما ينبغي علي القيام به، ولكنني أبقى هنا – ولا أستطيع أن أقوم بشيء بخلاف ذلك – ففي العزيمة التي مثلما يعيذ الوجود الإنساني ذاته فإنه يفتح ويكتشف بذلك أيضاً. وفيما بعد، يستخدم هيدجر في كتابه الوجود والزمان مصطلح Augenblick – ويعني حرفيًّا لحظة بصر، لكن بالمعنى الألماني المألوف هو اللحظة أو الدقيقة – ليعني به لحظة الرؤية التي يعم فيها الوجود الإنساني على تقدير الإمكانيات الكامنة في حالته وموقفه والشروع

(1) Ibid., P. 283.

(\*) القديس بولس الطرسوني: اسمه الأصلي شاول، لقب باسم بولس الرسول ورسول الأمم، يعتبر من أعظم رجال تاريخ المسيحية. كان يهودياً رومانياً الجنسية درس في أورشليم، وكان متحمساً بلغته ودياناته، وكان يغضبه اليسوعيون الأوائل، وكلفت بإن يذهب ليقاوم المسيحية، وفي الطريق ظهر له السيد المسيح، وتحدث معه فأذرت عليه التجربة واعتنق المسيحية، وانخرط في سلك المسبحين، وصار من أنشط المبشرين بالmessianية في القرن الأول.

في القيام باختيار حاسم. فالوجود الإنساني ينبغي أن يكون عازماً على أن ينسحب من الحشد، ويصنع قراره بالنظر إلى حياته ككل. فاختيارات المرأة، شأنها شأن إثباتاته، تُصنَع دوماً في موقف معين. فما يبدو جيداً لي في هذا الموقف ربما لا يبدو جيداً تماماً بالنسبة للآخرين الآن أو فيما بعد، أو حتى بالنسبة لي في موقف آخر<sup>(1)</sup>.

ومن ثم، كل من العزيمة وغير العزيمة، الأصلة والزيف، هي أساليب الوجود الإنساني في الوجود. ووفقاً لذلك، فليس لإدراهما الأولية والأسبقية على الآخر. ولكن الوجود الإنساني الزائف، غير العازم لا يمكن أن يقدم تفسيراً وافياً لحالته الخاصة أو لعزيمته الخاصة. وعلى نحو مماثل، عندما يكون المرء نائماً أو في حلم – النهار؛ فإنه لا يستطيع أن يقدم تفسيراً للنوم ولا للحلم – النهار أو الاستيقاظ أو البقطة. فإن تفسير الحياة اليومية أو التشتت والتبدل في هم يتطلب إما الانسحاب من، أو السمو على، تلك الحالات. فكان هيدجر منذ بداية حياته إلى آخرها متأثراً بمحاجز أسطورة الكهف عند أفلاطون في محاورة الجمهورية؛ حيث كان الرجال العاديون سجنون في كهف، ينظرون إلى القلال على الخاطط، يهرب البعض منهم إلى العالم الأعلى، حيث يرون الموضوعات الواقعية وأخيراً الشمس ذاتها، ثم يرجعون إلى داخل الكهف ليقنعوا المساجين الآخرين بأن يهربوا. ولكن المرء الذي قد هرب من الكهف يمكنه وحده أن يقدم تفسيراً ملائماً للحالة التي في الكهف، مثلما يقدم تفسيراً لما يوجد خارج الكهف. وعلى نحو مماثل، العازم فحسب يمكن أن يقدم تفسيراً لـ اللاءعزيمة أو للعزيمة. فإن يكون المرء فيلسوفاً يجب أن يكون عازماً. فالمرء يجب أولاً، أن ينسحب من دائرة الحياة اليومية. ويجب عليه أن يتجه نحو موته الخاص ويرتد إلى الماضي، أي يعود إلى أصل ومصدر التقليد الفلسفى.

#### 15. الزمانية والهم والاهتمام

إن قدرة الوجود الإنساني في أي لحظة على أن يقلب حياته كلها – إلى الترجمة نحو موته، والارتداد إلى ميلاده، والرجوع إلى الحاضر – هو ما يجعله ذاتاً موحدة؛ فالوجود الإنساني ين限り في الماضي والحاضر والمستقبل، ثم يجمع ذاته معاً مرة أخرى – كمثل قطعة مطاط أكثر من كونه خرزات في سبحة. إن البناء الثالثي للزمانية يتوافق

(1) Inwood, Heidegger, PP. 88- 90.

مع الثالوثيات الأخرى المتعددة، التي التقينا بها في تفسيرنا المبكر عن الوجود الإنساني. هكذا يذكر هيذر أو يعيد كتابة النتائج التي توصل إليها في فترة مبكرة من وجهة نظر زماناتهم، لدى لهم والاهتمام – كما قد رأينا – بناء ثلاثة: إنه (1) يستيقظ – ذاته (2) الوجود بالفعل – في – (العالم) بوصفه (3) الوجود جنباً إلى جانب مع (الكتابات التي يواجهها في – العالم)<sup>(1)</sup>. العنصر الأول: الوجود المستيقظ ذاته، ينطوي في الأصل على المستقبل. فكل وجود إنساني يستيقظ ذاته، هو على وشك القيام بشيء ما. وفي العزيمة يتخد هذا الاستيقاظ شكل التوجه نحو الموت، بينما في الزيف يخفف من الانتظار والتوقع الحالص، انتظار أن يرى ما سوف يحدث وما الوجود المهيأ للتعامل معه. المستقبل يتافق أيضاً مع الفهم، الذي يتوجه مباشرة وبشكل جوهري نحو المستقبل: إنه يعرف كيف كافح الأشياء، وفي أكثر أشكاله أصلية، يعرف كيف يحيا ويعيش، فمع المستقبل يتعلق للغاية بالوجود الإنساني، وللحالة ومراقبة الوجود الإنساني لوجوده الخاص. والعنصر الثاني: للهم والاهتمام، أي الوجود بالفعل في العالم، ينطوي على الماضي. فالوجود الإنساني قد ألقى به في العالم، إنه مشتت ومبعد بالوجود الواقعي الفعلي، أي تلك الأشكال العارضة لذاته ولموقفه التي لم تكن من صنعه ومع ذلك، يجب عليه بساطة أن يُنشئه، ويفيد الغالية العظمى منهم. الإلقاء، والوجود الواقعي الفعلي يتكتشفان وينفتحان بالحالات الوجودانية من قبل القلق، الذي يتوجه في الأصل وبشكل مباشر نحو الماضي. القلق متوجه مباشرة نحو الماضي حيث إنه قلق بشأن الوجود الإنساني الجرد بوصفه الشيء، ما الذي قد ألقى بلا حذر<sup>(2)</sup>. إن المثال الزائف للقلق، أي الخوف، هو أيضاً متوجه مباشرة نحو الماضي، حيث إنه ينطوي على تسيّان ذاته في حيرة وارتباك المرء. أما العنصر الثالث: أي الوجود جنباً إلى جانب مع الكتابات التي تواجهها في العالم، فينطوي في الأصل على الحاضر، الإحساس، يعني أن يدع ذاته في حالة مواجهة مع الأشياء في موقف المرء الدارج أو المألوف. والسقوط كذلك يتعلق بالحاضر: فالوجود الإنساني الساقط يهتم بذاته بما يكون حاضراً، وبهتم بعمله المباشر أو يهتم بالثورة الدارجة والشائعة، بدلاً من الاهتمام بالماضي طوبل المدى أو بالمستقبل. فالكلام أو الحديث، الذي

(1) Heidegger, *Being and time*, P. 192.

(2) Ibid., P. 343.

يصف جنباً إلى جنب مع الفهم، والحالة الوجدانية، والسقوط بوصفه الشكل المورى للوجود الإنساني، لا يتعلق بأى انتهاقات، ولكنه يصف فيما يعلو على سائر الانتهاقات الثلاثة<sup>(1)</sup>.

وبالتالى، يحدد هيدجر أحياناً في كتابه *الوجود والزمان*<sup>(2)</sup> - بينما في أكثر الأحيان يحدد في أعماله المتأخرة - الوجود - في - العالم يتعالى ويتجاوز الوجود الإنساني. فالوجود الإنساني يتعالى ويتجاوز، ليس بمعنى أنه يكون أو يصلح لـكائن عالمي - آخر، ولا بمعنى أنه يعزز على أن يتميز عوائق ذاتيته الخاصة، وأن يكون على اتصال بالموضوع الخارجي - حيث إنه ليس هناك مثل هذه العوائق. وإنما يتعالى الوجود الإنساني ويتجاوز - بخطوطات إلى الوراء - أي وكل كائن خاص إلى العالم الذي يوجد فيه. فماذا يحدث لو لم يتخط ويتجاوز الوجود الإنساني؟ إن الحجر لا يتجاوز، ولا تفعل ذلك الحشرات أيضاً، ولا الكلاب، أو الإله. فالحجر والمحشرات والكلاب هي درجات مبنية على احتشادت عن طريق الأشياء في بيتهن الخليقة بهم. فكل شيء يقومون به محدد بيتهن المباشرة الخليقة بهم. فالأشياء قريبة للغاية، وجائزة للغاية، لتكون مواجهة. الإله أيضاً لا يمكن أن يواجه الكائنات؛ ليس لأنهم يمشدونه في بيتهن الخليقة بهم؛ ولكن لأنهم جيئاً خلقه، ولأنهم واصحون له كلية وبشكل أبيدي ورهن إشارته وطوع بنائه. ولكن، الوجود الإنساني - بخلاف ذلك - يتعالى على سائر الكائنات الأخرى ويتجاوزها ويشعر عالماً، الذي توجد فيه الكائنات على مسافة فاصلة من الوجود الإنساني نفسه. وهكذا، فالوجود الإنساني (خلاف الإله) يكون متناهياً، فهو في وسط الموجودات الذي يتيح لها أن تكون ذاتها، وهكذا فإنه يواجهها بدلاً من مواجهة الخالق. ولكن (خلاف الحجر أو الحيوانات) الوجود الإنساني لديه مكان حر يجده فيه، مكان فيما وراء التحكم في بيته المباشرة الخليقة به، أو فيما وراء التحكم في أي كائن معطى. فالوجود الإنساني يدع الأشياء وشأنها وهي تركه و شأنه.

(1) Ibid., P. 342.

(2) Ibid., P. 364.

يعتمد تعالى الوجود الإنساني على زمانيته المبنية بالأسلوب الذي لا يملأه أي كائن آخر، فالوجود الإنساني له مستقبل، وماضٍ وحاضر. كل من تلك الانبعاثات هو أفقٌ أو بالأخرى مجال يحدُّه الأفق. كل واحد منهم يحصده واحد من الأوجه الثلاثة للنشاط الإنساني القصدي، وهذا هو مشروعه الأفقي أو نموذجه. الوجه الأول: هو لأجل ذاته، أي أهداف وغايات الوجود الإنساني – مشروع المستقبل. (الوجود الإنساني ليس في جوهره أناياً. ربما يكون هدفي أن أساعد الآخرين، ولكنه مع ذلك هدفي) أما الوجه الثاني: فهو أنه في مواجهة الوجود الإنساني الملقى به، أي الموقف التراجعي الذي لم يكن من صنيعه الخاص – نموذج الماضي. وأخيراً: من أجل، المعدات والأدوات التي تستخدمها لأحقق بها أغراضي وأهدافي – نموذج الحاضر.

ولذلك، فالوجود الإنساني يتعالى على العالم؛ إذ يتعالى في الزمانية. تبدو تلك الأساليب للتعالى متشابهة من حيث البنية. ومن ثم، فإن حرية الوجود الإنساني وتعاليه هي التي تجعله قادراً على – وتنقضي حقاً – أن نرى الكائنات بالأخرى بوصفها إمكانيات بدلاً من كونها حقيقة واقعية.

وثلث من ذلك إلى أن الميتافيزيقا عند هيذر تغنى البحث في الوجود العام من حيث أنه وجود سابق على المعرفة. فإذا كان كانط قد عرف الفلسفة بأنها البحث في معرفة الوجود لا البحث في الوجود وبأنها كذلك البحث في الشروط التي تجعل معرفتنا لهذا الوجود أمراً ممكناً، تقول إنه إذا كان كانط قد فعل ذلك فإن هيذر يرفض ابتداءً أن يرجع البحث في الوجود إلى مجرد البحث في الذات العارفة. فالبحث في الميتافيزيقا عنده هو البحث في ذلك الوجود السابق على المعرفة، وذلك لأن الإنسان باحتكاكه بهذا الوجود السابق على المعرفة يشير بأنه قريب إلى الوجود في خريفة الأول. أي يشعر بأنه قريب إلى الوجود قبل أن يدخل عليه العقل أو الذات العارفة فيفسده بكل ما تضعه الذات من مقولات أولية. لكن هذا الوجود السابق على المعرفة لا يختلف عند هيذر عن العدم نفسه. ومننى هذا أن البحث في الوجود العام بهذا المعنى الذي أراده هيذر ليس شيئاً آخر إلا البحث في العدم. وسواء قلت إن هيذر قد جعل من الميتافيزيقا البحث في الوجود أم قلت إنه جعل منها البحث في العدم فهذا قولان يعنِّي واحد. وذلك لأن البحث في الوجود العام لا بد أن يشير

في الإنسان الضجر والخسرة. ولابد أن يشعر الإنسان بخوف أمام هذا المطلق لا بأي معنى ديني. فالإنسان أمام الوجود العام كائن فلق عزق خائف. وهيدجر يفرق بين نوعين من الخوف: الخوف الذي يشعر به الإنسان في مواجهة الوجودات الشبيهة الخاصة والخوف الأكبر الذي يشعر به الإنسان وهو يواجه الوجود ككل، الإنسان في مواجهة هذا الوجود يشعر حتماً بأنه مفقود وبأنه يبحث في العدم نفسه.

ومن ثم، نجده يرجع عائداً إلى نفسه يتخذه من وجوده البشري أساساً لبحثه الفلسفى. وهذا فإن هيدجر بعد أن أوصاناً بأن نبحث في الفلسفة أو في الميتافيزيقا باعتبار أنها البحث في الوجود العام عاد وقرر أن البحث في الوجود العام لابد أن يسلم الإنسان إلى البحث في الميتافيزيقا وهو البحث فيما أطلق عليه هيدجر اسم علم الوجود الأساسي.

ويقصد به هيدجر أن تكون الميتافيزيقا بمحضها في الحقيقة البشرية أو في الوجود الإنساني من حيث إن الإنسان يتوجه أولاً إلى البحث في الوجود العام، لكنه يجد أن هذا البحث يفلت من يديه ولا يستطيع هو ككائن متاهي أن يلحق به. ولهذا نجده يستعيض عن البحث في هذا الوجود العام بالبحث في الوجود الأساسي وهو ما يسميه هيدجر أيضاً وجود الحقيقة الإنسانية أو البشرية. وهكذا نرى أن البحث في الوجود العام عند هذا الفيلسوف قد استحال إلى بحثه في ذات الإنسان. وهكذا يتهمي البحث في الوجود العام إلى بحث في ذات الإنسان وحقيقة الباطنية؛ لأن هذا هو الميدان الذي يستطيع الإنسان يتتجول فيه. وهذا ما يسميه هيدجر بالأثروبولوجيا ومعناها عند هيدجر البحث في الوجود البشري الذاتي. هذا البحث في الأثروبولوجيا يتصف أولاً وقبل كل شيء بأنه بحث تاريني. وليس المقصود بالتاريخ هنا أن تكون للإنسان سيرة معينة أو أن تكون حياته نقطة بهذه ونقطة انتهاء، بل المقصود به أن يكون الإنسان مرتبأً بتاريخية عميقة. ولذلك، يتوقف هيدجر مؤقتاً عن دراسته للزمان في كتابه *الوجود والزمان* ليتأمل، في الفصل الخامس من القسم الثاني، أزمانية والتارينية. الوجود الإنساني يمد ذاته في الخارج بين ميلاده وموته، وألحركة المحددة التي يكون فيها الوجود الإنساني متداً بذاته إلى الأمام، تطلق عليها اسم نزعته التارينية<sup>(1)</sup>.

(1) Ibid., P. 375.

فالوجود الإنساني لا يحدث بوصفه نتيجة للخبرات اللحظية، التي تولدت عن طريق ذاتٍ مثابرة. إنه يحدث عن طريق التوجه نحو موته الخاص والارتداد إلى ميلاده، وعن طريق الاختيار بعزم إمكانية واحدة من بين سائر إمكانياته في لحظة الرؤية الحاضرة، وعن طريق الالتحام بها مثابرة وثبات - ذاتي. هذه الإمكانية هي مصير الوجود الإنساني: في يوم ما قد يدرك المرء تناهي وجوده الإنساني، فإنه يتshell المرء للوراء بعيداً عن تعدد الإمكانيات اللاحالية التي تقدم نفسها باعتبارها الأقرب إليه - كالراحة، والمراؤغة، والاستخفاف والاستهانة بالأشياء وعدم التروي إزاءها - وينقلب الوجود الإنساني إلى بساطة مصيره<sup>(1)</sup>.

الشخص وحده الذي يملك مصيرأً بهذا المعنى، يمكن أن يعاني في أيدي المصير بالمعنى البراني السطحي. فالشخص غير العازم الذي ينجرف مع التيار ربما قد يكون لديه سوء حظ وعدم توفيق، ولكنه لا يمكن أن يعاني من مصائب وصدمات المصير. فال المصير مختلف عن القدر: لكن إذا كان الوجود الإنساني المقدر، بوصفه وجوداً - في العالم، يوجد ماهوياً في الوجود مع الآخرين؛ فإن نزعته التاريخية تكون - إذن - التشارك في التزعة التاريخية وحتمية له بوصفها قدرأً. وهذه هي الكيفية التي تحدد بها التزعة التاريخية للمجتمع والناس<sup>(2)</sup>.

إن القدر ليس بساطة جموع مصائر الفردية المنفصلة. فمصائرنا تولف داخل قدر فردي عن طريق تفاعلنا في العالم العام أو المشترك بتاريخ مشترك: في التجمع والصراع وحده تصبح قوة القدر حرة. قدر الوجود الإنساني المعموم "جيبله" يولف التزعة التاريخية الأصلية الكاملة للوجود الإنساني ويتهمها<sup>(3)</sup>. يحاول هيدجر أن يوجه الطريق بين التزعة الفردية القصوى والاستفراغ والانهماك الكامل في أهـم أو في الآخرين.

#### 16. التاريخية غير الأصلية

لقد وصفنا حتى الآن التاريخية الأصلية، تاريخية الوجود الإنساني العازم، في حين أن الوجود الإنساني غالباً ليس عازماً، ولكنه على العكس من ذلك يكون

(1) Ibid., P.384.

(2) Ibid., P. 384.

(3) Ibid., P. 384.

تاريجياً. وتحتفل تاريجيته عن تاريخية الوجود الإنساني الأصيل تماماً لاعتبارين: الأول، إنه لا يتجه نحو موته ولا يرتد إلى ميلاده، ولا يبقى في مثابرة - ذاتية عن طريق المزيفة التي تشكلت في لحظة الرؤية، ويدو أنه يشبه أكثر سلسلة من الخبرات التمايزية التي لا تتفق مع ذات مثابرة أو مُصرة. ويزغ هذا ما ينظر إليه هيديجر بوصفه مشكلة مزيفة: وماذا عن تلك الخبرات التي تربطهم وتصلهم معاً بوصفها خبرات شخص فردي؟ أما الاعتبار الثاني، هو أن الوجود الإنساني غير العازم يستمر رؤيته للتاريخ وللماضي من خلال الموضوعات التي تشكل مجال اهتمامه اليومي أكثر مما يفعل الوجود الإنساني الأصيل. يعنى أن التاريخ يصبح تاريجياً - عالمًا. ولكن بعد مصطلح تاريخ - عالمٌ مصطلحاً غامضاً. إن التاريجية الأصلية في إحدى معاناتها هي تاريخ - عالم، حيث إن ما يكون تاريجياً ليس هو الوجود الإنساني فيما يملكه وبغضبه، وليس هو ذات بلا عالم؛ وإنما هو الوجود الإنساني في عالم ما. ويعنى آخر، لا يشير مصطلح تاريخ - عالم إلى تاريجية الوجود الإنساني؛ وإنما يشير إلى تاريجية موضوعات داخل العالم كالأدوات، والكتب، والمباني، أو حتى الطبيعة كالريف مثلاً، أو كمثل منطقة استعمرت واستغلت كميدان للحرب، أو بوصفها مكاناً للعبادة<sup>(1)</sup>. فالوجود الإنساني الساقط والزائف يتبدد ويتشتت على الدوام في عالم الحاضر: فإنه فقد واه في صنع حاضر أليوم، إنه يفهم ألياضي في إطار الحاضر<sup>(2)</sup>، وبخلاف ما يقوم به الوجود الإنساني الأصيل، الذي يفهمه في إطار المستقبل، وفي إطار مصيره الخاص. فعلم التاريخ الأصيل هو أسلوب لنزع المرء بألم من العلانية الساقطة لليوم<sup>(3)</sup>.

#### 17. زمان - العالم

إن الزمان ذو دلالة ومعنى؛ فالوجود الإنساني يحتاج الزمان للقيام بالأشياء، إنه يتخذ ويحفظ الزمان للقيام بالأشياء، كما أنه يمكن أن يفقد أو يضيع الزمان وبهدره. وهذا يتوقف على وجود الوجود الإنساني بوصفه هاماً واهتمامأ، ويتوقف على زمانيته ونهاية: إن هناك تكشّف بالأسلوب الذي تأسس فيه زمانية الوجود

(1) Ibid., P. 388.

(2) Ibid., P. 391.

(3) Ibid., P. 397.

الإنساني الخاصة بوصفها امتداداً ابتدائياً مستقبلاً، وبهذا التكشf يعين الزمان ويغتصص للوجود الإنساني؛ ولهذا السبب وحده يمكن للوجود الإنساني - بوصفه ملقي به بشكل واقعي فعلي - أن يحفظ زمانه وأن يفقده<sup>(1)</sup> إن دلالة ومغزى الزمان تكون أكثر أساسية من إحصاء - الزمان أو قياس - الزمان. فلأنه لساعي لأنني أحتاج أن أحضر اجتماعاً في الميعاد المحدد. وأنظر إلى مفكري اليومية لأنني أتساءل عما إذا كنت استطيع أن أقابل موعدي الأخير أم لا. فلا يفترض أن التجأ للساعات أو المذكرات اليومية إذا لم احتج الزمان للقيام بالأشياء، بل وإذا لم احتج أن أقوم بالأشياء في الميعاد المحدد.

يقتضي علم التاريخ زمان العالم، وإن لم يكن زماناً - الآن: تحد الزمانية العلاقة الزمنية بين زمان - العالم، في داخل الأفق الذي يمكن لكتاب تاريخ أن يظهره بوصفه تزعة تاريخية في داخل - الزمان<sup>(2)</sup>. لا يريد هيذجر منا أن نُبعد زمان - العالم لصالح الزمانية المنشقة. إذ يفترض ذلك أن يحولنا إلى قابل ثابت تعامل العزمية بداخله.

فهو يعني كتاب الوجود والزمان بالسؤال: هل الزمان نفسه يتجلّى بذاته بوصفه أفقاً للوجود؟<sup>(3)</sup> يبدو أن فكرته هذه تتوافق مع فهمنا الجديد للزمان؛ إذ يمكن حالياً أن تتأمل الوجود بوجه عام، وبغض النظر عن الأساليب الخاصة للوجود، وعدم الالتفات إلى علاقته بالوجود الإنساني. قد يُبين هيذجر أكثر من مرة أن الوجود الإنساني يمكن تحليله فقط على نحو مناسب إذا كانت أنطولوجيا الكائنات المكتنة في - العالم توجه بإحكام وأمان كافية عن طريق توضيح نكرة الوجود بوجه عام وتقبّتها<sup>(4)</sup>. وربما كانت شرك في عما إذا كان كتاب الوجود والزمان يثير اهتماماً كبيراً بحيث يدفع للحديث عن هذه المسألة أم لا. فلسنا من الواضح - أولاً - أننا في حاجة إلى أن نظهر الوجود بوجه عام لنفهم الاختلافات بين الأساليب المتعددة للوجود، أي الاختلاف بين أسلوب الصخور والأدوات والوجود الإنساني والزمان، والعالم في الوجود. يفكّر هيذجر في الوجود بوجه عام بوصفه أفقاً للأساليب المميزة للموجود،

(1) Ibid., P. 410.

(2) Ibid., P. 436.

(3) Ibid., P. 437.

(4) Ibid., P. 366.

الذى يعد نقطة الامتياز فيما وراء أي نوع خاص من الكائن؛ إذ يمكننا من خلاله أن نعain وغيّر بين تنوّعاتهم وعلاقتهم المتبادلة. ولكن حتى لو كان الوجود الإنساني المتأهّل يمكن أن يدرك ويبلغ نقطة الامتياز هذه، فما هو الشيء الذي قد يكون مثيراً للاهتمام لتتحدث عنه؟ وثانياً، يبدو أن هيدجر كان يغلق الطريق تماماً إلى الوجود الإنساني - المستقل عن الوجود والمحرر منه، أو يغلق الطريق تماماً إلى نقطة الامتياز فيما وراء الوجود الإنساني نفسه، عن طريق زعمه الدائم بأنه ليس هناك وجوداً بدون الوجود الإنساني. فلم يركّز كتاب الوجود والزمان على وجود الوجود الإنساني ليُبعد الكائنات الأخرى. فالزمان والعالم والمطرقات والصخور - كل ذلك يُفسّر عن طريق الموجودات الإنسانية في وجودها. فماذا يمكن أن يكون هناك إزاء الوجود أكثر مما يقوم به الوجود الإنساني حيال كل هذا؟

هل انتهى فكر هيدجر بكتابه *الوجود والزمان*؟ بالطبع، لا. فهو يكتب عن أطروحة مختلفة. ويبدو أنه غالباً تأثر عن كتابه *الوجود والزمان* وتغيير عنه، بل وأحياناً كان ينكر ما قام به وتوصل إليه في فكره المبكر أيضاً. وليس في حاجة إلى تفسير خاص بأن هيدجر في مهمته الأدبية في الخمسين عاماً الغربية والغاية عنده لم يكُن العمل باستمرار على نفس الأطروحات، وأنه - كذلك - غير من تفكيره عرضياً. فما يكون جديراً بالاعتبار - وبلا شك أنه مدين بشيء ما لعزيزته - هو محاولته أن ينجذب كل عمله في وحدة واحدة متراقبة بم حيث ينحصر في بوتقة واحدة.

وبعد هذا العرض المطول لميتافيزيقا الوجود عند هيدجر ولخيشه عن أنواع الوجود سواء منها الوجود العام أو الوجود البشري أو وجود الآخرين، يتبيّن لنا أنه إذا كانت الميتافيزيقا تهتم بالبحث في الوجود العام؛ إلا أن هذا البحث قد يخل في نهاية الأمر عنده إلى البحث في الوجود الخاص وفي وجود الإنسان الذاتي المتزمن بزمانه الوجودي الخاص. وهذا البحث هو الذي أطلق عليه هيدجر البحث في الوجود الأساسي وهو البحث المراد للبحث الميتافيزيقي الأصيل. لكن البحث في هذا الوجود الأساسي له أبعاد كثيرة وأنواع من الوجود كما رأينا من قبل.

## ثانياً، الحقيقة والوجود

قد كان تسؤال هيدجر عن معنى الوجود هو هدفه الوحيد الذي لا يغيب عنه أبداً، وهذا فقد طرح تسؤال عن معنى الوجود، ذلك النور الذي يشرق في الموجودات فيهبها وجودها. وبذلك لم تكن تسؤالاته عن اللغة والشعر والفنون والحقيقة وسائر تسائلاته الأخرى إلا طرفاً تشعبت عن طريقه الأصلي الذي يسأل عن معنى الوجود، والمهدف منها هو إظهار هذا المعنى، وانتزاعه من تحججه. ولذلك، لم يكن غريباً أن نجد هيدجر يبحث في العلاقة الحميمية بين الحقيقة والوجود.

وها هو ذا هيدجر في كتابه الوجود والزمان - الذي يمثل المرحلة المبكرة من تفكيره - يبحث في قضية العلاقة بين الحقيقة والوجود على ضوء علاقة الوجود الإنساني Dasein بالحقيقة، بحيث يتضح لنا لما يكون الوجود دائمًا مع الحقيقة وبالعكس. وقد كان سؤال هيدجر المستمر عن الوجود سؤالاً فينومينولوجياً يهدف إلى إظهاره، حيث إن الفينومينولوجيا تهدف إلى إظهار هذا الذي يخفي نفسه في الظواهر. ومن ثم، فالنهج الفينومينولوجي هو أفضل منهج يستطيع أن يزيل الستار عن هذا الذي يحجب ذاته، أي الوجود. فقد اخضعت الفينومينولوجيا طابع تفكير هيدجر الخاص الذي يتمس بالطابع الأنطولوجي، على أساس أن الفينومينولوجيا وإن كانت تهتم بالبحث في الماهيات، فالوجود هو الوحيدة الجديرة بالبحث في ماهيتها. ومن ثم، فالفينومينولوجيا هي أسلوب هيدجر المبكر في الاقتراب من الوجود على ضوء تحليل الوجود الإنساني، على أساس أن: فينومينولوجيا الوجود الإنساني هي هرمنوطيقا Business of Hermeneutics بالمعنى الأساسي للكلمة، حيث تشير إلى مهمة التفسير Interpreting<sup>(1)</sup> ومن ثم، فهيدجر وجده أن المرمنوطيقا هي ما يناسب تحليل الوجود الإنساني؛ إذ إنها تعبر عن قدرة الوجود الإنساني على الانصات لنداء الوجود، على أساس أن: مصطلح المرمنوطيقا يقودنا إلى الفعل اليوناني Hermeneuin، المرتبط باسم ermenieus الذي يرجع إلى اسم الإله هرمس Hermes . وهو رمز هو رسول الآلهة الذي يحمل رسالة القدر، والمرمنوطيقا هي التفسير الذي يحمل البشائر؛ لأنها تنصت إلى الرسالة. وهكذا، فالمرمنوطيقا لا تعني مجرد التفسير فحسب، ولكنها في

(1) Ibid. , p.62.

المقام الأول، إحضار للرسالة والبشارتين<sup>(1)</sup> وينبغي التذكرة هنا إلى أن المفهوم الذي استبدل هيدجر بمصطلح الوصف الفينومينولوجي عند هوسرل، كما أن تحليله للوجود الإنساني ما هو إلا خطوة على طريق البحث عن معنى الوجود، وبالطبع كان هذا التحليل فينومينولوجياً. غير أنه يرى فينومينوجيا الوجود الإنساني باعتبارها هرمنطيكا، فاهرمنطيكا مصطلح يعبر به هيدجر عن أحوال الوجود في العالم، حيث إن البلوغ لمعنى الوجود وتكشف حقيقته له بعدان: الأول، متعلق بالوجود الإنساني الذي لديه القدرة على الانصات لنداء الوجود وتلبية - وهذا ما قصده هيدجر بالرسالة في النص السابق -، والأخر، يعتمد على الوجود نفسه الذي يكشف عن ذاته للوجود الإنساني حينما يسير في الطريق متوجهًا إليه، ومن هنا نظر هيدجر للإنسان: بوصفه حامل - الرسالة..... فالإنسان ينتمي إلى هذه الرسالة<sup>(2)</sup>.

ويُفضح ما تقدم أن الوجود الإنساني هو الوجود الوحيد من بين سائر الموجودات الأخرى القادر على طرح سؤال الوجود؛ ذلك لأن: الوجود الإنساني ليس مجرد موجود يظهر بين الموجودات الأخرى. وإنما بالأحرى يتميز أو نقطيًّا بحقيقة تختص معنى وجوده، وهي أن الوجود ينبع من أجله. ولكن في هذه الحالة، فإن الذي يشكل حالة وجود الوجود الإنساني ويتنضمُّ في وجوده – في وجوده اتجاه هذا الوجود – له علاقة بالوجود Being هذه العلاقة هي ذاتها وجود<sup>(3)</sup> ومعنى هذا أن الإنسان لا يمكنه أن يتساءل عن حقيقة الوجود إلا إذا كان يحيا في علاقة معه ويحس أنه في حياء، بل إن أسلوب الإنسان في الوجود هو الذي يحدد أسلوبه في فهم ماهية الحقيقة، وهي بالطبع حقيقة الوجود نفسه. ومن الواضح أن هذا الأسلوب في الوجود لن يكون أسلوبًا عقليًّا أو نظريًّا، بل ينبعي أن يكون ملوكًا أساساً يوجه كل كياننا ويحدد كل وجودنا التاريخي. والأمر في اختيار هذا المسلك واتخاذ هذا القرار يتوقف على درجة الأصالة التي يمكن أن يصل إليها الإنسان، ثم إن هذه الأصالة نفسها تعتمد على طبيعة علاقتنا

(1) Heidegger, "A Dialogue on Language", in *On the Way to Language*, Translated by D. Hertz (New York: Harper and Row Publishers, 1971), p. 29.

(2) *Ibid.*, P.40.

(3) Heidegger, *Being and Time*, P.32.

بالوجود، إن كانت أصلية أصبحنا أصلاً، وإن كانت زاففة أصبحنا زائفين ضائعين<sup>(1)</sup>. وهذا يعني أن هناك طريقاً أمام الوجود الإنساني ليفهم ذاته في وجوده، وبدرجة كبيرة من الوضوح. فهذه الميزة تخص الوجود الإنساني وحده الذي مع وجوده وخلاله يتكتشف الوجود له. ففهم الوجود هو ذاته الطابع المميز لوجود الوجود الإنساني، وفي هذا يقول هيذجر إن: الوجود الإنساني يسمع؛ لأنه يفهم<sup>(2)</sup> وعلى ضوء هذه العبارة يتبين لنا أن الوجود الإنساني ينصل إلى نداء الوجود - هذا النداء المافق بلا صوت - حينما يكون في حالة من فهم الوجود لتكتشف حقيقته. أو بتعبير هيذجر، الإنسان يمرس حقيقة الوجود، فالإنسان راعي الوجود<sup>(3)</sup> Man is the shepherd of Being وهذا ما دفع كوكمانز للقول بأن: هيذجر يحاول كتابة الوجود والزمان أن يتيح للوجود الإنساني أن يظهر ذاته فيما يكونه وعلى النحو الذي عليه. فما يميز الوجود الإنساني هو فهمه للوجود، وهذه هي العملية التي بها يتجاوز ويتخطى الوجود الإنساني ذاته متوجهأ نحو فهم الوجود وكل الموجودات<sup>(4)</sup>.

وهنا يتبقى سؤال على درجة كبيرة من الأهمية: كيف يكشف هذا الوجود الإنساني عن معنى الوجود في إطار التساؤل عن معنى الحقيقة؟ وهنا ينبغي توضيح المعنى الأنطولوجي الذي تقول فيه أن هناك حقيقة There is Truth، بحيث يتخذ تحليل هيذجر المبكر لقضية العلاقة بين الحقيقة والوجود نقطة انطلاقه من التصور التقليدي للحقيقة؛ كي يكشف عن الأسس الأنطولوجية لذلك التصور.

وفقاً للتصور التقليدي، فإن الحقيقة هي تطابق العقل مع الشيء، ولكن هذا التمييز للحقيقة عام وأجوف تماماً. وهذا ما دفع هيذجر للتساؤل عن أساس هذه العلاقة. فماذا يعني - هنا - التطابق؟ وفقاً للنظرية الدارجية، التطابق يعبر عن علاقة شيء بشيء، فكل تطابق - وكذلك الحقيقة - هو علاقة. ولكن ليست كل علاقة بتطابق. فالعلامة - على سبيل المثال - تدل على ما يشار إليه. ومثل هذه الإشارة هي

(1) مارتن هيذجر، نداء الحقيقة، ص 173.

(2) Ibid., P. 206.

(3) Heidegger, "Letter on Humanism", P. 210.

(4) Kockelmanns, Heidegger: on Art and Art Works, P. 75.

علاقة، فالعدد ٦ يتوافق مع ١٦ ناقص ١٠. فذلك الأعداد تتطابق، أي تتساوي. وهذا التساوي هو أحد أساليب التطابق. ولكن، كيف يتطابق العقل مع الشيء، أو الحكم مع موضوعه؟ فإذا كان من المستحيل أن يتتساوى العقل مع الشيء؛ لأنهما ليسا من نفس النوع، فهو مما - بالطبع - شماثلان أو متشابهان؟ فمن أين جاء هذا التطابق؟ بالنسبة للتصور التقليدي، فإن ما يكون حقيقةً هو المعرفة، والمعرفة هي أن الحكم. وفي الحكم يمكننا أن نميز بين جانبيْن: فعل الحكم بوصفه عملية نفسية واقعية، وموضوع الحكم بوصفه مضموناً مثالياً. وهنا قد أصبحت المسالة أكثر تعقيداً؛ إذ أصبح لدينا فعل الحكم من جهة، والمضمون المثالي الذي يشير إلى شيءٍ حقيقي أو واقعي من جهة أخرى، وقد عبر هيجل عن هذا المعنى بقوله: الا يكون واقع المعرفة والحكم قد تجراً بهذه الطريقة إلى أسلوبين في الوجود، لا يؤدي وضعيهما معاً إلى بلوغ صميم أسلوب وجود المعرفة<sup>(1)</sup>. ومن ثم، لكي تصبح الحقيقة ظاهرة واضحة ومتجلية في المعرفة ذاتها، يجب أن تظهر المعرفة ذاتها بوصفها حقيقة. ولكن، كيف تتم تلك الحالة؟ لا بد إذن أن تتضح لنا علاقة التطابق في السياق الظاهري للإثبات، ولكن كيف نفهم هذا الإثبات؟

يضرب لنا هيجل مثالاً بسيطاً من واقع التجربة الحياتية التي نعيشها كل يوم بقوله: دعنا نفترض أن شخصاً ما يصدر حكمـاً على صورة معلقة على الحائط دون أن يراها بقوله الصورة المعلقة على الحائط مائلة. ثم يدير ظهره ليرى إن كان حكمـه صحيحـاً أم لا. فما الذي يظهر ذاتـه في هذا الحكم أو الإثبات؟ هل ثبت تطابقاً بين معرفتنا أو ما يكون معروفاً يكون متطابقاً ظاهرياً مع...؟<sup>(2)</sup> وهنا ينبغي أن نلاحظ أن الشخص حينما يصدر هذا الحكم على الصورة المعلقة على الحائط، فإنه لا يفكر في شيء آخر غير الصورة الواقعية. فالحكم أو الإثبات هو أسلوب وجود تهـاه الشيء ذاتـه الذي يوجد أو يكون. ومن ثم، فالحكم يتعلق بالشيء أو الموجود الواقعي نفسه. فما الذي يحدث إذن عندما يتأكد صدق العبارة أو الحكم على الصورة المعلقة على الحائط؟ إننا نبلغ للموجود من جهة وجوده، فمثل هذا الإثبات يؤكـد ويقرـر،

(1) Biemel, "The Problem of Truth," in An Illustrated Study., P. 62.

(2) Heidegger, Being and Time, Pp.258-260.

وينتزع للموجود أن يشاهد ويرى في لا تمحى أو تكشفه  
Lets the entity be seen in its uncoveredness<sup>(1)</sup>.

ومن هذا يتبيّن لنا أن الوجود الحقيقى للإثبات يجب أن يفهم بوصفه تكتشفاً للوجود؛ إذ أنه مسلك تختذه إزاء الموجود لكي تكتشفه. ولكن، من ذا الذي يقوم بهذا التكتشf أو الانفتاح على الموجود؟ إنه الوجود الإنساني أو Dasein، فالكتشf أو الانفتاح هو أحد أساليب الوجود الإنساني في الوجود بوصفه وجوداً - في - العالم منفتح على نفسه وعلى عالمه وكل ما يحيط به من موجودات. وهذه السمة الفريدة التي ينفرد بها الوجود الإنساني هي التي تجعله قادرًا على كشف الموجود وجبله إلى الظهور والانفتاح. وهكذا، فالوجود الإنساني لا يكشف عن الموجود إلا لأنه يتواجد في الانفتاح، أي في وجوده في العالم. ففهeme للوجود نفسه مستحبيل بغیر هذا الانفتاح. ويعني ذلك أن الوجود الحقيقى بوصفه تكتشفاً للوجود، يكون بدوره ممكناً أسطرولوجياً فقط على أساس الوجود - في - العالم. هذه الحالـة الأخيرة تفهم بوصفها الحالـة الأساسية للوجود الإنساني، فهي الظاهرة الأكثر أصلـة للحقيقة، التي تكتشف أولاً عن طريق الأساس الأسطرولوجي للتكتشf. فالكتشf هو أسلوب وجود للوجود - في - العالم، والموجودات بذلك تصبح هي ذلك الذي قد تكتشف، فإنـها تكون حقيقة، أي تكون في التكتشf أو اللاـتمحـى. ومن ثم، فالكتشf هو الطابع الأسـاسـي للوجود الإنسـاني من جهة وجودـه هـنـاكـ. فـكتـشـf الـوجـودـ الإنسـانـيـ بذلكـ هوـ الـظـاهـرـةـ الأـكـثـرـ أـصـالـةـ لـلـحـقـيقـةـ. وهـكـذاـ، يـنـكـرـ هيـدـجـرـ فـيـ الـعـلـاقـةـ الـرـوـبـيـةـ بـيـنـ الـحـقـيقـةـ بـوـصـفـهـاـ تـكـشـفـاـ أوـ لـلـمـحـىـ وـالـوـجـودـ الإنسـانـيـ، بـمـيـثـ يـنـظـرـ لـلـحـقـيقـةـ بـوـصـفـهـاـ أـسـلـوـبـاـ مـيـزـاـ لـلـوـجـودـ الـوـجـودـ الإنسـانـيـ. وـيعـنيـ ذـلـكـ أـنـ الـوـجـودـ الإنسـانـيـ يـتـواـجـدـ فـيـ الـانـفـتـاحـ، بـمـثـ يـكـونـ قـادـرـاـ عـلـىـ الـانـفـتـاحـ عـلـىـ الـمـوـجـودـاتـ الـمـتـحـجـبةـ تـكـشـفـهـاـ بـالـنـحـوـ الـذـيـ ظـهـرـ عـلـيـهـ آمـامـهـ فـيـ الـمـجـالـ الـمـفـتـحـ، وـيـعـبرـ هيـدـجـرـ عـنـ هـذـاـ بـعـارـتـهـ الشـهـيرـةـ: الـوـجـودـ الإنسـانـيـ يـكـونـ فـيـ الـحـقـيقـةـ<sup>(2)</sup> وـلـيـسـ المـقصـودـ مـنـ هـذـهـ العـبـارـةـ أـنـ الـوـجـودـ

(1) Ibid., P. 261.

(2) Ibid., P.263.

(\*) قد أكد هيـدـجـرـ عـلـىـ نـفـسـ هـذـاـ المعـنىـ - وـإـنـ كـانـ بـأـسـلـوـبـ خـلـفـ - فـيـ مـقـالـهـ الـعـوـدـ إـلـىـ أـسـاسـ الـمـيـتـافـيـزـيـقاـ حـينـماـ قـالـ: الـإـنـسـانـ وـحـدهـ يـوـجـدـ وـجـودـاـ مـاهـوـيـاـ، وـيعـنيـ ذـلـكـ أـنـ =

الإنساني يملك الحقيقة، وإنما يعني الكشف، أي أن الوجود الإنساني قادرًا على كشف الموجودات المتحججة وانتزاعها من ثابتا التحجب والخفاء وجلبها إلى الظهور والافتتاح، بحيث يكون في حالة كشف الموجودات المتحججة. وبذلك فإنه مع – ومن خلال – افتتاح الوجود الإنساني على ذاته يفهم وجوده الخاص، ويكتشف له الوجود عن معناه، كما تكشف له سائر الموجودات المتحججة.

ويتضح من ذلك أن الوجود الإنساني إذا حاول فهم وجوده الخاص على ضوء إمكاناته الأصلية، عندئذ سيكون في حقيقة الوجود. ولكن، هذا لا يعني أن الوجود الإنساني يكون مفتوحاً على الحقيقة على الدوام، ولكنه قد يحاول – في الأغلب الأعم – فهم ذاته من خلال العالم الذي أضاع نفسه فيه. وهنا ينحدر هيدجر عن سقوط الوجود الإنساني وسط الموجودات الأخرى في الحياة اليومية مما يفضي به إلى نسيان الوجود: فالوجود الإنساني حينما يهدأ ويفهم كل شيء يقارن نفسه بكل شيء، ويندفع متربلاً نحو الاغتراب الذي تختفي فيه صميم إمكاناته الباطنية من حيث هو وجود – في العالم<sup>(1)</sup>. ففي هذه الحالة، يبقى الوجود الإنساني بعيداً عن تحقيق وجوده الأصيل، فإنه يظل مستغرقاً داخل ذاته، ولكن هذا الاستغراق يبقى متوجهاً عن الوجود الإنساني الذي يفسر به الأشياء بطريقة تعبيرية أو مبنالية Publically، وهو تعميم يميز نمط أو أسلوب الوجود الذي يعيشه الوجود الإنساني في سقotope واغترابه. والحقيقة أو الوجود الإنساني يسقط في الإحساس بالسيطرة على العالم، وفي هذا يقول هيدجر: يسقط الوجود الإنساني في الافتراض المريح بأنه يملك كل شيء، أو أن كل شيء تحت سيطرته<sup>(2)</sup> ولهذا، حينما يحاول الوجود الإنساني أن يكون ذاته من خلال العالم الذي أضاع نفسه فيه، عندئذ يكون: الوجود الإنساني في اللاحقيقة Dasein is in untruth<sup>(3)</sup>. واللاحقيقة هنا تستخدم مثل تعبير السقوط أنطولوجياً،

الإنسان هو ذلك الوجود الذي يتميز وجوده بالوقوف المفتوح في اكتشاف الوجود، إنه الوجود الذي يتميز بأنه من الوجود وفي الوجود. مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟، هيلدرلن ومهنية الشعر، ص. 87.

(1) Ibid., P. 222.

(2) Ibid., P. 223.

(3) Ibid., P. 264.

يعنى أن الوجود الإنساني يكون بالفعل في الحقيقة واللاحقيقة على السواء. وهذه النظرة للوجود الإنساني تعبّر عن رؤية مبكرة تنتد بمنورها إلى بارمنيدس حينما وجهت آلة الحقيقة بارمنيدس بأن يضع أمامه طريقين: طريق التكشّف، وطريق التحجب<sup>(1)</sup>.

ومن هنا، يتبيّن لنا أن الحقيقة – بمعناها الأصلي – هي التكشّف أو الالتحجب الذي يتجلّى في كشف الوجود الإنساني، الذي لا يفتح على ذاته فحسب، بل وعلى الموجودات. وسائل الموجودات التي تتميّز لعالمه كذلك. وهكذا، فالظاهرة الأصلية للحقيقة قد تكشفت عن طريق فهم الوجود الإنساني للوجود. وبناءً على ذلك، فالإثبات لم يكن المكان أو الموضع الأصلي للحقيقة، وإنما – على العكس من ذلك – في التكشّف بوصفه أسلوب الوجود – في – العالم يتأسّس الإثبات، أي أنه يتأسّس في كشف الوجود الإنساني، أو بالأحرى في لا تحجبه. فالحقيقة الأكثر أصالة هي مكان أو موضع الإثبات، فهذا هو الشرط الأنطولوجي لإمكانية أن يكون الإثبات صحيحاً أو خاطئاً، أي أن يكشف الأشياء أو يجهّبها. فالحقيقة – بهذا المعنى – تتعلّق بالبنية الأساسية للوجود الإنساني، يعنى أنها تمثل أسلوباً من أساليب الوجود الإنساني في الوجود. ومن ثم، فإننا قد اقتربنا من افتراضنا السالف بأن هناك تكون الحقيقة. فإن كان الوجود الإنساني يكون ماهوراً في الحقيقة، والكشف هو أسلوبه الخاص في الوجود، فإن هناك حقيقة فقط طالما أن الوجود الإنساني يوجد. وبالتالي، فكل حقيقة ترتبط بوجود الوجود الإنساني. ولكن، هل يعني هذا الارتباط بين الحقيقة والوجود الإنساني أن كل حقيقة تكون ذاتية؟ في الحقيقة أن هذا الارتباط لا يعني شيئاً آخر أكثر من افتتاح الوجود الإنساني وجهاً لوجه على الموجودات ذاتها من أجل تكشفها على النحو الذي تكون عليه، بل والافتتاح على الوجود نفسه، الذي يكون هناك فقط طالما توجد أو تكون الحقيقة، التي بدورها توجد أو تكون مادّاً الوجود الإنساني يوجد. وبذلك، فالوجود والحقيقة مرتبطين على نحو أصيل، طالما أنا لا يمكن أن نفتر

---

(1) Ibid., P. 265.

عبارة هي��دجر الشهيرة بأن الوجود الإنساني يكون في الحقيقة من الناحية الأنطولوجية إلا على أساس أن افتتاح الوجود الإنساني يكشف لنا عن حقيقة الوجود.

وينبغي التتبّع هنا إلى أن هيﬁدجر حينما قدم روّية جديدة للوجود الإنساني، إغا تقدّ بها محاولة تطوير سؤاله الأهم عن معنى الوجود. فما بحثه في علاقة الحقيقة بالوجود الإنساني في كتابه *الوجود والزمان* إلا خطوة على طريق البحث عن علاقة الحقيقة بالوجود، والتي يمكن أن نجد لها استمرارية وتواصلًا في مقالاته عن ماهية الحقيقة التي تقودنا إلى الوجود بوصفه عملية الحقيقة على نحو يتجاوز السياق الفينومينولوجي.

لقد واصل هيﬁدجر بحثه في قضية العلاقة بين الحقيقة والوجود في مقالته عن ماهية الحقيقة على أساس جديد مغاير لأسلوب طرح هذه القضية في كتابه *الوجود والزمان* الذي كان بمثابة تفكير في الوجود على ضوء فهم الوجود الإنساني لمعنى الوجود؛ إذ حاول هنا التفكير في الوجود ولكنه توصل في النهاية إلى فهم الوجود الإنساني نفسه. في حين أن هيﬁدجر كان يبحث دائمًا عن الطريق الذي يكتشف فيه معنى الوجود وحقيقة. وهذا ما أكد عليه منذ المرحلة المبكرة من تفكيره بقوله: إننا يجب أولاً أن ندرك الطريق المناسب لصياغته، أي لتكتشف حقيقة الوجود<sup>(١)</sup>.

وهنا يسلك هيﬁدجر - في المرحلة التالية من تفكيره - طريق التفكير في الوجود ذاته تفكيراً أصيلاً ماهوياً، أي التفكير في الضياء أو الإنارة نفسها - أي الوجود - التي بواسطتها تجلّى وتكتشف الموجودات بوصفها موجودات. ولكن، قبل أن نسبح هنا في تأملات وتساؤلات هيﬁدجر عن قضية العلاقة بين الحقيقة والوجود، ينبغي علينا أن نتساءل عن الأفق الذي يحيطن الموجودات، عن ذلك الذي يمثل الجانب الأصيل في كل موجود من الموجودات على تعدد مستوياتها، عن الوجود. إذن، فما هو الوجود عند هيﬁدجر؟

إنه هو نفسه. ويجب على التفكير الذي سيأتي أن يتعلم أن يعيش هذا وأن يقوله. فالوجود ليس هو الله ولا سبب العالم، الوجود أبعد من كل الموجودات، ومع

(1) Ibid., P.24.

ذلك فهو أقرب إلى الإنسان من كل موجود سواء أكان حيواناً أو عملاً فنياً، ملائكة أو إلهاء، الوجود هو الأقرب ومع ذلك يظل القرب هو الأبعد عن الإنسان؛ لأن الإنسان يتعلق على الدوام بال الموجودات فقط<sup>(\*)</sup> وعلى ضوء النص السابق يتبيّن لنا أن الوجود عند هيذجر ليس موجوداً من بينسائر الموجودات الأخرى، ولكنه مثابة النور الذي يسري في الموجودات فيها وجودها، على أساس أن هيذجر يرى أن يقول إن: كياناً ما يكون To be يعني أصلاً أنه ينبغي أن يظهر ذاته (يكتشف عن ذاته) بوصفه موجوداً. والبقاء - في ذاته - كما يرى اليونانيون - لم يعني شيئاً ما أكثر من مجرد البقاء - هناك، البقاء - في - النور. فالوجود، بذلك يعني الظهور، والوجود يحضر بوصفه ظهوراً والحقيقة أن كلمة يكون تعني أن يظهر أو يتكتشف<sup>(2)</sup> وبذلك، فالوجود هو عملية الحقيقة، تعني أن الوجود عملية النور أو الضياء الذي يضيّع ويكتشف عن الموجودات في نوره، بحيث تصبح لا متحجّبة، وإن ظل هو متحجّباً. فالوجود - بتعبير هيذجر - يعني كيماً لم يمكّن متظاهراً فقط البحث المثان عنه<sup>(3)</sup>. ومن ثم، فإن هيذجر حينما يتحدث عن الوجود بوصفه عملية التكشف أو اللاخجب، فإنه يتخذ وجهي هذه العملية السلي والإيجابي بوصفهما يتبيّنان إلى بعضهما البعض. وهذا ما عبر عنه الأب ريتشاردسون بقوله إن: الوجود بوصفه عملية اللاخجب Process of non-concealment متتحجّبة (البعد السلي). فأن تفكّر في الوجود في حقيقته هو أن تفكّر فيه في إطار كل

(\*) على نفس النحو يؤكد هيذجر في مقالته المترجمة تحت عنوان سؤال الوجود على أن الوجود يحيط بنا دائماً، سواء أكان قريباً منا أو بعيداً، بقوله إن: التحول تجاه الوجود أو بعيداً عنه - إذا انتهينا له بما فيه الكفاية - لا يحصر نفسه أبداً باعتباره ممثلاً للإنسان أحياناً وفي لحظة أو لحظات غير محددة، بل إن ماهية الإنسان تعتمد على واقعة تفضي بأنها تسمى وتسكن لم يمض الوقت في أي اتجاه إما إلى أو بعيداً عنه.

M.Heidegger, *The Question of Being*, translated with an introduction by William Kluback and Jean Wild (New York: Tuagna Publishers INC, 1958), P.75.

(1) Heidegger, "Letter on Humanism," P. 210.

(2) M.E. Zimmerman, *Heidegger's confrontation With Modernity: Technology, Politics and Art* (Indiana university Press, 1990), Pp. 224 - 225.

(3) Heidegger, *The Question of Being*, P. 91.

من الإيجاب والسلب<sup>(1)</sup> فالحقيقة أن هيเดجر ينظر للوجود بوصفه عملية الحقيقة أو اللاتحجب. وفي أثناء تأمله في عملية اللاتحجب كان منشغلًا بممارسة عجيبة أو لغز وهو: أن الوجود يرتبط بالوجود فيجعله ظاهراً متجلياً، وفي نفس الوقت يتحجب بسبب أنه يكشف هذا الوجود. وبذلك فإنه يبحث في الوجود بقدر ما هو محظوظ دائمًا في الوجود. ولهذا، اهتم هيدهجر في مقالة "ما الميتافيزيقا؟" بالبحث في معنى العدم أو اللاموجود، أي في تحجب الوجود في الوجود. وهذا التحجب للوجود في الوجود يمكن أن نفهمه على أساس اللا الذي تربط الوجود بالوجود، وتميزه منه في نفس الوقت. وبما أن مهمة الوجود تمثل في أنه ينير الوجود، فعندئذ تكون هذه اللا الرابطة للوجود، داخله في ماهيته<sup>(2)</sup>. وهذا ما عبر عنه هيدهجر بقوله: إن العدم سابق في الأصل على لا وعلى السلب... وهذه اللا لا يمكن أن تكشف إلا إذا استخلصنا أصلها - وهو فعل العدم بوجه عام، وبالتالي العدم نفسه - من حجب الظلم. وليس السلب هو الذي يولد هذه اللا، وإنما السلب مؤسس عليها، وهي بدورها تستمد أصلها من فعل الإعدام. وليس السلب - فضلاً عن ذلك - سوى حالة من حالات السلوك الذي ي عدم آية حالة مؤسسة منذ البداية على فعل الإعدام<sup>(3)</sup> وهنا يبين لنا د. محمود رجب قصد هيدهجر بطرح سؤاله: لماذا ثبت وجود ولم يكن بالأخرى عدم؟ في مقالة "ما الميتافيزيقا؟" بقوله: هو يقصد بالسؤال ما يأتي: كيف يمكن الوجود (بغض النظر عن المصدر الذي جاء منه وعمن تسبب في وجوده) أن يكون ظاهراً ومتجلياً بوصفه موجوداً. بعبارة أخرى نقول: إن السؤال عند هيدهجر - سؤال عن حدوث العملية المبنية للاتحجب (=الاكتشاف-الحقيقة) وما هذا الحدوث إلا انشاق للفرق الأنطولوجي، بل إنه لسؤال عن هذه العملية بوصفها عملية يسودها السلب ويختلف فيها<sup>(4)</sup> ويفهم من ذلك أن الوجود يمكن أن نسميه على نحو سديد الحقيقة، ولكن لا تبني الحقيقة هنا التطابق، وإنما بالأخرى تعني الضياء، الإنارة، التكشف الذاتي.

(1) Richardson, Heidegger Through Phenomenology to Thought, P.9.

(2) انظر: د. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلسفة المعاصرة، صفحات 48-47.

(3) مارتن هيدهجر، ما الميتافيزيقا؟ صفحات 107، 117.

(4) د. محمود رجب، نفس المرجع السابق، ص.52.

الأصل، انبات الوجود من التحجب. وهذا هو المعنى الذي فهم به اليونانيون الوجود بوصفه الفيزيس<sup>(\*)</sup>، أي بوصفه عملية البروغ والابتاق من التحجب، وهذا ما عبر عنه هيدجر في كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا بقوله: ألفيزيس هو الوجود ذاته، وبفضلته يصبح ويقى الموجود متكشفاً... فإنه يدل على الظهور والابتاق، الافتتاح والتكشف من التحجب كازدهار وتفتح الوردة<sup>(1)</sup> فالوجود بهذا المعنى هو الفيزيس، أي كل ما ينتق تلقائياً أو يفتح من الداخل مثل تفتح الوردة، فهو التجلي أو الابتاق الدائم، والتكشف، أو معنى أدق، هو الظهور الذي فيه تبشق الأشياء من التحجب إلى الحقيقة، أي اللامحجب<sup>(2)</sup>. وقد أكد هيدجر على نفس هذا المعنى في موضع آخر، إذ يصرح في كتابه التساؤلات الأساسية للفلسفه أن: الموجودات تبقى في الضياء. والوجود يكشف ذاته بأسلوبه الخاص بوصفه تمحجاً - ذاتياً. فالتحجب - الذاتي هو اسم للوجود ذاته<sup>(3)</sup> ويستفاد من ذلك أن الوجود يكشف ذاته ويتواري في الوقت نفسه، ومن ثم فالضياء هو ضياء التحجب - الذاتي، أي الوجود.

وإن كان هيدجر يفهم الوجود بوصفه عملية الحقيقة، والحقيقة تعني تكشف أو لا تحجب الموجودات، أو بالأحرى ينظر إليها بوصفها تكشفاً للموجود ذاته، فإن ذلك يعني أن هيدجر يفهم علاقة الحقيقة بالوجود من جهة الآلياً التي ينظر إليها باعتبارها

(\*) الوجود عند هيدجر هو الأفق أو الضياء الذي فيه يمكن للموجودات أن تتجلى: نقد أطلقت هيدجر اسم الوجود على الحضور المتحجب - ذاتياً الذي في نوره تكشف الموجودات بذاتها بأساليب عديدة وهذا من الكلمة اللاحية Natura ترتبط فالطبيعة Natura الوجود قد فهمه اليونانيون بوصفه الفيزيس؛ إذ تشقكلمة الطبيعة Nature بالكلمة اللاحية Physis NScor to be born أو Zimmerman, Heidegger's Confrontation .....Pp. 116-224.

(1) Heidegger, An Introduction to Metaphysics, P. 14.  
 (2) CB Guignon, the Cambridge Companion to Heidegger (Combridge ujni versity Press, 1993) P. 16.

انظر أيضاً: د. عمود رجب، نفس المرجع السابق، صفحات 56 – 57.

(3) Heidegger, Basic Questions of Philosophy, Pp. 178 – 179.

اللاتجهُب أو الإنارة التي لا تفكُر في الوجود إلا على ضوئها، بل تجعلها مرادفة له. وبذلك لم يكن غريباً أن تجد كوكلمانز يرى الوجود عند هيجل بوصفه: ذلك الذي يخفي ذاته، السر، أوليبيا (أي التحجب) بحيث يمكننا القول إنه الكنز، الكمال المتخفي، الينبوع الدائم الذي لا ينضب، البسيط، الكل الواحد الوحد(١)

وهنا يذكر هيجل في الوجود بوصفه الواحد الوحد للكل، أي لكل ما هو موجود، فهو - على حد تعبيره - هن بانتا Hen Panta، وهن تعني الواحد الوحد، الموحد للكل بذاته بحيث يكون كل الموجود في الوجود. والوجود بهذا المعنى هو اللوغوس، أي التجميع الذي يجمع في نوره الموجود من حيث هو موجود(٢). ويفهم من ذلك أن الوجود عند هيجل هو اللوغوس الذي ينظر إليه بوصفه تجميعاً، أي بوصفه ذلك الذي يتسع ويكشف الوجود من تمحّبه، بحيث تظهر الحقيقة التي هي الوجود حينما ينتهي مشعاً نوره عبر الزمان في الموجودات، وهذا يدعونا هيجل إلى أن تنصت إلى قول اللوغوس في شذرة هيراقليطس رقم ب 50 التي يقول فيها: عندما لا تنصت لي ولكن للمعنى، فإنه يكون حكيمًا من يقول في نفس المعنى: إن الواحد هو الكل<sup>(٣)</sup>. فالوجود هو اللوغوس، أي التجميع الذي يتبع لشيء ما أن يتكتشف ويتجلى أمامنا بالتحو الذي يكون عليه. وهذا التكشُف هو الأليبيا، وبذلك فالأليبيا (أي الحقيقة) واللوغوس (أي الوجود) هما نفس الشيء. وكل تكشُف هو إظهار وتكشف لما يكون حاضراً في التحجب، أي تكشفاً للوجود. فالتكشُف يحتاج إلى التحجب، وبالتالي فاللوغوس (أي الوجود) يكون بذاته وفي الوقت نفسه تكشفاً وتحجباً، فهو يحمل في ذاته طابع التكشُف - التحجب. وبذلك، يكون هناك حضور وغياب في الوقت نفسه، وهي المسمة التي تميز الوجود الذي تشرق في نوره الموجودات وإن ظل هو متتجهياً. وبهذا المعنى، فالوجود هو الواحد الذي يحجب ذاته، بحيث لا يكون تمحّب المتتجه، أي السر، إلا تمحّباً - ذاتياً للواحد ، أي للوجود.

(1) Kockelmanns, On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy (Indiana University Press, Bloomington, 1984), P. 52.

(2) مارتِن هيجل، ما الفلسفة؟، ما الميتافيزيقا؟، هيلدرلن ومامية الشعر، صفحات 59 – 60.

(3) Heidegger, "Logos," in Early Greek Thinking, P. 59.

ويتضح لنا مما سبق أن الطريق إلى الوجود في الوقت نفسه الطريق إلى اللاتجنب أو الحقيقة، وهذا ما عبر عنه هييدجر بقوله إن: السؤال عن ماهية الحقيقة يهدى الجواب عنه في هذه القضية: ماهية الحقيقة هي حقيقة الماهية<sup>(\*)</sup> ويقصد هييدجر بالماهية الأولى هنا أصل الشيء أو مصدر طبيعته، أما الماهية الثانية فهي الوجود، الذي تعودنا التفكير فيه فقط باعتباره الموجود في كلية و بما هو كذلك، وهذا ما صرخ به في نهاية مقالته عن ماهية الحقيقة بقوله: إن السؤال عن ماهية الحقيقة ينبع من السؤال عن حقيقة الماهية. وذلك السؤال يفهم الماهية بمعناها القريب وهو المائية أو الشبيهة، أما الحقيقة في فهمها باعتبارها خاصية تميز المعرفة. والسؤال عن حقيقة الماهية يفهم الماهية من جهة الفعل ويذكر من خلال هذه الكلمة – في إطار التصور الميتافيزيقي – في الوجود بوصفه الفارق الكائن بين الوجود والموجود<sup>(2)</sup> ولا يبني أن يفهم من هذا أن السؤال عن حقيقة الماهية يبرز من خلال السؤال عن ماهية الحقيقة، ولكن على العكس من ذلك السؤال عن ماهية الحقيقة يزغ من السؤال عن حقيقة الماهية، أي الوجود. فالسؤال عن حقيقة الماهية له الأسبقية والأولوية على السؤال عن ماهية الحقيقة<sup>(3)</sup> ويعني ذلك أن سؤال هييدجر عن ماهية الحقيقة ذو طبيعة مزدوجة: فإنه سؤال عن الحقيقة، وسؤال عن الوجود. يعني أنتا يمكنك التفكير في ماهية الحقيقة فقط حينما تحاول التفكير في الوجود نفسه. ومن ثم، فماهية الحقيقة هي حقيقة الوجود؛ ذلك لأن الإحضار والتكتشف هما السمة الأساسية للوجود، وهذا ما عبر عنه هييدجر بقوله: إن الحقيقة تعني التستر الذي يضع بوصفه الطابع الأساسي المميز للوجود<sup>(4)</sup>.

(\*) قد عبر هييدجر عن نفس هذا المعنى في حاشيته التي أضافها لمقالته ما الميتافيزيقا؟ بقوله: إن الوجود نفسه – على نحو – أشد أصالة – يستقر في حقيقة، وإن حقيقة الوجود هي وجود الحقيقة. مارتون هييدجر، ما الميتافيزيقا؟، ص.128.

وفي نفس هذا المعنى يصرح هييدجر في كتابه التساؤلات الأساسية للفلسفه أن: السؤال عن حقيقة الماهية هو في الوقت نفسه سؤال عن ماهية الحقيقة.

Heidegger, Basic Questions of Philosophy, P. 85.

(1) Heidegger, "on the Essence of Truth", P. 140.

(2) Ibid., P.140.

(3) Bernasconi, the Question of Language in Heidegger's History of Being (Humanities: Now Jersey Press, 1985), P. 66.

(4) Heidegger, "On the Essence of Truth" P. 140.

فماهية الحقيقة إذن هي حقيقة الوجود، على أساس أن هذا التستر (التحجب) الذي يضمن – أي الحقيقة – هو إحدى الخصائص المميزة للوجود الذي تجلّى وتنكشف في نوره سائر الموجودات وإن ظل هو متحجّباً؛ إذ إنه يكشف ولا ينكشف. وبذلك، فالوجود – أو معنى أدق، حقيقة الوجود – هو الغياء الذي فيه يمكن للموجودات أن تظهر، وفي الوقت نفسه يمكن للوجود أن يكتشف بذاته. ومن هنا، فإن كلاً من التكشّف – الذاتي – Self disclosure، والتحجب يمكنه في الوجود، وعلى هذا الأساس: فالوجود – بالنسبة ل海德格 – هو حدوث الآليّة أو اللاتّحجب في الموجودات<sup>(1)</sup>.

ومن ثم، فالموجودات تتكشف على النحو الذي تكون عليه في نور الحقيقة أو الوجود. وإن كان هيدجر قد تناول قضية العلاقة بين الحقيقة والوجود في كتابه الوجود والزمان من خلال مجده في علاقة الوجود الإنساني بالحقيقة، وطرحه للتصرّف الجديد للوجود الإنساني بوصفه وجوداً – في – العالم، بحيث تفهم الحقيقة هنا باعتبارها حقيقة الوجود، أي التكشّف أو اللاتّحجب الذي يفترض علاقة الإنسان بالموجودات التي تظهر نفسها أمامه كما هي وبالنحو الذي تكون عليه. إلا أنه جاء في مقالته عن ماهية الحقيقة وطرح العلاقة – كما نوهت من قبل – بأسلوب معاير؛ إذ وجد أن التفكير في ماهية الحقيقة بدءاً من الوجود الإنساني لن يتقدم بنا خطوة في اتجاه تكشّف ماهية الحقيقة.

ولهذا، طرح علاقة الوجود الإنساني بالموجود بنظرية جديدة؛ إذ يرى أن علاقة الإنسان بالموجودات تتجلى في الانفتاح، والانفتاح نفسه ينظر إليه كحرية، معنى ترك الموجودات – توجّد، أي الإثابة أو السماح للإنسان بالدخول في مجال الوجود، والانفتاح عليه في تكشّفه وظهوره. وهذا ما يشير إلى اللاتّحجب الذي فيه وحده يمكن أن تحدث عملية الدخول في ترك الموجودات – توجّد. وهذا ما عبر عنه هيدجر في كتابه مدخل إلى الميتافيزيقاً بقوله إن: الوجود الإنساني Dasein يقى هناك في نور الوجود. فعلاقته بالوجود هي أحد أشكال ترك الوجود – يوجد<sup>(2)</sup>.

(1) Richardson. Heidegger Through Phenomenology to Thought, P. 608.

(2) Heidegger, An Introduction to Metaphysics, P.21.

ويتبين من ذلك أن مفهوم الحرية عند هيدجر هو أحد المعاني الأساسية التي تلقي الضوء على علاقة الحقيقة بالوجود، على أساس أن أصل الحرية بوصفها افتتاحاً لا يكمن في الموجود، وإنما في مصدر أشد أصالة، أي في الوجود.

ما سبق يتبيّن لنا أن المشكلة الأساسية التي اهتم بها هيدجر – الأول والثاني على السواء – والتي تربط كل مسار فكره في وحدة ماهوية هي: السؤال عن معنى الوجود وتنكشف حقيقته. وقد أكد على هذا الرأي العديد من الباحثين، فها هو ذا الأب ريتشاردسون يرى أن: «هيدجر الأول وهيدجر الثاني قد شغلته نفس المشكلة (محاولة تجاوز، أساس الميافيزيقا عن طريق السعي للتفكير في معنى الوجود بوصفه حقيقة) وهي محاولة تجاوز قطبي الذات – الموضوع بواسطة الإاتحة لعملية السلب للاتجح (الحقيقة) أن تحدث، فإن المنهج المميز لهيدجر الثاني هو عملية التفكير، والمنهج المميز لهيدجر الأول هو عملية الفيزيوميولوجيا»<sup>(1)</sup>.

وبذلك، يرى الأب ريتشاردسون أن هيدجر قد شغلته نفس المشكلة، وهي تكشف حقيقة الوجود سواء في مرحلته المبكرة من خلال تحليل الوجود الإنساني مستخدماً المنهج الفيزيوميولوجي، أو في مرحلته المتأخرة من خلال الاهتمام أو التفكير في الوجود نفسه – أو بعبير هيدجر – فكر الوجود *The Thinking of Being*. أطلق عليه في كتابه الوجود والزمان اسم السؤال عن معنى الوجود. وهذا ما دفع أحد الباحثين إلى رفض تقسيم فكر هيدجر إلى مراحلتين؛ إذ يمكننا بذلك أن نكتفي في مراحل تطور هيدجر بحيث نقول هيدجر الثالث، وحتى هيدجر السادس<sup>(2)</sup> ومن ثم، فلم يكن غريباً أن نجد هيدجر نفسه يرفض النظر لتفكيره بوصفه تفكيراً مفصلاً، ولهذا لم يهدئ يناظر الأب ريتشاردسون في تصدير كتابه قائلاً: إن التمييز الذي عقدته بين هيدجر الأول (الستوات المبكرة لهيدجر التي كتب فيها الوجود والزمان) وهيدجر الثاني (كما يسمى هيدجر المتأخر) يمكن تبريره فقط بشرط أن تذكر على الدوام هذه الحقيقة: أن المرء يمكن أن يقترب مما يعد موضع تفكير هيدجر الثاني عن طريق ما كان موضع تفكير هيدجر الأول. ولكن هيدجر الأول يصبح ممكناً فقط إذا كان متضمناً في هيدجر الثاني<sup>(3)</sup>.

(1) Richardson, Heidegger through Phenomenology, P. 623.

(2) Bemasconi, The Question of Language, P. 93.

(3) د. سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، ص.83.

ومن ثم، فليس هناك ثمة انفصال أو هوة بين هييدجر الأول وهييدجر الثاني؛ ذلك لأن سؤال الوجود ذاته، الذي قرأناه في مقدمة الوجود والزمان، يستفطر بهيمته على فلسفة هييدجر المتأخر<sup>(1)</sup>.

ومن هنا نصل إلى نقطة على قدر كبير من الأهمية ألا وهي: إن تناول هييدجر للوجود بدأ بتحليل الوجود الإنساني كخطوة تمهد إلى معنى الوجود، وذلك خلال كتابه الوجود والزمان، ثم بدأ في الكتابات الأخيرة في تناول معنى الوجود نفسه من خلال الفن والشعر واللغة.

\*\*\*\*

---

(1) H. Rapaport, Heidegger and Derrida: Reflection on Time and Language (London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), P. 11.

### **الفصل الثالث**

## **نماذج من مشكلات ميتافيزيقية**

مشكلة الله

مشكلة وجود الله

مشكلة الحرية



### الفصل الثالث

## نماذج من مشكلات ميتافيزيقية

### مشكلة الله

إذا كان الزمان والشر حدين أليمين من حدود الموجود البشري، فإن الموت هو تلك الصخرة العاتية التي طالما تحطم فرقها آمال البشرية! أليس الموت هو الذي دفع بسلامان الحكيم إلى القول بأن الكل باطل وبغض الريح؟ أليس الموت هو الذي أطلق شكسبير عباراته الخالدة التي يقول فيها على لسان ماكبث: إنما الحياة ظلال شاردة، مثل نعس يظل يهدى ويصرخ على خشبة المسرح إلى أن يتنهي دوره فلا يعود أحد يسمع صوته! أستغفِر الله! بل إنما الحياة أقصوصة يرويها أحد، أقصوصة مليئة بالسعار والصرخ، ولكنها لا تعني شيئاً؟ (الفصل الخامس، المنظر الخامس) أليس الموت هو ذلك الحصار الأليم الذي عبر عنه الشاعر الألماني ريلكه حينما قال: إن في مشيتنا دائمًا ما ينطق بانتنا في طريقنا إلى الرحل... وعكتنا نعيش لكي لا نثبت أن نتصرف ماذوناً لنا بالرحيل.. وربما كان عدم البقاء هو المعنى الأوحد [هذا الوجود]...<sup>(1)</sup> أما إذا تسامينا مع الفنان الفرنسي جوجان: من أين جئنا، ومن تكون، وللأين نمضي؟، فإننا لن ثبت أن نتحقق من أن وجودنا إن هو إلا آثار أندام فوق الرمال... خطى حائرة فوق الجليد.. وميض خاطف سرعان ما ينطفئ فوق عبطة مظلم حalk السواد! إن مجھولاً قد عاش، دون أن يكون قد تطلب الوجود؟ وهو قدماء، ثم لم يثبت أن هوى إلى قاع الفناء، فلم تبق منه إلا حفنة صغيرة من الأملاح المعدنية، وقرب لا يحمل اسمًا. ولكن قبل لي بريك: لما وجد ذاك! أو لما وجدت أنا وليس آخر؟ هذا (مع الأسف الشديد) ما لا جواب له عند حكماء هذا العالم، فإنهم لا يملكون إلا الصمت، والصمت المطبق العميق!<sup>(2)</sup>

(1) Reina Maria Rilke: "Duineser Elegies" Ix, VIII IX éité par Regis Jolivet: "Le Problème de la Mort," Fontenelle 1950, P.76.

(2) V. Jankélévitch: "Philosophie Première", Paris, P.U.P. 1954, P.245.

إن الموت هو الخد النهائي الذي يتحدى القيم، ويكتسب شتى مزاعم الإنسان، ويبلغ على كل ما في وجودنا من آمال طلال الفنان الأسود البغيض! ومن هنا فقد كان حلم الإنسانية الأكبر (ولا يزال) أن تتوصل يوماً إلى القضاء على الموت! وحينما مات ديكارت كتب إحدى الصحف في نعيه: مات في السويد أحق كان يقول إن في استطاعته أن يعمر في الحياة ما شاء ولازلتا ذكر حتى الآن كيف كان برنارداشيو يزعم أنه لن يموت، لأنه ليس ثمة ما يبرر موته! وهكذا يدفع الإنسان خوفه من الموت إلى العمل على إلغاء الموت، فيقول مثلاً على لسان أبيقرور: إنه ليس للموت وجود بالقياس إلينا، لأنه طالما كنا أحياء، فليس ثمة موت، وبمجرد ما يوجد الموت، فلانتا لن تكون أحياء! . وكان من شأن هذا الاستدلال العقلي المجرد أن يمحو بصرة قلم ما في واقعة الفنان الأليمة من عنصر لا معقول هيئات للموجود البشري أن يتقبله أو أن يتعقله!

والظاهر أن الناس قد فطنوا إلى ذلك من قديم الزمان، فنراهم قد دأبوا على نسيان الموت أو تناسيه بشتى الحيل والأساليب! ولعل هذا هو ما عناه بوسويه Bossuet حينما قال: إن اهتمام الناس بدنف أفكارهم عن الموت قد لا يقل شأنآ عن اهتمامهم بدنف موتاه! ويفصي بسكال إلى ذلك قوله إنه لما كان الناس لم يجدوا علاجاً للموت والشقاء والجهل، فإنهم قد وجدوا أن خير الطريق لأن ينتموا بالسعادة إلا يفكروا في هذه الأمور على الإطلاق!<sup>(1)</sup>. أما لاروشيفوكو فإنه يقول: إن ثمة شيئاً لا يمكن أن يصدق فيما المرء: الشمس والموت! . ولكن لماذا يخشي الإنسان الموت؟ ليست حياتنا العادلة مليئة بتجارب الموت؟ السنا تختبر الموت حين تودع شبابها، وتختبره حين تغادر بعض الأمكانة إلى غير ما رجعة، وتختبره حين تختلف وراء ظهورنا أشخاصاً لن تناح لنا الفرصة مرة أخرى لرؤيتهم، وتختبره أيضاً حينما نصطدم بالغياب أو الانفصال أو الحرمان أو النسيان أو الفراغ أو الضياع أو ما إلى ذلك من تجارب سلبية؟ ليس الموت ظاهرة معانقة للحياة نفسها، مadam التناهي هو نسيج الموجود البشري؟ فلماذا يثير فينا الموت كل هذه المخاوف، ونحن نرى أن حياتنا نفسها إن هي إلا دفن مستمر لأجزاء من ماضينا وشخصيتنا وتجاربنا وحالاتنا النفسية...الخ؟!ليس كل ما في التجربة يهدتنا عن الموت، وكل ما في الزمان يذكرنا

(1) Pascal: "Pensées", Edition Brunschwig, Fragment, No.198.

بالفناء، وكل ما في الحياة يضعننا وجهاً لوجه أمام العدم؟... أجل، ولكننا مع ذلك نتجنب الحديث عن الموت في حياتنا العادبة كما أثنا قلماً نفكر في إثارة مشكلة الموت حينما تكون بصحبة أقربانا وأصدقائنا، بل إن المختضر نفسه – وهو على فراش الموت – قد لا يحب أن يسمع كلمة الموت! فما هو السر في تلك المخاوف الشديدة التي تستبد بنا حين نفكر في الموت؟ أو بعبارة أصح، ما هو السبب في كل تلك المحاولات التي تقوم بها من أجل تجاهل الموت أو تناسيه؟

الواقع أن الخوف عنصر هام من مقومات الذات البشرية؛ فنحن نخشى المستقبل ونخاف الموت... الخ. وكل هذه المظاهر المختلفة من الخوف إن هي إلا تعبر عما في وجودنا من تناه، وعرضية، وقابلية مستمرة للتتصدّع! وإذا كانا محاول في كثير من الأحيان أن نشتري الطمأنينة بأغدق الأثمان، فذلك لأنه ليس أ neckline على تفوسنا من حياة الخوف والجزع والقلق وعدم الاطمئنان! ولكننا إذا كانا كثيراً ما نخشى الحياة نفسها، فما ذلك إلا أننا نشعر بأن استمرار الحياة هو في صنيمه انقضاء للزمان، وانقضاء الزمان معناه السير الوليد نحو الموت أو الانحدار السريع نحو هاوية العدم. ولعل هذا هو ما حدا بعض المفكرين إلى القول بأن الحياة إنما هي الموت نفسه، لأن الإنسان يشرع في الموت بمجرد ما يولد، وهذه الفترة المحدودة التي يعيها إنما هي المدة التي تستغرقها عملية وفاته! وبهذا المعنى يكون الخوف من الحياة خوفاً من الزمان، والخوف من الزمان خوفاً من الموت...! قبل لرجل حكيم: كيف حال أخيك؟ فأجاب: إن أخي قد مات فقيل له: وما سبب موته؟، فأجاب: حيانه.

إننا نخشى الموت لأننا نعلم أنه باطن – بمعنى ما من المعاني في صميم حياته، مادام وجودنا نفسه إن هو إلا ضرب من التناهي أو الفناء. فنحن لا نموت لأننا نمرض أو نهرم أو نضعف، بل لأننا نحيا! وقد محاول أن تناسى الموت حينما تكون بصحبة الآخرين، ولكننا ما نكاد نهد أنفسنا بمفردنا حتى تستبد بنا فكرة الموت، وكان من شأن الوحيدة أن تضعننا وجهاً لوجه أمام وجودنا الخاص، وبالتالي أيام موتنا بوصفه الواقع الكبrijي التي تسم بطابعها كل مظاهر وجودنا! وحينما انكر في أني لا عمال مائة، وأنني لابد من أن أموت وحدي، فإن الجزع سرعان ما يأخذ مجتمع قلي،

حتى لأكاد أتصور نفسي ميتاً حياً في أعماق قبر ساكن مظلم! وليس أقسى على الإنسان من أن يشعر بأنه سيموت وحده، وأن العالم سيستمر من بعده، دون أن يغفل بغيابه إن في كثير أو قليل! ولكننا لا نخشى الموت بل بقدر أنه واقعة فردية آلية تزيد الوحيدة من قسوتها، بل إننا نخشاه لأننا لا نستطيع أن نتصور أن كل ما في الموت موت! ومعنى هذا أن خوفنا من الموت – كما لاحظ أدغاريو Poe – إنما يعبر عن فزعنا من أن ندفن أحياء، وكأنما نحن نخشى إلا يكون موتنا موتاً كاملاً، أو كأنما نتصور أننا سنظل أحياء حتى في موتنا نفسه! وإنذن فإن خوفنا من الموت قد يرجع في جانب منه إلى أننا نتصور أنفسنا أمواتاً أحياء، وكان الموت ليس موتاً عصباً، بل شعوراً حياً بالفناء!

ولكن هل يقتصر الخوف من الموت على الإنسان وحده، دون غيره من الحيوانات أو الكائنات الحية؟ لا تلمع أحياناً لدى بعض الحيوانات الأليفة (الكلاب مثلاً) ضرباً من الجزع الذي يستولي عليها حينما تتبأ بقرب حلول موتها،خصوصاً حينما تقابدها إلى أماكن تشم فيها رائحة الموت؟... هنا يجدونا أن نعمد بادئ ذي بدء إلى تفهم دلالة الموت بالنسبة إلى الحيوان، حتى نعرف ما إذا كان خوف الحيوان من الموت مماثلاً لخوف الإنسان منه، أو ما إذا كان هذا الخوف استجابة طبيعية عضية لبعض المؤثرات التويعية الخاصة في البيئة التي يوجد بها الحيوان... فإذا ما تساءلنا عما إذا كان من الممكن أن تتحدث عن "موت" بالنسبة إلى الحيوانات، وجدنا أن معظم اللغات البشرية تكاد تقصر كلمة الموت على الإنسان وحده دون غيره من الموجودات الحيوانية. فنحن في اللغة العربية (مثلاً) نقول "نفق الحيوان، ومات الإنسان" مما يدل على أن الموت عندنا ظاهرة إنسانية لا يمكن الخلط بينها وبين آية ظاهرة أخرى من ظواهر الفناء الحيواني أو الالتحلال الطبيعي. هذا إلى أننا نلاحظ لدى الإنسان – ولدى الإنسان وحده – ظاهرة احترام الموتى وتقديس الموت، فتجد أن الإنسان البدائي نفسه قد أظهر منذ أقدم عصور التاريخ ضرباً من التقديس والاحترام نحو الجلث البشرية (أو رفات الموتى)، وإن كل هذا الشعور عنده قد امتنزج في كثير من الأحيان بضرب من المهوو أو الفزع من الموت نفسه. وأما لدى الحيوان فإننا لا نكاد نعثر على نظير لهذا الشعور، لأن الذبابة تتجول فيما بين أجساد غيرها من الذباب

الميت، وكانت هي تمر فوق جبات من القمع أو ذرات من الرمال؛ بل إن الحيوانات العليا نفسها تبقى في حالة عدم اكتتراث (إن لم تقل شبه عداء) أمام غيرها من الحيوانات المختصرة التي تلفظ أنفاسها الأخيرة! وهكذا نجد أن الإنسان وحده هو الذي ابتدع طقوس دفن الموتى، وهو وحده الذي دأب على الاحتفال بأعياد الموتى، وهو وحده الذي أصر على الاعتقاد بأن الميت ليس شيئاً أو موضوعاً أو فكرة، وإنما هو شخص أو كائن حاضر يدور بيننا وبينه حوار كهذا الذي يدور بين الآنا والألت<sup>(1)</sup>!

وليس الخوف من الموت مجرد خوف من الفتنه بصفة عامة، بل هو خوف من انسحاب الفنان على تلك الآلية المعينة التي يمتلكها كل فرد منا بوصفه شخصاً قائماً بذاته. ومن هنا فإن فناء الحيوان لا ينطوي على آية مشكلة، لأن الحيوان لا يملك أية فردية خاصة تميزه عن غيره من أبناء جنسه، وإنما هو مجرد حامل لل النوع أو أداة لانتشاره. وأما الإنسان فهو الموجود الوحيد، الذي يتميز بالفردية، والشخصية، والوعي، والتفكير؛ أعني أنه الكائن الوحيد الذي يمكن حسابه مجرد حامل لنوع أو أداة لانتشاره؛ وهذا فإن موته ينطوي على مشكلة عميقة، بل سر مستغلق، لا سبيل إلى تفسيره بالتحدث عن بقاء النوع البشري أو استمراره. وليس يكفي أن نقول إن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يموت - بمعنى الكلمة -، وإنما ينبغي أيضاً أن نقول إنه الموجود الوحيد الذي يملك يقيناً مزعجاً عن حقيقة الموت! وقد لمجد أنفسنا مدفوعين أحياناً إلى أن نخفي عن أنفسنا حقيقة موتنا، ولكن سرعان ما تمر بنا بعض التجارب السلبية العينة، فلا تثبت أن نقول مع الفيلسوف الروائي سينيكا Sénèque: إذا أردت الا تخشى الموت، فإن عليك الا تكتف لحظة عن التفكير فيه! الواقع أنه إذا كان الحيوان - كما يقول شوبنهاور - يحيا دون أن يعرف الموت، فذلك لأن الفرد الواحد في داخل النوع الحيواني يتمتع تمنياً مباشراً بكل ما لل النوع من ثبات ودوماً، ومن ثم فإنه ليس لديه شعور بذاته اللهم إلا بوصفه موجوداً متديلاً لا نهاية له. وأما لدى الإنسان فإن ابتكاق العقل قد اقترب بالخوف من الموت، فأصبح لدى الإنسان يقين مزعجاً عن حقيقة الفنان! إذن فإن الشعور بالموت والخوف من الموت إنما هما عرضان من أعراض ذلك الموجود البشري الذي لا يرتد بأسره إلى النوع، وإنما يتميز

---

(1) Cf. Maurice Blondel: "La Pensée", T.II., Paris, Alcan, 1934, P.244.

دائماً بفردية نوعية خاصة. وإذا كان الإنسان هو الحيوان المريض<sup>(1)</sup> - على حد تعبير هيجل - فما ذلك إلا لأن الحيوان الوحيد الذي يعرف أنه لا حالة ذاتيَّة الموت، والذي لا يريد أن يكون فريسة للنوع، بل يريد أن يكون البقاء له باعتباره فرداً! يريد أن الموت لابد من أن يظل سراً مغلفاً بالأساطير والخرافات والوعود، بالنسبة إلى ذلك الموجود البشري الذي يريد دائماً أن يتخطى سائر الحدود؟ ومعنى هذا أن الموت عندنا ليس مجرد مشكلة Problème، وإنما هو (على حد تعبير جبريل ماوسيل) سرُّ *Mystère*. والفارق بين المشكلة والسر أن الأولى منها شيء يلتقي به المرء من الخارج فيقف حجر عثرة في سبيل تقدمه، في حين أن الثاني منها هو شيء يتلمس بنا، ويختلف بعمومه صبيح وجودنا، فلا تملك أن نظر إليه من الخارج، لأننا مرتبطون به متدرجون فيه. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الموت سر لا يكاد ينفصل عن صبيح وجودنا مادام وجودنا زمانياً متاهياً يسير حتماً نحو الفناء. وعلى الرغم من أن الموت هو الحقيقة الوحيدة التي لا يرقى إليها الشك، إلا أنه في الوقت نفسه السر الوحيد الذي هيئات للعقل البشري أن يتمكن يوماً من إماتة اللشام عنه. ولعل هذا هو ما عنده سكالا حينما كتب يقول: إن كل ما أعلمه هو أنه قد قضى على بالموت، ولكن ما أجله أشهد الجهل إنما هو هذا الموت نفسه باعتباره شيئاً لا سيل لي إلى الخلاص منه<sup>(2)</sup>. وإن الكون لينطوي على الغاز كثيرة قد لا يحاول الإنسان العادي أن يعمل على استجلاء كنهها، لأنه يشعر بأنها ليست داخلة في صبيح وجوده، ولكن أحداً لا يستطيع أن يقف ساكتاً حيال ذلك السرّ الخاص الذي يمكن في أعماق وجوده، ألا وهو سر الموت؛ وليست فكرة الموت هي الأصل في كل تساؤل ميتافيزيقي لحسب، وإنما ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن هذه الفكرة هي التي تخلع على شعورنا بالحياة كل ما له من قيمة وأهمية وحيوية! وأية ذلك أنه ما تكاد فكرة الموت تغيب عن أذهاننا حتى تستحيل الحياة في نظرنا إلى مجرد عادة أو ملهاة أو تسليهاً ومعنى هذا أنه لو لا حضرة الموت La présence de la mort، لما وجدنا أنفسنا مضطربين إلى أن ننظر إلى الحياة وجهاً لوجه. ومن هنا فإن الشخص الذي ينصرف عن الموت، لكي يستمتع بالحياة على خير وجه، إنما ينصرف في الحقيقة عن الحياة أيضاً.

(1) Pascal: "Pensées", Edition L. Brunschwig, Fragment N. 164.

لأنه إذ يريد أن يتناهى الموت إنما يتنهى (كما قال لافل) إلى نسيان كل من الموت والحياة<sup>(1)</sup>!

حقاً إن الموت هوة سحيقة لا يحيي المرء من وراء التحديد فيها سوى الشعور بدوار عقلي عنيف، ولكن الإنسان قد يجد أحياناً غرباً من اللذة العقلية في أن يستسلم لإعصارات المشاكل الميتافيزيقية المضنية، مثله كمثل الطفل الصغير الذي قد يخلو له أن يدور حول نفسه حتى يقع مغشياً عليه! وهكذا قد يحاول الإنسان أن يجد للموت تفسيراً، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن الموت هو ذلك الحدث الجھول الذي يضمننا وجهاً لوجه أمام الآخر الذي لا تفسير له سوى أنه لا يفسر! وربما أعمل الإنسان عقله في تفسير مشكلة الخلق التي يتم فيها الانتقال من العدم إلى الوجود، ولكن هيئات للعقل البشري المحدود أن يقف على سر ذلك التحول العجيب من لا شيء إلى شيء<sup>!</sup>!

أما إذا حاول الإنسان أن يبيط اللثام عن سر الموت، ذلك الجھول الذي ينقلنا من الوجود إلى اللاوجود، فهناك لابد من أن يجد نفسه عاجزاً عجزاً مطلقاً عن تصور ذلك التحول العجيب الذي تمحى الحياة بمحضها في لحظة سريعة خاطفة، لكتي. تختلف ورآها شيئاً هو لا شيء<sup>!</sup> والواقع أن الموت لابد من أن يظل سراً منيعاً بالنسبة إلى الأذات أو الآنية لأنه هو الذي ينقلها من الوجود إلى العدم، فيضمونها وجهاً لوجه أمام الآخر، أمام الآخر المطلق Autreabsolu! فليس الموت مجرد انتقال أو تحول أو استبدال صورة بأخرى، بل هو حضرة الغياب، ووجود العدم، وانعدام كل صورة. أو هو إذا شئنا انتقال من الكل إلى اللاشيء<sup>!</sup> الذي أفكر فيه حينما انكر في موتي سرعان ما يصبح في نظري هو كل شيء<sup>!</sup> وقد يحاول فلاسفة الانسجام الكوني أن يبنوا لي أن العالم الأكبر لا يعرف هذا العدم، أو اللاوجود، أو اللاشيء Nihil الذي أتحدث عنه، ولكن أحداً لن يستطيع أن يلغي شعوري باني<sup>!</sup> عالم أصغر<sup>!</sup> في داخل ذلك العالم الأكبر، أو أبني<sup>!</sup> (على حد تعبير أسيبيوزا) مملكة في داخل مملكة Imperium in impario! أما إذا تحدث بعض فلاسفة الطبيعة عن فناء كوني، فإن مثل هذا الانحلال العام نفسه لن يكون أكثر غموضاً من فناء الفرد، لأن الكون لا يعرف أنه يفنى، في حين أن الفرد

(1) L. Lavelle: "La Conscience de Soi", Paris, Grasset, 1933, P.257.

يعرف أنه لا عالة ذاتق الموت! وقد يهيب بعض الفلاسفة أو العلماء بفكرة التطور أو ضرورة التجديد أو شرعة البقاء للأصلح، من أجل تفسير واقعة الفناء (التي تستلزم اختفاء الأجيال المتقدمة المتداعية، من أجل قيام أجيال أخرى شابة يافعة)، ولكن هذا المنطق التفوي لا يمكن أن يبرر موت الفرد الذي هو في حد ذاته عالم بأسره! ومادام الشخص البشري هو حقيقة ذاتية لا يمكن استبدالها بغيرها، لأنها في صميمها نسيج وحدتها، فإن حزن الوالد لوفاة واحد من أبنائه لا يمكن أن يوضعه بقاء أبنائه الآخرين أو إنجابه لنسل جديد... وهكذا تستبع الخسارة الغالية التي لا تغدو، لوعة كبيرة يجل فيها العزاء<sup>(1)</sup>.

إن الموت – كما قال بحق بعض الوجوديين – هو موقف حاجز أو حد حاسم من شأنه أن يهدّنا دائمًا بتلك اللحظة الأليمة التي لن نستطيع بعدها أن نحقق أية إمكانية! وإذا كانت حياتنا في صميمها هي سلسلة من المشروعات والتصصيمات، أو إذا كان وجودنا هو في جوهره اتجاه مستمر نحو مكانتنا، فإنه لابد من أن تجيء لحظة تهدّ فيها أنفسنا بإزاء استحالة كل إمكانية، وتلك هي لحظة الموت التي تلتقي فيها بالآخر المطلوب؛ أعني ذلك الآخر الذي لم نعرّفه من قبل، والذي لن نستطيع من بعده أن نعرف! لكن الموت ليس مجرد استحالة كل إمكانية، بل هو- على حد تعبير هيدجر – إمكانية الاستحالة، أعني إمكانية العدم، أو إمكانية لا أكون على الإطلاق<sup>(2)</sup>! ومهما حاولت أن أبرر واقعة الفناء على العموم، فإن إمكانية لا وجودي لابد من أن تبدو لي بمثابة حد نهائي اليم لا سبيل لي إلى اخترقه. وحينما يتحدث الوجوديون عن الموت، فإنهم لا يتوجهون بأبصارهم نحو مشاهد الشيخوخة، والمرض، واختناق التنفس، والخشجة، والاحتضار، وتوقف ضربات القلب؛ بل هم يتصوّرون أنظارهم نحو أسلوب الإنسان في مواجهة الموت هنا والآن *Hie et nunc*. وهنا تجد أنه سواء عمل الإنسان على تناسي الموت، أو عمد إلى التهرب منه، أو تفتن في ابتداع أساليب القضاء عليه، أو عمل على تركيز بصره فيه، إنه في كل هذه الحالات لابد من أن يجد نفسه ملزماً بأن يواجه على وجه ما من الوجه. وأياماً كانت استجابته للموت، فإن

(1) Cf. V. Jankélévitch: "Philosophie Première", P.U.F., 1954, PP.46-61.

(2) زكريا إبراهيم الفلسفة الوجودية، دار المعارف، القاهرة، 1965، الفصل الخامس، ص 97 - 100.

واقعة الفناء أو التناهي لابد من أن تبدو لي بمثابة واقعة وجودية حاجزة، واقعة اليمة غامضة لا سبيل إلى اجتنابها أو التحامى عنها، واقعة غريبة لا معقوله تعبّر عما في وجودي من سرية، وعرضية واستحاله!.

فإذا ما أمعنا النظر الآن في موقف الفلسفة الطبيعين من الموت، وجدنا أنهم يقتصرن على النظر إليه بوصفه مجرد ظاهرة ببولوجية، يمكن حصرها ومشاهدتها وتخليلها. وهكذا يغفل الطبيعيون ما في الموت، تجربة حية ذاتية يعيشها كل إنسان لحسابه الخاص، لكي يقتصروا على اعتباره مجرد موضوع خارجي يحكمون عليه، وكان الدلالة الوحيدة للموت بالنسبة إلى هي أنه توقف لضربات القلب، وقد ان للوعي، وانقطاع للتنفس، وتهدم لأنسجة الجسم! ولكن الواقع أن أهمية الموت بالنسبة إلى إنما تحصر في واقعة موتي التي لنتمكن من مشاهدتها من الخارج، ولن أستطيع قياسها بأي جهاز من الأجهزة الطبية! وعلى الرغم من أنني لا أكف طوال عمياني عن مصارعة الموت ومجahدته، إلا أنني أعلم في الوقت نفسه أن الموت لابد متصر على في خاتمة المطاف! والشيء الجوهري بالنسبة إلى إنما هو تلك الواقعه الأليمة التي سوف أحياها بمفردي وحسبائي الخاص، دون أن يكون في وسع أحد أن ينهض بها عوضاً عنـي!.

وإذا كان الفلسفة الطبيعيون يميلون إلى القول بأن الموت ليس مشكلة على الإطلاق، فذلك لأنهم يقللون في العادة من أهمية الدور الذي يلعبه كل من الوعي أو الشعور من جهة، والتوقع أو الاستباق من جهة أخرى، في صميم الوجود البشري. وحينما يزعم بعضهم أن الوعي إنما يترتب في نهاية الأمر إلى مجموعة من الوظائف البيولوجية، فإن هذا الزعم قد يتخد ذريعة للقول بأن الحياة البشرية إن هي إلا جبل طويلاً يمتد من نقطة أولى هي لحظة الولادة، لكي لا يليث الموت أن يحيي يوماً ليقطع طرف هذا الجبل، وكأنما هو مقص حاد قد أعد خصيصاً لذلك الغرض! ولكن الحقيقة أن الموت ليس شيئاً خارجياً دخيلاً تماماً على الحياة، وإنما هو معاقة لها متداخل معها مترتج بها موتي واقعة غريبة على، من شأنها أن تسلل إلى وجودي في لحظة اقتراب أجلي، وإنما هو حدث واقعي ماثل في صميم حياتي منذ البداية، وكأنما هو واقعة مستمرة لا تكاد تفصل عن فعل وجودي نفسه! وحينما يقرر هيذرجر أن الموت ليس

عرضأً أو حدثاً يأتي إلينا من الخارج، وإنما هو أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشري، فإنه ربما يعني بذلك أن الموت ليس بمثابة فكرة النهاية، بل هو واقعة الاتهاء نفسها! والحق أن الفرد الإنساني لا يوجد فحسب، وإنما هو يعرف أيضاً أنه موجود. وهو لا يعرف أنه موجود فحسب، بل هو يستطيع أيضاً أن يتوقع المستقبل ويستقبه. فالإنسان يعرف أنه سوف يموت، والموت بالنسبة إليه شيء لا بد من مواجهته منذ الآن. وحينما يقول البعض إنه مجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم النور، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة، وكأنما هو من المرم بحيث يمكن أن يموت، فإن هذه المقالة إنما تشير إلى كون الموت أسلوباً إنسانياً في الوجود، من حيث إن فعل الحياة – بالنسبة إلينا – إنما ينحصر في أن نحيا موتنا – إن صح هذا التعبير! – وهكذا يمكننا أن نقول مع هيجل إن الإنسان لا يوجد إلا في وجه الموت، مادامت الحياة والموت متداخلين في صييم الوجود الراعي للإنسان. ولعل هذا هو السبب في أننا قد ننظر إلى الموت وجهاً لوجه، بل قد نعد نهايتنا حاضرةً بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن تخين ساعة الوفاة، فيكون تقبلنا للموت في هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهاية<sup>(1)</sup>.

حقاً إننا قد اعتدنا أن ننظر إلى الموت نظرة طبيعية، إنما هو أوج عملية النضج المستمرة التي تتحقق عبر مراحل الصبا والشباب والرجلة، ولكن الموت لا يشبه سقوط الشمرة الناضجة كما زعم ماركس أورليوس Mre-Aurèle. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن القناء من الإنسان ليس كالمحصاد من الزرع، لأن الإنسان مهدد بالموت في كل لحظة من لحظات حياته، إن لم نقل منذ بداية حياته. فليس موتي هو الحد الأقصى الذي لا بد من أن تعودني إليه تلك العملية البيولوجية المستمرة التي نسميها باسم المرم أو الشيخوخة، وإنما هو واقعة عرضية قد تتحقق قبل الأوان أو بعده! إلا يحدث أن يصرع الموت شباباً يافعاً لم تتح له بعد فرصة النضج أو الاتمام، بينما هو قد يمهل شيئاً طاغعـاً في السن فلا يقدم إليهم إلا بعد فوات الوقت المناسب؟ إذن فكيف نزعم أن الموت اكتمال وتحقق، في حين أننا نلاحظ في كثير من الأحيان أن الموت لا يعني الازدهار والنضج؟ الا تدلنا التجربة على أن القناء بالقياس

(1) R. Jolivet: "Le problème de la Mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre", Fontenelle, 1950, PP.24-25.

إلى الإنسان ليس كالمحصاد بالقياس إلى الزرع؟ ولكن شلر M. Scheler مع ذلك يخلط بين تجربة الموت وتتجربة الشيخوخة، فيقرر أن الموت هو تلك النقطة النهاية التي نستطيع أن ننتاب بها، حينما نتبع مسار تلك العملية البيولوجية المطردة التي تلازم النضج والنمو، ألا وهي عملية المرم أو الشيخوخة. الواقع أن نسيج حياتنا إنما يتغير محسوساً في كل لحظة: لأن ضغط الماضي يتزايد علينا، في حين تضاءل إمكانيات المستقبل التي ترسم أمامنا. وهكذا يشعر الإنسان بأن حريرته آخرنة في التناقض يوماً بعد يوم، وأنه لم يعد يستطيع التحكم في عمر حياته عن طريق العمل على تغيير اتجاه مستقبله، وكلما تقادم بالإنسان العمر، فإنه لا بد من أن يفقد شعوره بالحرية، إن لم نقل بأنه لا بد من أن يفقد – إلى حد ما – تلك الحرية نفسها.

بيد أننا حتى إذا سلمنا مع شلر بأن الموت هو الخاتمة الطبيعية الضرورية التي لا بد من أن تفضي إليها عملية النضج البيولوجي، فإننا لن نقره على هذا الخلط الواضح بين تجربة الشيخوخة وتجربة الموت. وأية ذلك أن الموت كثيراً ما يجيء قبل الأوان، فلا يكون قدومه طبيعياً من وجهة النظر البيولوجية، في حين أن الحالات التي يتمثل فيها كتيبة طبيعية للشيخوخة تكون عدودة. هذا إلى أن التجربة الموجودة لدى الإنسان عن ضرورة موته لا تقت بادنى صلة إلى افتراض وجود موت طبيعي للجهاز العضوي. فانا لاأشعر فقط بأنني لا محالة مائت بمجرد ما أبلغ نهاية مرحلة الشيخوخة التي هي الحد الأقصى للأجل البشري، وإنما أنا أشعر أيضاً بأنني مهدد بالموت في كل لحظة، وأنني ماثل وجهاً لوجه أيام الإمكانية الواقعية للموت في كل آونة<sup>(1)</sup>! ومنعنى هذا أن الموت على الأبواب أو أنه قاب قوسين أو أدنى كما يقولون! وليس الموت يراجع إلى نقص في معرفتنا العلمية، أو إلى وجود بعض ثغرات في علوم الحياة، وإنما هو الضرورة الفادحة التي لا بد من أن يدفعها الموجود البشري المتأهي حتى يتتسنى له أن يتحقق مصيره في الزمان! ولما كانت أحجيم مصيري، فلأنني لا بد من أن أجده نفسي مضطراً إلى أن أعمل وكأنني أعيش أبداً، في حين أنني أعرف في كل لحظة أن سيف الموت مصلت فوق رقبتي!

(1) Cf. Paul – Louis Landsberg "Essaisur L'Expérience" de la Mort, Paris, Editions du Seuil, 1951, PP.21-23.

والواقع أنني أعرف أنني سأموت، ولكني لا أعلم متى سأموت؛ وبين هذا اليقين الموجود لدى عن واقعة الموت، وذلك الشك الموجود لدى عن لحظة حدوته (أو كما قال علماء اللاهوت الموت يقيني، والساعة مشكوك فيها Certa, (Mors Hora Incerta تترافق مشكلة الموت بأسراها في صميم وجودي فتصبح هي مشكلة المشاكل بالنسبة إلى ذلك الموجود البشري الذي يعرف أن الموت لابد من أن يكون، ولكنه لا يعرف متى سيكون! أما إذا قيل: ولكن ما جدوى هذه المتنى Quand مادمنا نعرف المتنى؟، كان جوابنا على ذلك أن كلمة المتنى تحمل في طياتها كل مشكلة الزمان التي هي جزء لا يتجزأ من صميم المشكلة البشرية نفسها!.. إنني أعرف أنني لا محالة مات، ولكنني أحجهل اللحظة التي سأودع فيها هذه الحياة؛ وجهلي بساعة موتي هو الذي يجعل حياتي معرضة في كل لحظة لأن تصبح ماضياً بحثاً. ولكن هذا الجهل أيضاً هو الذي يجعلني أدرك قيمة الزمان المحدود الذي أتنعم به وأتصرف فيه! فالموت هو الذي يشعرنا بما في الزمان من طابع فريد لا يقبل الإعادة؛ والجهل بساعة الموت هو الذي يحفزنا إلى العمل على الاستفادة بما بين أيدينا من لحظات حاضرة محدودة، مادامت كمية الأيام المتبقية لنا هي بالضرورة متناهية محصورة! ولو كان لدينا متسع من الوقت لأن نتحقق كل ما نصبو إليه، لما كان للزمان في ظرورنا أدنى قيمة! ولكتنا نعرف أن لزماننا حداً، وهذا الحد هو الذي يهب حياتنا طابعاً، وهو الذي يجعل على وجودنا صورة. وليس الزمان هو الشرط الوحيد الذي يدونه ما كان وجود الكائن المتأهي ليصبح مكتناً، وإنما يتبين أن نضيف إلى ذلك أن الذات البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا في الزمان، فهي لابد من أن ترتبط بزمان معين أو حقبة معينة أو تاريخ معين. وحينما يدهم الموت تلك الذات وهي في سبيل تحققتها، فإنه لابد من أن يغبلها إلى مصير Destin (على حد تعبير مالرو Malraux)، وعندئذ لا يمكن أن يكون ثمة موضع لأي إمكان جديد أو لأي تحقيق آخر. ومن هنا فإن تناهي الحياة البشرية هو الذي يجعل عليها طابع الوحدة، وهو الذي يمسها بسمة الفردية. وما أصدق لافل حين يقول إن الحياة البشرية هي أشبه ما تكون بالعمل الفني، فإن العمل الفني إنما يكتمل بموت الفنان، إذ هنالك يكتسب إنتاجه كل ما له قيمة، ويتحذّز موضعه في صميم التاريخ. وهكذا الحال بالنسبة إلى الحياة البشرية، فإن وجودنا هو أشبه ما يمكن بإثناء من عديم الشكل، نظل ثوره ونشكله ونعدله حتى آخر لحظة من لحظات

نماذج من مشكلات ميتافيزيقية

حياتها؛ فإذا ما دهمنا الموت، أصبح في وسع الآخرين أن يتحدثوا عن «صورة» ذلك الاناء، أعني عن قيمة ذلك الوجود الفردي أو معنى تلك الحياة الشخصية. وبهذا المعنى قد يصبح أن تقول إن الموت هو تلك الخاتمة الفضورية التي تحيي، فتبني على اللحن معنى، أو تخلع على الملحمة طابعاً، أو تضفي على الحياة صبغة المطلق!

وهنا يفرق الفيلسوف الألماني المعاصر كارل يسبرز بين نوعين من الجزع بإزاء الموت، فيتحدث عن جزع من العدم أو اللاوجود، ويتحدث أيضاً عن جزع آخر باطن في صميم إرادة الحياة، الا وهو ذلك القلق الوجودي الذي استشعره حينما أحس بأنني لم أحسي بالقدر الكافي، أعني أنني لم أستطع بعد أن أتوصل إلى حالة امتلاك الوجود الحقيقي. وتبعاً لذلك فإن يسبرز يقرر أنني لو استطعت أن أحقق ذاتي، لما ترددت في أن أقبل الموت عن طيب خاطر، لكي الحق يأمواتي الأعزاء! ومن هنا فإن الفكرة الرئيسية التي يعلق عليها يسبرز أهمية كبرى في مشكلة الموت هي فكرة الالكمال أو التتحقق *Accomplissement*: لأن ما يجعل من الموت مشكلة حوية هي وجودي في الصميم، هو كونه تحققاً واتكمالاً، لا راحة وسكناناً! وأية ذلك أن كل ما هو مستند أو مستوعب أو مكتمل التتحقق في هذه الحياة الدنيا، إنما هو في نظرنا أقرب ما يكون إلى الموت. حقاً إن الإنسان هو الوجود الذي لا يكاد يكف لحظة واحدة عن تحقيق ذاته، ولكنه أيضاً الوجود الذي يعني التتحقق في نظره الموت أو الانقطاع عن الوجود، ومن ثم فإنه لا يملك سوى أن يسير بخطى سريعة أو وديدة نحو الموت! وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه لما كانت الحياة بطبيعتها تتزع دائماً نحو الالكمال أو التتحقق، فإنها لابد بالضرورة من أن تتزع نحو الموت. ولشن كان الموت الفعلي هو توقف مفاجئ أو صدمة مبالغة، وبالتالي فإنه نهاية وليس تحققاً، إلا أن الوجود البشري هو بإزاء الموت كما لو كان بإزاء حد ضروري لإمكان تحققه! ثم يستطرد يسبرز فيقول إن ما في الموت من «عمق إنما يحيي» من أنه قد يصبح في نظر الوجود الحقيقي بمثابة أكمالاً أو تتحقق، وعندئذ قد يفقد الموت طابعه العجيب المستغلق، لكي يصبح بمثابة مضيف مجهر! أجد لديه أصل وجودي، ومبدأ جياني، وسيلي النهائي إلى التتحقق والالكمال<sup>(1)</sup>!

(1) زكريا إبراهيم: *الفلسفة الوجودية*، دار المعارف، القاهرة، سنة 1956، الطبعة الثانية، ص. 77.

وإذا كان يسبرز قد أراد أن يجعل من الموت مرأة للحياة، مادام جزع المرء من الموت أو تقبله له عن طيب خاطر يعد خير مuber عن موقفه من الوجود، فإننا نجد شارل بيجي يصور لنا الموت بصورة الخاتمة الفناء التي تكمل أسطورة البطل أو القديس أو الفيلسوف! ولا يكتفي بيجي بأن يقنعني بمحب مصريري، أو أن يعرفني بأن الموت قد يكون سبيلاً الأوحد إلى التحقق، بل إننا لراه يجد حياتنا الفانية المتأهية فيقول: لقد كان الموت عند هوميروس وسائر رجال التراجيديا اليونانية القديمة، تحقيقاً للمصير واكمالاً للحياة. فالموت هو بمعنى ما من المعانى ضرب من الاكمال أو الكمال أو النعام. ومعنى هذا أن الموت هو على آية حال امتلاء، وانتهاء، واستئناء، والتتجة التي تترتب عليه هي بوجه ما من الوجوه نوع من الفيض أو الحصب أو الثراء. وما ينقص الآلة على وجه التحديد إنما هو هذا التتحقق أو الاكمال أو الامتلاء، لأن الآلة لا تعرف تلك النهاية الجيدة التي تتوج عمل العمر كله إلا وهي الموت!<sup>(1)</sup>. ولتكن حتى إذا سلمنا مع بيجي بأن الموت هو الذي يجيء فيخلع على حياتنا الفانية طابع الجدية والخطورة، لأنه يضع على كل ما حققناه خاتم المطلق، فإننا لن نستطيع مع الأسف أن نقبل تصويره للموت بصورة الخاتمة الفناء أو العمل الجيد الذي يجيء فيتم حياة البطل، ويخلع عليها طابع الأثر القوى العظيم! والواقع أن البطل لا يموت في أوج عظمته أو بعد بلوغه ذروة كماله، اللهم إلا في الأساطير والروايات والأحلام وأما في الحياة العادية فإن الموت كثيراً ما يتخذ طابع الحدث المفاجئ أو الصدمة العارضة التي تجيء من الخارج فتضيع حداً لقصة البطل أو لوحدة الفنان ولكن قبل الأوان! ولعل هذا هو ما حدا بعض الفلسفه الوجوديين (وعلى رأسهم سارتر) إلى القول بأن الموت ليس إمكانية باطنة في صميم الوجود الشخصي للإنسان (كما زعم هيجل)، وإنما هو حدث غريب مجهول يرد إلينا من عالم خارجي لا ندرى من أمره شيئاً

وهنا قد يجدر بنا أن نتوقف قليلاً عند نظرية سارتر في الموت، لكي نناقش معه الفلسفات التي تدخل ظاهرة الموت ضمن الظواهر الطبيعية، فتقول: بأن موتي ظاهرة طبيعية تكمل حياتي، وكأنما هي الخاتمة الضرورية التي لابد من أن تجيء مناسبة

(1) Ch. Péguy: "Clio" N.R.F., 1932, PP.216-217, (cité par G. Gusdorf, dans, "Traité de Métaphysique", Colin, 1956, P.15).

لصلب الموضوع، أو كأنما هي النهاية الختامية التي لابد من أن تفضي إليها حياتي نفسها. وقد سبق لنا أن رأينا كيف جعل هيوجر من الوجود البشري وجوداً متناهياً يسير حتماً نحو الموت، فقال بأنّ موتي هو أعلى إمكانية من إمكانياتي، وتلك هي إمكانية عجزي عن تحقيق أي وجود في العالم! ولكننا لو أنعمنا النظر الآن إلى الموت (فيما يرى سارتر) لوجدنا أن كلمة *موتي ma mort* لا تعني شيئاً على الإطلاق بالنسبة إلى، لأن الموت هو الموت على الإطلاق، وأما *موتي أنا* بالذات، فهذا اصطلاح خلو من كل معنى بالقياس إلى! والحق أنه ليس ثمة صفة خاصة أو طابع ذاتي يميز *موتي أنا* شخصياً، إذ لكنه يستحيل الموت إلى *موتي* فلا بد له من أن يدخل في دائرة الذاتية. ولكن لما كان الموت بطبيعته هو مما لا يمكن أن يكتب هذا الطابع الذاتي، لأنّه من الحال (طالما كنت على قيد الحياة) أن يصبح *موتي* حدثاً شخصياً أعنيه أو أخبره أو أندوّق كيفيته أو أنتظره بالفعل، فإن من الواضح أن الموت - مثله في ذلك كمثل الولادة - لا يمكن أن يتتمثل لي بوصفه تجربة شخصية. ولو كان في الإمكان أن يكون الموت هو *موتي أنا*، للزم أن أتصور نفسي حياً بعد الموت، حتى أخبره وأعنيه وأحكم عليه، وهذا نفسه ضرب من الحال. فانا لا أدرك نفسي إلا باعتباري حياً دائماً، كما أنني لا يمكن أن أعرف نفسي إلا باعتباري مولوداً من ذي قبل *Déjà-né*! حقاً إنني أعرف أن الناس يولدون ويموتون، أو أن ثمة ولادة وموت، ولكن هذه المعرفة ليست من قبيل التجربة أو الاختبار.

وحيثما يقرر سارتر أننا جميعاً متყعون الموت؛ ولكننا لا ننتظره بحال، فإنه يعني بذلك أن الموت ليس حدثاً ننتظره، بل هو واقعة مفاجئة تباينت دائماً على غير ميعاد! وأية ذلك أن الحكم عليه بالإعدام نفسه، حتى إذا ما حدد موعد تنفيذ الحكم فيه، قد يموت قبل ذلك بذلة صدرية أو اختناق في التنفس أو لأي سبب آخر، أو هو قد يظفر بالعفو أو الإفراج أو تخفيض الحكم قبل الموعد المحدد لإعدامه! أما إذا قيل إن موت الشيخوخة - على الأقل - هو موت متاخر نستعد له ونتهي لاستقباله، فقد يكون في وسعنا أن نرد على ذلك بقولنا إن التجربة التي تكون بإزارتها في مثل هذه الحالة هي تجربة الشيخوخة، وليس تجربة الموت. وقد لا يجانب الصواب إذا قلنا إن الشيخوخة لا تتطلب الموت (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) وإنما هي تعباً في الحاضر الذي هو سلسلة

من الأمال والتصميمات والمشروعات! وحينما تحيي الصدفة فتطوى صفحة الرجل المسن، فإنها لا تكون قد جعلت من موته حدثاً باطلاً أو إمكانية خاصة، لأن الموت هو في كافة الأحوال سلب لإمكانيات الإنسان جميعاً، وبالتالي فإنه لا يدخل مجال في دائرة إمكانياته، بل هو يقدم إليه من الخارج لكي يجعله إلى مجرد موضوع يحكم عليه الآخرون<sup>(1)</sup>!

والواقع أن سارتر على حق حين يقرر أن الكلمة «موتي» هي تناقض في الحدود، لأنها من المستحيل على أن تتصور في صيغة الوجود اختفائي أنا من الوجود، اللهم إلا إذا جعلت من ذاتي موضوعاً، يكون من الممكن أن يظهر ويخفي في تجربة أنا منها بمناثبة الذات! وبينما لا يكاد المرء يجد أدنى صعوبة في أن يتصور موت الآخرين، بوصفهم ظواهر أو موضوعات يمكن أن تخفي من مجال تجربته الخاصة، أجدني عاجزاً عن تصور موتي (أنا)، لأن واقعة موتي تتضمنني أن تتصور العالم بدوني، وهذا ما لا سبيل لي إلى تصوّره! ومن هنا فإن كثيراً من الناس يظلون أن الموت قد يصيب غيرهم من البشر، وأما هم أنفسهم فلأنهم لن يقعوا تحت طائلته! وربما كان السر في هذا الشعور هو أن إحساس الإنسان بالوجود هو من الشدة بحيث أن كل فرد منا ليس بلي نفسه ميزة البقاء، وكأنما هو - الإله المخلد بين جماعات البشر الفانية الزائلة! وهكذا تتصور دائماً أن الموت هو موت الآخرين، وأما أنا فإن اختفائي من الوجود هو ضرب من التناقض أو الاستحاللة! وأما حينما أفكر جدياً في «موتي» فلاني عندئذ إنما أجعل من نفسي موضوعاً، أو ظاهرة في تجرب شخص آخر أحيل إليه ما لدى من قدرة على أن آقول: أنا. ولا يصبح موت الآخر بالنسبة إلى تمديداً أو تطاولاً على وجودي الخاص، إلا حينما تكون ثمة رابطة حب أو تعاطف تجمعني بذلك الآخر، فتجعلني أشعر بضمير التماسك الشخصي الذي يجمع بيننا في وحدة ذاتية هيئات أن تتفقّم! وهنا يحيي «موت الحبيب» فيكون بمناثبة تجربة ذاتي أعاين فيها «موتي» على سبيل التعاطف، فما قول مع القديس أوغسطين: عجبت كيف يظل الباقيون من البشر الفانين على قيد الحياة، بينما هو قد طواه الموت، وهو الذي أثرته بحي

(1) Jean – Paul Sartre "L'Etre et le Néant": Gallimard, 1943, PP.615 & Jolivet: "Le Problème de la Mort", 1950, PP.28-35.

وكأنما قد كتب له الخلود إلى أبد الأبدية! وعجبت أيضاً أضعافاً مضاعفة كيف أعيش أنا نفسي بعد موته، وأنا الذي كنت منه بثابة ذاته الأخرى<sup>(1)</sup>.

والواقع أن الموت لا يصبح مشكلة حقيقة تستولي على مجتمع النفس إلا حينما يرتبط بمشكلة الحب... لم يقل جبريل مارسل على لسان إحدى شخصياته الروائية: إن من أحب شخصاً فكأنما هو يقول له إنك لن تموت قط بالنسبة إلي؟!... لقد وقعت يوماً مساجلة فلسفية بين كل من ليون برنشفيك وجبريل مارسل حول حقيقة مشكلة الموت، فقال الأول منها للثاني: إن موت ليون برنشفيك لا يهم ليون برنشفيك قدر ما يهم جبريل مارسل موت جبريل مارسل<sup>(2)</sup>، وهذا ما رد عليه الثاني بقوله: إنني سأسلم معك بأن اهتمامي بمarti قد يكون مبعثه الأنانية أو حب النفس، ولكن ما قولك في موقف اللامبالاة أو عدم الافتراض عندما تكون بصدده موت الشخص المحبوب؟ ونحن نقول مع جبريل مارسل إن اهتمامي بمشكلة الموت قد لا يعني أنني أعلق أهمية كبيرة على وجودي الخاص، فإن موتي ليس هو المشكلة، بل المشكلة هي في موت *الآلت* *Le toi*، أعني ذلك الموجود المحبوب الذي لا يمكنني أن أتحدث عنه بضمير الغائب؟

والظاهر أنه إذا كان الموت لم يعد مشكلة في المجتمعات المادية الراهنة، حيث أصبحت الآلية الشاملة هي العلم الذي يرفرف على شتى أساليب الحياة في المجتمع، فما ذلك إلا لأن الفرد، قد أصبح مجرد ترس صغير من تروس تلك الآلة الكبرى، وبالتالي فقد أصبح ينظر إليه على أنه قطعة غيار يمكن استبدالها في آية لحظة. ولعل هذا هو السبب في أن الموت قد فقد في نظر الكثرين طابعه السري، فأصبح مجرد واقعة محضة لا تكاد تختلف عن ظاهرة انفكاك ترس من تروس ذلك الجهاز الكبير الذي يسير دولاب العمل في المجتمع<sup>(2)</sup>، وهكذا صار الموت واقعة موضوعية يدرسها العلماء دراسة فنية إحصائية، وأصبحنا نتحدث عن نسب الوفيات، واحتمالات البقاء، وارتفاع مستوى العمر، ونسب الخسائر في الأرواح (في أوقات الحرب)، وصار في وسع عالم الاجتماع أن يعتقد فصلاً طريفاً عن سوسيولوجيا الموت يظهرنا فيه على

---

(1) Saint Augustin: "Confessions", Trad - franc, Livre IX, Sec.6.

(2) Cf. Gabriel Marcel: "Du Refus à L'Invocation", NRF., 1940, P.195.

أن الموت يصبح إبان الحرب - كما هو الحال أيضاً إبان الوباء - ظاهرة طبيعية مبتذلة (بل أكثر ابتداؤها في الأيام العادبة!) ولكن هذه النظرية الموضوعية إلى الموت لا يمكن محال أن تبرر في أنظارنا موت الحبيب، لأن الجود الروحي الأوحد الذي تستطيع النفس البشرية أن تنفس في داخله إنما هو جو ألمبة الذي تكتب فيه كل ذات قيمة وأنطولوجية لا سبيل إلى تعريضها أو استبدالها أو الاستعاضة عنها بغيرها. وحينما تصبح الأذات حقيقة حية، لا مجرد ظاهرة موضوعية؛ فهناك لابد أن يرتبط الموت بالحب، وعندئذ سرعان ما يسترد الموت طابعه السري المقدس. ولو لا ذلك لما كان الموت سوى عملية حسائية تستبعد فيها من قائمة معاملاتنا اسمأ أو رقمأ لن يكون علينا من بعد سوى أن نضع موضعه اسمأ آخر أو رقمأ آخر! أما حينما يجد المرء نفسه يزاذه الشخص الغائب الذي أشعر بالوفاء نحوه، فهناك يكون موت الحبيب هو موت الوحيد *La mort de l'unique*، وهناك أشعر بأنه لا يمكن لأية قوة في الوجود أن تحيل حضوره إلى غياب مطلق! حقاً إن الموت قد يصبح في نظرى فراغاً عصماً أو وسناً لا نهاية له أو رقاداً أبداً، وذلك حينما أفكر في الموت على الإطلاق، ولكن بمجرد ما تبقى الآنت *فهناك* يرتفع عن الموت طابع الغياب المطلق، وهناك قد يجدوا لي الميت الذي عرفته وأحبيته وكأنه حاضر أمامي وجهأً لوجه، أو كأنما هو شخص متقن يدور بيبي وبهذه حوار كهذا الذي يدور بين الآنا والأنت. وحينما يتحدث جبريل مارسل عن الوفاء *fidélité*، فإنه يتحدث عن قوة إيداعية تتحدى كل غياب، وكان في الإمكان أن يكون ثمة تراسل بين الأحياء والأموات، أو كان الراحل الذي افتقدناه لا يمكن أن يستحيل إلى فكرة أو شيء، بل هو يظل شخصاً أو آنت<sup>(1)</sup>.

فهل نقول مع بعض الفلسفه المؤهله بأن لدينا حساً ميتافيزيقيا هو الذي يجعلنا نؤمن بأن هناك حقيقة ثابتة تكمن فيما وراء الظواهر المتغيرة، وأنه لو لا هذا الحس لما عرفنا حقيقة الموت نفسه، وبالتالي لما انتهكت في آذهانتنا فكرة الخلود؟ هل نقول مع موريس بلوندل (مثلاً) بأن فكرة الموت نفسها ما كانت لتكون ممكنة أو واقعية أو حقيقية، لم تكن لدينا ثقة ضمنية أو يقين مطوي عن الخلود؟ \* هل نسأله أو نشك المفكرين الذين يذهبون إلى أن ثمة دليلاً انطولوجيا تستطيع عن طريقه أن ثبت حقيقة

(1) Cf. Gabriel Marcel: "Position et Approches Concrètes Mystère Oniologique", Vrin, Paris, 1949, PP.79-80.

الخلود ابتداء من فكرة الموت نفسها؟ هل نزعم لأنفسنا أن الموت هو الواقعة التجريبية الوحيدة التي كثيراً ما تحمل في أنظارنا معانٍ الغرابة، واللاواقعية، والاحتمالية، والشك، وعدم اليقين؟ هل نقرر مع جيته أن الموت هو من الغرابة بحيث أنها قلماً نظر إليه على أنه شيء ممكِّن، على الرغم من كل ما تشهد به التجربة، خصوصاً حينما يكون الأمر متعلقاً بشخص تعبه ونزعه. فالموت إنما يقدم إلينا دائماً باعتباره شيئاً لا سبيل إلى تصديقه، شيئاً لا معقولاً هيئات لنا أن نجد له مبرراً؟

... ولكن مهلاً! فليس في وسع الإنسان - مع الأسف - أن يقرر مثل هذه السهولة انتصار الفكر على المادة، وخلود النفس على الرغم من فناء الجسد! حقاً إن الموت لا يستطيع أن يهدِّي إلى الحقائق المعقولة، ولكنه مع ذلك هو الذي يجيء في بلاشي النفس العاقلة! وبينما تبقى الحقائق العقلية خالدة أبد الدهر (إن قبل ولادتي أو بعد موتي)، نرى أن أسر المفكرة الذي يتتجسد هذا الشخص أو ذاك لابد من أن يتنهى إلى الفناء، بحيث أنها قلماً تنظر إليه على أنه شيء ممكِّن، على الرغم من كل ما تشهد به التجربة، خصوصاً حينما يكون الأمر متعلقاً بشخص تعبه ونزعه. فالموت إنما يقدم إلينا دائماً باعتباره شيئاً لا سبيل إلى تصديقه، شيئاً لا معقولاً هيئات لنا أن نجد له مبرراً<sup>(1)</sup>.

... ولكن في الواقع ليس في وسع الإنسان - مع الأسف - أن يقرر مثل هذه السهولة انتصار الفكر على المادة، وخلود النفس على الرغم من فناء الجسد! حقاً إن الموت لا يستطيع أن يهدِّي إلى الحقائق المعقولة، ولكنه مع ذلك هو الذي يجيء في بلاشي النفس العاقلة! وبينما تبقى الحقائق العقلية خالدة أبد الدهر (إن قبل ولادتي أو بعد موتي)، نرى أن أسر المفكرة الذي يتتجسد. هذا الشخص أو ذاك لابد من أن يتنهى إلى الفناء، على نحو ما جاء من العدم! فالموت بالنسبة إلى الموجود المفكرة أمر لا معقول: لأنه يمحو أفالعاقل ويبيّن على العاقلات!

ومهما حاولت أن أخترق سر ذلك اللامعقولة، فإنني لابد من أن أجده نفسِي بإزاء واقعة غفل هيئات لعقلِي أن يهدِّي لها أدنى تفسيراً وإلا فكيف نعمل ذلك الشباب الدائم الذي تعمت به الطبيعة، وتلك الرجمة المستمرة للفصول، في الوقت الذي لابد

(1) Goethe: "Gespräche mit Goethe" éd. Reclam, T.III, 209.

للإنسان فيه من أن ينحدر بخطى سريعة أو وتدة نحو الشيوخة، لكي لا يلتبث أن يسقط صريع الموت؟ لماذا يكون الإنسان وحده هو الموجود الذي لا بد من أن يسير نحو الفناء، مع علمه في الوقت نفسه بأنه قد كتب عليه الفناء؟ قد يقال إن في الخوف من الموت والتمرد على الفنان دليلاً على الخلود، ولكن من يدربي أن الموت لا ينسحب أيضاً على تلك النفس الناطقة التي تدرك الحقائق الأزلية الأبدية نفسها؛ هل يمكنني لاقناعي بالخلود أن يقال لي إن الفنان أمر عارض لا يدخل في صميم طبيعي العقلية الحالية؟ هل يتأيد الخلود في نظري مجرد أن فكري الذي يتعقل يظعن في نفسه أنه قد أصبح يتسبّب إلى عالم لا مادي يعلو على الصيرورة المضطّلة والميومة الخاصة والأخلال المادي؟ هل نقول إن الفكر خالد لأنه ينفذ بانتظاره إلى ما بعد الموت، فلا يقوى على أن يتصور نفسه ميتاً، بل يظن في نفسه القدرة على مفارقة الجسد الماهمد، كما تفارق الدودة شرتقها؟

إننا كثيراً ما تخيل أن هذا الفكر الطليق الذي لا تقيده مادة ولا حده زمان، هو مما لا سبيل إلى انسحاب الموت عليه، إذ الموت أخلاقاً، والفكر لا يعرف الحلال والحرام، وكثيراً ما يزداد اقتناصنا بالخلود حينما نلاحظ أن جسمنا يتعب، وأعصابنا تنهك، وأجهزتنا العضوية تمرض، وصحبتنا تضعف، وإنقلاناً على الحياة يهمن، بينما يبقى فكرنا حياً لا يكاد يعرف الملل أو الإعياء أو الشيخوخة! وهكذا قد تندفع إلى القول بأن فكرنا هو الحقيقة الوحيدة الباقية المستمرة المتواصلة التي لا يعوق سيرها زمان أو مكان، ومن ثم فقد تورهم أن فكرنا هو الكيل بغير المادة والانتصار على الزمان، مادام هذا الفكر بطبيعته حقيقة خالدة لا تعرف الإعياء ولا يجوز عليها التغير! وحينما نتساءل عن معنى الموت، فإننا في الحقيقة إنما نتساءل عن معنى الحياة ومصير الوجود البشري، لأننا لا نكاد نتصور أن تكون حياتنا قد صنعت من نسيج الأحلام، كما قال شكسبير! أما إذا تخى البعض بسحر تلك الحياة المتناثرة الفانية التي تحمل كل فرد منها سائحاً عابراً قد شد رحاله، فإننا لا نكاد نصدق أن يكون المعنى الأوحد لحياتنا البشرية هو هذا الترحال الذي لا يبقى معه أحد، أو الذي لا يبقى على أحد! وهكذا ترانا مضطرين إلى أن نسأل أنفسنا قائلين: أن تكون حياتنا مجرد ثورٌ لا يكاد يضيء حتى ينطفئ، أو مجرد لحن ما يكاد يشجينا حتى ينقطع؟ هل يكون الخلود وفقاً على العالم

والمادة والأشياء، أعني على هذا الذي لا يدرى من أمر بقائه شيئاً؟ هل يكون الإنسان - وهو الحيوان الوحيد الذي يعرف أنه سيموت - هو أيضاً الحيوان الشقي الذي لا بد من أن ينحدر إلى هاوية القناء؟ليس من العجيب أن يكون الفكر البشري قد جمل للقناء، وهو الذي ينزع بطبيعته نحو الخلود أو البقاء؟

ولتكن مهما حاولت أن تنتصر لفكرة الخلود، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تصبح في نظري حقيقة يقينية لا يرقى إليها الشك؛ والظاهر أن هذا الشك نفسه هو عنصر هام من عناصر مشكلة الموت نفسها: إذ لو كنا على ثقة تامة من أن باب الموت هو بلا شك فاتحة حياة جديدة، وسبيل النفس إلى الراحة الأبدية التامة، لما ترددنا جميعاً في المبادرة إلى الخلاص بالموت كما قال شوبنهاور! ولكن خشية الموت لا بد من أن تخفيء ف gritty طبيعتنا إلى عجلة الحياة وتذكرنا بأن ما بعد الموت سر لا سهل إلى استجلاء كنهه منذ الآن! وإننا لنحيا مأخوذين بروعة الحياة، وهول الموت، وعمق الأبدية؟ وحياتنا نفسها لا يمكن أن تقوم إلا إذا دخلنا - ضمنا - شيئاً من الموت في صميم الحياة، وشيئاً من الحياة في صميم الموت! وقد يستولي علينا دوار عقلي عنيف حينما تتحقق من أن كل لحظة حياها قربنا من ساعة الموت، وتتدنو بنا إلى اعتبار السر، ولتكن سرعان ما نطارد هذه الإعصارات الفكرية المزعجة بالتفكير في الخلود والإيمان بقدرة النفس على قهر الموت. وبين ما قبل الموت وما بعده، تبدو الحياة شعلة متوجهة تعلو وتختفiate إلى أن يعصف بها إعصار الفتان فندروها الرياح إلى أعماق الهاوية أو إلى ما وراء النجوم! ولكن أين تمضي تلك القلال البشرية التي تخبو تحت ظلمات الموت؟ أو إلى أين تذهب تلك الأشباح الإنسانية التي يطويها الفتان في جحافله المظلمة؟ وإذا صبح أن الموت رقاد كرقاد النوم، فما هي الأخلاص التي تعرف بنا في مثل هذا الرقاد؟... كل تلك أسئلة لا سهل لنا إلى الإجابة عنها إجابة حاسمة، فقد كتب علينا أن نعاني مرارة الشك إلى أن نختبر الموت! أستغفر الله! بل إننا حينما نختبر الموت، فإننا لن تكون هناك لكي نعبر عما اختبرناه! أليست تجربة الموت هي النهاية إلى أعماق السر، واختراق الوجود نفسه إلى ما وراءه؟ أليست تجربة الموت هي تلك المخاطرة الميتافيزيقية التي فيها يمحي المغرب، فلا يبقى من تجربته سوى السر الذي يخلفه وراءه الموت؟ فكيف يمكن إذن أن نعبر عن مثل هذه التجربة التي هي بطبيعتها

خروج عن دائرة كل تجربة ممكنة؟!... فلتقل إذن إننا بإزاء سر هيبات لنا أن نستجليه، ولنعرف بأنه سواء أكانت تجربة الموت هي تجربة الفراغ والعدم واللاوجود، أم تجربة الخلود والبقاء والأبدية، فقد قضى علينا بأن نعيش في انتظار تلك التجربة التي قد لا يكون بعدها انتظار، أو التي قد تدنو بنا إلى اعتاب الجنة أو النار!

مشكلة وجود الله<sup>(\*)</sup>

تمهيد

ظل الدين ملازما للإنسان خلال تطوره منذ مراحله الأولى حتى يومنا الراهن. حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأن الإنسان حيوان متدين دائم التبعد حتى إذا لم يجد ما يعبد عبد نفسه!.. وهذا قيل: إن العبودات الدينية التي عبدها الإنسان في رحلته الطويلة تكاد لا تقع تحت حصر، وإن كان العلماء يصنفونها عادة في ست مجموعات.

#### 1. المجموعات السماوية

أ. يبدو أن القمر كان من بين العبودات الدينية الأولى لا سيما في مرحلة الصيد والقنص، ثم في مرحلة الوعي، فقد صورت الأساطير القديمة القمر رجلا شجاعاً غورياً النساء وسبب لهن الحبيب مرة كلما ظهر، ومن هنا كان القمر إلهًا مهيباً لدى النساء عبدته،

ب. ثم حلّت الشمس محل القمر سيدة على علقة السماء عندما انتقلت البشرية من مراحل الصيد والقنص والرعى إلى مرحلة الاستقرار والزراعة - وقد حدث ذلك في مصر الفرعونية، ولذلك كانوا يصوروون الشمس وقد خرجت منها مجموعة كبيرة من الأيدي اعترافاً بفضلها على الإنسان، وكان مسار الشمس هو الذي يحدد فصول البذر والمحاصد، كما أدرك الإنسان أن حرارة الشمس هي العلة في إنضاج المحاصيل فكانت الشمس هي التي فتحت الحياة في كل شيء على ظهر الأرض. وبقيت رواسب من عبادة الشمس حتى العصور الوسطى متمثلة في الحالات التي كان الناس يصوروونها على رؤوس القديسين.

(\*) هذا الفصل مقتبس من كتاب الدكتور إمام عبد الفتاح إمام سابق الذكر.

ج. بالإضافة إلى الشمس والقمر فقد عبد الشمس كل نجم في السماء تقريباً (المريخ - عطارد - المشتري - الزهرة - زحل... الخ). ومازالتا تجد بقايا من هذه العبادات القديمة في تسمية أيام الأسبوع عند الأوروبيين<sup>(١)</sup>.

في يوم الأحد في الإنجليزية Sunday هو يوم الشمس ويوم الاثنين هو يوم القمر Monday والثلاثاء Tuesday يوم ثيوز إله الحرب (وهو كوكب المريخ) وهي في الفرنسيّة mardi أي يوم الإله مارس أو المريخ. و يوم الأربعاء في الفرنسية هو mercredi يوم عطارد ويوم الخميس jeudi أي يوم المشتري أو الإله جوبتر - وهو الاسم الذي اشتقت منه اسم jeheva عند العبرانيين، ومنه جاء الإله يهوه عند اليهود ولا تزال كلمة ياهو صيحة الاستغاثة عند العرب. يوم الجمعة vendredi أي يوم فينيوس وهو يوم كوكب الزهرة.

كذلك يوم السبت في الإنجليزية Saturday أي يوم زحل Saturn أحد الكواكب في المجموعة الشمسيّة، وهكذا كانت السماء في فترة من تاريخ الإنسان تحتوي على مجموعة كبيرة من المعبودات التي عبدها وقدم لها القرابين، وما زلت حتى اليوم تتطلع إلى السماء لتهب لنا العون كما لو كانت مستقرة الإله.

## 2. الأرض

كما اشتملت السماء على معبودات كثيرة عبدها الإنسان، كذلك كانت الأرض وما فيها من جبال وأنهار وأشجار أو نباتات وكل مظاهر فيها فهو إله، فللشجر روح كما لبني الإنسان، وقطع الشجر معناه القتل عند هنود أمريكا الشمالية، وبعض القبائل تعتبر الأشجار أيام الأزدھار حوامل لا يجوز رفع الأصوات بمحوارها وإلا جاز أن تسقط الشمار قبل نضجها كما لم يجهض المرأة إن ألم بها فزع. كذلك كانت كثرة من الجبال المقدسة (مثل جبال سيناء، وجبال الأولب في اليونان التي كانت مقر الآلهة في الميثولوجيا اليونانية). وكذلك كانت الأنهر مقدسة، فقد كان نهر الأردن نهراً مقدساً ومياهه مقدسة، وكان يوحنا المعمدان يعمد الناس بمائه وعمد السيد المسيح نفسه،

(١) راجع في ذلك كله د. أمام عبد الفتاح إمام معجم وديانات وأساطير العالم في أربعة أجزاء أصدرته مكتبة مدبللي بالقاهرة.

كذلك كان نهر النيل في مصر تقدم له القراءين: لأنه مصدر الخير والبركات، وقل مثل ذلك في أنهار الهند، والأرض بصفة عامة هي الأم الكبرى، هكذا كانت GE في الميثولوجيا اليونانية تزوجت من السماء<sup>(1)</sup> Uranus. وكانت الأمطار هي الحيوانات المنوية التي خصبت الأرض وجعلتها تنبت. ولا يزال الإنجليز يربطون بين كلمة مادة matter وكلمة أم mother ولذلك كان يقارن بين حل المرأة وخصوصيتها وبين حل الأرض وما تعطيه من ثمار.

### 3. الجنس

توشك الشعوب البدائية جميعاً أن تبعد الجنس في صور من الصور: فهي موجودة في مصر، والهند، وبابل، وأشور، واليونان والرومان. وكان الناس يملؤن الوظيفة الجنسية، والجانب الجنسي، لا على أنه فاحشة أو رذيلة، بل لأنهم ربطوا بين خصوبة المرأة والأرض، ولذلك عبدوا بعض الحيوانات كالجمل والثعبان لما لها من قدر الجنسية أو قوة إلهية في الإنجاب. وهكذا أيقن الإنسان أن قوة الجنس هي قوة الحياة التي تتحمل الحنطة تنمو في الحقول والكرور تنقل بالعنادق. ولم يقتصر تقدير الجنس على القبائل البدائية بل امتد إلى حضارات مزدهرة في مصر الفرعونية. وكانت عشتاروت في سوريا تمثل إلهة الجنس والأشخاص<sup>(2)</sup> وهي تماثيل أفروديت عند اليونان، وفيנוס عند الرومان، وكانت لها معابدتها المشتركة في كل مكان، يسهر على خدمتها التوف من الكاهنات اللاتي كن بالفعل بغيات مقدسات. ويقوم المتبع بدخول الهيكل ومارسة الجنس والاتصال الجنسي بكنتهما، وكان يصرف من الأموال التي تحبى على حفظ الهيكل وتجميله، وهكذا ظهرت في القديم أبغى المقدسة التي يختلط مركزها مع مركز رجال الدين. وأصداء هذه العبادة موجودة في المعهد القديم حيث يذكر أول تحرير لهذه العبادة تحرير الناموس تحريراً ياتا التشبه بالأمم في استخدام راهبات المعابد أو الكاهنات البغایا (سفر التثنية 23:17) وكذلك في (سفر التكويرن 31-22) والملوك الأول 22:14) وفي أيام هوشع كانوا يعتزلون مع الزانيات ويدمرون مع النافرات زنى.

(1) قارن معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثاني ص 23. والأرض هي الإله Geb في الديانة المصرية القديمة. قارن الصفحة نفسها من طبعة مكتبة مدبولي.

(2) سفر هوشع الإصلاح الرابع: 14.. الخ.

وكانت الآلهة عشتاروت Astarte هي العدو اللدود ليهوه الإله العبراني في العهد القديم. لأن اليهود تركوا الله لهم الذي أخرجهم من أرض مصر، وعبدوا البعل وعشتاروت (قضاء الإصلاح الثاني: 13:2). وترجع الخصوصية بين عشتاروت ويهوه - في جانب منها - إلى دور الآلهة كراعبة للخصوصية في النبات، والحيوان، والبشر. كما أنها ترجع، من ناحية أخرى، إلى أن عبادتها تستدعي وجود بقايا المعبود. ومازلت في اللغة العربية تستمد من اسم هذه الآلهة معنى الحمل والإخصاب، فنقول عشرت الناقة، وعشرت أي حلت<sup>(1)</sup>.

#### 4. الحيوان

لا تكاد تمجد في الطبيعة كلها حيواناً من الجغرافيا المصري (ذكر الخفاساء)، إلى الفيل الهندي لم يكن في بلد ما موضع عبادة. والعبادة الطوطمية.. يجعل من حيوان معين أصلاً للعشيرة وتقدسه وتغرس قتلها، كما كانت عبادة الحيوان في الحضارات القديمة، وكانت الآلهة من الحيوانات أكثر ذيوعاً بين المصريين، وقد غصت بها المياكل كأنها معرض للحيوان: فقد عبد المصريون: العجل، والتمساح، والصقر، والبقرة، والإوزة، والكبش والقط، والفرد وابن آوى، ولما تحولت الآلهة إلى بشر ظلت مختلفة بصورتها الحيوانية المزدوجة، فكان آمون يمثل بـإوزة، أو كبش، ورع يرمز له بـعجل، وحورس بـصقر، وتحتوري بيقرة.. الخ.

ومن الطريق أن هيجيل كان يعتقد أن عبادة الحيوان عند المصريين القدماء كانت تمثل مرحلة أرقى من تلك المرحلة التي عبدوا فيها ظواهر الطبيعة المادية، فقد تصور المصريون في عالم الحيوان الشيء الباطني، وما هو غير قابل للإدراك، ولكن الآن يدهشنا سلوك الحيوان الغريزي، وتكيفه مع البيئة وغرضية أفعاله، ولا نعرف ما تفسر هذه الحيوانات<sup>(2)</sup>.

(1) راجع عن هذه الآلهة بالتفصيل معجم الديانات وأساطير العالم، المجلد الأول من 132-133، مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996.

(2) هيجيل محاضرات في فلسفة التاريخ الجزء الثاني العالم الشرقي ص 203-204 ترجمة د. أمام مهد الفتاح إمام طبعة مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1999.

## 5. الإنسان

ثم تحول الإنسان من عبادة الحيوان إلى عبادة نفسه، وهذا ظهرت الآلهة البشرية فترة من الوقت لها صفات الحيوان، فالإله سيكلوب له عين واحدة، وكذلك الإله آثينا لها عين بومة (وهي إلهة الحكمة). وتغير الآلهة في مصر - كالإله حورس (الصقر) - وبابل بوجهها الإنساني وجسدها الحيواني عن مرحلة انتقال من عبادة الحيوان إلى عبادة الإنسان. ثم ظهرت عبادة الملك فهو إله كما كان فرعون أو من نسل الإله. وظهرت عبادة الأسلاف وألهة المنازل عند الرومان. وظل الملوك في العصور الوسطى يحكمون بواسطة حق الملوك الإلهي.

## 6. الجموعة البشرية (أو الديانات البشرية)

وقد غابت في ديانات الحضارات القديمة كديانة التوحيد عند أختناتون في مصر القديمة، والديانة الزرادشتية في فارس (إله الخير وأله الشر)، والديانة البوذية والهندية القديمة، والكونفوشية في الصين - الخ.. حتى ظهرت الديانات السماوية الثلاث: اليهودية - المسيحية - الإسلامية.

"الأدلة على وجود الله"

عرضنا في التمهيد السابق لتطور المعبودات الدينية في تلك المرحلة الطويلة التي قطعها الإنسان في سبيل تكوين تصور واضح لله. لقد عبد الله في السابق في صورة لهم أو جبل أو نهر... الخ. وكان لابد أن يطور تفكيره عندما يتضخم ويصل إلى مرحلة عليا من الوعي تمكّنه من التساؤل عن التصور الحقيقي لله. وهذا سخر زينوفان في الفلسفة اليونانية من تصور الناس للألهة على حسب تقاليدهم في الملبس والميئنة، فالآجاش يعلمون آلهتهم سود البشرة فطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا: إن آلهتهم ذوقوا عيون زرقاء وشعر أحمر. فالناس<sup>(1)</sup> يصنعون الآلهة على مثالهم وأكثر من ذلك، لو أن البقر والخيل والأسود كانت لها أيداد تستطيع أن ترسم بها وتصنع آثارا فنية كالبشر

(1) د. أحمد فؤاد الأهوازي *نهر الفلسفة اليونانية قبل سقراط* - من 96 الطبعة الأولى دار أحياء الكتب العربية القاهرة عام 1954.

لنقشت الخيل الآلهة في هيئة الخيل، وكذلك البقر، وجعلت أجسادها على صورة أنواعها المتعددة<sup>(1)</sup>.

وكلما تطوروعي الإنسان الفلسفى زاد اهتمامه بمشكلة الألوهية سواء من حيث التوحيد، أو من حيث الصفات التي يمكن أن تسبب إليها وتزهها عن صفات البشر وغيرهم من الموجودات المتناهية.

وعندما تطور الوعي الفلسفى تحولت المشكلة من الناحية الميتافيزيقية إلى البحث عن أدلة تبرهن على وجود الله<sup>(2)</sup>، والواقع أن الأدلة التي تحاول البرهنة على وجود الله كثيرة في تاريخ الفلسفة ويمكن بصفة عامة تصنيفها في جموعتين:

الأولى: أدلة أو براهين تعتمد على الطابع العام لنظام الطبيعة.

الثانية: أدلة أو براهين قبلية *Apriori* تعتمد على مبادئ عقلية يقال إنها واضحة بذاتها.

وسوف نتناول في الصفحات القادمة أن نقاش مجموعة من هذه الأدلة

أولاً: دليل إجماع الأمم *consensus Gentium*

يلجأ عدد كبير من الفلاسفة واللاموتين إلى البرهنة على وجود الله معتمدين على ما يسمى بالقبول العام للجنس البشري، أو إجماع الأمم على القول بوجود إله. ولقد سبق أن رأينا في التمهيد الذي عرضنا فيه لتطور المعبودات الدينية كيف لازمة فكرة العبادة والتاليه الإنسان منذ فجر التاريخ، أفكرون تاريخ الإنسان لغوا وإجماع الناس على وجود الله وهذا باطل؟ وكيف يمكن الإنسان أن يقاوم هذه الفكرة فيقول: إنني أنا وحدي سوف أعارض كل ما تصوره جميع الناس على أنه حق وما شعروا

(1) المرجع نفسه، في الصفحة نفسها.

(2) من الباحثين من يرى أن وجود الله لا يحتاج إلى أدلة أو براهين، وأن الفلسفة هي الذين جعلوا من البرهنة على وجود الله معضلة كبيرة، وهي في الحقيقة من أيسر البرهان، لدورتها على معان غاية في البساطة يوسف كرم "الطبيعة وما بعد الطبيعة" من 144 دار المعارف بمصر، ومع ذلك فإنه يقول قبل ذلك الصفحات قلائل "والحقيقة أن وجود الله مقتضى إلى البرهان بدليل كثرة المشككين في قوة البرهان فضلاً عن المتكبرين .. الخ، من 136-137 من الكتاب نفسه، وهذا يدل على صعوبة المشكلة بصفة عامة.

وأمنوا به<sup>(1)</sup>، ومن هنا اندفع كثير من الفلاسفة إلى الأخذ بهذا الدليل والتحمس له ومنهم: cicerone (43-16 ق.م) وسينكا Seneca Seneca (1-65م) وكلمنت السكندرى Clement of Alexandria (150-215م) وهربرت تشيربري Herbert of cherbery (1592-1655) وأفلاطونيو كيمبردج Gassendi (1583-1648) وجاسندي (1592-1655) وجروفيتوس أي (1645-1583).. الخ. وجموعة كبيرة من اللاهوتين المحدثين من البروتستان والكاثوليك. واختلف الباحثون في أهمية الفلسفية، فذهب بعضهم إلى أنه ليس دليلاً يعنى الكلمة بل هو مجرد إشارة أخلاقية على وجود الله. ويدعوه آخرون إلى أنه لا التراث العام ولا القبول الجماعي لجميع الناس يمكن أن يعد دليلاً أو يكون له أدنى تأثير على الحقيقة، فليس ثمة ما يمنع أن يكون الجنس البشري كله قد اخطأ في موضوع نظري مثلكما أخطأها من قبل في كثير من المسائل العملية والمواضيع التجريبية على غلو ما يكشف لنا التاريخ، وفي الوقت نفسه ذهب فيلسوف مثل جون استيوارت مل إلى أن هذا الدليل إذا ما نظرنا إليه من منظور المجموع الكلي للجنس البشري لوجدنا أنه يترك تأثيراً عظيماً يفوق تأثير أي دليل آخر، ويقول غيره: إن لهذا الدليل قيمة مطلقة وإنه برهان يسلم إلى وجود الله، فالإجماع الكلي الأعمى على الاعتراف بوجود الله لا بد أن يكون معبراً عن صوت العقل الكلي الذي يفضي إلى دليل ملزم.

غير أن الصورة الفعلية للدليل أكثر تعقيداً من مجرد إجماع الأمم ذلك لأن الدليل يحول إلى ما يسمى باسم الإيمان الغريزي بالله يعني أن وجود الله مفترض في النفس البشرية، أو أن هناك استعداداً وميلاً غريزياً عند الإنسان للإيمان بالله. ولقد جاء هذا الدليل في التصوف الإسلامي. وأطلقوا عليه اسم الميثاق الأعظم مستدين إلى الآية رقم 172 من سورة الأعراف ﴿وَلَا أَنذِرْنِي مِنْ بَنِي مَادَّ مِنْ ظُهُورِهِ ذَرْبَهِمْ وَأَشَهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَتَتْ بِرِبِّكُمْ قَالُوا لَئِنْ شَهَدْنَا }﴾ [الأعراف: 172]. (وسمى في بعض الأحيان برهان الست). ويدعوه الصوفية إلى أن الميثاق أخذ علىبني الإنسان قبل هبوطهم إلى الأرض.. وقبل: إن ذلك يعني أن هناك استعداداً طبيعياً وضعه الله في

(1) Hegel: Lectures On The Philosophy Of Religion, Vol .3.P.197. Routledge And Kegan Paul , London , 1967.

النفس البشرية تستطيع بواسطته أن تعرف على وجوده، وذهب بعض العلماء إلى أن الآية لا تعني أكثر من أن الله قد وضع في الإنسان عقلًا يستطيع أن يتعرف به عليه، وأن يقر بضرورة وجود إله. ولما كانت دلالة العقل على الله دلالة ضرورية فكان الله استشهد بالناس، وكان الناس شهدوا بالفعل بالريوبوبيا، أما عن لقاء بهذه الصورة فإنه لم يتم<sup>(١)</sup>.

ولقد دعم سينكا *senca* قدّها هذا الدليل فذهب في رسالته (الرسالة رقم 117) إلى القول بأننا قد اعتدنا أن نعلق أهمية كبيرة على الإيمان الجماعي للجنس البشري، ومن ثم فهو هناك آلة. ونحن نستدل على ذلك من الشعور الديني المحفور في ذهن الإنسان، ولن نجد الأمة من الأمم التي وجدت على ظهر الأرض بالغاً ما بلغت حضارتها وقوانيتها تذكر وجود الله، ومعنى ذلك أن هناك اعترافاً بين الأمم منذ فجر التاريخ بأن الله موجود، وهو اعتراف يتخذ صفة الكلبة التي تخبرنا على التسلیم بحقیقته، وعلى الرغم من أن فيلسوفاً مثل هيجل يعترف بأن كدليل إجماع الأمم سلطان عظيم الشأن فإنه يعترف أنه يستحيل إقامة الإيمان بالله على مثل هذه الحجة، لأن التجربة تظهرنا على أن هناك أفراداً وأئمّاً ليس لديهم مثل هذا الإيمان<sup>(٢)</sup>.

ولقد كان جون لوك - قبل هيجل بما يقرب من قرن ونصف من الزمان - قد ناقش هذا الدليل في معرض مناقشاته للأفكار الفطرية بصفة عامة - واعتبره ظاهر البطلان لسبعين:

الأول: أن هناك مجموعة من الملحوظات القداماء والحديثين على السواء، صحيح أنهم قلة لكنهم قلة كافية لتكتأب ذلك الإجماع المزعوم بين الأمم.

الثاني: أن الرحلات التي قام بها البحارة يابان المكتشفات الجغرافية كشفت عن وجود أمم بأكملها ليس لديها أدنى فكرة عن وجود الله<sup>(٢)</sup>. غير أن المدافعين عن هذا الدليل حاولوا الرد على اعترافات جون لوك، فخفقوا من حدة الدليل بقولهم إن الإيمان الغريزي بالله لا يعني بالضرورة أن وجود الله فكرة فطرية في النفس

(1) د. كمال جعفر التصوف من 187 دار المعرف الجامعية 1980.

(2) j. Locke, an essay concerning human Understanding , books I, sec , IV.

البشرية، أو أن هناك صورة مطبوعة في الذهن منذ الميلاد، بل هو يعني أن هناك استعداداً أو ميلاً نحو الإيمان بالله من ملاحظة الإنسان لموجودات العالم أو تأمله داخل نفسه، ويستمر هذا الفريق فيقول: إنه بسبب وجود هذا الميل عندنا فلنسا بمحاجة إلى تعاليم الدين لتخبرنا أن الله موجود ليس الناس بمحاجة إلى أن يتعلموا أن الله موجود إلا بقدر حاجتهم أن يتعلموا أن العالم موجود، وهناك الكثير من وقائع العالم تدفع الإنسان إلى الإيمان بالله مثل تكيف الكائنات الحية مع بيئتها وإحساسنا بالواجب أو شعورنا بالالتزام.<sup>(1)</sup>

غير أن اعتراض جون لوك مع هذا لا يزال قوياً وحاسماً ذلك لأن هناك عدداً كبيراً من غير المؤمنين يعرفون - في رأيه - هذه الواقع الموجدة في العالم تمام المعرفة، ومع ذلك لا تدفعهم تلك المعرفة إلى الإيمان، ويقول جون لوك أيضاً: إن عمومية الفكرة وكليتها لا تنهض دليلاً على فطريتها، كما أن الاتفاق العام بين الناس لا يمكن أن يجعل الفكرة مفطورة في النفس البشرية، أي أن هناك ميلاً طبيعياً يمكن في طبيعة الإنسان، فقد كانت أفكار الناس عن الشمس والحرارة عامة دون أن تكون انطباعات فطرية في النفس البشرية<sup>(2)</sup>.

ويواصل جون استيوارت ميل.. s.j. الحملة ضد هذا الدليل فيقول إنه حتى إذا افترضنا أن الدليل فطري أو أن هناك ميلاً غريزياً.. الخ فسوف يظل السؤال قائماً: لم يكن ذلك مبرراً نظر إليه على أنه صادر؟ إن المبرر الوحيد الذي يمكننا من الانتقال من فطريّة الدليل إلى صدقه هو أن نقول: إن الذهن البشري خلقه الله، وهو لا يندفع مخلوقاته وذلك دور فاسد لأنه يصادر على المطلوب من حيث إنه يفترض مقدماً ما يريد البرهنة عليه<sup>(3)</sup>. وبصدق اعتراض ميل بصفة خاصة على صورة الدليل عند متصوفة الإسلام المسماة بـالميثاق الأعظم.

غير أن المدافعين عن الدليل يعودون إلى تعديله حتى يتتجنبوا ما فيه من دور فاسد، فيذهبون إلى أن ما هو فطري، في الإنسان ليس هو فكرة الله بل الشوق إليه،

(1) The encyclopedia of philosophy vol .2,p.147.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

يقول واحد منهم «جميع ملائكتنا ومشاعرنا وموضوعاتها التي تناسبها» - وحيازة هذه الملائكت يفترض وجود هذه الموضوعات، وهكذا نجد أن العين بما لها من تركيب خاص تفترض وجود الضوء الذي يمكنها من الرؤية - ولا يمكن تصور الأذن دون وجود الصوت، وبالتالي فإن مشاعرنا الدينية تقتضي، بالضرورة، وجود الله. ويقول آخر إن الشوق لوجود إله يشير إلى تعطش داخل أنفسنا في قلب كل واحد منا، وهو تعطش لشيء أعظم منه، وإذا كان لكل تعطش إشباعه وموضوعه الخاص كالتعطش الفيزيقي، والتعطش للحب والجنس وللجمال فإن التعطش الديني بالمثل إشباعه المناسب، وإن فسوف يكون من الصعب علينا أن نرى: لم نجد في طبيعتنا أساساً وماذا يفعل في هذه الطبيعة؟

ولا شك في أن مثل هذا التعديل يجعل الدليل يفلت من واحد من الاعتراضات المهمة السابقة - ذلك لأن غياب الإيمان بالله لا يبرهن على غياب الشوق إليه إذ لا جدال أن هناك من غير المؤمنين من يود أن يؤمن، ومن ثم فإن وجود غير المؤمنين لا يبرهن على أن الشوق إلى الله لم يكن عاماً.

لكن هناك اعتراض آخر وهو أن الشعور الديني قد لا يكون دليلاً على وجود الله، فهناك ديانات مثل البوذية ليس لديها إيمان بالله على الإطلاق.

بقي أن نعرض لفكرة خاطئة كثيرة ما يلتجأ إليها المدافعون عن دليل القبول العام أو إجماع الأمم، فمنهم من يرى أن الإجماع قائم حتى مع وجود الملاحدة في كل زمان ومكان. ذلك لأن هؤلاء الملاحدة ليسوا سوى أمثلة شاذة لا قياس عليها، فهم مصابون بنقص ذهني أو أخلاقي: يحملون دون اعتبارهم مثيلين للجنس البشري أو معتبرين عن رأيه، ومن العجيب أن نجد نبيير جاستندي.. Gassendi pierre الفيلسوف الفرنسي المعروف يلتجأ إلى مثل هذا الرأي، فهو أولًا يقلل من عدد الملاحدة بصفة عامة، وهو ثانياً يحيط من شأنهم، ويقول إنهم إما أن يكونوا مشوهين عقلياً، أو نهاية من الطبيعة أفرزتها نزوة من نزواتها، ويقول أحد اللاهوتيين المعاصررين: كما أن شجرة البلوط ينبغي الا يحكم عليها بناء على أشجار البلوط الأقزام التي لا تنمو ولا تزدهر والمحورة في نهاية القطب الشمالي، فكذلك ينبغي الا يحكم على طبيعة الإنسان بناء على مجموعة من غير المؤمنين...!

غير أن الفكرة ظاهرة البطلان وتكشف عن ضعف في الدليل أكثر مما تبرهن على قوته، ذلك لأن أدنى معرفة بتاريخ الفكر البشري تبين لنا أن هناك مفكرين بارزين وفلاسفة لا معين، لا سيما في القرنين الأخيرين، كانوا من غير المؤمنين، وهم كثيرون من البشر قد يكونون مخطئين، وتلك مسألة أخرى، لكن وصمهم بأنهم شواذ أو نفيايات أو نزوات وتشبيههم بشجرة البلوط القزم التي توقف ثورها إنما يدل على لغز وإفلاس وهروب من المناقشات الفلسفية الجادة.

### ثانياً: الدليل الكسمولوجي cosmological argument

الواقع أن الدليل الكسمولوجي ليس دليلاً واحداً، بل هو في الواقع مجموعة كبيرة من الأدلة المتراكبة، ولذلك كثيراً ما يسمى بالأدلة الكسمولوجية، لأنه يشتمل على مجموعة كبيرة من التصورات الفلسفية منها: تصور السبيبة (أو العلية) والتغير (أو الحركة) والضرورة والحدوث، والممكן والواجب... الخ وربما كان القديس توما الأكروبني براهيمه الخمسة على وجود الله أقوى من لخص هذه الأدلة الكسمولوجية جيعاً على نحو ما سترى بعد قليل.

ولا يعتمد البرهان الكسمولوجي على استبطاط وجود الله من طبيعته الأساسية كما يفعل الدليل الأنطولوجي، ولا من النظام والإبداع كما تفعل الأدلة الأخرى ، بل يكفيه أن تسلم بوجود عالم يتألف من موضوعات وأحداث مشروطة لكي يقول لك: إنك لكي تسر أغوار هذه الشروط التي تحدد الموضوعات التي يزخر بها العالم، وترتبط بعضها ببعض فإنك لابد أن تنقاد إلى موجود مطلق غير مشروط، فانت إذا ما تعقبت الأسباب الكامنة خلف ظاهرة من ظواهر الكون، فلابد لك أن تصل إلى ما يسمى بالسبب الأول.. first cause.. الجميع هذه الظواهر أو للعالم ككل، وانت إذا ما تحققت من عرضية الأشياء التي تملأ الكون وتأكدت من ظهورها و اختفائها وأنها يمكن أن توجد ويمكن لا توجد، فانت مضطر إلى الاعتراف بوجود ضروري، وهذا الوجود الضروري هو المصدر الأول غير المشروع للعالم وهو الذي يطلق عليه: اسم الله.

ولقد دافع عن هذا الدليل أفلاطون وأرسطو، والكتندي والفارابي، وأبن سينا والقديس توما الأكروبني، وليست وجون لوك، بينما هاجمه بعنف ديفيد هيوم وكانت وجون استيوارت مل، ثم في الفلسفة المعاصرة برتراند رسل وبرود... C.D.broad.

ويمكن أن نسوق بعض الأمثلة التاريخية قبل أن نعمد إلى تحليل هذا الدليل ومناقشاته.

### أ. أفلاطون

يتساءل أفلاطون في حادثة القوانين.. laws (الكتاب العاشر) كيف يمكن للمرء أن يفسر وجود الحركة في العالم؟! ثم يميز بين نوعين من الحركة التي تدخل على موجود من الموجودات من الخارج، والحركة الذاتية الأصل، ويرى أفلاطون أن الكائنات الحية هي وحدتها الموجودات ذات الأنفس، وهي وحدتها أيضا التي تستطيع لهذا السبب خلق الحركة، أما الحركة التي تأتي من الخارج، فإنها لا بد أن ترتد في نهاية تحليلها إلى الحركة الذاتية الأصل. ومن هنا يقول أفلاطون: إن جميع أنواع الحركة في العالم ترجع إلى نشاط النفس مما يدل على أن هناك علة علية أو عقلا أعلى، وعلى هذا النحو نصل إلى الله.

### ب. أرسطو

في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا يستخدم أرسطو الدليل الكسمولوجي في عاولته لتفسير الحركة. والمثال الأول هو الحركة الأزلية الدائرة للسموات، وهو يرى أن التفسير العقلي الوحيد المقبول هو القول بوجود عزك أول هو الذي يحرك الأشياء جميعا، وإن كان هو نفسه لا يتحرك فإذا كانت الأشياء المتحركة متقطعة لزم أن يكون هناك حرك أزلي هو الجوهر وهو الموجود بالفعل، غير أن الله عند أرسطو لا يحرك العالم فيزيقيا عن طريق الاتصال المباشر، بل هو يحركه بوصفه موضوعا للشوق والرغبة، إن إله أرسطو يقضى حياته في الاستمتاع بتأمل ذاته دون أن يهتم أدنى اهتمام بال الموجودات الأرضية.

### ج. القديس توما الأكويني (1225-1274)

كان القديس توما الأكويني يعتقد أن وجود الله ليس واضحا بذاته، ويعارض أولئك الذين يذهبون إلى أن وجود الله نظري في الإنسان، إذ يعتقد أنها فكرة باطلة فليس وجود الله فطريا، بل إننا نستدل على وجوده الله بمجموعة من البراهين التي رأها منطقية وضرورية، وقدم لنا خمسة براهين كانت كلها شائعة في الفلسفة الإسلامية من قبل ويمكن القارئ أن يطالعها عند الكتبي أو الفارابي أو ابن سينا - ولا شك في

أن القديس توما قد استفاد كثيراً من المفاهيم التي كانت معروفة وشائعة عن المثنين العرب. ويمكن أن نلخص هذه البراهين على النحو التالي:

### 1. البرهان الأول برهان الحركة الأولى

يقوم على فكرة الحركة، وقد عرضه في كتابه *الضمخ أخلاصة اللاهوتية summa theological* ويقول: إن الحركة موجودة في العالم مادمنا نشاهد بمحاسنا حركة الكثير من الأشياء، ولكن لما كانت الحركة تعني انتقال الموجود من حالة القدرة إلى حالة الفعل وما كان هذا الانتقال يستدعي وجود موجود يكون هو نفسه في حالة فعل، فإنه لابد للمحرك إذن من حراك، ولما كان الحراك هو نفسه في حالة حركة فإنه لابد من افتراض حراك آخر يكون هو مبعث حركته. ولكننا لن نستطيع أن نستمر هكذا إلى مالا نهاية متقللين دائماً أبداً من حراك إلى آخر، وإنما لابد لنا من أن نتوقف عند حراك غير متحرك وهذا الحراك الأول إنما هو الله<sup>(1)</sup> واضح أن هذا البرهان مستمد حرفياً من أسطو الذي عرضه في المقالة الثامنة من كتابه *السماع الطبيعي*.

### 2. البرهان الثاني برهان العلة

يقوم هذا البرهان أساساً على فكرة السببية أو العلية Causality ذلك أننا نلاحظ في العالم الحسي مجموعة كبيرة من العلل أو الأسباب الفاعلة، والعلة الواحدة الفاعلة لا تحدث معلومها مباشرة، بل عن طريق بعض الوسائل المحددة كالذراع الذي يدفع الحجر مستعيناً ببعضه، تعرف حالة يمكن أن يكون فيها الشيء علة فاعلة لنفسه، إذ لو كان كذلك لكان متقدماً على ذاته وهذا محال، ولما كان من المشاهد في سلسلة العلل الفاعلة المتعاقبة بنظام أن الأولى منها علة للمتوسطة، والمتوسطة علة للمتأخرة، سواء أكانت هذه العلة المتوسطة واحدة أم متعددة، فإن من غير الممكن الاستمرار في سلسلة العلل إلى مالا نهاية، ولو أثنا أسقطنا العلة لسقوط المعلول أيضاً، إذن فلو أنها افترضنا عدم وجود علة أولى في سلسلة العلل لكان علينا أن نسلم بعدم وجود علة

(1) الدكتور زكريا إبراهيم الجموعة اللاهوتية المجلد الثالث من تراث الإنسانية ص 789.

متاخرة ولا علة متوسطة، ولو قلنا بإمكان التسلسل إلى ما لا نهاية في نظام العلل لكان علينا أن ننكر وجود علة أولى إلا وهي ما اصطلحنا على تسميته باسم الله<sup>(1)</sup>.

### 3. البرهان الثالث برهان الممكن والواجب

يستعين القديس توما في هذا الدليل بمفهومين معروفين كانا متداولين لدى المشائين العرب وهما مفهوم الممكن ومفهوم واجب الوجود وهو يسير في هذا الدليل على مرحلتين: مرحلة ينتقل فيها من الممكن إلى واجب الوجود. ومرحلة أخرى ينتقل فيها من واجب الوجود بغيره إلى واجب الوجود بذاته وهو يقول في هذا الدليل: إننا نشاهد في الطبيعة أشياء حادثة يعنى أنها يمكن أن توجد ويمكن الا توجد، وأية ذلك أنها يمكن أن نرى في الأشياء المحسومة كونا وفساداً، والكون والفساد إنما يعنيان أن هذه الأشياء نمكحة لا واجبة الوجود ولما كان الممكن إنما هو ما يمكن أن يوجد أو لا يوجد فإن الممكن لا بد أن يستمد وجوده من الضروري أو واجب الوجود والحق أن مبدأ الكون والفساد إنما يمكن في السماء والسماء في نظر القديس توما هي واجب الوجود بغيره. ولكن لما كان من غير الممكن الاستمرار في سلسلة الموجودات واجبة الواجبة بغيرها إلى ما لانهاية فإنه لا بد لنا من التوقف عند موجود يكون واجب الوجود بذاته إلا وهو الله، وهكذا نرى أن الله يستمد ضرورته من ذاته وأنه هو الذي يخلع الضرورة على تلك الموجودات الأخرى التي قلنا إنها واجبة الوجود بغيرها<sup>(2)</sup>.

### 4. البرهان الرابع برهان التدرج في الكمال

الأساس الذي يقوم عليه هذا الدليل هو ما يلاحظ في الأشياء من تدرج، فنحن نشاهد في عالم التجربة أن هناك أشياء أكثر خيرية وأشياء أخرى أقل خيرية، كما أن هناك أشياء أكثر نبلًا وأخرى أقل نبلًا، وأشياء أكثر صدقًا، وأخرى أقل صدقًا وهلم جرا، ولكن أكثر وأقل لا تصدقان على الأشياء المختلفة اللهم إلا بالقياس إلى أحد أقصى يكون هناءً المعيار الذي تقاوم به درجة تفاوت الأشياء، فنحن لا نعرف ما هو أحسن إلا بالقياس إلى الأحسن، ومنن لا نعرف ما هو أجمل إلا بالقياس إلى الأجمل...

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

الخ، ولنفترض لذلك مثلاً نقول إننا نقيس درجة حرارة الأشياء المحسومة بالرجوع إلى النار التي هي الحد الأقصى للحرارة (أو الدفء) إنما هي علة سائر الأشياء الحارة (أو الدافئة) فإن الحد الأقصى لأي جنس من الأجناس إنما هو علة لكل ما يندرج تحت هذا الجنس وبالمثل يمكننا أن نقول أسمى هو أعلى الموجودات كينونة وحشاً، وخريبة، وهذا الموجود الذي هو علة ما في الأشياء من وجود خريبة، وهو الموجود الأسمى الذي نطلق عليه اسم الله.

#### 5. البرهان الخامس برهان النظام

في العالم نظام، وهذا النظام لابد له من منظم عاقل، لأن العالم كله منظم لا من حيث جزيئاته، فما تجدر ملاحظته أن هذا البرهان في حد ذاته لا يقتضي إثبات نظم شامل في العالم أجمع، حتى لو كانت اضطرابات جزئية يبقى علينا أن نفترس ما يوجد فيه من نظام، فلا شك أن هناك نظاماً يسود العالم ككل، فكل شيء يهدف إلى غاية معينة ولا شيء باطل أو عبث، والأشياء ككل تميل إلى تحقيق غاية واحدة، وهذا النظام المأمول يقتضي وجود منظم أو علة منظمة، وهذه العلة المنظمة لابد بالضرورة أن تكون عاقلة، لأن كل نظام لابد بالضرورة أن يقوم على العقل، فكل علة منظمة لابد أن تكون عاقلة، والمدة المنظمة المعاقة لهذا العالم هي ما نطلق عليها اسم الله.

ومن الواضح أن هذه البراهين الخمسة كلها - التي يقول بها القديس توماً - تشتراك في خصائص عامة مشتركة، فتى كلها تبدأ من الأشياء المحسومة التي تملا العالم، وهي كلها تفترض سيادة قانون العلية أو السبيبة سواء في الحركة التي تحتاج إلى عراك أو الوجود الممكن الذي يحتاج إلى علة توجده... الخ، وهي كلها تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيباً تصاعدياً لو اتبعه الإنسان فلابد أن يصل إلى القمة حيث يوجد المبدأ الأول للأشياء جميعاً<sup>(١)</sup>.

ولقد عبر ديكارت عن هذا الدليل نفسه عندما تساءل في التأمل الثالث: أتني لأنسأع إذن من استفدت وجودي؟ هل في استطاعتي أن أكون موجوداً إذا لم يكن

(١) قارن روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط تأليف ابن جلوسون ص 107-108 ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة عام 1982.

هناك آلة<sup>(١)</sup>. ويقول أيضاً: إن حفظ جوهر ما في كل لحظة من لحظات مدته، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين العقل اللازمين لإحداثه أو خلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً. إن النور الفطري يدلنا بوضوح على أن الحفظ والخلق لا يختلفان إلا من حيث طريقتنا في التفكير لا في الواقع الأمور<sup>(٢)</sup>. وأيضاً نأمل في قوة استطاع بواسطتها - أنا الموجود الآن - أن أجعل نفسي موجوداً كذلك في اللحظة التالية؟ لا أشعر في نفسي بأية قوة من هذا القبيل، فيتضح من هذا أن وجودي على موجود مختلف عني<sup>(٣)</sup>، ولما كانت موجوداً مالكا لفكرة موجود مطلق الكمال، أي لفكرة الله يكون وجود الله قد تم إثباته بدليل هو غاية في البداهة والوضوح..<sup>(٤)</sup>.

### تحليل الأدلة الكسمولوجية ونقدها

إذا كان الدليل قد بدأ مع معاوورة القوانين لأفلاطون فربما كانت الملاحظة العامة أنه يعتمد أساساً على فكريتين مهمتين تثلان جوهر النادلة الكسمولوجية كلها وهما: فكرة الضرورة وفكرة السبيبة، وسوف نعود إلى تحليلهما بعد قليل لكن الملاحظة الخاصة بأفلاطون هي أنه لا يتحدث عن أصل الحركة والسكنون معاً ولا يفترض أن الحركة والسكنون متساويان في الأصل. بل يرى أن وجود الحركة يحتاج إلى تفسير، أما وجود السكون فهو لا يحتاج إلى تفسير بنفس الطريقة، وكما سترى بعد قليل فإن هناك اعتراضاً أساسياً ضد هذا البرهان هو افتراض أن من الممكن وجود سلسلة من الأحداث اللامتناهية في الماضي كما أنه من الممكن لا تكون هناك أبداً بداية للحركة. أما إله أرسطو فهو في الواقع لا يتدخل في شؤون العالم: لم يصنعه ولم يسانده أو يحافظ عليه أو يعني به: إنه فقط يدخل فيه الحركة عن طريق شوق الموضوعات وتطلعها إليه: والحق أن أهمية برهان أرسطو إنما تأتي أساساً من التعديلات التي أدخلها عليه فلاسفة الإسلام والمسيحية على حد سواء وقد رأينا ذلك بوضوح عند القديس توما الأكريني.

(1) ديكارت آناتملات في الفلسفة الأولى ص 957 ترجمة الدكتور عثمان أمين مكتبة الاملاء عام 1974.

(2) المرجع السابق ص 159.

(3) المرجع نفسه ص 160.

(4) المرجع نفسه ص 162.

أما ديكارت الذي يرى أنه لابد من وجود شيء يحافظ على الموضوعات الموجودة من لحظة إلى أخرى مادامت لا تملك في ذاتها تحافظ بها على نفسها- فليس سوى تنبئه قوي إلى الاعتماد السببي المتبادل للأشياء ولو صع ذلك فإن الدليل يندرج تحت الأدلة السببية الأخرى التي تعتمد اعتماداً كاملاً- كما سبق أن ذكرنا- على فكريتين أساسيتين هما الضرورة والسببية - وعلينا الآن أن نقوم بتحليلهما:

أ. **necessity** ..  
الضرورة..

تعتمد كثرة من الأدلة الكسمولوجية على القول بأن الأشياء الموجودة حادة أو محكمة، ومادامت هناك موجودات حادة فلابد أن يكون هناك وجود ضروري وقد سبق أن رأينا القديس توما المتأثر بين سينا يتنتقل من الممكن إلى واجب الوجود- لكن ما المقصود هنا بالوجود الضروري أو الوجود الواجب \* - والمعني واحد؟ إذا كان المقصود هو الضرورة السببية causal necessity فسوف نعود إلى مناقشة هذا الموضع عندما نتحدث عن السببية، أما- إذا كان المقصود هو الضرورة المنطقية logical necessity فقد شن هيوم وكانتن وغيرهما هجوماً عنيفاً على هذه الفكرة لأن الضرورة المنطقية ليست صفة أو خاصية تلحق بالموجودات أو تنسق إلى الأشياء، وإنما هي خاصية للقضايا، ومن ثم كان الحديث عن الوجود الضروري حديثاً خاطئاً أشبه ما يكون بالحديث عن حروف متناقض أو مصدق أو متصادف بداته أو منضدة بديهيّة بالضبط لنفس الأسباب! لكن قد يقال في معرض الرد على ذلك: الا يمكن أن تقول إن المقصود هو أن القضية التي تقول إن الله موجود قضية صادقة صدقاً ضرورياً! والجواب بالطبع طبعاً، لأن القضية الصادقة صدقاً ضرورياً قضية محلية يكرر موضوعها المحمول أو هو جزء منه، في حين أن القضية التي تقول إن الله موجود قضية ذات مضمون وجودي Existential فهي لا تربط تصورات بعضها ببعض، ومن الصعوبة البالغة أن نرى كيف يمكن للقضايا ذات المضمون الوجودي أن تكون ضرورية ضرورة منطقية؟

**b. السببية causality**

ذهب كثير من دعاة الأدلة الكسمولوجية إلى القول بأن الضرورة التي يتحدثون عنها في عبارة الوجود الضروري ليست ضرورة منطقية، وإنما هي ضرورة سببية، أو

بصفة عامة ضرورة واقعية إذ يمكن في رأيهم، تفسير التقابل بين المرض أو الحادث وبين الواجب الوجود أو الضروري بدون إشارة إلى الضرورة المنطقية، فالمرض أو الحادث متنه finite، أعني له بداية في الزمان، أما الضروري أو الواجب فهو مستقل لا يفسد ولا يفني هو غير مشروط يعني أنه لا يمكن أن تصور حادثة تكون سبباً له، بل هو شرط لكل موجود وللحادث أو العرضي المعتمد على غيره، ولما كانت هذه الفكرة مهمة فلتتفق عندما.

الفكرة تقول إن كل شيء في العالم له مدة زمنية محددة أو ديمومة متناهية finite duration طالت أم قصرت، بل هناك أشياء كثيرة جداً لا تعيش إلا فترة زمنية قصيرة نسبياً، ومنها نحن أنفسنا، الموجودات البشرية، بل هناك ما هو أقصر عمراً: موجودات ما إن تظهر حتى تخفي، فبعض أنواع الفراش لا يدوم عمره سوى ساعات قليلة، لكن هناك موجودات تبقى فترات طويلة جداً كالكوكاب والأفلاك والأجرام السماوية عموماً، لكنها فيما يبدو قابلة أيضاً للفناء، فالمعلومات التي جعلناها عنها تدل على أن مصيرها هو القناء<sup>(1)</sup>، وباختصار كل شيء في الكون هالك أو قابل للفناء، ولا شيء فيه قادر على البقاء أو الدوام المستمر - ذلك لأن الأشياء في العالم لا توجد بذاتها بل تعتمد على شيء آخر.

والاعتراض على هذه الفكرة يتلخص فيما يلي:

إذا كان ذلك يصدق على الأشياء الجزئية المتناهية التي تحيط بها العالم، أيكون من الضروري أيضاً أن يصدق على العالم ككل؟ يمعنى آخر إذا سلمنا بأنه لا شيء يوجد في العالم بطبيعته الخاصة لا ظاهرة من ظواهر الكون توجد بذاتها perse، بل كل ما فيه حادث وعارض وهالك وقابل للفناء، فهل لابد لنا أن نقول إن العالم ككل أو الكون ذاته أو الجموع الكلية للأشياء الفانية لابد أن يكون هو نفسه فانياً وحادثاً وعارضياً أو هالكاً؟ ليست ثمة ضرورة منطقية تخت ذلك، فنحن نتعلم من المنطق أن ما يصدق على الجزء ليس من الضروري أن يصدق على الكل أيضاً، ومن ثم فإنه يمكن منطقياً أن يكون الجموع الكلية للأشياء الفانية هو نفسه غير فان، أعني أنه قد

(1) طالع مثلاً ما يقوله سير جيمس جيتز في كتابه *الكون الشامض* لا سبباً الفصل الأول الخامس، بالشمس المتحضر ترجمة عبد الحميد حمدي مرسي القاهرة 1943.

يكون العالم موجوداً بطبعته ذاتها. رغم أنه يشتمل على أشياء حادثة، فليس ثمة ضرورة منطقية توجب على المجموع الكلي أن يحتوي على تناقض أعضائه أو يشارك فيها، فمثلاً على الرغم من أن كل إنسان فانٌ فإنه لا يستطيع ذلك بالضرورة أن يكون الجنس البشري كله، أو المجموع الشامل لكل الناس فانياً هو الآخر، إذ قد يكون من الممكن أن يظل هناك باستمرار موجودات بشرية رغم أنها لا تكون نفس الموجودات. وبالتالي قد يكون العالم في ذاته شيئاً ضرورياً رغم أنه قد يشتمل على أشياء حادثة أو عارضة أو مكنة<sup>(1)</sup>.

كما أنتا تهدى أن التومائين - من ناحية أخرى - قد دأبوا على إضفاء مظاهر تجربتي على الدليل فتراهم يقولون، مثلاً من الواضح أمام حواسنا.. أن بعض الأشياء تتحرك أو أنها في حالة سكون، ويتألف العالم الذي نعرفه من مجموعة هائلة من الموضوعات التي يعتمد بعضها على بعض ولا واحد منها كاف بذلك انطولوجيا.

غير أن ديفيد هيوم وكانت و غيرهما من الفلاسفة الذين تعرضوا ل النقد هذا الدليل يرون أنتا إذا ما تحدثنا عن السبيبية فإن علينا أن نحضر أنفسنا في المجال الذي تطبق فيه هذا اللفظ أو نستخدم فيه كلمة سبب cause، أعني ربط حادثة بمقدمة أخرى في عالم التجربة وخبرتنا الحسية، التي تعتمد على الزمان والمكان، أما إذا استخدمنا كلمة سبب خارج هذا النطاق فإنها ستبدو بلا معنى. وهذا هو بالضبط ما يحدث عندما يقال إننا نحتاج إلى مبدع أو حافظ أحداث العالم لها أسباب فإنه لا يحق لنا بناء على ذلك أن نبحث عن سبب الكل.

وفضلاً عن ذلك فإنه لا يجوز أن ننتقل في حديثنا من الحديث عن سبب طبيعي إلى سبب غير طبيعي نفترض أنه سبب الطبيعة ككل أو حتى لأية أحداث داخل الطبيعة، إذ لا بد أن تمت سلسلة الأحداث الطبيعية وتواصل سيرها من حادثة إلى أخرى طبيعية أيضاً<sup>(2)</sup>.

والواقع أنتا عندما تتحدث عن السبيبية في مجال الدليل الكسمولوجي فإننا كثيراً ما نقع في مغالطة: فنحن نتحدث عن ضررين من السبيبية، ونظن أنهما نوع واحد:

(1) Richard Taylor: metaphysics, p.91 - 92. prentire – hall foundations of philosophy series, London, 1963.

(2) The encyclopedia of philosophy vol .2,p.234.

فنحن نتحدث في البداية عن السبيبة على نحو ما نشاهدها في عالم الأشياء التي تقع في خبرتنا الحسية: فالنار سبب غليان الماء، والجرم سبب الصوت الذي أسمعه الآن، وهكذا ترتبط الأشياء الحسية ارتباط السبب بالنتيجة، أو آ، بـ ثم ترانا ننتقل من سلسلة المادية الحسية هذه إلى القول بوجود سبب أول first cause لا يكون حسياً ولا مادياً، ولا شك في أن العلاقة السبيبة التي نفترض وجودها بين السبب الأول والعالم تختلف أم الاختلاف عن العلاقة السبيبة الموجودة بين الأشياء الحسية المتأتية بعضها مع بعض ولما اختلف السبب الأول عن الأشياء المادية فنحن إذن أمام ضربتين من العلاقة السبيبة وهما في الواقع من نوعين مختلفين تماماً: الأولى التي بين الله والعالم علاقة ميتافيزيقية، والثانية التي بين الأشياء الحسية المتأتية علاقة طبيعية، وليس في منطق العقل ما يبرر استنتاج إحداهما من الأخرى.

لكن قد يقول معارض إتنا لن نأخذ بالنظرية الكانتوية أو النظرية التجريبية، وإنما سنعود إلى المبدأ الميتافيزيقي، وهو مبدأ عقلي أساساً يقول كل شيء لا بد له من علة أو سبب فذلك استبصار ميتافيزيقي مطلوب، ومطلب عقلي لا غبار عليه، وسوف نقول أن المبدأ ينطبق على العالم ككل كما ينطبق على أي جزء من أجزائه، ورئما كان استبدال لفظ العلة بالسبب على الاعتبار أن العلة reason عقلية والسبب cause طبيعي - يجعلنا نفلت من الاعتراض السابق. لكن لا بد أن يوعلنا في مشكلة جديدة وهي: إذا كان المبدأ عاماً ينطبق على جميع الموجودات أي كان نوعها جزئية أو كافية إلا يقتضي ذلك الشمول أن تكون الله علة أو سبب في هذا الضرب الجديد من التفسير؟ إذن إن شمول المبدأ سوف يجعل من الصعب أن توقف السلسلة عند سبب أول أو علة أول لا علة لها، فمن الناحية المنطقية، لا الله، ولا أي موجود آخر يخرج من سلسلة العلل هذه ما لم ننجأ إلى تعريف الله، مما يجعلنا ننتقل إلى دليل آخر.

إن من أكبر الأخطاء التي تهدد الدليل السبيبي على وجود الله، هو احتمال امتداد سلسلة الأسباب إلى ما لا نهاية والقول بأنه ليس ثمة بداية في الزمان، ولقد حاول القديس توماً أن يرد على سلسلة الأسباب اللامنتهنية كما سبق أن رأينا بقوله إن العلة الفاعلة لا تحدث معمولاً مباشرة، بل عن طريق بعض الوسائل المتعددة، فهناك أسباب متوسطة، وإذا استبعدت السبب استبعدت النتيجة أيضاً، فإذا لم يكن

هناك سبب أول من بين الأسباب الفاعلة فلن تكون هناك أسباب متوسطة ولا نتيجة نهائية.

لكن ماذا يحدث إذا ما حذفنا السبب الأول ووضعنا مكانه سلسلة لا متناهية من الأسباب والنتائج؟ إننا لم نحذف سبباً خالصاً لم يحدث ظاهرة، ولم تستبعد ظاهرة ما أو نحذف سببها أو وجودها. وإنما كل ما نقول هو أنه مهما تكن الظاهرة التي ذكرها، فسوف يكون لهذه الظاهرة سبب، وسوف يكون له هو نفسه سبب آخر يتمثل في ظاهرة أخرى وهكذا دواليك.

إن الإصرار على وجود السبب الأول first cause لا يجعل سلسلة الأسباب مقبولة عقلاً أو واضحة أمام الذهن البشري بل يقتضي بها في قمة الغموض والالتباس لأنها تنتهي إلى القول بأن هناك كائناً لا يمكن تفسير وجوده، هناك موجود لا يستطيع فهمه أو تفسيره لأننا لا نجد له علة ولا سبباً. أما من يأخذ بسلسلة الأسباب اللامتناهية فسوف يقول لك لا توجد عندي ظاهرة بلا تفسير، كل ظاهرة لها سبب، ولو قيل: لكن كيف تبدأ السلسلة؟ فسوف تكون الإجابة ليس ثمة بدأية.

### ثالثاً: الدليل الانطولوجي ontological argument

كان القديس أنسلم أسقف كانتريري هو أول من صاغ هذا الدليل بوضوح في كتابه المناجة prosligion الفصل الثاني – والرابع، في رده على المعاصرين له من النقاد<sup>(١)</sup>.

والدليل ضرب من الأدلة العقلية القبلية Apriori التي تعتمد على التعريف أو الماهية، وهو في الصورة التي وضعها القديس أنسلم يقول الله هو الموجود الذي لا يمكن أن تتصور أعظم منه، ومن ثم فلا بد أن يكون الله موجوداً؛ لأنه إذا لم يكن موجوداً لكان من الممكن أن تتصور كائناً يتصف بالوجود بالإضافة إلى الصفات السابقة، وبذلك يكون أعظم منه، ومن ثم تقع في خلف عال، لأننا بذلك نقول إن الموجود الذي لا يتصور أعظم منه يمكن أن تتصور ما هو أعظم منه وهذا تناقض

(١) هناك من يرد هذا الدليل إلى القديس أو غسطين في القرن الرابع الميلادي، بل من يرده إلى أنطاطون في محاورة فيدون في القرن الرابع قبل الميلاد.

واضح ويقول أنسالم إنني أقصد بالوجود الذي لا يمكن أن تتصور أعظم منه موجوداً، أزليا eternal يمعنى أنه بغير بداية أو نهاية وأنه حاضر حضورا دائمـا.

ولقد تابع كثير من الفلاسفة القديس أنسالم في استخدام الدليل الأنطولوجي على وجود الله الذي يستخلصه من فكرة الله نفسها على نحو ما استخلص خواص المثلث من تعريفه، فقد استخدمـه ديكارت والمدرسة الديكارتية من بعد ليستـر Leibnitz واسينيوزا وغيرـهما.

أما ديكارت فقد عرض الدليل في كثير من كتبـه، فقد عرضـه في المقال في المنهج والتأمل الخامس من التأملات في الفلسفة الأولى وفي مبادئ الفلسفة وفي الردود.... الخ.

وخلصـته في صورة قياس هي كما يلي:

- الكائن الكامل هو الذي يملك جميع الكمالات.
- ولكن الوجود أحد الكمالات.

- إذن فمن الناقض أن لا يكون الكائن الكامل موجودـا.

فهذا الدليل يبدأ إذن من تعريف الله بأنه الكائن الكامل بالمعنى الأنطولوجي لا بالمعنى الأخلاقي للفظ الكمال، أي يمعنى الكائن الحقيقي إطلاقا realissimum الخائز في ذاته كمال الوجود.. ومن كمال الله يستخلصـ الدليل بالتحليل، يمعنى أنه يجده متضمنـا منطـريا فيه: وبعبارة أخرى بينـ الدليل أن الله هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنـة لوجودـه وفرض عدمـه محـال<sup>(1)</sup>. يقول ديكارت لا شيء في سراهـن المندسـة يـجعلـني على يقـين من وجودـ موضوعـها (خارجـ الذهن) فـمثلـا إذا أنا فـرضـت مثلـا لـزمـ أن تكون زواياـهـ الثلاث مساويةـ لـزواياـينـ قـائمـتينـ، لكنـي لا أـرىـ فيـ هـذاـ ماـ يـجعلـنيـ علىـ يـقـينـ بأنـ فيـ العـالـمـ مـثـلـاـ ماـ فيـ حينـ أـنـيـ إذاـ رـجـعـتـ إـلـىـ الفـحـصـ عنـ الفـكـرةـ التيـ عنـديـ كـائـنـ كـاملـ، وـجـدـتـ أـنـ الـوـجـودـ دـاـخـلـ فـيـهاـ عـلـىـ نـحوـ مـاـ يـدـخـلـ فـيـ فـكـرةـ المـثـلـثـ أـنـ زـوـاـيـاـهـ الـثـلـاثـ مـسـاوـيـةـ لـقـائـمـيـنـ<sup>(2)</sup>.

(1) د. عثمان أمين ديكارت من 137 مكتبة الـنهـفـةـ المـصـرـيـةـ عامـ 1953.

(2) المرجـعـ السـابـقـ صـ138.

ويترتب على ذلك أن وجود الله، الذي هو الكائن الكامل هو على الأقل مساوٍ في اليقين لما تستطيع أن تنهض به أمن البراهين الهندسية... ولقد رفض كانتٌ الدليل الأنطولوجي، كما رفض جميع الأدلة العقلية على وجود الله وأورد عليه الاعتراضات التالية:

1. إن القضية إما أن تكون تحليلية أو تركيبية أما التحليلية فهي ما يكون المعمول فيها متضمناً في ماهية الموضوع ويمكن استخلاصه منه بتحليل بسيط، أما التركيبية فهو ما يمكن المعمول فيها دالاً على وصف لا تشمله ماهية الموضوع، ولاشك في أنها تقع في تناقض في القضية التحليلية إذا أثبتنا الموضوع ونفينا المعمول (كان ثبت الثالث ثم نفي أن تكون زواياه متساوية لثائقتين) لكن لا تناقض هناك إذا الغينا الموضوع والمعمول معاً كان تلغي الثالث مع زواياه معاً. والأمر كذلك في فكرة الله أو الكائن الكامل نكون متناقضين إذا أثبتنا وجوده ونفينا صفة من صفاته كالقدرة، لأن هذه الصفة متضمنة في معنى الكائن الكامل. لكن تناقض البة إذا انكرا وجود الله ذاته لأننا قد حذفنا الموضوع مع معمولاته كلها.
2. الوجود ليس معمولاً يمكن أن يضاف إلى ماهية فيوسع مفهومها المنطقي، إن الوجود ليس كمالاً من الكمالات، وما الوجود إلا نفس وضع الشيء أو إثباته خارج الذهن، وهم يكون الكائن كاملاً؟ بما يملك من صفات: كالفهم، والقدرة والجمال. ولكن الوجود ليس صفة من تلك الصفات فمن حيث الكمال ليس الوجود شيئاً، وإذا وجد كائن لا يملك من الكمالات إلا الوجود استطعنا أن نقول إن ذلك الكائن خال من أي كمال، وبعبارة أخرى الواقعي لا يحتوي على شيء أكثر مما في الممكن خال من أي كمال، وبعبارة أخرى الواقعي لا يحتوي على شيء أكثر مما في الممكن المحسوس ومائة من التاليرات - (عملة المائة) الموجودة (في الواقع) لا تحوي شيئاً أكثر مما تحويه مائة من التاليرات الممكنة وكذلك ليست فكري عن الله موجوداً. بأغنى ولا أوفر معنى من فكري عنه غير موجود<sup>(1)</sup>.

(1) د. عثمان أمين ديكارت من 142.

وخلالهذا النقد كله أن الدليل الأنطولوجي في نظر كانط يتضمن خلطاً بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود: إن ذلك الدليل الأنطولوجي الديكارتي الذي امتدحه الناس كثيراً والذي يزعم أن يثبت بواسطة تصورات وجود كائن متعال ليس إلا مضيعة للوقت والجهد، ولن يصبح الإنسان أوفر معرفة بمجرد مغان، كما أن التاجر لن يصبح أكثر مالاً إذا خطر له أنه يزيد في إيراده فأغساف إلى دفتر الحساب بضعة أصفار! <sup>(1)</sup>

وفي الفلسفة المعاصرة واصل برتراند راسل الهجوم على هذا الدليل في نظرته عن العبارات الوصفية التي تتضمن مغليلاً للعبارات ذات المضمون الوجودي نفسها وإثباتها وهو يرى أنك إذا قلت "س موجودة"، كان معناها أن هناك موضوعات تقابل الوصف من وإنكار أن "س موجودة" يعني إنكار مثل هذه الموضوعات. ومن ثم فعبارة "البقرة موجودة" ليست عبارة عن البقرة وأنها تتصف بصفة الوجود، بل عن تصور البقرة إن طبيعة الفكر من ناحية والعالم الخارجي من ناحية أخرى يبنهما اختلافات تجعل من الخطأ أن تستدل من فكرة معينة أن لها وجوداً بالفعل، وذلك هو الاعتراضي المنطقي الأساسي على الدليل الأنطولوجي على وجود الله.<sup>(2)</sup>

وعلى الرغم من هذه المجممات المتعددة فإن فيلسوفاً مثل هيجل يعتقد أن الدليل ليس على هذا القدر من السوء على نحو ما يبدو عليه لأول وهلة، ومن ثم فإن الضربة التي وجهها إليه كانط لم تكن قاضية فهو يقول أنه في حالة الموجودات المتناهية، فإننا نجد أن وجودها لا يناظر فكرتها الشاملة nation، أما في حالة اللامتناهية Infinite التي يتعين بذاته فإن واقعه لا بد أن يناظر فكرته، وتلك هي الفكرة التي تعبر عن وحدة الذات والموضوع، بعبارة أخرى فإن الوجود ذاته أو المطلق يفترض مقدماً الوجود كله والفكر كله وهذا الرابط بين الفكر والوجود إلا في صورة مطلقة في حالة الله فحسب.<sup>(3)</sup>

(1) المرجع نفسه ص 143.

(2) the Encyclopedia of philosophy , vol.5, p.450.

(3) hegel: lectures on philosophy of religion , Vol.3.p.35-38.

## خاتمة

إلى جانب الأدلة التي عرضنا لها فيما سبق هناك أدلة أخرى كثيرة منها الدليل الغائي الذي يعتمد على القول بأن هناك غاية من كل شيء، أو دليل النظام الذي يرى في الكون نظاماً وترتيباً معيناً يدل على تسيير عاقل، وهي كلها انكار على قدر كبير من الغموض من ناحية، وتبتعد كثيراً عن التصور العلمي الحالي للكون من ناحية أخرى.

لكن من الفلسفة من رفض جميع الأدلة السابقة وظل مع ذلك مؤمناً بالله، فهذا هو كانط يفتقد الأدلة على وجود الله واحد بعد الآخر وينتقدنا عميقاً من الناحية المقلية الخالصة. ولكنه يظل مع ذلك على إيمانه بوجود الله. ذلك لأن العقل البشري لا يستطيع أن يعرف سوى الظاهر وحده المرتبط بزمان معين ومكان محدد وأي خروج منه عن هذا الإطار فإنه سوف يطرح نفسه في الظلم والمتناقضات. أما وجود الله عند كانط فهو مسلمة أخلاقية شأنه شأن النفس، ذلك لأن تحقيق الخير الأسمى عن طريق الإرادة الحرة لا يمكن بلوغه في لحظة من اللحظات، بل عن طريق التقدم المستمر إلى غير نهاية – وهذا التقدم اللامتناعي لا يكون ممكناً إلا إذا ظلت النفس باقية، فلا أمل للكائن العاقل الغاني في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الدنيا، وإنما يمكن أن يتحقق ذلك في ل浣ها وجوده وهو أمر لا يحيط به إلا الله. ومن ناحية ثانية فإن إمكان تحقق هذا الخير الأسمى لا يكون ممكناً إلا بشرط وجود الله الذي يرتبط ارتباطاً لا انفصاماً له بين افتراض هذا الوجود وبين الواجب، أعني أنه من الضروري أخلاقياً أن تقر بوجود الله.

وهناك أيضاً إلى جانب الأدلة العقلية، وسلمة كانط الأخلاقية، ما يسمى في تاريخ الفلسفة باسم زهان بسكال نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي الذي ابتكر حجة طريقة وغريبة يبرر بها تفضيله للإيمان بوجود الله. ولم يُثبت حجة البرهان هذه دليلاً على وجود الله، وإن كانت في جوهرها زهاناً على ذلك الوجود، أنها قبل كل شيء طريقة جديدة لـث الإنسان المتبع عن الدين، على الدخول في الدين، والإيمان به.

وتقوم الحجة على أساس أن المؤمن والملحد متافقان في أن الأسنان عدود ومتناه وأنه لا يدرك اللامتناعي بوجه عام ولا يعرف وجود الله بوجهه عام ولا وجود الله بوجه خاص، ويدور النقاش بينهما على النحو التالي:

المؤمن: الله موجود أو غير موجود على ماذا تراهن؟

المتحد: لا أريد المراهنة.

المؤمن: ولم؟

المتحد: لأن في الرهان مجازفة.

المؤمن: وماذا تمحاذف؟

المتحد: بمحض وإرادتي.

المؤمن: صحيح أنت حر و تستطيع أن تنكر وجود الله، وتضرب بحقائق الدين عرض

الحاط إذا أردت كما تستطيع أن تقرر وجود الله وتقبل حقائق الدين إذا

شئت. ولكنك لا تستطيع أن تتجنب الاختيار بين واحد من الأمرين.

المتحد: ولَا الاختيار؟

المؤمن: لأنك في سفر، والرحلة قصيرة، والموت قريب، وربما كان عاجلاً مفاجئاً، وإن

أرجأت الاختيار لحظة ربما تفوت عليك الفرصة.

المتحد: هذا صحيح لكن كيف اختار ولا نور يهديني؟

المؤمن: المسألة ليست مسألة معرفة ويرهان، بل مسألة مكسب أو خسارة، مكسب

هائل أو خسارة عظمى، مسألة حياة أو موت: ففي الناحيتين مصلحتك الله

موجود أو غير موجود؟ لفرض الأول الله موجود لو اعترفت بوجود الله

وابتعد وصايا الدين كسبت الحياة الأبدية والسعادة اللامتناهية، أما إذا

أنكرت وجوده وعصيت أوامر الدين فقد خسرت كل شيء ودفعتك نفسك في

عذاب أبدى، ثم فلتأخذ الآن لفرض الشانى الله غير موجود سواء قبلت

الفرض أو رفضته ما كسبت ولا خسرت شيئاً - وعلى ذلك فإن راهنت على

أن الله موجود كسبت كل شيء في الفرض الأول ولم تخسر شيئاً في الفرض

الثانى<sup>(1)</sup>.

(1) د. غريب بلدي بسكال ص 154 وما بعدها دار المعرفة مصر.

ورهان بسكال يذكرنا بآيات أبي العلاء المعري الشهيرة:

قال النجم والطيب كلامها لا تخسر الأجساد قلت إليكما

إن صبح قولكما فلست بخاسر أو صبح قولي فالخسار عليكما

ولى جانب مسلمة كانت الأخلاقية ويرهان بسكال. هناك فريق ثالث يتوجه إلى الإيمان بوجود الله بغير أدلة ولا براهين لأنه يرى أنه ليس ثمة إيمان باللارمي وإنما الإيمان باللاماركي. الإيمان إيمان بشيء ضد العقل. ومن ثم فإن آية براهين عقلية هي مضادة للإيمان في الحال، ولقد ظهرت هذه الفكرة في البداية في فلسفة ترتيليان tertullian (160-220) الذي كان يصف الفلسفة بأنها عدو للدين: لأن الفلسفة ترفض التناقض في حين أن الأيمان هو إيمان بالتناقض والمفارقة واللامعقول، ومن هنا فإنه يذهب إلى أن تجسيد المسيح مؤكد لأنه مستحيل *cretum est quia impossible* وكان سرن كيركجور cretum ad absurdum Credo ad absurdum و *s.kierkegaard* رائد الوجودية هو أقوى من عبر عن هذه الفكر في الفلسفة المعاصرة، فهو يرى أن بداية دراسة الإيمان هو أن تعرف أنه لا يرد إلى شيء آخر، لا إلى الواقع التاريخية ولا إلى الأفكار الفلسفية: أنك إذا نظرت إلى الأيمان على أنه يستند إلى وقائع تاريخية فأنت بذلك تبطل المخاطرة وتلغى التضحية، الإيمان لا يتعلق بواقع: خذ مثلاً هذه الواقعية التاريخية أن يكون الإسكندر قد عاش في وقت معين، فمن ذا الذي يجد في نفسه الاستعداد للتضحية بشيء كبير من أجل هذا الاعتقاد؟ من ذا الذي يرغب في فقدان شيء قد لا يمكن تعويضه من أجل هذه الواقعية؟ إن أمثل هذه الدراسات التاريخية لا تصلح لشيء إلا لفقدان الاهتمام الشخصي الذي هو شرط أساسى للإيمان<sup>(1)</sup>.

(1) د.إمام عبد الفتاح أيام جون كيركجور رائد الوجودية الجزء الثاني فلسفته أصدرته دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1985.

وإذا كان الإيمان لا يستند إلى وقائع تاريخية فإنه كذلك لا يعتمد على العقل ولا ينفي له أن يفعل ذلك، فالفلسفة عاجزة عن أن تكون سلاحاً للدين. وعقل المؤمن لا يقدم له أي نفع، فالعقل ليس صديقاً للإيمان، بل عدوه، وهو مصدر الشك والريبة في حقيقة الإيمان وما يقره من شكوك لا يمكن حلها بواسطة الاستدلالات العقلية. ومن هنا فإن كيركجور يرفض الأدلة العقلية على وجود الله، لأنه إذا كان من التجذيف على الله أن ننكر وجوده فإنه لم التجذيف عليه أيضاً أن نبرهن على وجوده. يقول بائي حاس لا ينال منه الإعباء ولا يهتم بموروث الزمن، بائي فيض زاخر من الكلمات حاول الفكر النظري في عصرنا أن يقدم لنا برهاناً قوياً على وجود الله؟ ومع ذلك فكلما زادت البراهين وقوتها قل الإيمان وضعف. ويقول أيضاً أن أول من حاول البرهنة على وجود الله هو يهوداً آخر لأنه يبيع الدين بقلبه<sup>(1)</sup>. وهذا فلابد من إزاحة العقل بوصفه عقبة في سبيل الإيمان. وهكذا حاول كيركجور كغيره من الفلاسفة اللاعقليين أن يثبت الإيمان باللامعقول.

غير أن المأخذ الواضح على هذا الفريق من الفلاسفة هو أن ينفي الفلسفة عن طريق التفلسف نفسه، على اللاعقلانية Irrationalism باستخدام قدراته العقلية وجمع الحجج والأدلة المنطقية، فقد استخدام سلاح المذهب العقلي الذي أراد أن يدمره كما اعتمد على منطقه، أو كما يقول جان بول سارتر لقد سرق كيركجور لغة المعرفة لاستخدامها ضد المعرفة.

بقي أن نقول إننا نتفق مع هيجل في نظرته إلى الأدلة السابقة على وجود الله فهو يرى أنها من صنع ألفهم لا العقل الجدلية. يقول إن البرهان الذي يستخدمه الفهم يعني افتقار حقيقة إلى حقيقة أخرى واعتمادها عليها، ولو أننا طبقنا مثل هذه الأدلة على وجود الله، فإننا بذلك ننفي أن وجود الله يعتمد على حدود أخرى هي التي ستتشكل في هذه الحالة الأساس في وجوده، ويتصبح في الحال أن ذلك يؤدي إلى خطأ ما، لأن الله ببساطة ينفي أن يكون هو وحده أساس كل شيء ومن هذه الزاوية لا يعتمد وجوده على شيء آخر. وهو يسخر من الذين يعلقون إيمانهم على مثل هذه

(1) يهودا هو تلميذ المسيح الذي خانه وأرشد عليه الرومان بأن قبله.

البراهين، يقول لقد كانت البراهين الميتافيزيقية على وجود الله (وهي البراهين التي أصبحت الآن قديمة إلى حد ما) تعالج كما لو أن معرفتها والاقتناع بصحتها هي الوسائل الجوهرية الوحيدة التي تجعلنا نصل إلى إيمان واقتناع بوجود الله، وهو عمل أشبه ما يكون بقولنا: إن الطعام مستحيل قبل أن نلم بالخصائص الكيميائية والبنائية، والحيوانية للطعام، وأن علينا أن نرجع عملية المضم حتى نفرغ من دراسة علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

### مشكلة الحرية<sup>(\*)</sup>

بالإمكان معالجة مشكلة الحرية من جوانب مختلفة، وهي مرتبطة بالذات الفلسفية كافية. وأنا مضطر إلى حصر موضوعي في مناقشة الأسس الميتافيزيقية الأساسية المؤدية إلى طرح مشكلة الحرية. وقيل كل شيء يجب إيضاح علاقة موضوع يعني هذا بالموضوع السكولسي التقليدي عن حرية الإرادة. غالباً ما تناقش مشكلة حرية الإرادة من الناحية النفسية والأخلاقية؛ وفي هذه الحالة لا تطرح مشكلة الحرية بعمقها الحقيقي. وعندئذ فإن طرح المشكلة نفسها يفترض حلاً، وإن الحرية في الإرادة التي تختار. كانت الدراسات اللاهوتية والفلسفية حول حرية الإرادة دراسات مشوهة ونفعية في موقفها من المشكلة، وقد سَمِّت إلى برهان مقوائي صحة العقل الأخلاقية واستحقاق الإنسان للعقاب.

تعتبر حرية الإرادة ضرورية جداً للقوانين الجنائية، في حين كانت في الماضي ضرورية لتأسيس العقاب ما بعد الموت. والمهم أن أنصار حرية الإرادة المتطرفين كانوا، إلى حد كبير، أعداء لأنصار حرية الروح وحرية الضمير. وأكثر إشكال المعارف الدينية تسلطاً أمست بناءها التحي على حرية الإرادة. أنس لوثر الحرية الدينية على النفي الجندي لحرية الإرادة. وسوف أهتم [الكلام لبردياف] بمشكلة الحرية خارج هذه التشوشات النفعية، أي بمشكلة حرية الروح، كبداية كامنة في الأساس الأولي للوجود. لكن نرى أن مسألة الحرية لا يمكن أن تستخلصها من الوجود، أو أن نؤمن بها على الوجود. وموضوعي سيكون على الأقل موضوعاً نفسيّاً. لا يمكن معالجة مشكلة

(\*) هذه ترجمة لمقالة نيكولاي باردياف بعنوان مشكلة الحرية الميتافيزيقية.

الحرية بوصفها سكونية، بل ينبغي أن تتألّج معالجة دينامية، مع مراعاة الأوضاع المختلفة وأطوار الحرية. وهذا ما فعله القديس أوغسطينوس الذي تكلّم على الحرية الأساسية الأولى [الكبير] والحرية الثانية [الصغير]. وتحدث عن أحوال آدم الثلاث في علاقته بالحرية – قبل وأثناء وبعد الخطيئة. وتاتي من القديس أوغسطينوس هذه النظرية عن حرية الإنسان التي ترى أن حرية الإنسان تقوده بالضرورة إلى الشر لأنّه في عمق الإنسان الميتافيزيقي توجد حرية لأجل الشر، وينبغي بالضرورة أن تقوده الحرية للخير. إن الحرية تملك ديناليتيّتها الداخلية الخاصة، مصيرها الواجب تعقبه ومتابعته.

تفهم الحرية في سياقين مختلفين: أولهما هو سياق الأحاديث العمومية، وثانيهما هو سياق المعرف الفلسفية. ويدو الاختلاف في فهم الحرية في الأحاديث العمومية أكثر وضوحاً مما هو عليه في الفلسفة. وتزوج حرستان: حرية أولى لا عقلية، حرية الاختيار، الخبر والشر، الحرية كطريق، الحرية التي تسيطر، لكن ليس الحرية التي تتم السيطرة بها، أي الحرية التي يقبلونها بوصفها الحقيقة وبوصفها الله، وليس هذه التي ثناها من الحقيقة ومن الله؛ وهذه هي الحرية، بوصفها لا حتمية، وبدون أساس. وتزوج حرية ثانية: حرية عقلية، حرية في الحقيقة والخبر، حرية كهدف وكتحقق أعلى، حرية في الله ومن الله ثناها. عندما نقول إن إنساناً ما بلغ الحرية فهذا يعني أن الطبيعة الأعلى انتصرت فيه على الطبيعة الأولى، لأن عقله ملك شهوته، وأن الأساس الروحي لديه أحضى عناصر النفس – وهذا يعني أننا نتكلّم على الحرية الثانية. وعن الحرية الثانية يقول الإنجيل [كلمته]: تعرفون الحق والحق يحرركم هنا تصبح الحرية حقيقة، هي ليست أبداً الأولى. وهذه ليست تلك الحرية التي من خلاتها يصل الإنسان للحقيقة. لكن عندما نقول إن الإنسان اختار لنفسه هريرة طريق الحياة، وهريرة يسير على هذا الطريق، فنحن عندئذ نتكلّم على الحرية الأولى.

لم يعرف الإغريق الحرية الأولى، الحرية الكامنة في الأساس الأولى لتدريب الحياة، الحرية التي تقدم على العقل وعلى معرفة الحقائق، لكنهم عرفوا فقط الحرية الثانية، الحرية العقلية، الحرية التي تمنع إدراك الحقائق.

هكذا عُرِفَ سقراط الحرية. فَهُمُ الحرية، كلا حتمية، كان غريباً عن المدارك اليونانية. كل عالم التأملات عند اليوناني يشده لفهم الحرية كعقل، فانتصار على الفوضى. البداية الديونيسية [4] هي بداية الحرية.

اليوناني خاف اللاتهابا. في الحرية أيضاً كهواية، كبداية لا عقلية، لا حتمية، توجد لأنها رهبة وإمكانية انتصار للفوضى. وهذه الحرية كانت بالنسبة لليوناني مادية. الحرية الحقيقة هي انتصار الصورة. كانت تصورات اليوناني سكونية، يد أنها كانت جالية شاملة لمرومنا العالم. الدينامية ترتبط بالحرية، وهذا ما لم يفهمه اليونان؛ فهذه كانت حدود مداركهم. من المهم أن أيقور وحده اعترف بالحرية كلا حتمية، وربطها بالمصادفات.

كانت المثالية اليونانية غير ملائمة ومناسبة للحرية. المدارك اليونانية هزمها تعلق الإنسان بالله أو الآلهة، بالصير الذي كان الله أيضاً تابعاً له. فمنذ العهد المسيحي من التاريخ العالمي كُشفَ الشكل الحق للحرية الأولى، الحرية اللاعقلية، المرتبطة ليس بالصورة، إنما بالحياة الأولى المادية. ومع هذا القسم للحرية ترتبط فكرة الخطيبة الأصلية، وقبول حقيقة الحرية؛ وفي أساس السيرورة الكلية تكمن الحرية اللاعقلية الأولى.

انبت صحوة المعارف الفلسفية على مقولات الأفكار اليونانية. فهم الحرية اللاعقلية الأولى لا حتمي بالضرورة؛ وهذا يعني أنه لا يمكن إنتاج مفاهيم عقلية من الحرية؛ وكل المفاهيم العقلية عن الحرية هي عقلنة، وفي العقلنة مقتل هذه الحرية، كما يقول برسغون. إن السر الأولى للحرية هو بحق حدّ للمفاهيم العقلية. لكن معنى هذا النوع من الحدود ليس رفضاً للمعارف، ليس هو المذهب اللاادري، بل هو بلوغ المعرفة. إن المذهب الذي دعا الكاردينال تقولا الكوزانزي، أحد مشاهير الفكر الأوروبي، بالجهل العالم *docta ignorantia*، هو نفسه من مكاسب المعرفة. قد يكون ما لم يحصل من المعارف ذات البنية الأخرى عن اللاعقلية أكثر مما لم يحصل عن العقلي. الجديد الذي أدخله الأفكار الفلسفية الألمانية بالمقارنة مع الأفكار الفلسفية اليونانية هو تنظيم لشكولات المعرفة اللاعقلية كأساس أولي. وتجدد جذور هذا في الصوفية الألمانية التي أخْبَت الفلسفة الألمانية. إن الحرية لا يمكن أن تُعرَف من خلال

المفاهيم السكونية؛ فهي دينامية ويمكن فقط أن تُعرَف دينامياً. وما يقرّبنا من سر الحرية هو فقط دراسة الحرية الدينامية وديالكتيكيتها الداخلية.

2

تقود دينامية الحرية إلى مأساة تدمير الحرية لنفسها. الحرية اللاعقلية الأولى تؤدي أكثر من نواتها. لا يوجد أي ضمان فيها بأنها سوف تؤدي إلى الخير، أو بأنها سوف تتجه إلى الله، أو بأنها سوف تحفظ وتصون نفسها. الحرية اللاعقلية الأولى تملك صفة مصيرية تقودها لتدمر نفسها، متقللة للطرف المعاكس لها ومولدة الضرورة. عندما تتشي الحرية في طريق الشر فهي تضيّع نفسها، وتسقط في الحيز الذي تشيّه الضرورة. فيصير الإنسان عبد الطبيعة، عبد الأهواء الدنيوية.

تنظيمي الحرية اللاعقلية الأولى على إمكانية الفوضى في حياة النسوس المفردة وحياة المجتمع. الحرية بدون صلاة صورية، لا تختار نفسها شيئاً، خاملة، لا مبالية بالحقيقة والخير، تختزل إلى طلب الإنسان والعالم وإلى عبودية البيئة والأهواء. وهكذا تصير الضرورة الطبيعية تشكيلة من الدرجة الثانية، مقابل أسبقة الحرية الأولى. الضرورة هي بنت الحرية. فمن الخطأ، إذن، أن تتجه إلى ما يتجرأ به العالم، فتؤكّد ذاتها وتقود إلى الاستبعاد المتبادل.

الحرية الأولى – في حد ذاتها – تثبت الحرية إثباتاً واعناً. إنها دائماً تسعى لنفي وإبعاد خطر الفناء عن نفسها. وهذا الوهن أدى بالقديس أوغسطينوس إلى نفيه، وبالقديس توما الأكروبني إلى تقييدها والجلور في حقها، إذ رأى أن الحرية التي لا تشبع ولا تخضع للحقيقة ليست عِئْمة للخير، بل هي نفس.

الحرية الثانية حرية عقلية، حرية مضمونة في الحقيقة والخير، تقود لنتائج الحرية مع الحقيقة والخير ولتوليد منظمات وهيئات اجتماعية ودينية، تُشوّخُ فيها الحرية لكنها تكشف عن كونها رببة الضرورة. فإذا كانت الحرية الأولى تقود إلى الفوضى فإن الحرية الثانية تقود إلى الاستبداد الشيورقاطي أو الشيوعي.

الحرية الثانية هي حرية ذات عنوى، مادية، خاضعة، تابعة للحقيقة والخير. لكن إذا أخذت على هذا النحو فهي تنفي حرية الاختيار، تنفي حرية الغمّير، تقود إلى المنظمات وهيئات الجبرية في الحياة. وبهذا الشكل فإن الحرية تتطابق إما مع

الضرورة الإلهية (في الشيفراتية) أو مع الضرورة الاجتماعية (في الشيوعية). إذا كانت الحرية بالمعنى الأول تحمل بذاتها خطر تدمير حرية الإنسان نفسه وجوهره، فالحرية بالمعنى الثاني تحمل بذاتها خطر ونفي حرية الإنسان بشكل عام. الحرية الثانية هي، في الجوهر، حرية الله، النفس الكلية، العقل الكلّي، حرية المجتمع المنظم، لكنها ليست حرية الإنسان. الحقيقة (أو هذا ما يُظنُّ عن الحقيقة) تقييم الحرية، لكن لا حرية في غياب الحقيقة.

الحرية الثانية لا تعرف هذا الذي قاله وعبر عنه بعظمة دوستوفسكي على لسان المفتش الأكبر للمسيح: أنت ثبتيت حبّاً حراً للإنسان لكي يعش هو ورآهك بحرية مفتاحاً ومسبياً وأسيراً لكَ الحرية الأخيرة العليا أنا أستطيع اقتحاماً فقط من الحقيقة، لكن الحقيقة لا يمكن قسرأً أن تجبرني – قبول الحقيقة تشرطه وتفرضه حرفي وحركي بالتجاهلا. ليست الحرية مجرد هدف، بل هي طريق أيضاً.

المثالية الألمانية في بداية القرن التاسع عشر (فيخته، هيجل)، واحدية بطبعها، استلهمت من حاس الحرية، لكنها في الجوهر لم تعرف حرية الإنسان؛ عرفت فقط الحرية الإلهية، الأنما الكلية، الروح الكلية. الحرية الأولى بذاتها تؤدي إلى تدمير الحرية، والحرية الثانية أيضاً هي نفي حرية الإنسان من أساسها. وهنا تكمن مأساة الحرية، التي منها، على ما يبدو، لا يوجد أي غرج. تستصر الحرية إما على فوضوية البيئة والأهواء، أو على الضرورة أو الخيرات والتّنم الإلهية. الفلاسفة يضعون عادة العلاقة بين الحرية والضرورة في مركز مشكلة الحرية، وفي هذا يرون المشكلة الرئيسية. لكن التحدى للأكبر لمشكلة الحرية يمكن في العلاقات بين الحرية والخيرات الإلهية، بين حرية للإنسان وقدرة الله المطلقة وحرية الله. تاريخ الأفكار الدينية واللاموتية في الغرب علوم بنقاشات مرتبطة بمشكلة العلاقة بين الحرية والخيرات الإلهية.

والمسألة غالباً ما طرحت على هذا النحو: إذا كان الله موجوداً، وإذا كان قادرًا مطلقاً وحراً، وإذا كان للخيرات الإلهية أثرٌ على الإنسان والعالم، فاي مكان إذن يبقى للحرية الإنسانية؟

هذه المشكلة التي أضفت مضجع القديس أوغسطينوس نصل إلى أشدّها في مؤلف لوثر في الإرادة المستعبدة الموجه ضد إيرازموس. [5] لا ينفي لوثر فقط حرية

الإنسان، بل يعتبر معنى الحرية ذاته كافراً وعديم التقوى. هل توجد حرية الإنسان فقط بمعنى الحرية النابعة من الطبيعة ومن الطبيعة الذاتية، لكن وأيضاً بمعنى الحرية النابعة من الله؟

إذا كانت الحرية الأولى تتبع العناصر والأهواء الطبيعية وتبتلعها وتزيفها، إذن فالحرية الثانية تتبع التَّعْمُ الالهية وقدرة الله وقوته.

حرية الإنسان متباينة إذن، سواء أكان الإنسان متعلقاً بالطبيعة الكلية القدرة أم كان متعلقاً بالله الكلّي القدرة. نحن نرى أن الإنسان كذلك ليس حراً إذا كان متعلقاً بذاته بطبيعته الخاصة، مادامت طبيعة الإنسان هي جزء من طبيعة العالم. الحرية الإنسانية تبدو كما لو أنها مجزأة إلى طبيعة عليا ووسطي ودنيا. يقول علماء اللاهوت: إن الإنسان يصبح حراً، يملك الحرية، من فعل التَّعْمُ الالهية. وحدها الطبيعة الإنسانية الحُرِّية يمكن أن تسمى حرية. وبهذه الحالة يدور الحديث عن المعنى الثاني للحرية. وهذه هي الحرية التي تمنح الحقيقة التي هي قدرة وطاقة تؤثر في الإنسان وتغيره. لكن هل الإنسان حرٌ بعلاقته بالحقيقة، بعلاقته بالتأمُّل؟ هل توجد حرية تقدّم عمل وفعل التَّعْمُ؟ هل توجد حرية تقبل الحقيقة والتَّعْمُ؟ هل توجد حياة روحية تحدد مصير الإنسان؟ وما الأفعال المتبادلة بين الحرية والتَّعْمُ؟

علم اللاهوت المسيحي، في صيغة السائدة، يحدّثنا عن تأثير الحرية ونفيوها، التَّعْمُ. لكن الحرية تثبت هنا موضوعياً كمفهوم، وليس لصالح الإنسان، فلا يفهم على أي شكل يمكن أن تسُوَّغ حرية الإنسان.

حرية الإنسان تملك مصدرها الخاص من الله، وحلّ المشكلات مؤجّل. وإذا كان الله يمنحك الإنسان حرّيته يجب على الإنسان إذن أن يعترف بارتباط حرّيته بالله. أي توجد في الجواهر فقط حرية الله ولا توجد حرية الإنسان. أيضاً لا توجد بالمعنى الحقيقي للكلمة حرية الإنسان إذا كانت متعلقة بالوسط الاجتماعي والطبيعي وإذا هي استندت إلى شروط خارجية.

تفقد عندئذ أمام سؤال: هل يمكن تأسيس حرية الإنسان على الإنسان نفسه، على طبيعته الإنسانية، على المصدر الداخلي الذي يبقى إنسانياً؟ إذا أصبح عمق الإنسان إلهياً – وهذا يجب البحث عن الحرية – لأنّها صارت حرية إذن إلهية، وليس

إنسانية. ولكن عجباً، هل يوجد عمق في الطبيعة الإنسانية يستطيع أن يبرهن على حرية الإنسان، وبالتحديد حرية إنسانية؟

3

حاول بعضهم أن يدلّل على حرية الإنسان انطلاقاً من جوهرية النفس الإنسانية. النفس الإنسانية هي جوهر، والحرية هي ما يتحدد من داخل هذا الجوهر، ومن قدرة الجوهر الإبداعية، وليس من الخارج. هذا النوع من البرهنة على الحرية أخضص به المذهب الروحاني. وأهم نظريات الحرية أُسّسها الروحانيون مستندين إلى فكرة الجوهر، ويتنمي لها الفيلسوف الروسي ل. م. لاباتين. الذي طورها في الجزء الثاني من كتابه مسائل الفلسفة الختامية. وإلى هذا النوع من حلّ المشاكل الفلسفية ينتهي دي بيران. وبهذا يدافع هذا النوع من الروحانية الكامنة في الطبيعة الإنسانية كما لو أنه يملك إمكانية بديلة عن الوحدانية المثالية التي ثبتت دائماً الحرية الإلهية أو الروح الكلي، ولكن ليس حرية الإنسان. وعندما يحدد هيغل الحرية بكلمات هي آخرية يتبين أن تكون في ذاته فإن معنى هذا في الجوهر عند هيغل على هذا الشكل: أن تكون في ذاته. يمكن أن تتجدد فقط في الروح الكلي، لكن ليس في الإنسان. ونخصوص الروحانية من النوع الذي عند لاباتين فهي تبلورية، ولكنها ليست واحدة. الحرية هي صيغة خاصة من العلية الداخلية؛ الحرية في النهاية هي الختامية، لكنها حتمية من الداخل، من الجوهر ذاته، وليس من ارتباطها. لكن الروحانية التبلورية لا تخلّ أيضاً مشكلة الحرية، وهي بذلك أشبه بالثالية الوحدانية.

نظريّة الجوهر ليست أبداً مناسبة للحرية. إذا كانت الحرية تحدد طبيعياً وجوهريّاً فهي إذن عثمانة بهذه الطبيعة الجوهرية. إذا حدّدت طبيعياً فهي صيغة حتمية، كما لو أني حددت الطبيعة الواقعية خارجاً. وأن تكون تابعاً لطبيعتك الذاتية الخاصة، وبمقدار من الحرية، أفضّل من أن تكون تابعاً لأية طبيعة غريبة. وعلى هذا النحو، تتجدد في جوهر طبيعتنا الحذر، أساس الحرية، وبينما الوقت الحرية بدون عمق وبدون أساس. الحرية التي لا تملك جذراً ولا أساساً، التي هي غير متجلّرة في أي شيء، لا يمكن أن تكون متجلّرة حتى في الجواهر، في جوهر طبيعة الإنسان. فهذه النظريات تدمّر سرّ الحرية اللاعقلوي. لا تتحدد الحرية بالطبيعة، بل هي التي تحدد الطبيعة.

الجوهر الفرد مقوله طبيعية، لكنه هو نتاج، ليس بفضل العلوم الطبيعية التي لا تحتاج للجوهر، إنما بالميافيزيقية الطبيعية. إن نظرية كانط وشوبنهاور عن الطابع الذهني المتيقظ وعن الحرية الكامنة خارج عالم الظواهر تنطوي على شيء من الحقيقة؛ فالحرية فيها لا تتعلق ولا بأي طبيعة. لكن هذه النظرية تعانى من الثانية، التي بها الحرية تُتَّصل إلى الشيء بذاته ولا تملك أي مكان في عالمنا الظاهري هذا. والصحيح هنا التضاد الأساسي بين نظام الحرية ونظام الطبيعة. ولا ينطيق على الحرية أي تحديد له علاقة ما مع الطبيعة أو مع الجواهر المفردة. لا تملك الحرية أية جذور في الوجود ولا يمكن حرية الإنسان أن تتحدد، وخصوصاً بالنعم الإلهية.

لا يمكن أن تملك حرية الإنسان مصدراً في الطبيعة الإنسانية أو في الجوهر الإنساني أو في طبيعة العالم. لكن عندئذ هل يمكن أن تتصور الحرية؟ تصبح مشكلة الحرية بشكل غير عادي مبهمة الجلوس، ويمثل العقل إغراء نفي حرية الإنسان. لكن عندما يتصور حرية الله، عندئذ يميل لطابقتها مع الضرورة الإلهية، كما لو أنه لا مكان في الوجود للحرية. وأغلب أنصار فلسفات علم الوجود كانت منظوماتهم حتمية.

إن الوحدانية حتمية دائماً وليس فيها مكان للحرية. ويقود حاسس الحرية إلى شيء من الثانية التي ليس لها طابع أنطولوجي. إن تصور الحرية وتأسيسها يمكن فقط من خلال تمييز الروح عن الطبيعة، ومن خلال تشكيل كيفيات أخرى للعالم الروحي أكثر نوعية من عالم الطبيعة.

لا يمكن أن تعرف الروحانية الميتافيزيقية المنشورة بنظريات الروح والعالم الروحي والحياة الروحية، والتي هي صيغة طبيعية تفهم الروح كطبيعة، كجوهر مادي. لكن الروح ليست طبيعية وليس جوهرها، وليس حقيقة معنى حقيقة طبيعة العالم مشكلة الحرية هي مشكلة الروح، وهي لا تخلُّ ولا بأية ميتافيزيقاً طبيعية للوجود.

4

إذا كانت الحرية لا يمكن أن تكون متجلّرة في أي وجود، في آية طبيعة، في أي جوهر مادي، إذن يبقى طريق واحد يثبت الحرية - هو الإقرار بأن مصدر الحرية يُعتبر العدم، الذي منه صنع الله العالم.

تتقدم الحرية على الوجود، وتعدد ب نفسها طريق الوجود. الحرية ترتيب ونظام مختلف عن ترتيب ونظام الوجود. الحرية حقيقة، لكن ليس بالمعنى الذي فيه العالم حقيقي. تكتشف الحرية فقط بتجربة الحياة الروحية، ويكتشف عنها باختبار عن العالم. الحرية ليست فقط بالتجربة الخارجية مع العالم الخارجي الظاهري؛ كذلك لا توجد في التجربة النفسية ولا توجد في التجربة مع آية طبيعة كانت. فالعالمان الطبيعي والنفسى دائماً حتميان. يكتشف سرُّ الحرية بكيفية خاصة من التجربة الصورفة فقط. العالم الروحي مختلف من حيث الكيف عن العالم الطبيعي، الواقع فيه جسمنا ونفسنا، وأبداً ليس هو العالم الكانطي، عالم الأشياء بذاتها. ومن الخطأ أن نقول إن الحياة الجسمانية والنفسانية هي ظاهرية، بينما الحياة الروحية هي الشيء بذاته. فهذه ثنائية عقيمة، تقود لغنى إمكانية التجربة الروحية نفسها. وهذا ما نراه ثمن عند كانت الذي لم يسلم بإمكانية التجربة الروحية؛ بينما الحرية تكتشف فقط بالتجربة الروحية. وليس المقصود أن الحرية الثانية وحدها أعلى حرية في الحقيقة، لكن الحرية الأولى اللاعقلية، الحرية الأولية أيضاً. التجربة الروحية فقط تكشف لنا ما يقتضى على وجود عالمنا الطبيعي وتقودنا للتلامس مع المقاوية واللأساس، اللذين لا يمكنهما أساساً في أيٍ وجود، وحتى في داخلنا أو فيها، لا في العالم ولا في الله.

كلُّ أساس ثابت للحرية مرتبط مع الأفكار المتوجهة بشكل غير عادي إلى العالم الطبيعي ومع الدليل الأساسي الذي يصيّر حتمياً، لكن في العالم الطبيعي، وهو لا يدخل في مراتيَّة العالم الطبيعي. لكن هو وضعيَّة ذات نوعية أخرى، فيها يدوب العالم الطبيعي بكل مراتبه الخاصة. وهكذا يتكتشف في التجربة الروحية ما إذا كانت الحرية متجلِّرة في شيء ما؛ إذاً هي متجلِّرة في العدم المتقدِّم على كل وجود، المتقدِّم على العالم المخلوق.

وهذا يعني أن الحرية هي هاوية بلا قاع؛ واللائق واللأساس يمتدان إلى العدم. وهذا هو الـ *Unggrund* عند يعقوب بوهème. وهذا يعني أن الحرية مرتبطَة بالإمكانية التي هي أعمق من الوجود الصوري والوجود الحيوي. إن إمكانية وجود العالم متقدمة على وجود العالم نفسه. وبحسب علم اللاهوت المسيحي خلق الله العالم من العدم. وهذا يعني أن الله خلق العالم من الحرية. وبعبارة أخرى يعبرُون عن هذا: إن الله خلق

العالم بإرادته وحرّيته. وهذا لا يعني أن الله خلق العالم من المادة، كما ظن قدماء الأغريق، مadam العدم ليس مادة إنما هو حرية.

وإذا كانت الحرية متجذرة في الوجود فإنها إذن كما لو أنها متجذرة في الله أيضاً  
ومن الله، أي أن حرية الإنسان والخلق الحر لولا ذلك لما وجدا.

لكن خارج الله يوجد العدم الذي منه خلق الله العالم؛ وفي العدم المصدر. العدم الحر هو خارج الله الخالق في الالاهوت السلي، لكن هو بداخل الالاهوت الإيجابي. العدم من هذه الحرية يبنت إلفة في العالم المخلوق نفسه، والعالم المخلوق يتسع من إمكانيات هذه النواة الخفية. الحرية في ذاتنا هو هذا العدم الحر. لكن رضي الله ورضي العدم الحر.

الحرية الثانية أيضاً حرية في الحقيقة، ومن الحقيقة تحصل عليها. والحرية الثانية هي أعلى حرية، هي تغيير وتزوير الحرية المعتادة الأولى والعدم اللائقلي من خلال فكرا الإبداع الإلهي عن الإنسان والكون من خلال اللوغوس، ومن خلال فعل التعميم الإلهية. هذا التحول والتزوير يبلغ حدّ التأثير المتداول بين قوى الله المبدعة وخيرات الله والحرية الأولية (اللامغلقة)، والتحول والتزور بما نتيجة فعل التعميم الإلهية على الحرية من الداخل بدون قهر وغيّر.

الحرية الأولى هي حرية ممكنة [ويوجد احتمال التضاد]؛ الحرية الثانية هي حرية حقيقة، هي تحقق للحقيقة، وإنارة للظلمة. والحرية الثانية لا توجد بدون الحرية الأولى.

كما رأينا أن الحرية الثانية، مأخوذ بذاته، تولد في الظلم ولا تنهي مأساة الحرية. حرية الإنسان العليا ليست هي طبيعة الإنسان وليس الجوهر الفرد للإنسان، إنما هي الفكرة الألهية عن الإنسان، صورة الله ومثاله في الإنسان.

الشخصية ليست فردية الإنسان الطبيعية، إنما هي فكرة إلهية، بل تحقق فكرة الله عن الإنسان، شرط أن يكون فعل الحرية مرهون بالعدم. إن المسيحية فقط هي التي تعرف سر استعمال الحرفيين وقهر مأساة الحرية. وهذا هو فعل التعم الإلهية على حرفيتنا وتوبيرها من الداخل.

مع أن الحرية، الموجودة كإمكانية بالقوة أرسطياً، تقدم على كلّ وجود وهي رهينة في أغوار العدم فإنها ترتبط مع إمكانية الجديد واحتمال الإبداع في العالم. وإمكانية التغيرات والتطور في العالم تعود إلى الحرية. نحن نرى التطور على سطح العالم الطبيعي فقط. لكن نظرية التطور، بohen ثام، تفهم مصدر التطور في العالم. فهم هذا يمكن فقط بالانتقال من الحركة الأفقية إلى الحركة الشاقولية في البعد الباطني. شاقولياً يجري الإبداع هذا على السطح كتطور. ووراء كل التطورات في العالم تكمن الأفعال الإبداعية؛ والأفعال الإبداعية أيضاً تتشرط الحرية؛ والحرية تتشرط إمكانيات لا غور لها ومتكلة على العدم. بدون مكنات، بدون العدم في العالم، لا توجد تحولات، لا يوجد تطور، لا يوجد إبداع. نظريات أرسطو عن المكن [الموجود بالقدرة] والموجود بالفعل تحتوي تناطوي على حقيقة عظيمة، لكنها تشبه وتتوّل وتحلّ بسهولة.

أخف اللانهائي وغير المحدود Apeiron عند اليونان. لذلك، في أغلب الأحيان ويدون نصيحة، فسروا معنى الإمكانية كما جرى بعد ذلك في الفلسفة السكريستية. في الإمكان يوجد أكثر مما يوجد بالفعل، وفي الإمكان يوجد اللانهائي. في الفعل دائمًا تحديد. ولأنهائية الإمكان هي مصدر الحرية، وهي مصدر التحولات المبدعة والجديد في العالم. الوجود الحيوي للعالم هو مجال نهائي وعدد بالمقارنة مع الإمكانية اللانهائية وغير المحدودة، واللأساس الكامن تحت الوجود والأعمق منه. التطورية في العالم تمثل لنا حتمية محددة للتغيرات المتباينة بين القوى العالمية والمادة وتوزيعها. لكن الإبداع ليس حتمياً؛ الإبداع، بصريح العبارة، هو دائمًا إبداع من عدم، أي من الحرية. الإبداع حر، وهو إبداع لا حتمي، يصطدم بالقوى العالمية ويتغير أنها، ولا يتحدد بها.

يمكن القول فقط إنه ميّة الإنسان وحياة العالم توجد إمكانية عظيمة، إمكانية حياة جديدة وعالم جديد. التطورية الحتمية هي عقيدة رجعية، والدارونية والماركسية رجعيتان، ولو أنها تضمان علماء ثوريين، لأنهما لم يُسقطا العقائد الدينية التقليدية. فقط إمكانية الحرية المبدعة تحدث ثقباً في أنظمة العالم الرجعية المتخلفة على نفسها، التي بها فقط احتتمال إعادة توزيع المادة والطاقة.

يثبت المذهب الطبيعي هذا الانقلاب الرجمي في أنظمة العالم. وهذا المذهب الطبيعي أحياناً يقبل صبغ الالاهوت الطبيعي. ولكي لا يتمثل العالم بهذه الأنظمة الرجعية المختلفة فمن الضروري عندئذ وجود المصدر الذي لا غور له والإمكانية اللانهائية، أي العدم الحر كمقدوم على الوجود وعلى الوجود المحدد.

في البدء كانت الكلمة، اللوغوس. هذه هي الحقيقة الأبدية بالعلاقة مع فكرة الوجود الإيجابية والقطعية كلها. فالعالم ما كان يمكن له أن يخلق وأن يبدأ بدون لوغوس. لكن في البدء كان أيضاً العدم، الإمكان [الوجود بالقوله]، الحرية. وهذه الحرية وهذا العدم كامن خارج الوجود لأنه هنا لا يوجد تضاد مع هذا. ما كان في البداية هو اللوغوس، واللوغوس نزل إلى العدم، ومن هنا العدم خلق العالم. الشمس أشرقت فوق الألأساس، الأعمق من الوجود، اللوغوس الإلهي، بتفاعل متبادل مع الحرية. ولذلك فإن مشكلة الحرية ليست مشكلة حرية الإرادة الأخلاقية والتفسية، إنما هي مشكلة ميتافيزيقية عن بداية الأشياء. حدث لقاء لا نهايتين: الإمكانية غير المحدودة، لانهائية العدم ولانهائية حيوية، لانهائية إلهية، من التور الإلهي.

6

رأينا أن الحرية الثانية يمكن أن تفهم بشكل مغلوط، وعندئذ تقلب إلى القسر والجبر. لكنها، بمعناها الحقيقي، ليست نفياً للحرية الأولى، وهي مشروطة تماماً. الحرية الثانية أعلى، هي حرية نهاية وتغرس حقيقي للإنسان وللعلم. والتحرر الحقيقي يصبح وعيأً ويتحقق الحقيقة التي تضم بذاتها الحرية. وبلغ الحرية العليا كهدف للحياة هو بلوغ الروحانية الحقيقية. الروح هي الحرية، وفي الروحانية وفي الحياة الروحية لا توجد تحديداً خارجية ولا يوجد جبر ولا استثناءات. الاستثناءات مع جبر أحد الأجزاء للأخر هي خاصية العالم الطبيعي. والحياة الروحية هي حياة حرة؛ وفي هذا سمعنا القانونية. وبلغ الروحانية تفهـر وتلـغـي مأسـاةـ الحرـيـةـ، وـتـزـعـ تـناـقـشـاتـهاـ التي يـصـوـرـ بأنـهاـ لاـ تـقـهـرـ.

الروحانية الحقيقية هي إنارة للحرية اللاعقلية التي مازالت مظلمة، بدون تدميرها وبدون استعمال القهر عليها. مشكلة الحرية لا تخلُ في حدود الفلسفة العقلية.

ديالكتيك الحرية لا يجد كماله وقامه، ودعائمه وأسسه تبقى. لكن المعرف الفلسفية يمكن أن تبلغ حدودها وتخرج عن هذه الحدود معطية حلولاً نهائية لمجالات أخرى.

وأنا ميل للقول إن مهمة الفلسفة تشمل كلّ مجالات المعرفة. وكشف دياlectik الحرية الفلسفى بقدورنا إلى المسيحية كحول إيجابي وتحتى لمسألة الحرية، مأساة الحرية والضرورة. مشكلة حرية الإنسان صعبة لدرجة ما. وهي بالنسبة للأفكار الفلسفية تخلُّ فقط بعكرة الإله - الإنسان والإنسانية - الإلهية، التي تقع خارج حدود الفلسفة الصرف. فقط في الإله - الإنسان ينكشف مخرج من حدود شرّ الحرية ومن الضرورة الخيرية. الحرية الملوءة بالحب ليست حرية الإنسان الأول - والمحافظة أيضاً على الحرية الشريرة إنما هي حرية آدم الثاني، حرية الحب المتصرّفة على البداية المظلمة في الحرية. وهذا لا يعني، بالطبع، أنه في الفلسفة المسيحية وعلم اللاهوت المسيحي، كما في المسيحية العملية، وضفت دائماً، وبشكل صحيح، حلول مشكلة الحرية. بالعكس هنا حدثت إيجابيات كثيرة وكبيرة.

لتكثيراً ما تناقضت الحرية والثّغُر وفهمت المخارات الإلهية ككسر فوق الحرية. لكن الوعي المسيحي، في ثقائه المثالى، يتضمن بذاته حلّاً لمشكلة الحرية. خارج المسيحية، بشكل جوهري، لا بدّ من الختمية. كلّ الفلسفات الطبيعية حتمية. وقد حاولت الفلسفة الروحانية أن تبرهن على فلسفة، فإذا بها تجعل هذه الفلسفة ضعيفة ومتناقضة، مطابقة هذه الحرية مع الجوهر الفرد، أي مع مقولات طبيعية.

ويُعتبر الأكثر صعوبة في الميتافيزيقا المسيحية المشكلة بمهادنة حرية الإنسان مع الإله الكلى التقدرة ومع الإله الكلى التدبر. على هذا الأساس ولدت نظريات عن القدر بلغت أقصى تعبير لها عند كالفن - وكان القديس أوغسطينوس قد شعر هنا بصعوبة كبيرة. وطريق الأفكار الأكثر صحة هنا هو الذي من خلاله نتعرف بأن الحرية هي حدود النبوة الإلهية وأن الله نفسه يشترط حدوداً لنبوته، وبذلك يريد الحرية، وفي الحرية يرى مغزى الخلق. وبهذا الاتجاه قال سيميكريتان في كتابه فلسفة الحرية. وهذا الكتاب من أفضل البحوث الفلسفية عن الحرية.

الحرية تكمن في أساس نية الله عن العالم والإنسان. الحرية تولد الشر، لكن بدون حرية حتى الخير لا يوجد. والخير القسري هذا ليس خيراً. وهنا يكمن التناقض الأساسي للحرية. حرية الشر هي، على ما يبدو، شرط حرية الخير. دمروا الشر قسراً بدون بقايا، ولا شيء يتغطى من أجل حرية الخير. ولهذا السبب مازال الله صابراً على وجود الشر. الحرية تولد مأساة الحياة؛ لذلك فهي صعبة وقاسية. الحرية أقل سهولة من أي شيء آخر، والحياة في الحرية أقل سهولة من أيام أخرى. ومن الأسهل العيش وفق الضرورة. كانت عند دوستويفسكي أفكار عميقة عن الحرية، واقترض هو أن الأصعب على الإنسان أن يحمل حرية الروح، حرية الاختيار؛ والأسهل على الإنسان أن يرفض الحرية باسم تخفيف ألام الحياة من خلال هبات الخير القسري (الشيوقراطية والأنظمة الشيوعية). ومن الخطأ التفكير أن الإنسان بصفة خاصة يحافظ على الحرية؛ فالعكس هو أعمى. وإلى ذلك فهو يظن أن هبات الحرية قدرية، فلا يدافع، ولا حتى بشكل ضئيل، عن الحرية.

أنا هنا لا أنكلم عن الحرية بالمعنى السياسي، لكن، بشكل استثنائي خاص، عن الحرية بالمعنى الميتافيزيقي. لكن للحرية الميتافيزيقية حياة، آثار عملية، وانعكاسات الاجتماعية. لا توجد آية تعابير متجلسة للحرية الميتافيزيقية في الحياة الاجتماعية. فهنا العلاقة معقدة جداً ومشوشة. ثقهم الحرية بمعناها الميتافيزيقي العميق؛ فيجب الاعتراف أن الحرية ليست أبداً حق الإنسان أو طموحة، إنما هي من واجب الإنسان. يجب أن يكون الإنسان حرّاً الروح، يجب أن يحمل وسام الحرية حتى النهاية، لأنه في الحرية تتلخص فكرة الله عن الإنسان ومثاله. يطلب الله أن يكون الإنسان حرّاً، يتضرر من الإنسان فعل الحرية. وحرية الإنسان ضرورية له أكثر من الإنسان نفسه. الإنسان يرفض سهولة الحرية باسم سهولة الحياة، لكن الله لا يمكن أن يرفض حرية الإنسان، لأنه بها ترتبط غاية الله من العالم المخلوق. نظريات الإرادة الحرة، التي عادة ما يدافع عنها علم اللاهوت المسيحي، هي تستطيع لشكلة الحرية وتوفيقها مع الأهداف التفعية. نظريات الحرية يجب أن تكون مرتبطة مع نظريات الروح التي استطاعت إيمانها.

مشكلة الحرية هي مشكلة فلسفية رئيسية. منها لا تلاقى كل العقائد الفلسفية (ميتا فيزيقاً، نظرية المعرفة، الأخلاق، فلسفة التاريخ) فحسب، إنما أيضاً تلاقى الفلسفة مع علم الالاهوت. تاريخ الدراسات التاريخية عن الحرية هو، بمقدار مهم ويدرجة كبيرة، تاريخ الدراسات الإيمانية واللاهوتية عن الحرية. ويمثل القديس أوغسطينوس ولوثر بالنسبة لشكالية الحرية معنى أهم من الفلسفة الإسکولاتين. من هنا لم يستخدم الفلسفة وحسب، إنما أيضاً علم الالاهوت. وبغير ذلك تستحيل معاجلة هذه المشكلة في عمومها. ويمكن تصنيف أنواع العقائد الفلسفية بوافقها هذه أو تلك من مشكلة الحرية. فدراسة الفرق بين مشكلة الحرية في الفلسفات اليونانية القديمة وبينها في الفلسفة المسيحية تووضع لنا تاريخ وعي الإنسانية لذاتها. فهنا تلاقى مشكلة الحرية مع مشكلة النهائى واللانهائى. الإغريق مثلاً اعتبروا النام نهائى، والنهائى هو حتى. أما اللانهائى فكان بالنسبة لهم غير تمام، وهو ليس حتماً. النام هو وضع تحدى، أي حتمى. هذا الفهم جرى في العصور الوسطى السكولاستية، حين تم تبني فلسفة أرسطو، أي الشكل الرئيسي في نظام القديس توما الأکويني. لكن في العالم المسيحي اكتشفت اللانهائى، فانفتحت الحرية بكونها لا حتمية، حيث عند أورجنس ضد تعاليم الأولى عن الحرية. وتحتفل الفلسفة الألمانية عن الفلسفة القديمة والواسطة بأنها ترى أن اللاعقلى هو في أساس الوجود، وهذا اللاعقلى يساعد على بمحث مشكلات الحرية. لكن المثالى الألمانية تميل للواحدية المثالى، التي تُطمس فيها مشكلة الحرية مرة ثانية وتختفي حرية الإنسان. والأهم هنا يبقى شيلينغ: دراسات فلسفية حول جوهر الحرية الإنسانية. الفلسفة المسيحية الحقيقة هي فلسفة الحرية، والخل الأصيل في مشكلة الحرية يمكن أن يُبنى انطلاقاً من فكرة الإله - الإنسان. وأفضل ما تطرحه الفلسفة الروسية الدينية هو فهمها لمشكلة الحرية كلاً حتى ولأنهائية.

## المراجع

### أولاً، المراجع العربية

- إمام، إمام عبد الفتاح، 2007، مدخل إلى الميتافيزيقا، دار نهضة مصر.
- معجم البيانات وأساطير العالم المجلد الأول مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1996.
- إبراهيم، زكريا، 1956، الفلسفة الوجودية، ط2، دار المعارف، مصر،
- أعيال، أحمد، الميتافيزيقا الديكارتية بين اللاهوت والتزعة الإنسية، مقال منتشر على الإنترنت.
- إمام، إمام عبد الفتاح، 1985، جون كيركجور رائد الوجودية، الجزء الثاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، مصر.
- الأهواي، أحمد فؤاد، 1954، فجر الفلسفة اليونانية قبل سocrates، ط1، مصر، دار أحياء الكتب العربية.
- بدوي، عبد الرحمن، 1984، الموسوعة الفلسفية، الطبعة الأولى، الجزء 2، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- جعفر، صفاء، 1999، محاولة جديدة لقراءة نيشه، مصر، منشأة المعارف.
- جعفر، كمال، 1980، التصوف، مصر ، دار المعرفة الجامعية.
- ديكارت، 1974، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة الدكتور عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية.
- رجب، محمود، 1966، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرین، ط3 مصر، دار روتابريت.
- صليبا، جيل، 1982، المعجم الفلسفي، لبنان، دار الكتاب اللبناني.

- عبد الهادي، عبد الله، ماهية الميتافيزيقا، بحث في المفهوم والمعنى، مجلة مهد الأبحاث والتنمية الحضارية.
- العمر، شادي، 2008، الميتافيزيقا وعلاقتها بالواقع - المرحلة اليونانية، مجلة الأوان.
- فنيانس، غسان، 2009، أرسطو طاليس في منتديات أثيني والأرب التقاديمية، بحث منشور على الانترنت.
- مجاهد، مجاهد عبد المنعم، 1983، هيدجر راعي الوجود، مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- هوبيدي، يحيى، 2006، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- هيجل، 1999، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني العالم الشرقي ترجمة د. أمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي بالقاهرة.

ثانياً: المراجع الأجنبية

- Bernasconi, the Question of Language in Heidegger's History of Being (Humanities: Now Jersey Press, 1985).
- CB Guignon, the Cambridge Companion to Heidegger (Combridge University Press, 1993).
- Cf. Gabriel Marcel: "Du Refus à L'Invocation", NRF., 1940.
- Cf. Gabriel Marcel: "Position et Approches Concrètes Mystère Ontologique", Vrin, Paris, 1949.
- Cf. Maurice Blondel: "La Pensée", T.II., Paris, Alcan, 1934.
- Cf. Paul – Louis Landsberg Essaisur L'Expérience de la Mort, Paris, Editions du Seuil, 1951.
- Cf. V.Jankélévitch: "Philosophie Première", P.U.F., 1954.
- H. Rapaport, Heidegger and Derrida: Reflection on Time and Language (London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1989).
- Heidegger, "A Dialogue on Language", in on the way to Language, Translated by D. Hertz (New York: Harper and Row Publishers, 1971).
- Jean – Paul Sartre "L Etre et le Néant": Gallimard, 1943.
- Jolivet: "Le Problème de la Mort", 1950.
- Kockelmans, On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy (Indiana University Press, Bloomington, 1984).
- L. Lavelle: "La Conscience de Soi", Paris, Grasset, 1933.
- M. Heidegger, Being and time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 1962) .
- M. Heidegger, The Question of Being, translated with an introduction by William Kluback and Jean Wild (New York: Tuagne Publishers INC, 1958).
- M.E. Zimmerman, Heidegger's confrontation With Modernity: Technology, Politics and Art (Indiana university Press, 1990).
- Michael Inwood, Heidegger: a very short Introduction (New York: Oxford University, 1997).
- R. Jolivet: "Le problème de la Mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre", Fontenelle, 1950.
- Reina Maria Rilke: "Duineser Elegies" Ix, VIII IX eité par Regis Jolivet: "Le Problème de la Mort.", Fontenelle 1950.

- 
- Richard Taylor: metaphysics, p.91-92. prentire – hall foundations of philosophy series, London , 1963.
  - V. Jankélévitch: "Philosophie Première", Paris, P.U.P. 1954.





















[www.massira.jo](http://www.massira.jo)

شركة جمال احمد محمد حيفه وابناته



[www.massira.jo](http://www.massira.jo)

شركة جمال احمد محمد حيف وشريكه