

الموضوع

مفهوم الوجود عند ديكارت

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف الأستاذ:

د / حميدي لخضر

إعداد الطالب :

قاسم الحدي

السنة الجامعية: 2020/2019

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين أبي وأمي اطلال الله في عمرهما.

إلى كل أفراد عائلتي الكبيرة ، إخوة وأخوات .

إلى زوجتي وأولادي مريم ، حسينة ، عبدالقادر ، بشرى ، صبرين .

إلى كل أصدقائي وزملائي .

إلى أساتذتي جميعا .

إلى هؤلاء جميعا ،

أهدي لهم عملي هذا .

قاسم الحدي

شكر و عرفان

لله الحمد في الأولى والآخرة والشكر له على توفيقه لنا وبعد :

أتقدم بالشكر الجزيل للمشرف الأستاذ الفاضل :

" الدكتور حميد ليضر " الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته

ونصائحه السانبة والتي ساهمت في إثراء البحث

وجعله مادة ذا قيمة علمية

والى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة المسيلة ،

لكم مني جزيل الشكر والامتنان .

قاسم الحدي

مقدمة

مقدمة:

تعد الفلسفة الحديثة حلقة جد هامة ومتميزة من حلقات الفكر الفلسفي والإنساني، وذلك لما لها من موقع تاريخي هام جدا من جهة، ولما تتصف به من عمق في طرحها ودراستها للمسائل المتعلقة الوجود من جهة أخرى، فنجد مبحث الوجود ضمن هذا الفك؛ لم يكن هامشيا أو ثانويا بل على العكس من ذلك؛ إن له مكانة هامة لا يمكننا إغفالها أو تجاهلها لأنه ارتبط ارتباطا وثيقا بكل الدراسات الفلسفية والفكرية، بعد الانغلاق الذي عرفه الإنسان الأوروبي في العصر الوسيط والذي أدى إلى تحجر الفكر وجمود العقل، وبعد فلسفة مسيحية وظفت لتبرير المعتقد الديني كان أهل المعرفة فيها هم آباء الكنيسة، ظهرت بوادر النهضة والتي رافقتها حركة إصلاح ديني مهدت لظهور إبداعات علماء وفلاسفة محدثين كان هدفهم التقدم والتخلص من المرجعية الدينية التي سطرها رجال الكنيسة والتي كانت تصب في قالب واحد وهو خدمة اللاهوت، لينتقل الفكر من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان، وتنتقل الفلسفة من الحلقة المفرغة للفكر-الناجمة عن المنطق الأرسطي الذي ساد في العصور الوسطى- إلى البحث عن الطريقة التي تؤدي إلى الحقيقة واليقين، فكان "رونيه ديكارت" أبو الفلسفة الحديثة هو الرائد في ذلك حينما استطاع أن يلج باب الوجود والميتافيزيقا من خلال بوابة نسق فلسفي ورياضي متميز.

لذا حاولت أن يلتفت بحثي هذا إلى مشكلة الوجود عند نموذج من الفلسفة الحديثة، والمتعلق بالفيلسوف الفرنسي؛ متطرقا إلى كل ما يمكنه أن يخدم هذا البحث من نظريات في هذا المجال من اسبقية ومقاربة تاريخية لما بحث فيه، من دون أن يقع البحث في الادعاء بالإحاطة والشمول والسبر الدقيق، إذ أن هذه الأمور، تتطلب أكثر من بحث واحد، فلا بد من تضافر العديد من الأبحاث الفلسفية من أجل إعطاء صورة شاملة تامة عن مشكلة الوجود في هذا الفكر. محاولا قدر المستطاع أن نستثمر المعالم الأساسية لمشكلة الوجود التي تم تحديد عناصرها عند المفكرين والفلاسفة من أجل أن نفك معالم هذا البحث لدى أبو الفلسفة الحديثة الفيلسوف والرياضي الفرنسي رونه ديكارت .

ولأن مبحث الوجود كان له مكانة كبيرة داخل النسق الفلسفي الديكارتي، فإن الغاية التي نصبوا إليها من خلال دراستنا هذه هي الإجابة عن الإشكالية التالية:

إلى أي مدى استطاع ديكارت أن يتجاوز المفهوم التقليدي للوجود ؟

يتفرع من هذه الإشكالية الأسئلة التالية:

✓ ما مكانة الوجود في الفلسفات القديمة والسابقة عن ديكارت ؟

✓ فيما تكمن الامتدادات المنهجية والمعرفية لعقلانية ديكارت في بحثه عن الوجود

✓ ثم ماهية الوجود عند الفلاسفة مابعد ديكارت ؟

واستجابة لهذه الإشكالية وأسئلتها الفرعية اقترحت الخطة التالية من ثلاثة فصول. حددت الأسئلة السابقة المنبثقة عن الإشكالية الرئيسية العناوين التي اقترحناها لهذه الخطة، والتي كانت على الشكل التالي:

الفصل الأول: قدمنا فيه مقارنة تاريخية لمفهوم الوجود ، وكان عرضنا عن كيفية تطور مفهوم الوجود، من مرحلة ما قبل سقراط عند المفكرين الاوائل الى مرحلة مابعد سقراط عند الفلسفة اليونانية الحقة ، من هنا كان لزاما علينا أن ندرج مبحثين ضمن هذا الفصل: المبحث الأول: كان بعنوان "مفهوم الوجود عند الفلاسفة الاغريق"، وهنا بحثنا عن الوجود عند أهم فلاسفة الاغريق في تلك الحقبة وأدرجنا ذلك ضمن مطلبين:

المطلب الأول: مرحلة ما قبل سقراط ، وبصفة خاصة ل: طاليس، هيراقليطس، بارميندس . والمطلب الثاني: مرحلة ما بعد سقراط، بحثنا فيها عن تجليات الوجود في النسق الأفلاطوني وتجلياته في النسق الأرسطي، وللمدارس المتأخرة في الفلسفة اليونانية لكل من الابيقورية، الرواقية .

أما المبحث الثاني: فكان بعنوان "ماهية الوجود في الفلسفة الوسيطية"، حيث قمنا بالبحث عن ما قدمته الفلسفة في هذا المجال في نفس الفترة وذلك من خلال مطلبين:

المطلب الأول: فكرة الوجود في الفلسفة الاسلامية ، وخاصة لدى الفارابي و محي الدين ابن عربي .

المطلب الثاني: فكرة الوجود في الفلسفة المسيحية ، وخاصة لدى أوغسطين وتوما الاكويني

أما **الفصل الثاني**: فقد كان موسوما بـ "فلسفة ديكارت ونظرته للوجود"، حيث قسمناه إلى مبحثين رئيسيين هما:

المبحث الأول: فلسفة ديكارت ومنهجه، حيث عرجنا على السيرة الذاتية لديكارت وكذا فلسفته وفق مطلبين هما:

المطلب الأول: حياة ديكارت وأهم مؤلفاته، والمطلب الثاني: منهجه الذي طبع فلسفته

وفي المبحث الثاني: نظرة ديكارت للوجود وتأملاته الميتافيزيقية وفق مطلبين هما:

المطلب الأول: تطرقنا فيه إلى مراتب الوجود عند الله، والمطلب الثاني: خصائص الوجود والاعتراضات والانتقادات التي وجهت إلى نسقه وافكاره.

وفي **الفصل الثالث**: ماهية الوجود عند الفلاسفة مابعد ديكارت، ذلك أن هناك امتدادات لعقلانية ديكارت على الفلسفة الذين بعده حيث قسمناه إلى مبحثين رئيسيين هما:

المبحث الأول: وتم التطرق فيه لعلاقة الماهية بالوجود في الفلسفة الحديثة للعقلانيون والمثاليون، وفق مطلبين هما:

في المطلب الأول: تطرقنا فيه إلى الوجود عند ما يعرف بالديكارتيون وبالتحديد كل من الفيلسوفين سبينوزا و ليبنتز، وفي المطلب الثاني: تطرقنا إلى ما يعرف بالمثاليون وبالتحديد لدى كل من الفيلسوفين ايمانويل كانط و هيجل.

وفي المبحث الثاني: النزعة الوجودية في الفلسفة المعاصرة وفق مطلبين هما:

المطلب الأول: الوجودية المؤمنة وبالتحديد الفيلسوف كيركجارد، والمطلب الثاني: الوجودية الملحدة وبالتحديد الفيلسوف جون بول سارتر.

والخاتمة: قدمنا فيها عرض لأهم النتائج التي توصلنا إليها في سياق الاجابة عن الاشكالية التي حاولنا معالجتها.

منهج البحث

لقد تحدد منهج البحث المعتمد تبعا لطبيعة الموضوع المعالج ، ومن هذا المنطلق فقد اعتمدنا إجمالاً على المنهج التاريخي والوصفي كونهما المنهج المناسب لعرض أفكار ديكارت ، وافكار ونظريات العديد من الفلاسفة الذين سبقوه من الناحية التاريخية وكذا الفلاسفة والباحثين الذين استلهموا افكاره وتعرضوا له بالنقد لاحقا .

وكذلك اعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع التي كانت بمثابة قراءات لمنهج ديكارت وفلسفته ، وللأسف الذين سبقوه والذين كانوا في الفترة اللاحقة لعصره .

أسباب اختيار الموضوع: تعود الى اسباب ذاتية واسباب موضوعية

فالأسباب الذاتية : فنتمثل في

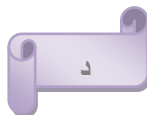
- فضولنا العلمي ورغبة منا في دراسة هذه الشخصيات.
- ميولنا و رغبتنا القوية في دراسة فلسفة ديكارت واعجابنا به بصفة عامة ومبحث الوجود بصفة خاصة .

أما الأسباب الموضوعية: فنتمثل فيما يلي:

- البحث في الوجود كان مطلب جميع الفلاسفة (المفكرون الاوائل -النظرة الكسمولوجية-)
- اجراء مقارنة بين أفكار ونظريات الفلاسفة .
- دراسة فكريين متميزين لعلمين في الفكر الفلسفي اليوناني افلاطون و ارسطو.
- العقلانية الديكارتية (الماهية تسبق الوجود)
- النزعة الوجودية (الوجود يسبق الماهية)

الهدف من الدراسة:

- إضافة هذه الدراسة الى مجال البحوث الاكاديمية كي تساهم في اثراء جانب من جوانب القيمة المتعلقة بالفلسفة عموماً.



- إبراز أهمية العقلانية الديكارتية في تأسيس قواعد المنهج على أسس رياضية واستخدام الفلسفة بطريقة عقلانية والبحث في قضايا الوجود.

أهمية الموضوع: تكمن أهمية بحثنا فيما يلي:

- إن من أهم مباحث الفلسفة مبحث الوجود .

- بروز أب الفلسفة الحديثة رونييه ديكارت ، والذي يعد من احد أسباب انتقال الفكر الأوروبي من الانحطاط إلى الرقي ، خاصة عند انتقال من السيطرة اللاهوتية الى إحكام العقل، وهو ما اعطى اهميه للموضوع لمعرفة كيفية هذا الانتقال وكيف انتقلت السيطرة الى العقل مما ساهم في انفتاح العلوم.

صعوبات الدراسة:

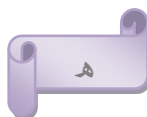
لا شك في أن محاولة البحث في مثل هذا الموضوع من قبل الباحثين المبتدئين لا تخلو من الصعوبات ويمكن حصر هذه الصعوبات في:

- القراءات المتعددة لفكر "ديكارت" وكثرة الترجمات واختلافها وكذلك الكم الهائل من المعلومات في مذكرة بسيطة.

- صعوبة التعامل مع بعض المصادر المرتبطة بالبحث، و عدم توفر بعض الترجمات رغم أنها تلعب دورا أساسيا في المذكرة، و عدم توفر بعض المؤلفات.

- اضافة لمجموعة من **الصعوبات** قد واجهتنا في معالجة هذا الموضوع تلك الصعوبات التي فرضتها طبيعة الموضوع بحيث لمسنا فيه من التعمق الشيء الكثير.

وفي الأخير نؤكد على أن هذا العمل ليس سوى محاولة متواضعة من خلالها حاولنا إبراز مفهوم الوجود في الفكر الفلسفي عامة والفكر الديكارتي خاصة .



الفصل الأول

مقاربة تاريخية لمفهوم الوجود

المبحث الأول: مفهوم الوجود عند الفلاسفة الاغريق

المطلب الأول: مرحلة ما قبل سقراط (المفكرون الاوائل)

أولا : طاليس

ثانيا : هيراقليطس

ثالثا : بارميندس

المطلب الثاني: مرحلة ما بعد سقراط (الفلسفة اليونانية الحقبة)

أولا: افلاطون

ثانيا: أرسطو

ثالثا: المدرسة الابيقورية

رابعا المدرسة الرواقية

المبحث الثاني: ماهية الوجود في الفلسفة الوسيطة

المطلب الأول: فكرة الوجود في الفلسفة الاسلامية

اولا : الفارابي

ثانيا : محي الدين ابن عربي

المطلب الثاني: فكرة الوجود في الفلسفة المسيحية

اولا : اوغسطين

ثانيا: توما الاكويني

تمهيد:

حتى يتسنى لنا أن نفهم مبحث الوجود في النسق الفلسفي الديكارتي، اقتضت منا أدبيات الدراسة أن نقدم مقاربة تاريخية لماهية الوجود في الفلسفات القديمة السابقة لديكارت، ونخص بالذكر هنا مكانتها في الفلسفة الإغريقية، لنعرج على مرحلتين عرفهما الفكر اليوناني؛ مرحلة ما قبل سقراط مع الحكماء الأوائل مع "طاليس"، وهيراقليطس وبارمينيدس ومرحلة ما بعد سقراط مع "أفلاطون" و"أرسطو" والمدرسة الرواقية والمدرسة الأبيقورية، بالإضافة إلى ذلك أن نستقرئ الطابع العام الذي ميز هذا المبحث في العصر الوسيط، سواء في العالم الغربي من خلال الفلسفة المسيحية أو في العالم الإسلامي الذي كان يعيش في عز ازدهاره من خلال الفكر الإسلامي في مختلف الجوانب، لعل أبرزها الجانب العلمي والادبي والإنساني، وما يهمنا هنا الآراء والنظريات التي ظهرت في تلك الفترة بوجه عام وقضايا الوجود الذي برز فيها بوجه خاص كل هذا وفق إشكال مفاده:

✓ ما مكانة وقيمة مبحث الوجود في الفلسفات القديمة والسابقة عن ديكارت ؟

الفصل الأول مقاربة تاريخية لمفهوم الوجود*

لقد ظلت الاسئلة المتعلقة بقضايا الوجود تراود ذهن الانسان على مدى الدهر، ولهذا ارتأينا بمعالجتها انطلاقا بمقاربة تاريخية لما سبق بدء باليونان وفلاسفتها ومفكرها مروراً بالمرحلة الوسيطة بشقيها الإسلامية والمسيحية، لبلورة مفهوم الوجود تاريخيا.

المبحث الأول: مفهوم الوجود عند الفلاسفة الإغريق

بدأ التفكير الفلسفي عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد، وقد مرت الفلسفة اليونانية بعدة مراحل، تتميز كل مرحلة عن غيرها بسمات خاصة مختلفة، من حيث الموضوعات التي

* الوجود في مقابل العدم، وهو بديهي فلا يحتاج الى تعريف الا من حيث انه مدلول للفظ دون آخر. انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 558.

تناولها الفلاسفة في كل مرحلة ، وقد ارتأينا في بحثنا هذا الى تقسيمها الى مرحلتين، مرحلة ما قبل سقراط ، ومرحلة ما بعد سقراط (الفلسفة اليونانية الحقبة) وقد ابتدأنا بالفلاسفة الطبيعيين و مروراً بأفلاطون و أرسطو و انتهاء بالمدرستين الالبقورية و الرواقية .

المطلب الاول : مرحلة ما قبل سقراط (المفكرون الاوائل)

اهتم المفكرون الأوائل في هذه المرحلة بالبحث الطبيعي والتساؤل عن نشأة الكون والعلّة الأولى لذلك . لهذا فقد ارتأينا ان نعرض على اهم اعلام الفلسفة والباحثين اليونان القدامى في اصل الوجود.

طاليس**:

يعدّ طاليس في مقدّمة الفلاسفة الطبيعيين الذين أرجعوا كَوْن الأشياء المادّية إلى علّة أولى واحدة، وحدّد طاليس هذه العلّة بأنّها الماء ، أي ان الأشياء وبالرغم من تغييرها وتنوعها واختلاف بعضها عن بعض فهي تشكل عالماً معقولاً وأنها ترتد الى مبدأ واحد هو الماء ، فالماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء ، وقد دعم رأيه بالدليل " إن النباتات والحيوان يغتذي بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء فما منه يغتذي الشيء يتكون منه بالضرورة " ^١ .

إذ الماء أو الرطوبة هو الحياة، وعدم وجوده هو الموت ^٢ . أي أن الحياة تدور مع الماء وجوداً وعدمًا ، فتكون الحياة حيث يكون الماء وتتعدم بانعدامه ، كما أن الماء يستحيل ويتغير الى صور متنوعة ، فيصعد في الفضاء بخاراً ، ثم يعود ويهبط فوق الأرض مطراً ، ثم يصبه برد الشتاء فيكون ثلجاً وهكذا فيكون غازاً حيناً ، وسائلاً حيناً وصلباً حيناً آخر ، وان كل ما يقع

** طاليس (624 ق. م - 546 ق. م) رياضي وعالم فلك وفيلسوف يوناني من المدرسة الايونية، احد الحكماء السبعة.

١ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 2014 ، ص 26 .

٢ - زكي نجيب محمود ، أحمد أمين قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط 7 ، 1970 ، ص 13-14

في الوجود لا يخرج عن هذه الصور الثلاث ، اذ لافرق بين الانسان والأشياء الأخرى الا في كمية الماء التي يتركب منها .

هيراقليطس* :

سار هيراقليطس على درب فلاسفة المدرسة الأيونية، فقد زعم أن للموجودات علة أولى مادية هي النار فالنار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع اليه ، والنار عنده ليست النار التي ندركها بالحواس ، بل نار الهية لطيفة جدا أثرية نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم يعترئها وهن فتصير نارا محسوسة .

إن عنصر النار يتغير بالتكاثف، حتى يصير هواء ، وهذا الهواء أيضاً يتغير بالتكاثف، ويصير ماء، وكذلك عنصر الماء يصير بالتكاثف تراباً، ثم ينعكس التغير فإذا تفرق التراب تغير بالتكاثف حتى يصير هواء، وهذا الهواء أيضاً يتغير بالتكاثف ويصير ماء، وكذلك عنصر الماء يصير بالتكاثف تراباً، ثم ينعكس التغير فإذا تفرق التراب تغير وصار ماء بالتفرق هواء، والهواء ناراً به، فحينئذ الأصل الأول لجميع الأشياء هو النار فكل شيء لهب النار يولد بموت غيره^١.

ولقد تعجب هيراقليطس من التغير المستمر الذي يظهر في الوجود. ان الأشياء عند هيراقليطس في تدفق وسيلان وصيرورةٍ باستمرار، وهذا التدفق أو الحركة والتغير يمكننا أن ندركه بواسطة حواسنا، يقول: "انت لا تنزل النهر الواحد مرتين ؛ لأن مياهاً جديدة تجري من حولك ابدا"^٢.

* هيرقليطس :عاش في أفسوس مدينة يونانية في آسيا الصغرى 500 ق.م كان يرى أن وحدة العالم تكمن في تركيبه ، أكثر مما تكون في مادته ، وفسر المادة الأولية بالنار التي تتحكم في التحولات التي ينتقل بها كل مقوم إلى غيره في الكون ، والنار أول شئ على التغير في مذهبه والتغير كان ضروريا للتوحيد الدائم بين الأضداد.

١ - رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول ، تر زكي نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، 2010 ، ص 87 .

٢ - أل ياسين جعفر ، فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط ، دار ومكتبة البصائر ، بيروت ، ط 1 ، 2012 ، ص 65.

يرى هيراقليطس أن الأشياء تظهر إلى الوجود من خلال الصراع بين الأضداد^١ ، فالصراع بين الأضداد من السمات الأساسية المميزة للوجود، أقصد أن التغير يحدث عندما يكون الشيء إلى ضده، وهو يشير إلى أن الأضداد متحدة مع بعضها بعضاً، ولقد ترك هيراقليطس نصوصاً تبين ذلك منها على سبيل المثال لا الحصر:

- "الإله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم ، والشبع والجوع، ولكنه يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التي امتزجت بالتوابل سماها كل شخص حسب طعمها (فريما، إذا امتزجت بدخان البخور سماها كل شخص حسب مزاجه).

- الأشياء الباردة تصير حارة ، والحارة تصير باردة ، ويجف الرطب، ويصبح الجاف رطباً.

- إننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد، أننا نكون ولا نكون"

ويحكم التغير الظاهر في الكون والصراع القائم بين الأضداد قانوناً أزلياً يسمى اللوجوس ، فكل من التغير والصراع لا يحدثان عَرَضاً أو اتفاقاً؛ بل إنهما يحدثان طبقاً لقانون طبيعي يسيطر على هذا الوجود وهو اللوجوس الذي يشير إلى مدلولات كثيرة منها القانون والإله^٢ ، وهذا القانون وحده الثابت في هذا الوجود الذي يسري عليه التغير باستمرار، ويدرك هذا اللوجوس أو القانون بواسطة العقل مقابل الحواس التي تعرف التغير والضرورة.

بارميندس* و المدرسة الإيلية:

أن الأيونيين السابقين على بارميندس زعموا أن الحركة والتغير على نحو ما أسلفنا هما الطابع العام للوجود، وأشاروا كذلك إلى أن السكون يحتاج إلى التفسير والدراسة، وظل الأمر على هذا النحو إلى أن جاء بارميندس ورفض القول بحركة الوجود وتغيره كما صرح الأيونيون، ونادى بثباته مقابل حركته عند الأيونيين.

١ - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان ، دار مطابع الشعب ، القاهرة ، 1965، ص 44.

٢ - أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص 44-45.

* بارميندس من أبرز الفلاسفة الطبيعيين عاش في ق السادس ق م ، ومؤسس مدرسة إيليا .

لقد رفض بارمنيدس القول بتغير الوجود وأكد ثباته ؛ لأن القول بالتغير يعني الانتقال من الوجود إلى اللاوجود. ولم يخالف بارمنيدس الأيونيين فحسب بل إنه خالف بقوله هذا هيراقليطس أيضا، الذي زعم أن السمة الغالبة على الوجود هي الحركة والتغير.

وهكذا فإن الكثرة مرفوضة وكذلك التغير مرفوض عند الإيليين بعامة وبارمنيدس بخاصة ^١، لقد وجه بارمنيدس "اهتمامه إلى مشكلة العقل والحواس شأنه في ذلك شأن معاصره هيراقليطس الأفسوسي في الطرف الآخر من العالم المتكلم بالإغريقية اعتقد أن الإنسان يجب أن يتبع العقل وحده، إلا أن عقله أوصله إلى نتيجة هي عكس ما وصل إليه هيراقليطس تماما، قال هيراقليطس: كل شيء يتغير، وقال بارمنيدس: لا شيء يتغير. قال هيراقليطس: ليست الحكمة سوى تفهم الطريقة التي يدور بها العالم، وقال بارمنيدس: إن الكون لا يدور حقا على الإطلاق، وإنما هو ساكن سكونا مطلقا، إن التغير والحركة والتبادل لم تكن في نظره سوى أوهام مصدرها الحواس" ^٢.

الوجود الحقيقي عند بارمنيدس هو الموجود الثابت ، والوجود غير الحقيقي غير موجود إذ هو ظن وخداع بصر، وهذا هو الشيء نفسه الذي نسبته أرسطاطاليس في مؤلفه "الطبيعة" إلى بارمنيدس، عندما صنّفه ضمن الفلاسفة القائلين بأن المبدأ الأول لا يتحرك ^٣.

ويرى بارمنيدس أن الوجود الحقيقي كما أنه ثابت فهو أيضا واحد بعبارة أخرى الكل عنده واحد، وكذلك غير متحرك ^٤. وهذا ما عناه أفلاطون في محاورته "بارمنيدس" الذي ذكر أن الكل واحدا وليس متعدداً عند بارمنيدس .

^١ - ميشلين سوفاج ، برمنيدس ، ترجمة : بشارة صارجي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1، 1981، ص39 .

^٢ - حكمة الغرب: عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة كتيب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للطبع والنشر الكويت، ج 1 ، 1983، ص191.

^٣ - أرسطو، الطبيعة ، تر إسحق بن حنين، حققه عبدالرحمان بدوي، ج 1 ، الدار القومية للطباعة و النشر، ص50 .

^٤ - أفلاطون، بارمنيدس، المحاورات الكاملة ، المجلد الثاني ، تر: شوقي داود تمارز ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ص

جعل بارمنيدس للمعرفة طريقين: الأول: طريق اليقين، والثاني: طريق الظن، يقول: "أقبل الآن لأخبرك، واسمع كلمتي وتقبلها، هناك طريقان لا غير للمعرفة يمكن التفكير فيهما، الأول: أن الوجود موجود...، ولا يمكن أن يكون غير موجود، وهذا هو طريق اليقين؛ لأنه يتبع الحق، والثاني: أن الوجود غير موجود، ويجب ألا يكون موجوداً، وهذا الطريق لا يستطيع أحد أن يبحثه؛ لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تتطرق به، لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشيء"^١.

يوحد بارمنيدس على نحو ما أسلفنا بين الوجود والمعرفة، فيشير إلى أن ما نفكر فيه موجود، وما لا نفكر فيه غير موجود، فكأن الأشياء المحسوسة لا وجود لها في إدراكنا، وأن ما يسري عليه الكون والفساد والبداية والنهاية صور فحسب^٢، ويشير بارمنيدس إلى ذلك بقوله: "ما يلفظ به ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً؛ لأنه من الممكن أن يكون الوجود موجوداً، ومن المستحيل أن يوجد اللاوجود: إني آمرك أن تتأمل هذه الأمور".

وفيما يتعلق بصفات الوجود عند بارمنيدس فهي عديدة، منها: "أنه لا يكون ولا يفسد، وواحد، ومتصل: كان ويكون وسيكون، وكل، ووحيد التركيب، ولا يتحرك، ولا نهاية له، ومجتمع". ومن هذا المنطلق فإنه ينفي عن الوجود الصيرورة والتغير والحركة، وهذا ما ذكره أرسطوطاليس في مؤلفه: "الكون والفساد"، فقد أشار فيه إلى أن الوجود عند بارمنيدس واحد وثابت.

اختلف بارمنيدس مع الطبيعيين الأوائل الذين زعموا أن العالم متغير ومتحرك ومملوء كثرة مقابل قوله بالواحدية والثبات، كما اختلف مع الطبيعيين المتأخرين في المسألة نفسها، وإن

^١ - فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، ط 1، 1954، ص 131.

^٢ - ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد زيدان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ج2، ط3، ص197.

كان الطبيعيون المتأخرون أخذوا عنه أن الموجود لا ينطبق عليه التغير أو الفساد، وأنه يظل مماثلاً لذاته^١.

وإذا كان الطبيعيون المتأخرون تأثروا بالجانب المادي من فلسفة بارمنيدس، فإن الجانب العقلي من فلسفته ظل خاملاً إلى أن أمسك به أفلاطون، وارتقي به إلى مستوى التجريد العقلي الخالص، ويبدو ذلك بوضوح في نظريته عن المثل.

ولقد امتد أثر الإيليين على الفلاسفة الذين أتوا من بعدهم، سواء كان الطبيعيون المتأخرون أو السوفسطائيون، إذ تعد المدرسة الإيلية نقطة تحول هامة وحاسمة في تاريخ الفلسفة اليونانية خاصة في الدور السابق على سقراط.

المطلب الثاني :مرحلة ما بعد سقراط (الفلسفة اليونانية الحقبة)

وهنا نبتدئ في هذا المطلب اهم فيلسوفين في الفكر اليوناني افلاطون وارسطو.

افلاطون* : PLATO

يقسم أفلاطون الوجود إلى نوعين : الوجود الحقيقي المفارق، والوجود المزيف المحسوس، واعتبر أن الوجود الثاني لا يمثل سوى نسخة للوجود الأول الذي ينبغي العمل للوصول إليه من خلال العقل ، فكيف فرق أفلاطون بين الوجودين الحسي والعقلي ؟ وفيما تتمثل أفضلية الوجود المعقول على المحسوس؟

عبر أفلاطون عن هذه النظرة من خلال نظرية المثل التي تعتبر الركيزة الأساسية لكل فلسفة أفلاطون، ومن خلال أسطورة الكهف التي عرضها في كتابه الجمهورية فأثبت من خلال هذه الأسطورة أن الإنسان يعيش حبيساً في هذا العالم الذي يعتقد أنه حقيقي لكنه في حقيقة الأمر هو عالم مزيف غارق في التغير، ومن ثمة ظهرت ضرورة التخلص منه

^١ - أوليف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، تر: عزت قرني ، دار النهضة العربية القاهرة ، 1976 ص 287.

* افلاطون(427-347ق م)فيلسوف يوناني قديم تلميذ سقراط مؤسس الاكاديمية، له مؤلفات عدة: الجمهورية، المأدبة ، في الروح، المحاورات اشتهر بنظرية المثل .

والعمل على فك القيود والصعود نحو عالم الحقيقة والثبات وهو عالم المثل الذي يقابل الحقائق المطلقة ويكون ذلك بالتدرج .^١

فنحن حسب أفلاطون مثل سجين أسطورة الكهف" نتصور أن العالم الذي نحيا فيه هو العالم الحقيقي وأن كل ما فيه إنما هو الحقيقة المطلقة لأننا في نظر أفلاطون نقيس كل شيء بمعيار حواسنا ولأننا لم نفكر يوما في الحقيقة بطريقة عقلية نتساءل من خلالها عن حقيقة ما نراه في عالمنا هذا، هل هو الحقيقة النهائية؟^٢ ، فنحن أسيرون في هذا العالم الحسي وبعيدون كل البعد عن الحقيقة المثلى التي لا توجد إلا في عالم مفارق ووجود أرقى هو عالم المثل.

وحسب أفلاطون أنه لا يمكن لأي شخص العبور من العالم الحسي الى العالم العقلي ، إذ لابد لهذا الشخص أن يكون فيلسوفا، فالفيلسوف وحده قادر للوصول إلى ادراك الحقائق المطلقة، إنه من يستطيع أن يفك القيود الحديدية، قيود الرغبة والمطالب العملية التي تربطنا بهذا العالم المحسوس ويفكر فيما وراءه فيدرك الحقيقة الكاملة، وحينما يفعل أحدنا ذلك فسيكون كرجل الكهف الذي استطاع أن يفك قيوده^٣ ، بمعنى أن الفيلسوف من هو يعمل على التجرد من العالم الحسي وذلك باعمل عقله للوصول إلى الحقائق المطلقة ، "فالتسليم بوجوده الموهوم تخاذل يبرأ الفيلسوف نفسه عنه، وإذا كان فيه صباغة من الحقيقة فإنما هي حقيقة مستعارة تأتي إليه من عالم المثل، ويترتب على ذلك أن المادة التي صنع منها عالمنا ليست حقيقية لأنها ليست وجودا وانما هي سلب للوجود، وهذه المادة هي أصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نراه فيه من نقص وخسة^٤ ، بمعنى أن أفلاطون يرد سبب النقص في هذا العالم الحسي إلى اقترانه بالمادة ، هذه الأخيرة التي تجعل الموجودات متعددة عكس العالم

^١ - مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية ، دار قباء الحديثة، القاهرة ، دط ، 2008 ، ص 49.

^٢ - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

^٣ - مصطفى النشار ، المرجع السابق ، ص51.

^٤ - محمد عبد الرحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية(موسوعة فلسفية شاملة)، عوידات للنشر، بيروت، د.ط ، د ت ، ص2.

المثالي الخالي من هذه المادة ليكون صورا محضة من خلال تقسيم الوجود إلى وجودين معقول ومحسوس نلمس دعوة أفلاطون الواضحة إلى ضرورة الابتعاد عن عالم الحس والزيف واعمال العقل للوصول إلى عالم المثل وعالم الحقائق العليا.

هذا يعني أن هناك دربين من البحث في الوجود، فالأول يسلم أصحابه بأن الوجود موجود وهذا من خلال محاكاتهم لما هو موجود الذي يعبر عن الوجود والذي يكشف حقيقته الكامنة في اللاوجود والتي تمثل الوجود الحقيقي ، أما الثاني فلا يسلم أصحابه بالوجود ولا حتى باللاوجود أيضا، فهم لا يقتنعون بما هو موجود ولا يعتبرونه حقيقة وجودهم، ولا يبحثون في أصله ولا حتى سر وجوده، وحسب أفلاطون هذا درب ضيق لا طائل منه لأنه لا يوصل إلى الحقيقة .

يرى أفلاطون أنه من الضروري التسليم بفكرة اللاموجود و الاقتناع بحقيقتها هذا لأن العقل له قابليته إدراك الحاضر و الغائب أيضا، أي له القدرة على استيعاب ما هو محسوس و ما هو معقول أيضا .وفي هذا الصدد تحدث عن الوجود في اللاوجود، الذي لا يقتنع به الإنسان العادي لعدم وجود إثباتات واقعية حسية عنه ، وان أثبت بالمعقول .

وقد قرب أفلاطون الصورة أكثر عندما استحضر وجود الله الذي يعتبر وجودا غائبا بالنسبة للإنسان العادي وهذا لعدم قدرته على رؤيته وكذا الإحساس به واقعا، لكنه في الحقيقة موجود في الوجود الحقيقي الكامل، الذي يمكن أن يعبر عنه باللاوجود لأنه مفارق عن الوجود في مثاليته.

فحضور الإله قوي إلا أنه غائب ولا نثبتته إلا بإدراك عقلي له، "فمن الواضح أن العالم يمتاز بالنظام وبخاصة عالم السماء ولا بد لهذا النظام من علة ، والله هو علة النظام في العالم، فالله منظم العالم أو مهندس الكون(...) والعقل هو الذي يثبت النظام في حركات السماء، وهذا العقل هو الذي يجب أن يعتقد كل إنسان أنه إله ¹ .

¹ - أحمد فؤاد الأهواني ، أفلاطون، دار المعارف ، القاهرة ، ط 4 ، دت، ص131

وتأسيسا على ما سبق يجد أفلاطون أن "للوجود حد أقصى فإنه كامل يشبه كتلة كرة مستديرة بشكل جيد، متوازنة في كل مع نفسها لابد في الواقع من أن لا يكون ولا في أي مكان قابلا للزيادة أو النقصان. ولا شيء من الوجود يستطيع أن يكون زائلا هنا و ناقصا هناك من الوجود.

إن حقيقة الوجود لا يمكن بلوغها إلا إذا تعرفنا على صفاته وأدركناها، فالوجود الحقيقي هو الوجود الكامل الثابت الذي يشبهه أفلاطون بالدائرة التي تكون نقطة بدايتها هي نفسها نقطة نهايتها، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أنه ثابت، ناهيك أيضا على أنه منظم متوازن وأزلي لا تقنى موجوداته و لا يندثر وجودها، وكل هذه الحقائق لا يقتنع بها إلا الفيلسوف . وحسب أفلاطون تحصيل فهم للجوهر وبلوغ حقيقته وحقيقة العالم يتطلب نوعا من التفكير العقلي، الذي يتدبر من خلاله الفيلسوف في الكون ليصل إلى حقيقة الجوهر الذي يعتبر سر هذا العالم .

إن التعقل وفقا للطرح الأفلاطوني ينتقل "من اللامتعين إلى المتعين ولا يقتنع ببيان العلاقات بين معان أجرى تعيينها من قبل، ويقوم فن الجدل ثانيا وللسبب نفسه لا على تطبيق قواعد عامة على حالات خاصة و إنما على الفحص المباشر لكل معنى بحيث يحيلنا هذا المعنى من تلقاء نفسه إلى المعاني التي يتحتم عليه أن يتحد بها .

ويتساءل أفلاطون "هل يتعرض ذلك المثال أو الجوهر الذي نعرفه في سياق الكلام بأنه كنه الوجود الحقيقي، سواء في ذلك كنه المساواة، أو الجمال أو أي شيء آخر، أقول هل يتعرض هذه الجواهر على مر الزمن إلى شيء من التغير؟ أم أن كلا منها يبقى كما هو؟" ¹ يجيبنا أفلاطون أن الجوهر لا يمكنه أن يتغير لأنه ثابت غير متحول، خالد وأزلي "فهو الواحد ليس بهو هو الغير، ولا نفسه و لا غير الغير، فلو كان غير نفسه لكان غير الواحد و بطلت وحدته، ولو كان هو، هو الغير لكان ذلك الغير وما كان أن يكون الواحد."

¹ - أفلاطون، فيدون، تر: زكي نجيب محمود ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ، دط ، 2005 ، ص 202 .

لقد وضع أفلاطون هذه الفكرة من خلال محاورته السفسطائي حيث حاول "بناء الفلسفة التحليلية التي يحل فيها مشكلة طبيعة الوجود، فهو يفحص عدم كفاية المواقف الواقعية و المثالية في آن معا، فما يوجد أو ما هو واقعي لابد أن يعني ما هو أكثر من مجرد (ما هو محسوس) فحسب " ^١.

فالإنسان العادي يسعى دائما إلى كشف حقيقة الوجود من خلال ادراكه الحسي للموجود، لكن هذا لا يكشف كفاية عن حقيقة الوجود التي ترتبط باللاوجود كحقيقة أولى تعتبر أصل الوجود والتي نبلغها بإدراك عقلي لها.

وفي هذا المقام وضع أفلاطون أن لهذا الوجود موجد له "قالصائر يصير دوما كلا شاملا ومن ثم من لا يفترض وجود الواحد أو الكل الشامل في الموجودات يجب أن يصرح على الملاء أنه لا الوجود موجود ولا الصيرورة موجودة " ^٢.

ف وراء وجود الموجودات في هذا الوجود الحسي وصيرورته قوة خفية هي القوة الإلهية، فمن ينفي وجود هذه الأخيرة فإنه ينفي هذا الوجود الحسي بما فيه من موجودات.

أرسطو* : Aristotle

يقوم التصور الأرسطي للوجود على أساس الجوهر، حيث لا يعتبر هذا الأخير مفارقا للموجودات بل لكل موجود جوهره الخاص به والكامن في ذاته، فأرسطو يقول بالوجود المحايث مقابل الوجود المفارق الذي قال به أفلاطون، ومن ثم نلمس اهتمامه بالوجود المعاش هنا، فما هو الجوهر عند أرسطو؟ وماهي مميزاته؟

^١ - ديف أوبنسن وجودي جروفرز، أقدم لك أفلاطون، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، د.م، د.ط ، 2011، ص 151 .

^٢ - أفلاطون، السفسطائي ، تر: فؤاد جرجي بريارة ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د.ط ، 1969، ص 144.

* أرسطو (384-322 ق م) فيلسوف يوناني تلميذ أفلاطون ومعلم الاسكندر الاكبر، من عظماء المفكرين ومن اهم مؤسسي الفلسفة الغربية ، تغطي كتبه مجالات عدة، منها : الفيزياء، الشعر، المنطق، المسرح، البلاغة، الاخلاق...

الجوهر هو أحد المقولات الأرسطية إضافة إلى: الكمية، الكيفية، الإضافة، المكان، الزمان، الوضع، الملك، الفعل والانفعال، لكنه "أحق المقولات بسم الوجود، أما التسع الباقية فلا تسمى موجودات إلا بالتبعية لأنها حالات للجواهر"^١

فالجوهر هو الموجود الكائن أما المقولات الأخرى فهي حالة هذا الموجود وهي ما يمكن أن نطلق عليها اسم الأعراض، وأرسطو يستمد فكرته عن الجوهر من بحثه في اللغة، فاللغة ترتد إلى عبارات والعبارة بدورها ترتد إلى موضوع ومحمول، الموضوع هو الجوهر والمحمول هو ما يضاف عليه من صفات^٢ فانطلاقاً من الموضوع والمحمول يكون الجوهر والعرض، أي الجوهر هو الموضوع القائم بذاته والمحمول هو العرض الذي يتبع الجوهر، فمثلاً "إذا تحدثنا عن سقراط فقد نقول أن لديه صفة أو كيفية معينة (...)" كما أن له حجماً معيناً (...)" وله علاقات معينة بالأشياء الأخرى، كما أنه يحل في مكان وله موقع في الزمان، ويتفاعل مع ما يحيط به ويقوم بأفعال وتحل عليه أفعال أخرى"^٣.

أي أن سقراط كجوهر فرد هو ثابت له ماهيته الخاصة، حيث تتوالى عليه الصفات المختلفة والمتغيرة، ومنه "الجوهر يقال عن هذا الشيء المشار إليه هنا"^٤، بمعنى أن الجوهر يقال على الأشياء الحسية الموجودة فعلاً، والتي نستطيع ادراكها من خلال الحواس، ويكون "الجوهر وجوده في ذات الموجود لا خارجه (...)" كذلك يطلق الجوهر على الكائن الجزئي الفرد لا على مجموعة من الكائنات ولا على الكلي المجرد"^٥.

يستخلص أرسطو معنى الجوهر من تجربة العالم المحسوس بمعنى أنه يتبع في نظريته حول الوجود على ما يحتوي العالم المرئي، هنا يظهر مدى الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو، إذ جعل الأول الجواهر كلية مفارقة أي أنه يهتم بالكليات التي تنطوي تحتها مجموعة من

^١ - حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ج 1، دار الهادي، لبنان، ط1، 2005، ص 249.

^٢ - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، مصر، د. ط، 1998، ص 266.

^٣ - رسل، حكمة الغرب، ج 2، تر: فؤاد زكريا، دارالوفاء، مصر، د. ط، 2009، ص 169.

^٤ - أرسطو طالس، ما بعد الطبيعة، ضمن: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، لبنان، د. ط، 1986، ص 202.

^٥ - حسين صالح حمادة، مرجع سابق، ص 249.

الجزئيات مثل قولنا : سقراط، زيد، طاليس...، وغيرها من الأسماء فهي كلها تشترك في لفظ إنسان، وهو مثالها الذي يوجد في عالم المثل، لكن أرسطو على العكس من ذلك نجده يهتم بالوجود الفرد إذ يجد أن " الجوهر هو الموجود الحق (...)"، أما الكليات هي موجودات ذهنية " ، بمعنى أن الموجود الفرد أو الشخص الفرد الجزئي هو ما يمكن دراسته لأننا نستطيع ادراكه مباشرة، أما الكليات فلا يمكن فهمها إلا على مستوى الذهن أي أنها غير قابلة للإدراك الحسي.

ويميز أرسطو بين نوعين من الجواهر "الجواهر الأولى ومثاله سقراط ، هذا الحصان والجواهر الثانية وهي أنواع وأجناس تلك الأفراد " ^١، حيث أن "الجواهر الأول وحده هو موضوعي وتام، والآخر موقوف لخدمته " .

فأرسطو يؤكد اهتمامه بالفرد الجزئي عندما وضعه في مقام الجواهر الأولى أو الجوهر الأساس، فسقراط مثلا هو الجوهر الفرد الأول الذي ينبغي دراسته و الاهتمام به بينما مفهوم الإنسان ككل هو جوهر ثاني، وهو ذهني بعيد عن الواقع، وأرسطو هنا يؤكد رفضه مرة أخرى للنظرية الأفلاطونية في الوجود باعتبارها تهتم بما هو كلي مفارق.

لقد قسم أرسطو الجواهر إلى " جواهر حسية منها ما هو قابل للكون والفساد كالأجسام الطبيعية، ومنها ما هو أزلي أبدي غير قابل للكون والفساد، إلا أنه قابل للحركة المكانية وهي الأجرام السماوية، وعنصر بسيط هو الأثير " ^٢

وهنا يقصد أرسطو الجواهر المرئية كجسم الإنسان الذي يعتبر قابلا للتكون والفساد، فالإنسان يولد ويتكون جسمه خلال مراحل عمرية معينة ثم يفسد جسمه ويحل بفعل الموت، وهناك الأجرام السماوية القابلة للحركة كالشمس والنجوم وغيرها والتي لا تتكون ولا تفسد، إنما

^١ - حربي عباس عطيته ، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية ، لبنان ، ط1 ، 2003 ، ص 220،

^٢ - حسين صالح حمادة، مرجع سابق، ص205

هي أزلية أبدية متحركة، إضافة إلى عنصر الهواء، فهذه الجواهر قابلة للمشاهدة والإحساس بها.

وهناك جواهر أخرى مغايرة لهذه الأولى وهي "جواهر سماوية وأزلية حركتها الدائمة مكونة من حركة دائرية أو من تراكب عدد محدود من هذه الحركات" .

أي أنها جواهر مفارقة لهذا العالم الحسي ، فلا يمكن ادراكها عن طريق الحواس، فهي تكون متعالية عن ادراكاتنا وخارجة عن متناولها، وتتمثل في "المحرك الأول" وهو الجوهر الأول الفرد وهو صورة خالصة لا تخالفها مادة، كما أنه ليس عرضة للكون والفساد " ¹ .

إضافة إلى "العقول التي تحرك الأفلاك (...)" والعقل البشري الفاعل (النفس) ² ، فالله هو جوهر أول لا يمكن الإحساس به وهو متعالي عن هذا الوجود، وهو ما سيطلق عليه أرسطو لاحقاً اسم المحرك الذي لا يتحرك باعتباره صورة محضة بعيدة كل البعد عن المادة فلا يرتبط ولا يمتزج بها، وهو عقل محض يعبر عنه أرسطو بالعقل الفعال "وهو العقل المفارق، اللامنفعل غير الممتزج (...)"، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجواهر، عندئذ فقط يكون خالداً أزلياً، مع ذلك أننا لا نتذكره لأنه غير منفعل على حين أن العقل المنفعل فاسد وبدون العقل الفعال لا نعقل " ³ .

فالعقل الفعال هو ما يتحكم في الموجودات الحسية وهو سبب وعلة وجودها، حيث يتميز على عكسها بالخلود، إضافة إلى العقول المحركة أي التي تتحكم في حركة الأفلاك، ثم النفس البشرية التي يعتبر أرسطو أنها "بالضرورة جوهر، بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة" ⁴ ، فالنفس عندما تفارق الجسم بعد انحلاله تصبح صورة محضة لا تخالطها مادة وعليه تصبح وجوداً بالقوة فهي أزلية بخلاف الجسم الحسي الزائل .

¹ - إبراهيم مصطفى إبراهيم ، أفكار ورجال في الفلسفة ، دار المعرفة الجامعية ، مصر، د.ط ، 2011 ، ص 58 .

² - حسين صالح حمادة، مرجع سابق، ص 205 .

³ - أرسطو، كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1962، ص 112.

⁴ - المصدر نفسه، ص 42 .

فهنا نجد أن أرسطو " منع الوجود مثل للجواهر المحسوسة إلا أنه لم يستطع أن يمنع نفسه من القول بوجود بعض الجواهر المفارقة للمادة " ¹ .

أراد أرسطو إعادة الأهمية والاعتبار للفرد الجزئي وللواقع الحسي من خلال فكرته عن الجوهر، حيث أكد على أن الشيء الجدير بالدراسة هو الموجودات العينية الكائنة فعلا وليس ما هو متعالى عنا كما قال أستاذه أفلاطون، ففكرة الجوهر تثبت أن لكل موجود ماهيته المحايثة لوجوده .

أكد أرسطو على أن الأشياء لا تتكون من العدم، إنما هناك علل تقف وراءها، وتكون محايثة لها، بمعنى أن الشيء يحتوي علله ولا تكون مفارقة له، وهذه إشارة واضحة على مدى الاختلاف بين أرسطو وأفلاطون باعتبار أن الأستاذ وضع عالم المثل علة للأشياء المادية في العالم المحسوس وهذا ما رفضه أرسطو من خلال نظريته حول العلية.

فلا تعني العلة لدى أرسطو مجرد شيء مباشر يسبق الواقعة، وإنما هي ذات معنى ميتافيزيقي عميق إنها تنتسب إلى القوام الأنطولوجي للشيء، وتعتبر نظرية العلل نظرية أساسية في النسق الأرسطي ذلك أن أرسطو يماهي بين البحث الفلسفي والبحث عن العلل الأولى، بل إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ تقصي العلل " ² ، فأرسطو يلح على ضرورة البحث في العلل والأسباب الأنطولوجية التي تقف وراء تكون الأشياء.

قسم أرسطو العلل إلى أربعة هي: العلة المادية، العلة الصورية، العلة الفاعلة والعلة الغائية، حيث يصنع الشيء من مادة معينة (الخشب، الحديد، البرونز...) ، ويكون على صورة معينة (تمثال، كرسي...) ويقف وراءه صانع أو فاعل (النجار، النحات)... ، كما يصنع لغاية معينة أو لهدف ولا يكون عبثاً ³ .

¹ - حسين صالح حمادة ، مرجع سابق، ص 25.

² - شليق محمد، في دواعي استدعاء القراءة الأرسطية لتاريخ الفلسفة ضمن مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد 03 ، نوفمبر 2014 ، ص 158 .

³ - محمود مراد ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، دار الوفاء ، مصر ، د.ط ، 2003 ، ص 186 .

يرى أرسطو أن المادة" هي مبدأ الفردية للأشياء المفردة، أي أنها التي تجعل كل شيء، هذا الشيء المفرد الذي يكون عليه وتميزه عن الأشياء ، فنحن نميز بين الأشياء انطلاقا من المادة التي صنعت منها فكل شيء مادته الخاصة التي تميزه عن غيره، فعن طريق المادة يتجلى الشيء لنا وبها يختلف عن غيره، مثل " النحاس هو علة تمثال الإنسان، والفضة لتمثال الكأس^١ .

أما العلة الصورية فهي" التي تحدد حقيقة وماهية الشيء (..).إنها الشكل أو الصورة التي يتم ذكرها عند تعريف الشيء، وهي الطبيعة الحقيقية للشيء^٢ .
والعلة الفاعلة وهي" فعل الفاعل الأول الواعي أو غير الواعي الذي يحدث أثرا ما (...)
مغيرا ما كان عليه ذلك الشيء إلى ما ينبغي أن يكون^٣ .

وأخير العلة الغائية أو الغاية التي صنع منها الشيء، كصناعة الكرسي لغاية الجلوس، و"هي ما من أجله ابتداء الفعل ، حيث يكون لكل موجود غايته الخاصة وليست الغايات الخاصة إلا تشاركا في غاية واحدة يتحقق من خلالها انسجام الكل، تتحدد غاية كل موجود بخيره الخاص، وخير الموجود في اكتماله^٤ .

وهذه العلة السابقة نجدها تعمل كلها مقترنة أي أنها لا توجد منفصلة حيث تساهم مجتمعة في تكون الشيء، ويكمن الفرق بين العلة الأربعة في كون" الغاية بما هي كذلك شيء تتقدم سائر العلة، وهي علة العلة، أما من جهة ما هي موجودة في الأعيان فإنها قد تتأخر عن المعلول، وأما العلة الفاعلة والعلة المادية فإنهما تتقدمان على المعلول بالزمان، وأما العلة الصورية فلا تتقدم بالزمان البتة.

ويمكن حسب أرسطو اختصار هذه العلة في علتين مما" العلة المادية ، والعلة الثلاث

^١ - محمود مراد ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، المرجع نفسه ، ص 297 .

^٢ - أرسطو، الفيزياء، السماع الطبيعي، تر : عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق ، المغرب ، د.ط ، 1998 ، ص50 .

^٣ - أرسطو، الفيزياء، مصدر سابق، ص50 .

^٤ - شليق محمد، مرجع سابق، ص159 .

الأخرى مختصرة في الصورة والطبيعة التي بها يكون الشيء ما هو ويتحرك ويسكن ^١.
وقد بين أرسطو إضافة إلى هذه العلل معنى الصدفة، حيث يجد أن "كل ما ينشأ عن طريق
المقدرة البشرية، إنما ينشأ من أجل تحقيق هدف معين (...). أما ما ينشأ عن طريق الصدفة
فلا ينشأ لهدف، بمعنى أن ما ينشأ عن طريق الصدفة لا ينشأ لهدف معين أو لغاية محددة
فهو لا يكون مخططاً له، لكن رغم ذلك قد يتفق أن يتولد عن الصدفة بعض الخير ^٢.
يهدف أرسطو من خلال نظرية العلية إلى تبيان الأسباب التي تقف وراء تكون الشيء
ووجوده ليؤكد أنه لا شيء من عدم، حيث أن هناك تلاحم بين عدة عناصر تؤدي بالشيء
إلى التجلي، لكن هل هذا ما يعبر عن حقيقة الوجود؟ أم هناك قوة سابقة عنه تفعل وجوده
مادياً، وتؤسس حقيقته في وجوده الحسي؟
يجيبنا أرسطو أن "فهمنا الحقيقي للشيء لا يتم عن طريق إدراكنا لمادته فحسب، بل لا بد
أن نلم إلى جانب ذلك بماهيته أي بالفكرة العقلية أو الصورة الذهنية التي تلخص لنا وجود هذا
الشيء".

المدارس المتأخرة في الفلسفة اليونانية :

بعد أرسطو ظهرت في أثينا مدرستان متعاصرتان ومتعارضتان، هما المدرسة الأبيقورية
على يد مؤسسها أبيقور، والمدرسة الرواقية على يد مؤسسها زينون، وكان لهما أثر كبير في
نهاية العالم القديم.

^١ - حسين صالح حمادة، مرجع سابق، ص 130

^٢ - أرسطو، الفيزياء، مصدر سابق، ص 50.

١- الأبيقورية *

يأتي التصور الأبيقوري للفلسفة في غاية الإنسان البحث عن السعادة، عن سعادته الأكيدة وليست الوهمية، والسبيل إلى ذلك هو الفلسفة، وقد أقام فلسفته على أساس محورية الإنسان، فالإنسان هو صانع القيم، فليس مهما البحث عن نظام عمل العقل إلا بالقدر الذي يمنعنا من التناقض وتصديق الأكاذيب، وليس مهما البحث في الطبيعة إلا بقدر نزع الخوف والقلق، مذهب أبيقور مزيج من ديمقريطس واريستيب وغيرهما، بل إن مذهبه هو المزج بين هذين المذهبين فقد أخذ من الأول الطابع المادي الذري للكون، ومن الثاني مبدأ اللذة كمبدأ أصلي في الإنسان، غير أن هذه التركة "الإنسانية" لم تشفع له عند النقاد، فقد اعتبروا مذهبه مزيجا من أفكار متنافرة، واعتبر مذهب الأخلاقي معيارا للانحلال، ويكفي لأنصار أبيقور رد هذه التهم بكونها دوغمائية أرسطية وأنها من خارج نسقه الفلسفي، والطبيعة وهي مدخل لفهم نظام الكون، ثم الأخلاق التي تعتبر تتويجا للنسق وغايته.

كان أبيقور ماديا فلا يرى هناك أرواحا مجردة ولا شيئا غير المادة، وكل الأشياء مكونة من ذرات كما هو مذهب ديمقريطس، وهذه الذرات تختلف في شكلها ووزنها لا في كلفتها، وإن النفس ليست إلا ذرات تتفرق عند الموت، كما أنه يقول بأنه لا يصح أن نفكر آخرة، وهذا ما يجعلنا سعداء، ويحررنا من الخوف منها، وإن الموت ليس شرالأننا إذا متنا فلا نكون، وإذا كنا فلا موت.

* تنسب المدرسة الأبيقورية إلى مؤسسها أبيقور الذي ولد في ساموس سنة 341 ق.م من أسرة آثينية، وكان أبوه معلما وأمو ساهرة، لذا بلغ الثامنة عشرة قصد آثينا ولم تطل إقامته بها فرحل إلى آسيا الصغرى وعلم في بعض مدنها، ثم عاد إلى آثينا وافتتح مدرسته سنة 306 ق.م، فأقبل عليه التلاميذ رجالا ونساء يتعلمون منه "حياة اللذة السهلة"، كانوا أكثر اجتماعهم في الحديقة لا في حجرات البناء، يتجادلون أطراف الحديث في الأخلاق فليل لذلك "حديقة أبيقورس"، وكان أبيقور ضعيف البنية ولكنه كان قوي، وكان طيب القلب مع أصدقائه وتلاميذه وأوصاهم أن يعيشوا في جماعة متحابية، وكان الناس يحبونه وانتشرت تعاليمه فتأسست مراكز أبيقورية في بعض مدن أبونية وفي مصر ثم في إيطاليا الرومانية بعد وفاته.

ذهب ابيقور الى القول انه لامعنى للخوف من الالهة بالرغم من انه لاينكر وجودها، بل انه يرى ان الالهة موجودة ، لكن يرى أن أشكالها تشبه اشكال الانسان لأن شكله أجمل شكل في الوجود، كما أنه يرى أن الآلهة تأكل وتشرب وتتكلم اللغة اليونانية، اضافة الى هذا أن أجسامهم تتكون من عنصر كالضوء، وهم يعيشون عيشة سعيدة هادئة أبدية، وأنهم لايتدخلون في شؤون هذا العالم لأنهم في سعادة، اذن فلا خوف من الموت ولا خوف من الآلهة، ولا شيء على الانسان الا أن يبحث عن سعادته في هذه الارض ¹.

يرى ابيقور أن الجواهر الفردة موجودة، ولو لم تكن منظورة ، يقول : أليست قوة الريح والاصوات والروائح والتبخر والزيادة والنقصان البطيئان أمورا حقيقية غير منظورة؟ فالجواهر الفردة موجودة اذن وهي في عدد غير متناه، تؤلف عوالم غير متناهية لكل عالم شكله وموجوداته وقتا ما، ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم الى آخر.

الجواهر متحركة أبدا في خلاء لامتناه، وعلة الحركة باطنة فيها وهي الثقل، بالثقل تتحرك الجواهر في خط مستقيم من أعلى الى اسفل وبسرعة واحدة، مع اختلاف مقاديرها ².

الآلهة عند ابيقور موجودون ويستدل على وجودهم بما يلي :

- أنهم موضوع فكرة سابقة شائعة في الانسانية جمعاء، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الاحساس، وكل احساس فهو صادق، وأن أساس هذه الفكرة الخيالات التي تتراءى لنا في المنام وفي اليقظة، والتي لابد أن تكون منبعثة عن الآلهة أنفسهم .

- عندنا فكرة وجود دائم سعيد، والآلهة يقابلون هذه الفكرة .

- لكل شيء ضده يحقق المعادلة في الوجود، فلا بد أن يقابل الوجود الفاني المتألم وجود

دائم سعيد ، ويجب أن نتصور الآلهة على حسب أحسن شيء فينا .

¹ - زكي نجيب محمود واحمد امين ، قصة الفلسفة اليونانية ، ص 184

² - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص 260

أجسادهم لطيفة غاية اللطافة متحركة أبداً بين العوالم بمعزل عنها فلا ينالهم ما ينالها من دثور، ولكنهم مخلدون، ولما كانوا سعداء بعيدين عن العوالم كما قلنا فهم لا يعنون بنا، ولا يكدرهم صفوهم بشؤوننا ولا يعلنون عن إرادتهم بالنذر كما تعتقد العامة^١.

يرى الابقوريون أن الطبيعة والإله شيء واحد، الطبيعة كائن حي كبير يكون جريان وجوده قدراً إلهياً يعكس قرارات عقل فوق إنساني، أما الطبيعة عند ابيقور فتعتبر معطى لا يتطلب تفسيره اللجوء إلى بعض الكائنات فوق الطبيعة.

فلسفة الطبيعة عند ابيقور تقوم على مبدئين هما:

- لاشيء يأتي من لا شيء، يقول: "انه لا يولد شيء من لاشيء، و إلا أمكن لكل شيء أن يتولد عن شيء دونما حاجة أي بذر، ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول الى عدم، لانقرضت الأشياء جميعاً، اذ أنها ستتحوّل إلى أشياء غير موجودة، فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن، وسيبقى هو عينه إلى الأزل، وفعلاً لا يمكن للكون أن يتحول إلى شيء لا يوجد شيء خارجه ليلج فيه ويحدث فيه التغيير"^٢.

- يرى ابيقور العالم عبارة عن عدد من الذرات التي لا تنتهى ولا ترى ولا تقبل بالانقسام، ولهذا نجده كان يسخر من الفلكيين الذين كانوا يضطربون من كسوف الشمس وخسوف القمر، ويعزون ذلك إلى تأثيرات الآلهة، فقد كان يصرح بأنه ما دفعهم الى هذا الخوف هو جهلهم بما في هذه الظاهرة وعللها الطبيعية، ولو عرفوا هذه العلل، لنجوا من هذه المخاوف الخرافية .

إضافة لما سبق يرى ابيقور أن هناك عوالم كثيرة غير عالمتنا، وهي مؤلفة من الذرر الذي لا ينتهي وشاغله الخلاء الذي لا ينتهى^٣.

^١ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 262

^٢ - سامي النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، 2013 ص 100.

^٣ - كامل محمد محمد عويضة، ابيقور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1994، ص 35.

لهذا يتصف الطابع المادي الخالص للكون والنفس لدى أصحاب الفلسفة الابقورية ، فلم يهتم أبيقور بعلم الطبيعة إلا من ناحية فائدتها في إزالة المخاوف الخرافية من عقل الإنسان ، والإنسان في هذا العالم حر، يبحث عن سعادته حيث كانت وكيفما يريد، وهو حر الإرادة ، ووظيفة الفلسفة أن تعين على تحقيق سعادته في هذا العالم.

٢- الرواقية* :

عرف الرواقيون الفلسفة بأنها علم بالأشياء الإلهية و الأشياء الإنسانية، و لعل الرواقيين أرادوا بهذا التعريف أن يتجاوزوا نظرة سقراط، حين جعل الفلسفة قاصرة على الأمور الإنسانية فأضافوا إليها النظر في الأمور الإلهية، و الأشياء الإلهية عند الرواقيين هي الأشياء التي توجد مستقلة عن فعل الإنسان و بعبارة أخرى هي جميع الموجودات ومن بينها الإنسان باعتباره جزء من الكون، و مجال علم الطبيعة عندهم واسع إذ يشمل المباحث ما يتصل بالكون بما فيه الله و الإنسان .

لقد اخذ الرواقيون بنزعة مادية جامدة كتلك التي كانت لدى الطبيعيين الأوائل من قبل حيث نظروا إلى كل شيء بما في ذلك العقل الإنساني على انه مؤلف من المادة و إنها هي التي تضيف عليه صورته و تجعله متحركا و فعالا . فالإله و العقل و النفس لديهم كائنات مادية بل حتى الفضائل و القيم الأخلاقية كانت لديهم موجودات مادية إيمانا منهم بأنه لا يمكن أن يتأثر غير الجسماني بالجسماني و النفس تتأثر بالجسم , و كذلك الفضائل تؤثر في الإنسان فلا بد أن تكون جميعا أجساما مادية.

* مرت المدرسة الرواقية بثلاث مراحل أساسية: الأولى مرحلة الرواقية القديمة، والمرحلة الثانية مرحلة الرواقية الوسطى، والمرحلة الثالثة مرحلة الرواقية اللاتينية، و تنسب إلى مؤسسها زينون الذي ولد في مدينة كيتون سنة 323 ق.م، تتلمذ في بداية الأمر على كريتييس الكلبي ثم على ستيلبو وكزينوقراطس في أثينا حيث أسس مدرسته الشهيرة المعروفة بالرواق الدلون، ويرجح أنو توفي حوالي 262 ق.م، وينسب إليه ديوجنيس 19 مؤلفا نذكر أهمها: الحياة بحسب الطبيعة، في العواطف، في الواجب، في العالم كله، مسائل فيثاغورية، في الكليات، في قراءة الشعر، في الأخلاق، ومن أشهر أعلام الرواقية: بانايوتوس الرودسي بوزيد ونيوس الأفامي ، سنيكا .

و كانت النار لديهم هي المادة الأولى التي يتألف منها كل شيء، أنه الإله لديهم كما كانت لدى هيرقليطس من قبل و ليست النفس الإنسانية سوى قبس من النار الإلهية الخالدة و هذه الأخيرة ينشا منها كل شيء و يعود إليها مرة أخرى في دورات كونية متعاقبة بشكل أزلي، إذ انه عندما تنتهي السنة الكونية الكبرى يفنى العالم اجمع في الخريف الكوني، و بعد ذلك تعود الدائرة لتبدأ من جديد¹ ، و قد عينوا هذه المادة بأنها النار الإلهية المتمثلة في داخلها على كل العقول و النفوس الجزئية و كذلك كل الأشياء إنها مثل نار هيرقليطس حية و عاقلة و خالقة للكون كله و تكمن في كل شيء، إنها القوة الإلهية المحركة للجميع. و من ثم قال الرواقيون بان الإله هو العقل المطلق في الكون فكل شيء من إمضاءه إذ أن قوة نافذة مادية تشبه النفس الدافئ لدينا بنوما Pneuma ينفذ و يحرك، كل شيء، و في الوقت نفسه كان الإله لدى الرواقيين أيضا العلة الغائية للعالم فهو العقل الكامل الرحيم المرعي للعالم أجمع، و لما كان العالم يستعير منه كل صفاته و حركته وحياته فان الإله على علاقته بالعالم تشبه علاقة النفس فينا بالجسد .

و ترتب على هذا أن العالم لدى الرواقيين محكوما بالعقل الإلهي الذي ينبع النظام و التناغم و الذي تتكرر فيه الأحداث نفسها إذ يحكمها قانون ضروري حتمي و من هنا فقد جاء اعتقاد الرواقيين بالضرورة Nécessité وفي القدر إذ لا بد لكل شيء من علة ترتبط كل علة بغيرها فتسلسل العلل الحتمي نجد ابسط الأشياء متصل بأعظمها والله الذي خلق العالم ليس مفارقا له بل مبطنا له فمنه حدث العالم و إليه يعود و تصوره نفسا و جسما و لكنه أنقى الأجسام جميعا انه أثير و نار وهواء وهو أيضا عقل مدبر Logos وقد أطلق عليه الإغريق أسماء الإغريق مختلفة بحسب ما شاهدوه من آثاره فهم تارة يسمونه Dios لأنه خالق الحياة، و أخرى زيوس Zeus .

١ - محمود مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية ، الدنيا الطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، د ط ، 1999 ، ص 110.

أما عن نظرية الرواقيين في النفس فتتلخص في قولهم : أنها نفس يدخل فينا عند ولادتنا و يفضل وجود الجسم ويرون أنها تظل باقية بعد الموت إلى وقت الاحتراق الكلي وجزء الرئيسي من النفس يوجد في القلب و فيه تتكون المعقولات والرغبات ¹ .

والانفعال حسب رأي زينون هو حركة لا تتفق مع العقل و تعارض الطبيعة والإرادة هي القوة العاقلة التي تغالب بها هذه الانفعالات , وقوة الإرادة تتطلب الشجاعة والهدوء والمحبة والحرص ، والحكيم هو من يملك الإرادة العاقلة وبها يسيطر على انفعالاته، أما عن مصير النفس فمرتبط بمصير كل شيء في هذا العالم الطبيعية، فهي لا تقنى بعد الموت و إنما تتحول إلى شيء آخر، وتظل في هذه التحولات فترة معينة حتى تقنى تماما عند الاحتراق ² .

و عليه فإن البحث في المعرفة و المنطق أو الطبيعة عند الرواقيين غايته كانت العمل قبل النظر، فزينون لم يتجه إلى تأمل في الكون مدفوعا بمجرد الرغبة في إطلاع و الوقوف على حقائق الأشياء أو طلبا للذة المعرفة وحدها، بل الأرجح أنه كان يريد من النظر في الكون أن يحدد تصورات و معان يستطيع أن يبرر بها ضرورة خضوع الإنسان للطبيعة.

و لهذا فالطبيعيات عند الرواقيين و نظرتهم في تكوين العالم و نشوئه و حركته لها في الحقيقة مقصد واضح و هو دعوة الناس إلى الاعتقاد بأن العالم بجميع ما فيه من قوى مؤثرة فعالة هي عاقلة، أو خاضعة للعقل و السير بمقتضى قوانينها يحقق السعادة ³

لذا تقوم الفلسفة الرواقية على مبدأ أساسي هو "العيش وفق الطبيعة" أي حسب ما تقتضيه الطبيعة و موافقة الطبيعة عند الإنسان عبارة عن الحياة وفقا للعقل و هو الجزء الرئيسي فينا الذي يقدم ماهيتنا بما نحن ا ناس و يلزم عن ذلك أن الحياة وفاقا للطبيعة هي وفقا للعقل، لكن الإنسان حين يحيا وفاقا للعقل لا يكون موافقا لنفسه فحسب، بل يكون موافقا لمجموع الاشياء أي للكون بأسره لان العقل لا يختص بالإنسان وحده بل هو أيضا من خصائص الوجود الكلي،

¹ - أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص 382.

² - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة ، القاهرة ، 1998، ص383

³ - عثمان امين، الفلسفة الرواقية ، دار النهضة ، مصر، ط 2 ، 1959 ، ص 203

أي من خصائص الكون والعقل الإنساني ليس إلا جزءا من العقل الكلي الشامل، فبالعقل نحيا على الوثام معا أنفسنا كما نحيا على وثام مع العالم اجمع ^١ .

و هذا هو معنى العبارة المشهورة التي قالها زينون " الحياة وفقا للطبيعة" لأن الإنسان حين يحيا وفقا للعقل إنما يحيا وفقا للقانون الكلي الذي يحكم العالم وخير الإنسان وسعادته عبارة عن الحياة وفقا للطبيعة الكلية وذلك ما تعبر عنه مناجاة مرقس اوريليوس حين قال: " كل شيء يلائمني إذا لاءمك أيها العالم و ما جاء في الوقت الملائم بالنسبة إليك فليس متقدما و لا متأخرا بالنسبة إلي، و كل ما جاءني به فصولك أيتها الطبيعة فهو ثمرة عندي وكل شيء يأتي منك وكل شيء فيك و كل شيء يعود إليك " ^٢

فالتبيعة عند الرواقين هي أن الأشياء جميعا تنظمها قوانين كلية ضرورية شاملة، وان الإنسان يستطيع أن يكتشف هذه القوانين و أن يسير بمقتضاها ولكن اتباعه لهذه القوانين ليس عملا آليا يفرض عليه قسر كحركة الآلة إلا انه يشعر بسلوكه و بأفعاله و على هذا فان الأفعال الإنسانية الإرادية ولو أنها تسير وفق القانون العام إلا أنها تمتاز عن الأفعال القسرية بأنها ذات أساس شعوري حي ولا يختلف إتباع الرواقية اختلافات جوهرية يصدر المبدأ العام و هو الحياة وفق الطبيعة أي يجب أن تكون حياتك منسجمة مع نفسها وهو أن تخضع لقانون عام يحترم العلية الضرورية وذلك معناه أن تعيش وفقا للطبيعة أي وفق القانون العام ^٣ .

المبحث الثاني : ماهية الوجود في الفلسفة الوسيطة

تعد المرحلة الوسيطة هي المرحلة التاريخية التي تلي التاريخ القديم بما فيها تاريخ الحضارة الاغريقية سواء في الافكار والاحداث، وقد فرعنا مبحثنا هذا الى الفلسفة الاسلامية ، والفلسفة المسيحية .

^١ - اميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، المرجع السابق، ص 385

^٢ - عثمان أمين ، الفلسفة الرواقية ، مرجع سابق، ص 208 .

^٣ - محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمارس التأخرة ، ج ٢ ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط ٣ ،

المطلب الأول : فكرة الوجود في الفلسفة الإسلامية

ولقد اخترنا علمين من أهم الباحثين في الوجود كرمزين للفكر الإسلامي هما :

الفارابي:*

بدأ الفارابي نظريته الأنطولوجية بالتطرق إلى قضية الواحد وصفاته وعلاقته بالكون، إلى جانب قضية حدوث العالم أو قدمه . و في هذه المسألة كان صريحا وواضحا، إذ أكد صدور العالم وهو كثرة عن الواحد وهو الله سبحانه وتعالى .

أ- إثبات المبدأ الأول منظم الكون :

لقد اتضحت في ذهنه صورة موجودات الكون وانتظامها، ابتداءً من المبدأ «الأول و واجب الوجود الذي لا علة لوجوده و لا برهان إذ أننا نعرف في الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب¹ .

لهذا لم يثبت الفارابي هذه القضية ولم يقدم الدليل على صحتها، لأن دليلها كامن فيها، ويفترض مبدئيا التسليم بقانون السببية، لأن سلسلة الأسباب و الممكنات على حد رأي الفارابي لا تمتد إلى ما لانهاية ، وأنه ينبغي أن تنتهي عند كائن أول واجب الوجود بذاته، إذ أنه لو فرضنا السلسلة تمتد إلى أقصى ما يمكن، فإن آخر ما تتوقف عنده إما أن يكون ممكن الوجود أو واجبه . فإذا كان ممكنا بذاته احتاج إلى ما ينقله من الإمكان إلى الوجود، و إذا كان واجبا بغيره احتاج في قيام وجوده إلى هذا الغير ، فينتج بالضرورة بلوغ كائن متره عن كل صفة إمكان يستمد وجوده من ذاته لا من قوة خارجة عنه . و على هذا الأساس يقول إن واجب الوجود هو أفضل الوجود، و أقدم الوجود، و لا يمكن أن يكون وجود أفضل و لا أقدم من وجوده، و هو من فضيلة الوجود في

* أبو نصر محمد الفارابي (874-950) من إقليم تركستان، اشتهر بالحكمة والفلسفة والطب، من أعماله: الجمع بين رأي الحكيمين، الجوهر... انظر ويكيبيديا .

¹ - أبو نصر الفارابي، التعليقات، ضمن مجموعة رسائل الفارابي الفلسفية ، حيدر آباد مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1345

أعلى انحائه، و من كمال الوجود في أرفع المراتب، ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلا.

إن واجب الوجود هو ذلك الذي وجوده تمليه طبيعته، و الذي إذا افترضنا عدم وجوده يكون كلامنا هراء، لأن وجوده عين ذاته، و لا يمكن أن يكون خارج ذاته. كما أنه لو فرضنا هناك موجودان واجبي الوجود، فهما إما متماثلان في كمال الوجود وهذا مستحيل أو متغايران في شيء مما به قوام وجودهما، و بذلك يكون هناك تركيب وهذا مستحيل أيضا. فنقول إن واجب الوجود الذي هو الله واحد لا شريك له و هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها و هو بريء من جميع أنحاء النقص¹، و ليس صورة و لا مادة، لا شبه له و لا ضد له و لا حد له، و لا غاية فهو واحد بذاته، و عنها توجد سائر الموجودات على جهة فيض وجوده بوجودها². وإذا تأملنا سائر الموجودات و أحوالها وجدناها ممكنة الوجود و ليست واجبة الوجود. و ممكن الوجود هو ذلك الموجود بالقوة، و الذي يحتاج حتما إلى علة تنقله من القوة إلى الفعل، من الإمكان إلى الوجود، و هو الذي متى وجد أصبح واجب الوجود بغيره، أي بالقوة التي نقلته من صفة الإمكان إلى الوجود الفعلي، وبالتالي فإن هدف هذه الأشياء الممكنة مهما كان بعيدا فإنه يحتاج إلى من سيمنحه وجود. فالأشياء لا يمكن بذاتها أن تمنح لنفسها الوجود، فلأجلها ينبغي حتما أن يكون ثمة شيء ما واجب الوجود، يمنحها وجودها وهو الله.

ب - فيض الموجودات عن الله و مراتبها.

إن الموجودات الروحية تترتب تنازليا في ست مراتب متتالية:

1- الكائن الأول وهو الله 2- العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية.

3- العقل الفعال 4- النفس الإنسانية.

5- الهيولى 6 - الصورة.

¹ - أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، مؤسسة هنداوي، مصر، 2013، ص 37

² - أبو نصر الفارابي، رسالة الدعاوي القلبية، ضمن مجموعة رسائل الفارابي الفلسفية، ص 3

أما الموجودات المادية فيرتبها الفارابي ترتيباً تنازلياً أيضاً من الأعلى إلى الأدنى على ستة مراتب : 1- أجسام الأناسي 2- أجسام الحيوانات.

3- أجسام النباتات 4- أجسام المعادن.

5- الأجرام السماوية 6- المواد الأولية المشتركة، أي: الماء والهواء والتراب والنار....

و قد جعل الفارابي بين هذه الموجودات ترابطاً وتناسباً محكماً، ممتدة من العقل الأول حتى العقل البشري، عن طريق سلسلة من العقول التي تتخذ من العقل الفعال واسطة للاتصال بالعقل البشري.

والملاحظ أن سلسلة الموجودات تهبط من الأكمل إلى الأقل كمالاتها، ومن الوحدة إلى الكثرة. ثم يتبين كيف تدخل هذه الكثرة على الوجود ومن أين تأتي المادة، حيث تصل سلسلة العقول، وعن كل عقل يفيض عقل آخر و عليه فالموجودات كثيرة، وهي مع كثرتها متفاضلة ... إذ فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها... فيبتدئ من أكملها وجوداً ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً، فتتقطع الموجودات من الوجود¹.

ج- صدور النفس الإنسانية ووظائفها: إن النفس صورة من العقل الفعال، فاضت على الجسم الإنساني عندما كان مادة مستعدة لقبولها. ولم تصبح مادة الجسم كذلك إلا لأنها استوفت شروط المادة النباتية والمادة الحيوانية ثم زادت عليها شيئاً آخر من القابلية والاستعداد أي الوجود بالقوة.

فلا توجد النفس في الإنسان فقط، وإنما توجد أيضاً في الحيوان وفي النبات، كما أن لكل كوكب من الكواكب نفس. فللسماء نفس وللعالم نفس وتختلف كل نفس من الأنفس المذكورة بعضها عن بعض وتمتاز النفس الإنسانية، من حيث مرتبتها في الوجود، بأرقى الصور الإلهية،

¹ - أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع السابق، ص 57

وهي أفق بين العالم السماوي والعالم الأرضي تأتي درجة وجودها بعد العقل الفعال مباشرة لأنها أفضل وجود صدر عن هذا العقل .

في البداية تصدر عن العقل الفعال الهيولى المتأثرة بحركة الأفلاك المختلفة في الجوهر والنسب والحركات مما يؤدي إلى إحداث استعدادات مختلفة فيها، وهي مشتركة بين جميع الأجسام الأرضية . و عندما يفيض العقل الفعال على استعدادات الهيولى بصور ثلاثتها تتكون العناصر الأربعة :الماء والهواء والتراب والنار ، فتمتزج هذه العناصر للحصول على أجسام تمتزج فيما بينها، وتحدث امتزاجات أكثر تركيبا وأكثر تعقيدا .ومعها تتكون شيئا فشيئا استعدادات بصورة ملائمة وينتج من ذلك الأبخرة ثم السوائل والجمادات والنباتات والحيوانات وأخيرا الإنسان.

و الإنسان هو آخر ما يحدث لأنه أكثر تعقيدا في اختلاطاته و أكثر تشعبا في امتزاجاته .و يعتبره الفارابي أفضل ما يصدر عن العقل الفعال وأفضل المخلوقات في العالم الأرضي .وعليه إذا وجد الجسم الإنساني ذي الاستعداد الكامل يفيض عليه العقل الفعال نفسا، ليصبح إنسانا سويا متحركا، بمعنى أن النفس غير سابقة على وجود الجسم كما يعتقد البعض .وحين يدخل الجسم المستعد لاستقبالها يكمل وجوده وتستقر فيه .

د - درجات العقل وحصول المعرفة.

إذا كانت النفس كمال الجسم فإن العقل هو كمال النفس، وهو يميز بين نوعين من العقل :العقل العملي والعقل النظري .فالعقل العملي يعلم الجزئيات ويميز بين الجميل والقبيح، أو بين الخير والشر، أما العقل النظري فيدرك الكليات، وهو على أربع درجات متصاعدة أدناها عقل بالقوة (العقل الهيولاني)، ويعتبره الفارابي نفسا أو بمعنى آخر هو الاستعداد الأول المشترك لجميع الناس، حيث تنطبع عليه صور الموجودات وتتشكل، إلا أن المواد الجسمانية تقبل الصور في

سطوحها فقط دون أعماقها . وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات... بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور^١ .

و عندما يتدرج العقل بالقوة في تحصيل المعرفة، يرتقي إلى العقل بالفعل وهو الإدراك الفعلي للمعقولات الحاصلة بالفعل ، فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات^٢ ، فالمعقولات قبل أن تحصل في العقل إما أن تكون صوراً للأشياء الحسية وإما أن تكون صوراً مجردة عن المحسوسات . فإذا كانت صوراً للأشياء هذا يعني أن العقل انتزعها عن مادتها وجردها من المكان والزمان والوضع، وجعل منها كليات بعد أن كانت صفات لأشياء جزئية، وإذا كانت في الأصل مجردة فإن العقل يدركها كما هي .

هذه هي نظرية العقل عند الفارابي، وهكذا تحصل المعرفة الإنسانية وفقاً لتدرج ونظام محدد، حيث أوضح أن هناك علاقة مباشرة بين نظام الوجود وتسلسل الموجودات وفيضها عن الأول . وإذا كان الإدراك والمعرفة صعوداً من المحسوس إلى غير المحسوس، أي من الكثرة إلى الوحدة ، فإن الموجودات تفيض من الواحد لتتعدد و تتكاثر .

٢- محي الدين بن عربي *

تقترب فكرة "وحدة الوجود" باسم محي الدين بن عربي، الذي أكسب هذا المصطلح مضموناً جديداً يمكننا أن نرى فيه محاولة جديدة عند المتصوفة الإسلاميين لمعالجة محالية الجمع بين الوحدة المطلقة للذات الإلهية وعدم انفصالها عن العالم^٣ .

وفي فلسفة ابن عربي الصوفية تتجلى واضحة نظرياته في وحدة الوجود التي تولدت عنها نظريته في وحدة الأديان، ونظريته في الإنسان الكامل، ضمنها كل مؤلفاته، وبخاصة "فصوص

١ - أبو نصر الفارابي، رسالة في العقل، تحقيق مورييس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1938 ، ص14

٢ - أبو نصر الفارابي ، المصدر السابق ، ص15

* محمد بن علي بن محمد 1164-1240 في مرسية بالاندلس ، أحد أشهر الصوفيين لقبة اتباعه بالشيخ الأكبر، تنسب إليه الطريقة الأكبرية، من مؤلفاته: فصوص الحكم، الفتوحات المكية، ترجمان الأشواق .

٣ - حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، ج 2 دار الفارابي، بيروت ، ط5 ، 1985، ص271

الحكم "و" الفتوحات المكية .^١ إذ يلخص فلسفته في طبيعة الوجود وصلة العالم (الممكن الوجود) بالله تعالى (الواجب الوجود) في الفصوص، حيث تتجلى الحقيقة الإلهية - كما يرى - في أكمل مظاهرها في الأنبياء عليهم السلام من آدم إلى محمد، فكل نبي تتجلى فيه صفة؛ فالإلهية تتجلى في الفص الآدمي، والسبوحية في الفص النوحى، والحقية في الفص الإسحاقى... وهكذا إلى أن يصل إلى صفة الفردية التي تتجلى في الفص المحمدي، وهو في ذلك يوظف التراث الغنوصي والفلسفة الأفلاطونية الفيضانية في كيفية فيض الصفات الإلهية على العالم، أما في كتاب "الفتوحات المكية" فإنه يذكر تلقيه "الفصوص" عن النبي صلى الله عليه وسلم في رؤيا رآه فيها، ودوره لا يعدو تبليغها كاملة دون زيادة أو نقصان^٢

ينطلق ابن عربي لتأكيد نظريته في وحدة الوجود من الحديث عن صدور العالم التي مزجها بتاريخ آدم، وقرر أنه وقع فيضان الأول الذي عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور، ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية، والثاني وهو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الإعداد، وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها في العلم الإلهي، وعن الثاني نتج التحقيق الخارجي لهذه الأشياء، ونتائجها المرادة منها^٣

ويؤكد ابن عربي أن العالم بالنسبة إلى الله كالمرآة التي تنعكس عليها الصور، فالعالم هو المرآة الذي تنعكس عليها الصفات الإلهية، غير أنه يبقى وجودا معطلا ومبهما ما لم يكن هناك المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم به الله الوجود، وبه حقق حقيقته، ذلك أن آدم هو العين التي تبصر الحقائق الإلهية المنطبعة في مرآة الوجود، ولذلك يقول أن آدم "للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر، فلهذا سمي إنسانا، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم . فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة .

^١ - عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مطبعة المعرفة ، القاهرة ، ط 1 ، 1966 ، ص 494 - 495

^٢ - ابن عربي، الفتوحات المكية ، ج 1 ، دار المعرفة ، بيروت ، د. ط ، 2011 ، ص 373

^٣ - عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الإسلام ، دار الفكر العربي ، ص 498

وهذا لا يعطي وجودا منفصلا للعالم أو للإنسان، بل وجوده في حكم العدم، لأنه " ثبت عن المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما وجودنا به...ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم " ^١، كما أن الله تعالى - كما يرى ابن عربي - لولا ظهوره في أعيان الخلق وتجليه فيهم لما عرفناه، وكأنه يقول بحلول الحق في الخلق ليُعرف، يقول: "ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسماءه، ولما عرفناه، لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون، ولكن ثنائية الحق والخلق ثنائية موهومة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر والحس، والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكثر " ^٢.

فابن عربي يرى أن العالم الذي هو تجلي الحق الدائم أزلي كما هو أبدي... وأن النهاية في العالم غير حاصلة، والغاية من العالم غير حاصلة، فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم، وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لفناء صور الموجودات عندما تقنى، كما أن العالم اسم لبقاء صورها عندما تبقى " ^٣.

المطلب الثاني : فكرة الوجود في الفلسفة المسيحية

شغلت مباحث الوجود والجوهر والميتافيزيقا العديد من مفكري العصور الوسطى، ولقد ارتأينا أن نوجه اهتمامنا لأهم علمين في هاته الفترة ألا وهما أوغسطين وتوما الأكويني

1- أوغسطين * : Augustin

بدأت أفكار القديس أوغسطين بقراءته لكتاب لـ شيشرون *، ومنه اندفع لطلب الحقيقة

^١ - ابن عربي، فصوص الحكم، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2016، ص 48-50

^٢ - ابن عربي، الفتوحات، مصدر سابق، ج 1، ص 263

^٣ - ابن عربي، المصدر نفسه، ص 338

* القديس أوغسطين Augustin : ولد في طاجسقا سوق أهراس بالجزائر سنة 354، وتوفي 340م كان أبوه وثنيا وأمه مسيحية، تلقى دراسة واسعة في مجال الأدب وخاصة في علم البيان، وهي الدراسة التي كانت مصبوغة بروح شيشرون، إلى أن عين أستاذا للبيان في قرطاجنة، وبعد ذلك أصبح كاهنا، ثم أسقفا لمدينة " إيبونارجيوس " بعنابة، ومن أهم كتبه : " مدينة الله ". راجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 2006، ص 54

ويقصد بها حقيقة مصير الإنسان ، وهذا ما دفعه إلى قراءة الكتاب المقدس متأملاً أن يجد الحقيقة فيه ، حيث كان متشبع بالأدب اللاتيني ، و أنه إختلف مع الكنيسة الكاثوليكية ، بعدها قام أوغسطين بقراءة كتاب آخر لشيثرون، تحت عنوان المقالات الأكاديمية هنا بدأ الشك يحوم حول أوغسطين ، حيث أنه وقع في أزمة الشك الحادة ، غير أن هذا الشك لم يتناول مسألة وجود الله وعناياته بالمخلوقات عنده ، فإنه كان يرى أن وجود الله أمر بديهي ، هذا ما جعله يعود إلى الكنيسة ، فتوصل أوغسطين إلى أن كل ما يوجد في الكنيسة عبارة عن علامات تدل على أنها من عند الله ، ففيها تحقق أوغسطين بنبؤات العهد القديم والكمال الروحي وصنع المعجزات ، هنا تأكد أوغسطين على أن نجاة وحياة الإنسان موجودة في الكنيسة ، ولكن إيمانه لم يبدد شكوكه فقد كان متردداً في إمكانية اليقين حيث أن هذا الأخير إشتغل بمسألة الشر أكثر ، حيث توصل إلى أن كل موجود فهو مادي بالضرورة ، فتوهم على أن الله جسماً عظيماً ، وأن النفس ما هي إلا جزء من ذلك الجسم ، ولكن كان حائراً في أمره مع الدين الذي إقتنع بصحته ، ومنه عرف اليقين وإمكانية الروحانية . وأن الشر ليس جوهرًا حتى يقضي صنع الخالق هو عدم الخير ، ومنه يمكن القول أن أوغسطين توصل إلى هذه التعريفات من خلال الكتب الأفلاطونية المنقولة من اليونانية ، من هذا جعل لنفسه مبدأ وهو: "إذا قال الذين يسمون فلاسفة شيئاً حقاً ومطابقاً لإيماننا، وجب أن تأخذه منهم كما يؤخذ الشيء من غاصبه"، من هذا القول شرع أوغسطين بتفهم المسيحية على ضوء ما إهتدى إليه من فلسفته ، وأنه قام بتأويل الفلسفة على ضوء المسيحية¹.

وقد ذهب بعض الفلاسفة والباحثين على أن الأفلاطونية* هي التي قادته إلى المسيحية ،

^{**} شيثرون (106-43 ق م) : هو كاتب و خطيب لاتيني ، وقد ارتحل بين عامي (89 -77 ق م) إلى اليونان وآسيا الصغرى ، ليتردد على رجال القانون والمحاماة المشاهير .

١- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، مكتبة الدراسات العلمية ، دار المعارف ، مصر ، ط3 ، د ت ، ص ص 23 ، 28

* الأفلاطونية : نسبة إلى أفلوطين من أشهر فلاسفة القرن الثالث ، من أصل مصري ، والمراجع لا تعرف شيئاً عن أصله ولا عن عائلته ، غير أن الكاتب أيوناببوس أوضح بعض النقاط : منها أنه تتلمذ على أمونيوس وكان أستاذ فورفوريوس ،

وحقيقة أمره أنه آمن بالمسيحية ، إذن رسالاته الأفلاطونية كان لها دور كبير في حل المشكلات العقلية لديه ، حيث أنه من خلال المسيحية توهم أنه وجد فيها أن الله هو خالق العالم والنفس ، مقابل هذا أن الأفلاطونية تقر بالمبدأ الأول الذي هو صدور الموجودات صدورا ضروريا ، كذلك توهم أوغسطين أنه وجد في المسيحية بأن المسيح هو كلمة الله ، ووجد المسيح المخلص والنعمة الإلهية التي تدعو إلى فعل الخير والتغلب على الشر .

أما بالنسبة إلى منهج أوغسطين الفلسفي فإنه يرى أن السعادة وسيلة و مبتغى كل إنسان ، وللحصول على هذه السعادة وجب علينا توفر شرطان مهمان: الأول يتمثل في تقبل المصادقة والحظ ، والثاني لا نرضى إلا بالخير الأعظم^١ . ومنه فالشرط الأول ثابت مستقل ، أما الثاني فهو كامل وهذا لا نجده إلا عند الله ، لأن الله ثابت كامل .

أما مسألة وجود الله وإثباته فإنه لم يشك في وجود الله كما أشار في السابق وهذا ما يخبرنا عنه في الإعترافات ، على رغم من أنه تعرض إلى إعتراضات ففكرة الله هي النقطة المركزية في مذهبه ، كما أنها محور حياته فقد رأى أوغسطين أن وجود الله واضح بذاته لا ينكر إلا بدافع من الأهواء ، كان يرى أن وجود الله واضح بإستدلال بديهي^٢ .

ومنه فإن أدلة وجود الله عند أوغسطين هي كالاتي :

الدليل الأول: الذات تقوم بكشف الحقائق ، حيث أن هذه الأخيرة لابد أن تكون علتها موجودة في جنسها ، وهذا يوحي أنه هناك موجود أزلي أبدي وهذا الموجود هو الله ، فالوجود والماهية شيء واحد بهذا نستطيع أن نقتصر على أن الماهية هي التي نتصورها لله في نفوسنا، إذن فهي تقتضي الوجود ففكرة الله الموجودة في نفوسنا تقتضي وجوده .

الذي جمع تعاليم معلمه بعد وفاته ونظمها في مجموعات سميت : التاسوعا أو الإنياذة ، وقد مات أفلوطين في السادسة و الستين من عمره إثر مرض مؤلم ، راجع ، خلف الجر ، معجم الفلاسفة المختصر ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ط1 ، 2009 ، ص 66

^١ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، المرجع السابق ، ص 28

^٢ - أوغسطين ، مدينة الله ، تر: الخور أسقف يوحنا ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 2006 ، المجلد 1 ، ص 504

الدليل الثاني : فهو يبرر بالتغير في الوجود يتم بأن يتخذ الشيء صورة مضادة له وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الشيء هو الذي يعطيها لنفسه لأن هذا مستحيل ، إلا لما كان الشيء في حاجة لأن يعطي نفسه ما هو موجود فيها من قبل ، فإعطائه الصورة التي لا يمكن أن يتم إلا عن طريق موحد للصورة ، ومعنى هذا أن هناك علة أو خالق هو الذي يهب الصورة . وبالتالي فإن السماء والأرض تتغيران ، فهما إذا مخلوقتان غير ثابتتان ، لهذا يعتبر أوغسطين أن هذا إلحاد جنونيا مطبقا ، وهذا ما دفعه إلى القول بأن الملحدين ينكرون وجود الله بسبب شهوتهم .

كذلك يستند أوغسطين إلى فكرة حقيقية انتهى إليها في مناقشة الشك ، بمعنى مهما اختلفت الحقائق فإن العقل يستكشفها ولا يؤلفها ، فهي ثابتة وضرورية ، وهذه الضرورة لا تفهم إلا بحقيقة قائمة بذاتها ، والعقل الإنساني لا يملك هذه الحقيقة ، ودليله في ذلك أنه منفعل ناقص ، فهو يتقدم و يتأخر ، إذن هي جوهر أسمى من العقل إلى الله .

2- توما الاكويني * : (1225 ، 1284) م Thomas Aquin :

يعد من أهم الفلاسفة في القرون الوسطى ، وخاصة في عهد الآباء ، وقد اهتم بالعديد من المشكلات والمسائل الفلسفية ، وخاصة منها مشكلة الله ، وحاول من خلالها إثبات وجود الله إنطلاقا من عدة براهين مختلفة ، وتتمثل فيما يلي :

أولا : فإنه يرى أنه هناك طائفة تمجد على أن وجود الله واضحا بذاته على رأس هؤلاء يوحنا الدمشقي ** الذي يزعم أن وجود الله فطري موجود في الإنسان ، ومنه يرى توما الاكويني بأن القول باطل لا أساس له من الصحة ، وذلك لأن هناك أناس لا يؤمنون بوجود الله ، ثم أن

* من أبرز أعلام اللاهوت المسيحي أسس مذهب فكري جديد يهدف إلى إعادة النظر في الأصول الدينية المسيحية على أساس العقل والفلسفة ، من مؤلفاته : الوجود والماهية ، خلود العالم ، المسائل التفرقة .

** يوحنا الدمشقي عاش ما بين 657 - 741 م ، هو من معلمي الكنيسة الشرقية ، لقب بالمنظور ، ومن أشهر مؤلفاته : ينبوع المعرفة ، وهو كتاب شارح للعقيدة النصرانية في الكنيسة الشرقية ، طبق يوحنا على كتابات آباء الكنيسة الشرقية مبادئ المنطق الأرسطي . راجع ، ابراهيم مذكور ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العالمية لشؤون المطابع الأميرية ، مصر ، ط 1 ، 1983 ، ص 127 .

الشيء الموجود بالفطرة في النفس الإنسانية ليس هو وجود الله ، بل هو المبادئ التقليدية التي يستطيع الانتقال منها إلى إثبات وجود الله ، إذن فالوجود ليس فطري .

ثانيا : الذي يؤكد عليه توما الأكويني هو أن هناك طائفة ثانية تدعي أن وجود الله واضح بنفسه ، وهذا بسبب أن كل إنسان منا يسعى إلى تحقيق السعادة ، و يأخذون من الله حجة وذريعة لتحقيق هذه السعادة ، إذن كل واحد منا يسعى نحو الله ويقول : " أجل إننا نسعى نحو الخير و السعادة ولكن الناس مختلفون في معرفة حقيقة هذه السعادة ، فمنهم من يظنها الثروة ومنهم من يظنها الذات ومنهم من يظنها الله " ¹ .

نستخلص أنه ليس صحيحا أن رغبتنا في السعادة تؤدي بالضرورة لإيماننا بوجود الله.

ثالثا : فنجد هناك جماعة ثالثة يؤكدون على وجود الله ، على أساس فكرة وجوده ، بمعنى أنه بمجرد النظر في فكرة وجود الله ، لا بد من القول بأن الوجود هو او لماهية شيء واحد فيما يتصل بالله ، لأن الله كائن في الذهن فقط إذن الكائن الذي لا يمكن التصور أكمل منه هو موجود في الذهن و الخارج و هو -الله- .

في هذا السياق يرد توما الأكويني على هذا الدليل بقوله : من أنه ليس صحيح بمعنى أنه ليس مجرد وجود الشيء في الذهن فهو موجود في الخارج والا لاستطعنا أن نظيفه إليه ، و من جهة أخرى يؤكد توما أن كل إنسان يحمل في طيات فكرته عن الله ، هي أنه الكائن الذي لا يمكن أن نتصور أكمل منه .

رابعا : فهناك طائفة تبرهن على وجود الله كونه واضحا بذاته عن طريق فكرة الحقيقة ، يبررون أننا في طريقتنا في الكلام و الحديث فإننا بأي قول نقول بوجود الله بالحقيقة ومنه إذا قلنا أن الحقيقة موجودة فمعنى هذا أننا نقول من الحق أن الحقيقة موجودة ، وإن أنكرنا وجود الحقيقة فإننا نقول أيضا من الحق أن الحقيقة ليست موجودة ، وأن كلمة الحق موجودة دائما

¹ - عبد الرحمان بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، دار القلم ، بيروت ، ط3 ، 1979 ، ص 137.

معنا ، إذن بمجرد قولنا بالحق يدل على وجود الحقيقة الإلهية ، فالله موجود وجودا واضحا بذاته بالنسبة للإيمان ، والله هو الحقيقة .

ويرد توما الاكويني على هذا القول : " إذا كان الأصل صحيحا فليس مقدمة الصغرى

صحيحة هو الحقيقة ، هذا القول ليس مأخوذ من العقل بل هو مأخوذ من الوحي " ^١ .

والوجود عند القديس توما الإكويني يدل على تجريد الصفة المشتركة بين الأفراد المعنيين في الواقع دون إدخال الفوارق في النوع إلا أن الموجود يدل أيضا على الفوارق، لأن الفوارق والاختلافات بين الأفراد من الوجود وهذا تمييز مستوحى من الكثرة في الموجودات فنميز كل كائن بين ماهيته ووجوده، فالوجود هو مبدأ الوحدة والتعدد في الوقت عينه، ولا يوجد تشابه كامل بين الموجودات فصور الموجودات بكيفيات وبمقدار مختلف .

١ - عبد الرحمان بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، المرجع السابق ، ص 139.

الفصل الثاني

فلسفة ديكارت ونظرته للوجود

المبحث الأول: فلسفة ديكارت ومنهجه

المطلب الأول: ديكارت حياته ومؤلفاته الفلسفية

نشأته وحياته

أعماله ونظرته الفلسفية

المطلب الثاني: المنهج الديكارتي وتأملاته الفلسفية

أولاً: أسس المنهج الديكارتي

الحدس والاستنباط القواعد

ثانياً: العقلانية الديكارتية

الكوجيتو الثنائية الديكارتية

المبحث الثاني: نظرة ديكارت للوجود

المطلب الأول: مراتب الوجود عند ديكارت

وجود النفس وجود الله وجود العالم

المطلب الثاني: خصائص الوجود عند ديكارت

الامتداد الفكر اعتراضات

الفصل الثاني : فلسفة ديكارت ونظراته للوجود

شكلت شخصية ديكارت وفلسفته شهرة واسعة بفضل التميز الذي ضل يلاحقه، بما أبدعه من أفكار ونظريات ونسق فلسفي ورياضي، الامر الذي انعكس على مباحثه ومواضيعه منها مبحث الوجود والميتافيزيقا .

المبحث الاول : فلسفة ديكارت ومنهجه

شيدت فترة ما قبل ديكارت ركودا علميا راجعا لتدهور والانحطاط الذي كان يعيش فيه المجتمع الأوربي آنذاك والذي تعددت فيه الأسباب ، ولكن السبب الرئيسي كان يتمثل في الكنيسة التي كانت وصية على الفكر، بل أكثر من ذلك كانت تقمع كل ما يتعارض مع الاهتمامات والأغراض اللاهوتية التي كانت سائدة وتصب في مصلحة رجال الكنيسة، ومع ديكارت ظهرت الفلسفة الحديثة لتجاوز الفلسفات القديمة، والتي كانت ناجمة عن خطاب أحدثه علماء محدثين خلصوا أوروبا من الظلام الحالك الذي كانت تعيشه والذي فرضته السلطة الاستبدادية التي كان يمارسها رجال الدين الرافضة لكل أشكال التقدم.

وقد كان القرن الخامس عشر لميليد بمثابة ثورة على الكنيسة مع "كوبرنيكوس" و"كبلر" (kepler) و"غاليلو (Galilo)" إلى غاية ميلاد الفلسفة الحديثة مع ديكارت، والسؤال الذي يطرح هنا : من هو ديكارت؟ وماهي فلسفته ومنهجه؟

المطلب الاول ديكارت حياته ومؤلفاته الفلسفية

نشأته وحياته :

أولا :مولده ونشأته.

القرن السابع عشر هو بداية لعهد جديد أو بالأحرى لفلسفة حديثة مغايرة للفلسفات السابقة عنها، هذا النور الذي سطع مع "ديكارت"، والذي لم يتنكر للفلسفات القديمة بل أقر ما قدمه السابقون عليه ، مع الإضافة والتعديل والتنقيح ، بهدف وضع مبادئ لتفسير الأشياء والظواهر.

ديكارت فيلسوف فرنسي من أعظم فلاسفة القرن السابع عشر .كان أبرز رواد الاتجاه و مؤسس فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة بحيث يكون من أوائل من جدد في الفكر الفلسفي الحديث معلنا بذلك انقلابه على الفكر المدرسي بتقديمه نسقا حديثا، ولد في 31 مارس 1595م بمدينة لاهية. يعد رائد الفلسفة الحديثة، وفي الوقت نفسه رياضيا ممتازا لذلك نجده قد ابتكر الهندسة التحليلية .درس بمدرسة لافليش لليسوعيين .

بدأ مرحلته الفلسفية في البحث عن معرفة يقينية مشابهة لذلك اليقين والدقة الموجودة في العلوم الرياضية، انتقل فيما بعد ليحصل على شهادة ليسانس في القانون ، الى جانب الدراسة انخرط ديكارت فيما بعد في صفوف الجيش لكن نظرا لجسده النحيل وصحته التي لا تقوى اعتزل الجيش ،واخذ يجول العالم باحثا عن هدوء الارجاع ليتيح له ذلك التأمل ومن ثم الابداع في مجال الفلسفة .

تحصل ديكارت على شهادة ليسانس في القانون بعد ذلك توجه الى الانضمام الى صفوف الجيش لكن لدواعي صحية خرج من الجيش. شهدت حياته العديد من السفرات الى ان استقر في نواحي مدينة اولم(جنوبي المانيا) اين استقر في غرفة توسطتها مدفأة أطلق عليها المؤرخون اسم " مدفأة ديكارت " ، وفيها حدثت الرؤية العجيبة وهي رؤيا علم رياضي على شكل 3 أحلام فسرهما ديكارت بأنها دعوة لإنشاء علم مدهش من أجل ذلك سافر ديكارت الى شمال فرنسا باحثا عن الخلوة والهدوء في الريف ومن أجل هذا المبتغى الأخير سافر الى هولندا واستقر فيها حتى نهاية حياته .

مما سبق يمكن القول بان دراسة ديكارت في مدرسة اليسوعيين(التي كانت من اهم الاتجاهات في حركة النهضة) ، كان أكثر ما لفت انتباهه واهتمامه هو الدقة واليقين الموجود في الرياضيات ، كما عرف على ديكارت رغبته في العزلة ليفتح له المجال للتفكير دون أي تشويش .

اهم ما تميز به ديكارت خلال هذه الفترة هو تعرضه الى 3 أحلام اعتبرها ديكارت دعوة صريحة موجهة اليه من اجل بناء علم حقيقي له مصداقية وفعالية على ارض الوجود .وكانت

هذه الاحلام والرؤى الثلاث لها تأثير واضح في حياته وفي مشواره الفلسفي، اما شخصية ديكارت كانت موضوعا كبيرا للنقاش والتحليل فميله الكبير الى التكتّم بالإضافة الى ميله شيئا فشيئا الى ان يخفى كل اهتماماته.

ويمكن القول ان هذه المرحلة التي خاضها ديكارت، مرحلة مهمة في حياته، و قد ترك ديكارت الخدمة العسكرية بعد أن تطوع فيها لمدة سنة ، وخلق بنفسه وإذا بنشوة علمية غريبة تغمره إذ استكشف في ثلاثة أحلام تتابعت عليه في ليلة واحدة اعتقد أنها آتية من على " أسس علم عجيب " هذا العلم يدلنا على شدة استغراق ديكارت في تفكيره.

عدل ديكارت من المهمة العسكريّة سنة 1619، وراح يطوف أنحاء أوروبا تسع سنين حتى هبط باريس سنة 1628، تسع سنين لم ينقطع في أثناءها عن معالجة المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية، أي بتجريبها من المبادئ الفلسفية التي كانت لاصقة بها عند أرسطو، ولهذا يرجع سبب اكتشافه للهندسة التحليلية أي تطبيق الجبر على الهندسة. لم ترق له الحياة في باريس و أراد أن يتفرغ لوضع فلسفته فقصده إلى هولندا وفيها دون رسالة قصيرة في وجود الله و وجود النفس.

وبالتالي نصل الى القول بان فيلسوفنا ديكارت شخصية تخفي في طياتها عبقرية فذة تميل الى العزلة و الانطواء باحثا عن سكينه الارزاء التي تهيب له الجو الملائم لاستظهار مواهبه و ابداعاته في مجال المعرفة بوجه عام والفلسفة بوجه خاص ، ولعل ما وصل اليها عن هذا الفيلسوف كان نتيجة كتبه ومؤلفاته.

اعماله ونظراته للفلسفة:

قدم ديكارت لغيره من الفلاسفة و الباحثين ، جملة من الكتب والمؤلفات التي يوثق فيها أفكاره و آرائه الفلسفية التي تخصه وحده ، لعل أهمها فيما يلي:

1/ قواعد لهداية العقل : هذا الكتاب عنوان لمنهج جديد تم وضعه من قبل ديكارت حاول من خلاله التوصل الى الدقة واليقين الموجود في العلوم الرياضية، والذي ألفه في سنة 1628 م ولكن لم ينشر الا بعد وفاته^١.

2/العالم أو كتاب النور : وهو عنوان رسالته تراجع على نشرها بسبب سماعه عن إدانة جاليليو وذلك .لان مضمونها كان يدعو الى المذهب الكوبرنيكي ، والذي ألفه في بداية الستينات من القرن 17 م .

3/مقالات في موضوعات فيزيقية رياضية، اتبعها ب" مقال في المنهج " ^٢.

تأملات في الفلسفة الأولى :و الذي ألفه سنة 1641 م .

مبادئ الفلسفة :هذا الكتاب صدر عام 1644 م، يفسر فيه اصل الكون و الاشياء بالرجوع الى المادة، زان هذه الأخيرة أي المادة في حالة حركة ومنها تتشكل الاجسام . ^٣

4/ كتب في علم النفس:

كتاب في النفس:انفعالات النفس و هو اخر مؤلفاته الذي صدر عام 1644 ، وهو يحتوي على ارائه في النفس. ويمكن القول ان هذه المؤلفات انطوت على افكار ديكارت، توجهاته و نظرياته ونشير هنا ان ديكارت لم ترق له الحياة في باريس و أراد أن يتفرغ لوضع فلسفته فقصده إلى هولندا وفيها دون رسالة قصيرة في وجود الله و وجود النفس ، وشرع في تحرير كتابه "العالم "واذ بالمجمع المقدس يدين جاليليو لقوله بدوران الأرض ، وكان ديكارت قد قال هو الآخر بدوران الأرض فعدل عن مشروعه وطوى كتابه لأنه كاف شديد الحرص على هدوئه وعلى احترام الكنيسة.

^١ - دليل أكسفورد، دليل أكسفورد ، المكتب الوطني للبحث والنشر، تر : نجيب الحصادي ، ليبيا ، ص366

^٢ - المرجع نفسه ، نفس الصفحة .

^٣ - دليل أكسفورد، المرجع السابق، ص367 .

فلا فلاش أكبر مدرسة تعلم فيها ديكارت الآداب و العلوم، و قد درس فيها معتقدا أنه يستطيع بواسطتها أن يكتشف معرفة واضحة و يقينية، إلا أنه لم يكد ينهي دراسته حتى تبين له أن هذه العلوم مليئة بالأخطاء و الغموض مما جعله يشك في صحتها، حيث لاحظ في القصص أنها تجعلنا نتخيل إمكان ما ليس ممكنا من الحوادث، كما أن الشعر و البلاغة اللذين كان ديكارت مولعا بهما وجد أنهما أقرب إلى أن يكونا موهبة من مواهب النفس لا ثمرة من ثمار الدراسة، أما بالنسبة إلى الرياضيات فرغم بدايتها و يقين حججها إلا أنها لم تكن تستعمل إلا في الصناعات الميكانيكية، و تعليمها كان موجها نحو تطبيقاتها العملية في الجغرافيا، و في تخطيط المياه، كما تميزت الفلسفة بتضارب في الآراء، إذ ليس هناك أمر لا جدال فيه و بالتالي غير مشكوك فيه. و عليه فإن الفلسفة لا تقدم إلا شبه الحقيقة، كما أنها مبنية على الوصف، و هذا الأخير لا يفيد الحقيقة و إنما الإخبار فقط^١، و لهذا و لما كان اليقين هو الضالة التي نشدها ديكارت، و الهدف الذي كان يسعى إليه، فقد قرر البحث عن أساس متين لكل تلك العلوم، وقد بدأ ديكارت شكه ورفضه لكل تقليد سواء الفلسفة الكلاسيكية أو الفلسفة السكولائية (المدرسية)، محاولا إحداث قطيعة مع كل تقليد ونبذ كل ما هو قديم لبناء صرح جديد للمعرفة عن طريق الشك.

لذا فقد بحث ديكارت عن مبدأ عقلي لا يكون موضع شك ليقوم عليه فلسفته وعلمه، وقد مضى في بحثه عن ذلك المبدأ العقلي بكل حزم و إصرار حيث يقول: "سأمضي في هذا الطريق قدماً حتى أهتدي إلى شيء يقيني، فإن لم يتيسر لي ذلك لبثت على حالي على الأقل حتى أعلم علم اليقين أنه ليس في العالم شيء يقيني، فإن أرخميدس لم يكن يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة، لكي ينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر، وكذلك أنا يحق لي أن أعلق أكبر الآمال إن أسعدني الحظ فوجدت شيئاً يقينياً لا شك فيه"^٢، وهذا الموقف الذي

^١ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1989، ص 84.

^٢ - ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، منشورات دويرات، بيروت، 1988، ص ص 93-94.

اتخذ ديكارت للوصول إلى حقيقة لا يمكن الشك فيها جعله يفترض أن جميع الأشياء التي يراها باطلة .

و ليس الشك مقصوداً هنا لذاته ، بل لامتحان معارفنا وقوانا العارفة، وهو خطوة التأمل الفلسفي الأول الأساسية ، فإن أدى بنا إلى المبادئ الأولى كان السبيل إلى اليقين الفلسفي ، والشك ذاته تأمل قائم في الزمن ، له بالضرورة مراحل تنظيم من الأبسط إلى الأصعب ، تؤدي في نهايتها إلى نتيجة قد تكون سلبية نقف عندها ، وقد تكون إيجابية تفتح أمامنا الطريق إلى اليقين الفلسفي الكامل ، وقد ذهب بعض المؤلفين إلى أن الشك الديكارتي ليس كلياً مثل شك الشكاك، وذلك لسببين:

الأول: أن الفيلسوف يقصد إلى تبرير اليقين بعد المضي في الشك إلى أقصى حدوده،

والثاني: أنه يستثنى بالفعل العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية.^١

وما يؤكد على أن ديكارت قد استثنى مجال الحياة العملية من الشك وقصره على مسائل النظر، هو ما جاء على لسانه في القسم الثالث من مقال عن المنهج الذي يتعلق بالأخلاق ، حين يقول: "وكانت حكمتي الثانية أن أكون أكثر ما أستطيع جزمًا وتصحيحاً في أعمالي ، وألا يكون استمساكي بأشد الآراء عرضة للشك .إذا ما أصبحت عزيمة عليها أقل ثباتاً ما لو كانت من أشد الآراء وضوحاً " .

هكذا يتبين لنا أن ديكارت لم يكن فيلسوفاً لا أدرياً* بل أن مقصده الأسمى من شكه هذا هو البحث عن قاعدة أمينة يقيم عليها صرح العلم ، أي إيجاد مبدأً ضرورياً لا يقبل الشك ، وفي ذلك يقول: "وما كنت في ذلك - الشك - مقلداً للأدوية الذين لا يشكون إلا لكي يشكوا ويتكلفون أن يظلوا دائماً حيارى ، فإنني على عكس ذلك ، كان كل مقصدي لا يرمي إلا إلى اليقين، وإلى أن أدع الأرض الرخوة والرمل ، لكي أجد الصخر والصلصال".^٢

وهكذا يمكن القول إن الشك الذي قصده ديكارت أنه ليس نهاية حركة العقل الفلسفي، بل

^١ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، النيل دار المعارف ، مصر ، ط 5 ، 1990، ص ص 66، 68.

* نزعة التوقف عن إصدار حكم ما.

^٢ ديكارت ، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيرى ، الهيئة العامة للطباعة، الاسكندرية، ط3 ، 1985 ص 86.

ليس بدايتها ولا الشروع فيها ، إنه البحث عن نقطة البداية ، النقطة التي يصح للفيلسوف أن يبدأ عندها، فالشك هو المرحلة الأولى ، هو التأمل الأول في الفلسفة ، هو طريق الاكتشاف الفلسفي، إنه يهدينا إلى نقطة البداية، إلى مبدأ الفلسفة وأساسها الأول^١، وهذا ما وجده ديكارت، فحين بدأ أن كل أمل بمعرفة يقينية قد تبدد ، إذ بقضية تفرض ذاتها بمنجاة عن كل انتقاد^٢، وستظل ثابتة لا تميل أمام عاصفة الإنكار التي اكتسحت كل شيء ، بل أنها ستزداد يقيناً كلما أمعنت في الشك و الإنكار، وتلك الحقيقة هي أن هناك ذاتاً تشك ، فإن من الشك نفسه تتولد حقيقة لا سبيل إلى الطعن في ثبوتها ويقينها ، وهي وجودي الشخصي الذي يشك ، فلا أتصور ما شئت أنني مخدوع في وجود الأشياء الخارجية ولأرفض ما شئت فكرة وجود الله، ولكنني مضطر إلى التسليم بوجود نفسي، لأنني لكي أخطئ، في هذا و أنخدع في ذلك يجب أولاً أن أكون موجوداً^٣ ، وهذا هو اليقين الأول الذي وصل إليه ديكارت بعد رحلة الشك ، وهو اليقين الذي أطلق عليه يقين الكوجيتو ومعناه: "أنا أفكر إذن أنا موجود Cogito " ergo sum" ، وهذه القضية أو العبارة إنما تتبثق دون مقدمات ودون تمهيدات إذن أنا موجود ، بمعنى أن الذي يفكر موجود لا شك في ذلك ، فالإنسان في حالة التفكير يكون في حالة الوجود ، ومن ثم يصبح موجوداً لأنه يفكر، إنها لحظة اكتشاف الإنسان لوجوده ، لحظة التفكير، لحظة حدسية سريعة لا سوابق لها، ولا مقدمات ، كما تعتبر هذه القضية هي لب نظرية ديكارت في المعرفة ، وتشمل أهم ما في فلسفته ، ولذلك فقد اتخذها ديكارت مبدأً أول لفلسفته .

وهنا لا بد ان نشير الى ان عنوان المعرفة عند ديكارت قائم على الجمع بين مفهومين أساسيين ، أولهما :هي الذات العارفة التي تتجه نحو موضوع ادراكهما بميل واهتمام وتركيز . وثانيهما :هو الموضوع المعروف الذي يدرجه ديكارت ضمن المبادئ الفطرية والمكتسبات

^١ - نجيب بلدي ، ديكارت ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، ب. ت ، ص 92 .

^٢ - أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات ، ط 2 ، 1982 ، ص 66

^٣ - زكي نجيب محمود واحمد أمين ، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة للجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، 1936، ص 98

السابقة في اطار تلك المواضيع الخارجية التي تبرزها ذاتها كموضوع للدارسة والبحث باستمرار، فقال :((لقد درس ديكارت هذه المعرفة انطلاقا من العنصرين المكونين :

أ - الذات العارفة، مملكتها الأربعة (الفهم، المخيلة، الحواس، الذاكرة).

ب - الموضوع المعرف، أي المعطيات الفطرية أو الطبائع البسيطة المعروفة بديها وطريقة معرفة شيئا انطلاقا من شيء آخر.¹

فالمعرفة الديكارتية بهذا الصدد اذن تجمع بين الذات الباحثة التي تنتهج العقل وأدواته المختلفة، في حين الموضوع المبحوث عنه يستدعي تلك الأفكار الفطرية التي تجعلنا ندرك ذلك الموضوع الموجود في العالم الحسي.

المطلب الثاني : المنهج الديكارتى وتأملاته الميتافيزيقية

اسس المنهج الديكارتى :

قبل إلقاء الضوء على منهج ديكارت الجديد يجب أن نشير أولا إلى موقف ديكارت من المنطق الأرسطي الذي ثار ضده هو والكثيرون معه ثورة شديدة خاصة نظريته في القياس ، إذ يعتبره ديكارت قياسا عقيما لأنه ليس إلا وسيلة لعرض حقائق معروفة.

وبناء عليه بحث ديكارت على منهج آخر جديد يقودنا إلى بلوغ معارف يقينية دون أن نخضع للشك ، وقد قال ديكارت عن أرخميدس أنه لم يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة ، ليزحزح الكرة الأرضية....بحيث أجاد شيئا واحدا يقينيا لا يقبل الشك ، والمقصود منه أن ديكارت يسعى إلى بناء منهج جديد يختلف عن المنهج السابق بفضل اعتماده على الأفعال العقلية ، إذ من خلال هذه الأفعال يزول الشك الذي نجده في الأفعال الحسية ، وقد سبق ذكرها عندما ثار حول مسألة القياس والملاحظات الحسية بحيث أن ديكارت قد توصل إلى أن كلا من المسألتين تخضعان لشك ، بمعنى أن المعرفة عن طريق التجربة الحسية تكون مخادعة وليست يقينية ولا تقود إلى الحقيقة المطلقة ، كما أشار ديكارت إلى أنها معرفة لا تنتج أفكار

¹ - رينيه ديكارت، العالم او النور، تر : اميل خوري، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ط1 ، 1999، ص 6

جديدة ، بل هي تعطينا أشياء معروفة ، ولهذا نجد ديكارت قد لجاء إلى العقل بغية بناء منهجه بصفة يقينية صادقة تزيل عنه المعارف الشككية بمعنى أن ديكارت اعتمد المذهب العقلي .

ولهذا يشير ديكارت إلى أن الفلسفة الصحيحة يجب أن تعتمد على منهج دقيق ، لذا جعل ديكارت منهجه الجديد قريب من منهج الرياضيات حتى يتصف باليقين والصدق وتجنب تسرب الشك إلى ما يصل إليه من نتائج .

ويقول ديكارت " ليس غرضي أن أعلم المنهج الذي يجب على كل فرد إتباعه لكي يحكم قيادة عقله ، ولكن غرضي أن أبين على أي وجه حاولت أن أقود عقلي ... " ¹ ، وهنا يشير ديكارت إلى كيفية توظيف العقل بشكل سليم ، بمعنى ضرورة السلامة في استعمال العقل ليصل من خلاله إلى المعرفة اليقينية ، وذلك يكون بالإرادة والقدرة على الحكم العقلي وفيه يقول ديكارت : "إذ أنه لا يكفي أن يكون العقل سليما بل الأهم من ذلك هو أن تستعمله استعمالا جيدا... " ²

، وعلى غرار هذا وضع ديكارت جملة من القواعد لتوجيه العقل في صورة منهج جديد . وفي تعريفه للمنهج قال : " هو عبارة عن القواعد التي تعين الإنسان على زيادة عمله تدريجيا ... و الارتقاء شيئا فشيئا إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها " ³ ، بمعنى أن المنهج ما هو إلا عبارة عن جملة من القواعد تكفل لمن يصل إلى بلوغ اليقين في العلوم باعتباره متصل بالعلم أو أداة له لارتباطه بالمنطق ، وقد أشار ديكارت إلى أسس المنهج قبل أن يتطرق إلى قواعده و المتمثلة في:

أولا : أسس المنهج الديكارتي: يتأسس المنهج عند ديكارت على فعلين أساسيين هما:

أ- الحدس:

¹ - رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، ترجمة : محمود محمد الخضري ، الهيئة العامة للطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ط 3 ، 1985 ، ص 165.

² - جنيفاف رووديس لويس ، ديكارت و العقلانية ، تر: عبده الحلو ، منشورات عويدات ، ط 4 ، 1988 ، بيروت ، ص 17

³ - رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق ، ص 92 .

يعتبر الحدس عند ديكارت معرفة عقلية مباشرة لذلك قال: "لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتبادلة أو حكما خادعا تولده مخيلة تركب موضوعها بطريقة سيئة ، وإنما أقصد به التصور الذي ينشئه الفكر الخالص.."^١، معناه أن الحدس قريب مما يسميه المدرسيون تصورا، لكن هذا لا يعني أن الحدس والتصور شئ واحد، لأنه ليس وليد التجربة و بالتالي لا يعتمد على التجربة والحس في شيء، بل أن الحدس بصيرة العقل ورؤيته لطبيعة الشيء و ماهيته في استيعاب مباشر لتلك الطبيعة حاجز، فالتوفيق كامل بين صفاء النظرة العقلية وبساطة الطبيعة موضوع النظرة وعلامة الحدس يقين الموضوع من ناحية ، وكذلك صدور الحدس منتبه خالص غير خاضع للحس و الخيال من ناحية أخرى ، والأمثلة على ذلك كثيرة في فعل الحدس هذا وعلى الطبائع التي يعرفها الإنسان ، فبالحدس وجد ديكارت نفسه وتفكيرها وكذلك يعرف الدائرة والمثلث و الامتداد وما إلى ذلك من أمثلة^٢ ، وكتعليق لا يمكن أن نعتبر كل معرفة عقلية مباشرة بالضرورة معرفة يقينية صادقة لأنه من المحتمل أن تقع في أخطاء هي الأخرى .

ب - الاستنباط :

تعتبر فكرة الاستنباط عند ديكارت كناية للعملية العقلية ، إذ ننقل بواسطتها من فكرة بديهية إلى فكرة أخرى جديدة تكون نتيجة ضرورية لها ومن هذه الفكرة أو النتيجة إلى فكرة أخرى ونتيجة أخرى مجهولة تصدر عنها بالضرورة ، ومنه فالاستنباط نوع من الاستدلال الرياضي ننطلق فيه من فكرة أولى بديهية لاكتشاف حقائق جديدة مجهولة عندنا ليست واضحة في الفكرة الأولى ولا تتضمنها كما هو الحال بالنسبة إلى القياس .

معناه أن الاستنباط يعد وسيط بين الفكرة البديهية ، وفكرة أخرى جديدة أثناء القيام بعملية عقلية ما نضرا لأنها تعد نوع من أنواع الاستدلال في الرياضيات ، ومنه فإنها تعد كمنطلق للفكرة البديهية ومما لاشك فيه أن الاستنباط أقل مرتبة من البداهة ، لأن الفكرة البديهية لا

^١ - رينيه ديكارت ، قواعد لتوجيه الفكر ، تر :سفيان سعد الله ، دار سراس ، تونس، 2001 ، ص 36 .

^٢ - محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، ج 4 ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 1996، ص50.

تثير أدنى شك في صدقها أما الفكرة المستنبطة فيمكن الشك فيها ، لأنها قد تكون بديهية بالضرورة بالرغم من اعتمادها على فكرة بديهية ذلك لأنها نتيجة التفكير في الزمن . وعليه فإن الاستنباط يكون بديها عندما يستند على فكرة بديهية كما لا يمكن أن يكون بديها عندما يكون مستند على فكرة بديهية مهما كان صحيح في صورته الخارجية ، ويشير ديكارت إلى أن جميع النتائج التي تستنبط من مبدأ غير بديهي لا يمكن أن تكون بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورتها الصحيحة ، ويترتب على هذا أن جميع الاستدلالات التي أقاموها غيره على مثل تلك المبادئ لم تتمكن من جعلهم يتقدمون خطوة واحدة في البحث عن حكمة .

ثانيا : قواعد المنهج الديكارتي : وتتمثل في قواعد أربعة وهي على التوالي :

أ-قاعدة البداية والوضوح :

يشير ديكارت إلى هذه القاعدة بقوله : " ألا أقبل شيئا على أنه حق ، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز... " ^١ ، معناه لا يمكن أن نأخذ بفكرة ما على أنها عامة وشائعة أو مقبولة بين جمهور المفكرين ، إلا بواسطة الاستقلال الفكري بعيدا عن تلك المورثات الثقافية التقليدية مما يدفعنا إلى تربية الحكم والقدرة على النقد ، لأن من آفات الفكر الإنساني الميل مع الأهواء والتسرع في الحكم دون تمحيص وتدقيق فيه .

وعليه فإن ديكارت لا يعتبر أن أي فكرة يقينية ما لم تتبين بالبداية أنها كذلك ، وذلك بواسطة تشغيل الفكر بصفة ذاتية في كل الأفكار التي نملكها سواء كان امتلاكنا لها حاصلا عن طريق الوراثة أو الاكتساب حتى لا يبقى في عقولنا إلا الأفكار التي يسلم بها كل ذي عقل سليم ، ولا يمكن أن يشك بها أو نرفضها والوسيلة إلى ذلك ممكنة وتكون عن طريق مراعاة ثلاثة مبادئ هي :

١- رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، تر: محمود محمد الخضر ، ط3 ، الهيئة العامة للطباعة، الاسكندرية ، 1985 ، ص

1- تجنب التسرع في الأحكام : ذلك أن التسرع في إطلاق الأحكام من عيوب الإنسان الذي يميل بطبعه ، على حد قول فرنسيس بيكون في نظريته الأوهام الأربعة إلى تجنب الجهد و إلى إصدار الأحكام جزافا ، لذا لابد من أعمال الفكر أو النظر قبل إلقاء وإصدار الأحكام .

2- عدم الميل مع الهوى : لأن عكس ذلك يبعد الباحث عن المنهج العلمي الصحيح الذي ينفي إتباعه في البحث ، وهذا المبدأ يتمثل في التأييد العاطفي العشوائي لأراء أو أفكار شخص ما فيلسوف ، أو أديب ...دون بحث وتمحيص .

3- عدم قبول شئ غير بديهي : بما أن عكس ذلك يورث الاضطراب في الذهن نتيجة غموض ما فيه من الأفكار ، فإن هذا إذن يقتضى عدم قبول أي شئ سواء كان ذلك فكرة أو معتقدا ، إلا إذا توفر فيه شرط البداهة وهو كما سبق و رأينا الوضوح التام و التميز المطلق^١

ب - قاعدة التحليل :

وفي قاعدة التحليل يقول ديكرت " ينحصر المنهج بأجمعه ، في أن نرتب و ننظم الأشياء التي ينبغي توجيه العقل إليها لاستكشاف بعض الحقائق ونحن نتبع هذا المنهج خطوة خطوة إذا حولنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط ، وإذا بدأنا من الادراك البديهي لأبسط الأشياء كلها فإننا نجتهد أن نرقى بنفس الدرجات إلى معرفة سائر الأشياء^٢ ، الملاحظ أن ديكرت يؤكد على ضرورة فك تلك الأفكار ، والقضايا من الغموض المبهم إلى أفكار أكثر وضوح وتبسيط لاستطاعة العقل ادراكها أي تحول قضية ما من معقدة إلى قضية بسيطة وواضحة وصولا إلى المعرفة الحقيقية اليقينية .

ولهذا فإن القاعدة تفترض ابتداء من مشكلة عويصة أو معقدة ، لأن ما هو بديهي أو واضح و متميز ليس بحاجة إلى التحليل ، لأن التحليل يجب أن يؤدي في نهاية المطاف إلى فهم مشكلة عناصرها البسيطة المكونة لها ومعرفتها معرفة مباشرة سواء عن طريق البداهة أو

١- مهدي فضل الله ، فلسفة ديكرت ومنهجه ، دار الطليعة للطباعة ، بيروت ، 2000 ، ص 108 .

٢- رينيه ديكرت ، قواعد الفكر وتوجيهه ، ص 45 .

الاستنباط المرتكز على الأفكار البديهية ، ومثلنا هو : دراسة مشكلة اجتماعية ما بارزة كالطلاق أو انحلال الأسرة أو تعاطي المخدرات مثلا فما علينا إلا أن نأخذ عينة من الأفراد تمثل موضوع المشكلة ، فنحصى عددهم ثم ندرس حالة كل منهم على حدا وبعدها نتعرف على القواسم المشتركة لجميع عللهم ، وأخيرا نصف العلاج لهذه المشكلة وفي هذا الصدد قال ديكرت: " أن أقسم كل واحدة من العضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع ، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه..."^١

ج- قاعدة التأليف أو التركيب :

وفي القاعدة الثالثة من قواعد المنهج يقول ديكرت " أن أسير أفكاري بنظام بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبا ، بل و أن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع ... " ^٢ ، تعتبر هذه القاعدة من أهم قواعد المنهج بنظر ديكرت على أنها أبرز القواعد أثرا عند تطبيقه لمنهجه ، لأنها لا تكتفي بالتقسيم و إنما توضح لنا كيف تتعلق النتائج بأسبابها وفق النظام العقلي ، وعليه فإن المنهج بأجمعه ينحصر في ترتيب و تنظيم الأشياء التي ينبغي توجيه العقل إليها لاستكشاف بعض الحقائق ، من خلال إتباعنا لهذا المنهج خطوة ، خطوة إذا حولنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط منها .

معناه أن نؤلف من جديد بين عناصر أو أجزاء المشكلة أو الفكرة التي ندرسها والتي قمنا بتحليلها تأليفا رياضيا بادئين بأبسط العناصر إلى أقل منها بساطة ، وهكذا دواليك في التسلسل المنطقي وليس من الضروري أبدا أن نعيد ترتيب عناصر المشكلة كما كانت عليه من قبل ، وإنما أن نعدل في هذا الترتيب إذا كان يساعد على الفهم والحل ، وفي بعض الأحيان لا تحل المشكلة كليا وتبقى مستعصية في بعض أجزائها على الحل ، لذلك ينصب اهتمامنا على هذه الأجزاء لنتمكن من فهمها .

١ - رينيه ديكرت ، قواعد الفكر وتوجيه ، مرجع سابق ، ص 45 .

٢ - رينيه ديكرت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق ، ص 21- 22 .

د- قاعدة الاستقراء التام أو الإحصاء الشامل:

عبر ديكارت عن هذه القاعدة بقوله: "أن اعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة و المرجعيات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم اغفل شيئاً..."^١ ، والغرض من هذه القاعدة تشكيل العلم وذلك بان نمر بحركة فكرية متصلة بكل الموضوعات التي تتصل بغرضنا ، بحيث يصبح من المستحيل أن نصل بالبداهة إلى إقامة علاقة بين الحد الأول ، والحد الأخير أي أن الوصول إلى النتيجة لا يكون من عمل البداهة ، إذن فوظيفة هذه القاعدة هي مراجعة الصلات و الروابط بين الحلقات التي تكون سلسلة الاستدلالات ، فإذا تأكدنا من وثاقة اتصالها جاز لنا أن نحكم حكماً صحيحاً و يصبح هذا الحكم بالغاً من اليقين ما تبلغه البداهة ، لذا يجب أن تكون عملية الاستقراء التام متصلة غير منقطعة ، ولهذا فهي تعني وجوب عدم إغفال أي عنصر من عناصر المشكلة موضوع البحث فقد تتعدد الحدود في المشكلة ، وإهمال دراسة أي منها يعقد الأمر بحيث يصبح من الممكن إدراك العلاقة القائمة فيما بينها إدراكاً بديهياً على أن استطراد العلاقة بين الحدين يؤلف نتيجة .

إن الغاية من هذه القاعدة هي : النظر ملياً في كل الحدود التي تؤلف موضوع المشكلة ، والتي تكون سلسلة الاستدلال الاستنباطي بغية إدراك العلائق القائمة فيما بينها إدراكاً بديهياً من ناحية استنباط الحكم الذي يبلغ مرتبة البداهة من حيث اليقين^٢.

الفرع الثاني : العقلانية الديكارتية

عرفت العقلانية الديكارتية صدارة واسعة مما شكل ديكارت معارف يقينية مطلقة، ذلك أن في جوهرها تجسيد للنزعة الحديثة باعتبارها تضع العقل في مقام المرجعية الاستمولوجية ، وقد شملت منهج جديد يختلف على ما سلف من المناهج الأخرى تضمن فيه مسألة الكوجيتو أساس فلسفته ومنهجه .

^١ - رينيه ديكارت ، قواعد لتوجيه الفكر ، مصدر سابق ، ص 46 .

^٢ - جان فال ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، مرجع سابق ، ص 80.

الكوجيتو الديكارتي :

أكد من خلاله ديكارت عن بصمته وحضوره الدائم في ميدان الفلسفة وحقل التخلي عن معتقداته الدينية وثقته بالذات الالهية على أنها مصدر اليقين والكمال المطلق الذي ليس بعده كمال ، لهذا نجده قد أصر على فكرة كمال الذات الالهية ، فبعد موجة الشك التي توصلت اليها الفلسفة الديكارتية، والتي تناولت كل شيء. الا ان المصدر الأول للوجود والحقيقة والذي لا يخاله أي شك فهو سبب وأصل كل الموجودات والحقائق والكمال مرتبط بهذه الذات الالهية وحدها دون غيرها، لهذا قال: " الله هو الجوهر الذي يدرك أنه كامل الكمال الأسمى والذي لا نتصور فيه أي شيء يتضمن أي نقص أو حد للكمال" ^١ فالله عند ديكارت هو الحقيقة الأولى والمصدر الأول لكل الحقائق والمعارف . وبالتالي بعد اعلاء صرخة الشك والكوجيتو، أكد ديكارت في مجال المعرفة على ضرورة الجمع بين الذات والموضوع ، بالإضافة الى فكرة الثنائية أي المادة والروح .

ومن هنا توصل ديكارت إلى أن هنالك شيطاناً ماكراً هو الذي يؤثر في فكر الإنسان لدرجة الخداع حتى في الحقائق و البديهيات ، ولكن هنا لاحظ ديكارت أن هناك شيئاً واحداً جعله ينجو من شكه وهو وجوده ككائن يشك وذات مفكرة حيث يرى في هذا الإطار أن يقينه بأنه موجود من خلال حالات الشك، يقينه بوجوده ككائن حقيقي لا يستطيع الشيطان الماكر أن يشككه في ذاته وبهذا حقق ديكارت قضيته الشهيرة في تاريخ الفكر الإنساني وهي قضية الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) ^٢.

لقد ساد الشك عند ديكارت في جميع معارفه الحسية والعقلية ، و توصل من خلالها إلى إثبات وجوده من خلال مقولته الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود." ذلك أن ديكارت لم يكتف بتعليق أمام الأمور الداعية إلى الشك في إنكاره إلى كل ما هو غير يقيني كوجود العالم الخارجي ووجود الآخرين وحتى العمل الطبيعي للعقل ، إذ يكتشف فجأة أن هذا الإنكار

^١ - نظمي لوقا، الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت ، المطبعة الفنية الحديثة ، 2003 ، ص 115 .

^٢ - إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية ، 2001 ، ص 48

يتضمن دائما إثبات وجود الكائن الذي يفكر، فإذا كنا نفكر فلأننا موجودون وقبل الغوص في شرح أجزاء هذه المقولة وجب علينا أن نوضح مفهوم الكوجيتو:

الذي هو اكتشاف غير عادي وهو المبدأ الأول في فلسفة ديكارت ، وهو الذي أثر في كافة أنواع الفلسفة الحديثة بالإضافة إلى الأدب ، والفن ، والعلوم الاجتماعية ، والدين ، ولقد شغلت المسائل والقضايا التي أثارها العديد من الفلاسفة لعدة سنوات^١ ، ولهذا يقول ديكارت " ينبغي أن أستنتج هذه القضية وأن أعتبرها ثابتة وهي أنني موجود في كل مرة أتلفظ بها أو أتصورها في ذهني"^٢، وبالتالي فإن الوجود الذي يعنيه بعبارة "أنا موجود يقصد به ديكارت انه وجود كائن مفكر وحتى هذه اللحظة لا نعرف وجودا آخر سواه ، لهذا كان ديكارت أبا المثالية الحديثة فهو يبدأ من الفكر إلى الفكر ، كما يمكن الإشارة إلى شرح هذه الألفاظ التي وظفها ديكارت وهي كل من " أنا " و " إذن " و " أنا " ، وهي عبارة ضمير المتكلم في الكوجيتو مما تبيننا أن ديكارت كان على خلاف وليام جيمس حين قال " أنه يفكر في أنه كان يشعر شعورا مباشرا بحضور شخصه " ^٣ .

أما كلمة " إذن " فتطلب مزيدا من التفسيرات ولعلها توحى إلينا بفكرة أن هناك ما يناسبه الاستدلال الذي هو كل ما يفكر موجود ، وأنا أفكر إذن أنا موجود فديكارت لا يدرك الوجود في الفكر إلا عن طريق الحدس ، ومن خلال ما ذكرناه يكفي لكي نفهم كيف استخلص ديكارت من عبارة " أنا أفكر إذن فأنا موجود " نظرية الحقيقة ، وأن الحقيقة صفة لكل فكرة واضحة متميزة ، بمعنى أن كل فكرة لا مكن أن تختلط بأي فكرة أخرى ، ولما كانت هذه الخاصية الأولى لا تكفي ما دامت اللذة والألم لا يمكن أن يختلطا بغيرهما ، فإنه ينبغي ألا تحوى هذه الفكرة في ذاتها سوى عناصر متميزة .

^١ - ديف روبنستوف ، كريس جارات، أقدم لك ديكارت، تر: امام عبدالفتاح امام، الهيئة العامة للمجلس الأعلى للثقافة، 2001 ، ص 61 .

^٢ - رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر : كمال الحاج، منشورات دويرات، بيروت، 1988 ، ص 37 .

^٣ - جان فال ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، تر : فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر، القاهرة ، ص 10.

كما تتضمن قضية الكوجيتو اعتقاد ديكارت للنظرية الثنائية¹ بين العقل و الجسم ، أي أنه يرى الإنسان مركبا من عنصرين منفصلين كل الانفصال ، لأن العقل يعد ماهية الفكر و الجسم ماهية الامتداد ولا توجد خاصية لأحدهما على الآخر.

وعليه لا يمكن أن نعتبر فكرة " أنا أفكر " صورة منفصلة عن محتواها الوجودي ، إلا على سبيل التجريد و كل تميز منطقي عن طريق المدرسة يدخل الغموض على ما هو واضح بذاته كالفكر، واليقين ، والوجود فكل فكرة أيا كان نوعها الخاص هي دليل وجود قاطع² ، ومنه توصلنا إلى أن الطباع الفكري بمعناه الواسع الذي نجده يؤكد أولوية المدرك دون أن يستبعد بعض ما يترتب عليه ، كالإرادة التي تتعلق به بالضرورة الذات المفكرة ليست ادراكا خالصا والعقل يفترض نوعا من القبول بالأحكام العقلية ، ومع ذلك فإن الوجدان الذي نصادفه في كل آفاق فكري هو أكثر قربا من طبيعة الفكر الخالص أو العقل.

فالكوجيتو كما نرى أخرج ديكارت من مرحلة الشك ومنح أول حقيقة يمكنه الاعتماد عليها ، وقد فحص هذه الحقيقة التي توصل إليها ليعرف ما الذي يجعل منها قضية يقينية ، فلاحظ أن لا شيء في قوله " أنا أفكر إذن فأنا موجود " يضمن له أنه يقول الحقيقة إلا كونه يري بكثير من الوضوح أن الوجود واجب للتفكير، حيث أننا لا نستطيع و نحن لم نتجاوز بعد مرحلة الكوجيتو أن نتقدم لأننا في سجن من نفوسنا ، وفي عزلة تامة عما يمكن أن يكون موجودا سوانا فإنه لا بد لنا من البحث عن نقطة ارتكاز في نفوسنا بالذات لننطلق منها إلى غيرها ونتصل بما سواها من الموجودات أن كانت هناك موجودات³ ، مما ينتج لنا أن ديكارت تمكن من خلال الكوجيتو من الوصول إلى إثبات الذات المفكرة بواسطة العقل المدبر لمعظم الأشياء ، ذلك أن التفكير حقيقة مؤكدة واضحة نابعة من ذات الفكر لها ميزة نادرة تتمثل في إدراك الوجود و الفكر متحدتين إتحادا لا ينفصل مهما يفعل الروح الخبيث فلن يستطيع أن يخدعنا فيها.

¹ - عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003، ص 38 .

² - جنيفاف روديس لويس ، ديكارت و العقلانية ، تر: عبده الحلو ، منشورات عويدات،بيروت ، باريس، ط 4، 1988 ، ص41

³ - الربيع ميمون ، مشكلة الدور الديكارتية ، الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر، ط 1 ، 1982 ، ص31-32 .

على انه من هذا اليقين الأول اهتدى إلى اليقين الثاني وهو إثبات وجود الله^١ ، فالشخص الشاك كائن ناقص ومتناه وعاجز ويأتي عن طريق غيره، و الشعور بالنقص لا يأتي إلا بالمقارنة بالكمال ، ومادام الإنسان ناقص وعاجز إذن لا يأتي بنفسه بل يأتي به غيره فالله هو الذي جاء به وخلقه ، وأودع في عقله فكرة الكمال وهي وليست دليلاً على كمال الإنسان لأنها خارجة عنه .

و اهتدى بالكوجيتو أيضاً إلى اليقين الثالث وهو إثبات وجود العالم الخارجي^٢ ، فقد انطلق ديكارت من وجود الله وكماله إلى وجود العالم ، و أن الله كامل ، والكامل صادق فالكذب ليس من طبيعته ، والصدق الإلهي هو الذي سيضمن لي صحة اليقين بوجود العالم وكافة الحقائق ، والصدق الإلهي أيضاً سيمنح الشيطان الماكر من خداعي وتضليلي ، وهو بذلك انتقل من الشك إلى اليقين الدائم وأسس عدداً من الحقائق اليقينية في الفكر الإنساني كأساس للحضارة الإنسانية الحديثة .

الثانية الديكارتية :

في هذه الفكرة سار ديكارت عكس أنصار الواحدية، الذين يردون الوجود، اما للمادة فقط أو الى الروح فقط ،اذ أصر على الإقرار بالاثنتين معا أي التأكيد على المادة والروح في تفسير فكرة الوجود . لكن مع إبراز ذلك التمايز الجوهرى الموجود بينها، خاصة وأن الروح تقودنا حسب ديكارت نحو المطلق والمفاهيم الثابت لكن المادة تحيلنا نحو التغير والنسبية لذلك لا طائل من رد الأولى إلى الثانية أو العكس، ومن ثم قيل : ((عرف ديكارت بأنه فيلسوف ثنائي، وهذا يعني أنه يعتقد في ثنائية الروح والمادة أي عدم إمكانية رد الروح إلى المادة أو رد المادة الى الروح :فلكل منها طبيعته المستعملة المتميزة))^٣ .

^١ - نظمي لوقا، الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، المطبعة الفنية الحديثة، 2003 ، ص 69.

^٢ - مهدي فضل الله : فلسفة ديكارت ومنهجه ، ص 62 .

^٣ - عبد الوهاب جعفر ، أضواء على الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط ، 2003 ، ص38 .

لهذا يرى ديكارت من خلال مبدئه " أنا أفكر إذن أنا موجود " بأن النفس شيء والجسم شيء آخر ، إذن من هنا بدأ ديكارت يميز تمييزا حاسما بين النفس والجسم في الإنسان ، ومنه يمكن القول أن كل واحد منهما يؤلف جوهر مستقلا ومغايرا للآخر ، بمعنى أن كل واحد على حدى ، فالنفس عند ديكارت هي بمثابة جوهر ماهيتها الفكر، والجسم جوهر ماهيته الامتداد ، وهو بالتالي يتخذ شكلا معينا ووضعا محددا كسائر أجزاء العالم المادي وتحكمه القوانين الطبيعية التي تحكم العالم المادي ، حيث أننا إذا توصلنا إلى معرفة علم الطبيعة ، منه يمكن معرفة كل ما هو غامض بالنسبة للإنسان من حيث هو جسم¹

لذلك نجد أن ديكارت قد جاء بثلاثة أدلة لإثبات التمايز الحاصل بين النفس والجسم وهي:

1- دليل الآنية : يرى ديكارت في كتابه مبادئ الفلسفة و تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، أنه يمكن افتراضا في حياتنا اليومية أننا لا نحتوي على جسم ولا جسم لنا أصلا ، ولا وجود للعالم الخارجي من أرض وسماء وماء إلخ، بمعنى ذلك التعقل على كل ما هو مادي حسي سواء بالنسبة لوجودنا لشيء حسي أو محسوس ، أو وجود العالم الخارجي لكن هنا لا يمكن تجاهل أنفسنا ووجودنا في هذا العالم كنفس مفكرة انطلاقا من الكوجيتو ، ولا يمكننا الشك في ذلك بتاتا.

نستنتج بأن آنيتنا موجودة بالرغم من افتراضنا عدة مرات لعدم وجودنا كجسم مادي، ومنه تكون النفس شيء مباينا للجسم ، وهذا الدليل نجده يستند إلى الكوجيتو الديكارتي لهذا له أثر عند ابن سينا ، وذلك من خلال برهانه (الرجل المعلق في الفضاء) في محاولته للتدليل على وجود النفس وخلودها ، فقد افترض ابن سينا وجود رجل معلق في الفضاء لا علم ولا دراية له بآنيته أي بوجوده كنفس لا جسم أو كإنسان مؤلف من نفس وجسد .

ومن هنا يمكننا القول : لو خلق إنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر

٢- مهدي فضل الله ، فلسفة ديكارت ومنهجه ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، 2000، ص 119 .

أطرافه ، واتفق إن لم يمسه ولا تماسه ولم يسمع صوتا ، جهل وجود جميع أعضائه ، ويعلم وجود آنيته شيئا مع جهل جميع ذلك ، وليس المجهول بعينه هو المعلوم وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب ...^١ ، وقد يكون ديكارت استفاد دليله هذا من ابن سينا الذي كانت كتبه " خاصة كتاب الشفاء " مترجمة إلى اللاتينية وذلك قبل ديكارت .

دليل وحدة النفس وعدم قابليتها للقسمة : وأساس هذا الدليل هو أن البدن مثل كل الأجسام قابلة للقسمة ، الذي هو يتألف من أجزاء عديدة ظاهرة وواضحة للعيان ، ولو فقد الإنسان أي عضو من أعضائه فهو إذن يبقى موجود كإنسان من حيث النفس ومحتفظا بآنيته كإنسان مفكر ، وأن النفس واحدة غير قابلة للقسمة والتجزئة ، لأن الأنا واحدة في الإنسان بالرغم من تعدد وجودها أو مظاهرها أو بنشاطها ، فمثلا : إذا قلت أنا أريد أن أضحك ، أكتب ، أحس ، أو أتخيل ، هذا لا يعني أن النفس التي تريد بل هي غير النفس التي تضحك ، تكتب ، تقرأ ، تحس ، أو تتخيل ، بمعنى آخر لا يعني أنه هناك جزء من النفس هو الذي يريد ما يريده ، وجزءا آخر هو الذي يضحك ، وجزءا ثالثا هو الذي يكتب ويقرأ ، بل إنما النفس واحدة هي التي تقوم بجميع هذه الأفعال.

كما أن هناك اختلاف عظيم بين النفس والبدن ، فإن البدن بطبيعته قابل للقسمة على الإطلاق ، فالنظر فيها هي النظر في النفس من جهة أنني شيء يفكر ، استحالة التميز في النفس أجزاء ما لكنني أعرف وأتصور تصورا واضحا أنني شيء واحد تام على الإطلاق ، ثم إن النفس متجددة مع البدن كله ، فإن فصلت عنه ساقا أو ذراعا أو جزءا آخر فإنني أعرف خير المعرفة أنه لم يفصل من أجل هذا أي شيء من نفسي وإن قوى الإرادة و الإحساس والتصور لا يمكن أن يقال عنها قولا صحيحا إنها أجزاء النفس لأن النفس التي تتصرف بتمامها في الإرادة ، والإحساس هي واحدة بعينها^٢.

دليل إدراك النفس للمعقولات البسيطة : يقوم على أن النفس تتعقل بالفطرة مبادئ أولية

١ - عبد الوهاب جعفر ، أضواء على الفلسفة الديكارتية ، الاسكندرية ، د ط ، 2003 ، ص 39

٢ - عبد الوهاب جعفر ، المرجع السابق ، ص 121

بسيطة غير قابلة للقسم^١، وقد اعتقد ديكارت أنه بهذا الفصل التام بين النفس والجسم أسقط المادية و أقام الميتافيزيقا ، ولكن هذا الفصل الذي ينكر النفس على الحيوان ويجعل من البيولوجيا فرعاً قد يؤدي إلى إنكار النفس على الإنسان ورد التعقل إلى الإحساس المشاهد في الحيوان فتسقط الروحانية ، وتسقط الميتافيزيقا لأنها لا تقوم على الحس بل على العقل^٢ إذن فخلاصة القول أن ديكارت أكد على ضرورة التمييز بين النفس والجسم ذلك أن النفس ليست عرضة للفناء كالجسد ، وإنما هي خالدة إلا أنه لم تكن فكرة ديكارت عن النفس مسيحية تماماً فقد استخدم كلمات مثل ذهن و نفس و عقل على التبادل ، وهي كلها تشير إلى شيء واحد حتى وإن كانت لها مضامين مختلفة قليلاً فكلمة النفس لا تدل دائماً عند مفكري القرن السابع عشر على كائن خالد ، بالرغم من أن ديكارت رأى أنها كذلك فهو يحاول أن يؤكد على القضية القائلة بأن الأنفس تختلف اختلافاً تاماً عن الأجسام.

إتحاد النفس بالجسد : بعدما أورد ديكارت العديد من الحجج على أن كل من النفس والجسد متمايزان ، توصل إلى أن النفس ليست عرضة للفناء كالجسد ، وإنما هي خالدة ولم يتعرض لمسألة خلود الروح ، وقد جعل ذلك من اختصاص الدين أو الوحي، التي تبقى حقائقه فوق الفهم وفوق العقل و استدلالاته.

لذا قال ديكارت: "أظنبت هنا قليلاً في الكلام على مسألة الروح لأنها من أهم المسائل ، إذ ليس هناك خطأ بعد خطأ الجاحدين لله أن روحنا هي من طبيعة مستقلة كل الإستقلال عن الجسم ، وأنهما تبعاً لهذا ليست عرضة للموت معه..."^٣.

والسؤال الذي يمكن أن يطرح هو :كيف يمكن يا ترى للنفس والجسم المتمايزان في طبيعتهما أن يتحدا ليكونا موجوداً واحداً ، وهو الإنسان ؟

يرى ديكارت أن الجسم الإنساني ظاهر للعيان وهو خاضع في كل ما يطرأ عليه لقوانين

^١ - مهدي فضل الله ، فلسفة ديكارت ومنهجه ، ص 120 .

^٢ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، النيل دار المعارف، مصر، ط 5، 1990 ، ص85

^٣ - رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، ص235

الطبيعة من غير حاجة لتفسير ذلك بعلة غير مادية ، أما النفس الإنسانية فهي موجودة في الغدة الصنوبرية وسط الدماغ ، وعن طريق هذه الغدة تتحرك بسرعة داخل الأعصاب و بها يتم اتصال النفس بالجسد.

أما دور الجسم فهو يقوم بتبليغ النفس بجميع ما يطرأ عليه من أحداث بواسطة الأعصاب ، فتترجمها النفس إلى أفكار فلو جرح إصبع لنا مثلاً فإننا ندرك الجرح بنفوسنا ، ولكننا ننتبه إليه عن طريق الألم الحسي الحادث على الجسم وكذلك الحال بالنسبة إلى الجوع والعطش ، فإننا ندرك ذلك بواسطة نفوسنا ، ولكننا ننتبه إلى ذلك بإحساس.

ومنه فإن التأثير المتبادل بين النفس والجسد يشير إلى أن إتحادهما هو إتحاد جوهري لا انفصال فيه ، إلا عند الموت وعليه فإن حلول النفس في الجسد هي حلول أبدية ، أي كحلول النار في الحجر الصوان ، وما يؤكد ذلك هو أن الحياة الإنسانية زاهرة بالظواهر والأحاسيس والرغبات التي لا يمكن تفسيرها تفسيراً روحانياً كالفرح والحزن ، وقد صرح ديكارت في الأخير بأننا نعرف معرفة تامة أن النفس والبدن متحدان ، ونحن ندرك ذلك بالبداهة فقد أراد الله بإرادته المطلقة مثل هذا الإتحاد ، وهو حقيقة خارقة بالرغم من أنها لا تتفق مع طبائع الأشياء أو الأمور بالنسبة إلى عقولنا المحدودة.

لذلك قال ديكارت : " ... إذا كان هناك بعض من الناس من لم يقتنعوا اقتناعاً كافياً بوجود الله ووجود أنفسهم بالحجج التي أوردها ، فإنني أريد أن يعرفوا أن كل الأشياء الأخرى التي يرون أنهم أكثر وثوقاً بها ، وذلك مثل أن يكون للمرء جسم ، وأن توجد الكواكب والأرض " ، والمقصود بهذا القول هو أن النفس جوهر روحاني وكمال للجسم الطبيعي آلي من جهة ما يتولد ، لأنه بهما تبدو الحياة والفكر معا وبتصالهما نبلغ الحقيقة المرجو الوصول إليها ، لذا فإن النفس هي مبدأ الأخلاق لأنه لا وجدان ولا إرادة ، ولا عزم لمن لا نفس له نقول: فلان ذو نفس أي ذو خلق على قدر ما تكون النفس أقوى وأعظم وأكمل.

المبحث الثاني : نظرة ديكارت للوجود

وفي هذا المبحث نتعرض لمراتب الوجود عند ديكارت ، إضافة لخصائص الوجود عنده ، والاعتراضات والانتقادات التي يمكن ان توجه لفكره ومنهجه وأفكاره

المطلب الاول : مراتب الوجود عند ديكارت

والمعلقة اساسا بالوجود والعالم الذي نحن فيه وهي النفس والله والعالم

وجود النفس

ما يتضح لنا من خلال فكرة النفس عند ديكارت أنه لا يحتفظ من نفوس أرسطو إلا بنفس واحدة هي النفس المفكرة أو النفس العاقلة ونستطيع أن نقول أنه ما كان ينبغي عليه أن يحتفظ حتى بالنفس العاقلة ، فديكارت يحتفظ بالتصور للجوهر والحق أننا نستطيع أن نتابعه في يسر حين يتصور وجود "الأنا" على أنه فكر أما حين يستخدم لفظ عقل أو النفس فإن ديكارت يمضي في طريقه.

فنحن نرى أن النفس تعرف قبل الجسم لهذا يقول ديكارت "إني أعتبر بأننا لا نلاحظ على الإطلاق بأن ليس من عامل يؤثر بطريقة مباشرة على النفس كما يؤثر الجسد الذي ترتبط به ، وبالتالي فإن ما كان فيها انفعال هو بشكل عام فعل فيه حتى أننا نستطيع القول بأنه أفضل طريق لمعرفة انفعالاتنا هي فهي فحص الاختلاف القائم بين النفس و الجسد"¹

ومن خلال هذا النص تبين لنا أن ديكارت أثار فكرة انعدم علاقة منطقية تربط بين ما هو عقلي وما هو جسمي أو مادي طبيعي ، إلا أن الوقائع التجريبية تثبت وجود مثل هذه الروابط والعلاقات ، وإذا سألنا ديكارت كيف يعرف الإنسان هل بالعقل أم بالجسم ؟ نجد لديه الإدراك أيما كان نوعه لا يتم في اعتقاد ديكارت بدون العقل الإنساني بما يحتوي من أفكار واضحة متميزة ، ويؤكد على مثل هذه الحقائق وفي هذا يقول " تعلم النفس بالعقل ويعلم الجسم بالعقل

¹ - رينيه ديكارت ، انفعالات النفس ، ترجمة : جورج زيناتي ، بيروت ، ط 1 ، 1993 ، ص 15

كذلك ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة ، أما إتحاد النفس و الجسم ، فلا يعلم إلا علما غامضا بالعقل و المخيلة " ١ ، معناه أن ديكارت يؤكد على ضرورة العقل في وجود كل من النفس و الجسم ، حيث اتضح أن تعلم النفس لا يكون إلا من خلال العقل ، وهذا لضرورته عند ديكارت ذلك بأن العقل تعاونه المخيلة بالإدراك المباشر الذي ينتج عنه الوضوح المتميز للأفكار الحدسية ، ولهذا نجد ديكارت قد قسم الأفكار الفطرية إلى أقسام تتمثل في:

أقسام النفس عند ديكارت:

أثبت ديكارت أن النفس جوهر مفكر كل ما فيها وعى وتفكير فإذا نظرنا في التأمل الثالث من ديكارت وجدناه يقسم أفكار النفس إلى أنواع ثلاثة هي:

1-الأفكار الاتفاقية أو الخارجية أو العارضة : و يقصد بها الأفكار الحسية أو ما ينطبع في عقولنا حين ندرك الأشياء المادية الخارجية بالحواس الخمس مثل اللون و الطعم.... واعتقاد ديكارت أن هذا النوع من الأفكار لا قيمة له في بناء صرح معرفي دقيق لأن مصدرها الخبرة الحسية.

2-الأفكار الخيالية أو المصطنعة : ويقصد بها تلك الأفكار التي نصل إليها بفعل المخيلة ، و يكونها الخيال على أساس الأفكار الخارجية السابق ذكرها بتركيب مبتكر يجمع بعضها إلى البعض الآخر، وتعتمد على خيال الإنسان وقدرته على إبداع أفكار لا وجود لها في الواقع مثل فكرة الحصان المجنح يطير بدلان من أن يعدو ، ولا يقيم ديكارت وزنا لهذا النوع من الأفكار الذي يعتمد على المخيلة لأنه لا قيمة له في مجال المعرفة الحقة .

3-الأفكار الفطرية :التي نتعرف عليها بمجرد النظر في طبيعتها مثل أفكارنا عن الشئ والوجود و النفس والحقيقة والامتداد وعن الله أولا وأخي ا ر ، وهذا النوع من الأفكار هو أساس المعرفة الموضوعية الدقيقة التي تدرك أيضا الكوجيتو ذلك أن النفس جوهر ماهيته الفكر وأن المادة جوهر ماهيته الامتداد بالإضافة إلى أفكارنا عن الحقائق الرياضية والمنطقية

^١ - رينيه ديكارت ، انفعالات النفس ، المرجع نفسه ، ص 16

وجود الله :

لقد اتبع ديكارت نظاما جديدا جديرا بالملاحظة ، فلقد لاحظنا جميعا أن الفلاسفة واللاهوتيين قبل ديكارت وربما من أتوا بعده أيضا يبادرون بعد إثبات الفكر أي إثبات الذات المفكرة ووجود النفس ، ثم يبادرون إثبات وجود العالم الخارجي ليصعدوا بعد ذلك إلى إثبات وجود الله أو تقديم أدلة على وجوده ، وذلك بافتراض وجود صانع لهذا العالم ، لكن ديكارت فضل معرفة وجود العالم عن طريق الله تعالى فلم يستخدم الأرض لصعود منها إلى السماء ، بل طلب من الله تعالى أن يضمن له وجود الدنيا أو العالم الخارجي.

وفي مجال أدلة ديكارت على وجود الله تعالى اعتمد على قاعدة ثابتة هي : مبدأ الكوجيتو من خلال الذات المفكرة التي تقوم على الحدس المحض ، وليست استدلال أو قياس وهذا ما يدفعنا إلى التفكير في علة هذا الوجود وتتمثل هذه الأدلة في:

1-الدليل الأنطولوجي الوجودي : يؤكد ديكارت على وجود الله بفكرة الكمال التي توجد بين الأفكار التي لها علة وهذه العلة لا يمكن أن تكون نفس ناقصة ، لأنها لا تستطيع بسبب نقصانها أن توجد ما هو أكمل منها كما لا يمكن أن تكون الحواس هي التي تمنحنا إليها باعتبارها لا تمنح إلا التصورات الغامضة ولا المخيلة ، لأنها لا تستطيع أن تفسر وجود فكرة بسيطة واضحة ومتميزة للغاية ، لذلك يقول ديكارت " إنني قادر أن أتصور بغير أدنى شك كائنا كاملا وجوهرا لا متناهيا أزليا ثابتا ، مستقلا لديه المعرفة و القدرة الكاملتان الكليتان خلقني وخلق سائر الأشياء " ¹ ، بمعنى أن ديكارت يعتبر أن الأفكار التي لها علة هي أول خطوة لتحقيق الكمال أو وجود الله بفكرة الكمال ، إلا أن هذه الأفكار يجب أن تكون نفس ناقصة لأن يعجزها عن إيجاد ما هو أكمل منها كما أنه أيضا يستبعد وجود الحواس في تحقيق الكمال ، لأنها تمنحنا من الأفكار إلا ما هو غامض وغير واقعي.

¹ - رونييه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، مصدر سابق ، ص 50

كما يقصد ديكارت بهذا البرهان أن أول ما يتبين في نفسه إذا رجع إليها ونظر فيها هو نقصه ، فهو يعرف أنه يشك والشك نقص فضلا عن وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي ، مما يشير إلى أن ديكارت لا يستطيع أن يوجد في نفسه هذه الفكرة ، وهي فكرة الكائن الكامل اللامتناهي ذلك أن العلة التي تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة مقدار ما لمعلولها على الأقل ولهذا يمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالي في صورة قياس:

1/ الله أو الكائن الكامل الحائز على جميع أنواع أو صفات الكمال ، يمثل المقدمة الكبرى.

2/ الوجود أحد أنواع أو صفات الكمال ، يمثل المقدمة الصغرى.

3 / الله أو الكائن الكامل موجود ، يمثل النتيجة ¹.

ولهذا يؤكد ديكارت على إلزامية وجود مثل هذا الكائن الذي وهب الإنسان هذه الفكرة الحدسية ألا وهو الله تعالى، فهو منزّه عن الخداع لأن الخداع نقص ، إذن فلا بد أن يكون الله تعالى صادقا لا متناهيا قادرا على دفع الأفعال مثل أفعال الشيطان الماكر الخبيث ، إذن فالكائن الكامل هو الكائن الموجود فعلا و إلا كان هناك تناقض بين معنى الكمال و الوجود ، وكان هذا الكائن تبعا لذلك كائنا ناقصا ، وبالتالي أمكن تصور وجود كائن آخر أعلى منه مرتبة وحائز على صفة الوجود.

والملاحظ أن ديكارت يميز بين الوجود الذهني والوجود الفعلي فيما يتعلق بالحقائق الرياضية ²، فهو يرى أن هذه الحقائق لا يقتضي اليقين بها عقليا والتسليم بوجودها فعليا ، إلا أنه يربط بين الوجود و الماهية ولا يتصور وجود أحدهما دون الآخر ذلك أن ماهية الله تقتضي الوجود ، والوجود الكامل أي الذي يوجد جميع الموجودات.

ومنه تجدر الإشارة إلى ديكارت الذي يرى بأن فكرة الكمال هي فكرة تراها نفوسنا دون أن تصنعها ، وهي في طبيعتها وماهيتها تتضمن بالضرورة حقيقة موضوعها ، لأن طبيعة الله

¹ - نظمي لوقا ، الله أساس المعرفة و الأخلاق عند ديكارت ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، 1972 ، ص 109.

² - مهدي فضل الله ، فلسفة ديكارت ومنهجه ، ص 134

تختلف عن غيرها و لا يمكن الكلام أو الخوض فيها ، ثم إن ديكارت يدعى بأن فكرة الكامل اللامتناهي هي فكرة فطرية طبيعية

مركزة في نفوسنا نراها بذهننا أو عقلنا دون حاجة للبرهنة عليها كسائر الأفكار الفطرية، و إذا كان الأمر كذلك فكيف يفسر ديكارت، إذن وجود الملا حدة من علماء وفلاسفة وعامة الناس في هذا العالم الذين ينكرون وجود الله إنكارا تاما.

2- دليل من شك النفس (الشخص) : هو دليل يؤخذ من الدليل الأول على أنه موجود غير تام الكمال ناقص ، وهو بالتالي ليس الكائن الوحيد في الوجود إذ لا بد أن تكون مكافئة على الأقل للمعلول إن لم تكن أكثر منه فضلا و كيفا ، فديكارت لو كان علة وجود نفسه لكان يستطيع أن يحصل من نفسه لنفسه على كل ما يعرف أنه ينقصه من الكماليات ، لأن الكمال ليس إلا محمولا من محمولات الوجود والذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال ، لذلك تكون علة وجوده لها كل ما يتصور من الكمالات هذه هي ذات الله تعالى ، وفي هذا الصدد قال ديكارت " لست قادرا أنا نفسي على أن أكون علتها ، اقتضي جبرا أن يكون هناك موجود آخر هو علة هذه الفكرة... " ¹ ، يوضح لنا ديكارت في هذه الفكرة كيف أن قدرة الله أكمل وأشمل ، رغم وجود موجودات أخرى غير الله إلا أن هذه الكائنات أقل درجة من الكمال الإلهي ، إذ ليس بإمكانها الاستطاعة في الوصول إلى علة الوجود لنفسها ، برغم من أنها هي الأخرى كائنات لها وجود.

كما يشير هذا الدليل إلى نظرية معروفة في الخلق المتجددة خلال الزمان وهي نظرية أشار إليها الأشاعرة استخدموها في التدليل على أن العلية الإلهية قد سعت كل شيء ، وذهبوا إلى أن هذه العلة هي الأثر المباشر في خلق جزئيات الوجود ، وحتى في تفصيلات الفعل الإنساني فقسّموا الزمان إلى لحظات ، وكذلك فعلوا في الملاء والخلاء فقسّموها إلى ذرات.

¹ - رونييه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مصدر سابق ، ص 53

لكن مهما كان الشك عند ديكارت قضا على كل شيء إلا أن الحقيقة تبقى واحدة أمام الشك الجازف ، وستظل ثابتة لا تميل ¹ ، بل إنها ستزداد يقينا كلما أمنت في الشك والإنكار وتلك الحقيقة هي أن هناك ذاتا تشك ، فأن من الشك نفسه تتولد حقيقة لا سبيل إلى الطعن في ثبوتها و يقينها هي وجود الشخص الذي يشك ، وبهذا أثبت ديكارت وجود الله وقد قال " إن فكرتي عن وجود هو أكمل من وجودي قد وضعها فيا بالضرورة موجود ، هو أكمل مني بالواقع " ² ، ومن خلال هذا القول أكد على نقصان الإنسان كونه لم يخلق نفسه ، فإنه من غير شك مخلوق لموجود قادر أعلى منه وهو الله.

3- دليل مأخوذ من الهندسة (الوجودي) : سمي هذا الدليل بدليل الهندسة لأن ديكارت

حاول أن يستخلص وجود الله تعالى من فكرة الله تعالى ذاتها على نحو ما نستخلص صفات المثلث أو تعريفه ، كما أن فكرتنا عن المثلث تستتبع أن تكون زواياه الداخلية مساوية للقائمتين ، كذلك فإن فكرتنا عن الله باعتباره كائنا كاملا متناهيا تستلزم وجوده بالضرورة ففكرة الوجود متضمنة في فكرتنا عن الكائن الكامل على نحو ما تكون زوايا المثلث قائمتين متضمنة في تعريف المثلث.

لذا قال ديكارت " لو كنت أنا خالق نفسي لما شككت في أمر أو رغبت في أمر ولا افتقرت إلى أي من الكمالات ، ذلك لأنني أمنح نفسي حينئذ ، كل كمال يخطر ببالي فأكون إليها " ³ هذا يعني أن فكرة الكائن الكامل عند ديكارت تعد من الأفكار الفطرية المركزية في ذهن الإنسان الذي يمتلك القدرة على اكتشافها بمحض ملكة التفكير ، إنها فكرة موجودة بالقوة لدى الإنسان منذ الولادة ، تماما كما هو الحال بالنسبة لاستعداد بعض الأجسام لاكتساب بعض الأمراض الوراثية ، وعلى هذا فإدراكي للامتناهي أو الله سابق على إدراكي المتناهي فضلا عن أن فكرة الكائن الكامل الموجودة في نفسي لها اثر محسوس خارج نفسي أو فكري والمتمثل في الوجود المادي الذي لا يحتاج إلى دليل عليه.

¹ - زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة ، ص 99

² - رونييه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، ص 54

³ - رونييه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مصدر سابق ، ص 55

وبهذا فإن إله ديكارت ليس هو أب الكون البيولوجي بل هو أكثر من كونه صانعه ، الله هو الخالق ذو السيادة المطلقة الذي لا يسمح بوجود طبيعة مستقلة معه سواء بصورة مادة المعمار ، لأن الله هو علة الأشياء المخلوقة من حيث ما يتعلق بصيرورتها فضلا عما يتعلق بوجودها .^١

وخلاصة القول أن ديكارت أكد واستدل على وجود الخالق الذي خلق كل شيء من خلال ثلاث براهين ، انطلاقا من فكرة الكمال الموجودة عند الله لأنه لا يوجد ما هو أكمل منه باعتبار أن الإنسان يمتاز بالنقصان بفضل حواسه الخادعة ، ثم أكد على وجوده بذليل الوجودي بفكرة الكائن إلا أن الإنسان له الاستطاعة على اكتشاف هذه الأفكار الفطرية باعتبارها من صنع العقل وهي موجودة عنده منذ الولادة ، وأخيرا أثبت ديكارت على أن الله موجود أوجد كل هذا الوجود ، بمعنى وجود علة لهذا المعلول تمتاز بالكمال وهي تتمثل في ذات الله تعالى وبهذا وصل ديكارت إلى حقيقة يقينية.

ثانيا : صفات الله

بعد أن انتهى ديكارت من إثبات وجود الله تعالى وبالتأكيد على ضرورة الرجوع له أثار مسألة صفات الله تعالى وكان أولها حاصل على كل أنواع الكمالات ، ثم يعدد الصفات الإلهية الأخرى فيقول عنه أنه الخالق المبدع للكون ، فالكون عند ديكارت ليس قديما كما قال بذلك أرسطو والكون ليس فيضا تتضمن فكرة خلق الله للعالم عند ديكارت^٢ ، معناه أن هنالك فرق بين الله تعالى والعالم أو بين الخالق والمخلوقات فهما وجودان متمايزان وحيث نقول أن العالم فيض أي أنه صدر عن الله تعالى ، فإننا نقول بمذهب وحدة الوجود الذي يعني أن الله والعالم شيئا واحد ، وبهذا يرفض ديكارت القول بقدم العالم ونظرية الفيض.

من صفات الله تعالى كذلك أنه الواحد والمستقل بذاته له القدر المطلقة ، والعلم المطلق وهو الأزلي ويضيف ديكارت أن الله تعالى خالق الماهيات ، ويذكر ديكارت في كتبه الفلسفية أن

^١ - ريجر هوكاس ، الدين ونشوء العلم الحديث ، تر: زيد العامري ، مكتبة مدبولي للنشر ، 2008 ، ص 82 .

^٢ - إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، 2001 ، ص 102

الله تعالى خالق الماهيات و الحقائق الضرورية وهو مصدرها الأول بل هو مبدؤها ، و الله تعالى ثابت مما يجعل الحقائق و الماهيات ثابتة بثباته ولا يطعن في ثباتها ولا في صدقها ، ولا يجرى التناقض على الله تعالى لأنه من الممكن أن يخلق الله تعالى ما يكون متناقضا بالنسبة لنا ، وينبغي أن نذكر كذلك أن الله تعالى حر حرية مطلقة ، ومن صفاته تعالى الصدق المطلق مما يعني أنه بعيد كل البعد عن الخداع و التضليل مثل الشيطان الماكر وأن صدق الله تعالى هو المعيار الوحيد لكل حقيقة.

مما يتضح لنا أن ديكارت في وصفه لله تعالى ، أنه لم يكن وصفه بعيدا عن وصف الدين الإسلامي للمولى عز وجل رغم أنه مسيحي الديانة في قوله على أنه الواحد والقادر والمطلق أو الأزلي والثابت ، وهذا ما ينتج لنا أن ديكارت كان أكثر دقة ونزاهة في أفكاره من خلال توحيد الخالق باعتباره الشامل والكامل عن سائر المخلوقات.

كما أن ديكارت يرى بأن الكائن اللامتناهي هو الكائن الكامل أي الكائن الكامل الذي يحوز على الكمال ، إذن فالصفة الأساسية الضرورية لله هي الكمال المطلق لكن الكمال في حد ذاته ، ليس صفة موجودة حقيقية وإنما هو جامع الصفات الموجودة فعلا ، بمعنى أن صفة الكمال التي تطلق على الله هي صفة معنوية أو رمزية في حين أن الصفات الأخرى التي تؤلفها ، هي ذات وجود حقيقي¹ ، إذن فالعالم عند ديكارت هو حادث أو محدث ظهر إلى الوجود بإرادة الله المطلقة ، وليس قديما قدم الله كما كان يرى أرسطو ، أو فيضا كما يرى أفلوطين أو هو الله شيء واحد وإن تعددت وجوهه أو مظاهره كما هو الحال عند سبينوزا و المتصوفين المسلمين ، وتتمثل نظرة ديكارت في تمييزه الحاسم بين الله والعالم مع النظرة الإسلامية ، و إن كان ديكارت لم يبين لنا كيف تم خلق العالم كما بين الإسلام ، فإنه يرى بأن كل شيء هو من خلق الله وصنعه حتى أنه يرى بأن الله هو خالق الحقائق العلمية كالحقائق الرياضية.

¹ - مهدي فضل الله ، فلسفة ديكارت ومنهجه ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 2000 ص 152.

وخلاصة القول أن ديكارت قد وصف الله تعالى بالكمال لأنه لا يوجد ما هو أكمل منه في هذا الوجود كله ، كما وصفه تعالى بالصدق والمطلقية والثبات الذي لم يجده ديكارت عند غيره سواء كما وصفه أيضا بالوحدة في الخلق ، ذلك أنه تعالى خلق المهيآت وخلق سائر الأمور الموجودة في هذه الدنيا.

وجود العالم :

بعدما تمكن ديكارت من الوصول إلى الله من خلال جملة من الأدلة أكدت على وجوده حينما وجد بين أفكاره فكرة ممتازة هدته إليه ، وركب منها الأدلة القاطعة الفلسفية لتبين وجهته بعد الخطوات التي مر عليها ، لرسم بعدها صورة عامة لمسيرتها الفكرية يمكننا أن نستفيد منها وعلى غرار هذا قدم لنا ديكارت دليلين على وجود العالم الخارجي:

أ- دليل الميل الطبيعي أو النفسي : يوجد فينا ميل طبيعي قوي نحس به و يجعلنا نعتقد بوجود هذا العالم ، وهو ميل استفدناه من الله تعالى وما دام الله تعالى هو الكائن الكامل الصادق فقد حل هذا الميل محل اليقين و من ثم لا سبيل إلى الشك فيه ¹ ، معناه أننا نحس في نفوسنا ميلا طبيعيا قويا للتسليم بوجود العالم الخارجي ، وهو ميل دائم لا يخضع لإحساس عابر أو شعور مؤقت ، لأنه مستفاد من الله الثابت الأزلي وبما أن الله يمتلك كل صفات الكمال ومن بينها صفة الصدق المطلق ، فمعنى ذلك أن ميلنا بالاعتقاد بوجود العالم الخارجي هو ميل صادق . كما يجب أن لا يسيطر الشك في صحة هذا الاعتقاد ولا نشك إطلاقا في حقيقة العالم الخارجي لأن الله تعالى منبع كل حقيقة ، فإنه لم يخلق الذهن الإنساني على فطرة تجعله يخطئ في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصورها تصورا واضحا جدا ومتميزا جدا تلك هي المبادئ التي استعملتها فيما يتصل بالأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية ² ، وعلاوة على ذلك فإن ديكارت يشير إلى أن من شروط إثبات وجود العالم الخارجي هو استبعاد الشك ، معناه أن لا

¹ - مهدي فضل الله ، المرجع نفسه ، ص 61.

² - الربيع ميمون ، مشكلة الدور الديكارتي ، ص 42 .

نشك في حقيقة وجود العالم بصفة مطلقة وهذا يعود إلى أن الله هو منبع كل هذه الحقيقة ، ذلك أن الله لم يخلق هذا الإنسان ليشك و يخطأ في جميع الأشياء لذا وجب عليه أن لا يشك .

ب- دليل الإدراك الحسي : ذلك أنه فينا خمسة حواس وظيفتها أن تساعدنا نحن البشر على إدراك الأشياء الخارجية ولكن الحواس حين تدرك شيئاً مادياً إنما تستقبل ما هو موجود ولا تخلق شيئاً ، إلا أنه بالنظر في هذا الدليل نجد أن ديكارت يضع مبادئ معينة ، ومن ثم فإن قدرتنا معلولة وينبغي أن نبحث عن علتها وهذه العلة لا شك أنها مصدر أفكارنا الحسية ^١ ، إذن يمكن القول أن علة إدراك الأشياء المادية الخارجية ليست موجودة في إدراكنا العقلي ، وإنما هي علة خارجية مثل قولنا أننا نرى لون أخضر ، هذا يعني أن في العقل فكرة لا بد من أنها صدرت عن شيء موجود في الخارج مستقل عن الشيء الأخضر الفيزيائي ذاته ، وقد قال ديكارت في هذا الصدد : " إن الأفكار التي أتلقها عن طريق ، الحواس لا تعود إلى إرادتي..." ^٢ .

ثم أشار ديكارت إلى ماهية العالم على أنه الامتداد طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً بخواصه الهندسية وهي ماهية لا ندركها بالحواس أو المخيلة وإنما ندركها بالفهم ، وإذا أردنا تدليلاً عليها وإثباتاً لها بصفة قاطعة فلن نجد أحسن من مثال قطعة الشمع ^٣ ، لنأخذ مثلاً قطعة من شمع العسل من الخلية ، فلم تذهب عنها حلاوة العسل الذي كان فيها وما زالت بقية من أريج الزهور التي اقتطفت منها لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان ، وهي جامدة وباردة

ويسهل عليها أن تتناولها باليد وإذا نفرت عليها خرج منها صوت ، وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التي نعرف منها الجسم معرفة متميزة ، ولكن ها هي ذي اقتربت من النار وأنا أتكلم فماذا أشاهد تتلاشى بقية طعمها وتذهب رائحتها ويتغير لونها ويذهب شكلها ، ويزيد حجمها وتصبح من السوائل وتسخن حتى يصعب لمسها ومهما تتقر عليها فلن ينبعث منها صوت. فامتداد الشمعة هو الذي يبقى منها بعض التغيرات التي تطرأ عليها ، فإذا زال زالت معه إنه واقع، والواقع الذي يطابقه التصور عن الأشياء الجسمانية كلها في تلك الصفات الخارجة عن

١ - رينيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، ص 117.

٢ - رينيه ديكارت ، العالم أو كتاب النور ، تر : أميل خوري ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1999 ، ص 64

٣ - نجيب بلدي ، نوابغ الفكر الغربي ديكارت ، القاهرة ، دار المعارف ، القاهرة د ، ط ، ص 120

الامتداد سواء كانت لونا ، أو صوتا أو لذة أو ألما ، فهي مرتبطة بالجسم في وجوده ومرتبطة أيضا بالنفس في تعلقها بوجود الأجسام عامة ، بوجود البدن بنوع خاص وإدراك الصفات المذكورة ليحمل هذا الازدواج في المعنى بوضوح كامل ، وإدراكنا للامتداد علامة على التمايز بين النفس والجسم .

ومنه يشير ديكارت أنه لإثبات وجود العالم الخارجي ضرورة ارتباط هذه العالم بالذات الواعية ، وبذلك لم يجعل هذا العالم مستقلا عن الذات لأنه لن يعرف إلا من خلالها ، ويؤكد هذه الفكرة بقرار أن الذات تلتمس اليقين في الله وأنه يمنحها ويبث فيها المعرفة اليقينية المتمثلة في الأفكار والصورة الذهنية^١ ، ومن ثم تكون على يقين من صدق وصحة الأفكار الله فينا ، لأنه لا يمكن أن نخدعنا أفكار أودعها الله فينا ويرد اعتقدنا في وجود العالم الخارجي إلى ذلك الميل الذي أمدنا به الله وهو ميل لا يمكن الشك فيه ، ومن ثم لا نعرف العالم الخارجي بالحواس لأنها خادعة إنما نعرفها بالأفكار التي منحنا الله إياها ، وهكذا خضع برهان ديكارت لإثبات وجود العالم لحظة منهجية محددة ، وكان طبيعيا أن يكون هذا البرهان في نهاية سلسلة الإثباتات ، والسبب في هذا هو جعل الأولوية في الوجود لله أولا ثم من خلاله توصل إلى وجود العالم الخارجي.

ومما سبق نستنتج أنه لا يمكن الحكم بإرادتنا إلا على شيء يتصوره فهمنا تصورا واضحا ومتميزا ، حتى تكون الإصابة من حظنا ولا نقع في الخطأ وبما أن هذا ممكن بالنسبة إلينا فمسألة الصواب والخطأ ترتبط بنا ولا علاقة لها بالله ، كما نلاحظ أن الرؤية الرياضية هي الأخرى شجعت ديكارت ليصف الكون بأنه شيء واحد هائل مفرد يشغل مكانا وصورته العقلية المجردة هي صورة مادية كما لو كان الكون قد تم اختزاله بعقيدة متجانسة شاملة ، لذلك فكل شيء موجود في هذا العالم بالفعل شيء ممتد يمكن قياسه رياضيا على وجه اليقين بفعل الذهن البشري .

١ - محمد توفيق الضوء ، دراسات في الميتافيزيقيا ، دار الثقافة العلمية ، الإسكندرية ، د ، ت ، ص 7

المطلب الثاني: خصائص الوجود عند ديكارت

أولاً : الامتداد: لغة: يعني الانبساط ، نقول امتد الشيء، اي انبسط امتد الماء ، كثر

اما اصطلاحاً: فهو يحمل عدة معان من بينها :

يعرفه ابن سينا في كتابه الاشارات : الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل ، ومعنى ذلك أن الامتداد الجسماني متناه، والشيء المنتاهي يلزمه أن يكون ذا شكل، فالامتداد المنتاهي هو اذن ذو شكل .

أما الامتداد عند ديكارت، فهو يختلف عن المكان، فالامتداد خارجي، والمكان داخلي، فاذا نظرت الى الحيز من حيث أنه داخلي سمي هذا الحيز مكان ، واذا نظرت اليه من حيث أنه صورة خارجية للجسم سمي امتداد، فالحيز الداخلي هو المكان والخارجي هو الامتداد .

ولهذا فالاشياء الموجودة في الخارج يكون الامتداد طبيعتها، ويرى ديكارت أن الامتداد هو الصفة الاساسية الممنوحة للمادة، فكما أنه لامادة دون امتداد، فكذلك لا امتداد دون مادة^١.

اذن ديكارت يعتبر أن الجسم ممتد قائم بذاته، فالجسم هو ذلك الجوهر الذي يتخذ شكلا ووضعا.

يقر ديكارت أن الاشياء المادية ماهيتها الامتداد ، فهذه الصفة الاساسية للجوهر المادي، وهكذا فان الامتداد في الطول والعرض والعمق تشكل طبيعة الجوهر الجسماني .

ان وجود الاشياء في الخارج يكون الامتداد طبيعتها وطبيعة الفضاء، ولهذا فالقول بوجود فضاء فارغ قول متناقض، لأنه من غير الممكن أن يكون امتدادا لما هو غير موجود^٢،

فالامتداد هو الخاصية الأولى للوجود المادي ، واذا كان الأمر كذلك فإن العالم يصبح غير محدود أو غير متناه من حيث الامتداد فأينما تصورت حدود للعالم فهناك مادة وراء تلك الحدود

١ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، ج1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1982، ص 13

٢ - الربيع ميمون، مشكلة الدور الديكارتي ، مرجع سابق ، ص 44.

وذلك إلا ما لانهاية ، وإذا كانت المادة امتداد فالعكس صحيح كذلك يمضي أنه لا امتداد بغير مادة ، وبذلك فالكون كله ملاء وأينما وجد مكان فهناك مادة أي جسم والقول بخلاف ذلك يفترض وجود الخلاء ، إذن فإن الفضاء ينقسم إلى ما لا نهاية من الجزئيات ، لأنه عبارة عن مادة و المادة تقبل القسمة إلى ما لا نهاية لها من الجزئيات ولا وجود للجزئيات التي لا تتجزأ ، و القول بخلاف ذلك أي بوجود جزئيات لا تتجزأ معناه وجود الخلاء فيما بينهما .

الثاني : الفكر

فالخاصية الثانية لهذا الوجود هي الفكر ، لأنه لا يمكننا تصور الامتداد دون فكرة، وقد توصل ديكارت الى اثبات وجوده اي وجوده كذات مفكرة عاقلة ، قوة عارفة تهب المعاني لكل ما يحيط بها، اذن النفي هي أولى المعطيات التي توصل اليها ديكارت، واعتبرها الجوهر المفكر، أي الانا في وجوده الشخصي القائم بذاته، والذي يعرف بالتفكير، أي بالوعي والوجدان ووعيه لذاته وللموضوعات ^١.

ويتضح لنا من خلال فكرة النفس عند ديكارت أنه لا يحتفظ من النفوس التي قال بها أرسطو الا بنفس واحدة، هي النفس المفكرة أو النفس العاقلة، فديكارت يحتفظ بالتصور للجوهر ، والحق أننا نستطيع ان نتابعه في يسر حين يتصور وجود الانا على أنه فكر، أما حين يستخدم لفظ عقل أو نفس فان ديكارت يمضي في طريقه ^٢.

الجوهر عند ديكارت لا يعرف مباشرة، وفي ذاته ، وانما يعرف بصفات متميزة وعميقة متغلغلة فيه والتي تتحد به ، فالتفكير وحده يكشف عن وجوده الجوهري و أنه لا يحتاج إلى أي مكان ولا يعتمد على أي شيء مادي كي يوجد، وعلى هذا النحو نستطيع أيضا أن ندرك بغاية الوضوح أنحاء كثيرة مختلفة للفكر، فالفهم والإرادة والتخيل و ما إلى ذلك

١ - عبد الوهاب جعفر ، أضواء على الفلسفة الديكارتية ، دار الكتب ، الاسكندرية ، د ط ، 1990 ، ص 44

٢ - جال فال ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، تر:فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، ص14

يقول ديكارت : " أنا أشك أنا أريد ، أنا أريد أنا أحكم ، أنا متيقن " جميع هذه الأفعال أفعال التفكير وبصدد كل منها أستطيع أقر بأنني موجود ^١.

رأينا فيما سبق أن الصفة الأساسية للجوهر الروحاني عند ديكارت هي التفكير، بحيث أنه كان مهياً لتأكيد القول بأن الجوهر الروحاني هو دائماً جوهر مفكر بمعنى، ولذلك فإنه يخبر أرنولد قائلا: " ليس لدي أدنى أي شك في أن العقل يبدأ في التفكير في اللحظة ذاتها التي تنفع فيها الروح في جسم طفل رضيع ، وأنه في اللحظة ذاتها يكون واعياً بفكره الخاص، ورغم أنه فيما بعد لا يتذكره ، لأن الأنواع الخاصة لهذه الأفكار لا تحي في الذاكرة " ^٢.

ويعني هذا أن العقل دائم التفكير ، أي الوعي كما ان الضوء دائم الإضاءة، والحرارة دائمة السخونة، ويرى بأغن الطفل يشعر بنفسه وهو في أحشاء أمه، ويسمي ديكارت كل الخلجات العقلية أفكارا ، إذن فالعقل هو عبارة عن سلسلة من الأفكار لا أكثر ولا أقل .

ويمكن تقسيم أفكار الإنسان من حيث وضوحها وغموضها إلى كاملة وناقصة، أي أن الفكرة الواضحة هي التي اكتملت من جميع نواحيها، وأما الغامضة فهي التي ينقصها بعض أجزائها، ومن حيث مبعثها إلى أفكار كونها من أنفسنا وأخرى استعرناها من الخارج والثالثة قطرية حيث فينا منذ الولادة ^٣.

من هنا يتضح لنا أن النفس جوهر مفكر قائم بذاته، مستقل كامل الاستقلال عن الجواهر الأخرى ، فديكارت يقر بوجود جوهرين متميزين في الوجود الجوهر المادي من جهة والجوهر النفسي من جهة أخرى

١ - نجيب بلدي، نوابغ الفكر الغربي ديكارت، دار المعارف ، القاهرة، ط 2 ، 1911، ص 100.

٢ - فريدريك كويلستون، تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت الى ليبنتز، تر: سعيد توفيق محمود ، مكتبة بغداد، 2013، ص 171.

٣ - زكي نجيب محمود : قصة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 136

الاعتراضات:

لا شك ان كل مذهب او اتجاه فكري له مؤيدين الذين أيده وساروا على نفس خطاه وانتهجوا منهجه في المعرفة ، لكن رغم ذلك إلا انه وقع في جملة من النقائص والعيوب ، التي استغلها اللاحقين عنه او المعارضين له ، من اجل دحضه والتوجه اليه بالعديد من الانتقادات و الاعتراضات ، من بين هؤلاء نجد :

هويدي : يعتبر من بين الذي علقوا على الشك الديكارتي الدكتور "هويدي" تارة يمجده وتارة يذمه بحيث نجده يقول في هذا الصدد: "إننا لكي نفهم الأساس الذي قام عليه الشك الديكارتي ، علينا أن نربطه بالإرادة لا بالعقل .فهو شك إرادي وليس عقليا"^١ .

وما يقودنا هذا القول أن ديكارت أن شكه ليس عقليا حسب - هويدي- بل هو مرتبط بالإرادة وذلك أنه عند ما نخطئ فليس الخطأ مصدره العقل بل الإرادة ، وأننا عند ما نشك فإننا نشك بمحض إرادتنا ، و يصبح الشك ليس صادرا عن العقل بل الإرادة ، وبهذا فإن المنهج الديكارتي في الشك هو شك مرتبط بالإرادة وليس مرتبط بالعقل كما يدعي ديكارت ، غير أنه هناك من يؤكد أن شك ديكارت هو شك منهجي وهو شك مؤقت وليس شكا مطلقا كما نجده عند الشكاك وهذا ما أكد عليه هويدي حينما يمجد المنهج الديكارتي معلقا عليه بقوله : " أنه النموذج الصحيح للشك الفلسفي بمعنى الكلمة ، وهو يمثل خطوة أساسية من الخطوات الموقف الفلسفي"^٢.

وما يمكن أن نستشفه من قول هويدي أن الشك هو براديجم التفكير الفلسفي ومرحلة ضرورية من مراحل تقصي الحقائق ، وهنا يمكن اعتبار أن شك ديكارت شك منهجي وليس شكا مذهبيا ، وشتانا بين المذهب الذي يهدم المعرفة و الذي يبني المعرفة.

جون لوك: من بين رواد المذهب التجريبي ، ونجد من بينهم الفيلسوف " جون لوك " الذي اختلف مع ديكارت في القول أن العقل هو الوسيلة الوحيدة لإدراك المعارف ، وبهذا هو

^١ - محمد حسن مهدي بخيت ، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت، عالم الكتب الحديث ، الأردن، ط1، 2012، ص 69.

^٢ - محمد حسن مهدي بخيت ، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت ، نفس المرجع ، ص 67

يرفض الأفكار الفطرية حيث يقول في هذا الشأن : " إن عقل الطفل يكون خاليا إما من الأفكار قبل أن يستقبل أي إحساسات من حيث أنها نتيجة مثيرة لأعضائه الجسمية ، فهو أشبه في خزانة فارغة من الأدراج ، أو صفحة بيضاء ليطلع عليها شيء أو قطعة من الورق الأبيض لم يكتب عليها شيء " ^١ .

وما نستشفه من خلال هذا القول أن الطفل لا يمتلك أفكار فطرية بل هو عبارة عن صفحة بيضاء ونحن نكتب عليها ما نشاء ، وبهذا رفض (لوك) الأفكار الفطرية التي ندى بها ديكارت ، مما يعني هذا أنه لاوجود للأفكار قبلية ، بل كل أفكار نكتسبها عن طريق التجربة ولا مكانة لأفكار فطرية في عقولنا.

جاسندي : تعرض هو الآخر لنقد ديكارت في عدة نقاط من بينها :

1/ اعتبار أن "الكوجيتو" قياس وليس حدس فيكون هذا القياس في الصورة على النحو التالي:

- كل مفكر فهو موجود
- وأنا مفكر
- إذن أنا موجود

و يصبح الكوجيتو صورة من صور القياس وليس الحدس كما يدعيه ديكارت .

2/ اضافة الى هذا نجد أن ديكارت رفض وأحدث قطيعة مع كل ما هو تقليد في حين نجد أنه تأثر بالفلاسفة العصور الوسطى وذلك أنه استخدم في إثبات وجود الله الأدلة التي استخدمها قديس "أنسلم" و القديس "أغسطين" ويظهر هذا التأثير في الدليل الأول والدليل الثاني إلا أن ديكارت لم يشير إلى هذا التأثير.

3/ اتهام وقوعه في الدور ويعرف الدور على أنه "هو التوقف وجود أحد الشئيين على

وجود الآخر" ^٢ ، ونعني هنا بالدور أننا نثبت قضية ثانية انطلاقاً من الأولى ثم نعود

١ - ولیم کلی رایت ، تاریخ الفلسفة الحديثة ، تر: محمود سيد احمد ، ط 3، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2010 ، ص

٢- محمد جواد مغنية ، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات ، دار مكتبة الهلال بيروت ، ط ١ ، د ت ، ص 207

لنشبت القضية الأولى انطلاقاً من الثانية وهذا ماوقع فيه ديكارت ، وفي هذه النقطة نقد " جاسندي " ديكارت معترضا على أدلة ديكارت في إثبات وجود الله ويقول في هذا الصدد : " انك تذهب إلى أن الفكرة الواضحة المتميزة حقيقة لان الله موجود ، ولأنه خالق تلك الفكرة ، لكنك تقول من جهة أخرى أنا الله موجود لأنه خالق ولان لديك عنه فكرة فطرية واضحة متميزة ، فالدور واضح لا يخفى على أحد " ^١ ويتبين من خلال قول " جاسندي " أن ديكارت قد وقع في الدور ، وذلك أنه أثبت أن الله واضح هذه الأفكار وهي يقينية ، لكن من جهة أخرى يرى أنها أفكار فطرية واضحة و بديهية لا تحتاج إلى إثبات وهنا وقع في الدور ، بحيث يؤكد على أن الأفكار واضحة لا تحتاج إلى برهان بينما يستند بالله كضمان لهذه الأفكار .

كوجيتو يختلف عن كوجيتو ديكارت فقد نقله من الذات إلى العالم ، إن الكوجيتو عند ديكارت هو " أنا أفكر إذن أنا موجود " ليصبح الكوجيتو عند ميرلوبونتي هو الوعي بالشيء وهذا الشيء موجود في الخارج بمعنى المعاش ، وبهذا تجاوز " بونتي " الكوجيتو الديكارتى معلنا نوع آخر من الكوجيتو وهو معبر عنه " بالكوجيتو المتجسد " بمعنى الكوجيتو المعاش في عالم العيش عن طريق الخبرة وليس ذلك الكوجيتو الذي يبقى منطويا على الذات وهذه الفكرة التي نجدها عند " سارتر " وهذا ما نجده في كتابه " الآخر هو الجحيم " بينما غير وجهة نظره ، بحيث يرى على أن الكوجيتو عليه أن يرمي به إلى الخارج .

١ - رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق ، ص 91 .

الفصل الثالث

ماهية الوجود عند الفلاسفة ما بعد ديكارت

المبحث الأول: علاقة الماهية بالوجود في الفلسفة الحديثة (العقلانيون)

المطلب الأول: الديكارتيون

أولاً: سبينوزا ثانياً: ليبنتز

المطلب الثاني: المثاليون

أولاً: كانط ثانياً: هيغل

المبحث الثاني: النزعة الوجودية في الفلسفة المعاصرة

المطلب الأول: فكرة الوجودية المؤمنة

كيركيجارد نموذجاً

المطلب الثاني: فكرة الوجودية الملحدة

سارتر نموذجاً

الفصل الثالث : ماهية الوجود عند الفلاسفة ما بعد ديكارت

نسمي الفترة التاريخية التي تزامنت مع التاريخ الحديث ، أو التي اعقبتها بالتاريخ بفترة الفلاسفة الديكارتيون ، وهنا نقوم بالتعرض لأهم الفلاسفة الذين تناولوا مبحث الوجود بأسهاب وتميز اذ سنتعرض الى العقلانية الكبرى ، لنتوجه بعد ذلك الى المثالية الحديثة .

المبحث الاول : علاقة الماهية بالوجود في الفلسفة الحديثة

وفي هذا المبحث كان التوجه نحو النزعات الفلسفية التي تأثرت بالعقلانية والديكارتية، واخترنا هنا الديكارتيون اتباع ديكارت لكنهم انفردوا عنه بنسق مختلف، اضافة للنزعة المثالية

المطلب الاول : الديكارتيون (العقلانية الكبرى)

وكنموذج لاتباع ديكارت اخترنا الفيلسوفين سبينوزا وليبنتز

سبينوزا* :

أرجع سبينوزا أصل جميع الموجودات إلى الله وأن الله هو العلة الفاعلة في الكون وأن وجوده مستمد من ذاته أي موجود من عدم ويعرفه كذلك على أنه كائن لا متناهي إطلاقاً أي أنه جوهر يتألف من عدد لا محدد من الصفات تعبر كل واحدة منها على ماهية أولية لا متناهية¹، فإذا كان للإنسان صفات يمتلكها فإن تلك الصفات ما هي إلا جزء من صفات الله الثابتة، إن ميزة فلسفة الدين عند اسبينوزا تختلف عن غيرها في كونه لم يميز بين العالم الخارجي والله ، حيث جعلها الشيء نفسه ويذهب اسبينوزا إلى القول بوحدة الجوهر على خلاف ديكارت الذي قال بثنائية العقل والمادة ، وبذلك نجده أنه أرجع أصل الكون إلى الله وقسمها إلى قسمين:

الطبيعة الطابعة** والطبيعة المطبوعة*** ، ويظهر ذلك من خلال ما يلي:

* ولد باروخ اسبينوزا في أمستردام سنة (1632 م) وتوفي بها سنة (1677 م) وهو في الخامسة والأربعين من عمره، وقد ولد من أسرة يهودية هاجرت إلى هولندا من إسبانيا فراراً من اضطهاد اتهم بالخروج على العقيدة اليهودية وحكم عليه بالطرء، فكان يعاني من النفي المزدوج؛ النفي من قبل المسيحيين الذين يرونه يهودياً، والنفي أو الطرد من قبل اليهود باتهامهم له بالهرطقة ، انظر ويكيبيديا .

¹ - سبينوزا ، علم الأخلاق ، تر: جلال الدين سعيد ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، ص31 .

** الطبيعة الطابعة : تعني عند اسبينوزا الجوهر اللامتناهي وهو الله .

*** الطبيعة المطبوعة : تعني مجموع أحوال الجوهر وأعراضه .

الله بوصفه الطبيعة الطابعة :

أخذ اسبينوزا فكرة الجوهر من فلسفة أرسطو حيث يعرف أرسطو الجوهر على أنه "مالا يستند إلى موضوع ولا يوجد في موضوع" ^١، ويرجع أرسطو إلى أن أصل الكون أو الوجود يكمن في جوهر علة الوجود بأكمله وهو أن الله يشتمل على جميع الجواهر التي تكون سبب في وجود الموجودات ، وأن كل وجود له جوهر يتوقف وجوده عليها، إلا أنها في الأصل تعود إلى جوهرها الثابت والأزلي وهو الله ، وأن وجود الجوهر لا يتوقف بانعدام الموجودات فهو مستقل عنهم فوجوده يعني أنه واجب الوجود ، والجوهر في نظر أرسطو هو العلة الفاعلة في الكون ، وقد وضع أرسطو للجوهر ثلاث معاني منها :

الهيولة* ، الصور** ، و المركب .

والمركب من الهيولة والصورة ، فالهيولة هي الجوهر من حيث موضوع للصورة وهي تعاقب عليها الصورة لتكسبها التعيين والتحديد لأنها موضوع غير معين فهي قوة لا تدرك بذاتها وهي بحاجة إلى صورة ^٢ ، و وجود الهيولة مرتبط بوجود الصورة أي أن الصورة هي من تحدد الهيولة وتبين نوعها وكل من الصورة والهيولة لا يمكن أن يخلو منهم أي جسم، كما أن فكرة عودة الأشياء إلى الجوهر كانت سائدة في العصر الحديث، حيث كانت ظاهرة في فكر ديكارت الذي يعرف الجوهر على أنه حين نتصور الجوهر إنما نتصوره موجودا غير مفتقرا إلا إلى ذاته في وجوده ^٣ ، ولا بد أن تمتلك الجوهر اللامتناهي صفات لامتناهية وهنا الجوهر "اللامتناهي ذو الصفات اللامتناهي عند اسبينوزا هو الله.

إن قول ديكارت أن الجوهر غير موجود إلا بذاته يعني أنه حر في وجوده ولا يستند إلى غيره من الموجودات ، ثم إن كل الموجودات تتكون من جوهرين جوهر روحي وجوهر مادي وقد

^١ - ماجد فخري ، أرسطو طاليس ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت د.ط ، 1958 ، ص25 .

* الهيولة : كلمة يونانية الأصل يراد بها المادة الأولى وهو ما يقبل الصورة وترجع إلى أرسطو ثم أخذها المدرسون منه

** الصورة : هي الشكل الهندسي المؤلف من الأبعاد التي تتحدد بها نهاية الجسم كصورة الشمع المفرغ في قالب فهي شكله الهندسي التي تدل على الأوضاع الملحوظة في الأجسام .

^٢ - فردريك كوبلستون ، تاريخ الفلسفة من ديكارت الى ليننتز ، مرجع سابق ، ص298 .

^٣ - رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، تر :محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة العامة للكتاب ، الاسكندرية، 1977، ص123.

خص ديكارت وحدانية الجوهر في الله فقط وهو ثابت وأزلي، أما الأشياء الأخرى فإنها تحتوي على جوهرين مادي وفكري وهما متصلان ، ولا يمكن أن نجد أحدهما دون الآخر، وإذا كان ديكارت قد أطلق فكرة تكون العالم من جوهرين ، إلا أن الأمر مختلف في نظر اسبينوزا الذي أرجع جميع الموجودات إلى جوهر واحد حيث يعرف الجوهر على أنه " ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته أي لا يتوقف بناء تصوره على تصور شيء آخر وتعتبر اسبينوزا أن الفكر والامتداد معا صفات الله ولدى الله كذلك عدد لا متناه من الصفات الأخرى ¹ .

إن وجود الكون في نظر اسبينوزا مرهون بوجود الجوهر الثابت والأزلي الذي يتمل في الله الذي هو العلة الفاعلة في الوجود وفي هذا الصدد فإن اسبينوزا قد أثبت وجود الله انطلاقا من عدة براهين وهي:

1- البرهان الأول: واجب الوجود ، بين اسبينوزا أن الله موجود ضروري فوجود الوجود يقتصر عليه وأن وجوده حر ومطلق ، فهو موجود من عدم فوجوده لا يرتبط بشيء آخر يكون سببا في وجوده، وإنما وجوده يكون قائما بذاته، أي أنه أوجد ذاته بذاته ، كما أن وجود الوجود متوقف عليه لذلك فإن وجوده واجب الوجود ² ، فهو نفس الدليل الأنطولوجي عند ديكارت الذي يجعل وجود الله منشق كونه جوهر لا متناهيا مستندا في ذلك على قاعدتي الوضوح والتمايز الذي يقوم عليها اليقين الديكارتي.

2- البرهان الثاني: عقلانية * الطبيعة، إن جميع الأشياء الموجودة في الكون لها سبب وعلة في وجودها والسبب في وجودها يتمثل في وجود الله حيث يعتبر الله العلة الفاعلة والموجودة لكل الموجودات العالم الخارجي فإذا وجد مثلث فإنه ينبغي أن يوجد سبب لوجوده وكذلك انعدامه له

¹ - سبينوزا ، علم الأخلاق ، مصدر سابق ، ص 31 .

² - إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، القاهرة ، د.ط ،

2001 ، ص 208 .

سبب جعله غير موجود ثم إن جميع الأشياء الموجودة لها سبب في وجودها كما أن عدم وجودها له سبب^١.

إن وجود الأشياء في العالم الخارجي مرهون بوجود سبب وهو الله وانعدامها يعود إلى علة معينة أي أن الله هو العلة الفاعلة هي وجود الأشياء وفي الوقت نفسه علة في عدم تحقق وجودها وعليه فليس هناك من يستطيع أن يمنع وجود الله.

البرهان الثالث: القدرة على الوجود، يبرهن سبينوزا على أن كل الأشياء الموجودة في العالم كان مصدرها من القدرة على ذلك، فإذا اكتسب الشيء القدرة على الوجود يكون وجوده الأصلي ناتج عن قوة فالقدرة على الوجود مرتبطة بالقوة على إثبات الوجود أما إذا فقد القدرة على الوجود فيعني ذلك أنه عجز على أن يكون موجودا.

إن وجود الأشياء كذلك مرتبط بوجود عنصر القدرة المرهون هو نفسه بالقوة، أي أن كل من القوة والقدرة عنصران أساسيان في الوجود ويترتب عليها استحالة وجود الوجود خارج نطاقها واللامتناهي أقوى من المتناهي بصورة لا متناهية.

4- البرهان الرابع: وفي هذا البرهان فقد بين اسبينوزا بأنه لا يختلف عن الثالث في موضوعه، أي أنه إذا كانت القدرة على الوجود مرهونة بوجود القوة، فإنه يترتب عليه بقدر ما تزداد الأشياء واقعية فإذا بذلك القدرة تزداد قوتها الذاتية على الوجود، وتقتصر القوة الذاتية المطلقة اللامتناهية على كائن واحد وهو الله الذي له قوة ذاتية لا متناهية مطلقة على الوجود^٢.

من خلال جملة تلك البراهين التي اعتمدت التي اعتمد عليها اسبينوزا في اثبات وجود الله فإننا نجد سبينوزا قد بين بأن وجود الله أزلي وقديم، كما أن وجوده ينبثق عنه جميع الموجودات حيث يمثل مصدر جميع الموجودات المادية منها الروحية. إن الله عند اسبينوزا هو جوهر كلي مطلق لا متناهي وهو لا يقبل القسمة وهو واحد أحد أزلي أبدي فهو يتميز بصفة اللامتناهي*،

^١ - ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، الاسكندرية، 2001، ص203.

^٢ - المرجع نفسه، ص203.

في حين أن فكرة المنتاهي تشمل العالم الخارجي أي أن وج ود الكون غير أزلي وأبدي فهو مؤقت ، أما اللامتاهي في من صفات الجوهر الأزلي والثابت ، أي أن الطبيعة الطابعة تتميز بأنها أبدية وسرمدية** ، حين أن الطبيعة المطبوعة تتميز بأنها غير ثابتة وهي متغيرة على اعتبار أن التغير يكون في الأحوال والثبات يكون في الجوهر.

الأحوال بوصفها الطبيعة المطبوعة :

اعتمد سبينوزا في إثبات وجود الله على فكرة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة ، فإذا كانت الطبيعة الطابعة تشير إلى وجود الله المطلق وكيف أن هذه الطبيعة قد طبعت العالم الخارجي ونقلته من العدم إلى الوجود، وتختلف الطبيعة المطبوعة عن الأولى حيث أ[?] تمثل جملة من الأحوال والأعراض التي يجري عليها التفاني والزوال ويعرف اسبينوزا مصطلح الأحوال في كتابه الأخلاق في قوله : "أعني بالحال كل ما طرأ وبعبارة أخرى ما يكون قائماً على شيء غير ذاته ويتصور شيء غير ذاته " ¹.

وهذا القول يعني أن الأحوال تكون عاجزة عن إيجاد نفسها بنفسها ، فهي تحتاج إلى جوهر ثابت لإيجادها، كما أن الأحوال لا يمكن أن تتصور ذاتها بذاتها الأمن خلال تصور ذات أخرى تتمثل في الجوهر ، فالله موجود وهو لا متناهي ، فالمنتاهي الذي يجسد في الكون ، ووجود الله الأبدي يتمثل في ذاته.

لقد ربط اسبينوزا فكرة الطبيعة المطبوعة بالأحوال والتي يقصد بها ما يطلق على الأشياء الفردية التي نشاهدها في الحياة الاعتبارية مثل الأشجار والجبال... الخ. وتتجسد الأحوال في الأفراد الموجودة في الطبيعة، فهي تبدو في الكون أنها منفصلة عن بعضها البعض ولكل منها مجاله الخاص، إلا أنها في حقيقة الأمر متوقف وجودها عن بعضها البعض، فهي مترابطة مع بعض وتشكل حلقة متواصلة مع بعضها ، فكل منها متوقف وجوده

** سرمدي : ما لا أول له ولا آخر له ، فهو خارج عن مقولة الزمان وموجود بلا بدء وبلا نهاية .

¹ - اسبينوزا ، علم الأخلاق ، مصدر سابق ، ص31 .

على الآخر ويؤثر وجوده عليه لأن تلك الموجودات تتصف بصفة النقصان وعدم كمالها يجعلها بحاجة إلى إتمام ذلك النقص، فهي تكون سلسلة اتصال غير مباشر مع بعضها البعض، وأي خلل يطرأ على إحدى الموجودات فإنه حتماً يؤثر على بنية الموجودات الأخرى، أن ذلك النقص الذي تتميز به موجودات الطبيعة المطبوعة يجعلها في بحث مستمر عن ما تكمل به النقص.

إن هذا النقص يدفع تلك الأفراد إلى الإلتحام بصورة حتمية لتغطية النقص، الذي تتصف به موجودات الطبيعة المطبوعة وتقيق صفة الكمال*، فنجد مثلاً أن الإنسان مرتبطة به وحده بذاته، في حين أن الإنسان متصل بالكون والكواكب في سلسلة ترابط اتحادية، إن هذا الاتجاه بين الأشياء له علة واحدة وهو النقص الذي يطرأ على الموجودات.

إن الكمال صفة من الصفات التي يتميز بها الله عن بقية الموجودات، ومن أجل النقص فإن الموجودات الناقصة تعمل على تحقيق نوع من الكمال حيث يقول اسبينوزا أنه لما كان الإنسان غير قادر على إدراك هذا النظام بفكرة وكان يتخيل طبيعة بشرية تفوقه قوة بكثير، ولا يرى أي مانع لاكتساب طبيعة تماثلها فإنه قد وجد نفسه مدفوعاً إلى تحقيق الكمال، فهي خيراً حقيقياً لكل من ساعده على ذلك^١.

إن الوجود في فلسفة اسبينوزا مقتصر على وجود الجوهر الثابت المتمثل في الله وإن هذا الكائن المطلق قد تجسد في العالم المادي، وقد كانت بداية الانطلاقة عند سبينوزا متمثلة مثلاً تطرق إليه ديكارت بأن الله هو الكائن المطلق واللامتناهي، ومع هذا فإن سبينوزا يخالف ديكارت في وحدانية الجوهر، فإذا كان ديكارت بين بأن الجوهر يتكون من الفكر والمادة فإن اسبينوزا قد اقتصر الجوهر عنده على الله فقط، أما الموجودات فهي أجسام يعود مصدرها الأول إلى الله لأن فلسفة الدين عند اسبينوزا تركزت حول وحدانية الجوهر وإثبات وجود الله.

* الكمال : مصطلح أرسطي يراد به ما يتم مقابل ما لم يتم، والكمال الذي يتحقق هذا الكمال، ويتمثل في الصورة والذي يخرج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل ويطلق على النفس التي هي كمال الجسم (أنظر: إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مادة الكمال، ص 15).

١. سبينوزا، رسالة في اصلاح العقل، تر: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1990. ص 24.

لذا نجد في العصر الحديث "اسبينوزا" حاملاً لواء مذهب وحدة الوجود، حيث يتجه إلى القول بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد أحد ولهذا لا يمكن اعتبار الله والطبيعة جوهرين منفصلين. وينتج عن هذا أنه لا يمكن وصف الله بأنه خالق الطبيعة، إلا بمعنى مختلف عن المعنى الموجود في اليهودية والمسيحية.

ليبنتز*:

يحتل تصور الوجود و الجوهر موقعا مركزيا في فلسفة ليبنتز إلا أن المعنى الذي يعطيه هذا الأخير للجوهر يختلف عن المعنى الذي تداوله سابقوه ومعاصروه، وهذا هو موطن الجدة عند ليبنتز الذي جعل من هذا التصور عنصرا أساسيا في نسقه. وفي المقابل لم يكن تصور الجوهر يحظى بالأهمية نفسها لدى بعض معاصري ليبنتز.

ويرفض ليبنتز فكرة وجود جوهر واحد أو اثنين أو ثلاثة، ويستنتج من المفهوم نفسه الذي يعطيه الديكارتيون للجوهر عددا من الجواهر يسميها المونادات التي في تعريفها: إن الموناد الذي سنتحدث عنه هنا ليس شيئا آخر سوى جوهر بسيط، يدخل في تكوين المركبات، وكونه بسيطا يعني أنه ليس ذا أجزاء ، وحيث إن هناك مركبات فإن وجود الجواهر البسيطة ضروري، وينتج عن ذلك أنه حيث لا توجد أجزاء فليس ثمة امتداد ولا شكل ولا قابلية ممكنة للانقسام .

إن البساطة في نظر ليبنتز هي معيار الجوهرية، أي إنه لا يمكن للجوهر إلا أن يكون بسيطا. أما ما يمكن إرجاعه إلى ما هو أبسط منه أي ما كان قابلا للانقسام فليس له سوى وجود ظاهراتي، ومعنى هذا أن التمظهر هو قابلية المركب لأن ينحل إلى عناصر أبسط، وبالتالي، فإن التركيب عرض خارجي لا يدخل في ماهية الأشياء. وهذا التصور للجوهر يفرض على ليبنتز إنكار وجود جوهر مادي، لأن ما كان ماديا يكون دائما قابلا للانقسام، وقابلية الانقسام تتعارض مع مفهوم الجوهر كما حدده ليبنتز .

* ولد ليبنتز في مدينة ليبزج الألمانية (1646 - 1716) لعائلة معظمها من المحامين، كان والده أستاذ للقانون والأخلاق في جامعة ليبزج، وأمه ابنة أستاذ في الحقوق، التحق بجامعة ليبزج وهو في سن 14 ، درس القانون والفلسفة ، فبدأت عبقريته في سن مبكرة ، من مؤلفاته في الفهم الانساني ، المونادولوجيا....

إن القول بلامادية الجوهر وقياساً بالتعريف يؤول إلى أنه لا وجود إلا للنفس، ومن ثم فإن في ذلك إنكاراً لواقعية المادة. فالوجود ليس سوى عدد لامتناهٍ من النفوس^١، وبالتالي فإن المونادات هي الحقيقة الميتافيزيقية القصوى، أما الأجسام فليست سوى تمظهرات، ولكن إذا فهمنا البسيط بأنه ما لا يقبل الانقسام، واعتقدنا في الوقت نفسه بأن المركبات المادية تتحلل إلى وحدات مادية بسيطة، فإن في هذا تناقضاً ظاهراً، وذلك لأن قابلية الانقسام خاصية لكل ما هو مادي، فلم يبق إلا أن نقبل أن ما هو بسيط ليس مادياً، وأن الوحدات البسيطة التي تدخل في تكوين المركبات، لا بد أن تكون لاجسمية، فالموناد إذن، ذرة لامادية.

ولكن كيف يجب أن نفهم كون الموناد غير ممتد و ليس نقطة رياضية ؟ إن النقطة الرياضية تجريد لا غير، فليس لها وجود حقيقي. يقول «برتراند راسل» معبراً عن هذه الفكرة : إن مكونات ما يبدو مادة ليست ممتدة، وليست نقاطاً رياضية فيجب أن تكون جواهر ذات فاعلية ... و من ثم فلم يبق شيء من موضوعات التجربة يمكن أن يكون جوهرًا إذا لم يكن شيئاً مشابهاً للنفس .

ويلزم عن كون الموناد بسيطاً أن وجوده أو فناءه لا يمكن أن يكون إلا دفعة واحدة، فبدايته خلق ونهايته عدم، وذلك لأن كل مركب يبدأ أو ينتهي دائماً جزءاً فجزءاً. يقول :ليننتر و هكذا يمكن القول إن المونادات لا يمكن أن تكون لها بداية أو نهاية إلا دفعة واحدة، أي لا يمكن لها أن تبدأ [في الوجود] أو تنتهي منه إلا تدريجياً .

إن القول ببساطة الموناد يفضي مباشرة إلى نتيجة أخرى، وهي أن كل موناد مستقل بذاته عن المونادات الأخرى، فليس بينها علاقات، لكن كل موناد يمثل الكون بكامله ويعكسه من زاويته الخاصة، وبعبارة أخرى، إن كل موناد هو مرآة للوجود^٢.

ويعبر ليننتر عن استقلالية المونادات بعضها عن بعض بقوله: « ليس للمونادات نوافذ يمكن أن يدخل منها شيء أو يخرج...وهكذا فلا جوهر ولا عرض يمكن أن يأتي من خارج

١ - راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية للكتاب، د.ط، 1977، ص 141.

٢ - العظم صادق جلال، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة بيروت ، ط 3 ، 1979، ص 12.

الموناد « ؛ إنه مغلق، وإذا كان ليبنتز يرى أن المونادات مستقلة بعضها عن بعض، فإن ديكارت يرى أن بين الجواهر اتصالا، فالجسم يؤثر في النفس عن طريق الإحساس و النفس تؤثر في الجسم عن طريق الإرادة.

لكن كيف يمكن للجواهر أن يؤثر بعضها في بعض و يكون بينها اتصال إذا كانت من طبائع مختلفة ؟ يبدو أن هناك عدم تناظر بين الجوهر الروحي والجوهر المادي، ومن ثم فإن التصور الثنائي الديكارتي لا يسمح إلا بثلاثة حلول ممكنة لمشكلة اتصال الجواهر ببعضها ببعض:

أولا: الجسم والنفس جوهران مستقلان بعضهما عن بعض، فليس بينهما تفاعل، ولكنّ بينهما تناظرا، والله هو الذي يحدث الأثر أو الفعل في أحدهما، فيكون ذلك فرصة أو مناسبة لإحداث ما يناظره في الآخر، فيظهر الأمر كأن أحدهما علة للآخر، في حين أن العلة الحقيقية هي الله . وهذا هو الحل الذي اهتدى إليه مالبرانش ، وقد عبر «ألبير نصري نادر» عن هذه الفكرة في العرض الذي قدّم به لترجمة المونادولوجيا « بقوله « وحاول أتباع ديكارت أن يجدوا حلا لهذه المشكلة. فقال مالبرانش «بالمناسبات» أعني أن الجسم لا يؤثر مباشرة في النفس ولا النفس في الجسم، بل الله وحده هو الذي يؤثر في كل منهما.

فحركات المخ هي مناسبات لله كي يتدخل ويظهر الإدراك في النفس، و كذلك عزم الإرادة عاجز عن تحريك الجسم مباشرة، و لكن هذا العزم هو أيضا مناسبة لتدخل الله في تحريك الجسم^١.

ثانيا: الجسم و النفس ليسا جوهرين مختلفين، بل مظهران لحقيقة واحدة، فليس هناك سوى جوهر واحد. وهذا هو الحل الذي جاء به سبينوزا و يبدو حلا جذريا، إذ إن مشكلة الاتصال بين الجواهر ليست مطروحة أصلا.

١- ليبنتز ، المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة، تر: ألبير نصري نادر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت ، د.ط ، 1956، ص18.

ثالثاً: هناك عدد لامتناهٍ من الجواهر، وهو الحل الذي وضعه ليبنتز ، فالمونادات ليست ذات طبيعة مادية، وهي مستقلة بعضها عن بعض، فلا تفاعل بينها، إن الله خلق المونادات كلها منذ البداية حيث إن ما يحدث في الواحد منها، يحدث كذلك في جميعها في الوقت نفسه :إن بينها انسجاماً أزلياً.

ولما كان كل جوهر محتويًا على جميع محمولاته أي كفياته بصفة أزلية، وتظهر هذه الكفيات في لحظات مختلفة ومتتالية، ولما كان الجوهر مكتفياً بذاته، وجب أن يكون ثمة مبدأ داخلي للتغير :إنه مبدأ الفاعلية، فالفاعلية مبدأ ضروري للجوهر في وجوده، ويرتبط هذا المبدأ الذي يضمن استقلالية الموناد، بمبدأ آخر يتعذر بمقتضاه وجود جوهرين متماثلين، هو مبدأ « اللامتمايزات » وافترض التماثل بين المونادات يتعارض مع مبدأ السبب الكافي الذي يعتبر مبدأ أساسياً بالنسبة لحقائق الواقع ويقضي « مبدأ اللامتمايزات » بأن الأشياء اللامتمايزة لا تشكل في الواقع إلا شيئاً واحداً، أي إنه إذا لم يكن بين طبيعتين ما سوى اختلاف كمي، دون وجود أي اختلاف كفي داخلي بينهما، فهما في الحقيقة شيء واحد، وبتطبيق هذا المبدأ، فلا بد أن تكون للمونادات كفيات داخلية، ومن ثم فهي متميزة.

ولما كان الموناد مغلقاً وله كفيات داخلية، فإنه غير قابل لأن يتأثر بشيء خارج عنه، وبالتالي فهو محدث لجميع تغيراته وفق مبدأ داخلي^١.

فالموناد قوة متجهة إلى الفعل بذاتها حاصلة على التلقائية، فلا تفعل بتحريك محرك مغاير^٢. إن التغيرات التي تحدث في الموناد، بمقتضى طبيعته الداخلية، تقضي بضرورة وجود شيء يتغير، وهذا الذي يتغير يبقى رغم ذلك هو هو، أي إنه يحتفظ بهويته :إنه الاستمرار داخل التغير، ولا يؤثر تغير الجوهر على وحدته وبساطته، ما دام ذلك التغير يحصل على مستوى الكفيات، ولنا على ذلك مثال في أنفسنا: إن تمثلات النفس كثيرة و متوالية باستمرار، ومع ذلك يبقى الأنا واحداً ثابتاً لا يطاله التغير.

١ - طعمة جورج، فلسفة لايبنتز، مع تعريب المونادولوجيا و نصوص أخرى، مكتبة أطلس، دمشق، ط 2، 1956 ، ص24.

٢ - كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ، القاهرة ، 1911 ، ص. 130 .

إن مبدأ القوة أو الفاعلية الذي هو مبدأ انتقال الموناد من حالة إلى أخرى يشبه قانون السلسلة الذي يتضمن توالي حدودها، فكما يولد قانون السلسلة حدودها على التوالي، فكذلك فاعلية الجوهر تولد جميع محمولاته على التوالي، لكن ليست الفاعلية سوى مظهر لـ « قوة » الجوهر التي تعتبر مبدأه الأساسي. وكل المونادات يمكن أن نطلق عليها اسم « أنطيليشات » أو كمالات ، وذلك لأن كل موناد يتطور في اتجاه يجعله يحقق كماله الذي برمج له ويتعارض هذا التصور مع فيزياء ديكارت التي تستبعد كل غائية من التغير، باستثناء الإنسان الذي ينطوي نشاطه على مثل هذه الغائية المقصودة، في حين أن ليبنتز يرجع التغيرات التي تحدث للموناد إلى نوع من البرمجة الداخلية حيث يقول : « نستطيع أن نطلق كلمة كمالات على الجواهر البسيطة أو المونادات الحادثة، إذ إنها حائزة في داخلها على شيء من الكمال، وتوجد فيها كفاءة تجعل منها مصدر الأفعال الداخلية، أو بمعنى آخر، آلات غير جسمية^١ ».

وهكذا، ففي الوقت الذي كان فيه، «ديكارت» تحت تأثير الاكتشافات العلمية، يحاول جاهدا إبعاد فكرة الغائية من الفيزياء كان ليبنتز يسير في اتجاه معاكس له، معتبرا أن القول بالتلقائية لا يتعارض مع المعقولية.

وللموناد خاصيتان أساسيتان: الإدراك و الاشتهاء، أما من حيث إن له إدراكا، فهو يدرك نفسه ويدرك الكون كله ، ولهذا فإن الأحاد = [الموناد] نظرة للكون وهو عالم أصغر ينطوي على العالم الأكبر ، وأما من حيث إن له اشتهاً، فمعنى ذلك أن فيه نزوعا للانتقال من إدراك حاصل إلى إدراك غير حاصل ذلك لأن الاشتهاء، ما هو إلا الجهد الذي تبذله الإدراكات الغامضة المختلطة كيما تصير واضحة متميزة، إنه المجهود الذي يبذله الإله الصغير [الذرة] كيما يقترب من الإله الكبير، عموما يمكن فهم الإدراك في الموناد ، بأنه تعدد الحالات التي لا تؤثر في وحدة الجوهر، ويمكن فهم الاشتهاء بأنه قوة ذاتية، هي علة ذلك التغير.

١ - ليبنتز ، المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة، تر: ألبير نصري نادر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، د. ط . 1956 ص 37 .

إن الإدراك حسب تصور ليبنتز، ليس خاصية إنسانية، بل هو ملازم لكل مظاهر الوجود، هذا الوجود الذي ليس سوى عدد لانتهائي من المونادات، والفرق بين الإدراك الإنساني و إدراكات المونادات الأخرى هو أن الأول واضح ومتميز ومدرك لذاته، فكل موناد مهما كانت درجة كماله ينطوي على إدراك.

وبهذا التصور يعارض ليبنتز ديكارت الذي اعتبر الجوهر الإنساني (النفس) وحده مدركا، ورفض أن يكون للحيوان نفس أو للنبات حياة، واعتبرها مجرد آلات، يقول ليبنتز: "...بشكل صريح و هذا الذي أخطأ فيه الديكارتيون خطأ كبيرا عندما اعتبروا الإدراكات التي لا نشعر بها غير موجودة، و هو الأمر الذي جعلهم كذلك يعتقدون أن الأرواح وحدها مونادات، وأنه ليس للبهائم نفوس أو كمالات أخرى^١.

ففي الوقت الذي يرفض فيه ديكارت وجود حياة نفسية لاشعورية، يذهب ليبنتز إلى أن هناك عددا لانتهائيا من مستويات الشعور، فما دامت ماهية الجوهر المفكر بالنسبة لـ ديكارت هي الفكر، فلا وجود لفكر منفصل عن الشعور، و لهذا السبب اعتبر حالة الإغماء ضربا من الموت، أما في نظر ليبنتز فإن ثمة استمرارية واتصالا بين مختلف درجات الإدراك في الموناد الواحد، ابتداءً من درجة الصفر التي تعني اللاشعور المطلق إلى غاية الشعور الواضح عند الإنسان.

نظرية الانسجام الأزلي : لقد كان ليبنتز فخورا بنظرية الانسجام الأزلي التي كانت تتويجا لفلسفته، إلى حد أنه كان يوقع على أعماله بهذه العبارة «مؤلف الانسجام الأزلي»^٢، وبالفعل تعتبر هذه النظرية عنصرا أساسيا في فلسفته بعد نظرية الجوهر، ويبدو أنه استوحى فكرة الانسجام الأزلي شأنها شأن فكرة استقلالية الجواهر من التقليد الفلسفي الديكارتي، و لهذا فقد يُعتقد أن يكون ليبنتز أخذ الفكرة من هذا الفيلسوف أو ذاك، والحقيقة أن هذه الفكرة كانت شائعة في ذلك الوقت،

١ - عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 391.

٢ - بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية، بيروت، 1984، ص. 393.

حيث يمكن لأي واحد أن يستعملها دون أن يكون مضطرا للإشارة إلى مصدر بعينه ، فالعلاقة الموجودة بين الفكر والامتداد عند سبينوزا ، شبيهة جدا بتلك الموجودة بين مونادين عند ليبنتز ، ويمكننا أن نعتقد أن «ليبنتر» انطلق من المشكل الديكارتي في انسجام النفس والجسم، و وجد في نظرية الموناد انسجاما أكثر شمولاً يسمح بتفسير أشياء كثيرة.

لقد وضع ليبنتز نظرية الانسجام الأزلي كحل لمشكلة علاقة النفس بالجسم خصوصا، وعلاقة الجواهر بعضها ببعض عموما، أما كونها حلا للمشكلة الأولى، فذلك يندرج ضمن دراسة ليبنتز لفلسفة ديكارت وما كانت هذه المشكلة لتمرّ دون أن تشد انتباهه، وأما كونها حلا لمشكلة علاقة الجواهر بعضها ببعض عموما، فذلك راجع إلى الصعوبات التي أفرزتها نظريته في الجوهر، ووجهُ الصعوبة هنا هو :إذا كانت الجواهر «قوة» ألا يلزم عن هذا أنها تؤثر بعضها في بعض؟ وإذا كانت نفوسا مغلقة، فكيف نفسر العلاقة بينها؟ .

إن فحوى نظرية الانسجام الأزلي هو أن الله خلق النفس والجسم، مع التذكير بأن الجسم في نظر ليبنتز ليس سوى مظهر ناتج عن تركيب الجواهر البسيطة التي هي في الأساس نفوس ووضع في كل منهما قوانينه الخاصة به منذ البداية، وهما يتطوران كل وفق قوانينه، لكن بتوافق وانسجام مع الآخر، فيحدث التطور في النفس بمقتضى قانون «العلل الغائية»

في حين أن الجسم يتطور بمقتضى العلل الفاعلة يقول ليبنتز: تتم أفعال النفوس وفقا لقوانين العلل الغائية بما لها من نزوع وغايات ووسائل، وتتم أفعال الأجسام وفقا لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات، وهاتان المملكتان منسجمتان فيما بينهما¹ ، ويقول كذلك : وبناء على هذه النظرية، فإن الأجسام تعمل كما لو لم تكن هناك نفوس (وهذا مستحيل)، وتعمل النفوس كما لو لم تكن هناك أجسام، ويعمل الاثنان كما لو أن أحدهما يؤثر في الآخر.

¹ LEIBNIZ G.W ،Système nouveau de la nature et de la communication des substances ،éd . Flammarion· Paris ،1994 ،p 168.

ومثال ذلك، ساعتان تم صنعهما وضبطهما بدقة ليكون بينهما توافق دائم، لكن لا يعني هذا التوافق أن إحداها تؤثر في الأخرى، وبهذا يعارض ليبنتز تصور ديكارت لتفاعل النفس والجسم .

إن الذي يقصده ليبنتز بهذا، هو أن الله قد وضع للكون برمجة أزلية، يقول ألبير نصري نادر في تقديمه لترجمة المونادولوجيا ، فإنه [الله] جعل بالقوة، منذ بداية الخليقة، في كل مونادة مجموعة الإدراكات التي ستحوز عليها، وكَوّن كل المونادات بحيث أن كل واحدة تنشر إدراكاتها كأنها وحدها، لكنها تتفق و إدراكات بقية المونادات لحظة فلحظة ^١ .

ويبدو أن نظرية الانسجام الأزلي حل ذكي للمشكلة التي تطرحها طبيعة الموناد كما حددها ليبنتز، ولما يبدو بين الجواهر من اتصال وتفاعل ظاهريين .فهو يرفض و ضد ديكارت وجود تفاعل بين النفس والجسم، ويعارض سبينوزا في قوله بوحداية الجوهر، ولا يستسيغ التدخل المستمر لله من أجل إحداث التوافق بين الجواهر كما ذهب إلى ذلك مالبرانش .

فالاعتقاد بوجود تفاعل بين الجواهر في نظر ليبنتز هو وليد التوافق الموجود بينها، والحقيقة أن التوافق ليس دليلا على وجود التفاعل، ولئن كانت نظرية الانسجام الأزلي تتقاطع في بعض نقاطها مع نظرية « العلل الافتراضية » التي قال بها مالبرانش ، فإن بينهما مع ذلك فرقا جوهريا .فقد أرجع الاثنان التوافق بين الجواهر إلى الله ، لكن إله «مالبرانش» يحدث ذلك التوافق حيث إنه عندما دُحيث تأثيرا في النفس، يكون ذلك فرصة أو « مناسبة » له ليؤثر في الجسم، أما «إله ليبنتز» فقد وضع في الجواهر منذ البداية وبشكل نهائي نظاما أزليا تتسجم بمقتضاه وهذا ما جعل فيلسوف « الانسجام الأزلي » يعيب على «نيوتن» الذي نحا نحو مالبرانش رأيا غريبا في الله، إذ بالنسبة إليهم، يجب على الله أن يضبط ساعته بين الوقت والآخر، وإلا توقفت عن العمل، و ليس له نظر كاف ليجعل الساعة مستمرة في عملها إلى الأبد، فآلة الله إذن ناقصة الصنع لدرجة أن الله يضطر بالنسبة إليهم أن ينظفها بين الوقت والآخر ^٢ .

^١ - ليبنتز ، مصدر سابق ، ص 20

^٢ - طعمة جورج ، فلسفة لايبنتز مع تعريب المونادولوجيا و نصوص أخرى، ص ، 75.

ويرد لـ لينتزر على الذين اعتقدوا أن نظرية الانسجام الأزلي لا تختلف كثيرا عن نظرية العلل الافتراضية لـ «مالبرانش، بقوله : في مذهب العلل الافتراضية تتوافق الجواهر، لأن الله يحدث هذا التوافق دائما، دون أن تكون الحالة السابقة للجواهر هي التي تؤدي إلى ذلك^١ إن التوافق في نظر لينتزر حاصل منذ الفعل الأول للخلق، والموناد ينطوي على كل أحواله بصورة أزلية دون تدخل أية فاعلية خارجية، أما عند مالبرانش وغيره من الديكارتيين، فالأمر يختلف إذ إن الجوهر يستقبل أحواله باستمرار من الخارج، ولا ينتجها بفعل قوة داخلية، ولهذا فقد اعتبر مالبرانش القول بوجود علل طبيعية فعالة ضربا من الوثنية التي يبدو أن أرسطو عبر عنها من قبل، عندما قال بوجود « الأنطيليشات » ، لكن لينتزر يتخلص من هذه الوضعية، التي كان من الممكن أن تؤول إليها نظريته في الجوهر، باعتبار الله علة أولى حددت كل أحوال الموناد أزليا، ولم يعد الله في حاجة إلى التدخل باستمرار. وهكذا تحل فكرة «الترتيب الأزلي» عند لينتزر محل فكرة «المعجزة» المتجددة باستمرار عند مالبرانش.

^١ : LEIBNIZ G.W ، 'Système nouveau de la nature et de la communication des substances ، éd . Flammarion، Paris ، 1994 ، p 251

المطلب الثاني : المثاليون

وكنموذج للدراسة والبحث كان الفيلسوفين الهامنا وتوجهنا نحو البحث

كانط * :

لقد طبق كانط منهجه النقدي على الفلسفة فتناول نظرية المعرفة ، والأخلاق ، والفن ، والوجود والميتافيزيقا ، وفي مسائل الوجود تركز نقد كانط على ثلاثة قضايا : الله ، النفس ، العالم . ويرى من المستحيل حل هذه القضايا بالطرق المتبعة أو التقليدية التي جاء بها أفلاطون وغيره من الفلاسفة الميتافيزيقيين^١ .

وقد حكم كانط على أن الميتافيزيقا التقليدية مستحيلة التحقق، بينما هناك ميتافيزيقا أخرى ممكنة ألا وهي " : الميتافيزيقا النقدية " . " أما أولئك الذين يفخرون بمعارف رفيعة من هذا القبيل ، فعليهم ألا يخلوا بها ، بل أن يعرضوها علناً للفحص والتقدير، هم يريدون تقديم برهان هيا ! فليأتوا بالبرهان إذاً وسيلقي النقد بجميع أسلحته أمام أقدامهم باعتبارهم منتصرين) " ^٢ .

وبعذر كانط هؤلاء الميتافيزيقيين ، لأن الإنسان " مفطور بطبيعته " إلى الكشف عن الغامض ، ولا يكاد ينتهي من قضية حتى ينتقل إلى قضية أخرى^٣ . يسأل كانط : هل الميتافيزيقا ممكنة بوصفها نزوعاً طبيعياً في الإنسان ؟

نظر كانط إلى الميتافيزيقا على أنها أخفقت حتى الآن في محاولاتها ، إلا أنها مع ذلك ، ضرورية تماماً لطبيعة العقل البشري .

صحيح أن الميتافيزيقا نزعة طبيعية في الإنسان إلا أن ذلك غير كافٍ لإثبات أنها ممكنة

* إمانويل كانط (1724، 1804) في مدينة كينجسبرج في بروسيا الشرقية، تأثر بالتربية الدينية، تدرج في العديد من المناصب العلمية والإدارية، من مؤلفاته نقد العقل الخالص ، نقد العقل العملي، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة...

١ - إبراهيم مدكور ، ويوسف كرم ، دروس في تاريخ الفلسفة ، وزارة المعارف ، مصر ، ص 212 .
٢ - كانط ، نقد العقل العملي ، تر : غانم هنا ، ركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 2، 2008 ص 45 .

٣ - إبراهيم مدكور ، ويوسف كرم ، دروس في تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 213 .

بوصفها علماً ، لأننا إذا تركناها دون تنمية فإن ذلك يؤدي إلى الوقوع في السفسطة . فلكي نقيم دعائم ميتافيزيقا علمية لابد من تطبيق منهج النقد لكي تكون كعلم الكيمياء بالنسبة للسمياء ، وكعلم الفلك بالنسبة للتعجيم .

كذلك يرى أن في " الميتافيزيقا يجب أن يكون ثمة معارف تأليفية قبلية ، وحتى إن لم نشأ أن ننظر إليها بوصفها مجرد إزماع بالعلم حتى الآن ، وذلك أن طبيعة العقل البشري تجعله لا غنى عنها ، وإن عمله لا يقتصر البتة على مجرد تحليل الأفاهيم التي نكونها قبلية عن الأشياء ، ولا على شرحها تحليلياً بالتالي ، بل إننا نريد أن نوسع معرفتنا قبلية^١ .

أصبح من الواضح أن كانط لا يهدف إلى تحطيم الميتافيزيقا على الإطلاق ، بل أراد هدم نوع معين من الميتافيزيقا ليحل محله ميتافيزيقا أخرى.

لقد بحث كانط في ثلاث قضايا أساسية متعلقة تماماً بالوجود وهي : وجود الله ، وخلود النفس ، والعالم . وكان نقده منصباً على محاولات المفكرين الذين حملوا العقل ما لا يطيق ، لهذا فإن نقض الأدلة على وجود الله والنفس والعالم لا يدل على إنكارها من قبل كانط ، لأنه يرى أنه إذا استحال على العقل معرفتها، فالعاطفة هي السبيل إليها أي المعرفة القبلية^٢ .

أراد كانط أن يلتمس للميتافيزيقا طريقة للبحث يجعلها علماً على غرار علمي الرياضيات والطبيعة ، وهو يقول بصراحة أنه يدرس الميتافيزيقا بوضع منهج لفهمها وليس وضع مذهب في مادة العلم نفسه.

وجد كانط أن الرياضيات قامت على أساس متين منذ اليونان ، وعلم الطبيعة كذلك قام على أساس سليم منذ جاليلو في عهد النهضة الأوروبية ، فماذا صنع اليونان للرياضة ؟ وماذا صنع جاليلو لعلم الطبيعة ؟ أما الرياضة فقد كشف اليونان لها عن طريق التقدم العلمي ، عالجهما على أساس فروض افترضوها ، ثم حاولوا أن يستنبطوا منها كل ما يمكن استنباطه من نتائج .. وفي علم الطبيعة حين أراد جاليلو أن يرسى قواعد على أسس متينة ، وجد أن طريق التقدم العلمي واضحاً، ففرض الفروض ثم التفكير في التجارب التي تثبتتها، فما على الميتافيزيقي -

١ - زكي نجيب محمود ، خرافة الميتافيزيقا ، مكتبة النهضة المصرية ، مصر ، 1952 ، ص 62.

٢ - محمود رجب : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1970 ، ص 20.

حسب رأي كانط - إلا يقتفي طرق علماء الرياضة والطبيعة بأن يفرض الفروض ، بطريقة منظمة ومنسقة من أجل الحصول على النتائج . لكن الميتافيزيقا لم يواتيها الحظ بعد ، لتبدأ سيرها في طريق العلم ، فالباحثين في الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عن طريق العلم ، مما يجعلها تتخبط بصورة عشوائية .

الميتافيزيقا ذات موضوعات مطلقة ، لا مشروطة ، مثل الله الحرية والخلود . أنها ذات طابع مفارق ، إلى جانب نقص المعطيات العيانية ، يجعل مطلب الميتافيزيقا في معرفة تأملية مطلباً مستحيلاً ، يقول كانط : "ليس للميتافيزيقا من غاية خاصة لأبحاثها إلا الأفكار الثلاثة : الله ، والحرية ، والخلود ، بحيث أن على المفهوم الثاني أن يؤدي إذا ما ربط بالأول ، إلى الثالث كخلاصة ضرورية ... " ^١ .

في حين أن كلاً من الرياضيات الخالصة والعلم الطبيعي الخالص لا يعني بوجود أسس مفارقة عن نطاق التجربة ، أن بحثها يقتصر على شروط التجربة الممكنة ^٢ .

لقد كتب كانط كتاباً في الميتافيزيقا قبل المرحلة النقدية وهي الفترة الشكية وهذا الكتاب هو : "أحلام صاحب رؤى مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا " 1766 ، وفي هذا الكتاب يسخر من الميتافيزيقيين لأنهم يقيمون عوالم فكرية معلقة لا ترتبط بعالم الواقع ، و رأى أن الميتافيزيقا ليست بذات نفع عملي ، وهكذا شك كانط بإمكان قيام الميتافيزيقا بمعناها القديم بوصفها علماً قبلياً ، ولكن ليس معنى هذا أنه شك في كل الميتافيزيقا أو يريد استبعادها كلها . ونظر إلى الميتافيزيقا عندما انتقل إلى مرحلة النقد على أنها وظيفة للذهن مستقلة عن التجربة ، "لقد أراد أن يبني من جديد مذهباً ميتافيزيقياً ، بأن يوضح الأسباب والعوامل التي أفضت بالميتافيزيقا القديمة إلى الانحلال ، فالميتافيزيقا عنده نزوع طبيعي للعقل البشري " ^٣ ، وإنها حتى لو لم

^١ - كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، تر عبد الغفار مكاوي ، منشورات الجمل ، 1963 ، ص 26.

^٢ - إمام عبد الفتاح إمام ، فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، دت ، ص 181.

^٣ - امانويل كانط ، نقد العقل العملي ، ترجمة غانم هنا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2008 ، ص 44.

تتحقق من حيث هي علم ، فإنها متحققة من حيث هي استعداد طبيعي . وعدم الإرتداد إلى تلك الأسئلة التي تدعو إلى استعمال تجريبي للعقل ^١ .

يميل الناس حسبهم إلى الاعتقاد أن معرفة الكون وطبيعته وتاريخه معرفة كاملة ممكنة من حيث المبدأ ، على الرغم من أن الناس يدركون أن معرفتهم بالكون جزئية ومحدودة ، أنهم يطمحون إلى معرفة تامة بكل شيء .

والميتافيزيقي شخص مفكر يقع تحت سلطان فكرة الكمال . فلا يسعى إلى إيجاد تفسير لهذا الشيء أو ذاك ، بل للأشياء كلها ، وهو لا يبغي معرفة طبيعة بعض الأشياء بل الأشياء كلها ، ولا يصب اهتمامه على الأمكنة والأزمنة الخاصة ، بل على المكان كله وعلى الزمان كله ، "إذ أننا كائنات بشرية ، وتقتصر معرفتنا وإدراكنا على ميدان الخبرة البشرية الممكنة ، ولكننا إذا حاولنا أن نتخطى حدودها ، فإننا بالضرورة لا نفهم شيئاً مما نقوله أبداً... " ^٢

يرى كانط أن كل الميتافيزيقا التي ظهرت منذ أفلاطون إلى زمانه باطلة وغير متحققة ، ولا يشك أحداً بذلك ، ولا يمكن القول عن أي ميتافيزيقا عرضت حتى الآن ، أنها متحققة من حيث غايتها الجوهرية ، مما يسمح لكل واحد أن يشك ، بقوة في إمكانها .

ناقش كانط قضايا الميتافيزيقا الرئيسة وبين تناقضاتها وتهافتها ، فهو عميق في تحليله ، يحيط بالمسألة من جميع وجوها ويسد على خصمه كل منفذ ، إنه بحث في الميتافيزيقا بشغف ورغبة كبيرين في بداية حياته العلمية ، وقد لاحظ أن هناك جهود كبيرة بذلت في دراسة مسائلها وموضوعاتها المعقدة والتي فشلت في بيان حقائقها . إن كل ما نسميه ميتافيزيقا لا يؤدي بنا . إلا إلى مجرد توهم لرؤية عقلية مزعومة لما أستعير في الواقع من التجربة فقط .

لذلك وصف كانط الميتافيزيقا بأنها كالمحيط المظلم الذي لا شاطئ له ولا فنار، تحطمت بين أمواجه نظم فلسفية عدة ، وعلى الرغم من ذلك أنه كان يغامر في البحث في مسائل الميتافيزيقا الغامضة ، محاولاً أن يقيم البحث الميتافيزيقي على أسس صحيحة . وقد اتبع طريقان ، الأول :

^١ - إيمانويل كانط ، أنطولوجيا الوجود، تر : جمال محمد أحمد سليمان، زاد المعرفة ، بيروت، دط ، 2012، ص192 .

^٢ - إيمانويل كانط ، أنطولوجيا الوجود، مصدر سابق ، ص 243 .

سلبي هو نقد ما في الميتافيزيقا القديمة من أخطاء ، والثاني : إيجابي هدفه تقويم الميتافيزيقا أو رسم منهج قويم للميتافيزيقا الجديدة والعلمية التي يريد أن يؤسسها ^١.

وعموما يمكن القول نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية التي تتصف " بالقطعية " وهي التي تدعي المعرفة بما وراء العالم المادي ، وإنها تعبر عن أفكار يقينية بصورة قطعية . وإنه جاء بفكرتي الزمان والمكان الفطريتين وهما فكرتان ميتافيزيقيتان بواسطتهما تتم معرفة الأشياء وبدونهما لا يمكن تحقيق ذلك . وبعد أكثر من قرنين على فلسفة كانط أثبت العلم أن المعرفة نسبية وتم تعريف المكان والزمان والمادة على أسس علمية بموجب النظرية النسبية لآينشتاين.

والميتافيزيقا عاجزة عن تقديم أي حقيقة عن قضايا : الله ، والنفس ، والعالم . والمعرفة تتطلب عمل ذهني يجمع الأفكار المتفرقة لتصبح قضايا علمية تتم عن طريق الإدراك الحسي أولاً ، والعمل الذهني بما يستخدم من مقولات ، وأفكار سامية شاملة .

يقول كانط: "يؤدي نقد العقل إذن ، في النهاية وبالضرورة إلى علم ، أما استعماله الدجماطيقي فيؤدي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها ، يمكن أن نعارضها بأخرى " ^٢.

ولا يمكن تأسيس علم إلا بتعاون التجربة الحسية والإدراك العقلي التي تؤدي إلى المعرفة الصحيحة . وهنا فإن كانط كان تجريبياً وعقلياً ، وعلى الرغم من أنه عقلي إلا أنه رفض العقليين الذين يعطون العقل أكثر من طاقته فيقعون في الأخطاء والمغالطات .

وبالرغم من ان فلسفة كانط فلسفة مثالية، فانه يقر في مثاليته المتعالية . على خلاف مثالية ديكارت وباركلي، بوجود فعلي للأشياء ، ففي احد نصوصه ينظر الى هذا النمط من الوجود بوصفه معطى لحسنا حيث يقول: " أنا اقول توجد اشياء خارنا، بوصفها موضوعات معطاة لحسنا فحسب، لما يكون في ذاته، ولا نعرف عنه شيئا " ^٣.

ويخطو هذا الفيلسوف خطوة أخرى نحو الاعتراف بالوجود المستقل للأشياء بوصفه متميزاً عن الأنا من جهة، وبوصفه في زمان ومكان ما دون اشارة الى ضرورة ان يكون موضوعاً

١ - عثمان أمين: رواد المثالية والفلسفة الغربية، المكتبة الفلسفية، دار المعارف، الإسكندرية، ص 68.

٢ - كانط ، نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، ص 45 .

٣ - زكي نجيب محمود ، خرافة الميتافيزيقا ، مكتبة النهضة المصرية، 1952 ، ص 52

للدراك، و الاعتراف بالوجود الفعلي للشيء بمعزل عن الذات امر ضروري داخل النسق الكانطي لموضوعي المعرفة، وهذا ما يؤكده ارثر كولنز اذ يقول: "ان كانط يقول، وأحياناً يقول بوضوح جداً، ان الموضوعات التجريبية حقائق توجد خارج ما هو عقلي، وان من اليسير لفهمنا المباشر ان يصل اليها".

كما ان المادة ليست هي وحدها الموضوع، اذ لو كان الأمر كذلك لما تطلب الأمر ان يقوم كانط بالبحث عن سبيل لتجاوز التجريبية. ومن هذا المنطلق نجده يؤكد على ان المادة لا تكون أولية ابدأً، وحسب رأيه المادة تقابل الصورة، التي تكون في الحدس الخارجي موضوع الاحساس، ومن ثم فهي (اي المادة) هي الحدس الخاص والتجريبي للحس، وهي ايضا الحدس الخارجي، لأنها لا يمكن ان تعطى اولياً ابدأً في اي تجربة، ويجب ان نحس بشيء ما، وهذا واقع الحدس الحسي. وعلى هذا اقر كانط صراحة بأن الموضوع يتكون من مادة وصورة، فالمادة والصورة هذان المفهومان يضعان اساس كل تفكير آخر، لأنهما يرتبطان بلا انفصال بكل استخدام للفهم، المادة تعني ما يتعين بشكل عام، والصورة هي تحديدها، غير ان الصورة التي يتحدث عنها كانط ليس هي هيئة الشيء، او شكله المادي، بل هي الاطار العقلي الذي يعرف الشيء به من حيث هو ظاهره.

يرى مارتن هايدغر ان الشيء او الموجود له عند كانط معان عدة، فهناك الشيء الطبيعي، والشيء بمعنى الجسم الطبيعي؛ اذ يحدد كانط الشيء الطبيعي بوصفه شيئاً سهل المنال. الجسم الذي يكون موضوعاً للتجربة، اي لمعرفة الرياضيات الطبيعية. ان الجسم شيء ما في الحركة أو ساكن في مكان، لذلك فان الحركات بوصفها تغيرات في المكان يمكن ان تكون محددة عددياً وفقاً لعلاقاتها». ولكن نجد كانط يفرق بين الجسم الرياضي والجسم الطبيعي على اساس ان الأخير توجد به قوة. بينما الاول لا توجد به مثل هذه القوة. كما ان كانط، من منظار المؤلف، يفرق بين المادة الميته والموجودات الروحية. بحيث ان المادة الميته في العالم التي تملأ المكان تكون بطبيعتها الخاصة وفقاً لما يحدث في حالة القصور والدوام في الشيء الواحد، انها تمتلك الصلابة والامتداد والشكل، وظواهرها التي تتأسس على

هذه الاسس توضح فيزيائياً، والتي تكون في الوقت نفسه رياضية، وتستمر ميكانيكية ايضا. ومن ناحية اخرى اذا وجه المرء انتباهه الى نمط الوجود الذي يتضمن اساس الحياة في كل العالم، فان مثل هذه الموجودات ليست من النوع الذي يوسع كمية المادة التي بلا حياة من حيث المكونات، او تريد امتدادها.. انها بالأحرى وبواسطة فاعليتها الداخلية تنشط نفسها، وايضا مادة الطبيعة التي بلا حياة^١.

ومن ناحية أخرى، يفرّق كانط بين الكائنات الروحية والموجودات العضوية والنبات. وتقوم التفرقة حسب رأي المؤلف بين عالم الحيوان وعالم النبات على أساس أن عالم النبات ليس لديه أعضاء تساعد على تحقيق فاعلية إرادة خارجية، بينما هذه موجودة لدى الكائن الحي. والإنسان عند فيلسوفنا يتميز عن كل الكائنات الحية ويملك ما هو أسمى، إذ أن الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام يوجد لهدف في ذاته لا كمجرد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمها على هواها، فهو حسب ما يشير كانط في كل أفعاله سواء أكانت هذه الأفعال متعلّقة به هو نفسه أم بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى ينبغي أن يُنظر إليه في الوقت نفسه على أنه غاية. «إن الوجود الإنساني له قيمة في ذاته، والذي يعيش لكي يهنأ». وهو مشغول جداً بهذه الغاية، واعتبار الإنسان قيمة في ذاته أمر لم يتطرق إليه السابقون على كانط.

الوجود هو ذلك الملاذ الرحب الذي يلوذ به المرء حين يبلغ به السأم أو الفرح أقصى درجاته، فيصرخ قائلاً: إنه لم يرّ مثل هذا الوجود، فالوجود إذاً، ومن خلال هذا الموقف المعاش، هو ما فيه يوجد كل موجود بما هو موجود. إنه ساحة التجلي والظهور التي نلتقي فيها بكل ما يتجلى ويظهر بوصفه شيئاً أو موضوعاً أو موجوداً ما.

وفي الحقيقة فإن الوجود مقابل للعدم، وهو بديهي فلا يحتاج الى تعريف إلا من حيث هو مدلول للفظ دون آخر؛ فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوّره في نفسه، مثال ذلك تعريف الوجود بالكون أو الثبوت أو التحقق أو الحصول أو الشئئية أو بما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل، وإلى حادث وقديم.

١ - إيمانويل كانط، أنطولوجيا الوجود، مرجع سابق، ص 267.

ونجد كانط يشير صراحة الى أن اللاشيء مقابل لكل ما هو موجود، وهو مفهوم بلا حدس حسي؛ ومن المفهوم الذي يكون مقابلاً لكل والكثرة والواحد الذي ينسخ كل شيء هو لا شيء وهو موضوع مفهوم لا يتطابق مع أي حدس معروف ولا شيء، أي أنه مفهوم بلا موضوع. فالواقع أن كانط يفهم وجود الموجود على أنه وجود متتال في الزمان، كما أن نصوصه التي تدل على أنه يفهم اللاشيء الخالص عديدة، فنراه يوضح أن من لا شيء يصدر لا شيء، وهذا المبدأ ليس إلا مبدأ آخر تالياً لمبدأ الدوام، أو بالأحرى للوجود الدائم للموضوع، فهو يوضح أن اللاشيء لا يصدر عنه شيء. والواقع أن هذا الفيلسوف يرفض القول بالخلق من عدم ويعلق على القضية التي تقول لا شيء يولد من العدم، ولا شيء يعود الى العدم، فكان القدماء يربطون هاتين القضيتين ربطاً وثيقاً، والمرء الآن يفصلهما عن سوء فهم، لأن المرء يتصور أنهما عن الأشياء في ذاتها، وأن الأولى يجب أن تكون مضادة لتعلق العالم بالسبب الأول للعالم، وحتى وفقاً لجوهره أيضاً وهذا الاهتمام غير ضروري، لأن الحديث هنا عن الظاهر في حقل التجربة فحسب. القضية إذاً تتعلق بالموجود ولا تتعلق بالوجود واللاشيء الخالص¹.

فتعد فلسفته علامة فارقة في تاريخ الفلسفة؛ فقد أوضح للمرة الأولى أن العقل الإنساني ليس مطلق القدرة، بحيث لا يستطيع أن يوقف كل شيء أمام محكمته ليصدر عليه حكمه؛ ويقضي عليه بما يرى بل إن العقل الإنساني له حدود وهي الظواهر، وليس بوسعها أبداً أن يتخطاها، وإلا وقع في التناقض. وهذا ما غفل عنه الفلاسفة طيلة تاريخ الفلسفة قبله.

و ينتج عن ذلك أن كانط قد وقع أيضاً في الثنائية الميتافيزيقية، التي تفصل العالم إلى عالمين عالم ظاهر يسميه كانط عالم "الفيينومين"، وعالم في ذاته يسميه "النومين" أو عالم الأشياء في ذاتها، التي تنهار كل محاولتنا لمعرفة، بل و تجعل العقل يتورط في تناقضات لا

¹ - إيمانويل كانط، أنطولوجيا الوجود، مرجع سابق، ص 421.

خراج منها ، و هذه التفرقة في نظر نيتشه ما هي إلا أثر من أثار التفرقة الدينية المألوفة ، وبين وجودين يحتل فيها وجودنا المرتبة ، و بين المقدس والمدنس.^١

هيجل* :

ان الحديث عن فلسفة الوجود الميتافيزيقا عند هيجل، لن يكون بالتأكيد حديثا عن علم الوجود بما هو موجود كما عند أرسطو، و لا حديثا عن علم المبادئ الأولى (بروقليس)، و لكنها علم الكل، والخطوة الأولى التي تسمح بملامسة الكليانية Totalité بدء من التفكير المطلق.

و بالتالي ما يميز فلسفته أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي:

- المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها و لذاتها، أي تدرس الفكر الخالص أو الفكر في ذاته ولذاته.

- فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر، أي تدرس الفكر حين يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته ، تتخارج لتمتلى .

- فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها ممثلة ومتحررة^٢ .

و يرى هيجل أن الجدل هو السلم الذي يوصلنا إلى المعرفة المطلقة، حيث تمر الفكرة

المطلقة من خلال جدل ينطوي على ثلاثيات متعددة ، تبدأ من أكثر التصورات تجريدا في الفكر الخالص، وينتهي في صعوده الجدلي إلى ما هو أكثر واقعية في الفكر، أي فلسفة العقل في تمام شموليتها، و واقعيتها الملموسة، ويحاول هيجل أن يوضح هذا عن طريق أمثلة من التاريخ الإنساني في ميادين السياسة، الفن والدين والفلسفة، لتجاوز ما قد يتبدى على أنه

^١ - إيمانويل كانط، أنطولوجيا الوجود ، نفس المرجع، ص418.

* هيجل (27 أغسطس 1770 — 14 نوفمبر 1831) فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت، فورتيمبرغ، في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا. يعتبر هيجل أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي .

^٢ - إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف ، مصر، ط 1، 1969 ، ص123.

تتناقض، إذا ما حاول أحد الجمع بين الفلسفة و التاريخ، أي بين الثابت الأزلي " ما هو في ذاته و لذاته " و الذي يسرد ما وقع في حقبة معينة، ثم اندثر ومضى " ^١ .

و الجدل عند هيجل ليس فنا، كما كان الأمر عند الإغريق، و إنما هو حوار العقل الخالص

مع ذاته، يناقش فيه محتوياته و يقيم بواسطته العلاقات بين هذه المحتويات، في حركة

شاملة تتكون من الفكرة Thèse و النقيض Antithèse والمركب Synthèse ^٢ .

و لإلقاء نظرة على الجدل الهيجلي، نجد أنه متعدد المصادر أو بالأحرى نقول أن عوامل عدة ساهمت في تكوين الفكرة العامة لمنهج الجدل عنده، أول هذه العوامل هو العامل الديني أو اللاهوت، حيث و بتأثره المبكر بالمسيحية، اعتقد أن الدين يمكن أن يقدم مفتاحا لحل الغموض الذي يحيط بمشكلة الأضداد ^٣ .

و ثاني هذه العوامل هي الفلسفة، التي يعتبرها هيجل بمثابة كل متصل تدفعه ضرورة داخلية ، و هيجل معروف أنه كان شديد الإعجاب بالمناهج الجدلية سواء المطبقة عند اليونانيين كزينون الايلي و هيراقليطس، سقراط وأفلاطون، أو المطبقة عند فلاسفة العصر الحديث، خاصة رواد المثالية الألمانية، كانط، شيلنغ و فخته.

وثالث عامل حسب عبد الفتاح إمام هو تأثره بروح العصر حيث عاصر هيجل ثلاث ثورات كبرى في الفلسفة والسياسة والأدب.

هذه هي العوامل الثلاثة التي ساهمت في بلورة الجدل عند هيجل، أضف إليها النبوغ الشخصي للفيلسوف ويتجلى أساس هذا النبوغ في النظرة النقدية التي وجهه هيجل إلى الجدل السابق عنه كاشفا عن عيوبها إذ وجد أنه يوجه فكرة أساسية خاصة بالفلاسفة أكثر مما هي خاصة بالفلسفة (أي نوع من الأسلوب الكلامي المستعمل للتأثير على المتلقي بإبطال رأي وإثبات آخر طبقا لما يريد المتحدث، متجاوزا البعد الأخلاقي)، هذا بالنسبة لجدل القدماء. أما بخصوص جدل

^١ -W. F. Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. J. Gibelin, Tome I, (Paris : Idées, NRF, Gallimard, 1970), p.p. 27-28

^٢ - علي عبد المعطي محمد، رواد الفلسفة الحديثة دار المعرفة الجامعية، مصر ، 2004 ص 96 .

^٣ - إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق ، ص 47 .

معاصيريه ، فقد رأى هيجل أنهم أخفقوا في بناء نظام منهجي تستعين به الفلسفة ليوصلها إلى غايتها المنشودة .و تخللت عملية النقد هذه إفادة كبيرة من معطيات

الممارسة الجدلية، مع تنظيم محكم لأطرافها في منطق جديد ، و عبقريته التي استطاعت أن تمتص رحيق هذه المجالات والعوامل ثم تقدمه في صورة أتم وأرقى .^١

و يعترف نيتشه بما لهيجل من حسنات، و صرح في "العلم المرح أننا نحن الألمان :"
هيجليون، حتى ولو لم يوجد هيجل أبدا، وذلك بما يمنح غريزيا (على عكس اللاتيين)
للاصيرورة والتطور من مدلول أعمق، من قيمة أعلى مما نمحه لما هو كائن".^٢

أي هيجليون بمقدار ما لم نعد ميالين للسماح لمنطقنا بأن يكون المنطق نفسه، فهيجل زرع كل العادات المنطقية، و تجرأ على تعليم أن المفاهيم النوعية تنمو وحداتها من الأخرى، و هي الفرضية التي هيأت العقول لآخر الحركات العلمية في أوروبا الحديثة، و هي الداروينية، كما أنه بعد الهيجلية لم يعد بالإمكان التحدث عن علل فاعلة و أخرى غائبة.

لقد تمكنت الفلسفة الهيجلية من توحيد الثنائيات التي كرستها فلسفات القرنين السابع عشر و الثامن عشر، و إعطاء معنى آخر لها، الذات والموضوع، الوجود والماهية، الفكر والواقع ، العقل والحس، الصورة والمادة، القبلي و البعدي، إذن بواسطة الجدل تمكن هيجل من تجاوز الازدواجية و إدخال علاقات جديدة بين هذه الثنائيات.^٣

ويبقى ما يميز الفلسفة الهيجلية في هي درجة الصلابة التي تتمتع بها، حيث أعلنت عن نفسها في مطلع القرن 19 بوصفها أكثر الفلسفات شمولاً و سعة و خصبا، اختزلت الفلسفات التي سبقتها إلى مجرد عناصر و مكونات في نسقها العام و أدرجتها في وظيفتها، بعد أن أخضعتها لاصيرورة التاريخ و الوعي الشامل.

هذا الجمع والاختزال هو من ألبسها صفتا الشمول و الكلية، لتطرح فلسفة بديلة تقوم بإعادة الوحدة و الانسجام للثقافة الغربية، التي تنازعها التياران العقلي و التجريبي.

^١ - المرجع نفسه ، ص 96 .

^٢ - فردريك نيتشه ، العلم المرح ، ترجمة وتقديم حسان بورقية و محمد الناجي ، إفريقيا الشرق ،الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1، 1993 ، ص 222 .

^٣ - عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 139 .

لقد ميز هيغل بين ثلاث مفاهيم مبينا التداخل والانفصال فيها ، الحقيقة ، والوجود، والوجود الفعلي، وعبر علاقة معقدة بينها وصل إلى ان المعرفة مرتبطة بمدى إدراكنا للمادة وان هذا الإدراك متغير بتغير الزمن والتراكم المعرفي. فنحن نعطي للشيء تعريفه من خلال التصورات التي نملكها في مخزوننا الثقافي وتطبق عليه. بيد أن تلك التصورات لا تشكل الحقيقة النهائية للشيء. وهو هنا يناقش أفلاطون القائل: لست أنا الذي يصنف الأشياء، لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهني، فالجانب الحقيقي في موضوعات الحس هو الكليات، ولكن المصدر الذي من خلاله نعرف الكليات ليس الاحساس وإنما العقل. لأن الإحساس لا يستطيع أن يزودنا بالتصورات بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو الاستدلال، ومن ثم فالعقل هو مصدر الحقيقة الوحيد. لأن الإحساس يعطينا الظاهر، اما العقل فيعطينا الحقيقة.

ومن هذا الأساس الجدلي نشأت فكرته عن الوحدة المطلقة بين الفكر والوجود وشكلت الأساس الذي قامت عليه فلسفته برمتها. لقد رأى هيغل ان الوصول إلى الوعي من المادة مستحيل، كما يرى الماديون، كما أن استخلاص المادة من الوعي، كما تقول الأديان، مستحيل بدروه. لذا نظر إلى الوعي بوصفه نتيجة للتطور السابق لجوهر أولي مطلق لايشكل وحدة مطلقة للذاتي والموضوعي دون أي تمايز بينهما، وعليه فالوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهرى للعالم هي وحدة الوجود والفكر. حيث يتميز الذاتي والموضوعي، فكريا فقط¹

المبحث الثاني : النزعة الوجودية في الفلسفة المعاصرة (الوجود في الفلسفة المعاصرة)

نستطيع ان نقول ان الوجودية تنتشعب الى فرعين رئيسيين هما:

- 1- وجودية حرة: تحررت من كل المعتقدات الموروثة ، ويمثلها كل من نيتشه ، هيدجر ، سارتر .

¹ - هيغل ، فينومولوجيا الروح ، تر: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة ، د ط ، 2006، ص 159

2 - وجودية مقيدة : وهي المرتبطة بعقيدة ما ، ويمثلها كيركيجارد ، ياسبرس ، مارسيل غابرييل .

- فالوجودية الحرة ترى ان الوجود مأساة جاثمة يحياها الانسان ، وتتنظر الى وجود الآخرين وعلاقتهم بالذات نظرة عدم اطمئنان ، ولاتجد للوجود معنى ، ولا غاية فهو حال من العدم . اما الوجودية المقيدة فهي على العكس من ذلك ، اذ أنها ترد الوجود الى الله ، فتتحول المأساة على يديها بردا وسلاما، وتتنظر الى الوجود وهدفه، وتتطلع الى عون الله وعنايته ولطفه .

المطلب الاول : الوجودية المؤمنة

كيركيجارد :

لقد كان كيركيجارد من أوائل القائلين بتقدم الوجود على الماهية، وهو أول من أعطى لكلمة وجود معنى وجوديا صرفا، ولقد هاجم الأنساق الفلسفية النظرية، خاصة فلسفة "هيجل" و سائر الفلسفات التي تدعى الموضوعية، وتسقط الحسابات الذاتية من نظرها، ولم يكتف كيركيجورد بذلك ليؤكد نزعة الذاتية ومنهجه الإنساني، بل هاجم أيضاً المنطق التقليدي في ضوء مفارقة الإيمان والعلوم الطبيعية ولم يدخر وسعا في محاربة كل نظرة للإنسان كذات ديكارتية "عارفة مفكرة" مؤكداً الذاتية والوجود الفردي بما له من هموم وجودية ، لا سبيل إلى الشك من أن الصور الجديدة للوجودية قد كانت إلى حد له نصيب كبير من الأهمية من وحي "كيركيجارد" ، حتى حين تناقضه حول نقاط أساسية إلا أنه يظل قائما عند أصل الحركة الوجودية .

والحق أن " كيركيجارد " لم يكن يقصد وضع نظام فلسفي بالمعنى المعروف أو فلسفة للوجود ، بل منهجا و فكرا يتماشى ومقتضيات الحياة الوجودية الفردية ، من هذا المنطلق كانت الوجودية عنده مفهومة على هذا النحو :توجه نحو فلسفة عينية ، وكان الوجود عنده مفهوما على أنه انفصال و انطواء على الذات ، إذا علمنا بأن معظم الفلاسفة الوجوديين و في تفسيراتهم للوجود الإنساني يميزون على الأقل بين نوعين من الوجود : وجود غير حقيقي و

وجود ذاتي حميمي أصيل حقيقي ، وهو المقصود هنا ، هذا الذي يشارك فيه الإنسان بوصفه وجودا قوامه التحقق و المعاينة و التجربة الباطنة ، وجود يفلت من البحث الموضوعي بمناهجه العقلية والتجريبية ، و يتابع " كيركيغارد " في تأكيده المستمر بأن " الحقائق و المبادئ العلمية التي تلزم العقل بتصديقها لأنها ضرورية وعامة الصدق لا تلزمني ولا تهزني بما أنا وجود فردي وحيد ولا تجيب عن أسئلتني القلقة ، عن حقيقتي و مصيري " ¹.

ولم يكف " كيركيغارد " قط عن التشديد على هذه النقطة ، أي أن الوجود لا يمكن أن ينحصر في نطاق موضوع من موضوعات الفكر أو في حكم نظري فذلك ما لا يمكن أن يكون ممكنا الل هم إلا إذا كانت الحقيقة الوجودية كما يخيل للبعض شئ يمكن اقتناؤه و الحق أنها لا توجد إلا إذا قبلنا نحن أن نبليغ ذلك أو نصير لذلك لحقيقتنا الوجودية الذاتية و يتطلب أمر " أن نكون الحقيقة " أن نعيشها فالحياة هي و الحقيقة شئ واحد هنا فقط نفهم ربط "كيركيغارد " للعاطفة بالوجود و الحقيقة فعندما يذهب إلى أن كل حقيقة مشبعة بعاطفة فذلك لأنه لا وجود في نظره لحقيقة إلا تلك التي يعيشها الإنسان ، ومن ثم نحن لا نلتقي بالحقيقة إلا بوسيط العاطفة ، هذا هو السبب الذي يجعل للحقيقة الوجودية طابعا دراميا بل حسب كلمة مألوفة لدى " كيركيغارد " طابعا ديااليكتيكيا في جوهره من حيث أنها تشمل و في الآن ذاته على حوار مع ذاتي .

والفعل الذي أولد به حقيقتي الخاصة بأن أجعلها لنفسي و بها أوجد ذاتي و أنا أفعل ، فلا سبيل للتسليم من ثمة بوجود حقيقة بالنسبة لي إلا تلك التي أوافق على الالتزام بها و المخاطرة بكل شئ في سبيلها .

هذه الآراء كلها هي التي أدت ب "كيركيغارد " فيما بعد إلى أن يجعل من الإيمان الحقيقة في أعلى صورها، هذا الذي تبلغ فيه الذات ذروتها في العاطفة ، يقول " كيركيغارد " : "إن المسيحية

¹ - كارل ياسبرز ، تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية ، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1880 ، ص 97.

هي المفارقة و المفارقة و العاطفة يتفقان معا اتفاقا تاما، و المفارقة تتماشى على نحو ج يد مع ما يوجد في أعلى مراتب الوجود " ١ .

و نشير هنا ربما لتأثير المسيحية التي عملت على نحو حاسم في نشأة وجوديته ومن بعد توجيه فلسفته و صياغتها ، هذه الديانة التي اعتبرها "كيركيغارد" مبدأ الوجود الذي يعيش فيه (الذي يعيش فيه الإنسان الخوف و القشعريرة)فليس هنالك مايقوي الشعور بالوجود إلا اله و الأسى، يقول حول هذا " :إن الامتحان الأصعب في المسيحية هو المعاناة " ٢ ، ولقد جدت روح "كيركيغارد" بما فيها من كآبة و قلق في المسيحية ملاذا لها ونحن نجهل في الحقيقة ما إذا كانت المسيحية التي اعتنقها "كيركيغارد" هي فعلا الديانة المسيحية الحقيقية ، هي هكذا قاسية تبعث على القلق و الخوف، أم أنها المسيحية كما تصورها و عاشها وأراد أن يجعل منها نموذجا حقيقيا لمسيحية يجب أن يحياها كل إنسان ، وليتجه فيما بعد وهو يصوغ فكره الوجودي إلى وضع معادلة تقول " الوجودية الحق هي المسيحية ، أو صيرورة الإنسان مسيحيا " ٣ .

ويقدر "كيركيغارد" بأن الوجود المسيحي الذي يمثل الوجود الحقيقي يقوم على مقولات لا يعرف أي عقل كيف يستتبطها ، هنا يظهر تعارض الفلسفة و الإيمان المسيحي، و يتجلى وجه التعارض في استناد الفلسفة لمسلمات ، مصادرات ، بديهيات وسلسلة من المقدمات والنتائج تتصل فيما بينها ، وكذا انطوائها على علاقات بين علة ومعلولات ، في الوقت الذي نجد فيه المسيحية لا تعطي أهمية للأنساق العقلية الصارمة متخذة من اللامعقول مسلكا ومن العاطفة و الحماس غداء لها،وعن طريقها يتمكن الفرد من تجاوز مخاطرة القفزة دون تردد غير عابئ بأي نوع من المعارف العقلية ، ولهذا نجده يؤكد على " أنه من غير الممكن الوصول إلى الإله بواسطة طرائق الفكر لأن العقيدة في المسيحية مليئة بالتناقضات و أن كل محاولة لإضفاء طابع عقلي عليه هي تحديف وكفر " ٤ .

١ - ريجيس جوليفية ، المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر ، ص 3

٢ - محمد علي عبد المعطي ، كيركيغارد مؤسس الوجودية المسيحية ، منشأة المعارف ، مصر، 2000، ص 349 .

٣ - ريجيس جوليفية ، المذاهب الوجودية ، ص 3

٤ - إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة عزت قرني ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1978 ، ص 54.

و انطلاقا من هذا التعارض فإنه يصعب على المرء من دون المسيحية أن يخلص نفسه بنفسه من الخطيئة لمحدوديته ونقصه و قصور عقله على إدراك أبعاد الوجود كلها . على هذا الأساس فالمسيحية الواجب فهمها من زاوية وجودية كيركيغاردية وكأنها تدعو بصريح العبارة لاقتفاء أثر المسيح . فيتضح إذن مع " كيركيغارد " أن ما عجزت الفلسفة عن تقديمه للإنسان وهو يواجه مأزقه الوجودي الذي يثير الخوف و القلق سيجده في المسيحية ، في الإيمان المنطلق من وعي الخطيئة الأولى ومن إرادة تجاوزها ومن ثم إلغاء الفرد لهوة الشقاء و الحزن المتحلمان في وجوده ، فالإيمان المسيحي وحده مسلك الوجود الحقيقي ، وهو الوحيد الذي يجعلنا نثق عاطفيا في الغفران الإله ، وفي تسليم قلوبنا لله¹ .

و كأن فلسفة " كيركيغارد " هنا (في كل مرة نذكر فيها عبارة " فلسفة كيركيغارد " نشعر و كأننا نريد أن نجعل من فكره يشكل مذهباً فلسفياً كاملاً في الوقت الذي يرفض فيه الفلسفة و ينكرها عن نفسه حتى لا يشار إليه كفيلسوف ، وكأننا نصر نحن من خلال تكرار هذه العبارة بأنه كذلك ربما يرجع هذا لمطالب العرض الذي تدفعنا و في بعض الأحيان ليس

فقط لاستخدام هذه العبارة بل حتى تجريد فكره من صورته المعاشة و هذا ما يأباه بشدة) تدعونا للانصراف عن الفكر للارتقاء إلى الوجود هذه الفكرة التي ستقودنا نحن الآن إلى معادلته في الوجود و الفكر ، وكذا حقيقة خلافه مع " ديكارت " .

فبدلاً من القول الديكارتي "أنا أفكر أنا موجود "يقرر " كيركيغارد " "أنا موجود و أفكر في وجودي " وهكذا يتجلى الفكر على أرضية الوجود أو كإحدى صفات الوجود خاضعاً له ، فالحق أنه إذا كان الموجود يفكر فهو يفكر في كل شيء بالنسبة لوجوده ، مضيفاً على أن بلوغ الحقيقة الوجودية لن يتم إلا بالتجربة المباشرة وليس بمعالجة التصورات ، وهنا يؤكد " كيركيغارد " : "بأن التفكير التأملي يقذف بوجود الحقيقة " .

هكذا يواجه " كيركيغارد " كوجيتو " ديكارت " بالرد التالي : إن الفكر لا تكون له قيمة إلا بمقدار ما انبثق من الوجود نفسه ، و أن الفلسفة لا يمكن أن تكون إلا فكراً يتشكل في الهم و القلق

¹ - حسن لعبيدي ، من الآخر إلى الذات، دراسات في الفلسفة ، دار الطليعة ، بيروت، ط 1 ، ص 24.

عبر تقلبات الوجود الفردي ولا تكون لها قيمة أبداً إلا بالحياة التي تضرب فيها بكل جذورها ، إن الفلسفة هي أولاً تجربة بأشد ما فيها من عنصر فردي و عيني ، وإن الشعور بتعقيدات الوجود يستبعد إدعاء الاستناد لمنطق المذهب الصارم أو لمنطق الفكر^١ ، إذ كيف للفكر يضيف "كيركيغارد" أن يدرك الواقع وما نفكر به ليس موجوداً في الواقع ، بل موضوعاً للفكر إمكانية لا أكثر ، إنما الوجود عياني ، هو صيرورة دائمة و تغير في الزمن ، وليس بعملية قانونية تقود التغيرات الكمية فيها إلى ظهور صفات كيفية جديدة كما يعارض الديالكتيك الكمي الهيجلي بديالكتيك الكيفي الذي يعتبر الاختلافات الكيفية أولية ثابتة لا تتغير ، و يرفض الاعتراف بالتغيرات الجذرية المستمرة و المتصلة.

إن العملية الحياتية في رأيه أو العملية الوجودية لا تتم إلا على شكل دفعات ، معارضا النظرة الديالكتيكية عن وحدة الأضداد بقانونه الميتافيزيقي (إما أو .) إن الوجود كما يفهمه "كيركيغارد" هو شئ لا عقلاني بل و مغلوط ، إنه يشير إلى المشكلات الفعلية للإنسان ، حريته و مصيره، معاناته و مواقفه الشخصية التي يتعرض لها وتجاربه الحية التي يمر بها إلى آخر تلك المشكلات التي تدور حول الإنسان الفعلي العيني .نتوصل من ثمة إذن إلى أن الوجود الحق لا يفهم إلا في علاقته مع واقعة الوجود في الذات، إنه قلق وتوتر ، حياة صراع ، إخفاق وانتصار ، اختيار و مخاطرة ، وفي خضم هذه المتقابلات يخوض الفرد تجربة وجوده، كيما يبلغ ذاته الحققة.

أ. مقولات الوجود:

1/ مقولة الفكر والحياة:

و الحق أن حياة الفرد عند "كيركيغارد" لا تنفصل عن فكره ، و المقصود هنا ليس التوحيد بين الوجود الإنساني و الفكر و إنما الإقرار " باحتواء الوجود الإنساني على الفكر ومادام الأمر كذلك فالإنسان يشترك فيه لكنه ليس نفسه فكرة " ^٢.

^١ - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية ، ص 1 .

^٢ - محمد علي عبد المعطي ، كيركيغارد مؤسس الوجودية المسيحية ، منشأة المعارف ، مصر ، 2000 ، ص 349.

2/ مقولة المسؤولية و التفرد:

تشير هذه المقولة عند "كيركيغارد" إلى أن كل إنسان فرد متميز ، له نسيج و طبع خاص لا يشترك مع غيره في شئ ، يحيا حياة شخصية لا يقدر أحد أن يحياها غيره ولا أن يعيش هو حياة الآخرين، حتى أن بنيته الخارجية هي أيضا مختلفة عنهم ، الأمر الذي جعل مسألة الفروق الفردية مسألة واقعية.

والحشد و الاجتماع لا يمثل سوى وجودا عاما شموليا يتجاهل الوجود الحقيقي ، يلغي المسؤولية الفردية و يحيل الفرد إلى شخص غير مسؤول و في أقل تقدير يضعف إحساسه بالمسؤولية ، ذلك أن الفرد وحده من يصنع شخصيته عن طريق ما يتمتع به من وجود ،

3/ مقولة الحرية و الاختيار:

لم يجعل "كيركيغارد" من الحرية والاختيار مجرد مقولة بل الخاصية الأساسية لفلسفته برمتها ، و يقصد بها حرية الذات واختيارها لذاتها، فأن توجد هو أن تختار. لقد تحدث كيركيغارد عن الاختيار في كتابه الضخم (إما...أو) وكما هو ظاهر من العنوان حاول أن يبرز فيه أهمية الاختيار في حياة الفرد.

ومما لا شك فيه هو أن وجودية "كيركيغارد" الناشدة للحرية قد جاءت كرد فعل لفلسفة "هيغل" التي ركزت على التاريخ الشمولي ومراحل تطور الإنسانية.

4/ مقولة التغير والصيرورة:

يعتقد "كيركيغارد" من أن وجود الفرد هو على الدوام في حركة وصيرورة هدفها التغير و تجاوز الذات للوصول إلى الذات الحقة ، وتتخذ هذه الصيرورة عنده اتجاهات مختلفة تتحدى كل نظام و تسير بطفرات مفاجئة ، فيعيش الإنسان ضمن سلسلة نطاقات زمانية و هي عبارة عن لحظات متعاقبة .¹

¹ - إمام عبد الفتاح إمام ، كيركيغارد رائد الوجودية ، ج 1 ، ص 301

15 مقولة السر:

تتضاف مقولة السر لمقولات الوجود عند "كيركيغارد" و هي تشير إلى أن كل فرد يطوي بين جنباته سرا لا يستطيع أن يتحدث به لا إلى نفسه ولا للآخرين ، سيرتكب في هذه الحالة خطيئة و إذا ما ارتكب المرء أمرا مربعا فلن يكون ملكا لنفسه بعد ذلك ، فعلى الرغم من أننا نستطيع أن نعبر عن أنفسنا و يفهمنا الناس إلا أن تعبيرنا يظل ناقصا ، إذ لو عبرنا عن أنفسنا تمام التعبير للاثينا و سرنا للشيء، ما يفسر لجوء "كيركيغارد" لنشر بعض مؤلفاته بأسماء مستعارة معتقدا من أن اسما واحدا لن يكفي للتعبير .

6/ مقولة الخطيئة:

على الرغم من أن للإنسان القدرة على الاختيار و اتخاذ القرار وممارسة الحرية إلا أنه يظل خائفا من الوقوع في الخطأ، و لا تتخذ الخطيئة هنا معنى ارتكاب خطأ ما بل يتجاوز ذلك لمعنى فلسفي يعبر عن عدم القداسة وعن اشتراك في الخطيئة الأولى ، إذ تذهب المسيحية إلى أن الخطيئة تكمن في إرادة الإنسان الحرة التي يتجاوز بها تبعيته للخالق فيصير فردا مستقلا عن الله ، منكرا اعتماده عليه ، هي من ثمة العثرة أمام الطاعة و المحبة الإلهية ، و ان الخطيئة ترفع الذات إلى قدرة لامتناهية بواسطة فكرة الله و تشير للحد الأعلى من الوعي بها كفعل ، هي إيجاب و إيجابيتها تحديدا هي أنها أمام الله .

17 مقولة المثل أمام الله: إن ارتكاب الإنسان للخطيئة يفصله عن الله إلا أنه سيعاود

الاتصال به من جديد بعد وعيه بها ، فيمثل وحده أمام من أوجده طالبا لطفه وعونه لبلوغ السعادة الأبدية بعد أن منعت الخطيئة من بلوغها ، ويعود إصرار فكرة أننا كما ارتكبنا الإثم فرادى نعود إلى الله فرادى .

المطلب الثاني : الوجودية الملحدة

سارتر* : J.P. Sartre

يعد سارتر أحد عمالقة الفكر الوجودي وأكثرهم تأثيراً، إذ أنه عمل جاهداً بغية الدفاع عن الوجودية وأفكارها الإنسانية، حينما ألف كتابه "الوجودية فلسفة إنسانية" مبيناً فيه أن الوجودية إنما هي فلسفة أوكلت لنفسها مهمة الدفاع عن الإنسان وإسقاط كل الدعوات التي تنتقص من إنسانية بامتياز، إذ شأنه وذلك عبر المبادئ التي اتخذها كأساس لفلسفته.

أسبقية الوجود عن الماهية:

كان المبدأ الذي صاغه سارتر كحجر أساس لفلسفته الوجودية هو الإقرار "بأسبقية الوجود عن الماهية" ولما كان الأمر كذلك لم يبق في الفرد شيء يحدد سل وكراته وأعماله، ذلك لأن سارتر لا يقر بماهية محددة وثابتة للفرد ففي اعتقاده أن الفرد هو من يخلق فرديته التي تميزه عن الآخرين^١.

وبهذا القول يكون سارتر قد نسب المفهوم السابق والمتمثل في الاعتقاد بأسبقية الماهية عن الوجود، حيث أن الفكرة السائدة من قبل هي أن الموجودات قبل وجودها إنما ماهيتها كانت متجسدة في عقل الله ، وتبعاً لها خلقت على الهيئة التي هي عليها، لكن سارتر يرفض أن تكون ماهية الإنسان قد حددت مسبقاً ويبرهن ذلك من خلال تفرقه بين الوجود الإنساني ووجود الشيء الذي تسبق ماهيته وجوده.

ففي نظره أن عملية إخراج سكين مثلاً إلى الوجود، يكون الصانع وقتها قد رسم في ذهنه صورة ذلك السكين والغاية من صنعه قبل البدء في صناعته، ومن هنا تكون ماهيته قد تقررت سلفاً ووفقاً لها ظهر ذلك الشيء إلى الوجود في صورته النهائية، غير أن الرؤية تتبدد بالانتقال إلى الإنسان الذي يرفض أن يثور على موقف ديكارت تكون له ماهية قد

* جان بول سارتر (1905-1980) فيلسوف فرنسي و كاتب وروائي، من أبرز مؤسسي ومنظري المذهب الوجودي الذي ذاع صيته، بل إنه فيلسوف الوجودية .

١ - علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة ، طنطا، مصر ، ص 32

تحددت، لأن هذا يعني الحجر على حرية الفرد، وهو الذي أقر بأن صفات الإنسان وماهيته كانت في عقل الله ثم خلق تبعاً لها^١.

إذن فسارتر يرى بأن الإنسان يوجد أولاً ثم يختار ماهيته، ومن أجل ذلك نجد أن سارتر يضع الحرية كمبدأ أولي لكل صرح وجودي وفعل بناء، إذ يقول: "لابد من الإقرار بأن الشرط الأساسي الذي لاغنى عنه لكل فعل هو حرية الموجود الفاعل".^٢

إذ أن الحرية تمنح للإنسان القدرة على التجديد والفاعلية اللامحدودة، من هنا لابد أن تعطى الحرية للفرد دونما عرقلة أو الغلق عليه للوقوف في دروب حياته التي سلكها متخذاً من الفعل منهجاً له يؤسس منه للوجود البناء لا الوجود الهدام، وعليه من الضروري أن يكون للفرد وجوده الخاص المبني على رؤية واضحة المعالم فمن غير المعقول أن تُحد حريته لأنه "كان حراً كل الحرية في أن يعمل ما يشاء ولايتقيد بأي شيء، لأن الوجودية لا ترى أن

بوسع الإنسان أن يجد معونة في علامة على الأرض تهديه السبيل لأنها ترى أن الإنسان يفسر الأشياء بنفسه كيفما يشاء، وأنه محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الإنسان، فما الإنسان إلا ما يصنع نفسه وما يريد نفسه وما يتصور نفسه بعد الوجود"^٣.

فالإنسان هو صانع ماهيته والمصمم الشرعي لوجوده ومستقبله، لأنه عبارة عن مشروع يضعه كمخطط لسير حياته ويهدف لتحقيق المزيد من المشاريع التي تشكل جوهر وجوده دونما ردع لحريته أو المساس بذاتيته ولما كان الإنسان حراً في القيام بما يشاء واختيار ما يرغب به فهو بالضرورة مسئول عن قراراته وعلى خياراته.

يقول سارتر: "كل فرد وصيا على نفسه مسئولاً عما هي عليه مسؤولية كاملة." هذا ولا يكتفي سارتر بأن تتحمل الذات مسؤوليتها وإنما يحملها مسؤولية الاختيار للآخرين، فالإنسان حينما يختار لنفسه هو لن يختار إلا الأفعال الخلاقة، وبالتالي لابد أن يختار للبقية، فكل عمل من

١ - سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، مصر، ط 1، 1973، ص 127.

٢ - جان بول سارتر، الوجود والعدم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الأدب، بيروت، ط 1، 1966، ص 698.

٣ - علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، مصر، ص 32.

أعماله الذاتية ستساهم في خلق صورة الإنسان، فما هو خير لذاته سينتج عنه الخير لغيره^١، فمسؤولية الفرد على ذاته تقتزن مسؤوليته على الناس، فما يصنعه لذاته سيعود فضله على الجماعة لذا لا بد من أن يحسن الاختيار لنجاح حياتهم جماعة.

٢ أنواع الوجود:

إن الوجود عند سارتر يقسمه إلى: الوجود في ذاته، والوجود لأجل ذاته، أما الوجود في ذاته فإن المقصود به هو أنه معادل أو مطابق لذاته، بمعنى أنه لا يوجد لأجل ذاته تماماً كالكاكن الواعي، جامد متكتل وكثيف لا يعتره أي فراغ، يتميز بخلوه من الوعي، ند ركه على أنه وجود مستقل عن أنفسنا.^٢

فهو وجود مماثل لذاته، لا حركة فيه ويتعذر عليه إدراك وجوده لأنه لا يعي ذاته ولأي سبب وجد وكيف وجد، إنه الوجود المنعزل عن الذات البشرية التي تنتظر إليه كشيء جامد وثابت لا يتحرك ولا يتمكن من الانتقال من مكان إلى آخر.

هذا النوع من الوجود يشمل الأشياء ووجود العالم، وهو وجود متطابق دوماً مع نفسه، لا يتصدع ولا يستطيع أن يفارق ذاته، إنه وجود عصي لا يمكننا النفاذ إليه.^٣ هو وجود يمكن أن نقول عنه أنه هو ذاته ولا يمكن أن يكون سوى ذاته، إذ أننا لا نطلق عليه صفات ليست بصفاته، ولا أن يطراً عليه تغيير، فكل دلالة لشيء لا يمكن البتة نقلها إلى شيء آخر، وهو وجود عالم الأشياء الجامدة التي هي عبارة عن ظاهر فقط ولا يمكن أن يكون لها باطن فهي تبدو كما هي عليه.

أما الوجود لأجل ذاته فإنه يختلف كلياً عن الوجود الأول، لأنه "موجود متغير متحرك على مسار الزمان قوامه الشعور. وهو بذلك أقرب ما يكون إلى اعتباره مشروع وجود ينزع باستمرار إلى التنصل من ماضيه لتحقيق ذاته".^٤

^١ - جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني: عبد المنعم الحنفي، ط ١، 1964، ص 16

^٢ - حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مجلة عالم الفكر، العدد 2، مج 12، الكويت، سبتمبر 1981، ص 110.

^٣ - يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، ص 125.

^٤ - سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار القومية للطباعة والنشر، رياض الفتاح، دط، د ت ص 135

فالوجود لأجل ذاته هو الوجود الإنساني الواعي بذاته، يسير على نمط التغيير والتجديد المستمرين باعتباره يرتكز على الإرادة والوعي اللذان يفعلان قدراته وتوجيهها وفق منطق سليم لبناء وجود على المسار القويم، يسعى للحضور دوماً في المستقبل من خلال بذل الجهد لاستكمال مشروع ذاته .

بالإضافة إلى هذين النوعين من يعرّج سارتر على نمط آخر من الوجود والمتمثل في الوجود مع الغير فالإنسان بوجوده في العالم يعي بأنه مع الآخرين، فوجود الذات ينطوي في الوقت نفسه على إدراك وجود الغير ويكشف عنه فتدخل معه في علاقات متعددة ^١. فالذات حالما تنظر أمامها سرعان ماتدرك أنها في عالم ذوات مثلها، لها نفس الميزات التي تحوزها الذات المفردة، هذه الذوات يصطلح عليها سارتر بالغير أو الآخر الذي هو عبارة عن وجود إنساني وواعي، له نفس النظرة التي ترمقه بها الذات المجاورة له ، فالآخر ينظر إلى الذات التي تصادفه في العالم، وفي نظره لها تدرك مباشرة وعلى نحو عيني أنه الآخر ، ولو أنه لا ينظر إليها ولا يراها لظلّ بالنسبة لها شيئاً من الأشياء الجامدة، فنظرة الآخر تحيلها بالضرورة إلى أنه موجود مثلها كذات في العالم وعليه لا يمكن اعتباره شيئاً من الأشياء ^٢.

إذن من الواضح أن الذات لا توجد في عالم وحدها، وإنما هناك من يقاسمها وحدتها التي ظلت تنفرد بها ، وميزتها عن الأشياء التي تتصف إلى حين ظهور الآخر الذي تغير معه كل شيء حينما اكتشفت الذات بأنه هو كذلك حامل لذات المواصفات التي كانت للذات ، إذ أنه كان عبارة عن شيء وسط الأشياء، بيد أنه سرعان ما تحول إلى ذات حرة وواعية ، وهذا الأمر سيؤدي إلى خلط في مجرى حياة الذات التي ظنت بأنها وحدها من تمتلك مركزية الوجود.

^١ - سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مرجع سابق ، ص 130

^٢ - فؤاد كامل، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر، د ط، د س، ص 34

إذ أن نظرة الغير التي يضعها على الجزء من العالم الذي تقيم فيه الذات تجعلها شيئاً من الأشياء المتمركزة في العالم، وبالتالي تستلبها من ذاتها، ذلك أن نظرة الغير تعمل على تفكيك عالم الآنية ، وتعيد تجميع الأشياء حوله، فحين يظهر الغير تفقد الآنية عالمها الخاص بها .^١ إذن فنظرة الآخر قد قلبت موازين وجود الذات وحولتها من مركز في الكون إلى مجرد شيء لا يفرق عن الأشياء في سمة واحدة مايدخلها في عالم الشيئية مباشرة، بعدما كانت سيدة العالم في تعاليها عن أشياءه . فالآخر يفتك من الذات سيادتها ومكانتها، ليلعب هو الدور الذي كان للذات قبل ظهوره وينتزع منها فرديتها.

فبنظرة تدخل في عالمه كموضوع للتأمل والنظر" فالغير هو الإمكانية الدائمة لإحالتها إلى موضوع مرئي لكن الغير هو الإمكانية الدائمة لأن يتحول بواسطة الذات إلى شيء مرئي، فالرجل الذي يقرأ في كتابه مثلاً دون أن يسمع أو يرى شيئاً سوى ذلك الكتاب الذي بين يديه، يمكن أن ننظر إليه على أنه رجل قارئ فقط لتوفر صفة القراءة فيه، ولن يكون شيئاً إلا ذاك .^٢

إذن كانت الذات هي الأخرى قادرة على جعل الآخر مجرد شيء، وذلك عن طريق تجريده من ذاتيته بالنظر إليه، فتنتفي عنها صفة الشيئية وتتحول إلى الآخر، فيصبح موضوع تأملها للأشياء، إذ أن الآخر عبارة عن موضوع وذات في الآن ذاته، موضوع من ناحية مرأى الذات وتدبرها له، فتلزمه بنظرته تلك صفة الشيئية ، وذات من ناحية أنه يرمق الذات بنظرة تجعلها شيئاً من العالم وموضوعاً لتأملاته، إذن الذات والآخر كلاهما ينتزعان الذاتية ويحdan حرية بعضهما.

٣ _ العدم والزمانية : إن العدم عند سارتر ملازم للوجود ولا يناقضه، إذ أنه داخل في نسيج الوجود، وللعدم مصدران: أنه قائم في قلب الوجود في ذاته، وهو يطابق - سارتر - بين العدم

^١ - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية - من كيركغارد إلى جان بول سارتر ، مرجع سابق ، ص 161

^٢ - فؤاد كامل: الغير في فلسفة سارتر، مرجع سابق ، ص 35.

والوجود في ذاته ويجعلهما ذات الشيء، فالأشياء عنده في حركة دائبة ويرجع هذا لكون وجودها متجمد وتطورها متوقف ولا يمكن أن يتغير، لأن العدم متغلغل في تركيبها .

أما المصدر الثاني فهو الإنسان الذي يقوم بأفعال عدمية، إذ أنه قادر على إفراز عدمه باستبعاده للماضي الذي يسميه سارتر "بالماضي الجدار" لأنه يشبه في تاريخ بعض البشر الحائط الذي يحول بين الناس ومراميهم .¹

فالعدم ينساب في دائرة الوجود و يُسدّل ستاره على الموجودات، والإنسان يساهم في إفراز العدم وذلك بإعدامه للماضي الذي يعيق حركته ويكبل طاقاته، فإذا ما تحرر منه نال مبتغاه في الوجود، لأن الإنسان الذي يظل حبيس ماضيه ويستسلم لتسلطه سيفقد بلا شك وجوده شيئاً فشيئاً دون أن يدرك الهاوية التي ينجر إليها من جراء هذا، الذي على الفرد أن يلقي بضلال الماضي وراءه وينفك من قيوده لينحو في سبيل تحقيق تطلعاته التي يضطلع إليها.

إذن فسارتر يرى أن الحرية هي الكائن البشري الذي يتمكن من التغلب على ماضيه وإعدامه، مثلما له القدرة على إعدام مستقبله، وذلك بأن يفصل بين الحاضر الذي يعيشه وبين الماضي والمستقبل، وفي هذا دلالة على العدم، لأن ما يفصل السابق عن اللاحق هو لا شيء. إلا أن هذا لا يفي تعلق الوعي الحاضر بالوعي السابق من باب أن الأول يفسر الثاني أو يغيره، مع بقاء الوعي السابق بناءً على هذه العلاقة الوجودية مستبعداً.²

فالإنسان حر في بناء ذاته انطلاقاً من الحاضر الراهن، متجاوزاً الماضي الذي تركه وراءه والمستقبل الذي لم يحن بعد قدومه، لأنه لن يتمكن من بلوغ مراده مالم يتحرر من ماضيه الذي يبقيه في الخلف دونما تقدمه إلى الأمام أو من المستقبل الذي لا يوجد ما يبرهن على لحظة أوانه، وفي هذا ينطوي العدم على الزمان بأبعاده الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل، ويعد الحاضر اللحظة الرمزية في الزمان حسب موقف سارتر إلا أن هذا لا يعني إلغاء اللحظتين السابقتين لأن الإنسان إنما يمر بجميع اللحظات في حياته.

¹ - يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية ، مرجع سابق، ص 127 .

² - حبيب الشاروني: فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق ، ص 115

الحقيقة الإنسانية إذا هي الحرية الإنسانية، هي هذا الرفض المستمر وهذا التجدد المتتالي، بحيث أن الإنسان لا يمكنه أن يقرر ماهو كائن، لأنه بينما يحاول أن يتحدث فإن ما يتحدث عنه يهوي إلى الماضي ويصبح ما كان، وليس ماهو كائن، فالوعي ليس ماهو كائن بل هو ما لا يكون، وما هو سيكون، إنه ليس ماهو كائن بمعنى أنه ليس حاضره، لأنه دائماً يتجاوزه ويفصل عنه، والوعي هو ما لا يكون الآن، أي هو الذي كان بمعنى ماضيه الذي تعداه، والوعي هو ما سيكون بمعنى مستقبله الذي يتجه إليه.

إن فالوعي الإنساني يمر عبر آلة الزمن ويعيش في أناته الزمانية الثلاث، فهو عبارة عن ماضٍ تجاوزه وتاركاً إياه وراءه وهو لن يعود أبداً، وهو أيضاً حاضر يعيشه في اللحظة الراهنة من حياته ويسمى بالآن وينظر إلى الوعي الإنساني بأنه تدفق أو امتداد نحو المستقبل الذي لم يحن بعد وإنما الإنسان يعمل جاهداً على الدنو منه إذ يتطلع دوماً لكمال وجوده بمجيء اللحظة المستقبلية.

وجميع هذه الوجهات تجعل من الوعي كما يقول سارتر: "الموجود الذي يكون ما لا يكونه، والذي يكون ما لا يكونه" وتعني أن الوعي من حيث هو وعي ليس إلا القدرة على الانفصال أي كما تعني عند سارتر القدرة على إفراز العدم، وبواسطة هذه القدرة يتحدد الوعي بأنه حرية، فالحرية هي قدرة الوعي على أن يفرز عدمه الخاص.¹

فإمكانية التحرر من قيود الماضي وإزاحتها من على كاهل الفرد، وقدرته على استبعاد المستقبل الذي يغدو لبلوغه، تجعله إنساناً واعياً وحراً وعلى مقدرة لتكييف وجوده واختياره وفق رؤاه دون أن تفرض عليه ضرورة خارجية، وبهذا تكون الحرية عند سارتر مرتكزاً للوجود الفردي، بل وتعد أساساً لكل بناء وجودي، وكل محاولة للتأسيس للكيان الفردي تتطلب وبالضرورة الحرية كشرط أساسي لها.

¹ - حبيب الشاروني، فلسفة جان بول سارتر، مرجع سابق، ص 116.

الخاتمة

وفي الأخير يمكن القول أن من أهم مباحث الفلسفة مبحث الوجود، والذي ساد في الفكر الغربي الفلسفي عامة و في العصر الحديث خاصة ، وهو العصر الذي تجلى فيه التفكير العقلي ، وقد كان ديكارت من أعظم فلاسفة هذا العصر .

وهو ما دفع بنا إلى تقديم مقارنة تاريخية لعلاقة الوجود بالفلسفة قديما، و أن هناك علاقة وطيدة تضرب بجذورها في الحضارات القديمة ، إذ أن انتقال الفكر من التفسير الأسطوري إلى التفسير العقلاني ، شيد أيضا ميلاد الانطولوجيا بطابعها النظري ، كما أننا وجدنا أن مبحث الوجود يكتسي أهمية كبيرة في ما تعلق بموضوعاتها التي تناولها الفلاسفة في العصور القديمة أو في العصر الحديث بيد أن أهميته العظمى تكمن على وجه الخصوص في فلسفة ديكارت ، باعتباره أبو الفلسفة الحديثة .

وفي بحثنا هذا توصلنا إلى عدة نتائج أهمها:

- هيمنة مسائل الوجود و الجوهر على تاريخ الفلسفة الغربية منذ ما قبل سقراط وإلى عصر الفلسفات الكلاسيكية ما قبل الماركسيّة، وصولا الى الفلسفات المعاصرة كذلك هو حال الفلسفة العربيّة الإسلاميّة في العصر الوسيط. رغم وجود انشاقات عن فلسفات الجوهر ممثلة بالمنطق الرواقي والمذهب الإسمي قديما، والوضعية المنطقية والبرغماتية حديثا، لكنّ فلسفات الجوهر بقيت حاضرة وبقوة على مدى عصور وقرون .

- تميّز اليونان القدماء ما بين الفيزيقيات المتغيرة والطبيعة الثابتة، وهذه الأخيرة على خلاف الأولى مؤلفة من ماهيات غير متغيرة ، قوامها طبائع الأشياء الثابتة، ولهذا كانت مشكلة المشكلات عند العلم اليوناني والفلسفة اليونانية هي التمييز بين ما هو ثابت ممّا هو متغير، ثمّ إيجاد العلاقة التي تصل هذا بذلك من هنا تبرز أهمية الوجود كمفهوم تأسيسي في الفلسفة اليونانية عموما .

- وفي أوروبا العصور الوسطى ضلت الفلسفة الأرسطية والفلسفة الافلاطونية مهيمنة إلى درجة التّقيّد، ومع العصر الحديث استمرّ مبحث الوجود حاضرا عند ديكارت وسبينوزا وغيرهم من فلاسفة التّنوير .

- تميّز ديكارت ما بين موجودات مضافة مُحْتَاجَة إلى غيرها وأخرى غير مُحْتَاجَة إلى غيرها باستثناء (مشيئة الله) وهو في ذلك يحيل مفهوم الجوهر إلى أبعاد ميتافيزيقية صريحة لم تكن أساسا غائبة عن نظرية العلم الأرسطية عندما نتصور الجوهر نتصوره موجودا مُحْتَاج في وجوده إلى شيء آخر غير نفسه وليس هناك في حقيقة الأمر جوهر له مثل هذه الصفة غير الله .

دعا ديكارت إلى التحرر من الأحكام المسبقة والأوهام والخيالات والتقليد من أجل الوصول لمعرفة يقينية .

- اعتمد ديكارت على منهج أساسه الشك المنهجي. وتجلي ذلك في التخلي عن المناهج الموروثة ورفض تعدد الحقائق والبحث عن حقيقة واحدة جلية .

- ارتبط الشك المنهجي عند ديكارت بتجربة شخصية وجهد شخصي وتأمل فلسفي.

- المنهج كان مركزيا في فلسفته وكان وثيقة الصلة بالعلوم والحقيقة بشكل عام .

- وضع قواعد منهجية يجب إتباعها لبلوغ اليقين، وهي أربعة : (1) قاعدة البداهة واليقين.

(2) قاعدة التحليل ، (3) قاعدة الترتيب والتركيب (4) قاعدة الإحصاء .

- الحدس والاستنباط عمليتين أساسيتين لكشف الحقائق وكل ذلك من أجل الوصول إلى مبدأ لا يكون موضع شك .

- الحل الذي اقترحه ديكارت للخروج من الشك يكمن في الحقيقة البديهية الواضحة والتميزة

والتي صاغها ديكارت "أنا أفكر فأنا موجود"، فالكوجيتو الديكارتي قائم على الأنا المفكرة .

- تدرّج ديكارت من الشك إلى اليقين . وهو يثبت وجود الفكر أولا ، ثم ينتقل لإثبات وجود الله .

وتستند فلسفته إلى ثلاث مراحل : مرحلة الانتقال من الشك إلى اليقين ، مرحلة الانتقال من

النفس إلى الله ، ثم مرحلة الهبوط من الله إلى العالم .

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر:أ/ المصادر باللغة العربية :

- 1/ ابن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، ج 1 ، دار المعرفة ، بيروت ، د ط ، 2011
- 2/ ابن عربي محي الدين ، فصوص لحكم ، افاق للنشر و التوزيع ، القاهرة ، ط 1 ، 2016
- 3/ أرسطو ، الفيزياء ، السماع الطبيعي : ترجمة عبدالغفار غنيني ، ، افريقيا الشرق ، المغرب ، د ط ، 1998
- 4/ أرسطو ، كتاب النفس ، ترجمة : فؤاد الأهواني ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 2 ، 1962
- 5/ أرسطو طاليس ، الطبيعة ، ترجمة : اسحق بن حنين ، حققه عبدالرحمان بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ج 1 ، ب ت
- 6/ أفلاطون ، السوفسطائي ، ترجمة : فؤاد جرجي بريارة ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد ، دمشق ، د ط ، 1969
- 7/ أفلاطون ، بارمينيدس ، المحاورات الكاملة ، المجلد الثاني ، ترجمة : شوقي داود تمزار ، الألية للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان
- 8/ أفلاطون ، فيدون ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، مكتبة الأسرة ، القاهرة ، د ط ، 2005
- 9/ أوغسطين ، مدينة الله ، ترجمة : الخور أسقف يوحنا ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 2006
- 10/ ديكارت ، التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة : كمال الحاج ، منشورات دوبرات ، بيروت ، 1988
- 11/ ديكارت ، قواعد لتوجيه الفكر ، ترجمة : سفيان سعد الله ، دار سراس ، تونس ، 2001

12/ ديكارت ، مقال عن المنهج ، ترجمة : محمود محمد الخضير ، الهيئة العامة للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، ط3، 1985

13/ ديكارت رونييه ، العالم أو كتاب النور : ترجمة : اميل خوري ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ط 1، 1999

14/ ديكارت رونييه ، انفعالات النفس ، ترجمة : جورج زيناني ، ط1، 1993

15/ سارتر جان بول ، الوجود والعدم ، ترجمة : عبد الرحمان بدوي ، دار الأدب ، بيروت

16/ سبينوزا ، رسالة في اصلاح العقل ، ترجمة : جلال الدين سعيد ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، 1990

17/ سبينوزا ، علم الأخلاق ، ترجمة : جلال الدين سعيد ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، بت

18/ الفارابي أبو نصر ، اراء أهل المدينة الفاضلة ، مؤسسة هنداوي ، مصر ، 2013

19/ الفارابي أبو نصر ، التعليقات ضمن مجموعة رسائل الفارابي الفلسفية ، حيدر أباد مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1345 هـ

20/ الفارابي أبو نصر ، رسالة الدعاوي القلبية ، مجموعة رسائل الفارابي الفلسفية ، حيدر أباد مجلس دائرة المعارف العثمانية

21/ الفارابي أبو نصر ، رسالة في العقل ، تحقيق موريس بويج ، المكتبة الكاثوليكية ، بيروت ، 1938 ،

22/ كانط ، انطولوجيا الوجود ، ترجمة : جمال محمد أحمد سليمان ، زاد المعرفة ، بيروت ، د ط ، 2012

23/ كانط ، نقد العقل العملي ، ترجمة : غانم هنا ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1، 2008

24/ ليبنتز ، المونادولوجيا أو مبادئ الفلسفة ، ترجمة : ألبير نصري نادر ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية ، بيروت ، د ط ، 1956

25/ هيجل ، فينومنولوجيا الروح ، ترجمة : ناجي العونلي ، المنظمة العربية للترجمة ، د ط ، 2006 ،

ب/ المصادر باللغة الفرنسية :

1/ Descarte ,Régles,pour la direction de l'esprit ,in oeuvres et letter, bibliothèque de la plaide , paris , 1965.

2/ Hegel,lecon sur Lhistoire de la philosophie,trad,j gibelin ,paris, idees,nrp, gallimard ,1970 .

3/Leibeniz, système nouveau de la nature communication des substances, ed flammарion, paris, 1994 .

قائمة المراجع :

- 1/ ابراهيم عبدالله ، المركزية الغربية اشكالية التكون والتمركز حول الذات (منظور نقدي) ،
المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 1997
- 2/ الأهواني أحمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتب العربية ، ط 1
، 1954 ،
- 3/ أوليفن جيجن ، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة : عزت قرني ، دار
النهضة العربية ، القاهرة ، 1976
- 4/ بدوي عبد الرحمن ، فلسفة العصور الوسطى ، دار القلم ، بيروت ، ط 3 ، 1979
- 5/ بلدي نجيب ، ديكارت ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 3 ، ب ت
- 6/ بوشنسكي ، الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، ترجمة : عزت قرني ، عالم المعرفة ، الكويت ،
1978
- 7/ جان فال ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة : فؤاد كامل ، دار الثقافة
للنشر ، القاهرة
- 8/ الجر خلف ، معجم الفلاسفة المختصر ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع
، بيروت ، ط 1 ، 2009
- 9/ جعفر عبد الوهاب ، أضواء على الفلسفة الديكارتية ، الفتح للطباعة والنشر ، الاسكندرية
، د.ط ، 2003
- 10/ جلال صادق العظم ، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة ، دار العودة ، بيروت ، ط 3
، 1979

- 11/ لويس جنفياف روديس ، ديكارت و العقلانية ، ترجمة : عبده الحلو ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط 4 ، 1988
- 12/ أبو ريان محمد على ، تاريخ الفكر الفلسفي ، ج 4 ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، 1996
- 13/ حمادة حسين صالح ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، ج 1 ، دار الهادي ، لبنان ، ط 1 ، 2005
- 14/ ديف روبنستوف كريس جارات ، أقدم لك ديكارت ، ترجمة : امام عبد الفتاح امام ، الهيئة العامة للمجلس الأعلى للثقافة ، 2001
- 15/ رايت وليم كلي ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة : محمود سيد أحمد ، ط 3 ، التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، 2010
- 16/ الربيع ميمون ، مشكلة الدور الديكارتي ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ط 1 ، 1982
- 17/ رجب محمود ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، منشأة المعارف، الاسكندرية ، 1970
- 18/ رسل برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، ترجمة زكي نجيب محمود ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، 2010
- 19/ رسل برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة العامة للكتاب ، الاسكندرية ، 1977
- 20/ رسل برتراند ، حكمة الغرب ، ج 2 ، ترجمة : فؤاد زكريا ، دار الوفاء ، مصر ، ط 1 ، 2009
- 21/ سماح رافع محمد ، المذاهب الفلسفية المعاصرة ، مكتبة مدبولي ، ط 1 ، 1983

22/ سوفاج ميشلين ، بارمينيدس ، ترجمة : بشارة صارجي ، سلسلة أعلام الفكر العالمي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط 1 ، 1981

23/ ابراهيم مصطفى ابراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم ، ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، 2001

24/ أبو ريان محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي ، أرسطو و المدارس المتأخرة ، ج2، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ط3 ، 1972

25/ الضوء محمد توفيق ، دراسات في الميتافيزيقا ، دار الثقافة العلمية ، الاسكندرية ، د ت

26/ طعمة جورج ، فلسفة ليبنتز مع تعريب المونادولوجيا ونصوص أخرى ، مكتبة أطلس ، دمشق ، ط 2، 1956

27/ عبد المعطي محمد علي ، كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية ، منشأة المعارف ، مصر ، 2000

28/ عطيته حري عباس، مدخل الى الفلسفة ومشكلاتها ، دارالنهضة العربية لبنان ، ط 1، 2003

29/ على عبد المعطي علي ، رواد الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، د ط ، 2004

30/ عويضة كامل محمد محمد ، ابيقور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1994

31/ فخري ماجد ، أرسطو طاليس ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، د ط ، 1958

32/ فضل الله مهدي ، فلسفة ديكارت و منهجه ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، 2000

33/ ابراهيم مصطفى ابراهيم ، أفكار ورجال في الفلسفة ، دار المعرفة الجامعية ، مصر ، د ط ، 2011

34/ آل ياسين جعفر فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط ، دار ومكتبة البصائر ، بيروت ، ط 1 ، 2012

35/ كامل فؤاد ، لغير في فلسفة سارتر ، دار المعارف ، د ط ، د ت

36/ كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، مكتبة الدراسات العلمية ، دار المعارف ، مصر ، ط 3 ، د ت

37/ كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، النيل دار المعارف ، مصر ، ط 5 ، 1990 .

38/ كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، د ط ، 2014

39/ كويلستون فريديريك ، تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت الى لينتزر ، ترجمة سعيد توفيق محمود ، مكتبة بغداد ، 2013

40/ لعبيدي حسن ، من الآخر الى الدات ، دراسات في الفلسفة ، دار الطليعة بيروت ، ط 1 . ب ت

41/ لوقا نظمي ، الله أساس المعرفة و الأخلاق عند ديكارت ، المطبعة الفنية الحديثة ، 2003

42/ محمود زكي نجيب ، خرافة الميتافيزيقا ، مكتبة النهضة المصرية ، مصر ، 1952

43/ محمود زكي نجيب و أحمد أمين ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط 7 ، 1970

44/ محمود عبد القادر ، الفلسفة الصوفية في الاسلام ، دار الفكر العربي ، مطبعة المعرفة ، القاهرة ، ط 1 ، 1966

45/ امام عبد الفتاح امام ، فلسفة الأخلاق ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، د ت

46/ محمود على حنفي ، قراءة نقدية في وجودية سارتر ، المكتبة القومية الحديثة ، طنطا ، مصر ، ب ت

47/ محمود مراد ، في الفلسفة اليونانية ، دار الوفاء ، مصر ، د ط ، 2003

48/ النشار مصطفى سامي ، تاريخ الفلسفة من منظور شرقي ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ط 1 ، 2013

49/ مذكور ابراهيم ويوسف كرم ، دروس في تاريخ الفلسفة ، وزارة المعارف ، مصر ، ب ت

50/ مذكور ابراهيم ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العالمية لشؤون المطابع الأميرية ، مصر ط 1 ، 1983

51/ مراد محمود ، الحرية في الفلسفة اليونانية ، الدنيا للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، د ط ، 1999

52/ مرجبا عبدالرحمن محمد ، من الفلسفة اليونانية الى الاسلامية موسوعة فلسفية شاملة ، عوידات للنشر ، بيروت ، د ط ، د ت

53/ مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، ج 2 ، دار الفرابي ، بيروت ، ط 5 ، 1985

54/ مطر أميرة حلمي ، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، دار قباء للطباعة ، القاهرة ، 1998

55/ مطر أميرة حلمي ، الفلسفة عند اليونان ، دار ومطابع الشعب ، القاهرة ، 1965

- 56/ امام عبد الفتاح امام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف ، مصر ، ط 1 ، 1979
- 57/ نجيب محمد حسن مهدي ، ظاهرة الشك بين الغزالي و ديكارت ، عالم الكتب الحديثة ، الأردن ، ط 1 ، 2012
- 58/ النشار سامي مصطفى ، مدخل الى الفلسفة النظرية والتطبيقية ، دار قباء الحديثة ، القاهرة ، د ط ، 2008
- 59/ هوكاس ريجر ، الدين و نشوء العلم الحديث ، ترجمة زيد العامري ، مكتبة مدبولي للنشر ، 2006 .
- 60/ ول ديورنت ، قصة الحضارة ، ترجمة : محمد زيدان ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ج 2 ، ط 3 ، ب ت .
- 61/ نيتشه ، العلم المرح ، ترجمة وتقديم حسان بورقية و محمد الناجي ، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 1993
- 62/ ياسبرس كارل ، تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية ، ترجمة : عبد الغفار مكاوي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1980
- 63/ أمين عثمان ، رواد المثالية والفلسفة الغربية ، المكتبة الفلسفية ، مطبعة دار المعارف ، الاسكندرية
- 64/ أمين عثمان الفلسفة الرواقية ، دار النهضة ، القاهرة ، ط 2 ، 1959
- 65/ أندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات ، ط 2 ، 1982
- 66/ الأهواني أحمد فؤاد ، أفلاطون ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 4 ، د ت

المجلات والدوريات :

1/ حكمة الغرب ، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في اطارها الاجتماعي والسياسي ، ترجمة
فؤاد زكرياء ، سلسلة عالم المعرفة كتب ثقافية شهرية ، المجلس الوطني للطبع والنشر ،
الكويت ، ج 1 ، 1983

2/ الشاروني حبيب ، فلسفة جان بول سارتر ، مجلة عالم الفكر ، العدد 2 ، مج 12 ،
الكويت ، سبتمبر 1981

3/ شليق محمد ، في دواعي استدعاء القراءة الأرسطية لتاريخ الفلسفة ضمن مجلة دراسات
فلسفية ، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ، العدد 3، نوفمبر 2014

المعاجم و الموسوعات :

1/ صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1982

2/ صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، ج 2، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1989

3/ مغنية محمد جواد ، مذاهب فلسفية و قاموس مصطلحات ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ،
د ط ، د ت

4/ بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، المؤسسة العربية ، بيروت ، 1984

5/ دليل اوكسفورد ، دليل اوكسفورد،المكتب الوطني للبحث والنشر،ترجمة نجيب الحصادي،
ليبيا

6/ طرابيشي جورج ، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط3، 2006

الفهرس

الفهرس

اهداء

شكر وعرفان

مقدمة

أ-هـ

42-06

الفصل الأول: مقارنة تاريخية لمفهوم الوجود

30-07

المبحث الأول: مفهوم الوجود عند الفلاسفة الاغريق

13-08

المطلب الأول: مرحلة ما قبل سقراط (المفكرون الاوائل)

أولا : طاليس

ثانيا : هيراقليطس

ثالثا : بارميندس

30-13

المطلب الثاني: مرحلة ما بعد سقراط (الفلسفة اليونانية الحقبة)

أولا: افلاطون

ثانيا: أرسطو

ثالثا: المدرسة الابيقورية

رابعا المدرسة الرواقية

42-30

المبحث الثاني: ماهية الوجود في الفلسفة الوسيطية

37-30

المطلب الأول: فكرة الوجود في الفلسفة الاسلامية

اولا : الفارابي

ثانيا : محي الدين بن عربي

42-37

المطلب الثاني: فكرة الوجود في الفلسفة المسيحية

اولا : اوغسطين

ثانيا: توما الاكويني

82-43	الفصل الثاني : فلسفة ديكارت ونظرته للوجود
65-44	المبحث الأول: فلسفة ديكارت ومنهجه
51- 44	المطلب الأول: ديكارت حياته ومؤلفاته الفلسفية
	نشأته وحياته
	أعماله ونظرته الفلسفية
65-51	المطلب الثاني: المنهج الديكارتي وتأملاته الفلسفية
	أولاً: أسس المنهج الديكارتي
	الحس والاستنباط
	القواعد
	ثانياً: العقلانية الديكارتية
	الكوجيتو
	الثنائية الديكارتية
82-66	المبحث الثاني: نظرة ديكارت للوجود
76-66	المطلب الأول: مراتب الوجود عند ديكارت
	وجود النفس
	وجود الله
	وجود العالم
82-77	المطلب الثاني: خصائص الوجود عند ديكارت
	الامتداد
	الفكر
	اعتراضات وانتقادات

124-83	الفصل الثالث : ماهية الوجود عند الفلاسفة مابعد ديكارت
110-84	المبحث الأول: علاقة الماهية بالوجود في الفلاسفة مابعد الحديثة
98-84	المطلب الأول: الديكارتيون
	أولاً: سبينوزا
	ثانياً: ليبنتز
110-99	المطلب الثاني: المثاليون
	أولاً: كانط
	ثانياً: هيغل
124-110	المبحث الثاني: النزعة الوجودية في الفلسفة المعاصرة
118-111	المطلب الأول: الوجودية المؤمنة
	كيركيغارد نموذجاً
124-118	المطلب الثاني: الوجودية الملحدة
	سارتر نموذجاً
127-125	خاتمة
138-128	قائمة المصادر والمراجع
141-139	الفهرس

لَمَّا بَحَّدَ اللَّهُ