الموقف الخامس

الواقعية الإسلامية والميتافيزيقا

وصف بعض الباحثين والمفكرين العرب ميتافيزيقا هويدى بالميتافيزيقا البنائية،تمييزا لها عن الميتافيزيقا التأملية التى تقوم على أساس فكرة التجاوز أو المفارقة، وقال آخرون أن ميتافيزيقا هويدى لم تخرج عن إطار فلسفته الواقعية الإسلامية، ولذا يمكن وصف ميتافيزيقا هويدى بميتافيزيقا الواقع، لأنها تعبر عن فلسفة العقل العربى الذى يجمع بين النظر والعمل، ويجمع بين الحقيقة والشريعة،ولذا تمسك هويدى بالميتافيزيقا وجعل وجودها رهن بالوجود البشرى والطبيعى، وقال أن الميتافيزيقا موجودة بوجودنا فى الطبيعة والكون، وأكد على أن الوجود الحقيقى ليس هو الوجود المرئى المحسوس، لأن هناك وجود غير مرئى لا يمكن إغفاله أو تجاهله هو وجود الأجناس ووجود الله والملائكة والأرواح والأنفس، ووجود المعانى وكل مايشير إلى الكلى كالحرية والضمير والإنسان والوجود، وكل ما هو وراء عالم الحس، ولهذا كان يردد هويدى قوله :أن الميتافيزيقا ليست علما بالمعنى المعروف، وكذلك الفلسفة لايمكن أن تكون علما كباقى العلوم المحصورة والمحددة بالموضوع والمنهج والغاية، فالفلسفة تضم علوما وفروعا عديدة من المعارف، وكذلك الميتافيزيقا فهى جملة قضايا ومباحث ومشكلات عامة تتعلق جميعها بالوجود العام الكلى، فهى ليست علم لأنها رؤية ومنهج وأسلوب للدراسة والفهم، ومجالها العلل الأولى البعيدة أى الوجود العام الذى يسميه أرسطو بالبحث فى الوجود العام.

وبالرغم من واقعية الدكتور هويدى فهو يؤيد موقف باركلى من الميتافيزيقا ويقول: لقد ظلت الميتافيزيقا بحثا فى الجوهر أو فى الماهية النوعية منذ أرسطو حتى جاء باركلى وكانت ميتافيزيقاه فى مثاليته اللامادية التى تقوم أساسا على رفض الجوهر تماما، لأن الوجود عنده مساوى للإدراك، ولكن كثير من الفلاسفة لم يوافقوا على رأى باركلى، وقالوا أن الوجود أوسع من الإدراك أو الفكر، ولما جاء كانط كان عدوا للميتافيزيقا لأنه عدو للجوهر، ولكنه لم يلغه وإنما وضعه فى مقولة أى فى علاقة.

أولا : الواقعية والميتافيزيقا عند العرب

كانت مباحث الميتافيزيقا فى مقدمة مسائل البحث عند فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام الذين عنوا بمسائل الجوهر والأعراض، والنفس وخلودها وعلاقتها بالبدن، كما عنوا بالتوفيق بين الفلسفة والدين وجعلوا من مسائل الذات والصفات والوجود والعدم وخلق العالم والبعث والحساب، إلى جانب اهتمامهم العام بعلم الربوبية وما يتفرع عنه من مسائل العله والإرادة والإعتقاد، جعلوا من هذه القضايا محورا لبحوثهم ومناقشاتهم وأساسا لمعتقدهم.

وقد ظهر ذلك الإهتمام واضحا عند أول فلاسفة العرب وهو الكندى أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح (ت ٨٦٥م) الذى تعرض لمسائل الميتافيزيقا فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، وفيها جعل الحقيقة واليقين وتحصيل الحكمة غاية قصوى للفلسفة، ووصف الفلسفة كما وصفها أرسطو بأنها أشرف العلوم وأنها علم الحق الأول الذى هو علة كل حق، وجعل الوجود فى مرتبة أعلى من الماهية بقوله: إن علم العلة أشرف من علم المعلوم أو المعلول، لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق، وفى عمله العمل بالحق. وهذا القول يؤكد على أن الكندى وضع الميتا فيزيقا على رأس العلوم الفلسفية وجعل الفيلسوف هو الحكيم الذى يحيط بهذا العلم الأشرف، وأن حقيقة هذا العلم ليس فى إدراك المحسوسات والجزئيات والماهيات إنما هو العلم بالكلى الذى يدركه العقل وحده.[٤٦]

ويأتى الفارابى: أبو نصر (ت ٩٥٠م) ويتابع نفس الإهتمام بالميتافيزيقا الذى سبقه إليه كل من أرسطو والكندى ليعرض فى مؤلفاته مثل كتاب الحروف، والجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وتحصيل السعادة، مسائل الوجود والعدم والقدم والحدوث ويركز كثيرا على النفس وفضائلها والقيم التى تحقق سعادتها وكمالها، وينتقل من فكرة الكمال الواقعى إلى عالم الوجود المطلق والخلق وعلاقة العالم الطبيعى والبشرى بالعلم الإلهى. ولقد ظهر اهتمام الفارابى بالميتافيزيقا من خلال فكرة الوحدة

---

٤٦. الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريده. دار الفكر العربى ١٩٧٠ ص ٣٠.

والكمال والتى ربطها بفكرة العله الأولى، كما عرضها أرسطو ليدلل على أن دراسة الوجود بما هو موجود هى دراسة للميتافيزيقا والوجود العام، وأن هذا الوجود العام يمكن تقسيمه إلى وجود طبيعى حادث وهو ممكن الوجود، ووجود آخر لا ينقسم ولا يتبدل وهو واجب الوجود بالذات وهو الله الذى لا علة لوجوده، لأنه تعالى قائم بذاته ولا يعتريه التبديل أو التغيير، لأنه تعالى عقل محض، وخير محض، ومعقول محض، وعاقل محض، وهذه كلها واحدة فيه، وهو العلة الأولى لسائر الموجودت.

ولا شك أن هذا يدل دلالة واضحة على أن غاية الميتافيزيقا عند العرب هى إثبات الواحدية والتنزيه لله تعلى من خلال بحث قضية الذات والصفات والتمييز بين الموجود والواجب الوجود، وأنه تعالى عين ذاته وأكمل الموجودات، ولذا فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة، وأننا أمام الموجود الأول والأكمل نكون أمام قوى الأنوار، فنحن لا نستطيع احتمال نوره لضعف أبصارنا، والضعف ناشىء عن ملابساتنا للمادة أو الماهية التى تقيد معارفنا.[٤٧]

وكان الفارابى أكثر فلاسفة العرب اهتماما بالميافيزيقا وذلك لاهتمامه الكبير بطبيعة النفس ومكوناتها، واهتمامه بمسألة الجوهر والأعراض، واهتمامه بمقولات الفكر وشرائط اليقين التى تحكم المعرفة البشرية، واستخدامه لأدوات الإستفهام لإدراك العلاقات وفهمها عن طريق جواهرها وليس عن طريق أعراضها، ففى كتاب الحروف يتعرض الفارابى لمعنى الجوهر بوصفه المشير للأجناس والأنواع، والجوهر بوصفه ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع، وهو ينقسم إلى بسيط روحانى كالعقول والنفوس المجردة، أو إلى بسيط جسمانى كالعناصر، أو إلى مركب فى العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، وأن حقيقة الجوهر تظهر عند بيان مدى لعلاقة بينه وبين العرض، ومدى احتياج الجوهر إلى الأعراض والأجزاء التى لا تنفك عنه.

وفى هذا المعنى يقول الفارابى : إن ماهية الشىء الكاملة إنما هى بصورته إذا كانت فى مادة ملائمة معاضدة على الفعل الكائن عنها، فإن كان كذلك فإن الفطرة التى كان الناس يعنون بقولهم الجوهر إنما هى ماهية

---

٤٧. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر ٢٠٠٥ ص ١١٩- ١٢١.

الإنسان والتى بها الإنسان إنسانا بالفعل، فإذن هم يعنون بالجوهر ماهية الإنسان سواء كان ذلك جوهر زيد أو آبائه أو جنسه، وأيضا فإنهم يعنون أن آبائه وأمهاته وجنسه الأقدمين هم مواده التى منها كون، ويظنون أن مواد الشيء متى كانت جيدة كان الشيء جيدا، فهم يعنون بالجوهر ههنا أيضا مواد الشيء ويرون أن ماهية الشيء بمادته فقط، وآخرون يرون بأنها بأجزاء ماهيته.

وجاء أبو على الحسين بن سينا (ت ١٠٣٧م) فى رسالته عيون الحكمة ليجعل من العلم الأول أو العلم الإلهى مجالا للبحث فى الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه، ويقرر أن الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود، ومطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود، مثل الوحدة والكثرة والعلية، ويهتم اهتماما كبيرا بالنفس وخلودها، ويرى أهمية فهم الشرائط المنطقية والمحصورات - بمعنى الإشارات والشروط اللازمة - من جهات القضايا الثلاث وهى الواجب والممكن والممتنع، كما يتحدث عن الحكمة فى الطبيعيات والإنسانيات بحيث يميز بين الحكمة المتعلقة بالأمور النظرية والأخرى المتعلقة بالأمور العملية، ويرى أن الحكمة هى استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية[٤٨].

ثم يأتى فى باقى مؤلفاته ليجعل من الميتافيزيقا ومبحث الإلهيات والنبوات فى مقدمة العلوم والفروع لأنها تختص بالبحث فى عالم الألوهية وإثبات الواحدية لله، ودليل ذلك ما تناوله من مسائل فى كتاب النجاه والشفاء، والإشارات والتنبيهات، ورسالة فى أقسام العلوم العقلية، وكذلك الرسالة العرشية فى حقائق التوحيد وإثبات النبوة، حيث جعل ابن سينا موضوع الميتافيزيقا العلم بحقائق التوحيد والنبوة والمعاد وكذلك العلم بواجب الوجود بالذات وهو الواحد الذى لا نظير له، والموجود الذى لا جزء له ولا حد له، وهو الحق المحض، والخير المحض، والعقل المحض الذى يعقل ذاته، وهو المعقول لذاته والعاقل لذاته، ومن ثم كان العلم به هو أعلى العلوم وأشرفها لأنه العلم الكلى وهو العلم الإلهى، وموضوعه هو الموجود المطلق،

---

٤٨. أبو على الحسين بن سينا: عيون الحكمة. تحقيق عبد الرحمن بدوى. وكالة المطبوعات بالكويت ط٢ ١٩٨٠ ص ٤، ١٦، وفى الرسالة العرشية فى حقائق التوحيد وإثبات النبوة. تحقيق ابراهيم هلال، دار النهضة العربية ص ١٦، ٢٤.

والمطلوب فيه المبادىء العامة، وهو العلم الناظر فيما وراء الطبيعة وهو الميتافيزيقا.

فالميتافيزيقا عند ابن سينا هى الرياضة الحقة التى تتحقق من خلالها عملية الاتصال، أى اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوى وبلوغها إلى درجة من الصفاء بحيث تتقبل نور العقل الفعال: وحالة الرياضة الحقة عند ابن سينا هى حال من التأمل العقلى الذى يختلف عن أحوال الصوفية حيث يتحقق الاتصال الروحى عندهم عن طريق الفناء والوجد، ومعنى ذلك أن ميتافيزيقا فلاسفة الإسلام تقوم على التأمل والتعقل وليس على الحدس والإلهام، أو تطهير النفس والصعود بها إلى أعلى الدرجات والاتحاد بالروحانيات، كما هو الحال عند فلاسفة المتصوفة.

ثم يأتى آخر فلاسفة العرب أبو الوليد بن رشد (ت ١١٩٨م) على قمة فلاسفة العقل والميتافيزيقا، والذى استخدم منهج التأويل والنقد ليرد به على آراء المتكلمين وخاصة الغزالى وما أورده فى كتاب تهافت الفلاسفة الذى تناول فيه مسائل الميتافيزيقا الإسلامية وتكفيره للفلاسفة فى مسائل ثلاث هى قدم العالم، وعلم الله بالجزئيات، وإنكار البعث وحشر الأجساد. ومن الملاحظ أن ابن رشد لم يتابع مثل سابقيه من العرب تعريف أرسطو للميتافيزيقا بأنها البحث فى العلة الأولى أو الوجود بما هو موجود، ولكنه اقتحم عالم الميتافيزيقا من خلال هذه المسائل الثلاث. وقد أثبت ابن رشد قدم العالم وأنه أى العالم لم يزل مع الله تعالى ومعلولا له وغير متأخر عنه بالزمان بدليل المساوقة أو الاتساق بين العلة والمعلول، وأن مساوقة العالم فى قدمه كمساوقة النور للشمس، وأن تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان. وأضاف ابن رشد العديد من أدلة القدم واستحالة صدور حادث عن قديم مطلقا، ليثبت أن العالم لم يزل ممكن الحدوث، وأن كل حادث تسبقه مادة اذ لا يستغنى الحادث عن مادة، فالمادة إذاً قديمة، فالعالم قديم.

وقد استخدم ابن رشد منهج التأويل للآيات المتشابهات مثل قوله تعالى:"وكان عرشه على الماء"(هود ٧)، فهى دالة على وجود قبل هذا الوجود، وهو وجود العرش والماء، كما تدل على زمان قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة الوجود الذى هو عدد حركات الفلك، كما يستدل بقوله تعالى: "يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات" (ابراهيم ٤٨) لتدل على

أن هناك وجودا ثانيا بعد هذا الوجود. كما أن فى قوله تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهى دخان" (فصلت ١١) دالة على أن السموات قد خلقت من شىء وأنه ليس فى الشرع أن الله تعالى كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد نص أبدا فى هذا.

وهكذا يدلل ابن رشد على أن العالم قديم، وأن الغزالى قد أخطأ فى تكفير الفلاسفة فى هذه المسألة كما أخطأ فى قوله: أن الفلاسفة يقولون بأن الله لا يعلم الجزئيات أصلا بدليل المشابهة بين علم الخالق وعلم المخلوق وأن الخطأ فى قياس أحد العلمين على الآخر، وهذا خطأ فى التشبيه لاختلاف علم الخالق عن علم المخلوق، كما يدلل ابن رشد على ضرورة التمييز بين العلم الإلهى والإنسانى لأن العلم بالكليات عقل، أما العلم بالجزئيات والأشخاص فهو حس وخيال، وأن تجدد الأشخاص يوجب تغير الإدراك وتعدده، أما علم الأنواع والأجناس أى الكليات فليس يوجب تغيراً إذ علمها ثابت، وبالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن. ثم يرد ابن رشد على اتهام الغزالى للفلاسفة بأنهم ينكرون بعث الأجساد وسائر أمور المعاد وأن ذلك مخالف للشرع بقوله: أن الإعتقادات التى وردت بها الشرائع فى أمور الآخرة لم يتناولها البرهان العقلى، ولذلك كان تمثيل المعاد للناس بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية.[٤٩]

إن آراء فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام والمتصوفة تدل على مدى اهتمامهم بعالم الميتافيزيقا، وأن الواقعية الإسلامية سمة غالبة على الفكر العربى، ولذا فقد تمثلها أستاذنا الدكتور هويدى فى جميع مؤلفاته بلا استثناء، حتى أنه استخدمها منهجا ثابتا فى نقده لكافة الاتجاهات والمذاهب الفلسفية المعاصرة التى حاولت أن تقيم فلسفتها على أنقاض الميتافيزيقا، ووصفوا الفلسفة التقليدية ومباحثها الميتافيزيقية بأنها خرافة وأنها لغو لاطائل من ورائه، لأنها تتناول أفكارا مثل الوجود والعدم والجوهر والعلة والمبدأ، وكلها أفكار لا نستطيع أن نتحقق من وجودها فى الواقع، إذا ما احتكمنا إلى مبدأ التحقيق أو التحقق، وقالوا أن كل لفظة ليس لها رصيد من مشاهداتنا فى الواقع فهى لفظة جوفاء عديمة الجدوى. وعلى عكس هؤلاء تماما فعندما يتحدث هويدى عن الميتافيزيقا كبحث فى الوجود العام فهو لا يتحدث عن الواقع المحسوس بل يتحدث عن الواقع الحقيقى الذى يتصوره كوجود عام

٤٩. ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ص ٣٩.

وهو واقع عالم الألوهية الرحب الذى سبق أن تحدث عنه فلاسفة العرب الأوائل كما بينا.

ثانيا : موقف هويدى من التصورات الغربية للميتافيزيقا

شنت الفلسفة الغربية بجميع اتجاهاتها هجوما عنيفا على الميتافيزيقا والفلسفة التقليدية لأنها اعتبرتها معارضة للعلم والتقدم، وجعلت ميدان الفلسفة الوجود الخاص للإنسان والأشياء فقط، وهذا الموقف الغربى من الميتافيزيقا هو الذى أثار الدكتور هويدى ودفعه للرد عليهم بمنطق العقل والواقع والبرهان، كما دفعه إلى تحديد آليات التعامل المفيد مع الواقع من خلال أسس وركائز الفلسفة الواقعية وهى المطابقة والتحليل والفهم والنقد والمقارنة. وأصر هويدى على نقد التصورات الغربية وإثبات أنهم لم ينجحوا فى نقض الميتافيزيقا بل على العكس فقد قدموا دون أن يدروا تصورا ما لعالم الميتافيزيقا، وأثبتوا صعوبة الفصل بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان وعالم الألوهية، وقال هويدى : إنه إلى جانب هذا المعنى المجرد للميتافيزيقا توجد الميتافيزيقا المعاصرة بمعناها المشروع الذى سيظل مشروعا ما بقيت الإنسانية، لأنه يمثل محاولة الإنسان فهم الواقع الكونى على نحو كلى شامل، وستظل الميتافيزيقا بهذا المعنى المشروع قائمة مهما ارتقى التفكير العلمى أو الوضعى، لا لشىء إلا لأنها ضرورة لا غنى عنها فى حياة الإنسان لايمكن الإستغناء عنه.

والميتافيزيقا عند هويدى لها ميدانها الخاص هو الوجود الغير مرئى، وهو الوجود العام الذى يمثل عالم ما وراء الطبيعة، و ليست هى البحث فى أعماق الطبيعة التى نحياها بمعنى البعد الزمانى والمكانى، لأن الطبيعة تمثل الوجود الخاص، أما عالم ما وراء الطبيعة فهو عالم البحث فى الوجود العام الذى نسميه باللامتناهى أو الكلى القائم على هدم الحواجز والإنطلاق الرحب فى ميدان لا حدود له.

ونحن نلاحظ أن حديث هويدى عن هذا الوجود العام وكأنه يتحدث عن الوجود الإلهى كما فهمه فلاسفة العرب وعلماء الكلام، ويدل على ذلك وصفه لميدان الميتافيزيقا بأنه اللامحدود واللامتناهى، وأنه بحث فى أكثر الكلى كلية، وأنه بحث فى كلى يختلف عن سائر الكليات الأخرى، لا من حيث شمول واتساع ميدانه فحسب، ولا من حيث استيعابه لكل ما هو كلى،

وتجاوزه لنطاق الجزئيات والكليات جميعا، ولا من حيث انتمائه إلى نطاق آخر غير نطاق كل الجزئيات وكل الكليات، بل من حيث أن الباحث فيه يراهن بوجوده كله ويشعر بأن كيانه البشرى كله مرتبط به.[٥٠]

وعندما أراد هويدى توجيه النقد للفلسفات المعاصرة التى هاجمت الميتافيزيقا وصفها بأنها لغو لا فائدة منه، وهو نفس الإتهام الذى وصف به فلاسفة الغرب قضايا الميتافيزيقا الذين قالوا :أن القضايا الميتافيزيقية ليست خاضعة لمنطق العلم والبرهان، وبالتالى فهى قضايا لايمكن التحقق من صحتها ولذا فهى مجرد لغو، ولهذا بدأ هويدى نقده لهذه الفلسفات من خلال دفاعه عن الميتافيزيقا التقليدية وإثبات أنها يمكن أن تصير علماً مهماً أوفرعاً مهماً من فروع الفلسفة، واتخذ هويدى من الواقعية الإسلامية ومباحثها الرئيسية فى التوحيد والصفات، والنفس، والوجود الإلهى والطبيعى، دليلاً على أهمية الميتافيزيقا، وفى هذا السبيل أكد هويدى أن العديد من الفلسفات المعاصرة ذات الصبغة المادية أو المنطقية قد وضعت مثالية باركلى موضع النقد والمعارضة على اعتبار أن الشعور أو الوعى لا يخلق موضوعه، وإنه يلتقى به فى مواجهته، واحتجت هذه الفلسفات بأن الإدراك فى صميمه ليس سوى عملية إحالة متبادلة بين الذات والموضوع، وأنه أى الإدراك يقوم بالتأليف الموضوعى السابق على المعطيات الشعورية، واستنتج هويدى من هذه المواقف وأمثالها أن الفلسفات المعاصرة قد قدمت نوعاً من الميتافيزيقا عندما حاولوا نقضها، وأن هذه الفلسفات كما يقول هويدى باءت محاولتهم بالفشل، خاصة وأنهم أرادوا أن يستبقوا ويحتفظوا بالبعد الميتافيزيقى فى فلسفاتهم، ومن ثم قاوموا مثالية باركلى اللامادية التى أرادت أن تجعل دائرة الوجود تتطابق تماماً مع دائرة الإدراك.[٥١]

ولقد حرص هويدى على نقد سائر الاتجاهات الفلسفية التى تناولت الميتافيزيقا بالنقد أو التجريح، ابتداءً من ميتافيزيقا أرسطو وحتى المذاهب الفلسفية المعاصرة. وقد تغلغلت آراء هويدى فى الميتافيزيقا فى جميع مؤلفاته ومقالاته وسائر مواقفه النقدية من الاتجاهات المثالية والوضعية وحتى الميتافيزيقا التقليدية، ولذا نجد صعوبة بالغة فى حصر فلسفته الواقعية التى

---

٥٠. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. دار الثقافة للنشر والتوزيع ط٩ ١٩٩٧ص ٦٨-٦٩.

٥١. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، النهضة المصرية ١٩٧٢ ص ٤٠١-٤٠٢.

تناولت رؤيته الميتافيزيقية فى فصل واحد من الفصول أو فى كتاب بعينه دون سائر مؤلفاته، وكانت أولى محاولاته النقدية للميتافيزيقا التقليدية واضحا فى كتابه مقدمة فى الفلسفة العامة حيث خصص بابا كاملا يمهد فيه لإمكان قيام مبحث للميتافيزيقا وذلك على غرار موقف كانط فى نقد العقل وتساؤله هل يمكن أن تصير الميتافيزيقا علما، فالتشابه بينهما واضح فى الاعتماد على منهج النقد للميتافيزيقا التقليدية. وقد بدأ هويدى موقفه النقدى من خلال موقف الواقعية الجديدة وانعكاسات الواقعية الدينية التى يؤمن بها وينتهجها فكان اهتمامه بتحديد ميدان بحث الميتافيزيقا وحدود مبحث الوجود وما تفرع عنه من مشكلات كالمعرفة والوحدة والكثرة وعلاقة المعرفة بالاعتقاد والعلاقة بين عالم الموجودات وعالم الألوهية.

وقد تناول هويدى فى موقفه النقدى هذه الموضوعات التى أثارها أعداء الميتافيزيقا بالنقد مرات عديدة، حيث تناول نشأة الميتافيزيقا التقليدية عند أرسطو وباقى فلاسفة اليونان مارا بالمذاهب الفلسفية التى ظهرت فى صورة معارضة للميتافيزيقا وفى مقدمتها المذهب المثالى والمذهب الواقعى، والفلسفات الوجودية، وأصحاب المدرسة الوضعية، وأصحاب مدرسة الوجود اللفظى والذرية المنطقية، فهذه المذاهب بلا استثناء قدمت العديد من الانتقادات للميتافيزيقا، وهى التى تناولها هويدى بالتحليل والعرض والتعليق والنقد أيضا.

وكان العقل والمنطق أداة هويدى فى دخول ميدان الوجود العام واثبات أن مجال الميتافيزيقا وما وراء الطبيعة هو مجال يختلف تماما عن المجال الطبيعى، لأن البحث في عالم الماوراء يشير إلى البحث فى سر الوجود، وليس فى الموجودات الحسية، وبالتالى فالميتافيزيقا جعلت مهمة العقل التدبر والتعقل للوجود العام بدلا من الاستغراق فى بحث الموجودات الخاصة، ولم يهمل هويدى التصورات الدينية وتأويلات علماء الكلام للآيات المتشابهات، وأكد على أن الشرع قد قدم العديد من الحلول والتصورات المقنعة والناجعة لسائر مشكلاتنا الجزئية والفرعية عن طريق الأحكام الفروعية أو الفقهية، وبالتالى فإن مجال البحث الميتافيزيقى الذى حدده هويدى هو الوجود العام الذى يشمل معانى اللامتناهى والروحى والمطلق والمعنوى وكل ما وراء عالم الطبيعة والحس والأشياء، وأكد على أن عالم الميتافيزيقا هو عالم الجواهر، وأنه عالم بلا حدود أو قيود أو حواجز، لأن الحد كما يقول هويدى هو بمثابة قيد أو حاجز يمنع الباحث من الانطلاق إلى

عالم الماوراء، وأن البحث في اللامتناهي يقوم على هدم الحواجز والانطلاق الرحب في ميدان لا حدود له.[٥٢]

ويؤكد هويدى مرة أخرى على أن الواقعية الإسلامية والميتافيزيقا التى يريدها فلسفة له هى واقعية تحمل سمات التفاؤل والإمكان وليس الجمود والتقوقع فى عالم الحس، فالإمكان أمل فى الالتقاء والإدراك والتوفيق بين الواقع والمثال المأمول، ومن ثم فإن واقعية هويدى فى الجمع بين الواقع والممكن فى ديالكتيك حى دائم الصعود من الواقع إلى المثال، ودائم الهبوط من المثال إلى الواقع، إنه ديالكتيك المحافظة على المستويات وعلى رأسها الوجود فى مقابل الماهية. ولهذا يؤكد هويدى فى كتابه نحو الواقع على تلك الفكرة مؤكداً على أن الاتجاه نحو الواقع هو خطوة لازمة للعبور نحو المثال، فى صورة تعاونية يقودنا إليه ويأخذ بأيدينا ليحلق معه فى آفاق الماوراء، وأن البحث عن الماوراء هو بحث مألوف لدى الإنسان يلجأ إليه دائماً في حياته اليومية، وأن الفلسفة لها ميدانها الأخر ولها ماوراء غير هذا الماوراء العقلانى المتشبه أو المتشىء، أى المرتبط بالأشياء والمتأثر بالعلم وقوانينه.[٥٣]

وفى كتابه دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة يستخدم هويدى فكرة المحافظة على المستويات، وهى من الأفكار الميتافيزيقية التى استخدمها هويدى فى نقده للفلسفات المعاصرة، فوضع مستوى الوجود العام والإلهى فى مقابل الوجود الطبيعى والبشرى، ليؤكد على لزوم العلاقة بين هذه المستويات بقوله: إن علاقة الإنسان بالله تمثل جانباً هاماً من البحث الميتافيزيقى الفلسفى، وينبغى أن يوضع الله فيه تماماً على النحو الذى نضع فيه الوجود العام أمام الإنسان، فالوجود العام والله كلاهما بحث فى اللامتناهى فى مقابل الإنسان ككائن متناهٍ قاصر عن الإحاطة به.[٥٤]

وهذا الرأى قد أورده هويدى كرد فعل فى مقابل التصورات التقليدية للميتافيزيقا وتصوراتها للعقل الإنسانى ومدى قدرته فى السيطرة على

---

٥٢. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. النهضة المصرية ١٩٧٢ ص ٣٧٣-٣٧٥.

٥٣. يحيى هويدى: بحث بعنوان وحدة المعرفة بين الفلسفة والعلم والدين، بحث فى الماوراء. المؤتمر الثالث للفلسفة جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٨٠ ص ٢، ٥.

٥٤. المرجع السابق. ص٣٧٩.

الطبيعة والكون، وكذلك من قالوا أن ظو هر الطبيعة والكون تسيطر عليها قوانين العلية والحركة، فيقول هويدى: إن هذه النظرة إلى الفيزيقا (العالم والكون) لا تمثل فى اعتقادنا النظرة السليمة لأننا ببساطة إذا أردنا أن نصل إلى فيزيقا سليمة فإن هذا لا يعنى سوى أننا نريد أن يكون العلم التجريبى وهماً من الأوهام، خاصة وأن الميتافيزيقا الإيجابية يجب أن تقوم على فيزيقا إيجابية، ولإثبات ذلك اضطر هويدى أن يقدم العديد من الانتقادات للفكر الميتافيزيقى نفسه فى جميع مراحل تطوره ابتداءً من أرسطو وحتى الآن، وليثبت عملياً أن الفلسفات المعاصرة بمختلف اتجاهاتها، وفى مقدمتها الوجودية المعاصرة لم تبتعد كثيراً عن ما قدمه فلاسفة اليونان من تصورات حول أسبقية الوجود على الفكر أو اتحاد الفكر مع الوجود.

موقف هويدى من ميتافيزيقا أرسطو

تكونت آراء أرسطو الميتافيزيقية من نظريته فى العلل والوجود والحركة، وفكرتى الوحدة والعلو واتصالهما بالوجود، ففى كتاب الميتافيزيقا يقول أرسطو أن الوجود والوحدة نفس الشىء وماهيتهما واحدة لأن كليهما يترتب على الآخر، ومعنى ذلك أن الوجود on، والوحدة hen هما نفس الشىء وأنهما متطابقتان، وأن الوجود هو الأصل وسابق على الوحدة. ولهذا كانت الميتافيزيقا عند أرسطوهى البحث فى الوجود والمبادىء الأولى والعلل، وهو ما يسمى بالبحث فى الوجود بما هو موجود، ولهذا يطلق على فلسفة أرسطو بوجه عام أنها ميتافيزيقا الجوهر.

وكان موقف هويدى من ميتافيزيقا أرسطو يشبه إلى حدٍ كبير موقف كانط والفلاسفة المعاصرين من الميتافيزيقا والفلسفة التقليدية، خاصة هؤلاء الذين تحدثوا عن إمكان قيام علم للميتافيزيقا بصورة جديدة غير تلك التى قدمها أرسطو، ولهذا حرص هويدى على نقد تعريفات أرسطو للفلسفة الأولى التى سميت بالميتافيزيقا فقال: إننى أتردد كثيراً فى تعريف الميتافيزيقا بأنها البحث فى العلل الأولى، وذلك لأن العلل الأولى لا تقال إلا وتفترض عللاً أخرى وهى العلل الثانية، ولأن البحث فى تسلسل العلل الثانية أو الثوانى قد لا ينتهى بالباحث إلا إلى العلل الأولى أو إلى العلة الأولى.

وهكذا بدأ هويدى نقده للفلسفة اليونانية والغربية، بانتقاد تعريف أرسطو للفلسفة بأنها البحث فى العلل الأولى أو المبادئ الأول التى تجعل من

الوجود موجود، ويصف تعريف أرسطو بأنه تعريف قاصر لأنه يوحى بأن البحث فى الميتافيزيقا باعتبارها ميداناً للعلل الأولى ليس إلا إمتداداً للبحث فى الفيزيقا، وباعتبارها ميداناً للعلل الثانية. ومقصود هويدى من ذلك هو تحديد ميدان البحث الميتافيزيقى وهو الوجود العام أو الوجود الكلى والذى نصل إليه ابتداءً أى مباشرة وليس تسلسلاً عن طريق المبادئ أو العلل أو الطبيعة أو الفيزيقا كما قال أرسطو.

ويميز هويدى بين مفهوم اليقين فى ميدان البحث الميتافيزيقى عنه فى ميدان البحث الفيزيقى أو العلمى، لأن اليقين بهذا الوجود العام لا يأتى عن طريق مشاهداتنا له لأنه ليس ماثلاً أمامنا على النحو الذى يوجد به أى موجود آخر، لأن اليقين بهذا الوجود العام لا ينفصل عن اليقين بغيابه. ويرى هويدى أن أرسطو كفيلسوف عقلانى يحرص على توكيد قيادة العقل للطبيعة، وقيادة العقل للطبيعة يتم عن طريق الوقوف على المبادىء العقلية العامة التى تتحكم فى مسار الموجودات، وذلك مثل مبدأ القوة والفعل ومبدأ الصورة والمادة ومبدأ الغائية، ومبدأالسببية أو العلية، وعند أرسطو فإن الوقوف على الماهية الذهنية لا يتم إلا بالوقوف على الصورة النوعية، وذلك لاعتقاده أن كيان العنصر أو الفرد لا يتحدد إلا عن طريق تعيين إنتمائه إلى هذا النوع أو ذاك، ولاعتقاده أيضا قيام الأنواع والأجناس فى الطبيعة وبوجودها الثابت بين أحضانها، ولا شك أننا لم نعد الآن نؤمن بعقيدة ثبات الأنواع والأجناس فى الطبيعة على نحو ما كان يؤمن بها أرسطو.[٥٥]

وهكذا رفض هويدى تعريف أرسطو للميتافيزيقا بأنها البحث فى العلل الأولى، ويصفه بأنه تعريف قاصر أيضاً، وعلته فى ذلك أن الوصول إلى ميدان الوجود العام أو اليقين به لا يأتى تسلسلاً عن طريق العلل أو عن طريق أجزاء الطبيعة، ولا يأتى عن طريق مشاهداتنا له لأنه ليس ماثلاً أمامنا كأى موجود آخر. وبالتالى فإن اليقين بهذا الوجود العام لا ينفصل عن اليقين بغيابه فهو غائب عنا وبالرغم من ذلك فهو حاضر بيننا حضوراً يختلف عن حضور سائر الموجودات الأخرى، لأن الأساس فيه قائم على إلغاء الوجود الواقعى للأشياء أو على افتراض إلغاء هذا الوجود، وهذا معنى

---

٥٥. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ط٩ ١٩٩٧، دار الثقافة للنشر ص ٧٣، ٧٤.

القول بأن الوجود العام وجود غائب لكنه من ناحية أخرى وجود حاضر، ولهذا وصف هويدى طبيعة الوجود العام الذى تبحثه الفلسفة بالكلية والعمومية والشمول.[٥٦]

ويبدو أن موقف هويدى من ميتافيزيقا أرسطو لم يخرج عن منظور الواقعية الجديدة الذى ينتهجها، ولهذا كان نقده شاملاً للعديد من التعريفات التى قدمها أرسطو لعلم ما وراء الطبيعة فهى عنده العلم بالجوهر، والعلم بالعلل الأولى للأشياء، وهى الحكمة العالية وهى العلم الإلهى، لأنها تبحث فى أكثر الموضوعات ألوهية وهى ذات الله وصفاته وأفعاله باعتبار أن الإله هو المبدأ الأول للوجود. ويستشهد هويدى فى نقده لفلسفة أرسطو الميتافيزيقية برأى هيدجر فى ميتافيزيقا أرسطو حين قال: لم تكن الميتافيزيقا عند أرسطو إلا فيزيقا لأنها تبدأ بدراسة الطبيعة أو الموجودات التى فى الطبيعة. كذلك ينتقد هويدى قول أرسطو بأن الفلسفة الأولى هى العلم الإلهى فيقول: أن الإله فى الفلسفة الأرسطية ليس خالقاً للكون، ولا يمثل علة فاعلة له بل علة غائية له فحسب، بمعنى أن الموجودات كلها تتجه إليه فى حركتها، لأنها عاشقة له وهو معشوقها الأكبر، وعن طريق هذا العشق الموجه المرسوم الذى تصبح فيه الموجودات كلها منجذبة أو مجذوبة نحوه تتم حركة هذه الموجودات.[٥٧]

وهذا دليل على أن هويدى نقد ميتافيزيقا أرسطو من منظور واقعيته الإسلامية لأنه رفض فكرة إلغاء الوجود الواقعى للأشياء وهى الفكرة التى ركز عليها بعض علماء الكلام مثل الأيجى فى المواقف، حيث اعتبر أن غياب الوجود لا يعنى أنه عدم بل يعنى فقط إنه معدوم، ولا يكون الوجود محض العدمات حتى يكون محالاً، بل محض المعدومات وإذا كان الوجود العام معدوماً لا عدماً فإنه يفترض إمكانية لعلم به، لأنى أستطيع أن أكون على علم بالمعدوم، لكنى لا يمكن أن أعلم العدم. ويستشهد هويدى بذلك على إمكان قيام ميتافيزيقا إسلامية تتسم بالواقعية: هذا بالإضافة إلى أن هويدى قد رفض فكرة إنكار الفيزيقا من أجل الميتافزيقا، أو إنكار الوجود الحسى الطبيعى من أجل الوجود العام، وفى هذا المعنى يقول هويدى: إن الوجود

---

٥٦. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. ط٩، دار الثقافة للنشر، القاهرة ١٩٩٧ ص ٦٩-٧٠.

٥٧. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. النهضة المصرية، ١٩٧٢ ص٣٨٠،٣٨٢

بجميع أشكاله هو الواقع الذى يمثل العالم الحقيقى، وعلى الفيلسوف أن يفترض إيجابية هذا العالم ليتسنى له بعد ذلك أن يبحث فيه على نحو كلى شامل حتى يصل بالفعل إلى الفلسفة الأولى. فالفلسفة الميتافيزيقية عند هويدى ليست ميداناً للتجربة كما وصفها فلاسفة العصر الحديث، لأن تعميق التجربة كما يقول هويدى لن يكون إلاّ من خلال نظرة كلية شاملة لها، ولهذا فإن طابع الواقعية الإسلامية عند هويدى هو الطابع الواقعى العملى وهو الطابع الذى جعله بالفعل يطرح فكرة أو مبدأ المحافظة على المستويات ويرفض فكرة انفصالها، وذلك من أجل الاحتفاظ بها ومواجهتها والتفاعل الإيجابى معها، وهذا المعنى هو الذى حرص هويدى على تأكيده مراراً حين يقول: إن البحث الميتافيزيقى فى الوجود العام لا يتأكد ولا يكتسب كل الحرارة التى يجب أن نوفرها له، إلاّ إذا جعلناه بحثاً فى مستويات من الوجود يقابل كل مستوى منها المستوى الآخر ويقف فى مواجهته (الوجود والماهية، العالم الطبيعى والعالم الإلهى، الإنسان والكون، الذات والموضوع) وأن كل فلسفة تحاول إلغاء هذه المستويات أو إدماجها فى مستوى واحد لن تكون إلاّ فلسفة معوقة للبحث الميتافيزيقى الأصيل، فمستوى الوجود مثلاً يقف فى مواجهته مستوى الفكر، وينبغى أن يظل هذا الأخير يلاحق مستوى الوجود ويعدو وراءه.[٥٨]

ورغم انتقاد هويدى لموقف أرسطو من الميتافيزيقا فإنه يؤيد موقفه الناجح من السوفسطائيين لأنه موقف دفاع عن الميتافيزيقا وخاصة قوله : أن الموجودات كلها ليست محسوسات، إذ أن الشىء يتكون من هيولى وصورة، والهيولى وحدها هى المادة المتغيرة أما الصورة الذهنية فباقية ثابتة، وبهذا الاعتبار يكون العلم ممكنا، إذ أن العلم علم بالصورة العقلية الثابتة بالأعراض المتغيرة، كما انتقد أرسطو قولهم بأن الحقيقة الواحدة تتعدد بتعدد الأفراد، فهذا غير صحيح لأن حقيقة الشىء ليست حالته التى تبدو لى أنا فقط، إذ أن هناك إدراكات مشتركة بينى وبين الآخريين، وهذه الإدراكات المشتركة هى التى تجعل شهادة الحواس موثوق بها إلى حد كبير وتسمح بقيام العلم. كما رد أرسطو على السوفسطائيين قولهم باحتمال اجتماع الضدين بقوله : حقا إن الضدين قد يجتمعان لشىء واحد، ولكن هذا لن يكون أبدا من جهة واحدة، أى باعتبار واحد أو من وجهة نظر واحدة، فالشىء

---

٥٨. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. النهضة المصرية، ١٩٧٢ ص٣٧٧،٣٧٨

لايمكن أن يكون حارا وباردا بالفعل فى وقت واحد، وإنما يكون حارا بالقوة وباردا بالفعل.[٥٩]

موقف هويدى من ميتافيزيقا باركلى

تناول هويدى فلسفة باركلى فى العديد من مؤلفاته ومقالاته وترجماته أيضاً، حيث عرض لفلسفته المثالية اللامادية من منظوره الخاص الذى ظهر فى بعض الأحيان وكأنه مدافعاً عن هذه المثالية، ولهذا نراه ينتقد وصف كانط لفلسفة باركلى بأنه صاحب مثالية دوجماطيقية متزمتة، فبين هويدى أن باركلى لم يكن فيلسوفاً مثالياً بقدر ما هو فيلسوف روحى يستوحى مبادئ العقيدة المسيحية ويلح على الجانب الواقعى فى فلسفته، لأنه لم ينكر المادة كلية ولم يلغى وجودها الواقعى رغم مثاليته، فهو قد حاول الاحتفاظ بحقيقة المادة وواقعيتها ولم يجعلها تحت رحمة الذات تستمد وجودها منها وتدور فى فلكها وتذوب فى تشكيلاتها العقلية كما يفعل المثاليون المتطرفون. ويؤكد هويدى مراراً أن مثالية باركلى تبدو أقل تطرفاً من فلسفة المثاليين الآخرين وأن دوره كان بارزاً ومهما فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ومن الملاحظ أن مثالية باركلى قد أثرت كثيراً فى أفكار وآراء الدكتور يحيى هويدى وذلك منذ أن كانت دراسته لمثالية باركلى اللامادية موضوعاً لرسالته فى الماجستيرمنذ عام ١٩٤٥وحتى عام ١٩٤٩، ثم عاد إليه مرة أخرى عام ١٩٦٠ فقدم كتابه عن باركلى وفلسفته اللامادية ليؤكد على أن باركلى هو مؤسس المدرسة المثالية الذاتية وأنه صاحب المذهب اللامادى الذى يلغى وجود المادة ولا يعترف به، ورغم هذا يقرر هويدى فى أكثر من موضع عمق أفكار باركلى التى لم يتنبه إليها الكثير من دارسيه، ويقول أن فكر باركلى الحقيقى هو الواقعى الذى يؤمن بالوجود الخارجى للأشياء المادية لأنه يحتفظ للأشياء بحقيقتها الواقعية ومن خلال الفكر، لأن الفكر لا يلغى الواقع والأشياء بل يؤكدها ويثبتها.

وهذا يعنى أن هويدى كان مهتماً بالفكر المثالى قبل الواقعى، وفى نفس الوقت يؤكد على أنه لا غنى للواقعية عن المثالية، وأن الواقع الحقيقى ليس هو الظاهر فى الأشياء ولكنه الواقع الحقيقى المثالى الذى يجب أن يكون

---

٥٩. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ط٩ ١٩٩٣ ص٨٤.

وراء هذا الواقع، أو أنه الواقع المأمول، ومن هذه الزاوية كانت نظرة هويدى الجديدة لفكر ديكارت وباركلى وغيرهما حيث نظر إلى المثالية بمنظور الواقع الحقيقى أو النظر الموضوعى الخالص، ليؤكد أن الفيلسوف الساذج هو الذى يلغى وجود المادة. ويدافع عن باركلى صراحة فيصفه بأنه الفيلسوف المفترى عليه من جانب فلاسفة المادية من جهة ومن فلاسفة المثالية كذلك.[٦٠]

ويظهر مدى تأثر هويدى بفلسفة باركلى الميتافيزيقية ذات الطابع المثالى وذلك من خلال محاولته بناء فكر يهدم الأفكار المجردة، ويبرز مدى خطورتها فى إبعادنا عن الحقيقة والواقع، وهذا ما يظهر فى قول هويدى: إن الطريق إلى الحقيقة قد سد دوننا من فرط ما أثقله الفلاسفة بتجريداتهم وألفاظهم الجوفاء، ومع ذلك فإننا نرفع عقيرتنا بالشكوى من أننا لا نرى شيئاً، ولو تعمقنا الأمر لوجدنا أننا نحن الذين قد أثرنا الغبار من حولنا حتى أصبحنا عاجزين عن رؤية شئ، وقد رسخ فى عقول الفلاسفة أن العقل قادر على التجريد وأن ثمة أفكاراً مجردة يستعين بها العقل على التفكير فى المسائل الفلسفية العويصة التى تتناولها علوم كالميتافيزيقا والمنطق، وهذه الأفكار المجردة ليست إلا مجرد أوهام، ووقر فى عقول الفلاسفة أنها حقائق مع أنها مصدر الظلام الذى يحيط بالحقيقة، ومن واجبنا ·أن نبعدها عن طريقنا لنرى النور أى نور الحقيقة.[٦١]

ويرى هويدى أن ميتافيزيقا باركلى قد ظهرت واضحة فى محاولته العملية لإنكار الأفكار المجردة بنوعيها سواء تلك التى تشير إلى الصفات، أو تلك التى تشير إلى الأشياء موضوع الصفات، وأنه بذلك ينكر التجريد من حيث أنه عملية ذهنية مشروعة لها قيمتها، وفى نفس الوقت يعارض هويدى هذا الفهم للتجريد والألفاظ المجردة على اعتبار أن اللفظ المجرد هو لفظ كلى نستخدمه كرمز يقوم مقام عدة أفكار جزئية ويساعدنا على الفهم السريع المباشر، وأن الإستخدام للحركة المجردة الكلية هو استخدام مشروع ومفيد لأنه يساعد على تقدم التفكير، وفى هذا المعنى يقول هويدى: إن باركلى إذا كان ينكر قيام الأفكار الكلية المجردة فى الواقع فإنه يسلم بقدرة الذهن على الرمز، أى بقدرته على أن يجعل من فكرة كلية معينة تشير إلى الأفكار

---

٦٠. يحيى هويدى: باركلى. دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠ ص٦-١٢.
٦١. المرجع السابق. ص٢٣.

الجزئية المندرجة تحتها، وهذا يعنى أن المعنى الكلى قائم فقط فى الرابطة التى تربط بين الأشياء الجزئية المتشابهة: وأنها قائمة فى الشعور أو الذهن فحسب، وليس فى الواقع أى أن المعنى قائم فى تلك الحركة الذهنية التى تجعلنا نطلق هذه الفكرة الكلية على عدد من الأشياء الجزئية التى تجمعها رابطة واحدة أو التى يجمعها تشابه ما.

ومن الواضح أن الدكتور هويدى قد أقام موقفه النقدى للفلسفة المثالية وغيرها من الفلسفات المعاصرة على أفكاره فى الميتافيزيقا الدينية التى تفرعت عن مذهبه فى الواقعية الإسلامية، وقد ظهر ذلك بوضوح عند نقده لفكرتى الزمان والمكان عند باركلى، وكذلك فكرة التعالى أو العلو transcendance كما طرحتها الفلسفة الوجودية المعاصرة، فقد انتقد هويدى إغراق الإتجاهات المثالية فى التجريد وإيمانها بالأفكار المجردة، وقولهم بامكان تحقق المعنى الكلى المجرد تحققا موضوعيا فى الواقع.

وكان ابتداء موقف هويدى إثارة التساؤل : كيف ندرك التشابه بين الأشياء ؟ وهل يمكن عن طريق هذا التشابه فى اللون والحجم والشكل والإمتداد أن يدرك العقل الرابطة التى تجمع بين أفراد أو صنف أو مجموعة من الأشياء، أو أن يكون المعنى الكلى رمزا يرمز إلى جميع الأفراد المندرجة تحت هذا الصنف أو تلك المجموعة من الأشياء أو الأفراد ؟ وهنا يشير هويدى إلى الصعوبة فى تجريد الصفات عن أشيائها، رغم قدرة الذهن البشرى على تجريدها، وقدرته على أن يحصل على الفكرة المجردة، أو على فكرة الإمتداد والحركة المجردتين، وانتهى هويدى إلى نتيجة مؤداها أن الوجود الذهنى شىء والوجود العقلى شىء آخر، وأن التجريد مستحيل فى نطاق الواقع، وأن الألفاظ والمعانى المجردة لاتشير إلى أشياء واقعية. وهذه النتيجة نفسها قد انتهى إليها كل من باركلى وكانط، لأن الزمان والمكان ليسا مجردين، وأنهما مرتبطان بالحالات الشعورية التى تتعاقب فيه من خلال الأحداث وحيز الأجسام، فكل حدث له مكان وكل جسم له مكان خاص به، وبالتالى لايمكن تصور المكان إلا إذا تصورنا الأجسام التى تشغله، ورغم اتفاق باركلى وكانط على إمكانية التجريد، فإن باركلى رفض فكرة تصور المكان المطلق المجرد الخالى من الأجسام، وأنه يجب تصور المكان باعتبار أنه مكان يشغله جسم ما، وعلينا أن نتصور الإمتداد على أنه امتداد لشىء ما بصرى أو حسى أو سمعى وهكذا.

موقف هويدى من ميتافيزيقا ديكارت

كان ديكارت أول من أظهر التصورية مذهبا واضح المعالم بين المبادىء والنتائج، وعلى العكس منه اعتقد فلاسفة الموضوعية بالإمتداد وما له من مقدار وشكل وحركة وسكون، وفى نفس الوقت أنكروا موضوعية ما يمكن أن نتصور فيه من ألوان وأصوات وروائح وطعوم وحرارة وبرودة، واعتبروها إنفعالات ذاتية تحدث بتأثيرحواسنا، ولم يقصدوا بالموضوعية وجود الكيفيات فى الأشياء كوجودها فى الإحساس، وأن فى الشىء الملون إحساسا باللون، وفى الشىء الحلو إحساسا بالحلاوة كما توهم باركلى، وآمن الموضوعيون بالعلم الطبيعى الدائر على الأجسام وتغيراتها.

ولعل اهتمام ديكارت بالميتافيزيقا والعلم، وتمييزه بين مستوى العلم الذى يخوض فيه العقل البشرى، وبين مستوى الوجود العام الذى تخوض فيه الميتافيزيقا، بوصفه المجال الذى يتعدى نطاق المستوى الأول ويتخطى حدود العقل البشرى وقدراته، هو الذى دفع الدكتور هويدى لتقديم الفكر الديكارتى من زاوية جديدة غير مألوفة هى زاوية الواقعية وليست المثالية، لأن اكتشاف ديكارت للبعد الميتافيزيقى فى فلسفته أو للوجود كان سابقا على اكتشافه للكوجيتو، وأن الميتافيزيقا الديكارتية لا قوام لها إلا باكتشاف مستويين هما مستوى الأشياء ومستوى الوجود الذى يتعدى الطبيعة والأشياء، وأن ميتافيزيقا ديكارت الحقيقية هى التى عرضها فى كتاب التأملات، وأن نظرية الحقائق الأبدية ونظرية الخلق المستمر، وكلتا النظريتين قد أوصلتا ديكارت إلى الإعتراف بوجود الله ، ومن هنا حاول هويدى إثبات أن ديكارت هو واضع أسس المذهب العقلى فى الفلسفة الغربية، وهو المذهب الذى يبدأ من الباطن إلى الظاهر، ومن الفكر إلى الوجود، ومن الذات إلى الموضوع، وما هو جوانى إلى ما هو برانى، وأنه بالفعل فيلسوف المنهج والأفكار الواضحة، وأنه اتخذ من الشك المنهجى طريقا لليقين بوجود النفس ووجود الله ووجود العالم.

وقد وقف أستاذنا من الفلسفة المثالية عامة والفلسفة الديكارتية خاصة موقف الدفاع وذلك من خلال التأويل الجديد الذى قدمه لميتافيزيقا ديكارت حين قال: إذا كانت المثالية هى المذهب الذى يرد وجود الموضوع إلى الذات، ولا يعترف للمادة ولا للعالم الخارجى بكيان يتعدى نطاق الذات، عندئذ يصبح هذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه أن يصوروا لنا ديكارت

على أنه مثالى من هذا الطراز منافياً لروح الفلسفة الديكارتية، وهى الفلسفة التى أرادت طوال مراحل تطورها ألا تعيش فى مستوى واحد حتى ولو كان هذا المستوى هو مستوى الفكر.

ويرى هويدى أن ديكارت كان حريصاً على المحافظة على مستوى الفكر والعلم والمعرفة من جهة ومستوى المادة والطبيعة والوجود العام من جهة أخرى، وأن هذه المحافظة هى السبب الذى جعل هويدى يصفه بأنه فيلسوف واقعى وليس مثالى، لأن الفلسفة الواقعية لا يمكن أن تكون فلسفة الطريق الواحد ولا فلسفة المستوى الواحد، كما يدافع هويدى مرة أخرى عن ميتافيزيقا ديكارت ضد هؤلاء الذين وصفوا مثاليته بالمثالية الدينية لأن الله عند يكارت هو الضمان لكل حقيقة ولصحة أفكارنا ووجوده هو الأساس فى وجود النفس وفى كل ما هو موجود. فيرى هويدى أن موقف ديكارت الميتافيزيقى لم يبدأ من الدين كما يظنون، هذا رغم أن المستوى الإلهى عند ديكارت من المستويات الهامة بل إنه يمثل حجر الزاوية فى تفكيره الفلسفى.

ويؤكد الدكتور هويدى على أن ميتافيزيقا ديكارت متميزة عن غيرها، لأن فلسفة ديكارت تمثل فلسفة المحافظة على المستويات لأنه يضع مستوى الفكر والمعرفة الإنسانية فى مواجهة مستوى المادة والطبيعة والوجود، كما وضع مستوى الإنسان والوجود البشرى فى مقابل المستوى الإلهى، لأن الإنسان عند ديكارت هو الكائن الذى نيط به أن يظل ممسكاً بهذه الأطراف جميعاً ويحتفظ بتوازنه بينها، وهو ذلك الكائن الذى جعله القدر كائناً وسطاً يعيش دائماً بين بين، بين هذا المستوى وذاك الآخر وموزعاً بين قدرته البشرية والإرادة الإلهية من ناحية أخرى.[٦٢]

ولا شك أن موقف هويدى فى تأويله الواقعى لفلسفة ديكارت المثالية يعكس مدى اهتمامه بالواقعية الإسلامية فى منحاها الميتافيزيقى، لأنه يعبر فى صراحة عن هدفه من تأويل ديكارت بقوله: غايتى أن أقدم إلى القارئ العربى منهجاً جديداً فى دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهذا المنهج يقوم فى صميمه على وضع الموضوع وجهاً لوجه أمام نقيضه أو وضع جانب من الصورة فى مواجهة الجانب الآخر، لأن هذا المنهج هو أكثر

---

٦٢. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. النهضة المصرية ١٩٧٢ص١٠،١١

المناهج مناسبة لمواجهة قضايا الفلسفة وإدراك العلل الحقيقية للصراع بين الأفكار، وأن ديكارت فى فلسفته الميتافيزيقية هو فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة، وأنه فيلسوف الكوجيتو الذى يتخذ من الشك المنهجى وسيلة إلى اليقين، ولهذا كانت الفيزيقا الديكارتية مستمدة من الميتافيزيقا، بمعنى أنه لم يفكر فى الفيزيقا إلا لخدمة الميتافيزيقا. ويستشهد هويدى على هذا الرأى بما سجله ديكارت بنفسه فى كتابه قواعد لهداية العقل وكذلك كتاب التأملات فى الفلسفة الأولى حيث أثبت أن الميتافيزيقا لا قوام لها إلا باكتشاف مستويين أولهما مستوى الأشياء والوجود وهو مستوى التفكير العلمى الآلى، وفى مقابله مستوى الحقائق الأبدية الذى يمثله عالم الألوهية.

كما يؤكد هويدى على أن ديكارت بعد اكتشافه لعالم الوجود وتحقيق التوازن بين العلم والدين وإثبات الوجود الإلهى وطريق الإيمان به، فإنه عاد من المستوى الميتافيزيقى إلى مستوى الطبيعة والأشياء لينظر إليها نظرة جديدة، وليثبت أن الله بالرغم من تعاليه على الكون والطبيعة، وبالرغم من عدم امتزاجه بها إلا أنه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العالم، وأن وجود العالم ليس إلا أسطورة، ومعنى ذلك حسب رؤية هويدى أن ديكارت قد أصبح يعتقد فى معنى آلية الأشياء والأجسام الحية جميعاً وأن الوصول إلى الكوجتو لا يمثل حقيقة الفلسفة الديكارتية لأن هدفها هو الوصول إلى الوجود أو على الأقل الجرى وراءه، وذلك لأن الفلسفة الواقعية هى فى صميمها فلسفة الديالكتيك الحى بين الفكر والمادة وهذا ما فعله ديكارت ووافقه هويدى عليه.[٦٣]

موقف هويدى من ميتافيزيقا صمويل ألكسندر

يعتبر صمويل الكسندر مؤسس الفلسفة الواقعية وأسسها الأخلاقية فى الفلسفة الإنجليزية المعاصرة على مدى القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، وذلك لاهتمامه الكبير بمسائل الخير والشر، ومقولتى الزمان والمكان، وأن اهتمامه بالميتافيزيقا جاء من خلال اهتمامه بقضية الألوهية، واهتمامه بعالم القيم،وخاصة القيم العليا الثلاث وهى الحق والخير والجمال، ففى كتابه الجمال والأشكال الأخرى للقيمة حاول إثبات أن عالم القيم هو

٦٣. أحمد عبد الحليم عطية: يحيى هويدى وفلسفة الحضور الإنسانى. مجلة أوراق فلسفية. ٢٠٠١، ص١١٤-١١٦.

العالم الإنسانى، وأن القيم لاغنى عنها لنهضة الشعوب وتقدمها، وأن نهضة عقولها تتوقف على المصلح والزعيم الذى يحيل وجود القيم الماهوى إلى وجود واقعى يسى فى نفوس أفراد الشعب ويساعدهم بهذا إلى الإنتقال الى حياة أفضل.

ولهذا كان اهتمام هويدى كبيراً بفلسفة ألكسندر الواقعية وأبعادها الخلقية وبخاصة ما عرضه فى كتابه النظام الخلقى والتطور، كما اهتم بالأفكار الجديدة التى تميزت بها فلسفة ألكسندر مثل فكرة الانبثاق والتطور وعلاقة المكان بالزمان والألوهية، وما سجله فى كتابه الجمال وأشكال أخرى للقيمة. وقد ظهر هذا الاهتمام ليس فقط فى رسالته للدكتوراة بل فى العديد من المؤلفات والمقالات التى كتبها أستاذنا والتى أظهرت مدى تأثره بفلسفة صمويل ألكسندر الواقعية، ودليل ذلك ما سجله هويدى فى كتابه مقدمة فى الفلسفة العامة حين قال: لقد أصاب الفيلسوف الإنجليزى صمويل ألكسندر، لأنه اعتبر نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا مجرد فصل واحد من كتاب الوجود أو من البحث فى الوجود، وأنه ينبهنا إلى أنه من الأفضل أن نفهم علم الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة على أنه علم الوجود العام فقط.[٦٤]

وقد تناول هويدى فى مؤلفاته المصادر الأساسية التى كونت فلسفة ألكسندر الواقعية وساعدته فى وضع منهج يتفق مع الروح العلمية الحديثة، وإثبات أن الحقيقة الموجودة بالفعل هى الكون والزمان المكانى ذو الأبعاد الأربعة،وهذه المؤثرات أو المكونات هى: نظرية التطور الداروينية، وحركة الواقعية الجديدة التى ظهرت فى انجلترا وأمريكا، وتأثره بآراء أسبينوزا ونظريته فى العقل، ثم النظرية النسبية لأينشتين.

كما تناول هويدى ميتافيزيقا الوجود الإلهى عند صمويل ألكسندر، وكيف ربط بين حركة الطبيعة وتطورها بالشعور الدينى، وكيف تصور الألوهية كنظام للوجود الإمبريقى التجريبى، ووجود الكيفيات كموجودات متناهية بها تتفاضل وتتمايز الموجودات فى محيط الزمان المكانى الواحد ويجمعها كلها سمة التناهى. وفكرة ألكسندر هذه تظهر أن الكيفيات لا تقتصر على الكيفيات الثانوية للمادة كاللون والصوت والطعم والرائحة والملمس وغيرها، ولكنها تشتمل أيضاً على كيفيات أخرى كالحياة والعقل والشعور،

---

٦٤. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. ط٩، دار الثقافة للنشر، القاهرة ١٩٩٧ ص٧٩.

وأن هذه الكيفيات هى التى تتبدى لنا فى تنوع وتمايز صور الموجودات التجريبية النوعية، وأن هذه الكيفيات تستمد حقيقتها من الزمان المكانى رغم أنها هى أصل كل الأشياء. ويرى هويدى أن هذه التصورات الواقعية في حقيقتها تعبر عن تصور ميتافيزيقى عند ألكسندر، لأن الزمان المكانى اللامتناهى هو ببساطة كاملة هو الأول وبالذات وقبل كل الموجودات، وأنه أصل المتناهيات التى ما هى إلا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية المكانية الوحيدة، وأن هذه المادة الأولى هى الأصل لجميع الموجودات وهى تعبر عن نفسها فى صفات تجريبية أو كليات مثل التصور الذاتى والطاقة وغيرها.[٦٥]

موقف هويدى من ميتافيزيقا كانط

رغم موقف كانط المعادى للميتافيزيقا التقليدية التى تبحث فى عالم الشئ فى ذاته، فإن الدكتور هويدى يقول صراحة: إن فلسفة كانط لم تكن خلواً من الميتافيزيقا التى زعم أنه جاء ليقوضها، بحيث أنه فى وسعنا أن نتحدث عن ميتافيزيقا كانط ودليل ذلك عند هويدى أن فلسفة كانط المثالية تقول بأولية الزمان والمكان، وأنه قال بوجود زمان مختلط بالظواهر الطبيعية، وأنه عرض لمجموعة المقولات العقلية وصور الحساسية وقال أنها تمثل إطارات أو قوالب تنشر على الأشياء كلها فتحتويها جميعاً، وأن قول كانط بالوحدة أى أن الأنا والعالم كلاهما وحدة واحدة وشئ واحد، وأن هذا الأمر هو الذى أغرى بعض الباحثين فى فلسفة كانط أن ينظروا إلى وحدة الأنا ووحدة الشعور باعتبارها حجر الزاوية فى فلسفة كانط كلها، وأنه ليس من شك فى أن هذا اتجاه ميتافيزيقى فى التفكير.

وإذا كان كانط قد أقام فلسفته على نقد الميتافيزيقا التقليدية فى جميع صورها واعتبر نفسه عدواً للجوهر، فإنه قد اعتمد فى ذلك على قسمة العالم إلى عالمين: أحدهما عالم الظواهر، والآخر عالم الأشياء فى ذاتها. وأنه تصور أن عالم الشئ فى ذاته كما يقول الدكتور هويدى منطقة حرام لا يصح للفيلسوف أو العالم أن يقترب منها، وأنه قد ذهب إلى أن لكل شئ جانب ظاهر يستطيع العقل البشرى أن يصول فيه ويجول، وجانباً آخر جوهرياً

---

٦٥. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. الباب الرابع (صمويل ألكسندر وأسس الفلسفة الواقعية) ص١٥١-١٥٨.

خفياً مستوراً لا يجوز للإنسان أن يقترب منه. وهذا هو ما اعترض عليه الدكتور هويدى نفسه على اعتبار أن هذا التصور للشئ فى ذاته هو تصور ميتافيزيقى لا شك فيه، وأن كانط كان يجب عليه بدلاً من أن يفصل بين العالمين كان أولى أن يقدم تصوراً آخر بحيث يكون عالم الشئ فى ذاته عبارة عن هذا الجانب من الشئ أو العالم الذى لم يتيسر للإنسان أن يصل إليه أو ينفذ إليه بوسائله الآن، ولكن من الممكن مستقبلاً أن يصل إلى حقائقه فيما بعد.

ومعنى ذلك فى نظر الدكتور هويدى أن كانط كان ناقداً ومهاجماً للميتافيزيقا وفى نفس الوقت داعياً إلى قيام علم جديد أو ميتافيزيقا علمية تقوم على أساس المنطق والرياضيات، وفى هذا الإطار كان موقف كانط النقدى متمثلاً فى أن الفلسفة ينبغى لها أن تصرف النظر عن مشاكل الوجود وتقتصر على مشاكل نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا ولتصبح الفلسفة بحثاً فى الذات العارفة أو نظرية المعرفة وليست بحثاً فى الوجود العام. ومع هذا كان يردد كانط العديد من المزاعم التى تشكك فى إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم، على اعتبار أن الوجود العام قد يكون موضوعاً للتفكير الإنسانى وفى نفس الوقت لن يكون أبداً موضوعاً لمعرفته، أى أن مشاكل الوجود العام قد تخطر بالفكر ولكن الإنسان غير قادر على معرفتها. وهذا ما دفع هويدى إلى القول بأن توحيد كانط بين الفلسفة ونظرية المعرفة وهجومه على إمكانية البحث فى الوجود العام،ورغم هذا كله فإن نظرية كانط فى المعرفة لم تخل من تأثيرات أو نظرات ميتافيزيقية.[٦٦]

ودليل ذلك عند هويدى أن نقد كانط للميتافيزيقا كان معتمداً على مبادئ ومقولات عقلية منها: أن أحكام عالم ما وراء الطبيعة كلها أولية، ولا تستند إلى التجربة فى شئ، وأن عدم استنادها على التجربة هو الذى أدى إلى تأخرها، وأن الفلسفة لا يمكن أن تحقق ما حققه العلم من نتائج أو تقدم، لأن أحكام العلم كما يرى كانط هى أحكام تجمع بين مادة المعرفة وصورتها فى صورة الأحكام التركيبية أو التأليفية الأولية، وأن هذا الجانب الأولى الذى يقدمه العقل مع عدم الاقتصار على جانب دون آخر هو الذى أدى إلى تقدم العلوم الرياضية، وأن عدم استناد ما بعد الطبيعة إلى التجربة هو الذى أدى إلى تأخرها. ولهذا يقرر كانط أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة فى

---

٦٦. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. ط٩، دار الثقافة للنشر، القاهرة١٩٩٧ص٧٧،٨٧.

عصره خالية من الصبغة العلمية، وأنه كلما انطلق العقل فى ادعاءاته النظرية المجردة، وابتعد عن التجربة، وقع فى العديد من التناقضات التى لا حد لها.

وردا على العديد من الحجج التى أطلقها كانط لإثبات عدم جدوى البحث الميتافيزيقى فى الوجود العام، فقد انتقدها هويدى وأعلن عدم موافقته عليها معللاً ذلك بقوله: مع أن كانط قد اهتم بوضع الحدود للعقل ورسم النطاق الذى لا يجب عليه أن يتعداه، إلاّ أنه قد أسرف فى تقدير قدرة العقل، وزعم أن الأحكام أو القوانين التى يصدرها إنسان واحد يصح أن تكون تشريعاً لكل الناس على السواء فى كل زمان ومكان، وأن هذا التعميم ينظر إليه الفلاسفة المحدثون على أنه غير مشروع وفى نفس الوقت هو تعميم ميتافيزيقى أيضاً. كما يصف هويدى نقده لكانط على أنه تصور جديد وفهم عميق لغايات كانط من نقده للميتافيزيقا، ولهذا يقول: إن هذا النقد الذى نوجهه إلى كانط لم نوجهه إلاّ لأنه لم يستطع أن يتخلص نهائياً من الميتافيزيقا بمعناها القديم الذى سعى إلى تقويضه، فهو نقد يتمشى مع روح فلسفة كانط، ويمثل فى الوقت نفسه دفاعاً عن الفلسفة، أو عن الميتافيزيقا بالمعنى الذى حاول كانط أن يقدمه لنا بقصد إرساء التفكير الفلسفى على أسس سليمة.[٦٧]

موقف هويدى من ميتافيزيقا الوجود

معروف أن الفلسفة الوجودية بمختلف اتجاهاتها وفلاسفتها من أشد المعارضين للبحث الميتافيزيقى بالمفهوم التقليدى، ورغم هذا حرصت الفلسفة الوجودية على معالجة العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة بطريقة عملية قائمة على التجربة والفعل، كما جعلت الإلتحام المباشر بين الوجود البشرى والوجود العام متحققاً عن طريق مجموعة من المواقف وليس عن طريق مجرد الالتقاء بين العارف والشئ المعروف، ويرى هويدى أن الوجودية بهذا الموقف قد أضحت قريبة من الميتافيزيقا لأنها أصبحت أقرب إلى الواقع مما كانت عليه عند أصحاب نظرية المعرفة، كما يرجع هويدى فضل الفلسفة الوجودية إلى أنها نبهت إلى ضرورة عدم الفصل بين البحث فى الوجود العام والبحث فى الوجود الخاص الذى يتمثل فى الوجود

---

٦٧. المرجع السابق. ص٨٦،٨٧.

البشرى، وتبرير ذلك عند هويدى أن الوجودية بدلاً من أن تحصر الوجود العام فى دائرة ضيقة جداً هى دائرة العقل أو دائرة التصورات الذهنية كما كان الحال عند العقليين وأصحاب نظرية المعرفة، فقد أصبح احتمال حصر هذا الوجود فى منطقة بعينها أمراً بعيد الاحتمال فى الفلسفة الوجودية.

ومعنى ذلك أن ميتافيزيقا هويدى القائمة على نقد الفلسفة الوجودية والإتجاهات الوضعية تعتمد على فكرة أساسية هى تعميق عالم التجربة الذى هو فى حقيقته الواقع الحقيقى، وأن ذلك لا يتحقق إلا بالبحث فى الكلى الشامل أو عن طريق المقولات التى قدمتها لنا الفلسفة الأولى، ويستشهد هويدى بقول برجسون على أن فلاسفة العصر الحديث الذين جعلوا همهم تقويض عالم الميتافيزيقا، أنهم أصبحوا أكثر ميتافيزيقية عندما جعلوا همهم البحث فى عالم التجربة، وفى هذا يقول برجسون: إننى لم أهتم طوال حياتى إلا بالميتافيزيقا، ومع ذلك فإننى أستطيع أن أحدد العمل الذى قمت به إنه لم يكن شيئاً آخر إلا تعميقاً لعالم التجربة. ويعلق هويدى على ذلك بقوله: إننا عندما نقول إننا نريد تعميق التجربة فإننا لا نقصد أن هذا التعميق سيلقى بنا فى أحضان عالم مفارق من الماهيات، بل نقصد بهذا أن الإنتقال إلى الفلسفة الأولى لن يكون إلا فى قلب عالم التجربة ومن خلاله حقاً، لأن تعميق التجربة لن يكون إلا من خلال نظرة كلية شاملة لها، وأن الفلسفة هى المحاولة العقلية لتعميق الحياة، لأن الحياة المسطحة حياة بلا أبعاد، إنها حياة ذات بعد واحد، ولهذا كان إنسان العصر إنسان ذو بعد واحد بسبب القيود التى تحيط بفكره وانشغاله بالحياة، والفلسفة بهذا المعنى تعميق للواقع بالعقل حتى يتطلع الإنسان إلى عدة زوايا فى هذا الواقع وليرى الحياة من جميع الزوايا والاتجاهات.[٦٨]

ويقرر الدكتور هويدى أن الفلسفة الوجودية قد عالجت مشكلة العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة بأن جعلت الإلتحام المباشر بين الوجود البشرى والوجود العام عن طريق مجموعة من المواقف، وبذلك أصبحت الميتافيزيقا والفلسفة أقرب الى الواقع مما كانت عليه عند أصحاب نظرية المعرفة، وأن الوجودية نبهت إلى ضرورة عدم الفصل بين البحث فى الوجود العام والوجود الخاص الذى يمثل الوجود البشرى، ثم يوضح ذلك

---

٦٨. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. الفرقة الرابعة، ١٩٧٣. وفى مقدمة فى الفلسفة العامة. ط٩، دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٩٧، ص٧١.

بقوله: إن الأصل فى الفلسفة الوجودية أنها تقترب من البحث فى الوجود العام، ولكن الكثير من الوجوديين قد تجاهلوا هذا الأصل واتجهت بحوثهم إلى تحليل الطبيعة البشرية وإلى عدم مغادرة الزمان الشعورى الخاص للفرد، وأن الفلسفة الوجودية قد استبدلت بالماهيات العقلية ماهية جديدة قائمة فى الزمان الوجودى الخاص، وأنه بات من واجبنا أن ننبههم إلى أن فلسفتهم ستؤدى أو أنها قد أدت بالفعل إلى حصر الوجود العام فى دائرة الوجود البشرى الخاص كما يفهمونه على حد تعبير جيلسون، ومن ثم بات من واجبنا أن ننبههم تماماً كما فعلنا بالنسبة لأصحاب نظرية المعرفة إلى أن الميتافيزيقا كانت وما زالت علم البحث فى الوجود العام.

obeikandl.com