الفصل الثالث

هل يمكن أن تحل الميتافيزيقا محل الدين؟

- الميتافيزيقا في مواجهة الدين
- الجذور والتطور
- التصورات والعقائد الميتافيزيقية
- الكتابات الأساسية في الميتافيزيقا
- نقد

obeikandl.com

obeikandl.com

الميتافيزيقا في مواجهة الدين

ظن أوجست كونت أن الميتافيزيقا حلت محل الدين، كما ظن أن العلم الوضعي تجاوز الاثنين. وهو رأي خطأ في مجموعه، وسوف نكتفي في هذا السياق ببيان تهافته في شقه الأول، على أن نبين ثغرات موقفه كله في فصل تالٍ من فصول هذا الكتاب.

وقبل أن نصل إلى نتيجتنا لا بد من تحليل الميتافيزيقا، وتقويم منجزها؛ حتى لا نصادر على المطلوب.

فهل يمكن من تحليل موضوعاتها ومناهجها وأدلتها وتاريخها، أن نزعم أنه بإمكانها أن تحل محل الدين؟ وقبل ذلك ما الميتافيزيقا؟ وما أهم دعاواها وأدلتها؟

بدأت الميتافيزيقا Metaphysics كعلم فلسفي عند اليونان، واستمرت في الوجود حتى الآن، رغم كل الهجوم الذي تعرضت له في العصر الحديث عامة والفلسفة المعاصرة خاصة. وهي لا تزال تدرس في معظم جامعات العالم، ولا يزال كثير من الفلاسفة يسعون لضبطها وتدقيقها، كل منهم وفق منظور خاص، فليست الميتافيزيقا علمًا دقيقًا مثل العلوم الطبيعية والرياضية، ولكنها تسعى إلى هذا.

كما أنها، بحكم موضوعها وطبيعتها، ميدان يقوم بوظيفة عقائدية مشابهة لما يقوم به الدين، وإن كانت تختلف عنه من حيث المناهج المستخدمة.

والميتافيزيقا فرع من فروع الفلسفة يبحث في حقيقة الوجود والمبادئ الأولى له، وطبيعته. وهي تكثف جهودها حول ما وراء الطبيعة بهدف تقديم وصف وتفسير منظم لتركيب الوجود ككل وغاياته. هذا هو التعريف الأعم، لكن توجد عدة معانٍ للميتافيزيقا، حسب الاختلافات الكائنة بين الميتافيزيقيين، كالآتي:

١ – الميتافيزيقا دراسة شاملة لما هو جوهري في المعرفة والتفسير والوجود.

٢ – وهي دراسة ووصف للواقع من حيث إنه يقابل الظاهر المحض.

٣– وموضوعها هو ـ أو قد كان ـ مما يتجاوز التجربة أو الخبرة.

٤ – وهي دراسة الجهاز العقلي أو حدود الكائنات الإنسانية، أو هكذا ينبغي أن تكون.

٥ – ومنهجها «قبلي» (أي عقلي خالص وسابق على التجربة) أكثر من أن يكون تجريبيًّا، أو هكذا كان.

٦ – وهي تقترح مراجعة وتغيير مجموعة الأفكار التي على أساسها نفكر في العالم، واقتراح بمراجعة تصوراتنا عنه، ودعوة للنظر إلى العالم على نحو جديد.

يبدو أن هذه القائمة التي تقدمها الموسوعة الفلسفية الإنجليزية لمعاني الميتافيزيقا متنافرة وتخلو من الاتساق. و لكن يمكن تعقب بعض الارتباطات العامة بين بعض أجزائها. فمن الممكن مثلًا في الوقت الذي نستطيع فيه أن نفسر مذهبًا ميتافيزيقيًّا ما على أنه حسب التعريف السادس «اقتراح بمراجعة تصوراتنا، ودعوة للنظر إلى العالم على نحو جديد»، فإن هذا المذهب لن يقدمه الميتافيزيقي عامة على أنه مجرد اقتراح، بل على أنه «صورة للأشياء كما هي حقيقة، لا كما تظهر لنا في صورة مضللة»، أي أن ذلك المذهب «وصف للواقع في مقابل الظاهر» (التعريف الثاني).

وإذا بدأ الميتافيزيقي من اهتمامه بما هو «جوهري في المعرفة والتفسير والوجود» (التعريف الأول)، فقد يصل إلى التقابل السابق بعينه؛ إذ قد يعبر عن إحساسه بأهمية ما يراه جوهريًّا بقوله: «إنه هو وحده الذي يوجد حقيقة، وأن كل ما عداه ظاهر» (التعريف الثاني).

ولو كانت هذه الصورة المنقحة للواقع فيها من التنقيح الأساسي ما يكفي لكان التمييز بين «الظاهر والواقع الحقيقي» (التعريف الثاني) تمييزًا يجوز أن يقام بين «ما يقع داخل الخبرة وما يقع خارجها» (التعريف الثالث). ومن الجلي أنه لو كان الاهتمام منصبًّا على «ما يتجاوز التجربة»، فإنه ينبغي أن يكون «المنهج عقليًّا قبليًّا لا تجريبيًّا» (التعريف الخامس)[1].

(١) انظر: أورمسون وآخرين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مراجعة د. زكى نجيب محمود (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م) ص ٣٥٧.

الجذور والتطور

رغم أن نشأة الميتافيزيقا كعلم له موضوع ومنهج مرتبطة بأرسطو، فإن الفلاسفة السابقين عليه بحثوا في موضوعاتها، بل إن الفكر الإنساني كان منشغلًا بها منذ بدايات التاريخ.

وكان أرسطو يطلق على مجموعة بحوث ما بعد الطبيعة اسم «الفلسفة الأولى» أو «الإلهيات»، وهي تلك التي تدرس المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى «الأعلى» لكل ما هو موجود، والتي لا تبلغها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل، والتي لا غنى عنها لكل العلوم. ويرى أنها أشمل العلوم وأكثرها يقينًا وتجريدًا، فضلًا عن أنها أشرف العلوم لأن موضوعها النهائي هو العلة الأولى أو المبدأ الأول وهو أشرف الموضوعات وهو: الله. وبهذا المعنى كان مصطلح الميتافيزيقا جاريًا فيما أعقب ذلك من الفلسفة. وكلمة «الميتافيزيقا» نفسها تُطلق على كتاب أرسطو الرئيسي المسمى بهذا الاسم، مع أنه لم يستخدم هذه الكلمة على الإطلاق، بل لم يستخدمها أحد من فلاسفة اليونان، فهي لم تظهر في العصر الهيليني، وإنما ظهرت في العصر الهيلينستي Hellenistic Age عندما قام أندرونيقوس الرودسي Andronicus of Rhodes (حوالي ٦٠ق.م) الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية Peripateticism في روما بتصنيف كتب أرسطو وترتيبها ونشرها مع شرح للفلسفة الأرسطية. وأثناء ترتيب أندرونيقوس لكتب أرسطو، وجد أن هناك مجموعة من البحوث لم يطلق عليها المعلم الأول اسمًا معينًا، وقد جاءت في الترتيب بعد البحوث التي كتبها أرسطو في الطبيعة (الفيزيقا)، فأطلق عليها أندرونيقوس مؤقتًا اسم «ميتا» أي «ما بعد»، و«فيزيقا» أي «الطبيعة»، أي أنها البحوث التي تلي كتب الطبيعة في ترتيب المؤلفات الأرسطية. فكلمة «ميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» لا تحمل إشارة إلى مضمون هذه البحوث، بل هي ما بعد كتب الطبيعة لأرسطو فحسب. وهكذا جاءت التسمية مصادفة، لكنها مع تطور المصطلح، وابتداءً من القرن الأول الميلادي، أصبحت وصفًا للموضوعات التي يدرسها هذا العلم، بمعنى أنها العلم الذي يدرس موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة، مثل الوجود الإلهي، وصفاته، والنفس والروح... إلخ. وتدرس الوجود بصفة عامة وملحقاته أي المقولات التي تعبِّر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر، والعرض، والتغير، والزمان، والمكان، والعلاقات... إلخ وهي كلها صفات كلية تصلح ملحقات أو مقولات للوجود. وكلمة الميتافيزيقا لم تعد بعدئذ اسمًا لكتاب بل «لعلم» بالمعنى الواسع الذي يدل على مجموعة من الأفكار المنظمة والمنسقة التي

تدور حول موضوع من موضوعات ما بعد الطبيعة. ومن أرسطو انتقل تعريف الفلسفة الأولى إلى تلاميذه وشراحه وخصوصًا الإسكندر الأفروديسي Alexander Aphrodisias الذي عرَّف الميتافيزيقا (وربما كان أول مَنْ استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم) بأنها الفلسفة الأولى التي تبحث في الوجود بما هو وجود، ولا تبحث في أي موجود مُعَّين بالذات أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما تفعل سائر العلوم، وهي أيضًا «إلهيات» لأن موضوعها النهائي هو العلة الأولى أو المبدأ الأول. وهكذا تصبح الميتافيزيقا علم الوجود الشامل[٢].

وقد استمر علم الميتافيزيقا يحظى بجهود الفلاسفة في الحضارة الإسلامية، لكن الفلاسفة المسلمين كانوا غالبًا ما يستعملون لفظ الفلسفة الأولى للدلالة على هذا العلم، مثل الكندي وابن سينا، وابن رشد كان يستخدمه أيضًا كما يستخدم ترجمة اللفظ فيسميه «علم ما بعد الطبيعة»[٣]. وفي العصور الوسطى الأوروبية، أخضعت الميتافيزيقا للاهوت. وحوالي القرن السادس عشر وما تلاه، كان مصطلح الميتافيزيقا يستخدم بنفس معنى مصطلح الأنطولوجيا (مبحث الوجود). وعند ديكارت وليبنتز وسبينوزا وغيرهم من فلاسفة القرن السابع عشر، كان مصطلح الميتافيزيقا لا يزال مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالعلوم الطبيعية والإنسانية. وتحطمت هذه الرابطة في القرن الثامن عشر فحسب، وخاصة على أيدي فلاسفة مثل فولف[٤].

ورغم أن مضمون النسق الميتافيزيقي عند ديكارت كان مختلفًا عن أرسطو، لم يخرج ديكارت عن تعريف أرسطو للفلسفة الأولى، واعتبر الميتافيزيقا جذر شجرة العلوم الفلسفية، فهو يقول في مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفة» الذي يوضح فيه العلاقة بين العلوم في سياق حديثه عن الإنسان الذي يتطلع إلى الهداية والوصول إلى الحقيقة فيقول: إنه يجب عليه «أن يبدأ في جد بالإقبال على الفلسفة الحقة، التي جزؤُها الأول هو الميتافيزيقا التي تحتوى على مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسير أهم صفات الله ولا مادية النفوس وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا. والثاني هو الفيزيقا، ويبحث فيها على العموم، بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقة للأشياء المادية، عن ماهية الكون

---

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر) ج٢/ ص٤٩٣- ٤٩٤. و د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة للكتب الخمسة الأول من ميتافيزيقا أرسطو (القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٥م) ص ١٧-١٩. وانظر أيضًا:

Rosenthal, M. & Yudin, A Dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, 1967. p. 288.

(٣) د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢/ ص ٤٩٤.

(4) Rosenthal, M. & Yudin, A Dictionary of Philosophy, p. 288.

كله، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة الأجسام التي توجد حولها، مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى. وبعد ذلك يحتاج أيضًا إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصًا طبيعة الإنسان لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له. فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق»(٥).

والخطأ الرئيس لميتافيزيقا ديكارت أنه قفز قفزًا خاطئًا على صعوبات الميتافيزيقيا، وهو أيضًا نفس خطأ باركلي(٦).

وبداية من القرن الثامن عشر تعرضت لهجوم، بهدف إصلاحها، مع هيوم وكَنْت. وأصبحت الميتافيزيقا مع هيوم علمًا بالإنسان. وإذا كان هيوم ميتافيزيقيًّا بالمعنى رقم (٤) الذي يوحد بين الميتافيزيقا وعلم الإنسان، ذلك العلم الذي يعتبره هيوم أساسًا لكل العلوم – فإنه بالضرورة ميتافيزيقي بالمعنى رقم (٦) الذي ينص على أن الميتافيزيقا تقترح مراجعة لمجموعة الأفكار التي على أساسها نفكر في العالم، وتغييرًا في مجموعة في أفكارنا، وطريقة جديدة في الكلام، لأن كل العلوم النظرية والعلمية التي تعتمد على الميتافيزيقا اعتمادًا وثيقًا هي التي نكون من خلالها تصوراتنا للكون والحياة، ولا يستطيع أحد إنكار أن هيوم قد قدم نسقًا من الأفكار الجديدة الجادة التي غيرت نظرتنا إلى الأشياء وأنه مبتكر لأسلوب متميز وطريقة جديدة في الحديث الفلسفي.

إن هيوم إذ يجعل محور اهتمامه القضاء على غموض أفكار الميتافيزيقا من خلال تحليل العقل الإنساني وطاقاته وحدوده وطبيعة أفكاره، إنما يعد في طليعة ميتافيزيقيي القرن الثامن عشر، حيث كان موضوع الميتافيزيقا في القرن الثامن عشر هو دراسة العقل الإنساني وفحص ملكاته. يقول الأب بوفييه (١٦٦١ – ١٧٣٧م): «إن موضوع الميتافيزيقا هو القيام بتحليل صحيح جدًّا لموضوعات الذهن بحيث نجري محاكمتنا العقلية بصدد الأشياء بأعظم قدر ممكن من الصحة والدقة»(٧). ولا شك أن الموضوع الذي كان يدرسه هيوم يتطابق تمامًا مع موضوع الميتافيزيقا الذي يتحدث عنه الأب بوفييه.

(٥) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص٤٢ – ٤٣.

(٦) انظر كتابنا: « أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط».

(٧) بوفييه، مبادئ الميتافيزيقا (طبعة بوييه) ص ٢٦٠، عن برهييه، تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر، ص ١٤.

وذهب كَنْت إلى أن الإشكال الحقيقي للعقل المحض، الذي يتوقف على إمكان حله مشروعية وجود الميتافيزيقا أو عدم مشروعيتها، هو:

كيف تكون الأحكام القبلية التركيبية ممكنة؟[٨]

وإذا كانت آراء الفلاسفة حول الميتافيزيقا قد تأرجحت حتى الآن بين الشك في وجودها والتناقض فيما بين أحكامها، فإن السبب الوحيد في هذا ـ فيما يرى كَنْت ـ هو أن أحدًا من الفلاسفة لم يخطر على باله أن يفكر في هذا الإشكال في وقت مبكر، وربما لم يفكر أيضًا في الفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية[٩].

وليس من شك في أن ما ذهب إليه كَنْت في هذا الصدد ليس صحيحًا على إطلاقه، ذلك أن هيوم قد ميز في بحثه عن الفهم الإنسانى تمييزًا دقيقًا بين هذين النوعين من الأحكام، عندما فرق بين نوعين من الموضوعات يتناولهما التفكير، فهناك موضوعات تتعلق «بالعلاقات الموجودة بين فكرة وفكرة»، وهناك موضوعات أخرى تتعلق «بأمر من أمور الواقع»، وينتمي إلى النوع الأول الرياضيات، أما النوع الثاني فتنتمي إليه علوم الطبيعة[١٠].

أما الإشكال الحقيقى للعقل الخالص: «كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟» فقد كان هيوم الفيلسوف الوحيد ـ كما يذكر كَنْت نفسه ـ الذي اقترب منه أكثر مما فعل أي فيلسوف آخر، وإن كان في الواقع لم يتمكن من تحديده تحديدًا كافيًا ولم ينظر إليه في عموميته. يقول كوبلستون Copleston: «نستطيع أن نذكر بأن هيوم نفسه أكد على وجود الإسهام الذاتي Subjective Contribution في تشكيل الأفكار المعقدة المحددة، وذلك مثل (الإسهام الذي تقوم به) علاقة العلية. وهكذا يمكن أن نفهم نظرية كَنْت عن القبلي بوصفها أيضًا متأثرة بموقف هيوم في ضوء الاقتناع السابق بأن الفيزياء النيوتونية تقدم لنا القضايا القبلية التركيبية. وبعبارة أخرى فإن كَنْت لم يقدم فقط إجابة على هيوم، ولكنه أيضًا أفاد في تكوين هذه الإجابة من الاقتراحات التي قدمها الفيلسوف الإنجليزي نفسه، رغم أن الأخير لم يرَ لالاتها الكاملة وإمكاناتها»[١١].

---

(8) Kant, Critique of Pure Reason, trans. N. Kemp Smith. New York: St. Martin's press, 1929. P. 55.

(9) Ibid.

(10) Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Edition: seliby–Bigge,Oxford.1975. P. 25.

(11) Copleston, F., a History of Philosophy. London, Search Press, Fifth Impression, 1977. Vol. VI., Wolf to Kant, PP. 427- 8.

وفي القرن الثامن عشر نفسه، هاجم بعض الفلاسفة الميتافيزيقا مثل الفيلسوف وعالم الرياضة الفرنسي دالمبير D. Alembert (١٧١٧ – ١٧٨٣م)، وفولتير Voltaire (١٦٩٤ – ١٧٧٨م)، وكوندياك E. Condillac (١٧١٥ – ١٧٨٠م).

وهو ما فعله أوجست كونت في القرن التاسع عشر الذي اعتبر الميتافيزيقا مجرد مرحلة منتهية في تاريخ الإنسانية، كما فعله الماركسيون، عندما هاجموا الميتافيزيقا القديمة متابعين ما قاله هيجل عنها، فانتقد أنجلز: «المنهج القديم في البحث والتفكير الذي يسميه هيجل المنهج الميتافيزيقي والذي كان يهتم أولًا بدارسة الأشياء بوصفها موضوعات ثابتة ومحددة»[١٢]. وكان هيجل قد هاجم الميتافيزيقا القديمة على نحو ما تصورها كريستيان فولف Christian Wolf (١٦٧٩ – ١٧٥٤م) ووصفها بأنها قطعية وجامدة، وأراد أن تحل محلها الميتافيزيقا الجديدة التي تتخذ من الجدل منهجًا لها[١٣].

وكان هيجل قد وحد بين موضوع الفلسفة (الميتافيزيقا خاصة) وموضوع الدين، حيث قال: إن الموضوع واحد، وهو الله أو اللامتناهي، لكن الخلاف بينهما يكمن في أسلوب التعبير، ففي حين تعبر الفلسفة بشكل فكري مجرد، يعبر الدين بشكل مجازي. ذلك أن الروح يرتدي في الدين شكلًا خاصًّا يمكنه أن يكون ملموسًا، ويتخذ التمثيل أو المجاز مقرًّا له، بينما الروح في الفلسفة تتخذ الفكر مقرًّا لها وتعبيرًا عنها. وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما[١٤].

ويعد هيجل أول من استخدم مصطلح الميتافيزيقا بمعناه اللاجدلي ليشير إلى الميتافيزيقا القديمة باعتبارها تدرس الأشياء بوصفها موضوعات ثابتة ومحددة وغير قابلة للتحول. ولكنه لم يفسره ولم يبرره. وهذا ما فعله ماركس وأنجلز، اللذان برهنا على الإفلاس العملي للتفكير الميتافيزيقي ووضعا في مقابله منهج الجدل المادي. وهكذا في الأزمنة الحديثة نشأ فهم للميتافيزيقا

(12) K., Marx & F. Engels: Selected Works Vol. 2 Foreign Language Publishers House Moscow, 1962.

(١٣) انظر: هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦م) وللمترجم: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص ٢٠.

(14) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of 1827. ed. P.C. Hodgson, trans. R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Harris. University of California Press, 1988. pp. 78 -9.

على أنها منهج غير جدلي في التفكير، نظرًا لما تتميز به من أحادية الجانب وذاتية في المعرفة؛ فهي تنظر إلى الأشياء والظواهر على أنها نهائية وغير قابلة للتحول، ومستقلة كل منها عن الأخرى؛ وتنكر أن التناقضات الكامنة هي مصدر تطور الطبيعة والمجتمع. ومن الناحية التاريخية، فإن هذا الأمر فسرته حقيقة أن المعرفة العلمية والفلسفية – في الأزمنة القديمة وخلال عصر النهضة – كانت تعتبر الطبيعة كلًّا في حركة تفضي إلى تطور؛ وبعد ذلك، ونظرًا لتعمق وتغاير المعرفة العلمية، فإن هذه المعرفة قسمت الطبيعة إلى عدد من المجالات المنعزلة، كل منها يبحث دون أي رابطة مع المجالات الأخرى(١٥).

وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ذهب وليم جيمس W. James (١٨٤٢ – ١٩١٠م) إلى أن: «الفيلسوف الميتافيزيقي أشبه بالأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة، عن قطة سوداء، لا وجود لها»!

والنقد الأقوى للميتافيزيقا في القرن العشرين كان على يد الوضعيين المناطقة الذين اعتبروها كلامًا بلا معنى. وذاعت انتقاداتهم في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين.

من ناحية أخرى انتهج فريق آخر من الفلاسفة نقد الميتافيزيقا التقليدية، فقام هيدجر Heidegger بتفكيك عام للميتافيزيقا الغربية، متممًا بذلك مشروع نيتشه في أحد أبعاده. وكشف هيدجر عن أن الحكماء السابقين على سقراط لم يكونوا يتكلمون بلغة «المنطق الصوري» للتعبير عن الإنسان وعن الوجود، بل كانوا يعبرون بواسطة القصائد الشعرية وبلغة الرمز، وأصبحت الميتافيزيقا مع هيدجر تدور على سؤال «لماذا ها هنا وجود ولم يكن بالأحرى عدم؟» وطبعا لم يجب هيدجر على هذا السؤال! وسار دريدا في طريق تفكيك العقل الغربي اعتمادًا على نقد تجلياته الميتافيزيقية المجردة(١٦)؛ وذهب دريدا إلى أن «التراث الفلسفي الغربي ظل متشبعًا بما أسماه «مركزية العقل Logocentrism» أو «ميتافيزيقا الحضور metaphysics of presence». ورأى أن نظريات الفلسفة وأطروحاتها المختلفة ما هي إلا صيغ من نظام واحد، ورغم أننا لا نستطيع الركون إلى أمل التخلص من هذا النظام، إلا أن بوسعنا على الأقل أن نتعرف على ظروف الفكر التي يفرضها بالإصغاء إلى ذلك الذي يسعى هذا النظام إلى كسبه. ورغم أننا لا نستطيع أن نتخيل «نهاية»

(15) Rosenthal, M. & Yudin, A dictionary of Philosophy, p. 288-289.

(١٦) محمد مزوز، «أزمة الحداثة وعودة ديونيزوس»، في: فكر ونقد، (الرباط/ المغرب، ع٢١، س٣، ١٩٩٩م).

الميتافيزيقا أو نضع لها حدًّا، فإن بوسعنا أن نعمل على انتقادها من الداخل بالتعرف على النظام الهرمي الذي أقامته، وبقلب هذا النظام رأسًا على عقب»[١٧].

ورغم ذلك الهجوم العنيف فقد استمرت الميتافيزيقا، مع العديد من الفلاسفة المعاصرين مثل ألفرد نورث وايتهد Whitehead Alfred North (١٨٦١ -١٩٤٧م) الذي حول الفلسفة الطبيعية إلى ميتافيزيقا. ونلاحظ أن تحويل الفلسفة الطبيعية إلى ميتافيزيقا يؤدي إلى مشكلة العلاقة بين العقل والجسم. وطريقة وايتهد قد أدت به «للعودة إلى حالة الفكر الفلسفي التي بدأت بديكارت وانتهت بهيوم»[١٨]؛ وذلك من أجل التغلب على الأخطاء التي أدت للتحول للمثالية الكَنْتية. وبسبب «العودة لأنماط التفكير قبل الكَنْتية»[١٩]، فإن لاهوت السيرورة يعد شكلًا من أشكال الواقعية فيما يتعلق بكل من الله والعالم.

ومن الملاحظ في العقود الأخيرة خفت وطأة النقد الهدام على الميتافيزيقا من أجل إزاحتها كلية، ونمت نزعة لإصلاحها بالرجوع إلى العلوم الطبيعية في سبيل تصور كلي موحد للوجود.

التصورات والعقائد الميتافيزيقية

من المتعسر حصر كل الأفكار والمبادئ والمعتقدات التي قال بها الميتافيزيقيون؛ خاصة أنهم ذهبوا إلى آراء متناقضة، ولذا سوف نجملها من خلال فكرة النقائض التي بينت الآراء المتناقضة للميتافيزيقيين حول القضايا الرئيسية للميتافيزيقا: الزمان والأزل، تركيب العالم، الحتمية واللاحتمية، الله. وهذه الآراء المتناقضة ذات الأدلة المتكافئة هي ما يمهد القول بأن الميتافيزيقا غير قادرة على الحلول محل الدين.

تتوزع الآراء الميتافيزيقية بين اتجاهين[٢٠]:

---

(١٧) – جوناثان كلر، «جاك دريدا»، في: جون ستروك(محرر)، البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة د.محمد عصفور (الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٦م) ص٢٠٧.

(18) Alfred North Whitehead, Process and Reality(1929),corrected edition, ed. D. R. Griffin and D.W. Sherburne. New York, Free Press, 1978. p. xi.

(19) Ibid.

(20) Paulsen , Kant : his life and doctrine , trans. by Crerighton & Albert Lefervre (New York, 1963), P. 213.

أحدهما: دوجماطيقي لاهوتي يتبنى إثبات القضايا الأربع التالية:

١- العالم له بداية ونهاية من حيث الزمان والمكان، أي أن العالم مخلوق فانٍ.

٢- يتركب كل جوهر من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم إلا البسيط والمركب من البسيط.

٣- توجد حرية؛ فليست العلية المطابقة لقوانين الطبيعة هي الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم، بل لا بد من التسليم بوجود علية حرة من أجل تفسيرها.

٤- الله موجود؛ فيتطلب العالم وجود كائن كلي الضرورة (الله)، بوصفه جزءًا منه أو علة له.

وثانيهما: اتجاه مادي يتبنى نقائض القضايا، فيقول:

١- العالم غير مخلوق، إنه قديم لا متناهٍ، أبدي أزلي، من حيث الزمان والمكان.

٢- لا يوجد شيء بسيط في العالم، إنما الكل مركب.

٣- لا توجد حرية، وكل ما يحدث في العالم إنما يحدث وفقًا لقوانين الطبيعة الحتمية.

٤- لا يوجد إله، فلا يوجد أي كائن كلي الضروري لا في العالم ولا خارج العالم بوصفه علة للعلم.

ويصبح هذا الاتجاه المادي نفسه دوجماطيقيًّا عندما ينفي هذه القضايا، حيث إنه يمد منطق التجربة إلى خارج حدود التجربة. ومن ثم فإن الاتجاهين يفشلان في إنقاذ العقل من تناقضاته.

وكل واحدة من هذه القضايا المتعارضة Conflicting Propositions يمكن أن توجد بين الادعاءات الرئيسية عند واحد أو أكثر من المذاهب الميتافيزيقية. فالنقيضة الأولى تتصل اتصالًا وثيقًا بأية نظرية ميتافيزيقية تؤكد أو تنكر ـ بشكل صريح أو ضمني ـ أن العالم قد خلق في لحظة من الزمن، وتتصل النقيضة الثانية بأية نظرية ميتافيزيقية تؤكد أو تنكر وجود الذرات أو الموناد Atoms or Monads من أي نوع. أما الثالثة فهي تقابل بين الحتمية واللاحتمية، وهكذا تقابل بشكل غير مباشر بين العلم الطبيعي وأساس الأخلاق. وتعبر النقيضة الرابعة عن التعارض بين النظريات الميتافيزيقية التي تحاول أن تثبت أو التي تحاول أن تفند وجود الله من مقدمات من العالم[٢١].

(21) Korner, Kant, England, Penguin Books, 1984. P. 115.

ويرى كَنْت أن فكرة النقائض تنشأ عندما يتوسع العقل في علاقة المشروط بالشرط (سواء كانت رياضية أو دينامية) إلى حد لا تصل إليه التجربة أبدًا، وبالتالي فهي فكرة لا يمكن أن يكون موضوعها معطى لنا بصورة مطابقة في أية تجربة. وليست النقائض من نسج الخيال، وإنما هي قائمة أساسًا في طبيعة العقل الإنساني. ومن هنا فلا مفر منها ولا يمكن وضع حد لها.

والآن نبين كيف قام الميتافيزيقيون المؤمنون بالبرهنة على تلك القضايا، وكيف قام الميتافيزيقيون الملحدون بالبرهنة على عكسها[٢٢]:

النقيضة الأولى: تتألف من:

- **القضية:** العالم له بداية (نهاية) من حيث الزمان والمكان.
- **نقيض القضية:** العالم لا متناهٍ من حيث الزمان والمكان.

ويثبت العقل القضية بواسطة برهان الخلف، فإذا سلمنا بأن العالم ليس له بداية في الزمان، فسيمتنع علينا فهم الحالة الراهنة، كيف تم عبور اللامتناهي للوصول إلى الآن. إذن القول بأن ليس للعالم بداية في الزمان ولا في المكان قول محال. كما يستخدم العقل برهان الخلف في إثبات نقيض القضية، فإذا سلمنا بأن للعالم بداية في الزمان فمعناه أن وجوده قد سبقه زمن فارغ، ولن نجد في أجزاء هذا الفراغ ما يوجب وجود العالم في لحظة معينة دون سواها، فيمتنع بالتالي أن يكون للعالم بداية في الزمان. إذن ليس للعالم بداية في الزمان ومثله في المكان[٢٣].

أما النقيضة الثانية فتتكون من:

- **القضية:** يتركب كل جوهر من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم إلا البسيط والمركب من البسيط.
- **نقيض القضية:** لا يوجد شيء بسيط في العالم، إنما الكل مركب.

والبرهنة على القضية كالآتي : لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من أجزاء بسيطة، لاستطعنا إعدام المركب بنزع التركيب عنه فكريًّا أي بتحليله، لذا لا بد من أن يقف التحليل عند

(22) Kant, Prolegomena to Any Future Metaphysics, trans. L. W. Beck, Indianapolis: Bobbs – Merrill, 1950. PP. 133 – 4.

(23) Kant, Critique of pure Reason, PP. 260 - 1.

obeikandi.com

حد، وهذا الحد هو البسيط. أما إثبات نقيض القضية فهو: كل جوهر يوجد بالضرورة في المكان، وكذلك كل جزء من أجزائه، وهذه الأجزاء قابلة للقسمة بالضرورة مثل المكان الذي تشغله، فهي إذن ليست بسيطة. إذن لا يوجد شيء بسيط[٢٤].

والنقيضة الثالثة تتألف من:

- **قضية:** ليست العلية المطابقة لقوانين الطبيعة هي الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها كل ظواهر العالم، بل لا بد من التسليم بوجود علية حرة من أجل تفسيرها.
- **ونقيض القضية:** لا توجد حرية، وكل ما يحدث في العالم إنما يحدث وفقًا لقوانين الطبيعة.

والبرهنة على القضية هي: لو سلمنا بأن لا سببية إلا تلك التي تحتم حدوث حال من حال سابقة بموجب قاعدة لاضطررنا إلى التسليم بأن كل حالة سابقة تحتم أخرى سابقة، تحتم بدورها أسبق منها، وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالتالي لا نصل إلى تعيين تام بقضية القانون الطبيعي. ولا بد إذن من أجل انطباق هذا القانون، أن تكون سلسلة العلل تامة منتهية، وأن يبدأ بعلة ليست في حاجة إلى أي تعيين سابق، أي علة حرة. أما البرهنة على نقيضها: لو سلمنا بوجود حرية قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة من الأفعال أو الظاهرات المتعينة سببيًّا، فسنكون أمام احتمالين: إما أن تكون الحرية متعينة لبدء هذه السلسلة، وهذا ما يدخل الحرية في التناقض، وإما ألا يكون ثمة تعيين ضروري، فلا يكون تعيين سببي، وبالتالي لا ضرورة في قوانين الطبيعة. يبقى إذن أن لا حرية تكون علة لما يحدث في الطبيعة، وكل ما يحدث فيها إنما يكون وفقًا للسببية الطبيعية[٢٥].

والنقيضة الرابعة عبارة عن:

- قضية: يتطلب العالم وجود كائن كلي الضرورة، بوصفه جزءًا منه أو علة له.
- **نقيضها:** لا يوجد أي كائن كلي الضرورة لا في العالم ولا خارج العالم بوصفه علة للعلم.
- **وإثبات القضية:** لو لم يكن في العالم شيء كلي الضرورة، لاستحال تفسير التغير نفسه، ما دام كل تغير إنما هو النتيجة الضرورية المترتبة على بعض الشروط، وبالتالي فإنه يفترض سلسلة

(24) Ibid., PP. 264 - 6.

(25) Copleston, History of Philosophy, Vol., CI, PP. 289 - 292.

كاملة من الشروط حتى نصل إلى اللامشروط المطلق الذي هو وحده الضروري أو واجب الوجود. ولا بد أن يكون هذا الموجود الضروري من العالم المحسوس لأنه لو افترضنا أن الضروري يقوم خارج العالم لاضطررنا إلى الإقرار بأن سلسلة تغيرات العالم تبدأ منه دون أن يكون هو منتميًا إلى العالم. وهذا ممتنع لأن بدء السلسلة لا يمكن أن يتعين إلا بما يسبقه في الزمان؛ إذ أن الشرط الأسمى لبدء سلسلة من التغيرات يجب أن يوجد في الزمان حيث لم تكن تلك السلسلة قد وجدت بعد؛ لأن البدء هو وجود يسبقه زمان لم يكن فيه الشيء، الذي بدأ، قد وجد بعد. فسببية السبب الضروري للتغيرات، وبالتالي السبب نفسه، ينتمي إذن إلى الزمان وبالتالي إلى الظاهرة. إذن، ثمة في العالم نفسه شيء ضروري ضرورة مطلقة هو جزء السلسلة أو هو السلسلة بأسرها.

أما البرهنة على نقيض هذه القضية فهو: لو سلمنا بأن العالم نفسه هو الكائن الضروري، أو أن فيه كائنًا ضروريًّا، لاضطررنا إما إلى الإقرار بأن ثمة بدءًا في سلسلة التغيرات كلي الضرورة ولا سبب له بالتالي، وهذا قانون تعين جميع الظاهرات في الزمان. وإما إلى الإقرار بأن السلسلة ككل هي كلية الضرورة رغم أنها عرضية ومشروطة في كل أجزائها وهذا ما يتناقض بنفسه. ولو سلمنا من ناحية أخرى بأن ثمة علة للعالم كلية الضرورة خارج العالم، لاضطررنا إلى التسليم بأن على هذه العلة أن تبدأ فعلها، مما يعني أن على سببيتها أن تكون جزءًا من الزمان، وبالتالي من العالم، وهذا ما يناقض وجود العلة خارج العالم. يبقى إذن أن ليس ثمة في العالم من كائن كلي الضرورة، ولا خارج العالم من حيث هو مرتبط به ارتباطًا عليها[٢٦].

إن هذا التناقض الأصيل الذي يكمن في طبيعة العقل، ويمكن حله عن طريق النقد، وهذا ما فعله كَنْت، وهذا يدل على أن من الممتنع على العقل البشري أن يصل إلى معارف يقينية عن عالم ما بعد الطبيعة؛ فهو يتجاوز كل ما يملك العقل من قدرات[٢٧].

ومن هنا، نعرف لماذا وكيف يقدم الدوجماطيقي الأدلة على آرائه فيما يتعلق بعالم ما بعد الطبيعة ثم يأتي الشاك ليفند تلك الآراء ويبرهن على نقائضها.

---

(26) Kant, Critique of pure Reason, PP. 275 - 7.
Copleston, History of Philosophy, Vol., Vi., PP. 292 - 3.

(٢٧) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتابنا: العقل وما بعد الطبيعة.

الكتابات الأساسية في الميتافيزيقا

من الكتابات الأساسية في الميتافيزيقا كتاب أرسطو الرئيسي المسمى «الميتافيزيقا»، ويدرس أرسطو في هذا الكتاب موضوعات تجاوز الظواهر المحسوسة، فهو يُعنى بدراسة الوجود بصفة عامة والمقولات التي تعبِّر عن خصائص أساسية لهذا الوجود، كالجوهر والعرض، والتغير، والزمان والمكان، والجوهر، والعلاقات... إلخ وهي كلها صفات كلية تصلح ملحقات أو مقولات للوجود. بالإضافة إلى الوجود الإلهي، وصفاته، والنفس والروح... إلخ[٢٨].

ومن الكتابات الأساسية في الميتافيزيقا في الفلسفة الإسلامية: «كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» للكندي، و«ما بعد الطبيعة» و«الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» للفارابي، و«عيون الحكمة» لابن سينا، وأيضًا كتابه «الشفاء» الذي يشتمل على المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات.

وفي الفلسفة الحديثة كتاب رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) «مبادئ الفلسفة» (١٦٤٤م) وهو كتاب صُمم إلى حد ما ليستخدم ككتاب لاهوتي[٢٩]، يقول: «إن وعيي بضعفي، جعلني لا أصنع آراء جازمة، إلا وأحيلها لسلطة الكنيسة الكاثوليكية ولحكم هؤلاء الأكثر حكمة مني»[٣٠].

وعندما نشره بذل وسعه للحصول على مصادقة معلميه اليسوعيين القدامى؛ لأن موقعهم يؤهلهم أكثر من سواهم للترويج لفلسفة مباينة لفلسفة أرسطو. ويتضح من تصريحات ديكارت المتتالية سواء في رسائله أو كتبه أن ميتافيزيقاه تجسد التزام المسيحي باستعمال العقل لمكافحة إنكارات الزنادقة والملاحدة، مما يميط اللثام عن ديكارت وقد انضوى تحت لواء حملة مكافحة الزنادقة والملاحدة، وكأنه يواصل في ميدان الفكر جهود جده بيير ديكارت في الميدان العسكري عندما قاتل في الحروب الدينية[٣١].

(٢٨) د. إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، مع ترجمة للكتب الخمسة الأول من ميتافيزيقا أرسطو، ص ١٨.

(29) Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1996. p. 101.

(30) Cottingham, J., Stoothoff, R. and Murdoch, D. (eds.),The philosophical Writings of Descartes, 2 vols, Cambridge, Cambridge University press, 1985. Vol. I, P. 291.

(٣١) قارن: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣م)، ص ٦٣.

وفي إطار هذا المقصد، يحتل كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس» (أنجزه ١٦٤٠م ونشره ١٦٤١م)، مكانه في خط المنافحة العقلانية عن أصول العقيدة المسيحية[٣٢]. وردد ديكارت تكرارًا أنه يناصر «قضية الله»؛ ولا غرابة في ذلك فهو تلميذ اليسوعيين الذين قاموا بدور خطير في مقاومة الإصلاح البروتستانتي هادفين إلى تجديد الكنيسة الكاثوليكية. وفي الرسالة الاستهلالية في مقدمة كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى» يعتبر نفسه متبعا مرسوم البابا ليو العاشر الذي يطلب فيه إلى الفلاسفة المسيحيين أن يستخدموا كل قوى العقل لتدعيم الإيمان الحق[٣٣].

وكذلك من الكتابات الأساسية مؤلفات كرستيان فون فولف C. V. Wolff، مثل: «الفلسفة الأولى أو الانطولوجيا» و«الكوسمولوجيا العامة» و«اللاهوت الطبيعي» وغيرها.

وتعد أعمال كَنْت (١٧٢٤-١٨٠٤م) من أهم الكتابات الأساسية في إصلاح الميتافيزيقا، مثل «نقد العقل الخالص» (١٧٨١م) وهو متعلق بالمعرفة والعلم وبحث حدود العلم النظري الإنساني وفحص الميتافيزيقا، و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨م)، ويتناول ميتافيزيقا الأخلاق، وكيف يمكن أن تتأسس الأخلاق كعلم. ومن أهم كتبه أيضًا «نقد ملكة الحكم» (١٧٩٠م)، أي فحص ملكة الحكم الجمالي، وتحديد ما هو الجميل وما هو غير الجميل، وبيان المعايير والقواعد التي ينبغي الاستناد إليها في دراسة الأعمال الفنية.

أما وايتهد من أهم كتبه الميتافيزيقية «العلم والعالم الحديث»، وكان في الأصل محاضرات له ألقاها في فبراير١٩٢٥م، وبينما لم تشتمل على إشارة إيجابية عن الله، فإنه عندما نشرها فيما بعد في العام نفسه تحت عنوان «العلم والعالم الحديث»، ضمَّنها التأكيد على الله باعتباره «مبدأ التحديد limitation أو التعين concretion». وفي كتابه «الدين في تكونه» في العام التالي، وبشكل أوضح في «السيرورة والواقع» سنة ١٩٢٩م، مد هذا المبدأ اللاشخصي إلى المتجاوب الفعلي مع العالم.

(٣٢) تتبع برهييه بداية حركة المنافحة العقلانية عن المسيحية في القرن السادس عشر قبل ديكارت مباشرة. انظر كتابه : تاريخ الفلسفة : العصر الوسيط والنهضة، الجزء الثالث، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣م). ص ٢٨١. ويدرج برهييه ميتافيزيقيا ديكارت في سياق هذه الحركة الدينية، لكنه يعود فيعتبر ذلك «محض مظهر خارجي لفكر ديكارت»، على العكس مما يؤكد عليه بحثنا «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط» من كون «العقلانية مجرد مظهر ارتداه ديكارت ليخفي وراءه تفكيره اللاهوتي». قارن: برهييه، تاريخ الفلسفة : القرن السابع عشر، ص٨٤.

(٣٣) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٨٠م). ص ٤١.

ويُبَيِّن هذا الكتاب أن التقدم والنمو من الأفكار الأساسية التي تقودنا لفهم الإله. ويتضح من هذه الأعمال أن ميتافيزيقا وايتهد ربما تبني جسرًا بين العلوم اللاهوتية والاجتماعية والطبيعية عن طريق تقديم بنية تصورية مشتركة. والميتافيزيقا في استخدام وايتهد ليست محاولة لوصف الأشياء التي تتجاوز إمكانية الخبرة، بل هي محاولة لتفسير ترابط كل الأشياء الواقعة في نطاق الخبرة.

نقـد

في الوقت الذي تقدمت فيه العلوم الطبيعية والرياضية، فشلت الميتافيزيقا؛ لأنها ركزت بحثها على ما يفوق القدرات المعرفية للعقل الإنساني. ومن ثم، إذا أرادت أن تتقدم فلا بد من تحرير الميتافيزيقا من أوهامها وتناقضاتها، ولا يعني هذا هدمًا لها أو قضاءً عليها، وإنما يعني ضرورة تأسيس مناهجها، وتجديد موضوعاتها، وتطوير أهدافها. ولا بد من استخدام معول تحليلي حاد لنقد أوهام الميتافيزيقيين التقليديين حول طبيعة النفس الإنسانية، وأصل العالم ومصيره، وطبيعة الذات الإلهية، حتى يتم تحويل الميتافيزيقا من أحلام ورؤى إلى علم دقيق محكم يستطيع أن يحقق تقدمًا مثل التقدم الذي حققه العلم الطبيعي والرياضي.

ولعل من أهم جوانب تجديد الميتافيزيقا هو أن تتحول من علم بالإلهيات، إلى علم بالإنسان والكون ككل، فالإلهيات مجالها الاعتقاد الديني، والعقل الإنساني عاجز عن معرفة طبيعتها؛ فالله يجاوز قدرات العقل الإنساني. ومن الممكن أن يبرهن العقل على وجود الله بطرق شتى لكنه لا يمكن أن يعرف طبيعة الله. وعندما حاول الميتافيزيقيون معرفة طبيعة الله وقعوا في تناقضات شتى.

ولذا على الميتافيزيقا أن تصبح علمًا كليًّا بالإنسان مستعينة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية لتكوين تصور شامل عنه، وتأسيس نسق كلي لعلوم الإنسان. كما تصبح علمًا كليًّا بالكون مستعينة بالعلوم الطبيعية والرياضية لتكوين تصور شامل عنه أيضًا، وتأسيس نسق كلي للعلوم الطبيعية. وإذا ما صارت علمًا للإنسان فسوف تصبح ذات أهمية جوهرية لكل العلوم الأخرى التي تعتمد عليها اعتمادًا أساسيًّا، فالهندسة، والفلسفة الطبيعية (أي الطبيعة)، والدين الطبيعي، تعتمد كلها على علم الإنسان «لأنها تخضع لمعرفة الإنسان وتحكمها طاقاته وقدراته»[٣٤]. ومن ثم، يلزم أن نعرف حدود وطبيعة هذه الطاقات والملكات إذا ما أردنا لتلك العلوم أن تقوم على أساس سليم.

(34) - Hume, a Treatise of Human Nature. Ed. Seliby Bigge, London, Oxford, 1975. P., XIX.

وتعتبر علوم المنطق، والأخلاق، والنقد، والسياسة، أكثر قربًا وصلة بالطبيعة الإنسانية[٣٥]؛ لأن «النهاية الوحيدة للمنطق هي تفسير المبادئ والعمليات التي تقوم بها ملكة الاستدلال عندنا وتفسير طبيعة أفكارنا. ويدرس علم الأخلاق والنقد أذواقنا وعواطفنا. أما السياسة فتتأمل الإنسان بوصفه وحدة في المجتمع. ويعتمد كل علم من هذه العلوم على الآخر»[٣٦].

كما أن الميتافيزيقا إذا صارت علمًا كليًّا بالكون، سوف تصبح نسقًا تامًّا للعلوم.

وإذا تمكَنْت الميتافيزيقا من أن تصبح علمًا بالإنسان والكون ككل، فإنها تصبح مهيأة للإجابة عن الأسئلة الثلاثة الآتية:

- ما هي حدود العقل الإنساني؟
- ما هي آفاق وحدود الأمل الإنساني؟
- ماذا ينبغي على الإنسان أن يعمل[٣٧]؟

وهكذا نجد أنفسنا نعود إلى كَنْت الذي كانت ميتافيزيقاه نقدًا للعقل المحض، ونقدًا للعقل العملي، ونقدًا لملكة الحكم، أي أنها فحص للملكات الإنسانية بهدف الكشف عن حدود تلك الملكات لتقرير إمكان الميتافيزيقا بوجه عام وتحديد مصادرها ومداها وحدودها.

لكن نقطة الخلاف مع كَنْت هو ألا تكون الميتافيزيقا علمًا بالإنسان فقط، بل أن تكون كذلك علمًا بالكون، ومن جهة أخرى نتفق مع كَنْت في رفض الميتافيزيقا اللامشروعة التي تحاول أن تتجاوز عالم الواقع، فتمتد بأفكار العقل إلى الروح والله امتدادًا غير مؤسس على مبادئ يقينية؛ إذ تستخدم تلك الأفكار استخدامًا مفارقًا غير مشروع. فتصف الله بصفات يتنزه عنها، فهو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام:١٠٠]، فالله ليس له شبيه وكذلك طبيعته وأعماله.

وإذا كان الله ليس بجوهر، ولا بعرض، وليس بجسم، ولا يشبه الله العالم ولا شيئًا منه؛ وإذا كان لا يقال له: «ما هو؟»، ولا يقال: «كيف هو؟»، و لا يقال له: «كم؟»، و لا يقال له: «متى؟»، ولا يقال له: «لِمَ فعل؟» ـ أقول: إذا كان الله ليس كل ذلك ولا يخضع لأسئلة الكم والكيف والمتى

(35) -Basson, David Hume, P. 20.

(36) -Hume, A Treatise of Human Nature, P., XIX.

(٣٧) قارن: جان لاكروا، كانط والكانطية، ترجمة نسيب عبيد (بيروت، المنشورات العربية بدون تاريخ) ص ٩ –١١.

والغاية، فكيف يمكن أن يعرف طبيعته أي ميتافيزيقي؟! ولذا كان حكمًا عقليًّا صائبًا القول: «مهما خطر على بالك فالله بخلاف ذلك».

وهذا ما أكده الإسلام، وسار عليه السلف الصالح؛ فالمعرفة التأملية اللاهوتية التي تحدد طبيعة بعينها لله، غير ممكنة؛ لأن هذه الطبيعة خارج حدود التجربة الإنسانية، ومحاولات العقل التي من هذا النوع، إنما تنتمي إلى مجال المعرفة النظرية، التي تغدو بدورها معرفة تأملية غيبية عندما تدور حول موضوع أو مفاهيم لا يمكن أن نصل إليها في أية تجربة إنسانية ممكنة، وبذلك تتعارض مع المعرفة الطبيعية التي تدور على موضوعات ومحمولات معطاة في التجربة الممكنة[٣٨]، والتجربة الممكنة مع كل ما فيها من شروط عقلية قبلية إلا أنها ما زالت تجربة في نطاق عالم الطبيعة أو عالم الظواهر وليست مجاوزة له.

والخطأ الذي تقع فيه أي معرفة تأملية لما بعد الطبيعة، هو أنها تريد أن تطبق مبدأ المعرفة الطبيعية على الإلهيات، إذ أن المبدأ الذي نستخدمه للاستدلال من المسبب على السبب في عالم الظواهر الطبيعية، أي مبدأ السببية، إنما هو مبدأ لمعرفة الطبيعة، وليس للمعرفة التأملية فيما وراء الطبيعة. ولا يوجد أي مسوغ لتطبيق مبدأ عالم الطبيعة على عالم الغيب، ولو حدث هذا لفقد مبدأ السببية أساسه ودلالته. فمبدأ السببية لا يصدق إلا في عالم الظواهر الطبيعية الذي يعد الحقل الوحيد للتجارب، وليس له استعمال خارج هذا الحقل، كما أنه ليس له دلالة أو معنى خارجه. وإذا لم نلتزم بذلك سنكون قد انحرفنا كلية عن مقصوده المشروع.

ولذا، فكل محاولات العقل التأملية بخصوص الإلهيات، إنما هي محاولات عقيمة تمامًا، ولا طائل من ورائها بحسب طبيعتها الداخلية. كما أن الاستعمال الطبيعي للعقل لا يمكن أن يصل إلى معرفة أي شيء إلهي؛ لأن كل مبادئ الفهم التأليفية هي ذات استعمال مباطن لعالم الظواهر الطبيعية، أي لا يمكن أن تستخدم إلا في الطبيعة[٣٩]، وليس فيما ما وراء الطبيعة.

فالوجود من حيث قابلية المعرفة ينقسم إلى عالمين: عالم الظواهر، وهو العالم المادي الفيزيائي، ويستطيع الإنسان أن يعرفه، وعالم ما بعد الطبيعة، وهو يجاوز كل ما يملك الإنسان من قدرات عقلية، ومن ثم لا يمكن الوصول إليه بالعقل.

(38) - Kant, Critique of Pure Reason, Meikle John, PP. 9 - 367.

(39) - Ibid., P. 370.

وهذا ما قال به السلف لكن بلغة أخرى؛ فالعلم الإلهي «لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولي يستوي أفراده؛ فإن الله ـ سبحانه ـ ليس كمثله شيء؛ فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية يستوي أفرادها. ولهذا لما سلكت طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها»(٤٠).

لكل ما سلف لا يمكن أن تحل الميتافيزيقا محل الدين، ويجب أن تتوقف عن البحث في الطبيعة الإلهية؛ لأنها مجاوزة للعقل الإنساني، وتدع هذا الميدان للدين، وتكتفي بالبحث في الإنسان والعالم ككل لتكوين رؤية علمية نسقية تتحقق فيها وحدة المعرفة، ومن ثم تصبح نسقًا تامًّا للعلوم، لكن يجب أن يكون هذا النسق مفتوحًا متطورًا بتطور العلوم والمعارف الإنسانية، حتى لا تتحول إلى مذهب مغلق يقف كعائق أمام تطور العلوم بعد ذلك.

* * *

(٤٠) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٢٢.

obeikandl.com