

بمعنى بسيط (أو بسيط) في نفسه، بل هو بسيط في ذاته، فيقال:

إننا هنا أمام بساطة بالمعنى الميتافيزيقي بساطة لا تقبل التحليل ولا التركيب بساطة تنأى عن التبرير والتعليل إننا هنا - وفي كلمة واحدة - أمام أخلاق مؤسسة علي فكرتي الكلية والبساطة وعلى المبدأ الميتافيزيقي الذي ساد فلسفة بوزانكيت كلها وهو مبدأ الحقيقة هي الكل.

٢- نادي بوزانكيت بالكلية ونأى بنفسه في ميدان الأخلاق من أنه يتجه اتجاهها معينا بنحاز إليه . أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء علي اختلاف دياناتها واتجاهاتها وهذا واضح في آرائه عن الحياة لأجل الآخرين وفي آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية وفي مناداته بتقدير اتجاهات وقيم الآخرين جميعا مهما كانوا وفي اجابته علي السؤال وهل الضمير ديني ؟ اشترط أن يكون الدين كليا لا دين الأحد ولا الوثنية ولا الخرافية. ولكننا نجد بعد هذا كله ينحاز في الأخلاق إلي الجانب المسيحي فينادي بأفكار مسيحية مثل الخلاص ومثل المحبة وغيرها من الأفكار المسيحية، فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف الكلية والترابط ؟

في الحقيقة، فإننا نجد في فلسفة بوزانكيت نوعا من التناقض بين ما يعلنه من مبادئ كلية وبين ما يعلنه من مبادئ خاصة. فحينما يعلن أنه لا دين إلا الدين الكلي، فإنه يعلن في نفس الوقت أنه لا دين إلا الدين المسيحي. وهذا التناقض هو الذي يجعلنا نرى في فلسفة بوزانكيت نوعا من التناقض بين ما يعلنه من مبادئ كلية وبين ما يعلنه من مبادئ خاصة. فحينما يعلن أنه لا دين إلا الدين الكلي، فإنه يعلن في نفس الوقت أنه لا دين إلا الدين المسيحي. وهذا التناقض هو الذي يجعلنا نرى في فلسفة بوزانكيت نوعا من التناقض بين ما يعلنه من مبادئ كلية وبين ما يعلنه من مبادئ خاصة.

(٧) 005.9 : bid 1

٢٢

١٠٠

بمعنى بسيط (أو بسيط) في نفسه، بل هو بسيط في ذاته، فيقال:

بمعنى بسيط (أو بسيط) في نفسه، بل هو بسيط في ذاته، فيقال:

بمعنى بسيط (أو بسيط) في نفسه، بل هو بسيط في ذاته، فيقال:

بمعنى بسيط (أو بسيط) في نفسه، بل هو بسيط في ذاته، فيقال:

٢- كيف يمكن لنا أن نقول:

بمعنى بسيط (أو بسيط) في نفسه، بل هو بسيط في ذاته، فيقال:

أ) موضوع الأنطولوجيا

وينظر هذا البحث في الوجود علي إطلاقه أو في الوجود من حيث هو وجود أو في الوجود العام. وهذا يعني أن مثار الاهتمام هنا ليس الوجود الجزئي أو الخاص أو المظاهر الحسية أو الوجود من حيث هو عدد أو شكل أو الوجود الرياضي أو الوجود الصحي أو الوجود العسكري.

إلخ إننا ندرس هنا الوجود المجرد من الوجود الخالص أن الأنطولوجيا هي البحث عن الدافع النهائي البعيد الذي يقف وراء الظواهر الحية أو هي البحث في العلل الأولى أو البعيدة بعكس العلوم الجزئية التي تدرس الوجودات الحسية والعلل الجزئية أو القريبة.

وكثيرا ما تتصل فكرة الوجود بأفكار أخرى تتميز عنها حيناً وتختلط بها أحيانا وذلك مثل أفكار التغير والصيرورة والديمومة والعلية والزمان والمادة والجوهر والماهية وغيرها.

إلا أننا نستطيع أن نميز موضوع الأنطولوجيا عن موضوعات العلوم الأخرى علي أساس كلية وعمومية موضوع الأنطولوجيا وخصوصية وجزئية موضوع العلوم الأخرى، علم الطبيعة مثلا يدرس الوجود لكنه يدرس وجودا جزئيا هو ذلك الوجود المتحرك حركة محسوسة وعلم الرياضة يدرس نوعا خاصا أيضا من الوجود هو ذاك الوجود الذي هو صحي، وعلم النفس ينحصر في دراسة الوجود النفسي وكذلك الأمر في سائر العلوم.

٢- نظرة تاريخية :

عني اليونانيون الأوائل بالوجود ذلك العالم المادي أو الطبيعي الكروي الساكن الذي يبقى علي حاله أبدا (برمنيدس) لكن هيراقليطس حينما نادي

بالتغير والصيرورة ظهر الصراع واضحا بين فكرتين: الوجود الثابت من جهة والحركة أو التغير من جهة أخرى.

دافع زينون الايلي علي أستاذه بارمنيدس وأصبح العداء حادا بين ما هو حقيقي ثابت (جوهر) وبين ما هو زائف متغير (أعراض).

أما سقراط فلم يعد الوجود عند موضوعا قائما في ذاته نبحث عن صفاته ومحمولاته من سكون أو حركة أو غير ذلك. ولكن أصبحت معاني الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك هي الوجود الحقيقي عنده.

ومن هنا ارتبط الوجود عند سقراط بالمعاني أو الماهيات.

أما أفلاطون فلقد جمع بين موقفين بارمنيدس وهيراقليطس بالاضافة إلي موقف سقراط ، فالعالم المثالي هو الوجود الثابت عنده وعالم الاشباح هو وجود متحرك والمثل وحدها هي المعاني أو الماهيات الأزلية التي لا يعترها فساد أو تغير.

ويرجع الفضل إلي أرسطو في توضيح ما اختلط من أمور في الفكر السابق عليه في نقطتنا هذه قيد البحث ، فهو يتخطي مرحلة الوجود المادي الساكن إلي مرحلة الوجود كما هو موجود الذي يعم كل شيء في الخارج أو الذهن. ومن ثم يصبح الوجود هنا جنس لكل ما عدا من أجناس أو هو " جنس الأجناس " هذا من جهة ومن جهة أخرى يصبح الوجود أول وأوضح المعاني التي تخطر للذهن لأنه لاشيء يخطر للذهن إلا وهو علي نحو ما موجود وحتى العدم لا يمكن للذهن أن يتصوره إلا عن طريق الوجود وبواسطة منه كما أنه ما من شيء خارج الذهن إلا وهو موصوف بالوجود ومن هنا تدرك استحالة تعريف الوجود لأنه لاشيء أوضح ولا أعم منه.

والفكرة الهامة التي يضيفها أرسطو بعد ذلك هي أن للوجود لواحق ويقصد باللوأحق ما يخص الوجود لذاته من صفات من شأنها أن تجعله منقسما إلى أجناس مختلفة كانقسامه إلى جوهر وعرض وعلة ومعلول وواحد وكثير .. وهكذا.

وعلى هذا النحو يكون أرسطو قد ابرز خاصية أولية وهي عموم فكرة الوجود في الذهن وواقعيتها في الخارج وقد تابعه بعض المفكرين المسلمين كالغزالي الذي ذكر أن لوائح الوجود من كونه جوهرًا وعرضا وكلية وجزئية وواحدة وكثيرة وعلة ومعلول وبالقوة وبالفعل وواجبا وممكنا وأمثاله " وكابن سينا وغيرهما.

لكن ديكارت قلب أولية الوجود على الفكر رأسا على عقب فأولوية الوجود لم يعد لها موضع في فلسفة تبدأ بالذات المتشككة كما أن واقعية الوجود أصبحت في حاجة لتصورات فطرية في الفكر على عكس الموقف الأرسطي حيث أن ديكارت وضع الفكر أولا ثم خلص منه إلى الوجود.

وهذا موقف معارض لموقف لوك وهيوم مثلا إذ هما يعطيان الأولوية للوجود بالنسبة إلى الفكر ولا يتبع الوجود الفكر بل على العكس من ذلك يكون الوجود أولا ثم يتلوه الفكر.

ولنا الآن أن نتساءل ما هي طبيعة الوجود بالنسبة إلى مفكر مثل كانط؟ يجيب كانط أننا نقول على الشيء أنه موجود لا بتحليل تصوره العقلي وإنما إذا كان " موضوعا يعرف" أي إذا كان يدخل في نطاق المعرفة الممكنة للإنسان التي تقوم عند كانط على الحسي والعقلي معا

على عكس المعرفة الميتافيزيقية التي تقوم على التصورات العقلية وحدها وتتبع دائرة الحقائق وليس دائرة الظواهر كما هو الحال في المعرفة الممكنة أي المعرفة الطبيعية والرياضية.

لكي هيجل قدم لنا تصورا للوجود يتأدي بنا إلى المطلق وهو عنده الوجود الكلي العام.

وقد كيركجارد فلسفة وجودية تركز على الوجود الفردي لا الوجود الهيجلي التصوري المطلق وأضاف أن الوجود الذي يعنيه ليس الوجود العام أو الكلي وإنما الوجود العيني الشخصي وهذا أيضا غير ما عناه أرسطو بالانطولوجيا من حيث أنها وجود بما هو وجود أي وجود عام كلي شامل.

ج) مذاهب في تفسير الوجود :

أولا : مذاهب الواحدية

وهي تلك المذاهب التي تحاول تفسير الوجود بواسطة مبدأ واحد سواء كان هذا المبدأ ماديا أم كان روحيا أو كان محايدا.

الواحدية المادية :

ربما كان الواحديون الماديون أول من فسر الوجود فطاليس الذي بدأت معه الفلسفة ذهب إلى القول بأن جوهر الأشياء أو مبدأها هو الماء وكذلك كان الأمر عند أنكسيمانس حينما أرجع الوجود إلى عنصر مادي هو الهواء وأنكسيماندريس الذي فسر الوجود باللامحدود أو اللامتناهي وهو عنده يناظر الأفق المادي المنظور ويمكن القول أيضا أن هيراقليطس من أنصار مذهب الواحدية المادية وذلك حينما قرر بأن مبدأ الوجود العام هو النار إلى يصدر عنها كل شيء ويتحول إليها كل شيء، كما تتحول الأشياء بدورها إلى النار وتعود إليها.

ويمكن أن نجد ممثلين أقوياء للواحدية المادية في العصور الحديثة فلقد أرجع توماس هوبز العالم - ليس الأرض فقط - وإنما الكون بأسره إلى المادة واعتبر الكون كله ماديا له أبعاد في الحجم والمقدار وله طول

وعرض وعمق كما أعطي اسحق نيوتن دفعة قوية لتطور المذهب الآلي المادي وجعل التفسير المادي للموجودات متمشياً مع التفكير العلمي، ورد الظواهر الوجدانية والروحية إلى وظائف انسانية ذات طبيعة مادي. كما ركز كل من هارتي (١٧٢٥ - ١٨٥٧) وجولييان دي لا متري (١٧٠٩ - ١٧٥١) وهو لباخ ولود يفج بوخنر وغيرهم على المادة وأرجعوا كل الظواهر السكيولوجية والفكرية والروحية إلى مبدأ مادي واحد.

(١) الواحدية الروحية :

الواحدية الروحية هي المذهب المقابل للواحدية المادية وقد ظهر المذهب الأول متأخراً كثيراً عن المذهب الثاني في تاريخ الفلسفة فالنظرية الفلسفية القديمة الوحيدة التي يصح أن تسمى روحية وهي نظرية أفلاطون لا يمكن اعتبارها مذهباً روحياً بالمعنى الدقيق لأن "المثال" لم يكن عند افلاطون سوى حقيقة الشئ في صورة معقولة.

وعلى هذا يمكن القول بأن أول من قال بمذهب الواحدية هو رودلف هورمان لوتز (١٨١٧ - ١٨٨١) والدوارد فون هارتمان الذي ذهب إلى أن الوجود يعود إلى الروح الواعي الواحد إلا أن أكبر ممثلي هذا المذهب في المدرسة الألمانية هو الفيلسوف فشته صاحب المثالية الذاتية التي تركز على الأنا الخالص ثم فردريك فلهلم شلينج الذي ذهب إلى أن الروح المطلق المنبث في الطبيعة هو أساس العالم والوجود ثم فيلسوف ألمانيا هيجل الذي ذهب إلى أن الفكر هو المبدأ الذي يحكم العالم ويصنع التاريخ وأنه يتصاعد تدريجياً وبواسطة الجدل حتى يصل إلى الروح المطلق خلال تبديلات الفن والدين والفلسفة.

كذلك كان أتباع هيجل من أبرز ممثلي الواحدية الروحية وهم من أمثال سترلنج وبوزاتكيت وبرادلي ومكتجارت ورويس وكروتشة وغيرهم.

٣- الواحدية المحايدة :

يري أنصار هذا الاتجاه أن الوجود لا يمكن أن يفسر بمبدأ مادي خالص أو مبدأ روحي بحت بل أنه يمكن أن يعود إلى مبدأ واحد محايد لا هو مادي ولا هو روحي بل إن المادة والروح نفسيهما يصدران عن مثل ذلك المبدأ الواحد المحايد ، وتعتبر فلسفة اسبينوزا في وحدة الوجود عن هذا الاتجاه خير تمثيل، فالروح عنده وكذلك المادة عبارة عن صفتين من الصفات اللامتناهية التي تصدر عن المبدأ الواحد المحايد الذي هو عنده الله أو الجوهر الأوحد. وكذلك يمكن اعتبار رسل ممثلاً لهذا الاتجاه وذلك حينما رفض قسمة الانسان إلى جانبين، الأول عقلي والثاني جسمي وحين رد هذين الجانبين إلى "هيولي محايدة" يتفرع عنها الجانبان معاً. (١)

ثانياً : المذهب الثنائي

هو مذهب من المذاهب لفسفية يحاول تفسير الوجود بواسطة رده إلى مبدئين (الروح والمادة - النفس والجسم - العقل والمادة - الذات والموضوع) لذا يسمى بالمذهب الثنائي.

ولقد كان انكساغوراس أول مفكر ينادي بهذا المذهب وذلك حينما ميز بوضوح بين العقل والمادة فالعقل عنده مبدأ النظام والحركة والمادة عنده ذرات لا نهاية لعددها لا تملك بذاتها النظام أو الحركة.

وكذلك يمكن اعتباراً أفلاطون وأرسطو من أتباع هذا المذهب فلقد نادى افلاطون بعالمي المثل والأشباح أو عالمي المعقول والمحسوس:

الأول هو الوجود الحقيقي والثاني هو الوجود الظاهر . أما أرسطو فإنه نادى بالثنائية وإن كان لا يعتبر طرفيها منفصلين تمام الانفصال كما

(١) لمزيد من المعرفة بالواحدية الروحية من خلال المثالية المطلقة اقرأ للمؤلف "بوزانكيت قمة المثالية في انجلترا" الدار القومية طبعة ١٩٧٣ .

هو الحال عند أفلاطون فهو قد قال بالصورة والهيولي، وأن كل موجود إنما هو في الواقع هيولي لها شكل أو صورة وأن الهيولي لا توجد بدون الصورة كما أن الصورة لا توجد بدون هيولي إلا في حالة الوجود الالهي كما قال أرسطو بالوجود بالقوة والوجود بالفعل، وأن النفس صورة الجسم.

ويعتبر رينية ديكرت المؤسس الحقيقي للمذهب الثنائي في العصر الحديث والجسم عنده هو الشيء المادي المتصف بصفة الامتداد أما العقل أو النفس فهو ما يتصف بصفة الفكر وبذلك انحصر الوجود في نوعين : جواهر الامتداد وجواهر الفكر أو النفس وكل من هذين النوعين مستقل في وجوده عن الآخر وإن كانت الصلة بينهما متبادلة غير أن ديكرت لا يفسر لنا كيف يمكن الاتصال بين الجوهرين الجسمي والنفسي وهما مختلفان اختلافاً تاماً.^(١)

ثالثاً : مذهب الكثرة أو التعدد

ويري أنصار هذا المذهب أن العالم والوجود لا يمكن رده أو تفسيره بمبدأ واحد أو حتى بمبدأين وإنما يتألف ويفسر بواسطة عدد كبير من المبادئ أو العناصر وهؤلاء ينقسمون بدورهم إلى أنصار مذهب الكثرة المادي وإلى أنصار مذهب الكثرة الروحي.

١) مذهب الكثرة المادي :

وهذا المذهب قديم قدم الفكر الفلسفي ذاته فلقد نادي أنباز وقليس (٤٨٣-٤٢٣ ق.م) بأن أصل العالم الماء والهواء والنار والتراب وأن هذه العناصر تجتمع بفضل قوة المحبة، وتنفك وتنحل بواسطة قوة الكراهية.

(١) أرفلد كولية ترجمة أبو العلا عفيفي : المدخل إلى الفلسفة ص ١٩٠

ولقد رأى الذريون القدماء لوقيبوس وديموقريطس ثم أبيقور بعد ذلك أن الوجود يتكون من أعداد لا متناهية من الذرات المادية غير المحدودة من جهة الكم، أزلية أبدية يفصل بين بعضها والبعض الآخر العدم أو الخلاء. والذرات المادية هذه تتحرك في الخلاء اللامحدود وينتج عند اصطدامها تكوين الأشياء وعن انفصالها أثناء حركتها فساد الأجسام أو انحلالها ولقد انتقل هذا المذهب إلى العالم الاسلامي.

وعرفت الذرة باسم الجزء الذي لا يتجزأ كما كان له أكبر الأثر على كثير من الفلسفات الحديثة والمعاصرة.

ويمكن اعتبار وليم جيمس من التعدديين المعاصرين ومن المهاجمين للواحدية بكل صورها فهو يرى أن ثمة أجزاء كثيرة في العالم تقوم بينها علاقات خارجية.

٢- مذهب الكثرة الروحي :

ويعتبر مذهب ليبنتز أصدق تعبير عن هذا المذهب فهو يرى أن الوجود يتألف من ذرات روحية سماها بالمونادات وأن هذه المونادات لا حصر لها وهي تنقسم إلى عدد من الطوائف هي : المونادات الناطقة والمونادات الشاعرة والمونادات العارية عن الشعور. وكل طائفة منها تتميز بصفات وخواص كما ذهب إلى أن الله هو الموناد الأعظم الذي خلق العالم والوجود وهو أيضاً القادر على إفنائه أو إبادته.

وتتكون مدينة النفوس العاقلة عند ليبنتز من المونادات الناطقة والموناد الأعظم (الله).

ولقد أقام ليبنتز فلسفته في الطبيعة وما بعد الطبيعة وفي المنطق والمعرفة والسياسة والأخلاق على أساس الارتكاز إلى فكرته المحورية تلك عن الموناد.

مبحث المعرفة (الابستمولوجيا)

تحاول الابستمولوجيا الإجابة علي الأسئلة التالية :

- ١- هل المعرفة ممكنة ؟ وإذا كانت ممكنة فما هي حدودها ؟
- ٢- ما مسالك المعرفة أو بأي الطرق والمنابع نعرف ما نعرفه ؟
- ٣- ما هي طبيعة المعرفة ؟ هل هي ذات طبيعة واقعية أم ذات طبيعة مثالية ؟
- ٤- هل المعرفة ثابتة أم أنها متغيرة ومتطورة ؟

لقد أجاب اليقينيون علي الشك الأول من السؤال الأول بالإيجاب بينما أجاب الشكاك علي نفس الشك بالنفي ، ولنا هنا وقفة.

لقد انقسم الاعتقاديون أو اليقينيون إلي قسمين: قسم سطحي ساذج يمثله رجل الشارع وهم أولئك الذين يعتقدون ببراءة وبدون نقد أو تمحيص ما يشاهدونه أو يسمعونهم أو يقرأونه.. إلخ بل أنهم لا يتصورون لحظة واحدة إمكان قيام ضد ما هو مصدق لديهم وهذا نجد له أصلا لدي فلسفات الطبيعيين اليونانيين القدماء الذين تصوروا إمكان تفسير العالم الطبيعي كله دفعة واحدة بالقول مثلا بأن أصله الماء أو الهواء أو غير ذلك من العناصر الأولي. أما القسم الثاني فهو يمثل أولئك الذين ظهروا بعد أن كثرت وانتشرت نزعات الشك في التفسيرات الفلسفية الساذجة التي ذهب إليها أوائل اليونانيين فحين الشك في الصورة التفقيية الساذجة للمذهب الاعتقادي رأي أصحاب مذهب الاعتقاد ضرورة قيام هذا المذهب كمذهب له أصول وقواعده كفلسفة وكمعرفة ليعيد إلي الحقيقة يقينها بعد أن سلبها الشك ذلك اليقين.

مبحث المعرفة

أولا : إمكان المعرفة وحدودها

ثانيا : مسالك المعرفة

ثالثا : طبيعة المعرفة

رابعا : هل المعرفة ثابتة أم أنها متطورة ومتغيرة ؟

أما مذهب الشك فقد ظهر من الواجهة التاريخية في الفترة التي تفصل بين نوعين من الاعتقاد كما ميزناهما عند القدماء، فقد ظهر أولاً عند السوفسطائيين الذين كان يتزعمهم بروتاغوراس وجورجياس وكان السوفسطائيون يرون بوجه الاجمال أ، الانسان مقياس الاشياء جميعا.

مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد وهنا تستحيل المعرفة الموضوعية كما كان بعضهم يري أنه لا يوجد شيء وإذا وجد يستحيل معرفته وحتى إذا عرف يستحيل نقله وإيصاله إلى الآخرين فالمعرفة ممتعة.

لكن الشك لم يتجاوز صورة فلسفة ومذهب إلا عند مفكر آخر هو "بيرون" الذي نادى بالشك المطلق في كل شيء بحيث رأي أننا يجب أن نعيش بلا رأي : لا نثبت ولا ننفي شيئاً حتى ولو بالإشارة ومعنى ذلك أننا يجب أن "نعلق الحكم" على حد قول هوسرل وأن نقف موقفاً لا أدرياً. وقد ازدهر مذهب الشك عند القدماء طويلاً بفضل كتابات سكستوس امبريقوس وانسديم ولقد لخص أعربيا حجج الشكاك التي يستندون إليها في مذهبهم وردّها إلى عشر حجج نذكر منها أهمها هنا وهي :

١ - حجة خداع الحواس : وتقرر هذه الحجة أن حواسنا تخدعنا ولا توصلنا إلى الحقيقة بل كثيراً ما تقودنا إلى عكس الحقيقة فالشمس التي تبدو لي صغيرة هي كبيرة بعشرات الآلاف مما تبدو لي وهذا القلم الذي أراه منكسراً في الماء وهو مستقيم خارج الماء وما يبدو لي مر المذاق قد يبدو لغيري حلو المذاق وهذه الكتلة المتصلة التي أراها علي هذا النحو وأنا عنها بعيد، هي وحدات منعزلة إذا اقتربت منها فأين الحقيقة هنا ؟ والأدهى من ذلك أن احساسات الواحد تختلف من طرف الآخر فما يبدو لي حلو المذاق يكون مرا لي نفس إذا انتابني المرض وهكذا.

٢ - حجة تناقض الناس : والناس مختلفون في الآراء والأقوال والاتجاهات وما يصفه فرد بالخير يصفه غيره بالشر وما يراه واحداً جميلاً يراه الآخر قبيحاً أليس هذا مدعاة للشك ؟

٣ - حجة الجهل : يقول الشكاك فيما يتعلق بهذه الحجة إن كل الأشياء مترابطة ومتماسكة بحيث أننا لكي نعرف شيئاً واحداً منها يجب أن نعرف كل الأشياء المرتبطة معها ولكننا لا نعرف الأشياء كلها فينتج أننا لا نعرف شيئاً منها.

٤ - حجة استحالة البرهان : وتتلخص هذه الحجة في أن كل برهان إنما يستند إلى مقدمات مبرهنة أو إلى مقدمات غير مبرهنة فإن كانت المقدمات مبرهنة فيجب بيان برهانها ابتداءً من مقدمات أخرى وهكذا مما يستحيل معه برهنة ذلك الأمر.

وإذا كانت غير مبرهنة فإننا إما ألا نستطيع البرهنة عليها وإما أننا نستطيع فإذا لم نستطع استحالة البرهان وإذا استطعنا فإننا نحتاج إلى مقدمات أخرى وبراهين أخرى وهكذا. والنتيجة أنه يستحيل البرهان.

أجاب اليقينيون أو الدجماطيقيون إذن علي الشق الأول من السؤال الأول ب : نعم المعرفة ممكنة أما الشكاك فلقد أجابوا : لا ليست المعرفة ممكنة وهنا علينا أن نوجه لليقينييين الشق الثاني من السؤال الأول : إذا كانت المعرفة ممكنة فما هي حدودها؟ أي إذا كان في إمكاننا أن نعرف فهل نحن نعرف كل شيء وبلا حدود. أي أن هناك حدوداً نتوقف عندها في معارفنا ؟

أننا نجد أنفسنا هنا وكى نجيب علي هذا التساؤل أمام تقسيم آخر للدجماطيقيين أو اليقينييين إذ أنهم ينقسمون أمام مسألة حدود المعرفة إلى:

- ١ - يقينييين حسيين ويمثلهم لوك
- ٢ - يقينييين عقليين ويمثلهم ديكارت
- ٣ - يقينييين حدسيين ويمثلهم يرجسون

ذهب لوك إلى أن المعرفة ممكنة لكنها محدودة بحدود الحواس وحدها وراء الحواس نحن لا نعرف شيئا. وذلك لوك إلى إنكار كل التصورات العامة وإنكار فطرية المعارف ونفي نفيا قاطعا أن يكون الإنسان قد ولد وهو مزود بمعارف فطرية، ونادي بأن سبيلنا الوحيد إلى المعرفة هو العالم الحسي بما فيه من وقائع وجزئيات تخضع لحواسنا أما عالمنا الداخلي من عواطف واتجاهات وميول فإن السبيل إلى إدراكه هو قوة أخرى سماها قوة الاستبطان وهي عنده ليست قوة فكرية أو مثالية لكنها قوة حسية وعن اتصال الاعضاء الحاسة بالمحسوس تنتج الأفكار البسيطة، ومن هذه الأخيرة ومن تركيباتها على أنحاء مختلفة تنتج الأفكار المركبة وهناك صفات أولية مثل الشكل والعدد والامتداد شيئا ١٧ وصفات ثانوية مثل الطعم والذوق والشم: الأولى توجد في بغض النظر عن إدراكنا لها والثانية يرتبط إدراكها بأعضائنا الحسية المختلفة فالمعرفة اليقينية هنا هي تلك التي تنجم عن عالم حسي وحواس معروفة تكتسب من ذلك العالم ما نعرفه وهذه هي حدود المعرفة الحسية التي لا يجب أن نتخطاها.^(١)

أما ديكارت فلقد كان صريحا في رفض هذا المذهب الحسي الذي أتى به لوك وبالتالي كان يعتقد في نوع آخر من المعرفة هي المعرفة العقلية وهي تلك المحدودة بحدود العقل واطار الفكر الواضح المتميز ذهب ديكارت إلى أن هناك أفكارا فطرية فينا وأقام بناءه المعرفي الأبستمولوجي كله على أساس الفكر، فلقد نادي ديكارت بأن العقل وحده سبيلنا إلى المعرفة وعن طريق الشك نتوصل إلى أننا نفكر، وعن طريق الفكر نتوصل إلى وجود مثل هذا الكائن، ثم نتوصل إلى وجود العالم ولكن من حيث هو امتداد هندسي أو فكرة هندسية وحسب. والخلاصة هي أن ما نعرفه عند ديكارت محدود بحدود العقل وراء العقل والفكر نحن لا نعرف شيئا.

(١) لمزيد من الإحاطة بفلسفة لوك يمكن الرجوع إلى كتاب "تيارات فلسفية حديثة" للمؤلف دار المعرفة

ولكن العقل لا يتوقف عند هذا الحد إذ أننا نجد فيه قوة ثالثة هي قوة النطق المحوري وتحاول هذه القوة الأخيرة أن تربط بين الظواهر الخارجية في وحدة أعي. وينتج عن هذا الربط اسم (العالم) ثم تحاول مرة ثانية أن تربط بين الظواهر الداخلية في وحدة أعلى وينتج عن هذا الربط اسم (النفس) ثم يربط النطق الصوري أخيرا بين العالم والنفس محاولا إيجاد علة لهما ومن ثم يتوصل إلى الله.

ولما كان العالم كفكرة كلية لا يتوفر فيه الجانب الحسي أي لا يخضع لاحتساساتنا كذلك الأمر بالنسبة إلى النفس وإلى الله فإنه ينجم ثلاث أغاليط تدرسها ثلاثة علوم نظرية: الأغلوطة الأولى: هي أغلوطة علم الطبيعة النظري الذي يدرس العالم والأغلوطة الثانية هي أغلوطة علم النفس النظري الذي يدرس النفس والأغلوطة الثالثة هي أغلوطة علم اللاهوت النظري الذي يدرس الله.

والنتيجة هي أننا لا نستطيع أن نبرهن علي وجود العالم أو النفس أو الله التي يقول كانط عنها أنها تحصر في دائرة الحقائق فما القول في الأخلاق إذن؟ يجيب كانط بأنه لا مفر من التسليم بقبول الله والنفس والعالم كمسلمات أو كبديهيات نقبلها دون أن نبرهن عليها. هذا الموقف الأخير هو الموقف الذي انتهى إليه كانط في كتابة نقد العقل العملي الخالص بعد أن كان قد وقف موقفا لا إدريا منها في نقد العقل النظري الخالص. والخلاصة هي أن المعرفة ممكنة عند كانط في اطار حدود العقل والحواس معاً أي في حدود ما له جانب حسي يمكن وضعه وصبه في زمان ومكان ثم في مقولات الفهم الصوري أي في حدود ما يتوافر له من جانب حسي وجانب عقلي محدد بحدود الحساسية الصورية والفهم الصوري دون قوة النطق الصوري.

يبقى لدينا أخيرا موقف برجسون وهو من اليقينيين الحدسيين وبرجسون لا يقبل المعرفة الحسية ولا المعرفة العقلية وهاجمها معا هجوما مرا ويقول لنا بنوع آخر من المعرفة يمكن أن يصل إليها ويتيقن

من حقيقتها ألا وهي المعرفة الحدسية والتي تعتمد علي الحدس أو الذوق أو الوجدان فالمعرفة عنده ممكنة لكن في حدود الحدس وفي غير الحدس نحن لا نعرف عنده شيئا . يقول برجسون : إذا كانت الحياة سببا شخصيا وفرديا فلا يمكن أن ندرك أن نعرف فيما لها من خصوصية وفردية إلا بقوة أخرى غير العقل وغير الحدس معا فما هي هذه القوة ؟ يقول برجسون : أنها الحدس والحدس عنده تعاطف ومشاركة وجدانية تغوص في باطن الواقع بكل ما في الواقع من خصوصية ينفرد بها مما لا يمكن التعبير عنه بالتصورات والألفاظ العامة.

إن مذهب برجسون في المعرفة هو مذهب مناهض للعقل وللحواس علي حد سواء ويعتمد علي قوة أخرى هي قوة الحدس التي تصل به إلي نوع من المعرفة يختلف عن المعرفة الحسية والعقلية معا.

ثانيا : مسالك المعرفة :

ويتعلق هذا الجانب بمحاولة إدراك قوانا المعرفية هل هي الحس أم هي العقل أم هما معا ؟ أم أننا نصل إلي معارفنا لا بهذا ولا بذاك وإنما بواسطة قوة أخرى هي الحدس كما بين برجسون ؟

إن أنصار المذهب العقلي بزعامة ديكارت متيقنون جميعا علي أننا نصل إلي الحقيقة عن طريق العقل وعن طريق العقل وحده وأن هذه الحقيقة ليست إلا أفكار أو تصورات موجودة في العقل وجودا فطريا منذ ميلاد الإنسان وأن الله هو الذي أودعها فينا كعلامة للصانع في صنعه.

أما هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) فلقد قامت فلسفته كي تناهض النزعات المادية والحسية والآلية التي سادت عصره ورفض تمام أن تكون الحواس مصدر معارفنا ولم يعط للمادة إلا جانبا ثانويا جدا كما وجه من جهة ثانية الاعتراضات التالية إلي المعرفة العقلية التي نصل بها عن طريق العقل أهمها :

١- إن المعرفة العقلية معرفة سطحية تتناول موضوع المعرفة من الخارج وتدور حوله وتحلله لكنها لا تستطيع أن تنفذ إلي باطنه وإلي صميم حياته.

٢- إن المعرفة العقلية معرفة نسبية وتختلف من فرد إلي آخر حسب وجهة نظر هذا أو ذاك من أفراد الإنسان وحسب درجة تعلمه.

٣- إن المعرفة العقلية معرفة كمية لا تفيد معرفة كيف موضوع المعرفة ولا حقيقته الباطنة الحية.

٤- إن المعرفة العقلية معرفة ميتة راکدة استاتيكية لا تنقل لنا إلا الجانب الثابت الرائد من الشيء في حين أن الحياة والحركة هي لباب الأشياء.

وبعد أن يرفض برجسون أن تكون الحواس أو العقل مصدرنا أو طريقنا للمعرفة يقرر أن مصدرنا الوحيد للمعرفة الحققة هو الحدس وهو الذي يستطيع أن يدرك الجانب الروحي الحق الكيفي من الأشياء وبذلك يوصلنا إلي معرفة تفوق المعرفة العقلية والحسية علي حد سواء.

ثالثا : طبيعة المعرفة :

يبقي بعد ذلك السؤال الثالث والأخير والخاص بطبيعة المعرفة وهو ما طبيعة المعرفة؟ هل هي ذات طبيعة واقعية أم أنها ذات طبيعة مثالية ؟ هنا انقسم الفلاسفة إلي قسمين رئيسيين هما الواقعيون من جهة والمثاليون من جهة أخرى.

يري الواقعيون أن العالم الخارجي موجود كما يتبدى تماما لحواسنا وأن حواسنا تلك هي التي تنقله إلينا كما هو دون تحوير أو تحريف وهذه الطائفة من الواقعيين يسمون بالواقعيين السذج كما يسمى مذهبهم بالواقعية الساذجة تلك الواقعية هي التي تجعل دور الإنسان في المعرفة

كدور آلة التصوير التي تقتصر على مجرد نقل الظواهر الخارجية كما هي بدون أدنى وعي أو تفكير. لكن توجد إلى جانب الواقعية الساذجة تلك ما يمكن أن نسميه بالواقعية النقدية وفي مثل هذا النوع من الواقعية يكون المفكر أو الإنسان واعياً وناقداً ومحللاً ومركباً لظواهر العالم الخارجي ولا يكتفي بالتسجيل وحسب ويمثل الفئة الأخيرة صموئيل الكسندر وهو ابتهد ورسل وغيرهم.

أما المثاليون فلقد انقسموا بدورهم أقساماً متعددة فهناك المثالية الذاتية التي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في ذاتنا وفي داخل عقولنا وأنها ولدنا بها وهي فطرية فينا وهناك أيضاً المثالية الموضوعية التي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في موضوع خارجي لكنها مثالية ومثال ذلك المثالية الموضوعية عند أفلاطون الذي جعل المثل في عالم مثالي غير العالم الذي نحياه والذي أسماه بعالم الأشباح. وهناك أخيراً المثالية المطلقة تلك التي قررت أن المعرفة ذات طبيعة مثالية بحتة. فالذات الموضوع معاً أصبحنا من طبيعة مثالية خاصة ويمثل هذا التيار المثالي المطلق هيجل في ألمانيا وبرادلي وبوزانكيت وجوبكم في إنجلترا ورويس في أمريكا وكروتش في إيطاليا وغيرهم كثيرون.

رابعاً : هل المعرفة ثابتة أم أنها متغيرة ومتطورة؟

هناك من يري أن المعرفة ثابتة لا تتغير لأنها فطرية وليس مكتسبة وأننا لا نختلف من فرد لآخر فكل إنسان حاصل على نفس القدر من المعارف الحاصل عليه غيره وهذا يعني أن هناك مساواة بين أفراد الإنسانية جميعاً سواء أكانوا أطفالاً أم شباباً أم كهولاً ، سواء انتموا إلى المجتمعات البدائية أو إلى المجتمعات المتحضرة.

غير أن هناك وجهة نظر أخرى تري أن المعرفة تتغير وتتطور من مرحلة عمرية معينة إلى مرحلة معينة أخرى. وهي تختلف باختلاف الأفراد من حيث نضج ونمو قواهم الإدراكية : حسية وحركية وعقلية كما

تختلف أخيراً حسب المستوي الحضاري والثقافي والتعليمي الذي يحياه الفرد.

وفي هذا الصدد يطالعنا "بياجية" أن الطفل يبدأ بنوع من الذكاء الحسي الحركي الذي يمكنه من القيام بعمليات تنسيقية حسية حركية خالية من التصور أو الفكر ثم يكون إدراكه بعد ذلك قائماً على أساس المنبه والاستجابة كما حدثت مع كلب بافلوف الذي كان لعابه يسيل عندما يسمع رنة جرس معين لأنه كان يربط بين هذه الرنة وبين تناول الغذاء.

وفي مرحلة أخرى تنمو معرفة الفرد حتي يتمكن مؤخراً من إدراك المقولات والمجردات والنظريات وعلى ذلك تتغير المعرفة وتتطور مما هو حسي وحركي إلى ما هو عقلي ومجرد (١).

(١) انظر في ذلك:

أ- جان بياجية كامبريل انهارد ، ترجمة خليل الجر علم نفس الولد ، المنشورات العربية سلسلة ماذا

أعرف عدد ٢١ ١٩٧٣ .

ب- محمد وقيدي : ما هي الاستمولوجيا ، دار الحداثة ١٩٨٣ ص ٢٠١

بين الفلسفة والدين

تقديم:

لا تخلو أمة من الأمم ولا دولة من الدول ، حديثاً أم قديماً قبل ظهور الأديان السماوية أو بعدها ، من الدين وبهذا المعنى كان البدائيون متدينين بمعنى ما رغم أنهم يعبدون الحجر والشمس.. الخ . إن الدين عبادة تقتضي وجود عابد ومعبود أيا كان هذا أو ذاك وتستلزم أن يكون المعبود مقدساً تقدم إليه الصلوات والقرابين وتقام له الطقوس.

وقبل أن تصل البشرية إلى مرحلة الأديان السماوية مرت بأدوار شتى : عبادة الأشياء والقوى الطبيعية وتعدد الآلهة والتوحيد في عهد اخناتون وغيرها.

ولقد كان الصراع قائماً منذ قرابة عشرين قرناً بين الفلسفة والدين وليس بين العلم والدين لأن العلم لم يكن قد استقل عن الفلسفة فتاريخ هذا الاستقلال حديث جداً لا يبتعد كثيراً عن القرن السابع عشر لكن حينما اكتمل العلم وتحدد منهجه دخل دائرة هذا الصراع بأقصى ما يمكن وسوف نعرض الآن ومن منظور تاريخي لطبيعة العلاقة التي قامت وتقوم بين الفلسفة والدين عبر العصور المختلفة.

(أ) الدين والفلسفة عند فلاسفة اليونان:

كانت علاقة الدين بالفلسفة اليونانية التي بدأت بالفيلسوف طاليس في القرن السابع قبل الميلاد علاقة مزدوجة : فلقد دخلت الفلسفة وطريقها العقل في صراع مرير مع الدين من جهة إلا أن هذه الفلسفة ذاتها نشأت في بعض وجوها من الدين من جهة أخرى.

لم يكن هناك في اليونان القديمة هيئة منظمة من رجال الدين تعمل علي نشر عقائد ثابتة واجبة وكان الدين نفسه مختلطاً بالأساطير حافلاً بالخرافات ممتزجاً بالغيبيات من كل نوع . ومن هنا أخذ الفيلسوف اليوناني يلهو بالدين ويضفي علي الآلة صفات البشر. وبدأت الفلسفة علي أنها تنكر الدين وهو علي تلك الصورة يقول "زينوفان" : البشر هم الذين خلقوا الآلهة لأنهم يلتصمون فيها صورتهم الحقة وعواطفهم ولغتهم ولو عرف البقر التصوير لخلع علي آلهته البقر ولقد نسب هوميروس وهزيود إلي الآلهة كل ما هو مخجل أثيم في البشر. ويصرح " انكساغوراس" بأن النجوم ليست آلهة لكنها أجرام ملتهبة من طبيعة الحجارة الأرضية ذاتها ويسخر بعض السوفسطائيين من الآلهة نفسها وفي ذلك يقول (بروتاغوراس) ليس لي أن أبحث عن الآلهة هل هي موجودة أم غير موجودة يمنعني من ذلك أمور كثيرة أهمها قصر العمر وغموض المسألة.

وعلي هذا النحو نمت الفلسفة ساخرة متعالية غير عابئة بالمعتقدات الدينية. ولم يكن هذا النمو — في الواقع — غير نمو الذكاء والعقل في الإنسان.

والواقع أن فلاسفة اليونان بذلوا جهداً كبيراً في رفع العقل وتقوية دعائمه، وحاولوا اتخاذ مبدعاً للإنسان والكون جميعاً كلما سموا به ظهر وكأنه جدير بهذه الصفة الإلهية ، فأرسطو كان يقول: إن الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل لكنها عاجزة عن بلوغ مرتبته وحين أثبت وجود الفكر في ذاته، ذلك العقل الكامل سماه إله فإذا كان العقل قد ولي ظهره للديانة المتوارثة فذلك لكي يؤسس علي العلم بالطبيعة ذاتها ديناً أقوم وأصح.

ومع ذلك فالإله ليس فقط هو العقل تجريداً أو استدلالاً .. إنه رئيس الطبيعة والملك الذي يحكم جميع الأشياء.

وهو جدير حقاً باسم (زيوس) وفي هذا يقول كليمانتس الحكيم الرواقي مخاطباً زيوس: كل هذا الكون الذي يدور في السماء يتحرك بنفسه حيثما

تحركه وأن يدك التي تقبض بها علي الصواعق تخضع كل شيء كبيراً كان أو صغيراً للعقل العام ولا يتم شيء في أي مكان بدونك .. أنت الذي تجعل العدد الفرد زوجاً وتدخل الائتلاف علي الأشياء المتنافرة وتحيل بنظرة منك البغض مودة ، أيها الإله الذي تأمر الرعد من وراء السحاب أنقذ البشر من جهلهم المهلك وارفح الحجب التي تغطي نفوسهم أيها الرب هيئ لهم قسطاً من الفهم الذي تحكم به كل شيء بالعدل لنكرمك كما كرمتنا ولنمجد آياتك آتاء الليل وأطراف النهار بما في طوق البشر الفاتنين لأن أعظم النعم أن يسبح البشر والآلهة تسبيحاً أزلياً بفضل القانون الكلي.

إن هذا النص يتضمن بلاشك شعوراً قوياً بالعلاقة التي تربط جميع أجزاء الكون فتجعل منه جسماً واحداً يخضع لنفس مشتركة إن العقل وهو الإله الحق ليس بعيداً عن تناول يد الإنسان ولكنه يشارك فيه ومن هنا نزرع بأن الأديان انسانية وكونها كذلك فهي جديرة بالاحترام.

إن التحليل الأخير يعزي في الواقع إلي الرواقيين فلقد أصبح العقل عندهم أسمى جزء في النفس ومبدأ جميع الأشياء وغايتها ورغم أن الخرافات والأساطير والاحتفالات الدينية التي تهبط بالآلهة إلي مستوى البشر لا تستحق إلا الازدراء إلا أنها تحوي في باطنها بعض الحقائق والمجازات الرمزية فزيوس صورة الإله الذي يربط جميع الأشياء بوحدته حاضر في كل شيء نافذ في كل زمان ومكان أما الآلهة الثانوية فهي رموز القوى الإلهية كما تتجلي في تعدد العناصر واختلافها، وفيما تنتج الأرض وفي عظماء الرجال وذوي الفضل علي الإنسانية وزيوس هو بعينه يصبح تارة هرمس وتارة ديونيسوس وتارة هرقل بحسب الوجه الذي ننظر منه إلي ذاته : فهرقل قوته وهرمس حكمته. وهكذا.

ولقد مضى الرواقيون في هذا الطريق إلي آخر الشوط حتي فاق خيالهم في التأويلات الرمزية كل حد ، وذلك لأنهم أخذوا علي عاتقهم إنقاذ ما يمكن إنقاذه من معتقدات الجمهور وأفعالهم وطقوسهم الدينية.

وكانت الأفلاطونية الحديثة آخر مظهر كبير للفكر الفلسفي اليوناني فنظرت إلي جوهر العقل وخيل إليها أنه يستطيع التعالي بمذهبها في الواحد اللامتناهي فوق العقل نفسه ، رأت من الضروري أن تصنع سلماً من الكائنات المتوسطة بين الصور العليا للموجودات والصور الدنيا هذه المتوسطات هي ميدان الديانة الشعبية وآلهتها القريبة من ضعفنا تمد أيديها إلينا لترفعنا إلي الآله الأعلى. وهكذا يسوغ أفلوطين من وجهة نظر العقل جميع ميادين الدين من خرافات وتقاليد وعبادة الصور وصلوات وقربان وسحر فهذه كلها رموز متوسطة بين المحسوس والمعقول تلعب دورها في توجهنا نحو الجوهر اللامادي الذي ليس كمثله شيء.

(ب) الدين والفلسفة في العصور الوسطى وعصر النهضة :

إن أول دين سماوي هابط من السماء هو الدين اليهودي وخير ممثل للاتصال الفلسفي بالدين اليهودي هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمزي لمسائل الدين. ولقد كان فيلون متمسكاً بقواعد دينه ، لكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن في التوراة فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة.

وهو لا يفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة وإن كان يري أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين.

وإذا انتقلنا إلي المسيحية وجدناها تصطدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر ، إلا أنه كان من بين من دانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعد فلسفة فكان من الطبيعة أن يتصدوا بما سجلوا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الوثنية القديمة.

أما المذاهب الفلسفية الكبرى التي كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية.

ولقد كانت الأفلاطونية هي المذهب المفضل لدى المسيحيين ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول ، أو بعالم المثل وهو فوق العالم المحسوس وقوله باله يعطو عالم المثل وهو مثال المثل. لذلك فقد ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين حتي إذا ما جددتها مدرسة الأسكندر الفلسفية في القرن الثالث الميلادي متأثرة في ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة استغل المسيحيون هذه الأفلاطونية الجديدة بدورها، وقد بدأ تأثير هاتين الفلسفتين : الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلي صورة في فلسفة القديس أوغسطين التي ظهرت في القرن الرابع الميلادي التي ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحي بالصبغة الأفلاطونية حتي القرن الثالث عشر الميلادي وهو القرن الذي ظهر فيه القديس توما الأكويني فأحل أرسطو محل أفلاطون في الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل في أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية. أما الفلسفتان الأخريتان الكبيرتان وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولادهما المسيحية في قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص علي المسيحية وخاصة في جانبها الأخلاقي أما ثانيتهما وهي الأبيقورية المغرقة في اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر، وصار لفظ أبيقور عنواناً علي الإلحاد والاستهتار.

وعلي أية حال فقد ظهر بإزاء الدين المسيحي كثيرون ينادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة منهم كليمان الإسكندري عام ١٥-٢١٧م وأفلوطين عام ٢٠٥-٢٧٠م

والقديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادي وتوما الأكويني في القرن الثالث عشر الميلادي وآخرون غيرهم.

وإذا ما انعقدنا إلي الدين الإسلامي نجد أن الفتنة اليونانية أي الفلسفة اليونانية دخلت إلي الدوائر الفلسفية فقبّلها البعض ووقفوا بينها وبين

الدين الإسلامي، ورفضها البعض رفضاً تاماً ولعل أول من سار في طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندي الذي يعتبر أول من وجه الفلسفة الإسلامية إلي محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك في محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة (١) كما.

فحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التي يجيء بها الفلسفة والحقيقة التي يجيء بها الدين ، كما وفق في كتابه (الجمع بين رأي الحكيمين) بين أفلاطون وأرسطو.

والمسألة الأساسية من مسائل الدين التي يهتم بها الفارابي هي محاولة البرهنة علي وجود الله وهو يعتمد في اثبات وجود الله علي أفكار فلسفية فيقول : (والله مبين بجوهرة لكل ما سواه ولا يمكن أن يكون الوجود الذي لشيء آخر سواه) (٢)

وكذلك الأمر فيما يتعلق بابن سينا الذي وفق إلي البرهان الوجودي في اثبات وجود الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاحات الفلسفية من الدرجة الأولى.

وعلي عكس هذا الاتجاه الذي يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك اتجاه يفصل فصلاً لا سبيل له إلي الاتصال بين الفلسفة والدين منهم مثلاً السجستاني فهو يؤكد علي اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها عن غايته ووسيلتها عن وسيلته ومجالها عن مجاله. ولقد عرض عليه تلميذه أبو حيان التوحيدي بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية والتي يزعمون فيها أنه متي أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فإن الكمال يحدث فقال : ظنوا مالا يكون ولا يمكن ولا يستطيع ظنوا أنه يمكنهم أن يدرسوا الفلسفة في الشريعة وأن يضعوا

(١) مصطفى الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٤٧

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣

الشريعة في الفلسفة ، وهذا حرام دونه حرام قيل له ولم ؟ قال : إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحي^(١). ثم يذهب السجستاني إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين ممكنا لكان الله قد نبه عليه ولكنه لم يعمل وكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة ولكنه لم يفعل كذلك بل إنه علي العكس نهى عن الخوض في هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهي عن المراء والجدل في الدين.

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القوة والعنف التي هاجمها بهما الغزالي فنجدته يؤلف كتابه (تهافت الفلاسفة) ويبين أن الغرض من تأليفه هو : تنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه تناقضها^(٢) ومازال الغزالي يرد علي الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهافتها وتداعيا حتى يصل إلى معرفة لا تأتي عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتي عن طريق الذوق.. عن طريق الوحي.. عن طريق الحدس، وهذه الأخيرة هي عنده أكمل المعارف وأسماءها ولا يجب أن نتدبرها بواسطة اللغة أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان وهكذا يصبح الدين عنده نائيا عن الفلسفة ورافضا لها.

ولقد رد ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت) علي الغزالي وأوضح في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) أن الدين قد طلب بل أوجب النظر بالفعل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما أية من كتاب كقوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار"^(١) وقوله : " أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"^(٢).

(١) التوحيد : الإمتاع والمؤانسة ص ٦-٧

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٨

(١) سورة الحشر : آية ٢

(٢) سورة الأعراف : آية ١٨٥

وبالنسبة لعصر النهضة والعصر الحديث فما كاد القرن الرابع عشر الميلادي ينتهي إلا وظهرت إرهابات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين الفكرية .

ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذي يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء علي الجهود التي رأيناها تبذل في العصور الوسطى سواء في الغرب المسيحي أو الشرق الإسلامي لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين ، فتظهر الفلسفة الإسمية في إنجلترا وهوجمت الفلسفات هجوما عنيفا واتصفت بالجمود والعقم فبدأ الاتجاه إلي فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين بل إن الدين نفسه لم يسلم من الهجوم عليه فقامت حركة الإصلاح الديني التي قادها (مارتن لوتر) احتجاجا علي الغفرانات وفساد الكنيسة والتي كان من ثمارها ظهور البروتستانتية.

(ج) الدين والفلسفة في العصر الحديث:

والعصر الحديث في الفلسفة يبدأ بديكارت ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين، خصوصا في اثباته وجود الله والنفس عن طريق الفكر أو التفكير كما دافع عن الدين ونصره ورآه لازما في تثبيت العقيدة وتأكيدا خصوصا بالنسبة للملحدين.

وهذا ثابت في رسائله إلي عمداة كلية أصول الدين المقدسة بباريس وإلي رجال اللاهوت وقد سار بسكال في نفس اتجاه ديكارت الذي صبغ الفلسفة بالصبغة الدينية لدرجة أن كثير من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه فيلسوفا متدينا (ومالبرانش) صاحب نظرية الرؤية في الله (وياركلي) صاحب مذهب اللامادية (واسبينوزا) الذي تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شيء في الله وليبنتز صاحب النزعة التوفيقية العجيبة في كل شيء . وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفي حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعا

بحثا في صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصر القديم والوسيط.

وإلى جانب هذه الزمرة نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة علي رأسهم (هوبز، ولوك، وهيوم) تحاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبي كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا وتتمسك بالتجربة وتنحي ما يمت للدين بصلة، ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصور في نظرية المعرفة ولقد أثرت هذه المجموعة في فلسفات التنوير التي ظهرت في القرن الثامن عشر عند (فولتير، وبيرون، وكوندراسيه) وهي فلسفات تنادي بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى تحكيم العقل في كل شيء الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى رفض الأديان المنزلة وإقامة دين بسيط له حدود العقل.

كما وتظهر في القرن الثامن عشر أيضا فلسفة كانط النقدية لتجمع بين المذهبين الحسي والعقلي. ولا يهمننا من فلسفة كانط إلا اتجاهها حيال الدين وصلته بالفلسفة فلقد انتهى كانط في نقد العقل النظري الخالص إلى رفضه وإنكاره لله وخلود النفس والثواب والعقاب نظرا لعدم توفر العنصر الحسي لها وهي أحد شقي المعرفة عنده تلك التي تقوم علي عنصرين هما الحس والعقل النظري لكنه انتهى في كتابه نقد العقل العملي إلى قبول الله وخلود النفس والثواب والعقاب كمسلمات ضرورية للإيمان والسلوك الأخلاقي. فموقف كانط إذن هو موقف رفض لمسائل الدين في نقد العقل النظري الخالص، وموقف قبول في نقد العقل العملي الخالص.

أما في القرن التاسع عشر فإننا نجد الحركة الرومانتيكية في ألمانيا وفي بعض أنحاء أوروبا، تتجه إلى ما هو غيبي، ولذلك تجيء فلسفاتها ملونة بالدين التقليدي.

أما في فرنسا فتأخذ الحركة الوضعية في الظهور فتقضي علي فكرة الدين المنزل ويرد (أوجست كونت) الدين إلى العقلية البدائية ويجعله مرحلة منقضية بين التفكير الخرافي والتفكير الوضعي أو العلمي.

جورج باركلي

والفلسفة اللامادية

أولا : حياة باركلي ومؤلفاته

ولد جورج وليم باركلي في إقليم كيلكيني بإيرلندا في اليوم الثاني عشر من شهر مارس عام ١٦٨٥ . وكان ترتيبه الأول من بين أخوته البالغ عددهم ستة أطفال . تلقى تعليمه الأولى في مسقط رأسه ثم سافر إلى العاصمة دبلن ، وهناك انخرط في كلية التمثيل عام ١٧٠٠ وعمره لم يتجاوز الخامسة عشر . حصل من هذه الكلية على درجة الليسانس عام ١٧٠٤ ، وواصل تعليمه العالي حتى حصل على درجة الماجستير عام ١٧٠٧ .

وفي عام ١٧٠٩ أصبح جورج باركلي قسيسا رسميا وكتب في نفس هذا العام أول كتاب فلسفي له عنوانه « مقال حول نظرية جديدة في الابصار An Essay Towards a New Theory of Vision » ذهب فيه إلى إلغاء الوجود المادي الخارجي للأشياء . وحصر ذلك الوجود في مجرد ادراكها الذاتي ، وهذا يعد توطئة لمبدأه الشهير « الوجود هو ما يدرك » .

وفي العام الذي يليه انتهى باركلي من تأليف كتابه الرئيسي «رسالة في مبادئ المعرفة البشرية ATreatise Concerning the Principles of Human understanding

حيث قدم فيه مذهبه الفلسفي في صورته الكاملة وعرضه عرضا مذهبيا واضحا : ففي المقدمة تناول نقد الأفكار المجردة أو الكلية ، اعتمادا على الأساس النفسي للمنطق الذي تقوم عليه هذه الأفكار ، ويرى باركلي في هذا الصدد أننا لانفكر فيما هو كلي وإنما فيما هو جزئي ... شيء جزئي أو صفة حسية جزئية .

أما كتاب باركلي « الخضوع السلبي Passive obedience » الذي كتبه باركلي عام ١٧١٢ ، فلقد بين فيه باركلي كيف يرضخ العالم المسيحي للقوة العليا التي تتبدى في قوانين الطبيعة كما وضعها الله .

وفي عام ١٧١٣ كان باركلي قد انتهى من كتاب « ثلاث محاورات