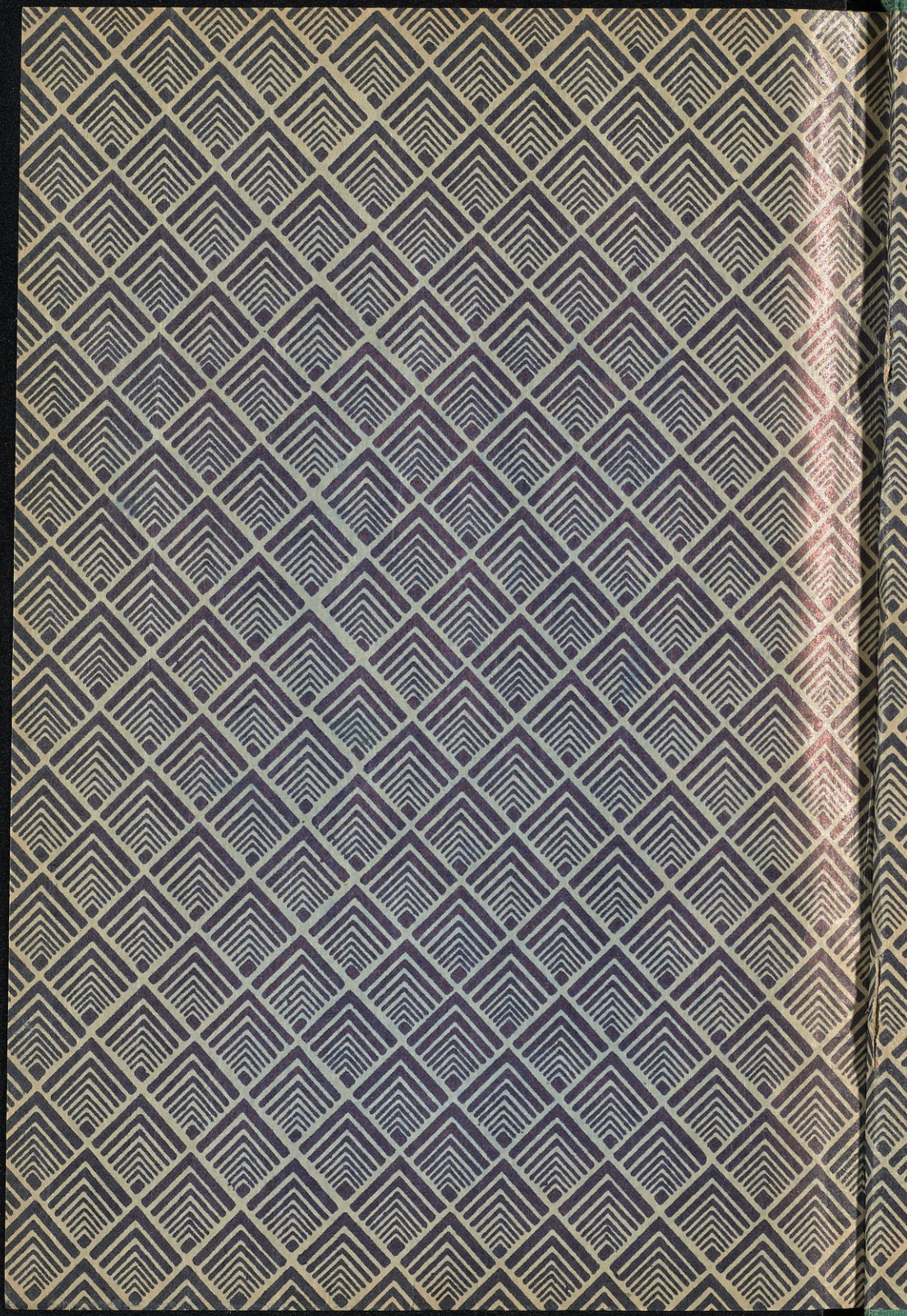


THE LIBRARIES  
COLUMBIA UNIVERSITY

---



9

9/6

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية  
يسرف على إصدارها: الدكتور محمد عبد الوهيد تاني، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام.

# شخصيات ومداهم فلسفية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

١٩٤٥م - ١٣٦٤هـ

ملتزموا الطبع والنشر أصحاب  
دار إحياء الكتب العربية  
عيسى الببائي الحلبي وشركاه

893.1991

Am 54

58546T

Am 54

893.1991

58546T

4-22-62

NB

# بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة

تعوزنا الفلسفة اليوم أكثر من ذي قبل ، وعصرنا أحوج إليها من أى عصر سابق . صحيح أن الإنسان في عصرنا الحاضر قد اكتسب « بالعلوم الطبيعية » قوة هائلة ، وتهيأ له من الوسائل المادية ما لو أحسن استعماله لكفل لنفسه حياة أهناً وأسلم وأحفل بمعانى الحق والخير والجمال . لكن « علوم الإنسان » من أخلاق وسياسة واجتماع لم تستقر قواعدها بعد ، ولم تتقدم في الحقيقة تقدم العلوم الطبيعية ؛ ونتيجة هذا أن الإنسانية أصبحت لها اليوم من القوة المادية قسط موفور ، ولكن حظها من القوة الروحية والإصلاحية نزر يسير .

والفلسفة في نظرنا هي الكفيلة بسد هذا النقص : لأن الفلاسفة هم رافعو لواء القيم الروحية ، وهم بناء الحضارة بمعناها الإنساني الصحيح ، وهم المصلحون الحقيقيون . وكل إصلاح تم في الماضي ، أو سيتم في المستقبل إنما هو أثر من آثار الفلاسفة وأحرار المفكرين . وقد صدق من قال : « لولا أحلام الفلاسفة في الأزمنة الماضية لكان الناس يعيشون إلى الآن كما كانوا يعيشون قديماً عراة في الكهوف ! »  
والحق أن التاريخ وسائر العلوم تظل كتاباً مطويماً إذا لم نفسرها بالفلسفة ، وأن

58247

6-23-67

218

المؤرخين ، والسياسيين ، ورواة القصص والأخبار ، مهما يكن شأنهم ، ليتضاءلون بالقياس إلى ذوى الإقدام من الفلاسفة والمصلحين ، أولئك الذين نقبوا في أغوار النفس ، وحاولوا أن يكشفوا عن الغاية الخفية التي ترمى إليها الإنسانية .

فالفلاسفة ، سواء أكانوا مفكرين أم مصلحين ، يستحقون منا في الوقت الحاضر على الأخص أحسن العناية . وتاريخ الفلسفة ، الذى هو تاريخ مذاهبهم ، خليق أن يحظى منا اليوم بكل تقدير . وإذن فلندرس شخصيات الفلاسفة ، ولندرس مذاهبهم ، ولننتعلق بها إذا كانت مذاهب متينة صادقة صادرة عن إلهام أخلاقى رفيع .

\* \* \*

وقد عرضت في هذا الكتاب لطائفة من أعلام الفلسفة اليونانية القديمة ، والإسلامية المتوسطة ، والأوروبية الحديثة .

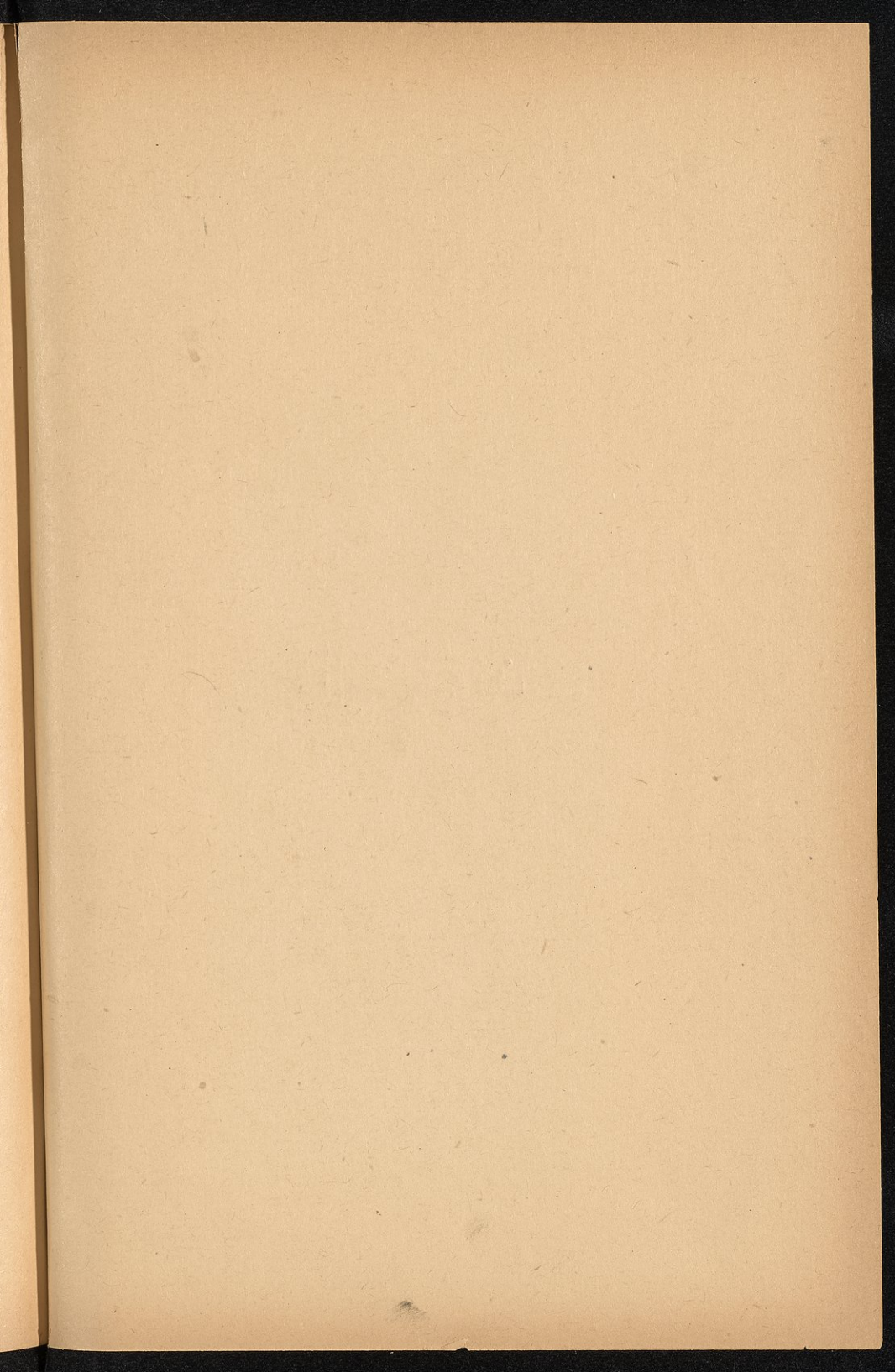
وأود أن يعرف القارئ منهجى فيما أتناوله من بحوث في تاريخ الفلسفة : فإنى أعتقد أن واجبنا على العموم ، حين ندرس آثار عظيم من عظماء الفكر ، أن نعرضه على أحسن ما يمكن من وجوه ، كما لو كان مذهبا نحن ؛ بل يجمل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهبا في مرحلة البحث والعرض على الأقل ، ونرجى نقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والتمسك منه .

وقد حاولت في حديثى عن « شخصيات ومذاهب فلسفية » أن ألتم هذا النهج الذى ارتضيته ويبتته . فعسى أن أوفق في تلك المحاولة ، فأكون من النصفين .

عثمان أمين



اليونان



## السوفسطائيون

تمهيد :

عرفت بلاد اليونان ، في القرن الخامس قبل ميلاد المسيح ، عصرًا من عصور العظمة والازدهار ، لا من الناحية السياسية فحسب ، بل من الناحية العقلية أيضاً . كان ذلك العصر فتحاً جديداً في تاريخ الفكر البشري : استيقظ فيه الإنسان من سباته العقلي ، فنجّى عن ذهنه كابوس الخيالات الأولى التي كانت أشبه بتخليط المرضى وتخريف الأطفال ، وزال عن نفسه ما كان يساورها من فزع وهلع إزاء مشاهد الطبيعة وأحداثها ، تلك المشاهد التي كان يشعر بعجزه عن السيطرة عليها فضلاً عن الإحاطة بها .

ولأول مرة في ذلك العصر تحقق الإنسان ، عن وعى وشعور ، أنه هو الناظر المتفرج على مشاهد الكون كله ، وتبين أن العالم المعقد بأمره موجود بالقياس إليه ، وعرف أنه إذا تمهياً له من الصبر والإقدام وبذل الجهد ما يدعم به قواه ، حقّ له أن يطمع في الإشراف على الأشياء ، فيضبط جريانها ، ويوجهها إلى تحقيق أسى ما يصبو إليه من غايات .

كان ذلك العصر أول دوى للمذهب الإنساني الحديث ، وكان ذلك من بعض الوجوه أعظمها لأنه كان أبسطها وأبعدها عن الكلفة وأقربها إلى الحرية ، وأقلها تأثيراً بالقيود والسدود .

## خصائص الوسط الذي نشأت فيه السوفسطائية :

وكانت الفلسفات اليونانية السابقة بجرأ فاض بالمذاهب والآراء: فهذا «هرقليطس» يقول إن كل شيء في الكون دائم التغير والجريان ، وذاك «برمنيدس» قد أنكر الحدوث والضرورة وقرر أنه لاحقيقة هنالك إلاّ للموجود الثابت الواحد الباقي ، في حين أن «ديموقريطس» قد وجد في مذهب الجزء الذي لا يتجزأ حلاً وسطاً بين التغير والثبات .

وكان كل صاحب مذهب أو مقالة يعلن أن آراءه هي عين الحق . وكان في كل ذلك ما يدعو العقول إلى الحيرة والشك ويبت في النفوس البلبلة والاضطراب .

ولم تكن حال اليونان السياسية أقل إثارة للتشكك من حالها العقلية : فقد ذهبت الأرستقراطية ، وأخذت تحمل محلها الديمقراطية ، وبدأت تضيع من نفوس الناس حرمة القانون ، وانقضت معها نفوذ الآباء والأجداد ، كما ضاعت سيطرة العرف وهيبة التقاليد والعادات . وانسطجاه المهرجيين والزعماء الديماجوجيين ، وذاعت شهرة الخطباء وذوى المهارة في التأثير في نفوس الجماهير .

عاش السوفسطائيون في أثينا إبان ذلك القرن ، فأصابوا من النجاح حظاً عظيماً . وتعليل ذلك غير عسير : فقد كانت تلك الجماعة السوفسطائية تدرى البحث في الميتافيزيقا الخالصة ، وتنفر من النظر في طبائع الأشياء وأصولها الأولى . وربما كان في هذه النزعة ما يجتذب نفوس الأثينيين الذين كان يعينهم تدبير المدينة أكثر مما يعينهم الوقوف على كنه الطبيعة ، وتعنيهم الأخلاق والسياسة أكثر مما يعينهم العلم المحض والنظر العقلي الصرف . ونستطيع أن نتبين هذه الظاهرة عند فلاسفة اليونان

أنفسهم : فإن ميتافيزيقا أفلاطون ذات اتصال وثيق بالأخلاق . وأرسطو هو صاحب العبارة المشهورة : « الإنسان حيوان سياسى » ( أى مدنى ) . وهذا الوصف الأرسطاطاليسى ينطبق خير انطباق على الأثينين بوجه عام : فقد كانوا قوما مشغوفين بالسياسة ، تهرهم الفصاحة فى خطب القادة والزعماء ، ويستهوهم الجدل فى شئون المدينة . والحق لقد كان وجود السوفسطائيين مطابقا لميول الناس وحاجاتهم فى بلد يستطيع كل مواطن من أهله أن يكون له نصيب فعلى فى الدولة ، ولا يدين ببسطة نفوذه فيه إلا بقدر ما أوتى من القدرة على التأثير والإقناع ، بل يريد كل فرد فيه أن يعان على رؤوس الأشهاد مواهبه وفضائله الخاصة التى يستطيع بها سياسة نفسه وسياسة الآخرين . يضاف إلى ذلك كله ما اشتهر به الأثينيون فى ذلك العصر من توثب وحماس ، وتقلب فى الأهواء ، وتوقد فى القريحة ، وتطلع إلى المعرفة ، هذا إلى مرونة عقلية بالغة ، ونفاذ ذهنى عميق .

### السوفسطائية :

السوفسطائية كلمة مأخوذة من اللفظ اليونانى « سُفْرَما » ، ومعناه الأصلى هو التميز بالحذق والمهارة فى الأمور ، ولكنها أخذت من بعد ذلك تدل على القول الموه أو القياس الخداع الذى يُلتمَس منه المغالطة والتليس والتغريب بالناس . وذلك أنها كانت تطلق أول الأمر على تلك الحركة الفكرية التى ذاعت فى بلاد اليونان عامة ، وفى مدينة أثينا خاصة ، إبان الخمسين سنة الأخيرة من القرن الخامس لميلاد المسيح ، والتى كان من زعمائها البارزين « پروتاغوراس » و « غورغياس » وغيرهما .

ولما أصبح السوفسطائيون معلمين متكسبين ، يجوبون البلاد اليونانية ملتَمسين

التلامذة والمستمعين ، ويتنقلون من مدينة إلى مدينة ، فيلقون على الناس — نظير أجور معلومة — دروساً في الحكمة والسياسة والفصاحة ، ويعلمونهم كيف يتوصلون إلى النجاح ، وكيف ينصرون أو ينقضون أى رأى كان ، متى شاءوا ، من غير مراعاة لحق أو عدل ؛ وبالإجمال كيف يستطيعون إخماد الخصم والغلبة عليه بأية وسيلة ، يومئذ أخذ معنى « السوفسطائى » فى الابتداء ، وأخذ الناس يطلقونه بشيء من الزرابة على أوامك الذين دأبوا على استعمال الأقويل الخلاب ، وجنحوا إلى المغالطة فى الكلام .

### منهج السوفسطائيين وموضوع بحوثهم :

أما منهج السوفسطائيين فيرجع فى صميمه إلى المناظرة والجدل ، ومعارضة الرأى بالرأى ، ومقارعة الحجج بالحجة . ولما كان مقصد السوفسطائى أن يعلم تلاميذه ومستمعيه أموراً تنفعهم فى الشؤون العامة والخاصة ، وأن يلقنهم النصائح والإرشادات والوسائل التى يتمكنون بها من التفوق على الأقران والغلبة على المنافسين ، فلم يكن بد من تعليمهم كيف يتقدون آراء الغير ، ويناقشون الحجج التى يدلى بها الخصوم . ولذلك كان سبيل السوفسطائى فى دروسه ، إما أن يلقى خطبة ضافية ، وإما أن يدلى باعتراضات على آراء غيره ، أو يوجه الأسئلة والاستجابات إلى تلاميذه ومستمعيه . وكثيراً ما يلقى السوفسطائيون الخطب الحافلة التى هى فى منزلة نماذج لما يستطيعون القيام بتعليمه فى شتى الأغراض والموضوعات : فتراهم يخوضون تارة فى مسألة من المسائل العامة ، فلسفية كانت أو سياسية ، وتارة يمتدحون أهل مدينة ما ، أو يرثون عظيماً من العظماء . وقد يتناولون موضوعات عادية أو تافهة : فيخطبون مثلاً فى مدح الفيران ، أو ديدان الحرير ، وما إلى ذلك .

ومن أمثلة الأغراض التي كان يخطب فيها السوفسطائيون اليونان ما نجد في رسالة صغيرة ألفها سوفسطائي مجهول ، ويرجع عهدها إلى القرن الخامس قبل الميلاد . وقد تكلم فيها على تسعة من الموضوعات التي اختلف فيها نظر الفلاسفة : كالخير والشر ، الحسن والقبح ، العدل والجور ، الحق والباطل ، الحكمة والسفه ، العلم والجهل ، في أن العلم والفضيلة هل يلقنان ؟ هل يقام القضاة بالقرعة أو بحسب الكفاية ؟ في أن أقدر الناس على سن القوانين وتطبيقها هو صاحب الجدل ، لأنه يعرف جميع النقائص بين الآراء ، وفي أن فن تقوية الذاكرة أجهل المخترعات .

تلك أمثلة للموضوعات التي كان يخوض فيها خطباء السوفسطائيين عند اليونان ، وهي شبيهة بما في كتاب « المحاسن والأضداد » للجاحظ ، وبما في بعض مقامات الحريري التي تتناول مدح الشيء وذمه ، أو التحجيب إليه والتنفير منه .

فالسوفسطائي قبل كل شيء خطيب ، يُعلم الناس الكلام الجيد أو الكتابة الحسنة الرشيقة في جميع الشؤون والمقاصد الممكنة . ولكن ممارسة هذا الفن الكلامي في جميع الأغراض يتطلب معرفة واسعة . ويظهر أن من السوفسطائيين من كان يدعى المعرفة بصناعات كثيرة : فإننا نقرأ في إحدى محاورات أفلاطون عن هيبياس السوفسطائي أنه حين قدم إلى أولمبيا أعلن أن ما يرتدى من ثياب ، وما يملك من أمتعة ، جميعها أشياء من صنع يده : رداؤه وعباءته وحزامه الموشى ونعلاه وخاتم أصبعه ، حتى فرشاة حصانه (١) !

وعلى كل حال نجد السوفسطائيين ، في لغة القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، يشبهون من يسميهم ديكارت في عصره « بالأساتذة العلماء » ، يعني رجالاً

(١) أفلاطون : « هيبياس الصغير » ص ٣٦٧ ب د

يُعدُّون قوَّامين على الحكمة أو إحصائيين ، سواءً أكانوا موسيقيين أم رياضيين  
أم أطباء أم معلمى ألعاب رياضية أم « شعراء براباة » ، قد مهروا فى صناعة من  
الصناعات ، فهم يتصدون لتعليم الغير إياها .

بمحل فلسفتهم :

كان السوفسطائيون ينشدون ثقافة « إنسانية » جديدة تجعل الإنسان مقياسا  
لجميع الأشياء ، كما قال پروتاغوراس : فذهبوا إلى أن مارآه كل واحد من الناس  
موجوداً فهو عنده موجود ، ومارآه معدوما فهو بالقياس إليه معدوم ، ولا يتعدى هذا  
الحكم إلى غيره . ومعنى هذا أنهم « ينكرون حقائق الأشياء ، ويزعمون أنه ليس  
هاهنا ماهيات مختلفة وحقائق متميزة فضلا عن اتصافها بالوجود . . . بل كلها أوهام  
لا أصل لها »<sup>(١)</sup> . فهم قد رجعوا إلى الإحساس الفردى ، وجعلوه الحكم فى جميع  
الشئون . وذهبوا إلى « أن الأشياء هى بالنسبة إلى كما تبدو لى ، وهى بالنسبة إليك  
كما تبدو لك . والريح التى تهب على رجلين ، تكون باردة بالقياس إلى من كان  
يشعر بالبرد ، وغير باردة بالقياس إلى من لم يكن يشعر بالبرد . والأشياء بالقياس  
إلى كل واحد منا كما يحسها »<sup>(٢)</sup> . وكان السوفسطائيون يرون عدم الاشتغال إلا  
بالأمور الإنسانية ، أعنى التى تهتم الإنسان خاصة ، فرفضوا علم الطبيعة ، زاهبين  
إلى أنه لاغناء فيه لهداية السلوك الإنسانى . ويقول پروتاغوراس فى ذلك : « أما  
الآلهة فليس فى وسعى أن أعلم أموجودون هم أم غير موجودين ؛ يحول دون علمى

(١) انظر : الشريف المرتضى : « الإتحاف » م ٩ ص ٤١٨

(٢) انظر : أفلاطون : « تيتانوس » ١١٥٢ - ؛ ؛ أفلاطون : « أقرطيل » ٣٨٥ هـ -

١٣٨٦ ؛ ديوجانس اللايرسى : « سير مشاهير الفلاسفة » . ك ٩ ص ٥١



بذلك موانع كثيرة : قصر العمر ، وغموض الموضوع «<sup>(١)</sup> . ففي حين أن الفلسفة عند الفلاسفة الأقدمين كان مركزها الطبيعة ، أصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الإنسان نفسه . والسوفسطائيون إنسانيون أيضاً بمعنى آخر : بمعنى أنهم ما كانوا يفاضلون بين البشر لأجناسهم أو لغاتهم أو أديانهم . ويُروى أن « هيمياس » كان ينظر إلى الناس جميعاً نظره إلى « الأقارب وأهل البيت الواحد ؛ وهم كذلك بالفطرة إن لم يكونوا بمقتضى العرف والقانون »<sup>(٢)</sup> .

فنظرات السوفسطائيين ، كما قال الأستاذ «ليون رُبان» ، أشبه بمحاولة تخطيطية أو وضع حجر أساسي لبناء فلسفة « إنسانية » بأوسع معاني لفظ الإنسان<sup>(٣)</sup> . والسوفسطائيون ، وسقراط من بعدهم ، أُمم الدعاة لإحداث هذا الانقلاب في توجيه الفكر وجهة إنسانية .

### السوفسطائيون والشكاك:

خلط بعض الكتاب بين السوفسطائيين والشكاك . وقد نستطيع أن نعد السوفسطائيين شكاكاً من حيث أنهم متفقون على إنكار ما يسميه الفلاسفة « بالحق المطلق » أو « بالخير على الإطلاق » . إذ الحق والخير عند السوفسطائية أمران نسبيين ، وليس كذلك في ذاتهما وطبيعتهما . فما هو خير فبالنسبة للإنسان ، وما قد يكون خيراً في ظرف لا يكون كذلك في ظرف آخر . وعلى كل حال كانوا يرون

(١) ديوجانس اللايرسي : « سير مشاهير الفلاسفة » . ك ١٠ ص ٥١

(٢) أفلاطون : « پروتاغوراس » ٣٢٧ ج

(٣) Robin, La pensée grecque, p. 175.

أن « الإنسان مقياس لجميع الأشياء » ، وأن الأشياء « هي حق عند من هي عنده حق ، وهي باطل عند من هي عنده باطل » . وعمدة ما ذكرنا من اعتراضات هو اختلاف الحواس في المحسوسات (١) .

والشكاك يتوقفون عن الحكم على الأشياء . في حين أن السوفسطائيين يتكلمون في جميع الأمور ، ويخوضون في كل مسألة ، ويتعرضون لكل رأي ، ويزعمون القدرة على المعرفة في كل موطن .

على أن الشكاك أصحاب مدرسة فلسفية ومذهب مرسوم : هم يطلبون الحقيقة ، لكنهم يذهبون إلى أنهم لا يستطيعون الوصول إليها . أما السوفسطائيون فقوم يحيئون من جميع المدارس اليونانية الفلسفية وليس لهم مذهب معلوم يدعون إليه ، ولا مبدأ مرسوم يناضون عنه (٢) . وأكبر ما يعنيه هو أن ينشئوا من تلامذتهم وأتباعهم خطباء ذوى فصاحة ولسن ، وسياسيين أهل حذق ومرونة ، وأصحاب جدل يتقنون تأييد كل قضية ، والانتصار في كل موقف . فلا عجب أن يكون السوفسطائيون قوماً لا يحفلون بالحق من حيث هو ، وأن يكون شأنهم شأن أغلب الخطباء طلاب الشهرة : ومن كان همه التأثير في أكبر عدد من الناس من أيسر سبيل فحسبه أن يوهمهم بصدق ما يقول ، وأن يوقع في نفوسهم ظناً غالباً ، وأن يجعل رأيه لديهم شبيهاً بالحق .

(١) ابن حزم : « الفصل في الأهواء والملل والنحل » : الجزء الأول ص ١٤ .

(٢) لكن الإنصاف يقتضينا أن نلاحظ مع ذلك أن تعاليم السوفسطائيين كان يجمع بينها

غرض واحد عملي : وهو تعليم « الحكمة » ، ومعنى ذلك - عندهم - القدرة على تدبير الأسرة والمدينة .

## الحملة على السوفسطائية:

لكن هذه الحركة الفكرية التي لا يُنكر شأنها في تاريخ الفلسفة اليونانية كان لها فيما بعد عواقب وبيلة: فقد أفضت في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد، من جهة الأخلاق والسياسة، إلى قيام مذهب الكليبين الذين لا يحفلون بالأوضاع والتقاليد. ومن جهة اللغة أفضت إلى تغليب اللباقة اللفظية على الفكر الصحيح. وربما كان السوفسطائيون ممن شجعوا الميل إلى الخطب الرنانة، والأسلوب المزركش، ورصّ الكلام رصّاً يحدث في النفوس وقماً وقتياً، وإن كان لا يؤدي معنى واضحاً ذا قيمة.

وقد يكون من نتائج هذا الانقلاب السوفسطائي أنه أدخل فلسفة جديدة إما جدلية صرفة، وإما نظرية مجردة ومنطقية محضة. ثم إنه أضرّ بتطور العلوم التجريبية التي اتجهت إليها بحوث الفلاسفة الطبيعيين السابقين.

والمفكرون يأخذون على السوفسطائيين عيوباً كثيرة أخرى: فنقدوا آراءهم وزيفوها، كما هاجمها من قبل أفلاطون وأرسطو. ومن الباحثين من ذهب إلى أن السوفسطائيين قوم يمثلون من نسميهم في لغة عصرنا «بجزب اليسار»: فهم دائماً تأثروا على كافة الأوضاع، في الأخلاق أو في السياسة أو في الدين.

## الدفاع عن السوفسطائية:

ولكن السوفسطائيين وجدوا مع ذلك في المتأخرين فلاسفة وباحثين تولوا الدفاع عنهم: (١) فبينوا ما كان يتحلى به غورغياس وپروتاغوراس وپروديكوس من خصال

F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras, Oxford 1908; Grote, (١)  
History of Greece, t.VIII.

الصدق والأمانة والشرف ، ووصفوا ما كان لهيبياس من سعة العلم ، وما كان لجميع أفراد هذه الطائفة من حيطة وحكمة ، إذ انصرفوا إلى الأخلاق والسياسة ، معرضين عن المسائل الطبيعية التي يعسر حلها ، ولا تؤثر في المجتمع إلا قليلاً .

ووصف أولئك العلماء فضل السوفسطائيين على السياسة، إذ أعلنوا قدرة الإنسان وحرية ، ونادوا باستقلاله عن الأوضاع والتقاليد التي ترهق كاهله ، ذاهبين إلى أن القوانين الوضعية هي من اختراع الناس، وليست أموراً طبيعية : فهي إلى حد ما أشياء تحكيمية مصطنعة ، فيجب أن تكون قداستها نسبية محدودة .

ومن المدافعين عن السوفسطائيين من يذهب إلى أنهم أفادوا فن الخطابة والكلام عند اليونان فوائد جمة : وأن فصاحة «توقيديد»<sup>(١)</sup> وبيان «ديموستين»<sup>(٢)</sup> مدينان لهم بالشئ الكثير .

السوفسطائيون ، ما لهم وما عليهم :

مهما يكن في حجج المدافعين والمهاجمين من حق ، فلا يسعنا إلا أن نلاحظ أن من مآثر السوفسطائية أنها قد أيقظت الناس من نعاسهم الفكري ، واطمئنانهم إلى الاعتقاد المألوف والعادة الجارية ، وبعثتهم إلى الشك النظري والشك العملي . ثم إنهما قد ساعدت يقيناً على تربية ملكة أدبية أو ذوق عام في النقد لم يكن للناس عهد بهما من قبل .

---

(١) Thucydide أ كبرمؤرخي اليونان . مصنف كتاب : «تاريخ حرب البيلوبونيز» . وهو مؤرخ فيلسوف يتوخى الصدق وله أسلوب قوى سريع (٤٦ — ٣٩٥ تقريباً قبل المسيح)

(٢) Démosthène أ كبر خطباء اليونان على الإطلاق (٣٨٤ — ٣٢٢ ق . م .)

لكن أكبر ذنوبها - في نظرنا - هو آتجارها بالعلم ، وقلة مبالاتها بالحقيقة ،  
وبعدها عن روح البحث النزيه ، البرىء من الغرض والهوى ، المقرون بالأمانة والصبر .  
ونأخذ عليها كذلك جريها وراء شقشقة اللسان ، وحصر عنايتها لا في المعرفة  
بل في الإقناع ، وميلها في كل شيء إلى المظهر ، والأثر الخارجى ، والمنفعة  
المباشرة العاجلة .

إن صحَّ أن للسوفسطائيين مدرسة فهي مدرسة ينقصها الجد الفلسفى والأمانة  
العقلية . فلا عجب أن نزعها هذه قد ألحقت بالعقلية اليونانية أضراراً كثيرة بليغة .  
ولا شك أن شبيهة بلادنا ليست بحاجة الى مثل دروس السوفسطائية في « الوصولية »  
والنفعية ، وعبادة القوة ، والتماس النجاح بالتهريج . وجميعها صفات ينكرها خلق  
الفيلسوف .



## سقراط

سيرته :

تحدث عن « سقراط » الكثيرون ، لا من الفلاسفة فحسب ، بل من الأدباء والمؤرخين والأطباء أيضاً . ولو أردنا أن نحصي ما كتب عن ذلك الفيلسوف في العصور الأخيرة من كتب وبحوث ومقالات ، لكان لنا من ذلك قائمة طويلة ؛ وأغلب الظن أن تلك القائمة ستطول على مر الزمان دون أن تستوعب موضوع البحث ، وأن الكتاب ومؤرخي الفلسفة سيظلون يجدون في شخصية سقراط لغزاً يلتمسون له خلاً . ولعل الكلمة الأخيرة في هذا الأمر لم يقلها أحد بعدُ وربما لن يقولها أحد أبداً : فما فتى مفكرو عصرنا هذا مختلفين في أمر ذلك الرجل كما اختلف فيه من قبل أفلاطون واكنزوفون وأرسطو .

ولم يقتصر أثر سقراط على بلاد اليونان وحدها ، بل يصح القول بأن الإنسانية المفكرة بأسرها قد أحست أثر الحكيم ، وما زالت تحسه إلى هذا الزمان إحساساً عميقاً متجدداً ؛ والتاريخ نفسه شاهد على ما نقول : فعلماء الكنيسة المسيحية وآباؤها رأوا في سقراط مبشراً بالدين المسيحي قبل ظهوره بنحو أربع مائة وسبعين سنة ؛ وكان الإسلاميون يجلون سقراط ويمجدونه . كتب عنه الكندي الفيلسوف رسائل كثيرة ضاعت<sup>(١)</sup> وتكلم في إحداها عن مأساة موته ؛ وكان « إخوان الصفا » كذلك

(١) راجع ابن النديم : « الفهرست » ص ٢٦٠ ؛ ابن أبي أصيبعة : « عيون الأنباء »

ج ١ ص ٢١٢ ؛ القفطي : « أخبار الحكماء » ص ٢٤٥ ( مصر ) .

يضرّبون المثل بحياته وما كان فيها من عظمة ونبل ، وكانوا يرون فيه « شهيد الحق »  
الذى رضى بالقضاء والتدّر ولم يخرج على « التاموس » ، أى لم يخرج على شريعة  
اليونان ، وكانوا يشبهون موته بموت المسيح ، وبموت شهداء كربلاء<sup>(١)</sup> . وفى العصور  
الحديثة تجد « جان چاك روسو » يعقد الموازنات بين سقراط والمسيح ، وتجد  
الشاعر « شيلي » يصف سقراط بأنه « مسيح اليونان » . وما زال الناس فى أيامنا  
هذه يرددون اسم سقراط ، وما زالت نظراته غذاء روحياً للكاتب والمفكرين .

ولعل أحداً من الحكماء لم يستطع أن يبلغ ما بلغه سقراط من الانسجام بين  
الفكر والحياة ، بين المذهب والسلوك . ومن أجل هذا كان من العسير التحدث عن  
آراء ذلك الحكيم بمعزل عن سيرته ، وكان لزاماً علينا أن نجعل لشخصيته  
الأخلاقية نصيباً وافراً من هذا الحديث .

\*\*\*

ولد سقراط بمدينة « أثينا » سنة ٤٧٠ قبل الميلاد . ويزكر تلميذه أفلاطون  
فى دفاعه المشهور عن أستاذه أن كاهنة دلفوس حين سئلت : من أحكم الناس ؟  
أجابت : ليس هناك رجل أوفر حكمة من سقراط . وقد فسّر سقراط ذلك الجواب  
على معنى : أن غيره من الناس لا يعلمون ولكنهم يظنون أنهم عالمون ! أما هو فما ظن  
قط أنه عالم . وإن صح أنه يعلم فما يعلم إلا أمراً واحداً : وهو أنه لا يعلم شيئاً . ومنذ  
ذلك الحين اعتقد سقراط أنه منوط برسالة إلهية ، وواجب عليه أن يؤديها كاملة غير  
منقوصة : وجملة تلك الرسالة أن يقنع أذعياء المعرفة بأنهم جاهلون ، وأن يسعى معهم  
فى طلب العلم الصحيح الذى يستطيعون به أن يبلغوا الخير الأسمى ، وأن يدرّكوا  
السعادة الصحيحة .

(١) انظر « رسائل إخوان الصفا » ج ٤ ص ٩٩ - ١٠٠

على أن الرسالة السقراطية لم تكن ترمي في صميمها إلى أقل من إصلاح الدولة والجماعة الإنسانية ، وإن كانت وسائل الحكيم لذلك الإصلاح تخالف الوسائل التي يعتمد عليها الأنبياء والدعاة وأصحاب الأديان . والحق أن عقلية سقراط أبعد ما تكون عن عقلية الوعاظ والخطباء : فهو وإن كان من المفكرين الأخلاقيين ، إلا أنه لم يعتمد قط إلى استثارة الشعور الديني ، ولا إلى استغلال انفعالات الناس ، ولا إلى الاحتكام إلى الأوهام المشهورة ؛ وإنما أيقن أنه يسدى إلى بني وطنه أجل الخدمات حين يتعمقهم بأسئلته المخرجة ، وحين يضيق عليهم الخناق ليضطرهم إلى امتحان أنفسهم ، وإلى عدم الركون إلى الآراء الفجة دون فحص أو تمحيص .

استطاع سقراط بنوع الحياة التي كان يحياها ، وبأحاديثه مع الناس ، أن يؤثر في الشبيبة الأثينية أثراً كبيراً . ولكن بدا للرؤساء في زمانه أن في تعاليمه خطراً على سلطانهم ، فأهاجوا عليه العوام والغوغاء . ونهض اثنان هما « مليتوس » و « أنوتوس » فآهماه بمناوأة الدولة والدين : إذ أفسد الشبيبة اليونانية بنقده للنظم الديموقراطية ، وابتدع آلهة جديدة غير الآلهة التي يعترف بها الدين المقرر . وقامت لهذا الأمرضجة في أثينا ، وثار أحقاد الشعب على الأرستقراطيين والفلاسفة وأعداء الآلهة . وسبق الفيلسوف الشيخ إلى المحاكمة وله من العمر سبعون سنة . ولما رأى أنه لم يعد يستطيع الاضطلاع برسائله على الوجه الأكمل في بيئة تظهر له العدا ، لم يحفل بالدفاع عن نفسه ، وإنما أخذ يسخر ممن آتهموه ، بل من القضاة أنفسهم . وحكم على سقراط بالموت ، وبق في السجن دون أن ينفذ فيه الحكم ، انتظاراً للمركب المقدس الذي كان قد غادر « دلوس » . وكان بمقدور سقراط أن يهرب من السجن ، ولكنه أبي وتقبل الموت موقناً أنه يكون مغلاً بواجبه الأعظم إذا تواني لحظة واحدة عن مطاردة الضلال وإعداد الأذهان لتقبل الحق الصراح . ولما عاد المركب وانتهى الأجل الحرام ،



شرب سقراط السم وسط جمع من تلاميذه ، وأخذ يحدثهم في الروح والحياة الأخرى حديثاً هادئاً جعل من موته آخر صفحة من صفحات سيرته المجيدة . وفي محاوره « فيدون » يقص علينا أفلاطون ذلك اليوم الأخير من أيام سقراط في أسلوب رائع يندر أن نجد له نظيراً في أي أدب من آداب العالم قديمه وحديثه .

### شخصيته :

والحق أن شخصية سقراط شخصية عجيبة جذابة . كان الرجل دميم الخلقه قبيح المنظر : له رأس كبير ، وأنف أفطس ، وشفتان غليظتان . وكان قليل العناية بهندامه ، غير مكترث بمظهره : يمشى حافي القدمين ، ويلبس رداءً واحداً من قماش رخيص غليظ لا يغيره صيفاً ولا شتاء !

لكن لانزاع في أن الصورة الروحية لذلك الرجل كانت أجمل من صورته البدنية : فأكثر المؤلفين القدماء شديداً الإعجاب بشخص سقراط . يقول اكنزوفون إنه كان رجلاً ممتدلاً في طلب لذات الحواس ، ولذات الطعام والشراب . ويصفه بعض مؤلفي العرب بصفة « الحكيم الفاضل الزاهد » . ويقول فيه « إنه اشتغل بالزهد ، ورياضة النفس ، وتهذيب الأخلاق »<sup>(١)</sup> . ويقول فيه آخر : « كلامه في القلوب كنسيم الرياح عند الهبوب ، وكالراحة للمكروب ، وأثره في العقول والخواطر كأثر الماء في المواجر »<sup>(٢)</sup> . والواقع أن كثيراً من الصفات التي كان يتحلى بها سقراط هي صفات الرجل الفاضل في كل زمان ومكان ، كالاعتدال والوفاء

(١) الشهرستاني : « الملل والنحل » طبعة مصر ج ٣ ص ٢٧

(٢) من كلام حنين بن إسحق في مناقب سقراط في تلخيص كتاب « صوان الحكمة » للبيهقي

( التلخيص لأبي سليمان المنطقي السجستاني ) . مخطوط استانبول ، داماد زاده ١٤٠٨ - عن مقاله

لكراوس في مجلة « الثقافة » بالعدد ٢١٦

والثبات على الرأي ، والإخلاص للواجب . ومن أجل هذا كانت الحكمة السقراطية حكمةً فيها كثير من الأنس والإلف والتواضع .

غير أن الذى يرفع الفضيلة السقراطية إلى الذروة التى بلغتها ، هو ما بذله الفيلسوف من جهود لتحصيل حياة باطنية ثابتة ، وما أبدى من نشاط روحى فى طلب مبدأ متين للحياة الفاضلة ، ثم فى نصرة ذلك المبدأ بعد الاهتداء إليه بلا توان . وأظهر ما يتجلى ذلك النشاط حينما رى الفيلسوف مجاهداً فى مكافحة الأوهام الشائعة ، والعادات الضارة ، والمواضع السخيفة .

كان سقراط يعشق العقل ، ولا يريد به بديلاً . وكان يتأجج حماسة للفكرات الواضحة ، والعلم البين . ولكنه لم يبحث عن ذلك بمناهج مدرسية ضيقة ، بل استعمل وسائل حرة مرنة لاجمود فيها . فهو يتردد على من اشتهروا فى عصره بالثقافة العالية . ثم هو يقرأ الفلاسفة القدماء ، ويستمع إلى خطب السوفسطائيين . ولكن وسط هذه اللجة الزاخرة المأجحة بالأراء المتباينة ، بقى سقراط أشد ما يكون محافظة على قواه فى النقد والتمييز : فهو لا يقبل شيئاً قط يأتيه من الخارج دون أن يحصه ليقف على الحقيقة الباطنية مجلوة واضحة .

\* \* \*

وكما كان لسقراط طريقة مبتكرة فى التعلم ، كانت له كذلك طريقته الخاصة فى التعليم : كان يحب أن يكون له من طلاب العلم أصدقاء قبل أن يكونوا تلاميذاً . وكان أبعد الناس عن خطة المعلمين المترمتين ( الدجماطيين ) أى الذين لا يمترون إلا بأرائهم الخاصة ، ويكادون يفرضونها على الناس فرضاً . بل كان همُّ سقراط أن يخاطب عقول مستمعيه ، ويطلب إليهم أن يدلوا بما يرون وما يعرفون ، دون أن

يفرض عليهم ما يرى هو وما يعرف . بل إنه كان يكرر في كل مقام أنه لا يعرف إلا شيئاً واحداً : وهو أنه لا يعرف شيئاً !

ولم يكن سقراط يقبل على تعليمه أجراً . وكل مكان يصلح عنده أن يكون موضعاً للتعليم : في الشارع أو في السوق أو في المصنع أو في ساحة الألعاب . . . .  
تراه يبادر بالحديث كل من يأتي ، سواء أكان محدثه نكرة أم معروفاً ، أثينيا أم أجنبيا . وكان الحديث يبدأ أحيانا بمسائل تافهة ، مألوفة أو غير مألوفة ؛ ثم يتدرج في الحديث تدرجا ليس في الحسبان ، حتى يصل إلى أهم المشاكل الأخلاقية والعالمية .  
وإلى هذا كله كان سقراط يعرف كيف يحادث الناس على قدر عقولهم ، وإذا اقتضى الحال تطرق إلى محادثة كل واحد منهم عن شؤنه وأحواله الخاصة ، وقد يمضي سقراط في هذا السبيل أو غيره : فتراه تارة يسدى نصيحة ، وتارة يقوم رأيا ، أو فعلا معوجا ، أو ينصر مغلوباً ، أو يصلح بين متخاصمين . وهو في كل ذلك مترفع عن الدنيا ، مبرأ من أوهام العوام ، لا يأبه للآراء المشهورة ، ولا يخضع أكثر مما يلزم لسلطان الأمر الواقع ، ولا ينسى الغاية التي وضعها نصب عينيه : وهي إصلاح العقول ، وتطهير النفوس .

\* \* \*

وطبيعي أن تتحير أفهام الناس في رجل مثل سقراط يظهر التناقض بين عقله وطبيعته : فبينما هو مُغرِق في حبه للعقل الصريح ، والإحساس العام ، إذا هو ينحو إلى الرأي الغريب ، والخاطر الدقيق ؛ وبينما تراه أنيس المعشر حلواً للحديث ، إذا به يتحمس أو يتهمك ، أو يأتي بما شدد من الأطوار .

عاش سقراط أشبه بالغريب في بلاده : تراه - وسط شعب مغرم بالجمال الخارجي ،

ميّال إلى مراعاة قواعد اللياقة والعرف - يعيش غير مكترث بمظهر أو هيئة ، ويصرح أنه لا قيمة عنده إلاّ لسجايا الباطن والسر النفسى ، والفضيلة الأخلاقية . وقد نرى سقراط يطلق لفظ « الجميل » على الأمور الخيرة النافعة . ولا شك أن فى تقديمه النظر العقلى ، وفى عنايته المستمرة بالعمل ، توسيعاً لشقة الخلاف بينه وبين مواطنيه ، أهل الإحساس الرقيق والمزاج اللطيف والذوق الفنى والميل الفطرى إلى الجمال . ومن أجل هذا ينمى « نتشّه » على سقراط أنه « مغرم بكل ما ينافى الطبع اليونانى » ويرى أن ذلك الحكيم ، حين أدخل الجدل فى شئون الحياة ، قد حرّف الذوق الفطرى عند اليونان وأضعف من أصالة عقليتهم .

ونحن نرى أن فى هذا القول مبالغة : فإن سقراط يُمثّل فى شخصيته كثيراً من الخصال الغالبة على بنى جلدته : فهو رغم مزاعم « نتشه » يونانى ، ويونانى أصيل : لأنه أولاً من أثينا ، نشأ وعاش فيها . وهو يونانى كذلك بحياته كلها : وهى حياة شريفة وفيها فراغ كثير ، وليس للوقت فيها حساب كبير . ثم هو يونانى من جهة حبه للكلام الحر الحى ، الذى يلمس دائماً عقولاً أو قلوباً يستولى عليها . وهو يونانى وأثينى بدقة نظرته ، وبتهكمه ، وحرصه على أن يبدو مخدوعاً ساذجاً ، وهو أشد ما يكون فطنة وحذراً . وهو أثينى أصيل لتأجيج نفسه ، وتحمسه للثقافة العقلية ، وإيثاره للصور الواضحة من الفكر ، على الحدوس الغامضة العارية عن الصورة ، ولتفضيله الفلسفة المعروفة الرسوم ، المحدودة المعالم ، فلسفة العقل الإنسانى على تلك الفلسفات المغامرة البعيدة عن الإنسانية ، فلسفات الطبيعة عند السابقين .

\* \* \*

ولم يصنف سقراط كتباً . ولكن حفظ عنه تلاميذه أشياء جعلته أشهر شخصية

في تاريخ الفكر البشري . كان يرى التعليم إلهاما ربانيا ، فانقطع لأداء رسالته ؛ وكان من رأيه أن لا يستودع الحكمة الصحف والقراطيس تنزيها لها ، كما يقول ابن أبي أصيبعة . وكان يقول « إن الحكمة طاهرة مقدسة » فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية ، ونزهاها عن الجلود الميتة ، ونصونها عن القلوب المتمردة<sup>(١)</sup> .

### سقراط والسوفسطائيون :

وربما استطعنا أن نتصور حال سقراط في حياته، ومنهجه في فلسفته إذا وازنا بينه وبين السوفسطائيين : فالسوفسطائيون كانوا يتقاضون على تعليمهم أجراً ، في حين أن سقراط كان يعلم الناس من غير أجر . ثبت هذا مما كتبه تلميذه المباشران «ا كزوفون» و «أفلاطون» ، كما استفدناه من وصف «أرسطوفان» لسقراط في إحدى كوميدياته (تمثيلياته الهزلية) . وسقراط أثبتني المولد والنشأة ؛ وهو محب لبلده ، لم يغادره إلا لأداء الخدمة العسكرية . أما السوفسطائيون فكانوا غرباء ظاعنين جوا بين للبلاد ، ابتغاء الشهرة الواسعة ، والرزق الوفور ، وكانوا ينظرون إلى مهمة التعليم ، لا كواجب وطني ، بل كهنة للكسب والثراء . وقد استطاع السوفسطائيون — وهم غرباء عن أئتنا — أن يتقدموا إلى الناس بالمزاعم الكثيرة ، والدعاوى العريضة في الحكمة والعلم والفن . وكان الناس يصدقونهم ويقبلون أقوالهم ، حيث لا يقبلون ذلك من واحد من أهل بلادهم . ويشبه أن يكون الأمر كما يقول المثل « زامر الحى لا يطرب » و « لا كرامة لنبي في بلده » .

(١) انظر أيضاً : « تاريخ يعقوبى » طبعة النجف سنة ١٩٣٩ ج ١ ص ٩٥

وكذلك كان حال سقراط بالنسبة للأثينيين مصداقاً لقول الإمام نخر الدين الرازي:

المرء ما دام حياً يُسْتَهَانُ بِهِ ، ويعظم الرزء فيه حين يُفْتَقَدَ

على أن مهمة سقراط غير مهمة السوفطائيين: فقد كان سقراط يشعر شعوراً قويا واضحا بأن له رسالة يحرص على أن يؤديها إلى قومه كاملة غير منقوصة . ولكنه كان مضطراً من جهة أخرى، بضرورة اجتماعية، إلى أن يخفى عن القوم ما عنده من سر خاص، وما أوتي من حكمة تعلو على مدارك العوام ، وإلى أن يوهم الناس أن ما في آرائه من جدة وطرافة هو في الحقيقة ملك مشاع للناس جميعاً ، أو هو شيء وقع له واقتبسه من كلامه مع محدثيه .

ثم إن السوفسطائيين، بطبيعة حياتهم وجوبهم البلاد، لم يكونوا خاضعين لمراقبة شديدة ، لا من الدولة ولا من الجمهور . وهم على كل حال قد أعفوا من الواجبات العادية التي يؤديها سائر المواطنين . لكن سقراط ، وقد كان أثينياً مقياً ببلده ، لم يكن له أن يطلب ولا أن يطمع في أن يُعفى من شيء ؛ بل لم يكن يستطيع أن يشير إلى السلوك القويم الواجب اتباعه إلا إذا كان للناس من شخصه قدوة حسنة ومثال صالح يتبعونه، وتكون فيه الأفعال مطابقة للأقوال .

وكذلك كان سقراط مثلاً طيباً للسيطرة على النفس ، ذلك إلى بساطة فيه ودمائة خلق ، يألف الناس ويألفونه ، ويتكلم من غير زهو ولا صلف ، ويعيش بينهم معتدلاً غير مسرف في لذة ولا تقشف . فكانت رسالته رسالة المصالح الأخلاقي ونفوذه أشبه بنفوذ الشهداء والأبطال .

وفيا عدا هذه الفروق بين سقراط والسوفسطائيين ، كان نوع حياته يشبه شبنها  
ظاهراً نوع حياتهم : فقد كان يقضى وقته فى الحديث مع الشبان ، حتى أن كاتبها  
مثل « أرسطوفان » نظر إليه نظرة سطحية ، نخلط بينه وبينهم ، وظن أنه منهم أو أنه  
ينتمى إليهم .

ولكن الحق أن سقراط أنحى باللوم على السوفسطائيين ، وحمل عليهم فى قوة وبلا  
توان . ثم إن الخلاف بين سقراط وبين السوفسطائيين على أمته فى كثير من الوجوه :  
فالسوفسطائيون كانوا يدعون المعرفة فى كل شىء . ولم يكونوا يؤمنون بالحق المطلق .  
أما سقراط فكان يصرح بجهله ، وينصح إلى من يستمعون إليه أن لا يبحثوا إلا عن  
الحق . فكانت مهمته كلها مهمة تلقين وإقناع للنفوس ، ودعوة لها إلى الإيمان . قوّم  
العقل الفلسفى وأصلحه ، وحوّله إلى التماس الحقيقة التى خلق لها . وقد كان لتلك المهمة  
خطرها بالنسبة لمستقبل العقل البشرى : فليس يدهشنا أن يضطلع بها سقراط كما  
يضطلع برسالة من عند الله .

\*\*\*

ولقد كان لسقراط مقدرة عظيمة على التأمل الفلسفى : فإن أفلاطون  
و« أولوجيل » يذكران أنه كان يحدث لسقراط أحياناً أن يقضى أياماً وليالى بأكملها  
ثابتاً فى مكانه لا يبرح ، غارقاً فى التأمل . وكأنَّ سقراط قد أوتى ، كما قال هو  
نفسه ، قوة أخرى ، « شيطانية » أو إلهية ، فكان كالمحموم أو كمن أوحى إليه ، يكاد  
يطير حماساً ، كما كانت له غريزة باطنية عالية تستولى عليه بعض اللحظات . وكأنه كان  
مؤيداً بتلك المعونة الخارقة للعادة التى يتحدث عنها أرسطو حين يقول : إن الذين يسوقهم

دافع إلهي لا يهتدون بالعقل الإنساني، لأنهم يجدون في أنفسهم مبدأ هو خير وأحسن. (١)  
وسقراط قد شبه نفسه بالمهاز، موكل بنخس اليونانيين، وإيقاظهم من نومهم،  
وحملهم على امتحان نفوسهم امتحانا مستمرا: وتلك هي المهمة التي جرت عليه من  
الأذى صنوفا، وكافأه عليها الأثينيون بالسلم آخر الأمر.

لم يكن سقراط مشتغلا بالمتافيزيقا، بل كان معنياً بالشؤون العملية وكان طبيعياً  
للأرواح. لم يكن همه أن يؤلف مذهباً، بل أن يبعث الناس على التأمل والعمل.  
وهكذا استطاع الانتصار على ما جلبته السفسطة من فساد في النفوس، وأنقذ الفكر  
اليوناني من الخطر الذي أحرق به زمانا على أيدي السوفسطائيين.

موارد فلسفته:

ما فلسفة سقراط؟ وما السبيل إلى معرفتها، مع أن سقراط، كما تقدمت الإشارة  
إلى ذلك، لم يكتب شيئاً؟

نقل فلسفة سقراط ثلاثة كتّاب: اثنان منهم من تلاميذه وهم اكرزوفون  
وأفلاطون. أما اكرزوفون فكان أحد تلاميذ سقراط، وكان مؤرخاً قليل التفلسف،  
بل كان همه أن يدافع عن أستاذه، وأن يبين للناس أنه لم يكن في أقواله  
وأفعاله ما ينافي الدين أو الأخلاق، بل كان - خلافاً لما اتهمه به حساده والناقون  
عليه - أحسن قدوة وخير مثال يُقدّم إلى الشباب اليوناني (٢). وأما أفلاطون فكان  
تلميذه كذلك ولكنه كان بطبعه فيلسوفاً، وفيلسوفاً عبقرياً: فكان لا بد لشخصيته  
القوية أن تظهر فيما ذكره عن أستاذه، وكان لا بد أن يمزج بالأقوال السقراطية

(١) Aristote, Magn. moral., VII, 8; cf Eth. VII., 1

(٢) راجع كتاب «التذاكير» لإكرزوفون (Xénophon, Mémoires, I, ch. 2; II, 1, 2, 3, 6.)



زُبدة آرائه وأفكاره الخاصة . فلسنا ندرى على التحقيق أى الأقوال والمعاني في المحاورات السقراطية للأستاذ وأيها للتلميذ . وأما أرسطو فربما كان أكثر تحرياً للدقة في النقل . ولكن أقواله عن سقراط إنما أخذها عن الغير ، فلم يتعلم على سقراط ، فكانت روايته رواية غير مباشرة ، وما ينقله إنما نقله تبعاً للمناسبات ومن غير ربط أو ترتيب . فيصعب علينا أن نميز مذهب سقراط الصحيح من جميع هذه الروايات المتباينة .

ومع ذلك فقد لا يكون من المستحيل ، إذا تحريتنا هذه المصادر نفسها ، أن نكشف عن كثير من نواحي فلسفة سقراط .

### منهجه في الأخلاق :

أول ما يبدو لنا عند النظر في فلسفة سقراط الأخلاقية هو أن كلمة « شيشرون » المشهورة التي يقول فيها إن سقراط « كان أول من أنزل الفلسفة من السماء وأدخلها في المدن وفي البيوت وجعلها منوطة بتدبير الحياة والأخلاق والخيرات والشور » (١) كلمة صحيحة في جملتها . والمتقصد بها أن سقراط أحجم عن كل نظر من قبيل أنظار الفلكيين ، وعن كل فلسفة من قبيل فلسفة الطبيعيين ، بل لم يقبل إلا على العلوم العملية ، لأنها وحدها كانت في نظره علوماً ممكنة خصبه مجدية . ومن بين هذه العلوم بل أهمها هو العلم الذي تساس به حياة الإنسان ، وهو علم الأخلاق . ومع ذلك فإن سقراط لم يكن يزعم أنه يملك ذلك العلم الأخلاقي ، بل كان يقول إنه إنما كان جاداً في طلبه ، فإذا استطاع أن يبلغه ففي أحاديثه مع الغير . وللتناس أن يدعوا المعرفة ، ولكن سقراط لا يعرف ؛ وهو يعلمن جهله ، ويظهر أول الأمر كمن يشق بمعارف

الآخرين، ويسلم بصحة ما يدعون ثم يسألهم أن يكشفوا له عن أسرار علومهم، ويوجه اليهم السؤال تلو السؤال، ممتحنا إجاباتهم امتحانا دقيقا، باحثا لعله يجد فيها عنصر الكلى العام الذى هو عنده مدار الحق . ويكون نهاية الاختبار اعتراف محدثيه بجهلهم الذى حاولوا عبثا أن يجربوه بما أظهروا من علم خادع . وذلك هو « التهمك » السقراطى . ولكن تلك المرحلة إنما هى الأولى من مراحل منهجه . فما أسرع ما تنهال الأسئلة من جديد لتوجيه انتباه المتحدث إلى ما يلزم لحمله على أن يكتشف بنفسه تلك الحقيقة التى اعترف بجهله إياها . وتلك هى الطريقة السقراطية المشهورة باسم « التوليد » أو « فن توليد النفوس » . وقد يسير سقراط فى هذا الطريق إلى آخر مراحلها، فيستنبط التعريف العام . وسقراط الذى يصرح أنه لا يعلم شيئا يشعر شعورا واضحا بما ينبغى توافره للعلم من شروط . أما السوفسطائيون الذين يدعون المعرفة فى كل شيء ، فيجهلون شروط المعرفة ، فضلا عن أنهم لا يستطيعون تحقيق شروطها لو عرفوها . ويتجلى فن سقراط فى « التهمك » على أروع وأبسط ما يكون فى علاقته بمن يتحدث معهم . ولكن ليس ذلك التهمك بساطة متكلفة ؛ بل هو فى صميمه منهج من مناهج المناقشة والنقد عن طريق الحوار .

\* \* \*

والنتيجة التى يؤدى إليها هذا التهمك ليست سلبية إلا فى ظاهر الأمر . فهى تسوق إلى معرفة الإنسان نفسه . وفى معرفة النفس هذه هداية « للإنسان إلى ما ينبغى له ، وما هو فى مقدوره ، وتحرير له من الأوهام عن غيره أو عن نفسه . ومعرفة النفس بمثابة العلم الأول والعلم الكافى للإنسان . « اعرف نفسك بنفسك » : (١)

(١) يقول المثل اليونانى : اعرف نفسك بنفسك (gnôthi sautôn)

هكذا يقول المثل الذي اصطنعه سقراط لفلسفته شعاراً. ومعنى أن يعرف الإنسان نفسه أن يحجم عن البحث خارج نفسه ، وأن يرجع إلى ذاته ، لا لكي يطيب له المقام على آرائه وأهوائه الشخصية ؛ بل لكي يكتشف في نفسه ، بالتروى والتفكير ، الشيء الثابت العام الذي هو شأن من شؤون الفطرة البشرية على وجه العموم .

والعمل وفقاً لهذا المثال الثابت من الإنسانية هو التماس النفس على حقيقتها . وهي فكرة من الأهمية بمكان : لأنها تُصلح فكرة الناس عن العلم ، وتحول دون أن يفهم العلم كشيء يمكن أن يأتي من الخارج أو أن يُنقل من نفس إلى نفس . ثم هي تعلمن أن في كل نفس بشرية بذوراً للعلم الذي يهيم الإنسان ، وليس يحتاج إلا إلى أن يكشف عنه بنفسه . وإذن فوظيفة المعلم تتغير تبعاً لذلك : تصبح وظيفته أن يكون عوناً للتلاميذ ، يأخذ بيد العقول في قرح شرارة أفكارها ، ويعينها على تمييز صحيحها من فاسدها ، ولكنه لا يزعم قط أنه يقوم مقام التلاميذ في استيلاء الحقائق : فالعلم والتلميذ كلاهما لا يعلم ، وإنما يبحث وينقب . والحوار ليس منهجاً عرضياً خارجياً للبحث والعرض ؛ بل هو أهم مجلي لذلك المجهود العقلي الذي يشترك فيه الكثيرون للكشف عن الحقيقة الكامنة في النفوس .

\* \* \*

ومع ذلك فهذا المجهود له أحكامه من شروط منطقية معينة . يذكر أرسطو أن سقراط كان يمارس الاستقراء والتعريف بواسطة الكلّي<sup>(١)</sup> . فما معنى هذا ؟ قد تفسره لنا أمثلة قد ذكرها اكرزوفون . فهذه قضية كلية مثل قولنا : يخضع

(١) ارسطو : « ما بعد الطبيعة » مقالة الميم ( ١٣ ) ، ٤ ، ب ، ١٠٧٨ ، ٢٧ - ٣٢

الناس في كل شيء راضين لمن يظنون فيهم المهارة والتفوق على الغير . هذه القضية الكلية ناتجة من اعتبار الحالات الخاصة الآتية : يخضع الناس في حال المرض للطبيب الذي يحكمون بأنه الأكثر خبرة ، وفي البحر للملاح الأهمر ، وفي الزراعة للزارع الأبرع الخ . ونحن إنما نصل إلى القضية الكلية حين نستخلص العنصر المشترك من هذه الحالات الخاصة : وهذا ما يسمى بالاستقراء . فإذا تقررت القضية الكلية على هذا النحو ، أمكن تطبيقها على حالات أخرى غير التي استخلصناها منها .

مثال ذلك : يسأل سقراط « أوتيديم » Euthydème عن مطامحه ، فيعترف له « أوتيديم » أنه إنما يطمح إلى الرياسة ، وأنه لا بد من العدل لممارسة الرياسة . فيسأله سقراط : فما العدل إذن ؟ يقول « أوتيديم » : الظالم هو الذي يكذب ويعش ويسرق . فيلاحظ سقراط بأن هنالك من الحالات ما قد يحلّ فيها الكذب أو المخادعة أو السرقة : يحل لنا ذلك قبل من هم لنا أعداء . فيقول إذن إن هذه الأفعال ليست جائزة إلا إذا تناولت الأصدقاء . ولكن هل يحسن الوقوف عند هذا ؟ أليس هناك حالات تحل فيها هذه الأفعال ولو بإزاء الأصدقاء ؟ ألا يحل للقائد أن يكذب إذا كان في ذلك تشجيع للجيش وحث له على مواصلة القتال ؟ ألا يحل للأب أن يلجأ إلى استعمال الحيلة ليحمل ابنه على تجرع الدواء ؟ وألا يحل للصديق أن يستر عن صديقه سلاحاً أراد أن يقتل به نفسه ؟ فلنقل إذن : الظالم هو الذي يكذب على أصدقائه ، أو يضلل بهم ابتغاء مضرتهم . . .

فنهج سقراط الاستقرائي عبارة عن مقارنة أمثلة متنوعة من الحالات الخاصة ليستخرج منها بالتجريد صفةً عامةً مشتركة ، هي التي يُعبر عنها بالحد أو بالتعريف . ولكن سقراط يحتاط في ذلك الاحتياط اللازم الذي يتطلبه الانتقال من الخاص إلى العام ، لكيلا يستهدف إلى الانتهاء إلى نتائج فيها تحكّم أو غلط أو إبهام .

على أن الاستقراء السقراطي لم يبلغ بعد أن يكون منهجاً ذا أساس متين دقيق، كما هو الشأن في الاستقراء العلمي الحديث . ثم هو متصف بصفات أخرى أتت له من أنه لا يقصد إلى معرفة قوانين الطبيعة ، وإنما يريد أن يقرر قواعد للسلوك . فهو لا يجعل بداياته وقائع أو حقائق مجردة من كل طابع إنساني ، كما هو الشأن في الاستقراء العلمي الحديث ، بل يأخذ أقوال الناس وآراءهم عما يهمهم من الناحيتين العملية والأخلاقية . والتعريف ينطوي على الماهية الكلية للأفعال والفضائل التي تعالجها تلك الأقوال والآراء .

\* \* \*

يتضح من هذا أن سقراط أحدث ثورةً عقلية حين أعلن أن البحث الفلسفي حُرِّيَّ أن يغادر دراسة الكون والطبيعة لينصرف إلى دراسة الإنسان نفسه . وسقراط ليس مؤسس علم السياسة فحسب ، بل إن المبدأ الذي قام عليه منطقته بقى خلال عشرين قرناً قاعدة وحكماً من أحكام الذهن البشري . فالعلم عنده موضوعه العنصر الثابت الباقي الذي يجرد من الأشياء الجزئية العرضية . وهذا العنصر الثابت هو المعنى العام، والتصور الكلي . وغاية العلم الوصول إلى تعريفه وحده . ومنهج سقراط قد اصطنعه خلفه وبسطوه ووضحوه ، فأصبح جدل أفلاطون وقياس أرسطو . وقد اجتاز قياس أرسطو هذا العصر القديم كله والقرون الوسطى ، فكان موضوع العلم حتى عهد ديكارت هو استخراج المعاني وتعريفها والربط بينها .

\* \* \*

وهنا نصل إلى الفكرة التي تميز سقراط من المدارس الفلسفية الأخرى، إنسانية أوطيبعية: فلسفة سقراط هي فلسفة العقل المتبصر والوجدان الإنساني الواعي. وقد مكنته تلك الفلسفة من أن يجمع خيراً ما وجد في مذاهب أسلافه.

فسقراط كان «إنسانياً» كما كان پروتاغوراس السوفسطائي؛ ولكن شتان بين النظرتين! ولعل پروتاغوراس كان محققاً إلى حد ما حين قال بأن الإنسان مقياس لجميع الأشياء، فنسب الحقائق جميعاً إلى الإنسان.

لكن الإنسان في نظر سقراط إنما يمتاز عن الحيوان بالعقل، أي بشيء آخر غير استحقاقه لمُدح الناس أو ذمهم. وليس يكفي أن تتساءل أي أنواع السلوك يقره الرأي العام أو يستنكره؟ بل لابد أن يكون هناك سبب يجعل سلوكاً ما مقبولاً وسلوكاً آخر مستنكراً. ولا يمكن أن تكون الفضيلة خاضعة للأهواء الشخصية.

نعم إن الإنسان مقياس لجميع الأشياء. ولكنه لا يكون كذلك إلاً بقدر ما يخضع إحساساته وانفعالاته وأهواءه لحكم العقل وميزان المنطق. والشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطلُ باعتقاد من اعتقد بطلانه. وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً، سواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل. ولو كان غير هذا لكان الشيء معدوماً موجوداً في حال واحدة في ذاته؛ وهو محال. وإذا كان رأي شخصٍ ما أكثرَ قيمةً عندنا من رأي شخص آخر، فذلك لأنه يستطيع بالحجة العقلية أن يجعل رأيه رأيك ورأيي ورأي غيرنا من الناس. وقد نادى «هيبياس» بالرجوع إلى وحي الطبيعة في مثل هذه الأمور. ولهذا الدعوة ما يبررها: لأن الآراء والأفعال الشائنة عند الناس أجمعين هي على الأرجح قائمة على النوق المشترك والإحساس العام. وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من وجود سبب وجيه لمرعاة

تلك الأفعال ، وهو لا يمكن أن يكون إلا سبباً عقلياً . ولأن نكتشف ذلك السبب لأنفسنا خير من أن نقبل أعمال الغير مقلدين .

### فلسفته الأخلاقية :

والأخلاق يمكن أن تقوم على علم عقلي ، علم يكون له من متانة المبادئ ودوامها ، وقرب الصلة بدخائل نفوسنا ، ما يعطينا نموذجاً لما ينبغي العمل على تحقيقه في كل ظرف من ظروف الحياة . وإذا كان ذلك العلم موجوداً بالفعل ، وكان في متناول كل إنسان وكان في مقدور العقل أن يحدد معنى الفضيلة تحديداً يقبله الجميع ، فما الذي يلزم للعمل بما يشير به ؟ لسنا بحاجة إلى شيء أكثر من المعرفة . وهنا نصل إلى إحدى مفارقات سقراط وهي مبدؤه القائل : « كل فضيلة علم » . ومعناه أنه يكفي أن نعلم الخير فنمارسه . ومن عرف الفضيلة حق المعرفة فلا بد له أن يقبل على عمل الخير من غير تواني . وهنا يخالف سقراط الرأي الشائع لدى الجمهور في أن الإنسان قد يستهويه الشر مع علمه بالخير . ويرى سقراط أن ذلك وهم باطل : فإنك إذا وقعت في الشر فمعنى ذلك أنك لم تبصر الخير ولم تتبينه حقاً ، أو أنك أبصرته على ضوء ضعيف . وهو يرى كذلك أن إرادة الخير لدى البشر جميعاً أمر ثابت لا سبيل إلى انعدامه . وكيف يمكن للناس أن يريدوا لأنفسهم شراً ؟ وإذن فالناس حين يأثمون لا يقتربون الذنوب لسوء إرادتهم ، بل بسبب نقص في نور عقولهم ، ولا أحد هو شرير قصداً : لأنك لا تجد أحداً يسعى إلى شقاء نفسه قاصداً متعمداً .

\*\*\*

والفضيلة والسعادة عند سقراط متلازمتان . وهذه المطابقة بينهما يدخلها سقراط في الأخلاق لكي يكفل لهذا العلم مبدءاً مقررًا لا نزاع فيه . لأن من البديهييات أننا

تريد جميعا أن نكون سعداء . ولكن الأمر الذي يبدو أقل بداهة هو أن  
الفضيلة — التي تتطلب منا غالبا كثيرا من الإعنت لميولنا وأهوائنا — تجلب معها  
السعادة ، بمعنى أن التعارض بين السعادة والفضيلة قد يكون من وجوه كثيرة أكثر  
تصورا لدى الجمهور من مطابقتها واتفاقهما . ولكن لعل من مواضع العظمة في فكر  
سقراط أنه لم يقبل ذلك التعارض كما كان يبدو لغيره في ذلك العصر . بل إنه استعان ،  
ابتغاء التوفيق بين الفضيلة والسعادة ، بكثير من الأمثال والحكم الجارية التي كانت  
ترمى إلى جعل الفعل النافع والفعل الجميل شيئا واحدا ، فألّف بين الفعل الحسن وبين  
المنافع التي تعود منه على الفرد أو على الجماعة . وكان من طرائف سقراط تصريحه بأنه إذا  
كانت الفضيلة لا تفتقر عن السعادة ، فإن تمام السعادة لا يكتسب إلا بالفضيلة ولا قوام  
للسعادة دون الفضيلة . وسقراط بقوله هذا وضع مبدأ قد قبلته بالتسليم جميع المذاهب  
الأخلاقية القديمة — ومنها الأخلاق الرواقية — كما سلّمه عدد من مذاهب الأخلاق  
الحديثة . قد تختلف فكرة السعادة في تلك المذاهب باختلاف علو المكان الذي يضعون  
فيه الفضيلة . لكن تلك المذاهب على اختلافها تشترك في القول بأن الغاية القصوى  
لأفعالنا الأخلاقية وبأن الخير الأسمى يطابق ما عندنا من رغبة في السعادة ، تلك الرغبة  
المغروسة في أعماق نفوسنا وفطرتنا ، والتي هي لذلك سابقة على كل روية وكل اختيار .  
والروية والاختيار لا ينصبّان إذن إلا على الوسائل لبلوغ تلك الغاية التي نتميل إليها  
ضرورة وطبعاً . والعقل — خلافاً لتجارب الحواس ومألوف العادات — يعيّن الوسائل  
التي تكفل لنا بلوغها ، وهو يصوّر في صورة الخيرات أفعالنا التي يحكم بلزومها للسعادة .

\*\*\*

وهذا المبدأ القائل بأن الفضيلة إنما تنشأ ضرورةً عن المعرفة الصحيحة ، وأنه  
لذلك كان أهم ما يعيننا هو تربية العقل تربية قويمية ينشأ عنها استقامة الفعل — مبدأ



نال على يد سقراط أسمى مكان . وما زال المبدأ يلهم في الخفاء كثيرا من الفلاسفة ، حتى حين يريد أولئك أن يحدّوا من معناه وأن يضيقوا مداه . . .

نعم إن المبدأ السقراطي غفل عن عامل من العوامل الأخلاقية كان له المكان الأول في المسيحية وفي الإسلام، وفي فلسفات مثل فلسفة « كانت » : وهو حسن النية وصفاء القلب . ولكن سقراط بين أقوى بيان ما يمكن وما ينبغي أن يقوم به العقل من تدبير ميولنا وتنظيم نزعاتنا ، والقدرة على صرفنا عن طرائقنا الخاصة في النظر والحس والفعل ، لتوجيه نفوسنا إلى الكلي الشامل العام . والعلم الذي يقصده سقراط هو علم الطبيعة البشرية وحده : وهو علم يجب أن يفهم منه ما يمثّل الطبيعة البشرية من حيث ما فيها من عنصر عام يصلح أن يكون مثالا يحتذى على الدوام .

ومهما يكن الأمر فإن سقراط قد عارض ، بمبدئه في الكفاية الشخصية والتميز بالعلم والفضل ، جميع ما كان يُخضع الحكومة للعناصر اللاعقلية من قوة جسمانية واختيار شعبي وانتخاب بالقرعة وما إلى ذلك . وكيف ندع حبة الفول التي تستخدم في القرعة تفصل في تعيين من يتولى القضاء بين الناس ، مع أننا لا نلجأ إلى هذه الوسيلة في اختيار من تقل وظيفتهم خطراً عن القاضى كالعازف على الربابة والملاح والمهندس المعماري ومن اليهم ! إن فن الحكومة إنما مرجعه إلى العلم ، وولاية الحكم ينبغي أن تُقصر على خيار الناس ، أعنى من هم أكثر علما ودراية وكفاية .

وتلك نتيجة لا بد أنها أثمرت انفعال السياسيين والديماجوجيين في عصر سقراط . لكن سقراط لم يكن مع ذلك يرمى إلى تطبيق مبدئه تطبيقا متطرفا لا يلين . ولم يكن يطمع في استعماله لقلب القوانين الوضعية بل لإصلاحها . وخير من هذا : أنه جعل من معرفة القوانين المقررة ومن احترامها شرطا ودلالة على ممارسة العدالة .

دينه :

لم يكن سقراط ليحفل بالمباحث الطبيعية التي تتناول الكون في أصله وطبيعته . ولكنه كان مع ذلك مضطراً بمذهبه في الأخلاق أن يكون له فكرة ما عن مجموع الأشياء الكونية والطبيعية . غير أن تلك الفكرة أقرب إلى أن تكون عنده فكرة عملية ودينية من أن تكون مجردة نظرية . وفكرته في صميمها محاولة للكشف عن وجود عناية وتديير إلهي . وكذلك رأى سقراط أن ما في الطبيعة من انسجام بديع وخلق عجيب ينهض دليلاً على وجود عقل مدبر خير لا يغفل ولا ينام .

نسب إلى أنكساغوراس أنه كان يرى أن النظام الموجود في الطبيعة لم يحدث عفواً ، بل لا بد أن يكون راجعاً إلى عقل صور الأشياء وربها . غير أن سقراط يلاحظ أن أنكساغوراس بعد أن نصب العقل منبعاً للموجودات ، تركه في زاوية وركن في شرحها إلى تولد الحركات بعضها عن بعض وما إلى ذلك من الأشياء الطبيعية التي ليس للعقل فيها أقل أثر . أما سقراط فقد وافق انكساغوراس على اتجاهه الأول ولكنه لم يرتض انحرافه الأخير : فأخذ يلتمس الشواهد التي تدل على وجود غاية عقلية ، فوجدتها في الملائمة بين الجسم الإنساني وبين الوسط أكثر مما تكون في انتظام سير الأفلاك السماوية . ورأى أن الأشياء جميعاً قد رُتبت لمصلحة الإنسان ومنافعه . وخطا خطوة أبعد من أنكساغوراس : فتصور الخالق ذا الكرم والجود ، لا جوهرًا ممتدًا ، بل موجوداً روحياً محضاً .

ولقد شارك سقراط أهل الدين من العوام رأيهم في التماس العلل الغائية للكون . وفكرة سقراط في الإله تنحو نحو التوحيد ، وإن كان فيها بقايا من المعتقد الموروث

الذاهب إلى تمعدن الآلهة . ربما كان سقراط ينظر إلى الآلهة المتعددين نظره إلى وكلاء  
ووسطاء لا يعبدون إلا ليقربوا الناس زلفى إلى الإله الأكبر . وكان سقراط ينصح  
كذلك بالمحافظة على العبادات والشعائر المشروعة ، ولم يقف عن القيام بها ؛ وكل  
ما فى الأمر أنه كان يجهد لكي ينفث فيها نفحة روحية . وكان كما رأينا يؤمن بالعناية  
الإلهية: وذلك الإيمان هو الذى بعث فى نفسه الأمل فى حياة غير هذه الحياة الدنيا ،  
وإن لم يكن لذلك الأمل فى نظره يقين برهاني .

\*\*\*

ولكن ما ذلك « الرسول » أو « الجنى » الذى كان يزعم سقراط أنه كان يتلقى  
عنه الوحي ؟ أهو إله جديد يضيفه سقراط إلى آلهة الدين الشعبى المقرر ؟ ربما كان  
ذلك رأى من صدقوا ماورد بعريضة الاتهام التى سيق بها سقراط إلى المحاكمة . لكن  
ليس لدينا من سبب يدعو إلى الظن بأن سقراط كان ينظر إلى ذلك الوحي نظره  
إلى كائن معين أو موجود شخصى ، بل كان يدرك ذلك الأمر الإلهى ويشعر به فى  
نفسه ، ويحس به كأنما هو صوت يناديه فى ظروف مختلفة، وينذره فى الشئون الهامة:  
فهو الذى هتف به مثلاً فصرفه عن الاشتغال بالسياسة والمساهمة فيها بنصيب فعّال ؛  
ثم هو الذى أمره وقت المحاكمة بأن لا يحضّر دفاعاً بالمعنى الصحيح . فوحي سقراط  
أشبه بهاتف داخلى يرشده إلى ما ينبغى عمله أو الكف عنه .

وربما كان سقراط فى إعلانه أثر هذا الوحي الإلهى على نفسه مخالفاً لمألوف الدين  
القائم فى عصره . ولكن سقراط لم يكن مخالفاً للعالم على نحو ما كان يفهمه هو .  
وإذا صح أن نفس سقراط مالت إلى نوع من التصوف ، فإن تصوفه لم يكن يتجاوز  
المجال الذى يخضع للفكر البين الصريح .

\*\*\*

والحق أن ذلك المجال الذي لا يفي ولا يهدأ ، كان شديد الثقة بالعقل وبالعلم ، وإن كان يظهر بمظهر المشكك أحياناً . وإنما ثقة سقراط بالعقل المرتب المنظم ، العقل المتواضع الذي لا يأخذ الصلف إزاء الأشياء ، وبالعلم الذي يعرف حدوده فلا يتجاوزها ، والذي لا يتقدم آمناً مطمئناً في سبيل امتلاك ناصية الحق إلا بقدر احترامه لما هو حاصل ، وبقدر شعوره بأنه محوط بالجهل . . فكأن سقراط المعلم الأول الذي علم الناس صميم الروح العلمي ، ولقنهم مبادئ المذهب العقلي المعتدل السليم .

استطاع سقراط بجهوده المنطقية ونشاطه النقدي أن يصنع الآلة اللازمة لارتقاء النفس نحو الكمال العقلي . وبهذه الجهود استطاع أن يحوّل الأزمة التي نشأت من تعاليم السوفسطائية إلى ما فيه للعقل خير وللنفس نجاة .

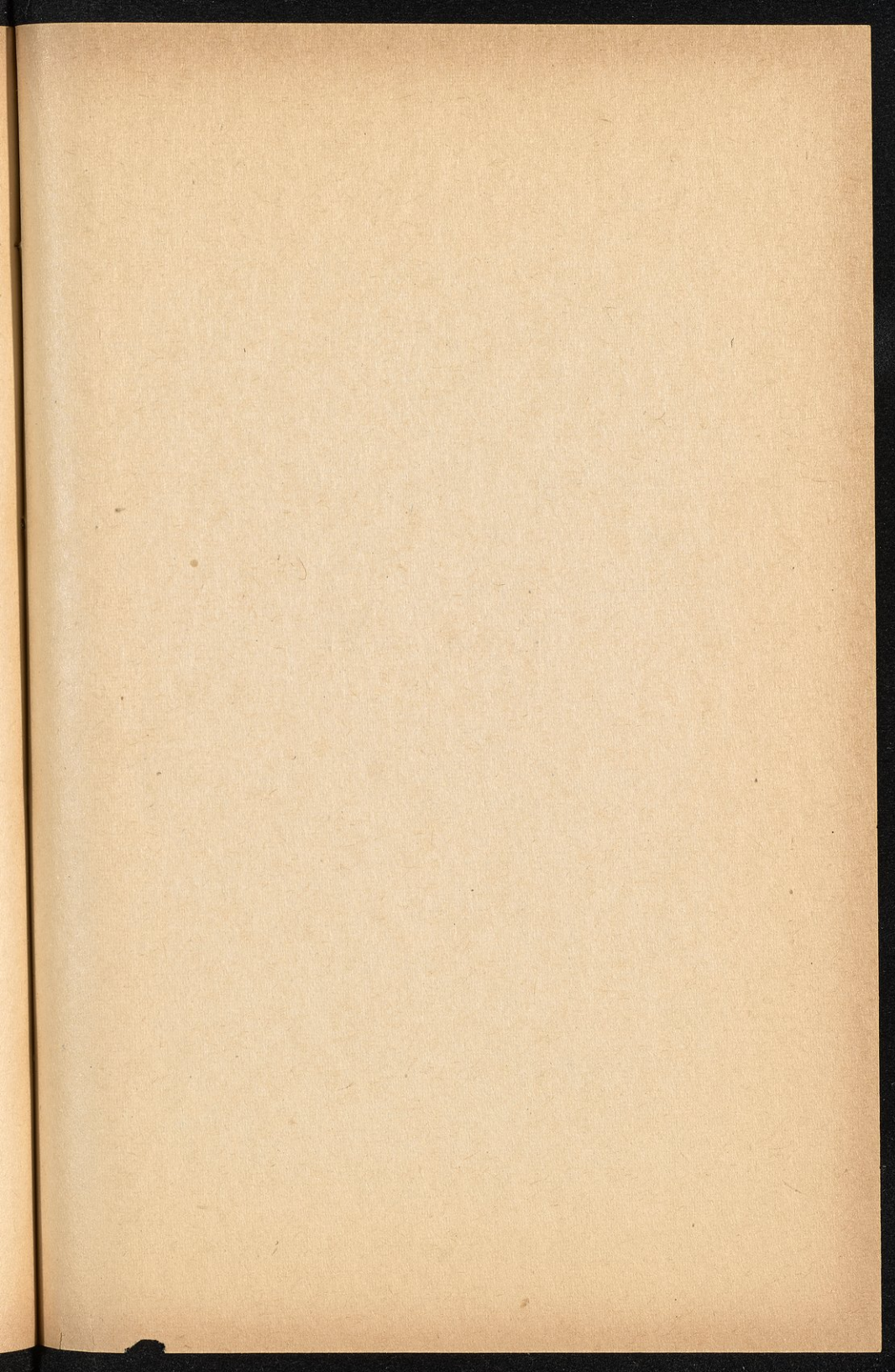
واستطاع بجهوده الأخلاقية أن يؤسس علم الأخلاق ، واستطاع كذلك أن يخلص الفكر من سحر المحسوس ، كما استطاع - من حيث لا يدري - أن يوجه النظر الفلسفي صوب الميتافيزيقا ، وصوب الحكمة بمعناها الصحيح .

\*\*\*

كان آخر ما فاه به سقراط أثناء المحاكمة أن قال لقضاته : « لقد حان الوقت لأن نفرق . أما أنا فلنموت ، وأما أنتم فلتعيشوا . من منّا هو أهدى سبيلاً وأحسن نصيباً ؟ هذا شيء لا يعلمه إلا الله » .

وإننا نعرف الحكم الذي نطقت به محكمة الأثينيين . ولكن هنالك حكماً نطقت به محكمة أخرى أرحب صدرأ وأقل تعصباً وأبعد عن نزوات الساعة : وهي محكمة الأخلاق العالية والضمير الإنساني . فأيدت تلك المحكمة مسلك الحكيم اليوناني ، واتخذت منه إماماً للفلسفة في جميع الأوطان والأزمان ، وناصرته على الأوهام الشائنة والمزاعم الباطلة والآراء الفطيرة ، وافتدت بسقراط في لزوم العقل الواعي ، وتغليب الروح على المادة ، والتزام حدود الإنسانية المفكرة .

الإسلاميون



## الفلسفة الإسلامية

### مجادلات حول الفلسفة العربية :

اختلف الباحثون في أمر الفلسفة العربية : اختلفوا في اسمها ، كما اختلفوا في وجودها . فمنهم من رأى أنها ليست عربية ، لأن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل عربي ، فهي في نظرهم أحق أن تضاف إلى الإسلام ، لأن له فيها أثرا ظاهرا ، ولأنها نشأت في بلاد إسلامية ، وعاشت في ظل الإسلام . ومنهم من ذهب إلى أن الأولى أن يطلق عليها اسم « الفلسفة العربية » : لأن رجالها كتبوا آثارهم باللغة العربية ، التي كانت لغة الثقافة في العالم الإسلامي الشرقي .

ولم يقتصر الخلاف على اسم « الفلسفة العربية » وهل الأولى أن تسمى « بالفلسفة الإسلامية » ، بل تعداه إلى إنكار وجودها : فمن الباحثين من نازع في أن يكون للفلسفة العربية أو الإسلامية وجود مستقل ، وزعم أنها أشبه بأن تكون خليطا من آراء القدماء ، تعددت منابعها وانعدم الاتساق بين مواردها . ومنهم من ذهب إلى أن فلاسفة العرب إنما استقوا فكرهم من الفلسفة اليونانية التي كانت شائعة بين المسيحيين من أهل سوريا والوثنيين من أهل حرّان ، وأضافوا إليها عناصر اقتبسوها من الهند وفارس . ومنهم من حكم عليها إجمالا بأنها إنما جاءت شرحا مشوّها لمذهب أرسطو والمثاليين .

## مناقشة هادئة :

ولا يسمح المقام بالخوض في مناقشة الأقوال المختلفة التي أدلى بها في هذا الصدد الباحثون من مستشرقين ومؤرخين أوروبيين . فإنتى أخشى أن يكون الدافع إلى بعض تلك الأقوال شيئاً من قبيل ذلك التعصب الذميم الذى ينأى بصاحبه عن سبيل الحيدة والإنصاف . على أن هذا الموضوع قد أفاض فيه من قبل أستاذنا الكبير مصطفى عبد الرزاق باشا في محاضراته القيمة التي ألقاها بالجامعة المصرية سنة ١٩٢٧ (١) ومن هذه المحاضرات اقتبسنا الشيء الكثير ، فنوجه إلى الأستاذ الجليل خالص الشكر .

إنما يزيد أن ننبه في مستهل هذا الفصل إلى أن الجدل الذى أثير حول هذه المسألة لم يكن بدعا في تاريخ الفلسفة : فقد شهدنا في السنوات الأخيرة مناقشات كثيرة كان موضوعها البحث في الفلسفة المسيحية، ورأينا أستاذنا لنا في «السربون» يحمل على تلك الفلسفة ، فينكر عليها طرفتها ، بل يطعن في كيانها ويحاول أن ينقضها من أساسها .

أما نحن فلكي نكون منصفين ، ينبغي أن نعترف بأن الفلسفة العربية تحتوى على عناصر هامة من الفكر اليونانى ، وأن الفلسفة اليونانية ضرورية جداً لفهم الفلسفة العربية ، بل نقول أكثر من هذا : إن الفلسفة العربية لا تتصور بدون الفلسفة اليونانية : فلا مرأى في أن أرسطو وأفلاطون وأفلوطين كانوا المعلمين الحقيقيين للفكر الإنسانى على مدى القرون ، وكل كشف لأثر من آثارهم ، وكل

(١) نشرها سنة ١٩٤٤ في كتاب عنوانه « التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية »



ترجمة لشيء من مؤلفاتهم ، كانت عند أهل العصور الوسطى من مسلمين ومسيحيين ويهود بمثابة كشف لعالم جديد .

وإذن فلا ضير علينا من أن نعترف صراحة بأن الفلسفة العربية تفترض أولا هضم الفلسفة اليونانية . ولكننا نقرر مع ذلك أن الفلسفة الإسلامية أو العربية شيء ، ومجرد الهضم والتمثيل للفلسفة اليونانية شيء آخر . وشأن الفلسفة العربية في هذا كشأن غيرها من الفلسفات : إن المذاهب الفلسفية الكبرى في العصور الحديثة متأثرة إلى حد بعيد بالفلسفة اليونانية ؛ وأثر تلك الفلسفة ظاهر للعيان في مذاهب بيكون وديكارت واسبينوزا وكانت . ولكن من ذا الذي ينكر ما في مذاهب هؤلاء الفلاسفة من طرفة ؟ وإذن فكيف ساغ للبعض أن يظنوا أن عقلا كعقل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد كان عقلا جديدا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا ، وأنه لم يكن إلا مقلدا لليونان؟

### مكانة الفلسفة الإسلامية :

الحق أن للفلسفة العربية مكانتها التي لا ينكرها الا جاهل أو معاند أو كلاهما معا . وأول عمل جليل طريف يمكن أن ينسب الى فلاسفة العرب هو محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين ، وإن كان للفلسفة عندهم منزلة الصدارة بالقياس إلى الدين ، ما دامت الفلسفة بطبيعتها تتجه الى الصفوة أو « الخاصة » في حين أن الدين بطبيعته إنما يتجه الى « الكافة » أو الى العامة .

وحسبنا ، لكي نتبين مكانة الفلسفة الإسلامية ، أن نشير الى أهم نظرياتها :

(١) ذهب فلاسفة الإسلام إلى أن المادة أزلية ومخلوقة معا . فقولنا إن العالم محدث ، أى بدأ فى زمان معين ، قول على سبيل المجاز : لأن الله باعتباره علة أولى هو صانع المادة والعالم . ولكنه تعالى خلق المادة والعالم بفيض من فيوضاته الأزلية : إذ لا يمكن أن يقع صنع الله فى زمان . وإنما نسبة الله إلى صنعه كنسبة العلة إلى معلولها ؛ والعلة غير منفصلة عن المعلول . ومن قال بمحدث العالم ، فكأنه قال إن الله قد بدأ خلق العالم ، بمشيئته ، فى زمان ما ولغرض ما : ومعنى هذا أن الله كان ينقصه شىء قبل إنفاذ مشيئته وتحقيق قصده . وهذا ما يجب أن يُنزه الله عنه ، لأن الله هو الكمال المطلق ، وقد تعالى عن مشابهة المخلوقين .

(٢) وذهبوا إلى أن علم الله محيط بالكليات ، أى بالأشياء العامة . وبعبارة أخرى أن علم الله لا يتعلق بالجزئيات ، أى بالأشياء الفردية العرضية ، وإنما يحيط بالنواميس الكلية والقوانين العامة للكون : لأنه لو كان الله يعلم الجزئيات والأعراض الفردية لحدث تغير زمانى فى علمه ، ولاقتضى ذلك تغيرا فى ذاته . والله منزه عن كل تغير .

(٣) وقالوا بنظرية الفيض الأفلوطينية ، وخلاصتها عندهم أنه لما كان الله واحدا وعقلا محضا ، فلا يمكن أن يصدر عنه إلا عقل واحد . وصدور ذلك العقل عن الله شبيه بصدور الشعاع عن الشمس . وعن الله صدر العقل الأول ، وعن العقل الأول صدر العقل الثانى ، وهكذا إلى العقل العاشر أو « العقل الفعال » الذى صدرت عنه المادة . وهو أدنى العقول العشرة ، وهو المشرف على العالم الأرضى ، وحلقة الوصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة . ولما كان العقل الإنسانى ، أى النفس الناطقة ، ملكة « منفعة » أى مستعدة لقبول أى نوع من الكمال ، فهذا العقل المنفعل فى الإنسان يصبح ، بالتأمل والدرس وتركيب النفس ، أهلا لأن يتصل بالعقل الفعال . فإذا

وصلت النفس الإنسانية إلى ذلك الكمال ، بلغت السعادة والغبطة الحقة ، مهما يكن الدين الذي اعتنقته ومهما يكن سبيلها في عبادة الله . وما ورد في الدين عن الجنة والنار وما أشبه ذلك ليس إلا مجازات واستعارات لثواب وعقاب روجيين . والثواب والعقاب الروحيان يتوقفان على مقدار ما يبلغه الإنسان من درجات الكمال في هذه الدنيا .

\* \* \*

تلك بعض المسائل المشهورة التي وقف منها فلاسفة الإسلام موقفا يخالف موقف أصحاب الفرق الإسلامية ، كما يخالف ، في بعض نواحيه ، موقف الفلاسفة اليونان ، والمشائين منهم على الخصوص .

وذلك بين واضح : فما أبعد الفرق بين أقوال الفلاسفة هذه وأقوال أهل السنة والمتكلمين المسلمين ! فالتكلمون — كما هو مشهور — أرادوا أن يثبتوا بحجج الفلاسفة أنفسهم أن العالم « محدث » لا « قديم » ، وأن المادة مخلوقة لا أزلية . وكانت غايتهم من ذلك أن يثبتوا وجود إله خالق واحد منزّه عن الجسمية . ثم إن المتكلمين لم يكن يعينهم إلا نصرّة العقائد الدينية ولكن بأسلحة الفلاسفة أنفسهم .

أما مخالفة فلاسفة العرب للمشائين من اليونان فظاهرة أيضا : فإن أكبر ما شغل فلاسفة العرب — مهما يكن موقفهم من الإسلام — هو تلك الثنائية الناشئة من مذهب أرسطو ، والتي تتقابل فيها المادة الأزلية والله . وتلك الثنائية الارسطاطاليسية ما كانوا يقبلوها كما هي دون أن يخرجوا علنا من زمرة المسلمين ، وأن يسلكوا في عداد الكافرين المارقين من الدين .

وكما شعر فلاسفة الإسلام أن أرسطو قد ترك هذه المسائل غامضة مضطربة دون أن يقطع فيها برأى ، زادت جهودهم لتكميلها وإيضاحها وسد ما بها من نقص ، واضعين نصب أعينهم أن يصونوا نظريتهم في وحدانية الله وتزوّده عن ملابسة المادة ، حريصين في الوقت نفسه على أن لا يقعوا في هوة مذهب وحدة الوجود الذي لا يفرق بين الله والعالم . ولقد وجد من فلاسفة العرب — أمثال ابن باجة وابن رشد — من ألفوا الرسائل الخاصة في «إمكان الاتصال» (أى اتصال الإنسان بالعقل المفارق) . وشغلت تلك المسألة بال فلاسفة العرب أكثر مما عنى بها فلاسفة اليونان .

وإذن فمن الإسراف أن يقال إن الفلسفة العربية إنما هي شرح مشوّه لفلسفة أرسطو والمثائين . والواقع أن فلاسفة العرب إذا كانوا في سعيهم للوصول إلى الحقيقة ، قد تابعوا أرسطو حيناً فإنهم قد انصرفوا عنه أحياناً ، واتجهوا إلى غيره من الفلاسفة كـأفلاطون وأفلوطين والرواقيين . ولم يقنع العرب بنقل الفلسفة اليونانية كما هي ، بل طبعوها بطابع خاص ، ونفثوا فيها من روحهم ، وجعلوها تستجيب لمطالب عصرهم .

والخلاصة أن الفلسفة في العالم العربي لم تقف عند مذهب أرسطو وحده ، ولم تتقيد بمذاهب اليونان وحدها ، بل صاغت لنفسها مذهبا ضافيا له طرافته . وهي كما قال أحد الباحثين من اليهود : توشك أن تكون تقلبت في كل الأطوار التي مرت بها الفلسفة في العالم الغربي .

## آثار الفلسفة الإسلامية في الفلسفتين المسيحية واليهودية :

على أنه ربما كان من الخير ، بدلا من أن نطيل الحديث في طرافة الفلسفة العربية ، أن نشير إشارات سريعة إلى آثارها في فلسفات العالم :

من المسلم به الآن لدى الباحثين الأوروبيين أن الفارابي كان له أثر كبير في فلسفة العصور الوسطى : تُرجم كتابه « إحصاء العلوم » إلى اللغة اللاتينية ، وكانت له في المدارس المسيحية واليهودية منزلة ممتازة . ويظهر ذلك الأثر على الخصوص عند « روجر بيكون » و « ريمون لؤلؤ » . وترتيب الفارابي للعلوم هو نفس الترتيب الذي قبله الفلاسفة المسيحيون في القرون الوسطى مع فوارق بسيطة .

أما ابن سينا فقد يكفي أن يذكر قانونه في الطب وأقواله عن النفس ؛ وأثر ذلك في الفلسفة المسيحية مشهور : فقد جرى القديس توماس الأكويني على نهج ابن سينا في الرجوع إلى أرسطو ، للتدليل على وحدانية الله وتنزيهه عن الجسمية ؛ ومن وقف على تاريخ الفلسفة الحديثة عرف أن ديكرت سلك في إثبات وجود النفس وروحانياتها واستقلالها عن البدن ، مسلكا شبيها إلى حد كبير بمسلك ابن سينا من قبل .

ومن المعلوم أن المسيحيين استفادوا في كثير من بحوثهم بآراء الغزالي في إثبات الخلق من العدم ، ومن الأدلة التي اعتمد عليها الغزالي للتدليل على أن علم الله شامل للجزيئات ، ومن إثباته لعقيدة البعث بعد الموت .

فاذا انتقلنا إلى ابن رشد وجدنا أن الإعجاب بشروحه لأرسطو كان عظيما في أوروبا ، حتى سماه « دانت » الشارح الأكبر . ومن المشهور أن مدرسة « بادوا »

في إيطاليا كانت تنتمي إلى مذهب ابن رشد ، وأن « سيجر دوبرابان » كان زعيم المدرسة الرشدية في فرنسا إبان القرن الثالث عشر . ولقد ظل المذهب الذي نسب إلى ابن رشد متدارساً عند الأوروبيين في الكتب والجامعات من منتصف القرن الثالث عشر حتى أوائل القرن السابع عشر . ويجد الباحث في فلسفة اسپينوزا أن موقف ذلك الفيلسوف اليهودي من مسائل الفلسفة والدين والوحي والنبوة يشبه الموقف الذي سبقه إليه الفارابي وابن رشد . ولعل اسپينوزا عرف شيئاً من نظريات العرب عن طريق موسى بن ميمون ، وعرف فلسفة ابن رشد خصوصاً عن طريق الطبيب اليهودي ، يوسف دل ميدجو ، أحد أنصار المدرسة الرشدية في القرن السابع عشر .

ولا بد أخيراً أن نشير إلى فضل الفلسفة العربية على الفلسفة اليهودية : وحسبنا أن نذكر أن كتب أرسطو لم تنقل إلى اللغة العبرية ، وأن اليهود قنعوا في ذلك بما كتبه الفلاسفة العرب من ملخصات وشروح . ولقد سار أصحاب اللاهوت من اليهود خطوة خطوة في إثر فلاسفة العرب . ولقد تبين الباحثون أن المفكرين الذين سبقوا موسى بن ميمون مدينون لفلاسفة العرب بمنهجهم وآرائهم في الدين . ومعلوم للكثيرين أن كتاب موسى بن ميمون المسمى « دلالة الحائرين » حافل بنقد آراء المسلمين والرد عليها ، ومع ذلك فالقارئ المتأمل يجد في كل صفحة عند فيلسوف اليهود ما يشهد شهادة قاطعة بأهمية الفلسفة العربية وبعدها أثرها في الفكر اليهودي .

## خاتمة:

وبعد فما نحب أن يتسرب إلى وهم أحد أننا ننتحل الأسباب للإشادة بفضل المسلمين على غير حق : فالواقع أن كل ما أوردناه مقتبس من شهادة علماء الغرب في العصور الوسطى وفي العصر الحديث : وهي تدل في جملتها على أن العلماء الغربيين استفادوا من المواد التي قدمها اليهم فلاسفة العرب .

ومتى دُرست آراء فلاسفة العرب حق دراستها ، ومتى نشر ما لم ينشر من آثارهم ، كان لنا من ذلك نور يهديننا إلى تبين ما للفلسفة العربية من منزلة جليلة في تراث الإنسانية الفكرى .

إن فلاسفة العرب قرييون منا ، وما يزالون يحيون فينا . ولن نتخلص من تاريخنا مهما أنكرناه ، كما لا يستطيع الإنسان أن ينخلع عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه .

# الفارابي

حياة الفارابي<sup>(١)</sup> :

الفيلسوف أبو نصر الفارابي هو محمد بن محمد بن طرخان؛ سمي بالفارابي نسبة إلى الجهة التي ولد بها، وهي ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر. ففيلسوفنا إذن تركي المولد، وإن كان بعض أصحاب التراجم قد ذكر أن أباه كان قائدا وأنه فارسي الأصل. ومهما يكن الأمر فالفارابي بجملة ثقافته ومؤلفاته فيلسوف عربي، بل لقد قال أحد المستشرقين أنه هو مؤسس الفلسفة العربية. ومن قبل رأي كثير من مؤلفي العرب أنه أكبر فلاسفة المسلمين. وقال فيه ابن سبعين: « هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكروهم للعلوم القديمة، وهو فيلسوف فيها لا غير، ومات وهو مدرك محقق ». وقال ابن خلسكان: « ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه ». وقال بعض المستشرقين: « ليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا وبذوره موجودة عند الفارابي ». وكان العرب يعدون الفارابي أكبر المناطق بعد أرسطو، ولما كانوا يطلقون على أرسطو اسم « المعلم الأول »، فقد أطلقوا على الفارابي اسم « المعلم الثاني ».

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » لمعالى الأستاذ مصطفى



كان الفارابي منذ صباه مولعا بالأسفار : تنقل في بلاد الإسلام ، حتى دخل العراق ، وألم ببغداد ، فتلقى طرفا من علوم الفلسفة على أستاذ نصراني ، وكان من زملائه في التلمذة أبو بشر متى بن يونس النصراني المشهور بترجمته للكتب اليونانية . وبعد أن أقام الفارابي زمانا في بغداد ارتحل عنها إلى حلب ، واتصل بالأمير الحمداني سيف الدولة ونال الحظوة عنده ، وتربى بزى أهل التصوف ، ثم صحب الأمير إلى دمشق في حملته عليها سنة ٩٥٠ بعد الميلاد ، ووافته مميته بدمشق في تلك السنة وهو شيخ ناهز الثمانين من عمره ، فتربى الأمير بزى الصوفية وصلّى عليه في نفر من خاصته المقربين .

\* \* \*

وأظهر مايستوقفنا في حياة الفارابي أنه كان رجلا يميل إلى التأمل والنظر ويؤثر العزلة والهدوء . بدأ شبابه متفلسفا ، وقضى كهولته متفطنا ، وختم حياته متصوفا . ذكروا أنه كان لا يوجد غالبا إلا في مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف كتبه هناك . والحق لقد كانت حياته الفكرية خصبة جدا : ألف كتبا كثيرة ضاع أكثرها ، على أنه اشتهر بين العرب بشروحه على فلسفة أرسطو . ولكن همه الفارابي لم تقف عند الشروح : فقد ألف طائفة من الرسائل أوضح فيها فلسفته الخاصة كفصوص الحكم ، وإحصاء العلوم ، والجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وآراء أهل المدينة الفاضلة وغيرها . وكانت للفارابي معرفة بالطب ، وكانت له مواهب بارزة في الموسيقى علما وفنا ، وكتب أشهر رسالة في نظرية الموسيقى الشرقية . ويندكرون من براعته في هذا الفن أنه صنع آلة موسيقية شبيهة بالقانون عزف عليها مرة فأضحك الحاضرين ، وعزف مرة ثانية فأبكاهم ، وعزف مرة ثالثة فأنامهم ثم انصرف . ولقد أعجب سيف الدولة بمواهب الفارابي في الموسيقى ،

وما زال الدراويش المولوية يحتفظون في أغانيهم ببعض الأنغام المنسوبة إلى ذلك  
الفيلسوف الفنان .

### التوفيق بين أفلاطون وأرسطو :

كان الفارابي يرى في الفلسفة اليونانية رأيا يبدو لنا اليوم عجيبا : كان يراها  
فلسفة واحدة في صميمها لا اختلاف بين مذاهبها وقضاياها . ولما كان أفلاطون  
وأرسطو في نظره الإمامين الممثلين للفلسفة اليونانية فذهبا معا عنده مذهب واحد على  
الحقيقة . وإذا كانت هنالك مسائل كثيرة يظهر الخلاف فيها بين الفيلسوفين  
اليونانيين ، فالفارابي لا يعدّه خلافا جوهريا ، ما دام الاتفاق واقعا على الأصول  
والمقاصد . وإنما يسلّم الفارابي باختلاف أفلاطون وأرسطو في أمرين : في منهجهما  
التعليمي وفي سلوكهما العملي . أما من حيث المنهج فالفارابي يلاحظ أن أفلاطون لم  
يدون كتبه إلا أخيرا ، وأنه عمد في كلامه إلى الرموز والإشارات صونا للحكمة  
وضنا بها على من لم يكن من أهلها ، في حين أن أرسطو جرى على منهج التقرير  
والتدوين والإيضاح والتبيين . وأما من حيث السلوك العملي فأفلاطون في نظره  
رجل تزهّد وتخلّى عن الدنيا وشواغلها ، في حين أن أرسطو رجل أقبل على الدنيا  
والتمس أسبابها وخيراتها<sup>(١)</sup> .

وقد يعجب القارئ العصري للفارابي كيف تورط في نظريته تلك ، فخلط بين  
مذهبين متعارضين متميزين كالمذهب الأفلاطوني والمذهب الأرسطاطاليسي ، وأحدهما

(١) انظر : الفارابي : « الجمع بين رأيي الحكيمين » طبعة الخانجي ١٩٠٧ ص ٥ - ٨

مذهب مثالي ممعن في المثالية ، والثاني مذهب واقعي يريد أن يخفف من غلواء المثالية الأفلاطونية : فمن المعلوم أن أفلاطون قد رأى أنه لا وجود للأفراد والأشخاص والمحسوسات ، لأنها متغيرة ، وإنما الموجود حقيقةً هو « المثال » ، أو المعنى الكلي العام المجرد من الشخصيات الحسية : فالمعنى الكلي للإنسان أو « مثال » الإنسان هو الماهية الثابتة للناس على اختلافهم . وبهذه المثالية شاد أفلاطون المذهب المثالي المشهور . أما أرسطو فرأى ، خلافاً لأستاذه ، أن الموجود ليس هو المعنى الكلي المجرد الذي تشترك فيه أفراد كثيرة ، وإنما الموجود عنده هو الأفراد المحسوسة نفسها : فمثلاً « سقراط » هو سقراط ، لا بما يشترك فيه مع جميع الناس ، بل بما يخصه ويميزه ممن عداه . وبذلك كان أرسطو في فلسفته أقرب إلى الواقع وألصق بعالم الشهادة ، في حين أن أفلاطون كان كثير التحليق في عالم المثل<sup>(١)</sup> .

وهذا ما فات الفارابي أن يراه من تعارض بين المذهبين . ولكن يبطل العجب إذا علم السبب . والسبب بسيط ، وهو أن الفارابي في محاولته التوفيق بين رأيي الفيلسوفين اليونانيين أخذ يستشهد بكتاب مشهور هو « أتولوجيا أرسطو طاليس »<sup>(٢)</sup> ، وظن أن هذا الكتاب لأرسطو حقيقة ؛ ولم يخطر بباله ، كما لم يخطر ببال أحد من مفكري ذلك العصر ، أن نسبة الكتاب إلى أرسطو خطأ ، وإنما هو شذرات من كتاب « التاسوعات » للفيلسوف الإسكندراني « أفلوطين » زعيم الأفلاطونية الجديدة .

\*\*\*

(١) راجع تفصيل ذلك في كتاب الأستاذ يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة اليونانية »

ص - ٩٨ بع .

(٢) الفارابي : « الجمع بين رأيي الحكيمين » ص ٢٧٧ ، ٣٢ ، ٣٦ الخ .

## التوفيق بين الفلسفة اليونانية والإسلام :

وأعجب من هذا أن تجد الفيلسوف العربي ، بعد أن حاول أن يثبت اتفاق مذهبي أفلاطون وأرسطو باعتبارها ممثلين للفلسفة القديمة ، يحاول محاولة جديدة وهي أن يثبت أن لا خلاف بين الفلسفة اليونانية من جهة وبين عقائد الشريعة الإسلامية من جهة أخرى<sup>(١)</sup> . وتعليل ذلك يسير أيضاً : فالفارابي كان فيلسوفاً ومسلماً في أن واحد ، أعنى أنه كان موقفاً بجلال الفلسفة من جهة ، ومؤمناً بكمال الإسلام من جهة أخرى . فالفلسفة والدين عنده أمران متفقان : لأن كلا منهما حق ، والحق لا يخالف الحق . وإن شئنا قلنا الفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين ؛ وكل ما في الأمر أن الفلسفة في سعيها للوصول إلى الحقيقة تستعمل وسائل غير الوسائل التي يعمد إليها الدين : ففي حين أن الدين يلجأ إلى طرق التخيل والإقناع النفسي ، تلجأ الفلسفة إلى المعقولات والبرهان المنطقي ، وبينما الفلسفة بطبيعتها تتجه إلى الخاصة ، و « أصحاب الأذهان الصافية » ، نجد الدين إنما يتجه إلى الكافة والجمهور على حسب ما يطبقون .

### الفيلسوف الكامل :

والآن ما معنى الفلسفة عند الفارابي ؟

يرى فيلسوفنا أن الفلسفة ليست علماً جزئياً كعلوم الرياضة والطبيعة والطب وما

(١) تراجع أمثلة من المسائل التي ذكرها الفارابي ، مبيناً أن موقف الفيلسوفين اليونانيين فيها واحد ، وأنه متفق مع عقائد الشريعة الإسلامية ، كمسألة حدوث العالم ، وإثبات الصانع ، وبقاء النفس ، والثواب والعقاب ( « الجمع بين رأيي الحكيمين » ص ٢٦ - ٣٨ ) .

شاكلها ، وإنما هي علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجموعه . وهذا ما قال به فلاسفة اليونان من قبل ، ولكن الفارابي يزيد على فلاسفة اليونان رأياً طريفاً فيقول : إن الفيلسوف الكامل هو الذي يحصل هذا العلم الكلي ، ويكون له قوة على استعماله ، يعني « الذي يحصل الفضائل النظرية أولاً ثم الفضائل العملية بمصيرة يقينية » . أما الفيلسوف الزور أو الباطل فهو « الذي يشرع في أن يتعلم العلوم من غير أن يكون مستعداً لها » . ذلك أن الفارابي يرى أن للشروع في النظر الفلسفي شروطاً ينبغي توافرها ، وهي في جملتها عبارة عن محبة الصدق والعدل والخير وتصفية النفس من شوائب المادة وشواغل الحواس . فإن الذي سبيله أن يشرع في النظر الفلسفي « ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهي الشرائط التي ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة<sup>(١)</sup> ، وهي أن يكون جيد الفهم والتصور ، ثم أن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً سهلاً الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . ثم بعد ذلك يكون قد ربي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته ، غير مخل بكلمها أو بمعظمها . . » . والفيلسوف الباطل هو الذي « يتعلم العلوم النظرية ولم يزود ولم يعود الأفعال الفاضلة التي بحسب ملة ما ، ولا الأفعال الجميلة التي هي في المشهور جميلة » بل « كان تابعاً هواه وشهواته في كل شيء » . ورجل كهذا « لم يشعر بالعرض الذي التمسث له الفلسفة ... فحصل على الفلسفة النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط » وظن هذا كافياً ، بل لعله ظن أن العرض مما حصل

(١) يقصد كتاب « الجمهورية » لأفلاطون .

منها أن ينال بعض ما يظنه جمهور الناس سعادات وخيرات ، « فأقام علمها طلبا لذلك وطمعا في أن ينال به ذلك الغرض » (١) .

وتذكرنا هذه الأقوال بأقوال شبيهة بها وردت على لسان الفيلسوف «سبينوزا» في القرن السابع عشر . ولعل الفارابي من بين فلاسفة الإسلام هو الفيلسوف الحق بالمعنى الذي بينته ، فقد عرفنا أنه أراد أن يعيش وفقا للمبادئ التي وضعها في مذهبه ، وحاول أن يكون فيلسوفا في أقواله وأفعاله . وظاهر من كلام الفارابي أن للفلسفة أهلها المستعدين لها ، وليس كل حافظ للعلوم النظرية فيلسوفا ، ومن اشتغل بالفلسفة طمعا في الشهرة والرياسة أو المال ، فليس من أهلها على الحقيقة ، وإنما هو على قول الفارابي فيلسوف زور وبهرج وباطل ، وخليق به أن ينبذ من زمرة الخاصة المصطفين وأن يسلك في عداد الدجالين المهرجين . . .

### المدينة الفاضلة :

وفيما ذكرنا من فلسفة الفارابي ما يوقفنا على مقدار عنايته بالأخلاق . ولكن الفيلسوف العربي كان أيضاً معنياً بالسياسة ، كان يحلم بتنظيم العالم تنظيماً شاملاً يجعل منه دولة مثالية على غرار جمهورية أفلاطون أو مدينة صالحة عاقلة ، تكون رياسة الحكم فيها لفيلسوف صفت نفسه حتى كاد أن يكون نبياً .

والمدينة الفاضلة التي يشدها الفيلسوف العربي هي نموذج لمجتمع إنساني راق يؤدي كل فرد فيه وظيفته الخاصة التي تلائم كفاياته . وأفراد المجتمع ، كأعضاء

---

(١) الفارابي : « تحصيل السعادة » طبعة الهند ص ٣٦ وما بعدها .

المبدن ، متضامنون متعاونون ، يخضعون لرئيس المدينة ، ويتشبهون به ، لأن ذلك الرئيس أوتي من الخصال الرفيعة ما يصعب تحقّقه في عامة الناس : فهو سليم البنية ، جيد الذهن ، ثاقب الذكاء ، حاضر البديهة ، ماضى العزيمة ، حصيف صادق ، عادل نزيه متجرد عن المادة مؤثر للذات الروح . وتذكرنا الخصال التي يتحلّى بها رئيس المدينة الفاضلة الفارابية بصفات الفيلسوف الأفلاطوني في « الجمهورية » ، وتذكرنا كذلك في صورة أوضح بالصفات التي خلعاها أصحاب الرواق على « الحكيم » الذي جعلوه حائراً لجميع الفضائل . وكما كان « الحكيم » الرواق شخصاً مثالياً يعسر تحقّقه على الأرض ، فرئيس المدينة عند الفارابي شخص يستحيل وجوده كذلك . ولكن الفارابي يضيف إلى خصال الرئيس خصلة أخرى : وهي قدرته على الاتصال بالعقل الفعال ، الذي هو أعلى منزلة من العقل الإنساني ؛ وقد سمي فعلاً بالقياس إلى العقل الإنساني الذي ينفعل به ويستفيد منه . وغاية العقل الإنساني وسعاده في أن يتصل بالعقل الفعال ، وبهذا الاتصال يقترب الإنسان من الله . وبالطبع ليس كل إنسان قادراً على هذا الاتصال بالعقل الفعال ، وإنما يستطيعه القليلون من أهل الصفاء الذين لم يشغلهم عالم المادة عن عالم الروح ، فسعوا إلى اختراق حجب الأرض ، وتطلعوا إلى اجتلاء أنوار السماء <sup>(١)</sup> .

وأهل الصفاء عند الفارابي فريقان : فريق الفلاسفة وفريق الأنبياء . وكل من الفريقين يستطيع ، على طريقته الخاصة ، أن يجتلي تلك الأنوار ، إذ يتصل بالعقل الفعال : فما يستطيعه الفيلسوف بالنظر العقلي والتأمل الفلسفي ، يستطيعه النبي بمخيلة ممتازة وقوة قدسية أودعها الله فيه . وإذن فالفيلسوف والنبي ، فيما يرى الفارابي ،

(١) الفارابي : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ( في مواضع كثيرة . )

ها أجدر الناس بتولى رئاسة المدينة الفاضلة : لأنهما ينهلان من منهل واحد رفيع ، ويرميان إلى غاية واحدة ، ولأن كليهما ، بمواهبه الخاصة واستعداده لتلقى الأسرار الإلهية ، يستطيع الاتصال بالعقل الفعال الذى هو عند الفارابى منبع الوحي والإلهامات السماوية ، ومصدر الشرائع والنواميس الضرورية لسير الجماعات البشرية . والفلسفة والوحي كلاهما ثمرة من ثمرات الجود الإلهي ، يفيضهما الله على من يشاء من عباده الصالحين .

### السعادة :

على أن الفارابى يريدنا ألا ننسى أن المدينة الأرضية ، مهما يكن كمالها ، ليست غايتها في نفسها ، وإنما هي تدرج إلى السعادة العليا التي تنالها النفوس الزكية في العالم الآخر . فالنفوس الخيرة العارقة هي التي تبقى وتدخل العالم العقلي ، وكلما زادت درجتها في المعرفة والفضيلة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت ، وزاد حظها من السعادة في الحياة الأخرى . وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة للمادة ، واتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقول بمعقول ، كان التناذر من لحق الآن بملاقة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم : لأن كل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها مراراً كثيرة ، وكلما زاد تعقلها زادت لذاتها .

والظاهر من هذه النظرية في السعادة أن الفارابى أراد أن يقول إنه حين الخروج من هذه الدنيا يذهب الأحياء أفواجا ليلتقوا بمواكب الأموات ، ويتحدوا بها اتحاداً عقلياً ، إذ ينضم كل شبيهه إلى شبيهه . وبهذا النحو من انضمام النفس إلى النفس ، تريد لذات الأموات الراحلين الغابرين . ففكرة فلسفية إسلامية طريفة تحتاج إلى



فإن يقف عندها يستوحىها : محتاج إلى شاعر ينظمها قصيدة بارعة ، أو إلى موسيق  
يصوغها لحنا جميلا ، أو إلى رسّام يجعل منها لوحة تسر الناظرين .

### خاتمة :

تلك صور سريعة من آراء الفارابي . والرجل كما قلنا فيلسوف مسلم بأجل  
ما لهذه الكلمة من معان ، رجل جمع بين مزيتين : الإخلاص للفلسفة والإيمان  
بالدين ، وبهاتين المزيتين حاول أن يوفق بين لغتين ، لغة العقل ولغة القلب ، وهما عنده  
لغتان مفهومتان ضروريتان للإنسانية التي تريد أن تتخطى نفسها ساعية وراء  
الكمال . وكان الفارابي قد جاء إلى العالم ليؤدى رسالة جليلة : خلاصتها أن الفلسفة  
والدين هما المعين الصافي للحياة الروحية ، التي بها يكون المجتمع الإنساني فاضلا ،  
وبدونها يكون مجتمعا ضالا . فويل للمجتمع إذا تنكر للفلسفة أو للدين ! وما أشقانا  
إذا طغت علينا المادة ، فخلت حياتنا من مشاغل الروح !

## ابن سينا

في سنة ٣٧٠ من الهجرة ، أي بعد موت الفارابي بنحو ثلاثين سنة ، ولد علم من أعلام الفلسفة الإسلامية ، حظى بشهرة واسعة في بلاد الشرق والغرب على السواء : وهذا الفيلسوف هو أبو علي بن سينا . أنزله مفكرو العرب منزلة رفيعة ، فلقبوه في حياته بلقب « الشيخ الرئيس » ، وبعد مماته بلقب « فيلسوف الإسلام » . وكان اسمه معروفا منذ القرن الثالث عشر الميلادي عند جميع الفلاسفة المسيحيين . وإذا كانوا يعدونه من خصومهم ، فهو في نظرهم ذو مقام محترم وخليق أن يمتدّ به كل الاعتداء .

### حياته :

وقد روى ابن سينا نفسه قصة حياته ، ومنها نعلم أنه حفظ القرآن ، ودرس الأدب وهو صبي ناشئ . ثم جاء إلى « بخارى » معلم متفلسف اسمه « أبو عبد الله النائي » فتلقى عليه ابن سينا دروس المنطق . وسرعان ما نبغ التلميذ حتى فاق أستاذه ، فشرع حينئذ في قراءة الكتب على نفسه ، ودرس الشروح على منطق أرسطو حتى تمكن منه ، وانفتحت على الفتى أبواب العلم : فقرأ في المنطق « إيساغوجي » فرفيروس ، وفي الرياض « هندسة » إقليدس ، وفي الفلك « مجسطي » بطليموس .

ثم اتجه ابن سينا إلى دراسة كتب الطب ، فبرع فيه في أقل زمن ، وشرع في مداواة المرضى ، وانفتحت عليه أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ، حتى كان فضلاء الطب يتلمذون عليه ، وعمره لا يزيد على سبع عشرة سنة .

ثم توفر على الدرس زهاء سنة ونصف ، فأعاد دراسة المنطق ، ولم يكن حينذاك ينام ليلة واحدة بطولها ، ولا يشتغل في النهار بغير ذلك العلم ، فإذا تحير في مسألة ، أو لم يظفر بالحد الأوسط في قياس منطق ، تردد إلى المسجد ، وصلى وابتهل إلى الله ، حتى يفتح المستغلق ويسر المتعسر .

وكان يرجع بالليل إلى داره ، ويضع السراج بين يديه ، ويشغل بالقراءة والكتابة : فإذا غلبه النوم أو شعر بضعف ، عدل إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليه قوته ، ثم يرجع إلى القراءة . . . ولم يزل على تلك الحال حتى استحکم على جميع علوم زمانه ، ووقف عليها بقدر الإمكان .

وعلى هذا النحو نرى ابن سينا ، وهو دون العشرين ، قد استنفذ كل ما يستطيع العقل الإنساني أن يناله من علوم المنطق والطبيعة والرياضة والطب . ولكن « ما بعد الطبيعة » عند أرسطو كان يبدو للفتى الفيلسوف علماً صعباً جداً : قرأه فما فهم منه شيئاً ، والتبس عليه غرض واضعه ، ثم أعاد قراءته أربعين مرة ، حتى حفظه عن ظهر قلب ، دون أن يفهمه أو يدرك المقصود به . ولكن اتفق لابن سينا يوماً أن اشترى كتاب الفارابي في « أغراض كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطو ، فسارع إلى قراءته ، ولساعته انكشفت له أغراض الكتاب ، وفرح بذلك وتصدق في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله .

وفي ذلك الحين كان سلطان بخارى مريضاً ، وحرار الأطباء في مداواته . فداواه

ابن سينا ، وسأله الإذن له في دخول المكتبة السلطانية الخاصة ؛ فأذن له ، ورأى ابن سينا فيها من المؤلفات النادرة ما لم يسمع به أحد ، فقرأ أكثرها ، وظفر بفوائدها . . .

والظاهر أن ابن سينا كان بارعا في الطب النفساني أيضاً ؛ وقد رويت عنه في ذلك روايات كثيرة<sup>(١)</sup> ؛ منها أن رجلاً أصيب بالمالخوليا ، قد اشتد عليه المرض حتى سيطر عليه الاعتقاد أنه أصبح بقرة ، فأصبح يقلد الأبقار في خوارها ، ويأكل ويشرب معها ، ممتنعاً عن مؤاكلة بني الإنسان . وما زالت حاله كذلك حتى ضعفت قواه وهزل بدنه . فعرضه أهله على الأطباء ، فعجزوا عن علاجه . فاستدعى ابن سينا لشهرته في الطب النفساني ، فسأل المريض عن حاله ، فأجابه المريض بأنه أصبح بقرة يأكل ما تأكل الأبقار ويفعل ما تفعل . فقال له ابن سينا : « إذن نذبحك » قال المريض : أفعلم ما تشاء . فأمر ابن سينا أن يقيد المريض بحبل ، وأن يلتقي على الأرض ، وأن يؤتى بسكين حاد . فلما أحضر السكين أهوى به على المريض كأنه يريد ذبحه . فلما قرب من نحره ، والسكين في يده ، قال له : ما بال هذه البقرة هزيلة ! إنها لاتصلح للذبح . قال المريض : إنها تصلح للذبح فاذبح . فقال ابن سينا : لان أذبجها حتى تمتلئ لحماً وشحماً . فقال : وماذا أفعل حتى أصير سميماً ؟ فأجابه : تأكل كثيراً وتشرب كما يأكل الناس ويشربون . فقال : أو تذبجني إن فعلت وأصبحت سميماً ؟ فقال : نعم . ثم أخذ على نفسه العهود والمواثيق أن يفعل كما أمر . وأخذ يأكل ويشرب منذ ذلك الحين كما يصنع الآدميون ، فعادت إليه صحته الطبيعية . وقوى بدنه ، فعاد إليه عقله ، وذهب عنه مرضه . وزاره ابن سينا بعد ذلك ، فلما

(١) يراجع أيضاً كتاب « القانون » في الطب لابن سينا .

وأه معافى البدن سليم العقل ، قال له : ما بال هذه البقرة قد سمنت ؟ فأجاب : نعم وقد أصبحت عاقلة !<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

قضى ابن سينا حياة قلقه ، متقلبه ، حافلة بالأحداث والمغامرات : فلم يكن الرجل من أولئك المفكرين الذين يلتمسون الهدوء والعزلة عن الناس ، ولم يقنع بحياة الفكر ومشاكل النظر العقلي الخالص ، بل ألقى بنفسه في عيجاج الحياة ، وخاض غمار السياسة ، فحمله تيارها إلى تقلد مناصب الوزارة والرياسة حيناً ، وإلى معاناة آلام الحبس والاضطهاد أحياناً .

شرع ابن سينا في الكتابة وهو في الثانية والعشرين من عمره . ويضيق المقام عن إحصاء مؤلفاته كلها التي بلغت فيما قيل مائة رسالة أو كتاب في شتى الموضوعات . وحسبنا هنا أن نذكر أهم مؤلفاته وهو كتاب « الشفاء » الذي تناول فيه علوم المنطق والرياضة والطبيعة وما بعد الطبيعة ، ثم كتاب « النجاة » وقد لخص فيه ابن سينا نفسه كتاب « الشفاء » ، ثم كتاب « الإشارات والتنبيهات » في المنطق والحكمة ، ثم كتاب « القانون » في الطب ، وقد جرت بعض المدارس الطبية على اعتباره من أمهات كتب الطب زمناً طويلاً .

\* \* \*

---

(١) نقلا عن كتاب « في علم النفس » للأستاذة حامد عبد القادر ، ومحمد عطية الأبراشي ومحمد مظهر سعيد . الجزء الأول سنة ١٩٣٢ ص ٢٥٩ ، ٢٦٠

وقد بلغ من ذبوع شهرة ابن سينا في العالم الإسلامي أن أصبح اسمه محوطا بالأساطير: فألفت الكتب تقص نوادر حياته وتروى عجائب أعماله . من ذلك كتاب باللغة التركية عنوانه « سيرة أبي علي بن سينا وشقيقه أبي الحارث »<sup>(١)</sup> جعل صاحبه من الفيلسوف رجلا برع في السحر وعلم السيمياء ، واستخدم علمه ذلك في حوادث ومغامرات وقعت له مع بعض ملوك مصر . . . ونسب بعض المتأخرين إلى ابن سينا كتابا سماه « مجموعة ابن سينا الكبرى في العلوم الروحانية ، والطب ، والسيمياء ، والأبواب ، والعزائم ، والطوابع ، والبروج ، والطبائع ، والطلاسم ، وأبواب المحبة ، والدخول على الحكام ، وحل الربوط . . . الخ »<sup>(٢)</sup>

\* \* \*

وإذا كان الفارابي فيلسوفا بالمعنى الأصيل القديم ، بمعنى أنه سلك في سيرته الخاصة سبيل الحكمة ، ورغب عن المادة ، وآثر العزلة ، وأقبل على الحياة الروحية الصرفة ، فإن سينا فيلسوف من طراز آخر : كان لمتاع الدنيا على قلبه سلطان كبير ، وكان فيما يروى مطواعا لشهواته البدنية ، كثير الطلب للذات الحسية . كان ابن سينا طبيبا ، وكان وزيرا ، وكان نديما للملوك والأمراء . ولكننا سنرى أن نفسه كانت تصبو إلى أمور روحية ، وليس في خزانة طبه ما يشفي غليلها ، ولا في حياة القصور ما يروى ظمأها .

وليس يتسع المقام لبسط فلسفة « الشيخ الرئيس » بسطا وافيا ، وإنما نريد

(١) ترجمه مراد مختار إلى العربية ، وهو مطبوع بالمطبعة الرحمانية بمصر .

(٢) بالمكتبة العلامةية بجوار الأزهر بمصر .

أن نشير هنا إلى الخطوط الرئيسية في ذلك المذهب الضافي الذي جمع بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

### نظرية الخلق والصدور :

رأى ابن سينا أن في مذهب أرسطو عيبا ظاهرا من ناحيتين على الخصوص : فقد أمسك أرسطو عن الكلام في أصل الكون ، ثم إنه لم يتحدث إلا حديثا موجزا عن الله وعلاقته بالعالم والإنسان .

أراد ابن سينا أن يكمل هذا النقص ، فأدلى بنظرية عن الله والعالم ، مقتبسة من الأفلاطونية الجديدة ؛ وحاول الفيلسوف الإسلامي بنظريته تلك أن يوفق بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين ، وقد كان ذلك التوفيق مما يشغل أذهان المسلمين في ذلك الحين . قال ابن سينا : إن أول ما خلق الله تعالى جوهر روحاني ، هو عقل محض ، قائم لا في جسم ولا في مادة ، دراك لذاته وخالقه تعالى ، وأنه قد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الإلهيين والأنبياء عليهم السلام ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « أول ما خلق الله العقل ثم قال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال : فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز منك ، فبك أعطى ، وبك آخذ ، وبك أثيب ، وبك أعاقب » . ثم بين ابن سينا أن هذا العقل ، الذي هو الخلق الأول لله تعالى ، يتعقله خالقه ، يصدر عنه عقل ثان ، هو عقل الفلك الأقصى ، ويتعقله لذاته ، يصدر عنه نفس وجسم . وتعلقت النفس بالجسم . فتلك النفس هي النفس الحكيمية المحركة للفلك الأقصى ، كما تحرك نفسنا جسمنا ، وذلك الجسم هو جرم الفلك الأقصى ، وهو العرش بلسان الشرع ؛ والعقل الثاني بدوره يصدر عنه عقل ونفس وجسم :

فالعقل هو عقل الفلك الثانى ، والجسم هو جرم ذلك الفلك ، وهو فلك الثوابت ،  
أى الكرسى بلسان الشرع . وتعلقت النفس الثانية بهذا الفلك الثانى . . .

ويستمر الصدور على هذا النحو . ويحصل من كل عقل ثلاثة أشياء : عقل آخر  
وجسم آخر ، إلى أن تنتهى إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال الذى يصدر عنه  
العالم العنصرى المؤلف من المواليد الثلاثة ، وهى المعادن والنباتات والحيوان ، بما فيه  
الإنسان الذى هو أكمل أنواع الحيوان .

وإذن فالموجودات كلها وجودها عن واجب الوجود ، أى الله ، وهو واحد  
لا كثرة فى ذاته ، وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود  
فيصاننا تاما مباينا لذاته (١) .

\* \* \*

وهذه النظرية العجيبة التى ذاعت فى القرون الوسطى ذيوعا واسعا إنما تجيب فى  
ذهن ابن سينا عن مشكلة ميتافيزيقية اهتم بها الاسكندرانيون ؛ قالوا : إذا كان  
الموجود الأول واحدا محضا ، فكيف يمكن أن تصدر عنه الأشياء المتعددة فى  
الطبيعة ؟ من أجل ذلك وضع ابن سينا العقل الأول أو العلول الأول كواسطة بين  
الوحدة الإلهية وبين كثرة الأشياء الطبيعية : لأن العقل الأول ، وإن كان واحدا  
إلا أنه بوجوده مع الموجود الأول يؤلف ثنائية : لأنه يعقل ذاته ويعقل خالقه . ومن  
هذه الثنائية تستق كل سلسلة العلاقات التى هى أصل كل تعدد بمراتب الموجودات .

(١) ابن سينا : « النجاة » ( الطبعة الأولى سنة ١٣٣١ هـ ) ص ٤٤٨ - ٤٥٥ .  
وأىضا : ابن سينا : « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٥ - ١٧



فالواحد الأول لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد وهو العقل الأول : لأن الله واحد لا كثرة فيه ، وإنما تبدأ الكثرة في المعلول الأول الذى يحرك السماء الأولى ، ويصدر عنه بدوره عقل ثان يحرك السماء الثانية .. وهكذا من صدور إلى صدور حتى نصل إلى العقل الفعال الذى يحرك الفلك الأخير الذى هو أقرب الأفلاك اليينا .

\*\*\*

تلك محاولة ابن سينا لتفسير الخلق ، وتحديد العلاقات بين العالم والإنسان والله . وللإنسان مكانه فى الكون الذى يتصوره ابن سينا . ومكانه على حدود عالمين ، عالم الأجسام وعالم الأرواح . ويشبه أن يكون هذا مطابقا لما قال به أرسطو ، ولكن الجديد عند ابن سينا هو أن الكون يصدر من الواحد الأول بتطريق العلة الخالقة المؤثرة . وإذن فللعالم تاريخ ، والله مبدأ الكون كله . صحيح أن ذلك التاريخ أزلى عند ابن سينا : لأن العالم معلول لإله أزلى ، وصحيح أيضا أن نوع العلة الذى يفترضه ابن سينا هو الفيض أو الصدور أو الخلق بالوسائط ، وهو ما لا يتفق مع الظاهر من تعاليم الإسلام . ولكن يبقى مع ذلك أن نظرية ابن سينا قد سدت الثغرة التى أشرنا إليها فى مذهب أرسطو ، بصدد الثنائية ، ثم إنها جاءت حاملة نفحات من نظريات الصوفية التى ألفها المسلمون .

### أخلاق ودين :

ومن الإنصاف أن نقول إن ابن سينا لم يأل جهداً فى التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة أهل السنة والجماعة : فقال بقضاء الله وقدره الذى يحكم كل شئ فى

الوجود ، وأن الله عَلِمَ وقَدَّرَ الأشياءَ على ما هي عليه قبل خلقها .

\*\*\*

ولابن سينا فكرة رفيعة عن العناية الإلهية : قال إن « العناية هي كون الأول عالماً بذاته وبما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلّة بذاته للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله ، فيضانا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان » (١) .

وكان ابن سينا من المتفائلين إذ قال : إن العالم على أحسن ما يمكن أن يكون ، وليس في الإمكان أبدع مما كان . وإذا كان في العالم شر ، فليس راجعاً إلى إرادة الله ، وإنما يأتي من وجود المادة ، والله هو الخير المحض ، فلا يصدر عنه الشر . ومن الموجودات ما هو خير مبرأ من الشر : كالأمر العقلية والسموية . وهنالك نوع من الوجود هو الوجود الأرضي ، والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير ، وينبغي ألاّ يترك خير كثير لتفادي شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو .

## تصوف :

ولم يكن ابن سينا في حياته من الممارسين للتصوف : فقد عرفنا أن الرجل لم يكن يحتقر المتع واللذات ولا مجالس الأنس والطرب ، ولكن هذا لا يمنع من أن نلاحظ أن الشيخ الرئيس قد فهم التصوف فهماً عميقاً ، وترك لنا عنه صفحات جميلة حقاً .

(١) « النجاة » ص ٤٤٦ — ٤٤٧

ويلاحظ أن تصوف ابن سينا متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة من المسلمين :  
فليس مذهباً يدعو إلى الزهد والانخلاع عن العالم ، بل هو مذهب عقلي ينتهي إلى  
انتصار الذهن ، وإشراق العقل ، وتركية النفس ، لتكون مستعدة لتلقى فيض العقل  
الفعال . ويقول ابن سينا إن النفوس لا تميز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته  
من معارف إنما يكون تمايزها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذي تتلقى  
عنه المعرفة . وهذا الاستعداد « قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل  
بالعقل الفعال إلى كبير مشقة ولا إلى تخريج وتعليم . بل يكون كأنه يعرف كل شيء  
من نفسه » . فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء ،  
وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية حتى ليشتمل حدساً ، أعنى قبولاً للإلهام العقل الفعال  
في كل شيء .

وابن سينا في فصله عن « مقامات العارفين »<sup>(١)</sup> يبيِّن أحوال أهل الكمال من  
النوع الإنساني وكيفية ترقِّيهم في مدارج سعادتهم والأمور العارضة لهم في درجاتهم ،  
ويختتم الفصل بقوله : « ولكن جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد  
أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد » ؛ يشير بهذا إلى أن الواصلين إلى مقام الحقائق  
الإلهية قليلون .

وأخيراً يرى ابن سينا أن للنفس العاقلة مصيراً باهراً وهو أن تنال السعادة  
الصحيحة في دار الخلود ، وأن تقترب رويداً رويداً من واجب الوجود ، أي في أن  
تشبهه بالله بقدر الطاقة . فكمال النفس الناطقة هو أن تصير عالمة فاهمة ، وأن تتقبل  
في ذاتها صورة كل شيء ، وصورة النظام المتعقل في كل شيء ، وصورة الخير المبعوث

(١) ابن سينا « الإشارات » طبع فورجيه ص ١٩٨ وما بعدها .

في كل شيء ، مبتدئة من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه . وهذا القدر من العلم إذا حصل للإنسان حظى بالسعادة الصحيحة والغبطة الحقيقية التي هي غبطة السابقين الكاملين . « والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول » .

وإذن ففيلسوفنا يرى السعادة الصحيحة ، لا في الاستمتاع باللذات الحسية الغليظة ، بل كما أرادها الفارابي ، أي في امتلاك خيرات الروح ، واقتراب الإنسان من الله . ولكن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل - عند ابن سينا - بالاكتساب المحض ، وإنما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة . فإذا وجد من الجمهور من ينكرون هذا الطريق فذلك لجهاشهم به ، والناس أعداء ما جهلوا .

### خاتمة :

المتأمل في فلسفة ابن سينا يجد أن الكثير من نظرياتها مأخوذ من الفارابي ، مع إضافة شيء من البسط والتبيين . ولعل في هذا ما يؤيد ما ذكره بعض مؤرخي الكتب من أن كتاب « الشفاء » لابن سينا مقتبس من كتاب « التعليم الثاني » للفارابي . على أن انتفاع ابن سينا من الفارابي ظاهر في أكثر من موضع من مذهبه في الله ، والعقل الفعال ، والنبوة ، والسعادة ، بل في النزعات الصوفية . ولكن الإنصاف يقتضينا أن نعترف لابن سينا بالطرافة وبعلو المنزلة في الفلسفة ، وللشيخ الرئيس الفضل على كل حال في أنه هياً للفلسفة الأرسطاطاليسية ذبوعاً في الفكر العربي ، مع حرصه على التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي .

## ابن رشد

تمهيد:

ترك لنا المقرئ في « نفع الطيب » وصفا دقيقا للحياة الروحية في بلاد الأندلس يحسن أن تقدم منه فقرات تصور لنا العصر الذي يعيننا هنا ، قال : « وكل العلوم لها عندهم ( أي عند أهل الأندلس ) حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم : فإن لها حظا عظيما عند خواصهم ، ولا يتظاهر بها خوف العامة : فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة ، أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه . وإن زل في شبهة رجوه بالحجارة ، أو أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان ، أو يقتله السلطان تقربا إلى العامة . وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت . وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه ، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن . . . » (١)

والفيلسوف الذي سنعرض له في هذا الفصل ، عاش في الأندلس في بيئة مشوبة بشيء من نزعات تلك البيئات المظلمة ، فحاول أن يلقى فيها أقباسا من نور الفلسفة ، ولكنه اصطدم بصخرة الجهل والتقليد والتعصب الذميمة .

\*\*\*

(١) المقرئ : « نفع الطيب » ج ١ ص ١٠٢ ، ١٠٣ (من الطبعة القديمة)

سيرته :

القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) من أسرة كبيرة مشهورة بالفضل والرياسة في بلاد الأندلس . وكان أبوه قاضيا ، وكان جده قاضي القضاة في قرطبة ، وكان مقدا عند أهل زمانه . ودرس ابن رشد الفقه والكلام والطب والرياضيات والفلسفة ، وتولى القضاء سنوات في « اشبيلية » ثم في « قرطبة » . قيل إنه كان أول الأمر مكينا عند الخليفة المنصور ، وجيها في دولته . ولما كان المنصور بقرطبة ، وهو متوجه إلى غزو « أفنس » ملك قشتالة ، استدعى إليه الفيلسوف ، وقربه إليه . ولكن سرعان ما تغيرت الحال ، إذ سعى فيه الحساد ووشى به الجهال عند الخليفة ، وهمس المتعاملون بأن ابن رشد كثير الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل ، أي علوم اليونان ، وفتقم المنصور عليه ، إرضاء للعامة ، وأمر بإبعاده إلى « اليسان » يقيم فيها ولا يخرج منها . وبق الفيلسوف مغضوبا عليه إلى أن شهد له عند السلطان جماعة من الأعيان ، وأكدوا أنه على غير ما نسب العوام إليه ، فرضى المنصور عنه . ثم مضت الأيام وتنكر الناس للفيلسوف مرة أخرى ، فكانت نتيجة ذلك أن نفى ابن رشد إلى بلاد المغرب ، ونكل به ، وأحرقت كتبه . . ومات في مراكش سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) . ولما حلت بابن رشد نقمة المنصور كثر القادحون فيه وفي الفلاسفة جميعا ، وتفرق عنه تلاميذه ومريده ، وخشوا أن يذكروا اسمه ، وأصدر المنصور منشورا بتحريم الاشتغال بالفلسفة .

\*\*\*

ولا نزاع في أن ابن رشد كان من أكبر علماء الإسلام ، ومن أعمق الشراح لفلسفة أرسطو . وقف الرجل على علوم زمانه كلها ، وكان من أخصب الكتّاب في اللغة العربية . والناظر في قائمة كتبه يرى كثيرا منها في الفقه والأصول واللغة

والطب والفلسفة والفلك وما إلى ذلك . وقد ذكر أحد مترجميه أنه « سوّد فيما صنّف وقيّد وألّف واختصر ، نحواً من عشرة آلاف ورقة » ، وقال أيضاً أنه « عني بالعلم من صغره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله » .

ولمّا كان ابن رشد شديد الإعجاب والإجلال لأرسطو ، وكان يعدّه معلّم الإنسانية الذي فاق المفكرين من السابقين واللاحقين ، فقد انتهض للعناية بالفلسفة الارسطاطالية وإيضاحها ، ووقف حياته على كتابة الشروح والملاحظات والجوامع الصغيرة تفسيرا لأقوال « المعلم الأول »<sup>(١)</sup> . وفضلاً عن ذلك ترك ابن رشد رسائل في الطب وفي الفقه وثلاث رسائل في إمكان اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال . وقد ضاعت أصولها العربية ، فلم تبق إلا في ترجماتها العبرية . ولكن أهم من هذه جميعاً كتابه « تهافت التهافت » الذي كتبه رداً على كتاب الغزالي المشهور باسم « تهافت الفلاسفة » ؛ ولابن رشد أيضاً كتابان مشهوران هما « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » و « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

### التجني على ابن رشد :

أوذى ابن رشد في حياته ، وكثر التجني عليه بعد مماته . لم يُنصفه أهل عصره من المسلمين ، وظلمه بعد ذلك علماء الدين من المسيحيين ، فكان الرجل في نظر أولئك وهؤلاء كبير الزنادقة والمضللين ، وزعيم العقليين والمتشككين في الدين .

(١) وأهم ما كتب ابن رشد في هذا الشأن كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لأرسطو وهو كتاب كبير ظهر منه إلى الآن مجلدان نشرهما الأب بويج (المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٨ ، ١٩٤٢ )

ونقول نحن إن ما ذكره المسلمون عن ابن رشد يجب أن لا يؤخذ لإمع الاحتمياط  
والحذر الشديد : فلقد لاحظ من قبلنا الأستاذ الإمام محمد عبده أنه عندما بدأ الضعف  
يظهر بين المسلمين ، بسبب الجهل والجُمود على القديم ، حدث الغلو في الدين ، وثارَت  
الفتن بين الناظرين فيه ، وسرت عدوى التعصب بينهم ، وسهل على كل واحد منهم ،  
لجهله بحقيقة دينه ، أن يرى الآخر لأدنى شبهة بالكفر والزندقة . وكلما زاد جهلهم  
بدينهم زاد نفورهم من العلم والنظر ، وساد بينهم الاعتقاد بالعداوة بين الفلسفة  
والدين . ولم يقف الجهل والجُمود بالمسلمين عند تكفير مخالفهم في العقيدة ، وتكفير  
الذاهبين مذهب الفلاسفة ، بل جاوزه إلى العدوان على أئمة الدين أنفسهم : فقد حملت  
كتب الإمام الغزالي إلى غرناطة ، وبعد ما انتفع المسلمون بها أزمانا هاج الجهل  
بأهل تلك المدينة ، وانطلقت السنة المتعلمين من البربر بتفسيق « حجة الإسلام »  
وتضليله ، فجمعوا كتبه ووضعوها في أحد ميادين المدينة وأحرقوها !<sup>(١)</sup>

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نرى أن ما نقله الغربيون عن ابن رشد لا يمكن  
أن يعطينا فكرة صحيحة عن مذهب ذلك الفيلسوف : فقد تناقلوا عنه أقوال كثيرة  
مكذوبة ، وصوّروه في صورة المتحامل على المسيحية : لأنه - فيما يروون - دخل ذات  
يوم إحدى الكنائس ووجد النصراني فيها يتناولون « سر القربان » فكره قوما  
يأكلون إلههم ! وقد هوجمت فلسفة ابن رشد منذ أواخر القرون الوسطى مهاجمة  
عنيفة من جانب اللاهوتيين الذين صوّروها على نمط يلائم أهواءهم وغاياتهم دون أن  
يقفوا على موارد تلك الفلسفة : أرادوا أن يبيّنوا ما ينطوي عليه المذهب الرشدي  
من خطر داهم على العقيدة المسيحية ، فحرقوا الكلام عن مواضعه ، وجاءت أقوالهم

(١) محمد عبده : « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة » الطبعة الخامسة ص ١٥٠ ، ١٥١



فيه تصويراً لما يؤدي إليه المذهب في نظرهم ، لا تمثيلاً لما كان عليه في حقيقة الأمر .  
ويبدو أن أكثر الباحثين الغربيين المحدثين قد تورطوا في مثل هذا التجني على  
ابن رشد : فهذا « إرنست رنان » على الرغم من ذكائه ونفاذ بصره ، قد انحرف عن  
جادة الحق ، إذ نراه في كتابه المشهور عن « ابن رشد ومذهبه » ، كأنما يبسط القول  
في فلسفة لا يمت بعضها بصلة إلى فلسفة ابن رشد ، ولا هي مستخلصة من كتبه ،  
بل هي أدنى إلى أن تكون فلسفة نسبت إليه ظالماً ، ووصلت إلى الغربيين محرفة .  
وخلاصة مذهب ابن رشد ، فيما يرى « رنان » ، هو القول بقدّم المادة وتطور  
الكون بقوة كامنة فيه ، والقول بأنه لا ذات له ، ولا يعلم الجزئيات ، والقول بعقل  
كلى لا شخصي ، والقول ببقاء النفس الفردية ، وإنكار حشر الأجساد .<sup>(١)</sup>

وليس يسعنا أن نقر أقوال « رنان » هذه ، ولا أقوال من تابعه من الشرقيين  
أمثال « فرح أنطون » الذي ذهب إلى أن مذهب ابن رشد قريب جداً من مذهب  
الماديين ، وأنه نقي خلود النفس ، وقال بالجبر ونفي الحرية .<sup>(٢)</sup> على أن « الأستاذ الإمام  
محمد عبده » قد تولى الرد على مزاعم « فرح أنطون » هذه في مقالات مشهورة كان  
لها دوى عظيم أوائل هذا القرن<sup>(٣)</sup> . ونعتقد أن فلسفة ابن رشد يجب أن تدرس في  
ذاتها ، وأن تقوم تلك الدراسة على مؤلفات ابن رشد نفسها ، لا على ما نسبته إليه  
خصومه ومناوئوه . ونبادر فنقول إن من الخطأ الشائع أن يظن بأن الفلسفة الرشدية  
ليست إلا مجرد شرح لمذهب أرسطو والمثاليين : فقد تبين اليوم للعارفين أن في تلك

(١) Renan, Averroès et l'Averroïsme, p. 88-172

(٢) فرح أنطون : « ابن رشد وفلسفته » . الاسكندرية ١٩٠٣ ص ٤٠ - ٦٠

(٣) نشر في المجلد الخامس من مجلة « المنار » ثم في ذيل « الإسلام والنصرانية »

الفلسفة عناصر من الأفلاطونية الجديدة ومن الرواقية ، فضلا عن صلتها الوثيقة  
ببحوث المتكلمين الإسلاميين .

### فلسفة ابن رشد :

وبعد فيضيق المقام ، في هذا الفصل الموجز ، عن افاضة القول في مذهب  
ابن رشد على حقيقته . ولكن يبدو لنا أن في الفلسفة الرشدية أربع نظريات كان  
لها أثر بعيد في تطور الفكر في القرون الوسطى المسيحية<sup>(١)</sup> ؛ ولعل هذه النظريات  
الأربع هي التي كانت سبباً في اتهام ابن رشد بالمروق من الدين . وسنجد القول  
في تلك المسائل لعلنا نبين رأى ابن رشد فيها على الحقيقة من غير تحججٍ عليه ولا ميل اليه .

(١) نظرية قدم العالم : كان لها مناصروها في الإسلام ، وخصوصاً بين المعتزلة  
أمثال أبي الهذيل وثمامة . قالوا بهذا قبل ابن رشد ، ومع ذلك فابن رشد قد صرح  
بأن هنالك خلقاً ، وأن العالم محتاج إلى قوة محرّكة فاعلة . ولكنه يفسر هاتين  
الفكرتين تفسيراً مخالفاً لتفسير المتكلمين : فهو لا يسلم بالخلق من العدم ، ويرى أن  
العالم حادث أحدثه الله ، ولكن ذلك الحدوث تم من الأزل ، وبطريق الفيض  
عن الله . فالعالم إذا نظر اليه من جهة الزمان كان أزلياً قديماً ، وإذا نظر اليه من  
جهة الله كان حادثاً مخلوقاً . وعلى هذا النحو يفرّق الفيلسوف بين نوعين من القدم :  
القدم بعلة ، والقدم بدون علة . . . والله وحده قديم بدون علة وبدون محرك أو  
فاعل ، أما العالم قديم ولكن له فاعلاً خالقاً قديماً . وإذن فالعالم محدث لله سبحانه ؛  
« واسم الحدوث أوّلَى به من اسم القدم : وإنما سمّت الحكماء العالم قديماً ، تحفظاً من  
المحدث الذي هو من شيء ، وفي زمان ، وبعد العدم » .

(١) انظر مادة « ابن رشد » في « دائرة معارف الإسلام »

وإذا كان العالم قديماً فللمادة قديمة أيضاً . وهي عند ابن رشد أشبهه بوعاء يحوى جميع الصور بالقوة ؛ وعمل المحرك الأول ، أو العقل الأول الصادر من الله ، هو أن يستخلص من المادة الصور التي تحتوى عليها ، ويخرجها إلى حيز الوجود . وهذا الاستخلاص الأزلى لما تتضمنه المادة هو العلة المباشرة للكون الذى نشاهده . فرأى ابن رشد إذن أن المادة التي نشأ منها العالم قديمة ، أما « الحوادث الذى صرح به الشرع في هذا العالم » فيكون في الصور التي تأخذها الموجودات على التعاقب في الزمان .

(٢) علم الله : قالوا إن ابن رشد يكرر قول الفلاسفة بأن « المبدأ الأول لا يعقل إلا ذاته » ، وذلك عندهم ضرورى لكي يحتفظ المبدأ الأول بوحدته ، لأنه لو عرف تعدد الموجودات للحقه التعدد أيضاً ، وهذا ما ينزه الله عنه . فكان الفلاسفة يرون أن المبدأ الأول لكي يكون واحداً ، ينبغى أن يحيا في نفسه بمعزل عن كل شيء ، بمعنى أن لا يكون في عقله إلا ذاته . وبناء على ذلك تبطل العناية الإلهية على نحو ما يفهما جمهور الناس . وهذه هي النتيجة التي زعم المتكلمون أنه لا محيص للفلاسفة من القول بها .

لكن مذهب ابن رشد أكثر مرونة من هذا : فهو يسلم بأن الله في ذاته يعرف العالم كله : « الأول لا يعقل إلا ذاته ، وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام » . ولكن لا يجوز في علم الله تعالى أن يوصف بأنه كلي ولا جزئى : لأن هذين نحوان من أنحاء النظر إلى العالم البشرى ؛ ولا يقاس علم الله على العالم الإنسانى : لأنه لو كان العلم الإلهى مماثلاً للعلم الإنسانى ، لكان لله في العلم شركاء ، ولما كان الله واحداً ؛ ثم لأن العلم الإنسانى معلول للموجودات ، أما علمه تعالى فهو علة لجميع الموجودات . وإذن فليس من الإنصاف أن يقال بأن مذهب ابن رشد ينكر العناية الإلهية .

(٣) مسألة النفس : وقيل في مسألة النفس إن ابن رشد ذهب إلى أن النفوس الفردية تفتى عند الموت في النفس الكلية ، وإنه قد أنكر بهذا بقاء النفوس الفردية البشرية . وهذا ليس بصحيح . ونحب أن نفرّق في نظرية ابن رشد بين « النفس » و « العقل » : فالعقل عند الفلاسفة « مفارق » مجرد إطلاقاً ، أى أنه مبرأ من المادة . ولا يوجد العقل بالفعل إلا إذا اتصل بالعقل الكلى أو العقل الفعّال . والعقل الذى يكون لأفراد الإنسان عبارة عن استعداد لتلقى المعانى التى تأتى من العقل الفعّال ، وهذا الاستعداد هو ما يسمى « بالعقل المنفعل » أو القابل . وليس هذا الاستعداد فى ذاته مستديماً ، بل يجب أن يتحقق بالفعل ، وأن يصير عقلاً « مستقاداً » ، فيتحد حينئذ بالعقل الفعّال ، الذى هو محل المعانى الأزلية ، فيصير هو نفسه أزلياً . . .  
وليس الأمر كذلك فى النفس : فهى عند ابن رشد قوة محرّكة تحيى الأجسام ، وهى منبثة فى المادة ، بل هى أشبه بمادة لطيفة جداً . ولما كانت النفس صورة للجسم فهى لا تقوم بالجسم ، ولا تعتمد عليه ، بل تبقى بعد فنائها ، ويمكن أن تظل نفساً فردية . فبقاء النفوس بعد فناء الأجسام شىء ممكن عند ابن رشد ، والحجج الفلسفية لا تستطيع الجزم فى مسألة بقاء النفس ، وإنما هذا من شأن الأديان .

(٤) حشر الأجساد : وقد رمى المتكلمون فيلسوفنا بأنه أنكر حشر الأجساد . وفى هذا أيضاً زى أن ابن رشد قد ظلم ولم يفهم : لأنه فى الحقيقة لا ينفى حشر الأجساد ، وإنما يتأوله تأويلاً خاصاً . فيقول أن الأجسام التى تعود إلى الدار الأخرى هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار ، لا هى بعينها : لأن المعدوم لا يعود بالشخص ، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم . ويقول بأن الوجود المستقبل سيكون أعلى وأكمل من الوجود الحاضر ، وإذن فستوجد أجسام من نوع أكمل من أجسامنا .

## النزاع بين ابن رشد والغزالي :

كان مقصد الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة »<sup>(١)</sup> أن يبطل آراء الفلاسفة في الإلهيات ، ويزعزع ثقة الناس بهم ، وكان يرمى آخر الأمر أن يثبت قصور العقل الإنساني عن أن يعرف الحقيقة في الأمور الإلهية ، وأن يبين أن الوصول إلى الحق فيها لا يكون بالحجج العقلية ولا بالاستدلالات الفلسفية ، بل بالكشف الإلهامى ، وبنور يقذفه الله في القلب .

وكان لهذا الموقف العدائى للفلسفة أثره السيئ في ركود ريجها في العالم الإسلامى حقبة من الزمان ، إلى أن قيص الله للفلسفة ابن رشد ، فهض بعبء الدفاع عنها في كتابه « تهافت التهافت » الذى أراد به أن يقوض أقاويل الغزالي . نرى ابن رشد في كتابه هذا يشرع أولاً في بيان ما ينطوى عليه كتاب « تهافت الفلاسفة » من سفسطة وتهوئش ، إذ عمد فيه صاحبه إلى الأقاويل الجدلية والخطابية التى تقصر عن البراهين الحقيقية اليقينية ، وذلك « مداهنةً لأهل زمانه » . ثم تناول ابن رشد المسائل التى هى محل النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين ، وخصوصاً المسائل الثلاث التى كفر الغزالي الفلاسفة من أجلها : وهى قولهم بقدوم العالم ، وبعلم الله للسكليات دون الجزئيات ، وإنكارهم لحشر الأجساد ؛ وبسط القول فيها على نحو ما رأينا فيما

(١) يراجع الغزالي : « تهافت الفلاسفة » . طبع الأب بويج . المطبعة الكاثوليكية بيروت

سنة ١٩٢٧ .

سبق ، مبيناً أن آراء الفلاسفة فيها لا تخالف الشرع إلا ظاهراً ؛ وأنهم من أجل ذلك لا يستحقون أن يرموا بما رماهم به الغزالي ظلماً وعدواناً<sup>(١)</sup> .

### الفلسفة والدين<sup>(٢)</sup> :

قد بين ابن رشد العلاقة بين الفلسفة والدين في كتابه « فصل المقال » وحاول أن يبين أن الشرع نفسه يوجب النظر الفلسفي ، فقال : إن الفلسفة هي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتم كانت المعرفة بالصانع أتم . ولما كان الشارع قد أوجب اعتبار الموجودات والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة في القرآن ، ولما كان الاعتبار ( أو النظر ) هو استنباط المجهول من المعلوم ، وهو القياس ، فإن الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل ، أن يعرف آلة النظر - وهو المنطق بأقسامه - وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار الموجودات ومن النظر فيها ، أي أن يدرس الفلسفة إن كان أهلاً لذلك . فدراسة الفلسفة واجبة بالشرع ، لأن مقصد الفلاسفة هو المقصد الذي حث عليه الشرع<sup>(٣)</sup> . وقال ابن رشد أيضاً :

---

(١) يراجع : ابن رشد : « تهافت التهافت » طبع الأب بويج ، المطبعة الكاثوليكية .

بيروت سنة ١٩٣٠

(٢) راجع مقالاً لنا بعنوان : « الفلسفة والدين عند فلاسفة الإسلام » نشر بالعدد الأول من

مجلة « المعرفة » . القاهرة مايو ١٩٣١

(٣) ابن رشد : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » الطبعة الثانية

١٩١٠ ص ٣ وما بعدها .

« وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق . والعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريفة منها ، ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الآخروى . والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء . والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى »<sup>(١)</sup> . وإذن فالفلسفة والدين متفقان فى الغاية : كلاهما يرمى إلى تحقيق السعادة من طريق تصحيح العلم والعمل . ثم إن الفلسفة « تفحص عن كل ما جاء به الشرع ؛ فإن أدركته استوى الإدراك ، وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه أعلنت بقصور العقل الإنسانى ، وأن مدركه الشرع . . . » . فلا خلاف إذن بين الحكمة والشريعة . وكل ما فى الأمر أن العقول والفطر والاستعدادات متفاوتة عند الناس . ومن أجل ذلك انقسم الناس إلى ثلاث طوائف : الخطايون وهم الجمهور الغالب الذى يأخذ بالأقاويل الخطائية ، والمجدليون وهم أيضا من الجمهور الذى يأخذ بالأقاويل الجدلية دون أن يصل إلى البرهان اليقيني ، والبرهانيون وهم الخاصة من أهل الحكمة والنظرة الموازية ، وهم وحدهم من حقهم تأويل ما قد يكون فى ظاهر الشرع من مخالفة لحكم العقل . ذلك أن النظر البرهانى لا يودى إلى مخالفة ماورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه . والحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضية ، ولا تعارض بينهما : فهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوه والغريزة .

\*\*\*

خاتمة :

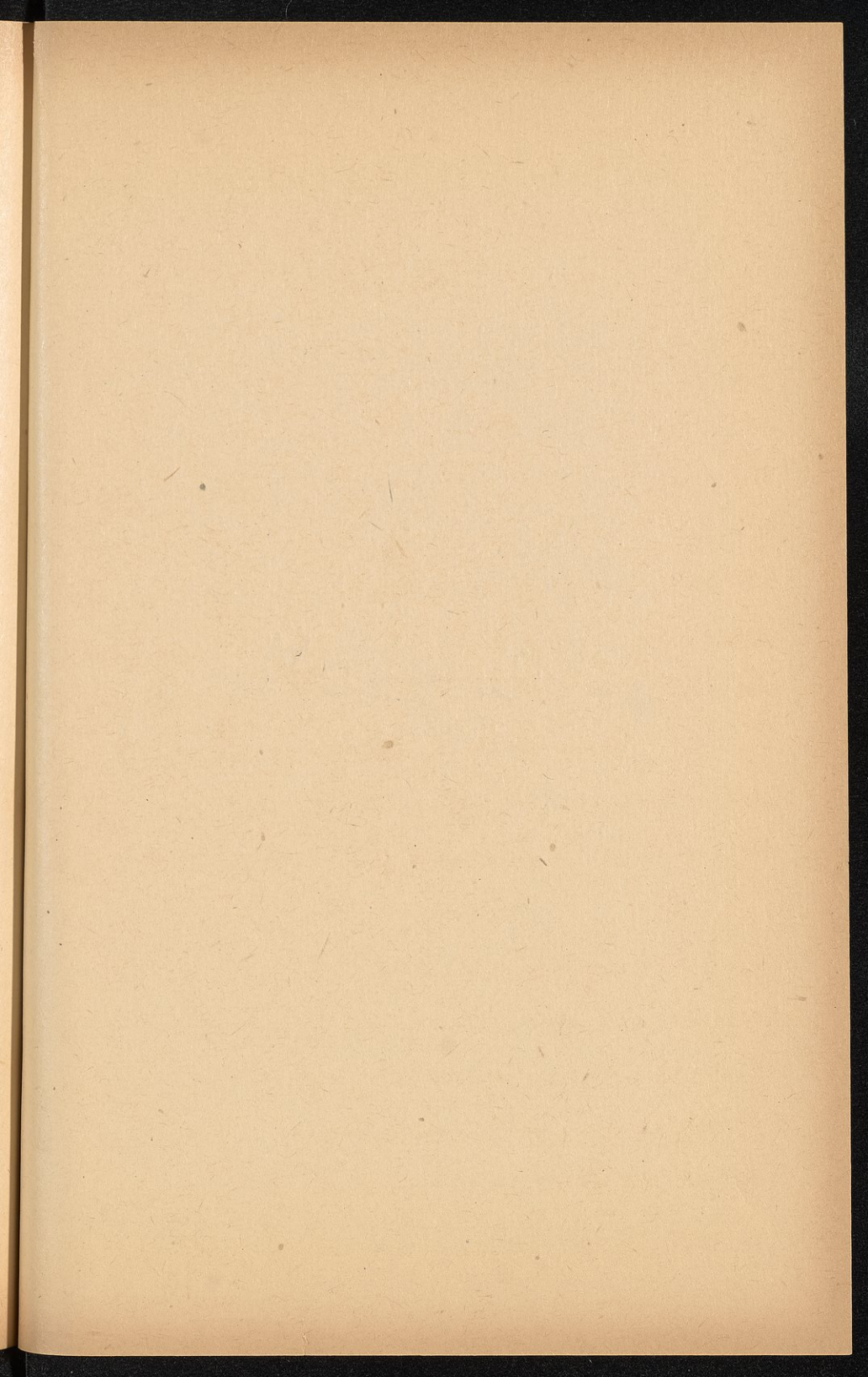
وجملة القول أننا نعتقد أن ابن رشد ما كان كافرا ولا زنديقا ولا معطلا ولا متشككا . وإنما نظن أن الرجل كان في الحقيقة مؤمنا وفيلسوبا ، يجمع في نفسه نزعات كثيرة بلا تعارض بينها ، ونعتقد أنه قال مخلصا إن حقيقة واحدة يمكن أن تعرض على الناس في صور متباينة .

أودى ابن رشد واضطهد ونفي من بلاده ، وتنكر له العوام وسخط عليه الحكام . ولكنه ظل على الرغم من ذلك كله رجلا كريم الخلق ، مخلصا لرسالة الفلسفة ، صديقا للفكر الرفيع ؛ وحسبه هذا شرفا .

---



الأوريون



## ديكارت

عطاء الفكر فريقان : منهم من تتجلى عظمته في أنه استطاع أن يمثل عصره  
أصدق تمثيل . ومن هذا الفريق في فرنسا « فلتير » حتى قال فيه بعض الكتاب  
على سبيل الهجاء « إنه أصاب أوفى قسط من عقلية أهل زمانه » . والواقع أن  
أحداً من الكتاب في فرنسا لم يستطع أن يعبر عن أفكار عصره خيراً مما عبر فلتير .  
وفريق آخر من المفكرين يعدّ عظيمًا لأنه يمثل كل ما ينطوي في عصره من قوى  
كامنة . ومجلى عظمته أنه استطاع أن يُظهر المستقبل ، وأن يكشف عن تلك القوى  
المطوية التي أصبحت بعد قرن أو قرنين ملكاً مشاعاً للجميع .

ومن الفريق الأخير « ديكارت » : فقد كانت لهذا الفيلسوف العبقري حدود  
جريئة في العلم ، فاق بها كبار العلماء في عصره ؛ وكانت جرأته في التفكير إرهاباً  
بالنتائج التي شيدتها بحوث أجيال من العلماء من بعده .

وهذا ما شهد به في العصر الحديث العالم الفسيولوجي الإنجليزي « هكسلي » حين  
قال بصريح العبارة : « إن المفكر الوحيد الذي أرى أنه فاق كل من عداه في تمثيل  
أصول الفلسفة الحديثة ، وجذور العلم الحديث هو رنيه ديكارت : فمن يُنعم النظر  
في نتيجة من النتائج التي طبعت الفكر الحديث بطابعها ، سواء في الفلسفة أو في  
العلم ، يتبين أن معنى هذا الفكر ، إن لم نقل صورته ، كان حاضراً في ذهن ذلك  
الفرنسي الكبير . . . »

١ - سيرة ديكرت

ولد رنيه ديكرت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في قرية « لاهي » بمقاطعة « لاتورين » في فرنسا ؛ من أسرة من صغار الأشراف ، وكان أبوه مستشارا ببرلمان « رِن » . ويمكن أن نقسم حياة ديكرت إلى ثلاث فترات مهمة :

الفترة الأولى فترة دراساته الأولى في مدرسة « لافليش » حيث تتلمذ على اليسوعيين من سنة ١٦٠٤ إلى سنة ١٦١٢ ، فدرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا .

والفترة الثانية من سنة ١٦١٣ إلى سنة ١٦٢٩ ؛ قضاه في السفر والارتحال :

فقد قصد إلى باريس سنة ١٦١٣ والتقى بالرياضي « ميدورج » كما التقى بالأب « ميرسن » صديقه وزميله منذ عهد التلمذة . وواصل دراسة القانون والطب في جامعة « بواتييه » ؛ وحصل على إجازات الحقوق من تلك الجامعة سنة ١٦١٦ . ثم التحق بالجيش الهولندي

جيش « موريس دو ناسو » ؛ ثم بجيش « مكسيميليان » البافاري . واتصل بالعالم الشاب « إسحق بيكان » ؛ وكتب رسالة في الموسيقى سنة ١٦١٨ . ثم سافر إلى

الدانمرك ، وشاهد تتويج الإمبراطور فرديناند الثاني في فرنكفورت سنة ١٦١٩ ؛ وقضى الشتاء في « نويبورج » ؛ ووقعت له حينئذ أزمة من أزمت الشك ، ولم تنجل

الأزمة إلا باكتشاف المبادئ المهمة لنهجه ، في ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ . وقضى فترة تحمس ونشوة عقلية ، ونذر لله ندرا أن يهجم إلى « نوتردام دو أوريت » .

والتحق بجيش دوق بافاريا في « أولم » وشاهد موقعة « الجبل الأبيض » سنة ١٦٢٠ وفي السنة التالية دخل هولندا عن طريق مورافيا وسيليزيا وبراندنبورج وبحر الشمال ،

(١) راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « ديكرت » الذي نشر سنة ١٩٤٢ ص ٣ - ٥١

وقضى بعد ذلك سنوات في الارتحال والتنقل بين هولندا وفرنسا وسويسرا  
والتيروول وإيطاليا . وقام بفروض الحجج إلى « نوتر دام دو لوريت » .  
والفترة الثالثة فترة مقامه بهولندا وبقائه بها عشرين سنة ( من سنة ١٦٢٩  
إلى سنة ١٦٤٩ ) . وفي ذلك الحين كتب ديكرت أهم مؤلفاته : كتب باللاتينية  
« قواعد لهداية العقل » ( نُشر بعد وفاته )<sup>(١)</sup> . ثم « رسالة في العالم »<sup>(٢)</sup> ولكنه  
عدل عن إتمامها ونشرها بعد أن بلغه الحكم على غاليليو واتهام الكنيسة إياه لقوله  
بحركة الأرض . وفي سنة ١٦٣٧ نشر ديكرت بالفرنسية كتاب « المقال في  
المنهج »<sup>(٣)</sup> وهو مقدمة لثلاث رسائل هي الآثار العلوية والبصريات والهندسة .  
وفي سنة ١٦٤٣ نشر باللاتينية كتاب « التأملات »<sup>(٤)</sup> . وفي سنة ١٦٤٤ كتاب  
« مبادئ الفلسفة »<sup>(٥)</sup> باللاتينية أيضاً . وفي سنة ١٦٤٧ ظهرت ترجمة فرنسية  
« للتأملات » ( بقلم دولين ) و « للمبادئ » ( بقلم بيكو ) .  
وكان لديكرت تلاميذ كثيرون في أوروبا . ولكن آثرهم لدى الفيلسوف هي  
الأميرة « إليزابث » كبرى بنات الناخب البالاتيني « فردريك الخامس » ملك بوهيميا  
المخلوع ، وكانت قد طلبت إلى ديكرت أن يكتب « رسالة في انفعالات النفس »<sup>(٦)</sup>  
فأجاب رغبتها ونشر الرسالة بالفرنسية سنة ١٦٤٩ . و « رسالة الانفعالات » مضافاً  
إليها رسائل الفيلسوف مع الأميرة ، تحتوي على أهم ما في مذهبه الأخلاق .

« Règles pour la direction de l'esprit » (١)

« Traité du Monde » (٢)

« Discours de la Méthode » (٣)

« Méditations métaphysiques » (٤)

« Principes de la Philosophie » (٥)

« Traité des passions de l'âme. » (٦)

وأخيراً قبيل ديكارت دعوة الملكة كريستين ملكة السويد ، فذهب إلى « استكهلم » ، ومات هناك في ١١ فبراير سنة ١٦٥٥ وله من العمر ثلاث وخمسون سنة .

## ٢ - منهج ديكارت<sup>(١)</sup>

### ضرورة المنهج :

عنى ديكارت بمشكلة المنهج أكبر عناية ، كما عنى بها مفكرو القرنين السادس عشر والسابع عشر . أراد « أبو الفلسفة الحديثة » في بداية إصلاحه الفكرى أن يظفر بطريقة قوية للحصول على المعرفة الحقيقية ، بواسطة ذلك النور الفطرى المبتوث فينا جميعاً ، وهو نور العقل .

كره ديكارت منهج « المدرسين » الذى تعلمه أيام طلبه العلم في مدرسة « لافليش » ، وكان ذلك المنهج المدرسى يكتفى في معالجة المشاكل الفلسفية أو العلمية ومحاولة حلها بذكر طائفة من أقوال المؤلفين السابقين سواء أ كانوا معروفين أم غير معروفين .

ووقف ديكارت على ما كان سائداً في زمانه من اختلاف الأنظار والآراء ، سواء في الفلسفة أو في العلوم أو في الدين ، ولاحظ أننا « لا نكاد نجد شيئاً هو من اليقين بحيث لا يدع مجالاً للمناقشة والجدال » . وجلى أن مصدر ذلك النزاع والخلاف بين الفلاسفة والعلماء ورجال الدين أنهم جميعاً يسرون في مباحثهم على غير هدى ،

(١) راجع تفصيل ذلك في كتابنا : « ديكارت » ص ٩٩ - ١٣٩ .

ويتخبطون فيها خبط العميان ، وكأن أكبر اعتمادهم في بلوغ مرامهم على موثاقاة الصدق والحظوظ ، دون أن يكون لهم في ذلك خطة مرسومة أو منهج معين ، « مثلهم في ذلك مثل رجل استولت عليه رغبة جنونية في أن يكتشف كنزاً ما ، فتراه لذلك يقضى وقته متجولاً منقباً في كل مكان ، ليرى لعل أحد السامحين أو العابرين قد ترك كنزاً ! » . الحق أن الإنسان إذا لم يكن له من قبل منهج يسير على قواعد ، سواء في الفكر أو في الحياة ، لم يصل إلى الحق إلا صدفةً ، ولم يدرك التوفيق إلا فلتة من فلتات الظروف وموافقات الحظوظ ، « وخير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج » !

وكما أن حب الاستطلاع عند بعض الناس قد يسوقهم أحياناً إلى الوقوع في مآزق لا مخرج منها ، فكذلك شأن من ينكبون على الدرس من غير نظام . لن تكون ثمرة جهودهم ومتاعهم إلا أن يفتقدوا « نور الفطرة » وإلا أن يصابوا بعمى البصيرة : « إن الدراسات التي تسير من غير ترتيب ونظام ، وإن التأملات الغامضة والأفكار المهمة تحجب أنوار الفطرة وتلقى على عيون الذهن غشاوة . ومن اعتاد أن يسير هكذا في الظلام ضعف بصره ضعفاً يصبح من المسير عليه أن يتحمل الضوء الساطع » . وهذا ما تؤيده التجربة : « فإننا نرى في أغلب الأحيان أن من لم يشتغلوا بالدراسات قط يحكمون على ما يعرض لهم أحكاماً أصوب وأمتن وأوضح بكثير من أحكام الذين أكثروا التردد على معاهد التعليم » .

فأول ما يلزم إذن من أدوات التفلسف هو الشعور بضرورة المنهج ، ثم إيجاد ذلك المنهج بالفعل ، ثم تطبيقه على النظر والعمل . ويعني ديكرت بالمنهج قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صواباً ما هو

خطأ ، واستطاع - دون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة ، بل بالعكس مع ازدياد علمه زيادة مطردة - أن يصل بذهنه إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته .

### وحدة المنهج وشموله :

ويرى ديكرت أن المنهج في الحقيقة واحد ، لأن العقل واحد في الناس جميعا : «العقل أعدل الأشياء قسمة وأنصبة الناس منه متساوية» ؛ ولذلك كان من الخطأ أن يتدارس الناس العلوم متفرقة متباعدة ، مع أن الاشتغال بعدة علوم أدعى إلى تجويدها وإفادة بعضها من بعض : ذلك أن العلوم متآزرة متعاونة ، قد بلغ من تساندها أن كسبها جملة وفي مجموعها قد يكون أحيانا أقل كلفة وعناء من فصلها ودرس كل علم منها على حدة . وديكرت يفسر ذلك بأن ذلك العقل البشرى واحد لا يتغير مهما تنوعت الموضوعات التي يخوض فيها : فهو لا يحتمل القيود والفواصل التي يضعها الناس تعسفا . فوقف ديكرت هنا يخالف موقف العالم «المتخصص» كما نقول اليوم ، إذ ليس للعلوم ولما تحوى من معلومات جزئية من قيمة في نظر الفيلسوف إلا بانتسابها إلى شيء واحد يشترك فيه الناس جميعا : وهو «العقل الصريح» «Le bon sens» ولذلك كله لم يصح - في نظر ديكرت - أن يكون هنالك إلا منهج يقيني واحد هو منهج العلوم الرياضية ، لأنها هي وحدها في نظره العلوم اليقينية .

### المنهج والرياضة :

يقول ديكرت : ليست تجدينا الدراسات التي لا نكتسب منها إلا آراء محتملة . والجهل التام خير من المعرفة المزعزعة المضطربة ، ولا يكون العلم علما إلا إذا كان



يقينياً : لأن العلم قوامه البدهة واليقين لا الظن والتخمين . وعمود ذلك اليقين إنما هو المعرفة الرياضية . فالمنهج المطلوب إذن هو المنهج الرياضى ، وهو منهج طبيعى للفكر ، يهديننا إليه تفكير المستغلين بالعلوم الرياضية (الحساب والهندسة) . وتقوم العلوم الرياضية على غيرها ناشئ من بساطة موضوعاتها ، لأن العقل البشرى أنشأها مقتبساً إياها من ذاته من غير أن يدين للتجربة بشئ . ويقول ديكارت : «لم يكن على كبير مشقة فى أن أبحث عن أى الأشياء وجب البدء بها : لأننى كنت أعرف من قبل أن بدأنا يكون بأبسط الأشياء وأيسرها معرفة ، ولما رأيت أن من بين جميع من سبقوا فى طلب الحقيقة فى العلوم إنما استطاع أصحاب الرياضة وحدهم أن يجدوا براهين ، أعنى استدلالات يقينية ، لم أشك فى أن بحوثهم كانت جارية على مقتضى [ ذلك المنهج نفسه ] » . لقد كان أفلاطون إذن محققاً حين حرّم الاشتغال بالفلسفة على أولئك الذين لم يكن لهم بالرياضيات معرفة . وهذا التحريم الأفلاطونى هو بمثابة التصريح بضرورة المنهج .

### المنهج الشامل :

لكن ديكارت يرى مع ذلك أن قصد الفيلسوف ليس هو تعلم الرياضيات لذاتها ، ولا لإيجاد خصائص « أعداد عقيمة وأشكال وهمية » ، بل لتعميد الذهن على مناهج وطرائق ينبغى أن تتسع وتمتد إلى أشياء أكبر أهمية وأكثر قيمة . فالرياضيات عند ديكارت هى كما قلنا ثمرة المنهج ، وليست هى المنهج نفسه . والناس جميعاً يعلمون أن المعرفة التى تقنع الفكر وتشفى غليله إنما هى المعرفة الرياضية . فلنطلب إلى فكرنا أن يبنى جميع معارفه الأخرى على ذلك النمط ، وذلك المثال .

والفلسفة الديكارتية بهذا الاعتبار مجهود لنشر المنهج الرياضى وامتداده إلى مجموعة المعارف البشرية التي ليست هي نفسها إلا استعمال العقل استعمالا حسنا .

ذلك هو « المنهج الشامل » ، وهو ممكن التحقيق : فإن العقل الصريح لا يتردد في اختيار موضوعه . وكل شيء يصلح أن يكون له موضوعا ، سواء أكان طبيعة أم إنسانا . ويقول ديكارت : « ليست العلوم جميعا إلا العقل البشرى الذى يبقى هو دائما بعينه ، مهما تنوع الموضوعات التي يبحثها ، دون أن يغير ذلك الاختلاف من طبيعته أكثر مما يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشمس التي تلتق على الأشياء نورها » .

والخلاصة إن ديكارت لم يقصد منهجا ينطبق على علم واحد فحسب كالرياضيات ، بل أراد منهجا عاما يمكن انطباقه على العلوم جميعا ، وهذا هو ما يدل عليه عنوان كتابه « المقال فى المنهج لإحكام قيادة العقل ، وللبحث عن الحقيقة فى العلوم » : فإن الذهن إذا اعتاد مطالب المنهج الصحيح استطاع أن ينقلها إلى مجالات أخرى غير الرياضيات ، واستطاع أن يتصور إمكان « الرياضيات الكلية الشاملة » (١) .

وقد تكون تلك محاولة وهمية بادية الأمر : إذ ربما لاح أن من المحال رد كل شيء إلى الحساب ، وتحويل المشكلات الميتافيزيقية أو الأخلاقية إلى معادلات جبرية . ولكن من الممكن مع ذلك أن تعالج المشكلات المختلفة معالجة رياضية . وما الحساب فى الحقيقة إلا الأداة التي يستعملها علم الحساب أو علم الجبر لحل المشكلات الخاصة بهما ، والذهن الذى ينحو نحو الحساب ، لحاجته إليه فى ظرف من الظروف ، ليس ملزما مع ذلك أن يستعبد نفسه للحساب . وإذا كان للعلوم الرياضية يقين لا نزاع فيه فيقينها آت لا من طرائق الحساب التي تعتمد تلك العلوم إليها ، بل من « البدهة »

التامة ، بداهة المعاني التي تصطنعها ، ومن « الترتيب » الذي يجري عليه تسلسل تلك المعاني .

### التماس البداهة الرياضية :

وحسبنا أن نراعى في مباحثنا أموراً ثلاثة مراعاة دقيقة عندئذ يتسنى لنا أن نسيج على أى علم يقينا يعدل يقين العلوم الرياضية .

(١) الأمر الأول : أن لا نشتغل إلا بـمعان « واضحة » « متميزة » ، أعنى بمعان مضمونها بديهي تام البداهة .

(٢) الأمر الثانى : أن نذهب دائماً من « المعاني » إلى الأشياء ، أعنى أن لا تنسب قط إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً بديهياً فى معانى تلك الأشياء .

(٣) الأمر الثالث : أن « ترتب » جميع أفكارنا ومعانينا ، وأن ننظمها فى نسق خاص ، بحيث يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعانى التى يستند عليها سابقاً لجميع المعانى التى تستند عليه .

ولكن كيف يمكن بلوغ « البداهة » الرياضية فى حل المسائل التى يخوض فيها الفيلسوف ؟

لنبدأ أولاً بإطراح الآراء الصادرة عن السلطات أياً كان مصدرها : زمنية أو سياسية ، أو دينية ، الخ : لأنها فى الغالب أشد الآراء ميلاً مع الهوى والنزوات الطارئة والبعد عن اليقين : ثم لنبعد عن الآراء التى يصفق لها الجمهور « فليس ينفعنا فى شئ أن نأخذ الأصوات لىكى نتبع الرأى الذى يحوز منها أكبر عدد » .

ولنطرح كذلك شهادة التجربة الحسية : لأنها فى الأغلب خداعة ، وإذا كان

من الممكن أن نتحدعنا حينها ، فمن الممكن أن نتحدعنا دائماً ، ما دمنا لا نجد لها ضابطاً  
نثق به ليضبطها .

ولنطرح أخيراً تلك الطرائق الموهودة في منطق القرون الوسطى ، وتلك الأقيسة  
التي تفرض ما يطلب البحث عنه ، والتي لا تصنع شيئاً أكثر من أن تعرقل حركة  
الذهن الطبيعية ، والتي هي أدنى إلى أن تنفع في أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور ،  
لا في تعلم تلك الأمور . بل هي كفن « لُلْ » « Lulle » ينفع في أن نتكلم فيما نجهد  
دون تمييز !

وما دمنا قد استبعدنا آراء السلطات وشهادة الحواس وطرائق الأقيسة فلم يبق  
إلا « الحدس » و « الاستنباط » ، وهما أشبه بشرطين عامين يخضع لهما الذهن في  
جميع خطواته المنهجية .

« الحدس <sup>(١)</sup> » و « الاستنباط <sup>(٢)</sup> » :

والحدس عند ديكارت إنما هو نظرة عقلية مباشرة بلغت من الوضوح والتميز أن  
تستولى على النفس فينتق منها كل شك . ويقصد ديكارت بالحدس « الفكرة المتينة  
التي تقوم في ذهن سليم منتهية ، وتصدر عن مجرد الأنوار العقلية » . من أجل ذلك  
كان الحدس الديكارتي عقلياً صرفاً ، و « فطرياً » أولياً ، ولا شأن له بالحواس ولا  
بالخيال .

وبالحدس يستطيع كل واحد أن يعلم أنه موجود ضرورة ما دام مفكراً ، وأن

(١) الحدس = Intuition

(٢) الاستنباط = Déduction

المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع ويستطيع أن يقف على حقائق أخرى كثيرة قد تفوتنا معرفتها ، لأننا لا نناقى بالناس إليها لبساطتها . ولذلك سمى ديكارت « الحدس » « نورافطريا » أو « غريزة عقلية » نكتسب بها معارف كثيرة جدا كافية في إثبات قضايا عديدة .

والحدس عند ديكارت لا يتناول معاني فحسب ، بل يتناول أيضا حقائق لا يقبل للشك فيها . ويختص الحدس الديكارتي بأدراك « الطبايع البسيطة » أى الطبايع التى بلغت معرفتها من الوضوح والتميز مبلغا لا مزيد عليه : مثل « الامتداد ، والحركة والشكل ، والزمان ، والمكان » وما إليها . وهذه الأشياء البسيطة ليست « تصورات » يتألف منها أحكام ، بل « حقائق » يتألف من الثمائمها حقائق أخرى .

والوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضى هى « الاستنباط » وهو قوة نفهم بها حقيقة ما ، على أنها نتيجة حقيقة أخرى نحن على يقين منها ، وهو « عملية بها نستخلص من شىء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها »

ويلاحظ أن « الاستنباط » الديكارتي يختلف عن « القياس » فى منطق القرون الوسطى : ذلك أن « القياس » القديم هو رابطة بين « تصورات » فى حين أن الاستنباط رابطة بين حقائق . ثم إن علاقة الحدود الثلاثة فى « القياس » خاضعة لقواعد معقدة ، تطبق بطريقة ميكانيكية لمعرفة الأقيسة المنتجة وغير المنتجة ، فى حين أن « الاستنباط » إنما يعرف بواسطة « الحدس » معرفة هى من البداهة « بحيث ان أقل الأذهان أهلية للاستدلال لا يستطيع أن يسيء القيام به » . و « القياس » يمتاز بروابط ثابتة وموجودة ، سواء أدركت أم لم تدرك . لكن الاستنباط « حركة موصولة ، حركة فكري الأشياء واحدا بعد الآخر رؤية بديهية » . وإذن فلا مكان فى « الاستنباط » الديكارتي لإلقتضيا يقينية ، فى حين أننا نجد « القياس » الأرسطاليسى يفسح المكان لقضايا احتمالية ظنية .

وللاستنباط منزلة في المنهج الديكارتي . ولكن الاستنباط لا يمكن أن يكون أوثق من « الحدس » : إذ لا بد من مبدأ للاستنباط و « الحدس » هو بمثابة ذلك المبدأ . بل « الاستنباط » أقل وثوقاً و يقيناً من « الحدس » : لأن كل استنباط هو سلسلة من الحدوس ، فهو محتاج إلى زمن ، وإذن فهو لا يستغنى عن استعمال الذاكرة التي كثيراً ماتخون الإنسان . أما الحدس فشبيه بالصورة القموغرافية « البرهية » السريعة لا يحتاج إلى زمان .

ويضيف ديكارت إلى الحدس والاستنباط شيئاً آخر يسميه « الإحصاء » أو « الاستقراء »<sup>(١)</sup> و « الإحصاء » ليس عملية ذهنية جديدة بالمعنى الصحيح . بل الإحصاء تكملة للاستنباط ، والقصد منه تقريبه من الحدس ، وتلافى ضعف الذاكرة فإذا كان لدى سلسلة روابط أعرف بها رابطة أخرى « فإنني لا أستطيع أن أحدد بدقة إذا كنت أتذكر هذه الروابط جميعاً . لذلك أنصفحها من حين إلى حين بمرحلة متصلة من حركات الخيال ، بحيث إذا تصورت واحدة منها بالحدس انتقلت منها إلى أخرى . وهكذا إلى أن أتعلم كيف أمر من رابطة إلى أخرى بدرجة من السرعة لا تترك مجالاً للذاكرة ، فأحصل على حدس لكل في وقت واحد » . فالإحصاء أو « الاستقراء » هو إذن البحث عن كل ما يتعلق بمسألة معروضة بحثاً باهتمام وعناية يميلاننا على اليقين والإقرار بالبداهة أننا لم نفعل شيئاً مخطئين .

ولما كان ذهن الإنسان مشغولاً بالحسيات فينبغي تحليله منها وفتح عينيه على مسائل الميتافيزيقا لكي يرى الأفكار والمعاني في صفائها وجلائها . ويحتاج ذلك إلى مجهود خاص : وهو « الانتباه » . وليس يعني ديكارت بالانتباه العناية في استعمال

(١) الإحصاء = Enumération

الذهن فحسب ، بل يعنى به أيضاً توجيهه الذهن و صرفه عن أوهام الحواس ، ولذلك كان القادرون على فهم الأشياء هم وحدهم أهل الانتباه الشديد ، الذين يخلصون أذهانهم من علائق الحواس وشواغلها .

### قواعد المنهج :

كان ديكرت قد جمع حوالى سنة ١٦٢٨ طائفة كبيرة من القواعد والأحكام التى ينبغى مراعاتها فى كل بحث علمى . وكتابه « قواعد لهداية العقل » الذى تركه دون أن يتمه يذكر إحدى وعشرين قاعدة . ولكنه اقتصر فى « المقال فى المنهج » على أربع قواعد تكفى مراعاتها لتمصنا من الزلل . والغرض من هذه القواعد أن تصف الوجه الذى يفكر الذهن عليه حين يفكر تفكيراً رياضياً . وهى :

« الأولى : أن لا أقبل قط شيئاً على أنه حق ما لم أتبين بالمداهة أنه كذلك ، بمعنى أن أبذل الجهد كى أتجنب التهور والسبق إلى الحكم قبل التثبت وطول الروية والنظر ، وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز بحيث لا يبقى لدى أى داع لأن أضعه موضع الشك » .

« الثانية : أن أقسم كل واحدة من العضلات التى أختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع ، بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه . »

« الثالثة : أن أرتب أفكارى ، وأن أجريها على نظام ، بحيث أبدأ بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كى أتدرج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً . بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع . »

« والأخيرة : أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً » .

والقاعدة الأولى المشهورة تلخص ماسى « بالثورة الديكارتية » . والمعنى الذى يتبادر إلى الذهن مباشرة من تلك القاعدة هو أن الإنسان ينبغي له حين البحث فى المسائل العلمية والفلسفية أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل ، وأن لا يخضع إلا للبداهة . والبداهة التى توصى القاعدة بأن نتحررها ليست بداهة الأشياء المحسّة ، لأن الحواس خداعة ، بل البداهة التى يعينها ديكارت هى بداهة الأشياء التى تدرك بالحدس العقلى أو بالاستنباط : فإذا أردنا أن نتعرف صدق قضية من القضايا أو كذبها ، فالشأن فيها أن نتعرف لا رأى أرسطو أو غيره ، بل أن نتبين إذا كانت تلك القضية متمثلة فى أذهاننا بأفكار واضحة متميزة أم بأفكار غامضة مبهمه .

أما تقسيم المشاكل أو « التحليل » الذى تقرره القاعدة الثانية فليس هو إلا الوسيلة التى لا غنى عنها للعود إلى تلك « الطبائع البسيطة » التى يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فى الواقع ، أو للرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة فى نفوسنا والتى هى أسس كل علم ومصدر كل وضوح .

و « التأليف » المطلوب فى القاعدة الثالثة هو بمثابة اختبار عكسى . وهو اختبار لازم ليدلنا على مبلغ صحة التحليل الذى أجريناه فى المرحلة السابقة .

والتأليف يفيد أيضاً احترامنا وتمسكنا « بالترتيب المنطقى » الذى تنتظم فيه القضايا ؛ بل والقاعدة تتطلب أن يفترض ذلك الترتيب إذا لم يكن ظاهراً كما يفترض عالم الآثار القديمة سلسلة من السجلات ليستطيع أن يقرأ كتابة مطموسة . وهذه



الفكرة على بساطتها من الطرافة بمكان : لأن الترتيب العقلي المطلوب ليس هو الترتيب الواقعي في حدوث الأشياء . وإذن فليس معناه الخضوع للواقع ولا الإذعان للعالم على الوجه الذي يكون عليه ، وإنما معناه تنظيم حدود البحث بحيث تظهر دائماً بين السابق واللاحق علاقة واحدة . وإذا أردنا لهذا الترتيب مثلاً لا بأس به وجدناه في تقسيم العلوم على نحو ماتصورها الفارابي في القرن العاشر الميلادي<sup>(١)</sup> أو «أوجست كومت» «Auguste Comte» في القرن التاسع عشر<sup>(٢)</sup> .

« والترتيب » الديكارتي بمثابة قوة كبيرة على « الرفض » ، رفض هذا العالم الذي يعرض لنا كلا غير منقسم ، ورفض ذلك البرهان الثقيل ، برهان « الحضور » و « الأمر الواقع » الذي يكون له الغلبة على أفكارنا أكثر مما يلزم .

وإذا كان من شأن المنهج الأخذ بالترتيب العقلي فالمنهج ينبغي كذلك أن يعودّ الذهن أن يفرق بين ما هو « مطلق » وبين ما هو « نسبي » . فالمطلق هو الشيء الذي لا ترتب معرفته على شيء آخر ، كمعرفتنا بالعلة وبالسكلى وبالبعيظ فإننا إذا بحثنا عن معلول ما يجب أن نعرف أولاً العلة . و « النسبي » هو ما كانت معرفته دائماً مشروطة بشروط : مثل المعلول بالنسبة للعلة .

والوصية الرابعة تدعونا إلى أن نستوثق أننا لم نفعل أي جزء من أجزاء المشكلة التي نكون بصدد حلها ، وأن نستعرض استدلالنا بجرعة موصولة لكي نتفادي

---

(١) إنظر ما كتبه معالي الأستاذ مصطفى عبدالرازق باشا في كتابه « فيلسوف العرب

والمعلم الثاني » ص ٧١ - ٧٦

(٢) رتب أوجست كومت العلوم على الوجه الآتي : الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء وعلم الحياة وعلم الاجتماع . وهذا التقسيم يذهب من البسيط إلى المعقد ، وكل علم من تلك العلوم عبارة عن مرتبة ضرورية للعلم الذي يليه : فعمل الاجتماع مستحيل بدون علم الحياة وعلم الحياة مستحيل بدون علم الكيمياء والكيمياء بدورها تفترض الطبيعة ، والطبيعة تفترض الفلك والرياضة .

بقدر المستطاع الخطر الناشئ من تدخل الذاكرة في الاستدلال ، ولكي نصل إلى أن  
نطابق بقدر المستطاع بين الاستنباط وبين الحدس .

وجملة القول أن ديكرت أراد بالمنهج الوصول إلى دراسة الذهن ، أعنى دراسة  
ظروف البحث عن الحقيقة في أية مادة كانت . ولقد حرص ديكرت على أن يخبرنا  
بأن الرياضيات ينبغي أن لا تستخدم إلا كتمرين للذهن . والمنهج واحد وإن اختلفت  
موضوعات البحث . والمذهب الديكرتي قد أعلن بهذا وحدة ذهنية قوية ، هي وحدة  
« مجهود » منهجي يستطيع أن يؤلف بين الناس في نظام روحي واحد وتربية عقلية  
واحدة مقصودة مقبولة ، ويستطيع أن يعلمنا لا أن نسيطر على الأشياء المادية فحسب ،  
بل وأن ندبر أهواءنا تدبيراً باطنياً .

### ٣ - الميتافيزيقا

جرى ديكرت في بسط آرائه الفلسفية على نمط واحد : بدأ بالشك في وجود  
الأشياء المادية وفي يقين الرياضيات ، ثم سار إلى يقين لا يتزعزع هو يقين وجود  
النفس . ثم مضى إلى إثبات وجود الله ، وانتهى من هذا الوجود الإلهي إلى أن الله هو  
الضامن لصحة أحكامنا ما دامت قائمة على أفكار واضحة متميزة . ثم انتقل إلى يقين  
عن ماهية النفس وأنها هي الفكر ، وعن ماهية الجسم وأنها هي الامتداد . ثم انتهى  
إلى اليقين بوجود العالم المادي .

وإذن فالميتافيزيقا الديكرتية « إنما تذهب متدرجة من الشك إلى اليقين ، أو  
من حكم أول يقيني هو « الكوجيتو » ( أنا أفكر فأنا إذن موجود ) إلى أحكام

يقينية تزداد عدداً . ويتم ذلك التدرج على مراحل :

المرحلة الأولى : من الشك إلى اليقين .

المرحلة الثانية : من « الكوجيتو » إلى الله .

المرحلة الثالثة : من الله إلى العالم .

### الشك الديكارتي :

كان العلماء في عصر ديكارت ما يزالون يتناقشون في موضوعات بحوثهم مناقشات لا نهاية لها ، وكان الفلاسفة فيما بينهم مختلفين حتى في المسائل الكبرى ، وظهر عجزهم عن أن يحلوا مشا كل الفلسفة حلولا يمكن أن تطمئن العقول إليها .

ارتاع ديكارت لتلك الحال ، وساورته الهموم العقلية . ولما كان يطلب بلوغ الحق الذي لا نزاع فيه ، ويتلمس اليقين الذي يمكنه أن يقيم عليه بناء العلم ، فقد صمم على أن يرفض جميع المذاهب القائمة ، وأن يتناسى الماضي ، وأن يشك في جميع ما تعلمه من قبل ، وأن يمضى في هذا الشك إلى أبعد حدوده ، معوّلاً على أن يبدأ النظر كله من جديد ، مطّرحاً جميع الأخطاء التي ربما كانت تسربت إلى ذهنه ، ولعله يجد أصولاً أخرى يقينية تصلح أساساً لكل معرفة ممكنة .

استبعد ديكارت شهادة الحواس : لأنها تخدعنا أحيانا ، بل استبعد شهادة العقل نفسه : لأن بعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ولو في أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ذلك فافترض فرضاً لم يسبق إليه فقال ما معناه : ربما كان هنالك شيطان ماكر مخادع ، يعيث بعقلي فيريني الباطل حقاً والحق باطلاً ، ويجعلني أخطئ رغم

ما قد يكون عندي من يقين نفساني . فإذا كان الأمر كذلك كنت أعزل من غير سلاح ، على رغم ما تظهر عليه معرفتي من بداهة ، وربما عجزت عن الوصول مطلقاً إلى أية حقيقة .

لكنتي يمكنني أن أحمي نفسي من ذلك الشيطان إذا صممت منذ الآن على رفض أية قضية قد يخالجي الشك في إمكان وقوع الخطأ فيها: « بما أننا كنا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً ، وبما أننا أحسنماً حيناً وأسوأنا حيناً آخر في الحكم على الأشياء التي عرضت لحواسنا ، حين لم نكن قد استكملنا بعد استخدام عقولنا ، فإن كثيراً من الأحكام التي تهوّرنا في إطلاقها على الأشياء تحول دون وصولنا إلى معرفة الحق ، وتعلق بأذهاننا قبل أن تثبت منها ، تعلقاً قد لا يدع لنا أملاً في الخلاص منها ، إذا لم نشرع في الشك ، ولو مرة واحدة ، في جميع الأشياء التي قد نرى فيها أقل موطن للريب وضعف اليقين » .

والشك أشبهه بأول نظرة من نظرات التفكير يلقبها الإنسان على معروضات التجربة . فيلزم إذن أن نتشبهه بأولئك الناس الذين يقوضون دارهم ، لكي يبنوها من جديد على أسس أكثر متانة .

والشك نفسه لا يكفي . بل ينبغي الحذر من الثقة التي نسبغها بطبعنا على أحكامنا المعتادة المألوفة في النظر إلى الأشياء وآرائنا السابقة على البحث والروية : فإن كثيراً من الأشياء لا تبدو لنا في الغالب بديهية إلا لأن العادة قد جرت بأن نراها أو نحكم عليها ، أو نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك .

وأمثل السبل هو أن « نتكلف مؤقتاً بطلان هذه الآراء كلها » : فينبغي إذن أن يمتد الشك إلى كل شيء ، إلا الحقائق الأخلاقية والعملية : لأن « أفعال الحياة لا تتحمل عادة أي تأخير » . ويجب على إذن أن أشك في وجود العالم الخارجي ،

وفي حقيقة الأشياء التي تحيط بي ، وفي وجود أمثالي من الناس ؛ بل يجب أن أشك أيضا في قيمة عقلي : فأشك في الأحكام التي تبدو لي أشد وضوحا وأكثر بدهاة ، لأن من الممكن كما قلنا أن شيطاناً خبيثا يلهو باضلالى في أحكامى . وماذا لى من ضمان على أن الأمر ليس كذلك ؟

إن شيئا واحدا يلبث قائما وهو الفكر : أنا أفكر ، وأنا واثق أنني أفكر . وأنا حتى لو شككت في أنني أفكر ، فمثل هذا الشك يقتضى أن أفكر أيضا . وبعبارة أخرى : إذا صممت على أن أشك في كل شيء ، فأخليت نفسى من كل اعتقاد ، وتوقفت عن كل حكم ، ببقى أمامى مع ذلك أمر مؤكد : وهو أنني مهما شككت ، ومهما فكرت ، فلا أستطيع أن أنكر أنني أفكر حين أشك ، وأننى وقت تفكيرى ، بل وقت خطئى في تفكيرى ، لا بد أن أكون موجوداً : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » (Cogito, ergo sum) .

\*\*\*

اعترض البعض على ديكارت بأن الأسباب التي أدلى بها لتبرير الشك أسباب مبالغ في تقريرها ، فقالوا :

إذا كانت الحواس تخدعنا أحيانا فهل من سبيل لأن نعرف في أى الحالات تخدعنا ؟ وهل من علاج لهذه الأغاليط ؟ الواقع أن سبب الغلط ناشئ إما من أننا قد نستمع الى شهادة حاسة في أمر ما ، وكان الأولى أن نستمع لشهادة حاسة أخرى . وإما أننا نزع من الحواس توقفتنا على طبيعة الأشياء مع أننا قد أعطينا الحواس لمنفعة البدن ومصالح الحياة . وإذا كان الاستدلال قد يخدعنا فالمنطق يعطينا قواعد لتمييز الاستدلالات الصحيحة من الاستدلالات الفاسدة .

أما افتراض إله خدّاع أو « شيطان ماكر » فهو افتراض لا يمكن الوقوف عنده ، لأنه لو كان صحيحاً لما أمكن إزالته إطلاقاً : إذ لو كان يتناول جميع تفكيرنا لبطلت الاستدلالات التي يراد بها إثبات صدق الله أو انعدام الشيطان الماكر .  
والحق أنه كان يمكن الإتيان بأسباب أخرى للشك أقوى مما أورده ديكرت ، لأنه انتقل بسرعة إلى الشك دون أن يتمهل في النظر ؛ وسبب ذلك أن شكّه كما قلنا شك « مؤقت » .

\*\*\*

ولكن أهم من هذا أن نتعرف مدى هذا الشك الديكارتي . فأحكامنا على ضربين : الأول أحكام بها أقرر بالإيجاب أو بالسلب أن الأفكار الموجودة في ذهني موافقة للأشياء الموجودة خارج ذهني ، كحكّمي بأن الصوت الذي أسمعه الآن هو صوت بوق سيارة ؛ والطائفة الثانية أحكام بها أربط بين الأفكار ، دون أن أثبت أو أنفي أن هذه الروابط تطابق حقيقة ما خارج ذهني ، كحكّمي بأن مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، دون أن أثبت أن هناك مثلثاً خارج ذهني ؛ فبالنوع الأول من الأحكام العقلية أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن ، وبالنوع الثاني أثبت فقط أنها متفقة مع نفسها ، بصرف النظر عن مطابقتها لما هو خارج الذهن .

فترى هل الشك المنهجي يتناول هذين الضربين من الأحكام العقلية على السواء ؟ الشك يتناول الضرب الأول : فإن من أسباب الشك التي ذكرها ديكرت غلط الحواس ، وعدم التمييز بين اليقظة والنوم ، وهما يضطررنا إلى الشك في « الوجود العيني » للأشياء ، أعني وجود حقائق خارج الذهن مطابقة لأفكارنا ؛ وكثير من عبارات ديكرت يؤيد هذه النتيجة .

ولكن هل يتناول الشك أيضا إلى الأحكام العقلية التي تؤلف بها بين أفكارنا دون أن نحفل بما إذا كانت هذه الأفكار متحققة في الخارج أم لم تكن متحققة ؟ فالثالث مثلا ألا يكون له خصائص ضرورية حتى ولو لم يوجد شكل مثله في أى مكان من الأرض خارج ذهنى ؟

ربما كان ينبغي أن يقف الشك هنا ، وأن يحترم الحقيقة المنطقية لأحكامنا . لكن ديكارت لا يحفل بذلك ، ويقول إن من الناس من أخطأ في مثل هذه الأمور ، وقد أخطى أنا مثلهم ، ثم إن كل استدلال إنما هو سلسلة مقدمات تفضى الى نتيجة ، ولكن عند وصولنا إلى النتيجة قد تغيب عن أذهاننا المقدمات التي قادتنا إليها ، فتفقد النتيجة دواعى التصديق بها حالما تخرج من الوجدان الأسباب التي منها استفادت وجودها .

\*\*\*

وأخيراً هذا « الشيطان الماكر » ألم يقض بأن أخطى أنا أيضا كما أردت أن أجمع ٢ و ٣ ؟ أو كلما عدت أضلاع المربع ؟ أو كلما حكمت على شيء أسهل من ذلك ؟ اعترضوا على ديكارت بأن شكه لم يُبقِ على حقيقة عقلية مهما تكن ، وقال بعض المعارضين إن شك ديكارت بمثابة « قصة ميتافيزيقية » أو « حيلة » من حيل المنهج ، ولو كان شكنا جادا لأفضى الى فناء الوجدان نفسه ، وتلاشي الذهن قطعا . ولقد عاب البعض على ديكارت تماديه في الشك الى حد الشك في وجود الله . وافترض وجود شيطان ماكر خداع ، وقالوا : إن هذا الافتراض الأخير يقضى على الفيلسوف بدم الخروج من مجال الشك أبداً .

والواقع أن ذلك الافتراض لم يفهمه كثيرون على وجهه الصحيح ، حتى في أيام

ديكارت ، فوجهوا الى الفيلسوف أسئلة كثيرة طلبا لبيان منجاه في الشك ، ومن ذلك سؤال وجهه اللاهوتي « بويتندجك »<sup>(١)</sup> ونصه : « هل يحل الشك في وجود الله ؟ » .

\* \* \*

وكان جواب ديكارت على هذا السؤال بوجوب التفريق بين الشك الذي يتعلق « بالعقل » وبين الشك المتعلق « بالإرادة » . ولذلك كان من الناس من يشكون شكاً عقلياً في وجود الله ، ما دامت عقولهم لا تستطيع أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، وهم مع ذلك قد يكونون مؤمنين بوجود الله إيماناً قويا : لأن العقيدة شأن من شؤون الإرادة . فإذا آمنت فرغم إيماني أستطيع بعقلي أن أثير مسألة وجود الله ، وأن أشك فيها ، دون أن يحصل عندي شك في عقيدتي ؛ ولا حرج على من يستخدم الشك وسيلة لبلوغ اليقين ، ولكن يأثم إنما كبيرا من يضع نصب عينيه أن يشك في وجود الله ليظل مقبياً على شكه .

ولقد كان ديكارت حريصاً على أن لا يتناول شكه إلى شيء مما يتصل بالدين ، أو ماله اتصال على العموم بالأخلاق والعادات<sup>(٢)</sup> : وذلك لأن العقائد الدينية بطبيعتها بعيدة عن متناول العقول . وأما العقائد العملية فلا بد منها لهداية سلوكنا في الحياة ، فيجب أن تكون هذه وتلك في مأمن من الشك .

\* \* \*

ولعل السبب الحقيقي في الشك الديكارتي هو الارتفاع عن مرتبة الحواس والمادة .

Buitendijk (١)

« Omnia quae ad pietatem ac generaliter ad mores spectant. » (٢)



ديكارت يبين في رده على «هوبز» (Hobbes) ما دعاه إلى هذا الشك . فيقول :  
« لقد استعملت أسباب الشك لإعداد أذهان القراء للنظر في الأشياء الذهنية ولتمييزها  
عن الأشياء البدنية » . فالشك في الأشياء المادية هو إذن شك منهجي ، هو نوع من  
« المجاهدة » أو « الزهد » في المحسوسات ويتوصل به إلى بلوغ الحقيقة الروحية :  
ذلك أننا خاضعون كسائر الممكنات لمؤثرات خارجية تملئ علينا أحكامنا فتظهر تلك  
الأحكام وعليها مسحة عقلية ، مع أنها في الحقيقة لا عقلية ، و « الشيطان الماكر »  
عند ديكارت قد يمثل هذا العنصر اللاعقلي الذي يشبه أن يكون موجودا في  
الكون . ولما كان العقل معرضا لطغيان الأشياء الخارجية فكان لا بد له أن يستعين  
بالإرادة ، وتستطيع الإرادة أن تنصر العقل ، وذلك بالكف عن إبداء الرأي  
أو التوقف عن الحكم . ويقول ديكارت إن لنا من حرية الإرادة والاختيار  
ما يجعلنا نتوقف عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها ، وبذلك نحول دون وقوعنا في  
الزلل . وعلى هذا النحو يقرر الإنسان حرته ، واستقلال إرادته عن الإحساس  
وطغيانه ؛ فإذا سنحت للإنسان الفرصة للحكم دون أن يتأثر بطغيان الحواس ، فقد  
حصل حينئذ على أول حكم صحيح يقيني .

وإذن فالشك ، كما يتصوره ديكارت ، « شك منهجي »<sup>(١)</sup> لا مذهبي ، وبعبارة  
أخرى هو شك الذهن والعقل ، لا شك القلب والعقيدة ؛ هو محاولة عقلية للوصول  
إلى اليقين العقلي : فهو إذن قوة فكرية دافعة إلى الفكر ، وليس ميلا إلى الأبحار  
في هوة الكفر أو التحلل من ربة الدين .

\* \* \*

وقد كان ديكرت حريصاً على أن يفرق بين شكه المنهجي والشك المذهبي الذي دعا إليه الشكك أتباع « بيرون » الذين يتحاشون الحكم مرددين قول « مُنْتِنِي » : « ماذا عساي أن أعرف ؟ » : فأولئك الشكك يشكون لمجرد الشك ، وهم يدعون إلى شك شامل حاسم . أما شك ديكرت فشك عابر « مؤقت » (١) . وليست غاية ديكرت أن يقيم على الشك وإنما الشك عنده وسيلة للوصول إلى غاية : وهي اليقين . قيل إن شك ديكرت إن لم يكن يشبه شك الشكك واللاأدرية : فهو يؤدي إلى شكهم لاحتمال : لأن ديكرت وضع كل شيء موضع الشك . فلم يبق عنده شيء يستطيع أن يستند إليه .

والجواب على ذلك أنه ليس بصحيح أن ديكرت قد شك في كل شيء . والصحيح أنه « بذل جهده » لكي يضع الأمور الحسية والعقلية موضع الشك ، وأنه بهذا الجهد المبذول وجد شيئاً ثابتاً لا يتزعزع ، فوقف الشك دونه (٢) .

والذين عابوا على ديكرت أن شكه يؤدي إلى القول باللاأدرية هم قومٌ من الحسينيين ، كانوا يرون المظاهر الحسية حقائق أولى ومصادر وثيقة يرجعون إليها لمعرفة سائر الأشياء . فديكرت في نظرهم قد قلب وجهة النظر إلى الأمور : فهو قد شك في المحسوسات التي يرونها هم حقيقة واقعة . من أجل ذلك بدا لهم ديكرت رجلاً أنكر البدهة نفسها : فهو لم يعد يبدأ بحجته من معرفة الحسيات إلى معرفة المعقولات كما كان شأنهم ، بل بالعكس سار من معرفة المعقولات إلى معرفة الحسيات .

---

(١) «doute provisoire»

(٢) راجع ص ١٠٥ من هذا الكتاب .

وحق العقولات قد أخذت طابعا جديداً على يديه : فبعد أن كانت العقولات في الفلسفة القديمة عبارة عن العنصر العام المشترك بين أفراد كثيرة، أصبحت العقولات عند ديكرت عبارة عن العنصر البسيط الذي نصل إليه بالتحليل . وبهذا انقلبت الميتافيزيقا والطبيعيات القديمة رأساً على عقب . وتناولت معاول ديكرت علم أرسطو فقوضته من أساسه : وهذا ما حمل أولئك الفلاسفة واللاهوتيين على أن يروا في موقف ديكرت موقفاً هداماً وخطراً على العقيدة داهماً .

لكن الحق أن ديكرت لم يكن يعني الهدم بل البناء ، ومن أجل البناء أراد أن يشرع في الهدم . وهو على كل حال قد أقام صرحاً فلسفياً راسخاً جديداً في مكان البناء الأرسطاطاليسى القديم المتداعى .

وإذا كان عند خصوم ديكرت مسوغات تبرر تمسكهم بما أطرحه هو ، فهم يقينا لم يكونوا على حق حين ادعوا أن ديكرت قد انتهى بشكّه إلى مذهب « اللادرية » والارتيابية .

\*\*\*

وربما كان الأولى أن يؤخذ على ديكرت أن شكّه أدنى إلى أن يكون صورياً من أن يكون حقيقياً . ذلك أن ديكرت ، كما يستفاد من طريقته في التعبير عن الشك وكما يستفاد من بواعثه ، لم يفكر في الشك إلا بعد حين ، أي بعد أن كان قد فرغ من تقرير مذهبه . فلم يجئ شكّه نتيجة أزمة نفسية ، كما هو الحال مثلاً عند الغزالي في مفكرى الإسلام ، أو عند «أغسطينوس» من مفكرى المسيحية ، بل كان شكّه منهجاً أو طريقة لجأ إليها بعد التفكير والروية .

وإذا كان شك ديكرت لا يشارك في شيء شك اللادرية والارتيابين الذين

يهدمون للهدم ، ويستطيعون البقاء في حال الشك ، فهو لا يشارك في شيء شك الذين يبحثون وهم يتألمون ويتأوهون . بل ديكرت إنما يشك عن طيب خاطر وابتهاج قلب واطمئنان نفس . والظاهر أن ديكرت قد اكتفى بهذا القدر من الشك : كان يكفي ، أنه في كل افتراض يستطيع أن يتوقف عن الحكم . وبهذا وحده حسب أنه ظافر بالسلامة ، ناج من الضلال .

لكن ديكرت إذا كان يشك بمثل هذا الهدوء ، فذلك لأنه كما قال : « لم يكن بسبيل أن يعمل بل بسبيل أن يتأمل وأن يعرف » . ويتجلى لنا هنا أمر قد يميز موقف ديكرت في هذه المسألة ، وهو أنه فصل الفكر عن العمل وعن الحياة : رغب أن يطمئن نفسه وأن يطمئن غيره على نتائج جراته وإقدامه على الشك ، فأراد أن يفصل حياة النظر عن حياة العمل ، متوها أن النظر يمكن أن يخلو من الأثر في الحياة العملية .

بل إن ديكرت ذهب إلى أبعد من هذا رغبة منه في طمأنة القراء ، فكتب في « المقال في النهج » أن قصارى أمله هو السعي لإصلاح نفسه ، وأنه لم يدر بخلده قط « أن يضع خطة لإصلاح الدولة ، ولا لإصلاح مجموعة العلوم ، ولا لتغيير النظام المقرر في المدارس لتدريسها » . ولكن يظهر أن ديكرت في كلامه هذا إنما يتكلف التواضع ، لأنه إذا لم يكن قد قصد إلى إصلاح الدولة أو إصلاح المجتمع أو الدين — كما يقول — فإنه مع ذلك كان طوال حياته حريصا الحرص كله على أن يصلح « تعاليم المدرسين » ، وعلى أن يقيم فلسفته هو مقام الفلسفة الأرسطاطاليسية . وهذا الانقلاب سواء أَرادَه أو لم يرده ، لم يكن ليخلو من التأثير في عقليات الناس في المجتمع وخارج المدرسة وتعاليمها .

ومهما يكن من أمر هذا الشك ، فإن ديكرات أراد أولاً أن يدخل الحق والصواب إلى فكره ، قبل أن يدخل الفكر نفسه في حياته لتنظيمها وهدايتها . وكان قصده أن يتسنى له النظر إلى الحق نظر الإنسان الخالي من الأهواء والآمال والحاجات والواجبات ، بل على نحو ما ينظر عقل خالص صاف ، لا تحفزه إلى العمل ضرورة ملحة ، عقل ينظر فإذا لم يؤد نظره إلى نتيجة ، استطاع بتوقفه عن الحكم أن يبقى على حال صفائه وهدوئه واستقلاله عن كل طغيان .

ويلزمنا أن نعترف أن الشك الديكراتي على الرغم مما يمكن أن يوجه إليه من مآخذ شك نافع ، وإذا استخدم في حيلة وتبصر كان منهجاً مشروعاً لا غبار عليه . بل الأولى أن يقال إنه منهج مفروض على كل فكر جاد : لأنه إذا وجب أن لا نقبل إلا ما تبينت صحته بالبداهة ، فقد وضع أن أول واجبات الفيلسوف هو أن يشرع في امتحان أفكاره وآرائه ووسائله في المعرفة لكي يتبين قيمها ومسوغاتها . والشك الديكراتي أشبه بتمهيد ضروري للفلسفة : يكفل لأحكامنا قدرأ من النزاهة ، وخلصوا من التعصب ، وينأى بعقولنا عن جميع نزوات الأهواء ، ووثبات الأغراض ، وزلات الآراء .

### اليقين الأول : « الكوجيتو » ، إثبات الفكر :

رأينا أن ديكرات بعد أن شك في كل شيء وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها . وهي ذلك المبدأ المشهور : « أفكر ، فأنا إذن موجود »<sup>(١)</sup> . فكوني أشك معناه أنني أفكر ، وكوني أفكر يفيد أنني موجود . وهذه الحقيقة ندرناها بلحظة واحدة من لمحات

« Je pense, donc je suis » (١)

الفكر . وهي « حدس » وليست قياسا ولا استدلالا ؛ وقد نحتاج إلى كلمات كثيرة للتعبير عن هذا الحدس ، لكنه على كل حال حدس أول واحد : فإنني في شكى هذا مدرك وجودى ، ووجودى متضمن فى فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً . ولو فرضنا أن « شيطانا خبيثا » يضلل بى فى كل شىء ، فهو لا يستطيع أن يعنى من التوقف فى التصديق ، ولا أن يعنى من اليقين بأنى موجود حين أفكر ؛ فأنا أتخذ لنفسى منذ الآن قاعدة . وهى : « إن كل ما أدركه إدراكا واضحا متميزاً لا بد أن يكون صحيحا حقيقيا » .

\* \* \*

ولكن أى وجود أدرك ، حين أدرك أنى موجود ؟

ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى . فأنا أعلم نفسى الآن موجودا مفكرا ، ولا أعلم نفسى إلا كذلك . ولا أعلم بعد إذا كنت شيئاً آخر غير هذا الموجود المفكر . فأنا مفكر ، بمعنى أننى موجود يشك ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ولا يريد ؛ وأنا كذلك موجود يتخيل ويحس ، وإن كان لا يمكننى أن أعلم بعد إذا كان الخيال والحواس تتطلب وجودات أخرى غير وجود ذهنى . وأنا أجهل فى هذه اللحظة إذا كان هنالك عالم خارج فكرى ، وكل ما أعلم الآن يقيناً هو أن إثبات إنيتى كموجود مفكر أصبح حقيقة لا ينالها الشك .

تلك إذن هى الواقعة الأصيلة البديهية التى لاترد ولا تدفع ، والتي تبقى بمنجاة من الشك مهما امتد ، والتي سيقام عليها بناء الفلسفة المستقبلية . « أفكر ، فأنا إذن موجود » . أنا « شىء مفكر » « Res cogitans » ، وأنا كذلك بالطبيعة وبالماهية ، وأنا لا أستطيع أن أقف عن التفكير دون أن أقف عن الوجود . والواقع

إنني أفكر وأنا طفل صغير ، وأفكر أثناء النوم والغيوبة . وكل ما في الأمر أنني أفكر إذ ذاك فكراً مبهماً غامضاً ، مؤلفاً من أحاسيس « صماء » لا وعى فيها ولا وجدان . ومن الواضح أن لفظ « الفكر » ينطلق كما رأينا على ظواهر نفسية كثيرة ، ولا يقتصر على التفكير والتعقل اللذين إنما يوجدان في حال تمام الفكر وكاله .

### الفصل بين النفس والجسم :

وليس الفكر متميزاً فحسب عن البدن الخاص وعن الأجسام عموماً ، بل إن واقعة وجود الفكر أشد وثوقاً وثبوتاً من وجود الجسم . وإنما أعرف الفكر بالفكر نفسه ، في حين أن الحال في الأجسام على خلاف ذلك : فلست بمستطيع قط إدراكها إلا في الفكر وبالفكر ؛ فمعرفة النفس معرفة مباشرة يقينية ، وليس يعرف الجسم إلا بالظن وبالتخمين .

وبهذا الفصل التام بين النفس والبدن أسس ديكارت بـ«سيكولوجيا المستقبل» ، واستحقق قلائد المديح التي صاغها « مين دو بيران » (Maine de Biran) إذ قال : « ديكارت من المبتدئين في أول من تصور ، بل أول من وضع الحد الفاصل بين صفات المادة وخصائص الجسم ، وبين صفات النفس ومالا يمكن أن يخص إلا جوهر افكرا ؛ وهذه التفرقة المهمة التي بسطها في كتابه الجليل : «التأملات» بسطاً فيه تفكير عميق لا يُجَارَى ، قد استحق بها فيلسوفنا [ديكارت] أن نسميه خالقاً أو أباً للميتافيزيقا الصحيحة» . فالكوچيتوا اكتشاف ديكارتي أصيل ، وديكارت هو الذي اهتدى إلى تلك البداية الرائعة للفلسفة الحديثة . وسنرى بعدُ كيف استطاع ديكارت أن يستخلص

من هذا اليقين الأول ، اليقين بوجود الذات المفكرة ، جميع الحقائق الأخرى  
واحدة واحدة .

### اليقين الثاني : وجود الله :

إن التدرج الذى اتبعه ديكرت هنا جدير بالملاحظة : فإن الكثيرين من  
الفلاسفة واللاهويين ربما كانوا يبادرون بعد إثبات الفكر إلى إثبات وجود العالم  
الخارجى المادى ، ليصعدوا بعد ذلك إلى وجود الله . فيلجأون إلى الاعتبارات التى  
جرى العرف عليها عند المفكرين ، كضرورة فرض صانع لهذا العالم ، أو ضرورة  
تفسير نظامه البديع . لكن ديكرت ينهج فى ذلك نهجا آخر ، فهو كما قال أحد  
الكتاب المعاصرين : « لم يُرد أن يعرف وجود الله عن طريق العالم ، بل زعم على  
العكس أن الأولى معرفة وجود العالم عن طريق الله ؛ ولم يستخدم ديكرت  
الأرض للصعود إلى السماء ، بل استخدم السماء للنزول إلى الأرض ! ولم يطلب إلى  
الدنيا أن تضمن له الله ، وإنما طلب الى الله أن يضمن له الدنيا ! » .

فديكرت يريد إذن أن ينتقل من فكره هو إلى وجود الله انتقالا مباشرا : فأنا  
موجود ، وفى نفسى فكرة « الموجود الكامل » . وهذا كاف للتدليل على وجود  
الله . وعلى هذا الأساس وحده أقام ديكرت ثلاثة أدلة رآها قاطعة .

\*\*\*

قال ديكرت : « ولما تنهت إلى أن هذه الحقيقة : « أفكر فأنا إذن موجود »  
هى من الرسوخ والثبوت بحيث لا يستطيع الشكك أن يززعوها ، مهما ركبوها



في فروضهم من شطط، حكمت أنى أستطيع مطمئنا أن آتخذها مبدأً أول للفلسفة التي كنت ألتسها ». كنت فيما مضى يخيل إلى أحيانا أنى أدرك بعض الأشياء إدراكا واضحا متميزا ، ولكننى كنت أسائل نفسى دائما إذا كان هنالك « شيطان خبيث » يستطيع زغم يقينى أن يأتى فى روعى وهما لا حقيقة . وبناء على ذلك فالقاعدة العامة التي تقرر أن « كل ما أدركه إدراكا واضحا متميزا لا بد أن يكون حقيقيا » هى قاعدة لا تصلح إلا فى حالة اليقين بأنى لم يخلقنى شيطان ما كرمخادع .

إذا رجعت إلى نفسى فأول ما يتبدى لى حينئذ هو نقصى : لأننى أعرف أنى أشك ، والشك نقص . وأجد أيضا فى نفسى فكرة الموجود اللامتناهى الكامل ، أى فكرة الله . ولكن تبين لى أنى لم أستطع بنفسى أن أخلق تلك الفكرة ، مادمت قد لاحظت منذ قليل أنى موجود ناقص . والعلة التي تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة مقدار ما لمعلولها على الأقل : وبما أن حقيقى محدودة متناهية ناقصة — أشعر بذلك بواسطة فكرة اللامتناهى وفكرة الكمال التي أجدها فى نفسى — فيلزم عن ذلك أن فكرة اللامتناهى لست أنا مصدرها ، إذ أنى موجود متناه . وإذن فهذه الفكرة لم يستطع أن يضعها فى نفسى إلا موجود يحوى كل كمال ، وهو ما يطلق عليه اسم « الله » . إذن فالله موجود ، وهو « الموجود الكامل اللامتناهى » .

وهذا الموجود الكامل ، أى الله ، لا يمكن أن يكون مخادعا : لأن المخادعة من النقص . وإذن فينبغى أن يكون الله صادقا ، خيرا جوادا ، وأن يكون جوده شاملا . وهو إذن لا يمكن أن يكذب أو أن يخدع . وبناء على ذلك أستطيع أن أستند فى كل فعل

من أفعال المعرفة على معايير الوضوح والتميز المتصلة اتصالاً وثيقاً بالكوجيتيو . وهذه المعايير تكفي في أن تدفع احتمال « الشيطان الخبيث » .

\* \* \*

لكن أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله وأقربها بياناً عن منحى الفيلسوف الفرنسي هو الدليل المعروف : « بالدليل الأنطولوجي » « Preuve ontologique » . سمي كذلك لأنه يمثل مجهوداً لاستخلاص وجود الله من نفس معنى الله ، على نحو ما تُستخلص خواص المثلث من تعريفه . وهذا الدليل مبسوط في « المقال في المنهج » وفي « التأملات » الخامسة ، وقد بسطه في صورة أجلي في « ردوده على الاعتراضات الأولى » وفي « المبادئ » ؛ وخلاصته فيما يلي في صيغة قياس منطقي :

إذا علمنا أن الله هو الموجود الذي له الكمالات جميعاً ، وأن الوجود كمال من الكمالات ، رأينا توأماً أن الله له الوجود .

( أما أن الوجود كمال من الكمالات ، فذلك لأن الوجود يتضمن قوة إيجابية تتعلق إما بنفس الشيء الذي يوجد ، وإما بالشيء الذي منحه الوجود . لكن القول بأن الله غير موجود يفيد أن فيه قوة ما غير محققة . وهذا معناه أنه ليس مطلق الكمال . وهو محال ) .

قال ديكارت : « إذا عدت إلى فحص الفكرة التي كانت في نفسي عن الموجود الكامل وجدت أن الوجود داخل فيها ، كما يدخل في فكرة المثلث أن زواياه الثلاثة مساوية لثلاثين » . والواقع أن فكرة القائمتين منسوبة إلى المثلث ، لأنني أتبين بوضوح أنها تخصه . وكذلك أستطيع أن أنسب الوجود إلى الله دون إمكان خطأ ، لأنني أرى بوضوح أن تلك الفكرة داخلية في فكرة « كامل الوجود » وأنها تناسبه

ضرورة . ولم كان ذلك ؟ لأن « كائنا كاملا » له الوجود هو أكمل بداهة من « كائن كامل » متصور على إنه غير موجود . وإذن فأنا حين أفكر في الوجود الكامل إنما أتصوره كائنا كاملا له الوجود الضروري .

يبدأ هذا الدليل إذن من تعريف الله بأنه « الكائن الكامل » بالمعنى الأنطولوجي ، أعنى بمعنى أنه الكائن الحقيقي إطلاقا « *Ens realissimum* » الحائز في ذاته كمال الوجود . ومن الكمال يستخلص الدليل بالتحليل الوجود الضروري . ومعنى استخلاص الدليل بالتحليل هو أنه يجده متضمنا فيه مستفادا منه .

ويمكن أن يصاغ الدليل إذن على الوجه الآتي :

الله هو الكائن الكامل .

ولكن الوجود كمال من الكمالات .

إذن فالله موجود .

وبعبارة أخرى الله هو الكائن ، والكائن الوحيد الذي ماهيته تتضمن وجوده ، وانعدام وجوده أمر متناقض لا يتصوره الذهن .

\* \* \*

ولقد أكل ليمتد ذلك الدليل الديكارتي فقال إنه إذا أريد أن يُستخلص منه الوجود الحقيقي فقد وجب أولا أن يبين أن فكرة الله لها الوجود المنطقي ، يعني أنها « ممكن تصورها » ، وأن فكرة الكائن الكامل ليست في ذاتها متناقضة . ( ويصح هذا الإمكان بالنسبة لفكرة الله : لأن الكمال هو كون الكائن لا حد له ولا سلب فيه ؛ وإذن فليس فيه تناقض . وإذا لم يكن في فكرة الله تناقض فالله موجود ) .

وتقدّ كانت لهذا الدليل مشهور : فقد رفض هذا الدليل كما رفض جميع الأدلة العقلية على وجود الله ، وقال إن الوجود ليس كمالاً من الكمالات . ومضمون الفكرة التي تكون لنا عن الله واحد ، سواء أنصورتنا الله موجوداً أم غير موجود . وإذن فالدليل الأنطولوجي في نظر « كانت » ينطوي على خلط بين الفكر والوجود في ذاته .

ولعل ديكرت رغم الجهد الذي بذله لتجديد ذلك الدليل القديم ، دليل القديس « أنسلم » لم يستطيع أن يقضى على المغالطة التي ينطوي عليها ذلك الدليل .

\*\*\*

ولقد يصعب علينا اليوم أن نتمثل دليل ديكرت على وجهه الصحيح : فإننا لم نعدُ نتصور الأفكار والمعاني على نحو ما كان يتصورها مفكرو القرن السابع عشر . فالفكرة عندنا هي مجرد حالة من حالات الوجدان الشخصي . والطمع في الانتقال من مثل هذه الحالة « الذاتية » ، إلى حالة « موضوعية » ، أي من « الوجود الذهني » إلى « الوجود العيني » ، طمع لا يخلو من مجازفة . ولكن الديكارتيين كانوا يرون في الفكرة نوعاً من الوجود ، وهم هنا يقتربون من الأفلاطونية . والفكرة مستقلة بعض الشيء عن الوجدانات التي تضيؤها . فإذا كان « مالبرانش » مثلاً يقول : « إن أفكارى تقاومني » « Mes idées me résistent » فبديهى أنه يعني هنا بالأفكار شيئاً آخر غير ما هو ثمرة لتصوراته الشخصية ؛ فلا شك إذن أن المسافة بين « فكرة » الوجود الكامل وبين ذلك الوجود الكامل نفسه كانت عندهم مسافة قصيرة وقد كانت على كل حال أقصر عند ديكرت مما هي عندنا الآن .

من الله إلى العالم :

وإذا كان الله كاملا فلا يجوز أن يتصف بالفساد ولا يمكن أن يضل بي ، وإذن فإنني أجد فيما أثبتناه الآن من وجود الله ضمانا لقيمة أفعالي الذهنية ؛ وإذا كنت أخطىء وأضل أحيانا فذلك لأنني حر الإرادة ؛ وقد جعل الله الناس قادرين على الخطأ والصواب لأنه جعل لهم حرية واختيارا . والآن وقد اطرشنا افتراض « الشيطان الخبيث » فينبغي لي أن أعتقد أنني إنما أخطىء فقط حين أتعجل في الحكم على الأشياء ، وحين تقضى إرادتي وحررتي بوقف البحث العقلي قبل تمامه . ولكن الله يكفل لي صدق الأفكار الواضحة المتميزة : تلك نظرية الصدق الإلهي «Véracité divine» عند ديكارت .

وما يكاد ديكارت يقيم المعرفة الواضحة المتميزة على هذين الأساسين ، أساس « الكوجيتو » وأساس اليقين بوجود الله ، حتى يعود إلى الاطمئنان إلى معظم الحقائق التي وضعها فيما سبق موضع الشك ، لا سيما الحقائق الرياضية ووجود الأمور المادية في الأعيان ، على شرط أن يدرك تلك الأمور إدراكا واضحا متميزا .

عرفنا أن فكرة الكامل التي أجدتها في نفسي ليست آتية مني ، ولا من الحواس ، ولا من الخيلة ، بل مصدرها نفس الموجود الكامل . ولما كان الله صادقا لا يخادع فلا اعتقاد القوى الذي أحسه في نفسي بالقضايا العلمية ، وبوجود الأشياء الخارجية آت منه تعالى ، فأنا أو من إذن بوجود أشياء خارجية تقابل ما عندي من الأفكار الذهنية ، وبأن الجلاء والتميز هما علامتا الحقيقة : لأن هذه العلامة تميل بي ميلا شديدا نحو الاعتقاد ، فهي أيضا من الله ، رتبها لهذه الغاية .

أستطيع إذن أن أتقدم في سيرى إلى الحقائق ، وأستطيع - بادئا على الدوام من الذات المفكرة التى هى « إنيتى » - أن أثبت يقين العالم الخارجى . وهذا المبدأ من الأهمية بمكان فى الميتافيزيقا الديكارتية : فهو وسيلة نستطيع بها أن نطلق الأحكام على وجود الكون المادى وعلى طبيعته . فإذا لقينا جسما ما فيكفى أن نسائل أنفسنا بصدده : عن أى شىء يكون عندنا فكرة واضحة متميزة حين نفكر فى هذا الجسم ؟ « لنأخذ مثلاً هذه القطعة من الشمع ولم يمض على استخراجها من الخلية إلا زمن يسير : فهى لم تفقد بعد حلاوة العسل الذى كانت تحويه ؛ ولم يزل بها شىء من رائحة الزهور التى جمعت منها ، لونها وشكلها وحجمها أشياء ظاهرة ، وهى جامدة وهى باردة ، يمكنك أن تلمسها ، وإذا نقرت عليها أحدثت صوتا ما . وأخيراً جميع الأشياء التى يمكن بتميز أن تجعلنا نعرف الجسم ، نلقاها فيها . ولكن بينا أنا أتكلم ، إذا بها توضع قرب النار فتذهب بقيمة طعمها ، وتتلاشى رائحتها ، ويتغير لونها ، ويضيع شكلها ، ويزيد حجمها ، وتصبح من السوائل ، وتسخن ولانكاد نستطيع لمسها ، ومهما نقرنا عليها لم ينبعث منها صوت ما . فهل لاتزال الشمعة باقية رغم هذا التغير ؟ يجب أن نقر بأنها باقية ، ولا يستطيع أحد إنكار ذلك ؛ وإذن فما الذى كنا نعرفه فى قطعة الشمع هذه بتميز ووضوح ؟ الحق أنه لا يمكن أن يكون شيئاً من الأشياء التى لاحظتها منها عن طريق الحواس ، مادامت الأشياء التى كانت تقع تحت الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغيرت كلها . »

ويستنتج ديكارت من هذا التحليل أن ماهية الأجسام هى الامتداد (Etendue) ، لا الامتداد الذى أبصره وألمسه والذى أمثله بجواسى وخيالى ، أى الامتداد الحسى ،

وإنما هو الامتداد المجرد الذي يتصوره الذهن ، وهو فضاء صاحب الهندسة .  
والامتداد وحده هو « الصفة الأولى » « qualité première » وهو جوهر الجسم  
المستقل عن جوهر النفس . أما الألوان والروائح والطعوم والأصوات فليس لها وجود  
إلا في ذهني : فهي كلها صفات ثانية « qualités secondes » ، وليس لها وجود في  
ذاتها ، وإنما وجودها في أذهاننا .

\*\*\*

ونلاحظ أن ديكارت يبدو لنا هنا قريبا جداً من « المثالية » الحديثة التي ترى أن  
حقيقة العالم الخارجي ، عالم الأعيان ، هي كونه مدركاً متعقلاً . ولكن ديكارت  
مع ذلك لم يصنع ماصنع « برُكلّي » من بعده حين أنكر المادة وسلب الوجود عن  
كل ما لم يكن « فكرة » أو تصورا ذهنيا . صحيح أن ديكارت جرّد المادة من  
صفاتهما الثانية ، ولكنه استبق لها « صفة أولى » وهي الامتداد ، وهي التي تضمن  
لها وجودا مستقلا عن الفكر . والحق أن ديكارت لم يكن يقصد بنظريته في  
« الصفات الثانية » أن يحكم على العالم المادى بالفناء ، بل بذل الجهد لينج ذلك العالم  
وجودا لانزاع فيه : وهذا لن يتأتى في نظره إلا إذا خلّصنا ذلك العالم مما لا يدخل حقا  
في جوهره ، أي إلا إذا خلّصناه من آثار الحواس والخيال والأوهام . ولو تم لنا أن  
نعرف العالم الخارجي عن طريق الذهن وحده لكان وجوده أوثق وأمتن .

\*\*\*

وليس من قصدنا أن نتابع ديكارت في تفاصيل مذهبه في العالم الطبيعي وحسبنا  
أن نجلى ما قد يكون في فلسفته تلك من طرافة وخصوصية .  
ريد أولا أن نفسر معنى النظرية المشهورة التي تسمى « بالميكانيكية الديكارتية »  
« Mécanisme cartésien » : جميع الحالات المادية ترجع في نظر ديكارت إلى الحركة :

فالصوت مثلاً ليس إلا فينا ، ولا يوجد خارجاً عنا إلا حركة أجزاء الهواء التي تهتز قبيل آذاننا . وليس الثقل خاصية ذاتية للأشياء ولا المقاومة أيضاً ، بل الطبيعة المادية كلها ليست إلا سلسلة من الحركات ، لكن هذه الحركات لا تسير « بالصدفة » وإنما تخضع لقوانين ، منها :

١ — أن العلة الأولى للحركة هو الله .

٢ — أن كمية الحركة في العالم باقية ثابتة لا تتغير .

٣ — أن كل شيء يلبث على حاله ما دام لم يغيره شيء آخر .

٤ — أن جميع حالات الحركة المتغيرة الخاصة تخضع لقوانين المقاومة الأقل ،

والتكافؤ بين الفعل ورد الفعل ، الخ .

\* \* \*

وتعريف المادة بالامتداد يصلح أساساً للطبيعيات الديكارتية كلها : بما أن المادة عبارة عن الامتداد ، فلا امتداد من غير مادة ، وإذن فلا « خلاء » ، فأينما وجهنا الفكر استطعنا دائماً أن نتخيل وراء الحد الذي بلغناه فضاء لا متناهيًا . ففكرة الخلاء فكرة باطلة ، وكذلك فكرة الجزيئات التي لا تتجزأ ، فلا وجود للذرات : لأن وجود الذرات يفيد وجود الخلاء الفاصل بينها : بل أن تقسيم الجزيئات ممكن دائماً مادماً نتصور بالضرورة الجزئ ممتداً ، وليس العالم المادى بأسره إلا قضية تنبسط وفق قوانين الحركة . والسكلمة الأخيرة للأشياء المادية هي جوهر جامد ماهيته الامتداد ، خاضع لقوانين الميكانيكا . وإذن فليس هناك في العالم المادى إلا علم واحد هو الميكانيكا ، وجميع العلوم الأخرى من طبيعة وكيمياء وبيولوجيا ليست إلا علم الأشكال الخاصة التي يمكن أن تتخذها حركة الجوهر الممتد .

\* \* \*



ومن قبيل التأويلات العجيبة لهذه الميكانيكية الشاملة نظرية ديكرت المشهورة في « آليّة الحيوان » (les bêtes-machines) : ليس في العالم عند ديكرت إلا جوهران : النفس المفكرة ، والمادة الممتدة ؛ ولا توسط بين الأمرين ، فكل ما ليس بنفس فهو مادة . وإذن فما دام الحيوان خاليا من النفوس المفكرة فليس الحيوان إلا من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركة ، وما الحيوان إذن إلا آلة تشبه الآلات التي يصنعها الإنسان ، وكل الفرق في كمال الصنع ؛ والحيوان عند ديكرت أشبه بالساعة المعقدة ، ولو بلغ صانع من الحدق أن صنع كلبا جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التي تراها في الطبيعة ، لم يكن لدينا وسيلة للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين الكلاب التي تنبح في منازلنا !

\*\*\*

نرى أن هذه الطبيعيات الديكرتية مشتقة من الميتافيزيقا ، أعنى من تصور المادة تصورا ثم بالاستدلال المحض وليس للتجربة فيه إلا مكان ثانوى . وتلك محاولة في الحق قد بلغت من الجرأة حدا قصيا ، وهى تدل على ما أولى ديكرت العقل الإنسانى من ثقة قد لا يشاركه فيها أحد من علماء عصرنا الحاضر . ولكننا رأينا فيما سبق أن ديكرت قد ناط العقل البشرى بالعقل الإلهى ، فكأن صدق العقل البشرى مكفول بالله موكول اليه ، وديكرت يقول : « يبدو لى أن من اعتقد ببطلان علل العلولات الموجودة في الطبيعة والتي وجدناها على هذا النحو ، هو من المستهترين المعترضين على الله : لأن هذا معناه أنه يريد أن يعترض على الله إذ خلقنا من النقص بحيث كنا معرضين للخطأ ، حتى حين نستعمل ما منحنا من العقل استعمالا حسنا » . من أجل هذا يختتم ديكرت كتاب « المبادئ » مؤكدا في شيء من الزهو : « إن لدينا

يقينا أخلاقيا بأن أمور هذا العالم جميعها هي على نحو ما أثبتنا إمكان كونها كذلك ، بل إن لدينا على ذلك يقينا يعدو اليقين الأخلاقي ويسمو عليه .

\* \* \*

هاهو ذا ديكارت قد أثبت الحقائق الثلاث الكبرى التي يقوم عليها بناء الفلسفة : وهي النفس والله والعالم . ولقد رأينا أن فيلسوفنا لم يقنع بالإدلاء بأفكاره متلاحقة بعضها في إثر بعض ، بل أراد أن يبين في أي نظام وفي أي تدرج ، وبأي حركات الذهن اهتدى إليها ، كما أراد أن يستخدم الحقائق التي اكتسبها وسيلة للاهتداء إلى حقائق أخرى جديدة ، كما هو الشأن في سلسلة من سلاسل البراهين الهندسية : رأينا بعد أن أثبت وجود الفكر أو الذات المفكرة يتأدى إلى إثبات وجود « اللامتناهي » أو الله . ورأينا أن بمقدوره ، مع اللامتناهي أو الله ، أن يؤكد وجوده هو ، وأن يثبت وجود الامتداد أو المادة ، ووجود بدن متحد بالنفس ، ووجود نظام أو انسجام دبره الله في الأشياء المخلوقة لكي يهيء له أن يحيا في هذا العالم .

خاتمة :

ظاهر أن فلسفة ديكارت تخالف فلسفة القدماء ، ولا سيما فلسفة أرسطو وفلسفات القرون الوسطى المشتقة منها : ذلك أن أغلب القدماء كانوا يعنون بمشكلة الوجود ويلتمسون لها حلا ، ولم يكن يخطر ببالهم أن يبحثوا في العقل نفسه وفي طبيعته ووسائله في معرفة العالم الخارجي ، وبعبارة أخرى لم يتنبهوا إلى البحث في حدود العلم الإنساني وشروطه . فمن القواعد المنهجية في فلسفة أرسطو أننا قبل النظر في ماهية شيء من الأشياء يجب أن نثبت وجوده ، وإلا تعرضنا لأن نبحث عن أشياء غير موجودة كالغول والعنقاء .

أما ديكرت فقد قلب وضع المشكلة الفلسفية كما قلب المناهج التي كانت تستخدم لحلها ، ورأى بنظرة من نظراته الفلسفية الثاقبة أن هنالك مشكلة تمهيدية وهي مشكلة « المعرفة » ؛ رآها « ديكرت » قبل « هيوم » و« كانت » ، ورأى أنها هي المشكلة الفلسفية الكبرى ، وحلها حلا لا يخلو من مجازفة وإقدام : فأغلق الباب منذ البداية دون كل بحث عديم الجدوى في « الوجود » وفي « الشيء في ذاته » ، وجعل كل بحث وكل نظر منصبا على إمكان المعرفة . وبهذا أيضا استطاع ديكرت أن يسير من التصور الى الوجود ، ومن الفكر الى الأشياء ، كما صنع أفلاطون ، لا من الوجود الى التصور ، ولا من الأشياء الى الفكر ، كما أراد أرسطو .

فوقف ديكرت من الفلسفة قريب من موقف أفلاطون . ونقطة البداية في الفلسفة الديكرتية هي الفكر مسلما به كحقيقة أولى يمكن أن تثبتها : والشيء الحق هو ما جاء مطابقا لمطالب الفكر . والمسألة الثانية الكبرى عند ديكرت هي الانتقال من الفكر الى الوجود ، والقبض على الوجود بمعونة الذهن وحده وابتداء من الأفكار المحضة . وإذن فلو استثنينا من المذاهب القديمة فلسفة أفلاطون ، ومن المذاهب الحديثة جزءا من فلسفة « كانت » ، لاستطعنا أن نقول إن طريقة ديكرت في التفلسف لا تكاد تشبهها طريقة فيلسوف آخر .

والفلسفة الديكرتية أشبه بأن تكون نظاما روحيا وتربية عقلية من أن تكون مذهبا يمكن أن يُلخص في مسائل وفصول ، أو يُستطاع تعلمه كما تتعلم الآراء والعقائد في المعاهد والجامعات .

اختار ديكرت لبسط مذهبه أسلوب القصة والحكاية . ولم يصنع هذا عفوا ولا بالصدفة : فإن كتاب « المقال في المنهج » على تركيزه وأقلاله ، أشبه بحكاية غن

تجربة شخصية لا يعرفها إلا من يعانها . ولم يرضَ « أبو الفلسفة الحديثة » أن يطلع على الناس داعيا الى ثورة ، ولم يُرد بالشك الذي دعا اليه أن يكون شكا هداما يجعل من الذهن صفحة بيضاء كما يقولون ، وإنما أراد به أن يكون آلة لاستبقاء الصالح من العلم الموروث بعد أن يجتث منه الفاسد المعطوب (١).

\* \* \*

وجملة القول أن نظرات ديكارت تطابق نظرات العلم الحديث . كان ديكارت مثاليا وكان أيضا واقعيا : لقد فهم الرجل روح العلم ، واستطاع في الوقت نفسه أن يثبت وجود النفس ووجود الله . وما نحسب أن مفكرا جادا يحل له أن يتهم بالتناقض فيلسوفا مثل ديكارت أراد أن يوفق بين أمور تبدو متعارضة في الظاهر . والحق أن العلم في صميمه لا يتناقى مع الاعتقاد ، وأننا نستطيع اليوم أن نتمشى الى حد بعيد مع العلوم الوضعية ، وأن تسمع فينا روحها ، وأن نقبل كل اكتشافاتها واكتشافات المستقبل ، ولا يمنعنا ذلك من أن تكون لنا نظرة ميتافيزيقية الى العالم في مجموعه ، ولا يصر فنا عن الإيمان بحقيقة الروح والعقل والأخلاق .

## هـيوم

المدرسة الفلسفية الإنجليزية معارضة على وجه العموم للمدرسة الديكارتية : فقد كان ديكارت وخلفاؤه « عقليين » ، يطمحون إلى تطبيق منهج الرياضيات على الفلسفة . أما التجريبيون الإنجليز فيجمعون علوم الطبيعة مثلهم الأعلى ، ويطبّقون المنهج الاستقرائي على دراسة الذهن الإنساني . وقد استطاعت المدرسة الإنجليزية ، بمنهجها التجريبي الاختباري ، أن تمحص مختلف الفروض الميتافيزيقية ، وأن تفسر أصل أفكارنا تفسيراً وضعياً جدياً ، وأن تفحص عن ملكاتنا ومعارفنا فحصاً دقيقاً نقدياً .

ولكن هذا الفحص « النقدي » للمعرفة الإنسانية قد بلغ ذروته عند الفيلسوف الأسكتلندي « هيوم » . أراد هذا الفيلسوف أن يستعيض عن الميتافيزيقا « الأنطولوجية » القديمة ، تلك الميتافيزيقا التي تزعم الوصول إلى كنه الأشياء وماهياتها ، بعلم جديد نقدي ، مهمته أن يوقفنا على ما تكون الأشياء عليه عندنا وفي أنفسنا ، لا كما هي في ذاتها . وبعبارة أخرى أراد هيوم أن يشرع في فحص جاد عن طبيعة العقل البشري ، لكي يتبين ، بتحليل دقيق للملكاتنا ، أن تلك الموضوعات المجردة الغامضة التي تبحث فيها الميتافيزيقا التقليدية ليست في متناول العقل الإنساني . ومن وجهة النظر هذه صح للفيلسوف الألماني « كانت » أن ينظر إلى الفيلسوف الاسكتلندي نظره إلى الأب الروحي والأستاذ الملهم الذي علّمه العلم الصحيح ، ووجهه

الوجهة السليمة لإقامة الفلسفة الحقيقية ، أى الفلسفة « النقدية » التى تدور حول  
تعميص الملكات النفسية ، وتقييد حدود معرفتها ، لا الفلسفة « الدجماطيقية »  
المطمئنة إلى قضاياها ومعتقداتها .

### حياة هيوم ومؤلفاته :

ولد « ديفيد هيوم » David Hume سنة ١٧١١ فى « إدنبره » بإيقوسيا  
( اسكتلنده ) وعاش فى فرنسا من سنة ١٧٣٤ إلى سنة ١٧٣٧ . ولما عاد إلى إنجلترا  
نشر « رسالة فى الطبيعة البشرية »<sup>(١)</sup> سنة ١٧٤٠ ، ولكن هذا الكتاب الفلسفى  
العميق الذى نشره هيوم وهو دون الخامسة والعشرين لم يآبه له حينئذ أحد ، ولم  
يحقق لمؤلفه الشاب ما كان يطمح إليه من مجد فى عالم الأدب ، حتى قال عنه هو  
نفسه بنعمة تشعر بحمية الأمل : إن الكتاب « سقط من المطبعة ميتا ! » . ولما كان  
النجاح الأدبى شغلا شاغلا لهيوم ، فقد أعاد النظر فى « الرسالة » فلخصها وصاغها  
فى صورة جذابة وأسلوب أقرب تناولا ونشرها بعنوان « بحث فى العقل الإنسانى »<sup>(٢)</sup>  
و « رسالة فى الطبيعة البشرية » هى الدرّة اليتيمة فى مؤلفات هيوم الفلسفية .  
وأما كتبه الأخرى فأهمها « مقالات فى الأخلاق وفى السياسة »<sup>(٣)</sup> ، و « بحث  
فى مبادئ الأخلاق »<sup>(٤)</sup> و « أربع مقالات » فى التاريخ الطبيعى للدين ، والأهواء ،

(١) «A Treatise of Human Nature»

(٢) «An Enquiry concerning Human understanding.»

(٣) «Essays Moral and Political.»

(٤) «An Enquiry concerning the principles of Morals.»

والمأساة والذوق . وأخيراً كتابه « محاورات في الدين الطبيعي » (١) .

ولما عاد هيوم الى فرنسا سنة ١٧٦٣ استقبل استقبالاً رائعاً في المجالس والمنتديات الأدبية هناك واتصل بالكاتب « جان چاك روسو » ، وتوثقت بينهما أواصر صداقة انتهت بقطيعة مشهورة . وعاد هيوم الى « إدنبره » ففضى فيها آخر سنى حياته ، ومات سنة ١٧٧٦ .

وإذا كان هيوم قد حظى بشهرة واسعة في أوروبا ، وعرفه أهل عصره أديبا واقتصاديا ومؤرخا ، فإن القليلين منهم قد وقفوا على شيء من فلسفته . والواقع أن الفيلسوف « كانت » هو الذى اكتشف ما بفلسفة هيوم من عمق وطرافة ، وهو أول من وجه أنظار الأوربيين اليها ونوّه بها فيما أورده في الفقرة المشهورة من كتاب « مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما » في قوله إن أثر هيوم عليه أعمق من أثر أى فيلسوف آخر ، وأنه هو الذى « أيقظه من سباته الدجاطيقى » ( الاعتقادى المطمئن ) . ومع أن « كانت » لم ينصب نفسه مؤرخا للفلاسفة ، وإنما بحث في آراء هيوم من جهة الفلسفة « النقدية » التى كان يسعى هو الى تأسيسها ، دون أن يجعل من همه أن يقدم عن الفكر الهيومى صورة صادقة وافية ، إلا أن الفيلسوف الألمانى كان مع ذلك كله أول من بين الخصائص الجوهرية لمذهب الفيلسوف الاسكتلندى ، واهتدى بشاقب نظره الى قيمة التحليل الذى أجراه هيوم على فكرة العلية ، فجعله جزءاً من فلسفته النقدية .

\*\*\*

## فلسفة هيوم :

ما إذن موضع الطرافة في فلسفة هيوم ؟

كان « هيوم » يرى ، حين أَلَفَ « رسالة في الطبيعة البشرية » أن الفلسفة أو في اصطلاح الإنجليز ، « العلوم الأخلاقية » هي عبارة عن مناقشات جدلية عقيمة لا نهاية لها ولا يحصل الإنسان منها قط على نتائج يقبلها الناس جميعا كما في العلوم الأخرى . وسبب ذلك قلة التحديد في موضوع تلك العلوم ، وعدم الاهتمام الى منهج ملائم لها . وذلك التحديد والمنهج يأتي بهما هيوم على نحو ما سنرى . ومن أجل هذا يضيف الفيلسوف الأسكتلندي الى عنوان « رسالة في الطبيعة البشرية » عنوانا صغيرا تفسيريا هو : « محاولة لإدخال المنهج التجريبي للاستدلال في الموضوعات الأخلاقية » ، ويبيّن ذلك بقوله : « كما أن علم الإنسان هو الأساس الوحيد المتين للعلوم الأخرى فكذلك لا بد أن يكون الأساس الوحيد المتين الذي نستطيع أن نقيم علمه على الإنسان هو التجربة والملاحظة » (١) .

وقد يبدو في هذه الصيغة بمض الإيهام ، ولكن لها في فكر هيوم معنى دقيقاً . معناها أنه سيعمل على نقل الفلسفة من المطلق الى النسبي ، وسيحاول أن يقيم العلوم الأخلاقية على غرار العلوم الوضعية ، وسيتخلى عن المبادئ والمشاكل التي تتجاوز التجربة ، ملتزماً بملاحظة الظواهر وتحليلها والبحث عن قوانينها . ومقصد هيوم بالإجمال أن يحاكي في العلوم الأخلاقية منهج « نيوتن » الظاهر في « الميكانيكا السماوية » وفي علم الطبيعة ، وأن يقضى مثله على التقاليد والمناهج الضارة بالعلم ، وأن يحصل أخيراً على نتائج لا يستطيع أحد المنازعة فيها .

(١) هيوم : « رسالة في الطبيعة البشرية » (مقدمة) .



## محاكاة منهج « نيوتن » في منهج الاستدلال التجريبي :

لقد كان لاكتشافات « نيوتن » وبرايمه خلال القرن الثامن عشر أثر كبير على العقول . فلم يكذب بنحو من ذلك الأثر أحد في أوروبا ، من قُلتير بفرنسا ، ومن الديكارتيين الذين كانوا يصرون على نصره مذهبهم ومعارضة نظرية الجاذبية ، إلى أساندة « كانت » في ألمانيا ، وإلى « كانت » نفسه ، وقد كان من كبار المعجبين بنيوتن . والحق لقد كانت اكتشافات نيوتن في الميكانيكا السماوية جميلة القدر ، وكانت البراهين الرياضية التي أدلى بها عنها حاسمة ، وكانت التطبيقات التي استخلصت منها للملاحظة عظيمة القيمة . وكان لا بد لذلك الإعجاب أن يؤدي إلى محاولات كثيرة في محاكاة النظرية : فلو أننا اتخذنا الاحتياطات اللازمة وطبقنا على العلوم الأخرى المنهج الذي استخدمه « نيوتن » في « الفلسفة الطبيعية » أفلا نستطيع هنا أيضاً أن نصل إلى أوثق النتائج وأنفعها للإنسانية ؟

\* \* \*

ذلك ما اعتقده هيوم ككثيرين غيره . ولكن منهج « نيوتن الوضعي »<sup>(١)</sup> كان أعظم مارق هيوم ، فأراد أن يدخله هو بدوره في محوته الخاصة . كان ديكارت وأغلب الديكارتيين - وهم السلف المباشر لنيوتن - يرون أن الميكانيكا والفيزيكا والفلك وعلوم الطبيعة عموماً ، متصلة اتصالاً وثيقاً بالميتافيزيكا . وكان ديكارت يرى أن أعم قوانين الظواهر تستخلص مباشرة من كمال الله<sup>(٢)</sup> . وكان طبعياً أن يتأثر

Léon Bloch, La philosophie de Newton, 1908 (١)

(٢) انظر كتابنا : « ديكارت » ص ٧٩ - ٨٠

المنهج بتلك النظرة إلى العلوم : ففكرة المبادئ العامة التي تسيطر على جملة العلوم ،  
أى فكرة علم كلى ، يلائمها عند ديكارت فكرة منهج هو أيضاً كلى استنباطى  
بماهيته ، وليس فيه للتجربة ، على شدة الحاجة إليها ، إلا مكان ثانوى . أما « نيوتن »  
فقد نهج نهجا آخر : درس طوائف الظواهر ، كل ظاهرة على حدة مع خواصها  
( فلكية وطبيعية وكيميائية الخ ) ، وبدأ فى كل طائفة بملاحظة الظواهر ، فوصل إلى  
تحديد قوانينها . وهو عارف بما للآلة الرياضية من قوة . وهو يستخدمها ، ولكنه  
يعلم أيضاً أنها ليست إلا أداة . من أجل ذلك وجدناه يتخلى عن فكرة منهج كلى  
مستخلص من الرياضيات وإنما يبحث لكل نوع من الظواهر عن عمليات المنهج التي  
يكون من شأنها إظهار الروابط بين الوقائع وإعطاؤها تعبيراً بالكم ما أمكن ذلك .  
وبينا نظرية الدوامات <sup>(١)</sup> عند ديكارت هي بعدُ نظرةٌ فى الكون افتراضيةٌ محضة ،  
نجد « نيوتن » يقنع بحل مشاكل الميكانيكا السماوية ، ولكنه يبرهن على مايقدم من  
حلول . ويلاحظ هيوم أن مبدأ القصور الذاتى فى الميكانيكا السماوية يأتى من التجربة ؛  
وبهذا المعنى يفسر هيوم « المنهج التجريبى للاستدلال » ويستبعد من العلم كل ما لا  
ينطبق عليه ذلك المنهج .

وإذن فهيوم يرى أن العلم النيوتونى علم متين ، لأنه لا يبحث إلا عن العلال  
الصحيحة التي يمكن التحقق منها مباشرة أو بالواسطة ، ولأنه يُمسك عن كل  
افتراض يخرج عن رقابة التجربة . وعلم نيوتن لا يزعم الصعود إلى المبادئ الأولى  
وإلى الماهيات ، وإنما يرضيه أن يحدد قوانين خاصة ، وأن يردّها إلى أخرى أعم منها ،

(١) انظر كتابنا : « ديكارت » ص ٢٤٢

وهذه بدورها إلى أعم منها ، بحيث يصح انطباقها على عدد كبير من الظواهر ، كما حدث مثلاً في قوانين سقوط الأجسام الثقيلة وفي حركة الكواكب حول الشمس والقمر حول الأرض الخ . وإذن فالفلسفة الطبيعية قد بلغت من النضوج أن أضحت لا تبحث عن تفسيرات مطلقاً . ولقد يعوِّض عن تواضع مزاعمها وثوقُ منهجها ويقين نتائجها . وإذا فسّرت اكتشافات « نيوتن » على هذا النحو كانت شاهداً ومثالاً في وقت واحد : شاهداً على ما يستطيعه المنهج التجريبي متى تصوّر موضوع العلم تصوراً طبيعياً ؛ ومثالاً للعلوم الأخلاقية إذا أرادت أن تخرج من حالها الراهنة وأن تسير إلى تقدم حاسم<sup>(١)</sup> .

وهذه العلوم تعتمد كلها على علم الإنسان . وإذن فعلم « الطبيعة البشرية » هو الذي سيقمه « هيوم » باديء الأمر على المثال الذي أقامه « نيوتن » ، وسيعطيه أولاً الحدود الوضعية . أما ماهية النفس فليس جهلنا إياها أقل من جهلنا ماهية الأجسام . وما تعرفه الفلسفة الطبيعية عن الأجسام إنما أتتها من الملاحظة وتحليل الظواهر . وكذلك « يستحيل أن تتصوّر قوة النفس البشرية وصفاتها إلا بتجارب مضبوطة دقيقة ، وبملاحظة الظواهر الخاصة الناتجة من الظروف أو المواقف التي تكون فيها » فنحن لانستطيع أن نذهب إلى أبعد من التجربة . وكل فرض يزعم اكتشاف الصفات الأصلية القصوى للطبيعة البشرية يجب أن نرفضه بتاتا ، وأن نرى فيه ادعاءً باطلاً ووهماً كاذباً .

\*\*\*

(١) انظر هيوم : « بحث في العقل الإنساني » ، القسم الأول فقرة ٩ (ص ١٤ طبعة Selby - Bigge)

مذهب « الظواهر » :

أما وقد نقل هيوم منهج نيوتن<sup>١</sup> الوضعي إلى علم الطبيعية البشرية فقد استخلص منه نتائج بعيدة المدى : حذف أجزاء بأكملها من ذلك العالم على نحو ما كان يتصور حتى ذلك الحين . وأبى أن ينظر في طبيعة النفس الروحية نظرا عقليا . وقضى في نظرية المعرفة على المطلق وعلى الأوليات (a priori) وما إليها . وقرر أن النفس لا تعرف شيئا عن ذاتها ولا عن الأشياء الخارجية . وأن الطريق الوحيد الذي ينبغي لعالم النفس أن ينتهجه هو ملاحظة الظواهر وتحليلها . ويرى هيوم هاهنا أن علم الإنسان لا بد له أن يسير على غرار الفلسفة الطبيعية .

فالفلسفة الطبيعية عند « نيوتن » قد عدلت عن الفروض التي لا يمكن التحقق منها ، مهما يكن لها من جاذبية ؛ ولم تعد تبحث في أن تعرف عن الأجسام إلا ما يمكن أن يشاهد فيها بالملاحظة والتجربة<sup>(١)</sup> أو ما يستنتج استنتاجا سائغا من التجربة . وعلم الإنسان سينهج هذا المنهج نفسه . وقد يكون هذا أشد عسرا : فإن من العادات المتأصلة لدى الناس ما يتعارض وذلك المنهج ؛ ثم إن الفلاسفة دأبوا على النظر العقلي في النفس وفي روحانيتها وفي جوهريتها الخ ، ومن أجل ذلك لم يستطيعوا أن يقيموا للطبيعة البشرية علما . أما هيوم فيزعم أن باستطاعته أن يصل إلى ذلك العلم : لأنه قد استبعد المشاكل التقليدية التي ليست علمية ، وأمسك عن كل افتراض مالم توح به الوقائع وتكفله وتحققه .

فهيوم لا يدرس إذن إلا الظواهر (phenomena) . ومذهبه في الظواهر ليس

(١) سنعرض لمعنى « التجربة » عند هيوم فيما بعد .

قائماً على حجج ميتافيزيقية، ولم يزعم هيوم قط أن يحل مشكلة « الأشياء في ذاتها » .  
ولكن مذهبه في الظواهر له معنى منهجي محض كما هو الحال عند العالم الطبيعي .  
وتلك النظرة الوضعية لعلم الإنسان لا تتضمن حلاً لأي مشكلة ميتافيزيقية : لأننا  
لو نظرنا في شيء آخر غير الظواهر فذلك معناه أننا تخيلنا عن فكرة علم للطبيعة  
البشرية قائم على غرار العلم النيوتوني ، وكأننا بهذا قد عدنا إلى الفكرة التقليدية  
عند الفلاسفة ، تلك الفكرة التي لم يسفر عنها وقتئذ إلا نتائج ضئيلة هزيلة جدا .

وإذن فهيوم يريد أن يدخل في العلوم الإنسانية روح المنهج الجديد الذي  
يسميه : « منهج الاستدلال التجريبي » . أما عمليات ذلك المنهج ، فموضوع العلوم  
الإنسانية لا يسمح باستعارتها كما هي من العلوم الأخرى . ذلك أننا إذا كنا بصدد  
ظواهر اجتماعية وأخلاقية لم نستطع أن نقوم بتجارب كما في علم الطبيعة والكيمياء ؛  
كما أنه لا محل هنا لاستعمال الآلة الرياضية ، ولا قبيل للفيلسوف في أغلب الأحيان  
إلا بتجارب تقدمها إليه الحياة نفسها ، في الجماعة التي تحيط به ، وفي التاريخ ، إذ  
تبين له الناس في ظروف وفي مواقف مختلفة : فهو يستطيع أن يلاحظ بأكثر مما يمكن  
من الدقة كيف تتغير عواطفهم وأفكارهم ونظمهم الاجتماعية وأعمالهم بتغير تلك  
الظروف والمواقف .

### مسلمات منهج هيوم :

وهناك اعتباران هامان يسيطران على استعمال هيوم لذلك المنهج :

- ١ — فهو يسلم بأن الطبيعة البشرية ثابتة في جميع الأمكنة وجميع الأزمان ،  
ويرى كما يرى « فنتنل » أن الفرنسيين والإنجليز من أهل عصره يشبهون اليونان

واللاتين من أهل العصور القديمة ، كما تشبه أشجار النخيل في بلادنا اليوم أشجار النخيل التي كانت تنبت منذ ثلاثة آلاف عام . ويرى أن الإنسان في كل مكان يتأثر ، على صورة واحدة ، بالمثيرات الفيزيائية والأخلاقية : فانفعالات الحب والأناية والحسد والخوف كلها منشؤها عنده أشياء واحدة وكلها تجري في تيار واحد . وهذه القضية المسلمة سنجدتها بعدُ عند « أوجست كمت » . وهي وإن كانت لا تتنافى مع التقدم إلا أنها أشبه بالمرحلة الأولى التي يبدأ منها البحث عن العلل . فإذا اختلفت الأخلاق والعادات والأنظمة والأديان في المجتمع البشرى فذلك الاختلاف ينبغى أن لا يُنسب إلى طبيعة الإنسان ، لأن طبيعته واحدة ، بل إلى اختلاف الظروف الخارجية والداخلية ( من جو وكثافة سكان ونظام اقتصادى الخ ) وإلى تاريخ كل مجتمع .

٢ — وهيوم يستعمل الاستبطان أو التأمل الباطنى (Introspection) ولا يقيم وزناً لما يوجه إلى هذا المنهج من نقد لأنه يراه منهجاً لاغنى عنه . أمن المستطاع الحصول على وقائع التجربة الباطنة بدون هذا الطريق ؟ ولكن ليس يلزم من هذا أن يكون الاستبطان آلة من آلات الملاحظة خالية من العيوب ، ولا أن يكون عملية من عمليات المنهج . وهيوم نفسه ينبّه إلى ما به من نقص . ومن أجل هذا يكرر القول بضرورة « التقاط تجاربنا في ذلك العلم بملاحظة الحياة البشرية بانتباه ، مما يحدث بالعالم في مجراه العادى ، وفي سلوك الناس عند اجتماعهم ، وفي شؤونهم ومسرّاتهم وأحزانهم »<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

(١) هيوم : « رسالة في الطبيعة البشرية » . المقدمة ( في النهاية )

## طرافة منهج هيوم :

ولكن ليس هذا موضع الطرافة في منهج هيوم ، وإنما طرافته في بذله الجهد لاحتذاء مثال العالم الذي يجعل قاعدته الأولى أن لا يفترض في الظواهر إلا ما تسمح له به التجربة بأن يشاهده فيها . وكذلك هيوم ، حين بدأ علم الطبيعة البشرية بدراسة الذهن ، قد أحجم عن كل افتراض صريح أو مستتر عن ماهية النفس أو عن نشاطها . وفي هذا الموضوع يبدو التباين واضحاً بينه وبين سلفه : نرى « لوك » و « بركلي » في نظريتهما في الذهن ونظريتهما في الأفكار ، يعرفان ما بين العقول المتناهية والعقل اللامتناهي من علاقات ، ويعرفان أن فينا مبدأ مفكراً روحياً واحداً لا يفنى . وهناك ميثافيزيقا بأسرها شبه عقلية وشبه دينية قد استترت وراء نظريتهما البسيكولوجية . وهما يعرفان أيضاً أنه إذا كان تحليلهما للوقائع المعطاة في التجربة صحيحاً وإفياً فلا بد أن يجيء موافقاً لتلك الميثافيزيقا : لأن الحق كيف يكون مضاداً للحق ؟ ولكن إيمانهما بهذا يجعلهما لا يتنبهان إلى ما قد يكون في تحليلهما من نقص وما بالنظرية من ثغرات . وما داما يجدان المسائل الأخيرة حلولاً فهما يستطيعان أن يصوغا جملة المسائل الأخرى في نظام تطمئن إليه النفوس في الظاهر . وهذا هو ما يراه هيوم شيئاً لم يبلغ بعد مرتبة العلم . فإذا أردنا أن ندخل في العلوم الأخلاقية « المنهج التجريبي للاستدلال » وجب علينا أن نبدأ فنمنع أنفسنا من كل افتراض وكل اعتقاد سبق من قبيل الاعتقادات الميثافيزيقية ، أي لم يحص ولا يمكن تحصيله . وقد كان في مراعاة هيوم لتلك القاعدة ما يكفي للوصول إلى علم للطبيعة البشرية ، وعلى الخصوص إلى نظرية في العقل قد أحلته منزلة لم يدن منها سلفه المباشرون .

شعور هيوم بتجديده :

وهيوم يشعر شعورا قويا بما في نظريته من جدة وبما ينتظر لها من معارضة واحتجاج . وهو يقول في هذا : « لقد راغنى أن جعلتني فلسفتي في وحشة وعزلة قفراء : يخيّل إلى أنني شخص غريب وحشى الطباع ، بنا عنه الناس ويتسوا منه ، فهو لا يستطيع أن يعيش في المجتمع . . . لقد تعرضت لسخط الميثافزيقيين والمنطقة والرياضيين واللاهوتيين أيضا . فما عجبى أن يسومني الناس هواناً وعدواناً! »<sup>(١)</sup> . لعل في هذه العبارات مبالغة غير قليلة، ولكنها تدل على أن هيوم قد أوغل وحده في طريق بعيد عن الطرق المعبدة . ولكن هيوم على الرغم من هذا لم يكن ممن يحتقرون العادات ويخرجون على التقاليد ويبحثون عن المفارقات . بل نراه على نقيض ذلك يحلو له أن يقول بأن ما يخالف في الأخلاق مألوف الناس وشعورهم العام لا يمكن أن يكون إلا ضلالاً . فكيف صح له في نظرية العقل التي تملأ الباب الأول من « الرسالة » ، والتي هي مفتاح سائرها أن ينساق إلى نظرية هي باعترافه خارجة عن المؤلف ؟

مرجع هذا إلى أنه أولاً أراد أن يراعى قواعد منهجه ، فأمسك عن افتراضات كانت تنطوي على ما يدعم فلسفة سلفه ، وثانياً أنه على الرغم من أنه استعار منهم غالب الأمر صورَ المشاكل قد وضع مسائل كثيرة طريفة : فهو قد يبدو باحثاً مثل «لوك» ، عن أصل الأفكار ، ولكن فضلاً عن أن تعريفه ليس هو تعريف «لوك» نجد يفهم مشكلة نشوء الأفكار على نحو مخالف للوك؛ فهو لا يعنيه أن يبين في أى لحظة تظهر فكرة ما في الذهن ؛ ثم هو لا يقنع « بمجرد المنهج التاريخي » الذي اطمأن إليه

(١) هيوم : «رسالة في الطبيعة البشرية» الباب الأول الجزء الرابع القسم السابع .



« لوك » كل الاطمئنان . إن بيان نشوء الأفكار هو في حقيقة الأمر عبارة عن تفسيرها ؛ فلا بد من إثبات حقيقتها ، أى لا بد - في لغة هيوم - أن نبين أى الآثار مطابقة لها . ولا بد في بعض الأحوال من تسويتها ، أى أن نبين أساس القيمة الموضوعية التى لها في نظرنا . فنحن نرى أن هيوم إذ يشير هذه المشكلة الأخيرة يسلك طريقاً مجهولاً لم ينتبه « لوك » إلى أهميته ولا إلى وجوده ، وإن كان قد سلكه أحياناً عن غير قصد ولا وعى . ومهما يكن الأمر فإن وضع المشكلة الفلسفية موضعاً نقدياً لم يكن شيئاً مصرحاً به عند « لوك » ؛ وإنما يظهر صراحةً عند « هيوم » : لأن هيوم يضع المشكلة وهو متنبه إليها ، عارف أنه يضعها . ولم يفعل « لوك » هذا ولا خطر بباله أن يفعله .

### « التجربة » عند هيوم :

يتحدث هيوم عن المنهج التجريبي للاستدلال . فما معنى التجربة عنده ؟ يستعمل هيوم لفظ « التجربة » في معنيين متميزين ، وهو نفسه ينبه القارئ إلى ما بين المعنيين من اختلاف :

( ١ ) كل فكرة عند الإنسان تطبع في ذهنه أثراً (Impression) أو حالة أولى ، أى تفيد أن لشيء أو لمؤثر خارجي أثراً على حواسنا . والفكرة (Idea) هى حالة ثانية أو صورة أو نسخة لذلك الإحساس . فهيوم يقابل بين « الفكرة » و « الأثر » : أما الأثر فهو كل ظاهرة نفسية حين أول ظهورها ، والفكرة هى رجوع الصورة الباقية من هذا الأثر . وهذا هو التقابل بين الإحساس والصورة الذهنية . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن جميع أفكارنا تأتى من التجربة ، وهو المعنى الأول من معانى التجربة ، وهو يقابل حصول الأفكار « أولياً » (a priori) فى الذهن .

(ب) ومن جهة أخرى الحقائق التي في متناول أذهاننا على نوعين : فمنها ما نحصل عليه بمجرد النظر في أفكارنا وفي علاقاتها أو بتحليل مضمونها . مثال ذلك نظريات الحساب . ومنها ما يتعلق « بالوقائع » والحوادث التي تقع في الحياة وفي التاريخ ، وقد نكون شهود عيان لها ، وقد تحدث دون أن نتنبه إلى حقيقتها أو ضرورتها . وهيوم يسمى جملة هذه الظواهر أيضا « تجربة » .

### تقد هيوم لفكرة العلية :

ولقد كان « هيوم » ، باستعماله لفظ التجربة في هذا المعنى المحدود ، أول من وضع المشكلة النقدية ، فتساءل كيف تكون التجربة ممكنة ؟ وعلى أي شيء تقوم الحقائق التي لا ننالها بالحدس ولا بالبرهان ، ومع ذلك تبدو لنا مملا لا شك فيها ؟ ومن أعطانا الحق في القول مثلاً بأننا إذا صعدنا إلى طبقات الجو العليا ، ومعنا بارومتر ، فإن عمود الزئبق ينزل كلما صعدنا ، وبنسبة يمكن معرفتها بالضبط قبل صعودنا ؟ الواقع أننا في هذه الحالة وفي مثيلاتها على ثقة من الاقتران الضروري الموجود بين الظواهر . ولكن من أين جاءت تلك الفكرة عن الاقتران الضروري ؟ أمقدورونا أن نبيّن ما لها من قيمة موضوعية ؟

ظن البعض أن هيوم قد شك في نظام الطبيعة ، بمعنى أنه شك في أن الظواهر تحكمها قوانين وتخضع لمبدأ العلية . وهذا غير صحيح ، فإن هيوم نفسه يكتب إلى أحد مراسليه : « اسمح لي أن أقول لك إنني ما قلت قط قولاً سخيفاً كهذا : إن شيئاً يمكن أن يحدث « بدون علة » ، وإنما قلت إن يقيننا بخطأ هذه القضية لا يأتي من الحدس ولا من البرهان » (١) .

(١) Burton, Life and correspondence of David Hume. I, p. 97.

ستشرق الشمس غدا في وقت معلوم ؛ وما خطر ببال هيوم أن يشك في هذا ،  
وما أراد أن يزعزع من ثقة الناس جميعا في نظام الطبيعة ؛ وكل حركة وكل خطوة  
يخطوها تفيد إيمانه بذلك النظام . وإنما شغلت باله مسألة أخرى تتصل بنظرية المعرفة :  
« ما منشأ تصورنا للظواهر مقترنة اقترانا ضروريا ؟ وما معنى هذه الضرورة ؟ » .  
وتلك مسألة من الأهمية بمكان في نظر هيوم . ولقد أخطأ الفلاسفة خطأ شائنا لأنهم  
لم ينتبهوا إليها . ولو كانوا حاولوا أن يحلوها لكان تهيأ لهم عن الطبيعة وعن وظائف  
الذهن أنوارٌ جديدة ، ولكانوا خلصوا علم الطبيعة البشرية مما علق به من أوهام  
تحول دون ما يرجى له من تقدم مطرد .

وبعد أن قام هيوم بتحليل دقيق في « الرسالة » انتهى إلى نتيجة لم تكن في  
الحسبان : وهي أن فكرة الاقتران الضروري لامسوَّغ لها : لا قبل التجربة (أوليا)  
ولا بعدها (بعديا) : أولاً ، لأنها ليست ناتجة عن حدس أو يقين مباشر : فإن  
الاقتران الضروري ليس شيئاً يلمس مباشرة بمجرد النظر في الظواهر . فنحن إذا  
وجدنا أنفسنا لأول مرة أمام شيء ما شق علينا أن نرى لأي شيء يمكن أن يكون  
علة أو معلولا . وثانياً ، لأن الاقتران الضروري لا يمكن البرهنة عليه كما لا يمكن  
إدراكه إدراكاً حسيماً . لأنه لو كان يبرهن عليه لكان عكسه باطلاً ومحالاً تصوره ،  
مع أننا نستطيع دائماً أن نتصور ، بدون أن ترتكب شناعة ، عكس علاقة من علاقات  
الوقائع : فإننا إذا غطسنا في الماء متيناً لاحتمالاً اختناقاً . ولكن لاشناعة في أن نتصور كائنات  
غاطسة في الماء مواصلة حياتها . والواقع أن الطبيعة قد أحدثت من هذه الكائنات  
عدداً لا نهاية له . وإذا قلنا أن الاقتران الضروري بين العلة والمعلول موضع برهنة  
فقد سلمنا بأننا ، قبل كل تجربة ، نستطيع على وجه اليقين أن نتنبأ في العلة بالمعلول  
الذي ستحدثه هي نفسها . وليس ذلك التنبأ ممكن إطلاقاً : فالبطاطس وحشيشة

المحترمة من فصيلة واحدة من النبات فهل كان بمقدورنا أن نعرف قبل التجربة أن إحداها غذاء للإنسان والثانية سم قاتل؟

وإذن فالاقتران الضروري بين الظواهر لا يُعرف بالحدس، ولا يُبرهن عليه «أولياً» (أى بالبرهان المنطقي). وإنما التجربة وحدها تنبؤنا عن «أمر الواقع»: فهي تبين لنا من الظواهر ما يرافق بعضه بعضاً دائماً، فهي تعرضها علينا في «اقتران مطرد». ولكن بأى حق ننتقل من الاقتران المطرد إلى إثبات الاقتران الضروري؟ إن الضرورة التي لم نستطع تسويتها أولياً أو عقلياً لا يُستطاع كذلك تسويتها بعد التجربة. والاستناد على التجربة الماضية لتفسير ما لدينا من يقين عن التجربة القادمة أمر لا يفلح منطقياً: ذلك أن الظاهرة حين تتبع أخرى للمرة الألف فهذه الحالة الألف ليس لها بالذات شيء مختلف عن الحالة الأولى. فإذا كان من المستحيل علينا أن ندرك في الحالة الأولى الضرورة التي تربط التالى بالمقدم، فنحن لانراها كذلك في الحالة الألف. ومهما يكن عدد الحالات التي شاهدناها من قبل فليس ما يسمح لنا بأن نقرر بأن الاقتران سيتحقق بعدُ في الحالات المستقبلية. ولا نستطيع أن نقرر ذلك إلا إذا استندنا على تلك الصيغة العامة: «علاقات الظواهر التي لم نلاحظها هي بالضرورة عين العلاقات التي لاحظناها»، أو «قوانين الطبيعة مطردة». ولكن كيف تسوّغ تلك الصيغة نفسها؟

أما قبل التجربة أو «أولياً» فهذا مستحيل للأسباب التي بينها آفا. وأما بعد التجربة فعننا أننا نطلب إلى التجربة أن تكون أساساً وضامناً للمبدأ الذي يجب أن تستند هي نفسها عليه!

وإذن فهوم يرفض قطعاً النظرية التي سيقبلها «چون ستوارت ميل» من بعده و«أوجست كمت» أيضاً. يسلم هذان الفيلسوفان بأننا نستند في الاستقراء، على المبدأ العام

الذى يقرر اطراد قوانين الطبيعة ، وأنا نعتبر هذا المبدأ صالحاً للمستقبل صلاحيته  
للماضى . ولكن هذا المبدأ فيما يقولان يستند بدوره على استقراء واسع بطريق  
« الإحصاء » . ومن حيث أن المبدأ حَقَّق فثبتت صحته فى الماضى فى حالات لا حصر لها فإن  
احتمال كذبه فى المستقبل يبدو لنا احتمالاً ضئيلاً ضالةً لامتناهية ، ونعتبر المبدأ ، عملياً ،  
شيئاً يقينياً . ولكن هيوم يعترض على ذلك بمثل ما يعترض فلاسفة « الأوليات » أو ما قبل  
التجربة ، فيقول : قد يكون هذا وصفاً بـ « سيكولوجيا لتوقعنا لحوادث المستقبل ، ولكننا نقطع  
بأنه ليس تسويغاً منطقياً للمبدأ الاستقراء . فإذا كنا لم ندرك أى اقتران ضرورى فى العلاقات  
المدركة فى اللحظة الراهنة فكيف نستطيع ، مهما تكن كثرة عدد الحالات التى  
لوحظت ، أن نقرر ذلك الاقتران الضرورى بالنسبة للحالات التى تحدث فى المستقبل ؟  
وهيوم يبين فى فصلين من أطرف فصول « الرسالة » أن مشكلة الرجحان هى بعينها مشكلة  
العلية<sup>(١)</sup> . فهذه الصورة من صور « الأمبيرزم » - أى مذهب التجربة البسيطة -  
لا يقبلها هيوم من الوجهة المنطقية كما لم يقبل النظريات العقلية القائلة بما قبل التجربة .  
وإذن فمن اعتبار الظواهر « أولياً » أو « بعدياً » لانستطيع أن نستخلص شيئاً يجعل  
الاقتران الضرورى أمراً معقولاً . وعلى الرغم من ذلك نجد فى أنفسنا فكرة الاقتران  
الضرورى ، ونجد أنها تكاد تكون منطوية فى جميع أفكارنا وأعمالنا ؛ وليست  
التجربة هى التى تسوِّغها ، وإنما هى التى تجعل التجربة ممكنة .

\*\*\*

(١) هيوم : « رسالة فى الطبيعة البشرية » . الباب ١ جزء ٣ قسم ١١ ، ١٢

## منشأ فكرة الاقتران الضروري :

فأين إذن نجد منشأ هذه الفكرة عن الاقتران الضروري ؟  
يجيب هيوم بلا تردد : « في الذات العارفة » . لو لم يكن بين الظواهر علاقة  
في الذهن أكثر مما يبدو لها خارج الذهن لما استطعنا أن نعتبرها إلا موجودات  
منفصلة لا رابطة بينها . وإذن فهناك مبدأ علاقة قدمته أذهاننا : « وجملته القول أن  
الضرورة شيء يوجد في الذهن لافي الأشياء . فإما أننا ليس لدينا فكرة الضرورة ،  
أو أن الضرورة ليست إلا « تهيؤ » الفكر للانتقال من العلة إلى المعلولات  
ومن المعلولات إلى العلة متى كان لنا تجربة عن اتحادها . . ولا أجهل أن هذه  
المفارقة هي من بين جميع المفارقات التي أدلت بها والتي سأدلى بها في هذه الرسالة  
أشدها عنفاً . . . كأن العلة لا تؤثر على وجه واحد ، سواء وجد أم لم يوجد ذهن  
يتأملها ويتفكر فيها ! . . أليس هذا قلباً لنظام الطبيعة ؟ » (١) .

تبين هذه الاعتراضات مبلغ الوضوح في تقدير هيوم لمدى اكتشافه . والسؤال  
الجديد الذي يردده هو كيف يكون هذا النظام نفسه ممكناً . ولكن هذا النظام يقوم  
على قانون العلية الضروري . وضرورة ذلك القانون لا يمكن أن تكون إلا في الذهن  
الذي يتمثل الظواهر على اتصال بينها .

وإذن فيُجاب على الذين يتساءلون عما إذا كان « كانت » قد فنّد آراء « هيوم »  
بأن « كانت » لم يكن عليه أن يفنّدها ، بل بالعكس أن ما أثبتته « هيوم » حتى  
الآن وهو أن رابطة العلية ذات صفة تأليفية ، وأن من المستحيل أن تُفسّر ضرورة  
تلك الرابطة تفسيراً تجريبياً - هذا يقبله « كانت » ويدخله في مذهبه . وهو كهيوم

(١) « رسالة في الطبيعة البشرية » الباب ١ > ٣ ق ١٤

يضع « الضرورة » في الذات التي تعرف . ولكن « كانت » يرى أن تلك الضرورة هي خاصة مقولات الذهن ، وتلك المقولات « أولية » ، سابقة على التجربة ، وهي عبارة عن الشروط العامة الضرورية لكل معرفة بشرية . قد يكون هذا الحل للمشكلة النقدية منطويا على اتجاه عقلي لم يتخل عنه « كانت » تخليا تاما أبداً . ولكن ذلك الحل لم يكن على كل حال ليخطر لهيوم الذي تجاهل - عامداً - « الكلّي » ، والضروري ، و « الأوّل » بالمعنى الكانتي ، والذي لا يعترف بعنصر المعرفة مستقل عن التجربة .

### العادة :

ولكي يفسر هيوم الضرورة الموجودة في الذهن بحث في ناحية أخرى :  
عمد الى « العادة » (Custom) فقال : نرى ألف مرة ظاهرة تعقب أخرى ؛ وهذه الحالة الأخيرة لا تختلف في ذاتها عن الحالة الأولى ، ومع ذلك فحين تعرض الحالة المتقدمة من جديد للمرة الواحدة بعد الألف لا نستطيع أن لا نتوقع ظهور التالية . ونقدر أن هذا الظهور ضروري ، ونقول أن الحالة السابقة هي علة التالية . فالفرق بين الحالة الأولى والحالة الواحدة بعد الألف يأتي إذن من أن العادة قد ثبتت بين فكرتي المقدم والتالي ما يسميه هيوم « انتقالا ميسورا » ، انتقالاً عفويا لا سبيل الى تفاديه ، أو بالإجمال ترابطا (Association). وترابط الأفكار هذا الذي هو بمثابة « قوة رفيقة » يقوم في المجموعة الذهنية بمهمة شبيهة بمهمة الجاذبية في المجموعة الشمسية . وكما أن « نيوتن » قد أحسن إذأبى أن يتجاوز بعض القوانين التي هي أعم ما أمكنه ، إثباته ولم يُرد أن « يفسر » الجاذبية ، فكذلك هيوم الذي يتحدث عن مثال نيوتن ، يرى نفسه موقفا إذا استطاع أن يردّ الى المبادئ العامة جدا ، وهي مبادئ العادة والترابط ، خصائص المعرفة في « أمور الواقع » (Matters of fact) ؛ وأمسك

عن « تفسير » العادة والترابط . وإذا كان الموقف الوضعي عبارة عن التخلي عن البحث عن المبادئ المطلقة والاقتصار على « التفسيرات » النسبية ، فهذا المعنى يكون هيوم هنا من الوضعيين .

ولكن سرعان ما يعرض لنا إشكال : إذا سلمنا أن مبدأ العلاقة الضرورية بين الظواهر ، ذلك المبدأ الذي هو فينا ، يتولد من العادة ومن الترابط ، فكيف يتأتى أن يكون للعادة وللترابط تلك الميزة في بعض الحالات دون البعض الآخر ؟ فثلاً قد يكون بعض ما بين الظواهر من ترابط بالتجاوز مألوفاً لدينا جسد الألفة فيعرض لنا صرات كثيرة جداً ، ومع ذلك فنحن لا نرى له إلا قيمة « ذاتية » وننسبه الى خيالنا ولا نعتقد أن الظواهر متصلة بعضها ببعض لأننا نتمثلها معا . ولكننا إذا كنا بصدد العلاقة العلية لم نتردد في الجزم بأنها ضرورية ضرورةً موضوعية وأن شأنها كذلك عند جميع الأذهان . وهنا تدخل نظرية من أدق نظريات هيوم وهي تحليل ما يشير اليه بلفظ (Belief) . وهذا اللفظ يُترجم عادة بلفظ «معتقد» ، ولكن «هيوم» يعنى بهذه الكلمة أمرين معا : « الشعور » و « حكم الموضوعية » : لأنه يريد أن يبين أننا إذا كنا « نحكم » على بعض العلاقات بأنها موضوعية فذلك لأننا نشعر بها شعورا مخالفا لشعورنا بغيرها . فهناك تمثُّلٌ نعرف أنه خيالي لا حقيقة له، وتمثل آخر نراه صحيحاً صحة موضوعية ، وهما وإن تشابها في فحواها إلا أن هنالك فرقا بينهما من حيث القوة والجدة واللون والمتانة ، وبالإجمال هما لا يؤثران عندنا « أثراً » واحداً ولا نشعر بهما على وجه واحد .

ويفرق المناطق بين التصور والحكم والاستدلال ؛ وهذا باطل في نظر هيوم : فان مجرد تصور شيء وتصوره موجوداً والجزم بأنه موجود ، كل ذلك أمر واحد ، بمعنى أن تمثُّل



الشيء على أنه موجود لا يحتوى على شيء أكثر مما في مجرد تصويره<sup>(١)</sup>. وكل ما في الأمر أنه في حالة الجزم بوجود الشيء أخذ التمثيل الطابع البسيكولوجي الذي للمعتقد (Belief)، فشعرت به الذات، على ذلك الوجه الخاص الذي لا سبيل إلى تعريفه والذي لا يخطئ الإنسان فيه، فحمل طابع الموضوعية. غير أنه لكي يشعر الإنسان بذلك التمثيل على ذلك الوجه لا بد من تحقق شرطه، وهو أن يكون متصلًا بإحساس حاضر راهن اتصال علية مباشرة. وينتقل شعور الموضوعية خلال جميع الحالات المتوسطة إلى الفكرة المترابطة ترابط علية؛ ولكنه لا يكاد ينتقل في الصور الأخرى من صور الترابط.

ولا نستطيع الخوض في تفاصيل تلك النظرية الدقيقة التي ترينا هيوم شديد الانتباه إلى ما في تغير الحالات العقلية من فروق ودقة ألوان، تجعل من العسير أن نعبر عنها باللغة.

### خطوط نظرية بيولوجية غائية:

مهما يكن في تلك النظرية البسيكولوجية من متعة وطرافة، وعلى الرغم من إصرار «هيوم» على اتهام سبيل العلماء في التمسك بما تسمح الوقائع بتمحيصه وتحقيقه، فقد كان من العسير عليه، وربما كان من المستحيل عليه، أن يعالج مشكلة «امكان التجربة» مع التزامه وجهة نظر الوجدان الفردي لا يخرج عنها. إن من الأمور الواقعية أن أحكام التجربة تبدو لنا مقبولة لدى الجميع؛ ومن الأمور الواقعية أيضا أن العلاقات الضرورية التي تقوم في ذهني تطابق نظام الظواهر التي تتبايع في

(١) «رسالة الطبيعة البشرية» ب ١ ج ٣ ق ٧ هامش.

الطبيعة . فترى هل يأتي « هيوم » أن يفسر ذلك ؟ المرتبتان في نظر « كانت » غير متوازيتين ، وهما في صميم الأمر مرتبة واحدة ، ما دامت قوانين الذهن التي هي في الوقت نفسه القوانين المكوّنة لكل طبيعة ، ممكنة عند البشر . ولكن هيوم لا يخطر بباله نظرية من قبيل نظرية كانت النقدية ( الشارطية الأولية ) ؛ وأكبر الظن أنه ما كان ليقبل أن ينهج ذلك السبيل ، وإنما نجد لديه بدايات لنظرية ذات صبغة غائية وبيولوجية . وهو يلمح إلى افتراض « اتساق مقدر من قبل بين مجرى الطبيعة وتتابع أفكارنا . . . وأولئك الذين تنشرح صدورهم لاكتشاف العلل الغائية وتأملها ، يجدون هنا متسعا لإعجابهم واقتنائهم » (١) .

لم يكتب « هيوم » هذه الجمل على سبيل التهكم كما قد يتوهم البعض ، وإنما كان الرجل حقا في منتصف الطريق بين اعتبار العلل الغائية بالمعنى الدقيق وبين المبدأ الوضعي لشروط الوجود . وإنما لنجد لديه فقرات كثيرة لا يخلو فيها من أن يلاحظ حكمة الطبيعة وتديرها وخيرتها واستخدامها الوسائل المأمونة لبلوغ غاياتها : وكثيراً ما تحل « الطبيعة » عنده محل العناية ، وإن كانت مخلصمة من المعنى الديني . على أن إعجاب هيوم « بالطبيعة » الأخيرة ، ذلك الإعجاب المزوج بالثناء والعاطفة ، أحيانا شيئاً يلائم ذوق القرن الثامن عشر عموماً . فهذه المعاصر لروسو ولكانت لا يخلو هو أيضاً من أن يقدر الدليل الغائي على وجود الله ويراه أجدر الأدلة بالاحترام . ولكن هيوم يتحدث بلغة أخرى في أغلب الأحيان ، فتراه يكتب مثلاً : « من العبث أن نكثر من الكلام عن استعمال الأجزاء في الحيوان وفي النبات ، وعن الملاءمة المعجبية التي بين بعض تلك الأجزاء وبعضها الآخر . أحب أن أعرف كيف يستطيع حيوان

(١) « هيوم : بحث في القعل الإنساني » . القسم الخامس ( في النهاية ) .

أن يعيش بدون تلك الملاءمة. ألسنا نرى إنها لو وقفت لهلك تواء، ولأخذت المادة التي يتركب منها شكلاً جديداً؟» (١). وإذن فبدلاً من العلال التي تشهد بوجود فكر منظم خير، ينبغى ألا نرى إلا شروطاً للوجود إذا توافرت عاشت الكائنات الحية وبقى نوعها، وإذا تغير شرط أو أكثر منها تغيراً يتجاوز بعض الحدود انعدمت تلك الكائنات وفي النوع.

وإذن فالملاءمة التي طالما كثر الإعجاب بها لن تكون إلا اجتماع كل الشروط التي لا غنى عنها لوجود الأجسام العضوية. ألا يجدر أن نعدّ منها عند الحيوان غرائزه وعند الإنسان غرائزه وعاداته التي لولاها لقصت عليه الأخطار التي تهدده من كل جانب؟ وإذا كان الأمر كذلك فلعل العادات العقلية، التي يسميها الفلاسفة العقل، أن تكون أحد شروط الوجود، وكأنها ملاءمة هيأتها لنا العناية الإلهية، وربما كان من اللازم، لكي يعيش النوع الإنساني ولكي ينمو ويزكو، أن تكون العادة التي درجنا عليها من الربط ربطاً ضرورياً بين ظاهرتي العلة والمعلول، نوعاً من الغريزة عند الأذهان الإنسانية. ليس أدل على أن ذلك هو فكر هيوم من تقريبه بين عقل الإنسان وبين عقل الحيوان. فهو يقول أيضاً إن الطبيعة حكيمة غاية الحكمة، متبصرة إلى أقصى حدود التبصر: ومن أجل ذلك لا يمكن أن تكون قد أسندت وظيفةً بلغت ذلك المبلغ من الأهمية (معرفة الربط بين العلة والمعلول) إلى ملكة شديدة الضعف كثيرة التعرض للخطأ كملكة الاستدلال. وإنما لجأت في هذا الأمر إلى ملكة هي أدنى إلى الفطرة وأقرب إلى الوظائف العضوية والحيوية: وهي العادة. ألسنا نرى أثر العادة عند الأطفال وعند الحيوان كما نراه عند

(١) هيوم: «محاورات في الدين الطبيعي»، ٨

الكبار ؟ وبالإجمال لو صح أن نسمى البيانات الوجيزة الواضحة التي قنع بها هيوم نظريةً تامة ، لقلنا إنها نظرية ذات صبغة بيولوجية بيّنة . وهي تبدو بشيراً بنظريات قريبة منها ، وإن كانت أعمق منها في المجازفة مثل نظريات الفزيوقراطيين (الطبيعيين) ومدرسة « آدم سميث » و « سبنسر » و « أدانتك » (Le Dantec) وغيرهم .

ولكن هيوم لم يزعم مطلقاً حين قرّب على هذا النحو بين الذهن وبين الوظائف الحيوية ، أن يكتشف صميم الفكر ، وإنما أراد أن يبين أن الفكر - كالحياة وكالقوى التي تعمل في المادة - مجهول لنا في صميمه : تلك أمور تقدمها لنا التجربة ، ونفسرها فوق متناول الذهن الإنساني : « إن مسبارنا يقصر عن أن يسبر أغوار كهذه » . إن الميتافيزيقيين يظنون أن بإمكانهم أن يفسروا الحقيقة كلها بادئين من الفكر<sup>(١)</sup> . ولكن ما الفكر ! « إن هذا النهيج الضئيل في المخ » كما يسميه هيوم في «المحاورات» ليس أكثر ولا أقل خفاء من التوالد والوراثة والمجازية : فمن حيث أن الفكر يعيننا على أن نصوغ أحكاماً تجريبية ، أي أن نحكم على العلة بمعلولاتها أو بالعكس ، فهو يشبه أن يكون وظيفة عقلية يشاركنها فيها الحيوان ، وإن كان الفكر قد بلغ نموه عند الإنسان مبلغاً لا مثيل له عند الحيوان . ويبدو إذن أن حصول الفكر يكون بمقتضى ملاءمة لا غنى عنها . ويقف هيوم إذ يصل الى هذا الموضع : لأن منهجه الوضعي يمنعه من محاولة المضي الى أبعد منه . ولكنه راضٍ عن نظريته لأمرين : أولاً لأن فيها تقدماً حاسماً لعلم الطبيعة البشرية الذي تعتمد عليه جميع العلوم الأخرى ؛ وثانياً لأنها تجعل من المستحيل وجود نظرية معرفة تقوم على المبادئ

(١) قد يشير هنا إلى ديكرت والديكرتين .

المنطقية المزعومة . وإذن فهي قد خلصت الفلسفة من النظريات العاطلة العقلية والقضايا  
المبهمة اللفظية التي كان من شأنها أن تعمل على إشاعة الخرافات الدينية القريية منها .

### تشكك هيوم :

يصح لنا بعد الذي رأينا أن نتساءل عما إذا كان هيوم شاكا ؟ نعم إنه كثيراً  
ما يخلع على نفسه هذا اللقب . ولكن أكبر الظن أن طلبه لراحة البال دعاه إلى أن  
يفضله على غيره من الأسماء التي كان من الممكن أن يسمى بها . ثم إن هيوم لم يكن  
يعتقد أن من الناس من كان شاكا حقاً وبالغنى الكامل الذي يدل عليه لفظ الشك ،  
وأن الرجل الذي يتوقف ويمتنع عن إطلاق الأحكام في جميع المواطن وعلى جميع  
الأمور إنما هو رجل لم يولد بعد . بل إنه لا محل لمكافحة تلك الفلسفة المزعومة  
( فلسفة الشك ) ؛ ومن حاول ذلك كمن أراد أن ينازل خصما وهماً لا وجود له .  
إن الطبيعة تحملنا على أن نفكر ، أى أن نحكم ، كما تحملنا على أن نتنفس . ومن  
أراد أن يمسك عن التفكير لم يستطع إليه سبيلاً .

وهذا حق على الخصوص في مذهب لا يجعل الوظائف العقلية الكبيرة خاضعة  
للتفكير ، بل يراها تؤدي مهمتها كالغريزة بنوع من الضرورة الطبيعية . وإذا كان  
هيوم يسمى نفسه شاكا ، فالغالب أن ذلك بالقياس إلى سائر الفلاسفة : فإنهم يضعون  
مبادئ لا سبيل إلى تحميمها ، ويقنعون باستدلالات هي غالباً لفظية ، ويتفلسفون  
عن عالم عقلي هو مكان الماهيات والمعاني ، ويتكلمون عن قوى الطبيعة وعن النفس  
وعن الذات وعن الله وما إلى ذلك ، في حين أن هيوم لم يصل حتى إلى معرفة ماهية  
العلة . وهو لا يقنع بعدم الإجابة على الأسئلة التي أثارها الآخرون ، بل يحلو له أن  
يبين أن تلك الأسئلة لا سبيل إلى حلها عند الذهن البشرى : إنها شديدة العلو شديدة

الخفاء ، وهو يقول : « إن العلل الأولى وإن المبادئ القصوى قد بعدت كل البعد عن اطلاع الإنسان ومباحثه . » (١) وإذا كان هيوم يحلو له أحيانا أن يذكر الحجج التقليدية لدى الشكاك ، فقصده دأما هو أن يخفف من غلواء الميتافيزيقيين الدجاجاطيقيين (المطمئنين إلى أن بالإمكان الوصول إلى اليقين) . نعم إن الطبيعة نفسها تصنع الميتافيزيقيين ، أى أنها تمنح بعض الناس ، من بين ملايين سواهم ، رغبة خاصة فى الاستطلاع ، وحاجة ملحة إلى تبرير اعتقاداتهم العقلية القصوى ومعرفة أسسها . إنها ملهأة جذابة ولا تخلو من الفتنة فى نظر هيوم نفسه ، وإن كان هو مقتنعا أن ذلك النوع من التفلسف لن يكون له نجاح . ولكن الطبيعة لحسن الحظ تأتى فى عون الميتافيزيقي فى البأساء وحين الضيق ! يجب أن نعيش ، والفيلسوف ، كالعامى ، لا بد له فى الحياة العملية ، أن يؤمن بنظام الطبيعة ، وبوحدة الذات ، وببقاء الأشياء الخارجية : « إن الطبيعة أقوى من أن تخضع لفكر أو مبدأ » (٢) .

### هيوم والبراجماتزم :

أليست خواطر هيوم هذه ، والميول البيولوجية فى نظريته عن المعرفة ، ومجهوده للإقلال من نصيب الذهن ، بل وهذا المذهب القريب من الشك - أليس ذلك كله مما يدعوننا إلى أن نووّل فلسفته تأويلاً براجماتيقيا ( أى مغلباً لنواحي العمل على نواحي النظر الصرف ؟ ) .

قد يصح لنا ذلك إذا اعتبرنا أن « البراجماتزم » فلسفة فى صميمها مناوئة

(١) « بحث فى العقل الإنسانى » ق ٥ جزء ١

(٢) « Nature is too strong for principle » .

الاتجاهات الذهنية ، وأن هذه المناوأة هي أحد الاتجاهات التي كان يمكن أن تأخذها فلسفة هيوم . ولكننا نعتقد مع ذلك أن هيوم نفسه كان يرفض قطعاً البراجماتزم التي ينادى بها الكثيرون من المعاصرين : أولاً لأن النفحات الدينية التي تُشتم في أغلب صور البراجماتزم ، كانت تثير لديه بعض الحذر والتوجس وقلة الثقة وعدم الاطمئنان . إن فلسفة هيوم بطبيعتها عدوٌ لكل ما يعمل من قُرب أو من بُعد على إشاعة « الخرافات » . يضاف إلى هذا أن مذهب البراجماتزم يكاد أن يشوّه فكرة الحقيقة النظرية على العموم . أما هيوم فلا يظن أن الحقيقة تعتمد في شيء على حاجات أو ميول من هي لديهم حقيقة . وإنما يريد أن يفصل بين منطقة الحقائق التي يستطيع الوصول إليها وبين المنطقة التي تقف جهودنا دون بلوغها : وتفرقة كهذه عند هذا المعجب بنيوتن تفيده نظرة ثابتة رصينة عن الحقيقة العلمية . ولندكر الجميلة المشهورة التي تحتّم كتابه « بحث في العقل الإنساني » اذ يقول : « إذا تصفحنا مكتباتنا ، وكنا مخلصين لمبادئنا ، فما أكثر ما نلقيه من مجلداتها وقوداً للنيران ! إذا أخذنا مجلداً ما في اللاهوت أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلاً ، ساءلنا أنفسنا : أيجتوى على استدلالات تجريدية عن الكم أو العدد ؟ - لا . أيجتوى على استدلالات تجريدية عن أشياء واقعية حاصلّة ؟ - لا . إذن فلنلق به في النار ، لأنه لا يستطيع أن يجوى إلا سفسطات وأوهاما ! » . ولا شك أن هذا القول ليس مما يقوله البراجماتيقون .

## هيوم والفلسفة النقدية :

وليس كذلك مما يقوله فيلسوف نقدي من طراز « كانت » . يرى هيوم أن المعرفة الوضعية تتميز من التفلسف العقيم بصفات واضحة وضوحاً يبعد عنها كل التباس . ويقنع هيوم بملاحظة هذا الأمر ؛ وإذا كان يضع المشكلة النقدية متسائلاً : « كيف تكون التجربة ممكنة ؟ » فما كان ليصوغها على نحو ما صاغها كانت في « المقدمات » حين تساءل : « كيف تكون الرياضيات الخالصة ممكنة ؟ وكيف يكون العلم الطبيعي الخالص الأوّلي ممكناً ؟ » . وذلك لأن هيوم كان لا يرى أن هنالك علماً طبيعياً خالصاً « أولياً » . وكان يرى أن العلوم الوضعية الموجودة في واقع الأمر ليست بحاجة إلى ما يبررها عند العقل . وهذا عينه هو ما لم يستطع « كانت » أن يقبله : فقد أبى « كانت » أن تكون التجربة محدّدة لذاتها ، ورأى أن على « النقد » أن يبين بياناً أولياً (سابقاً على التجربة) حدود استعمال الذهن استعمالاً مشروعاً . ولقد شبه « هيوم » نفسه بالرواد والجغرافيين . ولكن « كانت » لا يقنع بأن يكون « جغرافي العقل الإنساني » : فإن علماً جديداً - وهو النقد - يجب أن يبين القيمة الحقيقية للمكاننا العارفة . ووقد وجدت تحليلات « هيوم » مكانها في مذهب « كانت » . وقد بذل « كانت » جهده في التوفيق بينها وبين ما استبقاه من المذهب العقلي الديمقراطي .

ولكن هل كان هيوم يقبل البراهين التي يبسطها كتاب كانت في « نقد العقل الخالص » ؟ لنا أن نشك في ذلك : فنحن نجد في « المحاورات في الدين الطبيعي » يقول إننا إذا فسرنا نظام العالم بوجود فكرة سابقة عنه في العقل الإلهي لم نجد في ذلك ما يقدمنا خطوة : لأنه يبقى



علينا أن نفسر علةَ هذا التصميم في العقل الإلهي . وربما كان هيوم يستطيع أن يقول أيضاً : مافائدة نقلنا القوانين المكوّنة للطبيعة إلى الذهن الإنساني ، على نحو ما يصنع كتاب « النقد » ؟ علمنا الآن أن نفسر هذه المقولات وهذه المبادئ . والواقع أن هذه مشكلة وضعها « فِشْتَه » توأ وفي حياة « كانت » نفسه .

من أجل هذا أمسك هيوم عن المسائل التي لم ير إلى حلها سبيلاً ، وقنع بمهمة « الجغرافي » - وهي مهمة ليست يسيرة - وبذل جهده في الحدو حدو العلماء ، فقال : « ليس أنسب لهذه الفلسفة ( فلسفته هو التي تنسج على منوال فلسفة نيوتن ) من تشكك متواضع يسير خطوات وئيداً وعلى حذر ، وليس أنسب لها من اعتراف صريح بالجهل في الأمور التي تتجاوز مقدور البشر » .<sup>(١)</sup>

---

(١) هيوم « رسالة في الطبيعة البشرية » باب ١ ذيل (نهاية)

## خاتمة الكتاب

نود في هذه العجالة أن نبين أن الفلسفة الحقّة هي الفلسفة الروحانية ، وأن تاريخ الفلسفة نفسه ينبئنا أن كبار الفلاسفة ، وإن اختلفوا في تفاصيل العناصر التي تتألف منها مذاهبهم ، كانوا جميعاً في صميم الأمر روحانيين ، وأن الفكرة الروحانية هي حقاً الجوهر الأول والمبدأ الملهم لكل فلسفة أيا كانت .

نتساءل الآن ما الفلسفة الروحانية؟ وما الخصائص التي يجب أن تتم في فلسفة ما لكي تسمى فلسفة روحانية؟

الروحانية حاجة من حاجات النفس الإنسانية قبل أن تكون مذهباً مرسومًا ، وخاصة الفلسفة الروحانية هي الفكرة الناهية إلى أن الخلائق العاقلة لا يمكن أن يكون مصيرها خضوعاً خضوعاً مطلقاً لنتائج الصراع الذي ينشب جزافاً بين قوى الطبيعة العاشمة ، بل تقول بالعكس أن المادة خاضعة للروح ، وأن الوقائع والأشياء المحسوسة تحكمها المعاني والمثل ، وأن فوق القوانين التي تخضع لها الظواهر في العالم الفيزيقي - تلك القوانين التي لا تأبه برغباتنا ولا تحفل بالآمنا - إن فوقها قانوناً آخر هو قانون العدالة والمحبة الذي لا يغلبه شيء في العالم الطبيعي ، ولو برهة واحدة ، لأنه هو القانون المطلق والقانون الأسمى : ذلك صميم الفلسفة الروحانية .

لكن هذه النظرة غير كافية ، فهناك أشياء أخرى ينبغي النظر فيها : ذلك أن

العدالة إذا كان لابد أن تعود دولتها ، وإذا كان لابد لنا أن نكون من شهود ذلك العهد الميمون ، ومن المستمتعين ببركاته ، فذلك لأن فينا شيئاً ليس له في المادة سببه الأخير : وإذن فلا بد أن يكون فينا نفس روحانية ؛ ثم إن المادة مجال الضرورة والجبر ، ولا سبيل إلى فهم إحداها بدون الأخرى ؛ ومن حيث أننا نفلت من سلطان المادة فنحن نفلت أيضاً من سلطان الضرورة والقهر : أى أننا إذن أحرار مختارون ؛ كذلك نستطيع أن نقرر أن نفوسنا من حيث أنها لا تجانس بينها وبين المادة والضرورة ، إذن لها وجودها الأصيل في مجال ليس هو مجال الزمان والمكان : وإذن فنفسنا باقية لاثموت ؛ وأخيراً إذا كانت العدالة لابد أن يأتى عهدها ، وإذا كانت هى المسيطرة فى العالم على الرغم من جميع المظاهر ، فذلك لأن العدالة ليست كما يتوهم البعض ، من قبيل المجردات أو نظرات الأذهان ، وإنما هى أمر واقع موجود وأن ذلك الموجود قوة ، لأن جميع الأشياء خاضعة له ، وأن تلك القوة هى قوة الإرادة العاقلة التى تعمل من أجل غايات ، وإلا لكانت قوة غاشمة تشبه سائر قوى الطبيعة الفاشمة ، ولكانت تدخل فى صراع مع تلك القوى دون أن تكون مسيطرة عليها ؛ ومن المؤكد أن تلك الإرادة العاقلة هى فى الوقت نفسه إرادة خيرة ، مادامت تريد أن يكون الظفر للعدالة فى العالم : وذلك كله يفيد أن الله موجود ، وأنه خير محض ، وأنه ذو ذات مستقلة عن العالم .

هذه النتائج جميعاً يستخلصها العقل الفطرى الذى أودعه الله للإنسانية ، وهو يستخلصها بمنطق مطمئن سديد لا يخطئ .

وعلى ذلك يكون هنالك عدالة لا تجترح فى الحقيقة أبداً ، مهما يحدث فى عالم الظواهر من افتئات على تلك الفكرة وعلى شعورنا بها ، ويكون لنفوسنا روحانية وحرية وبقاء ، ويكون الله موجوداً ، وذات شخصية ، واسع القدرة ، فياض الخير ،

أحكم الحكماء : تلك هي النظرات أو الاعتقادات الكبرى التي تنتظمها الفلسفة الروحانية .

ونقول إن هذه الاعتقادات التي تفرضها على نفوسنا سلطة لاسبيل إلى دفعها - لأنها هي سلطة عقولنا نفسها في عملها الفطري الضروري - هي الجوهر والصميم لكل فلسفة سواء أكانت لخاصة الناس أم عامتهم .

وتاريخ الفلسفة ، مهما يكن ظاهره ، يؤيد كل التأييد مذهبنا إليه . ولسنا نعلم بهذا أن كبار الفلاسفة جميعاً قد صرحوا بإيمانهم بالحرية وبقاء النفس ووجود الله : فإن منهم بالعكس فريقاً كبيراً قد أنكروا إحدى هذه الحقائق أو أنكروا أكثر من واحدة منها ؛ بل إن كثيرين منهم قد أنكروها جميعاً في وقت واحد وعلى وجه صريح ، ولكننا إذا أنعمنا النظر في مذاهبهم تبيننا أنهم إنما أنكروا من الروحانية حرفيتها لا جوهرها ؛ بل أنهم كانوا أشد الناس حرصاً على الإبقاء عليه أصفى وأكمل مما يمكن أن يكون في نفوس العامة : هذا سبينوزا مثلاً نراه من أصرح الفلاسفة قولاً بالجبر وبوحدة الوجود ، ولكننا نراه مع ذلك يبذل أكبر الجهود لكي يصل إلى الحرية الصحيحة ، ولكي يثبت بمذهبه دعائمها ، وبأوى بها في مذهبه إلى ركن شديد . صحيح أن الله عند سبينوزا بعيد عن أن يكون كائناً صريداً مفكراً ، لكن فلسفة ذلك الفيلسوف « النشوان في الله » هي مع ذلك فلسفة ذات طابع ديني عميق .

وليست حال سبينوزا حالاً فريدة لا نظير لها في تاريخ الفلسفة : فالرواقيون في تاريخ الفلسفة القديمة قد تبدو فلسفتهم لأول وهلة فلسفة مادية ، ولكن المتأمل فيها لا يلبث أن يتنسم منها نفحات أخلاقية روحية لانزاع فيها . أما المذاهب الفلسفية

الكبرى ، كذهب أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنيتز وكانت وبرجسون ، فنستطيع أن نسميها دون تكلف أو إسراف فلسفات روحانية ، لأنها جمعت أهم ما في المذهب الروحاني من خصائص وميزات .

نستطيع إذن أن نقول إن تلك الفلسفات جميعا روحانية ، وهي كذلك بروحها وبمقصدها إن لم تكن بصورتها ومظهرها . على أن هنالك درجات في تلك الروحانية ، روحانية النية والباطن : فإن الغريزة الأخلاقية التي تجعلنا نؤمن بالعدالة وباللّه لا تؤثر أترأ واحداً عند جميع الناس ، ولكي نحس أثرها يجب أن تكون لنا قلوب ، وفي الناس كثيرون من أهل الذكاء ، ولكنهم يكادون يكونون محرومين من القلوب . ومن أجل ذلك كانت هنالك فلسفات جافة فاترة جامدة الشعور قليلة الحظ من النبيل والارتفاع ، ولكن المتأمل لا يلبث أن يجد في تلك الفلسفات الخالية من السمو قبساً من النور الذي يتألق في الفلسفات الروحانية الكبرى .

## فهرس

(الصفحة)	(الموضوع)
٤ - ٣	مقدمة
٤٠ - ٥	اليونان
١٧ - ٧	١ - السوفسطائيون
٤٠ - ١٨	٢ - سقراط
٨٤ - ٤١	الإسلاميون
٥١ - ٤٣	١ - الفلسفة الإسلامية
٦١ - ٥٢	٢ - الفارابي
٧٢ - ٦٢	٣ - ابن سينا
٨٤ - ٧٣	٤ - ابن رشد
١٥٧ - ٨٥	الأوربيون
١٢٨ - ٨٧	١ - ديكارت
١٥٧ - ١٢٩	٢ - هيوم
١٦١ - ١٥٨	خاتمة الكتاب

# مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

يسرف على إصدارها: الدكتور محمد عبد الواحد زاني، رئيس الجمعية - والدكتور عثمان أمين، سكرتيرها العام

يشارك فيها أعلام الباحثين في الفلسفة والاجتماع. تستأنف النهضة العلمية في السور، وتجعل مسائل الفلسفة في متناول الجميع. ضرورة لكل متقف وباحث.

ظهر منها:

- ١ - فيلسوف العرب والمعلم الثاني : لمعالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا
- ٢ - الأسرة والمجتمع : للأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي
- ٣ - شخصيات ومذاهب فلسفية : للدكتور عثمان أمين

الكتاب التالي :

الحياة الروحية في الإسلام : للدكتور محمد مصطفى حلمي

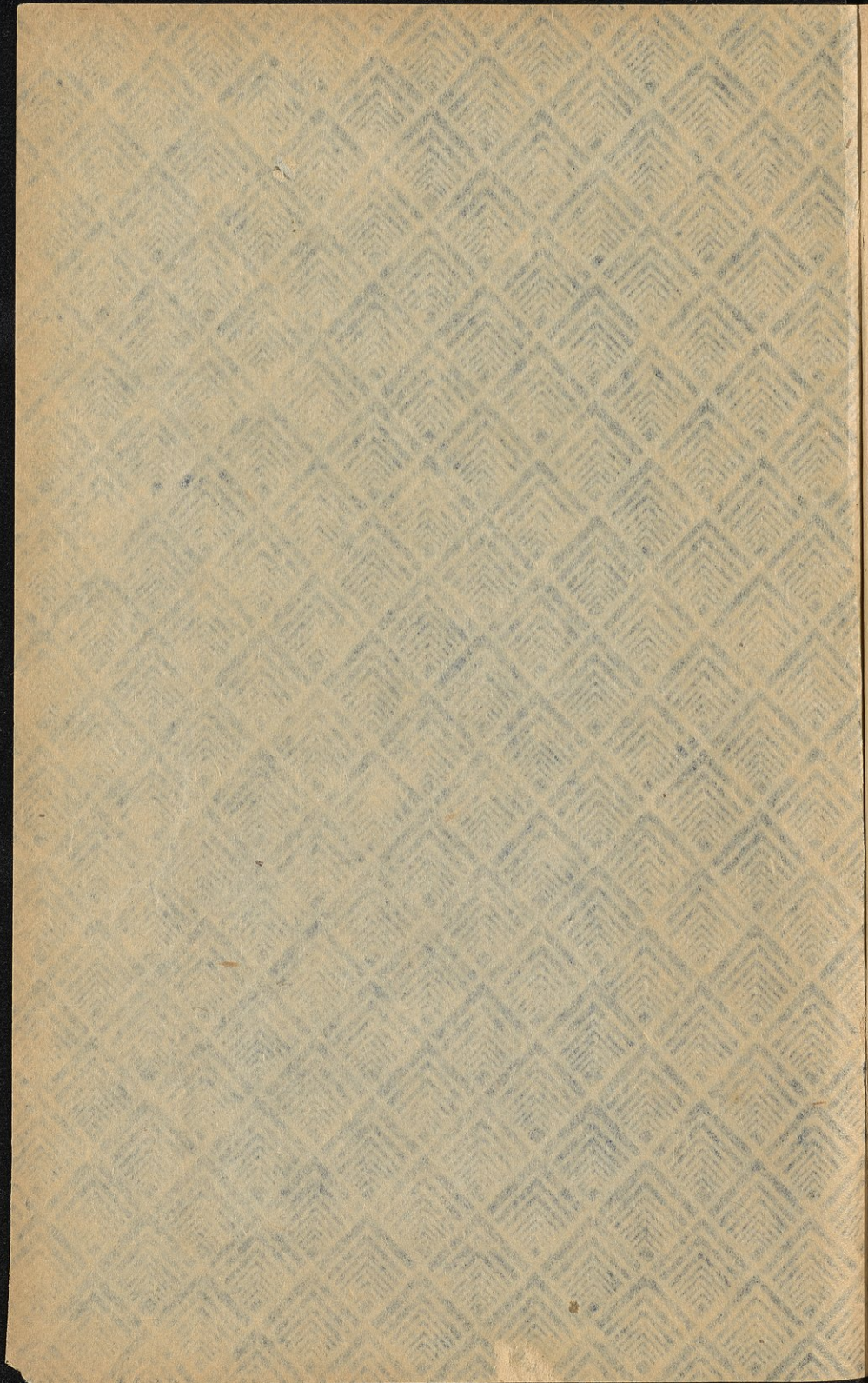
بعض الكتب التي ستظهر من بعده :

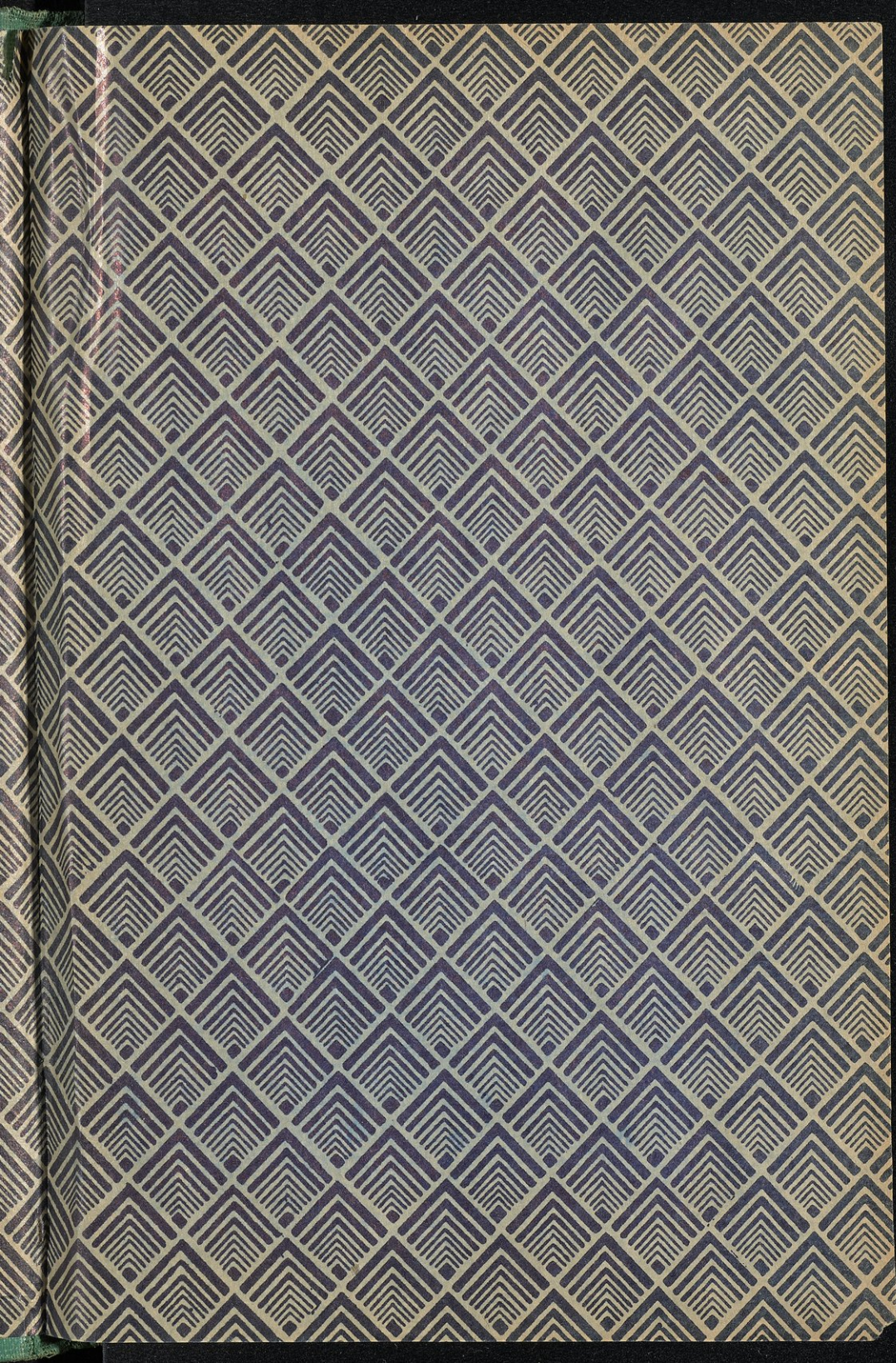
- الحياة الأخلاقية : للأستاذ الدكتور منصور فهمي باشا
- الفلسفة العلائقية : للأستاذ الدكتور طه حسين بك
- التشريع والإصلاح الاجتماعي : للأستاذ محمد العشماوي بك
- فلسفة التاريخ : للأستاذ محمد شفيق غربال بك
- التصوف وفريد الدين العطار : للأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام

الفلسفة والعلوم العربية	: للأستاذ أمين الخولي
أهل الملامة والفتوة والتصوف في الإسلام	: للأستاذ الدكتور أبو العنلا عفيفي
بين الفلسفة والدين	: للأستاذ الدكتور ابراهيم بيومي مدكور
بين الفلسفة والأدب	: للأستاذ علي أدم
الجمال في الطبيعة والفن	: للأستاذ محمود الخضيرى
الحب والكراهية	: للدكتور أحمد فؤاد الإهوانى
فرويد وعلم النفس	: للأستاذ محمد مظهر سعيد

---







893.7991

Am54

JUL 10 1967

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU58995340

893.7991 Am54

Shakhsiyat wamadhahi