

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

المدرسة العليا للأساتذة الشيخ مبارك بن محمد ابراهيم الميلبي الجزائر - بوزريعة -

قسم الفلسفة



مطبوع بيداغوجي

محاضرات في مقياس تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة

مقدمة لطلبة السنة الثالثة فلسفة ملمع ثانوي.

رئيسة اللجنة العلمية لقسم الفلسفة

إمضاء: أ. د. يمينة شيكو



إعداد الأستاذة

د. قايد سليمة

السنة الجامعية 2022/2021

مقدمة



يسعدني أن أقدم للطلبة هذا المطبوع، وهو عبارة عن سلسلة من المحاضرات في تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، ألقيتها في المدرسة العليا للأستاذة ببوزريعة على مدار سنوات طويلة لكنها منقطعة، فقد بدأت في تدريس هذه الوحدة لأول مرة في السنة الجامعية 1999-2000، وكنت أنقطع عن تدريسها لسنة أو سنتين ثم أعود إليها باستمرار، نظرا لأن الفلسفة الغربية الحديثة هي مجال تخصصي الأصلي، ثم لأنني أهوى هذه الوحدة، لأنها جد ممتعة وجد شيقة، كما أنها مجال خصب للتكوين الفلسفي المتين والعميق، سواء للطالب أو للأستاذ.

وحاولت في هذا المطبوع أن أجمع الدروس التي حضرتها خلال سنوات طويلة، كانت في البداية مبعثرة، لكنني جمعتها ونقحتها ونسقت بينها، حتى خرج هذا المطبوع للنور.

كما سعيت في هذا المطبوع إلى تقديم مجموعة من المحاضرات المعمقة في البرنامج الرسمي لوحدة تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة الذي تتبعه المدرسة، وتعتمده وزارة التعليم العالي بالجزائر،

وافتححت المطبوع بمدخل إلى وحدة الفلسفة الغربية الحديثة، بيّنت فيه أسباب نشأتها وأهم خصائصها ومختلف مراحلها التاريخية. ثم عرّجت لعرض فلسفة أهم رواد الفلسفة الحديثة، وقد اخترت أشهرهم وأكثرهم تأثيرا.

واحترمت التسلسل التاريخي لظهور الفلاسفة، فبدأت بديكارت ومدرسته العقلانية، ثم انتقلت إلى لوك ومدرسته التجريبية، وختمتها بكانط رائد المثالية الألمانية.

وأتمنى في النهاية من الله تعالى أن يستفيد طلبتنا في المدرسة من هذه الدروس في تكوينهم الفلسفي أولاً، ثم في متابعة دروسهم في هذه الوحدة، حتى لو كان ذلك على يدي زملائي الأساتذة الآخرين، وأخيراً في تحضير بحوثهم وامتحاناتهم.

المحور الأول:

**مدخل إلى الفلسفة الغربية
الحديثة**

المحور الأول: مدخل إلى الفلسفة الغربية الحديثة



- تمهيد

1- أسباب نشأة الفلسفة الحديثة

1- حركة الإصلاح الديني

2- النهضة العلمية

3- النزعة الإنسانية (L'Humanisme)

4- التطورات السياسية والاقتصادية الكبرى

II- خصائص الفلسفة الحديثة

1- الموضوع

أ- الإنسان

ب- الطبيعة

2- المنهج

3- اللغة

III- المؤسسات العلمية في العصر الحديث

- الخلاصة

مدخل إلى الفلسفة الغربية الحديثة

- تمهيد:

من المعروف عند المشتغلين بالفلسفة أن مؤرخي الفلسفة قد قسموا تاريخ الفلسفة الطويل إلى أربع مراحل كبرى، وتمثل الفلسفة الحديثة المرحلة الثالثة منها، لهذا فإنها تقع بين الفلسفة الوسيطة والفلسفة المعاصرة. والحقيقة إنه يستحيل علينا أن نفصل بين مراحل الفلسفة المختلفة، بل هي مرتبطة ومتداخلة فيما بينها إلى أبعد حد. بحيث يمكننا أن نقول إن تاريخ الفلسفة يشكل خطا واحدا متصلا، يبدأ من الحضارات الشرقية القديمة ويمتد إلى يومنا هذا، يتميز بالعطاء الفلسفي المستمر، بحيث يتأثر كل فيلسوف بمن جاء قبله، فهو يتعلم منهم الفلسفة ومشكلاتها ومناهجها ونظرياتها...، ويأخذ منهم الكثير من أفكارهم، لكنه لا يتوقف أبدا عند هذا الحد، بل إنه يضيف إلى ما تعلمه منهم إبداعه الخاص، فإما أن يتبنى بعض أفكارهم ويعمل على تطويرها أكثر وعرضها بصورة جديدة وأقوى، وإما أن ينتقد بعضها الآخر ويتجاوزها بما يراه هو صحيحا، لأجل ذلك فإنه سيحدث مع كل فيلسوف تفاعل خاص بين القديم والجديد، وتبعاً لذلك فإننا سنجد في الفلسفة الحديثة آثار وبصمات الفلسفة الوسيطة حاضرة بكل وضوح، مثلما نجد فيها إرهاصات الفلسفة المعاصرة، فكل مرحلة هي امتداد وتطور للفلسفة السابقة لها.

يمكننا أن نعين حدود الفلسفة الحديثة من الناحية التاريخية من بداية القرن السابع عشر إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر، ومع ذلك فإننا سنجد في القرنين الخامس والسادس عشر التحضير الأولي والتمهيد الحقيقي لفلسفة القرن السابع عشر، بحيث إن الأحداث والتطورات الخاصة التي عاشتها أوروبا خلال هذين القرنين، كانت هي الأسباب المباشرة التي أدت إلى نشأة الفلسفة الحديثة، لأنها تمثل الأرضية التي نبتت عليها.

وسنخصص هذه المحاضرة الأولى كمدخل لتاريخ الفلسفة الحديثة، فنشرح فيها أسباب نشأة هذه الفلسفة، ونذكر خصائصها العامة، لنتطرق بعد ذلك إلى كبار فلاسفتها وأهم المشكلات التي طرحوها، وأيضا النظريات التي وضعوها.

1- أسباب نشأة الفلسفة الحديثة:

يمكننا أن نلخص أسباب نشأة الفلسفة الحديثة في ثلاثة عوامل كبرى هي: النهضة العلمية، حركة الإصلاح الديني والثورة الاقتصادية في مجال الصناعة والتجارية بوجه خاص. "وهكذا تهيأت الظروف الموضوعية، العلمية والاجتماعية والسياسية، لفتوح علمية جديدة، كانت الظروف العلمية ناضجة بالاكتشافات العلمية النظرية والعملية، وتطور الرياضيات واكتشاف اللوغارثيمات والاشتغال بالتفاضل والتكامل، فأصبحت الأدوات الرياضية قادرة -إلى جانب قدرات العقل الفذة اللامحدودة- أن تجترح فتوحا علمية في ظروف اجتماعية ودينية مناسبة، وفي ظل صعود البرجوازية وطموحاتها اللامحدودة، وفي ظروف سياسية معتدلة، بعيدا عن سطوة الكنيسة ورجال الكهنوت، وبخاصة في ظل حركات الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي التي بدأت مع مطلع القرن السادس عشر، والتي ظهرت إرهاباتها في الحركات الإنسانية مع إرازموس وتوماس مور، وفي ظل التجرؤ على نقد الفهم التقليدي للدين، الذي فتح المجال أمام تحدي السلطة الدينية التقليدية والتمرد عليها"⁽¹⁾.

1- حركة الإصلاح الديني:

الإصلاح الديني (La Réforme) هو حركة دينية تهدف إلى إصلاح الدين المسيحي، خاصة المذاهب الكاثوليكي والأرثوذكسي. انطلق الإصلاح من ألمانيا بداية القرن السادس عشر، ثم انتشر في أرجاء كثيرة من أوروبا. أول زعيم للإصلاح هو مارتن لوثر، "لم تقتصر الحركة الإنسانية على المسائل اللاهوتية والأخلاقية بل تناولت المسائل الدينية كذلك. ويمكن اعتبار حركة الإصلاح الديني على يد «لوثر» Luther وزونكلي Zwingli وكالفن Calvin وغيرهم تطبيقا للأفكار الجديدة على الدين. على أنه ينبغي أن نقول أن هؤلاء المصلحين لم يأخذوا بهذه الأفكار عن غيرهم بل اكتشفوا في خبراتهم الداخلية وعملوا على إبرازها بأسلوب

(1)- أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، لبنان، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011، ص ص143- 144.

جديد أصيل ومن ثم تطبيقها على الدين".⁽¹⁾ والنتيجة الأولى لهذه الإصلاح هو ظهور مذهب مسيحي جديد هو البروتستانتية. "أما ثاني الحركات في تلك الفترة فهي حركات الإصلاح الديني، تلك الحركة التي بفضلها ظهرت الديانة أو المذهب البروتستانتية Protestantism ظهرت أولاً في ألمانيا على يد مارتن لوثر (Martin Luther 1483-1586)، وفي إنجلترا قادها اللورد جون كالفن (John Calvin 1509-1564) ولعل الحركة في إنجلترا كانت امتداداً لنظيراتها في ألمانيا".⁽²⁾

أهم المسائل التي هدف لوثر إلى إصلاحها هي:

أ- إعطاء الحق لكل مسيحي لكي يطلع على الكتب المقدسة بنفسه، فيقرأها ويفهمها بذاته، لا بواسطة قراءة وفهم رجال الدين لها، ذلك أنه كان يحق لهؤلاء فقط أن يطلعوا على الكتب المقدسة، وهم من سيشرحها بعد ذلك للعامة. "مارتن لوثر... تتميز ثورته في إقامة دعائم جديدة للديانة النصرانية تستقل بعض عقائدها عن كنيسة روما. وأهم دعائم لوثر أن الفرد النصراني مستقل عن سلطة البابا والكنيسة. وأن الكنيسة لا تملك له ضراً ولا نفعاً، ورفض عادة تقبيل أيدي القساوسة بسبب رفضه لتقديسهم، بل إن السلطة الروحية قائمة بين الفرد وخالق الفرد مباشرة دون توسط القساوسة أو غيرهم".⁽³⁾ وقد تطلب هذا الجانب في الإصلاح أولاً تعليم الشعب، ثانياً ترجمة الكتب المقدسة إلى اللغات المحلية، فقد كانت هذه الكتب متوفرة إما باللاتينية أو باليونانية، وهما اللغتان اللتان يختص بهما العلماء والفلاسفة ورجال الدين فقط، دون العامة.

ب- إخضاع الكتاب المقدس للنقد والتمحيص، وقد كانت أدواتهم في هذا النقد هي العقل بطبيعة الحال، بحيث إن كل معتقد ديني يتوافق مع العقل يعتبر معتقداً صحيحاً ومقبولاً، في حين أن كل معتقد يكون معارضاً للعقل سيعتبر معتقداً باطلاً ومرفوضاً. "وبدأت الثورات

(1) - كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974، ص20.

(2) - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، الإسكندرية، دار وفاء لنديا الطباعة والنشر، 2000، ص54.

(3) - المرجع السابق.

تنشأ ضد الدين النصراني في أوروبا من جراء مواقف رجال الكنيسة المناهية للدين والأخلاق بصفة عامة فبدأت تظهر على السطح مظاهر الإصلاح الديني على أيدي رجال أرادوا تنقية الدين مما لحقه من شوائب التزييف والحذف والإضافة وفقا لأهواء من يقومون بشئون الكنيسة، خاصة مارتن لوثر وجون كالفن، مما أدى إلى ظهور عقيدة جديدة هي البروتستانتية⁽¹⁾.

إضافة إلى نقد المعتقدات الدينية، تعرضت الطقوس والعادات المسيحية هي الأخرى للنقد، قصد التخفيف من أعبائها على عامة الناس، لأنها كانت كثيرة وشاقة فعلا.

ج- تقليص دور الكنيسة داخل المجتمع الأوروبي المسيحي، والحد من صلاحيات رجالها. والحقيقة عن هذا الهدف بالذات كان أكبر وأخطر هدف طمح إليه رجال الإصلاح خلال القرن السادس عشر، إذ لم يكن من السهل عليهم البتة وفي هذه المرحلة من تاريخ المسيحية وضع سلطة الكنيسة ورجالها موضع تساؤل أو نقد، لأنها أقوى مؤسسة داخل المجتمع، وتتمتع بسلطة لا حدود لها، إذ لم تنحصر هذه السلطة في الجانب الديني فقط، بل امتدت إلى السياسة والاقتصاد والعلم، بل إنها بلغت الأمور الغيبية أيضا، فقد عرف عن رجال الدين في العصور الوسطى بيعهم لصكوك الغفران، التي تضمن لصاحبها الدخول إلى الجنة، وكان ذلك تعد واضح على سلطة الله. "ويمكن اعتبار حركة الإصلاح الديني في أساسها ثورة على البابا والكنيسة الكاثوليكية والثورة على صكوك الغفران وحق البابا في تلقي الاعترافات عباد الله تعالى ومفاتيح الجنة"⁽²⁾.

تصدى رجال الإصلاح بكل قوتهم للكنيسة، وطمحوا إلى تقليص سلطتها الكبيرة، وذلك بحصرها في مهامها الدينية فحسب، بشرط أن تكون في حدود معقولة، "وفي ظروف سياسية معتدلة، بعيدا عن سطوة الكنيسة ورجال الكهنوت، وبخاصة في ظل حركات الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي التي بدأت مع مطلع القرن السادس عشر، والتي ظهرت

(1)- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 56- 57.

(2)- المرجع السابق، ص 54.

إرهاصاتهما في الحركات الإنسانية مع إرازموس وتوماس مور، وفي ظل التجرؤ على نقد الفهم التقليدي للدين، الذي فتح المجال أمام تحدي السلطة الدينية التقليدية والتمرد عليها".⁽¹⁾

كما رفضوا بشدة وساطة رجال الدين بين العباد والله، بحيث أصروا على أن لكل مسيحي الحق في أن يعرف الله ويعبده بذاته وبعلاقة مباشرة معه، من دون أية واسطة، مهما كانت. لهذا حارب رجال الإصلاح تدخل رجال الدين في الشؤون السياسية والاقتصادية والعلمية، وفصلوا فصلا كاملا بين السياسة والدين. "ولم تكتف حركة الإصلاح الديني بالدعوة إلى التحرر من سلطان الكنيسة الكاثوليكية والعودة إلى المسيحية البدائية على خبرة الفرد الشخصية الداخلية بل حاول نفر غير قليل من رجال هذه الحركة اكتشاف ديانة تقوم في طبيعة الإنسان بما هو كذلك، وتكون مستقلة عن كل التقاليد والمراسيم الشكلية. وبذلك نشأ الدين الطبيعي في أكثر من شكل واحد".⁽²⁾

آخر ما نقوله في هذه النقطة، هو أن الإصلاح الديني لم يكن أبدا بالمهمة السهلة والبسيطة، بل اقتضت وقتا طويلا جدا، وجهودا جبارة بذلها رواد الإصلاح، كما أنها أدت إلي سيلان دماء كثيرة في أوروبا بسبب الحروب التي قامت بين مؤيد للإصلاح ومعارض له، بتواطؤ الساسة بطبيعة الحال مع هذا الطرف أو ذاك. لكن المهم في كل ذلك هو أن حركة الإصلاح استطاعت النجاح في آخر أمرها، بالرغم من كل العراقيل التي صادفتها في طريقها، كما أنها انتشرت تدريجيا خارج ألمانيا، حيث وصلت إلى إنجلترا، فرنسا، هولندا... وما ساعد رجال الإصلاح على النجاح هو استجابة بعض رجال الدين المحدثين الكبار إلى دعوتهم، فكان وزنهم ثقيلًا في المجتمع، ومن ثم تأثيرهم عليه قويا. كما كان هناك عامل آخر وهو دعم بعض الملوك والحكام للإصلاح، وكان ذلك نتيجة اجتهاد رجال الإصلاح في الحصول على تأييدهم لهم، وحرصهم على دعوتهم للالتحاق بحركتهم، وكان أول ملك انضم للإصلاح هو ملك إنجليزي.

⁽¹⁾ - أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص 143 - 144.

⁽²⁾ - كريم متي، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص 20.

ما يهمننا من حركة الإصلاح هو علاقتها بنشأة الفلسفة الحديثة، وهو ما سنشرحه الآن. كان للإصلاح نتائج إيجابية كثيرة، من أبرزها على الصعيد الفكري، والتي تمثلت في تحرير العقول من سلطة الكنيسة عموماً - وأية سلطة أخرى كسلطة أرسطو مثلاً-، وتخليصها من القيود التي كانت مفروضة عليها طوال قرون خلت، وأيضاً من التبعية العمياء للأفكار والآراء السابقة، ودفعها بالمقابل إلى التفكير الفردي الحر -براحة ومن دون أي خوف- في مواضيع جديدة، وبمناهج جديدة مختلفة تماماً عن تلك التي سادت في القرون السابقة. وهذه الحرية الفكرية الثمينة التي توفرت في أوروبا خلال عصر النهضة بفضل الإصلاح، كانت سبباً مباشراً في ظهور الفلسفة الحديثة في القرن الموالي للإصلاح.

2- النهضة العلمية:

النهضة الأوروبية (La Renaissance) مثلما يدل عليه المصطلح الفرنسي عبارة عن يقظة علمية رائدة عرفتها أوروبا خلال القرنين الخامس والسادس عشر. جغرافياً انطلقت النهضة من إيطاليا التي تعتبر بحق مهد النهضة، لكنها اتسعت بعد ذلك إلى عدة بلدان أوروبية أهمها فرنسا وإنجلترا. "ولا غرو أن نقول أن النهضة الأوروبية انبثقت أو الأمر في إيطاليا منذ أوائل القرن الرابع عشر تقريباً، واستمرت بها حوالي قرنين من الزمان. وكان من أهم خصائص عصر النهضة الأوروبية في إيطاليا هو التحرر من سلطان الكنيسة ورجال الدين، ومن قواعد الأخلاق المتفق عليها، ومن الفلسفة المدرسية التي أتت بها العصور الوسطى".⁽¹⁾

وشملت هذه النهضة عدة مجالات بداية بالآداب والفنون، ثم امتدت إلى مختلف العلوم، ووصلت أخيراً إلى الصناعات. "الحركة العلمية لعصر النهضة. والحقيقة أنه ليس من السهل دائماً أن نرسم خطأ واضحاً للتمييز بين فلاسفة الطبيعة التأمليين والعلماء عندما نتناول الفترة المذكورة، ولكن الأرجح أنه لا أحد سوف ينكر ما هنالك من لياقة في وضع برونو في المرتبة الأولى، وكبلر وجاليليو في المرتبة الثانية، وعلى الرغم من أن فلاسفة الطبيعة

⁽¹⁾- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 46.

التأمليين قد شكلوا جزءاً من خلفية الفلسفة الحديثة، فإن تأثير الحركة العلمية لعصر النهضة كان له أهمية كبيرة في تحديد توجه الفكر الفلسفي في القرن السابع عشر".⁽¹⁾

ما يميز النهضة في بداياتها الأولى هو عودتها إلى الآداب والفنون اليونانية القديمة وإعادة بعثها وإحيائها من جديد، ومن هنا جاءت تسمية النهضة باللغة الأجنبية بمعنى بعث وإحياء التراث اليوناني القديم. وكان ذلك كرد فعل قوي ضد التراث المسيحي، الذي عاداه وعادى روحه الدينية، ورجع بالمقابل إلى التراث اليوناني وروحه الوثنية.

ومن آثار النهضة الأدبية والفنية ظهور نزعة رومانسية أو مثلما يحلو للبعض تسميتها الرومانتيكية (Le Romantisme)، بارزة طبعت عصر النهضة، بل وامتدت إلى العصر الحديث. "وقد عاصر مفهوم عصر النهضة (الإحياء) مفهوم الرومانسية، أو كما يسميها البعض الرومانتيكية The concept of Romanticism فكلاهما له دلالة على النزعة الفردية Individualism، كما أن معظم اهتمام العباقرة كان موجهاً نحو الأدب والفن بصفة خاصة، ثم بالفلسفة على وجه العموم، كلا المفهومين لم يختلف حولهما الناس في دول أوروبا".⁽²⁾

النزعة الرومانسية هي نزعة تعلي من شأن العاطفة أو الإحساس الوجداني، في مقابل تقليدها من قيمة العقل، الذي مجده العقلانيون، لاسيما ديكارت وأتباعه، فبينوا أن إنسانية الإنسان تكمن بالدرجة الأولى في كونه كائناً مرهف الإحساس، مليئاً بالمشاعر الجياشة التي تلعب دوراً كبيراً في حياته، وليس كائناً مفكراً، كما اعتقد ديكارت ذلك، فيكون العقل في المرتبة الثانية بعد العاطفة. وواضح العلاقة الوطيدة بين ظهور النزعة الرومانسية والنهضة الأوروبية، فهذه النزعة كانت مجرد ثمرة لها، أي ثمرة تعمق المفكرين في الدراسات الأدبية والفنية، التي تغذي عاطفة الإنسان وتشحذها، لأنها تلامس مباشرة مشاعره وأذواقه، أكثر مما تلامس عقله. ومن أبرز الفلاسفة الرومانسيين جون جاك روسو.

⁽¹⁾ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليننتز)، ترجمة وتعليق سعيد وتوفيق ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إماما عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، ص28.

⁽²⁾ - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص45.

كما كان من آثار النهضة الأوروبية كذلك ظهور النزعة الإنسانية (L'humanisme)،
"وانصرف الإنسان عن الاهتمام بما يحصل له في العالم الآخر إلى ما يحصل له في هذا
العالم وإلى ما يستطيع تحقيقه بواسطة قواه الطبيعية، وأدرك بأن ما لديه من قوى كافية
لتحقيق سعادته، وأخذ يبحث عن الوسائل للتعبير عن ذاته بقوة ووضوح، ولذلك عرفت هذه
الحركة بالحركة الإنسانية Humanism، لاهتمامها بالإنسان الفرد وتحقيق ذاته في هذه
الحياة الدنيا وفقا لما أوتي من إمكانيات طبيعية".⁽¹⁾

النزعة الإنسانية هي حركة أدبية وعلمية وفلسفية جعلت الإنسان مركزا أساسيا لها، "إن
الحركة الإنسانية في عصر النهضة غالبا ما تُذكر في هذا الصدد. والواقع أن القول بأن
الحركة الإنسانية بتوسعها في الدراسات الأدبية وبغاياتها التربوية الجديدة، كانت مهمته
أساسا الإنسان".⁽²⁾

فبدل التركيز على الوجود أو على الطبيعة، كما فعل الفلاسفة اليونان ذلك، أو على الله
مثلما نجد ذلك عند الفلاسفة المسيحيين، توجهت النزعة الإنسانية بكل قوتها إلى دراسة
الإنسان، من كل جوانب ومناحي حياته، الفكرية، الأخلاقية، السياسية، الجمالية... الخ.

لكنه يجب علينا التنويه إلى أن الإنسان الذي اهتمت به الحركة الإنسانية وقدسته هو الفرد،
وقد اعتنت عناية لا حدود لها في تحقيق سعادته الشخصية وفي هذه الدنيا وليس أبدا في
عالم آخر. "ولكن الإنسان ذلك المخلوق العجيب وجد نفسه قد أسرف في البحث عما يدور
حوله في العالم، وأسرف في الاهتمام بما قد يحصل له فقي العالم الآخر، وما يحصل له في
العالم الذي يعيش فيه وأدرك بأن ما لديه من قوى كافية لتحقيق سعادته، وأخذ يبحث
عن الوسائل للتعبير عن ذاته بقوة ووضوح، ولذلك عُرفت الحركة الإنسانية Humanism

(1) - كريم متى. الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص 13.

(2) - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليبنتز)، ص 27

لاهتمامها بالإنسان الفرد وتحقيق ذاته في هذه الحياة الدنيا وفقا لما أوتي من إمكانيات طبيعية".⁽¹⁾

من أهم مبادئ النهضة الأوروبية ثلاثة أمور: الثورة على سلطة البابا، والثورة على الفلسفة المدرسية، والثورة على منطق أرسطو. "ولا غرو أن نقول أن النهضة الأوروبية انبثقت أو الأمر في إيطاليا منذ أوائل القرن الرابع عشر تقريبا، واستمرت بها حوالي قرنين من الزمان. وكان من أهم خصائص عصر النهضة الأوروبية في إيطاليا هو التحرر من سلطان الكنيسة ورجال الدين، ومن قواعد الأخلاق المتفق عليها، ومن الفلسفة المدرسية التي أتت بها العصور الوسطى".⁽²⁾

صحيح أن النهضة الأوروبية هي نهضة كبيرة وواسعة شملت عدة مجالات كالآداب والفن، إلا أن أهم مجال فيها، والذي أثر بشكل مباشر على ظهور الفلسفة الحديثة، بل وعلى تطورها فيما بعد، هو المجال العلمي، ونقصد بوجه خاص العلوم الطبيعية في المقام الأول، "الخاصية الثالثة من الخواص الحضارية التي ميزت الفكر الإنساني وقدمت لبدء الفلسفة الحديثة كانت نشأة العلم الحديث نقصد بالعلوم الحديثة علوم الطبيعة والكيمياء والحياء والفلك والرياضيات، والمقصود بالنشأة نشأة علوم تجريبية تقوم على أساس المنهج العلمي الحديث المتمثل في الملاحظات والمشاهدات والتجارب وتحقيق النظريات العلمية تحقيقا تجريبيا".⁽³⁾

كما أننا نعني العلوم الرياضية في المقام الثاني، "ونقصد بنشأة الرياضيات تطور العلوم الرياضية بفضل الاكتشافات الرياضية الحديثة، مما يعني أنه حدثت ثورة عارمة على علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء التي كانت شائعة في الفلسفة الإغريقية وفلسفة العصور الوسطى من تأسيس نظريات علمية على أسس ميتافيزيقية لا صلة لها بالمشاهدات والتجارب".⁽⁴⁾

(1) - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 57.

(2) - المرجع السابق، ص 46.

(3) - المرجع السابق، ص 55.

(4) - المرجع السابق، ص 55.

حيث يمكننا القول إن عصر النهضة شهد ميلاد العلوم الطبيعية الحديثة والعلوم الرياضية الحديثة.

وعندما نتحدث عن نشأة العلوم الحديثة، فإن ذلك يعني نشأة العلوم بصورة جديدة، فحتى وإن كانت بعض هذه العلوم موجودة سابقاً، إلا أن ما سيحصل في عصر النهضة هو بمثابة طفرة حقيقية، يجعل العلوم الحديثة مختلفة كلية عن العلوم القديمة، فمصطلح نشأة العلوم الحديثة معناه نشأة العلوم على أسس جديدة مغايرة بشكل كامل للأسس التي كانت معروفة عند علماء اليونان. ومن المؤكد أن الثورة الصناعية التي قادها البورجوازيون كانت الدافع الأول للاكتشافات العلمية الحديثة، كما أن تشجيع الأمراء والملوك كان عاملاً حاسماً في النهضة العلمية لذلك العصر. "إذا كانت الحركة الإنسانية قد نشأت نتيجة العلاقات الاجتماعية في الدويلات الإيطالية وأسفرت عن مفهوم جديد في الإنسان فإن العلم الحديث قد نشأ على أثر انتعاش الصناعة في المدن الإيطالية. لقد بذل الحكام والأمراء في إيطاليا جهوداً كبيرة لتشجيع الصناعة والتجارة من أجل الحصول على أسباب المنعة والقوة، واقتضى ذلك الاهتمام بمعرفة قوى الطبيعة واكتشاف قوانينها".⁽¹⁾

وفيما يخص العلوم الطبيعية فإنها عرفت ثورة عارمة وقفزة نوعية، ترتب عنهما ظهور علوم بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي علوم وضعية، لأنها تقوم على أسس تجريبية، وتبتعد بالتدريج عن كل أسس ميتافيزيقية، كما كان الحال عند اليونان أو المسيحيين. "فقد رأينا كيف كان سيكون من أعنف من هاجموا الاتجاه النظري الخاص بقياساته العقيمة عند الفلاسفة المدرسيين السابقين، ورفض بقطع تصورهم بإمكان حل المشاكل الكبرى عن طريق التأمل وإقامة الحجج اللفظية، وأكد على ضرورة استخدام حواسنا وعقولنا في ملاحظة الوقائع، تسجيلها بأمانة. هكذا «حدد ليكون سمة من أهم سمات التفكير العلمي الحديث، وهي الاعتماد على ملاحظة الظواهر ومشاهدتها تجريبياً، بدلاً من الاكتفاء بالكلام عنها»".⁽²⁾

⁽¹⁾- كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص31.

⁽²⁾- يمينى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، مطابع الوطن، 1990، ص63.

نقصد بالعلوم الطبيعية الحديثة علم الفيزياء، علم الفلك وعلم الكيمياء وعلم الأحياء. ولعل أهم عامل ساهم في نشأة هذه العلوم هو بروز الروح التجريبية وتصاعدها شيئاً فشيئاً، حتى أصبحت تسيطر على كل العلوم الطبيعية دون استثناء، وكان ذلك بفضل الرجوع إلى المنهج التجريبي، والتزامه أثناء دراسة الظواهر الطبيعية، والابتعاد عن التأمّلات الميتافيزيقية السابقة. "وقد ظهر ذلك بوضوح في أعمال علماء مثل جاليليو وبروبرت بويل، بل لقد عبر عنه فيلسوف مثل فرانسيس بيكن تعبيراً صريحاً، حين جعل «للفلسفة الطبيعية» (أي العلم التجريبي) طبيعة ومنهجاً وهدفاً يختلف بصورة قاطعة عن كل ما عرفته «الفلسفة التأمّلية» السابقة".⁽¹⁾

فأصبح العلماء يرتكزون على الملاحظات والتجارب والتحقق من نظرياتهم العلمية عن طريق التجربة فقط. ونجد أن فرانسيس بيكون قد عبر عن الروح التجريبية لعصره من خلال تنظيره الرائع للمنهج التجريبي، الذي يراه المنهج الوحيد الصحيح لدراسة الطبيعة. "إن الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون F. Bacon (1561 - 1626) هو الجدير حقاً بالاعتبار دون فلاسفة المنهج في القرن السابع عشر. فما دامت الطبيعة قد أصبحت سؤال العصر، فإن بيكون كان الأقدر على تجريد وتجسيد روح عصره باستنطاقه لسؤال الطبيعة وتبنيه الدعوة لمنهج البحث المنصب عليها والملائم لها. المنهج التجريبي أو الاستقرائي أساس شريعة العلم الحديث، فاقترن اسم بيكون بحركة العلم الحديث، وعد وكأنه أبوه الرسمي الذي صاغ شهادة ميلاده".⁽²⁾

غير أنه لا يمكننا أن نهمل أبداً دور الرياضيات، فهي قد ساهمت بقوة في نشأة العلوم الطبيعية الحديثة، حيث تفتن العلماء إلى ضرورة المزج أولاً بين الفيزياء والرياضيات ثم امتد الأمر إلى كل العلوم الطبيعية-، وبحثوا عن الروابط التي تجمع العلمين، وبعد محاولات كثيرة، فهموا أن الرياضيات هي أداة أساسية للعلوم الطبيعية، فهي التي تمنحها دقتها،

(1) - فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988، ص 125.

(2) - يميني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 59.

فأصبحت الرياضيات لغة العلوم الطبيعية، وقد لخص غاليلي ذلك بمقولته الشهيرة "كُتبت الطبيعة بلغة رياضية". أشار غاليليو إلى مسألة فلسفية أساسية: ما هو دور الرياضيات في المسائل التي نطرحها وتتعلق بالطبيعة؟ وأجاب غاليليو بالقول إنه يجب تقديم جميع المسائل بلغة رياضية، لأن كتاب الطبيعة مُسطر بهذا اللغة، أي: «الفلسفة مكتوبة في الكتاب الكبير الذي أمام أعيننا - أعني: العالم». غير أننا لا نستطيع أن نقرأه إلا عندما نتعلم تلك اللغة، ونألف العلامات التي بها تكتب، فهي مكتوبة بلغة الرياضيات، وحروفها مثلثات ودوائر وأشكال هندسية أخرى، ومن دون هذه الوسيلة يستحيل على الإنسان أن يفهم ما مقدار كلمة واحدة. وبهذه الطريقة دافع غاليليو عن أنطولوجيا رياضياتية، فجوهر الواقع الصميم هو رياضياتي، والثابت في كل تغير هو الصور الرياضياتية".⁽¹⁾

نلاحظ من جهة أخرى أن المنهج التجريبي قد تطور في هذه الفترة في اتجاهين، أولاً نظرياً بفضل الدراسات المعمقة التي تناولت هذا المنهج بغية تعريفه بدقة، وتحديد مبادئه وخطواته، وبيان قيمته، ومن المؤكد أن الفلاسفة هم الرائدة في هذه الدراسات، ومما لا شك فيه أن اسم نذكر فرنسيس بيكون هو الأشهر هنا، فقد عمل على التنظير للمنهج التجريبي في أعماله الشهيرة التي تنطوي تحت ما سماه الأورغانون الجديد. "إن الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون (1561-1626) F. Bacon هو الجدير حقاً بالاعتبار دون فلاسفة المنهج في القرن السابع عشر. فما دامت الطبيعة قد أصبحت سؤال العصر، فإن بيكون كان الأقدر على تجريد وتجسيد روح عصره باستقطابه لسؤال الطبيعة وتبنيه الدعوة لمنهج البحث المنصب عليها والملائم لها. المنهج التجريبي أو الاستقرائي أساس شريعة العلم الحديث، فاقترن اسم بيكون بحركة الحديث، وعد وكأنه أبوه الرسمي الذي صاغ شهادة ميلاده".⁽²⁾

ثم عملياً، وهذا الجانب يخص العلماء أكثر من الفلاسفة، لأنه يتجلى في تطبيقات المنهج التجريبي، أي ممارسته، ويكون ذلك في أعمال العلماء، وهذه الممارسة ستطور المنهج

⁽¹⁾ - غنار سكيريك زنلز غليجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل. مراجعة نجوى نصر، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2012، ص 358-359.

⁽²⁾ - يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، مطابع الوطن، ص 59.

التجريبي، كما تكشف عيوبه ونقائصه، مما يضطر العلماء لتحسينه. "فالعلم سلسلة مترابطة من الاكتشافات والإبداعات النظرية والتطبيقية المتداخلة؛ لم يكن نيوتن ليتوصل إلى قوانينه الكونية لولا جهود من سبقه، كما جاء باعترافه أنه وقف على اكتشافات رجال عظماء حتى استطاع أن يكتشف ما توصل إليه، وبخاصة أعمال ديكارت وقوى المجال مع جلبرت وقوانين حركة الكواكب مع كبلر، وقوانين حركة الأجسام مع غاليليو وهويجنز وغيرهما".⁽¹⁾

وكان من نتائج هذا التطوير وهذا التحسين اختراع الكثير من الآلات التي تساعد العلماء في رصدهم للظواهر الطبيعية، فعرف عصر النهضة اكتشاف عدد هائل من الآلات، التي كان لها دورا بارزا في اكتشاف النظريات الجديدة.

ونذكر على سبيل المثال اختراع جهاز الميكروسكوب سنة 1590، وجهاز التلسكوب سنة 1608، وجهاز الترمومتر مع غاليليو، وجهاز البارومتر مع تورشيلي وهو تلميذ غاليليو، وأيضا اختراع المضخة الهوائية مع جيريك (Guerricke). إضافة إلى ذلك تميز عصر النهضة بتطور صناعة الساعات، والتي كانت تشبه الساعات التي ستظهر في القرن السابع عشر وذلك بفضل الأعمال العلمية لغاليليو. "ومن خصائص الحركة العلمية التي نتحدث عنها اختراع الآلات العلمية التي أعانت العلماء على الدقة في الملاحظات والمشاهدات العلمية. ومن الآلات التي ظهرت بفضل المنهج العلمي والنشاط العلمي الزائد اختراع الميكروسكوب عام 1590 والتلسكوب عام 1608، والترمومتر (جاليليو) والبارومتر (تورشيلي تلميذ جاليليو) والمضخة الهوائية (جيريك) Guerricke، وتطورت صناعة الساعات بما يشبه الساعات في القرن السابع عشر بفضل نشاط جاليليو العلمي، وهو من أكبر العلماء الذين ساهموا في إقامة العلوم الطبيعية بعد الحسن بن الهيثم على أساس تجريبي دقيق ورياضي محكم. ومن هؤلاء العلماء أيضا كوبرنيك أو كوبرنيقوس Copernicus وكبلر Kepler ونيوتن Newton".⁽²⁾

(1) - أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص143.

(2) - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص ص55-56.

هذا عن نشأة العلوم الطبيعية الحديثة، أما عن نشأة العلوم الرياضية الحديثة فلا يختلف أمرها كثيرا عنها، لأنه من المؤكد أن الكثير من فروع الرياضيات كانت موجودة منذ العصر القديم، كالهندسة مثلا، لكن الذي حصل هو هذه العلوم شهدت هي أيضا ثورة عظمى، نتج عنها ولادة العديد من النظريات الجديدة والمهمة، التي تجاوزت من بعيد الرياضيات القديمة، فستطور الهندسة الحساب، ولاسيما التحليل والجبر، ويظهر حساب اللامتناهي في الصغر وحساب الاحتمالات. "كانت الظروف العلمية ناضجة بالاكشافات العلمية النظرية والعملية، وتطور الرياضيات واكتشاف اللوغارثيمات والاشتغال بالتفاضل والتكامل، فأصبحت الأدوات الرياضية قادرة -إلى جانب قدرات العقل الفذة اللامحدودة- أن تجترح فتوحا علمية في ظروف اجتماعية ودينية مناسبة".⁽¹⁾

وتتزوج على يد ديكارت الهندسة بالتحليل فيما سيعرف بالهندسة التحليلية.... "كان ذلك العصر عصر الاكتشافات والاختراعات، فقد اكتشف جون نابيير (عام 1614) اللوغارثيمات واكتشف ديكارت الأس الجبري والهندسة التحليلية، واكتشف باسكال (Pascal) (عام 1623) الآلة الحاسبة".⁽²⁾

وكل هذه التطورات ستتقل العلوم الرياضية إلى مرحلة جديدة بعيدة كل البعد عن الرياضيات القديمة، وتلك هي بالضبط المرحلة الحديثة. وإذا كانت العلوم الطبيعية تتفصل عن الميتافيزيقا لتقترب من الطابع التجريبي الوضعي، فإن الرياضيات ستبتعد عن الجانب التجريبي، لترتفع في درجات العقلانية والتجريد بالتدرج إلى أن تصل إلى الرياضيات العالية.

في الحقيقة اكتظ عصر النهضة بعدد ضخم من أسماء العلماء، وإن كانت مكانتهم متفاوتة بطبيعة الحال، بحيث لا يمكننا حصرهم جميعا، غير أنه يمكننا ذكر ثلاثة أسماء

(1) - أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص 143.

(2) - المرجع السابق، ص 113.

هي الأشهر والأبرز: كوبرنيك (Copernic)، كبلر (Kepler) وغاليلي. وسنتوقف قليلا عند هذا الأخير، نظرا لأهميته القصوى، فهو ومن دون منازع أكبر عالم في عصر النهضة.

غاليليو غاليلي Galileo Galilée (1564-1642) فيزيائي وفلكي كبير، نشأ في إيطاليا مهد النهضة وكان أكبر روادها. عُرف عن غاليلي روحه التجريبية القوية، لذلك فإنه ركز كل اهتمامه على العلم التجريبي، ولم يعتن أبدا بالفلسفة عموما، ولا بالتأملات الميتافيزيقية خصوصا. "حقا إن عالما مثل جاليليو -الذي كان مهتما بالأجسام المتحركة- قد استطاع بطبيعة الحال أن يحصر نفسه في حدود العالم المادي ومسائل الفيزياء والفلك".⁽¹⁾

لهذا فإنه وإن كان قد قام فعلا باكتشافات علمية في غاية الأهمية، إلا أن غياب الروح الفلسفية عنده، جعله يفتقر إلى نظرة واضحة لمشروعه العلمي، مثلما سنجد ذلك جليا عند ديكارت مثلا، بحيث إنه لا يملك مشروعا فكريا كليا، ولا حدسا فلسفيا يوحد مجموع أعماله واكتشافاته العلمية. بل إن غاليلي مارس المنهج التجريبي في أعماله، لكنه لم يتفلسف أبدا حوله، ولا حول نتائج علمه. ومع ذلك فإن الفلاسفة الذين سيأتون بعده بهذا سينجزون هذا العمل على أكمل وجه، أي أنهم سيقومون بالتأملات الفلسفية حول نشاطه العلمي، ومن هؤلاء ديكارت، هوبز ولايبنتز. وخلاصة القول إن غاليلي ترك وراءه إبداعات وإسهامات علمية رائدة، كانت مادة جد خصبة وجد غنية للتفلسف، سواء في المنهج أو في المضمون، إلا أن غاليلي نفسه لم يقد بهذا التفلسف، لنفوره من الفلسفة، وسيتولى هذه المهمة فلاسفة كبار بعده، وسيكون ذلك أحد أقوى أسباب ظهور الفلسفة الحديثة، والتي ستكون أعمال غاليلي حاضرة فيها بقوة. لكن أهم ما يذكر أن غاليلي انطلق من اكتشافات عصره وراح يطورها أبعد حد، لكي يحطم فيزياء أرسطو ويؤسس فيزياء جديدة ستكون أهم ركن في الفلسفة الحديثة. "لقد استثمر غاليليو معارف عصره لبناء فيزياء جديدة ستهدم فيزياء أرسطو إلى غير رجعة، تلك الفيزياء التي سيطرت على العقول لألفي عام، وبذلك يكون قد أسس

⁽¹⁾-فردريك كويلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليبنتز)، ص33.

براديسما (Paradigm) جديدا في العلم الحديث وأحدث ثورة غاليلية في الفيزياء مازالت أساس العلم الحديث إلى يومنا هذا".⁽¹⁾

منهج غاليلي هو التجريب، وترجع أهمية «جاليليو» في تاريخ الفلسفة إلى... المنهج العلمي، فقد نقد «جاليليو» المنطق الصوري لأنه قاصر على استكشاف حقائق جديدة، ولا يحدث الاستكشاف باستقراء جميع الحالات الممكنة، فمثل هذا الاستقراء مستحيل، وإنما يحدث باستخلاص فرض من تجارب معدودة ومحاولة تركيب قياس يبين أن ذلك الفرض مطابق لتجارب أخرى، بحيث يتكامل التحليل والتركيب ويتساندان، وهذا يعني أن المنهج العلمي هو الاستقراء".⁽²⁾

والأكيد أن هذا المنهج لم يكن اختراعا له، فهو موجود عند كل الحضارات السابقة وفي كل العصور، بل يمكننا القول إنه قديم قدم الإنسان، فالإنسان يجرب يوميا في حياته، ويتعلم من التجربة باستمرار، لكنه تجريب طبيعي وتلقائي. إلا أن التجريب سيصبح منهجا علميا للاختراع في مجال العلوم الطبيعية ابتداء من طاليس ومدرسته، وذلك في القرن السادس قبل الميلاد، حيث أعلن طاليس أنه يستحيل على الإنسان أن يتعلم شيئا عن الطبيعة من دون استخدام الملاحظة والتجريب.

ومع ذلك فإن التجريب يتطور من عصر إلى آخر، وعندما وصل إلى عصر غاليلي فإنه كان قد بلغ درجة عالية من المنهجية والتنظيم -بفضل أعمال الفلاسفة المنظرين له من جهة، وبفضل العلماء الممارسين له من جهة ثانية- غير أن غاليلي نفسه لن يتوقف عند مستوى التطور الذي وجده عند معاصريه، بل سيعمل من جهته على تطوير المنهج التجريبي أكثر فأكثر، وتكمن إضافات غاليلي إلى المنهج التجريبي في أمرين، أولا: أنه طور ممارسته بفضل استخدامه للأجهزة والآلات العلمية التي يراقب بها الظواهر بطريقة أفضل، ونذكر في هذا المضمار استعانته بجهاز التليسكوب، الذي صنعه بنفسه لرصد حركات

(1)- أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص113.

(2)- فواد زكريا، آفاق الفلسفة، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1988، ص62.

النجوم والأفلاك*، "غاليليو... عندما علم باختراع التلسكوب عام 1608 في هولندا، قام ببناء مقراب مطور ضاعف مدى الرؤية 32 مرة، فأصبح اختراعه محط اهتمام أوروبا كلها".⁽¹⁾ إضافة إلى ذلك "اخترع غاليليو ميزان حرارة هوائي في شكله البدائي، ثم طور عام 1593 مقياسا لدرجة الحرارة يعمل بالماء".⁽²⁾

ثانيا: منحه قدرا أكبر من الدقة، وذلك لأنه استعمل أداة الرياضيات للتعبير عن القوانين العلمية، وهو أول من صاغ القانون العلمي بلغة رياضية، فألهم جميع العلماء والفلاسفة من بعده بضرورة فعل ذلك، كما أوحى لهم بأهمية الرياضيات في الفيزياء، ومن ثم العلاقة الوطيدة بين العلمين. والحقيقة إن من سيأتي بعد غاليلي لن يحصر تطبيق الرياضيات في الفيزياء فقط، بل سيوسعها إلى علوم أخرى كثيرة، فنكتسي الرياضيات بذلك قيمة كبيرة وسلطة لا حدود على وأرقى العلوم منذ ذلك العصر وإلى غاية يومنا هذا. "غاليلي... أنشأ علما فيزيائيا- رياضيا عن الطبيعة، قادرا على التنبؤ بالظواهر. فهو لا يقول ما هي الأشياء، لكنه يبين عن طريق التجربة، أن الرياضيات، من خلال مثلثاتها، دوائرها وأشكالها الهندسية، هي اللغة الوحيدة القادرة على فك رموز كتاب الطبيعة... ونجد للمرة الأولى فكرة واضحة وخالصة عن القانون الطبيعي بوصفه علاقة معادلة. وانطلاقا من هذه اللحظة، ستسير تطورات الرياضيات جنبا إلى جنب مع تطورات الفيزياء".⁽³⁾

هذا فيما يخص الجانب المنهجي عند غاليلي، أما فيما يخص الجانب الفلسفي فحتى وإن كان غاليلي كما أشرنا إلى ذلك سابقا لم يشتغل أبدا بالفلسفة، إلا أن اكتشافاته العلمية الرائدة ألهمت الفلاسفة كثيرا من بعده، وزودتهم بمادة جد خصبة لتفلسفهم. ولعل أعظم فكرة فلسفية

* يُرجح أن أول تلسكوب صُنِعَ في هولندا علي يد أحد صناع عدسات النظارات يُدعى لبرشي، وبعد شهور قليلة قام غاليلي بسبب تجاربه العلمية بصنع أول جهاز تلسكوب فلكي سنة 1609، فتمكن بواسطته من رؤية جبال القمر، كما تمكن بواسطته أيضا من دراسة أربعة من أقمار المشتري.

(1) - أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص 115.

(2) - المرجع السابق، ص 110.

(3) - Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, France, PUF, 5^{ème} édition, 1990. Tome2, 17^{ème} et 18^{ème} Siècle, P P9-10.

وصل إليها غاليلي هي فكرة الكون الواحد أو وحدة الكون. "فالأرض والكواكب تتكون من مادة واحدة، لكن القوى التي تؤثر فيها مختلفة".⁽¹⁾ ولن نعرف قيمة هذه الفكرة إلا بالرجوع إلى تصور الفلسفة اليونانية للكون، لأنها قلبت هذا التصور وهدمته.

قسم الفلاسفة اليونان -كلهم، خاصة أفلاطون وأرسطو- الكون إلى قسمين: العالم العلوي والعلم السفلي، الأول هو عالم الأفلاك، أي العالم السماوي، وقد اعتبروا أنه عالم إلهي أزلي، إذ تسكنه الآلهة وكل ما هو إلهي. والثاني هو العالم الأرضي أي الأرض -أو الطبيعة- التي نعيش عليها، وهي عالم الكون والفساد، وقد جعلوا الأرض مركز الكون.

قام غاليلي بتهديم هذه التقسيم اليوناني القديم، وذلك عندما وحد بين العالمين السماوي والأرضي، وجعلهما عالما واحدا وواحدا فقط، وهو عالم طبيعي بأكمله. "كان الإسهام الفلسفي الأهم الذي قدمه غاليليو متمثلا في تفكيك العالم الأرسطي، والقضاء على النظرة الغائية للطبيعة. وقد استبدل العالم الأرسطي بعالم هندسي، أو بعالم إقليدس. وهذا معناه استبدال عالم هرمي ومحدود بعالم مفتوح ولا متناه. وزال التمييز القديم بين «عالم ما تحت القمر» و«عالم فوق القمر». فبدت الظواهر عند غاليليو على المستوى الأنطولوجي نفسه، أي القوانين نفسها تصح في العالم كله. وعلم الفلك والفيزياء يقومان على المبادئ ذاتها. وانهارت مع غاليليو وجهة نظر إلى العالم بكاملها".⁽²⁾

وما مكن غاليلي من الوصول إلى فكرة وحدة الكون هو بحوثه الفلكية، التي راقب فيها الأفلاك والنجوم بعناية شديدة ولوقت طويل، فتأكد أن الأرض والأفلاك يشكلان عالما واحدا، وهما من طبيعة واحدة، أي أن المادة التي صنعنا منها واحدة، وليس كما اعتقد اليونان أن مادة الأفلاك -الأثير- هي مادة خاصة ومختلفة عن مادة الأرض. "وبواسطة تلسكوبه الجديد حقق غاليليو اكتشافات مهمة: شاهد جبلا ووديانا على القمر، وكانت النتيجة هي المعرفة بأن القمر ليس بالكرة الكاملة، كما كان الاعتقاد السابق. ومن الناحية الفيزيائية، بدا

(1)- كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص 27.

(2)- غنار سكيريك زنلز غليجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، ص 356-357.

القمر مشابهها للأرض، كما اكتشف غاليليو أن الكوكب فينوس (Venus = الزهرة) له مظاهر تشبه وجوه القمر، ورأى ما لا يقل عن أربعة أقمار تدور حول الكوكب جوبيتر (= Jupiter = المشتري). كما اكتشف مظلمة (بقعا شمسية) و«مشاعل» على سطح الشمس. ويمكن تفسير جميع تلك المشاهدات بأنها حجج ضد أرسطو وبطليموس ولصالح كوبرنيكوس وغاليليو. افترض التعليم الفلكي الأرسطي-البطليموسي أن كل شيء في قبة السماء، والمدعو عالم ما بعد القمر (Supralunary) «العالم الموجود فوق القمر»، هو عالم كامل، أو أن شكله كرة كاملة. لذا، كان بطليموس مخطئا! وحقيقة وجود وجوه لكوكب الزهرة تفيد أنه يدور حول الشمس وليس حول الأرض، كما زعمت نظرية مركزية الأرض. وللأرض في نظام مركزية الأرض مركز فريد. وجرى الاعتقاد بأن الأرض هي الجرم السماوي الذي له قمر يدور في فلكه، نعني القمر.

وبما أننا نعرف أن القمر يدور حول الأرض، فإن لدينا ما يبرر الاعتقاد أن الأجرام السماوية الأخرى تفعل الشيء ذاته، لذا كان اكتشاف الأقمار التي تدور في فلك المشتري إضعافا لحجة مركزية الأرض⁽¹⁾.

كما أن رصد غاليليو لحركات الأفلاك أثبت له، وبما لا يدع أي مجال للشك أن القوانين التي تحكم الأرض هي نفسها التي تحكم الأفلاك، وهي قوانين الحركة في نهاية المطاف، والتي تكون كلية حقا. "وترجع أهمية «جاليليو» في تاريخ الفلسفة إلى... بناء النظرية الآلية، فالعالم مادة وحركة، المادة عبارة عن امتداد، والحركة خاضعة لقانون القصور الذاتي. ويرى «جاليليو» أن لجسم لا يتغير اتجاه حركته بذاته، أو ينتقل بذاته من الحركة إلى السكون، وبين بالتجربة أن الحركة تستمر بنفس السرعة كلما أزلنا العوائق الخارجية، فمتى وجدت الحركة استمرت دون افتقار إلى علة⁽²⁾. ففتح غاليليو بذلك الطريق واسعا لدراسة العالم بأسره دراسة تجريبية علمية، أي أنه أزال كل العوائق أمام انطلاق علم الفيزياء وعلم الفلك بوجه خاص، وستظهر ثمار ذلك بوضوح في عصره هو وفي القرون اللاحقة.

(1) - غنار سكيريك زنلز غليجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، ص 348-349.

(2) - فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، ص 62-63.

مثما حطم غاليلي التصور اليوناني للعالم، لأنه تصور فلسفي بحث قائم على التخمين فقط، ولا يستند إلى أي أسس تجريبية، فإنه هدم أيضا التفسير اليوناني للعالم والذي استمر حتى مع الفلسفة المسيحية-، وقد قام هذا التفسير على مجموعة من المبادئ مثل الجوهر وأعراضه، الصورة والمادة، الوجود بالقوة والوجود بالفعل، المحرك والمتحرك، العلل الأربع... ولما كانت هذه المبادئ ميتافيزيقية خالصة، ولا تمت للتجربة بأية صلة، فإن غاليلي طرحها جانبا وراح يبني بالمقابل تفسيرا جديدا للعالم، ميزته الكبرى أنه تصور علمي، يقوم على أسس تجريبية ورياضية.

إذا كان غاليلي قد رفض رفضا قاطعا تفسير الطبيعة بالميتافيزيقا، فإنه لجأ في تفسيره لها إلى العلم الطبيعي، خاصة الفيزياء وعلم الفلك، واعتبر أن أهم ظاهرة في الطبيعة هي ظاهرة الحركة، لذلك فإنه انكب على دراستها بعمق -لهذا فإن فيزياءه كانت ميكانيكا بالدرجة الأولى، وكذلك كان الحال لوقت طويل بعده، حتى مع نيوتن نفسه-. دحض غاليلي مفهوم الحركة عند أرسطو، وأسس مفهوما جديدا للحركة، وانكب على دراستها، طامحا إلى اكتشاف قوانين الحركة، وبالفعل نجح في اكتشاف البعض منها، ونذكر على سبيل المثال اكتشافه لقوانين السقوط الحر، قوانين حركة النواس -البندول-، اكتشافه قانون العطالة أو القصور الذاتي...، كما اكتشف بعض قوانين حركات الأفلاك والنجوم. "لقد جمع غاليليو بين الرياضيات والفيزياء لاكتشاف قوانين الطبيعية، ووضع قوانين بلغة رياضية لتفسير العالم الطبيعي في السقوط الحر، وحركة الجسم وسكونه على السطوح المائلة ومسار القذائف، وحالات الأجسام العائمة في الماء، ونظريات في حفظ السوائل واتزانها فضلا عن أعماله في البندول والتلسكوب والميكروسكوب وغيرها".⁽¹⁾

اكتفى غاليلي باكتشافه للقوانين الطبيعية في الميكانيكا، لأنه عالم، لكن الفلاسفة الذين سيأتون بعده سيستلهمون من هذه القوانين مذهباً فلسفياً خاصاً، سيكتسي أهمية خاصة لقرنين

(1)- أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص118.

أو يزيد، وهون المذهب الآلي أو الميكانيكي (Le Mécanisme). "شكل العلم الطبيعي الناشئ وحيًا للفلاسفة في تكوين النظرة الميكانيكية إلى العالم إلى حد ما".⁽¹⁾

يرى المذهب الآلي أنه مادامت الطبيعة تسير وفق قوانين الحركة، ومكتوبة بلغة رياضية، فإنه يمكننا رد كل الظواهر الطبيعية إلى المادة والحركة، أي يمكن دراستها دراسة تجريبية، وحسابها رياضياً، ويعني ذلك أنه يمكننا تفسير كل الطبيعة تفسيراً آلياً. وكانت في البداية نظرة علمية عند غاليلي، لكنها تحولت إلى نظرة فلسفية عند الفلاسفة من بعده. "وأما نظرتيه الآلية في الطبيعة فتقوم في اعتقاده بأن قوانين هي السبيل الوحيد للمعرفة العلمية... فأصبح العالم في نظره يتكون من مادة وحركة".⁽²⁾

أعطى غاليلي البذرة الأولى للمذهب الآلي، لكنه لم يفعل ذلك بوعي أو عن قصد منه، وأول من سيتألف هذه البذرة ويوضحها ويطورها هو ديكارت، الذي يعد مؤسس المذهب الآلي الحديث، "وربما استطعنا أن نقف على مدى عبقرية ديكارت إذا عرفنا أن فيلسوفنا كان عالماً من أقطاب العلم، ومن أنداد «جاليلي» و«نيوتن» و«بسكال». ولقد نبغ في العلوم الرياضية، فاشتغل بالهندسة والجبر قبل أن يشتغل بالميتافيزيقا؛ اشتغل كذلك بالعلوم الطبيعية، فكانت طبيعياته آلية (ميكانيكية) صرفة، تتناول ظواهر الطبيعة المادية، وتفسر كل شيء فيها بالمقدار والشكل والحركة. ولئن تكن مباحث ديكارت في العلوم تبدو أول وهلة مكتملة لمباحث من سبقوه من العلماء الرياضيين والطبيعيين فإن جدة موقفه وطرافة مذهبه ترجعان إلى النظرة الفلسفية العميقة التي نظر بها إلى العلم".⁽³⁾

كما اشتهر هوبز أيضاً بتأسيسه للمذهب الآلي إلى جانب ديكارت، لكنه وسعه أكثر منه، فطبقه خارج الفلسفة الطبيعية. "ومع ذلك هناك فلاسفة آخرون حاولوا أن يمدوا التصور العلمي الجديد للعالم ليستوعب الإنسان في مجمله، ففي إنجلترا طبق هوبز الأفكار الأساسية

(1) - غنار سكيريك زنلز غليجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، ص 363.

(2) - كريم مني، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص 37.

(3) - عثمان أمين، ديكارت، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط 5، 1965، ص 337.

لميكانيكا جاليليو على كل واقع، أي على كل واقع يمكن دراسته جدياً في الفلسفة".⁽¹⁾ وسينتشر هذا المذهب بسرعة مع معظم علماء وفلاسفة العصر الحديث، حيث نجده عند غاسندي، مالبرانش، لوك، هيوم...، بل ومع نيوتن، وسيعرف نجاحاً ساحقاً في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بسبب انتصار الفيزياء النيوتونية. "ولقد كان علم عصر النهضة في المقام الأول -وما تلاه بعد ذلك من إنجاز نيوتن هو ما حفز بشكل فعال التصور الميكانيكي للعالم. ومن الواضح أن هذا التصور كان عاملاً من العوامل التي أسهمت بقوة في تركيز الانتباه على الطبيعة في مجال الفلسفة".⁽²⁾ وسيبدأ تطبيق المذهب الآلي أولاً في الميتافيزيقا والفيزياء، ثم يمتد إلى الأخلاق والسياسة، ويصل حتى إلى علم النفس ونظرية المعرفة.

صفوة القول إن التطورات العلمية المذهلة التي عرفها عصر النهضة والعصر الحديث من بعده، ستؤدي إلى تحطيم العلوم القديمة، لاسيما العلوم الأرسطية بالتدريج، بدايةً بفيزياء أرسطو بوجه خاص، وتحطم هذه العلوم ونشأة علوم جديدة بدلاً عنها سيهز لا أركان العلم فقط، وإنما أركان الفلسفة أيضاً نظراً إلى ارتباطهما الوثيق، وهو ما سيترتب عنه ضرورة نشأة فلسفة جديدة تواكب التطورات العلمية الجديدة وتعبّر عنها من خلال إشكالياتها ومناهجها ونظرياتها، وهو ما حصل بالفعل، حيث يمكننا القول إن الثورة العارمة التي عرفها العلم آنذاك، كانت سبباً مباشراً في ظهور ثورة فلسفية عارمة موازية لها ومرتبطة بها بقوة، لأنها مجرد انعكاس وامتداد لها.

3- النزعة الإنسانية (L'Humanisme):

نتيجة التطورات التاريخية العظيمة التي عرفتها أوروبا خلال القرنين الخامس والسادس عشر، سينتبه الفلاسفة إلى أمر مهم جداً، وهو أن الإنسان أسرف في البحث عما يدور حوله في العالم الخارجي الذي يعيش فيه، كما أسرف من جهة أخرى في التفكير في العالم

⁽¹⁾- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليبنتز)، ص 35.

⁽²⁾- المرجع السابق، ص 28-29.

الأخر الذي سيؤول إليه، بحيث أهمل نفسه التي ضاعت منه، لهذا قرر الإنسان في هذه الفترة التاريخية الحاسمة الرجوع إلى ذاته، ورد الاعتبار إلى نفسه، فشرع في دراسة نفسه ومنحها كل القيمة التي تستحقها، فأدرك الإنسان عندها أنه يملك قدرات مذهلة كامنة بداخله، وما عليه إلا استخراجها وتوظيفها على أحسن وجه لتحقيق سعادته، فأخذ الإنسان يفكر في نفسه وفي السبل التي تحقق له سعادته في الحياة الدنيا وليس في حياة أخرى، كما شرع في البحث عن وسائل يعبر بها عن ذاته بقوة وبوضوح أكبر، وترتب عن ذلك ظهور حركة مهمة جدا، تجسد كل ذلك وهي الحركة الإنسانية. ويمكننا تعريفها بأنها حركة أدبية وفنية وفلسفية جعلت الإنسان مركز اهتمامها، فبحثت في الإنسان الفرد -وهو مصطلح جديد سيكتسي أهمية أكثر فأكثر بمرور السنين-، وكان هدفها تحقيق ذات الإنسان ووصوله إلى سعادته في هذه الدنيا، وفقا لما يوجد فيه من إمكانيات طبيعية، فدعت إلى ضرورة أن يتمتع الإنسان بالحياة الدنيا ومتعها، مقابل الكبت والزهد الذين نجدهما في العصر الوسيط.

تتظر النزعة الإنسانية نظرة جد خاصة إلى الإنسان، فهي ترفع من شأنه كثيرا بحيث تعتبره أرفع القيم، كما أنها تدافع بقوة عن حرية الإنسان وعن حقه في التطور في مختلف جوانب الحياة، وأشهر الإنسانيين في عصر النهضة هم: دانتي، جيوردانو برونو، فرنسيس بيكون، شكسبير، مكيافيلي، نيكولا دي كوسا الأفلاطوني وإرازموس... "وبخاصة في ظل حركات الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي التي بدأت مع مطلع القرن السادس عشر، والتي ظهرت إرهاباتها في الحركات الإنسانية مع إرازموس وتوماس مور، وفي ظل التجرؤ على نقد الفهم التقليدي للدين، الذي فتح المجال أمام تحدي السلطة الدينية التقليدية والتمرد عليها".⁽¹⁾

لعبت النزعة الإنسانية دورا كبيرا تاريخ أوروبا الحديث، لأنها قامت منذ بدايتها بتمهيد الأرضية الفكرية لمعظم الثورات التي عرفتها أوروبا، كما ساهمت بقوة في ظهور الفلسفة الحديثة، لأنها قدست الفرد وطالبت بالحرية في كل جوانبها الفكرية والأخلاقية والسياسية،

(1) - أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص ص 143-144.

وتحرير الإنسان من الاضطهاد واللامساواة، "وترى النزعة الإنسانية في الإنسان أرفع القيم، وتدافع عن حرية الإنسان وتطوره من كافة الجوانب، ورفع لواءها دانتي وجيوردانو برونو وفرنسيس بيكون وشكسبير ومكيافيللي ونيقولا دي كوسا الأفلاطوني".⁽¹⁾ ومن المؤكد أن تقديس الفرد وحياته الشخصية وحرية هي الشروط الضرورية لتطور أي مجتمع.

4- التطورات السياسية والاقتصادية الكبرى:

كانت القارة الأوروبية مسرحا لبعض التطورات السياسية والاقتصادية المهمة جدا في عصر النهضة، والتي أثرت بقوة على حياة الناس في الواقع في هذه الفترة، كما كانت لها صلة مباشرة بظهور الفلسفة الحديثة. ويمكننا أن نلخصها في ثلاثة تطورات كبرى ترتبط بكثير أو قليل بالفلسفة الحديثة، وهي الثورات السياسية الكبرى، الكشوفات الجغرافية، والثورة الصناعية.

عرفت أوروبا بعض الثورات السياسية الكبرى، التي أدت إلى نشأة الدول القومية الحديثة مثل فرنسا وإنجلترا، ومعها الأنظمة السياسية الحديثة، خاصة النظام الديمقراطي الجمهوري، الذي ظهر بعد الثورة الفرنسية. يقوم النظام الجمهوري على بعض المبادئ السامية كالحرية، المساواة، الإخاء، العدالة، مشاركة المواطنين في الحياة السياسية، بداية باختيار الحاكم، الكرامة الإنسانية، الحقوق المدنية...

وواضح أن تحطم الأنظمة السياسية الوسيطة التي تقوم على الاستبداد واستعباد شعوبها، سيوفر للأوروبيين مساحة كبيرة من الحرية في حياتهم، ستطور حياتهم نفسها، بحيث سيعيشون في راحة وطمأنينة ورخاء، كما سيضمن لهم الحرية الفكرية التي تؤدي بهم إلى الإبداع في مجالي العلم والفلسفة معا.

من جهة أخرى عرفت أوروبا أثناء عصر النهضة تزايد عدد الرحالة وانتشار نشاطهم لاستكشاف مناطق جديدة مجهولة على الأرض، وبالفعل حققوا الكثير من الكشوفات، أبرزها

(1) - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 57.

بالتأكيد هو اكتشاف القارة الأمريكية من قبل كريستوف كولومبوس*، أي اكتشاف عالم جديد كل ما تحمله الكلمة من معنى.

اشتهر العصر الوسيط من الناحية الاقتصادية أنه عصر إقطاعي، ومن ثم فإنه كان يعتمد في الأساس على الزراعة، غير أن عصر النهضة -ومن بعده العصر الحديث- سيهتم أكثر فأكثر بالصناعات، التي بدأت تتطور تدريجياً، ونقصد بطبيعة الحال الصناعات التقليدية كصناعة النسيج والصوف والزجاج والحديد...، ونظراً لتطور العلم فقد استفادت هذه الصناعات من ذلك حيث ظهرت بدأ اختراع الآلات التي كانت تقتصد الجهد البشري والوقت، كما أنها تقوم بالعمل بإتقان أكبر من الإنسان، فساهمت هذه الآلات في تطور الصناعات بشكل كبير جداً، فانتقل المجتمع الأوروبي من العصر الإقطاعي إلى العصر الرأسمالي، وبروز طبقة البورجوازيين التي ستلعب دوراً كبيراً في العصر الحديث، وهو ما أدى إلى تطور المجتمع الأوروبي والإنسان الأوروبي بشكل مذهل. "أدى التوسع السريع للمدن الأوروبية في جنوب إيطاليا وظهور طبقات التجارة الثرية والحرّة، إلى ربط البرجوازية الصاعدة أهمية المعارف العلمية بإنتاج الثروة وتراكمها واستثمارها في تقوية نفوذها السياسي؛ فكان من شأن دعمها للعلم والاكتشافات استثمار الطاقة الطبيعية الهائلة المتوافرة في الطبيعة وتسخيرها لخدمة رغبات الإنسان وزيادة ثروته ونفوذها.

هببت البرجوازية الصاعدة في أوروبا بدعم من الملوك والأمراء لتطوير أدوات الملاحة وهيكل السف وتعزيز قدراتها القتالية بتطوير المدافع وتحسين خواص المعادن، ولتحقيق ذلك دعموا العلماء لدراسة خواص المعادن ومركز ثقل الأشكال الهندسية المختلفة والمعقدة وحركة الأجسام الطافية في المياه وحركة المقذوفات، أي حركة قذائف المدفعية.

كذلك دعموا دراسة الفلك وتطوير أدوات الرصد والتوقيت لتسهيل تجوالهم في البحار وتنظيم أمورهم الحياتية، إذ كان علماء وفلاسفة القرن السابع عشر يشتغلون بمسائل علمية لها

*كولومبوس (1541-1506) هو من أشهر الرحالة الإيطاليين، اكتشف العديد من الجزر قبل اكتشافه لأمريكا (1492).

علاقة بالملاحة وعلم الفلك وتصنيع المعادن وتحسين خواصها وبناء السفن وتحسين هيكلها وزيادة سرعتها ودراسة حركة المقذوفات من المدافع".⁽¹⁾

ويبين ذلك أن التطور العلمي أدى إلى تطور صناعي وتكنولوجي استفادت منه المجتمعات الأوروبية أيما استفادة. "وبدأت المناهج العلمية تسود خاصة وأنها السبيل إلى التقدم المادي الذي كانت أوروبا في حاجة إليه، وشجعهم على الاستمرار في هذا السبيل ما وجدوه بين أيديهم من اختراعات مثل البوصلة والبارود والطباعة والعدسات وغيرها من مظاهر التقدم العلمي والعملية التي لم تعد تستند إلى الأفكار القديمة، بل أصبحت تنهض على أسس أفكار جديدة يدعمها منهج علمي جديد".⁽²⁾ كما لا يفوتنا في هذا الصدد الإشارة إلى ظهور الطباعة وأثرها على تطور العلوم عموماً، وعلى تطور الشعوب من خلال ظهور الجرائد والمجلات وغيرها من المنشورات المختلفة الموجهة للعامة.

وكان من آثار تطور الصناعة تطور التجارة، وذلك من أجل تسويق وبيع المنتجات الجديدة خارج أوروبا، وقد ساعدت الكشوفات الجغرافية في اكتشاف طرق جديدة نحو القارة الآسيوية مثلاً، والتي تتوفر فيها أسواق جديدة، فتطورت التجارة العالمية كثيراً، فانطلقت الثورة التجارية التي انداحت من شواطئ البحر الأبيض المتوسط إلى شواطئ الأطلسي، وشكلت فيما بعد بؤراً مضيئة جديدة هناك انطلقت صوب العالم الجديد، وبخاصة بعد اكتشاف أمريكا، وما تلاها من ثورات علمية واكتشافات وتغيرات سياسية واجتماعية ومناخية".⁽³⁾ وهذا ما أدى إلى انفتاح أوروبا، التي كانت منغلقة على ذاتها إلى حد ما في العصر الوسيط، فعرفت بلداناً جديدة وثقافات جديدة وأفكاراً جديدة، ستستفيد منها في تفلسفها.

(1) - أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص 145-146.

(2) - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 57.

(3) - أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص 146.

II - خصائص الفلسفة الحديثة:

تتصف الفلسفة الحديثة بمجموعة من السمات تميزها عن الفلسفة التي كانت قبلها، أي الفلسفة المسيحية -أو التي تأتي بعدها، أي الفلسفة المعاصرة- وهذا بالضبط هو السبب الذي دفع بمؤرخي الفلسفة إلى تصنيفها في مرحلة جديدة، مختلفة عن المرحلة الوسيطة. ويمكننا أن نجمل هذه الخصائص فيما يلي:

1 - الموضوع:

يمكننا تقسيم موضوع الفلسفة الحديثة إلى موضوعين كبيرين، هما الإنسان والطبيعة. "فالفلسفة الحديثة نمت وتطورت تدريجيا حتى نضجت واكتملت في ظل عصر النهضة حين أخذت نظرة الإنسان في الطبيعة وفي نفسه تتغير إلى أن بدت على يد ديكرت وكان لا صلة لها بهذا العصر".⁽¹⁾

أ- الإنسان:

أول موضوع درسه الفلاسفة في العصر الحديث هو الإنسان، وقد ركزوا عليه تركيزا خاصا وأولوه عناية شديدة. "وانصرف الإنسان عن الاهتمام بما يحصل له في العالم الآخر إلى ما يحصل له في هذا العالم وإلى ما يستطيع تحقيقه بواسطة قواه الطبيعية، وأدرك بأن ما لديه من قوى كامنة كافية لتحقيق سعادته، وأخذ يبحث عن الوسائل للتعبير عن ذاته بقوة ووضوح".⁽²⁾ والحقيقة إنهم درسوه من عدة جوانب، فدرسوه أولا كذات، إذ حاولوا الكشف عن البنية الداخلية لهذه الذات، وعن خصائصها ومختلف نشاطاتها وآليات عملها، وكان ذلك في نظرية المعرفة أساسا، والتي اكتست قيمة كبيرة في العصر الحديث، وأيضا في علم النفس، الذي عرف هو الآخر تطورات مذهلة من قبل الفلاسفة.

(1) - كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص.

(2) - المرجع السابق، ص13.

كما درس الفلاسفة المحدثون الإنسان بوصفه فردا يملك ميولا وأذواقا جمالية، وكان ذلك في فلسفة الجمال أو الفن، ودرسه أيضا كفرد تصدر عنه تصرفات وسلوكات في الواقع، انطلاقا من بعض القيم والمبادئ الأخلاقية التي يؤمن بها، وكان ذلك في فلسفة الأخلاق، التي تسعى لتحديد الفضائل الصحيحة، وطرق تعليم الناس إياها، وإقناعهم بها وتحبيبهم فيها. ودرسه كذلك كمواطن يعيش داخل المجتمع ويتعامل مع الآخرين ويتفاعل معهم سلبا أو إيجابا، من أجل تحديد طريقة المثلى للتعامل مع الآخرين، وضمان الانسجام الاجتماعي، وأيضا أفضل نظام حكم يضمن للمواطنين العدالة الاجتماعية، وكان ذلك في الفلسفة الاجتماعية والسياسية. من دون أن ننسى تركيز الفلسفة الحديثة على تهذيب سلوكات الناس وتعليمهم الآداب العامة، وأيضا تعليمهم مختلف العلوم، وكان ذلك في فلسفة التربية، التي ستشهد تطورا كبيرا وسريعا في الفترة الحديثة.

وينبغي لنا أن نلفت الانتباه هنا إلى أن الفلسفة الحديثة لم تكن السباقة لدراسة الإنسان، لأن الفلسفات التي ظهرت قبلها درسته فعلا، خاصة الفلسفة اليونانية، غير أن طريقة الدراسة ومنهجها كان مختلفين جدا.

سنركز على الفلسفة المسيحية بشكل خاص في هذه المقارنة، لأنها الأقرب إلى الفلسفة الحديثة من الناحية التاريخية، ولأن ثورة الفلسفة الحديثة في دراستها للإنسان ستبرز هنا أكثر. عندما درست الفلسفة المسيحية الإنسان، فإنها جعلته في المرتبة الثانية بعد الله، الذي كان هو الموضوع الأول والرئيسي، حيث كان وجود الله، ذاته، صفاته وأفعاله، والعالم العلوي الإلهي، اليوم الآخر، النبوة والوحي...، تحتل المكانة الأولى والأساسية في بحث الفلاسفة المسيحيين، لهذا فإنهم عندما درسوا الإنسان، فإنهم لم يخصصوا له إلا مكانة صغيرة جدا في بحثهم، بل إنه لم يدرسه كموجود مستقل وقائم بذاته وحر، بل درسه كعبد لله، أي كموجود متعلق بالله وتابع له، لا في بداية وجوده فقط، بل في كامل حياته، إذ يجب عليه أن يخضع لله ويمتثل لجميع أوامره طوال حياته، ليكون عبدا مؤمنا تقيا، ويستحق بذلك الخلاص يوم القيامة.

أما الفلسفة الحديثة فإنها لما درست الإنسان، -بسبب التطورات التاريخية الكبرى لذلك العصر، بالخصوص ظهور النزعة الإنسانية- هو موضوعها الرئيسي، فانطلقت منه مباشرة، ساعية لفهم جوانبه الذهنية، المعرفية، النفسية، الجمالية، الأخلاقية، التربوية والسياسية.... "وقد استدعى تحقق الثورة التجارية مجابهة الوعي السائد (الذي سيطر عليه الوحي) بالعقلانية والتسلح بالعلم، في مجابهة اللاهوت التقليدي والفكر الغيبي... فترسخت الحقوق الطبيعية للبشر وحرية الرأي والتفكير والحرية الفردية في مواجهة الامتيازات التي كانت تتمتع بها الأرستقراطية وطبقة النبلاء والأمراء والإقطاعيين الكبار".⁽¹⁾ فنظرت الفلسفة الحديثة إلى الإنسان كموجود قائم بذاته ومستقل حقا ويتمتع بحرية كاملة، أي كفرد حر، وراحت تدرسه انطلاقا من هذه النظرة الجديدة.

إلا أنه لا يجب علينا أن نفكر في أن الفلسفة الحديثة كانت فلسفة ملحدة، أنكرت وجود الله، ونصبت الإنسان إليها جديدة، كما سيحصل في الفلسفة المعاصرين، بالعكس تمام أغلبية فلاسفة العصر الحديث -وأكبرهم بشكل خاص- كانوا فلاسفة مؤمنين، إيمانا عميقا وصادقا، عبروا عنه من خلال حياتهم ومن خلال أفكارهم الفلسفية أيضا. فنجد معظم فلاسفة العصر الحديث يتطرقون إلى مسألة الألوهية في فلسفاتهم، بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة طبعا، فيجتهدون في إيجاد البراهين العقلية لإثبات وجود الله، ولتوضيح ذاته وصفاه وأفعاله، ويربطون الإنسان بالله، مبيينين عناية الله به والرسالة الخاصة التي كلفه الله بها في هذه الدنيا، وجزاءه يوم القيامة، غير أنه وبالرغم من ذلك كانت دراسة الله عندهم في المرتبة الثانية بعد دراسة الإنسان، ويمكننا أن نلخص الفرق بينهما في هذه الجملة الجامعة: ركزت الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط على الله، من دون أن تهمل الإنسان، بينما ستركز الفلسفة الحديثة على الإنسان، من دون أن تهمل الله، والسبب في كل ذلك أن الفلسفة الحديثة حولت مركز اهتمامها من الدين والعقائد إلى الإنسان وحياته.

(1)- أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص146.

وكننتيجة ضرورية لذلك رفضت الفلسفة الحديثة أن تدرس الإنسان وفق المرجعية الفكرية القديمة، أي برده إلى سلطة الكنيسة ورجال الدين. وقد بينا سابقا أن تحرير الإنسان من سلطة الدين قد تم بالتدريج خلال عصر النهضة من خلال مختلف تطوراته، بحيث تخلص الإنسان الأوروبي من كل القيود التي كانت تكبله في العصر الوسيط، وأصبح فردا مستقلا بذاته، متحررا في أفكاره وأفعاله.

سادت العصر الحديث نزعة فردية قوية "الفردانية هي التوجه الخلفي أو الفلسفة السياسية والاجتماعية التي تشدد على فكرة الاستقلالية واعتماد الفرد على نفسه في اتخاذ قراراته... وعلى هذا، تعد الفردانية ضدا لما يجد من حرية اختيار الفرد لتصرفاته وأفعاله".⁽¹⁾ وقد بلغت هذه النزعة الفردية أحيانا حد التطرف في تقديسها للفرد، وعندها ستصبح خطرا على الفرد والمجتمع، بدل أن تكون نعمة عليه، إذ لا يمكن تأسيس معرفة موضوعية، سواء علميا أو فلسفيا بالاعتماد على معارف فردية خالصة، لأنها نسبية ومتغيرة، كما لا يمكن بناء مجتمع متين ومنسجم وسعيد انطلاقا من نزعات فردية تمجد الفرد إلى أقصى حد، لأن ذلك سيؤدي إلى اصطدام الأفراد فيما بينهم، ثم إلى الفوضى العارمة، إن لم يكن إلى الصراعات والحروب التي تدمر المجتمعات. لأجل ذلك بحثت الفلسفة الحديثة عن مرجعية جديدة تحقق بواسطتها الموضوعية المفقودة في المعرفة، وتجمع بفضلها الأفراد المشنتين والمتصارعين في مجتمع واحد ومنسجم في السياسة.

فيما يخص المعرفة وجدت الفلسفة الحديثة مرجعيتها في العقل، ذلك النور الطبيعي أو الملكة الفطرية التي قسمها الله بشكل عادل بين البشر -حسب تعبير ديكارت- فالعقل يحقق الموضوعية والدقة في المعرفة بخلاف الحواس. لهذا فإننا سنجد أن الفلسفة الحديثة تولي اهتماما خاصا للعقل، ولمشكلة المعرفة بوجه عام، لهذا سنرى الفلاسفة المحدثين يهتمون بشكل كبير بالمعرفة، وبالعقل -الفهم عند التجريبيين-، ويكرسون كتباً كثيرة وشروحات مفصلة تشرح طريقة عمل العقل ومصادره ووسائله وآلياته في تحصيل معارفه، بمساعدة

(1) - عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركجارد «نموذجاً»، ص 519.

باقي الملكات الأخرى كالحواس والمخيلة، بل وحتى مساعدة مصادر خارجية عنه كالوحي. وهكذا اكتسب الإنسان بالتدريج ثقة في عقله، جعلته يستقل عن السماء، وقد تتزايد هذه الثقة أكثر فأكثر إلى أن وصلت ذروتها في عصر التنوير. "وشعر الإنسان بأنه قادر على فهم طبيعة الكون واستيعاب الحقيقة باستخدام العقل، وأن ما أوتي من نكاه فطري يمكنه الاستغناء عن وصايا السماوية في معرفة طبيعة الخير وشروط السعادة الإنسانية، وأن قواه العقلية وإرادته تكفي للارتفاع به إلى الكمال دونما حاجة إلى الاستعانة بالوحي. وأصبح الإنسان سيد نفسه وأدرك أن خلاصه إنما يقوم في استغلال قواه وتطويرها على نحو ما تكون".⁽¹⁾

أما المرجعية في مجالي الأخلاق والسياسة، فقد حددها فلاسفة العصر الحديث في نظام الحم الشرعي، وأركانه الأساسية كالقوانين العادلة والحقوق المدنية. لم يعد الفلاسفة في هذه الفترة ينظرون إلى الحاكم، باعتباره مفوضاً من الله ليحكم الناس على الأرض، وهذه هي النظرية السياسية التي انتشرت في العصر الوسيط - المعروفة بنظرية التفويض الإلهي -، رفض فلاسفة العصر الحديث هذه النظرية، وأصرروا على ضرورة فصل الدين عن السياسة، وعندما شرعوا في تأسيس نظريات سياسية جديدة تستمد شرعية الحكم في غير الدين.

وقد ترتب عن ذلك نشأة نظرية سياسية تعد الأكبر والأبرز آنذاك، وأكثرها تأثيراً، وهي نظرية العقد الاجتماعي (Le Contrat Social)، "كما استدعى تحقق ذلك استبدال الحقوق الإلهية للملك والبابوات بالعقد الاجتماعي الذي تم إبرامه بين الناس، فترسخت الحقوق الطبيعية للبشر وحرية الرأي والتفكير والحرية الفردية في مواجهة الامتيازات التي كانت تتمتع بها الأرستقراطية وطبقة النبلاء والأمراء والإقطاعيين الكبار".⁽²⁾

وقد قامت نظرية العقد الاجتماعي على مجموعة من المبادئ الأساسية السامية جداً؛ أهمها فكرة الحرية في كل مستوياتها وصورها، خاصة الحرية السياسية، ثم فكرة الحقوق الطبيعية

(1) - متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص 8.

(2) - أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص 146.

للإنسان بما هو إنسان، وفكرة الفرد وألويته على المجتمع، وأخيرا فكرة المساواة بين الناس، وقد تولى الإصلاح الديني فيما قبل إثبات المساواة الدينية، أما العقد الاجتماعي فأثبت المساواة السياسية، وهي أفكار رائدة جدا في العصر الحديث، والتي بقيت حتى الفترة المعاصرة. "هذا المفهوم للمساواة في المجال الديني الذي كان لمارتن لوثر والبروتستانتية - بشكل عام - الأثر الواضح فيه، انتقل فيما بعد إلى عالم السياسة والمجتمع الأوروبي عبر فلسفة «العقد الاجتماعي» التي أكدت أولوية الفرد في المجتمع وحماية حقوقه السياسية والاجتماعية ضد أي هيمنة خارجية".⁽¹⁾

وقد نظر لنظرية العقد الاجتماعي ودافع عنها هوبز ولوك، ولكن روسو بوجه خاص. ولم يقتصر تأثير هذه النظرية على الجانب الفكري فقط، لأنها نقلت الفلسفة السياسية من عصر الحداثة حقا، ولكنها أثرت أيضا على الممارسة السياسية في الواقع، ويمكننا القول إن جميع الأنظمة الديمقراطية والجمهورية إلى يومنا هذا تدين لهذه النظرية بوجودها. ومن خلال العقد الاجتماعي سيتمكن الناس من تعيين الحاكم الشرعي، الذي سيتولى هو ومؤسساته سن القوانين التي تحقق العدالة الاجتماعية، وتنظم حياة الناس على الصعيد الفردي والاجتماعي معا، وتضمن حريتهم وحقوقهم المدنية.

ما يهمنا هنا هو أن إلغاء المحدثين لسلطة الكنيسة، سواء على الجانب الفكري، أو على الجانب الأخلاقي والسياسي، دفعهم إلى تنصيب سلطتين جديدتين، هما سلطة العقل بالنسبة إلى المعرفة، وسلطة النظام السياسي الشرعي بالنسبة إلى الأخلاق والسياسة. والغاية القصوى من كل ذلك، هي توحيد الناس وتنظيم حياتهم الفكرية والاجتماعية داخل المجتمع، والوصول بهم إلى التعاون والانسجام والتطور الحقيقي، وهذا ما يدل على المكانة العظيمة التي حظي بها الإنسان في الفلسفة الحديثة. "ولقد بدأ الإنسان في أوربا يبعث الآداب والعلوم الإغريقية ويضع مفاهيم جديدة للطبيعة وللإنسان، ويأخذ بمنهج جديد في البحث مما أدى

⁽¹⁾- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركجارد «أتمونجا»، ص 518.

إلى تحريره من سلطان الكنيسة والنقل، وتعزيز مكانته وإعادة الاعتبار إليه وفتح مجالات جديدة للحياة أمامه".⁽¹⁾

ب- الطبيعة:

لو رجعنا إلى الفلسفة المسيحية سنجد أنها خصصت مكانا ضئيلا جدا لدراسة الطبيعة، مقارنة مع الله والإنسان، والأهم من كل ذلك أنها درسته في إطار فيزياء أرسطو، التي كانت متداخلة إلى أبعد الحدود مع ميتافيزيقاه، فكانت تقوم على مجموعة من المفاهيم الميتافيزيقية الخالصة، مثل الجوهر والعرض، العلل الأربع، الصور الجوهرية، الوجود بالقوة والوجود بالفعل... لهذا فإنها كانت فيزياء كيفية.

رفض فلاسفة العصر الحديث سلطة الكنيسة الفكرية، ومعها مرجعيتها الأرسطية، أي أنهم رفضوا فلسفة أرسطو جملة وتفصيلا، نظرا لارتباطها الشديد بفلسفة العصر الوسيط، حيث أنه ستظهر موجة عداة كبيرة اتجاه الفلسفة اليونانية عموما، واتجاه الفلسفة الأرسطية خصوصا، لأنهم رأوا أنها سبب تخلف وتدهور العصر الوسيط، فأرادوا إحداث القطيعة الكلية معها. ونجم عن ذلك ضرورة تخليهم عن فيزياء أرسطو، لأنها فيزياء ميتافيزيقية وليست علمية أبدا، فهي تقوم على التأمل الفلسفي وحده، وتفتقر إلى الأساس التجريبي. "من هذا نخلص إلى أن عصر النهضة يشير إلى تلك الفترة التي اكتشف الإنسان فيها أن المفاهيم الأرسطية عن الطبيعة والحياة أصبحت أضيق من أن تستوعب وجهات النظر والخبرات الجديدة التي ظهرت نتيجة الظروف التاريخية والجغرافية آنذاك".⁽²⁾

والحقيقة أن نشأة الفيزياء الحديثة كما رأينا ذلك سابقا، قد بدأ قبل العصر الحديث، أي في عصر النهضة، حيث تمكن فيزيائيون كبار مثل كوبرنيك وكبلر وغاليلي خصوصا من إرساء أولى قواعد وأسس الفيزياء الجديدة، التي تميزت بأنها كانت فيزياء تجريبية بالدرجة الأولى، تعتمد أساسا على الملاحظة والتجريب في رصد الظواهر الطبيعية، كما كانت فيزياء كمية

⁽¹⁾ - كريم متي، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص8.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص14.

أي رياضية، لأنها حرصت على إيجاد القوانين التي تفسر ظواهر الطبيعة، "ثقة الإنسان الملحة في البحث عن قوانين ثابتة يستطيع في ضوءها أن يفسر الظواهر الطبيعية والسعي إلى إيجاد مفهوم موحد عن الكون والاعتراف بحقوق الإنسان الطبيعية. وهذا أداه إلى تكوين مفهوم موحد جديد عن الطبيعة وإلى اكتشاف طريقة جديدة للبحث".⁽¹⁾ لكن المحدثين اشتروا أن تكون قوانين الطبيعة مصاغة في لغة رياضية، قصد توخي الدقة إلى أبعد حد ممكن. "لم تعد هناك حركات غائية في الكون، إنما أصبحت حركة ذاتية للمادة تحت تأثير ظروف طبيعية محضة استطاع الإنسان اختزالها بقوانين ضرورية وشاملة لا مندوحة عنها. وأخيراً، بدأت الطبيعة تتكلم لغة العلماء الرياضية والهندسية والفيزيائية وباتت تخضع صاغرة لها متجردة من أي أفكار مسبقة".⁽²⁾

وكان عمل هؤلاء الفيزيائيين وغيرهم التمهيد الأول لنشأة الفيزياء الحديثة، لأن من جاء بعدهم لم يتوقف عندما حققوه، بل واصلوا الطريق وأضافوا الكثير الفيزياء الجديدة، وطوروها، وهو ما مكنهم من إثبات خطأ فيزياء أرسطو، ومن ثم القضاء عليها نهائياً. وهكذا تمكنت الفيزياء من الاستقلال أولاً عن اللاهوت ثم عن الدين ككل، لن فيزياء أرسطو تداخلت مع اللاهوت المسيحي إلى أبعد حد في العصر الوسيط. "ومنذ نُشر كتاب كوبرنيك عام 1543 شرع العلماء والفلاسفة في التشكيك في منظومة أرسطو التي اعتنقتها الكنيسة الكاثوليكية، ومهدت هذه الشكوك للفصل بين اللاهوت والفلسفة وبين الدين والعلم".⁽³⁾

لكن تحرير العلم من سلطة أرسطو وسلطة الكنيسة لم يكن مجانياً، بل دفع العلماء ثمنه غالياً مثل الخضوع لمحاكم التفتيش والنفي وحرق الكتب، بل وقتل بعضهم. "إن هذا الانقلاب الكوبرنيكي لا يبدو شيئاً مهماً للكثيرين اليوم، ولكنه كان ثورة عظيمة آنذاك من شأنها أن تزعزع المنظومة الفكرية الأرسطية التي قامت عليها الأيديولوجيا الدينية. ولذلك عصف القلق بالكنيسة، وتطور فيما بعد إلى خوف استدعى اتخاذ إجراءات سريعة وحازمة،

(1) - كريم متي، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص 14.

(2) - أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص 108.

(3) - المرجع السابق، ص 80.

كتلك التي اتخذتها محاكم التفتيش مع جوردانو برونو والتي أدت إلى حرقه حيا مع مطلع القرن السابع عشر".⁽¹⁾

وتهديم فيزياء أرسطو كان بمثابة المدخل الأساسي لتهديم ميتافيزيقاه، نظرا للارتباط الشديد بين الفيزياء والميتافيزيقا عنده، فكانت فيزياء غاليلي والمحدثين هي الوسيلة المثلى التي استخدمها فلاسفة العصر الحديث لإثبات خطأ النظريات الفلسفية الأرسطية، ومن ثم تجاوزها بنظريات جديدة اجتهدوا كثيرا في صياغتها بشكل صحيح ودقيق، انطلاقا من معطيات العلوم الجديدة لعصرهم.

إذا كان معظم فلاسفة العصر الحديث قد رجعوا إلى فيزياء غاليلي واعتمدوا عليها في محاربة فيزياء أرسطو وفلسفته، فإن بعضا منهم عاد إلى فيزياء قديمة ظهرت عند اليونان أنفسهم، وعملوا على إحيائها، وتلك هي الفيزياء الذرية لأبيقور بوجه خاص-التي تعود إلى ديمقريطس-، ومن هؤلاء بيكون وغاسندي بشكل خاص. "بيير غاسندي هو فيلسوف وعالم تجريبي فرنسي، نقد تأملات ديكارت الفلسفية وكانت له اتصالات وتأثيرات متبادلة مع كبلر وغاليليو وهوبز وغيرهم، وبخاصة في علم الفلك والفلسفة الميكانيكية التي سادت ذلك العصر، فضلا عن نظريته الذرية المادية التي أعاد إحياءها وأسس قواعدها الحديثة من منظور تجريبي.

أسست نظرية غاسندي للفيزياء الحديثة ونقدت النظريات الباطنية والتعاليم السكولائية وفيزياء أرسطو وعلم الفلك القديمة الأمر الذي يجعله من علماء النهضة الأوروبية الحديثة بامتياز".⁽²⁾

فغاسندي مثلا طور فيزياء أبيقور من جانبيين، أولا تنقيتها من شوائب الوثنية والإلحاد التي علق بها عند اليونان، وذلك بالتوفيق بينها وبين العقيدة المسيحية، بحيث طرح كل الأفكار التي تتنافى مع الدين، وأدخل عليها تعديلات تراعي معتقدات الدين المسيحي. من جهة

(1)- المرجع السابق، ص 77.

(2)- أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، ص 120- 121

أخرى زواج بين هذه الفيزياء وبين آخر ما وصلت إليه فيزياء غاليلي من حقائق، فنتج عن ذلك ظهور نظرية ذرية جديدة هي النظرية الذرية الحديثة، التي ستكتسي بالتدريج أهمية أكبر فأكبر، وتجلب إليها اهتمام وتأييد الفلاسفة والعلماء، بحيث سنجد أن أغلبيتهم يوافقون عليها، ونذكر على سبيل المثال نيوتن الفيزيائي الإنجليزي الكبير كان هو نفسه ذريا.

حتى وإن كان الفلاسفة قد انطلقوا من فيزياء غاليلي في بناء الفلسفة الحديثة، إلا أنهم لم يتوقفوا عندما وصل إليه، ولم يكتفوا به فقط، بالعكس لقد أضافوا الشيء الكثير لهذه الفيزياء، لأن فلاسفة العصر الحديث كانوا موسوعيين حقا، لهذا فإنهم كانوا فلاسفة وعلماء في الوقت نفسه، وعلماء من طراز رفيع، مثل ديكارت الذي كان فيلسوفا رياضيا وفيزيائيا...

من بين أهم الأفكار التي انتقدتها فلاسفة العصر الحديث في فيزياء أرسطو، هي نظريته في العلل، حيث نعرف أن أرسطو قد ميز بين أربعة أنواع كبرى من العلل هي: العلة المادية، العلة الصورية، العلة الفاعلة والعلة الغائية. رفض المحدثون ثلاثة أنواع منها، هي المادية، الصورية والغائية، وأبقوا على العلة الفاعلة فحسب. لكنهم ركزوا كثيرا على نقد العلة الغائية نظرا لتعارضها الصريح مع العلم. "بيكون.. قد استبعد الأسباب الغائية، ولكنه أحجم عن استبعاد الأسباب الصورية في تفسير الطبيعة. فلم يستطع أن يتحرر تماما من مفاهيم الفلسفة القديمة والوسيطية، ولذلك بالرغم من التجديد الذي أحدثه في المنهج العلمي، فلا يمكن اعتباره من فلاسفة العصر الحديث... فإن ديكارت -بقدر ما يتعلق الأمر بالعالم الطبيعي- لم يستبعد الأسباب الغائية على أساس أن غايات الله في خلقه للعالم شيء يستعصي على الإنسان معرفته وحسب، بل استبعد الأسباب الصورية ونادى بتفسير الطبيعة بواسطة السباب الفاعلية أيضا".⁽¹⁾

حتى وإن كان المحدثون قبلوا بمفهوم العلة الفاعلة، إلا أنهم غيروا مفهومها جذريا، حيث انحصرت العلة الفاعلة في مجال الفيزياء في علة الحركة فقط، أي علة حركة الجسم، وعلة حركة الجسم هي حركة أخرى سابقة عليها والتي تأتيه من جسم آخر، أي أن العلة الفاعلة

(1)- كريم مني، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص ص 51-52.

هي العلة الآلية التي يمكن ملاحظتها، ومراقبة معلولها وحسابها رياضيا بدقة-حساب سرعة الحركة، تسارعها، مدتها، المسافة التي قطعتها..-". "يمكننا القول بأننا نجد تقابلا بين نظرة الميتافيزيقيين ذوي العقول اللاهوتية الذين أكدوا على العلية الغائية، ونظرة العالم الذي رأى في العلة الفاعلة المتجلية في الحركة محددة رياضيا- بديلا يحل محل العلية الغائية".⁽¹⁾

بالرغم من العداء الكبير الذي أبداه فلاسفة وعلماء العصر الحديث للعة الغائية، إلا أن بعضهم رجع إليها وقبلها، وحاول إحيائها والدفاع عنها وبيان ضرورتها، وذلك لأسباب عقائدية بالدرجة الأولى، ومن بين هؤلاء غاسندي، مالبرانش، لايبنتز وباركلي، ومع ذلك يجب علينا أن ننبه إلى أن مفهوم العلة الغائية عند هؤلاء مختلف تمام عن المفهوم الأرسطي - عند أرسطو هي غائية الحركة، عندهم هي غائية الله في الكون -

قلنا إن دراسة الطبيعة اعتمدت أساسا عند المحدثين على فيزياء غاليلي، لكنه ينبغي لنا أن نوضح أمرا مهما الآن، وهو أن دراسة الطبيعة كانت ذات بعدين، بعد علمي خالص تمثل في الفيزياء نفسها والقوانين التي تصل إليها، وتفسر من خلالها الظواهر الطبيعية، وبعد فلسفي تمثل في الفلسفة الطبيعية، وهو قسم من الفلسفة يختص بدراسة الطبيعة وتقديم تفسير فلسفي عنها، بالاعتماد على معطيات الفيزياء، ويعد المذهب الآلي خلاصة الجهود المبذولة في هذا المجال، حيث وصل المحدثون إلى بناء هذا المذهب الذي يفسر الطبيعة تفسيراً آليا ورياضيا في آن واحد، مما يبين مدى تأثرهم بتطور الفيزياء والرياضيات في فهمهم للطبيعة.

2- المنهج:

كل من يدرس الفلسفة الحديثة سيندهش كثيرا إلى تركيز فلاسفتها الكبير على مسألة المنهج، بل إن الاهتمام بالمنهج بدأ منذ عصر النهضة، وتحديدًا مع فرنسيس بيكون. فنجد أن كل فيلسوف يبدأ مشروعه الفلسفي بطرح منهجه، والتنبيه إلى أهميته، وتوضيح خطواته ومراحله، وبيان مزاياه على باقي المناهج الأخرى. فكان يكرس له كتابا بأكمله أو أكثر، أو على الأقل الباب الأول من كتاب المعرفة. "تميز القرن السابع عشر بميزة هامة: وهي عناية

⁽¹⁾ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكرت إلى لايبنتز)، ص 29.

المفكرين فيه بمسألة المنهج أو الطريقة الواجب إتباعها في البحوث العقلية. والواقع أن الكتب في المنهج كثيرة في ذلك العصر، وخصوصا ابتداء من سنة 1620، ففي ذلك التاريخ ظهر كتاب «الأرجانون الجديد» لفرنسيس «بيكون» وبعد ذلك بنحو سبع عشرة سنة نشر ديكارت «المقال في المنهج» وفي ذلك العصر أيضا نشر «اسبينوزا» رسالته في «إصلاح الذهن»، كما أصدر «تشرونهاوس» كتاب «طب العقل»، ونشر فلاسفة «بوررويال» منطقهم المشهور المسمى «فن التفكير»، ونشر «مالبرانش» كتاب «البحث عن الحقيقة»، وكتب «ليبنتز» مصنفا من عدة رسائل نجد في عنوان بعضها لفظ «المنهج»⁽¹⁾.

خلال القرن السابع عشر انقسم المنهج الفلسفي إلى منهجين اثنين؛ هما المنهج الرياضي والمنهج الفيزيائي أو التجريبي. تبنى المنهج الأول ودافع عنه الفلاسفة العقلانيون، بداية بديكارت، ثم كل مدرسته من بعده، وأكد أن السبب الذي دفعهم إلى ذلك أن معظمهم كانوا رياضيين كبار متأثرين بمنهج الرياضيات، نظرا إلى صرامة براهينه ودقة نتائجه، كما أنه يتوافق جيدا مع توجههم الفلسفي لأنه منهج عقلي خالص. ومع ذلك فإنهم لم يطبقوا المنهج الرياضي في الفلسفة بكل سذاجة، بالعكس لقد اجتهدوا لبناء منهج فلسفي جديد خاص بهم، لكنهم استلهموه من المنهج الرياضي، فكان التشابه بينهما في المبادئ والأسس العامة وطريقة البرهان أي الاستنباط.

أما المنهج الثاني فنجده عند الفلاسفة التجريبيين الإنجليز، لاسيما عند هيوم وضوح كبير، أخذوه في البداية من فيزياء غاليلي، لكنهم تأثروا أكثر بفيزياء نيوتن، لأن المنهج التجريبي تطور معه كثيرا -مع غاليلي كان ما يزال في بداياته الأولى-. حرص التجريبيون هم أيضا على استخراج منهج فلسفي جديد خاص بهم، استلهموه من الفيزياء، وطوروه لكي يتناسب مع المجالات الفلسفية المختلفة، مثل نظرية المعرفة، فلسفة الجمال، فلسفة الأخلاق، وفلسفة السياسة...

(1) - عثمان أمين، ديكارت، ص ص 79 - 80.

"وتماما، مثلما كان بعض الفلاسفة مفتونا بالتصورات التي وُظفت في الميكانيكا التقليدية، فإن بعضهم الآخر صار مفتونا بالمنهج. أما آراء الفلاسفة الخاصة بما هو ذلك المنهج فقد كانت متباينة. ورأى بعضهم أن الجديد والجوهرى يمكن الوقوع إليه في الموقف الاختباري - الحسي الربي. وهذا ما نجده بشكل خاص عند الفلاسفة البريطانيين التجريبيين -الحسين (لوك، وبيركلي وهيوم) الذين أكدوا أن نقد المعرفة مبني على الخبرة. واعتقد فلاسفة آخرون أن الاستنباط والرياضيات هما أساسيان. وهذا ما نجده بخاصة عند الفلاسفة العقلانيين (ديكارت، وسبينوزا، ولا بينتز) الذين أكدوا الأنظمة الاستنباطية".⁽¹⁾

مهما يكن الاختلاف كبيرا بين العقلانيين والتجريبيين في مسألة المنهج، إلا أنهم يتفقون في نقطة واحدة على الأقل، وهي عداؤهم ورفضهم القاطع للمنهج الأرسطي، أي للمنطق الأرسطي، "ديكارت وسبينوزا ولا بينتز وهم أعظم فلاسفة العصر، وجميعهم يتفقون على رفض منطق أرسطو في معظمه، وكان ما يزال يدرس في المدارس كشيء لا علاقة له بالتصورات العلمية الحديثة عن الكون"⁽²⁾.

وقد وصف المحدثون المنطق الأرسطي بالعقم، للدلالة على عدم جدواه، فهو يصلح للتعليم فقط، وليس للاكتشاف والإبداع البتة. "ثار ديكارت كما ثار الكثيرون على منطق أرسطو ثورة شديدة خاصة نظريته في القياس. رأى ديكارت أن القياس الأرسطي عقيم بمعنى أن نتيجته لا تحتوي جديدا أكثر مما هو موجود من قبل في المقدمات، وبهذا يرى ديكارت أن القياس وسيلة لعرض الحقائق التي نعرفها من قبل لكنه ليس وسيلة لاكتشاف حقائق جديدة".⁽³⁾ وربما نستنتي من الموجة العامة المعادية لمنطق أرسطو في العصر الحديث،

⁽¹⁾- غنار سكيريك زنلز غليجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، ص338.

⁽²⁾- محمد الجبر، المشكلة الأخلاقية في فلسفة اسبينوزا، سوريا، دمشق، دار دمشق، ط1، 1987، ص17.

⁽³⁾- وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010، ص 162، ص76.

الفيلسوفين الألمانين لايبنتز وكانط، الذين قبلوا بهذا المنطق، فقط لاحظا نقائصه، وعملا على تصليحها ومن ثم تطويره، ليواكب العصر.

إلا أنه مع مجيء القرن الثامن عشر، ستعرف مسألة المنهج منعظا جديدا تماما بسبب كانط، الذي بيّن أن العقلانيين والتجريبيين أخطأ معا، عندما استعارا منهج الفلسفة من علوم أخرى غريبة وبعيدة تماما عن الفلسفة، فوفا في التناقض، ونبه إلى أن منهج الفلسفة لا يؤخذ من أي علم، بل لابد أن ينبع من صميم البحث الفلسفي ذاته، فهو منهج خاص وأصيل ومختلف كلية عن مناهج العلوم، وما على الفلاسفة إلا العمل والاجتهاد لصياغته، فوضع كانط المنهج النقدي، وقدم هيغل من بعده المنهج الجدلي، وسيتفق المعاصرون مع كانط في هذه النقطة المهمة، فنرى هوسرل مثلا يبني المنهج الفينومينولوجي، وسارتر المنهج الوجودي وفوكو المنهج البنيوي...

لقد أصاب كانط تماما عندما قال إن منهج الفلسفة يجب أن يصدر من الفلسفة نفسها، ولا يُستعار من أي علم كان، أولا لأن كل منهج أي علم يتناسب مع الموضوع الذي يُدرس في ذلك العلم، لهذا فإن تغيير الموضوع يعني بالضرورة تغيير المنهج، ثانيا لكل علم خصوصياته، لا من حيث طبيعة الموضوع فقط، بل من حيث مفاهيمه ومقولاته وغاياته، لذلك يجب أن يبني كل علم منهجه الخاص به من داخل اختصاصه ذاته، ولا يجب أن تخرج الفلسفة عن هذه القاعدة العامة.

3- اللغة:

عبر الفلاسفة المسيحيون عن فلسفتهم خلال العصر الوسيط بلغتين اثنتين؛ هما اللغة اللاتينية، باعتبارها لغتهم الأم، واللغة اليونانية باعتبارها اللغة التي كُتبت بها التراث اليوناني القديم. عندما نأتي إلى العصر الحديث سنجد فلاسفته ينفرون من اللغة اليونانية، لأنها لغة الفلسفة التي سببت التخلف والانحطاط للأوروبيين، ولأنها أيضا نافذة تتسرب منها المعتقدات اليونانية الوثنية إلى الدين المسيحي، لذلك فإنهم عادوها وتوقفوا عن دراسة اليونانية نهائيا. في مقابل ذلك مال الفلاسفة إلى استعمال لغاتهم المحلية في التعبير عن فلسفاتهم. "وكان

من الطبيعي في تلك الحالة أن تحل اللغة القومية محل استخدام اللاتينية في الكتابات الموجهة لجمهور واسع".⁽¹⁾

وكانت أشهر اللغات وأكثرها تطورا وانتشارا آنذاك اللغة الفرنسية. وكان ديكارت هو أول من قام بهذه المبادرة الطيبة عندما ألف كتابه مقالة الطريقة بالفرنسية، بعد أن دأب الفلاسفة على التأليف باللاتينية واليونانية. "ويقال إن ديكارت هو أول فيلسوف قدم نموذجا كاملا للنشر الفرنسي، إذ قاده إصراره على الوضوح والتميز في التفكير والتعبير إلى تعريف مصطلحاته بدقة، ومن حيث إنه الفيلسوف الأول العظيم الذي كتب باللغة الفرنسية فقد فعل الكثير لكي يحدد المصطلح، ويضع المعايير للفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد في مناهج بيان التفكير وتنظيمه، ووضح التركيب".⁽²⁾

ثم أصبحت الكتابة باللغة القومية للفيلسوف بعد ديكارت تقليدا منتشرا في أوروبا، فالإنجليز يكتبون بالإنجليزية، والألمان بالألمانية، وهكذا. وكان لتأليف الفلسفة باللغات المحلية نتائج جد إيجابية، لأنه نجح في تبسيط الفلسفة ومن ثم نشرها وسط العامة، بينما كانت في القرون السابقة بعيدة عن متناولهم لعدم معرفتهم باللغة اللاتينية أو لصعوبتها عليهم.

صحيح أن فلاسفة العصر الحديث ألفوا باللغة المحلية، إلا أن ذلك لا يعني أبدا أنهم ضيّعوا لغتهم الأم، أي اللاتينية، بالعكس تعلموها، وحافظوا عليها، وكتبوا بها، لكنهم قسموا كتبهم إلى قسمين، القسم المكتوب باللغة المحلية، يكون بسيطا وسهلا، ويحتوي أفكارا عامة، ولا يخوض في التفاصيل الصعبة، لأنه موجه لعامة الناس، والقسم المكتوب باللغة اللاتينية، يكون صعبا ومعقدا، يتميز بطرحه لمشكلات عويصة وتعمقه في تناوله لها، وهو موجه للمتخصصين من فلاسفة وطلابهم، وعموما وللمشتغلين بالفلسفة. "رجال العصور الوسطى يكتبون باللاتينية، فإننا نجد في فترة ما بعد العصور الوسطى استخداما متزايدا للغة القومية. والحقيقة أنه سيكون من الخطأ القول بأنه لم يكن هناك أي استخدام لللاتينية في الفترة

⁽¹⁾- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليبنتز)، ص 24.

⁽²⁾- وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 106 - 107.

الحديثة السابقة على كانط، فكل من فرنسيس بيكون وديكارت قد كتب باللاتينية مثلما كتب باللغة القومية الخاصة به. كذلك فعل هوبز Hobbes وكذلك ألف إسبينوزا Spinoza أعماله باللاتينية. ولكن لوك كتب بالإنجليزية وفولتير Voltaire وروسو Rousseau الفرنسية وكانط بالألمانية⁽¹⁾.

4- المؤسسات العلمية في العصر الحديث:

آخر نقطة نتطرق إليها في هذه المحاضرة، هي المؤسسات العلمية الخاصة التي نشأت في العصر الحديث، وهي الأكاديميات (Les Académies). وقد كان لها دور فعال جدا في تطور كل مجالات المعرفة في تلك الفترة، خاصة الفيزياء والفلسفة.

أول أكاديمية تأسست هي أكاديمية لانسي (Lincie) بروما في إيطاليا سنة (1603)، وكانت متخصصة في العلوم التجريبي، وهدفها تطوير هذا النوع من العلوم، ومن أهم أعضائها غاليلي ونخبة كبيرة من العلماء البارزين. ونلاحظ أن أول أكاديمية ظهرت في إيطاليا، لأن إيطاليا كانت مهد النهضة كما قلنا ذلك سابقا، وأول أرض ترعرعت فيها العلوم والفنون في عصر النهضة.

ثم ظهرت بعدها أكاديمية دال سيماننتو (Del Cimento) في إيطاليا أيضا سنة (1651)، ولكن هذه المرة في مدينة فلورنسا (Florence)، ومعناها أكاديمية التجربة. وقد ظهرت بعد زوال أكاديمية لانسي، وهذا من أجل تعويضها، وقد كان أغلبية أعضائها من تلاميذ غاليلي. وأبدت هذه الأكاديمية نشاطا علميا ضخما في الفيزياء.

بعدها ظهرت أكاديميات خارج إيطاليا، كانت أولها في إنجلترا وفي لندن تحديدا، والتي تُعرف بالمجتمع الملكي (La Société Royale) سنة (1660)، ثم أكاديمية العلوم بباريس، وكانت أكثر الأكاديميات نشاطا وشهرة وإشعاعا علميا، وضمت علماء وفلاسفة من كل أقطار أوروبا وبلدانها. أخيرا نجح لايبنتز في تأسيس أكاديمية برلين للعلوم سنة (1699). ويعود

(1)- فردريك كويلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى لايبنتز)، ص23

الفضل في تأسيس هذا النوع من المؤسسات العلمية إلى الحكام والملوك، الذين كانوا جد مثقفين، فأحبوا العلم وشجعوه وزودوه بكل أنواع المساعدات، خاصة المادية منها، فسهلوا للعلماء عملهم وتنظيم أنفسهم في هذه المؤسسات، من أجل التعارف، والتعاون فيما بينهم وتبادل خبراتهم لتطوير العلوم المختلفة.

إضافة إلى الأكاديميات، أسس الملوك مرصد فلكية لمراقبة حركات النجوم والأفلاك، وأيضا حدائق خاصة بعلم النبات. كما منحوا العلماء والفلاسفة الأموال الكافية للقيام برحلات في مختلف البلدان للاستكشاف، وللاتصال بعلماء آخرين خارج بلدانهم والاستفادة من اختراعاتهم.

إلى جانب التنظيم العليم الجديد للمؤسسات، عرف القرن السابع عشر ظهور علاقات علمية وأدبية جد قوية بين العلماء والفلاسفة، والتي تمثلت في المراسلات (Les Correspondances) بينهم، وكانت مراسلات كثيرة ومنظمة، تدوم مع كل مراسل سنوات طويلة دون انقطاع، وكانت هذه الظاهرة جد منتشرة آنذاك.

ثم تنظمت هذه المراسلات والمناقشات العلمية، ولم تعد تقتصر على المراسلين فقط، بل أصبحت عامة يطلع عليها ويشارك فيها الجميع، وذلك من خلال المجالات العلمية والفلسفية المتخصصة، وأشهر المجالات في هذه الفترة نذكر؛ جريدة العلماء (Le Journal des Savants) في فرنسا، تأسست سنة (1664)، أخبار جمهورية الآداب (Nouvelles de La République des Lettres)، وهي مجلة أسسها بايل (Bayle) سنة (1684)، وعُرفت بعد ذلك باسم مؤلفات العلماء. كما نذكر أيضا مذكرات تريفو (Mémoires de Trévoux) التي بدأت نشاطها سنة (1682).

- الخلاصة:

صفوة القول في بداية القرن السابع عشر ستشهد أوروبا ميلاد نمط جديد من التفكير الفلسفي، والذي سيتطور أكثر فأكثر خلال القرنين الثامن والتاسع عشر. ومن المؤكد أنه لم يولد من الفراغ، ولا مصادفة، بل إنه جاء نتيجة توفر بعض العوامل الموضوعية، التي تعود

كلها إلى القرنين الخامس والسادس عشر، وقد لخصناها في أربعة عوامل أساسية هي؛ الإصلاح الديني، النهضة الأوروبية، النزعة الإنسانية والتطورات السياسية والاقتصادية الكبرى لذلك العصر. وقد أدى الإصلاح الديني إلى تحرير العقول من كل القيود التي كبلتها وعطلت انطلاقها قرون طويلة في العصر الوسيط، وزودت النهضة الأوروبيين بأداة ضخمة وقوية لتحطيم الفكر العلمي والفلسفة السابق عليها، وهي العلوم الطبيعية والرياضية، والمضي نحو التطور الحقيقي، ونهت إلى ضرورة دراسة الطبيعة دراسة علمية، أي تجريبية رياضية، بعيدا عن الميتافيزيقا واللاهوت. كما بينت قيمة الرياضيات كلغة كلية لجميع العلوم، ودعت إلى ضرورة استغلالها في جميع العلوم دون استثناء. أما النزعة الإنسانية فقد أعادت الاعتبار للإنسان، ومنحته حريته وثقته بنفسه. أما التطورات السياسية والاقتصادية فقد ساعدت في تحرير الإنسان على الصعيد الواقعي، وعلى تطوير حياته من النظام الاستبدادي الظالم، والنظام الإقطاعي المستغل، إلى النظام الديمقراطي الجمهوري، القائم على الحرية والمساواة، وأيضا إلى النظام الرأسمالي الحر.

وقد اتخذ هذا التفكير الفلسفي الجديد الإنسان والطبيعة موضوعا أساسيا له، واستعار منهج العلوم الرياضية، ثم الفيزيائية أثناء تفلسفه. ونجح في تهديم الأطر القديمة التي فكرت الفلسفة المسيحية من خلالها، سواء كانت مبادئ، مناهج، مقولات...، فأحدثت القطيعة النهائية مع الفلسفة المسيحية للعصر الوسيط، وأيضا مع الفلسفة اليونانية التي كانت خلفيتها الرئيسية، إذ أنها رفضت فلسفة أرسطو خصوصا، بمنطقها، وفيزيائها وميتافيزيقاها.

بالرغم من أن فلسفة العصر الحديث كانت ثورة على الفلسفة المسيحية للعصر الوسيط، إلا أنها لم ترفض الدين مطلقا، بالعكس كبار الفلاسفة، لاسيما العقلانيون والمثاليون منهم كانوا بمؤمنين، ومخلصين لدينهم المسيحي، بل أدخلوا المسائل الدينية في فلسفتهم، لكن بقسط معقول، وبتصور عقلائي لها. كما أنهم سعوا إلى تنقية الدين المسيحي من شوائب المعتقدات اليونانية الوثنية، ومن مفاهيم الفلسفة المدرسية الخاطئة، واستعملت العقل لنقد الدين وتمحيصه.

علاوة على ذلك اتخذت الفلسفة الحديثة فيزياء غاليلي كخلفية علمية، انطلقت منها في بناء فلسفتها الجديدة معتمدة على المعطيات العلمية التي وصلت إليها هذه الفيزياء، ثم عمل الفلاسفة هم أنفسهم على تطوير هذه الفيزياء، وستصل إلى مرحلة ذروة تطورها مع الفيزيائي الكبير نيوتن. كما اشتهرت الفلسفة الحديثة باستعمالها للغاتها المحلية الوطنية في تفلسفها، من أجل مشاركة العامة في العمل الفلسفي وتثقيفهم. وعرف العصر الحديث تأسيس الأكاديميات التي قامت بدور كبير في تطوير العلم والفلسفة، إلى جانب المجالات والجرائد العلمية المتخصصة.

- قائمة المصادر والمراجع:

- المراجع باللغة العربية:

- 1- أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، لبنان، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011.
- 2- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، الإسكندرية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2000.
- 3- محمد الجبر، المشكلة الأخلاقية في فلسفة اسبينوزا، سوريا، دمشق، دار دمشق، ط1، 1987.
- 4- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، مطابع الوطن، 1990.
- 5- أمين عثمان، ديكرت، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5، 1965.
- 6- وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010.
- 7- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- 8- فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988.
- 9- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
- 10- عامر ناصر شطارة، الفردانية في الفلسفة الحديثة كيركجارد «أنموذجاً» (مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 41، ملحق 1، 2014) (جامعة الأردن).
- 11- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكرت إلى ليبنتز)، ترجمة وتعليق سعيد وتوفيق ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إماما عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.

12- غنار سكيريك زنلز غليجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل. مراجعة نجوى نصر، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2012.

13- كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974.

14- ستيورات هامبشر، عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر)، ترجمة ناظم الطحان، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1986.

- المراجع باللغة الأجنبية:

1- Bouiller Francisque, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Paris, Delegrave et C^{ie}, Editeurs, 3^{ème} édition, 1868, 2Vol.

2- Descartes René, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Edition Ferdinand Alquié, France, Classiques Garnier, 1967, (3 Volumes).

3- Rivaud Albert, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950 (Tome III).

4- Russell Bertrand, *Histoire de la philosophie occidentale*, Traduit de l'anglais par Hélène Kern, Paris, Librairie Gallimard, 1953.

5- Charles Werner, *La philosophie moderne*, Paris, Payot, 1954.

المحور الثاني:

فلسفة رونييه ديكارت

المحور الثاني: فلسفة رونييه ديكارت

أ- الثورة الديكارتية في تاريخ الفلسفة الحديثة:

1- ثورة في المنهج

2- ثورة في الفلسفة

3- ثورة في العلوم

II- حياته

III- مؤلفاته

IV- تعريف الفلسفة

V- المنهج الرياضي

1- الحدس (L'intuition)

2- الاستنباط (La déduction)

VI- قواعد المنهج الديكارتي

VII- ميتافيزيقا ديكارت

1- الشك الديكارتي

1-2- خصائص الشك الديكارتي:

أ- أنه شك منهجي

ب- أنه شك مرحلي ومؤقت

ج- أنه شك نظري

1-2- مراحل الشك الديكارتي

أ- الشك في المعارف الحسية

ب- الشك في الحالات الانفعالية والشعورية

ج- الشك في المعارف العقلية والرياضية بوجه خاص

VIII- إثبات وجود النفس (أو الكوجيتو)

IX- نظرية الأفكار الفطرية

X- أدلة وجود الله

1- الدليل الأول: دليل فكرة الكمال أو اللاتناهي

2- الدليل الثاني: دليل الخلق والخلق المستمر

3- الدليل الثالث: الدليل الثالث: الدليل الوجودي أو الأنطولوجي

XI- إثبات وجود العالم

- الخلاصة

فلسفة رونية ديكارت

1- الثورة الديكارتية في تاريخ الفلسفة الحديثة:

يحتل ديكارت مكانا جديدا مميّزا لا في تاريخ الفلسفة الحديثة فحسب، بل في تاريخ الفلسفة ككل، ويكفيه فخرا أنه يُلقب بأب الفلسفة الحديثة، لأنه كان مؤسسها الحقيقي، والسبب في ذلك أنه قام بثورة فلسفية عارمة بداية القرن السابع عشر، تُعد بحق أكبر ثورة فلسفية في العصر الحديث ترتب عنها نشأة الفلسفة الحديثة تماما، التي كانت مختلفة كل الاختلاف عن الفلسفة السابقة لها، أي الفلسفة المسيحية للعصر الوسط، التي اعتمدت بشكل رئيسي على أرسطو وأفلاطون.

تجلت الثورة الديكارتية في ثلاث مستويات كبرى، هي:

1- ثورة في المنهج:

ثار ديكارت على المنهج الفلسفي السائد في مجال الفلسفة قبله، وهو منهج قديم جدا، تعود أصوله إلى الفلسفة اليونانية ذاتها، وبالضبط إلى أرسطو، حيث يتمثل هذا المنهج في المنطق الأرسطي. والحقيقة إن رفض المنطق الأرسطي والسعي لبناء منهج جديد، لم يبدأ مع ديكارت، بل قبل ذلك بكثير، وبالتحديد مع بيكون، الذي ألف الأورغانون الجديد، أي المنطق الجديد بوصفه ثورة على منطق أرسطو، ومحاولة لبناء منهج بديل هو المنهج التجريبي، الذي برع في التنظير له. لهذا فإن ديكارت يتفق مع بيكون في ضرورة التخلي عن منطق أرسطو، بحجة أنه منطق عقيم تماما لا يفيد الفلسفة في شيء، بل يسبب لها الانحطاط والتدهور، "شارك بيكون رجال عصره في رفضهم الضاري للمنطق الأرسطي، وكان من أعنفهم هجوما على القياس وعقمه، وحتى الاستقراء الأرسطي لم ينج من نقد بيكون الحاد ومحاولاته لإثبات اهترائه وتهافته. على الإجمال كان «الأورجانون الجديد» أقوى

تجسيد لروح عصره الراض للماضى العقيم، ماضى العصور الوسطى الأوروبية المدرسية، ينظر إليها في غضب وىروم القطيعة المعرفية عنها".⁽¹⁾

إلا أن ديكارت يختلف مع بيكون في طبيعة المنهج الجديد، لأنه بينما يرى بيكون أن المنهج الجديد هو المنهج التجريبي، "إن الفيلسوف الإنجليزي فرنسيس بيكون (1561-1626) هو الجدير حقا بالاعتبار دون فلاسفة المنهج في القرن السابع عشر. فما دامت الطبيعة قد أصبحت سؤال العصر، فإن بيكون كان الأقدر على تجريد وتجسيد روح عصره باستقطابه لسؤال الطبيعة وتبنيه الدعوة لمنهج البحث المنصب عليها والملائم لها. المنهج التجريبي أو الاستقرائي أساس شريعة العلم الحديث، فاقترن اسم بيكون بحركة الحديث، وعد وكأنه أبوه الرسمي الذي صاغ شهادة ميلاده".⁽²⁾

يرى ديكارت أنه المنهج الرياضى. فقد كان ديكارت رياضيا كبيرا، ومتأثرا بشكل كبير بمنهج العلوم الرياضىة، لذلك فإنه قرر أن يطبق منهجها في مجال الفلسفة. "وقد وجد ديكارت في الرياضيات المثال الذي ينبغي احتذاؤه في العلم لأنه اعتقد أن المعرفة لا تكون معرفة إلا إذا كانت يقينية. وعلى ذلك اعتبر ديكارت المعرفة المحتملة تناقضا في الألفاظ. وهذا بدون شك شأن كل من يسعى إلى الوصول إلى اليقين في العلم الطبيعى، لأن الرياضيات وحدها تفي بمستلزمات اليقين المنشود في العلوم، وعلى هذا اتخذ ديكارت المنهج الرياضى نموذجا للعلم".⁽³⁾ وكان من آثار تطبيق ديكارت للمنهج الرياضى على الفلسفة ظهور الفلسفة الحديثة.

2- ثورة في الفلسفة:

نجد ديكارت في بناء فلسفة جديدة، لأنها كانت فلسفة مختلفة تماما عما كان قبلها، وذلك في جوانب عدة؛ كالأشكاليات التي طرحتها، والمفاهيم الجديدة التي قدمتها، والنظريات

(1)- يمنى طريف الخولى، فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، مطابع الوطن، 1990، ص60.

(2)- المرجع السابق، ص59.

(3)- كريم منى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ليبيا، منشورات بنغازى، 1974، ص54.

التي وضعتها. ومن المؤكد أن المنهج الجديد الذي صاغه ديكارت قد لعب دورا كبيرا في ظهور هذه الفلسفة الجديدة. أضف إلى ذلك عبقرية هذا الفيلسوف الكبير، وأيضا روحه النقدية القوية التي دفعته إلى الثورة على الفلسفة السابقة له، "في الواقع كان ديكارت شديد السخط على الفلسفة المدرسية التي تلقى دروسه على هداها - كما كان شديد التبرم من المنازعات التي لا نهاية لها بين الفلاسفة، تلك المنازعات التي كانت تبدو وكأنها لا تنتهي إلى شيء - وكان ينظر إلى الرياضيات نظر إعجاب، التي تبدأ من بديهيات لا يمكن التشكيك فيها ثم تنتقل بواسطة البراهين إلى نتائج مؤكدة ومقبولة عند الجميع".⁽¹⁾

وهذا ما دفع ديكارت لطرح الفلسفة المدرسة نهائيا، والسعي لبناء فلسفة جديدة تتجاوزها كلية، وقد أبدأ ديكارت استيائه من الفلسفة المدرسية في سن مبكرة، أي وهو تلميذ في مدرسة لافلاش، إذ لم تقنعه هذه الفلسفة مطلقا، بالعكس كان يزدريها ويلاحظ جيدا كل عيوبها، ويصفها بالانحطاط.

3- ثورة في العلوم:

لم يكن ديكارت فيلسوفا كبيرا فقط، بل كان إلى جانب ذلك عالما عظيما، ولا غرابة في ذلك لأن فلاسفة العصر الحديث مازالوا يتسمون بالموسوعية التي وروثها من القدماء. وقد امتدت موسوعية ديكارت إلى معظم العلوم التي عرفها عصره، فكان رياضيا من الطراز الأول، وله اكتشافات في غاية الأهمية في هذا المجال، أبرزها اختراعه للهندسة التحليلية. "اشتهر ديكارت كعالم رياضيات، كما اشتهر بأنه فيلسوف. وقد أطلق اسمه على «الإحداثيات الديكارتية»، وهو الذي ابتداء مجموعة من الاصطلاحات الشائعة الآن عند الرياضيين مثل تمثيل المجهول بواسطة الحروف (س، ص، ع) وتمثيل العلوم بأحرف (أ، ب، ج) كما ابتكر طريقة حديثة في التربيع والتكعيب بواسطة استخدام الأرقام كما هي الحال في (24). كما دفع الهندسة التحليلية بقوة إلى الأمام، التي تعمل على حل المسائل الهندسية

⁽¹⁾ - محمد الجبر، المشكلة الأخلاقية في فلسفة اسبينوزا، سوريا، دمشق، دار دمشق، ط1، 1987، ص39.

بطريقة أسهل. وقد بيّن ديكارت في كتابه «الهندسة» كيف نستطيع استخدام الجبر للتعرف على كثير من المشكلات النمطية في الهندسة، كما جمع بين الأشياء التي يمكن الربط بينها. وبسبب نجاحه في عمل ذلك، فقد اعتقد أن كافة المعارف البشرية يمكن في النهاية تحويلها إلى الشكل الرياضي".⁽¹⁾ كما كان فيزيائيا كبيرا أيضا، وفيزيولوجيا وعالم ونفس...

لهذا فإن ثورة ديكارت على الفلسفة القديمة لم تقتصر على الجانب المنهجي فقط، بل وامتدت إلى الجانب العلمي، ونقصد على وجه التحديد الفيزياء الأرسطية التي ظلت مهيمنة على الفكر البشري، مثلما هيمن عليه المنطق الأرسطي تماما. "إن التأمل في الإشكالية النظرية للفلسفة الديكارتية تؤدي بنا إلى إدراك كنه الهدف المزوج الذي قصده ديكارت وهو إحداث قطيعة معرفية مع التراث الأرسطي، وذلك في مستويين اثنين:

المستوى المنهجي: نقد المنطق الأرسطي وإظهار مجال العقم فيه ومن أن بنيته لم تعد تساير معطيات العصر الحديث الذي هو عصر الاكتشافات العلمية في شتى المجالات. هذا العلم أظهر أيضا تهافت الفيزياء الأرسطية".⁽²⁾

ومثلما تميز ديكارت بالعبقرية في مجال الفلسفة، تميز بها أيضا في مجال العلوم، حيث لم يكتف بما ورثه من علماء عصر النهضة، بل أضاف إليه الكثير، وإن كان إبداعه قد برز أكثر في مجال الرياضيات، أما العلوم الطبيعية فقد أخفق فيها بشكل كبير بسبب نزعتة العقلانية المفرطة، وافتقاره لروح التجريب.

غير أن الذي يهمننا هنا، هو العلاقة الوطيدة بين الثورة العلمية والثورة الفلسفية لديكارت، ذلك أن الثورة الأولى هي السبب المباشر للثورة الثانية، لأنها كانت الأرضية التي بنى عليها أفكاره الفلسفية الجديدة، فهي مجرد ثمار لها.

⁽¹⁾- ديف روبنسون وجودي جروفز، أقدم لك ديكارت، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص92.

⁽²⁾- رينه ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، الجزائر، موفم للنشر، 1991، المقدمة صX.

II - حياته:

ولد ديكارت يوم 31 مارس سنة 1596، في قرية صغيرة تسمى لاهي (Lahaye) بمقاطعة تورين (La touraine) في فرنسا. كانت أسرته ثرية إلى حد ما، فهي من صغار الأشراف والموظفين المدنيين في مقاطعتها. فقد كان والده مستشارا في برلمان بريتاني (Britagne)، أما والدته فإنها توفيت وهو طفل صغير لا يتعدى سنه الثلاثة عشرة شهرا.

ظهرت على ديكارت علامات النبوغ في سن جد مبكرة، أي منذ طفولته الأولى، وقد لاحظ والده هذه العلامات بوضوح، فسماه "الفيلسوف الصغير". وكان في طفولته ومراهقته معروفا بطول تفكيره، كما كان يميل كثيرا إلى العزلة، إلى درجة أنه أحيا المقولة الشهيرة للأبيقوريين التي يقولون فيها "عاش سعيدا من أحسن الاختفاء"، فكان يردد دائما ويطبّقها بطبيعة الحال.

التحق ديكارت سنة (1604) بمدرسة لافلاش (La Flèche) اليسوعية، وكانت من أشهر المدارس في أوروبا آنذاك. بقي في هذه المدرسة ثمانية سنوات. وكانت الدراسة فيها تعتمد في الخمس سنوات الأولى على تعليم التلميذ اللغات القديمة، أي اللغتين اليونانية واللاتينية، أما السنوات الثلاث الأخيرة فيدرس فيها أرسطو، تخصص سنة منها لمنطقه، وسنة أخرى للعلوم الطبيعية والرياضية، وآخر سنة للميتافيزيقا.

خلال فترة الدراسة أبدا ديكارت إعجابه بالعلوم الرياضية، وهو الإعجاب الذي كان يتزايد عنده باستمرار، وكان سبب ذلك دقة المنهج الرياضي من جهة، ويقين النتائج التي تتوصل إليها من جهة ثانية. أما الفلسفة التي كان يتعلمها بلا فلاش فلم يشعر بأي انجذاب نحوها، بالعكس من ذلك لقد كرهها ونفر منها، وقد تركت في نفسه أثرا جد سيء ظل يذكره طوال حياته، وأكثر ما استاء منه هو كثرة آراء الفلاسفة وتضاربيها، تعارض حججهم، والنزاع الشديد والذي لا ينتهي عندهم حول المشكلة الواحدة. من جهة أخرى شعر ديكارت أن ما كان يتعلمه في مجال العلوم الطبيعية في المدرسة، إنما يقدم له معارف جزئية وناقصة تفتقر إلى الانسجام، ولا تلتقي على منهج واحد.

لم يكن ديكارت إذن راضيا ولا مقتنعا بما يتعلمه في مدرسة لافلاش، وذلك منذ تلك الفترة نفسها، أي عندما كان تلميذا بها، فبدأ تدمره منها ورفضه لها، ومعها حلمه في إصلاحها.

في البداية انقطع ديكارت عن دراسة العلوم الطبيعية، في مقابل ميله التام لدراسة العلوم الرياضية وذلك في الفترة الممتدة من (1612 إلى 1617)، وإلى هذه الفترة بالذات يعود اختراعه الرياضي الرائد المتمثل في اختراعه لفرع رياضي جديد هو الهندسة التحليلية (La Géométrie analytique).

بعد ذلك قرر ديكارت تغيير مشاريعه، والتفرغ للأسفار والرحلات، فخصص السنوات من (1613 إلى 1629) للترحال في أرجاء القارة الأوروبية. فذهب إلى العاصمة باريس سنة 1613، وهناك قابل الرياضي ميدروج، وقبل أيضا الأب مرسين الذي سيصبح صديقا له، ويتبادل معه رسائل علمية مهمة جدا لفترة طويلة. وفي باريس واصل دراسته للقانون والطب، وتحصل على إجازة القانون سنة 1616.

بعد ذلك التحق ديكارت بالجيش الهولندي، وهو جيش الأمير موريس ناسو (Maurice de Nassau)، ثم بجيش بافاريا (Maximilien de Bavière). وأثناء وجوده في هولندا تعرف على الرياضي الشاب إسحاق بيكمان (Isaac Beeckman)، الذي اشتغل بالرياضيات ويعلم الطبيعة، وقد أثر بشكل واضح على ديكارت، لأنه وجه اهتمامه توجيهها جديدا نحو هذه العلوم.

عزم ديكارت سنة (1632) أن يذهب إلى دير العذراء بلوريت (Notre Dame de Lorette) بإيطاليا سيرا على أقدامه لأداء الحج بها. وكان قد سمع عن هذا الحج في صغره عندما كان تلميذا لافلاش، وعندها نذر هذا الحج للعذراء بعد ليلة العاشر نوفمبر من سنة 1619، وهي الليلة التي عاش فيها تجربة فريدة من نوعها، ستكون لها أهمية خاصة في حياته الفكرية، بحيث وصفها لاحقا بأنها هي التي وجهت كامل فلسفته. وتتمثل هذه التجربة في الحلم الذي رآه به في تلك الليلة، حيث حلم بأنه سيؤسس علما عجيبا، غير أن شراح

ديكارت اختلفوا في تحديد هذا العلم، فذهب بعضهم إلى أنه قواعد المنهج، بينما ذهب آخرون إلى أنه الرياضيات الكلية، وذهب غيرهم إلى أنه الكوجيتو.

ويمكننا أن نلخص ما تعلمه ديكارت من ذلك العلم في ثلاث نقاط رئيسية:

- 1- ليست العلوم كلها إلا علما واحدا، ويوجد مفتاح واحد وواحد فقط يفتح كنوزها.
- 2- إن المصدر الحقيقي للدعوة التي جاءت إلى ديكارت لتأسيس هذا العلم الجديد هو الله، ولم تأت منه مطلقا من الشيطان المخادع.
- 3- ينبغي لديكارت أن يبحث عن هذا المفتاح داخل نفسه، وليس خارجها البتة، مثلما أشار إلى ذلك القديس أوغسطين سابقا.

أراد ديكارت الابتعاد عن الحروب في أوروبا، لذلك فإنه غادر الجيش، لكي يذهب إلى إيطاليا في البداية، ومن هناك إلى باريس التي بقي فيها مدة ثلاث سنوات ابتداء من (سنة 1625 إلى غاية سنة 1628). ولأنه بسبب بعض القلاقل التي عرف هناك، قرر تركها والذهاب إلى هولندا عازما أن يستقر ويعيش فيها، وبالفعل سافر إليها سنة 1629، وظل بها مدة عشرين عاما أي إلى غاية سنة 1649، وفي هذه الفترة الطويلة التي قضاها في هولندا، ألف ديكارت معظم كتبه الفلسفية، لاسيما المشهورة منها.

عُرف عن ديكارت صداقاته الكثيرة لا في الأوساط العلمية والفلسفية فحسب، بل تعدتها إلى الأوساط السياسية ذاتها، والنسوية منها خصوصا، حيث كانت بعض الملكات والأميرات صديقات مقربات إليه، وأيضا تلميذاته المخلصات يتعلمن منه الشيء الكثير في مجال الفلسفة ويتبادلن معه النقاشات. ومن بين أشهر صديقاته الأميرة إليزابيث، ابنة فريدريك ملك بوهيميا الذي خُلع من منصبه، فلجأ إلى هولندا. جمعت بين ديكارت الأميرة إليزابيث مراسلات جد شهيرة، والتي كان موضوعها الأساسي الأخلاق، واللافت للانتباه فيها هو مدى تأثر ديكارت بأخلاق المدرسة الرواقية.

إضافة إلى الأميرة إليزابيث، كانت بين ديكارت والملكة كريستينا (Christina) صداقة قوية جدا، والتي بدأت سنة 1649 عندما بعث لها برسالة في الحب، والتي أعجبت بها كثيرا، فأرسلت له دعوة لكي يزورها في قصرها بعاصمة السويد ستوكهولم، ولبى دعوتها بسرور ورحل إليها.

اعتادت الملكة كريستينا على النهوض في الصباح الباكر جدا، وتحديدًا على الساعة الخامسة صباحًا، وأرادت تلقي دروسها في الفلسفة على يد ديكارت في هذه الساعة المبكرة، وهو ما قم به فعلا، لكن ذلك أثرت بطريقة جد سيئة على صحته، إذ لم يقدر على تحمل البرد الشديد للسويد، فأصابه التهاب في الرئة، تسبب في وفاته يوم 19 فبراير سنة (1650) وكان عمره آنذاك ثلاثًا وخمسين عاما.

III - مؤلفاته:

اشتهر ديكارت بغزارة مؤلفاته، فقد ترك لنا عددا هاما من الكتب، في مجالات العلوم والفلسفة، والتي ستمارس تأثيرا كبيرا جدا على العلماء والفلاسفة إلى غاية نهاية القرن العشرين. فكانت المرجعية الأساسية للفكر العلمي والفلسفي على السواء لفترة طويلة جدا في أوروبا، بل إنها مازال تؤثر حتى على الفلاسفة المعاصرين -ومن بينهم هوسرل، سارتر فوكو..-

وسنذكر الآن أبرز مؤلفاته:

كتاب **في العالم (Du Monde)** سنة 1630، وهو كتاب في الفيزياء. عندما ألفه ديكارت كان ينوي نشره مباشرة، غير أنه عدل عن ذلك لما سمع عن محاكمة الكنيسة لغاليلي سنة (1632)، لأن بحثه هذا يقوم على بعض الأفكار التي أخذها من غاليلي، خاصة فكرة دوران الأرض حول الشمس، وليس لعكس كما كان سائدا في تلك الفترة، وفكرة لانهائية العالم، فقد أكد ديكارت أن العالم ليس محدودا مثلما كان يعتقد من كان قبله.

كتاب قواعد لتوجيه العقل (*Les Règles pour la direction de l'esprit*) سنة (1628)، وهو أول كتاب مخصص للمنهج الفلسفي عند ديكارت. وكان يقصد من خلاله إلى بناء الفلسفة على أساس جديد، يمكنها من مواجهة التيارات الفلسفية القديمة وتجاوزها، ويحميها من السقوط في شباك الشك والضلال، واعتقد أن إتباع العقل لهذه القواعد سيمنعه من الوقوع في الخطأ. والحقيقة إن ديكارت لم يكمل تأليف هذا الكتاب. ويمكننا أن نعتبره رسالة صغيرة تتضمن المنطق الجديد، الذي سيكون بديلا عن منطق أرسطو القديم.

مقالة عن المنهج (*Discours de la Méthode*) (سنة 1637)، وهو ثاني كتاب في المنهج الديكارتي، وهو مركز أكثر من الأول، ومتعمق ومتطور أيضا أكثر منه. حيث لخص ديكارت القواعد الكثيرة الموجودة في كتاب القواعد، واختصرها في أربع قواعد كبرى. لم يُنشر هذا الكتاب في طبعته الأولى ككتاب مستقل بذاته، بل كمقدمة لثلاثة كتب أخرى نُشرت معه، وهي:

كتاب البصريات (*Optique*) أو انكسار الضوء (*Dioptrique*)

الآثار العلوية (*Météores*)

الهندسة التحليلية (*La Géométrie analytiques*)

تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى (*Méditations métaphysiques sur la philosophie première*) سنة 1614، استغرق ديكارت في تأليفه له مدة طويلة جدا، بلغت اثني عشر سنة، مما يدل على قيمته عند صاحبه، ومدى صعوبة المواضيع التي يتناولها. وتتمثل هذه المواضيع في براهين وجود الله، وخلود النفس. وقبل أن يرسل ديكارت الكتاب إلى الطبع، فضّل أن يرسله إلى مجموعة من كبار الفلسفة ورجال اللاهوت، لكي يطلعوا على مضمونه ويبدوا رأيهم حوله، خاصة اعتراضاته على ما يرونه خطأ فيه، لكي يتمكن ديكارت من تدوين هذه الاعتراضات والرد عليها قبل نشره. وبالفعل لما نُشر الكتاب كان متبوعا باعترضات الفلاسفة واللاهوتيين عليه، ومعها ردود ديكارت عليها.

وفسر بعض الدارسين لديكارت هذا التصرف، بأنه يعبر عن خشيته من رد فعل قوي من رجال الدين على أفكاره، والذي قد يصل بهم إلى الغضب منه ومحاكمته مثلما فعلوا ذلك مع غاليلي، وهو يريد تقادي ذلك، فنجدته يجتهد في استرضائهم وطلب مودتهم لاتقاء شرهم.

مبادئ الفلسفة (Principes de la Philosophie) سنة (1641)، ويعد هذا الكتاب كعرض عام وملخص عن كل فلسفة ديكارت. وقد أهداه إلى جامعة السوربون، وهو يتمنى في نفسه أن يلقى كتابه هذا استحسان أساتذتها، وأن يحملهم ذلك على إدراجه في مقرراتهم الدراسية، فيبرمج للدراسة ككتاب بديل عن كتب أرسطو التي أصبحت بالية عتيقة، تجاوزها الزمن من كل وجه. لكن هذه الأمنية لم تتحقق، لأن الكتاب لم يلق ترحيب الأساتذة. إلا أن الكتاب نشر باللاتينية، ثم نشرت بعد ذلك ترجمته فرنسية سنة 1647، وهي تحمل إهداء إلى الأميرة إليزابيث، ورسالة المترجم عرض فيها فلسفة ديكارت عرضا عاما، كما وضّح فيها التعارض الموجود بين فلسفة ديكارت وفلسفة القدماء.

رسالة في انفعالات النفس (Les Passions de l'âme) سنة (1650)، وبعد آخر كتاب ألفه، وهو يندرج ضمن علم النفس، كما يدل اسمه عليه. تناول فيه صاحبه انفعالات النفس من الناحية النفسية ومن الناحية الفيزيولوجية أيضا، لأنه يؤكد على علاقة النفس والبدن فيه. كما بيّن فيه أيضا علاقة الموضوع بالإلهيات، وحدد فيه الطريقة العلمية الصحيحة التي تجعل الإنسان قادرا على السيطرة على أهوائه وشهواته، وذلك من أجل غاية سامية هي تحقيق الحياة الفاضلة السعيدة.

IV - تعريف الفلسفة:

أبدا ديكارت ازدرأه للفلسفة القديمة منذ مرحلة الدراسة في لافلاش، ولم يقتصر هذا الازدراء على الفلسفة المسيحية فحسب، بل امتد إلى الفلسفة اليونانية، لاسيما أفلاطون وأرسطو باعتبارهما، المعلمين الكبارين للعصر الوسيط. وقد فكر ديكارت منذ تلك الفترة في مشروع الإصلاح الكبير، إصلاح العلوم والفلسفة على السواء، من أجل إحداث قطيعة كبرى مع جميع القدماء، ولما رأى ضخامة وصعوبة المشروع، فإنه أجله إلى حين.

وعندما نضح ديكارت، وشعر بأنه أصبح قادرا على تنفيذ مشروعه الإصلاحى، شرع فعلا في ذلك. ويتضمن هذا المشروع إصلاح المنهج الفلسفى، والمبادئ الفلسفية، أى الأسس التى يبنى عليها صرح الفلسفة، وكذلك المفاهيم والنظريات، دون أن ننسى تعريف الفلسفة ذاته، والذي يجب تجديده هو الآخر.

يوافق ديكارت القدماء في تعريفهم العام للفلسفة، باعتبارها **محبة الحكمة**، وهى فى تصويره علم كلى يهتم بدراسة كل شىء يستطيع الإنسان أن يدركه، فهى المعرفة الكاملة، والتى يجب أن تُستنبط من مبادئها الأولى. ولا تنحصر الحكمة عند ديكارت فى الجانب النظرى فقط، بل تشمل أيضا الجانب العملى، فهى المعرفة النظرية الكاملة، وأيضا حسن التصرف فى مواقف الحياة.

إذا كانت الفلسفة تعنى عند ديكارت دراسة الحكمة بمعناها الواسع، ومعرفة الإنسان لكل ما يستطيع إدراكه، فإنه يجب على الفيلسوف أن يسلك فى تحصيله لهذه المعرفة طريق الاستنباط، أى أن يستنبط كل معرفه من مبادئها الأولى. وتنقسم الفلسفة عند ديكارت إلى قسمين كبيرين هما **أولا الميتافيزيقا** أو الفلسفة الأولى من جهة، وهى تختص بدراسة مبادئ المعرفة الإنسانية، وهى ثلاثة أنواع عنده؛ وجود الله وكمالته وخيريته وضمانه لصدق معارفنا، وجود النفس أو الذات وروحانيتها وخلودها، وأخيرا الأفكار الفطرية، باعتبارها معارف واضحة ومتميزة بذاتها.

ثانيا **العلم الطبيعى**؛ والذي يختص بدراسة العالم، قصد معرفة تركيبه على وجه العموم، ويتدرج البحث فى علم الطبيعة لكى يرتكز على معرفة طبائع الأشياء الجزئية، مثل طبيعة الأرض والأجسام، والإنسان بوجه خاص. ويشترط ديكارت أن نبني معرفتنا بالعالم انطلاقا من المبادئ الصحيحة للأشياء المادية.

ويتضح لنا بذلك أن فلسفة ديكارت تهدف إلى معرفة الأشياء المادية الحسية، بقدر ما تهدف إلى معرفة الأمور الميتافيزيقية الماورائية، وغايتها الكبرى أن تكون هذه المعرفة يقينية حقا. يعتبر ديكارت الفلسفة علما كليا، مثل القدماء، لذلك فهى تشمل جميع العلوم دون استثناء.

وقد شبهها بالشجرة، -شجرة المعرفة- وهذا للدلالة على وحدتها جذورها الميتافيزيقا، جذعها العلم الطبيعي، وتتفرع منه ثلاثة علوم هي الطب والميكانيكا والأخلاق التي تعتبر ثمار شجرة المعرفة عنده، ومن ثم آخر وأفضل ما يجنيه الإنسان من العلوم. يقول في ذلك: "وهكذا فإن الفلسفة بأكملها تشبه الشجرة التي تكون جذورها الميتافيزيقا، والأغصان التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى، والتي تُختزل إلى ثلاثة علوم أساسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق، أقصد أعلى وأكمل أخلاق، مادامت تفترض معرفة كاملة بالعلوم الأخرى، فهي آخر درجات الحكمة. وبما أننا لا نقطف الثمار من جذور الشجرة ولا من جذعها، وإنما من أطرافها فقط، لهذا فإن الفائدة الأساسية للفلسفة تعلق بفوائدها أجزاءها، التي لا يمكننا تعلمها سوى في الأخير".⁽¹⁾

أشرنا فيما سبق إلى انبهار ديكارت الشديد بالرياضيات، لهذا فقد اعتبرها نموذج المعرفة اليقينية، وأراد لها أن تكون مثالا أعلى لكل العلوم الأخرى، التي يجب لها أن تحتذي بها، بما في ذلك الفلسفة نفسها، فقد كان يأمل ديكارت أن تبلغ معه درجة يقين الرياضيات.

لكنه عندما تأمل فلسفة عصره، وجد أنها على النقيض مما يحلم به تماما، فبدل أن تكون علما واضحا ويقينيا، كانت علما غامضا ومشوشا، وتعرف انحطاطا لا حدود له، فزيادة على ضعفها، هي ميدان للنزاعات العقيمة والصراعات الحادة التي لا تعرف السكون، وهذا الواقع المر لا يخدم الفلسفة في شيء. "في الواقع كان ديكارت شديد السخط على الفلسفة المدرسية التي تلقى دروسه على هداها -كما كان شديد التبرم من المنازعات التي لا نهاية لها بين الفلاسفة، تلك المنازعات التي كانت تبدو وكأنها لا تنتهي إلى شيء- وكان ينظر إلى الرياضيات نظر إعجاب، التي تبدأ من بديهيات لا يمكن التشكيك فيها ثم تنتقل بواسطة البراهين إلى نتائج مؤكدة ومقبولة عند الجميع".⁽²⁾

⁽¹⁾- Descartes, *Principes de la Philosophie*, (Dans *Œuvres de Descartes*, Edition Victor Cousin, Paris F. G. Levrault Librairie, lettre à celui qui a traduit le livre, Tome3, P24).

⁽²⁾- محمد الجبر، *المشكلة الأخلاقية في فلسفة اسبينوزا*، سوريا، دمشق، دار دمشق، ط1، 1987، ص39.

استاء ديكارت كثيرا من الأحوال السيئة التي تمر بها الفلسفة في عصره، فراح يحلل أسباب تدهورها من أجل علاجها. وقد أرجع هذه الأسباب إلى سبب واحد رئيسي هو المنهج، "لذا فقد ظهر لديكارت أن آفة الفلسفات السابقة تتمثل في افتقارها إلى منهج دقيق".⁽¹⁾ فقد اعتبر ديكارت أن الفلسفة تتبع منهاجا ضعيفا وهشا جدا، لهذا فإن إصلاح حال الفلسفة يبدأ بطرح هذا المنهج جانبا، والسعي لابتكار منهج جديد يمكنها من النهوض والرقي كباقي العلوم، خاصة الرياضيات. "وقد وجد ديكارت في الرياضيات المثال الذي ينبغي احتذائه في العلم لأنه اعتقد أن المعرفة لا تكون معرفة إلا إذا كانت يقينية. وعلى ذلك اعتبر ديكارت المعرفة المحتملة تناقضا في الألفاظ. وهذا بدون شك شأن كل من يسعى إلى الوصول إلى اليقين في العلم الطبيعي، لأن الرياضيات وحدها تقي بمستلزمات اليقين المنشود في العلوم، وعلى هذا اتخذ ديكارت المنهج الرياضي نموذجا للعلم".⁽²⁾

لك يجب على هذا المنهج أن يتسم بنفس درجة وضوح ودقة المنهج الرياضي، ويجب عليه أيضا أن يكون منهاجا واحدا صالحا لكل العلوم دون استثناء. "أما ديكارت فكان تفكيره ولا يزال يدور في إطار «المعرفة الموحد» التي تكون فيها الفلسفة والعلم شيئا واحدا، يستخدم فيه منهج واحد. فهو لم يتأثر كثيرا بالتيار الجديد الذي يدعو إلى بناء معرفة علمية على أنقاض الأسلوب التقليدي في التفلسف، وإنما ينادي بفلسفة واحدة، تبدأ بمبادئ ميتافيزيقية يقينية، أي «بالمبادئ الأولى» (التي كان أرسطو بدوره يركز بحثه عليها)، ثم ينتقل يقين هذه المبادئ حتى أبعد فروع البحث التطبيقي. والشيء الذي تميز به ديكارت عن الأسلوب التقليدي في التفلسف، هو دعوته إلى تطبيق منهج يتسم بالوضوح واليقين على جميع مراحل عملية المعرفة. ذلك لأن مثل هذا المنهج الصارم كان مفقودا في أساليب التفلسف التقليدية،

(1)- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، بيروت، دار النهضة العربية، 1996، ص95.

(2)- كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974، ص54.

التي كانت تعتمد على التأمل والخيال أكثر مما تعتمد على دقة الاستنباط وإحكام الروابط بين المقدمات والنتائج".⁽¹⁾

يرى ديكارت إذن أن أكثر ما تعاني منه الفلسفة في تلك الفترة هو افتقارها إلى المنهج السليم، حيث كانت تعتمد على منهج جد هش هو المنهج الأرسطي، أي المنطق الأرسطي، وقد أشرنا إلى أن هذا المنطق كان محل ازدراء ورفض من قبل أغلبية العصر الحديث، وأولهم ديكارت. "ديكارت وسبينوزا ولايبنتز وهم أعظم فلاسفة العصر... جميعهم يتفوقون على رفض منطق أرسطو في معظمه، وكان ما يزال يدرس في المدارس كشيء لا علاقة له بالتصورات العلمية الحديثة عن الكون".⁽²⁾

عندما يقيم ديكارت منطق أرسطو، فإنه يقول عنه: "فيما يتعلق بالمنطق، أن أقيسته وأكثر تعاليمه الأخرى لا تنفع في تعليم الأمر بقدر ما تعيننا على أن نشرح لغيرنا من الناس ما نعرفه منها؛ أو هي كصناعة لول تعيننا على الكلام، دون تفكير عن الأشياء التي نجهلها، ومع أن العلم أن هذا العلم يشتمل في الحقيقة على كثير من القواعد الصحيحة والمفيدة، فإن فيه أيضا قواعد أخرى كثيرة ضارة وزائدة، وهي مختلطة بالأولى، بحيث يصعب فصلها عنها، كما يصعب استخراج تمثال ديانا أو مينرفا من قطعة من المرمر لم تُتحت بعد"⁽³⁾.

يرى ديكارت أن منطق أرسطو يعاني من عيوب كثيرة، وسنذكر أهمها الآن:

1- عدد قضاياه وأقيسته كثيرة جدا، بحيث لم يكن منهجا بسيطا، ومن ثم في متناول كل الناس.

2- سلسلة استدلالاته وبراهينه طويلة ومعقدة جدا، مما يجعل الباحث يصرف جهدا كبيرا من أجل فائدة ضئيلة جدا.

⁽¹⁾ - فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1988، ص ص125 - 126.

⁽²⁾ - محمد الجبر، المشكلة الأخلاقية في فلسفة اسبينوزا، ص17.

⁽³⁾ - ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا. تقديم عمر مهيبيل، الجزائر، موفم للنشر، 1991، ص21.

3- إنه عاجز عن اكتشاف حقائق جديدة، أي حقائق مجهولة حقا عند الفيلسوف، وكل ما يفعله أنه يقدم لنا حقائق معلومة قبلا، وذلك بأن يُخرجها من حالة الإضمار والكمون إلى حالة الظهور والصراحة، لهذا فإن نتائج المنطق الأرسطي تكون دائما متضمنة ومنذ البداية في المقدمات التي استنبطت منها.

وكان هذا رأي معظم معاصري ديكارت وعلى رأسهم بيكون، الذي يشاركه نقده الشديد له.

"انطلاقا من هذه الأهداف يشن بيكون حملة عنيفة على المنطق القديم والمدرسي وبعده عقيما، لأنه لا يفيد مطلقا في اكتشاف أسرار الطبيعة في قيام علوم جديدة وإنما يؤدي إلى ترسيخ الأخطاء التي تستند إلى مفاهيم توارثناها، فيحجب عنا الحقيقة... ولذلك فأضراره أكثر من فوائده. والسبب في أن المنطق الأرسطي القديم أداة غير صالحة للكشف العلمي إنه منطق قياسي Syllogistic تكون النتيجة فيه صادقة على فرض أن المقدمات صادقة وليس على أساس أنها صادقة بالفعل".⁽¹⁾

4- يؤكد ديكارت إذن أن الفائدة الوحيدة للمنطق الأرسطي هي تعليم الأمور المعروفة سلفا، ومن الواضح بذاته أن الفلسفة أو أي علم آخر لن يكتفي باجتراح المعارف التي وصل إليها، من دون أن يضيف إليها شيئا، بل هو مضطر بالضرورة إلى اكتشاف معارف وحقائق جديدة. "يرى ديكارت أن القياس وسيلة لعرض الحقائق التي نعرفها من قبل لكنه ليس وسيلة لاكتشاف حقائق جديدة".⁽²⁾

ورفض المنطق الأرسطي لم يكن موقفا ديكارنيا خاصا، بل هو موقف عام في عصره. "في النقاش الحاد الذي دار في عصر النهضة حول المنهج، ظهرت ضرورة إستراتيجية لتحرير البحث من المثال العلمي الاستنباطي الذي ساد الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى (لا الفلسفة اليونانية). وأشكال الاستنباط المنطقي المحض لا تؤدي إلى معرفة جديدة (منطقيا)،

⁽¹⁾-كريم متي، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص39.

⁽²⁾-وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،

الطبعة الأولى، 2010، ص ص76

فالنتيجة التي نتوصل إليها سبق وجودها وجوداً ضمنياً في المقدمات. والأجوبة الاستنباطية يقينية، لكنها عقيمة عند من يسعون للحصول على معرفة جديدة. والمعرفة الجديدة هي التي كانت مطلوبة في عصر النهضة. وعائق الاستنباط ذلك لا يسعني أنه غير صحيح، بل يعني أنه غير مثمر".⁽¹⁾

5- أما العيب الأساسي للمنطق الأرسطي فهو عجزه عن التمييز والفصل بين ما هو صادق وما هو خاطئ، لأن القضايا الصادقة مختلطة فيه بالقضايا الخاطئة، وسبب هذا الاختلاط والتداخل هو افتقار منطق أرسطو إلى البرهان الصارم والدقيق للحقيقة، وعندما يمتلك الفيلسوف هذا البرهان، فإنه يستطيع معرفة الحقيقة بوضوح تام، أي أنه سيدرك الحقيقة ومعها الطريق الذي سلكه للوصول إليها، كما سيكون في وسعه أن يتأكد من سلامة هذا الطريق. وعندئذ فقط يستطيع التمييز الحقائق عن المعارف الزائفة والخاطئة، وبطريقة قاطعة لا شك فيها. وقد اختزل ديكارت ومعاصروه هذا العيب بعبارتهم الشهيرة «منطق أرسطو عقيم». "ثار ديكارت كما ثار الكثيرون على منطق أرسطو ثورة شديدة خاصة نظريته في القياس. رأى ديكارت أن القياس الأرسطي عقيم بمعنى أن نتيجته لا تحتوي جديداً أكثر مما هو موجود من قبل في المقدمات، وبهذا يرى ديكارت أن القياس وسيلة لعرض الحقائق التي نعرفها من قبل لكنه ليس وسيلة لاكتشاف حقائق جديدة".⁽²⁾

في مقابل الضعف الكبير والقصور الشديد الذين يعاني منهما المنطق الأرسطي، يرى ديكارت أن الرياضيات هي العلم الوحيد التي استطاعت بلوغ مرتبة اليقين في نتائجها في عصره. ولهذا السبب بالذات يجد ديكارت نفسه مرغماً على التوقف مطولاً عند الرياضيات لتأمل مبادئها ومنهجها، أملاً في أن يستفيد منها في إصلاح حال الفلسفة.

⁽¹⁾- غنار سكيريك زنلز غلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2012، ص 334-335.

⁽²⁾- وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010، ص 76.

لا بأس أن نذكر باختصار هنا أن ديكارت قرأ في شبابه كتاب بيكون الأورغانون الجديد الذي صدر في إنجلترا سنة 1620، وهو يهدف إلى نفس الغاية التي يهدف إليها أي تهديم منطق أرسطو العقيم، وبناء منطق جديد يفيد في الكشف والإبداع. غير أن ديكارت ثار على منطق بيكون، لأنه رفض المنطق الاستقرائي بنفس الحدة التي رفض بها منطق القياس الأرسطي، لأنه رأى أن يكون يريد من وراء منطق تقديم الأسس النظرية المنهجية للعلوم الطبيعية، بهدف النهوض بهذه العلوم والرقي بها، بالاعتماد على الملاحظات والتجارب العلمية، والانتقال من الحالات الجزئية إلى التعميمات الكلية. إلا أن ديكارت كان أبعد ما يكون عن الروح التجريبية التي اتسم بها بيكون، بالعكس لقد كان متشبعا بالروح العقلانية، التي اكتسبها من دراسته للرياضيات، لهذا فإنه تخلى عن منطق بيكون، وراح يجتهد في بناء منهج فلسفي جديد، يستلهمه من الرياضيات، العلم العزيز على قلبه.

V - المنهج الرياضي:

مثلا أرجع ديكارت انحطاط الفلسفة وتدهورها إلى ضعف وهشاشة منهجها، كذلك أرجع دقة الرياضيات ودقتها إلى سلامة وصرامة منهجها.

قبل أن نشرح المنهج الرياضي، ينبغي لنا أن نحدد أولا مفهوم هذا المنهج عند ديكارت؛ فهو لا يقصد البتة منهج الرياضي بذاته، أي المنهج الجزئي والخاص بالعلم الرياضي بعينه، بل منهجا عاما وكليا، وهو المنهج العقلي الخالص. بل إنه يجعل منهج الرياضيات مجرد تطبيق خاص لهذا المنهج الكلي في مجال محدد، هو مجال العدد والشكل والنسب.

يتأمل ديكارت المنهج الرياضي الكلي بعمق، فيجد أن أهم خصائصه هي النظام والتسلسل، فهو يسلك أثناء البرهنة على قضاياها نظاما واحدا، متصلا، متسلسلا ومنتظما، إذ تنتج معرفة كل قضية من القضايا الرياضية من معرفة القضية التي تسبقها مباشرة. وتكمن قيمة هذا النظام الصارم الذي تتبعه الرياضيات، في وضع كل قضية في مكانها المناسب، وبفضل هذا النظام ستتمكن الرياضيات من اكتشاف قضايا جديدة حقا، أي قضايا مجهولة فعلا، من

القضايا المعلومة سابقا، ويسمى منهج الرياضيات هذا المنهج الاستنتاجي أو الاستنباطي (La méthode déductive).

والخصائص المذكورة قبل قليل، ستمنح المنهج الرياضي خاصية أخرى أهم بكثير، هي في الحقيقة خاصيته الكبرى، وهي القدرة الاختراعية أو الخلاقة (La Force créatrice)، فهو يملك القدرة على اختراع حقائق جديدة لم تكن معروفة عندنا سابقا، على نقيض المنطق الأرسطي الذي يعيد فقط تكرار معارف معروفة سلفا. "فالذي يريده ديكرت إنما هو منهج جديد للكشف والاختراع؛ ولن يكون ذلك بطريق القياس، بل بالحدس الذي يعتمد على المنهج الرياضي".⁽¹⁾

هذا عن خصائص المنهج الرياضي، فإن مبادئه تترد إلى مبدئين اثنين هما؛ الحدس والاستنباط، وهما ملكتان تخصان العقل وحده، والمقصود تحديدا العقل الخالص. "إذا كان ديكرت يبتغي أن ينهج في البحث العلمي منهجا رياضيا، أي يبدأ بقضايا صادقة بذاتها ثم ينتقل إلى قضايا أخرى تترتب عليها منطقيًا، فلا بد أن يقوم المنهج العلمي الصحيح في عمليتين: الحدس والاستنتاج".⁽²⁾

1- الحدس (L'intuition):

قبل تعريف الحدس، يجب أن نشير إلى أن الحدس في الفلسفة نوعان كبيران، الحدس الحسي أو التجريبي، وهو الإدراك الحسي المباشر للأشياء الخارجية، ولعل أشهر من اعتمد على هذا الحدس هو كانط في نظريته في المعرفة. ثم الحدس العقلي، وهو الذي تعتمد عليه العلوم العقلية في استدلالاتها، كالرياضيات مثلا، وهو يتم داخل العقل، لأنه يكمن في إدراك بعض الحقائق العقلية الأولية بطريقة مباشرة، بنوع من الرؤية العقلية المباشرة أو الإلهام. "فأما الحدس فهو الرؤيا العقلية المباشرة التي يدرك بها العقل بعض الحقائق التي لا سبيل

(1)- عثمان أمين، ديكرت، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5، 1965، ص115.

(2)- كريم متي، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص55.

إلى نكرانها".⁽¹⁾ لذلك فإن الحدس هو أعلى أنواع المعرفة، وهذا الحدس بالذات هو الذي يقصده ديكارت هو وكل مدرسته من بعده.

الحدس عند ديكارت هو إدراك عقل خالص ومنتبه، بحيث يكون إدراكا سهلا ومتميزا إلى درجة أنه لا يترك أي مجال للشك حول المعارف والحقائق التي نحدسها به. فالحدس هو إدراك لحقائق بديهية بذاتها، بحيث لا يمكننا البرهنة عليها، بل إن طلب البرهان عليها هو عبث فكري لا جدوى منه، لأن الفكرة الحدسية هي فكرة بديهية وواضحة لا برهان عليها، فهي برهان ذاتها. "بالنسبة إلى ديكارت... يفهم العقل القضايا الواضحة والتميزة بطريقة حدسية، مثلما يفهم بديهيات الهندسة.. فالحدس وليس الإحساس هو المصدر الأول للمعرفة. ولذلك فإن ديكارت فيلسوف عقلي وليس فيلسوفا تجريبيا".⁽²⁾

لهذا فالأفكار التي يقوم العقل بحدسها هي في الحقيقة أفكار فطرية. "والمنهاج الرياضي - في الفكر الرياضي الكلاسيكي دوما- كان يقوم، نظرا لطبيعة الموضوع على الحدس والاستنتاج: حدس «الحقائق البديهية» و«الأفكار الفطرية» واستنتاج حقائق جديدة من تلك الحدس يمد الرياضيات بعنصر الخصوية، والاستنتاج يمنحها التماسك المنطقي".⁽³⁾

يعتقد ديكارت أن العقل الإنساني قادر على إدراك بعض الحقائق، التي يسميها مبادئ المعرفة بواسطة الحدس، شرط أن يبلغ درجة من الخلوص والانتباه. ومثلما يدرك العقل الحقائق الأولى للمعرفة بالحدس، كذلك يدرك بواسطة نفس الحدس العلاقات المباشرة التي تجمع هذه الحقائق فيما بينها، وهنا سيأتي دور المبدأ الثاني من مبادئ المنهج الرياضي، وهو الاستنباط.

(1)- كريم مني، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص55.

(2)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة ص95.

(3)- محمود عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 2006، ص ص53-

2- الاستنباط (La déduction):

تعتبر ملكة الاستنباط مجرد امتداد لملكة الحدس، وهي إدراك حقيقة ما بوصفها نتيجة لحقيقة أخرى-والتي تكون مقدمة لها- بحيث نكون على يقين تام من معرفتنا بها. ويرى ديكارت أن الحدس هو حركة متصلة لذلك الذهن الذي يدرك كل شيء ببداهة. ومتى أدرك الذهن الحقيقة البديهية بالحدس العقلي الخالص، فإنه سينتقل بالضرورة وبنور الحدس ذاته إلى حقائق أخرى ترتبط بالأولى وتُستنتج منها، شرط أن يركز ذهنه ويتعمق في فهم أفكاره، ويتبع نتائجها إلى نهايتها. لهذا فالاستنباط ما هو في النهاية إلا سلسلة متصلة من الحدوس. "وليس الاستنباط Deduction سوى مجموعة من الحدوس نصل عن طريقها إلى المعرفة اليقينية، وهي غاية المنهج الديكارتي".⁽¹⁾

خلاصة القول إن ديكارت يعتقد في وجود منهج كلي للمعرفة، أي منهج عام يصلح للتطبيق في جميع العلوم دون استثناء، والمثال الأعلى لهذا المنهج، هو المنهج الرياضي، غير أن المنهج الرياضي لا يساوي المنهج المعروف في الرياضيات، بل هو تطبيق جزئي له فقط. غير أن التعمق في دراسة الرياضيات أرشد ديكارت إلى مبادئ المنهج الرياضي الكلي، المنهج الصالح لكل العلوم، وهو المنهج العقلي الخالص الذي يتبع نظاما صارما، متسلسلا، متصلا ومنتظما في كل براهينه، ويبدأ استدلالاته من بعض الحقائق الأولى والبسيطة، والتي لا تُدرك إلا بالحدس. ويجب أن يجتهد الإنسان كثيرا للارتقاء بعقله إلى هذه الدرجة العالية من الإدراك المباشر للحقائق المتضمنة فيه.

وبعد إدراكه للمبادئ الأولى للمعرفة، سيستنتج العقل منها معارف أخرى بواسطة الاستنباط، وبهذا تكون معارفنا منظمة ومرتبطة فيما بينها أشد الارتباط، كما أنها تكون يقينية تماما، وهذا هو الأهم بالنسبة إلى ديكارت.

علاوة على ما سبق يتميز المنهج الرياضي بأنه منهج للاختراع والاكتشاف وليس عقيما كالمنطق الأرسطي. "أراد ديكارت أن يبين خصائص منهجه، من حيث أنه وسيلة

⁽¹⁾- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، بيروت، دار النهضة العربية، 1996، ص79.

للكشف والاختراع، فشبهه بتحليل علماء الهندسة. وإذا كان ديكرت قد بسط طريقة التحليل الرياضي وعممها تعميماً جعل منها شيئاً مرادفاً للمنهج عنده، فهو إنما أراد أن يدل على أن العقل البشري لا يتيسر له أن يعرف الأشياء معرفة حقيقة يقينية إلا إذا جرت تلك المعرفة على نمط هندسي، وبدأت من الأفكار الواضحة، ومن هنا لم يخطئ من قال إن ديكرت أراد من فلسفته كلها أن تقوم على «الرياضيات الكلية». ويلاحظ أن المعرفة الرياضية عند ديكرت تخالف المعرفة المستفادة من المنطق الصوري القديم⁽¹⁾.

والدليل الذي يورده ديكرت لإثبات وجود منهج رياضي كلي صالح لكل العلوم، هو الفيزياء الغاليلية - خاصة الميكانيكا - حيث يعتقد أن المزوجة بين الرياضيات والفيزياء، وتطبيق المنهج الرياضي فيها، هو السبب الرئيسي الذي أدى إلى تطورها ونجاحاتها الكبيرة التي عرفت في عصر النهضة. "لقد جمع غاليليو بين الرياضيات والفيزياء لاكتشاف قوانين الطبيعية، ووضع قوانين بلغة رياضية لتفسير العالم الطبيعي في السقوط الحر، وحركة الجسم وسكونه على السطوح المائلة ومسار القذائف، وحالات الأجسام العائمة في الماء، ونظريات في حفظ السوائل واتزانها فضلاً عن أعماله في البندول والتلسكوب والميكروسكوب وغيرها"⁽²⁾.

وما حصل في الفيزياء يبشر بإمكانية حصوله في العلوم الأخرى، لاسيما الفلسفة، لأنها أحوج العلوم إلى وضوح ودقة ويقين الرياضيات. فهل من الممكن حقاً تطبيق المنهج الرياضي في مجال الفلسفة؟

(1) - عثمان أمين، ديكرت، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5، 1965، ص112.

(2) - أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، لبنان، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011، ص118.

VI- قواعد المنهج الديكارتي:

يؤكد ديكارت أنه مثلما نهضت وتطورت الرياضيات والفيزياء* بتطبيقهما للمنهج الرياضي، يمكن للفلسفة أيضا أن تتطور، إذا ما طبقت هي الأخرى هذا المنهج، وبهذا فقط سنتمكن من الخروج من الغموض إلى الوضوح، ومن التعقيد إلى البساطة، ومن الريب والاحتمال إلى اليقين التام، ومن الصراع والنزاع إلى الوحدة والتعاون. "ولا يكون العلم علما إلا إذا كان يقينا: لأن العلم معناه البداهة واليقين لا الإرجاف والتخمين؟ ونموذج تلك البداهة وذلك اليقين هو العلم الرياضي بلا نزاع. والمنهج المطلوب إذن هو المنهج الرياضي. وهو منهج طبيعي للفكر، يهدينا إليه تفكير المشتغلين بالعلوم الرياضية. ونجاح العلوم الرياضية وتفوقها على غيرها ناشئ من أن موضوعاتها البسيطة، وأن العقل البشري أنشأها مقتبسا إياها من ذاته دون أن يدين للتجربة بشيء، ثم سار فيه بخطى موفقة، لأنه لا يصطنع إلا معاني وتصورات واضحة لا غموض فيها".⁽¹⁾

بعد تفكير طويل اهتدى ديكارت إلى أنه لكي يتمكن من تطبيق المنهج الرياضي في الفلسفة، لا بد له من أن يلائم هذا المنهج مع المجال الجديد الذي يريد نقله إليه، نظرا للاختلاف الكبير بين المواضيع الرياضية المواضيع الفلسفية، لهذا انتقل ديكارت من المبادئ العامة للمنهج الرياضي -الحدس والاستنباط- إلى مجموعة من القواعد المحددة تخص الفلسفة وحدها دون سواها، يسميها قواعد المنهج، وهي أربع قواعد، "كذلك رأيت أنه بدلا من هذا العدد الكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق، يمكنني أن أكتفي بالقواعد الأربع الآتية، شريطة أن أعزم عزمًا صادقًا وثابتًا على أن لا أُخل مرة واحدة بمراعاتها"⁽²⁾، وسنشرح هذه القواعد الآن.

* هذا ما يعتقده ديكارت، لكنه أخطأ فيه، لأن سبب نجاح الفيزياء هو تطبيقها للمنهج التجريبي وليس الرياضي أبداً.

(1) - عثمان أمين، ديكارت، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5، 1965، ص85.

(2) - ديكارت، مقالة الطريقة، ص22.

القاعدة الأولى يقول ديكارت في تعريفها: "أن لا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنه حق، ما لم أتبين بالبدهة أنه كذلك، أي أن أعنى بتجنب التعجل والتشبهت بالأحكام السابقة، وأن لا أُدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتمييز، وألا يكون لدي معهما أي مجال لوضعه موضع شك".⁽¹⁾

تُسمى القاعدة الأولى **قاعدة البدهة** (La Règle de l'évidence)، ومفادها أنه لا يجب على الفيلسوف أن يقبل بأية قضية باعتبارها حقيقة، قبل أن يتأكد من ذلك، أي قبل أن يدركها كفكرة بديهية، لأن الأفكار الوحيدة التي يقبلها ديكارت في فلسفته هي الأفكار البديهية والواضحة بذاتها.

الأفكار البديهية عند ديكارت هي الأفكار الواضحة والتمتيزية، والوضوح معناه أن الفكرة تكفي بذاتها لكي تُعرف، ولكي يتم التأكد من صدقها. أما التميز فمعناه أنها تتميز عن كل الأفكار الأخرى، سواء أكانت صادقة أم خاطئة. ويُدرك العقل الأفكار الواضحة والتمتيزية عن طريق الحدس العقلي، أي وفقاً للمبدأ الأول من مبادئ المنهج الرياضي.

ولن يستطيع العقل الوصول إلى هذا الحدس، إلا تم عزله عن باقي الملكات الذهنية الأخرى، خاصة الحواس والمخيلة، وذلك حتى نبعد عنه الأفكار التي تأتيه من الخارج، ونساعده على الانتباه إلى الأفكار التي يملكها من ذاته. والغرض من ذلك هو تنقية العقل من كل الشوائب الحسية، ورفعها إلى أعلى مستوى ممكن من الخلو العقلي، لكي يتمكن من إجراء هذا الحدس العقلي العالي جداً، لأنه ليس في متناول كل العقول، وإنما العقول اليقظة والفتنة والخالصة.

ومن بين باقي الشروط الضرورية لحصول هذا الحدس، تجنب التعجل والتسرع أثناء التفلسف، أي استغراق الوقت الكافي للتأمل الفلسفي من أجل إدراك الحقائق، لأنه عندما يتبع الفيلسوف خطوات أكيدة، فإن سيصل إلى الحقيقة، وإن ببطء وبعد وقت طويل، غير أنه إذا تعجل فإنه سيصل بسرعة، وعندئذ لن يكون على ثقة كاملة من أنه وصل إلى الحقيقة،

⁽¹⁾ - ديكارت، مقالة الطريقة، ص ص 22-23.

وليس إلى الأفكار الخاطئة. وحتى لو افترضنا أنه وصل إلى الحقيقة، فإنه سيكون عاجزا عن التأكد من صدق أفكاره وتمييزها عن الأفكار الخاطئة، سيكون عرضة للشك بسهولة.

آخر شرط يذكره ديكارت لحصول الحدس العقلي للأفكار البديهية هو الابتعاد عن الأفكار المسبقة (Les préjugés) قدر المستطاع، أي كل المعارف التي تلقيناها منذ الصغر، وكنا على ثقة كاملة بها حتى الآن، لكنها ثقة ساذجة وعمياء فقط، وبالمقابل يجب علينا التصميم بعزم على أن لا نقبل في فلسفتنا الجديدة إلا الأفكار البديهية بذاتها.

يقول ديكارت عن القاعدة الثانية ما يلي: "أن أقسم كل واحدة من العضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه".⁽¹⁾ وتسمى قاعدة التحليل (Règle de l'analyse)، ومعناها أنه ينبغي للفيلسوف أن يحلل كل مشكلة تعرض لعقله، إلى عناصرها البسيطة.

إذا كانت المعرفة العقلية الصحيحة عند ديكارت هي تلك التي يدرك فيها العقل أفكارا بديهية، أي أفكارا واضحة ومتميزة بواسطة الحدس العقلي، فإن الأفكار التي توجد في العقل لا تكون كلها بديهية، بل هي في شدة الغموض، ولكي يتجاوز الفيلسوف هذا الغموض، فإنه يعتمد إلى تفكيك كل فكرة غامضة داخل العقل إلى أبسط عدد ممكن من الأفكار، وهي أجزاءها، لأنه يؤكد أن سبب الغموض هو الأفكار المركبة، أما الأفكار البسيطة أو البسائط كما يحلو له أن يسميها، فهي أفكار واضحة ومتميزة بالضرورة في نظره. لهذا فإن التحليل سيمكننا من تخطي عقبة الغموض هذه، حيث إن الفكرة المركبة تتألف من حشد هائل من الأفكار البسيطة، والتي تكون كل واحدة منها واضحة ومتميزة، وقاعدة التحليل هي التي تمكننا من الانتقال من الأفكار المركبة إلى الأفكار البسيطة، أي من الأفكار الغامضة والمبهما إلى الأفكار الواضحة والمتميزة.

(1) - ديكارت، مقالة الطريقة، ص 23.

تؤكد القاعدة الثانية عند ديكارت على ضرورة تفكيك كل فكرة مركبة إلى الأفكار البسيطة التي تتألف منها، حتى يمكننا حدس بدايتها، لأن البداهة لا توجد إلا في الأفكار البسيطة.

أما القاعدة الثالثة فتسمى **قاعدة التركيب**، ويعرفها ديكارت بقوله: "أن أرتب أفكارى، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأخذ في الصعود شيئاً فشيئاً، حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيباً، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضاً بالطبع".⁽¹⁾

قاعدة التركيب هي عكس لقاعدة التحليل، لأنها تسلك الطريق المعاكس لها، ذلك أنه بعد تفكيك الأفكار إلى أجزائها أي إلى الأفكار البسيطة، نقوم بجمع هذه الأفكار البسيطة من جديد لنعود مرة ثانية إلى الأفكار المركبة الأولى التي انطلقنا منها. غير أن التركيب ليس مجرد تجميع للأفكار التي فكناها سابقاً، بل هو خطوة خلاقة حقاً، لأنه يركب الأفكار البسيطة وفق نظام صارم ودقيق، هو النظام الرياضي في آخر المطاف، حيث يضع كل فكرة في مكانها المناسب بالضبط، والذي يستحيل عليها أن تتبادله مع أية فكرة أخرى، وإلا اختل الاستدلال كلية، تماماً مثلما يضع الرياضي كل قضية من قضاياها في مكانها المحدد، وإلا لما استطاع البرهان إطلاقاً. فمراعاة هذا النظام الصارم، ستجنبنا الوقوع في الفوضى أو الأخطاء أو الغموض، كما ستمكننا من اختراع أفكار جديدة.

إن ترتيب الأفكار ترتيباً صارماً أثناء التركيب، سيكشف أمراً في غاية الأهمية، وهو العلاقة الوطيدة التي تجمع كل الأفكار داخل العقل، حيث سيتبين تسلسل الأفكار فيما بينها، بحيث إننا عندما نضع كل فكرة في مكانها المناسب، سنكتشف أنها ناتجة عن الفكرة التي سبقتها، وهي بدورها تنتج الفكرة التي تلحقها، بمعنى أن كل فكرة هي معلول للفكرة التي كانت قبلها، وعلّة للفكرة التي تأتي بعدها، لكنه يجب علينا أن ننتبه إلى أن هذه العلّية التي تقوم بين الأفكار هي علّية عقلية فقط، تشبه العلّية بين القضايا في الرياضيات، وهي تكمن في العلّية الموجودة بين المقدمة والنتيجة، أي هي علاقة منطقية بحتة، وتعبير أدق هي تكمن في الاستنباط، لأن الاستنباط هو الذي يمكننا من الانتقال من المقدمة إلى النتيجة بطريقة

(1) - ديكارت، مقالة الطريقة، ص23.

منطقية وضرورية، وهذا بالذات ما يعطينا القدرة على الاختراع، لأن الاستنباط سيمكننا من الانتقال من أفكار ندركها بوضوح إلى أفكار أخرى تلزم عنها بالضرورة، فنصل إلى أفكار جديدة لم نكن نعرف عنها شيئاً في البداية.

يمكننا أن نقارن بين التحليل والتركيب، فنقول إن قوة التحليل تكمن في أنه يسمح لنا بإيجاد البداهة التي ننشدها، والتي وإن كنا لا نجد لها مباشرة، إلا أنه يمكننا بلوغها عن طريق تفكيك المركب إلى البسيط، أي المعقد إلى الواضح. أما قوة التركيب فتكمن في أنه يمكننا من توحيد وتنظيم الأفكار الجزئية التي أوصلنا إليها التحليل، لنصنع منها نسقا عقليا، يمنحنا القدرة على اختراع معارف جديدة حقا، وذلك باستنباط المجهول من المعروف.

آخر ما نشير إليه هنا هو التذكير أن السبب الأساسي الذي جعلنا نحلل الأفكار المركبة هو غموضها، لكننا لن نخشى الآن أبدا من هذا الغموض، لأننا تجاوزناه نهائيا مع قاعدة التحليل، فنحن قد وصلنا إل أفكار بسيطة بديهية، وعندما نجمعها ونركبها من جديد، فلن نصادف إلا أفكارا بديهية، فالأفكار المركبة ستكون في نهاية التركيب بديهية، لأنها مؤلفة من أفكار بسيطة بديهية.

آخر قاعدة هي قاعدة الإحصاء، ويقول ديكارت عنها: "أن أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات كاملة ومراجعات عامة، تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً".⁽¹⁾ وهي عبارة عن مراجعة عامة نقوم بها عند الانتهاء من القواعد الثلاث السابقة، وذلك للتأكد من أننا لم نخل بأية قاعدة منها، وأننا لم نقع في الخطأ، ولم نغفل شيئاً، خاصة إذا كانت سلسلة الاستدلالات في التحليل والتركيب طويلة ومعقدة، والإحصاء يجعلنا نعود أدراجنا إلى الوراء ونفحص كل خطوة في استدلالاتنا، واختبار صحتها مرة ثانية، وهذا ضروري لكائن ناقص كالإنسان، لأنه مهما كان منتبها فهو عرضة للخطأ والنسيان والإغفال، وهذه المراجعة ستمكنه من اكتشاف أي خطأ يقع فيه، وتصحيحه بعد ذلك.

(1)- ديكارت، مقالة الطريقة، ص23.

يؤكد ديكارت في النهاية أنه إذا اتبع الفيلسوف هذه القواعد بحذر وبدقة، فإن كل معارفه ستكون بديهية ومن ثم يقينية، واليقين هو أقصى ما ينشده ديكارت.

وستكون مهمة ديكارت ابتداء من هذه اللحظة هي البحث عن بعض الأفكار، التي تكون أفكارا بديهية بذاتها، أي في قمة الوضوح والتميز، والتي تدرك بطبيعة الحال بالحدس، وذلك لتكون المبادئ الأولى لفلسفته، لأنه إذا استطاع الوصول إلى هذه المبادئ، فإنه سيكون من السهل عليه بعد ذلك بناء صرح الفلسفة بأكمله، انطلاقا منها، لأنه يكفي أن يقوم باستنباط كل الأفكار التي تلزم من هذه الأفكار الأولية، حتى يبني كامل فلسفته.

VII - ميتافيزيقا ديكارت:

بعد أن تناولنا منهج ديكارت بالتحليل والشرح، يمكننا أن نطرح سؤالاً مهماً جداً، وهو كيف سيطبق ديكارت منهجه الرياضي الجديد على مجال الفلسفة؟ وما هي النتائج التي سيتوصل إليها؟

سنجيب عن هذا السؤال من خلال عرض مختصر لفلسفة ديكارت في أهم محطاتها.

سننطلق مثل ديكارت من البداية الأولى، أي من قاعدة البداهة التي وضعها كمعيار للحقيقة الفلسفية، وإضافة إلى كونها تعني البحث عن الوضوح والتميز في أفكارنا، فإنها تعني كذلك رفض كل مصدر آخر للمعرفة اليقينية ماعدا العقل الخالص، الذي يعرفه بأنه النور الطبيعي الذي زودنا به الله لكي ندرك بواسطته الحقائق. وهو يفعل ذلك بالحدس العقلي، لكن حدس العقل للأفكار البديهية لن يتم إلا في ظل شروط صارمة، ذكرناها سابقاً، وهي الانتباه والتركيز وخلوص العقل، ولتحقيق ذلك لا بد من عزل ملكة العقل عن كل الشروط الخارجية، أي عن المصادر الخارجية للمعرفة، والتي تتمثل أساساً في الحواس والمخيلة.

ولإنجاز هذا العزل بنجاح يسلك ديكارت منهجاً جديداً، لا يناقض منهجه الأول ولا يهدمه، بل يكمله فقط، لأنه منهج إجرائي لا أكثر ولا أقل، والذي يكمن في الشك الفلسفي.

ويؤكد ديكارت أن الشك المنهجي ضروري لسببين؛ أولاً من أجل تمييز المعارف الصادقة عن المعارف الخاطئة والفاصلة، وإثبات هذا التمييز بالبرهان القاطع، ثانياً من أجل إيجاد المبادئ الأولى لكل المعارف الإنسانية، وهذه المعارف هي من طبيعة ميتافيزيقية، وستكون هي الأسس الأولى واليقينية التي نبني عليها كل معارفنا، ليس في مجال الفلسفة فحسب، بل وفي مجال العلوم أيضاً، لأن جذور شجرة المعرفة عند ديكارت هي الميتافيزيقا، كما أثبتنا ذلك سابقاً. ومن الواضح بذاته أنه إذا كانت أسس المعرفة يقينية حقاً، أي صحيحة ومتينة، فإن الصرح الذي يبني عليها سيكون هو الآخر صحيحاً ومتيناً مثلها.

1- الشك الديكارتي:

قبل أن نشرح الشك الديكارتي بتفصيل، سنتوقف باختصار عن خصائصه، وذلك لفهم حقيقة هذا الشك الجديد، وتمييزه عم شك الشكاليونان.

1-2- خصائص الشك الديكارتي:

أ- أنه شك منهجي: (un doute méthodique, systématique ou raisonné)

لم يكن الشك مذهباً فلسفياً عند ديكارت، بل كان مجرد منهج فلسفي فقط، وهو منهج إجرائي للبحث عن البدهة واليقين. فهو منهج معقلن، أولاً في خطواته وفي غاياته، لأن جميع خطواته مدروسة بعناية شديدة، دراسة عقلانية متأنية. أما غايته فلم تكن أبداً تهديم المعرفة الإنسانية، من خلال نفي إمكانيتها، مثلما كان الحال عند قدماء الشكاليين، بل كانت بالعكس من ذلك بناء المعرفة الإنسانية بناء صحيحاً ومتيناً، وذلك بإقامته على الأسس الأولى واليقينية للمعرفة.

كان شك اليونان مذهباً فلسفياً، وهو شك اعتباطي، غايته الوحيدة هي نفي المعرفة وتهديمها كلية، أما شك ديكارت فهو عقلاني ومنهجي وهداف، غرضه بناء المعرفة على أسس متينة، للارتقاء بها إلى اليقين التام. حيث يتعمد ديكارت ممارسة الشك حتى يستخرج اليقين من أحضانه، فلا تبقى معارفه عرضة للاحتمال والريب، إنه يقصد الشك بإرادته، حتى يتجاوز

ويتخلص منه نهائياً بعد ذلك. إنه يواجه الشك إرادياً بالقصد إليه طواعية، بدل أن يتفاجأ به بعبءة في أية لحظة من لحظات المعرفة.

إذن شك الشكاك اليونان مذهبي، اعتباطي وهدام، ومن ثم سلبي تماما، أما شك ديكارت فهو منهجي، عقلائي وبناء.

ب- أنه شك مرحلي ومؤقت: (un doute provisoire)

مادامت غاية الشك هي اليقين، فإنه سيتوقف عنده بالضرورة، أي يتوقف شك ديكارت بمجرد أن يبلغ اليقين، أي عندما يصل إلى الأفكار البديهية، وإذا ما استمر الشك فيما هو بديهي، فإنه سيكون عبثاً وجنوناً، لأنها أفكار صحيحة ويقينية بذاتها، ولا يصر على الشك فيها عنوة. وهنا بالذات يظهر الجانب العقلائي من الشك الديكارتي، فكل فكرة تصمد أمام الشك فلا بد من اعتبارها يقينية، ويجب قبولها والوثوق بها ضرورة.

ج- أنه شك نظري: (un doute théorique)

قام ديكارت في بداية شكه باستثناء ثلاثة مجالات منه، وهي الدين والأخلاق والحياة، حيث لا يمتد الشك الديكارتي إلى معتقدات الدين، وقيم الأخلاق وأمور الحياة، بل يقتصر على المسائل النظرية والفلسفية فحسب. وذلك لأسباب كثيرة منها أن لا تختلط عليه الأمور، وتقلت منه زمامها، فلا يعود قادراً على التحكم في شكه، ويقع فريسة له، وربما يتحول إلى شك مذهبي كلي، فلا يحقق غرضه منه. ثم حتى لا يمس بمعتقداته الدينية، التي ظل طوال حياته يكن لها الاحترام والتقدير الكاملين، ذلك أنه رجل مؤمن حقيقة وبإخلاص، لكنه إيمان الفيلسوف بطبيعة الحال، أي إيمان عقلائي وخاص جداً.

شك الشكاك اليونان دائم، ولا يتوقف أبداً، لذلك فإنهم يستسلمون له كلية، وينتهون إلى تهديم المعرفة، أما شك ديكارت فهو مؤقت فقط، يستمر بقدر ما تكون أسباب الشك قائمة، لكنه بمجرد أن ينجح العقل في التغلب على أسباب الشك، فإنه سيثبت اليقين ويتخلص عندها من الشك، فيخرج منه نهائياً.

بعد أن عرضنا خصائص الشك الديكارتي، وميزناه عن شك الشكاك، نستطيع أن نشرع الآن في دراسته بعرض مضمونه وتحليل خطواته بالتدرج.

1-2- مراحل الشك الديكارتي:

يشك ديكارت في كل المعارف، ولا يستثني من شكه أية معرفة كانت، إلا ما استثناه سابقاً؛ وهي عقائد الدين، قيم الأخلاق وأمور الحياة، كما شرحناه قبل قليل. ولكي يحقق هذه الغاية لا يرى أنه من الضروري أن يبين زيف جميع المعارف واحدة واحدة، بل يكفي أن يجد سبباً واحداً فقط على الأقل للشك فيها، لكي يشك فيها فعلاً، يقول في ذلك: "الآن وقد تخلصت من كل شاغل، وظفرت براحة مضمونة في عزلة مطمئنة، فإنني أجد في تقويض جميع آرائي القديمة وليس بواجب، كي أدك هذه الغاية، أن أبين زيفها كلها، فقد لا أنتهي منه أبداً. وإنما يكفي لرفضها كلها، أن أكون لها سبباً للشك فيها، إذ العقل يريني أنه ينبغي لي ألا أكون أقل رفضاً للأمور التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام مني للأمور الفاسدة حقاً".⁽¹⁾ بحيث لن يرفض ديكارت المعارف الزائفة فقط، ولكنه سيرفض أثناء شكه كل المعارف التي لم تبلغ مرتبة اليقين. حيث تقوم استراتيجية الشك عند ديكارت على اعتبار المعارف غير اليقينية معارف باطلة تماماً، فهو يقوم على عنصر النفي (La négation)، والذي سيعتبره الكثير من الفلاسفة مثل هيوم وهوسرل، بأنه مغالاة غير مبررة.

يجتهد ديكارت في البحث عن الأسباب المعقولة التي تدعوه إلى الشك، فيستعير حجج الشكاك اليونان تارة، ويخترع حججاً جديدة خاصة به تارة أخرى، وسنعرض هذه الحجج في مراحل الشك، لأن لكل مرحلة حجتها الخاصة.

ينقسم الشك الديكارتي إلى ثلاث مراحل كبرى هي:

(1) - ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج. بيروت - باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، 1988، التأمل الأول.

أ- الشك في المعارف الحسية:

أول المعارف التي يشك فيها ديكارت هي المعارف الحسية، لأنها أكثر معارفنا عرضة للخطأ، وحثته في ذلك أن حواسنا تخدعنا، ولا يجب علينا أن نثق في من يخدعنا ولو مرة واحدة، فما بالناس والحواس تخدعنا باستمرار. وهذه الحجة قديمة جدا، وقد أخذها ديكارت من الشكاك اليونان. كما يضيف إليها تضارب آراء الناس واختلافهم الكبير فيما يتعلق بالمعارف الحسية. يقول: "كل ما تلقينته حتى الآن على أنه أصدق الأمور وأوثقها قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس. غير أنني وجدت الحواس خداعة في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا، ولو مرة واحدة".⁽¹⁾

والدلائل على خداع الحواس كثيرة جدا، ويمكننا ملاحظتها بسهولة في حياتنا اليومية "وفي التأمل السادس من تأملات ديكارت يقوا أنه كثيرا ما لاحظ أن الأبراج تبدو من بعيد مستديرة، في حين أنها مربعة أو مسدسة الشكل عند اقتربنا منها، وأن التماثيل الضخمة فوق قمم الأبراج تبدو صغيرة، وكثير من الأمثلة الحية أمامنا مثل خطى السكة الحديد، فإنهما يبدو أنهما يلتقيان عند نهاية المرمى البصري، فإذا اقتربنا وجدناهما متوازيين، وكذلك خط الأفق (Horizon) نرى انطباق السماء عند نهاية مرمى بصرنا إذا نظرنا إلى البحر".⁽²⁾

لم يقتصر شك ديكارت في هذه المرحلة على الحواس الخارجية فحسب، بل امتد إلى الحاسة الباطنية، أي إلى الشعور الداخلي الحميمي، بحيث لا يكتفي ديكارت بالشك في المعارف الحسية التي تأتي من الخارج، بل في المعارف الداخلية التي تأتي من الباطن، أي أنه يشك في جميع انفعالاتنا ومشاعرنا. "بل إن الحواس الباطنة أيضا خادعة، مثل الشعور

(1) - ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج. بيروت - باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، 1988، التأمل الأول.

(2) - إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001، ص 85.

بآلام قد لا يكون ألما كاذبا كمن تُقَطع له ذراع أو تُبتر له ساق، فإنه يشعر بالأم بعد إجراء العمليات بفترة طويلة".⁽¹⁾

أشار ديكارت في نصه الذي ذكرناه قبل قليل، إلى أن معظم معارفنا قد اكتسبناها عن طريق الحواس، وهذا صحيح تماما، لكنه ينبهنا بعد ذلك إلى أنه لا يمكننا أن نشك فيها جميعا، ذلك أن خداع الحواس لا يمتد إليها كلها، فهو خداع محدود وصغير، يقتصر على بعض المعارف الحسية، وليس كلها. لهذا يستنتج ديكارت أن معارفنا الحسية لا تكون كلها خاطئة، بل بعض منها فقط، وهو جزء صغير جدا، أما معظم معارفنا الحسية فهي صحيحة ويستحيل علينا الشك فيها، ويعطي على ذلك أمثلة، لا يمكنني الشك في أعضائي بدني مثل يداي ووجهي، وحركاتها كالمشي أو تحريك ذراعي.. يقول في ذلك: "ولئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشياء صغيرة جدا وبعيدة عن متناولنا، فهناك أشياء كثيرة أخرى لا يُعقل أن نشك فيها، وإن كنا نعرفها بطريق الحواس. مثال ذلك، أن ألبس عباءة المنزل، فأجلس هنا قرب النار، وقد مسكت بين يدي تلك الورقة، وأشياء أخرى من هذا القبيل. كيف أستطيع أن أنكر هاتين اليدين وهما يدي، وذلك الجسم وهو جسми، اللهم إلا إذا أصبحت كبعض المخبولين، الذين اختلت أذهانهم، وغشى عليها بالأبخرة السود الصاعدة من الصفراء. هؤلاء لا ينفكون يؤكدون أنهم ملوك، في حين أنهم فقراء جدا، ولا ينفكون يؤكدون أنهم يلبسون ثيابا موشاة بالذهب والأرجوان، في حين أنهم عراة جدا، ولا ينفكون يتخيلون أنهم جرار، وأن لهم أجساما من زجاج، هؤلاء مجانيين، ولن أكون أقل شططا منهم إذا نسجت على منوالهم".⁽²⁾

يرى ديكارت إذن أن كل من يعمم شكه على جميع المعارف الحسية فهو يقع في الجنون المؤكد، لهذا فإنه يجب علينا أن نثق في جانب كبير من معارفنا الحسية، ولا نطرحها جانبا.

(1) - إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 86.

(2) - ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل الأول.

ب- الشك في الحالات الانفعالية والشعورية:

ينبها ديكارت إلى أننا بوصفنا بشرا، فإننا ننام وعندها سنحلم، حيث يحلم الإنسان بأشياء تشبه الواقع الذي يعيش فيه، فيرى أشخاصا وأحداثا كثيرة قريبة من الواقع. والسؤال الذي يطرحه ديكارت هو: ما هو الدليل القاطع على أن الحلم هو حلم، والواقع هو الواقع، وببساطة هل توجد قاعدة أكيدة تميز بها بين الحلم واليقظة؟ ويؤكد أنه لا توجد هذه القاعدة البتة، وهذه حجة ثانية يستعيرها ديكارت من الشكاك اليونان لأنها كانت معروفة عندهم، وهي حجة غياب القاعدة الأكيدة لتمييز الحلم عن اليقظة. ولأجل ذلك فمن الممكن جدا أن تكون الحالة التي نسميها حلما هي يقظة، ومن ثم هي الواقع الحقيقي، بينما ما نسميه حالة اليقظة ما هو إلا نوم عميق وطويل جدا، أي حلم، والذي لن نستفيق منه إلا لحظة الموت.

يقول ديكارت: "لكن يترتب علي، في هذا المكان أن آخذ بعين الاعتبار أنني إنسان من عادتي أن أنام، وأن أرى في أحلامي الأشياء ذاتها، التي يراها هؤلاء المخبولون في يقظتهم، أو أشياء هي أبعد منها عن الواقع. فكم حلمت أنني جالس قرب النار ههنا، وقد لبست ثيابي، مع أنني في سريري متجردا من كل ثوب. وهكذا لا يبدو لي في الحلم أنني لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائميتين، ولا أن هذا الرأس الذي أهز هو رأس ناعس. بالعكس يبدو لي أنني أبسط يدي، وأشعر بها عن قصد وتصميم. وأن ما يقع في الحلم هو أيضا ليس بالواضح المتميز. إذ كثيرا ما أتذكر، وقد أطلت النظر في الأمر، أنني انخدعت في الحلم بمثل هذه الرؤى. لذا أرى بغاية الجلاء، حين أقف عند هذه الفكرة، أنه لا يوجد علامات قاطعة، ولا أمارات يقينية كفاية، نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والحلم تمييزا دقيقا، وعليه فذهولي عظيم، حتى يكاد يقنعني بأني نائم".⁽¹⁾

ولو كان هذا الافتراض صحيحا، فإن كل المعارف التي نكتسبها من الواقع ونحسبها حقائق، هي عبارة عن أحلام فقط، لكننا لا ننتبه إلى ذلك أبدا، لاستغراقنا في نومنا وحلمنا. ولو صح ذلك لكان كل معارفنا الحسية خاطئة، وهنا يقوم ديكارت بتعميم شكه على جميع المعارف

(1)- ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل الأول، الفقرة 5.

الحسية، وهو ما كان عاجزا عن القيام به في المرحلة الأولى، لأنني لو كنت أحلم فإن كل ما أدركه بالحواس، سواء أكانت خارجية أم داخلية، هو تخيلات وأوهام.

ج- الشك في المعارف العقلية والرياضية بوجه خاص:

بعد أن انتهى ديكارت من الشك في المعارف الحسية، وجميعها دون استثناء، انتقل إلى الشك في المعارف العقلية، بما في ذلك المعارف الرياضية التي يعتقد في يقينها التام، ويُظهر لها إعجابا لا حدود له. ويجب علينا أن ننبه إلى أنه مهما انبهار ديكارت بالرياضيات وبيقينها، إلا أن ذلك لم يمنعه أبدا من الشك فيها، وهذا دليل قوي على أن شكه كان جذريا حقا.

غير أنه عندما يصل إلى هذا الحد، يجد صعوبة كبيرة في الشك في هذا النوع من المعارف، لأن الحجة الأولى لا تؤثر بأي شكل عليها، فالحواس لا دخل لها لا من قريب ولا من بعيد في المعارف العقلية. وكذلك الحال بالنسبة إلى الحجة الثانية، حيث إننا حتى لو كنا في حالة حلم وليس يقظة، فإن ذلك لن يمس بالمعارف العقلية، والرياضية بوجه خاص. "أما الحساب والهندسة وما شاكلهما من العلوم، التي لا تنتظر إلا في أمور بسيطة جدا، وعامة جدا، دون اهتمام كثير بمبلغ تحقيق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحقيقها، فهي تحتوي على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه، فسواء كنت يقظا أو نائما، هنالك حقيقة ثابتة، وهي أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما، وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبدا، أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة، من الوضوح لا يمكن أن تكون موضوع خطأ أو عدم يقين".⁽¹⁾ فهل سيتمكن ديكارت إذن من الشك في المعارف العقلية؟

من أجل تجاوز هذه العقبة الكبيرة، يخترع ديكارت في المرحلة الثالثة من شكه حجة جديدة، لم تكن معروفة قبله عند أي فيلسوف، وهي حجة الشيطان الماكر والمخادع. "سأفترض إذن أن لا إلها حقا، الذي هو مصدر الحقيقة الأعلى، بل شيطانا سيئا، لا يقل خبثه ومكره عن بأسه، قد استعمل كل ما أوتي من حنكة لتضليلي. وسأفترض أن السماء، والهواء، والأرض،

(1) - ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل الأول، الفقرة 8.

والألوان، والأشكال، والأصوات وسائر الأشياء الخارجية التي نرى، ليست إلا أوهاما وخيالات، يلجأ إليها الشيطان كي يقنعني، وسأفترض أنني خلو من العينين، واليدين، واللحم، والدم والحواس التي أتوهم خطأ أنني أملكها جميعا. وسأثبت بهذه الافتراضات التي إن لم أتمكن بها من الوصول إلى معرفة أي حقيقة تدفعني على الأقل أن أتوقف عن الحكم. لذا سأحذر كثيرا من التسليم بما هو باطل. سأواجه كل الحيل، التي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير، حتى لا يتمكن، مهما كان بأسه ومكره، أن ينيخني لشيء أبدا".⁽¹⁾

يجب علينا أن نشير منذ البداية إلى أن حجة الشيطان الماكر هي ليست حقيقية، بل مجرد فرضية ميتافيزيقية من أجل أن تمكنه من الشك في المعارف الرياضية. وتكمن في افتراض وجود شيطان قوي جدا وماكر جدا يقوم طوال الوقت بتضليلنا، فيصور لنا المعارف الرياضية وهي في قمة اليقين والوضوح، بينما هي في الحقيقة أوهام وأباطيل. وغرض هذا الشيطان من تضليله لي هو عبثه بي وتلذذه بذلك، إنه ماكر إلى هذا الحد، بل وأكثر، لأنه مخادع وشرير وماكر إلى أقصى حد.

ولو صحت هذه الفرضية، لكانت جميع معارفنا الرياضية خاطئة، وهذا ما يجعل ديكارت قادرا على الشك فيها فعلا، وهو بالضبط ما يهدف إليه ديكارت في هذه المرحلة. وبالرغم من أن حجة الشيطان الماكر كانت مخصصة في الأساس للشك في المعارف الرياضية، إلا أنه في النتيجة سينتهي إلى الشك في جميع المعارف دون استثناء، بما في ذلك المعارف الحسية، فهذه الحجة ستعمق الشك الديكارتي في كل المعارف، مما يجعلنا لا نثق في أية حقيقة، لأنه لا يوجد أي دليل قاطع على أنها حقيقة، مادام الشيطان يخدعنا دوما، ويصور لنا المعرفة الزائفة على أنها حقيقة.

قبل أن نتقدم في تحليلنا لفلسفة ديكارت، لا بأس أن نتوقف قليلا عند الشك الديكارتي، لنبين قيمته في فلسفته، وهي في الحقيقة قيمة كبيرة جدا، على الأقل بالنسبة إلى ديكارت نفسه. أول دور يقوم به الشك هو تطهير العقل الإنساني من كل الأخطاء والأوهام والأحكام

(1) - ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل الأول، الفقرة 12.

المسبقة، التي تقيدته وتعرقل عمله وتمنعه من الوصول إلى الحقيقة، وبالمقابل يسهل الشك للعقل اكتشاف الأفكار البديهية الموجودة بداخله. كما يمكننا الشك من بناء المعرفة على أسس متينة وقوية، وتلك هي الأفكار البديهية أي الأفكار الواضحة والتمتيزية، التي تكون فطرية فيه. من جهة أخرى يساعد الشك العقل في إدراكه للأفكار البديهية، لأنه يوفر له الشروط النظرية الضرورية لحدسه لها، وتتمثل هذه الشروط في عزل العقل عن الحواس والمخيلة، وتحريره من سلطانها نهائياً، لكي يلتفت إلى ذاته، ويدرك الحقائق المغروسة بداخله.

رأينا كيف وصل الشك الديكارتي في مرحلته الثالثة إلى أقصى مداه، أي أنه أصبح شكا كلياً ومطلقاً، لم يترك أية معرفة إلا وطالها، لأنه شك في كل شيء خارجي، بل وشك في بدنه الخاص، كما شك في انفعالاته الداخلية، وأخيراً شك في المعارف العقلية الخالصة، كالمعارف الرياضية. لكن هل يستطيع ديكارت الآن الخروج من هذا الشك الكلي، مادامت غاية الشك عنده هي اليقين وليس الشك نفسه، مثلما شرحنا ذلك سابقاً؟

رغم صعوبة هذه اللحظة، إلا أن ديكارت لا يتراجع عن مشروعه، بل يواصل طريقه بكل شجاعة وصرامة، بحثاً عن الحقيقة الأولى التي يمكنها أن تصمد أمام الشك، وتوقفه.

VIII - إثبات وجود النفس (أو الكوجيتو):

عندما تكون كل الأسباب التي تدعونا إلى الشك صحيحة، وعندما تقوم كل ملكاتنا بخداعنا، وعندما يقوم شيطان جد ماهر بتضليلنا في كل واحدة من معارفنا، فإنه لا يمكنني مطلقاً أن أشك في قضية واحدة على الأقل، وهي أنني أشك، وما دمت أشك فأنا موجود بالضرورة.

خلال تجربة الشك أعرف أنني أشك، أنني أضلل، أنني أُخدع، فأنا كائن يشك، ومن ثم كائن يفكر، وما دمت كذلك فأنا موجود بالضرورة. يقول ديكارت في ذلك: "أنا موجود بلا ريب، لأنني اقتنعت، أو لأنني فكرت بشيء، ولكن لا أدري قد يكون هناك مضل شديد القوة والمكر، يبذل كل مهارته لتضليلي دائماً. إذن ليس من شك في أنني موجود، إذا أضلني،

فليضلني ما يشاء، إنه عاجز أبداً عن أيجعني لا شيء، مادمت أفكر أنني شيء، من هنا ينبغي لي أن أخلص، وقد رويت الفكر، وأمعنت النظر في جميع الأشياء إلى أن هذه القضية «أنا كائن، أنا موجود» هي قضية صحيحة جبراً في كل مرة أنطق بها، أو أتذهنها⁽¹⁾.

هذه الصيغة الشهيرة لما سيعرف لاحقاً بالكوجيتو الديكارتي (Le Cogito cartésien)، والتي يختصرها الدارسون له في هذه العبارة: أنا أشك إذن أنا أفكر، أنا أفكر إذن أنا موجود (Je pense, donc je suis). وهي أول حقيقة استطاعت الصمود أمام تيار الشك الجارف والكلي، بل لا يمكن لأي شك أن يهدمها، بالعكس إن الشك نفسه سيعمل على إثباتها أكثر فأكثر، فكلما زاد الشك واشتد، كلما أثبت ذلك وجود الكائن الذي يشك، لأن الذي يشك موجود بالضرورة، إذ لا يمكن للعدم أن يشك أو أن يقوم بأي عمل آخر. لكن ما هو الوجود الذي أثبته ديكارت لنفسه في الكوجيتو؟

إن هذه المسألة جد هامة، وتحتاج إلى توضيح دقيق، فكل ما يثبت الكوجيتو هو وجود الذات المفكرة، أي النفس أو العقل، والذي يعرفه ديكارت بأنه جوهر روحي ماهيته التفكير. «أنا موجود، هذا أمر ثابت، لكن كم من الوقت؟ مادمت أفكر، إذا انقطعت عن التفكير انقطعت ربما عن الوجود انقطاعاً خالصاً. أسلم جبراً بشيء صحيح، أنا شيء يفكر، أي أنا روح، أو إدراك أو عقل⁽²⁾».

لهذا فإن ديكارت لم يثبت في هذه المرحلة وجود ذاته بأكملها، بل جزءاً منها فقط، وهو الجزء المفكر، أما البدن فمازال مشكوكاً فيه، مثله مثل أي شيء حسي في هذا العالم. لهذا فإن ديكارت يعرف ذاته، ويعرف بيقين أنها موجودة، ويدرك ماهيتها، لكنه لم يستطع بعد إثبات وجود أي جسم في الخارج، ولا جسمه هو الخاص. وهنا بالذات تكمن حدود الكوجيتو الديكارتي، فهو وإن كان قد وصل إلى حقيقة أولى وكبرى، هي حقيقة وجود الذات المفكرة،

(1) - ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني، الفقرة 4.

(2) - المصدر السابق، التأمل الثاني، الفقرة 7.

إلا أنه عاجز تماما عن إثبات وجود أي شيء آخر غيرها، لذلك يبقى العالم بأسره غارقا في الشك، ومن ثم في أمس الحاجة إلى البراهين التي تخرجه منه.

أخرج الكوجيتو ديكارت من الشك إلى اليقين، لكن دائرة هذا اليقين ضيقة جدا، لأنها دائرة ذاتية محضة، فكيف سيتمكن ديكارت من الخروج من هذه الدائرة الذاتية إلى الموضوعية، أي من الذات المفكرة إلى العالم الخارجي؟ أي كيف سيدجد البرهان الذي يثبت له وجود الأجسام الخارجية أولا، ثم صدق معارفنا بها ثانيا، لأنه لن يتمكن من استعادة العالم الذي حطمه بالشك إلا من خلال ذلك.

IX- نظرية الأفكار الفطرية:

بعد أن أثبت ديكارت في التأمل الثاني أن النفس جوهر مفكر كل ماهيته التفكير، راح في التأمل الثالث يفحص أنواع الأفكار، وبعد تفكير طويل قسمها إلى ثلاثة أنواع؛ هي:

1- الأفكار العارضة أو الخارجية (Les idées adventices)، وهي الأفكار الحسية التي ترد إلينا من المواضيع الخارجية بواسطة الحواس، ومن بين هذه الأفكار أفكار الألوان والأصوات والروائح والطعوم، والحرارة والبرودة، والصلابة والليونة...ولما كان مصدر هذه الأفكار هو التجربة والحواس، فإن ديكارت لم يمنحها قيمة كبيرة في بنار صرحه المعرفي، لأن التجربة خادعة مضللة عنده، ولا تقدم لنا معرفة موضوعية دقيقة ويقينية، لذلك وصفها ديكارت بأنها أفكار غامضة ومبهمه، ومن ثم قابلة للشك والاحتمال.

2- الأفكار المصطنعة أو التخيلية (Les idées factices)؛ وهي الأفكار التي تزودنا بها المخيلة، ومن المؤكد أن المخيلة تشكل كل أفكارها انطلاقا من الحواس، أي من أفكار حسية سابقة، والتي تقوم بتركيبها تركيبات جديدة تتعد فيها عن الواقع بقليل أو كثير. فمثلا فكرة الحصان الطائر هي واحدة من أفكار المخيلة، لكن هذه الأخيرة اختلقتها من خلال تركيب جسم الحصان مع أجنحة الطائر، وكلاهما فكرة صادرة عن الواقع، لكن المزوجة بينهما هي من عمل المخيلة.

3- الأفكار الفطرية (Les idées innées)، وهي الأفكار التي لا نستمدّها من العالم الخارجي عن طريق الحواس، بل إنّنا نولد ونحن نحملها بداخلنا، ونكتشفها بمجرد تأملنا لذواتنا، لكنه لكي نكتشفها نحن نحتاج إلى بلوغ النضج العقلي والشروع في استخدام عقولنا أثناء الاستدلال. ومصدرها الحقيقي هو الله وحده، فهي بمثابة إرث إلهي ثمين جدا، غرسه الله فينا حتى يساعدنا على الوصول إلى المعرفة اليقينية، لأنه من دون هذه الأفكار بالذات، ستكون المعرفة اليقينية مستحيلة من كل وجه، فهي أساس المعرفة الدقيقة والموضوعية، سواء في مجال الفلسفة أو في مجال العلم.

من بين الأفكار الفطرية؛ فكرة الوجود، الجوهر، الحقيقة، الشيء، الامتداد، الديمومة، النفس، العقل، الروح، والحقائق الرياضية والمنطقية...، ولعل أهمهما جميعا هي فكرة الله. وهذه الأفكار تكون في قمة البداهة، فهي الأفكار الواضحة والتميّزة، لأنها أفكار عقلية خالصة، ومن ثم فهي تصلح لأن تكون المبادئ الأولى للمعرفة الإنسانية، وهي أسس يقينية ومتمينة حقا.

في الحقيقة نظرية الأفكار الفطرية قديمة جدا في تاريخ الفلسفة، إذ تعود أصولها الأولى إلى سقراط وتلميذه أفلاطون. وقد استعادها كل الفلاسفة الأفلاطونيين، سواء في العصر اليوناني، أو في العصر الوسيط، عند المسلمين والمسيحيين معا، حيث نجدها عند القديس أوغسطين ومدرسته، كما نجدها عند الفارابي وابن سينا، وانتقلت إلى العصر الحديث، فقال بها ديكارت ولايبنتز وغيرهما من العقلانيين، غير أن كل فيلسوف سيعطيها صياغة خاصة في فلسفته بما يتوافق ومذهبه الفلسفي.

X- أدلة وجود الله:

اهتم ديكارت كثيرا بالبرهنة العقلية على وجود الله، لأسباب عقائدية أولا، ثم لأسباب فلسفية، فقد وقع ديكارت في مأزق كبير، فبعد أن استطاع إثبات وجود الأنا المفكرة، فإنه وجد نفسه عاجزا عن المضي خطوة إلى الأمام، لأنه استحال عليه إثبات وجود العالم

مباشرة، لهذا فإنه توجه إلى الله يثبت وجوده، لكي يستعمله كجسر يثبت به وجود العالم الخارجي.

غير أن ديكارت سلك طريقا جديدا في إثبات وجود الله مختلف عن الطريق الذي سلكه القدماء والوسيطيون، حيث انطلقوا من وجود العالم للبرهنة على وجود الله انطلاقا منه، إلا أن ديكارت سيترك هذا الطريق، وابتكر طريقا جديدا، لأنه يستحيل عليه سلوكه، فهو قد أبطل وجود العالم في شكه، فلا يمكنه الاعتماد عليه.

لكي يكون ديكارت منسجما مع نفسه، فإنه سينطلق من النتيجة التي وصلها إليها في هذه المرحلة من فلسفته، أي من الكوجيتو، بحيث سيتخذ من الأنا المفكر المقدمة التي يستنتج منها وجود الله، فيعتمد في براهينه الحدس والاستنباط، تماشيا مع منهجه الرياضي.

1-الدليل الأول: دليل فكرة الكمال أو اللاتماهي:

ينطلق العقل في الدليل الأول من فكرة الكائن الكامل أو الكائن اللامتماهي (l'être infini) parfait ou، فبعد أن يثبت العقل وجود ذاته من خلال الكوجيتو، سيكتشف أيضا فكرة الكائن الكامل أو الكائن اللامتماهي، وهو يكتشفها في ذاته وبمعزل عن كل تجربة، ويعني ذلك أنها فكرة عقلية خالصة، ويدركها العقل بالحدس العقلي. والسؤال الذي يطرحه ديكارت ما هو مصدر فكرة الكائن الكامل؟ أي من وضعها في عقولنا؟

يجيب ديكارت يستحيل أن أكون أنا مصدرها، والدليل على ذلك أنني كائن ناقص، والبرهان القاطع على نقصي هو الشك الذي أغرق فيه منذ زمن، وهو يسيطر علي الآن، بحيث لم أجد بعد طريقة للتخلص منه كلية. لهذا فلا يوجد إذن إلا حل واحد فقط، وهو أن يكون الكائن الكامل واللامتماهي هو الذي أوجد هذه الفكرة في عقلي، وهو الحال الوحيد الصحيح والمعقول. والنتيجة التي يخلص إليها ديكارت في نهاية البرهان، هي أن يكون الكائن الكامل واللامتماهي موجودا بالضرورة، مادامت فكرته موجودة في عقلي، وهذا الكائن هو الله في الأخير.

ويدل هذا البرهان بوضوح أن فكرة الله، لا تأتي من الخارج مطلقاً، أي عن طريق الحواس، بل هي فكرة عقلية بديهية بذاتها، وأولية تماماً، أي هي فكرة فطرية، أي وُلدت معنا، إذ غرسها الله فينا لحظة خلقه لنا، لكي تساعدنا على الاهتداء إليه.

2- الدليل الثاني: دليل الخلق والخلق المستمر:

ينطلق الدليل الثاني من وجود الإنسان، ولا يقصد ديكارت أبداً وجود الإنسان المتعارف عليه، بل الوجود الذي تم إثباته بالكوجيتو، أي وجود الأنا المفكر أو العقل. ويتساءل ديكارت بعد ذلك: ما هي علة وجودي؟ أي من أوجدني أنا الذات المفكرة؟ يؤكد ديكارت أولاً أنه لا يمكن للإنسان أن يكون علة نفسه، لأنه لا يوجد نفسه بنفسه. كما يستحيل للوالدين أن يكونا هذه العلة، لأن الوالدين هما علة مادية فقط لوجودي، أما أن تكون علة خالقة فلا، فمن الظاهر بذاته أن الله هو وحده القادر على الخلق.

لا يقتصر فعل خلق الله للإنسان على بداية وجوده، بل إن الله يستمر في خلق الإنسان في كل لحظة من لحظات وجوده، ذلك أن ديكارت يقسم الزمان إلى آتات، ويرى أن وجود الإنسان في آن لا يستلزم بالضرورة وجوده في الآن الذي يليه، بالعكس سيميل الإنسان إلى العدم جراء ذلك، ولو كان الإنسان قادراً على حفظ وجوده، لكان قادراً على خلق نفسه كذلك، لأن حفظ الوجود لا يقل صعوبة عن الخلق ذاته، لذلك يحتاج وجود الإنسان بعد الخلق إلى التجديد في كل لحظة، وهو ما يفعله الله، بحيث يخلق الإنسان باستمرار، وينقذ وجوده من الزوال. وبهذا يكون ديكارت قد أثبت وجود الله انطلاقاً من وجود الإنسان أولاً، ومن استمرار وجوده في الزمان ثانياً.

3- الدليل الثالث: الدليل الثالث: الدليل الوجودي أو الأنطولوجي:

يورد ديكارت الدليلين الأول والثاني في التأمل الثالث، غير أنه سيضيف إليهما دليلًا ثالثًا هو الدليل الوجودي أو الأنطولوجي (L'argument ontologique)، وهو يفعل ذلك في التأمل الخامس. وينطلق هذا الدليل من نفس المقدمة التي انطلق منها الدليل الأول، وهي

وجود فكرة الكائن الكامل في عقولنا، إلا أنه لن يبحث هذه المرة عن مصدرها، مثلما فعل ذلك في الدليل الأول، بل سيبحث عن مضمونها ودلالاتها ويتعمق في تحليله لها، لكي يستخرج منها دليلا جديدا لإثبات وجود الله.

عندما نتأمل فكرة الكائن الكامل، فإننا سنجد أنها تثبت لنا أن الله يملك كل أنواع الكمالات، وذلك بطريقة مطلقة وغير متناهية. ننظر بعد ذلك هل الوجود كمال أم لا؟ فنجد أن الوجود واحد من الكمالات، لأن الوجود أفضل من العدم، وإلى ما لا نهاية له. ونتساءل أخيرا هل يملك الله الوجود أم لا؟

الجواب نعم وبكل تأكيد، لأنه لو لم يملك الله الوجود لكان ينقصه كمال من الكمالات، وهذا ما يناقض فكرة الكائن الكامل التي تثبت أن الله مالك لكل الكمالات دون استثناء، ولما كان الوجود واحدا منها، فالله يحوزه بالضرورة، ومن ثم فالله موجود بالضرورة.

عندما يقيم ديكارت الأدلة الثلاثة التي أثبت بها وجود الله، فإنه يؤكد أن الدليل الثالث هو أفضلها جميعا، وبلا مضاهاة. والسبب الرئيسي لأفضلية هذا الدليل هو أنه أكثرها يقينا، بل إن ديكارت يُشبه هذا اليقين بيقين القضايا الرياضية، ومصدر هذا اليقين هو منهج استدلاله، وهو الاستنباط، والحقيقة إن ديكارت يؤكد أن الاستنباط في الدليل الوجودي يشبه الاستنباط في الاستدلالات الرياضية. ويقدم دليلا على ذلك، المثلث مثلا، فمن فكرتنا عن المثلث ننقل مباشرة إلى استنتاج أن مجموع زواياه يساوي قائمتين، بطريقة عقلية ضرورية، وهذه النتيجة يقينية على الإطلاق. كذلك الأمر بالنسبة إلى فكرتنا عن الله، فنحن ننتقل من هذه الفكرة لكي نستنتج وجوده بطريقة ضرورية. فالضرورة التي ننقل بها من فكرة المثلث إلى مجموع زواياه تساوي قائمتين، هي نفس الضرورة التي ننقل بها من فكرة الله إلى وجوده.

ويبرر ديكارت دليله هذا بفكرة جد مهمة تعود أصولها إلى العصر الوسيط، وهي أن وجود كل شيء منفصل عن ماهيته، ما عدا الله فإن ماهيته تتضمن وجوده، أي أنها تستلزم وجوده بالضرورة، والسبب في ذلك أنه الموجود الضروري، بعكس المخلوقات التي تكون موجودات

ممكنة فقط، لهذا فإننا بمجرد أن تصور فكرة الله أي ماهيته، فإننا نستنتج وجوده بالضرورة العقلية، وبيقين تام.

إثبات وجود الله له مغزى جد عميق في فلسفة ديكارت، فهو يعني أنه تمكن من إثبات وجود كائن واحد على الأقل خارج النفس، وأي موجود! أكمل الموجودات وأعلاها جميعا. ويترتب عن ذلك أن ديكارت قد نجح في الخروج من دائرة الذاتية التي حبسه فيها الكوجيتو، إلى دائرة الموضوعية، وبالرغم من أن هذه الموضوعية ضيقة جدا، لأنها تقتصر على موجود واحد فقط، هو الله، إلا أن ذلك يكفي لفتح الطريق الذي كان مسدودا أمامه مع الكوجيتو، أي الطريق الذي يسترجع به وجود العالم الخارجي، فالله هو الموجود الوحيد القادر على إثبات وجود العالم الذي نفاه الشك، وهي آخر مرحلة في الخروج من الشك.

XI - إثبات وجود العالم:

آخر ما بقي لديكارت إثباته الآن هو وجود العالم الخارجي، ولن يكون الأمر صعبا عليه بعد إثباته لوجود الله، حيث سيستعمل وجود الله لإثبات وجود العالم، وهذا بعكس ما كان سائدا خلال قرون في الفلسفة السابقة له.

يتفرع إثبات وجود العالم إلى أمرين، أولا إثبات وجوده الواقعي، ثانيا إثبات صدق معارفنا به. يثبت ديكارت وجود العالم الخارجي باستخدامه لعدة أدلة، منها أن الإنسان يشعر بميل قوي جدا للاعتقاد في وجود العالم، ويرى أن الذي وضع فينا هذا الميل هو الله، ومادام قويا إلى هذا الحد، فمن المؤكد أنه صحيح، لأن الله الخير لا يخدع أبدا، فيجب علينا تصديق ميلنا والاطمئنان لوجود العالم خارجنا.

أشار ديكارت سابقا إلى أن معظم معارفنا تأتي من الحواس، غير أنه يجب علينا أن نبحث عن مصدر إدراكاتنا الحسية، وعندما نفعل ذلك نجد أن هذا المصدر هو الأشياء الخارجية، حيث يستحيل على الإنسان أن يخلق إحساساته وحده، بل هو يتلقى هذه الإحساسات من المواضيع الماثلة أمام حواسه، فيثبت ديكارت وجود الأشياء الخارجية انطلاقا من الإدراكات الحسية، باعتبار هذه الأشياء هي العلل المباشرة لإحساساتنا، والدليل على أن الإحساسات لا

تتبع من الذات، وإنما تأتيتها من الخارج، أي من المواضيع، هو أننا لا نستطيع التحكم في إحساساتنا كما يحلو لنا، مثلما يحصل ذلك مع تخيلاتنا التي تكون من اختلاقنا نحن، فنحن لا نحدد متى تتولد الإحساسات، كما لا نقرر أي إحساس يكون لنا بدل الآخر—مثلا كأن نسمع صوتا بدل أن نرى لونا أو نشم رائحة—، ولا متى ينتهي إحساس معين، بل إنها تحصل لنا بغير إرادة منا، ويعني ذلك أن ما يولدها فينا هو المواضيع الخارجية ذاتها وليس نحن البتة. وهذا ما يثبت بطريقة قاطعة وجود العالم الخارجي.

عندما يثبت ديكارت وجود العالم، فإنه يثبت في الوقت نفسه وجود جسده هو، لأنه لما كان موجودا ماديا، فهو جزء من هذا العالم، ويتأثر بشكنا في العالم، فيكون خلال تجربة الشك غير موجود مثله. "ثم أنعمت النظر بانتباه في ما كنت عليه، فرأيت أنني أستطيع أن أفرض أنه ليس لي أي جسم، وأنه ليس هناك أي عالم، ولا أي حيز أشغله"⁽¹⁾. لهذا فإن ديكارت يحتاج إلى أن يقيم البرهان على وجود جسد، مثل أي جسم آخر في هذا العالم، وهو ما فعله حقا.

يمر ديكارت بعد ذلك إلى إثبات صدق معارفنا المختلفة بالعالم، ويعتد هنا اعتمادا كلياً على الله، حيث يركز على صفات الكمال الإلهية، خاصة صفة الخيرية، والتي تعني أن الله خير إلى ما لا نهاية له وعلى الإطلاق، ولأنه كذلك فيستحيل عليه أن يعرف الخداع والتضليل، ومن ثم فإنه لا يخدعني وما أدركه من العالم صحيح، وهذا ما يُعرف بالضمان الإلهي (La garantie divine).

غير أنه ينبغي لنا أن ننبه هنا إلى أن الضمان الإلهي لا يشمل كل معارفنا المتعلقة بالعالم، بل جزء منها فقط، وهو معارفنا العقلية. حيث قسم ديكارت المعرفة إلى ثلاثة أنواع، كما أسلفنا الذكر، المعارف الحسية، المعارف المتخيلة والمعارف العقلية. المعارف الحسية والتخيلية غامضة ومبهمه جدا، ولا ترتقي أبداً إلى مرتبة اليقين، لذلك فإنها تظل عرضة للشك باستمرار. بالعكس معارفنا العقلية هي معارف واضحة ومتميزة، ولأنها كذلك فهي

(1) - ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمر مهيبيل، الجزائر، موفم للنشر، 1991، القسم الرابع، ص44.

يقينية، ومع ذلك فإنها تحتاج إلى تدخل الله لكي يضمن صدقها بخيريته اللامتناهية. فالضمان الإلهي يقتصر على الأفكار الواضحة والمتميزة فقط - أي المعارف الفطرية في نهاية المطاف -

وبهذا يكون ديكارت قد خرج إلى الموضوعية الكاملة، واسترجع بالكلية العالم الذي قذف به من قبل في ظلمات الشك.

الخلاصة:

تتعلق الفلسفة الديكارتية كلها من مشروع ضخم وطموح جدا، هو مشروع إصلاح نسق العلوم جميعا، أو إصلاح المعرفة الإنسانية. غير أن هذا الإصلاح يجب أن يبدأ من مجال الفلسفة، أي الميتافيزيقا تحديدا، لأنه لا يمكن لأي علم آخر أن يقوم بهذه المهمة الخطيرة، بل ولا يطمح إلى ذلك أصلا. والسبب في ذلك أن الميتافيزيقا هي الفلسفة الأولى، أي أنها جذور شجرة المعرفة، والإصلاح يبدأ بالضرورة من الجذور، ليصعد بعد ذلك إلى الجذع والغصون. كما أن الميتافيزيقا هي التي تمد العلوم الجزئية بمبادئها وأسسها، لذلك فإن إصلاح الميتافيزيقا سابق عن إصلاح باقي العلوم، لأن العلوم متعلقة بالميتافيزيقا، أي أنها تابعة لها.

وأول ما يبدأ به ديكارت إصلاحه للفلسفة هو إصلاح المنهج الذي تسلكه، حيث يثور على منهجها القديم، أي على المنطق الأرسطي، ويوجه له انتقادات لاذعة، يبين فيها ضعفه وهشاشته، ومن ثم مسؤوليته عن انحطاط الفلسفة في عصره. ويشعر بالمقابل في بناء منهج جديد، والذي يستوحيه من العلوم الرياضية، باعتبارها نموذج الدقة واليقين، ومن ثم المثل الأعلى لجميع العلوم، بما في ذلك الفلسفة نفسها. يؤسس ديكارت منهجا فلسفيا جديدا، يستلهمه منه الرياضيات، لكنه يعمل على تكيفه مع المجال الجديد الذي سيطبق فيه، وهو الفلسفة، فيستخرج منه المنهج الديكارتية، الذي يتضمن أربع قواعد هي؛ البداهة، التحليل، التركيب والإحصاء. ولعل الدافع الأساسي لاستلهم ديكارت منهجه الفلسفي من الرياضيات تحديدا، هو أن هذا العلم يتميز بطابعه العقلاني والمثالي الخالص، لهذا فإن المنهج

الرياضي يقوم على الحدس والاستنباط، أي أنه يعتمد على العقل ومبادئه الأولية المجردة فقط، ولا يعود إلى التجربة أبداً، وهو ما يتماشى جيداً مع النزعة العقلانية التي اتسم بها ديكارت.

زيادة على المنهج الرياضي، يضيف ديكارت منهاجاً آخر إجرائياً، هو منهج الشك، حيث يجعل الشك طريقاً إلى اليقين. وعندما مارس ديكارت شكه المنهجي، فإنه أخذ بعض حججه من الشكاك اليونان، وأضاف إليها حجة جديدة من إبداعه الخاص، هي حجة الشيطان الماكر والمخادع، التي تكمن وظيفتها في تعميق الشك الديكارتي والوصول به إلى أقصى حد ممكن. فبدأ من الشك في الحواس ومعارفها الناقصة، وانتهى إلى الشك في العقل ومعارفه اليقينية، بما في ذلك المعارف الرياضية ذاتها، وهو ما قاده إلى شك كلي ومطلق هدم معه كل المعارف.

لكنه وسط هذا الشك العام والعميق، برزت له حقيقة أولى، استطاعت أن تصمد أمام هذا الشك، بفضل بدايتها التامة، وهي حقيقة «أنا أفكر إذن أنا موجود»، التي يثبت بها ديكارت وجود النفس، أو العقل أو الروح أو الذات المفكرة.

إن الأنا الذي أثبت ديكارت وجوده، ليس فارغاً، بل إنه يتضمن بداخله عدداً كبيراً من الأفكار، التي لن يتلقها من الخارج، بل إنه يستمدّها من ذاته، لأنها أفكار فطرية، وفي مقدمة هذه الأفكار فكرة الكائن الكامل واللامتناهي، أي فكرة الله التي سيستخدمها ديكارت لإثبات وجود الله، بعد وجود النفس مباشرة، مخالفاً ما كان سائداً قبله، ومؤكداً أن نظام المعرفة يختلف عن نظام الوجود.

استعمل ديكارت في إثباته لوجود الله، كما رأينا ذلك ثلاثة أدلة هي؛ دليل فكرة الكائن واللامتناهي، دليل الخلق والخلق المستمر والدليل الوجودي، والتي عاكس بها الأدلة التقليدية التي كانت تنطلق من العالم للبرهنة على وجود الله، بينما انطلق هو من العقل إلى إثبات وجود الله في الواقع، بالاعتماد على أفكاره الفطرية. وسيستثمر ديكارت إثباته لوجود الله لكي يثبت وجود العالم، حيث يثبت أولاً وجود العالم خارج النفس، ثم صدق معارفنا المتعلقة به،

لاسيما تلك التي تعتمد على الأفكار الواضحة والتمتيزية، والتي يدعمها الله بضمانه لصدقها بواسطة خيريته اللامتناهية.

وبعد هذه الرحلة الفكرية الطويلة والشاقة، استطاع ديكارت الخروج نهائيا من الشك الذي أدخل نفسه فيه إراديا، وواضح أنه لولا الله لما تمكن من ذلك مطلقا، لهذا فإنه وإضافة إلى الدور التقليدي لله، والمتمثل في خلقه للعالم وللإنسان، وبعثه للرسول وإنزاله للوحي عليهم، وتكليفه للإنسان بالدين والشرع، ورعايته بالعالم بأسره، ومحاسبته للإنسان يوم القيامة، ومن ثم ثوابه وعقابه له، يضيف ديكارت دورا جديدا، هو أبعد ما يكون عن هذا الدور الديني، لأنه دور فلسفي بحت، وهو ضمان صدق معارفنا، بحيث سيتقاسم الله والإنسان عند ديكارت مهام المعرفة، فالإنسان يجتهد لكي يصل إلى الأفكار الواضحة والتمتيزية، التي تمنحه المعرفة الصادقة بالأشياء، من خلال المنهج السليم، والله يضمن صدق هذه المعرفة بخيريته. فيظهر أن ديكارت يرى أننا لا نحتاج إليه كخالق ومشروع فحسب، بل نحتاجه أيضا كعقل عظيم وحكمة سامية، لكي يزودنا بالأفكار الواضحة والتمتيزية، كما نحتاجه كخير مطلق، لكي يضمن صدق معارفنا، ويساعدنا على الوصول إلى اليقين التام فيها، أي أن الله يشاركنا في أكثر أفعالنا خصوصية وهو فعل التفكير والتفلسف.

نختم محاضرتنا هذه بقول إن ديكارت ترك وراءه فلسفة عظيمة وشامخة جدا، أثرت في كل من جاء بعده، سواء من أنصاره أو من خصومه، سواء في العصر الحديث أو العصر الحالي، فقد أخرج الفلسفة من عصر الانحطاط والتدهور، وأدخلها في عصر جديد مليء بالتطور والازدهار، ومازلنا نجني ثمار هذا العصر الجديد ونعيش في ضلاله إلى يومنا هذا. إلا أنه وبالرغم من عظمة الفلسفة الديكارتية، إلا أنه وجهت له عدة انتقادات، تبين الأخطاء التي وقع فيها، ومن أشهر انتقاداته وقوعه في الدور المنطقي، حيث إنه يثبت صدق الأفكار الواضحة والتمتيزية باللجوء إلى الله، أي من خلال الضمان الإلهي، لكنه من جهة أخرى يثبت وجود الله نفسه بالاعتماد على الأفكار الواضحة والتمتيزية.

سقط ديكرارت في مشكلة الثنائية والتي تترتب عن تمييزه الكامل بين جوهر النفس وجوهر البدن، حيث سيكون الإنسان مركبا عنده من جوهرين اثنين متناقضين فيما بينهما، بحيث يستحيل جمعها بعد ذلك في كائن واحد، فيكون اتحاد النفس والبدن من أصعب المشكلات في الديكارتيّة، والتي حاول ديكرارت تجاوزها بكل ما أوتي من قوة.

عندما صاغ ديكرارت الكوجيتو لأول مرة في فلسفته، نبهه الأب أرنولد أنه يعرف جيدا هذا الكوجيتو، لأنه قرأه سابقا في كتاب للقديس أوغسطين (في التثليث). وقد ادعى ديكرارت جهله التام بذلك، بل وزعم أنه ذهب مكتبة المدينة وتناول كتاب أوغسطين المشار إليه، ووجد حقا نص الكوجيتو، لكنه يشير إلى أنه يوجد اختلاف كبير بينهما. ونتعجب كثيرا كيف لديكرارت الذي درس في مدرسة لافلاش اليسوعية، التي كانت تعتمد أساسا في برامجها على تدريس فلسفة المدرسيين، أن لا يكون قد اطلع في مرحلة الدراسة على نص أوغسطين الذي ذكر فيه الكوجيتو.

التفسير الوحيد لذلك أن ديكرارت حرص على إخفائه لتأثره بأوغسطين، بادعائه جهله بالمسألة، ولا يقتصر الأمر على أوغسطين فقط، بل تأثر ديكرارت بالكثير من الفلاسفة المدرسيين، لاسيما القديس أنسلم المشهور بدليله الوجودي في العصر الوسيط، ومن المؤكد أن ديكرارت قد اطلع على هذا الدليل وأخذ منه الكثير، من دون أن يصرح بذلك، بل أخفاه مثلما فعل مع أوغسطين. وسبب هذا الإخفاء هو إرادته في أن يحتفظ لنفسه بشرف اختراع الأفكار والنظريات الفلسفية، إضافة إلى أنه ادعى أنه أحدث قطيعة كبرى مع الفلاسفة قبله، فلا يُعقل أن يعترف بعد ذلك صراحة بتأثره بهم، فيقع في التناقض مع نفسه.

مهما يكن من أمر لا يوجد أي عيب في أن يأخذ الفيلسوف من أفكار سابقه ويتأثر بهم بقليل أو بكثير، فهذا أمر جد طبيعي، ولا يمكن أن يكون خلاف ذلك، لكن العيب الوحيد هو في إخفاء ذلك وإنكاره. ومع هذا يبقى ديكرارت فيلسوفا عظيما، لا يمكن لأحد أن ينكر مدى عبقريته وأصالته، وبكفيه فخرا أنه أبو الفلسفة الحديثة.

- قائمة المصادر والمراجع:

- المصادر باللغة العربية:

- 1- ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، بيروت- باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، 1988.
- 2- ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمر مهيبيل، الجزائر، موفم للنشر، 1991.

-المصادر باللغة الأجنبية:

- 1- Descartes René, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Edition Ferdinand Alquié, France, Classiques Garnier, 1967, (3 Volumes).
- 2- Descartes René, *Principes de la Philosophie*, (Dans *Œuvres de Descartes*, Edition Victor Cousin, Paris F. G. Levrault Librairie, Tome3, 1824.

-المراجع باللغة العربية:

- 1- أيوب أبو دية، علماء النهضة الأوروبية، لبنان، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011.
- 2- محمد الجبر، المشكلة الأخلاقية في فلسفة اسبينوزا، سوريا، دمشق، دار دمشق، ط1، 1987.
- محمد عثمان الخشت، أقتعة ديكارت تتساقط. القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
- 4-يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت، مطابع الوطن، 1990.
- 5- عبد الله شمت المجيدل، تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، عمان، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، ط1، 2015.

- 6- بوسيف ليلي، مقال الفلسفة وعلاقتها بالعلوم الرياضيات، صدر بمجلة الحضارة الإسلامية في جامعة السانية وهران (الجزائر)، العدد 18، الجزء 14، 2013.
- 7- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط5، 1967.
- 8- عثمان أمين، ديكارت، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5، 1965.
- 9- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام، لبنان، التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2010.
- 10- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مصر، المصرية العامة لكتاب، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، 1977.
- 11- ديف روبنسون وجودي جروفز، أقدام لك ديكارت، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2001.
- 12- فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1988.
- 13- محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- 14- توم سوريل، ديكارت مقدمة قصيرة، ترجمة أحمد محمد الروبي، مراجعة ضياء وراد، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2014.
- 15- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1988.
- 16- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، بيروت، دار النهضة العربية، 1996.
- 17- غنار سكيريك زنلز غليجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2012.
- 18- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار المعارف، ط5، 1986.

- 19- كريم متى، *الفلسفة الحديثة، عرض نقدي*، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974.
- 20- إبراهيم مصطفى، *الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم*، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2000.
- 21- ستيفرات هامبشر، *عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر)*، ترجمة ناظم الطحان، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1986.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Bouillier Francisque, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Paris, Delegrave et C^{ie}, Editeurs, 3^{ème} édition, 1868, Tome I.
- 2- Jacques Chevalier, *Descartes*, Paris, Librairie Plon, 1921.
- 3- Rivaud Albert, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, Tome III.
- 4- Russell Bertrand, *Histoire de la Philosophie Occidentale*, Traduit par Hélène Kern, Paris, Librairie Gallimard, 1953.
- 5- Saisset Emile, *Précurseurs et Disciples de Descartes*, Paris, Librairie Académique et C^{ie}, Librairie Editeur, 1862.
- 6- Charles Werner, *La philosophie moderne*, Paris, Payot, 1954.

المحور الثالث:

فلسفة باروخ سبينوزا

المحور الثالث: فلسفة باروخ سبينوزا

I - حياته

II - مؤلفاته

III - مصادر فلسفته

IV - مشروعه الفلسفي

V - منهجه

VI - نظرية المعرفة

1- المعرفة من الدرجة الأولى (الحسية والتخيلية)

2- المعرفة من الدرجة الثانية (العقلية)

3- المعرفة من الدرجة الثالثة (الحدسية)

VII - الميتافيزيقا

1- الجوهر وصفاته وأحواله:

أ- الجوهر (La Substance):

ب- الصفات (Les Attributs)

ج- الأحوال (Les Modes)

2- نقد الغائية:

3- الإنسان

VIII - فلسفة الأخلاق

فلسفة باروخ سبينوزا

أ- حياته:

هو باروخ (بنديكت) سبينوزا* (Baruch ou Benedict de Spinoza)، ولد في 24 نوفمبر 1632 في أمستردام عاصمة هولندا، وتوفي في لاهاي في شتاء سنة 1677. كان والد سبينوزا يشتغل بالتجارة، وهو تاجر ناجح، وكان يهودي الديانة، وكان حلمه أن يصبح ابنه حاخاما مرموقا. غير أن باروخ أحب الفلسفة والحقيقة أكثر من النجاح والشهرة، لهذا فإنه ابتعد عن الدين وعن عالم المال في نفس وقت، وبالمقابل نذر حياته للبحث عن الحقيقة من خلال التأمل والدراسة.

ينحدر سبينوزا من عائلة يهودية، هاجرت أرضها وديارها نحو هولندا، وهناك من يقول إنها جاءت من البرتغال، بينما يقول غيرهم أنهم قدموا من إسبانيا، وكان سبب هجرتها الاضطهاد الكبير الذي تعرض له اليهود هناك. بينما كانت هولندا تتعم بتطور علمي ويتسامح ديني، كما كانت ضد حكم الاستبداد في البلدان المجاورة لها، لذلك فإنها كانت قبلة للمضطهدين والمهاجرين من أوطانهم وفي مقدمتهم اليهود، الذين قدموا إليها من كل جهة. "ينحدر «باروخ إسبينوزا» من أسرة يهودية طردتها محاكم التفتيش في القرن السادس عشر من إسبانيا والبرتغال، فلجأت إلى «أمستردام»، وعاشت هناك ميسورة الحال، إذ يبدو أن والده كان تاجرا ناجحا إلى حد ما في المدينة".⁽¹⁾

تلقى سبينوزا في طفولته تربية دينية عميقة، وإلى جانبها تعليما واسعا جدا، حيث درس مثل كل يهودي الكتب المقدسة كالتوراة والتلمود، فاطلع على رجال الدين اليهودي، وعلى المذاهب اليهودية عقائدهم وطقوسهم وفقههم، وتبحر في تاريخ اليهود وأحوالهم وعاداتهم.

* تعني كلمة باروخ العبرية، أو بنديكت باللاتينية "المبروك" أو "المبارك".

⁽¹⁾ - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010، ص111.

"تعلم الابن باروخ تعليماً جيداً، وفقاً لمعايير عصره، ودرس الكتاب المقدس والتلمود باللغة العبرية، ودرس كتباً يهودية تتناول موضوعات دينية وفلسفية".⁽¹⁾

كما درس سبينوزا أيضاً بعض مؤلفات موسى بن ميمون، ودرس نظريات بعض علماء اللاهوت اليهودي خلال العصر الوسيط. دون أن ننسى إطلاعه على مذهب "القبالة" (La cabbale, Kabbale)، "تأثرها بالاتجاهات الدينية السرية (كابال Kabbale)".⁽²⁾ وهو مذهب صوفي وسحري يهودي يتضمن الكثير من الأسرار الخفية.

تعلم سبينوزا اللغة اللاتينية على يد أستاذه فرانسيس فون دن انده (Francis Von Den Ende) وهو طبيب متبحر في العلوم الطبيعية. غير أن معرفته باللغة اليونانية كانت جد محدودة. كما كان يتقن عدة لغات أخرى، مثل البرتغالية والإسبانية والعبرية، ولديه إلمام طيب باللغتين الفرنسية والإيطالية.

درس سبينوزا شعر القدماء، إضافة إلى دراسته الفلسفة، والحقيقة إنه كان لأستاذه فون انده فضل كبير في توجيه تلميذه إلى قراءة كتب جوردانو برونو وديكارت، لكنه لم يقتصر على هذين الفيلسوفين فحسب، بل درس سبينوزا الفلاسفة المحدثين، حيث انكب لوقت طويل على دراسة الآراء الفلسفية لمعاصريه، حتى فهمها بعمق. ويعود الفضل أيضاً لأستاذه فون انده في تعلمه العلوم الطبيعية الجديدة، والمتمثلة في نظريات كوبرنيك، وغاليلي وكبلر وهارفي وهويجنز وديكارت، زيادة على الرياضيات.

كان رابيل مانا سيه بن إسرائيل (Rabil Manasseh ben Israë) وهو معلم يهودي، أحد أبرز أساتذة سبينوزا، وهو معروف بنشاطه السياسي الفذ، حيث تفاوض مع كرومل (Cromwell) وهو زعيم الثورة الإنجليزية، الذي أعلن النظام الجمهوري لأول مرة في إنجلترا، وقد استمر هذا النظام فيها لمدة إحدى عشر سنة، إلى أن سقط، ليعود الحكم الملكي مجدداً إليها،

⁽¹⁾ - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 111.

⁽²⁾ - ج. ف. لينتزر، أبحاث جديدة في الفهم البشري، نظرية المعرفة، تقديم وترجمة وتعليق أحمد فؤاد كامل، مصر، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983، ص 36.

والذي لا يزال موجودا فيها إلى يومنا هذا. تفاوض رابل مع كرومل لكي يعود اليهود المهجرين إلى بلدهم إنجلترا، وقد تم ذلك بالفعل، وتمكنوا بعد ذلك من الحصول على وعد من وزير خارجية إنجلترا آنذاك "بلفور"، لكي يقيموا لهم وطنا في أرض فلسطين العربية الإسلامية.

كانت الديانة اليهودية تفرض على كل يهودي أن يتعلم حرفة يدوية، مهما كان مستواه الفكري، لهذا تعلم سبينوزا مهنة صقل العدسات البصرية، والتي ستصبح فيما بعد مصدر قوته.

كان سبينوزا يعد نفسه ليصبح حاخاما، لكن مع اشتغاله بتجارة والده، الذي كان يستورد البضائع، وكان يتردد عليه المسيحيون الليبراليون. كانت هولندا في عصر سبينوزا تشهد على الصعيد السياسي اضطرابات كبيرة، بسبب الصراع العنيف بين أنصار أسرة أورانج وبين النبلاء والطبقة الوسطة الثرية التي كانت لديها ميول جمهورية، وعلى رأسهم يان دي فت (Jan de Witt)، الذي أصبح (Grand Pensionnaire) في هولندا عام 1653، وكان معجبا بسبينوزا. أبدا سبينوزا مبكرا اعتراضه وتمرده على الديانة اليهودية المتمتة، وهو العقلاني المتحرر، وكان ذلك في سن الثالثة عشر من عمره.

عند أكمل سبينوزا تعليمه عاش حدثا قويا ومؤلما، سترك أثرا بالغا على نفسه وعلى حياته، وهو حدث وفاة والده سنة 1653، وكان رجلا يهوديا له مكانة راقية جدا في المجتمع اليهودي والهولندي على السواء، وقد ترك ثروة كبيرة، وكانت له أخت غير شقيقة، وحاولت أن تستولي على نصيبه من الإرث، فاستغلت مواقفه الدينية المتمردة، وقامت بالوشاية به أمام السلطات اليهودية، متهمة إياه بأنه ملحد، وبأنه خرج عن ملة اليهود، إلا أن المجلس اليهودي كان جد ماكر، فتتبه لمكيدة أخته، وراح يستميل سبينوزا إليه، وكان شابا يافعا آنذاك، فاعترف به كابن لأبيه، وأرجع له حقه من الميراث، آملا في أن يدفعه ذلك إلى العودة عما اتهم به، عندها تنازل سبينوزا بإرادته عن حقوقه المادية لأخته، وعزم على أن يكسب قوته بعمل يده، فاشتغل بالمهنة التي تعلمها في الصبا، وهي صقل العدسات وبيعها.

بالرغم من ذلك حاول أحبار اليهود أن يستميلوه من جديد، بل وبرشوه بإغرائه بالمال الكثير، حيث عرضوا عليه مبلغ خمسمائة دولارا في العام -وهو مبلغ كبير في ذلك الوقت- مقابل أن لا ينشر أفكاره بين الناس، إلا أنه رفض ذلك، فما كان منهم إلا أن حاولوا اغتياله في الخير، فحاول أحدهم طعنه بخنجر، لكنه نجا من الاغتيال. إلا أن الطائفة اليهودية حكمت عليه بالإلحاد، وأصدرت في حقه أمرا بالطرد من طائفها، فقاطعته اليهود، بما في ذلك أصدقاؤه وأفراد أسرته، لكنه لم يتفاجأ من ذلك، بالعكس كان يتوقعه، لهذا فإنه تلقى نبأ طرده بهدوء، فغير اسمه اليهودي باروخ إلى مرادفة اللاتيني بنديكت. "طرده الحاخامات، الذين غضبوا من المحفل اليهودي بلعنات شديدة والحرمان الديني. وتم منع جميع اليهود من أن تكون لهم علاقات من أي نوع، ومن أن يقرءوا أي شيء من كتبه، أو يقترب منه. وحاول متعصب يهودي أن يقتله، ولذلك أصبح إسبينوزا في سن الرابعة والعشرين منبوذا من شعبه، كما أصبح طريدا بلا مورد من العالم الخارجي".⁽¹⁾

وبعد كل هذه الأحداث السلبية المتسارعة، اقتنع سبينوزا أنه لم يعد آمنا على حياته في أمستردام، فقرر الرحيل إلى لاهاي، لكن سرا. واعتكف هناك في بيت يصقل فيها من جهة العدسات ويبيعهها له أصدقاؤه لكي يعيش من نقودها، ويصقل من جهة أخرى أفكاره الفلسفية ويطورها، ثم يدونها في كتبه المختلفة.

نستنتج من هذا العرض المختصر لحياته، أن سبينوزا عاش وحيدا منعزلا، أو بالأحرى عاش مع أفكاره وكتبه، فعانى الغربة في وسط قومه وأهل ملته. إضافة إلى ذلك كانت حياته هي حياة الزهد والتقشف، تخلص فيها عن الثروة والجاه والسياسة وصراعاتها المختلفة، وفضل العزلة والابتعاد، لكي ينعم بسلامته الجسدية والنفسية على السواء، فأثر الراحة من أجل التأمل والفكر على المجد والشهرة. وبالرغم من زهده وابتعاده عن الأضواء إلا أن الأقدار شاءت أن يذيع صيته ويشتهر جدا في أوروبا وخارجها. وقابل سبينوزا الفيلسوف الألماني

(1)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص112.

لايبنتز في آخر حياته سنة 1676، حيث توفي بعدها بقليل، وسمح له سبينوزا بأن يطلع على مخطوط كتاب الأخلاق.

تلقى سبينوزا عرضا من أمير بافاريا كرسي الفلسفة في جامعة هيدلبرج، إلا أنه رفض هذا المنصب، رافضا معه كل حياة المتعة والرخاء والثراء المرتبطة به. علاوة على ذلك اقترح عليه ثري من أثرياء التجار في أمستردام، وهو واحد من المعجبين بفلسفته، اقترح عليه أن يعطيه منحة مالية، إلا أن سبينوزا رفض هذا العرض أيضا، بعزة نفس كبيرة. وقام ملك فرنسا لويس الرابع عشر وهو زوج الملكة ماري أنطوانيت، وكانت لديهما علاقة قوية بالثورة الفرنسية، غير أن سبينوزا قابل هذا العرض أيضا بالرفض، وأثر أن يعيش حياته في أقصى درجات الفقر، لأنه كان معدما، يلبس ثيابا رثة بالية، ويأكل من طعاما قليلا وخشنا، إلا أنه ربح بالمقابل حريته الفكرية، التي كانت جد ثمينة في نظره بالنسبة إلى الفيلسوف الحقيقي، الذي ينبغي له أن يكون متحررا من كل القيود.

II - مؤلفاته:

تميز سبينوزا بكثرة أفكاره وعمقها، وأيضا تبحره في الفلسفة وبعض العلوم، لاسيما الرياضيات، ومع ذلك عُرف عنه أنه كان جد متحفظ في تصريحه بأفكاره وآرائه، والتي كان يبوح بها لمن يثق فيهم من المقربين منه فقط، والذين يرى فيهم قوة الإدراك العقلي وعمق الفهم. لهذا لم يكن يتسرع في نشر كتبه، لأجل ذلك فإنه لم ينشر أثناء حياته إلا كتابين اثنين فقط، نُشر الأول وهو يحمل اسم سبينوزا، في حين نُشر الثاني من دون اسمه.

ألف سبينوزا كتبه باللغة اللاتينية، إلا أن كتابا واحدا منها هو الرسالة الموجزة في الله والإنسان، ضاع أصله اللاتيني، وبقيت ترجمتان باللغة الهولندية نشرتتا سنة 1852.

ونذكر الآن مؤلفات سبينوزا:

أ- رسالة في إصلاح العقل سنة 1661.

ب- مبادئ الفلسفة الديكارتية مبرهنة على الطريقة الفلسفية سنة 1663.

ج- كتاب الأخلاق مؤيدة بالدليل الهندسي سنة 1665.

د- رسالة في اللاهوت والسياسة سنة 1670.

ك- رسالة في السياسة ما بين سنتي 1676 و1677.

III- مصادر فلسفته:

أشرنا سابقا إلى أن سبينوزا اطلع على التراث الديني والفلسفي السابق له بشكل واسع جدا، حيث كان متبحرا حقا في العلوم القديمة والحديثة، والأكيد أنه تأثر بهؤلاء بقليل أو كثير، غير أن مصادر فلسفته المباشرة تنحصر في مصدرين اثنين هما:

الثقافة اليهودية ممثلة في الدين اليهودي من جهة، والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط من جهة أخرى، ومن بين أكبر الفلاسفة اليهود الذين تركوا بصمة قوية في فكر سبينوزا موسى بن ميمون وجبرول، "تعليمه المبكر أخذ بصورة طبيعية شكل دراسة العهد القديم والتلمود، كما أنه اطلع وتعرف على تأملات القابلة التي تأثرت بالتراث الأفلاطوني المحدث، ثم درس بعد ذلك كتابات الفلاسفة اليهود مثل موسى بن ميمون".⁽¹⁾

ومعروف أن الفلاسفة اليهود في العصر الوسيط قد تأثروا بالفلسفة الإسلامية، الذين تأثروا بدورهم بالفلسفة الأرسطية وبالأفلاطونية المحدثه. كما تأثر بالفلاسفة الأفلاطونيين الجدد لعصر النهضة ومن بينهم جيوراندو برونو (Giordano Bruno). "ومصدر آخر من مصادر التأثير على اسبينوزا هو دراسته لفلسفة عصر النهضة الذين مالوا إلى وحدة الوجود، صحيح أن كتابات جيوردانو برونو لم تظهر في القائمة التي أعدت للعمال التي احتوتها مكتبة اسبينوزا، ولكن يبدو أن فقرات في مؤلفه رسالة مختصرة تبين أنه عرف فلسفة برونو بالفعل، وتأثر بها في سنوات مبكرة. فضلا عن ذلك، فإن برونو استخدم التمييز بين

⁽¹⁾- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليبنتز)، ترجمة وتعليق سعيد وتوفيق ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إماما عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، ص283.

«الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» وهو خاصة هامة من خصائص فلسفة اسبينوزا⁽¹⁾.

دون أن ننسى تأثره بالتيارات العلمية والفلسفية والدينية لعصره، والتي مازج بينها وبين التيارات الدينية والباطنية للدين اليهودي وللفلسفة اليهودية القديمة. "وبوجه عام تعتبر فلسفة اسبينوزا انعكاسا للاتجاهات العلمية والفلسفية والدينية إلى جانب تأثرها بالاتجاهات الدينية السرية (كابال Kabbale) والفلسفة الطبيعية القائلة بوحدة الوجود للعصر الوسيط، بل هناك من يعتقد تأثره بآبن رشد عن طريق الفلاسفة اليهود أمثال موسى بن ميمون. وترجع أهمية اسبينوزا إلى أنه صاغ هذه المؤثرات ونسجها نسيجاً جديداً تميزت به فلسفته⁽²⁾.

وأهم فلسفة تأثر بها سبينوزا من عصره هي فلسفة ديكارت، "يصعب إنكار أن الديكارتية (المذهب الديكارتية) كانت لها تأثير على فكر إسبينوزا، وكانت إلى حد ما على الأقل أداة في تشكيل فلسفته؛ فمن جهة، أمدته بمثل أعلى عن المنهج، ومن جهة ثانية، أمدته بمثل أعلى جيد عن مصطلحاته، فمقارنة تعريفات إسبينوزا للجوهر والصفات بتعريفات ديكارت مثلاً تكشف بوضوح إلى حد كبير أنه يدين للفيلسوف الفرنسي⁽³⁾."

فقد درس سبينوزا مبكراً فلسفة ديكارت دراسة مفصلة وعميقة، وكتب عقب ذلك كتابه المشهور **مبادئ فلسفة ديكارت**، لهذا فإن مؤرخي الفلسفة يدرجونه ضمن المدرسة الديكارتية. "كثيراً من ندرج سبينوزا ضمن قائمة الفلاسفة الديكارتيين، إذ يمكن عدّه ثالث ثلاثة بعد مالبرانش ولايبنتز ضمن العائلة الديكارتية للقرن السابع عشر، بيد أنه كفيلسوف متقد بروح النقد تجده ضد ديكارت أكثر منه ديكارتي⁽⁴⁾". لكنه لا يجب أن توهم أن سبينوزا مجرد تابع

(1) - المرجع السابق، ص 288.

(2) - ج. ف. ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم البشري، نظرية المعرفة، ص 36.

(3) - فردريك كويلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليبنتز)، ص 285.

(4) - عماري أيوب، وحدة الوجود عند باروخ سبينوزا -دراسة تحليلية نقدية-، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران 2، 2017، ص 64.

لديكارت، بل هو فيلسوف حقيقي وصاحب فلسفة خاصة ومستقلة، ويتسم بروح نقدية جد قوية، لذلك فإننا سنجد بأنه لم يتبع آراء ديكارت بطريقة عمياء، بل أخذ منه بعض الأفكار، وعدّل فيها كثيرا، كما رفض وانتقد الكثير من الأفكار الأخرى، ولعل أهم ما أخذه سبينوزا عن ديكارت هو مذهبه العقلاني "المذهب العقلي الرياضي ويمثله ديكارت وسبينوزا، ويرى أن كل علم من العلوم -بخاصة علم الطبيعة- ينبغي أن يتخذ صورة علم الرياضة، أي صورة نظام واضح منبثق من مبادئ وقائم على البرهان"⁽¹⁾

كما أخذ عن ديكارت منهجه الرياضي، "وكان على «سبينوزا» أن يسير في الطريق الديكارتية نفسه، وأن يوغل في استخدام المنهج الرياضي، بحيث أصبحت الفلسفة في نظره ذات هيكل رياضي، من حيث نظام الفروض والبرهنة والنتائج".⁽²⁾ لذلك فإنه اشترك مع ديكارت في المسعى إلى تقديم تفسير شامل عن العالم يقوم أساسا على العقل. "فإننا سنرى أن برنامجه سيتشابه هو وبرنامج ديكارت ولاينتز، لأنه يتضمن محاولة للاهتداء إلى نسق جامع للمعرفة يستند إلى العقل وليس إلى المعطيات التجريبية، ويتسم بيقينه الكامل ابتداء من أساسه إلى نتائجه المميزة".⁽³⁾

غير أنه ومثلما سينشئ سبينوزا مذهبا عقلانيا جديدا، فإنه سيوظف المنهج الرياضي بطريقة جديدة وفي مجال جديد لم يطبقه فيه ديكارت، وهو فلسفة الأخلاق، كما يشهد على ذلك كتاب العمدة الأخلاق. "واصطنع سبينوزا في كتاب علم الأخلاق منهج الرياضيين في الهندسة، وأسرف في اصطناع هذا المنهج، حتى لقد جاء كتابه أشبه بكتب علماء الهندسة

⁽¹⁾ إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2000، ص65.

⁽²⁾ -راوية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، بيروت، دار النهضة العربية، 1996، ص83.

⁽³⁾ -ريتشارد شاخ، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص87.

منه بكتب الفلاسفة، لما تضمنه من تعريفات وبديهيات ومصادرات وقضايا وبراهين وحواشي وما إلى ذلك مما يصطنعه علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم".⁽¹⁾

IV - مشروعه الفلسفي:

عندما نتفحص تاريخ الفلسفة سنجد أن عدد الفلاسفة الذين أسسوا فلسفتهم بجدية كاملة مثلما فعل سبينوزا ذلك، هو عدد قليل، وربما تكون حياته هي السبب في ذلك، فبعد طرده من الطائفة اليهودية، حُرِمَ من أسرته وأصدقائه وهذا في سن الشباب، فشعر باليأس الشديد. وقد بحث عن عزائه في الفلسفة، فهو إنما توجه للفلسفة لتوجهها كلياً وبإخلاص تام لكي يجد فيها الراحة التي يحتاجها، فهو يسعى للعثور على خير دائم يمنحه هدوء العقل، باستقلال عن جميع الظروف الخارجية. "وهكذا أدركت أنني في حالة خطيرة للغاية، فأرغمت نفسي على البحث بكل قوتي عن علاج، مع أنني كنت متيقناً أنني لن أجده؛ لأن الإنسان المريض الذي يصارع مرضاً مميتاً، عندما يرى أن الموت يحق به بصورة أكيدة إذا لم يجد علاجاً، يكون مجبراً على أن يبحث عن ذلك العلاج بكل قوته، حيث تتعقد عليه جميع آماله".⁽²⁾

صحيح أن حادثة طرده كانت في البداية هي السبب الأول في حياة العزلة واليأس التي عانى منها، إلا أنه فيما بعد اختار سبينوزا هذه الحياة طواعية، وقد رأينا العروض الكثيرة التي تلقاها ليحسن ظروف حياته المادية، بل التي تجعله يعيش حياة الرفاهية والثراء، وكان يرفضها في كل مرة. فقد كان شخصاً زاهداً حقيقياً وبصدق، وكانت اهتماماته تأخذه في اتجاه آخر تماماً، لذلك فكل الإغراءات التي كانت تقدم له كانت عقيمة وعديمة الجدوى، فهو كان يرى أنه لا يوجد رضا حقيقي، ولا أمان دائم لا في الثروة، ولا في الشهرة، ولا في الملذات الحسية، بل ولا في حب أي شيء مما هو زائل، لذلك فمن الضروري البحث عن

⁽¹⁾ - باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009، مقدمة المترجم، ص ص 11-12.

⁽²⁾ - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 114.

خير حقيقي يحرك العقل وحده، مع استبعاد كل شيء حسي. والغاية القصوى من ذلك هو الوصول إلى السعادة الدائمة، السامية واللائهائية. وإذا ما نجح سبينوزا في بلوغ هذه السعادة، فسيبحث عن السبل التي تمكنه من مساعدة الآخرين للوصول إليها. "لقد كان يعتقد أنه ليس ثمة رضا، ولا أمان دائم، يمكن أن يوجد في الثروة، ولا شهرة، أو متع الحس، أو في حب أي شيء زائل. فلا بد أن يجد خيرا حقيقيا يحرك العقل وحده، مع استبعاد كل شيء، لاكتشاف وبلوغ ما يمكنه من الاستمتاع بالسعادة الدائمة، والأسمى، والتي لا تنتهي، وإذا وُجدت هذه السعادة، فإنه يمد يد العون بالسعادة الدائمة، حتى يمكنهم بلوغها بكل تقدير وفهم". (1)

ويستنتج سبينوزا أنه لا يمكننا أن نجد الخير الحقيقي والدائم إلا في حب ما هو أزلي ولانهائي، أي في حب الله. ولقد تعلم سبينوزا من ديانته كيف يجب الله بكل عقله ونفسه وقوته، لكن سبينوزا سبيني تصورا جديدا عن الله، هو تصويره الخاص، حيث يعتقد أنه يستحيل أن توجد في الله الانفعالات، وأمزجة متقلبة ومتغيرة، كتلك التي ينسبها العهد القديم إلى الله في بعض الأحيان. "وينتهي اسبينوزا إلى أن ذلك الخير الحقيقي والدائم، لا يمكن أن نخبره إلا في حب ما هو أزلي ولا نهائي، أعني في حب الله. ولقد تعلم «باروخ اسبينوزا» أن يجب سيده، الله، بكل عقله، ونفسه، وقوته، وهذا أمر لم ينسه «بندكت اسبينوزا». غير أن إليه بندكت لا يمكن أن يكون موجودا ذا انفعالات، وأمزجة متغيرة ومتقلبة، مثل تلك التي ينسبها العهد القديم إلى الله أحيانا". (2)

كما تعلم سبينوزا كذلك أن الله موجود أزلي ولانهائي، ويؤكد أن هذا الموجود يجب أن يكون ضروريا، وتشبه ضرورته وضرورة القوانين العلمية، بل والضرورة الرياضية ذاتها، "لقد تعلم باروخ أن الله لا متناه وأزلي، وبالنسبة لبندكت، لا بد أن يكون مثل هذا الإله موجودا ضروريا له نفس ضرورة الرياضة". (3) ويرى سبينوزا أن هذا التصور للإله هو التصور الوحيد الذي يتوافق مع المعرفة الجديدة التي أفرزها العصر الحديث. وكل من درس الرياضيات، وشعر

(1) - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 114.

(2) - المرجع السابق.

(3) - المرجع السابق.

بالمتمعة العقلية والجمالية، بل وربما بالتمعة الصوفية التي تنتج عن فهم التناسب المنطقي، وضرورة الاستدلالات الدقيقة والصارمة، يمكنه أن يكون فكرة عما يقوله سبينوزا هنا.

وإذا تمكن شخص ما من الاتحاد مع الله - باعتبار هذا الإله هو الحقيقة الثابتة التي لا تتغير مطلقاً - مثلما يدعو سبينوزا إلى ذلك، فإنه سيصل إلى الصفاء الداخلي للعقل، وهو الصفاء الذي يستحيل للعالم الخارجي أن يمنحه إياه. "وإذا استطاع شخص ما أن يتحد مع الله الذي يتصوره اسبينوزا على أنه الحقيقة التي لا تتغير على الإطلاق، فإنه سوف يحوز على الصفاء الداخلي للذهن الذي لا يمكن للعالم أن يعطيه له، ولا يمكن أن يأخذه منه. ولقد وجد اسبينوزا خلاصه في هذا «الحب العقلي الخالص لله» الذي يتصوره على أنه أساس القوانين الرياضية للطبيعة".⁽¹⁾

كان سبينوزا يبحث إذن عن الخلاص من حياة البؤس والشقاء التي يعيشها، ووجد هذا الخلاص في **الحب العقلي الخالص لله**، الذي يتصور أنه أساس القوانين الرياضية للطبيعة، ولقد بنى الدين كما يتصوره هو على علم عصره، خاصة الرياضيات. كثيرا ما يوصف سبينوزا بأنه صوفي، إلا أنه ليس صوفيا بمعنى أنه يعتقد أنه يتلقى الوحي من الله، عندما يكون في حالات التجلي والنشوة، فهو أولا وقبل كل شيء مفكر رياضي ومنطقي صارم، ومع ذلك قاده تفكيره الدقيق إلى هدوء وقناعة عقلية هادئة بمذهب أزلي تحكمه قوانين تشبه القوانين الرياضية. هذا هو باختصار إله سبينوزا، وقد وصف نوفاليس تصور سبينوزا لله وعلاقته به بقوله إنه "الإنسان المفتون في الله"⁽²⁾، ويعني ذلك أنه نجح في الوصول إلى السلام الداخلي والسعادة الدائمة، من خلال فلسفته التي جعلت الله مركزا رئيسيا لها، ويمكننا أن نعتبر سبينوزا صوفيا بهذا المعنى فقط. "قاده تفكيره الدقيق إلى هدوء وقناعة عقلية هادئة بمذهب أزلي من قوانين تشبه قوانين الرياضيات. وهذا هو إله اسبينوزا. وإذا كان نوفاليس محقا في تسميته الإنسان المفتون في الله، فإن ذلك يرجع إلى نجاحه في بلوغ سلام داخلي عن طريق فلسفة تركزت حول الله. ويمكن أن نسمي اسبينوزا صوفيا بهذا المعنى فقط.

(1) - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 114.

(2) - المرجع السابق.

ومع ذلك كان إنسانا متدينا بصورة عميقة⁽¹⁾. يمكننا القول في الأخير لقد كان سبينوزا فيلسوفا متدينا بشكل عميق، لكن تدينه تغذى على الدوام من فكره العقلاني، لهذا فإن صوفيته ليست هي الصوفية الدينية التقليدية، بل هي صوفية عقلية جد خاصة. "حاول اسبينوزا أن يوفق بين النزعة العقلية الخالصة والنزعة الروحية الصافية، واعتمد على المنهج الهندسي الاستدلالي في أبحاثه الفلسفية"⁽²⁾.

لكن ما يجب علينا الاحتفاظ به هنا هو أن الدوافع الأساسية التي دفعت سبينوزا لبناء فلسفته هي أسباب أخلاقية بحتة، لهذا نجد فلسفته تصطبغ من بدايتها إلى نهايتها بصبغة أخلاقية قوية وبارزة. "كان اهتمام سبينوزا الرئيسي في الفلسفة الأخلاقية، غير أنه سعى إلى البرهان عليها بوصفها تنجم مباشرة عن بعض النظرات في الميتافيزيقية... كتاب «الأخلاق» الذي يحوي في الأساس، نظرة ميتافيزيقية عن الكون، تنتج عنها نظرية سبينوزا في العبودية الإنسانية والحرية الإنسانية"⁽³⁾. وهذا ما يميزه عن ديكارت، الذي كانت دوافعه علمية وفلسفية على السواء، لأنه أراد إصلاح العلوم والفلسفة، فدوافعه نظرية خالصة، واهتمامه بالأخلاق كان محدودا جدا.

V - منهجه:

قلنا سابقا أن فلاسفة العصر الحديث اهتموا بشكل كبير بمسألة المنهج، ولا يختلف سبينوزا عنهم في ذلك، فقد أولى هذه المسألة عناية خاصة، "تميز القرن السابع عشر بميزة هامة: وهي عناية المفكرين فيه بمسألة المنهج أو الطريقة الواجب إتباعها في البحوث العقلية. والواقع أن الكتب في المنهج كثيرة في ذلك العصر، وخصوصا ابتداء من سنة 1620، ففي ذلك التاريخ ظهر كتاب «الأرجانون الجديد» لفرنسيس «بيكون» وبعد ذلك

(1) - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، صص 114-115.

(2) - ج. ف. ليننتز، أبحاث جديدة في الفهم البشري، نظرية المعرفة، تقديم وترجمة وتعليق أحمد فؤاد كامل، مصر، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983، صص 36.

(3) - ستيرورات هامبشر، عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر)، ترجمة ناظم الطحان، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1986، صص 116-117.

بنحو سبع عشرة سنة نشر ديكارت «المقال في المنهج» وفي ذلك العصر أيضا نشر «اسبينوزا» رسالته في «إصلاح الذهن»، كما أصدر «تشرونهاوس» كتاب «طب العقل»، ونشر فلاسفة «بوررويال» منطقهم المشهور المسمى «فن التفكير»، ونشر «مالبرانث» كتاب «البحث عن الحقيقة»، وكتب «ليبينتز» مصنفا من عدة رسائل نجد في عنوان بعضها لفظ «المنهج»⁽¹⁾ والحقيقة إن سبينوزا لم يبتكر منها فلسفيا جديدا، بل كل ما فعله أنه أخذ منهج ديكارت وطبقة بطريقة جديدة وفي مجال جديد. "وكان على «سبينوزا» أن يسير في الطريق الديكارتي نفسه، وأن يوغل في استخدام المنهج الرياضي".⁽²⁾

يتفق سبينوزا مع ديكارت في أنه لا يمكننا الوصول إلى المعرفة اليقينية في مجال الفلسفة، إلا بإتباع المنهج الرياضي، وهو يخصصه في المنهج الهندسي تحديدا. "سبينوزا قد أخذ بالمنهج الهندسي في إقامة فلسفته".⁽³⁾ بحيث يجب أن تنطلق المعرفة من الحدس العقلي العالي لبعض الأفكار، والتي تكون بمثابة المبادئ الأولى للفلسفة، ثم نتقدم بالتدرج في تطوير المعرفة، من خلال خطوة الاستنباط، التي تمكننا من استنتاج معارف جديدة من المبادئ.

وتبعاً لذلك سيتفق سبينوزا مع ديكارت أيضا في نظريته للأفكار الواضحة والمتميزة، لأن مبادئ المعرفة يجب أن تكون أفكارا واضحة ومتميزة، والتي يتم إدراكها بالحدس، ثم نقوم باستخلاص أفكار جديدة منها عن طريق الاستنباط. "ويشبه منهج البحث الفلسفي عند اسبينوزا بوجه عام منهج ديكارت. فالأفكار الواضحة والمتميزة صادقة، أما الأفكار الغامضة فهي غير كافية أو كاذبة. ويسير البرهان في سلسلة من القضايا، مع أعلى يقين موجود في الحدس".⁽⁴⁾

(1)- عثمان أمين، ديكارت، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5، 1965، ص80.

(2)- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، بيروت، دار النهضة العربية، 1996، ص ص79-83.

(3)- كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974، ص97.

(4)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص115.

الأفكار الواضحة والتميزة هي أفكار بديهية بذاتها، ومن ثم فهي صادقة بالضرورة. "وبالتالي فالأفكار الواضحة والتميزة التي تملكها النفس إنما هي صادقة بالضرورة، شأنها شأن أفكار الله الصادقة بالضرورة".⁽¹⁾

لكن سبينوزا يعترض بشدة على الشك الديكارتي، "لا يرى سبينوزا باروخ ضرورة ملحة لاستخدام المنهج الشكي"⁽²⁾، فهو يرى أن الشك ليس ضروريا أبدا لاكتشاف الأفكار الواضحة والتميزة، لأن الوصول إليها لا يقتضي اللجوء إلى الشك الفلسفي، بل إنه بمجرد أن يكون العقل أمام الأفكار الواضحة والتميزة، فإنه سيكون على يقين تام من صدقها، ولن يحتاج أبدا إلى الشك فيها، فالحقيقة هي برهان ذاتها، "لو شأنت الأقدار أن يتوغل شخص ما في تقصي الطبيعة، وذلك باكتساب أفكار جديدة وفق النظام المطلوب، ووفق معيار الفكرة الصحيحة، لما شك هذا الشخص أبدا في الحقيقة، التي سيتحصل عليها بهذه الصورة، لن الحقيقة كما أثبتنا، تكشف ذاتها بذاتها".⁽³⁾ لذلك لا تحتاج الحقيقة إلى برهان خارجي على صدقها، وإلا لم تكن حقيقة، بل مجرد إدراكنا للفكرة الصحيحة سيجعل الشك فيها امرا مستحيلا فعلا. "إن من تكون لديه فكرة صحيحة، يعلم في نفس الوقت أن لديه فكرة صحيحة، ولا يمكنه أن يشك في صدق معرفته".⁽⁴⁾

كما أن ذلك يقتضي الذهاب إلى ما لا نهاية له في سلسلة البراهين على كل حقيقة، وهذا محال بطبيعة الحال، إلا إذا قادنا ذلك إلى الوقوع في شك مطلق. "أما اسبينوزا فقد رأى أن الفكرة الصادقة هي التي تكفل ذاتها بذاتها، فلا تفتقر إلى ما يضمن صدقها، وإلا تأدى بنا الأمر إلى متراجعة لا متناهية وبالتالي إلى الشك المطلق".⁽⁵⁾

⁽¹⁾- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ص130.

⁽²⁾ - عماري أيوب، وحدة الوجود عند باروخ سبينوزا -دراسة تحليلية نقدية-، ص97.

⁽³⁾- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، 1990، ص39.

⁽⁴⁾- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ص128.

⁽⁵⁾- فؤاد زكريا، اسبينوزا، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1981، ص92.

من جهة أخرى يرفض سبينوزا استعمال الله كضامن للمعرفة الإنسانية، "غير أن الله، عند اسبينوزا، ليس ضامنا فحسب لصدق الأفكار الواضحة والتمتيزة".⁽¹⁾ فمثلا لا نحتاج إلى الشك لاختبار صدق معارفنا الواضحة والتمتيزة، لا نحتاج أيضا إلى مساعدة الله لكي يضمن صدق هذه الأفكار، فهي تكفي ذاتها بذاتها. إضافة إلى ذلك، يرفض سبينوزا أيضا أن يكون الكوجيتو أي معرفة النفس هي الأساس الأول للفلسفة، لأنها أول حقيقة نكتشفها في نظام المعرفة، بل أول حقيقة عنده هي الله وليس النفس، لهذا فإن معرفة النفس تكون متأخرة عن معرفة الله وتابعة لها أيضا، وهذا صادق بالنسبة إلى كل المعارف الأخرى. "وليس معرفة وجود النفس معطاة بصورة مباشرة أكثر مما تعطي من معرفة الله. إذ أن معرفة الله هي المعرفة الأكثر يقينا في كل ما لدينا من معارف، وما عداها، من حيث إنها ممكنة، تُستمد من معرفتنا بالله، أو يمكن، على الأقل، أن ننظر إليها على ضوء معرفتنا بالله".⁽²⁾ لهذا سيجعل سبينوزا معرفة الله الأساس الأول لنسقه الفلسفي، "بالنسبة لديكارت... بدأ من الشك المنهجي والأنا المفكر، في حين أن سبينوزا بدأ في فلسفته من الله".⁽³⁾

فكرة الله هي أول حقيقة يحدسها العقل عند سبينوزا، وحقته في ذلك أن نظام المعرفة يطابق نظام الوجود، "نظام الأفكار وترابطها هو عينه نظام الأشياء وترابطها (القضية 7)، وليس معاكسا له، كما كان الحال عند ديكارت، فمثلا يكون الله هو أول موجود في نظام الوجود، تكون معرفته هي أول حقيقة في نظام المعرفة، فيجب أن تُتخذ كمبدأ أول لفلسفة سبينوزا، لهذا فإنه ينطلق من معرفة الله، ثم سيتخلص منها باقي المعارف الأخرى، سواء تعلق الأمر بالنفس أم بالعالم ككل. "وعليه فإذا كانت الفلسفة التقليدية قد بدأت بالأشياء المحسوسة وإذا كان ديكارت قد بدأ بالنفس فإن اسبينوزا قد بدأ بالله. وكما استخلص ديكارت عناصر فلسفته

(1)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص115.

(2)- المرجع السابق، ص115.

(3)- عماري أيوب، وحدة الوجود عند باروخ سبينوزا -دراسة تحليلية نقدية-، ص66.

من فكرة الذات كذلك استخلص اسبينوزا فلسفته كلها من فكرة الله. وهكذا اعتقد اسبينوزا أن كل شيء يلزم من طبيعة الله بالضرورة".⁽¹⁾

يعتبر كتاب الأخلاق أهم كتاب ألفه سبينوزا، فهو يتضمن نسقه الفلسفي بأكمله، وقد كتبه على طريقة علماء الهندسة، حيث قسمه إلى تعريفات، بديهيات، مسلمات، قضايا، براهين وحواشي، وعرض أفكاره وفق هذا التقسيم، وكان غرضه في ذلك أن ترتقي الفلسفة إلى مستوى يقين الرياضيات، وهي نفس الغاية التي قصدها ديكارت من قبل، فهو لا يكتفي بأن يستعير من الرياضيات منهج استدلالها فحسب، بل ويستعير منها أيضا منهج عرضها لمسائلها، أي طريقة عرضها لقضاياها واستدلالاتها. "وضع اسبينوزا أهم كتبه وهو الأخلاق Ethics في صورة نسق هندسي، وكما استنتج إقليدس قضايا الهندسة من مجموعة من التعاريف والبديهيات كذلك استنتج قضايا فلسفته من مجموعة ممن البديهيات والتعاريف مما جعله يطلق على كتابه الرئيسي «الأخلاق مبرهنة بالطريقة الهندسية»".⁽²⁾

والسبب الرئيسي الذي دفع سبينوزا لعرض أفكاره بطريقة هندسية هو أنه كان ينشد اليقين التام في المعرفة، مثلما كان الحال سابقا عند ديكارت. "أول تبرير لاستخدام هذا المنهج هو أنه أفضل وسيلة للتعبير عن الأفكار بدقة كاملة. وقد امتدح لودفيك ماير المنهج الهندسي لهذا السبب في مقدمته التي صدر بها كتاب مبادئ الفلسفة الديكارتية: فهو أفضل طريقة للوصول إلى اليقين، وللتخلص من الخلط الذي اتسمت به الفلسفات السابقة. وهنا يعد إتباع اسبينوزا لهذا المنهج تحقيقا لأمنية سبق أن أعرب عنها ديكارت، ومهد لها الطريق بكشوفه الرياضية، وبمحاولته تطبيق منهج الرياضة على الفلسفة في الرد على الاعتراض الثاني (الملحق بكتاب التأملات)".⁽³⁾

من ناحية أخرى استعمل سبينوزا المنهج الهندسي لأنه كان يبتغي بناء فلسفة تبتعد عن الطابع الشخصي، وتكون خالية تماما من كل انفعال أو تحيز إلى أي مذهب فلسفي،

(1)- كريم متي، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص96.

(2)- المرجع السابق، ص ص96-97.

(3)- فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص38.

"اسبينوزا أراد أن يتجنب الأسلوب البلاغي والإطناب الذي يرتبط عادة بالكتابة المسترسلة، وأن يكتب على نحو يوصله مباشرة إلى الحقائق، ويضمن لقارئه أقل قدر ممكن من الانفعالية التي تبعد ذهنه عن الموضوع الحقيقي".⁽¹⁾ فهو لا يريد أن يخاطب بأفكاره الفلسفية عواطف قراءه ومشاعرهم، وإنما أن يخاطب عقولهم، بحيث إنه يوجه عقولهم إلى معاني التصورات التي يطرحها، لذلك اهتم كثيرا بوضع تعريفات دقيقة جدا لمفاهيمه الفلسفية الخاصة، كما يريد توجيه عقولهم إلى قضايا الاستدلالات وحدودها، والروابط المنطقية التي تجمع بينها، لكي يتأكدوا من سلامة الاستدلالات وصرامتها، أي أن سبينوزا يريد بناء فلسفة تتميز بالموضوعية وبالدقة الكاملة. لكنه لا يجب علينا أن نعتقد أن تأليف سبينوزا لكتاب الأخلاق على طريق الهندسيين، قد مكنه من الوصول إلى الدقة التي كان يطمح إليها، بالعكس جاء الكتاب مليئا بالغموض والاستطرادات.

VI- نظرية المعرفة:

أهم ما ورد في نظرية المعرفة عند سبينوزا هو تقسيمه لأنواع المعرفة، حيث يُقسم المعرفة الإنسانية إلى ثلاث درجات هي:

1- المعرفة من الدرجة الأولى (الحسية والتخيلية):

وهي معرفة الحواس والمخيلة، ويسمى أيضا الظن أو التجربة، "بناء على ما تقدم، يتضح لنا أننا نستمد العديد من إدراكاتنا ومعانيها الكلية:

1- من أشياء الجزئية التي تقدمها لنا الحواس مبتورة مختلطة مضطربة أمام الذهن (أنظر لازمة القضية 29)، ولهذا فقد تعودت أن أسمي مثل هذه الإدراكات معرفة بالتجربة المبهمة...

2- من العلامات، كأن نتذكر بعض الأشياء عند سماعنا أو قراءتنا لبعض الكلمات، فنكون عنها أفكارا مماثلة لتلك التي نتخيل بفضلها الأشياء (انظر حاشية القضية 18). وسأسمي

⁽¹⁾ - فؤاد زكريا، اسبينوزا، ص38.

فيما يلي كلا من النمطين من النظر النوع الأول من المعرفة، أو الظن... أو التخيل".⁽¹⁾ ويدخل في النوع الأول من المعرفة الإحساس والتخيل والتذكر، ولا تضم هذه الدرجة من المعرفة سوى الأفكار الغامضة والمبهمة وغير المطابقة.

ويُعرّف سبينوزا الفكرة غير المطابقة بأنها كل فكرة لا تساوي موضوعها، بينما يُعرّف الفكرة المطابقة بأنها تلك التي تساويه. (Spinoza appelle inadéquate une idée qui n'égale (pas son objet, et adéquate une idée qui l'égale) تكون مطابقة على الوجه الأكمل، وهي وحدها التي تكون صادقة على الإطلاق. الفكرة المطابقة تستغرق موضوعها بالكلية فتدرك كل أجزائه دون استثناء، "أقصد بالفكرة المطابقة الفكرة التي إذا ما اعتُبرت في ذاتها وبغض النظر عن الموضوع، تملك كل الخصائص أو العلامات الداخلية المميزة للفكرة الصحيحة".⁽²⁾ والفكرة غير المطابقة لا تستغرق موضوعها تماما، بل تدرك جزءا منه فقط وتجهل باقي الأجزاء الأخرى، أي تدركه بطريقة ناقصة.

يرى سبينوزا أن إدراكنا لبدننا يحصل لنا بطريق مباشر، ذلك أنه ولما كانت النفس حسب تعريفه لها هي فكرة البدن، فهي تدرك كل ما يحصل فيه من تغيرات وتبدلات، أي تدرك كل انفعالاته بطريق مباشر ولحظة حدوثها فيه بالضبط. لكنها تعرف وفي الوقت نفسه ومن خلال بدننا الخاص بالأجسام الخارجية، بسبب العلاقات القوية والدائمة التي توجد بين بدننا وهذه الأجسام. لكن معرفة النفس ببدنها الخاص تكون أقل غموضا -ومن ثم أكثر وضوحا- من معرفتها بالأجسام الخارجية، وذلك لأنها مرتبطة ببدنها بقوة وحميمية وتعرف ما يحصل فيه بطريق مباشر، بينما ترتبط بالأجسام الخارجية بواسطة بدننا الخاص، ولا تعرفها إلا من خلال التأثيرات المختلفة التي تُحدثها فيه.

⁽¹⁾ - سبينوزا، علم الأخلاق، ص 126.

⁽²⁾ - Spinoza Baruch, *L'Éthique*, Traduction Rolland Caillois, France, Gallimard, 1954, Partie2, Définition IV.

ويدخل في الدرجة الأول من المعرفة أيضا وعي النفس بذاتها، وسيعارض سبينوزا في هذه المسألة بقوة رأي ديكارت الذي اعتبر معرفة النفس بذاتها أكثر المعارف وضوحا وتميزا على الإطلاق، لأنها أول معارفنا وأكثرها يقينا، بل تسبقها معرفة الله، فتكون مرتبطة بها بالضرورة. "وليست معرفة وجود النفس معطاة بصورة مباشرة أكثر مما تعطي من معرفة الله. إذ أن معرفة الله هي المعرفة الأكثر يقينا في كل ما لدينا من معارف، وما عداها، من حيث إنها ممكنة، تُستمد من معرفتنا بالله، أو يمكن، على الأقل، أن ننظر إليها على ضوء معرفتنا بالله".⁽¹⁾

بالعكس يعتقد سبينوزا أن معرفة الذات هي معرفة جد غامضة وجد مبهمة، وذلك بسبب تصويره الخاص لهذا الوعي. حيث يشرح سبينوزا وعي النفس بذاتها من خلال معرفة الله لها، فيقول توجد فكرة النفس بالضرورة في الله، "توجد في الله أيضا فكرة أو معرفة النفس البشرية، وهي تنتج فيه وتنتمي إليه على منوال فكرة أو معرفة الجسم البشري".⁽²⁾

فالله حسبه يتضمن جميع أحوال الفكر في صفة الفكر، والنفس حال معقد فقط من صفة الفكر الإلهية، لذلك يجب أن يدركها الله، وعندئذ فقط يحصل للنفس وعي بذاتها، أي من خلال تفكير الله فيها، إذ لما كانت النفس هي موضوع فكرة النفس التي يفكر فيها الله، فإنها متحدة بقوة بموضوعها، فتعي النفس ذاتها بذلك. لكنها لا تعيها مطلقا باستقلال عن البدن، كما زعم ديكارت ذلك لأن العلاقة بينهما وطيدة وحميمة جدا، ومثلما تتحد فكرة النفس مع النفس - باعتبارها موضوعها - كذلك تتحد النفس مع موضوعها وهو البدن، حيث تكون فكرة النفس فكرة الفكرة. فكرة النفس والنفس شيء واحد ووحيد من جهة صفة الفكر الإلهي.

والأهم من كل ذلك أن معرفة النفس بذاتها تكون أكثر المعارف غموضا عند سبينوزا، إذ تكون أغمض من معرفة البدن، بل ومن معرفة الأجسام، وهذا قلب تام للكوجيتو الديكارتية،

⁽¹⁾-وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص115.

⁽²⁾-باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، القضية20، ص110.

بل هم رفض قاطع له. "سبينوزا... لا يبدأ من الذات، بل من الوجود في ذاته، لذلك جاءت فلسفته نسقية أكثر منها ميتودولوجيا، فينتقد الشك الديكارتي والكوجيطو، إذ يقول: «لست بحاجة كي أعرف أن أعرف أنني أعرف» (إصلاح، 37)، لذلك لا توجد مبررات لاستخدام منهج الشك الديكارتي مادام الفكر يكفي نفسه بنفسه".⁽¹⁾

المعرفة من الدرجة الأولى جزئية وانفعالية، وتتبع المجرى الخارجي للطبيعة ولا ترتقي أعلى منه مطلقا، لذلك فهي ترينا الأشياء في طابع الجواز والزمانية، كما أن هذه المعرفة كثيرة الأخطاء. وهنا تطرح مشكلة كبرى وهي إذا كانت الأفكار غير المطابقة أي الكاذبة هي أحوال لله مثل الأفكار المطابقة والصادقة، فهل يعني ذلك أن الأفكار الكاذبة توجد في فهم الله، مثلما توجد في فهم الإنسان، وهذا معارض تماما لكمال الله كما هو واضح.

يرفض سبينوزا هذه النتيجة بقوة، ويبرهن على ذلك بعدة حجج أولها أن الكذب والخطأ هما حرمان وانعدام للمعرفة فقط، "يكنم بطلان الأفكار في انعدام المعرفة الذي تتطوي عليه الأفكار غير المطابقة، أي الأفكار المبتورة والغامضة".⁽²⁾ لذلك يستحيل أن يوجد مبدأ إيجابي للخطأ في الفكرة، بل كل فكرة هي صادقة في ذاتها. والدليل الثاني أن الأفكار لا تكون كاذبة بالنسبة إلى الله، ولكن بالنسبة إلى أحواله فحسب، أي بالنسبة إلى الأنفس الجزئية، حيث تكون جميع الأفكار الموجودة في فهم الله صادقة ومطابقة. لكنها عندما توجد في الأنفس الإنسانية يمكنها عندئذ فقط أن تكون كاذبة، والسبب في ذلك أن الأنفس لا تدرك موضوع الفكرة بالكلية وفي كل جزئياته، بل تدرك بعضا من أجزائه فقط وتجهل الباقي، فتدرك الفكرة مجزأة ومبتورة ومنفصلة عن مقدماتها.

⁽¹⁾ - عماري أيوب، وحدة الوجود عند باروخ سبينوزا -دراسة تحليلية نقدية-، ص 97.

⁽²⁾ - Spinoza, *L'Ethique*, Partie 2, Proposition 35.

2- المعرفة من الدرجة الثانية (العقلية):

هي المعرفة العقلية ويعمل العقل فيها على رد الكثرة والتنوع الموجود في الطبيعة إلى الوحدة، فيصعد من الجزئي إلى العام والمشارك أي إلى الكلي، وذلك عن طريق الاستدلال والتعميم والتجريد. وهذه المعرفة تنطلق كما هو واضح من الملاحظة لتصعد نحو العقل. "وأخيراً، من كوننا نملك معاني مشتركة وأفكاراً تامة عن خاصيات الأشياء (راجع لازمة القضية 38، والقضية 39 ولازماتها، والقضية 40)، وسأطلق على هذا النمط من المعرفة اسم العقل... أو النوع الثاني من المعرفة".⁽¹⁾

ويؤكد سبينوزا أنها لا تتضمن سوى الأفكار الواضحة والتميزة، أي الأفكار الصادقة والمطابقة، لأن الأفكار العامة مطابقة عنده بالضرورة، بينما تكون الأفكار الجزئية غامضة ومن ثم غير مطابقة بالضرورة. لأجل ذلك فبقدر ما تجتهد النفس الإنسانية للابتعاد عن الجزئي والاقتراب من الكلي، بقدر ما تبتعد أيضاً عن الخطأ وتقترب من الحقيقة.

وفي هذه المرحلة سيبحث العقل عما هو مشترك بين جميع الأجسام، وما لا يصنع ماهية أي واحد منها. فيتبين للعقل أن الامتداد هو الخاصية الأعم بين الأجسام، لأنه مشترك بينها جميعاً، فيعمل على تفسير كل الأجسام بالامتداد والمفاهيم الهندسية الأخرى كالحركة والسكون والشكل...

المعرفة العقلية مطابقة وموضوعية، وهي تكشف لنا الخصائص الحقيقية للأجسام وقوانين الطبيعة أيضاً، وتدرك أن الطبيعة تخضع لنظام واحد وثابت وأزلي، لكننا لا نستطيع ربطه بمبدئه الأول ولا استنباطه منه مباشرة.

(1) - سبينوزا، علم الأخلاق، ص 126.

3- المعرفة من الدرجة الثالثة (الحدسية):

موضوع المعرفة الحدسية هو الكلي أيضا، لكنها لا تصل إليه بالاستدلال والتعميم والتجريد، لأنها لا تنطلق من ملاحظة الجزئيات لكي تصعد إليه بعد ذلك. بالعكس تنطلق هذه المعرفة من إدراك الكلي مباشرة أي بالاعتماد على العقل وحده، ويتم إدراكها له بطريق مباشر أي بحدس جد عال. فيدرك العقل هنا ما هو مشترك وعام على الإطلاق وبين جميع الموجودات دون استثناء، وذلك هو الجوهر الإلهي الأزلي الذي تصدر كلها منه وتوجد منه وفيه، "وفضلا عن هذين النوعين من المعرفة، يوجد نوع ثالث، كما سأبين ذلك في ما يلي، وسأطلق عليه اسم العلم الحدسي... ويرتقي هذا النوع من المعرفة من الفكرة التامة للماهية الصورية لبعض الصفات الإلهية إلى المعرفة التامة لماهية الأشياء".⁽¹⁾

بعد حدس العقل لفكرة الله سينزل منه إلى الجزئيات فيعرفه انطلاقا منه وذلك عن طريق الاستنباط، "الرسالة في الإصلاح العقل، ففي الجزء الأول من هذه الرسالة، يسعى سبينوزا عن طريق منهج التأمل (Méthode réflexive)، إلى الارتقاء إلى فكرة الله هي مبدأ العلم الصحيح وقاعدته. وكان عليه في الجزء الثاني، بعد أن أصبح مشرفا على نشوء الأشياء وصدورها، أي يشرع، انطلاقا من فكرة الله وصفاته، في استنباط معلومات صحيحة جديدة، أي في إنشاء العلم الاستنتاجي (La science déductive)".⁽²⁾

وعندما ينزل العقل من الله إلى العالم، فإنه سيرى في كل جزء خاص من العالم وبضرب من الإشراق الماهية المطابقة لصفات الله، يرى في كل جسم الامتداد الإلهي، وفي كل فكرة الفكر الإلهي، وفي كل واحدة من هاتين الصفتين الماهية اللامتناهية لله. "كل فكرة جسم أو كل فكرة شيء جزئي موجود بالفعل، إنما هي تتطوي بالضرورة على ماهيته الله الأزلية اللامتناهية".⁽³⁾ فيتأمل العقل في كل شيء في الجوهر اللامتناهي، وتتطابق معرفته مع

(1)- سبينوزا، علم الأخلاق، ص ص126-127.

(2)- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، مقدمة المترجم، ص16.

(3)- المصدر السابق، ص132.

معرفة الفهم الإلهي ذاته. وسنرى في نظرية سبينوزا في الأخلاق كيف أن هذه الدرجة العليا للمعرفة، ستكون هي أيضا الدرجة العليا للفضيلة والسعادة.

يدرك العقل في هذه الدرجة من المعرفة الأشياء في نظامها الحقيقي، وليس النظام الظاهري والحسي، حيث يعرف الأشياء في طابع الضرورة والأزلية، فتحصل لنا المعرفة الكاملة والحقيقية واليقينية والمطابقة بكل الأشياء دون استثناء. وهذه المعرفة بالذات هي التي ستحقق لنا السعادة، لأنها طريقها الحقيقي والوحيد حسب سبينوزا. "وسبيل الإنسان إلى الحصول على السعادة القصوى هو المعرفة الحدسية... التي تؤهله للتعالي على حدود الزمان والمكان وإدراك الأشياء في صورتها الأزلية... ومن ثم الاتحاد بالله أو الطبيعة بما هي كل".⁽¹⁾

هدف سبينوزا في كتاب الأخلاق خصوصا، أو في فلسفته عموما هو تحرير الإنسان من عبودية الانفعالات. ويرى أننا نكون خاضعين لعبودية الانفعالات بقدر ما تكون لدينا أفكار غير مطابقة، فيكون سلطان الانفعالات علينا قويا جدا، بالعكس نتحرر منها ونصبح أحرارا بالحقيقة، إذا كنا نملك الأفكار المطابقة. ويكمن طريق السعادة عند سبينوزا في تحويل أفكارنا غير المطابقة إلى أفكار مطابقة. إذا انتزعنا وهم حرية الاختيار من عقولنا، وفهمنا أن كل شيء في الطبيعة ضروري وأزلي، سيكون من الحكمة لنا قبول نظام الطبيعة برضا وسرور، بل ويجب علينا الاندماج فيه بطواعية، وأكثر من ذلك يجب علينا محبته، وهنا فقط ستحقق لنا السعادة الحقيقية والأبدية حسب سبينوزا. وسنشارك بذلك في أزلية الجوهر الإلهي، ويكمن خلود النفس عند سبينوزا في هذا بالذات. "فالنوع الثالث [من المعرفة] موصل إلى المحبة ويجعلنا نشارك الأزلية أيضا، «فالحب العقلي لله الذي ينشأ عن النوع الثالث من المعرفة حب أزلي»".⁽²⁾

⁽¹⁾- كريم متي، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص122.

⁽²⁾- عماري أيوب، وحدة الوجود عند باروخ سبينوزا -دراسة تحليلية نقدية-، ص96.

VII - الميتافيزيقا:

1- الجوهر وصفاته وأحواله:

تقوم فلسفة سبينوزا على ثلاث مفاهيم أساسية هي الجوهر، الصفات والأحوال، لهذا فإننا نجد أن كتاب الأخلاق يبدأ بسلسلة من التعريفات، قصد ضبط هذه المفاهيم الثلاث، وسنتبع سبينوزا في كتابه هذا لكي نقف على حقيقتها.

أ- الجوهر (La Substance):

جعل سبينوزا مفهوم الجوهر القاعدة الأولى والأساسية لفلسفته، ولم يكن ذلك بالشيء الجديد في العصر الحديث، بل كان تقليدا راسخا في الفلسفة العقلانية، سواء عند ديكارت قبله، أو لايبنتز بعده. "أسس لايبنتز فلسفته على مفهوم الجوهر، مثل ديكارت وسبينوزا".⁽¹⁾ والحقيقة إن سبينوزا انطلق من تعريف ديكارت للجوهر، حيث قال في تعريفه له: "عندما نتصور الجوهر، فإننا لا نتصور إلا شيئا موجودا فحسب، بحيث إنه لا يحتاج إلا إلى ذاته لكي يكون موجودا".⁽²⁾ وقد قبل سبينوزا بهذا التعريف. "عرّف ديكارت الجوهر بأنه شيء موجود لا يتطلب شيئا سوى ذاته لكي يوجد؛ ويقبل اسبينوزا هذا التعريف، ويبين أن هذا الموجود لا بد أن يكون أساس وعلّة وجوده".⁽³⁾

إلا أن سبينوزا يرى أن ديكارت لم يطبق تعريفه للجوهر بالطريقة الصحيحة، لأن هذا التعريف لا ينطبق في الحقيقة إلا على الله وحده، فهو الموجود الوحيد الذي يوجد بذاته ويُتصور بذاته، أما باقي الأشياء الأخرى فلا يتحقق فيها هذان الشرطان أبدا، لهذا فهي ليست جواهر مطلقا، وهذا بالضبط ما سيفعله سبينوزا حيث سيلتزم بالتعريف الدقيق للجوهر، ويقر أن الله هو وحده الذي يكون جوهر بالحقيقة.

⁽¹⁾ - Bertrand Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Traduit de l'anglais par Hélène Kern, Paris, Librairie Gallimard, 1953, p594.

⁽²⁾ - Descartes René, *Les principes de la philosophie*, Art 51. (Dans Descartes René, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Edition Ferdinand Alquié, France, Classiques Garnier, 1967, Tome III).

⁽³⁾ - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 117.

ويستنتج سبينوزا من تعريفه للجوهر أنه علة ذاته، "فالله «علة ذاته Causa sui»، بمعنى أن الحقيقة الواحدة الشاملة، التي هي حق الله أو الطبيعة، مكتفية بذاتها، تضم في داخلها كل قدرة على إحداث التغيير في العالم، ومن ثم فإن الطبيعة في مجموعها غير مخلوقة مثلما أن الله غير مخلوق".⁽¹⁾

ويعرف سبينوزا مصطلح علة ذاته بقوله: "أقصد بعلة ذاته ما تتضمن ماهيته الوجود، وبعبارة أخرى ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلا موجودة".⁽²⁾ فالله لا يوجد إلا بذاته، لأن ماهيته تتضمن وجوده. أي أن الله لا يعتمد على أي موجود آخر أي على علة خارجية في وجوده، وإنما يعتمد على ذاته فقط. ولا يتوقف الأمر على وجوده فقط، بل وصفاته وأفعاله أيضا، فهو علة ذاته في كل ذلك. "وبالتالي، فإن الجوهر هو ما يسميه إسبينوزا «علة ذاته»، وهذا يعني أنه يفسر عن طريق ذاته بالرجوع إلى أي علة خارجية. وبالتالي فإن التعريف يتضمن أن الجوهر يعتمد على ذاته اعتمادا تاما، إذ لا يتوقف على أي علة خارجية سواء بالنسبة لوجوده، أو بالنسبة لصفاته. وقول ذلك يعني إن ماهيته تستلزم وجوده".⁽³⁾

كما يثبت سبينوزا أن هذا الجوهر لا متناه في ذاته. "كل جوهر هو غير متناه بالضرورة".⁽⁴⁾ (القضية 8) والدليل على لا تناهي الجوهر هو استحالة أن يوجد جوهر آخر من طبيعته يحده من الخارج. "عرّف ديكارت الجوهر بأنه شيء موجود لا يتطلب شيئا سوى ذاته لكي يوجد؛ ويقبل إسبينوزا هذا التعريف، ويبين أن هذا الموجود لا بد أن يكون أساس وعلة وجوده، أي لا بد أن يكون لا متناهيا، وإلا اعتمد على شيء آخر، ومثل هذين الجوهرين لا يمكن أن يوجد؛ لأنه إذا اعتمد بعضهما على بعض، سيتحدد كل منهما عن طريق الآخر ولا يكونان لا متناهيين بالفعل".⁽⁵⁾

(1) - الشيخ كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ص ص56-57.

(2) - Spinoza, *L'Éthique*, Partie1, Définition1.

(3) - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليننتز)، ص296.

(4) - Spinoza, *L'Éthique*, Partie1, Définition1 , proposition8.

(5) - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص117.

يتميز الجوهر أيضا بأن وجوده هو الوجود الضروري، لأن وجوده من ذاته ونابع من ماهيته وحدها. "لا يمكن أن يُنتج الجوهر جوهرًا آخر (حسب لازمة القضية السابقة) سيكون إذن علة ذاته، (أي حسب التعريف 1) أن الجوهر يتضمن الوجود بالضرورة. من طبيعة الجوهر أن يوجد".⁽¹⁾

وينتج عما سبق أن وجود الجوهر هو الوجود الأزلي. "أقصد بالأزلية الوجود ذاته من حيث إنه يُتصور بأنه ناتج بالضرورة عن تعريف الشيء الأزلي وحده".⁽²⁾ وأزلية الله لا تعني وجوده الدائم واللانهائي في الزمان، بل تعني ديمومة وجوده الناتجة عن ضرورة وجوده. "قاله عند سبينوزا يتصف بالأزلية، ولكن هذه الأزلية ليست هي الامتداد اللانهائي في الزمان، بقدر ما هي الديمومة الضرورية المنطقية".⁽³⁾

كما يتصف الله بالكمال والإطلاق والاكتماء بالذات أي الاستقلال عن كل ما سواه. "وهذا الجوهر وهو بالتالي الحقيقة الوحيدة الأساسية في الكون. وهذا الجوهر الأزلي؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، سيسبقه آخر ويكون علة وجوده، ولا يكون مكتفيا بذاته ولا بد أن يكون كاملا وتاما، وإلا سيكون متناهيا ومحدودا. ولأنه كامل، فلا يمكن أن يتغير على الإطلاق، لأن التغير هو انتقال شيء ليس كاملا".⁽⁴⁾

وكمال الله عند سبينوزا هو الكمال الحقيقي والمطلق على الإطلاق، لأنه لا يتضمن أي نوع من النقص، ومهما كان. "ماهية الله تستبعد كل نقص وتتطوي على الكمال المطلق".⁽⁵⁾ أخيرا الجوهر عند سبينوزا واحد بالضرورة، بحيث يستحيل أن يوجد جوهرين أو أكثر من نفس الطبيعة. "لا يمكن أن يوجد في الطبيعة جوهران أو عدة جواهر من نفس الطبيعة، وبنفس الصفة".⁽⁶⁾ وهذا ما يعرف بواحدية الجوهر (Monisme). وهنا يظهر الاختلاف

(1) - Spinoza, *L'Ethique*, Partie1, Démonstration de la proposition VII.

(2) - Ibid, Définition VIII.

(3) - كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، ص55.

(4) - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، صص 117-118.

(5) - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليننتز)، صص 296-297.

(6) - Spinoza, *L'Ethique*, Partie1, proposition V.

الشاسع بين ديكارت وسبينوزا، فبينما يعترف ديكارت بوجود عدة جواهر ويردها إلى ثلاثة أنواع كبرى هي الله، الفكر والامتداد، "وقد سلم ديكارت بثلاثة جواهر، الله والذهن والمادة".⁽¹⁾ لا يقر سبينوزا بوجود سوى جوهـر واحد ووحيد هو الجوهـر الإلهي.

وقد انتهت واحدية الجوهـر بسبينوزا إلى الوقوع في مذهب وحدة الوجود (Panthéisme)، والذي يبدو أنه ورثه من الدين اليهودي ومن الفلسفة اليهودية. "لقد تمسك اسبينوزا منذ كتاباته الأولى بفكرة الجوهـر الواحد وبوحدة الوجود وهي أفكار ذات جذور لاهوتية وما بعد طبيعية وصوفية"⁽²⁾، لكنه قدمه في صورة فلسفية وعقلانية.

كان مذهب وحدة الوجود معروفا في الفلسفة اليهودية والمسيحية للعصر الوسيط، لكن مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا مختلف عن كل المذاهب التي ظهرت قبله، لأن مذهب وحدة الوجود السبينوزي يقوم على المطابقة التامة بين الله والطبيعة. "ومن هنا فإن القول بأن سبينوزا من أنصار وحدة الوجود، لا ينبغي أن يفسر بمعنى أنه كان من القائلين بشمول الألوهية Pantheism، وإنما بمعنى أن الألوهية والطبيعة ليسا سوى حقيقة واحدة، هي الجوهـر الشامل لكل ما هو موجود".⁽³⁾

لهذا ينتهي سبينوزا إلى القول إن الله هو الطبيعة والطبيعة هي الله. "وهكذا يطبق سبينوزا معادلته المشهورة الله = الطبيعة تطبيقا تفصيليا دقيقا في تحديده لصفات الألوهية، ويقضي على كل محاولة لتصور أي نوع من الانفصال بين طرفي هذه المعادلة".⁽⁴⁾

ونستنتج من ذلك أنه حتى لو كان سبينوزا يجعل الله أساس فلسفته، إلا أن مفهومه عن الله مختلف بالكلية عن المفهوم الديني، لأنه مفهوم فلسفي خاص جدا. "فالإله عند سبينوزا هو

⁽¹⁾- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص123.

⁽²⁾- كامل محمد محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، ص37.

⁽³⁾- المرجع السابق، ص57.

⁽⁴⁾- المرجع السابق.

الكل الشامل للقوانين الطبيعية، وهذا تصور يخرج عن المؤلف لعهد، ويمهد للاتجاه العلمي المعاصر".⁽¹⁾

ب- الصفات (Les Attributs):

بعد تحليله لمفهوم الجوهر ينتقل سبينوزا إلى تحليله لمفهوم الصفات، وأول ما يبدأ به هو تعريفه للصفة بأنها جزء من ماهية الجوهر، إذ يقول: "أقصد بالصفة ما يدركه العقل من الجوهر، من حيث أنه يُكوّن ماهية هذا الجوهر".⁽²⁾ ولما كان الجوهر غير متناه في ذاته عند سبينوزا، فإن الصفات التي سيتجلى بها في الطبيعة تكون غير متناهية هي أيضا. بحيث تعبر كل واحدة من هذه الصفات اللامتناهية عن جانب معيّن من الجوهر، لهذا ستكون كل صفة تكون مختلفة عن باقي الصفات الأخرى، إضافة إلى أنها تدرك بذاتها وباستقلال عن كل الباقي.

وبما أن الله جوهر لا متناهي فإنه يملك عددا لا متناهيا من الصفات. "والله هو الموجود اللانهائي على الإطلاق وهو جوهر له صفاته لانتهائية، كل صفة منها تعبر عن ماهيته اللانهائية والأزلية".⁽³⁾ وكل صفة من صفات الله هي لا متناهية في ذاتها. وبالرغم من العدد اللانهائي من الصفات الإلهية فإن عقل الإنسان لا يدرك إلا اثنين منها هما الفكر والامتداد. "لأن الجوهر يمتلك هذه الصفات بوصفه جوهرًا، ويكتشف عقلنا ذلك، لأنه صادق، ومستقل عن اكتشافنا له. وأن الله لا متناه، فلا بد أن يكون له عدد من الصفات اللامتناهية، غير أننا لا نعرف سوى الفكر والامتداد. وكل صفة من هاتين الصفتين لا متناهية في نوعها، لكنها لا متناهية بصورة مطلقة مثل الله. أعني أن الامتداد لا متناه، فهو لا يحده سوى الامتداد فقط، ولا يمكن للفكر أن يحدثه. والعقل بالمثل لا متناه بوصفه عقليا، ولا يمكن للمادة أن

(1) - كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، ص 37.

(2) - Spinoza, *L'Ethique*, 1^{ère} Partie, Définition 4.

(3) - كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، ص 37.

تحدثه إن الفكر والامتداد ليسا شيئين أو جوهرين، بل هما صفتان للجوهر الواحد، لا يكون وجود إلا في هذا الجوهر، وهما في واقع الأمر، واحد في جوهرهما المشترك⁽¹⁾.

ونرى بذلك الاختلاف الكبير بين نظرة ديكارت ونظرة سبينوزا للفكر والامتداد، حيث كان الفكر والامتداد جوهران عند ديكارت، وأصبحت صفتان للجوهر عند سبينوزا، لأنه لا يوجد عنده إلا جوهر واحد ووحد هو الله. "وهكذا يبدو الاختلاف الأساسي بين مفهوم الجوهر لدى كل منهما. فقد اعتقد ديكارت وجود عدة جواهر متناهية، في حين لم يسلم سبينوزا إلا بوجود جوهر واحد لا متناهي، كما أن ما يسميه ديكارت جوهرًا كالفكر والامتداد يسميه سبينوزا صفات أو أحوال، وذلك لأن من المستحيل في نظره أن يوجد جوهران، فالجوهر بمحض تعريفه يجب أن يكون لا متناهي"⁽²⁾.

لا يمكننا رد صفة الفكر إلى صفة الامتداد أو العكس، لأن كل صفة منهما قائمة بذاتها ومستقلة تماما عن الأخرى. علاوة على ذلك وبالرغم من التناقض الواضح بين صفتي الفكر والامتداد، إلا أنهما موجودتان معا في الله، بل هما متحدتان فيه إلى أقصى حد. "والجوهر اللامتناهي حاصل على ما لا يتناهي من الصفات كل صفة منها تدل على ماهية سرمدية في جنسها. غير أننا لا نعلم من الصفات سوى اثنتين هما: الفكر والامتداد تجتمعان فيه مع تمايزهما وعدم إمكان رد إحداهما إلى أخرى، فلا تبدو لنا ماهية الجوهر إلا في هاتين الصفتين أو الصورتين (اللتين ينقسم إليهما الوجود عند ديكارت)"⁽³⁾.

لذلك فالله جوهر مفكر وجوهر ممتد في الوقت نفسه، لكن سبينوزا سيبين أن نسبة الامتداد إلى الله لا تؤدي أبدا إلى جسمانيته. "يجب أن نكون منصفين اتجاه سبينوزا، فبقدر ما يجتهد لإثبات أن صفة الامتداد تنتمي إلى الله، بقدر ما يرفض أن يكون الله جسمانيا"⁽⁴⁾. كما يبين

(1)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 129.

(2)- كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، ص 37-38.

(3)- المرجع السابق، ص 59.

(4)- Francisque Bouiller, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Paris, Delegrave et C^{ie}, Editeurs, 3^{ème} édition, 1868, Tome I, P349.

أن الامتداد في الله لن يؤدي أبداً إلى انقسامه إلى أجزاء، "برهن أن الجوهر غير منقسم"⁽¹⁾، لأن الجوهر الإلهي واحد في ذاته. "وهو يتصف بالامتداد مثلما يتصف بالفكر، أي أن المادة شأنها شأن الفكر، منبثقة عن الطبيعة الإلهية ومغبرة عنها، ولكن ابعدها عن ذهنه هو نسبة مقدار معين من المادة في الله، بحيث يكون لله جسم ذو أبعاد محددة، إذ أن الوصف يتنافى مع لا نهائية الله، فضلا عن أنه يدل على نوع من التشبيه بالإنسان لا يظهر إلا في أشد المذاهب والعقائد أيضا في الروح الأسطورية"⁽²⁾.

يجب علينا أن نفرق بين امتداد الأجسام وهو امتداد محسوس ومادي، متناه ومنقسم، وبين الامتداد الإلهي، وهو امتداد واحد وغير منقسم ولا جسماني، لأنه امتداد معقول، "الامتداد الحقيقي المعقول"⁽³⁾، كما أنه امتداد لا متناهي، "لا يجب الخلط بين الامتداد اللامتناهي وأحواله"⁽⁴⁾ وهذا هو الامتداد الوحيد الذي يليق بطبيعته حقا.

مثلما يختلف الامتداد الإلهي عن امتداد الأجسام، يختلف الفكر الإلهي أيضا عن أي فكر آخر في هذا العالم، فهو الفكر اللامتناهي "الله هو الفكر اللامتناهي، مثلما هو الامتداد اللامتناهي"⁽⁵⁾. كما أن وجود صفة الفكر في الله لا يقتضي أن يملك الله الفهم والإرادة. "الله في ذاته أو الطبيعة الطابعة كما يسميه سبينوزا، لا يملك لا الفهم ولا الإرادة"⁽⁶⁾.

فالفكر الإلهي فكر مطلق ومن ثم فارغ في ذاته من كل عقل ومن كل فكرة ومن كل إرادة، ولن يتضمن العقول والأفكار والإردادات إلا عندما يتطور إلى أحوال. "ما هو إذن الفكر المطلق لله في ذاته في نسق سبينوزا؟ فكر فارغ من كل فكرة، فكر غير محدد، بحيث يكون

⁽¹⁾ – Bouiller, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Tome I, P 350.

⁽²⁾ - كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، ص 55.

⁽³⁾ – المرجع السابق، ص 60.

⁽⁴⁾ – Bouiller, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Tome I, P350.

⁽⁵⁾ – Bouiller, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Tome I, P352.

⁽⁶⁾ – Ibid, P354.

موضوعه الوحيد هو الوجود اللامحدد، فكر من دون وعي، تجريد للفكر بدل أن يكون الفكر ذاته. من المؤكد أنه يحتوي في ذاته كل العقول وكل الأفكار ولكن بالقوة وليس بالفعل".⁽¹⁾

ج- الأحوال (Les Modes):

بعد الجوهر والصفات ينتقل سبينوزا إلى الأحوال، ويعرف الحال (Le Mode) بقوله:

"أقصد بالحال تغيرات الجوهر، أو بتعبير آخر ما يوجد في شيء آخر ولا يُدرك إلا به".⁽²⁾

إذن وإضافة إلى الصفات يملك الجوهر الأحوال، وتعتبر هي الأخرى تجليات له، لكنها تجليات تقع في مستوى أنطولوجي أدنى من الصفات، كما أنها تابعة لها.

يميز سبينوزا بين نوعين من الأحوال: الأحوال اللامتناهية والأحوال المتناهية. الأحوال اللامتناهي تصدر من الصفة بطريق مباشر، أما الأحوال المتناهية فهي تصدر من الصفة بطريق غير مباشر، أي بتوسط الأحوال اللامتناهية. "يضع سبينوزا بين الأحوال المتناهية والمتغيرة، والتي تشكل الموجودات الجزئية لهذا العالم، وصفات الله، يضع كواسطة بينها الأحوال الأزلية واللامتناهية، وهي بالتقريب الدرجة الأولى لتطور الصفات الأزلية واللامتناهية لله. وهو يقسمها إلى قسمين، أحدهما تنتج من الطبيعة المطلقة لصفة معينة لله، والأخرى من درجة أدنى وتنتج مباشرة من هذه التبدلات الأولى والأزلية واللامتناهية لصفة معينة لله".⁽³⁾

أول حال من أحوال صفة الفكر والتي تعد حالا لا متناهيها هي فكرة الله، ومنها تصدر باقي الأحوال الأخرى والتي تكون متناهية مثل العقول -بما في ذلك عقل الله نفسه-، والأفكار والإرادات -بما في ذلك إرادة الله نفسه-. "وهكذا فإن فكرة الله هي أول حال أزلي وغير متناه لصفة الفكر الإلهي، الفكر المطلق والخالص من كل تحديد، ودون موضوع آخر سوى الماهية اللامتناهية المجردة من صفاتها، وهي حقيقة كل الأفكار ومبدؤها. لكن صنعه أو أثره المباشر أو مولدوه الأول بالتقريب هو فكرة الله، التي تتضمن الصفات الإلهية، والتي

⁽¹⁾ – Bouiller, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Tome I, P353.

⁽²⁾ – Spinoza, *L'Ethique*, 1^{ere} Partie, Définition 5.

⁽³⁾ – Bouiller, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Tome I, P361.

تتضمن بدورها لأفكار كل الأحوال الصادرة عنها، أي كل الأفكار دون استثناء. لأجل ذلك يسميه سبينوزا الفهم اللامتناهي، ويضعه في المرتبة الأولى في الطبيعة المطبوعة في نظام الفكر. فكرة الله إذن هي حال أزلي وغير متناه من الدرجة الأولى، أي أنها تصدر من الطبيعة المطلقة للفكر".⁽¹⁾

أما فيما يخص الأحوال اللامتناهي لصفة الامتداد فهي الحركة والسكون، "أما فيما يتعلق بنظام الامتداد يقدم سبينوزا الحركة والسكون كحالين أزليين وغير متناهيين من الدرجة الأولى".⁽²⁾ ومنهما تصدر كل الأحوال المتناهي لامتداد مثل الأجسام وأشكالها ومقاديرها... وكل خصائصها الأخرى.

أما الأحوال المتناهي فهي كل الأشياء الموجودة في هذا العالم، بحيث تكون الأنفس أحوالا متناهي لصفة الفكر، في حين تكون الأجسام أحوال متناهي لصفة الامتداد. "حاول اسبينوزا أن يوضح في الجزء الثاني من كتاب الأخلاق أن النفوس أحوال للفكر الإلهي، والأجسام أحوال للامتداد، وهناك توازي بين أحوال الفكر وأحوال الامتداد".⁽³⁾ ومعنى ذلك أنه رد كل الأجسام والأنفس إلى الله. "كل الأجسام هي أحوال الله من حيث كونه ممتدا، وكل الأفكار هي أحوال الله من حيث كونه مفكرا".⁽⁴⁾

ونرى بذلك أن سبينوزا ينفي الجوهرية عن أشياء العالم كلها، ويجعلها مجرد أحوال لجوهر واحد ووحيد هو الجوهر الإلهي. "ليست الأشياء الجزئية إلا تعيينات لصفات الله، أو بعبارة أخرى أحوالا، يعبر من خلالها عن صفات الله بطريقة نسبية ومحدودة".⁽⁵⁾ وهذا ما بالضبط هو مذهب وحدة الوجود الفلسفي الذي أشرنا إليه سابقا، بحيث إنه مثلما طابق سبينوزا بين الله والطبيعة بإحلاله فيها، فإنه أله الطبيعة من جهة أخرى، برفعها إلى مستوى الألوهية. "مذهب

⁽¹⁾ - Bouiller, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Tome I, P363.

⁽²⁾ - Ibid.

⁽³⁾ - كامل محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، ص39.

⁽⁴⁾ - Bouiller, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Tome I, P364.

⁽⁵⁾ - Spinoza, *L'Éthique*, Partie1, Corollaire de la Proposition 25.

يؤله الطبيعة ولا يعترف بوجود شخصي مفارق لها؟⁽¹⁾ لهذا فاله سبينوزا ليس إليها شخصيا ومن ثم ليس إليه الديانات السماوية.

2- نقد الغائية:

نعرف أن ديكارت قد انتقد العلل الغائية قبل سبينوزا، ودعا إلى ضرورة إلغائها سواء من الفيزياء أو من الفلسفة، "كل هذا النوع من العلل التي اعتادوا على استخلاصها من الغاية، ليس له أية فائدة في الأشياء الفيزيائية والطبيعية، لأنه لا يبدو لي أنه في استطاعتي البحث عن غايات الله العسية عن الفهم دون مجازفة".⁽²⁾ لكن ديكارت لم ينكر وجود الغائية في الطبيعة، بل هو ما ينكره هو قدرة الإنسان على إدراكها لأنها تتجاوز حدود العقل الإنساني. "يخطر ببالي أولاً أنه لا يجب علي التعجب من كون عقلي ليس قادراً على فهم لماذا خلق الله ما خلقه، وهكذا فليس لدي أي سبب للشك في وجوده، ربما لأنني أدرك بالتجربة أشياء أخرى كثيرة دون أن يكون في استطاعتي فهم سبب خلق الله لها، ولا كيف خلقها. لأنني مادمت أعرف أن طبيعتي هي جد ضعيفة ومحدودة، وأن طبيعة الله هي بالعكس جد عظيمة وغير قابلة للفهم وغير متناهية، فلن أجد عناء في الاعتراف بوجود عدد غير متناه من الأشياء التي تكون في مقدرته، وتتجاوز عللها قوة عقلي".⁽³⁾

انطلق سبينوزا من النقد الديكارتي للعلل الغائية، لكنه ذهب أبعد منه بكثير وهذا عندما أنكر وجود الغائية كلية في الطبيعة. ويصل به الحد إلى اعتبار العلل الغائية مجرد أوهام اخترعها عقل الإنسان. "ليس للطبيعة أية غاية، تكون محددة مسبقاً، وأن العلل الغائية ما هي إلا أوهام إنسانية".⁽⁴⁾

ويرى سبينوزا أن فكرة الغائية تنشأ في ذهن الإنسان، بسبب تشبيه الإنسان لإرادة الله لإرادته هو، فيعتقد خطأ أن الله يقصد في أفعاله تحقيق غايات معنية، مثلما يقصد الإنسان ذلك في أفعاله

(1) - كامل محمد محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، ص72.

(2) - Descartes, *Les Méditations*, 4^{ème} Méditation. Dans Alquié, Tome I, p 458.

(3) - Ibid.

(4) - Spinoza, *L'Éthique*. Appendice de la 1^{ère} partie, P65.

الخاصة. يقول سبينوزا في ذلك: "يفترض الناس في العادة أن كل الأشياء الطبيعية تفعل مثلهم من أجل غاية، وأكثر من ذلك فإنهم يعتبرون أنه من المؤكد أن الله ذاته قد نظم كل شيء من أجل غاية معينة، لأنهم يقولون إن الله قد خلق كل شيء من أجل الإنسان، لكنه خلق الإنسان من أجل أن يتلقى منه العبادة".⁽¹⁾ أما لو رجع الإنسان إلى المفهوم الصحيح عن الله، فإنه سيكتشف أن الله يفعل كل شيء بالضرورة، أي انطلاقاً من طبيعته هو، ولا يهدف إلى أية غاية، مهما كانت، ولأجل ذلك فإنه لم يضع أية علة غائية في الطبيعة.

يؤكد سبينوزا من جهة أخرى أن السبب الأول لاختلاق الإنسان للعلل الغائية هو جهله بالعلل الحقيقية التي تعمل في الطبيعية، وهي علة ضرورية تماماً ولا تخضع لأية غائية مطلقاً. "إن الاعتقاد بأن المرء حر هو، كما يرى اسبينوزا، نتيجة الجهل والعبير عن علة المحددة لرغباته، ممثله العليا، واختياراته، وأفعاله، مثلما أن الاعتقاد في الغائية في الطبيعة يرجع إلى الجهل بالعلل الحقيقية للأحداث الطبيعية، وبذلك فإن الاعتقاد بالعلل الغائية في أي صورة هو ببساطة نتيجة الجهل، وحالما نتعقب أصل الاعتقاد يتضح أن ليس للطبيعة أي غاية محددة مسبقاً، وأن جميع العلة الغائية هي ببساطة أوهام الناس".⁽²⁾

ويتضح لنا في الأخير أن سبينوزا استبعد العلة الغائية من الطبيعة، لكي يبقى على نوع واحد من العلة هو العلة الفاعلة وهي العلة الوحيدة التي تعمل في الطبيعة حسبه. "يمكن تفسير أي حال أو أي حدث في نسق الأحوال اللامتناهي، من حيث المبدأ على الأقل، عن طريق العلية الفاعلة بالرجوع إلى فاعلية عليّة لأحوال أخرى".⁽³⁾ ويبدو لنا بذلك أن سبينوزا استبعد التفسيرات الميتافيزيقية واللاهوتية القديمة التي تقوم على الغائية، لكي يفسح المجال للتفسيرات العلمية الحديثة، وهذا ما سيسمح بتطور العلوم الفيزيائية والسيكولوجية لعصره. "فإن استبعاد العلية الغائية يظهر من حيث إنه برنامج لبحث في علة فاعلة، أو من حيث

⁽¹⁾ - Ibib, Appendice de la 1^{ère} partie, p62.

⁽²⁾ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكرت إلى ليبنتز)، ص312.

⁽³⁾ - المرجع السابق، ص313.

إنه يتم فرض على ضوءه مواصلة البحوث الفيزيائية والسيكولوجية".⁽¹⁾ أي أنه أراد تعميم التفسيرات الآلية الحديثة إلى كل العلوم.

3- الإنسان:

يزعم سبينوزا أنه سيفسر من خلال أحوال صفتي الامتداد والفكر الإلهيتين طبيعة جميع الموجودات في هذا العالم، بما في ذلك طبيعة الإنسان ذاته. وأول ما يؤكد عليه هو أن الإنسان ليس جوهرًا، مثله مثل أي شيء آخر في هذا العالم، بل هو مركب من أحوال صفة الامتداد فيما يخص بدنه، ومن أحوال صفة الفكر فيما يخص نفسه. "ينزع من الإنسان كل واقعية جوهرية (Réalité substantielle)، لكي لا يجعله سوى حال أو بالأحرى مجموعة أحوال للجوهر الواحد. ليس الإنسان جوهرًا عند سبينوزا، لأنه لا يوجد سوى جوهر واحد ضروري، هو الله. فما هو الإنسان إذن؟ لا شيء آخر سوى حال معقد لصفتي الفكر والامتداد".⁽²⁾

يرفض سبينوزا الكوجيتو الديكارتي، ومن ثم يرفض أن يعرف النفس بوعيا لذاتها، بل يقدم تعريفًا جديدًا للنفس يتناسب ومذهبه في وحدة الوجود، فيعرفها بأنها فكرة البدن. "موضوع الفكرة التي تكوّن النفس الإنسانية هو البدن".⁽³⁾

ويتوضح لنا بذلك كيف خالف سبينوزا ديكارت في تصوره للنفس، فبينما اعتقد ديكارت وانطلاقًا من الكوجيتو، أنه يمكننا تعريف النفس بمعزل عن البدن، لأنها مستقلة عنه، فيعرفها بوعيا لذاتها، نجد أن سبينوزا يرى ضرورة تعريف النفس بالبدن، لأنها فكرته فقط، فهو لا يفصل بينهما مطلقًا. "وإذا كان ديكارت قد اعتقد إمكان تعريف النفس بدون الجسد، فإن سبينوزا يرى أن النفس لا تستقل عن الجسد لأنها فكرته".⁽⁴⁾

ويسعى سبينوزا بعد ذلك إلى حل إشكالية الاتصال بين النفس والبدن التي طرحتها الثنائية الديكارتية بكل حدة، فيثبت أن كل تغير يحصل في البدن - أي حركة - تدركه النفس مباشرة وتستجيب له على طريقتها، أي بفكرة أو بإرادة أو برغبة، كما أن كل تغير يحصل في النفس

(1) - المرجع السابق، ص 314.

(2) - Bouiller, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Tome I, P366.

(3) - Spinoza, *L'Ethique*, Appendice de la 1^{ère} partie, Proposition 13.

(4) - ج. ف. لينتزر، أبحاث جديدة في الفهم البشري، نظرية المعرفة، ص 39.

سينعكس على البدن، بحيث يحدث فيه التغيير الموافق له، وذلك من خلال نظرية خاصة هي نظرية التوازي، والتي تعني أنه يوجد توازي كامل بين كل نفس وبدنها، لأنهما ليس منفصلين بل هما حالين مختلفين لجوهر واحد ووحيد، يصدران عنه من صفتين مختلفتين لكنهما ليس منفصلين أبداً، لهذا فيوجد توافق تام بين تغييرات النفس وتغييرات البدن، لكن دون أن يتسوجب ذلك أية علاقة مباشرة بين النفس والبدن. "وإذا كان تصور ديكارت لصلة النفس بالجسد خاطئاً، لأنه لا يفسر كيف تكون النفس مصدراً لحركة الجسد، فإن اسبينوزا سمع أنه يرى أنه لا توجد علاقة عليّة بين النفس والجسد، أو بين الإرادة والحركة، وأن من الممكن أن نؤكد أن النفس لها جانب مستقل عن الجسد هو الذي يتصل باله ويتحد معه- يرى أن هناك تأثيراً متعادلاً بينهما، أي هناك تأثيراً بين أحوال الفكر وأحوال الامتداد ومن ثم هناك توافق جزئي بين أحوالهما في إطار التوافق الكلي يبرره وحدة الجوهر والطبيعة اللانهائية، لتصبح ثنائية النفس والجسد قائمة على أساس الاختلاف بين صفتين إلهيتين، وليس على أساس اختلاف بين جوهر وآخر كما اعتقد ديكارت، كما يصبح من الممكن القول أن النفس تكون في وحدة مع الجسد، وأن هذه الوحدة لها وجهان: الفكر والامتداد".⁽¹⁾

لا تخص نظرية التوازي عند سبينوزا النفس والبدن في الإنسان فقط، بل هي نظرية كلية، لأنه مثلما يتكون الإنسان من نفس وبدن، يتكون كل شيء في العالم من أحوال صفة الفكر ومن أحوال صفة الامتداد، فيكون فيه جانب فكري وجانب مادي، ويوجد بين هذين الجانبين توافق تام بمقتضى التوازي الموجود بينهما بسبب صدورهما من جوهر واحد هو الجوهر الإلهي. "ويعني اسبينوزا أن الله- الطبيعة، الكون، الجوهر، سمها كما شئت، عقلي ومادي، لأنه يمتد في المكان بوصفه شيئاً طبيعياً، وهو أيضاً لا متناه بوصفه شيئاً عقلياً، والعقلي لا يمكن أن يكون له تأثير على الطبيعي، والطبيعي لا يمكن أن يكون له تأثير على العقلي. إن وجهة نظر اسبينوزا هي مذهب التوازي الكلي، من حيث إنه يقابل مذهب التأثير المتبادل عند ديكارت ومذهب المناسبات عند جولينكس ومالبرانش".⁽²⁾

(1)- ج. ف. لينتزر، أبحاث جديدة في الفهم البشري، نظرية المعرفة، ص 39-40.

(2)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 129.

يوجد عند سبينوزا مصطلحين جد مهمين، هما الطبيعة الطابعة ويقصد بها الله في ذاته، أي الله بوصفه جوهرًا ومصدرا للعالم، ثم الطبيعة المطبوعة ويقصد بها الله بوصفه صفات وأحوال صادرة عنه، أي بوصفه العالم في كليته. "الجوهر هو «الطبيعة الطابعة» أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، وهو «الطبيعة المطبوعة» أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها، ولما كان هو الأوحد كان مطلق الحرية".⁽¹⁾

ومثلما قدم سبينوزا تصورا فلسفيا خاصا عن الله وعن العالم، يقدم أيضا تصورا فلسفيا جد خاص عن العلاقة بينهما، فالعالم لم ينتج عن الله عن طريق الخلق، بل عن طريق الصدور الضروري، التي تبدو قريبة إلى حد ما من نظرية الفيض عند أفلوطين. "لم يؤمن اسبينوزا بالخلق بمفهومه اللاهوتي، وإنما آمن بعملية صدور الأحوال من الصفات والصفات من الجوهر الواحد. وبعبارة أخرى يتجلى الجوهر من خلال الصفات، وتتجلى الصفات من خلال الأحوال، والضرورة هي التي تحكم هذا الصدور وهذا التجلي أنه يشبه أفلوطين والأفلاطونيين الجدد".⁽²⁾

لهذا فمثلما يكون وجود الله ضروريا تكون أفعاله ضرورية هي أيضا، بحيث ينفي سبينوزا الحرية عن الله، ومن ثم فإن صدور العالم عنه هو صدور ضروري لكنها ليس ضرورة خارجية، أي مفروضة عليه من الخارج، فهذا محال حقا فيه، لكنها ضرورة داخلية، أي ضرورة طبيعته أو ماهيته، وتعني خضوع الله لقوانين ماهيته الخاصة.

ولما كان الأمر كذلك فإن نظام العالم ضروري تمام عنده، وهي ضرورة ميتافيزيقية أو رياضية لأن كل شيء يصدر عن الله بنفس الضرورة التي تصدر بها خصائص المثلث مثلا من تعريفه، فلا مكان للجواز أو للمصادفة في عالم سبينوزا. فالجوهر لا يفعل لغاية ولكنه يفعل كعلة ضرورية فجميع معلولاته ضرورية كذلك وليس في الطبيعة شيء حادث أو ممكن إلا بالإضافة إلى نقص في معرفتنا أي إلى جهلنا ترتيب العلل، ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد إذ ليس يوجد في السرمدية

(1)- كامل محمد محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، ص58.

(2)- ج. ف. ليننتز، أبحاث جديدة في الفهم البشري، نظرية المعرفة، ص38.

متى وقبل وبعد حتى يقال إن الله كان موجودا قبل أن يريد ومستطيعا أن يريد غير ما أراد".⁽¹⁾

VIII-فلسفة الأخلاق:

قلنا سابقا إن سبينوزا هو أولا وقبل كل شيء فيلسوف أخلاقي، لذلك فإنه بنى فلسفته كلها من أجل خدمة فلسفته الأخلاقية، وهو ما سنتطرق له الآن. ربط سبينوزا بين المعرفة والأخلاق برباط جد وثيق، حيث يعتبر نظرية المعرفة هي الأساس الأول الذي تقوم عليه فلسفته الأخلاقية، والحقيقة إن هذا لم يكن أبدا بالشيء الجديد في تاريخ الفلسفة، بل هو تقليد جد عريق بدأ مع أفلاطون، وتواصل خلال العصر الوسيط، بل واستمر إلى العصر الحديث أيضا. لهذا فإننا نجد فلسفة الأخلاق السبينوزية أقرب إلى فلسفة الأخلاق اليونانية منها إلى الدين المسيحي، وهذا في الربط بين الفضيلة والمعرفة. "ولكن على الرغم من هذه النزعة المسيحية نحو الحب، فإن أخلاق سبينوزا أخلاق يونانية في جوهرها أكثر منها مسيحية، لأنه يعتبر محاولة الفهم الأساس الأول والأوحد للفضيلة وهو بهذا يتفق مع سقراط تمام الذي ذهب إلى أن الفضيلة هي المعرفة".⁽²⁾

أشرنا آنفا إلى أن هدف سبينوزا من فلسفته هو السيطرة على الانفعالات، ويكون ذلك من خلال المعرفة، فمتى كانت لدى النفس الإنسانية المعرفة المطابقة أي الأفكار الواضحة والتميزة كان في وسعها السيطرة الكاملة على الانفعالات، وهذا يجعلها تتساق للعقل، وهنا ستكون النفس فاعلة حقا. بالعكس عندما يكون لدى النفس المعرفة غير المطابقة أي الأفكار الغامضة والمختلطة عندئذ ستكون الانفعالات هي المسيطرة عليها، وهنا تكون النفس منفعة. "تقوم نفسنا ببعض الأفعال وتتأثر ببعض الانفعالات، أقصد: وبوصفها تملك لديها أفكارا مطابقة، فإنها تقوم ببعض الأفعال، وبوصفها تملك أفكارا غير مطابقة، فإنها تتأثر ببعض الانفعالات".⁽³⁾

(1)- كامل محمد محمد عويضة، باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، ص 59.

(2)- المرجع السابق، ص 114-115.

(3) - Spinoza, *L'Ethique*, Appendice de la 3^{eme} partie, Proposition 1.

ويؤكد سبينوزا أن النفس تكون أكثر فاعلية، ومن ثم أكثر سيطرة على انفعالاتها، متى كان لديها أكبر قدر ممكن من المعارف المطابقة، بينما تكون أكثر انفعالية، ومن ثم أكثر خضوعا للانفعالات، متى كان لديها أكبر قدر ممكن من المعارف غير المطابقة. "ينتج عن ذلك أن النفس تكون خاضعة لقدر أكبر من الانفعالات، بقدر ما تملك من أفكار غير مطابقة، وبالعكس تنتج قدرا أكبر من الأفعال بقدر ما تملك من أفكار مطابقة".⁽¹⁾ ويسمي سبينوزا خضوع النفس للانفعالات بحالة العبودية. "في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات:

ما أسميه عبودية هو عجز الإنسان عن السيطرة على انفعالاته والتحكم فيها. فعندما يكون الإنسان خاضعا لانفعالاته، فإنه لا يملك نفسه مطلقا".⁽²⁾

ويظهر بذلك أن المعرفة هي التي تعطي الإنسان القدرة للسيطرة على انفعالاته، أي هي التي تحرره من عبوديتها، وهو لا يقصد أية معرفة كانت، بل المعرفة من النوع الثالث، أي المعرفة الحدسية، أي المعرفة العقلية العليا التي تنطلق من الله وتنزل بعد ذلك إلى العالم. فيؤكد سبينوزا بذلك أن معرفة الله هي التي تحررنا نهائيا من عبودية الانفعالات. "الفهم، بالتالي، هو الطريق إلى التحرر من عبودية الانفعالات، والوظيفة الأسمى للعقل هي معرفة الله، والخير الأسمى للعقل هو معرفة الله، والفضيلة الأسمى للعقل هي معرفة الله، لأن الإنسان لا يستطيع أن يفهم أي شيء أعظم من اللامتناهي، وكلما فهم الله، كان أكثر حبا له".⁽⁴⁾

يرى سبينوزا أنه لا يمكننا القضاء على الانفعالات، فهي شيء طبيعي تماما فينا، لكنه يمكننا على الأقل التغلب عليها أي التحكم فيها، ويكون ذلك عن طريق انفعالات أخرى أقوى منها. ويميز سبينوزا بين نوعين من الانفعالات: الانفعالات السلبية، وهي التي تنتج عن الأفكار الغامضة والمبهمة، والانفعالات الإيجابية وهي التي تنتج عن الأفكار الواضحة والمتميزة.

⁽¹⁾ – Spinoza, *L'Éthique*, Corolaire de la Proposition 1.

⁽²⁾ - Ibid, 4^{ème} partie, Préface, P140.

⁽⁴⁾ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارث إلى ليبنتز)، ص333.

"الانفعالات السلبية تسمى أفكارا ناقصة أو مختلطة، وتسمى الانفعالات الإيجابية أفكارا تامة أو واضحة".⁽¹⁾

وبعبارة أخرى الانفعالات السلبية هي تلك الناتجة عن الجسد، لهذا يسميها سبينوزا "انفعالات الجسم"⁽²⁾، أما الانفعالات الإيجابية فهي الناتجة عن العقل. وهي أقوى من انفعالات الجسد. "تكون الانفعالات المتولدة من العقل أو التي يستثيرها العقل أعظم، من منظور الزمان، من الانفعالات المتعلقة بالأشياء الجزئية، التي نعتبرها غائبة".⁽³⁾ لهذا يمكن لانفعالات العقل السيطرة على انفعالات الجسد.

ويمكننا كبح جماح الانفعالات السلبية من خلال الانفعالات الإيجابية، بحيث سنجعل انفعالاتنا السلبية تابعة للعقل وخاضعة له بالكلي. وهذا ما يبين الارتباط القوي بين الأخلاق والعقل عند سبينوزا. "التقدم الأخلاقي يكمن عند اسبينوزا في التحرر من الانفعالات السلبية، وفي تغيير الانفعالات السلبية إلى انفعالات إيجابية، بقدر ما يكون ذلك ممكنا، وهذا هو ما يجده المرء بالفعل. وبذلك فإن التقدم الأخلاقي يوازي التقدم العقلي، أو بالأحرى إنه جانب من التقدم الواحد".⁽⁴⁾

ويتضح لنا بذلك أن حياة الفضيلة الحقيقية ليست سوى الحياة العقلية عند سبينوزا. "ويقابل عبودية الانفعالات السلبية حياة العقل، حياة الإنسان الحكيم، تلك هي حياة الفضيلة، إن السلوك بصورة مطلقة وفقا للفضيلة لا يعدو شيئا فينا سوى السلوك وفقا لتوجيه العقل... والفهم هو التحرر من عبودية الانفعالات؛ الانفعال السلبي لا يكون انفعالا حالما نكون فكرة واضحة و متميزة عنه. لأنه يصبح تعبيراً عن فاعلية العقل وليس تعبيراً عن سلبيته".⁽⁵⁾

⁽¹⁾ - المرجع السابق، ص 331

⁽²⁾ - Spinoza, *L'Ethique*, Appendice de la 4^{eme} partie, Proposition 1.

⁽³⁾ - Ibid, Proposition 7.

⁽⁴⁾ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليبنتز)، ص 331.

⁽⁵⁾ - المرجع السابق، ص 332-333.

والمعرفة العقلية التي تحررنا من عبودية الانفعالات وترفعنا إلى الحياة الفاضلة الحقيقية، وتكمن هذه المعرفة أساسا في معرفة الله، وهذه المعرفة ستؤدي لا محالة إلى محبة الله. "لا يمكن أن تصل إلى الله بأدوات الحس والعقل القاصر طبعا، لذلك يكون الاتصال بالله عن طريق ضرب من المعرفة يكمل الحس والعقل معها، ألا وهو الحدس، إذ «تتمثل الغبطة في حب الله وينشأ هذا الحب من النوع الثالث من المعرفة». وليس القول بالعلم الحدسي أية إحالة لنظرية عرفانية، بل كل ما في الأمر نظرية عقلانية مطلقة تربط بين الثالوث القيمي: المعرفة والسعادة والخلص".⁽¹⁾

ونستنتج مما سبق أن السعادة الحقيقية للإنسان عند سبينوزا تكمن في معرفة الله ومحبته وليس في أي شيء آخر غيرها. "وعليه فسعادتنا تقوم في حب الله، وهذا الحب يتلو بالضرورة من معرفة الله وهو أعز ما لدى البشر وأثمنه".⁽²⁾ وعندما يصل الإنسان إلى هذه حب الله سيعرف أن سعادته لن تكون إلا باتحاده به. "المعرفة هي علة الحب فإذا تعلمنا حب الله اتحدنا به بالضرورة... وفي الاتحاد به تتمثل سعادة النفس، وهنا نكون قد وصلنا إلى جوهر نظرية سبينوزا وقلبها النابض الذي يمثل حبا بالله".⁽³⁾

وحب الله هو أعلى درجات الحكمة والفضيلة، وفيه يحقق الإنسان كماله، ويصل إلى خلاصه، وهو يقابل أعلى درجات التدين في الديانات السماوية. "أما من الناحية الخلاصية فإن الحب العقلي يؤدي بالإنسان إلى الخلاص، «من هذا المنطلق يتجلى بوضوح أين يكون خلاصنا أعني غبطتنا وحريرتنا، ألا وهو في الحب الدائم والأزلي لله أو في حب الله للبشر هذا الحب أو الغبطة هو الذي يطلق عليه في الكتب المقدسة عن جدارة اسم المجد".⁽⁴⁾

ويتضح لنا في الأخير أنه مثلما توجد وحدة وجود في مستوى الميتافيزيقا، فإنه توجد وحدة وجود أيضا على مستوى الأخلاق، أي مثلما يتحد العالم ككل والإنسان جزء من هذا العالم - بالله من الناحية الأنطولوجية، فإن الإنسان يتحد بالله من الناحية الأخلاقية، وهذا هو الشرط الوحيد لخلصه وسعادته الأبدية.

⁽¹⁾ - عماري أيوب، وحدة الوجود عند باروخ سبينوزا -دراسة تحليلية نقدية-، ص 182.

⁽²⁾ - كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ص 123.

⁽³⁾ - عماري أيوب، وحدة الوجود عند باروخ سبينوزا -دراسة تحليلية نقدية-، ص 182.

⁽⁴⁾ - المرجع السابق.

-قائمة المصادر والمراجع:

-المصادر باللغة العربية:

1- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، دار الجنوب للنشر، 1990.

2- باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009.

-المصادر باللغة الأجنبية:

1- Spinoza Baruch, *L'Ethique*, Traduction Rolland Caillois, France, Gallimard, 1954.

- المراجع باللغة العربية:

1- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2000.

2- محمد الجبر، المشكلة الأخلاقية في فلسفة اسبينوزا، سوريا، دمشق، دار دمشق، ط1، 1987.

3- أمين عثمان، ديكارت، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط5، 1965.

4- وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010.

5- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

6- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.

- 7- فؤاد زكريا. *اسبينوزا*، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1981.
- 8- فردريك كوبلستون، *تاريخ الفلسفة*، المجلد الرابع، *الفلسفة الحديثة* (من ديكارث إلى ليبنتز)، ترجمة وتعليق سعيد وتوفيق ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إماما عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.
- 9- راوية عبد المنعم عباس، *ديكارث والفلسفة العقلية*، بيروت، دار النهضة العربية، 1996.
- 10- عماري أيوب، *وحدة الوجود عند باروخ سبينوزا -دراسة تحليلية نقدية-*، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران2، 2017.
- 11- الشيخ كامل محمد محمد عويضة، *باروخ سبينوزا، فيلسوف المنطق الجديد*، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1993.
- 12- ج. ف. ليبنتز، *أبحاث جديدة في الفهم البشري، نظرية المعرفة*، تقديم وترجمة وتعليق أحمد فؤاد كامل، مصر، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983.
- 13- كريم متى، *الفلسفة الحديثة، عرض نقدي*، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974.
- 14- ستيورات هامبشر، *عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر)*، ترجمة ناظم الطحان، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1986.
- المراجع باللغة الأجنبية:**

1- Bouiller Francisque, *Histoire de la Philosophie Cartésienne*, Paris,

Delegrave et C^{ie}, Editeurs, 3^{ème} édition, 1868, Tome I.

2- Descartes René, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Edition Ferdinand

Alquié, France, Classiques Garnier, 1967, 3 Volumes.

3- Russell Bertrand, *Histoire de la philosophie occidentale*, Traduit de l'anglais par Hélène Kern, Paris, Librairie Gallimard, 1953.

4- Charles Werner, *La philosophie moderne*, Paris, Payot, 1954.

المحور الرابع:

فلسفة جوتفريد لايبنتز

المحور الرابع: فلسفة جوتفريد لايبنتز

I- حياته

II- مؤلفاته

III- مشروعه الفلسفي

IV- من عالم الأجسام إلى عالم المونادات

V- المونادولوجيا

1- مفهوم المونادة

2- الحالات الداخلية للمونادات

3- أنواع المونادات

أ- المونادات العارية

ب- الأنفس الحيوانية

ج- الأرواح

VII- نظرية الانسجام المسبق

VIII- نظرية المعرفة

IX- نظرية الأفكار الفطرية

فلسفة جوتفريد لايبنتز

أ- حياته:

اسمه بالكامل هو جوتفريد فيلهلم لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz)، وهو فيلسوف ورياضي ألماني كبير، ولد في عام 1646 في مدينة ليبزج في ألمانيا. والده هو فريدريك لايبنتز وكان رجل قانون وأستاذ الأخلاق بجامعة المدينة. وقد توفي والده وهو طفل صغير في سن السادسة من عمره، غير أن والده رحل تاركا وراءه كنزا غاليا هو مكتبته الضخمة والمتنوعة بالكتب، والتي سيستفيد منها الابن أيما استفادة في تكوين نفسه بنفسه.

تميز لايبنتز منذ سن مبكر بحبه اللامحدود للعلم، وشغف شديد لمطالعة كل الكتب، كما تميز بعصاميته حيث اعتمد على نفسه في تكوين نفسه، لهذا راح يتردد على مكتبة أبيه ويطالع مختلف الكتب التي تزخر بها، فكان يحبس نفسه فيها معظم وقته. فتعلم وحده - حسب روايته- اللغة اللاتينية "فلم يكد يتم الثامنة من عمره حتى علم نفسه اللغة اللاتينية بدون معلم".⁽¹⁾ وتعلم اللغة اليونانية بعد ذلك ووحده أيضا، يقول السيد بوترو: "تعلم اليونانية بنفس الطريقة التي تعلم بها اللاتينية"⁽²⁾، وهذا أمر عجيب جدا.

ذهب لايبنتز إلى المدرسة الثانوية بنيكولاي (Le Gymnase de Nicolai) للدراسة، ودرس فيها التاريخ والفلسفة اليونانية خاصة أفلاطون وأرسطو، واللاهوت المسيحي والفلسفة المدرسية مع أكبر روادها مثل القديس أوغسطين والقديس دون سكوت.... كما تعلم هنا أيضا المنطق. واطلاع لايبنتز على الفلسفة المدرسية مبكرا ترك أثرا بالغا على فلسفته في مرحلة النضج، ويظهر ذلك في أن فلسفته قد اصطبغت بصبغة مسيحية واضحة. "لم يول أبدا

(1) - لايبنتز المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978، التقديم، ص16.

(2) - Emile Boutoux, *La philosophie allemande au XVII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1948, p65.

الظهر للمدرسية المسيحية، بالإضافة إلى ذلك يمكننا القول وعلى نحو ما، إن لايبنتز ظل طوال حياته ومن عدة جوانب مدرسياً".⁽¹⁾

عندما بلغ لايبنتز عمر الخامسة عشر ذهب للدراسة في جامعة ليبزج (Leipzig)، وكان في البداية ينوي أن يدرس القانون ويتخصص فيه، غير أنه أحب الفلسفة وانجذب إليها بقوة، حتى تفوق حبه لها عن حبه لأي علم آخر، وتتلذذ على يد الأستاذ جاكوب توماسيوس Jacob Thomasius (1632 - 1685م)، وكان واحداً من أهم أساتذة الفلسفة في ألمانيا في ذلك الوقت.

أكمل دراسته الجامعية بالحصول على بكالوريا في الفلسفة، وكان يبلغ سبعة عشرة من العمر، وكانت رسالته للبكالوريا بعنوان **النزاع الميتافيزيقي حول مبدأ التفرد**، وكان أستاذاً توماسيوس هو المشرف عليها، وكان موضوعها مشكلة الكليات في العصر الوسيط والنزاع الكبير الذي دار حولها بين الفلاسفة الواقعيين والفلاسفة الاسمييين.

قلنا إن لايبنتز تعرف على الفلسفة القديمة و الوسيطية في صغره، بينما كانت معرفته بالفلاسفة المحدثين محدودة جداً، فهو لم يقرأ كتبهم مباشرة، باستثناء بيكون وغاسندي وهوبس. لكنه مع ذلك أراد التعمق أكثر في دراسة المحدثين، وقد شعر بصعوبة ذلك لعدم معرفته بالرياضيات، فقرر دراستها، وذهب إلى جامعة بينا (léna) لهذا الغرض سنة 1663، وكان أستاذه في الرياضيات الرياضي الكبير فايجل (Erhard Weigel).

بعد أن أتم دراسته للرياضيات رجع في سنة 1666 إلى مدينة ليبزج لكي يعاود دراسته في القانون في جامعة هذه المدينة، إلا أن جامعة ليبزج رفضت ترشحه للدكتوراه لأنه كان صغير السن، فأصيب بحالة اكتئاب لوقت قصير، وبعد تعافيه منها رحل إلى مدينة أخرى هي ألتدروف (Altdorf) وقدم ترشحه فيها مجدداً، وبالفعل تم قبوله، وحصل على الدكتوراه في القانون، وحضر لهذا الغرض رسالة حول **تطبيق المنهج الرياضي في القانون**.

⁽¹⁾ - Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Editions Gallimard, Nouvelle Edition, 1962, P259.

وبعد ذلك عمل لايبنتز في مجال القانون، وتحديدا في مهنة المحاماة، وسافر إلى مدينة ماينس (Mayence) وفيها زاول مهنته الجديدة. وبقي في هذه المدينة مدة أربع سنوات من 1667 إلى غاية 1972، وهي فترة جد مهمة في حياته، تميزت بأهم حدث فيها وهي لقاءه مع البارون يوهان كرسيتيان بوينبرج المستشار السابق لأمير ماينس. وكان "شخصية قوية ودبلوماسيا مشهورا في قصور الغرب، ويتقاضى معاشه من لويس الرابع عشر، محل ثقة عند أمير ماينس".⁽¹⁾ ولهذا فإنه كان شخصية جد مؤثرة في أوروبا آنذاك، بالرغم من تقاعده.

انجذب البارون بوينبرخ إلى لايبنتز وأعجب به، وأدخله إلى عالم السياسة وساعده على تعلم مسائلها ومشكلاتها، كما عرفه على شخصيات سياسية بارزة، فعينه مستشارا سياسيا له.

وقد أرسله أمير ماينس إلى باريس في مهمة دبلوماسية رسمية، وكان هذا السفر مناسبة ثمينة للايبنتز لكي يطلع مباشرة على التطور العلمي العظيم الذي وصلت إليه في فرنسا، على الصعيدين العلمي والفلسفي، ويستفيد منه أيما استفادة. وظل في باريس أربع سنوات غيرت منحى حياته الفكرية تغييرا جذريا.

في فرنسا تبحر لايبنتز في دراسة الرياضيات الحديثة، أولا رياضيات ديكارتي، التي قرأها من مصادرها رأسا، وقرأ بعدها كتب باسكال وهويجنز... ثم تعلم الفيزياء الحديثة، لاسيما الميكانيكا، فقرأ كتب هوبس وهويجنز. ورحل لفترة قصيرة إلى إنجلترا واطلع عندها على أعمال الفيزيائي الإنجليزي الكبير بويل (Robert Boyle)، وسمع عن أعمال نيوتن (Isaac Newton). وتوجه بعد ذلك إلى الفلسفة فقرأ كتب ديكارت ومالبرانش. عندما كان راجعا من فرنسا إلى ألمانيا مر بهولندا، وهناك التقى بسبينوزا وكان في آخر حياته، وهو يقول عن هذا اللقاء: "مات سبينوزا في ذلك الشتاء، قابلته أثناء مروري بهولندا وتحدثت معه مرات عديدة ولوقت جد طويل. لديه ميتافيزيقا غريبة ومليئة بالتناقضات".⁽²⁾ واطلع على كتاب الأخلاق الذي كان ما يزال مخطوطا آنذاك.

عندما رجع لايبنتز من فرنسا، توجّ فترته إقامته بها باختراعه الرائد في مجال الرياضيات وهو حساب التفاضل والتكامل، أو حساب اللامتاهي في الصغر. "عندما وصل إلى باريس فإنه

⁽¹⁾ – Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, p 191.

⁽²⁾ - *Lettre de Leibniz à Gallois*, 1677, (Dans Gerhart, *Œuvres mathématiques de Leibniz*. Berlin, Geog Olms Hildesheim, 1962, Tome I, p179).

ان مجرد عصامي فقط في الرياضيات، وكان يجهل ما الذي حصل في الهندسة بعد ديكارت. لكنه عندما غادرها بعد أربع سنوات كان قد اخترع حساب التفاضل وحساب اللامتناهي في الصغر، أي مفتاح التحليل العالي".⁽¹⁾

بعد رجوع لايبنتز إلى ألمانيا، تقلد منصب مستشار في بلاط أمير مدينة هانوفر، وأيضا منصب أمين مكتبته. وقد أتاح له ذلك التدرج في عدة مناصب عليا في السياسة. لكنه من ناحية أخرى بدأ مسيرة فلسفية كبيرة، سيتمخض عنها العديد من كتبه المشهورة.

مات لايبنتز يوم 14 نوفمبر سنة 1716 وعمره سبعون سنة، بعد أن أصابه مرض النقرس، وقد عانى في أيامه الأخيرة المرض الشديد، كما عانى أيضا الوحدة المريرة، حيث تنكر له أغلبية أصدقائه، ومات وحيدا، وحتى الأمراء الذين عمل عندهم وتملق لهم، أهملوه بالكلية، وسار في جنازته شخص واحد فقط هو كاتبه المخلص إكهارت (Eckhart). وقد كتب السيد مكاي عن وفاته قائلا: "عندما مات لم تمش في جنازته أحد من رجال الدين الذين اتهموه قبل ذلك بمقاطعة الكنيسة ولقبوه «المؤمن بلا شيء»، ولا من رجال البلاط الذي وهبه أربعين سنة من عمره. وتجاهلت الجمعية الملكية البريطانية نبأ وفاته، وأهملته أكاديمية برلين التي أسسها وكان أول رئيس لها. لم يشيِّعه إلى قبره سوى تابعه وسكرتيره الأمين إكهارت. وسار نعشه، كما يقول أحد شهود العيان - كأنه نعش لص أو قاطع طريق، وكأنه لم يكن زينة بلده".⁽²⁾

II - مؤلفاته:

كان لايبنتز مفكرا موسوعيا إلى أقصى الحدود، فقد اشتغل بكل علوم عصره تقريبا، فنجدته اهتم بالفلسفة والرياضيات والفيزياء والبيولوجيا والتاريخ وعلم النفس والمنطق والأخلاق والسياسية والميتافيزيقا واللاهوت وفلسفة اللغة وفلسفة الدين والجغرافيا والطب....، وقد ألف

⁽¹⁾ - Maurice Halbwachs, *Leibniz*, ParisV, Mellottée Editeurs, Nouvelle Edition, P12.

⁽²⁾ - لايبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، التقديم، صص 24-25.

في كل هذه المجالات، لهذا فكتبه لا تعد ولا تحصى فهو من أغزر الفلاسفة في التاريخ، لكننا سنذكر مؤلفاته في مجال الفلسفة، ونذكر أبرزها:

1- **مقالة في الميتافيزيقا** *Discours de Métaphysique*، وألفها ما بين سنتي 1685 و1686م.

2- **النسق الجديد في الطبيعة واتصال الجواهر** *Système Nouveau de la Nature et de la Communication des Substances*، وألفه عام 1695م.

3- **محاولات جديدة في الفهم البشري** *Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain*، وألفه لايبنتز ما بين 1703 و1704م، وهو عبارة عن نقد لكتاب لوك (John Locke 1632 - 1704م) **محاولة في الفهم البشري**، الذي صدر في سنة 1690م، وكان ينوي نشره ثم عدل عن ذلك بسبب وفاة لوك.

4- **كتاب العدل الإلهي** (*Essai de Théodicée*) وصدر سنة 1710، وعنوانه الفرعي هو: **خيرية الله وحرية الإنسان وأصل الشر**، وهو يدل بكل وجلاء على القضايا الرئيسية التي يتطرق لها. وكتب لايبنتز هذا الكتاب بطلب من صديقه وتلميذته الملكة صوفي شارلوت ملكة بروسيا، والتي ألحت عليه كثيرا لتأليف هذا الكتاب وهذا من أجل الرد على الأب بايل Pierre Bayle (1647-1706م)، الذي كان قد انتقد لايبنتز في قاموسه الشهير **القاموس التاريخي والنقدي** -

5- **كتاب المونادولوجيا** (*La Monadologie*) و**كتاب المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي** (*Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison*)، وهما عبارة عن عرضين مختصرين لكل مذهب الميتافيزيقي، وقد ألفهما عام 1714، وقام بإهدائهما للأمير يوجن (Le Prince Eugène de Savoie).

III - مشروع الفلسفي:

تميز لايبنتز بتبحره الشديد في مختلف فروع المعرفة، وقد اكتسب هذا التبحر من طفولته العصامية، التي قضاها في التعلم بمفرده في الجزء الأكبر مما تعلمه. وقد جمع في تكوينه بين القديم والحديث، حيث درس علوم القدماء والوسيطيين كلها تقريبا، كما درس علوم المحدثين، وقد لاحظ مدى الاختلاف بين الاثنين والذي قد يصل حد التعارض في كثير من الأحيان، لهذا وجد الكثير من مفكري عصره يطرحون علوم القدماء جانبا، لأنها لما كانت تعارض اكتشافاتهم الجديدة فهي تقف عائقا كبيرا أمام تقدمهم، ومن أشهر هؤلاء ديكارت الذي أعلن القطيعة التامة مع فلسفة السابقين، لاسيما أفلاطون وأرسطو الذين احتقرهما كثيرا، ورأى أن تبعية الفلاسفة لهم عبر التاريخ كانت السبب الرئيسي لتدهور حال الفلسفة. أما لايبنتز فقد كان تقديره للأمور مختلفا جدا، فهو و"خلفا لكل الفلاسفة الذين سبقوه حرص على الاعتراف بمذاهب أسلافه وأقام وزنا كبيرا للقدماء".⁽¹⁾ لهذا فبمثل ما أعجب بعلم المحدثين أعجب أيضا بعلم القدماء، ورأى أن كل واحد منهما لديه آراء صائبة يجب الأخذ بها وتطويرها وآراء باطلة يجب نقدها وتجاوزها، لهذا فإن مشروعه الفلسفي الكبير يكمن في التوفيق بين القدماء والمحدثين سواء على الصعيد العلمي، ولكن على الصعيد الفلسفي خصوصا. لذلك نجد يقول عن نسقه: "يبدو أن هذا النسق يوفق بين أفلاطون وديمقريطس، وبين أرسطو وديكارت، وبين المدرسيين والمحدثين".⁽²⁾

لكننا نجد لايبنتز جد ذكي في الطريقة التي انتهجها أثناء توفيقه بين الفلاسفة القدامى والفلاسفة المحدثين، ذلك أنه يختار بعناية شديدة الفكرة التي يأخذها من كل فيلسوف لكي يوفق بينها وبين فكرة فيلسوف آخر، لهذا فإنه اتبع المنهج الانتقائي في فلسفته، وأدرك أهمية التاريخ خاصة تاريخ الفكر الإنساني جيدا. "يكمن شموخه في وصوله إلى الانتقائية، وفهمه معنى التاريخ، بدل إنكار ما ندين به للآخرين والقيام بالثورات، هذه هي الروح الحقيقية

(1) - Leibniz. (G.W), *La Monadologie*, Edition Emile Boutroux, Paris, Librairie Delagrave, 1970, Notice, p28.

(2) - Leibniz, *Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain*, Edition Jacques Brunschwig, Paris, Garnier - Flammarion, 1966, Livre I, chap 1.

للمنهج".⁽¹⁾ والحقيقة إن إدراك لايبنتز لقيمة التاريخ ستصبح تقليدا راسخا في الفلسفة الألمانية عموما، وسيظهر ذلك بوجه خاص مع هيغل.

حتى وإن كان لايبنتز انتقائيا، إلا أنه ليس فيلسوفا تليفيقيا وهجينا، بالعكس تماما، لقد كان مبدعا وأصيلا حقا، يقول السيد بلافال في ذلك: "لكن لايبنتز لديه عبقرية، فهو لم يلمس أية مسألة دون تجديدها".⁽²⁾ لأنه عندما يأخذ فكرة من فيلسوف ما، فإنه ينتحلها حقا، أي يجعلها خاصة به هو، فيدخل عليها تعديلا عميقة ويخرجها لنا في صورة جديدة، وكأنها من إبداعه الخاص، ثم يعرف كيف يوظفها في نسقه من باقي أفكاره الفلسفية الأخرى.

لهذا يعتبر نسقه نسق الأنساق الذي يجمع في طياته كل الأنساق السابقة عليه، كما أنه يسعى لتوحيدها وذلك من خلال تجاوز تعارضاتها الظاهرية والبحث عن روابط خفية وعميقة تقرب بينها. "لا يكفي لايبنتز بالمقارنة بين المذاهب الفلسفية، لكنه يريد إقامة رابط بينها، فهو يريد البرهنة على أن أحدها يؤدي إلى الآخر".⁽³⁾

وهكذا ستظهر لنا فلسفة لايبنتز بأنها محاولة للجمع بين المتناقضات المختلفة "إن كانت فلسفة لايبنتز عبارة عن الأخذ من كل مذهب بطرف، حاول التوفيق بين الأضداد مثل الكلي والجزئي، الممكن والموجود، المنطقي والميتافيزيقي، الرياضي والطبيعي، النزعتين الآلية، المادة والروح، الحس والعقل، وبهذا تلاقت العلل وترابطت الحرية الإنسانية، واجتمع الخير ممثلا في العناية الإلهية، وأخيرا التقت الفلسفة بتياراتها المتعددة مع الدين".⁽⁴⁾

حيث كان يسعى إلى تجاوز هذه التناقضات بإيجاد الوحدة العليا التي تستغرق جميع الفلسفات السابقة والمتناقضة فيما بينها، لكي تصهرها في فلسفة واحدة منسجمة داخليا، وتلك

(1) –Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Librairie Gallimard, 1960, p119.

(2) –Yvon Belaval, *Leibniz à Paris*, (Dans *Journées Leibniz, Organisées au centre international de synthèse*, Paris, Edition Aubier–Montaigne, 1968), P37.

(3) – Emile Boutroux, *La philosophie allemande au XVII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1948, pp92 – 93.

(4) – إبراهيم مصطفى، *الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم*، الإسكندرية، دار وفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2000، ص223.

هي فلسفة لايبنتز نفسها، والتي تسمى في تاريخ الفلسفة الدائمة أو الخالدة (Philosophie perennis). "يجب أن يكون مذهب لايبنتز نسق الأنساق، الذي يوفق في ذاته كما في سمفونية، كل المسائل الأساسية المتضمنة عند المفكرين الآخرين".⁽¹⁾

وكانت الغاية الكبرى للايبنتز هي توحيد جهود وبحوث جميع العلماء من أجل تطوير مختلف العلوم، بدل الصراع والجدال العقيم بينهم. "أراد لايبنتز توحيد كل علماء العالم المتحضر بمشاركتهم في المنهج والمذهب، وجعلهم يتعاونون في عمل جماعي وموضوعي من أجل التطور الدائم للحضارة".⁽²⁾ ونلمح بذلك مدى تشابه أفكار لايبنتز وهيغل لاحقا في مسألة الفلسفة الدائمة، وهو ما يبيّن عبقريته الكبيرة.

IV - من عالم الأجسام إلى عالم المونادات:

قسم لايبنتز العالم في فلسفته إلى عالمين اثنين هما عالم الأجسام، وهو عالم مادي، يتألف من الأجسام المختلفة، وهي عبارة عن ظواهر (Des Phénomènes) فقط، وتحكمه قوانين آلية رياضية، تقوم على العلة الفاعلة، وعالم المونادات وهو عالم روحي، يتألف من الجواهر الحقيقية، التي تختفي وراء الظواهر أي في أعماق المادة، وتحكمه وقوانين ميتافيزيقية أخلاقية، وتقوم على العلة الغائية. ويمكننا أن نلاحظ على الفور التشابه بين قسمة لايبنتز وقسمة أفلاطون للعالم، وبالفعل هو أحيا التقسيم الأفلاطوني وقدمه في صورة حديثة. "على الإجمال سيميز لايبنتز ومع التقليد الأفلاطوني بين عالمين: العالم المحسوس والعالم المعقول، عالم الظواهر وعالم الجواهر".⁽³⁾

سيصبح العالم المحسوس عالم الظواهر عند لايبنتز، ولكي ينفصل كلية عن أفلاطون يفضل أن يطلق عليه تسمية خاصة به وهي مملكة الطبيعة (Le Règne de la nature) أو مملكة العلة الفاعلة (Le règne des causes efficientes). أما العالم المعقول فسيصبح عنده عالم

(1) - Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, p199.

(2) - Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*, Paris, Félix Alcan, Editeur, 1901, pp527- 528.

(3) - Jacques Jalabert, *La Théorie Leibnizienne de la substance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, P29.

الجواهر أو عالم المونادات ويطلق عليه هو الآخر اسما جديدا خاصا هو مملكة العلل الغائية (Le Règne des causes finales) .

ويؤكد لايبنتز بعد ذلك أنه لا يوجد أي انفصال بين العالمين، بالعكس تماما، إنهما يتحدان إلى أبعد حد ويشكلان عالما واحدا ووحيدا، هو عالمنا هذا، الذي يمثل عالم الأجسام ظاهره أو خارجه، وتمثل المونادات باطنه. "تمت البرهنة على وجود مملكتين، مملكة العلل الفاعلة ومملكة العلل الغائية، وخضوع الأجسام لعالم الأنفس، والفيزياء للميتافيزيقا، والارتباط المنسجم والكامل بين جميع الأشياء، بحيث لا يمكن للإنسان أن يتمنى ما هو أفضل من العالم المختار، الذي يكون هو جزء منه. وخلاصة القول هي أن النسق الجديد للانسجام المسبق، يقدم صورة أخرى عن الكون مختلفة عن الصورة التي قدمت عنه في السابق - وهذا ما يجعله يتغلب على كل الأنساق السابقة- بقدر ما يختلف نسق كوبرنيك عن النسق الذي قدم في العادة عن العالم المرئي".⁽¹⁾

يملك العالم عند لايبنتز وجهين اثنين، وجه خارجي يتمثل في الأجسام المادية التي تتحرك بموجب القوانين الآلية الرياضية، لذلك فهو عالم مادي فيزيائي هندسي، ووجه باطني يتمثل في الجواهر الحقيقية أو المونادات، والتي تتغير بمقتضى قوانين ميتافيزيقية وغائية، لذلك فهو عالم ميتافيزيقي أخلاقي، ولا يوجد أي تعارض بين وجهي العالم الظاهري والباطني، بل يوجد انسجام كامل تضمنه نظرية الانسجام المسبق التي سنتطرق لها بعد قليل.

لكن ما تجدر الإشارة إليه، هو أن تقسيم العالم إلى عالمين، هي طريقة ابتدعتها لايبنتز من أجل التوفيق بين عالم المحدثين، الذي أفرزته تطورات الرياضيات والفيزياء في القرن السابع عشر، وعالم القدماء الناتج عن نظرياتهم الميتافيزيقية والأخلاقية. "على الإجمال سيميز لايبنتز ومع التقليد الأفلاطوني بين عالمين: العالم المحسوس والعالم المعقول، عالم الظواهر وعالم الجواهر، أحدهما هو عالم ديكارت الذي تسوده الآلية، التي يريدها لايبنتز كلية على

⁽¹⁾ - Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, p 137.

الإطلاق، والآخر هو العالم الإغريقي - المدرسي الذي تسوده الغائية دون استثناء أيضا".⁽¹⁾ وهذا مثال حي عن منهج التوفيق الذي اتبعه لايبنتز في فلسفته.

V - المونادولوجيا:

يُحسب لايبنتز على المدرسة الديكارتية، والحقيقية إن المطلع على فلسفته لا يستطيع إنكار مدى التأثير الذي مارسه ديكارت عليه، هو وأتباعه أيضا مثل مالبرانش وسبينوزا، فقد كان عقلا نيا مثلهم، وورث منهم الكثير من المشكلات الفلسفية والآراء الهامة، لكن الإنصاف يقتضي أن نقل منذ البداية أن لايبنتز ليس مجرد تابع لديكارت، بل إنه تحرر منه وبنى لنفسه فلسفة خاصة ومستقلة عنه، لكنه يظل متأثرا به إلى حد كبير. ومن بين أهم المفاهيم التي ورثها لايبنتز عن ديكارت ومدرسته، مفهوم الجوهر الذي جعله مثلهم قاعدة فلسفته، فهو المفهوم الأول والأساسي لمذهبه الميتافيزيقي، ومع ذلك فإنه لن يكرر مفهوم الجوهر عند ديكارت أو سبينوزا، بالعكس سيؤسس لنفسه مفهوما جديدا للجوهر يرتبط باسمه للأبد، هو مفهوم المونادة (La Monade)، لهذا فإنه مذهب الميتافيزيقي المونادولوجيا (La Monadologie) أي مذهب أو نسق المونادات (Le système des monades).

لهذا فإن أول خطوة لفهم فلسفة لايبنتز هي شرح مفهوم المونادة، وهو ما نبدأ به.

1 - مفهوم المونادة:

المونادة هي المصطلح الذي استخدمه لايبنتز للدلالة على الجوهر في فلسفته، لذلك فهي الجوهر عنده، وهو يقصد الجوهر البسيط، لأنه يميز بين الجواهر البسيطة والجواهر المركبة، وواضح أن الجواهر المركبة تتألف من الجواهر البسيطة في نهاية المطاف. ليست المونادة التي سنتحدث عنها الآن إلا جوهرًا بسيطًا، يدخل في تكوين المركبات. والبسيط

⁽¹⁾ - Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance*, p 29.

معناه أنه لا أجزاء له. ويجب أن توجد الجواهر البسيطة مادامت المركبة موجودة، إذ ليس المركب إلا حشداً أو مجموعة مؤلفة من البسائط".⁽¹⁾

يطلق لايبنتز على المونادات تسميات أخرى كثيرة من بينها الذرات الحقيقية، وهي الذرات الميتافيزيقية أو الصورية في هذا العالم، مقابل الذرات المادية أو الفيزيائية التي يقول بها الذريون ويرفضها لايبنتز. "وهذه المونادات هي الذرات الحقيقية للطبيعة، وفي كلمة واحدة هي عناصر الأشياء".⁽²⁾

اختر لايبنتز مفهوم المونادة بعناية شديدة، فهذا المصطلح مشتق من اللغة اليونانية، وبالضبط من لفظ موناس (Monas)، ومعناه الوحدة. "موناس كلمة إغريقية معناها الوحدة أو ما هو واحد".⁽³⁾

المونادات عبارة عن جواهر بسيطة في ذاتها، لهذا فهي لا تقبل أي كيفية من الكيفيات الحسية مثل الانقسام، التركيب، الامتداد، الحركة... "وحيث لا توجد أية أجزاء لا يوجد أي امتداد ولا شكل ولا انقسام"⁽⁴⁾، وهذا بديهي لأن المونادات جواهر غير مادية، بل جواهر روحية.

من ناحية أخرى لا تنشأ المونادات نشأة طبيعية، ولا تفسد فساداً طبيعياً أيضاً، ومعنى ذلك أنها لا تنشأ من التركيب ولا تفسد بالانحلال، لأنه لا أجزاء فيها مطلقاً. "لا يجب أن نخشى على المونادة من أي انحلال، كما لا توجد أية طريقة لتصور فساد الجواهر البسيط فساداً طبيعياً، ولهذا السبب نفسه لا يمكننا أن نتصور نشأة الجواهر البسيط نشأة طبيعية، لأنه لا يمكنه أن يتكون عن طريق التركيب".⁽⁵⁾

(1) - *La Monadologie*. Arts 1 et 2. (Dans Leibniz. (G.W), *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Edition Paul Janet, Paris, Félix Alcan, 2^{ème} Edition, 1900, Tome I.

(2) - *Ibid*, Art 3.

(3) - *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Art. 1, Dans Janet, Tome I.

(4) - *La Monadologie*, Art 3, Dans Janet, Tome I.

(5) - *Ibid*, Arts 4 et 5.

وبناء على ما سبق يرجع لايبنتز بداية المونادة ونهايتها إلى الله مباشرة، فهي تبدأ بالخلق وتنتهي بالإفناء، وكلاهما فعل إلهي خاص، وليس فعلا طبيعيا. "وبذلك يمكننا أن نقول إن المونادات لا يمكنها أن تبدأ في الوجود أو تنتهي منه إلا دفعة واحدة، لأنه لا يمكنها أن تبدأ في الوجود إلا بالخلق، ولا أن تنتهي منه إلا بالإفناء، بينما ينشأ المركب ويفسد الأجزاء".⁽¹⁾

بعد أن عرفنا أهم خصائص المونادات نأتي الآن لتحديد طبيعتها بدقة أكبر، وسوف نتبع لايبنتز في ذلك فهو يدعونا إلى الرجوع إلى مفهوم النفس البشرية لكي يساعدنا على فهم حقيقتها، "الأنفس تساعد في إعطائنا بعض المعرفة عن الجواهر الأخرى عن طريق المشابهة".⁽²⁾ ذلك أن المونادة تشبه النفس، ولنقل هي نوع من النفس، لكن دون أن يؤدي بنا ذلك إلى الخلط بين المونادة والنفس البشرية، فهذه الأخيرة مختلفة عنها من وجوه عديدة.

يطلق لايبنتز على جميع المونادات اسم النفس، ويرى أنها تنتشر في العلم بأسره وفي كل ركن فيه. "أعتقد أن لا شيء يتعارض إذن مع وجود الأنفس في كل مكان، أو على الأقل مع وجود نوع من الأنفس، حتى وإن لم يكن من الممكن للأنفس ... العاقلة كالأنفس الإنسانية أن توجد في كل مكان".⁽³⁾

يرى لايبنتز أن العالم غير متناهي، ولذلك فإن عدد المونادات المنتشرة في العلم لامتناه بالضرورة. "هناك ما يدعو لتصور وجود عدد غير متناه من الأنفس، أو بعبارة أعم وجود عدد غير متناه من الإنتلخيات الأصلية"⁽⁴⁾ في هذا العالم.

حتى وإن كان لايبنتز يؤكد على وجود عدد لا متناه من المونادات، إلا أنه يصر في الوقت نفسه على اختلافها الكامل فيما بينها، بحيث لا يمكن لمونادتين اثنتين على الأقل أن تكونا متشابهتين فيما بينهما، فمن المستحيل حسبه وجود كائنين متشابهين تماما في الطبيعية.

(1) – *La Monadologie*, Art 6. Dans Janet, Tome I.

(2) – *Lettre de Leibniz à Arnauld*, 28 Novembre/ 8 Décembre 1686, (Dans Leibniz (G.W), *Lettres de Leibniz à Arnauld*, Edition Geneviève Rodis– Lewis, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, P55.

(3) – Leibniz, *De la nature elle-même ou de la force immanente et des actions des créatures*, Art 12, (Dans Leibniz. (G.W). *Œuvres de Leibniz*, Edition Lucy Prenant, Paris VI, Aubier –Montaigne, 1972, Tome I).

(4) – Leibniz, (G.W), *Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain*, Edition Jacques Brunschwig, Paris, Garnier – Flammarion, 1966, Livre III, chap6, § 24.

"يجب كذلك أن تكون كل موناة مختلفة عن أية موناة أخرى، لأنه يستحيل أن يوجد في الطبيعة كائنان متشابهين تماما".⁽¹⁾ فمن خصائص الجوهر عند لايبنتز أن يكون متميزا بذاته عن كل جوهر آخر، وهذا هو حال الموناة فهي جوهر فرد بالفعل والحقيقة.

والسبب الذي دفع لايبنتز إلى جعل الموناة جوهرًا فردًا هو إثبات التنوع الحقيقي في أشياء العالم، إذا لما كانت الأشياء تتكون من موناات متميزة حقا عن بعضها بعض، فإن ذلك سيضمن تنوعها واختلافها، وهذا بالذات ما سيجعل العالم جميلا ومنسجما إلى أبعد حد في نظره، أما تكرار نفس الشيء فإنه سيؤدي إلى عكسه، أي سيجعل العالم عقيما وجد محدود. وهذا التنوع الحقيقي سينتج عنه كمال العالم، بحيث ستكون كل موناة بمثابة مرآة تعكس نظام العالم وكماله، أي تضي عليه نظرة خاصة وتميزة. "كل نفس فهي مرآة للكون بطريقتها الخاصة... بحيث تنوع الأنفس الكون وتمثله بعدد غير متناه من الطرق المختلفة كلها فيما بينها... فهي تكثر الكون بالتقريب إلى أكبر عدد ممكن من المرات ... وتمنح الكون كل الكمال الذي هو قادر عليه".⁽²⁾

حتى وإن كان لايبنتز يثبت أن الموناة جوهر غير مادي في ذاته، إلا أنه لا يوجد أبدا بانفصال عن كل مادة، ويعني ذلك أن كل موناة تتصل بجسم ما، والذي يكون هو جسمها الخاص. يقول في ذلك: "كل الأنفس وكل الجواهر المخلوقة متصلة وعلى الدوام بجسم، ولا توجد أبدا أنفس منفصلة".⁽³⁾

وكل موناة ستكون مع جسمها الخاص حيوانا، ولكنه حيوان لا متناه في الصغر، ذلك أن الموناة بوصفها جوهرًا روحيا أي حيا ستعطي الجسم الذي تتصل به الحياة، وتجعله كائنا حيا. "لأنني أُنح وبالفعل الإدراك لكل هذه الموجودات اللامتناهية، التي يكون كل واحد منها

(1) – *La Monadologie*, Art 9, Dans Janet, Tome I.

(2) – *Considération sur la doctrine d'un esprit universel unique*, Art 24, Dans Prenant, Tome I.

(3) – *Nouveaux Essais*, Préface, p42.

مثل الحيوان، يملك نفسا (أو مبدأ فاعلا مشابها وهو الذي يصنع وحدته الحقيقية) مع ما هو ضروري لهذا الموجود، حتى يكون موجودا منفعلا ويمتلك جسم عضوي".⁽¹⁾

من أهم خصائص المونادة عند لايبنتز أنها جوهر مكتف بذاته، فهو لا يحتاج إلى أي جوهر آخر من الجواهر المخلوقة، أي المونادات الأخرى، لا في وجوده ولا في أفعاله، لذلك يقول إنه جوهر منغلق على ذاته، لا يتلقى تأثير أي جوهر خارجي آخر، "لا توجد أية وسيلة كذلك لتفسير إمكانية تأثر المونادة أو تغييرها في داخلها عن طريق مخلوق آخر، لأنه لا يمكنه أن ينقل إليها أي شيء. ولا يمكننا أن نتصور فيها كذلك أية حركة داخلية يمكنها أن تثار فيها أو تزيد أو تنقص بداخلها، كما يمكن أن يحصل ذلك في المركبات، التي يوجد فيها تغير بين الأجزاء. ليس للمونادات أية نوافذ، يمكن من خلالها أن يدخل أي شيء إليها أو يخرج منها".⁽²⁾ لذلك فكل تغيرات المونادة وأفعالها الخاصة تنبثق من ذاتها فقط، ووفق وقوانينها الخاصة. وهي لا تكون متعلقة إلا بجوهر واحد فقط، هو الجوهر الإلهي أو المونادة العليا. وبناء على هذا يشبه لايبنتز المونادة بالآلة الروحية العجيبة. "النفس هي آلة روحية، بل وأروع منها"⁽³⁾، يقصد أروع من الآلة المادية.

2- الحالات الداخلية للمونادات:

أكد لايبنتز سابقا أن المونادات عبارة عن جواهر روحية بسيطة تشبه النفس البشرية، ونتيجة لذلك فإن الحالات الداخلية للمونادات تشبه حالات النفس، ويختزلها لايبنتز إلى نوعين كبيرين يسميهما الإدراك (La Perception) والاشتهاء (L'appétit). "هذه الجواهر شبيهة إذن بالأرواح، وتتميز بالصفتين اللتين تخصان الروح وهما الإدراك والاشتهاء".⁽⁴⁾

وما تدركه المونادات هو العالم، وتدركه كل واحدة منها من وجهة نظرها الخاصة، أي من زاوية معينة، هي زاوية تخصها هي وحدها. "الجوهر الذي يدرك ويتمثل الكون كله حسب

(1) - *Nouveaux Essais*, Préface, Livre IV, chap10.

(2) - *La Monadologie*, Art 7, Dans Janet, Tome I.

(3) - *Ibid*, Art 403.

(4) - Rivaud Albert, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, Tome III, p 446.

وجهة نظره".⁽¹⁾ فيمثل الإدراك الفعل الخاص بالمونادة، أما الاشتهاء فهو النزوع الذي يدفعها للفعل، أي للإدراك، وهو يدفعها إلى تغيير إدراكاتها باستمرار، لهذا فإن ما تشتهييه المونادة في الحقيقية هو الحصول على إدراك جديد، لكن بشرط أن يكون أكثر وضوحا وتميزا من الإدراك السابق. "الرغبة أو الاشتهاء هو السعي للانتقال من إدراك إلى إدراك آخر أكثر تميزا، ومن ثم إلى التغيير".⁽²⁾

لهذا فإن إدراكات المونادات تنشأ بداخلها انطلاقا من مبدأ الاشتهاء، وهو يمثل علة غائية، بحيث تتولد إدراكات كل مونادة من بعضها بعض بموجب قانون الاشتهاء الغائي أو الأخلاقي لأنه يترد إلى قانوني الخير والشر، مادامت الإدراكات الواضحة والمتميزة تمثل خير المزونادة، وإدراكاتها الغامضة والمبهمة تمثل شرها. "تنبثق الإدراكات في المونادة من بعضها بعض، وفقا لقانون الاشتهاءات، وبفضل العلة الغائية، التي تشكل الخير والشر".⁽³⁾

ويؤكد لايبنتز بذلك أن العالم الداخلي للمونادة هو عالم روحي جد سام، وهو عالم مكتف بذاته من جهة، كما يؤكد أنه يخضع لقوانين غائية أخلاقية، وهذا ما يجعله مختلفا بالكلية عن عالم الأجسام الذي يكون عالما ماديا، وخاضعا للقوانين الآلية الرياضية.

3- أنواع المونادات:

حتى وإن كان لايبنتز يقر في فلسفته أن عدد المونادات التي تشكل العالم لا متناه حقا، إلا أنه يصنفها من جهة أخرى إلى أنواع، وهي ثلاثة أنواع كبرى: المونادات العارية (Les monades nues)، الحيوانات والأرواح.

⁽¹⁾ - *Lettre de Leibniz à Arnauld*, 30 Avril 1687, Dans Rodis-Lewis, p71.

⁽²⁾ - Rivaud. *Histoire de la philosophie*, Tome III, p467.

⁽³⁾ - Bertrand-Russell, *La philosophie de Leibniz, Exposé critique*, Traduit par Jean Ray et Renée J. Ray, Paris, Felix Alcan, 1908, P148.

أ- المونادات العارية:

يسمى أيضا المونادات البسيطة أو الإنتلخيات (Les Entéléchies)، وهي تتميز بالإدراك والاشتهاء مثل أي مونادة أخرى، لكنها تحوز الحد الأدنى من الإدراك والاشتهاء. "المونادات العارية التي تسمى أيضا الصور أو الإنتلخيات، لديها الحد الأدنى من الإدراك والرغبة، أي لديها شيء يشبه الأنفس، لكنه لا يمكننا تسميته نفسا بحصر المعنى".⁽¹⁾ الإدراك الموجود في المونادة العارية هو إدراك جد غامض، "معظم الإدراكات في الجواهر الأخرى لا تكون إلا غامضة".⁽²⁾ وهو يمثل أدنى مستوى من الإدراك في المونادات، ويشبهه بحالة الإغماء في الإنسان. "حالة الإغماء، هذه حالة المونادات العارية".⁽³⁾ غير أن إغماء الإنسان يكون لوقت محدد ثم يزول، بينما إغماء المونادة العارية دائم فيها ولا يفارقها أبدا. وتكمن المونادات العارية في المونادات المادية أي المونادات التي تدخل في تكوين الأجسام في هذا العالم.

والمونادات العارية نفسها نوعان كبيران، نوع يكون الأجسام الجامدة، ونوع يكون النباتات. صحيح أن معظم الفلاسفة اعتقدوا أن الأجسام غير عضوية هي أجسام جامدة، ومن ثم فهي خالية تماما من كل حياة، إلا أن لايبنتز لا يقاسمهم هذا الرأي فهو يعتقد أن الأجسام هي كائنات حية، لكنها تملك الحد الأدنى من الحياة وهذا بفضل المونادات التي تؤلفها، لأن المونادات جواهر حية، وهي مبدأ الحياة في كل جسم تؤلفه، وهذا ما يعرف في تاريخ الفلسفة بالمذهب الحيوي (Le Vitalisme).

ومن المؤكد أن النباتات أولى بالحياة، لهذا فإن لايبنتز يرى أنها تتكون من نوع خاص من المونادات التي تضمن لها الحياة، وهي تقع بين المونادات مادية والأنفس الحيوانية، فهي تملك إدراكات أكثر وضوحا وتميزا من إدراكات المونادات المادية، "أميل إلى الاعتقاد بوجود بعض الإدراك وبعض الاشتهاء في النباتات أيضا، وذلك بسبب التشابه الكبير الموجود بين

(1) – Russell, *La philosophie de Leibniz*, p157.

(2) - *Théodicée*, 3^{eme} partie, Art 403.

(3) – *La Monadologie*, Art 24, Dans Janet, Tome I.

النباتات والحيوانات. وإذا كانت النفس النباتية موجودة، كما يرى معظم الفلاسفة ذلك^{***}، فيجب أن يكون لديها الإدراك⁽¹⁾. وهذا ما يرفعها درجة إلى فوق، لكنها تبقى أدنى من الحيوانات، أو كما يقول لايبنتز هي حيوانات ناقصة فقط. "من المؤكد أن النباتات ليست إلا حيوانات ناقصة"⁽²⁾.

لكنه يجب علينا أن ننبه إلى أن المونادة التي تكون مبدأ الحياة في النبات ليست كل المونادات، بل هي مونادة واحدة فقط، تسمى المونادة المهيمنة أو المركزية (La monade dominante ou centrale)، والتي تكون بمثابة النفس النباتية بلغة أرسطو، أما باقي المونادات الأخرى فإنها مونادات عارية وتدخل في تكوين جسم ذلك النبات.

ب- الأنفس الحيوانية:

النوع الثاني من المونادات هو الأنفس الحيوانية، وهي المونادة المهيمنة في كل حيوان بطبيعة الحال، وهي تتمتع بثلاث صفات أساسية هي الإدراك الحسي، والتذكر والانتباه. تتميز الأنفس عن القسم الأول بالذاكرة والإحساس والانتباه⁽³⁾. الإحساس عند الحيوانات إدراك أعلى من الإدراك البسيط الذي وجدناه في المونادات العارية، وهذا لأنه أكثر وضوحاً وتميزاً عنه، ويرافق هذا الإدراك الذاكرة والانتباه. لهذا لا يسميها لايبنتز الصور أو إنتلخيات بل يسميها أنفساً حيوانية. "إذا أردنا أن نطلق اسم النفس على كل ما لديه إدراكات واشتاءات بالمعنى العام الذي شرحته الآن، فمن الممكن عندئذ تسمية جميع الجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة أنفساً. لكن وبما أن الإحساس هو شيء يزيد عن الإدراك البسيط، فإنني أوافق على أن الاسم العام للمونادات أو الإنتلخيات يكفي الجواهر البسيطة، التي لا تملك إلا هذا فقط. أمّا اسم النفس فإننا لا نطلقه إلا على تلك التي تملك إدراكاً أكثر

^{***} يقصد لايبنتز هنا معظم الفلاسفة القدامى وليس المحدثين أبداً.

(1) - *Nouveaux Essais*, Livre II, chap9, § 11.

(2) - Belaval, *Leibniz, initiation à sa philosophie*, p205.

(3) - Russell, *La philosophie de Leibniz*, p157.

تميزاً، ويكون مصحوباً بالذاكرة⁽¹⁾. والذاكرة هي التي تعطي الحيوانات القدرة على الاحتفاظ بإحساساتها الماضية واستحضارها عند الضرورة.

زيادة على الذاكرة تملك الحيوانات المخيلة، وهي مخيلة مرتبطة بالإحساس، وتعطي الحيوانات القدرة على استنتاج بعض الصور انطلاقاً من الصور التي أدركتها في الماضي. ويؤكد لايبنتز أن مخيلة الحيوانات هي عبارة عن ظل للعقل الإنساني ليست استنتاجات الحيوانات إلا ظلاً للبرهان العقلي، أي أنها ليست إلا ترابطات المخيلة، وإلا انتقالات من صورة إلى أخرى. لأنه في لقاء جديد يبدو مماثلاً للقاء السابق، ينتظر الحيوان أن يجد ما كان مرتبطاً في الماضي مرتبطاً من جديد، كما لو كانت الأشياء مرتبطة بالفعل، لأن صورها مرتبطة في المخيلة⁽²⁾.

ج- الأرواح:

أما النوع الأخير من المونادات فهي الأرواح، ويعرف كذلك باسم المونادات العاقلة، وهي أعلى نوع بين المونادات، لأنها أكثرها كمالاً. "الأرواح هي بالفعل أكمل الجواهر"⁽³⁾. وهي بدورها نوعان كبيران الأرواح الإنسانية والأرواح العالية، وتلك هي أرواح الجن والملائكة، لكننا سنتوقف عند النوع الأول فقط، لأنه هو الذي يهمننا في محاضرتنا هاته.

يتميز لايبنتز في فلسفته بين نوعين من الإدراك هما الإدراك (La Perception) والإدراك الواعي أو الذاتي (L'Aperception). الإدراك هو الإدراك اللاوعي (La perception inconsciente)، أي تقوم المونادة بالإدراك لكنها لا تكون واعية بفعلها هذا. وهذا النوع من الإدراك هو الموجود عند جميع المونادات دون استثناء، أي المونادات غير العاقلة. وسبب اللاوعي هم الغموض الشديد الذي يصاحب الإدراك، والإدراك اللاوعي هو أدنى أنواع الإدراك، فالمونادة هنا تدرك العالم لكنها لا تدرك ذاتها أبداً. "الأنفس البسيطة لا تعرف

(1) – *La Monadologie*, Art 19, Dans Janet, Tome I.

(2) – *Nouveaux Essais*, Préface, p36.

(3) – *Discours de métaphysique*, Art 36.

ذواتها ولا ما تفعله، ومن ثم لا يمكنها القيام بالأفعال المنعكسة، ولا يمكنها اكتشاف الحقائق الضرورية والكلية".⁽¹⁾

بالعكس الإدراك الواعي يخص المونادات العاقلة فقط، ويكون أكثر الإدراكات وضوحا وتميزا، وهو يقترب بالوعي الذاتي أي وعي المونادة لفعل الإدراك الذي تقوم به من جهة، ووعيا لذاتها من جهة أخرى، فهي تعرف ذاتها، لأنها تتعكس على ذاتها في أفعال تأملية عالية. "غير أن أنفس الأجسام الأخرى أو صورها الجوهرية، تختلف جدا عن الأنفس العاقلة، فهذه هي وحدها التي تعرف أفعالها".⁽²⁾

ويعني ذلك لأن الأرواح الإنسانية تختلف عن المونادات الأخرى بأنها تدرك العالم، وبوضوح وتميز أكبر، كما تدرك ذاتها أيضا، وهذا ما يؤهلها من ناحية أخرى إلى إدراك الحقائق الضرورية. "كما أننا وبفضل معرفة الحقائق الضرورية وتجربياتها نرتفع إلى الأفعال المنعكسة، التي تجعلنا نفكر فيما يسمى بالأنا، ونعتبر أن هذا الشيء أو ذلك موجود فينا".⁽³⁾

الأرواح الإنسانية هي وحدها التي تدرك الحقائق العقلية المجردة الضرورية والأزلية، لهذا فهي وحدها التي تبني العلوم والفلسفة. وأكثر من ذلك إنها تقدر على إدراك ذاتها وأن تطلق اسم الأنا على ذاتها، وهو أمر مستحيل في باقي المونادات غير العاقلة. "لكن النفس العاقلة تعرف ذاتها ويمكنها أن تتطرق بكلمة الأنا، التي تعني الكثير".⁽⁴⁾

أخيرا الأرواح الإنسانية هي وحدها القادرة على إدراك خالقها أي الله، فبينما تنحصر إدراكات المونادات غير العاقلة في العالم فقط، ترتفع المونادات العاقلة إلى الألوهية. "كما أننا عندما نفكر كذلك في الموجود وفي البسيط والمركب، وفيما غير مادي، وفي الله ذاته، وذلك حين ندرك أن ما هو محدد فينا، فإنه يوجد فيه دون حدود".⁽⁵⁾

(1) – Belaval, *Leibniz, initiation a sa philosophie*, p206.

(2) – *Discours de métaphysique*, Art 12.

(3) – *La Monadologie*, Art 30, Dans Janet, Tome I.

(4) – *Discours de métaphysique*, Art 34

(5) – *La Monadologie*, Art 30, Dans Janet, Tome I.

وفي قمة عالم المونادات هذا توجد المونادة العليا التي يسميها لايبنتز مونادة المونادات وهي الله، "المونادة العليا أو العظمى (Suprême) أو مونادة المونادات (La Monade des monades)".⁽¹⁾ فالله أيضا مونادة عنده، لكنه أعلى المونادات جميعا وعلى الإطلاق، لأنه المونادة الخالقة، اللامتناهية، الأزلية، المطلقة، الأولى... والمونادة المستقلة بذاتها على الإطلاق ومن كل وجه، بينما تتعلق بها جميع المونادات دون استثناء، ولا تستطيع البقاء لحظة من دون مساعدته، لأنها صادرة عنه وتابعة له في وجودها وأفعالها بالكامل. "وهكذا يكون الله هو الوحدة الأولية أو الجوهر البسيط الأصلي، وتكون كل المونادات المخلوقة أو المشتقة مصنوعاته، التي تنشأ بالتقريب بفضل انبثاقات (أو ومضات) إلهية (Fulgurations) دائمة من لحظة إلى أخرى".⁽²⁾

VI - نظرية الانسجام المسبق:

بعد أن بيّن لايبنتز أن المونادات هي جواهر روحية منغلقة على ذاتها، لا يدخل إليها شيء من الخارج ولا يخرج منها شيء إليه، وجد نفسه في مشكلة كبرى، هي مشكلة اتصال الجواهر فيما بينها، والحقيقة إن هذه المشكلة أرقته وحيرته كثيرا، فظل يفكر في حل لها لسنوات طويلة إلى أن تمكن من صياغة نظريته المشهورة نظرية الانسجام المسبق، والتي ظن أنها قادرة على إثبات الاتصال بين المونادات دون المساس بخاصية انغلاقها على ذاتها. لهذا فنظرية الانسجام المسبق تقوم على مسلمة رئيسية وهي استحالة الاتصال المباشر بين المونادات. "المونادات... لا يوجد بينها أي اتصال مباشر، وكل واحدة منها تتطور كما لو كانت وحدها في الكون، أي أن كل عملياتها تأتيها من باطنها الخاص، كل واحدة منها هي آلة روحية لا تملك لا أبوابا ولا نوافذا".⁽³⁾

حتى وإن كان الاتصال المباشر بين المونادات مستحيلا إلا أنها ليست معزولة تماما عن بعضها بعض، ومن دون أدنى علاقة فيما بينها، بل توجد بينها علاقة وطيدة جدا، وتكمن

(1) - Jacques Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p140

(2) - *La Monadologie*, Art 47, Dans Janet, Tome I.

(3) - Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Tome III, p467.

هذه العلاقة في توافق إدراكاتها، يعني أن الانسجام يكون في مستوى الإدراكات، بحيث ترتبط إدراكات كل موناة بإدراكات كل المونادات الأخرى، لأنها تعبر عنها. يقول السيد رسل: "الجواهر لا تملك أي فعل في بعضها بعض، لكنها تتوافق في التعبير عن العالم، غير أن كل واحد منها يعبر عنه من وجهة نظره الخاصة. لا يمكن أن يوجد أي فعل متبادل (Interaction) بينها، لأن كل ما يحصل لكل ذات هو جزء من وجودها الخاص، وهو محدد منذ الأزل في حال ما إذا وجد هذا الجوهر حقيقة".⁽¹⁾

قلنا سابقا إن الفعل الأساسي لكل موناة هو الإدراك، وهي تدرك نفس الموضوع، وهو العالم، لكن كل واحدة منها تدرك من زاوية معينة، أي من وجهة نظر خاصة بكل موناة على حده، بحيث تكون إدراكات المونادات إدراكات لا متناهي من جهة العدد، إلا أنه لا يوجد أي تعارض بينها، بل يوجد توافق تام بين هذه الإدراكات اللامتناهية، وهذا بسبب الانسجام المسبق بينها. "كل المونادات تدرك العالم نفسه، وتتوافق طبيعيا بفضل وحدة الموضوع المدرك، حيث يوحدتها انسجام ينشأ مع الكون، وهو بذلك مقدر مسبقا".⁽²⁾

ويظهر لنا بذلك أن الاتصال الذي أثبتته لايبنتز هو اتصال مثالي فقط، وليس واقعا أبدا، بل إن الاتصال الواقعي بين المونادات أمر مستحيل عنده بالكلية. والأساس الوحيد لهذا الاتصال هو الله وحده. "غير أنه لا يوجد بالنسبة إلى الجواهر البسيطة إلا تأثير لموناة على أخرى، ولا يصبح هذا التأثير فعالا إلا بتدخل الله".⁽³⁾

ولا تفعل المونادات سوى تحقيق الانسجام الذي وضعه الله بينها منذ البداية. "الفعل الذي تمارسه المونادات على بعضها بعض يعبر عن التوافق الذي أقامه الله بين جميع إدراكات المونادات. وبموجب هذا الارتباط تتجاوب إدراكات كل موناة مع إدراكات المونادات الأخرى، وتتمثل بذلك الكون بأسره".⁽⁴⁾

⁽¹⁾ – Bertrand Russell, *Histoire de la Philosophie Occidentale*, Traduit par Hélène Kern, Paris, Librairie Gallimard, 1953, p604.

⁽²⁾ – Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Tome III, p467.

⁽³⁾ – *La Monadologie*, Art 51, Dans Janet, Tome I.

⁽⁴⁾ – Charles Werner, *La philosophie moderne*, Paris, Payot, 1954, p125.

ولقد وضع الله الانسجام بين المونادات في نفس اللحظة التي خلقها فيها، وقد خلقها من أجل غاية واحدة ووحيدة وهي إدراك العالم أو التعبير عنه، بحيث نظر الله إلى العالم الذي يريد خلقه -وذلك في فهمه طبعاً- من زوايا لا متناهية، ومن كل زاوية نظر منها إلى العالم خلق مونادة خاصة، ومعها وجهة نظرها للعالم، وهي تلك الزاوية التي نظر منها الله إلى العالم. والغرض من ذلك أن ينوع الله وجهات النظر إلى العالم إلى ما لا نهاية له، وهذا ما يزيد من كمال العالم، وكمال الله في نفس الوقت. "كل جوهر كأنه عالم بأسره، وكأنه مرآة لله أو بالأحرى للكون كله، والذي يعبر عنه كل واحد من هذه الجواهر بطريقته الخاصة، تقريبا مثلما تمثل المدينة الواحدة بعينها بطرق متنوعة تبعا للوضعيات المختلفة التي يكون فيها الشخص الذي يشاهدها. وبذلك فإن الكون سيتكاثر بوجه ما بقدر عدد الجواهر التي توجد فيه، وستضاعف عظمة الله كذلك بقدر عدد التمثلات المختلفة جدا فيما بينها لصنعه".⁽¹⁾

ولما كان الله هو السبب الأول والحقيقي للانسجام الموجود بين المونادات، فإنه ذلك يعني أنه متوافقة فيما بينها مع جهة إدراكها، أي أنها خلقت لأجل بعضها بعض، فقد راعى الله كل المونادات أثناء صنعه لهذا الانسجام الرائع بينها. "كل الجواهر المخلوقة... في الكون قد صنع كل واحد منها من أجل الآخر بعضها بعض بالتبادل، وإن كان أحدها مرتبطا بالآخر بطريق مباشر بدرجة أكثر أو أقل، حسب درجات الارتباط. وهكذا فإنه يمكننا القول إنه في مقاصد الله وفي نظام العلة الغائية يتعلق الجوهر بالآخر، لأن الله قد راعى أحدها عندما خلق الآخر".⁽²⁾

ويترتب عن كل ما قلناه أن الإدراك الذي تملكه أية مونادة وفي أية لحظة من لحظات الزمان سينسجم تماما مع إدراكات كل المونادات الأخرى، وهذا ما يدل على حكمة الله وخبريته أيضا، كما يعتبر لايبنتز أن الانسجام المسبق هو أحد أهم وأقوى أدلة وجود الله في فلسفته. "تملك كل الجواهر انسجاما أو صلة فيما بينها، ويجب أن تعبر في ذاتها عن الكون نفسه. والعلة الكلية هي إرادة خالقها، والقرارات أو القوانين التي وضعها من أجل أن يجعلها

(1) - *Discours de métaphysique*, Art 9.

(2) - *Analyse et commentaire du Livre de Lamy de la connaissance de soi-même*, Dans André Robinet, *Malebranche et Leibniz*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, p 365.

تتلاءم فيما بينها بأفضل طريقة ممكنة. وهكذا فإن التوافق المتبادل بين مختلف الجواهر (التي لا يمكن أن يؤثر أحدها على الآخر عندما نتحدث بدقة ميتافيزيقية، والتي تتوافق مع ذلك، كما لو كان أحدها يؤثر على الآخر هو من أقوى أدلة وجود الله".⁽¹⁾

لا يقتصر عمل نظرية الانسجام المسبق على صنع التوافق الكامل بين إدراكات مختلف المونادات في هذا العالم، بل يتعداه إلى صنع التوافق الكامل أيضا بين عالم الظواهر المادي والآلي وعالم المونادات الميتافيزيقي والغائي. "الحكمة اللامتناهية لله العظيم مضافة إلى خيريته الشاسعة... جعلت كل الأشياء منسجمة فيما بينها على الوجه الأكمل، ومتعاونة مع بعضها بعض بأجمل توافق، العلل الصورية أو الأنفس مع العلل المادية أو الأجسام، والعلل الفاعلة أو الطبيعية مع العلل الغائية أو الأخلاقية".⁽²⁾

VII - نظرية المعرفة:

اهتم لايبنتز مثل كل فلاسفة عصره بمشكلة المعرفة، التي تناولها في عدة كتب، لكنه سيركس لها كتابا خاصا يتعمق فيها ويدقق في كل تفاصيلها، وهو كتاب **مقالة جديدة في الفهم البشري**، الذي ألفه على أعقاب كتاب جون لوك **مقالة في الفهم البشري**، وقد كان غرض الكتاب نقد لوك وتجريبته في المعرفة، وابتغ فيه المسائل التي دونه لوك في كتابه مسألة مسألة معقبا عليها وناقدا لها، ومن المؤكد أنه كان واقعا تحت تأثير ديكارت، وخاصة نزعتة العقلانية التي تبناه منه بشكل أو بآخر.

صحيح أن لايبنتز كان فيلسوفا عقلانيا لكنه أسس لنفسه عقلانية جديدة خاصة به، انطلاقا من قناعاتها الفلسفية الخاصة، واهتماماته العلمية الخاصة لاسيما الرياضيات الجديدة والمنطق الجديد، اللذين لم يعفهما ديكارت قط. كما أنه عاصر جون لوك وعرف المذهب التجريبي الحديث الذي أسسه، وقد استفاد لايبنتز كثيرا من انتقادات لوك لعقلانية ديكارت وأتباعه، وحاول تفادي أخطائها في عقلانيته الجديدة. وأهم ميزة لعقلانية لايبنتز أنها ستكون

⁽¹⁾ - *Lettre de Leibniz à Arnauld*, 9 Octobre 1687, Dans Rodis-Lewis, p82.

⁽²⁾ - *La cause de Dieu*, Art 46, Dans *la Théodicée*.

أو لمحاولة في العصر الحديث للجمع بين العقلانية والتجريبية أي بين العقل والحس. "لايبنتز... حاول التوفيق بين... الحس والعقل".⁽¹⁾

حتى وإن كان لايبنتز ينطلق من نظرية المعرفة الديكارتية إلى حد ما، إلا أنه يخالفه في أمور كثيرة أولها الشك المنهجي. "قام لايبنتز بتوجيه سهام نقده نحو ديكارت بسبب تماديه في الشك، ولكنه لم يذهب إلى أبعد من النقد، فلم يتفق لايبنتز مع ديكارت في قوله بالشك المنهجي، ولم يوافق في فرض الشيطان الماكر الذي يعبث بأفكارنا فيطرح يبقينها إلى هاوية الشك المطلق أو اللأدرية ولكن لايبنتز يرى أن منهج ديكارت وفروضه غير كافية".⁽²⁾

حيث يرفض أن يبدأ فلسفته بالشك على طريقة ديكارت، ولا أية ضرورة لذلك فيتفق في ذلك تماما مع سبينوزا، بل ينطلق مباشرة من الأفكار تصنيفها. ويرى لايبنتز أن الفيلسوف يستطيع تجنب نفسه الدخول في دوامة الشك، بتقديم تعريف دقيق عن الأفكار الواضحة والتميز أي الأفكار الحقيقية واليقينية، أن هذا بالذات ما كان ينقص ديكارت، فهو وإن كان أو لفيلسوف يصوغ نظرية الأفكار الواضحة والتميزة إلا أنه أخفق في تحديدها بدقة. فما نحتاجه حقا هو معيار الفكرة الواضحة والتميزة، لأن غياب هذا المعيار قد يجعل الفكرة الغامضة تبدو متميزة لبعض الناس. "ويلاحظ لايبنتز أنه كثيرا ما يتضح أن ما يظهر كأفكار واضحة ومتميزة للناس الذين يصرون أحكاما سطحية هي في الحق أفكار غامضة ومضطربة. ويستنتج من ذلك أن مبدأ ديكارت القائل: «بأن ما يدركه في وضوح وتمايز في الشيء حقيقي، وبالمقدور جعله محمولا عديم الفائدة، ما لم يضاف إلى ذلك معيار للوضوح والتمايز»".⁽³⁾

وسيسعى لايبنتز من جهته إلى إيجاد المعيار الدقيق والصارم للأفكار الواضحة والتميزة، لهذا فإنه ميّز بين المعرفة الغامضة والمعرفة الواضحة، ثم ميّز في المعرفة الواضحة بين

⁽¹⁾- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 223.

⁽²⁾- المرجع السابق، ص 230.

⁽³⁾- رينشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص 60.

المعرفة المتميز والمعرفة المبهمة، وميز كذلك في المعرفة المتميزة بين المعرفة الوافية أي الكاملة والمعرفة غير الوافية، ويقسمها أيضا إلى معرفة رمزية أو حدسية. "المعرفة بأسرها إما أن تكون غامضة أو واضحة، والمعرفة الواضحة أيضا إما أن تكون مهوشة أو متميزة. والمعرفة المتميزة بدورها إما أن تكون غير وافية، وأيضا إما رمزية أو حدسية، والمعرفة الأكمل هي التي تجمع بين الاستيفاء والحدسية".⁽¹⁾

وما يقصده لايبنتز من خلال هذه التميزات هو أنه لا يمكننا إدراك أية فكرة بوضوح، إذا لم يكن في وسعنا التمييز بينها وبين الأفكار الأخرى التي تشبهها، وهذا ما يعتبره لايبنتز معيار الوضوح. ثم إننا لا ندرك أية فكرة بطريقة متميزة إذا لم يكن في وسعنا أن نتعرف على مختلف خصائص الفكرة التي تميزها عن باقي الأفكار الأخرى، وهذا ما يعتبره لايبنتز معيار التمييز. ومعيار التمييز أعلى من معيار الوضوح، لأنه من الممكن أن يكون بوسعي أن أميز بين فكرة وفكرة أخرى تشبهها، دون أن يكون في وسعي التعرف على الخصائص التي تجعلها مختلفة عن الفكرة الأخرى.

أما الكفاية فهي مجرد امتداد لمفهوم التميز فقط، ويكون الإدراك غير واف أو غير مطابق (Inadéquat) عندما يتعلق الأمر بالأفكار المركبة، وهذا يحصل عندما أدرك بعض أجزاء الفكرة المركبة إدراكات متميزا، لكنني أدرك باقي أجزائها إدراكا غير متميز، فلا يكون إدراكي للفكرة المركبة ككل إدراكا متميزا على الوجه الأكمل، بل يكون إدراكا غير واف. بالعكس عندما يكون إدراكي لجميع أجزاء الفكرة متميزا يكون إدراكي للفكرة المركبة إدراكا وافيا أو مطابقا (Adéquat). "ومعنى الكفاية هو في الحق امتداد لمعنى التمايز فحسب، وينكشف الإدراك غير الوافي في حالة الأشياء ذات الطبيعة المركبة. فإذا أنا أدركت بعض مكونات شيء مركب إدراكا متميزا دون أن أدرك المكونات الأخرى سيكون إدراكي للشيء المركب قاصرا عن التمايز الكامل، ومن ثم فإنه يكون غير واف. أما إذا أدركت جميع مكوناته بتمايز. في هذه الحالة يكون إدراكي للشيء المركب وافيا".⁽²⁾

(1) - ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص60.

(2) - المرجع السابق، ص61.

آخر تمييز يقيمه لايبنتز بين أنواع الإدراكات، هو التمييز بين الإدراك الرمزي (Symbolique) والإدراك الحدسي (Intuitive)، فعندما تكون الفكرة بسيطة، فلن يكون من الصعب علي تكوين تصور مباشر عن تلك الفكرة في كل جوانبها في نفس الوقت عندما أقوم بإدراكها. وهذا النوع من الإدراك يكون إدراكا حدسيا. لكن الأفكار البسيطة لا تشكل الجزء الأكبر من مضمون العقل، بالعكس معظم أفكار العقل تكون مركبة. لهذا لا يمكنني أن أدرك جميع جوانب الفكرة عن طريق الحدس، ومن ثم سألجأ إلى استخدام الرموز وهي عبارة عن مؤشرات تعبر عن مواضع بعض جوانب الفكرة التي أفكر فيها. وإذا ما ركزت انتباهي على جانب خاص من جوانب الفكرة عندئذ يمكنني أن أستغني عن الرمز الذي كنت أستخدمه في العادة في ذلك الموضع، وأقوم بتصوره مباشرة، أي بالحدس. غير أنني إذا ما فكرت في الفكرة المركبة نفسها، فلا يمكنني الاستغناء عن الرموز إجمالا، بل سأستعمل مجموعة من الرموز للتفكير فيها، وهنا لا تكون الفكرة حدسية، بل رمزية. "ولكن عندما أفكر في الشيء المركب كله، فإن ما بوسعي أن أفعله هو أن أفكر فيه مستعينا بمجموعة من هذه الرموز. فالحيوان -مثلا- عبارة عن شيء شديد التعقيد. وقد أكون قادرا على تقرير ماهيته، ولكن عندما أفعل ذلك، فإنني أستعين بعدة كلمات (أو رموز) لا أكون قادرا على تصور أو حدس معناها الكامل في نفس الوقت عندما أفكر في ماهيته، وفي مثال هذه الحالات لا يكون تصوري حدسيا، ولكنه رمزي".⁽¹⁾

والحقيقة إننا نلجأ في معظم الأحيان إلى المعرفة الرمزية، لأننا عاجزون عن امتلاك المعرفة الحدسية عن كل شيء، نظرا إلى أن هذه المعرفة كاملة ومن ثم صعبة المنال على الإنسان. "إن المعرفة الرمزية هي نوع من المعرفة التي كثيرا ما نلجأ، ولها مزايا كافية وتستحق التقدير، على شريطة أن نكون قادرين على التصور الواضح والتمايز لكل ملح نقصده عندما ننتبه إليه. ولكن هذه المعرفة أقل كمال من المعرفة الحدسية الكاملة أو

⁽¹⁾—ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 61.

اللازمية لنفس الشيء، ويتعين أن لا يغيب عن فطنتنا أن مثل هذه المعرفة في حالة معظم الأشياء ميسورة لله فقط".⁽¹⁾

تأثر لايبنتز كثيرا بنظرية المعرفة، فمثلما أخذ عنه نظرية الأفكار الواضحة والتمتية، ثم طورها بعد ذلك، فإنه أخذ منه كذلك قاعدة التحليل التي تقول إنه يجب علينا تقسيم كل فكرة من أفكارنا المركبة إلى العدد اللازم من الأفكار الجزئية، التي تتألف منها، لأنه لا يمكننا الوصول إلى حدس الأفكار إلا إذا كانت بسيطة حقا. لكن لايبنتز منطقي كبير وقد مضى بمنهج تحليل الأفكار إلى أبعد بكثير مما ذهب إليه ديكارت. فأكد أن تحليل الأفكار المركبة ليس سهلا، بل إنه يستمر من أفكار إلى أفكار أخرى أبسط منها، بل ويمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية له، وقد لا تكفي حياتنا بأسرها للقيام بهذا التحليل الطويل جدا، والذي لا يقدر عليه إلا عقل الله الكامل واللامتناهي.

"لايبنتز... يعتقد أن التحديد الصحيح الكامل لطبيعة معظم الموجودات قد يحتاج إلى عملية لا نهاية لها من التحليل الطويل أو تحديد الملامح، إذ أن التحديد الكامل لطبيعة أي شيء موجود قد يحتاج إلى تحديد علاقته بكل شيء آخر في الكون، وبوسعنا أن ندبر أمرنا على أحسن حال للأغراض العملية إذا اكتفينا بالتحديد على نطاق أضيق. أما المعرفة الكاملة للشيء، فإنها تتطلب هذا النحو المشار إليه من الإحاطة. ولما كانت قدرتنا محدود، فإننا لن نستطيع القيام بعملية تحليل قد تطول إلى ما لا نهاية، فقد تستغرق حياتنا بطولها. فما بالك إذا كان المراد إدراك جميع الملامح متأنية وعلى الفور وفي لحظة واحدة متاحة! إن الله وحده هو القادر على ذلك".⁽²⁾

لكن لايبنتز لا يستسلم أمام هذه الصعوبة، ويجد لها حلا، وذلك باللجوء إلى ما سماه المفاهيم الأولية. "كما تتطلب المعرفة الكاملة الإحاطة بكل دقائق الأشياء الموجودة في الكون، وهذا غير ممكن بالنسبة للإنسان، ولكنه ممكن بالنسبة لله فقط، لذلك أمكن لنا

(1) - ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 61.

(2) - المرجع السابق، ص 62.

الوصول إلى المعرفة الكاملة عن طريق «المعاني الأولية»، فالمعرفة ممكنة لا يمكن الشك فيها موقفا لا أدريا، إنها ممكنة عقليا وحسيا وحديسيا".⁽¹⁾

VIII - نظرية الأفكار الفطرية:

قلنا سابقا إن لايبنتز ألف كتابه الشهير **مقالة جديدة في الفهم البشري** للرد على تجريبية جون لوك، التي عرضها في كتابه **مقالة في الفهم البشري**. "لما كانت المقالة في **الفهم البشري**، والتي نُشرت من قبل انجليزي مشهور، هي أحد أجمل الكتب وأكثرها تقديرا في هذا العصر، فقد قررت أن أبدي ملاحظاتي عليها، لأنني تأملت ومنذ وقت طويل نفس الموضوع ومعظم المسائل التي تم تناولها فيها. وأعتقد أن هذه مناسبة جيدة لإصدار كتاب بعنوان **مقالات جديدة في الفهم البشري**... وبالرغم من أن مؤلف المقالة قد قال الكثير من الأمور الجميلة، التي أهنئه عليها، إلا أن نسقينا يختلفان كثيرا، فهو أكثر ارتباطا بأرسطو، أما نسقي فإنه يرتبط بأفلاطون، وإن كان كل واحد منا يبتعد في أمور كثيرة عن هذين الفيلسوفين القديمين".⁽²⁾

سيحاول لايبنتز في نظريته في المعرفة التوفيق بين العقلانيين والتجريبيين، وذلك من خلال الجمع بين العقل والحس. حيث يؤكد لايبنتز على ضرورة المعرفة الحسية، لكنه مع هذا يعطي الأولوية للمعرفة العقلية، لأنه فيلسوف عقلائي ولكم على طريقته الخاصة.

ينطلق لايبنتز في نظريته للمعرفة من نظرية الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت وأتباعه، ويدحض نقد لوك لها. "معروف جدا أن لايبنتز ينتقد في مؤلفه أبحاث جديدة هجوم لوك على نظرية الأفكار الفطرية".⁽³⁾ لهذا فإنه يرفض قول لوك إن العقل البشري صفحة بيضاء حال

(1) - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 231.

(2) - Leibniz, *Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain*, P33.

(3) - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع (الفلسفة الحديثة، من ديكارت إلى لايبنتز)، ترجمة سعيد توفيق ومحمود سيد أحمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2013، ص 423.

الولادة أي قبل التجربة. "يرفض لايبنتز الفكرة التي تقول إن العقل هو صفحة بيضاء في الأصل".⁽¹⁾

ولن يكفي لايبنتز بتبني نظرية الأفكار الفطرية الديكارتية، بل قام بتعميمها لتصبح جميع الأفكار فطرية في فلسفته. "لايبنتز يقول إن الأفكار كلها فطرية، بمعنى أنها تنتج من الداخل، بفضل مبدأ داخل الذهن".⁽²⁾ وتعميم نظرية الأفكار الفطرية كان ضروريا عند لايبنتز بالنظر إلى نظرية في المونادات، فالعقل عبارة عن موناة، والمونادة عنده جوهر منغلق على ذاته ومكتف بذاته، لذلك فهو يحتوي بداخله كل حالاته وتغيراته الخاصة منذ بداية وجوده، بحيث إنها تتبع جميعا من أعماقه، ويفضل قوانينه الخاصة. لهذا فإن العقل عنده يتضمن منذ البداية جميع أفكاره، حتى تلك التي تصدر عن التجربة. لكن ذلك لا يعني أن التجربة لا قيمة لها، بالعكس إنها ضرورية لأنها المناسبة التي تدفع النفس لاستخراج الأفكار الفطرية المغروسة في أعماقها، "النفس تتضمن في الأصل مبادئ الكثير من المفاهيم والمذاهب، والتي تُوقظها فيها المواضيع الخارجية خلال المناسبات فحسب، مثلما أعتقد أنا ذلك مع أفلاطون، ومع كل الذين يفهمون فقرة القديس بولس التي يسجل فيها إلى أن قانون الله مكتوب في القلوب".⁽³⁾

يرى لايبنتز أن جميع أفكار للعقل البشري فطرية، لكن لا يعني ذلك أننا ندركها دون حاجة إلى التجربة، لأنها تكون قبل التجربة في حالة اللاوعي، أي أفكار غير واعية، وخروجها من حالة القوة إلى حالة الفعل يعني خروجها من حالة اللاوعي إلى حالة الوعي، وهنا يكون دور التجربة حاسما، لأن التجربة هي تدفع العقل للانتباه إلى هذه الأفكار الفطرية دون سواها، وتحثه على استخراجها من أعماقه ونقلها إلى الوعي. "فالأفكار الفطرية فطرية بمعنى أن العقل يستمدّها من ذاته، لكن لا يترتب على ذلك أن كل عقل يبدأ بمخزون، إذا جاز هذا العبير، من أفكار وحقائق فطرية، أو حتى أن كل عقل يبلغ باستمرار معرفة واضحة بتلك

(1) - - فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع (الفلسفة الحديثة، من ديكارت إلى لايبنتز)، ص 426.

(2) - المرجع السابق، ص 426.

(3) - Leibniz, *Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain*, p35.

الحقائق التي يمكن أن نستمدّها منه. وفضلا عن ذلك لا ينكر لابينتر أن التجربة قد تكون ضرورية للالتفات إلى أفكار وحقائق فطرية، أو بلوغ وعي واع بها".⁽¹⁾

من دون التجربة لن تخرج الأفكار الفطرية من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ولا يقتصر ذلك على المعارف الحسية فقط، بل ويمتد إلى المعارف العقلية الخالصة مثل المعارف الرياضية والمنطقية. "يظهر من ذلك أن الحقائق الضرورية، كما نجدها في الرياضيات البحتة، لاسيما في الجبر والهندسة، يجب أن يكون لديها مبادئ لا يرتبط برهانها مطلقا بالأمثلة، ولا بشهادة الحواس تبعا لذلك، بالرغم من أننا لم نكن لنتقن للتفكير فيها من دون الحواس. هذا ما يجب علينا أن ننتبه إليه جيدا، وهذا ما فهمه إقليدس جيدا، حيث إنه برهن في أغلب الأحيان على ما يُلاحظ بالقدر الكافي بالتجربة وبالصور الحسية. المنطق أيضا مع الميتافيزيقا والأخلاق، اللتين تشكل إحداهما اللاهوت والأخرى القضاء (La Jurisprudence)، وهما طبيعيان على السواء، كلها مليئة بهذه الحقائق. ونتيجة لذلك فلا يمكن لبرهانها أن يأتي سوى من المبادئ الداخلية التي نسميها فطرية".⁽²⁾

ومن أقوى الحجج التي يستخدمها لابينتر لإثبات صحة نظرية الأفكار الفطرية هي عدم كفاية التجربة، حيث يرى أن أهم شيء تفتقر إليه التجربة هو الكلية والضرورة، وهما أساس العلم. "حتى وإن كانت الحواس ضرورية لكل معارفنا الراهنة، إلا أنها لا تكفي أبدا لإعطائنا إياها كلها، لأن الحواس لا تعطي مطلقا سوى أمثلة فقط، أي حقائق جزئية أو فردية، لكن الأمثلة التي تؤكد حقيقة عامة، ومهما كان عددها لا تكفي لإثبات الضرورة الكلية لهذه الحقيقة ذاتها، لأنه لا ينتج عنها أن ما حدث سيحدث على نفس النحو".⁽³⁾

وسنرى فيما بعد أن محاولة لابينتر للتوفيق بين العقلانيين والتجريبيين، ستضج أكثر مع كانط الذي سيتبناها منه، ثم يقوم بتطويرها إلى أقصى حد وتقديمها في صورة جديدة، من خلال نظريته في الحساسية والفهم، وهو ما سندرسه في محاضرة كانط لاحقا.

⁽¹⁾ - فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع (الفلسفة الحديثة، من ديكارت إلى لابينتر)، ص 425.

⁽²⁾ - Leibniz, *Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain*, p34.

⁽³⁾ - Ibid.

- المصادر باللغة العربية:

- 1- غوتفريد لايبنتز، *مقالة في الميتافيزيقا*، ترجمة الطاهر بن قيزة، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- 2- ج. ف. ليبنتز، *أبحاث جديدة في الفهم البشري، نظرية المعرفة، تقديم وترجمة وتعليق أحمد فؤاد كامل، مصر، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983.*
- 3- جوتفريد لايبنتز، *المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي*، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1978.

- المصادر باللغة الأجنبية:

- 1 - Leibniz. (G.W), *Correspondances Leibniz –Clarcke*, Edition André Robinet, Paris, Presses Universitaires de France, 1957.
- 2 – Leibniz. (G.W), *Discours de métaphysique*, Edition Henri Lestienne, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 3^{eme} Edition, 1962.
- 3 – Leibniz. (G.W), *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*, Edition Jacques Brunschwig, Paris, Garnier –Flammarion, 3^{eme} Edition, 1969.
- 4 – Leibniz (G.W), *Lettres de Leibniz à Arnauld*, Edition Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
- 5 – Leibniz. (G.W), *La Monadologie*, Edition Emile Boutroux, Paris, Librairie Delagrave, 1970.
- 6 – Leibniz, (G.W), *Nouveaux Essais sur L’Entendement Humain*, Edition Jacques Brunschwig, Paris, Garnier – Flammarion, 1966.
- 7 – Leibniz. (G.W), *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Edition Paul Janet, Paris, Félix Alcan, 2^{eme} Edition, 1900, (2 Vol).

8- Leibniz. (G.W), *Œuvres mathématiques de Leibniz*, Berlin, Geog Olms Hildesheim, 1962, Tome I, p 179).

9- Leibniz. (G.W). *Œuvres de Leibniz*, Edition Lucy Prenant, Paris VI, Aubier –Montaigne, 1972, (Tome I).

- المراجع باللغة العربية:

- 1- إبراهيم مصطفى، *الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم*، الإسكندرية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2000.
- 2- وليام كلي رايت، *تاريخ الفلسفة الحديثة*، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010.
- 3- برتراند رسل، *تاريخ الفلسفة الغربية*، الكتاب الثالث *الفلسفة الحديثة*، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- 4- ريتشارد شاخت، *رواد الفلسفة الحديثة*، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
- 5- جورج طعمه، *فلسفة لايبنتز*، الناشر خاص جورج طعمه، 1965.
- 6- علي عبد المعطي، *لايبنتز فيلسوف الذرة الروحية مع ترجمة المونادولوجيا*، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1985.
- 6- فردريك كوبلستون، *تاريخ الفلسفة*، المجلد الرابع، *الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى لايبنتز)*، ترجمة وتعليق سعيد وتوفيق ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إماما عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.
- 7- كريم متى، *الفلسفة الحديثة، عرض نقدي*، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974.
- 8- ستيفورات هامبشر، *عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر)*، ترجمة ناظم الطحان، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1986.

- المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Emile Boutoux, *La philosophie allemande au XVII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1948.
- 2- Fernand Brunner, *Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*. Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1950.
- 3- Louis Couturat, *La Logique de Leibniz*, Paris, Félix Alcan, Editeur, 1901.
- 4- Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Editions Gallimard, Nouvelle Edition, 1962.
- 5- Maurice Halbwachs, *Leibniz*, ParisV, Mellottée Editeurs, Nouvelle Edition.
- 6- Rivaud Albert, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950 (Tome III).
- 7 – Robinet André, *Leibniz et la racine de l'existence*, Paris, Editions Seghers, 1962.
- 8- Bertrand Russell, *Histoire de la Philosophie Occidentale*, Traduit par Hélène Kern, Paris, Librairie Gallimard, 1953.
- 9- Bertrand- Russell, *La philosophie de Leibniz, Exposé critique*, Traduit par Jean Ray et Renée J. Ray, Paris, Felix Alcan, 1908.
- 10- *Journées Leibniz, Organisées au centre international de synthèse*, Paris, Edition Aubier-Montaigne, 1968.

المحور الخامس:

فلسفة جون لوك

المحور الخامس: فلسفة جون لوك

I- حياته

II- مكانة نظرية المعرفة عند لوك

III- من نقد المذهب العقلاني إلى تأسيس المذهب التجريبي

1- نقد نظرية الأفكار الفطرية

2- التجربة أساس المعرفة الإنسانية

IV- أنواع التجربة

1- التجربة الخارجية أو الإحساس

2- التجربة الباطنية أو التأمل

V- الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية للأجسام

VI- الأفكار البسيطة والأفكار المركبة

1- الأفكار البسيطة

2- نظرية ملكات النفس (La théorie des Facultés de l'âme)

أ- الإدراك الحسي (La Perception sensible)

ب- الحافظة (La Réention)

ج- التأمل أو التفكير (La Contemplation)

د- الذاكرة (La Mémoire)

3- الأفكار المركبة

أ- الضم أو الجمع

ب- العلاقة

ج- التجريد

VII- أنواع الأفكار المركبة

1- أفكار الأعراض

أ- الأعراض البسيطة

ب- الأعراض المركبة

2- أفكار العلاقات

3- أفكار الجواهر

أ- الجوهر المادية

ب- الجواهر الروحية

VIII- أنواع المعرفة

1- المعرفة الحدسية

2- المعرفة البرهانية

أ- الاستدلال الرياضي

3- المعرفة الحسية

4- المعرفة الإيمانية

IX- نقد فكرة الجوهر

فلسفة جون لوك

أ- حياته:

جون لوك فيلسوف إنجليزي ولد سنة 1632 وتوفي سنة 1704، وقد ولد في نفس السنة مع سبينوزا، ويشبه لوك سبينوزا أيضا في أن صحته كانت ضعيفة مثله، لأن الأسرة التي انحدر منها انتشر فيها داء السل. وهذا ما دفعه للاهتمام بالطب فتعلم أساليب المحافظة على صحته، فعاش جد حذر من ظرفه الصحي، فكانت حياته نشيطة إلى حد ما، وهذا ما مكنه من أن يعيش فترة طويلة، وينجح في تأليف العديد من الكتب، التي بسط فيها مذهبه الفلسفي الخاص.

ينحدر لوك من أصل بيورتاني، توفيت والدته وهو صغير السن، لكنه سيتحدث عنها في شيخوخته فيقول عنها كانت: «امرأة ورعة جدا، وأما عطوفة». بينما كان والده محاميا ريفيا، خسر جزءا من ثروته بعد أن أنفقها على الجيش، وذلك لأن البرلمان هيا الجيش لكي يقاوم ضد شارل الأول. وبعد أن فقد لوك الصغير والدته، أشرف والده على تربيته بالكامل، فكان الطفل يرافق والده دوما، لهذا فقد كانت لوالده مكانة جد خاصة في قلبه، حيث نظر لوك إلى والده باحترام شديد، كما أنه أحبه كثيرا. إلى درجة أنه أوصى بعض أصدقائه أن يربوا أولادهم مثلما رباه والده. واكتسب لوك منة تربيته المنزلية أفضل خصال المذهب البيورتاني، مثل الفطنة، الإخلاص، الشفقة، الاعتماد على النفس، الاستقامة والجد، وحب الحرية.

بفضل المنحة الدراسية التي تحصل عليها لوك، استطاع أن يلتحق بمدرسة وستمنستر في لندن ما بين سنوات (1646-1653)، ثم بكلية المسيح في أكسفورد ما بين سنوات (1653-1659)، وكانتا تحت سيطرة البيورتان. وكان «جون أوين» رئيس كنيسة المسيح من أنصار التسامح الديني، وتميزت كلية المسيح بالروح الليبرالية، التي تجسدت بشكل واضح في مستشار الجامعة «أولف كرومل».

خلال دراسته الجامعية تمكن لوك من مخالطة كل التيارات السياسية الموجودة في إنجلترا آنذاك، من ملكيين، جمهوريين، إنجليين، المشيخين والمستقلين. كما تعلم أيضا في هذه الفترة

الكثير من أصدقائه الطلبة، وهذا من خلال المحادثات والمراسلات معهم، دون أن ننسى ما تعلمه من قراءاته الخاصة (التي شملت بيكون، هوبز وديكارت). ومن المؤكد أن لوك تعلم من المقررات الدراسية التي تُدرس في الكلية، والتي كانت تتركز أساسا على اللغات القديمة، والقواعد والمنطق الصوري.

عندما أكمل دراسته في الجامعة، شغل لوك وظيفة دائمة في أكسفورد، وهي "باحث بالدراسات العليا"، وهي وظيفة تجمع بين الدراسات العليا والتدريس. تعلم لوك في البداية اللغة اليونانية، وعلم البيان، ثم الفلسفة الأخلاقية، وما ينبغي علينا الإشارة إليه هو أن دراساته كانت في الأساس في مجال العلوم الطبيعية، فقد شملت الفيزياء والكيمياء وعلم الظواهر الجوية والطب.

وبما أن لوك درس الطب، فقد مارسه أيضا في حدود ضيقة، وعالج اللورد أنتوني آشلي (الذي أصبح لاحقا الإيرل الأول لشافتسبري (Schaftebury))، وهو رجل سياسة مرموق في عهد الملك شارل الثاني)، وذلك من خلال قيامه بعملية جراحية دقيقة له، ربما أنقذت حياته. لهذا أصبح لوك محل ثقة كاملة عند آشلي لا في مسائل الطب فحسب، وإنما في شؤون أسرته، وفي شؤون السياسة كذلك.

ومن بين الوظائف التي اشتغل بها لوك، وظيفة مدرس خاص لابن آشلي (الذي أصبح لاحقا الإيرل الثاني لشافتسبري)، كما نظم زواجه من فتاة شابة وراقية، ولحسن الحظ كان زواجا سعيدا، وأثمر عن مولود جديد، قام لوك بتربيته هو أيضا. وسيصبح هذا الأخير لاحقا الإيرل الثالث لشافتسبري، وواحدا من أبرز الفلاسفة الأخلاقيين خلال القرن الثامن عشر. كما تقلد لوك عدة مناصب في الحياة العامة، باعتباره مؤتمنا سياسيا على أسرار الإيرل الأول لشافتسبري، عندما كان شافتسبري في السلطة، ولعل أهم منصب شغله في هذا الصدد بالنسبة إلى القراء الأمريكيين، هو منصب سكرتير لمجلس المستعمرات، كما شارك في صياغة دستور مستعمرة كارولينا. وربما يرجع الفضل للوك في الإقرار بالحرية الدينية لليبرالية في دستور هذه المستعمرة، لأنه هو الذي وافق عليها بكل تأكيد. لعب الإيرل الأول

لشافتسبري دوار كبيرا جدا في تمهيد الطريق لثورة 1688 (وتوفي هذا الإبريل سنة 1683).
وبما أن لوك ساعد الإبريل في المهام التي قام بها، نظرا لقربه منه وثقته به، فإن ذلك تسبب
له في العداء مع خصومه السياسيين، مما دفعهم إلى حرمان لوك من وظيفته في أكسفورد
بأمر من الملك شارل الثاني، فاضطر إلى أن يعيش حياة المنفى في هولندا.

إلا أن المنفى لم يكن كله سلبيا بالنسبة إلى لوك، بل كانت له بعض الآثار الإيجابية أيضا،
حيث سمحت له الفترة التي قضاها في هولندا بتطوير فكره الفلسفي. وكان يعيش في هذه
الفترة من دخل لممتلكات قليلة تركها له والده، إلى جانب مرتب من شافتسبري، والذي يكفي
لتلبية حاجياته المتواضعة (ومعروف أن لوك عاش وحده، لأنه لم يتزوج أبدا). ولأنه كان
متفرغا أثناء المنفى، فإنه استغل وقت فراغه هذا في الدراسة بدقة وعمق أكبر، وأيضا في
التأليف، فاتم بحثه في عدة مسائل كان قد بدأها قبل عشر سنوات خالية، لكن بحثه فيها
كان متقطعا وناقصا، كما أكمل تأليف كتابه العمدة **مقال في الفهم البشري**، بل وألف أيضا
الكثير من الكتب الأخرى في عدة مجالات فلسفية كالأخلاق والسياسة والتربية.

قامت الثورة في إنجلترا سنة 1688، وكانت سببا مباشرا في رجوعه إلى بلده، وقد رجع مع
الأسطول الذي أحضر الملكة ماري الثانية سنة 1689. وشغل لوك في العشر سنوات
اللاحقة مناصب سياسية رفيعة، كما واصل نشر كتيبه. أما أيامه الأخيرة، فقد قضاها لوك
في عزلة في بيت سير فرانسيس ماشم، إذ اعتنت زوجته وابنته به عناية كبيرة، وكان لوك
آنذاك شيخا كبيرا وضعيفا يعيش آخر أيامه ويقترّب من الموت، لكنه كان مشهورا بأنه
فيلسوف عظيم بالنسبة إلى بلده وفي عصره.

II - من نقد المذهب العقلاني إلى تأسيس المذهب التجريبي:

أهم ميزة يتميز بها لوك هي روحه النقدية، والتي اشتهر بها كثيرا، وبما أن مشكلة
المعرفة كانت هي المشكلة الأولى والأساسية خلال القرن السابع عشر، فقد كان من
المنطقي أن يتناولها لوك ويبدأ بها فلسفته، وكانت الإشكالية الرئيسية التي طرحها في هذا
الصدد هي إشكالية أصل المعرفة، حيث حاول تحديد العناصر الأولى للمعرفة للإنسانية.

ونرى بذلك أنه اختلف كثيرا في طرحه لمشكلة عن الطرح العقلاني لديكارت وأتباعه، حيث طرحها طرحا علميا بعيدا عن الميتافيزيقا، فلم يبحث عن ماهية العقل، وإنما طريقة اكتسابه للأفكار يقول محمود زقزوق: "[ارتكز] اهتمامه بالطريقة التي يصل بها العقل إلى تكوين أفكاره، وليس بالبحث في طبيعة العقل بحد ذاته".⁽¹⁾

قبل أن يشرع لوك في بناء نظريته الخاصة في المعرفة، يبدأ أولا بنقد نظرية المعرفة عند خصومه، أي عند العقلانيين، نظرا لاقتناعه بخطئها. وبعد أن تأمل لوك نظرية المعرفة العقلانية بعمق، وجد أن المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه هو نظرية الأفكار الفطرية (Les Idées innées)، لهذا فإنه سيبدأ نقده للمذهب العقلاني من نقده لنظرية الأفكار الفطرية.

1- نقد نظرية الأفكار الفطرية:

أول ما يبدأ به لوك نظريته في المعرفة -في القسم الأول من كتابه مقال في الفهم البشري، هو نقده لنظرية الأفكار الفطرية، نظرا لأنها الأساس الأول الذي يقوم عليه المذهب العقلاني، وهو المذهب الذي رفضه بشدة ونذر فلسفته لتهديمه. ويعتبر نقد لوك لنظرية الأفكار الفطرية بمثابة تمهيد الطريق لعرض نظريته الخاصة في المعرفة، التي هي نقيض نظرية العقلانيين.

نظرية الأفكار الفطرية واحدة من أهم النظريات الفلسفية في المعرفة، وقد قال بها الكثير من الفلاسفة عبر التاريخ، وترجع أصولها الأولى إلى سقراط، ثم إلى أفلاطون خصوصا. وانتشرت في العصر الوسيط مع القديس أوغسطين وأنسلم. وهي ترى أن العقل يتضمن بداخله بعض الأفكار التي لا يستمدّها من التجربة، بل إنها تولد معه، لهذا يفترض أنصار هذه النظرية أن الأفكار الفطرية تكون مقبولة عند جميع الناس دون استثناء.

ويمكننا تقديم تعريف مركز لنظرية الأفكار الفطرية بقولنا إنها تلك النظرية التي تؤكد أن "العقل البشري يشمل جملة من الأفكار المتمثلة في المبادئ العقلية البديهية (مبادئ نظرية)،

⁽¹⁾ - محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، القاهرة، الفكر العربي للطباعة والنشر، 2014، ص166.

والقواعد الأخلاقية الأولية (مبادئ عملية)، موهوبة له منذ ولادته، دون أن يكتسبها من التجربة التي تمر عليه أثناء الحياة، تتسم هذه الأفكار بالوضوح، البداهة، الكلية، والشمولية، إذ نجدها عند كل الناس دون استثناء، ولقد أدى رسوخ هذا المذهب في النفوس إلى درجة أنه لا يستدعي البحث والجدل في اعتقادهم".⁽¹⁾

يخصص لوك القسم الأول من كتابه **مقالة في الفهم البشري**، لنقد الأفكار الفطرية، وذلك باستخراج الحجج التي يعتمد عليها أنصارها، ثم دحضها بعد ذلك. يقول لوك في ذلك: "هناك أناس يفترضون كحقيقة لا تتنازع بأنه توجد بعض المبادئ الفطرية والمفاهيم الأولية، تسمى بوجه آخر مفاهيم مشتركة، المطبوعة والمنقوشة في نفسنا، والتي تلقنتها أي النفس منذ اللحظة الأولى من وجودها، وتحملها معها إلى هذا العالم".⁽²⁾

بعد هذا النص مباشرة، ينبهنا لوك إلى أنه لن يتوجه بنقاشه هذا إلى الأمم المتحضرة، مثل الأمم الأوروبية، لأنها قرأت الفلسفة وتأثرت بأفكارها وآرائها، ولن تكون محايدة في موقفها. لهذا فإنه يترك هذه الأمم ويذهب إلى ثلاثة فئات هي الأطفال، المجانين والشعوب البدائية.

يقول: "إن لدي ما أقوم به تجاه قراء غير متشبعين بأي حكم مسبق، فلن يكون علي من أجل إقناعهم بخطأ هذه الفرضية، سوى أن أبين لهم، كما أمل القيام به في الأجزاء الأخرى من هذا المؤلف، إن الناس يستطيعون اكتساب جميع المعارف التي لديهم باستخدام بسيط لقدراتهم الطبيعية دون مساعدة أي انطباع فطري، وبأنهم يستطيعون الوصول إلى يقين تام عن بعض الأشياء دون الحاجة إلى أي من هذه المفاهيم الطبيعية، أو من هذه المفاهيم الفطرية، لأن جميع الناس - في رأيي - سيوافقون بسهولة على أنه سيكون من المثير للسخرية

⁽¹⁾ - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط5، 1967، ص132.

⁽²⁾ - John Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Traduit par Pierre Coste, Editions Champion, 2004, Livre 1, Chap1 ;§1.

افتراض -على سبيل المثال- بأن أفكار الألوان كانت مطبوعة في نفس مخلوق أعطاه الله البصر، والقدرة على إدراك هذه الأفكار بالتأثير الذي تحدثه الأشياء الخارجية في عينه".⁽¹⁾

تنقسم المبادئ الفطرية إلى نوعين كبيرين؛ هي المبادئ النظرية والمبادئ العملية، تتعلق الأولى بالفلسفة والعلم، وتتعلق الثانية بالأخلاق والسياسة والدين. وسيتناول لوك كل نوع على حده. وأول خطوة يبدأ بها هي جمع الحجج التي يستعملها أنصار المبادئ الفطرية لإثبات هذه المبادئ، من أجل تنفيذها بعد ذلك، ويحصرها في حجتين رئيسيتين هما:

حجة الإجماع الكلي: يرى لوك هنا أن أنصار المبادئ الفطرية يذهبون إلى أن المبادئ الفطرية هي مبادئ مسلم بها من قبل جميع الناس دون استثناء.

حجة الاستخدام العقلي: وبحسب هذه الحجة فإن الإنسان يحمل في عقله هذه الأفكار منذ بداية وجوده، ولكنه في مرحلة الطفولة الأولى لا يعرفها لأنه لا يستعملها، مادام لم يبدأ في التفكير العقلي الواعي، لكنه بمجرد أن يبدأ فيه حتى يكتشف هذه الأفكار بداخله، وهذا دليل قوي على أنها أفكار فطرية. يقول: "باستخدام العقل يستطيع الناس اكتشاف هذه المبادئ، وهذا وحده كاف في نظرهم للبرهنة على أنها فطرية".⁽²⁾

لكي يتمكن لوك من دحض الحجة الأولى، فإنه اختار مبدئين عقليين، يتسمان بالوضوح والبداهة، إلى درجة أننا نندهش عندما يحاول أحدهم مناقشتها من أجل تأكيد صحتها، وهما مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض، يتلخص الأول في قولنا: "الشيء هو هو"، والثاني في: "يستحيل أن يكون الشيء موجودا وغير موجود في الوقت نفسه".⁽³⁾

صحيح أن هذين المبدئين يبدوان واضحين لأول وهلة، لكنهما لا يحظيان مع هذا بذلك الاتفاق المزعوم، والدليل على ذلك أن هناك أناس كثيرون لا يعرفون شيئا عنهما، ومن بينهم الأطفال، والأغبياء والقبائل المتوحشة. يقول: "فالطفل لا يميز بسرعة بين أمه وغيرها من

(1) – Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre1, Chap1, §1.

(2) – ibid, Livre 1, Chap1, §6.

(3) – ibid, §4.

النساء، بل يأخذ وقتاً لمعرفة ذلك، كما أنه لا يميز بين ألعابه وحبّات الحلوى، إنه يأخذ وقتاً أطول حتى يميز بين الألوان، ووقت أطول بكثير ليكتسب القدرة على التجريد".⁽¹⁾ لهذا يمكننا أن نفسر الإجماع على أنه يقوم على أساس لاقتناع معين، فرض نفسه على الناس، فاعتقدوا بفطرية الأفكار وبقينها.

بعد أن فند لوك الحجة الأولى، ينتقل الآن إلى الحجة الثانية، وهي الحجة التي تقول إن العقل الإنساني يتضمن منذ البداية الأفكار الفطرية، لكنه لا يعرفها قبل بلوغ سن معينة-سن النضج العقلي-، ولهذا فإنها تكون موجودة فيه بالقوة فقط، ولن تنتقل إلى الوجود بالفعل إلا إذا بدأ الإنسان في استخدام عقله، أي يبدأ في التفكير العقلي المجرد والاستدلالي. "هناك جملة من الأفكار توجد بالقوة في العقول، ولن تظهر بالفعل إلا عندما يبدأ الفرد في استخدام عقله، فتخرج من حالة الكمون إلى حالة الفعل".⁽²⁾

وعندما يحلل لوك هذه الحجة يجد بأنها تتضمن أمرين هما:

"أن الناس عندما يبدأون في استخدام عقولهم يدركون هذه المبادئ التي كانت مفطورة بصورة طبيعية في العقل.

أما الأمر الثاني: في حالة استخدام العقل يتم اكتشاف وإدراك هذه الحقائق بيقين".⁽³⁾

وسيرفض لوك الأمرين معاً، لأنهما غير صحيحين في نظره، إذ أننا عندما نقول إن الإنسان يكتشف المبادئ الفطرية عندما يبدأ في استخدام عقله، هو إلغاء لفطريتها، لأن الأفكار التي تنتج عن استخدام التفكير والاستدلال العقليين هي أفكار استنتاجية وليست أبداً أفكاراً فطرية. ولكي يوضح نقده يستخدم لوك مثال الرياضيات، فلو كانت الحجة صحيحة لزال كل فرق بين المقدمة التي نستخدمها في الاستدلال الرياضي، والتي يُفترض أنها فكرة فطرية، والنتيجة المستخلصة منها، وهي فكرة استنتاجية.

(1) - إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، الإسكندرية، دار الوفاء، 2000، ص216.

(2) - Alexie Tadie, *Locke*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, P93.

(3) - راوية عبد المنعم عباس، الحس والتجربة في فلسفة جون لوك، بيروت، دار المعرفة الجامعية، 2012، ص54.

"إذا انطلقنا من دليل الإجماع الكلي، وحجة استخدام العقل، فإنه سيتبين لنا أنه لا يوجد فرق بين البديهيات الرياضية والنظريات التي نستنتجها بتوظيفنا لهذه البديهيات، فلا يوجد فرق بين المبدأ والنتيجة، فكلاهما يصبح غير فطري، بما أن جميع هذه الأمور هي استنتاجات تحصلنا عليها انطلاقاً من استخدام العقل".⁽¹⁾

أما الأمر الثاني، والذي لا يختلف كثيراً عن الأول، فهو أن القول بضرورة استخدام العقل لاكتشاف الأفكار الفطرية، أي لإخراجها من حالة الكمون إلى حالة الظهور، ليس أبداً دليلاً على فطريتها، فمن الخطأ القول إن العقل يكتشف المبادئ الفطرية. يقول: "كيف نفكر بأن استخدام العقل ضروري للكشف عن المبادئ الفطرية، ونحن نعرف أن العقل ليس إلا ملكة استنتاج للمبادئ التي لا نعرفها، والحقائق غير المعروفة؟ فمن المؤكد أننا لا نستطيع مطلقاً اعتبار تلك المبادئ والحقائق على أنها فطرية، لأننا لا نستطيع اكتشافها إلا عن طريق العقل".⁽²⁾ إذ يقوم العقل هنا باستنتاج واستخلاص أفكار وحقائق مجهولة من مبادئ معروفة سلفاً، وسيستحيل عندئذ أن تكون هذه الأخيرة فطرية، لأنها عبارة عن استنتاجات توصل إليها الإنسان عن طريق استخدامه لعقله.

أما إذا افترضنا صحة ما يزعمه العقلانيون وإصرارهم على أن العقل يكتشف تلك الأفكار الفطرية، التي كان يجهلها في السابق، عندما يبدأ في استخدام عقله، فإن هذا الزعم لا يدل إلا على أحد هذين الأمرين:

"أنه سيسترجع حقائق كان يعرفها مسبقاً.

أو أنه يكتشف حقائق جديدة كان يجهلها تماماً.

فإذا كان عالماً بها، فإن استخدام العقل سيكون بلا جدوى، لأن هذه العملية تكشف ما كنا نعرفه سلفاً، أما إذا كان العقل يجهلها ثم عرفها بعد ذلك، فهذا يعني أنها ليست فطرية، لأنه

⁽¹⁾ - Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 1, Chap1, §8.

⁽²⁾ - Ibid.

من المستحيل أن توجد أفكار في العقل ولا يعرفها، وبمعنى آخر إن القول إن العقل يعرف هذه الحقائق ولا يعرفها في الوقت نفسه يعد تناقضاً".⁽¹⁾

بعد أن انتهى لوك من دحضه للمبادئ الفطرية النظرية، أي المبادئ العقلية للمعرفة، يمر إلى دحض المبادئ الفطرية العملية، أي مبادئ الأخلاق والسياسة والدين. ومثلما لا يمكن أن يحصل إجماع كلي بين الناس بالنسبة إلى المبادئ النظرية، لا يمكن أيضاً أن يحصل إجماع كلي بينهم بالنسبة إلى المبادئ العملية. يقول: "إذا كانت المبادئ الأولى النظرية التي تحدثنا عنها في الفقرة السابقة لا تحظى بالموافقة العامة، كما أثبتنا ذلك، فمن الواضح جداً فيما يخص المبادئ العملية أنه لا ينبغي أن تحظى بالموافقة العامة هي أيضاً".⁽²⁾

اعتمد لوك في تفنيده للمبادئ الفطرية العملية على نقده للحجج التي أوردها إدوارد هيرتشريرور (Edward Herbert de Charbury) في كتابه **الحقيقة**، والتي ترجع إلى خمسة مبادئ أساسية نذكرها باختصار: "فأما المبدأ الأول فيقول بوجود إله أعلى، ولهذا يجب علينا أن نعبد هذا الإله وهذا هو المبدأ الثاني، ويرى أن الفضيلة مضافة إلى التقوى هما الجزآن الأساسيان في هذه العبادة، وهو المبدأ الثالث، أما المبدأ الرابع فيقول يجب علينا أن نتوب من ذنوبنا وأن نبتعد عنها، ويختتمها بالمبدأ الخامس بقوله ينتج عقابنا وثوابنا عن خرية الله وعدالته في حياة أخرى".⁽³⁾

من أجل دحض هذه المبادئ، اعتمد لوك على تحليل المبدأ الثاني الذي أشار إليه هيرت، والذي يقول "يجب علينا أن نعبد الله"، ويقوم هذه المبدأ على مسلمة أن فكرة الله هي فكرة فطرية فينا.

أولاً ينكر لوك أن تكون فكرة الله فكرة فطرية، بل هي فكرة مكتسبة في تصوره، وهي تُكتسب عن طريق التأمل واستخدام الملكات العقلية، لهذا فإن عبادة الله ليست مطبوعة ومفطورة في

(1) – Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 1, Chap1, §8.

(2) – ibid.

(3) – André – Louis Leroy, *Locke, Sa Vie, Son Œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1964, P24.

عقول جميع الناس على الإطلاق. وقد استشهد لوك لإثبات صحة رأيه ببعض الإداريين "الذين عادوا إلى أرض الوطن من المستعمرات، والذين اكتشفوا، والذي كشفوا له أثناء حديثهم معه عن أهم العادات التي تميز تلك الشعوب المستعمرة، عن وجود اختلاف هائل بين الشعوب المختلفة فيما يتعلق بمقياس ما هو صائب وما هو خاطئ، ومن ثم مستحيل إعداد قائمة القواعد الأخلاقية التي تقوم على معيار القبول العام، خاصة وأن هناك شعوبا همجية تقرر أنه ليس لها أفكار عن الدين وعن الله مطلقاً".⁽¹⁾

إذا ما استثنينا في كلامنا هذه الشعوب المتوحشة والمتخلفة، واقتصرنا في كلامنا على الشعوب المتحضرة فقط، والتي تؤمن بوجود الله، فإننا سنجد أن المبادئ الأخلاقية التي تعيش وتسلك وفقها تختلف من شعب إلى آخر، ومن دين إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، حيث إنه حتى الشعوب المؤمنة بوجود الله لا تتفق جميعها على تصور واحد لهذا الإله، بالعكس إنهم يختلفون أشد الاختلاف في تصورهم له. وما قلناه عن فكرة الله يصدق على جميع المبادئ الأخلاقية، أي أن الناس يختلفون في تحديدي المبادئ الأخلاقية، لأن المصدر الذي يستلهمون منه هذه المبادئ مختلف "فالناس يختلفون في استنتاجهم للقواعد الأخلاقية، حيث يستخلصها المسيحي من إرادة الله، والملحد من إرادة المجتمع ومن الدولة، وسيجد فيلسوف ينتمي إلى العصر القديم أنها موافقة للكرامة الإنسانية".⁽²⁾

وبعد أن بين لوك اختلاف القواعد الأخلاقية من مجتمع إلى آخر، فإنه لن يصعب عليه الآن أن يدحض مبدأ الإجماع الكلي الذي استند عليه العقلانيون لإثبات فطرية المبادئ العملية، حيث إننا نجد أن مجتمعا يجمع على مبدأ أخلاقي معين، في حين أن مجتمعا آخر يجمع على عكسه، وهذا ما يثبت أن "إجماع الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل (في مجتمع آخر) ليس فطريا".⁽³⁾

(1) – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار المعارف، ط5، 1986، ص157.

(2) – André – Louis Leroy, *Locke*, P26.

(3) – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص144.

كثيرا ما يلجأ أنصار نظرية الأفكار الفطرية لتأكيد مشروعيتها في المجال العملي إلى حجة الضمير الأخلاقي، الذي يتساوى فيه جميع الناس، ذلك أننا نشعر بتأنيب الضمير عندما نرتكب خطيئة أو عندما نخطئ في حق الآخر مثلا، ولا يختلف في ذلك اثنان. غير أن لوك يرفض هذه الحجة، ويبين أن الناس يقتربون أفعالا جد سيئة من دون الشعور بالذنب، لأن ضميرهم يكون غائبا تماما عندها، ويستدل على ذلك بقوله: "المتوحشون الذين يقتربون الكبار ولا يؤنبهم ضميرهم، فكثيرا ما نجد الجنود العسكريين يقومون بالمجازر والاعتداءات من أجل الغنائم، كما نجد في بعض الأمم من يدفن الأطفال وأمهاتهم وهم أحياء، بحجة أن ميلاد هؤلاء الأطفال كان في الشهر الملعون (المنبوذ)، ونجد في بعض دول آسيا أنه عندما يبلغ الأطفال سنا معينة يقتلون أوليائهم من دون رحمة، ودون تأنيب ضمير، فما هو معنى الفضيلة والقواعد الأخلاقية أمام تلك الشعوب التي تدفن المرضى في حفر، إذا كانت صحتهم ميؤوسا منها، فيتركون لكي يهلكوا دون رحمة أو شفقة".⁽¹⁾

ونستنتج من التحليل الذي قدمه لوك، أن الضمير الأخلاقي ليس فطريا في الإنسان، بالعكس إنه يُكتسب من المجتمع عن طريق التربية -في الأسرة أو في المدرسة- وانطلاقا من البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان، والدين الذي ينتمي إليه وعوامل أخرى كثيرة، واختلاف هذه العوامل هو الذي يفسر اختلاف الضمير الأخلاقي من إنسان إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر.

2- التجربة أساس المعرفة الإنسانية:

كان ديكارت أحد من أكبر فلاسفة القرن السابع عشر، وأكثرهم تأثيرا فيه، حيث أثر في معظم فلاسفته الذي تبنا نظرياته واستعادوها بعده، وفي مقدمة هذه النظريات نظرية الأفكار الفطرية، التي سلم بها أغلبية الفلاسفة آنذاك، وتباهوا بها، وهي أساس مذهب العقلائي. غير أن لوك اختلف عن جميع معاصريه، فبدل لأن ينبهر بالمذهب العقلائي الديكارتي، راح يتمرد عليه، وبدل أن يتبنى نظرية الأفكار الفطرية، فإنه رفضها رفضا

⁽¹⁾- Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre1, chapitre 2, §9.

قاطعا. لكن هذا لا يمثل إلا الجانب النقدي أو الهدام من نظرية المعرفة عند لوك، لكنه يوجد جانب آخر بناء وإيجابي، وهو نظريته الخاصة في المعرفة، والتي كانت مناقضة لنظرية ديكارت، لأنها كانت تجريبية بحتة. ويعد جون لوك مؤسس التجريبية الحديثة، التي ستزدهر كثيرا في بلده إنجلترا من بعده، لاسيما مع باركلي وهيوم.

بعد أن قضى لوك على نظرية الأفكار الفطرية، تبين أن العقل لا يمكنه أن ينتج أية فكرة بمفرده ومن ذاته، لذلك اعتبر لوك أن العقل الإنساني في البداية يكون صفحة بيضاء ليس فيها أية كتابة، أي لا يتضمن أية أفكار مسبقة، وأن جميع الأفكار التي توجد فيه وإنما جاءت من التجربة ومن التجربة فقط. يقول: "نفترض أن عقل الإنسان صفحة بيضاء خالية من أي خصائص، فمن أين تأتي هذه الأفكار؟ وكيف تحصل هذه الورقة على هذا المستودع الضخم الذي رسمته فيها مخيلة الإنسان، من أين لهذه الورقة بكل هذه المادة من الفكر والمعرفة؟"⁽¹⁾

لن يتردد لوك كثيرا في الإجابة عن هذه الأسئلة وبإجابة واضحة وحاسمة فيقول: "إن جوابي عن هذه الأسئلة يتلخص في كلمة واحدة، هي التجربة، ففيها تتكون كل معارفنا ومنا تُستمد".⁽²⁾

وهكذا سيؤكد لوك أن التجربة هي مصدر المعرفة الإنسانية، والمصدر الوحيد والأوحد، فليس هناك مصدر آخر يستمد منه العقل أفكاره غيرها. وربما لن يختلف لوك في هذه المسألة مع التجريبيين الذين ظهروا قبله في العصر القديم والوسيط، إلا أن الأصالة الحقيقية للوك ستظهر في المفهوم الجديد الذي وضعه للتجربة، التي لم تعد مقتصرة عنده على التجربة الحسية وحدها، مثلما كان الحال عند التجريبيين السابقين له، لكن التجربة انقسمت عنده إلى قسمين كبيرين هما؛ التجربة الخارجية وتتمثل في التجربة الحسية، والتجربة الباطنية والتي سماها التأمل.

⁽¹⁾ - Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 2, Chap1, §2.

⁽²⁾ - Ibid.

أ- التجربة الخارجية أو الإحساس:

تحصل هذه التجربة عندما تلنقي الحواس الخارجية الخمس بالأشياء، فتتكون الإحساسات، ومنها يستمد العقل أول أفكاره، يقول: "إن أول مصدر يزود عقولنا بالأفكار هو موضوعات الحس، إن حواسنا المتخصصة بأشياء معينة تنقل إلى العقل إدراكات خاصة عن الأشياء بحسب الطرق المختلفة التي تؤثر بها الأشياء، وهكذا نحصل على أفكار مثل الأبيض، الأصفر، الحرارة، البرودة، وكل ما نسميه الصفات الحسية التي تنقلها الحواس إلى عقولنا".⁽¹⁾

أول مصدر لأفكارنا هو الحواس، ويسمى لوك هذا المصدر الإحساس (La Sensation)، كما يسمى الأفكار التي يزودنا بها أفكار الحواس أو الإحساس، وتتمثل في أفكار الكيفيات الحسية المختلفة كالألوان، الأصوات، الروائح والطعوم...

ب- التجربة الباطنية أو التأمل:

تحصل هذه التجربة داخل النفس، وهي تكمن في انطواء النفس على ذاتها، حيث تتأمل حالاتها الداخلية وأفعالها الخاصة، لهذا فهي "إدراك العمليات التي تجري داخل عقولنا، فحين تتأمل النفس هذه العمليات، فإنها تزود العقل بأفكار جديدة لم يتم الحصول عليها بواسطة الأشياء الخارجية".⁽²⁾ التجربة الأولى تتمثل في توجه النفس على الخارج، وإدراكها للمواضيع الموجود في العالم، أما التجربة الثانية فتتمثل في انطوائها على ذاتها وإدراكها لما يحصل في أعماقها من عمليات ذهنية مختلفة.

إذا كانت التجربة الخارجية تزود العقل بأفكار الكيفيات الحسية للأجسام، فإن التجربة الداخلية ستزودها بأفكار عملياتها الداخلية الخاصة، مثل أفكار العلم، الإرادة، الشك، الإثبات، التذكر، التخيل، الرغبة، الفرح، الحزن، الألم، الخوف... يقول: "ومن أفكار التأمل

⁽¹⁾- Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 2, Chap1, §3.

⁽²⁾ - عزمي إسلام، جون لوك، مصر، دار المعارف، 1964، ص53.

نذكر الإدراك الحسي، التفكير، الشك، الاعتقاد، الرهان، وخلاف ذلك من العمليات العقلية التي تقوم بها عقولنا".⁽¹⁾

يسمي لوك المصدر الثاني للمعرفة الإنسانية التأمل (Réflexion)، والذي وإن كان يختلف اختلافا جذريا عن الحواس، إلا أن لوك يجيز أن نسميه حاسة داخلية (Sens interne). وبالرغم الموجود بين الإحساس والتأمل إلا أن العلاقة بينهما وطيدة جدا، والحقيقة إن لوك يجعل التأمل تابعا للإحساس. "التأمل بالنسبة إلى المؤلف الإنجليزي ليس سوى تعقد ومضاعفة للإحساس، إنه إحساس من درجة عالية، لكنه ولما كان إحساسا لا يستعير شيئا من الماهية الروحية ذاتها، فإنه سيكون عاجزا تبعا لذلك عن أن يضيف أي شيء لدقة أو لمضمون ما دخل إلى الذهن عن طريق الإحساس".⁽²⁾

ويجب علينا أن ننبه إلى أن مفهوم العمليات الذهنية جد واسع عند لوك، فهو لا يقتصر على عملية المعرفة فقط، أي إدراك العقل للأفكار، بل إنه يشمل كل ما يحصل داخل النفس، بما في ذلك الانفعالات التي تنشأ بكل تأكيد عن الأفكار، مثل القلق، الفرح، الحزن والألم...

وواضح نوع التجربة الجديدة التي وضعها لوك، وأدرجها كمصدر ثاني للمعرفة الإنسانية، إنه يقصد التجربة السيكلوجية أو النفسية، وهذا ما يجعل لوك يصنف كأحد الرواد الأوائل لعلم النفس التجريبي. يقول لوروي: "يمكننا] اعتبار لوك الرائد الحقيقي لما نسميه اليوم علم النفس التجريبي في إنجلترا، أو بتعبير أفضل علم النفس التحليلي".⁽³⁾ ذلك لأنه قام بدراسة طبيعة آلية العمليات الذهنية، كما أنه عمد إلى دراسة الأفكار البسيطة، وكذا الترابط الموجود بينها وبين الأفكار المركبة.

(1) - عزمي إسلام، جون لوك، ص 53.

(2) - Fernand Papillon, *Histoire de la Philosophie Moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature*, Paris, Librairie Hachette, 1876, Tome premier, P243.

(3) - André – Louis Leroy, *Locke*, P133.

في الحقيقة إن اعتبار لوك التجربة الباطنية مصدرا من مصادر المعرفة، جعله يحد من "تأثير النزعة الحسية المفرطة في مذهبه، إذ فصل بينه وبين مذاهب الفلاسفة الحسين السابقين له، ذلك لأنه لو عدنا إلى أتباع المذهب الحسي، ونذكر منهم الفيلسوف الفرنسي كوندياك والفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز، سنجد أنهما قد غالا في نزعتهما الحسية، باعتبار أنهما أخضعا كل المعرفة الإنسانية إل مجال الحس، فلا وجود لأي تصور في الذهن -عند هوبز مثلا- لا يصدر كليا أو جزئيا عن الأعضاء الحسية".⁽¹⁾

يمكننا أن نستنتج مما سبق هذه النقاط:

1- لا وجود مطلقا للأفكار الفطرية، بل الأفكار تُستخلص من مصدرين اثنين لا ثالث لهما، هما الإحساس والتأمل.

2- أول مصدر للمعرفة الإنسانية هو الإحساس، أي التجربة الخارجية، وهن يزودنا بأفكارنا عن الأشياء وعن كفياتها الحسية المختلفة.

3- يزود التأمل عقولنا بأفكار عن حالاتنا وعملياتنا الداخلية، مثل الشك، الإرادة، التذكر، البرهان، الرغبة...

4- أفكار الإحساس سابقة بالضرورة عن أفكار التأمل، "الأفكار التي تتكون في عقولنا بواسطة الإحساس تأتي في مرحلة متأخرة عن تلك التي يزودنا بها المصدر الأول، وذلك لاعتماد التفكير على الانتباه".⁽²⁾ والتبرير الذي يقدمه لوك لضرورة أسبقية أفكار الإحساس عن أفكار التأمل، هو أن الثانية مرتبطة بالأولى ومتعلقة بها، ويستحيل أن توجد من دونها، لأنها مجرد امتداد لها، كما أنها تحتاج تركيزا وانتباها أكبر.

(1) - راوية عبد المنعم عباس، الحس والتجربة في فلسفة جون لوك، ص65.

(2) - Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 2, Chap1, §8.

4- الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية للأجسام:

قسم لوك الكيفيات الكثيرة للأجسام إلى نوعين كبيرين، هما الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، وقد رأينا هذا التقسيم عند ديكارت، لكنه كان موجودا قبله عند الوسيطيين، وهو قد أحياه بعد أن جرده بما يتماشى وفلسفته، ومن المؤكد أن لوك أخذ من عند ديكارت، غير أنه سيعدله وفقا لتوجهه التجريبي.

يقصد لوك بالكيفيات الأولية تلك الصفات التي تكون من لوازم الأجسام بصفة دائمة، فهي لا تتفصل إطلاقا عن الجسم، مهما كانت حالته، وتظل موجودة فيه دائما مهما كانت التغيرات التي تعثره، نذكر منها الامتداد، الشكل، الصلابة، العدد⁽¹⁾.

الكيفيات الأولية هي كيفيات أو صفات حقيقية في الأجسام، أي أنها توجد حقا فيها، كما أنها موضوعية، واقعية، مستقلة عن الذات المدركة، يستحيل أن تتفصل عن الأجسام، فزوالها يعني تهمد وجود الجسم، لأنها الصفات الأساسية التي يتقوم وجود الأجسام بها، لهذا فهي دائمة لا تزول مطلقا، وثابتة لا تتغير.

ولما كانت الكيفيات الأولية كما وصفناها منذ قليل، فإن أفكارنا عنها تكون أفكارا واضحة ومتميزة، ومن ثم فهي مطابقة للأشياء، وتتسم باليقين التام. ويقدم لنا لوك في هذا الصدد مثال حبة القمح لتوضيح تصوره للكيفيات الأولية. "حبة القمح، فمهما قسمنا هذه الحبة إلى أجزاء بسيطة، سنجد أنها تحافظ على درجة معينة من الصلابة والامتداد ولها شكل معين، حتى وإن كان صغيرا جدا، ومع هذا فقد اتخذت شكلا خاصا بها، ومهما حاولنا واستمرينا في هذا التقسيم فغن هذه الحبة لا تفقد أية صفة من هذه الصفات، والتي تشكل وجودها، أقصد شكلها، صلابتها وامتدادها"⁽²⁾.

(1)- محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديث، ص 171.

(2)- Locke, *Essai philosophique Concernant l'Entendement Humain*, Livre2, Chap8, §9.

أحيا لوك تقسيم ديكارت للكيفيات الأولية والثانوية، ولم يختلف كثيرا معه في تعريفه لها، وأيضا في تصنيفه لها، حيث إنه قبل بنفس الكيفيات الأولية التي قال بها ديكارت، أي الامتداد، الشكل، المقدار، الوضع، والعدد... لكنه أضاف إليها كيفية واحدة هي الصلابة، يبدو أن مذهبه الذري هو الذي دفعه إلى ذلك، ولن نخوض في هذه المسألة لأنها تابعة للفلسفة الطبيعية، وليس لنظرية المعرفة، التي نحن بصدد دراستها في هذه المحاضرة.

الكيفيات الثانوية هي "تلك الكيفيات التي ليس لها في الحقيقة وجود في الأشياء ذاتها، أكثر من كونها قوى تحدث فينا إحساسات مختلفة بواسطة صفاتها الأولية، أي بواسطة حجم وشكل وتركيب أجزائها غير المحسوسة، مثل الألوان، الأصوات، الطعوم".⁽¹⁾ الكيفيات الثانوية هي عكس الأولية، أي أنها كيفيات غير حقيقية، فهي لا توجد فعلا في الأجسام، وهي غير موضوعية، وغير واقعية، وتستقل في وجودها عن الأجسام، أي أنه يمكن الأجسام أن توجد من دونها، فهي كيفيات متغيرة وزائلة ومنفصلة عن الأجسام، ويعني ذلك أنها كيفيات ذهنية ومثالية فقط توجد في العقل البشري فحسب، أي أنها تابعة للذات المدركة، لا توجد مطلقا في الأجسام، فهي تمثل طريقة إدراكنا نحن البشر للأجسام الخارجية، وليس الأجسام في ذاتها.

ويترتب عن كل ما تقدم أن الكيفيات الثانوية هي أفكار غامضة ومبهمّة، ومن ثم غير مطابقة، وهي ترجع في النهاية إلى الأجزاء الداخلية للأجسام -وهي الذرات عند لوك- وحركاتها اللامحسوسة، والتي تتجلى في الخارج في صورة الكيفيات الحسية.

ما ينبغي لنا ذكره قبل لأن نختم هذه النقطة، هو أن لوك لم يكتف بتقسيم كيفيات الأجسام إلى كيفيات أولية وأخرى ثانوية، بل أضاف إليها نوعا جديدا من الكيفيات سماه القوى (Les Pouvoirs)، ويقصد بها القوى التي تملكها الأجسام، فتؤثر بها على أجسام أخرى، بحيث تُحدث تغيرات في الكيفيات الأولية والثانوية للأجسام الأخرى، إنها تدل على قدرة الأجسام للتأثير على الأجسام الأخرى، فتحولها من حالة إلى حالة أخرى، وهو ما يؤثر بدوره على

⁽¹⁾- راوية عبد المنعم عباس، الحس والتجربة في فلسفة ديكارت، ص 277.

ذهننا ويجعلنا نكتسب بواسطة ذلك أفكارا جديدة، لأنه لو بقيت الأجسام على حالها، دون أدنى تغير، فلن يغير ذلك في أفكارنا شيئا، وتتعطل المعرفة وتجمد نهائيا.

ولتوضيح هذا النوع من الكيفيات سنقدم مثلا بسيطا، وهو القوة الموجودة في النار، وهي الحرارة، والتي تؤثر بها على الأجسام الأخرى، فعندما تقترب النار من قطعة الشمع ستغير لونها وشكلها وحجمها ورائحتها... وهذا التغيرات ستؤدي إلى بروز أفكار جديدة في الذهن ترتبط بالتغيرات الحاصلة في قطعة الشمع. ويمكننا أن نعتبر أن القوى هي العلة الطبيعية التي تؤدي إلى تغيرات وحركات الأجسام في الكون، لهذا فهي "السيبل الذي يساعد على فهم مبادئ الحركة، ويقدم للعالم نظرة ديناميكية، وهذا يخالف النظرة الروحية في تفسيرها للعالم، التي أرجعت حركة العالم إلى قوة إلهية"⁽¹⁾، ونفهم من ذلك أن لجوء لوك إلى هذه القوى كانت له آثار جد إيجابية على العموم الطبيعية، لأنه ساعد العلماء على تفسير الظواهر بقوى طبيعية تماما، فتجاوزا بذلك القوى الميتافيزيقية التي استخدمها القدماء والوسيطيون.

VI - الأفكار البسيطة والأفكار المركبة:

يقسم لوك الأفكار الموجودة في الذهن إلى نوعين كبيرين، هما الأفكار البسيطة (Idées simples) والأفكار المركبة (Idées complexes)، ويؤكد أن هذا التقسيم ضروري لفهم طبيعة المعرفة الإنسانية. يقول: "إذا أردنا أن نصل إلى فهم طبيعة المعرفة التي نملكها وصورها، فعلى أن نلاحظ شيئا هاما يتعلق بما لدينا من أفكار، وهو أن بعضا منها بسيط، والبعض الآخر مركب".⁽²⁾

⁽¹⁾- André – Louis Leroy, *Locke, Sa Vie, Son Œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, P23

⁽²⁾- John Locke, *Essai philosophique Concernant l'Entendement Humain*, Livre2, Chap2, §1.

1- الأفكار البسيطة:

يعرفها لوك بأنها تلك: "الأفكار التي لا تقبل الانقسام، وتظهر بشكل منظم ومنسق، تأتي عن طريق الحواس أو التأمل، تشبه صفات الموضوعات التي توجد في العالم الخارجي".⁽¹⁾

الأفكار البسيطة هي الأفكار التي لا يمكننا تقسيمها إلى أفكار أخرى أبسط منها، لأنها لا تتركب من أية أفكار أخرى، بل هي بسيطة في ذاتها، وهي أفكار الكيفيات الجسمانية المختلفة، مثال ذلك أفكارنا عن الألوان، الروائح، الأصوات، الحرارة، البرودة، ففكرتنا عن اللون الأحمر مثلا هي فكرة بسيطة، لأننا لا نستطيع تقسيمها إلى أفكار أخرى.

ينبها لوك إلى أن الكيفيات الجسمانية كما توجد في الأجسام الخارجية تكون ممتزجة ومتحدة فيما بينها، بحيث يصعب علنا فصلها عن بعضها بعض من الناحية الواقعية، إلا أن الأمر مختلف من الناحية العقلية، ذلك أنه يمكن لذهننا أن يميز هذه الصفات عن بعضها بعض، ويدرك كل واحدة منها على حده، فيصل إلى الأفكار البسيطة،

بل إن المعرفة لا تتم إلا بهذه الطريقة، أي أن أول الأفكار التي تتكون في العقل البشري هي أفكار بسيطة. يقول: "مع أن الخواص التي تؤثر في حواسنا هي في الأشياء متحدة وممتزجة إلى درجة أنه لا يمكن معها التمييز بين بعضها والبعض الآخر، إلا أنه من الواضح أن الأفكار التي تنشأ عنها في العقل تدخل إليه عن طريق الحواس وهي بسيطة وغير متحدة".⁽²⁾

كيفيات الأجسام مجتمعة في الأجسام، لكن انطباعاتها الحسية التي تنتقل إلى العقل عن طريق الحواس تنتقلها منفصلة عن بعضها بعض، فتنولد بذلك الأفكار البسيطة، باعتبارها أول الأفكار التي تدخل العقل. ودليل لوك على ذلك أن الحواس الخمس، كل واحد منها متخصص في نوع معين من الإدراكات الحسية، فحاسة البصر متخصصة في اللون،

⁽¹⁾ – Locke, *Essai philosophique Concernant l'Entendement Humain*, Livre2, Chap2, §1.

⁽²⁾ – Ibid.

الشكل، الحجم..، وحاسة السمع متخصصة في الأصوات، وحاسة الشم متخصصة في الروائح، وحاسة الذوق متخصصة في الطعم، وحاسة اللمس متخصصة في اللمس. لذلك فإنه أثناء الإدراك الحسي، ستعمل كل حاسة بمفردها وتنقل إلى الذهن نوع الإدراكات الخاص بها، فتكون أول الأفكار بسيطة بالضرورة. لهذا فإن الأفكار البسيطة تمثل أفكار الحواس، فهي الأفكار التي تتولد مباشرة من الإحساسات. لكن لوك لا يحصر الأفكار البسيطة في أفكار الحواس فقط، بل ويدرج معها أفكار التأمل أيضا. والحقيقة إن لوك يقسم الأفكار البسيطة بدورها إلى أنواع كثيرة، وهي:

- أفكار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة.

- أفكار تصل إلى العقل بواسطة أكثر من حاسة.

- أفكار تصل إلى العقل بواسطة التأمل (التفكير).

- أفكار تصل إلى العقل بواسطة الإحساس والتأمل معا.⁽¹⁾

الأفكار التي تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة هي "الأفكار التي تصل إلى العقل نتيجة الانطباعات الحسية، بمعنى أنها تتكون عن طريق انطباع الحواس بالأشياء والموجودات الطبيعية، مثال أفكارنا عن الألوان، النغمات، الأصوات، الروائح...".⁽²⁾

أما الأفكار التي تصل إلى العقل بواسطة أكثر من حاسة، فمثل "أفكارنا عن المكان، الامتداد، الحركة، السكون، الشكل، فهذه جميعا تكونت نتيجة الانطباعات الحسية التي وصلت إلى الذهن عن طريق حاستين هما البصر واللمس".⁽³⁾

في حين أن الأفكار التي تصل إلى العقل بواسطة التأمل الذاتي، هي تلك "الأفكار التي تنشأ حينما يصبح العقل مزودا بالأفكار البسيطة، التي وصلت عن طريق الحواس، فيتجه إلى

(1) - Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 2, Chap 3, §1.

(2) - ibid.

(3) - ibid.

داخله لينظر في نفسه ويلاحظ عملياته الخاصة، التي يمارسها على هذه الأفكار، بحيث يجعلها موضوعاً لتأملاته".⁽¹⁾

وقد أشرنا سابقاً إلى أن لوك يطلق على التأمل اسم "التجربة الباطنية، أو الحس الداخلي، أو الملاحظة الداخلية، فهذه التسمية تشير إلى أنه بالرغم من أن العقل يبدأ هنا في تزويدنا بأفكار جديدة يكون فعالاً حقاً، انطلاقاً من توظيفه لجملة من العمليات العقلية، إلا أن المعرفة تعود دائماً إلى الإحساس".⁽²⁾

والنوع الأخير هو الأفكار التي تصل إلى العقل بواسطة الإحساس والتأمل معاً، مثل أفكارنا "عن اللذة والسرور، وعكسها الألم وعدم الارتياح، وكذلك القوة والوجود، الوحدة والتعاقب".⁽³⁾ يظهر إذن أن هذه الأفكار يمكن أن تأتي من الحواس، مثلما يمكن أن تأتي من التأمل. ويرى لوك أن فكري اللذة والألم تصاحبان جميع أفكارنا الأخرى، سواء أكانت أفكار حواس أو أفكار تأمل، وهما تتشأن إما عن الإحساس أو عن التفكير، وهما الأكثر ديمومة واستقراراً.

ولو سألنا كيف تتكون فكرتا الوجود والوحدة والديمومة والقوة... داخل العقل؟ سيجيبنا لوك بقوله: "إن الوجود والوحدة فكرتان يثرهما في العقل كل إحساس خارجي وكل فكرة ندركها بأنفسنا".⁽⁴⁾ بينما تنشأ فكرة العدد من تكرار الوحدة، وتنشأ فكرة الديمومة من ملاحظ الزمن الذي تستغرقه أفكارنا أثناء تعاقبها. فكل إحساس خارجي يتبعه إذن شعور معين، نكونه عن ذلك الشيء المحسوس، الذي نحن بصدد إدراكه.

وكل إدراك للأشياء الحسية سيصاحبه انفعال داخلي، فهو إما يؤدي إلى الشعور بالارتياح، ومن ثم إلى الشعور باللذة، مثل حالة الشعور بالرضا، بالفرح، بالسعادة... أو عدمه،

(1) - Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 2, Chap 3, §1.

(2) - Alexie Tadie, *Locke*. P 95.

(3) - John Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 2, Chap 6, §1.

(4) - *ibid*.

وبالتالي الشعور بالألم، بحالة التعب، بالقلق، بالعذاب، بالحزن، باليأس... وكل الأفكار التي ذكرناها هي أفكار بسيطة تتكون انطلاقاً من الإحساس والتأمل معا.

2- نظرية ملكات النفس: (La théorie des Facultés de l'âme)

اشتهر لوك بأنه أول فيلسوف يقدم نظرية واضحة ومكتملة المعالم عما سماه ملكات النفس، والتي يقصد بها مختلف العمليات الذهنية التي تستخدمها النفس أثناء إدراكها.

أ- الإدراك الحسي: (La Perception sensible)

أول وظيفة للذهن البشري هي الإدراك الحسي، والذي يكمن في قبوله لتأثير المواضيع الخارجية عليه، ومن الواضح بذاته أن أعضاء الحس الخارجية لا تكفي مطلقاً لحصول الإدراك الحسي، ما لم يتدخل ذهن، فهو الذي يقوم بفعل الإدراك الحسي، لأنه واحد من قواه أو ملكاته الخاصة. والدليل على ذلك أنه لو لم يكن الوعي موجوداً أي الذهن حاضراً ومنتهياً لموضوعه لما حدث الإدراك الحسي، حتى وإن كانت الحواس سليمة وتقوم بدورها على أكمل وجه. "فكثيراً ما يلاحظ الإنسان في نفسه أنه عندما ينشغل عقله بتأمل موضوعات معينة، ويتبعها بشغف كبير، فإنه في هذه الحالة لا يلاحظ وجود الأحداث المختلفة من حوله، والتي تؤثر في عضو السمع مثلاً، والقادرة على تكوين انطباع حسي معين، فنقص الإحساس هنا لهذا الصوت لا يمكننا إرجاعه إلى عجز في العضو الحسي، بل يرجع إلى عقل الإنسان الذي لا ينتبه لهذا الانطباع"⁽¹⁾.

ويتضح لنا بذلك أنه على الرغم من أن لوك فيلسوف تجريبي، يعطي للتجربة كل ما لها من قيمة في تحصيل المعرفة، إلا أنه لا يغفل مع ذلك عن دور الذهن، الذي يحرص على إثبات فاعليته ونشاطه، وذلك من خلال ملكاته بدايةً بالإدراك الحسي هو نفسه، الذي لا تكفي فيه الحواس البتة، وهذا ما يبين لنا أن لوك لم يكن تجريبياً متطرفاً، بل معتدلاً.

(1)- عزمي إسلام، لوك، ص 78.

ب- الحافظة (La Rétention): يعرفها بأنها "عملية ذهنية يقوم بها الذهن بعد الإدراك الحسي، وتلعب دورا مهما في الاحتفاظ بالأفكار، التي تكونت في العقل عن طريق الإحساس أو التأمل بطريقتين:

ج- التأمل أو التفكير (La Contemplation): وهو "الاحتفاظ بالفكرة أو الإبقاء عليها في الذهن لمدة زمنية معينة، من دون أن تغيب عن عقل الإنسان أو تختفي عن انتباهه".⁽¹⁾

د- الذاكرة (La Mémoire): وهي عملية "إحياء الصور الذهنية أو الأفكار مرة أخرى، بعد أن تكون قد اختفت أو أصبحت بعيدة عن مخيلتنا، ويتأمل العقل هذه الأفكار التي احتفظ بها، وينشئ منا أفكارا جديدة".⁽²⁾

3- الأفكار المركبة:

بعد أن عرض تصوره للأفكار البسيطة، ينتقل لوك لعرض تصوره للأفكار المركبة، وهي التي سيتبين "من خلالها فعالية العقل في إنتاج الأفكار".⁽³⁾

الأفكار المركبة هي الأفكار التي يمكننا تقسيمها إلى أفكار أخرى، وهي الأفكار البسيطة التي تتركب منها. مثلا إدراكنا لتفاحة هو إدراك مركب لأنه يمكننا تقسيمه إلى إدراك لون معين، رائحة معينة، طعم معين، شكل معين، ملمس معين...

ويبين لوك أن العقل هو الذي قام بإنتاج الأفكار المركبة عن طريق الجمع والتأليف بين الأفكار البسيطة. "الأفكار التي يقوم العقل بتركيبها أو تأليفها من مجموعة من الأفكار البسيطة الموجودة فيه، أو مجموعة الأفكار المركبة التي نتجت عن أفكار أخرى بسيطة".⁽⁴⁾

الأفكار البسيطة هي نسخ عن المواضيع الخارجية قريبة منها ووفية لها، ويكون العقل فيها منفعا أكثر منه فاعلا، أما الأفكار المركبة فإنها تبتعد بكثير أو قليل عن المواضيع

(1) - عزمي إسلام، لوك، ص78.

(2) - John Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 2, Chap10, §1.

(3) -Alexie Tadie, *Locke*, P98.

(4) -إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص246.

الخارجية، فكلما أوغلت في التجريد والعقلانية أكثر كلما كانت بعيدة عن الأشياء التي استخلصت منها. كما أنها تُظهر فاعلية العقل، لأنها من إنتاجه، لكن ذلك لا يعني أن العقل ينتجها من العدم، ومن ثم أنها مجرد أوهام باطلة، بالعكس إن العقل لا يستطيع تكوينها إلا إذا انطلق من مخزون الأفكار البسيطة أي الأفكار الحسية التي كوّنّها مسبقاً انطلاقاً من الإحساسات. لهذا فإن الأفكار المركبة هي أفكار حقيقية، وليست زائفة، والفرق بينها وبين الأفكار البسيطة أن الأفكار البسيطة تشير إلى الأشياء مباشرة، في حين أن الأفكار المركبة تشير إلى الأفكار البسيطة.

حتى يتمكن العقل من تكوين الأفكار المركبة، فإنه يستخدم مجموعة من العمليات العقلية التي تكون ضرورية لعمله هذا، ويقسمها لوك إلى ثلاث عمليات أساسية هي:

أ- **الضم أو الجمع:** وهنا يقوم العقل بجمع الأفكار البسيطة إلى بعضها بعض من أجل الوصول إلى الأفكار المركبة، مثل فكرة الجيش فهي تنتج عن دمج عدد من الأفراد فيما بينهم.

ب- **العلاقة:** في هذه العملية لا يقوم العقل بدمج فكرة بسيطة بفكرة أخرى بسيطة، بل إنه يحافظ على الفكرتين متميزتين ومستقلتين عن بعضهما بعض، غير أنه سيربط فيما بينهما بعد ذلك بعلاقة ما مثل علاقة الأب والابن، علاقة اليمين واليسار، و أشهر علاقة في هذا الصدد هي علاقة العلية....

ج- **التجريد:** يعني انتقال العقل من الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي الخالص، حيث إنه ينطلق من بعض الأفكار البسيطة، وهي أفكار حسية بالضرورة، لكي يعمل على تجريدها، أي تخليصها من جانبها الحسي والمختلف، لكي ينظر إلى ما هو معقول ومجرد فيها، ومشارك بينها، كأن ينتقل العقل من أفكار الناس بوصفهم أفراداً إلى فكرة الإنسانية، ومن الأشياء الحمراء إلى فكرة اللون الأحمر عموماً.

VII - أنواع الأفكار المركبة:

يقسم لوك الأفكار المركبة إلى ثلاثة أنواع

"أفكار مركبة عن الأعراض (الأحوال)

أفكار مركبة عن العلاقات

أفكار مركبة عن الجواهر".⁽¹⁾

1- أفكار الأعراض: "هي الأفكار المركبة عن صفات أو كفيات الأشياء، والتي لا نفترض أنها موجودة، من حيث أنها أشياء مستقلة أو موضوعات مستقلة بذاتها".⁽²⁾

بمعنى أنها "تفتقر في وجودها إلى شيء يتصف بها"⁽³⁾، مثل فكرة البياض لا يمكن أن توجد إلا في شيء يتصف باللون البيض، ومثل فكرة الوفاء، ذلك لأن الوفاء لا يمكن أن يوجد إلى في الشخص الوفي، وهذه الأفكار تنقسم بدورها إلى نوعين:

أ- الأعراض البسيطة: مثل فكرة الوحدة، التي يؤدي تكرارها إلى إنشاء فكرة أخرى فكرة المليون.

ب- الأعراض المركبة: مثل فكرة الجمال، القتل والصدق.

2- أفكار العلاقات: وهي تنتج عن "مقارنة بين الأفكار منها فكرة الأبوة، العلية، الذاتية والتباين".⁽⁴⁾

3- أفكار الجواهر:

وتتمثل في أفكار الأشياء التي توجد بذاتها، مثل فكرة الإنسان، ويقسمها لوك إلى قسمين:

⁽¹⁾- Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre2, Chap3, §3.

⁽²⁾- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة. ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010، ص162.

⁽³⁾ - علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، 1993، ص113.

⁽⁴⁾ - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص162.

أ- الجوهر المادية: ونقصد بها الأجسام.

ب- الجواهر الروحية: وهي نوعين، جواهر روحية "متناهية، وهي النفوس المخلوقات، كالأشخاص أو الأفراد والملائكة، وجوهر روحي لا متناه وهو الله".⁽¹⁾

VIII - أنواع المعرفة:

يعرف لوك نظرية المعرفة بأنها البحث في أصل المعرفة، يقينها ومداهها، وفي إدراك أوجه الاختلاف والاتفاق بين الأفكار. لهذا يحصر لوك المعرفة الإنسانية "في الأفكار الموجودة في ذهن الإنسان، على أساس أن الموضوعات الحسية تؤثر في الذهن، فتتكوّن فيه الأفكار البسيطة نتيجة للانطباعات الحسية، ثم تبدأ عملية المعرفة أين يقوم العقل بإدراك ما بين هذه الأفكار من علاقات".⁽²⁾

بحيث يؤكد لوك على أن المعرفة الإنسانية لا تتناول العالم الخارجي، الذي لا تطاله أبداً، بل إنها تقتصر على الأفكار الموجودة في الذهن، فهي الموضوع الوحيد الذي يمكن للذهن أن يدركه. يقول في ذلك: "إن معرفتنا خاصة بأفكارنا، بما أن العقل ليس له سوى استدلالاته وأفكاره الخاصة به، وهو الشيء الوحيد الذي يتأمله العقل أو القادر على تأمله فمن الواضح أن معرفتنا تدور حول أفكارنا فقط".⁽³⁾

وهذا ما دفع لوك إلى الاهتمام بتصنيف أنواع المعرفة، والتي قسمها إلى أربعة أنواع هي:

1- المعرفة الحدسية:

يعرفها لوك بأنها "المعرفة التي يدرك فيها العقل مباشرة أوجه التشابه والاختلاف بين فكرتين من أفكارنا، دون الاعتماد على أية فكرة أو أفكار أخرى متوسطة".⁽⁴⁾ بمعنى أن هذه المعرفة هي معرفة مباشرة، ولهذا يطلق لوك على هذا النوع من المعرفة اسم المعرفة

⁽¹⁾ - عزمي إسلام، لوك، ص 112.

⁽²⁾ - المرجع السابق.

⁽³⁾ - Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 4, Chap1, §1.

⁽⁴⁾ - Ibid.

البديهية، لأنها تقوم على البدهية، وليس أبداً على الاستدلال العقلي، لأنها واضحة بذاتها. وكأمثلة عن هذه المعرفة نذكر معرفتنا بأن الأبيض غير الأسود، والمربع غير المثلث، والإنسان غير الحيوان، وعلى مستوى العدد، العدد أربعة أصغر من العدد خمسة، كما أن المثلث مكوّن من ثلاثة أضلاع، في حين أن المربع شكل هندسي له أربع أضلاع.

ويعتبر لوك المعرفة الحدسية أكثر المعارف الإنسانية يقينا. لكن كيف يستطيع التوفيق بين رأيه هذا وتوجهه التجريبي الراض للأفكار الفطرية؟

اعترف بالمعرفة الحدسية الكثير من الفلاسفة قبل لوك، وربما يكون أفلاطون من أوائلهم، فقد منح هذه المعرفة أهمية قصوى، وكان يقصد بطبيعة الحال المعرفة الحدسية العقلية. وقد قال بهذه المعرفة كل الأفلاطونيين، سواء القدماء منهم أو المحدثين، كما قال بها أيضا الفلاسفة الوسيطيون، مسيحيون ومسلمون معا، لاسيما أصحاب نظرية الإشراق، مثل أوغسطين وابن سينا. وتبناه في العصر الحديث ديكارت، والذي اعتبر "المعرفة الحدسية نوعا من البدهية العقلية أو النور الفطري الذي يضيء النفس".⁽¹⁾ لهذا فإن الحدس عند ديكارت هو حدس عقلي خالص، وهو مرتبط بشدة بنظرية أفكار الفطرية، لأنه حدسها لا أكثر ولا أقل. لهذا فإن المعرفة الحدسية عنده "تتجسد في تلك الأفكار التي تكون في الذهن، سابقة لكل اختبار واكتساب، فمصدرها العقل، ومن الأمثلة عن هذه المعرفة عنده، نذكر معرفة الذات أو الكوجيتو"⁽²⁾، ومعرفة الله... وقد وأورث ديكارت نظريته في الحدس العقلي لكل الفلاسفة العقلانيين الذين جاءوا بعده، خاصة سبينوزا ولايبنتز.

بالرغم من أن كان لوك قبل في فلسفته بالمعرفة الحدسية، إلا أنه لم يخرج نتيجة لذلك عن المذهب التجريبي الذي ينتمي إليه، لأنه حتى وإن كان هذا الحدس عقليا، إلا أنه ليس عقليا خالصا، بل إنه يعتمد أساسا وبالضرورة بالتجربة، والتي لن يحصل من دونها البتة، لأن

(1) - ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، بيروت - باريس، منشورات عويدات، الطبعة

الرابعة، 1988، ص 92.

(2) - عزمي إسلام، لوك، ص 148.

مصدر الأفكار عند لوك هو التجربة والتجربة فقط، أي الإحساس والتأمل، وبالتالي فإن كل فكرة ينشئها العقل، سواء أكانت بسيطة أم مركبة، يكون مصدرها الأول هو الإحساس، لهذا فإن قبول لوك بالمعرفة الحدسية لا يتعارض مع تجربيته، لأنه يتحدث هنا عن فاعلية العقل عند توظيفه للتأمل في اكتسابه للمعرفة، لذلك يمكننا القول "إن الحدس عنده هو جزء من فلسفته التجريبية"⁽¹⁾، لأن الحدس يحصل عند مقارنة العقل للأفكار فيما بينها، وإدراك أوجه تشابهها واختلافها، أما المصدر الحقيقي لهذه الأفكار فيبقى دائما وأبدا هو التجربة، وليس العقل كما كان الحال عند ديكارت وأتباعه.

2- المعرفة البرهانية:

إذا كان لوك يسمي المعرفة الحدسية معرفة بديهية، فإن يسمي المعرفة البرهانية **تعقلا**، وذلك لأنه في هذه المعرفة "لا يدرك العقل أوجه التشابه والاختلاف بين فكرتين موجودتين فيه مباشرة، بل بتوسط فكرة من الأفكار الأخرى".⁽²⁾ بمعنى أن هذا النوع من المعرفة يحتاج في إثبات صحته إلى برهان ومن أمثلة المعرفة البرهانية:

أ- الاستدلال الرياضي:

تدخل معرفة الحقائق الرياضية في نوع المعرفة البرهانية، ومن ثم يرفض لوك بشدة إدراجها في المعرفة الفطرية مثلما كان الشأن عند ديكارت ومدرسته، ويترتب عن ذلك أن الصدق واليقين اللذين تتسم بهما النظرية الرياضية ليسا من طابع فطري، بل مكتب، كما أكد لوك ذلك "لأن الحقائق الرياضية تعتمد في إثبات صدقها على البرهان، ولتوضيح الفكرة تأتي بمثال عن العقل حين يحاول أن يدرك العلاقة بين مجموع زوايا المثلث وبين زاويتين قائمتين، سيضطر إلى أن يبحث عن بعض الزوايا الأخرى التي تساوي زوايا المثلث، وتكون

⁽¹⁾ - مصطفى إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 278.

⁽²⁾ - Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre 4, Chap 2, §2.

مساوية في الوقت نفسه للزاويتين القائمتين، وبذلك يكشف عن حلقة ارتباط بين الفكرتين والأوليتين، وتكشف عن العلاقة بينهما، سواء كانت علاقة اختلاف أو اتفاق".⁽¹⁾

الاستدلال على وجود الله: أوضحنا فيما سبق رفض لوك لفطرية الأفكار، بما في ذلك فكرة الله، وذلك بعكس ما اعتقده ديكارت قبله. بل يرى أن معرفة الله تقوم على البرهان، فهي معرفة استدلالية وليست فطرية. وقد اعتمد لوك في إثباته لوجود الله على مبدأ العلية، الذي يقتضي أن يكون لكل حادثة سببا لوجودها، ولكل شيء بداية، والبداية تستلزم العلة بالضرورة. "فإذا أخذنا على سبيل المثال الإنسان وبحثنا في علته، باعتبار أن له بداية، فمن الضروري أن تكون هذه العلة هي العلة التي أوجدته، وتتمثل في الله".⁽²⁾

3- المعرفة الحسية:

يرتبط هذا النوع من المعرفة "بمعرفة العالم الخارجي، وبالتالي فتعتمد على الإدراك الحسي، إنها أقل يقينا وبداهة من المعرفة الحدسية والبرهانية، ولكنها في الوقت نفسه أكثر يقينا من المعرفة الظنية والاحتمالية".⁽³⁾

المعرفة الحسية هي أول معرفة من الناحية الزمنية، أي أسبق المعارف جميعا، وأساسها أيضا، لأن المعرفة العقلية مرتبطة بالمعرفة الحسية وتابعة لها. تقوم المعرفة على إدراك العالم الخارجي، لذلك فهو شرط وجودها، ومن ثم ينبغي لنا التسليم بوجود العالم الخارجي لأنه أساسا المعرفة الحسية. وهذه المعرفة لا دليل عليها، لأنها معرفة طبيعية وتلقائية تماما. "وبهذا كان هذا النوع من المعرفة شرطا ضروريا لقيام الأنواع الأخرى من المعرفة، وهي لا تحتاج إلى برهان".⁽⁴⁾

(1) - عزمي إسلام، لوك، ص 149.

(2) - راوية عبد المنعم عباس، الحس والتجربة في فلسفة جون لوك، ص 94.

(3) - إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 279.

(4) - محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 178.

4- المعرفة الإيمانية:

يعكس النوع الأخير من المعرفة تدين لوك، لأنه فيلسوف مؤمن، فيقبل إلى جانب الحواس والعقل، الدين كمصدر إضافي للمعرفة الإنسانية، ويقصد به الكتاب المقدس وما يحتويه من عقائد، والتي نزلت من عند الله وحيا، وينبغي للإنسان الإيمان بهذه العقائد، فأساس هذه المعرفة هو الإيمان الديني. حيث "يرى بأن هذا النوع من المعرفة لسموها عن مداركنا وحواسنا، بيد أننا نمسك بها بشدة، لأنها تعد سرا من أسرار الإنسان".⁽¹⁾ صحيح أن المعرفة الإيمانية تعد أقل المعارف الإنسانية وضوحا وبقينا، لكن ذلك لا يرجع إلى غموضها وعدم معقوليتها في ذاتها، بل هي في غاية الوضوح والمعقولية، غير أن عقلنا الناقص يعجز عن إدراك ذلك.

IX- نقد فكرة الجوهر:

يعتبر مفهوم الجوهر (Substance) أحد أهم المفاهيم الفلسفية في تاريخ الفلسفة، وأكثرها شيوعا بين الفلاسفة. يعتبر أرسطو واضع مصطلح الجوهر في تاريخ الفلسفة، وكان يقصد به الموجود في ذاته، فهو الشيء الذي لا يحتاج إلى شيء آخر في وجوده، فهو يقوم ذاته بذاته، بالعكس الأعراض لا تقوم بذاتها، ومن ثم لا توجد بذاتها، بل تحتاج إلى الجوهر لكي توجد، فالجوهر هو القوام الميتافيزيقي الذي تقوم به الأعراض أو هو حاملها.

انتقل مفهوم الجوهر إلى فلسفات العصور الوسطى مع انتقال الفلسفة اليونانية إليها، ولاقى قبولا واسعا بين الفلاسفة المسيحيين والمسلمين على السواء، والحقيقة إنهم لم يخرجوا على العموم عن المفهوم الذي حدده أرسطو. ولما جاء العصر الحديث، اختلف الأمر قليلا، فقد قبل الفلاسفة المحدثون مفهوم الجوهر، لكنهم اعترضوا على تعريف أرسطو له، وكان أو من قال بهذا الرأي ديكارت، الذي اعتر التعريف الأرسطي خاطئا فراح يصوغ تعريفا جديدا للجوهر، قال فيه إن الجوهر هو ما يوجد بذاته باستقلال عن كل شيء آخر، وسماه علة

(1) - إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 279.

ذاته. وتبنى هذا التعريف سبينوزا ومالبرانش من بعده، وانتقده لايبنتز، ووضع تعريفاً جديداً للجوهر الذي أفضى إلى مفهوم المونادة، كما رأينا ذلك آنفاً.

غير أنه بظهور المذهب التجريبي الإنجليزي سيعرف مفهوم الجوهر منعطفاً جديداً وثورياً حقاً، حيث سيشرع التجريبيون ابتداءً من لوك، في نقد مفهوم الجوهر بالتدرج إلى أن ينتهوا إلى رفضه تماماً مع هيوم.

الجوهر عند لوك هو الشيء في ذاته، أي ذلك الموجود الحقيقي الذي نعتبره كشيء مستقل عن الذات، قادر على أن يوجد وجوداً مستقلاً عن غيره من الأشياء. ونرى أنه جد قريب في تصورهِ للجوهر من تصور ديكارت.

لكنه عندما يأتي لوك لتحليل فكرة الجوهر بعمق ودقة أكبر، أي عندما يريد تحديد ماهيته فإنه سيصطدم بصعوبات لا يمكنه تجاوزها أبداً. حيث سيبين لوك أن فكرة الجوهر فكرة مركبة، وليست فكرة بسيطة البتة، مثلما اعتقد ديكارت وسبينوزا ولايبنتز ذلك، كما أنه يثبت أنها فكرة جد غامضة وليست واضحة ومتميزة مطلقاً، كما ادعاه هؤلاء العقلانيون، خاصة سبينوزا التي اعتبرها أكثر أفكارنا وضوحاً وتميزاً وبداهة. "إن لدينا من وجهة نظر اسبينوزا، أو يمكن أن يكون لدينا فكرة واضحة ومتميزة عن الجوهر، وندرك في هذه الفكرة أن الوجود يخص ماهية الجوهر ويتصل به".⁽¹⁾ فعندما يحاول أي شخص فحص فكرة الجوهر بصفة عامة، فلن يجد في ذهنه سوى فكرة عن شيء افتراض وجوده كحامل للكيفيات الحسية للأجسام التي تحدث فينا الأفكار البسيطة، إلا أنه لا يعرف هذا الشيء بوضوح.

فالإنسان يفترض وجود الجوهر لتفسير وجود الأشياء، لكنه لا يملك عنه إلا فكرة جد غامضة، وإذا ما سئل عنه سيجد نفسه جاهلاً به تماماً.

(1)- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى لايبنتز)، ترجمة وتعليق سعيد وتوفيق ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، ص296.

ولنفترض مثلا أنه يوجد جسم ما أمامي، وأنا أدركه بحواسي، فأنا أدرك عندئذ أن له شكل معين، حجم معين، لون معين، رائحة معينة، طعم معين... فهل يمكنني أن أدرك شيئا آخر في هذا الجسم وراء تلك الأعراض أو الكيفيات الحسية التي تنقلها لي حواسي، والذي يكون حاملا لها؟ أم أنه لا توجد إلا هذه الكيفيات وحدها؟

يمكننا أن نلخص الإجابة عن هذا السؤال في قسمين رئيسيين:

- 1- إجابة تذهب إلى أن الشيء ليس سوى مجموعة من المدركات الحسية التي أدركها فيه.
- 2- إجابة أخرى ترى أنه يوجد خلف هذه المدركات الحسية التي أدركها عنصرا محوريا ترتبط به هذه المدركات لتكون شيئا معينا، وهو بمثابة الحامل لهذه الكيفيات أو الدعامات الميتافيزيقية التي ترتكز عليها في وجودها.

أما لوك فإنه حائر بين هذين الاتجاهين، فهو من ناحية يصر على اتجاهه الذي بدأ كتابه **مقالة في الفهم البشري**، غير أنه من ناحية أخرى كان قلقا على تراثه الميتافيزيقي. ويقول صراحة أنه لا يوجد شيء في العقل ما لم يكن في الحس أولا، إلا أنه يزعم بعد ذلك أنه توجد أشياء غير معروفة موجودة في الأشياء المحسوسة، بحيث تكون بمثابة الجوهر لهذا الأشياء.

مما لا شك فيه أن لوك ينطلق في تحليله لفكرة الجوهر من مذهب التجريبي، فعندما نعود إلى التجربة لننتأمل ما الذي ندركه من الأشياء، فإننا لا ندرك إلا الكيفيات الحسية الخارجية، أما الجوهر المختفي رواءها فمن المؤكد أننا لا ندركه قط، لهذا فالنزعة التجريبي للوك كانت يجب أن تقوده إلا إنكار مفهوم الجوهر كلية. لكنه لم يفعل ذلك، بل ظل مترددا في أمره، لأن المر لم يكن سهلا أبدا عليه. ذلك أن مفهوم الجوهر مفهوم عريق وممتد بجزوره في تاريخ الفلسفة، وترسخ في عقول الفلاسفة بقوة، والتخلص منه صعب، خاصة إذا عرفنا أنه مرتبط بالدين وبالعقائد المسيحية، فهو مفهوم ميتافيزيقي ولاهوتي أيضا، وهذا ما يجعل إنكاره وطرحه نهائيا أمرا في غاية الصعوبة، وهذا ما يفسر لنا ارتباك وتردد لوك بصدده.

حيث يجد نفسه في الأخير يميل إلى رأي يبدو في الظاهر أنه يتناقض مع نزعتة التجريبية، ذلك أنه يعترف بوجود جوهر وراء الأعراض التي أدركها بالحواس، أي أنه يوجد شيء آخر غير الكيفيات الحسية، فمثلا عندما أدرك تفاحة، فأنا أدرك لونها وشكلها ورائحتها وطعمها وملمسها...، غير أنه وإضافة إلى هذه الصفات الخارجية، يوجد جوهر التفاحة المختلفي وراءها، وهو التفاحة في ذاتها، والذي يستحيل علي أن أدركه بحواسي، لهذا فإنه يبقى شيئا مجهولا عندي. وبالرغم من جهل الإنسان بالجوهر، إلا أن لوك يفترض وجوده، وذلك حتى يتحقق ارتباط الأعراض فيما بينها انطلاقا من هذا الجوهر. إذ يقول لوك إننا لو سألنا أي شخص عما يوجد وراء هذه الأعراض في الشيء الواحد، "لقال لنا إن هناك جزئيات المادة الممتدة، والتي تتميز بالصلابة والامتداد، فإذا ما تساءلنا بعد ذلك عما وراء هذه الجزئيات المادية الممتدة، لما كانت هناك إجابة، ولكن حال المسئول في تلك اللحظة كحال ذلك الهندي الذي سئل عن مكان العالم، فقال إنه موضوع على ظهر فيل كبير، وأين يقف الفيل؟ على ظهر سلحفاة كبيرة، وأين توجد أو تقف هذه السلحفاة؟ هنا تحير الهندي وقال إنها تقف على شيء لا أعرفه".⁽¹⁾

والنتيجة التي يريد لوك الوصول إليها من خلال هذا التشبيه هي أن هناك أشياء موجودة، ومع ذلك فهي غير معروفة عندنا، أي لا يمكننا إدراكها أبدا.

وصفوة القول، ترتد فكرة الجوهر بصفة عامة، إلى "ذلك الشيء المجهول الذي نفترض وجوده خلف الكيفيات الحسية الموجودة في الأجسام، والتي لا يمكننا أن نتصور وجودها أو قياسها من دون جوهر يحملها، - هذا الشيء الذي لا نعرفه، والذي نفترض وجوده، هو ما أسميه بالجوهر - أي الشيء الذي يوجد تحت الأعراض أو يقف وراءها أو الذي يمسك بها".⁽²⁾

⁽¹⁾ - Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Livre2, Chap23, §2.

⁽²⁾ - *ibid.*

وما يمكننا أن نستنتجه في الأخير هو أن فكرة الجوهر تمثل بحق حدود المعرفة الإنسانية، ولا غرابة في ذلك مطلقا بالنسبة إلى فيلسوف تجريبي مثل لوك، انطلق من التجربة والتزم بحدودها، فمن الواضح بذاته أن التجربة لا تمدنا إلا بمعرفة الكيفيات الحسية للأجسام، ولا يمكنها بحال من الأحوال أن تنفذ إلى أعماق الأجسام، لتدرك الجواهر المادية التي تسكن في أعماقها، لهذا فإن الفلاسفة قبله أكدوا أن العقل هو وحده القادر على إدراك جواره الأشياء، ولما كان لوك فيلسوفا تجريبيا يرجع مضمون العقل بأكمله إلى التجربة، فلم يكن من الممكن له أن يقبل بهذا الرأي.

-قائمة المصادر والمراجع:

-المصادر باللغة الأجنبية:

1- John Locke, *Essai Philosophique Concernant l'entendement Humain*, Traduit par Pierre Coste, Editions Champion, 2004.

-المراجع باللغة العربية:

- 1- إبراهيم مصطفى، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، الإسكندرية، دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، 2000.
- 2- محمد علي أبو ريان. **تاريخ الفكر الفلسفي -الفلسفة الحديثة**. مصر. دار المعرفة الجامعية'دون طبعة'دون سنة'الجزء الرابع.ص ص 20.19.
- 3- وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010.
- 4- برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الثالث **الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- 5- محمود حمدي زقزوق، **دراسات في الفلسفة الحديثة**، القاهرة، الفكر العربي للطباعة والنشر، 2014.
- 6- ريتشارد شاخت، **رواد الفلسفة الحديثة**، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
- 7- راوية عبد المنعم عباس، **الحس والتجربة في فلسفة جون لوك**، بيروت، دار المعرفة الجامعية، 2012.
- 8- راوية عبد المنعم عباس، **جون لوك إمام الفلسفة التجريبية**، بيروت دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1996.
- 9- عزمي إسلام، **جون لوك**، مصر، دار المعارف، 1964.

10- علي عبد المعطي محمد، **اتجاهات الفلسفة الحديثة**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1993.

11- غنار سكيريك زنلز غليجي، **تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2012.

12- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، القاهرة، دار المعارف، ط5، 1986.

13- فردريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**، المجلد الرابع، **الفلسفة الحديثة (من ديكارث إلى ليبنتز)**، ترجمة وتعليق سعيد وتوفيق ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إماما عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.

14- كريم متى، **الفلسفة الحديثة، عرض نقدي**، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974.

15- ستيورات هامبشر، **عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر)**، ترجمة ناظم الطحان، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1986.

16- يحي هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993.

- المراجع باللغة الأجنبية:

1- Victor Cousin, *La Philosophie de Locke*, Paris Librairie académique Dédier et C^{ie}, 1873.

2- Louis Leroy, *Locke, Sa Vie, Son Œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF, 1964.

3- Fernand Papillon, *Histoire de la Philosophie Moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature*, Paris, Librairie Hachette, 1876, Tome premier.

4- Alexie Tadie, *Locke*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

المحور السادس:

محاضرات جورج باركلي

المحور السادس: فلسفة جورج باركلي

أ - حياته

ب - مؤلفاته

ج - نظرية المعرفة

1 - نقد الأفكار المجردة

2 - رفض الجوهر المادي

3 - رفض التمييز بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية

4 - إثبات الجوهر الروحي

أ - المذهب المثالي

ب - الله مصدر أفكارنا

ج - المذهب اللامادي

د - نقد فلسفة باركلي

هـ - الخلاصة

فلسفة جورج باركلي

أ- حياته:

جورج باركلي فيلسوف إنجليزي، وعلى وجه الدقة إيرلندي ولد في 12 مارس عام 1685 في قصر ديزرت (Dysert) بكونتية كلنكي (Kilkenny) في إيرلندا، وتوفي في يناير عام 1753.

نضج باركلي مبكراً، حيث أنه شعر في طفولته بعدم حقيقة العالم المادي.

تلقى تعليمه الأول في مدرسة كلنكي، وكانت نظيرة لكلية أيتون (Eaton) في إنجلترا من حيث قيمتها التعليمية، فتعلم فيها الكلاسيكيات والرياضيات. والتحق بعد ذلك بكلية الثالوث (Trinity College) في دبلن، ولاحظ أقرانه مدى عبقريته، فقد كان شديد الحماس للدراسة وظهر كصاحب مخيلة جد قوية. وفي هذه الأثناء تأثر بجون لوك وبيديكارت، مما دفعه إلى الاهتمام بالفلسفة اهتمام خاصاً.

انتخب باركلي عام 1707 مربياً في كلية الثالوث، ثم رسم في عام 1709 شماساً ثم قسيساً تابعاً للكنيسة الإنجليكانية. وفي تلك الفترة نشر كتابه **محاولة في نظرية جديدة في الإبصار**. وفي هذا الكتاب انتقد باركلي تقسيم جون لوك لكيفيات الأجسام إلى كيفيات أولية وكيفيات ثانوية، ورفض أن تكون الكيفيات الأولية للأجسام هي كيفيات موضوعية، وليست ذاتية. وألف بعد ذلك كتابه المهم **بحث في مبادئ المعرفة الإنسانية**، المخصص لتحليل مشكلة المعرفة، التي كانت المشكلة الرئيسية في عصره. وفي هذا الفترة أيضاً تمت ترقبته إلى درجة مساعد مدرس ورئيس أكليروس، وفي عام 1712 عُيّن مدرسا للغة اليونانية.

سافر باركلي في عام 1713 إلى مدينة لندن، وهناك تعرف على ابن عمه اللورد باركلي، وذلك عن طريق الكاتب الساخر سويفت، وكان صديقاً له وزميل دراسة. وقام اللورد باركلي بدوره بتقديمه إلى بلاط الملكة آن (Anne). وفي لندن تعرف باركلي على صفوة أهل الفكر والأدب في بلده، وخالطهم عن قرب، ومن بينهم استيل (Steele) وأديسون (Addison) ويوب

(Pope) وكلارك (Clarke). ونشر كذلك مجموعة من المقالات في جريدة الجارديان (Guardian)، التي كان يُصرها استيل، وانتقد من خلال هذه المقالات آراء المفكرين الأحرار، ونشر أيضا كتابه **المحاورات بين هيلاس وفيلونس**.

بعد إقامته في لندن لمدة، رحل باركلي إلى إيطاليا، لكنها رحلة رسمية لأنه رحل باعتباره سكرتيرا وكاهنا لبيتربره (Peterborough)، الذي كان سفيرا (مبعوثا) عند أمودوس (Amodeus) ملك صقلية. إلا أنه بعد وفاة الملكة آن، استدعي بيتربره إلى بلده، وعندها رجع باركلي هو أيضا إلى لندن. وبعد مرور سنوات، قام باركلي بعدة أسفار في أرجاء أوروبا مع الأسقف كلوفر (Clogher) بوصفه مرافقا ومربيا له.

ويقال أنه عندما سافر إلى باريس، التقى هناك بالفيلسوف مالبرانش، الذي يُحسب على المدرسة الديكارتية. كما سافر مجددا إلى إيطاليا وتنقل بين عدة مدن فيها، من بينها روما، نابولي وكلبريا، وبقي في إيطاليا أربع سنوات. ولم يؤلف باركلي خلال هذه الفترة الكثير من الكتب، بل اقتصر على كتابة الجزء الثاني من كتابه **مبادئ المعرفة الإنسانية**، غير أن مخطوط هذا الكتاب ضاع منه، بسبب كثرة تنقلاته في إيطاليا، ولم يعد إلى كتابته مرة ثانية بعد ذلك أبدا. وقد رجع إلى إنجلترا عام 1720.

وفي أثناء رجوعه إلى إنجلترا كتب كتاب **في الحركة**، وكان رسالة باللغة اللاتينية، والتي نشرها عام 1721. كما عمل باركلي على جمع المواد الضرورية لتأليف كتاب في التاريخ، هو كتاب **التاريخ الطبيعي لصقلية**، غير أن هذه المواد ضاعت جميعا نتيجة تنقلاته الكثيرة.

وعندما رجع إلى إنجلترا عام 1720، بدأ باركلي يهتم بالشؤون السياسية لبلده، والتي كانت تعيش ظروفًا جد سيئة، وتسير نحو الانحلال، فكتب في هذا الصدد كتاب محاولة لمنع انهيار بريطانيا العظمى، وفيه أرجع باركلي سبب الضعف الذي تعانيه إنجلترا إلى ضعف العقيدة المسيحية في نفوس الناس، ولا غرابة في ذلك من رجل دين مخلص مثل باركلي، فهو فيلسوف ولاهوتي في الوقت نفسه.

رحل باركلي بعد ذلك إلى وطنه إيرلنده، وهناك أصبح كاهنا لدوق جرافتون (Grafton)، وتحصل على درجة الدكتوراه في اللاهوت من كلية الثالوث في دبلن، وعُيّن فيها محاضرا رفيع المستوى (Senior Lecturer)، وواعظا للجامعة. وبعد فترة قصيرة رُقي إلى رتبة دين (Dean) ودرسا للغة العبرية.

كانت فانسا فانيره (Vanessa Vanborough) واقعة في حب أوسفت، لهذا فإنها أوصت له بكل ثروتها، إلا أنها اكتشفت بعد ذلك علاقته مع استيلا (Stella)، فغيرت وصتها، حيث تركت له النصف منها فقط، وأوصت بالنصف الآخر لباركلي، وكان يقدر ب 4000 جنيه إسترليني. فقرر باركلي لأن يستخدم هذا المبلغ لإنجاز بعض مشاريعه الإصلاحية، ومن بينها إنشاء مدرسة في جزر برمودة، التي تقع في المحيط الأطلسي، وينظر إليها الإنجليز على أنها بلاد البراءة والنظرة الصافية الأولى، وكانت مهمة هذه المدرسة هي تعليم رجال الدين من جهة، ثم نشر الدين المسيحي بين سكانها الأصليين من جهة ثانية.

تزوج باركلي بعد ذلك، وسافر مع عروسته إلى رود أيلند (Rhode Island) في جزر برمودة في سبتمبر 1728، ووصل ميناء نيوبور (Newport) في يناير عام 1729، وكانت هذه الجزر ملجأ للمضطهدين منذ أيام روجر وليمز، غير أنهم كانوا تجارا أثرياء، فجلبوا الازدهار الاقتصادي لهذه الجزر، فكانت الحياة العامة فيها حياة رخاء. وعندما وصل باركلي إليها استقبله سكانها استقبالا حارا، فأقام هناك لمدة سنتين. وفي هذه الفترة رزق باركلي بولده الأول، كما اهتم أيضا بمشروع بناء كلية برمودة. وكتب أيضا في هذه الفترة كتاب السفرون (Alciphron) وقد كُتب في شكل محاورات.

غير أن باركلي اصطدم بصعوبات مالية جمة، تسببت في إجهاض مشروع كلية برمودة، وهذا ما دفعه إلى مغادرة الجزيرة، وذهب إلى بوسطن، وسافر بعدها إلى إنجلترا، ف قضى سنتين في لندن. عُيّن باركلي عام 1734 أسقفا لكلوين (Cloyne)، وبقي في هذا العمل العشرين سنة الأخيرة من حياته، من غير أن يغادر مقر الأسقفية (Country Cork) باستثناء مرة واحدة، وذلك عام 1737، والتي رحل خلالها إلى دبلن ليجلس في مجلس اللوردات

الإيرلندي. وفي هذه الأثناء أَلَّف رسالة عنوانها سيريس (Siris)، افتتحها بتوضيح الفوائد الطبية لماء القطران، وعالج فيها بعد ذلك عدة مشكلات ميتافيزيقية، منها: مبدأ الحياة، طبيعة المكان والزمان، حرية الإرادة والجبرية، الهیولی والصورة، النفس، صفات الله، وتعرض فيها أيضا لفكرة التثليث المسيحية.

II - مؤلفاته:

عاش باركلي حوالي 68 عاما، ولأنه كان لاهوتيا وفيلسوبا فإنه كرس معظم حياته لخدمة الدين المسيحي والكنيسة من ناحية، ولتأليف الكتب من ناحية ثانية. وقد أَلَّف الكثير من الكتب سنذكر أبرزها:

1- الكتاب الاعتيادي سنة 1707.

2- مقالة نحو نظرية جديدة في الإبصار سنة 1709، أنكر في هذا الكتاب وجود العالم الخارجي، ورد وجود الأشياء إلى إدراكها.

3- بحث في مبادئ المعرفة البشرية سنة 1710، يعتبر هذا الكتاب بمثابة عرض كامل للمذهب الفلسفي لباركلي، وفيه قام بنقد الأفكار العامة والمجردة وحصر المعرفة في الأشياء الجزئية فحسب.

4- الخضوع السلبي سنة 1712، وهو كتاب لاهوتي، وضَّح فيه خضوع العالم المسيحي لقوة عليا، وهي قوانين الطبيعة والتي وضعها الله في العالم.

5- محاورات ثلاث بين هيلاس وفيلونس سنة 1713، أَلَّف هذا الكتاب في شكل محاورات بين فيلسوف مادي وفيلسوف لا مادي، وسينتصر باركلي بطبيعة الحال للفيلسوف اللامادي، توافقا مع مذهبه.

6- في الحركة (De Motu) سنة 1721، وقد خصص باركلي هذا الكتاب لنقد فيزياء نيوتن.

7- السيفرون أو الفيلسوف الصغير (*Alciphron ou le petit philosophe*) سنة 1734.

8- المحلل (*L'Analyste*) سنة 1734، خصص باركلي هذا الكتاب لنقد رياضي ملحد، حيث نقد فيه مبادئ الرياضيات على أساس النزعة الاسمية.

9- سلسلة الانعكاسات الفلسفية وطلبات تتعلق بفضائل محلول القطران (*Siris*) سنة 1744، عرض في هذا الكتاب مختلف الأمراض التي يستطيع ماء القطران علاجها، ثم تطرق بعد ذلك إلى مسائل ميتافيزيقية وأخرى دينية.

III - نظرية المعرفة:

كان باركلي فيلسوفا تجريبيا، حيث أرجع كل أفكار العقل البشري إلى مصادر تجريبية، متأثرا في ذلك بسابقه لوك بكل تأكيد. "وبركلي تجريبي مثل لوك، ويعتقد أنه ليس بمقدورنا الحصول على معرفة الأشياء غير المستمدة من أفكار جاءت عن طريق مدركات الحسية أو التجربة المباشرة".⁽¹⁾ ووافق لوك على أن جميع أفكارنا تعود إما للحس أو للتأمل -التفكير أو الاستبطان- "يبدأ بركلي مع لوك في أن معارفنا الإنسانية تبدأ من الخبرة الحسية، وأنها معرفة بأفكار، وهذه الأفكار إما أن تكون إحساسات أو أفكار ناتجة عن تلك الإحساسات، مثل تذكرها أو تخيلها أو ربطها بعض أو مقارنتها وهي ما تُعرف بأفكار الاستبطان".⁽²⁾ لهذا فإنه فيما يتعلق بالمذهب التجريبي ذاته لم يصف شيئا كبيرا هنا عما قاله لوك قبله، لهذا لن نتوقف عنده مطولا، بل سننتقل مباشرة إلى أفكاره الأخرى التي تظهر فيها عبقريته وأصالته، بداية بنقده للأفكار المجردة التي تبرز فيها نزعته الاسمية بكل وضوح وقوة.

⁽¹⁾-ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص170.

⁽²⁾- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، الإسكندرية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2000، ص309.

1- نقد الأفكار المجردة:

يبدأ باركلي فلسفته بالنقد، أي بنقد النظريات الفلسفية التي يعتقد أنها باطلة، وأول هذه النظريات نظرية الأفكار المجردة، فينصل هنا بالكلية عن لوك، بالرغم من تأثره الشديد به. "فإذا كان باركلي يتفق مع لوك في بعض النقاط في فلسفته إلا أنه يختلف معه في نظريته لمشكلة الأفكار المجردة، وهذا ما أكده «يوسف كرم» في قوله: «بأن باركلي يصدر عن لوك، ولكنه يعارضه ويزعم أنه يصحح موقف في غير ما موضع». فالنقد اللاذع الذي وجهه باركلي لنظري لوك الخاصة في بالأفكار المجردة يعد كمرحلة متميزة من مراحل تاريخ مسألة الكليات.⁽¹⁾

يتبنى باركلي المذهب التجريبي الذي أسسه سابقه لوك، لكنه سيتعمق فيه ويمضي به إلى أبعد منه، "يبدأ باركلي -شأنه شأن الفلاسفة المحدثين السابقين- كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» بإزالة ما يعتقد أنه فروض الماضي الزائفة، لقد تخلص لوك من الأفكار الفطرية، ورفض باركلي، دافعا المذهب التجريبي إلى أبعد مما فعل لوك، الأفكار المجردة".⁽²⁾

فإذا كان لوك قد كرّس جزءا مهما من فلسفته لنقد نظرية الأفكار الفطرية، باعتبارها المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه المذهب العقلاني لديكارت وأتباعه، وقد نجح في ذلك إلى حد بعيد، فإن باركلي سيخصص الجزء الأول من فلسفته لنقد نظرية الأفكار المجردة، والتي تحتل مكانة كبيرة لا في الفلسفة العقلانية فقط، بل في تاريخ الفلسفة ككل، خاصة في مجال الميتافيزيقا. وهو يراها أحد أهم أسباب الأخطاء والأوهام التي تمتلئ بها الفلسفة، ومن أجل تطهير الفلسفة يجب القضاء عليها نهائيا. "فإذا كان لوك قد قام بنقد الأفكار الفطرية

⁽¹⁾ - محمد رضا نفاذ، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة وهران 2، 2012-2013، ص 60.

⁽²⁾ - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010، ص 185.

(Innate Ideas) من أجل تهيئة الطريق إلى المعرفة الصحيحة، فإن باركلي قام بنقد الأفكار المجردة (Abstract Ideas) من أجل تفتية الفلسفة من الشوائب التي علق بها".⁽¹⁾

يختلف باركلي اختلافا جذريا مع لوك في موقفه من الأفكار المجردة، حيث يرفضها رفضا قاطعا، في حين أن لوك قد بين أنها لا توجد مطلقا في الواقع، إلا أنها توجد في العقل، ذلك أنه في الواقع لا توجد إلا الأشياء الجزئية، لكن الأفكار المجردة تتكون في العقل انطلاقا منها، حيث يعمل العقل على المقارنة بين الأشياء الجزئية، وعندها يستطيع العقل تجريد بعض الخصائص المشتركة بينها، ثم يطلق عليها أسماء، مثل الامتداد، اللون، الحركة، الرائحة، الإنسان والحيوان... "ورفض باركلي، دافعا المذهب التجريبي إلى أبعد مما فعل لوك، الأفكار المجردة، وبينما أصر لوك في الواقع، على أن كل ما يوجد هو الأشياء الجزئية، فإنه اعتقد مع ذلك أنه من الممكن عن طريق مقارنة هذه الأشياء بعضها ببعض أن نجد خصائص مشتركة ونعطيها أسماء مثل «الامتداد»، و«اللون»، و«الحركة»، و«الإنسان» و«الحيوان»".⁽²⁾

ويعتبر باركلي أن نقده للأفكار المجردة هو مجرد مقدمة لنقد الكليات. "فإذا كان باركلي يتفق مع لوك في بعض النقاط في فلسفته إلا أنه يختلف معه في نظريته لمشكلة الأفكار المجردة، وهذا ما أكده «يوسف كرم» في قوله: «بأن باركلي يصدر عن لوك، ولكنه يعارضه ويزعم أنه يصحح موقف في غير ما موضع». فالنقد اللاذع الذي وجهه باركلي لنظري لوك الخاصة في بالأفكار المجردة يعد كمرحلة متميزة من مراحل تاريخ مسألة الكليات".⁽³⁾

من جهة أخرى قبل لوك بفكرة القوام أو الحامل الميتافيزيقي الذي تقوم به الكيفيات الأولية للأجسام، وإن كان لا يؤكد وجوده على نحو يقيني، لأنه يعرف جيدا أننا لا ندرك هذا الحامل عن طريق التجربة، كما أننا نعجز كلية عن اكتشاف حقيقة هذا الحامل، والعلاقة

⁽¹⁾- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص58.

⁽²⁾-وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص185.

⁽³⁾- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص60.

التي تكون بينه وبين الأفكار التي نستمدّها من التجربة، والتي ترتبط به، ويكون لو ك بذلك قد اعترف بوجود الأفكار المجردة في العقل على الأقل، باعتبار أن العقل جردها من الأشياء، والتي تكون أشياء جزئية في الواقع بالضرورة. بينما سيخالفه باركلي برفضه للأفكار المجردة كلية، عندما يعلن أننا لا نستطيع التفكير فيها أصلاً، أي أنه عندما يتعلق الأمر بأفكار مجردة على الإطلاق، فإن العقل سيكون أمام أفكار فارغة من كل مضمون، ومن ثم يعجز عن التفكير فيها. "كما أكد فكرة «الحامل» المجردة، التي تبقى فيها صفات الموضوعات المادية، على الرغم من أنه اعترف بأنه ليست لدينا تجربة مباشرة بهذا الحامل، وأنا لا نستطيع أن نكتشف طبيعته الحقيقية أو العلاقة التي توجد بينه وبين الأفكار في تجربتنا التي نربطها به".⁽¹⁾

لهذا فإن باركلي سيختزل الأفكار المجردة إلى أسماء أو ألفاظ فحسب. "ويصر باركلي على أننا لا نخبر أي أفكار مجردة على الإطلاق، وأن الكلمات التي نفترض أنها تدل عليها ليست سوى أسماء، لا شيء سوى أسماء؛ فليس هنالك شيء في الواقع أياً كان يناظر أي فكرة منها".⁽²⁾

ويثبت ذلك على النحو الآتي؛ عندما يدرك الإنسان مثلاً فكرة المكان أو الامتداد المجرد تماماً، أي الخالي من كل الصفات، أي الذي لا يكون لا خطأ، ولا سطحا، كما لا يكون جامداً ولا، فإن العقل لا يستطيع أن يُكوّن مثل هذه الفكرة. كما لا نستطيع أيضاً أن نكون فكرة عن مثلث، بحيث لا تكون زاويته لا قائمة، ولا منفرجة، ولا يكون متساوي الأضلاع، ولا متساوي الساقين، ولا مخلف الأضلاع، وإنما فقط فكرة المثلث المجردة التي تدل على كل هذه الأمور ولا على أية واحدة منها في الوقت نفسه. صحيح أنه في وسع علم الهندسة أن يرسم شكلاً لمثلث معين، غير أن التعريف الذي يستعمله وهو أن المثلث «هو سطح مستو تحده ثلاث زوايا مستقيمة»، يتجاهل الصفات الخاصة لمثلث بعينه يكون آمناً، لهذا فإن القضية التي يبرهن عليها عالم الهندسة تكون صالحة لكل المثلثات دون استثناء، إلا أن ذلك

⁽¹⁾ - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 185 - 186.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 186.

ليس دليلا على أننا نمك حقا فكرة مجردة عن المثلث عموما، بل إن باركلي يؤكد استحالة ذلك من كل وجه. وتتعلق هذه الاستحالة بكل الأفكار، وليس ببعض منها دون الآخر، ذلك أنه يستحيل علينا أن نكون فكرة مجردة عن اللون عموما، أي فكرة عن لون بحيث لا يكون أصفرا، ولا أبيضاً، ولا أسوداً، ولا أزرقاً، أي من دون أن يكون لونا محددًا. والأمر نفسه بالنسبة إلى فكرة الإنسانية، أي فكرة الإنسان عموما، أي الإنسان الذي لا يكون فلان أو فلان، والذي يكون إنسانا من دون لون محدد، أو طول محدد، أو شكل محدد... علاوة على ذلك يستحيل علينا أن نكون فكرة أكثر تجريدا مثل فكرة الحيوان من خلال الصفات التي تكون الجسم، والحياة، والشعور، والحركة الذاتية، من دون أن يكون لجسمه شكل معين أو هيئة معينة، ومن دون أن يكون جسمه مغطى إما بشعر أو بريش أو بحراشف، أو لا يكون جسمه مغطى بأي شيء، ولا يكون له أي نوع محدد من الحركة الذاتية، مثل الطيران أو المشي أو الزحف أو السباحة... "من المستحيل أن نكون فكرة مجردة عن «اللون» بوجه عام، لا يكون أحمر، ولا أصفر، ولا أبيض، ولا أي لون آخر محدد، ولا يمكننا أيضا أن نكون فكرة مجردة عن «الإنسان» بوجه عام، لأن لكل إنسان لونا محددًا وطولا محددًا، ولا يمكننا أيضا أن نكون حتى فكرة أكثر تجريدا عن «الحيوان» عن طريق الخصائص المكوّنة «للجسم»، و«الحياة» و«الاستشعار» والحركة الذاتية، بدون أن يكون جسمه ذا شكل معين، أو هيئة معينة، بدون أن يغطي جسمه شعر أو ريش أو حراشف، أو لا يغطي جسمه شيء، ولا يكون له أي نوع معين من الحركة الذاتية، مثل المشي، الطيران أو الزحف".⁽¹⁾

بما أن باركلي فيلسوف تجريبي، فإنه يؤكد أن المعرفة الإنسانية تصدر بأكملها من التجربة، لهذا فإنه يؤكد نتيجة لذلك أن جميع أفكارنا هي أفكار حسية، ومن ثم جزئية، لذلك فإنه كان مقتنعا باستحالة وصول عقل الإنسان إلى الأفكار العامة والمجردة، "إذن كل ما يتصوره العقل الإنساني لا بد أن يكون شيئا جزئيا، فالفكرة المجردة عن الإنسان التي تشمل لونا تستلزم بأن لكل إنسان لون معين، ولكن هذا اللون لا يمكن أن يكون أبيضاً أو أسوداً.. الخ

⁽¹⁾ - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص186.

لأنه ليس ثمة لون واحد مشترك بين جميع أفراد النوع، وكذلك هذه الفكرة المركبة عن الإنسان تشمل القامة التي ليست بالطويلة أو القصيرة... الخ، وهكذا بالنسبة لبقية الصفات".⁽¹⁾

لذلك فإنه أرجع الأفكار العامة والمجردة إلى أسماء عامة، بحيث اعتبر أن الأسماء العامة أو الكليات إنما يستعملها الإنسان للدلالة على الخصائص المشتركة بين الأشياء التي ندركها في التجربة، وهي مجرد أسماء فقط، ولا يمكنها بحال من الأحوال أن تصف أية حقيقة واقعية في الأشياء، وهذا هو ما يعرف بالمذهب الاسمية أو اللفظي (Le Nominalisme)، والذي يرد الأفكار العامة والمجردة أي الكليات إلى أسماء (Mots)، والذي يعد باركلي أحد أكبر أنصاره في العصر الحديث. "ونتيجة لتمسك باركلي تمسكا شديدا بالمذهب التجريبي القائل بأن كل المعرفة تأتي من أفكار بسيطة عن إحساس وتفكير، فقد اعتقد أنه من المستحيل الوصول إلى أي فكرة مجردة تظهر في أي منهما، وأن أي كلمة نستخدمها لنذل على خصائص مشتركة لموضوعات معينة من موضوعات تجربتنا لا يمكن أن تكون سوى اسم، وأنها لا يمكن أن تصف أي حقيقة واقعية، وذلك هو المذهب الاسمي، الذي يذهب إلى أن الأفكار المجردة أو الكليات هي أسماء محض".⁽²⁾

يؤكد باركلي إذن أن الوجود الحقيقي هو وجود الجزئيات فقط، وترتد هذه الجزئيات إلى الأفكار الحسية التي تنتقل إلى الذهن من الإحساسات التي تتطبع في الحواس، ولما كانت أفكارنا عن الأشياء تُستمد كلها من التجربة، ولما كانت التجربة لا تزودنا إلا بالأفكار الحسية والجزئية، فإن جميع أفكارنا هي أفكار حسية وجزئية، ومن ثم لا وجود للأفكار المجردة والكلية، وهذه الأفكار لا توجد البتة في العقل. ناهيك عن أن توجد في الواقع، كما يعتقد الأفلاطونيون ذلك مثلا. "وهنا تظهر أول اللمحات المنهجية في هجوم باركلي على

(1)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص61.

(2)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص186.

مبدأ التجريد، حيث يرى أن كل فكرة في العقل هي فكرة جزئية محسوسة، وأن العقل ليس لديه القدرة على تشكيل أية أفكار مجردة أو معاني عن الأشياء".⁽¹⁾

لا يكفي باركلي بإثباته أن الأفكار العامة والمجردة ترتد إلى أسماء، بل يبين إضافة إلى ذلك الأخطاء الكبيرة التي وقع فيها الفلاسفة، نتيجة اعتقادهم بوجود هذه الأفكار وبقدرة العقل الإنساني على التفكير فيها. وهكذا سينتقل باركلي من رفضه للأفكار المجردة والكلية إلى نفيه لقدرة العقل الإنساني على التجريد. "أهم جانب في فلسفة بركلي...، [هو أنه] ليس لدينا قدرة على التجريد".⁽²⁾ ويعني ذلك أن الإنسان غير قادر على تكوين الأفكار المجردة والتفكير فيه، فهذا أمر مستحيل عند باركلي من كل وجه، لأن العقل لا يفكر إلا في الأفكار الجزئية التي تأتيه من التجربة. "عرض مذهب في صورة متكاملة حيث نقد الأفكار المجردة وحصر المعرفة في الأشياء الجزئية".⁽³⁾

غير أنه إذا كان باركلي ينفي قدرة عقلا على التجريد، ومن ثم قدرته على تكوين الأفكار الكلية والمجردة، إلا أنه يثبت من جهة أخرى الطريقة التي يصل من خلالها الإنسان إلى هذه الأفكار، والتي ترجع أساسا إلى اللغة، حيث يستعمل لفظا كليا ومجردا للدلالة على فكرة جزئية. "لكن قد نتساءل: ما مصدر هذه الأفكار المجردة؟

بكل بساطة فإن مصدر هذه الأفكار المجردة يعود -حسب باركلي- إلى استعمال الإنسان للغة، بدليل أن الاستعمال اليومي للألفاظ يساعد المرء على تكوين الأفكار المجردة، وفي هذا الصدد يقول باركلي: «أن استعمال الألفاظ يتضمن الحصول على الأفكار العامة المجردة».⁽⁴⁾

الأفكار التي يكونها العقل الإنساني هي أفكار جزئية بالضرورة، لأن العقل يستمدّها من التجربة، والتجربة لا تحتوي إلا على أشياء جزئية، لكن الكلية تأتي من اللفظ العام، الذي

(1)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص65

(2)- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص310.

(3)- المرجع السابق، ص301.

(4)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص62.

نستخدمه للدلالة على عدة أشياء جزئية، من خلال المقارنة بينها واكتشافنا لبعض التشابهات بينها. "وعلى هذا الأساس فإن باركلي يرفض التسليم بوجود معاني كلية مجردة في حين أن الجزء الذي يحمل دلالة اسمية معينة هو الموجود، لذلك يرى باركلي في هذا الإطار، لا نفكر فيما هو كلي وإنما فيما هو جزئي، فالاسم العام يرمز إلى فكرة جزئية، فليس هناك معنى دقيق ومحدد يلحق بأي اسم عام، بل إن الاسم العام يرمز إلى عدد كبير ولا متناه من الأفكار الجزئية فمثلا الفكرة المجردة عن الحيوانات المؤلفة من جسم وحياة وإحساس وحركة تلقائية لا تصدق على حيوان بذاته، بل على عدد لا نهائي من الحيوانات".⁽¹⁾

وينتهي باركلي بذلك إلى إثبات أن الكلية لا توجد لا في العقل، ولا في الطبيعة، وإنما في الألفاظ والألفاظ فقط. "وعلى ذلك، فإن باركلي كان ينكر قيام الأفكار الكلية المجردة في الواقع فإن يسلم بقدرة الذهن على الرمز، أي بقدرته على أن يجعل من فكرة كلية معينة تشير إلى الأفكار الجزئية المندرجة تحتها. «إن الكلية universality... ليست قائمة في الطبيعة، ولا في الفكرة المطلقة الوضعية (أي الواقعية) لشيء ما، بل في العلاقة أو الرابطة القائمة بين الكلي وبين أجزائه التي يرمز إليها ويمثلها». فالمعنى الكلي قائم فقط في الرابطة التي تربط بين الأشياء الجزئية المتشابهة. ولا وجود له في الخارج أو الطبيعة. ومعنى ذلك أنه قائم في الشعور أو الذهن فحسب، وليس في الواقع. أو هو بالأحرى قائم في تلك الحركة الذهنية التي تجعلنا نطلق هذه الفكرة الكلية على عدد من الأشياء الجزئية التي تجمعها رابطة واحدة أو التي يجمعها تشابه ما".⁽²⁾

ويتبين لنا بهذا الدور الكبير والحاسم الذي باركلي يمنحه للغة في تكوين أفكارنا العقلية، خاصة الأفكار المجردة. "إذن هذا يعني أنه لو لا وجود الألفاظ لما وجد تفكير في مسألة التجريد، أو بمعنى آخر لولا وجود اللغة لما وجدت أية فكرة عن التجريد".⁽³⁾

(1)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص 59-60.

(2)- يحيى هويدي، باركلي، ص 26.

(3)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص 62.

بما أن الأفكار المجردة والكلية هي مجرد كلمات لا توجد أفكار مجردة وكلية حقيقة توافقها في العقل، كما لا توجد أشياء تقابلها حقا في الواقع، فإن تفكير الفلاسفة السابقين له فيها، جعل تفكيرهم غامضا ومبهما إلى أقصى الحدود، لأنهم خلطوا الكلمات الصرفة مع الحقائق الفعلية، وهذا ما سبب لهم ارتباكات كثيرة، وراحوا يشكون بعد ذلك من الغموضات التي أوقعوا أنفسهم فيها. "ولكن بركلي يقول: إن الإنسان ليخدع نفسه حين يخلط فيظن الألفاظ أفكارا، فليس لهذه الأفكار الكلية وجود قطعاً، وليس ثمة إلا الحقائق الجزئية التي نحسها بحواسنا، إن هذه الأفكار المجردة ليس لها وجود حتى في العقل نفسه، فضلا عن العالم الخارجي".⁽¹⁾ لهذا يؤكد بركلي أن اللغة هي السبب الرئيسي لمعظم الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة قبله، "إذن هذا يعني أنه لو لا وجود الألفاظ لما وجد تفكير في مسألة التجريد، أو بمعنى آخر لو لا وجود اللغة وجدت أية فكرة عن التجريد، فاللغة هي مصدر عدد كبير من الأخطاء في المعرفة".⁽²⁾

ومن ثم فإن التحليل اللغوي سيكون الوسيلة الأنجع لتنقية الفلسفة من كل أخطائها. "إذن هذا يعني أنه لو لا وجود الألفاظ لما وجد تفكير في مسألة التجريد، أو بمعنى آخر لو لا وجود اللغة وجدت أية فكرة عن التجريد، فاللغة هي مصدر عدد كبير من الأخطاء في المعرفة، لذلك فإن تحليل اللغة تحليلاً سليماً يساعدنا على تجاوز هذه الصعوبات".⁽³⁾

ويرى بركلي أنه يمكننا التخلص من كل هذه المشكلات باللجوء إلى التحليل اللغوي، حيث سيكون التحليل اللغوي الوسيلة الأنجع لتنقية الفلسفة من كل أخطائها، وهذا من خلال قيام الفيلسوف بفحص الأفكار فحصاً دقيقاً واختبار دالاتها بعناية شديدة، فمتى كانت الأفكار ذات أصل حسي، أي أنها تخبرنا عن الواقع ولديها أشياء تقابلها فيه، فستكون أفكاراً ذات مضمون، ومن ثم ذات معنى، أما إذا كانت مجرد كلمات، فإنها ستكون عندئذ أفكاراً فارغة

(1)- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط5، 1967، ص148.

(2)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج بركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص62.

(3)- المرجع السابق، ص62.

بالضرورة، ومن ثم خالية من كل دلالة، بل وعند الانتباه أكثر سنتقطن إلى أنه يستحيل علينا التفكير فيها أصلاً، لذلك يجب الحذر كثيرا من هذا النوع من الأفكار، فهي سبب جزء كبير من الغموض الذي تعاني منه الفلسفة. ويبدو بذلك أن باركلي كان واحداً من رواد فلسفة اللغة في العصر الحديث، لأنه انتبه إلى أن الكثير من مشكلات الفلسفة سببها اللغة، وأن القضاء على هذه المشكلات يقتضي تنقية اللغة الفلسفية بالرجوع إلى الواقع، وفحص الألفاظ على ضوء التجربة، فيلتقي باركلي بذلك مع الفلسفة التحليلية في تصوره للغة ودورها في التفكير وخطورتها علينا. "وفي هذا السياق نجد نقطة التقاء بين باركلي والفلسفة التحليلية التي حاولت إيجاد الحلول للمشكلات الفلسفية عن طريق تحليل مفردات اللغة ومفاهيمها بمجرد تحليل العبارات التي صيغت بها. لهذا يعد باركلي مبشراً بحركة التحليل اللغوي لأنه سلط الضوء على المشكلات الفلسفية التقليدية المتعلقة باللغة".⁽¹⁾

في الحقيقة إن موقف باركلي من الأفكار الكلية والمجردة لم يكن موقفه هو وحده، بل كان الموقف السائد عند أغلبية فلاسفة عصره، لهذا فمعظمهم انتصر للمذهب الاسمي. وأكثر من ذلك لقد أيدته في موقفه هذا حتى علماء النفس أصحاب الاتجاه الاستبطاني، الذين أكدوا أنه يستحيل على الإنسان أن يكون في ذهنه أية صورة عقلية خالصة عن الأفكار الكلية والمجردة، لأنه لا يستطيع التفكير مثلاً في الإنسان عموماً، إلا إذا جعله محدداً ومتعيناً، بينما يرى بعضهم أنه في وسع الإنسان تكوين هذا النوع من الأفكار لكن بطريقة جد غامضة تفتقر إلى أي تفصيل أو وضوح.

وموقف باركلي هذا يضعه في تعارض تام مع الفلاسفة العقلانيين، الذين يؤكدون عكسه أن عقل الإنسان يمتلك الأفكار الكلية والمجردة، ويستطيع التفكير فيها. قد يختلف الرياضيون والمناطقية مع باركلي بتأكيدهم على وجود الأفكار الكلية والمجردة، لأن علومهم تقوم على هذا النوع من الأفكار، فعالم الهندسة مثلاً يتعامل مع الأشكال الهندسية المجردة، مثل المربع عموماً، أو المثلث عموماً، ومن المؤكد أنه يلجأ في أحيان كثيرة إلى رسوم بيانية لتمثيل هذه

(1) - محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص 62-63.

الأشكال العقلية المجردة تمثيلاً حسياً، ومع ذلك فإن واستدلالاته تقوم أساساً على أشكال مجردة تماماً، وهذا ما قد يحد من صحة موقف باركلي. غير أن ما أصاب فيه باركلي بلا شك هو دعوته إلى عدم الخلط بين الأفكار والكلمات التي نستعملها للدلالة على هذه الأفكار، وأثناء التفلسف ينبغي علينا التركيز على الأفكار وليس على الكلمات، والحق يقال إن باركلي قد طبق ما دعا إليه بطريقة جيدة، بحيث اعتبرت مؤلفاته من أشد المؤلفات الفلسفية وضوحاً، فيما يخص ما كُتب باللغة الإنجليزية.

لكن ما يميز باركلي، هو أنه لم يتطرف في نزعته الاسمية، بل ظل معتدلاً فيها، وهذا ما يفصله عن اسمية الفلاسفة الوضعيين المنطقيين في الفترة المعاصرة، حتى وإن كان أحد أسلافهم. "هذا هو موقف باركلي العام بالنسبة إلى التجريد والأفكار المجردة، ولعلنا قد لاحظنا أن باركلي وإن كان اسماً في نزعته من حيث إنه لم يقبل المعاني المجردة أو الأسماء الكلية في معناها الميتافيزيقي، إلا أنه لم يتطرف في هذه النزعة الاسمية كما تطرف الوضعيون المناطقية فيها في أيامنا هذه، وألغوا بذلك «المفهوم» إلغاء تاماً ونادوا بوجود ما صدق بغير مفهوم".⁽¹⁾

2- رفض الجوهر المادي:

من أهم الأفكار التي اشتهر بها باركلي نقده للجوهر المادي، وهو يقع هنا على الطرف النقيض من لوك، لأنه حتى وإن كان لوك قد نقد الجوهر المادي قبله، وبين أن فكرة الجوهر فكرة مركبة وغامضة جداً، وليس لديها أي مصدر تجريبي في الحس، إلا أنه قبل بها بوصفها الحامل الضروري الذي تتقوم به صفات الأجسام. لكن باركلي يرفض ذلك قطعاً. "هذا الموقف الذي أشرت إليه يتضمن إنكار باركلي لما يسميه لوك الجوهر، بمعنى حامل الصفات، ذلك الذي يوجد في الجسم إلى جانب الصفات. تلك العبارات الأخيرة تصور أهم جانب في فلسفة باركلي".⁽²⁾

⁽¹⁾- يحيى هويدي، باركلي، ص 27.

⁽²⁾- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 310.

وما يرفضه باركلي على وجه الدقة هو مفهوم الجوهر المادي بالمعنى التقليدي، "الجوهر المادي ليس شيئاً آخر غير فرضية، وفرضية خاطئة ودون أساس".⁽¹⁾ والمفهوم التقليدي للجوهر هو ذلك الذي شاع في تاريخ الفلسفة المدرسية، واستمر حتى ديكارت وأتباعه، أي الجوهر الممتد الذي يتصف بصفات حسية، وجاءت فلسفة باركلي لتهديمه. "قضت الفلسفة اللامادية لجورج بركلي على وجود الجوهر المادي بالمعنى الذي ذهب إليه رجال العصور الوسطى، بمعنى أن المادة الممتدة لها صفات حسية ملموسة، فجاء بركلي ليؤكد أن المادة تبدو لنا أو تتكشف لنا -بلفظ الدكتور يحي هويدي- بكل ما فيها في عملية الإدراك، ومن ثم فليس ثمة ما يدعونا لافتراض وجود مثل هذا الجوهر المادي".⁽²⁾

يستعمل باركلي عدة حجج لإبطال الجوهر المادي، من أهمها البحث عن مصدر هذه الفكرة، هل تأتينا فكرة الجوهر من الحواس أم من العقل؟ إذا رجعنا إلى الحواس فمن المؤكد أن كل ما ندركه في الأجسام خلال التجربة هو صفاتها الحسية الظاهرة، وأنه يستحيل علينا إدراك الجوهر المختفي رواءها. "أن الحواس لا تدلنا على وجود جوهر مادي مقوم للصفات، وكل ما تدلنا عليه ليس إلا مجموعة من الصفات الحسية الذاتية، وعلى ذلك، فليس أقوى من الحواس برهاننا على عدم وجود جوهر مادي".⁽³⁾

أما العقل فهذا محال عليه بالكلية، إذ لا ننسى أن باركلي فيلسوف تجريبي، لا يقبل بأية فكرة في العقل إذا لم يستمدها من التجربة بطريق مباشر أو غير مباشر؛ وفكرة الجوهر لا تأتينا من التجربة، إذن فلا يمكن للعقل أن يخترعها وحده، لأنه لا يملك القدرة على المعرفة خارج التجربة، سواء تعلق الأمر بفكرة الجوهر أو بأية فكرة أخرى. "والآن وقد أرجعنا جميع صفات المادة إلى الذات ونظرنا إليها كلها على أنها تغيرات ذهنية صرفة، فليس ثمة مجال لافتراض

⁽¹⁾ - Georges Berkeley, *Les trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, (Dans *Œuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy Paris, Aubier Editions Montaigne, 1969, Tome2, P141).

⁽²⁾ - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص318.

⁽³⁾ - يحيى هويدي، باركلي، ص87.

وجود شيء خارجي يكون «موضوعاً» لهذه الصفات وتتفوّم هذه الأخيرة به. وذلك لأننا نصل إلى هذا إما عن طريق الحس أو عن طريق العقل. وحواسنا لا تشهد مطلقاً بوجود هذا الجوهر الخارجي، إذ أن كل ما تدلنا عليه هذه الحواس عبارة عن مجموعة من الإحساسات التي رأينا أنها إحساسات ذاتية. فلم يبق بعد ذلك إلا أن نكون قد استنتجنا هذا الجوهر عن طريق العقل. ولكن هذا كلام لا يقبله العقل. وذلك لأن الماديين الذين يتمسكون بمثل هذا الجوهر المادي خارج العقل يجعلون صورنا وأفكارنا مجرد صور... أو نسخ... من الجواهر الخارجية (كما ذهب إلى ذلك القديس أوغسطينوس)، ويجعلون إدراكنا لهذه الجواهر إدراكاً غير مباشر، أعني أننا نستتبط وجود هذه الجواهر من وجود الإدراكات الحسية فينا باعتبار أن هذه الأخيرة ليست إلا نسخاً منها. ولكننا لا نستطيع أن نسلم بهذا⁽¹⁾.

إضافة إلى ذلك يستعمل باركلي حجة أخرى لدحض الجوهر المادي، وهي إنكار أن يكون الجوهر المادي علة لإحساساتنا، وهي الفكرة التي قال بها أنصار الجوهر المادي، ومن بينهم ديكارت، ولوك التجريبي نفسه. "ولكن يختلف باركلي عن لوك في قول لوك أن للعالم الخارجي وجوداً مستقلاً عن وجودنا وعن إدراكنا له، كما يختلف عنه في قوله أن الجسم المادي علة لأفكارنا الحسية عنه. فباركلي يريد أن يقول أنه ليس للعالم وجود مستقل عن عالم الإدراك، وأنه ليس علة لإحساساتنا، فالجسم ليس له وجود مستقل عنا، لأن الجسم أي جسم ليس علة لإحساساتنا، فالجسم ليس له وجود مستقل، أي جسم ليس إلا فكرة أو مجموعة من أفكار، ذلك لأن الجسم ليس غير مجموع صفاته الحسية، وكما أن الصفات الحسية يعتمد وجودها على وجود الإنسان المدرك (بكسر الياء) لها، إذن فالصفات الحسية ليست إلا أفكاراً في عقل الإنسان المدرك، بالتالي فالجسم ليس إلا مجموعة من الأفكار"⁽²⁾.

والدليل القاطع على استحالة أن يكون الجوهر المادي أي الجسم علة إحساساتنا هو ضرورة أن تكون العلة والمعلول متناسبين تماماً فيما بينها، أي أن العلة لا تؤثر إلا في المعلول

⁽¹⁾- يحيى هويدي، باركلي، ص 66.

⁽²⁾- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 309.

الذي يشبهها، لكن الجسم والنفس مختلفان تماما، بل ومتناقضان أيضا فالجسم مادي والنفس روحية؛ فكيف يكون المادي علة للروحي؟ "ولكن بركلي يجيب على من يعترض بهذا قائلاً: إن الفكرة لا يمكن أن تشبه إلا فكرة، لأن الشبه لا يكون إلا بين النظائر، فيمثل لون لونا وشكل شكلا، فإذا سلمنا بوجود أشياء مادية في الخارج، فلا يمكن لتلك الأشياء أن تخلق فينا أفكارا، لأن الشيء مادة، والفكرة روح، فلا يُعقل أن يكون بينهما شيء من التشابه".⁽¹⁾

كما أنه توجد سبب آخر يدفع باركلي لرفض أن يكون الجسم علة للإحساسات، وهو أنه يرفض عليّة الأجسام في الطبيعة بالكلية، وهذا لأنه متأثر جدا بمذهب مالبرانش وهو مذهب الظرفية أو مذهب المناسبات. "وفي نفس السياق نجد نقطة التقاء بين «باركلي» و«مالبرانش» في كون أن الله هو علة أفكارنا وهذا ما يبرر ذلك التداخل الموجود بين «تصورية باركلي» وتصورية ديكارت» و«روحانية مالبرانش».⁽²⁾ لهذا فإنه وإضافة إلى الأسباب الفلسفية، توجد أسباب لاهوتية قوية لرفض عليّة الجسم على النفس. "وكان بركلي يعتقد أن لكل حادثه علة، وقد رفض بركلي قول لوك بأن على أفكارنا هي تلك الأجسام، الخارجية، وذهب إلى أن الله تعالى هو علة أفكارنا الحسية التي نسميها نحن بالأجسام، لأن المادة أو الجوهر المادي لا يمكن أن تكون (طبقا لاتجاهاته لاهوتية) على لأي شيء".⁽³⁾

من جهة أخرى تعتبر فكرة الجوهر المادي فكرة مجردة، لهذا فإن الانتقادات التي وجهها باركلي للأفكار المجردة تنطبق عليها تماما، بحيث تكون فكرة الجوهر فكرة فارغة، أو بالأحرى لفظ فارغ بلا مضمون، ومن ثم بلا قيمة أبدا. "وأهم هذه الأخطاء اعتقاد الناس بالمادة، من حيث هي -بتعبير لوك- شيء لا نعرف ماهيته... فإن مفهوم ما نطلق عليه المادة... أو الجوهر المادي.... يتضمن في ذاته تناقضا، لأن لفظ المادة -في نظر بركلي- لا يشير إلى شيء معين ومحدد يقوم بذاته ولا يكون مجرد حامل للصفات -كما اعتقد بذلك

(1)- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 148- 149.

(2)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص 82.

(3)- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 310.

لوك- أنها تدل على فكرة جزئية لشيء جزئي ولكنها تستخدم مجرد «رمز» لعدد كبير ولا يحصى من الأشياء الجزئية وبناء عليه فكلما مادة فارغة من مضمونها ومحتواها.⁽¹⁾

ويعني ذلك أن ما ندركه في التجربة هو الأجسام المحسوسة الجزئية، فقط أما فكرة الجوهر المادي فهي فكرة مجردة لا وجود لها أبداً، لا في الواقع، ولا في العقل، وترتد إلى مجرد لفظ فارغ. "وأن هذا الجوهر المزعوم إن هو إلا فكرة مجردة ليس لها حقيقة واقعة. إننا لو تأملنا فيما تأتينا به التجربة لما رأينا فيه ذلك الجوهر أو تلك القوة التي تنشأ عنها الظواهر أو تكون قواماً للأشياء كما يزعمون، بل كل ما نراه هو مجموعة من الإحساسات إذا حللتها وجدتها تتألف من مرئيات معينة، وأصوات، وطعوم، وما إلى هؤلاء من ضروب ما تجيء به الحواس".⁽²⁾

ويثور باركلي في هذا الصدد بكل قوة على تصور لوك لفكرة الجوهر في فلسفته، بوصفها مجرد افتراض عقلي تفرضه علينا ضرورات المعرفة، لأنها ذلك الحامل أو الدعامة الذي لا تقوم صفات الجسم إلا فيه، حتى وإن كنا لا نعرف عنه شيئاً، لأنه يبقى مجهولاً بالنسبة إلينا دائماً وأبداً. "وعلى هذا الأساس فإذا كان «لوك» يدافع عن الجوهر بمعناه الفلسفي باعتباره افتراض ضروري، نجعل ما هو، والحامل للكيفيات أو الأعراض، فإن «باركلي» ينكر ذلك الجوهر المجهول. كما أكد ذلك في قوله: «الشيء الوحيد الذي أنكر وجوده هو الذي يسميه الفلاسفة المادة أو الجوهر المادي».⁽³⁾

لكنه يجب علينا أن نفهم موقف باركلي من الجوهر المادي على النحو الصحيح، فهو ليس شكاً في وجود المادة، بقدر ما هو نفي لجوهريتها، فالمادة موجودة فعلاً عنده، لكنها لا تكمن في الجوهر أي في الحامل أو القوام الميتافيزيقي الذي تقوم به الصفات الجسمانية، بل هي هذه الصفات بالذات، وليس شيئاً آخر أبداً. "ويجب أن نلفت النظر إلى أن باركلي لا يقصد بذلك أن يشك في وجود العالم الخارجي؛ ولكنه يرى أنه من خلق العقل والحواس، وهو ينكر

(1)- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، الإسكندرية ص306.

(2)- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص147.

(3)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص77.

وجود ذلك الجوهر المجهول الذي زعم الفلاسفة من قبله -ومنهم لوك- أنه كان وراء الظواهر المحسوسة".⁽¹⁾

لهذا فإنه وبعد أن استبعد باركلي فكرة الجوهر المادي، فإنه اختزل الأجسام إلى مجموعة من الصفات الحسية، لا أكثر ولا أقل. "فعلينا إذن أن نقضي على الجوهر بمعناه الفلسفي. يقول باركلي: «إنني لا أقضي على الجواهر ويجب ألا أتهم بأني أبعدت الجوهر من العالم العقلي. إنني أقترح فقط إبعاد الجوهر بمعناه الفلسفي (وهو في الواقع لا يعني شيئاً)، اسأل أي إنسان لم يألف هذه الرطانة عما يفهمه من الجوهر الجسماني، فسيجيبك بأنه يفهم منه الحجم والصلابة وإلى غير ذلك من الصفات المحسوسة. وإنني أحتفظ بهذا المعنى، ولكني أستبعد المعنى الفلسفي للجوهر باعتباره لا شيء ولا كم ولا صفة له وليست لدي عنه أية فكرة...» ويقول كذلك في المبادئ «إن كلمة جوهر إذا أخذت بمعناها العادي أي باعتبار مجموعة من الصفات المحسوسة كالامتداد والصلابة والوزن وما إلى هذه الصفات، لا غبار عليها، ويجب أن لا نهتم بإنكارها. أما إذا أخذت بمعناها الفلسفي أي باعتبار أن الجوهر مقوم للصفات الأساسية والثانوية ويكون قائماً خارج العقل، فإني أرى استبعاد هذا المعنى»".⁽²⁾

ويعتبر نفي باركلي للجوهر المادي خطورة جريئة وجد مهمة في تاريخ الفلسفة الحديثة، لأنها ستكون المدخل لنفي مفهوم الجوهر عموماً من الفلسفة، وهو ما سيتم مباشرة بعده مع هيوم.

3- رفض التمييز بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية:

من ناحية أخرى يرفض باركلي تمييز الفلاسفة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية للأجسام، خاصة ديكارت ولوك. "لقد اعتاد الفلاسفة منهم ديكارت ولوك أن يقسموا كيفيات المادة إلى صنفين: كيفيات أولية... كيفيات ثانوية".⁽³⁾ ويرى باركلي أن لوك وقع في خطأ

⁽¹⁾ - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 147.

⁽²⁾ - يحيى هويدي، باركلي، ص ص 67-68.

⁽³⁾ - محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، رسالة

جسيم بمحافظته على هذا التقسيم الديكارتي للكيفيات الجسمانية، "ولقد أخطأ لوك في تقسيمه صفات الأشياء قسمين: صفات أولية موجودة فعلا في الأشياء، وأخرى ثانوية تنشأ في العقل".⁽¹⁾ لأنه يتناقض ومبادئ المذهب التجريبي.

الكيفيات الأولية هي كيفيات حقيقية وواقعية؛ وتوجد حقا في الأجسام في الخارج، وهي الامتداد وخصائصه الهندسية. "كيفيات أولية: كالامتداد، الشكل، الحركة، الكون، الصلابة، المقاومة والعدد، وهي موجودة في الأشياء وبالتالي لا يمكن تصور الأشياء بدونها".⁽²⁾

أما الكيفيات الثانوية فهي كيفيات غير حقيقية وغير واقعية، أي لا توجد أبدا خارج الذات المدركة؛ وهي كل الصفات الحسية كالألوان والطعوم والروائح... "كيفيات ثانوية: كالألوان، الطعوم، الرائح، الحرارة والبرودة.. الخ، وهي ليست موجودة في الأشياء بل تعتمد في وجودها على الذات".⁽³⁾

ويرى باركلي أن لوك أخطأ في قوله بهذه القسمة لأنه لا مبرر لها أصلا. "ويرفض باركلي -بناء على ذلك- تمييز لوك بين الصفات الأولية والصفات الثانوية، فالامتداد والحركة هما بالتالي فكرتنا مجردتان بين استحالتهما من قبل، إذ أن نفس الحجج التي قدمها للبرهنة على أن الألوان والطعوم، ودرجات الحرارة، لا توجد إلا في الذهن، يمكن أن تقدم ضد الامتداد، الشكل والحركة".⁽⁴⁾

نعرف أن لوك قبل بتمييز ديكارت بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية للأجسام، وإن كان قد أضاف للكيفيات الأولية عند ديكارت (الامتداد، الحركة، الشكل، الوضع..) صفة الصلابة. غير أن باركلي يرفض هذا لتمييز من أساسه، وحجته في ذلك أنه لا يمكننا فصل الكيفيات الأولية عن الكيفيات الثانوية، لهذا فإنه عندما ترتفع الكيفيات الثانوية يستحيل أن تبقى الكيفيات الأولية من دونها، لهذا فهما مترابطان فيما بينهما أشد الارتباط ويدخلان في

(1)- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 149.

(2)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص 87.

(3)- المرجع السابق.

(4)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 188.

نوع واحد من الكيفيات، وبوجدان في محل واحد هو العقل الإنساني. "كما يعترض باركلي على تمييز بين الصفات بين الأولية والثانوية، فهذا التمييز لا مبرر له، لأنه لما كانت الصفات الثانوية لا تنفصل عن الصفات الأولية، فإنه ينبغي أن تكون حيثما تكون الصفات الثانوية، أي في العقل، إذن فالعقل هو محل وجودها من عدمه، وليس الصفات الأولية أو الصفات الثانوية".⁽¹⁾

ويقدم بعض الأمثلة على ذلك، فالامتداد والحركة مثلا هما فكرتان مجردتان، وقد أثبت باركلي سابقا أنهما بهذا الاعتبار فكرتان مستحيلتان، لهذا فإن الحجج التي استخدمها لوك للبرهنة على أن الألوان والطعوم والأصوات والروائح هي كيفيات ثانوية، تنطبق بالكلية على الامتداد والحركة والشكل والمقدار والعدد...، فهي ليست كيفيات أولية، بل ثانوية مثل سابقتها، ومن ثم لا توجد مطلقا في الواقع، وإنما في العقل فحسب. "جميع الصفات سواء منها الأولية أو الثانوية موجودة في العقل، وليست قائمة في الخارج".⁽²⁾

ففيما يخص فكرة الامتداد مثلا يختلف باختلاف المقاييس التي يستعملها الإنسان، فقد يكون واحدا أو ثلاثة أو ستة وثلاثين...، بحسب ما نقيسه إما بالياردة أو بالقدم أو البوصات. من جهة أخرى من الغريب أن نتصور كيف يعتبر الإنسان أن العدد يتمتع بوجود مستقل ومطلق خارج العقل، لأن الوحدة الرياضية لا توجد بذاتها البتة؛ مادامت فكرة عقلية مجردة، ذلك أنه يمكننا أن نرى البرتقالة الواحدة، لكنه يستحيل علينا أن نرى العدد الواحد باستقلال عن كل موضوع.

ولقد اعترض بعض الفلاسفة على موقف باركلي هذا، من خلال استعمالهم لهذه الحجة؛ إننا نلاحظ في الواقع الفراغ الخارجي، مثلما نلاحظ الأجسام الموجودة فيه، ومن بالتالي نلاحظ أن بعضها يكون أقرب أو أبعد من البعض الآخر. غير أن باركلي لم يقبل هذا الاعتراض ورد عليه بقوله: "لا وجود للفراغ المطلق متميزا عن الأجسام التي ندركها بالحواس... ولا

⁽¹⁾ - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 307.

⁽²⁾ - يحيى هويدي، باركلي، ص 57.

يمكن أن توجد من دون العقل مثل الأجسام الأخرى".⁽¹⁾ من ثم فإن الفراغ يوجد حيث يوجد الأجسام والحركة أي في العقل.

4- إثبات الجوهر الروحي:

إذا كان بركلي قد رفض وجود الجوهر المادي، فإن الأمر يختلف تماما عندما يتعلق الأمر بالجوهر الروحي، فهو يقبل به ويثبت وجوده، "لكن ديكارت ولوك حافظا على بقاء الجوهر المادي والروحي، بينما نجد باركلي قد رفض الجوهر المادي، وأبقى على الجوهر الروحي".⁽²⁾

ويثبت باركلي وجود الجوهر الروحي عن طريق نظريته في المعرفة، حيث إنه وإلى جانب الإحساسات والأفكار المدركة يجب أن توجد الروح، لأنها هي الذات التي تقوم بإدراكها. "إننا لو تأملنا فيما تأتينا به التجربة لما رأينا فيه ذلك الجوهر أو تلك القوة التي تنشأ عنها الظواهر أو تكون قواما للأشياء كما يزعمون، بل كل ما نراه هو مجموعة من الإحساسات إذا حللتها وجدتها تتألف من مرئيات معينة، وأصوات، وطعوم، وما إلى هؤلاء من ضروب ما تجيء به الحواس. هذا فضلا عن معرفتي بنفسي، إذ أنني أعلم -إلى جانب تلك الأحاسيس، وذات تدركها".⁽³⁾

زيادة على الإحساسات والأفكار، يثبت باركلي إذن وجود الذات، لأنها هي التي تقوم بفعل الإدراك، والتي يطلق عليها عدة أسماء، مثل العقل، الجوهر المفكر، الروح، النفس، وهي جوهر غير مادي، وغير ممتد وغير منقسم يكمن فعله في الإدراك والإرادة. "أعرف مع ذلك أنني أنا، الذي يكون روحا، أو جوهر مفكرا، أوجد على نحو يقيني تماما مثل الأفكار التي أدركها. فضلا عن ذلك إنني أعرف ما الذي أقصده بلفظي الأنا والذات (Je et moi)، أعرف

(1) - نقلا عن إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص307

(2) - حسون السراي، مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة، بيروت، لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص142.

(3) - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص147.

ذلك مباشرة وعلى نحو حدسي، حتى وإن كنت لا أفهمه (Perçois) مثلما أدرك المثلث، اللون والصوت، العقل، الروح أو النفس، هي ذلك الشيء غير ممتد وغير منقسم الذي يفكر، يفعل ويدرك".⁽¹⁾

وإذا كان باركلي يرفض وجود الجوهر المادي باعتباره دعامة للكيفيات الحسية، فإنه بالعكس من ذلك يقبل الجوهر الروحي باعتباره دعامة للأفكار. "فضلا عن ذلك إنني أعرف ما أقول عندما أؤكد أنه يوجد جوهر روحي، وهو دعامة للأفكار، أي روح تعرف وتدرك الأفكار".⁽²⁾

ويكمن دور الجوهر الروحي في جمع شتات الإحساسات وتوحيدها وتنظيمها في أفكار عقلية منظمة. "يقول «باركلي»: «إنه لا ريب إن هنالك إلى جانب أفكارنا ذوات مدركة، إنني أعلم حق العلم أن أفكارني كائنة في عقلي، وأستطيع أن أميز تمييزا واضحا بين ذاتي وبين أفكارني، وإذن فللعقل وجود مستقل لا شك فيه، وهو الذي يتناول أشتات الأفكار فيصل بينهما وينظمها، لولاه لظلت مفككة ولا تؤدي معنى، فيكون لون التفاحة مثلا منفصلا عن ملمسها، وهذا مستقل عن رائحتها، وهي جميعا لا تتصل بطعمها، وبذلك لا يكون هناك فكرة متصلة مترابطة عن التفاحة، أو بمعنى آخر لا تكون في العقل فكرة للتفاحة أن يكون هو نفسه على الإطلاق".⁽³⁾

ويظهر بذلك مدى تأثر باركلي بكوجيتو ديكارت، "فالشيء المادي لا وجود له إلا من خلال عقل يدركه، فوجود العقل عند «باركلي» يتوقف على كونه يفكر، وفي هذا الشأن مثله مثل «ديكارت»، فإذا كان «باركلي» يقر بمبدأ «الوجود إدراك» «Esse is percipi»، فإننا نلتمس نفس الطرح في الكوجيتو الديكارتية: «أنا أفكر إذن أنا موجود».⁽⁴⁾ حيث كان باركلي أحد أكبر أنصار الكوجيتو في الفلسفة الحديثة، غير أن الفرق بينهما كبير جدا، ذلك لأن باركلي فيلسوف تجريبي، فيرد أفكار الذات إلى مصدر تجريبي، ويرفض الأفكار الفطرية التي قال

⁽¹⁾- Berkeley, *Les trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, (Dans *Œuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy, Tome2, P145).

⁽²⁾- Ibid, P151.

⁽³⁾- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص150.

⁽⁴⁾- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص82.

بها ديكارت العقلاني، كما أن إدراك الذات لذاتها في الكوجيتو متباينة كثيرا بينهما، فبينما يقول ديكارت أنه يمكن للنفس أن تدرك ذاتها بوصفها جوهرًا روحياً من خلال حدسها المباشر لذاتها في خلوصها، بعيداً عن كل موضوع، فإن باركلي يؤكد أن الذات لا تحس ذاتها مباشرة، أي لا تعرف ماهيتها الخاصة، بل كل ما تدركه هو فعلها، أي فعل إدراكها لموضوعها، "ماهية اللمحة العقلية التي نعرف بها النفس إذن قائمة في إدراك هذا الفعل الذي يتأمل به العقل ذاته... فمعرفة النفس عند باركلي معرفة مباشرة للفعل الذي تدرك به العمليات الذهنية المختلفة".⁽¹⁾

لا تملك النفس عند باركلي إذن معرفة مباشرة بماهيتها، بل تعرف نفسها عن طريق المفهوم أو الفكرة فقط. "ولا يمكن أن يكون جوهرًا مادياً؛ لأنه ولا واحد من هذه الجواهر موجود... ويؤمن باركلي بصورة دقيقة للغاية بالجوهر الروحي، أو الذات، مثل لوك. إنه يسلم بأنه ليست لدينا فكرة عن جوهر روحي أكثر مما لا تكون لدينا فكرة عن جوهر مادي، غير أنه لا يرفضه على هذا الأساس من حيث إنه فكرة مجردة، لأنه لدي بالتأكيد فكرة (Notion) عن ذاتي أو عن روحي".⁽²⁾

ومعرفة النفس لذاتها هي نوع من الحدس، لكنها لا تحس ماهيتها الخالصة، بقدر ما تحس فعلها الخاص وهو الإدراك، أي إدراكها لموضوعاتها. "فإذا كانت المعرفة الحسية هي التي توصلنا إلى إدراك الصور، فإننا نصل إلى معرفة النفس أو الروح أو العقل عن طريق نوع آخر من المعرفة هي اللمحة العقلية The Notion".⁽³⁾ ومن المؤكد أن باركلي يتفق مع ديكارت في أن معرفة النفس لذاتها هي معرفة حدسية ومباشرة. "ماهية اللمحة العقلية التي نعرف بها النفس إذن قائمة في إدراك هذا الفعل الذي يتأمل به العقل ذاته... فمعرفة النفس عند باركلي معرفة مباشرة للفعل الذي تدرك به العمليات الذهنية المختلفة".⁽⁴⁾

(1)- يحيى هويدي، باركلي، ص 109.

(2)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 190.

(3)- يحيى هويدي، باركلي، ص 108-109.

(4)- المرجع السابق، ص 109.

لهذا يؤكد باركلي أن معرفة ماهية النفس أو الروح مستحيلة حقا على الإنسان. "ومن جهة أخرى فإن كل ما نعرفه عن كلمة الروح، أو العقل أو النفس، أو ذاتي متمثل في جملة العمليات التي يقوم بها هذا الجوهر باعتباره يفكر ويدرك ويريد فهو ليس فكرة أو يشبه فكرة، بل هو الذي يدرك الأفكار ويريدها ويتعقلها، وهذا هو المقصود بالجوهر الروحي، أما ماهية الروح فلا ندركها، وبالتالي لا نستطيع أن نثبت أو ننفي أي شيء عن الروح".⁽¹⁾

وأهم ميزة للنفس هي أنها جوهر فاعل، مقابل انفعالية الأشياء أي الموضوعات التي تدركها. لكنه إذا كانت النفس تدرك الموضوعات عن طريق الحس، فإنها تدرك ذاتها عن طريق التأمل، "وإذن فنحن لدينا معرفة بالنفس، ولكنها معرفة تأملية، أي معرفة عن طريق التأمل (Reflexion)، بمعنى العودة إلى النفس والرجوع إليها والتأمل فيها، عودة العارف (Knower) لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات، لأن النفس فعل خالص (Pure act)".⁽²⁾

وهنا نجد الاختلاف الكبير بين هيوم وباركلي، حيث رفض هيوم الجوهر الروحي والمادي على السواء، فرد النفس إلى مجموعة من الإدراكات فقط، في حين يثبت باركلي جوهرية الروح. "الروح أو العقل الفردي إذن جوهر وليست مجموعة من الإحساسات المفترقة أو الإدراكات الحسية الجزئية التي نلتقي بها هنا وهناك كاملا أوغلنا في الروح كما يدعي هيوم".⁽³⁾ بعكس هيوم رفض باركلي الجوهر المادي فقط، أما الجوهر الروحي فقد أبقى عليه "ويؤمن باركلي بصورة دقيقة للغاية بالجوهر الروحي، أو الذات".⁽⁴⁾ وهذا لأسباب دينية بكل تأكيد.

IV - المذهب المثالي:

نصل الآن إلى المذهب المثالي الذي أسس قواعده باركلي في العصر الحديث، ومفاده أن العالم لا يتمتع بوجوده الخارجي الواقعي، أي بوجوده الخاص والمستقل، وهذه

(1)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص94.

(2)- المرجع السابق، ص101.

(3)- يحيى هويدي، باركلي، ص107.

(4)- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص190.

الأطروحة نقيضة لأطروحة المذهب الواقعي، الذي ينسب الوجود المستقل للعالم الخارجي، وهو رأي أغلبية الفلاسفة قبل باركلي، إلا أنه يرى فيه خطأ كبيرا. "إذا كان الفلاسفة قد أخطأوا في إدعائهم وجود حركة مطلقة، وفي قولهم بمكان وزمان مجردين، وبقوة عليّة تؤثر في الأشياء... إلخ، فإنّ خطأهم في القول بوجود «مادة» أو «جوهر مادي» خارج الذهن، مستقل عما يبدو لنا من الشيء في الإدراك لا يختلف عن خطئهم الأول، وإن كان أبلغ أثرا وأكثر خطرا".⁽¹⁾

يرفض باركلي الوجود المستقل للعالم، ويربطه بالذات المدركة، بحيث يجعل وجوده متوقفا على وجود الذات التي تدركه. "الخشب، الأحجار، النار، الماء، اللحم، الحديد والأشياء الأخرى المشابهة لها، التي أطلق عليها أسماء وأتحدث عنها، هي أشياء أعرفها، والتي لم أكن لأعرفها، لو لم أدركها عن طريق حواسي، والأشياء المدركة تُدرك بطريقة مباشرة، والأشياء التي تُدرك بطريقة مباشرة هي الأفكار، والأفكار لا يمكن أن توجد خارج العقل، ويمكن وجودها إذن في إدراكها، وعندما تُدرك بالفعل لا يمكننا الشك في وجودها".⁽²⁾

يؤكد باركلي أن الناس تُجمع على وجود الأشياء الخارجية، لأنها تثق في ذلك ثقة عمياء، لكنه لو فكر الناس بعمق في المسألة لوجدوا أن نسبة الوجود الخارجي للأشياء ينطوي على تناقض ظاهر. "من المؤكد أن الاعتقاد بأنه توجد بيوت، جبال، أنهار، وبكلمة واحدة بأن كل الموضوعات الحسية لديها وجود طبيعي أو واقعي متميز عن إدراكها بالفهم، هو إدراك سائد بطريقة مدهشة. لكنه مهما كان اليقين والثقة اللذين يمكن أن يحظى بهما هذا المبدأ عند الناس كبيرين، فإن أي شخص سيحكم بأنه من الحسن استجوابه، سيدرك، إذا لم أخطئ، أنه ينطوي على تناقض صريح. لأنه ما عساها أن تكون المواضيع المشار إليها آفئا، إذا لم تكن الأشياء التي ندركها بالحواس؟ وما الذي ندركه غير أفكارنا وإحساساتنا الخاصة ألن يكون

⁽¹⁾- يحي هويدي، باركلي، ص 43.

⁽²⁾ - Berkeley, *Les trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, (Dans *Œuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy, Tome2, Pp141- 143).

من التناقض الواضح أن يكون في وسع واحدة منها، أو بعض من تراكيبها أن توجد من دون أن تُدرك".⁽¹⁾

لهذا فإن باركلي جعل وجود الأشياء مرادفا لإدراكها. "هناك حقائق جد قريبة من العقل، وجد واضحة بحيث يكفي أن نفتح أعيننا لكي نراها. ومن بينها في رأيي هذه الحقيقة الهامة، وهي أن مجموع طبقات كل السموات وكل محتوى الأرض، وباختصار كل الأجسام التي تكوّن النسق الكبير للعالم لا يمكنها أن تبقى من دون الذهن، وأن وجودها يمكن في إدراكها ومعرفتها، ومن ثم فطالما لم أدركها فعليا، ولم توجد في عقلي، ولا في عقل أي روح مخلوق، فإما أنه يجب أن لا توجد قط، البتة، أو أنه يجب أن توجد في عقل روح أزلّي، لأنه من غير المعقول تماما، وينطوي ذلك على استحالة التجريد أن ننسب إلى جزء واحد منها وجودا مستقلا عن الروح. [لكي يفتنع بذلك، لا يحتاج القارئ إلا إلى أن يفكر، وإلى أن يحاول أن يفصل في أفكاره الخاصة وجود الشيء الحسي عن إدراكه]".⁽²⁾

وقد لخص كل ذلك في عبارته الشهيرة وجود الأشياء يكمن في إدراكها (Etre c'est être perçu). "الأفكار المطبوعة على الحواس هي أشياء حقيقية، وتوجد حقيقة، إننا لا ننكر ذلك، غير أننا ننكر أن يكون في وسعها أن توجد خارج العقول التي تدركها، وأن تكون صور النماذج التي توجد خارج العقل؛ لأن وجود الإحساس أو الفكرة يكمن هو ذاته في أنها تُدرك، ولا يمكن لفكرة أن تشبه إلا فكرة أخرى. فضلا عن ذلك يمكننا أن نسمي الأشياء المدركة بواسطة الحواس خارجية، بالقياس إلى مصدرها، لأنها لا تتولد من داخل العقل ذاته، إنها تُطبع عن طريق روح مختلف عن ذلك الذي يدركها. يمكننا أن نقول بالمثل إن الموضوعات الحسية توجد خارج العقل بمعنى آخر، عندما توجد في عقل آخر. ومن ثم

⁽¹⁾ - Georges Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, (Dans *Œuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy Paris, Aubier Editions Montaigne, 1969, Tome1, P209).

⁽²⁾ - Ibid, Pp211- 212.

فإنني عندما أغمض عيوني، فإنه يمكن للأشياء التي كنت أراها أن تستمر في الوجود، لكن ذلك سيكون في عقل آخر".⁽¹⁾

ولكي يشرح هذه الفكرة جيدا، يقدم لنا مثال الطاولة التي يكتب عليها، فيقول إنني لو كنت موجودا داخل مكتبي فإنه يمكنني أن أؤكد وجودها بكل يقين، لأنني أدركها إدراكا حسيا مباشرا، لكنني لو خرجت من المكتب، فهل يحق لي القول إنها موجودة؟ نعم يحق لي ذلك ولكن بمعنيين فقط، وهما إما أنني لو كنت موجودا في المكتب لأدركتها بنفسني، أو أنه يوجد الآن شخص آخر غيري يقوم بإدراكها، وخارج هذين المعنيين لا يحق لي مطلقا تأكيد وجوده. "تصوراتنا، إحساساتنا، والأفكار المختلفة من قبل مخيلتنا لا توجد خارج الذهن، وسيوافق كل واحد على ذلك. ولا يبدو لي أقل بداهة من ذلك أن إحساساتنا المتنوعة أو تركيبها (أي بعض المواضيع التي تُولف بينها) لا تستطيع أن توجد بطرق أخرى غير وجودها في الذهن الذي يدركها. أعتقد أنه يمكننا الحصول نتيجة ذلك على معرفة حدسية، إذا ما انتبهنا إلى معنى لفظ الوجود عندما نطبقه على الأشياء الحسية. أقول إن الطاولة التي أكتب عليها موجودة، يعني ذلك أنني أراها وألمسها، وإذا ما غادرت مكتبي، وقلت إنها موجودة، فإنني سأقصد بهذه الكلمات أنني لو كنت في مكتبي، فإنني سأدركها، أو أن ذهنا آخر يدركها الآن. توجد رائحة يعني أن هناك من يشمها، يوجد صوت يعني أن هناك من يسمعه، ويوجد لون أو شكل يعني هناك من يدركه بالبصر أو باللمس. هذا كل ما يمكنني أن أفهمه من هذه العبارات. والعبارات المشابهة. لأن ما نقوله عن الوجود المطلق للأشياء غير المفكرة، من دون علاقة بالإدراك الذي يكون لدينا عنها، هو بالنسبة إلي أمر غير معقول. وجودها يكمن في إدراكها، ومن المستحيل أن يكون لديها وجود خارج الذهن أو الأشياء المفكرة التي تدركها".⁽²⁾

⁽¹⁾ - Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, (Dans *Œuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy, Tome1, P291).

⁽²⁾ - Ibid, P20.

وما يرفضه باركلي على وجه الدقة هو الوجود الموضوعي والمطلق للأشياء المادية خارج العقل. "إنه على الأفكار العامة والمجردة، التي أتصل منها بالكلية. إنه يؤكد وجود العالم الخارجي المطلق الذي أنفيه".⁽¹⁾ ويؤكد باركلي أن القول بالوجود المطلق للعالم يؤدي مباشرة إلى السقوط في الشك. "أنكر أنني اتفقت معك حول هذه الآراء التي تقود إلى الشك، لقد قلت بكل تأكيد إن حقيقة الأشياء الحسية تكمن في الوجود المطلق خارج العقول، والتميز عن إدراكها".⁽²⁾

لهذا فقد أرجع باركلي الأشياء إلى مجموعة من الصور الذاتية داخل العقل المدرك. "ولذلك فإن باركلي رغبة منه في استبعاد كل معنى للأشياء خارج العقل، وتوكيدا لقوله بأن هذه الأشياء ليست إلا مجموعة من الصفات الذاتية التي توجد في العقل، نراه قد استبدل بكلمة الشيء.. كلمة الصورة... والصورة تدل على هذه الأشياء التي نشاهدها في الكون، ولكن لما كنا قد أثبتنا أن الصلابة واللون والشكل والمذاق وما إلى هذه الصفات توجد في العقل المدرك فقط. فإننا سنطلق على هذه الأشياء كلمة «الصور» بدلا من الأشياء".⁽³⁾

لهذا فإن يقيننا بوجود الأشياء الخارجية يكون يقينا كاملا حال إدراكها، أي أثناء إدراكنا المباشر لها بالحواس. "الخشب، الأحجار، النار، الماء، اللحم، الحديد والأشياء الأخرى المشابهة لها، التي أطلق عليها أسماء وأتحدث عنها، هي أشياء أعرفها، والتي لم أكن لأعرفها، لو لم أدركها عن طريق حواسي، والأشياء المدركة تُدرك بطريق مباشر، والأشياء التي تُدرك بطريق مباشر هي الأفكار، والأفكار لا يمكن أن توجد خارج العقل، ويكمن وجودها إذن في إدراكها -أنها تُدرك-، وعندما تُدرك بالفعل لا يمكننا الشك في وجودها".⁽⁴⁾

⁽¹⁾ - Berkeley, *Les trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, (Dans *Cœuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy, Tome2, P105).

⁽²⁾ - Ibid, P99.

⁽³⁾ - يحيى هويدي، باركلي، ص 68.

⁽⁴⁾ - Berkeley, *Les trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, (Dans *Cœuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy, Tome2, Pp141-143).

ويرى باكلي أن مذهبه هذا ليس غريباً أبداً، بالعكس إنه يتفق مع الحس المشترك، والدليل على ذلك أنك لو سألت الناس العاديين عما يفهمونه من مفهوم الوجود؛ لقالوا لك إن وجود أي شيء بالنسبة إليهم هو أنهم يدركونه بطريقة أو بأخرى، ويقدم لنا مثال البستاني في ذلك. "يقول باكلي: «سل البستاني لم يعتقد لم يعتقد بوجود شجرة الكريز أمامه في الحديقة. وسينبئك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها، وفي كلمة واحدة، لأنه يدركها بحواسه، ثم سله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة، وسينبئك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها. وعلى ذلك، فإن الشيء الواقعي أو ما له وجود عنده هو ما يدركه بحواسه. أما ما لا يدركه فيقول عنه إنها غير موجود»".⁽¹⁾

يؤكد باركلي أنه يوجد ترابط قوي بين المذهب الواقعي المادي ونظرية الأفكار المجردة، لأن المذهب الواقعي المادي ما هو إلا نتيجة منطقية لإيمان الفلاسفة بالأفكار المجردة، وهو يقصد هنا بطبيعة الحال فكرة الوجود على وجه الخصوص، أي الوجود المطلق والمستقل. "وبالتالي فإن هذه الأفكار المجردة هي بمثابة عائق في طريق المعرفة يحول دون إدراك الحقيقة، وهذا ما أكدته في قوله: «إن الطريق إلى الحقيقة قد أغلق من فرط ما أتقله الفلاسفة بتجريداتهم، ومع ذلك لا بد أن نرفع الغبار من حولنا ونقر بأننا لا نرى شيئاً». يعد مبدأ التجريد في نظر باركلي من المبادئ الزائفة فهو نقيض «لمبدأ الوجود إدراك». «فالمذهب القائل بوجود شيء مستقل عن الذهن، هو نتيجة للإيمان بالأفكار المجردة». وقد كان لمبدأ التجريد انعكاساته سلبية سواء على المستوى العلمي أو الديني".⁽²⁾

لهذا فإذا عكسنا القضية سنقول إن المذهب المثالي كان مجرد نتيجة لرفض باركلي للأفكار المجردة. "هذا هو كل ما يعنيه باركلي من وراء مبدئه الأشهر: الوجود إدراك أو الوجود الشيء قائم من إدراكه... والمذهب اللامادي بهذا الاعتبار ليس إلا رد فعل ضد أصحاب المذاهب الفلسفية الذين كانوا يعتقدون بوجود جوهر مادي في الخارج ويفترضون وجوده دون

⁽¹⁾ - Berkeley, *Les trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, (Dans *Cœuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy, Tome2, P151).

⁽²⁾ - محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص59.

أن يدركونه. فقد وجد باركلي أن الحديث عن جوهر مادي لا يكون مدركاً إدراكاً حسيًا ليس إلا حلقة تضاف إلى حديثهم عن الأفكار المجردة. ومن ثم اتخذ لنفسه مذهباً اسمياً فيما يتعلق بوجود المعاني الكلية المجردة. ورفض أن يكون لهذه الأفكار المجردة وجود في الواقع، وكان عليه تبعاً لذلك أن ينكر الوجد الخارجي للجوهر المادي ويحيل وجوده إلى مجرد وجوده المحسوس، أي إلى ما ندركه منه فقط. وذهب إلى أنه ليس له أي وجود وراء مجموعة الصور الحسية التي ندركها".⁽¹⁾

من جهة أخرى يعتبر المذهب المثالي أقوى دليل على بطلان الجوهر المادي، مادام وجود الجسم بأسره قد اختزل فيه إلى مجموعة من الصور الذهنية، فمن الضروري عندئذ ألا يكون هناك جوهر مادي في الواقع. "والآن وقد أرجعنا جميع صفات المادة إلى الذات ونظرنا إليها كلها على أنها تغيرات ذهنية صرفة، فليس ثمة مجال لافتراض وجود شيء خارجي يكون «موضوعاً» لهذه الصفات وتتقوم هذه الأخيرة به".⁽²⁾

ويؤكد ذلك من ناحية أخرى أن وجود الجسم يرتد إلى مجموعة من الكيفيات الثانوية، أي الذاتية التي يقتصر وجودها على الذات فقط، دون الحاجة إلى جوهر مادي تقوم فيه. "وعلى ذلك، فإن جميع صفات المادة من ثانوية وأولية متوقفة في وجودها على الذات ولا وجود لها خارجها. وبالتالي ليس هناك ما يبرر افتراض وجود جوهر مادي يقوم بهذه الصفات".⁽³⁾

وهذا ما يتماشى أيضاً مع المذهب التجريبي لباركلي، الذي يؤكد أن الحواس لا تدرك الجوهر المادي المزعوم، وإنما تدرك الصفات الحسية فقط. "وعلى ذلك، فإذا أردنا أن نعرف حقيقة وجود شيء ما، علينا أن نستشير حواسنا، لأن حقيقته ليست شيئاً آخر إلا ما تقدمه لنا هذه الحواس بصدده. وهذه الحواس لا تقدم لنا عن الشيء إلا مجموعة من الصفات المنفرقة التي

⁽¹⁾- يحيى هويدي، باركلي، ص 79.

⁽²⁾- المرجع السابق، ص 66.

⁽³⁾- المرجع السابق، ص 44.

ترجع في نهاية الأمر إلى مجموعة من التأثيرات الذهنية الخالصة والتغيرات الذاتية الصرفة".⁽¹⁾

غير أننا نلاحظ أن باركلي بالغ كثيرا في مذهبه المثالي إلى الدرجة التي قال فيها إنه لو انعدمت الذات سينعدم معها العالم بأكمله بالضرورة. "ولقد أراد بذلك أن يقيم الدليل على أن وجود العالم الخارجي متوقف على وجود العقل الذي يدركه، فإن لم يكن عقل مدرك لما كان هناك عالم مادي، فلو انعدمت حواس الأبصار لانعدمت معها المرئيات، ولو صُمت الآذان لانعدمت الأصوات، وعلى الجملة لو ذهبت الحواس لامتنع وجود الأشياء".⁽²⁾

ولما كان باركلي قد أرجع وجود الأشياء إلى الذات المدركة، فإن مثاليته تسمى المثالية الذاتية. "والصورة المألوفة التي تعطي لباركلي في كتب الفلسفة التقليدية المدرسية تجعل منه مؤسس المثالية الذاتية".⁽³⁾

V - الله مصدر أفكارنا:

قلنا فيما سبق أن باركلي رفض أن تكون الأجسام علة أفكارنا، لكن السؤال الذي يطرح نفسه بعد ذلك بإلحاح، لكن ما هي علة أفكارنا إذن؟ لأنه من المؤكد أنها لا تأتي من الفراغ أي من العدم، كما أننا لا نملك القدرة على اختراع أفكارنا من أنفسنا، لهذا فإن باركلي يردّها إلى الله الذي يعتبره العلة الحقيقية لكل أفكارنا دون استثناء. "لقد أنكر «بركلي» وجود الأشياء المادية، ولم يعترف إلا بالعقول وأفكارها، فبديهي أن يرد على الذهن هذا السؤال: من أين إذن تأتي أفكارنا؟ إنه ليست هناك أشياء في الخارج تبعثها في نفوسنا، حتى نقول إنها صور لتلك الأشياء، كذلك لم تخلقها عقولنا خلقا من العدم، فكل عمل العقل مقتصر على تنظيمها وربطها، ويستحيل أن تكون وهما وخذاعا لأنها حية ناصعة واضحة منظمة، فإذا كانت هذه الأفكار ليست من ابتداعنا نحن، فلا بد أن يكون لها سبب خارج عنا، ولا بد أن

⁽¹⁾ - يحيى هويدي، باركلي، ص 44.

⁽²⁾ - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 147.

⁽³⁾ - يحيى هويدي، باركلي، ص 5.

يكون فاعلا مؤثرا في الناس، وبغير التفكير يستحيل أن يبيث في عقولنا هذا ولما كانت أفكارنا منوعة متعددة تنوعا وتعددا لا نهاية لهما، فلا بد أن يكون لذلك الكائن قوة لا نهائية، وعقل غير محدود، إنه لا بد أن يكون في قدرته السيطرة على العقول كلها، حتى يتمكن من أن يبيث أفكارا يعينها في عقول كثيرة في وقت واحد... هذا الكائن هو الله".⁽¹⁾

وينفصل باركلي هنا مرة أخرى عن لوك الذي جعل الأشياء الخارجية علة إدراكاتنا. "وكان بركلي يعتقد أن لكل حادثة علة، وقد رفض بركلي قول لوك بأن على أفكارنا هي تلك الأجسام، الخارجية، وذهب إلى أن الله تعالى هو علة أفكارنا الحسية التي نسميها نحن بالأجسام، لأن المادة أو الجوهر المادي لا يمكن أن تكون (طبقا لاتجاهاته لاهوتية) على لأي شيء".⁽²⁾

وهكذا يرى باركلي أن أفكارنا هي مجرد صور عن نماذج أصلية توجد في عقل الله. "تقول إن أفكارنا لا توجد خارج العقل، ولكنها نسخ أو صور أو تمثيلات عن بعض النماذج (originaux) على هذا النحو".⁽³⁾ ويبقى الله بذلك هو المالك الحقيقي للأفكار الأصلية، كما أنه هو واهبها لجميع العقول، فلا يوجد مصدر آخر للأفكار غير الله عنده. "فالمثالي يعرف وباليقين أن كل الأفكار مصدرها الوحيد هو «الله»، الذي يحيط بكل فكرة موجودة، فكل فكرة لدينا عن أي شيء هي الأفكار ينبغي أن يكون الله «مالكها» و«مانحها». فالله ليس فحسب موجودا، وإنما هو «العالم» و«العليم»، والمانح للأفكار والصور".⁽⁴⁾

وإرجاع باركلي أفكار العقل الإنساني إلى العقل الإلهي سيحل عدة مشكلات عويصة في فلسفته، أولها إثبات موضوعية المعرفة الإنسانية، ذلك أن قوله إن وجود الأشياء يكمن في

(1)- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 150-151.

(2)- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 310.

(3) - Berkeley, *Les trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, (Dans *Cœuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy, Tome2, P83).

(4)- جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة وتقديم يحي هويدي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2015، المقدمة، ص 6.

إدراكها يجعل عقل كل واحد منا مقياس لحقيقة الأشياء، لأن كل واحد يعتمد على عقله وهو عقل فردي، ومن ثم نسقط في ذاتية الحقيقة، بحيث سيكون لكل شخص حقيقته الخاصة به، وهذا ما يهدم الحقيقة من أصولها. غير أن باركلي يثبت عكس ذلك فموضوعية المعرفة مضمونة عنده بفضل عقل الله الذي يمنح جميع الناس نفس الأفكار، ومن ثم فهم يمتلكون نفس الحقائق.

"إذا كانت هذه الأفكار ليست من ابتداعنا نحن، فلا بد أن يكون لها سبب خارج عنا، ولا بد أن يكون فاعلا مؤثرا في الناس، وبغير التفكير يستحيل أن يبيث في عقولنا هذا ولما كانت أفكارنا منوعة متعددة تنوعا وتعددا لا نهاية لهما، فلا بد أن يكون لذلك الكائن قوة لا نهائية، وعقل غير محدود، إنه لا بد أن يكون في قدرته السيطرة على العقول كلها، حتى يتمكن من أن يبيث أفكارا يعينها في عقول كثيرة في وقت واحد".⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك تطرح مثالية باركلي مشكلة خطيرة جدا، وهي مشكلة انقطاع الإدراك، فمادام قد رد وجود الشيء إلى إدراكه، ونحن نعرف أن الإدراك الحسي لا يستمر دائما، بل يكون لوقت، أي أثناء مثل الشيء أمام الحواس، ثم ينقطع عند غياب ذلك الشيء عن الحواس، ثم يعود إلى الإدراك مرة أخرى عندما يعاود الممثل أمام الحواس. فهل نقول إن الشيء انعدم عندما كنا لا ندركه؟ طبعا لا، بل يستمر الشيء في الوجود، لا بالنسبة إلى هذا العقل الإنساني أو ذاك، لأنه يظل متناهيا ومحدودا في إدراكه وفانيا، ومرتبطا بالتجربة، بل يكون موجودا دائما بالنسبة إلى العقل الإلهي، الذي يكون عقلا خالدا ولا متناهيا، وهو لا يدرك الأشياء بالحس، بل بعقله الكامل والمطلق، فتكون الأشياء موجودة دائما بفضل إدراك الله لها دائما وأبدا. "عندما أنكر على الأشياء الحسية الوجود خارج العقل، فأنا لا أقصد عقلي على وجه الخصوص، وإنما جميع العقول. غير أنه من الواضح أنها تملك وجودا خارجيا عن عقلي، بما أن التجربة تكشف لي أنها مستقلة عنها. يوجد إذن عقل آخر حيث توجد فيه، خلال فترات الزمان التي تفصل اللحظات التي أدركها فيها، وعلى هذا النحو توجد قبل

(1)- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص151.

ولادتي، كما توجد بعد إفنائي المفترض. وبما أن ذلك صحيح أيضا بالنسبة إلى جميع العقول المتناهية المخلوقة الأخرى، فإنه ينتج عن ذلك وبالضرورة أنه يوجد عقل أزلّي حاضر في كل مكان، والذي يدرك ويفهم كل الأشياء، والذي يُظهرها لنظرنا طبقا للقواعد التي أنشأها، والتي نسميها قوانين الطبيعة".⁽¹⁾

كما يضمن عقل الله أيضا ثبات الطبيعة وإطراد قوانينها ونظامها، لأن قوانين الطبيعة ما هي في النهاية إلى سلسلة أفكار عقل الله المترابطة والمنسجمة فيما بينها. "هذا الكائن هو الله، وهذه الأفكار التي يؤلف بينها وينسقها ويربط بينها هي ما نسميه الطبيعية. أما التتابع الذي يحدث بين الأفكار فهو ما نطلق عليه قوانين الطبيعة".⁽²⁾

ويرى باركلي أن قوانين الطبيعة -باعتبارها أفكار الله الثابتة والمتسلسلة- هي أحد أقوى الأدلة على وجود الله، لأنها اللغة أو بالأحرى الرموز التي يتحدث الله بها إلينا. "وهنا يستطرد بركلي فيقول: إننا لسنا في حاجة إلى أن نثبت وجود الله بالمعجزات الخارقة لقوانين الطبيعة، لأن ثبات هذه القوانين وانسجام الأفكار وتنظيمها تدل على قوة الله أكثر مما تدل عليه الخوارق الشاذة... ثم يقول: إنك إذا سمعت رجلا يتحدث دون أن تراه لما شككت في وجوده، فكيف يجوز لإنسان أن يشك في وجود الله، وهو يتحدث إلينا حديثا متصلا لا ينقطع بلسان هذه الطبيعة -أي الأفكار- إن هذه الأفكار التي بثها في عقولنا هي نماذج من أفكاره الخالدة، فهي دليل قائم على وجوده وخلوده".⁽³⁾ ونرى بذلك أن المذهب المثالي قاد باركلي مباشرة إلى الله، "ولما كان «باركلي» يؤكد على أن المثالية هي «الطريق المستقيم» المؤدي إلى إثبات وجود الله فإنه ينظر".⁽⁴⁾

⁽¹⁾ - Berkeley, *Les trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, (Dans *Cœuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy, Tome2, P143).

⁽²⁾ - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص151.

⁽³⁾ - المرجع السابق.

⁽⁴⁾ - جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، المقدمة، ص6.

نلاحظ من جهة أخرى أن باركلي اعتبر أن الله هو العلة الحقيقية والوحيدة لكل ما هو موجود في العالم، سواء أكان أشياء مادية أو حتى أفكار في العقل الإنساني. "الله تعالى هو المصدر الحقيقي للعالم ولسائر الموجودات، بما فيها الأفكار".⁽¹⁾ وهذا ما يبين مدى تأثيره بمالبرانش صاحب المذهب الظرفي أو مذهب المناسبات، والذي أخذ عنه باركلي وطبقه في مجال المعرفة بوجه خاص، حيث رفض رد علة الأفكار إلى الأشياء، وردها إلى الله مباشرة. "وينتج عنه نتيجة مؤداها أن الامتداد، والشكل، والحركة، لا يمكن أن تكون سبب إحساساتنا، ومن هذه الزاوية يبدو أن باركلي متأثر ب «مالبرانش»، وربما متأثرا بغيره من أنصار مذهب المناسبات، فهو يجعل الله سبب هذه الأفكار".⁽²⁾

VI - المذهب اللامادي:

كثيرا ما وُصفت فلسفة باركلي بأنها تمثل المذهب اللامادي (Immatérialisme)، "باركلي... صاحب المذهب اللامادي، أي المذهب الذي لم يعترف للمادة بأية حقيقة خارجية، وألغى وجودها الواقعي إلغاءً تاماً".⁽³⁾ ويمكننا القول إن معظم نظريات باركلي كانت نابعة أساسا من هذا المذهب. "اللامادية التي تلخص فلسفة باركلي تركز بلا شك على النظرية الاسمية للمعرفة. فعلى ضوء هذه الأخيرة اتخذ باركلي الموقف الهجومي من الأفكار المجردة وعلى معرفتنا بالكليات (Universals)، إذ كانت هذه الخطوة بمثابة نقطة البدء في بناء نظريته في المعرفة.⁽⁴⁾ والحقيقة إن باركلي نفسه قد أطلق هذه التسمية على مذهبه الخاص حين قال: "اللامادية (immatérialisme)".⁽⁵⁾

⁽¹⁾- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 310.

⁽²⁾- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 189.

⁽³⁾- يحيى هويدي، باركلي، ص 5.

⁽⁴⁾- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص 58.

⁽⁵⁾- Berkeley, *Les trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, (Dans *Cœuvres choisies De Berkeley*, Edition André Leroy, Tome2, P199).

والحقيقة إن باركلي بنى فلسفته كلها من أجل التصدي للمذهب المادي الذي تصاعد أكثر فأكثر في عصره، وهذا منذ مطلع القرن السابع عشر، حتى انتشر بين كبار الفلاسفة وزادت شكوته كثيرا. "لقد ارتبط اسم جورج باركلي في تاريخ الفلسفة بالمذهب اللامادي، إذ عرف بانتقاده اللاذع للفلسفة المادية رفضه لها بكل صورها".⁽¹⁾ وهذا بالذات ما دفعه إلى الإقرار بوجود الجوهر الروحي. "لكن الملاحظ مما سبق بأن باركلي قد بذل قصارى جهده من أجل دحض أقوال الفلاسفة الماديين نتيجة إقرارهم بالجوهر المادي، لكن بقدر نقده ودحضه لهذا الجوهر المستقل عن الإدراك كان دفاعه وإقراره بالجوهر الروحي".⁽²⁾

ومن بين أشهر الفلاسفة الماديين في عصر باركلي: هوبز وغاسندي... وينتهي هذا المذهب عند تطرفه إلى الإلحاد، فهو يهدد بذلك أسس الأخلاق والدين معا. "هذا الصراع القائم بين باركلي والفلاسفة الماديين، كان بمثابة معركة بين الإيمان والإلحاد، لهذا احتلت فكرة الألوهية مكانة هامة في فلسفته، وهذا ما سوف نراه لاحقا. ونتيجة لهذه المعطيات اهتم باركلي بأحوال إنجلترا التي كانت تعاني آنذاك من انحلال واضمحلال خلقي، وكان السبب -حسب رأيه- هو ضعف العقيدة الدينية في نفوس الإنجليز آنذاك".⁽³⁾

ولما كان باركلي أبا مسيحيا ومؤمننا مخلصا، فقد استاء كثيرا من تنامي المذهب المادي، وأدرك خطورته، التي أدركها لايبنتز جيدا من قبله، وأكبر هذه المخاطر أنه يؤدي إلى الشكية والإلحاد مباشرة، فينكر وجود الله كلية. "فالمادية تؤدي إلى الشكية، أعني الشك في الوجود الفعلي للأشياء المادية، وتنتهي الشكية إلى الإلحاد، إذ كيف نعزو الإدراك المطلق لله، إذا كان الموضوع المادي هو الذي يمتلك كل الكيفيات التي منها نؤلف الأفكار والصور ونوجدتها في أذهاننا".⁽⁴⁾

(1)- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص74.

(2)- المرجع السابق، ص91.

(3)- المرجع السابق، ص 75- 76.

(4)- جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، المقدمة، ص6.

ولما كان باركلي رجل دين أولاً وقبل كل شيء فقد قرر التصدي للمذهب المادي، وهذا من خلال بناء مذهب فلسفي ينكر وجود المادة، أصلاً لكي يقطع الطريق نهائياً على كل تيار مادي. "ولقد ساء بركلي -وهو ذلك المؤمن الورع- أن يرى موجة الإلحاد وفساد أخلاقي تغطي على قومه باسم الفلسفة المادية، فنشر كتاباً يحول به أن يصلح شيئاً من الفساد، وهو محاورات هيلاس وفيلونوس".⁽¹⁾

ومن هذا المنطلق يمكننا فهم المذهب المثالي لباركلي على نحو أصح وأدق، فهو لم ينشئ هذا المذهب من أجل ذاته، بل كان وسيلة لإثبات لاماديته، أي أن رد وجود الأشياء الخارجية إلى الذات المدركة، كان من أجل القضاء على وجودها الخارجي والواقعي، من أجل إبطال وجود المادة، وقطع الطريق نهائياً أمام مزاعم لمذهب المادي. "هذا هو كل ما يعنيه باركلي من وراء مبدئه الأشهر: الوجود إدراك أو الوجود الشيء قائم من إدراكه... والمذهب اللامادي بهذا الاعتبار ليس إلا رد فعل ضد أصحاب المذاهب الفلسفية الذين كانوا يعتقدون بوجود جوهر مادي في الخارج ويفترضون وجوده دون أن يدركونه".⁽²⁾

علاوة على ذلك كان المذهب اللامادي على توافق تام مع المذهب الروحي لباركلي، لأنه مقابل نفيه للجوهر المادي سيثبت الجوهر الروحي، "إن الحرب التي شنها باركلي على الفلاسفة الماديين بالوجود المطلق للمادة أو الجوهر المادي، لم تكن غاية في حد ذاتها، بل كانت هذه الحرب بمثابة معركة جزئية في البداية لأنه لم يستمر فيها حتى نهايتها، لهذا كان نقده للجوهر جزئياً، لأنه نقد الجوهر المادي فقط، واعترف فيما بعد بالجوهر الروحي ودافع عنه".⁽³⁾

وقد أثبت وجود نوعين من الجواهر الروحية؛ الجوهر الروحي المتناهي أي الإنساني، والجوهر الروحي اللامتناهي، أي الإلهي، ثم ربط بينهما بقوة عندما جعل العقل الإنساني يستمد أفكاره من الأفكار العقل الإلهي، فلم يعد أي مبرر لوجود جوهر مادي خارجي، لا

(1)- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 146.

(2)- يحيى هويدي، باركلي، ص 79.

(3)- محمد رضا نفاذ، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص 92.

على صعيد الميتافيزيقا، ولا على صعيد المعرفة. "أراد «باركلي» بإنكاره للعالم المادي وبإثباته للكائنات الروحية وحدها، أن يصد تيار المادية الذي طغى على الفكر في عصره طغيانا انتهى بالإلحاد، وأن يقرر وجود الله الذي ينشئ في نفوسنا الأفكار".⁽¹⁾

وهكذا يؤكد باركلي أن مذهبه المثالي أي اللامادي يقضي على كل مخاطر المذهب المادي -كالشكية والإلحاد- ويعزز الدين ويقويه، لأنه يثبت وجود الله بأقوى الأدلة. "ولما كان «باركلي» يؤكد على أن المثالية هي «الطريق المستقيم» المؤدي إلى إثبات وجود الله فإنه ينظر، من ثم، إلى «المادية»، على أنها ليست هي «الأسلوب المناسب» لتفسير وجود الله، فطريق المادية «مسدود» وينتهي بها إلى «الشكية» و«الإلحاد»، والمثالية متحررة تماما من هذه الشكية. حيث لا يوجد سبب منطقي لوجود هذا الشك".⁽²⁾

لهذا فالوصف الدقيق لفلسفة باركلي ليس وصفها بأنها مثالية ذاتية -وإن كانت كذلك من عدة وجوه- لكنه وصفها بأنها مذهب لا مادي، أو بالأحرى روعي يستهدف التصدي للمادية الخاطئة، وإثبات الدين والعودة إلى الله والبرهنة على أنه أساس الوجود والمعرفة معا. "إذ سيبدو لنا حينئذ أن اللامادية ليست بالمذهب المثالي، بقدر ما هي مذهب روعي ديني يمثل فيه وجود الله حجر الزاوية والعلة الحقيقية في عملية الإدراك".⁽³⁾

VII - نقد فلسفة باركلي:

لا يمكننا أبدا إنكار قيمة وعظمة فلسفة باركلي، فهي محطة جد مهمة في تطور التجريبية الإنجليزية الحديثة، لأن باركلي هو حلقة الوصل بين لوك وهيوم، ورث عن الأول مبادئ المذهب التجريبي وطورها، من خلال تخليصه لها من العناصر التي تتناقض والروح التجريبية، مثل القول بالجواهر المادي. كما أضاف لها الكثير من الأفكار الجديدة والمهمة من بينها إنكار الأفكار المجردة والجواهر المادي، وإبراز دور الذات في المعرفة، فكان

(1)- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص152.

(2)- جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، المقدمة، ص6.

(3)- يحيى هويدي، باركلي، ص96.

مؤسس المثالية الحديثة بكل جدارة. لهذا فقد أثر في الكثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعد، سواء في الفترة الحديثة أو المعاصرة. "وقد كتب «آثر شوبنهاور» أن باركلي هو أول فيلسوف يناقش في فلسفته وعلى نحو جاد مفهوم «الذاتية» (Subjectivity)، ويجعل منه نقطة الانطلاق في كل فلسفته ف «باركلي» أبو المثالية، كما يُنظر إليه على أنه «المتحدث الأعظم» باسم التجريبية الإنجليزية، كما أنه أثر على كثير من الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم «ديفيد هيوم وكانط». فكما يؤكد «هوايتهد» أن فلسفة باركلي جعلت فلسفة كل من هيوم وكانط ممكنة. كما أن بعض النقاد، مثل «جونانان بنيت» Jonathan Bennett يقيم توازيا بين «باركلي» و«إدموند هوسرل» (Edmund Husserl).⁽¹⁾

غير أنه وبالرغم من أهمية فلسفة باركلي، إلا أنها تضمنت الكثير من التناقضات، التي لا نستطيع عرضها كلها، لكننا سنذكر أبرزها وهي:

1- لاحظ باركلي أنه لا يمكننا إثبات وجود الأشياء إلا من خلال إدراكنا لها عن طريق الحواس. "أن وجود الأشياء عند باركلي محصور في مجرد إدراكها الحسي أو معرفتها الحسية وهذا هو المبدأ الجديد الذي اشتهر به باركلي في تاريخ الفلسفة وعبر عنه بقوله وجود الشيء هو إدراكه. ولكن عندما أراد أن يقيم الدليل على مبدئه هذا أثبت فقط أننا لا ندري من العالم أو الكون المحيط بنا إلا ما نستطيع إدراكه منه وبواسطة الحواس.⁽²⁾

ثم انتقل بعد ذلك إلى التأكيد على أنه لا يمكن للأشياء أن توجد إلا في الذات التي تدركها، وهذا انتقال غير مبرر إطلاقاً، لأنه انزلاق من المستوى الإبستمولوجي المعرفي إلى المستوى الأنطولوجي. "ثم استنتج من هذا الدليل ليس فقط أنه لا وجود بالنسبة إلينا في هذا العالم إلا ما ندركه، بل إن جوهر هذا العالم، بل إن جوهر هذا العالم أو ماهيته محصورة في كونه مدركاً. وهو استنتاج ينطوي على مبالغة، فقولنا لنا إننا لا نعلم من الكون أو الأشياء إلا ما ندركه منها فقط لا يؤدي إلى القول بأن وجود الكون أو وجود الأشياء

(1) - جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، المقدمة، ص9.

(2) - المصدر السابق.

محصور في وجودها المدرك، بل يؤدي فقط إلى أن نقول: إننا لا نستطيع من ناحية المعرفة فقط- أن نعرف عن الأشياء إلا ما ندركه منها. ومعنى ذلك أن مبدأ باركلي يشير الشهير ينطوي على انتقال غير مشروع من باب المعرفة إلى باب الوجود ويشتمل على تعميم ليس له ما يبرره".⁽¹⁾

2- عندما أثبت باركلي وجود الجوهر الروحي، فإنه تناقض صراحة مع مذهبه التجريبي، ذلك أنه أرجع كل أفكار العقل البشري إلى الحواس، لكنه يستحيل على الحواس أن تدرك الجوهر، سواء أكان ماديا أو روحيا، فوقع باركلي بذلك في نفس الخطأ الذي وقع فيه لوك من قبل عندها أثبت وجود الجوهر المادي دون سند حسي. "إن قبول (لوك) بوجود جوهر مادي مفترض على أنه حامل للخصائص التي ندركها عن العالم الخارجي، لا ندركه حسيا، وجوهر روحي يقوم بعمليات التركيب والمقارنة والتجريد ولا نعرف عنه شيئا، ثم رفض (بركلي) لهذا الافتراض بشكل منسجم مع المبدأ التجريبي في مجال الجوهر المادي، وقبوله كجوهر روحي مدرك للأفكار (النفس) وعلّة له (الله)، وهذا الإله الفلسفي الذي أدخل لحل الصعوبات الناجمة عن عدم الاتساق ويكون ضامنا لمطابقة أفكارنا للأشياء عند (لوك) و(بركلي)، كمصدر للأفكار كما عند (بركلي) ولضمان وجوده المستمر. كل هذه الأمور كيف يمكن قبولها في ظل مبدأ التجريبية الأساسي: كل معرفة مستمدة من التجربة، وكل موجود هو المدرك أو القابل للإدراك، لقد تم تبني التجربة كمبدأ لكن لم تعتمد كوسيلة للمعرفة اليقينية".⁽²⁾

3- كما تناقض باركلي من جهة ثانية مع مذهبه المثالي، عندما أثبت وجود الجوهر الروحي، لأن هذا مخالف لمبادئ مثاليته، ذلك أن نفس الدليل الذي يُبطل وجود الجوهر المادي، يُبطل أيضا وجود الجوهر الروحي إذا ما طبقناه بصرامة كاملة، فإذا كنا لا نعرف

⁽¹⁾ - جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، المقدمة، ص ص 10- 11.

⁽²⁾ - إنصاف حمد، المعرفة والتجربة، دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، سوريا (دمشق)، منشورات وزارة الثقافة،

الأشياء المادية إلا من خلال أفكارنا الحسية، ولا نستطيع إثبات جواهر مادية خارجية ومستقلة عن ذواتنا، فالأمر بالمثل بالنسبة إلى الجواهر الروحية، بل ربما الأمر أصعب بكثير هنا -لأنها ليست مادية- فنحن لا ندرك من الجواهر الروحية إلا من خلال أفكارنا التأملية، فكيف نستطيع الانتقال من الذات وإثبات وجود جواهر خارجية ومستقلة عنها. لكن طريقته هذه إذا طبقت إلى نهايتها قد تنتهي إلى إنكار عالم الروح كذلك.

إنه زعم أن الشيء المادي لا يكتسب وجوده إلا من إدراكه في عقل ما، وأن كل ما هنالك عن ذلك الشيء هو فكرة في عقل، فبأي حق أقرر أن الله والعقول الأخرى موجودون وجودا حقيقيا خارج عقلي، وأنهم قادرون مثلي على التفكير والتخيل والإرادة؟ أليست هذه العقول، بل أليس الله نفسه فكرة في نفسي؟ فلماذا لا أحكم عليه بما حكمت به على الأشياء المادية، فأقول: إنه ليس لها وجود إلا في عقلي؟ وبذلك ينهار عالم الروح، كما اندك عالم المادة من قبل؟" (1).

لهذا يجمع مؤرخو الفلسفة الحديثة على أن باركلي قام بنصف العمل النقدي، حيث هدم الجواهر المادي، وكان عملا جبارا قام به، لكنه أخطأ عندما أبقى على الجوهر الروحي، بينما كان يجب عليه القضاء عليه هو أيضا، وهذا بمقتضى مبادئ فلسفته نفسها، لكن التاريخ سيحتفظ لهيوم بشرف القضاء نهائيا على كل الجواهر المادية والروحية، لأنه سيعتبر الجوهر الروحي وهما، مثل الجوهر المادي تماما. "كما أن اعتقادنا بوجود الجسم من حيث إنه جوهر مادي وهم، كذلك فإن اعتقادنا بوجود الروح باعتبارها جوهر روحيا وهم أيضا". (2)

وسيكمل هيوم بذلك النقد الذي قام بدأه باركلي، وظل ناقصا عنده، ويقضي بذلك نهائيا على مقولة الجوهر نفسها في تاريخ الفلسفة، والتي لن تقوم لها قائمة بعده. "لكن ديكارت ولوك حافظا على بقاء الجوهر المادي والروحي، بينما نجد باركلي قد رفض الجوهر المادي وأبقى على الجوهر الروحي، مع أن معنيهما واحد، وهكذا وقع في التناقض... وهذا ما سار عليه لوك بشكل منسجم، حيث أكد على أنه لا يمكن أن ننكر وجود الجوهر المادي دون أن ننكر وجود الجوهر الروحي، فكلاهما في الوجود على السواء، لكن باركلي تناقض مع نفسه حين

(1)- أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة ص 152.

(2)- كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ليبيا، منشورات بنغازي، ، 1974، ص 228.

أبقى على الأول ورفض الثاني، وكان عليه وفقا للمذهب الحسي التجريبي أن يرفض وجود الجوهر الروحي مثلما رفض وجود الجوهر المادي، وهذه الخطوة الأخيرة التي سوف يقوم بها «هيوم»، حيث سيكمل نقد الجوهر أو رفضه عموماً، بمعناه الفلسفي، ويصل المذهب التجريبي إلى نتائجه الأخيرة⁽¹⁾.

الخلاصة:

يحتل باركلي مكانة عظيمة في تاريخ المذهب التجريبي الإنجليزي، فهو يتوسط فيلسوفين كبيرين هما لوك وهيوم، ويعد حلقة الوصل بينهما. حيث ورث مبادئ المذهب التجريبي من سابقه لوك، لكنه لما رأى أن تجريبية لوك لم تكن تجريبية كاملة وخالصة، بل فيها الكثير من الأفكار التي تتناقض مع التجريبية، وعلى رأسها قوله بوجود الجوهر المادي، والأفكار المجردة، وتقسيمه لكيفيات الجسم إلى أولية وثانوية... لذلك فإنه قرر تنقية مذهب لوك من العناصر غير التجريبية التي علقت به، بسبب تأثره بالفلاسفة السابقين، خاصة العقلانيين منهم. فرفض الأفكار المجردة، كما هدم تقسيمه للكيفيات الجسمانية إلى أولية وثانوية، وأرجعها كلها إلى كيفيات ثانوية. ورفض رفضاً قاطعاً وجود الجوهر المادي. ومضى أبعد من ذلك بكثير عندما رفض الوجود الواقعي والمستقل للمادة، وأرجعها إلى الذات المدركة، حيث أصبحت مجرد أفكار ذاتية داخل الذات. لكن هذه الأفكار لا تصدر من الذات نفسها، بل إنها تأتي من عند الله، فهو العلة الحقيقية لكل أفكارنا. فكان باركلي بذلك أحد أكبر زعماء المذهب التجريبي الإنجليزي، ومؤسس المذهب المثالي الحديث، وأثرت فلسفته هذه في الكثير ممن جاءوا، وما تزال تؤثر إلى عصرنا هذا.

من ناحية أخرى كانت الغايات الحقيقية لفلسفة باركلي هي محاربة المذهب المادي والتصدي للنزعة الإلحادية واللاأخلاقية التي يؤدي إليها، هذا لأنه رجل دين جد مخلص وجد صادق. "وكان بركلي رجلاً من رجال الدين، يخفق قلبه بالإيمان والتقوى"⁽²⁾.

(1) - حسون السراي، مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة، ص 142.

(2) - أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 145.

لهذا فإن فلسفة باركلي المثالية كانت في خدمة أهدافه الدينية واللاهوتية السامية، أي عقيدته المسيحية، وهذا ما جعل فلسفته تصطبغ بصبغة دينية وأخلاقية جد عميقة. "«باركلي» كانت في مواجهة فكر العصر الذي كان يؤمن بوجود واقع مطلق مستقل عن العقل المتناهي، بل حتى عن العقل اللامتناهي لذلك كان يهدف من وراء فلسفته إلى المحافظة على العقيدة المسيحية. وبهذا نجد أن الشيء الملاحظ في فلسفة «باركلي» أنها طبعت بطابع ديني، لذلك كان يحاول جاهداً إلى محاربة الجوهر المادي الذي هو سبب قوي للإلحاد. فاللامادية تقف في وجه المادية بمعناها الشائع، أي الإلحاد، وهذا ما كرس له نفسه باركلي، حتى أمكن تسميته أبا المثالية".⁽¹⁾

ونرى بذلك أن الجانب الديني واللاهوتي في فكر باركلي تغلب على الجانب الفلسفي، بل وتحكم فيه، "من هذا المنطلق نجد أن مثالية باركلي لم تكن إلا نتيجة لآرائه الأخلاقية والدينية".⁽²⁾ وهذا ما يثبت بوضوح أن باركلي كان رجل دين في المقام الأول، وفيلسوفاً في المقام الثاني. ولن نفهم حقيقة المذهب التجريبي لباركلي إلا في ضوء نزعة الدينية القوية، وغاياته لإنقاذ الإيمان بوجود الله والأخلاق الذين كانا في خطر في عصره بسبب المذهب المادي، وهذا بالذات ما يصنع خصوصية المذهب التجريبي عند باركلي بالمقارنة مع باقي الفلاسفة التجريبيين في عصره. "وهكذا أقام بركلي مذهبه التجريبي على أسس روحية دينية، تختلف عن تلك الأسس لدى توماس هوبز أو جون لوك أو ديفيد هيوم، وهي محاولة جريئة وصادقة تُحسب لبركلي، وتدل على فطنته وذكائه".⁽³⁾ ، أي أن تجربيته هي تجريبية مثالية روحية، وهذا مزيج غريب عجيب وفيه الكثير من المفارقات، ولكن أيضاً الكثير من الطرافة.

⁽¹⁾- محمد رضا نفاذ، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، ص 76.

⁽²⁾- المرجع السابق.

⁽³⁾- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 319.

- قائمة المصادر والمراجع:

- المصادر باللغة العربية:

- جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة وتقديم يحي هويدي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2015.

- المصادر باللغة الأجنبية:

1- André Leroy, *Œuvres choisies De Berkeley*, Paris, Aubier Editions
Montaigne, 1969. (2Volumes)

- المراجع باللغة العربية:

1- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، الإسكندرية، دار الوفاء لعنوا، الطباعة والنشر، 2000.

2- حسون السراي. مفهوم الجوهر في الفلسفة الحديثة. بيروت، لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009.

3- إنصاف حمد، المعرفة والتجربة، دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، سوريا (دمشق)، منشورات وزارة الثقافة، 2006.

4- فريال حسن خليفة، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مصر، دار الكتب والوثائق القومية، ط1، 1997.

5- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010.

6- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

7- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.

- 8- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، الفلسفة الحديثة (من هوبز إلى باركلي)، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إماما عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003.
- 9- كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974.
- 10- محمد رضا نقاز، نظرية المعرفة عند «جورج باركلي»، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة وهران2، 2012-2013.
- 11- ستيورات هامبشر، عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر)، ترجمة ناظم الطحان، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1986.
- 12- يحيى هويدي، باركلي، مصر، دار المعارف، 1960.

- المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Auguste Penjon, Eude sur la vie et les œuvres philosophiques de Georges Berkeley, évêque de Cloyne, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1878.
- 2- André- Louis- Leroy, *L'immatérialisme, Berkeley ; Textes choisis*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.
- 3- Lyon Georges, *L'idéalisme en Angleterre au VIIIe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- 4- Russell Bertrand, *Histoire de la philosophie occidentale*, Traduit de l'anglais par Hélène Kern, Paris, Librairie Gallimard, 1953.
- 5- Charles Sébastien, *Berkeley au siècle des lumières, Immatérialisme et scepticisme au XVIIIe siècle*, Préface de Geneviève et Brykman, Paris, J. Vrin, 2003.

المحور السابع:

فلسفة ديفيد هيوم

المحور السابع: فلسفة ديفيد هيوم

I- حياته

II- مؤلفاته

III- المشروع الفلسفي لهيوم: تأسيس علم الطبيعة البشرية

1- موضوع الفلسفة

2- منهج الفلسفة

IV- نظرية المعرفة

1- الانطباعات والأفكار

V- إدراكات الإحساس وإدراكات التأمل

VI- الإدراكات البسيطة والإدراكات المركبة

VII- دور الذاكرة والمخيلة

VIII- ملكة الربط

IX- نقد هيوم للمفاهيم الميتافيزيقية

1- نقد الجوهر

2- نقد علاقة العلّية

- الخلاصة

فلسفة ديفيد هيوم

أ- حياته:

يعتبر هيوم فيلسوفا إنجليزيا عظيما، وقد تنوع نشاطه الفلسفي إلى مجالات عديدة جدا منها؛ المعرفة، الأخلاق، السياسة، الجمال، كما كان أيضا مؤرخا وعالم نفس واقتصاديا. ولد هيوم يوم 26 أبريل سنة 1711، في مدينة أدنبرة أو أيدنبورغ (Edimbourg)، وهي إحدى مدن اسكتلندا شمال إنجلترا من أسرة متميزة من جهة الأب والأم معا.

كان والده محاميا ورجل فكر، وقد توفي عام 1712، تاركا وراءه ثلاثة أبناء هم ديفيد، وشقيقه جون وشقيقته. يقول هيوم: "والدي الذي اشتهر كرجل فكر توفي عندما كنت في سن صغيرة جدا، وتركني مع أخ أكبر وأختٍ في رعاية والدتي".⁽¹⁾ ترك والد هيوم ممتلكاته لابنه البكر، غير أنه ترك لابنه الأصغر ديفيد دخلا يبلغ ثمانين جنيها في السنة، وهو مبلغ يكفي لمعيشة متقشفة.

عاش هيوم في البداية عند عمه، وكان رجل دين متشدد، يشغل منصب راعي الكنيسة، وعلى الرغم من أن هيوم ترعرع في بيئة دينية، إلا أن الدين لم يستهويه، فلم يكن متدينا، بالعكس سنجد أنه سرعان ما ينقلب على الدين ويثور عليه.

عندما بلغ هيوم سن الحادية عشر، أي سنة 1722، التحق بمدرسة أدنبرة، التي ستصبح فيما بعد جامعة مشهورة، ودرس فيها علم الفيزياء، والذي لم يكن يُعرف بهذا الاسم آنذاك، وإنما كان يسمى بفلسفة الطبيعة، وبما أن نيوتن (1642-1727) كان أكبر فيزيائي في تلك الفترة، فإن هيوم قد درس فيزياء نيوتن وتعمق فيها، وترتب عن ذلك إعجاب هيوم بنيوتن إعجابا لا حدود له، وأهم نتيجة لهذا الإعجاب هو تبني هيوم للفيزياء النيوتونية، واتخاذها كمثال علمي أعلى لفلسفته، بحيث أراد أن يبني فلسفته الجديدة على النموذج النيوتوني، وأكثر شيء سيستعيه من هذه الفيزياء هو منهجها التجريبي.

⁽¹⁾- David Hume, *Ma Vie*, Traduit de l'anglais par Jean- Baptiste et Antoine Suard, France, L'Anabase, 2001,

زيادة على ذلك تلقى هيوم في هذه الفترة تعليماً راقياً في الآداب الكلاسيكية اللاتينية، وهذا ما جعله مولعاً بالأدب منذ هذه الفترة وطوال حياته بعد ذلك، كما تبحر أيضاً في الأدب من خلال قراءاته الكثيرة والمعمقة، لكن هذه القراءات في الأدب اليوناني قد منحتة من جهة أخرى الفرصة للاطلاع على الفلسفة اليونانية، وذلك من خلال قراءته لأعمال المدارس اليونانية كالأبيقورية والرواقية.

غير أن دراسته للفلسفة لم تقتصر على الفلسفة اليونانية فقط، بل امتدت أيضاً إلى الفلسفة الحديثة، حيث إنه اطلع على فلسفة فرنسيس بيكون وبايل وجون لوك وجورج باركلي... ومن المؤكد أن دراسته للفلاسفة المحدثين ستلعب دوراً حاسماً في تكوينه الفلسفي، ومن ثم في تبلور فلسفته التجريبية الراديكالية.

عندما تخرج هيوم من جامعة أدنبرة اتجه، مثلما يفعل ذلك كل أبناء الطبقة البورجوازية المتوسطة إلى التجارة، غير أن هيوم لم يبقى في هذه المهنة وقتاً طويلاً، لأنه سرعان ما اكتشف أن التجارة لا تستهويه البتة، فقال: "غير أنني بعد بضعة شهور، وجدت أن التجارة لا تليق بي مطلقاً".⁽¹⁾ فترك التجارة وتوجه بعدها لدراسة القانون والاقتصاد والأدب والفلسفة.

سافر هيوم إلى فرنسا في عام 1734، وظل فترة في مدينة رانس، ثم رحل إلى لافلاش، حيث توجد كلية اليسوعيين التي درس بها ديكارت، والتي اشتهرت بامتلاكها لمكتبة ضخمة جداً، فاتصل هناك ببعض آباء هذه المدرسة، كما تمكن من الاطلاع على الكتب الموجودة في مكتبتها.

وخلال فترة تواجده في لافلاش ألف هيوم الجزأين الأولين من كتابه رسالة في الطبيعة البشرية (الفهم والأخلاق) سنة 1737. ورجع إلى بلده إنجلترا وهو يحمل معه مخطوطة هذا الكتاب، وكانت كبيرة الحجم، مما جعل الناشرين يرفضون نشر الكتاب، وهو ما أرغمه على حذف بعض الأجزاء منه. إلا أن الرسالة نُشرت في الأخير سنة 1739 في ثلاثة أجزاء، كان الكتاب الأول في الفهم، يتناول مشكلة المعرفة، والكتاب الثاني في الأخلاق، والكتاب

⁽¹⁾- Hume, *Ma Vie*, P12.

الثالث في الانفعالات. غير أن هيوم أصيب بخيبة أمل كبيرة جدا بعد نشر الرسالة، لأنها لم تلق النجاح الذي كان يتوقعه لها صاحبها، بل إن الأوساط الفلسفية لم تذكر هذه الكتاب قط، فلم يسترع انتباه أحد، بالرغم من أهميته القصوى، إلى درجة أن هيوم اعتبر الرسالة كتابا وئد مبكرا جدا، أي أنه مات قبل أو يولد حتى، فصرح قائلا: "لم يوجد أبدا عمل سيء الحظ أكثر من رسالتي في الطبيعة البشرية، لقد ماتت قبل الولادة".⁽¹⁾

إلا أن هيوم تخطى بسرعة هذه التجربة الفاشلة، ذلك أنه عاد ليعيش مع أمه وأخيه في الريف، وتابع هناك دراسته بعزيمة جديدة، وفي هذه المرحلة تعلم هيوم اللغة اليونانية، وقد قال في ذلك: "أثناء الوقت الذي قضيته مع والدتي وأخي في الريف، عدت إلى دراسة اللغة اليونانية، التي كنت قد أهملتها في المرحلة الأولى من شبابي".⁽²⁾

من جهة أخرى، اهتم هيوم بالاقتصاد، وذهب إلى لندن التي أقام بها لمدة قصيرة، وهناك تعرّف على فيلسوف الأخلاق فرنسيس هاتشيسون (Francis Hutcheson) (1694-1746)، والذي كان أستاذا لآدم سميث (Adam Smith) (1723-1790)، وهو مفكر اقتصادي إنجليزي شهير جدا.

إضافة إلى ذلك عمل عام 1746 سكرتيرا عند الجنرال سانت كلير (Saint Clear)، ورافقه في العديد من المهام الدبلوماسية، من بينها سفره إلى فيينا في النمسا وتورينو بإيطاليا.

وفي هذه الأثناء تأكد هيوم من أن السبب الأول للفشل الذي لحق برسالاته في الطبيعة البشرية، لا يرجع إلى مضمونها، بقدر ما يرجع إلى حجمها، الذي كان كبيرا. فقرر هيوم أن يعيد صياغة مجموع الأفكار التي وردت في الرسالة في بحوث جديدة منفصلة، شرط أن تكون قصيرة، ليضمن نجاحها، وكان أول هذه البحوث كتاب بحث في الفهم البشري (*Enquête sur l'entendement Humain*) عام 1746.

(1) - Hume, *Ma Vie*, Pp13- 14.

(2) - *ibid*, P14.

عندما رجع هيوم من إيطاليا إلى لندن، وجد أن أعماله مازالت مهمة وغير معروفة، لهذا نشر هيوم طبعة جديدة لكتابه رسائل أخلاقية، سياسية وأدبية (*Essais Morales, Politiques et Littéraires*).

في سنة 1751 ترشح هيوم لنيل وظيفة أستاذ الفلسفة بجامعة كلاسكو، إلا أن طلبه تم رفضه للمرة الثانية عام 1741، والسبب في ذلك هو أن القائمين على هذه الجامعة كانوا متدينين جد متشددين. فبحث هيوم بعد ذلك عن وظيفة جديدة، فاشتغل كمحافظ لمكتبة كلية المحامين في جامعة أدنبرة ابتداء من سنة 1752، وكانت هذه فرصة ثمينة له لكي يطلع على الكتب والوثائق والسجلات، التي سمحت له بالانكباب على دراسة تاريخ إنجلترا بعمق، وكان من أثر ذلك أن ألف كتابه المهم تاريخ إنجلترا في عدة أجزاء، وقد ألفه ما بين سنتي (1754-1761)، وبدا هيوم في هذا الكتاب مؤرخا من الطراز الرفيع، بل إنه تمكن من استحداث طريقة جديدة لكتابة التاريخ.

وما بين سنتي 1763-1766 عمل هيوم في منصب سكرتير لسفارة إنجلترا في فرنسا، وكانت هذه فرصة جيدة لكي يتصل هيوم بالمجتمع الفرنسي المثقف والراقي، وقد قابله هذا الأخير بترحيب حار جدا، وفي فرنسا تعرف هيوم على الفلاسفة الفرنسيين، وعلى رأسهم الفلاسفة الموسوعيين الذين عُرفوا بنزعتهم المادية المتطرفة مثل دالمير D'Alembert (1717-1783) وديدرو Diderot (1713-1784).

وعندما رجع إلى لندن سنة 1766، طلبت منه الكونتيسة الفرنسية بوفلور، أن يوفر لروسو مكانا لكي يقيم به في إنجلترا، وذلك بعد أن طُرد من مدينة جنيف.

استجاب هيوم لطلب الكونتيسة الفرنسية، وأخذ معه روسو إلى لندن. في البداية الكبيرة لم تعجب روسو حياة المدن، فبحث له هيوم عن بيت آخر في الريف، إلا أن نزاعا عنيفا نشب بينهما بعد ذلك، وسببه الاختلاف الكبير بين رأيي الفيلسوفين، وأيضا أن روسو كان معروفا بمزاجه السودوي ونفسيته الميالة للشك، لذلك فإنه توهم أن الحكومة البريطانية تريد قتله عن

طريق هيوم، فما كان من روسو إلا أنه هرب من إنجلترا، وعاد إلى بلده فرنسا، وهو يبحث عن الأمان والسكينة.

أصبح هيوم سنة 1767 وكيلا للوزارة الإنجليزية، وبعد سنة 1769 رجع إلى مسقط رأسه أدنبرة في اسكتلندا، وبقي هناك في السنوات الأخيرة من حياته.

في عام 1775 أصيب هيوم بورم في الأمعاء، وتسبب هذا المرض في إضعافه بالتدريج، إلى أن توفي سنة 1776، وكان قد انتهى قبل ذلك بفترة قصيرة من تأليف كتابه الأخير **حياتي**، وذلك في 18 أبريل 1776 و يعتبر هذا الكتاب سيرة ذاتية لصاحبه.

II - مؤلفاته:

ألّف هيوم العديد من الكتب المتفاوتة الحجم والأهمية أيضا، نذكر أبرزها:

رسالة في الطبيعة البشرية، وقد ألّفه خلال إقامته في فرنسا ما بين سنوات (1734-1737)، وقد نشرها في لندن سنة 1739. وتنقسم الرسالة إلى ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول، **في الفهم**، خاص بمشكلة المعرفة.

الجزء الثاني في الانفعالات.

الجزء الثالث في الأخلاق.

بحث في الفهم البشري، وهو كتاب مخصص لمشكلة المعرفة، التي كانت مشهورة خلال القرنين السابع والثامن عشر، ويعتبر مجرد تلخيص للآراء الواردة في الجزء الأول من **الرسالة**، فتميز هذا الكتاب بالاختصار والتركيز، وقد نشره هيوم سنة 1747.

خطابات سياسية، وهو عبارة عن رسائل صغيرة في السياسة، نشرها هيوم في أيدنبورغ سنة 1752، وهو الكتاب الوحيد من بين كتب هيوم الذي عرف النجاح عند نشره.

وفي السنة نفسها نشر في لندن **أبحاث حول مبادئ الأخلاق**.

تاريخ بريطانيا العظمى. ألفه هيوم أثناء عمله كأمين مكتبة المحامين في أيدنبورغ، ويتم نشره عام 1759، ثم نُشر في عام 1761 جزئين آخرين تابعين لهذا الكتاب.

محاورات في الدين الطبيعي، ألفه ما بين 1760 و1762، ولم ينشر إلا سنة 1779، أي بعد ثلاث سنوات من وفاته.

كتاب حياتي، وهو آخر ما كتب، وهو رسالة صغيرة يروي فيها هيوم أهم محطات حياته الفكرية.

III- المشروع الفلسفي لهيوم: تأسيس علم الطبيعة البشرية:

يعتبر هيوم نفسه أنه جاء كمنقذ للفلسفة، وهو نفس ما اعتقده ديكارت من قبل، غير أنه إذا كان ديكارت سينقد الفلسفة من سلطة الكنيسة وفلسفتها المدرسية المتخلفة، فإن هيوم سينقد الفلسفة من سيطرة العقل نفسه، وهذا بسبب هيمنة المذهب العقلاني الذي أسسه ديكارت وطوره أتباعه من بعده، حيث حول هذا المذهب الفلسفة إلى صروح ميتافيزيقية مجردة وفارغة، لا تفيد لا في فهم الواقع ولا في تفسيره، لأنها جد بعيدة عنه.

وإذا كان ديكارت قد سعى إلى إصلاح الفلسفة من خلال تطبيق المنهج الرياضي فيها، ومن خلال بنائها على أسس عقلانية بحتة، هي الأفكار الواضحة والمتميزة، فإن هيوم سيسلك طريقاً آخر مختلفاً بالكلية عن سابقه ديكارت، لأنه فيلسوف تجريبي حتى النخاع، ويرفض النزعة العقلانية جملة وتفصيلاً، لهذا فإنه إصلاح الفلسفة عنده يكمن في بنائها على أسس تجريبية خالصة، معلنا بذلك بداية عصر جديد للفلسفة، التي سينطلق التفكير الفلسفي فيها لا من مجال العقل الخالص، بل من مجال التجربة وحدها. وقد برز ذلك في مشروعه الفلسفي الكبير وهو بناء علم الطبيعة البشرية (*La science de la nature humaine*)، وهو العلم الجديد الذي يبشر به، ويعمل على تأسيسه بنجاح. وكانت الغاية الأولى لهذا العلم هي القضاء على كل النزاعات والجدالات الفلسفية العقيمة التي أثقلت الفلسفة وأضعفتها. يقول مالارب في ذلك: "عبر هيوم في مقدمة الرسالة وبحدة، بلغ بها كل ما كان يتمناه تصميم

أسلافه، عن إرادته لتأسيس علم جديد، قادر على إنهاء النزاعات التي لم تتوقف عن تمزيق تاريخ الفلسفة".⁽¹⁾

صحيح أن هذا العلم الجديد، لم يُبنى بعد، بل هو مجرد مشروع في ذهن هيوم، إلا أن المثال العلمي الذي سيحتذي به، ويحاول محاكاته موجود ومكتمل وهو فيزياء مواطنه نيوتن، وهذه مناسبة لكي نشير إلى التأثير القوي الذي مارسه نيوتن على هيوم.

من المؤكد أن نيوتن هو أكبر فيزيائي في العصر الحديث، حيث إنه اكتشف عددا كبيرا ومهما من قوانين الطبيعة في الفيزياء والفلك، ومن المؤكد أيضا أن الروح التجريبية القوية التي تميز بها هي التي مكنته من ذلك، لأنه عاد إلى التجربة واعتمد عليها في صياغة قوانينه، وهذا بالضبط ما لفت انتباه هيوم ونال إعجابه، بحيث إن أهم ما يأخذه هيوم من نيوتن هو روحه التجريبية. إذ يرى أن الطبيعة تنقسم إلى قسمين كبيرين هما الطبيعة المادية، وقد تولى نيوتن دراستها دراسة علمية، واكتشاف قوانينها الخاصة، ولا يوجد في نظره ما يمكن إضافته إليها، فقد قام نيوتن بعمله كاملا فيها. والطبيعة البشرية، والتي لم تُدرس دراسة علمية أبدا قبله، وهذا المجال بالذات هو الذي يعول هيوم على دراسته، حيث يجعل الطبيعة البشرية الموضوع الرئيسي الذي سيدرسه، قصد اكتشاف قوانينه، ومادام جد متأثر بنيوتن، فإنه سيستعير منه منهجه التجريبي، ويطمح إلى تطبيقه في دراسة الطبيعة البشرية، فكان حلمه أن يكون نيوتن الفلسفة.

1- موضوع الفلسفة:

استحدث هيوم تصورا جديدا تمام للفلسفة، حيث إنه طرح جانبا تصورها القديم، الذي يجعلها علما ماورائيا يدرس كل ما يتجاوز دائرة الحس والمحسوس، أي يدرس المعقول المجرد، أو ببساطة المجال الميتافيزيقي، ومن الظاهر أن هيوم التجريبي لن يوافق أبدا على هذا التصور العقلاني للفلسفة، لذلك يتخلى عنه، لكي يبني بالمقابل تصورا جديدا للفلسفة،

(1)- Malherbe Michel, *La Philosophie Empiriste De David Hume*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 198, P21.

بحيث أصبحت مرادفة عند لعلم الطبيعة البشرية، فصار موضوعها هو الطبيعة البشرية بدل المواضيع الميتافيزيقية، ومنهجها التجريب بدل التأمل العقلي.

والسبب الأول والأخير الذي دفع هيوم إلى إحداث هذا التغير الجذري في تصور الفلسفة هو إرادته الجامحة في أن تصبح علما حقيقيا، أي علما تجريبيا كالفيزياء نفسها، وإبعادها كلية عن الميتافيزيقا واللاهوت. لهذا وبدل أن ينطلق العالم الحسي والأشياء الموجودة فيه، كما فعل ذلك أرسطو وأتباعه، أو من الله كما فعل ذلك الفلاسفة المدرسيون أو حتى سبينوزا، أو من الأنا وأفكارها الواضحة والتميزة، كما فعل ديكارت ذلك، فإن هيوم سينطلق من وقائع الطبيعة البشرية، باعتبارها موضوعا واقعيا ومن ثم قابلا للتجريب، بعكس باقي المواضيع الفلسفية الأخرى التي تكون ميتافيزيقية*، ومن ثم يستحيل التجريب عليها. "إذا كان يوجد أساس ما للفلسفة، فإنه لم يعد يكمن في الله، ولا في الأشياء أو في مظاهرها، ولا في الأفكار التي نكونها عن الأشياء، وإنما في اليقين الذي نملكه عن أنفسنا، بل يجب أن نبحت عنه في وقائع الطبيعة البشرية".⁽¹⁾

إذا كان هيوم قد جعل الطبيعة البشرية هي الموضوع الجديد للفلسفة، فإنه يضبط بدقة مفهوم الطبيعة البشرية لكي لا يبقى أي لبس في تصوره للفلسفة، حيث يرفض أن يحصر الطبيعة البشرية في الفهم، كما فعل ذلك لوك وباركلي قبله، بل يوسعها كثيرا، ذلك أنه إلى جانب الفهم ونشاطاته الذهنية المختلفة كالتعقل، والتخيل والإحساس، ستشمل الانفعالات والمشاعر والرغبات والأذواق والربط والعادات والاعتقادات...، بل ويؤكد هيوم أن الطبيعة البشرية تتكون من الرغبات والانفعالات أكثر مما تتكون من الأفكار والعقل، وبأنها متنوعة جدا، ويرتبط تنوعها بالظروف التي يوجد فيها الناس وبانشغالاتهم وبالنشاطات التي يمارسونها.

*لأنه حتى وإن كان أرسطو فيلسوفا تجريبيا في بعض جوانب فلسفته، وينطلق من عالم الأشياء، إلا أنه ينظر إليها نظرة ميتافيزيقية خالصة، لأنه ينبي تصوره للعالم على مجموعة من المفاهيم الميتافيزيقية كالجوهر والعرض، العلل الأربع، الوجود بالقوة والوجود بالفعل، المادة والصورة....

(1)– Michaud Yves, *Hume et la fin de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, P13.

حيث يشير هيوم إلى أن الطبيعة البشرية التي تقوم في مجال العلم باستنتاجات علمية جد معقدة، هي نفسها التي ستؤمن بالمعتقدات الغيبية في مجال الدين، وهي أيضا التي تكوّن قوانين جد معقدة في مجال القانون، وهي كذلك التي تفكر وتتأمل في مجال الفلسفة في أصعب المسائل الفلسفية وأكثرها تجريدا، وهي نفس الطبيعة التي تفكر بطريقة جد منطقية في بعض الأحيان، بينما تهذي وتُجن في أحيان أخرى، وهي التي تقبل الإثارة وتمل وتأمل وتيأس، وتفرح وتحزن وتتألم، وتكون في قمة الجدية، كما أنها تلعب وتتسلى، وتؤمن بخلود النفس، كما أنها هي التي تنتحر وغيرها من العمال المختلفة.

ويبين هيوم بذلك أن نشاط الطبيعة البشرية لا ينحصر في العمليات الفكرية التجريدية فحسب، وإنما يشمل كل ما تقوم به هذه الطبيعة، والنتيجة المهمة التي نخلص إليها هنا هي أن مفهوم الطبيعة البشرية لا ينحصر في العقل، أي في التفكير كما كان الحال عند ديكارت، بل إنه مفهوم جد واسع يستغرق كل النشاطات التي تقوم بها في حياتها، فلا يقوم هيوم بتجزئة الطبيعة البشرية، ولا يلغي منها أي جزء، بل ينظر إليها في كليتها.

بما أن هيوم ينظر إلى الطبيعة البشرية في كليتها، فإنه يسלט الضوء لأول مرة في التاريخ على الجانب اللاعقل في الإنسان، وهو يبذل جهودا جبارا لفهمه، ذلك أنه يبين أن العمليات العقلية الخالصة غارقة في وظائف متقلبة وواهمة كذلك.

يتضح لنا مما سبق أن مفهوم الفلسفة تغير تغيرا جذريا، ولم يحدث ذلك مع هيوم فقط، بل إنه حدث مع الفلاسفة الإنجليز السابقين له، لاسيما لوك، إلا أن كل ما سيفعله هيوم، هو أنه سيضبطه ويحدده بدقة ووضوح أكبر، وهكذا فلم تعد الفلسفة مع هيوم علم الوجود، كما كانت عند اليونان، ولا علم اللاهوت، كما كانت عند المدرسيين، ولا حتى علم مبادئ المعرفة الإنسانية، كما كانت عند ديكارت، بل أصبحت علم الإنسان لا أكثر ولا أقل، لكنه الإنسان بمفهوم جديد تماما، مفهوم يطمح لأن يكون مفهوما علميا، لا لاهوتيا ولا ميتافيزيقيا.

كما لم تعد الفلسفة عند هيوم ذلك العلوم الكلي، الذي يستغرق جميع العلوم الأخرى، كما أنه يرتفع عليها من حيث العلو والشرف، مثلما تصورها أغلبية سابقيه، وإنما أصبحت الفلسفة

مع هيوم علما بين العلوم الأخرى، بل إن أقصى ما يمكنها أن تطمح إليه هو أن تصير كذلك، إن استطاعت ذلك حقا، ويعني ذلك أن الفلسفة لم تصبح علما بعد، بل إن هذا مجرد مثال أعلى تنشده وتسعى لتحقيقه.

وعلى الرغم من أن الفلسفة أصبحت مع هيوم مجرد علم بين العلوم، وفقدت شموليتها، أي أنها أصبحت علما جزئيا وليس كليا، إلا أنه لن يترتب عن ذلك انفصال الفلسفة عن باقي العلوم الأخرى، بالعكس إن العلاقة بين الفلسفة وكل العلوم الأخرى هي علاقة جد وطيدة، وحجة هيوم في ذلك، هو أن كل علم ينطلق من الطبيعة البشرية، ليعود إليها في النهاية، لهذا فإن الفلسفة أو علم الطبيعة البشرية سيكون أساس كل العلوم الأخرى، مثلما كانت في الماضي. يقول في ذلك: "من المؤكد أن كل العلوم لديها علاقة كبيرة أو صغيرة بالطبيعة البشرية، ومهما بدا أن أحدها يبتعد عنها، إلا أنه يرجع إليها مع ذلك بطريقة أو بأخرى. تتعلق إن الرياضيات والفلسفة الطبيعية والدين الطبيعي تتعلق هي ذاتها وإلى حد ما بعلم الإنسان، لأنها تكون في متناول المعرفة الإنسانية، ونحن نحكم عليها بواسطة قدراتنا وملكاتنا".⁽¹⁾

تبين لنا إذن أن الموضوع الأساسي لعلم الطبيعة البشرية هو الإنسان، وغاية هذا العلم هي المعرفة الكاملة بحدود الفهم البشري، وقوته، وطبيعة والأفكار التي نستعملها، وكذا العمليات التي نقوم بها عندما نفكر. وإذا أردنا تعريفا أدق لهذا العلم، وجب علينا تقسيمه إلى علوم جزئية؛ بحيث يدرس كل واحد منها جانبا من الفعل الإنساني، وهذه العلوم هي ثلاثة: المنطق، النقد والأخلاق، والسياسة.

غاية المنطق هي تفسير مبادئ التفكير وعملياتها المختلفة، وأيضا طبيعة الأفكار، أي أن المنطق هو ما اعتاد الفلاسفة على تسميته نظرية المعرفة. في حين تدرس الأخلاق

⁽¹⁾ - Hume David, *Traité De La Nature Humaine*, Traduction inédite Par Philippe Baranger Et Philippe Saltel, Présentation, Notes, index, bibliographie et chronologie par Philippe Saltel, Paris, GF Flammarion, 1995. Tome I, 1^{er} Livre (De l'entendement), P58.

انفعالاتنا وطريقة السيطرة عليها وتهذيبها، بينما يدرس النقد أدواقنا، ويعني ذلك أنه مرادف لفلسفة الجمال. أما السياسة فإنها تدرس الاجتماع الإنساني وطريقة تنظيمه، من خلال الدولة ومؤسساتها والقوانين...

2- منهج الفلسفة:

بعد أن حدد هيوم الموضوع الجديد للفلسفة، يحدد لها أيضا منهجها، حيث يرفض رفضا قاطعا استعمال المنهج الرياضي الذي استخدمه ديكارت ومدرسته، ويصر على ضرورة استعمال المنهج التجريبي فقط، والذي يجب مثاله العلمي الأعلى عند نيوتن فيأخذه منه، ويطبقه في الفلسفة.

يؤكد هيوم أنه لا يفرض المنهج التجريبي الخاص بالفيزياء على الفلسفة بطريقة تعسفية، بل إن طبيعة العلم الجديد تقتضي هذا المنهج بعينه دون سواه. حيث أن فكرة الطبيعة البشرية ليس لها أي معنى إلا بشرط التجربة والملاحظة، إذ أننا لن نعرف أفكار الناس وأحاسيسهم وانفعالاتهم وسلوكاتهم، إلا بملاحظتهم في مختلف الظروف والوضعية التي يمكن أن يوجدوا فيها، ثم مقارنة هذه الملاحظات الكثيرة بطريقة منهجية. فيصر هيوم بذلك على أن نرجع أثناء دراستنا للطبيعة البشرية إلى ما يقوله الناس وما يفعلونه، فيرفض هيوم بذلك أن يقدم أية تخمينات أو افتراضات مسبقة حول الطبيعة البشرية، بل يتعهد بأن يظل علميا في بحثه أي تجريبيا قدر المستطاع، بحيث سيبنى كل النتائج التي يتوصل إليها على الملاحظات والاستقراءات العامة، حتى تكون أقرب إلى الحقيقة.

ونستنتج من كل ما تقد أن الغاية الأخيرة من لجوء هيوم إلى المنهج التجريبي وسعيه لتطبيقه في الفلسفة، هو إرادته الصادقة في تهديم كل الأنساق الميتافيزيقية التي ظهرت قبله، سواء في العصر القديم أم الحديث، ويهدمهما في كل الآراء التي قالت بها دون استثناء، سواء تعلقت هذه الآراء بالإنسان، أو الطبيعة أو الله، وذلك بأن بيانه أن هذه الآراء لم تُبن على الملاحظة والتجريب، وإنما على التخمين والافتراض، لهذا فإنها ابتعدت كلية عن الحقيقة.

ومن هنا يتبين لنا أنه إذا أرادت الفلسفة أن تصل اليوم إلى معرفة مشروعة وصادقة، فيجب عليها أن تتخلى عن المنهج العقلي، سواء كان منهجا عقليا ميتافيزيقا -التأمل الفلسفي، كما كان عند اليونان- أو منهجا عقليا رياضيا -فكما كان الحال عند ديكارت وأتباعه-، لكي تتبع بالمقابل المنهج التجريبي العلمي، فتنبي كل نظرياتها على الملاحظة والتجربة، إلا أنه مثلما تبدأ الفلسفة مع التجربة، ينبغي لها أن تنتهي عندها أيضا، أي دون أن تفترض شيئا لم يُستمد من التجربة.

وهكذا فإن تصور هيوم للفلسفة يبدو جديدا بموضوعها ومنهجها وغاياتها كذلك، فتؤسس كل نظرياتها على التجربة، وعلى التجربة وحدها. ويعني ذلك لأن هيوم متيقن من أن الطريق الوحيد الذي يبقى مفتوحا أمام الإنسان من أجل بناء معارفه هو الملاحظة والتجربة، وقد بدأ تطبيق المنهج التجريبي في الفلسفة الطبيعية منذ فرنسيس بيكون، وحقق هذا التطبيق نتائج إيجابية جدا مع غاليلي، لكن الانتصار الساحق لهذا المنهج سيتحقق مع نيوتن بكل تأكيد.

وإذا ما أرادت الفلسفة أن تصبح علما بالفعل والحقيقة فما عليها سوى أن تتخذ الإنسان موضوعا لدراستها، وأن تسلك المنهج التجريبي أثناء دراستها له، ويجب عليها فضلا عن ذلك التزام حدود هذا المنهج بعناية شديدة، بحيث لا تتعدها مطلقا، وإلا وقعت في أخطاء وتناقضات خطيرة. ويتضح لنا بذلك أنه بعد النجاحات الباهرة التي حققها المنهج التجريبي في مجال العلوم الطبيعية، لم يكن من الممكن تقادي انتقاله إلى علوم أخرى، -كالعلوم الإنسانية والاجتماعية- بل وانتقاله إلى الفلسفة بوجه خاص، التي تبدو جد بعيدة عنه، إن لم تكن متعارضة معه. غير أن هيوم لا يرى الأمر كذلك، بل هو مقتنع بإمكانية أن ننقل المنهج التجريبي إلى الفلسفة، لأنه مقتنع أنه بإمكان الفلسفة أن تصبح علما تجريبيا، لكن بشرط أن تغير موضوعها تغييرا جذريا، وهو ما فعله معها. غير أنه يجب علينا أن نشير إلى أن انتقال المنهج التجريبي من العلوم إلى الفلسفة استغرق بعض الوقت، وهو على وجه الدقة حوالي قرن من الزمن. لكنه حصل في النهاية، وقد كانت النتيجة الضرورية لهذا التغيير الجذري في مفهوم الفلسفة، هو أنه ينبغي لها أن تتخلى عن معظم مزاعمها وادعاءاتها، ومن

ثم يجب عليها أن تقيد وتضيق مجال بحثها، إلا أن هذا التقييد والتضييق سيضمنان للفلسفة الأمان في كل نتائجها، لأنه من الأفضل للفلسفة أن تتنازل عن جزء من مباحثها، لتكون علما محددًا، لكنها ستكون علما آمنًا، بدل أن يكون علما ضخما وطموحا جدا، غير أنه مليء بالتناقضات والأخطاء.

IV- نظرية المعرفة:

بسط هيوم نظريته في المعرفة بتفصيل واسع في كتابه العمدة رسالة في الطبيعة البشرية، وأعاد عرضها مرة أخرى ولكن باختصار وتركيز أكبر في كتاب بحث في الفهم البشري.

تقوم كل نظرية المعرفة عند هيوم على مفهوم أساسي، هو مفهوم الإدراكات (Les Perceptions)، حيث يحصر كل ما يوجد في العقل البشري في الإدراكات فقط، لأنها تستنفذ العقل بأكمله، أي أنه لا يمكن أن يوجد فيه غير الإدراكات وحدها. ويعرف هيوم الإدراكات بقوله: "كل ما يعرض للذهن، وما ننسب إليه الوجود".⁽¹⁾

في الحقيق لم يكن مصطلح الإدراك من اختراع هيوم، كما لم يكن رده إلى كل مضمون العقل البشري إلى إدراكات بالشيء الجديد في تاريخ الفلسفة، بل سبقه إلى ذلك جون لوك، ومع ذلك سيحرص هيوم كثيرا على ضبط مفهوم الإدراك بأكثر وضوح ودقة ممكنين كما أنه سيمنحه مكانة خاصة جدا في فلسفته، لأنه سيقوم كل نظريته في المعرفة عليه. ولكي يتمكن هيوم من ضبط مفهوم الإدراك وتبسيط مدلوله وتقريبه للفهم، فإنه سيعمد إلى مجموعة من التقسيمات المشهورة في فلسفته لهذا المفهوم، وهي ثلاثة تقسيمات كبرى: تقسيم الإدراكات إلى انطباعات وأفكار، ثم تقسيمها إلى إدراكات إحساس وإدراكات تأمل، وأخيرا تقسيمها إلى إدراكات بسيطة وإدراكات مركبة، وهو ما سنشرحه الآن.

⁽¹⁾- Philippe Saltel, *Le Vocabulaire de Hume*, Paris, Ellipses Edition, 2009, Article **Perception**.

1- الانطباعات والأفكار:

لا يوجد في الذهن البشري إلا الإدراكات فقط، وتنقسم هذه الإدراكات إلى نوعين كبيرين، هما الانطباعات (Les Impressions) والأفكار (Les Idées)، وهذه هي المسلمة الأولى التي يفتح بها هيوم نظريته في المعرفة، سواء في الرسالة أو في البحث. يقول في ذلك: "تنقسم جميع إدراكات الذهن الإنساني إلى نوعين متميزين، أسميهما انطباعات وأفكارا. يكمن الاختلاف بينهما في درجات القوة والحيوية التي تفرعان بهما العقل، وتتقدمان بهما في ذهننا ووعينا".⁽¹⁾

إذا كان هيوم يقسم في نصه السابق الإدراكات إلى انطباعات وأفكار، فإنه يبين على الفور الفرق بينهما، والذي يكمن في درجة القوة (La Force) والحيوية (La Vivacité)، حيث يجعل الانطباعات إدراكات قوية وحيّة، بينما يجعل الأفكار إدراكات ضعيفة وباهتة.

يطلق هيوم اسم الانطباعات على كل الإدراكات التي تتسم بالقوة والحيوية وأيضا العنف عند دخولها إلى الذهن لأول مرة، أي عندما تُشتق مباشرة من التجربة. وتشمل الانطباعات عنده كل الإحساسات والانفعالات والعواطف. "الإدراكات التي تتوغل بقوة وعنف أكبر يمكننا تسميتها انطباعات، وأقصد بهذا الاسم كل إحساساتنا وانفعالاتنا ومشاعرنا، مثلما تظهر أول مرة في النفس".⁽²⁾

يؤكد هيوم أنه لم يجد لا في لغته ولا في اللغات الأخرى اسما يُطلق على هذا النوع من الإدراكات، لذلك فإنه قرر أن يجتهد في اختيار اسم يخصه لها، وهو الانطباعات، فيقول: "فلنتمتع بحرية تسميتها، ولنطلق عليها اسم الانطباعات، باستعمال هذا اللفظ بمعنى مختلف إلى حد ما عن معناه المألوف".⁽³⁾ ويتضح بجلاء من هذا النص أن هيوم يبتعد عن المعنى

⁽¹⁾-Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P65.

⁽²⁾- Ibid.

⁽³⁾- Hume David, *Enquête sur L'Entendement Humain*, Traduction, Préface Et Notes De André le Rey, Paris, Aubier, Edition Montaigne, 1947, Section II, P53

المتداول والمألوف للفظ الانطباع، ويحاول أن يحدد له معنى جديد دقيق، يتماشى مع توجهه التجريبي، حيث يصبح هذا اللفظ مرادفا لكل الإدراكات التي تفرض نفسها على ذهننا بأكبر قدر من القوة والحيوية، سواء جاءتنا من العالم الخارجي أو من داخل أنفسنا، فيقول: "أقصد بلفظ الانطباع إذن إدراكاتنا التي تكون أكثر حيوية عندما نسمع، نرى، نلمس، نحس، نكره، نرغب أو نريد".⁽¹⁾

ويظهر لنا مما تقدم أنه بفضل القوة والحيوية اللتين يتميز بهما الانطباع، فإنه يفرض نفسه علينا على نحو تلقائي تماما، وعندما تعي الذات أو العقل هذا الانطباع فإنه سيتحول إلى فكرة.

أما مفهوم هيوم للفكرة فهو جديد وأصيل أيضا، حيث أدخل عليه تعديلات جذرية مكنته من صياغة مفهوم جديد يختلف عن مفهوم السابقين، خاصة ديكارت ومدرسته. حيث اعتبر الفلاسفة العقلانيون منذ أفلاطون إلى ديكارت ولايبنتز... أن الفكرة هي الوليدة الشرعية للعقل الخالص، وأن قيمتها تزداد بقدر معقوليتها وبقدر بعدها عن التجربة. فنجد ديكارت مثلا قد قسم الأفكار إلى ثلاثة أنواع هي: الأفكار العارضة أو الطارئة، ويقصد بها أفكار الحواس، ثم أفكار مصنعة، وهي الأفكار التي تخلقها المخيلة، وأخيرا الأفكار الفطرية، أي الأفكار العقلية الخالصة، وهي الأفكار التي تصدر من العقل مباشرة، لكنه ليس هو مصدرها الأول، بل مصدرها الحقيقي هو الله، لأنه هو الذي غرسها فينا لحظة خلقه لنا. لهذا فإن العقل البشري يحمل بداخله الأفكار الفطرية بصورة قبلية، ولا يستمددها مطلقا من التجربة، وهي أفكار واضحة ومتميزة، ومن ثم بديهية على الوجه الأكمل. لكن الذي يهمنا هنا، هو أن ديكارت يجعل الأفكار الفطرية كائنات قائمة بذاتها، فهي موجودات حقيقية، تتمتع بواقعيتها الخاصة، غير أن هذه الواقعية من نظام خاص جدا، هو النظام المعقول، فهي موجودات عقلية مجردة، وهو يواصل هنا مفهوم أفلاطون للفكرة، مع اختلاف واحد، وهو أن أفلاطون

(1) – Hume, *Enquête sur L'Entendement Humain*, Section II, P53

يضعها في عالم المثل المفارق، بينما يضعها ديكارت في عقل الله مع التقليد المسيحي، لاسيما التقليد الأوغسطيني.

إلا أن هيوم سيرفض هذا المفهوم العقلاني والمثالي للفكرة، ويبني مفهوما جديدا، هو مفهوم تجريبي خالص. حيث يجعل الفكرة مجرد وعي العقل بالانطباع الذي تمده به الحواس، فالفكرة هي الصورة التي يتركها الانطباع في العقل بعد غيابه، أي بعد زوال التجربة التي تولده فينا. ويعني ذلك أن الفكرة هي النسخة العقلية عن الانطباع الحسي، لهذا فإنهما يدخلان في نوع واحد من الإدراك، أو بعبارة أوضح هما صورتان مختلفتان لإدراك واحد، والذي يظهر تارة كانطباع، وتارة أخرى كفكرة بحسب وجود التجربة أو انعدامها، لهذا يستنتج هيوم أن كل انطباع لديه فكرة موافقة له، والعكس صحيح، كما يستنتج كذلك أن يوجد تشابه كبير بين الانطباعات والأفكار الموافقة لها، حيث يقول: "الأمر الأول الذي يسترعي انتباهي هو التشابه الكبير بين انطباعاتنا وأفكارنا في كل النقاط الأخرى، ما عدا درجة قوتها وحيويتها. تبدو الإدراكات الثانية بوجه ما على أنها النسخ المتعقلة بالأولى، بحيث إن كل إدراكات الفكر هي مضاعفة، فهي تظهر كانطباعات وكأفكار على قدم المساواة. عندما أغمض عيني وأفكر في غرفتي، فإن الأفكار التي أكونها هنا هي تمثلات دقيقة عن الانطباعات التي أحسست بها، ولا توجد أية خاصية لإحداهما بحيث لا توجد في الأخرى. لو استعرضت الإدراكات الأخرى فسأجد دائما نفس التشابه ونفس التمثل. تبدو الانطباعات والأفكار متوافقتين على الدوام".⁽¹⁾

يجعل هيوم إذن الأفكار نسخا عن الانطباعات التي صدرت عنها، أي نسخ عن الانطباعات الموافقة لها، ولما كان الأمر كذلك فإن الأفكار هي نسخ ضعيفة وباهتة عن الانطباعات الموافقة لها، بحيث يكون الاختلاف بين الانطباعات والأفكار، هو أن الانطباعات هي إدراكات جد قوية وجد حيوية، بينما الأفكار هي إدراكات ضعيفة وباهتة، وماعدا هذا الاختلاف، فإنهما متشابهان في كل الخصائص الأخرى.

⁽¹⁾-Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P67.

يوصل هيوم تحليله، حيث ينطلق هذه المرة من التشابه الكبير بين الانطباعات والأفكار، لكي يستخلص نتيجة مهمة جدا، وهي أن أحدهما لا بد أن يكون مصدر الآخر، وبالرجوع إلى التجربة، يجد أن نظام الظهور يثبت بالدليل القاطع أن الانطباع هو مصدر الفكرة، والعكس محال. يقول: "وأستنتج مباشرة من هذا الاقتران الدائم بين الإدراكات المتشابهة، أنه توجد صلة كبيرة بين انطباعاتنا وأفكارنا الموافقة لها، وأن وجود إحداها يمارس بطريقة ما تأثيرا كبيرا على وجود الأخرى. مثل هذا الاقتران الدائم، وفي هذا العدد اللامحدود جدا من الحالات لا يمكنه أن ينشأ مطلقا من المصادفة، ولكنه يبين بوضوح أنه توجد تبعية للانطباعات بالقياس إلى الأفكار، أو للأفكار بالقياس إلى الانطباعات. ومن أجل أن أعرف من أية جهة توجد هذه التبعية، سأفحص نظام الظهور الأول، وأجد بالتجربة الدائمة أن الانطباعات البسيطة تسبق دائما الأفكار الموافقة لها، وأن النظام المعاكس لا يحصل مطلقا".⁽¹⁾

يترتب إذن عن كل ما سبق أن الانطباعات هو مصدر الأفكار، أي الانطباعات هي العلة التي تتولد منها الأفكار. "الاقتران الدائم بين إدراكاتنا المتشابهة هو دليل مفحم على أن إحداها هي علة للأخرى، وأسبقية الانطباعات هي الدليل الأكبر على أن انطباعاتنا هي علة أفكارنا، وليست أفكارنا علة انطباعاتنا".⁽²⁾

وانطلاقا من كل هذه المقدمات يصوغ هيوم المبدأ الأول والأساسي لمذهبه التجريبي، وهو "مبدأ أسبقية الانطباعات بالقياس إلى الأفكار".⁽³⁾ وهذه هي أهم فكرة يريد هيوم الوصول إليها، وذلك لكي يثبت توجهه التجريبي الراديكالي، أي لكي يثبت أن كل فكرة فإنها تصدر بالضرورة عن انطباع سابق عليها، يسميه هيوم الانطباع الأصلي، بحيث يستحيل لأن توجد فكرة في العقل إذا لم تأتي من التجربة.

⁽¹⁾-Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P67.

⁽²⁾- ibid.

⁽³⁾-Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, P45.

إضافة إلى ذلك يلعب مبدأ أسبقية الانطباع عن الفكرة دوراً آخر مهم للغاية، وهو أنه سيكون نظير مبدأ التحقق الذي اشتهرت به الوضعية المنطقية في القرن العشرين، بحيث سيستخدم هيوم هذا المبدأ للتحقق من صدق الأفكار والقضايا، وهو يعمل على النحو الآتي، كل فكرة نستطيع أن نردها إلى انطباع سابق، فهي فكرة صحيحة بالضرورة، لأننا استطعنا إيجاد الانطباع الذي نشأت منه.

والغاية القصوى من صياغة هيوم لهذا المبدأ هو أن يتمكن من نقد الميتافيزيقا بواسطته، وذلك بتهديم كل الأنساق الميتافيزيقية، "الوظيفة الأساسية للمبدأ هي التحقق، لأجل ذلك يمنحه هيوم كل تلك الأهمية، ويجب عليه أن يسمح له باستئصال وبتهديم كل الأفكار والقضايا الميتافيزيقية عن طريق بيانه أنه من دون الانطباعات الموافقة، لن تكون سوى أوهام لفظية".⁽¹⁾

كان هيوم العدو لللدود للميتافيزيقا، لأنه اعتبرها معرفة باطلة لأنها معرفة فارغة، ومن ثم خالية من كل معنى، وأيضا معرفة لا جدوى منها، والسبب بسيط لأنها معرفة تتجاوز حدود التجربة، لأنها غير مستخلصة منها. ولهذا فمن السهل جدا إثبات بطلانها من خلال بيان أن الأفكار الميتافيزيقية لا تُشتق من أي تجربة، لأنه لا يمكن استخلاصها من أي انطباعات.

V- إدراكات الإحساس وإدراكات التأمل:

ثاني تقسيم يضعه هيوم في نظريته في المعرفة هو تقسيمه الإدراكات إلى إدراكات إحساس وإدراكات تأمل. وهذا التقسيم بالذات يُظهر مدى تأثر هيوم بلوك، لأن هذا الأخير هو أول ميّز بين الإحساس (La Sensation) والتأمل (La Réflexion).

يُميز لوك بين نوعين من التجربة: التجربة الخارجية، وتكمن في الإحساس الذي يتولد عن لقاء الحواس بالمواضيع الخارجية، والتأثيرات التي تتركها هذه الأخيرة فينا. والتجربة الداخلية، والتي تكمن في شعورنا بحالاتنا الداخلية، كالانفعالات والعواطف والمشاعر...، والتي يمكن ردها إلى حاسة داخلية، تمكننا من اختبار ما يحصل بداخلنا، أي إدراك ما يحصل في

⁽¹⁾- Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, P71.

أعماق أنفسنا، على غرار الحواس الخارجية، التي تمكننا من اختبار ما يحصل خارجنا، أي إدراك المواضيع الخارجية. وقد أطلق لوك على التجربة الخارجية اسم الإحساس، وعلى التجربة الداخلية اسم التأمل.

وسيتبنى هيوم تقسيم لوك، لكنه سيدخل عليه بعض التعديلات بما يتماشى وتقسيماته الخاصة للإدراكات. حيث سيقسم هيوم الإدراكات إلى إدراكات الإحساس وإدراكات التأمل، غير أنه سيقسم إدراكات الإحساس بدورها إلى قسمين هما: انطباعات الإحساس وأفكار الإحساس. وانطباعات الإحساس هي الانطباعات التي تنشأ من لقاء الحواس بالمواضيع الخارجية، مثل رؤيتنا لون معين، سماعنا للصوت معين، شمنا للرائحة معين، تذوقنا للطعم معين، إحساسنا بالبرودة أو بالحرارة....، والشرط الأساسي لحدوث الانطباع هو حضور الموضوع في التجربة، أي مثول الموضوع أمام الحواس، لذلك يصر هيوم على أن الانطباع يحدث عندما يحصل الإحساس في أول ظهوره، أي والتجربة قائمة.

أما أفكار الإحساس فهي الأفكار التي تتولد في العقل بسبب انطباعات الإحساس، أي هي الصور الذهنية التي يُكوّنها العقل ويحتفظ بها بعد غياب الإحساس، أي بعد غياب الموضوع. مثل فكرتنا عن لون معين، أو عن صوت معين، أو عن رائحة معينة أو عن طعم معين....، وتكون الفكرة نسخة عن الانطباع الموافق لها، وهي مشتقة منه ومشابهة له، ومن ثم مرتبطة به، لأنه هو علته.

ما قلناه عن إدراكات الإحساس، صادق أيضا بالنسبة إلى إدراكات التأمل، أي أنها تنقسم مثلها إلى قسمين هما: انطباعات التأمل وأفكار التأمل، انطباعات التأمل هي الانطباعات التي نشعر بها في داخلنا أثناء مختلف انفعالاتنا وعواطفنا، مثل شعورنا بالفرح، بالحزن، باليأس، بالألم، بالخوف، بالراحة، بالرغبة، باللذة....، أي لحظة معاشتنا لها. أما أفكار التأمل فهي الأفكار التي تتولد عن هذه الانطباعات في العقل، مثل فكرتنا عن الفرح، عن الحزن، عن اليأس، عن الألم، عن الخوف، عن الراحة، عن الرغبة، عن اللذة، أي هي الصور الذهنية التي تبقى في الذهن بعد تلاشي الانفعالات والعواطف. وإذا كانت أفكار

الإحساس مرتبطة بالمواضيع، وتعتبر عنها، فإن أفكار التأمل مرتبطة بالذات وتعتبر عنها. ومثلما يكون انطباع الإحساس هو مصدر فكرة الإحساس الموافقة له، كذلك يكون انطباع التأمل مصدر فكرة التأمل الموافقة له. غير أن الأسبقية ستكون لإدراكات الإحساس، فهي أول الإدراكات التي تظهر، ثم تتبعها إدراكات التأمل، وهذا ضروري تماما بالنسبة إلى فيلسوف تجريبي كهيوم، حيث لا يمكن للإنسان أن يشعر بالخوف مثلا، إلا إذا أدرك في الخارج شيئا يخيفه، أي يثير فيه الشعور بالخوف، فنظام التجربة يقتضي أن يكون انطباع الإحساس سابقا لانطباع التأمل، وهذا ما يتماشى مع المذهب التجريبي لهيوم الذي يعطي الأولوية للتجربة الحسية في المعرفة.

VI - الإدراكات البسيطة والإدراكات المركبة:

لم يكن هيوم أول فيلسوف يقسم مضمون العقل البشري إلى بسيط ومركب، بل يعتبر ديكارت أول فيلسوف يفعل ذلك في العصر الحديث، حيث قسم الأفكار إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة. وبالرغم من أن الفلسفة الإنجليزية التجريبية تعتبر فلسفة معارضة للنزعة العقلانية المفرطة لديكارت وأتباعه، إلا أن جون لوك رائد المذهب التجريبي تبنى هذا التقسيم الديكارتي، وهو ما سيفعله هيوم من بعده أيضا، لكنه سيدخل عليه بعض التعديلات، بما يتلاءم ونظريته في الإدراكات أولا، ثم ونزعتة التجريبية بعد ذلك، ليصبح هذا التقسيم أحد أقوى أركان فلسفته.

الإدراكات البسيطة هي الإدراكات التي لا يمكن تقسيمها إلى إدراكات أخرى أبسط منها، لأنها لا تتركب من إدراكات أخرى، بل هي بسيطة في ذاتها. يقول هيوم عنها: "الإدراكات البسيطة، سواء أكانت انطباعات أو أفكارا، توجد على نحو بحيث لا نستطيع أن نميزها عن بعضها بعض، ولا أن نقسمها".⁽¹⁾

ويعتبر هيوم الإدراكات البسيطة بمثابة الذرات الذهنية، أي ذرات الإدراكات التي يتألف منها كل إدراك مركب. وهذا ما يعرف بالمذهب الذري الذهني أو النفساني لهيوم. وطبقا للمذهب

(1) - Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P42.

التجريبي الهيومى فإنه يعطى الأسبقية للانطباعات البسيطة على الأفكار البسيطة، لكنه يجعل الترابط بينهما قويا جدا، بحيث إنه لكل انطباع فكرة بسيطة موافقة له، ولكل فكرة بسيطة انطباع بسيط موافق لها. يقول في ذلك: "وبعد أكثر بحث جدي يمكنني القيام به، أجزأ على تأكيد... أن كل فكرة بسيطة لديها انطباع بسيط يشبهها، وأن كل انطباع بسيط لديه فكرة موافقة له".⁽¹⁾ ومثال الانطباعات البسيطة إحساسنا بالألوان، بالأصوات، بالروائح، بالطعوم، بالشكل، بالحلو، بالمر، بالرطب، باليابس...، أما مثال أفكارنا البسيطة فهي أفكارنا عن الألوان، الأصوات، الروائح، الطعوم، الشكل...

فيما يخص الإدراكات المركبة يعرفها هيوم بأنها الإدراكات التي يمكننا تقسيمها إلى إدراكات أخرى، وهي الإدراكات البسيطة التي تتألف منها. يقول: "يوجد تقسيم آخر لإدراكاتنا، الذي سيكون من المناسب لنا الإشارة إليه، وهو يشمل انطباعاتنا وأفكارنا في الوقت نفسه. إنه تقسيمها إلى بسيطة ومركبة. الإدراكات البسيطة، سواء أكانت انطباعات أو أفكارا، هي تلك التي لا تقبل لا انقسام ولا انفصال، والإدراكات المركبة هي عكسها، أي يمكنها الانقسام إلى أجزاء".⁽²⁾

يؤكد هيوم أن كل الأشياء التي يمكن أن تتمايز فيما بينها، هي أشياء قابلة للانفصال عن بعضها بعض، وكل ما يمكننا تصوره منفصلا، فهو منفصل حقا. لهذا فإن الفكرة المركبة هي الفكرة التي يمكننا أن نتصور تمايزا بين أجزائها، مثلا فكرة التفاحة يمكننا أن نتصور تمايزا في أجزائها، فهي تنقسم إلى فكرة لون معين، شكل معين، طعم معين، ملمس معين، رائحة معينة... لذلك فإن بينما فكرة التفاحة هي فكرة مركبة، لأنها تتألف من الأفكار البسيطة التي ذكرناها قبل قليل. "حتى وإن كان لونا خاصا، أو طعما أو رائحة هي كفيات مجتمعة كلها مع بعض في هذه التفاحة، إلا أننا ندرك بسهولة أنها لا تتطابق فيما بينها، وأنه يمكننا على الأقل تمييزها عن بعضا بعض".⁽³⁾

(1)- Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), Pp67- 68.

(2)- *ibid*, P42.

(3)- *ibid*, P66.

وإذا كان هيوم قد أكد فيما يتعلق بالأفكار البسيطة أنها تملك دوما وبالضرورة الانطباعات البسيطة الموافقة لها، فإن الأمر لا يكون كذلك بالنسبة إل الأفكار المركبة، بل يمكن للفكرة المركبة أن لا تُشتق من انطباع أصلي، ومن فهي لا تصدر عن أي انطباع مباشر. يقول: "ألاحظ أن عددا من أفكارنا المركبة ليس لديها مطلقا الانطباعات التي توافقها، وأن عددا من انطباعاتنا المركبة لا تستنسخها أبدا الأفكار على نحو دقيق".⁽¹⁾

بمجرد أن ينتقل هيوم إلى تحليله للأفكار المركبة، حتى يجد أن القاعدة العامة التي صاغها لم تعد صالحة هنا، أي قاعدة ارتداد أفكارنا إلى انطباعات أصلية، فهذه القاعدة صالحة في حالة الأفكار البسيطة فحسب، أما في حالة الأفكار المركبة فلا، حيث يقول: "أثيين إذن أنه وعلى الرغم من أنه يوجد على العموم شبه كبير بين انطباعاتنا وأفكارنا المركبة، إلا أن القاعدة التي تقول إن إحداها هي نسخة طبق الأصل عن الأخرى ليست صحيحة مع ذلك على نحو كلي".⁽²⁾

فهل يعني ذلك أن هيوم يخرق القاعدة الأساسية لمذهبه التجريبي؟ أي هل يقبل أن تصدر الأفكار المركبة من مصدر غير تجريبي؟ وهل سيترتب عن ذلك أن يمنح هيوم للعقل البشري بعض الفاعلية فيما يتعلق بالأفكار المركبة، مقابل انفعاليته التامة أمام الأفكار البسيطة، أي أنه يعترف بقدرة العقل على إنتاج الأفكار المركبة من ذاته دون مساعدة التجربة؟

بكل تأكيد لا، فهيوم ليس تجريبيا فقط، بل تجريبي متطرف إلى أقصى الحدود، فهو يرد كل مضمون العقل البشري إلى التجربة، والتجربة فقط، لهذا فإن الأفكار المركبة مثل الأفكار البسيطة تأتي من التجربة، لكن بطريقتين مختلفتين، فالأفكار البسيطة تصدر من التجربة بطريق مباشر، لأنها تملك انطباعا أصليا اشتقت منه. أما الأفكار المركبة فإنها تصدر عن التجربة بطريق غير مباشر. كما سنشرحه الآن.

⁽¹⁾ - Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P43.

⁽²⁾ - *ibid.*

لا يمكن لهيوم أن يمنح للعقل الفاعلية التي تمكنه من إنتاج أفكار أصيلة من دون وجود انطباعات تقابلها، وبالرغم من ذلك، لم يلغي هيوم دور الذات العارفة إلغاء كلياً، ولا أن مجرد العقل من كل فاعلية. فأكد أن التجربة بنوعها هي مصدر كل مادة المعرفة، إلا أن العقل يملك دوراً معيناً، والذي يكمن في معالجته لهذه المادة بطرق مختلفة، وهذه المعالجة هي توحيد الأفكار البسيطة وتركيبها وتنظيمها والفصل والتمييز بينها... يقول هيوم: "تستخلص كل مواد التفكير من حواسنا الداخلية أو الخارجية، مزيجها وتركيبها هما فقط اللذان يرتبطان بالفكر والإرادة".⁽¹⁾

فيثبت هيوم بذلك أن الأفكار المركبة لا تنشأ مطلقاً من العدم، كما أنها ليست أفكاراً عقلياً خالصاً، فالعقل لا يملك البتة السلطة التي تمكنه من إنتاج الأفكار من ذاته، لذلك فعندما يحلل هيوم الأفكار المركبة يجد أنها تتألف من مجموعة من الأفكار البسيطة، وترتد هذه الأخيرة إلى انطباعات بسيطة، فيعلن هيوم التجريبي الراديكالي أنه مهما بدت الأفكار المركبة عقلية ومجردة، ومن ثم بعيدة كل البعد عن التجربة، إلا أنها في النهاية صادرة عنها. حيث تمدنا التجربة بالأفكار البسيطة وحدها، والتي سينطلق منها العقل لإنتاج الأفكار المركبة، ويكمن دوره في توحيد وربط الأفكار البسيطة، وهذا ما سيتولد عنه الأفكار المركبة. ومن ثم فإن مادة الأفكار جميعاً، البسيطة والمركبة على السواء تأتي من التجربة، إلا أن الأفكار البسيطة جد قريبة من التجربة، لهذا فهي تعبر عن الواقع تعبيراً صادقاً إلى حد بعيد، أما الأفكار المركبة فإنها تبعد بكثير أو بقليل التجربة لهذا فإنها تبدو وكأنها لا علاقة لها بالواقع، ومن ثم لا تصدر عنه، فتسبب لنا بعض الارتباك والتشويش. لكن هيوم سيفك هذا اللغز ويزيل التشويش، بأن يبين بأن الأفكار المركبة تتولد من مخزون الأفكار البسيطة الذي يصدر عن التجربة، ثم يأتي دور الذهن، أو بالأحرى المخيلة التي ستعمل على توحيدها وربطها، وذلك من خلال قوانين أو مبادئ الربط.

⁽¹⁾- Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P43.

VII - دور الذاكرة والمخيلة:

لا تستطيع التجربة أن تمدّ الذهن إلا بعدد محدود من الانطباعات، بسبب أن الانطباعات محدودة بالزمان والمكان، إلا أن الذهن لا يقتصر على هذا العدد المحدود من الانطباعات، بل إنه يتجاوزها إلى عدد غير محدود من الأفكار، فيتساءل هيوم كيف يستطيع العقل أن يتجاوز حدود التجربة، والانطباعات التي يزودنا بها إلى ذلك العدد اللامحدود من الأفكار التي يفكر فيها؟

يشرح هيوم هذه المسألة على النحو الآتي؛ عندما ينطبع الذهن بالانطباع، فإن هذا الانطباع لا يظهر فيه مرة واحدة فقط، بل إنه سيعاود الظهور فيه بعض غياب التجربة، لكنه لا يظهر كأنطباع بطبيعة الحال، وإنما سيظهر كفكرة، ولا يظهر مرة واحدة أي كفكرة واحدة فقط، بل يظهر في عدد كبير من المرات أي في عدد كبير من الأفكار المتنوعة والمختلفة فيما بينها، وعلى العموم هي تظهر كأفكار الذاكرة أو كأفكار المخيلة.

يوضح هيوم الفرق بين أفكار الذاكرة وأفكار المخيلة، والذي يكمن في أمرين؛ أولاً أن الأفكار الأولى أكثر قوة وحيوية من الأفكار الثانية، ثانياً أن أفكار الذاكرة أقرب إلى الواقع وتحترم نظامه، فهي مجرد تكرار للتجارب الماضية، دون زيادة أو نقصان، أما أفكار المخيلة فإنها بعيدة بكثير أو قليل عن الواقع ولا تخضع لنظامه، لأنها المخيلة تتمتع بحرية كبيرة لا تتمتع بها الذاكرة، فتدخل تعديلاً كثيرة على أفكارها، وتخلق أمور جديدة وتضيفها عليها. يقول: "ليست المخيلة مع ذلك ملزمة باحترام نظام وصورة الانطباعات الأصلية على نحو مطابق، بينما تكون الذاكرة في هذه النقطة خاضعة لهما بوجه ما، من دون أية قدرة على تغييرهما".⁽¹⁾

لهذا فإن دور الذاكرة هو حفظ الإدراكات الماضية واسترجاعها عند الحاجة، لكنه يجب عليها أن تسترجعها بنفس النظام الذي ظهرت به أول مرة. يقول: "الفاعلية الأساسية للذاكرة ليست

⁽¹⁾- Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P50.

المحافظة على الأفكار البسيطة، وإنما على نظامها ووضعياتها"⁽¹⁾، لذلك فإنها هي سبب إطراد الطبيعة الذي نشعر به، لأن تكرار الإدراكات بنفس النظام يجعلنا نعتقد أن الطبيعة تخضع لنظام واحد وثابت.

بعكس الذاكرة التي تقوم بتصوير الواقع كما هو، تقوم المخيلة بوظيفة أخرى مختلفة تماما، فهي ليست مقيدة كالذاكرة بالواقع، بل إنها تتمتع بحرية لا حدود لها، وهو ما يمكنها من تعديل المادة المعرفية التي تأتيها من التجربة، وهي تفعل ذلك بطريقتين؛ أولا تقوم بتمييز وفصل الأفكار عن بعضها بعض من جهة، كما تقوم بربطها وجمعها وتوحيدها من جهة أخرى، أي أن دور المخيلة مضاعف فهو تفكيكي وتركيبى في آن واحد.

آخر ما نقوله هو أنه مثلما قدم هيوم الانطباعات عن الأفكار، فإنه قدم الإدراكات البسيطة عن الإدراكات المركبة، وهو موقف يشترك معه مع كل التجريبيين الإنجليز، حيث يجعل لوك وباركلي وهيوم البسيط سابقا عن المركب، والإدراكات البسيطة هي المعطى الأولي في المعرفة، وهي أثر التجربة على حواسنا وذهننا، وهنا تكون الذات منفصلة تماما، أما الإدراكات المركبة فإنها الآثار الذهنية البعيدة لتأثير التجربة على عقولنا، وهي تركيبات عقلية تُظهر نشاط العقل، وهنا تكون الذات فاعلة حقا.

VIII - ملكة الربط:

مادام هيوم يمنح الأسبقية للإدراكات البسيطة عن الإدراكات المركبة، فإن الانتقال من الأولى إلى الثانية يقتضي منه تفسيراً معقولا، وهو ما يفعله بصياغته لنظرية الربط، والتي تحل أهمية قصوى في نظريته في المعرفة.

الربط ملكة من ملكات الذات، وهي تكمن في توحيد وتركيب الإدراكات البسيطة لإنتاج الإدراكات المركبة، وهي تابعة للمخيلة. يقول: "لما كانت المخيلة تستطيع الفصل بين كل الأفكار البسيطة، وتستطيع توحيدها من جديد في الصورة -أو بعض الصور- التي تحلو

⁽¹⁾ - Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P50.

لها، فلا شيء سيكون غير قابل للتفسير أكثر من عمليات هذه الملكة، إذا لم توجهها بعض المبادئ الكلية، والتي تجعلها منتظمة إلى حد ما في كل زمان وفي كل الأماكن".⁽¹⁾

وجود الإدراكات المركبة هو دليل قاطع على وجود ملكة الربط، وانتظام عملية الربط هو دليل قاطع على وجود قوانين الربط، أي أن الربط مشترك بين جميع الناس، فهو يتم بنفس الطريقة عند كل الناس، ومهما كانت الأزمنة والأماكن التي يوجدون فيه مختلفة. لهذا فإن الربط لا يتم اعتباطا ولا مصادفة، وإنما بإتباع بعض القوانين أو المبادئ الثابتة والمطرودة. والحقيقة إن نظرية الربط هي نظرية أصيلة في فلسفة هيوم، لأنه حتى وإن كان بعض الفلاسفة قبله قد أشاروا إليها، مثل هوبز وسبينوزا، إلا أنها إشارات عامة وغامضة فقط، لذلك فإن هيوم هو الذي نقح هذه النظرية ووضحها وضبطها، كما أنه أول من حدد قوانينها بدقة، وهو ما يصرح به، حيث يقول: "لا يوجد أي فيلسوف فيما وجدت قام بإحصاء وتنظيم جميع مبادئ الربط".⁽²⁾

وقد حدد هيوم ثلاث قوانين أو مبادئ أساسية للربط هي: التشابه، التجاور الزماني والمكاني والعلوية. حث يقول في ذلك: "بالنسبة إلي يبدو أنه توجد ثلاثة مبادئ فقط للجمع بين الأفكار وهي؛ التشابه، التجاور في الزمان والمكان، وعلاقة العلة بالمعلول".⁽³⁾

يؤكد هيوم إذن أن ربط فكرة بأخرى يتم على أساس التشابه الموجود بينهما، أو التجاور أو العلوية. فعندما تكون فكرة شبيهة بفكرة أخرى فإن ملكة الربط ستجد نفسها مائلة إلى التوحيد بينهما بطريقة تلقائية وسهلة، فتشابه اللون الأحمر للثوب مثلا واللون الأحمر للتفاحة يجعل المخيلة توحد بينهما، طبعا من جهة صفة اللون الأحمر التي يتشابهان بها. وعندما تتجاور فكرة مع فكرة أخرى إما من جهة الزمان أو من جهة المكان، مثلا تجاور الغيوم مع سقوط المطر من جهة الزمان، وتجاور طعم البرتقالة مع رائحتها مع لونها بشكل مطرد، يجعل المخيلة تميل إلى الربط بينها في إدراك واحد. وكذلك الحال بالنسبة إلى علاقة العلوية، فعندما

⁽¹⁾-Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P53.

⁽²⁾ - ibid, P59.

⁽³⁾ - ibid.

تجد المخيلة أن فكرة هي علة أو معلولا لفكرة أخرى، فإنها ستجمع بينهما في فكرة واحد هي فكرة العلية، وهي علاقة بين ظاهرتين تعد إحداها علة والأخرى معلول لها، مثلا عندما نجد أن الاحتراق مقترن دوما بالنار فإننا نجتمع بين الفكرتين، ونتصور أن النار هي علة الإحراق. ومن المؤكد أن العلاقة الثالثة هي أهم علاقات الربط، لهذا فإن هيوم يمنحها مكانة جد خاصة في فلسفته، وسيعود إلى تحليلها بمفردها تحليلا جد مفصل وجد معمق، سنتناوله فيما بعد.

بما أن هيوم يقيم نظريته في المعرفة على الإدراكات البسيطة، التي قلنا إنه يشبهها بالذرات الذهنية، فإن وجود الربط يكون ضروريا في فلسفته لجمع شتات الانطباعات وبناء المعرفة المنظمة انطلاقا منها. لهذا فمن دون الربط لن تكون المعرفة الإنسانية ممكنة، لا في مستوى المعرفة التجريبية، ولا في مستوى المعرفة العقلية، سواء أكانت علمية أو فلسفية. "إن وجود مبدأ الربط هذا بين الأفكار أو التصورات هو بديهي بذاته، وإلا فلن توجد لا تجربة ولا تفكير ولا فكر".⁽¹⁾

يؤكد هيوم على أن مبادئ الربط هي مبادئ كلية، ضرورية وثابتة، وهذا ما يجعل عملها منتظما ومطرذا، ومن ثم قادرا على إنتاج المعرفة الموضوعية في العلم وفي الفلسفة.

إضافة إلى كل ما سبق، يبين هيوم أن آلية عمل مبادئ الربط تشبه الجاذبية الطبيعية التي اقل بها نيوتن؛ فمثلا توجد جاذبية مادية بين الأجسام، والتي تجعل الأجسام أو الذرات التي تتألف منها تتجذب إلى بعضها بعض، توجد أيضا جاذبية أخرى تجعل الأفكار تتجذب إلى بعضها بعض، وهي الأفكار المتشابهة، والمتجاوزة زمانا ومكانا والعلية، لكن هذه الجاذبية هي جاذبية ذهنية وليست مادية. يقول: "يوجد نوع من الجاذبية الذي نلاحظ أنه يملك آثارا

⁽¹⁾- François Chirpaz François, *Hume Et Le Procès De La Métaphysique*, Paris, Ebauches né Editeur, 1989, P213.

عجبية في عالم الفكر، مثل تلك التي توجد في العالم الطبيعي، وهي تظهر فيه في صور
جد كثيرة وجد متنوعة مثله".⁽¹⁾

ويظهر لنا بذلك من جديد مدى تأثير هيوم بنيوتن، فمثلما استعار منه منهجه التجريبي،
استعار منه أفكار أخرى كثيرة من بينها فكرة الجاذبية الكلية، لكنه انتقل بها من العالم
المادي إلى العالم الذهني، لذلك فإنه بنى مفهومًا للجاذبية هي الجاذبية الذهنية، لهذا فإنه
انتقل من مفهوم ذرات المادة والجاذبية الطبيعية الموجودة بينها، إلى مفهوم الإدراكات
ال بسيطة والجاذبية الذهنية الموجودة بينها. "نموذج المنهج النيوتوني قاد هيوم إلى إدراج
مزوجة الجزيئات - الجاذبية في مزوجة الإدراكات - العلاقات".⁽²⁾

ونستنتج بهذا أن العلاقة بين نظرية الربط والمذهب الذري الذهني لهيوم هي علاقة جد
وطيدة، لأنها جاءت لانقاذه، ويثبت كلاهما الرغبة القوية لهيوم في أن يجعل الفلسفة أو علم
الطبيعة البشرية نظير علم الفيزياء لنيوتن. "يشهد المذهب الذري والمذهب الترابطي على تلك
الإرادة لبناء النظير الدقيق للصرح النيوتوني".⁽³⁾

IX - نقد هيوم للمفاهيم الميتافيزيقية:

أشرنا فيما سبق إلى أن هيوم يستخدم مذهبه التجريبي الراديكالي لنقد الميتافيزيقا،
باعتباره من أشد أعدائها والمعترضين عليها، وهو يفعل ذلك من خلال نقده للمفاهيم
الميتافيزيقية الكبرى، ولا يمكننا أن نتطرق إليها كلها، لهذا فإننا سنركز على أهمها وهي
مفهوم الجوهر ومفهوم العلية.

1 - نقد الجوهر:

مفهوم الجوهر أحد أهم المفاهيم الميتافيزيقية في تاريخ الفلسفة ككل، ويعتبر الفلاسفة
العقلانيون مثل ديكارت وسبينوزا ولايبنتز أن فكرة الجوهر هي فكرة بسيطة، كما أنها فكرة

⁽¹⁾ - Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P56.

⁽²⁾ - Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, P117.

⁽³⁾ -Ibid, P52.

واضحة ومتميزة، أي فكرة بديهية تماما، وهو ما يرفضه كل التجريبيين لاسيما هيوم. أولا يؤكد هيوم أن فكرة الجوهر مركبة وليست بسيطة البتة "الجوهر هو فكرة مركبة".⁽¹⁾

صحيح أن لوك كان فيلسوفا إنجليزيا يحمل لواء المذهب التجريبي في العصر الحديث، وهذا عندما أقر بضرورة الالتزام بالتجربة بوصفها المصدر الأول والوحيد للمعرفة الإنسانية بأسرها، إلا أن لوك لم يتمكن من أن يظل وفيا لمبادئه التجريبية بشكل كامل، لأنه احتفظ في فلسفته ببعض المفاهيم الميتافيزيقية، التي لا يمكن أبدا تبريرها بالتجربة، وفي مقدمتها مفهوم الجوهر، بشقيه المادي والروحي، وربما يُفسر ذلك بمدى تأثره بالمذهب العقلاني، لأنه كان أقوى مذهب فلسفي في عصره. غير أن هيوم معروف بتجريبيته الراديكالية، التي جعلته ينتقد بحدة كل المفاهيم الميتافيزيقية، بل ويصل إلى حد إنكارها، فسيتجاوز بذلك تجريبية لوك التي ظلت محدودة وناقصة، لهذا فإنه ينكر بصراحة وجود الجوهر في الواقع، ويعتبر أن مفهوم الجوهر هو أثر من آثار الربط.

لا يجهد هيوم نفسه كثيرا لإنكار مفهوم الجوهر، ذلك أن مبادئ مذهبه التجريبي الراديكالي كفيلة بذلك، لاسيما أول مبدأ فيها، وهو مبدأ أسبقية الانطباع عن الفكرة، الذي يؤكد على أن كل فكرة مشروعة في العقل لا بد أن تُستمد من انطباع أصيل، وعندما نطبق هذا المبدأ على فكرة الجوهر نجد أنه لا وجود لأي انطباع أصلي لها.

وسنبدأ بالجوهر المادي، فعندما ندرك الجسم، نحن لا ندرك إلا كميّاته الحسية الخارجية كاللون، الصوت، الرائحة، الطعم، الحار واليابس...، أما الجوهر المادي المختفي وراء هذه الكميّات فيستحيل علينا إدراكه بالتجربة، وهذا دليل كاف على عدم وجوده. والأمر بالمثل بالنسبة إلى الجوهر الروحي، فنحن عندما ننكب على إدراكنا لأنفسنا فنحن لا ندرك إلا حالاتنا وعملياتنا الداخلية كالتفكير، الإحساس، التذكر، الانفعال، الإرادة، الحزن، الفرح...، أما فكرة الجوهر الروحي الذي يقف وراء حالاتنا الداخلية فهو ما لا يمكننا إدراكه بالحس مطلقا. ويتضح بذلك، لأنه سواء تعلق الأمر بانطباعات الحس أو بانطباعات التأمل، فإننا

⁽¹⁾ –Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P62.

لا نجد الانطباع الأصلي الذي يمكن أن تصدر عنه فكرة الجوهر. "لا الحواس ولا التأمل يجعلاننا نعرف أي شيء عن الجوهر".⁽¹⁾ لهذا يستنتج هيوم أننا عند الحديث بدقة سنقول إن الإنسان لا يملك أية فكرة حقيقية عن الجوهر، "برهنت سابقا أننا لا نملك فكرة كاملة عن الجوهر".⁽²⁾

بالرغم من أن هيوم قد قام بعمل جبار عندما أثبت أن الإنسان ليس لديه أية فكرة واضحة عن الجوهر، فوجه بذلك ضربة قوية للمذهب العقلاني الذي يؤكد عكس ذلك، إلا أن العمل الأهم والأكبر سيقوم به فيما بعد، حين يقدم تفسيراً فلسفياً جديداً يشرح فيه كيفية نشأة هذه الفكرة في ذهن الإنسان.

يرتكز هيوم في تفسيره لنشأة فكرة الجوهر على ملكة الربط وقوانينها الثلاث، وبما أن ملكة الربط تابعة للمخيلة، فإن فكرة الجوهر ستكون في النهاية مجرد وهم من أوهام العقل، أو بالأحرى المخيلة. "كما أن اعتقادنا بوجود الجسم من حيث أنه جوهر مادي وهم، كذلك فإن اعتقادنا بوجود الروح باعتبارها جوهاً روحياً وهم أيضاً".⁽³⁾

المخيلة هي الملكة المسؤولة عن إنتاج فكرة الجوهر، وهي تفعل ذلك بالارتكاز أساساً على مبدأ التشابه، الذي يلعب الدور الأكبر هنا. حيث إن العقل الإنساني يدرك مجموعة من الإدراكات البسيطة المتميزة فيما بينها، لكنها مرتبطة دائماً مع بعضها بعضاً في صورة فكرة مركبة، ولناخذ مثلاً عن ذلك فكرة البرتقالة. كلما رجعنا إلى التجربة فإننا سندرك البرتقالة على نفس النحو، أي مهما تكرر عدد إدراكاتنا المتعاقبة لها، فإنها ستكون إدراكات متشابهة، فنحن لا ندرك أي فرق بين إدراك وآخر للبرتقالة. وبملاحظة هذا التشابه سيكون من السهل على الذهن الانتقال من فكرة إلى أخرى، أي من فكرة البرتقالة كما أدركناها في الماضي،

⁽¹⁾- Compayré Gabriel, *La Philosophie De David Hume*, Paris, Librairie Du collège De France, 1873, P64.

⁽²⁾- Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P333.

⁽³⁾- كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974، ص228.

وفكرة البرتقالة كما ندركها في كل الحاضر، أو حتى في كل لحظة جديدة، وهذا التشابه سيدفع المخيلة بالضرورة إلى الاعتقاد أن البرتقالة تتمتع بوجود حقيقي ومستقل، لكن هذا الوجود مختلف عن الكيفيات الحسية التي ندركها بالحواس، أي عن الأعراض، وهذا هو بالضبط الجوهر المادي في نهاية الأمر. كما أن تشابه الإدراكات سيدفع المخيلة أيضا إلى الاعتقاد أن البرتقالة تملك هوية خاصة، أي أن وجودها في كل لحظة يتطابق بشكل كامل مع وجودها في أية لحظة أخرى، وهذا ما يوصل أيضا إلى فكرة الجوهر المادي. يقول هيوم: "هذا التشابه هو سبب الغموض والخطأ، وهو الذي يجعلنا نستبدل مفهوم الهوية بمفهوم المواضيع المربوطة".⁽¹⁾

إضافة إلى مبدأ التشابه، يلعب مبدأ السببية دورا كبيرا في نشأة فكرة الجوهر، حيث أن العقل يجد صعوبة في أن يتصور أن الكيفيات الحسية تكفي وحدها في وجود الأشياء، لأنها لا تستغرق وجوده بأكمله، والدليل على ذلك أنها لا تقوم بذاتها، لهذا فإنه يفترض وجود شيء مجهول س يقبع وراء هذه الكيفيات الحسية، ويعتبره الحامل أو القوام الذي تقوم به، وهذا هو الجوهر المادي. ولما كان الجوهر كائنا ميتافيزيقيا ومن ثم غير قابل للإدراك الحسي، فإن الفلاسفة يثبتون وجود الجوهر باللجوء إلى مبدأ العلية على النحو التالي: بما أن إدراكاتنا الحسية لا تصدر عن العدم، فمن الضروري أن تصدر عن الجوهر، الذي يعبر عن وجوده في الخارج من خلال الكيفيات الحسية، وهي ما يمكننا إدراكه فقط، لكنها تكفي كدليل لإثبات وجوده، لأن الجوهر هو العلة الحقيقية للكيفيات الحسية، ومن ثم للإدراكات الحسية التي نعرفها بها.

كل ما قاله هيوم عن الجوهر المادي، هو صالح تماما بالنسبة إلى الجوهر الروحي، أو الذات أو الأنا. حتى وإن كان الفلاسفة العقلانيون قد أكدوا مع ديكارت على بدهة الكوجيتو، أي على بدهة وجود الأنا المفكرة، إلا أن هيوم سيعترض بقوة على الكوجيتو الديكارتي،

⁽¹⁾ –Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P345.

فيرفض بدهاءة فكرة الأنا، ومن ثم بدهاءة فكرة الجوهر الروحي، بل وسيصل به الأمر إلى رفض فكرة الجوهر الروحي كلية.

ويرفض هيوم فكرة الجوهر الروحي بنفس الطريقة التي رفض بها الجوهر المادي، أي بالبحث عن الانطباع الأصلي الذي يمكن أن تصدر عنه. "لو كانت لدينا فكرة عن جوهر ذهننا، فسيكون لدينا أيضا انطباعا عنه، وهذا ما سيكون من الصعب جدا تصوره، إن لم يكن مستحيلا".⁽¹⁾

ويبين أنه يستحيل عليه إيجاد مثل هذا الانطباع، أي انطباع التأمل الذي يوافق فكرة الأنا، فعندما ينطوي الإنسان على ذاته ويتعمق في تأمله لذاته، فإنه لن يتمكن أبدا من إدراك الأنا بوصفها جوهرًا روحيا مفكرا، بل كل ما يعثر عليه هو هذا الإدراك الجزئي أو ذاك، مثل إدراكنا للون معين، لصوت معين، لرائحة معينة... يقول: "عندما أدير تأملي إلى ذاتي، فإنه لا يمكنني أبدا إدراك هذا الأنا من دون إدراك واحد أو أكثر، ولا يمكنني أبدا إدراك شيء آخر غير الإدراكات. إذن فإن امتزاج هذه الأخيرة هو الذي يُكوّن الأنا".⁽²⁾

مثلما لا يعترف هيوم إلا بوجود الكيفيات الحسية دون الحاجة إلى جوهر مادي تقوم به، كذلك لا يعترف بوجود إلا الإدراكات الجزئية دون الحاجة إلى جوهر روحي تقوم به، لهذا فإن الأنا بوصفه جوهرًا روحيا قائما بذاته بمعزل عن الإدراكات الجزئية، التي هي مجرد أحوال له هو مجرد وهم لا أكثر ولا أقل، مثلما يكون الجوهر المادي القائم بذاته بعيدا عن الكيفيات الحسية إلا وهما أيضا.

مادام هيوم يختزل الذات إلى مجموعة من الإدراكات الجزئية المتعاقبة والمتغيرة، فإنه يشبهها بالمسرح للدلالة على مدى تغيرها، أي التغير الدائم والعميق لإدراكاتها.

"يمكننا أن أجازف بإعلان أن باقي الناس الآخرين ليسوا سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة والتي تتعاقب بسرعة غير قابلة للتصور، وهي في تدفق وحركة

⁽¹⁾ – Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P.321.

⁽²⁾ – Ibid, Pp383– 384.

مستميرين. ولا يمكن لعيوننا أن تدور في مداراتها، من دون أن تُغيّر إدراكاتنا. فكرنا متغير أكثر من بصرنا، وتساهم كل حواسنا الأخرى وملكاتنا في هذا التغير. لا توجد قوة واحدة من قوى النفس بحيث تبقى هي نفسها بلا تغير، ولو للحظة واحدة فقط. الذهن هو نوع من المسرح، والذي تدخل فيه إدراكات مختلفة بالتعاقب، تمر، وتعاود المرور، وتتشابك في تنوع لانهائي من الوضعيات والحالات. لا توجد فيه بساطة بحصر المعنى في لحظة معينة ولا هوية في لحظات مختلفة، مهما كان النزوع الطبيعي الذي يمكن أن يكون لدينا لكي نتخيل هذه البساطة وهذه الهوية. لا يجب على التشبيه الفكر بالمسرح أن يضللنا. الإدراكات المتعاقبة هي وحدها التي تشكل الذهن، وليس لدينا أبعد فكرة عن المحل الذي تُمثل فيه هذه العروض المسرحية، ولا عن المواد الذي تتركب منها".⁽¹⁾

وبعد إثباته أن الجوهر الروحي هو وهم، ينتقل هيوم إلى شرح تكون هذا الوهم في ذهن الإنسان، حيث يبين أنه ناتج هو أيضا عن المخيلة وربطها بين الإدراكات البسيطة، ويتم ذلك بالاعتماد على مبادئ الربط. "أوهام هي إذن هذه الأشياء الخفية التي نسميها بالذاتية أو بالنفس أو بالروح أو بالجوهر، ليس قوام الشيء الذي نعده شيئا واحدا إلا مجموعة من حالات كثيرة ومتنوعة، ارتبطت معا فيما ظنناه شيئا واحدا بمبدأ من مبادئ الربط: كالتشابه والتجاور وتلازم السبب والمسبب".⁽²⁾

يقصي هيوم من تفسيره لنشأة فكرة الأنا مبدأ التجاور، لأنه علاقة مكانية تكون بين الأجسام، ويقتصر على مبدأي التشابه والعلية فحسب. ذلك أن المخيلة عندما تنتبه إلى تشابه إدراكاتها الماضية وإدراكاتها الحاضرة تخلط بين الإدراكات المتشابهة، وتعتبرها متطابقة فيما بينها، فتجمعها مع بعض في كيان واحد وتنسب إليه وجودا حقيقيا وقائما بذاته، وذاك هو الجوهر الروحي، وتربط هذه الإدراكات المتشابهة به، حيث تعتقد أنها تنتمي إلى جوهر روحي واحد،

⁽¹⁾- Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P345.

⁽²⁾- زكي نجيب محمود، دافيد هيوم، مصر، دار المعارف، دون سنة، ص123.

باعتبارها مجرد أحوال له. "يشكل تشابه الإدراكات أساس الذاكرة، الذي يكتشف هوية الماضي مع الحاضر ويجمع اللحظات المختلفة للذهن".⁽¹⁾

ومثلما يستحيل على العقل تصور إمكانية قيام الكيفيات الحسية بذاتها، أو إمكانية صدورها من العدم، فيفترض الجوهر المادي كقوام ثم كعلة لوجودها، كذلك يستحيل على العقل أن يتصور إمكانية قيام الإدراكات بذاتها، أو صدورها من العدم فيفترض وجود الجوهر الروحي كقوام لها، ثم كعلة لوجودها، فيلعب مبدأ العلية هنا أيضا دورا حاسما في إنتاج المخيلة لوهم الجوهر الروحي.

2- نقد علاقة العلية:

اشتهر هيوم كثيرا في تاريخ الفلسفة بنقده للعلية، وقد كان في نقده هذا رائدا وأصيلا حقا، فهو قد صاغ نقدا لاذعا للعلية، لكنه جديد في روحه وغاياته، كما أنه استبق أكثر النظريات الإبيستيمولوجية معاصرة في الكثير من أفكارها، لهذا يعده عدد لا بأس من المعاصرين سلفا لهم، مثل بوبر، والوضعية المنطقية وحتى المدرسة التحليلية. وسنحاول ان نعرض الآن نقد هيوم للعلية باختصار شديد.

يسلك هيوم في تحليله للعلية نفس المسلك التجريبي الخالص، والذي يقوم على البحث عن الانطباع الأصلي الذي تصدر منه فكرة العلية. وعندما يفعل ذلك لا يجده البتة، والسبب في ذلك أننا لا ندرك العلية في الأشياء مباشرة بالحواس، فهي ليست كيفية خاصة قارة في الأشياء مثلما هو حال الألوان والأصوات والروائح...، بل هي علاقة بين ظاهرتين، الظاهرة الأولى تسبق الثانية دائما، وتلك هي العلة، والظاهرة الثانية تتأخر عنها وتتبعها دوما، وهي المعلول.

⁽¹⁾ - Malherbe Michel, *La Philosophie Empiriste De David Hume*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, P42.

عندما يحلل هيوم العلية يجدها تتألف على ثلاث عناصر أساسية هي: علاقة التجاور المكاني، علاقة التعاقب الزمني والضرورة.

حتى تكون ظاهرة علة لظاهرة أخرى، يجب أن يكون بينهما تجاور مكاني، يقول: "يمكننا أن نعتبر علاقة التجاور على أنها علاقة أساسية لعلاقة العلية".⁽¹⁾ فيقر هيوم بذلك بموضوعية العنصر الأول من عناصر العلية، حيث يؤكد على ضرورة أن تجاور كل علة معلولها في المكان لتتمكن من إنتاجها له، ولو كان هناك تباعد مكاني بينهما لاستحال عليها ذلك.

ثاني عنصر هو التعاقب الزمني، أي يستحيل أن تزامن العلة معلولها، بل لا بد أن يفصل بينهما فاصل زمني، فالعلة تسبق معلولها بالضرورة. ونقدم مثالا على ذلك لا بد أن تطلع الشمس أولا حتى تمنح ضوئها أو نورها للأشياء، ولا بد أن تشتعل النار أولا حتى تحرق الأشياء. ويعترف هيوم بأن الأسبقية الزمنية للعلة على المعلول هي عنصر موضوعي في العلية.

لم يبق إلا العنصر الثالث والأخير وهو الضرورة، ويقصد به الرابطة الضرورية التي تجمع بين العلة والمعلول، ومعناه أنه متى وجدت العلة، ومتى استوفت كل شروط علّيتها، فإنها ستنتج معلولها بالضرورة. ويرى هيوم أن الرابطة الضرورية هي عصب العلية وعنصرها الرئيسي. "من الواضح أن العلية ذاتها هي أكثر من مجرد علاقة تجاور أو تعاقب، إنها صلة ضرورية توجد بين ظاهرتين، إحداها هي العلة والأخرى هي المعلول؟".⁽²⁾

إذا كان معظم الفلاسفة قبل هيوم قد قبلوا بالرابطة الضرورية بين العلة والمعلول، فإن هيوم وعلى عكسهم جميعا سيرفضها، وينتقدها بشدة من خلال حجج تجريبية جد قوية.

من المنطقي جدا أن يرجع هيوم إلى التجربة ليفحص فكرة الرابطة الضرورية، من خلال التماس الانطباع الأصلي الذي يمكن أن تكون قد جاءت منه. وعندما يفعل هيوم ذلك، فإنه

⁽¹⁾-Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P134.

⁽²⁾ - Michel Malherbe, *Qu'est- ce- que La Causalité? Hume Et Kant*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, P23.

لا يجد أي انطباع أصلي للرابطة الضرورية، "عندما ننظر خارجيا، نحو المواضيع الخارجية، ونفحص فعل العلل، فلن نقدر أبدا ولو في حالة واحدة على اكتشاف القدرة أو الارتباط الضروري، أو الكيفية التي تربط المعلول بالعلة، وتجعل أحدهما النتيجة الحتمية للأخر".⁽¹⁾ بل إن كل ما ندركه في التجربة هو اقتران العلة بالمعلول، أي أننا كلما أدركنا العلة، سندرك المعلول معها، لأنه يتبعها مباشرة.

لكن إدراكنا لاقتران العلة والمعلول في حالة واحدة فقط، أو في عدد محدود من الحالات، لن يكفي أبدا لإنتاج فكرة العلية، لأنه يمكن أن يكون هذا الاقتران عرضيا فحسب. "من غير المعقول أن نستنتج فقط من كون حادثة قد سبقت أخرى في حالة واحدة فحسب، أن إحداها علة والأخرى معلول، يمكن أن يكون اقترانهما اعتباطيا و عرضيا".⁽²⁾

لهذا يجب أن يتكرر اقتران العلة والمعلول، ويجب أن يتكرر مرات كثيرة جدا. والحقيقة إن هيوم يبين أننا عندما نتوجه إلى التجربة، فإننا نجد أن هذا الاقتران ثابت ومطرد حقا، لأنه يتكرر مع كل تجربة جديدة، ولم نلاحظ خرقا له أبدا. يقول: "من المؤكد أنه سيكون من العبث أن نزعم معرفة هذا الأساس من تربط عليّ جزئي، لكنه يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ثبات الاقتران بين العلة والمعلول، وتكرار تجاورهما، وأيضا تكرار أسبقية الأولى على الثاني".⁽³⁾

ويظهر بذلك أن تشابه الاقترانات الماضية مع الاقترانات الحاضرة هو الذي يولد في ذهننا فكرة العلية. "كثرة الحالات المتشابهة هي التي تشكل إذن ماهية القدرة أو الترابط، وهي المصدر الذي تنشأ منه فكرته".⁽⁴⁾ ويتضح بهذا الدور الذي تلعبه علاقة التشابه في نشأة فكرة العلية، بحيث إننا ننقل من الاقتران الدائم والمستمر بين العلة والمعلول إلى الترابط

(1) - Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Section II, P109.

(2) - Ibid,

(3) - Malherbe Michel, *La Philosophie Empiriste De David Hume*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, P120.

(4) - Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P241.

الضروري بينهما، وهذا عمل المخيلة التي تتجاوز حدود التجربة وما هو معطى فيها بشكل مباشر، وتخلق أفكاراً جديدة، أو بالأحرى أوهاما وتعتقد في صدقها بعد ذلك.

والتكرار الثابت والمطرّد بين العلة والمعلول سيولد فينا عادة*، وهي عادة التفكير في اقتران العلة والمعلول، والتي تجعلنا كلما أدركنا العلة ننتظر بشكل تلقائي ظهور المعلول بعدها. "التجربة [في نظر هيوم] هي المبدأ الذي يعلمني حول مختلف اقترانات المواضيع في الماضي، العادة هي مبدأ آخر يوجهني لكي أتوقع نفس الاقتران في المستقبل، ويتحد الاثنان لكي يؤثرًا على المخيلة".⁽¹⁾

ما يجب علينا أن ننبه إليه هو أن العادة عند هيوم متميزة عن العقل، لأنها ليست آلية عقلية تابعة للعقل، كما أنها متميزة عن التجربة لأنها ليست آلية تجريبية بحتة، وإنما هي آلية ذهنية ونفسية تابعة للمخيلة، ويكتنفها الكثير من الغموض والإبهام، لهذا لا يمكننا تعريف العادة في ذاتها وبطريقة واضحة، لهذا فالأجدر بنا أن نعرف العادة بآثارها، وليس في ماهيتها، لهذا فإن الاستدلالات التجريبية أي الاستدلالات العلية، إنما تعود كلها إلى التجربة والعادة. "التعود بوصفه مبدأ للمخيلة ينتج الاستدلالات، ومن بينها الاستدلال العلي".⁽²⁾

يشرح هيوم الطريقة التي تعمل بها العادة، أي تؤثر بها على الذهن أثناء تفكيره في العلية، أي في الظواهر التي تكون عللاً لظواهر أخرى. إن التكرار الثابت لاقتران العلة ومعلولاتها سيولد داخل المخيلة نزوعاً أو ميلاً قوياً لربط بينهما على نحو ضروري، فلا يرى العلة إلا ويتوقع ظهور المعلول. والحقيقة إن هيوم سيضع في نهاية تحليله ماهية العلية في هذا الميل التابع للمخيلة، أي في هذا الاندفاع النفسي الجارف للانتقال من العلة إلى المعلول أو العكس، والذي يتولد من العادة. "في الواقع ما هي العلاقة العلية في ماهيتها؟ إنها النزوع

* يقصد بالعادة أولاً العادات الذهنية، أي عادات التفكير التي تنشأ من تأثير التجربة على ذهننا، أي أن التكرار المطرد لاقتران الظواهر في التجربة سيولد عادة التفكير فيها وهي مقترنة فيما بينها بشكل تلقائي، ثانياً عادات نفسية والتي تدفعنا على نحو غير واع منا إلى انتظار المعلول بمجرد رؤية العلة، أو استنتاج المعلول بمجرد رؤية العلة.

(1)– Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité (Essai sur La Nature Humaine selon Hume)*, Paris, Presses Universitaires De France, 1953, P62.

(2)– Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, P288.

الناتج عن التعود للانتقال من موضوع إلى فكرة موضوع آخر يصاحبه في العادة، وهذا الانتقال الذهني من العلة إلى المعلول لا يصدر عن العقل، إنه ينحدر كلية من الاعتقاد ومن التجربة".⁽¹⁾

ونستنتج في الأخير أن هيوم قد هدم الأسس العقلية والميتافيزيقية، التي أقام عليها الفلاسفة السابقون عليه علاقة العلية، لكي يبينها بالمقابل على أسس تجريبية خالصة، ولكن على أسس سيكولوجية أيضا، وهي الاعتقاد والعادة والنزوع. لهذا فإنه يرى أن الضرورة التي هي عصب العلية، موجودة في ذهن الإنسان -بالأحرى في المخيلة- وليس مطلقا في الأشياء. "الضرورة هي سيء يوجد في الفكر، ولكن ليس في المواضيع".⁽²⁾

الخلاصة:

ما يمكننا أن نستخلصه في نهاية هذه المحاضرة هو أن هيوم كان فيلسوفا تجريبيا جد مميز، لأنه تجريبي حتى النخاع، بحيث يمكننا اعتباره أكثر الفلاسفة التجريبيين تجريبية، بحيث تفوق على لوك وباركلي من بعيد، وذلك من حيث أنه لم يخرق مبادئ المذهب التجريبي الذي انطلق منه، فهو ظل منسجما مع المقدمات التي انطلق منها، ولم يقبل بأية فكرة لم يكن في وسعه ردها إلى التجربة، مثلما حصل مع لوك الذي قبل مفاهيم الجوهر، العلة، الله... وأيضا باركلي الذي قبل مفهوم الجوهر الروحي، مفهوم الكوجيتو، مفهوم الله. بحث إنه كان أكثر التجريبيين جرأة وشجاعة، فأعلن بكل صراحة كل النتائج المترتبة عن مقدماته التجريبية، وعندما استحال عليه رد المفاهيم الفلسفية إلى التجربة فإنه رفضها، ولم يكتف بذلك، بل حاول إضافة إلى ذلك فإنه حاول تفسيرها ببيان كيف نشأت في الذهن انطلاقا من المخيلة، التي تتجاوز حدود التجربة بفضل نشاطها الواسع والتلقائي والسريع، والذي لا يخضل للعقل، لذلك فإنه بين أن المفاهيم الميتافيزيقية هي مجرد أوهام اختلقتها المخيلة، فهي صانعة الأوهام. لهذا فإنه حيثما عجز هيوم عن رد الأفكار إلى التجربة، فإنه ردها إلى المخيلة، وهذا ما سهّل عليه بعد ذلك استئصالها والقضاء عليها، وأكبر دليل على

⁽¹⁾ -Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, Pp102- 103.

⁽²⁾ -Hume, *Traité de la nature humaine*, 1^{er} Livre (De l'entendement), P201.

ذلك مفهوم الجوهر الذي هدمه هيوم، ولم تقم له قائمة بعده إلى يومنا هذا، فقد طرحته الفلسفة نهائياً.

صفوة القول إن هيوم فيلسوف مميز وعبقري جداً، ويصح لنا القول إنه كان سابقاً لعصره، بفضل الأفكار الجديدة والأصيلة التي جاء بها، والتي ستؤثر كثيراً على الفلاسفة المعاصرين، ولعل مفهومه للعالية ونقده للاستقراء من أكثر هذه المفاهيم شهرة، فقد كان تحليل هيوم لهما جد مهم في تاريخ الفلسفة، وترك أثراً بالغاً على الفلاسفة بعده، لا سيما الإبستمولوجيين الكبار وعلى رأسهم كارل بوبر. "ولقد أخذ بالتصور الهيومى للاستدلال الاستقرائى والاحتمال، العديد من المناطقة المحدثين فقد قال (رسل) إن من الطبيعى أن ينظر -إلى- نتيجة الاستدلال الاستقرائى على أنها حاصلة درجة من التصديق Degree of Credibility وبمعنى أن لدينا درجة عالية من الاعتقاد بصحتها فى المستقبل وإن كانت لا ترتفع إلى درجة اليقين، وهذا هو اليقين الوحيد المتاح لها فى القضايا التجريبية لأنها تعبر عن معطيات مستمدة من الخبرة المباشرة".⁽¹⁾

⁽¹⁾- إنصاف حمد، المعرفة والتجربة، دراسة في نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم، سوريا (دمشق)، منشورات وزارة الثقافة،

-قائمة المصادر والمراجع:

-المصادر باللغة العربية:

1- دايفد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محبوب، بيروت المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008.

2- ديفيد هيوم، التاريخ الطبيعي للدين، ترجمة حسام الدين خضور، سورية، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2014.

3- ديفيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ط2 2016. الجزء الاول.

4- ديفيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ترجمة وائل علي سعيد، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008. الجزء الثاني.

5- ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، لبنان، دار الفارابي، ط1، 2008.

6- هيوم، محاورات في الدين الطبيعي، ترجمة فتحي الشنيطي، مصر، مكتبة القاهرة الحديثة، 1956.

-المصادر باللغة الأجنبية:

1- Hume David, *Traité De La Nature Humaine*, Traduction inédite Par Philippe Baranger Et Philippe Saltel, Présentation, notes, index, bibliographie et chronologie par Philippe Saltel, Paris, GF Flammarion, 1995, 3Vol.

2- Hume David, *Enquête sur L'Entendement Humain*, Traduction, Préface Et Notes De André le Rey, Paris, Aubier, Edition Montaigne, 1947.

3- Hume David, *Ma Vie*, France, L'Anabase, 2001.

المراجع باللغة العربية:

- 1- محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، مصر، القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1992.
- 2- محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2008.
- 3- محمد فتحي الشنيطي، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، مصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2010.
- 4- عبد السلام بن ميس، قضايا في الإبستمولوجيا والمنطق، المغرب، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1، 2000.
- 5- العلامة محمد تقي جعفري، تحليل نقدي لنظريات ديفيد هيوم على ضوء أربع مسائل فلسفية، ترجمة أسعد مندي الكعبي، العراق، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2018.
- 6- وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010.
- 7- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- 8- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
- 9- فردريك كويلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى ليننتز)، ترجمة وتعليق سعيد وتوفيق ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إماما عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.

- 10- كريم متى، *الفلسفة الحديثة، عرض نقدي*، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974.
محمد محمد مدين، *فلسفة هيوم الأخلاقية*، لبنان، دار التنوير، 2008.
- 11- زكي نجيب محمود، *دافيد هيوم*، مصر، دار المعارف، دون سنة.
- 12- ستيفرات هامبشر، *عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر)*، ترجمة ناظم الطحان، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1986.

المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Chirpaz François, *Hume Et Le Procès De La Métaphysique*, Paris, Ebauches né Editeur, 1989.
- 2- Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité (Essai sur La Nature Humaine selon Hume)*, Paris, Presses Universitaires De France, 1953.
- 3- Compayré Gabriel, *La Philosophie De David Hume*, Paris, Librairie Du collège De France, 1873.
- 4- Malherbe Michel, *La Philosophie Empiriste De David Hume*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- 5- Malherbe Michel, *Qu'est-que La Causalité ? Hume Et Kant*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1994.
- 6- Salteln Philippe, *Le Vocabulaire De Hume*, Paris, Ellipses Edition Marketing S, A2009.
- 7- Michaud Yves, *Hume et la fin de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

المحور الثامن:

فلسفة إيمانويل كانط

المحور الثامن: فلسفة إيمانويل كانط

- أ- حياته
- II- مراحل تطور فلسفته
 - 1- المرحلة قبل النقدية
 - أ- المرحلة العقلانية
 - ب- المرحلة التجريبية
 - 2- المرحلة النقدية
- III- المشروع الكانطي: إصلاح الميتافيزيقا
- IV- من مشكلة الميتافيزيقا إلى نظرية المعرفة
- V- كانط والفلسفة المثالية
- VI- الفلسفة النقدية
- VII- مفهوم النقد في الفلسفة النقدية
- VIII- التوفيق بين العقلانيين والتجريبيين
- IX- نظرية المعرفة على ضوء كتاب نقد العقل الخالص
 - 1- العقل والفهم (La Raison et l'entendement)
 - 2- أنواع الأحكام

فلسفة إيمانويل كانط

أ- حياته:

يعتبر كانط أكبر فيلسوف أنجبته الفلسفة إلى جانب أرسطو. "أرسطو في العصر القديم، وكنت في العصر الحديث، هما قمتا الفكر الفلسفي".⁽¹⁾

ولد كانط سنة 1724 في المدينة الريفية كونجسبرج (Konigsberg) في بروسيا الشرقية، وقضى كل حياته فيها أو بالقرب منها. كان والده صانعا لسروج الخيل يعيش في حيلة متواضعة، وقد عملت أخواته قبل زواجهن في الأعمال المنزلية، أما أخوه الأكبر فقد درس بالجامعة، وأصبح فيما بعد قسيسا من أتباع مارتن لوثر. فقد كانط والدته وهو صغير السن، فقد ماتت وعمره إثنا عشر سنة، ومات والده وهو شاب يبلغ حوالي إحدى وعشرين سنة. وكان والداه ينتميان لطائفة التقويين المتشددين، ومن المحتمل أن يكونا قد غرسا فيه منذ الصغر رؤية دينية ورعة وجادة، لكنها ضيقة.

خلال فترة دراسته في الجامعة، كان كانط طالبا بارعا ومتألقا، وبعد تخرجه من الجامعة أعال نفسه لعدة سنوات، حيث اشتغل مربيا خصوصيا عند العائلات النبيلة التي كانت تعيش في منطقة مجاورة لمدينته. وعاد بعدها إلى الجامعة وذلك عام 1755، واشتغل مدرسا خاصا بها، ولم يُرق إلى درجة الأستاذية إلا سنة 1770. وكانت فترة التدريس هاته، والتي امتدت على طول خمسة عشر سنة جد شاقة بالنسبة إلى كانط، لأنه تحمل أعباء جد ثقيلة، حيث كان يدرس ستا وعشرين محاضرة أو أكثر في الأسبوع الواحد، ولم يقتصر تدريسه على مختلف مباحث الفلسفة، بل درس فيها علوما أخرى مثل الرياضيات والفيزياء والجغرافيا الفيزيائية والأنثروبولوجيا والتربية ومواد أخرى غيرها. ويدل هذا على سعن تجرعه في العلوم، لكن هذا الاستغراق في التدريس الشاق كانت له آثار سلبية على فكره، فقد أحر تطور كفيلسوف أصيل، غير أن ذلك لم يمنعه من أن ينشر بعض المقالات التي كانت هامة، وتشرف أي أستاذ جامعي عادي. وبعد فاز بمنصب الأستاذية سنة 1770، تمكن من أن

⁽¹⁾ - عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كنت، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، 1977، تنبيه.

يخصص وقتاً أطول للعمل كمبدع، حتى وإن استمر في تكريس ساعات طويلة للتدريس أكثر مما يفعله أي أستاذ ألماني اليوم. وقد تأخر كانط كثيراً في نشر مؤلفاته الهامة، التي تعبر عن عبقريته من جهة، وتؤثر تأثيراً لا حدود له في عالم الفلسفة، فقد صدر كتابه العمدة **نقد العقل الخالص** سنة 1781، وهو يبلغ من العمر سبعا وخمسين عاماً، ومن المعروف أن هذا الكتاب أحدث ضجة عالمية في مجال الفلسفة.

II- مراحل تطور فلسفته:

يجمع مؤرخو الفلسفة أن فلسفة كانط مرت بثلاث مراحل كبرى:

1- المرحلة قبل النقدية: وتتضمن بدورها مرحلتين هما:

أ- المرحلة العقلانية:

تبدأ من بداية مسيرته الفكرية إلى غاية 1764، وفيها كان واقعا تحت تأثير فلسفة لايبنتز من خلال فولف، وكان يعتقد في هذه الفترة أعلن كانط أنه في وسع الإنسان أن يصل إلى حقائق بعيدة بواسطة التفكير العقلاني المستقل عن البراهين التجريبية. غير أن كانط لم يكن تابعا ساذجا للايبنتز، بل أظهر في بعض مقالاته علامات أصالته الفلسفية، من خلال بعض اعتراضاته على المذهب العقلاني.

ب- المرحلة التجريبية:

تبدأ هذه المرحلة حوالي 1765، وفيها سيزول تأثير المذهب العقلاني عليه بالتدريج، نتيجة قراءته للفلسفة الإنجليزية وتأثره بها، لاسيما بالفيلسوف هيوم، الذي سيؤثر تأثيراً بالغاً على كانط، إلى درجة أن كانط سيعلم أن هيوم أيقظه من سباته العميق، حيث صرح أن كل المعرفة تبدأ بالتجربة، وأن الحقيقة القصوى للأشياء في ذاتها والتي توجد خلف الإحساسات لا يمكننا معرفتها بواسطة العقل. ويُحتمل أن يكون كانط قد قرأ في هذه المرحلة كتاب لايبنتز **مقالات جديدة في الفهم البشري**، التي نُشرت سنة 1765، والتي كانت رداً على كتاب لوك **مقالة في الفهم البشري**، ويمكن أن تكون قراءته لهذا الكتاب قد عززت اعتقاده

بأنه وإن كانت الأفكار الفطرية غير موجودة في العقل، إلا أن ذلك لا يمنع أن العقل يتضمن قدرات أصلية تحدد شكل تجاربه. وبالرغم من تأثر كانط الكبير بهيوم، إلا أنه كان مقتنعا أن المذهب التجريبي لا يمكن أن يكون هو المذهب الصحيح في المعرفة، لأننا عندما نتابع النتائج المنطقية المذهب التجريبي الهيومى إلى آخرها، فإنها ستقودنا إلى تناقضات خطيرة، ذلك أن كل مبادئ الفيزياء، بل وكل مبادئ الرياضيات ستكون وفقا للمذهب التجريبي، مجرد تعميمات مستخلصة من الملاحظة والتجربة، ومن ثم تتميز بالاحتمال والشكية، لأنها تفقر إلى الضرورة والكلية، وترتد إلى ملكة الربط التابعة للمخيلة وإلى العادة المتولدة من التكرار المطرد للتجارب. ومن المؤكد أن كانط لن يقبل مطلقا هذه النتائج المتطرفة للمذهب التجريبي، وهو الذي يكن كل التقدير لهندسة إقليدس ولفيزياء نيوتن، واللتين تعمقا في دراستهما، ويعتبرهما علمين حقيقيين، ويشملان على حقائق موضوعية ودقيقة، مبرهنة ببراھين يقينية، لهذا فلا يمكن أن تكون الحقائق الرياضية والفيزيائية مجرد تعميمات تجريبية احتمالية، بل هي حقائق يقينية ومطلقة، ومن هنا برزت الإشكالية الأساسية التي ستشغل فكر كانط طويلا وهي: كيف يمكننا التوفيق بين اليقين المطلق للرياضيات ولفيزياء وبين المبدأ القائل إن معرفتنا تبدأ بأكملها من التجربة؟

ومن المحتمل أيضا أن يكون كانط قد اطلع في هذه الفترة على الفلسفة الأخلاقية ومختلف نظرياتها في بريطانيا، لاسيما عند شافنيسيري، وهاتشيسون وهيوم، وقد قرأ كانط الفلسفة الأخلاقية البريطانية باللغة الألمانية، وعلى الرغم من تأثر كانط بالفلسفة الأخلاقية البريطانية، إلا أنه لمس نقائصها، حيث تبين له أن مبادئ هذه الأخلاق لا يمكننا أن نعتمد عليها بشكل مطلق، مثلما هو الحال بالنسبة إلى مبادئ الرياضيات مثلا، لأنه لما كانت هذه الأخلاق تقوم على مبادئ تجريبية بحتة، فإنها لن تكون إلا مبادئ ذاتية خالصة، لهذا لا يمكننا أن نثق فيها البتة، ولا اتخاذها أساسا للأخلاق مثلما هو حال الحس الخلقى، التعاطف، اللذة والمنفعة...

صحيح أن كانط قد اعترف بقيمة بعض الأفكار والآراء التي قال بها فلاسفة الأخلاق البريطانيون، إلا أنه رفض مع ذلك المبادئ الأخيرة التي أقاموا عليها نظرياتهم الأخلاقية، لأنها تركز على التجربة وحدها، في حين سيقم كانط فلسفته الأخلاقية على العقل، وهو الموقف الذي سيحافظ عليه لاحقاً، حيث سيبقى فيلسوفاً عقلياً صارماً في مجال الأخلاق.

كما اطلع كانط في هذه المرحلة قارئاً جدياً متحمساً لروسو، الذي تعلم منه الكثير من القيم الإنسانية العالية، كما يعترف بذلك صراحة، مثل الشعور بالتعاطف مع عامة الناس، واحترام حق كل إنسان في أن يُعامل باعتباره غاية في ذاته، وتفضيله للنظام الجمهوري الديمقراطي على النظام الملكي.

2- المرحلة النقدية:

وهذه المرحلة هي التي تملك أهمية عالمية، وتبدأ سنة 1771، وفيها بلغ كانط نضجه الفلسفي. غير أن الإرهاص الأول لهذه المرحلة كان في السنة السابقة، أي 1770، وهي السنة التي ألف فيها رسالة عنوانها **صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما**، وهذه الرسالة هي نقطة وصول ونقطة انطلاق فلسفة كانط في الوقت نفسه، فهي من ناحية تتويج لكل البحوث المرحلة السابقة، أي للمرحلة قبل النقدية، ومن ناحية ثانية تمهيد للمرحلة النقدية، وتعتبر بمثابة تخطيط لمذهب فلسفي صوري، مختلف في نقاط معينة عن المذهب النهائي لكانط.

يسجل صدور كتاب **نقد العقل الخالص** سنة 1771 تاريخ بداية المرحلة النقدية، وقد خصص كانط هذا الكتاب لمعالجة مشكلة المعرفة الشهيرة في عصره، والإشكالية الرئيسية التي طرحها فيه هي إشكالية إمكان العلوم، وهي ثلاث علوم أساسية الرياضيات، الفيزياء والميتافيزيقا، بينما كانت الغاية البعيدة لهذا الكتاب هي التوفيق بين العقليين والتجريبيين.

كان كتاب **نقد العقل الخالص**، بداية سلسلة كتب نقدية عددها ثلاثة، وتمثل ثلاثية النقد الكانطي، حيث تلاه كتاب **نقد العقل العملي** سنة 1788، والمخصص لفلسفة الأخلاق، ثم

كتاب نقد ملكة الحكم سنة 1790، والمكرس لفلسفة الجمال. كما صدرت عدة كتب أخرى لا تقل أهمية عنها.

III- المشروع الكانطي: إصلاح الميتافيزيقا:

بالرغم من كل الخلافات الموجودة بين كانط وديكارت، إلا أنهما يتفقان في بعض النقاط، ومن بينها مشروع إصلاح الميتافيزيقا، فقد نادى به ديكارت في القرن السابع عشر، وأحياء كانط على طريقته طبعا في القرن الثامن عشر، لأن كل واحد منهما ميتافيزيقي كبير، ويعترف بالقيمة الكبيرة لهذا المبحث الفلسفي الأصيل. وإذا كانت دوافع ديكارت لمشروعه الإصلاحية هي الظروف التاريخية السيئة التي كانت الميتافيزيقا تعاني منها في عصره، والتي تتمثل في الضعف والانحطاط، أما دوافع كانط فهي مختلفة، لأن عصره شهد حملات عنيفة جدا على الميتافيزيقا، تزعمها التجريبيون الإنجليز، وفي مقدمتهم هيوم، الذي أبدا عداءه الشديد للميتافيزيقا ودعا إلى ضرورة تحطيمها نهائيا، لأنها تمثل المعرفة الفارغة من كل معنى، ومن ثم عديمة الجدوى، بسبب أنها تتجاوز حدود التجربة كلية.

تأثر كانط كثيرا بانتقادات هيوم للميتافيزيقا، ووافقه في بعض منها، غير أنه يختلف معه في مسألة مهمة، وهي أن كانط يوجه نقده لنوع محدد من الميتافيزيقا، وهي ميتافيزيقا ديكارت وأتباعه، أي الميتافيزيقا العقلانية، والتي يسميها الميتافيزيقا الدوغماتية (Métaphysique dogmatique). لهذا يمكننا القول إن كانط "لم يقصد... إلا إلى القضاء على الميتافيزيقا الإيقانية (الدوغماتية)، بكافة فروعها، مستندا إلى تقسيم فولف الثلاثي للميتافيزيقا إلى علم نفس عقلي، وعلم كون عقلي، وعلم لاهوت عقلي".⁽¹⁾

وسبب نقد كانط للميتافيزيقا الدوغماتية هو أنها ميتافيزيقا مليئة بالأخطاء والتناقضات، ومرد ذلك أنها تتجاوز حدود التجربة، وتبني كل قضاياها انطلاقا من العقل وحده "وليس من شك عندنا في أن كانت لم ينصب نفسه منذ البداية عدوا لكل ميتافيزيقا، بل هو قد أراد -على حد تعبيره- أن يخلص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم. والخطأ الجوهرية الذي وقع فيه

(1) - زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، مصر مكتبة مصر الطبعة الاثنية، 1972، ص114.

معظم الميتافيزيقيين هو أنهم حاولوا الامتداد بأفكارهم عن النفس والعالم والله، وإلى ما وراء حدود التجربة، فاستخدموا تلك الأفكار استخداما متعاليا غير مشروع. وكانت لا يزعم أنه لا وجود لموضوعات الميتافيزيقا، بل هو يرى أنه ليس في وسع عقلنا إدراك وجودها وماهيتها".⁽¹⁾

لهذا يميز كانط بين نوعين من الميتافيزيقا: الميتافيزيقا غير المشروعة ويقصد بها الميتافيزيقا الدوغماتية، والميتافيزيقا المشروعة، والتي يسميها الميتافيزيقا النقدية. يقصد كانط بالميتافيزيقا الدوغماتية الميتافيزيقا التقليدية خاصة ميتافيزيقا العقلانيين كديكارت وسبينوزا ولايبنتز وفولف...، "ولقد أشرنا من قبل إلى أن الميتافيزيقا التي وصف حالها في حالها في العبارة التي أوردناها هي الميتافيزيقا المتخلفة عن فلسفة «لايبنتز» و«فولف»، تلك الميتافيزيقا «القطعية» التي كانت تفترض مقدما أن العقل الإنساني «مجانس للوجود»، بمعنى أن فكر الإنسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط يحددها المنطق، وعندئذ يجيء عالم الأذهان مطابقا لعالم الأعيان.

وقد تبين من النقد الكانطي لحدود العقل وقدراته أن العقل -على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق- لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء في ذاتها إلا أنها نظرات وهمية، وأن ملاءمة العقل للوجود إنما هي افتراض لا مسوغ له، بل هي خطأ ظاهر البطلان".⁽²⁾ ويطلق عليها كانط اسم الدوغماتية لأنها ميتافيزيقا تطرح أفكارها ونظرياتها من دون تمحيص أو نقد، وهذا بسبب ثقته الكاملة بالعقل، أي ثقته العمياء به. لهذا فإنها تبني كل نظرياتها بطريقة عقلية قبلية، وذلك بالاعتماد على مفاهيم عقلية خالصة، واستتباط كل شيء انطلاقا منها. "وللمذهب الدوغماتي، والذي يملك -لديه- ثقة عمياء في الملكة التي لدى العقل للتوسع على بطريقة قبلية من دون نقد، بواسطة مفاهيم خالصة لكي يحصل على نجاح ظاهري"⁽³⁾.

(1) - زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص 114.

(2) - المرجع السابق، ص 100 - 101.

(3) - Kant, *Logique de Kant*, Traduit par J. Tissot, Paris, Librairie Philosophique de Ladgrange, 2^{eme} édition, 1862, P125.

لهذا فإن معظم آرائها هي مجرد مزاعم لا أكثر ولا أقل، ولا ترقى أبداً إلى مستوى الآراء الفلسفية المؤسسة حقاً، لأنها تقوم على التسليم الأعمى، وليس على الدليل العقلي القاطع، وهي تفلسف جد سطحي، ويفتقر إلى العمق الفلسفي الذي يميز الفلسفة الحقيقية. لأجل ذلك فهي أقرب إلى السفسطة منها إلى الفلسفة الحقيقية. "الميتافيزيقا الشائعة... تشجع على الادعاء بالحكم الشخصي وعلى السفسطة بالحيل اللطيفة للخروج عن الموضوع وعلى الاستخفاف بالمسائل، فتحيل أعقد المسائل إلى فن من فنون السكولائية، وأخيراً فبطريقتها السطحية التي تغرينا باستعارة ما يروق لنا من اللغة العامية أحياناً، ومن اللغة الشعبية أحياناً أخرى، وكانت هذه الخاصة تعد ذات أهمية في نظر الجميع، ولكنها في الحقيقة لا قيمة لها".⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك لا تلتزم العقلانية بحدود العقل، أي التجربة، بل تتجاوزها على الدوام، بحيث تطمح لمعرفة مواضيع غير تجريبية بالمرّة، أي موضوع ميتافيزيقية، وتظن أنه في وسع العقل الإنساني الصعود إليها وإدراكها حقيقية، بل وإدراكها بوضوح تام، وهو ما يرفضه كانط بشدة. لهذا فإن السبب الأول للامشروعيتها هو تجاوزها لحدود التجربة، وسعيها لمعرفة ما هو عقلي خالص. "الحكم على قيمة «الجدل السوري».. لم يقصد من ورائه إلا إلى القضاء على الميتافيزيقا الإيقانية (الدوجماتية)، بكافة فروعها، مستنداً إلى تقسيم فولف الثلاثي للميتافيزيقا إلى علم نفس عقلي، وعلم كون عقلي، وعلم لاهوت عقلي. وليس من شك عندنا في أن كانت لم ينصب نفسه منذ البداية عدواً لكل ميتافيزيقا، بل هو قد أراد -على حد تعبيره- أن يخلص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم. والخطأ الجوهرية الذي وقع فيه معظم الميتافيزيقيين هو أنهم حاولوا الامتداد بأفكارهم عن النفس والعالم والله، وإلى ما وراء حدود التجربة، فاستخدموا تلك الأفكار استخداماً متعالياً غير مشروع. وكانت لا يزعم أنه لا

(1) - إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل حسين وفتحي الشنيطي، الجزائر، سلسلة الأنيس، 1991، ص ص 203-204.

وجود لموضوعات الميتافيزيقا، بل هو يرى أنه ليس في وسع عقلنا إدراك وجودها وماهيتها".⁽¹⁾

أي أن الميتافيزيقيين سعوا لتجاوز حدود التجربة، وهذا باستخدام مقولات الفهم ما وراء التجربة وهذا هو خطأهم الأكبر حسب كانط. "المحاولات الميتافيزيقية التي قد تجاوزت حتى الآن كل حد بدون تمييز وبكل جرأة وبطريقة عشوائية دائما. ولم يتخيل المفكرون الدوجماتيقيون ... ويستخدمون تصورات ومبادئ العقل المجرد، وهي في الحقيقة مشروعة وطبيعية، إنما يقتصر استعمالها على التجربة فقط".⁽²⁾ لهذا فإن غرض كانط هو "أن يفرض حدودا على الفلاسفة الدوجماتيقيين".⁽³⁾ وذلك بتعيينه لحدود العقل بدقة "تعيين حدود العقل في استعماله المشروع".⁽⁴⁾ والزام الفلاسفة باحترامها.

أما الميتافيزيقا المشروعة فهي وبكل تأكيد ميتافيزيقا كانط نفسه، والتي يسميها الميتافيزيقا النقدية، وهي وحدها المشروعة لأنها تتخذ من النقد الأداة الأساسية لتفلسفها، فلا تقدم أية فكرة إلا بعد إثباتها بأدلة قاطعة، فتكون جميع أفكارها يقينية. كما أنها تلتزم بحدود التجربة بعناية شديدة ولا تتخطاها أبدا، لذلك فجميع آرائها صحيحة ومؤسسة. "أن أنكر على العقل التأملّي تحقيق أي تقدم في مجال فوق -الحسي هذا.... وهكذا يُسمح لمعرفتنا قبليا -وفقا لرغبة الميتافيزيقي- بأن تصل، وإن يكن من وجهة نظر عملية لا غير، على ما وراء حدود تجربة ممكنة".⁽⁵⁾

ويتضح بذلك أن كانط جعل الغاية الأولى من ميتافيزيقاه هي تهديم الميتافيزيقا الدوغماتية، التي سادت طويلا خلال القرن السابع عشر، ويعتقد أنه قد حان الوقت الآن للانتهاء منها

(1)- زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص 114.

(2)- إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص 83-84.

(3)- المصدر السابق، ص 84.

(4)- المصدر السابق، ص 164.

(5)- المصدر السابق، ص 40.

كلية. "ومع أنه لا ريب في أن وقت لانهييار كل فلسفة دوجماتيقية قد جاء".⁽¹⁾ وواضح أنه يقصد بالميتافيزيقا الدوغماتية ميتافيزيقا ديكارت ومدرسته العقلانية، لذلك فإنه كرس كتابه **نقد العقل الخالص** لهذه المهمة بالذات، «نقد العقل النظري»، على اعتبار أنه مجرد هدم للميتافيزيقا التقليدية بالمعنى الموجود لدي ديكارت وليبننتس وفولف لهذه الكلمة".⁽²⁾

وما ينتقده كانط على وجه التحديد هو غرور العقل وادعائه القدرة على تجاوز حدود التجربة وهو محال عليه من كل وجه. "وإن دوغماتية الميتافيزيقا - أعني غرورها - التي تدفعها إلى الاعتقاد بأنها قادرة على تحقيق تقدم فيها من دون نقد للعقل المحض، هي المصدر الحقيقي لكل إلحاد معاد للأخلاقية - ودائما ما يكون هذا الإلحاد شديد [التطرف] دوغمائيا - فإذا لم يتعذر علينا إذا أن نُبقي للأجيال المقبلة إرثا بميتافيزيقا منهجية مسترشدة بنقد العقل المحض، فلن تكون هذه هدية قليلة الشأن، سواء نظرنا إلى ثقافة العقل التي تتم بدخوله الطريق الآمنة لعلم بشكل عام، مقارنة بطريقته في التخبط من دون مبادئ وتجوله الطائش خلوا من النقد".⁽³⁾

لهذا فالنقد الكانطي هو نقيض النزعة الدوغماتية للعقلانيين السابقين له. "النقد ... مضاد ل النزعة الدوغمائية، أي للادعاء بأنه يمكن إحراز تقدم بمعرفة محض مستمدة من مفاهيم، من دون أن يسأل أولا عن الطريقة وعن الحق الذي وصل بموجبها إلى امتلاك هذه المبادئ، فالنزعة الدوغمائية هي إذا المنحى الدوغمائي الذي يتخذ العقل المحض من دون نقد مسبق لقدرته الخاصة".⁽⁴⁾

ومقابل هذا التهديم سيسعى كانط لبناء ميتافيزيقا جديدة، وهي الميتافيزيقا النقدية، "وإذن فنقد كانط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة: استبعاد تلك الميتافيزيقا «القطعية»، وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل، تمهيدا لإقامة ميتافيزيقا جديدة، ميتافيزيقا «نقدية»، تكون بمنجاة عن

(1) - كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص 176.

(2) - زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص 115.

(3) - إمانويل كنت، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكيني، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة

الأولى، 2013، ص 46.

(4) - المصدر السابق، ص 50.

الزعة والتناقض".⁽¹⁾ لهذا فإن مشروعه ليس هدم الميتافيزيقا بقدر ما هو إصلاحها، لأنها انخرقت عن مسارها الصحيح بسبب النزعة الدوغماتية المتطرفة. وإذا ما تم هذا الإصلاح فإن الميتافيزيقا ستسترجع اعتبارها من جديد، بعدما أصبحت مبحثا عقيما وحقيرا، لأنه مليء بالتناقضات والزيغ. "ولا أجد هنا متسعا لبيان ما هي الميتافيزيقا التي نرجوها في المستقبل وفقا لمبادئ النقد وكنتيجة له، وكيف أنه إذا ظهرت الميتافيزيقا على حقيقتها وتجردت من زيفها، فلن تبدو فقيرة حقيرة، إنما ستبدو من وجهة نظر أخرى غنية محتشمة، وغير ذلك

فهناك مزايا أخرى واضحة كالشمس تتمتع بها الميتافيزيقا بفضل الإصلاح".⁽²⁾

ولا يمكن للميتافيزيقا أن تستعيد قيمتها إلا إذا أصبحت علما، وهو ما يؤمن به كانط ويأمل في تحقيقه، ولكن في المستقبل، أي الميتافيزيقا التي سيؤسسها في المستقبل، وليس تلك القائمة في عصره. "الميتافيزيقا بوصفها علما لو توجد حتى يومنا هذا".⁽³⁾ غير أنه ينبغي لها أن تصبح كذلك مستقبلا، وذلك في عمومها وفي جميع أجزائها أيضا. "فالميتافيزيقا يجب أن تكون علما ليس فقط في جملتها، بل أيضا في كل أجزائها".⁽⁴⁾

ولما كان كانط متسلحا بالروح النقدية، فإنه لا يريد أن يجزم منذ البداية بإمكان بناء الميتافيزيقا كعلم، بل إنه سيسعى فقط لإثبات ذلك، فهو يعتبر عمله مجرد محاولة لإثبات "إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم".⁽⁵⁾

ومن المؤكد أن النقد هو الأداة الأساسية التي ستساعد في بناء الميتافيزيقا الحقيقية، أي الميتافيزيقا بوصفها علما، لأنه ستمكننا من التخلص من النزعة الدوغماتية وجميع أوهامها. "أما النقد فهو على العكس، يعطي لأحكامنا مقياسا يسمح لنا بالتمييز بين العلم والتظاهر بالعلم؛ وعندما نمارس النقد في الميتافيزيقا بلا قيد أو شرط، فإننا نكتسب بفضل تفكيرنا

(1)- عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، ص101.

(2)- كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص203.

(3)- المصدر السابق، ص179.

(4)- المصدر السابق، ص182.

(5)- المصدر السابق، ص183.

منهجيا يكون له أثر طيب على استعمال العقل في المجالات الأخرى، وبذلك فالنقد يلهمنا لأول مرة بالروح الفلسفية الحقيقية".⁽¹⁾

يرى كانط أن الميتافيزيقا علم ضروري تماما بالنسبة إلى الإنسان، لأنها ناتجة عن نزوع طبيعي فيه للخوض في المجال الميتافيزيقي. "أما الميتافيزيقا التي تقودنا في المحاولات الجدلية للعقل المجرد (التي لا نشرع فيها بصفة اختيارية أو بصفة شخصية؛ بل تدفعنا إليها طبيعة العقل نفسه) إلى الأفكار المتعالية التي لا نستطيع تجنبها ويمكننا تحقيقها، فهي لا تفيد في بيان النهاية الحقيقية للاستعمال المجرد للعقل، بل تفيد أيضا في طريقة تعيينها؛ وتلك هي الغاية والفائدة من هذا الاستعداد الطبيعي للعقل الذي تولدت منه الميتافيزيقا".⁽²⁾

ويعني ذلك أن الإنسان يجد في نفسه نزوعا طبيعيا قويا يدفعه إلى التفكير في المسائل الميتافيزيقية، أي إلى تجاوز التجربة، ومحاولة إدراك ما يقع وراء التجربة والحس. لهذا فإن نشأة الميتافيزيقا ليست اختيارية، كما أنها لا تعود إلى المصادفة، بل إنها ضرورية بالكلية.

"الاستعداد الطبيعي للعقل الذي تولدت منه الميتافيزيقا، وهي ابنة العقل الغالية التي لا تُعزى ولادتها إلى مجرد الصدفة، بل هي مثل كل شيء آخر في هذا العام قد تولدت من بذرة أولية مركبة بحكمة تركيبيا عضويا خاصا من أجل غاية هامة. لأن الميتافيزيقا بما لها من سمات أساسية نابعة أصلا من طبيعتنا نفسها، وربما أكثر من أي علم آخر، لا يمكن أن نعدها نتيجة اختيار اعتباطي أو أن ننظر إليها بوصفها التوسع الممكن لتقدم التجربة (التي تعد منفصلة تماما عنها)".⁽³⁾

ولأجل ذلك فإن الإنسان لا يستطيع أن يمنع نفسه من طرح المشكلات الميتافيزيقية، حتى لو حاول ذلك، فهي تفرض نفسها عليه فرضا. وهذا أول دليل على مشروعيتها. "أما أن يعدل

(1)- كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص204.

(2)- المصدر السابق، ص ص153-154.

(3)- المصدر السابق، ص154.

العقل الإنساني تماما عن البحوث الميتافيزيقية ما لا يجب أن ننتظره، كما أننا لن نفضل الامتناع تماما عن التنفس على الاستمرار في استنشاق هواء فاسد".⁽¹⁾

"بيد لأننا نلاحظ -مع ذلك- أن كانت لم ينكر الميتافيزيقا بالمرّة، كما وقع في ظن الكثيرين، بل هو قد حاول أن يدافع عن الميتافيزيقا المشروعة التي تتبع من طبيعة العقل، دون أن تزعم لنفسها الحق في فرض مفاهيمها على التجربة. وليس من شك في أنه مادامت الطبيعة نفسها قد وضعت فينا هذا الميل البشري إلى الميتافيزيقا، فلا بد من أن يكون النزوع الميتافيزيقي التي وضعت فينا هذا الميل البشري إلى الميتافيزيقا، فلا بد أن يكون للنزوع الميتافيزيقي دوره في الحياة الإنسانية".⁽²⁾

يرى كانط أن الإنسان لا يستطيع مطلقا أن يمنع نفسه من الخوض في الميتافيزيقا، لأنه يملك نزوعا طبيعيا لذلك، ومن ثم فهو نزوع قوي وغير قابل للمقاومة، وينساق الإنسان إليه بتلقائية تامة وبسهولة وبلا وعي منه. لأن الإنسان يطمح دائما للتحرر من حدود التجربة التي يوجد فيها، ويحلم بأن يتخطى مجال الظواهر المعطاة في التجربة، ويتوغل في أعماق الأشياء لكي يدرك حقائقها المخفية وراء الظواهر. "والظاهر أن الأصل في هذا النزوع هو رغبتنا الطبيعية في تحرير فكرنا من قيود التجربة، وحدود الملاحظة البسيطة للطبيعة، من أجل تنظيم أفكارنا على صورة نسق عقلي متكامل. ومن هنا فإن العقل البشري الذي يعلم تمام العلم أنه هيهات لأي علم طبيعي أن يكشف لنا عن «باطن الأشياء»، سرعان ما يجد نفسه وجها لوجه أمام الحدود النهائية لكل معرفة بشرية، وبالتالي فإنه سرعان ما يتطلع إلى معرفة «المجهول» الذي يمتد فيما وراء تلك الحدود. والميتافيزيقا إنما هي تلك المعرفة التصويرية المحضة التي تنبعث من اصطدام العقل بحدوده الخاصة، وإيمانه بأن "التجربة" لا يمكن أن تكون هي الكلمة الأخيرة لكل المعرفة".⁽³⁾

(1) - كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص177.

(2) - زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص116.

(3) - المرجع السابق، ص116.

يمكننا أن نقول إن كانط هو مجدد أو مصلح الميتافيزيقا في القرن الثامن عشر، فهو جاء لكي يرد لها الاعتبار للميتافيزيقا، حيث يرى أنها علم ضروري بالنسبة إلى الإنسان، ولا يمكنه الاستغناء عنها بحال من الأحوال، "الميتافيزيقا، حتى ولو لم يُنظر إليها إلا باعتبارها علما طُرق بابه فقط حتى الآن، إلا أن طبيعة العقل البشري تقتضي مع ذلك بأن تكون علما لا غنى عنه"⁽¹⁾، لأنها تعبر عن استعداد الإنسان لطرح التساؤلات الميتافيزيقية، وهو استعداد طبيعي، كما أنه جد قوي، ولا يستطيع الإنسان مقاومته، بل يجد نفسه منساقا إليه بالرغم من كل المتاعب التي تسببها له الميتافيزيقا. يقول: "كُتب على العقل البشري، هذا القدر الخاص في نوع من معارفه، أن يكون مثقلا بأسئلة ترهقه، وهو لا يستطيع أن يصرف النظر عنها، لأنها مفروضة عليه بحكم طبيعة العقل نفسها، لكنه لا يستطيع في الوقت نفسه الإجابة عنها، لأنها تجاوز كل ما يملك العقل البشري من قدرات".⁽²⁾

يبين كانط في نصه هذا أن الأسئلة الميتافيزيقية تفرض نفسها على عقل الإنسان، بحكم طبيعة هذا العقل نفسه، فهي جزء من هذه الطبيعة، لكنه يبين من ناحية أخرى أن هذه الأسئلة تضع الإنسان في حيرة وارتباك، وتوقعه في تناقضات خطيرة، لأنه عاجز بحكم طبيعته أيضا عن أن يجيب عنها، فهي تتجاوز حدود كل تجربة ممكنة.

ينطلق الإنسان في معرفته من مجال التجربة، ولكي يفهم التجربة ويفكر فيها يستعمل مبادئه الخاصة، التي هي مبادئه القبلية، وعندما يفعل ذلك يجد أن هذه المبادئ تنطبق على المواضيع التجريبية وتتوافق معها بشكل كامل، لهذا فهي صحيحة فيها. لكن العقل لا يكفي بمجال التجربة، بل يطمح بحكم طبيعته إلى الصعود إلى أعلى، إلى ما وراء الطبيعة أي إلى المواضيع الميتافيزيقية، وبما أنه لا يملك إلا مبادئ واحدة، فإنه يلجأ إليها للتفكير في المواضيع الميتافيزيقية، لكنه عندما يفعل ذلك لا يجدها تحقق النجاح الأول الذي حققته في مجال التجربة، بالعكس سيجد أنها عقيمة بالكلية في هذه المواضيع، ومن ثم متناقضة فيها، وهذا هو سبب كل اضطراباته وأخطائه في الميتافيزيقا، والتي تبدو ضرورية تماما، لهذا فلا

(1) - كنت، نقد العقل المحض، مقدمة الطبعة الأولى، ص73.

(2) - المصدر السابق، ص17.

ذنب للعقل فيها. "ويقع العقل في هذه الحيرة بغير ذنب منه، فهو ينطلق من مبادئ يكون استعمالها في سياق التجربة لا غنى عنه، وفي ذات الحين تؤكد التجربة صحتها على نحو كاف، وبهذه [المبادئ] يرتفع العقل دائما نحو الأعلى (كما تقضي طبيعته) نحو شروط أعلى وأبعد. بيد أنه لا يلبث أن يدرك أن عمله بهذه الطريقة سيظل محكوما عليه دائما بالنقص، لأن الأسئلة لا تتقطع أبدا، وهكذا يجد نفسه مضطرا للجوء إلى مبادئ تتخطى كل استخدام ممكن للتجربة، فيما تبدو في ظاهرها بعيدة عن الشبهات، فيقبل بها أيضا العقل السليم. لكنه بهذا يُلقي بنفسه في ظلمة وتناقضات يستطيع بالفعل أن يكشف بها عن أن أخطاء لا بد كامنة في مكان ما في أساسها، لكنه لا يستطيع أن يعثر عليها، لأن المبادئ التي يستخدمها، كونها تُجاوز حدود كل تجربة لم يعد يُعترف بها محكا للتجربة".⁽¹⁾

لما كانت الميتافيزيقا هي معرفة ماورائية، فهي تتجاوز حدود التجربة، ولأن العقل محكوم عليه أن يعرف بطريقة صحيحة ومنسجمة ما هو داخل في مجال التجربة فقط، فإن الميتافيزيقا وزيادة على الأخطاء والتناقضات الكثيرة التي تقع فيها، تكون المجال الذي يستحيل للمشتغلين فيها أن يصلوا إلى معرفة موضوعية ودقيقة، بالعكس إنها مجال النزاعات والنقاشات الفكرية العنيفة في كثير من الأحيان، التي لا يمكن حلها ولا الانتهاء منها مطلقا، لأنه لا يوجد معيار دقيق للفصل بين المتخاصمين فيها. "ويسمى الآن ميدان صراع هذه التنازعات التي لا تنتهي **ميتافيزيقا**".⁽²⁾

صفوة القول إن كانط يدعو صراحة إلى تهديم الميتافيزيقا العقلانية الدوغماتية، لأنها خاطئة، ويسعى بالمقابل إلى بناء ميتافيزيقا جديدة تكون صحيحة، وهي ما يدعوه ميتافيزيقا التجربة، أي الميتافيزيقا التي تنطلق من التجربة وتلتزم حدودها، بحيث تكون مهمتها تحديد الشروط القبلية لإمكان التجربة نفسها، وهي وحدها التي يمكنها أن تصبح علما، وهو عنوان أحد أبرز كتبه في هذا المجال.

(1)- كنت، نقد العقل المحض، مقدمة الطبعة الأولى، ص ص 17- 18.

(2)- المصدر السابق، مقدمة الطبعة الأولى، ص 18.

"كانط... فهو يعتقد، كما رأينا أن الدافع إلى الميتافيزيقا هو دافع متأصل في العقل الإنساني، وأن الميتافيزيقا من حيث هي ميل طبيعي ممكنة. فضلا عن ذلك فإن لها قيمة، ويميل كانط على الأقل في «الجدل الترنسندنتالي» إلى أن يجعل العقل الخالص ملكة تتميز عن الفهم. فهو (العقل الخالص) ينتج أفكارا متعالية لا يمكن استخدامها، بالفعل، لزيادة معرفتنا العلمية بالموضوعات، ولكن لها في الوقت وظيفة «منظمة» تقوم بها. ومن ثم فإنه يبقى بالنسبة له أن نبحث عن أصر هذه الأفكار ونظامها ونحدد وظيفتها الدقيقة".⁽¹⁾

IV - من مشكلة الميتافيزيقا إلى نظرية المعرفة:

لما كان مشروع كانط يتلخص في إصلاح الميتافيزيقا بتهديم الميتافيزيقا الدوغماتية من أجل بناء الميتافيزيقا النقدية، كان لا بد لهذا الميتافيزيقا أن تكون أولا وقبل كل شيء ميتافيزيقا المعرفة، لأنه يجب عليها أن تتطرق في البداية من مشكلة المعرفة. فالميتافيزيقا هي معرفة، وهي تُكتسب عن طريق العقل، لهذا كان ينبغي لكانط أن يطرح مشكلة المعرفة، وأن يستجوب العقل. حيث تساءل كانط عن طبيعة المعرفة الإنسانية وعن قيمتها، وعن حدودها، كما أخضع العقل لاختبار جد قاس من أجل تمحيصه جيدا قبل استخدامه والثقة في النتائج التي يتوصل إليها. "قلنا إن الأصل في الفلسفة النقدية هو تساؤل كانت عن طبيعة المعرفة البشرية، وقيمتها، وحدودها، وعلاقتها بالوجود. ورأينا أن كانت قد اعتبر هذا التساؤل أمرا ضروريا لكل من يريد استخدام العقل في اكتساب أية معرفة من المعارف، فإنه لا بد لنا من امتحان أدواتنا في المعرفة، قبل الوثوق بها أو الاعتماد عليها".⁽²⁾

لهذا فإن السؤال الرئيسي للفلسفة الكانطية هو سؤال المعرفة، والذي يرتكز أساسا في التساؤل عما يستطيع العقل معرفته باستقلال عن كل تجربة، "لأن السؤال الأساسي سيبقى التالي:

⁽¹⁾ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة (من عصر التنوير في فرنسا إلى كانط)، ترجمة حبيب شاروني ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2010، صص 380-381.

⁽²⁾ - زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص46.

ماذا يمكن أن يعرف الفهم والعقل، وإلى أي حد يمكنهما أن يعرفا مستقلين عن كل تجربة؟".⁽¹⁾

مادامت مشكلة المعرفة هي المشكلة الجوهرية والرئيسية في الفلسفة النقدية، فإنه بوسعنا أن نختزل الفلسفة النقدية إلى نظرية المعرفة، وهو ما فعله الدارسين لها. "ومن هنا فقد دأب مؤرخو الفلسفة على اعتبار المسألة النقدية مرادفة لنظرية المعرفة، مادام المقصود بها مجرد فحص الملكة العاقلة واختبار قدرتها على المعرفة".⁽²⁾

بالرغم من أن كانط يركز بشكل أساسي على مشكلة المعرفة، ولم يكن ذلك غريبا عليه، مادام ينتمي إلى العصر الحديث، الذي جعلها مشكلته الأولى والرئيسية، إلا أنه لم يرد أن يحصر فلسفته النقدية في هذه المشكلة فحسب، بالعكس لقد وسع هذه الفلسفة لكي تشمل مجالات أخرى غير المعرفة. فأضاف كانط في بداية مسيرته الفكرية فلسفة الأخلاق وفلسفة الدين إلى نظرية المعرفة، بحيث تصور أن الفلسفة النقدية تشمل هذه المجالات الثلاث، وقد عبر عن ذلك بطرحه لثلاث أسئلة، تعد أسئلة نقدية بامتياز، وهي جد مشهورة في تاريخ الفلسفة. "ولكن كانت نفسه قد وسع من دائرة الفلسفة النقدية، فذهب إلى أنها تتصرف إلى أسئلة ثلاثة: "ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ وما الذي ينبغي لي أن أعمله؟ وما الذي أستطيع أن آمله؟" وهذه المشكلات النقدية الثلاث هي على التعاقب: مشكلة المعرفة، والمشكلة الخلقية والمشكلة الدينية. والمشكلة الأولى منها تخص العقل النظري، والثانية العملي فقط، وأما الثالثة فتخص النظري والعملي معا".⁽³⁾

واللافت للانتباه هنا أن هذا التقسيم يشمل المعرفة والأخلاق والدين، ولا يتضمن فلسفة الجمال، التي تعد الجزء الثالث من النقد الكانطي. والحقيقة إن ذلك يفسر أنه في هذه الفترة المبكرة، لم يكن كانط قد اهتدى إلى ملكة الحكم أي ملكة الذوق الجمالي، الذي سيرغمه على أن يضيف لملكتي العقل النظرية والعقل العملي ملكة ثالثة، ومن ثم أن يضيف إلى

(1) - كنت، نقد العقل المحض، مقدمة الطبعة الأولى.

(2) - زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص 46.

(3) - المرجع السابق، ص 46.

نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق الفلسفة الجمالية. "ولم يكن كانت بعد قد اكتشف الملكة الثالثة من ملكات الذات الإنسانية (ألا وهي ملكة الوجدان أو الحكم الجمالي)، فلم يشر في هذا التقسيم الثلاثي إلى المشكلة الجمالية التي سيتناولها بالتفصيل في كتابه النقدي الأخير".⁽¹⁾

أهم شيء يجب علينا ذكره، هو أن كانط حرص على أن تكون فلسفته النقدية شاملة وواسعة قدر المستطاع، لكي تحتوي كل المشكلات الفلسفية التي يمكن أن يصادفها الإنسان في المجالات المختلفة "ومهما يكن من شيء، فإن الفلسفة النقدية تريد أن تستوعب شتى مجالات المعرفة البشرية، لكي تعيد النظر إليها على ضوء فهمها لطبيعة العقل البشري، نظريا كان أم عمليا، أم غير ذلك".⁽²⁾

ومثلما حرص كانط على أن تكون فلسفته النقدية شاملة وواسعة، حرص أيضا على أن تكتسي الصبغة العلمية، وذلك لأنه لا يريد أن تكون فلسفة مبنية على تخمينات احتمالية، ومن ثم مجرد آراء شخصية، معرضة للخطأ أكثر منه للصواب، مثلما هو الحال بالنسبة إلى فلسفة ديكارت وأتباعه العقلانيين، فتُختزل إلى مجرد ادعاءات باطلة، بل يريد تأسيس فلسفة صحيحة، موضوعية ودقيقة، بحيث لا تدعي شيئا ما لم تكن قادرة على إثباته بأدلة عقلية قاطعة، فتقترب من العلم قدر الإمكان. ومن المؤكد أن النقد سيكون الوسيلة المثلى لتحقيق كانط لهذا الهدف الأسمى، لأنه يريد نقدا حقيقيا وصارما جدا، يكشف كل الأخطاء التي وقعت فيها الفلسفة الدوغماتية ويقتلعها من أصولها، لهذا ففلسفة كانط ومن خلال منهجها النقدي الصارم، ستقوم بتمحيص الفلسفات السابقة وتصحيحها من جميع أخطائها، وهو لن يقتصر على نقد الفلسفات العقلانية الدوغماتية، بل وينتقد أيضا المذاهب الشكية المختلفة، ويرفض أن يبدأ فلسفته بالشك، "ونظرا لأن كانط يود إصباح الفلسفة النقدية بالصبغة العلمية، فقد رفض الانطلاق من مبدأ الشك كنقطة أولانية لبنائه الفلسفي".⁽³⁾

(1) - زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص 46.

(2) - المرجع السابق.

(3) - كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، تقديم، XI.

لهذا سيرفض كانط الشك الديكارتي بشكل قطعي، وأقوى حجة يستعملها كانط لإبطال الشك هي العلوم اليقينية القائمة في مقدماتها الرياضية والفيزياء. "فقد يبدو لنا -لأول وهلة- أن «النقد» لابد من أن يتخذ من الشك نقطة انطلاقه، كما فعل ديكارت (مثلا) حينما رأى ضرورة تخليص العقل -ولو مرة واحدة على الأقل- من كل ما ينطوي عليه من معارف، من أجل العمل على امتحانها وإعادة النظر فيها. ولكن كانت يرفض أن يبدأ بالشك المطلق، لأنه يرى أن ثمة علمين قائمين، لا موضع للشك فيهما، ألا وهما العلم الرياضي والعلم الطبيعي".⁽¹⁾

كما يرفض كانط أيضا شك هيوم بوجه خاص، لأن النزعة الشكية تقع في الطرف المقابل للدوغماتية، لأنه إذا كانت الدوغماتية تؤمن وتسلم بأفكارها دون نقد، فإن الشكية تسرف في الشك في المسائل الفلسفية، إلى درجة أنها تنفيها وتهدمها كلية، فتهدم بذلك الفلسفة نفسها وبالضرورة، وهو ما لن يقبل به كانط مطلقا. "وإذا كانت الفلسفة النقدية حريصة كل الحرص على اكتساب صبغة العلم، فذلك لأن صاحبها يريد اجتناب الوقوع في أخطاء الفلسفة الاعتقادية من جهة، كما أنه يحاول في الوقت نفسه عدم الانحدار إلى هاوية الشك من جهة أخرى".⁽²⁾ لذلك فإن نقد كانط هو طريق جديد إضافة إلى طريقي الدوغماتية والشكية، وهو يمثل تطور ونضج الفلسفة، بتجاوزها لكلا النزعتين المتطرفين والخاطئتين.

V - كانط والفلسفة المثالية:

أجمع مؤرخو الفلسفة بأن أعظم الفلاسفة الذي ظهوروا في تاريخ الفلسفة ككل هم أربعة، أفلاطون، أرسطو، ديكارت وكانط. حيث اتصف هؤلاء بعبقرية فذة فاقت عبقرية جميع الفلاسفة الآخرين، وهذا ما مكن كل واحد منهم من بناء فلسفة جديدة أحدثت تطورا كبيرا جدا في الحياة الفكرية لبلدانهم، بل إن تأثيرهم امتد إلى بلدان أخرى، وإلى العصور التي جاءت بعدهم. ويحتل كانط مكانة جد خاصة بين هؤلاء الفلاسفة، لأنهم آخروهم من

⁽¹⁾- زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص 47.

⁽²⁾ - المرجع السابق، ص 46.

الناحية التاريخية، وما زال تأثيره قائماً إلى يومنا هذا، فقد تأثر به كل الفلاسفة الذين ظهوروا بعده، بقليل أو كثير. وقال أحد الكتاب عنه "مفكر هز العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فريدريك الأكبر، على الرغم من جيوشه ومدافعه".⁽¹⁾ وما من فيلسوف في مختلف المجالات الفلسفية يستطيع أن ينجز بحوثه، من دون أن يأخذ بعين الحسبان نظريات كانط وآراءه. والحقيقة إن نظريات وآراء كانط كانت من أكبر الوقائع التي حدثت في العصر الحديث. وللحديث عنها بدقة نقول إن العمل الجبار الذي قام به كانط يمثل ثورة فلسفية حقيقية ذات أثر عميق جداً، مازال متواصلاً إلى يومنا هذا. يقول كونفر فيشر عنها: "تمثل ثورة شبيهة بالثورة التي أحدثها سقراط حين صرف الإنسان عن دراسة الكون إلى دراسة النفس"⁽²⁾. والحق أن هذا القول يحدد مهمة الفيلسوف في نظر كانط تحديداً دقيقاً، بحيث إنه لا يهتم باكتشاف مبادئ الوجود، ولا أن يقدم نظرة شاملة عن العالم، بقدر ما يهتم أن يفحص قوة العقل، بحيث يوضح مجاله الخاص ومبادئه وحدوده، ويلتمس شروط المعرفة الإنسانية، ويبين قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصرفاتنا.

أسس كانط لنفسه فلسفة خاصة، وهي فلسفة جديدة وعظيمة وشامخة، لهذا كانت سبباً في شهرته الواسعة منذ القرن الثامن عشر إلى عصرنا هذا، وتسمى فلسفته بثلاثة أسماء مختلفة وهي: الفلسفة الكانطية، أو الفلسفة النقدية وأحياناً أخرى الفلسفة المتعالية. لن نجادل طويلاً في أي هذه التسميات أفضل، لأنها جميعاً تنطبق على فلسفة كانط وتليق بها، غير أن النقطة التي لا خلاف فيها هي أن فلسفة كانط ستصبح الركيزة الأولى والأساسية لكل المثالية الألمانية، وأنها عادت الطريق لانتصارات هذه المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه.

بعد وفاة كانط تكوّن عدد كبير من أتباعه وتلاميذه، والذين عرفوا بالكانطيين الجدد، وما يميزهم جميعاً على اختلافاتهم، هو أنهم كانوا جميعاً مثاليين. وما تميزت به المثالية

(1) - عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، مصر، دار المعارف، 1967، ص73.

(2) - نقلاً عن عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، ص73.

الكانطية، كما قال «إرنست كاسيرر»، ليست كالمثالية الأفلاطونية: فليس المثالي في مذهب كانط شيئاً معارضا للتجربة؛ وليس شيئاً واقعا خارج التجربة متعاليا عليها، بل هو أقرب إلى أن يكون مرحلة، وعاملا في عملية التجربة ذاتها. وإذن فليس للمثالي وجود «أنطولوجي» مستقل، ولا كيان فردي قائم بذاته، بل هو مبدأ منظم، ضروري لاستعمال التجربة، إنه يكملها ويضفي عليها وحدة نسقية.

تتميز المثالية الكانطية بميزتين كبيرتين هما «النقدية» و«المتعالية». أما ميزة النقدية فتظهر بوضوح في كونها اتخذت نقد العقل وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المختلفة، وميزت تمييزا دقيقا بين الذات العارفة وبين موضوع المعرفة، كما رفضت الأخلاق النفعية رفضا شديدا لا هواده فيه. في حين أن ميزة المتعالية تظهر في إقراره بوجود التصورات والمبادئ القبلية، فهي سابقة للتجربة من جهة، وغير مستمدة منها البتة، إلا أنها متعلقة بها، من حيث إنها شرط لحصولها، لذلك فهي ليست مفارقة للتجربة، بل متعالية عليها فقط.

ولا تعارض بين الميزتين أبدا، فالمبادئ النقدية هي مبادئ متعالية في الوقت نفسه، لأن المنهج النقدي، الذي هو منهج كانط، يعني تطبيق المبادئ القبلية تطبيقا صحيحا، أي تطبيقها على مواضيع التجربة، وبذلك يكون تحصيلها لمعرفة فلسفية لموضوعات تجريبية، وهذا ما يميز الفلسفة النقدية عن الفلسفة الدوغماتية التي تستعمل مبادئ العقل استعمالا خاطئا، أي على موضوعات ماورائية، متجاوزة بذلك كل حدود التجربة، وواقعة من ثم في مفارقات جمّة.

VI - الفلسفة النقدية:

يشبه كانط سقراط وديكارت في أنه أراد أن يستخدم مثلها العقل في معرفة ما يقوله، ومعرفة ما يحق له أن يقوله. غير أن كانط يختلف عنهما في طريقة استخدامه للعقل، فهو قبل أن يعتمد عليه، يفرض عليه أن يخضع هو نفسه للنقد الذي.

وسيوضح هذا النقد بعض الادعاءات غير المشروعة للعقل في بعض المجالات، ومن ناحية أخرى سيعزز سلطانه في مجاله الخاص، الذي لا يملك مجالا آخر غيره. رأينا

فيما سبق أن الشك الفلسفي أوصل ديكارت إلى اليقين، أما النقد فإنه سيوصل كانط إلى الإيمان، حيث إن القاسم المشترك بين كانط وديكارت، هو أن فكر كل واحد منهما كان إيجابياً وبناءً، وليس هداماً، ذلك أن مهمة كانط كانت التأسيس والتشديد وعلى نحو مميز وجد أصيل، وذلك في عدة مجالات منها العلم والأخلاق والفن والسياسة والدين؛ وكان كانط مقتنعاً بقدرة الإنسان على بلوغ الحقيقة في العلوم، وبأن القانون الأخلاقي يمليه علينا الضمير، وبأن الجمال يفرض نفسه على جميع الناس بضرورة كلية، وبأن العقل ينكر من عالمه الأعلى إنكاراً قاطعاً، أن تكون الحرب سبيلاً من سبل الحق، لهذا فإنه يدعو إلى السلام، ويجعله الواجب المباشر لكل دولة، بل ويحلم بأن يتحقق السلام في الكون ككل فيما سماه السلام العالمي، وبأن الدين يوافق الطموحات العميقة الراسخة في شعور الإنسان وعقله.

هذه الوقائع الثابتة هي نقطة انطلاق فلسفة كانط، ومنها بدأ التأمل والبحث، وعليها أسس مذهبه. وأكبر سؤال طرحه الفلسفة الكانطية هو سؤال بسيط جداً في ظاهره، لكنه عميق في باطنه: على أي نحو ينبغي أن تكون النفس الإنسانية، حتى يكون من الممكن قيام واقع ما (علم أخلاق أو فن أو دين). ويمكن منهج كانط في كونه يتخذ هذه الوقائع المقررة أو المعطيات كنقطة انطلاق له، ثم الشروع في تحليلها، حتى يستخلص منها العناصر القبلية التي تتألف منها، وتحليل كانط ليس تحليلاً منطقياً ولا سيكولوجياً محضاً، كما تخيل ذلك بعض المحدثين بل هو تحليل متعالي، حسب مصطلح كانط نفسه، بمعنى أنه بحث شرطي وكامن وداخلي، فهو يهدف إلى تحديد وعلى نحو قبلي (أي عقلي، مبدئي وقبل كل تجربة)، الشروط التي تجعل المعرفة الإنسانية ممكنة، وأن يبين في الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وحدودها. يتميز النقد الكانطي بأنه نقد داخلي ذاتي، لأن العقل ينقد ذاته بذاته، ومن الداخل. كما أنه نقد صوري، لأنه لا يجعل بنية الذات العارفة مؤلفة من أفكار فطرية، بل يجعلها تقوم على صور خالصة أو مبادئ صورية بحتة، لهذا فإن قوام العقل النظري أو العملي عند كانط هو القدرة على التركيب (Synthèse) بواسطة الصور الخالصة، والتي يقدمها العقل نفسه للتجربة، والمقولات القبلية التي تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك. "المعرفة هي مادة وصورة: المادة تؤمنها لنا الانطباعات الحسية وهي معرفة بعدية، والصورة

تؤمنها ملكتنا المفكرة أو قدرتنا العارف التي تساعدنا على تمثل هذه الانطباعات وتأويلها ومعرفتها قبليا، ومن هنا تتولد المعرفة التي هدف كانط إلى إنشائها وهي المعرفة الترنسنتدالية. فالصور القبلية للانطباعات الحسية تشمل الزمان والمكان باعتبارهما معطيان قبليان ضروريان للتجربة، والتصورات القبلية تمثل المقولات، التي تنقسم بدورها إلى أربع مقولات: الكم، الكيف، الإضافة، الجهة".⁽¹⁾

VII - مفهوم النقد في الفلسفة الكانطية:

النقد في معناه العام هو امتحان الشيء من جهة قيمته، لهذا فإن نقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه، من حيث استعماله النظري الذي ينشد الحقيقة، أما نقد العقل العملي فهو امتحان للعقل من حيث إنه يدبر العمل، وأن غايته هي تحقق الأخلاقية. وكانط هو من أدخل مصطلح النقد في الفلسفة، لهذا يطلق مؤرخو الفلسفة على مذهبه اسم النقدية أو الفلسفة النقدية، وإن كان هو نفسه قد وصف عصره بأنه "عصر النقدية التي ينبغي أن يخضع لها كل شيء، إن الدين على قداسته، والقانون على أساس جلاله، كثيرا ما يقاومان أي محاولة تبتغي التمحيص لأقوابلهما. ولكن حدوث ذلك سيثير الشبهة بأن أقوابلهما لا تقوم على سند صحيح، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غير المتكلف الذي يؤديه العقل للأشياء التي يتبين ثباتها على اختبار البحث الحر".⁽²⁾

ويظهر لنا بذلك أن نقد العقل عند كانط يعني اختبار العقل وقدرته على المعرفة. "فالنقد هنا معناه امتحان العقل من أجل معرفة قدرته على المعرفة، أو الفحص عن قدرة العقل على المعرفة، أو الحكم على قيمة -أو عدم قيمة- المعرفة العقلية وعناصر المعرفة".⁽³⁾

يكن صلب فلسفة كانط في قوله إن هناك استعمالا مشروعاً وصحيحاً للعقل، أي للتصورات وللمبادئ الخالصة للفهم، ويتمثل هذا الاستعمال الشرعي في تعقل الأشياء المعطاة في التجربة، وذلك بتطبيق تصورات الفهم الخالصة عليها، "ولذلك فإن الاستخدام المشروع

(1) - كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، تقديم، ص XIV.

(2) - عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، ص 60.

(3) - عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، ص 162.

للمقولات من جهة معرفة الأشياء، يمكن تطبيقها على موضوعات التجربة الممكنة. وهذه النتيجة بالغة الأهمية، كما يقول كانط، لأنها تعين حدود استخدام المقولات، وتبين أنها لا تكون صحيحة إلا بالنسبة لموضوعات الحس⁽¹⁾. أما الاستعمال غير المشروع، فيكمن في اعتبار هذه التصورات أمورا واقعية، واعتبار تلك المبادئ حقائق حدسية.

وخلال نقد العقل سيقوم كان ببيان مختلف التصورات العقلية، وأيضا مختلف المصادر التي تأتي منها. "ولكي تستطيع الميتافيزيقا بوصفها علما أن تزعم أنها قادرة على المعرفة وعلى الإقناع بالحجة والدليل لا على التمويه، فيجب أن يكون هناك نقد للعقل نفسه، يقدم لنا الذخيرة التي نمتلكها من التصورات القبلية، ويقسمها بحسب مصادرها المختلفة: القوة الحساسة، الذهن، العقل، فضلا عن ذلك أن يقدم النقد جدولاً كاملاً لهذه التصورات، وتحليلاً كاملاً لها مع النتائج التي تُستخلص منها. وبعد ذلك ينبغي فوق كل شيء أن يبين لنا النقد كيفية إمكان المعرفة التركيبية بواسطة استتباط هذه التصورات والمبادئ، كما أنه يجب أن يبين لنا في النهاية حدود استعمالها، وكل ذلك في نسق متكامل. وهكذا يتضح لنا أن النقد، والنقد وحده هو الذي يشمل الخطة الكاملة المدروسة والممتحنة جيداً، ويشمل كل وسائل تحقيقها التي تجعل من الميتافيزيقا علماً؛ إذ يستحيل ذلك بالطرق والوسائل الأخرى"⁽²⁾.

VIII - التوفيق بين العقلانيين والتجريبيين:

تميز القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر بطرحهما لمشكلة أصل المعرفة، التي انقسم الفلاسفة إزاءها إلى تيارين كبيرين هما التيار العقلاني والتيار التجريبي، واحتدم النزاع بينهما إلى أبعد الحدود. وعندما ظهر كانط، قرر أن يحل هذا النزاع، وذلك بالسعي إلى التوفيق بين التيارين المتعارضين والمتخاصمين. "فقد رأى كانط أن يضع نهاية مقبولة

(1) - كويلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة (من عصر التنوير في فرنسا إلى كانط)، ص 366-367.

(2) - كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ص 173-174.

للنزاع بين المذهب العقلي في صورته التقليدية (الكلاسيكية) عند كل من أفلاطون، وديكارت، وسبينوزا، وبين التجريبيين (لوك وكوندياك) فكان مذهبه النقدي".⁽¹⁾

أكد العقلانيون على وجود بعض المبادئ التي يستحيل أن نستمدّها من التجربة، بل هي مبادئ عقلية خالصة، أي فطرية، وهي أساس المعرفة الموضوعية واليقينية، والتي تظهر في مجال العلوم والفلسفة. بينما نفى خصومهم التجريبيون ذلك، بإقرارهم أن كل المعارف الإنسانية تأتي من التجربة وحدها، ولا وجود لأية أفكار فطرية. حاول كانط أن يوفق بين التيارين من خلال اعترافه بعاملين اثنين للمعرفة، لا يمكن الاستغناء عن أحدهما على الإطلاق في بناء المعرفة الإنسانية، عامل عقلي قبلي، سابق على التجربة، من الناحية المنطقية ومن ناحية الرتبة أيضا. وهو يتقدم المعطيات التجريبية تقدم الشرط علة المشروط، لا تقدم السابق على اللاحق في الزمان؛ وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر. والعامل الثاني قوامه الإدراك الحسي والإحساسات المترتبة عنه وهو ناتج عن التجربة، يكمن العالم الأول في التصورات الخالصة، وهي نوعان صورتا الحساسة ومقولات الفهم، ويكمن العامل الثاني في الحدوس التجريبية، يمثل الأول صورة المعرفة، والثاني مادتها، ومثلما أكد ذلك أرسطو قديما، لا مادة من دون صورة، ولا صورة من دون مادة، بل المعرفة تقوم عليهما معا، ولا أفضلية لأحدهما عن الآخر، لأنهما ضروريان معا للمعرفة. بحيث يمكننا القول مع كانط: "إن حدوسا من غير تصورات تكون عمياء، إن تصورات من غير حدوس تكون فارغة".⁽²⁾

يتفق كانط مع العقلانيين على دور العقل الحاسم في المعرفة، وأيضا على أولويته على التجربة، أولا من حيث مرتبته، ثم من الناحية المنطقية لا الزمانية، لأن التجربة سابقة على العقل زمانيا، لكنه يرفض أن تكون مبادئ العقل عبارة عن أفكار فطرية، أي الأفكار الجاهزة

⁽¹⁾ - إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، الإسكندرية، دار الوفاء لعنفا الطباعة والنشر، 2000. ص65.

⁽²⁾ - Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Traduit par Jules Barni, Paris, Garnier- Flammarion, 1976, P75.

بمضمونها المعرفي، والتي لا تحتاج إلا أن يستخرجها العقل من أعماقه لكي يدركها بوضوح، من خلال التأمل، أو كما قال لايبنتز لكي ينقلها من الإدراك اللاواعي إلى الإدراك الواعي، "لكن ما يسميه كانت بالمعارف الأولية لا يساوي تماما ما كان السابقون يسمونه باسم «الأفكار الفطرية»، لأن هذه المعارف الأولية هي بمثابة شروط ضرورية قائمة في الذهن، دون أن تكون عبارة عن معارف جاهزة معدة من ذي قبل، أو حقائق فطرية منقوشة في طبيعة العقل. ومن هنا فإن كانت لا يؤمن بوجود إدراكات عقلية مفطورة، أو حدوس ذهنية مغروزة في طبيعة العقل".⁽¹⁾

مبادئ العقل ليست فطرية عند كانط، بل هي تصورات عقلية خالصة عنده، وبتعبير أدق هي أطر صورية فارغة، أي استعدادات المعرفة لا أكثر ولا أقل، ولن تبدأ في العمل، أي لن تنتج الأفكار إلا إذا انضافت إليها مادة المعرفة، أي الحدوس التجريبية. وبالتالي فإن التصورات العقلية من دون التجربة فارغة وعاطلة عن العمل، أما الحدوس التجريبية من دون التصورات العقلية فهي عمياء، لأنها تظل انطباعات حسية مشتتة، منفصلة، مبعثرة، في حالة فوضى لا نظام فيها ولا وحدة، ومن ثم لن تنتج المعرفة الموضوعية والدقيقة أبدا.

"ومن هنا فإن كانت لا يؤمن بوجود إدراكات عقلية مفطورة، أو حدوس ذهنية مغروزة في طبيعة العقل، بل هو يعتبر العناصر الأولية بمثابة شروط ضرورية للمعرفة، على أن تجيء العيانات الحسية أو الحدوس التجريبية، فتكون بمثابة «معطيات» (Données) تتمثل أمام الذهن، ويكون في وسع الذهن أن يركب منها «معرفة». ومعنى هذا -بعبارة أخرى- أن «الأولي» - في حد ذاته - لا يقدم لنا معرفة-، اللهم إلا حين تجيء المعطيات الحسية أو الإمدادات العيانية، فتكون بمثابة مادية يركب منها التجربة، ويقدم لنا -عن طريقها- ما نسميه بالعلم. وأما حين يُؤخذ «الأولي» (باعتباره شرطا للعلم) معرفة حقيقية، حين يتمثل في نطاق التجربة".⁽²⁾

(1)- زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص48.

(2)- المرجع السابق.

عندما نرجع إلى التوفيق الذي قام بها كانط بين العقلانيين والتجريبيين، نجد أنه يتمثل في توفيقه بين العقل والتجربة، حيث يعترف بدور كل واحد منهما في المعرفة، ومن ثم يعطيه كامل قيمته فيها، فدور العقل هو تقديم المبادئ والشروط القبيلة للمعرفة، وهي صورتنا الحساسة، ومقولات الفهم، وهي تمثل صورة المعرفة. أما التجربة فإنها تقدم الحدوس التجريبية التي تعتبر منطلق كل معرفة إنسانية، ومن ثم المعرفة تبدأ معها ومعها فقط، بحيث إن التجربة تكون سابقة من الناحية الزمانية على العقل. "أما أن معرفتنا كلها تبدأ مع التجربة فذاك أمر لا شك فيه. وفعلا بماذا يمكن لقدرتنا على المعرفة أن تُنشط وتتحرك، إذا لم يكن ذلك بواسطة الأشياء التي تؤثر على حواسنا، والتي من جهة تُحدث تصورات، ومن جهة أخرى تُحرك ملكتنا الذهنية لكي تقارن وتصل وتفصل بين هذه التصورات، وبذلك تعالج المادة الخام الواردة من الانطباعات الحسية لتستخرج منها معرفة بالأشياء، والتي تُسمى التجربة؟ إذن من ناحية الترتيب الزمني لا توجد أية معرفة تسبق لدينا التجربة، بل جميع معارفنا إنما تبدأ معها".⁽¹⁾ ويتعاون العقل والتجربة تنشأ المعرفة، وبما أنها لن تتم من دون أي واحد منهما، فهما ضروريان معا.

من بين النقاط التي تبين أن فلسفة كانط هي فلسفة نقدية بالفعل والحقيقة، هو أنها تريد ألا تقرر أي شيء أو تحكم على أي شيء، إلا بعد أن تضعه في ميزان لكي تتأكد منه تأكدا كاملا، وهذا الميزان هو نقد العقل. ولا يهمها أن تدعي المعرفة، بل إنها تسعى لتوضيح شروط المعرفة. وإذا كانت الكانطية فلسفة نقدية بهذا المعنى العام، فإنها نقدية أيضا بمعنى آخر، وهو معنى خاص، وذلك فيما يتعلق بأصل الأفكار، وهي المشكلة التي احتدم حولها الصراع بين الفلاسفة السابقين له، لاسيما بين لايبنتز ولوك. حيث يميز كانط بين ما هو صادر عن الإحساس، وما هو صادر عن نشاط العقل. فنجد كانط يسلم مع التجريبيين بأن مادة المعرفة تأتي من التجربة، أي من الحواس، هذا من جهة، لكنه يسلم من جهة ثانية مع العقلانيين بأن صورة المعرفة وهيئتها من صنع العقل، ذلك أن العقل بمبادئه القبلية وقوانينه الخاصة هو الذي سيحول معطيات الإحساس إلى أفكار. فالفلسفة النقدية لا تريد أن تكون لا

⁽¹⁾ - Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition.

تجريبية ولا عقلانية بالمعنى الضيق للكلمة، ولكنها تريد من خلال الاختبار الذي تُخضع له العقل، أن تكون متعالية، أي حاكمة ناقدة عادلة، فتتجاوز بذلك جميع المذاهب التقليدية، بأن تضع نفسها في موقف أعلى، فتعلو عليها جميعاً، وبهذا فقط ستتمكن من أن تقدر حق تقدير الصواب والخطأ في كل واحد من هذه المذاهب. لذلك فهي أقرب إلى المنهج منها إلى المذهب، "في تلك المحاولة لتغيير طريقة الميتافيزيقا المتبعة حتى الآن، وبها تُحدث فيها ثورة شاملة على مثال علماء الهندسة وعلماء الطبيعة، تكمن إذا مهمة هذا النقد للعقل المحض التأملي. إنها مقال في المنهج وليست منظومة للعلم نفسه؛ ولكنها مع ذلك ترسم في الوقت نفسه إطاره الكلي، سواء بالنظر إلى حدوده، أو بالنظر إلى بنائه الداخلي أيضاً".⁽¹⁾ فتشبه بذلك أن تكون مدخلا للفلسفة وتمهيدا لها، بدل أن تكون فلسفة قد اكتملت.

وإذا كان يجب علينا أن نصف الفلسفة الكانطية بوصف دقيق يميزها عن باقي الفلسفات الأخرى، يمكننا القول إن شعارها الحقيقي هو أن «الفلسفة هي تشريع العقل». ويتضمن هذا الشعار منهج كانط بأسره، وهو الذهاب من الذات إلى الأشياء، ومن العقل النظري إلى الظواهر، ومن العقل العملي إلى التصرف والسلوك. ويقوم النقد الكانطي على التحليل المتعالي، والذي يكشف من خلاله الشروط الضرورية لنشاط العقل أثناء استعماله النظري والعملي، وتأتي الميتافيزيقا بعد ذلك لكي تحدد بطريق قبلية، جميع المبادئ العقلية التي تقوم عليها المعرفة والأخلاق، وتستخلص من مبادئ النقد الشروط الضرورية لكل علم صحيح، وأيضاً الشروط الضرورية للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم وللفن وللدن. ويتضح لنا بذلك أن المنهج النقدي عند كانط يبقى متميزاً على الدوام عن المنهج التجريبي، والذي يذهب من الأشياء إلى العقل، والمشروط إلى الشرط، كما يتميز أيضاً عن المنهج العقلاني الذي ينسب إلى العقل «مضمونا» سابقاً عن كل حدس تجريبي، ومتجاوزاً له. مسلك النقد هو الذهاب من الشرط إلى المشروط، ومن الصورة إلى المضمون؛ لذلك فإن الفلسفة الكانطية جد بعيدة عن أن تزعم بأنها ترغب في تجاوز التجربة أو أن تستغني عنها، "لا شك في أن معرفتنا تبدأ مع التجربة؛ لأنه بماذا يمكن أن تتبه قدرتنا على المعرفة إلى القيام

(1)- كنت، نقد العقل المحض، مقدمة الطبعة الثانية، ص 41.

بعملها إن لم يتم هذا عن طريق موضوعات تؤثر في حواسنا، وتؤدي بنفسها من ناحية إلى توليد تمثلات، كما تحرك، من ناحية أخرى، فاعلية الفهم عندنا إلى المقارنة بين هذه التمثلات وربطها معا أو فصلها عن بعضها، وبذلك تحول المادة الخام للانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات يطلق عليها اسم التجربة؟ هكذا يمكننا القول إنه ما من معرفة فينا تتقدم زمانيا على التجربة، وإن [كل معارفنا] تبدأ معها.

غير أنه، إذا كانت كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فهذا لا يعني أبدا أنها تتجم كلها عن التجربة، لأنه من الممكن جدا أن تكون حتى معرفتنا التجريبية مركبا مؤلفا مما نتلقاه من طريق الانطباعات الحسية ومما تقدمه قدرتنا الخاصة على المعرفة من عندها هي نفسها (إذ اقتصر الانطباعات الحسية على مجرد إثارتها) بإعطائه ما يُحتاج إليه، وهو إضافة لا نتمكن من تمييزها عن تلك المادة الأولية حتى ينبهنا إليها مران طويل وبراعة في عزلها".⁽¹⁾ كما أن مثالية كانط ليست مثالية مفارقة، أي أنها تريد أن تخلق الواقع، بل إن أكثر شيء تحرص عليه هو أن تحدد بطريقة «قبلية» وشارطية أعم قوانين الحقائق الواقعة، بل هي مثالية متعالية تحدد الشروط القبلية للعلم وللتجربة.

IX - مختلف مجالات النقد الكانطي:

عندما نقول إن الفلسفة النقدية لكانط هي نقد للعقل، فلا يجب علينا أن نفهم من ذلك أنها نقد للمعرفة فقط، فهذا جزء من النقد فحسب، لكنه توجد إلى جانبه أوجه أخرى للنقد، وذلك تبعا للعناصر التي تتألف منها ملكة العقل. يميز كانط في العقل بين المجال النظري -وسماه العقل النظري-، المجال العملي -وسماه العقل العملي-، وهذان هما النقدان الأول والثاني، هما جد مرتبطان فيما بينهما. "بعد أن مهد كانط لإقامة الميتافيزيقا بوصفها علما له منهجه المحدد موضوعاته المحددة في الجانب النظري، كما بينا بعض أسسه، نجده يؤسس هذه الميتافيزيقا في الجانب العملي من مشروعه ويجعل أساسها أساسا أخلاقيا، عقليا واستبعاد كل ما هو تجريبي أو سلوكي، وهذا في كتابه «نقد العقل العملي»".⁽²⁾

(1)- كنت، نقد العقل المحض، ص ص 57-58.

(2)- إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، تقديم، ص XV.

أما النقد الثالث فهو نقد ملكة الحكم، وهو يخص المجال الجمالي، وهذا المجال لا يدخل في نطاق العقل، بل في نطاق الذوق، وفيه سعى كانط للتوفيق بين العقليين النظري والعملي. "المرحلة الثالثة للفلسفة النقدية هي محاولة كانط إيجاد أداة للترابط أو حد وسط بين «العقل» و«الإرادة»، بين العقل النظري والعقل العملي، أو بين «الطبيعة» و«الحرية»، وقد بسط هذه المحاولة في كتابه «نقد ملكة الحكم»، الذي يقسم إلى بحث في الحكم الجمالي وبحث في الحكم الغائي".⁽¹⁾

نقد العقل النظري هو الجزء الأول والأساسي للنقد الكانطي، وهو الذي يمثل مجال المعرفة. نقد العقل العملي يمثل مجال الأخلاق، ونقد ملكة الحكم يمثل مجال الجمال، والتي يمكننا أن نضيف إليها مجال الدين، لأن النقد الديني يشملها أيضا.

"ولكن كانت نفسه قد وسع من دائرة الفلسفة النقدية، فذهب إلى أنها تنصرف إلى أسئلة ثلاثة: "ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ وما الذي ينبغي لي أن أعمله؟ وما الذي أستطيع أن أمله؟" وهذه المشكلات النقدية الثلاث هي على التعاقب: مشكلة المعرفة، والمشكلة الخلقية والمشكلة الدينية. والمشكلة الأولى منها تخص العقل النظري، والثانية العملي فقط، وأما الثالثة فتخص النظري والعملي معا. ولم يكن كانت بعد قد اكتشف الملكة الثالثة من ملكات الذات الإنسانية (ألا وهي ملكة الوجدان أو الحكم الجمالي)، فلم يشر في هذا التقسيم الثلاثي إلى المشكلة الجمالية التي سيتناولها بالتفصيل في كتابه النقدي الأخير. ومهما يكن من شيء، فإن الفلسفة النقدية تريد أن تستوعب شتى مجالات المعرفة البشرية، لكي تعيد النظر إليها على ضوء فهمها لطبيعة العقل البشري، نظريا كان أم عمليا، أم غير ذلك".⁽²⁾

بحيث يشبه العقل عند كانط ملكا من الملوك يحكم، تحت أسماء مختلفة، ثلاثة دول، لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها. فيما يخص المجال النظرية، يتجلى العقل في أنه قوة المعرفة أو ملكة «الحق (Le Vrai)»، وهو قوة تشريعية أولا وقبل كل شيء، وفي المجال العملي يتجلى في أنه قوة الفعل أو ملكة «الخير (Le Bien)»، وفي المجال الجمالي يتجلى

(1) - إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، تقديم، ص 46.

(2) - زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص 46.

في أنه قوة الملائمة للغايات، أو ملكة «الجميل (Le Beau)». ويتناول كان في فلسفته هذه المجالات الثلاثة، ويفحص كل واحد منها فحصاً نقدياً، ينشد أن يكون موضوعياً ونزيهاً وحيادياً، لا يميل إلى مذهب، ولا ينجاز إلى أي جانب.

وهكذا فإن النقد الكانطي سيتفرع إلى نقد ثلاثي، وفي كل واحد منها هو يطبق منهجه الخاص وهو نقد العقل، النقد الأول هو نقد العقل الخالص، وهو نقد لمبادئ المعرفة الإنسانية. "نقد العقل الخالص، الذي خصصه لنقد القوانين العقلية بما اشتملت عليه من مبادئ العلوم".⁽¹⁾ والنقد الثاني هو نقد العقل العملي وهو نقد لمبادئ الأخلاق. "نقد العقل العملي، الذي استند فيه إلى نقد المذاهب الأخلاقية بما اشتملت عليه من أسس معايير الأخلاقية".⁽²⁾ وآخرها هو نقد ملكة الحكم، وهو نقد لقواعد الذوق والجمال. "وثالث هذه المؤلفات هو نقد ملكة الحكم، وقد خصصه لنقد القواعد التي تقوم عليها عملية الذوق".⁽³⁾

والسؤال الذي تولدت فلسفة كانط النقدية منه هو سؤال بسيط، يمكننا صياغته كما يلي: كيف يمكن للوجود الواقعي أن يتوافق مع الوجود العقلي؟ فلم يعد الفلسفي المطروح هو ما هي الأشياء؟ بل أصبح السؤال الكانطي هو: ما هي الشروط التي يجب أن تتوفر لكي تبرز قيمة العلم والقيم الأخلاقية والقيم الجمالية والقيم الدينية؟ ذلك أن الذهن لا يصل في ملبسته أو للموجودات في الواقع، وهو خال من كل حكم، وفي حالة طواعية واستعداد للسير وفقاً لمعطيات التجربة، مثلما تصور ذلك بيكون وديكارت قبله، بل إنه يصل مزوداً مليئاً بمبادئه القبلية للمعرفة وللأخلاق وللدين، ثم يطالب الواقع بأن يتفق مع هذه المبادئ، والعمل الفلسفي هو توضيح لهذه المطالبة، لهذا كان العقل قبلها، أي أنه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط الواجب فرضها على الحقيقة الواقعة، لكي تصبح تلك الأحكام صحيحة.

⁽¹⁾- محمود كيشانة، المثالية، مفهوماتها وأنواعها وفلاسفتها، العراق، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ط1،

2018، ص49.

⁽²⁾- المرجع السابق.

⁽³⁾- المرجع السابق، ص ص49-50.

X- الثورة الكوبرنيكية:

إن السؤال الذي تطرقنا إليه قبل قليل، قد قاد كانط إلى أن يصوغ مشكلة العقل صياغة جديدة. وما دفعه إلى ذلك هو عجز الميتافيزيقا التقليدية أي الميتافيزيقا "القطعية العتيقة التي ينخر السوس فيها، وعجز «سيكولوجيا الذهن الإنساني» مثلما تصورها لوك ومن جاء بعده من التجريبيين، فبدأ كانط في فحص علمي جديد لمشكلة العقل، بعد أن انقسم الفلاسفة بصددها إلى مذاهب كثيرة مختلفة ومتصارعة.

اعتقد الفلاسفة السابقون لكانط أن الحقيقة تكمن في موافقة التصور العقلي للموضوع الخارجي، أو بعبارة أخرى في «مطابقة ما في العقول للأشياء الواقعية»؛ يقول: "لقد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لا بد أن تنتظم وتترتب وفقا للموضوعات. فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقا منهم، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بد لها أن تنتظم وتترتب وفقا لمعرفتنا".⁽¹⁾ هذه هي الفكرة الرئيسية في فلسفة كانط: لا يجب علينا أن نبحث في الأشياء عن تفسير لقوانين العقل، بل يجب وبالعكس من ذلك أن نبحث في العقل ذاته عن تفسير لقوانين الأشياء. فوضع كانط بذلك الأسس الأولى لفلسفته النقدية، عندما أعلن أن العقل هو "المشرع (La Raison est législatrice) للأشياء"⁽²⁾، وأن العالم الواقعي، أي عالم المادة والأجسام، من دون وجود الذات العارفة الكلية، لا يمكن أن يكون معروفا عندنا، ومن هنا فسيكون وكأنه معدوم لا وجود له بالنسبة إلينا.

"لقد تمّ التسليم حتى الآن بأن كل معرفتنا يجب أن تتبع الموضوعات، بيد أن جميع المحاولات التي بُذلت لتأكيد شيء عنها قبلنا من طريق المفاهيم، بحيث نتسع معرفتنا، قد باءت بالفشل بانطلاقها من هذا الفرض. فلنحاول إذا أن نجرب مرة واحدة إن كنا سننجح بشكل أفضل في مسائل الميتافيزيقا، إذا سلمنا بأن الموضوعات هي التي يجب أن تتبع معرفتنا، الأمر الذي يمكن أن يتفق بصورة أفضل مع الإمكانية المطلوبة بأن نتوصل قبلنا إلى معرفة بهذه الموضوعات، يكون عليها أن تُثبت شيئا عليها [أي الموضوعات] قبل أن

(1)- عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، ص69.

(2)- المرجع السابق.

تكون معطاة لنا، ويشبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس (Kopernikus) الأولى، الذي بعد أن وجد أن العلوم لم تكن تسير سيرا حسنا بالنسبة إلى تفسير التحركات السماوية، حينما اعتقد أن جمهرة الكواكب هي التي تدور حول المشاهد، فجرب أن يرى إن لم يكن لينجح نجاحا أكبر لو أنه يجعل المشاهد يدور، ويدع الكواكب وشأنها. والآن، يمكننا أن نقوم في الميتافيزيقا، فيما يخص عيان الموضوعات، بمحاولة بطريقة مشابهة⁽¹⁾.

وقد كانت العلاقة الجديدة التي صاغها كانط بين العقل والعالم ثورة حقيقية في تاريخ الفلسفة، وكان هو نفسه جد واع بهذه الثورة، ومدركا لعظمتها، فشبها بالثورة العلمية التي أحدثها كوبرنيك في علم الفلك. "حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل، في مجال الفلسفة، ثورة شبيهة بثورة «كوبرنيق» في عالم الفلك، فبينما كان الفلاسفة قبله يرون الحقيقة في «مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان»، قلب هو وجهة النظر هذه، فجعل الحقيقة في «مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان»، وجعل الطبيعة كلها، أو على الأقل كل المعرفة التي يمكن تحصيلها عنها، مسايرة للأذهان الإنسانية مقدودة على قدها⁽²⁾.

فمثلما فسّر كوبرنيك الحركات الظاهرة للأفلاك السماوية بافتراضه أنها تقوم على حركة المشاهد على الأرض، ويعني بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها في ذاتها، وإنما الملاحظ هو الذي يفترض الحركة فيها، لأنه هو الذي يدور، كذلك قال كانط إن خصائص الظاهرية للواقع إنما ترجع إلى الذهن المدرك أو الذات العارفة، وأن هذه الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها وتفصلها على مقياسها هي، لأنها هي التي تتضمن من ذاتها على شروط المعرفة، والأشياء هي التي تدور حولها لكي تكون قابلة للمعرفة، "وإذن فالأشياء هي التي لا بد أن تحتذي مثال المعرفة"⁽³⁾، وتسير على نهجها، ومنزلة الذات هي حقا مركز المعرفة، لأنها هي مصدر القواعد الكلية التي بفضلها توجد طبيعة وعالم خارجي بالنسبة إلينا نحن

(1)- إمانويل كانت، نقد العقل المحض، مقدمة الطبعة الأولى، ص 36-37.

(2)- عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، ص 103.

(3) - المرجع السابق، ص 70.

البشر. بحيث إننا لا نعرف عن الأشياء إلا ما وضعناه فيها. "أننا لا نعرف قبلنا عن الأشياء إلا ما نضعه فيها نحن بأنفسنا".⁽¹⁾

XI - نظرية المعرفة الكانطية على ضوء كتاب نقد العقل الخالص:

يعتبر كتاب **نقد العقل الخالص** أهم كتب كانط على الإطلاق، وفيه تبرز عبقريته الفذة، وتتخطى شهرته حدود ألمانيا، بل وحدود القارة الأوروبية، فهو كتاب معروف في كل أرجاء العالم، وترجم إلى الكثير من اللغات.

نبدأ أولاً بشرح عنوان الكتاب، وهو نقد العقل الخالص، فهو فحص عن العقل الخالص، من أجل بيان طبيعة المعرفة النظرية، واستغرق كانط وقتاً طويلاً في تأليفه لهذا الكتاب، وهو حوالي إحدى عشر سنة، حيث بدأه عام 1771 وفرغ منه سنة 1781.

يرى كانط أن النقد الذي ينشده "يطالب العقل بأن ينهض من جديد بأشق مهامه، أي معرفة الذات، وأن يقيم محكمة تؤمن له تحقيق مطالبه المحققة، وتقضي على كل الادعاءات الفاسدة، لا عن طريق اللجوء إلى التعسف، بل بالتزام قوانينه الأبدية والثابتة؛ وليست هذه المحكمة سوى نقد العقل المحض نفسه".⁽²⁾ النقد الكانطي هو بمثابة محكمة للعقل إذن، بغية فحص مزاعمه في المعرفة، وتقدير ما هي معارفه المشروعة وما هي معارفه غير المشروعة، فإذا عرف ذلك جيداً طلب الأولى، وتخلي عن الثانية.

غير أن كانط يبين لنا أن النقد لا يعني في نظره أبداً نقد الفلاسفة السابقين له، أي نقد آرائهم ومذاهبهم المختلفة، بالعكس تمام إن هذا النقد مميز جداً في تاريخ الفلسفة، لأنه يتوجه مباشرة إلى العقل، بوصفه ملكة إنتاج كل هذا التراث الفلسفي، فهو نقد العقل لنفسه. يقول: "إلا أنني لا أقصد بهذا نقداً للكتب والمذاهب، بل أقصد نقد ملكة العقل عموماً، وذلك بالنظر إلى كل المعارف التي يمكن أن يُسعى إلى تحصيلها مستقلاً عن كل تجربة، وبالتالي تقرر

(1) - إمانويل كانت، **نقد العقل المحض**، مقدمة الطبعة الأولى، ص38.

(2) - المصدر السابق، ص20.

إمكان أو عدم إمكان [وجود] ميتافيزيقا بوجه عام، وتحديد مصادرها ومداهها وحدودها، ولكن على أن يتم هذا كله على أساس مبادئ⁽¹⁾.

لهذا فالمقصود بعبارة نقد العقل هو الفحص عن قدرة العقل بوجه عام، فيما يخص جميع المعارف التي يطمح إلى تحصيلها باستقلال عن كل تجربة، فالعقل الخالص معناه العقل عندما يفكر من دون الاستعانة بالتجربة، فلفظ الخالص يقصد بها الخالصة من التجربة والملاحظة، أي الخالي من كليتهما، ومن ثم يقصد بها العقل وهو معتمد على ذاته فقط، من غير الارتكاز على الملاحظة والتجربة. لهذا فإن نقد العقل الخالص معناها الفحص عن نظام المبادئ القبلية والشروط القبلية للعلم، التي تتم بفضلها المعارف العلمية، وهذا بتوضيح استعمال هذه المبادئ والشروط القبلية أثناء التجربة، ثم بيان قيمتها في ضمان صحة التجربة.

ويمكننا القول إذن إن نقد العقل الخالص هي نقد العقل لذاته، والمنهج الذي سيستخدمه العقل في هذا النقد الذاتي هو المنهج المتعالي، الذي يوضح مبادئ وقوانين العقل الخالص، وأيضا حدوده وشكوكه. ومصطلح **المتعالي** (Transcendental) معناه المتعلق بالتجربة والمستقل عنها في آن واحد، ذلك أنه شرط ضروري للتجربة، لكنه لا يُستمد منها، لذلك فالمتعالي تابع للعقل. والفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية، فهي لا تبحث في موضوعات المعرفة، بل تبحث في المبادئ التي تصدر عنها المعرفة قبليا، كما تبحث في حدودها.

ينقسم **نقد العقل الخالص** إلى ثلاثة أجزاء هي:

1- الحساسية – أو الاستيتيقا – المتعالية

2- المنطق المتعالي؛ وينقسم بدوره إلى:

أ- التحليل المتعالي

(1) – إمانويل كانت، **نقد العقل المحض**، مقدمة الطبعة الأولى، ص 20.

ب- الجدل المتعالي

3- علم المناهج المتعالي

الحساسية المتعالية هي علم مبادئ الحساسية القبلية (أي التي تسبق التجربة).

التحليلات المتعالية هي العلم الذي يبحث في عناصر المعرفة الخالصة للعقل، والمبادئ التي لا يمكن التفكير في أي موضوع من دونها. فهو تحليل مجموع المعرفة الإنسانية القبلية إلى عناصر المعرفة للعقل الخالصة.

الجدل هو منطق الظاهر، فإن الجدل المتعالي هو العلم الذي يبحث في تجاوز العقل لحدود التجربة، من أجل تحديد الموضوعات بوجه عام، باعتبارها أشياء في ذاتها، بالرغم من أن هذه الموضوعات لا تُعطى في التجربة. فيتضح بذلك أن الجدل المتعالي هو فن سفسطائي، يبين لنا العلامات والقواعد التي نتعرف بواسطتها على إساءة استعمال العقل لمعايير الحقيقة، أما فائدته فهي أن يعيننا على تنقية العقل من أخطائه.

أما علم المناهج المتعالي فهو علم تحديد الشروط الصورية لنظام كامل للعقل الخالص.

1-العقل والفهم (La Raison et l'entendement):

هناك تمييز مهم وضعه كانط، ينبغي لنا توضيحه قبل عرض نظريته في المعرفة، وهو التمييز بين العقل والفهم، فالعقل يُؤخذ هنا بالمعنى الضيق، والمقصود به ملكة المعرفة العليا، وتكمن وظيفته في أنه يُدرج في الوحدة العليا للتفكير، ما قام الفهم بتهيئته سابقا. فهو ملكة المبادئ، وملكة استنباط الخاص من العام. بينما الفهم هو ملكة إنتاج التمثلات أو التصورات، أو ملكة تلقائية المعرفة، فهو ملكة التفكير في مواضيع الحدوس التجريبية، أي ملكة معرفة بواسطة التصورات، هي معرفة غير حدسية، بل تصورية.

أكبر مذهبين فلسفيين في نظرية المعرفة خلال القرنين السابع والثامن عشر هما المذهبين العقلاني والتجريبي، وكان الصراع بينهما على أشده، لهذا فقد اقترح كانط نظريته في المعرفة كمحاولة لحل النزاع بين هذين المذهبين. حيث يؤكد الفلاسفة التجريبيون أن مصدر المعرفة

هو التجربة والتجربة فقط، بينما يعارضهم الفلاسفة العقلانيون، بأنه توجد بعض الحقائق التي يستحيل اشتقاقها من التجربة، بل هي من صادرة عن العقل وحده، وهي مبادئ الأولى للمعرفة، من جهة والحقائق العلمية والفلسفية من جهة ثانية.

أما كانط فإنه ينطلق في نظريته للمعرفة من هذه الملاحظة وهي أن الرياضيات والفيزياء علمان موضوعيان ويتمتعان بيقين تام، "لم يكن في استطاعتي إلا أن أعتبر مثلي الرياضيات وعلم الطبيعة، اللذين صاروا على ما هما عليه بفضل ثورة تمت دفعة واحدة، وهما على درجة من الأهمية تكفي لتجعلني أفكر في العنصر الجوهرى للتحوّل الذي عاد بهذا نفع كبير عليهما في طريقة التفكير، ولأقتدي بهما في هذا الخصوص".⁽¹⁾

فيتساءل أولاً: كيف يمكن للعلم الموضوعي واليقيني أن يكون ممكناً؟ فهو ينطلق من علوم موجودة في الواقع وحققت نجاحاتها فعلاً، ليحلل أسباب هذه النجاحات، أي كيف وصلت الرياضيات والفيزياء إلى الموضوعية والدقة واليقين؟ ويتساءل بعد ذلك سؤالاً آخر: هل تستطيع الميتافيزيقا أن تحقق ما حققته الرياضيات والفيزياء، أي أن تكون علماً موضوعياً ويقينياً مثلها؟

لهذا يمكننا القول إن كتاب **نقد العقل الخالص** هو أولاً وقبل كل شيء بحث في الميتافيزيقا، لأنه بحث في نظرية المعرفة من وجهة نظر ميتافيزيقية، ويسعى فيه صاحبه لبيان فساد المذهبين المتنازعين معاً، فخطأ المذهب العقلاني يكمن في تجاوزه لحدود التجربة، حيث زعمت القدرة على معرفة كائنات لا يمكنها أن تكون من حيث طبيعتها مواضيع للتجربة، مثل الله، الحرية الإنسانية وخلود النفس. بينما يكمن خطأ المذهب التجريبي في إهماله للعقل، إذ أنه اكتفى بالتجربة الحسية وحدها، فلم يدرك وجود مبادئ متعالية ومن ثم غير تجريبية، والتي تعد الأطر القبلية للعقل، والتي يستحيل للتجربة أن تزودنا بها، بل يستحيل لمعطيات التجربة أن تتدخل فيها بحال من الأحوال. "وبالجملة فإن المتعالي هو السابق على التجربة ولكنه داخل نطاق العقل؛ والمعرفة المتعالية هي الخالية من كل عناصر الإحساس،

(1)- إمانويل كانت، نقد العقل المحض، مقدمة الطبعة الثانية، ص36.

والمبدأ المتعالي هو المبدأ الذي بواسطته يمتثل قبلها كل الشروط العامة التي بها وحدها يمكن للأشياء أن تصير موضوعات.

والفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبية القبلية. إنها لا تبحث في الموضوعات، بل في الأصول التي عنها تنشأ قبلها المعرفة، وحدودها. وهي نظام للمعرفة يعرض بطريقة قبلية موضوعات العقل المحض في نظام مرتبط ارتباطا ضروريا. وهي جزء من الميتافيزيقا النظرية. وموضوعها الرئيسي هو كيف يمكن للأحكام التركيبية القبلية أن توجد؟ وأوجها هو السؤال: كيف تكون الطبيعة ممكنة؟⁽¹⁾

2- أنواع الأحكام:

صنّف كانط الأحكام تصنيفا جديدا وخاصة به، لأنه يرتبط ارتباطا وثيقا بفلسفته، وسنحاول عرضا الآن: وقد ارتكز في تصنيفه الأول على علاقة المحمول بالموضوع في الحكم، ونتج عنه الأحكام التحليلية، والأحكام القبلية، بينما ارتكز في تصنيفه الثاني على علاقة الحكم بالتجربة، ونتج عنه الأحكام البعدية والأحكام القبلية.

أ- الأحكام التحليلية، وهي الأحكام التي تكون محمولاتها متضمنة في موضوعاتها، لهذا فهي لا تضيف إليها شيئا جديدا، بل هي تحصيل حاصل. "الأحكام التحليلية لا يشير محمولها إلا المعنى المفهوم الواقع من تصور الموضوع، وإن كان ذلك بصورة أقل وضوحا وأكثر غموضا في الشعور. عندما أقول: كل الأجسام ممتدة، فأنا لم أتوسع في مفهوم الجسم واكتفيت فقط بتحليل هذا التصور لأن الامتداد متضمن في الواقع في مفهوم الجسم قبل الحكم، مع أنه لا يشير إلى ذلك صراحة، وهذا هو الحكم التحليلي".⁽²⁾

ب- الأحكام التركيبية، وهي الأحكام التي لا تكون محمولاتها متضمنة في موضوعاتها، لذلك فهي تضيف شيئا جديدا لموضوعاتها، أي أنها توسع معرفتنا باستمرار، فهي عكس الأحكام التحليلية. "وعلى العكس فالقضية الآتية: بعض الأجسام ثقيلة، يشتمل محمولها

(1) - عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، ص ص 164-165.

(2) - إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص 5.

على شيء غير متضمن في حقيقة في مفهوم التصور العام للجسم، وينبغي إذا أن نطلق بالتالي عليها اسم الحكم التركيبي".⁽¹⁾

والأحكام التحليلية يحكمها مبدأ واحد هو مبدأ التناقض، كما بين لايبنتز ذلك سابقا. "إن جميع الأحكام التحليلية تستند بكاملها إلى مبدأ التناقض".⁽²⁾ بحيث إننا إذا ما نفينا المحمول عن الموضوع في هذا النوع من الأحكام فإن ذلك سيؤدي إلى التناقض الصريح. "ولما كان المحمول في الحكم التحليلي الموجب متضمنا فعلا من قبل في تصور الموضوع، فلا يمكن أن ننفيه عنه دون أن نقع في التناقض؛ وكذلك فإننا ننفي بالضرورة عن الموضوع عكس المحمول في الحكم التحليلي السالب، وهذا يتم يقينا بمقتضى مبدأ التناقض. وكذلك في القضية الآتية: كل جسم هو ممتد بالطبيعة، ولا جسم غير ممتد (بسيط) بالطبيعة".⁽³⁾ في حين لا يحصل ذلك أبدا في الحكم التركيبي، لأننا حتى لو نفينا فيه المحمول عن الموضوع، فلن يوقعنا ذلك في التناقض أبدا، لهذا فهي تحتاج إلى مبدأ آخر غير مبدأ التناقض. "الأحكام التركيبية تستلزم مبدأ آخر غير مبدأ عدم التناقض".⁽⁴⁾

إضافة إلى ما ذكرناه يؤكد كانط أن الأحكام التحليلية لا تضيف شيئا إلى معرفتنا، فهي مجرد تحصيل حاصل، لذلك فهي تفسيرية أو شارحة فقط. بينما الأحكام التركيبية هي وحدها التي تضيف الجديد إلى معارفنا، لذلك فهي توسعية. "لكن أيا كان مصدر الأحكام أو شرط صورتها المنطقية، ففيها من الأساس اختلاف بين، يجعلها إما «تفسيرية» لا تضيف شيئا إلى مضمون المعرفة، وإما «توسعية» تزداد بها المعرفة المعطاة. ويمكننا أن نطلق على الأحكام الأولى اسم الأحكام التحليلية، وعلى الثانية اسم الأحكام التركيبية".⁽⁵⁾

(1) - إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص5.

(2) - المصدر السابق.

(3) - المصدر السابق.

(4) - المصدر السابق. ص6.

(5) - المصدر السابق. ص4.

ج- **الأحكام البعدية**، وتسمى كذلك نسبة إلى التجربة، لأنها تأتي بعدها فهي مجرد ثمرة لها، أي أنها تُستخلص من التجربة.

د- **الأحكام القبلية**، وهي الأحكام التي لا تُستمد مطلقاً من التجربة، بل هي سابقة عن كل تجربة، فهي تعتمد على العقل وعلى المبادئ الموجودة فيه. "معرفة قبلية... تلك التي تحدث مستقلة بإطلاق عن كل تجربة. توجد مقابلها معرفة ممكنة تجريبياً، بعدياً، أي بواسطة التجربة".⁽¹⁾ لهذا فإننا نستنتج أن "هناك إذا سؤال على الأقل، كان يتطلب بعد التعمق في البحث فيه، ولا يمكن أن يُجاب عنه فوراً من النظرة الأولى: هل توجد مثل هذه المعرفة المستقلة عن التجربة، وحتى عن جميع انطباعات الحواس. إن معارف من هذا النوع تسمى معارف قبلية، ويميز بينها وبين المعارف التجريبية التي تصدر بعدياً، أي التي مصدرها في التجربة".⁽²⁾

ومن تركيب هذه الأنواع الأربعة تنتج هذه الأحكام: **الأحكام التركيبية البعدية**، وهي الأحكام التي تُستمد من التجربة من جهة، وتكون محمولاتها غير متضمنة في موضوعاتها. "توجد أحكام تركيبية بعدية (A posteriori) مصدرها التجربة".⁽³⁾ ويرى كانط أن جميع الأحكام التي نستمدّها من التجربة تكون تركيبية وعلى الدوام. "الأحكام التجريبي هي دائماً تركيبية".

الأحكام التحليلية القبلية وهي الأحكام التي تُستنتج من العقل مباشرة، وتكون محمولاتها جزءاً من موضوعاتها. ومن هناك تلازم حقيقي بين صفة التحليلية وصفة القبلية في هذه الأحكام، لأن الأحكام التحليلية تكون قبلية من طبيعتها ذاتها. "جميع الأحكام التحليلية تستند بالكامل إلى مبدأ التناقض، وهي بطبيعتها معارف قبلية".⁽⁴⁾

الأحكام التحليلية البعدية مستحيلة بطبيعتها، لأنها تتضمن تناقضاً صريحاً. يقول: "ومن غير المعقول أن يُبنى الحكم التحليلي على التجربة، بما أنني لست في حاجة إلى أي شيء خارج

(1)- إمانويل كانت، نقد العقل المحض، ص 58.

(2)- المصدر السابق.

(3) - إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ص 6.

(4)- المصدر السابق.

تصوري للموضوع لكي استصدر هذا الحكم، وبالتالي لست في حاجة إلى شهادة التجربة. فمثلا القضية الآتية: الجسم ممتد؛ هذه القضية قبلية بالتأكيد، وليست حكما تجريبيا. وقبل أن أنتقل فعلا إلى التجربة أجد في تصور الموضوع جميع شروط الحكم، ويبقى علي استخلاص المحمول منه طبقا لمبدأ التناقض، وهكذا أدرك في الوقت نفسه ضرورة الحكم التي لا أتلقاها من التجربة".⁽¹⁾

أما الأحكام التركيبية القبلية، فهي النوع الجديد التي أضافه كانط، وإذا كان يبدو مستحيلا لبعض الفلاسفة، فإن كانط يقر به، ويدافع عنه، بل ويمنحه أهمية قصوى في فلسفته. "توجد أحكام تركيبية بعدية (A posteriori) مصدرها التجربة، ولكن توجد أيضا بالتأكيد أحكام تركيبية قبلية (A priori) في الذهن والعقل المجرد. وهذه وتلك تتفق في أنها لا تقوم على البديهية الأساسية في التحليل، نعني مبدأ التناقض فقط؛ فهي تستلزم غير هذا المبدأ مبدأ آخر".⁽²⁾

ونعطي مثلا عن ذلك العملية الحسابية $12=5+7$ ، هذا حكم تركيبى، لأن العدد 12 ليس متضمنا لا في العدد 5 ولا في العدد 7. "ويمكن أولا أن نفكر أن القضية $12=5+7$ هي قضية تحليلية بسيطة تنتج من تصور مجموع سبعة وخمسة بمقتضى مبدأ التناقض*. لكن إذا نظرنا عن كثب، فإننا نلاحظ لأن تصور مجموع سبعة وخمسة لا يحتوي أي شيء آخر غير اجتماع العددين في واحد، بينما نحن لا نفكر على الإطلاق في ماهية هذا العدد الواحد الذي يحتوي على العددين الآخرين. إن مفهوم تصور العدد اثني عشر لا يدخل في مفهوم تصور اجتماع سبعة وخمسة. ومهما حاولت أن تحلل التصور، الذي عندي عن مثل هذا المجموع الممكن، وعلى النحو الذي يحلو لي، فإنني لا أجد فيه مع ذلك الرقم 12. وينبغي إذا تجاوز هذه التصورات، وأن نلجأ إلى العيان [الحدس] الذي يطابق أحد العددين، خمس أصابع مثلا أو (كما يقول سجنر في كتاب علم الحساب) خمس نقط مثلا، ثم نضيف بواسطة العيان واحدة بعد أخرى من الوحدات الخمس المعطاة إلى تصور سبعة. إذا فنحن بهذه القضية $12=5+7$

(1) - إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص 6-7.

(2) - المصدر السابق، ص 6.

* وهو التصور الذي كان سائدا عند معظم الفلاسفة قبله وعلى رأسهم لايبنتز وفولف.

نتوسع في مفهوم تصورنا، ونضيف إليه تصورا جديدا، لم يكن في مفهومه، وبعبارة أخرى فالقضية الحسابية هي دائما قضية تركيبية، ونذكر حينئذ أنه مهما أدنا وقلبنا في هذا التصور، كيفما نشاء فلن نحصل أبدا بتحليله على المجموع، إنما نحصل عليه بالعيان وحده".⁽¹⁾

والأمر بالمثل بالنسبة إلى القضية الهندسية مجموع زوايا المثلث هو زاويتين قائمتين، فهذا حكم تركيبى، لأن مساواة زوايا المثلث لقائمتين ليست متضمنة في مفهوم المثلث، وهو أنه شكل هندسي تحده ثلاثة أضلاع متقاطعة مثلى مثلى. "وأية بديهية من بديهيات الهندسة البحتة ليست تحليلية، لأسباب أخرى يمكن افتراضها، فالقضية الآتية: "الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين" قضية تركيبية؛ ذلك لأن تصوري «للمستقيم» ليس فيه أي معنى من معاني العظم، ولا يحتوي إلا على معنى الاستقامة. إذا فتصور «الأقصر» هو تصور مضاف تماما، ولا يمكن استخراجها من تصور الخط المستقيم بأي نوع من التحليل".⁽²⁾

ويتضح لنا مما سبق أن كانط أضاف نوعا جديدا من الأحكام سماه الأحكام التركيبية القبلية، ثم راح يثبت أن العلوم تقوم على هذا النوع من الأحكام، حيث نجدها أولا في العلوم الرياضية المختلفة، فقال: "الأحكام الرياضية كلها تركيبية"⁽³⁾، لكنها من جهة أخرى قبلية أيضا "ويجب أن نلاحظ أولا أن القضايا الرياضية بمعناها الخاص هي دائما قبلية، وليست تجريبية قط، لأنها تحتوي على ضرورة لا يمكن استخلاصها من التجربة".⁽⁴⁾

بينما كان العقلانيون قبله خاصة لايبنتز يعتبر القضايا الرياضية قضايا تحليلية تقوم على مبدأ عدم التناقض فقط، وهو ما رفضه كانط. "كما يرى لايبنتس أن العقل يتقدم تحليليا في تطوير العلم الرياضي. فنحن لا نحصل إلا على تعريفات ومبدأ التناقض، ثم نستطيع أن نتقدم بواسطة التحليل. أما بالنسبة لكانط، فإن الرياضيات ليست، كما رأينا، علما تحليليا؛

(1) - إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص 8.

(2) - المصدر السابق، ص 8-9.

(3) - المصدر السابق، ص 7.

(4) - المصدر السابق.

لأنها علم تركيبى يتطلب عيانا، ويتقدم بصورة بنائية، ويصدق هذا على الحساب، كما يصدق على الهندسة".⁽¹⁾

وهذا الرأي جديد تماما في تاريخ الفلسفة، فقد أجمع الفلاسفة والرياضيون على أن القضايا الرياضية هي تحليلية قبلية، إلا أن كانط يرفض ذلك، ودليله في ذلك هو التحليل الذي قدمناه قبل قليل، وهو أن تصور الموضوع في القضايا الرياضية لا يتضمن تصور المحمول، بل هو مضاف له، لذلك فهم حكم تركيبى. لكنه من جهة أخرى يستحيل أن يُستخلص من التجربة، مثلما حاول التجريبيون الإنجليز إثباته، وأخفقوا في ذلك، لأن القضايا الرياضية تتضمن عنصرين لا يأتیان من التجربة مطلقا هما الكلية (Universalité) والضرورة (Nécessité)، بل مصدرهما العقل والعقل فقط. "كانت... يرى أن... الرياضيات... معرفة أولية كلية ضرورية سابقة على كل تجربة".⁽²⁾

كما نجد الأحكام التركيبية القبلية في الفيزياء. "وكان من حسن التوفيق أني استطعت أن أقول، وأن متأكد من قولي، إن المعارف التركيبية القبلية موجودة ومعطاة لنا في الرياضيات البحتة والفيزياء المجردة... لأن هذين العلمين يحتويان على قضايا معروف أنها بصفة عامة أنها قضايا صادقة برغم أنها مستقلة عن التجربة. ويكون صدقها عن طريق العقل وحده، فتكون يقينية بالضرورة".⁽³⁾

إن الكلية والضرورة اللتين تتميز بهما قضايا العلم، كما هو الحال في الرياضيات والفيزياء، يستحيل أن تأتي من التجربة، بل من العقل وحده، وهذا دليل قبليتها، "ولكن من البين أن نجاح العلم هو نجاح العقل، لأن التجربة وحدها لها تصنع العلم، وإنما تصبح التجربة علما حين تطبق المبادئ «الأولانية» على موضوع معين".⁽⁴⁾ كما أن صفتي الكلية والضرورة هما اللتان تضمنان لهذه العلوم الموضوعية والدقة واليقين في نتائجها.

(1)- كويلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة (من عصر التنوير في فرنسا إلى كانط)، ص 339.

(2)- زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، ص 47.

(3) - إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص 20.

(4)- عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، مصر، دار المعارف، 1967، ص 85-86.

لهذا فإن الإشكالية الأساسية التي ستطرحها الفلسفة الكانطية هي إشكالية إمكان العلم، ولا تكمن هذه الإشكالية في السؤال هل العلم ممكن، بل كيف يكون العلم ممكنا؟ "وهكذا فلدينا معرفة تركيبية قبلية لا تقبل الجدل، ولا يحق لنا أن نتساءل كيف تكون هذه المعرفة ممكنة (لأنها موجودة)، وإنما يجب علينا أن نتساءل كيف تكون هذه المعرفة ممكنة، حتى يمكننا أن نشق من مبدأ إمكان هذه المعرفة المعطاة لنا مبدأ إمكان جميع المعارف الأخرى".⁽¹⁾

ينطلق كانط إذن من مسلمة أن العلم موجود ومتحقق فعلا، وذلك بالنظر إلى الواقع، حيث نجد أن الرياضيات والفيزياء علمين قائمين ووصلا إلى درجة العلمية الحققة، وحققا نجاحات كبيرة، فيتساءل: "كيف تكون رياضيات بحتة ممكنة؟"

كيف يكون علم الطبيعة المحض ممكنا؟".⁽²⁾

غرض كانط إذن من طرح إشكالية إمكان العلم، هو أن ينتقل من إمكان الرياضيات والفيزياء بوجه خاص، إلى إمكان العلم بوجه عام.

والحقيقة إن مشكلة إمكان العلم سترتد عند كانط وبالضرورة إلى مشكلة إمكان الأحكام التركيبية القبلية "إن الإشكال الحقيقي للعقل يكمن في السؤال: كيف تكون أحكام تأليفية ممكنة قبلية؟".⁽³⁾ ويعود هذا الإشكال في النهاية إشكال قدرة العقل على تكوين الأحكام التركيبية القبلية، أي كيف يتم تكوين الأحكام التي تكون مبادئها ضرورية وكلية من جهة، ومن جهة أخرى تزودنا بمعارف جديدة حقا عن العالم الواقعي، ولديها القدرة على توسيع معرفتنا أكثر فأكثر؟

وغاية كانط هو أن ينتقل من الرياضيات والفيزياء مباشرة إلى الميتافيزيقا، ويثبت أن الميتافيزيقا تحتوي هي أيضا أحكاما تركيبية قبلية، لأنه هذا هو الشرط الأساسي لكي تكون علما حقيقيا، لأن الميتافيزيقا لا تهدف أبدا إلى تكوين قضايا تحصيل حاصل، أي لا تضيف لها شيئا، بل إنها ترغب مثل كل علم آخر إلى أن تطوّر نفسها وزيادة مضمونها المعرفي باستمرار. يقول:

(1) - إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ص 20.

(2) - إمانويل كانت، نقد العقل المحض، ص 75.

(3) - المصدر السابق، ص 74.

"الميتافيزيقا... يجب أن تكون محتواة معارف تأليفية قبلية، وليست مهمتها أبدا مجرد تفكيك المفاهيم التي نكونها قبلية عن الأشياء، وبهذا يتم شرحها بطريقة تحليلية، إنما نريد أن نوسع معرفتنا قبلية، ولتحقيق هذا الغرض لابد أن نلجأ إلى استخدام قضايا أساسية قادرة على أن تضيف إلى المفهوم المعطى شيئا لم يكن محتوي فيه، وتكون لديها القدرة أيضا لكي تتجاوز حقا، بواسطة أحكام تأليفية قبلية، حدا تعجز التجربة نفسها عن اللحاق بنا إليه؛ وذلك على سبيل المثال كنا في القضية [القائلة]: يجب أن تكون للعالم بداية أولى... إلخ. وهكذا نرى أن الميتافيزيقا، أقله في ما يخص الهدف منها، تتكون من قضايا تأليفية قبلية".⁽¹⁾

وبما أن الأحكام التركيبية القبلية تظهر في ثلاثة علوم هي؛ الرياضيات، الفيزياء والميتافيزيقا، لأجل هذا قسم كانط كتابه **نقد العقل الخالص** إلى ثلاثة أقسام هي:

أ- **الحساسية المتعالية:** ويثبت فيه كانط أن علم الرياضيات يقوم على الزمان والمكان، ويعتبرهما الصورتين القبليتين للحساسية، وهما يحددان كل ما يُدرك بالحواس.

ب- **التحليلات المتعالية:** وتعتبر القسم الأساسي في هذا الكتاب، كما أنها أصعبها. يحاول كان أن يثبت فيه أن الفيزياء هي الأخرى علم تركيبية قبلي. ومن الواضح بذاته أن الفيزياء علم طبيعي ومن ثم فهي تنطلق أساسا من الملاحظة والتجربة، غير أن العقل سيتدخل بعد ذلك ليربط وتنظيم الإدراكات الحسية المستمدة من التجربة، وعندما تفعل ذلك فإنها ستتركز على بعض التصورات العقلية الخاصة، التي يستحيل أن تصدر عن التجربة، ويسمي كانط هذا النوع الخاص من التصورات العقلية المقولات. وبالرغم من أنها لا تُشتق من التجربة، إلا أنها ضرورية لها، وهي تصورات قبلية، لكنها لن تبدأ في العمل إلا في التجربة، لهذا فهي تصورات خالصة، ويمكن للإنسان أن يكتشفها ويصنفها من خلال الفحص الدقيق لأنواع الأحكام المنطقية التي نصدرها على الموضوعات، ويمكننا تعريفها بأنها الأطر القبلية للمعرفة.

(1) - إمانويل كانت، **نقد العقل المحض**، ص 73.

ج- الجدل المتعالي:

وهنا ينتقل كانط إلى صلب بحثه وهو الميتافيزيقا، ويفحص عن الأحكام التركيبية القبلية في مجال الميتافيزيقا. فوجد أن حال الميتافيزيقا معاكس لحال الرياضيات والفيزياء، لأنه إذا كانت الرياضيات والفيزياء تتطلقان أساسا من التجربة، أو مما سماه كانط الحدوس التجريبية، فإن الميتافيزيقا تبتعد منذ البداية عن التجربة الحسية وتسعى لتجاوزها، وهذا هو السبب الحقيقي الذي يجعلها عاجزة عن الوصول إلى أحكام تركيبية قبلية حقيقية، ولهذا بالذات فإنها فشلت في أن تصبح علما مثل الرياضيات والفيزياء. "وفي ما يخص الميتافيزيقا، وهي معرفة عقلية تأملية تحتل وضعاً متفرداً تمام التفرد، وهي ترتفع كلياً فوق التعلم ممن التجربة، وذلك من حيث إنها [تستعين] بمجرد مفاهيم فحسب (لا كما هي الحال في الرياضيات حيث تطبق المفاهيم على العيان)، حيث يجب إذا أن يتلمذ العقل على نفسه، هي لم يوائمتها الحظ السعيد حتى الآن لتبدأ سيرها على طريق أمين لتكون علماً، وذلك على الرغم من أنها أقدم عهداً من سائر العلوم، وستبقى كذلك إن فُضي على جميع العلوم الأخرى أن تتردى في هاوية بربرية مدمرة تبتلع كل شيء. ذاك أن العقل يجد نفسه فيها [أي الميتافيزيقا] متعثراً على الدوام، حتى عندما يريد أن يعرف قبلياً (كما يظن ذلك في مقدوره) تلك القوانين التي تؤيدها التجربة الأكثر انتشاراً".⁽¹⁾

وقد لخص كانط موقفه من المعرفة بعبارة موجزة وهامة تقول: "كل معرفة إنسانية تبدأ بالحدوس (التجريبية)، وتسير من ثم إلى تصورات، وتنتهي بأفكار".⁽²⁾ وتقابل هذه العناصر الثلاثة المختلفة فيما بينها، ثلاث ملكات متميزة في النفس وهي، الحساسة، الفهم والعقل، والتي يكمن عملها الرئيسي في توحيد الحدوس التجريبية وتنظيمها. "لا يفناً كانط يؤكد أن الموضوعات لكي تُعرف لنا لابد أن تأتي موافقة للتصورات والمبادئ التي تملكها أذهاننا، والتي تُضفي

(1)- إمانويل كانت، نقد العقل المحض، ص ص 35-36.

(2)- عبد الرحمن بدوي، إمانويل كانت، ص 171.

على الأشياء المشتتة وحدة ونظاما، والملكات المختلفة التي بها يُضفي الذهن ذلك النظام ثلاث: «الحساسية» و«الفهم» و«العقل» (بمعناه الضيق)⁽¹⁾.

ويرى كانط أن كل ملكة من هذه الملكات لا تقدم لنا مادة المعرفة، لأن المادة الخام للمعرفة تأتي من التجربة وحدها، أي من الحدوس التجريبية، التي هي منطلق كل معرفة مشروعة، غير أن ملكات النفس الثلاث عبارة عن أطر ذهنية فارغة من كل مضمون، فهي مجرد وظائف تركيبية. "فلكي نفهم طبيعة التجربة يلزم إذن أن نسأل: ما السبب الذهن في المعرفة؟ وما هي الصور والمبادئ «الأولانية» التي تصب الذهن فيها موضوعاته؟

وللإجابة عن هذا السؤال، فرق كانط بين المعرفة، المكتسبة عن كطريق الحس، وبين المعرفة عن طريق التصور، وإن يكن يستدرك بأنه لا شيء من الحس ولا من التصور يستطيع أن يعطي معرفة بدون الآخر، ويؤكد أن تصورات بغير حدوس تكون فارغة، وأن حدوسا بغير تصورات تكون عمياء"⁽²⁾.

أما آخر جزء من الكتاب، فيخصه كانط لما سماه النظرية المتعالية للمنهج، أو علم المناهج المتعالي، ويقصد به تحديد الشروط الصورية لنظام تام للعقل الخالص، وهو أصغر جزء في الكتاب لأنه لا يمثل إلا سدسه فقط.

(1)- عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، ص ص92-93.

(2)- المرجع السابق، ص93.

- قائمة المصادر والمراجع:

- المصادر باللغة العربية:

- 1- إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين وفتحي الشنيطي، الجزائر، سلسلة الأنيس، 1991.
- 2- إمانويل كنت، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكيني، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2013.

- المصادر باللغة الأجنبية:

- Kant, *Logique de Kant*, Traduit par J. Tissot, Paris, Librairie Philosophique de Ladgrange, 2^{eme} édition, 1862.

- المراجع باللغة العربية:

- 1- زكريا إبراهيم، كانت الفلسفة النقدية، مصر مكتبة مصر الطبعة الاثنية 1972.
- 2- إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكارث إلى هيوم، الإسكندرية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2000.
- 3- عثمان أمين، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية، مصر، دار المعارف، 1967.
- 4- عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، 1977.
- 5- جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997.
- 6- وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010.
- 7- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.

- 8- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
- 9- فردريك كويلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس، الفلسفة الحديثة (من عصر التنوير في فرنسا إلى كانط)، ترجمة حبيب شاروني ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2010.
- 11- كريم متى، الفلسفة الحديثة، عرض نقدي، ليبيا، منشورات بنغازي، 1974.
- 12- مراد وهبة، المذهب عند كمنط، ترجمة نظمي لوقا، القاهرة، مكتبة أنجلو المصرية، 1979.
- 13- ستيفورات هامبشر، عصر العقل، (فلاسفة القرن السابع عشر)، ترجمة ناظم الطحان، سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 1986.

الفهرس:

المحور الأول: مدخل إلى الفلسفة الغربية الحديثة

- تمهيد..... 3
- 1- أسباب نشأة الفلسفة الحديثة..... 4
- 1- حركة الإصلاح الديني..... 4
- 2- النهضة العلمية..... 8
- 3- النزعة الإنسانية (L'Humanisme)..... 24
- 4- التطورات السياسية والاقتصادية الكبرى..... 26
- II- خصائص الفلسفة الحديثة..... 29
- 1- الموضوع..... 29
- أ- الإنسان..... 29
- ب- الطبيعة..... 35
- 2- المنهج..... 39
- 3- اللغة..... 42
- III- المؤسسات العلمية في العصر الحديث..... 44
- الخلاصة..... 45
- قائمة المصادر والمراجع..... 48

المحور الثاني: فلسفة رونييه ديكارت

- 1- الثورة الديكارتية في تاريخ الفلسفة الحديثة.....53
- 1- ثورة في المنهج.....53
- 2- ثورة في الفلسفة.....54
- 3- ثورة في العلوم.....55
- II- حياته.....57
- III- مؤلفاته.....60
- IV- تعريف الفلسفة.....62
- V- المنهج الرياضي.....69
- 1- الحدس (L'intuition).....70
- 2- الاستنباط (La déduction).....71
- VI- قواعد المنهج الديكارتي.....74
- VII- ميتافيزيقا ديكارت.....79
- 1- الشك الديكارتي.....80
- 1-2- خصائص الشك الديكارتي.....80
- أ- أنه شك منهجي.....80
- ب- أنه شك مرحلي ومؤقت.....81
- ج- أنه شك نظري.....81
- 1-2- مراحل الشك الديكارتي.....82

- أ- الشك في المعارف الحسية.....83
- ب- الشك في الحالات الانفعالية والشعورية.....84
- ج- الشك في المعارف العقلية والرياضية بوجه خاص.....86
- VIII- إثبات وجود النفس (أو الكوجيتو).....88
- IX- نظرية الأفكار الفطرية.....90
- X- أدلة وجود الله.....91
- 1- الدليل الأول: دليل فكرة الكمال أو اللاتناهي.....92
- 2- الدليل الثاني: دليل الخلق والخلق المستمر.....93
- 3- الدليل الثالث: الدليل الثالث: الدليل الوجودي أو الأنطولوجي.....93
- XI- إثبات وجود العالم.....95
- الخلاصة.....97
- قائمة المصادر والمراجع.....101

المحور الثالث: فلسفة باروخ سبينوزا

- I- حياته.....106
- II- مؤلفاته.....110
- III- مصادر فلسفته.....111
- IV- مشروعه الفلسفي.....114
- V- منهجه.....117
- VI- نظرية المعرفة.....122

122.....	1- المعرفة من الدرجة الأولى (الحسية والتخيلية)
125.....	2- المعرفة من الدرجة الثانية (العقلية)
126.....	3- المعرفة من الدرجة الثالثة (الحدسية)
128.....	VII- الميتافيزيقا
128.....	1- الجوهر وصفاته وأحواله
128.....	أ- الجوهر (La Substance)
132.....	ب- الصفات (Les Attributs)
135.....	ج- الأحوال (Les Modes)
137.....	2- نقد الغائية
139.....	3- الإنسان
142.....	VIII- فلسفة الأخلاق
107	- قائمة المصادر والمراجع

المحور الرابع: فلسفة جوتفريد لايبنتز

151.....	I- حياته
154.....	II- مؤلفاته
156.....	III- مشروعه الفلسفي
157.....	IV- من عالم الأجسام إلى عالم المونادات
160.....	V- المونادولوجيا
161.....	1- مفهوم المونادة
165.....	2- الحالات الداخلية للمونادات

166.....	3- أنواع المونادات.....
166.....	أ- المونادات العارية.....
167.....	ب- الأنفس الحيوانية.....
168.....	ج- الأرواح.....
170.....	VII- نظرية الانسجام المسبق.....
176.....	VIII- نظرية المعرفة.....
178.....	IX- نظرية الأفكار الفطرية.....
181.....	- قائمة المصادر والمراجع.....

المحور الخامس: فلسفة جون لوك

188.....	I- حياته.....
190.....	II- مكانة نظرية المعرفة عند لوك.....
191.....	III- من نقد المذهب العقلاني إلى تأسيس المذهب التجريبي.....
198.....	1- نقد نظرية الأفكار الفطرية.....
200.....	2- التجربة أساس المعرفة الإنسانية.....
200.....	IV- أنواع التجربة.....
200.....	1- التجربة الخارجية أو الإحساس.....
200.....	2- التجربة الباطنية أو التأمل.....
203.....	V- الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية للأجسام.....
205.....	VI- الأفكار البسيطة والأفكار المركبة.....

206.....	1- الأفكار البسيطة.
209.....	2- نظرية ملكات النفس (La théorie des Facultés de l'âme)
209.....	أ- الإدراك الحسي (La Perception sensible)
209.....	ب- الحافظة (La Réention)
210.....	ج- التأمل أو التفكير (La Contemplation)
210.....	د- الذاكرة (La Mémoire)
210.....	3- الأفكار المركبة.
211.....	أ- الضم أو الجمع.
211.....	ب- العلاقة.
211.....	ج- التجريد.
212.....	VII- أنواع الأفكار المركبة.
212.....	1- أفكار الأعراض.
212.....	أ- الأعراض البسيطة.
212.....	ب- الأعراض المركبة.
212.....	2- أفكار العلاقات.
213.....	3- أفكار الجواهر.
213.....	أ- الجوهر المادية.
213.....	ب- الجواهر الروحية.
213.....	VIII- أنواع المعرفة.

213.....	1- المعرفة الحدسية.....
215.....	2- المعرفة البرهانية.....
215.....	أ- الاستدلال الرياضي.....
216.....	3- المعرفة الحسية.....
217.....	4- المعرفة الإيمانية.....
217.....	IX- نقد فكرة الجوهر.....
221.....	- قائمة المصادر والمراجع.....

المحور السادس: فلسفة جورج باركلي

225.....	I- حياته.....
228.....	II- مؤلفاته.....
229.....	III- نظرية المعرفة.....
230.....	1- نقد الأفكار المجردة.....
239.....	2- رفض الجوهر المادي.....
244.....	3- رفض التمييز بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية.....
247.....	4- إثبات الجوهر الروحي.....
250.....	IV- المذهب المثالي.....
257.....	V- الله مصدر أفكارنا.....
261.....	VI- المذهب اللامادي.....
264.....	VII- نقد فلسفة باركلي..

268.....	- الخلاصة.....
270.....	- قائمة المصادر والمراجع.....
المحور السابع: فلسفة ديفيد هيوم	
274.....	I- حياته.....
278.....	II- مؤلفاته.....
279.....	III- المشروع الفلسفي لهيوم: تأسيس علم الطبيعة البشرية.....
280.....	1- موضوع الفلسفة.....
284.....	2- منهج الفلسفة.....
286.....	IV- نظرية المعرفة.....
287.....	1- الانطباعات والأفكار.....
291.....	V- إدراكات الإحساس وإدراكات التأمل.....
293.....	VI- الإدراكات البسيطة والإدراكات المركبة.....
297.....	VII- دور الذاكرة والمخيلة.....
298.....	VIII- ملكة الربط.....
301.....	IX- نقد هيوم للمفاهيم الميتافيزيقية.....
301.....	1- نقد الجوهر.....
307.....	2- نقد علاقة العلية.....
311.....	- الخلاصة.....
313.....	- قائمة المصادر والمراجع.....

المحور الثامن: فلسفة إيمانويل كانط

- أ- حياته.....318
- ب- مراحل تطور فلسفته.....319
- 1- المرحلة قبل النقدية.....319
- أ- المرحلة العقلانية.....319
- ب- المرحلة التجريبية.....319
- 2- المرحلة النقدية.....321
- ب- المشروع الكانطي: إصلاح الميتافيزيقا.....322
- ب- من مشكلة الميتافيزيقا إلى نظرية المعرفة.....332
- ب- كانط والفلسفة المثالية.....335
- ب- الفلسفة النقدية.....337
- ب- مفهوم النقد في الفلسفة النقدية.....339
- ب- التوفيق بين العقلانيين والتجريبيين.....340
- ب- مختلف مجالات النقد الكانطي.....345
- ب- الثورة الكوبنيكية.....348
- ب- نظرية المعرفة على ضوء كتاب نقد العقل الخالص.....350
- 1- العقل والفهم (La Raison et l'entendement).....352
- 2- أنواع الأحكام.....354

364.....	قائمة المصادر والمراجع
366.....	الفهرس