

من ديكارت إلى هيوم

الدكتور

إبراهيم مصطفى إبراهيم

الفلسفة الحديثة

من ديكارت إلى هيوم

اهداءات ٢٠٠١

الدكتور / إبراهيم مصطفى

الإسكندرية

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم

كمبيوتر: (دار الوفاء)

الطباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

شارع ملك حفني، قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن دربالة أمام بلوك ٣

الرقم البريدى: ٢١١١٢١٤ فيكتوريا - اسكندرية

رقم الإيداع: ٤٦٩ / ٢٠٠٠

الترقيم الدولى: ٥ - ٣٢٧ - ٠٦٤ - ٩٧٧

الفلسفة الحديثة

من ديكارت إلى هيوم

الدكتور

إبراهيم مصطفى إبراهيم

الناشر

دار الرفاء لدنيا الطباعة والنشر

ت: ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية



المقدمة

قال الشيخ ابن القيم الجوزية - رحمه الله - في "عدة الصابرين"، كان الشيخ الحسن البصري.. رحمه الله - إذا ابتدأ حديثه يقول:

الحمد لله. ربنا لك الحمد بما خلقتنا ورزقنا، وهديتنا وعلمتنا، وأنفذتنا وفرجت عنا. لك الحمد بالإيمان، ولك الحمد بالإسلام، ولك الحمد بالقرآن، ولك الحمد بالأهل والمال، والمعافاة. كَبَّتْ عدونا وبسطت رزقنا. وأظهرت أمتنا. وجمعت فرقتنا. وأحسنت معافاتنا. ومن كل ما سألك ربنا أعطيتني. فلك الحمد على ذلك حمداً كثيراً. لك الحمد بكل نعمة أنعمت بها علينا في قديم أو حديث. أو سر أو علانية، أو خاصة أو عامة، أو حمى أو ميت، أو شاهد أو غائب، لك الحمد حتى ترضي، ولك الحمد إذا رضيت، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد..

ففقد أردت من تأليف هذا الكتاب أن يكون أشبه بموسوعة فلسفية تشمل على مذاهب ونظريات وأفكار فلاسفة تعارف على تسميتهم في تاريخ الفكر الفلسفى الإنسانى باسم فلاسفة "الفلسفة الحديثة" تمييزاً لها عما جاء به السابقون عليها من فلسفة أهل الشرق فى مصر الفديمة، والصين، والهند، وبلاد فارس القديمة (إيران الحالية)، وفلسفة اليونان، وفلسفة العصور الوسطى، وعما جاء به اللاحقون عليها وهم أقطاب الفلسفة المعاصرة الذين ظهروا منذ بداية القرن العشرين أى بعد وفاة نيشه وحتى شروق شمس القرن الواحد والعشرون والألفية الثالثة.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



وطبقاً لما تصورته فقد أثرت أن أبدأ الكتاب بباب يتضمن فلسفة العصور الوسطى وعصر النهضة في الغرب لما لها من آثار مازالت باقية ربما حتى يومنا هذا، قبولاً ورفضاً، تأسيساً وتطويراً. ثم باب ثان يتضمن المذهب العقلي ممثلاً في أكبر ممثليه: ديكارت وبسكال.. ومايلرانتش.. وسبينوزا.. ولبينتز.. ثم باب ثالث يتضمن المذهب التجريبي وخبير ممثليه جون لوك.. وجورج بركل.. وديفيد هيوم.. مع إشارات داخلية في متن الباب إلى توماس هوبز وفرنسيس بيكون.

ولعلى أكون صادقاً مع نفسي أولاً ثم معكم إذا قلت أن تاريخ الفلسفة الحديثة يتضمن عدداً أكبر وأكثر من هؤلاء الذين أتي الكتاب على ذكرهم ولكنني أشرت إلىأهمهم وهم المؤثرون والمؤسسين، وهم الرواد والأساطين.

وتمشياً مع روح الكتاب.. فهناك كتاب ثان عن "الفلسفة الحديثة من كنط إلى نيتشه" وفيه استكمل الحديث عن بقية الفلاسفة الذين كان لهم تأثير مباشر على الفكر الإنساني برمته.. شرقاً وغرباً.. أمثال: كنط.. وهيجل.. وشوبنهاور ونيتشه وغيرهم إن أمكن.

وашتمل الكتابان على أهم الأفكار والنظريات التي عالجوها في مؤلفاتهم المتباعدة، ولكن يمكن إيجازها على كثرة هذه المؤلفات في: نظرية المعرفة وهي ميتافيزيقاً تحليلية تناولت تحليل طرق المعرفة وشروطها وبنائها وغيرها من موضوعات المعرفة.

والأخلاق وإن كنت أرى أنهم لم يستطعوا معالجتها بالشكل الواجب لأنهم خلطوا مناهج البحث المختلفة فلم تعالج كما يجب، هذا بالإضافة إلى خلطهم بين أفكار المفكرين المسلمين وبين أفكارهم فجاءت نظريات الأخلاق باهتة، لا لون لها ولا طعم. أما النظريات السياسية فقد عولجت

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

بحسب الأهواء معالجات نظرية فانقسم الباحثون بإزائها فسمان، قسم كتب فيها من منظور ما ينبغي أن يكون جاءت نظريات خيالية يصعب إن لم يكن يستحيل تطبيقها في الواقع، وقسم كتب فيها من منظور هواه الخاص لمناصرة حزب أو جماعة أو حاكم هذا بالإضافة أيضاً إلى أنها معالجات وقائية بحسب ظروف العصر الذي وجدوا فيه، فلم تكن صالحة لكل زمان ومكان لفقدانها الأسس السليمة.

أما الألوهية ونقصد بها الحديث عن ذات الله تعالى وصفاته وأدلة وجوده، فقد اختلف تناولهم لها مما جعلها تبني على اعتنادات خاطئة وما بنى على باطل كان باطلًا.. فهناك خلط بين كلام مفكري المسلمين سواء كانوا فلاسفة أو علماء كلام أو فقهاء وبين أرائهم ومعتقداتهم مما أدى بهم إلى الوصول إلى نتائج إما أنها شكية أو لا أدبية أو الحادبة، مما جعل الكثيرون ينظرون إلى الفلسفة باعتبارها كفر وإلحاد نظراً للخلط بين النظريات سواء في مجال المعرفة أو في مجال الأخلاق أو في مجال الألوهية والحديث عن النفس الإنسانية وما يتبع هذا الحديث من الإشارة إلى معالجة مفهومات الحرية والجبرية وغيرها.

وبعد عرض هذه النماذج في الفلسفة الحديثة فـ فى يقينى أن هذه الصحوة التى ألمت بأوروبا الغربية خلال القرون السادس عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر لم تكن صحوة من فراغ بل إنها قامت على أساس سليم وعظيمة فى أن واحد تتمثل فيما تركه المسلمون من آثار باقية حتى اليوم.. منها ما هو مخطوط ومنها ما هو مطبوع ومنها ما هو مسروق ومنها ما هو مخبئ حتى لا تصل إليه أيدينا نحن المسلمين، حتى يزداد إحساسنا عمقاً بالهوان والإذلال والنقص وتزداد نظرتنا إليهم على أنهم أهل العلم المتحضرون ولو تعمقنا الأمور لرأينا أنها قشور رائفة.



كل هذا يدل على مدى تقصيرنا في حق أنفسنا، وفي حق أجدادنا الأفذاذ، وفي حق تراثنا الفكري الثرى الذي أنار الدنيا بحق وليس بغيره. إننا في حاجة ماسة وملحة إلى باحثين جادين مؤمنون برسائلهم يقومون بالتقريب عن هذا التراث في الشرق والغرب معاً لكشف النقاب عن هذه الذخائر المدفونة والتي يتshedق بها أهل الغرب وهي في حقيقة الأمر بضاعتـا التي أعادوا تصديرها إلينا من جديد في ثوب آخر ولغة أخرى. وقد أضافوا إليها وحذفوا منها.. ولما لم يكونوا على المستوى الراقي المطلوب فلم يتحلوا بالأمانة العلمية.. ففسروا كل شيء لأنفسهم حتى يطمسوا الحضارة الإسلامية تماماً، ولا يبدو على السطح إلا ما يقولونه ويرددونه ونحن من ورائهم نقول ونردد دونما إعمال الفكر أو تمحيص للأفكار والنظريات وكأنهم أتوا بما لم يأت به الأوائل.

ويا للأسف فقد ظهر بين ظهرانينا وصفوفنا مفكرين وأساتذة ورجال إعلام يرددون دعوبيـم عن قصد وعن غير قصد، فيعلنون من شأنـهم فيـ الغرب ويحطـون من شأنـنا فيـ الشرق.. وقد ساعدـهم بيـانـنا الشـتوـى الرـهـيـب الطـوـيل الذى دخلـنا فيه منذ سقوـط دـولـة الإـسـلـام فىـ الأـنـدـلـس عامـ 1492 وـحتـىـ اليومـ، فـلمـ نـعدـ نـحرـكـ سـاكـنـاـ للمـشارـكـةـ فىـ الحـضـارـةـ الإـلـسـانـيـةـ، وـلمـ نـعدـ غـيـورـيـنـ علىـ تـرـاثـاـ الغـنـىـ.. بلـ وـقـدـنـاـ الـهـمـةـ وـالـخـوـةـ وـالـإـقـادـ وـرـضـيـنـاـ بـأـنـ نـكـونـ مـنـ القـاعـدـيـنـ المـخـلـفـيـنـ النـائـمـيـنـ حتـىـ تـكـالـبـ عـلـيـنـاـ الـأـمـ تـهـشـ فـىـ لـحـنـاـ وـتـرـاثـاـ وـعـرـضـنـاـ وـنـحـنـ عـنـهـمـ سـاهـوـنـ.. لـاهـوـنـ.. وـقـدـ تـمـلـكـ مـنـاـ الـوـهـنـ.. أـلاـ وـهـوـ حـبـ الدـنـيـاـ عـلـىـ مـاـ فـيـهـ مـنـ خـيـرـ وـيـقـيـنـ. فـكـنـاـ أـمـوـاتـ وـنـحـنـ عـلـىـ وـجـهـ الـأـرـضـ نـدـبـ.

فهل من سامع أو مجيب؟

إن العمل الذي أدعوا إليه هو إعادة اكتشاف تراثنا مع ربطه بحاضرنا
وما أحرزه العالم من حولنا من تقدم، ولابناءنا به باحث واحد أو أكثر ولكنه
عمل يتطلب تضاد الجهد وتوحدها والعمل بنظام "روح الفريق الواحد"، مع
ضرورة أن تتولى هيئة علمية محترمة تخطيط العمل وفيق حطة منهجية
مرحلية مفتوحة الأجل حتى يتحقق الهدف منه، وحنى نلحق العالم المفتش
ولا مانع من أن نسبقه كما حدث من قبل. وما ذلك على الله بعزيز.

فهل من سامع أو مجيب؟

اللهم بلغت .. اللهم فاشهد.

د. إبراهيم مصطفى إبراهيم

الباب الأول

العصور الوسطى وعصر النهضة



مقدمة عامة

بدأت الفلسفة كما بدأ الدين مع بداية ظهور الإنسان على الأرض فكان يتساءل عن سبب وجوده وكيفيته ومصيره وعن القوة الإلهية الخارقة التي خلقت هذا الكون منظماً منسجماً كل شيء فيه بقدر.

وقد بدأت مثل هذه التساؤلات وعلامات الإستفهام والدهشة لدى المفكرين المصريين القدماء ولدى مفكري الهند والصين وببلاد فارس القديمة. ثم بدأت الفلسفة تأخذ خطأً جديداً وإن كان يحتوى في ذاته على بعض الأفكار والتساؤلات القديمة في بلاد اليونان، فوجدنا الفلسفة الطبيعيين الأوائل، وكانت هناك تيارات أساسية ميزت الاتجاهات الفلسفية في اليونان القديمة مثل هرقلطيون فيلسوف التغيير وبارمينيس فيلسوف الثبات وانكساجوراس فيلسوف العقل والسوفطائيين والاهتمام بمركزية الإنسان في الكون والجدل. وكانت هناك فلسفات كبيرة لدى سocrates وأفلاطون وأرسطو وتسمى هذه الفترة بالفلسفة الهيلينية، ثم بدأت بعدها المدارس الفلسفية الصغرى مثل الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة أو الجديدة وهي ما تسمى بفترة الفلسفة الهيلينية.

وقد انتهت الفلسفة اليونانية باعتبار أنها يونانية بانتهاء العصر الهيليني الذي شهد ظهور وانتهاء الفلسفة الأبيقورية والرواقية، ولكن الفلسفة باعتبارها فلسفة أى باعتبارها فكر، بقيت بما هي فلسفة وفكر، وانكبت عليها عقول جديدة تناولتها في الشرق والغرب، فاصطنعت منها أشياء، وأنكرت عليها أشياء، بل نستطيع أن نقول دون أن نجاوز الحقيقة أنه ضل بسببها عن العقائد الدينية لفيف كبير من المفكرين بل ومن عامة الناس، بعد أن انتهوا نهج الفلسفة، في التحليل والتعريف والاستدلال، ذلك النهج الذي اختصت به الفلسفة اليونانية دون سواها من مظاهر الفكر في العصر القديم، وفي اليونان نفسها قبل ظهور الفلسفة⁽¹⁾

ولقد كانت العقول اليونانية عقولاً فلسفية خالصة، بينما كانت العقول غير اليونانية تؤمن بمذاهب خاصة بها منها اليهودية والنصرانية والإسلامية،

⁽¹⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف مصر، الطعة الثالثة، سدون

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

وكان للدين على أهله أثر بين في المسائل المشتركة بينه وبين الفلسفة، وبالتالي كان للفلسفة أثر في المسائل الدينية⁽²⁾،

واشتهرت الفلسفة التي ظهرت في الفترة الممتدة من القرن الرابع وحتى الخامس عشر تقريباً بعصر الفلسفة الأوروبية القروسطية أو فلسفة أوروبا في القرون الوسطى **The European philosophy in the Middle Ages**

أو **The Midieval philosophy**

وكان مضمون هذه الفلسفة واتجاهاتها الأساسية ترتبط بخصوصيات المجتمع الاقتصادي والاجتماعية والأيديولوجية⁽³⁾، ولا سيما بهيمنة الكنيسة على كافة مجالات الحياة الروحية. وكانت للمذاهب الفلسفية في العصر الوسيط سمات عامة مشتركة، هي: التبعة-سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة-لأهداف الكنيسة الأيديولوجية، والاعتراف بعصمة النصوص المقدسة" و"النفاث" والتغلغل في التجريد الميتافيزيقي، وازدراء الدراسة التجريبية العلمية للطبيعة.⁽⁴⁾

واشتهرت الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى باسم الفلسفة المدرسية أو الفلسفة الاسكولانية **Scholasticism** وهي الفلسفة التي كانت تعلم في المدارس **Schola** وتبناها ودافع عنها المدرسون الذين كانوا يعلمونها وخرجو المدارس التي يتخرجون منها. وكانت كلمة **Scholaticus** تطلق على المدرس الذي يقوم بالتدريس وعلى خريج المدرسة في آن واحد. وقد انتشرت هذه المدارس في عهد الامبراطور شارلمان وعلى وجه الخصوص في فرنسا وألمانيا، وكانت في معظمها دينية، ملحقة إما بالأديرة **Monasteries** أو بمدارس أستقافية لتعليم رجال الدين لا ي يريدون الرهبنة **Monasticism**.⁽⁴⁾ ولما كانت الفلسفة المدرسية (الاسكولانية) هي التيار الفلسفى والفكرى الرئيسي والسائل فى تلك الفترة، فقد تكونت فى إطاره وتطورت كافة المذاهب

⁽²⁾ نفس المصدر، ص 5 بحرف.

⁽³⁾ الأيديولوجيا **Ideology** هي لقى من الآراء والأفكار والنظريات السياسية والحقوقية والدينية والأخلاقية والجمالية والفلسفية، وهي جزء من الواقع الاجتماعي تتحدد بظروف حياة المجتمع المختلفة.

⁽⁴⁾ المعجم الفلسفى المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1986، ص 341

⁽⁴⁾ إيان جلوون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، 1972، ص 20



الفلسفية الأساسية، كما عنيت بمشكلات محددة مثل: العلاقة بين الله تعالى وبين العالم، وبين الإيمان الديني وبين المعرفة العلمية، أي بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية، موضوع طبيعة المفاهيم العامة المسمى بالكليات Universals.^(*) وعلاقة الخاص الفردي بالكلي العام وغيرها من الموضوعات. وأدى الاختلاف في النظر في مثل هذه المسائل والاختلاف في حلها إلى ظهور عدد من الاتجاهات التي سميت فلسفة القرون الوسطى.^(*)

ومن الاتجاهات التي سادت العصور الوسطى فكراً وفلسفة الاتجاه أو النزعة الإسمية Nominalism (من اللفظ اللاتيني *Nomina*) ومؤداتها أن الكليات لا وجود لها لا في الواقع ولا في الذهن، وإنما هي مجرد ألفاظ أو أسماء تدل على عدد غير محدد من الأشياء^(*) ومنها ظهرت النزعة الإسمية العلمية Scientific Nominalism التي ترى "أن النظريات والقوانين العلمية ليست إلا صياغاً يتواضع عليها" ومن بين الذين نادوا بهذه الاتجاه "لوروا" Edouard le Roy 1870-1954) في العصر الحديث بينما كان زعيم المدرسة الإسمية في العصور الوسطى هو "روسلينوس Roscellinus".^(*)

وكان يقابل النزعة الإسمية النزعة الواقعية Realism، وهي نزعة ترى بوجه عام أن الأشياء الخارجية المسمى بالأعيان لها أولوية على المدركات الذهنية، وهي نزعة ذات دلالات مختلفة في الوجود والمعرفة وعلى الجمال.^(*)

ويضيف المعلم الفلسفى المختصر قوله "ثمة خلاف كبير حول دور الفلسفة القروسطية فى تاريخ الفكر الأوروبي. فمؤرخو الفلسفة المعبرون عن المواقف الأيديولوجية للكنيسة الكاثوليكية، يزعمون أنه فى العصر الوسيط

^(*) الكلى فقط أحنى يدل في الأصل على ما يصل بالكون ويراد به الشمول والعموم، مثل الخذب العام وفي المطلق يراد به ما يصدق على كثرين. ويراد بالكلى وصفاً للفظ والجملة، فيقال حد كل، وقضية كلية. والكليات هي المعايير العامة التي تصدق على كثرين وقد أطلقه فرفريوس على الماء الماء وسميت بالكليات الحمس وهي الجنس وال النوع والفصل والخاصة والعرض العام انظر المعلم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، دار المطبع الأميرية، القاهرة، 1979، ص 154.

^(*) المعلم الفلسفى المختصر، ص 341-342 تصرف

^(*) المعلم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، ص 14.

^(*) نفس المصدر، ص 210 - 211

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

أرسىت أسس الرؤية الفلسفية المعاصرة، وأن تطور الفلسفة اللاحقة لم يقدم أية نتائج هامة جديدة بالمقارنة مع مذاهب كبار الاسكولائين".⁽⁸⁾

وقد نتج عن اختلاف الموضوعات واختلاف الحلول ظهرت ثلاثة مواقف متقابلة لفلاسفة ذلك العصر، وهذه المواقف هي:

1- موقف العقليون الخص pure Rationalists وهم الذين أكدوا على أن الفلسفة والدين يختلفان اختلافاً تاماً وجذرياً من حيث الجوهر، بحيث يصبح كل تعاون بينهما غير ممكن على الإطلاق، كما أكدوا على أن الدين لا ينتمي لمجال العقل ولا يدخل ضمن اختصاصاته فهما مستقلان تمام الاستقلال، ولما كان العقل يختص بالفلسفة إن فلا يمكن الجمع أو التوفيق بينهما بحال من الأحوال.

2- أما الموقف الثاني فهو موقف رجال العلم الذين ينظرون إلى مسائل مثل الوحي Revelation بأنها مسائل لا عقلية أو لا معقوله. ولما كان من المستحيل قيام علم طبيعة نصرانية، أو رياضيات نصرانية أو غيرهما فذلك يرجع إلى أن علم الطبيعة والرياضيات وغيرها هى علوم Sciences والعلم من حيث طبيعته ومبادئه ونتائجها مستقل استقلالاً تاماً عن الدين، وبالتالي فتعبير فلسفة نصرانية تعبر ينبعى التخلص منه نهائياً على حد تعبير إيان جلسون.

3- ويعارض الموقف الثالث أيضاً إمكان قيام فلسفة نصرانية. وينقسم الاسكولائين الجدد أو المدرسين المحدثين Neo-scholastics إلى قسمين، قسم يعارض الموقف العقلى معارضته مطلقاً، وقسم يوافق صراحة على وجود علاقات ضرورية "معينة" بين الفلسفة والدين ويفلدون بعض مقدمات الحجج العقلية من أجل بناء صرح فلسفى ناجح: كما نجد فى فلسفة توما الأكوينى القائمة على أساس عقلى خالص.⁽⁹⁾

⁽⁸⁾ العجم الفلسفى المختصر، ص 343.

⁽⁹⁾ إيان جليسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 21 - 22.

وأنظر أيضاً:

* د. عبد الرحمن بدري، فلسفة العصور الوسطى.

** د. ريت المضيرى، فلسفة العصور الوسطى

** د. حسن حسنى، عادج من الفلسفة المسيحية (مماذح مترجمة)

ولقد شارك مفكرو هذه المواقف الثلاثة في كتابة تاريخ الفكر الفلسفى، وقاموا بجهود كبيرة فى مجال المعرفة الفلسفية، ولا ننكر أنهم قد تأثروا واستفادوا استفادات كثيرة من أراء وأفكار ونظريات فلاسفة اليونان والحقيقة أن جل إن لم يكن كل الفلاسفة بالذات قد تأثروا بهم وأخذوا عنهم وانقسموا بين مطور لأفكارهم أو ناقد لها أو معتقد لعنصر واحد من عناصرها أو جميع تلك العناصر.

وإذا قارنا بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلاطين اليهودي وبين الآراء التى تركها لنا فلاسفة العصور الوسطى، ندرك بما لا بدع مجالاً للشك دور فلاسفة اليونان فى تشكيل آراء ومذاهب هؤلاء الفلاسفة. مما يجعلنا نستدل على أن فلاسفة اليونان كانوا عالمة فارقة فى تاريخ الفكر الفلسفى على امتداد عصوره.

ونشأ عن اختلاف المدارس الفلسفية والدينية أربع مدارس مختلفة هي: مدرسة الفرنسيسكان ومدرسة الدومينikan والمدرسة الرشيدية اللاتينية وأشهر من يمثلها سيرج البرابنتى وأخيراً مدرسة أكسفورد وأشهر ممثليها الفيلسوف الإنجليزى روجر بيكون.

وسوف ألقى الضوء على المدرستين الأوليتين لما لهما من أهمية خاصة خلال العصور الوسطى.

أ- المدرسة الفرنسيسكانية: وتتبع القديس فرنسيس Francis الذى تبنى آراء أوغسطين، وسادت لديها النزعة الصوفية الباطنية الوجانية وهى الأصل فى نظرتهم إلى الوجود، بالإضافة إلى ذلك أقاموا براهينهم على وجود الله تعالى على أساس الشعور الممتنى بالحضررة الإلهية فى النفس الإنسانية. وأن فكرة الخلق قائمة كذلك على الشعور بأن كل شئ مرده إلى الله تعالى، وأنه يمكننا أن نلتمس المظاهر الخارجية عن طريق الحدس أو الذوق أو الإلهام، لا عن طريق النظر العقلى، وحاول اتباع مدرسة فرنسيس تجنب مذهب وحدة الوجود مما اضطررهم إلى القول بالصورة والهيولى (Hyle- Form) ويمثل هذه المدرسة أصدق تمثيل القديس بونافنتورا كما سيأتي فيما بعد.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

بـ- المدرسة الدومينيكيّة: وتتبع القديس دومينيك Dominic وقد أخذ واتباعه بفلسفة أرسطو الذي رأى أن المعرفة مصدرها الحس والحواس ويأتي دور العقل بعد ذلك عندما يحتاجون إلى مبدأ عقلي يقيمون عليه البراهين والأدلة. لذلك أتسمت آراءهم بالواقعية التجريبية سواء في مجال المعرفة أو في مجال الأدلة على وجود الله تعالى. ومن أشهر ممثلي هذه المدرسة ألبرت الأكبر St. Albert the Great (1206-1280) وتوما الأكويني الذي سنتشیر إلى فكره في هذا الفصل.

لقد اخلطت الأفكار والنظريات واللغات واللهجات خلال العصور الوسطى لأن اللغة لابد لها وأن تخضع لمتغيرات الزمان والمكان، مما يتطلب معه تسجيل ووصف وتحليل اللغة في كل العصور لكشف الحقائق وتحديد مسارات تطور الأفكار واللغات أيضًا. وقد شهدت العصور الوسطى صراعات رهيبة أدت بالنصارى إلى شن حروب صليبية شرسة ضد الشرق المسلم خاصة في نهاية العصور الوسطى من أجل وقف المد الإسلامي في كافة المجالات سواء الدينية أو اللغوية أو الحربية أو السياسية أو الاجتماعية مما شهد معه تبادل فكري ولغوی بين العرب المسلمين ولغتهم العربية وبين المعكسر الصليبي الشرس مما شجع في النهاية على تنشيط حركة الترجمة والتعریب والنقل والسرقة والاقتباس وكان كل ذلك أساس عصر النهضة والتوسيع التي شهدتها الدول الأوروبيّة وكانت أساس الحضارة التي تعيشها الآن سواء في أوروبا أو في أمريكا.^(١)

^(١) انظر د. الدراوى زهراوى، في علم اللغة التاريخي دراسة تطبيقية على عربة العصور الوسطى، دار المعارف، القاهرة، 1999.



الفصل الأول الفلسفة في العصور الوسطى

مقدمة

تضم العصور الوسطى الفلسفتين النصرانية والإسلامية على السواء، وكلتاها حاولتا التوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والنفل، حتى ذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن الصبغة العامة التي اتسم بها التفكير الوسيط في الشرق والغرب معاً لم تكن سوى مجرد نزعة توفيقية أو تأليفية أو قل حتى نزعة تأثيرية بينهما.

وكما انقسمت الفلسفة اليونانية إلى عصرين.. هلينية وهلينستية، فكذلك انقسمت الفلسفة النصرانية إلى عصرين كبارين.. يبدأ الأول منهما بدءاً من ظهور الدين النصراني ويضم كثير من آباء الكنيسة الذين كانوا فلاسفة قبل أن يكونوا رجال دين، فرأوا أنه من الضروري بمكان تقوية أنفسهم وما يؤمنون به أمام الوثنيين وعقاتدهم، وبدأ هذا العصر بالآباء أوغسطين أو "أوغسطينيوس" (354-430م) غير أن بعض الكتاب الكنائسيين الذين يمثلون الرعيل الثاني ساروا على نعط فكر "عصر الآباء" حتى العصر التاسع الميلادي.

ويمتد العصر الثاني من القرن التاسع وحتى القرن الخامس عشر ويُلقب بالعصر المدرسي لأن التعليم فيه كان يقوم به مجموعة من الرهبان في مدارس الكنائس أو الأديرة، وهي المدارس التي أنشأها - كما ذكرت في المقدمة العامة - شارلمان - وكان يهدف أولئك المدرسون إلى الإباس أهداف الكنيسة الدينية لباساً فلسفياً، ومن أكبر ممثليها جون سكوت أو سكوتيس إريجينا وأنسلم وأبييلارد وتوما الأكويني.

وتنقسم الاتجاهات الفلسفية في العصر المدرسي إلى قسمين رئисيين وهما: الأفلاطونية والأرسطوطاليسية أو المشائية، وكانت الأولى متأثرة بآراء أفلاطون ومثله الأفلاطونية، وكانت الثانية خاضعة لنفوذ أرسطو وآرائه

الفلسفة العددية من ديكارت إلى هيوم

اعتباراً من القرن الثالث عشر، وبهذا يمكننا القول بأن فلسفة العصر الأول والرุغيل الأول وهم الآباء استدوا عناصر أفكارهم من النظر في كتب اليونان والرومان، أما فلسفة العصر المدرسي، وهو العصر الثاني، فقد نبتت أفكارهم في أرض الجرمان والعالم اللاتيني الحديث، وبالتالي فقد كانت أفكارهم ثمرة حضارة جديدة وأرض جديدة.

ونستطيع أن نؤكد مع مؤرخي الفكر الفلسفى بأن ظهور الديانة النصرانية قد ساعد على توجيه الفكر الإنساني نحو النظر في مشكلات ميتافيزيقية لم يخض فيها فلاسفة اليونان باعتبار أنهم وثنيون، ومن بين الأفكار الجديدة التي جاءت بها النصرانية في ذلك الوقت فكرة الموجود الكامل، وفكرة العناية الإلهية، وفكرة التفاؤل، وفكرة الخلاص *Salvation*، والتزعة التشبيهية وغيرها.⁽¹⁰⁾

أولاً: تراث العصور الوسطى

على الرغم من أن المؤرخين يسمون العصور الوسطى بعصور الظلام *Dark Ages* - كما فعل دزموند بول هنرى *Desmond paul Henry* إلا أنه يرى أن الفلسفه المدرسية في الغرب استطاعوا تقديم أعمالاً ضخمة، فأعادوا تقديم الأفكار القديمة، وقدموا أفكاراً أخرى جديدة تتسم بجهد عقلى بعيداً عن أعمال جون سكوتوس إريجينا المتأثر بالفلاطونية الجديدة خلال القرن التاسع الميلادي، ويوجد من هذه الأعمال الكثير منها المنطقية واللاهوتية فضلاً عن التراث التقليدي، كل هذا يرقد هادئاً في مكتبات الأديرة الغربية.⁽¹¹⁾

⁽¹⁰⁾ انظر في ذلك: *أ.س. داجوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطعة الثالثة، القاهرة، 1928

* د. محمد محdi المزيرى، الفلسفة نظرة حضارية، بروفيشال للإعلام والنشر، القاهرة، 1984.

⁽¹¹⁾ Henry, Desmond paul, Medieval philosophy, in the Encyclopedia of philosophy, vol.5, paul Edwards, Editor in chief, the Macmillan company and the free press, New york, 1967, pp. 252-253.

وتؤكد الدراسات التي نشرت في كتاب "تراث العصور الوسطى" على أهمية تصور الحياة النصرانية وأن من أهم سمات العصور الوسطى النظر في الحياة النصرانية وحياة البابوات وصراعهم من أجل القبض على السلطة وما يتبعها من ثروات وتحكم، فضلاً عن أهمية اعتبار الكنيسة رمزاً حيث قامت "لتحفظ كنزاً روحياً"، وأمانة تتطلب الأداء، ووعداً حقاً في حاجة إلى التذكرة المتكررة، ورسالة واجبة التحقيق⁽¹²⁾.

1- العمارة والفن في العصور الوسطى

اهتم الفائمون على تحرير كتاب "تراث العصور الوسطى" بالنظر في موضوع العمارة والفن في العصور الوسطى والذين يمكن اعتبارهما مزيجاً من العادات والتجارب، ومن الخرافات والشعائر الدينية، أى أنهما اشتتملا على جانبين هما الجانب الطبيعي والجانب السيكولوجي. "وما نسميه بالعمارة في العصور الوسطى هو مجموعة الفنون المعمارية التي تطورت في أوروبا الغربية أثناء المدة الواقعة بين سقوط الدولة الرومانية وعصر النهضة الأوروبية. ويطلق لفظ "القوطي" على مرحلة النضج الفني في هذه العصور، وهو اسم أطلقه أولاً علماء عصر النهضة في إيطاليا للدلالة على الفن اللومباردي الذي شاهدوا نماذجه بالمدن الإيطالية واعتبروه وليد العصور الجرمانية والبربرية"⁽¹³⁾.

ويتميز الفن القوطي Gothic Art بأقسامه الفرعية الثلاثة: الكارولنجي، والسكنوني، والنورماني، كذلك يميزه طراز العقد المدبب والنواخذة المتشابكة والسقوف المعروفة، والخلاصة أن "لفظ القوطي" يطلق على فنون العصور المتأخرة زمنياً والتي دخل فيها دم جديد.. ويرمز إلى تشعبه بالدم

⁽¹²⁾ بوليلك، الحياة المسيحية، في: تراث العصور الوسطى، مجموعة من البحوث أشرف عليها ح كرامب و إ. جاكوب راجع الترجمة محمد بدراو ومحمد مصطفى زياد، موسعة سحل العرب، القاهرة، 1965،

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الشمالي وبالروح الجديدة الناشئة عن اختلاط الشماليين بالحضارة الرومانية أو بما تبقى من تلك الحضارة بغرب أوروبا، وهذه الروح في أنسها

وذاتيتها شالية متميزة^(١٤).

وليس من الغريب في شيء أن يشتمل الفن القوطي على عناصر إسلامية ترجع أصولها إلى بلاد الشرق - كما يؤكد ليذابي - وإن حاول بعض المتعصبين من نصارى الغرب أن ينكر مثل هذه العناصر الإسلامية، ولا ترجع التأثيرات الفنية إلى عصر الدولة الإسلامية الكبرى فحسب بل ترجع أيضاً إلى مصر القديمة وسوريا وأسيا الصغرى، التي اتصلت اتصالاً مباشرًا ببلاد الفرس وأرمينيا، كما اتصلت ببلاد الهند والصين عن طريق التجارة والاكتشافات الجغرافية.^(١٥)

ولست هنا بصدّد تاريخ الفنون بكلّها وتفصيلاتها في العصور الوسطى ولكنني أشير إليها إشارة عاجلة لكي نتعرف على أهم الملامح التي سادت تلك الفترة الزمنية، ومن أهم هذه الملامح الرئيسية مجال الأدب.

2- الأدب في العصور الوسطى

هناك قصة ترتبط أشد الارتباط بأدب العصور الوسطى، تعود إلى بدء تكوين جمعية الإخوان الفرنسيسكان، وخلاصتها أن قسيساً اعتاد أن يحتفل بعيد ميلاد القدس نقولا وهو ما عرف في العالم الغربي بستانت كلوز (بابا نويل)، وبمرور الزمن وتعاقب السنين أصيب هذا القسيس بالفقر وأصبح غير قادر على تجهيز الوليمة التي اعتاد إقامتها كل سنة، وبينما هو راقد في فراشه يفكر طرقت أدناه أصوات نوافيس لصلاة الصبح وكانت توحى إليه بأن يفترض لإقامة وليمة تلك السنة، ففعل.

وكانت هذه القصة ذاتها هي بداية ظهور الأدب في تلك الفترة، ومما دفعها دفعاً إلى الأمام ما يقال عن كراهية الرومان للغة الكتب المقدسة لأنها مشوبة بعجمة كريهة فقام القديس جيرروم وفرجيل الشاعر المعروف ودانسلي الإيطالي بكتابه الكتب وصياغة الرسائل الدينية والشعرية بلغات ولهجات أكثر

^(١٤) نفس المصدر، ص 88 - 89.

^(١٥) نفس المصدر، ص 89.

سهولة، رائعة الأسلوب، واضحة العرض، ولكن كثرة عرضها عرّضتها إلى كثير من التعديل والتبدل، وأتى على المؤلفين حين من الدهر قنعوا أو اضطروا إلى الاقتراح باعطاء مؤلفاتهم مسحة علمية، وتوافر على الكتابة رجال اهتموا بالأداب غير الدينية، فظهرت كتابات جبروم ودانتسى بصفة خاصة، وبدأ التأرجح بين الكتابة باللغة اليونانية القديمة أو اللغة اللاتينية بعد أن منحت قدرًا من الحياة، وقدرة أكثر على التعبير لم تكن متوفّرة لمن استعملها كلغة عامية مبتذلة من قبل.⁽¹⁶⁾

وأشتهرت كتابات اعتنّ بها البعض قطعاً أدبية خالصة مثل "اعترافات" أوغسطين، وإن اعتنّ بها الوجوديون من بعده علامة على عمق وجوديته، وكذلك أنشودة أبييلارد "بالعظمة أيام السبت وجمالها" أو "وقفت الأم تأكلة لجاكوبون، وكذلك انتشرت كتابات وأناشيد لم يعرف من ألفها".⁽¹⁷⁾

"والخلاصة أن هذا الحديث ليس سوى تذكرة قصيرة في بعض نواحي ذلك التطور العظيم الذي لم ير منه قصيراً النظر من الجهلاء سوى فساد وانحطاط. الواقع أن القرون الوسطى ليست مأساة تمثيلية مادية قام بتمثيلها رجال الكنيسة، كما أنها ليست مرحلة مزدهرة بين عصرتين، ولكنها حقل اختبار (تجارب) نثرت فيه أنواع مختلفة من الذور بعضها جيد وبعضها ردئ. وإننا نفخر بأننا سبقنا آباءنا، ولكننا إذا نحن وصفناهم بأنهم بربرة فإن ذلك لن يغير شيئاً من أننا أبناءهم".⁽¹⁸⁾

ثانياً: رجال العصور الوسطى

وإذا كانا نردد مع الفائلين أن الفكر في العصور الوسطى كان يتمحور حول الدين وموضوعاته المختلفة وجود الله وصفاته.. والملائكة وتكون الإنسان وإرادته ومصيره والمعرفة والسياسة، فلا غرو إذن أن يكون أعلام المفكرين في ذلك الزمان من رجال اللاهوت، ولنا أن نقول أن عصر النهضة بدأ يحتل مكانته في أوروبا عندما لم يعد رجال اللاهوت هم المسيطرة على

⁽¹⁶⁾ فوليور تشاراري، الأدب في تراث العصور الوسطى، ص 218 - 224.

⁽¹⁷⁾ نفس المصدر، ص 227.

⁽¹⁸⁾ نفس المصدر، ص 250.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

مناخ الحياة الفكرية، كما أن الدين لم يعد هو محور أفكارهم وكتاباتهم وأبداعاتهم. ومن ثم فقد كان هناك عاملان أساسيان رسمياً الطريق للفلسفة المدرسية لكي تشق طريقها بين الناس هما: تعاليم الكنيسة التي لم تكن تقبل الجدل *Controversy*، فقد اتصف هذا العامل بالجمود والثبات، وأما العامل الثاني فقد كان عرضة للتغيير من عصر إلى عصر بسبب قلة أو كثرة معرفة الناس بمؤلفات الفلاسفة القدماء، ويقصد بهم أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص.⁽¹⁹⁾

وكان الناس حتى القرن الثاني عشر لا يعرفون إلا النذر اليسير من كتابات أفلاطون وأرسطو، فقد عرروا لأفلاطون محاورة "تيماؤس" في ترجمة "الكيديوس" ولأرسطو "المقولات" *Categories* و"الشرح" *De interpretatione*. وكانت كتابات أوغسطين هي المسيطرة خلال النصف الأول من العصر الوسيط وهو عصر الآباء.

"لبيث أوغسطين يؤثر في العقل الوسيط أعمق الأثر وأدومه، ولم يزل كذلك حتى في الفترة التي بلغ فيها سلطان أرسطو أشد قوته، فعلى الرغم من أن الفلسفة الأرسطوطاليسيّة قد أصبحت في الشطر الثاني من العصور الوسطى الطراز المحبب للمدرسيين، فإن أثرها قد ظل أثراً طفيفاً بالقياس إلى الفلسفة الأفلاطونية، فلاهوت الكنيسة في عصر الآباء كان قد اصطبغ بالأفلاطونية اصطباغاً بلغ من عمقه أن لبيث كذلك اللاهوت حتى النهاية أقرب إلى الأفلاطونية منه إلى الأرسطوطاليسيّة".⁽²⁰⁾

ويعتبر كل من شيشرون ولوكريتس وسنيكا من الرواد الأوائل الذين ظهروا في العصور الوسطى وامتدت فترة ظهورهم ما بين القرن الرابع إلى القرن التاسع الميلادي، فضلاً عن أنهم نقلوا الفلسفة اليونانية إلى العالم اللاتيني بمساعدة المؤلفات والترجمات والشرح العربية الإسلامية، وبذلك مهدوا الطريق لمن جاءوا بعدهم من الآباء وال فلاسفة واللاهوتيين.

⁽¹⁹⁾ نفس المصدر، ص 323

⁽²⁰⁾ نفس المصدر، ص 324

ولقد قصر شيشرون الخطيب المفهوم المعروف (43-106 ق.م) جهوده على تدوين ما أعجبه مما قرأ أو سمع، ووضع جملة قراءاته وأفكاره في كتابه "المقالات الأكاديمية" تناول فيه نظرية المعرفة، وبيان أخطاء الحواس، وقطع باستحالة الوصول إلى اليقين بسبب أخطاء الحواس المعروفة، مما جعله يكتفى بالاحتمال في إمكان المعرفة. وبمرور الوقت تخلى عن الاحتمال وذهب إلى إمكان المعرفة عن طريق الإدراك الحسي والاستدلال العقلي.⁽²¹⁾

أما نظريته أو آفواله في الأخلاق وأصل الخير والشر فقد ضمها في كتابه "غايات الخيرات والشرور" وهو يؤيد الرواقية على حساب الأبيقرورية. ويقرر "أن الفضيلة غاية الحياة دون اللذة، وأن القوانين الوضعية يجب أن تقوم على القانون السرمدي، وأن القانون غير العدل لايلزم، وأن الإثم أعظم الشرور".⁽²²⁾

هذا بالإضافة إلى كتبه الأخرى مثل: "المقالات التوسكولامية" نسبة إلى فيلا توسكولوم يصف فيه النفس بأنها إلهية، وفعل ذلك أيضاً في كتاب "طبيعة الآلة".⁽²³⁾

وبالإضافة إلى هؤلاء المفكرين الأوائل كان هناك ترتوليان وخلفديوس وفيكتور نيوس وماكدوبيوس.

1- القديس أوغسطين

يعتبر القديس أورليوس أوغسطين أو أوغسطينيوس (354-430) من أكبر الفلسفه اللاهوتيين النصارى في العصور الوسطى، قدم الدين على الفلسفة أو النقل على العقل وقال قوله المشهورة. "آمن كي تتعقل"، سعى نحو توظيف الفلسفة الهلينستية لدعم العقائد النصرانية. ومن أهم كتبه "مدينة الله" De Confessions و"الاعترافات" The city of God و"الثالوت المقدس" De Trinitate عن مجمع الأرباب De Cinitatote Dei.

⁽²¹⁾ يوسف كرم، الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 19

⁽²²⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.

⁽²³⁾ نفس المصدر، ص 20.



ولد أوغسطين في الجزائر وأكمل دراسته العليا في قرطاج بتونس ويعتبر نتاجاً للحضارة الرومانية بينما تمثل أعماله الحضارة التي ابنت من بين الأطلال" كما يقولون.⁽²⁴⁾

ولا يخفى علينا تأثره بأفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة، وعلى الرغم من ذلك فكل ما كتب عنه ومن كتب عنه يؤكّد أنه لم يكن فيلسوفاً بقدر ما كان رجلاً لاهوتياً صوفياً ناسكاً.

لذلك فلم يكن يعني بالفلسفة المعنى المحدد لها اليوم دائمًا، وإنما تعتبرها وهي نشاط عقلي نشاطاً دينياً استعان فيه بالتفسيرات الفلسفية لكنّي يؤكّد أنّ اللاهوت ليس فكراً فلسفياً وإنما هو "استخدام" للفكر الفلسفى، مما يعني أنّ أوغسطين لم يكن بحال من الأحوال فيلسوفاً بالمعنى الدقيق وإنما هو "رجل من رجال الدين ركز على المعرفة واهتمّ بهم ما يؤمن به من حقائق كشفها الله في الكتاب المقدس وذلك لكنّي يطمئن قلبه".⁽²⁵⁾

وفي مجال المعرفة رأى أوغسطين أن المعرفة تتّصل على نوعين من المدركات: مدركات مادية، وأخرى معنوية، الأولى تنشأ من انتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم، ثم يعقبها الإدراك وهو فعل النفس وحدها.

وأما المدركات المعنوية، فهي مثل إدراك الله تعالى، وإدراك النفس والملائكة، والأحكام بنوعيها سواء الصادرة على الماديات أو على الروحانيات. وكل شيء لديه متغير حتى العقل الإنساني نفسه، فلا شيء ثابت.⁽²⁶⁾

وطالما أنّ أوغسطين كان يهدف من فلسفته اللاهوتية إلى بلوغ السعادة فقد اهتم بالأخلاقيات واعتمد فيها على نصوص لاهوتية من القانون

⁽²⁴⁾ تراثي وماركس، مقالات في لغة العصور الوسطى، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997، ص 12 - 13.

⁽²⁵⁾ نفس المصدر، ص 26

⁽²⁶⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 39 - 40.

الإلهي الموحى به، فضلاً عن اعتماده على الأوامر الأخلاقية والتقارير الدينية مثل: أفعل ولا تفعل وغيرها من الأوامر.⁽²⁷⁾

ويذكر أوغسطين في كتابه الشهير "الاعترافات" قوله: "إن الطبيعة الإنسانية يمتزج بها كم كبير من الرغبات والنزوات والحوافر (الدوافع) ... بعضها مقصود وبعضها الآخر عفوياً. ورغم أنها لا نعى هذه الأشياء كلها، إلا أنها تعمل على تحقيق ذاتها ولعل أكبر هذه الرغبات والطموحات في الطبيعة البشرية هو الرغبة في الاتحاد في الله ومشاهدته بهائه".⁽²⁸⁾

وبناءً على هذا الاعتقاد قسم أوغسطين الطبيعة الإنسانية إلى فسمين أو ميز بينهما: أحدهما علوي يختص بالأخلاقيات وحب الله تعالى، والآخر سفلي يرتبط بالأهواء والرغبات الدنيا، وهنا يتأتى دور الإرادة الإنسانية، لذلك فمن الضروري أن يمتلك الإنسان إرادته الحرة التي تقوم على حرية الاختيار حتى يتحقق معنى الإثابة والمعاقبة^{*} وعلى هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام، والشر شر لأنه يعارضه. وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب، والمبدأ الأساسي للقانون الخالي هو: احضاع الحواس للعقل، واحضاع العقل لله".⁽²⁹⁾

وفي مجال الحديث عن صلة الله تعالى بالعالم حاول أوغسطين أن يجعل هناك صلة قوية بينهما باعتبار أن العالم المخلوق إنما هو نتاج أو ثمرة من ثمار الفعل الإلهي، ولهذا فإن العالم يقوم على نظام عقلى محكم منبثق عن حكم الله تعالى. "إن أوغسطين يؤمن بأن نظام العالم تماماً كما نشعر به يمثل حضور العقل الإلهي ونشاطه غير أن أوغسطين لا يهدف من وراء هذه المجادلة إلى ثبات وجود الله وكونه وليس هدفه هو الشعور بالله من خلال نظام العالم، من خلال بهاء المخلوقات وإنما يهدف أوغسطين إلى الوصول إلى الأخلاق والعقيدة، وفي مؤلفه الشهير

⁽²⁷⁾ تراشى وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص 55

⁽²⁸⁾ نفس المصدر، ص 5

⁽²⁹⁾ انظر: * يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 42

** Markus, R. A., st. Augustine, in the Encyclopedia of philosophy, part. 1, pp. 253 - 257.

الفلسفة المحدثة من ديكارت إلى هيوم

"الاعترافات" نجده قد فكر في الوصول إلى الشعور بجمال المخلوقات والنظر إلى نظام العالم على أنه نتيجة للنظام الأخلاقي⁽³⁰⁾. وقد اضطر أوغسطين من خلال معالجته لصلة الله تعالى بالعالم أي مناقشة عقيدة الخلق عنده إلى معالجة الزمن الذي نشأ نتيجة خلق الله تعالى للعالم من العدم *nihil* ، وأن الخلق بذلك يعتبر بداية مطلقة، وكذلك معالجة موضوع نشاط ووظائف المخلوقات، وفي ذلك يقول أوغسطين "إن الله يحكم كل الأشياء التي خلقها بطريقة تسمح لهذه المخلوقات بأن تسلك السبيل المناسبة لهم"، إذن فكل شيء في قبضة الله تعالى وتحت سيطرته الكاملة.⁽³¹⁾ ثم جاء بعد القديس أوغسطين عدد من الفلاسفة منهم ديونيسيوس كابيلا وبويس وجون سكوت إريجينا.

2- جون سكوتوس إريجينا

نتوقف قليلاً عن جون سكوت أو سكوتوس إريجينا John scotus Erigena (810-877 م) أحد الفلاسفة المدرسيين عاصر الكندي أول فلاسفة المسلمين، استقدمه ملك فرنسا من وطنه إيرلندا فقصد باريس ونزل في البلاط وعلم بمدرسته.

وإذا كنا نعتبر أن أوغسطين كان رجلاً لا هوئياً حاول أن ينفلسف، فقدم أفكاره من خلال العقيدة النصرانية، فإن جون سكوتوس إريجينا هو آخر رجال اللاهوت وأول الفلسفة المدرسيين دون منازع، استغل معرفته باللغة اليونانية فقرأ أمهات الكتب اليونانية لكتاب أساطيرها، مما جعله أقرب إلى الأفلاطونية الجديدة منه إلى العقيدة النصرانية، عالج أفكارها بحرية دون التقيد بحرفية النصوص، مما جعل فلسفته مليئة بالأفكار الميتافيزيقية؛ وإن اصطبغت بصبغة صوفية.⁽³²⁾

⁽³⁰⁾ يوسف كرم، نفس المصدر، ص 65.

⁽³¹⁾ نفس المصدر، ص 66 - 69.

⁽³²⁾ تظر * هاريس، ج ر، الفلسفة، في تراث العصور الوسطى، ص ص 326-327.

** يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأزروية، ص 74 وما بعدها.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



أما عن أهم مؤلفاته فهو كتاب "أقسام الطبيعة" أو "في قسمة الطبيعة" De Divisione Naturae والطبيعة لديه هي ما نسميه اليوم بالواقع أو العالم الخارجي The External World فهو على وجوه أربعة: "ما يخلق ولا يخلق"، وهو الله تعالى الذي خلق الأشياء كلها، فهو الموضوع في القضية المنطقية وجميع الموجودات محمولات له، والله تعالى ليس كائناً في الأشياء، فهو لا يختلط بها. أى ليس كمثله شيء، لأن الله تعالى عن كل ما عداه من خلقه.

و القسم الثاني هو "ما يخلق ويخلق" ويقصد به "العالم المعقول"، "العالم الأفكار الإلهية"، التي تكون نسقاً مرتبًا على درجات تنازيلية بطريقة أفلاطونية، فتبدأ من الفكرة الأسمى، فكرة "الخير" وتمر خلال مختلف "الأجناس" و "الأنواع" حتى تصل إلى الفكرة الأدنى وهي المادة. ثم يخلط إريجينا بين هذه الأفكار الميتافيزيقية وبين العقيدة النصرانية والروح القدس والأب والإبن وبهذا فإنه يخلق العالم المخلوق ويخلق ذاته في نفس الوقت لأن المخلوق كائن فيه.⁽³³⁾

والقسم الثالث هو "ما لا يخلق ولا يخلق" وهو الطبيعة المخلوقة لا الخالقة، والإنسان هو مركز العالم المخلوق، لأنه يجمع في طبيعته بين الروحي والمادي (الروح والجسد) وهو الكون الأصغر الذي صدر عنه الكون الأكبر، وهو المصنوع الذي يتم فيه الخلق، وفي العقل الإنساني يتم الكشف عن طبيعة الله تعالى، والنفس الإنسانية صورة الثالوث بملكاته الثلاث: الإدراك، والعقل، والحس.⁽³⁴⁾

أما القسم الرابع والأخير فهو "ما لا يخلق ولا يخلق" ويقصد به إريجينا "الطبيعة" التي تخلق ولا تخلق، فهي تمثل المرحلة الأخيرة من سير العالم، حيث تعود الأشياء كلها إلى عللها الأولى وتستقر فيها، وحين تتحقق الفوارق بين الخالق والمخلوق (بحسب العقيدة النصرانية وليس بالمفهوم الإسلامي). ويصبح الله هو كل شيء، ولا يعود الإنسان قادرًا على السير وحده

⁽³³⁾ هاريس، الفلسفة، في تراث العصور الوسطى، ص 328 - 329.

⁽³⁴⁾ نفس المصدر، ص 330.

نحو هذه الغاية، ذلك بأنه قد تورط من قبل في خطايا الجسم المادي وتعرض لعقوبة الموت، غير أن الرحمة الإلهية قد أعدت خطة لخلاصه.⁽³⁵⁾ وهنا تتجلّى النظرة الصوفية التي يأخذ بها إريجينا، لذلك اعتقد بعودة الأشياء كلها إلى الله تعالى وهي فكرة قال بها أيضاً كليمان أو كلمت الإسكندرى وأوريجن جريجورى الينساوى.

وعلى الرغم من محاولة إريجينا "نصرنة" فلسفته الميتافيزيقية إلا أن مثل هذه الفلسفة لم تجد الترحيب المأمول من جانب الكنيسة فاتهتمت بالزنقة، ولم يجد إريجينا اتباعاً يتبعون فلسفته ويدعونها وينشرونها بين الناس خلال القرن العاشر الميلادى، وعندما ظهر التأمل الفلسفى مرة أخرى في القرن الحادى عشر، ظهرت مشكلة "الكليات" وانقسم المفكرون إلى واقعين وأسميين، وترتب على هذه المشكلة وهذه الانقسامات نتائج هامة تركت أثراً في تطور الفكر الوسيط.⁽³⁶⁾

3- القديس أسلم

يتمثل وجود القديس أسلم (1033-1109) مرحلة هامة قبل ظهور القديس توما الأكويني، وقد أصبح أسلم كبير أساقفة كانتربرى، فأخذ على عاتقه تفسير العقيدة النصرانية تفسيراً عقلياً فلسفياً يتمشى مع ما جاء به الدين، وكان ذلك في كتابه "المونولوجيون" (مناجاة النفس)، فضلاً عن محاولته تيسير تعاليم الكنيسة اللاتينية التقليدية، ولكن العقل الإنساني عجز - لأسباب خارجة عنه - عن فهم الأسرار المقدسة وتفسير العقائد الرئيسية للكنيسة خاصة "الثالوث" و"التجسد" و"الخلاص"، بالإضافة إلى حرية الإرادة والجبرية.⁽³⁷⁾

لذلك كان لظهور توما الأكويني على مسرح الفكر الإنساني في العصر الوسيط أثره الفعال، وقد سبق ظهوره فلاسفة جدليون ولاهوتيون أمثال بيرنجى دى تور وروسلان وأسلم، ومتجمون أمثال أيدلارد أوف بث،

⁽³⁵⁾ نفس المصدر، ص 330 - 331

⁽³⁶⁾ نفس المصدر، ص 332 - 333

⁽³⁷⁾ نفس المصدر، ص 333 - 334

وقطنطين الأفريقي وغيرهم، وفلاسفة أمثال برنار وتيرى دى شارتر وبيير أبيلار وغيرهم كثيرون.

ويعتبر أوج الفلسفة المدرسية هو القرن الثالث عشر حيث نشأت الجامعات مثل السربون التي أقامها "روبير دى سوربون" عام 1253 وكان الهدف من إنشائها - أول الأمر - تخريج رجال الدين (اللاهوت) والوعاظ ومفسرى الكتاب المقدس، ولتحقيق أغراضها على نطاق أوسع فتحت الجامعة أبوابها للجمهور وأفراد الشعب العادي، وجامعة أكسفورد التي كان رجالها يرون المثل الأعلى في كتاب "المناظر" للحسن بن الهيثم، ثم جامعة كمبردج، وكان التعليم يتم في هذه الجامعة الأخيرة على مرحلتين: شرح متن ومناقشة الأفكار، وتقسم المناقشة إلى قسمين: مناقشة خاصة بين الأستاذ وتلاميذه ومناقشة عامة يشهدها الجمهور مرتين في العام.⁽³⁴⁾

وكانت هذه الجامعات تمنح ثلاثة درجات هي: البكالوريا، والليسانس، ودرجة الأستاذية، ويتم التعليم إما بالقاء المحاضرات وشرح أفكارها خاصة الغامضة منها، وإما بالمناقشات الحرة عن طريق الحوار، وكان التعليم حراً للطلاب الحرية الكاملة في اختيار الأستاذ ونوع التعليم مثلاً كان سائداً في الجامع الأزهر بالقاهرة حتى افتتاح الجامعات.

4- بونافنتورا

يلحق باسم بونافنتورا اسم "القديس" Saint على عادة أهل ذلك الزمان فيمنح اللقب لكل من يعمل في مجال اللاهوت فأصبح Saint Bonaventure وهو على أية حال فيلسوف مدرسي إيطالي عرف باسم الدكتور الملاك Seraphic Doctor. ولد في مدينة بانيوريا Bagnoreia وإن كان الدكتور عبد الرحمن يكتبها Bagnoregio وذلك في موسوعة الفلسفة، نواحى فيتروبو viterbo وسط إيطاليا التابعة لمقاطعة توسكاني Tuscany عام 1217. وقد التحق بعد حصوله على درجة الماجستير في الآداب من باريس بجماعة الفرنسيسكان وكان ذلك حوالي 1243. درس اللاهوت على يد الكسندر دي هاليس Alexander of Hales، وجون دى لاروشيل John of Laroche، وجون دى لاروشيل

⁽³⁸⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 111 - 114

وبعد وفاتها عام 1245 استمر فى دراسته على Eudes Rigand and William of Meliton، ثم وقع تحت تأثير آراء اتباع المدرسة الومينيكانية أمثال Guiard of Laon و Guerrie of Saint Quentin. ثم بدأ حاضر عام 1248 بادئاً بشرح إنجيل القديس لوك Gospel of St. Luke وتوفي في ليون Lyon عام 1274.⁽³⁹⁾ وقد وردت المؤلفات الآتية لبونافنطورا في الموسوعة الفلسفية التي صدرت في نيويورك عام 1972 وهي:

*Quaestiones Disputatae

- * De Scientia christ. (On Christ's Knowledge).
- * De Mysterio Trinitatis. (on the Mystery of God's existence).
- * De Caritate et de Novissimis. (On Charity and the last things).

ولقد كانت شهرة بونافنطورا الأساسية بسبب شهرته باعتباره لاهوتيًا أكثر منه فيلسوفًا، وكانت اهتماماته اللاهوتية رد فعل لموقفه الرافض للحركة العقلية والتي أكد اتباعها على اختلاف الفلسفة والدين اختلافاً كلياً وهي الحركة التي سادت جامعة باريس.

وكان من بين الـ 219 بندًا التي ذكرها كأخطاء لاهوتية يرتكبها الفيلسوف، البنود التالية:⁽⁴⁰⁾

- أ - يقوم الفيلسوف بمهام ضخمة لا يقدر عليها.
- ب - لا يوجد موضوع كاف يمكن للفيلسوف مناقشته والوصول فيه إلى حل.
- ج - لا يكسب الإنسان شيئاً في مجال المعرفة إذا عرف اللاهوت، فاللاهوت كاف في مجال المعرفة ولن تضيف الفلسفة لنا شيئاً جديداً في هذا المجال.
- د - لا يستحق أحد من الناس أن نطلق عليه "حكيماً" غير الفلسفه، فكلام اللاهوتيين يقوم على القصص والحكايات.

⁽³⁹⁾ Wolter, Allan B., O.F.M., Bonaventure, St., in the Encyclopedia of philosophy, vol.1, pp. 339-340.

⁽⁴⁰⁾ Ibid., p. 340.



وعلى الرغم من أقوال بونافنتورا - المتناقضة - نجده يؤمن بأهمية الوحي النصراني، وأكّد على عدم قدرة الفلسفة - وخاصة أرسطو - على معرفة الحقيقة الكلية التي تدور حول وجود الإنسان وموافقه من الكون. بدل وجعل بونافنتورا السيد المسيح أعظم ميتافيزيقي عرفه التاريخ وليس أرسطو كما يدعى البعض.⁽⁴¹⁾

وفي مذهب بونافنتورا تمتزج الفلسفة واللاهوت والتصوف دون أن تختلط. فالفلسفة تحتاج إلى اللاهوت واللاهوت يحتاج إلى النصوص. وتتضح هذه النظرة في مجال نظرية المعرفة.

فالمعرفة لديه أنواع ثلاثة:

حسية: وتدرك فيها النفس الأدنى الأمور المادية عن طريق الحواس.

علمية: وهي المعرفة التي يستند فيها الإنسان إلى التجريد العقلي.

حكمية: وهي التي تستعين بالإشراق الإلهي وتختص بها النفس الأعلى.

ولقد ركز بونافنتورا على المعرفة الحكيمية لأنها تعتمد على الاتجاه الصوفي، فالعقل الإنساني متصل بالحقيقة الدائمة لأنه اتصال بذات الله تعالى أو برؤيته المباشرة، وهناك اتصال بفكرة الله تعالى الحقيقة في النفس لأن النفس مستعدة لتلقّيها، فالإنسان مخلوق على النطراة، شاهد على نفسه بأن الله تعالى هو رب الخالق للبشرية جماء.

يقول بونافنتورا: "إن الأدنى لا يمكن أن يؤثر في الأعلى" أي أن المحسوس أو المعرفة الحسية التي تختص بها النفس الأدنى لا يمكنها إدراك ما هو روحي، فالمعرفة الحسية معرفة انتفعالية.. ينفعل فيها العضو الحاس بالأجسام. ويؤكد بونافنتورا على أن العقل لوحة بيضاء *'tabula rasa'*، ويتم إدراك الحقيقة عن طريق "نور غير مخلوق"، هو الإشراق الإلهي على النفس، ومعرفة الله تأتي من حيث هو علة فاعلية وعلة نمائية للموجودات.⁽⁴²⁾

⁽⁴¹⁾Ibid., p. 340.

⁽⁴²⁾ د. عبد الرحمن بدوى، بونافنتورا، في موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، سرور،

أما عن وجود الله، فالإنسان يدركه بطرق ثلاثة وهي:

أ - أن وجود الله حقيقة فطرية في عقل كل إنسان. بمعنى أن الله تعالى حاضر في النفس الإنسانية.

ب- يمكن إدراك وجود الله تعالى عن طريق تطبيق مبدأ العلية من خلال المخلوقات. فيتم استخدام منهج الصعود من المحسوسات إلى علة الأشياء جميعاً، وهو الله تعالى.

ج- والدليل الثالث مأخوذ من القديس أنس بن مالك، ويتمثل في قوله أن تصور ماهية الله تقتضي وجوده، إذ أكمل كائن يمكن تصوره لابد أن يكون موجوداً، مادام الوجود كاماً من كمالاته. وسوف يذكر ديكارت هذا الدليل بعد ذلك دون الإشارة إلى مصدره.

وطالما أن الله تعالى هو أكمل موجود يمكن تصوره، فإنه وبالتالي يكون العلة التامة لكل ما هو موجود. وهكذا يكون الخلق من العدم الذي لم يسبقه شيء. فالله خلق العالم إذن من العدم".⁽⁴³⁾

وعندما أنكر أرسطو وجود المثل في الله تعالى لأن المحسوسات موجودات مطلقة غير مخلوقة. وهذا خطأ فادح تابعه فيه من اتباعه لإيمانهم بأنه المعلم الأول الذي لا يخطأ فجرهم خلفه إلى الهاوية. وعندما أيدن بونافنتورا من ذلك قدم خمسة أدلة على استحالة أزليّة العالم وهي:⁽⁴⁴⁾

أ - إذا كان العالم أزلياً لكان لا متناهياً، واللامتناهي لا يقبل أن يضاف إليه شيء، فكيف نضيف الأيام المقبلة على مالا نهاية له من الأيام الماضية؟

ب- القول بأزليّة العالم ينافي المبدأ القائل باستحالة ترتيب مالا نهاية له من الحدود.

ج- اللامتناهي لا يمكن عبوره، لو كان العالم أزلياً، فإنه لابد أنه مر بما لا نهاية له من الدورات الفلكية.

د- القول بلا نهاية العالم ينافي المبدأ القائل بأن المتناهي لا يمكن أن يحيط باللامتناهي.

⁽⁴³⁾ نفس المصدر، ص 384.

⁽⁴⁴⁾ نفس المصدر، ص 385.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



هـ- العالم خلق من أجل الإنسان، ولا يوجد عالم بدون إنسان، ومادام لكل إنسان نفس خالدة، فلو كان العالم أزلياً، لكان موحداً معاً الآن مالاً نهاية له من النقوس الخالدة، وهذا محال، لأنه لا يمكن أن يوجد معاً مالاً نهاية له من الموجودات، ففرض أن يكون العالم سرمدياً ففرض باطل.

واستخدام بونافنتورا فى "المناظرة الكلية" Universal Analogy بين الخالق والمخلوقات، أقول استخدم الثالثون النصرانى لكي يشرح فكرته فى التناظر الذى هو بين المودج "الخالق" والنسخة "المخلوقات". فجعل للنفس ثلاثة قوى: الذاكرة والعقل، والإرادة. وجعل الله الواحد فى الماهية أقانيم ثلاثة. وجعل فى النفس الواحدة فى الماهية أقانيم ثلاثة والأب يلد المعرفة السرمدية التى فى الكلمة، والكلمة ترتبط بدورها بالأب عن طريق الروح القدس، والمحبة هي التى تربط بينها جميعا. (١٥)

ويقوم اللطف الإلهي بثلاث عمليات: التطهير، والتغور، والتمكيل، مما يمكن النفس من العودة إلى صورتها الإلهية الأصلية *deiformis*، فالهدف من النصوص هو الصعود في الدرجات التي تؤدي إلى الله تعالى، أو ما سيسميء مالبرانش بعد ذلك الروبة في الله تعالى.

إن شخصية بونافنتورا تمثل في جوهرها الشخصية الصرافية خلال فترة محددة هي العصور الوسطى خير تمثيل بل تعتبر مثلاً حيّاً لها. فقد ولد في الفترة الحرجة في تاريخ الكنيسة، وألقى على عاته - سواء بقصد أو بدون قصد - إقامة مذهبًا لا هوئياً نظرياً، وهذا ما أحسه في نفسه. وفي ذات الوقت لم يحاول أن يدفع شر هجوم العلمانيين عن الكنيسة. كما أخذ بال موقف الوسطي بين تعاليم الفرنسيسكان الجامدة وبين تعاليم المذاهب

(٤٥) نفس المصدر، نفس الموضع.
وانظر كذلك.-

* spargo, E., J., M. the Category of the Aesthetic in the philosophy of St. Bonaventure, New York, 1953.

^{**}Prentice, R.P., *the philosophy of love According to St. Bonaventure*, ed. New York, 1957.

الأخرى. فضلاً عن ذلك تدل كتاباته النظرية وشروحه على اتجاهه التركيبي ونزعته العملية التي واجه بها أصحاب النزعة العقلية. وأخيراً قام بونافنتورا برأس الصدع بين الملكتين النصرانيتين اليونانية واللاتينية.⁽⁴⁶⁾ "ونجد عند بونافنتورا سائر الآراء المشتركة بين الأوغسطينيين، تركيب المخلوق أيا كان من ماهية وجود، ومن هيولي وجسمية أو روحية، وصورة، ومن صور متعددة بتعدد الكلمات، وعدم التمايز بين النفس وقوها؛ وانطواء الهيولي على أصول بذرية، وإلا أضيفت للمخلوقات قدرة خالقة هي الله وحده، ولزم أن الطبيعة تحدث شيئاً من لا شيء. وقد كانت لنظريته في المعرفة أثر قوى حتى لقول إن ديكارت ومايلرانت وأتباعه أقرب إليه منهم إلى أوغسطين. ومذهبه في جملته قوى محبوك الأطراف تناقض فيه مواهب عالية من حرارة الروح وسمو الفكر وجمال الأسلوب."⁽⁴⁷⁾

5- توما الأكويني

ولد توما الأكويني Thomas Aquinas عام 1225 في مدينة أكويينا الواقعة بين روما ونابولي، لأسرة إيطالية ارستقراطية ذات نفوذ سياسى، تلقى تعليمه في إيطاليا وباريس وتتمذج في الفلسفة واللاهوت على يد البرت الكبير Albertus Magnus لأربع سنوات من عام 1248 وحتى عام 1252، وقد رافقه توما في رحلاته، درس أرسطو في روما على يد "غليوم موريكا، من النصين اليوناني والعربي، وتوفي عام 1274، تاركاً وراءه بعض المؤلفات الهامة وهي:

⁽⁴⁶⁾ op. Cit., p. 343.

وانظر أيضاً:

* القديس بونافنتورا، حياة القديس فرانسوا الأسيزي، ترجمة لجنة العلماء.

** إدوار جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة على زبور، دار الأندرس للطاعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982.

*** أندريه كريستون، تارات الفكر الفلسفى (من القرون الوسطى حتى العصر الحديث)، ترجمة نسهام رضا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

⁽⁴⁷⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص 134.

الفلسفة الحدّيّة من ديكارت إلى هيوم



أ- الخلاصة ضد الوثنيين *Summa Contra Gentiles* وسميت أيضًا بالخلاصة الأولى.

ب- الخلاصة اللاهوتية *Summa Theologica*، وهي خلاصة لم يتمها، وقد وضعها لمحاربة مذهب ابن رشد وأنصاره، وانتهى الأمر إلى تحريم الرشدية فيما بين 1324-1270.

وهناك شروحاً وضعها توما لأعمال أرسطو ظلت موضع اعتبار طوال فترة العصور الوسطى، ومن أهمها:
تفسير العبارة - البرهان - السماع الطبيعي - نفسير كتاب السماء
والعالم - الكون والفساد - كتاب الآثار العلوية - كتاب النفس - الحس
والمحسوس - ما بعد الطبيعة - الأخلاق - السياسة.^(١)

ولقد اعتقد توما الأكويني بعدم جدوى الميتافيزيقا *Metaphysics*، كما أنه رأى عدم السهولة في فهم الأفكار الدينية، وأنه يمكن تفسيرها وشرحها باعتبارها أحداث نفسية - اجتماعية *psycho-social* وهو ما أظهر الملامح الرئيسية لفلسفته.

بينما اعتقد توما سهولة إدراك الكون *Universe* عن طريق الفكر الإنساني المحدود، وعن طريق تتبع ظواهره وتجسيدها. كما أن له طبيعة عليها أبدعها الله تعالى وهو سبب وجودها، وعنه صدرت الطبيعة. "ذلك يعتقد توما الأكويني أن الاتصال قائم ومستمر بين هذين الطرفين: المبدع والمبدع؛ لأن الإنسان كأثر ومخلوق يمكنه أن يتحقق من فهم بعض الحقائق عن القدرة العليا، ويمكنه أيضًا أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه. وتلك فكرة بسيطة عن إمكانية ومقولة الربط بين الله والعالم... بين السبب الخارق للطبيعة، والنتيجة (الأثر) الطبيعية، أي أن الصلة هنا بين سبب ونتيجة... بين خالق ومخلوق، أو واحد موجود".^(٢)

^(٤٨) انظر: * تراشى وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص 75 - 76

** هری توماس ودانالی توماس، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان بویة، الجزء الأول، العدد 313، دار الملال، القاهرة، 1397 - 1977، ص 38 - 67

^(٤٩) تراشى وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص 78 - 79



إن السمة الرئيسية في فكر توما هي الفكر اللاهوتي والفلسفى معاً، وهو فكر يسعى لفهم طبيعة العلاقة بين القوى العاقلة للإنسان، من خلال فهم العلاقة بينها وبين الإله الخالق المخلص عند النصارى بوصفه عقلاً محضاً وروحاً خالصة، وذلك عنده من خلال فهم الكون.⁽⁵¹⁾

وتمثل تلك الفترة الاهتمام الأيديولوجي في مناقشة العلاقة بين اللاهوت Theology (الدين) وبين الفلسفة philosophy، أو بين النقل والعقل. وبهذا المفهوم أصبح الإيمان Faith نوعاً من أنواع المعرفة، والمعرفة نوعان: معرفة إيمانية يستمدها الإنسان من داخله، ومعرفة مادية يستمدها من عقله وحواسه. ولكن الحقيقة واحدة في رأي توما الأكويني، يصل إليها الإنسان في مجال الدين بالتصديق والإيمان القلبي، ويصل إليها في مجال الفلسفة بالعقل عن طريق الاستنتاج والقياس.

ولقد لخص أحد اللاهوتين رأيه في العلاقة بين الإيمان أو الاعتقاد الديني، وبين الفكر الفلسفى العقلى في عبارة واحدة مؤداها "إلى أؤمن لأنه لا يوجد شيء معقول".⁽⁵¹⁾

وأخيراً، نقول كان لتوما الأكويني أفكاره الخاصة في الذات الإلهية لذلك قدم خمسة أدلة على وجود الله تعالى تتعلق بالحركة (وهو هنا متأثر بفلسفة أرسطو) المحرك الأول الذي لا يتحرك، وجوهر الموجود المتحرك، وواجب الوجود وممكن الوجود، وتفاوت الموجودات في الصفات العامة وأخيراً دليل مستمد من نظام الطبيعة وتناسقها.

أما صفات الله تعالى فهي العلم والإرادة والقدرة والغاية الإلهية. وقد جعل توما الملائكة رأس الخلقية، وإن كانت الملائكة أرواح لديه. كذلك له نظريات في الإنسان والأخلاق والسياسة والمعرفة الإنسانية.⁽⁵²⁾

⁽⁵⁰⁾ نفس المصدر، ص 79.

⁽⁵¹⁾ المصدر السابق، ص ص 84 - 58.

⁽⁵²⁾ انظر * يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الارترورية، ص ص 169 - 185

* تراشى وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ص 85 - 145

وقد ظهر تيار جديد في القرن العشرين يستمد أصوله من فلسفة توما الأكويني عرف باسم "التوماوية الجديدة"، وهو اتجاه فلسفى مثالى ظهر عند مارينان وجيلسون وبوشنسكى وغيرهم الذين حاولوا الجمع بين الموضوعات الأساسية في مذهب توما وبين العناصر الأساسية للمذاهب المتأخرة والمعاصرة عند كنط، وهيجل، وبرهاسون، وهوسرل، وهيدجر، وكارل ياسبرز.⁽⁵³⁾

تعقيب

لم تتل فلسفة العصور الوسطى ما تستحقه من اهتمام، بسبب اختلاف الآراء حول أهميتها الفلسفية، بل إن مؤرخى هذه الحقبة الزمنية وقفوا منها ما بين مؤيد ومعارض. ومهما كانت الظروف والأقوال على اختلافها وتبانيتها فلا يمكن إغفال هذه الفترة من الدراسات الإنسانية سواء كانت فلسفية أم تاريخية أم اجتماعية أم غير ذلك، لأنها ساعدت بشكل أو بآخر على بناء الوعي الأوروبي باعتبار أنها تمثل حلقة وسطى أو قل متوسطة بين الفلسفة اليونانية بمرحلتيها وبين الفلسفة الحديثة التي بدأت هيمنتها على حياة الفكر الإنساني بدءاً بعصر النهضة وانتهت ببدايات الفلسفة المعاصرة مع بزوغ فجر القرن العشرين.

وعلى الرغم من اتفاق معظم، إن لم يكن كل المؤرخين، على اعتبار فترة العصور الوسطى فترة ظلام Dark Ages لأسباب ذاتية ترجع إلى الأوربيين ذاتهم إلا أن الأستاذ يوسف كرم يرى رأياً آخر يذكره في كتاب "الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط". يقول في ص 13.

"أنه (عصر الجهل والظلم في أوروبا في العصور الوسطى) لم يكن مقصوداً بالذات وإنما كان أمراً واقعاً مؤقتاً بسبب غزوات البربر البربرية التي أوقعت أوروبا في الخراب والفقر، وثانياً بسبب الفتوحات الإسلامية التي زادتها ضنكـاً بحصر البحر المتوسط، فعطلت تجارتـها مع الشرق، واضطـرتـها للإنكمـاش على نفسها والاقتصـار على الزراعة".

⁽⁵³⁾ المعجم الفلسفـي المـحـصـر، ص 152.

ولكنني أرى أن يوسف كرم - مع تقديرى الكامل لأستاذيته - جانب الحق والصواب ونظره إلى الأمر نظره عنصرية هبّقة تكى ينفى الجهل والظلم عن أوروبا وينسبه إلى البراءة والمسلمين، علما بأن البراءة هو لاء كانوا قبائل أوروبية اعتادوا على أن يحيوا حياتهم الأولى كعصابات مغيرة وقطاع طرق وقراصنة مثل قبائل الفايكنج وغيرهم.

أما المسلمين في أوروبا فقد دخلوها بنور العلم والإيمان والأخلاق الحميدة، لم ينادوا بقتل أو سفك الدماء، لم ينادوا بجهل وظلم، بل على العكس تماماً وتشهد إنجازاتهم على ذلك فقد ظهر أولاً شخصيات عظيمة مثل ابن حزم الأندلسى مؤرخ مجتمع الطوائف، والعالم الفقيه، وأبن طفيل وكان فلسفياً وطبيباً وشاعراً وأبن رشد الفيلسوف الذى سيطر بأفكاره المتقدمة على العقول في الشرق والغرب قرولاً طويلاً حتى حرب حورب اتباعه من المریدين وطلاب العلم، وكان هناك العالم عباس بن فرناس، والغافقى أعظم قائد عربى عرفه الغرب، ناهيك عن ابن خلدون وأبن حيان وأبن مردニش وأبن الخطيب والشاعر ابن زيدون وغيرهم كثيرون، مما يضيق المجال عن ذكرهم وذكر آثارهم، ويكتفى الإنسان أن يطلع على نفائس المكتبة العربية في الاسكورتيل بإسبانيا حيث يحتفظ في مكتبة ديرها بمجموعة ثمينة من الكتب العربية، معظمها أندلسية ومغربية، تبلغ نحو الألفي مخطوط. ويقوم بالاشراف عليها الآباء الأواغسطسيون.⁽⁵⁴⁾

ولقد واجه المسلمون في أوروبا أسوأ معاملة وحرروب ضروس، فضلاً عن جبروت الكنيسة التي لم تكن تدافع عن الدين النصراني بقدر ما كانت تدافع عن مصالحها الشخصية وصولجانها وثرواتها.

ويؤكد دزموند بول هنرى في الإسكلوبيديا الفلسفية الصادرة في نيويورك عام 1967 على هذه الحقائق التي أذكّرها فهو لا يتعصب كما يفعل غيره بليل يذكر أن الأعمال الأرسطوطاليسيّة قام بترجمتها والتتعليق عليها العرب المسلمين ويصف حضارتهم بأنها إسلامية متقدمة The more

⁽⁵⁴⁾ محمد عبد الله عنان، أندلسيات، كتاب العربي، العدد 20، الكويت، 15 يوليو 1988 وهو من الكتب القيمة التي تقرأ فيها ملخصاً وافي للتاريخ العرب المسلمين في الأندلس

advanced Islamic civilization، ومن بين المفكرين المسلمين الذين ساهموا مساهمة فعالة في مضمون الفكر الفلسفى الإنساني الفارابى - Al-Farabi (870 - 950)، وأبن سينا Avicenna (980 - 1037)، وأبن رشد Averroes (1126 - 1198) وغيرهم، ومن خلال هذه الأعمال المترجمة من اليونانية مباشرة والسوريانية تعرف المفكرون الغربيون على كل الكتابات الأرسطوطاليسية وغيرها.^(٥٥)

وفي الوقت الذى لم يحاول فيه المفكرون الأوروبيون فى العصور الوسطى العمل على تطور العلوم خاصة الطبيعة وعلم الفلك، انتلق المفكرون المسلمون فى جميع المجالات يفكرون، ويختارون، ويكتبون ويتلجمون، ويعلقون ويحفظون التراث الإنساني من الضياع.

ويكتب لنا "يوهان هوينجا" فى كتابه "اصمحلال العصور الوسطى" (1955) *The Waning of the Middle Ages* أحداً يندى لها الجبين عن الحياة فى أوروبا فى العصور الوسطى خاصة فرنسا وإنجلترا وهولندا (الأرض الواطئة أو المنخفضة). كلها صراعات بين الاتجاهات الدينية المختلفة، فضلاً عن الصراعات السياسية والعسكرية بين النبلاء من أجل السلطة والمال والنساء، ويضيق المجال هنا عن ذكر ما ورد فى كتاب هوينجا البالغ عدد صفحاته حوالي 350 صفحة.^(٥٦)

^(٥٥) Henry, Desmond Paul, Medieval philosophy, vol. 5, p. 253.

^(٥٦) يوهان هوينجا، اصمحلال العصور الوسطى، ترجمة عد: العزيز توفيق حاريد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الأنف كتاب الثاني 305 القاهرة، الطبعة الثانية، 1998



الفصل الثاني

بزوغ عصر النهضة

مقدمة

إذا أردنا الحديث عن الفلسفة الحديثة فعليها أن تلقى الضوء على أهم الخصائص الحضارية التي سادت في تلك الفترة، و الفلسفة الحديثة عبارة نطقها عادة على التيارات الفكرية التي انتشرت أفكارها ابتداءً من القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر، كما أن الفلسفة القديمة عبارة نطقها على التيار الفكري الإغريقي الذي ساد خاصةً في بلاد اليونان وجنوب إيطاليا فيما بين القرون السادس قبل الميلاد والثاني الميلادي، وفلسفة العصور الوسطى تطلق على الفكر الفلسفى والدينى فيما بين القرون الثالث الميلادى والرابع عشر الميلادى.

وقبل أن ندرس المذاهب الفكرية الفلسفية التي سادت القرون الثلاثة فيما بين القرن السابع عشر وحتى آخر القرن التاسع عشر، أى فيما بين انتهاء فلسفة العصور الوسطى وبداية الفلسفة الحديثة فعليها أن تلقى الضوء على الفترة الواقعة بين القرون الرابع عشر والسادس عشر.

ويمكن فهم هذه الفترة بذكر أهم الخصائص الحضارية في تلك الحقبة من الزمن وهي أربع خصائص هي: عصر النهضة الأوروبية، وحركة الإصلاح الدينى، ونشأة العلم الحديث، وأهم الأفكار الانتقالية.



أولاً - عصر النهضة الأوروبية

عصر النهضة يمثل حركة فكرية نشأت أولًا في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي، يتسم بالاهتمام بالأدب والفن الكلاسيكي (التقليدي)، وبهتم بالنشاط الفردي والذهني (العقلاني) والعلمي والفنى. إذن فهي فترة في التاريخ الأوروبي تمتد كما ذكرت في المقدمة - من القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن السادس عشر الميلاديين. ازدهرت خلالها الأنشطة الفكرية والفنية، وهي من اللفظ الفرنسي *Renaissance* بمعنى إعادة الولادة *To be born* *Renaitre* أي يولد مرة أخرى ⁽¹⁾. again، ومن اللفظ اللاتيني *renascī*

ويختلف عصر النهضة عن عصر التوир في أوروبا فعصر "التوير" *L'Illumination / The Enlightenment Aufklärung* بصدور كتاب جون لوك "مقالة في الفهم الإنساني" *Essay on the Human Understanding* 1690، كما يضم أيضًا مفكرين إنجليز أمثال لوك، وبركلي وهيوم، وفرنسيين أمثال فولتير وروسو وهم فلاسفة الذين أقاموا أنماط فكرية عظيمة، اهتموا في أعمالهم بالإنسان والإنسانية وليس بالكون ⁽²⁾. وقد عاصر مفهوم عصر النهضة (الإحياء) مفهوم الرومانسية أو كما يسميها البعض الرومانтика The concept of Romanticism فكلاهما له دلالة على النزعة الفردية *Individualism*، كما أن معظم اهتمام العباقرة كان موجها نحو الأدب والفن بصفة خاصة ثم بالفلسفة على وجه العموم، وكلا المفهومان لم يختلف حولهما الناس في دول أوروبا، بل فهمه الناس في جميع أنحاء أوروبا، وأصبح من الممكن أن يشير كل فرد فيه إلى أعمال "أوجست فلهالم" *August Wilhelm Schlegel* ودام شتايل *Madame de Staél*، ولم تبدأ معارضته مفهومات النزعة الكلاسيكية والنزعية الرومانسية إلا في القرن الثامن عشر وخاصة لدى الشعراء الألمان مثل دنهام *Denham* ودرابيدن *Dryden* وبوب *pope* ⁽³⁾.

⁽¹⁾ Macmillan Dictionary, William D. Halsey/ Editorial Director, New York, 1973, p. 843.

⁽²⁾ Wright, William Kelley, A History of Modern Philosophy, the Macmillan Company, New York, 1946, p. 7.

⁽³⁾ Thorby, A. K., The Romantic Movement, Longmans, London, second Impression, 1969, (First Impression 1966), p. 28.

ولا غرو أن نقول أن النهضة الأوروبيّة ابتدأت أول الأمر في إيطاليا منذ أوائل القرن الرابع عشر تقريباً، واستمرت بها حوالي قرنين من الزمان. وكان من أهمّ خصائص عصر النهضة الأوروبيّة في إيطاليا هو التحرر من سلطان الكنيسة ورجال الدين، ومن قواعد الأخلاق المتفق عليها ، ومن الفلسفة المدرسيّة التي أتت بها العصور الوسطى.

ونلاحظ أن سلطان الكنيسة الكاثوليكيّة وتعنى به سلطة البابوات popes قبل عصر النهضة كان سلطاناً طاغياً، وكان يوجد نوعان من السلطة: السلطة المدنيّة وتتمثل في الحكومة القائمة، والسلطة الدينيّة وتتمثل في البابا. كان البابا وقساوسته والإدارات التابعة لهما يشرفون على كل شيء له علاقة بالدين مثل الكنائس وأداء الطقوس كانت تتم تحت اشرافه بحيث لا تستطيع كنيسة مهما كانت أن تؤدي طقوساً أو تنشر كتاباً إلا ما يسمح به البابا الذي كان يتدخل حتى في نشر الكتب الفلسفية والعلمية معًا التي تدرس في الجامعات أو تلك التي تنشر خارج الجامعة، فقد كان يسمح مثلاً بنشر كتب أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني، ويمنع نشر أو تدريس أجزاء من كتب أفلاطون أو أرسطو إلا ما كان متنقاً مع عقائد الكنيسة.

ويلاحظ أن البابا كان يتدخل في شؤون الملوك ورؤساء الحكومات حتى أن رضى الله تعالى كان يقاس بمدى استمرار البابا في الحكم، ولم يمنع كل هذا البابوات والقساوسة من ارتكاب المعاصي حتى أصبحوا مثالاً للفساد والانحلال الخالي والبعد عن الدين، وكانوا يتصفون مثل ملوك ذلك الزمان وحكامه بالخداع والمكيدة والخصومات فيما بينهم وكانوا ينشرون ادعاءات وأكاذيب كثيرة مثل أن مفاتيح الجنة في أيديهم، يدخلها من يشاء من الناس بإذنهم، ومن أراد الجنة فعليه أن يتقرب إلى رجال الدين بالمال، ومن يرضى عنه رجل الدين يمنحه ما كان يسمى بـ "سكوك الغفران". مما شجع الناس على اقتراف الذنوب والمعاصي ثم يذهبوا إلى رجال الدين القساوسة للاعتراف لقاء مبلغ من المال يدفعونه.

ولقد دعت حركة النهضة إلى التحرر من سلطة الكنيسة كما دعت أيضاً إلى التحرر من سلطان الفلسفة المدرسيّة مما جعل الناس يكرهون كل

الفلسفات الدينية اليونانية والنصرانية على السواء مما سيكون له أثر بعد ذلك في تشجيع الفلسفه لنقدم أنساق فلسفية بديلة - وكره الناس كذلك المنطق الصورى الأرسطى. ونادى المفكرون الطليان بأن كلا من الفلسفه والمنطق الصورى عقيم لا يفيد في تقدم العلم، مما شجع الناس على رفض الخضوع لسلطان أفلاطون وأرسطو وفلسفه الدين.

1- النهضة في إيطاليا

أما إذا أردنا الإشارة إلى الحالة السياسية في عصر النهضة فسنجد أن إيطاليا كانت مقسمة إلى خمس مدن كبيرة لكل منها حكومتها ودستورها واستقلالها الداخلى والخارجى، وهذه المدن هي ميلانو والبنديقية وفلورنسا وروما ونابولى. وقد اشتراك هذه المدن الخمس في مقاومتها لنظام الاقطاع الذى نشأ تحت جناح سلطان البابا مما أدى كذلك إلى ظهور طبقة الأشراف والنبلاء التي تعلّت على الشعب وأفراد العاديين. واستطاعت البنديقية أن تتميز باتصالها بحضارة الشرق العربى عن طريق التجارة مما ساعد على انتقال الحضارة العربية الإسلامية إلى أوروبا عن طريقها.

ولكن مع نهايات القرن الخامس عشر تقلصت أهمية البنديقية وقللت قيمتها الاقتصادية بعد أن اكتشف فاسكو داجاما عام 1497م طريق رأس الرجاء الصالح الذى أصبح طريق التجارة إلى الهند دون الحاجة إلى المرور بإيطاليا مما أصاب اقتصادها فى الصimir و حتى حفر قناة السويس.

وكان لفلورنسا شأن كبير في مجال الفكر والأدب حتى أن بعض المؤرخين يشبهها باثينا في عصر ازدهارها، اجتمع في فلورنسا حب المال، والجمال، والافتتاح على العالم، والتطلع إلى المعرفة. ونشأ فيها مؤرخون فلورنسيون تربوا على حب التاريخ الرومانى والاغريقى وعركوا الحياة في المجالس المدنية وفي بلاطات الأمراء الأجانب.

وأحرزت فلورنسا تقدماً كبيراً في مجالات مختلفة منها الأدب والعلم والصناعة والتجارة، ومنها خرج علم الاقتصاد السياسي. ويعتبر "جيتساردينى" أهم مؤرخ لفلورنسا باتفاق أكثر من وضعوا كتاباً عن الرينسانس

الفلسفة العدّيّة من ديكارت إلى هيوم

"النهضة". وقدم في سنواته الأخيرة كتابيه "حوار في نظام فلورنسا" و"الحكاية الفلورنسية" وهما من أحسن ما كتب في هذا المجال.⁽⁴⁾ وكان من أشهر أعلام عصر النهضة في إيطاليا ليوناردو دافنشي Michelangelo Buanarroti Leonardo da Vinci وميكافيللي.

ستقتصر على الإشارة إلى فكر ميكافيللي باعتباره الأقرب إلى دراسة الفلسفة خاصة الفلسفة السياسية.

نيقولا ميكافيللي

لم تكن هناك نهضة فلسفية بالمعنى المفهوم في إيطاليا خلال النهضة، مثلما كانت هناك نهضة فلسفية في بلاد اليونان انجبت للبشرية سocrates وأفلاطون وأرسطو. ولكن كانت في إيطاليا نهضة فكرية إيطالية تمثلت في فلسفة السياسة ومن أبرز أعلامها نيقولا ميكافيللي Nicola Machiavelli (1467 - 1527).

دون ميكافيللي نظريته السياسية في كتابه المشهور "الأمير". لم يعط فيه مواعظ أو نصائح للحكام أو المواطنين، ولم يقترح دستوراً مثالياً يحتذى به الحكام وإنما كان مهتماً فقط بالتصوير الواقعي للأوضاع السياسية القائمة في إيطاليا، يصور ما هو موجود بالفعل ويرزه في صورة واضحة، كما اهتم ببحث الوسائل التي عن طريقها يخضع الحاكم المواطنين لسلطانه وكيف يحافظ على حكمه، ومتى يفلت منه الزمام فتثور عليه الجماهير.

واستعرض ميكافيللي الصفات التي يقوم عليها نجاح الحاكم مع التركيز على الأمير تشارلز بورجيا، وأسوأ ما يقال عن إيطاليا القرن السادس عشر يجيء في معالجة ميكافيللي ببراعة وصراحة عجيبة لحكم هذا العاشر المجرم لا تتدبر بأخلاقه وسلوكيه وإنما تسجيلاً لطريقته في الحكم الأخلاقي، وهي المثل الأصدق لنجاح "الأمير".

وفي الفصل الخاص بـ "كيف يحافظ الحكام على كلمتهم أو يوفون بعوده" بدأ ميكافيللي بالتأكيد على أن صراع الحياة في حدود القانون عمل

⁽⁴⁾ د/ حسين فوزي، تأملات في عصر الرئاسals، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص 62 - 67.

إنسانى، وأن الإنكاء على القوة عمل وحشى، إنما بلجا إلى هذا الأخير عندما لا يصلح الأول، أى نعم، ويجب على الحاكم أن يجمع فى شخصيته بين الإنسان والحيوان. ولا ينصحه ماكيافيلى بأن يكون شريراً. وإنما هى إحدى الوسائل التى تمهد له الدفاع عن مملكته.

ونحن لا نعرف شيئاً عن حياة ماكيافيلى، إلا أن طريقته أصبحت مثلاً لوصف طغاة العالم بالماكيافيلية أمثال هتلر وموسولينى وستالين وغيرهم من الطغاة فى آسيا وأفريقيا وأمريكا الوسطى والجنوبية (اللاتينية)، ويجعلهم الفصل بين عملهم السياسى وبين أخلاقياته، فعملهم يوصف بالأخلاقية ما دام بحق لهم النجاح فى حكمهم بالعنف والغش والظلم والكذب والفساد بكل أشكاله.⁽⁵⁾

وقد أعجب ماكيافيلى بتشيزارى بورجيا ابن البابا الإسكندر السادس وجعله تمادجا لكتاب "الأمير" حتى اشتهرت فى التاريخ السياسى "ألاعيب بورجيا". فهو "الذى يشعر بالحاجة إلى حصانته وسط أعدائه والذى يمكن من ضم أحلاف له بمختلف الوسائل: بالمال، والوظائف، وبالقوة والغش، فلن يوجد نموذجاً أقوى ازدهاراً من تشيزارى بورجيا".⁽⁶⁾

ولم يجد ماكيافيلى بأى من إساء النصح للحاكم ليحتفظ بسلطانه، ولكن النصح هنا لم يكن من قبيل الوعظ الدينى أو تقديم نظرية فلسفية فى الأخلاق، وإنما كان نصحه صورة من تحرر النهضة الإيطالية من قواعد الدين والأخلاق. فكان مكيافيلى ينصح الأمير بتحديد عالياته تحديداً واضحاً ثم يرسم له الوسائل التى تحقق له تلك الغايات مهما كانت هذه الوسائل. وحدد ماكيافيلى ثلاثة غايات أساسية يجب أن تسعى إليها الدولة - أى دولة - هى: الاستقلال القومى، والمحافظة على الأمن، وإقامة دستور منظم.

وينصح ماكيافيلى الناس بنبذ الكنيسة ومعتقداتها نتيجة لما شاع عنهم من سوء سلوك البابا والقساوسة والبعد عن التدين بعيداً عن أعين الناس، بل تحمس ماكيافيلى للإلحاد ونادى بإعلاء شأن القيم التفعية الشخصية فى

⁽⁵⁾ نفس المصدر، ص 72-78.

⁽⁶⁾ نفس المصدر، ص 78-81.

الأخلاق. ولا مانع لديه أن يكون الحاكم في بعض الأحيان ماكراً كالثعلب، أو مخيفاً كالأسد، فإذا جنح الحاكم إلى الخير فإن حكمه سيزول. وطالما أن معظم الناس تتمسك بالدين فلا مانع أن يتظاهر الحاكم بالفضيلة والدين وأن يكون أكثر خلقاً من عدوه أو منافسه لاسيما أمام الجماهير الجاهلة لكي بضمن إقبال الشعب عليه وتعلقه به.

2- النهضة الأوروبية خارج إيطاليا

ما أن بدأ القرن الخامس عشر الميلادي حتى شاعت الحركة الإيطالية في أنحاء أوروبا، فتأثرت فرنسا وألمانيا وإنجلترا بها، إلا أنها لم تقتف أثر إيطاليا تماماً في كل خصائص النهضة، لقد اشتراك هذه الدول مع إيطاليا في الثورة على سلطة البابا، وعلى الفلسفة المدرسية وعلى المنطق الصوري، ولكنها اختلفت عنها في أنها لم تكن تشجع على الإلحاد مثلها، وإنما كانت هذه الدول تؤمن بالعقائد النصرانية، وعنوا بدراسة الكتاب المقدس وفهمه، كما أنهم كانوا يتمسكون بقواعد الأخلاق الدينية.

وشارك "إيبولييت أدولف تين" (Hippolyte Adolphe Taine 1828-1893) المؤرخ والناقد والfilosوف الفرنسي الذي كتب عن تاريخ عصر الإحياء في كتابه "تاريخ الأدب الإنجليزي" تحدث فيه عن انتقال النهضة إلى إنجلترا حيث بدأت الاكتشافات، وتحركت الصناعة والعلوم نحو طريق التجديد، كذلك بدأت العلوم التجريبية تنمو كالنبت الصالح، واتجه الإصلاح كذلك نحو الإصلاح الديني، ولم يكتف الإنسان عند فحص الأشياء الفردية بحسب ترتيبها الأسلوكي بل اتجه نحو النظرة الشاملة.

وحوالى ختام القرن الخامس عشر تحرك المجتمع الأوروبي وراجت صناعة الصوف فيما يشبه الطفرة حتى بلغ الأمر في إنجلترا أن حولت أراضي الغلال إلى مراكز للماشية ذات الصوف، وجنح ملوك أوروبا فجأة

(٤) من أهم كتب إيبولييت تين: "تاريخ الأدب الإنجليزي" في خمسة مجلدات (1853) و"الفلسفة الفرنسية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر" في مجلدين (1856)، و"المثل العليا في الفن" (1867)، وكتابه الفلسفى "في العقل" في مجلدين (1870) و"أصول فرنسا المعاصرة" في إثنتي عشر مجلداً صدرت تباعاً بعد سنة 1870.

نحو السلام بعد أن كانوا يتحاربون بصفة مستمرة. وبدأ الإيطاليون الاهتمام بالآثار القديمة متأثرين بكتابات بلوتارك وبوكاتشيو.⁽⁷⁾

ويعتبر توماس مور Thomas More (1477-1535) من الإنجليز من أبرز أعلام عصر النهضة خارج إيطاليا.

ولد توماس مور في 7 فبراير 1477 وتلقى تعليمه في مدرسة القديس أنطونيوس في لندن، ثم التحق وصيفاً بمنزل الكاردينال جون مورتون John Morton، وكان رجلاً من خيرة رجال عصره، كان يدعو إلى إحياء دراسة اللغة والأداب اليونانية والجيد من الأعمال اللاتينية. والنقي في حياته بالعلامة الهولندي إرازموس Erasmus (1466-1536) ونشأت بينهما صداقة وطيدة امتدت طوال حياتهما. وكانت تتنافس مور رغبتان: رغبة في الاتجاه إلى حياة الرهبنة والخدمة الدينية ومواصلة البحث والدراسة، ورغبة في ممارسة القانون والمشاركة في الحياة العامة.⁽⁸⁾

تزوج مور من ابنة رجل فاضل هو جون كولت John Colt وفي ذلك يقول إرازموس:

“تزوج فتاة صغيرة من أسرة طيبة، كانت قد نشأت مع إخواتها في منزل والديها في الريف وقد اختارها وما زالت في طور التكوين، حتى يتمكن بسهولة أكبر من تشكيلها كما يريد. ولذا عمد إلى تلقينها الأدب وتدريبها على جميع أنواع الموسيقى، وقد نجحت في ذلك بحيث أصبحت زوجة رقيقة جداً عند وفاتها، وما زالت شابة، تاركة له عدداً من الأطفال”.⁽⁹⁾

وقد اضطر إلى الزواج مرة ثانية من السيدة أليس ميديلتون.

أما أهم أعماله فكانت:

⁽⁷⁾ نفس المصدر، ص 134-136.

⁽⁸⁾ د. المغيل بطرس سمعان، مقدمة كتاب اليوتوبيا، تأليف توماس مور، وترجمة الدكتورة أنجيلا، دار المعارف، القاهرة، 1974، ص 16-18.

⁽⁹⁾ نفس المصدر، ص 21 عن

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



• Epigrammata Thomae Mori pleraque E Graecis versa.

مقطوعات توماس مور اللاذعة والكثير من الأبيات المترجمة من لغة الإغريق.

* Carmen Gratulatorium

نشيد التهنئة، بمناسبة اعتلاء هنري الثامن عرش إنجلترا عام 1509.

* Four last Things - 1522.

الأشياء الأربع الأخيرة

* Dialogue of Comfort against Tribulation (1534).

محاورة الراحة ضد المحن.

* Meditations - 1534.

* تأملات

* Prayers. 1535.

* صلوات

كتبه مور وابنته الكبرى مارجريت.

وتكون "يوتوبيا" مور من جزعين أو كتابين كتب الثاني أولاً في مدينة أنطورب عام 1010، ثم كتب الأول بعد عودته إلى لندن عام 1516. وقد صاغ مور الإسم من كلمتين يونانيتين هما *ou* و *topos* ومعناهما لا - مكان ولكنه أسقط حرف *O* وكتب الكلمة باللاتينية: *utopia* وهي نفس اللفظ المستخدم في الإنجليزية، والذى استخدمه فى العربية بعض كبار المترجمين العرب من قبل.⁽¹⁰⁾

وقد سبق توماس مور فلسفته آخرين اسْتَهْواهم نفس هذا العمل فكتب أفلاطون "الجمهورية"، وكتب أرسطو "السياسة"، وكتب الفارابي "آراء أهل المدينة الفاضلة" وكتب أوغسطين "مدينة الله". وأما ما يميز "يوتوبيا" عن تلك الأعمال السابقة لها فهو الشكل الأدبى الروائى الذى قدم به توماس مور عالمه المثالى من ناحية، وارتباطها بعالم الواقع ومشاكله ارتباطاً وثيقاً من ناحية أخرى".⁽¹¹⁾

⁽¹⁰⁾ نفس المصدر، ص 11

⁽¹¹⁾ نفس المصدر، ص 13

وقد أعطى مور اسم يوتوبيا لجزيرة نائية في نصف الكرة الجنوبي، وكأنه يريد أن يقول ليس في أوروبا مجتمع يصلح لأن يكون مجتمعاً فاضلاً فكلها مجتمعات فاسدة، أو أن المجتمعات في البلاد النائية أكثر صلاحية للمجتمع المثالي.

تصور مور سكان تلك الجزيرة يعيشون في شيوخية فايس هناك ملكية فردية خاصة فالملكية الخاصة من أسباب الفساد والظلم. يعيش سكان الجزيرة في منازل متشابهة، وقد أباح الزواج وتكوين الأسرة، يكبر الأولاد فيعيشون في منازل والديهم كما كانت تفعل الأسر في صعيد مصر وريفه. وليس لأبواب المنازل أقفال فلا معنى للسرقة في مجتمع الكل يملك ما يملكه الآخرون، وهكذا.

يحضر الناس في الجزيرة محاضرات صباحية فالكل يطلب العلم ويسعى نحو المعرفة. ثم يذهبون إلى أعمالهم ويعودون للغداء والراحة، وفي الليل تخصص ساعة للعب والمسامرة، لكي يصحوا في اليوم التالي مبكرين مقبلين على أعمالهم في نشاط. إذن فالكل في الجزيرة متتفون وعلماء ورجال دين، يسعى الكل وراء اللذة العقلية والصحّة.

وأهم ما يؤخذ على يوتوبيا مور وجود العبيد Slaves الذين هم أسرى الحرب في المعارك التي يخوضها اليوتوبيون أنفسهم، والذين يحكم عليهم بالخروج على تعاليم الدين وقانون الجزيرة، ويتحقق العبيد بالأغلال ويحكم عليهم بالأشغال الشاقة، ولكنهم يصبحون أحراراً إن أظهروا توبة وصلاحاً. وأبناء العبيد ليسوا عبداً⁽¹²⁾

ثانياً: حركة الإصلاح الديني

ذكرت أن أول خاصية حضارية ظهرت في أوروبا في أعقاب العصر الوسيط وقبل نشأة الفلسفة الحديثة كانت حركة النهضة الأوروبية التي بدأت في إيطاليا ثم انتشرت دعوتها فيسائر الدول الأوروبية.

⁽¹²⁾ نفس المصدر ص 67

الفلاسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

أما ثاني الحركات في تلك الفترة فهي حركة الإصلاح الديني، تلك الحركة التي بفضلها ظهرت الديانة أو المذهب البروتستانتي Protestantism ظهرت أولاً في ألمانيا على يد مارتن لوثر Martin Luther (1483 - 1546)، وفي إنجلترا قادها اللورد جون كالفن John Calvin (1509 - 1564) ولعل الحركة في إنجلترا كانت امتداداً لنظيرتها في ألمانيا. ويمكن اعتبار حركة الإصلاح الديني في أساسها ثورة على البابا والكنيسة الكاثوليكية والثورة على صكوك الغفران وحق البابا في نفي اعترافات عباد الله تعالى ومفاسيد الجنة.

وقد أبان مارتن لوثر أن مثل هذه الأمور ما هي إلا خرافات Superstitions لا أساس لها من الصحة، فضلاً عن أنها بدع مرفوضة. وتتميز 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 ضرراً ولا نفعاً، ورفض عادة تقبييل أيدي القساوسة بسبب رفضه لتقديسهم، بل إن السلطة الروحية قائمة بين الفرد وخالق الفرد مباشرة دون توسط القساوسة أو غيرهم.

وأسس مارتن لوثر في ألمانيا ما يشبه الكنيسة الكاثوليكية أى لا مانع لديه من أن يكون الملك رئيساً للكنيسة البروتستانتية إذا كان هذا الملك بروتستانتياً. وبعد انتقال هذه الحركة إلى إنجلترا وأمن من الانجليز بلوثر كثيرون، بل إن بعض ملوك إنجلترا اعتنق الديانة الجديدة ومنهم هنري الثامن والبيزابيث الأولى.

ولكن حدث رد فعل لحركة لوثر، إذ قامت حركة إصلاحية دينية جديدة مناوئة قادها جماعة من رجال الدين في فرنسا ثاروا على كنيسة روما وعلى حركة لوثر معاً. وكانت هذه الحركة الإصلاحية الجديدة نواة لجماعةيسوعيين أو الجروجويت Jesuit وهي جماعة أخذوا على عاتقهم اعلن الحرب على الإلحاد وفتحوا لهم المدارس الخاصة التي تربى النفس تربية يسوعية عمادها الطاعة العميم للرؤساء، وأخذ حياتهم بالنظام الشديد الصارم في القيمة والنوم والنشاط العادي والأعمال، وكانوا يعتقدون بأن

الدين لا يكون فقط بالإيمان وإنما أيضاً بالخدمات الإنسانية التي يؤديها الإنسان لأخيه الإنسان، وتعليم الناس وتنقیفهم في شتى العلوم والمعارف سواء كانت علوماً و المعارف دينية أم دنيوية.

ويرجع إلى هذه الجماعة اليسوعية تاريخ الجماعات التبشيرية التي انتشرت شرقاً وغرباً وخاصة في البلاد المختلفة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية لتبشر بالنصرانية في جميع أنحاء العالم. ولعل من السابق لأوانه أن نذكر أن رينيه ديكارت كان أحد طلبة هذه المدارس اليسوعية.

ثالثاً: نشأة العلم الحديث

الخاصية الثالثة من الخواص الحضارية التي ميزت الفكر الإنساني وقدمت لبدء ظهور الفلسفة الحديثة كانت نشأة العلم الحديث ونقصد بالعلوم الحديثة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والفالك والرياضيات، والمقصود بالنشأة نشأة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء نشأة تجريبية تقوم على أساس المنهج العلمي الحديث المتمثل في الملاحظات والمشاهدات والتجارب وتحقيق النظريات العلمية تحقيقاً تجريبياً.

ونقصد بنشأة الرياضيات تطور العلوم الرياضية بفضل الاكتشافات الرياضية الحديثة، مما يعني أنه حدث ثورة عارمة على علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء التي كانت شائعة في الفلسفة الإغريقية وفلسفة العصور الوسطى من تأسيس نظريات علمية على أساس ميتافيزيقية لا صلة لها بالمشاهدات والتجارب.

والحقيقة أن نشأة العلم الحديث لم تكن تمهدًا للفلسفة الحديثة بمعنى أنها وجدت فقط قبيل ظهور الفلسفة الحديثة، وإنما بدأ هذا الاتجاه العلمي والتجريبي والرياضي من القرن الخامس عشر ولم يعظم قدره إلا حين بدأت تزدهر الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر.

ومن خصائص الحركة العلمية التي نتحدث عنها اختراع الآلات العلمية التي أعادت العلماء على الدقة في الملاحظات والمشاهدات العلمية. ومن الآلات التي ظهرت بفضل المنهج العلمي والنشاط العلمي الزائد

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



اختراع الميكروسکوب عام 1590 والتلسكوب عام 1608، والترمومتر (جاليليو) والبارومتر (تورشيلي تلميذ جاليليو)، والمضخة الهوائية (جييريك Guerricke، وتطورت صناعة الساعات بما يشبه الساعات في القرن السابع عشر بفضل نشاط جاليليو العلمي، وهو من أكبر العلماء الذي ساهموا في إقامة العلوم الطبيعية بعد الحسن بن الهيثم على أساس تجريبي دقيق ورياضي محكم. ومن هؤلاء العلماء أيضاً كوبرننيك أو كوبيرنيقوس Copernicus وكبلر Kepler ونيوتون Newton.

لقد ظهر في عصر النهضة أعلام غير هؤلاء أمثال جلبرت Gilbert الذي كتب كتاباً في المغناطيسية عام 1600، ووليم هارفي الذي أعاد اكتشاف الدورة الدموية عام 1628 والتي اكتشفها من قبل ابن النفيس، وبويل صاحب النظريات الكثيرة وخاصة قانون الغازات وصيغته "إن ضغط أي كمية من الغاز في درجة حرارة معينة تتناسب تتناسب عكسياً مع كتلتها".^(*)

وشهد القرن السابع عشر عدة اكتشافات هامة في الرياضيات قامت على أساس دراسات الخوارزمي في الرياضيات منها اختراع أو إعادة اختراع اللوغاريتمات على يد نايير Napier عام 1614 وتعاون مفكرون كثيرون على إقامة الهندسة التحليلية وعلى رأسهم ديكارت وحساب التفاضل والتكامل أو حساب الامتحانيات في الصغر على أيدي علماء عرب مسلمين وأوروبيين أمثال ليبنتر ونيوتون.

رابعاً: أهم الأفكار السائدة

بدأت مظاهر عصر النهضة في الظهور والسيطرة بعد أن أصبّ الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت في العصور الوسطى الاضمحلال والتدحرج، فسادت مظاهر النهضة في إيطاليا أولاً ثم تبعتها الدول الأوروبيّة الأخرى، وبدأت الثورات تتشّعب ضد الدين النصراني في أوروبا من جراء مواقف رجال الكنيسة المنافية للدين والأخلاق بصفة عامة فبدأت تظهر على السطح مظاهر الاصلاح الديني على أيدي رجال أرادوا تنقية الدين

^(*) انظر للمؤلف 1- منطق الاستقراء (النطق الحديث) منشأة المعارف، الإسكندرية، 1999.

2- في فلسفة العلوم، دار الوفاء لدبّا طباعة، الإسكندرية، 1999.

ما لحقه من شوائب التزيف والحذف والإضافة وفقاً لأهواء من يقومون بشئون الكنيسة، خاصةً مارتن لوثر وجون كالفن مما أدى إلى ظهور عقيدة جديدة هي البروتستانتية، وبدأت المناهج العلمية تسود خاصةً 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 والعملى التي لم تُعَد تستند إلى الأفكار القديمة، بل أصبحت تنهض على أساس أفكار جديدة يدعمها منهج علمي جديد.

ولكن الإنسان ذلك المخلوق العجيب - وجد نفسه قد أسرف في البحث عما يدور حوله في العالم، وأسرف في الاهتمام بما قد يحصل له في العالم الآخر، وما يحصل له في العالم الذي يعيش فيه "وأدرك بأن ما لديه من قوى كامنة كافية لتحقيق سعادته، وأخذ يبحث عن الوسائل للتعبير عن ذاته بقوة ووضوح ولذلك عرفت الحركة الإنسانية Humanism لاهتمامها بالإنسان الفرد وبتحقيق ذاته في هذه الحياة الدنيا وفقاً لما أوتي من إمكانيات طبيعية".⁽¹³⁾

وترى النزعة الإنسانية في الإنسان أرفع القيم، وتدافع عن حرية الإنسان وتطوره من كافة الجوانب، رفع لواءها دائرياً وجبور دانو برونو وفرنسيس بيكون وشكسبير ومكيافيللي ونيقولا دي كوسا الأفلاطوني.

لقد كانت النزعة الإنسانية، منذ بداية عهدها، تمهدًا فكريًا لمعظم الثورات التي قامت في أوروبا، وكانت موجهة للفلسفة الدينية والأخلاق الاقطاعية، ومن هنا كانت مطالباتها بالحرية، والحق في التمتع بالحياة الدنيا، وتحرير الإنسان من الاضطهاد واللامساواة. وتصف هذه النزعة بصفة التجريد Abstraction، بسبب رقتها إلى مطالب الإنسان الأساسية لتحقيق "طبيعة الإنسان، الأصلية السرمدية". وبعد نشأة الرأسمالية وسيادتها في أوروبا وأمريكا أصبحت النزعة الإنسانية مجرد ستائر تستتر وراءها طبيعة

⁽¹³⁾ د. كريم متى، الفلسفة الحديثة (عرض لقدي)، مشورات جامعة قاريونس، بنمازى، الطعة الثانية .13، 1988.

الرأسمالية المستغلة واللا إنسانية، ولكن يحمد لأصحاب الاتجاه الإنساني وقوفهم ضد جميع أشكال الحرب والنظم العسكرية الديكتاتورية في العالم.⁽¹⁴⁾ وما يذكر أن كثير من فلاسفة الذين وجدوا في الفترة الإنسانية - إن جاز لنا استخدام هذا التعبير - اعتمدوا في أعمالهم على ومضات داخلية تشع في نفوسهم وذلك بسبب افتقارهم إلى المنهج العلمي الدقيق المستخدم في الفكر. فإذا كان فلاسفة العصر الوسيط اعتمدوا على منهج تحديد المعانى والتعرifications الدقيقة للمصطلحات المستخدمة، وعلى القياس الدقيق الذى يعتمد على الانتقال من مقدمات محددة إلى نتائج صحيحة، فإن فلاسفة عصر التووير بحثوا عن مناهج أخرى، لمواجهة الحقائق الجديدة مما جعلهم يبحثوا عن مناهج أخرى كانت هذه المناهج السبب وراء ما توصل إليه العلماء من اكتشافات أشرت إليها في الصفحات السابقة.⁽¹⁵⁾

ولقد امتدت فترة النزعة الإنسانية منذ عام 1453 وحتى عام 1600 وهو العام الذى أحرق فيه جيوردانو برونو.

بدأ نيكولا دي كوسا (1460-1401) Nicholas of Cusa تلك الفترة بفلسفه تزع منزعاً أفلاطونياً. واكتشف نيكولا أن أدلة المعرفة الوحيدة هي الحدس Intuition لأنها أسمى من العقل الإسندلالي، والحسد منهج أو موقف خاص وليس نوعاً من المعرفة الحسية أو العقلية، يشعر الإنسان بذوبان المتناقضات وتوافق الأضداد وانسجامها، فيمثل أمام النفس توحيد مطلق يشتمل على الله تعالى والعالم معاً. مما جعل معاصروه يتهمونه بالواقع في وحدة الوجود الشاملة ولكنه دافع عن نفسه بقوله: "إنه إنما يتكلم عن خلق إلهي إرادى أي عن فعل مقصود وليس إيجاد ضروري".⁽¹⁶⁾

أما جيوردانو برونو Giordano Bruno فقد اعتنق في أول عهده بالفلسفة فكرة الأفلاطونية المحدثة القائلة بالأقانيم الأربع (الله والعقل الكلى

⁽¹⁴⁾ المجم الفلسفى المختصر، ص 73 - 74.

⁽¹⁵⁾ Wright, William, A History of Modern philosophy, pp. 22-23.

⁽¹⁶⁾ د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة الحديثة (الجزء الرابع)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص 23-24.

والنفس الكلية والمادة)، والله والعالم لديه لامتناهيان باعتبار أنهما شيئاً أو موجوداً واحداً. ويتجلى الكمال الإلهي اللامتناهى في صورة العالم. ويرهن برونو على نسبية المكان والزمان والحركة، فلا وجود لمكان أو زمان أو حركة مطلقة، وانتهى برونو إلى الفول بأن حقيقة الزمان والمكان والحركة التي نحس بها، مغایرة لحقيقة الزمان والمكان والحركة التي يتصرف بها عالم لامتناه. مما جعله ينتهي أيضاً إلى مذهب في "وحدة الوجود".⁽¹⁷⁾

وكان برونو دائم الثورة على العقائد النصرانية مما أثار الريبة في عقيدته النصرانية، واضطرب معه برونو إلى الهروب والتقليل بين دول أوروبا.. من نابولي إلى روما، ومن روما إلى جنيف ومنها إلى جنوب فرنسا ودرس في جامعة تولوز، ثم إلى باريس.. ثم إلى إنجلترا حيث درس في جامعة أوكسفورد وعرض فيها أراءه الفلسفية والفلكلورية، مما أثار حفيظة المفكرين بها، هاجم فلسفة أرسطو في مناقشة علنية ودافع عن الفلك الجديد وعن حرية الفكر. ثم عاد إلى باريس ومنها إلى ألمانيا ثم عاد إلى البندقية عن طريق زيوريخ.

اعتقلته محاكم التفتيش في البندقية عام 1592 بسبب آراءه الدينية ومنها أرسل إلى روما حيث اتهم بالتهم على فكرة تجسد المسيح وعلى القرابان المقدس، فصدر الحكم باعدامه حرقاً فأحرق في 17 فبراير 1600، دليلاً على تخلف أوروبا ووصمة عار جديدة توصم بها محاكم التفتيش التي دافعت عن الجهل وعن مصالحها.⁽¹⁸⁾

ومن أهم كتبه وأثاره كتاب "في العلة والمبدأ الواحد" 1584، وكتاب "في العالم اللامتناهى وفي العالم" 1574 وكتاب "في الموناد والعدد والشكل" 1591، وكتاب "في الكون اللامتناهى وفي العالم" 1591 وأخيراً كتاب "في طرد البهيمة الظافرة" وهو في فلسفة الأخلاق. وعند الاطلاع على أفكار برونو في تلك الكتب التي تركها لنا نتبيئ - كما قلت - أن مذهبة ينسب إلى وحدة الوجود على الطريقة الرواقية.⁽¹⁹⁾

⁽¹⁷⁾ نفس المصدر، ص ص 25-26.

⁽¹⁸⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص 33-34.

⁽¹⁹⁾ نفس المصدرن ص 34

الباب الثاني

المذهب العقلى

مقدمة عامة

المذهب العقلى أو العقلانية Rationalism من اللطخت اللاتينى Ratio بمعنى عقل أو بصيرة، أما معناه الحرفي فهو أسلوب فى التفكير أو التفلسف، وهو مذهب يقوم على العقل خلافاً لمذهب اللاعقلانية Irrationalism. وتعنى العقلانية قدرة الإنسان، في حياته اليومية وممارسته المعرفية على أن يسير في تفكيره وفقاً للوعي، بعيد - قدر الإمكان - عن تسلط المشاعر والعواطف، أو الميل مع الهوى، أو وفقاً لاعتبارات المصالح. ويبدل مصطلح العقلانية في الفلسفة على اتجاه مميز في نظرية المعرفة، وهو مصطلح يقابل التجريبية.

ويبالغ أنصار المذهب العقلى في دور العقل في عملية المعرفة، وهم يعزلونه عن التجربة الحسية. ويررون إمكان التوصل إلى معرفة حقة، تتسم بالشمول والضرورة، أي لا تكون عرضية أو مخالفة لقواعد المنطق.

ولقد اختلف العقلانيون فيما بينهم في استخدام العقل للوصول به إلى المعرفة، فقال ديكارت بالأفكار الفطرية، وذهب كنط إلى وجود مبادئ قبليّة في العقل أي مبادئ في ذهن الإنسان قبل آية تجربة. وكان بين العقلانيون مفكرين ماديين مثل باروخ سبينوزا.

وطابق السيكولوجيون بين العقل وبين الحالة النفسية للإنسان، وهم ينصبونه فوق المشاعر وفوق الإرادة. وأما علماء الأخلاق فلا ينفون فقد نفوا الأصل التجربى للمبادئ الخلقية ومعاييرها، فهم ينفون كونها نابعة من العلاقات العملية بين الناس، ويدركون كنط إلى هذا الرأى بصورة قاطعة.⁽¹⁾

إذن يقول المذهب العقلى بوجه عام بسلطان العقل ورد الأشياء إلى أسباب مقبولة. كما يقول - بوجه خاص - بنظرية تفسر المعرفة في ضوء مبادئ أولية وضرورية. وتؤمن هذه النظرية أنه لا سبيل إلى المعرفة بدون العقل وما يحتويه من أفكار ومبادئ أولية؛ لأن الحواس لا تستطيع أن تزودنا إلا بمعلومات غامضة ومؤقتة.⁽²⁾

⁽¹⁾ المعجم الفلسفى المختصر، ص 304-305.

⁽²⁾ المعجم الفلسفى، الفقرة 921، ص 178.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

والعقلانية هي الفول بأولية العقل وتطلق على عدة معان منها:⁽³⁾

1- كل موجود له علة في وجوده.

2- تنشأ المعرفة عن المبادئ العقلية القبلية الضرورية، لا عن الحس والتجارب الحسية.

3- وجود العقل شرط لإمكان وجود التجربة؛ لأن المبادئ العقلية تقوم بتنظيم معطيات الحس، وهذه المبادئ هي:

أ - المثل عند أفلاطون.

ب- المعانى الفطرية عند ديكارت.

ج- الصور القبلية عند كنط.

وكلها مبادئ متقدمة على إدراك الحقيقة، وقوانين العقل المطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل موجود معقول، وكل معقول موجود. ويطلق المذهب العقلي على النظرية التي ترجع الحكم إلى الذهن لا إلى الإرادة.

ويتجه الفكر العادى فى مسألة المعرفة نحو الاتجاه الحسى أو التجريبى الذى يرى أن معرفتنا للأشياء ناتجة عن الإدراك الحسى، فإذا أرادت الفلسفة أن تتخذ لنفسها موقفاً مغايراً لموقف الفكر العادى فإنها تتجه إلى النظرية العقلية. "فالتفكير العادى يأخذ معلوماته عن الأشياء من الحس، أما المعرفة الفلسفية فإنها - على العكس من ذلك - لا تثبت من الخبرة وإنما من العقل أو الفكر".⁽⁴⁾

وقد لجأ التفكير الفلسفى إلى المذهب العقلى مبكراً. فقد اعتقد الإيليون أن العالم资料ي لا يعرف إلا عن طريق الفكر الحالى الحالى من الحواس. ثم اقتفى أفلاطون أثراهم. وكذلك فعلت المذاهب الفلسفية الكبرى الأولى فى الفلسفة الحديثة وصادفنا ذلك عند ديكارت وسبينوزا ولينز.⁽⁵⁾

ويعتبر المذهب العقلى كذلك هو الصورة الأولى لنظرية المعرفة العلمية. وكان ثمرة من ثمار تكوين المذاهب الميتافيزيقية الكبرى باعتباره

⁽³⁾ انظر: د. حميم صليبا، المعجم الفلسفى، ص 84 - 91.

** للمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفى، دار اله بصمة العربية، بيروت، 1993، ص 83.

⁽⁴⁾ د. محمود هدى زقزوق، تهديد للفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1994، ص 149.

⁽⁵⁾ نفس المصدر، ص 149-150.

تبريراً معرفياً أو إستمولوجيأ لها. بينما يعتبر المذهب التجريبى مذهباً متأخراً عنه. حيث نشأ في شكل نقد للمذاهب الميتافيزيقية ونظرياتها في المعرفة.⁽⁶⁾ ولقد اتخد المذهب العقلى صوراً ثلاثة في تاريخ الفكر الفلسفى، وهذه الصور الثلاث هى:⁽⁷⁾

- 1- المذهب العقلى الميتافيزيقى ويمثله أفلاطون، وهو يرى أن الحقيقة الواقعية في ذاتها تعد فكرة من الأفكار، ولهذا يمكن معرفتها عن طريق الفكر الخالص.
 - 2- المذهب العقلى الرياضى ويمثله ديكارت وسبينوزا، ويرى أن كل علم من العلوم - وبخاصة علم الطبيعة - ينبغي أن يتخذ صورة علم الرياضة، أى صورة نظام واضح منبثق من مبادئ وقائم على البرهان.
 - 3- المذهب العقلى الصورى أو النقدي ويمثله كنط. فقد أراد كنط أن يضع نهاية مقبولة للنزاع بين المذهب العقلى فى صورته التقليدية (الكلاسيكية) عند كل من أفلاطون، وديكارت، وسبينوزا، وبين التجربيين (لوك وكوندياك) فكان مذهبة النقدي.
- وفي الفلسفة الإسلامية يتخذ ابن رشد دليلاً على العقلانية في مجال العلاقة بين الشريعة والحكمة (الفلسفة). فهو يحدد هذه العلاقة في ضوء نظريته عن المعرفة. إذ هو يفرق بين ثلاثة أنواع من المعرفة: خطابية، وجدلية، وبرهانية، وأدّقها البرهانية لأنها تبدأ من المبادئ الأولية للعقل، وهي واضحة بذاتها، ويستنتج منها - من القياسات الدقيقة المرتبطة بعضها البعض ارتباطاً وثيقاً - نتائج تشتراك في الوضوح والبداهة، وفي يقين المقدمات، وطريق البرهان هو طريق الحكم إذ "الحكم هي في النظر إلى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان".⁽⁸⁾

⁽⁶⁾ نفس المصدر، ص 150.

⁽⁷⁾ نفس المصدر، ص 150 - 151.

⁽⁸⁾ د. مراد وهبة، ملوك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص 15

وأيضاً ابن رشد، *فافت الشافت*، المطبعة الإعلامية، القاهرة، 1985، ص 101.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ولم يكن ابن رشد وحده هو الذى أشار إلى أهمية دور العقل من الفلسفه المسلمين فهناك أيضا الفارابي وابن سينا وأبو بكر الرازى، والغزالى، وابن باجة وغيرهم.⁽⁹⁾ وسوف أشير إلى المذاهب الفلسفية الذين قالوا بمذاهب عقلية وأبين ما بينها من اختلاف في بقية فصول الكتاب.

⁽⁹⁾ انظر للمؤلف، معهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ص 71-77.



الفصل الأول
رينيه ديكارت
René Descartes

1650-1596

مقدمة

يعتبر رينيه ديكارت Des Cartes, Cartesius مؤسس الفلسفة الحديثة فقد كتب فلسفه جديدة غير الفلسفه التي كانت سائدة طوال عشرة قرون من قبله (أقصد بها الفلسفه المدرسية)، ونقصد بالفلسفه المدرسية هي فلسفه أفلاطون وأرسطو اللتين سادتا التفكير الفلسفى في أوروبا في العصر الوسيط. وكانت فلسفه ديكارت جديدة عن الفلسفه المدرسية بقدر ما ثارت على منطق أرسطو وعلمه الطبيعي، وبقدر ما ابتكر منها فلسفينا جديداً مختلفاً عن المنطق الأرسطي، وهي جديدة عن الفلسفه المدرسية أيضاً بقدر ما ثارت على الفلسفه النصرانية التي كانت سائدة في العصر الوسيط خاصة فلسفه توما الأكويني الذي كان يعتبر مفتنياً آثار أرسطو أكثر منه ثالثاً عليه. ولكن ينبغي ملاحظة أن فلسفه ديكارت لم تكن جديدة كل الجدة بمعنى أنها فلسفه دينية لها قوامها الدينى، وذات أهداف دينية، وكانت تعالج المسائل التي كان يتناولها المدرسيون من قبل.

وكان ديكارت يقصد بفلسفته الجديدة إقامة مذهبنا فلسفينا نصرانيّاً يناهض الفلسفه النصرانية التي كانت سائدة وهي فلسفه الأكويني. وتشهد النصوص في كتب ديكارت على أن أهدافه من مذهبه الجديد أهدافاً دينية. والنصل الآتي شاهد على ذلك:

"كنت ولم أزل مهتماً بأن السؤالين المتعلقين بوجود الله وجود الروح سؤالان رئيسيان ينبغي أن نبرهن عليهما بالحجج الفلسفية لا بالحجج الدينية".
ويوحى هذا النصل إلينا بأن ديكارت كان يعتقد أن أدلةه على وجود الله وخلود الروح أدلة فلسفية لا دينية، ولكن على الرغم من أنها كانت أدلة فلسفية إلا أنها تخضع لمعتقداته الدينية، وتضع المعتقدات النصرانية مقدمات

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

هذه الأدلة، لذلك نقول أن فلسفة ديكارت ليست جديدة كل الجدة بمعنى أنها كانت امتداداً للفلسفة المدرسية الدينية.

ولكن يوسف كرم يعرض على قولنا بقوله:

"... وتظهر أمهات المذاهب الحديثة، في مقدمتها مذهب ديكارت الذي يزعم إقامة فلسفة مسيحية (نصرانية) ويستمد عناصرها من القديس أو غسطين والقديس أنسelm ودونس سكوت، ولكنه يبيّث فيها روحًا مغايرة للدين".⁽¹⁰⁾

وربما كان يوسف كرم يقصد أن تلك الروح المغايرة للدين هي الروح الفلسفية، وأرى ردًا على يوسف كرم أن ديكارت خلط في فلسفته أو مذهبها بين الفلسفة والدين، فلم يستطع أن يكون فيلسوفاً عقلياً خالصاً، ولا أن يكون لا هوئياً خالصاً.. فكان عوان بين ذلك.

ولم تكن فلسفة ديكارت الملقب بأبى الفلسفة الحديثة الذى التصق به هذا اللقب اعتباراً من القرن التاسع عشر، تمثل فلسفة محلية، ولكنها كانت فلسفة إنسانية "عالمية" إن إجاز لي استخدام هذا اللفظ، لأنها عبرت عن عصر كامل ثم تغلغلت في حياة أمم شتى شرقاً وغرباً، واستمرت هذه الفلسفة رافداً غنياً تمد الإنسانية بعوالم فكرية مختلفة.

والفلسفة الديكارتية ليست فلسفة تأمليّة خالصة أو شطحات فكريّة تسحب في عوالم تجاوز أجواء الفضاء، يقدر ما كانت فلسفة تهدف إلى الغايات العملية والخبرة اليومية الحياتية. فالمعرفـة الـديكارـتـية تـضـعـ فيـ اـعـتـارـهـاـ هـذـاـ العـالـمـ الـخـارـجـيـ الـواـقـعـيـ الـذـىـ نـعيـشـ فـيـهـ،ـ وـيـوجـهـهـاـ الـعـقـلـ،ـ سـوـاءـ كـانـتـ هـذـهـ الـمـعـرـفـةـ تـرـكـيـبـاتـ عـقـلـيـةـ خـالـصـةـ أوـ مـدـرـكـاتـ حـسـيـةـ مـسـتـمـدةـ مـنـ الـوـاقـعـ الـخـارـجـيـ.ـ وـلـلـعـقـلـ أـوـلـيـةـ فـيـ قـدـرـتـهـ وـأـحـكـامـهـ،ـ يـهـدـفـ إـلـىـ الـبـيـقـينـ عـنـ طـرـيـقـ الـفـصـلـ الـوـاعـيـ بـيـنـ الصـوـابـ وـالـخـطاـ،ـ مـتـبـعاـ فـيـ ذـلـكـ مـنـهـجـاـ ذـوـ مـرـاحـلـ وـاضـحةـ وـفـاـصـلـةـ يـعـصـمـ الـعـقـلـ مـنـ الـزـلـلـ وـيـصـلـ بـإـلـىـ الـيـقـنـ وـالـشـعـورـ بـالـرـضـاـ.⁽¹¹⁾

وكانت الفلسفة الديكارتية ثورة على كل ما هو عقيم موروث دون تبصر، أو جامد لا حياة فيه، فثار على فلسفة القرون الوسطى التي ارتكزت على فلسفة اليونان خاصة أفلاطون وأرسطو وكذلك ارتكزت نظريات وأقوال

⁽¹⁰⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، 1979، ص 8.

⁽¹¹⁾ انظر في ذلك: د. محمد توفيق الصوى، الفلسفة الحديثة في القرنين السابع والثامن عشر، دار الكتب الجامعية الحديثة، شئ الكوم، 1998، ص 11-12.

فلاسفة العصور الوسطى أنفسهم أمثال أوغسطين وأسلم وتوما الأكويني بونافنتورا، فضلاً عن كونها صدى لموقفه الديني الذي اتخذ من الكاثوليكية مذهبًا له، وتربي في مدارسها. ونهل من أفكارها، فثار على جانب منها مع احتفاظه بإيمانه وعقيدته.⁽¹²⁾

أولاً: سيرة حياة ديكارت

ولد رينيه ديكارت في 31 مارس 1596 في قرية صغيرة تسمى "لاهي Lahye" بمقاطعة "التورين" la touraine في فرنسا من أسرة تعداد من صغار الأشراف، وكان أبوه مستشاراً لبرلمان برتقالي Britagne أما أمّه فقد ماتت وهو لا يُعدو الثلاثة عشرة شهراً.

ويمكن تقسيم مراحل حياة ديكارت إلى ثلاثة مراحل هي:

المرحلة الأولى

التحق خاللها ديكارت بمدرسة الآباء اليسوعيين المعروفة باسم مدرسة "الافقليس" la fléche عام 1604 وكانت من أشهر مدارس أوروبا في ذلك الوقت، مكث بها ثمان سنوات. وكان منهج الدراسة بها في الخمس سنوات الأولى يدرس التلميذ اللغات القديمة أى اليونانية واللاتينية، وفي السنوات الثلاث الأخيرة يدرس فلسفة أرسطو، سنة للمنطق، وسنة للعلوم الطبيعية والرياضية، وسنة لعلوم النفس والمتافيزيقا. وقد أُعجب ديكارت بالعلوم الرياضية لدقة منهجها وما تميز به من يقين. أما الفلسفة وما يتصل بها من علوم فقد كرهها بسبب ما تركته في نفسه من أثر سئ لما فيها من كثرة الآراء وتضارب الحجج والمشكلات حول المسألة الواحدة. بينما أحاس أن العلوم الطبيعية التي تلقاها تقدم معارف جزئية ناقصة لا انسجام بينها ولا تتفق على منهج واحد.

ونظراً لعدم افتتاح ديكارت بهذه الدراسات فقد انصرف عنها في أول الأمر، ومال إلى دراسة الهندسة فيما بين عام 1612 و 1617 وقد اكتشف في تلك الفترة علمًا رياضيًا جديداً عرف فيما بعد باسم "الهندسة التحليلية" la geometrie Analitique

⁽¹²⁾ نفس المصدر، ص 14.

المرحلة الثانية

وتمتد المرحلة الثانية من عام 1613 وحتى 1629 قضاها في السفر والإرتحال من مكان إلى آخر، فقد قصد إلى باريس عام 1613 والتى بالعالم الرياضى "ميدورج" كما التقى بصديقته وزميله منذ عهد التلمذة الأب "مرسين". وهناك واصل دراسة القانون والطب، وحصل على إجازة Mersenne الحقوق عام 1616.

التحق بعد ذلك بالجيش الهولندي، حيث موريس دي ناسو Maurice de Nassau ثم بجيش بافاريا. وفي هولندا تعرف بالعالم الرياضى الشاب "اسحق بيكمان Isaac Beeckman" الذى كانت له اهتمامات رياضية وطبيعية كان له الفضل في توجيه ديكارت حتى قال له ديكارت ذات يوم: "كنت نائماً وأنت الذي أيقظتني"، وفي عام 1632 قرر الحج سيراً على الأقدام إلى دير العذراء بلوريت Notre Dame de Lorette بإيطاليا، ذلك الحج الذي سمع عنه منذ سنى تلذته بمدرسة لافلاش ونذره للعذراء بعد ليلة العاشر من نوفمبر 1619. وهي الليلة التي حدثت له التجربة الهمامة التي قال عنها فيما بعد أنها وجهت فلسفته كلها. ذلك ما أسماه بالأحلام التي هبطت عليه من السماء، وقال إنه اكتشف في هذه الأحلام أساس علم عجيب وقد تضاربت الأقوال حول هذا العلم، هل كان يقصد به قواعد المنهج، أم الرياضة الشاملة Mathematique Universelle أم إنه الكوجيتو.

ويمكن أن نحدد هنا ثلاثة نقاط أساسية بعد هذه التجربة التي جاءته في المنام الذي رأه ليلة العاشر من نوفمبر عام 1619 كالتالي:

1- أن العلوم جميعاً ليست إلا علمًا واحدًا، وأن مفتاحًا واحدًا يفتح جميع كنوزها.

2- أن الدعوة التي تلقاها ديكارت كانت من الله تعالى، ولم يكن مصدرها الشيطان الماكر الخبيث.

3- على الفيلسوف أن يبحث عن ذلك المفتاح في نفسه وليس خارجها كما قال أورليوس أوغسطين أو أوغسطينيوس.

المرحلة الثالثة



ترك ديكارت حياته العسكرية والحروب في أوروبا، وذهب لزيارة إيطاليا، ومنها سافر إلى باريس حيث استقر بها ثلاث سنوات من عام 1625 وحتى عام 1628 حيث شاهد بعض الفلاقل قرر أن يعيش في هولندا فرحل إليها عام 1629 واستقر بها حتى عام 1649 وخلال العشرين سنة التي قضتها هناك كتب إنتاجه الفلسفى. وفي عام 1647 كانت هناك مراسلات بينه وبين الأميرة إليزابيث ابنة الملك فرديريك ملك بوهيميا المخلوع واللاجئ في هولندا، وقد دارت هذه الرسائل حول مسائل الأخلاق، وظهر فيها تأثير الأخلاق الرواقية. وفي عام 1649 نشأت صدقة وطيدة بين ديكارت وملكة السويد "كريستينا" Christina وحدث أن أرسل إليها رسالة في الحب فأعجبت بها ووجهت إليه الدعوة لزيارتها في بلاطها بالعاصمة ستوكهولم Stockholm، فذهب إليها.

وكان من عادة الملكة كريستينا أن تستيقظ من نومها في الخامسة صباحاً لكي تتلقى دروس الفلسفة على يد ديكارت، فلم تتحمل صحته البرد القارس هناك، فأصيب في صدره بالتهاب رئوي مات على إثره يوم 19 فبراير 1650 عن عمر يناهز ثلاثة وخمسين سنة.⁽¹³⁾

ثانياً: مؤلفات ديكارت

ترك لنا الفيلسوف الصغير le petit philosoph كما كان يدعوه أبوه وهو مازال طفلاً صغيراً وفي المراحل الأولى من الصبا والمرأفة لما رأى فيه من أمارات النبوغ وطول التفكير وحب العزلة، حتى أنه قال قوله المشهورة التي أخذها عن الأبيقوريين وزعمهم "أبيكور" عاش سعيداً من "أحسن الإختفاء" Bene vixit, qui bene latuit، أقول ترك لنا هذا الفيلسوف الفرنسي عدداً من الأعمال التي شغلت العالم حتى نهاية القرن العشرين،

⁽¹³⁾ انظر في ذلك. د. عثمان أمين، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الخامسة، 1965.

** د. نجيب بلدى، ديكارت، لوابع الفكر الغربى 12، دار المعارف، القاهرة، 1959.

*** د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،

1945، ص 87-88.

وطللت تقويد أوروبا وتسسيطر على أفكارها لمندة لا تقل عن مائة وخمسين عاماً منذ صدورها. ومازالت الدراسات المنصبة على نصوص الفلسفة الديكارتية مستمرة على المستوى الأوروبي، حتى أن مجلة أوروبا خصصت ثلاثة أعداد لنشر ثمانية وعشرين بحثاً جديداً عن ديكارت ومعاصريه فيما بين عامي 1979 - 1987. وعقدت حلقة دراسية كان ديكارت وفلاسفته محورها في جامعة السربون عام 1987، اشترك فيها إلى جانب الباحثين الفرنسيين متخصصون من الولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا، كما اضطاع المركز القومي للبحوث العلمية بفرنسا بإعادة نشر مؤلفات ديكارت مدعمة بالشرح والتعليق والنقد.⁽¹⁴⁾

وكانت مؤلفات ديكارت على النحو التالي:

1- العالم le Monde 1630 ولكن ديكارت لم يخرجه في ذلك التاريخ بسبب محاكمة رجال محاكم التفتيش في أوروبا لجاليليو عام 1632، فتوقف قليلاً عن اصداره لأنه يحب راحة البال من ناحية، ومن ناحية أخرى لاحظ أنه متفق مع جاليليو على الأقل في نقطتين من نقاط بحثه، الأولى دوران الأرض حول الشمس وليس العكس كما كان شائعاً، والثانية لا نهاية العالم، فالعالم ليس محدوداً كما كان يعتقد. وهناك كتاب آخر لディكار特 بعنوان "قواعد لتجيئ العقل" Rules for the direction of the mind 1628، ولكنه لم يتم. وكان يهدف منه إقامة الفلسفة على أساس بناء جديد، يكفل لها التصدي للتيارات الفلسفية القديمة، ويصنونها من التردّي في مهابي الشك وضلالات الوهم، وتعصم مراعاتها الذهن من الواقع في الخطأ.⁽¹⁵⁾

⁽¹⁴⁾ د عبد الرحيم جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1990، ص 6.

⁽¹⁵⁾ د علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الحاممية، الإسكندرية 1995، ص 51 وأيضاً.

* Garforth, F.W, The Scope of philosophy, Longman Group LTD, London, 1977, p. 85.



فالكتاب على العموم رسالة في المنطق الجديد المعارض للمنطق الأرسطي الصوري التقليدي القديم.

2- مقال عن المنهج 1637 *Discours de la Méthode*، لم يظهر هذا الكتاب حين نشر للمرة الأولى كتاب مستقل، وإنما كمقدمة لثلاثة كتب نشرت معه، وهذه الكتب الثلاثة هي:

أ - البصريات *Optique*، أو "انكسار الضوء"

ب- الآثار العلوية *Metores*

ج- الهندسة التحليلية *La géométrie Analytique*

3- تأملات في الفلسفة الأولى *Meditations* 1641 عكف ديكارت على تأليفه اثنى عشر سنة، وتدور موضوعاته حول براهين ديكارت على وجود الله تعالى، وخلود النفس. وقبل إرسال الكتاب إلى المطبعة أرسله إلى كوكبة من الفلاسفة ورجال اللاهوت لكي يسجلوا رأيهم واعتراضاتهم على ما أثاره المؤلف، فيدونوها ويسجل ديكارت ردوده عليها قبل نشرها.

وقد فسر البعض تصرف ديكارت بالجين من الثورة عليه كما فعلوا مع غاليليو أو كوبرنيكوس أو غيرهم.

4- مبادئ الفلسفة *Principes de la philosophie*، 1641 أهداء ديكارت إلى جامعة السربون، وحاول أن يحمل معلميه السابقين على تقريره في مدارسهم فيحل هو محل أرسطو، فلم يجيئه إلى رغبته". ونشرت الكتاب ترجمة فرنسيّة سنة 1647 مع إهداء إلى الأميرة إليزابيث، ورسالة إلى المترجم عرض فيها فلسفته عرضاً عاماً، وبين ما بينها وبين الفلسفة القديمة من تعارض".⁽¹⁶⁾

5- رسالة في انفعالات النفس *Traité de passions de l'âme* (1650). وهو كتاب في علم النفس، أشار فيه إلى ما يتصل بالإلهيات، وبين فيه السبيل الصحيح العلمي للسيطرة على أهواء الإنسان وشهواته، للوصول إلى الحياة السعيدة الفاضلة.

⁽¹⁶⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 61-62.

ثالثاً: الفلسفة عند ديكارت

قدم ديكارت فلسفة تختلف عن فلسفة أفلاطون وأرسطو إلى حد بعيد، فكل من ديكارت من ناحية وأفلاطون وأرسطوطاليس من ناحية أخرى يمثل فترة فلسفية تختلف عن الآخر.

ويحدثنا ديكارت في كتابه "مبادئ الفلسفة" عن الفرق بين أفلاطون وأرسطو وحده في موقف كل منهما من الصدق واليقين. فأفلاطون كان خالص النية فأعلن أنه لم يهند بعد إلى شيء يقيني، واكتفى بذكر ما يحتمل الصدق فقط، وتخيل لهذا الغرض بعض مبادئ حاول بواسطتها أن يفسر الأشياء الأخرى، أما أرسطو فكان أقل صراحة وأكثر جرأة، إذ أعلن نفس مبادئ أفلاطون بعد أن عرضها بطريقة مختلفة تماماً، ولكن باعتبار أنها صحيحة ومؤكدة.

ثم نشب صراع بين اتباع كل منهما، ونشأت بينهما، أي بين كل فريق منهم، نشأ مشكلة الشك واليقين، وكانت هذه المشكلة هي بداية فلسفة ديكارت.⁽¹⁷⁾

"أما التجديد الحقيقي الذي استحدثه ديكارت في الفلسفة فإنه لم يكن في تعريفها، ولا في تقسيمها، ولا في النظرة الكلية الشاملة إليها، وإنما كان في تفصيل المسائل التي عرضت، في تحليل المبادئ التي قامت عليها، وفي تحصيل النتائج التي وصلت إليها، وفي غير هذا كله من الأفكار والأنوار التي لا يتسع مثل هذا التedium لاحصانها واستقصانها".⁽¹⁸⁾

إذن كان الجديد الذي قدمه ديكارت يتمثل في المنهج وفي القواعد الأساسية التي اشتغل عليها منهجه. وكان مدخل تجديده نظرته العامة إلى

⁽¹⁷⁾ د/ محمد مصطفى حلمي، تقديم كتاب: ربيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة عمود محمد الخصري، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968، ص 16-17.

وأيضاً ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960، ص ص

المنطق، وإلى القياس الأرسطوطاليس والاستقراء التجريبي على وجهه الخصوص: فالمنطق يقف عند أفعال العقل، يحللها تارة، ويبدل على مواطن الصدق والخطأ فيها تارة أخرى. إلا أن ديكارت ومن قبله بيكون يرون عقلاً هذا التحليل قدمنه الذي سأشرحه في النقطة النالية.⁽¹⁹⁾

وتتصف الصياغة اللغوية التي صاغ بها ديكارت فلسفته بكثرة الاستطرادات والتكرار والجنس، مما يتطلب معه إجهاداً للذاكرة، والجهد الكبير في الفهم، وقد يؤدي إلى تعطيم المعانى أمام أنظار القراء، ومن ثم فالقارئ المعاصر يشعر بالضيق لأول وهلة. وعلى سبيل المثال لا الحصر فديكارت يجد أن تجميع نفس الوحدات الصوتية phonem في عدد قليل من المقاطع syllables لا يتعارض في شيء مع الذوق الجمالي، فضلاً عن تكرار الألفاظ والصياغات، وأحياناً استخدام ألفاظ تفتقر إلى الترتيب والنظام، وتزددها لا ترتاح إليه الآذان، وأخيراً صعوبة متابعة الضمائر المتعددة التي تتضمنها العبارات، مما قد يصعب متابعة الفيلسوف، وهذا ما أكدته الفيلسوف الفرنسي فولتير.⁽²⁰⁾

وتعنى الفلسفة عند ديكارت بدراسة الحكم بمعناتها الواسع معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان الوصول إليه، عن طريق الاستباط من العدل الأولى. ويقسم ديكارت الفلسفة إلى قسمين، الأول: الميتافيزيقا، وهي تشمل على مبادئ المعرفة التي منها عرض أهم صفات الله وروحانية نفوسنا وجميع المعانى الواضحة المتميزة الموجودة فينا. والثانى: العلم الطبيعي، إذ لا بد من توافر المبادئ الصحيحة للأشياء المادية، ويتم ذلك بفحص تركيب العالم على وجه العموم، ثم نصيغ البحث فنركز على طبيعة الأرض والأجسام، وخاصة طبيعة الإنسان "وعلى ذلك فالفلسفة كلها بمثابة شجرة، جذورها

⁽¹⁹⁾ نفس المصدر، ص ص 24 - 25.

⁽²⁰⁾ د عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، 13

وأيضاً

Cahne, P.A., Autour de la phrase de Descartes, in Europe No. 5941), p. 64.

الميتافيزيقا، وجعلها العلم الطبيعي، وأغصانها باقي العلوم، وهذه ترجع إلى ثلاثة علوم كبيرة، أعني الطب والميكانيكا والأخلاق. أي أعلى وأشمل الأخلاق التي تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، والتي هي آخر درجات الحكمة".⁽²¹⁾

إذ فالناظر في فلسفة ديكارت وموقف ديكارت من الفلسفة يستطيع أن يصل بسهولة إلى أنه يهدف إلى أمرين: الثقة بالله تعالى العليم الحكيم، والثقة بالعقل البصير. لأنها فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض، ومع حسن استعمال الإنسان لعقله البصير، ومع دوام ثقته بالله تعالى مبدع الكون يسعد الإنسان، ويحتفظ بصحته ويحقق السلام بين بني الإنسان أفراداً وجماعات، كما يقول الدكتور عثمان أمين في كتابه "رواد المثالية في الفلسفة الغربية" - (ص 29).

رابعاً: المنهج الديكارتى

سمى ديكارت بأبى الفلسفة الحديثة بسبب ما ابتكر فيها. وأول ابتكراته هو اكتشاف منهجاً جديداً، ونحن لا نستطيع أن نفصل بين المنهج الديكارتى والشك الديكارتى على الرغم من أنهما موضوعان مستقلان، وأعني بعدم الفصل بينهما أنه لو لم بصططع موقف الشك لما فكر فى رفض المناهج القديمة ومحاولة البحث عن منهج جديد.

وقبل أن ألقى الضوء على منهج ديكارت الجديد يجدر بي أن أشير إلى موقف ديكارت من منطق أرسطو. ثار ديكارت كما ثار الكثيرون على منطق أرسطو ثورة شديدة خاصة نظرية في القياس. رأى ديكارت أن القياس الأرسطي عقيم بمعنى أن نتائجه لا تحوى جديداً أكثر مما هو موجود من قبل في المقدمات، وبهذا المعنى يرى ديكارت أن القياس وسيلة لعرض الحقائق التي نعرفها من قبل لكنه ليس وسيلة لاكتشاف حقائق جديدة.

وببناء عليه أراد ديكارت منهجاً يوصلنا إلى ما هو جديد. ذلك النهج للقياس الأرسطي ليس جديداً من فيلسوفنا "الصغير" الكبير، لكنه كان

⁽²¹⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 62

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

معروفاً من قبل لدى الفلاسفة المسلمين، لقد نادى ابن سينا بهذا من قبل حين قال "إن القياس مصادر على المطلوب".

وبهذه المناسبة لا بأس من ملاحظة أن ديكارت لم يهاجم في أرسطو منطقه فحسب بل هاجم فيه أغلب نظرياته سواء في الفيزياء أو في الميتافيزيقا. فعلى سبيل المثال كان معروفاً قبل ديكارت أننا إذا أردنا أن نبرهن على وجود الله تعالى فإننا نبدأ في البحث بالعالم الخارجي فنلاحظ ما فيه من نظام وتدبر فنستدل من هذا النظام والتدبر المحكم على وجود منظم.. وهذا البرهان هو أحد البراهين المستخدمة في الفلسفة والدين معاً.

وثار ديكارت أيضاً على المنطق الاستقرائي وهو في بداية نشأته وقد كان فرنسيس بيكون صاحب الأورجانون الجديد معاصرًا لديكارت، نشر بيكون كتابه في إنجلترا عام 1620 أى قبل نشر المقال عن المنهج بسبعين عاماً، ثار عليه ديكارت لأن هدف بيكون من كتابته هو انتقاد علم الطبيعة في أوروبا من إهمال الملاحظات الحسية، والتجارب على الجزيئات، ولم يكن هذا ما يطمح فيه ديكارت، بل كان أكثر طموحاً إذا أراد منهجاً يصبح أساساً لكل العلوم.

ورأى ديكارت أن الفلسفة الصحيحة يجب أن تعتمد على منهج دقيق، وليس هنالك أدق من المنهج الرياضي، لذلك جعل ديكارت منهجه الجديد قريباً من منهج الرياضيات حتى يتصرف باليقين والصدق وتجنب تسلب الشك إليه أو إلى ما يصل إليه من نتائج.

-1- أسس المنهج الديكارتي

نصت القاعدة الرابعة من كتاب "القواعد لتجويه العقل" على أن المنهج عبارة عن "القواعد اليقينية البسيطة التي تضمن لمن يراعيها بدقة إلا يفترض الصدق فيما هو كاذب، وأن يصل إلى علم صحيح بكل ما يمكن العلم به، وذلك بفضل ازدياد مطرد في ذلك العلم، ودون القيام بمجهودات لا جدوى منها".⁽²²⁾

⁽²²⁾ ديكارت، القواعد لتجويه العقل، لـ 14 وفي كتاب د. نجيب نجاشي، ديكارت، ص 59



وكتب ديكارت في "المقال عن المنهج" أن المنهج عبارة عن القواعد التي تعين الإنسان على "زيادة علمه تدريجياً، والارتقاء شيئاً فشيئاً إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها، رغم ضعفه وقصر حياته".⁽²³⁾ وباختصار فالمنهج عبارة عن القواعد التي تكفل لمن يراعيها بلوغ الحقيقة في العلوم. ويقوم المنهج على أساسين هما: الحدس والاستبطان.

A - الحدس

لا يطلق مصطلح الحدس على عواهنه وذلك لاختلاف معناه عند كل من استخدمه من الفلاسفة على مر العصور، والحدس بوجه عام مذهب يرد المعرفة في صورها المختلفة إلى الحدس. وهو أيضاً الإدراك المباشر لموضوع التفكير، وله أثره في العمليات الذهنية المختلفة.

وهناك حدس حسي **Sensible Intuition** وهو الإدراك الحسي المباشر للأشياء الخارجية كما هي معروفة لدى إيمان نويل كنط "الحدس الحسي".

وهناك الحدس العقلي **Rational Intuition** والذي يتخذ أساساً للبرهنة والاستدلال. فيه ندرك حقائق التجربة كما ندرك الحقائق العقلية، وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها إلا به، وهو ما يشبه الرؤية المباشرة والإلهام.

ويرى برجسون أن الحدس هو السبيل الوحيد لمعرفة المطلق. بينما اتّخذه هاملتون **Hamilton** وأتباعه من الاسكتلنديين وغيرهم من فلاسفة الأخلاق المعاصرين أساساً للأخلاق والإستمولوجيا، وبه ردوا على الحسين وأصحاب مذهب المتنعة.

وقد عرفه ابن سينا وعده وسيلة للكشف عن الحد الأوسط في القضية المنطقية. وقال هنري بوانكاريه قوله المشهورة: نحن نبرهن بالمنطق ونخترع بالحدس.⁽²⁴⁾

فماذا قال عنه رينيه ديكارت؟

⁽²³⁾ ديكارت، المقال عن المنهج، ص 59.

⁽²⁴⁾ المعجم الفلسفي، الفقرتان 390 - 391، ص 69 - 70 (تصرّف).



الحدس عند ديكارت يعني الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق البدوية التي يعتقد فيها الإنسان ولا يتطرق إليها الشك، ثم إن الحدس أيضاً لا يمكن البرهان عليه لباهته، فإن أردنا أن نبرهن على فكرة حدسية فإن ذلك يعتبر عبئاً فكريًا لا طائل تحته، فالفكرة الحدسية واضحة بذاتها بلا برهان. ومن ثم يرى ديكارت أنه لو بدأنا في الفلسفة بمجموعة من الأفكار الحدسية لكان ذلك أساساً متيناً لإقامة المعرفة اليقينية بمعنى أن آخر المعرفة اليقينية عند ديكارت مصدرها الحدس والحس لديه "تور فطري".

وللفكرة الحدسية خاصتين أو ميزتين أساسيتين هما: الوضوح والتمايز

.Clearness and distinctness

الفكرة الحدسية يجب أن تكون واضحة بمعنى أن تقوم الفكرة في الذهن ونحن مستعدون لقبولها أو التسليم بها، وذلك لما نرى فيها من بدهامة لا يتطرق إليها الشك ولا نطلب البرهان عليها، وعكسها الفكرة غير الواضحة المشوهة وهي الفكرة الغامضة، التي لا يفهمها الذهن ونحتاج لفهمها أن نستعين بشيء آخر.

وأما التميز فيقصد به ديكارت إلا تكون الفكرة ملتبسة مع فكرة أخرى. ويسهل فهم قصد ديكارت في الأمثلة الآتية: الوعي الوجودي - حين أفك - أو ان فعل - أو أتمنى - أو أرغب - أو أشك - أو أعتقد. الوعي بهذا الوجود لا يعطيني الفرصة للشك أو إنكار وجودي، إذن فأقوم بهذه العمليات العقلية على أساس مبدأ الحدس.

وهناك أمثلة أخرى مثل:

تصور المثلث محدود بثلاثة أضلاع لا غير، وأن المساويان لثالث متساويان، وأن لكل جسم مادي شكل محدد وحجم ما.

بـ الاستنباط

ويعني الاستنباط Deduction انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا هي المقدمات إلى قضية أخرى هي النتيجة وفق قواعد المنطق، وليس من اللازم أن يكون انتقالاً من العام إلى الخاص أو من الكل إلى الجزئي. ومن

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى فيوم

أوضح صور الاستباط البرهنة الرياضية، وفيها يتم الانتقال من الشئ إلى ما يساويه، بل من الأخص إلى الأعم، والقياس الأرسطي باب منه، وأساسه الانتقال من الكل إلى الجزئي.

والاستباط أو المنهج الاستباطي نوعان: حملى إذا كانت مقدماته مسلماً بصدقها بصفة نهائية، وفرضى إذا سلم بصدقها بصفة مؤقتة. ويقابلها المنهج الاستقرائي الذى ينتقل فيه الذهن من الظواهر إلى القوانين.

أما الاستباط الترنسندنتالى *Transcendental deduction* فهو مصطلح خاص بدل به على تطبيق المعانى الأولية على موضوعات التجربة.⁽²⁵⁾

ديكارت لا يقصد بالاستباط نموذج القياس الأرسطى على سبيل المثال، ولكن يقصد به أن ننتقل من فكرة حدسية إلى نتيجة لها تصدر عنها صدوراً ضرورياً - أى لا يمكن تصور نقيضها - ومن ثم تكون النتائج المستبطة حدسية هى الأخرى، وطالما أن ديكارت كان معجباً، بل كان مؤمناً بالرياضيات ومناهجها فقد أراد أن يتم الاستباط الفلسفى بنفس طريقة الاستباط الرياضى حيث تؤدى نتائجه إلى معلومات جديدة لم تكن متضمنة فى الفكرة الحدسية الأصلية.

إلا أنه ليس من السهولة بمكان أن نكتشف بالحدس المبادئ الأولى للعلم والفلسفة، ثم نقوم بعملية استباط جديدة، ونحن هنا نستعين بالتجربة ودورها الحيوى لكي تساعدنا على اكتشاف النتائج الصحيحة التى وقع عليها اختيارنا بصورة لا تقبل الشك.

"وهكذا فالحدس والاستباط والتجربة هى المراحل التى يتبعين علينا اتباعها، للوصول إلى المعرفة الحقيقية اليقينية، بشرط أن نجيد استخدامها بطريقة صحيحة".⁽²⁶⁾

⁽²⁵⁾ نفس المصدر، الفقرتان 75 - 76، ص 12.

⁽²⁶⁾ د. علي عبد المعطى، تيارات فلسفية حديثة، ص 54

وأيضاً: *أندريل كريسون، ديكارت، ترجمة حسن شحاته سعفان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961،

ص ص 18 - 19.



2- قواعد المنهج الديكارتى

إن من ينفق وقتاً طويلاً في دراسة اللغات، وفي قراءة الكتب القديمة وما فيها من تواريχ وأساطير يجعل الإنسان قادرًا على معرفة الماضي، فالغوص في كتب القدماء أسفاراً بلا راكب ولا سفن ولا طائرات، إلا أن كثرة التركيز في قراءة الماضي يجعل الإنسان أكثر جهلاً بأمور الواقع.⁽²⁷⁾

إلا أن ديكارت يرى أن الجهل التام خير من المعرفة المرعزة المضطربة، والعلم لا يكون علمًا إلا إذا كان بقينا، لأن العلم قوامه البداهة واليقين، لا الظن والتخمين. ونموذج اليقين هو المعرفة الرياضية، وتقوتها ناشئ من بساطة موضوعاتها لأن العقل البشري أنشأها من ذاته. والعلوم هي مرآة العقل البشري الثابت مهما تنوّعت الموضوعات التي يبحثها دون أن يغير ذلك الاختلاف من طبيعته أكثر مما يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشمس التي تلقى على الأشياء بنورها.⁽²⁸⁾ كما يرى ديكارت في كتابه "المقال في المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم" أن الذهن اعتاد أن يطلب المنهج الصحيح، ولم يستطع علم من العلوم أن يقدم مثل هذا المنهج غير الرياضيات، فمكنته أن يتصور الرياضيات الكلية الشاملة، ووسيلاته في ذلك الحدس الذي هو "نور فطري" *lumière naturelle* الذي جعله مرادفاً "للإدراك السليم" *le bon sens*، وجعل ديكارت كل شيء قابلاً للإدراك ماعدا الله تعالى.⁽²⁹⁾

لذلك كله اقتنع ديكارت، مثلاً اقتنع فرنسيس بيكون من قبله، بأن حاجة الفلسفة الكبرى إنما هي الحاجة إلى منهج دقيق ومثير للبحث، وكما

⁽²⁷⁾ د. عد الرحمن بدوى، *القد التاريخي*، دار الهبة العربية، القاهرة، 1963، ص 299.

⁽²⁸⁾ د. عثمان أمين، *شخصيات ومذاهب فلسفية*، ص 93-94.

⁽²⁹⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.

وأيضاً للمؤلف *مفهوم العقل في الفكر الفلسفى*، ص 89.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ذكرت أخذ هذا المنهج عن الرياضيات التي كان بارعاً فيها، فأخذ عنها خاصة الهندسة - المنهج الدقيق،⁽³⁰⁾ الذي وضعه في خطوات أربع هي كالتالي:

القاعدة الأولى:

"ألا أسلم بشئ على أنه صدق إلا إذا كنت أعلم أنه كذلك، ومعنى ذلك أن أحذر من كل تسرع أو ميل إلى الهوى، وألا أدخل في حكمي شيئاً أكثر مما هو حاضراً أمام عقلي في وضوح وتميز، بحيث لا أجد مبرراً للشك في صحته".

يمكن أن نسمى هذه القاعدة البداهة أو الحدس أو اليقين؛ لأن ديكارت يريدنا ألا نقبل فكرة ما لأنها عامة شائعة أو مقبولة بين جمهور المفكرين، وإنما يريد لنا الاستقلال الفكري بعيداً عن الموروث التقافي التقليدي، ودفعنا إلى تربية ملكة الحكم والقدرة على النقد. ومن آفات الفكر الإنساني الميل مع الهوى والتسرع في الحكم دون تمحیص. ومن المؤكد أن ديكارت اطلع على هذه النقطة في "الأرجانون الجديد" ليكون وعلاج ديكارت لها يتمثل في قبول الأفكار الواضحة المتميزة فقط.

وقد حذرنا من ذلك القرآن الكريم عندما قص الله تعالى علينا قصة الرجلين الأخرين والخاصة بالنعام، هذا أخي له تسعه وتسعون نعجة، ولسي نعجة واحدة، فقال اكفلينها وعزني في الخطاب، فتسرع داود (عليه السلام) بالحكم وقال له قد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه، وإن كثيراً من الخلطاء أى الشركاء ليبغى بعضهم على بعض، عندئذ أحس داود (عليه السلام) بتسرعه، وخر ساجداً وأناب إلى الله تعالى. ولهذه القاعدة جانبان: أحدهما سلبي ويتمثل في محاولة تجنب التهور والتسرع وإصدار أحكام غير مدرستة. والآخر إيجابي في الأخذ بالمبدأ الإيجابي، فنحن لا نملك الوضوح والتميز إلا إذا استخدمنا الشك المنهجي في البحث، فالرجل الذي لديه سلة من النفايات وأراد أن يتجنب فساده كله فعليه أن يفرغ السلة مما فيها جميغاً، ثم

⁽³⁰⁾ Fuller, B.A.S., A History of philosophy, New York, July 1949.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

يختار التفاح السليم فيضعه في السلة ويلقي بالتفاح المعطوب جانبًا، والتفاح هنا يمثل الأفكار والسلة تمثل العقل، فيجب ألا نضع في عقولنا إلا الأفكار السليمة التي اختبرناها وميزنا فيها الخبيث من الطيب.

القاعدة الثانية:

"أن نقسم كل مشكلة نتناولها بالبحث إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أكمل الوجه".

وأسمى هذه القاعدة.. بقاعدة التحليل.. وهى قاعدة أساسية فى أى منهج يراد له الدقة سواء فى مجال الفلسفة أو العلم أو حتى فى مجال الفنون. كل بحث يتطلب تحليلًا، والقدرة على التحليل تلازمها فدرة على النقد. ويفترض التحليل التعقيد، لأن البسيط غير محتاج إلى تحليل. ومن القاعدة نفهم أيضًا أننا إذا كنا بإزاء مشكلة معقدة لزم تحليلها إلى أبسط عناصرها حتى نزيل منها الغموض ويسهل التعامل معها.⁽³¹⁾

القاعدة الثالثة:

"أن أرتّب أفكارى بادئاً بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة ثم أصعد خطوة خطوة صعوداً متدرجًا حتى أصل إلى معرفة ما هو أبعد وإذا اقتضى الحال فرضت ترتيباً معيناً بين الأفكار وهو ما ليس من طبيعتها أن يتبع بعضها بعضاً".

وأسمى هذه القاعدة بقاعدة التركيب أو التأليف synthesis. والمقصود بها أننا بعد عملية تحليل المشكلة التي أمامنا إلى عناصرها الأولى نعود فنؤلف تلك العناصر من جديد. فهناك من المشكلات ما يبدو عسيرة الحل، صعبة الفهم في مجموعها، فإذا حلناها إلى عناصرها تبينا إمكان حلها، ولكن يجب أن يكون التركيب أو التأليف منطقياً، فليس من الضروري أن يتبع نفس الترتيب الأول، بل قد يكون الترتيب الجديد مقصوداً لذاته.

القاعدة الرابعة:

"ينبغى في كل حالة أن أقوم بالإحصاءات التامة والمرجعات الكاملة بحيث أوفن أننى لم أغفل من جوانب المشكلة شيئاً".

⁽³¹⁾ انظر، ديكارت، مقال عن المنهج، ص 95 - 98.

وتسمى هذه القاعدة بقاعدة الإحصاء Enumeration أو الاستقراء التام أو التحقيق، ويقصد بها الثقة في أننا لم نغفل أى جزء من المشكلة، ويشير هنا ديكارت إلى أمراض الذاكرة، وأن الإنسان بطبيعة مصاب بأمراض السهو والخطأ والنسيان.

ويقصد بها أيضاً ألا نستبق شيئاً في الذاكرة غير الأفكار الحدسية، بحيث يرتد كل عنصر بسيط إلى فكرة حدسية، ثم تولّف بعد ذلك تلك العناصر المحللة تركيبة جديدة تقوم في مجموعها على الوضوح والتمييز فضلاً عن الاتساق المنطقى.

وخلاصة القول أن ديكارت لم يقصد منهجه هذا أن يكون منهجاً واحداً يطبق على علم واحد بالذات كالرياضيات، بل أراده منهجاً عاماً يمكن تطبيقه على كافة العلوم. وإذا كان للعلوم الرياضية يقين لا يتزعزع، فإن هذا اليقين آت لا من مناهج الحساب التي تعتمد تلك العلوم عليها، بل من البداهة التامة، بداهة المعانى التي تصطنعها ومن الترتيب الذى يجرى عليه تسلسل تلك المعانى.

وحسيناً أن نراعى في مباحثنا أموراً ثلاثة مراعاة دقيقة، عند ذلك يتسنى لنا أن نسبغ على أي علم يقيناً يعدل يقين العلوم الرياضية وهي:
أ - ألا تشغله إلا بمعانٍ واضحة متميزة أعني بمعانٍ مضمونها بديهي تسام البداهة.

ب - أن نذهب دائمًا من المعانى إلى الأشياء، ألا تنسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً بدهياً في معانى تلك الأشياء.

ج - أن ترتتب جميع أفكارنا ومعانينا وأن تتنظم في نسق خاص، بحيث يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعانى التي يستند إليها من قبل.

مما سبق يمكن أن نقول مع ديكارت أن المنهج عبارة عن "جملة قواعد مؤكدة، تعصم مراعاتها ذهن الباحث (عقله) من الوقع في الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستند قواه في جهود ضائعة".

خامساً: الشك الديكارتى

سرت روح النقد في عصر النهضة، وكانت مصاحبة لمختلف المظاهر خلالها، وبعد النقد أول هطوة نحو الشك، وقد أدى تناقض المذاهب وتعارض النظريات والأراء والأفكار إلى الشك في صحتها، مما جعل القرن السادس عشر يشهد موجة عارمة من الشك نتجه إلى هدم الأصول الثابتة والمبادئ المقررة، وكان من أبرز الشكاك في ذاك العصر مونتاني (1592-1533) Montaigne.

ولقد احتل مذهب الشك Scepticism مكاناً هاماً في الفلسفة الحديثة، إلا أن جذوره كانت تمتد منذ فجر تاريخ الفلسفة والعلم، ويختلف مفهوم الشك في اللغة اليونانية عنه في العصر الحديث، فقد كان يعني لدى اليونان البحث والتقييب والتقصي أو الاختبار والاستطلاع، والشك بمعنىه الصحيح يعد مبدأ أو قاعدة لكل تفاسير جاد، ثم تغير معناه حتى وصل إلى الشك التام أو المذهبي أو الارتيابي الذي ينكر صاحبه من خلاله إمكان المعرفة، أو غياب اليقين العلمي أو الديني.

ولقد شك ديكارت في كل المعارف منذ نعومة أظفاره، بادئاً بأراء الفلسفه المدرسيين التي اطلع على أرائهم في مدرسة لافالش. ويؤكد ديكارت أن شكه كان شكاً منهجيّاً من أجل الوصول إلى اليقين، لا شكًا مذهبياً أو مطلقاً مثل شك بيرون Pyrrhon (365 - 275 ق.م). وقد بدأ ديكارت بالشك في المعارف الحسية ثم في المعارف العقلية وأخيراً شك في كل شيء. وفي التأمل السادس من تأملات ديكارت يقول أنه كثيراً ما لاحظ أن الأبراج تبدو من بعيد مستديرة في حين أنها مربعة أو مسدسة الشكل عند اقترابنا منها، وأن التماثيل الضخمة فوق قمم الأبراج تبدو صغيرة، وكثير من الأمثلة الحياة أمامنا مثل خطى السكة الحديد فإنهم يبدوا أنهم يلتقيان عند نهاية المرمى البصري فإذا اقتربنا وجذناهما متوازيين، وكذلك خط الأفق Horizon نرى انطباق السماء عند نهاية مرمى بصرنا إذا نظرنا إلى البحر. بل إن

(32) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1414هـ / 1993م، ص 26

(33) نفس المصدر، ص ص 52 - 53

الحواس الباطنة أيضاً خادعة، مثل الشعور بالألم قد يكون ألمًا كاذبًا كمن تقطع له ذراع أو تبت له ساق فإنه يشعر بآلام بعد إجراء العمليات بفترات طويلة.

وذهب شاك ديكارت إلى الشك في قدرة العقل الاستدلالية في البرهان، حقاً كان على ثقة من يقين العلوم الرياضية لأن معارفنا الرياضية بدھیة ولكن الناس يخطأون في استدلالاتهم الهندسية. وتوصل ديكارت من ذلك إلى وجود شيطان ماكر *Genius malignus* يؤثر في فكرنا لدرجة الخداع حتى في الحقائق والبدھیات.

وانظر كذلك الأحلام إننا حين نراها لا نشك في صحتها وصدقها ولكن بمجرد أن نصحو ندرك أنها أضغاث أحلام، أو حتى رؤى، فلا تناقض من حيث المنطق بين اعتباري عالم الحياة اليقظة حلمًا منسقاً طويلاً، واعتباري عالم الأحلام واقعى لا وهم فيه.

ولكن ديكارت لاحظ أن شيئاً واحداً نجا من شكـه وهو وجوده هو كائن يشكـ، وذات مفكرة، فلولم يكن موجود أو بمعنى أصح له أنكر وجوده لما استطاع أن يصل إلى شعوره بتجربة الشكـ، إن يقيني بأنـي موجود من خلال حالات الشكـ يقيني بوجودـي كـائن حـقـيقـي، لا يستطيع الشيطان الماكر أن يشكـكـني في ذاتـي، وبهذا حقـ ديكارت قضـيته الشـهـيرـة في تاريخ الفكر الإنسـاني، قضـية الكـوـجيـتو "أـنا أـفـكـرـ إذن أـنا مـوـجـودـ" *Cogito ergo sum / Je pense donc je suis / I think therefore I am.*

"فـأـهمـ ماـ فـيـ هـذـاـ المـذـهـبـ هوـ طـرـيـقـةـ الشـكـ الـمـنـهـجـيـ، فـهـذـهـ الطـرـيـقـةـ، منـ حـيـثـ هـيـ أـسـلـوبـ إـجـرـائـيـ، تـزـدـىـ إـلـىـ الشـكـ الشـامـلـ، كـمـاـ حدـثـ فـيـماـ بـعـدـ فـيـ حـالـةـ هـيـوـمـ. وـلـكـنـ ماـ يـنـقـذـ دـيـكـارـتـ مـنـ النـتـائـجـ الشـكـاـكـاـةـ هوـ أـفـكـارـ الـواـضـحـةـ وـالـمـتـمـاـيـزـةـ، الـتـيـ يـجـدـهـاـ فـيـ نـشـاطـهـ الـذـهـنـيـ الـخـاصـ. فـلـمـاـ كـانـتـ الـأـفـكـارـ الـعـامـةـ، مـنـ أـمـثـالـ الـامـتدـادـ وـالـحـرـكـةـ، مـسـتـقـلـةـ عـنـ الـحـوـاسـ، فـإـنـهـاـ فـيـ نـظـرـ دـيـكـارـتـ فـطـرـيـةـ، وـمـثـلـ هـذـهـ الصـفـاتـ الـأـوـلـيـةـ هـيـ التـيـ تـوـلـدـ مـعـرـفـةـ بـالـمـعـنـىـ الـأـصـيـلـ. أـمـاـ الإـدـرـاكـ الـحـسـيـ فـيـنـصـبـ عـلـىـ الصـفـاتـ الـثـانـوـيـةـ، كـالـلـوـنـ وـالـطـعـمـ وـالـلـمـسـ وـمـاـ شـابـهـ ذـلـكـ، غـيـرـ أـنـ هـذـهـ الصـفـاتـ لـاـ تـوـجـدـ حـقـيقـةـ فـيـ الـأـشـيـاءـ. وـفـيـ

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



كتاب التأملات يقدم ديكارت المثل المشهور لقطعة الشمع ومظاهرها المتغيرة، لكي يضرب مثلاً يوضح هذه النقطة. أما الشيء الذي يظل على ما هو عليه طوال الوقت فهو الامتداد، وهو فكرة فطرية يعرفها العقل".⁽³⁴⁾

ويتبين لنا من قضية ديكارت "الكوجيتو" أن وجود الإنسان في ماهيته وجود فكري، ويفهم ديكارت بالفكرة المعنى الواسع الفضatial، فهو لا يقصد به القدرة على البرهان فقط، أو الانتقال من معلوم إلى مجهول، وإنما قصد به كل العمليات العقلية التي يمكن للإنسان ممارستها، "فأنا أفكّر" تعني عند ديكارت أنا أحس، أنا أدرك، أنا أنفي، أنا أرغب، أنا أشك، أنا أعتقد ونحو ذلك.

وبهذا استخلص ديكارت من قضية "الكوجيتو" (أنا أفكّر إذن أنا موجود) ماهية النفس، وقال: قد كان ينقضني علامة أستبين بها الحق. ولكن هنا أنذا مالك لحكم لا سبيل إلى الشك فيه، يكفيني أن أبحث ما هي خصائص هذا الحكم التي تضمن لي أنه حق. لكي أكون مالكا لقاعدة عامة أمرiz بها الحق من الباطل. تزود ديكارت بهذه القاعدة فشرع في البرهنة على وجود الله ثم وجود الأشياء المادية.⁽³⁵⁾

لقد أفضى بديكارت سير المنهج إلى الشك في شهادة الحس، وفي الذاكرة، وفي أفكاره العادلة، وفي العالم الخارجي، بل وحتى في صحة الرياضيات التي كان يثق بها حتى أن الباطل لا يأتيها من بين يديها ولا من خلفها، أصبحت محطة شكه، ولكنه وجد في نهاية المطاف في هذا المحبط الشكى، قاعدة يمكنه التمسك بها لإعادة بناء العالم الذي قوْض الشك دعائمه، وهذا الشيء هو عدم شكه في وجوده الخاص، وفي الرياضيات،

⁽³⁴⁾ برتراند رسل، حكمـة الغرب، الجزء الثاني (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة د فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 72 من سلسلة عالم المعرفة، الكوبت، مصر/ ربيع أول 1404هـ. ستمبر 1983م، ص 72.

⁽³⁵⁾ إميل بوترو، فلسفة كـط، ترجمة د عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972، ص 41-40.

وإلا سار إلى نهاية الطريق ففرق في بحر الشك المطلق، لابد من وجود حقيقة واحدة، نواة واحدة منها تتولد تنتهي في العالم.⁽³⁶⁾

وفي نهاية الأمر تحول الكوجيتو الديكارتى، أى تحولت محاولة اثبات وجود الذات المفكرة إلى دوبتيتو *Dubito Ergo sum* "أنا أشك فأنا موجود"، قوله "أنا أشك" يتضمن في الحال أنه موجود، وإلا لاستحال الشك وهدم المعبد على من فيه. فالكوجيتو إذن هو الداعمة الأولى للمعرفة عند ديكارت وهو سندها اليقيني الذي ييسر لل الفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الإلهي والخارجي⁽³⁷⁾.

مما سبق يتضح أن الحقيقة التي توصل إليها ديكارت "أنا أفك إذن أنا موجود" هي من الواضح والتميز واليقين بحيث لا يمكن أن يت忤ز هذه القضية الصادقة بذاتها المبدأ للفلسفة. فوجود النفس لا يمكن أن يكون موضوعاً للشك لأنه شرط للشك ذاته.⁽³⁸⁾

وأخيراً، تتضمن قضية الكوجيتو اعتقاد ديكارت وتحمسه للنظرية الثانية *Dualism* بين العقل والجسم، أى أنه يرى الإنسان مركباً من عنصرين منفصلين كل الانفصال، العقل ماهيته الفكر والجسم ماهيته الامتداد، ولا توجد خاصية لأحدهما في الآخر.

ومشكلة ثنائية العقل والجسم (البدن) والعلاقة بينهما، مشكلة قديمة، بل إنها تمثل قدم الفكر الإنساني كله، ولم يوفق الفلاسفة والعلماء في حلها على الرغم من تقدم النظريات والعلوم التي تدرس "الجسم" مثل البيولوجيا (علم الأحياء) والفيزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) والتشريح *Anatomy*، وما يتصل بها من علوم الطب والصيدلة، وكذلك تقدم العلوم التي تدرس "النفس" مثل علم النفس وعلم الروح.

⁽³⁶⁾ د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الرابع، ص 60

⁽³⁷⁾ نفس المصدر، ص 61.

*** Gibson B., *The philosophy of Descartes*, London, 1932, P. 83. ⁽³⁸⁾ انظر. د. كريم مقي، الفلسفة الحديثة، ص 68



ولقد أثار ديكارت فكرة عدم وجود علاقات منطقية تربط بين ما هو عقلي، وما هو جسمى أو مادى طبيعى، إلا أن الواقع التجريبية ثبت وجود مثل هذه الروابط وال العلاقات⁽³⁹⁾ ، وقد خدم ديكارت الميئافيزيا بهذا الفصل التام بينهما، كما قضى على بقايا المذهب المادى وأسس سيكولوجيا (علم النفس) المستقبل على أصول روحية.⁽⁴⁰⁾

وإذا سألنا ديكارت كيف يعرف الإنسان، هل بالعقل أم بالجسم؟ نجد لديه الإدراك - أيًا كان نوعه - لا يتم فى اعتقاد ديكارت بدون العقل الإنسانى بما يحتوى من أفكار واضحة متمايزة، ويفكك على مثل هذه الحقائق فى كتابه "انفعالات النفس" فيقول:

"تعلم النفس بالعقل، ويعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة، أما اتحاد النفس والجسم، فلا يعلم إلا علمًا غامضًا بالعقل والمخيلاة، ويعلم علمًا واضحًا بالحواس، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس، ويستطيع الفلسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن التعلق والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة والأحاديث الجارية.⁽⁴¹⁾

ويذكر ديكارت نفسه أنه وصل إلى الكوجيتو بحدس أى بادراك مباشر، وجعل الكوجيتو معياراً نقيس به الوجود الواضح المتمايزة والأفكار الحدسية، ومن ثم يرى أن الكوجيتو فكرة صادقة صدقًا مطلقاً، ويسميه ديكارت "اليقين الأول".

ملاحظات على الكوجيتو الديكارتى

1- "أنا أفكرا" قضية تجريبية وما دامت تجريبية فلا ضرورة لها من حيث المنطق على أساس أن كل ما هو تجربى يمكن تصور نقشه، فيمكن تصور أن العالم لا يحوى أيًا من بنى آدم كما كان الحال قبل خلق الناس

⁽³⁹⁾ Shaffer, Jerome, Mind-Body problem, in Encyclopedia of philosophy, p.336.

⁽⁴⁰⁾ د عثمان أمين، ديكارت، ص 156.

وأيضاً للمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفى، ص ص 85 - 86

⁽⁴¹⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الجزء 37، الفقرة (ج)، ص 81



على الرغم من وجود غيره من الكائنات، ويمكن تصور أنه كان يوجد إنسان ولكنه كان غير مفكر. أى أن القضية التجريبية خاصة فريدة لا توجد في أى قضية تجريبية أخرى. في أى قضية تجريبية نجد أن تقضيها ممكن ومحبول عقلاً وتتصوراً وجداً ويكون لها معنى، أما في القضية التجريبية "أنا لا أفكّر" نجد أن لا معنى لها، ذلك لأن "أنا لا أفكّر" تذكر ذاتها لأن من يقول "أنا لا أفكّر" إنما يقول ذلك وهو يقرر شيئاً وتقرير شئ ما يتضمن التفكير.

2- على الرغم من أن القضية "أنا أفكّر" قضية تجريبية فإن القضية "أنا أفكّر إذن أنا موجود" قضية تحليلية، ومعنى بقضية تحليلية أنها قضية (الكوجيتو) لم تضف جديداً إلى القضية التجريبية الأولى؛ لأن قضية عن وجود متضمنة أصلًا في قضية عن تفكيري. فإذا قلت لك، أنا الآن أفكّر "فإن هذه القضية تتضمن أنني أيضًا موجود، فما لا وجود له لا يوصف بأنه مفكر أو غير مفكر. فإذا كان أمامي كتاب وأشارت إليه بسبابتي قائلاً: "هذا الكتاب موجود" فإن هذه العبارة ليست قضية وإنما هي جزء من قضية لأنها تحتوى موضوعاً subject فقط، وما زال يعوزها المحمول Object.

فإذا قلت أن "هذا الكتاب جيد" أو "جديد أو غالي الثمن، أصبحت قضية منطقية لأنها تحتوى على موضوع ومحمول. وبناءً عليه فقضية أنا أفكّر إذن أنا موجود قضية تحليلية.

3- إذا كانت قضية الكوجيتو قضية تحليلية فهي قضية ضرورية وصادقة صدقاً مطلقاً وحدسية أيضاً، ومن ثم فليس صحيحاً التهم التي وجهها كل من جاسندي Gassendi وأرنو Arnault من أن قضية الكوجيتو ليست حدساً وإنما هي استدلال قياسي اضمرت مقدمته الكبرى وهي "كل مفكر موجود".

4- زعم ديكارت أنه وصل إلى وجود الله تعالى ومن ثم وجود العالم الخارجي من قضية الكوجيتو وحدها، ولكن هذا الزعم زعم باطل ولا أساس له، لأن الكوجيتو - كما قلت - قضية تحليلية وبالتالي فهي قضية



صورية بحثة ومن ثم فهى فارغة من أى مضمون تجريبى مثلها فى ذلك كمثل قضايا المنطق والرياضية، لكن ما هو صورى بحث لا يمكن أن يكون دعامة قوية لأى قضية إخبارية أى تركيبية.

5- وهناك نقد آخر يرى إميل بوترو أن البعض وجهه خطأ إلى ديكارت وصاغه في السؤال الآتى:

كيف انتقل ديكارت من الظاهر إلى الجوهر. وهل سار ديكارت من اللامتجانس إلى المتجانس؟ كلا، إن الكوجيتو Cogito (أنا أفكرا) "ماهية" معطاة لنا، وكلمة Sum (أنا موجود) هي "الجوهرية"، أى القدرة على حمل المحمولات، وبعبارة أخرى فإنه لا يحتاج من أجل وجوده إلا إلى ذاته وبمعرفة الله تعالى، هذا إذا كان الأمر يتعلق بجواهر محدودة. فالماهية والجوهرية كلاهما أشياء وأشياء متراكبة. وقد أكد ديكارت الصلة بينهما لأن الدين مجتمعان مبادرة في نظر الحدس الفعل، ولأن تصورهما موضوع فعل واحد من أفعال الذهن.⁽⁴²⁾

سادساً: نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية

أثبت ديكارت أن النفس جوهر مفكر كل ما فيها ووعي وتفكير، فإذا نظرنا في التأمل الثالث من تأملات ديكارت وجذناه يقسم أفكار النفس إلى أنواع ثلاثة، هذه الأنواع هي:

1- الأفكار الإتفاقية أو الخارجية أو العارضة idées adventices^(*) ويقصد بها الأفكار الحسية أو ما ينطبع في عقولنا حين ندرك الأشياء المادية الخارجية بالحواس الخمس، ومن أمثلتها اللون والطعم والرائحة والذوق، تلك الأفكار التي سيطلق عليها جون لوك فيما بعد اسم الصفات الثانوية. واعتقد ديكارت أن هذا النوع من الأفكار لا قيمة له في بناء صرح معرفى دقيق وموضوعى لأن مصدرها الخبرة الحسية

⁽⁴²⁾ إميل بوترو، فلسفة كخط، ص 150.

^(*) بالإنجليزية Adventitious ideas



والحواس كما رأينا - خادعة مضللة ولا تصلح وسيلة لمعرفة دقيقة، بالإضافة إلى أن يقين المعرفة يصبح مرهوناً بوجود العالم الخارجي.

2- الأفكار الخيالية أو المصطنعة *idées factices*^(٤) ويقصد بها تلك الأفكار التي نصل إليها بفعل المخيال، ويكونها الخيال على أساس الأفكار الخارجية السابقة ذكرها في الفقرة السابقة بتركيب متكر يجمع بعضها إلى البعض الآخر، وتعتمد على خيال الإنسان وقدرته على إيجاد أفكار لا وجود لها في الواقع رغم أن عناصرها موجودة في الواقع ومن أمثلتها فكري عن حصان مجنب يطير بدلاً من أن يعود، أو فكري عن حيوان له وجه إنسان وجسم أسد كأبى الهول بجوار أهرام الجيزة، أو فكري عن كائنات تسكن الكواكب الأخرى لها شكل الإنسان والحيوان معاً وفكري عن رجل أخضر، ولا يقيم ديكارت وزنا لهذا النوع من الأفكار الذي يعتمد على المخيال ومن ثم على الحواس أو على كليهما خيال وحواس وكلاهما لا قيمة له في مجال المعرفة الحقة، كما أنها تدعى ضمناً وجود عالم خارجي لا يمكن تسويفه أو تبريره.

3- الأفكار الفطرية *idées innées*^(٥) التي نتعرف عليها بمجرد النظر في طبيعتها، مثل أفكارنا عن الشئ والوجود والنفس والحقيقة والامتداد وعن الله أولاً وأخيراً. وهذا النوع من الأفكار هو أساس المعرفة الموضوعية الدقيقة التي تدرك أيضاً الكووجيت وأن النفس جوهر ماهيتها الفكر، وأن المادة جوهر ماهيتها الامتداد، بالإضافة إلى أفكارنا عن الحقائق الرياضية والمنطقية.

ولقد حدد ديكارت نفسه معيينان متميزان لهذا النوع هما:

أ - يقول ديكارت في بعض الموضعين من كتبه أن الفكرة الفطرية هي التي يزود بها الطفل عند ولادته، ومصدرها الله تعالى.. الخالق.. البارئ.. المصور، وتتميز تلك الأفكار بأنها حدسية وبديهية، لا ينطوي على إلحاد الشك وليس موضوعاً لبرهان.

^(٤) بالمعنى الحرفي *Factitious ideas*

^(٥) *innate ideas*



بــ يذكر ديكارت في موضع آخر من كتبه أن الفكرة الفطرية لا توجد في عقل الطفل المولود بالفعل وإنما هي مجرد ميل أو استعداد طبيعي للحصول على الأفكار حين يكبر وتنمو قواه الإدراكية وملكاته العقلية. ومع أن هذه الأفكار غير مشتقة من الخبرة الحسية إلا أن تلك الخبرة تشيرها وتكشف عن مكتونتها، وبمعنى آخر الفكرة الفطرية موجودة في عقل الطفل بالقوة لا بالفعل (بلغة أرسطو) فضلاً عن أنها فكرة مستقلة عن التجربة، وتصح - كما قلت - مجرد استعداد في الإنسان يساعد على المعرفة والوصول به إلى اليقين.

ولكن إذا نظرنا في معان الأفكار الفطرية، نجد أنه يمكننا الاعتراض على المعنى الأول، فالطفل يولد وليس في عقله أفكار فطرية أو مكتسبة، بل إن الطفل يقضى حيناً من الدهر حتى يدرك العالم الخارجي شيئاً فشيئاً، كما تمر به السنون لكي يدرك نفسه مستقلاً عن ذلك العالم.

أما المعنى الثاني للأفكار الفطرية والسائل بأنها مجرد استعداد طبيعي في حالة ركود أو كمون أو بيات لا يكشف عن نفسه إلا عند النضج وتلقى الخبرات من العالم الخارجي، والتعلم والاحتكاك، فهذا المعنى للأفكار الفطرية أكثر قبولاً من المعنى الأول.

فإذا كان لدينا هذا الكم من الأفكار وأنواعها وتنوعها فلماذا إذن يخطئ الإنسان في مجال المعرفة؟

يرى ديكارت أن الإنسان يخطئ بسبب إرادته فلا تؤخذ فكرة سواء كانت صادقة أم كاذبة بدون أن يكون هناك ما يؤكدها ويتوسيع لنا سبب صدقها أو سبب كذبها، ويأتي هذا التأكيد من كونها قضية حدسية وبدنية وفي نفس الوقت واضحة ومتميزة، فإذا أتبعنا هذه "الشروط" التي وضعها ديكارت بأن الأفكار حدسية وبدنية، واضحة ومتميزة ما كان للإنسان أن يقع في الخطأ، فإذا جوبه بأفكار عاطفية أو أفكار تعصبية، فعلى الإرادة ألا تأخذ بها وترفضها تماماً.⁽⁴³⁾

⁽⁴³⁾ د. نجيب بلدى، ديكارت، ص 105-108.
وانظر أيضاً:

* Wright. W., A History of Modern philosophy, pp. 73-74.

ذلك يجيء الخطأ من العجلة واندفاع الإرادة قبل أن تستضئ بنور العقل، لأن الإرادة الإنسانية "لا متناهية" تميل بطبيعتها إلى مجاوزة حدود المعرفة الواضحة المتميزة، بينما العقل (الذهن) متنه إلا أن لديه القدرة متى اتبع القواعد الموضوعة على التمييز بين الحق والباطل.

والحرية في الاختيار هي سبب خطأ الإنسان، ولا يمكن الوقاية من الخطأ إلا باستعمال الإرادة التي منحها له استخداماً مثالياً حسناً، وأن يتربو فلا يتغسل في إصدار الأحكام خاصة في الأمور التي تسم بالغموض، وتتصف بالالتباس.

سابعاً: أدلة ديكارت على وجود الله

لقد اتبع ديكارت نظاماً جديداً جديراً باللاحظة، فقد لاحظنا جميعاً أن الفلسفه واللاهوتيين قبل ديكارت وربما من أتوا بعده أيضاً يبادرون بعد إثبات الفكر.. أى إثبات الذات المفكرة وجود النفس. يبادرون إلى إثبات وجود العالم الخارجي المادى لكي يصلعوا بعد ذلك إلى السماء لإثبات وجود الله أو تقديم أدلة على أنه موجود، وذلك بافتراض وجود صانع لهذا العالم، أو عن طريق افتراض ضرورة تفسير نظامه البديع والتبيير المحكم، ولكن ديكارت لم يرد أن يعرف وجود الله ولا يعرف شيئاً عن أدلة وجوده عن طريق العالم، بل فضل معرفة وجود العالم عن طريق الله تعالى، فلم يستخدم الأرض للصعود منها إلى السماء بل استخدم السماء للنزول منها إلى الأرض، ولم يطلب من الدنيا (العالم الخارجي) أن تضمن له وجود الله تعالى، وإنما طلب من الله تعالى أن يضمن له وجود الدنيا (العالم الخارجي).⁽⁴⁴⁾

وفي مجال أدلة ديكارت على وجود الله تعالى اعتمد على قاعدة ثابتة، هي مبدأ الكوجيتو (أنا أفكُر إذن أنا موجود) وبهذا يثبت وجود الذات المفكرة التي تقوم على الحدس المحسن وليس نتيجة استدلال أو قياس،

= ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثالث، ص 181-178 من الترجمة العربية.

.⁽⁴⁴⁾ د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص 116.

ومهما فعل الشيطان الماكر فلن يستطيع اختراق جدار الثقة من يقيني بأنى موجود حين أفكرا.⁽⁴⁵⁾

1- البرهان الأول: الدليل الانترولوجى (الوجودى)

يمكن صياغته على النحو التالى: إننى قادر أن أتصور بغير أدنى شك، كائناً كاملاً، وجوهراً لا متناهياً infinite أزلياً eternal، ثابتاً immutable ، مستقلاً independent ، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان الكليتان (all-knowing, all powerful)

ويذكر ديكارت فى هذا البرهان أن أول ما يتبدى لنفسه إذا رجع إليها ونظر فيها هو نقصه، فهو يعرف أنه يشك، والشك نقص، فضلاً عن وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهى، ويتبين أن ديكارت لا يستطيع أن يوجد فى نفسه هذه الفكرة، فكرة الكائن الكامل اللامتناهى، والعلة التى تؤثر لابد أن يكون لها من الحقيقة مقدار ما لمعولها على الأقل، وبما أن حقيقة ديكارت (والإنسان بصفة عامة) محدودة متناهية ناقصة، فيلزم من كل ذلك أن فكرة الكائن الكامل اللامتناهى الثابت العليم لست أنا مصدرها، إذن فلا بد من وجود مثل هذا الكائن الذى وهب الإنسان مثل هذه الفكرة الحدسية.. ألا وهو الله تعالى.. والله تعالى متزه عن الخداع لأن الخداع نقص، إذن فلا بد أن يكون الله تعالى صادقاً صدقاً لا متناهياً قادراً على دفع أفعال "الشيطان الماكر الخبيث".⁽⁴⁶⁾

ويسمى ديكارت هذا الدليل الانترولوجى proof ontological.^(*) وتعریف الكامل هو الكائن الحاصل على كل الكمالات، وفكرة الكائن الكامل تحوى ما أتصوره من كمالات، وهي - كما ذكرت الآن - الله تعالى. ولا

⁽⁴⁵⁾ د. على عبد المعطي، تأريخ فلسفة حديثة، ص 76.

⁽⁴⁶⁾ Fuller, A History of philosophy, p. 61.

⁽⁴⁷⁾ انظر: * ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الخامس، ص 212

** د. على عبد المعطي محمد، تأريخ فلسفة حديثة، ص 76 - 79.

*** د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص 117 - 118.

^(*) باللغة الفرنسية preuve ontologique

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

يوصف العدم بأنه كمال ولا يوصف الوجود بالقوة كملاً، الوجود بالفعل هو الكمال، كما يسمى أيضاً بالدليل السببي أو دليل من نقص النفس.

ويضع البعض هذا البرهان الديكارتى على وجود الله فى صورة قياسية، لم ترد على ذهن ديكارت، على النحو التالى:

الله بحكم تعريفه - حاصل على كل الكمالات الممكنة.

لكن الوجود أحد الكمالات

.. لابد أن يكون الله موجوداً

ويمكن إيجاز البرهان الأول على النحو التالى:

"فَكِرْ (ديكارت) فِي شُكُوكِهِ وَاسْتَتْرُجْ مِنْهَا أَنَّهُ لِيُسَّ تَامُ الْكَمَالِ، لَأَنَّ الْمَعْرِفَةَ شَيْءٌ أَكْمَلُ مِنَ الشَّكِّ مَا دَامَ الشَّكُّ قَصْوَرًا عَنِ إِدْرَاكِ الْحَقِيقَةِ، وَلَكِنْ مَعْرِفَتُهُ أَنَّهُ لِيُسَّ تَامُ الْكَمَالِ تَقْدِيدٌ لِتَكْثِيرِهِ فِي شَيْءٍ تَامِ الْكَمَالِ، وَإِذْنٌ فَهُوَ يَرِيدُ أَنْ يَعْرِفَ أَنِّي جَاءَهُ هَذَا التَّكْثِيرُ. هُنَا يَسْتَعِينُ دِيكَارْتُ بِمَبْدَأِ الْعُلِيَّةِ وَيَقُولُ إِنَّ عَلَةَ تَكْثِيرِهِ فِي شَيْءٍ أَكْمَلُ مِنْهُ يَجِبُ - أَنْ تَكُونَ مَوْجُودَةً، ثَانِيًّا - أَنْ يَكُونَ فِيهَا مِنَ الْكَمَالِ أَكْثَرُ مَا فِي الْمَعْلُوْلِ^(*). وَإِذْنٌ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَكُونَ الصُّورَةُ الْذَّهَنِيَّةُ لِلْكَمَالِ التَّامِ مَسْتَمْدَةُ مِنَ الْعَدَمِ، كَمَا يَسْتَحِيلُ أَنْ تَكُونَ مَسْتَمْدَةُ مِنَ نَفْسِهِ، وَإِذْنٌ لابدُ أَنْ تَكُونَ قَدْ أَقْبَلَتْ إِلَيْهِ بِوَاسْطَةِ كَائِنٍ طَبِيعَتِهِ أَكْثَرُ كَمَالًا، بَلْ وَلَهَا مِنْ ذَاتِهَا كُلُّ الْكَمَالَاتِ، هَذَا الْكَائِنُ هُوَ اللَّهُ".⁽⁴⁸⁾

البرهان الثاني: دليل من شك النفس (الشخص)

وهو دليل مأخوذ من الدليل الأول مؤداه أنه موجود غير تام الـ كمال، ناقص، وهو وبالتالي ليس الكائن الوحيد في الوجود، إذ لابد لوجوده من علة، والعلة لابد أن تكون مكافئة على الأقل للمعلوم إن لم تكن أكثر منه فضلاً وكيفاً، وديكارت لو كان علة وجود نفسه، لكان يستطيع أن يحصل من نفسه لنفسه على كل ما يعرف أنه ينقصه من الكمالات، لأن الـ كمال perfection

^(*) يقرّب هذا القول والمعنى من قول السهروردي "المعلوم لا يكون أشرف من العلة" اقتبسه الأستاذ هرتن Horten في كتابه Die spekulative u. positive theologie das Islam.

"الصور الإيجائى للدين الإسلامي"، ليرج 1912، ص 183.

⁽⁴⁸⁾ محمود محمد الحضيري، في كتاب ديكارت "مقال عن المهج" ، ص 89.

ليس إلا محمولاً من محمولات الوجود، والذى يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال. وإن تكون علة وجوده ذاتاً لها كل ما يتصور من الكلمات وهذه هي ذات الله تعالى.⁽⁴⁹⁾

ويشير هذا الدليل الثاني نظرية معروفة في الخلق المتعدد خلال الزمان وهي نظرية أشار إليها الأشاعرة واستخدموها في التدليل على أن العلية الإلهية قد وسعت كل شيء، وذهبوا إلى أن هذه العلة هي الأثر المباشر في خلق جزئيات الوجود وحتى في تفصيات الفعل الإنساني، فقسموا الزمان إلى لحظات أو آنات، وكذلك فعلوا في الملاء والخلاء فقسموها إلى ذرات.⁽⁵⁰⁾

البرهان الثالث: دليل مأخوذ من الهندسة ويسمى أيضاً الوجودي
سمى هذا الدليل بالدليل الأنطولوجي لأن ديكارت يحاول فيه أن ينتقل من الفكر إلى الوجود، وكذلك سمي دليلاً من الهندسة لأن ديكارت حاول أن يستخلص وجود الله تعالى من فكرة الله تعالى ذاتها على نحو ما نستخلص صفات المثلث أو تعريفه. فكما أن فكرتنا عن المثلث تستتبع أن تكون زواياه الداخلية متساوية لفائمتين (180 درجة)، كذلك فإن فكرتنا عن الله باعتباره كائناً كاملاً متاماً تستلزم وجوده بالضرورة. فكرة الوجود متضمنة في فكرتنا عن الكائن الكامل على نحو ما تكون زوايا المثلث قائمتين متضمنة في تعريف المثلث.⁽⁵¹⁾

نقد أدلة ديكارت على وجود الله

⁽⁴⁹⁾ نفس المصدر، ص ص 89-90.

وأيضاً، Wright, w., A History of modern philosophy, p. 77

⁽⁵⁰⁾ د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 64

⁽⁵¹⁾ د كريم مقى، الفلسفة الحديثة، ص ص 77 - 78، وأيضاً في مقال عن المهرج، ص 23 من الترجمة الإنجليزية.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

بعد أن قدم ديكارت أدلة على وجود الله تعالى، شعر بنوع من الارتياح والرضا النفسي، فقد استطاع أن يستنتج نتائج هامة تخدم نسقه الفلسفى إلى أبعد الحدود. فطالما أن الله تعالى موجود وأنه كائن كامل لا متناه.. كمالاً ولا تناهياً مطلقاً، فلا يمكن أن يتصف الله تعالى بالخداع، وهو الذى منح الناس نور العقل الطبيعي، الذى استفاد من وضوح الأفكار وتميزها، وبالتالي فقد منح عقل الإنسان المعرفة وهو مصدرها وضامنها. وبدون الله تعالى فلا شيء من ذلك على الاطلاق. أما خطأ الإنسان فمرده إلى الإرادة من ناحية، وإلى خداع الإنسان لنفسه من ناحية أخرى، فضلاً عن اتباع الإنسان للهوى.. والعواطف، والتعالى.. والتعصب.. واضطراب الأفكار الذى يجعلنا نقبلها دون تحيص أو ضمان عقلي. إذن قدم الله تعالى لنا مصدر معرفة آمن يتمثل فى قوانا العقلية والإدراكية التى تتمثل بدورها فى الحدس والبرهان.⁽⁵²⁾

وعلى الرغم من سعي ديكارت المخلص لتقديم أدلة على وجود الله تعالى إلا أن هناك بعض أوجه النقد التى يمكن توجيهها إليه، وتمثل فى النقاط الآتية:

- 1- من أدرانا أن لدينا هذه الفكرة عن كائن كامل لا متناه.
- 2- من أدرانا أيضاً أنها فكرة عامة: بمعنى أنها موجودة عند جميع الناس، ونحن نرى أناساً لا يشعرون بها، وكيف نفسر ظاهرة الإلحاد atheism في العالم.
- 3- ما يقال عن فكرة الكامل يقال عن فكرة العلية Causality بمعنى أنه يمكن إنكار فكرة العلية دون الوقوع في التناقض، فليس قانون العلية قانوناً منطقياً.
- 4- إن الكائن المتناهى لا يستطيع أن يحصل على فكرة عن كائن لا متناه، لأن اللامتناهى يكون فوق قدراته العقلية، والإنسان كائن متناه؛ أي محدود بقدرات معينة معرض لأوجه النقص المختلفة.
- 5- ليس صحيحاً أن الوجود أحد الكلمات لأن القضية التى محمولها كلمة وجود ليست قضية. فالقضيتان: الله موجود، وهذه المنضدة موجودة

⁽⁵²⁾ Fuller, A History of philosophy, pp. 61-62.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



عبارة عن موضوع فقط ينطر مهملًا فالوجود لم يضف شيئاً للموضوع.

6- إذا نظرنا في كتاب ديكارت "التأملات في الفلسفة الأولى" نجد أنه برهن فيه بالأدلة الواضحة على وجود الله تعالى وخلود النفس، فإذا دققنا النظر وجدنا أوجه تشابه دقيقة بين براهين ديكارت على وجود الله وبراہین القديس أوغسطين بصفة عامة، وبراہین القديس أنسالم بصفة خاصة. مما يدل على أن ديكارت تأثر بفلسفه القرون الوسطى وأخذ عنهم على الرغم من هجومه عليهم، ولكنه لم يشر إلى هذا الاقتباس.⁽⁵³⁾

7- يرى جيلسون أن مذهب ديكارت الفلسفى يقوم بأسره على أساس فكرة إله قادر على كل شيء، خلق جميع الحقائق الأبدية بما فيها حقائق الرياضة، كما خلق العالم كله من العدم Nihilo، ويحفظه بفعل من أفعال الخلق المتصل، وهو فعل ضروري لبناء الكون إذ لو لاه لسقطت جميع الأشياء من جديد في هوة العدم. وهذه الفكرة وردت لدى الأشاعرة حيث يقولون: "إن الله هو علة هذا الموجود في الماضي ثم هو الذي يخلق في الآن الحاضر، وسيخليه في الآن المستقبل حينما يمضى الحاضر ويقبل المستقبل. فإنه يخلق خلقاً جديداً في الحاضر وفي المستقبل، أي أن هناك خلقاً كاملاً جديداً في كل لحظة زمنية". هذا الوجود الضخم العظيم يخلقه الله كله في كل آن زمانى خلقاً جديداً خلقاً من بعد خلق.⁽⁵⁴⁾

ولكن ديكارت لم يشر إلى اقتباسه لهذه الأفكار من الأشاعرة كما لم يشر إلى أجزاء أخرى هامة من نسقه الفلسفى اقتبسه أو قام بالسطو عليه من الغزالي كما سنتبي في نهاية البحث.

8- كتب جاسendi الاعتراض التالي على أدلة ديكارت:
 "إنك تسلم بأن الصورة الذهنية الواضحة المتميزة حقيقة، لأن الله موجود، وأنه خالق هذه الصورة وهو ليس خادعاً، وأنك تسلم من جهة أخرى أن الله موجود وبأنه خالق حق لأنك حاصل على صورة ذهنية له متميزة واضحة. إن الدور واضح".

⁽⁵³⁾ إيان جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص 33

⁽⁵⁴⁾ د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 64. وإيان جيلسون، روح الفلسفة، ص 34

وقد رد الفيلسوف على كل المعترضين بما لا يتعذر المعنى التالي "ثم إنني بینت بوضوح لا يأس به في ردودي على الاعتراضات الثانية، إنني لم أقع في الخطأ المسمى بالدور، عندما قلت إننا لسنا على ثقة من أن الأشياء التي نتصورها تصورا شديداً الواضح والتمايز هي جميعاً حقيقة إلا لأن الله كائن أو موجود، وأننا لسنا متأكدين من أن الله كائن أو موجود إلا لأننا نتصور ذلك بوضوح وتمايز شديدين، وذلك بتمييزه بين الأشياء التي نتصورها في الواقع تصوراً واضحاً جداً وبين الأشياء التي نذكر أننا تصورناها فيما سبق بوضوح شديد ذلك لأنه، أولاً، نحن على ثقة من أن الله موجود لأننا نوجه انتباها إلى الحجج التي تثبت لنا وجوده. ولكن يكفي بعد ذلك أن نذكر أننا تصورنا شيئاً تصوراً واضحاً لكون على ثقة من أنه حقيقي، وهذا لا يكون كافياً إذا لم نعرف أن الله موجود، وأنه لا يمكن أن يكون خادعاً".⁽⁵⁵⁾

ثامناً: الدور الديكارتي

الدور هو أن تثبت قضية ما معتمداً في ذلك على قضية ثانية، ثم تعود فتثبت هذه القضية معتمداً في ذلك على القضية الأولى، والاعتراض المشهور باسم الدور الديكارتي يتلخص في أن ديكارت أثبت من جهة وجود الله أستناداً إلى أن لدينا عنه فكرة فطرية، وأثبت من جهة أخرى أن الأفكار الفطرية مصدرها الوحيد هو الله تعالى، وبعبارة أخرى استخدم ديكارت سلطان الفكرة الفطرية لإثبات وجود الله تعالى، ثم استخدم وجود الله تعالى وصدقه لإثبات أن لدينا أفكاراً فطرية.

وهذا الاعتراض بالدور vicious circle أثاره جاسendi بقوله: "إنك تذهب إلى أن الفكرة الواضحة المتميزة حقيقة لأن الله موجود، وأنه خالق تلك الفكرة، لكنك تقول من جهة أخرى أن الله موجود لأنه خالق وأن لديك عنه فكرة فطرية واضحة متمايزة، فالدور واضح لا يخفى على أحد".

⁽⁵⁵⁾ محمود محمد الخصيري، مقال عن المهم، ص 91 (الاعتراضات الخامسة 12 - الرد على الاعتراضات الرابعة 12).

وقد أجاب عليه ديكارت بقوله إن هناك نوعان من اليقين، يقين البداهات ولا تستطيع الشك فيه، ويقين العلم الذي هو نتائج استدلالات وبراهين.

النوع الأول لسنا في حاجة إلى الضمان الإلهي، أما الثاني فإننا محتاجين فيه للضمان الإلهي، ومعنى ذلك أن الحقائق ليست محتاجة للصدق الإلهي، أما الاستدلالات العلمية فهي في حاجة إليه.

هذا الرد أوقع ديكارت في إشكالات جديدة ولم يجب على الاعتراض الأصلي. كما أنه أوقع نفسه في التناقض عندما ذكر أن البداهات ليست محتاجة إلى الصدق الإلهي، بينما كان قد قال من قبل إن الله هو الذي خلق البداهات والماهيات ومن ثم يتضمن رده أيضاً أن الله ليس خالق كل شيء وهذا الرد لم يرده ديكارت لأنه يؤمن بالله تعالى خالق كل شيء.

تاسعاً: صفات الله تعالى عند ديكارت

بعد أن انتهى ديكارت من ثبات اليقين الثاني وهو أدلة الله على وجود الله تعالى وبعد أن قام بالرد على جاسendi وانطوان أرنو Antoine Arnauld وهو أهم من آثار الاعتراضات على أدلة ديكارت على وجود الله تعالى، أثار مسألة صفات الله تعالى وكان أولها أنه حاصل على كل أنواع الكمالات، ثم يعدد الصفات الإلهية الأخرى فيقول عنه أنه الخالق المبدع للكون، فالكون عند ديكارت ليس قديماً كما قال بذلك أرسطو، والكون ليس فيضاً كما قال أفلوطين وإنما الكون مخلوق من الله خلقه من عدم أي من لا شيء، كما يقول التصور الإسلامي تماماً.

وتتضمن فكرة خلق الله للعالم عند ديكارت أن هنالك فرق بين بين الله تعالى والعالم، أو بين الخالق والمخلوقات، فهما وجودان متمايزان. وحين نقول أن العالم قديم فإننا لا نتبين هذه التفرقة بوضوح، وحين نقول أن العالم فيض أي أنه صدر عن الله تعالى فإننا نقول بمذهب وحدة الوجود الذي يعني أن الله تعالى والعالم شيئاً واحداً، وبذلك تتعذر التفرقة بينهما. إذن يرفض ديكارت القول بقدم العالم ونظريه الفيض أو الصدور.

من صفات الله تعالى كذلك أنه الواحد والمستقل بذاته له القدرة المطلقة والعلم المطلق وهو الأزل، ومصدر كل حقيقة. وبضيف ديكارت أن الله تعالى خالق الماهيات، فعلى سبيل المثال الماهيات عند أفلاطون هي ما سماها بالمثل *Ideals*، والمثل ليست مخلوقة لكنها قديمة، لأن الله تعالى عند أفلاطون ليس خالقاً للمثل بل هي موجودة معه، بل إن الله تعالى هو أحدهما لكنه أعلىها، وبذلك يخالف أفلاطون التصور الإسلامي على الرغم من نعنه بالفيلسوف الإلهي.

والصور *Forms* عند أرسطو قديمة أيضاً، والله تعالى لم يخلقها (فالله عند أرسطو لم يخلق شيئاً). ومن جهة أخرى ترى نظريات وفلسفه الفلسفة المعاصرة أن الماهيات الرياضية وهي الحقائق الرياضية، هي القضايا الأساسية التي نعمل على أساسها في مجال الرياضيات، وهي ليست من خلق أحد، ولا هي من خلق الله تعالى لأنها ثابتة كثباته، ولو كانت مخلوقة وكانت عرضة للتغير، لا أن حقائق الرياضيات لا تتغير لأنها لو تغيرت لوقعنا في التناقض.

إذن ليست الحقائق الرياضية من خلق الله تعالى.

يدرك ديكارت في كتبه الفلسفية أن الله تعالى خالق الماهيات والحقائق الضرورية وهو مصدرها الأول بل هو مبدأها، ولكن ثار اعتراض على ما ذكره ديكارت مؤداه بأن الله إذا كان هو خالق للماهيات فإن هذا الخلق يعرضها للتغير، فرد ديكارت بقوله: لا ضرورة عند الله تعالى، أي أن الله تعالى لا يخضع لقانون ولا حتى ما نسميه قانون التناقض، كان من الممكن أن يقضي الله تعالى بأن يكون حقائق الرياضة والمنطق على غير ما هي عليه، ولكنه قضى بأن تكون كما نعرفها الآن.

والله تعالى ثابت مما يجعل الحقائق والماهيات ثابتة بثباته. ولا يطعن في ثباتها ولا في صدقها، ولا يجري التناقض على الله تعالى لأنه من الممكن



أن يخلق الله تعالى ما يكون متناقضًا بالنسبة لنا، فهل يخلق الله تعالى الممكناً فقط أم يخلق كذلك المستحيل؟

يذكر ديكارت أنه لا استحالة عند الله تعالى؛ لأن القول بأن الله لا يستطيع فعل المستحيل يتناقض وإرادته المطلقة، فالله لا بجُب عليه شئ ولا استحالة لديه.

وينبغى أن نذكر كذلك أن الله تعالى حر حرية مطلقة فهو حر مثلاً في أن تبطل أن تكون زوايا المثلث قائمتين. ومن صفاته تعالى الصدق المطلق مما يعني أنه بعيد كل البعد عن الخداع والتضليل مثل الشيطان الماكر وإبليس اللعين، وأن صدق الله تعالى هو المعيار الوحيد لكل حقيقة.

إن أدلة ديكارت على وجود الله تعالى هي في نهاية الأمر صيغة لدليل واحد، فمن الفكرة الأساسية لديه فكرة الكائن الكامل الالامته الذي هو علة فكريتنا عنه فهي "صورة الموجود الكامل في النفس أو علامة الصانع على صنعه"⁽⁵⁶⁾ مما يجعلنا نقول أنها أمام دليل واحد على وجود الله تعالى، وهو في الحقيقة اعتراف بالله تعالى الوحيدي القادر، اعترافاً بقدراته تعالى وحده.⁽⁵⁷⁾

وهذا هو اليقين الثاني عند ديكارت.

عاشرًا: العالم الخارجي عند ديكارت

أثبت ديكارت وجود نفسه كجوهر روحي، ثم صعد بنفسه إلى السماء فأثبت وجود الله تعالى بأدلة وجودية وأسبغ عليه من الصفات الرائعة ما أثبته لذاته العليّة، ثم هبط من السماء إلى الأرض لكي يتساءل هل العالم الخارجي المادي موجود أم غير موجود؟
وأجاب بالإيجاب.

وقدم لنا ديكارت دليلين على وجود العالم الخارجي أو كما يحلو للبعض تسميته بالجوهر المادي:

⁽⁵⁶⁾ ديكارت، التأمل الثالث 191

و. د. نجيب بلدى، ديكارت، ص 116.

⁽⁵⁷⁾ د. نجيب بلدى، ديكارت، ص 117.



الدليل الأول: يوجد فينا ميل طبيعي قوى نحوه و يجعلنا نعتقد بوجود هذا العالم، وهو ميل استفnahme من الله تعالى. وما دام الله تعالى هو الكائن الكامل الصادق فقد حل هذا الميل محل اليقين ومن ثم لا سبب إلى الشك فيه.

ولكن هناك اعتراف على هذا الدليل، ويتمثل هذا الاعتراف في أن الدليل ليس دليلاً بالمعنى الدقيق، وإنما هو مصادرة أي تسلیماً طبيعياً بوجود العالم بلا برهان. لو كان وجود العالم ميلاً لكان شيئاً بدھيّاً، ولكن بداهة الوجود يهدّمها واقعة أساسية وهو أن أكثر المفكرين - خاصة الفلسفه المتألّيون - قد شكّوا في وجود هذا العالم.

الدليل الثاني: ويمكن أن نطلق عليه دليل من الإدراك الحسي، مؤداه أن فينا حواس خمسة، وظيفتها أن تساعدنا نحن البشر على إدراك الأشياء الخارجية، ولكن الحواس حين تدرك شيئاً مادياً إنما تستقبل ما هو موجود ولا تخلق شيئاً، إلا أنه بالنظر في هذا الدليل نجد أن ديكارت يضع مبادئ معينة خلاصتها أن الشيء الذي تستقبله ليست له قدرة فاعلة أو فاعلية فهي تعتبر معلولة وينبغي أن نبحث عن عللها. وهذه العلة لا شك أنها مصدر أفكارنا الحسيّة. هذه العلة لست أنا مصدرها لأن الإنسان حين يدرك شيئاً ما خارجياً لا يخلقه بعقله دائمًا وإنما يستقبله بحواسه.

إذن يمكن أن نقول أن علة إدراك الأشياء المادية الخارجية ليست موجودة في إدراكاتنا العقلية وإنما هي علة خارجية مثلما أقول أنني أرى لوناً أخضر، هذا القول يعني أن لدى في عقله فكرة لابد أنها صدرت عن شيء موجود في الخارج.. خارج إدراكاتي العقلية.. مستقل عنى هو الشيء الأخضر الفيزيائي ذاته.

وبعد أن فرغ ديكارت من اثبات وجود العالم المادي تسأله عن ماهيته^(*).

فالحواس خادعة عند ديكارت إذا حاولنا إدراك الماهيات بها كوسيلة للمعرفة، ومن ثم فمعرفتنا التي تصلنا عن العالم عن طريق الحواس لا تؤلف

^(*) المرجع الأساسي هو تأملات ديكارت.

ماهية هذا العالم، مثل الأفكار الحسية التي نسميها "الصفات الثانوية" مثل الصوت واللون والذوق والرائحة والحرارة والبرودة، هذه الصفات يمكن أن تتغير من شخص إلى آخر، بل يمكن أن تختلف في الشخص الواحد من حالة إلى أخرى، وبالتالي لن تكون الصفات الثانوية ماهية الجسم المادي.

ثم ينتقل ديكارت من ذلك إلى القول بأن لدينا فكرة واضحة متميزة باقية في العالم المادي أحدها في نفسي وأصل إليها بعقلى لا بحواسى هي فكرة الامتداد Extension/ Entendue إذن فماهية المادة عند ديكارت هي الامتداد، وقد قال بها أرسطو من قبل.

ونحن لا اعترض لدينا من أن يكون الامتداد في الشئ المادي ضرورة، ولكن مصدر اعترافنا - واعتراف الكثيرون - أن يجعل ديكارت فكرة الامتداد فكرة فطرية. إننا نصل إلى امتداد الجسم بحسنة البصر والسمع أى ندرك أن كل جسم لابد أن يوجد في مكان ما محدد وأن تكون له أبعاد محددة في نفس المكان. والحس هو طريقنا إلى ذلك. لكن ديكارت يجعل الامتداد فكرة فطرية نتيجة لمذهبة في المعرفة، وهو: أن الماهيات لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الحواس، فهو يتصور الجسم المادي كما يتصوره رجال الهندسة أى أنه حقيقة في ذاته وليس في صفاتاته، وإنما باعتبار أن له طول وعرض وارتفاع وكم ومقدار يمكن قياسه، وليس مجموعة من الصفات الحسية كاللون والطعم والرائحة وغيرها.

ويشرح ديكارت نظريته في معرفة الأشياء الخارجية بمثال الشمعة المشهور. فيقول خذ قطعة من شمع العسل لم يمض على استخراجها من الخلية إلا زمناً قصيراً، فهي لم تفقد بعد حلاوة العسل ولم ينزل بها شيء من رائحة الزهور التي قطفت منها لها لون وحجم وشكل محدد ظاهرة للحواس وهي باردة تستطيع أن تلمسها، وإذا ضربت عليها بيديك سمعت لها صوتاً لكن بينما أنا أفعل ذلك إذا بي أضعها في النارلاحظ أن طعمها الحلو قد زال ورائحتها تلاشت وتغير لونها وضاع شكلها وزاد حجمها وأصبحت من السوائل وارتفعت درجة حرارتها ومن ثم لا تستطيع لمسها فإذا ضربتها بيديك لن ينبئ عنها صوت.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

وباختصار لقد زالت كل صفاتها الثانوية ولكن ليس معنى ذلك أن الشمعة Wax قد زالت بل لا تزال باقية. الشمعة موجودة وإن غابت عن الحواس فهي موجودة كامتداد أو كتلة الشمعة الباقية في كميتها في الكون، وكل ما في الأمر أنها انتقلت من حالة الصلابة أو السبولة إلى الحالة الغازية وانتشر الغاز في الهواء لكنه لم ينعدم.⁽⁵⁸⁾

وستكون هذه الفكرة هي نواة القانون الفيزيائي الذي قال به اسحق نيوتن بعد ذلك وهو قانون بناء أو حفظ المادة. Law of conservation of matter.

حادي عشر: مذهب ديكارت في العالم المادي

يفسر ديكارت العالم المادي تفسيراً آلياً، أي أن كل شيء في العالم تحكمه قوانين علم الطبيعة دون تدخل من أي قوة غير طبيعية، وليس معنى ذلك أن ديكارت حرم الله تعالى من التدخل في العالم، بل إنه يعتقد أن الله تعالى خلق الكون بقوانين ثابتة منذ القدم، وثباتها مستمد من ثبات الله تعالى، وبمعنى آخر الله تعالى هو خالق القوانين الطبيعية عند ديكارت.

ومعنى هذا أن ديكارت رد علم الطبيعة إلى علم الميكانيكا، معنى أننا إذا اكتشفنا قوانين الطبيعة وقوانين الحركة فقد أمكننا أن نفسر كل شيء في العالم المادي، فالنباتات لم تعد في حاجة عند ديكارت إلى نفوس أرسطو. كذلك اعتقد ديكارت أن الحيوان آلة لا شعور له ولا وجdan، إنما هو كائن ممتد لا يفكر ولا يتكلم وليس له نفس مفكرة. الحيوان كأى آلة شيء مصنوع مع وجود فارق واحد ألا وهو أنه أكثر تعقيداً وأكمل صنعاً بحيث لو عرفنا كل شيء عن قوانين الطبيعة لعرفنا كل شيء عن سلوك الحيوان.

لقد توصل ديكارت إلى أفكاره هذه بعد أن أعاد وليم هارفي اكتشاف الدورة الدموية عام 1628 التي كان قد اكتشفها من قبل العالم العربي المسلم

⁽⁵⁸⁾ د على عبد المعطي محمد، تيارات الفلسفة الحديثة، ص 82 - 83.
وأنظر أيضاً:

Wright, W., A History of Modern philosophy, p. 80

د محمد على أبو ريا، الفلسفة الحديثة، ص 66



ابن النفيس، وتبين منها ديكارت أن الدم لا يجري في الجسم بقوة خارجة عن البدن بل إن انتقاض القلب هو الذي يدفعه. فاعتقد ديكارت أن قوانين الحركة تطبق أيضاً على الجسم الحي، وأن الأعصاب "أرواحاً حيوانية" وهي أجسام دقيقة من الدم سريعة الحركة حين تتحرك تفسر جميع الأفعال الجسمية مثل حركات اللا إرادية وتحريك أعضاء البدن.⁽⁵⁹⁾

ويذكر ديكارت عن الجسم أنه منفعل (مستقبل) Recipient أي أنه لا يتحرك بذاته بل لا يستطيع أن يحرك ذاته، فلا مفر إذن عنده من الالتجاء إلى الله تعالى لتفسير حركة الأجسام. ولا غرو أن يرى ديكارت أن الله تعالى هو العلة الأولى للحركة في العالم، فالله تعالى خلق المادة من عدم ومنها الحركة والسكون، وبهذا الفعل الإلهي الأول يحفظ الكون بكمية الحركة التي وضعت فيه ابتداءً. هذه الفكرة - فكرة المحرك الأول - أخذها ديكارت من أرسطو، وقال بها غاليليو المعاصر لديكارت، ثم رددها نيوتن من بعدهم.

اعتقد ديكارت أن الله تعالى أعطى الكون منذ البدء كمية معينة من الحركة، وإن فالحركة ثابتة ومن ثم نجد لدى ديكارت البذرة الأولى لقانون حفظ المادة عند نيوتن، وكمية الحركة الثابتة ردها علماء الطبيعة بعد ديكارت، واعتبروا أن كمية الحركة هي حاصل ضرب الكثافة في السرعة. وخلاصة القول يرد ديكارت قوانين الطبيعة إلى قوانين الحركة، وقوانين الحركة ثابتة، وتستمد ثباتها من ثبات الله تعالى الذي وضع في العالم الطبيعي قوانين الحركة، وأهمها ثلاثة عند ديكارت:⁽⁶⁰⁾

1- كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره. (قانون التصور الذاتي عند غاليليو).

2- مقدار الحركة المحدثة عند الخلق تبقى هي.. هي في العالم لا تزيد ولا تنقص.

3- كل جسم متحرك يميل إلى الاستمرار في حركة في خط مستقيم.

⁽⁵⁹⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 81.

⁽⁶⁰⁾ د عثمان أمين/ ديكارت، ص 226-227.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ونصل إلى نتيجتين عن العالم الطبيعي في فلسفة ديكارت وعن العالم

المادي:

1- كل شيء في الطبيعة خاضع لمبدأ الجبرية المطلقة.

2- كل شيء في العالم إنما هو آلية محض لا إرادة فيها فيما عدا الإنسان.
هناك استثناء لهذه الفلسفة الطبيعية التي تتطوّر على النزعة الآلية والاحتمالية Determinism وخصوصيتها لقوانين ثابتة. هذا الاستثناء هو الإنسان، إذ أنه يتألف من عنصرين جسم وعقل وهمَا من طبيعتين مختلفتين أي الامتداد (الجسم) والفكير (العقل) مما يدفعنا دفعاً لعرض نظرية ديكارت في الثانية.

ونظريته في الجوهر، ولنبدأ بالثانية.

ثانية عشر: الجوهر عند ديكارت

عندما نظر ديكارت في الإنسان وجده مؤلف من جوهرين متمايزان هما البدن والعقل، البدن جوهر ماهيته الامتداد، والعقل جوهر ماهيته الفكر، ولكن الإنسان يبدو للعيان أو للبداوة موجود واحد وليس وجودين، مما أصبح لزاماً معه أن يؤلف ديكارت بين القول أن الإنسان مؤلف من جوهرين متمايزان في طبيعتهما وبين القول بأن الإنسان واحد وحدة مطلقة، وهذا ما يسمى في تاريخ الفكر الفلسفى بمشكلة الثنائية Dualism، أو ثنائية البدن والعقل في الإنسان، والتي سوف نركز عليها بعد قليل.

تمتد مشكلة الجوهر إلى الفلسفة اليونانية لدى أفلاطون وأرسطو، إلا أن أرسطو كان أكثر دقة في عرضه القضية خاصة وأنها إحدى مشكلات أو موضوعات المنطق الصورى أو القياس الأرسطى أو اليونانى بوجه عام، وتوصل أرسطو إلى تعريف منطقي للجوهر يقول: "الجوهر هو الموضوع دائمًا والذى لا يمكن أن يكون محمولاً أبداً" ومن أمثلة الجوهر بهذا المعنى المنطقي أسماء الأعلام جميعاً والألفاظ الدالة على الأشياء الجزئية المادية. (61)

(61) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص 69

ثم استعمل أرسطو الجوهر بمعان ثلاثة: الأول باعتبار أنه الصورة، والثاني باعتبار أنه الهيولي، والثالث باعتبار أنه المركب من الإثنين.⁽⁶²⁾

وقد كان لأرسطو معنى آخر للجوهر غير المعنى المنطقي وهو أن الجوهر هو الماهية **Essence**، والماهية هي الصبغة الأساسية التي تميز الشيء عن غيره، ماهية الإنسان مثلاً هي الحيوانية والتفكير، وماهية المثلث أنه شكل ذو أضلاع ثلاثة.. وخطوط مستقيمة وغيرها.

ولقد قبل ديكارت التعريف المنطقي للأرسطي للجوهر، فضلاً عن قبوله الميتافيزيقي له بمعنى "الذى وجوده من ذاته"، وقد قبله ديكارت لأنه رأى التعريف الدقيق للجوهر الذى لا ينطبق إلا على الله تعالى (الذات الإلهية)، فالله تعالى له صفات مثل الثبات والخلود، ولكنه هو ذاته لن يكون أبداً صفة لشيء سابق عليه، لأنه الأول الذى يعتمد عليه كل شيء ولا يعتمد هو على شيء. فالجوهر الوحيد لدى ديكارت هو الله تعالى.

إلا أنه حين بحث في علم الطبيعة توصل إلى نتيجة أخرى في الجوهر وهي أن المادة جوهر، ويقصد بالمادة لا الأشياء الجزئية المادية مثل المقعد والقلم والكتاب، فهي ليست بجوهر لدى ديكارت وإن كانت كذلك عند أرسطو، ولكنه قصد بالمادة.. المادة ككل أى دون تمييز جسم من آخر، بمعنى كل ما يملأ الكون والذى تكون كميته ثابتة لا تزيد ولا تنقص، ولكل جوهر صفة أساسية (أى ماهية) وصفات عرضية، فقال ديكارت أن الجوهر المادى ماهيته الامتداد، وصفاته العرضية هي صفاته الثانوية عند لوك. وتوصل في آخر بحثه إلى أن هناك جزء هام في الإنسان غير البدن وهو العقل وماهيته الفكر، فأوقع في يده وظهرت مشكلة الثانية ظهوراً واضحًا جلياً، وفرضت نفسها على تاريخ الفكر الفلسفى برمتها.

ثالث عشرة: نظرية ديكارت في النفس والثانية

تعتبر مشكلة ثنائية النفس والجسم والعلاقة بينهما، مشكلة قيمة، بل إنها تمثل قدم الفكر الإنساني كله، ولم يوفق الفلاسفة والعلماء وسائر المفكرين في حلها على الرغم من تقدم النظريات والعلوم التي تدرس ("الجسم" مثل

⁽⁶²⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم وظائف الأعضاء (الفيزيولوجيا) وعلم التشريح Anatomy، وما يتصل بها من علوم الطب والكيمياء وغيرها. وكذلك العلوم التي تدرس "النفس"، مثل علم النفس بجميع فروعه المختلفة وعلم الروح والدين.

وقد رأينا مع ديكارت أن العالم المادى ماهيته الامتداد وتحكمه قوانين علم الطبيعة وهى قوانين ثابتة آلية حتمية ضرورية، ومن الواضح أن الإنسان جزء من هذا العالم، إلا أننا نلاحظ أن البدن الإنسانى فقط هو الذى تطبق عليه هذه القوانين أما النفس فلا تخضع للعالم الطبيعي لأن النفس والبدن كلاهما من طبيعتين مختلفتين، فلا البدن يفكر، ولا الفكر أو النفس أو العقل ممتد. وهذا يعني أنها جوهران مستقلان تمام الاستقلال. مما جعل ديكارت يشعر أنه أمام مشكلة حقيقية، فالبدن والنفس جوهران متمايزان وفي نفس الوقت فيما يؤمنان جوهرًا واحدًا هو الإنسان، ولا نستطيع أن نفصل جزءاً منها عن الآخر.

ـ ويمكن صياغة مشكلة الثانية الديكارتية في السؤال التالي: كيف يمكن أن يتم الاتحاد بين النفس والبدن؟

و قبل أن نجيب عن هذا السؤال نعود بذكريتنا الفلسفية إلى نشأة الفكر الفلسفى فى اليونان، وأول ما يصادفنا فى هذا الفكر هو أول من قال بفكرة الثانية فنجد الفيلسوف اليونانى "أنكساجوراس" الذى قال بفكرة "النous" أو العقل لكي يميزه عن المادة، ثم جاء أفلاطون Plato لكي يجعل هذا التمييز حاداً بين النفس والجسم، وقال إن التقل يوجد قبل الجسم، وكذلك يوجد بعد مفارقتة إياه، وقال إن النفس بما فيها من عقل قادرة على التحكم فى الجسم طوال مدة إقامتها فيه عن طريق الإرادة.⁽⁶³⁾

وقد أفاد أرسطو من الدراسات السابقة عليه فمييز بين الهيولى وهى بمثابة الجسم أو المادة، والصورة وهى بمثابة النفس، وأضاف أرسطو إلى أن الهيولى والصورة يتحداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً، وكل واحد

⁽⁶³⁾ Shaffer, Jerome, Mind-Body problem, Encyclopedia of philosophy, p. 336.

منهما ناقص في ذاته مفتقر إلى الآخر، ويعود فعل ديكارت هنا إلى أنه أول من قدم لنا نسقاً معقولاً لبيان طبيعة كل منهما والعلاقة القائمة بينهما.⁽⁶⁴⁾ وحاول ديكارت أن يجيب عن السؤال الذي أثارناه بإجابات متباعدة في أوقات متلاحقة مختلفة بحسب تطور تفكيره في هذه المشكلة وبحسب تطور العلوم في حياة ديكارت.

قال ديكارت أولاً أن النفس المفكرة مستقرة في الغدة الصنوبرية *in the pineal gland*^(*)، وهذه الغدة موجودة في وسط المخ، وكانت قد اكتشفت حديثاً في عهده بفضل جهود علماء الفيزيولوجيا فالقطها ديكارت وجعلها المكان الملائم لاستقرار النفس ومنحها القدرة على توجيه حركات البدن.

واقتراح أيضاً "الأرواح الحيوانية" *les Esprits Animaux* وهي جزئيات لطيفة دقيقة من الدم، ولما كانت الأرواح الحيوانية جزئيات صغيرة جداً فإن لها القدرة على الحركة السريعة خلال الأعصاب، فيتم توصيل المعلومات والأوامر بين أعضاء الجسم أو الإحساس والعضلات والمخ. وقد أشار إليها جالينوس الطبيب اليوناني في مدرسة الإسكندرية وتبعه في ذلك الإسلاميون وفلاسفة القرون الوسطى، مما يؤيد دعوى القائلين بتأثر ديكارت بالفker المدرسي الذي أدعى أنه يهاجمه ويقيم على أنقاضه مذهبًا جديداً.⁽⁶⁵⁾

ولكن أدرك ديكارت أن افتراض وجود غدة صنوبرية مكانها المخ وهي مستقر النفس، يجعل لهذه النفس وجوداً مكابياً، فتراجع عن قوله وقال إن النفس موجودة في الجسم لكنها ليست حالة فيه حلول النوتى في السفينة، وإنما هما متحدان اتحاداً جوهرياً ويؤلفان شيئاً واحداً وحدة مطلقة هو الإنسان".

⁽⁶⁴⁾ Ibid., pp. 336-337

وابيضاً د عثمان أمين، ديكارت، ص 156.

^{*} باللغة الفرنسية *Glandula pinealis* وباللاليية *La glande pinéale*

⁽⁶⁵⁾ د محمد عني أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 71



ويذكر ديكارت في ثأملاته أن الإنسان ليس مجموعة من الأعضاء، كما أنه ليس رياحاً، أو ناراً، أو أي شئ آخر يمكن تصوره أو إدراكه.⁽⁶⁶⁾ ذلك لأن وجوده كإنسان معترفاً به عن طريق الفكر.⁽⁶⁷⁾

وإذا كان ديكارت قد استطاع أن يميز بين النفس والجسم ويفصل بينهما فصيلاً تماماً إلا أنه فشل تماماً في تحقيق الوحدة بينهما أو في بيان كيفية اتحادهما معاً، ويذكر برتراند رسل في كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" هذه الحقيقة، ويضيف علاوة على ذلك أننا نستطيع دراسة العقل ومن ثم النفس دونما الإشارة إلى المادة، كما أننا نستطيع دراسة المادة دون الرجوع إلى العقل أو النفس، فالنفس تحرك البدن بطريقة ما فهما كالساعتين إذا دقت إحداهما تتطلب الماء لشعورها بالعطش (وهذه تمثل الجسم) دقت الأخرى شعوراً بالأسى (وهي تمثل النفس).⁽⁶⁸⁾

وعندما أدرك ديكارت صعوبة الوصول إلى حل نهائى في هذه المشكلة قال في نهاية الأمر أننا ندرك اتحادهما إدراكاً مباشراً بداعية ووضوح وتميز ولا نتصور أنهما منفصلان في الواقع، ولسنا في حاجة إلى البرهنة على اتحادهما وإلا استحال علينا الحل.

ملاحظات على الثنائية الديكارتية

- 1- قول ديكارت بأن النفس مستقرة في الغدة الصنوبرية هو اعتراف منه "خاطئ" بأن النفس لها الخاصة المكانية Spacial ومن ثم فهي ممتدة،

•

⁽⁶⁶⁾ Ackermann, Robert, *Theories of Knowledge*, TATA Mc Graw Hill publishing company ltd., Bombay, New Delhi, 1965, p. 124.

⁽⁶⁷⁾ للمؤلف، مفهوم في الفكر الفلسفى، ص 86 - 87

⁽⁶⁸⁾ Russell, Bertrand, *A History of Western philosophy*, Allen and Unwin ltd., Ruskin House, London, 1967, pp. 548-551.

قال جولينكس Geulinox بطريقة الساعتين Two Clocks، حيث افترض وجود ساعتين، وكلتاها تضبط الوقت، فعندما تشير الأولى إلى الساعة، تدق الثانية مثيرة بالوقت، فالثانية على الأولى، وهكذا العلاقة بين النفس والجسم، إلا أن رسل وصف هذه النظرية بالعراوة لأن النفس والجسم من طبيعتين مختلفتين، يعكس الساعتين وهما من طبيعة واحدة.

وذلك يعارض فكرته الأساسية التي ترى أن النفس عنصر متميز كل التمييز عن البدن ولا يمكن أن يرد الجوهر العقلي إلى جوهر مادي.

2- قال ديكارت في علمه الفيزيائي أو نظرية الطبيعة أن كل الحركات المادية إنما تتم بحسب قوانين الميكانيكا دون تدخل أى مصدر غير مادي لذاك يمكن أن نفسر حركات البدن دون حاجة إلى النفس ومن ثم قول ديكارت أن النفس من وظائفها أنها علة حركة البدن قول مردود عليه.

3- في بعض المناسبات لم يقل ديكارت أن النفس علة البدن وإنما قال بعلة متبادلة بين النفس والجسم **Interactionism** وهذه النظرية تعرض لها بالفقد حتى تلاميذ ديكارت المخلصين وحاولوا أن يعدلوا نظرية أستاذهم ومن بينهم جيوليوكس الذي قال بنظرية الساعتين.

4- ليست العلاقة بين النفس والجسم علاقة موازاة وإنما كانت ظواهر الجسمية ظواهر حتمية ضرورية، فإذا سلمنا بجبرية ظواهر النفسية لنتفت حرية الإرادة، ولكن ديكارت في فلسنته الخلقية يؤكّد حرية الإرادة لأنّه ينادي بعقوبة الإنسان بسبب الخطيئة الأولى.

رابع عشر: مذهب ديكارت في الأخلاق

يعتبر علم الأخلاق عند ديكارت هو آخر مراتب الحكمـة والعلوم لأنّه يتطلب من يقبل عليه أن يكون محبطاً بسائر أنواع المعرفة، وعليه قبل البدء في بناء الصرح المعرفي والأخلاقي الجديد أن يقوم بهدم البناء القديم ماعدا في مجال الدين لأنّ حفائق الدين ليست من صنع البشر ولكنها موحى بها، فإما أن يؤمن بها الإنسان إيماناً كلياً وجزئياً وإما أن يتركها جميعاً ويمضي لمصيره المحظوم (أتومنون ببعض الكتاب وتکفرون ببعض).

ولقد تمثّل ديكارت في مجال الأخلاق الحكمة القديمة التي تقول: الحياة أو لا ثم الفلسفة **Primo vivendi, deinde philosophare**. ولعلها حكمة أخذها ديكارت من مذهب الرواقيين الذي تأثر به في حياته كما تأثر به في مجال الأخلاق. وقد بدأ مذهب الأخلاق بالتفرقـة بين نوعين من الخيرات: الخيرات التي في مقدورنا ونحن مسؤولون عنها مسؤولية أخلاقية. والخيرات

التي ليست في مقدورنا ولسنا بمسؤلين عنها، النوع الأول هو الخيرات الحقة لأنها ترجع إلينا ولنا قدرة عليها. أما النوع الثاني فلا.

وأما الخير الأسمى **Ultimate good** فهو المعرفة الحقة، لأن الخير والحق عنده أمر واحد، فلا فرق لديه بين الحق العلمي المتصل بالمعرفة الحقة، وبين الحق الأخلاقي المتمثل في الخير الأسمى.⁽⁶⁹⁾

ويهدف ديكارت من مذهبه الأخلاقي إلى السعادة ولن تكون سعادة إلا إذا عملنا وفقاً للعقل، وأول درجات السعادة أن نسير دائماً على الوجه الملازم في "عالم خلقه الله ذو الكمال المطلق الذي برأته الميتافيزيقاً على وجوده. وبما أن الله لا متناه، فإن قدرته واسعة، وقضاءه نافذ. لكن بما أنه كامل، فهو كريم واسع الفضل".⁽⁷⁰⁾

وطالما أن نفوسنا روحية محببة، وأنها تميّز عن البدن، وبما أن كمال الله هو أساس قوانين الحركة في علم الطبيعة وأساس الثقة بالله في علم الأخلاق، فإن التفرقة بين النفس والجسم هي "أساس الآلية الشاملة" في علم الطبيعة، وأساس اعتزال المصالح الدنيوية في الأخلاق، فالنفس خالدة بعد فناء الجسم، فلا خوف إذن من مواجهة الموت، لأنه ليس بنهاية المطاف، فليست الحياة الراهنة هي خير مالنا في هذه الحياة، وعليه فيجب علينا أن نجعل مصالحنا تابعة للمصالح المشروعة، مصالح الكل الذي نحن - كأفراد - جزء منه. فالكون لم يخلق من أجل واحدٍ، فضلاً عن عدم استطاعتنا أن أحيا وحدى لذلك وجب علىَّ - كفرد - أن أراعي مصالح الآخرين بعيداً عن الأنانية وحب الذات.⁽⁷¹⁾

وبناء على ما تقدم لخص ديكارت أخلاقه أو مذهبه في الأخلاق في

قواعد ثلاثة:⁽⁷²⁾

⁽⁶⁹⁾ د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 207 وديكارت، ص 248.

⁽⁷⁰⁾ د. عثمان أمين، ديكارت ص 249

⁽⁷¹⁾ نفس المصدر، ص ص 250-251.

⁽⁷²⁾ محمود محمد الحصيري، مقدمة ترجمة "مقال عن المهج" ص ص 100 - 101. عن المقال ص ص

الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها، مع الثبات على الديانة التي نشأ عليها، وأن يدبر شؤونه فيسائر الأمور تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً، التي أجمع على الرضا بها أعلم الذين يعيش معهم.

الثانية: أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتاً في أعماله، وأن يتتجنب الشك والتردد في سياساته، مثله في هذا مثل المسافرين الذين يضلون في غابة، إذا اتبعوا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا من الغابة ونحوها، أما إذا ضربوا فيها هاهنا مرة، وهما هنا مرة أخرى أو وقفوا فيها ضعف أملهم في النجاة والسلامة.

الثالثة: أن يجتهد في مغابلة نفسه، وحد رغباته وشهواته لا في مغابلة الحظ أو مقاومة القدر. لأن أفكارنا ملك لنا نستطيع أن نتحكم فيها كما نشاء وبهذا نستطيع ألا نأسف لحرماننا من الأشياء التي لا نقدر على نوالها. وعلى هذا النحو نستطيع أن ننعم بالغنى والقوة والحرية وكل أنواع السعادة.

وخلصة القول أن الإنسان إذا ما سار وفقاً للعقل في حياته، ولم يتردد في الأخذ بالعقل وحده حق لنفسه الطمأنينة والسعادة وهمما جاء الأوفي لحياته الدنيا.

وكما قلت أن الأخلاق الديكارتية في صميمها أخلاق عقلية تأثر فيها بالمذهب الرواقي الذي كان يقول أن "الحياة الفاضلة هي الحياة وفقاً للعقل" وأضاف ديكارت أن أخلاق المستقبل ستكون هي الأخلاق العلمية. أما الأخلاق النسبية المرتبطة بالمكان والزمان، فهي لا تعبر عن الحقيقة المطلقة، لأنها تتعلق بالظروف الراهنة. إن الأخلاق العلمية فسوف يجعلها العلم حاسمة غير مؤقتة وثابتة "وسوف تحتل منزلة الصدارة حين يكتب غيرها الفناء في ضوء العلم. وعلى هذا المبدأ، طلب الحقيقة عن طريق العقل، أقام ديكارت مذهبه في التفاؤل".⁽⁷³⁾

وبين ديكارت في رسائله إلى الأميرة "إليزابيث" أن العقل لا يكفي وحده لإقامة صرح الأخلاق، والأخلاق لن تجد تتمتها إلا في الدين، وهذا عاد ديكارت إلى المنبع الأصيل للحياة ككل والأخلاق بصفة خاصة، ويتمثل

⁽⁷³⁾ د عثمان أمين، ديكارت، ص 255

هذا المنبع في الدين". أما المستقبل فييد الله، فلندعه يأت في وقته دون قلق أو ضجر، ولنتعلم كيف نصبر وكيف ننتظر، ولكن دواماً من المؤملين (74) الواقفين".

خامس عشر: نظرية الجمال عند ديكارت

اختلاف الباحثون حول نظرية الجمال عند ديكارت، فأشتبه بعضهم وجودها بينما أنكرها الآخرون. وكان ألفرد فوييه Alferd Fouillée من الذين أثبتوا لディكارت نظرية في الجمال الذي كان يتصوره ديكارت على غرار الحق، وقال ذات يوم لمدام روزاي إنه لا يعرف جمالاً يعدل جمال الحقيقة، أما جمال المرأة فيبدو في تناسب جميع أجزائها، فالجمال يخضع للمقاييس العلمية لديه، حتى الموسيقى جعلها علمًا استبطاطياً. (75)

ولكن فكتور باش صرخ دون مواربة في مؤتمر عن ديكارت عام 1937 أن ديكارت أعلن نظريته في علم الجمال إعلاناً صريحاً ولكنه صبّغه بصبغة ذهنية وحسية معاً وعرف ديكارت الجمال بأنه "ما يروق أكبر عدد من الناس يمكن أن نسميه هو الأجمل". (76)

ولقد ركز ديكارت في بحثه عن الجمال على الموسيقى لأن موضوعها الأساسي هو الصوت Voix/Voice، فالأصوات الموسيقية تولد فينا إحساساً بالحزن. وأهم صفتين للصوت هما: "المدة" la durée و"الشدة" intensité. ولكنه لم يستطع أن يبين لنا ما هي طبيعة الصوت، وإن كنا نرى أن صوت الإنسان الذي الأصوات عندنا، لأنه ملائم لطبيعتنا الإنسانية، وذلك وفقاً لقوانين "التعاطف" و"التنافر".

كما توصل ديكارت في بحثه إلى أن جميع الأصوات تجلب لنا السرور بسبب التماض بين الموضوع والحس الذي ندركه، لذلك يجب أن تكون حواسنا قادرة على أن تتلقى الأصوات من غير مجهد يذكر،

(74) نفس المصدر، ص 256.

(75) نفس المصدر، ص 257 - 258.

(76) نفس المصدر، ص 259.

فالاختلاف بين أجزاء الموضوع يقل كلما زاد التاسب بينها هو تناسباً حسابياً لا هندسياً.⁽⁷⁷⁾

"وإذا كان ديكارت قد جعل للحواس، في التجربة الجمالية، أكبر نصيب، فإنه لم يغفل عن الدور الذي يقوم به فيها النشاط العقلي بالمعنى الدقيق . فلذة الجمال مصدران" حسي وعقلی؛ ولكن تكون اللذة حقيقة يجب أن تتزاوج عناصر المصدررين. ولكن فهم نظرية الجمال الديكارتية يجب أن نفسرها وفقاً لنظرية الانفعالات.. حتى الإبداع الشعري بفسره "نقاوة الهيجان الذي للأرواح الحيوانية"، والانفعالات عند ديكارت تشارك في النفس والبدن من حيث إنهما متهددان".⁽⁷⁸⁾

سادس عشر: تأثر ديكارت بالفلسفة العرب المسلمين
عند دراسة فلسفة ديكارت نجد أن هناك أفكاراً مماثلة لفلسفته عند فلاسفة العرب المسلمين، لذلك لا يستبعد أن يكون ديكارت قد اطلع على تلك المؤلفات وأخذ عنها، فالغزالى، على سبيل المثال، تحدث عن العقل وفضله فى الوصول إلى المعرفة وذكر في كتابه الأفكار الفطرية، التي اعتبرها استعداد طبيعى فطري في الإنسان، كما أشار باحثاً في عناصر المذهب التجريبى، وقال بأهمية التجربة كسبيل لإقامة المعرفة، وتحدث أيضاً عن الحدس والذوق وأهمية استخدامها في الوصول إلى المعرفة العليا خاصة تلك المتعلقة بذات الله تعالى والمعرفة الدينية.⁽⁷⁹⁾

كما ذكر ديكارت برهان "الرجل الطائر" وهو برهان استخدمه ابن سينا لإثبات خلود النفس وتمايزها عن البدن، هذا غير أقوال الفارابى وابن رشد، وأفكار الحسن بن الهيثم والخوارزمى وغيرهم، ونحن نعلم مدى

⁽⁷⁷⁾ نفس المصدر، ص ص 260-261.

⁽⁷⁸⁾ نفس المصدر، ص ص 267-269.

⁽⁷⁹⁾ محمد أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، 1969، فصل 'ياد شرف العقل'

نشاط حركة الترجمة والاستشراق في ذلك الوقت وحتى يومنا هذا، والتي كان لها من الأثر العظيم ما دفع بالعلوم والفنون والأداب والفلسفة والتكنولوجيا حسبت للعقل الإنساني، ولم تحسب عليه.

وإذا نظرنا إلى الأسس التي قامت عليها فلسفة ديكارت وجدنا أن الأمر يبدو جديداً على الفلسفة الأوروبية، بينما لم يكن الأمر كذلك على الفلسفة الإسلامية، فقد سبق الإمام محمد أبو حامد الغزالى (المتوفى عام 1111م) ديكارت بأكثر من خمسة قرون إلى تلك الأسس التي قامت عليها فلسفة ديكارت. وقد قام الدكتور محمود حمدى زقزوق - الأستاذ بكلية أصول الدين - جامعة الأزهر - فى كتابه "المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت" بعقد مقارنة تفصيلية بين منهج كل من الغزالى وديكارت، انتهى فيه إلى اتفاقهما الذى يكاد يكون تماماً فى خطوات المنهج، وكذلك فى النتائج التى ترتبت على استخدام هذا المنهج.

أما عن الشواهد الدالة على أن ديكارت أخذ عن الغزالى فهو كثيرة، وكان آخر ما توصل إليه الباحثون حول هذا الموضوع ما توصل إليه الدكتور عبد الصمد الشاذلى المحاضر بجامعة جوتينج بألمانيا فى مقدمة ترجمته لكتاب "المنقذ من الضلال" إلى الألمانية، والتى صدرت عام 1988 ضمن سلسلة "المكتبة الفلسفية" الشهيرة فى هامبورج بألمانيا أيضاً. فقد أشار إلى أن هناك حقيقة ثابتة تتمثل فى أن بعض المستشرقين الذين كانت تربطهم صلة صداقة بديكارت كان لديهم النص العربى لكتاب "المنقذ من الضلال" للغزالى. ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان المستشرق جاكوب جوليوس Jakob Golius (1596-1667) وأيضاً ليفينيوس فارنر Levinius Warner - وهو تلميذ جاكوب جوليوس - كان لديهما مخطوط لكتاب "المنقذ من الضلال". وقد آل هذا المخطوط عام 1665 إلى حوزة مكتبة جامعة ليدن بهولندا، ولا يزال هناك حتى اليوم فى مكتبة جامعة ريبك بليدن تحت رقم Dr. 946(1). ومعروف لدى ديكارت الذى توفي عام 1650.

وبالإضافة إلى ذلك فلا يزال هناك حتى اليوم فى قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية فى باريس نفس نسخة المخطوط تحت رقم (24) -

25 - (Fol 1331) مما يدل على أنه كان معروفاً في العصر الذي عاش فيه ديكارت.⁽⁸⁰⁾

كان هذا وغيره كثير يجعلنا نقول دون مواربة أن ديكارت لم يكن يتمتع بالأمانة العلمية الكافية حتى يرد الحق لأصحابه، وفي ذات الوقت لن ينصل ذلك من قيمته الفلسفية شيئاً.

فعلينا إذن عند النظر في فلسفة ديكارت أن نعود بها إلى مصادرها الأولى عند أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة وأوغسطين وأنسلم وأريجينا وبونافنتورا، ثم عند فلاسفة العرب والمسلمين، حتى تستقيم نظرتنا إليه، ولا نبخس الرجل حقه في البحث والدراسة والتقويم.

سابع عشر: ديكارت وتأسيس العلم الحديث

نشرت الدكتورة يمنى طريف الخولي - الأستاذة بكلية الآداب - جامعة القاهرة - المقال التالي وهو بعنوان "ديكارت وتأسيس العلم الحديث" بجريدة الأهرام بالقاهرة، وذلك بمناسبة الذكرى المئوية الرابعة لميلاد فيلسوف فرنسا الأشهر رينيه ديكارت، أضعه بين تحت نظر القارئ استكمالاً لبحثنا في فلسفة ديكارت، وحتى تعم الفائدة .

إذ شهد هذا العام مرور أربعة قرون على ميلاد ديكارت - أبي الفلسفة الحديثة - نحاول الآن أن نطرح مقاربة مستجدة لإنجاز هذا الفيلسوف الرائد، وهي في الآن نفسه مقاربة للأصول العميقية التي مكنت من الإبتكارة الجبارية لظاهره العلم الحديث.

بداية، العلم أقدم عهداً من التاريخ، فمعطياته الأساسية كانت أول ما تأمله الإنسان منذ بدايات العصر الحجري. الواقع أن رموز الأعداد اخترعت

⁽⁸⁰⁾ انظر في ذلك، * د. محمود زقروق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 94.

** د. محمود حدى رقروق، غايد للفلسفة، هامش ص 253 - 254.

*** د. محمود حدى رقروق، المنهج العلمي بين الفزالي وديكارت، المخلو المصرية،

1981، دار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة 1983

**** Al-Ghazali: der Erretter aus dem Irrtum, herausg. Von Elschazli, xxxiv f, Hamburg, 1988.

قبل اختراع الكتابة، فالعلم إذن متصل في صلب أقدم مناحي الإنجاز الإنساني، وحين نتقدم في مسيرة الحضارة نلقى الميراث العلمي الراسخ أو القاعدة العريضة والخلفية المكينة التي تختلف بفعل الحضارات الشرقية القديمة وعلى رأسها الحضارة الفرعونية^(٤)، أعظم الحضارات طرراً وفجراًها الناصع. ثم كانت الأصول النظرية العميقية التي أرساها الإغريق، والفرضيات الخصبية التي طرحاها بعضهم - خصوصاً القبل سقراطيين.

وشهد العلم فترة توهج وتألق في العصر السكndri، حتى نجد جاليليو وهو في طليعة الآباء العظام للعلم الحديث يؤكد أن إنجازاته ما كانت لتتحاول بدون انجازات أرشميدس (القرن الثالث ق.م) الذي علمه التأثير الخصيّب اللولود بين لغة الرياضيات ووقائع التجريب، ومعلوم حيدراً دور العلماء العرب في العصور الوسطى في حمل لواء المنهج التجريبي ومواصلة سيرة البحث العلمي.

مع تسليمنا بكل هذا، نسلم أيضاً بالفارق المحوري الجوهرية بين العلم القديم في تلك المراحل وبين العلم الحديث الذي تخلق في العصر الحديث بصورة مخالفة تماماً. من حيث كونها نسقية مهيأة للاستقلال، وتحمل في صلب ذاتها حيّثياتها وإمكانات تتميمها، وفاعلية عوامل تقدمها المطرد.. هذا التقدم الذي تتسارع معدلاته بمتوالية حسابية تكاد تصبح هندسية! وترتد في فعاليات تقنية تغير معها - وما زال يتغير - كل شيء، بدءاً من المثل العقلية وإنتهاء بواقع الحياة اليومية مروراً بأشكال الصراع الطبقى. وقد جرى العرف على حصر الفوارق بين العلم القديم والعلم الحديث في اعتبارات منهجية وخصائص منطقية. ولكننا نريد الآن أن نخطو خطوة أبعد في بحثنا عن إسهام ديكارت في تأسيس العلم الحديث الذي أنجبه العقل الحديث ليصنع العالم الحديث، هذا من حيث أسس ديكارت الفلسفة الحديثة التي شكلت العصر الحديث للإنسان الحديث. وما دمنا دائرين في فلك الحداثة والعلم الحديث، وليس العلم المعاصر وأفقه المستقبلية، فإن الحداثة تجسدت معها عملاقة العلم في العلوم الطبيعية ذات الموقع الاستراتيجي الخطير في

^(٤) لم تكن هناك حصاررة فرعونية، ولكن كانت حصاررة المصريين القدماء

نسق العلم فالنظرية الفيزيائية العامة - كما هو معروف - لنيوتن ثم النسبية والقوانين هي التي شكلت أطر النسق العلمي بأسره ومبادئه وقواعد وشرائطه ونواتجه.

كيف كان ذلك؟ كيف كان ديكارت المؤسس الحقيقي للعلم الحديث؟

لنببدأ من البداية، من شك ديكارت الشهير، وهو بالطبع لم يخل من عنصر نفسي شأن كل إبداع أصيل وعظيم في العلم أو الفلسفة أو الفن.. إلا أنه بخلاف حالات الشك الشهيرة في تاريخ الفلسفة، لم يكن شك ديكارت نابعاً عن حيرة بين الفرق أو أزمة ناشئة عن أوضاع مضطربة، بل كان شك ديكارت قراراً إرادياً وعزمًا أكيداً على أن يقيم النسق الحديث للعقل الحديث في العصر الحديث.

فجعل يشك في كل عناصر العقل على الاطلاق ومعطيات الحواس والمبادئ العامة وبديهيات المنطق والرياضية.. الخ وطبعاً شك في وجود العالم وجود نفسه، لكن حتى إذا شك في أنه يشك فهذا شأن أى تفكير فخرج من شكه باليقين الشهير: "أنا أفكر إذن أنا موجود" - أى اليقين من وجود الأنماط المعرفة، ومنه خرج يقين وجود الله ثم يقين وجود العالم. بهذه اليقينيات الثلاثة اكتمل الإطار العام ليحوي تفصيليات الفلسفة الديكارتية التي أصبحت بدورها أساس الفلسفة الحديثة ونقطة بدايتها.

ولم يكن الشك الديكارتي إطاحة بالفرق الأخرى وإساحاً للطريق لكي نبدأ من جديد، بل كان تحويلاً لمسار الفكر البشري عن محور الأنطولوجيا إلى محور الإبستمولوجيا، أو من محور الوجود إلى محور المعرفة.

فمحاور الفلسفة ثلاثة: نظرية للوجود ونظرية المعرفة ونظرية القيمة، وتحتها تدرج كل تفرعات وتفاصيل الفلسفة العديدة، ولما كانت القيمة تقاطعاً بين المعرفة والوجود، وتمثلاً لعلاقة الذات المعرفة المفكرة بهذا الوجود ورؤيتها له واسقاطها عليه، كانت المعرفة والوجود - فيما يبدو لي - هما في خاتمة المطاف المحوريين اللذين لابد أن يدور حولهما التفاسف.

وقد كان الفكر في العصر الوسيط - الإسلامي في الشرق، والمسيحي في الغرب - يرتكز على محور الوجود بما هو موجود العالم ومصيره أو

العالم كعامة على وجود الله هو محور الإرتكاز، تصور الطبيعيات كتابعة للإلهيات أو تصور الوجود - التصور الأنطولوجي هو الشغل الشاغل والهم الأساسي ومنه قد ينتقل إلى مشكلة المعرفة أو مناهج الأدلة.

وحين جعل ديكارت من الأنماط العارفة اليقين الأول، أي النواة أو الأساس الذي يبني عليه سائر النسق، كان بذلك يحدث نقلة جوهرية للفكر البشري من محور الوجود إلى محور المعرفة، ومن العصر الوسيط إلى العصر الحديث.

لقد أصبح ديكارت أبي الفلسفة الحديثة، فقد دارت بجملتها حول رحى المعرفة، وأصبحت من رأسها حتى أخص قدميها فلسفة معرفية أولًا وقبل كل شيء يشغلها السؤال عن المنهج قبل سواه، ولا ننظر أبداً في الوجود إلا كما يبدو للذات العارفة، وليس أيسر من أن تغدو الطبيعة ذاتها سؤالاً معرفياً.. هكذا كانت فلسفة ديكارت من أقوى العوامل التي هيأت المناخ الغربي لنشأة ونمو العلم الحديث.

ولئن كان اغفال الفلسفة الغربية لمحور الوجود قد أدى في نهاية الحقبة الحديثة والحركة التوتيرية إلى في نهايات القرن التاسع عشر إلى مشاكل وأزمات يبلورها نشأة الرومانтика والبرجمونية والوجودية.. الخ فإننا لسنا بصدده تقييم الحصيلة التاريخية لفلسفة ديكارت يأسراً لها، بل فقط الحصيلة العلمية بحيث لا نملك إلا أن نزجي آيات العرفان والإجلال باللغة منهاها لأبى الفلسفة الحديثة من حيث هو أيضاً أبو العلم الحديث.

ولا غرو فالعروة بين الفلسفة والعلم - قطبي العقل البشري - هي دائماً عروة ونقى.

تعقيب

يقال أن عظماء الفكر نوعان أو فريقان، فريق تتجلى عظمته في أنه استطاع أن يمثل عصره أصدق تمثيل، ومن بين أعضاء مثل هذا الفريق فولتير Voltaire في فرنسا، حتى قيل فيه ولو على سبيل الهجاء أن فولتير أصاب أوفي قسط من عقلية أهل زمانه". والحقيقة أن أحداً من الكتاب في فرنسا لم يستطع أن يعبر عن أفكار عصره خيراً مما عبر عنها فولتير.

وفريق آخر يعد عظيماً لأنه يمثل كل ما ينطوى في عصره من قوى كامنة، ومصدر عظمته أنه استطاع أن يظهر المستقبل، وأن يكشف عن تلك القوى المبطوية التي أصبحت بعد قرن أو قرنين ملأاً مشاغلاً للجميع. ومن هذا الفريق "ديكارت" فقد فاق علماء عصره برأته التي اعتبرت إلهاصاً لنتائج فكرية وعلمية عظيمة جاءت كنتائج في بحوث أجيال العلماء من بعده.

وهذا ما شهد به حديثاً العالم الفزيولوجي الإنجليزي "الدوس هكسل" حين صرخ قائلاً: "إن المفكر الوحيد الذي أرى أنه فاق كل من عاده في تمثيل أصول الفلسفة الحديثة، وجذوره العلم الحديث هو رينيه ديكارت" فمن ينעם النظر في نتائج من النتائج التي طبعت الفكر الحديث بطبعها، سواء في الفلسفة أو في العلم، يتبيّن أن معنى هذا الفكر - إن لم نقل صورته - كان حاضراً في ذهن ذلك المفكّر الفرنسي الكبير..⁽⁸¹⁾

ولقد انفق الفلسفة على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم في إعلاء شأن ديكارت أمثال هيجل وشلنجر وماركس، حتى قال عنه هيجل في كتابه "تاريخ الفلسفة" إن ديكارت هو مؤسس الفلسفة الحديثة، إنه بطل. فقد استطاع أن يعود بالأشياء إلى بداياتها وعاد إلى البحث عن أرض الفلسفة حتى استعادها بعد ضياع استمر ألف سنة..⁽⁸²⁾

بينما يقول كارل ماركس عن ديكارت رائد الاتجاهات المادية في فرنسا كما يراه: "إن المادية الآلية في فرنسا قد انساقت وراء الفيزياء الديكارتية رغم معارضتها لميتافيزيقاً". وهي إشارة إلى أعلام الفكر المادي من الفرنسيين أمثال ليروا، وكاباني، ولامترى.⁽⁸³⁾

ويصف الكتاب المؤرخون ديكارت بأنه أكبر فلاسفة فرنسا، وإمام الفلسفة الغربية الحديثة، ورائد الاتجاه العقلي في أوروبا، على الرغم من أن البعض الآخر يرى أن ذلك يعود إلى علاقاته الإجتماعية المتعددة التي اكتسبها في حياته، فهو يهدي كتابه في الإنفعالات إلى أميرة بوهيميا

⁽⁸¹⁾ د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص 87 - 88

⁽⁸²⁾ د. عبد الوهاب حفظ، أضواء على الفلسفة الديكارتية، ص 114.

⁽⁸³⁾ نفس المصدر، ص 115

"الإصابات" ويتوافق مع الحركة العلمية في أوروبا عن طريق الأب مرسن، وبمضي نحبه في بلاط الملكة كريستينا في ستوكهولم عام 1650، ثم تعرف فلسفته بأنها فلسفة "الأفكار الواضحة المتمايزة" التي دارت حولها فلسفته وشملها نقد الناقدين وشرح الشارحين، والتي جعلت من بداهة العقل وحده دليلاً على الحق والحقيقة.

وأقبل إن فلسفة ديكارت قد وصفت "بالثورة الديكارتية" على غرار الثورة الكوبرنيقية، بسبب قاعدته الأولى من قواعد المنهج وهي قاعدة البداية العقلية التي تتطلبها المعرفة ويسعى وراءها اليقين، وأيضاً بسبب آثارها البعيدة إذ قوضت فلسفة أرسطو وأدت على بنائها من القواعد، وهدمت فلسفة العصور الوسطى ولكنه لم ينس قبل هدمها أن يأخذ من أفكار أوغسطين وأنسلم ما يعينه على إقامة فلسفته الدينية وتقديم أداته على وجود الله، وأيدت سلطان العقل الناضج فوق كل سلطان آخر، حيث بدد نور العقل حيرة العقل الفلسفية، وتتوير العقل بفترض عدم التحيز دون خوف أو وجّل، فضلاً عن مناصرتها لقضايا الحرية الواقعية الملزمة، وتهيئة النفوس لثورات إنسانية أخرى في كافة المجالات الفكرية والسياسية والإجتماعية.⁽⁸⁴⁾

وفلسفة ديكارت فلسفة ثورية بقدر تجاوزها للتأمل النظري، والتفكير المجرد، ومجاؤزه ذلك إلى العمل والتطبيق، رامية إلى التغيير الجذري والتأثير النهائي، فالمعرفـة المجردة ليست غرض ديكارت وإنما الغرض تحقيق سيادة الإنسان وسيطرته على نفسه بتدبر سلوكه والقضاء على أمراضه النفسية والبدنية معاً، ثم بسيطرته على الطبيعة من حوله.

ويتم السيطرة على انفعالات النفس بالسيادة الداخلية "الجوانية"، أي سيادة النفس على إرادتها وعلى مقدراتها، ومن ثم يتمكن الإنسان من السيطرة على الخارج، فهي فلسفة جوانية - كما يسميتها الدكتور عثمان أمين (رحمه

⁽⁸⁴⁾ د عثمان أمين، رواد المطالبة للفلسفة العربية، دار الثقافة للطاعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1975 (الطبعة الأولى 1967)، ص ص 20-19

وأيضاً د. عبد الوهاب حضر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، ص 116

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



الله تعالى) لأنها ترکي الوعي وتتوخى الأصلية وتنعمق الأشياء للوصول إلى جوهرها دون مظاهرها.

كما جعل ديكارت التفكير فريضة على كل إنسان يملك عقلًا، وجعل الفهم "فرض عين" لا "فرض كفاية" كما يقول المسلمون، ولا يتوقف الفهم على فهم الذات بل يتعداها إلى فهم نظم الموجودات والماهيات بالعمل لا بالمشاهدة السلبية.⁽⁸⁵⁾

ودافع ديكارت عن الميتافيزيقا الحقة التي تعين الإنسان على إدراك مكانه ومكانته في العالم الذي يعيش فيه، وعن طريق الميتافيزيقا يصل إلى ما هو أرفع وأسمى.. يصل إلى إدراك الله تعالى باعتباره خالق ومبدئ لهذا الكون، وأن العبودية لا يمكن أن تكون إلا من الإنسان الله تعالى فقط. ومن ثم فلا معنى للخوف من الموت، والإنسان إذا لم يخف من الموت عاش واقتا بنفسه، واقتًا بربه فيدرك السعادة.⁽⁸⁶⁾

ولقد كان مفتاح مذهب ديكارت - على غرار مفتاح شخصيات العقاد - هو العلم الطبيعي الرياضي، باعتبار أن الرياضيات هي المثل الأعلى للعلم الدقيق، العلم "اللائق" الذي ينزل من المبادئ إلى النتائج فيبين علة النتائج في مبادئها، ويرضى العقل تمام الرضا بينما كان الشك في ضرورة الحقيقة هو مفتاح المنهج الديكارتى.⁽⁸⁷⁾

ولم يوفق ديكارت إلى مثل إتزان أرسطو وتواضعه، لأنه كان يغالى في طلب المعقولة، وأراد لعلمه أن يكون لميًّا أو لا يكون أصلًا، فأحال العلم الطبيعي "اللائق" يكتسب بالاستقراء عند أفلاطون إلى علم رياضي بحت، وذهب في ذلك إلى حد افتراض قوانين كان يعلم عدم مطابقتها للواقع.⁽⁸⁸⁾ كذلك هدم ديكارت منطق أرسطو القديم عندما تصور الأجسام الخارجية آلات، أي مركبات صناعية خلوًّا من كل طبيعة أو ماهية، عكس ما

⁽⁸⁵⁾ د. عصام أمين، رواج المثالية، ص 27.

⁽⁸⁶⁾ نفس المصدر، ص ص 27-28.

⁽⁸⁷⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ص 85.

⁽⁸⁸⁾ نفس المصدر نفس الموضع.

كان معتقداً عند أرسطو بأن الموجودات طبائع و Maherيات لها خواص وأعراض، ولم يعد الإنسان كائناً ناطقاً بل أصبح كائناً له نفس وجسم. وبالتالي لم ير ديكارت في الكليات معنى بل هي أسماء جوفاء، وأن الطبائع البسيطة Simple Natures أولى بمعرفتها والسعى وراءها، فاعتبر ديكارت بسبب نظرته هذه للطبائع أحد الإسميين الذين ظهروا في القرن الرابع عشر.⁽⁸⁹⁾ من قبل.

وحدث في عصر ديكارت أن تضاءلت سلطة الكنيسة، وتزايدت سلطة العلم، وفي مجال كان لظهور البروتستانتية أثراً لها الفعال، فقد كانت تهدف إلى القضاء على الوساطة بين الله تعالى والإنسان. وأكد ديكارت بالعقل وجود الله تعالى، فلا شيء يأتي من لا شيء، كما أن الوجود لا يصدر عن العدم، فالوجود كله معلق على الله تعالى، فهو الضامن والصادق والكامل واللامتناه. فالدين والعلم يصدران من العقل البشري وهو أصل مشترك، وملكة فكرية أكد عليها ديكارت بينما أكد من آتى بعده على فكرة النشاط البشري.⁽⁹⁰⁾

ولم تنج فلسفة ديكارت من نقد الفلسفه البرجماتيين، فقد رفض البرجماتيون استخدام مصطلح الإبستمولوجيا بسبب ما تركته فلسفة ديكارت من آثار سلبية، وأكثر بسبب ما تركته فلسفة ما بعد الفلسفه الديكارتية post-*Cartesian philosophy*، ويرجع سبب موقف البرجماتية من الإبستمولوجيا Epistemology إلى إدراكهم أنها مشكلة تختص بكيفية استدلال الشخص من معرفة حدسية تختص بحالة الشخص العقلية إلى موضوعات غير عقلية، فالإنسان هنا يتتجاوز خبرته الذاتية إلى خبرات أخرى موضوعية.⁽⁹¹⁾

⁽⁸⁹⁾ نفس المصدر، ص 86.

⁽⁹⁰⁾ إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفه المعاصره، ص 217 وللمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفى، ص 97

⁽⁹¹⁾ Morris, Charles, The pragmatic Movement in the American philosophy, Brazillar, New york, 1970, p.49.



وكانت البرجماتية تعودى منذ البداية الفلسفية الديكارتية والنظريات التجريبية التي تشتراك مع الديكارتية في بعض الأسس الفلسفية، مما جعل بيرس يحاول دحض الديكارتية في ثلاثة مقالات نشرها عام 1868،
توصل فيها إلى النتائج الآتية:⁽⁹²⁾

- 1- ليس لدينا فكرة عن الاستبطان **Introspection**، وكل معرفتنا عن العالم الداخلي مجرد فرض فقط.
 - 2- ليس لدينا فكرة عن الحدس **Intuition**، ولكن كل معرفة يمكن تحديدها منطقياً عن طريق المعارف السابقة (الخبرة).
 - 3- ليس لدينا فكرة عن التفكير بدون استخدام العلامات **Signs**.
 - 4- ليس لدينا تصور عن الامارة المطلقة.
- وأخيراً لقد ترك ديكارت للفلاسفة الذين أتوا من بعده عدداً كبيراً من المشكلات، لخصها لنا جان فال فيما يلى:

" فكيف نطلق اسمًا واحدًا هو الجوهر على الله الذي هو الجوهر الامتاهي وعلى الجواهر المتاهية التي هي الامتداد والفكر؟ كيف يحدث أن أحد هذين الجوهرتين المتاهيين وهو الفكر يتتركز في نفوس فردية، على حين يكون الآخر، وهو الامتداد، كلاً واحداً متجانساً وغير منقسم في نهاية الأمر؟ وكيف نفس اتحاد النفس والجسم، أي اتحاد هذين الجوهرتين؟ وكيف نفسر أن أحدهما، وهو الامتداد، هو فكرة واضحة متمايزة عن الآخر، وهو الفكر؟ ويجب أن نذكر أيضاً أن ديكارت بعد أن وعد باقامة فيزياء رياضية خالصة، لم يقدم الرياضة في كتابه "المبادئ" إلا في معرض الكلام عن قوانين التصادم "⁽⁹³⁾. "les lois du choc"

هذه المشكلات هي التي حاول مالبرانش حلها في نظرية المناسبات، وسببنوزا في الوحدانية أو وحدة الوجود، ولينيتر في الجواهر الفردية، ولوك في المذهب الحسي، وبركل في مثاليته الامامية، وكنط في عالم النومينا.. عالم

⁽⁹²⁾ وانظر كذلك الترجمة العربية للكتاب المذكور للمؤلف، ص 68.

⁽⁹³⁾ Ibid., p. 50

⁽⁹³⁾ حان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ص 28.



الأشياء في ذاتها العالم الامتهانى، وعالم الأشياء لذاتها. العالم الحسى المتهانى.

وعلى الرغم من كل ما تقدم فإن فلسفة ديكارت كان لها مأثر حميدة لا يمكن لأى باحث أن يتغاضى عنها أو أن يغفل ذكرها، ويكفى أنها هيأت النفوس لقبول فلسفات ونظريات وأفكار متباعدة تفاهما الناس وهم يتمتعون بقدر كبير من حرية الفكر، مما دفع بالفلسفة والعلم المعاصر خطوات واسعة نحو التقدم والازدهار.



الفصل الثاني

بليز بسكال

Blaise Pascal

1662 - 1623

مقدمة

ذكرت في الفصل السابق أن رينيه ديكارت كان له تأثيراً عظيماً على من أتوا بعده من الفلسفه وامتد تأثيره إلى الأدب وسائر مناحي التفكير الإنساني، وكتب توماس ريد Thomas Reid (1796-1710) الفيلسوف الاسكتلندي ^(١) ذات مرة أن مالبرانش، ولوك، وبركلی وهيوم يشترون جميعاً في نسق عام واحد من الفهم الإنساني وهو ما يمكن أن نسميه حتى الآن النسق الديكارتي The Cartesian System، كما امتد تأثير ديكارت أيضاً إلى الفلسفة التجريبية بالإضافة إلى أصحاب الاتجاهات العقلية. وكان تأثيره على النزعة التجريبية أعمق من ناحيتين: الأولى: اتخذت النزعة التجريبية من المعطيات غير المشوّك فيها أساساً لتطوير أفكارها خاصة لدى التجربيين الذي أتوا بعد الرعيل الأول، وكان الوعي الفردي هو محور تفكيرهم التجريبي، كما في حالة الفيلسوف الألماني إدموند هوسنر Edmund Husserl (1859-1938) الذي حاول إحياء النظرية الديكارتية.

^(١) توماس ريد (1796-1710) فيلسوف اسكتلندي، دافع عن الدين والأخلاق بالرجوع إلى الضمير وعواطفه الطبيعية، فضلاً عن رياضته لمذهب الذوق العام Common Sense الذي اخذه منه مهاجاً لمعارضة الشك به وله ثلاث كتب هي "محث في الفكر الإنساني على مادى النزق العام" 1763، و"محاولات في القرى العقلية" (1785)، و"محاولات في القرى الفاعلية" (1788) وهذان الكتابان تفصيل للكتاب الأول (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 181).

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الثانية: ظلت المشكلات التي صاغها ديكارت بخصوص الثنائية هي محور بل قلب كثير من الأبحاث الفلسفية المعاصرة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، أعمال جلبرت رايل Gilbert Ryle ولودفيج فتجنستين Ludwig Wittgenstein وجهت ضد التصورات الديكارتية التي مازالت حية نابضة وقوية.⁽¹⁾

ولقد تخرج من المدرسة الديكارتية أو من تحت عباءة ديكارت أو من كمء كما يحلو للبعض أن يقولوا مجموعة من الفلسفه الذى سموا بالديكارتيين، ولا ينبغي أن نفهم من هذه التسمية أنهم كانوا نسخاً طبق الأصل من ديكارت وفلسفته وأفكاره، بل يقال إنهم استوعبوا فلسفة ديكارت ودعوته إلى تحرير العقل من عقال التراث الموروث دون تمحيصه ثم وسم كل منهم بـ فلسفة بسيماته الشخصية، فجاءت مشتركة كلها أو بعضها في الأصل مختلفة في الفروع والتفسيرات والشرح، فكان فضل ديكارت هو فضل من فتح الطريق، وأبان السبيل الأوسع والأرجح، ألا وهو سبيل دراسة العلوم بالعقل كنقطة انطلاق أساسية.⁽²⁾

وكان من بين هؤلاء الفلسفه الذين أحب أن أقول أنهم تخرجوا من المدرسة العقلية أكثر من كونهم خريجو المدرسة الديكارتية بليز بسكال ونيقولا مالبرانش وباروخ سبينوزا وجونفرید فيلهلم ليبنتز وآخرين كثيرون.

أولاً: سيرة حياة بسكال

ولد بليز بسكال Blaize Pascal في 19 يونيو سنة 1623 في مدينة كليرمون فيران Clermont-Ferrand في أقليم الأوفرن Auvergne بقلب فرنسا. وتوفي في 19 أغسطس سنة 1662 بدير بور روبل. وبين تاريخ الولادة وتاريخ الوفاة حياة حافلة بكل أنواع الأعمال الإنسانية بين حقيرها وعظيمها حتى تغلبت عليه نوازع الخير وروح العالم وقلب الفيلسوف المتدلين.

⁽¹⁾ Williams, Bernard, Descartes, René, in the Encyclopedia of philosophy, vol.2, p.354.

⁽²⁾ انظر للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 98.



ماتت أمه بعد ولادته بثلاث سنوات عام 1626 وانتقلت أسرته على إثر وفاة أمه إلى باريس عام 1631، وأخذ والده على عاتقه أن يعلم ابنه ويتقنه ويفصله بعلوم عصره، فعلميه اللاتينية واليونانية على عادة أهل زمانه ثم علمه الرياضيات، اطلع بسكال الابن خلسة على كتاب "المبادئ" لـEuklid Euclid ثم بدأ يعمل في كتابه الأول "الروح الهندسية" ولم يتعد عمره الثانية عشرة. وعندما اكتشف فيه أبوه ميله نحو الرياضيات أعطاه الطبيعة الثانية والثلاثون من كتاب إقليدس "المبادئ".^(٣)

أما أبوه فكان يعمل رئيساً لمحكمة الضرائب Cour des aides في كليرمون يحضر مع ابنه بسكال المحاضرات التي كان يلقىها الأب "مارين مرسين" Marin Mersenne في الرياضيات. وعندما بلغ السادسة عشرة ألف "رسالة من القطاعات المخروطية" صدر عام 1640 الذي علقت عليه أخته "جاكلين" بقولها "إنه إنجاز عقلي عظيم حيث كان الناس يقولون إنه لا يوجد شيء ذو قيمة منذ عصر Archimedes Archimedes". وفي عام 1642 اخترع آلة لعمليات الجمع في الحساب أراد بها أن يساعد أبوه في عمليات جمع الضرائب حين كان يشغل وظيفة في محكمة الضرائب في روان Rouen، واستمر بسكال يعمل في مجال نظرية الاحتمالات ونظرية العدد والهندسة حتى توقف عن ذلك عندما تحول إلى الدين عام 1654 على إثر أزمة روحية عميقة تعرض لها بعد حياة لا هيبة ماجنة استمرت حوالي سنتي الثلثين، وسجلها بسكال فيما سمي باسم "المذكرة" Memorial بدأها بالعبارات التالية:

"رب إبراهيم واسحق ويعقوب"

لا رب الفلسفة

يقين، يقين، شعور، سرور، سلام

إله يسوع المسيح

"إلهك سيكون إلهي"

نسيان العالم ونسيان كل شيء إلا الله

^(٣)Popkin, Richard, Pascal, Blaize, in the Encyclopedia of philosophy, vol. 6, p.52.

إنه لا يوجد إلا بالطرق التي دل عليها الإنجيل.
أيها الإله العادل، إن العالم لم يعرفك، لكنى عرفتك.
سرور، سرور، سرور، دموع سرور
لقد انفصلت عنه

"يا إلهي! هل تخلى عنّي بدأ؟
ياليتني لا أنفصل عنه أبداً."

"قد أفضت به هذه المحنّة الروحية إلى الانقطاع إلى الله والارتماء
في أحضان المسيح والامتناع بالمشاعر الدينية العميقة".⁽⁴⁾

وهناك عوامل عديدة أدت ببسكال إلى الاتجاه نحو الدين بل قل نحو
الزهد والتتصوف منها حياة اللهو التي كان يحياها وهو شاب، واتجاهه أخته
جاكلين نحو التدين وتأثيرها فيه، ومساعدتها له على الاتصال بأوائل
المرشدين في دير بور روبل Port Royal أمثال سان سيران، وأنصار
جنسينوس Jansenius أسقف أبيير Ypres ومؤلف كتاب Augustinus، وأرنو
الذين قرأ لهم وتأثر بآرائهم، هذا بالإضافة إلى قراءاته المستفيضة لكتب الدين
الذى أدى به إلى الاعتقاد بل الإيمان القوى بحب الله تعالى وحده.

كما ساعدته أيضاً نشأته الدينية التي دعته إلى التمسك بأهداب الفضيلة،
واحترام العقيدة، وكان والده يذكر أمامه بصفة دائمة أن العقيدة موضوع
إيمان فلا تبحث بالعقل، وكان هذا عاصماً له عن الانحراف في عالم الشك،
 مما جعله يوجه جل اهتمامه بعد تجربته النفسية إلى محاولة بلوغ كمال
الفضائل النصرانية⁽⁵⁾

ثانياً: مؤلفات بسكال

لم يتمكن بسكال من ترتيب أفكاره داخل نسق واحد منظم لذلك ترك
معظم أعماله شذرات في مجالات مختلفة منها الرياضيات والفيزياء،
والفلسفة، والدين، والأعمال التي تركها هي:

⁽⁴⁾ د عبد الرحمن بدوى، بسكال، بلير، في: موسوعة الفلسفة، ص 354.

⁽⁵⁾ انظر *يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 90.

** د. عبد الرحمن بدوى، بسكال، ص 354.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

1- رسالة عن القطاعات المخروطية - 1640
Essai pour les coniques . (Essay on the Conics)

2- تجارب جديدة تتعلق بالخلاء Pour le Vacuum. 1647 New Experiments Concerning The vacuum.

3- محادثات مع السيد / دى ساسي Conversations Avec M. De Saci . (1655) - Conversations with M. De Saci

4- أهل الديار 1656-7 *Les Provincials* (Provincial letters). كتبه بسكال ليكشف فيه عن خبث اليسوعيين، ودقاعاً عن أصحابه من جماعة بور رويا، وفضح فيه فساد الأخلاق الذي يدعوه إليه اليسوعيون خاصة في باب "الفتاوى" Casuistique. يكشف عن انحلال مبادئ الأخلاق، وانهياريتهم في تطبيق مبادئ الأخلاق الدينية، ومداراة ومحالطة في تبرير الذنوب، استرضاء لأهواء ذوى الجاه والسلطان، وتحقيق مآربهم الدنيوية وابتزاز الأموال وتقلد المناصب الرفيعة.

5- الروح الهندسية *L'Esprit geometrique* -The Geometric spirit 1658 - كتاب بسكال في الرياضيات، كتبه بعد أن اطلع على كتاب إقليدس "المبادى".

6- الأفكار (thoughts on religion) les pensées 1669. وهو كتاب وضعه بسكال بعد أن تحول إلى التقوى الدينية، ففك في الدفاع عن العقيدة النصرانية لكي يتحول المفكرين الأحرار إلى الدين واليقين، ولكن العمر لم يسعه ومات تاركاً مجرد شذرات مخطوطة، جمعت ونشرت بعد وفاته تحت هذا العنوان.

(*) من الفعل الفرنسي **Penser** يعنى، يذكر، يخطر على باله، وهو ضمن المعال الجموعة الأولى التي تسهي بـ **er**، ومنها **Pensant**. عاقل، وناطق، ومعتقد، و **pensée** (مؤنة) يعنى فكر، أو فكرة، أو خاطر، أو رأى، أو ذهن، أو عقل، أو زهرة البانسيه (الثالث). ومنها كذلك **penseur** أي كثير التأمل. وأيضا **penseur Libre** بمعنى إباحي، وهو الذي يقول حرية الدين (حر الأفكار).

انظر قاموس الناس، شركة الياس العصرية، القاهرة، 1977، 369



وقد صدرت الأعمال الكاملة لبسكار فى باريس مرتان، عام 1900،
وعام 14/1904. وأشرف على الإصدار ليون برونشفيك Leon Brunschvicg
وأميل بوترو E. Boutroux وجاسير:

* *Oeuvre complétés*, ed. Par. L. Brunschvicg, E. Boutroux, et f.
Gazier, 14 vols., paris, 1904-14

* *Pensées et opuscules*, ed. L. Brunschvicg, Paris, 2 nd. 1900
(أفكار ونبذات نشرها برونشفيك).

* *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, ed. Louis
Lefuma.

وكتب مقدمته Henri Gouhier، وكانت المخطوطة الأولى قد صدرت عام
1662. بمقدمة لجان جيتون Jean Guitton.

ثالثاً: مشكلة الميتافيزيقا عند بسكال

حاول بسكال أن يستغني عن الفلسفة ويجعل الميتافيزيقا تحل محلها،
فالرجوع إلى الذات الإنسانية، إلى النفس، والنظر في حالة الإنسان على
أساس منهج سocrates الذى خطه على جدران معبد "دلفى" اعرف نفسك بنفسك.
وقد وضع بسكال لنفسه محاور أربعة ناقش من خلالها أبعاد الموقف
الميتافيزيقى للإنسان، وهذه المحاور هى:

- 1- الإنسان و موقفه من الوجود.
 - 2- الإنسان بين العظمة والشقاء.
 - 3- الشك واليقين عند بسكال.
 - 4- بسكال والفكر الوجودى.
- 1- الإنسان و موقفه من الوجود

اهتم بسكال اهتماما بالغا بالإنسان حتى أصبح هو محور فلسفته
و فكره. وكان واحداً من عبروا عن الشعور الجديد للإنسان والذى يتسم
بالاغتراب فى العالم. وقد لوحظ مراراً أن أفكار بسكال فى هذا الصدد
كانت بمثابة ارهاصات أولية للوجودية فى عدد من النقاط منها: أن نقاء
الإنسان يخبرته حينما نظر إلى نفسه كمحور للأشياء فتحت أمامه طريق

الرعب بازاء صمت لا نهاية له من المكان (الكون)، ومنها أن البراهين على وجود الله تؤدى إلى إثبات هذا الوجود، ولكن هذا الإله الذى ثبت وجوده تلك البراهين هو إله ميتافيزيقى أو علمى وليس إله إبراهيم ولا اسحق ولا يعقوب (عليهم السلام) ومنها أن على الإنسان أن يحاطر حتى ولو لم يكن مسلحًا بالمعرفة".⁽⁶⁾

والإنسان الذى اهتم به بسكال هو الإنسان الفلق، الخاطئ، الذى يعيش حياة عملية يعترك التجارب وتعتركه التجارب، وليس هو الإنسان الذى يحيا حياة نظرية. ولهذا الإنسان حركتان متضادان هما:⁽⁷⁾

* حركة أرضية متوجهة نحو الحياة السفلية، ويعنى بها بسكال الحياة الحيوانية التى يحياها الإنسان وهى مصدر شقاء وتعاسته.

* وحركة مضادة متوجهة من أسفل إلى أعلى، أى تلك الحياة التى تتسامى بالإنسان من حياته الحيوانية إلى حياته الإنسانية حتى تصل به إلى الله تعالى.

وهاتان الحركتان تذكرا بالجدل الهابط من عالم المثل إلى الحياة الإنسانية الأرضية المحسوسة، والجدل الصاعد بالإنسان من حياته الحسية الأرضية إلى عالم المثل الذى تحدث عنها أفلاطون فى عدة محاورات خاصة الجمهورية وتيتیاتوس ومینون.⁽⁸⁾

وكان غرض بسكال من هاتين الحركتين هو اقناع الملحدين والممارقين عن الدين بالعودة إلى حظيرة الإيمان، والاتجاه نحو الله تعالى

⁽⁶⁾ Macquarrie, J., Existentialism, A pelican Book, New york, 1973, p. 33

نفلاً عن د/ علي عبد المعطي محمد، في الفكر الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص 71.

⁽⁷⁾ د. راوية عبد المعيم عباس، بلز بسكال وفلسفة الإنسان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985، ص 255.

⁽⁸⁾ انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطعة الخامسة، 1389 هـ - 1970، ص 69 وما بعدها.

باعتباره هو الخالق، والاقلاع عن حياة المجنون والاستهتار، لأن اليوم الآخر قادم لا محالة. ومن خلال هاتين الحركتين يشعر الإنسان بالعذاب والقلق والإحباط بينما يتوجه بشهوته وملذاته وحينما يسمو بروحه يشعر بالسعادة والرضا.

لقد اهتمت الكتابات والمؤلفات الأوروبية بالبحث في حياة الإنسان ومحاولة استجلاء دخائل حياته حتى تصل إلى عمق الذات الإنسانية، وخاصة كتابات الفلسفه الذين ربّطوا الفلسفه بالدين وحاولوا المزج بينهما أو استخدام أحدهما لتدعم الآخر مثلاً ما كان لدى أوغسطين والأكويني وبسكال، وقد ركزت هذه الكتابات على الإنسان الضعيف الغارق حتى أذنيه في الفسق والرذيلة، وركزت على الجانب المعتم من الحياة الباطنية في الإنسان.⁽⁹⁾

وعرض بسكال صورة للإنسان في تناقضاته وشقائه يمكن القاء الضوء عليها من خلال عرض النقاط الآتية:

- أ - العقل في مواجهة الكون اللامتناهي.
- ب- قصور العقل.
- ج- ضعف الإنسان

أ - العقل في مواجهة الكون اللامتناهي

عندما قارن بسكال بين موقف الإنسان بعقله وفكره وبين لا نهاية الكون، وجد أن الإنسان ليس إلا نقطة صغيرة، وشئ بسيط تافه ضعيف بالنظر إلى اتساع الكون اللامتناهي وسحره وغموضه، وتلك الفضاءات اللا محدودة التي يحتويها الكون. إن هذا الإنسان الضعيف ما هو إلا قصبة مفكرة غير أنه عود مفكر وليس من الضروري أن يجتمع الكون كله لسحقه، فقد تكفي لقتله نقطة بخار أو قطرة ماء، وحتى إذا سحقه العالم فهو مع ذلك أثقل منه لأنه يعرف تماماً أنه سيموت، كما أنه يعرف ما يتميز به العالم

⁽⁹⁾ د. علي عبد المعطي، في المذكر الحديث والمعاصر، ص 75

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

عليه في حين أن العالم لا يدرى عنه شيء ومن ثم كان الفكر وحده هو مصدر كرامة الإنسان ومقاييس نهضته وليس المكان أو الزمان".⁽¹⁰⁾

لقد توصل بسكال إلى حقيقة هامة مؤداها أن الإنسان بسيط للغاية بالنسبة للكون الامتاهي، ولكن هذه البساطة تعد أعظم وأكبر من الالهائية العظيمة التي يتمتع بها الكون، لأن الإنسان البسيط استطاع استيعاب هذه الالهائية وتمثلها عقلياً وذلك في كل لحظة من لحظات تفكيره المنظم، وفي كل آنة من أناته في الحياة. واستطاع بسكال أن يصل من خلال هذه الحقيقة إلى اثبات قدرة الله تعالى حيث يقول: "إن ما يعانيه خيالنا من الضياع في فكرة الكون الالهائي إنما تعد أكبر برهان على قدرة الله التي يضيع خيالنا فيها".⁽¹¹⁾

ويظهر لنا من خلال هذا النص مدى تصور بسكال لاتساع العالم وضخامته وكيف يمتد الكون في رحابته ولامنهائيته مما يشعر الإنسان بالعجز عن بلوغ مدارح الحقيقي. ولا يفوت بسكال هنا أبداً إلى أن يشير إلى قدرة الله الخالق التي تجلت في صورة هذا الكون الشاسع الذي يتوه فيه خيالنا، ولا يملك أن يصل إلى غايتها منها.

وكان بسكال يردد قوله عن الإنسان والكون:

"عندما أتأمل الكون في صمته، وضياع الإنسان فيه، وهو يحتار في معرفة ذاته، وتحديد مكانه وسط هذا العالم، ومصيره في الحياة ودوره فيها ثم مصيره بعد الموت، عندما أتأمل هذه الأمورأشعر بالخوف والرهبة تماماً كرجل تركوه نائماً بدون أن يعرف مكان وجوده، ويعجز تماماً عن الخروج من هذا المكان الذي وضع فيه، وإنني لأندھش من حالة الشقاء التي يعاني الإنسان منها بدون ملل، وهكذا يعاني من هذه الحالة الكثيرون من حولي، من انصرفوا إلى ممارسة اللهو، ولم يتمسكون بالحقيقة".

⁽¹⁰⁾ د راوية عبد المعم عباس، سكال وفلسفة الإنسان، ص 256

⁽¹¹⁾ نفس المصدر، ص 259.

ب- قصور العقل الإنساني

بعد أن صور لنا بسكال موقف الإنسان الضعيف والقاصر أمام الطبيعة العظيمة والأكوان الامتاھية نجده يصور لنا موقف إنسان آخر لا يقل أهمية عن موقفه الأول، وهو موقف يمثل عجزه على الرغم من كونه صاحب العقل المفكر أمام المخلوقات أو الكائنات الحية الدقيقة التي تدب على وجه الأرض وتکاد لا ترى بالعين المجردة، فإن طريقة خلق هذه الكائنات إنما بثير في نفس الإنسان الشعور بالعجز والضعف بسبب جهله بسر خلقها وطريقة تكوينها.

يقول بسكال: "إن الإنسان ليتوه في الطبيعة التي تمتلك بالمعجزات والعجائب، ومن أمثلة هذه العجائب الحشرة الدقيقة التي تتكون أعضائها الضئيلة من أجهزة دقيقة وحساسة، فعلى الرغم من صغر حجمها ودققتها الزائدة إلا أنها تشتمل على أطراف وعروق يجري بها دم محمل بالأرواح الحيوانية والأمزجة والأخرة".⁽¹²⁾

وخلاصة موقف بسكال أن الإنسان يتصرف بصفتين متضادتين هي القدرة والقوة التي يتصورها في ذاته يدفعه إليها طموحه وغزوره في أن واحد، والعجز والجهل معًا، إذن فالقوتان هما: القوة والضعف ومن ثم فهما العظمة (القدرة) والانحطاط (الضعف).

ج- ضعف الإنسان:

في خضم هذه المواقف المتباينة يمكننا أن نتساءل مع المتسائلين ما الإنسان إذن؟ هل حقًا الإنسان سر أو لغز A puzzle. إنه مركب من نفس وجسم، من حقاره وعظمة، من عقل وقلب.. يجمع في ذاته بين لا مترافقين: الامتاھي في الكبر والامتاھي في الصغر، وفي ذات الوقت الإنسان نفسه لا مرتاح في الصغر أمام الكون الفسيح والفضاء المترامي الأطراف، سكونه مروع.. وصوته يرهب النفوس، فالمقارنة بين الإنسان والكون مقارنة ظالمة.. الإنسان يتمتع بعقل يسعى حثيثًا نحو معرفة الأجزاء وعلاقتها بالكل، ومعرفة البداية والنهاية، فلا يفوز بشيء، وإن فاز فاز بشيء وسط، ويتمتع

⁽¹²⁾ Pascal, Blaize, Pensées, Pen 42, p. 69.

بمخيلة واسعة ولكنها تشوّه الواقع والأشياء معًا، تضخم الصغير وتصغر الضخم، رغباتها زائدة وحكمها باطل، ويتمتع الإنسان بالقلب وهو شيء وسط بين عقل يقوم على الاستدلالات ومخيّلة تقوم على الخيال والتشويه، فما هو هذا الإنسان في نسق بسكال الفكري؟⁽¹³⁾

إن الطبيعة الإنسانية لدى بسكال وكثيرون غيره.. طبيعة فاسدة، ومع ذلك فهو وسط بين العدم وبين كل شيء، ولكن الإنسان الذي يطغى يعجز عن رؤية العدم الذي مصدر عنه، واللامتناهي الذي يحيط به.

أما عظمة الإنسان فهي من الوضوح بحيث تستخلص من شقاء الإنسان نفسه، إن الجزء الحيواني في الإنسان هو مصدر شقاءه وسبب دونيته، فإذا سقطت الطبيعة الحيوانية فيه كان أفضل في خواصه وصفاته، وعلى الكون ألا يأبه بالإنسان لأن قطرة الماء كافية لقتله - كما ذكرت -، ولكن على الكون كله أن يتذكر أن هذا المخلوق الضعيف الذي تمتزج فيه الحقارة بالعظمة يمتلك الفكر، وهو ما شرفه به الله تعالى عند خلقه هذا الفكر الذي نعرف به المكان والزمان ومبادئ الأخلاق. إذن فعظمة الإنسان تكمن في الفكر، أما أملاكه للأشياء مثل الملك الذي لا يليلي، والضياع والقصور فهي تافهة لا تهب العظمة للإنسان، بل تهبه العذاب والشقاء. إذن يشتمل الكون على الإنسان وعلى الأشياء معاً.. يشملها ويشمله، ولكن بالفكر يحيط الإنسان بالكون.⁽¹⁴⁾

ويرى بسكال أن فكرة "الوسط" هي أسوأ التصورات لأنها تشعره بما تتطوى عليه ذاته من ضعف وقصور، وتوقعه في حيرة وتساؤل يفداه توازنه ويسعّره بالانحطاط، فالإنسان يعرف من الكون كل شيء، الشقاء والعظمة، كما يعرف فيه الفساد والصلاح.⁽¹⁵⁾

⁽¹³⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحدبية، ص ص 93 - 94 بصرف كبر

⁽¹⁴⁾ د. عبد الرحمن بدوى، بسكال، ص 356.

⁽¹⁵⁾ Pascal, les Pensées, sec. 2, pensée 70, p. 66.

في كتاب د راوية عبد المنعم، تلير بسكال وفلسفة الإنسان، ص ص 268 - 269



2- الإنسان بين العظمة والشقاء

وفي معرض حديث بسكال عن الإنسان بين العظمة والشقاء يعرض علينا أن نختار بين أبدية من السعادة، أو بين أبدية من الشقاء. إن الاختيار هنا يتعلق بأنفسنا، بذواتنا، لذلك فعلينا أن نختار وأن نخاطر ينبغي علينا أن ندرك الشقاء أولاً، نعم.. هكذا اختار بسكال لقارئه العنا، فهو يريد أن ينذرنا من حياتنا الالاهية لكي يضعنا في مواجهة عزلتنا وضجرنا وعدمنا، يجعلنا نشعر بالعالم المحاط بالظواهر الطبيعية التي تشبه أنهار الجحيم، ثم يتساءل بسكال: "لماذا أنا موجود في هذا المكان لا في مكان سواه، ولماذا أعطى لي هذا الوقت القصير المخصص لحياتي في هذا الموضوع لا في غيره؟"

إن الإجابة على مثل هذه التساؤلات هي ميرر انشغال فكر بسكال بتلك الأبعاد الكونية الرهيبة التي تحاصره. وبهذه الأكونان البكماء، وبالمركب الجامع بين هاتين الفكرتين في تلك الفكرة التي حاول الشاعر الفرنسي فاليري Valéry أن يعبر عنها بقوله: "إن صمت هذه الفضاءات الامتناهية يفزعني" استجابة لتساؤلات بسكال التي عكرت عليه وعلى الإنسان بصفة عامة صفو حياته وهدوئه.⁽¹⁶⁾

لقد بدأ بسكال بالقلب وانتهى به يستشعره القلب ولم يتبع توما الأكوني أو ديكارت في خطاهما، فال الأول بدأ بالطبيعة لكي يصل إلى الله، بينما بدأ الثاني بالفكر، والإنسان حائر بين عظمة وشقاء، ولكن بسكال يقول لهذا الإنسان الحائر، كف عن حيرتك، إن الإنسان يكون شقياً حين يعرف أنه شقي، ولكنه يكون عظيماً حين يعرف أن الناس أشقياء، وهذه علامة من علامات العقل.⁽¹⁷⁾

كذلك من أسباب حيرة الإنسان تأرجحه بين عظمة وشقاء، إن حياته محاطة بالمتناقضات، ففي داخل الإنسان قوة طبيعية للخير والحق والسعادة غير أن هذه القوة تتصرف إلى موضوعات لا تلائمها ولم يكن الإنسان ليحس

⁽¹⁶⁾ جان فال، الفلسفة من ديكارت إلى سارتر، ص 29

⁽¹⁷⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.



شيئاً مهيناً لو لم يكن يعلم أنه موجود لغایات أسمى من تلك التي تعرض له في هذه الحياة الدنيا.⁽¹⁸⁾

ويشير بسكال إلى هذا التناقض بمقارنته بين حال الإنسان الواقعية التي مارس فيها حياته قبل حدوث الخطيئة وكان يستشعر في نفسه العظمة بسبب قربه من الله تعالى، ثم مرحلة ما بعد الخطيئة، وكيف تحولت حالته وحياته من نعيم مقيم إلى شقاء وعذاب. يقول بسكال: "إذا كان الأمر كذلك فمن الممكن إقامة مذهب أخلاقي كامل يقوم على أساس الجمع بينهما ما دام أحد الموقفين حقاً الآخر باطلًا، وإلا لن يؤدي هذا الجمع إلى أي وئام بل سيؤدي إلى حرب وخراب شاملين ذلك إنه لما كان الموقف الأول يقرر اليقين والعظمة، وكان الأخير يقرر الفشل والضعف، فإن كلاً من الموقفين سيهدم حقيقة الآخر وباطله معًا".⁽¹⁹⁾

ولقد كثر الحديث عن شقاء الإنسان وضعيه وفساده مما هبط بالإنسان من مكانته العليا على رأس المملكة الحيوانية، بل قل ولا حرج على رأس المملكة الكونية، مما جعل بعض الفلسفه يحاولون إنقاذه وتعديل صورته، وتحسين وضعه فقال البعض بأن الإنسان مخلوق وخالق مثل فشته Fichte 1762 - 1814 الذي جعل الأنما (ذات الإنسان) فاعلة ومفعولة في نفس الوقت "فالأنما كفاعل هي نفسها الأنما كفعل الإثبات وهي أيضًا المفهول لأنها تثبت نفسها".⁽²⁰⁾ وكذلك فعل سبينوزا في مذهبه وحدة الوجود، وقال آخرون أنه وتر مشدود بين الإنسان والحيوان وأنه انحدر منه وهو تتوج لتطوره مثل دارون ومن شاعره من التطوريين، وهكذا وقف الإنسان أمام المفكرين تارة أخرى يؤلهونه وتارة يحطون من شأنه، ويقول بسكال في الإنسان الحائز بين الشقاء والعظمة: "إن عظمة الإنسان لتبدو بكل جلالها في كونه يعلم أنه شقى".

⁽¹⁸⁾ يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 94-95.

⁽¹⁹⁾ Pascal, pensées, section 6, Pensée 370, p. 202.

في كتاب د راوية عبد المعم، بليز بسكال، ص 281.

⁽²⁰⁾ د. محمد توفيق الصوى، الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر، مطابع الولاء الحديثة، شبين الكوم،

. 1999، ص 30.

إن الشجرة لا تدرك ذاتها بوصفها شقية، وإذا كان من الشقاء أن يعرف المرء أنه شقي، فإنه لمن العظمة أن يدرك المرء ذاته بوصفه كذلك . إنه لمن الخطورة بمكان أن نبالغ في إظهار الإنسان على أنه مساوٍ للبهائم، دون أن نكشف له في الوقت نفسه عن مناحي عظمته..⁽²¹⁾

ومن أكبر مشكلات الإنسان التي يواجهها هو شعوره بالتأهي والمحدودية وأنه مهما علا وقوى فإن مصيره إلى ضعف وفباء، ويرتبط التاهي هنا بالزمانية التي تشعره بأنه كائن محدود أكثر مما تشعره المكانية حتى قدماء المصريين الذين كانوا يعذرون على أوتاره قيثارة الغناء والزمان وسليمان الحكيم وترانيمه، فالزمان ينقضى وينقل الإنسان من ماضٍ إلى حاضرٍ إلى مستقبل ولكن "إذا كانا ثربط الزمان بالتأهي فباستطاعتنا أن نربط المكان باللامتأهي . وتعريفنا للتعالى باعتباره علوًا فوق كل شيء على وجه الاطلاق يقوم في أساسه على تصورنا للمكان، لأنه في حقيقته علو على المكان بكل ما يحل فيه من أشياء إلى ماليس بمكان ولا يمكن أن يحل في مكان".⁽²²⁾

وقد لجأ بسكال إلى الدين لكي يحل له هذه المتناقضات، وذكر أن الإيمان هو الذي يوفّق بين الحقيقةين المتعارضتين، فمن فوق المتناقضات الإنسانية نجد في هذه الحقيقة تناقضًا إليها، ومن فوق تناقض المتناقضات توافقًا للمتناقضات.

وهذه حقيقة تتفق مع العقائد النصرانية التي تقوم على المتناقضات بين الالهوت والناسوت، والثالوث وغيرها، ولكنها لا تتفق مع العقائد الدينية الأخرى خاصة الإسلام الذي يقوم على الوضوح والعقل والتوحيد . إذن فالعودة إلى الإيمان بالله تعالى هو المخرج الوحيد لما يعانيه الإنسان من تناقض وشقاء، وضيق ويسار .

⁽²¹⁾ Pascal, Pensées, Nos. 397 and 418.

في كتاب د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة بدرو تاريس، ص 9

⁽²²⁾ د. عبد العفار مكاوى، مدرسة الحكمة، دار المساحة للطاعة والنشر، القاهرة، 1967، ص 78

3- الشك واليقين عند بسكال

يبدأ بسكال مناقشة مشكلة الشك واليقين بتوجيهه سهام النقد نحو الشك البيروني المطلق المذهبى الذى يتركنا حيارى بلا يقين من أى شئ، ولو عرف بيرون الإيمان بالله تعالى لتخلى عن مذهب الشك المطلق، وسار اتباع بيرون على نفس نهجه فكانوا يتبرون الشك حول القضايا والحقائق مما يؤدى إلى ذيوع مبدأ النسبية فى المعرفة، ويؤدى كذلك إلى بلبة الأفكار بسبب شك الناس فى آراء الغير.

ولقد تناول بسكال مذهب الشك واليقين عند مونتانى Montaigne الذى حاول أن يحط من قيمة العقل أمام العقيدة الدينية للنيل منها ومن ثم النيل من العقيدة الدينية التى ينادى بها بسكال ويريد أن يعود الناس إليها، فقال بسكال إن متابعة الناس لمذهب مونتانى لا يعني صحة معرفتهم وذلك بسبب عدم وجود دليل على صحة تفكيرهم. وعلى الرغم من أن بسكال كان يردد قوله: "لا حقيقة خالصة ومن ثم لا شئ يصح أن يكون حقيقاً بمعنى الحقيقة الخالصة" إلا أنه لا يعد من الفلاسفة الشراك.⁽²³⁾

وتبيّن لبسكال أن اتباع مذهب الإعتقد يشكون فى الحقيقة، بل وفي الزمان والمكان. وكذلك فى الإحساس، ويتصورون أن كل ما هو موجود لدى الناس ليس أكثر من عادات وتقالييد وليس حقيقة ثابتة.⁽²⁴⁾

ويقف بسكال موقفاً حيادياً بين أصحاب المذهبين فلا يتحيز لأحدهما على حساب الآخر، وإن حاول حل المشكلة عن طريق اللجوء إلى الله تعالى، وهو في هذا يقترب من منهج أوغسطين، كما أن بينه وبين منهج ديكارت علاقة شبه قوى فعند "ديكارت" نجد مونتانى من جهة والعلم من جهة أخرى، فيمضى المنهج من الشك إلى اليقين؛ وعند بسكال نجد مونتانى من جهة والدين من جهة أخرى، فيمضى المنهج من الفرق إلى الإيمان. ويقول اللاهوتيون إن دلائل الوحي هي الدلائل الوحيدة على العقائد الدينية الفائقة

⁽²³⁾ د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987، ص 145 -

.147

⁽²⁴⁾ د. راوية عبد المعتمد، بليز بسكال، ص 286 وما بعدها.



للطبيعة، وأن النعمة الإلهية هي الوسيلة الوحيدة للإيمان؛ فمد بسكال هذا القول إلى الحفائق العقلية الطبيعية، مثل وجود الله وخلود النفس، وأراد أن يكون التدليل، في العلم الطبيعي وفي مصير الإنسان على السواء، بالتجربة(الظاهرة والباطنة) لا بالاستدلال العقلي".⁽²⁵⁾

4- بسكال والفكر الوجودي

حاول كثير من الباحثين وكتاب تاريخ الفكر الفلسفى أن يجعلوا من بسكال وفلسفته وجودياً خالصاً بسبب بحثه فى الإنسان وإشارته إلى مشاعر الخوف والخيرة والتشاؤم والقلق ومكانة الإنسان فى الوجود، وأن الإنسان إما أن يحيا حياة طيبة أبدية سعيدة، وإما أن يحيا حياة شقية تعيسة، كما ناقش مشكلة الاختيار فى نطاق الدين والإيمان وجود الله تعالى، بينما ناقشها غيره فى صورة وجودية متطرفة، ووجدنا فلاسفة ملحدون يعلنون موت الإله وآخرون يعلنون عدم وجوده أساساً وغير ذلك من الأفكار الإنسانية التى كانت تتأرجح بين الإيمان والإلحاد، بين الخوف والرجاء، بين الأمل واليأس.⁽²⁶⁾

وكان بسكال يؤمن بأن مآل الإنسان إلى الموت باعتباره نهاية حتمية لكل إنسان، وكان يشير دائماً إلى قوة تأثير العالم المادى عليه مبرزاً ضعفه وحقارته فقد يقتله سقوطه من المصعد أو انهيار حائط، إلا أن هذا الموت الذى تتسبب فيه الأشياء المادية ما هو إلا شئ عابر ومؤقت إذا قيس بما يجب عليه فعله فى سبيل ضمان الحياة الأبدية السعيدة، وكان يرد قوله: "إن كل الأشياء فانية وأن العالم المادى المصنوع يمكن أن يكون سبباً مباشرأً فى قتلنا، فالجدران يمكن أن تقتلنا، وكذلك درجات المصعد إذا لم نهبط فى انضباط وحرص".

وأيضاً قوله: "تطوى طبيعتنا على الحركة، أما الراحة التامة فلا تحدث إلا في حالة الموت".

ولكن هذه المحاولة من جانب النقاد والمؤرخين الذى تعرضوا للتاريخ الفكر الفلسفى والفلسفه الوجوديين بأن يردوا أسس الفلسفة الوجودية الحديثة

⁽²⁵⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 97.

⁽²⁶⁾ د ركراها إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص 188 - 189

والمعاصرة إلى جدها الأكبر البعيد سقراط بسبب اهتمامه بالإنسان وعبارته المشهورة عنه على جدران معبد دلفي "اعرف نفسك بنفسك" ثم إلى جدها القريب القديس أورليوس أوغسطينوس (أوغسطينيوس) بسبب تجربته الصوفية التي عناها وسجلها في كتابه "الاعترافات Confessions، ثم إلى أبي الوجودية الحديثة بلير بسكال بسبب تجربته الذاتية التي مر بها في حياته وسجلها شذرات وجمعت بعد وفاته في كتاب بعنوان "الأفكار" Pensees والتي يرى الدكتور عبد الغفار مكاوى أن بسكال سبق بها فلسفة الوجود وبسوق بعض الأمثلة من أفكار بسكال منها قوله: أرى الغرفات المفرزة للكون وأجلس بعيدا في زاوية منه⁽²⁷⁾

والدكتور عبد الغفار مكاوى يعتبر بسكال بسبب هذه العبارة وأمثالها "الأب الشرعى لفلسفة الوجود" فهو يشير إشارة واضحة إلى مشكلة أساسية من مشكلات الإنسان، فهو لا يعرف لماذا وجد، وفي هذا المكان بالذات دون غيره، وفي ذلك الزمان عينه دون غيره، فكان بسكال أسبق من الوجوديين في التعبير عن ذاته، وبيان شقاء نفسه، وإن كان الوجوديون قد زادوا الموقف تفصيلاً وبسطوه بتحليلات الوجود.⁽²⁸⁾

ولكننى أرى أن محاولة رد الوجودية إلى أجداد وأباء يمتدون عبر تاريخ الفكر الفلسفى من سقراط إلى أوغسطين إلى بسكال تعد محاولة قسرية تتسم بالتعسف ولنست محاولة طبيعية، فلم يقصد بسكال أن يكون وجودياً أو غير وجودياً بالمعنى الذى قصده كيركجارد أو رمى إليه مارتن هيدجر أو ألبير كامي أو حتى جان بول سارتر، وإنما كان يقصد أن يعبر عن حالة وجودانية أصابته نتيجة استهتاره ولهوه وانغماسه فى الشهوات فلما أفاق بفضل جهود أخيه وأباء بور روياً وجد أن ما كان فيه من لهو وضياع إنما هي حالة لا تليق بالإنسان وبدلًا منها فعلية (أى إنسان) أن يبحث عن مكانته فى الكون ليدرك مدى تفاهته وأن يعرف أنه مهما أوتى من علم فهو قليل، ومهما أوتى من قوة فهى صائرة إلى ضعف وتلاشى ومهما أوتى من

⁽²⁷⁾Pascal, pensées, N: 205.

⁽²⁸⁾ د. عبد الغفار مكاوى، مدرسة الحكم، ص 78، وما بعدها

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

جبروت فماله إلى زوال، أدرك بسكال بفطرته أن الإنسان شقى في الدنيا.. شقى في الآخرة.. إلا إذا أدرك الله وارتمي بين يديه يطلب العفو والعافية.

رابعاً: مشكلة الدين عند بسكال

لم يوغل بسكال في مسألة الدين، فقد كان أبوه كاثوليكياً معتملاً ولم يحير أولاده على التزمت الديني.

وقد عاصر بسكال حركة الإصلاح الديني الكاثوليكي التي قامت في فرنسا في القرن السابع عشر بهدف إصلاح الكنيسة الكاثوليكية تحت ضغط المذهب البروتستانتي في أوروبا والتي بدأت في أوروبا في القرن السادس عشر مما أضعف سلطة الكنيسة.

وكانت الصراعات في عصر بسكال تدور بين طوائف البروتستانت وطوائف الكاثوليكي، والتي كانت قد بدأت على يد مارتن لوثر الذي ثار على أخطاء الكنيسة الكاثوليكية وانحرافها عن الدين الصحيح الذي جاء به السيد المسيح عليه السلام، مما اضطر الكنيسة الكاثوليكية أن تحرمه من عطفها ورعايتها ومبركتها له أمام هجومه العنيف على الكنيسة وانكاره للسلطة الكنونية وأقوال الآباء الأولي وتعاليم المجمع بل ووصلت به الجرأة إلى حد إنكار تعاليد الكنيسة مثل الاعتراف وتقبيل أيدي القسسين⁽²⁹⁾

وقد ذكرت من قبل أن بسكال حاول أن يعيش متخففاً منفذًا لبرنامج المجاهدة الذي تعلمه من رجال بور رویال، ولكن حين فاجأته الأمراض واعتلت صحته ألقى بنفسه في حياة اللهو والترف واستمر هكذا حتى عام 1653 حيث اشتد عليه المرض فذهب لزيارة شقيقته في دير بور رویال، فأشارت عليه بالتوجه إلى مرشد الدير لمساعدته في تخفيف معاناته الصحية والنفسية، وبذلك اشتد حماسه الديني، وأخذ يدافع عن الإيمان ويسعى إلى طمانة النفوس الفلقة والضالة.

⁽²⁹⁾ انظر: * د راوية عبد المعجم، بليز بسكال، ص 479 وما بعدها

** الأنبا شنودة الثالث، مذكرة الحالات في حلقة، الكلية الأكاديمية، القاهرة، 1988، عن 12.



وكانت فرنسا تمر في هذا الوقت بعصر مضطرب شاع فيه الإلحاد واتجاه الناس إلى التحرر من الدين وفي هذه الأوقات أخطاء الكنيسة وفساد رجال الدين وأزيداد نجاح العلم وانتشار مناهجه.

وعندما شاعت هذه الأفكار واضطررت الأمور، انتهى الأمر بسكال إلى هجر الحياة الباريسية واتجاهه إلى دير بور روبل يمارس فيه الحياة الفردية مع الله تعالى زاهداً في الحياة الدنيا.

وسوف أناقش مشكلة الدين عند بسكال في النقاط الآتية:

1- أدلة وجود الله

يذهب بسكال في تفسير وجود الله مذهبنا نصارانيا خالصاً يقوم على عبادة الله الواحد، لأن كل دين لا يقوم على عبادة الله إله واحد تتجه إليه جميع الأشياء إنما هو دين باطل، وينكر بسكال أن العقل يشعر بالله، وإنما يشعر به القلب، ويقول هنا: "لا ينبغي علينا أن نندهش عندما نرى أن هناك أشخاصاً بسطاء يعتقدون في الدين بدون تفكير عقلي لأن الله يمنحهم القدرة على تقبيله ويهبهم ميلاً شديداً نحوه لا يحدث بدونه الاعتقاد، وهذا هو ما كان يعرفه داود النبي".⁽³⁰⁾

أما بالنسبة للأدلة على وجود الله فإن بسكال يراها ناقصة وغير كافية فالإنسان لا يصل فيها ليقين كامل فهي تفترض وجود إله وتتصوره لا متناهياً بعيداً عن الإنسان، أى أن الله اللامتناهی خالقاً والناس مخلوقاته. وهذه الأدلة مجردة تستند جهود العقل وتجهده وتفتضليه مزيداً من الانتباه والتفكير، ولهذا فهذه الأدلة فاسدة لأسباب عديدة منها:

أ - إنها لا تصلح لإثبات وجود الله عند عامة الناس، ولا يهتم بها غير المؤمن.

ب - إن الطبيعة الإنسانية تملئ على الإنسان ضعف الرؤية والقصور عن كشف الأسرار الإلهية بسبب الخطيئة الأولى التي أبعدته عن الله تعالى، ولذلك أصبح الانحراف في الدين والإيمان وسيلة تقرب الإنسان من الله تعالى زلفة.

⁽³⁰⁾ د راوية عبد المعيم، بلز بسكال، ص 495

ويذكر بسكال أنه لا يستطيع معرفة وجود الله تعالى من حيث كونه كاملاً لا متناهياً، وإلا فسوف تصبح فكرته غير معقوله دائماً لأنه لا متناه ولا محدود ومن ثم تنتهي صلته به وتصعب معرفته وإدراكه كما قال من قبل بونافنتورا وديكارت ومن بعدهما بسكال.

وهكذا يذهب بسكال إلى أن أدلة وجود الله تعالى أدلة ميتافيزيقية بعيدة عن الاستدلال العقلي للناس لأنه لو فرض صحتها كانت استفادة الناس منها استفادة لحظية، لحظة البرهنة أو التدليل عليها فحسب، في حين أن معرفته الدائمة بالسيد المسيح تتيح له فرصة الاتحاد بالله وتحقيق أعظم قدر من السعادة على حد زعمه، لأن المعرفة يجب أن تكون معرفة دائمة بالله تعالى وليس بالسيد المسيح إلا بصفته نبياً ورسولاً وليس بصفته الإلهية التي يخلعها عليه بعض الناس ومن بينهم بسكال.

2- حجة الرهان

في كتاب "الأفكار" نجد الحجة المشهورة في تاريخ الفكر الإنساني كله وفي تاريخ الفكر الفلسفى بصفة خاصة المعروفة باسم "رهان بسكال" Pascal's Wager، أراد أن يبين بها أن الإيمان بالأخررة والعقاب والثواب أفضل من عدم الإيمان بها. وهو في نفس الوقت نوع من البرهان على وجود الله تعالى.⁽³¹⁾

فإذا كان الله موجوداً، وهو كائن لا متناه وكمال في آن واحد، فإن العقل الإنساني لا يحيط به ومن ثم لا يستطيع أن يقرر ما إذا كان الله تعالى موجوداً أم لا، فالاستدلال العقلي لا يصلح وسيلة لإثبات هذا الوجود، ولكن علينا أن نقرر هل هو موجود أم لا، فكيف السبيل إلى ذلك؟⁽³²⁾

وقد لجأ بسكال إلى هذا الرهان Bet بعد أن رأى بأم عينيه فشل جميع الفلاسفة في تقديم أدلة عقلية ثبت وجود الله تعالى من عدمه، فتبينى الرأى القائل بأنه يجب الإيمان بالله وأن يحيا المرء حياة نصرانية صحيحة من

⁽³¹⁾ د. عبد الرحمن بدوى، بلير بسكال، ص 356.

⁽³²⁾ Mautner, Thomas, The Penguin Dictionary of philosophy, Penguin Books, Middlesex, (U.K) 1997, p. 412.

أجل كسب هذا الرهان والتعمق بحياة خالدة في الآخرة⁽³³⁾. وعصب هذا البرهان يقوم في أننا ملزمون بالاختيار بين أمرين: إما أن الله موجود، وإما أن الله غير موجود، ويوجه سكال برهانه إلى الشكاك والملحدين بقوله: "لننظر في هذين الأمرين لو كسبتم، كسبتم كل شيء، وإذا خسرتم، فلن تخسروا شيئاً، فراهنوا إذن على أن الله موجود، دون تردد".⁽³⁴⁾

ونص هذه الحجة البرهانية الراهنية التي بقدمها سكال في كتاب الأفكار نصها كالتالي⁽³⁵⁾—

المؤمن: الله موجود أو غير موجود، على ماذا تراهن؟

الملحد: لا أراهن في الرهان مجازفة.

المؤمن: وبما تجازف؟

الملحد: بحربيتي وإرادتي

المؤمن: نعم إنك حر وفي استطاعتك إنكار وجود الله لو أردت، وفي استطاعتك رفض الدين إن شئت، كما في استطاعتك تقرير وجود الله، واحترام حقائق الدين، إنك حر نعم، ولكن عليك أن تختار وأن تراهن.

الملحد: ولكن ألا يكون هذا الاختيار ضرورياً؟

المؤمن: إنك مسافر كما أن الرحلة قصيرة، والموت قريب عاجل، وإن الإختيار لحظة والفرصة قصيرة.

الملحد: نعم كل هذا صحيح ولكن كيف اختيار الاختيار، ولا نور يرشدني في اختياري، وكيف الحكم ولا حجة تدعمنه.

المؤمن: إن الأمر ليس أمر عقل واستدلال، بل إنه أمر نفع أو خسارة تتبه أى القرارين تتخذ وانظر أى الناھييین أقرب إلى مصلحتك، فالرهان على أن الله موجود لا يترتب عليه إلا عدد محدد من

⁽³³⁾Ibid., p. 412.

⁽³⁴⁾ د عبد الرحمن بنوزي، ملخص سكال، ص 356.

⁽³⁵⁾ د راوية عبد المنعم، سكال وفلسفة الإنسان، ص 498.



احتمالات الخسارة في حين أنه ربما يحمل لا متناهياً من السعادة في حالة وجود الله الحقيقي.

أما الرهان على أن الله غير موجود فإنه لا يترتب عليه بالنسبة للرابع الحصول على أي شيء من تلك السعادة فلابد منه لكلا الموقفين.
المحلد: نعم هذا صحيح ومعقول، وقد يتحقق لي أن أراهن كما تقول ولكن بذلك أجازف.

المؤمن: وبماذا تجازف؟

المحلد: أجازف براحة وتسليتي ولذتي.

المؤمن: ولا تنسى أنك مراهن والذى يراهن إنما يضحي. بشئ لنقال شئ أعظم.

المحلد: ولكن أجازف بكسب مؤكد في سبيل كسب غير مؤكد.

المؤمن: إنك تجازف بكسب محدد في سبيل كسب لا محدد.

المحلد: ولكن الكسب المحدد هو كل شيء أمتلكه وأرجوه، أما الكسب اللامتاهي فهو لا شيء.

المؤمن: أنك تقرر ذلك لأنك فقدت حرملك وعجزت عن التطلع إلى ما هو أسمى من ذلك الكسب المحدود.

المحلد: نعم إنني غارق في الذات وحربي ضائعة في ارضاء الشهوات.

المؤمن: يجب أن تعلم أن الرهان هو سبيلك إلى التحرر منها.

المحلد: نعم إنك على حق وكلامك يعجبني ويملاً قلبي قوة وحماسة.

المؤمن: إن كان ذلك صحيحاً وكان كلامي مبعث الحماسة في نفسك فاعلم أنى ركعت قبلك وساركع بعده أمام الموجود اللامتاهي متوكلاً عليه متضررعاً أن يضمك إلى أحضان الدين كما ضمنى إليه من قبل، والدليل على ذلك إنك لن تخسر شيئاً، إن الدين سيجعلك صبوراً أميناً مخلصاً محباً، نعم ستفقد الذات لكنك ستربح لذات أخرى أعظم وأطهر.

من الحجة السابقة يتبين لنا مدى حب بسكال الله ومحاولته المستمرة لضم آخرين إلى أحضان الدين، وأنه يثق بالله وفي الله ويُشوق في عدله

ورحمته، وعلى الرغم من هذه الوقفة الإيجابية إلا أن هناك نقاطاً سلبية تعتبر وجه العملة الآخر وهي:

أ - لا يستطيع الإنسان أن يقرر ثم يبدأ في الإعتقد فيما قرره من قبل، ويرد بسكال بأنه إذا رغب المرء في الإعتقد، فعليه أن يغير نمط حياته، وأن يخضع عواطفه لما اعتقد فيه، وأن يصلى الله تعالى حتى يقوى الإعتقد في نفسه.⁽³⁶⁾

ب - أن أسلوب الرهان الذي اتبعه بسكال قد جعل الله تعالى شيئاً مادياً يتم الرهان عليه، فضلاً عن أن كلمة "رهان" في حد ذاتها كلمة لا تليق بقدسية الله تعالى وتعاليه وعظمته.

ج - إن محاولة إدخال الملحد في تجربة الإيمان عن طريق الرهان هي طريقة سلبية تبين عجز بسكال عن ابداء أسباب ومبررات أخرى يبرهن بها على وجود الله تعالى.

د - إذا آمن الملحد عن طريق الرهان فإنه يؤمن فقط لمجرد الربح لا من أجل حب الله تعالى كما يقول داود عليه السلام "تشناق نفسي إليك يا الله" فهذه مناجاة محب الله حباً خالصاً، أما الملحد الذي يؤمن عن طريق الرهان فإنه سيؤدي الفرائض بلا روح خوفاً من الخسارة، ويدركنا هذا فقد يقول رابعة العدوية: "ربى إن كنت عبدك خوفاً من نارك فاحرقني بنار جهنم"، مما يعني أنها تحب الله لذات الله وتبعده عنها وعشقاً لا خوفاً من عقابه.

3- علامات الدين

بعد أن انتهى بسكال من عرض مسألة وجود الله تعالى وقدم رهانه، عرض علينا علامات الدين الصحيح - من وجهة نظره - والتي تقوم أساساً على مبدأ التضاد وهو المبدأ الرئيسي في تصوره للوجود.

وأهم علامات صحة الدين لديه هو توافقه مع الطبيعة الإنسانية منذ بداية الحياة على الأرض، وربما لا يدرك بسكال أن هذا طبيعى لأن الإنسان مفطور منذ البداية على معرفة الله تعالى والإقرار بوحدانيته وربوبيته

⁽³⁶⁾Op. Cit., p. 412.

فقد جاء في كتاب الله الخالد والذى حفظه الله منذ البداية.. القرآن الكريم: "وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربركم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيمة إنا كنا عن هذا غافلين" ⁽³⁷⁾

ويبدو التوافق بين الدين والطبيعة الإنسانية في مراحل ثلاثة هي:
المرحلة الأولى: يبين فيها بسكال أن النصرانية وحدها تفسر وجود الإنسان وترضي جميع حاجات نفسه، وبالتالي فليست النصرانية معارضة للعقل بل هي مطابقة له، متوافقة معه.

المرحلة الثانية: يوجه النفس حتى تميل إلى النصرانية واعتقادها بحيث يطلب الإنسان الله عن طوعية لا أن يفرض عليه الله تعالى.

المرحلة الثالثة: يبين حقيقة الطبيعة الإنسانية لا بالتدليل على العقائد بل بما حفظه التاريخ من شواهد محسوسة هي النبؤات والمعجزات وقد أصبحت النفس مستعدة لقبولها.

أ - أهمية الدين

أعطى بسكال للدين أهمية بالغة خاصة في مجال حل مشكلات الإنسان وعلاج الخطيئة والعجز والكبراء والتسلط وغيرها من أمراض النفس الإنسانية، فضلاً عن أهميته في مجال نظرية المعرفة وقد وضع بسكال عدة أسباب لأهمية الدين وأهمها:

- 1- يعرف الدين مقدار عظمة الإنسان وشقائه.
- 2- يعرف ما تتطوى عليه ذاته من ضعف ونقص وكبراء.
- 3- يدرك مشاكل الإنسان وأمراضه كما يدرك تماماً العلاج لحلها وإن حصره بسكال في النعمة وما يقترن بها من توبة وندم.

ب - أسباب توافق الدين مع الطبيعة الإنسانية

يرى بسكال أن هناك ثلاثة أسباب تدل على مدى توافق الدين مع الطبيعة الإنسانية وهي:

- 1- إن الدين قادر على معرفة وتلبية احتياجات الإنسان فضلاً عن معرفته بمقاصده وعجزه وضعفه.

⁽³⁷⁾ سورة الأعراف، الآية 172.

2- إن التوافق بين الإنسان والعقيدة واضحًا حيث أن الدين يتاسب مع سائر العقول والاتجاهات.

3- يعمل الدين على حل مشكلات الإنسان عن طريق رجال الدين الذين يساعدون الناس على تفهم الدين وحل مشاكلهم وفق تعاليمه.⁽³⁸⁾

خامسًا: نظرية المعرفة عند بسكال

يقول بسكال: "إن معرفتنا الحقيقة لا تحدث بالعقل وحده بل يحسها القلب الذي يتلمس المبادئ الأولى التي لا يشك العقل فيها". وتمثل مشكلة المعرفة إحدى مشكلات فلسفة بليز بسكال التي عالجها في كتبه خاصة "الأفكار".

وسوف ألقى الضوء على نظرية المعرفة عند بسكال من خلال النقاط الآتية:

1- المعرفة بين العقل والقلب
يميز بسكال بين نوعين من المعرفة:

- أ - المعرفة العقلية
- ب- المعرفة القلبية

المعرفة الأولى (العقلية) تستخدم في مجال الرياضيات وخاصة التحليل والتركيب في الجبر ومعادلاتهما، وتدفعنا إلى التسليم بوجود موضوعات لا تحتمل التجزئة.

بينما المعرفة الثانية (القلبية) معرفة تبرهن على وجود المكان والزمان والعدد والكمية اللامتناهية في الصغر أو الكبر أو للبرهنة على وجود عددين مربعين أحدهما ضعف الآخر وهي ضرب من الإحساس أو الشعور القلبي ومعرفة بالمسائل الصعبة والباءة التي لا تستطيع المعرفة العقلية أن تصل إليها بل يدركها المرء بالشعور والغريزة، ومن ثم يرى بسكال أهمية الغريزة وضرورتها في استمرار تقدم المعرفة وفي اطراد قضايا العلم.⁽³⁹⁾

⁽³⁸⁾ د. راوية عبد المنعم، مصدر سابق، ص من 505 - 506.

⁽³⁹⁾ نفس المصدر، ص 185.

إن بسكال يضع "القلب" le cœur في مقابل "العقل" raison، ويقصد بالقلب: العيان والوجdan والحدس intuition، فنحن نعرف الحقيقة ليس فقط بواسطة العقل، بل وأيضاً بواسطة القلب؛ فالقلب نعرف المبادئ الأولى، وعثباً يحاول التعلق raisonnement وهو لا نصيب له في ذلك الأمر، أن يحاربها. إن الفورونية (أى الشكاك) يعملون في هذا السبيل عثباً، ولا هدف لهم إلا هذا، ونحن نعلم أننا لا نحلم. وعجزنا عن إثبات ذلك بالعقل لا يدل إلا على ضعف عقلك لا على عدم يقين كل معارفنا كما يزعمون. لأن معرفة المبادئ الأولى، مثل أنه يوجد مكان، وزمان، وحركة وأعداد هي معرفة راسخة رسوخ أية معرفة تستمد منها من البراهين، ويجب على القلب أن يستند إلى هذه المعرفات المدركة بالقلب والغريزة وأن يقيم كل قوله.⁽⁴⁰⁾

ويضيف بسكال قوله:

"إن القلب يشعر بأن هناك ثلاثة أبعاد في المكان وأن الأعداد لا متافية، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيبرهن على أنه لا يوجد عددان مربعان أحدهما ضعف الآخر. إن المبادئ تُستشعر، أما القضايا فتسُتتَّج، وكلاهما يدرك بيقين، رغم أن ذلك يتم بطريق مختلفة. ومن غير المفيبد بل ومن المضحك أيضًا أن يطالب العقل القلب ببراهين على مبادئه الأولى، ابتغاء أن يصدقها؛ كما سيكون من المضحك أن يطلب القلب من العقل أن يشعر كل القضايا التي يبرهن عليها ابتغاء أن يقبلها".⁽⁴¹⁾

فالمعرفة القلبية معرفة هامة تتصل بالمعرفة الطبيعية لأشياء العالم المادي من حولنا، وأن ما يحملني على اليقين هو شعوري بوجود الله تعالى، فالشعور بوجود إله خالق سوف يضمن حقائق العلم، وهو موقف يذكرنا بموقف ديكارت عندما جعل الله تعالى ضامنًا للمعرفة اليقينية من عبث الشيطان الماكر. فمسألة الالتجاء إلى الله تعالى لضمان صدق الحقائق والمعرفات تكاد تكون قلب اليقين الكامل للمعرفة والأحكام عند كل من الفيلسوفين وإن اختفت الوسيلة في تحقيقها.

⁽⁴⁰⁾ د عبد الرحمن بدوى، لليز بسكال، ص 355.

⁽⁴¹⁾ نفس المصدر، نفس الموضع

وطالما أن الإنسان مكون من جوهرين مختلفين الجسد والروح فكان لابد وأن تدور رحى حرب داخلية تجري بداخله وحوار لا ينتهي بين عقله وقلبه.. بين الاستدلال والعاطفة، وحتى إن تمنى الإنسان أن يكون عقلا بلا عاطفة أو عاطفة بلا عقل فلن يتحقق له ذلك، لذلك فرحي الحرب ستظل تدور بداخل ذاته إلى أن تقوم الساعة.

وهذا ما أشار إليه بسكال في "أفكاره" وكان يعني أنه طالما أن الإنسان لا يستغنى عن العقل أو العاطفة معاً فلا بد أن يجمع بينهما في حياته، ويجمع بينهما في مجال المعرفة ف تكون هناك معرفة العقل، وحدس القلب، لذلك فالذين يرفضون أحکام العقل واستدلالاته يصبحون كالبهائم السائمات التي لا عقل لها، والذين يرفضون أحکام العاطفة أو القلب يصبحون مثل الملائكة الذين لا يملكون غير عقول خالصة.

وحدد بسكال مجال المعرفة العقلية في أعمال الجبر والهندسة والمعادلات الرياضية، ومجال المعرفة القلبية في الإيمان بالله تعالى والتدليل على وجوده وغيرها مما يتصل بالأمور الإيمانية.

2 - مركز العقل في فكر بسكال

على الرغم من تركيز بسكال الشديد على مسألة العاطفة أو الشعور وإيمانه بالمعرفة القلبية غير أنه لم ينبع من قيمة العقل في مذهبة باعتباره يصنع عظمة الإنسان.

يقول بسكال: "إن الفكر إنما يصنع عظمة الإنسان". الواقع لقد كان اهتمام بسكال واضحاً بقيمة العقل والاعتراف بخطورة دوره في المعرفة وهذا ما دفعه إلى تشجيع العلماء، ومطالبته بتوفير المناخ المناسب للعلماء والمفكرين حتى يعمل ذهنهم وهو في حالة انتباه وبيقظة كاملين.

ويضع بسكال شروط الشخص المفكر هي: لابد من توافر وسط هادئ لا يزعجه أي مصدر للضوضاء التي تعيق انسياط فكره "فلا ينفصل الفكر الذي هو القاضي الأعلى للعالم عما يدور حوله لأنه يتاثر لأية ضوضاء حوله فيزعجه صوت مرودة أو آلة صغيرة بقدر ما يؤثر فيه صوت مدفع، ولا

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى نيقوم

يدهشك أن تعرف أن طنين حشرة يعوق التأمل . فإذا شئت البحث عن الحقيقة فلتتجنبوا هذا الطائر الصغير الذى يحكم المدن والمالك ..".

إذن فبسكال يعلى من شأن الفكر ويعرف قدر العقل فيتصوره سيداً أو ملكاً عظيماً يقوم بدور خطير في الحياة ولا يخضع لشيء آخر غير قدراته الخاصة إلا في مناسبات معينة مثل خصوصيته في مجال الدين والإيمان.

3- المعرفة وقوة العادة

أشرت في النقاط السابقة إلى أهمية قوتي العقل والقلب في مجال المعرفة، إلا أن بسكال يضيف قوة ثالثة لها نفس أهمية العقل والقلب معاً وهي قوة العادة .
The Power of habit

ويرى بسكال أن قوة العادة قوة طبيعية مفطورة في الإنسان وطبيعية في نفوسنا، ويقول عن أهميتها:

"إن الضرورة الطبيعية إنما تطلعنا على نتائجها المتمرة ومثلاً على ذلك قولنا: غداً يأتي، إلا إنه في أحيان كثيرة لا تخضع لقوانينها فتكذبنا".

قوية العادة قوة تفرض نفسها على الحياة الإنسانية، فالضرورة الطبيعية قد عودتنا عقلياً على توقع سيكون يوماً حقيقة أو أن الشمس لا تظهر إلا في النهار وتختفي ليلاً وغيرها من أمور تعودها الإنسان فاعتادها، ولكن بسكال يعود فيذكر أن الطبيعة أحياناً تخالف نظامها المألوف، وتكتذب ما تعودنا عليه من حوادث، ومن ثم تصبح الضرورة الطبيعية هي أساس قوة العادة فهي تختلفنا أحياناً لخروجها عن نطاق قوانينها المألوفة.

ويرى بسكال أيضاً أنه يمكن للإنسان أن يعتاد الإيمان ولا يعتقد في سواه، كما يتبعه الإنسان على خشية عذاب الجحيم، فالإنسان الذي يعتقد في شيء مثل الإيمان أو الشك فيما يراه من أعداد وفضاء وحركة بادية في الطبيعة يظل على تعوده إلى نهاية العمر،⁽⁴²⁾ والمثل يقول من شب على شيء شاب عليه.

⁽⁴²⁾ Pascal, Pensées. Pensée n. 89, p. 28.

وفي كتاب د/ راوية عبد المعيم، بليز بسكال، ص 204 وما بعدها

سادساً: بين ديكارت وبسكال

ذكرت من قبل أن بلير بسكال هو أحد الفلاسفة الذين تخرجوا من المدرسة العقلية الفرنسية، وهو وإن كان يحترم العقل كسائر فلاسفة الذين تخرجوا من هذه المدرسة، إلا أنه فضل عليه القلب، وهذا الموقف يعد من أوائل مواقف الاختلاف بين الفيلسوفين الفرنسيين العقليين، وهناك مواقف أخرى متباعدة بينهما، فقد وضع ديكارت أمامه إله علماء الهندسة، بينما وضع بسكال إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وعندما قال ديكارت بالأفكار الفطرية، قال بسكال بأفعال الشهداء، وأخذ ديكارت بالشك المنهجي بينما أخذ بسكال بمنهج اليأس، واعتبر ديكارت الخطأ الإنساني مجرد فعل "سلبي"، ولكن بسكال اعتبره خطيئة أخلاقية.⁽⁴³⁾

وهناك اختلافات أخرى ميزت كل فيلسوف بميزات تختلف عن الآخر، فقد اختلف ديكارت عن خلفه في قوله باليقين والوضوح، في حين رأى بسكال عدم وضوح الأفكار فضلاً عن عدم يقينها، وبهذا حكم بسكال على ديكارت بقوله:

"يقولون إنه (يقصد ديكارت) رياضي بارع، ولكن ليس لــ شــأن بالرياضــيــ، فهو قد يــنــظر إــلــىــ عــلــىــ أــنــقــيــةــ رــيــاضــيــ".⁽⁴⁴⁾

ولا ينبغي أن نفهم من هذا الحكم البسكالي أنه كان يزدري العلم الرياضي، بل على العكس تماماً فهو نفسه كان رياضياً بارعاً ومختصاً في مجال العلوم، وإن حاول اخضاع الرياضيات والعقل معاً لكتاب المقدس اخضاعاً كاملاً، كما سيحاول ذلك مالبرانش فيما بعد، فقام بالتوقيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات على ما بينهم جميعاً من اختلافات نسبية وجوهرية.

وإذا كان بسكال يربط بين العقل والقلب، بينما لا يفعل ديكارت ذلك، لأن العقل والقلب، واحد لديه، أو أن القلب لديه هو أيضاً عقل، عقل بمعنى ترتيب وترتبط، فالعقل هو قوة استدلالية يستتبع نتائجها من مقدمات تأتي

⁽⁴³⁾ للمؤلف معهوم العقل في الفكر المنفي، ص 98 - 99

⁽⁴⁴⁾ جان ثال، المنفي في الفلسفة من ديكارت إلى سارتر، ص 34

من القلب والإرادة، ولا تأتى من الواقع والمحسوسات والوقائع الجزئية، لذلك فالعقل يقبل الميل إلى هذا الجانب أو ذاك، بحسب ما يصل إليه من نتائج. والقلب أيضاً يحس أن للمكان أبعاداً ثلاثة، وأن الأعداد لا متناهية، وسائل المبادئ الهندسية، والقلب يحس الله تعالى، وبذلك يتغلب على حالة الشك⁽⁴⁵⁾.

ويصل البحث بنا إلى أن القلب والعقل متبادران: "عبثاً يحاول العقل زعزعة المبادئ بالاستدلال، فإنها خارجة عن دائرةه ولا شأن له فيها، ومن المضحك أن يطلب العقل إلى القلب الأدلة على مبادئه، كما أن من المضحك أن يطلب القلب إلى العقل الشعور بالقضايا التي يستبطها" كما جاء من قبل.⁽⁴⁶⁾

ويتبين لنا في نهاية الأمر أن القلب وليد العادة، والعادة متغيرة، مما يعرضنا للشك، لذلك فكان لزاماً على بسكال أن يفرق بين مقدمات القلب السليم وهي ثابتة تؤدي بنا إلى نتائج صحيحة وبين مقدمات القلب الفاسد التي تؤدي بنا إلى الشك.

ويرى بسكال - خريج المدرسة العقلية - أن العقل لا نهاية لطاقته، فالعقل "القلبي" - إن جاز لي أن أسمى العقل عند بسكال والمتوجه إلى القلب، والنابع منه - فهو يتجاوز حدود الذهن الهندسي ففي القلب أفكار عن الزمان والمكان والحركة والعدد يمدها بها، وهي أساس علومنا في الفيزياء والرياضيات، ولا بد من أن يضاف إلى العقل كي يدعم استدلالاته. فضلاً عن أن العقل يحس بأن في العالم أبعاداً ثلاثة، كذلك القلب إذا لم يضل يحس بأن هناك إليها.⁽⁴⁷⁾

وأضاف بسكال أيضاً أن الأمور الدينية إنما هي نعمة إلهية تنزل القلب ويقرها العقل، والعقل لديه مدلوّن له قيمة نظرية وعملية على السواء،

⁽⁴⁵⁾ Pascal, Pensées, Pensée No. 278.

فضلاً عن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 92.

⁽⁴⁶⁾ Ibid., Pensée No. 282.

⁽⁴⁷⁾ إميل بورتو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 23

والجهد الذي تبذله الأفكار ويبذله العقل في التأثير على عواطف الإنسان وسلوكه إنما هو ما يسمى بالفلسفة.⁽⁴⁸⁾

سابعاً: خلاصة فلسفة بسكال

مما سبق يمكن إيجاز فلسفة بسكال في النقاط الآتية:

1- يشغل الإنسان في فلسفة بسكال مركزاً هاماً في الكون، فهو لا يستطيع أن يسلم بكل أنواع اليقين مالم يتبين له أنها كذلك، وفي نفس الوقت لا يستسلم كلياً للشك، لأنه واقع بين الامتناه والتناهي، بين اليقين واللايقين، وهو كائن مفكر في مقابل كون منظم يسحقه، فالإنسان يعي ما يحدث حوله بينما الكون لا يعي شيئاً.⁽⁴⁹⁾

وعلى الرغم من ذلك فقد ارتفعت الأصوات صائحة "أيها الإنسان لست إليها". وقال جوته الشاعر الألماني في قصيدته "حدود الإنسانية":⁽⁵⁰⁾

لأنه لا يجوز للإنسان
أن يقيس نفسه بالآلهة
إنه إن ارتفع بنفسه
ول RCS النجوم بهامته
لایثبت كعباه المرتعشان
في أي مكان
بل تعبث به
السحب والرياح.

2- لا توجد وسيلة عقلية يستطيع الإنسان أن يحل بها مشكلة dilemma اليقين، وهذا هو الموقف الأساسي لجميع فروع الفلسفة الرئيسية. فقد تعلم بسكال من مونتاني الشك فيما نعرف، بينما مثل ديكارت موقف العقل

⁽⁴⁸⁾ نفس المصدر، ص 149

⁽⁴⁹⁾ Reese, William, L., Dictionary of philosophy and Religion (Eastern and Western Thought), Humanities press, New Jersey, 1980, p. 414.

⁽⁵⁰⁾ د. عبد المعغار مكاوى، مدرسة الحكمة، ص 133



الدوجماتي (الاعتقادي)، بينما تعلم من الدعوة الجنسينية Jansenism أن الطبيعة الإنسانية قابلة للنقاء، وهو في ذات الوقت لا يستطيع أن يأخذ بالعقل بعيداً عن النعمة الإلهية Grace حتى يتمكن من حل هذه المشكلة الخاصة باليقين.⁽⁵¹⁾

- يواجه الإنسانية روح الهندسة والدقة، الأولى تمثل المنهج النسقى الذى يبدأ من التعاريف والفرضيات assumptions التى تستخدم للبرهنة على القضايا الأخرى، والثانية لا تستخدم منهج الانتقال التدريجي (أى منهج الخطوة خطوة) لكي نصل بهما إلى ما نريد من نظريات، وبالتالي جعل بسكال أن النعمة الإلهية كافية في هذا المجال.⁽⁵²⁾

- يؤمن بسكال بإله إبراهيم واسحق ويعقوب وليس بإله الفلسفة لذلك يراهن على وجود الله تعالى والآخرة.⁽⁵³⁾

- لم يستطع بسكال أن يترك لنا نسقاً فلسفياً واحداً منظماً. بل ترك معظم أعماله، خاصة في مجال الفلسفة، شذرات، ولم يبذل جهداً لتسيير أفكاره، وربما يعود ذلك إلى انتقاله من العمل في مجال الرياضيات والفيزياء إلى الفلسفة ومنها إلى الدين، وكانت أفكاره الفلسفية والدينية ولديه المواقف التي عاشها، لذلك لم يتخذ لنفسه منهجاً يسير وفقه، كما أن نزاعاته الدينية تطلب على بقية اتجاهاته فصبغها بها.

- يصر معظم المفكرين على جعل بسكال الأب الشرعي أو الأب الروحي لمذاهب الوجودية على اختلاف اتجاهاتها ومشاربها واختلاف كل من بسكال والوجوديين في بداية تفاسفهم، فلم يقصد بسكال من الوجودية شيئاً بينما قصد الوجوديون من مواقفهم أشياء.

⁽⁵¹⁾ Op. Cit., pp. 414. 415.

⁽⁵²⁾ Ibid., p. 415.

⁽⁵³⁾ Ibid., p. 415.



تعليق بـ

لم يترك لنا بسكال كثيراً من الأعمال الفلسفية حتى يمكن أن نتبين فلسفته على وجه الدقة، لذلك يسقطه كثير من الكتاب ومؤرخو الفلسفة من حساباتهم باعتبار أنه رجل علم ورجل الدين وليس فلسفياً. وقد حاول بسكال أن يعرض لمشكلة المنهج الصحيح لاكتشاف الحقائق في كتابه "روح الهندسة"، حتى أعلن أن المنهج الصحيح والمثالي هو المنهج الذي يشمل جميع المصطلحات المستخدمة ولا يسقط منها شيئاً خاصة تلك التي استخدمت، من قبل في البرهنة على القضايا وثبت صحتها.

ولكن لم يكن بسكال دقيقاً في موقفه المنهجي فلا بد من عرض المنهج وفق خطوات محددة كيما يراه هو حتى يكون هذا المنهج هو اسهام بسكال في مجال الفكر الإنساني بصفة عامة، والفلسفة بصفة خاصة. لذلك فأنا أعرض موقف بسكال الفكري في مجال المعرفة والدين باعتباره مفكراً مجتهاً وليس باعتباره فلسفياً كامل الأهلية والمصداقية، ولكن له جهود مشكورة في مجال العلم خاصة الرياضيات والفيزياء وكانت له مواقف واضحة خاصة في القول بالخلاء Vacuum الذي أكره كل من أرسطو وديكارت، وكان يؤمن بأهمية الاتجاه من التجربة إلى النظرية، عكس ما كان يعتقد ديكارت.

وكذلك فقد اعتقد بسكال بوجود عقليين أحدهما ينفذ بحده وعمق إلى نتائج المبادئ، وهو عقل الدقة، والثاني يفهم عدداً كبيراً من المبادئ دون أن يخلط بينها، وهذا هو العقل الهندسي، الأول قوة للعقل واستقامة، والثاني اتساع للعقل.⁽⁵⁴⁾ ولكن القول بوجود عقليين في الإنسان قول يجاوره الصواب، لأنّه يجافي الحقيقة. فالإنسان ذو عقل واحد ولكنه يستخدم كثرة من المناهج تتوافق الموضوعات المعروضة عليه، فموضوعات العلم تتطلب منهجاً استقرائياً وأحياناً، بينما موضوعات الرياضة تتطلب منهجاً استباطانياً دقيقاً، وموضوعات الدين تتطلب أيضاً مناهج خاصة أقرب إلى القلب والعقل وبعيداً عن مناهجسائر العلوم، وهو هنا يخالف ديكارت الذي أراد أن

⁽⁵⁴⁾ انظر. د. بهد الرحمن بدوى، بلير بسكال، ص ص 354 - 355.

يضع منهجاً واحداً يطبق على جميع الموضوعات مما يخالف طبيعة الموضوعات ذاتها، ويخالف طبيعة العقل ذاته.

وكان مذهب بسكال خليطاً من مذاهب أوغسطين وديكارت ومونتاني، مع مزيج من المذاهب الدينية النصرانية التي سادت في عصره.

كذلك يقول لنا الدكتور عبد الرحمن بدوى أن نص الرهان الذي عرضه بسكال في كتابه "الأفكار" لم يكن جديداً فإذا كان ديكارت قد أخذ عن الغزالي الشك المنهجى وطريقته للوصول إلى اليقين دون الإشارة إلى ذلك، فقد أخذ بسكال عن الغزالي أيضاً نص الرهان الذى اشتهر عنه من كتاب "ميزان العمل" دون أن يشير إلى ذلك كذلك، وهو عيب في ذمة الباحث وسقطة أخلاقية ما كان ينبغي لبسكال أن يقع فيها وهو الرجل الذى يدعوا إلى الدين والصدق والأمانة ومحبة الله تعالى وأن يتقناني الإنسان فى الله وهذا هو طريق النجاة.^(٢)

وعلى الرغم من ذلك فقد ترك تأثيره فيما أتوا من بعده خاصة إيمانويل كنط الذى أخذ عنه فكرة التجربة الظاهرة والباطنة وأشار إلى عالم الظواهر وعالم الأشياء فى ذاتها، كما سنتين. وأصحاب الاتجاه البرجماتى فى أمريكا الذين امتحنوا القضايا الميتافيزيقية بفائدةتها العملية، وشكوا فى العقل. ولخص بسكال مذهبـه فى مراتب ثلاثة أخذـها عن الثالـوت وهـى: الجسم والروح ومحبة الله، حاول أن يقنـع بها الناس وهـى واضحة أمام ناظريـهم.

^(٢) يشير الدكتور عبد الرحمن بدوى، في الموسوعة الفلسفية إلى هذه الحقيقة ويقول أنه شر بحثا بالفرنسية عن هذه المسألة العلمية في مجلة *Studia Islamica* سنة 1977، وأعاد نشره في كتابه *Themes et figures de la philosophie Islamique*, Paris, 1979.

الفصل الثالث
نيقولا مالبرانش
Nicolas de Malebranche
1715 - 1638

مقدمة

لم يحترف رينيه ديكارت مهنة التعليم الفلسفى فى مدرسة عليا أو جامعة، وعلى الرغم من ذلك استطاع أن يحفز الهم عن طريق نشر أفكاره التى ما أن تصل إلى مفكر حتى يسعى حثيثاً في إثره وينضم إلى ركب المذهب العقلى، ولكن سرعان ما يتبيّن له عدم موافقته لرائد ديكارت فيبدأ في تكوين آراءه الخاصة به ويضيف من عدياته الكثير، ولكن في إطار المدرسة العقليّة.

ولقد ضمت هذه المدرسة أو ذاك المذهب أسماء لامعة في سماء الفلسفة، وألقت بأنوارها على درب تاريخ الفكر الفلسفى الحديث بل والمعاصر أيضاً إن سلباً وإن إيجاباً منهم بسكال ومالبرانش في فرنسا. وسيينوزا في هولندا، وليبنتز في ألمانيا، كانت لهم وجهات نظر في الأفكار التي عرضها رائد المدرسة العقليّة في أوروبا... ديكارت... وبخاصة نظريته في الجوهر وما ترتّب عليها من نتائج آثرت تاريخ الفكر الفلسفى باتفاقات حولها واختلافات بلغت عنان الفكر وشحدت من همم المفكرين.⁽¹⁾

أولاً: سيرة حياة مالبرانش

ولد نيكولا مالبرانش Nicolas de Malebranche في باريس في الخامس من أغسطس عام 1638، وفي رواية أخرى أنه ولد في السادس وليس الخامس من أغسطس في أسرة عريقة اجتمعت فيها نبلة العدالة مع البورجوازية العالية الكاثوليكية التي كانت منتشرة في فرنسا في ذلك الوقت، وكانت تضم بين أفرادها شخصيات من المحامين ورجال القضاء، وأيضاً

⁽¹⁾ د. محمود حمدى زقروق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 105

كتاب الملك ومستشارو الدولة ومحضلو الضرائب. أما أسرة أمّه فكانت تميل نحو النزعة الدينية الصوفية، لذلك ليس من المستغرب أن تكون أمّه قريبة من مدام أكارى *Acarie* التي أدخلت في فرنسا طريقة الراهبات الكرمليات. وكان أبوه أمين صندوق خمس مزارع كبيرة، وتوفي وهو في منصب سكرتير الملك لويس الرابع عشر تعيس الحظ.⁽²⁾

ونظراً لاعتلل صحته منذ طفولته، وشكواه من تشوّه خلقى في السلسلة الفقرية، فلم يلتحق بالدراسة خارج المنزل إلا في سن السادسة عشر من عمره حيث التحق بكلية لامارش *College de la Marche* التي تقع في ميدان موبير *Maubert* في قلب العاصمة الفرنسية باريس، حيث أمضى عامين في تلك الكلية أظهر خلالهما السخط والتبرم من مقرراتها، وبالتالي فهو لم يجد أي نوع من التفوق في دراسة لا يشعر في نفسه بأهميتها. ولكنه استطاع الحصول منها على شهادة معادلة لشهادة البكالوريا *maitre es arts* أتاحت له الالتحاق بجامعة السربون والتحق فيها بكلية اللاهوت ومجمع الأوراتوار *Oratoire* حيث أصبح قسيساً.

وحدث أن وقع مصادفة على كتاب الإنسان لديكارت فانكب عليه يقرأه عام 1664 واستمر يدرس فلسفة ديكارت بالإضافة إلى الرياضيات والميكانيكا والفيزياء والفيزيولوجيا والميافيزيقا والأخلاق، فتوفرت له مادة علمية ممتازة أراد استغلالها في التوفيق بين العلم والدين، وبيان أن الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية لا تتعارضان بل توازيان. واستمر في دراسته تلك حتى عام 1675 حيث بدأت ردود فعل هذه الدراسات تبدو في مؤلفاته المتعددة.⁽³⁾

⁽²⁾ د. عبد الرحمن بدوى، مالراثش، ص 429 (تصریف)

⁽³⁾ انظر. * د عبد الرحمن بدوى، مالراثش، ص 429

** د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 75

*** Mautner, Thomas, op. cit, p. 335.

ثانياً: مؤلفات مالبرانش

كان من ثمار توافر مالبرانش على دراسة الفلسفة وبخاصة فلسفة ديكارت الذي بعده منذ اللحظة الأولى عندما قرأ كتابه الإنسان، فضلاً عن دراساته الأخرى أن أصدر مالبرانش عدداً لا يأس به من المؤلفات مكتنثه من أن يكون عضواً شرفيًّا في الأكاديمية الفرنسية للعلوم.

وهذه المؤلفات هي:

1- في البحث عن الحقيقة: دراسة لطبيعة عقل الإنسان ولطريقته التي ينبغي عليه أن يستعمل بها عقله ابتعاداً عن الخطأ في العلوم. (ثلاثة أجزاء من عام 1674 وحتى 1678).

De la recherche de la vérité, ou l'on traité de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les sciences.

(On the search after truth)

وقد بدا واضحاً للعيان تأثر مالبرانش بأستاذه ديكارت، الذي أوجد تلاميذ عديدين في أنحاء أوروبا، بسبب معالجته الواضحة والصريحة لأهم مشكلات العصر: مشكلة المعرفة، ومشكلة وجود الله.

2- الأحاديث المسيحية (النصرانية) (1677)

Conversations chrétiennes

وهو تلخيص جيد لكتاب الأول "في البحث عن الحقيقة..."

3- تأملات قصيرة في التواضع والتوبة (1677)

Méditations cours dans la humilité et la pénitence.

4- رسالة في الطبيعة والنعمة (1680)

Traité de la nature et de la grâce. (Treatise on Nature and on Grace).

كتبه مالبرانش ردًا على النقد الشديد الذي وجهه إليه "أنطوان آرنو" Antoine Arnauld (1612-1694) مما اضطر مالبرانش إلى مراجعة موقفه وشرح ما غمض منه.. ولكن آرنو رد على مالبرانش ردًا عنيفًا مجرحًا فيه أساس ميتافيزيقاً، واستمرت المساجلات بينهما ردًا طويلاً من الزمن.

5- رسالة في الأخلاق (1684)

Traité de la Morale. (Treatise on Morality)

6- في التأملات المسيحية (النصرانية) (1683)

Méditations chrétiennes. (Christian Meditations)

7- أحاديث حول الميتافيزيقا والدين (1688)

Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion.

(Conversations on Metaphysics and on Religion).

أجمل فيه فلسفته في أربعة عشر دليلاً وجاء كتاباً محكم الصياغة جيد التأليف، تلافى فيه أوجه النقص السابقة. وبالتالي فهو أفضل مدخل لفلسفة مالبرانش.

8- قوانين اتصال الحركات (1692)

يضم دراسات مالبرانش حول طبيعة الضوء واللون وحساب الامتدادات وشروط الرؤية البصرية. وقدم الكتاب إلى أكاديمية العلوم الفرنسية.

9- تأملات حول الضوء والألوان وتوليد 1699.

قدمه مع الكتاب السابق لأكاديمية العلوم الفرنسية، واستحق عندهما عضويته الشرفية بها.

10- محبة الله (1697)

Traité de l'amour de Dieu (lettres et réponses).

(Treatise on the love of God).

11- حديث بين فيلسوف حديث وفيلسوف صيني في وجود الله (1708).

(Conversations on a Chinese philosophy on the Nature of God.

وقد دونه مالبرانش على أثر اتصاله بأسقف من الأساقفة المرسلين إلى الصين.

12- أفكار حول التطور الفيزيائي (1714)

Reflections on physical promotion.

ويقال إنه مصدر بمعرفة تلاميذه قبل وفاته عام 1715.^(*)

^(*) جمعت قائمة مؤلفات مالبرانش وترجمتها من عدة مؤلفات ومصادر.



ثالثاً: نسق مالبرانش الفلسفى

ساهمت عبقرية ديكارت في تقسيم الفلسفة إلى فئتين:

* فئة تتبع أوغسطين.

* فئة تتبع توما الأكويني.

وكان نيقولا مالبرانش من أتباع الفئة الأولى، وكان يرى الأشياء الجزئية تتعدد عن طريق الجوهر المادي، بينما تتحدد الجوهر الروحى الأشياء غير المادية *immaterial mind-substance*.⁽⁴⁾

وتاتي شخصية مالبرانش في المرتبة الثانية بعد شخصية رائد المذهب العقلي الحديث ديكارت، ومن هنا تأتى أهميته في فهم تاريخ الميتافيزيقا الحديثة، لأن نظريته عن الرؤية في الله، وانتشار قوله المشهور: "إن كل ما نتأمله يردهنا إلى الله"، قد أدى مباشرة إلى مثاليّة بركاى، كما أدت نظريته في المناسبات واعتبار أن المخلوقات ليست عللا ولكنها هي وأفعالها "مناسبات" لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق الواحد، أدت مباشرة إلى النقد الذي وجهه ديفيد هيوم لمبدأ السبيبية Principle of Causality وما علينا إلا أن نقرأ فحسب مؤلفات هيوم لكي نرى إلى أي حد كان يعرف أنه يتبع مالبرانش ويقتفي أثره.⁽⁵⁾

وقد استنقى مالبرانش مصادر فلسفته من القديس أوغسطين أو لا على الرغم من مهاجمته للفلسفة الاسكولائية (المدرسية) لأنها لم تكون نصرانية بالقدر الكافى، وكان أوغسطين مصدر فلسفة ديكارت وبشكل من قبل فانضم مالبرانش إلى الركب، إلا أن فلسفته امترجت بتأثير ديكارت الذي تأثر بأوغسطين في عدد من أفكاره الجوهرية مثل نظريته في الأفكار وفي الكوجيتو ونظريته عن الله تعالى، ولا يكفى أن نقول أن بسكال يؤكّد جانباً من

⁽⁴⁾The concise Encyclopedia of Western philosophy, edited by. J. O. Urmson & Jonathan Ree, Routledge, London and New York, 1989, p. ,90. (First published 1960).

⁽⁵⁾ إيان جيلسون روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص ص 34 - 35



الفكر الأوغسطيني، بينما يؤكد مالبرانش جانبا آخر، ولكن هذا القول ليس دقيقا كل الدقة إذا علمنا أن أوغسطين نفسه كان يتمتع بنزعية ثنائية واضحة، ثنائية تبين أو تكشف عن تأثير أوغسطين بكل من بولس ويوحنا، الأول يمثل العنصر العبرى، بينما يمثل الثاني العنصر الهلينى فى فكره، فالتمس ب Skylal العنصر العبرى بينما التمس مالبرانش العنصر الهلينى.⁽⁶⁾

فإذا كان بSkylal قد استطاع أن يحل العناصر بطريقة تراجيدية (مأساوية)، كما حاول اخضاع الرياضيات والعقل لكتاب المقدس اخضاعا كاملا، فإن مالبرانش اجتهد في التوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات. وهاجم كل من اتبع أرسطو بسبب وثبيته حتى توما الأكوينى لم يسلم من هجومه عليه بسبب متابعته لأرسطو وابن رشد معا. الأول وثانياً والثانى شارح نسخ للأول.⁽⁷⁾

لقد أراد مالبرانش أن يقيم مذهبها ونسقاً عقلياً يقوم على الإيمان با الله تعالى وبالوجود، وأن يعبد الطريق ويعبأ الفكر لفهم مضمون الإيمان وبيان الطرق المؤدية إلى وجود الله بعيداً عن شك ديكارت المنهجى. نعم أراد أن يقيم فلسفة ولكنها فلسفة نصرانية تعنى من قدرة الله تعالى وقوته وتعظم مجده باعتباره وجودا Being وفاعلية أو كفاية Efficiency بمعنى أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا به ولا يستمد وجوده إلا منه هو وحده، وأن كل ما قد تم عمله في العالم من صنعه هو وحده".⁽⁸⁾

وسوف أعرض لعناصر نسق مالبرانش الفلسفى فيما يلى من نقاط:

⁽⁶⁾ حان فال، الفلسفة الفرنسيّة، ص 41

⁽⁷⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.

⁽⁸⁾ إتيان جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص 35

١- نظرية الأفكار (المعانى)^(٩)

يمتد الاتجاه العقلى عند مالبرانش إلى أوغسطين فقد تعلم منه أيضًا أن النفس تتحدى مباشرة بالله تعالى.. فالله كامل القدرة وبقدرته يمنح الوجود ونور العقل والمعرفة. فالآفكار (المعانى) idées مثل المخلوقات ثابتة أبدية وتوجد في الله تعالى.

ويتساءل النقاد عن كيفية النقاء الميتافيزيقا الدينية بفلسفة ديكارت العقلية. لقد قبل مالبرانش نظرية ديكارت في أن صفة المادة الامتداد، وأن أحوال الصفات المحسوسة تصدر عن النفس، وبالتالي فإن حكمنا على الأشياء المدركة يرجع في المقام الأول إلى ماهيتها المعقولة Intelligible essence.

ولقد توصل مالبرانش في بحثه عن خصائص الأفكار إلى الكشف عن الحقيقة في مجال الفكر الذي يتميز بالجلاء والوضوح. وقد انتقل ديكارت نفسه من المعرفة إلى الوجود عكس اتجاه مالبرانش.

وإذا كان ديكارت قد استند إلى فكرة الألوهية لكي يخرج من دائرة الأنما الذاتية أو الإنسانية أو تمحور الذات حول نفسها Solipsism، فإنه لم يستطع أن يحرر الأفكار (المعانى) من تعلقها بالنفس. فاتجه مالبرانش إلى الموضوعية Objectivism أو عالم الظواهر - الذي سيقول به كنط بعد ذلك - لمعرفة الأشياء. وميز مالبرانش بين الشعور والأفكار (المعانى)، حيث اعتبر الشعور مجرد تغير بسيط في النفس تتعرف عن طريقه على أنفسنا، بينما تعرض لنا الأفكار خصائصها مستقلة عنا وعن تغير حالاتنا النفسية.

فهل حقاً الأفكار حقائق موضوعية؟

حاول مالبرانش أن يميز بين المعرفة بالشعور والمعرفة بالأفكار عن طريق تحليل إدراكنا للأجسام. فإذا رأى الأجسام ينطوى على نوعين مختلفين من الإدراك: إدراك الأفكار التي تعبّر عن صفة الامتداد، وإدراك الإحساسات التي هي علامات دالة على الأشياء، ومن ثم فلا تطابق بين

(٩) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 79-88

هناك اختلاف في ترجمة اللفظ الفرنسي idées بالأفكار أو المعانى، ولكن يميز بهما د. أبو ريان ترجمتها للأفكار عند ديكارت والمعنى عند مالبرانش، ولكنى أرى أنها أقرب للأفكار منها للمعنى

الإحساس والشيء الخارجي. لأن الإحساس شعور داخلي أو معرفة داخلية.. أي معرفة بالشعور، والشيء الخارجي معرفة بالأفكار، لأننا ندرك الأشياء كامتداد فقط، ولدينا حرية الإرادة التي نمتلكها في رفض أو قبول النوع الأول، بينما لا نملك مثل هذه الحرية في رفض الأشياء الخارجية لأن وجودها لا يعتمد علينا.

وعلى الرغم من أن الإحساس قد يكون مضللاً في معرفة الأشياء إلا أن مالبرانش يعول عليه في إصدار الأحكام، لأن العقل يتدخل لكي يصحح له ما يخطئ فيه، فضلاً عن تدخل قوة الخيال (المخيلة) لكي تقوم بالربط بين الإحساسات ربطاً غير معقول، مما يجعلنا ندرك معه اختلاف قدرتى العقل والخيال، وأنهما متعارضتان، فالخيال قوة جامحة مضللة مثل الإحساسات سواء بسواء.

إذن الإدراك الحسى لدى مالبرانش ليس مقبولاً تمام القبول، فلا بد إذن من البحث عن طريق آخر للمعرفة.. فما هو؟

يقول مالبرانش إنه يجب أن نبدأ من المعرفة وخصائصها لا من الوجود الخارجي، فلا علاقة ضرورية بين معرفتنا للأشياء وجود هذه الأشياء، فلا تطابق بين المعرفة والوجود، وعلينا أن نسلم بأن الأفكار هي الموضوعات المباشرة للنفس، لأن بالنفس قدرة على إدراك الموضوعات الخارجية إدراكاً مستقلاً عنها ومنفصلة عن وجودها الذاتي.

أما الأفكار نفسها فهي صفات الأشياء المادية اللامتناهية العدد، مما يجعل المعانى المقابلة لها أيضاً لا متناهية العدد، فإذا كان الامتداد هو الصفة الأساسية والضرورية للأشياء المادية فإنها لا تتفصل عن النفس، ولكن المعرفة عاجزة عن معرفتها معرفة أكيدة، فضلاً عن عدم معرفتها لطبيعتها اللامتناهية. بالإضافة إلى أن الامتداد هو صورة الأشكال المحسوسة فكيف تستطيع النفس وهي معولة أن تدرك هذه الأشياء التي هي موضوعات العالم الخارجي.

كما أن قدرة العقل محدودة لا تستطيع أن تستوعب كل هذه الأفكار اللامتناهية. هنا يهرع مالبرانش إلى الله تعالى طلباً للنجدة والنجاة، فيسلب

النفس إيجابيتها وينتها لله تعالى، فترى النفوس الأفكار في الله، وكل ما على النفس أن تتجه لله وتتبه له بنية خالصة فتحول المعرفة إلى نعمة إلهية لا تخضع للمنطق أو للعقل ولكنها تخضع للإشراق والتصوف.

ومن هنا فالآفكار لدى مالبرانش متقدمة في الوجود على الأشياء، كتقدّم المثال الأفلاطوني على أفراده من الصور والأشباح، ويتحول مصدر المعرفة من العقل، وأفكار ديكارت الفطرية إلى النور الإلهي الذي يقذفه الله تعالى في نفوسنا، فترى الأشياء كمعان معولة، لأن اتحاد النفوس بالله يمكنها من رؤية الأشياء وإدراك الحقائق الأبدية والنظام الثابت المعقول.

ما تقدم يمكن أن نميز بين علاقات المقدار وعلاقات الكمال، في الآفكار الأولى (المقدار) علاقات معان من نفس النوع، كالعلاقة بين أصابع اليد وكف اليد، وتعبر أفكار الأعداد بدقة عن علاقات المقدار لأنها تخضع للقياس. بينما علاقات الكمال علاقات معان مختلفة، كالعلاقة بين متافقين النفس والبدن وهي علاقة ترفض أية علاقات كمية أو قياسية، ومثالها حب العدالة أكثر من المال. وتفضيل طاعة الله تعالى على طاعة الناس.

نخلص من هذا إلى أن الآفكار توجد في الموضوعات التي يدركها العقل مباشرة، وهي أزلية وضرورية، وأساس معرفتنا وتفكيرنا، إذن فنحن لسنا مصدر هذه الآفكار، ولكن مصدرها هو العقل الإلهي الذي يمدنا بأعداد لا متناهية منها، لأن من يملك القدرة على خلقها هو الموجود "الكلى الوجود"، ألا وهو الله تعالى.

وعليه يدرك الإنسان جسده بوضوح أكثر مما يدرك نفسه، لأن أجسامنا يصدق عليها صفة الامتداد الواضح، بينما تستند معرفة النفوس إلى الشعور الخارجي المبهم المختلط مما يجعلنا نعرف نفوسنا - إذا عرفناها - معرفة تخمينية باستدلال المماثلة *Analogy*، وهذا يخالف مالبرانش ديكارت.

إن النظرية التمثيلية لـإدراك *Representative theory of perception* هي النظرية التي تقرر أننا لا ندرك الموضوعات خارجة عننا بنفسها أو عن طريق عقولنا، فالعقل لا يعرف الأمور المحسوسة مباشرة إنما يعرفها عن طريق الآفكار *Ideas* التي تمثلها وتقوم مقامها



وتجعلها ماثلة أمام الذهن، فرؤيتنا للشئ لا يتم إلا عندما يمدى الله تعالى بالنور الذي يدلنا على أن هذه الفكرة تمثل شيئاً مخلوقاً موجوداً في هذا الوقت وهذا المكان.⁽¹⁰⁾

2- الرؤية في الله

اصر مالبرانش على أن كل ما نعيه من أفكار ومشاعر، إنما هي أفكار صادقة وتوجد مستقلة عنا بل نراها في الله تعالى، فنحن نستثير بأفكار مقدسة، كما أن الأفكار الرياضية لها امتداد معقول يتزامن في وجوده وفي خلوده مع الله تعالى. ونحن لا نستطيع أن نحصل على أية معرفة خاصة بالواقع المادي الخارجي طالما أن هذه المعرفة مختلفة عن أفكارنا، أى أن أفكارنا عن العالم الخارجي يجب أن تتطابق مع ما في أذهاننا من معرفة وضعها الله في عقولنا.⁽¹¹⁾

لقد أراد مالبرانش أن يرد كل شئ إلى الله تعالى، بصفته خالق كل شئ، وهو ما أسماه بـ "الرؤية في الله" *La vision en Dieu*⁽¹²⁾. ويعنى بها رد كل أفكارنا إلى الله، لذلك ليس لدينا فكرة عن العالم الخارجي إلا إذا ردتناها إلى الله تعالى، حتى أن الأجسام وفكرتنا عنها نقول أنها موجودة بالضرورة في الله، لأن الله يحتوى في ذاته بالضرورة على أفكار الموجودات التي خلقها.. وبما أن النفس الإنسانية متحدة مباشرة بالله، فإن هذا الاتحاد هو الذي يمكنها من إدراك اللامتناهى، فإذا انفصلت عن ذات الله تعالى فقدت هذه الأفكار عن الموجودات المخلوقة وبالتالي فقدت كل معرفة يمكن أن يقال عنها إنها اكتسبتها، فالنفس - كما قلت - تدرك أفكارها باتحادها بذات الله تعالى أو بعبارة مالبرانش "الرؤية في الله".⁽¹²⁾

⁽¹⁰⁾ د. محمد توفيق، في الفلسفة الحديثة، الجزء الأول، ص 59.

⁽¹¹⁾ Mautner Thomas, *The Penguin Dictionary of philosophy*, p. 335.
Vision in God.

⁽¹²⁾ د. عبد الرحمن بدوى، مالبرانش ص 431.

ويرى مالبرانش أن وظيفة العقل هي العمل على الاتصال بـ الله، لأن العقل هو صوت الله في الإنسان، فمن لم يتبع صوت العقل، (أى صوت الله) فإنه يرتكب الخطايا، ويقع في كل نفيصة وعلى هذا فالعقل يهدينـاـ بأمر الله - إلى الحق، وإلى اتباع قواعد الأخلاق، ويضمن لنا صدق الأفكار على أساس مبدأ اتحاد العقل باـ الله تعالى أو حضور الله في العقل؛ لذلك يقول مالبرانش باتفاق حقائق الوحي وحقائق العقل معاً لأن مصدرهما واحد، الكلمة الإلهية، والعقل لديه سلاح الجلاء L'évidence لإدراك هذه الحقيقة الإلهية التي تقوم عليها العقيدة والدين، "ليس الجلاء سوى رؤية الحقيقة كما يراها الله ما دام الله هو الذي يلقى المعانى (والأفكار) في الذهن الإنساني".⁽¹³⁾

والعقل لا يستطيع أن يدرك الأفكار الكلية Universal ideas مثل الجنس والنوع إذا لم يشاهد الموجودات مجتمعة في واحد، لأن كل مخلوق هو مخلوق جزئي، فإذا رأينا مثلاً لا نستطيع أن نقول إننا نرى مثلاً بوجه عام وإنما لابد من تحديده كموجود أو مخلوق جزئي فنقول إننا نرى مثلاً متساوياً الساقين أو قائم الزاوية، والعقل - في اعتقاد مالبرانش - لا يستطيع أن يعرف كثيراً عن الحقائق المجردة وال العامة إلا بعون من الله الذي ينير العقل على أنحاء عديدة لا متناهية، بمعنى أن الله تعالى يمنح العقل أفكاراً كثيرة لا حصر لها عن الأشياء الموجودة في الواقع الخارجي فيدركها، أما الأفكار الكلية وال العامة والمجردة فلا يستطيع الإنسان بعقله أن يدركها بل يدركها الله تعالى بما أوتي من علم لانهائي وقدرة لا حدود لها.⁽¹⁴⁾

إذن كيف نرى كل الأشياء في الله؟

يجيب مالبرانش على هذا التساؤل بقوله:

"لا يوجد إنسان لا يقر بأن الناس قادرون على معرفة الحقيقة وحتى الفلسفـةـ الأقلـ تتوـراًـ متفقـونـ علىـ أنـ الإـنـسـانـ يـشـارـكـ فـيـ نوعـ مـنـ "ـالـعـقـلـ"ـ لاـ يـحـدـدـونـهـ.ـ ولـهـذاـ يـقـولـونـ بـأنـهـ "ـحـيـوانـ مـشـارـكـ فـيـ العـقـلـ"ـ Rationis parti cepis animalـ إذـ يـوـجـدـ شـخـصـ لاـ يـعـرـفـ -ـ عـلـىـ نـحـوـ غـامـضـ عـلـىـ الأـقـلـ -ـ أـنـ

⁽¹³⁾ د. أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 96

⁽¹⁴⁾ د. عبد الرحمن بدوى، مالبرانش ص 431 (تصرف كبير).



المميز الجوهرى للإنسان يقوم فى اتحاده الضرورى بالعقل الكلى وإن كان لا يعرف عادة من الذى يحتوى على هذا العقل وإنه لا يعنى نفسه بالكشف عنه. إنى أرى مثلاً أن $2 \times 2 = 4$ وأنه ينبغى تفضيل الصديق على العدو، وأنا على يقين بأنه لا يوجد إنسان فى العالم يرى ما أرى أنا. لكنى لا أرى هذه الحقائق فى عقول الآخرين، كما أن الآخرين لا يرونها فى عقلى أنا. فمن الضرورى إذن أن يكون ها هنا عقل كلى ينيرنى وينير كل عقل. لأنه لو كان العقل الذى احتمكم له ليس هو نفس العقل الذى يحكم إليه الصيبيون، فمن البين أننى لن أكون متيقناً - كما أنا متيقن الآن بالفعل - بأن الصيبيين يرون نفس الحقائق التى أراها أنا. وإن فالعقل الذى نحكم إليه حين ندخل فى باطن أنفسنا هو عقل كلى وأقول: "حين ندخل فى باطن أنفسنا لأننى لا أنكلم هنا عن العقل الذى يتبعه الإنسان الوجданى".⁽¹⁵⁾

وأكيد مالبرانش أن رؤية الماهية الإلهية مستحيلة الحدوث، وإنما نرى فقط آثاره فى ماهيات الأشياء، وبالطبع فهناك فرق بين رؤية ماهية الله تعالى ورؤية ماهيات الأشياء. ويدركنا مالبرانش باستحاللة البرهنة العقلية على وجود الأجسام، ويبير وجودها عن طريق الله تعالى، ومن هنا جاء تمييزه بين الامتداد المعقول اللامتناهى والامتداد المادى المتحقق بالفعل فى الأشياء الخارجية، مما يجعل معرفتنا بالموجودات معرفة جزئية فردية مشخصة توجد فى عقل الإنسان الفردى، وليس معرفة كلية لا توجد فى غير عقل الله تعالى.

وستؤدى نظرية مالبرانش "الرؤية فى الله" إلى ظهور مشكلة العلم الإلهى وصلته بالعلم الإنسانى وبعملية الخلق على وجه العموم، وسيتحول مبحث المعرفة إلى مبحث فى اللاهوت، وسيكون معنى هذا أن يطغى عنصر الوحي على عنصر العقل فى فلسفة مالبرانش.⁽¹⁶⁾

⁽¹⁵⁾ مالبرانش، البحث عن الحقيقة، الإيضاح رقم 10. عن موضوع مالبرانش للدكتور عبد الرحمن بدوى، ص 431

⁽¹⁶⁾ د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 90



3- مشكلة العلاقة بين النفس والجسم

تعتبر مشكلة العلاقة بين النفس والجسم من أقدم وأعقد المشكلات التي واجهت الفكر الإنساني على مر العصور. وحاول ديكارت في العصر الحديث أن يبحث فيها إلا أنه فشل ذريعاً خاصة عن بيان كيفية تأثير النفس في البدن والبدن في النفس إن وجد.

قال ديكارت - كما رأينا في الفصل الأول من الباب الثاني - بأن مكان النفس أو الروح الغدة الصنوبرية ثم ثبت له استحالة ذلك لأن النفس ليست مكانية، فاستبدل الغدة الصنوبرية بالأرواح الحيوانية، ولكنه أيضاً لم يستطع أن يبين كيفية تحركها أو سبب حركتها في هذا الاتجاه دون غيره، ورد سبب حركات الأرواح الحيوانية إلى الإرادة الإنسانية، وعندما وجد أن البشر عاجزون بذواتهم عاد فربط بين الإرادة الإنسانية وبين قدرة الفعل الإلهية التي تولد أفعال الناس.⁽¹⁷⁾

تقدم مالبرانش لحل هذه المعضلة معتقداً أن حلها يبدأ من إصلاح وتكلمة فلسفة ديكارت الميتافيزيقية وإصلاحها إصلاحاً عميقاً، مستهدفاً بأفكار أوغسطين وبالوحي المنزل.⁽¹⁸⁾

يبدأ مالبرانش بتقرير أن الجسم والنفس جوهران متمايزان، وليس معنى اتحادهما أن الجسم يمتلك القدرة على الشعور والتنزوع، وأن تمتلك النفس القدرة على الامتداد والحركة، كلا إن شيئاً من هذا لن يحدث، لأن هذا الاتحاد ليس جوهرياً بمعنى أن النفس والجسم يمتصان معاً، ويعملان بطريقة التناقض الطبيعي والمتبادل بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ، والتناقض بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية. فإذا

⁽¹⁷⁾ أنديه كريستون، تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، منشورات مصر المتوسط، ومنشورات عزيزات، بيروت/باريس، الطبعة الثانية، 1982، ص 115.

⁽¹⁸⁾ نفس المصدر، ص 116.

ما تلقت النفس أفكاراً جديدة انطبعت في المخ آثار جديدة، وإذا ما أحدثت الموضوعات آثاراً جديدة، تلقت النفس أفكاراً جديدة.⁽¹⁹⁾

وبهذا يقر مالبرانش الثانية الديكارتية، كما تمسك برأي جيولينكس (1624-1669) والتي أشرت إليها في الفصل الأول عند الحديث عن ديكارت ويعرف رأيه هذا بنظرية الساعتين، وذلك في محاولة من مالبرانش لشرح كيفية قيام علاقة بين النفس والجسم على أساس حركة التوازى Parallel في الحركة أو التناسب أو المتاظرة.

4- نظرية المناسبات

عندما واجهت مشكلة العلاقة الثانية بين النفس والجسم طريقاً مسدوداً، وعجز عن حلها بالطرق السائدة في عصره أو تلك التي ورثها عن تأثير بهم، قال بنظرية المناسبات أو مذهب المناسبة Occasionalism⁽²⁰⁾. لأن مالبرانش يرى أن الله تعالى يرتّب الكون بحيث تسير سلاسل الأحداث المادية والذهنية في مساراتها المتوازية على نحو يجعل الحادث في إحدى السلسلتين يقع دائماً في المناسبة الصحيحة لوقوع حدث في السلسلة الأخرى. وهو ما وضحه جيولينكس في نظرية الساعتين لكي يوضح هذه النظرية. فالساعتين تدل كل منهما على الوقت بدقة متناهية، وعندما ننظر إلى إداهما عندما يشير العقرب إلى اكتمال الساعة، نسمع دقات الساعة الأخرى، أي أنها يعملان بطريقة متوازية أو متناسبة أو متاظرة.

⁽¹⁹⁾ مالبرانش، البحث عن الحقيقة، الكتاب الثاني، الكتاب الثاني، القسم الأول، فصل 5، البندان الأول

- الثاني، عن د. عبد الرحمن بدوى، مالبرانش، ص 432.

⁽²⁰⁾ تعرّضت نظرية المناسبة إلى ترجحات مختلفة منها النظرية الالتراتصية التي قال بها د. عبد الرحمن بدوى في موسوعة الفلسفة (ص 432)، و "العلمة الطارئة" التي ترجمها هاد رضا في كتاب كريستوف "تيارات الفكر الفلسفي..."، ص 112 و "مذهب الصدقة" في كتاب د. أبو ريان "المدرسة الحديثة"، ص 109 وفي كتاب رؤاد الفلسفة الحديثة، الجزء الثاني الخاص بالدكتورة راوية عبد المعيم عباس بمعنى "العلل الإتفاقية" ص 299.

⁽²¹⁾ بوعزيز رسل، حكمت الهويّب، ترجمة د. فؤاد زكريا، الجزء الثاني، عالم المعرفة العدد 72، المجلس الوطني للطّلاقة والفنون والأداب، الكويت، صفر/رمضان الأول 1404هـ، ديسمبر/يناير 1983، ص 74

ويشبه مالبرانش النفس والجسم بهاتين الساعتين اللتين ضبطهما الله تعالى. بحيث تسيران كل في مجريها المستقل والموازي لمجرى الأخرى. ويرى مالبرانش أن التوفيق بين هذه الفكرة وبين انتظام الظواهر الطبيعية سهل للغاية؛ ف والله تعالى لا يحرك الأجسام الطبيعية صدفة، بل شاء بصورة قاطعة إنه إذا تصادمت الأجسام بصورة معينة فإنه يحركها بشكل معين. ولكن يتم تحريك هذه الأجسام في حالة اصطدامها بالمناسبة فقد خلق قوانين عامة تنظمها. وهذه القوانين هي القوانين الآلية (الميكانيكية) التي وضعها ديكارت في نسقه الفلسفى وقيد بها الله تعالى الكون.⁽²¹⁾

ويذكر برتراند رسل في كتابه "حكمة العرب" أن مثل هذه النظرية تثير بعض الصعوبات الحرجة "فكما إننا نستطيع، من أجل معرفة الوقت المضبوط، أن نستغنى عن إحدى الساعتين، فكذلك يبدو من الممكن أن نستدل على الأحداث الذهنية بالإشارة إلى الأحداث المادية الموازية لها فحسب".⁽²²⁾ وبالإضافة إلى هذه المشكلة فإن الفلسفة الماديين في القرن الثامن عشر وعلماء النفس السلوكي (المدرسة السلوكية بقيادة جون واطسون) جعلت الجسم بإمكانه الاستقلال عن النفس، وبالتالي جعلوا النفس زائدة عن الحاجة، وفي أحسن الأحوال جعلوا الجسم نفسه غير ضروري في جميع الأحوال.⁽²³⁾

وخلصة الرأي أن الله تعالى هو العلة الفاعلة الوحيدة لكل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان جمعاً وما ينجم عن القوى الطبيعية من آثار، فإن إرادة الله تعالى أرادت منذ الأزل وستظل تزيد إلى الأبد ما يحدث.⁽²⁴⁾

أما ما يزعمه الفلسفه من آراء فكلها هراء والدليل على ذلك دليلان

يقدمهما، مالبرانش:⁽²⁵⁾

⁽²¹⁾ أندريل كريستون، تياتر الفكر الفلسفى، ص 112.

⁽²²⁾ برتراند رسل، حكمه العرب، ص 74.

⁽²³⁾ نفس المصدر، ص 75.

⁽²⁴⁾ د عبد الرحمن بدوى، مالبرانش، ص 432.

⁽²⁵⁾ أندريل كريستون، تياتر الفكر الفلسفى، ص ص 109 - 110.

- أ- اختلاف الفلسفه المحزن حينما يتحدثون في هذه المسألة، فمنهم من يؤكّد على العلل الثانوية ومنهم من يؤكّد على الأعراض، وتظل المشكلة قائمة تؤكّد عجز الجميع عن حلها بعيداً عن الله تعالى وإرادته التي لا تفهُر.
- ب- لا يستطيع جسم مهما أُوتى من قدرة على الحركة بل مهما أُوتى من قدرة على الفعل أن يفعل شيئاً أو يتحرك في أي اتجاه مهما كان بسيطاً بدون إرادة الله وقدرته وإنما نتفوه بكلمة الكفر". إن الإله الواسع الحكمة لا يمكنه أن يريد إلا ما هو أهل إن صح القول، لأن يراد. ولا يمكنه أن يحب إلا ما هو مستحب .".

5- الحرية الإنسانية

لقد أدى العرض السابق لمالبرانش عن العلة الفاعلة والتي أرجعها كلية إلى الله تعالى إلى عدة مشكلات منها مشكلة الجوهر، ومشكلة أخرى أكثر أهمية وهي الحرية الإنسانية، لأننا إذا نسبنا العلة الفاعلية الحقيقية الوحيدة لكل أفعالنا الإنسانية وكل ما ينجم عن القوى الطبيعية من ظواهر إلى الله تعالى، فأين الحرية الإنسانية؟

نافش مالبرانش الحرية الإنسانية بطريقة سوفياتية غريبة، فلما يتوجب قول بعض النقاد إن الله تعالى "سمح بالمعصية عندما ترك آدم (عليه السلام) يسقط في الغواية دون أن يمد إليه يد العون الإلهية، فإذا كان ذلك كذلك فإن الله الذي كان يعلم بعصيّان آدم (عليه السلام) سمح بها ولم يساعده بمنعه منها. ولكن هذه المغالطة تفتح باب الهرطقة على مصراعيه، وتقلب الأديان والأخلاق رأساً على عقب.(²⁶⁾

فهل هذا ممكن بحسب نظريات مالبرانش التي وردت بكتبه المختلفة؟

إن هذا السؤال يجرنا إلى طرح مزيد من التساؤلات منها:

- أ- هل يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين نظرية مالبرانش في اختصاص الله تعالى بالقدرة وحده على الفعل؟
- ب- هل يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين نظرية العون النصرانية؟
- ج- هل يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين معرفة الله تعالى بالمستقبل؟

⁽²⁶⁾ نفس المصدر، ص 122



للإجابة على مثل هذه التساؤلات نذكر أن الله تعالى وهب الإنسان إرادة ولكنه قيدها بمشيئته، وفي نفس الوقت يهب الإنسان الحركة في كل لحظة من لحظات حياته، مما يعني أن الإرادة آنية يهبها الله تعالى للإنسان في كل آنة من آنات وجوده، ولكن هذا القول قول مردود، فالإنسان على هذا لا يتمتع بحرية الإرادة فكيف يحاسبه الله تعالى على أفعاله، لقد انتفت المسئولية إذا قلنا بالقضاء والقدر المطلق.

فلا بد إذن من مخرج.

لم يجد مالبرانش مخرجاً إلا أن يعود إلى الخيرات المتأهية والخيرات اللامتأهية، جعل الأولى للإنسان والثانية خص بها الله تعالى، أما سبب الخطيئة الأولى فلا يعود إلى أن الله تعالى أراد المعصية للإنسان، وإنما يعود لكون الإنسان مركب من عنصرين أو جوهرين أحدهما يتسامي به وهو النفس والأخر يهبط به إلى مدارج المعصية وهو البدن.

أما العون الإلهي للإنسان فليس بواسع الإنسان رفضه أو قبوله ولكنه يفرض عليه فرضياً مثلاً يقول أصحاب المذهب الجنسي. أما أصحاب المذهب البلاجي فيعزون للإنسان حرية الاختيار، عندئذ يقول مالبرانش بخطأ الاتجاهين، وعرض رأياً آخر مؤداه "إن الله هو الذي يولد الإرادة، ونحن الذين نساعد".⁽²⁷⁾

وبالنسبة للحرية الإنسانية ومعرفة الله تعالى للمستقبل، لم يستطع مالبرانش بعقله المحدود أن يفهم كيف يدرك الله سلفاً أن إرادة الإنسان ستتخذ قراراً ما، ولكنه سلم به تسلیماً. وتظل الحرية الإنسانية لغزاً من الألغاز. ثم يعود فيرد للإنسان قدرًا من الحرية المحدودة في الاختيار لكي يفسر بها وجود الشر في العالم، فحرية الاختيار الإنسانية هي سبب الشرور في العالم، لأن الإنسان يوجهها وجهة سيئة مثل التمتع بمباح الحياة والتمتع بالمنع الحسيّة والشهوة فقد "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنيين

⁽²⁷⁾ نفس المصدر، ص 125 - 126.

والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسمومة والأنعام والحرث ذلك منّاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب".⁽²⁸⁾

"ويعطينا مالبرانش تفسيرًا لنشأة الحرية الإنسانية فيرى أن الله هو الذي خلق الإرادة في الإنسان وبث الحرية فيها حيث يعتمد الفعل الإرادي لنا على هذه الحرية، غير أن تحقيق هذا الفعل يتم بمساعدتنا حين نستخدم هذه الحرية في أداء الأفعال، والأفضل لنا أن نستخدم ما وهبنا به الله في طاعته وعدم معصيته وهذا هو الخير الأقصى الحقيقي".⁽²⁹⁾

6- الأخلاق والسياسة عند مالبرانش

يذكر مالبرانش في كتابه "رسالة في الأخلاق" (1684) أن الإنسان غالباً ما يسعى نحو سعادته، ولكن هذه السعادة لن تتأتى له إلا بالتشبه بالله تعالى، فإذا أرضينا الله تعالى تحققت لنا السعادة إن الإنسان يبدى تمنيات عاجزة في حد ذاتها، والذي يقوم بتحقيقها هو الله وليس نحن، ومن الجريمة أن يحاول الإنسان فعل شيء مخالف لقدرة الفعل الإلهي.⁽³⁰⁾

علينا إذن أن نتخذ الله تعالى كنموذج، آخذين درجة كمال الأشياء بعين الاعتبار وذلك حتى ينضبط السلوك الفردي والسلوك الجماعي في أن واحد ويتم ذلك بالتعايش السلمي الأخلاقي مع الآخرين ومن خلال التخطيط والتنظيم السياسي أيضاً.

أ: بالنسبة للتعايش مع الآخرين

لابد من إقامة مجتمع يقوم على النظام والمصالح الخاصة لأفراده، إلا أنه يجب على أعضاء المجتمع التمسك بأهداف الفضيلة التي تمثل في الفضائل الدينية، فالدين أهم الأشياء جميماً. ويعطينا مالبرانش مثالاً على الفضائل يقول أن النبي يجب أن يعامل سائقه الخاص معاملة أفضل مما يعاملها لحصانه لأن السائق إنسان وهذه الصفة تجعله أكمل من الحewan،

⁽²⁸⁾ سورة آل عمران، الآية 14.

⁽²⁹⁾ د محمد توفيق، في الفلسفة الحديثة، ص 64.

⁽³⁰⁾ أندريه كريستون، تيارات الفكر الفلسفى، ص ص 128-129.

أما إذا فعل العكس فإنه يتهم بعدم التقيد بسلسل النظام Order فحسب النظام لا يختلف عن المحبة La charité فأولهما هو حب النظام، والثاني هو حب الإحسان".⁽³²⁾

بـ: التنظيم السياسي

هناك سلطتان في العالم من هما الله السيادة: الكنيسة والدولة. إن مهمة السلطة المدنية إبقاء المجتمعات المدنية. ومهمة السلطة الدينية إقامة وإبقاء المجتمع السماوي الذي يبدأ على الأرض ولا ينتهي أبداً. فإذا كان المجتمع السماوي أكمل من المجتمع المدنى، فيجب علينا أن نعمل من أجله وأن نطيع السلطان طاعة تامة، ولا طاعة للحاكم حين بأمر بشئ ضد الله تعالى نفسه أو ضد السلطة الممثلة له، حينئذ يجب مقاومته والإطاحة به، ويمنح مالبرانش حق الثورة للكنيسة فقط، وهي ممثلة سلطة المجتمع السماوي.⁽³³⁾

رابعاً: إيجاز فلسفة مالبرانش

يمكن إيجاز فلسفة نيكولا مالبرانش في النقاط الآتية:⁽³⁴⁾

- 1- المعرفة ممكنة فقط بفضل رؤيتنا لجميع الأشياء في الله. فهي تبدأ غامضة بعض الأفكار عن اللامتناهی ثم إلى المتناهی عن طريق تحديدها. فالمعرفة تبدأ عادة بأفكار عامة تدور حول الكائن اللامتناهی.
- 2- إن معرفتنا بالأشياء الجزئية هي معرفة بها كما هي في عقل الله، والأفكار الجزئية هي مشاركات لأفكار اللامتناهی، مثل ذلك: فكرتنا عن كائن لا متناهی، لذلك فالأشياء الجزئية هي مشاركات غير كاملة مع الكائن المقدس The Divine Being، فإذا حافظنا على هذه المشاركة لم نخطئ في أحکامنا. ونفس الأمر كان بالنسبة لديكارت، فقد كان الوضوح بالنسبة إليه هو معيار الصدق دائمًا.

⁽³¹⁾ نفس المصدر، ص 130.

⁽³²⁾ د عبد الرحمن بدري، مالبرانش، ص 433

⁽³³⁾ أندريه كريستون، تيارات الفكر الفلسفى، ص 131.

⁽³⁴⁾ Reese, William, Dictionary of philosophy, pp. 327-328.



- 3- إن المعيار الذى نتخذه للفرقة بين قوة الله وقوة الطبيعة هو التماهى واللاتماهى، فال أجسام المادية الممتدّة تعتمد على الله فى قوتها وحركتها، لذلك قال مالبرانش بنظرية المناسبات **Occasionalism** حيث جعل الله هو العلة الكافية **Efficient cause** لحركة الأشياء، سواء بين الأجسام أو بين النفوس والأبدان.
- 4- تختلف النفس الإنسانية عن الجسد في أنها تمتلك القوة والحرية، هذا على الرغم من أن إرادة الإنسان مجرد "مناسبة" **Occasion** لإحداث النشاط القادر لله أو إحداث فعل القدرة في عالم الأشياء الممتدّة.
- 5- إن موقف مالبرانش من القيم **Values** هو موقفه الذي لاحظناه في المعرفة، فإن حب الإنسان للسعادة، وحبه لذاته ولا يقتصر أنه هو في الواقع موقف غامض ومضطرب إذا لم يكن من خلال حب الله وفي الله. ويفسر حب الإنسان وميله نحو الكلى دون الجزئى، وحب الله على حب الذات بسبب سقوط الإنسان في معصية الله "الخطيئة الأولى". لذلك اعتقد مالبرانش أن حب النظام هو الأساس الكلى العام المتنين لإقامة الفضائل.
- 6- لم يجعل مالبرانش الله مسؤولاً عن الشر في العالم بل ربط الخير الكلى به، لأن الشرور تبدو فقط في الأشياء الجزئية الموجودة، وهي تحول إلى خير إذا عادت وارتبطة بالأشياء الكلية.

تعقيب

يتضح لنا مما سبق كيف تفاعلت فلسفات الأفلاطونية الحديثة مع الأو古سطينية مع الديكارتية مع الكثلكة النصرانية في نسق مالبرانش الفلسفى، ولعل هذا التفاعل هو ما أدى به إلى الخلط أحياناً، والتناقض أحياناً أخرى، والتشویش في أحياناً ثالثة. فقد حاول إكمال النقص في فلسفة ديكارت، والتوفيق بين ديكارت وأوغسطين، إلا أن العنصر الدينى لديه تغلب على العنصر العقلى بسبب توجيهه لكل الفلسفات التي تأثر بها وتفاعل معها وجهة نصرانية خالصة، كما أدى به هذا الموقف - غير المتصر - إلى الوقوع في مصيدة "وحدة الوجود" التي ستتجلى عند سبينوزا - كما سنرى في الفصل التالى، لأنه ودون أن يأخذ حذره قرر أن كل مدرك، أى كل

الموجودات الجزئية المشخصة التي يدركها الإنسان، تشارك في المعانى الأزلية التي ينطوى عليها العقل الإلهي. والله وحده هو العلة الوحيدة المفتردة في الوجود التي تتصرف وفق الإرادة الإلهية الكلية التي تخلق خلقا دائمًا مستمراً، أما بقية العلل في الكون فما هي إلا مناسبات، وأثاراً من آثار النظام والقوانين التي هي من صفات الله.⁽³⁵⁾

وإذا عرفنا أن فعل "يسبب" To Cause يعني فعل "يخلق" To create وأن فعل الخلق خاص بالله، عرفنا لماذا شغل توما الأكويني نفسه بإنكار وجود طبائع أو أشكال جوهيرية ذات فعالية، لكي يعزّز كل فعل وفاعليّة الله وحده، أو بمعنى آخر يعزّز كل فعل ذو فاعليّة الله وحده، واستمر مالبرانش فيما بدأه توما الأكويني حتى أنه جعل الفاعليّة إحدى كمالات الله، بالإضافة إلى الحقيقة، وفعل الخلق، والقدرة على كل شيء، وهي العناصر الأساسية لكل فلسفة تزيد فلسفة نصرانية خالصة.⁽³⁶⁾

ولكنني أرى أن هذه الصفات التي منحها توما الأكويني وبالتالي منحها ديكارت ومالبرانش من بعده لله، إنما هي صفات الله في مذهب التوحيد الإسلامي، ولكن مذهب التوحيد الإسلامي لا يجعل الإنسان أو غيره مشاركين الله في شيء، كما حاول فلاسفة النصارى ذلك بسبب عقيدة التقليد وإحلال اللاهوت (الله) في الناسوت (الإنسان) مما أوقعهم في مشكلات دينية استعانت على الحل وبالتالي أحالوها إلى "عقيدة الأسرار" لاستحالة حل هذه المشكلات، عكس مذهب التوحيد الإسلامي الذي نزعَ الله تعالى عن كل شرك، فكان هو الأول والآخر، الظاهر والباطن، وهو على كل شيء قادر وإليه المصير.

ففقد أعطى الله تعالى الإنسان حرية الإرادة يفعل في حياته ما يشاء: وقال في كتابه العزيز: "ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وديناء النجدين"، وقال تعالى "من شاء فليؤمِن ومن شاء فليكُفِر" وقال أيضًا: "الإنسان على نفسه بصيرًا"، ولكن هذه الحرية وإن كانت تبدو مطلقة إلا

⁽³⁵⁾ د. أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 90.

⁽³⁶⁾ إيان جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص 26.

أنها تقع في محيط علم الله الكلى خاصة العلم بالغيب، فالله تعالى علم منذ الأزل بعلمه المحيط أن هذا الإنسان سيفعل بإرادته كذا وكذا فكتب عليه ما علم من أمر العبد. فلا يأتي مالبرانش أو غيره بعد ذلك فيقول إن الإنسان يشارك في عقل الله، وأن علمه لا يتم إلا إذا نظر في الله. وأن الله كان يمكنه أن يمنع آدم (عليه السلام) من الوقوع في الغواية، ثم يقسم الخيرات هذه الخيرات الامتناهية لله بزعمه، وهذه الخيرات الجزئية للإنسان، فهما شريكان هذا بالكل وهذا بالجزء، وأن الله يولد الإرادة ونحن نساعد، فلنساعد أنفسنا، فالله تعالى منزه متعال، خلق كل شيء من الإنسان إلى أصغر جزء، وبث في الكون قوانينه ونظرياته وعلومه وترك الإنسان يبحث ويتعلم ويتعب ويؤجر فيشكرا.

وبالإلت الفلاسفة النصارى "الكبار" أمثال الأكويتي ودبكارت وما لبرانش وغيرهم من سبأته ذكرهم هنا، عندما نقلوا عن المسلمين نقلوا ما نقلوه بأمانة بدلاً من تشويه الحقائق، وقلب الأمور.

وإذا أردنا أن ننقد فلسفه مالبرانش مزيداً من النقد فلن يتسع المجال لذلك، ولكن يمكن أن نقول عنها أنها فلسفة دينية أراد أن يتخذ من الفلسفه مطية لكي يقدم معتقداته الدينية، وبالتالي لم يمنح العقل الإنساني أية فرصة للتغيير عن ذاته، وعاد بمشكلة العقل الإلهي الثابت الساكن كمثل أفلاطون إلى ما كان يعانيه أفلاطون حين قدم نظرية المشاركة، مشاركة المثل لعالم الأشباح أو العكس، وعبر عنها في محاورات بارمنيدس والسوفسطائي وفيليبيوس.

وجعل من الممكن خلق نفوس بدون أجسام، وبذلك أنكر الإحساسات التي تشعر بها الأجسام ولا توجد بذاتها وغيرها كثير.

وعلى الرغم من اعتبار نيكولا مالبرانش أحد الفلسفه الميتافيزيقيين الكبار في عصره، إلا أن نظرياته الفلسفية تعرضت لنقد الآخرين أمناً، وبابيل Bayle، ولبينتر ولوك، ولكنها تركت بصماتها بقوة على فلسفة بركلـي المتأالية وعلى تحليل العلية لدى هيوم.⁽³⁷⁾

⁽³⁷⁾ Mautner, Thomas, the penguin Dictionary of philosophy, p.



الفصل الرابع
باروخ سبينوزا
Baruch spinoza

1677 – 1632

مقدمة

لا شك أن فلسفة نيكولا مالبرانش فتحت السبيل أمام العديد من المذاهب والأفكار الفلسفية إما بالنقد، وإما بالتعديل، وإما بالتطوير، وسوف نرى كيف مهدت السبيل لفلسفة مثالية نبتت في قلب غابات التجريبية الإنجليزية عند بركل، كذلك مهدت السبيل لتحليل العلية عند هيوم، ولكنها فتحت الطريق على مصاريعه أمام باروخ سبينوزا الذي يتجه ويقدم على تقديم مذهب من أخطر المذاهب الفلسفية وهو مذهب وحدة الوجود، وتتمثل خطورته في أنه يهدم الأديان السماوية المنزلة هدماً، ويائى الحياة من قواuderها.

أولاً: سيرة حياة سبينوزا

ولد باروخ (بنديكت) سبينوزا^(*) Benedict (Baruch) de Spinoza في 24 نوفمبر عام 1632م في إمستردام عاصمة هولندا، وتوفي في لاهاي في شتاء عام 1677 The Hague.

كان والده من التجار اليهود الناجحين، يتمنى أن يرى ابنه أحد الحاخams المرموقين، ولكن باروخ كان أشد حباً للحقيقة منه للنجاح، فابتعد عن الدين وعن عالم المال في آن واحد وكرس جهوده للبحث عن الحقيقة عن طريق التأمل والدراسة.⁽¹⁾

وكان سبينوزا ابنًا لأسرة يهودية رحل أجدادها عن ديارهم في البرتغال لكي يجدوا مكانًا يمكنهم فيه أن يعبدوا الله على طرقتهم الخاصة.

^(*) تعني الكلمة باروخ العبرية، بنديكت اللاتينية "المبارك".

⁽¹⁾ هرئي ودانلي توماس، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر، ترجمة عصام بوية، الجزء الأول، دار الهلال العدد 313، القاهرة، حرم 1397هـ - يناير 1977، ص 123



فقد تسبب خروج المسلمين من إسبانيا والبرتغال أى من دولة الأندلس الزاهرة فى أن تنهز محاكم التفتيش النصرانية الفرصة لكي تنشر حكمًا دمويًّا يسوده التعصب الديني، والانتقام من المسلمين ومن غير النصارى على الاطلاق، مما جعل الحياة لغير النصارى غير مريحة، وقد استخدم رسول

تعبير "غير مريحة" تخفيفاً لهول الحياة في ظل تلك المحاكم النصرانية.⁽²⁾

وكانت هولندا أثناء عصر الإصلاح الدينى فى حرب لا هوادة فيها ضد حكم الطغىان فى إسبانيا، فأصبحت ملأً لضحايا الاضطهاد، وأصبحت Amsterdam عاصمة هولندا موطنًا لطائفة يهودية كبيرة. كانت أسرة سبينوزا من بين هذه الطائفة.⁽³⁾ وهم من سلالة اليهود الماران Marane.

وببدأ سبينوزا دراساته بدراسة التوراة والتلمود وشعر القدماء وعلم المحدثين، كما انكب على دراسة الآراء الفلسفية لمعاصريه، وقام بتحليل الميتافيزيقا الخلقية التي وجدها في كتابات موسى بن ميمون Moses، وليفي بن جرسون، وابن جبرول، وحسدائي من اليهود، وتوافر على دراسة الأخلاق الميتافيزيقية عند غير اليهود أمثال أفلاطون وأرسطو وأبيقر وجيورданو برونو وديكارت، كما درس اللاتينية على يد الأستاذ الهولندي فان دن إندى Van den Ende الذي علمه بالإضافة إلى اللاتينية "العلم الجديد" New science ويتمثل في أعمال كوبرنيكوس Copernicus، وجاليليو Galileo، وكبلر Kepler وهارفي Harvey، وهوينجز Huygens وديكارت Descartes،⁽⁴⁾ بالإضافة إلى الرياضيات والعلوم الطبيعية.

وكما تعلم سبينوزا على يد فان دن إندى العلم تعلم الحب أيضًا على يدي ابنته التي كانت تتعاون أباها في التعليم، وتعلم سبينوزا اللغة اللاتينية، ونسى في غمرة الحب أنه فقير، وأنه يهودي، فطلب يدها، ولكنها ذكرته بما

⁽²⁾ برتراند رسل، حكمة العرب، ص 76.

⁽³⁾ نفس المصدر، نفس الموضع

⁽⁴⁾ د أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 93.

⁽⁵⁾ Saw Ruth Lydia, Spinoza, in: The concise Encyclopedia of Western philosophy, p. 302.

نسى، ومنحت يدها تلميذاً آخر من تلميذ والدها هو كركرنج وهو أفضل من سينوزا من جهتين، فهو غنى، وهو غير يهودي.⁽⁶⁾

وكان من بين أساتذة سينوزا المعلم اليهودي رابل مانسا سيه بن إسرائيل Rabil Manasseh ben Israels الذي تفاوض مع زعيم الثورة الإنجليزية كرومويل Cromwell وأعلن الجمهورية في إنجلترا لأول مرة واستمرت إحدى عشرة سنة حتى سقطت وعاد الحكم الملكي الذي استمر حتى اليوم، قلت تفاوض معه من أجل عودة اليهود مرة أخرى إلى إنجلترا، وبالفعل عادوا إليها، واستطاعوا أن يحصلوا منها بعد ذلك على عدد من وزير خارجيتها "بلفور" بأن يقيموا لهم وطنًا على أرض فلسطين العربية الإسلامية⁽⁷⁾.

بعد أن أتم سينوزا تعليمه واجه حادث هام غير من مسار حياته، فقد مات أبوه عام 1653م، وهو اليهودي صاحب المركز المرموق، ترك ثروة كبيرة حاولت أخت له غير شقيقة أن تستحوذ على نصيبه منها فوشت به لدى السلطات اليهودية واتهنته بالإلحاد والخروج عن ملة اليهود، ولكن المجلس اليهودي بمكره أراد أن يستميل سينوزا الشاب فأعترف به ابنًا لأبيه ورد عليه ثروته لعله يعود عما اتهم به، عندئذ تنازل طوعية واختياراً عن حقوقه المادية لأخته، وصمم على أن يكسب حياته المعيشية بذراعه، فكان يعمل في صقل العدسات وبيعها.⁽⁸⁾

حاول أighbors اليهود استمالته إليهم، وعرضوا عليه مبلغ خمسمائة دولاراً في العام - وهو مبلغ كبير في ذلك الوقت - لكي لا يذيع أفكاره على الناس، ولكنه رفض، فحاولوا أغتياله على عادة اليهود في التصفية الجسدية لكل من يعارضهم أو يخشوا على أنفسهم منه، وذلك بطعنه بخنجر ولكنه نجا، ورأى أنه لم يعد آمناً فيمستدام فرحل سرًا إلى لاهاي، واعتكف في داره يচقل العدسات وبيعها له أصدقاؤه ليعيش من مالها،

⁽⁶⁾ هنري وداتلي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص 124

⁽⁷⁾ op. Cit., p. 302.

⁽⁸⁾ د. أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 94

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ويصل الأفكار ويدجها في كتبه، فكان يعمل بالحكمة القائلة "أشغل يديك ببضاعة الأرض، واسغل رأسك ببضاعة السماء".⁽⁹⁾

"وهكذا ظل سينوزا وحيداً مع أفكاره ومؤلفاته غريباً وسط قومه وبني جلدته، معتزلاً العالم "وكأنه دودة الفرز في شرنقتها"، يبعث من غرفته المتواضعة فوق سطح أحد المنازل بعدساته - التي كان يجيد صنعها - لإصلاح البصر، ويبعث في الوقت نفسه بأفكاره وتعاليمه لإنارة البصيرة".⁽¹⁰⁾ عاش سينوزا حياة زهد وتنشف وعزلة آثر فيها السلامة الجسدية والنفسية كما آثر فيها التأمل والفكير على المجد والشهرة، وعلى الرغم من ذلك ذاعت شهرته، ويقال أنه تقابل مع ليبرنتر في لاهاي. وفي عام 1673 عرض عليه أمير بافاريا كرسى الفلسفة في جامعة هيدلبرج، ولكنه رفض قبول المنصب وما يتبعه من حياة رغدة وسعة في الرزق، وشهرة بين الفلسفه والمفكرين قاطبة، وقال له في معرض رفضه المذهب:

"أعتقد أننى لو تفرغت لتعليم الشباب فسوف أكتفى عن ممارسة الفلسفة. فضلاً عن ذلك فإني لا أدرى ما هي الحدود التي ينبغي على أن أحصر فيها حرية التفاسف حتى لا أبدو راغباً في الخروج على العقيدة السائدة... وهكذا ترى إننى لا أعمل نفسي بالأمل في حظ أفضل. بل إننى سأمتنع عن إلقاء ال دروس لسبب واحد هو إيثارى السكينة التي اعتقاد أننى أستطيع اكتسابها على أفضل وجه بهذه الطريقة".⁽¹¹⁾

كما قدم له أحد المعجبين بفلسفته من أثرياء التجار في أمستردام منحة مالية، ولكن سينوزا رفضها بإباء وشتم، كما رفض عرضًا آخر من ملك فرنسا لويس الرابع عشر زوج ماري أنطوانيت - المشهورين في تاريخ العلم بعلاقتها بالثورة الفرنسية وما آل إليهما مصيرهما التعس من موته وأزدراه - وفضل سينوزا أن يعيش فقيراً معدماً يلبس رث الثياب، ويأكل من خشن

⁽⁹⁾ هری ودانلی توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص 126

⁽¹⁰⁾ د. محمود هدى رقرقى، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 108.

⁽¹¹⁾ برتراند رسل، حكمه الغرب، ص 77



الطعام وأقله حتى يظل حرّاً متحرراً من أية قيود "فالرجل الحر سيد نفسه وليس بخادم لأحد".⁽¹²⁾

وعلى الرغم من توافر بعض المصادر التي نفيتنا في الكتابة عن سيرة حياة باروخ سبينوزا، إلا أنه من المعروف لمن يكتبون عن حياته نقص المصادر التي يستقى منها هؤلاء الكتاب معلوماتهم عن سيرته الذاتية إلا إنه يمكن أن نشير هنا إلى أهم المصادر التي يستقى منها الكتاب مصادر معلوماتهم عنه، وهي تاريخ حياته كما كتبه الطبيب لوکاس Lucas، وتاريخ حياته الذي سجله القس كوليروس Colerus، ونبذة عن حياته لا تشفى الغليل في القاموس النجدى الذى وضعه الفيلسوف الفرنسي Byale، وبعض الوثائق التى ضمنها كتاب فرونثال Freudenthal عن حياة سبينوزا وأسرته ومؤلفاته، فضلاً عن بعض المصادر العربية.⁽¹³⁾

ثانياً: مؤلفات سبينوزا

كان سبينوزا كثير الأفكار عميق في مادته العلمية، إلا إنه لم يكن ليوح بتعاليمه وأفكاره إلا لمن كان يثق في قوّة أخلاقه يتوضّم فيه الإدراك السليم والفهم الواضح، لذلك لم يكن سبينوزا يندفع في نشر مؤلفاته، ويقال إنه لم ينشر في حياته غير كتابين اثنين فقط ظهر الأول وعلى غلافه إسم سبينوزا، وظهر الثاني غفل من اسمه.⁽¹⁴⁾

ولقد اتّخذ سبينوزا من اللغة اللاتينية لساناً ولغة يحرر بها مؤلفاته، ماعدا كتاباً واحداً هو "الرسالة الموجزة في الله والإنسان" فقد فقد الأصل ولم يتبقّ غير ترجمتان هولنديتان نشرتا عام 1852.⁽¹⁵⁾

⁽¹²⁾ انظر: * د. محمود جدي زقروق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 105

** هنري توماس، أعلام الفلسفة، ترجمة متى أمين، القاهرة، 1964، ص 227-233.

⁽¹³⁾ انظر: * د. على المعتلي محمد، تأريخات فلسفية حديثة، ص 161

• د. فؤاد ذكرياء، سينوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرض - دار الأنوار، بيروت، 1966.

* Pollock, Frederick, Spinoza (his life and philosophy), London, Duckworth, 1912.

⁽¹⁴⁾ د. محمود جدي زقروق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 111

⁽¹⁵⁾ د. على عبد المعتلي محمد، تأريخات فلسفية حديثة، ص 163

وفيما يلى بيان بمؤلفات سبينوزا التى تركها لنا:

1- رسالة في إصلاح العقل 1661

Treatise on the Improvement of the understanding

بدأ سبينوزا تأليف الكتاب عام 1661 ولكنه لم يكمله فظل ناقصاً.

ويعتبر مقدمة في المنهج وفي قيمة المعرفة أى أنه يعتبر منطقاً جديداً أو مدخلاً للمنهج الجديد على غرار محاولات فرنسيس بيكون في "الأورجانون الجديد" عام 1620 وكتاب "المقال عن المنهج لديكارت" عام 1637. ويبين فيه سبينوزا المنهج القويم الذى يؤدى بطريقة مثلى إلى معرفة الأشياء معرفة حقيقة لا لبس فيها.

2- مبادئ الفلسفة الديكارتية مبرهنة على الطريقة الفلسفية
(*) 1663

Principles of Descartes philosophy

كان هذا الكتاب في البدء عبارة عن محاضرات ألقاها سبينوزا على أحد طلبة الفلسفة، وبناء على رغبة صديقه الطبيب لو ديفيج ماير عذله وتوسيع فيه، وقام هذا الطبيب بنشره مصحوباً باسم سبينوزا عليه. وقد اعتبر تمهيداً لفلسفة التي تأثر فيها بديكارت وفي آخر الكتاب ملحق عن الأفكار الميتافيزيقية Metaphysical Thoughts اعتبره البعض مؤلفاً آخر لسبينوزا وهو ليس كذلك بل مجرد ملحق للكتاب.

3- الأخلاق مؤيدة بالدليل الهندسى 1665

Ethics Demonstrated According to the Geometrical order.

يعتبر كتاب الأخلاق هو مؤلف سبينوزا الرئيسي، وعلى الرغم من الانتهاء منه عام 1665 إلا أنه أحجم عن نشره خشية أن يصيبه من السجن والتعذيب والحرق من نشر أفكار مماثلة أمثال جيوردانو برونو وجاليليو، وقد تناول فيه موضوعات عن الله تعالى والألوهية وطبيعة ومصدر النفس، والانفعالات، والرق الإنساني أو العبودية وقوة العاطفة، وقوة العقل أو الحرية

^(*) Renati des Cartes principia philosophiae, with an appendix

Cogitat Metaphysica



الإنسانية، وأخيراً موضوع الأخلاق بمعناها الضيق في القسمين الآخرين من الكتاب.

وكان كتاب الأخلاق لسبينوزا من أبرز الأنساق الميتافيزيقية في تاريخ الفكر الفلسفى، لأنه أحاط بموضوعه إحاطة شاملة، وتناول بتفصيل دقيق جميع مسائله وجوابه، ولم يترك أية "شاردة أو واردة" إلا وجاء بها، فجاء عمله محكماً، مما جعل إنجاز ديكارت وللينتر في هذه النواحي يبدو هزيلًا بالمقارنة وإنجاز سبينوزا.⁽¹⁶⁾

ولعلنا ندرك لماذا جعل سبينوزا السعادة في نهاية الكتاب على الرغم من أن الكتاب كله مسمى بالأخلاق، لأن غاية الإنسان هي السعادة والعمل من أجل الوصول إليها. ومن هذا يبدو أن سبينوزا يتوجه اتجاهًا رواقياً في الأخلاق.

4- رسالة في اللاهوت والسياسة 1670

Tractatus Theologico politicus

وكان سبينوزا قد أتم تأليفه عام 1665 ونشره عام 1670 دون ذكر اسمه، فضلاً عن احتواء الكتاب على بيانات مضللة للسلطات التي تصدت له وحرمته مما تسبب في انتشاره أكثر بين الناس.

وقد احتوى الكتاب على مسائل هامة حول الوحي والنبوة والمعجزات وحرية الاعتقاد، ومنهج دراسة النصوص الدينية وغيرها من الموضوعات التي بينت إلحاده للأخرين.

ولبيان هدفه من تأليف الكتاب قال: "وفيها (أى رسالته في اللاهوت والسياسة) تم البرهنة على أن حرية التفاسف لا تمثل خطراً على التقوى أو

⁽¹⁶⁾ ريتشارد شافت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد جدي محمود، الألف كتاب الثاني 132، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص. 83.

على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة، وعلى التقوى ذاتها في آن واحد".⁽¹⁷⁾

5- رسالة في السياسة 1676 / 1677

Tractatus politicus (political Treatise).

رسم سبينوزا في هذه الرسالة الخطوط العامة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع من نظام حتى لا يسقط في أيدي الحكم الديكتاتوريين أو حكم القوة الغاشمة، وحتى ينعم المواطنون في المجتمع بالسلام والأمن والطمأنينة والحرية.

6- قواعد النحو العبرى 1677/1676 م

7- مراسلات العلماء والمفكرين لسبينوزا وردوده عليها. 1671 / 1677 م.

8- رسالة قصيرة في الله والإنسان وسعادته 1852

Short Treatise on God, Man, and his well - Being.

وجد بعد وفاة سبينوزا ونشره بومر Boehmer عام 1852 أى بعد وفاة سبينوزا، وكان سبينوزا قد كتبه باللغة اللاتينية حوالي عام 1660 لدائرة محدودة من الأصدقاء، ثم اتضحت أهميته في توضيح كتابه الأساسي "الأخلاق" وبعد تمهيدها ومقدمة له، ولكن الأصل اللاتيني فقد ولم يجد بومر غير ترجمة هولندية له فنشرها.⁽¹⁸⁾

وقام سبينوزا كذلك بترجمة العهد القديم Old Testament إلى اللغة الهولندية، ودفع مواطنه الهولنديين إلى التعرف على الإنجيل Bible الذي

⁽¹⁷⁾ انظر ترجمة الكتاب المذكور للدكتور حسن حنفي، صدرت عن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام 1971.

⁽¹⁸⁾ اعتمدت في سرد مؤلفات سبينوزا على كتب منها:-

* د. كريم مقى، الفلسفة الحديثة

* د. محمود زقروق، دراسات في الفلسفة الحديثة.

* د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة.

A Brief History of philosophy. *

أساءوا فهمه، ولكنه لم يستطع الوصول بهذه الأعمال إلى نهايتها حيث سبقت يد المنون يديه ومات وهو في سن الخامسة والأربعين من عمره.

ثالثاً: نسق سبينوزا الفلسفى

يقال إن عدداً قليلاً من فلاسفة العصر الحديث هم الذين قاموا بأداء أعمالهم بدقة بالغة ونظام لا يحيد، ولأن سبينوزا قد عاش حياة منعزلة منبوداً من أقاربه وأصدقاء شبابه كان عليه أن يشعر باليأس. إلا أن الأمور سارت عكس ذلك تماماً.

وبسبب ظروف حياته الأسرية والاجتماعية من حوله كرسى سبينوزا حياته للفلسفة لأنها شعر ب حاجته لخير أسمى يعيش من أجله، وسعادة قصوى يسعى إليها، يمنحانه الشعور بالرضا النفسي والعقلى معاً، مستقلاً في ذلك عن العالم الخارجى، ومبعداً عن ظروفه المحيطة به.⁽¹⁹⁾

وقد قال سبينوزا في ذلك:

"وهكذا فقد شعرت أنى أعيش فى حالة خطيرة، فأجبرت نفسى على أن أبحث بكل قوتى عن علاج لداء الخطر هذا، وعلى الرغم من أن هذا العلاج قد يكون غير مؤكداً، ولكننى كرجل مريض قررت أن أكافح هذا المرض الخطير، لأننى رأيت أن الموت آت لا ريب فيه، فكان لابد من توافر العلاج، وفي هذا العلاج إنما يكمن الأمل في الحياة".⁽²⁰⁾

ولأن ديكارت - الذى كان معاصرًا لسبينوزا ويعيش أيضاً في Amsterdam بهولندا. قد ذهب إلى القول بوجود جوهرين متبادرين هما: الجوهر المادى والجوهر العقلى. والجوهر العقلى بدوره إما أن يكون متاهياً - كما هو الحال في الجوهر المادى - وهو العقل أو النفس الإنسانية. وإما أن يكون غير متاه وهو الله تعالى.⁽²¹⁾

ولكن سبينوزا كان ينزع نزعة توحيدية جعلته لا يعترف إلا بجوهر واحد فقط. فإذا كان ديكارت قد قال بصفة الفكر للعقل أو الذهن، وبصفة

⁽¹⁹⁾ Wright, A History of Modern philosophy, p. 93.

⁽²⁰⁾ Ibid., p. 93.

⁽²¹⁾ د. محمود حدى زقروق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 113

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الامتداد للمادة أو الجوهر المادي فإن سبينوزا يجعل هاتين الصفتين معاً من صفات هذا الجوهر الواحد الذي يقول به، وهذا المذهب الذي ذهب إليه سبينوزا قد ذهب إليه من قبل بارمنيدس Parmenides (540 ق.م - ؟) يسمى مذهب وحدة الوجود Pantheism، وقال به بعد ذلك برونو وسبينوزا وأبن عربى وأبن سبعين والحلاج وغيرهم.

وقد يسمى البانثيسيّة بنفس التسمية وحدة الوجود Pantheism التي تكون من مقطعين يونانيين: Pan بمعنى كل، و theos بمعنى إله. وخلاصة مذهب وحدة الوجود أن "الله هو العالم. وجسمه النجوم والكواكب والأشجار والأزهار والمحيبات والجبال والسحب. وعقله الروح التي تشكلها وتلونها وتحركها وتجملها، وكل عقل بشري جزء من عقل الله. وتعرف هذه العقيدة الفلسفية بوحدة الوجود⁽²²⁾

فالعالم لدى سبينوزا لا نهائى.. ليس له بدء في المكان، وهو خالد، لا بداية له ولا نهاية في الزمان لأن اللاثيسيّة لا تعقل في الزمان، كما لا تعقل في المكان. كما أن الأرض والكواكب وكل المجموعة السابحة من الشموس والنجوم، إلا بضع ذرات رملية تجمعت في ركن صغير مغمور من هذا العالم الخالد اللانهائي، وهذا هو "جوهر العالم" ويعنى سبينوزا بالجوهر الروح، الكيان، الوجود. فالجسم والعقل والروح إن هى إلا مظاهر ثلاثة لحقيقة واحدة: العالم المرئى وهو جسم الله، وال فكرة التي تتأمله وهي عقله، والطاقة التي تحركه هي روحه.⁽²³⁾

إن وحدة الوجود ترى أن كل جسم بشري هو جزء من جسم الله، وكل فكرة بشرية هي جزء من عقل الله، ولكن العالم لا يحكم وفق رغباتنا الفردية، بل وفق مشيئة الله التي شملت كل شيء، ووسعـت كل شيء علماً.⁽²⁴⁾ إذن فكل شيء تبعاً لهذا المذهب هو شيء مقدس، وأن الله والطبيعة متطابقان. وقد ظهر هذا المذهب أول ما ظهر في التعبيرات الشعرية قبل أن

⁽²²⁾ هنري ودالى توماس، أعلام الفكر الأوروبى، ص 132.

⁽²³⁾ نفس المصدر، ص 127-129.

⁽²⁴⁾ نفس المصدر، ص 130.

يظهر في المذاهب والأدلة الفلسفية. وكذلك ذهب سبينوزا الذي توصل في نهاية مذهبة الفلسفى إلى وجود جوهر واحد لا نهائى.⁽²⁵⁾

١- نظرية المعرفة سبينوزا

افتى سبينوزا أثر فلاسفة القرن السابع عشر في انتهاج طريقة خاصة في البحث، وهي الطريقة الاستباطية الرياضية لأن الرياضيات استهويته كما استهوى ديكارت وبسكال ومالبرانش وتوماس هوبرز. اعتقد سبينوزا بأن الرياضيات هي المفتاح الأمثل لحل أسرار الكون واكتشاف قوانينه، لذلك اتخذ من الهندسة نموذجاً بنى على غراره فلسفته.

وكما أن الهندسة تبدأ بقضايا صادقة ذاتها لا تحتاج إلى برهان مثل البديهيات وال المسلمات والمصادرات. كذلك البحث عن الحقيقة ينبغي أن يبدأ بقضايا صادقة ذاتها تتخذ نقطة انطلاق من أجل أن نبني صرحاً معرفياً بشرياً، نهدف من ورائه تحقيق سعادة قصوى دائمة متصلة للناس أجمعين. وإذا كان ديكارت - رائد الفلسفة الحديثة - قد وجد في النفس أو الأنا ego نقطة امتداد لفلسفته فإن سبينوزا وجد في الله تعالى نقطة بدأ منها انطلاقه نحو بناء الصرح المعرفي الذي يرمي إليه،
إذن كيف تم لسبينوزا أن يبدأ بفكرة الله تعالى باعتبار أنها أوثق الأفكار وأصدقها؟

كان ديكارت قد اتخذ من الوضوح Clarity والتمايز Distinctness كمعايير لصدق الأفكار، وعليه اعتبر الكوجيتو "أنا أفكر إذن فأنا موجود" قضية صادقة لأنها تستوفي معيار الوضوح والتمايز، وبعبارة أخرى، إن قضية الكوجيتو لا تكفل ذاتها دائمًا تفتقر إلى ما يكفل صدقها وهو مبدأ الوضوح والتمايز.

أما سبينوزا فقد رأى أن الفكرة الصادقة هي التي تكفل ذاتها ذاتها، فلا تفتقر إلى ما يضمن صدقها، وإلا تؤدي بنا الأمر إلى دور لا ينتهي يؤدي بنا في النهاية إلى الشك المطلق.

⁽²⁵⁾ Maci, A., Pantheism, in, the concise Encyclopedia, p. 227.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ويرى سبينوزا أن هذا الدور يجعل المعرفة مستحيلة، فكما استخدم الإنسان في بداية الأمر الأدوات التي زودته بها الطبيعة في صنع أدوات أخرى فكذلك استخدم العقل في بداية الأمر ما وهب من قوة فطرية في صنع أدواته العقلية التي زادت من قوته على القيام بعمليات عقلية أخرى وهكذا أيضا انتقل من مرحلة إلى أخرى حتى وصل إلى قمة الحكم ومن ثم تحقيق السعادة القصوى.⁽²⁶⁾

ولذلك ينبغي أن تعتمد الطريقة الصحيحة في البحث على فكرة تكفل ذاتها أو بمعنى سبينوزا يتحقق وضوحها من خلال ماهيتها الذاتية. ويطلق سبينوزا على هذه الفكرة اسم "الفكرة الواقية" Adequate idea وأيضاً اسم "الفكرة الصادقة" True idea وأيضاً اسم "المفهوم العام" Common notion.

ويقول سبينوزا عن هذه الفكرة:

"إن الفكرة الصادقة هي معيار الصدق، فكما أن الضوء يكشف عن نفسه وعن الظلام في آن واحد، كذلك فإن الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب في نفس الوقت. ومن حصل على معرفة صادقة عرف في الوقت نفسه أنه حصل على معرفة صادقة لا يمكن لأحد أن يشك فيها".⁽²⁷⁾

وإذا أخذنا الفكرة الواقية ذاتها معياراً للصدق أمكننا أن نقسم المعرفة إلى أنواع أربعة هي:

Perception arising from Hearsay

أ- المعرفة السمعية

وهي المعرفة التي تنشأ مما يتناقله الناس من أشياء. فأنا أعرف بقصة أصحاب الفيل عن طريق السمع، وأعرف تاريخ ميلادي والأحداث التي وقعت لي في طفولتي عن طريق السمع، وهذه المعرفة ظنية تتمثل كذلك في

⁽²⁶⁾ د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 92-93.

⁽²⁷⁾ Spinoza, Ethics, 2, prog. XLIII, p. 188.

الإدراكات الحسية الجزئية الغامضة وهي غير مترابطة.. مفككة فتقر إلى الدقة العلمية.

"على هذا النحو فإن سبينوزا يصنف المدركات الحسية التي تقابلنا في الواقع المحسوس تحت دائرة المعرفة الظنية لأنها تثير فينا صوراً تقوم على أساس تداعى المعانى والذكريات والألفاظ والرموز وما يتوارد إلى خيالنا عن طريق العادات والتقاليد، ومن ثم فإن سبينوزا يرى أن معرفة كهذه لا يمكن الوثوق بها، ولهذا فهي معرفة خاطئة".⁽²⁸⁾

ب- المعرفة المستمدّة من التجربة البحتة أو الاستقراء التقليدي (المعرفة الاستقرائية معرفة ظنية أيضًا).

Perception arising from mere experience

وهي المعرفة التي لم يتحقق العقل من صدقها رغم أنها لم نعثر على ظواهر أو وقائع تعارضها، ونکاد تكون معرفتنا العلمية كلها من هذا النوع. فأننا أعرف عن طريق التجربة بأن النفط وقود النار وأن الماء يطفئ النار، وأن الأوكسجين غاز فعال يساعد على الاحتراق ولا يشتعل. ومع أن هذا النوع من المعرفة يكشف عن الصفات العرضية للأشياء، فلا يمكن اعتباره معرفة علمية بالمعنى الدقيق لأن المعرفة العلمية الحقة تعنى باكتشاف ماهيات الأشياء ويمكن أن نطلق عليه اسم الظن Opinion.

Knowledge by inference

ج- المعرفة الاستدلالية

وهي المعرفة التي نحصل عليها عن طريق الاستنتاج أى استنتاج ماهية شئ من آخر دون أن ندرك النحو الذى تحدث فيه هذه النتيجة. فحين أعرف طبيعة البشر وأعرف أن الأشياء تبدو من بعيد بصورة مخالفة لطبيعتها فتبعد أكبر أو أصغر مما عليه فى الحقيقة، استنتج أن الشمس أكبر مما تبدو لي.

ومع أن هذا الضرب من المعرفة يعطينا فكرة عن الشئ الذى نبحث عنه، ويساعدننا على استخلاص نتائج دون الوقوع فى الخطأ، فإنه بذلك ليس كافياً للوصول إلى الكمال الذى ننشده.. لأن الأشياء التى نعرفها عن

⁽²⁸⁾ د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 104

طريق الإستدلال تفتقر إلى الوحدة الضرورية، بالإضافة إلى أن صدقها احتمالي ممكн وليس يقيني ضروري.⁽²⁹⁾

Scientia Intuitiva

د- المعرفة أو العلم الحدسي..

العلم الحدسي هو العلم الذي ينشأ من إدراك شئ ما من خلال ماهيته أو سببه القريب (العلة القريبة) وهو علم مباشر، فأنما أعرف - على سبيل المثال - بواسطة الحدس أن النفس متعددة بالجسم، وأن إثنين وثلاثة مجموعهما خمسة، وأن الخطين الموازيان لثالث متوازيان، وأن الشمس إذا طلعت فالنهار موجود، وأن الكل أكبر من الجزء، وغيرها. هذه المعرفة وحدها بريئة من الخطأ، خالصة من الشوائب لأنها تمكنا من إدراك ماهية الأشياء وتضمن لنا الخير الحقيقي، ولذلك ينبغي أن نسعى إليها بكل قوانا.

فالفكرة الصادقة التي اتخذها سينيوزا نقطة ارتکاز لفلسفته هي فكرة أكمل كائن أو الكائن الأكثر كمالاً، The most perfect Being ، وليست هذه الفكرة هي المجموع الكلى للأفكار بل هي فكرة بسيطة معطاة أى إنها فكرة قبلية تصدر عنها الأفكار الأخرى كلها.

ويقول سينيوزا في هذا:

" يقتضى التفاسف أن ننظر في الطبيعة الإلهية قبل أدوات الحس، لأن الله سابق عليها من ناحية المعرفة ومن ناحية الوجود على حد سواء. وبعبارة أخرى. إن أدوات الحس تعتمد في وجودها على الله ولذلك فإذا أردنا معرفتها وجب أن نعرف الله أولاً"⁽³⁰⁾

وبناء على ما تقدم فإذا كانت الفلسفة التقليدية قد بدأت بالأشياء المحسوسة things، وإذا كان ديكارت قد بدأ بالنفس وجعلها اليقين الأول في نسقه الفلسفى، فإن سينيوزا قد بدأ بالله، وكما استخلص ديكارت عناصر فلسفته من فكرة الذات كذلك استخلص سينيوزا فلسفته كلها من

⁽²⁹⁾ د. كريم مق، الفلسفة الحديثة، ص 95.

وأيضاً كتاب سينيوزا "بحث في إصلاح العقل" ص 10

⁽³⁰⁾ Windelband, W., History of Philosophy, Macmillan, New York, 1954, P. 396.

فكرة الله، وهكذا اعتقد سبينوزا أن كل شيء، يلزم عن طبيعة الله بالضرورة.⁽³¹⁾

2- الفلسفة الدينية

قبل سبينوزا تعرّف ديكارت للجوهر باعتباره "الشيء الموجود الذي لا يتطلّب شيئاً غير ذاته لكي يوجد"، وهذا الجوهر يجب أن يكون لا متناهياً ومستقلّ عن أي موجود آخر، فضلاً عن كونه خالداً كاملاً لا يتغيّر بحسب الظروف لأن التغيير قد يعني الإنقال من حالة نقص إلى حالة كمال. وبناءً عليه فالجوهر أصبح لدى سبينوزا الطبيعة أو الله، وأصبحت المصطلحات الثلاثة: الجوهر substance، والطبيعة Nature، والله God تشير إلى نفس الموجود Being.⁽³²⁾

ولقد وجد سبينوزا أن المفهوم الديني التقليدي عن الله من حيث هو جوهر لا متناهي، خلق الطبيعة من العدم بفعل إرادي حر، وأنه مفارق لها ومتّعال عليها، ينطوي على متناقضات يشرحها سبينوزا على النحو التالي الآتي:

إذا كان الجوهر - كما يعرّفه سبينوزا وغيره من الفلاسفة - ما كان موجوداً ومتصوراً من خلال ذاته، أي ما كان مفهومه لا يفترر إلى أي مفهوم آخر ينبغي أن يستمد منه، فلا يمكن أن يوجد إلا شيء واحد وواحد فقط يصدق عليه هذا التعريف وهو الله تعالى والطبيعة من حيث هي كل whole Nature وذلك وفقاً لسبعين:

أ- أن كل شيء في الطبيعة يعتمد في وجوده على غيره من الأشياء، ولذلك فلا يمكن اعتباره جوهرًا، فسود العين لا يوجد مستقلاً عن العين، والعين لا توجد مستقلة عن الوجه، والوجه لا يوجد مستقلاً عن البدن. ولكن إذا كانت الأشياء الفردية في الطبيعة تعتمد في وجودها على بعضها البعض وهي لذلك ليست جواهر، فإن المجموع الكلي للطبيعة أو الطبيعة بما هي كل لا تعتمد على أي شيء

⁽³¹⁾ د. كريم ملقي، الفلسفة الحديثة، ص 96.

⁽³²⁾ Wright, w., A History of Modern philosophy, p.98.



آخر، ولذلك يمكن أن نعدها جوهرًا متسبياً لذاته *Causa sui* أو "أن ماهيته تتضمن وجوده"، ولا يمكن تصور طبيعته غير موجودة".⁽³³⁾ بــ إذا كانت الطبيعة بما هي كل جوهرًا، فمن المحال أن يكون هناك جوهر آخر إلى جانبها لأن الاعتقاد بوجود جوهررين أو أكثر يؤدي إلى وجود تناقض منطقي – فإذا قلنا مع ديكارت بأن هناك جوهررين هما العقل والجسم أحدهما مع ويلثر في الآخر فلا يمكن أن نتصور أحدهما بعيداً عن الآخر، كما لا يمكن اعتبار أحدهما جوهرًا، لأن الجوهر كما هو مفروض شيء متقوم بذاته، ويتغير بحسب قوانين طبيعته أو ماهيته وليس بتأثير شيء آخر خارجه. وبعبارة أخرى ينبغي أن يكون بسبب ذاته *Causa sui*، ولذلك فلا يمكن اعتبار الأشياء المتفاعلة التي تؤثر في بعضها الآخر جواهر، لأن ذلك ينطوي على القول بوجود جوهر لا يكون سبب ذاته، وهذا تناقض في الألفاظ.

ويقول سبينوزا في كتاب الأخلاق Ethics:

" فلا يمكن أن يكون جوهر سبيباً لجوهر آخر، لأنه إنما يمكن أن يتولد جوهر من آخر فإن معرفته تعتمد على معرفة سبيبه وعندئذ لا يكون جوهرًا. وعليه فلا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر من طبيعة واحدة أو صفات attributes واحدة بل هو جوهر واحد فقط هو الطبيعة بما هي كل ".⁽³⁴⁾

ويلزم من تعريف الجوهر أن يكون لا متناهياً بالضرورة، ولا يمكن أن يكون مخلوقاً لأنه سبب ذاته ومتصور من خلال ذاته، حقيقة ذاته، أزلية وأبدى، فضلاً عن ذلك "فالله واحد والامتداد والفكير من صفات الله تعالى وليس جوهرين".⁽³⁵⁾

⁽³³⁾ Spinoza, Ethics, 1, Def. 1.

⁽³⁴⁾ Ibid., 1, prop. V., p. 40, prop 8, sch. 2, and prop. V.

⁽³⁵⁾ سپنوزا، الأخلاق، القضية 5 في كتاب د. علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، ص 170.

كما يلزم أيضًا من قول سبينوزا بأن الطبيعة من حيث هي كل جوهر لا متناهي إنه لا يمكن أن يكون الله باعتباره كائناً لا متناهياً خارج الطبيعة ولا متعال عليها، بل ينبغي أن يكون في الطبيعة.

وبعبارة أخرى ينبغي أن نؤمن بوحدة الوجود، أي أن الله والطبيعة شئ واحد. ومع أن الله والطبيعة بما هما كل شئ واحد فإن سبينوزا يميز الاثنين ويستخدم التعبيرين "الطبيعة الطابعة Nature Naturans" والطبيعة المطبوعة Nature Naturata كالآتي:

يقول سبينوزا:

"فهم بالطبيعة الطابعة كل ما هو كائن في ذاته ومتصور من خلال ذاته أو صفات الجوهر التي تعبّر عن ماهية أزلية ولا متناهية، وبكلمة أخرى الله بقدر ما يعتبر شيئاً حراً، ولكن فهم بالطبيعة المطبوعة كل ما يصدر عن أو يتلو من طبيعة الله أو أية صفة من صفاته بالضرورة، أي كل أحوال صفات الله بقدر ما تعتبر أشياء في الله ولا يمكن أن تكون أو تتصور بدونه".⁽³⁶⁾

ولكن سبينوزا يميز في موضع آخر بين الله والطبيعة بقوله: إن الطبيعة الطابعة هي النظام الكلى للأشياء من حيث أنه ذو وجود ضروري وهو الله باعتباره شيئاً حراً.

وأما الطبيعة المطبوعة فهي الأجزاء الموجودة في العالم كالأجسام المادية أو هي الله باعتباره نتيجة. فليست الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة متميزتين إلا من الناحية المنطقية ولكنهما حقيقة واحدة ينظر إليها مرة من حيث أنها عملية ومرة أخرى من حيث أنها نتيجة لذلك العملية.

وبناءً عليه فالطبيعة الطابعة هي الكائن الذي نتصوره بكل وضوح وتتميز من خلال ذاته ودون حاجة إلى أي شيء آخر خارجة -أي الله-. أما الطبيعة المطبوعة فتقسم إلى قسمين عامّة وخاصة: العامّة تتّلّف من كل الأحوال التي تعتمد على الله مباشرة، والخاصة تتّلّف من الأشياء الفردية التي تتّولد من حالة عامّة.

⁽³⁶⁾ الأخلاق 2 sch، وفي كتاب د. كرم مكي، الفلسفة الحديثة، ص 102

إذن فالله عند سبينوزا جوهر وحيد لا متناهى، سبب ذاته، لا ينقسم إلى أجزاء، يصدر عمله عن كماله، وهو موجود بالضرورة، وطالما أن الله حر في أفعاله فلا معنى للحرية داخل الطبيعة. وعلى الرغم من ذلك ينفي سبينوزا عن الله الإرادة والعقل، ويقول:

"إن العقل والإرادة ليسا مما يعود إلى طبيعة الله" لأن الله يعمل وفقاً لقوانين الطبيعة وحدها دون تدخل شئ خارجي. وهكذا تلتقي في الله الضرورة والحرية فمن ناحية يكون الله سبيلاً حرّاً لا يخضع إلا لقوانين طبيعته، ومن ناحية أخرى إن كل ما يفعله الله إنما يصدر عن طبيعته وحسب قوانينها.. وهذا خلف وتناقض واضطراب في فكر سبينوزا سأوضحه في التعقب على فلسفته.

وقد جاء سبينوزا ببراهين عدّة على وجود الله هي:

البرهان الأول

إذا كانت ماهية الله تتضمن وجوده فإن الله ينبغي أن يكون موجوداً بالضرورة لأن الله هو الوجود أو الواقع كله وعليه فالقول بأن الله غير موجود خلف. فالله إذن موجود. وهو نفس الدليل الأنطولوجي عند ديكارت، الذي يجعل وجود الله مشتق من كونه جوهرًا لا متناهياً، مستدراً في ذلك على قاعدي الوضوح والتمايز التي يقوم عليهما اليقين الديكارتي.⁽³⁷⁾

البرهان الثاني

يُستند سبينوزا في هذا البرهان على مبدأ عقلانية الطبيعة أو العلية في الطبيعة القائمة على العقل والضرورة، وأن كل شئ موجود وراءه سبب وعدم وجوده أيضا له سبب، ولابد من أن يكون هذا السبب إما في طبيعة الشئ ذاته أو خارجه. فإذا لم يوجد إله فإما أن يكون بسبب عدم وجوده شئ في طبيعة الله ذاته وإما أن يكون السبب خارجه. ولكن لا يمكن أن يوجد هذا السبب خارج الله لأن الله لا متناهي ويشمل كل الموجودات، كما لا يمكن أن يوجد

⁽³⁷⁾ د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 106-107

في الله لأن ماهية الله هي وجوده بالذات، وعليه فليس هناك من يستطيع أن يمنع وجود الله لا في داخل الله ولا خارجه، فالله إذن موجود بالضرورة.⁽³⁸⁾

البرهان الثالث

يستند هذا البرهان على المبدأ القائل بأن الشئ - أى شئ - يزداد قدرة على الوجود بقدر ما يزداد قوته، لأن القدرة على الوجود قوة وعدم القدرة على الوجود عجز، وعليه فإذا وجد المتناهى فإن الامتناع ينبعى أن يكون موجوداً بالضرورة، لأن الامتناع أقوى من المتناهى بصورة لا متناهية. ولما كانت الذات وهي شئ متنه موجودة لأننى أنى وجود ذاتي أو أشك فى وجودها فإننى أؤكد وجودها ولذلك لزم أن يكون الكائن الامتناع موجود بالضرورة إذن فالله من حيث هو كائن لا متناهى واجب الوجود.

البرهان الرابع

البرهان الرابع هو نفسه البرهان الثالث الذى وضع بصورة قبلية apriori، فحواه أنه إذا كانت القدرة على الوجود قوة فإنه يلزم أنه بقدر ما تزداد الأشياء الواقعية فإنها بذلك القدر تزداد قوتها الذاتية على الوجود، ويلزم كذلك أن الكائن الامتناع المطلق - أى الله - له قوة ذاتية لا متناهية مطلقة على الوجود. وبناء عليه فالله موجود ضرورة.

ونلاحظ أن هذا الدليل يستند إلى وجود شئ متنه فى مقابل كائن كامل لا متناه. وإذا كان المرء لا يستطيع أن ينكر وجود ذاته لأنه حين ينكر وجود ذاته فإنه يسلم بوجودها، فالله ينبعى أن يكون موجوداً ضرورة.⁽³⁹⁾

وبالنظر فى أقوال سبينوزا عن الله نجد أن الله لديه متنه ولا متنه فهو فى الأشياء الفردية (المادية) موجود على نحو متنه ويؤلف ما يسميه سبينوزا بالأحوال Modes. أما فى الأشياء الطبيعية أو فى الطبيعة ككل فهو لا متنه ويؤلف ما يسميه سبينوزا بالصفات Attributes.

والصفة بحسب تعريف سبينوزا لها هى: "ما يدركه العقل فى الجوهر على أنه يكون ماهيته، فالصفة إذن هي ماهية الجوهر أو ما يكون بها الجوهر

⁽³⁸⁾ د. كريم مقى، الفلسفة الحديثة، ص 107-108.

⁽³⁹⁾ نفس المصدر، ص 108.

وبدونها لا يكون ولا يمكن تصوره، إذأن ما ينتمي إلى ماهية الشئ هو ذلك الذي إذا وجد الشئ أيضا بالضرورة وإذا غاب الشئ أيضا بالضرورة، أو بعبارة أخرى هو ذلك الذي لا يوجد الشئ ولا يتصور بدونه ولا يوجد هو ذاته ولا يتصور بدون الشئ، فالصفة هي الجوهر كما يتبدى للعقل".⁽⁴⁰⁾

ولما كان الله كائناً لا متناهياً أزلياً، فإنه ينبغي أن يحتوى على عدد لا متناه من الصفات اللامتناهية، لأن أي عدد متناه من الصفات المتناهبة لا يمكن أن تستغرق ما هو لا متناهي. على أن العقل البشري لا يستطيع أن يدرك من هذه الصفات اللامتناهية إلا صفتين أساسيتين هما: الامتداد والفكر Extension .Thought

وهكذا فالله أو الطبيعة من حيث هي كل ما يتبدى للعقل البشري من خلل صفتى الامتداد والفكر فقط. فالله إذن كائن ممتد ومفكـر فـى وقت واحد. وإذا أردنا الدقة في التعبير قلنا أن الله ليس ممـتدـاً كـسائر الأشياء الفردية بل هو الامتداد ذاته أي النـظام الكـلى للمـكان وليس الله فـكرـة معـينة كـبقـية الأفـكار الفـردـية بل هو الفـكر كـله أو النـظام الكـلى للأفـكار.⁽⁴¹⁾

أما الأحوال Modes فهي الأشياء الفردية التي نشاهدها في الحياة الاعتيادية كالأشجار والجبال والحيوانات والأسماك وما إلى ذلك. ويعرف سبينوزا الحال بأنه ما يطـرأ على الجوهر من تغيرات أو انفعالات أو ما يوجد في شـئ آخر يمكن تصورـه كذلك من خـلالـه. وليسـ الأشيـاء الفـردـية إلا انـفعالـات أو أحـوالـ من صـفاتـ تـعبـرـ عنـ تلكـ الصـفاتـ بـطـرـيقـةـ خـاصـةـ مـحدـدةـ، وـيـطـلـقـ عـلـيـهاـ سـبـينـوـزاـ اسمـ الأـحـوالـ الـلامـتـاهـيـةـ Infinite Modes.⁽⁴²⁾ إذن فالله - في رأي سبينوزا - هو العالم، وجسمـهـ النـجـومـ والـكـواـكبـ والأـشـجارـ والأـزـهـارـ والمـحيـطـاتـ والـجـبـالـ والـسـحبـ وـغـيرـ ذـلـكـ كما ذـكـرتـ منـ قـبـلـ عنـ وـحدـةـ الـوـجـودـ.

⁽⁴⁰⁾ نفس المصدر، ص 109.

⁽⁴¹⁾ Roth, L. Spinoza, George Allen and Unwin, London, 1954. Pp. 61-68.

⁽⁴²⁾ Wright, W., A History of Modern philosophy, p.99 .



3- الإنسان

الإنسان - كسائر الأشياء الأخرى - حال من أحوال الله أو الطبيعة بما هي كل، وفي ذلك يقول سبينوزا "إن ماهية الإنسان تتألف من أحوال معينة لصفات الله، لأن وجود الجوهر. لا يعود إلى ماهية الإنسان، إذن فالإنسان شيء موجود في الله وبدون الله يستحيل أن يوجد أو يتصور، ولا اختلاف بين الإنسان والأحوال الأخرى إلا في درجة التعقيد، لذلك فهو يشغل مكاناً أرفع منها، وبعده تأتي الحيوانات والنباتات أخيراً تأتي ما تسمى بالكائنات غير الحية.

والإنسان يسعى إلى المحافظة على ذاته وهذه المحافظة على الذات تعتبر الأساس الأول للفضيلة، وكل ما يساهم في المحافظة على ذاته يعد خيراً، وكل ما يحول دون ذلك يعد شرّاً. وواجب الإنسان في الحياة التماس المسرة وتجنب الألم، ولكن يتحقق الإنسان ذلك فعليه أن يفهم قصوره العام، فنحن كبشر ترسوس في آلة الكون، والإرادة التي تحرك هذه الآلة هي عقل الله الالهائي الخالد، وعقل الله هو قانون الطبيعة، لذلك يدعونا سبينوزا إلى استكمال العقل أو الفكر إلى أبعد حد ممكن، وفي هذا وحده تمكن سعادة الإنسان القصوى، أما الخير الأسمى فهو معرفة الله. وحين يعرف الإنسان الله معرفة حدسية لا يملك إلا أن يحبه، وهذا ما يدعوه سبينوزا الحب العقلى الله. وإذا استبدلنا بالله الطبيعة أمكننا أن نقول إن سعادة الإنسان القصوى تقوم في معرفة الطبيعة ومعرفة قوانينها معرفة واضحة وكافية من منظورها الأزلي.⁽⁴³⁾

يقول الدكتور فؤاد زكريا عن ذلك في كتابه "سبينوزا":-

"إذا فهمت فكرة الله على أنها النظام الضروري للكون فإن حب الله العقلى Amor Dei Intellectualis يغدو عندئذ نوعاً من حب الكون أو تعبيراً عن سعي الإنسان الدائم إلى بلوغ المثل الأعلى للمعرفة... . وحين يتخذ الإنسان ذلك العلم الصحيح هدفاً له يغدو كل شيء أمامه واضحاً وتزول كل الآلام والانفعالات الهوجاء، لأن كل شيء يفسر من خلال الضرورة الكلية

⁽⁴³⁾ د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 120.

للكون، التحرر من الانفعالات والخوف الناتج عن الجهل بالأسباب وعن إغفال الطبيعة الضرورية لكل الحوادث، ويكتسب العقل راحته الكبرى عندما تظهر الضرورة الكونية الأزلية أمامه واضحة شفافة".⁽⁴⁴⁾

4- الحرية الإنسانية

لقد أراد سبينوزا أن يقر مبدعاً أساسياً من خلال مذهب الفلسفى، يتلخص في البحث عن طريقة تهدف إلى تحرير العقل من البدع والخرافات التي سيطرت عليه بفعل المعتقدات القديمة، والتي قيل عنها أنها واضحة ذاتها، ولها يقين ثابت لا يتزعزع، لذلك نراه يتناول في "رسالته عن اللاهوت والسياسة" موضوع حرية الفكر، والحرية الإنسانية. وضرورة فصل الدين عن الدولة لتحقيق أكبر قدر من هذه الحرية.

والواقع أن الرسالة المذكورة في اللاهوت والسياسة كانت عبارة عن ثورة على الأوضاع الثقافية والسياسية في عصره، وهي في نفس الوقت تطبيق لأحكام العقل في مجال الدين والسياسة حتى لا يخلط الناس بين البدع الإنسانية والتعاليم الإلهية، أو بين التصديق الساذج والإيمان الصادق.⁽⁴⁵⁾

لقد أنكر سبينوزا حرية الإرادة لأن مذهب الفلسفى يقضى به بالضرورة إلى فكرة صريرة في الجبر، أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل والسلوك، فليس في نظره سوى جهل بالأسباب التي تؤدى إليه.

أما عن الحرية الإنسانية فإن سبينوزا يرى أنه لا يمكن النظر إلى الإنسان باعتباره دولة داخل دولة، إذ أنه لا يتمتع بالحرية، فكل شيء ضروري، بل إن الوجود بأسره يخضع للضرورة. من هنا نجد أن شعور الإنسان بحريته الكاملة إنما هو في الواقع الأمر إنما يعبر عن حرية ناقصة،

⁽⁴⁴⁾ د. فؤاد زكريا، سينوزا، ص ص 227-228.

⁽⁴⁵⁾ د. منشأوى عبد الرحمن اسماعيل، الوجيز في الدرس الفلسفى: تاريخ ونقد، دار الشفاعة العربية، القاهرة، 1991، ص 247.

لأنها مستمدۃ من حریة الله الكاملة أو إرادته المطلقة، التي هي الغاية في نهاية المطاف.⁽⁴⁶⁾

إن الإنسان الحر هو الإنسان الذي يستطيع أن يسيطر على شخصيته الفردية التي تطبع نفسها بمثله وقيمه العليا، بحيث تصبح هذه الفردية هي المتحكم والمسيطرة على نشاطه ورغباته وما يدخل بينها من ارتباط. وإذا أردنا تحليل فكرة الإرادة الحرة عند سبنوزا فسوف ننتهي من تحليلنا هذا إلى أنها خاصة بالله تعالى فقط، أما الإنسان فهو مستبعداً للنظام العام سواء في نطاق الطبيعة، أو في علاقته بالجوهر الإلهي.⁽⁴⁷⁾

أما الحرية الإنسانية الحقيقة فهي تتحقق في المعرفة العلمية الصحيحة، وما العبودية إلا عجز الإنسان عن السيطرة على افعالاته لأنه من يقع تحت سلطانها يصبح أسير الأقدار لا سيد نفسه.

وإذا حصل الإنسان على الحرية فإنه لا يهتدى في أفعاله بالأفكار المضطربة التي تعبّر عن خليط من ذاته والأحوال الأخرى بل بالأفكار الواقية التي تمثل ماهيتها الخالصة التي هي جزء من الله. وتكون العاطفة فعالة حين تنشأ من فكرة ترجع إلى ذاتنا لا إلى أشياء خارجية، وتكون منفعة حين تنشأ من فكرة لا تعود إلى ذاتنا بل إلى أشياء خارجية. وعلىه فالاختلاف بين العواطف الفعالة والمنفعة يقوم في درجة وضوح وكفاية الأفكار.⁽⁴⁸⁾

كما أن الناس يتّوهمون أنهم أحراز بسب شعورهم بأفعالهم، وإن كانوا يجهلون العلل الأساسية التي تدفعهم لهذا العمل.⁽⁴⁹⁾

⁽⁴⁶⁾ نفس المصدر، ص 279.

⁽⁴⁷⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.

⁽⁴⁸⁾ د كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 121.

⁽⁴⁹⁾ مأمون غريب، قمم في الدين والفلسفة والأدب، مكتبة غريب، القاهرة، 1983، ص ص 146 - 147.

5- الفلسفة السياسية والاجتماعية

تستند نظرية سبينوزا في السياسة إلى فلسفته العامة. فهو يرى أنه ينبغي دراسة المشكلات السياسية والاجتماعية دراسة علمية بعيداً عن الأغراض الأخلاقية والدينية. فإذا أردنا أن نقوم مجتمعاً على أسس صحيحة، فإنه ينبغي أولاً أن نفهم الناس من حيث أنهم كائنات عضوية Organic Beings. فلا نرسى سياستنا على مفاهيم مثالية عن الطبيعة البشرية ولا على قواعد أخلاقية لا تعبّر إلا عن أذواقنا الذاتية، وانفعالاتنا السلبية. وبناءً على ما تقدم فإننا لا نستطيع - في نظر سبينوزا - أن نحصل على فكرة وافية عن المبادئ الضرورية التي تقوم عليها الدولة إلا إذا حصلنا على فكرة وافية عن مبادئ الفلسفة الطبيعية (الفيزياء وعلم النفس) فإن كل ما يحدث في المجتمعات البشرية من تغيرات إنما يحدث وفقاً لقوانين ضرورية، ولذلك فخلاص الإنسان يعتمد على فهم هذه القوانين والسعى إلى تكيف حياته معها.

فإنسان عند سبينوزا - كما رأينا - حال متنه من أحوال الله أو الطبيعة بما هي كل، وبقدر ما يزداد تفكيره ووضوحاً وتميزاً أى كفاية، فإنه بذلك القدر يزداد كمالاً. وبناءً عليه ينبغي أن يكون هدف الدولة الأساسي توفير الأسباب لكي يمارس الناس التفكير الواضح والمتمايز الذي يتمثل في اكتشاف النظام الضروري للكون بواسطة الاستدلال المنطقى، "المعيار لتقييم أى تنظيم سياسي هو مقدار ما يساعد الناس الأحرار على حب الطبيعة وفهمها فيما عقلياً".⁽⁵⁰⁾

إذن لكي يرقى التنظيم السياسي يجب أن يتوافر له التفكير الصحيح الحر، أما الديكتatorية فهي أذ أداء الحرية الفكرية والسياسية، فضلاً عن كتب العريات وخاصة حرية التعبير عن الفكر والإرادة.

وتشترك نظرية سبينوزا السياسية مع نظرية توماس هوبز في كثير من العناصر المشتركة، فإذا يقيمتها على أساس استبطان النتائج من نظريته الميتافيزيقية العامة، وربما كان هذا هو سبب ضعف كتابات سبينوزا السياسية

⁽⁵⁰⁾ Hampshire, S., Spinoza, Faber and Faber, London, No date, p.

الميتافيزيقية العامة، وربما كان هذا هو سبب ضعف كتابات سبينوزا السياسية أمام الكتابات السياسية للفلاسفة التجربيين. ولكن أهم ما يميز سبينوزا هو مناداته بالحرية خاصة فيما يتصل بحرية الفكر على خلاف هوبز. وحتى الدولة بالنسبة إليه لا تستطيع أن تقوم وأن توفر للناس أسباب النجاح دوماً أن تضمن لهم حرية الفكر والتعبير معاً. وقد أبرز سبينوزا هدفه من خلال نقده للعهد القديم على وجه الخصوص، وهو ما يسمى بعد ذلك بـ "النقد الأعلى"، وانتهى سبينوزا إلى إثبات نتيجة مؤداها أن حرية التفكير والتعبير إنما تنتمي إلى صميم الوجود الاجتماعي. ثم يعلن نتيجته النهائية بقوله: ".... ومع ذلك ينبغي أن اعترف بأن مثل هذه الحرية تترتب عليها أضرار في بعض الأحيان. ولكن من ذا الذي استطاع أن ينشئ أى شيء يقدر من الحكمة - يستحيل معه أن تترتب عليه نتائج ضارة؟ إن من يرمي إلى أن يحكم كل شيء بالقوانين لابد أن يزيد من الفوائض بدلاً من أن يقللها. ولكن ما لا يمكن منعه ينبغي أن يسمح به، حتى لو أدى ذلك أحياناً إلى الضرر".⁽⁵¹⁾

كما ينادي سبينوزا أيضاً بالديمقراطية ويعتبرها من أكثر تنظيمات المجتمع عقلانية، وأفضل الحكومات هي التي تهتم بالمجتمع التجاري الذي يتوقف نشاطه على قدر كبير من الحرية والأمان، وهولندا بالنسبة لسبينوزا هي المثال الذي يجب أن يحتذى.⁽⁵²⁾

وإذا كان المجتمع ولid عقد اجتماعي يقام على أساسه لضمان الأمن والاستقرار للأفراد لكي يمارسوا حياتهم الفكرية بحرية تامة وتحقيق أكبر قدر من السعادة والكمال، فإنه ينبغي وجود فرد أو مجموعة من الأفراد يعهد إليهم من الفوءة ما يكفي لتنفيذ مواد هذا العقد.

وبذلك تتشكل الدولة بأعتبرها منظمة ذات سيادة، ولو لا وجود شخص يمتلك الوسائل الفعالة لحمل الأفراد على الالتزام بالعقد وتحقيق إرادته على الرغم مما يجده من معارضة وإلا حلّت بالمجتمع الفوضى واختلط فيه

⁽⁵¹⁾ برتراند رسل، حكم الغرب، الجزء الثاني، ص ص 78-79.

⁽⁵²⁾ نفس المصدر، ص 80.

الأمن. وحين تفقد السلطة قوتها على السيطرة على المعارضة، وتتنفيذ إرادتها، لا تعد سلطة ذات سيادة، وتصبح العقود والدستير عقيمة.⁽⁵³⁾

نخلص من هذا إلى أن ضمان حياة الفرد وحرি�ته الفكرية هي المعيار لصلاحية الحكومة والنظام الاجتماعي، وكل سلطة تعنى بحماية المواطنين وحرি�تهم الفكرية سلطة شرعية. وعلى الأفراد أن يدينوا لها بالولاء لأنها توفر لهم الظروف ولممارسة الحرية وتحقيق السعادة. ومن هذا فلا يمكن أن يساوم سينيوزا الديكتاتورية في أى شكل من أشكالها الحديثة، لأن الديكتاتورية عدو لدول للحرية الفكرية والسلام الدائم، وهو الركنان الأساسيان لكمال الإنسان وحريته وسعادته. فليست نظرية سينيوزا في الدولة إلا حملة ضد كل أنواع التعصب الفكري والسياسي والاجتماعي والديني وغيره.⁽⁵⁴⁾

6- مكانة العقل في فلسفة سينيوزا

استخدم سينيوزا العقل وسيلة للمعرفة، ووسيلاته على ضررها، المعرفة الإستدلالية ولكنها تتصف بالنقض لأنها تقوم على العلة وعلى ربط هذه العلة بالمعلول، ثم المعرفة الحدسية المباشرة وتتجه إلى الماهية فهي كاملة لأنها تعتمد على الحدس العقلي المباشر.

ويبدو تأثير ديكارت واضحًا على سينيوزا عندما نظر إلى الفكر على أنه يتمثل في النفوس الإنسانية، وأن الامتداد يتمثل تمثيلاً دقيقاً في الأجسام، واختار سينيوزا المعرفة الحدسية العقلية وجعلها أرقى أنواع المعرفة، حتى أنه جعل المعرفة الدينية تأتي في المرتبة التالية لمعرفة العقل؛ لأن المعرفة الدينية تعتمد على المخيلة واللوحى والجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، لهذا فالمعرفة الدينية تمد الجمهور بالمعجزات.⁽⁵⁵⁾

ويقرر العقل وجود الجوهر الذي لا يتأهي في أزليته وهو الله تعالى، ومن هذا الجوهر اللامتاهي إنما يستخلص العقل قوانين الطبيعة. فالعقل يستطيع أن يكون أفكاراً واضحة بذاتها كما قال ديكارت وذلك عن طريق

⁽⁵³⁾ د. كريم مق، الفلسفة الحديثة، ص ص 125-126.

⁽⁵⁴⁾ نفس المصدر، ص 127.

⁽⁵⁵⁾ للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفى، ص 100.

الخدس، ويمكن عن طريق هذه الأفكار إدراك ماهيات الأشياء عن طريق معرفة العلة القريبة مثل معرفة أن هذا المثلث ذو ثلاثة أضلاع متساوية أو مختلفة الطول، وبهذا يستقل العقل عن المخيلة التي تهتم بالتاريخ، وكذلك على الحواس التي تهتم بالجزئيات الملموسة، المحسوسة والمسموعة، وبناءً على هذا الرأي يتطابق العقل بمعانيه الواضحة المتميزة والمتباينة بذاتها وبين الوجود.⁽⁵⁶⁾

ويضيف سبينوزا أنه يتبع على العقل وضع المعانى أولاً التي تمثل الطبيعة ثم يقوم باستبطان المعانى منها حتى يستطيع إدراك الأشياء فى صورتها "الأبدية" وليس فى صورتها الزمنية المحدودة، وعن طريق إصلاح العقل الذى قال به سبينوزا نستطيع تحصيل معنى الامتناعى أو الجوهر المطلق ألا وهو "الله" حيث تبدأ به المعرفة، ثم نبدأ بعد ذلك فى وضع قواعد الأخلاق.⁽⁵⁷⁾

ولا يميز سبينوزا بين الإرادة والعقل لأن الإرادة هي من فعل العقل، إن الإرادة ميل العقل نحو قبول ما يروقه من المعانى واستبعاد ما لا يروقه،⁽⁵⁸⁾ وينصح سبينوزا باتباع العقل الذى يرى في الطاعة أخف الضررين، ضرر الدنيا وضرر الدين، وبهذا يحقق العقل فكرة "التوازن" و"العدالة" بين الناس كشعب، وبين السلطة كقوة حاكمة.⁽⁵⁹⁾

تعقيب

اختلفت الآراء في تقويم فلسفة سبينوزا اختلافاً وصل بالمخالفين إلى حد التناقض، فقد اعتبر البعض مثلاً للملحدين لقوله بوحدة الوجود، وإنكاره العناية الإلهية والعلل الغائية، وعدم اعترافه بما في الله من حرية و اختيار، ونقده للكتب المقدسة خاصة العهد القديم، كما ألغى الحرية الإنسانية متمثلة في إرادة

⁽⁵⁶⁾ نفس المصدر، نفس الموضع

⁽⁵⁷⁾ نفس المصدر، ص 101

⁽⁵⁸⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 111

⁽⁵⁹⁾ للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفى، ص 101

الإنسان المكبلة⁽⁶⁰⁾، بينما اعتبره البعض الآخر أعظم العقول في العصور الحديثة، وقال فيه "إرنست ويتان" وهو يختتم مراسم التحية بعد إزاحة الستار عن تمثاله في ميدان مدينة لاهاي عام 1882 "هنا تراءات - في غالبظن - أصدق نظرة إلى الله"، ولكن هنري ودانالي توماس يصححان له قوله ويستبدلاه بقولهما "هنا - في غالبظن - تجلى أصدق حب لبني الإنسان".⁽⁶¹⁾

وإذا نظرنا في فلسفة سبينوزا نفسها نجد أنه يعلن منذ البداية أن هدفه من فلسفته هو الكشف عن حياة الإنسان السعيدة "The life of blessedness for man" ، وأراد أن يصل إلى مثل هذه الحياة السعيدة عن طريق الحب العقلى لله "The intellectual love of God" هذا الحب القائم على فهم الطبيعة الإنسانية والكون والسعادة.⁽⁶²⁾

وكانت المعرفة لديه تعتمد على تحرير الفهم من أفكار الإدراكات الحسية الغامضة المضطربة، وهذا ما حاول سبينوزا أن يشرحه من خلال سطور كتابه الأساسي "الأخلاق" Ethics، وهو كتاب يتألف من أنساق من التعريفات والبهيات والنظريات، وقد نجح في بنائه على غرار الأبنية الهندسية إيماناً نجاح تفوق فيه على رائد المدرسة العقلية ديكارت.

ومن هذه النقطة انتقل إلى الحديث عن الجوهر Substance الذي يعلن عن نفسه من خلال مجموعة كبيرة من الصفات Attributes والأحوال Modes. ولما كانت عقيدته اليهودية المحرفة التي أخذها عن يهود الأندلس تجنج نحو فكرة تجسيم الله تعالى وتشبيهه بالمخلوقات، كما أنهم يتوجهون إلى التعدد والنفعية مما أدى إلى كثرة الأنبياء فيهم لردهم إلى جادة التوحيد كلما أصابهم انحراف في مفهوم الألوهية، وكانوا قد

⁽⁶⁰⁾ د محمد زقرق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 121.

⁽⁶¹⁾ هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص 139.

⁽⁶²⁾ Saw, R.L., Spinoza, p. 303.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى فيوم

اتخذوا العجل معبوداً لهم بعد خروجهم من مصر، ثم عبدوا الحياة التي صنعوا لها موسى عليه السلام من النحاس.⁽⁶³⁾

لقد جعل سبينوزا الكل في واحد.. الله والعالم والإنسان، في جوهر واحد هو الله وبهذا سقط فيما عرف في تاريخ الفكر الفلسفى وفي تاريخ الأديان منذ البدء بوحدة الوجود، مما عرضه لهجوم عنيف لأنه لم ينزعه الله تعالى عما تصف ألسنتهم الكذب، ولم يصل بين الله المتعال الخالق البارئ المصوّر الغنى عن جميع مخلوقاته التي خلقها تقضلاً وتكرّماً منه لا لحاجة، وبذلك كان الله تعالى ولم يزل "ليس كمثله شيء" يخلق ولا يخلق، تحتاج إليه جميع المخلوقات ولا يحتاج هو لمخلوق فكان هو الغنى الحميد، وهو لا يعبأ بشكر الشاكرين أو كفر الكافرين.

وللرد على القائلين بوحدة الوجود ومن بينهم سبينوزا أقول إذا كان الوجود واحداً فإن إثبات التعدد تناقضنا، فإذا قال قائل: الوجود واحد، وقال الآخر: ليس بوحدة بل يتعدد، كان هذان القولين متناقضين، فيمتنع أن يكون أحدهم هو الآخر، وإذا قال قائل: "الألسنة كلها لسانه" فقد صرخ بالتعدد في قوله: الألسنة كلها، وذلك يقتضي أن لا يكون هذا اللسان، هو هذا اللسان، فثبتت التعدد وبطلت الوحدة.⁽⁶⁴⁾

إذا قال أصحاب وحدة الوجود إن الوجود واحد، يعني أن الموجودات اشتراك في مسمى الوجود، فهذا صحيح، لكن الموجودات المشتركات في مسمى الواحد لا يكون وجود هذا منها عين وجود هذا، بل هذا اشتراك في الإسم العام الكلى، كالاشتراك في الأسماء التي يسميها النحاة اسم الجنس، ويقسمها المنطقيون إلى جنس ونوع وفصل، وخاصة وعارض عام، فالاشتراك في هذه الأسماء هو مستلزم لتبين الأعيان، وكون أحد المشتركين ليس هو الآخر.⁽⁶⁵⁾

⁽⁶³⁾ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الدولة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض

1392هـ/1972م، ص 570.

⁽⁶⁴⁾ شيخ الإسلام تقى الدين أحد بن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، هيئة إحياء

تراث الإسلام (لجنة الحث العلمي) الكويت، الطبعة الأولى 1413هـ/1992م، ص 106

⁽⁶⁵⁾ نفس المصدر، نفس الموضع

إذن فوجود الله تعالى وهو الحق مبادر للمخلوقات، أعظم من مبادرته هذا الموجود أو ذاك، كما أن الفلك مبادر لوجود الذرة أو البعوضة. لذلك يقول شيخ الإسلام أحمد بن تيمية "لا يعرف التوحيد إلا الواحد، ولا تصح العبارة عن التوحيد وذلك لا يعبر عنه إلا بغيره، ومن أثبت غيرًا فلا توحيد له". إن هذا القول مع كفره متافق لأن قوله "لا يعرف التوحيد إلا واحد" يقتضي أن هناك واحدًا يعرفه وأن غيره لا يعرفه، فهذا تفريق بين من يعرفه ومن لا يعرفه وفي نفس الوقت إثبات لإثنين أحدهما يعرفه والأخر لا يعرفه، إنه إثباتٌ مغایرٌ. وهذا تناقض.⁽⁶⁶⁾

وببناء على ما تقدم فإن وحدة الوجود التي يشير إليها هؤلاء الملاحدة المؤمنون بها أمر ممتنع في نفسه، لا يمكن تصور تحققه في الخارج، أي في العالم الخارجي، فإن الوحدة العينية الشخصية تمتنع في الشيئين المتعددين، ولكنَّ الوجود واحد في نوع الوجود، بمعنى أن الاسم الموجود اسم عام يتناول كل أحد، كما أن اسم الجسم والإنسان ونحوهما، يتناول كل جسم وكل إنسان، وهذا الجسم ليس هو ذاك وهذا الإنسان ليس هو ذاك، وكذلك هذا الوجود ليس هو ذاك.⁽⁶⁷⁾

ولقد علم بالكتاب والسنة والإجماع، وبالعلوم العقلية الضرورية، إثبات غير الله تعالى، وأن كل ما سواه من المخلوقات فإنه غير الله تعالى ليس هو الله، ولا صفة من صفات الله تعالى، وللهذا أنكر الله عز وجل على من عبد غيره، ولو لم يكن هناك "غير" لما صلح الإنكار، قال تعالى: "قل ألم يغیر الله تأمروتني أن أعبد أيها الجاهلون" (الزمر: 64). وقال تعالى "قل ألم يغیر الله اتّخذ ولّيًا" (الأنعام: 14). وقال أيضًا "هل من خالق غير الله يرزقكم من السموات والأرض" (فاطر: 3). وقال أيضًا: "ألم يغیر الله أبْتَغى حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً" (الأنعام: 114)⁽⁶⁸⁾

⁽⁶⁶⁾ نفس المصدر، ص 107

⁽⁶⁷⁾ نفس المصدر، ص 109

⁽⁶⁸⁾ نفس المصدر، ص 111.



الفصل الخامس

جوتفريد فلهم ليينتر

Gottfried Wilhelm Von Leibniz

1716 - 1646

مقدمة

يعتبر ليينتر آخر فلاسفة عصر النهضة الذي بدأ بالفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت ومر ببسكال ومايلرانتش وسبينوزا حتى ختمه ليينتر - الفيلسوف الألماني - وقد ضمّتهم جميعاً مدرسة واحدة هي المدرسة العقليّة ولكنهم لم يكونوا طبعة واحدة من كتاب مدرسة واحدة، بل كانت لكل منهم بصمتها الفلسفية في المدرسة العقليّة بصفة خاصة، وفي الفكر الفلسفي الحديث بصفة عامة.

ولقد عاش ليينتر في عصر فلّق يتسّم بالثورة على كل شيء وفي كل شيء، في مجال الفلسفة والعلم والدين، وحاوت هذه الثورة التي شملت ميادين مختلفة أن تقيم صرحاً فكريّاً جديداً على حساب الصرح القديم. "مع أن ديكارت قد ثار ثورته الكبرى على كل قديم منحدر إلينا من اليونان ومن فيلسوفها العظيم أرسطو إلا أن ثورته هذه عاشت واستمرت فترات طويلة تتजاذبها عوامل التأييد والاعتراض، فتارة يعاد الأمل في القديم، وتارة يسيطر الجديد".⁽¹⁾

وكان من أسباب الثورة التي سادت الفكر الإنساني في تلك الفترة النجاحات التي حققها العلم خلالها ظهرت المناهج البحثية الجديدة، وظهرت الاكتشافات العلمية المذهلة، وزادت التوسّعات الجغرافية، مما بشر بظهور عصر جديد يتجاوز العصور القديمة سواء عند اليونان أو في أوروبا، فقد

⁽¹⁾ د. علي عبد المعطي محمد، ليتر. فيلسوف الدرجة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

انتفت الحاجة إلى عصر النهضة، بعد أن فقدت الكنيسة سلطتها وسلطتها على الفكر وعلى أساليب الحياة الأوروبية، وانحسرت موجة الدين النصراني، وسادت الأفكار الفلسفية الجديدة، والنظريات العلمية التي كانت تطل برأسها على استحياء في العصور الوسطى، مما قد يعرضها إلى قطع هذه الرؤوس أو حرقها أو نفيها، وبدأت تسود أوروبا في تلك الفترة روح جديدة قوامها الإلحاد والإحلال الأخلاقي وتراجع القيم الإنسانية الرفيعة، وعلى الرغم من كل ذلك لم يمنع الحياة من أن يطلق على هذا العصر.. عصر القرنين السابع عشر والثامن عشر.. عصر التوبير.. Enlightenment.. وقد سادت خلالهما وحتى منتصف القرن التاسع عشر ثلاثة أنواع من الفلسفات هي: الفلسفة الألمانية المثالية التي بدأت بليبنز وانتهت بنيشة، والفلسفة الفرنسية العقلية والتي بدأت بديكارت في عصر النهضة وانتهت بهنري برجسون في منتصف القرن العشرين، والفلسفة التجريبية الإنجليزية والتي بدأت بتوماس هوبز وانتهت بقمة التجريبية الإنجليزية ديفيد هيوم.

أولاً: سيرة حياة ليبنز

ولد جونفرید فلهالم ليبنز Gottfrid Wilhelm Leibniz في اليوم الثالث من شهر يوليو عام ألف وستمائة وست وأربعون (1646). في مدينة ليمازج Leipzig بألمانيا، لعائلة معظمها من المحامين، وكان والده يعمل أستاذًا للقانون والأخلاق في جامعة ليمازج، وكذلك كانت أمه إينة أستاذة في الحقوق، وقد نشأ ليبنز في بيت يمتاز بالثقافة الرفيعة سواء من ناحية الأب أو من ناحية الأم، ولكن القدر لم يمهله لكي يستمتع بصحبة والده في درب الحياة طويلاً فمات أبوه وهو ما زال في سن السادسة من عمره، فأكملت أمه مسيرة رعايته وترببيته وتعليمه، وساعدها على ذلك ما تركه لهم والده من ثروة مالية ومن مكتبة زاخرة بكتب القدماء والمحدثين "إنها عليها ليبنز فنهل من زخارفها الكثير وساعد على ذلك إتقانه للغتين اليونانية واللاتينية فضلاً عن لغة بلاده وهو ما زال في سن صغيرة.⁽²⁾

⁽²⁾ نفس المصدر، ص ٦٩-٧٠ (صرف)



التحق ليينتر بجامعة ليبزج وهو في سن الرابعة عشر حيث درس القانون والفلسفة وبدأت عقريته تعلم مبكرًا فكتب مقالاً عن مبادئ التفرد، وعندما أكمل عامه العشرين وبلغت دراساته الجامعية نهايتها رفضت الجامعة منحه درجة الدكتوراه لصغر سنه إلا أن جامعة التدورf *altdorf* وافقت على منحه درجة الدكتوراه في القانون (دكتور تشريع) *juris doctor* وعرضت عليه درجة الأستاذية *professorship* وتعيينه بها نظراً لعقريته وألمعيته، ولكنه اعترض عن الوظيفة لأنه أراد أن يحيا حياة أكثر حرية واستقلالية عن ربة الوظيفة ومهامها القائلة، وكتب كتاباً عن فن الإتصال *De arte Combinatoria*⁽³⁾.

وبعد ذلك انضم ليينتر إلى جمعية روز-كرروا، وتعرف على البارون بوانبرج *Bonbourg* رئيس وزراء جان فيليب أمير ميانس، فأعجب الدبلوماسي العجوز بعقرية ليينتر وألحقه بخدمته، واصطحبه معه إلى فرانكفورت حيث شغل منصب مستشار قانوني لحاكم المدينة.⁽⁴⁾

لم يكن ليينتر يحب الوظائف الحكومية حتى لو كانت في الجامعة، بل أحب الأسفار والمهام الدبلوماسية، ومن بينها سفره إلى باريس للقاء ملك فرنسا لويس الرابع عشر وإقاعه بغزو مصر وإزاحة سلطان العثمانيين بدلاً من غزو ألمانيا أو أية دولة أوروبية أخرى، وعلى الرغم من فشله في مهمته إلا أن الفكرة راقت لذابليون بونابرت فقام بتحقيقها لأغراض عسكرية واقتصادية وهي أغراض تختلف عن تلك التي أرادها ليينتر.

وكانت هذه هي سقطة ليينتر الكبرى إذ أنها فضحت نواياه تجاه أهل الشرق المسلمين خاصة في مصر، وأظهرته عنصرياً منعصياً ضد المسلمين، حافظاً على عظمة أهل الشرق فأراد أن ينتقم منهم ويحمى في ذات الوقت نصارى أوروبا من قتل بعضهم البعض واستعمار بلادهم، فأظهر روحًا استعمارية متأصلة.. وستظل هذه النقطة السوداء في حياة ليينتر المليئة بالأنشطة العلمية والدبلوماسية "وكان من نتيجة اتصاله بالحياة الواقعية للبشر،

⁽³⁾ Wright, W., A History of Modern philosophy, p. 115.

⁽⁴⁾ دهم، محمد المحضي، لمحة، ص 20.



وصلاته المتعددة بأنواع وأشكال عديدة من الشخصيات، أن خرج ليبنتر بنظرية جديدة في التشريع *jurisprudence*⁽⁵⁾.

وخلال سفرياته المتعددة التقى ليبنتر بأربن من مناطقة بور روبل وناقش معه بعض المسائل الفلسفية، كما اتصل بماليبرانش وناقش معه نظريته "الرؤية في الله"، كما التقى بهويجنز Huyghens الذي اطلعه على منهج بسكال، واتصل بروبرت بويل العالم الإنجليزي، ولكنه فشل في عقد لقاء مع توماس هوبز نظراً لكبر سنّه وسوء حالته الصحية والذهنية.⁽⁶⁾

وأخيراً استقر ليبنتر في هانوفر Hanover لمدة أربعين عاماً شغل خلالها منصب مدير مكتبة هانوفر. وهناك اتصل بأمير هانوفر الدوق برونشفيك Brunschwick الذي كلفه باإتمام كتابة تاريخ عائلة برونشفيك، ولكنه لم ينشر غير الأجزاء الأولى من كتابه.

وعلى الرغم من انتخابه رئيساً للأكاديمية العلمية في برلين عام 1700، إلا أن الروح الاستعمارية والتعصبية كانت ما زالت تجري في دمه فعرض مشروع غزو مصر على شارل الثاني عشر، كما حاول عرض نفس الفكرة على بطرس الأكبر قيصر روسيا ولكن الظروف السياسية والعسكرية لم تهئ له الأسباب.

ومات ليبنتر في 14 نوفمبر عام 1716 في هانوفر بعد مرض قصير بالطاعون، ولما حضرته الوفاة رفض استدعاء رجال الدين، وكان لا يمارس طقوس العبادة إلا نادراً، ولست أدرى كيف يصفه البعض بأن روحه كانت مشبعة بعاطفة الدين وهو يرفض حضور رجال الدين لوفاته، ولا يقيم العبادة إلا نادراً، ويُشجع ملوك أوروبا وأمرائها على غزو مصر بعد أن تشبع روحه بالتعصب ضد المسلمين وأهل الشرق بصفة عامة، فهو يمثل الروح الاستعمارية خير تمثيل.

⁽⁵⁾ نفس المصدر، ص 21.

⁽⁶⁾ نفس المصدر، ص 22.

ثانياً: مؤلفات ليبنتر

ترك لنا ليبنتر تراثاً فكرياً حيث كتب في مجالات كثيرة ومتعددة في الرياضيات والفيزياء والتاريخ والفلسفة، فضلاً عن رسائله العديدة إلى علماء عصره، ومجموعة كبيرة من المقالات التي نشرها في المجالات العلمية المشهورة، وقد كتب معظم هذه المؤلفات باللغات اللاتينية والفرنسية وقليلاً منها ما كتبه باللغة الألمانية، ولم تصدر لأعماله حتى الآن طبعة تضم أعماله الكاملة، على الرغم من غزارة مؤلفاته، وخصص المادة التي تحتويها، ولقد أحصى رافييه Ravier عام 1937 مؤلفات ليبنتر فوصلت إلى حوالي تسعمائة مؤلف – وإن كنت أنا شخصياً أشك في هذا الرقم – بينما خفض شريcker Schrecker العدد إلى ثلثمائة مؤلف، وهو أيضاً مغالٍ فيه.⁽⁷⁾

أما أهم مؤلفات ليبنتر فهي:⁽⁸⁾

1- المراسلات مع فيليب وآخرين بشأن فلسفة ديكارت

Correspondence with Phillip and Others regarding the philosophy of Descartes. 1679-1680.

وقد نشره جرهار باللغة الفرنسية في طبعته.

2- تأملات في المعرفة والحقيقة والأفكار

Meditations Cognition, vérite et idées, 1684.

نشر في مجلة Acta Eruditorum وفي طبعة جرهار واردمان.

3- مراسلات مع أرنو.

Correspondence with Arnauld. 1686-1690.

نشرت عام 1846 باللغة الفرنسية -طبعة جرهار.

4- مقال في الميتافيزيقا. (ما بعد الطبيعة)

Discourse on metaphysic, 1686.

طبعة جرهار

⁽⁷⁾ Cresson, A., Leibnitz, Savie, son œuvres, sa philosophie, presses Universitaires de France, Paris, 1947, p.63.

⁽⁸⁾ نفس المصدر، ص 30-33، وقد قمت بترجمة عناوين المؤلفات التي وردت في المصدر المذكور.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

5- نبذة (خلاصة) خطاب من السيد / بايل.

Extrait d'une lettre de Mr Bayle. 1687.

طبعة جرهاز.

6- في المنهج الفلسفى واللاهوت

De vera methodo philosophai et theologiae 1690.

طبعة جرهاز وأردمان.

7- ماهية الأجسام: الإمتداد

L'essence du corps consiste dans L'étendue.

Journal des savants

نشر في مجلة العلماء

طبعة جرهاز وأردمان.

Animadversioner in partem principiorum Cartesiorum. -8
1692.

نشرت عام 1844، وذُكرت في خطاب لبرنوی Bernouilli عام 1697.

9- في التشريع والعدالة. De Montionibus juris et Justitiae. 1693

نشرت في حياة ليبنتر. طبعة أردمان.

10- De primae philosophiae emondatione et de notione substantie. 1694.

في الفلسفة الأولى: العالم ونظرية الجوهر

نشرها ليبنتر في مجلة Acta Eruditorum طبعة جرهاز وأردمان.

11- Système nouveau de nature et de la Communication des substances. 1695.

تفسير للمذهب الجديد في الطبيعة واتصال الجوهر. بها تفسيرات ثلاثة للمذهب. نشرت في مجلة العلماء. طبعة جرهاز وأردمان.

12- كتابات جبريل فاجنر النافعة للعقل وفقاً للمنطق.

Schreiben ou Gabriel Wagner von Nützen der Vernunftkunst order logik 1696.

نشرها جراهمر عام 1838. طبعة جرهاز وأردمان.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

13- في الأصل الأساسي للأشياء. *De rerum originatione radicali* نشرها أردمان عام 1697.

14- *De ipsa Natura, sive de vi insiste actionibusque creaturarum.* نشرت في مجلة *Acta Eruditorum* 1698.

15- بحوث مختلفة عن المذهب الديكارتي *Various papers on Cartesienism* طبعة جرهار 1700-1702.

16- تأملات في نظرية الروح الكلية. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* نشرها أردمان عام 1762.

17- مقال عما يحدث في الحواس والمادة. *Sur ce qui passe le sens et la matière* 1702.

وهو خطاب للأميرة صوفيا ملكة بروسيا. طبعة جرهار.

18- مقالات جديدة عن العقل الإنساني. *Nouveaux essais sur l'entendement humain.*

نشره راسب Raspe 1765.

19- تأملات في مبادئ الحياة وفي الطيائع القابلة للتشكيل.

Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques. 1705.

20- طبعة جرهار زأردمان. *Adrevpatrem de Bosses Epistolae* 1706- 1716.

طبعة أردمان وهو كتاب يحتوى على 29 خطاباً فقط.

21- النظام الذى تأسس عليه الظواهر

De Modo distinguendi phaenomena realia abimaginaries. طبعة جرهار وأردمان.

22- *Animadversiones adjon; G.W. Wachteri librum de recondite Hebracorum philosophia.* 1708.

23- تعليق على النفس الحيوانية. *Commentation de Anima Brutorum* نشرها كارثولت عام 1730.

Essais de théodicée; sur la bonté de Dieu; la liberté
de l'homme et l'origine du mal 1710. -24

مقال في العدالة الإلهية: في طبيعة الرحمة الإلهية: حرية الإنسان وأصل الشر.

نشره في حياة ليبنتر. طبعة جرها واردمان.

-25 Ver der A.G. Lackseligkeit. 1710 طبعة جرها واردمان.

Prinzipie de la nature et de la grace fondée en raison, 1714. -26 مبدأ الطبيعة والغاية المؤسسة على العقل.

طبعة جرها واردمان.

27- المونادولوجيا la Monadologie

نشر هذا الكتاب اردمان عام 1840. وترجم إلى اللغات الألمانية واللاتينية والإنجليزية.

28- مراسلات مع بورجي. Correspondence with Bourguet. 1709-1716.

1716.

رسائل إلى نقولا ريمودي.

Correspondence with Nicolas Remondi. 1713-1716.

رسائل إلى كلارك.

Correspondence with clarke. 1715-1716.

ثالثاً: نسق ليبنتر الفلسفى

كان ليبنتر - على الرغم من نزعاته التعصبية ونظرته الاستعمارية - واسع الثقافة، عميق التفكير، جمع في مذهبة بين أنساق عديدة وأفكار متعددة ومترفرقة، حتى أنه قال: "لقد تأثرت بمذهب جديد. ومنذ ذلك الحين أظنني أرى وجهاً جديداً، لباطن الأشياء. هذا المذهب يبدو جامعاً أفلاطون إلى ديموقريطس، وأرسطو إلى ديكارت، والمدرسيين إلى المحدثين، واللاهوت والأخلاق إلى العقل. ويلوح أنه يأخذ الأفضل من كل صوب، ثم يمضي إلى أبعد مما مضوا فيه. وإذا التفتنا إلى آثار الحقيقة هذه عند القدماء، استخرجنا



التبر من التراب، والماض من المنجم، والنور من الظلمات، وأقمنا فلسفة دائمة".⁽⁹⁾

إذن كانت فلسفة ليبنتز عبارة عن الأخذ من كل مذهب بطرف، حاول التوفيق بين الأضداد مثل الكل والجزئي، الممكن والموجود، المنطقى والميتافيزيقى، الرياضى والطبيعى، التزعنين الآلية والغائبة، المادة والروح، الحس والعقل، وبهذا تلاقت العلل وترابطت مع الحرية الإنسانية، واجتمع الخير ممثلاً في العناية الإلهية بالشر، وأخيراً التقت الفلسفة بتياراتها المتعددة مع الدين.⁽¹⁰⁾

ولقد كانت بداية فلسفة ليبنتز هي نفس بداية فلسفة سبينوزا، فقد بدأ الإشان من فلسفة ديكارت، إلا أن النهايات لم تكن واحدة بسبب اختلاف عقليّة كل منهما، لقد أفضت فلسفة ديكارت بسبينوزا إلى القول بجوهر واحد فريد هو الله أو الطبيعة بما هي كل، أى إلى مذهب وحدة الوجود. بينما أدت نفس فلسفة ديكارت بنفس ثغراتها بليبنتز إلى الاعتقاد بعدد لا متناهٍ من الجواهر أطلق عليها المونادات ⁽¹¹⁾Monads

وثبتت من الدراسات الفلسفية التي نشرت منذ وفاة ليبنتز وحتى الآن أن فلسفة ليبنتز لا تختلف عن فلسفة بقية الفلسفة سواء أكان ديكارت أم بقية فلاسفة المدرسة العقليّة، وكذلك عن فلسفة بركلّي وكنت. وذهب البعض إلى أن هناك تشابهًا كبيرًا بين ليبنتز وأرسسطو، ولكن هذا القول ذهب أدراج الرياح فلم يكن أرسسطو يتمتع بنفس عبقرية ليبنتز الرياضية.

ورفض ليبنتز أن يبدأ نسقه الفلسفى بالشك المنهجى كمنهج له، وإنما اهتم بكل النظريات والتعاليم السابقة عليه، ثم أضاف من عنياته مجموعة لا بأس بها من الحقائق.

ويقال أنه "سبق الفيلسوف كنط إلى القول بمثالية الزمان والمكان، وبالنفرقة بين الشئ بالذات وعالم الظواهر، وعرف قبل بركلّي وفشتـه أن

⁽⁹⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 126.

⁽¹⁰⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.

⁽¹¹⁾ د. كريم مقي، الفلسفة الحديثة، ص 129.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

كل حقيقة واقعة هي في أساسها ذات طبيعة عقلية أو روحية، وكانت آراؤه في القول بعدم وجود شيء غير متحرك وفي أن هناك تدرجًا دائمًا يربط أشكال الوجود المختلفة بعضها مع بعض، كانت إرهاصاً لنظرية التطور، وفي مجال علم النفس كان أول من قال باللاشعور".⁽¹²⁾

ولقد استطاع النقاد أن يجمعوا فلسفة ليينتر على الرغم من عدم اكتمالها، أو لا بسبب عدم اهتمامه بها الاهتمام الكافي بل كان بهم بسفرياته ومهامه الدبلوماسية، ومحاولات التوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت والتي بسببها أراد لملوك أوروبا أن يغزو المسلمين في الشرق للتخفيف من حالات التعصب والصراعات الطائفية في أوروبا مما جلب على النصارى فيها حروباً دينية. وعنصرية كثيرة.⁽¹³⁾ وثانياً بسبب افتقارها إلى الصفل والتهذيب.⁽¹⁴⁾

ومن الأسباب التي يذكرها رسل لعدم اهتمام ليينتر بنسقه الفلسفى أن ليينتر كان يكتب الفلسفة في لحظات الفراغ النادرة، كما أن كتاباته كانت تتعرض للتأخير والانقطاع مما يخرجه عن جو الموضوع الذي يكتب فيه، وهناك أسباب أخرى منها الطبيعة المزدوجة لفلسفته، فالنظريّة الواحدة تناقض من وجهات نظر مختلفة ومتعارضة مثل نظريته في الجوهر، نقاشها من الناحية الميتافيزيقية فأفضت إلى نظرية الذرات الروحية، وناقشها من الناحية المنطقية في خط متوازٍ مع النظرة الميتافيزيقية، وتوصل إلى إجابة لمشكلة الجوهر هذه من خلال فكرة الذرات الروحية.⁽¹⁵⁾

لقد كشفت فلسفة ليينتر والنسق الفكري الذي قدمه عن شخصية ذات اهتمامات متعددة، التعاطف والتسامح مع بنى جلدته، والتعصب والحقود

⁽¹²⁾ د. محمود جدوى رقرق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 125.

عن:

Hirschberger, J., Geschichte der philosophie, Bd., 2, Freiburg, 1962, part two, p. 135.

⁽¹³⁾ د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 130.

⁽¹⁴⁾ برتراند رسل، حكمـة الـفـربـ، ص 87

⁽¹⁵⁾ نفس المصدر، ص 88



لغيرهم، كما اهتم بكتابات الآخرين من أجل الوصول إلى وجهات نظر كثيرة عن الحقيقة، كما أراد أن يتعلم منهم للوصول إلى نسق فلسفي أصبح ينبع إليه، كما دفعه التقدم العلمي الهائل في عصره إلى التعرف على القوانين الطبيعية الكلية، وتبني النظرة الآلية للطبيعة ولكن بنظرة تختلف عن النظرة الآلية لدى ديكارت.⁽¹⁶⁾

إن أفكاراً كثيرة للينتر ما زالت تشغل اهتمام البعض اليوم مثل أفكاره التي تتعلق بالمنطق ونظرية الكمبيوتر وإنشاء لغة مثالية، كما كان لا اهتمامه بما أسماه الارتفاع بالعلوم أي تقدم المعرفة والتزود بأساس لها يجعلها في مأمن من الوقوع في الأخطاء وغيرها تقدير عظيم من قبل الدارسين لفاسته.⁽¹⁷⁾

وسوف ألقى الضوء على عناصر فلسفة لينتر فيما يلي من صفحات.

1- الميتافيزيقا

كل كائن موجود يكون إما مركباً وإما بسيطاً، والكائنات البسيطة هي الكائنات التي لا أجزاء لها، وهي وبالتالي جواهر صادقة وحقيقة أكثر من تلك الكائنات المركبة، كما أن الكائنات البسيطة لا يمكن أن تمتد في المكان، طالما أن كل شيء ممتد في المكان هو أيضاً قابل للقسمة divisible، وهي لا تسبب لنا الإرباك إذا نظرنا إليها من خلال النظرية المادية للذرات، ولكن يمكن فهمها باعتبار أنها تمثل الروح الإنسانية The human soul التي لا هي ممتدة في المكان ولا هي قابلة للإنقسام. إن مثل هذه الأفراد البسيطة يسميها لينتر بالمونادات Monads، وأوضح مثال عليها هي النفس الإنسانية أو الروح Soul، وهناك أنواع كثيرة من المونادات ولكنها لا تشترك معنا في صفاتنا أو في العقل أو في الوعي الذاتي self-Consciousness.⁽¹⁸⁾

⁽¹⁶⁾ Wright W., A History of Modern philosophy, pp. 117-118.

⁽¹⁷⁾ ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 53 - 54.

⁽¹⁸⁾ Scruton, Roger, Modern philosophy 1: The Rationalists and Kant, in: philosophy, a guide through the subject, edited by: A.C. Grayling, Oxford press, New York, 1997, pp. 462-463.

والموناد لفظ أتى إلينا من اليونانية بمعنى monas بمعنى وحدة واحدة، وإلى ما هو واحد، يدل في عدد من المذاهب الفلسفية على "وحدة" الوجود البسيط التركيب، أي الذي لا يقبل التجزئة إلى عناصر أبسط منه. وقد استخدم المصطلح للمرة الأولى في الفلسفة اليونانية القديمة عند لوقيوس وديموقريطس. وجاء ليبرنر في كتابه "المونادولوجيا" (1714) فصور "الموناد" ذرة روحية، يتتألف منها الوجود، ولها القدرة على الإدراك. كما ذهب ليبرنر إلى أن المونادات تتفاوت في درجة تطورها؛ فضلاً عن أنها مسلولة بعضها عن بعضها الآخر، ومنخلقة على نفسها، فليس للمونادات نوافذ، فلا تؤثر بعضها في بعض إلا من خلال الله تعالى، وأن كل واحدة منها تعكس بنيان أو تركيب الكون بأجمله.⁽¹⁹⁾

ولكن المونادات (الذرات) التي تحدث عنها السابقون على ليبرنر أمثل لوقيوس وديموقريطس وأبيقر تحذّوا عنها باعتبارها ذرات مادية، بينما نوه إليها ليبرنر على أنها عناصر روحية، وشتان بين المادة والروح. ونادي المسلمين بجواهر فردة أو أجزاء - خاصة الأشاعرة - واعتبروها أجزاء روحية لا تتجزأ وليس مادية، ولكن الدافع لديهم يختلف عن دافع ليبرنر، فدافعيتهم دينية بحتة ودواجهه ميتافيزيقية واضحة.⁽²⁰⁾

ولكي يصعد ليبرنر في نسخه الفلسفى إلى الميتافيزيقا صعد إليها عن طريق العالم الذى رأه يترکب من وحدات موجودة فعلاً.. فهى موجودات حقيقة أطلق عليها ليبرنر اسم المونادات التى هى جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء.. فهى بسيطة وغير ممتدة فى المكان، وقد اعتبرها عناصر الأشياء، وإن أردنا رؤيتها فيجب أن تتوقف كلها عن الوجود دفعه واحدة، وهذا مستحيل، مما يعني "أنها تبتدىء فقط بالخلق وتنتهي بالإبادة".⁽²¹⁾

⁽¹⁹⁾ المعلم الفلسفى المختصر، ص 494.

⁽²⁰⁾ د على عبد المعطي محمد، ليبرنر، ص 148-149.

⁽²¹⁾ Leibniz, La Monadologie, para., 1- 6.

مترجمة في كتاب د/ على عبد المعطي، ليبرنر، الملحق، ص 307



وإذا كانت المونادات لا تختلف من حيث الكم فإنها بالضرورة تختلف من حيث الكيف ويسمى ليبنتر هذا المبدأ بمبدأ ذاتية اللا تممايزات **Identity of indiscernibles** تماماً في جميع الإعتبارات أي ما كانت فإنهما يكتنان موضوعاً واحداً وبمعنى آخر إن الاختلاف بين المونادات ضروري طبقاً للمذهب اليبنترى الذى يقرر بأن الأشياء لا توجد كوحدات منفصلة إلا إذا كان لهذه الوحدات صفات أو كييفيات مختلفة".⁽²²⁾

وقسم ليبنتر المونادات إلى مجموعات ثلاثة هي:

أ- المونادات العارية عن الشعور **unconscious or bare Monads** وتشير لديه إلى الكائنات الحية الناضجة المكتفية بذاتها **Entelechy** لها أفعالها الداخلية وتوصف بالآلية الروحية.

ب- المونادات الحاصلة على الشعور **Conscious Monads** وهى المونادات الحاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتى خاص وحاصلة على قوة ونشاط، وتميز عن الأولى فى أن تمثيلها للعالم يكون أكثر تحديداً وتميزاً عن الأولى، فضلاً عن أن إدراكها للعالم يكون مصحوباً بالذاكرة، فهى أرقى من الأولى وأقل من الثالثة.

ج- المونادات الشاعرة بذاتها، وهى **النفس العاقلة soul** أو **الروح Spirit** وتنطلق على الإنسان وعلى العقول العليا، وإن لم يبين ماذا يقصد بالعقل العليا، هل يقصد الملائكة أم الله تعالى أم الإشان؟ وهذه المونادات تستند إلى مبدئين، الأول: مبدأ عدم التناقض الذى يستخدم فى البحث عن الحقائق الرياضية والمتافيزيقية، أى يستخدم فى عالم الفكر. والثانى: مبدأ السبب الكافى **Law of sufficient-reason** الذى يستخدم فى البحث عن الحقائق المتعلقة بالماديات والواقع أى عالم الوجود.⁽²³⁾

⁽²²⁾ نفس المصدر، ص 156.

⁽²³⁾ المصدر السابق، ص ص 161-162.

أما الموناد الخالق أو الأعظم أو الله تعالى فهو خالق كل هذه المونادات وهو وحده القادر على إبادتها، يتمتع بأعلى درجات كل الكمالات. كامل القدرة **Omnipotence**، علیم بكل شيء **Omniscience**، وعلى الخير **Ultimate Good**.

والله تعالى في نسق ليبنتر الفلسفى "قائم الوجود بذاته" روح خالص، وحصله على القدرات أو القوى الثلاث التي ذكرتها تجعل قوته هي مصدر الخلق، والعقل أساس الماهيات أو الممكنات، والإرادة هي مصدر اختيار أفضل العوالم الممكنة.⁽²⁴⁾

أدلة ليبنتر على وجود الله:

قدم ليبنتر أداته على وجود الله على أساس الأدلة الوجودية (الأنطولوجية) والطبيعية (الكوزمولوجية) وأضاف إليهما دليل الإنسجام الأزلي.

أ- الدليل الأنطولوجي **Ontological Argument** هناك دليل على وجود موجود أولى، لا متناه، وكامل صدرت عنه جميع الأشياء الطبيعية وقوانينها التي تحكمها وهو يقول: "إنه لما كانت هناك حقيقة ممكنة أو حادثة قد تحدث وقد لا تحدث فلابد إذن أن يكون هناك ثمة أساس ضروري وفعلي وراء إمكان تحقق هذه الأشياء، وهذا الأساس الفعلي لا يمكن أن يقع داخل هذه الممكنات أو الأحداث نفسها ما دامت لم توجد بالضرورة، ويرى ليبنتر أن أي شيء لا يمكن أن يكون ممكناً الحدوث دون أن يكون خارجه موجوداً فعلياً يكون سبباً في صنعه أي الله الموناد الأعظم".

إذن يوجد الله بالفعل أو بالضرورة.

ب- الدليل الكوزمولوجي **Cosmological Argument** ويسمى أيضاً بدليل الإمكان أو إمكان الحدوث **Contingency** ويعتمد على إمكان إحداث العالم وجوده، وكل شيء جزئي في هذا العالم "ممكّن الحدوث" كما يمكن أيضاً لا يوجد، فالمنطق لا يجد غضاضة في ذلك، فإذا وجد هذا

⁽²⁴⁾ د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 143.



الشى الجزئى بالفعل وليس بالقوة فلابد أن يكون هناك "سببا كافيا" لوجوده، أى لخروجه من العدم إلى الوجود، ويجب كذلك أن يكون هذا السبب الكافى خارج سلسلة العلل والأسباب الممكنة، وهذا السبب الكافى هو "الله تعالى" فوجود الكائنات الحادثة لا يمكن أن يقوم سببها الأخير أو سببها الكافى إلا فى الكائن الضرورى الذى يتضمن فى ذاته سبب وجوده".

ج- دليل الحقائق الأبدية *Eternal Truths Argument* إن وجود الحقائق لابد أن يكون جزء لا يتجزأ من محتويات الأذهان، وبالتالي جزء من الحقائق الأبدية السرمدية فى ذهن الكائن الكامل، والأفكار الواقعية تفترض علة أو سبب لوجودها، ويعبر عنه ليبنتر بقوله:

"من الحق أيضاً أن الله ليس هو مصدر الموجودات فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعنى آخر مصدر ما يحتوى عليه الإمكان من واقع، ذلك أن الذهن الإلهي هو منطقة الحقائق الأبدية أو الأفكار التي يتوقف عليها وجودها، وبغير وجوده لن يكون فى الإمكانات واقع، ولن يكون فيها شئ ممكناً لأن كان ثمة واقع فى الماهيات أو الإمكانات أو حتى فى الحقائق الأبدية، فلابد أن يقوم سبب هذا الواقع على شئ موجود وفعلى وبالتالي على وجود الكائن الضرورى".

وتقوم هذه الأدلة على ما يسمى بالإنسجام الأزلي *pre-Established harmony* ويعنى به ليبنتر "أن الله حينما خلق كل موناد كان يضع فى حسبانه المونادات الأخرى فيصبح كل موناد مرآة حية دائمة لهذه المونادات ومع ذلك فإن كل موناد من هذه المونادات - ماعدا الموناد الأعظم - يمثل موقفاً مختلفاً عن العالم كله وهو قادر على أن يمثل بوضوح وتميز ما يكون قريباً منه من الأشياء مهما كانت صالتها، أو تلك الأشياء التي بينه وبينها علاقات بينما يعبر بوضوح عن باقى تفصيلات الكون".⁽²⁵⁾

⁽²⁵⁾ د. محمد علي أوريان، الفلسفة الحديثة، ص 141

وهناك من يجعل "الإنسجام الأزلي" أحد الأدلة على وجود الله بالإضافة إلى الأدلة الثلاثة السابقة.⁽²⁶⁾

ويخلص لنا رoger Scruton موقف ليبنتر من المونادات فيما يلى من نقاط:

- أ- المونادات ليست ممتدة في المكان.
- ب- تختلف المونادات بعضها عن البعض الآخر، ولكل موناد خواصه وصفاته أو "محمولاته".
- ج- لا يستطيع أي موناد أن يوجد أو يمضى وحده، فكل موناد "معجزة" في ذاته.
- د- يمكن إدراك كل خواص وصفات المونادات، وبعبارة أخرى إن الحالات الذهنية والأشياء التي تتعلق بها إنما هي "أفكار".
- هـ- ليس جميع المدركات واعية، لأن كل الإدراكات الواقعية، أو المدركات الحسية صفات للأرواح العاقلة ولكنها ليست موجودات، وحتى الأرواح العاقلة لها حالات لا توصف بالوعي.
- وـ- ليس للمونادات نوافذ، فلا شئ يصلها من الخارج، ولكن المبدأ الداخلي هو الذي يحركها طبقاً لطبيعتها الفردية، فكل شئ يصدق عليه فكرة الجوهر الفرد طبقاً للمبادئ الميتافيزيقية⁽²⁷⁾

2- نظرية المعرفة

قام ليبنتر بتوجيه سهام نقده نحو ديكارت بسبب تماديه في الشك المنهجي ولكنه لم يذهب إلى أبعد من النقد، فلم يتفق ليبنتر مع ديكارت في

⁽²⁶⁾ انظر: نفس المصدر، ص 145.

^{(27)*} Scruton, Roger, The Rationalists and Kant, p. 463.

^{**} Wright, W., A History of Modern philosophy, pp. 120-125

د محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 145-144.

*** د محمود حدى زفروق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 140-141

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

قوله بالشك المنهجي، ولم يوافيه على فرض الشيطان المبادر الذي يبعث بأفكارنا فيطبع بيقينها إلى هاوية الشك المطلق أو الالادرية، ولكن ليبنتر رأى أن منهج ديكارت وفرضه غير كافية، ومن بين ما وجهه ليبنتر نحو ديكارت من نقد قوله: "إنه كثيراً ما يتضح أن ما يظهر كأفكار واضحة ومتمايزة للناس الذين يصدرون أحكاماً سطحية هي في الحق أفكار غامضة ومضطربة، ويستنتج من ذلك أن مبدأ ديكارت، القائل " بأن ما أدركته في وضوح وتمايز في الشئ حقيقي، وبالمقدور جعله مجمولاً عديم الفائدة ما لم يضاف إلى ذلك معيار للوضوح والتمايز".⁽²⁸⁾

ويرى ليبنتر أن المعرفة إما أن تكون واضحة أو غامضة، والمعرفة واضحة إما أن تكون مهوشة أو متمايزة، والمعرفة المتمايزة إما أن تكون غير وافية أو تفي بالغرض، وإما أن تكون رميزة أو حدسية، والمعرفة الأكمل هي التي تجمع بين الاستدلال والحدسية، وأن تكون وافية وحدسية بشكل كامل فضلاً عن وضوحها وتمايزها.⁽²⁹⁾ وهناك فرق بين معرفة الادرار، الرمني، ومعرفة الإسر إلى الحدس، ولكن الأول على الرغم من انتشار نجاحاته إلا أنه لا يكفي، لذلك فالمعرفة الحدسية أكثر حمالاً وأقدر بأن تتطلب لذاتها، كما تتطلب المعرفة الكاملة الإحاطة بكل دقائق الأشياء المفجوبة في الكون، وهذا غير ممكن بالنسبة للإنسان ولكنه ممكن بالنسبة للله فقط، لذلك يمكن لنا الوصول إلى المعرفة الكاملة عن طريق "المعانى الأولية" فالمعنى ممكنة لا يمكن الشك فيها أو الوقوف منها موقفاً لا أدرياً، إنها ممكنة عقلياً وحسياً وحدسياً، وأنه لا يحول ذلك المعرفة إلى طریقنا إلى المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة، والجنس الذي يخرج عن طريق الإثارات الحسية تلك الأفكار الكامنة في العقل تخرج من القوة إلى الفعل مضافاً إليهما الحدس الذي يستخدم عند ليبنتر في مدينة الله أو مدينة النروس.

⁽²⁸⁾ ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 58.

⁽²⁹⁾ نفس المصادر، نفس الموضع

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الناظفة... إن المعرفة واقعية باعتبار، ومثالية باعتبار آخر، فهي واقعية من حيث أن الموناد يعكس العالم من زاويته الخاصة أو يتمثله في شرائطه، وهي مثالية باعتبار أن كل موناد يحوى في داخله على مبدأ تغيره، وأنه عالم مغلق على ذاته ولا نوافذ له. ومثاليته تلك ذاتية لهذا السبب الأخير، موضوعية من حيث أن المونادات التي يتمثلها ذلك الموناد العارف إنما هي خارجة عنه لا داخلة فيه".⁽³⁰⁾

وإذا نظرنا فيما كتبه ليبنتر عن "مبادئ الطبيعة والعناء مؤسسة على العقل" (1714) Principe de la nature et de la grâce fondée en raison نجد ليبنتر يقول إن النفس الحيوانية عندما ترقى إلى مستوى الإستدلال فإنها تدخل ضمن العقول، وهي تحتوى على الإدراك الحسى perception ويتمثل إدراك الأشياء الخارجية، وعلى إدراك الإدراك أي الإدراك الوعى apperception ويمثل إدراك الحالات الداخلية فالنفوس الحيوانية (العقل) قادرة بالإضافة إلى الحقائق. وباختصار كل ما هو لا مادى، وهي أيضًا مما تجعلنا قادرين على فهم العلم أو المعرفة البرهانية".⁽³¹⁾

والعلم هو المعرفة المطابقة للأشياء الخارجية في الواقع، وهي المعرفة التي لا غموض فيها ولا إبهام، أو المعرفة الواضحة والمتمايزة لجميع العناصر الأولية التي يتتألف منها الشئ. والعلم غالباً ما يلجأ إلى التعريف الإسمى للأشياء، وذلك لكي يحدد مفهومها ومعناها، تماماً، كما يفعل العالم الرياضى عندما يبدأ بتعريف الأشكال، ولكن التعريف الواقعي، يحدد الخصائص الأساسية للأشياء مما يمكننا من تبين إمكانية معرفة هذا الشئ.⁽³²⁾

ولقد جعل ديكارت الإنسان محور المعرفة، ولكنه يعرف الأشياء من خلال الله عن طريق "بعض الحكمة" وليس "كل الحكمة"، وفي ذلك يقول ليبنتر :

⁽³⁰⁾ د. علي عد المعلى، ليبنتر، ص 263-264.

⁽³¹⁾ نفس المصدر، ص 162.

⁽³²⁾ د. نازلى اسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، جامعة عين شمس، القاهرة، 1990، ص 51



"العقل الذي يجعل الأشياء موجودة من خلال الله يجعل تلك الأشياء أيضًا معتمدة عليه في استمرار وجودها وفعلها وتستقبل منه باستمرار ما يمنحها بعض الحكمة، أو النقص الذي يبقى في الأشياء فيأتي من كونها محددة ذلك التحديد الضروري والأصلي للكائن المخلوق".⁽³³⁾

إذن فطريق المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة، ويمكن أن تخرج هذه الأفكار الكامنة إلى العقل عن طريق الإثارات الحسية التي تتضامن مع الحدس للوصول إلى مدينة الله، مدينة النفوس الناطقة.⁽³⁴⁾ مما سبق يتبيّن لنا أن المعرفة لدى ليبنتر هي معرفة بالحفائق الخالدة *Eternal truths* وهي معرفة مطلقة تقوم على مبادئ المنطق والرياضيات وجود الله تعالى، كما تقوم أيضًا على مبدأ اتصال الحقائق، وهو عكس سينيورا الذي كان يعتقد بأن كل شيء يحدث بالضرورة كما يحدث في الرياضيات.⁽³⁵⁾ ويسمىها ليبنتر أيضًا بحقائق العقل *Truths of Reason* لأنها واضحة وقليلة لا ينطرب إليها الشك، وهي عكس حقائق الواقع *Truths of Facts* وهي البعيدة لابد من إثبات صدقها إثباتاً تجريبياً.

3- العالم

بدأ ليبنتر فلسفة الطبيعة أو النظر في العالم وتكوينه أو تأمل الكون وتكوينه بنقده للنظرية الذرية عند لوقيوس وديموقريطس وأبيقور والنظرية الآلية عند ديكارت، وقال ليبنتر في كتابه "نظام جديد للطبيعة واتصال الجوادر": "عندما حاولت التخلص من سلطان أسطو، افتتحت أولًا بالنظرية الذرية وبالخلاف لأنها نظرية ترضي الخيال، ولكن تأملاتي الكثيرة دفعتني إلى إعادة النظر، فاتضح لي أنه من المستحيل أن نجد مبادئ الوحدة الحقيقة في المادة وحدها، أو ذلك الذي نتصوره على أنه سلبي، ما دام لن يحتوى إلا على التجمع أو التراكم للأجزاء إلى ما لا نهاية. أما الآن فالكلة لن تكون حقيقة إلا إذا تكونت من وحدات حقيقة تتبع من مجال آخر وتخالف تماماً

⁽³³⁾ د. على عبد المطui، ليترز، ص 50، وللمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفى، ص 102.

⁽³⁴⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.

⁽³⁵⁾ Wright, A History... pp. 127-128.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

عن النقطة الرياضية... ولكل أحصل على هذه الوحدات الحقيقة اضطررت إلى الاتجاه إلى ما يمكن تسميته بالنقطة الحقيقية والحيوية⁽²⁾.
وأمام نقد ليبنتز لكل هؤلاء اضطر إلى أن يقدم تفسيرًا مختلفاً للمادة فقال إن المادة ليست جواهر بل عدة جواهر كقطع الغنم أو كالبثير تمامًا مملوءةً بالأسماك، والجواهير العادلة في رأيه ليست إلا آلات طبيعية بأرواحها أو بشئ آخر، مماثل لتلك الأزوج والتى بدورها لا يصبح لها وحدة حقيقة، فالجوهر مخلوق والمخلوق خاضع لأن يفعل وينفعل أما الله تعالى وحده فهو فعل ثابت خلو من المادة.

أما قوى الجسم فهي نوعان: القوى الأولية الضرورية للجسم، والقوى التي تعتمد على الأجسام، والقوى العرضية أو المشتقة التي نصف بها الأجسام بأنها متحركة فهي في الواقع تغير في القوة الأولية تماماً مثل شكل الجسم الذي يصيبه امتداده التغير.⁽³⁷⁾

وخلاصة موقف ليبنتز من المادة هو أن المادة لديه حياة ومتقدمة ومليئة بالنشاط، والنشاط لديه معبر عن القوة وما هو ذو نشاط فهو وحدة الحقيقة فالحقيقة ليست سلبية أو مادة ممتددة وإنما الحقيقة حية وقوية إيجابية... كما أن الطاقة وحدها التي تتمثل المقاومة هي حقيقة، أما المكان والزمان فهما ظواهر: الأولى ترتتب للترابط، والثانية ترتتب للتعاقب، والثالث نتيجة أو أثر للقوة.⁽³⁸⁾

ولقد أدى البحث في العادة والعالم بليبنتز إلى أن يتطرق إلى بحث مشكلة العلاقة بين النفس والجسم، وقد نظر إلى الإحسان باعتباره جسلاً فلماً أي جسم مكون من مجموعة من المونادات ترتبط بعضها بالبعض الآخر هذا

⁽²⁾ Leib niz, Système nouveau de la nature et de la communication des substances, p. 1.

⁽³⁷⁾ انظر د على عبد المطى، ليبنتز، ص 219.

⁽³⁸⁾ انظر: نفس المصدر، ص 225

** Scruton, Roger, The Rationalists and Kant, pp. 467 - 468.

الفاسقة الحديثة من ديكارت إلى غيبوم



المركب مكون من موناد مسيطر هو النفس Rational Soul أو الروح Spirit ومن مجموعة أخرى من المونادات التي تكون الجسم أو البدن.

إذن الإنسان مكون من مجموعتين من المونادات بينهما ارتباط وهذا الارتباط أسماه ليبنتر "سبق التوافق" الذى تحدث عنه فى الميتافизيقا، والدى أدى به إلى التساؤل الشهير وهو: كيف يتحد البدن وهو مادى بالنفس وهى روحية خالصة؟

عندئذ يحاول ليبنتر أن يحل هذا التساؤل بنظرية الميتافيزيقية التي أشرت إليها الآن "بسبق التوافق" pre-established harmony وأشار في هذه النظرية إلى المثال المشهور بال ساعتين الذي أشار إليه من قبل ديكارت والذي استخدمه الله تعالى كأحسن ما يكون لبيان العلاقة بين النفس والجسم. ويقول ليبنتر في المونادولوجيا:

تفعل النفوس وفقاً لقوانين العلل الغائية عن طريق النزوع والغايات والوسائل، وتتفعل الأجسام وفقاً لقوانين العلل الفعالة أو قوانين الحركات، وهاتان الممكتان: مملكة العلل الفعالة ومملكة العلل الغائية متجانستان". فكل من النفس والجسم يتبع كل منهما قوانينه الخاصة دون أن يؤثر أحدهما في سير عمل الآخر، بل إنها ينلاقيان في إنسجام وتوافق تام: ⁽³⁹⁾

٤- الحرية الإنسانية ومشكلة الشر

اعتقد ليبنتر بحرية الإرادة الإنسانية، ولكنه يرفض النزعة الاحتمالية في مجال الأخلاق، فكل إنسان يقرر لنفسه ما يراه، ولكن هناك من الأسباب الكافية في طبيعة الإنسان ذاته تحمله تقرير ما يقرره⁽⁴⁰⁾.

وجميع المونادات لدى ليينتر تصرف في الحياة تصرفات تلقائية كما خلقها الله ووضع ذلك في طبيعتها "فالإنسان حر لأنّه يختار بين الممكّنات بعد الجهد العقلي، المبذول والتفكير المحكم الصائب، ولكن هناك صعوبة في هذا

⁽³⁹⁾ انظر: د. محمود جدي، في وق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 145.

^{**} د. علم، عبد المعطى محمد، لـ، ص.ص. 225 - 235 (بتصريف).

* Scruton, The Rationalists, p. 469.

⁽⁴⁰⁾ Wright, A History of Modern philosophy, p. 128.

الأمر هو الذي يقدر وجود المونادات منذ البدء، فكيف يتم هذا التقدير مع حرية المونادات؟⁽⁴¹⁾

يجيب ليينتر عن هذا التساؤل بأن الله تعالى حدد للناس حريةهم كما حدد لهم وجودهم، والحرية منحة من الله للإنسان، ولكن هذه الحرية لا تمنع الإنسان من ارتكاب الخطايا لأن الحرية مع الخطايا أفضل من الافتقار إلى الحرية، مما يمكن الإنسان من أن يخطئ ويتب ويعود إلى الحق والصواب.

ويحدد ليينتر أنواع الشرور في العالم على النحو التالي:

أ- الشر الميتافيزيقي: ويتمثل في النقص الذي يلاحظه المرء في كل المخلوقات، وهو أمر لا مفر منه، لأن النقص من لوازם الموجود المخلوق المتناهى.

ب- الشر الطبيعي: ويتمثل في الألم الذي يعاني منه أغلب الناس، وإذا كان الله تعالى يسمح به فذلك لحكمة أرادها من وراء ذلك.

ج- الشر الخلقي: ويتمثل في الذنوب والمعاصي، ويرجع ذلك إلى حرية الإنسان. وهذه الحرية في حد ذاتها خير، ولكن الشر يأتي من إساءة استخدام الإنسان للحرية الممنوعة له من قبل الله تعالى.

ولكن ليينتر يمتنع بنظرة متفائلة تجاه مشكلة الشر في العالم، إلا أن هذه النظرة التفاؤلية قد تؤدي إلى خطأ الانزلاق نحو التطرف في رؤية الأمور.

كما "يمكن أن نسلم بوجود نوع من النزعة الأخلاقية في مذهب ليينتر، إذ يكتفى القول بوجود علم للأخلاق إذا ما برهنا على وجود وعلى خلود الروح وأصبح أمرهما ممكناً وهو يرى أن العدالة إذا لم يكن وراءها منفعة خاصة في الحاضر أو في المستقبل إنما يعتبر نوعاً من الحماقة وعلى العكس من ذلك فإن العدالة تستهدف الخير العام أو خير المجتمع الذي يشارك فيه، ويبدو أن نظرية العناية الإلهية عند ليينتر ستحل مشكلة اتفاق الفضيلة مع المنفعة".⁽⁴²⁾

⁽⁴¹⁾ د. محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 121

⁽⁴²⁾ د. محمود حدي زقروق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 143

5- المنطق

اهتم الفلسفه قبل ليبنتر بالمعنى الكلية وركزوا جل اهتمامهم على أسماء الذوات (جمع الذات) ثم الصفات، وفي نفس الوقت اهملوا البحث في العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض، مما أدى إلى ظهور فلسفات مثالية ترى في الكون حقيقة واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد، لأن الكثرة في الأشياء إنما يتصورها الإنسان حين يتصور ما بين الأشياء من روابط وعلاقات، فإذا انعدمت هذه الروابط والصلات وال العلاقات، مال الإنسان إلى الوحدة، وحتى إذا تصور الفيلسوف المثالي في الأشياء تعددًا وكثرة كما فعل ليبنتر فإنه جعل هذه الأشياء جواهر وأطلق عليها إسم المونادات، ولكنه جعلها لا اتصال بينها، كل منها وحدة لا سبب إلى اتصالها بسائر الكائنات، لأن كل منها حصن مغلق النوافذ لا يطل منها على شيء خارجه، ولا يطل شيء من الخارج إليه..⁽⁴³⁾

كما رأى رسول أن تمسك ليبنتر الشديد بمنطق الموضوع والمحمول، أدى إلى تأخر البحث في المنطق الرياضي (الرمزي) حوالي قرن من الزمان.⁽⁴⁴⁾ وقد توصل في مجال المنطق الصروري الذي اهتم بقضاياه ومحمولاته إلى تصور أدق من التصور الأرسطي، فقد رأى ضرورة الاهتمام بالاستدلال الرياضي الذي يساعدنا على تحليل وتركيب أفكارنا، فالتحليل - في نظره - يجب أن يشمل الحقائق الضرورية والعرضية على السواء أي يجب أن يعتمد على مبدأ عدم التناقض والسبب الكافي.⁽⁴⁵⁾

وأيضاً: د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 154.

⁽⁴³⁾ د. زكي نجيب محمود، النطق الوضعي، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1973، ص 150.

وأيضاً كتاب:

Russell, Bertrand, Problems of philosophy, Oxford university press, London, 1973, p. 147.

⁽⁴⁴⁾ رسول، حكمه الغرب، ص 93.

⁽⁴⁵⁾ د. علي عبد المعطي، ليبنتر، ص ص 183-184.

ولم يتوقف الأمر بليينتر عند هذا الحد بل أنه توصل إلى إقامة نسق منطقى استباقي بعد محاولات عديدة، وجهود متصلة، ففي بداية الأمر رأى إمكان إقامة البرهان على القضية أية قضية باستباقها من مجموعة تعريفات دون الحاجة إلى مبادئ أو مصادرات. وبعد أن تطورت أبحاثه افتتح بضرورة البدء بقائمة تعريفات، ومجموعة محددة من المبادئ تستتبع منها البرهانات التي أسماها قضايا، وهي قضايا مبرهن عليها، ولجا إلى استخدام حروف الهجاء رموزاً إلى الحدود فضلاً عن استخدامه علامات الحساب ⁽⁴⁶⁾ كثوابت. (#,+,-)

لقد كان ليبنتر يحلم بإخضاع الحدود التي نستخدمها في تركيب القضايا المنطقية، لحساب دقيق كالذى نراه قائماً بين الرموز الجبرية في علم الجبر، ولو دققنا النظر في مدى دقة الحساب لاستطعنا أن نعرف إلى أى مدى تحقق ليبنتر حلمه الأثير، فقد أصبح كل جدول عملية حسابية لا سبييل إلى اختلاف الرأى بشأنها دون جدوى، ولهذا السبب بالذات اعتبر الفناد مؤرخو المنطق أن ليبنتر مؤسس المنطق الرمزي الحديث، أو على الأقل مبشرًا بإتجاه جديد أكثر منه واضعاً لأساس إيجابي للمنطق الرمزي. ⁽⁴⁷⁾

كما اهتم ليبنتر بالقضية التحليلية التي اهتم بها أرس طو وديكارت وريمون ليلى من قبل "وجملة آراء هؤلاء مؤداها أنها إذا استطعنا أن نعبر بوضوح كامل عن كل أفكارنا بالرموز كذلك التي نستخدمها في الحساب مثلا، فإننا نستطيع السير في كل العلوم تماماً كما نسير في الحساب. وهذه الرموز ذات الخصائص المعبرة عن أفكارنا سوف تكون لهجة جديدة أو لغة جديدة يمكن استخدامها نطقاً وكتابةً وفهمها. ومن الواضح أننا لو توصلنا إلى تلك اللغة العامة أو الهجاء العام في جميع المعرف والعلوم فإننا سنصل إلى

⁽⁴⁶⁾ د. محمد محمد قاسم، بطريات المنطق الرمزي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991، ص 135.

وأيضاً:

د. محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، 1973، ص 56، ص 59.

⁽⁴⁷⁾ د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص 177-178.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

نفس الدقة والوضوح التي تمتاز بهما الرياضيات، في جميع معارفنا وعلومنا.⁽⁴⁸⁾

لقد أراد ليبنتر عن طريق دراساته المنطقية أن يضع لنا لغة مثالية تتحرر من اللبس والغموض الذين ملاً اللغة العادية أو اللغة المتألية تتحرر من كثير من المشكلات التي تشار بسبب اللبس والغموض، وقال "بالاستطاعة رد جميع الأفكار الإنسانية إلى قلة من الأفكار كأوليات Primitives تمكننا من استحداث رموز أخرى للدلالة على الأفكار المشتقة". وفيها سيسن الاهتداء إلى تعاريف وقيم صحيحة، ومن ثم سيكون من الميسور أيضًا الاهتداء إلى الخصائص أو الخصائص التي يمكن البرهنة عليها والتي ستتضمن التعريف أو تترتب عليها".⁽⁴⁹⁾

وكان من نتيجة أثر ريمون لييل وأنانازى كرتشر Athanase Kircher أن اعتق ليبنتر كذلك فكرة منطق تقوم تصوراته على الما صدق Denotation. واعتقد أنه بواسطة عمليات أوتوماتيكية (آلية) لارتباطات قياسية نستطيع أن نصل إلى الماهية Essence وهذا نتيجة لمنطق يقوم على فكرة الما صدق، وبهمل فكرة المفهوم Intension أو Connotation وكان من نتيجة هذا الاتجاه لدى ليبنتر أن اعتبره المناطقة المبشر الأساسية بالمنطق اللوجستي أو المنطق الرياضي أو الرمزي، واشترك مع ليبنتر في هذا التبشير ريمون لييل وهاملتون وبول، ثم ظهر مجموعة من الرواد في القرن التاسع عشر ساهموا مساهمة فعالة في انتشاره وتأسيسه وترسيخ نظرياته وتقدمها منهم كوتيرا Couturat ورسل وبادوا Padoa وبيانو وبيرس Peirce وشروعدر Schroder.⁽⁵⁰⁾

وقد ترك ليبنتر تأثيره الواضح على كل من برتراند رسل ولوهفيج فتجنشتین وجورج بول. فقد تشابهت الفكرة الأساسية للمذهب التزى

⁽⁴⁸⁾ د. على عد المعطى، ليبنتر، ص 177

⁽⁴⁹⁾ ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 55.

⁽⁵⁰⁾ د. على سامي النشار، المنطق الصوري مد أسطو حق عصورنا الحاضرة، دار المعارف، الإسكندرية،

المنطقى لدى رسل وفتشتىن مع ما جاء به ليبنتر. كما اهتم جورج بول بصياغة الألفاظ والرموز بصيغ مختلفة بحيث استطاع أن يستخرج من ملاحظاته لاتصالها وانفصالتها قوانين الفكر، شأنه فى ذلك شأن العالم资料， يستعرض جزئيات حقيقية ليتمس فيها العنصر المشترك بينها فيكون هو قانونها.⁽⁵⁰⁾

فاللغة التى اهتم بها بول (باتأثير ليبنتر) ليست مجرد مجموعة من رموز، بل هى نسق من العبارات التى تجرى عناصرها - اتصالاً وانفصالاً - وفق قوانين، هى قوانين الفكر الأساسية التى تتركب بمقتضاه العبارات الكلامية وتتسم بأنها قوانين رياضية بمعنى الكلمة، إنها تشبه القوانين التى تتمثل فى المدركات الكمية الخاصة التى تصورها عن المكان والزمان والعدد والمقاييس.

وخلصة القول أن ليبنتر لم يرض عن المنطق البرهانى التقليدى ورأى أنه مفيد فقط فى حالة إثبات الحقائق المعروفة من قبل، وبالتالي فهو لا يستخدم فى اكتشاف حقائق جديدة، لهذا أراد أن يجد منطقتاً جديداً يسهم فى الوصول إلى حقائق جديدة ومفيدة فى آن واحد، ولذلك وضع ما أسماه بالنسق الكلى الموحد الذى يكون بمثابة دراسة التركيبات الممكنة للتصورات، وهذا النسق يمكنه تمحيص الحقيقة كما لو كانت مشكلة رياضية، وهو ما يمكنه أيضاً أن يتضمن الحقائق القبلية والمعارف الواقعية الجديدة التى تساعد على تحقيق حلم ديكارت فى الوضوح والتمايز.⁽⁵²⁾

تعليق ب

لم يزد ليبنتر شيئاً كثيراً على آراء المدرسة العقلية، وإن كانت له بعض الإضافات المؤثرة، فقد بين المذهب العقلى تبايناً منطقياً، ومضى به إلى نتائجه المحتملة، وأهم هذه النتائج نظرية ليبنتر فى الحرية، فقد أظهر

⁽⁵⁰⁾ د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص 179

⁽⁵²⁾ نفس المصدر، ص 179-180.

وأيضاً: د. محمد توفيق، الفلسفة الحالية، ص 124

تمسكاً بها أشد من تمسك ديكارت بها، فضلاً عن استفادته من الرياضيات، فإذا كان ديكارت قد اكتشف أساس الهندسة التحليلية، فإن ليبنتز أساس المنطق الرياضي، بالإضافة إلى أنه أساس ما سمي في تاريخ الفكر الفلسفى بالنزعة الروحية التصورية فتقدم بها أكثر من مالبرانش، كما يرجع إليه الفضل في تأسيس النظرية الفيزيقية الديناميكية، أو نظرية الطاقة، والذى ترد الأجسام إلى "مراكز قوة" أو كهرباء.⁽⁵³⁾

ولكن - على الرغم من هذه الإضافات المحمودة - فإن نسق ليبنتز الفلسفى احتوى على بعض التناقضات مثل الاعتقاد في الحرية البشرية والانسجام المسبق فضلاً عن حرية الاختيار الإلهي، وزناعة الله الطبيعية لاختيار الأفضل، كما أن هناك تناقضات أخرى يشتراك فيها ليبنتز مع عدد كبير من الفلسفة الذين أخفقوا في التوفيق بين الضرورة والحرية، أو بين القدرة الإلهية اللامتناهية ووجود الشر في العالم.⁽⁵⁴⁾

وهناك جوانب إيجابية في فلسفة ليبنتز مثل استطاعته وضع مفاهيم أساسية للعلم ما زالت صحيحة حتى الآن "تعريف ليبنتز للمادة من حيث هي مظهر لمركز الطاقة ينسجم مع مفهوم الفيزياء الحديثة للمادة. كما أن مفهوم المكان عند ليبنتز من حيث هو شابك وجهات النظر المختلفة هو هو إلى نظرية أينشتين أقرب منه إلى نظرية نيوتن، إذ ليس المكان الموحد عند ليبنتز وأينشتين إلا تركيباً عقلياً من المكان الإدراكي"⁽⁵⁵⁾

ونتساءل مع إيان جيلسون بعد مرور كل هذه السنوات على انتشار فلسفة ليبنتز . ما الذي يتبقى من مذهبة وفلسفته لو أنها حذفنا منها العناصر النصرانية؟ حتى مشكلته الأساسية التي دارت حولها فلسفته وهي مشكلة أصل الأشياء . وخلق الكون بواسطة إله حر وكامل ، وفي نهاية مشواره الفلسفى يبرر العناية الإلهية بالالتجاء إلى الإنجيل فقط وليس بالرجوع إلى أدلة عقلية أو فلسفية ، ويقول ليبنتز في ذلك: "لم يعرف الفلسفة القدامى إلا القليل

⁽⁵³⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 140.

⁽⁵⁴⁾ د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 149.

⁽⁵⁵⁾ نفس المصدر، ص 150.

عن هذه الحقائق، يسوع وحده هو الذي عبر عنها بطريقة إلهية، وبطريقة واضحة جدًا. ومؤلفة للغاية، لدرجة أن أبسط العقول تستطيع إدراكها، كما أن إنجيله غير تمامًا وجه الأرض". ويتساءل جيلسون هل هذه كلمات رجل كان يعتقد أنه حلقة لفلسفة اليونان دون أن يتوسط بينه وبينهم شيء سوى الفراغ؟⁽⁵⁶⁾

إن لينتنر لم يستطع حل هذه المشكلات الفلسفية بالرجوع إلى نشاط العقل فقط أو حتى نشاط العقل والدماغ معاً، أو بالرجوع إلى الأدلة العقلية أو الفلسفية لذلك أرجع الحل برمهته إلى "يسوع" كما يقول، وهنا تواجهنا مشكلة من المشكلات اللاهوتية العميقة لأن لينتنر وبقية فلسفة أوروبا قدموها أدلة على وجود الله وأرجعوا العلم الكلى لله والقدرة الكاملة لله والكمال وحده جعلوه الله اللامتناهي، وهذا أسئلة أى إله هذا الذي يتكلمون عنه، هل هو الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، أم يتحدثون عنه بوصفه السيد المسيح الذي ألهوه وما هو بإله، والذي يقول عنه الله تعالى في كتابه العزيز "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون" (آل عمران/ 59).

هذا الخلط الذي بين الله تعالى ورسوله الكريم السيد المسيح عيسى ابن مريم الذي أرسله إلى بنى إسرائيل يدعوهم إلى عبادته باعتباره الله الواحد الأحد الذي خلق كل شيء فأحسن خلقه، وقدر كل شيء بحساب شديد لا يستطيعه إلا الله تعالى، هذا الخلط أدى إلى اضطراب آراء الفلسفه في مجال الدين ومجال الأخلاق أحياناً، ولو كانت أفكارهم واضحة ولم يخلطوا بين الله تعالى وخلقه ومن بينهم رسوله الكريم عيسى ابن مريم الذي أنكر أمام الخلق جميعاً، وشهد شهادة صدق أمام الله تعالى رب العالمين شهادة باقية إلى يوم الدين أوردها الله تعالى في كتابه الكريم "القرآن الكريم" عندما قال:

"وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمى الإهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلت فقد علمته تعلم ما في نفسك ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام

⁽⁵⁶⁾ ابن جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص ص 26 - 27.

الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن أعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد". (المائدة - الآيات 116-117).

كما أدى هذا الخلط إلى سوء فهم للفلسفة ورفضها لدى كثير من المجتمعات الإسلامية باعتبارها أفكار تدعو إلى الكفر وأنها تتساوى عن أصول ومبادئ الإسلام الحنيف، وأنها أساءت فهم رسالات الله تعالى التي أرسلها إلى البشر كافة في جميع العصور التي مرت بالإنسان على الأرض منذ آدم عليه السلام، وحتى ختمها الله تعالى برسوله الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، النبي الخاتم المبعوث رحمة إلى العالمين كي بهديهم إلى صراط الله العزيز المستقيم.

ولقد استفاد ليبنتر من الاكتشافات العلمية الجديدة في عهده مثل اكتشاف أنطون فان ليفنهاوك Leeuwenhoek (1632-1723) العالم الهولندي لوجود كائنات مجهرية دقيقة رسمت في ذهن ليبنتر فكرة الذرة الروحية أو المونادات التي انحدرت إليه عن طريق فلاسفة اليونان ديموقريطس ولوقيوس وأبيقور، فضلاً عن فلاسفة الشرق الإسلامي وأقصد بهم الأشاعرة، وإن لم يشر ليبنتر إليهم كعادة مفكري الغرب في إنكار فضل المسلمين عليهم خاصة في فترة العصور الوسطى، ويقول ليبنتر في كتابه الأساسي "المونادولوجيا" (الفقرة 16) "... إن أقل جزء من المادة يحتوى على عالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والانتيغيات والآنفوس".⁽⁵⁷⁾

وهناك تشابهاً واضحًا بين كل من ديكارت وليبنتر في بعض الأفكار واختلافات في أفكار أخرى، فهما - على سبيل المثال لا الحصر - يتشابهان في إجلال قيمة العقل مما جعل النقاد يلحقونهما بالمدرسة العقلية دون سواها، واهتمامهما بالروح مما جعلهما ينزعان نزعة روحية تركت تأثيرها فيمن أتى بعدهما خاصة برجسون صاحب الاتجاه الروحي في الفلسفة المعاصرة - فلسفة القرن العشرين - وأخيراً اهتم كل منهما بالبحث عن إله وتقديره براهين عقلية وجودية وكونية على وجوده.

⁽⁵⁷⁾ د. محمود حدى زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 144

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

وتراك ليبنتر تأثيره على من أتى من بعده من الفلاسفة والعلماء أمثال العالم الإنجليزي السير آرثر إدجتون (1882-1944) عالم الطبيعة والفالك الذى اعتقد في إمكان تفسير الظواهر المادية عن طريق الواقع العقلية لعجز المادة عن تقديم تفسيرات تصف مضمومين الوعى أو الوجودان.

هذا بالإضافة إلى تأثيره على علماء النفس ورجال الدين بسبب اهتمامه بالروح وإضفاء طبيعتها على الحقائق الواقعية وساعد على ظهور **المذهب النفسي الشامل panpsychism**.⁽⁵⁸⁾

وأخيراً فإن فلسفة ليبنتر - بوجه عام - هي فلسفة تحاول التوفيق بين مختلف الاتجاهات والنزاعات مما ساعده على تكوين مذهب فلسفى ونسق ميتافيزيقي شبه منكامل.. وقد بدأت نزعته التوفيقية بالتوفيق بين الكنيستين البروتستانية والكاثوليكية، فضلاً عن جمعه بين فلسفة أسطو البحثية وفلسفة أفلاطون النوقية، وحاول كذلك أن يوفق بين نزعـة مادية متمثلة في فكرة الذرات وبين اتجاه روحي ممثلـاً في بعض أفكار فلاـسفة اليونان الروحـيين وفلسفة المسلمين خاصة الأشاعرة، وجـمع كذلك في ذاته بين رجل السياسـة الذي يسعى لنيل الدنيا وبين موقف الرجل الذي يتسامـي على ماديات الحياة، وجـمع في المعرفـة بين اتجاه عقلى واتجاه حسى واتجاه حدى ذوقـى كان موقـقاً فيه إلى حد بعيد، وأخـيراً جـمع لـيبنـتر في شخصـيـته بين رجلـ الفكرـ والـعلمـ الإيجـابـيـ وبينـ الرجلـ المـتعـصـبـ الـاستـعمـارـيـ السـلـبـيـ.

(2) نفس المصدر، ص 146 وكذلك د على عبد المعطي محمد، ليستر، ص ص 287-288.

الباب الثالث

المذهب التجريبى



مقدمة عامة

يعنى مصطلح التجريبية Empiricism وهو من اللفظ اليونانى **experience** ويعنى التجربة **empeiria**، كما يعنى استخدام المناهج الموضوعية على أساس التجربة وليس على أساس نظرية. ولكن المصطلح يستخدم بطريقة مختلفة في مجال الفلسفة فهو يشير إلى النظرية الفلسفية التي ترى أن كل معرفة مشتقة من التجربة، ولذلك اختار لها وليم جيمس إسماً آخر هو "التجريبية الأصلية" **Radical Empiricism**.⁽¹⁾

والتجريبية اتجاه في نظرية المعرفة، يرد المعرفة إلى التجربة الحسية (الأحساس والآدراكات الحسية). وتقابل النزعة العقلية Rationalism من حيث فهم ماهية المعرفة. وتبعاً لهذا المدلول، الذي يتضمن مفهوم التجربة، يميز بين التجريبية المادية والتجريبية المثالية. فالتجريبية المادية تفهم التجربة على أنها حصيلة تأثير أشياء العالم الخارجي وظواهره على حواس الإنسان؛ أما التجريبية المثالية فتفتقر فيها التجربة على جملة الأحساس، والتصورات، وتتفى أن يكون العالم الموضوعي مصدراً للتجربة.⁽²⁾

وبعد المذهب التجربى الحسى **sensationalism** من أقدم المذاهب فى تاريخ الفكر الفلسفى ظهر عند اليونان ممثلاً فى مذهب الذريين Atomists لدى لوقيوس وديموقريطس وأبيقور الذى فسروا العالم تفسيراً ميكانيكياً دون التفسير الغائى. كما أنهم ردوا المعرفة إلى الحس باعتبار أن "الأحساس الصادقة بذاتها هي الأحساس التى تتطلق من الواقع الموضوعى، ومنشأ الخطأ هو تفسير الأحساس، وقد عرفوا الإحساس بأنه تدفق مستمر للجزئيات

⁽¹⁾ Bedford, Errol, Empiricism, in the concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers, p. 88

⁽²⁾ المعجم الفلسفى المختصر، ص 108

الحقيقة يزاح من سطح الأجسام ويخترق الحواس فيحدث فيها صور الأشياء".⁽³⁾

ولقد قامت التجريبية المادية بدور هام في التصدى للاهوت والنزعة المدرسية في القرون الوسطى اللذين كانا يقان عائقاً أمام العلوم التجريبية. وتطورت التجريبية بعد توماس هوبز وجون لوك وتلميذه الفيلسوف الفرنسي كونديلاك Condillac على أرضية مثالية لدى بركلى وهيوم. وتوصلت التجريبية إلى نتيجة مؤداها أن الإنسان ليس كائناً فعّالاً، محوراً للكون، وإنما تعتبره موضوعاً سليماً للتأثيرات الخارجية أو كائناً متقوقاً في عالم أحاسيسه الشخصية أو الذاتية.⁽⁴⁾

وقد بدأت النزعة التجريبية في الظهور عندما لم يرق المذهب العقلي في نظر الحسينين والتجريبيين من الفلسفه. فأخذوا يهاجمونه في أمنع معاقله، فقد رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة، والمبادئ العقلية البدھية، والقواعد الخلقية الأولية التي لا تجيء إلا اكتساباً، وأنكروا هذا الحدس الذي يدرك الأوليات الرياضية والبدويات المنطقية، وصرحوا بأن هناك حدوساً متعددة تختلف باختلاف أصحابها، وبالتالي ردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة، مع خلاف طبيعي ومنطقى بينهم في تفسيرها.⁽⁵⁾

وعندما بدأت النزعة التجريبية تأخذ مكانتها في تاريخ الفكر الفلسفى الحديث نظر فلاسفتها من الإنجليز أمثال لوک وبركلی وهيوم إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل Analysis، فلو قمنا باستبعاد ما كتبوه في علم النفس، نجد أن بقية آرائهم عبارة عن تحليلات لطائفه من المعانى كما يقول ألفريد جيلز إير في كتابه "الفلسفه التجريبيون الإنجليز" British Empirical Philosophers أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلسفه يندرج تحت ما يسمى في فروع الفلسفه بنظرية المعرفة، كما سبق وذكرت في بداية هذه

⁽³⁾ د راوية عبد المنعم عباس، جون لوک إمام الفلسفة التجريبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987، ص 10.

⁽⁴⁾ المعلم الفلسفى المختصر، ص 109.

⁽⁵⁾ د توفيق الطويل، أساس الفلسفه، دار الهصة العربية، القاهرة؛ الطبعة السابعة، 1979، ص 348.

المقدمة العامة، والمفروض في نظرية المعرفة أنها تحل ضرورة الإدراك المختلفة بما في ذلك - إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق - الخيال والإعتقداد والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات.⁽⁶⁾

لقد اعتقد التجاربيون أن المعرفة لا تأتي عن طريق التأمل المريح في الفضاء العريض ولكنها تأتي إذا خرجنا من مكاننا المريحة إلى العالم الخارجي والنظر فيه باستخدام حواسنا الطبيعية والصناعية مثل الأدوات التي تجعل لحواسنا الطبيعية التي منحنا الله تعالى إياها بعدها أكبر وأبعد، وهي الوحيدة القادرة على متناها بالمعلومات عن المادة المتغيرة ولكنهم يخطأون عندما يستنتجون نتائج نظرية المعرفة من مجموعة من النماذج المعرفية الصورية الثابتة، فهي إذن مجرد معرفة تقوم على التحليل بفضل ما لدينا من تعاريفات المصطلحات التي ترد علينا من الخارج.⁽⁷⁾

فقد اهتم الفلسفة التجاربيون بتحليل الأشياء المادية التي اعتقدوا أنها توجد مستقلة عن إدراكتنا لها، وبالطبع فإن اعتقادهم هذا لا يتفق دائمًا مع الموقف الإنساني العام. فخصائص الأشياء المادية ليست هي نفس الخصائص التي ندركها إدراكاً حسياً، فالقضية التجريبية الصادقة تعبر عن العلة الموجودة في إحساساتي الخاصة بالصفات الأولية والثانوية مثل اللون والشكل ونحو ذلك من مجموعة الصفات الخاصة بالجزئيات.⁽⁸⁾

وبهذا تختلف نظرة الفيلسوف التجاري عن نظرة الفيلسوف العقلي الذي يقيم نموذجه الفلسفى عن المعرفة على أساس نظام الاستنتاج السائد في الهندسة والمنطق حيث توجد كالمعرفة التي نسعى إليها مسبقاً في المبادئ

⁽⁶⁾ د زكي حبيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408 هـ -

1987م، ص 34.

⁽⁷⁾ Grayling, A. C., The Empiricists, in: Philosophy, a guide through the subject, p 486.

⁽⁸⁾ أفريد جيلز إير، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة د. عمود فهيم ريدان، المجلس الأعلى للثقافة،

القاهرة، 1408 هـ - 1988م، ص 59.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الأولية والحقائق الواضحة بذاتها self- Evident truths أو التعريفات Definition التي تؤدي بنا إلى المعرفة اليقينية. فإذا كانت المعرفة العقلية معرفة قليلة بشكل ما من الأشكال، فإن المعرفة التجريبية معرفة بعدية تعتمد على العلم الطبيعي وما يصاحبه من ملاحظات وتجارب تعد مصدرًا أساسياً من مصادر المعرفة، بل ومكوناً أساسياً من مكونات هذه المصادر.⁽⁹⁾

وقد نتج عن هذه المواقف التجريبية لأصحابها عدة نتائج إشكالية منها ما يتعلق بالمحتوى، ومنها ما يتعلق بتعابيرات اللغة وألفاظها ومعانيها وما تشير إليه في الواقع، مما ميز بين نوعين من التجريبية، الأولى: تتعلق بالتجربة التي تعد مصدرًا للتصورات الإنسانية، والثانية: تتعلق بضمان شرعية ومصداقية هذا الاتجاه التجريبي نفسه.

وهذا ما سوف يتم القاء الضوء عليه في الفصول التالية من هذا الباب.

⁽⁹⁾ Grayling, A. C., The Empiricists, p. 487.



الفصل الأول

جون لوك

John Locke

(1704 - 1632)

مقدمة

لم يكن جون لوك هو أول فيلسوف تجربى بل سبقه إلى هذه النزعة فلاسفة آخرون مهدوا له الطريق وبصّرُوه بالمنهج الذى يجب عليه اتباعه للرد على فيلسوف الأفكار الفطرية فى العالم الغربى "ديكارت". وكان من بين الذين مهدوا له الطريق بعد إرهادات المذهب فى العصر اليوبانى فرنسيس بيكون وتوماس هوبز.

وفرنسيس بيكون (Francis Bacon 1561 - 1626) فيلسوف إنجليزى من أسرة عريقة، كان يُتمتع بموهبة فذة رفيعة المستوى بينما لم تكن أخلاقه على نفس مستوى أفكاره وإسهاماته الفكرية، ترك لنا مجموعة من المؤلفات الهمامة مثل: *تقدير العلم* *Advancement of learning*، وهو كتاب فى قيمة العلوم ونموها، *نقد فيه العلوم فى عصره*، وعرض تصنیفاً للعلوم، وتنبأ بنتائج هامة. و"المنطق الجديد" *Novum Organum* أى الأداة الجديدة، عرض فيه منهجه العلمي الجديد البديل لمنهج أرسطو العقیم فى القياس. وأطلانتس الجديدة" *New Atlantis* وهو كتاب فى السياسة المثلى كتبه على غرار كتاب الجمهورية لأفلاطون والمدينة الفاضلة لتوomas Mor بالإضافة إلى مجموعة من المقالات المختلفة فى السياسة والأدب والاجتماع والأخلاق أطلق عليها إسم "المقالات" *Essays* وأخيراً كتاب "أحكام القانون" *Maxims of law*.

وكانَت إسهامات بيكون فى مجال العلوم إسهامات محمودة فقدم تصنيف العلوم متأنراً فى ذلك بأرسطو ثم بالفارابى. واهتم فى منطقه بوصف الخطوات الطبيعية للعلم، وكان كتاب المنطق الجديد علامة هامة فى مجال الدراسات المنطقية كما كان معارضة واضحة لمنطق أرسطو ونظريته فى

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

القياس، وفي نفس الوقت مهد به السبيل أمام الإنسان لكي يستطيع بواسطته الكشف عن ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لمصلحته، فضلاً عن التنبؤ وهو من أهداف العلم الأساسية.⁽¹⁰⁾

أما توماس هوبز (Thomas Hobbes 1588 - 1679) فقد اتجه في فلسفته وفكرة اتجاهها مادياً بسبب إعجابه بالهندسة وتأثره بالمنهج الحسني عند اليونان، فالمادة لديه هي أساس كل الظواهر المادية الموجودة على الأرض، كما أن الحركة هي أساس كل تغير يحدث، وقال بأن لكل علة معلول لذلك كانت الفلسفة لديه هي المعرفة الناجمة عن العلل، والمعرفة بالعلل يتم عن طريق معلولاتهما.

أما مصدر المعرفة الإنسانية فهي الإحساسات، فكل تصور في العقل البشري مصدره الحواس الأساسية ويتم ذلك بحسب رأي هوبز - عن طريق ضغط موضوع المعرفة في الخارج على العضو الحاس بطريقة مباشرة كاللمس والذوق أو بتوسيط مثل الرؤية والسمع والشم.

كما ساهم أيضاً في مجال الفكر السياسي بآراء مهدت السبيل أمام من جاء بعده من مفكرين، وقد تناول في موضوعات الفكر السياسي عناصر أساسية هامة مثل الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي، والسيادة، والحرية، وشكل الحكومة.

وكان لتوماس هوبز آثاره وتأثيراته على تاريخ الفكر الفلسفى الحديث ببرمه، كما ووجه بأجيال اعتبرت على فلسفته الحسنية، وقاموا بحاولون دحض آراء أتباع هوبز The Hobbists. أما إسهاماته في مجال المذهب التجربى الإنجليزى فكانت عظيمة إلى أبعد الحدود.⁽¹¹⁾

لقد مهد كل من فرنسيس بيكون وتوماس هوبز بما قدماه من أفكار وما تركاه من كتب الطريق أمام جون لوك لكي يضع بصمته على تاريخ الفكر الفلسفى الحديث وحتى اليوم إما بالإتفاق أو بالإختلاف معه.

⁽¹⁰⁾ اطر Wright, W., A History of Modern philosophy, pp. 39 - 51.

^{*}* د. محمد على أبو ريا، الفلسفة الحديثة، ص 29 رما بعدها.

⁽¹¹⁾ Ibid., pp. 66-67.

أولاً: سيرة حياة لوك

"كتب جون لوك عن مولده يقول: "ما كدت أحس بوجودي حتى وجدتني في زوبعة". وقد هيئت الزوبعة في بلدة رنجتون الصغيرة، إلى الشمال من سومرست شير. وكانت في الواقع زوبعة عاصفة بل كانت إعصاراً من الاضطراب السياسي اجتاح ريف إنجلترا المممس. منبعاً من هو يتهموا. ذلك أن الملك شارل الأول - الأول في التعصب والخيانة والطغيان - قد حل البرلمان الإنجليزي، وحاول أن يحكم وحده. وجاوز نطاق النظريات ذلك الصراع المروع بين الحق المقدس للملوك، والسلطان المقدس للحق. كانت وقتاً أزهقت فيه النفوس، وحطمت الرؤوس".⁽¹²⁾

ولد جون لوك في 29 أغسطس عام 1632 (وهو نفس اليوم الذي ولد فيه سبينوزا) في مدينة رنجتون Wrington بمقاطعة سومرست Somerset بإنجلترا، في أسرة معروفة بمركزها السياسي حيث كان والده محامياً كبيراً من جماعة البيوريتان (المتطهرون) Puritans، تزوج من أجنس كين Agnes Keene عام 1630 وهي تكبره بحوالي عشرة سنوات ولكنها كانت على خلق كريم وورع وتقوى أشتهرت بها نساء كثيرات في ذلك الزمان، ولكنها لم تعش طويلاً وماتت تاركة وراءها ابنها الوحيد الذي تولى أبوه تربيته ورعايته، فنشأ حازماً، يقظ الضمير، معتدل الشخصية.⁽¹³⁾

قضى لوك طفولته في سومرست. وفي الرابعة عشرة أرسله أبوه إلى المدرسة الثانوية واستمر يدرس بها أربع سنوات ثم التحق بجامعة أكسفورد. ومن مذكرات لوك يتبيّن لنا أنه لم تعجبه الدراسة بها لأنها كانت تدرس لطلابها الفلسفات القديمة أو التقليدية والوسطى، وعلى الرغم من ذلك أحب الفلسفة لسبب بسيط هو أنه في أوقات فراغه كان يقبل على قراءة كتب ديكارت فأعجب به لوضوح فكره وفضله على الفلسفه الذين تعلم عليهم

⁽¹²⁾ هنري ودانال توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص 140.

⁽¹³⁾ د راوية عباس، جون لوك، ص 15.

وأيضاً د. ركي حيدر محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة الهمسة المصرية، القاهرة، 1959.



في الجامعة، ولا يعني ذلك أن لوک كان مؤمنا بكل ما قاله ديكارت. فقد شار عليه ثورة فاسية - كما سُرِّى - ولكن من الحقائق الثابتة أن ديكارت أثر فيه أياً تأثير.

حصل لوک على درجة الليسانس من أكسفورد بعد أربع سنوات، ونال درجة الماجستير بعد ذلك بستين، وأصبح مدرساً للغة اليونانية في الجامعة ثم أصبح مدرساً للميتافيزيقا، وأثناء تلك الفترة أحس بميل شديد لدراسة الطب، وكان له ذلك عام 1674 حيث قبلته أكسفورد لتحضير رسالة الدكتوراه في الطب. وقد ثبتت نفسه طيباً ناجحاً لكنه لم يأخذ الطب مهنة له.

ومن سوء حظ لوک أنه لم يستمر في طريقة البحث الفاسفي، فقد جذبه الاتجاهات السياسية واختاره وزير الخارجية ليرأس بعثة دبلوماسية إلى ألمانيا، وبعد شهرين عادت البعثة تجر أذى الفشل، فصمم على ترك الوظائف الدبلوماسية ليسكن في جامعة أكسفورد ويواصل أبحاثه الفلسفية. وكانت مهنة لوک معقدة فلما أحس بذلك غادر لندن عام 1675، وأقام بفرنسا وعولج بها، وبعد شفائه استقر فترة في باريس مما مكّنه من مقابلة تلاميذ ديكارت ومربيه، وترك هذه الزيارة والإقامة المؤقتة تأثيراً هاماً بالغاً عليه.

وبعد أن عاد من فرنسا إلى إنجلترا كانت الخلافات الأهلية على الأسرة المالكة في قمتها، ورأى أن دور النشر لا تسمح بنشر الكتب التي لا تتضمن الإخلاص والولاء للنظام الملكي، فسافر إلى هولندا واستقر بها، وهناك عكف على تأليف أول وأهم كتبه وهو "مقال في العقل الإنساني"، واستمر في تأليفه 15 سنة، وفي بعض المصادر الأخرى يقال 20 سنة.

وكانت اهتمامات لوک متعددة فلسفية وطبية وسياسية وغيرها من الاهتمامات البشرية.

ومات لوک نتيجة الضعف الذي كان يعانيه من مرض الربو في 28 نوفمبر عام 1704.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



ثانياً: مؤلفات لوك

ترك لنا جون لوك ميراثاً عقلياً في موضوعات شتى منها نظرية المعرفة، والسياسة، والأخلاق، والتربية واللاهوت.

ومن أهم مؤلفات لوك الآثار الآتية:

1- مقالة في العقل البشري (الإنساني) 1671

An Essay Concerning Human Understanding.

وكانت المسودة الأولى بعنوان:

An Early Draft of Locke's Essay, together with excerpts from his journals.

أما المسودة الثانية للمقالة فقد ظهرت عام 1690 تحت عنوان:

An Essay Concerning the Understanding Knowledge, opinion and assent.

2- مقالة تتعلق بالأصل الحقيقى واستمرار ونهاية الحكومة الأهلية

An Essay Concerning the true Original Extent and of Civil Government.

3- بعض الأفكار عن التربية 1693 و 1695

Some thoughts concerning Education

4- كيف يعمل العقل؟

Of the Conduct of the Understanding

5- روح التسامح. 1692.

The Spirit of Toleration.

ظهرت باللغة اللاتينية وترجمت عام 1689، ونشر رسالة ثانية في

التسامح عام 1690 ثم ثالثة عام 1692.

6- معقولية النصرانية 1695

Reasonableness of Christianity

وله في ذلك دفاعان عن رأيه، ظهر الأول عام 1695

Second Vindication بينما ظهر الثاني في عام 1697

7- رسالتان عن الحكومة 1690 (1694)

Two Treatises on Government.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

وتضم موضوعات سياسية وثورية. دفعته لكتابتها الأحوال السياسية وخبرته في العمل السياسي.

8- تاريخ البحث

Historia On quistionis

9- بعض الأعتبارات لنتائج انخفاض الاهتمام ورفع قيمة المال.

Some Considerations of the Consequences of the lowering of Interest and Raising of the value of Money.

10- دراسة لرأى مالبرانش في رؤية الأشياء في الله - 1706 .

An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God.

11- بحث في المعجزات .1706

A Discourse on Miracles.

12- ذكريات تتعلق بحياة شافتسبرى .1706

Memories Relating to the life of Antony First Earl of Shaftesbury.

12- الآثار الباقية من جون لوك 1714 .

The Remains of John Locke.⁽¹⁴⁾

⁽¹⁴⁾ انظر * د. عمري إسلام، جون لوك، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص 221.

** د راوية عباس، جون لوك ص 28 - 31

ثالثاً: نسق لوك الفلسفى

يقول فولتير Voltaire "إن هناك كثيرين تحدثوا وكتبوا قصصاً رومانسية عن الروح، ولكن لوك وحده - هرقل الميتافيزيقا - هو الذى كتب تاريخها".⁽¹⁵⁾

وقد شرع لوك فى الكتابة فى الموضوعات الفلسفية عندما قرأ فلسفه ديكارت ووجد أن مشكلته هي إقامة فلسفة تقر المعتقدات النصرانية على أساس ميتافيزيقى، بينما كانت مشكلة لوك هي "نظربة المعرفة". فالمعرفه بوجه عام هي "جملة ما يوجد في ذهن الإنسان من أفكار، وهي تقوم على أساس الواقع الخارجى وليس من الضرورى أن تقوم على أساس هذا الواقع، لذلك تعد اللغة شيئاً ضرورياً بالنسبة لاستكمال تحليلنا للمعرفة".⁽¹⁶⁾

ولكن مشكلة لوك التي ناقشها في نظرية المعرفة هي هل يكتسب الإنسان معرفته بالحواس فقط أم بأفكار عقلية مجردة Abstract فقط أم بمزاج منهما؟ وهل يستطيع الإنسان أن يعرف كل شيء عن أي شيء - كما أدعى ذلك أرسسطو مثلاً - أم أن للإنسان قدرات محدودة يستطيع أن يعرف بعض الأشياء ولكنه عاجز عن معرفة الأشياء الأخرى؟ وما هي تلك الأشياء؟ هل المعرفة حسيّة خادعة، لا يوثق بها أم أنها الأساس الأول لكل معرفة إنسانية، وإذا كانت خادعة فكيف السبيل إلى المعرفة الفيئية؟ الإجابة عن كل تلك التساؤلات هي الفلك الذي دارت حوله مشكلة لوك وحاول أن يجد إجابات لها في ثابا مناقشاته لفلسفته.

1- نظرية المعرفة

تبدأ نظرية المعرفة عند لوك بما أسماه "نظرية الأفكار" نوجزها فيما

يلي:

أراد لوك أن يرد بنظرية الأفكار على نظرية أخرى رأها خاطئة تتلخص في أن العلاقة ثنائية بين العقل المدرك (بكسر الراء) والشيء المدرك (فتح الراء). أو بين الذات العارفة والأشياء المعروفة، إننى أنظر إلى

⁽¹⁵⁾ Grawling, A. C., The Empiricists, p. 487

⁽¹⁶⁾ د راوية عباس، حون لوك، ص 18

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

المنضدة التي أمامي - على سبيل المثال - فأدرك أنتي أراها أو المسماة وأسمى هذا الإدراك إدراكاً مباشراً، لا واسطة بيني وبين الشيء الذي أمامي أو الذي أدركه.

ولكن نظرية لوك في الأفكار ترفض النظرية السابقة ويرى لوك أن العلاقة المعرفية علاقة ثلاثة.. فهناك عقل مدرك وهناك أفكار في ذلك العقل تمثل أو ترمز إلى الشيء المادي الموجود في العالم الخارجي، ثم هناك أخيراً ذلك الشيء المادي في الخارج المراد إدراكه.

ويريد لوك "أن يقول إبني حين أدرك شيئاً مادياً لا أدركه مباشرة وإنما أدركه بطريق غير مباشر، أدركه عن طريق أفكار عنـه، هذه الأفكار هي ما أدركه مباشرة، أي أن الفكرة عند لوك هي الواسطة بيني وبين عالم الأشياء ونحن على يقين منها، إذن فمعرفتي للعالم معرفة إستدلالية غير مباشرة تعتمد على الحواس.

أ - هجوم لوك على نظرية الأفكار الفطرية

عندما نقرأ أو نسمع عبارة الأفكار الفطرية Innate Ideas فإنه يتadar إلى ذهاننا نظرية ديكارت، ولكن نظرية الأفكار الفطرية لها مفهومات متعددة يتعدد القائلين بها.

يقول التعريف الشائع لهذه النظرية أن الطفل يولد وقد ثبت في عقله عدد من الأفكار يستخدمها أصولاً لتفكيره وسلوكه، والنظرية حسب هذا التعريف لها صورتان، صورة نادى بها أفلاطون Plato، وأخرى نادى بها ديكارت.

أما أفلاطون فكان يعتقد أن الإنسان قبل أن يولد وينتشر على هذه الأرض كان يعيش بروحه في عالم المثل بلا جسم، وكان يتجلو فيدرك ويتصور ويكتسب طائفة من المعلومات تتعلق بالقيم والكليات، القيم الخلقية والدينية كالصدق والكذب، والخير، والشر، والأمانة، والخيانة، والقوى، والفساد، والعدالة، والمساواة، ونحو ذلك.

وكان يدرك أيضاً الأشياء المادية مثل الشجرة، والباتات، والحيوانات، والجمادات فلما قدر للإنسان بعد ذلك أن ينزل إلى الأرض ويحل

به بدن، أصبح كلما رأى شيئاً حزيناً يتذكر مثاله الأصلي الذي رأه من قبل في عالم المثل، وذلك معنى قول سocrates ابن "العلم تذكر والجهل نسيان" أي العلم تذكر للمثل والجهل نسيان لهذه المثل.

أما الصورة الثانية فهي الصورة الديكارتية التي يقول فيها ديكارت أن الطفل يولد وقد وضع الخالق في عقله عدداً من الأفكار والتصورات والقبم يسير تبعاً لها حين يكبر وينضج، ومنها البديهيات الرياضية والمنطقية وهو انين العالم الطبيعي مثل قوانين الحركة، ومن أمثلة الأفكار الفطرية أيضاً الكوجيتو وفكرة عن الكائن الكامل اللامتناهي ونحو ذلك.⁽¹⁷⁾

وهناك تعريف آخر أو قل مفهوم آخر لنظرية الأفكار الفطرية مؤداه أن بالعقل الإنساني استعداد طبيعي لإدراك بعض الأفكار - لا لأنها طبعت فيه منذ الولادة من مصدر إلهي وإنما هو استعداد في الإنسان موجود فيه بحسب طبيعة تكوينه لإدراك بعض التصورات لا يدركها منذ ولادته وإنما موجودة فيه بالفورة (بحسب التعبير والمعنى للذين ذهب إليهم أرسطو) منذ الولادة. تبدأ تتكشف للطفل ويشعر بها في ظروف مناسبة ومواتية لظهورها. ومن أمثلة هذه الأفكار فكرة العلية Causality، بمعنى أنه لدى الإنسان استعداد للاعتماد في العلية إلا أن الطفل لا يشعر بهذا المبدأ وإنما حين يكبر ويرى بأم عينيه حادثتين تلازمتا في الواقع، وتكرر هذا التلازم يقفز إلى ذهنه كالطفرة أو الإلهام أو التذكر الفجائي أن هناك علاقة بينهما وهذه العلاقة هي العلاقة العلية، وقد نادى أرسطو بهذه الصورة من النظرية. ونلاحظ أن أرسطو حين نادى بهذه النظرية لم يسمها نظرية في الأفكار الفطرية، وإنما كان يتحدث فقط عن هذه الأفكار باعتبار أنها خلائق أولى أو مبادئ أولى موجودة فينا بطبيعة تكوين العقل الإنساني ولا تحتاج منها إلى خبرة حسية آتية إليها من الواقع الخارجي. ومن بين تلك المبادئ الأرسطية قوانين الفكر الأساسية الثلاثة - قانون الهوية أو الذاتية: ويعبر عنه: بأن كل ما هو، هو. أو كل ما هو ذات ما هو أي أن حقيقة السى لا تتغير ولا تتبدل، فالشيء ذاته شيء واحد. وقانون عدم التناقض، ويعبر

⁽¹⁷⁾ Grawling, A. C., The Empiricists, pp. 489-490.

عنه: بأن الشئ لا يمكن أن يكون نفسه ونقضه في الوقت عيشه. أى لا يمكن أن يوجد الشئ وأن لا يوجد في آن واحد. وفانور الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع، ويعبر عنه: بأن يمتنع ان لا يوجد الشئ ولا أن لا يوجد في نفس الوقت، أى يمتنع سلب الوجود عن الشئ وسلب لا وجوده.⁽¹⁸⁾

وقد نادى ديكارت بعد ذلك بهذه الصورة الأرسطية للأفكار الفطرية ونفاصد بها أن الأفكار الفطرية لا تولد مع الطفل وإنما هي توجد مع النفس في ذاتها ونمتاز بكونها واضحة ومتمايزه وبسيطة وأولبة كعكرة الكائن الكامل والنفس والإمتداد والحركة والعدد والمكان والزمان.⁽¹⁹⁾

أما الصورة الثالثة لنظرية الأفكار الفطرية وهي القائلة بأن الأفكار الفطرية مجرد استعداد كامن في الإنسان بالقوة وتسمى أحياناً بنظرية الأفكار القبلية وقد نادى بها الحسين بن الهيثم وبعده إيمانويل كنط وخلاصتها أن بالعقل الإنساني عدداً من التصورات هي فيه. بحكم تركيبه، ووظيفتها أنها شروط ضرورية لإدراك الأشياء الحية أو المحسوسة، وتساعدنا على تكوين معرفة موضوعية عن العالم لكنها هي نفسها غير مستمدة من تلك الخبرة الحسية ومن أمثلتها: المقولات Categories والضرورة Necessity والإستحالة impossibility ونحو ذلك.⁽²⁰⁾

وأخيراً هناك صورة رابعة تسمى عادة "النظرية الحدسية" وهي كذلك لا تختلف في جوهرها عما تقوله نظرية الأفكار الفطرية الديكارتية. ومؤداتها أن هنالك من الأفكار ما ندركه مباشرة دون أن يساورنا شك في قبولها، ودون أن نستمد صدقها من الخبرة الحسية، ودون أن نحتاج إلى البرهان عليها، وقد كان ديكارت يسمى نظريته في الأفكار الفطرية بالأفكار الحدسية، ويسمى بها أرسطو مبادئ أولى مثل الكل أكبر من الجزء، والعدد 2 أصغر من العدد 3، والأبيض غير الأسود، والدائرة غير المربع.. وهكذا..

⁽¹⁸⁾ د على سامي الشار، النطق الصوري منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، 1965، ص 70-

⁽¹⁹⁾ د كريم مقي، الفلسفة الحديثة، ص 74



ولم يكن لوك يهاجم نظرية الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت كما شاع لدى نقاد وأساتذة وطلاب الفلسفة ولكنه يهاجمها على الإطلاق لأنه لم يذكر إسم صاحب النظرية التي يهاجمها. وقد أعطانا لوك أمثلة على سبب هجومه عليها من قانوني الذاتية وعدم التناقض فالطفل لا يفرق بسرعة بين أمه وغيرها من النساء بل يأخذ وقتاً في معرفة ذلك، ويأخذ وقتاً أطول للتمييز بين الألوان، ووقتاً أطول بكثير ليكتسب القدرة على التحديد.

بـ- بناء النظرية

يمثل هجوم لوك على الأفكار الفطرية الجانب السلي لنطريته في المعرفة، وقد بدأ الجانب الإيجابي لبناء نظرية معرفية سقية بقوله: "إننا على وعي وشعور بأننا حاصلون في عقولنا على أفكار مثل البياض والصلابة وحلوة الطعام والحركة والإنسان والفيل ونحو ذلك ونحن نتسائل: كيف وصلنا إلى تلك الأفكار؟"⁽²¹⁾

يقول لوك دعنا نفترض بأن العقل صفة بيضاء Tabula Rasa خالية من كل كتابة عليها أي خالية من أي فكرة فطرية، ثم دعنا نسأل كيف يصل ذلك العقل إلى ما يصل إليه من أفكار.

يجيب جون لوك بأن معرفتنا مكتسبة وأن اكتسابنا لها يأتي عن طريق الخبرة الحسية ولا يوجد مصدر آخر. ومن ثم يقال أن لوك هو مؤسس المذهب التجربى في الفلسفة الحديثة.

ويحلل لوك الخبرة الحسية ويرجعها إلى مصادرين أساسيين هما أفكار الإحساس وأفكار الاستبطان. ويجب أن نلاحظ هنا أن قول لوك بأن العقل خال من أي أفكار يقصد أن الطفل لا يحوى في عقله شيئاً ليس مستمدًا من الخبرة الحسية لكنه يسلم بأن بالعقل الإنساني استعدادات هي أصلية فيه. فـ إن شئت إنها فطرية مثل الاستعداد الطبيعي لإدراك ما حولنا وتذكر ما اكتسبناه من قبل عن طريق هذا الإدراك وتخيل تلك الأشياء، وتصور أشياء أخرى، وتجريد أشياء عن أشياء، هذه الاستعدادات مثل استعدادنا للإدراك

⁽²¹⁾ Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, ed. S. P. Lamprecht, Scribners, New York. 1928, pp. 96-102.

الحسى والتصور والتخييل والتذكر والتفكير هى ما يسمىها لوك أحياناً بالعمليات العقلية، كل هذه القدرات إنما هى فطرية فينا وليس مكتسبة.

يقصد لوك بأفكار الإحساسات تلك الآثار التي تتبع في عقولنا نتيجة تأثير الأشياء الخارجية المادية على حواسنا. ولنضرب مثلاً بذلك فنقول افرض بأن أمامنا منضدة نراها في ظروف مناسبة وأقصد بها الضوء المناسب والبصر السليم وقرب المنضدة مني أو بعدها عنى، إن ما يحدث هو أن الضوء يسطع على سطح المنضدة فينعكس على شبكيّة العين ويستمر هذا الأثر الضوئي وينتقل إلى المركز البصري في المخ. ثم تحدث داخل المخ عمليات معينة لا نعرفها بالتفصيل وبالدقة الازمرين لكي يتّسج عنها ما أسميه رؤيتي للمنضدة أو ينتج عنها، فأقول الفضية: هذه المنضدة بنية اللون، ومن ثم تحدث لدى فكرة تتبع في عقلي عن لون المنضدة أو صلابتها أو غيرها من المعلومات التي تحصل عليها. ولا يستخدم لوك عبارة "قبلي" أو الفرق بين "السابق" و"اللاحق" للمعرفة في علاقتها بالخبرة، وبالتالي فالمعرفة تعتمد تماماً على الخبرة لأنها ناشئة عنها، فهي بعدية تماماً وليس قلبية.⁽²²⁾

أما ما يقصده لوك بأفكار الاستطان فهو أنه حين ندرك الأشياء المادية أو نتذكرها أو نتخيلها نقوم بهذه العمليات ونحن نعرف في نفس الوقت أننا كائنات تقوم بهذه العمليات.

إذن فالحواس تنقل إلينا أفكارها وانطباعاتها عن الأشياء الخارجية، بينما يقوم الفكر بعمليات الحس الداخلية، وبهذا تعبّر الأشياء الخارجية عن الكيفيات الحسيّة، بينما يمد العقل الفهم بأفكار عملياته الخاصة، فالنفس تبدأ في الحصول على الأفكار عندما تبدأ في الإدراك الحسي؛ لذلك فالإنسان يعبر عن حاليتين: عندما يفكّر وهو نائم، وعندما يفكّر وهو يقطن.⁽²³⁾

⁽²²⁾ Grawling, A., C., The Empiricists, p. 491.

⁽²³⁾ Locke, John, An Essay..., Oxford Printing, 1894, P. 131.

ج- تصنیف الأفکار

جعل لوک من "الأفکار" Ideas محور کتابه "مقال فی الفهم (العقل) الإنساني"، وبالتالي محور نظریته المعرفیة، فالآفکار هی "موضوع للإنتباھ أو الوعي يجب أن يكون فکرة"⁽²⁴⁾

والأفکار لدى لوک ليست فطریة وإنما كل أفکارنا مشتقة من الخبرة الحسیة ومصدرها: أفکار الإحساس وأفکار الاستبطان أو التأمل ثم يفسم لوک الأفکار من حيث تركبها إلى: الأفکار البسيطة، والأفکار المركبة، الأولى هی ما لا تقبل التحلیل إلى أفکار ابسط منها، والثانية هی ما تقبل التحلیل، وأهم خواص الأفکار البسيطة هي:

- ما كان مبدأها الخبرة الحسیة.
- ما كان معطی حسیاً في مقابل الفكرة التي يوجدھا العقل أو يكون العفل عنصرًا في تأليفھا.

والأفکار البسيطة هي صفات الأشياء مثل البرودة، والصلابة، والحلوة، والألوان، وهي صفات تتبع إما من الإحساس، أو من الفكر، كما تعتبر هذه الأفکار مادة معارفنا ویحصل عليها العقل من الخبرة "إلا أن العقل لا يستطيع أن يصطنعها أو يحطّمها"⁽²⁵⁾، فالعقل هنا سالب أو سلبي أمام الأفکار البسيطة.

ويمكن تقسیم الأفکار البسيطة إلى أربعة أنواع هي:⁽²⁶⁾

- * أفکار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة، كأفکار اللون والصوت والرائحة.
- * * أفکار تصل إلى العقل بواسطة أكثر من حاسة، كأفکار المكان والشكل والحركة.

⁽²⁴⁾ Gordon Clapp, James. John Locke, in: The Encyclopedia of philosophy, p. 490.

⁽²⁵⁾ Castell, Alburey, An Introduction to modern philosophy in Seven problems, second edition, the Macmillan company, New york, 1963, p. 176.

⁽²⁶⁾ يوسف کرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 146



*** أفكار تتكون في العقل بواسطة التأمل الذاتي (الاستبطان)، وهي ما يسميه بالعمليات العقلية، فلوك يرى أن فيما عمليتين عقليتين أساسيتين هما الفكر والإرادة، ويتفرع عن عملية الفكر عمليات الإدراك الحسي والتصور والتخييل والإثبات والنفي والإستدلال والتنكر وما إلى ذلك.

*** أفكار تتكون بواسطة الإحساس والتأمل الذاتي معاً، مثل اللذة أو الألم، السرور أو الحزن، القلق والقوه، الوحدة والتتابع. فالقوة ناجمة عن معاناة الإرادة الإنسانية والإختيار فيما.

ويعتقد لوك أن الأفكار البسيطة لا يستطيع العقل البشري ابتكارها، وإن كان يستطيع ابتكار فكرة مركبة، ومثال ذلك أن الأعمى منذ الولادة لمن يجد في عقله فكرة عن الألوان، والأصم كذلك، يمكن أن يصفها له الآخرون لكنه هو ذاته لا يستطيع أن يحصل عليها بنفسه.

أما الأفكار المركبة فهي نتيجة قيام العقل بعملياته الفكرية المختلفة من تذكر وتصور ومقارنة وتخييل وتجريد، فهي تنتج من تأليف أفكار متمايزة مثل أفكار الجواهر والعلاقات فمثلاً مثل البنوة التي تؤلف العلاقة بين الأب والإبن، والعلة التي تؤلف بين العلة والمعلول كتعاقب ظاهريتين أو أكثر.

يقوم العقل بدور هام وإيجابي في إيجاد الأفكار المركبة، فإذا كان العقل سليماً في مواجهة الأفكار البسيطة التي يستقبلها وتحتها التجربة على صفحاته دون تدخل منه، فإن دوره في الأفكار المركبة هو دور إيجابي، لأنه لا توجد قوّة تستطيع تتركيب الأفكار البسيطة غير قوّة العقل. وهو يقوم بتكوين وصنع الأفكار المركبة من الأفكار البسيطة بعمليات ثلاث هي:

(²⁷) التركيب combining والمقارنة comparing والتجريد abstraction.

ويقول لوك نفسه تتمثل قدرة الإنسان الفكرية في استقبال الأنطباعات الحسية عليه، إما من خلال الحواس عن طريق الأشياء الخارجية، وإما بعملياته الخاصة عندما يفكر فيها أو يقوم بعكسها، إذن فاستقبال العقل للأفكار البسيطة هو الجانب السلبي للعقل كما ذكرت، كالمرأة التي لا تملك

⁽²⁷⁾ Locke, An Essay, pp. 123-125.

وكل ذلك انظر د. كريم مقى، الفلسفة الحديثة، ص 161.

للأنعكاسات التي تسقط عليها دافعاً أو قبولاً، فالعقل لا يستطيع التخلص من هذه الأفكار البسيطة أو صنعها من جديد.⁽²⁸⁾

وتنقسم الأفكار المركبة إلى أنواع ثلاثة هي:

* الضروب: وتدل على صفات لا تقام بذاتها بل توجد في غيرها كالجمال في الزهرة أو التناقض في الصور.

** الجوادر: وهي أفكار تدل على موجودات توجد بذاتها مثل الإنسان، والغزال، والشجرة.

*** العلاقات: وهي أفكار تعبر عن روابط معينة مثل الأبوة والبنوة، وعلاقات أكبر من وأصغر من وغيرها.

د- المعرفة عند لوک معرفة غير مباشرة

لاحظنا معاً أن نظرية لوک في الأفكار تؤلف جانباً أساسياً من نظريته في المعرفة ونفهم هذه النظرية بطريقة أكثر وضوحاً إذا ذكرنا أن بعض الفلاسفة يرون أن إدراكنا الحسي للأشياء المادية إدراك مباشر ولا يستلزم إلا عنصران هما العقل والشئ موضوع الإدراك، فالإنسان بحكم استعداده للإدراك بفضل ما به من حواس إذا واجه شيئاً مادياً أمامه فإنه يدركه حسياً بدون واسطة. ولكن لوک يعارض هذا المعنى لتفسیر الإدراك الحسي، ويرى أن معرفتنا للأشياء معرفة غير مباشرة تستلزم إلى جانب عنصري العقل والموضوع المادي عنصراً ثالثاً هو الفكرة أى فكرتنا عن الشئ الذي أمامي، فالآفكار هي التي تثبت في عقولنا المعرفة.

وتسمى هذه النظرية التي ساقها لنا لوک بالنظرية العلية للإدراك الحسي أو النظرية التمثيلية Representative للإدراك الحسي، ولم يكن لوک هو أول القائلين بها، بل تحمس لها من قبله ديكارت وجاليليو، وتوجد صورة منها لدى القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي وهى صورة مختلفة عن تلك الصورة الديكارتية، وكان أوغسطين نفسه قد ورثها عن أفلاطين التي انحدرت إليه بدوره من علماء الذرة اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد.

⁽²⁸⁾ Ibid., pp 142-143.

وهناك أمثلة عديدة لتلك النظرية تتمثل في الوجود الحفيقي للشيء ومظاهر هذا الشيء الحسيّة التي تبدو لنا مثل قرص الشمس الذي يبدو لنا صغيراً بعده عن كوكبنا الأرضي 93 مليون ميل، ولكن ضوء الشمس يصل إلى الأرض في ثمانى دقائق، مما يعني معه أن الشمس أشرقت بنور ربها قبل ذلك بهذه الدقائق الثمان، غيرها من الأمثلة. ويسمى لوك المظاهر الحسيّة للشيء المادي بالأفكار. إذن فالأفكار ليست هي الشيء في حقيقته وإنما هي رموز تشير إلى الشيء المادي في العالم الخارجي، مما يعني معه أن معرفتنا لهذا العالم معرفة غير مباشرة تتم عن طريق تلك الأفكار التي ندركها مباشرة.

مما سبق يتضح أن فلسفة لوك ليست حسيّة خالصة، كما أنها ليست تمثيلية خالصة أيضاً، فليست جميع الأفكار الموجودة في العقل صوراً دقيقة لما هو موجود في الواقع⁽²⁹⁾ ، كما أن "العقل البشري به مجموعة من القدرات أو القوى الإيجابية تمكنه من أن يفهم معنى الانطباعات الحسيّة ويكون منها أفكاراً بسيطة بجانب وظيفة العقل السلبية القاصرة على تلقى المعطيات الحسيّة الخارجية"⁽³⁰⁾ ، فضلاً عن ذلك فإن لوك يرى أن أهم قدرتين عقليتين عند الإنسان هما الإدراك والإرادة، ويمثل الإدراك الحسي الوجه السلبي للعقل، بينما تمثل الإرادة الجانب الإيجابي له، لأنها تتبع رغبة العقل في تكوين الأفكار، وإصدار الأحكام.⁽³¹⁾

وعندما يقوم العقل بالمقارنة بين الأفكار المركبة فإنه يقوم بذلك على ضوء العلاقات بين الأفكار مثل علاقات العلية والزمان، والمكان، والإمتداد، والذاتية، والتباين، والنسبة، وغيرها، وفي نفس الوقت يقوم العقل بعملية تجريد، أي تجريد الإسم من محتواه المادي كي يحصل على أسماء

⁽²⁹⁾ د عرمي إسلام، حون لوك، بوأبغ الفكر العربي، العدد 16، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص 80

73 - 72

⁽³⁰⁾ نفس المصدر، ص 75

⁽³¹⁾ انظر المؤلف، مفهوم العقل في المفكر الفلسفي، ص 151

عامة، أو أفكار عامة عن الأشياء الخارجية، يصبغها بعد ذلك بصبغة الخصوصية، وهذا هو ما أطلق عليه لوك "التجريد".⁽³²⁾

هـ- الصفات الأولية والصفات الثانوية

يصنف جون لوك الصفات الحسبة لأى جسم مادى إلى ثلاثة أنواع من الصفات هى: الأولية، والثانوية، والقوى.

فأما الصفات الأولية Ideas of primary qualities فترمز إلى صفات لا يمكن أن تتفصل عن الجسم مهما نغيرت حالته⁽³³⁾ وتدعى الصفات الأولية مثل الصلابة والإمتداد والشكل والحركة والسكنون والعدد. ومن طبيعتها أن الأجسام المادية لا يمكن أن توجد بدونها، وأن أفكارنا عنها شبّهة بها.

كذلك يقال عن الصفات الأولية أنها موجودة في الأشياء المادية سواء أدركتها الحواس أو لم تدركها، ولذلك فهي صفات حقيقة لا يمكن أن توجد في الأشياء المادية أى الأجسام بدونها.

أما الصفات الثانوية فترمز إلى صفات لديها القدرة على إحداث إحساسات متعددة فينا بواسطة صفاتها الأولية، أى عن طريق الكثافة Mass والشكل shape والبناء أو التركيب Texture وحركة أجزائها غير المحسوسة، مثل الألوان والأصوات والطعم والروائح ونعومة الملمس أو خشونته، فهي تحدث فينا "فعل الدقائق غير المحسوسة في حواسنا"⁽³⁴⁾، أو على نحو ما نقول اليوم بتأثير الأشعة الضوئية التي تسقط على شبكة العين، أو الموجات الصوتية التي تصل إلى طبلة الأنف. ويقول لوك في ذلك: "إن ما هو حلو أو أزرق أو حار في الفكر ليس إلا كتلة وشكلاً وحركة معينة

⁽³²⁾ Locke, An Essay..., pp. 206-207.

⁽³³⁾ Ibid., p. 205.

⁽³⁴⁾ Ibid., p. 207.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

لأجزاء غير محسوسة في الأجسام ذاتها".⁽³⁵⁾ ومن طبيعة هذه الصفات التأنيوية أنها لا تشبه بحال من الأحوال الأفكار التي تستحدثها فينا.⁽³⁶⁾

أما ما يقصده لوك بالقوى powers فهي قدرة موجودة في الجسم بفضل ما لها من صفات أولية تحدث تغييرًا في شكل أو تركيب أو حركة جسم آخر بحيث يؤثر هذا الجسم الآخر على حواسنا تأثيرًا لم يكن موجوداً من قبل مثل الشمس التي تمتلك القدرة على تحويل الشمع أو الرصاص إلى سائل، لأن بالشمس قوة لأن تكون في عقولنا فكرة انصهار الرصاص بعد أن كانت لدينا فكرة عن صلابته.

والصفات التأنيوية والقوى ليست موجودة في الجسم ذاته وإنما هي استعداد يمكنها من التأثير على عقولنا فتحدث فيه الأفكار.

وبهذا اقترب لوك كثيراً بنظريته هذه من العلوم الحديثة - عن غير قصد - في الصوت والضوء، فنحن ندرك اليوم أن الإحساس بالصوت والضوء والحرارة ناتج عن موجات مختلفة تخرج منها الأجسام الجزئية التي تتبه الحواس وبذلك تتم لنا رؤية الشئ أو سماع صوته أو الإحساس بحرارته، ويعتمد ذلك على طول الموجات فهي نسبة تختلف باختلاف أطوال الموجات كما تختلف باختلاف الأشخاص ومدى استعدادهم لتنقى تلك الموجات.

ولقد اعترض بعض الفلاسفة على تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية ومن بين المعارضين كان جورج بركل، وله اعتراضان أساسيان:
* استحالة التجريد والفصل بين الصفات الأولية والثانوية في الواقع، فقد اعتقد لوك أن لدينا هذه القدرة على التجريد والفصل وهي أصلًا غير موجودة في الإنسان، وطالما أن هذا التمييز (الفصل) مستحيل فهو باطل لا وجود له.

** تختلف الصفات الثانوية باختلاف الأشخاص المدركون، فكل منا له قدرة تضعف أو تقوى بحسب ظروفه الصحية أو النفسية أو الخلفية (من

³⁵ Ibid., p. 207.

³⁶ د كرم مق، الملسنة الحديثة، عن 163

الحلو)، مما يعني أن الصفات الأولية التي يعتقد لوك في ثباتها واطلاقها ليست ثابتة بل نسبية وليس مطلقة بل متغيرة، وزن الجسم مثلًا يختلف باختلاف مناطق الجاذبية، والشكل يختلف باختلاف وضع الرأى وكمية الضوء الساقطة عليه، والحركة تختلف باختلاف مدركها من حيث ثباته أو حركته معها.⁽³⁷⁾

وخلاصة القول أن بركلی برفض موضوعية الصفات الأولية ونسبية الصفات الثانوية وبراهمًا معاً سبيان.

و - نظرية لوك في الجوهر

ثار جدل عنيف حول مصطلح "الجوهر" في تاريخ الفكر الفلسفى، ويقال عنه لغوياً أنه الشئ حققه وذاته، وفي الفلسفة يقال بمعنى ما يقوم بنفسه، ويعادل العرض، وهو ما يقول غيره.⁽³⁸⁾

ومشكلة الجوهر مشكلة أصلية في الفلسفة النظرية، بمعنى أنه لا يكاد يخلو نسق فلسفى لفلاسفة مهما كان اتجاهه الفلسفى من التعرض لها، وذلك إما بإقرارها والبحث عن حل لها، أو رفضها ومحاولة دحضها، وهى ترجع إلى طاليس في القرن السادس قبل الميلاد، وتطورت لدى أرسطو تطوراً كبيراً بفضل منطقه الشهير، فقد كان الجوهر إحدى نظرياته المنطقية الأساسية، فكان لديه جواهر أولية، وجواهر ثانوية، وجواهر أولى ومحرك أول.⁽³⁹⁾

ولقد وجد جون لوك نفسه أمام مشكلة فلسفية يصعب حلها، خاصة عندما قام بتقسيم الأفكار إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة، ثم قام ب التقسيم "أفكار

⁽³⁷⁾ انظر د. عمري إسلام، حول لوك، القد وأيضاً

- Aaron, R. I., John Locke, oxford, 1955.

- O'Connor, D. J., John locke, Penguin Books, 1952.

⁽³⁸⁾ المعجم الوجيز، مادة "الجوهر"، ص 128

⁽³⁹⁾ انظر.

* Aristotle, Metaphysica, B tx. che, 1047, a 34.

** د. محمد فتحى عبد الله، الخليل بين أرسطو وكتط. دراسة مقارنة، الموسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطعة الأولى 1415هـ / 1995م، ص ص 39-40.



"الإحساس المركبة" في الطبعة الرابعة من كتابه الأساسي "مقالة في الفهم الإنساني" على أساس فعاليات العقل إلى عدة أنواع، أفكار تركيبية وأفكار بسيطة، ثم أفكار الإضافة والأفكار المجردة. وجعل لوك فكرة الجوهر الروحي من أفكار التأمل المركبة، ويقول في ذلك: "فإلى جانب الأفكار المركبة التي عندنا عن الجواهر المحسوسة المادية... يمكننا تكوين فكرة مركبة عن الروح اللامادية...".

ثم يقول لوك بعد ذلك إننا لا نستمد فكرة الجوهر من التجربة الداخلية أو الخارجية، وعلى الرغم من ذلك فلدينا فكرة عن الجوهر، لأن أفكارنا تبدو قاصرة على صفات الأشياء دون جواهرها، فكيف يمكن تفسير فكرة الجوهر المستمد من التجربة الخارجية إذا كان الجوهر لديه ما هو متقوم بذاته أي لديه القدرة على الوجود دون الاعتماد على غيره. كما أن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أي الأعراض، وبمعنى آخر إن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أي الأعراض، أي أنه الشئ المتقوم بذاته والذي تحمل عليه الأعراض.⁽⁴⁰⁾

ويعتقد لوك أن الأفكار البسيطة مترابطة معًا بصورة دائمة ومنتظمة مما يجعلنا نفترض عودتها إلى شئ واحد، نطلق عليه إسمًا واحدًا، ولما كنا لا نستطيع أن نتصور هذه الأفكار البسيطة متقومة بذاتها فإننا نفترض أن هناك موضوعاً *substratum* توجد فيه، ومنه تنشأ نطق عليه اسم الجوهر *substance*، ولما كان الجوهر فكرة غير واضحة في لا تعود أن تكون مجرد "افتراض شئ نجهل ما هو ولكن يحمل الصفات التي تحدث فيها الأفكار البسيطة، تلك الصفات التي نطلق عليها عادة اسم "الأعراض".

Modes

وبناءً عليه فإن فكرتنا عن الجوهر ليست موجبة، بل "غامضة" و"تسيبة"، وهي عبارة عن ما يحمل أو يسند الصفات... ولكن في غير متناول إدراك الإنسان، لذلك نقول عنها إنها فكرة "معدولة"، ولا تمثل إلا مجموعه

⁽⁴⁰⁾ Locke, John, An Essay, p. 186.

Also: O'Conner, D. J., Locke. penguin Books, N. y., 1952, pp. 74-76.

خاصة من الصفات المدركة مضافاً إليها عدم قدرتها على "تصور هذه الصفات بذاتها أو في بعضها البعض، مما يجعلنا نتصورها موجودة فـى / أو مرتكزة على موضوع عام".⁽⁴¹⁾

ويتصل بفكرة الجوهر فكرة السببية لدى لوك، لأن الجواهر تعتبر أسباباً لصفات الأشياء، تلك الأسباب التي تستند إلى مفهوم القوة power، القوة الفاعلة Active Power، والقوة الفاعلية السببية Causal efficacy، وتحدث القوة بصفة عامة من ملاحظة التغير الحاصل في أفكارنا عن شئ لحين يقع تأثير تحت شئ آخر.

ويتضح لنا من دراسة الجوهر عند لوك أنه ينقسم إلى قسمين رئيسيين:

أ - جواهر مادية Material Substances وهي الأجسام.

ب- جواهر روحية Spiritual Substances. وهي على نوعين:

- جواهر روحية متناهية finite وهي النفوس.

- جواهر روحى واحد لا نهائى infinite وهو الله تعالى.⁽⁴²⁾

ورأى لوك أن إنكار الجوهر الروحي مساوٍ لإنكار الجوهر المادي، ووضع نظريته في الأفكار طبقاً لفكرة عن الجواهر الجزئية التي تقسم إلى جواهر مفردة مثل الإنسان والحسان والشاه والسكن، وجواهر جماعية مثل فكرتنا عن الجيش والقبيلة والحزب والقطيع، إذن فهناك أفكار حقيقة وأخرى وهمية، وأفكار كاملة وأخرى ناقصة، وأفكار صادقة وأخرى كاذبة.⁽⁴³⁾

ولم يستطع لوك حل مشكلة الجوهر مثله في ذلك مثل بقية الفلسفه، وربما يعود سبب اخفاقه في ذلك إلى أن فكرة الجوهر فكرة وهمية وليس حقيقة أو واقعية ملموسة، بل هي مجرد فرض يقبل التحقق أو لا يقبل، فضلاً عن أنه مشكلة زائفه Pseudoproblem أي ليست حقيقة مثلها في ذلك مثل

⁽⁴¹⁾ Locke, Essay, II, 23, 1, pp. 176-177.

وأيضاً د. كريم مق، الفلسفة الحديثة، ص 168-170

¹² د. محمد على أبو ريا، الملحمة الحديثة، ص 172

⁴³ انظر للمؤلف: إشكالية المصطلح الفلسفى، فى كتاب قضايا فلسفية، مشاركة المعارف، الاسكندرية،



خط جرينش وخطوط الإستواء والسرطان والجدى، وخطوط الطول والعرض وغير ذلك من الفروض الإنسانية.

كما أخطأ لوک أيضًا في نظرية الجوهر بالمعنى الذي قاله وهو أنه حامل للصفات، ويرجع ذلك بسبب سوء فهمه لمعنى الصفة الحسية كما وردت لدى أرسطو، نعم أساء لوک فهم مقصود أرسطو لأن لوک لم يقرأ في كتبه اليونانية وإنما قرأه في الترجم اللاتينية التي ترجمت عن اللغة العربية الفنية والتي كانت مترجمة عن اللغة اليونانية الفنية التي كتب بها أرسطو وغيره فلا يفهم، وأغلب المترجمين اساعوا فهم أرسطو.

وأخطأ لوک أخيراً عندما قرر عدم نوادر الصفة أو المحمول وحدتها بدون جوهر يحملها. وهذه فكرة خاطئة. فهناك أعراض أو صفات لا توجد بدون الأشياء الجزئية كصفة المشي أو الجرى أو السعال، ولكن توجد لابد من وجود شخص معين يمشي أو يجري أو يسعى، ولكن علماء النفس أثبتوا إمكان وجود صفة ليست موجودة في الحقيقة وأطلقوا عليها إسم "الصورة اللاحقة" after-image، وقد أثبتوها بتجربة بسيطة مؤداها أنك إذا دخلت حجرة مظلمة وأنترتها وكان الضوء قويًا جداً وحذقت في هذا الضوء بضع ثوان ثم اطفأت الضوء، فأنك تلاحظ بقعة خضراء بها مزيج من لون أصفر أمام عينيك وهي ما يسمى علماء النفس بالصورة اللاحقة، مما يدلنا على أنه أحياناً - وليس دائمًا - ما يكون هناك لون أمام عينيك لكنه ليس لوناً حقيقياً لشيء حقيقي.

ز - العقل والعمليات العقلية

رأينا أن المعرفة الإنسانية عند لوک مصدرين هما الإحساس والاستبطان. يتعلق الإحساس بمعرفتنا للعالم الخارجي، بينما يتعلق الاستبطان بمعرفتنا عن أنفسنا أو عن العقل، فكلا العقل والنفوس عند لوک مترادفتان. ويسمى لوک أفكار الاستبطان بالعمليات العقلية ويقصد بها النشاط الذي يقوم به العقل حين يفكر ومن أمثلتها الإحساس والإدراك الحسى والشك والاستدلال

والإرادة والتذكر والتخيل والتصور والمعرفة، فالاستبطان يساعدنا على تكوين أفكار عن تلك العمليات.⁽⁴⁴⁾

ويجب أن نلاحظ هنا أن هذين المصدرين - الإحساس والاستبطان - مصدران متصلان. ينتمي الأول إلى العالم الخارجي بينما ينتمي الثاني إلى العقل.

ويمكن أن نوجز العمليات العقلية عند لوك في عمليتين أساستين هما: التفكير والإرادة، وسميهما لوك الأفكار البسيطة التي لا تستبطان دخل فيها.

ح- العقل بين المادة واللامادية

ورث لوك ميراثاً نقلاً إلى حد بعيد انحدر إليه من فلسفة العصور الوسطى ومن ديكارت، يختص الميراث بمشكلة التفرقة الحاسمة بين العقل والبدن. الأول لا مادي والآخر مادي وهو من طبيعتين متميزتين. ولكن لوك ظار على هذه التفرقة وأعلن أن العقل لا مادي وإن كنا نستطيع إسناد بعض صفات المادة مثل الوجود في المكان والزمان على الأقل، كما أن المادة من طبيعتها الإمتداد، وهذا يعني أن المادة أو العقل المادي يمكن أن يفنى بفناء الجسد.

وخلاصة القول في هذه النقطة أن موقف لوك يتسم بالاضطراب والخلط فهو يريد أن يقرر شيئاً مقتضاً به وهو لا مادية العقل وفي نفس الوقت يخشى على نسقه الفلسفى التجربى من الإنهاك، ومن أمثلة خلطه واضطرابه تقريره بلا مادية العقل ولكن لا تتفاوض من حيث المنطق من أن يكون العقل ممتدًا أى مادياً، وبالتالي فإذا كان العقل مادياً أصبحت المادة موصوفة بصفة التفكير، ثم جعل لوك الله تعالى هو علة الفكر.

ونفس الرأى ساقه لوك عن مسألة النفس وخلودها، حتى أنه اتهم في نهاية الأمر بأنه ثالث حاسم، ولكنه متعدد.. فتسليمه بالثانية هو من قبيل التسليم بحقائق الدين، وإنما يأتي تردداته من الإعتبارات التجريبية المنطقية التي أعلنت تمسكه بها منذ البداية.

^{٤٤}Grayling, A. C., The Empiricists, pp.492-495.



كـ- الفكر واللغة

يتناول لوك في موضوع الفكر واللغة ثلات نقاط أساسية هي:

* الألفاظ وصلتها بمعانيها والأفكار.

* موقف لوك من مشكلة الكلمات.

* التمييز بين الماهيات الإسمية والماهيات الحقيقة.

*** الألفاظ والمعنى والأفكار**

أشير أولاً إلى نظرية لوك في المعرفة والتي أوجزتها في الفقرة (د) وخلاصتها أننا في معرفتنا للعالم الخارجي لا ندرك الأشياء المادية مباشرة وإنما ندركها عن طريق الأفكار، فإن ما ندركه إدراكاً مباشراً هو أفكارنا عن الأشياء فقط وهذا يتضمن أن معرفتنا للعالم الخارجي معرفة غير مباشرة عن طريق تلك الأفكار.

ويقسم لوك في الكتاب الثاني من "مقالة في الفهم الإنساني" الألفاظ إلى قسمين هما: أسماء الأعلام، والألفاظ العامة، ثم يقسم الأفكار إلى قسمين أيضًا هما: الأفكار الجزئية وتتضمن الأفكار البسيطة والمركبة، والأفكار العامة. ويبين لنا لوك أن استخدام الألفاظ العامة ضرورة لغوية لأننا لا نستطيع أن نضع لكل إسم جزئي إسماً خاصاً به كأسماء الأعلام التي نعطيها لكل إنسان. فنحن لا نستطيع أن نعطي لكل منضدة إسم علم وإنما نجعل لمجموعة من الأشياء المتشابهة والتي تنتهي إلى نوع معين نعطيها إسماً واحداً مثل منضدة أو كتاب أو قلم أو محيط وهذه هي الألفاظ العامة.⁽⁴⁵⁾

بعد أن قام لوك بتقسيم ألفاظ اللغة إلى أسماء الأعلام وألفاظ عامة، وقسم الأفكار إلى جزئية وعامة، يذكر لنا لوك أن اللفظ لابد له من مدلول وإلا يكون بلا معنى، واللفظ لا يشير إلى شيء مادي أو إلى شخص معين وإنما يشير إلى فكرة، فكلمة سفراء أو الغزالى تشير مباشرة إلى فكري عن سقراط الفيلسوف اليوناني المعروف أو عن أبو حامد الغزالى المفكر المسلم الشهير، وهكذا فالصلة مباشرة بين الألفاظ والأفكار ومدلولاتها المادية، وغير مباشرة بين الألفاظ والأشياء. لقد اعتمد لوك في هذه النظرية

⁽⁴⁵⁾Locke, An Essay, book II, (m. i. 6).



على نظريته المعرفية في الأفكار، وهي أننا ندرك أفكارنا بطريق مباشر بلا واسطة، لكننا ندرك الأشياء الخارجية بطريق غير مباشر أي بواسطة الأفكار التي ندركها مباشرة.⁽⁴⁶⁾

ولقد لاحظ لوك أن هنالك من الألفاظ في اللغة ما لا يشير إلى شيء في الواقع، ومنها ما نسميه في اللغة بالأدوات مثل حروف الجر وحروف العطف، وما يسمى بالرابطة المنطقية أي فعل الkinونة وكذلك العلاقات فمثلاً محمد بالكلبة، محمد اسم علم تشير إلى فكرتني عن شخص اسمه محمد والكلية كلمة عامة تشير إلى فكرتني عن كلية معينة لكن "الباء" لا تشير إلى فكرة ولا إلى أي شيء آخر في الواقع الخارجي.

وكذلك العلاقات ليست أشياء موجودة في الواقع الخارجي وإنما هي صور لفظية يضعها العقل أو اللغة لأغراض تتعلق بفهمنا للعبارات التي نقرأها أو نسمعها، فمثلاً الكتاب على المنضدة، الكتاب كلمة تشير إلى فكرتني عن الكتاب ومواصفاته وشروطه وغير ذلك، والمنضدة أيضاً كلمة تشير إلى فكرتني عن المنضدة، ولكن كلمة "على" لا توجد بنفس الطريقة في الواقع، وعلى الرغم من ذلك فلا يمكننا الإستغناء عن هذه الكلمات التي تسمى في "المنطق" الكلمات البنائية، أي الكلمات التي تساعد على إعطاء تراكيب مفهومية بين الألفاظ، هذه الكلمات البنائية هي ما تطورت في المنطق الرمزي وعرفت باسم "الثوابت المنطقية" logical constants.

* مشكلة الكليات

سبق أن أشرت إلى مشكلة الكليات Universals في الباب الأول من هذا الكتاب. ورأينا سوياً أنها مشكلة قديمة يرجع عدها إلى أفلاطون على أقل تقدير. ويمكن أن نوجزها في العبارات الآتية:

إننا نرى في العالم أشياء جزئية كثيرة ومن مشاهدتنا لها نستطيع أن نقارن بينها فنجد أنه بين الأشياء عناصر متشابهة وعناصر مختلفة، فنرى مثلاً أن الليمونة والبرقالة فاكهتان تتتفقان في أشياء وتختلفان في أخرى،

⁽⁴⁶⁾Grayling, A. C., The Empiricists, p. 498.

وأيضاً د/ عزمي إسلام، حوراء، ص 129 - 130

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

يتقان مثلاً في اللون وأنهما من الحمضيات. ونفس الشئ نراه في عالم الأفراد هناك أوجه شبه وأوجه اختلاف بينهما، وبعملية قد تبدو بسيطة نصل إلى أفكار مجردة غير محسوسة نعبر عنها بالألفاظ العامة، ولكن هذه الأفكار المجردة مشتقة من أفكار محسوسة لها وجود في الواقع الخارجي، ونحن على علم بقدرة الإنسان على التجريد، أى تجريد الصفات المحسوسة عن الأشياء المادية المحسوسة الواقعية، مما يمكنه من الوصول إلى أفكار مجردة يحتفظ بها العقل مستقلة عن أصلها المادي المحسوس، هذه الأفكار المجردة نسميها أيضا التصورات Concepts ونسمّيها كذلك بالكلبات، إذن فاللفظ الكلّي هو ما يشير إليه اللفظ العام.

ولقد تخصصت ثلاثة اتجاهات في تحليل معنى الكليات وهي: المذهب الواقعي Realism، والمذهب الإسمى Nominalism، والمذهب التصوري Conceptionalism.

يمثل أفالاطون أحد الدعاة الأوائل للاتجاه الواقعي بنظريته في المثل التي اعتبرها كليات تتضمن خصائص أساسية عامة، يندرج تحتها أفراد مختلفون. وقد تأثر به أرسطو إلا أنه اعتبر الكليات تؤلف الأشياء الجزئية في العالم المحسوس بدلاً من وجودها في العالم الآخر، عالم المثل الأفلاطونية.

بينما يعتبر وليم أوف أوكام William of Occam من فلاسفه القرن الرابع عشر الميلادي الذين تحمسوا للاتجاه الإسمى، ثم سار توماس هوبز في القرن السابع عشر على إثره، وأقر وجود الكليات في عالم المحسوسات أو الجزئيات، وكل لفظ لابد من أن يشير إلى موجود جزئي في الواقع.

والأسماء العامة ليست هي الأسماء الكلية، بل إن هناك فرق بين الإسم العام والكلّي، هو الفرق بين أبيض وبياض، فليست الكليات أسماء وإنما هي نوع من الأشياء متّبِع عن الأشياء الجزئية سواء أكانت عالمًا واحدًا على حدة أو كانت معانٍ في الذهن. وبالطبع يتعرّض هذا القول لاعتراض أصحاب الاتجاه الإسمى، والجواب على هذا الاعتراض هو أن الإسم العام حين يشير إلى نوع من الأشياء أو الصفات إنما يفترض المشابهة،

وال مشابهة علاقة، والعلاقة فكرة يعبر عنها بكلية ولكنها هي نفسها ليست كلمة.⁽⁴⁷⁾

أما الاتجاه التصورى فخلاصته أن الكليات لا توجد في العالم الآخر ولكنها توجد في عالم الواقع المحسوس، العالم المادى التجربى، وهى ليست مجرد أسماء وإنما أفكار عامة مجردة، ومعان قائمة فى الذهن. وقد تحمس لوك لهذا الاتجاه، وهو يرى أن الكليات مستقرة في ذهن الإنسان بعد أن جردها من أصلها المحسوس، وهو موقف يتفق مع نظرية لوك في المعرفة فضلاً عن تمشيه مع ثوابت المذهب التجربى.

* التمييز بين الماهيات الإسمية والماهيات الحقيقة

هذه التسميات من وضع لوك نفسه، وهو يعرف الماهية الإسمية Nominal Essence بأنها التصور العام أو الكلى وهي فكرة كلية مجردة. أما الماهيات الحقيقة فهى ذلك التركيب الداخلى الذى يؤلف حقيقة الشئ الجزئى، وهو يتفق هنا مع التعريف الأرسطى القديم للماهيات والذى يقول فيه أرسطو "حقيقة الشئ أو ما يؤلف طبيعته والذى لا يوجد الشئ إلا به متحققاً" فيه. وبالتالي يمكن اعتبار أن الماهية الحقيقة للشئ المادى هي ما أطلق عليه لوك من قبل الجوهر المادى - الجوهر بمعنى حامل الصفات - إذن يربط لوك بين جوهنا بالجوهر المادى والماهية الحقيقة للأشياء، تلك الماهيات عند لوك مجهولة لنا لنفس السبب أى لعدم قدرتنا على إدراكنا لها إدراكاً حسياً.

ل - أنواع المعرفة وحدودها عند لوك

وبعد أن سرنا سوياً طوال هذه الصفحات نتحدث عن نظرية المعرفة عند جون لوك. نستطيع أن نميز بين أربعة أنواع من المعرفة تتدرج حسب درجة يقينها وهى على التوالي:

⁽⁴⁷⁾ د. محمود فهمي ريدان، الاستقراء والمنهج العلمي، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1966، ص 14 وأياً.

Geach, P., Reference and Generality, Cornell university press,
New york, 1962, p. 40.

Intuitive Knowledge	* المعرفة الحدسية
Demonstrative Knowledge	* المعرفة البرهانية
Sensible Knowledge	* المعرفة الحسية
Faithful Knowledge	* معرفة الأعتقد الناشئ عن الإيمان.
	* المعرفة الحدسية

هي المعرفة التي يحصل عليها العقل نتيجة إدراكه ما بين الأفكار من توافق أو عدم توافق مباشرة، مما يجعلنا نرى مباشرةً أن هناك شيئاً صادقاً عندهما بحيث لا يتطرق إليه الشك مثل ضوء الشمس في قوته وسطوعه ونفاده، فالعقل لا يحتاج إلى مجهد لكي يصل إلى مثل هذا النوع من المعرفة لأن قضياتها حدسية واضحة ذاتها، وبالتالي تتصف بالصدق المطلق. وقد نطق عليها المعرفة البدنية لفط وضوحها وصدقها مثل قولنا الأبيض غير الأسود، والإبن أصغر من الأب، والدائرة غير المستطيل.⁽⁴⁸⁾

ونلاحظ هنا أن لوك يستخدم "الحدس" بمعنى يختلف عن المعنى الذي ذهب إليه ديكارت. فالحدس لديه هو ما في العقل من قوة على إدراك العلاقة الكائنة بين الأفكار التي تحصل عليها بواسطة الإحساس أو التأمل. فمع أن الإحساس قوة عقلية فإن موضوعه غير عقلي بل حسي. وبناءً عليه فالحدس لدى لوك لا يتعارض مع الفلسفة التجريبية.⁽⁴⁹⁾

* المعرفة البرهانية

وهي المعرفة التي يحصل عليها العقل حين يدرك ما بين فكريتين من توافق أو عدم توافق ولكن ليس بصورة مباشرة بل عن طريق وساطة أفكار أخرى، مما يعني معه عدم إصدار حكمًا مباشرًا على فضيّة ما إلا بعد البرهان عليها، مما يعني ضرورة تحليل العقل للخطوات المتّبعة في الوصول

⁽⁴⁸⁾ انظر: * د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 175.

Locke, An Essay, Iv, 2, 1, p. 228.

⁽⁴⁹⁾ د. محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 143.

⁽⁴⁹⁾ Aaron, John locke, p. 228. Also: O'conner, John locke, p. 167

إلى هذا الحكم أى يقوم بعمليات استدلالية Reasoning تساعد على إصدار مثل هذا الحكم مثل الاستدلال الرياضي والاستدلال على وجود الله تعالى. "وتعتمد المعرفة البرهانية على الحدس، لأنّه لا نستطيع أن ندرك التوافق بين أية فكرة وال فكرة التالية لها في البرهان بواسطة الحدس. وعليه فكل خطوة يتخذها العقل في الأنقال من فكرة إلى أخرى لا يدرك العقل منها من علاقة مباشرة إنما تتطوى على الحدس".⁽⁵⁰⁾

* المعرفة الحسية

يعلمونا هذا النوع من المعرفة بوجود العالم الخارجي وبالتالي فهو يعتمد على الإدراك الحسي. ويرى لوك أن المعرفة الحسية تقل عن درجة البداهة واليقين والبرهان ولكنها في نفس الوقت أكثر يقيناً من المعرفة الظننية والاحتمالية. فإن مثل هذه المعرفة تساعدنا على إثبات وجود العالم الخارجي ودليله على ذلك قدرة العقل على التمييز بين الحلم واليقظة.

إن المعرفة الحسية تختص بوجود الموضوعات الجزئية التي يتافق منها العالم الخارجي، ويرد لوك بذلك على شاك ديكارت في بفين وجود العالم الخارجي. ويقول لوك في هذا الشأن "يمكننا أن نكون على يقين من وجود شيء مستقل عنا يتطابق مع أفكارنا ومن البدهى أن العقل لا يعرف الأشياء الحسية المباشرة، وإنما يعرفها بواسطة أفكاره عنها، ومن ثم تكون معرفتنا حقيقية بقدر تطابق أفكار العقل مع الأشياء الموجودة خارجه".⁽⁵¹⁾

* معرفة الاعتقاد الناشئ عن الإيمان

هذه المعرفة الاعتقادية معرفة تأتي إلى الإنسان عن طريق الإيمان بالمعتقدات الدينية. ولا يمكن البرهنة على هذا النوع من المعرفة لسموه عن مستوى مداركنا وحواسنا، بيد أننا نتمسك به بشدة لأنّه يعد سراً من أسرار الإيمان.⁽⁵²⁾ *mysteries of Faith*

⁽⁵⁰⁾ د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 176

⁽⁵¹⁾ Locke, Essay, pp. 230-235.

⁽⁵²⁾ د راوية عباس، حون لوك، ص 107

فهذا النوع من المعارف الاعتقادية يصلنا من الأديان والكتب المقدسة المرسلة إلينا من رب العالمين، وكان من الطبيعي أن يسلم بها لوك تسلیماً بسبب عجزه عن البرهان عليها، فالعقل قاصر عن بلوغ ماهية الاعتقادات الدينية ومنها وجود الله تعالى نفسه.

* حدود المعرفة

حدد جون لوک حدوداً للمعرفة الإنسانية Extent of Human Knowledge لا يستطيع الإنسان أن يتعداها إلى أبعد منها، وهذه الحدود هي:

- * لا يمكن أن تمتد معرفتنا أبعد من أفكارنا
- * لا يمكن أن تتجاوز معرفتنا ما نستطيع إدراكه من توافق أو عدم توافق بين الأفكار بواسطة الحدس أو الاستدلال أو الإحساس.
- * لا نستطيع أن نحصل على معرفة حدسية تشم كل أفكارنا، وكل ما نرحب في معرفته عنها، ذلك لأننا لا نستطيع أن نقصى وندرك كل العلاقات الكائنة بين الواحدة منها والأخرى بواسطة وضعها جنباً إلى جنب أو مقارنتها.
- * يلزم مما نقدم أن المعرفة البرهانية أو العقلية لا يمكن أن نتناول كل أفكارنا، لأننا لا نستطيع دائمًا أن نجد فكرة وسيطة تربط فكريتيس في برهان، وفي هذه الحالة لا نحصل على المعرفة ولا على البرهان.
- * ولما كانت المعرفة الحسية لا تمتد أبعد من وجود الأشياء الماثلة أمام حواسنا بالفعل فإنها أضيق من كل من النوعين المتقدمين من المعرفة.
يتضح لنا مما سبق أن نظرية المعرفة لدى لوک قد استغرقت حيزاً كبيراً من نسقه الفلسفى، فقد شغل - كما شغل فلاسفة القرون السابع عشر والتامن عشر والتاسع - بالبحث في أصل المعرفة الإنسانية طبيعتها ووسائلها وبنائها ومادتها، وتحديد أسس الإعتقاد والرأي والإتفاق والإختلاف ودرجاتها.

^{١٥٣}Locke, Essay..., pp. 233-251.

في كتاب د/ كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ص 177 - 178 .

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

وكان لوک أول من طبق الأتجاه التجربى فى العصر الحديث والمنهج العلمي فى الفلسفة.⁽⁵⁴⁾

وكان تحديده لأنواع المعرفة بأربعة، هي الإدراك الحسى الذى يؤدى إلى المعرفة بالوجود الذاتى، والإدراك الحسى الذى يقود إلى المعرفة بوجود الأشياء الجزئية، والإدراك الاعتقادى الدبى الذى يؤدى بنا إلى المعرفة بوجود الله تعالى، وهذا المنهج هو عكس المنهج الذى كان سائداً من قبيل.⁽⁵⁵⁾

ونتوصل كذلك إلى قصور عقل الإنسان عن معرفة أى شئ يدور حول حقائق العالم المادى واللامادى ، بل لا يستطيع أن يعرف شئ عن أفكاره و العلاقات التى تقوم بينها، ومن ثم يمهد لوک لبحث حدود المعرفة الإنسانية عند بركل و هيوم و كنط.

2- فلسفة السياسة

ذكر لوک أن كتاباته السياسية كانت موجهة بصفة أساسية نحو التبرير النظري للنظريات السياسية لهؤلاء الذين أعلنوا الثورة على الحكومة الاستبدادية لعائلة ستيوارت The Stuarts لكي يحل محلها حكومة ملوكية monarchy ذات نفوذ محدود وليس نفوذاً مطلقاً كما كان هو السائد فى ذلك الوقت. لذلك كتب لوک "مقالات في الحكومة"^(*) Two Treatises of Government، دحض الأولى دحضاً تاماً وجهة النظر التى حازت على ذلك الاهتمام الواسع. وظهر لنا من هذا المقال هدف لوک من البحث فى نظرية الحق المطلق - ولكنها لم تكن، لسوء الحظ، فى نفس قوة نظرية

⁽⁵⁴⁾ فتحى العشري، مفكرون لكل العصور، الدار المصرية للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى 1409هـ/ 1989م، ص 46

⁽⁵⁵⁾ نفس المصدر، ص 47

Two treatises of government, in the former the false principle and Foundation of sir Robert Filmer and his followers are detected and overthrown - The Latter is an essay Concerning the original exten and end of Civil government.

توماس هوبز - التي أعلنها السير روبرت فيلمر Sir Robert Filmer في كتابه الإبوة⁽⁵⁶⁾ Patrarcha والتي قامت على النقاط الآتية:⁽⁵⁷⁾

أ - للملك الحق في حكم رعاياه حكماً مطلقاً استبدادياً طبقاً لمبدأ الحق المقدس للملوك، لذلك يجب طاعته، لأنه مفوض من قبل الله لحكمهم والطاعة له واجبة.

ب - للملك الحق في وضع القوانين التي تتراءى له، والتي يسير الشعب بمقتضاه دون معارضة، لأنه من المستحب أن يضع الشعب بنفسه فانوذا يفيده به حر بيته.

ج - أن الدولة التي يحكمها الملك ليست سوى امتداد طبيعي للأسرة الحاكمة التي يفوضها الإله لتولى الحكم، لذلك يجب أن يخضع الشعب خضوع أبناء الأسرة لحاكمها الأكبر. وقد هاجم لوک هذا الرأي في مقالاته الثانية في الحكومة المدنية، لأنه من غير المقبول أن نطابق بين نظام الأسرة بصورةها القديمة وبين نظام الدولة الحاكمة أو سلطة الحكومة المدنية الحديثة.

لذلك فليس من الغريب أن يمدح لوک الحالة الطبيعية الأولى للإنسان، حيث كانت تسود حياته الطمأنينة والسلام، وكان الناس يتمتعون بمبدأ المساواة بين الناس الذي منحته الطبيعة لهم.

ومن هذه الحقوق، حق الحياة أو المحافظة عليها، وحق الحرية الذي تساوى الجميع في التمتع به، وحق الملكية. وتعنى الحرية التي يتمتع بها الناس وجود قاعدة دائمة يعيش الناس في كنفها، ويألفها كل فرد في المجتمع، تتضمنها سلطة تشريعية منتخبة، وألا تفرض على إرادتها إرادة خارجية متقلبة ومحظوظة.⁽⁵⁸⁾

⁽⁵⁶⁾ Warnock, G. J., Locke, in: The Concise Encyclopedia..., p. 174.

⁽⁵⁷⁾ د راوية عاص، حول لوک، ص من 114-115

⁽⁵⁸⁾ صول ك نادر غفر، معنى الديمقراطية، ترجمة حورج عزيز، دار الكربلا للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة، 1967، ص 158.

أما حق المساواة الذي أتى لوك على ذكره فلا ينفي أن نفهم منه كل أنواع المساواة فهناك فروق في السن أو الفضيلة قد تضع الناس في مكان الصدارة دون غيرهم، كما قد يضع التفوق أناساً آخرين فوق المستوى العادي، ومع ذلك فإن هذا كله يتافق مع المساواة بين الناس أمام القضاء أو السلطة كيما كانت، ومن حق الناس أن يتساواوا في حريتهم الطبيعية دون أن يخضعوا لإرادة الآخرين.⁽⁵⁹⁾

وقد بدأ الصراع نشب بين الناس عندما تم تحديد ملكيات خاصة بهم، مما جعل حق الملكية الطبيعى الذى وهبته الفطرة الأولى للإنسان يتحول إلى رأس حربة في صدر كل إنسان ليتحول معه مجتمع الطبيعة الآمن إلى مجتمع حرب وعداوة لا تنتهي ولن تنتهي بين الناس إلى يوم الدين. لذلك كان لابد من أن يتافق الناس طوعية و اختياراً على عقد "عقد اجتماعى" Social Contract فيما بينهم يكفل الحياة الآمنة بين الناس.

"وتغنى فكرة العقد الاجتماعي، تعاقداً يضم طرفين هما الشعب والحكومة أو الملك، ولا يصبح العقد لاغياً إلا إذا أخل أي طرف منهما بالتعاقد، فإذا حدث وأهمل الملك في مسؤولياته تجاه الشعب تعيين عزمه. وبموجب هذا العقد يتنازل الأفراد عن حقوقهم في الحياة وفق قانون الطبيعة، وعن الحق في عقاب من يخرج على هذا القانون، لذلك تتناول طبيعة العقد الموافقة من قبل الأفراد أو الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومحاربة الخارجين على القانون الطبيعي إلى المجتمع ككل".⁽⁶⁰⁾

⁽⁵⁹⁾ نفس المصدر، ص 137

وانظر أيضاً

Somerville, John, and Santoni, R. E., Social and political philosophy original Extend and end of civil Government, p. 176.

⁽⁶⁰⁾ د راوية عباس، حون لوك، عن 120

عن

* Locke, two treatises of civil Government, p. 164.

وقد ظلت فكرة العقد الاجتماعي تراود أذهان وعقول وخيالات فلاسفة العصر الحديث أمثال توماس هوبز وجون لوك، وجان جاك روسو، إلا أنهم اختلفوا حول طريقة استخدامها، فقد جعلها هوبز تبريراً للحكم الملكي المطلق، وأيد بها لوك الحكومة الدستورية أو الملكية المقيدة، بينما ذهب روسو إلى ضرورة التأكيد على قيام السلطة في الدولة على رضا المحكومين.⁽⁶¹⁾ لقد أعطى لوك بنظريته في العقد الاجتماعي الكلمة العليا للشعب، مما ينتج عنه أموراً ثلاثة هامة هي:⁽⁶²⁾

- أ - أن حق الأغلبية The Right of majority سوف يمثل القاعدة الأساسية في المجتمع ومصدر السلطة التشريعية أو التنفيذية، مما يتحتم معه إخضاع الأقلية للإرادة العامة General Will.
- ب - تقيد سلطة الحاكم بقيدين مما ضرورة تنفيذ نصوص القانون المراعي فيها الحقوق الطبيعية، والالتزام بالعقد الاجتماعي الممثل للطرف الثاني.
- ج - إن أي إخلال للحاكم سواء كان ملكاً أو غيره بالمسؤولية وتعديه لحدوده المخولة له من قبل الشعب يستوجب عزله والثورة عليه و اختيار من يحل محله في الحكم.

ولقد نادى لوك بضرورة فصل الدولة عن الدين، كما نادى بضرورة الفصل بين السلطات مما ينجم أن تقوم الحكومة المدنية بتقسيم السلطات إلى ثلاثة أنواع هي:

- أ - **السلطة التشريعية Legislative Powers** وتنحصر في ممثل الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بطريقى الانتخاب أو الوراثة.

* Cranston. Maurice, locke on politics, Religion and Education, F. E. New york, 1965, pp. 50-51.

⁽⁶¹⁾ نفس المصدر، ص 121.

⁽⁶²⁾ نفس المصدر، ص 122.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

بـ- السلطة التنفيذية executive

ويتحدد عملها في تنفيذ القوانين التي يضعها الشعب عن طريق سلطته التشريعية وتتضمن القوانين الإدارية والقضائية.

جـ- السلطة الفيدرالية Federative

وتعمل على تكملة السلطة التشريعية وتكون من مندوبي عن المدن.
وقد دعى إلى ضرورة عدم اجتماع السلطات في يد واحدة وإلا مال الحكم والنظام السياسي إلى الديكتاتورية، هذا فصلاً عن مناداته باستخدام الحرية كمبدأ أساسي للنقد.

أما الأصول التي اعتمد عليها لوک عند قيام العقد الاجتماعي فكانت

كما يلى:-(⁶³)

- ضرورة قيام العقد على الحرية الكاملة للإنسان.
- ليس هنالك إجبار على أداء الأفراد ما لا يحبون.
- يتنازل الفرد عن بعض الحقوق.
- يتم التنازل للمجتمع كله وليس لأفراد محددين.

أما الحكومة فلابد لها أن تتبع المبادئ الآتية:

- يجب أن يكون القانون سليماً صحيحاً خالياً من التعسف.
- لابد أن ينطبق القانون على جميع أفراد الدولة مهما كان شأنهم.
- ضرورة التزام السلطة بوظيفتها كمنظمة وليس كما لكة.
- لا تتنازل السلطة التشريعية عن أداء وظيفتها كذلك لا يحق لها فرض ضرائب دون موافقة الشعب.

ذكرت منذ هيئة مناداة لوک بضرورة فصل السلطة الدينية أو الكنيسة عن السلطة المدنية، ويقول في ذلك:

"إنه لما كان من واجب الحاكم المدني civil magistrate تنظيم شؤون الناس في الحرية والملكية والحياة (في الصحة والأرض والمال والمسكن

⁶³ د محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 158

وسائل الترفيه وما شابه ذلك) فهذه أمور تختص بها سلطة الدولة والقوانين ولا دخل للدين أو الإيمان فيها".⁽⁶⁴⁾

وكانت دعوته هذه قائمة على أساس التسامح Toleration والتي أعلنتها في رسائله المختلفة ونادى بضرورة لا تضطهد الكنيسة أى إنسان بسبب عقيدته، لأن الحرية مكفولة للجميع، فضلاً عن ضرورة تجنب التحي لجماعة دينية دون أخرى، لأنه من الضروري أن تعمل الدول والكنيسة من أجل سعادة المواطنين.

كما نادى لوک بضرورة تجنب النأمل البظري الذي يؤدي بالتالي إلى غموض المعرفة الروحية، فلا يجب مهاجمة من يخالفوننا في الاعتقاد لعدم وضوح المعرفة بالبرهان، ومن ثم يجب أن يسود التسامح بين الجميع، إلا إنه يستثنى من تسامحه هذا الملحدون Atheists فلا تسامح معهم ولا سلام.⁽⁶⁵⁾

3- فلسفة الأخلاق

أنكر جون لوک أن تكون الأخلاق فطرية تمشياً مع اتجاهه التجربى الحسى العملى، إلا أنه اعتقاد أن لدى الإنسان قدرات وملكات خاصة تجعله قادرًا على اكتساب المعرفة الخلقية التي تمكنه من تحقيق حياة أخلاقية خيرة ينعم فيها بالسعادة، والسعادة هدف أسمى يسعى إليه معظم الفلاسفة منذ سocrates وأفلاطون وأرسطو والأبيقورية والرواقية وحتى لوک ومن أتى بعده من الفلاسفة.

"ورغم ظهور هذا الاتجاه العلمي في الأخلاق عند لوک، وتأكيد الفيلسوف نفسه على هذا المنحى، إلا أننا نلمس من نصوص أخرى له، (مثل رسالة مختصرة عن السعادة A Note on Happiness) كيف أنه حاول مع هذا إقامة علم نظري للأخلاق يتطابق مع الرياضيات، مثله في ذلك مثل العلوم الدقيقة، وبهذا ينتقل بنا من منطق الواقع إلى منطق الرياضيات النظري في مجال الدراسات الأخلاقية، فهو يقول مؤكداً ومدللاً على صحة هذا المعنى الذي يشير إليه بقوله أن لدى من الجرأة ما يجعلني أعتقد أنه بالإمكان البرهنة

⁽⁶⁴⁾ د راوية عباس، جون لوک، ص 131

⁽⁶⁵⁾ نفس المصدر، ص ص 132-133



على المبادئ الأخلاقية بنفس الطريقة التي تتم بها البرهنة في الرياضيات. وهكذا يحاول لوك أن يضع أفكارنا عن المبادئ الأخلاقية في إطار المعرفة البرهانية، اعتقاداً منه بأنها تتسم بالدقة التي تتسم بها العلوم الرياضية.⁽⁶⁶⁾ ويذكرنا موقف لوك في محاولته إقامة علم أخلاق على غرار منطق الرياضيات بموقف باروخ سبينوزا، وهو ليس عنه بعيد، فقد ترك تأثير الرياضيات ومناهجها الدقيقة وبراهميتها اليقينية أثراً هاماً على فلاسفة عصر النهضة والتنوير معاً.

واهتم لوك بأسباب السعادة الإنسانية وحصرها في خمسة أسباب هي: الصحة، والسمعة الطيبة، والمعرفة، وفعل الخيرات، والأمل الذي يتوقع منه الإنسان سعادة أبدية وإن كانت مبهمة بالنسبة إليه.

أما ما يسبب للإنسان السعادة الروحية التي توحى له بنيل السعادة الأبدية في العالم الآخر فهى الخضوع التام لما يملئه على العقل من طاعة القانون الإلهى الذى وضعه الله تعالى للإنسان حتى قبل أن يوجد على الأرض. واتفق مع لوك فلاسفة عصر النهضة.. ديكارت وما برانش وبسكال ولبينتر فى إمكان أن يحيا الإنسان حياة سعيدة وأبدية خالدة فى العالم الآخر.

لقد جعل لوك إرادة الله تعالى وقدره خلف النظرية الأخلاقية التى حاول إقامتها، إيماناً منه بأن الله تعالى يبصر الناس فى الظلام، ويرتب لهم الثواب والعقاب ويحاسب المذنبين، كما منح الله تعالى الإنسان الأمانة الكبرى.. العقل الذى يستطيع بمقتضاه أن يتعرف بالبرهان على الحقائق الأخلاقية التى يجب أن يهتدى بها، فضلاً عما تضمنه الكتاب المقدس من تعاليم ومبادئ أخلاقية تنظم سلوكه، وترسم له طريق السعادة فى الدنيا والآخرة.⁽⁶⁷⁾

⁽⁶⁶⁾ د على عد المعطى، تيارات فلسفية حديثة، ص 134 (تصرف)

⁽⁶⁷⁾ نفس المصدر، ص 137



ويضيف لوك قوله تأييداً لما جاء في الفقرة السابقة:

"إن إرادة الله (تعالى) هي الأساس الراسخ للأخلاق، وهذا الموقف هو ما يتقيد به لوك دائماً، لقد وضع الله (تعالى) قانونه من قبل للإنسان، وأن الحياة الأخلاقية تمثل في طاعة ذلك القانون، بل وأن في طاعة أوامر الله (تعالى) ما يتفق مع طبيعتنا البشرية، وهو الأمر الذي بحثنا عليه في نهاية المطاف".⁽⁶⁸⁾

٤- التربية

ضم كتاب لوك "بعض الآراء عن التربية" الذي أصدره عام 1693 خلاصة آرائه في التربية العملية، وكان ثمرة تجربته مع بعض الأولاد الذين علمهم وطبق عليهم طريقته التربوية. وقد طلب منه صديقه كلارك E. Clarke أن يعطيه النصيحة عن أفضل الطرق الذي يمكنه استخدامها في تعليم ابنه الوحيد. فكتب لوك كتابه عن التربية الذي نال اهتمام كثير من الناس وذاع بينهم فصدرت له عدة طبعات أثناء حياته Locke's lifetime وبعد وفاته. وظل أحد أعظم الكتب الكلاسيكية في العالم.⁽⁶⁹⁾

لقد آمن لوك أن "العقل السليم في الجسم السليم"، وهذا القول هو الوصف الكامل للوضع السعيد في العالم.⁽⁷⁰⁾ وقد بدأ لوك حديثه التربوي بهذا القول الذي فصله على ضوء خبراته الطبية والتربوية medical and pedagogical على هذه الأسس حتى يتمتع أولادهم بالصحة طوال حياتهم.⁽⁷¹⁾

ولا شك أن لوك وضع نظرية ذات قيمة في مجال التربية، كان يهدف من ورائها تطوير نظام التعليم باستحداث طرق جديدة ومبكرة. كما اهتم عند

⁽⁶⁸⁾ نفس المصدر، نفس الموضع

⁽⁶⁹⁾ Wright, w., A History of Modern Philosophy, p. 169.

'A sound mind in a sound body is a short but full description of a happy state in this world.'

⁽⁷¹⁾ Ibid.

وضعها بالدفاع عن الحرية الشخصية للأفراد، وتحرير أفكارهم من الفواليه القديمة البالية، وطالب في ثابا كتابه عن التربية باستقلال التعليم. عن سلطنة الكنيسة والحكومة معاً. وتعليم الأطفال والشباب تعليمًا ينفع والماهع العملية الجديدة، والتخفيف من الدراسات النظرية كالبلاغة Rhetoris والمنطق Logic وكذلك اللغات كاليونانية والعربية والعبرية التي لا جدوى منها في نظره، والتي يفتصر استخدامها على السادة الإنجليز وهم فئة محدودة من أبناء الشعب العربي. كما نادى بتعلم التاريخ والجغرافيا والفالك وطب النشريخ، فضلاً عن مناداته بفيام التلاميذ برحلات مسافرة إلى البلاد المجاورة لتنمية خبراتهم وقدراتهم.⁽⁷¹⁾

ولقد امتدت توجيهات لوک وتوصياته في مجال التربية إلى الجانب الأخلاقى وذلك لأهمية تنمية الفضائل الأخلاقية والاجتماعية، ذلك أن التربية السلبية قوامها العلم الجاد، والخلق القوي، ويتطلب هذا من المعلم حسن معاملة التلاميذ والتخفيف من عقابهم، واتباع مبدأ "القدرة الحسنة".⁽⁷²⁾ وقد تركت نظرية لوک في التربية أثراً هاماً على الباحثين الذين جاءوا من بعده، فهذا جان جاك روسو J. J. Rousseau الذي طور نظرية لوک في كتابه "إميل" Emile، وقال ريتشارد آرون Richard Aaron عن كتاب لوک في التربية: "لا يوجد كتاب للوک حازت قراءته وأهميته شهرة عريضة أكثر من (آراء في التربية) حتى لقد أصبح لأهميته جزءاً من النظرية التربوية العامة لبلده، ولبلاد كثيرة في العالم الأوروبي وقتذاك".⁽⁷³⁾

5- الذاتية الشخصية

ناقش لوک نظرية "الذاتية الشخصية" Personal Identity في إطار دراساته في علم النفس، فتناول الشعور أو الوعي والذاكرة وهي جميعاً تعتمد على استمرار وجود الجسم، كما تناول في كتابه "مقالة في العقل

⁽⁷¹⁾ د راوية عباس، جوب لوک، ص ص 145 - 146

⁽⁷²⁾ نفس المصدر، ص ص 148 - 149.

⁽⁷³⁾ نفس المصدر، نفس الموضع

"الإنسانى" علاقة الوعى بالنسيان، وذكر أن النسيان غالباً ما يعترض الوعى فيقوم بقطعه عن مواصلة عملية التذكر.⁽⁷⁴⁾

ويعرف لوك "الشخص" Person باستخدام مصطلحات تتصل بالوعى، حيث أن الوعى Consciousness دائمًا ما يصاحبه الفكر، وهذا هو ما يسمى بالذات أو بالنفس Self وبهذا يتميز هذا الشخص عن سائر الأشياء الأخرى المفكرة، وبهذا أيضاً تكون لدينا الذات الشخصية.

ويقول لوك إن للوعى دور فيما نعرفه باسم "الذات الشخصية" وتمثل هذا الدور في جانبين: أحدهما مطلقى والأخر ميتافيزيقى، بينما يصبح للذاكرة دور محدود⁽⁷⁵⁾، لأنها عرضة للوقوع في الخطأ، ولكن هذا الواقع لا ينطبق على الذات الشخصية حيث أن الإحساسات ربما تكون محدودة أو مضللة وبالتالي فهي تحدد معرفتنا بالأجسام، ولكنها لا تحدد معرفتنا بالأجسام من الناحية الميتافيزيقية والوجودية.⁽⁷⁶⁾

كما يناقش لوك السؤال التالي في معرض مناقشته للذات الشخصية:

"ماذا تتصف مادة ما بالفكر ولا تتصف به مادة أخرى؟"

ورداً على هذا التساؤل يقول لوك إن هذا يعود إلى الخير الإلهي الذى يمكنه أن يمنع شخص ما مفكراً من أن يعي ما يفعله شخص آخر يفكر أيضاً، أى أن طبيعة الأشياء تجعل من المستحيل أن تنتقل الذاكرة من مادة مفكرة إلى مادة أخرى مفكرة أيضاً⁽⁷⁷⁾. ويرى بعض النقاد الدارسين لفلسفة لوك عن الخير الإلهي أنه افتراض لا فائدة منه لأنه افتراض مسبق لوجود شيء آخر يسهم في تكوين الذات الشخصية، وهو المسئول الحقيقى عنها.

⁽⁷⁴⁾ Helm, Paul, Locke's theory of personal Identity, the journal of Royal Institute of philosophy, edited by Renford Bam - brough Cambridge University press, vol. 54, N. 208. London, 1979, p. 173

⁽⁷⁵⁾ Ibid., p. 175.

⁽⁷⁶⁾ Ibid.

⁽⁷⁷⁾ Ibid., p. 176

أما فيما يتعلق بقدرات الذاكرة الإنسانية وحدودها، فإن هناك افتراض يقول أنه إذا كان العقل الإنساني مصاب بداء النسيان فإنه من غير المحتمل تعريف الذات الشخصية باستخدام مصطلح الذاكرة، فإذا كان ذلك صحيحاً فإنه من الصعب علينا تقدير دور الذاكرة بل ويصبح ضعف الذاكرة متعلق بالأفكار الموجودة في العقل، فعندما تضعف أفكار العقل وتختفي بعيداً عن منطقة الفهم لا نترك أثراً غير هذه الظلال الضعيفة في الذاكرة، وعندما يخلو العقل منها، ونعتقد نحن بعدم وجودها، فعندئذ فقط تكون هناك الذاكرة وبائي دورها الفعال، كما أن عدم استخدام الأفكار بطريقة تجريبية صحيحة يضعفها ويخرنها فيما يعرف بالذاكرة.⁽⁷⁸⁾

6- الألوهية

عندما وجه جون لوك سهام نقده نحو الأفكار الفطرية شمل معها فكرتنا الفطرية عن وجود الله تعالى، ولا يعني ذلك أن لوك ينكر وجود الله تعالى بل هو على عكس ذلك تماماً يعتقد بوجوده لكنه ينكر فقط أن تكون فكرتنا عنه فكرة فطرية، ويرى إن معرفتنا بوجود الله معرفة برهانية ويقصد بها قدرة إدراك العقل لما بين الفكرتين من اتفاق أو اختلاف إدراكاً غير مباشر، وبالتالي فإن هذا النوع من المعرفة يحتاج في لإثبات صحته إلى برهان، إذن فمعرفتنا بوجود الله تعالى برهانية تعتمد على مبدأ العلية، ذلك أن الموجود الحادث الذي هو أنا (الإنسان) يستلزم موجوداً سرمدياً عاقلاً كلـى القدرة، أكثر مما قوة ومعرفة وعلمًا.⁽⁷⁹⁾

فاللاأوجود لا يمكن أن ينتج أي وجود، ولذا فهناك شيء أزلـى.. فنـحن إذا عرفنا أن هناك نوعاً من الوجود الحقيقي وأن العدم لا يمكنه أن يتـتج أي موجود حقيقي فسيكون برهاناً واضحاً على القول بأنه لابد من وجود شيء

⁽⁷⁸⁾Ibid., p. 177.

وأيضاً للمؤلف مفهوم العقل في العصر الفلسفـي، ص ص 153 - 154

⁽⁷⁹⁾ د عرمى إسلام، حول لوـك، عن ص 233 - 234 وأيضاً د محمود حـدى رقرق، دراسـات في الفلسـفة الحديثـة، ص ص 177 - 178. وأيضاً يوسف كرم تاريخ الفلسـفة الحديثـة، ص ص 143 -

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ما منذ الأزل طالما أن كل ما هو ليس منذ الأزل له بداية. وكل ما له بداية يجب أن يكون ناتجاً عن شئ غيره... وهذا المصدر الأزلي لكل ما هو موجود يجب أن يكون مصدراً وأصلاً لكل قوة".⁽⁸⁰⁾

ونحن نعلم مما سبق أن لوك اعتقد بأنه لا يوجد شئ لا يمكن معرفته إلا من خلال الإحساس، ولكنه استثنى من ذلك وجود الله تعالى The Existence Of God المعرفة البرهانية، فقد اعتقد أن وجوده لا يمكن اثباته إلا عن طريق المعرفة البرهانية، وقدم لوك برهاناً يتكون من عدد من القضايا كل واحدة منها يمكن معرفتها بالحدس والبرهان معاً. فالإنسان على سبيل المثال - يعرف أنه موجود بالحدس، وأن العدم لا يمكن أن يوجد شئ. كما أن هناك أيضاً الدليل النفسي Self-Evident وأن الموجود الأزلي مصدر القوة - كما جاء في الفقرة السابقة - إذن يتبيّن لنا أن هذا الموجود الأزلي كامل الفدرة وكلى العلم هو الله تعالى⁽⁸¹⁾

ولكن هناك تعارض واضح بين ما قاله وليم رايت في كتابه الشهير: "تاريخ الفلسفة الحديثة" (ص ص 160-161) وبين ما جاء في كتاب الدكتورة راوية عبد المنعم عباس^(*) حيث قالت بالحرف الواحد في كتابها "جون لوك: إمام الفلسفة التجريبية":

"إذا كانت الرؤية العملية والتجريبية قد انسحبت على فلسفته برمتها، فإن الذين لم يستثن من هذه الرؤية كذلك".

ولكن وليم رايت يقول إنه استثنى الدين من هذه النظرة التجريبية الحسيّة الملموسة، وربما كان هذا التعارض ومثله كثير في كتاب تاريخ الفكر الفلسفي، هو الذي أدى بكل من كتب عن لوك إما أن يتهمه بالإلحاد لأنّه حاول تطبيق المذهب التجريبي الحسي على وجود الله تعالى ففشل، فلم يستطع

⁽⁸⁰⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.

⁽⁸¹⁾ Wright, A history..., pp. 160-161.

^(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

أثباته، وإنما أن يتهمنه بالإيمان بوجود الله تعالى ويحاول تقديم البراهين العقلية أو المادية أو العقلية والمادية معاً عليه.

فإذا نظرنا إلى كتابه "معقولية النصرانية" The Reasonableness of Christianity نجده ينظر إلى الدين من منظور عقلي، ويحاول أن يضع معطيات النصرانية تحت ضوء العقل والمنطق، ومن آرائه أنه يجب النظر إلى الدين النصراني نظرة عقلية، وأن حقائق الوحي Revelation يجب اختبارها بالمحك العقلي، وهذا ما رفضه سوربن كيركجارد تماماً في كتاباته عن النصرانية بل واتهم الدين النصراني أنه منافق للعقل، وأنه بحاجة إلى قفزة إيمانية ونحن نغمض أعيننا عن مفرداته التي غلبتها رجال الدين بما يعرف بالأسرار Secrets لتجنب اختبارها بالعقل الذي دعا إليه جون لوك قبل كيركجارد بنحو مائة وخمسين سنة على وجه التقريب.

ويدافع لوك عن معقولية النصرانية على أساس أن هذه المعقولية غريزية، فالسيد المسيح - كما يدعى لوك - قد استرد خلود البشرية على أسس أو شروط ثلاثة هي:

- أ - الإعتقداد في السيد المسيح كمسيح As the Messiah
- ب - التوبة Repentance

ج - العفو عن الآخرين Forgiveness of others

وهذه المبادئ إن صبح تسميتها بالمبادئ هي مبادئ جوهرية لتحقيق الخلاص Salvation. كما أن الإعتقداد في حقيقة ما ستؤدي عند دراسة الإنجيل إلى قبول حقائق أخرى - كما قال بول Paul - في رسائله epistles فهذه الرسائل قد كتبت في مناسبات مختلفة ولم تكتب دفعه واحدة فجاءت غير مترابطة.⁽⁸²⁾

من هذه يتبين أن لوك يدافع عن النصرانية التقليدية، فإذا قارناه برجال عصر التنوير في القرن الثامن عشر وهم رجال من المؤمنين Deists نجده يتقدمهم على الرغم من أنه كتب دفاعه هذا في العقد الأخير من القرن السابع عشر. فلا شك إذن في أنه فتح الطريق للمؤمنين من

⁽⁸²⁾ Wright, A History..., pp. 163-164.

رجال القرن الثامن عشر عن طريق وضع مبادئ قليلة للدين النصراني، وفي ذات الوقت رفض أي شيء يتعارض مع العقل، كما أنه وقف أمام المدافعين باشة من أمثال فولتير Voltaire وبقية الشكاك Skeptics والماديين (83).materialists

وعلى الرغم من أن لوك تصور الله تعالى جوهراً روحياً لا متجاهلاً، إلا أنه رفض أن تكون معرفة الإنسان الذي يجعل ماهيته معرفة فلسفية، ومن ثم فهي معرفة تحتاج لرهان عقليٍّ وفي نفس الوقت فإن العقل قاصر عن إدراك مثل هذه المعرفة.

كذلك لم يستطع لوك تقديم براهين ثبت وجود الله تعالى بل إنه سلم بوجوده الأزلي تسليماً إسْتَاداً إلى وجود الإنسان وهو الحادث المخلوق بعلة خالفة هي الله الموجود القديم الكامل. (84)

أما عن صفات الله تعالى فإن لوك يقول: "إننا لا نستطيع مجرد الأمل في معرفته كاملاً كما هو كائن فعلاً، لكننا نكون صورة أو فكرة عنه فحسب، هي فكرة مركبة a Complex idea مثل جميع الأفكار المركبة. ونحن نتصور في الله جميع صفات الكمال والخير، وهي ليست صفات كالتي نتصورها فيما بيننا". (85)

إن الله تعالى إليها لا متجاهلاً خالداً يكمن فيه الخير الكلى والقدرة الكلية، حكيم حكمة ليست كحكمتنا، ولا يمكن تصوّره تصوراً عقلياً، لا نعرف عنه سوى قوة الحضور في حياتنا ذلك الحضور الذي تستمد منه القوة والأمان. (86)

تعليق

تركز النسق الفلسفى للفيلسوف الإنجليزى جون لوك على جوانب فلسفية هامة تضمنت المعرفة والسياسة والأخلاق والتربية والدين. وقد كان

⁽⁸³⁾Ibid., p. 164.

⁽⁸⁴⁾ د راوية عاص، حون لوك، ص 156

⁽⁸⁵⁾ نفس المصدر، نفس المرجع

⁽⁸⁶⁾Aaron, John Locke, p.301.

لاستخدام المنهج التجريبى فى تلك الفترة ضرورة ملحة حيث اشتهرت النزعة العقلية بشكل لا مثيل له بلغت أوجها لدى الفلاسفة الفرنسيين والألمان، وتركـت تأثيرـها واضحـاً على الفلسفة التجـيـرـيـة. هذا بالإضافة إلى بروز الجانب العلمـى والعملـى التجـيـرـيـة فى عـصـرـ لـوكـ حتىـ سمـىـ ذـلـكـ العـصـرـ بـعـصـرـ الـعـلـمـ والـعـلـمـ وـالـأـخـتـرـاعـاتـ وـعـصـرـ التـوـيـرـ. كـلـ ذـلـكـ قـلـبـ المـواـزـينـ التـقـوـيمـيـةـ فـىـ الـعـالـمـ كـلـهـ. كـماـ كـانـ لـانتـشـارـ المـناـهـجـ التجـيـرـيـةـ الـحـدـيـثـةـ فـىـ عـلـمـ الـنـفـسـ أـثـرـهـاـ الـذـىـ لـاـ يـمـكـنـ اـغـفـالـهـ فـىـ كـتـابـاتـ لـوكـ وـبـقـيـةـ فـلـاسـفـةـ عـصـرـ التـوـيـرـ وـمـنـ تـلـاهـمـ حـتـىـ يـوـمـنـ هـذـاـ.

ولنبدأ التعقيـبـ بـالـإـشـارـةـ إـلـىـ نـظـرـيـةـ لـوكـ فـىـ الـعـرـفـةـ،ـ قـدـ جـعـلـ لـهـ مـصـدرـانـ أـسـاسـيـنـ هـمـ الـمـصـدرـ الـتجـيـرـيـ الـخـارـجـيـ،ـ وـالـمـصـدرـ الـحـدـسـيـ الـبـاطـنـيـ،ـ وـهـمـ مـصـدرـانـ مـتـضـادـانـ مـخـتـلـفـانـ.ـ وـلـاـ نـجـدـ عـذـراـ لـاستـخـدـامـ لـوكـ لـعـنـاصـرـ الـأـوـلـيـةـ الـحـدـسـيـةـ فـىـ الـعـرـفـةـ التجـيـرـيـةـ الـحـسـيـةـ الـتـىـ أـرـادـ أـنـ يـؤـسـسـ بـنـائـهـ الـعـرـفـيـ بـلـ قـلـ بـنـاءـهـ الـفـلـسـفـيـ كـلـ عـلـيـهـ.

ثم زـادـ لـوكـ الطـينـ بـلـهـ عـنـدـمـاـ جـعـلـ الـعـرـفـةـ الـإـنـسـانـيـةـ لـاـ تـنـمـ إـلـاـ بـتـضـافـرـ قـطـبـيهـاـ وـهـمـ الـإـحـسـاسـ وـالـفـكـرـ الدـاخـلـيـ مـعـاـ،ـ فـجـعـلـ عـمـلـيـاتـ الـإـحـسـاسـ عـمـلـيـاتـ سـلـيـبةـ بـيـنـمـاـ جـعـلـ الـفـكـرـ الدـاخـلـيـ ذاتـ فـعـالـيـاتـ إـيجـاـبـيـةـ.ـ إـذـنـ فـمـصـدرـ الـعـرـفـةـ الـأـسـاسـيـ وـهـوـ الـحـوـاسـ وـالـمـعـطـيـاتـ الـحـسـيـةـ مـصـدرـ سـلـبـيـ،ـ فـضـلـاـ عـنـ أـنـ الـمـصـدرـ الثـانـيـ وـهـوـ الـمـعـطـيـاتـ الـعـقـلـيـةـ كـامـنـةـ فـىـ الـذـهـنـ أـىـ أـنـهـ فـطـرـيـةـ بـلـغـةـ دـيكـارتـ،ـ لـقـدـ اـسـتـعـاضـ لـوكـ عـنـ كـلـمـةـ "ـفـطـرـيـةـ"ـ الـتـىـ هـاجـمـهـ هـجـومـاـ عـنـيفـاـ بـكـلـمـةـ الـفـكـرـ الدـاخـلـيـ،ـ بـيـنـمـاـ بـقـيـتـ كـلـ التـأـثـيرـاتـ وـالـمـؤـثـرـاتـ وـالـإـيجـاـبـيـاتـ وـالـحـيـثـيـاتـ وـالـنـتـائـجـ وـاحـدـةـ.

إـنـ الـأـفـكـارـ هـىـ الـمـصـدرـ الرـئـيـسـيـ فـىـ الـعـرـفـةـ لـدىـ لـوكـ وـهـىـ نـفـسـهـاـ الـمـصـدرـ الرـئـيـسـيـ فـىـ الـعـرـفـةـ لـدىـ دـيكـارتـ وـبـدـونـهـاـ لـاـ تـنـمـ الـعـرـفـةـ مـعـ وجودـ الـحـوـاسـ،ـ مـاـ يـعـنـىـ مـعـهـ اـنـفـاقـ لـوكـ مـعـ دـيكـارتـ فـىـ أـنـ الـحـوـاسـ وـمـاـ يـنـتـجـ عـنـهـاـ مـنـ أـفـكـارـ عـنـ الـعـالـمـ الـخـارـجـيـ وـالـأـشـيـاءـ الـوـاقـعـيـةـ لـيـسـ مـحـلـ صـدـقـ مـطـلـقـ أـوـ يـقـيـنـ لـاـ يـأـتـيـهـ الشـكـ مـنـ بـيـنـ يـدـيـهـ وـلـاـ مـنـ خـلـفـهـ.



لقد أصاب النسق الفلسفى المعرفى عند لوك فى نهاية الأمر تئى من الخلط والاضطراب حتى أنه بدأا من تحقيق معرفة تجريبية يقينية جعلها معرفة إنسانية قاصرة بسبب عدم كفاية الأفكار، ثم يبدأ فى نقاش جدلى لا طائل تحته عندما ذهب إلى إنكار مذهب التائبة بعد إثباته، ثم يعود بكل هذا إلى الله تعالى فيجعله الكائن الكامل اللامتناهى الذى يمتلك العلم الكلى والقدرة الكلية. ولو توافر لوك قبلًا لجعل للإنسان قدرات محدودة كما هي فى الواقع واعترف بها مسبقاً ولتحتَّب الوفوع في التناقض والاضطراب.

أما نظرية لوك السياسية فكانت رد فعل للأحداث السياسية التي وقعت في أيامه، مما جعله ينادي بفصل الدين عن الدولة متاتسيًا خطأً بالإعفاء، فالدين لا ينفصل عن الحياة برمتها، ولو فعلنا ذلك لكننا كمن بحرب في البحر.. لقد أنزل الله تعالى الأديان التي اختتمت بالدين الإسلامي حتى أصبح هو الدين الوحيد الذي يعترف به الله تعالى مصداقاً لقوله: "إن الدين عند الله الإسلام"، حتى يعالج كل شؤون الحياة الإنسانية في مجال العبادات والعقائد والتشريعات والأحوال الشخصية وال الحرب والسياسة والأخلاق والمعاملات وسائر نواحي الحياة.

ولقد امتدت مؤثرات لوك السياسية إلى سائر الدول الأوروبية وكانت رسائله في التسامح هي المصدر الذي استقى منه جورج واشنطن وزملاوته الدستور الأمريكي عام 1776م. كما أنه أشار في تلك الرسائل إلى أن تسامحه هذا يجب أن يشمل اليهود والمسلمين وسائر البشر الذي يقبلون المبادئ العامة في الأخلاق حتى يكونوا مواطنين صالحين في حكومات تجعل نبراسها الوحيد القوانين التشريعية السليم، ولكن هذا التسامح لم ينل المسلمين بخير على يد الدولة الاستعمارية المتمثلة في بريطانيا العظمى التي مدت أخطبوط استعمارها إلى بقاع كثيرة في العالم وعملت على مصب دماء الشعوب المقهورة لمصلحة السادة الإنجليز ومصلحة الناج البريطاني. ولم يستطع لوك أن يتعلم التسامح الحقيقي من المجتمعات الإسلامية، حيث عم التسامح المجتمعات الإسلامية منذ زمن الخلفاء الراشدين إلى اليوم، مع جميع أصحاب الديانات السماوية وغير السماوية. فقد عاملوا

السابقة عبد الكواكب في شمال العراق والمحوس عبد النار الإبرابيين، وكانوا على دين زرادشت وما زعمه في كتاب الأفستا من أن للعالم إلهان إليها للنور وإلها للظلام، عاملوهم جميعاً معاملة أهل الكتاب.⁽⁸⁷⁾

ولا يفوتنا ونحن في هذا المقام أن نشير إلى التعايش المادي والفكري بين المسلمين وأهل الذمة من النصارى واليهود في العراق والشام ومصر والأندلس مما يدل معه على أن أهل الذمة نعموا بحياة آمنة وتسامح عظيم، مما دفعهم إلى أن يتربعوا لساناً وفكراً، وأن يترجموا كتبهم المقدسة إلى العربية. وأن يقوموا صلوانهم في كثير من كنائسهم ومعاهدهم -عربية، وغير ذلك من الصور التي كان فيها التسامح الإسلامي آية من آيات الجمال الإنساني⁽⁸⁸⁾ ، ليت لوك تعلمها ونشرها حتى بين المذهب الصرانية المختلفة والمتاحرة التي يكره بعضها بعض من الكاثوليك والأرذوذكس والبروتستانت. إذن فنحن لم برسامح لوك يعم بالشكل الذي أراده له لا بين العالم الأوروبي ولا بين الغرب المتغصب والشرق المتسامح.

ونحن اليوم لا نتأي عن مؤامرات بريطانيا أو إنجلترا فهي تتآمر على شعوب العالم وما زالت تقود الحملات الصليبية ضد المسلمين في كل مكان، فقد ذهبت دعاوى جون لوك أدراج الرياح.

أما في مجال الدين والألوهية فقد تابع لوك ديكارت حتى في قوله بالكائن الكامل اللامتناهٍ وأعطاه نفس الصفات واقتصر في أدلة وجود الله على الدليل العلوي فقط دون بقية الأدلة، واعترف بأن معرفة الله فطيرية. وإن تجنب استخدام اللفظ ذاته. إن الخطأ الذي وقع فيه لوك وفلسفته كثيرون آخرون غيره هو أنهم لم يستطيعوا أن يفرقوا بين استخدام مناهجهم في المعرفة وبين استخدامها في مجال الدين. قبل المعرفة استخدام أي منطق يتراءى للفيلسوف وبالتالي يخضع هذا المنهج للقبول أو للرفض أو التعديل، ولكن الدين لا يقبل غير منهج واحد ووحيد هو الإيمان.. أن يسلم المرء مهما كانت درجة علمه ومعرفته وتله للجبين.. وأن يؤمن إيمان العجائز، لأن إعمال العقل له مجال آخر.. وإن كان يستطيع أن يستخدمه في مجال الدين بعد الإيمان والتسليم إن شاء.

⁽⁸⁷⁾ د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص 97 - 98.

⁽⁸⁸⁾ نفس المصدر، ص 98



الفصل الثاني
جورج بركلی
George Berkeley

1753 - 1685

مقدمة

رأينا في الفصل الأول من الباب الثالث كيف أن فلسفة جون لوك قد وصلت به إلى بعض الصعوبات والمشكلات الفلسفية التي تمثلت في زيادة الشك لدى الكثيرين، كما أنها وقتاً موقعاً غريباً من الدين بسبب محاولة تطبيق المنهج التجريبي المستخدم في مبحث المعرفة على موضوعات الدين مما أدى بالناس إلى التشكيك في وجود الله ومن ثم إلى الإلحاد حتى انتشرت هذه الموجة بين الناس في أوروبا وساعدت في تعزيز الدعوة العلمانية Secularism، وتعالت الأصوات لفصل الدين عن الدولة، ثم فصل الدين عن الحياة بصفة عامة، واتخذ الدين في أوروبا وبعدها الولايات المتحدة مكاناً منكمشاً واقتصر على ظاهر لا روح فيها ولا إيمان عميق يعمّر القلوب ويزهو ويسمو بالأرواح.

أولاً: سيرة حياة بركلی

ولد جورج بركلی George Berkeley عام 1685م في قلعة دايزرت Dysart بالقرب من مدينة توomas التي تقع على بعد إثنى عشر ميلاً من كيلليني Killenny في أيرلندا Ireland.

تلقي دراسته وتعليمه الأولى في مدينة كيلليني حيث درس الآداب الكلاسيكية واللغات اليونانية واللاتينية والفرنسية والعبرية كما درس الرياضيات وبرع فيها وأحاط بعلم الطبيعة النيوتوني، وكانت شهرة اسحق نيوتن وقتئذ في قمتها، وكانت فلسفة لوك وتدريسها تحظى جانبًا أساسياً من برامج طالب الفلسفة.

ثم التحق بكلية الثالوث Trinity College في دبلن Dublin وحصل فيها على درجة الماجستير وعرف هناك بذكائه المفرط وأفكاره الغريبة

واستقر في الجامعة عاكفا على الدراسة حتى خلت وظيفة مدرس بها، فعيّن بعد سنتين وبدأ عام 1707م كتابة مذكراته الفلسفية ولم يكن يقصد نشرها، ولكنه أراد الاستعانة بها في محاضراته وكتبه في المستقبل.

وقد اهتم بالفلسفة اهتماماً كبيراً وبدأ يضع المبادئ الأولى لفلسفته التي جاءت فجأة وكأنها وحي أو أشبه. وفي عام 1709م أصبح قسيساً في الكنيسة الإنجليزية، وبعد سنة من ذلك ذهب إلى لندن حيث التقى بعده كثيرون من الأدباء مثل جوناثان سويفت Jonathan Swift (1667-1745)، وتوماس أديسون Thomas Addison (1793-1860)، وغيرهما من الفلاسفة أمثال كلارك E. Clarke وهشسون Hutcheson.

رحل بركلٍ بعد ذلك إلى إيطاليا كأمين سر للسفير البريطاني بيتربرورو Peterborough كما زار فرنسا والتقى هناك بالفيلسوف الفرنسي نيقولا مالبرانش، وقام بزيارة إلى الولايات المتحدة ليجمع الأموال اللازمة لإنشاء كلية في جزر برمودا (مستعمرة رود آيلاند) Rhode Island تسعى إلى إصلاح المجتمع على غرار ما فعل أفلاطون عندما أنشأ الأكاديمية في أثينا القديمة، ولكن لم يكتب للمشروع النجاح. فعاد إلى إنجلترا. وفي عام 1734م سُيّم أساقفاً لأبرشية كلوين Cloyne حتى توفي عام 1753م على إثر فقده لابن له حزن عليه ومات بأكسفورد ودفن بكنيسة المسيح Christ Church.

ثانياً: مؤلفات بركلٍ

عاش بركلٍ ما يقرب من 68 سنة قضتها في خدمة الدين والكنيسة والتأليف. ومن أهم الكتب التي نشرها ما يلى:

- 1- الكتاب الإعتيادي The Common-Place Book (1707)
- 2- مقالة نحو نظرية جديدة في الإبصار An Essay towards a new Theory of vision (1709)

ألغى فيه الوجود المادي الخارجي للأشياء، وحصر وجودها في مجرد إدراكاتها الداتي.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

3- بحث يتعلق بمبادئ المعرفة البشرية (1710)

A Treatise Concerning the principles of Human Knowledge.

عرض مذهبه في صورة متكاملة حيث نقد الأفكار المجردة وحصر المعرفة في الأشياء الجزئية.

4- الخضوع السلبي (1712)

بين فيه رضوخ العالم النصراني للفوهة العليا التي تبدو في قوانين الطبيعة كما وضعها الله تعالى.

5- محاورات ثلاثة بين هيلاس وفيلونس (1713)

Three Dialogues between Hylas and philonus.

كتبه بركلى بلغة الحوار بين فيلسوف مادى وفيلسوف لا مادى، وينتصر فيه بركلى للفيلسوف اللامادى تمشياً مع فلسفته.

6- في الحركة (1721)

هاجم بركلى في هذا الكتاب طبيعيات نيوتن.

7- السيفرون أو الفيلسوف الصغير (1734)

Alciphron or the Minute philosopher.

8- المحل (The Analyst) (1734)

جعل بركلى خطاباً موجهاً إلى رياضي ملحد وفيه نقد لمبادئ الرياضيات على أساس النزعة الإسمية.

9- سلسلة الإنعکاسات الفلسفية وطلبات تتعلق بفضائل محلول القطران.

(1744)

A Chain of philosophical Reflexions and Inquires Concerning the virtues of Tar water.

عرض فيه للأمراض التي يمكن أن تعالج بماء القطران. ثم عرج إلى الميتافيزيقا ثم الدين.

ثالثاً: نسق بركلى الفلسفى

ولد بركلى وعاش وسط تيارات فلسفية متباعدة، وعاصر فلسفة وأفلاسفة من أشهر الفلسفات وال فلاسفة الذين كان لهم عظيم الأثر في تاريخ الفكر الفلسفى.

ولقد ولد بركلى عام 1685، أى بعد وفاة باروخ سبينوزا بثمان سنوات، وكان لوك ما زال حباً بربز وعمره ثلاثة وخمسون عاماً، ولينتنز فى أوج عمره وشهرته وهو فى الواحدة والأربعين، وعندما التحق بركلى بالكلية، وهو فى سن الخامسة عشر كانت التيارات الفلسفية فى القارة الأوروبية وإنجلترا بالذات قد انعكست عليه، وتأثر بها، وعندما بلغ بركلى التاسعة والثلاثين من عمره ولد كنط، وعندما مات كان ديفيد هيوم فى الثانية والأربعين، وkenط فى التاسعة والعشرين، وبذلك - كما يقول شاخت - يكون من ناحية الترتيب الزمني للأحداث والتتابع الفلسفى شخصية انتقالية بين الجيل الفلسفى التالى لديكارت، وبين هيوم وkenط اللذين سيحيى الكلام عنهم فيما يعد.⁽¹⁾

اختلاف اتجاهات بركلى الفلسفية عن تلك الاتجاهات التي سادت لدى لوك وkenط، وانتفقت مع اتجاهات لينتنز وهيوم، وقد حدد اتجاهاته الفلسفية مبكراً عندما كان فى الخامسة والعشرين فشر لأول مرة كتاب "مبادئ المعرفة الإنسانية" *Principles of Human Knowledge*، وقد استقرت هذه الاتجاهات طوال حياته تقريباً ولم تتغير إلا قليلاً أو نادراً.⁽²⁾

وقد تركزت اتجاهاته بعد قليل من نشر بعض الكتب الفلسفية فى مناصرة التيارات الدينية المحافظة، حتى عين أسقفاً للكنيسة الإنجليكانية عام 1734، كما حاول المساهمة فى النهوض بأحوال القراء فى التواحى الاقتصادية والمعيشية والتعليمية والصحية، كما أظهر تعاطفاً مع أقرانه من بنى البشر، وشغل نفسه بتعليم السود والهنود فى العالم الجديد (القاراء

⁽¹⁾ ريتشارد شافت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 163.

⁽²⁾ نفس المصدر، ص 164.

الأمريكية)، وأوصى بإهداء قسم من مكتبه وبعض المال لجامعة بيل التي ما زالت إحدى كلياتها "الداخلية" تحمل اسمه حتى اليوم.⁽³⁾

وببدأ النسق الفلسفى لبركلى بنقد فلسفة جون لوک، وإن أخذ منه مبادئ التجربة في المعرفة، ولكنه توصل إلى نتائج تختلف عن النتائج التي توصل إليها لوک، فقد أراد بركلى أن يجعل وجود الله تعالى تصوراً أساسياً حتى لفهم عالمنا المادى المحسوس، وأن يضفى على الوجود المحسوس صبغة روحية أكثر من تلك الصبغة المادية التي صبغ بها، كما حاول تجنب الإلحاد والثانية بين الروح والمادة والشك في فلسفته.

ولقد وضع بركلى مصادرتين أساسيتين لنسقه الفلسفى:

الأولى: أن الله تعالى موجود وينبئ سلطانه في كل شيء محسوس.

الثانية: أن للمادة وجود انفعالي لا فاعلية له ومن ثم لا تكون المادة على لأى شيء.

وتنبئ من عنوانين كتبه الأساسية اتجاهه المنهجي، ففي الصفحة

الأولى من كتابه "مبادئ المعرفة الإنسانية" ما يلى:

"يبحث يخص المعرفة الإنسانية، وتحث من خلاله الأسباب الأساسية للوقوع في الخطأ، والصعوبات التي تكتف العلوم والأسس التي استند إليها الشك والإلحاد والابتعاد عن الإيمان".

بينما نقرأ على الصفحة الأولى من كتاب ثلاثة محاورات... ما يلى:

"ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونس"⁽⁴⁾ قصد بها إثبات حقيقة

المعرفة الإنسانية، وكمالها، والطبيعة اللاحسانية للروح، والعناية المباشرة لله ضد مزاعم الشكاك والمحلدين والإتيان بمنهج ييسر فهم العلوم، ويزيد نفعها ويساعد على عرضها عرضاً موجزاً.⁽⁴⁾

إذن قصد بركلى من نسقه الفلسفى مهاجمة النزعـة الشكـية

والدفاع عن الحـس المشـترك Common Sense Scepticism

⁽³⁾ نفس المصدر، ص 164-165

⁽⁴⁾ تشير كلمة هيلاس إلى المادة وهي من الهيلوي، وفيلونس إلى الفيلسوف

⁽⁴⁾ نفس المصدر، ص 165

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

إنجلترا وبالذات في أيرلندا على يد توماس ريد، ومحاكمة النزعة الإلحادية atheism والدفاع عن الدين، وقد ساهم بركل في إرساء دعائم الدين الطبيعي، ويختص بدراسة تصور الألوهية مستقلاً عن الوحي revelation أو النزعة الدوجماتية (الأعتقدية).⁽⁵⁾

وسوف أناقش نسق بركل الفلسفى على النحو التالى:

1- نظرية المعرفة

ناشق جورج بركل في نظرية المعرفة في كتابه الأساسي "تحت بتعلق بالمعرفة الإنسانية" (1710)، وبدأ بناء نظريته في المعرفة بالهجوم الصارخ على الأفكار المجردة Abstract ideas وعلى معرفتنا بالكليات.

وبذكر بركل في مقدمة كتابه أن الطريق إلى المعرفة وإدراك الحقيقة قد أغلق تماماً بسبب إفراط الفلسفه في التجريد ونشر الألفاظ الجوفاء التي لا تدل على شيء، وبعد أن أغلقوا الطريق نحو الحقيقة رفعوا عقبرتهم بالشكوى من عدم وضوح الرؤية ومن ثم من الوصول إلى الحقيقة التي يسعون وراءها سعياً حثيثاً.

"فقد رسم في عقول الفلسفه أن العقل قادر على التجريد وأن ثمة أفكاراً مجردة يستعين بها هذا العقل على التفكير في المسائل الفلسفية العويصة التي تتناولها علوم كالفيزياء والمنطق. هذه الأفكار المجردة ليست إلا مجرد أوهام وقررت في عقول الفلسفه على أنها حقائق، مع أنها مصدر الظلم الذي يحيط بالحقيقة، ومن واجبنا أن نبعدها عن طريقنا لنرى النور: نور الحقيقة".⁽⁶⁾

⁽⁵⁾ Grayling, A. C., *The Empiricists*, p. 509.

⁽⁶⁾ Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, The open Court series, Oxford, 1710, p. 4.

(هذا الكتاب صدر معه كتاب "ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونس" في مجلد واحد، ثم أضيف لهما كتاب "نظريه جديدة في الرؤيه" وصدروا جميعاً في مجلد واحد في سلسلة Everyman Series)

وانظر أيضاً د. يحيى هويدى، ناركلى، بواعظ الفكر العربى 13، دار المعرفة، القاهرة، 1960.

إن مصدر أفكار العقل هو اللغة والألفاظ وليس شيئاً آخر، لقد ظن الناس أن كل لفظ لابد أن يشير إلى وجود شيء في الواقع، هذا الشيء يجب أن يكون مادياً ملمساً واضحاً، ولكن اللغة تشمل أحياناً على ألفاظ ومعانٍ كثيرة، إذن فلابد أن تقابل الألفاظ والمعنى الكلية أشياء أو موجود واقعى ملموس، ولكن هذا الاستنتاج غير صحيح، بل هو استنتاج فاسد "إنسالو بحثنا في هذه الألفاظ المجردة لوجدنا أنها إما أن تدل على صفات للأشياء وإما أن تدل على شئون تكون موضوعاً للصفات. وفي كلتا الحالتين لا يمكن أن ننتهي إلى أي وجود مجرد. وذلك لأننا إذا كانا بصدده صفات الأشياء فإن هذه الصفات لا يمكن أن توجد مجردة عن الأشياء التي تتحقق فيها ولا عن سائر الصفات الأخرى التي توجد مترتبة معها"⁽⁷⁾.

من النص السابق يتبيّن لنا أن الوجود الذهني أي الأفكار التي توجد في العقل شيء والوجود الواقعي المادي الملموس شيء آخر، فإذا سمحنا بالتجريد في نطاق الأفكار، فإننا لا نسمح به في مجال الموجودات الواقعية في العالم الخارجي.

إذن ينكر بركل الأفكار المجردة بنوعيها تلك التي توجد في الذهن وتلك التي تتعلق بالأشياء ذاتها، أو تلك التي تشير إلى صفات الأشياء أو تلك التي تشير إلى الأشياء ذاتها موضوع الصفات. ولكن على الرغم من إنكار بركل للأفكار والألفاظ المجردة، وإنكاره كذلك قيام الأفكار الكلية المجردة في الواقع إلا أنه يقبل ويسلم بقدرة الذهن على تكوين رموز لغوية، وعلى قدرة العقل جعل أفكار كلية معينة تشير إلى أفكار جزئية تدرج تحتها. ويقول في ذلك:

"إن الكلية Universality .. ليست قائمة في الطبيعة، ولا في الفكرة المطلقة الوضعية (أو الواقعية) لشيء ما، بل في العلاقة أو الرابطة القائمة بين الكلي وبين أجزاءه التي يرمز إليها ويمثلها".⁽⁸⁾

⁽⁷⁾ نفس المصدر، ص 24

⁽⁸⁾ نفس المصدر، ص 26



فالمعنى الكلى قائم فقط في الرابطة التي تربط بين الأشياء الجزئية المشابهة. ولا وجود لها 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.^(٩)

ويعرض بركلى أغلب الصعوبات والأخطاء التي يقع فيها الناس وال فلاسفة وتقف أماميه حرة عاشرة فلا تؤدى إلى معرفة ، إن أنت البابا اكتفها الشك والأخطاء.

وأهم هذه الأخطاء اعتقاد الناس بالمادة من حيث هي - بتعبير لوك - شئ لا نعرف ماهيته *what - I - Know - not* - *Something* فإن مفهوم ما نطلق عليه المادة *Matter* أو الجوهر المادى *Corporeal Substance* يتضمن فى ذاته تناقضًا. لأن لفظ المادة - فى نظر بركلى - لا يشير إلى شئ معين ومحدد يقوم بذاته ولا يكون مجرد حامل للصفات - كما اعتقد بذلك لوك - إنها تدل على فكرة جزئية لشئ جزئي، ولكنها تستخدم مجرد "رمز" لعدد كبير ولا يحصى من الأشياء الجزئية. وبناءً عليه فكلمة "مادة" فارغة من مضمونها ومحتوها.^(١٠)

ويذكر بركلى أن مواد المعرفة البشرية مكونة إما من أفكار مطبوعة على الحواس كالألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والصلابة والشكل والإمتداد، وإما من أفكار يحصل عليها العقل بملاحظة مشاعره وفعالياته الخاصة مثل التصور والتأمل والتذكر، وإما من أفكار مكونة مما حصل عليه العقل من أفكار الإحساس أو التأمل بواسطة تركيبيها وتجزئتها، مثل فكرتنا عن عروس البحر وأبو الهول والعنقاء وغيرها.^(١١)

^(٩) نفس المصدر، نفس الموضع.

^(١٠) Berkeley, Principle, Int. 3.

وانظر كذلك د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 193

^(١١) نفس المصدر، بركلى ص 1، ود. كريم ص 194

مما سبق يتضح لنا أن وجود الأشياء - مهما كانت - تعتمد في وجودها على العقل كما تعتمد الصفات في وجودها على إدراك العقل لها "فالوجود هو المدرك" *Esse est Percipi*.

كما يعرض بركل على تمييز لوك بين الصفات بين الأولية والثانوية، فهذا التمييز بينهما لا مبرر له، "لأنه لما كانت الصفات الثانوية لا تفصل عن الصفات الأولية فإنه ينبغي أن تكون حيالاً تكون الصفات الثانوية، أى في العقل". إذن فالعقل هو محل وجودها من عدمه وليس الصفات الأولية أو الصفات الثانوية.

ولقد اتعرض بعض الفلاسفة والنقاد على رأي بركل هذا قائلاً بأننا نرى في الواقع الفراغ الخارجي كما نرى الأجسام الموجودة فيه وبالتالي فبعضها أقرب أو أبعد من البعض الآخر، ولكن بركل انتهى برد عليهم قائلاً "... لا وجود للفراغ المطلق متميزاً عن الأجسام التي ندركها بالحواس...، ولا يمكن أن يوجد بدون العقل كالأجسام الأخرى". وعلمه في حيث توجد الأجسام والحركة يوجد الفراغ: أى في العقل.⁽¹²⁾

وإذا نظرنا لموقف بركل من فكري الزمان والمكان، فالزمان والمكان عند بركل ليسا مجردين، فلا يوجد زمان ومكان مطلقي مجردين، بل إن الزمان يوجد دائماً مرتبطاً بالحالات الشعورية التي تتراقب فيه، مرتبط بأحساسنا بمرور الوقت ولا نستطيع أن نقبض عليه بأيدينا، كذلك المكان لا يمكن أن نتصوره إلا إذا تصورنا الأجسام التي تشغله حيز المكان، فالزمان ذاتي *Subjective* والمكان موضوعي *Objective*، أى أن الزمان يتعلق بالحس الباطني (الاستبطان) والمكان بالحس الخارجي، ولا يتشركان في صفة مشتركة غير التجريد والنسبية.⁽¹³⁾

⁽¹²⁾ انظر * د. كريم مقى، الفلسفة الحديثة، ص 196.

* Berkeley, principles, p. 116., An Essay Towards a New Theory of vision, p. 41.

⁽¹³⁾ د. نجوى هريدي، بركل، ص 27

ولقد ترك بركلى أثره الفعال فى إيمانويل كنط خاصة فى موضوع فكرى الزمان والمكان والتفرقة بين عالم الأشياء فى ذاتها وعالم الظواهر. واقتضى حديث بركلى عن المكان أن يتناول ظاهرة الحركة Motion، ذلك أن الفلسفية لم يفهموا منها إلا الحركة المجردة المطلقة، ولكن بركلى رفض الحركة المطلقة ونادى بالحركة النسبية "فأى حركة لا يمكن أن تفهم إلا بعد تعين الجهة وتحديدها. وهذا لا يمكن تصوّره إلا إذا أدخلنا في اعتبارنا وجود أجسامنا ووجود أجسام الأشياء الأخرى فضلاً عن وجود الجسم المتحرك نفسه وذلك لأن تحت و فوق، ويمين ويسار، وجميع الأماكن والمناطق قوامها نسبي و تستلزم بالضرورة تعين جسم آخر خلافاً للجسم المتحرك نفسه".⁽¹⁴⁾

وتعود نسبية الحركة عند بركلى إلى أسباب ثلاثة:

- أ - وجود الجسم المتحرك نفسه في الطبيعة.
- ب - وجود الشخص المدرك للحركة أو للجسم المتحرك.
- ج - وجود أجسام أخرى متحركة مع الجسم المتحرك.

ونلاحظ عند النظر في هذه الأسباب الثلاثة التي عرضها بركلى لإثبات نسبية الحركة ونفي إطلاقها أن البرت أينشتين أشار إليها في نظريته عن النسبية بل إنها تعتبر جوهر نظرية النسبية عنده دونما أي إشارة إلى نظرية بركلى في الحركة.⁽¹⁵⁾

وترتبط العلية بفكرة الحركة، لأن هناك من أرجع الحركة إلى علة بعينها، وكان من الطبيعي أن ينتقد بركلى فكرة العلية برمتها لارتباطها بنزعة التجريد التي وقف منها موقفاً رافضاً في بداية كتابه "مبادئ المعرفة الإنسانية" وقد تسائل بركلى، هل هناك حقاً علية في الطبيعة بالمعنى الحقيقي لها. أي معنى وجود قوة فعالة مؤثرة في المادة.

⁽¹⁴⁾ نفس المصدر، ص 30 عن: بركلى ، في الحركة

Berkeley, De Motu, s., 58.

⁽¹⁵⁾ انظر. ليف لامداو زبورى رومر، ما هي السيبة؟، دار مير للطباعة والنشر، موسكو، الطبعة السادسة 1986م (الطبعة الأولى 1966م)



أجاب بركلی بعدم وجود تبرير لوجود مثل هذه القوة الفعالة المؤثرة في المادة وأرجع سبب رفضه إلى ثلاثة أسباب هي:-

أ - يرى بركلی أن العلة الحقيقة في الطبيعة هي الله تعالى، ولا توجد قوة فعالة أخرى غيره.

ب- ويرى بركلی كذلك أن المادة لا تحتوى في طبيعتها على شيء مستمر بل إنها لا تشتمل إلا على ما ندركه منها، مما يتناهى معه وجود "قوة" أو "علة" مؤثرة.

ج- وأخيراً، يرى بركلی أن فاقد الشيء لا يعطيه، بمعنى أن جميع صفات المادة سلبية عدمية منفعة لا فاعلة، وبالتالي ليست هي "علة" الحركة، أى أن "العدم لا ينتج إلا العدم" *Ex nihilo nihil fit* على حد تعبير سبينوزا في موضوع العلية.⁽¹⁶⁾

ويمكن إيجاز فلسفة بركلی المعرفية فيما يلى:

يتفق بركلی 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 ببعض أو مقارنتها، وهي ما تعرف بأفكار الاستبطان.

ويتفق كذلك مع لوك في أن الإحساسات إنما هي أفكارنا عن الصفات الحسية للأجسام سواء كانت أولية أو ثانوية. ولكن يختلف بركلی عن لوك في قوله أن للعالم الخارجي وجوداً مستقلاً عن وجودنا وعن ادراكنا له، كما يختلف عنه في قوله أن الجسم المادي علة لأفكارنا الحسية عنه. فبركلی يريد أن يقول أنه ليس للعالم المادي وجود مستقل عن عالم الإدراك، وأنه ليس علة لإحساساتنا، فالجسم ليس له وجود مستقل عنا لأن الجسم أي جسم ليس إلا فكرة أو مجموعة من أفكار، ذلك لأن الجسم ليس غير مجموع صفاتي الحسية، وكما أن الصفات الحسية يعتمد وجودها على وجود الإنسان المدرك (بكسر الراء) لها إذن فالصفات الحسية ليست إلا أفكاراً في عقل الإنسان المدرك، وبالتالي فالجسم ليس إلا مجموعة من الأفكار.

⁽¹⁶⁾ د. مجى هوبندي، باركلي، ص 33 - 34

هذا الموقف الذي أشرت إليه يتضمن إنكار بركلى لما يسميه لوك الجوهر بمعنى حامل للصفات ذلك الذي يوجد في الجسم إلى جانب الصفات. تلك العبارات الأخيرة تصور أهم جانب في فلسفة بركلى ويصل إليها بمقدمات أهمها: ليس لدينا قدرة على التجرييد، تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية ليس إلا نوعاً من التجرييد، ونظرية لوك في الجوهر المادى هو نوع آخر من التجرييد.

كما أن بركلى يصر على أن المبدأ الذي أعلن عنه وهو "الوحود هو المدرك" بـ "نجرىبي" يت لوك تمسك به، فالجسم المادى لا يُبنَ إلا من مجموعة صفاتة الحسية، لكن هذه الصفات لا توجد بمعزل عن ذات تدركها، ومن ثم فالصفات الحسية هي أفكار، وإن فالجسم الذي ليس إلا صفات حسية ما هو إلا مجموعة من أفكار أو هو فكرة مركبة.

2- الألوهية

رأينا كيف رأى بركلى أن العالم الخارجي المادى المحسوس موجود ويستمر فى وجوده، وكل ما فيه ينبض بالحياة ولا يتوقف عن الوجود حتى حين أغمض عيناي ولا أراه، إلا أن إعادة فتحهما من أجل الرؤية لا يعني خلقاً جديداً إنما تظل الأشياء باقية مستمرة في الوجود ولا تتوقف عن الوجود حتى لو لم أدركها، وهذا معناه أن الأشياء المادية المحسوسة لا تعتمد في وجودها علينا وعلى إدراكنا لها أو أنها مصدرها المباشر الذي أوجدها.

وكان بركلى يعتقد أن لكل حادثة علة، وقد رفض بركلى قول لوك بأن علة أفكارنا هي تلك الأجسام الخارجية، وذهب إلى أن الله تعالى هو علة أفكارنا الحسية التي نسميها نحن بالأجسام، لأن المادة أو الجوهر المادى لا يمكن أن تكون (طبقاً لاتجاهاته اللاهوتية) علة لأى شئ.

ولماذا يكون الله تعالى هو المصدر الحقيقي للعالم ولسائر الموجودات بما فيها الأفكار؟

إن الله تعالى قوة لا متناهية قادرة على الخلق وعلى إبقاء ما يخلق وهذه القوة كاملة ومستمرة، لهذا توجد الأشياء المحسوسة مدركة أو لا في عقل الله تعالى الأزلي الأبدى اللامتناهى لأنه هو الضامن الوحيد لبقاءها ودوام

وجودها في العالم، مما يعني معه أن جميع الموجودات تكون حاضرة في عقل الله تعالى أولاً دون افتراض أي كيان مادي أو جوهر مادي.

ويذهب بركلى إلى أن معرفتنا بالله تعالى ليست مشقة من التجربة الحسية ويؤكد أنه بجانب الأفكار التي في عقولنا توجد حدود أخرى تسمى معانى *notions* فالمعنى هو وعياناً بنفسنا، فنحن لا نرى أنفسنا كما نرى المقاعد والمناضد والأقلام، أو كما نرى سلسلة من الصفات الحسية كالألوان والأشكال إنما نرى أنفسنا من خلال قوة فعالة تفكير وترتيد وتزغب وتنتمي وتعمل وهذا التصور هو الروح الفاعلة أو ما يسمى "بالنفس" self أو "نفسى" my self وأنا أعرف هذا عن طريق المعانى الأولية التى يمنحها الله إياها.

كذلك الأمر بالنسبة لله تعالى فنحن نعرفه من خلال المعنى الذى بيشه فىنا وبهبه له عقولنا بوصفه روحًا كليلة للوجود أو روح كلبة الوجود Omnipresent Spirit. وعن طريق هذه المعانى المبثوثة فىنا من قبل الله تعالى بوصفنا موجودات روحية مخلوقة لتقبل المعانى، ونصير كل أفكارنا عن العالم صادقة فضلاً عن يقين معارفنا وتفسيراتنا المستمدة من التجربة الحسية.

وهكذا يستخدم بركلى لفظ "معنى" مقابل لفظ فكرة idea/idée ليدل به على معرفة الروح والروحانيات، وهى أمور لا تدرك كالمحسوسات وإنما هى قائمة فى نفسنا أو فى عقل الله تعالى. وهذا تأكيد من جانب بركلى على وجود جوهر روحي أو دعامة أساسية للوجود بأسره، ويؤكد ذلك على لسان فيلونس فى المحاورات "إنى أعرف ما الذى أعنيه عندما أؤكد وجود جوهر روحي أو دعامة للأفكار".⁽¹⁷⁾

مما سبق يتضح أن معرفة النفس معرفة صحيحة تنتهي بنا إلى معرفة الله تعالى، فالنفس إذا اتجهت إلى العالم الخارجى حصلت على مجرد

⁽¹⁷⁾ Schacht, Richard, Classical Modern philosophers, Routledge and Kegan Paul, London, 1984, pp. 164-165.

وأيضاً د. محمد بوهريق، الفلسفة الحديثة، ص 176 - 177

مجموعة من الصور. أما إذا اتجهت إلى باطنها وأستهضت قواها الذاتية فإنها ستصل مباشرة إلى معرفة الله تعالى.

ويقدم بركلى ثلاثة براهين على وجود الله تعالى نوجزها فيما

يلى:⁽¹⁸⁾

أ - إن الله تعالى لا يعرف إلا بأثاره. فالإنسان ليس بوسعه أن يرى الله تعالى بأم عينيه، ولكنه يستطيع إدراك الرموز والعلامات والأثار والأفعال التي توحى إلى الإنسان وتبثت له وتدلله بكل تأكيد على وجود إله غير منقسم. وهذا برهان عادى سلقى به فى جميع الكتب السماوية.

ب- يصور بركلى فى هذا البرهان أن الله تعالى هو المدرك الأكبر. فإذا كان العقل الفردى أى عقل الإنسان الواحد هو الذى يدرك الأشياء فى فترات موقوتة أى أوقات محددة، فإن العقل الإلهي يدركها بصفة دائمة.

ج- يعتز بركلى بهذا البرهان لأنه قائم على أساس مذهبه اللامادى، ومستمد منه أصوله. يقول بركلى إنه يبدو أن الإنسان لا يقتصر بوجود شخص آخر إلا إذا حادته هذا الشخص. فإذا استطعنا أن ثبتت أن الله تعالى يتحدث إلى الناس بلغة شبيهة باللغة التى يتحدث بها بعضهم إلى بعض، والتى يستخرج الإنسان عن طريقها وجود محدثه، فالله تعالى إذن موجود.

ومن هذا الدليل توصل بركلى إلى نظرية الرموز.

وإذا أمعنا النظر في أدلة بركلى على وجود الله تعالى نجد أنه يصل إلى اثبات وجوده تعالى بطريقة مختلفة عن تلك الطرق التي اتبعها ديكارت (البرهان الأنطولوجي)، أو ليبنتز ولوك. فقد اعتمد بركلى على وضوح الفكر عند الإنسان الذى يتأمل، فيحصل من خلال التأمل إلى وجود الله تعالى بوصفه الروح الدائمة الكائنة فى عقولنا بصورة محببة إلينا حيث يولد فىنا

⁽¹⁸⁾ د. مجدى هويدي، باركلى، ص ص 111-113



جميع أنواع الأفكار والإحساسات، وبعبارة أخرى، إن الله تعالى هو العلة الحقيقة لسائر أفكارنا أو هو علة وجودنا ككل.⁽¹⁹⁾

كما يصل برకلي إلى أن الله تعالى وهو الكائن الروحي الوحيد الذي يمكن أن يكون علة لأفكارى وفاعلاً لها كذلك. ومن هنا نقول إن كل الأشياء المحسوسة وجميع أفكارنا عنها هي مجرد معلومات تفترض على عقولنا بواسطة فاعل عاقل حر خالق لأفكارنا وأحاسيسنا، وخالق أيضاً لجميع القوانين الطبيعية وجاء لها وسائل ثابتة لتوصيل أفكار العالم الخارجي إلى عقولنا. وعندما نتأمل كائنات روحيه عاقلة العلاقة القائمة بين الله تعالى وبين الطبيعة يكون في مقدورنا أن نعرف أحداث الطبيعة ونتأمل الوجود بوصفه لغة الله تعالى إلينا - وهي ما تعرف بنظرية الرموز - حين يتصل بعقلنا المتماهية فندرك هذه العقول حضور الله الكلى الدائم وعنایته الشاملة بالكون.⁽²⁰⁾

3- النفس الإنسانية

يتضح موقف بركلى من النفس من خلال دراسته للعالم الخارجي ذاته الذى تقبل عليه النفس، فإذا قمنا بإثبات وجود العالم الخارجى ثبتنا أيضاً وجود النفس "فالنفس إذن موجودة وجوداً ثابتاً وهى متمايزة فى طبيعتها عن العالم الخارجى وعن الأفكار حتى وإن كانت هناك صعوبة فى بيان طبيعة معرفتنا لها"⁽²¹⁾

وإذا كان بركلى قد أنكر الجوهر المادى الذى تادى به لوك إلا أنه وافق لوك على إثبات الجوهر الروحى بأن النفس الإنسانية جوهر، فقد استثنى لوك من تحليله للجوهر المادى. وعندما تعرّض بركلى للعقل الإنسانى رأى أن العمليات العقلية لا تقوم بدون جوهر يحملها، ومعنى هذا أنه

⁽¹⁹⁾ Schacht, R., Classical Modern philosophers, pp. 165-166.

وأيضاً د. محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 177

⁽²⁰⁾ نفس المصدر، ص ص 179-180

⁽²¹⁾ د. علي عبد المعطي محمد ود رارية عبد النعم عباس، رواد الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 84

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



رأى وجود علاقة منطقية بين الفكر والمفكرة، أو بين الشيء المدرك (فتح الراء) والإنسان الذي يدركه، والإنسان المفكر المدرك هو الأنما أو النفس.
كيف السبيل لمعرفة النفس؟

لا سبيل - في رأى بركلى - لمعرفة النفس، لأنها ليست موضوع علم بل هي مجهولة لنا، بمعنى أن النفس لا نعرفها كما نعرف الأجسام المادية المحسوسة لأنها غير مادية من ناحية فضلاً عن أنها ليست فكرة من ناحية أخرى "لمعرفة النفس غير معرفتنا للأفكار أى الموضع عات لأنها" غير منقسمة ولا جسمية ولا ممتدة".⁽²²⁾

ويذكر بركلى في كتابه "مبادئ المعرفة الإنسانية" (الطبعة الثانية 1734) "أننا لا نعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى" ^(*) ويتسائل بركلى كذلك "من هي نفسي هذه، وما الذي أقصده بمصطلح (أنا) هو بالذات ما يعنيه مصطلح روح أو الجوهر الروحي.. إن الروح أو النفس عبارة عن كائن فعال يعتمد وجوده لا على كونه يدرك (فتح الراء) حسياً، وإنما على قيامه بإدراك الأفكار والتفكير والأفعال الإرادية"⁽²³⁾

إذن فنحن لدينا معرفة بالنفس ولكنها معرفة تأملية أى معرفة عن طريق التأمل **Reflection** بمعنى العودة إلى النفس والرجوع إليها والتأمل فيها، عودة العارف **Knower** لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات، لأن النفس فعل خالص **act pure**، فاعلية مطلقة بإزاء سلبية وجمود الأفكار أى الموضوعات.⁽²⁴⁾

⁽²²⁾ نفس المصدر، ص 85
وأيضاً:

Wright, W., A history of modern philosophy, ch. IX, p.188.
'We have no idea of soul but rather a notion.'

⁽²³⁾ شاحت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 201

⁽²⁴⁾ د على عبد المعطي، رواد الفلسفة الحديثة، ص 86

فهل النفس فانية أم خالدة؟

إن النفس أو العقل أو الروح هي الشيء الذي لا يقبل الفسمة أو الإمتداد، والذى يفكر ويعمل يدرك، والنفس لا تقبل القسمة لأنها غير ممتدة، مما يتربّط عليه أن الروح لا تقبل الفساد، وبالتالي فهي خالدة، ويقول بركلٍ: .. وليس هناك ما هو أوضح من ملاحظة عدم تأثير هذا الجوهر البسيط غير المركب بالحركات والتغيرات والهزال والإحلال، أي جميع العوامل التي تتعرض لها الأجسام الطبيعية في كل آن. ومن هنا ندرك أن مثل هذا الكيـار لا يتحـل من تأثير قوى الطبيـعـة. وبعبارة أخرى، فإن روح الإنسان حـالـة بـطـيـعـتها".⁽²⁵⁾

4 - اـعـتـراـضـاتـ بـرـكـلـىـ وـالـردـ عـلـيـهـا

شعر بركلٍ أن موقفه الفلسفـيـ موـقـفـاـ غيرـ مـأـلـوفـ قدـ حـاـولـ أـنـ يـشـيدـ فـلـسـفـةـ لـاـ مـادـيـ Immaterialـ فـيـ أـرـضـ مـزـدـهـرـ بـالـنـزـعـةـ التـجـريـيـةـ،ـ وبـداـ مـصـطـلـحـهـ سـلـبـيـاـ،ـ وـلـكـنـ عـنـدـ فـحـصـ نـسـقـهـ الـفـلـسـفـيـ نـجـدـ أـنـ الـمـصـطـلـحـ يـحـتـويـ فـيـ ذـاتـهـ عـلـىـ اـتـجـاهـ إـيجـابـيـ،ـ فـيـهـ فـيـلـسـوـفـ يـنـكـرـ وـجـودـ الـمـادـةـ بـمـعـزـلـ عـنـ يـدـرـكـهـاـ وـفـيـ ذـاتـ الـوـقـتـ يـقـرـرـ وـجـودـ الـرـوـحـ أـوـ الـنـفـسـ أـوـ الـعـقـلـ،ـ فـهـيـ فـلـسـفـةـ ذـاتـ وـجـهـيـنـ..ـ رـفـضـ لـلـمـادـةـ وـتـقـرـيرـ لـلـرـوـحـ.

وـعـنـدـماـ شـعـرـ بـرـكـلـىـ بـغـرـابـةـ مـوـقـفـهـ أـرـادـ تـوـضـيـحـهـ فـذـهـبـ يـسـجـلـ لـنـفـسـهـ اـعـتـراـضـاتـ مـنـ عـنـديـاتـهـ -ـ وـلـبـسـتـ مـنـ وـضـعـ الـآـخـرـيـنـ -ـ عـلـىـ نـظـرـيـاتـهـ التـىـ وـرـدـتـ بـكـتـبـهـ الـمـخـلـفـةـ وـيـرـدـ عـلـيـهـاـ،ـ كـمـ فعلـ دـيـكارـتـ معـ فـارـقـ هـامـ هوـ أـنـ الـاعـتـراـضـاتـ التـىـ وـرـدـتـ بـكـتـبـ دـيـكارـتـ كـانـتـ اـعـتـراـضـاتـ حـقـيقـيـةـ مـنـ أـنـاسـ حـقـيقـيـتـيـنـ أـمـثـالـ أـبـ مـرسـينـ،ـ بـيـنـمـاـ اـعـتـراـضـاتـ بـرـكـلـىـ وـهـمـيـةـ.ـ وـأـهـمـ هـذـهـ الـاعـتـراـضـاتـ وـالـردـ عـلـيـهـاـ مـاـ يـلـىـ:^(*)

أـ -ـ القـوـلـ بـأـنـ الـجـسـمـ فـكـرـةـ لـاـ يـوـجـدـ بـمـعـزـلـ عـنـ الـعـقـلـ قـدـ يـعـنـىـ القـوـلـ بـأـنـ الـجـسـمـ الـمـادـيـ الـخـارـجـيـ خـلـقـ إـنـسـانـيـ،ـ وـأـنـ الـوـجـودـ لـاـ يـحـتـويـ غـيـرـ إـنـسـانـ

⁽²⁵⁾ شـاحـتـ،ـ روـادـ الـفـلـسـفـةـ الـمـدـيـثـةـ،ـ صـ203ـ.

^(*) Grayling, A. C., The Empiricists, pp. 514-515.

* Wright, W., A history of Modern philosophy, pp. 182-183.



وأفكاره ومن ثم يصبح وجود العالم المادى وجوداً ذاتياً كوجود الأفكار والانفعالات والرغبات، ولا توجد موضوعية للعالم مستقلة عن الإنسان. يجيب بركلى عن هذا الاعتراض بقوله إننا حين نسمى الأشياء أفكاراً لا نعني أنها أفكار إرادية وإنما نعني بها أفكاراً لا إرادية، الأفكار الإرادية هى الأفكار التى نتذكرها ونتخيلها وليس الأجسام أفكاراً على هذا النحو، وإنما هي أفكار بمعنى أن لدينا أفكاراً لا إرادية عنها وما دامت لا إرادية اذن فهي ليست من خلقنا وإنما هي من خلق الله تعالى بطبعها فيينا قسراً، وليس لدينا فضل في استقبالها أو رفضها، كما إننا لا نخلقها.

بـ- القول بأن الوجود هو المدرك (فتح الراء) قد يعني أن المنضدة أو الكتاب الذى أمامى الآن فى الحبرة التى أجلس فيها مثلاً موحودة طالما أنتى أنظر إليها وأنها تفني وترمول بمجرد تركى للحجرة.

يجب برکى إننى إذا تركت الحجرة فإن المنضدة والكتاب وغيرهما من الأشياء تظل موجودة إذا كان بالحجرة شخص آخر يدركها، فإذا لم يكن هناك شخص آخر يدركها فهى لازالت موجودة لأن الله تعالى يدركها أو - بعبارة بركلى - موجودة فى عقل الله تعالى. ولما كان بركلى يضيف الله تعالى صفات الديمومة والعلم الكلى فإن العالم الخارجى يظل دائماً موجوداً لأن الله تعالى دائم الوجود ومحيط به، ومن ثم نقول إن العالم الخارجى موجود حتى إذا لم يدركه إنسان فى العالم، لأن اعتماد وجوده ليس على الإنسان ولكنه على خالقه أى على الله تعالى، خالق الإنسان والعالم معاً.

حـ- قد تعنى نظرية بركلى أننا لا نأكل خبزاً ولا نلبس ملابس مصنوعة من أقمشة متعددة ولا نمشى على أرض صلبة، وإنما نأكل ونلبس أفكاراً ونمشى على أفكار، ومن ثم تصبح النظرية مثيرة للضحك، قابلة للسخرية.

يجيب بركلى إننا نستخدم الفكرة - حين نصف الجسم بأنه فكرة -
استخداماً لا نقصد منه فكرة ذاتية تصدر عن الإنسان كما تصدر عنه
الإحساسات باللذة والألم أو الرغبات أو الذكريات الخ... وبقصد بركلى
بالجسم أنه فكرة بمعنى آخر، الجسم المادي خارج عنـهـ في الواقع ومسـائقـ



عن بدئي وحين نقول إنه يعتمد على إدراكي له لكي يوجد نفسي به فقط إنه ينبغي أن يكون موضوع إدراك وموضوع معرفة.

لكن إذا أردنا أن نعرف على وجه التحديد ما الذي دفع بركلى إلى هذا الاستخدام غير المألف لكلمة فكره نستطيع أن نلتقط الجواب حين نعلم أن من أهداف بركلى أن يعطي العالم المادى الخارجى المستقل عنا صبغة روحية وكان بعنى بذلك أن هذا العالم مخلوق لله تعالى، وأنه موضوع إدراكه، وأن الله تعالى علّته بل إن ماله طبيعة مادية يمكن النظر إليه على أنه من طبيعة ذهنية أو روحية. وقد أراد بركلى بهذه النظرية الرد على الملحدين والشكاك لأنه رأى عدم الحاجة لتقديم براهين على وجود الله تعالى - وإن قدمها - وأن الله متغفل بعلمه في هذا العالم المادى.

د- يقول بركلى أن الفلسفة الصحيحة تستخدم دائمًا ألفاظاً مألوفة وذلك يعيننا على حل المشكلات التي تواجهنا في الحياة، خاصة المشكلات الفلسفية، ومن ثم فلسفه بركلى لا تحل المشكلات المتعددة بمجرد استخدام ألفاظ غير مألوفة.

يجيب بركلى بأن كوبيرنيقوس قد علمنا منذ زمن طويلاً أن الأرض تتحرك حول الشمس، وأن الشمس ثابتة، وعلى الرغم من ذلك فنحن نتحدث حتى الآن عن حركة الشمس حول الأرض حين نقول أشرقت الشمس أو غربت. ويقول بركلى أننا نفك مع الفلاسفة ونتحدث مع العامة، يقصد بذلك إننا نتفق مع عامة الناس في أن العالم الخارجى مستقل عنا، لكننا نريد أن ننظر إلى ذلك العالم نظرة تطرد عنا جوانب الإلحاد والاعتقاد بكائنات خرافية كالجوهر المادى وغيره، أو القول بقدم العالم، فنقول أن المادة من طبيعة روحية.

ثم يختتم بركلى فلسفته بقوله:

"إثبت لي أن العالم المادى مستقل استقلالاً مطلقاً عن أي عقل موجود، وأنا أتحدى أن تبرهن على وجود الله".



تعقيب

قضت الفلسفة اللامادية لجورج بركلی على وجود الجوهر المادى بالمعنى الذى ذهب إليه رجال العصور الوسطى بمعنى أن المادة الممتدة لها صفات حسيّة ملموسة، فجاء بركلی ليؤكد أن المادة تبدو لنا أو تتکشف - بلفظ الدكتور يحيى هويدى - بكل ما فيها فى عملية الإدراك الحسى، ومن ثم فليس ثمة ما يدعونا لافتراض وجود مثل هذا الجوهر المادى.

وعرضت في الصفحات السابقة موقف بركلی من وجود عالم الأ الأجسام الذى لمحنا فيه موقف الإرجاء والتسويف، وتوصل إلى نتيجة مؤداها أن العالم موجود *The World is exist*، وأنه مجموعة من الأفكار *World is a Collecting of ideas* يدركها كما ذهب بركلی إلى أن الفكرة والموضوع شئ واحد: *The Object and the idea is same.*

وأشرت من خلال عرض نظرية بركلی في العالم المنظور نظريته في الرموز *Symbols*، وأن اللغة التي يتحدث بها الله تعالى إلى العالم هي اللغة البصرية *The Visual Language of God* التي يخاطب الله تعالى بها حواسنا يومياً بلغة واضحة جلية.⁽²⁶⁾

وطالما أن الله تعالى خلق الأشياء الخارجية المادية فهو يدرك خلقه، وكان بركلی يرى أنه لا حاجة بنا إلى تقديم أدلة على وجود الله تعالى، وعندما قدمها أرادها شيئاً زائداً لأن الله تعالى ليس في حاجة إلى أدلةنا الباهنة على وجوده.

وكتب بركلی إلى الدكتور صمويل جونسون Dr Samuel Johnson الأمريكي يوضح له نظريته في الألوهية فذكر أن نظريته تختلف من حيث ألفاظها *Verbally* عن النظرية الالاهوتية الحقيقة، فالله تعالى خلق الكون بفعل الخلق الحر، لذلك فإن الأفكار التي تكون العالم سبباً للألوهية Deity ولكنها تبدو في وعينا كتأثير للنشاط العلى الذي أدى إلى أن يخلق الله تعالى العالم.⁽²⁷⁾

⁽²⁶⁾ بركلی، السيريون أو الفيلسوف الصغير، في سبع محاورات، المعاورة الرابعة، طعة سامسون، الجزء الثاني، ص 294 - 295 (انظر د. يحيى هويدى، بركلی، ص 165 - 163).

⁽²⁷⁾ Grayling, A. C., The Empiricists, p.513.



ولقد بحث بركلى لنظريته فى الألوهة عن مزبد من البيان والتأييد، فنقل نصوصاً مطولة من الأفلاطونية والفيئاغورية حشى بها كتابه "السلسلة" (سيريس)، وطالما أن هدفه الأساسى من فلسفته أهدافاً دينية بسبب شأنه وتعليمه ووظائفه الرسمية فقد رمى إلى معرفة الله تعالى وتفسير كيفية صدور الموجودات أو المعانى عنه. وقد أدرك أن المعرفة الحسية لا تبتئن بشىء عن ماهية الله الروحية بسبب نقصها وسطحيتها.

ورأى بركلى كذلك أن "التطهير الأفلاطونى" يرفع بنا إلى إدراك المثل الذى هى الله تعالى نفسه والتى هى قوايين الوحود، دون أن يتصور ما "معانى مجردة" لسنا فى حاجة إليها، وكان بركلى على يقين من أن أكثر العقول الإنسانية قوة لا تستطيع إدراك المثل الإلهية إلا وبضماء خاطفاً. وقد انتهى بنا بركلى إلى نظرية الأفلاطونية الجديدة (أو المحدثة) في الأقايم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقبة الثالثة⁽²⁸⁾، متحاهلاً أن أصل هذه العقيدة وثنى ويمتد إلى عقائد الأسر المصرية القديمة.^(*)

وأخيراً، فإن بركلى وضع افتراضات وسلم بصدقها دون برهنة مع أنها نقشت عند كثير من المفكرين منها تسلیمه بوجود الله تعالى من غير برهان، والله تعالى لا يحتاج لبرهان من إنسان على وجوده هذا في مجال العقيدة والإيمان، أما في مجال الفكر فلا يأس من تقديم براهين على وجود الله أو أن يعلن الفيلسوف أن البرهان مستحيل.

كذلك افتراض بركلى بأن المادة لا عليه فيها افتراض قائم على افتراض وجود الله تعالى وفاعليته وهو ليس بالافتراض المقبول لدى أصحاب النظريات الفيزيائية (الطبيعية) لأن بالمادة فاعالية، والعالم الطبيعي يتحرك حرکات ذاتية آلية دون مساسة، بمعنى أنه ليس كل جسم متحرك يتتحرك بقوة الدفع من قوة خارجة عليه، وإنما لدينا ظواهر كثيرة تدلنا على حرکات مادية ذاتية دون دفع ومنها: حرکات الذرات وحركة المجموعات الشمسية وغيرها.

وهكذا أقام بركلى مذهب التجربى على أسس روحية ودينية تختلف عن تلك الأسس لدى توماس هوبيز أو جون لوك أو ديفيد هيوم، وهى محاولة جريئة وصادقة تحسب لبركلى وتدل على فطنته وذكائه.

⁽²⁸⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص 170 - 171

^(*) سوب اشرح هذه العقيدة بالتفصيل في كتابي القادم عن "الأديان المقارنة" إذا شاء الله وأبدأ في العصر



الفصل الثالث
ديفيد هيوم
David Hume
(1776 - 1716)

مقدمة

ينظر النقاد ومؤرخو تاريخ الفكر الفلسفى وكتاب الحضارة وأساتذة الفلسفة إلى ديفيد هيوم باعتباره قمة الفلسفة التجريبية الإنجليزية حيث دفع بموقف كل من جون لوك وجورج بركلى إلى آخر نتائجه المنطقية، كما خلص الموقف التجربى مما رأى فيه أنها عناصر غير تجريبية. وقد وافق هيوم لوك فى أن الخبرة الحسية مصدر معرفتنا الوحيد ومن ثم فليسى لدينا أفكار فطرية، وأن معرفتنا محدودة بحدود حواسنا وأفكارنا، ولكن رأى - مخالفًا في ذلك لوك - أنه ما دامت معرفتنا محدودة بحدود الحواس والأفكار فلا ينبغي لنا أن ننكر أى شيء يختص بما وراء الحواس والأفكار مثل تقرير جوهر مادى أو روحي أو غير ذلك.

ووافق هيوم بركلى على رفض بركلى للأفكار المجردة والجوهر المادى، كما وافقه على أنه لا معنى لوجود عالم مستقل تمام الاستقلال وبهذا أحس هيوم أنه أكثر اتساقاً مع المذهب التجربى من سابقه، وأن وجود العالم الخارجى، ووجود الله تعالى، وجود النفس الإنسانية ونحوها أمور تقتصر ملكاتنا الإنسانية لمعرفتها على المعرفة البرهانية، إن هيوم لا ينكر هذه الموجودات وإنما ينكر أن لدينا معرفة برهانية على وجودها، بل إنها في رأيه موضوع اعتقاد، وقد اتفق هنا مع كنط.

أولاً: سيرة حياة هيوم

يذكر لنا ريتشارد شاخت فى كتابه الذى ترجمه الدكتور أحمد حمدى محمود "رواد الفلسفة الحديثة"^(*) ما يلى عن سيرة حياة هيوم.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

لقد جمع هيوم بين التواضع وروح الفكاهة والعمق وغزاره المعرفة والألمعية فأثبت بذلك أنه من الشخصيات الفذة التي قلما يجود بمثلها الزمان.⁽¹⁾

ولد ديفيد هيوم David Hume ليلة السادس والعشرين من أبريل عام 1711 في مدينة أدنبرة Edinburgh عاصمة سกوتلاند Scotland. وقد مات أبوه جوزيف Joseph وهو في الثانية من عمره ولم تتزوج أمّه مرة ثانية وإنما كرست حياتها للتربيّة ولادها الوحيد ديفيد. ولا نعرف كثيراً عن ديفيد في صباه لكننا نعلم أنه تعلم بأدنبرة والتحق بجامعتها عام 1723م واستمر بها ثلاثة سنوات أو أربع حصل على شهادته الجامعية، وكان يدرس بالجامعة "الفلسفة الجديدة" ويقصد بها فلسفة اسحق نيوتن وجون لوک، والأخلاق والميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي، وبعد أن ترك الجامعة حاول دراسة القانون ليتّخذ المحاماة مهنة له، إلا أنه سرعان ما وجد نفسه غير مقبل على دراسته ولاحظ تحمسه لمشكلات الفلسفة النظرية فانكب عليها حتى أنه يقال أنه فرغ من تحديد موقفه الفلسفى الأساسى فى بوادر حياته، إذ نشر أفضل مبحث لأرائه من حيث الشمول والدراسة المنهجية "مقال فى الطبيعة البشرية" فى 600 صفحة عندما بلغ السابعة والعشرين من عمره، أى فى الفترة التى تلت إصابته ببعض الأمراض التى أورثته ضعفاً عاماً فيما بين 1729 و1734م فترك الفلسفة إلى حين وسافر إلى فرنسا حيث بقى هناك ثلاط سنوات مكت فيها فى مدرسة لافليش التى تلقى فيها ديكارت تعليماته أتم خاللها الكتاب السابق ذكره وهو - كما قلت - أدق كتبه وأوفاها على الرغم من أنه أوصى بإهماله واعتباره لا يصور موقفه الفلسفى بدقة.

عاد هيوم إلى لندن عام 1737 وعكف على إعداد الكتاب المذكور للنشر، ثم تلاه بقائمه من الكتب سنذكرها في حينها. وتقديم هيوم عام 1739 لوظيفة أستاذ الفلسفة بجامعة أدنبرة لكنه لم يأخذ الوظيفة لأنّه تعلق بميله

⁽¹⁾ ريتشارد شافت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 206.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الإلحادية^(١). عندئذ دعاه بعض كبار الشخصيات الإنجليزية - الواحد تلو الآخر - ليكون مدرساً خاصاً لأنجاله قبل هذه الوظيفة لمدة سنتين أو ثلاثة سنوات، اشتغل بعدها في السلك الدبلوماسي في فرنسا بعض الوقت مما أتاح له الفرصة لأدخار مالاً وفيراً قال بعدها أنه أصبح في ثراء يمكنه من اعتزال الخدمة في الوظائف العامة والتفرغ للكتابة.

وفي عام 1763 دعته الحكومة الإنجليزية ليكون عضواً في سفارتها في فرنسا فلبى الدعوة وكان صيته قد ذاع في فرنسا وألمانيا أكثر من شوّعيه في إنجلترا ذاتها، ثم عاد إلى بلاده عام 1766م حيث عين في العام التالي وكيلًا لوزارة الخارجية ولكنه استقال من هذه الوظيفة في السنة التالية. وأخلد إلى الراحة والدعة من عام 1767م وحتى وفاته ليلة الخامس والعشرين من أغسطس عام 1776م.

وكان هيوم مولعاً بالأدب منذ نعومة أظفاره فقد عشقه طيلة حياته وكان أعظم مصدر لمعنته، وقد ساعدته الأدب على التفوق في عالم الكتابة والشعور بمباحث الحياة. وفي نهاية حياته أمضى فترة طويلة في كتابة تاريخ إنجلترا، وقد عادت عليه الكتابة بمنعة كبيرة فهو "لم يعرف السعادة الحقة إلا أثناء تفلسفه واستغراقه في الفلسفة وحدها".^(٢)

كذلك اكتسب هيوم خلال حياته كثيراً من الأصدقاء من بينهم أدم سميث مؤسس علم الاقتصاد الحديث وإدوارد جيبون المؤرخ الإنجليزي المعروف.

ثانياً: مؤلفات هيوم

أقى ديفيد هيوم سنين عمره في محارب الفكر، وقد أثمرت هذه السنين الطويلة عن عدة مؤلفات هامة تركها لنا هيوم، كان لها عظيم الأثر خاصة بعد وفاته، لدى كثير من المفكرين وأهمهم.

^(١) أوصى هتشسون Hutchson أستاذ الفلسفة في جامعة حلاسجو وهو فيلسوف معروف عدهه في الأخلاق بعدم تعين هيوم في الجامعة على الرغم من أنه قرأ "مقالاً أو رسالة في الطبيعة الشربة" وأعجب به كل الإعجاب.

^(٢) نفس المصدر، ص 203.



وأهم المؤلفات هي:⁽³⁾

- 1- رسالة في الطبيعة الإنسانية - Treatise of Human Nature, 1738
أوله عدة طبعات، أنفعها الطبعة التي نشرها L. A. selby-Bigge
ل فهي المفصل الدقيق.
 - 2- بحث يتعلق بالفهم الإنساني - An Enquiry Concerning Human Understanding, 1748
 - 3- بحث يتعلق بالمبادئ الأخلاقية - An Enquiry Concerning the Principles of Morals, 1751.
ولهذين الكتابين عدة طبعات، أنفعها الطبعة التي نشرها L. A. selby-Bigge، إذ نشرهما في مجلد واحد، وقدم لهما بمقدمة طويلة يقارن فيها بين المادة التي وردت فيهما والمادة التي وردت في "رسالة في الطبيعة البشرية"؛ فهذا الكتابان هما إعادة في صورة جديدة لنفس المادة الموجودة في الجزء الأول والجزء الثالث من "الرسالة".
 - 4- مقالات أخلاقية وسياسية، Essays, Moral and Political, 1745
يمكن الرجوع إليها في مجموعة مؤلفات هيوم التي نشرها Green and Grose
 - 5- تاريخ بريطانيا العظمى، تاريخ انجلترا حتى حكم أسرة تيودور، 1756.
 - 6- تاريخ انجلترا من غزو يوليوس قيصر إلى اتباع هنري السابع، 1761.
 - 7- تاريخ انجلترا من غزو يوليوس قيصر إلى اتباع هنري السابع، 1761.
- The History of Great Britain, 2 Vols , 1756.**
- History of England under the House of Tudor, 1759.**
- History of England from the Invasion of Caeser Julius to the Accession of Henry VII, 1761.**

⁽³⁾ د ركي حبيب محمود، ديفيد هيوم، نوع الفيلسوف العربي العدد 7، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص 208-207.

8- التاريخ الطبيعي للدين، 1756-61.

Nature History of Religion, 1756-61

ويمكن الرجوع إليه في مجموعة مؤلفات هيوم التي نشرها

.and Grose

9- أحاديث سياسية، 1756-61.

Political Discourses, 1756-61

ويمكن الرجوع إليه أيضاً في مجموعة مؤلفات هيوم التي نشرها

.Green and Grose

10- محاورات تتعلق بالدين الطبيعي. (نشر بعد وفاته)

Dialogues Concerning Nature Religion.

نشر هذا الكتاب بعد موت هيوم وله طبعة مفيدة بقدمتها التحليلية

الطويلة، وهي الطبعة التي نشرها Bruce M' Ewen

11- حياتي، 1776 م. My own life, 1776

كتبه قبيل وفاته، ونشر بعد وفاته ويمكن الرجوع إليه في مجموعة

مؤلفاته التي نشرها .Green and Grose

12- خطابات ديفيد هيوم. The Letters of David Hume

وله عدة طبعات، منها الطبعة التي شرها J. Y. T. Greig

هيوم.

ثالثاً: نسق هيوم الفلسفى

تميز عصر التویر الذى عاش فيه ديفيد هيوم بإعلاء سلطة العقل

وتحليل عميق لعمليات الفكر المختلفة. وكان العقل خلال ذلك العصر هو رائد

حركة التویر التي ارتكز عليها الفكر في القرن الثامن عشر، لما له من

قدرة على حل مشكلات الإنسان والطبيعة. "حيث لا يعود الناس بحاجة إلى

مصادر أخرى غير عقولهم تعينهم على تفهم ما يريدون أن يتفهموه، وكان

طبعياً أن يشتت إيمان الناس إذ ذاك بعقولهم بعد ما شهدوا من غزارة

الإنتاج العلمي الذي تراكمت آثاره خلال القرنين السابفين (على الأقل)

لعصرهم، وهم القرن السادس عشر والسابع عشر فإن كان العقل قد استطاع أن يكشف في هذه الفترة القصيرة عن هذا الكم من أسرار الطبيعة، أفلا يستطيع على مر الزمن أن يكشف الغطاء عن سر الحقيقة كلها؟⁽⁴⁾

ولا شك أن هيوم قد استفاد من هذا الجو العلمي الذي أحاط به، كما استفاد من سائر الدراسات السابقة عليه، خاصة الدراسات التجريبية لدى توماس هوبيز وجون لوك وجورج بركل، مما أدى إلى اعتقاده لوجهة النظر القائلة بأن جميع معارفنا يمكن ردها إلى التجربة. وهذا ما سوف نتبينه من تحليل نسق هيوم الفلسفى.

1- نظرية المعرفة

اعتقد هيوم الأتجاه التجربى الذى يرد كل معارفنا إلى التجربة، مما جعله يعتقد بأنه لا توجد معرفة بيقينية، فإذا افترضنا مع هيوم بأن جميع المعرف الإنسانية تنشأ من الحواس، فإنه يتضح لنا أهمية التحليل باستخدام المنهج الشكى لمبدأ السببية Causation الذى استخدمه هيوم.⁽⁵⁾

ولقد رد هيوم المعرفة الإنسانية إلى مصدرين أساسيين هما: الإحساس Sensation والأفكار Ideas. ومعنى بالإحساس ما نطلق عليه الآثار الحسية للحواس أو الأنطباعات Impressions، فالحواس تأتينا بالمادة الخام من أحاسيس تسلك إلينا هذا الطريق أو ذاك إذ تهجم الأحاسيس على العين والأذن والجلد وغيرها، فتصل إلينا خليطاً، ولو وقف الأمر عند هذا الحد لما كانت معرفة، لكن هناك وراء الحواس "عقل" لابد أن يكون قد جهز بمقولات - أو قوالب - تتصف فيها مادة الإحساسات فتكون بذلك علمًا

⁽⁴⁾ د. زكي عبّار محمود، حياة الفكر في العالم الحديث "دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408هـ - 1987م، (الطبعة الأولى 1956م) ص32.

⁽⁵⁾ Joad, C. E. M., Guide to philosophy, Dover publications, New York, 1957, p. 371.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

سوياً، كما تتساق حروف المطبعة فوق صفحات الكتاب على نسق معلوم، فإذا هى معان لا مجرد أحرف مفككة متتاظرة.^(٦) أما الإدراكات^(٧) فهي آثار حسية، أو أفكار أو معانى أو علاقات، وكل من القسمين إما بسيط وإما مركب، ثم يعودان مرة أخرى إلى الإحساس والتفكير.

وإذا أردنا توضيح ما أراده هيوم بهذه الكلمات السابقة فعلينا أن نلقي الضوء عليها فيما يلى:

أ - الآثار الحسية

الآثار الحسية هي الظواهر الوجданية البارزة، أي الإحساسات وإنفعالات والعواطف وتبعد مباشرة أمام العقل الإنساني، وهي مثل انفعالات الحواس الظاهرة ولذة والألم، وإنفعالات التفكير التي تحدث كنتيجة للذلة والألم، كالميل والنفور، الرجاء والخوف.

ب- الأفكار

وهي صور حسية ونسخ باهنة منها، وليس لها قيمة طالما أنها ليست وليدة الآثر الحسى أو مجموعها، فإذا تركبت الأفكار البسيطة، فال فكرة البسيطة هي صورة للأثر الحسى مثل عالم الأشباح الذى هو صورة لعالم معقول، ويكتسب العقل معارفه عن طريق الآثر الحسى، فإذا حدث خطأ ما بالعقل فعليه أن يعود إلى هذا الآثر الحسى لمعرفة سبب الخطأ.

^(٦) د ركي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، (كتاب السابع والعشرين)، الكويت، 15 أبريل 1990م، ص 111-112.

^(٧) انظر أيضاً.

Blake-Price, Kingsley, Hume's Analysis of Generality. The philosophical Review, A quarterly Journal, vol, Lix, N: 1, whole No. 349, New York, January 1950, p. 64.

^(٨) تقابل كلمة الإدراك عند هيوم كلمة فكرة عند لوكل، والمكرة لدى هيوم هي صورة ذهنية للادراك الحسى.

^(٩) ثمت الأسئلة في شرح هذه النقاط بكتاب د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفلسفة الحديثة، فصل التجربة.



جـ- العلاقات

يقتصر عمل العقل على قبول الآثار الحسية التي ينتج عنها الأفكار بطريقة آلية حسب قوانين تدعى المعانى، وأهم علاقة تحدث عنها هيوم هي علاقة العلية لأنها أساس المعرفة العلمية في كافة العلوم الطبيعية، ويرى هيوم أن للعقل الحق في أن يستخدم بطريقة تلائمة أربع طرق إضافية للمقارنة والتمييز بين أفكاره، وهذه الطرق الأربع هي:

* الذاتية.

* الكمية والعدد.

* درجات الكيفية.

* التقابل.

ويقوم العقل بإضافة الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول عن طريق ما يصل إليه من آثار حسية، وذلك باستخدام العنصر السيكولوجي الذي يعتمد على مبدأ العادة ومبدأ تكرار الحوادث، كما يصف العلاقة بين المعرفة والوجود الذاتي أو الشعور بالذاتية.

ويرى كونستانس موند Constance Maund أن تفسير كلمة "الإحساس" التي اعتمد عليها هيوم في كتابيه Enquiry و treatise لهما استخدامان مختلفان وليس استخداماً واحداً، فيشير الاستخدام الأول إلى تفسيرات محددة وواضحة ولكنها قليلة، بينما يشير الاستخدام الثاني إلى بعض المعلومات الإعتبرانية الهامة موضوع العقل، ثم يشير إلى تقييمات هيوم للإحساسات - كما نعلمها - إلى إدراكات بسيطة وأفكار.^(٨)

والإحساس عند هيوم هو عنصر غير قابل للتحليل، كما أنه يمكن أن يوصف بأنه ذهنى أو عقلى من بعض الوجوه، ولكنه لا يوصف باعتباره عنصراً طبيعياً. ونلاحظ أن علماء النفس المحدثين يفرقون بين الإدراكات والإحساسات^(٩)، وبينما عليه يفرق هيوم بين نوعين من الإحساسات وهي:

^(٨) Maund, Constance, Hume's theory of Knowledge: A Critical Examination, Macmillan and Co. Ltd., London. 1937, pp. 38-39.

^(٩) Ibid., p.41.



أ - ما يتعلّق منها بالتفسير الطبيعي حيث لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن وجود الأشياء الخارجية سواء كانت أشياء أو أنفس.

ب - ما يتعلّق منها بالإحساس ذاته.

هذا وقد أخذ هيوم بالتفسير الأول.⁽¹⁰⁾

وعلى ضوء ما ذكرته آنفاً، هل يعود مصدر المعرفة إلى الإحساسات أم إلى العقل، ينكر هيوم أن تكون الحواس هي مصدر المعرفة، لأن الحواس تقدم لنا أصل وصورة الشئ الخارجي، ولكنها لا تفعل. فهل يكون العقل هو مصدر المعرفة، ينفي هيوم كذلك أن يكون العقل هو مصدر المعرفة، لأنه صورة لأصل خارج عنا "فلو كان العقل هو وسيلة ذلك الاعتقاد للزم أن تكون النتيجة مستمدّة من المقدمة".⁽¹¹⁾

وعلى ذلك يبقى لدينا الخيال وهو الذي يقوم باستدعاء المعرفة إلى عقولنا عن طريق مبدأ الذاتية الذي يقع بين الشئ المدرك وبين استدعايه.

وهنا يثور سؤال هام، هل يقوم الخيال لدى هيوم، بدور الأفكار لدى

لوك؟

ونميز أولاً بين الخيال والذاكرة، فالذاكرة هي درجة من درجات المعرفة التي تبدأ من الانطباعات مروراً بالذاكرة ثم الخيال وأخيراً إلى الأفكار، وعلى هذا فالخيال والذاكرة هما عند هيوم شئ واحد، وإنما اختلافهما يكمن فقط في درجة الوضوح والتميز.

ومن هنا فإن جميع إحساساتنا يشعر بها العقل كما يعتقد هيوم إنها حقيقة، وإذا شكنا فيها فإن شكنا يتركز حول البحث عما إذا كانت هذه الإحساسات موجودة بعيداً عن الأشياء، أم أنها مجرد انطباعات، ولكن يتركز بحثاً حول صعوبة الموقف الذي يتمثل في علاقاتها ومكانها.⁽¹²⁾ فالحواس ليست انطباعاتها كالصور، لأنها لا تنقل إلينا غير الإدراك الحسي الواحد، ولا

⁽¹⁰⁾Ibid., p. 42.

⁽¹¹⁾ د ركي عيّب محمود، دعيid هيوم، ص 57

⁽¹²⁾Hume, David, A Treatise of Human Nature, selby-Bigge, Oxford press, London, 1955, p. 189.

تمنحنا أدنى نفسير بعد ذلك، ولكي تكون فكرة عن الشئ، فإن مرجعنا في ذلك يعود إلى مجال الشئ ذاته".⁽¹³⁾

إذن فالإدراك الحسي لدى هيوم هو إدراك خارجي، ويوضح هيوم علاقه الانطباعات الحسيه والحواس بالفعل فيقول إن سببها يعود في رأيه إلى العقل الإنساني، وأنه يستحيل علينا أن نقرر إذا كانت تتشاءم من الشئ مباشرة، أو من العقل أو من وجودنا الخلاق. ويقرر في كتابه "مقال في الفهم الإنساني" أن: "الانطباعات نطبع أولاً في الحواس أو علىها، كي تجعلها تدرك الحرارة أو البرودة، العطش أو الجوع، اللذة أو الألم، ومن هذه الانطباعات تنقل صورة منها عن طريق العقل حيث تبقى بداخله بعد زوال أو توقف الانطباع وهذا ما ندعوه بالفكرة".⁽¹⁴⁾

ويقرر هيوم أن للعقل ثلاثة وظائف تلتقي جميعها في كونها طرفاً خاصة لإدراك الأشياء، أي بمعنى هل نحن نعتبر هذا الشئ مفرداً أم جمعاً؟ وكيف ننتقل من شئ إلى آخر؟ وأخيراً كيف نرى الأشياء أو على أي نسق ندركها؟ إذن، فعمل العقل هنا لا يزيد عن تكوين تصور بسيط، وينسأ الفرق بينهما عندما نربط الاعتقاد بالتصور.

وإذا ما أدركنا غایيات هيوم من نظرية المعرفة وربطها ببعض نظرياته النفسية فإننا سنعرف أنه يستخدم الألفاظ التصورية بطريقة مختلف عن الطريقة التي استخدماها بها التصوريون أنفسهم، فقد استخدم هيوم لفظي "التصور" و"الحكم" بمعنى طرقاً خاصة أو أساليباً خاصة لإدراك الأشياء، وليس لها آية وظائف عقلية، كما قال التصوريون، ماعدا الاستدلال الذي أدخله في دراساته المنطقية، بل إنه يذكر أن التصور والحكم والاستدلال، وهى ما نسميه أنشطة عقلية مختلفة، إنما تتجمع كى تؤدى دوراً واحداً هو

⁽¹³⁾ Ibid., p. 20.

⁽¹⁴⁾ انظر

* Hume, A Treatise..., p. 8.

* Constance, Hume's Theory of Knowledge, pp. 52-53.



"إدراك الشئ" *Conceiving an object*⁽¹⁵⁾ ، وهذا ما لم يوضحه هيوم، توضيحاً مرضياً من الناحية الفلسفية، ولم يلق على هذه المسألة الشائكة مزيداً من الضوء في أي عمل آخر من أعماله الفلسفية، خاصةً في الدراسات الخاصة بنظرية المعرفة.

ويوضح كونستانتس موند المقصود بعبارات هيوم السابقة فيقول: "إن الإستدلال والعقل يستخدمان هنا بمعنى: فهم الحقيقة، والإعتقاد، وليس بمعنى اختلاف "العقل" عن "التجربة" التي تؤدي بنا إلى العادة، أي عادة الربط بين شيئين يتلازمان في الحدوث، ونطلق على هذا الربط "العلية" أو "السببية" وبالتالي يتولد فيما الأعتقاد بالعلية التي تقوم على علاقة الضرورة التفسيّة وليس الضرورة المنطقية، وكذلك بمعنى اختلاف العقل عن وظيفة الفهم".⁽¹⁶⁾

ويستخدم هيوم "الاستدلال" بمعنى كاملاً شاملًا، ويشير به إلى جميع القضايا غير الحدسية. وله ثلاثة استخدامات هي:

- أ - في القضايا غير الحدسية.
- ب- الاستدلال بمعنى يختلف عن البرهان.
- ج- الاستدلال في مقابل العقل

هذا وقد صادف هيوم مشكلة أساسية عندما تناول نظرية الأفكار المجردة بالنقد والتحليل، وهي مشكلة تتصل أساساً بـ"تمييز العقل" ، فهذه العبارة "تمييز العقل" تستخدم كثيراً إلا أن القليلين هم الذين يفهمونها، وتتركز حول تحديد ما هو "الأساسي" وما هو "الثانوي" ، وبدلاً من أن يحاول هيوم توضيح المشكلة الأساسية وحل مسائلها المعقّدة، يبين الفرق بين "شكل الجسم" و"الجسم المحدود" ، وقال بأننا لا نعي صورة الشكل *Figure* إلا بالعين عن طريق الرؤية أي بالخبرة والممارسة *Practice*، فالخبرة تحدد لنا الصور التي

⁽¹⁵⁾ Hume, A Treatise, p. 228.

⁽¹⁶⁾ Constance, Hume's theory..., pp. 53-54. From, Hume's Treatise, p.256.

يمكن تسميتها بالصور الخاصة الثانوية ولكنه يحذرنا من أن هذا التحديد لا يجعلنا نأتي بتصور الصورة الأساسية ذاتها.⁽¹⁷⁾

وترتب على ما تقدم إنكار هيوم للجواهر العقلية أو الروحية بمعنى أنها جواهر بسيطة خالدة ولكن هيوم لا يستطيع إثبات وجودها على الرغم من تبدد الأفكار والتصورات والرغبات وغيرها وتبدلها وتغيرها، وذلك بسبب عدم وجود أفكار فطرية في العقل كالتى قال بها ديكارت، والعقل عند هيوم ليس شيئاً قائماً ذاته وإنما هو إسم جامع لمجموعة الأفكار والانطباعات الحسية والذكريات المخزونة في الذاكرة التي نأتي متابعة وتزول ويأتي غيرها وهكذا دواليك كأنها أمواج البحر المتدفعه التي لا نهاية لها، إلا إنها لا تأتي عبثاً ولا تذهب سدى، ولكن وفقاً للقواعد التي وضعها هيوم وهي: التشابه Resemblance والتقارب أو الجوار في المكان والزمان Contiguity، والعالية Causality التي هي استعداد نفسي وليس ضرور مطلقة مفروضة على العقل.⁽¹⁸⁾

إذن، فهو لا ينكر وجود العقل وقيمة وأهميته في نظرية المعرفة، ولكنه يضعه في سياق نظرية الحسية بحيث لا شيء إلا ويُخضع لللاحظة والتجربة، حتى العقل ذاته، حتى يتسع نسق هيوم الفلسفى ولا يتدااعى وينهار، ولعل هذا هو السبب الذي دعا "كولن ويلسون" إلى القول بأن العقل يقود إلى طريق مسدود ولكن إذا كان هنالك حل فإنه يجب أن يوجد، لا في العقل، وإنما في تفحص التجربة. إلا إننا يجب أن نحتفظ في أذهاننا بالاحتمال المنطقي القائل بأنه قد لا يكون هنالك. وعلى كل حال يجب علينا إلا أن نفحص هذا المفهوم التجربى.⁽¹⁹⁾

⁽¹⁷⁾ Ibid., pp. 197-198.

⁽¹⁸⁾ انظر للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفى، ص 162

⁽¹⁹⁾ كولن ويلسون، الامستمى. دراسة تحليلية لأمراض المتر العصبية في القرن العشرين، ترجمة زكي حسن، دار العلم للملائين، بيروت، 1958، ص 67

- * العقل الخالص والخبرة والواقع
- * العقل والمعرفة في: رسالة في الطبيعة البشرية
- * موجز عام لنظرية المعرفة عند هيوم.
- * العقل الخالص والخبرة والواقع

تتمثل أمور "الواقع" في العلوم الطبيعية، لذلك يكون حكمنا على صدق قضايا الواقع متصل بالخبرة الحسية، وتتصف معرفتنا بأنها واقعية لارتباطها بأمور الواقع، وأنها احتمالية، قد تصدق وقد تكذب، عكس القضايا الرياضية فهي قضايا يقنية حدسية، برهانها قياسي، وتتصل بالعلاقات الكائنة بين فكرة وفكرة، والعقل الخالص أو المحسن هو الذي يمكنه أن يتصور وقائع الطبيعة تجري على غير صورتها، ولكنها لا تنفع على النقيض منها "فلا استحالة عند العقل الخالص أن تجري وقائع الطبيعة على غير الصورة التي تجري عليها، وليس أسرع على العقل أن يتصور نقيض الواقعية الطبيعية من أن يتصور الواقعية كما وقعت"⁽²⁰⁾

وقد يتصور العقل الخالص غياب الشمس، ولكنه يستحيل عليه أن يقيم البرهان بأن الشمس لن تشرق غداً، ويقيم هيوم دليلاً هذا على أساس العلاقة السببية أو العلية، والعلاقة السببية لا تقوم على علم قبلي مستقل عن الخبرة الحسية، بل على أساس علم بعدي يستند إلى الخبرة الحسية التي تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهما رابطة علة بمعلول، وكذلك التفكير العقلي وحده، أعني التفكير العقلي الخالص الذي لا يستند إلى خبرة حسية، محال عليه أن يستدل شيئاً قط عن طبيعة العالم الطبيعي الواقعي.⁽²¹⁾

وببناء عليه فالإنسان لا يستمد خبرته من العقل، أو من التفكير العقلي في العالم الخارجي، بل من الخبرة الحسية، وعن طريق الحواس الخمس، ومن فقد حاسة فقد المعرفة المقابلة لها، وما يدلنا على إصدار الحكم في مسألة ما حتى وإن كانت بسيطة مثل إصدار حكم عن سقوط حجر هو الخبرة

⁽²⁰⁾ د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص 67

⁽²¹⁾ نفس المصدر، ص 70. عن



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الحسية، ولكن هذا الحكم لا يكون يقينياً مثل حكم العقل، بل هو حكم ظني احتمالي.

* العقل والمعرفة في: رسالة في الطبيعة البشرية

ينقسم كتاب ديفيد هيوم "رسالة أو مقالة في الطبيعة البشرية" إلى ثلاثة أقسام هي على التوالي: "العقل - أو الفهم - أو الذهن - Understanding، والعواطف Passions والأخلاق Morals. وبهمنا هنا الجزء الأول الذي ناقش فيه هيوم الانطباعات الحسية والأفكار.

ويذكر فيه هيوم أن العقل قادر على تكوين بظرفية معرفية عن الكم والكيف، ولكن ذلك لا يتم بغير تكوين نظرية عن درجات كل منه، ولكن هذه النظرية واجهت نقداً من جانب برتراند رسل بسبب عدم دقة وضوح درجات كل من الكم والكيف، ويقول رسل افترض أنك رأيت إنساناً طوله ستة أقدام وبوصة، فإنك عند استرجاع صورته فقد تسترجعها وتتصور الرجل أطول أو أقصر بمقدار نصف بوصة⁽²²⁾، وهذا يعني احتلال درجات الوضوح والغموض عن الصورة العامة المسترجعة.

ولقد استهدف هيوم من كتابه هذا تحديد قوة العقل الإنساني، من خلال تحليل واختيار قواه وقدراته، لذلك شرع في تقسيم موضوعات العقل إلى قسمين: قسم يختص بموضوعات تتصل بالأفكار، وقسم يختص بالحقائق واتصالها بالحواس والملاحظة المباشرة. وبؤكد جورج إدوارد مور G. E. Moore (1873-1958) أن هيوم لم يكن يشك في إمكان المعرفة، أو في قدرة العقل على تحقيقها، ولكن هيوم أراد فقط أن يحدد مدى قدرة العقل على إثراز المعرفة، وأى هذه المعرفة يتصل بالصدق وأيها يتصل بالكذب، فالمعرفـة الصادقة لدى هيوم هي التي ترتبط بالخبرة أى بالتجربة، فـما يمر من خلـالها يكون صادقاً، وما عداه يحتاج منـا إلى مراجـعة دقـيقة لبيان مدى صدقـةـه من كـذـبه.⁽²³⁾

²² Russell, Bertrand, A history of Western philosophy, Allen and Unwin Ltd., Ruskin House, London, 1967, pp.635-636.

²³ Moore, G. E., philosophical studies, Kegan paul, Trench, Trubner and Company Ltd., London, 1922, pp. 147-148.

ويقابل هذا الرأى الخاص بارتبط المعرفة بالملحظة كأساس للمعرفة، رأى آخر لا يرى أن هذا الإحساس يعتبر صادقاً في جميع الأحوال، لأن ملحوظتي لطريق ما، أو سقوط المطر، أو غيرهما من الظواهر الخارجية. إنما يعتمد في المقام الأول على حالي العقلية الراهنة، وهي حالة تختص بي وحدي، بينما تتصل هذه الظاهرة بالوجود الخارجي، إذن فما هو حكم العقل في مثل هذه الحفاظ التي تقع خارج نطاق الملاحظة؟ الفرض أن العقل لا يستطيع أن يصدر بشأنها أحكاماً بحسب ما يرى مذهب هبوم، وبهذا يعمل العقل على تعليق الحكم *Suspension of judgment*.

* موجز عام لنظرية المعرفة عند هيوم

رأينا كيف أن المعرفة الإنسانية ترجع في نسق هيوم الفلسفى إلى إدراكات العقل التي تقسم إلى قسمين مختلفين: الانطباعات *impressions* والأفكار *Ideas*، وتشمل الانطباعات الإحساسات *Sensations* والعواطف *Passions* والانفعالات *Emotions*. وتقسام الإدراكات والانطباعات والأفكار من حيث تركيبها إلى بسيطة *Simple* ومركبة *Compound*، الأولى لا تقبل القسمة إلى أجزاء، بينما المركبة تقبل مثل هذه القسمة مثل البرتقالية التي يمكن تحليلها إلى أفكار بسيطة عن اللون والشكل والطعم والرائحة، كلها تتركب معاً في فكرة واحدة عن البرتقالية.

ومع أن العقل قادر على ربط الأفكار البسيطة على نحو ما يشاء فيكون منها أفكاراً مركبة لا نظير لها في الواقع مثل فكرتنا عن حصان مجنب أو جبل من الذهب أو بساط يسابق الريح، فإن قدرته - على الرغم من ذلك محدودة ولا تتعذر تجميع ونقل وزيادة أو نقصان المواد التي توجد في الواقع الخارجي وتقدمها إلينا الحواس والتجربة.⁽²⁴⁾

* أنواع المعرفة

جعل هيوم موضوعات المعرفة نوعان رئيسان: العلوم الرياضية والمنطقية وأطلق عليها اسم "علاقات بين الأفكار"، والعلوم الطبيعية

⁽²⁴⁾ د. كريم مق، الفلسفة الحديثة، ص 207، عن: Kaufman, (ed.), *philosophic Classics*, Prentice-Hall, New York, 1962, p. 320.

وأفكارنا العملية عن حياتنا اليومية أو ما يسمىها "أمور الواقع" معرفتنا الرياضية والمنطقية معرفة يقينية ولا يتوقف يقينها وصدقها على ملاحظاتنا الحسية أو على التحقيق التجريبي، وإنما على قدرتنا العقلية على البرهنة؛ فالقضية: "المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية مساوٍ لمجموع المربعين المنشئين على الضلعين الآخرين" هي قضية أو نظرية رياضية صادقة صدقاً مطلقاً ويتوقف صدقها على معيار معين هو أن نقيضها مستحيل، أو أنه لا يتصور حتى مجرد انكارها، فإذا بدأنا بتعريف الخط المستقيم والزاوية والمثلث والمربع وطائفة أخرى من البدهيات كانت القضية المذكورة لازمة عنها لزوماً منطقياً، فهي تقوم على أساس "البرهان".

أما القضايا التي تعبّر عن عالم الواقع الذي بين أيدينا فليس لها يقين القضايا الرياضية، وليس صادقة صدقاً مطلقاً، وإنما يتوقف صدقها على ملاحظاتنا الحسية وتحقيقنا التجريبي لها، ومن ثم فصدقها احتمالي تخميني، ومن ثم يمكن تصوّر نقيضها، "الشمس لا تشرق غداً" مثل هيوم المشهور، يقول عنها هيوم أنها قضية مقبولة لدى العقل، نميل إلى القول بأن الشمس فقد لا تشرق غداً قضية كاذبة قياساً على الماضي لأنها لم تكف عن الشروق يوماً ما، لكنني لا أستطيع أن أقدم برهاناً استنباطياً أى أصل إلى نتيجة تلزم عن مقدمات بأن الشمس يجب أن تشرق غداً وكل ذلك.

ويرى هيوم أهمية تقسيم المعارف الإنسانية إلى برهانية واحتمالية تقسيم هام في مجال نظرية المعرفة، بل كان يرى أنه من الضروري التفرقة بين المعارف الاحتمالية نفسها، بحيث ميز فيها بين نوعين من المعارف الاحتمالية: منها ما هو قائم على أساس "البرهان" من جهة، وما هو قائم على أساس التخمين من جهة أخرى، وبهذا تصبح درجات الإثبات ثلاثة: أعلىها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة الإحتمال البرهاني، وأدنىها درجة الإحتمال التخميني؛ والإنتقال من الإحتمال التخميني إلى الإحتمال البرهاني إنما يتم على خطوتين متدرجتين: احتمال المصادرات، ثم احتمال الأسباب، الأول يتعلق بالحوادث ووقعها حين تقع الحادثة بغير سبب معلوم، وحين يكون هناك أكثر من سبب واحد لمجرى الحوادث، كلها سواء في إمكان

الواقع، ويعتمدان على ما عرف باسم إطراد وقوع الحوادث الذي يعتمد بدوره على ما تكون لدى الإنسان ونسميه "العادة".⁽²⁵⁾

* العالم الخارجي

يشتق موقف هيوم من العالم الخارجي من موقفه من مصادر المعرفة ونظريته في العلية، فحين تساءل عن علة انتباخاتنا وأفكارنا لم يرض عن جواب لوك بأن العلة هي الأشياء المادية وجواب بركلى بأن العلة هو الله تعالى لأن هيوم يرى أننا عاجزون بقدراتنا الإنسانية المحدودة عن الوصول إلى معرفة مصدر انتباخاتنا لأننا إذا قلنا ذلك فقد خرنا عن ميدان التجربة الذي يرى أن معرفتنا كلها مشتقة من انتباخات وأفكار ولسنا نعرف الأشياء إلا عن طريق هذين البدائين. ويمكننا فقط أن نقول بأن انتباخ ما علة لفكرة ما أو أن فكرة ما علة لانتباخ آخر. ومن ثم فإن معرفتنا العلية محدودة بأفكار.

ولقد اتفق هيوم مع بركلى في نقطتين هما: أن الصفات الأولية Primary qualities القائمة في جسم ما يعتمد وجودها على إدراكي لها. والثانية: أن الجوهر المادي عند لوك غير محدود. ويرى هيوم أن الصفات الأولية ليست علة لانتباخنا عن الأشياء. وبهذا أضاف هيوم إلى بركلى نقطة جديدة هامة هي أن كل صفة مستقلة متميزة عن أي صفة أخرى يمكن تصور كل منها على حدة وما يمكن تصوره مستقلاً يمكن أن يوجد مستقلاً في الواقع ومن ثم حين يتتسائل المرء أنه ما دامت كل صفة حسية مستقلة عن الصفة الأخرى وهي التي توجد مجتمعة في جسم واحد، كيف إذن أدركنا أن هذا الجسم واحد رغم تعدد صفاته التي لا صلة بين الواحدة من الصفات والأخرى؟

يجيب هيوم بأن فعل التوحيد بين الصفات لتوليف ما ندركه جسماً واحداً إنما هو من فعل الخيال الذي ذكرته من قبل. وتلك نظرية هيوم البديلة لنظرية لوك في الجوهر المادي. أي أن هيوم يريد أن يقول أن لوك حين رأى أن حامل الصفات هو المبدأ الموحد لتلك الصفات بحيث يجعل منها

⁽²⁵⁾ د ركي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص 79-80.

شيئاً واحداً كان لوك مخطئاً في ذلك لأن فكرة الجوهر لا وجود لها. ويضيف هيوم أن الذى يوحد بين الصفات الحسية فى الجسم ليس جوهرًا خفيًا وإنما إنسان استطاع بقدراته الخيالية أن يجمع بين هذه الصفات فى عقله.

أما المبادئ التى تساعد على ترابط الأفكار فهى التشابه والجوار *Contiguity* الزمانى والمكاني، والعلية *Resemblance* أو السبب والنتيجة *Cause and effect*. وهناك مبادئ أخرى تساعد على ترابط الأفكار مثل التضاد *Contrariety* والتناقض وغيرها. ويدرك رسل أن حجج هيوم فى المعرفة بنىت على عدد من المسلمات تسرى خلا نظريته. فهو يتفق من حيث المبدأ مع نظرية الأفكار عند لوك، وإن كان المصطلح الذى استخدمه مختلفاً. فهيوم يتحدث عن انتطباعات وأفكار بوصفها تألف محتوى إدراكاتنا، وهو تمييز لا يناظر تقسيم لوك للأفكار إلى أفكار للإحساس وأفكار للإنعكاس، وإنما ينطاط مع هذا التصنيف.⁽²⁶⁾

ولقد رأى بعض النقاد أن هيوم انتهى فى نظرية المعرفة إلى الشك بسبب تأملاته الفلسفية الكثيرة، خاصة وأنه لم يستطع تبرير وجود العالم الخارجى تبريراً منطقياً، أو وجود نفوسنا أو حتى صحة العلوم التجريبية. فلم يجد هيوم مخرجاً غير أن يلجأ إلى الغريزة والعادة والتسليم بصحمة أبحاث العلوم الطبيعية وعودة النّفّة إليه وإلى مناهجها الدقيقة. وكذلك سلم بأن السلوك الإنساني يسير وفق قوانين منظمة كقوانين العلوم الطبيعية، وحاول أن يطبق قوانين العلوم الطبيعية ومناهجها على العلوم الاجتماعية كما حاول ذلك إميل دوركيم وأوجست كونت.⁽²⁷⁾

* العقل والنفس

أنكر هيوم وجود الجوهر الروحى أو العقلى، كما أنكر وجود الجوهر المادى بالمعنى الذى قاله لوك، فمن ينادى بالجوهر الروحى ينادى بوجود نفس بسيطة لا تنقسم ويستمر بقاوها فى غمرة تبدد الأفكار والتصورات

⁽²⁶⁾ رسل، حكمة العرب، الجزء ثالث، ص 132.

⁽²⁷⁾ د محمد على أبو ريا، الفلسفة الحديثة، عن 213 (تصریف)



والرغبات وبقية الحالات النفسية والعلقانية. وينكر هيوم العقل أو النفس بهذا المعنى، أي بمعنى الجوهر السببي الباقى لأنه ليس لدينا انطباع حسى أو فكرة عن بساطة النفس أو خلودها أو ديمومتها، وبمعنى آخر أصح وأدق يبدو أن هيوم يريد القول أن النفس بهذا المعنى أمر لا يمكننا إثباته إثباتاً برهانياً كما أنه أمر لا نعرفه بخبرة حسية. إن ما تتبه لى الخبرة هو أن لدى انطباعات وأفكار جزئية يتبع بعضها بعضًا في ديمومة متصلة، وبسرعة يصعب علينا تعقبها واحدة واحدة، لكنني لا أتعذر في غمرة هذا الندف المستمر لأفكارى على ما أسميه عقلاً أو نفساً تختلف عن تلك الأفكار وتكون وراءها. أما ما نسميه العقل، فهو شيئاً ليس قائماً في ذاته وإنما هو إسم جمع لمجموعة الأفكار والانطباعات والذكريات الخ.. متابعة في حركة عجيبة تأتى وتزول ويحل محلها غيرها أو تعود إلى الظهور مرة أخرى بحسب قواعد الترابط التي أشرت إليها من قبل.

"وليس الذات سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة التي تعقب أحدها الآخر بسرعة تفوق حد تصورنا والتي هي في حركة وتغير متصلين، ولكن الذات ليست إدراكاً من هذه الإدراكات وهي ليست شيئاً تقوم فيه الإدراكات، لذلك فالاعتقاد بوجود النفس على أنها شيء يضاف إلى الإدراكات البشرية يغدو باطلاً".⁽²⁸⁾

ثم أنكر هيوم قول بركلى بأن كل إنسان يعرف بالإلهام وجود روحه بنفسه، وقال "أنا من ناحيتي أقرر أنى كلما تعمقت فيما أسميه نفسي أتخبط وأتعذر في بعض الإحساسات ولا أستطيع أن أقبض على نفسي أبداً، وكل ما يبدو حقيقياً هو مجموع متعدد من التأثيرات والأراء المتفطرة التي يكتسبها تداعى المعانى مظهر الحوادث المتسلسلة، ويخيل لنا أن مادتها ثابتة لخطئنا بأن التأثيرات المماثلة لتأثيرات سابقة هي بعضها".⁽²⁹⁾

⁽²⁸⁾ انظر. * المصدر السابق، ص 118 - 120

* Grayling, The Empiricists, pp. 540 - 541.

⁽²⁹⁾ أ. رولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة د. محمد عبد الواحد حلاف، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص 97

2- فلسفة الأخلاق

يرى هيوم أن الأخلاق *Morals* لا تبع من العقل، بل تبع من الشعور، فالعقل وحده غير قادر على أن يكون سبباً مباشراً ووحيداً لأنفعانا، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك فقال: "إن العقل وحده، بحسب أن يكون عبداً تابعاً للعواطف، ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العواطف".^(٢٠)

وهناك عدة أدلة ذكرها لنا هيوم تدل على أن العقل وحده ليس أساساً

للأخلاقيات وهي:^(٢١)

أ - الأخلاق تحركنا إلى الفعل، بينما العقل لا يحركنا إلية.

ب- ما هو معقول ولا معقول لا ينطبقان على الأفعال.

ج- دليل خاص بما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل. فالفلسفه العقليون يروون أننا نستمد الواجب مما هو كائن، وهو ما يرفضه التجربيون وعلى رأسهم هيوم، لأننا نستبط العلاقة الجديدة من علاقات أخرى مختلفة عنها تماماً.

د- الأخلاق ليست قابلة للبرهان وليس مسألة من مسائل الواقع.

هـ- يجب علينا أن نتعرف على جميع الواقع الخاصة لفعل ما من الأفعال قبل أن ننطق بأخلاقيته.

من الأدلة السابقة يتبيّن لنا أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على مبادئ مطلقة عن طريق الحدس أو البرهان كما هو الحال بالنسبة للرياضيات على سبيل المثال، فالأخلاق علم تجريبي وكل ما هو تجريبي فهو نسبي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم النفس ويستند إلى الغريزة الإنسانية، ويقوم على أساس المشاركة أو التعاطف *Sympathy* بين بني البشر لتحقيق أكبر قدر من المنافع، أي ما يهم مصلحتهم المشتركة.^(٣٢)

^(٢٠) Copleston, Fredrick, A history of philosophy, vol.5, Image

books, Garden city, New york, 1964, p.123.

^(٢١) د. محمود سيد أحد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، عن ص 30 وما بعدها

^(٣٢) د. محمد علي أبو رين، الفلسفة الحديثة، ص 216

* مصدر الأخلاق عند هيوم

أ - الحاسة الخلقية Moral

إن السلوك الإنساني يجب أن يعتمد على شيء لديه قوة تحريك أو دفع الإنسان إلى الفعل، إن هذه الحاسة تتطبع بمؤثرات اللذة والألم فعندما نقول لماذا يكون فعل معين من الأفعال أو سلوك Behaviour معين فاضلاً أو غير فاضل، فإن إجابة هيوم على هذا التساؤل هو أنه بسبب لذة أو ألمًا من نوع معين. نوع خاص، أي إننا نميز الفضيلة عن طريق اللذة ونميز الرذيلة عن طريق الألم.⁽³³⁾

ويذكر هيوم أن الفعل الإرادي الإنساني لا يسنده إلى إرادة ذات حرمة مطلقة لا حدود لها، بل يصدر عن حتمية السلوك الإنساني التي تستمد مقوماتها من شخصية الفرد دون أي إلزام Obligation خارجي، فالعقل إنما يخضع للعواطف والإنفعالات التي تؤلف في مجموعها الطبيعة الخاصة لكل شخصية فردية، ومن هنا جاءت المسئولية الفردية عن السلوك. ولكن كيف يمكن أن يتفق الناس على قواعد بعبنها للسلوك الأخلاقي إذا كان كل فرد يخضع في تصرفاته لما تملئه عليه انفعالاته الفردية وحدها؟ لم يستطع هيوم الإجابة عن هذا التساؤل وكاد أن يصل بالأخلاق إلى مبادئ الشك المطلق من فرط فرديتها ونسبيتها، وكعادته عندما يصل به البحث إلى نقطة الشك يلجم إلى الغريزة الطبيعية التي توحد بين الناس عند اختيارهم لأفعالهم الأخلاقية، وهذه الغريزة هي ما نسمى "بالتعاطف" أو "المشاركة الوجدانية".⁽³⁴⁾ Sympathy

ب - العاطفة Passion

إذا كانت الحاسة الحلقية لا تكفي لدفع الناس إلى التزام الفعل أو السلوك الأخلاقي فكان لابد أن تتدخل العواطف لكي تقوم بهذا الدور، دور تحفيز الإنسان على العمل الخلقى، والعواطف لدى هيوم نوعان:

⁽³³⁾ د. محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، ص ص 45-46.

⁽³⁴⁾ د. محمد على أبو ريان، الملحقة الحديثة، ص ص 216-217.

- عواطف مباشرة تنشأ مباشرة من الخير أو الشر، من اللذة أو الألم، وتحصر في الرغبة، أو الإشمئزاز، الحزن والسرور، الأمل والرجاء، اليأس والطمأنينة.

- عواطف غير مباشرة تنشأ من نفس المبادئ ولكن بارتباط خصائص أخرى، وتحصر في الإعتزاز بالنفس، والطموح، الغرور والحب، الكراهية، والحدق، والشفقة والضيق، والكرم، وما يرتبط به من فضائل.

ج- وظيفة العقل في الأخلاق

هناك جانبان في مذهب هيوم الأخلاقى: أحدهما سلبى والآخر

إيجابى.

فهو سلبى من حيث التأكيد على أن العقل ليس قادراً على تحديد الحدود بين الخير والشر، وهو إيجابى من حيث التأكيد على أننا نستطيع تحديد التمييز بين الخير والشر عن طريق العاطفة.

ويقوم العقل بتبييننا بالمنافع التي يسعى إليها الإنسان وهى أساس الفضائل⁽³⁵⁾

ولقد وضع هيوم أمام ناظرينا حققتين هامتين في مجال الأخلاق
والعقل هما:

* إن العقل وحده لا يمكن أن يكون دافعاً لأى فعل يختص بالإرادة.

* إن العقل لا يستطيع أن يعارض الإرادة.

وعندما ينشب صراع بين العقل والعاطفة وجب علينا أن ننسج الطريق أمام العقل أولاً لتحديد الفضائل واختياراتها.⁽³⁶⁾

مما سبق يتضح لنا أن الفلسفة الاجتماعية في مجال الأخلاق لدى هيوم تتمثل في إثارة نقطة هامة في نظريته الأخلاقية تتمثل في تحديد موقفه من حرية الإنسان. هل هو حر أم مجبر؟ وخلاصة رأيه أن الإنسان حر وليس محبراً، أى يستطيع أن يفعل كذا أو لا يفعله، لكن كل ما يفعله إنما تحدده دوافعه وسماته النفسية، أما من خارج ذاته فالإنسان ليس مجبراً على

⁽³⁵⁾ د. محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، ص 45-46.

⁽³⁶⁾ Copleston, F., A history of philosophy, pp. 123,130.

الإتيان بفعل أو ترك فعل. فهناك إطрад على بين الدوافع النفسية للإنسان والأفعال الإرادية، ومن ثم فلا وجود لديه لفعل لا شبهه دوافع معينة.

وعلى الرغم من أن الأخلاق تتميز بصفة الإلزام، إلا أن هيوم لا يرى أنها تستمد من العقل، لأن عمل العقل فاصل على إدراك الانطباعات ومقارقتها، مما جعل أخلاق هيوم ترتد إلى شئ آخر غير العقل، بل ردها إلى العاطفة أو الحاسة الأخلاقية Moral Sentiment، وهي التي نجعلنا نفول عن فعل ما بأنه خير أو شر. ولهيوم حججاً متعددة على أن العاطفة هي مصدر الأحكام الأخلاقية ذكرها هنا في إيجاز:

أ - يقوم العقل باكتشاف صدق أو كذب قضايا الواقع (القضايا التركيبية) والعلاقات بين الأفكار (القضايا التحليلية)، وكل ما ليس بقضية واقعية ولا علاقة بين الأفكار لا يقبل الصدق ولا الكذب، وعليه فلا يكون موضوعاً للفكر. ولما كانت انفعالاتنا وإراداتنا لا تقع ضمن قضايا الواقع ولا ضمن العلاقات بين الأفكار، فهي ليست صادقة ولا كاذبة، وعليه فلا يمكن أن تستند إلى الفكر، ولا يمكن أن يكون الفكر مصدرها.

ب - ولما كانت الأخلاق تحثاً على العمل، فلا يمكن أن ترجع إلى العقل.. لأن العقل وحده عاجز عن أن يدفعنا إلى العمل، وما كان منفعلاً لا يمكن أن يكون مصدراً لما هو فعال كالأخلاق. فإذا كان الفكر لا يستطيع أن يجعلنا نقوم بعمل أو نحجم عن القيام به، فلا يمكن أن يكون مصدراً للخير الأخلاقى ولا للشر الأخلاقى.

ج - إن العاطفة تحدد الغايات القصوى للإنسان، أما العقل فيبيّن الوسائل المحكمة والعملية للوصول إلى تحديد تلك الغايات. وهكذا يكون العقل عبداً للعاطفة، فالعقل لا صلة له باختيار الغايات لا من قريب ولا من بعيد، إنما يكشف عن الوسائل للوصول إليها فحسب. وعليه فلا يمكن أن تكون المبادئ الأخلاقية صادقة أو كاذبة، ولا مجال للخلاف فيها، لأنها ليست مما يرجع إلى العقل أى أنها ليست قضايا تركيبية ولا تحليلية. إذن فالأخلاق تقوم على العاطفة لا على العقل.



د- تعبّر الأخلاق عن "ما ينبغي أن يكون" What ought to be ولذلك فلا يمكن أن تستمد من العقل لأن قضاياه تعبر عن "ما هو كائن" What is . ولما كان من الحال أن نستنتج "ما ينبغي أن يكون" مما "هو كائن"، إذن فمن الحال أن ترتد الأخلاق إلى العقل، بل لا بد أن تكون من اختصاص العواطف، ومن ثم فهي ذاتية Subjective وليس واقعية أو موضوعية Objective.

3- فلسفة السياسة

يجر بنا قبل عرض فلسفة هيوم السياسية أو نظريته في السياسة أن أشير إلى بعض الحقائق التاريخية التي تتصل بها.

منذ قيام دولة إنجلترا وهي تعيش حالة من القلق والاضطراب والصراع السياسي والديني والاجتماعي وما زالت آثاره حتى الآن كما نراها على مسرح الأحداث في إيرلندا ومطالبها بالحرية والاستقلال واعتقاد القائد الذي اختارها الشعب الإيرلندي لنفسه.

وعندما تخطت إنجلترا حالة الفوضى والبربرية التي كانت تعيشها وظهور ملك يحكمها، نشب الصراعات بين الأسر المالكة وبين طبقات الشعب المختلفة وكانت في معظمها صراعات دينية سياسية، بل إن الأسرة الواحدة كانت تعيش حالات من هذه الصراعات تبلغ إلى حد التأمر والإغتيال والتفي.

وإبان عصر النهضة كانت هناك صراعات تدور بين الملك واتباعه وبين طبقات أخرى من الشعب. وقد أطلق أتباع الملك على الذين يطالبون بإقامة برلمان يحكم البلاد بعد رفض حق الملوك المقدس "البرلمانيون" Parliamentarians اسماً "أصحاب الرؤوس المستديرة" Roundheads لأنهم كانوا هم والمؤيدون لهم من شباب لندن يقصرون شعورهم مما اضطربوا إلى ارتداء الشعور الطويلة المستعارة (الباروكات) Perukes، حتى

أصبح تقليداً متبعاً لمجلس اللوردات والبرلمان أن يرتدى أعضاؤه ما الشعور المستعار الطويلة المميزة لهم.⁽³⁷⁾

بينما أطلق أصحاب الرؤوس المستديرة على رجال الملك الفرسان Cavaliers وهو لفظ يرتد أساساً إلى اللفظ الإسباني Cabaleros بمعنى بابا وين أو كاثوليك أجانب Foreign papists. وقامت بين الفريقين منازعات وصلت إلى حد الفتال وأشتعال الحرب الأهلية عام 1642. وفـ أيد التجار الأغنياء في هذا الصراع الدائر بين الفريقين (البرلمانيين) بينما أيد أصحاب الشركات الكبرى الملك واتباعه من الفرسان. وظلت الفئات الأكبر وهم ما نطلق عليهم السواد الأعظم من الشعب الفقير، ظلت محايدة.. لا تملك نفسها أو لغيرها ضراً ولا نفعاً، فهم المغلوبون على أمرهم .. المذلون المهاونون في كل شعب من شعوب الأرض التي لا ناقة لها ولا جمل فيما يحدث من صراعات بين أصحاب المصالح.⁽³⁸⁾

وعندما جاء الملك تشارلز الثاني Charles II هادن الثوار من رجال البرلمان عندما وجد نفسه في مأزق مواجهة الدول الأوروبية التي أعلنت الحرب على إنجلترا خاصة نابليون فرنسا والدول التابعة لإنجلترا في ذلك الوقت هولندا وبلجيكا. عندئذ تحولت الجماعات المتنازعة إلى حزبين سياسيين أطلق على الحزب الأول "الثوريين" The tories أو Tories وعلى الثاني اسم الهويجي Whigs وهم أعضاء الحزب المؤيد للإصلاح. ونشبت في أوروبا حروباً دينية وسياسية رهيبة ظلت لفترة طويلة تخيم على الحياة هناك قبل أن ينتقل هذا الصراع إلى بلاد الشرق في آسيا والشرق الأوسط ثم في دول أمريكا اللاتينية.⁽³⁹⁾

ولقد تعاقب الحزبان التوري والهويجي على السلطة فتارة يحكم هذا وتارة أخرى يحكم ذاك حتى تغير اسم الحزبين فسمى الحزب التوري نفسه

⁽³⁷⁾ Eyre, A. D., An Outline Of England History, Longman, London, 1971, P. 177.

⁽³⁸⁾ Ibid.

⁽³⁹⁾ Ibid., pp. 104-105.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

بحزب المحافظين Conservatives party وسمى الحزب الـهـويـجـى نفسـهـ بـحزـبـ الـأـحـرـارـ Liberal party وكان كلـ حـزـبـ بـمـاـ لـدـيـهـ فـرـحـ وـلـاـ يـعـلـوـ السـلـطـةـ إـلـاـ إـذـاـ قـطـعـ عـلـىـ نـفـسـهـ وـعـوـدـاـ قـاطـعـةـ بـإـصـلـاحـ Promises of reform لاـ يـسـتـطـعـ فـيـ أـغـلـبـ الـأـحـيـانـ تـحـقـيقـهـاـ مـاـ يـجـعـلـ الـفـرـصـةـ سـانـحةـ لـكـىـ يـعـتـلـىـ الـحـزـبـ الـأـخـرـ مـكـانـهـ وـهـكـذـاـ دـوـالـيـكـ.

وـكـانـ الـمـحـافـظـونـ يـهـاجـمـونـ شـرـورـ الـمـعـيـشـةـ بـالـمـدـنـ وـالـحـيـاةـ فـىـ جـوـ فـاسـدـ،ـ بـيـنـمـاـ يـهـاجـمـ الـأـحـرـارـ شـرـورـ الـرـيفـ وـالـحـيـاةـ الـمـتـحـلـفـةـ فـىـ رـبـوـعـهـ،ـ وـمـنـ خـلـالـ هـذـهـ الـمـنـاقـشـاتـ الـصـحـيـةـ تـطـورـ الـمـجـتمـعـ الـإنـجـليـزـيـ الـحـدـيثـ تـدـرـبـجـيـاـ.⁽⁴⁰⁾ وـعـنـدـمـاـ بـسـطـ هـيـومـ نـظـريـتـهـ السـيـاسـيـةـ أـرـادـ أـنـ يـكـونـ مـوـضـوـعـيـاـ مـحـابـاـ،ـ وـأـنـ يـكـتـبـ مـاـ يـنـبـغـىـ أـنـ يـكـونـ فـيـ مـجـالـ السـيـاسـةـ،ـ وـلـكـنـ اـنـحـازـ رـعـمـاـ عـنـهـ نـحـوـ حـزـبـ الـمـحـافـظـينـ الـذـىـ أـشـرـتـ إـلـيـهـ ضـدـ حـزـبـ الـأـحـرـارـ "فـاـلـقـدـ كـانـ مـاـ يـخـدـمـ الـأـحـرـارـ أـنـ يـقـالـ فـيـ النـظـرـيـةـ السـيـاسـيـةـ إـنـ الـحـكـوـمـةـ قـدـ نـشـأـتـ بـيـنـ النـاسـ أـوـلـ مـاـ نـشـأـتـ بـتـعـاقـدـ بـيـنـ الـأـفـرـادـ،ـ فـالـأـفـرـادـ هـمـ الـذـيـنـ أـرـادـوـ لـأـنـفـسـهـمـ نـوـعـ الـحـكـوـمـةـ الـتـىـ تـشـرـفـ عـلـىـ مـصـالـحـهـمـ الـمـشـترـكـةـ".⁽⁴¹⁾

،ـ وـمـاـ دـامـ الـأـفـرـادـ هـمـ الـذـيـنـ يـؤـيـدـونـ الـحـكـوـمـةـ فـلـهـمـ حـقـ الـثـوـرـةـ عـلـيـهـاـ،ـ وـلـكـنـ نـظـرـاـ لـمـيلـ هـيـومـ إـلـيـ حـزـبـ الـمـحـافـظـينـ فـقـدـ جـاءـتـ نـظـريـتـهـ السـيـاسـيـةـ مـعـارـضـةـ لـهـذـاـ الرـأـيـ مـنـكـرـةـ لـصـوـابـ مـنـطـقـهـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ اـقـتـاعـ هـيـومـ بـهـذاـ وـكـتـبـ هـيـومـ مـقـالـةـ هـامـةـ بـعـنـوانـ "فـيـ الـعـقـدـ الـإـبـدـائـيـ Of the Original Contract" خـلاـصـتـهـ:

يـوـجـدـ فـيـ انـجـلـنـاـ حـزـبـانـ يـبـحـثـ كـلـ مـنـهـمـاـ لـنـفـسـهـ عـنـ مـبـدـأـ فـلـسـفـىـ نـظـرـىـ يـسـتـنـدـ إـلـيـهـ فـيـ مـذـهـبـ السـيـاسـىـ،ـ وـهـمـاـ حـزـبـ الـمـحـافـظـينـ الـذـىـ يـلـتـمـسـ أـصـلـ الـحـكـوـمـةـ الـأـوـلـ عـنـ اللهـ تـعـالـىـ وـيـعـتـبرـ خـارـجـاـ عـلـىـ مـشـيـئـةـ اللهـ تـعـالـىـ وـإـرـادـتـهـ مـنـ يـتـوـجـهـ بـالـلـوـمـ وـالـنـقـدـ إـلـيـ الـحـكـوـمـةـ،ـ مـهـماـ بـلـغـتـ مـنـ الطـغـيـانـ فـيـ حـكـمـهـاـ،ـ وـلـاـ يـحـقـ لـلـشـعـبـ عـزـلـ الـحـكـوـمـةـ لـأـنـهـ لـمـ يـقـمـهـاـ وـإـنـمـاـ أـقـامـهـاـ اللهـ تـعـالـىـ.ـ وـأـمـاـ حـزـبـ الـأـحـرـارـ فـيـرـدـ الـأـمـرـ إـلـيـ تـعـاقـدـ أـولـىـ بـيـنـ الـأـفـرـادـ،ـ فـأـعـضـاءـ الـجـمـاعـةـ

⁽⁴⁰⁾Ibid., p. 133.

⁽⁴¹⁾ دـ رـكـيـ عـبـيـدـ مـحـمـودـ،ـ دـيـعـيدـ هـيـومـ،ـ صـ 151

عند أول تكوينها هم الذين أرادوا لأنفسهم وتعاقدوا معاً على أن يولوا حاكماً معيناً على أمورهم، وبالتالي يكون لهم الحق في مقاومة الحاكم وعزله إذا ما اقتضت مصالحهم هذا العزل أو تلك المقاومة.⁽⁴²⁾

ويتمادي هيوم في مدح الحكومة التي يترأسها المحافظون، ويرى في مقالته المذكورة أن حكمة الله البالغة اقتضت أن تكون مثل هذه الحكومة هي الحاكمة بأمرها بل بأمر الله تعالى، وبالتالي فاي فعل يصدر عنها إنما جاء وفق إرادة إلهية قائمة بذاتها حتى أنه "لا يقضى قاض بحكم، بل لا يفترف لص جريمة السرقة ولا يعتدى معتمداً باعتداء إلا ومشيئة الله من ورائه".⁽⁴³⁾

ولكن مايغيب حكومة الأحرار التي تقوم على مبدأ العقد الاجتماعي أنه على الرغم من أن هذا التعاقد شرط مقبول إلا أنه لا يجب أن نبالغ في الأخذ به وتحبيذه، لأن الناس متقاربون في قواهم الجسدية والعقلية وطالما هم كذلك فلا يوجد كبير فارق يجعلهم يختارون منهم الحكومات، وإن كان هذا التعاقد قد نشأ بين الناس قبل الكتابة نفسها، بل قبل أن تبدأ الحياة المتحضرة بشتى ألوان فنونها، ولكن هذا التعاقد تم بحكم الألفة والعادة، لا على موافقة الناس و اختيارهم، وبخطئ الفلسفه السياسيون إذا ظنوا أنه ما دام الحاكم قد استند في أول نشأة المجتمع إلى موافقة الأفراد. فلا بد أن يكون الآن كذلك مستندًا إلى مثل هذه الموافقة؛ ويختلطون لو ظنوا أن الناس اليوم لا يزالون - كما كانوا أول نشأة المجتمع والحكومة - يولدون سواسية، لا فرق فيهم بين فرد وفرد، وأنهم يولدون أحراراً من كل فرض يوجب عليهم الولاء لحاكم أو حكومة، اللهم إلا إذا تعهدوا طوعاً بمثل هذا الولاء؛ ولما كان الإنسان لا يتعهد لغيره بولاء إلا إذا كان له من وراء ذلك كسب مساواً لما تنازل عنه من حقوقه الفطرية - كان ولاء الفرد لحاكمه أو حكومته متضمناً ضرورة أن تقوم تلك الحكومة أو الحاكم بحماية مصالحه وإلا كان له الحق في نقض ولائه الذي تعهد به".⁽⁴⁴⁾

⁽⁴²⁾ نفس المصدر، ص 152.

⁽⁴³⁾ نفس المصدر، نفس الموضع

⁽⁴⁴⁾ نفس المصدر، ص 154



وهكذا يظل هيوم يفند فكرة "العقد الابتدائي" على أساس نظرى فلسفى فيقسم الواجبات الخلقية إلى نوعين: الأولى تدفع إليها غرائز وميل طبيعية مباشرة مثل حب الوالدين للأبناء. والثانية تؤدى بدافع الإلزام الذى تقضيه ضرورات الحياة الاجتماعية التى لا قيام لها ولا نجاح بغير تلك الواجبات، ومنها العدالة، وعدم الاعتداء على ملكية الغير، والوفاء بالوعد والوعهد، والولاء السياسى المكتسب من الخبرة لا من الفطرة، كما يظن أصحاب التعاقد وهم "حزب الأحرار". كل هذا لحساب الملك وحزب المحافظين.^{(*) (45)}

4- الفلسفة الدينية

يعرض هيوم رأيه فى الدين أو اللاهوت فى مؤلفين رئيسين، أحدهما هو "التاريخ الطبيعى للدين" Natural History of Religion والآخر "محاورات فى الدين الطبيعى" Dialogues Concerning Natural Religion والمقصود بكلمة "طبيعي" هنا هو نشأة العقيدة الدينية من أصول فى طبيعة الإنسان وفطرته مفرقاً فى ذلك بين هذا الرأى الذى يرد الدين إلى طبيعة الإنسان، وبين الرأى الآخر الذى يرده إلى التأمل العقلى من جهة، والرأى الثالث الذى يرده إلى الوحي Revelation والتقليد Imitation من جهة أخرى؛ فالسائل بأن الدين ينبع من طبيعة الإنسان لا يحتاج فى تدعيمه إلى البرهان العقلى ولا إلى وحى هبط إلى الإنسان من خارج طبيعته الإنسانية.⁽⁴⁶⁾

ويعتبر كتاب "محاورات فى الدين الطبيعى" واحداً من أهم المراجع فى فلسفة الدين، فهو نقطة تحول فى تاريخ اللاهوت الفلسفى، وقد صاغه هيوم بشكل أدبى، مما سهل عليه تجنب كشف أوراقه فى هذا المجال الشائك، كما أنه لم يشعر بالحاجة إلى توجيه ضرباته أو سهام نقاده إلى

^{(*) (45)} نفس المصدر، ص 160 بتصرف

^(*) راجع مقالة هيوم عن العقد الابتدائى في كتاب

Fredrick Watkins, Hume, Theory of politics, pp. 193-215.

^{(*) (46)} نفس المصدر، ص 162 - 163

المسائل الواضحة التي لا تخطئها عين الإنسان الوعي، وخصص في كتابه هذا جانباً كبيراً لفحص الحاجة التي تتصل بطبيعة الله تعالى وجوده، والمستمدة من التجربة أو المشاهدة أكثر من استمدادها من الاستدلال أو التأملات الميتافيزيقية، ولقد حرص هيوم على عدم السماح بنشر محاوراته أثناء حياته خشية التعرض للهجوم من جانب رجال الدين، وترك الكتاب كفنبلة مؤقتة بفجرها الجيل التالي له. ولقد أحدث هذا الكتاب هذا الانفجار بالفعل.

وفي كتب هيوم التي تناولت (فلسفة الدين) يفسر المعتقدات الدينية على غرار تفسيره للأخلاق، فكما أن الأخلاق لا تقام في العقل بل في العاطفة فكذلك الدين لا يقوم في العقل ولا في الوحي والنقل، بل يقوم في طبيعة الإنسان وفطرته بمعنى ما من المعاني. فالدين لا ينشأ مباشرة عن غريزة أصلية أو انتباع أولى في الطبيعة البشرية، بل ينشأ مما يتشعب عن غريزة أصلية، كذلك لم تنشأ المعتقدات الدينية لدى الشعوب البدائية التي اعتنقت مذهب تعدد الآلهة Polytheism والذي يسبقه الإيمان بوجود إله واحد Monotheism لا شريك له، لم تنشأ من تأمل العقل لحوادث الطبيعة، بل من اهتمام الناس بما يجري في الحياة من حوادث هي موضع آمالهم وألامهم ومخاوفهم. وفي هذا تقوم العقيدة الدينية بتحليل الشعور الديني إلى مقومات ثلاثة: بداية تثير فينا وجدانات من خوف وأمل، ثم هذه الوجدانات نفسها وهي فطرية غير مكتسبة، وأخيراً نهابة تتعلق بها وجدانات الخوف والأمل على أن تكون في النهاية قوة خفية عاقلة. فالدين عقيدة عامة في الجنس البشري كله.⁽⁴⁷⁾

وعلى الرغم من أن العقيدة الدينية عامة في الجنس البشري إلا أن الناس يختلفون في عقائدهم الدينية بسبب اختلافهم في طبيعة القوة الخفية العاقلة التي تحكم العالم، ولم تصبح مسألة وجود الله تعالى هي الأساس بل أصبح الخلاف في طبيعة الله تعالى نفسه وهو ما نشأ عن عواطف الناس

⁽⁴⁷⁾ شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 238 - 239 تصرف وأيضاً د. محمد على أبو ريان،

الفلسفة الحديثة، ص 219

الفطرية، وأصبح الملحد الذى يعمل على البرهنة على عدم وجود الله تعالى بالأدلة العقلية عملاً من أعمال الضلال والubit الذى لا طائل من تحته أمام هذه العواطف الفطرية.

ويرفض هيوم الأدلة التى قدمها الفلسفه على وجود الله تعالى لأنها غير كافية لكي تعرفنا بطبيعة الله وصفاته، وكان نقده لهذه الأدلة على النحو التالي: ⁽⁴⁸⁾

أ - يقوم دليل الغائية Finality على تمثيل العالم أو الكون بالآلة صناعية ويمثل الله تعالى بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني عليه محدودة تعمل في جزء محدود، فإذا حق نم التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندرى إن كان متجانساً في جميع أنحائه، ولو سلمنا بهذه المماطلة لما انتهىنا حتى إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إنما نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متاه.. وهكذا.

ب- أما دليل المحرك الأول The First Mover فليس هنالك ما يحتم التسليم به ونجد المذهب المادى إذ يمكن أن تبدأ الحركة بالنقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مرید.

ج- أما دليل الموجود الضرورى فلا يستند إلى أصل فى تجربتنا من حيث أن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، وأن المخلية تستطيع دائمًا أن تسلب الوجود عن أي موجود كان. إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخلية التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها هي نفسها الله تعالى، وبأى حق نفترض الكون كلاً محدوداً حتى نبحث له عن علة مفارقة؟

وانتهى هيوم من بحثه في الفلسفة الدينية إلى الشك، ولم يستطع أن يبرهن على وجود الله تعالى لتعارض اعترافه بوجود الله وصفاته مع حياثات المذهب التجريبى، وفي نفس الوقت لم يستطع إنكار وجود الله تعالى لأنه

⁽⁴⁸⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 178-179.

حقيقة فينا لا تقبل الإنكار، وقال عبارته الشهيرة: إن وجود الله لا نصل إليه لا بخبره حسية ولا بـاستدلال.

التعقيب

اهتمت النظرة التجريبية العامة بالحواس والتجربة وما يأتى عن طريقهما من معارف، وفي خضم هذا الاهتمام لم تنظر أهمية العقل في العملية المعرفية وإنما أنكرت وجود أفكار فطرية أولية وقبلية فيه. فالعقل موجود فينا صفحة بيضاء *Tabula Rasa* ولا يوجد به إلا ما يخذه براع الخبرة على صفحاته الناصعة. فالمعرفة التجريبية تميز بعامل أساسى هو التصاقها بالخبرة، وعلى الرغم من ذلك فهذا القول يعتبر من نوافل الكلم.⁽⁴⁹⁾

ولقد حاول هيوم أن يقدم لنا فلسفة تجريبية حالصة وأفرط في اتجاهه التجربى كما أفرط في نفته بنفسه وبقدراته العقلية حتى أنه سلب الإنسانية تراثها الفكرى وأعادها إلى غياب الشك المطلق، ولم يتبق للإنسانية شىء تعتقد به لا فى مجال المعرفة ولا فى مجال الأخلاق ولا فى مجال الدين حتى النظرية السياسية لم تجئ محايده نابعة من فكر فيلسوف آراد إقامة العدل السياسي على الأرض بمشاركة الفكريه فضاعت عناصرها وانحرفت عن سوء السبيل.

وكان من إيجابيات فلسفته قوله بأن الأفكار ناتجة عن انطباع حسى، وقوله بأننا يجب أن نتعرف على جميع الواقع الخاص لفعل ما من الأفعال قبل أن ننطق بأخلاقياته.

وعلى الجانب الآخر كانت سلبيات هيوم أكثر بكثير من إيجابياته. فقد أنكر هيوم وجود العقل النظري الكامن وراء كل معرفة، وأرسى دعائم العقل العملى مما دفع كنط إلى إعادة التوازن الذى أخلّ به هيوم كما أثنا نسـتشـف من اتجاهه أنه جعل العقل ذو طبيعة مادية ونحن نعلم أن العقل لا مادى

⁽⁴⁹⁾ Lewis, C. I., The given element in Empirical Knowledge, the philosophical Review, A quarterly Journal, vol. LXI, No 2, whole No. 358, York, April 1952, p.168.

ومركزه النفس أو الروح. كما أخطأ عندما ألغى مبدأ السببية أو عطّله لأن القوانين العلمية لا تستغني عنه فهي تثبته إن وجد.

كما أخطأ هيوم أيضًا عندما أنكر وجود الأفكار المجردة التي لا يستغني عنها الإنسان في حياته سواء العلمية أو غير العلمية لما لها من أهمية. صحيح أنها لا توجد في الواقع بنفسها ولكنها توجد كرموز لغوية نقيس على أساسها معارفنا الجزئية، فالإنسان المطلق لا وجود له، ولكننا نقيس عليه وجود محمد، وعلى، ومحمود، وغيرها من الأسماء الجزئية.

كذلك ربط هيوم بين الأخلاق والمنفعة، وجعل مصدرها العاطفة لا العقل، تلك العاطفة بما تشيره بينا من مشاعر السخط أو الرضا، الحب أو الكراهيّة، اللذة أو الألم، غير أن ارتباط الأخلاق بالعاطفة، يمكن أن يتأيّد عن الفعل الخالي، فإذا قامت الأخلاق على الذوق السليم فإنها بالتالي تقوم على العقل، عندئذ يصبح العقل هو مناط الحكم الخالي لا العاطفة المتغيرة.

من السلبيات الرئيسية في فلسفة هيوم أن جعل العقل عبارة عن مجموعة من الإدراكات وهذا يجعل العقل متغيّرًا بصفة مستمرة ودائمة، أما المتغير في العقل فهو عملياته الذهنية التي تتغيّر وتتبدل بحسب تغيّر وتبديل القضايا والتحليل ثم الخبرات ذاتها. وهنا نريد أن ننوجه بالسؤال التالي إلى هيوم : هل إذا انعدمت الإدراكات ينعدم العقل تبعًا لانعدامها؟

وكان أخطر سلبيات هيوم هي التي تمثلت في موقفه الشكّي من الدين ورفضه إقامة الأدلة على وجود الله تعالى لا عن إيمان عميق بأن وجود الله تعالى أكبر من كل دليل مادي أو عقلي يقدمه البشر على وجوده، ولكن لتمتعه بنزعة شكّية قضت على أمل الإنسانية في الوصول إلى نزعة إيمانية مستقرة بأن الله تعالى موجود وأنه منزه عن التشبيه والتجمسيّة وغيرها من الأفكار التي تأتي على الدين من قواعده.

ولقد وصلت النزعة الشكّية بهيوم إلى أن يقف موقفاً غريباً في كل عنصر من عناصر نسقه الفلسفى المعرفة والأخلاق والدين كلها تقوم على العادة وعلى العاطفة وعلى الطبيعة الإنسانية.. إنها ردة لا شك فيها نحو فلسفة سوفسطائية جعلت من الإنسان مقياس الأشياء حمیعاً.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

وعلى الرغم من هذه السلبيات الظاهرة، ونداعي أسس فلسفة هيوم إلا أنها تركت آثارها الباقية حتى اليوم، سواء في إنجلترا أو هارجها، وعلى سبيل المثال فقد سار على ضوئها جون ستيفورث مل (1806 - 1873) وهبرت سبنسر (1820 - 1903)، وهما من أكبر الفلاسفة الإنجليز في القرن التاسع عشر. فقد أخذ الأول بقانون تداعي المعانى الذى قال به هيوم، وأنكر المبادئ العامة الضرورية، بينما جعل الثاني المعرفة كلها مكتسبة سواء اكتسبناها بأنفسنا أو ورثناها عن السابقين.

وتركت فلسفة هيوم كذلك آثارها على فلسفة كنط كماتيتين لنا من كتابنا التالي "الفلسفة الحديثة من كنط إلى ينتشيه" الباب الأول، الفصل الأول، وعلى القائلين بالأديان الطبيعية من مفكري أوروبا وفلسفة البرجماتية الأمريكية، ثم أخيراً على الشراك والعلمانيين الذين أتوا من بعده.

مراجعة الكتاب



مراجع الكتاب العربية والأجنبية

أولاً: المراجع العربية

- 1- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفى، دار النهضة العربية، بيروت، 1993.
- 2- _____، فلسفة حورج سنتيانا في الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1994.
- 3- _____، إشكالية المصطلح الفلسفى، فى كتاب: قضايا فلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1998.
- 4- _____، منطق الاستقراء (المنطق الحديث) منشأة المعارف، الإسكندرية، 1999.
- 5- _____، فى فلسفة العلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، 1999.
- 6- ابن رشد، تهافت التهافت، المطبعة الإعلامية، القاهرة، 1985.
- 7- إدوارد جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة على زعيم، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982.
- 8- د. البدرانى زهران ، فى علم اللغة التاريخى: دراسة تطبيقية على عربية العصور الوسطى، دار المعارف، القاهرة، 1999.
- 9- أ. س. داجوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1928.
- 10- أ. وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة د. محمد عبد الواحد خلاف، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.
- 11- ألفريد جيلز اير، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة د. محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1408هـ / 1988م.
- 12- إميل بوترو، فلسفة كنط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972.



- 13- د. أنجيل بطرس سمعان، مقدمة كتاب اليوتوبية، توماس مور، ترجمة د. أنجيل، دار المعارف، القاهرة، 1974.
- 14- أندريه كريسون، ديكارت، ترجمة حسن شحاته سعفان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961.
- 15- أندريه كريسون، سينوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، 1966.
- 16- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفى: من الفررون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.
- 17- إيتان جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة سعيد رافت، القاهرة، 1972.
- 18- برتراند رسل، حكمة الغرب (الجزء الثاني): الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 72 - سلسلة عالم المعرفة، الكويت، صفر / ربیع أول 1404 هـ / سبتمبر 1983.
- 19- بويليك، الحياة المسيحية، في: تراث العصور الوسطى، مجموعة من البحوث أشرف عليها ج. كرامب وإ. جاكوب، راجع الترجمة محمد بدران ومحمد مصطفى زيادة، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1965.
- 20- ترانشى وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997.
- 21- شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، جمعية إحياء التراث الإسلامي.
(لجنة البحث العلمي) الكويت، لطبعة الأولى 1413هـ / 1992م.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

- 22- د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، الفاہرۃ، الطبعة السابعة، 1979م.
- 23- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، وزارة الثقافة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968م.
- 24- د. حسين فوزی، تأملات في عصر الرينيسانس، دار المعارف، القاهرة، 1984م.
- 25- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمین، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960م.
- 26- د. راوية عبد المنعم عباس، بليز بسكال وفلسفة الإنسان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.
- 27- د. راوية عبد المنعم عباس، جون لوک: إمام الفلسفة التجريبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987م.
- 28- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الألف كتاب الثاني 132، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.
- 29- د. ذكرياء إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
- 30- د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، نوابغ الفكر الغربي 7، دار المعارف، القاهرة، 1958م.
- 31- د. زكي نجيب محمود وأحمد أمین، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959م.
- 32- _____، المنطق الوضعي، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1973م.
- 33- _____، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408هـ / 1987م.
- 34- _____، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408هـ / 1987م.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

- 35- —————، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون، الكويت، 15 إبريل 1990م.
- 36- سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.
- 37- الأنبا شنودة الثالث؟، بدعة الخلاص فى لحظة، الكلية الأكابرية، القاهرة، 1988م.
- 38- صول ك. بادوفر، معنى الديموقراطية، ترجمة جورج عزيز، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة، 1967م.
- 39- د. عبد الرحمن بدوى، النقد التاريخى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963م.
- 40- —————، أسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م.
- 41- —————، بونافنتورا، فى: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
- 42- —————، بسكال، بليز، فى: الموسوعة الفلسفية.
- 43- د. عبد الغفار مكاوى، مدرسة الحكمة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م.
- 44- د. عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، 1990م.
- 45- د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1945م.
- 46- —————، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الخامسة، 1965م.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

- 47 ، الفلسفة الرواقية - مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1971م.
- 48 ، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1975م.
- 49 د. عزمي إسلام، جون لوك، نوابغ الفكر الغربي، العدد 16، دار المعارف، القاهرة، 1964م.
- 50 د. على سامي الشار، المنطق الصوري منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، الإسكندرية، 1965م.
- 51 د. على عبد المعطى محمد، ليبنتز: فيلسوف الدرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980م.
- 52 _____، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995م.
- 53 _____، في الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999م.
- 54 د. على عبد المعطى محمد ود. راوية عبد المنعم عباس، رواد الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م.
- 55 د. فؤاد زكريا، سبينوزا، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963م.
- 56 فولينيور شتراري، الأدب، في كتاب: تراث العصور الوسطى.
- 57 د. كريم متى، الفلسفة الحديثة (عرض نقدى)، منشورات جامعة قاريونس، بنغازى، الطبعة الثانية، 1988م.
- 58 كولن ويلسون، اللا منتمى: دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية فى

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

القرن العشرين، ترجمة أنيس زكي حسن، دار العلم للملاتين، بيروت،

1958م.

59- ليذابي، العمارة في العصور الوسطى، في كتاب: تراث العصور الوسطى.

60- ليف لانداو ويورى رومر، ما هي النسبية، دار مير للطباعة والنشر، موسكو، الطبعة السادسة، 1986م.

61- مأمون غربب، قمم في الدين والفلسفة والأدب، مكتبة غريب، الفاهرة، 1983م.

62- محمد أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، 1969م.

63- د. محمد توفيق الضوى، الفلسفة الحديثة في القرنين السابع والثامن عشر، دار الكتب الجامعية، شبين الكوم، 1998م.

64- _____، الفلسفة الألمانية، في القرن التاسع عشر، مطابع الولاء الحديثة، شبين الكوم، 1999م.

65- د. محمد ثابت الفندى، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987م.

66- محمد عبد الله عنان، أندلسيات، كتاب العربي، العدد 20، الكويت، 15 يوليو 1988م.

67- د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة الحديثة، (الجزء الرابع)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م.

68- د. محمد فتحى عبد الله، الجدل بين أرسطو و康德: دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ / 1995م.

69- د. محمد مجدى الجزيري، الفلسفة بنظرية حضارية، بروفېشنال للإعلام والنشر، القاهرة، 1984.

70- د. محمد محمد قاسم، نظريات المنطق الرمزى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991م.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

- 71- د. محمد مصطفى حلمى، تقديم كتاب: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968.
- 72- د. محمود حمدى زقزوق، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، الأنجلو المصرية، 1981م، ودار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة 1983م.
- 73- _____، دراسات فى الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة، 1414هـ / 1993م.
- 74- _____، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1994م.
- 75- د. محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992م.
- 76- د. محمود فهمي زيدان، الإستقراء والمنهج العلمى، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1966م.
- 77- _____، المنطق الرمزى: نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، 1973م.
- 78- د. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999م.
- 79- د. منشاوى عبد الرحمن إسماعيل، الوجيز فى الدرس الفلسفى: تاريخ ونقد، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1991م.
- 80- نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، جامعة عين شمس، القاهرة، 1990م.
- 81- د. نجيب بلدى، ديكارت، نوابغ الفكر الغربى 12، دار المعارف، القاهرة، 1959م.
- 82- هاريس، ج. ر.، الفلسفة، فى: تراث العصور الوسطى.

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم



- 83- هنرى توماس ودانالى توماس، أعلام الفكر الأوروبي: من سفرات إلى سارتر، ترجمة عثمان نویة، الجزء الأول، العدد 313، دار المھلal، القاهرة، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.
- 84- د. يحيى هويدى، برکلى، نواuges الفکر الغربى ١٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠م.
- 85- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٣٨٩هـ / ١٩٧٠م.
- 86- ———، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٧٩م.
- 87- ———، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
- 88- يوهان هويزنها، إضمحلال العصور الوسطى، ترجمة عبد العزيز توفيق جاوید، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني ٣٠٥، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.



ثانياً: المراجع الأجنبية:

- 89- Aaron, R. I., John Locke, Oxford, London, 1955.
- 90- Ackermann. Robert, Theories of Knowledge, TATA Mc Graw Hill Publishing Company Ltd., Bombay, New Delhi, 1965.
- 91- Aristotle, Metaphysica, in the Works of Aristotle. Trans, by: Ross, W.D. Oxford University Press, London, 1950.
- 92- Bedford, Errol, Empiricism, in the concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers.
- 93- Berkeley, George, A Treatise Concerning the Principles of human Knowledge, The Open Court Series, Oxford, 1710.
- 94- Blake-Price, Kingsley, Hume's Analysis of Generality, The Philosophical Review, A quarterly Journal, vol. LIX, N.1, Whole N. 349, New York, January 1950.
- 95-Castell, Alburey, An Intrdution to modern philosophy in seven Problems, Second edition, the Macmillan company New York, 1963.
- 96-Copleston, Fredrick, A History of Philosophy, vol. 5, Image books, Garden City, New York, 1964.
- 97-Cranston, Maurice, Locke n Politics, Religion and Education, F.E. New York, 1965.
- 98-Cresson, A., Leibnitz. Sa vie, son oeuvres, sa Philosophie, Presses Universitoires de France, Paris, 1947.
- 99-Erasmus, Letter to Ulrich Von Hutten, 23 July 1519, R.W. Chambers, Thomas More, Peregrine Books, 1963.
- 100-Eyre, A. D., An Outline of England History, Longman, London, 1971.



- 101- Fuller, B.A.S., *A History of Philosophy*, New York, July 1949.
- 102- Garforth, F.W., *The Scope of Philosophy*, Longman Group Ltd., London, 1977.
- 103-Geath, p., *Reference and Generality*, Cornell University Press, New York, 1962.
- 104-Gibson, B., *The Philosophy of Descartes*, London, 1932.
- 105-Gordon Clapp, James, John Locke, in *The Encyclopedia of Philosophy*.
- 106-Hampshire, S., Spinoza, Faber and Faber, London, No date.
- 107-Helm Paul, *Locke's theory of Personal Identity*, the journal of Royal Institute of Philosophy, edited by: Renford Bambrough Cambridge University Press, Vol. 54 N. 208, London, 1979.
- 108-Henry, Desmond Paul, *Medieval Philosophy*, in the *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, Paul Edwards, Editor in Chief, the Macmillan Company and the free press, New York, 1967.
- 109-Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, selby. Bigge, Oxford Press, London, 1955.
- 110-Joad, C.E.M., *Guide to Philosophy*, Dover Publications, New York, 1957.
- 111-Kaufman, (ed.) *Philosophic Classics*, Prentice - Hall, New York, 1962.
- 112-Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des Substances*,
- 113-Lewis, C.I., *The given element in Empirical Knowledge*, the *Philosophical Review*, A quarterly journal, Vol. LXI, N. 2. Whole N. 358 York April 1952.



- 114-Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, ed. S.p. Lamprecht, Seribner, New York, 1928.
- 115-Maci. A., Pantheism, in: The Concise Encyclopedia.
- 116-Macmillan Dictionary, William D. Halsey, Editorial Director, New York, 1973.
- 117-Macquarrie, J., Existentialism, A Pelican Book, New York, 1973.
- 118-Markus,R.A., st. Augustine, in: the Encyclopedia of Philosophy.
- 119-Maund, Constance, Hume's theory of Knowledge: A Critical Examination, Macmillan and co. Ltd., London, 1937.
- 120-Mautner, Thomas, The Penguin Dictionary of Philosophy, Penguin Books, Middlesex, 1997.
- 121-Moore, G.E., Philosophical Studies, Kegan Paul, Trench, Trubner and Company Ltd., London, 1922.
- 122-Morris, Charles, The Pragmatic Movement in the American Philosophy, Brazillar, New York, 1970.
- 123-O'Connor, D.J., John Locke, Penguin Books, New York, 1952.
- 124-Pascal, Blaize, Les Pensees, Translated by: A.J. Krailsheimer, Penguin Classics, 1966.
- 125-Pollock, Frederick, Spinoza (his life and Philosophy), London, Duckworth, 1912.
- 126-Popkin, Richard, Pascal, Blaize, in the Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6.
- 127-Prentice, R. P., The Philosophy of Love according to St. Bonaventure, ed., New York, 1957.



- 128-Reese, William, L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Press, New Jersey, 1980.
- 129-Roth, L., Spinoza, George Allen and Unwin, London, 1954.
- 130-Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, Allen and Unwin Ruskin House, London, 1967.
- 131-Russell, Bertrand, *Problems of Philosophy*, Oxford University Press, London, 1973.
- 132-Saw, Ruth Lydia, Spinoza, in: *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy*.
- 133-Schacht, Richard, *Classical Modern Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.
- 134-Scruton, Roger, *Modern Philosophy 1: The Rationalists and Kant*, in: *Philosophy, a guide through the Subject*, edited by: A.C. Grayling, Oxford Press, New York, 1997.
- 135-Shaffer, Jerome, *Mind-Body Problem*, in the *Encyclopedia of Philosophy*.
- 136-Spinoza, Ethics, Translated by: W.H. White,
- 137-Somerville, John, and Santoni, R.E., *Social and Political Philosophy Original Extend and end of Civil Government*,
- 138-Spargo, E., J., M., *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of St. Bonaventure*, New York, 1953.
- 139-Thorlby, A.K., *The Romantic Movement*, Longmans, London, Second Impression 1969.
- 140-Warnock, G.J., Locke, in: *The Concise Encyclopedia*.
- 141-Williams, Bernard, Descates, René, in the *Ecylopedia of Philosophy*, Vol. 2.
- 142-Windelband, W., *History of Philosophy*, Macmillan, New York, 1954.



143-Wolter. Allan, B., Bonaventure, St., in the Encyclopedia of Philosophy, Vol. 1.

144-Wright, William Kelley, A History of Modern Philosophy, The Macmillan Company, New York, 1946

ثالثاً: المعاجم والموسوعات والقواميس العربية والأجنبية:

145- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض 1392هـ/1972م.

146- د. جميل صليبيا، المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.

147- قاموس إلیاس، شركة إلیاس العصرية، القاهرة، 1977م.

148- المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، المطبع الأمبربة، القاهرة، 1979م.

149- المعجم الفلسفى المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1986م.

150-The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, edited by: J. . Urmson and Jonathan Reé, Routledge, London and New York, 1989.

151-Dictionary Macmillan, William D. Halsey, Editorial Director, The Macmillan co., New York, 1973.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
5	مقدمة:
11	الباب الأول
	العصور الوسطى وعصر النهضة
13	مقدمة عامة
19	الفصل الأول
	الفلسفة في العصور الوسطى
19	مقدمة:
20	أولاً: تراث العصور الوسطى .
21	1- العمارة والفن في العصور الوسطى
22	2- الأدب في العصور الوسطى
23	ثانياً: رجال العصور الوسطى
25	1- القديس أوغسطين
28	2- جون سكوتس إريجينا
30	3- القديس أنسالم
31	4- بونافنتورا
36	5- توما الأكويني
39	تعقيب
43	الفصل الثاني
	بزوغ عصر النهضة
	مقدمة
45	أولاً: عصر النهضة الأوروبية
47	1- النهضة في إيطاليا
48	نقولا مكنا فيللي
50	2- النهضة الأوروبية خارج إيطاليا
51	توماس مور



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

53	ثانياً: حركة الإصلاح الديني
55	ثالثاً: نشأة العلم الحديث
56	رابعاً: أهم الأفكار السائدة.
61	الباب الثاني المذهب العقلي
63	مقدمة عامة
67	الفصل الأول
67	رينيه ديكارت
	مقدمة
69	أولاً: سيرة حياة ديكارت
	المرحلة الأولى
	المرحلة الثانية
	المرحلة الثالثة
71	ثانياً: مؤلفات ديكارت
74	ثالثاً: الفلسفة عند ديكارت
76	رابعاً: المنهج الديكارتي
77	١- أسس المنهج الديكارتي
78	أ - الحدس
79	ب- الإستبطاط
81	٢- قواعد المنهج الديكارتي
82	القاعدة الأولى
83	القاعدة الثانية
83	القاعدة الثالثة
83	القاعدة الرابعة
84	خامساً: الشك الديكارتي (الكوجيتو)
89	ملحوظات على الكوجيتو الديكارتي
91	سادساً: نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية
	١- الأفكار الإتفاقية أو الخارجية



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

	- الأفكار الخيالية أو المصطنعة
	- الأفكار الفطرية
94	سابعاً: أدلة ديكارت على وجود الله
95	1- البرهان الأول: الدليل الأنطولوجي.
96	2- البرهان الثاني: دليل من شك النفس.
97	3- البرهان الثالث: دليل مأحوذ من الهندسة.
	نقد أدلة ديكارت على وجود الله.
100	ثامناً: الدور الديكارتي
101	تاسعاً: صفات الله تعالى عند ديكارت
103	عاشرًا: العالم الخارجي عند ديكارت
106	حادي عشر: مذهب ديكارت في العالم المادي
108	ثاني عشر: الجوهر عند ديكارت
109	ثالث عشر: نظرية ديكارت في النفس والثانية.
112	ملاحظات على الثانية الديكارتية.
113	رابع عشر: مذهب ديكارت في الأخلاق
116	خامس عشر: نظرية الحمال عند ديكارت
117	سادس عشر: تأثر ديكارت بالفلسفه العرب المسلمين.
119	سابع عشر: ديكارت وتأسيس العلم الحديث
122	تعليق
129	الفصل الثاني
	بلير بسكال
129	مقدمة
130	أولاً: سيرة حياة بسكال
132	ثانياً: مؤلفات بسكال
134	ثالثاً: مشكلة الميتافيزيقا عند بسكال
134	1- الإنسان و موقفه من الوجود
136	أ - العقل في مواجهة الكون اللامتناهي



138	بـ- قصور العقل الإنساني
138	جـ- ضعف الإنسان
140	2- الإنسان بين العظمة والشقاء
143	3- الشك واليقين عند بسكال
144	4- بسكال والفكر الوجودي
146	رابعاً: مشكلة الدين عند بسكال
147	1- أدلة وجود الله
148	2- حجة الرهان
151	3- علامات الدين.
152	أ - أهمية الدين
152	بـ- أسباب توافق الدين مع الطبيعة الإنسانية
153	خامساً: مشكلة المعرفة عند بسكال
153	1- المعرفة بين العقل والقلب
155	2- مركز العقل في فكر بسكال
156	3- المعرفة وقوة العادة
157	سادساً: بين ديكارت وبسكال
159	سابعاً: خلاصة فلسفة بسكال
161	تعليق
163	الفصل الثالث
163	نيقولا مالبرانش
163	مقدمة .
163	أولاً: سيرة حياة مالبرانش
165	ثانياً: مؤلفات مالبرانش
167	ثالثاً: نسق مالبرانش الفلسفى
169	1- نظرية الأفكار (المعانى)
172	2- الرؤية في الله.
175	3- مشكلة العلاقة بين النفس والجسم



176	٤- نظرية المناسبات
178	٥- الحرية الإنسانية
180	٦- الأخلاق والسياسة عند مالبرانش
180	أ - بالنسبة للتعايش مع الآخرين
181	ب- التنظيم السياسي
181	رابعا: إيجاز فلسفة مالبرانش
182	تعقيب
185	الفصل الرابع
185	باروخ سبينوزا
185	مقدمة
185	أولا: سيرة حياة سبينوزا
189	ثانيا: مؤلفات سبينوزا
193	ثالثا: نسق سبينوزا الفلسفى
195	١- نظرية المعرفة عند سبينوزا
196	أ - المعرفة السمعية.
197	ب- المعرفة الإستقرائية.
197	جـ المعرفة الإستدلالية.
198	د - المعرفة الحدسية.
199	ـ ٢- الفلسفة الدينية
202	براھين سینوزا علی وجود الله.
202	البرهان الأول
202	البرهان الثاني
203	البرهان الثالث
203	البرهان الرابع
205	ـ ٣- الإنسان
206	ـ ٤- الحرية الإنسانية
208	ـ ٥- الفلسفة السياسية والاجتماعية



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

210	6- مكانة العقل في فلسفة سينوزا
211	تعقيب
215	الفصل الخامس
215	جونفريد فالهم ليينتر
215	مقدمة
216	أولاً: سيرة حياة ليينتر
219	ثانياً: مؤلفات ليينتر
222	ثالثاً: نسق ليينتر الفلسفى
225	1- الميتافيزيقا
230	2- نظرية المعرفة
233	3- العالم
235	4- الحرية الإنسانية ومشكلة الشر
237	5- المنطق
240	تعقيب
245	الباب الثالث
245	المذهب التجربى
247	مقدمة عامة
251	الفصل الأول
251	جون لوك
251	مقدمة
253	أولاً: سيرة حياة لوك
255	ثانياً: مؤلفات لوك
257	ثالثاً: نسق لوك الفلسفى
257	نظرية المعرفة.
258	أ - هجوم لوك على نظرية الأفكار الفطرية
261	ب- بناء النظرية
263	ج- تصنیف الأفكار

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى فيوم

265	د - المعرفة عند لوك معرفة غير مباشرة
267	هـ - الصفات الأولية والصفات الثانوية
269	و - نظرية لوك في الجوهر
272	ز - العقل والعمليات العقلية
273	ح - العقل بين المادية واللامادية
274	ك - الفكر واللغة.
274	- الألفاظ وصلتها بمعانيها والأفكار
275	- موقف لوك من مشكلة الكلمات
277	- التمييز بين الماهيات الإسمية والماهيات الحقيقة
277	ل - أنواع المعرفة وحدودها عند لوك
278	* المعرفة الحدسية
278	* المعرفة البرهانية
279	* المعرفة الحسية
279	* معرفة الإعتقداد الناشئ عن الإيمان
280	* حدود المعرفة
281	- فلسفة السياسة
286	- فلسفة الأخلاق
288	4 - التربية
289	5 - الذاتية الشخصية
291	6 - الألوهية
294	تعقيب
299	الفصل الثاني
299	جورج بركلی
299	مقدمة
299	أولاً: سيرة حياة بركلی
300	ثانياً: مؤلفات بركلی
302	ثالثاً: نسق بركلی الفلسفى



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

304	1- نظرية المعرفة
310	2- الألوهية
313	3- النفس الإنسانية
315	4- إعتراضات بركلى والرد عليها
318	تعقيب
321	الفصل الثالث
321	ديفيد هيوم
321	مقدمة
321	أولاً: سيرة حياة هيوم
323	ثانياً: مؤلفات هيوم
325	ثالثاً: نسق هيوم الفلسفى
326	1- نظرية المعرفة
327	أ - الآثار الحسية
327	ب- الأفكار
328	جـ العلاقات
333	* العقل الخالص والخبرة والواقع
334	* العقل والمعرفة في رسالة في الطبيعة البشرية
335	* موجز عام لنظرية المعرفة عند هيوم
335	أنواع المعرفة
	* العلوم الرياضية والمنطقية
	* العلوم الطبيعية
337	2- العالم الخارجي
338	3- العقل والنفس
340	4- فلسفة الأخلاق
341	* مصدر الأخلاق عند هيوم
341	أ - الحاسة الخلقية
341	ب- العاطفة



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

342	جـ وظيفة العقل في الأخلاق
344	ـ فلسفة السياسة
348	ـ الفلسفة الدينية.
351	التعقيب
355	مراجع الكتاب
357	أولاً: المراجع العربية
365	ثانياً: المراجع الأجنبية
	ثالثاً: المعاجم والموسوعات والفوamiں العربية والأجنبية.
369	
371	محتويات الكتاب

تَهْ بِحَمْدِ اللَّهِ

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ت: ٥٣٥٤٤٣٨ - ٠٣ / إسكندرية

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ونحن في بدايات قرن جديد وببداية أضفية جديدة نشعر بالحاجة الماسة إلى إعادة تقويم المذاهب الفلسفية التي فرضت على البشرية منذ تعمّة أظفارها، لذلك أردت أن أقدم للقاريء شبه موسوعة لنظريات ومذاهب الفلسفة الحديثة. وكان من الطبيعي أن أبدأ من بدايات الأولى لظهورها لدى مفكري العصور الوسطى .. أو غسططين .. توما الأكويني .. أنسالم .. أريجينا وبونافنتورا .. ثم يزوج فجر عصر النهضة وحركات الإصلاح الديني ونشأة العلم الحديث ثم قمت بكتابية بابين رئيسين هما : المذهب العقلي ويمثله ديكارت وبسكال وماليبرانش وسيباستنوزا ولبينتز والمذهب التجربى وأهم أساطينه جون لوك وبركلاند وهيوم كل ذلك على أساس نظرية نقدية تتافق وديانتنا الإسلامية الحنيف من ناحية وروح العصر وتقدمه من ناحية أخرى . وسوف يتبعه بقية مذاهب الفلسفة الحديثة قريبا إن شاء الله تعالى .

المؤلف

