

الفلسفة الحديثة

من ديكارت إلى هيوم

اهداءات ٢٠٠١

الدكتور / إبراهيم مصطفى

الإسكندرية

الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم

كمبيوتر: (دار الوفاء)

الطباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

شارع ملك حفنى، قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن درباله أمام بلوك ٣

الرقم البريدى: ٢١٦١١ فيكتوريا - اسكندرية

رقم الإيداع: ٤٦١٩ / ٢٠٠٠

الترقيم الدولى: 5 - 064 - 327 - 977

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الدكتور

إبراهيم مصطفى إبراهيم

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ت: ٥٣٥٤٤٣٨ - إسكندرية



المقدمة

قال الشيخ ابن القيم الجوزية - رحمه الله - في "عدة الصابرين"، كان الشيخ الحسن البصرى.. رحمه الله - إذا ابتدأ حديثه يقول:
الحمد لله. ربنا لك الحمد بما خلقتنا ورزقتنا، وهديتنا وعلمتنا، وأنقذتنا وفرجت عنا. لك الحمد بالإيمان، ولك الحمد بالإسلام، ولك الحمد بالقرآن، ولك الحمد بالأهل والمال، والمعافاة. كُتبت عدونا وبسطت رزقنا. وأظهرت أمتنا. وجمعت فرقنا. وأحسنمت معافاتنا. ومن كل ما سألتناك ربنا أعطيتنا. 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، أوحى أو ميت، أو شاهد أو غائب، لك الحمد حتى ترضى، ولك الحمد إذا رضيت، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد..

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

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

ولعلني أكون صادقاً مع نفسي أولاً ثم معكم إذا قلت أن تاريخ الفلسفة الحديثة يتضمن عدداً كبيراً وأكثر من هؤلاء الذين أتى الكتاب على ذكرهم ولكنني أشرت إلى أهمهم وهم المؤثرون والمؤسسون، وهم الرواد والأساطين.

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

واشتمل الكتابان على أهم الأفكار والنظريات التي عالجوها في مؤلفاتهم المتباينة، ولكن يمكن إيجازها على كثرة هذه المؤلفات في: نظرية المعرفة وهي ميتافيزيقا تحليلية تناولت تحليل طرق المعرفة وشروطها وبقينها وغيرها من موضوعات المعرفة.

والأخلاق وإن كنت أرى أنهم لم يستطيعوا 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



بحسب الأهواء معالجات نظرية فانقسم الباحثون بإزائها فسمان، قسم كتب فيها من منظور ما ينبغي أن يكون فجاءت 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 أيضا إلى أنها معالجات وقتية 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 تنني على اعتقادات خاطئة وما بنى على باطل كان باطلا.. فهناك خلط بين كلام مفكرى المسلمين سواء كانوا فلاسفة أو علماء كلام أو فقهاء وبين آرائهم ومعتقداتهم مما أدى بهم إلى الوصول إلى نتائج إما أنها شكية أو لا أدرية أو إلحادية، مما جعل الكثيرون ينظرون إلى الفلسفة باعتبارها كفر وإلحاد نظرا للخلط بين النظريات سواء فى مجال المعرفة أو فى مجال الأخلاق أو فى مجال الألوهية والحديث عن النفس الإنسانية وما يتبع هذا الحديث من الإشارة إلى معالجة مفهومات الحرية والجبرية وغيرها.

وبعد عرض هذه النماذج فى الفلسفة الحديثة فرّ فى يقينى أن هذه الصحوة التى ألمّت بأوروبا الغربية خلال القرون السادس عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر لم تكن صحوة من فراغ بل إنها قامت على أسس سليمة وعظيمة فى آن واحد تتمثل فيما تركه المسلمون من أنار باقية حتى اليوم.. منها ماهو مخطوط ومنها ماهو مطبوع ومنها ماهو مسروق ومنها ماهو مخبئ حتى لا تصل إليه أيدينا نحن المسلمون، حتى يزداد إحساسنا عمقا بالهوان والإذلال والنقص وترداد نظرتنا إليهم على أنهم أهل العلم المتحضرين ولو تعمقنا الأمور لرأينا أنها قشور رائقة.

كل هذا يدل على مدى تقصيرنا فى حق أنفسنا، وفى حق أجدادنا الأفاضل، وفى حق تراثنا الفكرى الثرى الذى أنار الدنيا بحق وليس بغيره. إننا فى حاجة ماسة وملحة إلى باحثين جادين مؤمنون برسالتهم يقومون بالتنقيب عن هذا التراث فى الشرق والغرب معًا لكشف النقاب عن هذه الذخائر المدفونة والتى يتشدد بها أهل الغرب وهى فى حقيقة الأمر بضاعتنا التى أعادوا تصديرها إلينا من جديد فى ثوب آخر ولغة أخرى. وقد أضافوا إليها وحذفوا منها.. ولما لم يكونوا على المستوى الراقى المطلوب فلم يتحلوا بالأمانة العلمية.. فنسبوا كل شئ لأنفسهم حتى يطمسوا الحضارة الإسلامية تمامًا، ولا يبدو على السطح إلا ما يقولونه ويرددونه ونحن من ورائهم نقول ونردد دونما إعمال للفكر أو تمحيص للأفكار والنظريات وكأنهم أتوا بما لم يأت به الأوائل.

ويا للأسف فقد ظهر بين ظهرانينا وصفوفنا مفكرين وأساتذة ورجال إعلام يرددون دعاويهم عن قصد وعن غير قصد، فيعلون من شأنهم فى الغرب ويحطون من شأننا فى الشرق.. وقد ساعدتهم بيئاتنا الشتى الرهيبة الطويل الذى دخلنا فيه منذ سقوط دولة الإسلام فى الأندلس عام 1492 وحتى اليوم، فلم نعد نحرك ساكنًا للمشاركة فى الحضارة الإنسانية، ولم نعد غيورين على تراثنا الغنى.. بل وفقدنا الهمة والنخوة والإقدام ورضينا بأن نكون من القاعدين المخلفين النائمين حتى تكالبت علينا الأمم تتهش فى لحمنا وتراثنا وعرضنا ونحن عنهم ساهون.. لاهون.. وقد تملك منا الوهن.. ألا وهو حب الدنيا على ما فيها من أباطيل، وكراهية الموت على ما فيه من خير ويقين. فكنا أموات ونحن على وجه الأرض ندب.



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيجوم

فهل من سامع أو مجيب؟

إن العمل الذي أَدعوا إليه هو إعادة اكتشاف تراثنا مع ربطه بحاضرنا وما أحرزه العالم من حولنا من تقدم، ولا يَناط به باحث واحد أو أكثر ولكنه عمل يتطلب تضافر الجهود وتوحيدها والعمل بنظام "روح الفريق الواحد"، مع ضرورة أن تتولى هيئة علمية محترمة تخطيط العمل وفق خطة منهجية مرحلية مفتوحة الأجل حتى نحقق الهدف منه، وحتى نلحق العالم المتقدم 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 مفكرى الهند والصين وبلاد فارس القديمة. ثم بدأت الفلسفة تأخذ خطأ جديداً وإن كان يحتوى فى داته على بعض الأفكار والتساؤلات القديمة فى بلاد اليونان، فوجدنا الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، وكانت هناك تيارات أساسية ميزت الاتجاهات الفلسفية فى اليونان القديمة مثل هرقليطس فيلسوف التغير وبارميندس فيلسوف الثبات وانكساجوراس فيلسوف العقل والسوقطائيين والاهتمام بمركزية الإنسان فى الكون والجدل. وكانت هناك فلسفات كبرى لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو وتسمى هذه الفترة بالفلسفة الهيلينية، ثم بدأت بعدها المدارس الفلسفية الصغرى مثل الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة أو الجديدة وهى ما تسمى بفترة الفلسفة الهلنستية.

وقد انتهت الفلسفة اليونانية باعتبار أنها يونانية بانتهاء العصر الهلنستى الذى شهد ظهور وانتهاء الفلسفة الأبيقورية والرواقية، ولكن الفلسفة باعتبارها فلسفة أى باعتبارها فكر، بقيت بما هى فلسفة وفكر، وانكبت عليها عقول جديدة تناولتها فى الشرق والغرب، فاصطنعت منها أشياء، وأتكرت عليها أشياء، بل نستطيع أن نقول دون أن نجاوز الحقيقة أنه ضل بسببها عن العقائد الدينية لقيف كبير من المفكرين بل ومن عامة الناس، بعد أن انتهجوا نهج الفلسفة، فى التحليل والتعريف والاستدلال، ذلك النهج الذى اختصت به الفلسفة اليونانية دون سواها من مظاهر الفكر فى العصر القديم، وفى 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 فى العصر الوسيط، دار المعارف مصر، الطعة الثالثة، بدون



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيجوم

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 تقريبا بعصر الفلسفة الأوروبية القروسطية أو فلسفة أوروبا في القرون الوسطى **The European philosophy in the Middle Ages** أو **The Medieval philosophy**.

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

واشتهرت الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى باسم الفلسفة المدرسية أو الفلسفة الاسكولائية **Scholasticism** وهي الفلسفة التي كانت تعلم في المدارس **Schola** وتبناها ودافع عنها المدرسين الذين كانوا يعلمونها وخريجو المدارس التي يتخرجون منها. وكانت كلمة **Scholasticus** 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 أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة **Monasticism**.⁽⁴⁾ ولما كانت الفلسفة المدرسية (الاسكولائية) هي التيار الفلسفي والفكري الرئيسي والسائد في تلك الفترة، فقد تكونت في اطاره وتطورت كافة المذاهب

⁽²⁾ نفس المصدر، ص 5 تصرف.

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

⁽³⁾ المعجم الفلسفي المحصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1986، ص 341

⁽⁴⁾ إتيان جسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة سعيد

رأفت، القاهرة، 1972، ص 20



الفلسفة الأساسية، كما عنيت بمشكلات محددة مثل: العلاقة بين الله تعالى وبين العالم، وبين الإيمان الديني وبين المعرفة العلمية، أى بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية، وموضوع طبيعة المفاهيم العامة المسماة بالكليات Universals.^(٥) وعلاقة الخاص الفردى بالكلى العام وغيرها من الموضوعات. وأدى الاختلاف فى النظر فى مثل هذه المسائل والاختلاف فى حلها إلى ظهور عدد من الاتجاهات التى سميت فلسفة القرون الوسطى.^(٦)

ومن الاتجاهات التى سادت العصور الوسطى فكرا وفلسفة الاتجاه أو النزعة الإسمية Nominalism (من اللفظ اللاتينى Nomina) ومؤداها "أن الكليات لا وجود لها لا فى الواقع ولا فى الذهن، وإنما هى مجرد ألفاظ أو أسماء تدل على عدد غير محدد من الأشياء" ومنها ظهرت النزعة الإسمية العلمية Scientific Nominalism التى ترى "أن النظريات والقوانين العلمية ليست إلا صيغا يتواضع عليها" ومن بين الذين نادوا بهذه الاتجاه "لوروا" Edouard le Roy (1870-1954) فى العصر الحديث بينما كان زعيم المدرسة الإسمية فى العصور الوسطى هو "روسيلينوس Roscellinus".^(٦)

وكان يقابل النزعة الإسمية النزعة الواقعية Realism، وهى نزعة ترى بوجه عام أن الأشياء الخارجية المسماة بالأعيان لها أولوية على المدركات الذهنية، وهى نزعة ذات دلالات مختلفة فى الوجود والمعرفة وعلى الجمال.^(٧)

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

^(٥) الكلى لفظ أحنى يدل فى الأصل على ما يتصل بالكون ويراد به الشمول والعموم، مثل الجذب العام وفى المنطق يراد به ما يصدق على كثيرين. ويراد بالكلى وصفا للفظ والحملة، فيقال حد كلى، وقضية كلية. والكليات هى المعانى العامة التى تصدق على كثيرين وقد أطلقه فرديريوس على ألفاظه الخمسة وسميت بالكليات الخمس وهى. الجنس والوع والفصل والخاصة والعرض العام انظر المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، دار المطابع الأميرية، القاهرة، 1979، ص 154

^(٥) المعجم الفلسفى المختصر، ص 341-342 تصرف

^(٦) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، ص 14.

^(٧) نفس المصدر، ص 210 - 211



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

أرسيت أسس الرؤية الفلسفية المعاصرة، وأن تطور الفلسفة اللاحق لم يقدم أية نتائج هامة جديدة بالمقارنة مع مذاهب كبار الاسكولائيين⁽⁸⁾.

وقد نتج عن اختلاف الموضوعات واختلاف الحلول ظهور ثلاثة مواقف متناقضة لفلسفة ذلك العصر، وهذه المواقف هي:

1- موقف العقليون الخالص **pure Rationalists** وهم الذين أكدوا على أن الفلسفة والدين يختلفان اختلافًا تامًا وجذرًا من حيث الجوهر، بحيث يصبح كل تعاون بينهما غير ممكن على الاطلاق، كما أكدوا على أن الدين لا ينتمي لمجال العقل ولا يدخل ضمن اختصاصاته فهما مستقلان تمام الاستقلال، ولما كان العقل يختص بالفلسفة إذن 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 معقولة. ولما كان من المستحيل قيام علم طبيعة نصرانية، أو رياضيات نصرانية أو غيرهما فذلك يرجع إلى أن علم الطبيعة والرياضيات وغيرهما هي علوم **Sciences** والعلم من حيث طبيعته ومبادئه ونتائجه مستقل استقلالًا تامًا عن الدين، وبالتالي فتعبير فلسفة نصرانية تعبير ينبغي التخلص منه نهائيًا على حد تعبير إيتان جلسون.

3- ويعارض الموقف الثالث أيضًا إمكان قيام فلسفة نصرانية. وينقسم الاسكولائيين الجدد أو المدرسين المحدثين **Neo-scholastics** إلى قسمين، قسم يعارض الموقف العقلي معارضة مطلقة، وقسم يوافق صراحة على وجود علاقات ضرورية "معينة" بين الفلسفة والدين ويفبلون بعض مقدمات الحجج العقلية من أجل بناء صرح فلسفي ناجح: كما نجد في فلسفة توما الأكويني القائمة على أساس عقلي خالص⁽⁹⁾.

⁽⁸⁾ المعجم الفلسفي المختصر، ص 343.

⁽⁹⁾ إيتان جلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص 21 - 22.

وأنظر أيضًا.

* د. عبد الرحمن بدرى، فلسفة العصور الوسطى.

** د. ريت الخضرى، فلسفة العصور الوسطى

** د. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية (نماذج مترجمة)



ولقد شارك مفكرو هذه المواقف الثلاثة في كتابة تاريخ الفكر الفلسفي، وقاموا بجهود كبيرة في مجال المعرفة الفلسفية، ولا ننكر أنهم قد تأثروا واستفادوا استفادات كثيرة من آراء 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 معتنق لعنصر واحد من عناصرها أو جميع تلك العناصر.

وإذا قارنا بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين اليهودي وبين الآراء التي تركها لنا فلاسفة العصور الوسطى، ندرك بما لا بدع مجالاً للشك دور فلاسفة اليونان في تشكيل آراء ومذاهب هؤلاء الفلاسفة. مما يجعلنا نستدل على أن فلاسفة اليونان كانوا علامة فارقة في تاريخ الفكر الفلسفي على امتداد عصوره.

ونشأ عن اختلاف المدارس الفلسفية والدينية أربع مدارس مختلفة هي: مدرسة الفرنسيكان ومدرسة الدومينيكان والمدرسة الرشدية اللاتينية وأشهر من يمثلها سيجر البرابنتي وأخيراً مدرسة أكسفورد وأشهر ممثليها الفيلسوف الإنجليزي روجر بيكون.

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

أ- المدرسة الفرنسيكانية: وتتبع القديس فرنسيس Francis الذي تبني آراء أوغسطين، وسادت لديها النزعة الصوفية الباطنية الوجدانية وهي الأصل في نظرهم إلى الوجود، بالإضافة إلى ذلك أقاموا براهينهم على وجود الله تعالى على أساس الشعور الممتلئ بالحضرة الإلهية في النفس الإنسانية. وأن فكرة الخلق قائمة كذلك على الشعور بأن كل شيء مرده إلى الله تعالى، وأنه يمكننا أن نلتمس المظاهر الخارجية عن طريق الحدس أو الذوق أو الإلهام، لا عن طريق النظر العقلي، وحاول أتباع مدرسة فرنسيس تجنب مذهب وحدة الوجود مما اضطرهم إلى القول بالصورة والهولي (Hyle-Form) ويمثل هذه المدرسة أصدق تمثيل القديس بونافنتورا كما سيأتي فيما بعد.



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

ب- المدرسة الدومينيكية: 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 سنشير إلى فكره في هذا الفصل.

لقد اختلطت الأفكار والنظريات واللغات واللهجات خلال العصور الوسطى لأن اللغة لا بد لها وأن تخضع لمتغيرات الزمان والمكان، مما يتطلب معه تسجيل ووصف وتحليل اللغة في كل العصور لكشف الحقائق وتحديد مسارات تطور الأفكار واللغات أيضاً. وقد شهدت العصور الوسطى صراعات رهيبه 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 ولغوي بين العرب المسلمين ولغتهم العربية وبين المعسكر الصليبي الشرس مما شجع في النهاية على تنشيط حركة الترجمة والتعريب والنقل والسرقة والاقْتباس وكان كل ذلك أساس عصر النهضة والتتوير التي شهدتها الدول الأوروبية وكانت أساس الحضارة التي تعيشها الآن سواء في أوروبا أو في أمريكا.^(١)

^(١) انظر د. الدراوي زهران، في علم اللغة التاريخي دراسة تطبيقية على عربية العصور الوسطى، دار

المعارف، القاهرة، 1999



الفصل الأول الفلسفة في العصور الوسطى

مقدمة

تضم العصور الوسطى الفلسفتين النصرانية والإسلامية على السواء، وكلتاهما حاولتا التوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والنقل، 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 توفيقية بينهما.

وكما انقسمت الفلسفة اليونانية إلى عصريين.. هلينية وهلينستية، فكذلك انقسمت الفلسفة النصرانية إلى عصريين كبيرين.. 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 وعقائدهم، وبدأ هذا العصر بالأب أوغسطين أو "أوغسطينيوس" (354-430م) غير أن بعض الكتاب الكنائسيين الذين يمثلون الرعيل الثاني ساروا على نمط فكر "عصر الأباء" حتى العصر التاسع الميلادي.

ويمتد العصر الثاني من القرن التاسع وحتى القرن الخامس عشر ويلقب 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 لباس أهداف الكنيسة الدينية لباساً فلسفياً، ومن أكبر ممثليها جون سكوت أو سكوتس إريجينيا وأنسلم وأبيلارد وتوما الأكويني.

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



الفلسفة الحديثة من ديكرات إلى هيجوم

اعتباراً من القرن الثالث عشر، وبهذا يمكننا القول بأن فلسفة العصر الأول والرعيلى الأول وهم الآباء استمدوا عناصر أفكارهم من النظر فى كتب اليونان والرومان، أما فلسفة العصر المدرسى، وهو العصر الثانى، فقد نبتت أفكارهم فى أرض الجرمان والعالم اللاتينى الحديث، وبالتالى فقد كانت أفكارهم ثمرة حضارة جديدة وأرض جديدة.

ونستطيع أن نؤكد مع مؤرخى الفكر الفلسفى بأن ظهور الديانة النصرانية قد ساعد على توجيه الفكر الإنسانى نحو النظر فى مشكلات ميتافيزيقية لم يخض فيها فلاسفة اليونان باعتبار أنهم وثنيون، ومن بين الأفكار الجديدة التى جاءت بها النصرانية فى ذلك الوقت فكرة الموجود الكامل، وفكرة العناية الإلهية، وفكرة التفاؤل، وفكرة الخلاص Salvation، والنزعة 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 الفلاسفة المدرسيين فى الغرب استطاعوا تقديم أعمالاً ضخمة، فأعادوا تقديم الأفكار القديمة، وقدموا أفكاراً أخرى جديدة تتسم بجهد عقلى بعيداً عن أعمال جون سكوتس إريجين المتأثر بالأفلاطونية الجديدة خلال القرن التاسع الميلادى، ويوجد من هذه الأعمال الكثير منها المنطقية واللاهوتية فضلاً عن التراث التقليدى، كل هذا يرقد هادئاً فى مكتبات الأديرة الغربية.⁽¹¹⁾

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

** د محمد محمى الجزيرى، الفلسفة نظرة حضارية، بروفيشال للإعلام والشر، 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 القائلون على تحرير كتاب "تراث العصور الوسطى" بالنظر في موضوع العمارة والفن في العصور الوسطى واللذين يمكن اعتبارهما مزيجاً من العادات والتجارب، ومن الخرافات والشعائر الدينية، أى أنهما اشتملا على جانبين هما الجانب الطبيعي والجانب السيكلوجي. "وما نسميه بالعمارة في العصور الوسطى هو مجموعة الفنون المعمارية التى تطورت فى أوروبا الغربية أثناء المدة الواقعة بين سقوط الدولة الرومانية وعصر النهضة الأوروبية. ويطلق لفظ "القوطى" على مرحلة النضج الفنى فى هذه العصور، وهو اسم أطلقه أولاً علماء عصر النهضة فى إيطاليا للدلالة على الفن اللومباردى الذى شاهدوا نماذجه بالمدن الإيطالية واعتبروه وليد العصور الجرمانية والبربرية".⁽¹³⁾

ويتميز الفن القوطى Gothic Art بأقسامه الفرعية الثلاثة: الكارولنجى، والسكونى، والنورمانى، كذلك يميزه طراز العقد المدبب والنوافذ المتشابكة والسقوف المعروشة، والخلاصة أن "لفظ القوطى" يطلق على فنون العصور المتأخرة زمنياً والتي دخل فيها دم جديد. ويرمز إلى تشعبه بالدم

⁽¹²⁾ بوليك، الحياة المسيحية، فى: تراث العصور الوسطى، مجموعة من الحوث أشرف عليها ح كرامب و إ جاكوب راجع الترجمة محمد بدران ومحمد مصطفى ريادة، مؤسسة سحر العرب، القاهرة، 1965،

(The legacy of the Middle Ages, Edited by: G. Crump and E. Jacob.)

⁽¹³⁾ ليدانى، العمارة فى العصور الوسطى، فى كتاب "تراث العصور الوسطى"، ص 88.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

الشمالي وبالروح الجديدة الناشئة عن اختلاط الشماليين بالحضارة الرومانية أو بما تبقى من تلك الحضارة بغرب أوروبا، وهذه الروح فى أسسها وذاتيتها شمالية متميزة⁽¹⁴⁾.

وليس من الغريب فى شئ أن يشتمل الفن القوطى على عناصر إسلامية ترجع أصولها إلى بلاد الشرق - كما يؤكد ليذاى - 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 أيضا إلى مصر القديمة وسوريا وآسيا الصغرى، التى اتصلت اتصالا مباشرا ببلاد الفرس وأرمينيا، كما اتصلت ببلاد الهند والصين عن طريق التجارة والاكتشافات الجغرافية⁽¹⁵⁾.

ولست هنا بصدد تأريخ الفنون بكافة أشكالها وتفصيلاتها فى العصور الوسطى ولكننى أشير إليها إشارة عاجلة لكى نتعرف على أهم الملامح التى سادت تلك الفترة الزمنية، ومن أهم هذه الملامح الرئيسية مجال الأدب.

2- الأدب فى العصور الوسطى

هناك قصة ترتبط أشد الارتباط بأدب العصور الوسطى، تعود إلى بدء تكوين جمعية الإخوان الفرنسيسكان، وخلصتها أن قسيسا اعتاد أن يحتفل بعيد ميلاد القديس نيقولا وهو ما عرف فى العالم الغربى بسنتا كلوز (بابا نويل)، وبمرور الزمن وتعاقب السنين أصيب هذا القسيس بالفقر وأصبح غير قادر على تجهيز الوليمة التى اعتاد إقامتها كل سنة. وبينما هو راقد فى فراشه يفكر طرقت أذناه أصوات نواقيس لصلاة الصبح وكانت توحى إليه بأن يقترض لإقامة وليمة تلك السنة، ففعل.

وكانت هذه القصة ذاتها هى بداية ظهور الآداب فى تلك الفترة، ومما دفعها دفعا إلى الأمام ما يقال عن كراهية الرومان للغة الكتب المقدسة لأنها مشوبة بعجمة كريمة فقام القديس جيروم وفرجيل الشاعر المعروف ودانتى الإيطالى بكتابة الكتب وصياغة الرسائل الدينية والشعرية بلغات ولهجات أكثر

(14) نفس المصدر، ص 88 - 89.

(15) نفس المصدر، ص 89.



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

واشتهرت كتابات اعترها البعض قطعاً أدبية خالصة مثل "اعترافات" أوغسطين، وإن اعتبرها الوجوديون من بعده علامة على عمق وجوديته، وكذلك أنشودة أيلارد "بالعظمة أيام السبت وجمالها" أو "وقفت الأم تاكلتة" لجاكوبون، وكذلك انتشرت كتابات وأناشيد لم يعرف من ألفها.⁽¹⁷⁾

"والخلاصة أن هذا الحديث ليس سوى تذكرة قصيرة فى بعض نواحي ذلك التطور العظيم الذى لم ير منه قصيرو النظر من الجهلاء سوى فساد وانحطاط. والواقع أن القرون الوسطى ليست مأساة تمثيلية مادية قام بتمثيلها رجال الكنيسة، كما أنها ليست مرحلة مزدهرة بين عصرين، ولكنها حقل اختبار (تجارب) نثرت فيه أنواع مختلفة من البذور بعضها جيد وبعضها ردى. وإنما نفخر بأننا سبقنا آباءنا، ولكننا إذا نحن وصفناهم بأنهم برابرة فإن ذلك لن يغير شيئاً من أننا أبناؤهم".⁽¹⁸⁾

ثانياً: رجال العصور الوسطى

وإذا كنا نردد مع القائلين أن الفكر فى العصور الوسطى كان يتمحور حول الدين وموضوعاته المختلفة وجود الله وصفاته.. والملائكة وتكوين الإنسان وإرادته ومصيره والمعرفة والسياسة، فلاغرو إذن أن يكون أعلام المفكرين فى ذلك الزمان من رجال اللاهوت، ولنا أن نقول أن عصر النهضة بدأ يحتل مكانته فى أوروبا عندما لم يعد رجال اللاهوت هم المسيطرون على

⁽¹⁶⁾ فوليبور تشرارى، الأدب فى تراث العصور الوسطى، ص 218 - 224

⁽¹⁷⁾ نفس المصدر، ص 227.

⁽¹⁸⁾ نفس المصدر، ص 250.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هبوم

مناخ الحياة الفكرية، كما أن الدين لم يعد هو محور أفكارهم وكتاباتهم وابداعاتهم. ومن ثم فقد كان هناك عاملان أساسيان رسما 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 الثانى فقد كان عرضة للتغير من عصر إلى عصر بسبب قلة أو كثرة معرفة الناس بمؤلفات الفلاسفة القدامى، ويقصد بهم أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص.⁽¹⁹⁾

وكان الناس حتى القرن الثانى عشر لا يعرفون إلا النذر اليسير من كتابات أفلاطون وأرسطو، فقد عرفوا لأفلاطون محاوره "تيماسوس" فى ترجمة "الكيدىوس" ولأرسطو "المقولات" *Categories* و"الشروح" *De interpretatione*. وكانت كتابات أوغسطين هى المسيطرة خلال النصف الأول من العصر الوسيط وهو عصر الآباء.

"ولبت أوغسطين يؤثر فى العقل الوسيط أعمق الأثر وأدومه، ولم يزل كذلك حتى فى الفترة التى بلغ فيها سلطان أرسطو أشد قوته، فعلى الرغم من أن الفلسفة الأرسطوطاليسية قد أصبحت فى الشطر الثانى من العصور الوسطى الطراز المحبب للمدرسين، فإن أثرها قد ظل أثرا طفيفا بالقياس إلى الفلسفة الأفلاطونية، فلاهوت الكنيسة فى عصر الآباء كان قد اصطبغ بالأفلاطونية اصطباغا بلغ من عمقه أن لبت كذلك اللاهوت حتى النهاية أقرب إلى الأفلاطونية منه إلى الأرسطوطاليسية".⁽²⁰⁾

ويعتبر كل من شيشرون ولوكريئس وسنيكا من الرواد الأوائل الذين ظهوروا فى العصور الوسطى وامتدت فترة ظهورهم ما بين القرن الرابع إلى القرن التاسع الميلادى، فضلا عن أنهم نقلوا الفلسفة اليونانية إلى العالم اللاتينى بمساعدة المؤلفات والترجمات والشروح العربية الإسلامية، وبذلك مهدوا الطريق لمن جاءوا بعدهم من الآباء والفلاسفة واللاهوتيين.

⁽¹⁹⁾ نفس المصدر، ص 323

⁽²⁰⁾ نفس المصدر، ص 324



ولقد قصر شيشرون الخطيب المفوه المعروف (106-43 ق.م) جهوده على تدوين ما أعجبه مما قرأ أو سمع، ووضع جملة قراءاته وأفكاره فى كتابه "المقالات الأكاديمية" تناول فيه نظرية المعرفة، وبيان أخطاء الحواس، وقطع باستحالة الوصول إلى اليقين بسبب أخطاء الحواس المعروفة، مما جعله يكتفى بالاحتمال فى إمكان المعرفة. وبمرور الوقت تخلى عن الاحتمال وذهب إلى إمكان المعرفة عن طريق الإدراك الحسى والاستدلال العقلى.⁽²¹⁾ أما نظريته أو أقواله فى الأخلاق وأصل الخير والشر فقد ضمها فى كتابه "غايات الخيرات والشرور" وهو يؤيد الرواقية على حساب الأبيقورية. ويقرر "أن الفضيلة غاية الحياة دون اللذة، وأن القوانين الوضعية يجب أن تقوم على القانون السرمدى، 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 أيضا فى كتاب "طبيعة الآلهة".⁽²³⁾

وبالإضافة إلى هؤلاء المفكرين الأوائل كان هناك ترتوليان وخلقديوس وفيكاتور نيوس وماكدوبيوس.

1- القديس أوغسطين

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

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

⁽²²⁾ نفس المصدر، نفس الموضوع.

⁽²³⁾ نفس المصدر، ص 20.

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

ولا يخفى علينا تأثيره بأفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة، وعلى الرغم من ذلك فكل ما كتب عنه ومن كتب عنه يؤكد أنه لم يكن فيلسوفًا بقدر ما كان رجل لاهوتي صوفي ناسك.

لذلك فلم يكن يعنى بالفلسفة المعنى المحدد لها اليوم دائمًا، وإنما اعتبرها وهي نشاط عقلي نشاطًا دينيًا استعان فيه بالتفسيرات الفلسفية لكي يؤكد أن اللاهوت ليس فكرًا فلسفيًا وإنما هو "استخدام" للفكر الفلسفي، مما يعنى أن أوغسطين لم يكن بحال من الأحوال فيلسوفًا بالمعنى الدقيق وإنما هو "رجل من رجال الدين ركز على المعرفة واهتم بفهم ما يؤمن به من حقائق كشفها الله في الكتاب المقدس وذلك لكي يطمئن قلبه".⁽²⁵⁾

وفي مجال المعرفة رأى أوغسطين أن المعرفة تشتمل 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 بنوعيتها سواء الصادرة على الماديات أو على الروحانيات. وكل شيء لديه متغير حتى العقل الإنساني نفسه، فلا شيء ثابت.⁽²⁶⁾

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

⁽²⁴⁾ تراثي وماركوس، مقالات في فلسفة 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، فضلًا عن اعتماده على الأوامر الأخلاقية والتقارير الدينية مثل: افعل ولا تفعل وغيرها من الأوامر.⁽²⁷⁾

ويذكر أوغسطين في كتابه الشهير "الاعترافات" قوله: "إن الطبيعة الإنسانية يمتزج بها كم كبير من الرغبات والنزوات والحوافز (الدوافع)... بعضها مقصود وبعضها الآخر عفوى. ورغم أننا 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 ومشاهدة بهائه"⁽²⁸⁾

وبناء على هذا الاعتقاد قسم أوغسطين الطبيعة الإنسانية إلى قسمين أو ميز بينهما: أحدهما علوى يختص بالأخلاقيات وحب الله تعالى، والآخر سفلى يرتبط بالأهواء والرغبات الدنيا، وهنا يأتى دور الإرادة الإنسانية، لذلك فمن الضروري أن يمتلك الإنسان إرادته الحرة التى 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 الأساسى للقانون الخلقى هو: اخضاع الحواس للعقل، واخضاع العقل لله".⁽²⁹⁾

وفى 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 تمامًا كما نشعر به يمثل حضور العقل الإلهي ونشاطه غير أن أوغسطين لا يهدف من وراء هذه المجادلة إلى إثبات وجود الله وكيونته وليس هدفه هو الشعور بالله من خلال نظام العالم، من خلال بهاء المخلوقات وإنما يهدف أوغسطين إلى الوصول إلى الأخلاق والعقيدة، وفى مؤلفه الشهير

⁽²⁷⁾ ترانثى 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 الحديثة من ديكرت 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 أى مناقشة عقيدة الخلق عنده إلى معالجة الزمن الذى نشأ نتيجة خلق الله تعالى للعالم من العدم ex nihils ، وأن الخلق بذلك يعتبر بداية مطلقة، وكذلك معالجة موضوع نشاط ووظائف المخلوقات، وفى ذلك يقول أوغسطين "إن الله يحكم كل الأشياء التى خلقها بطريقة تسمح لهذه المخلوقات بأن تسلك السبل المناسبة لهم"، إذن فكل شئ فى قبضة الله تعالى وتحت سيطرته الكاملة.⁽³¹⁾ ثم جاء بعد القديس أوغسطين عدد من الفلاسفة منهم ديونيسيوس كابيلا وبويس وجون سكوت إريجينا.

2- جون سكوتس إريجينا

نتوقف قليلاً عن جون سكوت أو سكوتس إريجينا John scotus Erigena (810 تقريباً، 877 تقريباً)، أحد الفلاسفة المدرسين عاصر الكندى أول فلاسفة المسلمين، استقدمه ملك فرنسا من وطنه إيرلندا فقصده باريس ونزل فى البلاط وعلم بمدرسته.

وإذا كنا نعتبر أن أوغسطين كان رجلاً لاهوتياً حاول أن يتفلسف، فقدم أفكاره من خلال العقيدة النصرانية، فإن جون سكوتس إريجينا هو آخر رجال اللاهوت وأول الفلاسفة المدرسين دون منازع، استغل معرفته باللغة اليونانية فقرأ أمهات الكتب اليونانية لكبار أساطينها، 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⁾ تنظر * هاريس، ج ر إس، الفلسفة، فى تراث العصور الوسطى، ص 326-327

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



أما عن أهم مؤلفاته فهو كتاب "أقسام الطبيعة" أو "فى قسمة الطبيعة" *De Divisione Naturae* والطبيعة لديه هى ما نسميه اليوم بالواقع أو العالم الخارجى *The External World* فهو على وجوه أربعة: "ما يخلق ولا يخلق"، وهو الله تعالى الذى خلق الأشياء كلها، فهو الموضوع فى القضية المنطقية وجميع الموجودات محمولات له، والله تعالى ليس كائنًا فى الأشياء، فهو لا يختلط بها. أى ليس كمثله شئ، لأنه تعالى عن كل ما عداه من خلقه.

و القسم الثانى هو "ما يُخلق و يخلق" ويقصد به "العالم المعقول"، "عالم الأفكار الإلهية"، التى تكون نسقًا مرتبًا على درجات تنازلية بطريقة أفلاطونية، فتبدأ من الفكرة الأسمى، فكرة "الخير" وتمر خلال مختلف "الأجناس" و"الأنواع" حتى تصل إلى الفكرة الأدنى وهى المادة". ثم يخلط إريجينا بين هذه الأفكار الميتافيزيقية وبين العقيدة النصرانية والروح القدس والآب والإبن وبهذا فانه يخلق العالم المخلوق ويخلق ذاته فى نفس الوقت "لأن المخلوق كائن فيه".⁽³³⁾

والقسم الثالث هو "ما لا يخلق ولا يُخلق" وهو الطبيعة المخلوقة لا الخالقة، والإنسان هو مركز العالم المخلوق، لأنه يجمع فى طبيعته بين الروحى والمادى (الروح والجسد) وهو الكون الأصغر الذى صدر عنه الكون الأكبر، وهو المصنع الذى يتم فيه الخلق، وفى العقل الإنسانى 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 يُخلق" ويقصد به إريجينا "الطبيعة" التى تخلق ولا تخلق، فهى "تمثل المرحلة الأخيرة من سير العالم، حيث تعود الأشياء كلها إلى علها الأولى وتستنقر فيها، وحين تتمحى الفوارق بين الخالق والمخلوق (بحسب العقيدة النصرانية وليس بالمفهوم الإسلامى). ويصبح الله هو كل شئ، ولا يعود الإنسان فادراً على السير وحده

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

⁽³⁴⁾ نفس المصدر، ص 330.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

نحو هذه الغاية، ذلك بأنه قد تورط من قبل في خطايا الجسم المادى وتعرض لعقوبة الموت، غير أن الرحمة الإلهية قد أعدت خطة لخلاصه⁽³⁵⁾. وهنا تتجلى النظرة الصوفية التى يأخذ بها إريجين، لذلك اعتقد بعودة الأشياء كلها إلى الله تعالى وهى فكرة قال بها أيضا كليمان أو كلمنت الإسكندرى وأوريجن جريجورى الينساوى.

وعلى الرغم من محاولة إريجين "نصرنة" فلسفته الميتافيزيقية إلا أن مثل هذه الفلسفة لم تجد الترحيب المأمول من جانب الكنيسة فاتهمته بالزندقة، ولم يجد إريجين أتباعًا يتبعون فلسفته ويذيعونها وينشرونها بين الناس خلال القرن العاشر المبلادى، وعندما ظهر التأمل الفلسفى مرة أخرى فى القرن الحادى عشر، ظهرت مشكلة "الكليات" وانقسم المفكرون إلى واقعيين واسمييين، وترتب على هذه المشكلة وهذه الانقسامات نتائج هامة تركت أثرها فى تطور الفكر الوسيط.⁽³⁶⁾

3- القديس أنسلم

يمثل وجود القديس أنسلم (1033-1109) مرحلة هامة قبل ظهور القديس توما الأكوينى، وقد أصبح أنسلم كبير أساقفة كانتربرى، فأخذ على عاتقه تفسير العقيدة النصرانية تفسيرًا عقليًا فلسفيًا يتمشى مع ما جاء به الدين، وكان ذلك فى كتابه "المونولوجيوم" (مناجاة النفس)، فضلًا عن محاولته تنسيق تعاليم الكنيسة اللاتينية التقليدية، ولكن العقل الإنسانى 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 الأكوينى على مسرح الفكر الإنسانى فى العصر الوسيط أثره الفعال، وقد سبق ظهوره فلاسفة جدليون ولاهوتيون أمثال بيرنجى دى تور وروسلان وأنسلم، ومترجمون أمثال أديلارد أوف بٲ،

⁽³⁵⁾ نفس المصدر، ص 330 - 331

⁽³⁶⁾ نفس المصدر، ص 332 - 333

⁽³⁷⁾ نفس المصدر، ص 333 - 334



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هوبوم

وقسطنطين 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 العادى، وجامعة أكسفورد التي كان رجالها يرون المثل الأعلى فى كتاب "المناظر" للحسن بن الهيثم، ثم جامعة كمبردج، وكان التعليم يتم فى هذه الجامعة الأخيرة على مرحلتين: شرح متن ومناقشة الأفكار، وتتقسم المناقشة إلى قسمين: مناقشة خاصة بين الأستاذ وتلاميذه ومناقشة عامة يشهدها الجمهور مرتين فى العام.⁽³⁸⁾

وكانت هذه الجامعات تمنح ثلاث درجات هى: البكالوريا، والليسانس، ودرجة الأستاذية، ويتم التعليم إما بالقاء المحاضرات وشرح أفكارها خاصة الغامضة منها، وإما بالمناقشات الحرة عن طريق الحوار، وكان التعليم حرًا فلطلاب الحرية الكاملة فى اختيار الأستاذ ونوع التعليم مثلما كان سائدًا فى الجامع الأزهر بالقاهرة حتى افتتاح الجامعات.

4- بونافنتورا

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

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



وبعد وفاتها عام 1245 استمر في دراسته على Eudes Rigand and William of Meliton، ثم وقع تحت تأثير آراء اتباع المدرسة الدومينيكانية أمثال Guerrie of Saint Quentin والعلماني Guiard of Laon. ثم بدأ يحاضر عام 1248 بادئاً بشرح انجيل القديس لوك Gospel of St. luke وتوفي في ليون Lyon عام 1274.⁽³⁹⁾ ولقد وردت المؤلفات الآتية لبونافنتورا في الموسوعة الفلسفية التي صدرت في نيويورك عام 1972 وهي:

* Quaestiones Disputatae

* De Scientia christ. (On christ's Knowledge).

* De Mystério Trinitatis. (on the Mystery of God's existence).

* De Caritate et de Novissimis. (On Charity and the last things).

ولقد كانت شهرة بونافنتورا الأساسية بسبب شهرته باعتباره لاهوتياً Theologian أكثر منه فيلسوفاً، وكانت اهتماماته اللاهوتية رد فعل لموقفه الراض للحركة العقلية والتي أكد اتباعها على اختلاف الفلسفة والدين اختلافاً كلياً وهي الحركة التي سادت جامعة باريس.

وكان من بين الـ 219 بنداً التي ذكرها كأخطاء لاهوتية يرتكبها الفيلسوف، البنود التالية:⁽⁴⁾

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 "حكيمًا" غير الفلاسفة، 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.

⁽⁴⁾ Ibid., p. 340.

وعلى الرغم من أقوال بوناڤنتورا - المتناقضة - نجده يؤمن بأهمية الوحي النصراني، وأكد على عدم قدرة الفلاسفة - وخاصة أرسطو - على معرفة الحقيقة الكلية التي تدور حول وجود الإنسان وموقفه من الكون. بل جعل بوناڤنتورا السيد المسيح أعظم ميتافيزيقي عرفه التاريخ وليس أرسطو كما يدعى البعض.⁽⁴¹⁾

وفي مذهب بوناڤنتورا 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.
حكيمية: وهي التي تستعين بالإشراق الإلهي وتختص بها النفس الأعلى.

ولقد ركز بوناڤنتورا على المعرفة الحكيمية لأنها تعتمد على الاتجاه الصوفي، فالعقل الإنساني متصل بالحقيقة الدائمة لأنه اتصال بذات الله تعالى أو برويته المباشرة، وهناك اتصال بفكرة الله تعالى الحقيقية في النفس لأن النفس مستعدة لتلقيها، فالإنسان مخلوق على الفطرة، شاهد على نفسه بأن الله تعالى هو الرب الخالق للبشرية جمعاء.

يقول بوناڤنتورا: "إن الأدنى لا يمكن أن يؤثر في الأعلى" أي أن المحسوس أو المعرفة الحسية التي تختص بها النفس الأدنى لا يمكنها إدراك ما هو روعي، فالمعرفة الحسية معرفة انفعالية.. ينفعل فيها العضو الحاس بالأجسام. ويؤكد بوناڤنتورا 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 بدوي، بوناڤنتورا، في موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

أما عن وجود الله، فالإنسان يدركه بطرق ثلاث 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 أنسلم، ويتمثل في قوله أن تصور ماهية الله تقتضى وجوده، إذ أكمل كائن يمكن تصوره لا بد أن يكون موجوداً، مادام الوجود كماً لا من كمالاته. وسوف يذكر ديكرت هذا الدليل بعد ذلك دون الإشارة إلى مصدره.

وظالما أن الله تعالى هو أكمل موجود يمكن تصوره، فإنه بالتالى يكون العلة التامة لكل ما هو موجود. وهكذا يكون الخلق من العدم الذى لم يسبقه شئ. فالله خلق العالم إذن من العدم".⁽⁴³⁾

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

أ - إذا كان العالم أزلياً لكان لا متناهيًا، واللامتناهى لا يقبل أن يضاف إليه شئ، فكيف نضيف الأيام المقبلة على ما لا نهاية له من الأيام الماضية؟
ب- القول بأزلية العالم يناقض المبدأ القائل باستحالة ترتيب ما لا نهاية له من الحدود.

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

د- القول بلانهايتيا العالم يناقض المبدأ القائل بأن المتناهى لا يمكن أن يحيط باللامتناهى.

⁽⁴³⁾ نفس المصدر، ص 384.

⁽⁴⁴⁾ نفس المصدر، ص 385.



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

واستخدام بونافنتورا في "المناظرة الكلية" Universal Analogy يبين الخالق والمخلوقات، أقول استخدم الثالث النصراني لكي يشرح فكرته في التناظر الذي هو بين النموذج "الخالق" والنسخة "المخلوقات". فجعل للنفس ثلاث قوى: الذاكرة والعقل، والإرادة. وجعل لله الواحد في الماهية أقانيم ثلاثة. وجعل في النفس الواحدة في الماهية أقانيم ثلاثة والآب يلد المعرفة السرمدية التي في الكلمة، والكلمة ترتبط بدورها بالآب عن طريق الروح القدس، والمحبة هي التي تربط بينها جميعاً.⁽⁴⁵⁾

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

إن شخصية بونافنتورا تمثل في جوهرها الشخصية النصرانية خلال فترة محددة هي العصور الوسطى خير تمثيل بل تعتبر مثالا حيا لها. فقد ولد في الفترة الحرجة في تاريخ الكنيسة، وألقى على عاتقه - سواء بقصد أو بدون قصد - إقامة مذهباً لاهوتياً نظرياً، وهذا ما أحسه في نفسه. وفي ذات الوقت لم يحاول أن يدفع شر هجوم العلمانيين عن الكنيسة. كما أخذ بالموقف الوسطى بين تعاليم الفرنسييسكان الجامدة وبين تعاليم المذاهب

⁽⁴⁵⁾ نفس المصدر، نفس الموضوع.

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. Bonoventure, ed. New york, 1957.



الأخرى. فضلاً عن ذلك تدل كتاباته النظرية وشروحه على اتجاهه التركيبي ونزعه العملية التي واجه بهما أصحاب النزعة العقلية. وأخيراً قام بوناقتورا برأب الصدع بين المملكتين النصرانيتين اليونانية واللاتينية.⁽⁴⁶⁾

"ونجد عند بوناقتورا سائر الآراء المشتركة بين الأوغسطينيين، تركيب المخلوق أيًا كان من ماهية ووجود، ومن هيولى وجسمية أو روحية، وصورة، ومن صور متعددة بتعدد الكلمات، وعدم التمايز بين النفس وقواها؛ وانطواء الهيولى على أصول بذرية، وإلا أضيفت للمخلوقات قدرة خالقة هي لله وحده، ولزم أن الطبيعة تحدث شيئاً من لا شيء. وقد كانت لنظريته في المعرفة أثر قوى حتى لنقول إن ديكارت ومالبرانش وأتباعه أقرب إليه منهم إلى أوغسطين. ومذهبه في جملة قوى محبوك الأطراف تتألق فيه مواهب عالية من حرارة الروح وسمو الفكر وجمال الأسلوب.⁽⁴⁷⁾

5- توما الأكويني

ولد توما الأكويني Thomas Aquinas عام 1225 في مدينة أكوينو الواقعة بين روما و نابولي، لأسرة إيطالية أرستقراطية ذات نفوذ سياسي، تلقى تعليمه في إيطاليا وباريس وتعلم في الفلسفة واللاهوت على يد ألبرت الكبير Albertus Magnus لأربع سنوات من عام 1248 وحتى عام 1252، وقد رافقه توما في رحلاته، ودرس أرسطو في روما على يد "غليوم مورिका، من النصين اليوناني والعربي، وتوفي عام 1274، تاركاً وراءه بعض المؤلفات الهامة وهي:

⁽⁴⁶⁾ op. Cit., p. 343.

وانظر أيضاً:

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

** إدوار جونو، الفلسفة الوسيطة، ترجمة على زيغور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982.

*** أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي (من القرون الوسطى حتى العصر الحديث)، ترجمة نسيهاد رضا، منشورات عريديات، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

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

أ- الخلاصة ضد الوثنيين Summa Contra Gentiles وسميت أيضاً 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 1270-1324.

وهناك شروحا وضعها توما لأعمال أرسطو ظلت موضع اعتبار طوال فترة العصور الوسطى، ومن أهمها:

تفسير العبارة - البرهان - السماع الطبيعي - تفسير كتاب السماء والعالم - الكون والفساد - كتاب الآثار العلوية - كتاب النفس - الحس والمحسوس - ما بعد الطبيعة - الأخلاق - السياسة.⁽⁴⁸⁾

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 وتجميعها. كما أن له طبيعة عليا أبداعها الله تعالى وهو سبب وجودها، وعنه صدرت الطبيعة. كذلك 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 أيضا أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه. وتلك فكرة بسيطة عن إمكانية ومعقولية الربط بين الله والعالم... بين السبب الخارق للطبيعة، والنتيجة (الأثر) الطبيعية، أي أن الصلة هنا بين سبب ونتيجة... بين خالق ومخلوق، أو واجد وموجود.⁽⁴⁹⁾

⁽⁴⁸⁾ انظر: * تراشي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص 75 - 76

** هري توماس ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان بوية، الجزء

الأول، العدد 313، دار الهلال، القاهرة، 1397 - 1977، ص 67 - 38

⁽⁴⁹⁾ تراشي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص 78 - 79



إن السمة الرئيسية في فكر توما هي الفكر اللاهوتي والفلسفي 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.⁽⁵⁰⁾

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 رأى توما الأكويني، يصل إليها الإنسان في مجال الدين بالتصديق والإيمان القلبي، ويصل إليها في مجال الفلسفة بالعقل عن طريق الاستنتاج والقياس.

ولقد لخص أحد اللاهوتيين رأيه في العلاقة بين الإيمان أو الاعتقاد الدينى، وبين الفكر الفلسفى العقلى فى عبارة واحدة مؤداها "إنى أؤمن لأنه لا يوجد شئ معقول" *Credo quia absurdum*.⁽⁵¹⁾

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

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

⁽⁵⁰⁾ نفس المصدر، ص 79.

⁽⁵¹⁾ المصدر السابق، ص 84 - 58.

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

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

وقد ظهر تيار جديد فى القرن العشرين يستمد أصوله من فلسفة توما الأكوينى عرف باسم "التوماوية الجديدة"، وهو اتجاه فلسفى مثالى ظهر عند ماريتان وجيلسون وبوشنسكى وغيرهم الذين حاولوا الجمع بين الموضوعات الأساسية فى مذهب توما وبين العناصر الأساسية للمذاهب المثالية المتأخرة والمعاصرة عند كمنط، وهيجل، وبرحسون، 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 وتباينها فلا يمكن اغفال هذه الفترة من الدراسات الإنسانية سواء كانت فلسفية أم تاريخية أم اجتماعية أم غير ذلك، لأنها ساعدت بشكل أو بآخر على بناء الوعى الأوروبى باعتبار أنها تمثل حلقة وسطى أو قل متوسطة بين الفلسفة اليونانية بمرحلتها وبين الفلسفة الحديثة التى بدأت هيمنتها على حياة الفكر الإنسانى بدءاً بعصر النهضة وانتهت ب بدايات 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 فى كتاب "الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط. يقول فى ص 13.

"أنه (عصر الجهل والظلام فى أوروبا فى العصور الوسطى) لم يكن مقصوداً بالذات وإنما كان أمراً واقعاً مؤقتاً بسبب غزوات البرابرة التى أوقعت أوروبا فى الخراب والفقر، وثانياً بسبب الفتوحات الإسلامية التى زادت من ضنكنا بحصر البحر المتوسط، فعطلت تجارتها مع الشرق، واضطرتنا للإنكماش على نفسها والاقتصار على الزراعة".

⁽⁵³⁾ المعجم الفلسفى المحصر، ص 152.

ولكننى أرى أن يوسف كرم - مع تقديري الكامل لأستاذيته - جانب الحق والصواب ونظروا إلى الأمر نظرة عنصرية هنيئة لكي ينفى الجهل والظلام عن أوروبا وينسبه إلى البرابرة والمسلمين، علماً بأن البرابرة هؤلاء 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 للدماء، لم ينادوا بجهل وظلام، بل على العكس تماماً وتشهد إنجازاتهم على ذلك فقد ظهر أولاً شخصيات عظيمة مثل ابن حزم الأندلسي مؤرخ مجتمع الطوائف، والعالم الفقيه، وابن طفيل وكان فيلسوفاً وطبيباً وشاعراً وابن رشد الفيلسوف الذي سيطر بأفكاره المتقدمة على العقول في الشرق والغرب قرونًا طويلة حتى حورب وحورب اتباعه من المريدين وطلاب العلم، وكان هناك العالم عباس بن فرناس، والغافقي أعظم قائد عربي عرفه الغرب، ناهيك عن ابن خلدون وابن حيان وابن مردنيش وابن الخطيب والشاعر ابن زيدون وغيرهم كثيرون، مما يضيق المجال عن ذكرهم وذكر آثارهم، ويكفي الإنسان أن يطلع على نفائس المكتبة العربية في الاسكوريال بإسبانيا حيث يحتفظ في مكتبة ديرها بمجموعة ثمينة من الكتب العربية، معظمها أندلسية ومغربية، تبلغ نحو الألفي مخطوط. ويقوم بالاشراف عليها الآباء الأوغسطينيون.⁽⁵⁴⁾

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

ويؤكد دزموند بول هنري في الإنسكلوبيديا الفلسفية الصادرة في نيويورك عام 1967 على هذه الحقائق التي أذكرها فهو لا يتعصب كما يفعل غيره، بل يذكر أن الأعمال الأرسطوطاليسية قام بترجمتها والتعليق 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 ملخصًا وفيها لتاريخ العرب المسلمين في الأندلس

advanced Islamic civilization، ومن بين المفكرين المسلمين الذين ساهموا مساهمة فعالة في مضمات الفكر الفلسفي الإنساني الفارابي -Al Fārabi (870 - 950)، وابن سينا Avicenna (980 - 1037)، وابن رشد Averroes (1126 - 1198) وغيرهم، ومن خلال هذه الأعمال المترجمة من اليونانية مباشرة والسوربانية تعرف المفكرون الغربيون على كل الكتابات الأرسطوطاليسية وغيرها.⁽⁵⁵⁾

وفي الوقت الذي لم يحاول فيه المفكرون الأوروبيون في العصور الوسطى العمل على تطور العلوم خاصة الطبيعة وعلم الفلك، انطلق المفكرون المسلمون في جميع المجالات يفكرون، ويخترعون، ويكتبون ويترجمون، ويعلقون ويحفظون التراث الإنساني من الضياع. ويكتب لنا "يوهان هويرنجا" في كتابه "اضمحلال العصور الوسطى" (1955) *The Waning of the Middle Ages* أحداثاً يندى لها الجبين عن الحياة في أوروبا في 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 في كتاب هويرنجا البالغ عدد صفحاته حوالي 350 صفحة. 560.⁽⁵⁶⁾

⁽⁵⁵⁾ Henry, Desmond Paul, *Medieval philosophy*, vol. 5, p. 253.

⁽⁵⁶⁾ يوهان هويرنجا، اضمحلال العصور الوسطى، ترجمة عبد العزيز توفيق حاريد، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، الألف كتاب الثاني 305 القاهرة، الطعة الثانية، 1998



الفصل الثاني

بزوغ عصر النهضة

مقدمة

إذا أردنا الحديث عن الفلسفة الحديثة فعلينا أن نلقى الضوء على أهم الخصائص الحضارية التي سادت في تلك الفترة. والفلسفة الحديثة عبارة نطلقها عادة على التيارات الفكرية التي انتشرت أفكارها ابتداء من القرن السابع عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر، كما أن الفلسفة القديمة عبارة نطلقها على التيار الفكري الإغريقي الذي ساد خاصة في بلاد اليونان وجنوب إيطاليا فيما بين القرون السادس قبل الميلاد والثاني الميلادي، وفلسفة العصور الوسطى تطلق على الفكر الفلسفي والديني فيما بين القرون الثالث الميلادي والرابع عشر الميلادي.

وقبل أن ندرس المذاهب الفكرية الفلسفية التي سادت القرون الثلاثة فيما بين القرن السابع عشر وحتى آخر القرن التاسع عشر، أي فيما بين انتهاء فلسفة العصور الوسطى وبداية الفلسفة الحديثة فعلينا أن نلقى 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 الديني، ونشأة العلم الحديث، وأهم الأفكار الانتقالية.



أولاً- عصر النهضة الأوروبية

عصر النهضة يمثل حركة فكرية نشأت أولاً في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي، يتسم بالاهتمام بالأدب والفن الكلاسيكي (التقليدي)، ويهتم بالنشاط الفردي والذهني (العقلي) والعلمي والفني. 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 Rebirth والتجديد Renewal، من الفعل Renaitre أي يولد مرة أخرى To be born again، ومن اللفظ اللاتيني renāscí.⁽¹⁾

ويختلف عصر النهضة عن عصر التنوير في أوروبا فعصر "التنوير" L'Illumination / The Enlightenment Aufklärung يرتبط أساساً بصدور كتاب جون لوك "مقالة في الفهم الإنساني" Essay on the Human Understanding 1690، كما يضم أيضاً مفكرين إنجليز أمثال لوك، وبركلي وهيوم، وفرنسيين أمثال فولتير وروسو وهم الفلاسفة الذين أقاموا أنساق فكرية عظيمة، اهتموا في أعمالهم بالإنسان والإنسانية وليس بالكون.⁽²⁾ وقد عاصر مفهوم عصر النهضة (الإحياء) مفهوم الرومانسية أو كما يسميها البعض الرومانتيكية The concept of Romanticism فكلاهما له دلالة على النزعة الفردية Individualism، كما أن معظم اهتمام العباقرة كان موجهاً نحو الأدب والفن بصفة خاصة ثم بالفلسفة على وجه العموم، وكلا المفهومين 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 فلهايم" August Wilhelm Schlegel وشليجل Madame de Staél، ولم تبدأ معارضة مفهومات النزعة الكلاسيكية والنزعة الرومانسية إلا في القرن الثامن عشر وخاصة لدى الشعراء الألمان مثل دنهام Denham ودرأيدن 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 الأوروبية امتبقت أول الأمر في إيطاليا منذ أوائل القرن الرابع عشر تقريبًا، واستمرت بها حوالي قرنين من الزمان. وكان من أهم خصائص عصر النهضة الأوروبية في إيطاليا هو التحرر من سلطان الكنيسة ورجال الدين، ومن قواعد الأخلاق المتفق عليها، ومن الفلسفة المدرسية التي أتت بها العصور الوسطى.

ونلاحظ أن سلطان الكنيسة الكاثوليكية ونعنى به سلطة البابوات popes قبل عصر النهضة كان سلطانًا طاغيًا، وكان يوجد نوعان من السلطة: السلطة المدنية وتتمثل في الحكومة القائمة، والسلطة الدينية وتتمثل في البابا. كان البابا وقساوسته والإدارات التابعة لهما يشرفون على كل شئ له علاقة بالدين مثل الكنائس وأداء الطقوس كانت تتم تحت إشرافه بحيث لا تستطيع كنيسة مهما كانت أن تؤدي طقوسًا أو تنشر كتبًا إلا ما يسمح به البابا الذى كان يتدخل حتى فى نشر الكتب الفلسفية والعلمية معًا التى تدرس فى الجامعات أو تلك التى تنشر خارج الجامعة، فقد كان يسمح مثلًا بنشر كتب أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني، ويمنع نشر أو تدريس أجزاء من كتب أفلاطون أو أرسطو إلا ما كان متفقًا مع عقائد الكنيسة.

ويلاحظ أن البابا كان يتدخل فى شئون الملوك ورؤساء الحكومات حتى أن رضى الله تعالى كان يقاس بمدى استمرار البابا فى الحكم، ولم يمنع كل هذا البابوات والقساوسة من ارتكاب المعاصى حتى أصبحوا مثالًا للفساد والانحلال الخلقى والبعد عن الدين، وكانوا يتصفون مثل ملوك ذلك الزمان وحكامه بالخداع والمكيدة والخصومات فيما بينهم وكانوا ينشرون ادعاءات وأكاذيب كثيرة مثل أن مفاتيح الجنة فى 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 بصكوك الغفران. مما شجع الناس على اقتراف الذنوب والمعاصى ثم يذهبوا إلى رجال الدين القساوسة للاعتراف لقاء مبلغ من المال يدفعونه.

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



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيجوم

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

1- النهضة فى إيطاليا

أما إذا أردنا الإشارة إلى الحالة السياسية فى عصر النهضة فنسجد أن إيطاليا كانت مقسمة إلى خمس مدن كبرى لكل منها حكومتها ودستورها واستقلالها الداخلى والخارجى، وهذه المدن هى ميلانو والبندقية وفلورنسا وروما ونابولى. وقد اشتركت هذه المدن الخمس فى مقاومتها لنظام الاقطاع الذى نشأ تحت جناح سلطان البابا مما أدى كذلك إلى ظهور طبقة الأشراف والنبلاء التى تعالت على الشعب وأفراده العاديين. واستطاعت البندقية 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 البندقية وقلت 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 الصميم وحتى حفر قناة السويس.

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

وأحرزت فلورنسا تقدماً كبيراً فى مجالات مختلفة منها الأدب والعلم والصناعة والتجارة، ومنها خرج علم الاقتصاد السياسى. ويعتبر "جيتشاردينى" أهم مؤرخ لفلورنسا باتفاق أكثر من وضعوا كتباً عن الرينسانس

"النهضة". وقدّم 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 دافنشى Leonardo da Vinci ومايكل انجلو بواناروتى Michelangelo Buonarroti ومكياڤللى.

سنقتصر على الإشارة إلى فكر مكياڤللى باعتباره الأقرب إلى دراسة الفلسفة خاصة الفلسفة السياسية.

نقولاً مكياڤللى

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

دوّن مكيا فيللى نظريته السياسية فى كتابه المشهور "الأمير". لم يعط فيه مواعظ أو نصائح للحكام أو المواطنين، ولم يقترح دستوراً مثاليًا يحتذيه الحكام وإنما كان مهتماً فقط بالتصوير الواقعى للأوضاع السياسية القائمة فى إيطاليا، يصور ما هو موجود بالفعل ويبرزه فى صورة واضحة، كما اهتم ببحث الوسائل التى عن طريقها يخضع الحاكم المواطنين لسلطانه وكيف يحافظ على حكمه، ومتى يفلت منه الزمام فتثور عليه الجماهير.

واستعرض مكياڤللى الصفات التى يقوم عليها نجاح الحاكم مع التركيز على الأمير تشيزارى بورجيا. وأسوأ ما يقال عن إيطاليا القرن السادس عشر يجئ فى معالجة مكياڤللى ببراعة وصراحة عجيبه لحكم هذا العاهل المجرم لا تتديداً بأخلاقه وسلوكه وإنما تسجيلاً لطريقته فى الحكم اللأخلاقى، وهى المثل الأصدق لنجاح "الأمير".

وفى الفصل الخاص بـ "كيف يحافظ الحكام على كلمتهم أو يوفون بعوده" بدأه ميكياڤللى بالتأكيد على أن صراع الحياة فى حدود القانون عمل

⁽⁴⁾ د/ حسين فوزى، تأملات فى عصر الريناسس، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص 62 - 67.



إنساني، وأن الإتكاء 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 ينصحها ماكيافيللى بأن يكون شريرا. وإنما هى إحدى الوسائل التى تمهد له الدفاع عن مملكته.

ونحن لا نعرف شيئا عن حياة ماكيافيللى، إلا أن طريقته أصبحت مثالا لوصف طغاة العالم بالمكيافيللية أمثال هتلر وموسوليني وستالين وغيرهم من الطغاة فى آسيا وأفريقيا وأمريكا الوسطى والجنوبية (اللاتينية)، ويجمعهم الفصل بين عملهم السياسى وبين أخلاقياته، فعملهم يوصف باللا أخلاقية ما دام يحقق لهم النجاح فى حكمهم بالعنف والغش والظلم والكذب والفساد بكل أشكاله.⁽⁵⁾

وقد أعجب ماكيافيللى بتشيزارى بورجيا ابن البابا الإسكندر السادس وجعله نماذجا لكتاب "الأمير" حتى اشتهرت فى التاريخ السياسى "الأعيب بورجيا". فهو "الذى يشعر بالحاجة إلى حصانته وسط أعدائه والذى يتمكن من ضم أحلاف له بمختلف الوسائل: بالمال، والوظائف، والقوة والغش، فلن يجد نموذجا أقوى ازدهارا من تشيزارى بورجيا".⁽⁶⁾

ولم يجد مكيافيللى بأسا من إساءة 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 مكيا فيللى ينصح الأمير بتحديد عاياته تحديدا واضحا ثم يرسم له الوسائل التى تحقق له تلك الغايات مهما كانت هذه الوسائل. وحدد مكيافيللى ثلاث غايات أساسية يجب أن تسعى إليها الدولة - أى دولة - هى: الاستقلال القومى، والمحافظة على الأمن، وإقامة دستور منظم.

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

⁽⁵⁾ نفس المصدر، ص 72 - 78.

⁽⁶⁾ نفس المصدر، ص 78-81.

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

2- النهضة الأوروبية خارج إيطاليا

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

وشارك "إيبوليت أدولف تين" (*) Hippolyte Adolphe Taine

(1828-1893) المؤرخ والناقد والفيلسوف الفرنسى الذى كتب عن تاريخ عصر الإحياء فى 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 الدينى، ولم يكتف الإنسان عند فحص الأشياء الفردية بحسب ترتيبها الأسكولائى بل اتجه نحو النظرة الشاملة.

وحوالى ختام القرن الخامس عشر تحرك المجتمع الأوروبى وراجت صناعة الصوف فيما يشبه الطفرة حتى بلغ الأمر فى إنجلترا أن حوّلت أراضى الغلال إلى مراعى للماشية ذات الصوف. وجنح ملوك أوروبا فجأة

(*) من أهم كتب إيبوليت تين: "تاريخ الأدب الإنجليزي" فى خمسة مجلدات (1853) و"الفلسفة

الفرنسيون الكلاسيكون فى القرن التاسع عشر" فى مجلدتين (1856)، و"المثل الأعلى فى

الفن" (1867)، وكتابه الفلسفى "فى العقل" فى مجلدين (1870) و"أصول فرنسا المعاصرة" فى إثنى

عشر مجلداً صدرت تماغاً بعد سنة 1870.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

نحو السلام بعد أن كانوا يتحاربون بصفة مستمرة. وبدأ الإيطاليون الاهتمام بالآثار القديمة متأثرين بكتابات بلوتارك وبوكاتشبو.⁽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 وصيفا بمنزل الكاردينال جون مورتون John Morton، وكان رجلاً من خيرة رجال عصره، كان يدعو إلى إحياء دراسة اللغة والآداب اليونانية والجيد من الأعمال اللاتينية. والنقى في حياته بالعلامة الهولندي إرازموس Erasmus (1466-1536) ونشأت بينهما صداقة وطيدة امتدت طوال حياتهما. وكانت تتنازع 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 إخوتها في منزل والديها في الريف وقد اختارها ومازالت 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 جذابة عند وفاتها، ومازالت 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 ص 134-136.

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

⁽⁹⁾ نفس المصدر، ص 21 عن:

Erasmus' letter to Ulrich von Thutten, 23 July 1519, R.W. Chambers, Thomas More, Peregrine Hutten Books, 1963, p. 89.



• Epigrammata Thomae Mori pleraque E Graecis versa.

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

* Carmen Gratulatorium

نشيد التهنة، بمناسبة اعتلاء هنرى الثامن عرش إنجلترا عام 1509.

* Four last Things - 1522.

الأشياء الأربعة الأخيرة

* Dialogue of Comfort against Tribulation (1534).

محاورة الراحة ضد المحنة.

* Meditations - 1534.

* تأملات

* Prayers. 1535.

* صلوات

كتبه مور وابنته الكبرى مارجريت.

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

وقد سبق توماس مور فلاسفة آخرين استهواهم نفس هذا العمل فكتب أفلاطون "الجمهورية"، وكتب أرسطو "السياسة"، وكتب الفارابى "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.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

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 شيوعية فليس 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 يصبحوا في اليوم التالي مبكرين مقبلين على أعمالهم في نشاط.

إذن فالكل في الجزيرة متقفون وعلماء ورجال دين، يسعى الكل وراء اللذة العقلية والصحة.

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، ويوثق العبيد بالأغلال ويحكم عليهم بالأشغال الشاقة، ولكنهم يصبحون أحراراً إن أظهروا توبة وصلاً. وأبناء العبيد ليسوا عبيداً⁽¹²⁾

ثانياً: حركة الإصلاح الديني

ذكرت أن أول خاصة حضارية ظهرت في أوروبا في أعقاب العصر الوسيط وقبيل نشأة الفلسفة الحديثة كانت حركة النهضة الأوروبية التي بدأت في إيطاليا ثم انتشرت دعواها في سائر الدول الأوروبية.

⁽¹²⁾ نفس المصدر ص 67

أما ثانی الحركات فی تلك الفترة فهی حركة الإصلاح الدينى، تلك الحركة التى بفضلها ظهرت الديانة أو المذهب البروتستانتى **Protestantism** ظهرت أولاً فى ألمانيا على يد مارتن لوثر **Martin Luther** (1483 - 1586)، وفى إنجلترا قادها اللورد جون كالفن **John Calvin** (1509 - 1564) ولعل الحركة فى إنجلترا كانت امتداداً لنظيرتها فى ألمانيا. ويمكن اعتبار حركة الإصلاح الدينى فى أساسها ثورة على البابا والكنيسة الكاثوليكية والثورة على صكوك الغفران وحق البابا فى تلقى اعترافات عباد الله تعالى ومفاتيح الجنة.

وقد أبان مارتن لوثر أن مثل هذه الأمور ما هى إلا خرافات **Superstitions** لا أساس لها من الصحة، فضلاً عن أنها بدع مرفوضة. وتتميز ثورته فى إقامة دعائم جديدة للديانة النصرانية تستقل بعض عقائدها عن كنيسة روما. وأهم دعائم لوثر أن الفرد النصرانى مستقل عن سلطة البابا والكنيسة. وأن الكنيسة لا تملك له ضرراً ولا نفعاً، ورفض عادة تقبيل أيدى القساوسة بسبب رفضه لتقديسهم، بل إن السلطة الروحية قائمة بيمين الفرد وخالق الفرد مباشرة دون توسط القساوسة أو غيرهم.

وأسس مارتن لوثر فى 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 هنرى الثامن واليزابيث الأولى.

ولكن حدث رد فعل لحركة لوثر، إذ قامت حركة اصلاحية دينية جديدة مناوئة قادها جماعة من رجال الدين فى فرنسا ثاروا على كنيسة روما وعلى حركة لوثر معاً. وكانت هذه الحركة الإصلاحية الجديدة نواة لجماعة اليسوعيين أو الجزويت **Jesuit** وهم جماعة أخذوا على عاتقهم اعلان الحرب على الإلحاد وفتحوا لهم المدارس الخاصة التى تربي النفس تربية يسوعية عمادها الطاعة العمياء للرؤساء، وأخذ حياتهم بالنظام الشديد الصارم فى اليقظة والنوم والنشاط العادى والأعمال، وكانوا يعتقدون بأن



الدين لا يكون فقط بالإيمان وإنما أيضاً بالخدمات الإنسانية التي يؤديها الإنسان لأخيه الإنسان، وتعليم الناس وتثقيفهم في شتى العلوم والمعارف سواء كانت علوماً ومعارف دينية أم دنيوية. ويرجع إلى هذه الجماعة اليسوعية تاريخ الجماعات التبشيرية Missionary التي انتشرت شرقاً وغرباً وخاصة في البلاد المتخلفة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية لتبشر بالنصرانية في جميع أنحاء العالم. ولعل من السابق لأوانه أن نذكر أن ربنيه ديكرت 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 ونفصده بالعلوم الحديثة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والفلك 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 أسس ميتافيزيقية لا صلة لها بالمشاهدات والتجارب.

والحقيقة أن نشأة العلم الحديث لم تكن تمهيداً 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 أعانت العلماء على الدقة في الملاحظات والمشاهدات العلمية. ومن الآلات التي ظهرت بفضل المنهج العلمي والنشاط العلمي الزائد



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هوبس

اختراع الميكروسكوب عام 1590 والتلسكوب عام 1608، والترنومتر (جاليليو) والبارومتر (تورشيلي تلميذ جاليليو)، والمضخة الهوائية (جيريك) وGuerricke، وتطورت صناعة الساعات بما يشبه الساعات فى القرن السابع عشر بفضل نشاط جاليليو العلمى، وهو من أكبر العلماء الذى ساهموا فى إقامة العلوم الطبيعية بعد الحسن بن الهيثم على أساس تجريبى دقيق ورياضى محكم. ومن هؤلاء العلماء أيضا كوبرنيك أو كوبرنيكوس Copernicus وكبلر kepler ونيوتن Newton.

لقد ظهر فى عصر النهضة أعلام غير هؤلاء أمثال جلبرت Gilbert الذى كتب كتابًا فى المغناطيسية عام 1600، ووليم هارفى الذى أعاد اكتشاف الدورة الدموية عام 1628 والتى اكتشفها من قبل ابن النفيس، وبويل صاحب النظريات الكثيرة وخاصة قانون الغازات وصيغته "إن ضغط أى كمية من الغاز فى درجة حرارة معينة تتناسب تناسبًا عكسيًا مع كتلتها".^(*) وشهد القرن السابع عشر عدة اكتشافات هامة فى الرياضيات قامت على أساس دراسات الخوارزمى فى الرياضيات منها اختراع أو إعادة اختراع اللوغريتمات على يد نابير Napier عام 1614 وتعاون مفكرون كثيرون على إقامة الهندسة التحليلية وعلى رأسهم ديكارت وحساب التفاضل والتكامل أو حساب اللامتناهيات فى الصغر على أيدي علماء عرب مسلمين وأوروبيين أمثال ليبنتر ونيوتن.

رابعًا: أهم الأفكار السائدة

بدأت مظاهر عصر النهضة فى الظهور والسيادة بعد أن أصاب الاتجاهات الفلسفية التى ظهرت فى العصور الوسطى الاضمحلال والتدهور، فسادت مظاهر النهضة فى إيطاليا أولاً ثم تبعتها الدول الأوروبية الأخرى، وبدأت الثورات تنشب ضد الدين النصرانى فى أوروبا من جراء مواقف رجال الكنيسة المناهية للدين والأخلاق بصفة عامة فبدأت تظهر على السطح مظاهر الإصلاح الدينى على أيدي رجال أرادوا تنقية الدين

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

2- فى فلسفة العلوم، دار الوفاء لاديا الطباعة، الإسكندرية، 1999.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

مما لحقه من شوائب التزييف والحذف والإضافة وفقاً لأهواء من يقومون بشئون الكنيسة، خاصة مارتن لوثر وجون كالفن مما أدى إلى ظهور عقيدة جديدة هي البروتستانتية، وبدأت المناهج العلمية تسود خاصة وأنها السبيل إلى التقدم المادى الذى كانت أوروبا فى حاجة إليه، وشجعهم على الاستمرار فى هذا السبيل ما وجدوه بين أيديهم من اختراعات مثل البوصلة والبارود والطباعة والعدسات وغيرها من مظاهر التقدم العلمى والعملى التى لم تعد تستند إلى الأفكار القديمة، بل أصبحت تنهض على أسس أفكار جديدة يدعمها منهج علمى جديد.

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

وترى النزعة الإنسانية فى الإنسان أرفع القيم، وتدافع عن حرية الإنسان وتطوره من كافة الجوانب، رفع لواءها دانتي وجيوردانو برونو وفرنسيس بيكون وشكسبير ومكيا فيلى ونيقولا دى كوسا الأفلاطونى.

لقد كانت النزعة الإنسانية، منذ بداية عهدها، تمهيداً فكرياً لمعظم الثورات التى قامت فى أوروبا، وكانت موجهة للفلسفة الدينية والأخلاق الاقطاعية، ومن هنا كانت مطالبها بالحرية، والحق فى التمتع بالحياة الدنيا، وتحرير الإنسان من الاضطهاد واللامساواة. واتصفت هذه النزعة بصفة التجريد Abstraction، بسبب ردتها إلى مطالب الإنسان الأساسية لتحقيق "طبيعة الإنسان، الأصلية السرمدية. وبعد نشأة الرأسمالية وسيادتها فى أوروبا وأمريكا أصبحت النزعة الإنسانية مجرد ستائر تستتر وراءها طبيعة

⁽¹³⁾ د. كرم مكي، الفلسفة الحديثة (عرض لقدمى)، مشورات جامعة قاريونس، بنغازى، الطعة الثانية



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

الرأسمالية المستغلة واللا إنسانية، ولكن يحمّد لأصحاب الاتجاه الإنساني ووقوفهم ضد جميع أشكال الحرب والنظم العسكرية الديكتاتورية في العالم.⁽¹⁴⁾ ومما يذكر أن كثير من الفلاسفة 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 المعاني والتعريفات الدقيقة للمصطلحات المستخدمة، وعلى القياس الدقيق الذي يعتمد على الانتقال من مقدمات محددة إلى نتائج صحيحة، فإن فلاسفة عصر التنوير 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 الذي أحرق فيه جيوردانو برونو.

بدأ نيقولا دي كوسا (1401-1460) Nicholas of Cusa تلك الفترة بفلسفة تنزع منزعاً أفلاطونياً. واكتشف نيقولا أن أداة المعرفة الوحيدة هي الحدس Intuition لأنه أسمى من العقل الإستدلالي، والحدس 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 بالوقوع في وحدة الوجود الشاملة ولكنه دافع عن نفسه بقوله: "إنه إنما يتكلم عن خلق إلهي إرادي أي عن فعل مقصود وليس إيجاد ضروري".⁽¹⁶⁾ أما جيوردانو برونو Giordano Bruno فقد اعتنق في أول عهده بالفلسفة فكرة الأفلاطونية المحدثة القائلة بالأقانيم الأربعة (الله والعقل الكلي

⁽¹⁴⁾ المعجم الفلسفي المختصر، ص 73 - 74.

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

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

والنفس الكلية والمادة)، والله والعالم لديه لامتناهين باعتبار أنهما شيئاً أو موجوداً واحداً. ويتجلى الكمال الإلهي اللامتناهي في صورة العالم. وبرهن برونو على نسبية المكان والزمان والحركة، فلا وجود لمكان أو زمان أو حركة مطلقة، وانتهى برونو إلى القول بأن حقيقة الزمان والمكان والحركة التي نحس بها، مغايرة لحقيقة الزمان والمكان والحركة التي يتصف 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، واضطر معه برونو إلى الهروب والتقل 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 آراءه الفلسفية والفلكية، 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 بالتهكم على فكرة تجسد المسيح وعلى القربان المقدس، فصدر الحكم بإعدامه حرقاً فأحرق في 17 فبراير 1600، دليلاً على تخلف أوروبا ووصمة عار جديدة توصل بها محاكم التفتيش التي دافعت عن الجهل وعن مصالحها.⁽¹⁸⁾

ومن أهم كتبه وآثاره كتاب "في العلة والمبدأ الواحد" 1584، وكتاب "في العالم اللامتناهي وفي العوالم" 1574 وكتاب "في المونادا والعدد والشكل" 1591، وكتاب "في الكون اللامتناهي وفي العوالم" 1591 وأخيراً كتاب "في طرد البهيمية الظاهرة" وهو في فلسفة الأخلاق. وعند الاطلاع على أفكار برونو في تلك الكتب التي تركها لنا نتبين - كما قلت - أن مذهبها 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 المصدر ص 34

الباب الثانى
المذهب العلقى



مقدمة عامة

المذهب العقلي أو العقلانية **Rationalism** من اللفظ اللاتيني **Ratio** بمعنى عقل أو بصيرة، أما معناه الحرفي فهو أسلوب في 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. ويدل مصطلح العقلانية في الفلسفة على اتجاه مميز في نظرية المعرفة، وهو مصطلح يقابل التجريبية.

ويبالغ أنصار المذهب العقلي في دور العقل في عملية المعرفة، وهم يعزلونه عن التجربة الحسية. ويرون 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 كمنط إلى وجود مبادئ قبلية في العقل أي مبادئ في ذهن الإنسان قبل أية تجربة. وكان بين العقلانيين مفكرين ماديين مثل باروخ سبينوزا.

وطابق السيكولوجيون بين العقل وبين الحالة النفسية للإنسان، وهم ينصبونه فوق المشاعر وفوق الإرادة. وأما علماء الأخلاق وفلاسفتهم فقد نفوا الأصل التجريبي للمبادئ الخلقية ومعاييرها، فهم ينفون كونها نابعة من العلاقات العملية بين الناس، ويذهب كمنط إلى هذا الرأي بصورة قاطعة.⁽¹⁾ إذن يقول المذهب العقلي 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 الفلسفي المختصر، ص 304 - 305.

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيجوم

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

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

وقد لجأ التفكير الفلسفى إلى المذهب العقلى مبكراً. فقد اعتقد الإيليون أن العالم الحقيقى لا يعرف إلا عن طريق الفكر الخالص الخالى من الحواس. ثم اقتفى أفلاطون أثرهم. وكذلك فعلت المذاهب الفلسفية الكبرى الأولى فى الفلسفة الحديثة ويصادفنا ذلك عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز. (5)

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

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

** للمؤلف مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، دار النهضة العربية، بيروت، 1993، ص 83.

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

(5) نفس المصدر، ص ص 149-150.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى فيوم

تبريراً معرفياً أو إبستمولوجياً لها. بينما يعتبر المذهب التجريبي مذهباً متأخراً عنه. حيث نشأ في شكل نقد للمذاهب الميتافيزيقية ونظرياتها في المعرفة.⁽⁶⁾ ولقد اتخذ المذهب العقلي صوراً ثلاث في تاريخ الفكر الفلسفي، وهذه الصور الثلاث هي:⁽⁷⁾

1- المذهب العقلي الميتافيزيقي ويمثله أفلاطون، وهو يرى أن الحقيقة الواقعة في ذاتها تعد فكرة من الأفكار، ولهذا يمكن معرفتها عن طريق الفكر الخالص.

2- المذهب العقلي الرياضي ويمثله ديكرت 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 العقلي الصوري أو النقدي ويمثله كمنط. فقد أراد كمنط أن يضع نهاية مقبولة للنزاع بين المذهب العقلي في صورته التقليدية (الكلاسيكية) عند كل من أفلاطون، وديكرت، وسبينوزا، وبين التجريبيين (لوك وكوندياك) فكان مذهبه 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: خطائية، وجدلية، وبرهانية، وأدقها البرهانية لأنها تبدأ من المبادئ الأولية للعقل، وهي واضحة بذاتها، ويستنتج منها - من القياسات الدقيقة المرتبطة بعضها البعض ارتباطاً وثيقاً - نتائج تشترك في الوضوح والبداهة، وفي يقين المقدمات، وطريق البرهان هو طريق الحكمة إذ "الحكمة 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، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص 15

وأبداً ابن رشد، ثقافة التهافت، المطبعة الإعلامية، القاهرة، 1985، ص 101.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيجوم

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

⁽⁹⁾ انظر للمؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص ص 71-77.



الفصل الأول
رينيه ديكارت
René Descartes
1650-1596

مقدمة

يعتبر رينيه ديكارت Des Cartes, Cartesius مؤسس الفلسفة الحديثة فقد كتب فلسفة جديدة غير الفلسفة التي كانت سائدة طوال عشرة قرون من قبله (أقصد بها الفلسفة المدرسية)، ونقصد بالفلسفة المدرسية هي فلسفة أفلاطون وأرسطو اللتين سادتتا التفكير الفلسفي في أوروبا في العصر الوسيط. وكانت فلسفة ديكارت جديدة عن الفلسفة المدرسية بقدر ما تأثرت على منطق أرسطو وعلمه الطبيعي، ويقدر ما ابتكر منهجًا فلسفيًا جديدًا مختلفًا عن المنطق الأرسطي، وهي جديدة عن الفلسفة المدرسية أيضًا بقدر ما تأثرت على الفلسفة النصرانية التي كانت سائدة في العصر الوسيط خاصة فلسفة توما الأكويني الذي كان يعتبر مقتفيًا آثار أرسطو أكثر منه تائرًا عليه. ولكن ينبغي ملاحظة أن فلسفة ديكارت لم تكن جديدة كل الجدة بمعنى أنها فلسفة دينية لها قوامها الديني، وذات أهداف دينية، وكانت تعالج المسائل التي كان يتناولها المدرسيون من قبل.

وكان ديكارت يقصد بفلسفته الجديدة إقامة مذهبًا فلسفيًا نصرانيًا يناهض الفلسفة النصرانية التي كانت سائدة وهي فلسفة الأكويني. وتشهد النصوص في كتب ديكارت على أن أهدافه من مذهبه الجديد أهدافًا دينية. والنص الآتي شاهد على ذلك:

"كنت ولم أزل مهتمًا بأن السؤالين المتعلقين بوجود الله ووجود الروح سؤالان رئيسيان ينبغي أن نبرهن عليهما بالحجج الفلسفية لا بالحجج الدينية". ويوحى هذا النص إلينا بأن ديكارت كان يعتقد أن أدلته 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

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

ولكن يوسف كرم يعترض على قولنا بقوله:

"... وتظهر أمهات المذاهب الحديثة، في مقدمتها مذهب ديكارت الذي يزعم إقامة فلسفة مسيحية (نصرانية) ويستمد عناصرها من القديس أوغسطين والقديس أنسلم ودونس سكوت، ولكنه يبث فيها روحاً مغايرة للدين".⁽¹⁰⁾ وربما كان يوسف كرم يقصد أن تلك الروح المغايرة للدين هي الروح الفلسفية، وأرى رداً على يوسف كرم أن ديكارت خلط في فلسفته أو مذهبه بين الفلسفة والدين، فلم يستطع أن يكون فيلسوفاً عقلياً خالصاً، ولا أن يكون لاهوتياً خالصاً.. فكان عوان بين ذلك.

ولم تكن فلسفة ديكارت الملقب بأبي الفلسفة الحديثة الذي 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 تغلغت في حياة أمم شتى شرقاً وغرباً، واستمرت هذه الفلسفة رافداً غنياً تمد الإنسانية بعوالم فكرية مختلفة.

والفلسفة الديكارتية ليست فلسفة تأملية خالصة أو شطحات فكرية تسبح في عوالم تجاوز أجواز الفضاء، بقدر ما كانت فلسفة تهدف إلى الغايات العملية والخبرة اليومية الحياتية. فالمعرفة الديكارتية تضع في اعتبارها هذا العالم الخارجي الواقعي الذي نعيش فيه، ويوجهها العقل، سواء كانت هذه المعرفة تركيبات عقلية خالصة أو مدركات حسية مستمدة من الواقع الخارجي. وللعقل أولية في قدرته وأحكامه، يهدف إلى اليقين عن طريق الفصل الواعي بين الصواب والخطأ، متبعاً في ذلك منهجاً ذو مراحل واضحة وفاصلة يعصم العقل من الزلل ويوصل بالإنسان إلى اليقين والشعور بالرضا.⁽¹¹⁾

وكانت الفلسفة الديكارتية ثورة على كل ما هو عقيم موروث دون تبصر، أو جامد لا حياة فيه، فتار 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، شيب الكوم، 1998، ص ص 11-12

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

أولاً: سيرة حياة ديكارت

ولد رينيه ديكارت في 31 مارس 1596 في قرية صغيرة تسمى "لاهيه" *Lahye* بمقاطعة "التورين" *la toraine* في فرنسا من أسرة تعد من صغار الأشراف، وكان أبوه مستشاراً لبرلمان بريتانى *Britagne* أما أمه فقد ماتت وهو لا يعدو الثلاثة عشرة شهراً.

ويمكن تقسيم مراحل حياة ديكارت إلى ثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى

التحق خلالها ديكارت بمدرسة الآباء اليسوعيين المعروفة باسم مدرسة "لافليش" *la flèche* 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 أي اليونانية واللاتينية، وفي السنوات الثلاث الأخيرة يدرس فلسفة أرسطو، سنة للمنطق، وسنة للعلوم الطبيعية والرياضية، وسنة لعلوم النفس والميتافيزيقا. وقد أعجب ديكارت بالعلوم الرياضية لدقة منهجها وما تتميز 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 أحس أن العلوم الطبيعية التي تلقاها تقدم معارف جزئية ناقصة لا انسجام بينها ولا تتفق على منهج واحد.

ونظرًا لعدم اقتناع ديكارت بهذه الدراسات فقد انصرف عنها في أول الأمر، ومال إلى دراسة الهندسة فيما بين عام 1612 و 1617 وقد اكتشف في تلك الفترة علماء رياضياً 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 والتقى بالعالم الرياضى "ميدورج" كما التقى بصديقه وزميله منذ عهد التلمذة الأب "مرسين".
Mersenne، وهناك واصل دراسة القانون والطب، وحصل على إجازة الحقوق عام 1616.

التحق بعد ذلك بالجيش الهولندى، جيش موريس دى 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 فى توجيه ديكرت حتى قال له ديكرت ذات يوم: "كنت نائمًا وأنت الذى أيقظتني"، وفى عام 1632 قرر الحج سيرًا على الأقدام إلى دير العذراء بلوريت Notre Dame de Lorette بإيطاليا، ذلك الحج الذى سمع عنه منذ سنى تلمذته بمدرسة لافلاش ونذره للعذراء بعد ليلة العاشر من نوفمبر 1619. وهى الليلة التى حدثت له التجربة الهامة التى قال عنها فيما بعد أنها وجهت فلسفته كلها. ذلك ما أسماه بالأحلام التى هبطت عليه من السماء، وقال إنه اكتشف فى هذه الأحلام أسس 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 ثلاث نقاط أساسية بعد هذه التجربة التى جاءته فى المنام الذى رآه ليلة العاشر من نوفمبر عام 1619 كالتى:

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

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

3- على الفيلسوف أن يبحث عن ذلك المفتاح فى 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 القلاقل قرر أن يعيش في هولندا فرحل إليها عام 1629 واستقر بها حتى عام 1649 وخلال العشرين سنة التي قضاها هناك كتب انتاجه الفلسفي. 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 صداقة 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 صباحًا لكي تتلقى دروس الفلسفة على يد ديكارت، فلم تتحمل صحته البارد القارس هناك، فأصيب في صدره بالتهاب رئوي مات على إثره يوم 19 فبراير 1650 عن عمر يناهز ثلاث وخمسون سنة.⁽¹³⁾

ثانياً: مؤلفات ديكارت

ترك لنا الفيلسوف الصغير le petit philosophe كما كان يدعو أبوه وهو مازال طفلاً صغيراً وفي المراحل الأولى من الصبا والمراهقة لما رأى فيه من أمارات النبوغ وطول التفكير وحب العزلة، حتى أنه قال قولته المشهورة التي أخذها عن الأبيقوريين وزعيمهم "أبيقور" 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 بلدي، ديكارت، نوابع الفكر العربي 12، دار المعارف، القاهرة، 1959.

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هوبز

وظلت نفوذ أوروبا وتسيطر على أفكارها لمدة لا تقل عن مائة وخمسين عامًا منذ صدورهما. وما زالت الدراسات المنصبة على نصوص الفلسفة الديكارتية مستمرة على المستوى الأوروبي، حتى أن مجلة أوروبا خصصت ثلاثة أعداد لنشر ثمانية وعشرين بحثًا جديدًا عن ديكارت ومعاصريه فيما بن عامي 1979 - 1987. وعقدت حلقة دراسية كان ديكارت وفلسفته محورها في جامعة السربون عام 1987، اشترك فيها إلى جانب الباحثين الفرنسيين متخصصون من الولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا، كما اضطلع 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 يخرج في ذلك التاريخ بسبب محاكمة رجال محاكم التفتيش في أوروبا لجاليليو عام 1632، فتوقف قليلاً عن إصداره 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 نهائية العالم، فالعالم ليس محدوداً كما كان يعتقد. وهناك كتاب آخر لديكارت بعنوان "قواعد لتوجيه العقل" *Rules for the direction of the mind*، 1628، ولكنه لم يتمه. وكان يهدف منه إقامة الفلسفة على أساس بناء جديد، يكفل لها التصدي لتيارات الفلسفات القديمة، ويصونها من التردى في مهاوى الشك وضلالات الوهم، وتعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخطأ.⁽¹⁵⁾

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

⁽¹⁵⁾ د على عبد المعطى محمد، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، 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 Discours de la Méthode 1637، لم يظهر هذا الكتاب حين نشر للمرة الأولى ككتاب مستقل، وإنما كمقدمة لثلاثة كتب نشرت معه، وهذه الكتب الثلاثة هي:

أ - البصريات Optiques، أو "انكسار الضوء" Dioptrique

ب- الآثار العلوية Metores

ج- الهندسة التحليلية La geometrie Analytique

3- تأملات في الفلسفة الأولى Meditations 1641 عكف ديكارت على تأليفه اثني 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 قسر البعض تصرف ديكارت بالجبن من الثورة عليه كما فعلوا مع جاليليو أو كوبرنيكوس أو غيرهم.

4- مبادئ الفلسفة Principes de la philosophie، 1641 أهده ديكارت إلى جامعة السربون، وحاول أن يحمل معلميه السابقين على تقريره في مدارسهم فيحل هو محل أرسطو، فلم يجيبوه إلى رغبته". ونشرت للكتاب ترجمة فرنسية 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 ص 61-62.



ثالثا: الفلسفة عند ديكرت

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

ويحدثنا ديكرت في كتابه "مبادئ الفلسفة" عن الفرق بين أفلاطون وأرسطو وحدده في موقف كل منهما من الصدق واليقين. فأفلاطون كان خالص النية فأعلن أنه لم يهتد بعد إلى شئ 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 تماما، ولكن باعتبار أنها صحيحة ومؤكدة.

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

"أما التجديد الحقيقي الذي استحدثه ديكرت 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 تفصيل النتائج التي وصلت إليها، وفي غير هذا كله من الأفكار والأنظار التي لا يتسع مثل هذا التقديم لاحصائها واستقصائها". (18)

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

(17) د/ محمد مصطفى حلمي، تقديم كتاب: ريبه ديكرت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخصري، مراجعة وتقديم د محمد مصطفى حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة،

الطبعة الثانية، 1968، ص ص 16-17

وأياضاً: ديكرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960، ص ص

56-52

(18) نفس المصدر، ص 24.



المنطق، وإلى القياس الأرسطوطاليس والاستقراء التجريبي على وجه الخصوص: فالمنطق يقف عند أفعال العقل، يحللها تارة، ويدل على مواطن الصدق والخطأ فيها تارة أخرى. إلا أن ديكارت ومن قبله يكون يرون عقم هذا التحليل فقدم منهجه الذي سأشرحه في النقطة التالية.⁽¹⁹⁾

وتتصف الصياغة اللغوية التي صاغ بها ديكارت فلسفته بكثرة الاستطرادات والتكرار والجناس، مما يتطلب معه إجهادا للذاكرة، والجهد الكبير في الفهم، وقد يؤدي إلى تعميم المعاني 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، فضلا عن تكرار الألفاظ والصياغات، وأحيانا استخدام ألفاظ تفتقر إلى الترتيب والنظام، وترديدها لا ترتاح إليه الأذان، وأخيرا صعوبة متابعة الضمائر المتعددة التي تتضمنها العبارات، مما قد يصعب متابعة الفيلسوف، وهذا ما أكده الفيلسوف الفرنسي فولتير.⁽²⁰⁾

وتعنى الفلسفة عند ديكارت بدراسة الحكمة بمعناها الواسع معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان الوصول إليه، عن طريق الاستنباط من العلل الأولى. ويقسم ديكارت الفلسفة إلى قسمين، الأول: الميتافيزيقا، وهي تشمل على مبادئ المعرفة التي منها عرض أهم صفات الله وروحانية نفوسنا وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة فينا. والثاني: العلم الطبيعي، إذ لا بد من توافر المبادئ الصحيحة للأشياء المادية، ويتم ذلك بفحص تركيب العالم على وجه العموم، ثم تضيق 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

وأیضا

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

الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها باقى العلوم، وهذه ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى، أعنى الطب والميكانيكا والأخلاق. أى أعلى وأكمل الأخلاق التى تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، والتى هى آخر درجات الحكمة".⁽²¹⁾

إذن فالناظر فى 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 الذى 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 بنى الإنسان أفراداً وجماعات، كما يقول الدكتور عثمان أمين فى كتابه "رواد المثالية فى الفلسفة الغربية" - (ص 29).

رابعاً: المنهج الديكارتي

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

وقبل أن ألقى الضوء على منهج ديكارت الجديد يجدر بى أن أشير إلى موقف ديكارت من منطق أرسطو. ثار ديكارت كما ثار الكثيرون على منطق أرسطو ثورة شديدة خاصة نظريته فى القياس. رأى ديكارت أن القياس الأرسطى عقيم بمعنى أن نتيجته لا تحوى شيئاً أكثر مما هو موجود من قبل فى المقدمات، وبهذا المعنى يرى ديكارت أن القياس وسيلة لعرض الحقائق التى نعرفها من قبل لكنه ليس وسيلة لاكتشاف حقائق جديدة.

وبناء عليه أراد ديكارت منهجاً يوصلنا إلى ما هو جديد. ذلك النقد للقياس الأرسطى ليس جديداً من فيلسوفنا "الصغير" الكبير، لكنه كان

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هوبس

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

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

وثار ديكارت أيضًا على المنطق الاستقرائي وهو في بداية نشأته وقد كان فرنسيس بيكون صاحب الأورجانون الجديد معاصرًا لديكارت، نشر بيكون كتابه في إنجلترا عام 1620 أي قبل نشر المقال عن المنهج بسبعة عشر عامًا، ثار عليه ديكارت لأن هدف بيكون من كتابته هو انقاز علم الطبيعة في أوروبا من إهمال الملاحظات الحسية، والتجارب على الجزئيات، ولم يكن هذا ما يطمح فيه ديكارت، بل كان أكثر طموحًا إذا أراد منهجًا يصبح أساسًا لكل العلوم.

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

1- أسس المنهج الديكارتي

نصت القاعدة الرابعة من كتاب "القواعد لتوجيه العقل" على أن المنهج عبارة عن "القواعد اليقينية البسيطة التي تضمن لمن يراعيها بدقة ألا 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 لتوجيه العقل، ل 14 وفي كتاب د نجيب بلدي، 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 والاستنباط.

أ - 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 إيما نويل كمنط "الحدوس الحسية".

وهناك الحدس العقلي **Rational Intuition** والذي يتخذ أساساً للبرهنة والاستدلال. فبه 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 أتخذ هاملتون **Hamilton** وأتباعه من الإسكتلنديين وغيرهم من فلاسفة الأخلاق المعاصرين أساساً للأخلاق والإبستمولوجيا، وبه ردوا على الحسين وأصحاب مذهب المنفعة.

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

فماذا قال عنه رينييه ديكارت؟

⁽²³⁾ ديكارت، المقال عن المنهج، ص 59.

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هوبز

الحدس عند ديكارت يعنى الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق البديهية التى يعتقد فيها الإنسان ولا يتطرق إليها الشك، ثم إن الحدس أيضاً لا يمكن البرهان عليه لبداهته، فإن أردنا أن نبرهن على فكرة حدسية فإن ذلك يعتبر عبثاً فكرياً لا طائل تحته، فالفكرة الحدسية واضحة بذاتها بلا برهان. ومن ثم يرى ديكارت أنه لو بدأنا فى الفلسفة بمجموعة من الأفكار الحدسية لكان ذلك أساساً متيناً لإقامة المعرفة اليقينية بمعنى أن آخر المعرفة اليقينية عند ديكارت مصدرها الحدس والحدس لديه "تور فطرى".

وللفكرة الحدسية خاصيتين أو ميزتين أساسيتين هما: الوضوح والتمايز

.Clearness and distinctness

الفكرة الحدسية يجب أن تكون واضحة بمعنى أن تقوم الفكرة فى الذهن ونحن مستعدون لقبولها أو التسليم بها، وذلك لما نرى فيها من بدهة لا يتطرق إليها الشك ولا نطلب البرهان عليها، وعكسها الفكرة غير الواضحة المشوشة وهى الفكرة الغامضة، التى لا يفهمها الذهن ونحتاج لفهمها أن نستعين بشئ آخر.

وأما التمييز فيقصد به ديكارت ألا تكون الفكرة ملتبسة مع فكرة أخرى. ويسهل فهم قصد ديكارت فى الأمثلة الآتية: الوعى الوجودى - حين أفكر - أو انفعل - أو أتمنى - أو أرغب - أو أشك - أو أعتقد.

الوعى بهذا الوجود لا يعطينى الفرصة للشك أو إنكار وجودى، إذن فأنا أقوم 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.

ب- الاستنباط

ويعنى الاستنباط Deduction انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا هى المقدمات إلى قضية أخرى هى النتيجة وفق قواعد المنطق، وليس من اللازم أن يكون انتقالاً من العام إلى الخاص أو من الكلى إلى الجزئى. ومن



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى فيوم

أوضح صور الاستنباط البرهنة الرياضية، وفيها يتم الانتقال من الشيء إلى ما يساويه، بل من الأخص إلى الأعم، والقياس الأرسطي باب منه، وأساسه الانتقال من الكلى إلى الجزئى.

والاستنباط أو المنهج الاستنباطى نوعان: حملى إذا كانت مقدماته مسلماً بصدقها بصفة نهائية، وفرضى إذا سلم بصدقها بصفة مؤقتة. ويقابله المنهج الاستقرائى الذى ينتقل فيه الذهن من الظواهر إلى القوانين.

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

وديكرت لا يقصد بالاستنباط نموذج القياس الأرسطي على سبيل المثال، ولكن يقصد به أن تنتقل من فكرة حدسية إلى نتيجة لها تصدر عنها صدوراً ضرورياً - أى لا يمكن تصور نقيضها - ومن ثم تكون النتائج المستنبطة حدسية هى الأخرى، وطالما أن ديكرت كان معجباً، بل كان مؤمناً بالرياضيات ومناهجها فقد أراد أن يتم الاستنباط الفلسفى بنفس طريقة الاستنباط الرياضى حيث تؤدى نتائجها 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 استنباط جديدة، ونحن هنا نستعين بالتجربة ودورها الحيوى لكى تساعدنا على اكتشاف النتائج الصحيحة التى وقع عليها اختيارنا بصورة لا تقبل الشك.

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

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

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

وأيضاً: * أندريه كريسون، ديكلوت، ترجمة حسى شحاتة سعمان، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1961،



2- قواعد المنهج الديكارتي

إن من ينفق وقتاً طويلاً في دراسة اللغات، وفي قراءة الكتب القديمة وما فيها من تواريخ وأساطير يجعل الإنسان قادراً 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 علماً إلا إذا كان بقيناً، لأن العلم قوامه البدهة واليقين، لا الظن والتخمين. ونموذج اليقين هو المعرفة الرياضية، وتفوقها ناشئ من بساطة موضوعاتها لأن العقل البشري أنشأها من ذاته. والعلوم هي مرآة العقل البشري الثابت مهما تنوعت 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، فأمكنه أن يتصور الرياضيات الكلية الشاملة، ووسيلته في ذلك الحدس الذي هو "نور فطري" *lumière naturelle* الذي جعله مرادفاً "للإدراك السليم" *le bon sens*، وجعل ديكارت كل شيء قابل للإدراك ما عدا الله تعالى.⁽²⁹⁾

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

⁽²⁷⁾ د. عد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص 299

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

⁽²⁹⁾ نفس المصدر، نفس الموضوع.

وأيضاً للمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 89.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى فيبوم

ذكرت أخذ هذا المنهج عن الرياضيات التي كان بارعًا 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 حاضرًا أمام عقلي في وضوح وتميز. بحيث لا أجد مبررًا 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 بعيدًا عن الموروث الثقافي التقليدي، ودفعنا إلى تربية ملكة الحكم والقدرة على النقد. ومن آفات الفكر الإنساني الميل مع الهوى و التسرع في الحكم دون تمحيص. ومن المؤكد أن ديكارت اطلع على هذه النقطة في "الأورجانون الجديد" لبيكون وعلاج ديكارت لها يتمثل في قبول الأفكار الواضحة المتميزة فقط.

وقد حذرنا من ذلك القرآن الكريم عندما قص الله تعالى علينا قصة الرجلين الأخوين والخاصة بالنعاج، هذا أخى له تسعة وتسعون نعجة، ولسى نعجة واحدة، فقال اكفلينها وعزنى فى الخطاب، فتسرع داود (عليه السلام) بالحكم وقال له قد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه، وإن كثيرًا من الخطاء أى الشركاء ليبلغى بعضهم على بعض، عندئذ أحس داود (عليه السلام) بتسرعه، وخر ساجدًا وأتاب إلى الله تعالى. ولهذه القاعدة جانبان: أحدهما سلبى ويتمثل فى محاولة تجنب التهور والتسرع وإصدار أحكام غير مدروسة. والآخر إيجابى فى الأخذ بالمبدأ الإيجابى، فنحن لا نملك الوضوح والتميز إلا إذا استخدمنا الشك المنهجى فى البحث، فالرجل الذى لديه سلة من التفاح وأراد أن يتجنب فساده كله فعليه أن يفرغ السلة مما فيها جميعًا، ثم

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

Part 2, p.60.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

يختار التفاح السليم فيضعه في السلة ويلقى بالتفاح المعطوب جانباً، 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 الوجوه".
وأسمى هذه القاعدة.. بقاعدة التحليل.. وهي قاعدة أساسية في أى منهج يراد له الدقة سواء في مجال الفلسفة أو العلم أو حتى في مجال الفنون. كل بحث يتطلب تحليلاً، والقدرة على التحليل تلازمها قدرة على النقد. ويفترض التحليل التعقيد، لأن البسيط غير محتاج إلى تحليل. ومن القاعدة نفهم أيضاً أننا إذا كنا بإزاء مشكلة معقدة لزم تحليلها إلى أبسط عناصرها حتى نزيل منها الغموض ويسهل التعامل معها.⁽³¹⁾
القاعدة الثالثة:

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

وأسمى هذه القاعدة بقاعدة التركيب أو التآليف 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 حللناها إلى عناصرها تبينا إمكان حلها، ولكن يجب أن يكون التركيب أو التآليف منطقيًا، فليس من الضروري أن يتبع نفس الترتيب الأول، بل قد يكون الترتيب الجديد مقصوداً لذاته.
القاعدة الرابعة:

"ينبغي في كل حالة أن أقوم بالإحصاءات التامة والمراجعات الكاملة بحيث أوقن أنني لم أغفل من جوانب المشكلة شيئاً".

⁽³¹⁾ اطر، ديكرت، مقال عن المهج، ص ص 95 - 98.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

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 بطبعه مصاب بأمراض السهو والخطأ والنسيان.

ويقصد بها أيضاً ألا نستبقى شيئاً في الذاكرة غير الأفكار الحدسية، بحيث يرتد كل عنصر بسيط إلى فكرة حدسية، ثم تؤلف بعد ذلك تلك العناصر المحللة تركيبية جديدة تقوم في مجموعها على الوضوح والتميز فضلاً عن الاتساق المنطقي.

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

وحسبنا أن نراعى في مباحثنا أموراً ثلاثة مراعاة دقيقة، عندئذ يتسنى لنا أن نسبغ على أى علم يقيناً يعدل يقين العلوم الرياضية وهي:

أ - ألا نشغل إلا بمعان واضحة متميزة أعنى بمعان مضمونها بديهي تمام البداهة.

ب- أن نذهب دائماً من المعاني إلى الأشياء، أى ألا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً بدهياً في معاني تلك الأشياء.

ج- أن ترتب جميع أفكارنا ومعانينا وأن نتظم في نسق خاص، بحيث يكون كل معنى منها مسبوقةً بجميع المعاني 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 الوقوع في الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستفد قواه في جهود ضائعة".

خامساً: الشك الديكارتي

سرت روح النقد في عصر النهضة، وكانت مصاحبة لمختلف
المظاهر خلالها، ويعد النقد أول خطوة نحو الشك، وقد أدى تناقض المذاهب
وتعارض النظريات والآراء 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 ذلك العصر مونتاني
Montaigne (1533-1592).⁽³²⁾

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 يعنى لدى اليونان
البحث والتتقيب والتقصي أو الاختبار والاستطلاع، والشك بمعناه الصحيح
يعد مبدأ أو قاعدة لكل تفلسف جاد، ثم تغير معناه حتى وصل إلى الشك التام
أو المذهبي أو الارتياحي الذي ينكر صاحبه من خلاله إمكان المعرفة، أو
غياب اليقين العلمي أو الديني.⁽³³⁾

ولقد شك ديكارت في كل المعارف منذ نعومة أظفاره، بادئاً بآراء
الفلاسفة المدرسين التي اطلع على آرائهم في مدرسة لافليش. ويؤكد ديكارت
أن شكه كان شكاً منهجياً من أجل الوصول إلى اليقين، لا شكاً مذهبياً أو
مطلقاً مثل شك بيرون Pyrrhon (365 - 275 ق.م). وقد بدأه 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 اقتربنا منها،
وأن التماثيل الضخمة فوق قمم الأبراج تبدو صغيرة، وكثير من الأمثلة
الحية أمامنا مثل خطى السكة الحديد فإنهما يبدوان أنهما يلتقيان عند نهاية
المرمى البصرى فإذا اقتربنا وجدناهما 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.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الحواس الباطنة أيضاً خادعة، مثل الشعور بالألم قد يكون ألماً كاذباً كمن تقطع له ذراع أو تبتز له ساق فإنه يشعر بالألم بعد إجراء العمليات بفترات طويلة.

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

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

ولكن ديكارت لاحظ أن شيئاً واحداً نجا من شكه وهو وجوده هو ككائن يشك، وذات مفكرة، فلولم يكن موجود أو بمعنى أصح له أنكر وجوده لما استطاع أن يصل إلى شعوره بتجربة الشك، إن يقيني بأنى موجود من خلال حالات الشك يقيني بوجودى ككائن حقيقى، لا يستطيع الشيطان الماهر أن يشككنى فى ذاتى، وبهذا حقق ديكارت قضيتة الشهيرة فى تاريخ الفكر الإنسانى، قضية الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود *Cogito ergo sum / Je pense donc je suis / I think therefore I am.*

"فأهم ما فى هذا المذهب هو طريقة الشك المنهجى. فهذه الطريقة، من حيث هى أسلوب إجرائى، تؤدى إلى الشك الشامل، كما حدث فيما بعد فى حالة هيوم. ولكن ما ينفذ ديكارت من النتائج الشكاكة هو أفكاره الواضحة والتمايزة، التى يجدها فى نشاطه الذهنى الخاص. فلما كانت الأفكار العامة، من أمثال الامتداد والحركة، مستقلة عن الحواس، فإنها فى نظر ديكارت فطرية، ومثل هذه الصفات الأولية هى التى تولد معرفة بالمعنى الأصيل. أما الإدراك الحسى فينصب على الصفات الثانوية، كاللون والطعم واللمس وما شابه ذلك، غير أن هذه الصفات لا توجد حقيقة فى الأشياء. وفى



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

كتاب التأملات يقدم ديكرت 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 ديكرت "الكوجيتو" أن وجود الإنسان في ماهيته وجود فكري، ويفهم ديكرت بالفكر المعنى الواسع الفضفاض، فهو لا يقصد به القدرة على البرهان فقط، أو الانتقال من معلوم إلى محمول، وإنما قصد به كل العمليات العقلية التي يمكن للإنسان ممارستها، "فأنا أفكر" تعنى عند ديكرت أنا أحس، أنا أدرك، أنا أنفى، أنا أرغب، أنا أشك، أنا أعتقد ونحو ذلك.

وبهذا استخلص ديكرت من قضية "الكوجينو" (أنا أفكر إذن أنا موجود) ماهية النفس، وقال: قد كان ينقصنى علامة أستبين بها الحق. ولكن ها أنذا مالك لحكم لا سبيل إلى الشك فيه، يكفينى أن أبحث ما هي خصائص هذا الحكم التي تضمن لى أنه حق. لى أكون مالكا لقاعدة عامة أميز بها الحق من الباطل. تزود ديكرت بهذه القاعدة فشرع فى البرهنة على وجود الله ثم وجود الأشياء المادية⁽³⁵⁾.

لقد أفضى بديكرت سير المنهج إلى الشك فى شهادة الحس، وفى الذاكرة، وفى أفكاره العادية، وفى العالم الخارجى، بل وحتى فى صحة الرياضيات التي كان يثق بها حتى أن الباطل لا يأتيها من بين يديها ولا من خلفها، أصبحت محط شكه، ولكنه وجد فى نهاية المطاف فى هذا المحيط الشكى، قاعدة يمكنه التمسك بها لإعادة بناء العالم الذى قوض الشك دعائمه، وهذا الشيء هو عدم شكه فى وجوده الخاص، وفى الرياضيات،

⁽³⁴⁾ م. ترتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثانى (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، العدد 72 من سلسلة عالم المعرفة، الكويت، صفر/ ربيع أول 1404 هـ. سبتمبر 1983 م، ص 72.

⁽³⁵⁾ إميل بوترور، فلسفة كط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972، ص

وإلا سار إلى نهاية الطريق فغرق في بحر الشك المطلق، لا بد من وجود حقيقة واحدة، نواة واحدة منها تتولد تفتته في العالم.⁽³⁶⁾ وفي نهاية الأمر تحول الكوجيتو الديكارتي، أي تحولت محاولة اثبات وجود الذات المفكرة إلى دوبيتو **Dubito Ergo sum** "أنا أشك فأنا موجود"، فقوله "أنا أشك" يتضمن في الحال أنه موجود، وإلا لاستحال الشك وهدم المعبد على من فيه. "فالكوجيتو إذن هو الدعامة الأولى للمعرفة عند ديكارت وهو سندها اليقيني الذي يبسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الإلهي والخارجي".⁽³⁷⁾

مما سبق يتضح أن الحقيقة التي توصل إليها ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" هي من الوضوح والتميز واليقين بحيث لا يمكن أن يتخذ 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 الثنائية **Dualism** بين العقل والجسم، أي 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) والفزيولوجيا (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 علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الرابع، ص 60

⁽³⁷⁾ نفس المصدر، ص 61.

⁽³⁸⁾ انظر. **Gibson B., The philosophy of Descartes, London, 1932, *****

1932, P. 83.

د كريم مقي، الفلسفة الحديثة، ص 68



ولقد أثار ديكارت فكرة عدم وجود علاقات منطقية تربط بين ما هو عقلي، وما هو جسمي أو مادي طبيعي، إلا أن الوقائع التجريبية تثبت وجود مثل هذه الروابط والعلاقات⁽³⁹⁾، وقد خدم ديكارت المينافيزيقا بهذا الفصل التام بينهما، كما قضى على بقايا المذهب المادي 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 في اعتقاد ديكارت بدون العقل الإنساني بما يحتوى من أفكار واضحة متميزة، ويؤكد على مثل هذه الحقائق في 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 والمخيلة، ويعلم علمًا واضحًا بالحواس، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس، ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة والأحداث الجارية.⁽⁴¹⁾

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

ملاحظات على الكوجيتو الديكارتي

1- "أنا أفكر" قضية تجريبية وما دامت تجريبية فلا ضرورة لها من حيث المنطق على أساس أن كل ما هو تجريبي يمكن تصور نقيضه، 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 و الفكر الفلسفي، 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 فى أى قضية تجريبية أخرى. فى أى قضية تجريبية نجد أن نقيضها ممكن ومقبول عقلاً وتصوراً وجدلاً ويكون لها معنى، أما فى القضية التجريبية "أنا لا أفكر" نجد أن لا معنى لها، ذلك لأن "أنا لا أفكر" تنكر ذاتها لأن من يقول "أنا لا أفكر" إنما يقول ذلك وهو يقرر شيئاً وتقرير شئ ما يتضمن التفكير.

2- على الرغم من أن القضية "أنا أفكر" قضية تجريبية فإن القضية "أنا أفكر إذن أنا موجود" قضية تحليلية، ونعنى بقضية تحليلية أنها قضية (الكوجيتو) لم تضاف جديداً إلى القضية التجريبية الأولى؛ لأن قضية عن وجودى متضمنة أصلاً فى قضية عن تفكيرى. فإذا قلت لك، أنا الآن أفكر "فإن هذه القضية تتضمن أنى أيضاً موجود، فما لا وجود له لا يوصف بأنه مفكر أو غير مفكر. فإذا كان أمامى كتاب وأشرت إليه بسبابتى قائلاً: "هذا الكتاب موجود" فإن هذه العبارة ليست قضية وإنما هى جزء من قضية لأنها تحتوى موضوعاً subject فقط، ومازال يعوزها المحمول Object.

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

3- إذا كانت قضية الكوجيتو قضية تحليلية فهى قضية ضرورية وصادقة صدقاً مطلقاً وحدسية أيضاً، ومن ثم فليس صحيحاً التهم التى وجهها كل من جاسندى Gassendi وأرنو Arnault من أن قضية الكوجيتو ليست حدساً وإنما هى استدلال قياسي اضمرت مقدمته الكبرى وهى "كل مفكر موجود".

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

صورية بحتة ومن ثم فهي فارغة من أى مضمون تجريبي مثلها فى ذلك كمثل قضايا المنطق والرياضة، لكن ما هو صوري بحت 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 فى السؤال الآتى:

كيف انتقل ديكارت من الظاهرة إلى الجوهر. وهل سار ديكارت من اللامتجانس إلى المتجانس؟ كلا، إن الكوجيتو 'Cogito (أنا أفكر) "ماهية" معطاة لنا، وكلمة Sum (أنا موجود) هى "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 مترابطة. وقد أكد ديكارت الصلة بينهما لأن الحدين مجتمعان مباشرة فى نظر الحدس الفعل، ولأن تصورهما موضوع فعل واحد من أفعال الذهن.⁽⁴²⁾

سادساً: نظرية ديكارت فى الأفكار الفطرية

أثبت ديكارت أن النفس جوهر مفكر كل ما فيها وعى وتفكير، فإذا نظرنا فى التأمل الثالث من تأملات ديكارت وجدناه يقسم أفكار النفس إلى أنواع ثلاثة، هذه الأنواع هى:

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

⁽⁴²⁾ إميل بوترو، فلسفة كط، ص 150.

^(*) بالإنجليزية *Adventitious ideas*



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

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

2- الأفكار الخيالية أو المصطنعة *idées factices* (*) ويقصد بها تلك الأفكار التى نصل إليها بفعل المخيلة، ويكونها الخيال على أساس الأفكار الخارجية السابق ذكرها فى الفقرة السابقة بتركيب مبتكر يجمع بعضها إلى البعض الآخر، وتعتمد على خيال الإنسان وقدرته على إيجاد أفكار لا وجود لها فى الواقع رغم أن عناصرها موجودة فى الواقع ومن أمثلتها فكرتى عن حصان مجنح يطير بدلا من أن يعدو، أو فكرتى عن حيوان له وجه إنسان وجسم أسد كأبى الهول بجوار أهرام الجيزة، أو فكرتى عن كائنات تسكن الكواكب الأخرى لها شكل الإنسان والحيوان معا وفكرتى عن رجل أخضر، ولا يقيم ديكارت وزنا لهذا النوع من الأفكار الذى يعتمد على المخيلة ومن ثم على الحواس أو على كليهما خيال وحواس وكلاهما لا قيمة له فى مجال المعرفة الحقة، كما أنها تدعى ضمنا وجود عالم خارجى لا يمكن تسويغه أو تبريره.

3- الأفكار الفطرية *idées innées* (*) التى نتعرف عليها بمجرد النظر فى طبيعتها، مثل أفكارنا عن الشئ والوجود والنفس والحقيقة والامتداد وعن الله أولا وأخيرا. وهذا النوع من الأفكار هو أساس المعرفة الموضوعية الدقيقة التى تدرك أيضا الكوجيتو وأن النفس جوهر ماهيتها الفكر، وأن المادة جوهر ماهيتها الامتداد، بالإضافة إلى أفكارنا عن الحقائق الرياضية والمنطقية.

ولقد حدد ديكارت نفسه معنيين متمايزان لهذا النوع هما:

أ - يقول ديكارت فى بعض المواضع من كتبه أن الفكرة الفطرية هى التى يزود بها الطفل عند ولادته، ومصدرها الله تعالى.. الخالق.. البارئ.. المصور، وتتميز تلك الأفكار بأنها حدسية وبدهية، لا يتطرق إليها الشك وليست موضوعا لبرهان.

(*) بالاعليزية *Factitious ideas*

(*) *innate ideas*



ب- يذكر ديكرت فى مواضع أخرى من كتبه أن الفكرة الفطرية لا توجد فى عقل الطفل المولود بالفعل وإنما هى مجرد ميل أو استعداد طبيعى للحصول على الأفكار حين يكبر وتنمو قواه الإدراكية وملكاته العقلية. ومع أن هذه الأفكار غير مشتقة من الخبرة الحسية إلا أن تلك الخبرة تثيرها وتكشف عن مكنونها، وبمعنى آخر الفكرة الفطرية موجودة فى عقل الطفل بالقوة لا بالفعل (بلغة أرسطو) فضلاً عن أنها فكرة مستقلة عن التجربة، وتصح - كما قلت - مجرد استعداد فى الإنسان يساعده على المعرفة والوصول به إلى اليقين.

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

أما المعنى الثانى للأفكار الفطرية والقائل بأنها مجرد استعداد طبيعى فى حالة ركود أو كمون أو بيات لا يكشف عن نفسه إلا عند النضج وتلقى الخبرات من العالم الخارجى، والتعلم والاحتكاك، فهذا المعنى للأفكار الفطرية أكثر قبولاً من المعنى الأول.

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

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

⁽⁴³⁾ د نجيب بلدى، ديكرت، ص ص 105-108.

وانظر أيضاً:

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



كذلك يجئ الخطأ من العجلة واندفاع الإرادة قبل أن تستضيئ بنور العقل، لأن الإرادة الإنسانية "لا متناهية" تميل بطبيعتها إلى مجاوزة حدود المعرفة الواضحة المتميزة، بينما العقل (الذهن) متناه إلا أن لديه القدرة متى اتبع القواعد الموضوعية على التمييز بين الحق والباطل. والحرية في الاختيار هي سبب خطأ الإنسان، ولا يمكن الوقاية من الخطأ إلا باستعمال الإرادة التي منحها له استخدامًا مثاليًا حسنًا، وأن يترو فلا يتعجل في إصدار الأحكام خاصة في الأمور التي تتسم بالغموض، وتتصف بالالتباس.

سابعًا: أدلة ديكارت على وجود الله

لقد اتبع ديكارت نظامًا جديدًا جديرًا بالملاحظة، فلقد لاحظنا جميعًا أن الفلاسفة واللاهوتيين قبل ديكارت وربما من أتوا بعده أيضا يبادرون بعد إثبات الفكر.. أي إثبات الذات المفكرة ووجود النفس. يبادرون إلى إثبات وجود العالم الخارجي المادي لكي يصعدوا بعد ذلك إلى السماء لإثبات وجود الله أو تقديم أدلة على أنه موجود، وذلك بافتراض وجود صانع لهذا العالم، أو عن طريق افتراض ضرورة تفسر نظامه البديع والتدبير المحكم، ولكن ديكارت لم يرد أن يعرف وجود الله ولا يعرف شيئًا 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 أفكر إذن أنا موجود) وبهذا يثبت وجود الذات المفكرة التي تقوم على الحدس المحض وليست نتيجة استدلال أو قياس،

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

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

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

1- البرهان الأول: الدليل الأنطولوجى (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، خلقى وخلق سائر الأشياء. (46)

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 لمعلولها 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 منزه عن الخداع لأن الخداع نقص، إذن فلا بد أن يكون الله تعالى صادقاً صدقاً لا متناهياً قادراً على دفع أفعال "الشيطان الماكر الخبيث" (47)

ويسمى ديكارت هذا الدليل الأنطولوجى Ontological proof (*). وتعريف الكامل هو الكائن الحاصل على كل الكمالات، وفكرة الكائن الكامل تحوى ما أتصوره من كمالات، وهى - كما ذكرت الآن - الله تعالى. ولا

(45) د على عبد المعطى، تيارات فلسفة حديثة، ص 76.

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

(47) انظر * ديكارت، تأملات فى الفلسفة الأرى، التأمل الخامس، ص 212

** د. على عبد المعطى محمد، تيارات فلسفة حديثة، ص 76 - 79.

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

(*) باللغة الفرنسية preuve ontologique



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

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

ويضع البعض هذا البرهان الديكرتي على وجود الله في صورة قياسية، لم ترد على ذهن ديكرت، على النحو التالي:

الله بحكم تعريفه - حاصل على كل الكمالات الممكنة.

لكن الوجود أحد الكمالات

:. لا بد أن يكون الله موجوداً

ويمكن إيجاز البرهان الأول على النحو التالي:

"فكر (ديكرت) في شكوكه واستنتج منها أنه ليس تام الكمال، لأن المعرفة شيء أكمل من الشك ما دام الشك قصوراً عن إدراك الحقيقة، ولكن معرفته أنه ليس تام الكمال تفيد تفكيره في شيء تام الكمال، وإذن فهو يريد أن يعرف أي جاءه هذا التفكير. هنا يستعين ديكرت بمبدأ العلية ويقول إن علة تفكيره في شيء أكمل منه يجب - أن تكون موجودة، ثانيًا - أن يكون فيها من الكمال أكثر مما في المعلول⁽⁴⁸⁾. وإذن يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام مستمدة من العدم، كما يستحيل أن تكون مستمدة من نفسه، وإذن لا بد أن تكون قد أُلقيت إليه بواسطة كائن طبيعته أكثر كمالاً، بل ولها من ذاتها كل الكمالات، هذا الكائن هو الله".⁽⁴⁸⁾

البرهان الثاني: دليل من شك النفس (الشخص)

وهو دليل مأخوذ من الدليل الأول مؤداه أنه موجود غير تام الكمال، ناقص، وهو بالتالي ليس الكائن الوحيد في الوجود، إذ لا بد لوجوده من علة، والعلة لا بد أن تكون مكافئة على الأقل للمعلول إن لم تكن أكثر منه فضلًا وكيفًا، وديكرت لو كان علة وجود نفسه، لكان يستطيع أن يحصل من نفسه لنفسه على كل ما يعرف أنه ينقصه من الكمالات، لأن الكمال perfection

⁽⁴⁸⁾ يقترن هذا القول والمعنى من قول السهروردي "المعلول لا يكون أشرف من العلة" اقتبسهُ الأستاذ

هرتن Herten في كتابه. Die spekulative u. positive theologie das Islam

"الصور الإيجابي للدين الإسلامي"، لينرج 1912، ص 183،

⁽⁴⁸⁾ محمود محمد الحصري، في كتاب ديكرت "مقال عن المهج"، ص 89.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيبوم

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

ويشير هذا الدليل الثانى نظرية معروفة فى الخلق المتجدد خلال الزمان وهى نظرية أشار إليها الأشاعرة واستخدموها فى التدليل على أن العلية الإلهية قد وسعت كل شئ، وذهبوا إلى أن هذه العلة هى الأثر المباشر فى خلق جزئيات الوجود وحتى فى تفصيلات الفعل الإنسانى، فقسموا الزمان إلى لحظات أو أنات، وكذلك فعلوا فى الملاء والخلاء فقسموها إلى ذرات.⁽⁵⁰⁾

البرهان الثالث: دليل مأخوذ من الهندسة ويسمى أيضاً الوجودى

سمى هذا الدليل بالدليل الأنطولوجى لأن ديكارت يحاول فيه أن ينتقل من الفكر إلى الوجود، وكذلك سعى دليل 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 مساوية لقائمتين (180 درجة)، كذلك فإن فكرتنا عن الله باعتباره كائناً كاملاً متاهياً تستلزم وجوده بالضرورة. ففكرة الوجود متضمنة فى فكرتنا عن الكائن الكامل على نحو ما تكون زوايا المثلث قائمتين متضمنة فى 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 مقي، الفلسفة الحديثة، ص ص 77 - 78، وأيضا فى مقال عن المهج، ص 23 من الترجمة الإنجليزية.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

بعد أن قدّم ديكارت أدلته على وجود الله تعالى، شعر بنوع من الارتياح والرضا النفسى، فقد استطاع أن يستنتج نتائج هامة تخدم نسقه الفلسفى إلى أبعد الحدود. فطالما أن الله تعالى موجود وأنه كائن كامل لا متناه.. كمألاً ولا تهاهياً مطلقين، فلا يمكن أن يتصف الله تعالى بالخداع، وهو الذى منح الناس نور العقل الطبيعى، الذى استفاد من وضوح الأفكار وتميزها، وبالتالي فقد منح عقل الإنسان المعرفة وهو مصدرها وضامنها. وبدون الله تعالى فلا شئ 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 تمحيص أو ضمان عقلى. إذن قدّم الله تعالى لنا مصدر معرفة آمن يتمثل فى قوانا العقلية والإدراكية التى تتمثل بدورها فى الحدس والبرهان.⁽⁵²⁾

وعلى الرغم من سعى ديكارت المخلص لتقديم أدلة على وجود الله تعالى إلا أن هناك بعض أوجه النقد التى يمكن توجيهها إليه، وتتمثل 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** فى العالم.
- 3- ما يقال عن فكرة الكامل يقال عن فكرة العلية **Causality** بمعنى أنه يمكن إنكار فكرة العلية دون الوقوع فى التناقض، فليس قانون العلية قانوناً منطقيًا.
- 4- إن الكائن المتناهى لا يستطيع أن يحصل على فكرة عن كائن لا متناه، لأن اللامتناهى يكون فوق قدراته العقلية، والإنسان كائن متناه؛ أى محدود بقدرات معينة معرض لأوجه النقص المختلفة.
- 5- ليس صحيحاً أن الوجود أحد الكمالات لأن القضية التى محمولها كلمة وجود ليست قضية. فالقضيتان: الله موجود، وهذه المنضدة موجودة

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



عبارة عن موضوع فقط ينتظر محمولاً فالوجود لم يضيف 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 وبراهين القديس أوغسطين بصفة عامة، وبراهين القديس أنسلم بصفة خاصة. مما يدل على أن ديكارت تأثر بفلاسفة القرون الوسطى وأخذ عنهم على الرغم من هجومه عليهم، ولكنه لم يشر إلى هذا الاقتباس.⁽⁵³⁾

7- يرى جيلسون أن مذهب ديكارت الفلسفي يقوم بأسره على أساس فكرة إله قادر على كل شيء، خلق جميع الحقائق الأبدية بما فيها حقائق الرياضيات، كما خلق العالم كله من العدم *Nihilo*، ويحفظه بفعل من أفعال الخلق المتصل، وهو فعل ضروري لبناء الكون إذ لولاه 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 يخلقه في الآن الحاضر، وسيخلقه في الآن المستقبل حينما يمضي الحاضر ويقبل المستقبل. فإله يخلق خلقاً جديداً في الحاضر وفي المستقبل، أي أن هنالك خلقاً كاملاً جديداً في كل لحظة زمنية. هذا الوجود الضخم العظيم يخلقه الله كله في كل أن زمانياً 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 الفلسفي اقتبسه أو قام بالسطو عليه من الغزالي كما سنتبين في نهاية البحث.

8- كتب جاسندي الاعتراض التالي على أدلة ديكارت:

"إنك تسلم بأن الصورة الذهنية الواضحة المتميزة حقيقية، لأن الله موجود، ولأنه خالق هذه الصورة وهو ليس خادعاً، وأنت تسلم من جهة أخرى أن الله موجود وبأنه خالق حق لأنك حاصل على صورة ذهنية له متميزة واضحة. إن الدور واضح".

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

⁽⁵⁴⁾ د. محمد علي أبو ريا، الفلسفة الحديثة، ص 64. وإيتان جيلسون، روح الفلسفة، ص 34



وقد رد الفيلسوف على كل المعترضين بما لا يتعدى المعنى التالي "ثم إنني بينت بوضوح لا بأس به في ردودي على الاعتراضات الثانية، إنني لم أقع في الخطأ المسمي بالدور، عندما قلت إننا لسنا على ثقة من أن الأشياء التي نتصورها تصوراً شديداً للوضوح 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 نتذكر أننا تصورناها فيما سبق بوضوح شديد ذلك لأنه، أولاً، نحن على ثقة من أن الله موجود لأننا نوجه انتباهنا إلى الحجج التي تثبت لنا وجوده. ولكن يكفي بعد ذلك أن نتذكر أننا تصورنا شيئاً تصوراً واضحاً لنكون 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 جاسندي بقوله: "إنك تذهب إلى أن الفكرة الواضحة المتميزة حقيقة لأن الله موجود، ولأنه خالق تلك الفكرة، لكنك تقول من جهة أخرى أن الله موجود لأنه خالق ولأن لديك عنه فكرة فطرية واضحة متميزة، فالدور واضح لا يخفى على أحد".

⁽⁵⁵⁾ محمود محمد الخصري، مقال عن المهج، ص 91 (الاعتراضات الخامسة 12- الردود على

الاعتراضات الرابعة 12.



وقد أجاب عليه ديكارت بقوله إن هناك نوعان من اليقين، يقين
البدهيّات ولا نستطيع الشك فيه، ويقين العلم الذى هو نتائج استدلالات
وبراهين.

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

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

تاسعاً: صفات الله تعالى عند ديكارت

بعد أن انتهى ديكارت من اثبات اليقين الثانى وهو أدلته على وجود
الله تعالى وبعد أن قام بالرد على جاسندى وانطوان أرنو Antoine Arnauld
وهما 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 أى من لا شئ، كما يقول
التصور الإسلامى 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 أى أنه صدر عن الله تعالى فإننا نقول بمذهب وحدة الوجود الذى يعنى
أن الله تعالى والعالم شيئاً واحداً، وبذلك تتعدم التفرقة بينهما.
إذن يرفض ديكارت القول بقديم العالم ونظرية الفيض أو الصدور.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

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

والصور Forms عند أرسطو قديمة أيضاً، والله تعالى لم يخلقها (فإنه عند أرسطو لم يخلق شيئاً). ومن جهة أخرى ترى نظريات وفلاسفة 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 لكانت عرضة للتغير، إلا أن حقائق الرياضيات لا تتغير لأنها لو تغيرت لوقعنا في التناقض.

إذن ليست الحقائق الرياضية من خلق الله تعالى.

يذكر 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 يقضى 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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

أن يخلق الله تعالى ما يكون متناقضًا بالنسبة لنا، فهل يخلق الله تعالى الممكنات فقط أم يخلق كذلك المستحيل؟
يذكر ديكارت أنه لا استحالة عند الله تعالى؛ لأن القول بأن الله لا يستطيع فعل المستحيل يتناقض وإرادته المطلقة، فإله لا يجب عليه شيء ولا استحالة لديه.

وينبغي 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 يعنى 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 اللامتناه الذى هو علة فكرتنا عنه فهي "صورة الموجود الكامل فى النفس أو علامة الصانع على صنعه"⁽⁵⁶⁾ مما يجعلنا نقول أننا أمام دليل واحد على وجود الله تعالى، وهو فى الحقيقة اعتراف بالله تعالى الوحيد القادر، اعترافاً بقدرته تعالى وحده.⁽⁵⁷⁾

وهذا هو اليقين الثانى عند ديكارت.

عاشراً: العالم الخارجى عند ديكارت

أثبت ديكارت وجود نفسه كجوهر روحى، ثم صعد بنفسه إلى السماء فأثبت وجود الله تعالى بأدلة وجودية وأسبغ عليه من الصفات الرائعة ما أثبتته لذاته العلية، ثم هبط من السماء إلى الأرض لكى يتساءل هل العالم الخارجى المادى موجود أم غير موجود؟
وأجاب بالإيجاب.

وقدم لنا ديكارت دليلين على وجود العالم الخارجى أو كما يطلو للبعض تسميته بالجوهر المادى:

⁽⁵⁶⁾ ديكارت، التأمل الثالث 191

و د. نجيب بلدى، ديكارت، ص 116.

⁽⁵⁷⁾ د. نجيب بلدى، ديكارت، ص 117.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى فيوم

الدليل الأول: يوجد فينا ميل طبيعي قوى نحس به ويجعلنا نعتقد بوجود هذا العالم، وهو ميل استفدناه من الله تعالى. وما دام الله تعالى هو الكائن الكامل الصادق فقد حل هذا الميل محل اليقين ومن ثم لا سبيل إلى الشك فيه.

ولكن هناك اعتراض على هذا الدليل، ويتمثل هذا الاعتراض في أن الدليل ليس دليلًا بالمعنى الدقيق، وإنما هو مصادرة أي تسليمًا طبيعيًا بوجود العالم بلا برهان. لو كان وجود العالم ميًا لكان شيئًا بدهيًا، ولكن بدهية الوجود يهدمها واقعة أساسية وهو أن أكثر المفكرين - خاصة الفلاسفة المثاليون - قد شككوا في وجود هذا العالم.

الدليل الثاني: ويمكن أن نطلق عليه دليل من الإدراك الحسى، مؤداه أن فينا حواس خمسة، وظيفتها أن تساعدنا نحن البشر على إدراك الأشياء الخارجية، ولكن الحواس حين تدرك شيئًا ماديًا إنما تستقبل ما هو موجود ولا تخلق شيئًا، إلا أنه بالنظر في هذا الدليل نجد أن ديكارت يضع مبادئ معينة خلاصتها أن الشيء الذى نستقبله ليست له فاعلية أى ليس بعلة. ومن ثم فإن قدرتنا الحسية طالما أنها ليست لها قدرة فاعلة أو فاعلية فهي تعتبر معلولة وينبغى أن نبحث عن علتها. وهذه العلة لا شك أنها مصدر أفكارنا الحسية. هذه العلة لست أنا مصدرها لأن الإنسان حين يدرك شيئًا ما خارجيًا 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 لونا أخضر، هذا القول يعنى أن لدى فى عقلى فكرة لابد أنها صدرت عن شئ موجود فى الخارج.. خارج إدراكاتى العقلية.. مستقل عنى هو الشئ الأخضر الفيزيائى ذاته.

وبعد أن فرغ ديكارت من اثبات وجود العالم المادى تساءل عن ماهيته^(*).

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

(*) المرجع الأساسى هو تأملات ديكارت.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ماهية هذا العالم، مثال الأفكار الحسية التي نسميها "بالصفات 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 المادى. ثم ينتقل ديكارت من ذلك إلى القول بأن لدينا فكرة واضحة متميزة باقية في العالم المادى أحدها في نفسى وأصل إليها بعقلى لا بحواسى هى فكرة الامتداد Extension/ Entendue إذن فماهية المادة عند ديكارت هى الامتداد، وقد قال بها أرسطو من قبل.

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

ويشرح ديكارت نظريته فى معرفة الأشياء الخارجية بمثال الشمعة المشهور. فيقول خذ قطعة من شمع العسل لم يمض على استخراجها من الخلية إلا زماً قصيراً، فهى لم تفقد بعد حلاوة العسل ولم يزل بها شئ من رائحة الزهور التى قطفت منها لها لون وحجم وشكل محدد ظاهرة للحواس وهى باردة تستطيع أن تلمسها، وإذا ضربت عليها بيدك سمعت لها صوتاً لكن بينما أنا أفعل ذلك إذا بي أضعها فى النار ألاحظ 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 بيدك لن ينبعث منها صوت.

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 السيولة إلى الحالة الغازية وانتشر الغاز في الهواء لكنه لم يندمج.⁽⁵⁸⁾

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

حادى عشر: مذهب ديكارت في العالم المادى

يفسر ديكارت العالم المادى تفسيراً آلياً؛ أى أن كل شئ فى العالم تحكمه قوانين علم الطبيعة دون تدخل من أى قوة غير طبيعية، وليس معنى ذلك أن ديكارت حرم الله تعالى من التدخل فى 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، بمعنى أننا إذا اكتشفنا قوانين الطبيعة وقوانين الحركة فقد أمكننا أن نفسر كل شئ فى العالم المادى، فالنباتات لم تعد فى حاجة عند ديكارت إلى نفوس أرسطو. كذلك اعتقد ديكارت أن الحيوان آلة لا شعور له ولا وجدان، إنما هو كائن ممتد لا يفكر ولا يتكلم وليست له نفس مفكرة. الحيوان كآلة شئ مصنوع مع وجود فارق واحد ألا وهو أنه أكثر تعقيداً وأكمل صنعاً بحيث لو عرفنا كل شئ عن قوانين الطبيعة لعرفنا كل شئ عن سلوك الحيوان. لقد توصل ديكارت إلى أفكاره هذه بعد أن أعاد وليم هارفى اكتشاف الدورة الدموية عام 1628 التى كان قد اكتشفها من قبل العالم العربى المسلم

⁽⁵⁸⁾ د على عد المعطى محمد، تيارات الفلسفة الحديثة، ص 82 - 83.

وانظر أيضا:

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

د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 66



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ابن النفيس، وتبين منها ديكارت أن الدم لا يجرى فى الجسم بقوة خارجية عن البدن بل إن انقباض القلب هو الذى يدفعه. فاعتقد ديكارت أن قوانين الحركة تنطبق أيضًا على الجسم الحى، وأن الأعصاب "أرواحًا حيوانية" وهى أجسام دقيقة من الدم سريعة الحركة حين تتحرك تفسر جميع الأفعال الجسمية مثل حركاتنا اللاإرادية وتحريك أعضاء البدن.⁽⁵⁹⁾

ويذكر ديكارت عن الجسم أنه منفعل (مستقبل) Recipient أى 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 فى العالم، فالله تعالى خلق المادة من عدم ومنحها الحركة والسكون، وبهذا الفعل الإلهى الأول يحتفظ الكون بكمية الحركة التى وضعت فيه ابتداءً. هذه الفكرة - فكرة المحرك الأول - أخذها ديكارت من أرسطو، وقال بها جاليليو المعاصر لديكارت، ثم ردها نيوتن من بعدهم.

اعتقد ديكارت أن الله تعالى أعطى الكون منذ البدء كمية معينة من الحركة، وإذن 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 هى حاصل ضرب الكتلة فى السرعة.

وخلاصة القول يرد ديكارت قوانين الطبيعة إلى قوانين الحركة، وقوانين الحركة ثابتة، وتستمد ثباتها من ثبات الله تعالى الذى وضع فى العالم الطبيعى قوانين الحركة، وأهمها ثلاثة عند ديكارت: -⁽⁶⁰⁾

1- كل شئ يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره. (قانون القصور الذاتى عند جاليليو).

2- مقدار الحركة المحدثة عند الخلق تبقى هى.. هى فى العالم لا تزيد ولا تنقص.

3- كل جسم متحرك يميل إلى الاستمرار فى حركته فى خط مستقيم.

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

⁽⁶⁰⁾ د عثمان أمين/ ديكارت، ص ص 226-227.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

ونصل إلى نتيجتين عن العالم الطبيعي في فلسفة ديكارت وعن العالم

المادى:

- 1- كل شئ في الطبيعة خاضع لمبدأ الجبرية المطلقة.
 - 2- كل شئ في العالم إنما هو آلة محضة لا إرادة فيها فيما عدا الإنسان.
- هنالك استثناء لهذه الفلسفة الطبيعية التي تتطوى على النزعة الآلية والحمية **Determinism** وخضوعها لقوانين ثابتة. هذا الاستثناء هو الإنسان، إذ أنه يتألف من عنصرين جسم وعقل وهما من طبيعتين مختلفتين أى الامتداد (للجسم) والفكر (للعقل) مما يدفعنا دفعًا لعرض نظرية ديكارت فى الثائية.

ونظريته فى الجوهر، ولنبدأ بالثائية.

ثانى عشر: الجوهر عند ديكارت

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

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

⁽⁶¹⁾ د عد الرهس بدرى، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية،



ثم استعمل أرسطو الجوهر بمعان ثلاثة: الأول باعتبار أنه الصورة، والثاني باعتبار أنه الهيولى، والثالث باعتبار أنه المركب من الإثنين.⁽⁶²⁾ وقد كان لأرسطو معنى آخر للجوهر غير المعنى المنطقي وهو أن الجوهر هو الماهية *Essence*، والماهية هي الصيغة 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 الأرسطي للجوهر، فضلاً عن قبوله الميتافيزيقي له بمعنى "الذي وجوده من ذاته"، وقد قبله ديكارت لأنه رآه التعريف الدقيق للجوهر الذي لا ينطبق إلا على الله تعالى (الذات الإلهية)، فإله تعالى له صفات مثل الثبات والخلود، ولكنه هو ذاته لن يكون أبداً صفة لشيء سابق عليه، لأنه الأول الذي 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 بجواهر لدى ديكارت وإن كانت كذلك عند أرسطو، ولكنه قصد بالمادة.. المادة ككل أي دون تمييز جسم من آخر، بمعنى كل ما يملأ الكون والذي تكون كميته ثابتة لا تزيد ولا تنقص، ولكل جوهر صفة أساسية (أي ماهية) وصفات عرضية، فقال ديكارت أن الجوهر المادي 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 الثنائية ظهوراً واضحاً جلياً، وفرضت نفسها على تاريخ الفكر الفلسفي برمته.

ثالث عشرة: نظرية ديكارت في النفس والثنائية

تعتبر مشكلة ثنائية النفس والجسم والعلاقة بينهما، مشكلة قديمة، 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 (الفزيولوجيا) وعلم التشريح Anatomy، وما يتصل بها من علوم الطب والكيمياء وغيرها. وكذلك العلوم التي تدرس "النفس"، مثل علم النفس بجميع فروعها المختلفة وعلم الروح والدين.

وقد رأينا مع ديكارت أن العالم المادى ماهيته الامتداد وتحكمه قوانين علم الطبيعة وهي قوانين ثابتة آلية حتمية ضرورية، ومن الواضح أن الإنسان جزء من هذا العالم، إلا أننا نلاحظ أن البدن الإنسانى فقط هو الذى تنطبق عليه هذه القوانين أما النفس فلا تخضع للعالم الطبيعى لأن النفس والبدن كلاهما من طبيعتين مختلفتين، فلا البدن يفكر، ولا الفكر أو النفس أو العقل ممتد. وهذا يعنى أنهما جوهران مستقلان تمام الاستقلال. مما جعل ديكارت يشعر أنه أمام مشكلة حقيقية، فالبدن والنفس جوهران متميزان وفى نفس الوقت فهما يؤلفان جوهرًا واحدًا هو الإنسان، ولا نستطيع أن نفصل جزء منهما عن الآخر.

ويمكن صياغة مشكلة الثنائية الديكارتية فى السؤال التالى: كيف يمكن أن يتم الاتحاد بين النفس والبدن؟

وقبل أن نجيب عن هذا السؤال نعود بذاكرتنا الفلسفية إلى نشأة الفكر الفلسفى فى اليونان، وأول ما يصادفنا فى هذا الفكر هو أول من قال بفكرة الثنائية فنجده الفيلسوف اليونانى "أنكساجوراس" الذى قال بفكرة "النوس" Nous أو العقل لكى يميزه عن المادة، ثم جاء أفلاطون Plato لكى 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 فميز بين الهيولى وهى بمثابة الجسم أو المادة، والصورة وهى بمثابة النفس، وأضاف أرسطو إلى أن الهيولى والصورة يتحدان اتحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً، وكل واحد

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

منهما ناقص في ذاته مفتقر إلى الآخر، ويعود فصل 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 متباينة في أوقات متلاحقة مختلفة بحسب تطور تفكيره في هذه المسئلة 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 الفزيولوجيا فالنقطها ديكارت وجعلها المكان الملائم لاستقرار النفس ومنحها القدرة على توجيه حركات البدن.

واقترح 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 الحس أو الاحساس والعضلات والمخ. وقد أشار إليها جالينوس الطبيب اليوناني في مدرسة الإسكندرية وتبعه في ذلك الإسلاميون وفلاسفة القرون الوسطى، مما يؤيد دعوى القائلين بتأثر ديكارت بالفكر المدرسي الذي أدعى أنه يهاجمه ويقم على أنقاضه مذهباً جديداً.⁽⁶⁵⁾

ولكن أدرك ديكارت أن افتراض وجود غدة صنوبرية مكانها المخ وهي مستقر النفس، يجعل لهذه النفس وجوداً مكانياً، 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

وأيضاً د عثمان أمين، ديكارت، ص 156.

^(*) باللغة الفرنسية La glande pinéale وباللاتينية Glandula pinealis

⁽⁶⁵⁾ د محمد عبي أبو رمان، المدسعة الحديثة، ص 71



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ويذكر ديكارت في تأملاته أن الإنسان ليس مجموعة من الأعضاء، كما أنه ليس رياحًا، أو نارًا، أو أى شئ آخر يمكن تصوره أو إدراكه.⁽⁶⁶⁾ ذلك لأن وجوده كإنسان معترفًا به عن طريق الفكر.⁽⁶⁷⁾

وإذا كان ديكارت قد استطاع أن يميز بين النفس والجسم ويفصل بينهما فصلًا تامًا إلا أنه فشل تمامًا فى تحقيق الوحدة بينهما أو فى بيان كيفية اتحادهما معًا، ويذكر برتراند رسل فى 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 تطلب الماء لشعورها بالعطش (وهذه تمثل الجسم) دقت الأخرى شعورًا بالأسى (وهى تمثل النفس).⁽⁶⁸⁾

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

ملاحظات على الثنائية الديكارتية

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

لـ

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

⁽⁶⁷⁾ للمؤلف، مفهوم فى الفكر العلفى، ص ص 86 - 87

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

قال جيولينكس Geulinox بطرية الساعتين Two Clocks، حيث افترض وجود ساعتين، وكلتاها تضط الوقت، فعندما تشير الأولى إلى الساعة، تدق الثانية مشيرة بالوقت، فالثانية علة الأولى، وهكذا العلاقة بين النفس والجسم، إلا أن رسل وصف هذه النظرية بالعراة لأن النفس والجسم من طبيعتين مختلفتين، بعكس الساعتين وهما من طبيعة واحدة.



- وذلك يعارض فكرته الأساسية التي ترى أن النفس عنصر متميز كل التميز 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 لذلك يمكن أن نفس حركات البدن دون حاجة إلى النفس ومن ثم فقول ديكارت أن النفس من وظائفها أنها علة حركة البدن قول مردود عليه.
- 3- فى بعض المناسبات لم يقل ديكارت أن النفس علة البدن وإنما قال بعلة متبادلة بين النفس والجسم **Interactionism** وهذه النظرية تعرض لها بالنقد حتى تلاميذ ديكارت المخلصين وحاولوا أن يعدلوا نظرية أستاذهم ومن بينهم جيولينكس الذى قال بنظرية الساعتين.
- 4- ليست العلاقة بين النفس والجسم علاقة موازاة وإلا كانت الظواهر الجسمية ظواهر حتمية ضرورية، فإذا سلمنا بجزرية الظواهر النفسية لنتفت حرية الإرادة، ولكن ديكارت فى فلسفته الخلقية يؤكد حرية الإرادة لأنه ينادى بعقوبة الإنسان بسبب الخطيئة الأولى.

رابع عشر: مذهب ديكارت فى الأخلاق

يعتبر علم الأخلاق عند ديكارت هو آخر مراتب الحكمة والعلوم لأنه يتطلب ممن يقبل عليه أن يكون محيطاً بسائر أنواع المعرفة، وعليه قبل البدء فى بناء الصرح المعرفى والأخلاقى الجديد أن يقوم بهدم البناء القديم ماعدا فى مجال الدين لأن حقائق الدين ليست من صنع البشر ولكنها موحى بها، فإما أن يؤمن بها الإنسان إيماناً كلياً وجزئياً وإما أن يتركها جميعاً ويمضى لمصيره المحتوم (أتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض).

ولقد تمثل ديكارت فى مجال الأخلاق الحكمة القديمة التى تقول: الحياة أولاً ثم الفلسفة **Primo vivendi, deinde philosophare**. ولعلها حكمة أخذها ديكارت من مذهب الرواقيين الذى تأثر به فى حياته كما تأثر به فى مجال الأخلاق. وقد بدأ مذهبه الأخلاقى بالترفة بين نوعين من الخيرات: الخيرات التى فى مقدورنا ونحن مسئولون عنها مسئولية أخلاقية. والخيرات



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

التي ليست في مقدورنا ولسنا بمسؤولين 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 ديكرت من مذهبه الأخلاقي إلى السعادة ولن نكون سعداء إلا إذا عملنا وفقاً للعقل، وأول درجات السعادة أن نسير دائماً على الوجه الملائم في "عالم خلقه الله ذو الكمال المطلق الذي برهنت الميتافيزيقا على وجوده. وبما أن الله لا متناه، فإن قدرته واسعة، وقضائه نافذ. لكن بما أنه كامل، فهو كريم واسع الفضل".⁽⁷⁰⁾

وطالما أن نفوسنا روحية محضة، وأنها تتميز 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 وحدي، فضلاً عن عدم استطاعتي أن أحيأ وحدي لذلك وجب عليّ - كفرد - أن أراعي مصالح الآخرين بعيداً عن الأنانية وحب الذات.⁽⁷¹⁾

وبناء على ما تقدم لخص ديكرت أخلاقه أو مذهبه في الأخلاق في قواعد ثلاث:⁽⁷²⁾

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

⁽⁷⁰⁾ د. عثمان أمين، ديكرت ص 249

⁽⁷¹⁾ نفس المصدر، ص ص 250-251.

⁽⁷²⁾ محمود محمد الحضيرى، 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 شئونه في سائر الأمور تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً، التي أجمع على الرضاء بها أعقل الذين يعيش معهم. الثانية: أن يكوت أكثر ما يستطيع ثباتاً في أعماله، وأن يتجنب الشك والتردد في سياسته، مثله في هذا مثل المسافرين الذين يضلون في غابة، إذا اتبعوا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا من الغابة ونجوا، أما إذا ضربوا فيها هاهنا مرة، وها هنا مرة أخرى أو وقفوا فيها ضعف أملهم في النجاة والسلامة.

الثالثة: أن يجتهد في مغالبة نفسه، وحد رغباته وشهواته لا في مغالبة 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 ننع بالنعنى والقوة والحرية وكل أنواع السعادة. وخلصا القول أن الإنسان إذا ما سار وفقاً للعقل في حياته، ولم يتردد في الأخذ بالعقل وحده حقق لنفسه الطمأنينة والسعادة وهما الجزاء الأوفى لحياته الدنيا.

وكما قلت أن الأخلاق الديكارتية في صميمها أخلاق عقلية تأثر فيها بالمذهب الرواقى الذى 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 لغيرها 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 يكفى وحده لإقامة صرح الأخلاق، والأخلاق لن تجد تتمتها إلا في الدين، وهكذا عاد ديكارت إلى المنبع الأصيل للحياة ككل والأخلاق بصفة خاصة، ويتمثل

⁽⁷³⁾ د عثمان أمين، ديكارت، ص 255



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

هذا المنبع في الدين". أما المستقبل فبيد الله، فلندعه يأت في وقته دون قلق أو ضجر، ولنتعلم كيف نصبر وكيف ننتظر، ولنكن دوامًا من المؤمنين الواثقين".⁽⁷⁴⁾

خامس عشر: نظرية الجمال عند ديكرت

اختلف الباحثون حول نظرية الجمال عند ديكرت، فأثبت بعضهم وجودها بينما أنكروها الآخرون. وكان ألفرد فوييه **Alferd Fouillée** من الذين أثبتوا لديكرت نظرية في الجمال الذي كان يتصوره ديكرت على غرار الحق، وقال ذات يوم لمدام روزاي إنه لا يعرف جمالًا يعدل جمال الحقيقة، أما جمال المرأة فيبدو في تناسق جميع أجزائها، فالجمال يخضع للمقاييس العلمية لديه، حتى الموسيقى جعلها علمًا استتباطيًا.⁽⁷⁵⁾

ولكن فكتور باش صرح دون موارد في مؤتمر عن ديكرت عام 1937 أن ديكرت أعلن نظريته في علم الجمال إعلانًا صريحًا ولكنه صبغه بصبغة ذهنية وحسية معًا وعرف ديكرت الجمال بأنه "ما يروق أكبر عدد من الناس يمكن أن نسميه هو الأجل".⁽⁷⁶⁾

ولقد ركز ديكرت في بحثه عن الجمال على الموسيقى لأن موضوعها الأساسي هو الصوت **Voix/Voice**، فالأصوات الموسيقية تولد فينا إحساسًا 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 ألد الأصوات عندنا، لأنه ملائم لطبيعتنا الإنسانية، وذلك وفقًا لقوانين "التعاطف" و"التناظر".

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

⁽⁷⁴⁾ نفس المصدر، ص 256.

⁽⁷⁵⁾ نفس المصدر، ص ص 257 - 258.

⁽⁷⁶⁾ نفس المصدر، ص 259.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

فالاختلاف بين أجزاء الموضوع يقل كلما زاد التناسب بينها هو تناسبًا حسابيًا لا هندسيًا. (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 وعقلي؛ ولكي نكون اللذة حقيقية يجب أن تتراوح عناصر المصدرين . ولكي نفهم نظرية الجمال الديكارتية يجب أن نفسرها وفقًا لنظرية الانفعالات.. حتى الإبداع الشعري يفسره "نقوة الهيجان الذي للأرواح الحيوانية"، والانفعالات عند ديكارت تشترك في النفس والبدن من حيث إنهما متحدان". (78)

سادس عشر: تأثير 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، فالغزالي، على سبيل المثال، تحدث عن العقل وفضله في الوصول إلى المعارف وذكر في كتابه الأفكار الفطرية، التي اعتبرها استعداد طبيعي فطري في الإنسان، كما أشار باحثاً في عناصر المذهب التجريبي، وقال بأهمية التجربة كسبيل لإقامة المعرفة، وتحدث أيضاً عن الحدس والذوق وأهمية استخدامهما في الوصول إلى المعارف العليا خاصة تلك المتعلقة بذات الله تعالى والمعارف الدينية. (79)

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

(77) نفس المصدر، ص ص 260-261.

(78) نفس المصدر، ص ص 267-269.

(79) محمد أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، 1969، فصل "بيان شرف العقل".



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيجوم

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

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

أما عن الشواهد الدالة على أن ديكارت أخذ عن الغزالي فهي كثيرة، وكان آخر ما توصل إليه الباحثون حول هذا الموضوع ما توصل إليه الدكتور عبد الصمد الشاذلي المحاضر بجامعة جوتنجن بألمانيا في مقدمة ترجمته لكتاب "المنقذ من الضلال" إلى الألمانية، والتي صدرت عام 1988 ضمن سلسلة "المكتبة الفلسفية" الشهيرة في هامبورج بألمانيا أيضًا. فقد أشار إلى أن هناك حقيقة ثابتة تتمثل في أن بعض المستشرقين الذين كانت تربطهم صلة صداقة بديكارت كان لديهم النص العربي لكتاب "المنقذ من الضلال" للغزالي.

ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان المستشرق جاكوب جوليوس Jakob Golius (1596-1667) وأيضًا ليفينيوس فارنر Levinus 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 في مكتبة جامعة ريبك بليدن تحت رقم (1) 946 Dr. ومعروف لدى ديكارت الذي توفي عام 1650.

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

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

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

فعلينا إذن عند النظر في فلسفة ديكارته أن نعود بها إلى مصادرهما الأولى عند أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة وأوغسطين وأنسلم وأريجينيا ويونافنتورا، ثم عند فلاسفة العرب والمسلمين، حتى تستقيم نظرتنا إليه، ولا نبخس الرجل حقه في البحث والدراسة والتفوييم.

سابع عشر: ديكارته وتأسيس العلم الحديث

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

إذ شهد هذا العام مرور أربعة قرون على ميلاد ديكارته - أبى الفلسفة الحديثة - نحاول الآن أن نطرح مقارنة مستجدة لإنجاز هذا الفيلسوف الرائد، وهى فى الآن نفسه مقارنة للأصول العميقة التى مكنت من الإنبثاق الجبارة لظاهرة العلم الحديث.

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

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

** د. محمود حمدى زقروق، تمهيد للفلسفة، هامش ص ص 253 - 254.

*** د. محمود حمدى زقروق، المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارته، الأملو المصرية،

1981، دار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة 1983

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى فيجور

قبل اختراع الكتابة، فالعلم إذن متأصل في صلب أقدم مناحي الإنجاز الإنساني، وحين نتقدم في مسيرة الحضارة نلقى الميراث العلمي الراسخ أو القاعدة العريضة والخلفية المكيّنة التي تخلقت بفعل الحضارات الشرقية القديمة وعلى رأسها الحضارة الفرعونية^(*)، أعظم الحضارات طرّاً وفجرها الناصع. ثم كانت الأصول النظرية العميقة التي أرساها الإغريق، والفروض الخصيبة التي طرحها بعضهم - خصوصاً القبل سقراطيين.

وشهد العلم فترة توهج وتألّق في العصر السكندري، حتى نجد جاليليو وهو في طليعة الآباء العظام للعلم الحديث يؤكد أن إنجازاته ما كانت لتتاح بدون إنجازات أرشميدس (القرن الثالث ق.م) الذي علمه التآزر الخصيب الولود بين لغة الرياضيات ووقائع التجريب، ومعلوم جيداً دور العلماء العرب في العصور الوسطى في حمل لواء المنهج التجريبي ومواصلة سيرة البحث العلمي.

مع تسليمنا بكل هذا، نسلم أيضاً بالفوارق المحورية الجوهرية بين العلم القديم في تلك المراحل وبين العلم الحديث الذي تخلق في العصر الحديث بصورة مخالفة تماماً. من حيث كونها نسقية مهياة للاستقلال، وتحمل في صلب ذاتها حيثياتها وإمكانات تناميها، وفاعلية عوامل تقدمها المطرد... هذا التقدم الذي تتسارع معدلاته بمتواليّة حسابية تكاد تصبح هندسية! وترتد في فعاليات تقانية تغير معها - وما زال يتغير - كل شيء، بدءاً من المثل العقلية وإنهاء بوقائع الحياة اليومية مروراً بأشكال الصراع الطبقي. وقد جرى العرف على حصر الفوارق بين العلم القديم والعلم الحديث في اعتبارات منهجية وخصائص منطقية. ولكننا نريد الآن أن نخطو خطوة أبداع 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 وأفاهه المستقبلية، فإن الحداثة تجسدت معها عملاقة العلم في العلوم الطبيعية ذات الموقع الاستراتيجي الخطير في

(*) لم تكن هالك حضارة فرعونية، ولكن كانت حضارة المصريين القدماء



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيجوم

نسق العلم فالنظرية الفيزيائية العامة - كما هو معروف - لنيوتن ثم النسبية والكوانتم هي التي شكلت أطر النسق العلمى بأسره ومبادئه وقواعده وشرائعه ونواميسه.

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

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

فجعل يشك فى كل عناصر العقل على الاطلاق ومعطيات الحواس والمبادئ العامة وبدهيات المنطق والرياضة.. الخ وطبعاً شك فى وجود العالم ووجود نفسه.. لكن حتى إذا شك فى أنه يشك فهذا شأن أى تفكير فخرج من شكه باليقين الشهير: "أنا أفكر إذن أنا موجود" - أى اليقين من وجود الأنا المفكرة العارفة، ومنه خرج بيقين وجود الله ثم يقين وجود العالم. بهذه اليقينيّات الثلاثة اكتمل الإطار العام لبحوى تفصيليات الفلسفة الديكارتية التى أصبحت بدورها أساس الفلسفة الحديثة ونقطة بدايتها.

ولم يكن الشك الديكارتى إطاحة بالفرق الأخرى وإفساحاً للطريق لى نبدأ من جديد، بل كان تحويلاً لمسار الفكر البشرى عن محور الأنطولوجيا إلى محور الإبستمولوجيا، أو من محور الوجود إلى محور المعرفة.

فمحاور الفلسفة ثلاثة: نظرية للوجود ونظرية المعرفة ونظرية القيمة، وتحتها تتدرج كل تفرعات وتخصصات الفلسفة العديدة، ولما كانت القيمة تقاطعاً بين المعرفة والوجود، وتمثيلاً لعلاقة الذات العارفة المفكرة بهذا الوجود ورؤيتها له واسقاطها عليه، كانت المعرفة والوجود - فيما يبدو لى - هما فى خاتمة المطاف المحورين اللذين لا بد أن يدور حولهما التفلسف.

وقد كان الفكر فى العصر الوسيط - الإسلامى فى الشرق، والمسيحى فى الغرب - يركز على محور الوجود بما هو موجود العالم ومصيره أو



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

العالم كعلامة على وجود الله هو محور الإرتكاز، تصور الطبيعيات كتابعة للإلهيات أو تصور الوجود - التصور الأنطولوجي هو الشغل الشاغل والهم الأساسى ومنه قد ينتقل إلى مشكلة المعرفة أو مناهج الأدلة. وحين جعل ديكارت من الأنا العارفة اليقين الأول، أى النواة أو الأساس الذى يبنى عليه سائر النسق، كان بذلك يحدث نقلة جوهرية للفكر البشرى من محور الوجود إلى محور المعرفة، ومن العصر الوسيط إلى العصر الحديث.

لقد أصبح ديكارت أبا الفلسفة الحديثة، فقد دارت بجملتها حول رحي المعرفة، وأصبحت من رأسها حتى أخص قديمها فلسفة معرفية أولاً وقبل كل شئ يشغلها السؤال عن المنهج قبل سواه، ولا ننظر أبداً فى الوجود إلا كما يبدو للذات العارفة، فليس أيسر من أن تغدو الطبيعة ذاتها سؤالا معرفياً.. هكذا كانت فلسفة ديكارت من أقوى العوامل التى هيات المناخ الغربى لنشأة ونمو العلم الحديث.

ولئن كان اغفال الفلسفة الغربية لمحور الوجود قد أدى فى نهاية الحقبة الحديثة والحركة التنويرية أى فى نهايات القرن التاسع عشر إلى مشاكل وأزمات يبلورها نشأة الرومانتيكية والبرجسونية والوجودية.. الخ فإننا لسنا بصدد تقييم الحصيلة التاريخية لفلسفة ديكارت بأسرها، بل فقط الحصيلة العلمية بحيث لا نملك إلا أن نزجى آيات العرفان والإجلال بالغة منتهاها لأبى الفلسفة الحديثة من حيث هو أيضاً أبو العلم الحديث.

ولا غرو فالعروة بين الفلسفة والعلم - قطبى العقل البشرى - هى دائما عروة وتقى.

تعقيب

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



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

وهذا ما شهد به حديثًا العالم الفزيولوجي الإنجليزي "ألدوس هكسلي" حين صرح قائلًا: "إن المفكر الوحيد الذى أرى أنه فاق كل من عداه فى تمثيل أصول الفلسفة الحديثة، وجذوره العلم الحديث هو رينيه ديكارت" فمن ينعم النظر فى نتيجة من النتائج التى طبعت الفكر الحديث بطابعها، سواء فى الفلسفة أو فى العلم، يتبين أن معنى هذا الفكر - إن لم نقل صورته - كان حاضرًا فى ذهن ذلك المفكر الفرنسى الكبير..⁽⁸¹⁾

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

بينما يقول كارل ماركس عن ديكارت رائد الاتجاهات المادية فى فرنسا كما يراه: "إن المادية الآلية فى فرنسا قد انساقت وراء الفيزياء الديكارتية رغم معارضتها لميتافيزيقاه". وهى إشارة إلى أعلام الفكر المادى من الفرنسيين أمثال ليروا، وكابانى، ولامترى.⁽⁸³⁾

ويصف الكتاب والمؤرخون ديكارت بأنه أكبر فلاسفة فرنسا، وإمام الفلسفة الغربية الحديثة، ورائد الاتجاه العقلى فى أوروبا، على الرغم من أن البعض الآخر يرى أن ذلك يعود إلى علاقاته الإجتماعية المتعددة التى اكتسبها فى حياته، فهو يهدى كتابه فى الإنفعالات إلى أميرة بوهيميا

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

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

⁽⁸³⁾ نفس المصدر، ص 115.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

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

وقيل إن فلسفة ديكارت قد وصفت "بالثورة الديكارتية" على غرار الثورة الكوبرنيقية، بسبب قاعدته الأولى من قواعد المنهج وهي قاعدة البدهاة العقلية التي تتطلبها المعرفة ويسعى وراءها اليقين، وأيضاً بسبب آثارها البعيدة إذ قوضت فلسفة أرسطو وأتت 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 أدلته على وجود الله، وأيدت سلطان العقل الناضج فوق كل سلطان آخر، حيث بدد نور العقل حيرة العقل الفلسفية، وتووير العقل يفترض عدم التحيز دون خوف أو وجل، فضلاً عن مناصرتها لقضايا الحرية الواعية الملزمة، وتهئية النفوس لثورات إنسانية أخرى في كافة المجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية.⁽⁸⁴⁾

وفلسفة ديكارت فلسفة ثورية بقدر تجاوزها للتأمل النظري، والتفكير المجرد، ومجازرة ذلك إلى العمل والتطبيق، رامية إلى التغيير الجذري والتأثير النهائي، فالمعرفة المجردة ليست غرض ديكارت وإنما الغرض تحقيق سيادة الإنسان وسيطرته على نفسه بتدبير سلوكه والقضاء على أمراضه النفسية والبدنية معاً، ثم يسيطرته 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 يسميها الدكتور عثمان أمين (رحمه

⁽⁸⁴⁾ د عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة العربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية

1975 (الطبعة الأولى 1967)، ص ص 19-20

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



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

الله تعالى) لأنها تزكى الوعي وتتوخى الأصالة وتتعمق الأشياء للوصول إلى جوهرها دون مظهرها.

كما جعل ديكرت التفكير فريضة على كل إنسان يملك عقلاً، 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 ديكرت 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 ومدبر لهذا الكون، وأن العبودية لا يمكن أن تكون إلا من الإنسان لله تعالى فقط. ومن ثم فلا معنى للخوف من الموت، والإنسان إذا لم يخف من الموت عاش واتقأ بنفسه، واتقأ بربه فيدرك السعادة.⁽⁸⁶⁾

ولقد كان مذهب ديكرت - على غرار مفاتيح شخصيات العقاد - هو العلم الطبيعي الرياضى، باعتبار أن الرياضيات هي المثل الأعلى للعلم الدقيق، العلم "اللمى" الذى ينزل من المبادئ إلى النتائج فيبين علة النتائج فى مبادئها، ويرضى العقل تمام الرضا بينما كان الشك فى ضرورة الحقيقة هو مفتاح المنهج الديكرتية.⁽⁸⁷⁾

ولم يوفق ديكرت إلى مثل إتران أرسطو وتواضعه، لأنه كان يغالى فى طلب المعقولة، وأراد لعلمه أن يكون لمياً أو لا يكون أصلاً، فأحال العلم الطبيعى "الأنى" يكتسب بالاستقراء عند أفلاطون إلى علم رياضى بحت، وذهب فى ذلك إلى حد افتراض قوانين كان يعلم عدم مطابقتها للواقع.⁽⁸⁸⁾

كذلك هدم ديكرت منطق أرسطو القديم عندما تصور الأجسام الخارجية آلات، أى مركبات صناعية خلواً من كل طبيعة أو ماهية، عكس ما

⁽⁸⁵⁾ د. / عثمان أمين، رواد المثالية، ص 27.

⁽⁸⁶⁾ نفس المصدر، ص ص 27-28.

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

⁽⁸⁸⁾ نفس المصدر نفس الموضع.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

كان معتقدًا عند أرسطو بأن الموجودات طبائع وماهيات لها خواص وأعراض، ولم يعد الإنسان كائنًا ناطقًا بل أصبح كائنًا 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 نظريته هذه للطبائع أحد الإسميين الذين ظهروا في القرن الرابع عشر.⁽⁸⁹⁾ من قبل.

وحدث في عصر ديكارت أن تضاعفت سلطة الكنيسة، وتزايدت سلطة العلم، وفي مجال كان لظهور البروتستانتية أثرها 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، ومملكة فكرية أكد عليها ديكارت بينما أكد من أتى بعده على فكرة النشاط البشري.⁽⁹⁰⁾

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

⁽⁸⁹⁾ نفس المصدر، ص 86.

⁽⁹⁰⁾ إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 217 وللمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفي،

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

وكانت البرجماتية تعادى منذ البداية الفلسفة الديكارتية والنظريات التجريبية التي تشترك مع الديكارتية في بعض الأسس الفلسفية، مما جعل بيرس يحاول دحض الديكارتية في ثلاث 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 منطقيًا عن طريق المعارف السابقة (الخبرة).

3- ليس لدينا فكرة عن التفكير بدون استخدام العلامات **Signs**.

4- ليس لدينا تصور عن اللامعرفة المطلقة.

وأخيرًا لقد ترك ديكارت للفلاسفة الذين أتوا من بعده عددًا كبيرًا من

المشكلات، لخصها لنا جان فال فيما يلي:

" فكيف نطلق اسمًا واحدًا هو الجوهر على الله الذي هو الجوهر اللامتاهي وعلى الجواهر المتناهية التي هي الامتداد والفكر؟ كيف يحدث أن أحد هذين الجوهرين المتناهيين وهو الفكر يتركز في نفوس فردية، على حين يكون الآخر، وهو الامتداد، كلاً واحدًا متجانسًا وغير منقسم في نهاية الأمر؟ وكيف نفسر اتحاد النفس والجسم، أي اتحاد هذين الجوهرين؟ وكيف نفسر أن أحدهما، وهو الامتداد، هو فكرة واضحة متميزة عن الآخر، وهو الفكر؟ ويجب أن نذكر أيضًا أن ديكارت بعد أن وعد بإقامة فيزياء رياضية خالصة، لم يقدم الرياضة في كتابه "المبادئ" إلا في معرض الكلام عن قوانين التصادم "les lois du choc".⁽⁹³⁾

هذه المشكلات هي التي حاول مالبرانش حلها في نظرية المناسبات، وسبينوزا في الواحدية أو وحدة الوجود، وليبنتز في الجواهر الفردة، ولوك في المذهب الحسي، وبركلي في مثاليته اللامادية، وكنط في عالمي النوميانا.. عالم

= وانظر كذلك الترجمة العربية للكتاب المذكور للمؤلف، ص 68.

⁽⁹²⁾ Ibid., p. 50

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

الأشياء في ذاتها العالم اللامتاهى، وعالم الأشياء لذاتها.. العالم الحسى المتاهى.

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



الفصل الثانى

بليز بسكال

Blaise Pascal

1662 - 1623

مقدمة

ذكرت فى الفصل السابق أن رينيه ديكارت كان له تأثيرًا عظيمًا على من أتوا بعده من الفلاسفة وامتد تأثيره إلى الأدب وسائر مناحى التفكير الإنسانى، وكتب توماس ريد **Thomas Reid** (1710-1796) الفيلسوف الاسكتلندى ^(*)Scottish ذات مرة أن مالبرانش، ولوك، وبركلى وهيوم يشتركون جميعًا فى نسق عام واحد من الفهم الإنسانى وهو ما يمكن أن نسميه حتى الآن النسق الديكارتى **The Cartesian System**، كما امتد تأثير ديكارت أيضًا إلى الفلاسفة التجريبيين بالإضافة إلى أصحاب الاتجاهات العقلية. وكان تأثيره على النزعة التجريبية أعمق من ناحيتين: الأولى: اتخذت النزعة التجريبية من المعطيات غير المشكوك فيها أساسًا لتطوير أفكارها خاصة لدى التجريبيين الذى أتوا بعد الرعيل الأول، وكان الوعى الفردى هو محور تفكيرهم التجريبي، كما فى حالة الفيلسوف الألمانى إدموند هوسرل **Edmund Husserl** (1859-1938) الذى حاول إحياء النظرية الديكارتية.

(*) توماس ريد (1710-1796) فيلسوف اسكتلندى، دافع عن الدين والأخلاق بالرجوع إلى الضمير وعواطفه الطبيعية، فضلًا عن ريادته لمذهب الذوق العام **Common Sense** الذى اتخذ منه منهجًا لمعارضة الشك به وله ثلاث كتب هى "بحث فى الفكر الإنسانى على مبادئ الذوق العام" 1763، و "محاولات فى القوى العقلية" (1785)، و "محاولات فى القوى 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 فتجنشتين **Ludwig Wittgenstein** وجهت ضد التصورات الديكارتية التي مازالت حية نابضة وقوية.⁽¹⁾

ولقد تخرج من المدرسة الديكارتية أو من تحت عباءة ديكارت أو من كفه كما يحلو للبعض أن يقولوا مجموعة من الفلاسفة الذي سمو 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 فلسفته بسمياته الشخصية، فجاءت مشتركة كلها أو بعضها في الأصل مختلفة في الفروع والتفسيرات والشروح، فكان فضل ديكارت هو فضل من فتح الطريق، وأبان السبيل الأوسع والأرحب، ألا وهو سبيل دراسة العلوم بالعقل كنقطة انطلاق أساسية.⁽²⁾

وكان من بين هؤلاء الفلاسفة الذين أحب أن أقول أنهم تخرجوا من المدرسة العقلية أكثر من كونهم خريجو المدرسة الديكارتية بليزبسكال ونيقولا مالبرانش وباروخ سبينوزا وجوتفريد 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 إقليم الأوفرن **Auvergne** بقلب فرنسا. وتوفي في 19 أغسطس سنة 1662 بدير بور رويال. وبين تاريخ الولادة وتاريخ الوفاة حياة حافلة بكل أنواع الأعمال الإنسانية بين حقيرها وعظيمها حتى تغلبت عليه نوازع الخير وروح العالم وقلب الفيلسوف المتدين.

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

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

ماتت أمه بعد ولادته بثلاث سنين عام 1626 وانتقلت أسرته على إثر وفاة أمه إلى باريس عام 1631، وأخذ والده على عاتقه أن يعلم ابنه ويتقنه ويصقله بعلوم عصره، فعلمه اللاتينية واليونانية على عادة أهل زمانه ثم علمه الرياضيات. اطلع بسكال الابن خلسة على كتاب "المبادئ" لإقليدس Euclid ثم بدأ يعمل في كتابه الأول "الروح الهندسية" ولم يتعد عمره الثانية عشرة. وعندما اكتشف فيه أبوه ميلاً نحو الرياضيات أعطاه الطبعة الثانية والثلاثون من كتاب إقليدس "المبادئ".⁽³⁾

أما أبوه فكان يعمل رئيساً لمحكمة الضرائب Cour des aides في كليرمون يحضر مع ابنه بسكال المحاضرات التي كان يلقاها 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 أرشميدس Archimedes". وفي عام 1642 اخترع آلة لعمليات الجمع في الحساب أراد بها أن يساعد أباه 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 لاهية ماجنة استمرت حوالي سن الثلاثين، وسجلها بسكال فيما سمي باسم "المذكرة" Memorial بدأها بالعبارات التالية:

"رب إبراهيم واسحق ويعقوب

لا رب الفلاسفة

يقين، يقين، شعور، سرور، سلام

إله يسوع المسيح

"إلهك سيكون إلهي"

نسيان العالم ونسيان كل شيء إلا الله

⁽³⁾Popkin, Richard, Pascal, Blaise, in the Encyclopedia of philosophy, vol. 6, p.52.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

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 تتخلى عني بدأً؟
ياليتني لا أنفصل عنه أبداً.

"لقد أفضت به هذه المحنة الروحية إلى الانقطاع إلى الله والارتقاء
في أحضان المسيح والامتلاء بالمشاعر الدينية العميقة".⁽⁴⁾
وهناك عوامل عديدة أدت ببسكال إلى الاتجاه نحو الدين بل قل نحو
الزهد والتصوف منها حياة اللهو التي كان يحياها وهو شاب، واتجاه أخته
جاكلين نحو التدين وتأثيرها فيه، ومساعدتها له على الاتصال بأوائل
المرشدين في دير بور رويال **Port Royal** أمثال سان سيران، وأنصار
جنسنوس **Jansenius** أسقف أبيير **Ypres** ومؤلف كتاب **Augustinus**، وأرنو
الذين قرأ لهم وتأثر بأرائهم، هذا بالإضافة إلى قراءاته المستفيضة لكتب الدين
الذي أدى به إلى الاعتقاد بل الإيمان القوى بحب الله تعالى وحده.
كما ساعده أيضاً نشأته الدينية التي دعت إلى التمسك بأهداب الفضيلة،
واحترام العقيدة، وكان والده يذكر أمامه بصفة دائمة أن العقيدة موضوع
إيمان فلا تبحث بالعقل، وكان هذا عاصماً له عن الانخراط 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 بدوي، بسكال، بلير، في موسوعة الفلسفة، ص 354.

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

** د. عبد الرحمن بدوي، بسكال، ص 354.

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 ساسى Conversations Avec M. De Saci.
Conversations with M. De Saci - (1655).

4- أهل الدير 1656-7 Les Provincials (Provincial letters). كتبه بسكال ليكشف فيه عن خبث اليسوعيين، ودفاعاً عن أصحابه من جماعة بور رويال، وفضح فيه فساد الأخلاق الذى يدعو إليه اليسوعيون خاصة فى باب "الفتاوى" Casuistique. يكشف عن انحلال مبادئ الأخلاق، وانتهازيتهم فى تطبيق مبادئ الأخلاق الدينية، ومداراة ومغالطة فى تبرير الذنوب، استرضاء لأهواء نوى الجاه والسلطان، وتحقيق مآربهم الدنيوية وابتزاز الأموال وتقلد المناصب الرفيعة.

5- الروح الهندسية L'Ésprit geometrique (The Geometric spirit) -
1658 - كتاب بسكال فى الرياضيات، كتبه بعد أن اطلع على كتاب إقليدس "المبادئ".

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

(*) من الفعل الفرسى Penser يفكر، يتذكر، يحظر على ناله، وهو ضمن أفعال المجموعة الأولى التى تهى ب er، ومنها Pensant. عاقل، وناطق، ومعتقد، و pensée (مؤنثة) بمعنى فكر، أو فكرة، أو خاطر، أو رأى، أو ذهن، أو عقل، أو زهرة البانسيه (الثالوث). ومنها كذلك penseur أى كثير التأمل. وأيضاً penseur Libre بمعنى إباحى، وهو الذى يقول بحرية الدين (حر الأفكار).

- وقد صدرت الأعمال الكاملة لبسكال في باريس مرتان، عام 1900،
وعام 1904/14. وأشرف على الإصدار ليون برونشفيك Leon
Brunschvicg و اميل 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 Guittou.

ثالثاً: مشكلة الميتافيزيقا عند بسكال

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

الميتافيزيقي للإنسان، وهذه المحاور هي:

1- الإنسان وموقفه من الوجود.

2- الإنسان بين العظمة والشقاء.

3- الشك واليقين عند بسكال.

4- بسكال والفكر الوجودي.

1- الإنسان وموقفه من الوجود

اهتم بسكال اهتماماً بالغاً بالإنسان حتى أصبح هو محور فلسفته
وفكره. وكان واحداً ممن عبروا عن الشعور الجديد للإنسان والذى يتسم
بالاغتراب في العالم. وقد لوحظ مراراً أن أفكار بسكال في هذا الصدد
كانت بمثابة ارهاصات أولية للوجودية في عدد من النقاط منها: أن ثقة
الإنسان بخبرته حينما نظر إلى نفسه كمحور للأشياء فتحت أمامه طريق

الرعب بازاء صمت لا نهاية له من المكان (الكون)، ومنها أن البراهين على وجود الله تؤدي إلى إثبات هذا الوجود، ولكن هذا الإله الذي تثبت وجوده تلك البراهين هو إله ميتافيزيقي أو علمي وليس إله إبراهيم ولا اسحق ولا يعقوب (عليهم السلام) ومنها أن على الإنسان أن يحاظر حتى ولو لم يكن مسلحًا بالمعرفة".⁽⁶⁾

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

* حركة أرضية متجهة نحو الحياة السفلية، ويعنى بها بسكال الحياة الحيوانية التي يحيها الإنسان وهي مصدر شقاءه وتعاسته.
* وحركة مضادة متجهة من أسفل إلى أعلى، أى تلك الحياة التي تتسامى بالإنسان من حياته الحيوانية إلى حياته الإنسانية حتى تصل به إلى الله تعالى.

وهاتان الحركتان تذكرنا بالجدل الهابط من عالم المثل إلى الحياة الإنسانية الأرضية المحسوسة، والجدل الصاعد بالإنسان من حياته الحسية الأرضية إلى عالم المثل التي تحدث عنها أفلاطون في عدة محاورات خاصة الجمهورية وتيتياتوس ومينون.⁽⁸⁾

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

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

نقلًا عن د/ على عبد المعطى محمد، في الفكر الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص 71.

⁽⁷⁾ د. راوية عبد المعتم عباس، بليز بسكال وفلسفة الإنسان، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، 1985، ص 255

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

باعتباره هو الخالق، والاقلاع عن حياة المجنون والاستهتار، لأن اليوم الآخر قادم لا محالة. ومن خلال هاتين الحركتين يشعر الإنسان بالعذاب والقلق والإحباط حينما يتجه 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 الفلاسفة الذين ربطوا الفلسفة بالدين وحاولوا المزج بينهما أو استخدام أحدهما لتدعيم الآخر مثلما 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 نهائية 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 *Un Roseau pensant*، "الإنسان ما هو إلا عود وأضعف عود في الطبيعة غير أنه عود مفكر وليس من الضروري أن يجتمع الكون كله لسحقه، فقد تكفى لقتله نقطة بخار أو قطرة ماء، وحتى إذا سحقه العالم فهو مع ذلك أنبل منه لأنه يعرف حتما أنه سيموت، كما أنه يعرف ما يتميز به العالم

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



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوه

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

لقد توصل بسكال إلى حقيقة هامة مؤداها أن الإنسان بسيط للغاية بالنسبة للكون اللامتناهي، ولكن هذه البساطة تعد أعظم وأكبر من اللانهائية العظيمة التي يتمتع بها الكون، لأن الإنسان البسيط استطاع استيعاب هذه اللانهائية 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 يعانیه خيالنا من الضياع في فكرة الكون اللانهائي 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 ولانهائيته مما يشعر الإنسان بالعجز عن بلوغ مداه الحقيقي. ولا يفوت بسكال هنا أيضاً إلى أن يشير إلى قدرة الله الخالق التي تجلت في صورة هذا الكون الشاسع الذي يتوه فيه خيالنا، ولا يملك أن يصل إلى غايته منها.

وكان بسكال يردد قوله عن الإنسان والكون:

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

⁽¹⁰⁾ د راوية عبد المعيم 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 اللامتناهية نجده يصور لنا موقف إنساني 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 وتكاد 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 تمتلئ بالمعجزات والعجائب، ومن أمثلة هذه العجائب الحشرة الدقيقة التي تتكون أعضائها الضئيلة من أجهزة دقيقة وحساسة، فعلى الرغم من صغر حجمها ودقتها الزائدة إلا أنها تشتمل على أطراف وعروق يجرى بها دم محمل بالأرواح الحيوانية والأمزجة والأبخرة".⁽¹²⁾

وخلاصة موقف بسكال أن الإنسان يتصف بصفيتين متضادتين هي القدرة والقوة التي يتصورها في ذاته يدفعه إليها طموحه وغروره في آن واحد، والعجز والجهل معاً، إذن فالقوتان هما: القوة والضعف ومن ثم فهما العظمة (القوة) والانحطاط (الضعف).

ج- ضعف الإنسان:

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

⁽¹²⁾ Pascal, *Blaise, Pensées*, Pen 42, p. 69.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هوبز

بمخيلة واسعة ولكنها تشوه الواقع والأشياء معاً، تضخم الصغير وتصغر الضخم، رغباتها زائلة وحكمها باطل، ويتمتع الإنسان بالقلب وهو شئ وسط بين عقل يقوم على الاستدلالات ومخيلة تقوم على الخيال والتشويه، فما هو هذا الإنسان في نسق بسكال الفكري؟⁽¹³⁾

إن الطبيعة الإنسانية لدى بسكال وكثيرين غيره.. طبيعة فاسدة، ومع ذلك فهو وسط بين العدم وبين كل شئ، ولكن الإنسان الذى يطغى يعجز عن رؤية العدم الذى صدر عنه، واللامتناهى الذى يحيط به.

أما عظمة الإنسان فهي من الوضوح بحيث تستخلص من شقاء الإنسان نفسه، إن الجزء الحيوانى فى الإنسان هو مصدر شقائه وسبب دونيته، فإذا سقطت الطبيعة الحيوانية فيه كان أفضل فى خواصه وصفاته، وعلى الكون ألا يأبه بالإنسان لأن قطرة الماء كافية لقلبه - كما ذكرت -، ولكن على الكون كله أن يتذكر أن هذا المخلوق الضعيف الذى تمتزج فيه الحقارة بالعظمة يمتلك الفكر، وهو ما شرفه به الله تعالى عند خلقه هذا الفكر الذى نعرف به المكان والزمان ومبادئ الأخلاق. إذن فعظمة الإنسان تكمن فى الفكر، أما امتلاكه للأشياء مثل الملك الذى لا يبلى، 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 تنطوى عليه ذاته من ضعف وقصور، وتوقعه فى حيرة وتساؤل يفقدانه توازنه ويشعرانه بالانحطاط، فالإنسان يعرف من الكون كل شئ، الشقاء والعظمة، كما يعرف فيه الفساد والصلاح.⁽¹⁵⁾

⁽¹³⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص 93 - 94 بتصرف كبر

⁽¹⁴⁾ د. عبد الرحمن بدوي، سكال، ص 356.

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

فى كتاب د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال وفلسفة الإنسان، ص ص 268 - 269



2- الإنسان بين العظمة والشقاء

وفى معرض حديث بسكال عن الإنسان بين العظمة والشقاء يعرض علينا أن نختر بين أبدية من السعادة، أو بين أبدية من الشقاء. إن الاختيار هنا يتعلّق بأنفسنا، بذواتنا، لذلك فعلى أن نختر وأن نخاطر ينبغي علينا أن ندرك الشقاء أولاً، نعم.. هكذا اختار بسكال لقارئه العناء، فهو يريد أن ينتزعنا من حياتنا اللاهية لكي يضعنا في مواجهة عزلتنا وضجرتنا 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 الموضع لا في غيره؟

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

لقد بدأ بسكال بالقلب وانتهى إليه يستشعره القلب ولم يتبع توما الأكويني أو ديكارت في خطاهما، فالأول 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 محوطة بالمتناقضات، ففي داخل الإنسان قوة طبيعية للخير والحق والسعادة غير أن هذه القوة تنصرف إلى موضوعات لا تلائمها ولم يكن الإنسان ليحس

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

⁽¹⁷⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

شيئاً مهيناً لو لم يكن يعلم أنه موجود لغايات 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 باطلاً، وإلا لن يؤدي هذا الجمع إلى أى 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 معاً". (19)

ولقد كثر الحديث عن شقاء الإنسان وضعفه وفساده مما هبط بالإنسان من مكانته العليا على رأس المملكة الحيوانية، بل قل ولا حرج على رأس المملكة الكونية، مما جعل بعض الفلاسفة يحاولون انقاذه وتعديل صورته، وتحسين وضعه فقال البعض بأن الإنسان مخلوق وخالق مثل فشته *Fichte* 1762 - 1814 الذي جعل الأنا (ذات الإنسان) فاعلة ومفعولة في نفس الوقت "فالأنا كفاعل هي نفسها الأنا كفعل الإثبات وهي أيضاً المفعول لأنها تثبت نفسها". (20) وكذلك فعل سبينوزا في مذهبه وحدة الوجود، وقال آخرون أنه وتر مشدود بين الإنسان والحيوان وأنه انحدر منه وهو تتويج لتطوره مثل دارون ومن شايعه من التطوريين، وهكذا وقف الإنسان أمام المفكرين تارة أخرى يؤلهونه وتارة يحطون من شأنه، ويقول بسكال في الإنسان الحائر 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 المنعم، بليز بسكال، ص 281.

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيجوم

إن الشجرة لا تدرك ذاتها بوصفها شقية، وإذا كان من الشقاء أن يعرف المرء أنه شقى، 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 مناحى عظمته..»⁽²¹⁾

ومن أكبر مشكلات الإنسان التي يواجهها هو شعوره بالتناهي والمحدودية وأنه مهما علا وقوى فإن مصيره إلى ضعف وفناء، ويرتبط التناهي هنا بالزمانية التي تشعره بأنه كائن محدود أكثر مما تشعره المكانية حتى قدماء المصريين الذين كانوا يعزفون على أوتاره قيثارة الغناء والزمان وسليمان الحكيم وترانيمه، فالزمان ينقضى وينقل الإنسان من ماضٍ إلى حاضر إلى مستقبل ولكن "إذا كنا نربط الزمان بالتناهي فباستطاعتنا أن نربط المكان باللامتناهي. وتعريفنا للتعالي باعتباره علوًا فوق كل شيء على وجه الإطلاق يقوم في أساسه على تصورنا للمكان، لأنه في حقيقته علو على المكان بكل ما يحل فيه من أشياء إلى ما ليس بمكان ولا يمكن أن يحل في مكان".⁽²²⁾

وقد لجأ بسكال إلى الدين لكي يحل له هذه المتناقضات، وذكر أن الإيمان هو الذي يوفق بين الحقيقتين المتعارضتين، فمن فوق المتناقضات الإنسانية نجد في هذه الحقيقة تناقضًا إلهيًا، ومن فوق تنافر المتناقضات توافقًا للمتناقضات.

وهذه حقيقة تتفق مع العقائد النصرانية التي تقوم على المتناقضات بين اللاهوت والناسوت، والثالث 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 ويأس.

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

في كتاب د زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة بدون تاريخ، ص 9
⁽²²⁾ د عبد العفار مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص 78



3- الشك واليقين عند بسكال

يبدأ بسكال مناقشة مشكلة الشك واليقين بتوجيه سهام النقد نحو الشك البيروني المطلق المذهبي الذي 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 يثيرون الشك حول القضايا والحقائق مما يؤدي إلى ذبوع مبدأ النسبية في المعرفة، ويؤدي كذلك إلى بلبله الأفكار بسبب شك الناس في آراء الغير.

ولقد تناول بسكال مذهب الشك واليقين عند مونتاني *Montaigne* الذي حاول أن يحط من قيمة العقل أمام العقيدة الدينية للنيل منها ومن ثم النيل من العقيدة الدينية التي ينادى بها بسكال ويريد أن يعود بالناس إليها، فقال بسكال إن متابعة الناس لمذهب مونتاني لا يعنى 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 حقيقياً بمعنى الحقيقة الخالصة" إلا أنه لا يعد من الفلاسفة الشكاك.⁽²³⁾

وتبين لبسكال أن اتباع مذهب الاعتقاد يشكون في الحقيقة، بل وفي الزمان والمكان. وكذلك في الإحساس، ويتصورون أن كل ما هو موجود لدى الناس ليس أكثر من عادات وتقاليد وليست حقائق 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 مونتاني من جهة والعلم من جهة أخرى، فيمضى المنهج من الشك إلى اليقين؛ وعند بسكال نجد مونتاني من جهة والدين من جهة أخرى، فيمضى المنهج من القلق إلى الإيمان. ويقول اللاهوتيون إن دلالات الوحي هي الدلائل الوحيدة على العقائد الدينية الفائقة

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

⁽²⁴⁾ د. راوية عد المنعم، بليز بسكال، ص 286 وما بعدها.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيجوم

للطبيعة، وأن النعمة الإلهية هي الوسيلة الوحيدة للإيمان؛ فمد بسكال هذا القول إلى الحقائق 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 الفلسفي أن يجعلوا من بسكال وفلسفته وجوديًا خالصًا بسبب بحثه في الإنسان وإشارته إلى مشاعر الخوف والحيرة والتشاؤم والقلق ومكانة الإنسان في الوجود، وأن الإنسان إما أن يحيا حياة طيبة أبدية سعيدة، وإما أن يحيا حياة شقية تعيسة، كما ناقش مشكلة الاختيار في نطاق الدين والإيمان ووجود الله تعالى، بينما ناقشها غيره في صورة وجودية متطرفة، ووجدنا فلاسفة ملحدون يعلنون موت الإله وآخرون يعلنون عدم وجوده أساسًا وغير ذلك من الأفكار الإنسانية التي 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 دائما إلى قوة تأثير العالم المادي عليه مبرزا ضعفه وحقارته فقد يقتله سقوطه من المصعد أو انهيار حائط، إلا أن هذا الموت الذي تتسبب فيه الأشياء المادية ما هو إلا شئ عابر ومؤقت إذا قيس بما يجب عليه فعله في سبيل ضمان الحياة الأبدية السعيدة، وكان يردد قوله: "إن كل الأشياء فانية وأن العالم المادي المصنوع يمكن أن يكون سببًا مباشرًا في قتلنا، فالجدران يمكن أن تقتلنا، وكذلك درجات المصعد إذا لم نهبط في انضباط وحرص".

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

ولكن هذه المحاولة من جانب النقاد والمؤرخين الذي تعرضوا لتأريخ الفكر الفلسفي والفلاسفة الوجوديين بأن يردوا أسس الفلسفة الوجودية الحديثة

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

⁽²⁶⁾ د ركريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص 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 أوغستين (أوغسطينوس) بسبب تجربته الصوفية التي عناها وسجلها في كتابه "الاعترافات" Confessions، ثم إلى أبي الوجودية الحديثة بليز بسكال بسبب تجربته الذاتية التي مر بها في حياته وسجلها شذرات وجمعت بعد وفاته في كتاب بعنوان "الأفكار" Pensees والتي يرى الدكتور عبد الغفار مكاوي أن بسكال سبق بها فلسفة الوجود ويسوق بعض الأمثلة من أفكار بسكال منها قوله: أرى الغرفات المفزعة للكون وأجلس بعيدا في زاوية منه"⁽²⁷⁾

والدكتور عبد الغفار مكاوي يعتبر بسكال بسبب هذه العبارة وأمثالها "الأب الشرعي 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 بعينه دون غيره، فكان بسكال أسبق من الوجوديين في التعبير عن ذاته، وبيان شقاء نفسه، وإن كان الوجوديون قد زادوا الموقف تفصيلا وبسطوه بتحليلات الوجود.⁽²⁸⁾

ولكنني أرى أن محاولة رد الوجودية إلى أجداد وآباء يمتدون عبر تاريخ الفكر الفلسفي من سقراط إلى أوغستين إلى بسكال تعد محاولة قسرية تتسم بالتعسف وليست محاولة طبيعية، فلم يقصد بسكال أن يكون وجوديا أو غير وجودي بالمعنى الذي قصده كيركجارد أو رمى إليه مارتن هيدجر أو ألبير كامى أو حتى جان بول سارتر، وإنما كان يقصد أن يعبر عن حالة وجدانية أصابته نتيجة استهتاره ولهوه وانغماسه في الشهوات فلما أفاق بفضل جهود أخته وآباء بور رويال وجد أن ما كان فيه من لهو وضياع إنما هي حالة لا تليق بالإنسان وبدلا منها فعليه (أى إنسان) أن يبحث عن مكانته في الكون ليدرك مدى تفاهته وأن يعرف أنه مهما أوتى من علم فهو قليل، ومهما أوتى من قوة فهي صائرة إلى ضعف وتلاشى ومهما أوتى من

⁽²⁷⁾Pascal, pensees, N: 205.

⁽²⁸⁾ د. عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، ص 78، وما بعدها



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

جبروت فمآله إلى زوال، أدرك بسكال بفطرته أن الإنسان شقى فى الدنيا.. شقى فى الآخرة.. إلا إذا أدرك الله وارتمى بين يديه يطلب العفو والعافية.

رابعًا: مشكلة الدين عند بسكال

لم يوغل بسكال فى مسألة الدين، فقد كان أبوه كاثوليكيًا معتدلاً ولم يجبر أولاده على التزمت الدينى.

وقد عاصر بسكال حركة الإصلاح الدينى الكاثوليكي التى قامت فى فرنسا فى القرن السابع عشر بهدف اصلاح الكنيسة الكاثوليكية تحت ضغط المذهب البروتستانتى فى أوروبا والتى بدأت فى أوروبا فى القرن السادس عشر مما أضعف سلطة الكنيسة.

وكانت الصراعات فى عصر بسكال تدور بين طوائف البروتستانت وطوائف الكاثوليك، والتى كانت قد بدأت على يد مارتن لوثر الذى ثار على أخطاء الكنيسة الكاثوليكية وانحرفها عن الدين الصحيح الذى جاء به السيد المسيح عليه السلام، مما اضطر الكنيسة الكاثوليكية أن تحرمه من عطفها ورعايتها ومباركتها له أمام هجومه العنيف على الكنيسة وانكاره للسلطة الكهنوتية وأقوال الآباء الأوائل وتعاليم المجامع بل ووصلت به الجرأة إلى حد إنكار تقاليد الكنيسة مثل الاعتراف وتقبيل أيدي القسسين⁽²⁹⁾

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

⁽²⁹⁾ انظر: * د راوية عبد المنعم، بليز سكال، ص 479 وما بعدها

** الأبا شنودة الثالث، مدعة الخلاص فى لحظة، الكلية الاكليريكية، القاهرة، 1988، ص 12.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

وكانت فرنسا تمر في هذا الوقت بعصر مضطرب شاع فيه الإلحاد واتجه الناس إلى التحرر من الدين وقيوده بسبب أخطاء الكنيسة وفساد رجال الدين وازدياد نجاح العلم وانتشار مناهجه. وعندما شاعت هذه الأفكار واضطربت الأمور، انتهى الأمر ببسكال إلى هجر الحياة الباريسية واتجه إلى دير بور رويال يمارس فيه الحياة الفردية مع الله تعالى زاهدا في الحياة الدنيا. وسوف أناقش مشكلة الدين عند بسكال في النقاط الآتية:

1- أدلة وجود الله

يذهب بسكال في تفسير وجود الله مذهباً نصرانياً 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 تقبله ويهيبهم ميلاً شديداً نحوه لا يحدث بدونه الاعتقاد، وهذا هو ما كان يعرفه داوود 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، أي أن الله اللامتناهي خالفاً والناس مخلوقاته. وهذه الأدلة مجردة تستنفذ جهود العقل وتجهده وتقتضيه 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 الانخراط في الدين والإيمان وسيلة تقرب الإنسان من الله تعالى زلفة.

⁽³⁰⁾ د رواية عبد المعتم، بليز سكال، ص 495.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

ويذكر بسكال أنه لا يستطيع معرفة وجود الله تعالى من حيث كونه كاملاً لا متناهياً، وإلا فسوف تصبح فكرته غير معقولة دائماً لأنه لا متناه ولا محدود ومن ثم تتفى صلته به وتصبح 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 الفلسفي بصفة خاصة المعروفة باسم "رهان بسكال" *Pascal's Wager*، أراد أن يبين بها أن الإيمان بالآخرة 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 وكامل 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 بأمر عينيه فشل جميع الفلاسفة في تقديم أدلة عقلية تثبت وجود الله تعالى من عدمه، فتبنى الرأي القائل بأنه يجب الإيمان بالله وأن يحيا المرء حياة نصرانية صحيحة من

⁽³¹⁾ د. عبد الرحمن بدوي، بليز بسكال، ص 356.

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



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

أجل كسب هذا الرهان والتمتع 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 بسكال 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 الرهانية التي يقدمها بسكال في كتاب الأفكار نصها كالآتي⁽³⁵⁾ -

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

الملحد: لا أراهن ففي الرهان مجازفة.

المؤمن: وبما تجازف؟

الملحد: بحريتي 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 اختار الاختيار، ولا نور يرشدني في اختياري، وكيف الحكم ولا حجة تدعمه.

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

⁽³³⁾Tbid., p. 412.

⁽³⁴⁾ د عبد الرحمن بدوي، بليز سكال، ص 356.

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



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

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

أما الرهان على أن الله غير موجود فإنه لا يترتب عليه بالنسبة للرابح الحصول على أى شئ من تلك السعادة فلا بد منه لكلا الموقفين.
الملحد: نعم هذا صحيح ومعقول، وقد يحق لى أن أراهن كما تقول ولكن بذلك أجازف.

المؤمن: وبماذا تجازف؟

الملحد: أجازف براحتى وتسليتى ولذتى.

المؤمن: ولا تنسى أنك مراهن والذى يراهن إنما يضحى. بشئ لنوال شئ أعظم.

الملحد: ولكنى أجازف بكسب مؤكد فى سبيل كسب غير مؤكد.

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

الملحد: ولكن الكسب المحدد هو كل شئ أملكه وأرجوه، أما الكسب اللامتاهى فهو لا شئ.

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

الملحد: نعم إنى غارق فى اللذات وحرىتى ضائعة فى ارضاء الشهوات.

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

الملحد: نعم إنك على حق وكلامك يعجبني ويملاً قلبى قوة وحماسة.

المؤمن: إن كان ذلك صحيحًا وكان كلامى مبعث الحماسة فى نفسك فاعلم أنى ركعت قبله وسأركع بعده أمام الموجود اللامتاهى متوسلاً إليه متضرعاً 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 اللذات لكنك ستربح لذات أخرى أعظم وأطهر.

من الحجة السابقة يتبين لنا مدى حب بسكال لله ومحاولته المستميتة

لضم آخرين إلى أحضان الدين، وأنه يثق بالله وفى الله ويثق فى 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 الاعتقاد فيما قرره من قبل. ويرد بسكال بأنه إذا رغب المرء في الاعتقاد، فعليه أن يغير نمط حياته، وأن يخضع عواطفه لما اعتقد فيه، وأن يصلي لله تعالى حتى يقوى الاعتقاد 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 وتعالیه 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 داوود عليه السلام "تشتاق نفسي إليك يا الله" فهذه مناجاة محب لله حباً خالصاً، أما الملحد الذي يؤمن عن طريق الرهان فإنه سيؤدى الفرائض بلا روح خوفاً من الخسارة، ويذكرنا هذا النقد بقول رابعة العدوية: "ربى إن كنت اعبدك خوفاً من نارك فاحرقني بنار جهنم"، مما يعنى أنها تحب الله لذات الله وتعبده حباً وعشفاً 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 الرئيسى فى تصويره 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.



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

فقد جاء في كتاب الله الخالد والذي حفظه الله منذ البداية.. القرآن الكريم: "وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين"⁽³⁷⁾

ويبدو التوافق بين الدين والطبيعة الإنسانية في مراحل ثلاث هي:

المرحلة الأولى: يبين فيها بسكال أن النصرانية وحدها تفسر وجود الإنسان وترضى جميع حاجات نفسه، وبالتالي فليست النصرانية معارضة للعقل بل هي مطابقة له، متوافقة معه.

المرحلة الثانية: يوجه النفس حتى تميل إلى النصرانية واعتناقها بحيث يطلب الإنسان الله عن طواعية 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 والكبرياء 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 وكبرياء.
- 3- يدرك مشاكل الإنسان وأمراضه كما يدرك تمامًا 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 بنقائصه وعجزه وضعفه.

⁽³⁷⁾ سورة الأعراف، الآية 172.



2- إن التوافق بين الإنسان والعقيدة واضحاً حيث أن الدين يتناسب 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⁾

خامساً: نظرية المعرفة عند بسكال

يقول بسكال: "إن معرفتنا الحقيقية 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 والتكريب في الجبر ومعادلاته، وتدفعنا إلى التسليم بوجود موضوعات لا تحتتمل 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 الاحساس أو الشعور القلبي ومعرفة بالمسائل الصعبة والبدئية 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⁾ ذ. راوية عبد المنعم، مصدر سابق، ص 505 - 506.

⁽³⁹⁾ نفس المصدر، ص 185



إن بسكال يضع "القلب" le coeur في مقابل "العقل" raison، ويقصد بالقلب: العيان والوجدان والحدس intuition، فنحن نعرف الحقيقة ليس فقط بواسطة العقل، بل وأيضاً بواسطة القلب؛ فالقلب نعرف المبادئ الأولى، وعبثاً يحاول التعقل raisonnement وهو لا نصيب له في ذلك الأمر، أن يحاربها. إن الفورونية (أى الشكاك) يعملون في هذا السبيل عبثاً، ولا هدف لهم إلا هذا، ونحن نعلم أننا لا نحلم. وعجزنا عن اثبات ذلك بالعقل لا يدل إلا على ضعف عقلنا 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 نستمدّها من البراهين، ويجب على القلب أن يستند إلى هذه المعارف المدركة بالقلب والغريزة وأن يقيم كل قوله.⁽⁴⁰⁾ ويضيف بسكال قوله:

"إن القلب يشعر بأن هناك ثلاثة أبعاد في المكان وأن الأعداد لا متناهية، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيبرهن على أنه لا يوجد عددان مربعان أحدهما ضعف الآخر. إن المبادئ تستشعر، أما القضايا فتستنتج، وكلاهما يدرك بيقين، رغم أن ذلك يتم بطرق مختلفة. ومن غير المفيد بل ومن المضحك أيضاً 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 المادى من حولنا، وأن ما يحملنى على اليقين هو شعورى بوجود الله تعالى، فالشعور بوجود إله خالق سوف يضمن حقائق العلم. وهو موقف يذكرنا بموقف ديكارت عندما جعل الله تعالى ضامناً للمعرفة اليقينية من عبث الشيطان الماكر. فمسألة الالتجاء إلى الله تعالى لضمان صدق الحقائق والمعارف تكاد تكون قلب اليقين الكامل للمعربة والأحكام عند كل من الفيلسوفين وإن اختلفت الوسيلة في تحقيقها.

⁽⁴⁰⁾ د عد الرضى بدوى، ليز سكال، ص 355.

⁽⁴¹⁾ نفس المصدر، نفس الموضع



وطالما أن الإنسان مكون من جوهرين مختلفين الجسد والروح فكان لابد وأن تدور رحى حرب داخلية تجرى بداخله وحوار لا ينتهى بين عقله وقلبه.. بين الاستدلال والعاطفة، وحتى إن تمنى الإنسان أن يكون عقلاً بلا عاطفة أو عاطفة بلا عقل فلن يتحقق له ذلك، لذلك فرحى الحرب ستظل تدور بداخل ذاته إلى أن تقوم الساعة.

وهذا ما أشار إليه بسكال فى "أفكاره" وكان يعنى أنه طالما أن الإنسان لا يستغنى عن العقل أو العاطفة معاً فلا بد أن يجمع بينهما فى حياته، ويجمع بينهما فى مجال المعرفة فتكون هناك معرفة العقل، وحس القلب، لذلك فالذين يرفضون أحكام العقل واستدلالاته يصبحون كالبهائم السائمات التى لا عقل لها، والذين يرفضون أحكام العاطفة أو القلب يصبحون مثل الملائكة الذين لا يملكون غير عقول خالصة.

وحدد بسكال مجال المعرفة العقلية فى أعمال الجبر والهندسة والمعادلات الرياضية، ومجال المعرفة القلبية فى الإيمان بالله تعالى والتدليل على وجوده وغيرها مما يتصل بالأمور الإيمانية.

2 - مركز العقل فى فكر بسكال

على الرغم من تركيز بسكال الشديد على مسألة العاطفة أو الشعور وإيمانه بالمعرفة القلبية غير أنه لم ينتقص ممن قيمة العقل فى مذهبه باعتباره يصنع عظمة الإنسان.

يقول بسكال: "إن الفكر إنما يصنع عظمة الإنسان".

والواقع لقد كان اهتمام بسكال واضحاً بقيمة العقل والاعتراف بخطورة دوره فى المعرفة وهذا ما دفعه إلى تشجيع العلماء، ومطالبته بتوفير المناخ المناسب للعلماء والمفكرين حتى يعمل ذهنهم وهو فى حالة انتباه ويقظة كاملين.

ويضع بسكال شروط للشخص المفكر هى: لابد من توافر وسط هادئ لا يزعجه أى مصدر للضوضاء التى تعوق انسياب فكره "فلا ينفصل الفكر الذى هو القاضى الأعلى للعالم عما يدور حوله لأنه يتأثر لأية ضوضاء حوله فيزعجه صوت مروحة أو آلة صغيرة بغير ما يؤثر فيه صوت مدفع، ولا



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

دهشك أن تعرف أن طنين حشرة يعوق التأمل . فإذا شئتُم البحث عن الحقيقة فلتتجنبوا هذا الطائر الصغير الذى يحكم المدن والممالك..".
إذن فسكال يعلى من شأن الفكر ويعرف قدر العقل فيتصوره سيذاً أو ملكاً عظيماً يقوم بدور خطير فى الحياة ولا يخضع لشيء آخر غير قدراته الخاصة إلا فى مناسبات معينة مثل خضوعه فى مجال الدين والإيمان.
3- المعرفة وقوة العادة

أشرت فى النقاط السابقة إلى أهمية قوتى العقل والقلب فى مجال المعرفة، إلا أن بسكال يضيف قوة ثالثة لها نفس أهمية العقل والقلب معاً وهى قوة العادة *The Power of habit*.

ويرى بسكال أن قوة العادة قوة طبيعية مفضرة فى الإنسان وطبيعية فى نفوسنا، ويقول عن أهميتها:

"إن الضرورة الطبيعية إنما تطلعنا على نتائجها المثمرة ومثلاً على ذلك قولنا: غذاً يأتى، إلا إنه فى أحيان كثيرة لا تخضع لقوانينها فتكذبنا".

فقوة العادة قوة تفرض نفسها على الحياة الإنسانية، فالضرورة الطبيعية قد عودتنا عقلياً على توقع سيكون يوماً حقيقة أو أن الشمس لا تظهر إلا فى النهار وتختفى ليلاً وغيرها من أمور تعودها الإنسان فاعتادها، ولكن بسكال يعود فيذكر أن الطبيعة أحياناً تخالف نظامها المألوف، وتكذب ما تعودنا عليه من حوادث، ومن ثم تصبح الضرورة الطبيعية هى أساس قوة العادة فهى تخالفنا أحياناً لخروجها عن نطاق قوانينها المألوفة.

ويرى بسكال أيضاً أنه يمكن للإنسان أن يعتاد الإيمان ولا يعتقد فى سواه، كما يعود الإنسان على خشية عذاب الجحيم، فالإنسان الذى يعتقد فى شيء مثل الإيمان أو الشك فيما يراه من أعداد وقضاء وحركة بادية فى الطبيعة يظل على تعوده إلى نهاية العمر،⁽⁴²⁾ والمثل يقول من شب على شيء شاب عليه.

⁽⁴²⁾ Pascal, *Pensées*. Pensée n. 89, p. 28.

وفى كتاب د/ راوية عبد المعزم، بليز بسكال، ص 204 وما بعدها



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى اليوم

سادسًا: بين ديكارت وبسكال

ذكرت من قبل أن بليز بسكال هو أحد الفلاسفة الذين تخرجوا من المدرسة العقلية الفرنسية، وهو وإن كان يحترم العقل كسائر الفلاسفة الذين تخرجوا من هذه المدرسة، إلا أنه فضل عليه القلب، وهذا الموقف يعد من أوائل مواقف الاختلاف بين الفيلسوفين الفرنسيين العقليين، وهناك مواقف أخرى متباينة بينهما، فقد وضع ديكارت أمامه إله علماء الهندسة، بينما وضع بسكال إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وعندما قال ديكارت بالأفكار القطرية، قال بسكال بأفعال الشهداء، وأخذ ديكارت بالشك المنهجي بينما أخذ بسكال بمنهج اليأس، واعتبر ديكارت الخطأ الإنساني مجرد فعل "سلبى"، 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، فى حين رأى بسكال عدم وضوح الأفكار فضلًا عن عدم يقينها، وبهذا حكم بسكال على ديكارت بقوله:

"يقولون إنه (يقصد ديكارت) رياضى بارع، ولكن ليس لى شأن بالرياضى، فهو قد ينظر إلىّ على أننى قضية رياضية".⁽⁴⁴⁾

ولا ينبغي أن نفهم من هذا الحكم البسكالى أنه كان يزدري العلم الرياضى، بل على العكس تماماً فهو نفسه كان رياضياً بارعاً ومخترعاً فى مجال العلوم، وإن حاول اخضاع الرياضيات والعقل معاً للكتاب المقدس اخضاعاً كاملاً، كما سيحاول ذلك مالبرانش فيما بعد، فقام بالتوفيق 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 وترابط، فالعقل هو قوة استدلالية يستنبط نتائجها من مقدمات تأتي

⁽⁴³⁾ للمؤلف مفهوم العقل فى الفكر النفسى، ص 98 - 99

⁽⁴⁴⁾ جان نال، المنسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ص 34



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

من القلب والإرادة، ولا تأتي من الواقع والمحسوسات والوقائع الجزئية، لذلك فالعقل يقبل الميل إلى هذا الجانب أو ذلك، بحسب ما يصل إليه من نتائج. والقلب أيضاً يحس أن للمكان أبعاداً ثلاثة، وأن الأعداد لا متناهية، وسائر المبادئ الهندسية، والقلب يحس الله تعالى، وبذلك يتغلب على حالة الشك،⁽⁴⁵⁾

ويصل البحث بنا إلى أن القلب والعقل متباينان: "عبثاً يحاول العقل زعزعة المبادئ بالاستدلال، فإنها خارجة عن دائرته 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 يستتبطها" 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 والمتجه إلى القلب، والنابع منه - فهو يتجاوز حدود الذهن الهندسي ففي القلب أفكار عن الزمان والمكان والحركة والعدد يمدنا 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 إلها.⁽⁴⁷⁾

وأضاف بسكال أيضاً أن الأمور الدينية إنما هي نعمة إلهية تنزل القلب ويقرها العقل، والعقل لديه مدلول 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 بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 23



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

والجهد الذى تبذله الأفكار ويبدله العقل فى التأثير على عواطف الإنسان وسلوكه إنما هو ما يسمى بالفلسفة.⁽⁴⁸⁾

سابعاً: خلاصة فلسفة بسكال

مما سبق يمكن إيجاز فلسفة بسكال فى النقاط الآتية:

1- يشغل الإنسان فى فلسفة بسكال مركزاً هاماً فى الكون، فهو لا يستطيع أن يسلم بكل أنواع اليقين مالم يتبين له أنها كذلك، وفى نفس الوقت لا يستسلم كلية للشك، لأنه واقع بين اللامتأهى والتأهى، بين اليقين واللايقين، وهو كائن مفكر فى مقابل كون منتظم يسحقه، فالإنسان يعى ما يحدث حوله بينما الكون لا يعى شيئاً.⁽⁴⁹⁾

وعلى الرغم من ذلك فقد ارتفعت الأصوات صائحة "أيها الإنسان لست إلهاً". وقال جوته الشاعر الألماني فى قصيدته "حدود الإنسانية":⁽⁵⁰⁾

لأنه لا يجوز للإنسان
أن يقيس نفسه بالآلهة
إنه إن ارتفع بنفسه
ولمس النجوم بهامته
لايثبت كعباه المرتعشان
فى أى مكان
بل تعبت به
السحب والرياح.

2- لا توجد وسيلة عقلية يستطيع الإنسان أن يحل بها مشكلة dilemma اليقين، وهذا هو الموقف الأساسى لجميع فروع الفلسفة الرئيسية. فقد تعلم بسكال من مونتاني الشك فيما نعرف، بينما مثل ديكرت 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 العفار مكاوى، مدرسة الحكمة، ص 133



الدوجماتي (الاعتقادي)، بينما تعلم من الدعوة الجنسينية Jansenism أن الطبيعة الإنسانية قابلة للفناء، وهو في ذات الوقت لا يستطيع أن يأخذ بالعقل بعيداً عن النعمة الإلهية Grace حتى يتمكن من حل هذه المشكلة الخاصة باليقين.⁽⁵¹⁾

3- يواجه الإنسانية روح الهندسة والدقة، الأولى تمثل المنهج النسقي الذي يبدأ من التعريفات والفروض assumptions التي 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⁾

4- يؤمن بسكال بإله إبراهيم واسحق ويعقوب وليس بإله الفلاسفة لذلك يراهن على وجود الله تعالى والآخرة.⁽⁵³⁾

5- لم يستطع بسكال أن يترك لنا نسقاً فلسفياً واحداً منظماً. بل ترك معظم أعماله، خاصة في مجال الفلسفة، شذرات، ولم يبذل جهداً لتنسيق أفكاره، وربما يعود ذلك إلى انتقاله من العمل في مجال الرياضيات والفيزياء إلى الفلسفة ومنها إلى الدين، وكانت أفكاره الفلسفية والدينية وليدة المواقف التي عاشها، لذلك لم يتخذ لنفسه منهجاً يسير وفقه، كما أن نزعتة الدينية تغلبت على بقية اتجاهاته فصبغها بها.

6- يصر معظم المفكرين على جعل بسكال الأب الشرعي أو الأب الروحي لمذاهب الوجودية على اختلاف اتجاهاتها ومشاربها واختلاف كل من بسكال والوجوديين في بداية تفلسفهم، 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.

لم يترك لنا بسكال كثيرًا 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 فيلسوفًا. 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 شيئًا خاصة تلك التي استخدمت، من قبل في البرهنة على القضايا وثبت صحتها.

ولكن لم يكن بسكال دقيقًا في موقفه المنهجي فلا بد من عرض المنهج وفق خطوات محددة كيفما يراه هو حتى يكون هذا المنهج هو اسهام بسكال في مجال الفكر الإنساني بصفة عامة، والفلسفة بصفة خاصة. لذلك فأنا أعرض موقف بسكال الفكرى في مجال المعرفة والدين باعتباره مفكرًا مجتهدًا وليس باعتباره فيلسوفًا كامل الأهلية والمصدقية، ولكن له جهود مشكورة في مجال العلم خاصة الرياضيات والفيزياء وكانت له مواقف واضحة خاصة في القول بالخلاء Vacuum الذى أنكره كل من أرسطو وديكرت، وكان يؤمن بأهمية الاتجاه من التجربة إلى النظرية، عكس ما كان يعتقد ديكرت.

وكذلك فقد اعتقد بسكال بوجود عقليين أحدهما ينفذ بحدة وعمق إلى نتائج المبادئ، وهو عقل الدقة، والثانى يفهم عددا كبيرا من المبادئ دون أن يخلط بينها، وهذا هو العقل الهندسى، الأول قوة للعقل واستقامة، والثانى اتساع للعقل.⁽⁵⁴⁾ ولكن القول بوجود عقليين فى الإنسان قول يجانبه الصواب، لأنه يجافى الحقيقة. فالإنسان ذو عقل واحد ولكنه يستخدم كثرة من المناهج توافق الموضوعات المعروضة عليه، فموضوعات العلم تتطلب منهجا استقرائيا واضحا، بينما موضوعات الرياضيات تتطلب منهجا استنباطيا دقيقا، وموضوعات الدين تتطلب أيضا مناهج خاصة أقرب إلى القلب والعقل وبعيدا عن مناهج سائر العلوم، وهو هنا يخالف ديكرت الذى أراد أن

⁽⁵⁴⁾ انظر. د. عهد الرحمن بدوى، بليز بسكال، ص ص 354 - 355.



يضع منهجًا واحدًا يطبق على جميع الموضوعات مما يخالف طبيعة الموضوعات ذاتها، ويخالف طبيعة العقل ذاته.

وكان مذهب بسكال خليطاً من مذاهب أوغسطين وديكرت ومونتاني،

مع مزيج من المذاهب الدينية النصرانية التي سادت في عصره.

كذلك يقول لنا الدكتور عبد الرحمن بدوي أن نص الرهان الذي

عرضه بسكال في كتابه "الأفكار" لم يكن جديداً فإذا كان ديكرت قد أخذ

عن الغزالي الشك المنهجي وطريقته للوصول إلى اليقين دون الإشارة إلى

ذلك، فقد أخذ بسكال عن الغزالي أيضاً نص الرهان الذي 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 الذي يدعو

إلى الدين والصدق والأمانة ومحبة الله تعالى وأن يتفانى الإنسان في الله

فهذا هو طريق النجاة.^(*)

وعلى الرغم من ذلك فقد ترك تأثيره فيمن أتوا من بعده خاصة

إيمانويل كنت الذي أخذ عنه فكرة التجربة الظاهرة والباطنة وأشار إلى عالم

الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، كما سنتبين. وأصحاب الاتجاه البرجماتي

في أمريكا الذين امتحنوا القضايا الميتافيزيقية بفائدتها العملية، وشكّوا في

العقل. ولخص بسكال مذهبه في مراتب ثلاث أخذها عن الثالوث وهي: الجسم

والروح ومحبة الله، حاول أن يقنع بها الناس وهي واضحة أمام ناظرهم.

^(*) يشير الدكتور عبد الرحمن بدوي، في الموسوعة الفلسفية إلى هذه الحقيقة ويقول أنه بشر بحثاً بالفرنسية

عن هذه السرقة 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 الهمم عن طريق نشر أفكاره التى ما أن تصل إلى مفكر حتى يسعى حثيثاً فى إثره وينضم إلى ركب المذهب العقلى، ولكن سرعان ما يتبين له عدم موافقته لرأيه ديكارت فيبدأ فى تكوين آراءه الخاصة به ويضيف من عندياته الكثير، ولكن فى إطار المدرسة العقلية.

ولقد ضمت هذه المدرسة أو ذاك المذهب أسماء لامعة فى سماء الفلسفة، وألقت بأنوارها على درب تاريخ الفكر الفلسفى الحديث بل والمعاصر أيضاً إن سلماً وإن إيجاباً منهم بسكال ومالبرانش فى فرنسا. وسبينوزا فى هولندا، وليبنتز فى ألمانيا، كانت لهم وجهات نظر فى الأفكار التى عرضها رائد المدرسة العقلية فى أوروبا... ديكارت... وبخاصة نظريته فى الجوهر وما ترتب عليها من نتائج أثرت تاريخ الفكر الفلسفى باتفاقات حولها واختلافات بلغت عنان الفكر وشحذت من همم المفكرين.⁽¹⁾

أولاً: سيرة حياة مالبرانش

ولد نيقولا مالبرانش Nicolas de Malebranche فى باريس فى الخامس من أغسطس عام 1638، وفى رواية أخرى أنه ولد فى السادس وليس الخامس من أغسطس فى أسرة عريقة اجتمعت فيها نبالة العدالة مع البورجوازية العالية الكاثوليكية التى كانت منتشرة فى فرنسا فى ذلك الوقت، وكانت تضم بين أفرادها شخصيات من المحامين ورجال القضاء، وأيضاً

(1) د. محمود حمدى زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 105



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

كّتاب الملك ومستشارو الدولة ومحصلو الضرائب، أما أسرة أمه فكانت تميل نحو النزعة الدينية الصوفية، لذلك ليس من المستغرب أن تكون أمه قريبة من مدام أكارى Acarie التي أدخلت في فرنسا طريقة الراهبات الكرمليات. وكان أبوه أمين صندوق خمس مزارع كبيرة، وتوفى وهو في منصب سكرتير الملك لويس الرابع عشر تغييس الحظ.⁽²⁾

ونظرًا لاعتلال صحته منذ طفولته، وشكواه من تشوه 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 خلالها السخط والتبرم من مقرراتها، وبالتالي فهو لم يبد 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 قسيسًا.

وحدث أن وقع مصادفة على كتاب الإنسان لديكرت فانكب عليه يقرأه عام 1664 واستمر يدرس فلسفة ديكرت بالإضافة إلى الرياضيات والميكانيكا والفيزياء والفسولوجيا والميتافيزيقا والأخلاق، فتوفرت له مادة علمية ممتازة أراد استغلالها في التوفيق بين العلم والدين، وبيان أن الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية لا تتعارضان بل تتوازيان. واستمر في دراسته تلك حتى عام 1675 حيث بدأت ردود فعل هذه الدراسات تبدو في مؤلفاته المتعددة.⁽³⁾

⁽²⁾ د. عبد الرحمن بدوي، مالرانش، ص 429 (تصرف)

⁽³⁾ انظر. * د عبد الرحمن بدوي، مالرانش، ص 429

** د محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 75

*** Mautner, Thomas, op. cit, p. 335.



ثانيًا: مؤلفات مالبرانش

كان من ثمار توافر مالبرانش على دراسة الفلسفة وبخاصة فلسفة ديكارت الذي بهره منذ اللحظة الأولى عندما قرأ كتابه الإنسان، فضلًا عن دراساته الأخرى أن أصدر مالبرانش عددًا لا بأس به من المؤلفات مكنته من أن يكون عضوًا شرفيًا في الأكاديمية الفرنسية للعلوم. وهذه المؤلفات هي:

1- في البحث عن الحقيقة: دراسة لطبيعة عقل الإنسان ولطريقته التي ينبغي عليه أن يستعمل بها عقله ابتغاء تجنب الخطأ في العلوم. (1678) (ثلاثة أجزاء من عام 1674 وحتى 1678).

De la recherche de la verité, ou l'on traité de lésprit de l'homme et de lusage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les sciences.

(On the search after truth)

وقد بدا واضحًا 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 للكتاب 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)

Traite de la nature et de la grace. (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 مجردًا فيه أساس ميثاقيزيقاه، واستمرت المساجلات بينهما ردًا طويلًا 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 Metaphysic and on Religion).

أجمل فيه فلسفته في أربعة عشر ديالوجًا، كما أنه جاء كتابًا 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 اللامتناهيات وشروط الرؤية البصرية. وقدم الكتاب إلى أكاديمية العلوم الفرنسية.

9- تأملات حول الضوء والألوان وتوليد 1699.

قدمه مع الكتاب السابق لأكاديمية العلوم الفرنسية، واستحق عنهما 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 صدر بمعرفة تلاميذه قبيل وفاته عام 1715. (*)

(*) جمعت قائمة مؤلفات مالبرانش وترجمتها من عدة مؤلفات ومصادر.



ثالثاً: نسق مالبرانش الفلسفى

ساهمت عبقرية ديكارت فى تقسيم الفلاسفة إلى فئتين:

* فئة تتبع أوغسطين.

* وفئة تتبع توما الأكوينى.

وكان نيقولا مالبرانش من أتباع الفئة الأولى، وكان يرى الأشياء الجزئية تتحدد عن طريق الجوهر المادى، بينما تتحدد الجوهر الروحى الأشياء غير المادية *immaterial mind-substance*.⁽⁴⁾

وتأتى شخصية مالبرانش فى المرتبة الثانية بعد شخصية رائد المذهب العقلى الحديث ديكارت، ومن هنا تأتى أهميته فى فهم تاريخ الميتافيزيقا الحديثة، لأن نظريته عن الرؤية فى الله، وانتشار قوله المشهور: "إن كل ما نتأمله يردنا إلى الله"، قد أدى مباشرة إلى مثالية بركلى، كما أدت نظريته فى المناسبات واعتبار أن المخلوقات ليست عللاً ولكنها هى وأفعالها "مناسبات" لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق الأوحد، أدت مباشرة إلى النقد الذى وجهه ديفيد هيوم لمبدأ السببية *Principle of Causality* وما علينا إلا أن نقرأ فحسب مؤلفات هيوم لكى نرى إلى أى حد كان يعرف أنه يتابع مالبرانش ويقتفى أثره.⁽⁵⁾

وقد استقى مالبرانش مصادر فلسفته من القديس أوغسطين أولاً على الرغم من مهاجمته للفلسفة الاسكولائية (المدرسية) لأنها لم تكن نصرانية بالقدر الكافى، وكان أوغسطين مصدر فلسفة ديكارت و بسكال من قبل فانضم مالبرانش إلى الركب، إلا أن فلسفته امتزجت بتأثير ديكارت الذى تأثر بأوغسطين فى عدد من أفكاره الجوهرية مثل نظريته فى الأفكار وفى الكوجيتو ونظريته عن الله تعالى، ولا يكفى أن نقول أن بسكال يؤكد 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⁾ إتيان جيلسون روح الفلسفة فى العصر الوسيط، ص ص 34 - 35



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الفكر الأوغسطيني، بينما يؤكد مالبرانش جاتبا آخر، ولكن هذا القول ليس دقيقا كل الدقة إذا علمنا أن أوغسطين نفسه كان يتمتع بنزعة ثنائية واضحة، ثنائية تبين أو تكشف عن تأثر أوغسطين بكل من بولس ويوحنا، الأول يمثل العصر العبري، بينما يمثل الثاني العصر الهليني في فكره، فالتمس بسكال العصر العبري بينما التمس مالبرانش العصر الهليني.⁽⁶⁾

فإذا كان بسكال قد استطاع أن يحلل العناصر بطريقة تراجيدية (مأساوية)، كما حاول إخضاع الرياضيات والعقل للكتاب المقدس إخضاعا كاملا، فإن مالبرانش اجتهد في التوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات. وهاجم كل من اتبع أرسطو بسبب وثنيته حتى توما الأكويني لم يسلم من هجومه عليه بسبب متابعته لأرسطو وابن رشد معا. الأول وثنيا والثاني شارح تعس للأول.⁽⁷⁾

لقد أراد مالبرانش أن يقيم مذهبا ونسقا عقليا يقوم على الإيمان بالله تعالى وبالوجود، وأن يعبد الطريق ويعبأ الفكر لفهم مضمون الإيمان وبيان الطرق المؤدية إلى وجود الله بعيدا عن شك ديكارت المنهجي. نعم أراد أن يقيم فلسفة ولكنها فلسفة نصرانية تعلى من قدرة الله تعالى وقوته وتعظم مجده باعتبار وجوده **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 الفلسفي فيما يلي من نقاط:

⁽⁶⁾ جان فال، الفلسفة الفرنسية، ص 41

⁽⁷⁾ نفس المصدر، نفس الموضوع.

⁽⁸⁾ إتيان حيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص 35.



1- نظرية الأفكار (المعاني)⁽⁹⁾

يمتد الاتجاه العقلي عند مالبرانش إلى أوغسطين فقد تعلم منه أيضاً أن النفس تتحد مباشرة بالله تعالى.. فإله كامل القدرة وبقدرته يمنح الوجود ونور العقل والمعرفة. فالأفكار (المعاني) *idées* مثل المخلوقات ثابتة أبدية وتوجد في الله تعالى.

ويتساءل النقاد عن كيفية التقاء 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 الأنا الذاتية أو الإنسانية أو تمحور الذات حول نفسها *Solipsism*، فإنه لم يستطع أن يحرر الأفكار (المعاني) من تعلقها بالنفس. فاتجه مالبرانش إلى الموضوعية *Objectivism* أو عالم الظواهر - الذي سيقول به كـنـط بعد ذلك - لمعرفة الأشياء. وميز مالبرانش بين الشعور والأفكار (المعاني)، حيث اعتبر الشعور مجرد تغير بسيط في النفس نتعرف 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. فإدراك الأجسام ينطوي على نوعين مختلفين من الإدراك: إدراك الأفكار التي تعبر عن صفة الامتداد، وإدراك الإحساسات التي هي علامات دالة على الأشياء، ومن ثم فلا تطابق بين

(9) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص 79-88

هاك اختلاف في ترجمة اللفظ الفرنسي *idées* بالأفكار أو بالمعاني، ولكي يميز بينهما د أبو ريان ترجمها بالأفكار عند ديكارت والمعاني عند مالبرانش، ولكنني أرى أنها أقرب للأفكار منها للمعاني



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هوبز

الإحساس والشئ الخارجى. لأن الإحساس شعور داخلى أو معرفة داخلية..
أى معرفة بالشعور، والشئ الخارجى معرفة بالأفكار، لأننا ندرك الأشياء
كامتداد فقط، ولدينا حرية الإرادة التى نمتلكها فى رفض أو قبول النوع
الأول، بينما لا نملك مثل هذه الحرية فى رفض الأشياء الخارجية لأن
وجودها لا يعتمد علينا.

وعلى الرغم من أن الإحساس قد يكون مضللاً فى معرفة الأشياء إلا
أن مالبرانش يعول عليه فى إصدار الأحكام، لأن العقل يتدخل لكى يصحح له
ما يخطئ فيه، فضلاً عن تدخل قوة الخيال (المخيلة) لكى تقوم بالربط بين
الإحساسات ربطاً غير معقول، مما يجعلنا ندرك معه اختلاف قدرتى العقل
والخيال، وأنها 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 الخارجى، فلا علاقة ضرورية بين معرفتنا للأشياء ووجود هذه
الأشياء، فلا تطابق بين المعرفة والوجود، وعلينا أن نسلم بأن الأفكار هى
الموضوعات المباشرة للنفس، لأن بالنفس قدرة على إدراك الموضوعات
الخارجية إدراكاً مستقلاً عنها ومنفصلاً عن وجودها الذاتى.

أما الأفكار نفسها فهى 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 وهى معقولة أن تدرك هذه الأشياء التى هى موضوعات العالم
الخارجى.

كما أن قدرة العقل محدودة لا تستطيع أن تستوعب كل هذه الأفكار
اللانهاية. هنا يهرع مالبرانش إلى الله تعالى طلباً للنجدة والنجاة، فيسأل



النفس إيجابيتها ويمنحها الله تعالى، فترى النفوس الأفكار في الله، وكل ما على النفس أن تتجه لله وتتبعه له بنية خالصة فتتحول المعرفة إلى نعمة إلهية لا تخضع للمنطق أو للعقل ولكنها تخضع للإشراق والتصوف.

ومن هنا فالأفكار لدى مالبرانش متقدمة في الوجود على الأشياء، كتقدم المثال الأفلاطوني على أفرادها من الصور والأشباح، ويتحول مصدر المعرفة من العقل، وأفكار ديكرت الفطرية إلى النور الإلهي الذي يفدسه الله تعالى في نفوسنا، فترى الأشياء كمعان معقولة، لأن اتحاد النفوس بالله يمكنها من رؤية الأشياء وإدراك الحقائق الأبدية والنظام الثابت المعقول.

مما تقدم يمكن أن نميز بين علاقات المقدار وعلاقات الكمال، في الأفكار 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 متناقضين 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 الأفكار توجد في الموضوعات التي يدركها العقل مباشرة، وهي أزلية وضرورية، وأساس معرفتنا وتفكيرنا، إذن فنحن لسنا مصدر هذه الأفكار، ولكن مصدرها هو العقل الإلهي الذي يمدنا بأعداد لا متناهية منها، لأن من يملك القدرة على خلقها هو الموجود "الكلّي 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 الخارجى المبهم المختلط مما يجعلنا نعرف نفوسنا - إذا عرفناها - معرفة تخمينية باستدلال المماثلة Analogy، وهنا يخالف مالبرانش ديكرت.

إن النظرية التمثيلية للإدراك Representative theory of perception هي النظرية التي تقرر أننا لا ندرك الموضوعات خارجة عنا بنفسها أو عن طريق عقولنا، فالعقل لا يعرف الأمور المحسوسة مباشرة إنما يعرفها عن طريق الأفكار (Ideas) idées التي تمثلها وتقوم مقامها



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هوبوم

وتجعلها ماثلة أمام الذهن، فرؤيتنا للشئ لا يتم إلا عندما يمدنا الله تعالى بالنور الذى يدلنا على أن هذه الفكرة تمثل شيئاً مخلوقاً وموجوداً فى هذا الوقت وهذا المكان.⁽¹⁰⁾

2- الرؤية فى الله

أصر مالبرانش على أن كل ما نعيه من أفكار ومشاعر، إنما هى أفكار صادقة وتوجد مستقلة عنا بل نراها فى الله تعالى، فنحن نستتير بأفكار مقدسة، كما أن الأفكار الرياضية لها امتداد معقول يتزامن فى وجوده وفى خلوده مع الله تعالى. ونحن لا نستطيع أن نحصل على أية معرفة خاصة بالواقع المادى الخارجى طالما أن هذه المعرفة مختلفة عن أفكارنا، أى أن أفكارنا عن العالم الخارجى يجب أن تتطابق مع ما فى أذهاننا من معرفة وضعها الله فى عقولنا.⁽¹¹⁾

لقد أراد مالبرانش أن يرد كل شئ إلى الله تعالى، بصفته خالق كل شئ، وهو ما أسماه بـ "الرؤية فى الله" *La vision en Dieu* (*). ويعنى بها رد كل أفكارنا إلى الله، لذلك فليس لدينا فكرة عن العالم الخارجى إلا إذا رددناها إلى الله تعالى، حتى أن الأجسام وفكرتنا عنها نقول أنها موجودة بالضرورة فى الله، لأن الله يحتوى فى ذاته بالضرورة على أفكار الموجودات التى خلقها.. وبما أن النفس الإنسانية متحدة مباشرة بالله، فإن هذا الاتحاد هو الذى يمكنها من إدراك اللامتاهى، 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 فى الله".⁽¹²⁾

⁽¹⁰⁾ د. محمد توفيق، فى الفلسفة الحديثة، الجزء الأول، ص 59.

⁽¹¹⁾ Mautner Thomas, *The Penguin Dictionary of philosophy*, p. 335.

⁽¹²⁾ Vision in God.

⁽¹²⁾ د. عبد الرحمن بدوى، مالبرانش ص 431.



ويرى مالبرانش أن وظيفة العقل هي العمل على الاتصال بالله، لأن العقل هو صوت الله في الإنسان، فمن لم يتبع صوت العقل، (أى صوت الله) فإنه يرتكب الخطايا، ويقع في كل تقيصة وعلى هذا فالعقل يهديننا - بأمر الله - إلى الحق، وإلى اتباع قواعد الأخلاق، ويضمن لنا صدق الأفكار على أساس مبدأ اتحاد العقل بالله 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، "وليس الجلاء سوى رؤية الحقيقة كما يراها الله ما دام الله هو الذى يلقى المعانى (والأفكار) فى الذهن الإنسانى".⁽¹³⁾

والعقل لا يستطيع أن يدرك الأفكار الكلية Universal ideas مثل الجنس والنوع إذا لم يشاهد الموجودات مجتمعة فى واحد، لأن كل مخلوق هو مخلوق جزئى، فإذا رأينا مثلثاً لا نستطيع أن نقول إننا نرى مثلثاً بوجه عام وإنما لا بد من تحديده كموجود أو مخلوق جزئى فنقول إننا نرى مثلث متساوى الساقين أو قائم الزاوية، والعقل - فى اعتقاد مالبرانش - لا يستطيع أن يعرف كثيراً عن الحقائق المجردة والعامّة إلا بعون من الله الذى ينير العقل على أنحاء عديدة لا متناهية، بمعنى أن الله تعالى يمنح العقل أفكاراً كثيرة لا حصر لها عن الأشياء الموجودة فى الواقع الخارجى فيدركها، أما الأفكار الكلية والعامّة والمجردة فلا يستطيع الإنسان بعقله أن يدركها بل يدركها الله تعالى بما أوتى من علم لانهاى وقدرة لا حدود لها.⁽¹⁴⁾

إذن كيف نرى كل الأشياء فى الله؟

يجيب مالبرانش على هذا التساؤل بقوله:

"لا يوجد إنسان لا يقرّ بأن الناس قادرون على معرفة الحقيقة وحتى الفلاسفة الأقل تنوراً متفقون على أن الإنسان يشارك فى نوع من "العقل" لا يحدّونه. ولهذا يقولون بأنه "حيوان يشارك فى العقل" Rationis parti cepis animal إذ يوجد شخص لا يعرف - على نحو غامض على الأقل - أن

⁽¹³⁾ د. أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 96

⁽¹⁴⁾ د. عبد الرحمن بدوي، مالبرانش ص 431 (بصرف 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 $4=2 \times 2$ 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 احتكم له ليس هو نفس العقل الذى يحتكم إليه الصينيون، فمن البين أنى لن أكون متيقناً - كما أنا متيقن الآن بالفعل - بأن الصينيين يرون نفس الحقائق التى أراها أنا. وإذن فالعقل الذى نحتكم إليه حين ندخل فى باطن أنفسنا هو عقل كلى وأقول: "حين ندخل فى باطن أنفسنا لأنى لا أتكلم هنا عن العقل الذى يتبعه الإنسان الوجدانى".⁽¹⁵⁾

وأكد 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. ويذكرنا مالبرانش باستحالة البرهنة العقلية على وجود الأجسام، ويبرر 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، وليست 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 الوحى على عنصر العقل فى فلسفة مالبرانش.⁽¹⁶⁾

⁽¹⁵⁾ مالبرانش، البحث عن الحقيقة، الإيضاح رقم 10. عن موضوع مالبرانش للدكتور عبد الرحمن بدوى،

⁽¹⁶⁾ د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 90.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيجوم

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 فشلاً 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 وتكملة فلسفة ديكارت الميتافيزيقية وإصلاحها عميقاً، مستهدياً بأفكار أوغسطين وبالوحي المنزل.⁽¹⁸⁾

يبدأ مالبرانش بتقرير أن الجسم والنفس جوهران متمايزان، وليس معنى اتحادهما أن الجسم يمتلك القدرة على الشعور والنزوع، وأن تمتلك النفس القدرة على الامتداد والحركة، كلا إن شيئاً من هذا لن يحدث، لأن هذا الاتحاد ليس جوهرياً بمعنى أن النفس والجسم يمتزجان معاً، ويعملان بطريقة التناظر الطبيعي والمتبادل بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ، والتناظر بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية. فإذا

⁽¹⁷⁾ أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، منشورات محر

المتوسط، ومنشورات عويدات، بيروت/باريس، الطبعة الثانية، 1982، ص 115.

⁽¹⁸⁾ نفس المصدر، ص 116.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ما تلقت النفس أفكاراً جديدة انطبعت في المخ آثار جديدة، وإذا ما أحدثت الموضوعات آثاراً جديدة، تلقت النفس أفكاراً جديدة.⁽¹⁹⁾

وبهذا يقر مالبرانش الثنائية الديكارتية، كما تمسك برأى جيولينكس (1669-1624) 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 التوازي **Parallel** في الحركة أو التناسب أو التناظر.

4- نظرية المناسبات

عندما واجهت مشكلة العلاقة الثنائية بين النفس والجسم طريقاً مسدوداً، وعجز عن حلها بالطرق السائدة في عصره أو تلك التي ورثها عن تأثر بهم، قال بنظرية المناسبات أو مذهب المناسبة **Occasionalism**.^(*) لأن مالبرانش يرى أن الله تعالى يرتب 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. فالساعتان تدل كل منهما على الوقت بدقة متناهية، وعندما ننظر إلى إحداها عندما يشير العقرب إلى اكتمال الساعة، نسمع دقات الساعة الأخرى، أي أنهما يعملان بطريقة متوازية أو متناسبة أو متناظرة.⁽²⁰⁾

⁽¹⁹⁾ مالبرانش، البحث عن الحقيقة، الكتاب، الكتاب الثاني، القسم الأول، فصل 5، البندان الأول

- والثاني. عن د. عبد الرحمن بدوي، مالبرانش، ص 432.

^(*) تعرضت نظرية المناسبة إلى ترجمات مختلفة منها النظرية الافتراضية التي قال بها د. عبد الرحمن بدوي في موسوعة الفلسفة (ص 432)، و "علة الطارئة" التي ترجمها هاد رضا في كتاب كريستون "تيارات الفكر الفلسفي...". ص 112 و "مذهب الصدفة" في كتاب د. أبو ريان "الفلسفة الحديثة"، ص 109 وفي كتاب رواد الفلسفة الحديثة، الجزء الثاني الخاص بالدكتوراة رابوية عبد المعيم عباس بمعنى "العلل الإتفاكية" ص 299.

⁽²⁰⁾ بوهمانه رسل، حكمة الهوب، بترجمة د. فؤاد زكريا، الجزء الثاني، عالم المعرفة العدد 72، المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب، الكويت، صفر/ ربيع الأول 1404هـ، ديسمبر/ يناير 1983، ص 74

ويشبه مالبرانش النفس والجسم بهاتين الساعتين اللتين ضبطهما الله تعالى. بحيث تسيران كل في مجراها المستقل والموازي لمجرى الأخرى. ويرى مالبرانش أن التوفيق بين هذه الفكرة وبين انتظام الظواهر الطبيعية سهل للغاية؛ فأنه تعالى لا يحرك الأجسام الطبيعية صدفة، بل شاء بصورة قاطعة إنه إذا تصادمت الأجسام بصورة معينة فإنه يحركها بشكل معين. ولكي يتم تحريك هذه الأجسام في حالة اصطدامها بالمناسبة فقد خلق قوانين عامة تنظمها. وهذه القوانين هي القوانين الآلية (الميكانيكية) التي وضعها ديكرت في نسقه الفلسفي وقيدها بها الله تعالى الكون.⁽²¹⁾

ويذكر برتراند رسل في كتابه "حكمة الغرب" 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 الفلاسفة الماديين في القرن الثامن عشر وعلماء النفس السلوكي (المدرسة السلوكية بريادة 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⁾

وخلاصة الرأي أن الله تعالى هو العلة الفاعلة الوحيدة لكل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان جمعًا وما ينجم عن القوى الطبيعية من آثار، بإرادة الله تعالى أرادت منذ الأزل وستظل تريد إلى الأبد ما يحدث.⁽²⁴⁾ أما ما يزعمه الفلاسفة من آراء فكلها هراء والدليل على ذلك دليلان يقدمهما مالبرانش:⁽²⁵⁾

(21) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ص 112.

(22) برتراند رسل، حكمة العرب، ص 74.

(23) نفس المصدر، ص 75.

(24) د عبد الرحمن بدوي، مالبرانش، ص 432.

(25) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ص 109 - 110.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هوبز

أ- اختلاف الفلاسفة المحزن حينما يتحدثون في هذه المسألة، فمنهم من يؤكد على العلل الثانوية ومنهم من يؤكد على الأعراض، وتظل المشكلة قائمة تؤكد عجز الجميع عن حلها بعيدًا عن الله تعالى وإرادته التي لا تقهر.

ب- لا يستطيع جسم مهما أوتى من قدرة على الحركة بل مهما أوتى من قدرة على الفعل أن يفعل شيئًا أو يتحرك في أى اتجاه مهما كان بسيطاً بدون إرادة الله وقدرته وإلا فإننا 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 ولكل ما ينجم عن القوى الطبيعية من ظواهر إلى الله تعالى، فأين الحرية الإنسانية؟

ناقش مالبرانش الحرية الإنسانية بطريقة سوفسطائية غريبة، فلكى يتجنب 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 الذى كان يعلم بعصيان آدم (عليه السلام) سمح بها ولم يساعده بمنعه منها. ولكن هذه المغالطة تفتح باب الهرطقة على مصراعيه، وتقلب الأديان والأخلاق رأسًا 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 فى 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 فى كل لحظة من لحظات حياته، مما يعنى أن الإرادة أنية يهبها الله تعالى للإنسان فى كل آنة من آنات وجوده، ولكن هذا القول قول مردود، فالإنسان على هذا لا يتمتع بحرية الإرادة فكيف يحاسبه الله تعالى على أفعاله، لقد انتفتت المسؤولية إذا قلنا بالقضاء والقدر المطلق.

فلا بد إذن من مخرج.

لم يجد مالبرانش مخرجاً إلا أن يعود إلى الخيرات المتناهية والخيرات اللامتناهية، 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 يتسامى به وهو النفس والآخر يهبط به إلى مدارج المعصية وهو البدن.

أما العون الإلهى للإنسان فليس بوسع الإنسان رفضه أو قبوله ولكنه يفرض عليه فرضاً مثلما يقول أصحاب المذهب الجنسى. أما أصحاب المذهب البيلاجى فيعززون للإنسان حرية الاختيار. عندئذ يقول مالبرانش بخطأ الاتجاهين. وعرض رأياً آخر مؤداه "إن الله هو الذى 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 تسليمًا. وتظل الحرية الإنسانية لغزا من الألغاز. ثم يعود فيرد للإنسان قدرًا من الحرية المحدودة فى الاختيار لكى يفسر بها وجود الشر فى العالم، فحرية الاختيار الإنسانية هى سبب الشرور فى العالم، لأن الإنسان يوجهها وجهة سيئة مثل التمتع بمباهج الحياة والتمتع بالمتع الحسية والشهرة فقد "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين

⁽²⁷⁾ نفس المصدر، ص 125 - 126.

والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب".⁽²⁸⁾

"ويعطينا مالبرانش تفسيراً لنشأة الحرية الإنسانية فيرى أن الله هو الذى خلق الإرادة فى الإنسان وبث الحرية فىنا حيث يعتمد الفعل الإرادى لنا على هذه الحرية، غير أن تحقيق هذا الفعل يتم بمساعدتنا حين نستخدم هذه الحرية فى أداء الأفعال، والأفضل لنا أن نستخدم ما وهبنا به الله فى طاعته وعدم معصيته وهذا هو الخير الأقصى الحقيقى".⁽²⁹⁾

6- الأخلاق والسياسة عند مالبرانش

يذكر مالبرانش فى كتابه "رسالة فى الأخلاق" (1684) أن الإنسان غالباً ما يسعى نحو سعادته، ولكن هذه السعادة لن تتأتى له إلا بالتشبه بالله تعالى، فإذا أَرْضِينَا اللهُ تعالى تحققت لنا السعادة إن الإنسان يبدى تمنيات عاجزة فى حد ذاتها، والذى يقوم بتحقيقها هو الله وليس نحن، ومن الجريمة أن يحاول الإنسان فعل شئ مخالف لقدرة الفعل الإلهى.⁽³⁰⁾

علينا إذن أن نتخذ الله تعالى كنموذج، آخذين درجة كمال الأشياء بعين الاعتبار وذلك حتى ينضبط السلوك الفردى والسلوك الجماعى فى آن واحد ويتم ذلك بالتعايش السلمى الأخلاقى مع الآخرين ومن خلال التخطيط والتنظيم السياسى 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 التى تتمثل فى الفضائل الدينية، فالدين أهم الأشياء جميعاً. ويعطينا مالبرانش مثلاً على الفضائل يقول أن النبيل يجب أن يعامل سائقه الخاص معاملة أفضل مما يعاملها لحصانه لأن السائق إنسان وهذه الصفة تجعله أكمل من الحصان،

⁽²⁸⁾ سورة آل عمران، الآية 14.

⁽²⁹⁾ د محمد توفيق، فى الفلسفة الحديثة، ص 64.

⁽³⁰⁾ أندريه كريستون، تيارات الفكر الفلسفى، ص 128-129.

أما إذا فعل العكس فإنه يتهم بعدم التقيد بتسلسل النظام Order.⁽³¹⁾ "قرب النظام لا يختلف عن المحبة La charité: فأولهما هو حب النظام، والثاني هو حب الإحسان".⁽³²⁾

ب: التنظيم السياسي

هناك سلطتان في العالم منحهما 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 المدني، 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، وهى ممثلة سلطة المجتمع السماوي.⁽³³⁾

رابعاً: إيجاز فلسفة مالبرانش

يمكن إيجاز فلسفة نيقولا مالبرانش فى النقاط الآتية:⁽³⁴⁾

- 1- المعرفة ممكنة فقط بفضل رؤيتنا لجميع الأشياء فى الله. فهى تبدأ غامضة ببعض الأفكار عن اللامتاهى ثم إلى المتناهى عن طريق تحديدها. فالمعرفة تبدأ عادة بأفكار عامة تدور حول الكائن اللامتاهى.
- 2- إن معرفتنا بالأشياء الجزئية هى معرفة بها كما هى فى عقل الله، والأفكار الجزئية هى مشاركات لأفكار اللامتاهى، مثال ذلك: فكرتنا عن كائن لا متناهى، لذلك فالأشياء الجزئية هى مشاركات غير كاملة مع الكائن المقدس The Divine Being، فإذا حافظنا على هذه المشاركة لم نخطئ فى أحكامنا. ونفس الأمر كان بالنسبة لديكرت، فقد كان الوضوح بالنسبة إليه هو معيار الصدق دائماً.

⁽³¹⁾ نفس المصدر، ص 130.

⁽³²⁾ د عبد الرحمن بدوى، 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 للتفرقة بين قوة الله وقوة الطبيعة هو التناهى واللاتناهى، فالأجسام المادية الممتدة 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 فى أنها تمتلك القوة والحرية، هذا على الرغم من أن إرادة الإنسان مجرد "مناسبة" Occasion لإحداث النشاط القادر لله أو إحداث فعل القدرة فى عالم الأشياء الممتدة.

5- إن موقف مالبرانش من القيم Values هو موقفه الذى لاحظناه فى المعرفة، فإن حب الإنسان للسعادة، وحب لذاته ولأقرانه هو فى الواقع موقف غامض ومضطرب إذا لم يكن من خلال حب الله وفى الله. ويفسر حب الإنسان وميله نحو الكلى دون الجزئى، وحب الله على حب الذات بسبب سقوط الإنسان فى معصية الله "الخطيئة الأولى". لذلك اعتقد مالبرانش أن حب النظام هو الأساس الكلى العام المتين لإقامة الفضائل.

6- لم يجعل مالبرانش الله مسئولاً عن الشر فى العالم بل ربط الخير الكلى به، لأن الشرور تبدو فقط فى الأشياء الجزئية الموجودة، وهى تتحول إلى خير إذا عادت وارتبطت بالأشياء الكلية.

تعقيب

يتضح لنا مما سبق كيف تفاعلت فلسفات الأفلاطونية المحدثة مع الأوغسطينية مع الديكارتية مع الكتلثة النصرانية فى نسق مالبرانش الفلسفى، ولعل هذا التفاعل هو ما أدى به إلى الخلط أحياناً، والتناقض أحياناً أخرى، والتشويش فى أحيان ثالثة. فقد حاول إكمال النقص فى فلسفة ديكارت، والتوفيق بين ديكارت وأوغسطين، إلا أن العنصر الدينى لديه تغلب على العنصر العقلى بسبب توجيهه لكل الفلسفات التى تأثر بها وتفاعل معها وجهة نصرانية خالصة، كما أدى به هذا الموقف - غير المتبصر - إلى الوقوع فى مصيدة "وحدة الوجود" التى ستتجلى عند سبينوزا - كما سنرى فى الفصل التالى، لأنه ودون أن يأخذ حذره قرر أن كل مدرك، أى كل



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الموجودات الجزئية المشخصة التي يدركها الإنسان، تشارك في المعاني الأزلية التي ينطوى عليها العقل الإلهي. والله وحده هو العلة الوحيدة المتفردة في الوجود التي تتصرف وفق الإرادة الإلهية الكلية التي تخلق خلقاً دائماً مستمراً، أما بقية العلل في الكون فما هي إلا مناسبات، وآثاراً من آثار النظام والقوانين التي هي من صفات الله.⁽³⁵⁾

وإذا عرفنا أن فعل "يسبب" To Cause يعنى فعل "يخلق" To create، وأن فعل الخلق خاص بالله، عرفنا لماذا شغل توما الأكويني نفسه بإنكار وجود طبائع أو أشكال جوهرية ذات فعالية، لكي يعزو كل فعل وفاعلية لله وحده، أو بمعنى آخر يعزو كل فعل ذو فعالية لله وحده، واستمر مالبرانش فيما بدأه توما الأكويني حتى أنه جعل الفاعلية إحدى كمالات الله، بالإضافة إلى الحقيقة، وفعل الخلق، والقدرة على كل شيء، وهي العناصر الأساسية لكل فلسفة تريد فلسفة نصرانية خالصة.⁽³⁶⁾

ولكننى أرى أن هذه الصفات التي منحها توما الأكويني وبالتالي منحها ديكارت ومالبرانش من بعده الله، إنما هي صفات الله في مذهب التوحيد الإسلامى، ولكن مذهب التوحيد الإسلامى لا يجعل الإنسان أو غيره مشاركين لله فى شيء، كما حاول فلاسفة النصارى ذلك بسبب عقيدة التثليث وإحلال اللاهوت (الله) فى الناسوت (الإنسان) مما أوقعهم فى مشكلات دينية استعصت على الحل وبالتالي أحالوها إلى "عقيدة الأسرار" لاستحالة حل هذه المشكلات، عكس مذهب التوحيد الإسلامى الذى نزه الله تعالى عن كل شرك، فكان هو الأول والآخر، الظاهر والباطن، وهو على كل شيء قدير وإليه المصير.

فلقد أعطى الله تعالى الإنسان حرية الإرادة يفعل فى حياته ما يشاء: وقال فى كتابه العزيز: "ألم نجعل له عينين ولساناً وشفقتين وهديناها النجدين"، وقال تعالى "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" وقال أيضاً: "الإنسان على نفسه بصيرا"، ولكن هذه الحرية وإن كانت تبدو مطلقة إلا

⁽³⁵⁾ د أنوريان، الفلسفة الحديثة، ص 90.

⁽³⁶⁾ إتيان جيلسون، روح الفلسفة فى العصر الوسيط، ص 26.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

أنها تقع في محيط علم الله الكلي خاصة العلم بالغيب، فانه 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 اللامتناهية لله بزعمه، وهذه الخيرات الجزئية للإنسان، فهما شريكان هذا بالكل وهذا بالجزء، وأن الله يولد الإرادة ونحن نساعده، فلنساعد أنفسنا، فانه تعالى منزه متعال، خلق كل شيء من الإنسان إلى أصغر جزئ، وبث في الكون قوانينه ونظرياته وعلومه وترك الإنسان يبحث ويتعلم ويتعب ويؤجر فيشكر.

وياليت الفلاسفة النصاري "الكبار" أمثال الأكويني ودبكرت ومالبرانش وغيرهم ممن سيأتي ذكرهم بنا، عندما نقلوا عن المسلمين نقلوا ما نقلوه بأمانة بدلاً من تشويه الحقائق، وقلب الأمور.

وإذا أردنا أن نتقد فلسفة مالبرانش مزيداً من النقد فلن يتسع المجال لذلك، ولكن يمكن أن نقول عنها أنها فلسفة دينية أراد أن يتخذ من الفلاسفة مطية لكي يقدم معتقداته الدينية، وبالتالي لم يمنح العقل الإنساني أية فرصة للتعبير 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 وفيليبوس.

وجعل من الممكن خلق نفوس بدون أجسام، وبذلك أنكر الإحساسات التي تشعر بها الأجسام ولا توجد بذاتها وغيرها كثير. وعلى الرغم من اعتبار نيقولا مالبرانش أحد الفلاسفة الميتافيزيقيين الكبار في عصره، إلا أن نظرياته الفلسفية تعرضت لنقد الآخرين أمثال أرنو، وبايل Bayle، وليبنتز ولوك، ولكنها تركت بصماتها بقوة على فلسفة بركلي المثالية 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 نيقولا 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 بركلي، كذلك مهدت السبيل لتحليل العلية عند هيوم، ولكنها فتحت الطريق على مصاريعه أمام باروخ سبينوزا لكي يتجه ويقدم على تقديم مذهب من أخطر المذاهب الفلسفية وهو مذهب وحدة الوجود، وتتمثل خطورته في أنه يهدم الأديان السماوية المنزلة هدماً، ويأتي الحياة من قواعدها.

أولاً: سيرة حياة سبينوزا

ولد باروخ (بنديكيت) سبينوزا^(*) Benedict (Baruch) de Spinoza في 24 نوفمبر عام 1632م في إمستردام عاصمة هولندا، وتوفي في لاهاي The Hague في شتاء عام 1677.

كان والده من التجار اليهود الناجحين، يتمنى أن يرى ابنه أحد الحاخامات المرموقين، ولكن باروخ كان أشد حبا للحقيقة منه للنجاح، فابتعد عن الدين وعن عالم المال في آن واحد وكرس جهوده للبحث عن الحقيقة عن طريق التأمل والدراسة.⁽¹⁾

وكان سبينوزا ابناً لأسرة يهودية رحل أجدادها عن ديارهم في البرتغال لكي يجدوا مكاناً يمكنهم فيه أن يعبدوا الله على طريقتهم الخاصة.

(*) تعنى كلمة باروخ العبرية، بنديكيت اللاتينية 'المبارك'.

(1) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوربي من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان بوية، الجزء الأول، دار الهلال العدد 313، القاهرة، محرم 1397هـ - يناير 1977، ص 123

فقد تسبب خروج المسلمين من إسبانيا والبرتغال أى من دولة الأندلس الزاهرة فى أن تنتهز محاكم التفتيش النصرانية الفرصة لكى تنتشر حكماً دموياً يسوده التعصب الدينى، والانتقام من المسلمين ومن غير النصارى على الاطلاق، مما جعل الحياة لغير النصارى غير مريحة، وقد استخدم رسل تعبير "غير مريحة" تخفيفاً لهول الحياة فى ظل تلك المحاكم النصرانية.⁽²⁾

وكانت هولندا أثناء عصر الإصلاح الدينى فى حرب لا هوادة فيها ضد حكم الطغيان فى إسبانيا، فأصبحت ملجأ لضحايا الاضطهاد، وأصبحت أمستردام عاصمة هولندا موطناً لطائفة يهودية كبيرة. كانت أسرة سبينوزا من بين هذه الطائفة.⁽³⁾ وهم من سلالة اليهود الماران **Marane**⁽⁴⁾

وبدأ سبينوزا دراساته بدراسة التوراة والتلمود وشعر القدماء وعلم المحدثين، كما انكب على دراسة الآراء الفلسفية لمعاصريه، وقام بتحليل الميتافيزيقا الخلقية التى وجدها فى كتابات موسى بن ميمون **Moses Maimonides**، وليفى بن جرسون، واين جبرول، وحسداى من اليهود، وتوافر على دراسة الأخلاق الميتافيزيقية عند غير اليهود أمثال أفلاطون وأرسطو وأبيقور وجيوردانو برونو وديكارت، كما درس اللاتينية على يد الأستاذ الهولندى فان دن إندى **Van den Ende** الذى علمه بالإضافة إلى اللاتينية "العلم الجديد" **New science**، ويتمثل فى أعمال كوبر نيقوس **Copernicus**، وجاليليو **Galileo**، وكبلر **Kepler** وهارفى **Harvey**، وهويجنز **Huygens** وديكارت **Descartes**،⁽⁵⁾ بالإضافة إلى الرياضيات والعلوم الطبيعية.

وكما تعلم سبينوزا على يد فان دن إندى العلم تعلم الحب أيضاً على يدى ابنته التى كانت تعاون أباهما فى التعليم، وتعلم سبينوزا اللغة اللاتينية، ونسى فى غمرة الحب أنه فقير، وأنه يهودى، 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 تلاميذ والدها هو كركرنج وهو أفضل من سبينوزا من جهتين، فهو غنى، وهو غير يهودى.⁽⁶⁾

وكان من بين أساتذة سبينوزا المعلم اليهودى رابل مانا سيه بن اسرائيل **Rabil Manasseh ben Israels** الذى تفاوض مع زعيم الثورة الإنجليزية كرومويل **Cromwell** وأعلن الجمهورية فى إنجلترا لأول مرة واستمرت إحدى عشرة سنة حتى سقطت وعاد الحكم الملكى الذى استمر حتى اليوم، قلت تفاوض معه من أجل عودة اليهود مرة أخرى إلى إنجلترا، وبالفعل عادوا إليها، واستطاعوا أن يحصلوا منها بعد ذلك على وعد من وزير خارجيتها "بلفور" بأن يقيموا لهم وطناً على أرض فلسطين العربية الإسلامية⁽⁷⁾.

بعد أن أتم سبينوزا تعليمه واجه حادث هام غير من مسار حياته، فقد مات أبوه عام 1653م، وهو اليهودى صاحب المركز المرموق، ترك ثروة كبيرة حاولت أخت له غير شقيقة أن تستحوذ على نصيبه منها فوشت به لدى السلطات اليهودية واتهمته بالإلحاد والخروج عن ملة اليهود، ولكن المجلس اليهودى بمكره أراد أن يستميل سبينوزا الشاب فاعترف به ابناً لأبيه ورد عليه ثروته لعله يعود عما اتهم به، عندئذ تنازل طواعية واختياراً عن حقوقه المادية لأخته، وصمم على أن يكسب حياته المعيشية بذراعه، فكان يعمل فى صقل العدسات وبيعها.⁽⁸⁾

حاول أحابار اليهود استمالته إليهم، وعرضوا عليه مبلغ خمسمائة دولاراً فى العام - وهو مبلغ كبير فى ذلك الوقت - لكى لا يذيع أفكاره على الناس، ولكنه رفض، فحاولوا اغتياله على عادة اليهود فى التصفية الجسدية لكل من يعارضهم أو يخشوا على أنفسهم منه، وذلك بطعنه بخنجر ولكنه نجا، ورأى أنه لم يعد آمناً فى أمستردام فرحل سراً إلى لاهاى، واعتكف فى داره يصقل العدسات وبيعها له أصدقاؤه ليعيش من مالها،

⁽⁶⁾ هنرى ودانالى توماس، أعلام الفكر الأوروبى، ص 124

⁽⁷⁾ op. Cit., p. 302.

⁽⁸⁾ د أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 94

ويعقل الأفكار ويدبجها في كتبه، فكان يعمل بالحكمة القائلة "اشغل يديك ببضاعة الأرض، واشغل رأسك ببضاعة السماء".⁽⁹⁾

"وهكذا ظل سبينوزا وحيدًا مع أفكاره ومؤلفاته غريبًا وسط قومه وبني جلدته، معتزلاً العالم "وكانه دودة القز 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 سبينوزا حياة زهد وتكشف وعزلة أثر فيها السلامة الجسدية والنفسية كما أثر فيها التأمل والفكر على المجد والشهرة، وعلى الرغم من ذلك ذاعت شهرته، ويقال أنه تقابل مع لينتزر 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 الفلاسفة والمفكرين قاطبة، وقال له في معرض رفضه المذهب:

"أعتقد أنني لو تفرغت لتعليم الشباب فسوف أكف عن ممارسة الفلسفة. فضلًا عن ذلك فإنني لا أدري ما هي الحدود التي ينبغي علي أن أحصر فيها حرية التفلسف حتى لا أبدو راغبًا في الخروج على العقيدة السائدة... وهكذا ترى أنني لا أعلن نفسي بالأمل في حظ أفضل. بل إنني سأمتنع عن إلقاء الدروس لسبب واحد هو إيثارى السكينة التي أعتقد أنني أستطيع اكتسابها على أفضل وجه بهذه الطريقة".⁽¹¹⁾

كما قدم له أحد المعجبين بفلسفته من أثرياء التجار في أمستردام منحة مالية، ولكن سبينوزا رفضها بإباء وشمم، كما رفض عرضًا آخر من ملك فرنسا لويس الرابع عشر زوج ماري أنطوانيت - المشهورين في تاريخ العلم بعلاقتهم بالثورة الفرنسية وما آل إليهما مصيرهما التعس من موت وأزدراء - وفضل سبينوزا أن يعيش فقيرًا معدمًا يلبس رث الثياب، ويأكل من خشن

⁽⁹⁾ هري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص 126

⁽¹⁰⁾ د. محمود همدى رفرق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 108.

⁽¹¹⁾ برتراند رسل، حكمة الغرب، ص 77



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

الطعام وأقله حتى يظل حرًا متحرراً من أية قيود "فالرجل الحر سيد نفسه وليس بخادم لأحد".⁽¹²⁾

وعلى الرغم من توافر بعض المصادر التي تفيدنا 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 لوكاس Lucas، وتاريخ حياته الذي سجله القس كوليروس Colerus، ونبذة عن حياته لا تشفى الغليل في القاموس النقدي الذي وضعه الفيلسوف الفرنسي بيال Byale، وبعض الوثائق التي ضمنها كتاب فرونتال Freudenthal عن حياة سبينوزا وأسرته ومؤلفاته، فضلا عن بعض المصادر العربية.⁽¹³⁾

ثانياً: مؤلفات سبينوزا

كان سبينوزا كثير الأفكار عميق في مادته العلمية، إلا إنه لم يكن ليبوح بتعاليمه وأفكاره إلا لمن كان يثق في قوة أخلاقه يتوسم فيه الإدراك السليم والفهم الواعي، 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 اتخذ سبينوزا من اللغة اللاتينية لساناً ولغة يحرر بها مؤلفاته، ماعدا كتاباً واحداً هو "الرسالة الموجزة في الله والإنسان" فقد فقد الأصل ولم يتبق غير ترجمتان هولنديتان نشرتا عام 1852.⁽¹⁵⁾

⁽¹²⁾ انظر * د محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 105

** هنري توماس، أعلام الفلسفة، ترجمة مريم أمين، القاهرة، 1964، ص ص 227-233.

⁽¹³⁾ انظر * د علي المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص 161

• د فؤاد زكريا، سيوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرص - دار الأتوار، بيروت، 1966.

* Pollock, Frederick, Spinoza (his life and philosophy), London, Duckworth, 1912.

⁽¹⁴⁾ د محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 111

⁽¹⁵⁾ د علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص 163



وفيما يلي بيان بمؤلفات سبينوزا التي 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 ناقصًا. ويعتبر مقدمة في المنهج وفي قيمة المعرفة أي أنه يعتبر منطقيًا جديدًا أو مدخلًا للمنهج الجديد على غرار محاولات فرنسيس بيكون في "الأورجانون الجديد" عام 1620 وكتاب "المقال عن المنهج لديكارت" عام 1637. ويبين فيه سبينوزا المنهج القويم الذي يؤدي بطريقة مثلى إلى معرفة الأشياء معرفة حقيقية 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، وبناءً على رغبة صديقه الطبيب لودفيج ماير عدله وتوسع فيه، وقام هذا الطبيب بنشره مصحوبًا باسم سبينوزا عليه. وقد اعتبر تمهيداً لفلسفته 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 الهندسي 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 philosophyiae, with an appendix

Cogitat Metaphysica



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هوبس

الإنسانية، وأخيراً موضوع الأخلاق بمعناها الضيق في القسمين الأخيرين من الكتاب.

وكان كتاب الأخلاق لسبينوزا من أبرز الأنساق الميتافيزيقية فى تاريخ الفكر الفلسفى، لأنه أحاط بموضوعه إحاطة شاملة، وتناول بتفصيل دقيق جميع مسائله وجوانبه، ولم يترك أية "شاردة أو واردة" إلا وجاء بها، فجاء عمله محكمًا، مما جعل إنجاز ديكارت وليبنتز فى هذه النواحي يبدو هزئًا بالمقارنة لإنجاز سبينوزا.⁽¹⁶⁾

ولعلنا ندرك لماذا جعل سبينوزا السعادة فى نهاية الكتاب على الرغم من أن الكتاب كله مسمى بالأخلاق، لأن غاية الإنسان هى السعادة والعمل من أجل الوصول إليها. ومن هذا يبدو أن سبينوزا يتجه اتجاهها رواقيا فى الأخلاق.

4- رسالة فى اللاهوت والسياسة 1670

Tractatus Theologico politicus

وكان سبينوزا قد أتم تأليفه عام 1665 ونشره عام 1670 دون ذكر اسمه، فضلا عن احتواء الكتاب على بيانات مضللة للسلطات التى تصدت له وحرمته مما تسبب فى انتشاره أكثر بين الناس.

وقد احتوى الكتاب على مسائل هامة حول الوحي والنبوة والمعجزات وحرية الاعتقاد، ومنهج دراسة النصوص الدينية وغيرها من الموضوعات التى بينت إلحاده للأخريين.

ولبيان هدفه من تأليف الكتاب قال: "وفىها (أى رسالته فى اللاهوت والسياسة) تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطرا على التقوى أو

⁽¹⁶⁾ ريتشارد شاحت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الألف كتاب الثانى 132، الهيئة

المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص 83.

الفلسفة الحديثة من ديكرات إلى هيوم

على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاءً 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 الحكام الديكتاتوريين أو حكم القوة الغاشمة، وحتى ينعم المواطنون في المجتمع بالسلام والأمن والطمأنينة والحرية.

6- قواعد النحو العبرى 1676/1677 **Hebrew Grammar**

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 حوالى عام 1660 لدائرة محدودة من الأصدقاء، ثم اتضحت أهميته فى توضيح كتابه الأساسى "الأخلاق" ويعد تمهيداً ومقدمة له، ولكن الأصل اللاتينى فقد ولم يجد بومر غير ترجمة هولندية له فنشرها.⁽¹⁸⁾

وقام سبينوزا كذلك بترجمة العهد القديم **Old Testament** إلى اللغة الهولندية، ودفع مواطنيه الهولنديين إلى التعرف على الإنجيل **Bible** الذى

⁽¹⁷⁾ انظر ترجمة الكتاب المذكور للدكتور حسن حنفي، صدرت عن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام 1971 م.

⁽¹⁸⁾ اعتمدت في سرد مؤلفات سبينوزا على كتب منها: -

* د. كريم مقي، 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 الفلسفي

يقال إن عددًا قليلًا من فلاسفة العصر الحديث هم الذين قاموا بأداء أعمالهم بدقة بالغة ونظام لا يحيد، ولأن سبينوزا قد عاش حياة منعزلة منبوذًا من أقاربه وأصدقاء شبابه كان عليه أن يشعر باليأس. إلا أن الأمور سارت عكس ذلك تمامًا.

وبسبب ظروف حياته الأسرية والاجتماعية من حوله كرسي سبينوزا حياته للفلسفة لأنه شعر بحاجته لخير أسمى يعيش من أجله، وسعادة قصوى يسعى إليها، يمنحانه الشعور بالرضا النفسي والعقلي معًا، مستقلًا في ذلك عن العالم الخارجي، ومبتعدًا عن ظروفه المحيطة به.⁽¹⁹⁾

وقد قال سبينوزا في ذلك:

"وهكذا فقد شعرت أنني أعيش في حالة خطيرة، فأجبرت نفسي على أن أبحث بكل قوتي عن علاج لداء الخطر هذا، وعلى الرغم من أن هذا العلاج قد يكون غير مؤكدًا، ولكنني كرجل مريض قررت أن أكافح هذا المرض الخطير، لأنني رأيت أن الموت آت لا ريب فيه، فكان لابد من توافر العلاج، وفي هذا العلاج إنما يكمن الأمل في الحياة".⁽²⁰⁾

ولأن ديكارت - الذي كان معاصرًا لسبينوزا ويعيش أيضًا في امستردام بهولندا. قد ذهب إلى القول بوجود جوهرين متباينين هما: الجوهر المادي والجوهر العقلي. والجوهر العقلي بدوره إما أن يكون متناهياً - كما هو الحال في الجوهر المادي - وهو العقل أو النفس الإنسانية. وإما أن يكون غير متناه 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 محمد حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 113

الامتداد للمادة أو الجوهر المادى فإن سبينوزا يجعل هاتين الصفتين معًا من صفات هذا الجوهر الواحد الذى يقول به، وهذا المذهب الذى ذهب إليه سبينوزا قد ذهب إليه من قبل بارمنيدس (Parmenides 540 ق.م - ؟) يسمى مذهب وحدة الوجود Pantheism، وقال به بعد ذلك برونو وسبينوزا وابن عربى وابن سبعين والحلاج وغيرهم.

وقد يسمى البانتية بنفس التسمية وحدة الوجود Pantheism التى تتكون من مقطعين يونانيين: Pan بمعنى كل، و theos بمعنى إله.

وخلاصة مذهب وحدة الوجود أن "الله هو العالم. وجسمه النجوم والكواكب والأشجار والأزهار والمحيطات والجبال والسحب. وعقله الروح التى تشكلها وتلونها وتحركها وتجملها، وكل عقل بشرى جزء من عقل الله. وتعرف هذه العقيدة الفلسفية بوحدة الوجود"⁽²²⁾

فالعالم لدى سبينوزا لا نهائى.. ليس له بدء فى المكان، وهو خالد، لا بداية له ولا نهاية فى الزمان لأن اللاشئىة لا تعقل فى الزمان، كما لا تعقل فى المكان. كما أن الأرض والكواكب وكل المجموعة السابحة من الشمس والنجوم، إلا بضع ذرات رملية تجمعت فى ركن صغير مغمور من هذا العالم الخالد اللانهائى، 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، والفكرة التى تتأمله وهى عقله، والطاقة التى تحركه هى روحه.⁽²³⁾

إن وحدة الوجود ترى أن كل جسم بشرى هو جزء من جسم الله، وكل فكرة بشرية هى جزء من عقل الله، ولكن العالم لا يحكم وفق رغباتنا الفردية، بل وفق مشيئة الله التى شملت كل شئ، ووسعت كل شئ علمًا.⁽²⁴⁾ إذن فكل شئ تبعًا لهذا المذهب هو شئ مقدس، وأن الله والطبيعة متطابقان. وقد ظهر هذا المذهب أول ما ظهر فى التعبيرات الشعرية قبل أن

⁽²²⁾ هنرى ودانالى توماس، أعلام الفكر الأوروبى، ص 132.

⁽²³⁾ نفس المصدر، ص ص 127-129.

⁽²⁴⁾ نفس المصدر، ص 130

يظهر في المذاهب والأدلة الفلسفية. وكذلك ذهب سبينوزا الذي توصل في نهاية مذهبه الفلسفي إلى وجود جوهر واحد لا نهائي.⁽²⁵⁾

1- نظرية المعرفة سبينوزا

اقتفى سبينوزا أثر فلاسفة القرن السابع عشر في انتهاج طريقة خاصة في البحث، وهي الطريقة الاستنباطية الرياضية لأن الرياضيات استهوتته كما استهوت ديكارت وبسكال ومالبرانش وتوماس هوبز. 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 بذاتها لا تحتاج إلى برهان مثل البديهيات والمسلمات والمصادر. فكذلك البحث عن الحقيقة ينبغي أن يبدأ بقضايا صادقة بذاتها 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 يرمى إليه.

إذن كيف تم لسبينوزا أن يبدأ بفكرة الله تعالى باعتبار أنها أوثق الأفكار وأصدقها؟

كان ديكارت قد اتخذ من الوضوح Clarity والتمايز Distinctness معياراً 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 بذاتها دائماً تفنقر إلى ما يكفل صدقها وهو مبدأ الوضوح والتمايز.

أما سبينوزا فقد رأى أن الفكرة الصادقة هي التي تكفل ذاتها بذاتها، فلا تفنقر إلى ما يضمن صدقها، وإلا تآدى 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 ديكرت 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 الحكمة ومن ثم تحقيق السعادة القصوى.⁽²⁶⁾

ولذلك ينبغي أن تعتمد الطريقة الصحيحة في البحث على فكرة تكفل ذاتها بذاتها أو بتعبير سبينوزا يتجلى وضوحها من خلاله ماهيتها الذاتية. ويطلق سبينوزا على هذه الفكرة اسم "الفكرة الوافية" Adequate idea وأيضا اسم "الفكرة الصادقة" True idea وأيضا 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 الوافية ذاتها معياراً للصدق أمكننا أن نقسم المعرفة إلى أنواع أربعة هي:

أ- المعرفة السماعية Perception arising from Hearsay

وهي المعرفة التي تنشأ مما يتناقله الناس من أشياء. فأنا أعرف بقصة أصحاب الفيل عن طريق السماع، وأعرف تاريخ ميلادي والأحداث التي وقعت لي في طفولتي عن طريق السماع، وهذه المعرفة ظنية تتمثل كذلك في

⁽²⁶⁾ د كرم متي، الفلسفة الحديثة، ص ص 92-93.

⁽²⁷⁾ Spinoza, Ethics, 2, prog. XLIII, p. 188.



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى فيوم

الإدراكات الحسية الجزئية الغامضة وهي غير مترابطة.. مفككة نقتصر إلى الدقة العلمية.

"وعلى هذا النحو فإن سبينوزا يصنف المدركات الحسية التي تقابلنا في الواقع المحسوس تحت دائرة المعرفة الظنية لأنها تثير فينا صوراً تقوم على أساس تداعي 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 المستمدة من التجربة البحتة أو الاستقراء التقليدي (المعرفة الاستقرائية معرفة ظنية أيضاً).

Perception arising from mere experience

وهي المعرفة التي لم يتحقق العقل من صدقها رغم أننا لم نعثر على ظواهر أو وقائع تعارضها، وتكاد تكون معرفتنا العلمية كلها من هذا النوع. فأنا أعرف عن طريق التجربة بأن النفط وقود للنار وأن الماء يطفئ النار، وأن الأوكسجين غاز فعال يساعد على الاشتعال 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 الذي تحدث فيه هذه النتيجة. فحين أعرف طبيعة البشر وأعرف أن الأشياء تبدو من بعيد بصورة مخالفة لطبيعتها فتبدو أكبر أو أصغر مما عليه فى الحقيقة، أستنتج أن الشمس أكبر مما تبدو لى.

ومع أن هذا الضرب من المعرفة يعطينا فكرة عن الشئ الذى نبحث عنه، ويساعدنا على استخلاص نتائج دون الوقوع فى الخطأ، فإنه بذاته ليس كافيًا للوصول إلى الكمال الذى ننشده.. لأن الأشياء التى نعرفها عن

⁽²⁸⁾ د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 104



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

طريق الإستدلال تفتقر إلى الوحدة الضرورية، بالإضافة إلى أن صدقها احتمالي ممكن وليس يقيني ضروري.⁽²⁹⁾

Scientia Intuitiva

د- المعرفة أو العلم الحدسي..

العلم الحدسي هو العلم الذي ينشأ من إدراك شيء ما من خلال ماهيته أو سببه القريب (العلة القريبة) وهو علم مباشر، فأنا أعرف - على سبيل المثال - بواسطة الحدس أن النفس متحدة بالجسم، وأن إثنتين وثلاثة مجموعهما خمسة، وأن الخطين الموازيين لثالث متوازيان، وأن الشمس إذا طلعت فالنهار موجود، وأن الكل أكبر من الجزء، وغيرها. هذه المعرفة وحدها بريئة من الخطأ، خالصة من الشوائب لأنها تمكننا من إدراك ماهية الأشياء وتضمن لنا الخير الحقيقي، ولذلك ينبغي أن نسعى إليها بكل قوانا. فالفكرة الصادقة التي اتخذها سبينوزا نقطة ارتكاز لفلسفته هي فكرة أكمل كائن أو الكائن الأكثر كمالاً، **The most perfect Being**، وليست هذه الفكرة هي المجموع الكلي للأفكار بل هي فكرة بسيطة معطاة أي إنها فكرة قبلية تصدر عنها الأفكار الأخرى كلها.

ويقول سبينوزا في هذا:

" يقتضى التفلسف 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 **Sensible things**، وإذا كان ديكارت قد بدأ بالنفوس وجعلها اليقين الأول في نسقه الفلسفي، فإن سبينوزا قد بدأ بالله، وكما استخلص ديكارت عناصر فلسفته من فكرة الذات كذلك استخلص سبينوزا فلسفته كلها من

⁽²⁹⁾ د. كريم مقي، الفلسفة الحديثة، ص 95.

وأيضاً كتاب سبينوزا "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 تعريف ديكرت للجوهر باعتباره "الشيء الموجود الذي لا يتطلب شيئاً غير ذاته لكي يوجد"، وهذا الجوهر يجب أن يكون لا متناهياً ومستقل عن أي موجود آخر، فضلاً عن كونه خالداً كاملاً لا يتغير بحسب الظروف لأن التغير قد يعنى الانتقال 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 الدينى التقليدى عن الله من حيث هو جوهر لا متناهى، خلق الطبيعة من العدم بفعل إرادى حر، وأنه مفارق لها ومتعال عليها، ينطوى على متناقضات يشرحها سبينوزا على النحو التالى الآتى:

إذا كان الجوهر - كما يعرفه سبينوزا وغيره من الفلاسفة - ما كان موجوداً ومتصوراً من خلال ذاته، أى ما كان مفهومه لا يفتقر إلى أى مفهوم آخر ينبغى أن يستمد منه، فلا يمكن أن يوجد إلا شئ واحد وواحد فقط يصدق عليه هذا التعريف وهو الله تعالى والطبيعة من حيث هى كل The whole Nature وذلك وفقاً لسببين:

أ- أن كل شئ فى الطبيعة يعتمد فى وجوده على غيره من الأشياء، ولذلك فلا يمكن اعتباره جوهرًا، فسواد العين لا يوجد مستقلاً عن العين، والعين لا توجد مستقلة عن الوجه، والوجه لا يوجد مستقلاً عن البدن. ولكن إذا كانت الأشياء الفردية فى الطبيعة تعتمد فى وجودها على بعضها البعض وهى لذلك ليست جواهر. فإن المجموع الكلى للطبيعة The totality of Nature أو الطبيعة بما هى كل لا تعتمد على أى شئ

(31) د. كريم موى، الفلسفة الحديثة، ص 96.

(32) Wright, w., A History of Modern philosophy, p.98.

آخر، ولذلك يمكن أن نعدّها جوهرًا متسببًا لذاته *Causa sui* أو "أن ماهيته تتضمن وجوده، ولا يمكن تصور طبيعته غير موجودة".⁽³³⁾

ب- إذا كانت الطبيعة بما هي كل جوهرًا، فمن المحال أن يكون هناك جوهر آخر إلى جانبها لأن الاعتقاد بوجود جوهرين أو أكثر يؤدي إلى وجود تناقض منطقي - فإذا قلنا مع ديكارت بأن هناك جوهرين هما العقل والجسم أحدهما مع ويؤثر في الآخر فلا يمكن أن نتصور أحدهما بعيدًا 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 سببًا لجوهر آخر، لأنه إنا أمكن أن يتولد جوهر من آخر فإن معرفته تعتمد على معرفة سببه 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 متناهيًا بالضرورة، ولا يمكن أن يكون مخلوقًا لأنه سبب ذاته ومتصور من خلال ذاته، حقيقة بذاته، أزلي وأبدى، فضلًا عن ذلك "فإنه واحد والامتداد والفكر 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⁾ سبينوزا، الأخلاق، القضية 5 في كتاب د. علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، ص 170.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى فيوم

كما يلزم أيضاً من قول سبينوزا بأن الطبيعة من حيث هي كل جوهر لا متناهي إنه لا يمكن أن يكون الله باعتباره كائناً لا متناهيًا خارج الطبيعة ولا متعال عليها، بل ينبغي أن يكون في الطبيعة. وبعبارة أخرى ينبغي أن نؤمن بوحدة الوجود، أي أن الله والطبيعة شيء واحد. ومع أن الله والطبيعة هما كل شيء واحد فإن سبينوزا يميز الإيتين ويستخدم التعبيرين "الطبيعة الطابعة Nature Naturans والطبيعة المطبوعة Nature Naturata كالاتي:

يقول سبينوزا:

"نفهم بالطبيعة الطابعة كل ما هو كائن في ذاته ومتصور من خلال ذاته أو صفات الجوهر التي تعبر عن ماهية أزلية ولا متناهية، وبكلمة أخرى الله بقدر ما يعتبر شيئاً حراً، ولكن نفهم 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 بدونها".⁽³⁶⁾

ولكن سبينوزا يميز في موضع آخر بين الله والطبيعة بقوله: إن الطبيعة الطابعة هي النظام الكلي للأشياء من حيث أنه ذو وجود ضروري وهو الله باعتباره سبباً حراً.

وأما الطبيعة المطبوعة فهي الأجزاء الموجودة في العالم كالأجسام المادية أو هي الله باعتباره نتيجة. فليست الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة متميزين إلا من الناحية المنطقية ولكنهما حقيقة واحدة ينظر إليها مرة من حيث أنها عملية ومرة أخرى من حيث أنها نتيجة لتلك العملية.

وبناءً عليه فالطبيعة الطابعة هي الكائن الذي نتصوره بكل وضوح وتمايز من خلال ذاته ودون حاجة إلى أي شيء آخر خارجة - أي الله -. أما الطبيعة المطبوعة فتتقسم إلى قسمين عامة وخاصة: العامة تتألف من كل الأحوال التي تعتمد على الله مباشرة، والخاصة تتألف من الأشياء الفردية التي تتولد من حالة عامة.

⁽³⁶⁾ الأخلاق 2 sch، وفي كتاب د. كريم مقي، الفلسفة الحديثة، ص 102



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

إذن فالله عند سبينوزا جوهر وحيد لا متناهي، 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 ليستا مما يعود إلى طبيعة الله" لأن الله يعمل وفقاً لقوانين الطبيعة وحدها دون تدخل شئ خارجي. وهكذا تلتقى في الله الضرورة والحرية فمن ناحية يكون الله سبباً حراً 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 التعقيب على فلسفته.

وقد جاء سبينوزا ببراهين عدة 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 ديكرت، الذي يجعل وجود الله مشتق من كونه جوهرًا لا متناهيًا، مستندًا في ذلك على قاعدتي الوضوح والتمايز التي يقوم عليهما اليقين الديكرتي.⁽³⁷⁾

البرهان الثاني

يستند 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، ولا بد 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 علي أبو ريا، الفلسفة الحديثة، ص 106-107



فى الله لأن ماهية الله هى وجوده بالذات، وعليه فليس هناك من يستطيع أن يمنع وجود الله لا فى داخل الله ولا خارجه، فإله إذن موجود بالضرورة.⁽³⁸⁾

البرهان الثالث

يستند هذا البرهان على المبدأ القائل بأن الشئ - أى شئ - يزداد قدرة على الوجود بقدر ما يزداد قوة، لأن القدرة على الوجود قوة وعدم القدرة على الوجود عجز، وعليه فإذا وجد المتناهى فإن اللامتناهى ينبغى أن يكون موجوداً بالضرورة، لأن اللامتناهى أقوى من المتناهى بصورة لا متناهية. ولما كانت الذات وهى شئ متناه موجوده لأننى أنفى وجود ذاتى أو أشك فى وجودها فإننى أؤكد وجودها ولذلك لزم أن يكون الكائن اللامتناهى موجود بالضرورة إذن فإله من حيث هو كائن لا متناهى واجب الوجود.

البرهان الرابع

البرهان الرابع هو نفسه البرهان الثالث الذى وضع بصورة قبلية *a priori*، وفحواه 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 اللامتناهى المطلق - أى الله - له قوة ذاتية لا متناهية مطلقة على الوجود. وبناءً عليه فإله موجود بالضرورة.

ونلاحظ أن هذا الدليل يستند إلى وجود شئ متناه فى مقابل كائن كامل لا متناه. وإذا كان المرء لا يستطيع أن ينكر وجود ذاته لأنه حين ينكر وجود ذاته فإنه يسلم بوجودها، فإله ينبغى أن يكون موجوداً ضرورة.⁽³⁹⁾

وبالنظر فى أقوال سبينوزا عن الله نجد أن الله لديه متناه ولا متناه فهو فى الأشياء الفردية (المادية) موجود على نحو متناه ويؤلف ما يسميه سبينوزا بالأحوال *Modes*. أما فى الأشياء الطبيعية أو فى الطبيعة ككل فهو لا متناه ويؤلف ما يسميه سبينوزا بالصفات *Attributes*.

والصفة بحسب تعريف سبينوزا لها هى: "ما يدركه العقل فى الجوهر على أنه يكون ماهيته، فالصفة إذن هى ماهية الجوهر أو ما يكون بها الجوهر

⁽³⁸⁾ د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ص 107-108.

⁽³⁹⁾ نفس المصدر، ص 108.

وبدونها لا يكون ولا يمكن تصوره، إذ أن ما ينتمي إلى ماهية الشيء هو ذلك الذى إذا وجد الشيء أيضا بالضرورة وإذا غاب الشيء أيضا بالضرورة، أو بعبارة أخرى هو ذلك الذى لا يوجد الشيء ولا يتصور بدونه ولا يوجد هو ذاته ولا يتصور بدون الشيء، 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 أى عدد متناه من الصفات المتناهية لا يمكن أن تستغرق ما هو لا متناهى. على أن العقل البشرى لا يستطيع أن يدرك من هذه الصفات اللامتناهية إلا صفتين أساسيتين هما: الامتداد

Thought والفكر Extension

وهكذا فانه أو الطبيعة من حيث هي كل ما يتبدى للعقل البشرى من خلال صفتى الامتداد والفكر فقط. فانه إذن كائن ممتد ومفكر فى وقت واحد. وإذا أردنا الدقة فى التعبير قلنا أن الله ليس ممتداً كسائر الأشياء الفردية بل هو الامتداد ذاته أى النظام الكلى للمكان وليس الله فكرة معينة كبقية الأفكار الفردية بل هو الفكر كله أو النظام الكلى للأفكار.⁽⁴¹⁾

أما الأحوال Modes فهي الأشياء الفردية التى نشاهدها فى الحياة الاعتيادية كالأشجار والجبال والحيوانات والأسماك وما إلى ذلك. ويعرف سبينوزا الحال بأنه ما يطرأ على الجوهر من تغيرات أو انفعالات أو ما يوجد فى شئ آخر يمكن تصوره كذلك من خلاله. وليست الأشياء الفردية إلا انفعالات أو أحوال من صفات تعبر عن تلك الصفات بطريقة خاصة محددة، ويطلق عليها سبينوزا اسم الأحوال اللامتناهية Infinite Modes.⁽⁴²⁾

إذن فانه - فى رأى سبينوزا - هو العالم، وجسمه النجوم والكواكب والأشجار والأزهار والمحيطات والجبال والسحب وغير ذلك كما ذكرت من قبل عن وحدة الوجود.

⁽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 شئ 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 شراً. وواجب الإنسان في الحياة التماس المسرة وتجنب الألم، ولكي يحقق الإنسان ذلك فعليه أن يفهم قصوره العام، فنحن كبشر تروس في آلة الكون، والإرادة التي تحرك هذه الآلة هي عقل الله اللانهائي 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 العقلي لله. 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 العقلي *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 شئ أمامه واضحاً وتزول كل الآلام والانفعالات الهوجاء، لأن كل شئ يفسر من خلال الضرورة الكلية

⁽⁴³⁾ د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص 120.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

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 مذهبه الفلسفي، يتلخص في البحث عن طريقة تهدف إلى تحرير العقل من البدع والخرافات التي سيطرت عليه بفعل المعتقدات القديمة، والتي قيل عنها أنها واضحة بذاتها، 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 يخطئ الناس بين البدع الإنسانية والتعاليم الإلهية، أو بين التصديق الساذج والإيمان الصادق.⁽⁴⁵⁾

لقد أنكر سبينوزا حرية الإرادة لأن مذهبه الفلسفي يقضى به بالضرورة إلى فكرة صريحة في الجبر، أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل والسلوك، فليس في نظره سوى جهل بالأسباب التي تؤدي 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 واقع الأمر إنما يعبر عن حرية ناقصة،

⁽⁴⁴⁾ دز فؤاد زكريا، سيوزا، ص ص 227-228.

⁽⁴⁵⁾ د. منشاوي عبد الرحمن إسماعيل، الوجيز في الدرس الفلسفي: تاريخ ونقد، دار الثقافة العربية،

القاهرة، 1991، ص 247.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هوبز

لأنها مستمدة من حرية 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 المتحكمة والمسيطرة على نشاطه ورغباته وما يدخل بينها من ارتباط.

وإذا أردنا تحليل فكرة الإرادة الحرة عند سبينوزا فسوف ننتهي من تحليلنا هذا إلى أنها خاصة بالله تعالى فقط، أما الإنسان فهو مستعبدا للنظام العام سواء في نطاق الطبيعة، أو في علاقته بالجواهر الإلهي. (47)

أما الحرية الإنسانية الحقيقية فهي تتحقق في المعرفة العلمية الصحيحة، وما العبودية إلا عجز الإنسان عن السيطرة على انفعالاته لأنه من يقع تحت سلطانها يصبح أسير الأقدار لا سيد نفسه.

وإذا حصل الإنسان على الحرية فإنه لا يهتدى في أفعاله بالأفكار المضطربة التي تعبر عن خليط من ذاته والأحوال الأخرى بل بالأفكار الوافية التي تمثل ماهيته الخالصة التي هي جزء من الله. وتكون العاطفة فعالة حين تنشأ من فكرة ترجع إلى ذاتنا لا إلى أشياء خارجية، وتكون منفصلة حين تنشأ من فكرة لا تعود إلى ذاتنا بل إلى أشياء خارجية.

وعليه فالإختلاف بين العواطف الفعالة والمنفصلة يقوم في درجة وضوح وكفاية الأفكار. (48)

كما أن الناس يتوهمون أنهم أحرار بسبب شعورهم بأفعالهم، وإن كانوا يجهلون العلل الأساسية التي تدفعهم لهذا العمل. (49)

(46) نفس المصدر، ص 279.

(47) نفس المصدر، نفس الموضوع.

(48) د كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص 121.

(49) مأمون غريب، قسم في الدين والفلسفة والأدب، مكتبة غريب، القاهرة، 1983، ص ص 146-

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 تقوم مجتمعا على أسس صحيحة، فإنه ينبغي أولاً أن نفهم الناس من حيث أنهم كائنات عضوية **Organic Beings**. فلا نرسي سياستنا على مفاهيم مثالية عن الطبيعة البشرية ولا على قواعد أخلاقية لا تعبر 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 والسعي إلى تكيف حياته معها.

فالإنسان عند سبينوزا - كما رأينا - حال متناه من أحوال الله أو الطبيعة بما هي كل، وبقدر ما يزداد تفكيره وضوحاً وتمائزاً أى كفاية، فإنه بذلك القدر يزداد كمالاً. وبناءً عليه ينبغي أن يكون هدف الدولة الأساسى توفير الأسباب لكي يمارس الناس التفكير الواضح والتمائز الذى يتمثل فى اكتشاف النظام الضرورى للكون بواسطة الاستدلال المنطقى، "فالمعيار لتقييم أى تنظيم سياسى هو مقدار ما يساعد الناس الأحرار على حب الطبيعة وفهمها فهماً عقلياً".⁽⁵⁰⁾

إذن لكي يرقى التنظيم السياسى يجب أن يتوافر له التفكير الصحيح الحر، أما الديكتاتورية فهى ألد أعداء الحرية الفكرية والسياسية، فضلاً عن كتب الحريات وخاصة حرية التعبير عن الفكر والإرادة.

وتشترك نظرية سبينوزا السياسية مع نظرية توماس هوبز فى كثير من العناصر المشتركة، فإذا يقيمها على أساس استنباط 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.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

الميتافيزيقية العامة، وربما كان هذا هو سبب ضعف كتابات سبينوزا السياسية أمام الكتابات السياسية للفلاسفة التجريبيين. 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 دوم 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 شئ بقدر من الحكمة - يستحيل معه أن تترتب عليه نتائج ضارة؟ إن من يرمى إلى أن يحكم كل شئ بالقوانين لابد أن يزيد من النقائص بدلاً من أن يقللها. ولكن ما لا يمكن منعه ينبغي أن يسمح به، حتى لو أدى ذلك أحياناً إلى الضرر".⁽⁵¹⁾

كما ينادى سبينوزا أيضاً بالديموقراطية ويعتبرها من أكثر تنظيمات المجتمع عقلانية، وأفضل الحكومات هي التي تهتم بالمجتمع التجاري الذى يتوقف نشاطه على قدر كبير من الحرية والأمان، وهولندا بالنسبة لسبينوزا هي المثال الذى يجب أن يحتذى.⁽⁵²⁾

وإذا كان المجتمع وليد 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 القوة ما يكفى لتنفيذ مواد هذا العقد.

وبذلك تنشأ الدولة باعتبارها منظمة ذات سيادة. ولولا وجود شخص يمتلك الوسائل الفعالة لحمل الأفراد على الالتزام بالعقد وتحقيق إرادته على الرغم مما يجده من معارضة وإحلت بالمجتمع الفوضى واختل فيه

⁽⁵¹⁾ برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ص 78-79.

⁽⁵²⁾ نفس المصدر، ص 80.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

الأمن. وحين تفقد السلطة قوتها على السيطرة على المعارضة، وتنفيذ إرادتها، لا تعد سلطة ذات سيادة، وتصبح العقود والدساتير عقيمة.⁽⁵³⁾

نخلص من هذا إلى أن ضمان حياة الفرد وحرية الفكرية هي المعيار لصلاحيات الحكومة والنظام الاجتماعي، وكل سلطة تعنى بحماية المواطنين وحرية الفكرية سلطة شرعية. وعلى الأفراد أن يدينوا لها بالولاء لأنها توفر لهم الظروف ولممارسة الحرية وتحقيق السعادة. ومن هذا فلا يمكن أن يساوم سبينوزا الديكتاتورية في أي شكل من أشكالها الحديثة، لأن الديكتاتوريات عدو للحرية الفكرية والسلام الدائم، وهما الركبان الأساسيان لكمال الإنسان وحرية وسعادته. فليست نظرية سبينوزا في الدولة إلا حملة ضد كل أنواع التعصب الفكري والسياسي والاجتماعي والديني وغيره.⁽⁵⁴⁾

6- مكانة العقل في فلسفة سبينوزا

استخدم سبينوزا العقل وسيلة للمعرفة، ووسيلته على ضربين، المعرفة الإستدلالية ولكنها تنصف بالنقص 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 واضحا على سبينوزا عندما نظر إلى الفكر على أنه يتمثل في النفوس الإنسانية، وأن الامتداد يتمثل تمثيلا دقيقا في الأجسام، واختار سبينوزا المعرفة الحدسية العقلية وجعلها أرقى أنواع المعارف، حتى أنه جعل المعرفة الدينية تأتي في المرتبة التالية لمعرفة العقل؛ لأن المعرفة الدينية تعتمد على المخيلة والوحي والجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، لهذا فالمعرفة الدينية تمد الجمهور بالمعجزات.⁽⁵⁵⁾

ويقرر العقل وجود الجوهر الذي لا يتناهي في أزليته وهو الله تعالى، ومن هذا الجوهر اللامتناهي إنما يستخلص العقل قوانين الطبيعة. فالعقل يستطيع أن يكون أفكارا واضحة بذاتها كما قال ديكارت وذلك عن طريق

⁽⁵³⁾ د. كريم مكي، الفلسفة الحديثة، ص 125-126

⁽⁵⁴⁾ نفس المصدر، ص 127.

⁽⁵⁵⁾ للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 100.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

الحدس، 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 رأى يتطابق العقل بمعانيه الواضحة المتميزة والتمايزة بذاتها وبين الوجود.⁽⁵⁶⁾

ويضيف سبينوزا أنه يتعين على العقل وضع المعانى أولاً التي تمثل الطبيعة ثم يقوم باستنباط 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 اللامتاهى 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 هى من فعل العقل، إن الإرادة ميل العقل نحو قبول ما يروقه من المعانى واستبعاد ما لا يروقه،⁽⁵⁸⁾ وينصح سبينوزا باتباع العقل الذى يرى فى 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 فى تقويم فلسفة سبينوزا اختلافاً وصل بالمختلفين إلى حد التناقض، فقد اعتبره البعض مثلاً للملحدين لقوله بوحدة الوجود، وإنكاره العناية الإلهية والعلل الغائية، وعدم اعترافه بما لله من حرية واختيار، وتقده للكتب المقدسة خاصة العهد القديم، كما ألغى الحرية الإنسانية متمثلة فى إرادة

⁽⁵⁶⁾ نفس المصدر، نفس الموضوع

⁽⁵⁷⁾ نفس المصدر، ص 101

⁽⁵⁸⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 111

⁽⁵⁹⁾ للمؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الملسفى، ص 101

الإنسان المكبل⁽⁶⁰⁾، بينما اعتبره البعض الآخر أعظم العقول في العصور الحديثة، وقال فيه "إنست وبتان" وهو يختتم مراسم التحية بعد إزاحة الستار عن تمثاله في ميدان مدينة لاهاي عام 1882 "هنا تراءت - في غالب الظن - أصدق نظرة إلى الله"، ولكن هنري ودانالي توماس يصححان له قوله ويستبدلانه بقولهما "هنا - في غالب الظن - تجلى أصدق حب لبني الإنسان".⁽⁶¹⁾

وإذا نظرنا في فلسفة سبينوزا نفسها نجده 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 العقلي 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 والبدهييات والنظريات، وقد نجح في بنائه على غرار الأبنية الهندسية إما 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 تجنح نحو فكرة تجسيم الله تعالى وتشبيهه بالمخلوقات، كما أنهم يتجهون إلى التعدد والنفعية مما أدى إلى كثرة الأنبياء فيهم لردهم إلى جادة التوحيد كلما أصابهم انحراف في مفهوم الألوهية، وكانوا قد

⁽⁶⁰⁾ د محمود زقروق، 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 ديكرت إلى هوبز

اتخذوا العجل معبوداً لهم بعد خروجهم من مصر، ثم عبدوا الحية التي صنعها لهم 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 الفلسفي وفي تاريخ الأديان منذ البدء بوحدة الوجود، مما عرضة لهجوم عنيف لأنه لم ينزه الله تعالى عما تصف أسنتهم الكذب، ولم يفصل بين الله المتعال الخالق البارئ المصور الغنى عن جميع مخلوقاته التي خلقها تفضلاً وتكرماً منه لا حاجة، وبذلك كان الله تعالى ولم يزل "ليس كمنته 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 تناقضاً، فإذا قال قائل: الوجود واحد، وقال الآخر: ليس بواحد بل يتعدّد، كان هذان القولين متناقضين، فيمتنع أن يكون أحدهم هو الآخر، وإذا قال قائل: "الألسنة كلها لسانه" فقد صرح بالتعدد في قوله: الألسنة كلها، وذلك يقتضى أن لا يكون هذا اللسان، هو هذا اللسان، فثبت التعدد وبطلت الوحدة. (64)

فإذا قال أصحاب وحدة الوجود إن الوجود واحد، بمعنى أن الموجودات اشتركت في مسمى الوجود، فهذا صحيح، لكن الموجودات المشتركة في مسمى الواحد لا يكون وجود هذا منها عين وجود هذا، بل هذا اشتراك في الإسم العام الكلي، كالأشتراك في الأسماء التي يسميها النحاة اسم الجنس، ويقسمها المنطقيون إلى جنس ونوع وفصل، وخاصة وعرض عام، فالاشتراك في هذه الأسماء هو مستلزم لتباين الأعيان، وكون أحد المشتركين ليس هو الآخر. (65)

(63) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الدوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض

1392هـ / 1972م، ص 570.

(64) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، جمعية إحياء

التراث الإسلامي (لجنة البحث العلمي) الكويت، الطبعة الأولى 1413هـ/1992م، ص 106

(65) نفس المصدر، نفس الموضوع



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيجوم

إذن فوجود الله تعالى وهو الحق مبين للمخلوقات، أعظم من مباينة هذا الموجود أو ذلك، كما أن الفلك مبين 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 بغير، ومن أثبت غيراً فلا توحيد له". إن هذا القول مع كفره متناقض لأن قوله "لا يعرف التوحيد إلا واحد" يقتضى أن هناك واحداً يعرفه وأن غيره لا يعرفه، فهذا تفريق بين من يعرفه ومن لا يعرفه وفي نفس الوقت إثبات لإثنين أحدهما يعرفه والآخر لا يعرفه، إنه إثبات مغايرة. وهذا تناقض.⁽⁶⁶⁾

وبناء على ما تقدم فإن وحدة الوجود التي يشير إليها هؤلاء الملاحدة المؤمنون بها أمر ممتع في نفسه، لا يمكن تصور تحققه في الخارج، أى في العالم الخارجى، فإن الوحدة العينية الشخصية تمتع في الشئيين المتعددين، ولكن 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 ذلك وهذا الإنسان ليس هو ذلك، وكذلك هذا الوجود ليس هو ذلك.⁽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، ولهذا أنكر الله عز وجل على من عبد غيره، ولو لم يكن هناك "غير" لما صح الإنكار، قال تعالى: "قل أفغير الله تأمرونى أن أعبد أيها الجاهلون" (الزمر: 64). وقال تعالى "قل أفغير الله اتخذ ولياً" (الأنعام: 14). وقال أيضاً "هل من خالق غير الله يرزقكم من السموات والأرض" (فاطر: 3). وقال أيضاً: "أفغير الله أبتغى حكماً وهو الذى 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 فلهلم ليبنتز
Gottfried Wilhelm Von Leibniz
1716 - 1646

مقدمة

يعتبر ليبنتز آخر فلاسفة عصر النهضة الذي بدأ بالفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت ومر ببسكال ومالبرانش وسبينوزا حتى ختمه ليبنتز - الفيلسوف الألماني - وقد ضمتهم جميعاً مدرسة واحدة هي المدرسة العقلية ولكنهم لم يكونوا طبعة واحدة من كتاب مدرسة واحدة، بل كانت لكل منهم بصمته الفلسفية في المدرسة العقلية بصفة خاصة، وفي الفكر الفلسفي الحديث بصفة عامة.

ولقد عاش ليبنتز في عصر قلق يتسم بالثورة على كل شئ وفي كل شئ، في مجال الفلسفة والعلم والدين، وحاولت هذه الثورة التي شملت ميادين مختلفة أن تقيم صرحاً فكرياً جديداً على حساب الصرح القديم. "ومع 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 تتجاذبها 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 فظهرت المناهج البحثية الجديدة، وظهرت الاكتشافات العلمية المذهلة، وزادت التوسعات الجغرافية، مما بشر بظهور عصر جديد يتجاوز العصور القديمة سواء عند اليونان أو في أوروبا، فقد

⁽¹⁾ د. علي عبد المعطى محمد، لبتز. فيلسوف الدرّة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980،

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

انفتحت الحاجة إلى عصر النهضة، بعد أن فقدت الكنيسة سيطرتها وسطوتها 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 والإنحلال الأخلاقي وتراجع القيم الإنسانية الرفيعة، وعلى الرغم من كل ذلك لم يمنع الحياء من أن يُطلق على هذا العصر.. عصر القرنين السابع عشر والثامن عشر.. عصر التنوير.. Enlightenment.. وقد سادت خلالهما وحتى منتصف القرن التاسع عشر ثلاثة أنواع من الفلسفات هي: الفلسفة الألمانية المثالية التي بدأت بليبنتز 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 ليبنتز

ولد جوتفريد فلهايم ليبنتز Gottfrid Wilhelm Leibniz في اليوم الثالث من شهر يوليو عام ألف وستمئة وست وأربعون (1646). في مدينة ليبزج Leipzig بألمانيا، لعائلة معظمها من المحامين، وكان والده يعمل أستاذًا للقانون والأخلاق في جامعة ليبزج، وكذلك كانت أمه ابنة أستاذ في الحقوق، وقد نشأ ليبنتز في بيت يمتاز بالثقافة الرفيعة سواء من ناحية الأب أو من ناحية الأم، ولكن القدر لم يمهل له لكي يستمتع بصحبة والده في درب الحياة طويلاً فمات أبوه وهو ما زال في سن السادسة من عمره، فأكملت أمه مسيرة رعايته وتربيته وتعليمه، وساعدها على ذلك ما تركه لهم والده من ثروة مالية ومن مكتبة زاخرة بكتب القدماء والمحدثين "إنهال عليها ليبنتز فنهل من زخائرها الكثير وساعده على ذلك إتقانه للغتين اليونانية واللاتينية فضلاً عن لغة بلاده وهو ما زال في سن صغيرة.⁽²⁾

⁽²⁾ نفس المصدر، ص 18-19، (بصرف)



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

التحق ليبنتز بجامعة ليبزج وهو فى سن الرابعة عشر حيث درس القانون والفلسفة وبدأت عبقريته تعمل مبكرًا فكتب مقالًا عن مبادئ التفرد، وعندما أكمل عامه العشرين وبلغت دراساته الجامعية نهايتها رفضت الجامعة منحه درجة الدكتوراه لصغر سنه إلا أن جامعة التدورف *altdorf* وافقت على منحه درجة الدكتوراه فى القانون (دكتور تشريع) *juris doctor* وعرضت عليه درجة الأستاذية *professorship* وتعيينه بها نظرًا لعبقريته وأمعيته، ولكنه اعتذر عن الوظيفة لأنه أراد أن يحيا حياة أكثر حرية واستقلالية عن ربة الوظيفة ومهامها القاتلة، وكتب كتابًا عن فن الإتصال *De arte Combinatoria*.⁽³⁾

وبعد ذلك انضم ليبنتز إلى جمعية روز-كروا، وتعرف على البارون بوانبرج *Boinbourg* رئيس وزراء جان فيليب أمير ميانس، فأعجب الدبلوماسى العجوز بعبقرية ليبنتز وألحقه بخدمته، واصطحبه معه إلى فرانكفورت حيث شغل منصب مستشار قانونى لحاكم المدينة.⁽⁴⁾

لم يكن ليبنتز يحب الوظائف الحكومية حتى لو كانت فى الجامعة، بل أحب الأسفار والمهام الدبلوماسية، ومن بينها سفره إلى باريس للقاء ملك فرنسا لويس الرابع عشر وإقناعه بغزو مصر وإزاحة سلطان العثمانيين بدلًا من غزو ألمانيا أو أية دولة أوروبية أخرى، وعلى الرغم من فشله فى مهمته إلا أن الفكرة راقت لنابليون بونابرت فقام بتحقيقها لأغراض عسكرية واقتصادية وهى أغراض تختلف عن تلك التى أرادها ليبنتز.

وكانت هذه هى سقطة ليبنتز الكبرى إذ أنها فضحت نواياه تجاه أهل الشرق المسلمين خاصة فى مصر، وأظهرته عنصرًا منعصبًا ضد المسلمين، حاقدًا على عظمة أهل الشرق فأراد أن ينتقم منهم ويحمى فى ذات الوقت نصارى أوروبا من قتل بعضهم البعض واستعمار بلادهم، فأظهر روحًا استعمارية متأصلة.. وستظل هذه النقطة السوداء فى حياة ليبنتز المليئة بالأنشطة العلمية والدبلوماسية "وكان من نتيجة اتصاله بالحياة الواقعية للبشر،

⁽³⁾Wright, W., A History of Modern philosophy, p. 115.

⁽⁴⁾ علم محمد المصطفى، ليبنتز، ص 20.



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

وصلاته المتعددة بأنواع وأشكال عديدة من الشخصيات، أن خرج ليبنتز بنظرية جديدة في التشريع **jurisprudence**.⁽⁵⁾

وخلال سفرياته المتعددة التقى ليبنتز بأرنو من منطقة بور رويال وناقش معه بعض المسائل الفلسفية، كما اتصل بالبرانش وناقش معه نظريته "الرؤية في الله"، كما التقى بهويجنز **Huyghens** الذى اطلعته على منهج بسكال، واتصل بروبرت بويل العالم الإنجليزي، ولكنه فشل فى عقد لقاء مع توماس هوبز نظراً لكبر سنه وسوء حالته الصحية والذهنية.⁽⁶⁾

وأخيراً استقر ليبنتز فى هانوفر **Hanover** لمدة أربعين عاماً شغل خلالها منصب مدير مكتبة هانوفر. وهناك اتصل بأمرير هانوفر الدوق برونشفيك **Brunsch wick** الذى كلفه باإتمام كتابة تاريخ عائلة برونشفيك، ولكنه لم ينشر غير الأجزاء الأولى من كتابه.

وعلى الرغم من انتخابه رئيساً للأكاديمية العلمية فى برلين عام 1700، إلا أن الروح الاستعمارية والتعصبية كانت ما زالت تجرى فى دمه فعرض مشروع غزو مصر على شارل الثانى عشر، كما حاول عرض نفس الفكرة على بطرس الأكبر قيصر روسيا ولكن الظروف السياسية والعسكرية لم تهئ له الأسباب.

ومات ليبنتز فى 14 نوفمبر عام 1716 فى 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 التدين وهو يرفض حضور رجال الدين لوفاته، ولا يقيم العبادة إلا نادراً، ويشجع ملوك أوروبا وأمرائها على غزو مصر بعد أن تشبعت روحه بالتعصب ضد المسلمين وأهل الشرق بصفة عامة، فهو يمثل الروح الاستعمارية خير تمثيل.

⁽⁵⁾ نفس المصدر، ص 21.

⁽⁶⁾ نفس المصدر، ص 22.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

ثانياً: مؤلفات ليبنتز

ترك لنا ليبنتز تراثاً فكرياً حيث كتب في مجالات كثيرة ومتنوعة في الرياضيات والفيزياء والتاريخ والفلسفة، فضلاً عن رسائله العديدة إلى علماء عصره، ومجموعة كبيرة من المقالات التي نشرها في المجلات العلمية المشهورة، وقد كتب معظم هذه المؤلفات باللغات اللاتينية والفرنسية وقليل منها ما كتبه باللغة الألمانية، ولم تصدر لأعماله حتى الآن طبعة تضم أعماله الكاملة، على الرغم من غزارة مؤلفاته، وخصب المادة التي تحتويها، ولقد أحصى رافيه **Ravier** عام 1937 مؤلفات ليبنتز فوصلت إلى حوالي تسعمائة مؤلف _ وإن كنت أنا شخصياً أشك في هذا الرقم - بينما خفّض شريكر **Schrecker** العدد إلى ثلاثمائة مؤلف، وهو أيضاً مغالى فيه.⁽⁷⁾

أما أهم مؤلفات ليبنتز 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 oeuvres, sa philosophie, presses Universitaires de France, Paris, 1947, p.63.

⁽⁸⁾ نفس المصدر، ص 30-33، وقد قمت بترجمة عاوين المؤلفات التي وردت في المصادر المذكور.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

5- نبذة (خلاصة) خطاب من السيد/ بايل.

Extrait d'une lettre de Mr Bayle. 1687.

طبعة جرهار.

6- في المنهج الفلسفي واللاهوت

De vera methodo philosophai et theologiae 1690.

طبعة جرهار وأردمان.

7- ماهية الأجسام: الإمتداد

L'essence du corps consiste dans L'étendue.

Journal des savants

نشر في مجلة العلماء

طبعة جرهار وأردمان.

Animadversioner in partem principiorum Cartesionorum. -8

1692.

نشرت عام 1844، وذكرت في خطاب لبرنوي Bernouilli عام 1697.

9- في التشريع والعدالة. De Montionibus juris et Justitiae. 1693

نشرت في حياة لينتزر. طبعة اردمان.

10- De primae philosophiae emondatione et de notione

substantieo. 1694.

في الفلسفة الأولى: العالم ونظرية الجوهر

نشرها لينتزر في مجلة Acta Eruditorum طبعة جرهار وأردمان.

11- Système nouveau de nature et de la Communication des

substances. 1695.

تفسير للمذهب الجديد في الطبيعة واتصال الجواهر. بها تفسيرات ثلاثة

للمذهب. نشرت في مجلة العلماء. طبعة جرهار وأردمان.

12- كتابات جبرييل فاجنر النافعة للعقل وفقاً للمنطق.

Schreiben ou Gabriel Wagner von Nützen der Vernunftkunst

order logik 1696.

نشرها جراهمر عام 1838. طبعة جرهار وأردمان.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هوبس

- 13- في الأصل الأساسى للأشياء. *De rerum originatione radicali*. 1697 نشرها أردمان عام 1840.
- 14- *De ipsa Natura, sive de vi insiste actionibusque creaturarum*. 1698 نشرت في مجلة *Acta Eruditorum*. طبعة جرهار.
- 15- بحوث مختلفة عن المذهب الديكارتي *Various papers on Cartesienism 1700-1702* طبعة جرهار.
- 16- تأملات في نظرية الروح الكلية. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel 1762* نشرها أردمان عام 1840.
- 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 الإنسانى. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. 1765 نشره راسب *Raspe*.
- 19- تأملات في مبادئ الحياة وفي الطبائع 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 خطابًا فقط.
- 21- النظام الذى تتأسس عليه الظواهر *De Modo distinguendi phaenomena realia abimagarines*. طبعة جرهار وأردمان.
- 22- *Animadversiones ad jon; G.W. Wachteri librum de recondite Hebracorum philosophia. 1708*.
- 23- تعليق على النفس الحيوانية. *Commentation de Anima Brutorum*. 1710 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 فى العدالة الإلهية: فى طبيعة الرحمة الإلهية: حرية الإنسان
وأصل الشر.

نشره فى حياة ليبنتز. طبعة جرهار وأردمان.

Ver der A.G. Lackseligheit. 1710 -25 طبعة جرهار وأردمان.

Principe de la nature et
de la grace fondée en raison, 1714. -26 مبدأ الطبيعة والعناية المؤسسة على العقل.

طبعة جرهار وأردمان.

la Monadologie -27 المونادولوجيا

نشر هذا الكتاب اردمان عام 1840. وترجم إلى اللغات الألمانية واللاتينية
والإنجليزية.

Correspondence with Bourguet. 1709-28 مراسلات مع بورجيه.
1716.

-29 رسائل إلى نقولا ريمودى.

Correspondence with Nicolas Remondi. 1713-1716.

-30 رسائل إلى كلارك.

Correspondence with clarke. 1715-1716.

ثالثاً: نسق ليبنتز الفلسفى

كان ليبنتز - على الرغم من نزعته التعصبية ونظرته الاستعمارية -
واسع الثقافة، عميق التفكير، جمع فى مذهبه بين أنساق عديدة وأفكار متنوعة
ومتفرقة، حتى أنه قال: "لقد تأثرت بمذهب جديد. ومنذ ذلك الحين أظننى 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 يمضى إلى
أبعد مما مضوا فيه. وإذا التفتنا إلى آثار الحقيقة هذه عند القدماء، استخرجنا



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

التبر من التراب، والماس 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 الكلى والجزئى، الممكن والموجود، المنطقى والميتافيزيقى، الرياضى والطبيعى، النزعتين الآلية والغائبة، المادة والروح، الحس والعقل، وبهذا تلاقت العلل وترابطت مع الحرية الإنسانية، واجتمع الخير ممثلاً فى العناية الإلهية بالشر، وأخيراً التفت الفلسفة بتياراتها المتعددة مع الدين.⁽¹⁰⁾

ولقد كانت بداية فلسفة ليبنتز هى نفس بداية فلسفة سبينوزا، فقد بدأ الإثنان من فلسفة ديكارت، إلا أن النهايات لم تكن واحدة بسبب اختلاف عقلية كل منهما، لقد أفضت فلسفة ديكارت بسبينوزا إلى القول بجوهر واحد فريد هو الله أو الطبيعة بما هى كل، أى إلى مذهب وحدة الوجود. بينما أدت نفس فلسفة ديكارت بنفس ثغراتها بليبنتز إلى الاعتقاد بعدد لا متناه من الجواهر أطلق عليها المونادات Monads⁽¹¹⁾.

وثبت من الدراسات الفلسفية التى نشرت منذ وفاة ليبنتز وحتى الآن أن فلسفة ليبنتز لا تختلف عن فلسفة بقية الفلاسفة سواء أكان ديكارت أم بقية فلاسفة المدرسة العقلية، وكذلك عن فلسفة بركلى وكنط. وذهب البعض إلى أن هناك تشابهاً كبيراً بين ليبنتز وأرسطو، ولكن هذا القول ذهب أدراج الرياح فلم يكن أرسطو 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 عندياته مجموعة لا بأس بها من الحقائق.

ويقال أنه "سبق الفيلسوف كنط إلى القول بمثالية الزمان والمكان، وبالتفرقة بين الشئ بالذات وعالم الظواهر، وعرف قبل بركلى وفشتسه أن

⁽⁹⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 126.

⁽¹⁰⁾ نفس المصدر، نفس الموضوع.

⁽¹¹⁾ د كريم مقي، الفلسفة الحديثة، ص 129.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

كل حقيقة واقعة هي في أساسها ذات طبيعة عقلية أو روحية، وكانت آراؤه في القول بعدم وجود شئ غير متحرك وفي أن هناك تدرجاً دائماً يربط أشكال الوجود المختلفة بعضها مع بعض، كانت إرهاباً لنظرية التطور، وفي مجال علم النفس كان أول من قال باللاشعور⁽¹²⁾.

ولقد استطاع النقاد أن يجمعوا فلسفة ليبنتز على الرغم من عدم اكتمالها، أولاً بسبب عدم اهتمامه بها الاهتمام الكافي بل كان يهتم بسفرياتة ومهامه الدبلوماسية، ومحاولاته التوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت والتي سببها 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 الصفيل والتهديب.⁽¹⁴⁾

ومن الأسباب التي يذكرها رسل لعدم اهتمام ليبنتز بنسقه الفلسفي أن ليبنتز كان يكتب الفلسفة في لحظات الفراغ النادرة، كما أن كتاباته كانت تتعرض للتأخير والانقطاع مما يخرجها عن جو الموضوع الذي يكتب فيه، وهناك أسباب أخرى منها الطبيعة المزدوجة لفلسفته، فالنظرية الواحدة تناقش من وجهات نظر مختلفة ومتعارضة مثل نظريته في الجوهر، ناقشها 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 ليبنتز والنسق الفكري الذي قدمه عن شخصية ذات اهتمامات متعددة، التعاطف والتسامح مع بنى جلدته، والتعصب والحقـد

⁽¹²⁾ د. محمود حمدي رفزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 125.

عن:

Hirschberger, J., Geschichte der philosophie, Bd., 2, Freiburg, 1962, part two, p. 135.

⁽¹³⁾ د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 130.

⁽¹⁴⁾ برتراند رسل، حكمة الغرب، 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 أصيل ينسب إليه، كما دفعه التقدم العلمي الهائل في عصره إلى التعرف على القوانين الطبيعية الكلية، وتبنى النظرة الآلية للطبيعة ولكن بنظرة تختلف عن النظرة الآلية لدى ديكارت.⁽¹⁶⁾

إن أفكارا كثيرة لليبنتز ما زالت تشغل اهتمام البعض اليوم مثل أفكاره التي تتعلق بالمنطق ونظرية الكمبيوتر وإنشاء لغة مثالية، كما كان لاهتمامه بما أسماه الارتقاء بالعلوم أي تقدم المعرفة والتزود بأساس لها يجعلها في مأمن من الوقوع في الأخطاء وغيرها تقدير عظيم من قبل الدارسين لفلسفته.⁽¹⁷⁾

وسوف ألقى الضوء على عناصر فلسفة ليبنتز فيما يلي من صفحات.

1- الميتافيزيقا

كل كائن موجود يكون إما مركبا وإما بسيطا، والكائنات البسيطة هي الكائنات التي لا أجزاء لها، وهي بالتالي جواهر صادقة وحقيقية أكثر من تلك الكائنات المركبة، كما أن الكائنات البسيطة لا يمكن أن تمتد في المكان Space، طالما أن كل شيء ممتد في المكان هو أيضا قابل للقسمة divisible، وهي لا تسبب لنا الإرتباك إذا نظرنا إليها من خلال النظرية المادية للذرات، ولكن يكمن 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 ليبنتز 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 لوقيبوس وديموقريطس. وجاء ليبنتز في كتابه "المونادولوجيا" (1714) فصور "الموناد" ذرة روحية، يتألف منها الوجود، ولها القدرة على الإدراك. كما ذهب ليبنتز إلى أن المونادات تتفاوت في درجة تطورها؛ فضلا عن أنها مستقلة بعضها عن بعضها الآخر، ومنغلقة 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 ليبنتز أمثال لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور تحدثوا عنها باعتبارها ذرات مادية، بينما نوه إليها ليبنتز على أنها عناصر روحية، وشتان بين المادة والروح. ونادى المسلمون بجواهر فردة أو أجزاء - خاصة الأشاعرة - واعتبروها أجزاء روحية لا تتجزأ وليست مادية، ولكن الدافع لديهم يختلف عن دافع ليبنتز، فدوافعهم دينية بحثة ودوافعه ميتافيزيقية واضحة.⁽²⁰⁾

ولكى يصعد ليبنتز في نسقه الفلسفي إلى الميتافيزيقا صعد إليها عن طريق العالم الذي رآه يتركب من وحدات موجودة فعلاً.. فهي موجودات حقيقية أطلق عليها ليبنتز اسم المونادات التي هي جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء.. فهي بسيطة وغير ممتدة في المكان، وقد اعتبرها عناصر الأشياء، وإن أردنا رؤيتها فيجب أن نتوقف كلها عن الوجود دفعة واحدة، وهذا مستحيل، مما يعنى "أنها تبدئ فقط بالخلق وتنتهي بالإبادة".⁽²¹⁾

⁽¹⁹⁾ المعجم الفلسفي المختصر، ص 494.

⁽²⁰⁾ د علي عبد المعطى محمد، ليستز، ص ص 148-149

⁽²¹⁾ Leibniz, La Monadologie, para., 1- 6.

مترجمة في كتاب د/ علي عبد المعطى، ليستز، الملحق، ص 307

وإذا كانت المونادات لا تختلف من حيث الكم فإنها بالضرورة تختلف من حيث الكيف ويسمى ليبنتز هذا المبدأ بمبدأ ذاتية اللا متميزات Identity of indiscernibles وهو يقول "إذا كان هناك موضوعان يتشابهان تمامًا في جميع الإعتبارات أيًا ما كانت فإنهما يكونان موضوعًا واحدًا وبمعنى آخر إن الاختلاف بين المونادات ضروري طبقًا للمذهب الليبنترى الذى يقرر بأن الأشياء لا توجد كوحداث منفصلة إلا إذا كان لهذه الوحدات صفات أو كيفيات مختلفة".⁽²²⁾

وقسم ليبنتز المونادات إلى مجموعات ثلاث 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، وتمتيز عن الأولى فى أن تمثلها للعالم يكون أكثر تحديدًا وتميزًا عن الأولى، فضلًا عن أن إدراكها للعالم يكون مصحوبًا بالذاكرة، فهى أرقى من الأولى وأقل من الثالثة.

ج- المونادات الشاعرة بذاتها، وهى النفس العاقلة *Rational soul* أو الروح *Spirit* وتطلق على الإنسان وعلى العقول العليا، وإن لم يبين ماذا يقصد بالعقول العليا، هل يقصد الملائكة أم الله تعالى أم الإثنان؟ وهذه المونادات تستند إلى مبدئين، الأول: مبدأ عدم التناقض الذى يستخدم فى البحث عن الحقائق الرياضية والميتافيزيقية، أى يستخدم فى عالم الفكر. والثانى: مبدأ السبب الكافى *Law of sufficient-reason* الذى يستخدم فى البحث عن الحقائق المتعلقة بالماديات والوقائع 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، عليم بكل شيء Omniscience، وعلى الخير الأسمى Ultimate Good.

والله تعالى في نسق ليبنتز الفلسفي "قائم الوجود بذاته" روح خالص، وحصوله 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 ليبنتز على وجود الله:

قدم ليبنتز أدلته 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 حقائق ممكنة أو حادثة قد تحدث وقد لا تحدث فلا بد 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 ليبنتز أن أي شيء لا يمكن أن يكون ممكن 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 أي إمكان الحدوث Contingency ويعتمد على إمكان إحداث العالم ووجوده، فكل شيء جزئي في هذا العالم "ممكن الحدوث" كما يمكن أيضاً ألا يوجد، فالمنطق لا يجد غضاضة في ذلك، فإذا وجد هذا

⁽²⁴⁾ د محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 143.



الشيء الجزئي بالفعل وليس بالقوة فلا بد أن يكون هناك "سبباً كافياً" لوجوده، أي لخروجه من العدم إلى الوجود، ويجب كذلك أن يكون هذا السبب الكافي خارج سلسلة العلل والأسباب الممكنة، وهذا السبب الكافي هو "الله تعالى" فوجود الكائنات الحادثة لا يمكن أن يقوم سببها الأخير أو سببها الكافي إلا في الكائن الضروري الذي يتضمن في ذاته سبب وجوده".

ج- دليل الحقائق الأبدية **Eternal Truths Argument** إن وجود الحقائق لا بد أن يكون جزء لا يتجزأ من محتويات الأذهان، وبالتالي جزء من الحقائق الأبدية السرمدية في ذهن الكائن الكامل، والأفكار الواقعية تفترض علة أو سبب لوجودها، ويعبر عنه ليبنتز 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 في الإمكانيات واقع، ولن يكون فيها شيء ممكن لأنه إن كان ثمة واقع في الماهيات أو الإمكانيات أو حتى في الحقائق الأبدية، فلا بد أن يقوم سبب هذا الواقع على شيء موجود وفعليّ وبالتالي على وجود الكائن الضروري".

وتقوم هذه الأدلة على ما يسمى بالإنسجام الأزلي **pre-Established harmony** ويعنى به ليبنتز "أن الله حينما خلق كل موناك كان يضع في حسابانه المونادات الأخرى فيصبح كل موناك مرآة حية دائمة لهذه المونادات ومع ذلك فإن كل موناك من هذه المونادات - ماعدا الموناك الأعظم - يمثل موقفاً مختلفاً عن العالم كله وهو قادر على أن يمثل بوضوح وتميز ما يكون قريباً منه من الأشياء مهما كانت ضآلتها، أو تلك الأشياء التي بينه وبينها علاقات بينما يعبر بوضوح عن باقي تفصيلات الكون".⁽²⁵⁾

⁽²⁵⁾ د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 141



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

وهناك من يجعل "الإنسجام الأزلي" أحد الأدلة على وجود الله
بالإضافة إلى الأدلة الثلاثة السابقة.⁽²⁶⁾

ويلخص لنا روجر سكروتون Roger Scruton موقف ليبنتز من
المونادات فيما يلي 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 يمضي 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- ليست جميع المدركات واعية، لأن كل الإدراكات الواعية، أو المدركات
الحسية صفات للأرواح العاقلة ولكنها ليست موجودات، وحتى الأرواح
العاقلة لها حالات لا توصف بالوعي.

و- ليس للمونادات نوافذ، فلا شيء يصلها من الخارج، ولكن المبدأ الداخلي
هو الذي يحركها طبقاً لطبيعتها الفردية، فكل شيء يصدق عليه فكرة
الجوهر الفرد طبقاً للمبادئ الميتافيزيقية⁽²⁷⁾

2- نظرية المعرفة

قام ليبنتز بتوجيه سهام نقده نحو ديكرت بسبب تماديه في الشك
المنهجي ولكنه لم يذهب إلى أبعد من النقد، فلم يتفق ليبنتز مع ديكرت 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 144-145.

*** د محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 140-141

الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى فيوم

قوله بالشك المنهجي، ولم يوافق عليه على فرض الشيطان الماكر الذي يعبت بأفكارنا فيطرح بيقينها إلى هاوية الشك المطلق أو اللاأدرية، ولكن ليبنتز رأى أن منهج ديكرت وفروضه غير كافية.

ومن بين ما وجهه ليبنتز نحو ديكرت من نقد قوله: "إنه كثيراً ما يتضح أن ما يظهر كأفكار واضحة ومتميزة للناس الذين يصدرن أحكاماً سطحية هي في الحق أفكار غامضة ومضطربة، ويستنتج من ذلك أن مبدأ ديكرت القائل "بأن ما أدركه في وضوح وتميز في الشيء حقيقي، وبالمقدور جعله مجموعاً لا عديم الفائدة ما لم يضاف إلى ذلك معيار للوضوح والتميز".⁽²⁸⁾

ويرى ليبنتز أن المعرفة إما أن تكون واضحة أو غامضة، والمعرفة الواضحة إما أن تكون مهوشة أو متميزة، والمعرفة المتميزة إما أن تكون غير وافية أو تفي بالغرض، وإما أن تكون رمزية أو حدسية، والمعرفة الأكمل هي التي تجمع بين الاستيفاء والحدسية، أي تكون وافية وحدسية بشكل كامل فضلاً عن وضوحها وتميزها.⁽²⁹⁾

وهناك فرق بين معرفة الإدراك الرمزي ومعرفة الإدراك الحدسي، ولكن الأول على الرغم من أننا نلجأ إليه أحياناً إلا أنه لا يكفي، لذلك فالمعرفة

الحدسية أكثر كمالاً وأجدر بأن تطلب لذاتها.

كما تتطلب المعرفة الكاملة الإحاطة بكل دقائق الأشياء الموجودة في الكون، وهذا غير ممكن بالنسبة للإنسان ولكنه يمكن بالنسبة لله فقط، لذلك

أمكن لنا الوصول إلى المعرفة الكاملة عن طريق "المعاني الأولية" فالمعرفة ممكنة لا يمكن الشك فيها أو الوقوف منها موقفاً لا أدرياً، إنها ممكنة عقلياً

وحسباً وحدسيماً، وأنه لا حدود لتلك المعرفة... إن طريقنا إلى المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة، والجس الذي يخرج عن طريق

الإثارات الحسية تلك الأفكار الكامنة في العقل تخرج من القوة إلى الفعل، مضافاً إليهما الحدس الذي يستخدم عند ليبنتز في مدينة الله أو مدينة النفوس.

⁽²⁸⁾ ريتشارد شاخ، رواد الفلسفة الحديثة، ص 58.

⁽²⁹⁾ نفس المصدر، نفس الموضوع.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

الناطقة . إن المعرفة واقعية باعتبار، ومثالية باعتبار آخر، فهي واقعية من حيث أن الموناد يعكس العالم من زاويته الخاصة أو يتمثله في ثناياه، وهى مثالية باعتبار أن كل موناد يحوى فى داخله على مبدأ تغييره، وأنه عالم مغلق على ذاته ولا نوافذ له. ومثاليته تلك ذاتية لهذا السبب الأخير، وموضوعية من حيث أن المونادات التى يتمثلها ذلك الموناد العارف إنما هى خارجة عنه لا داخلة فيه".⁽³⁰⁾

وإذا نظرنا فيما كتبه ليبنتز عن "مبادئ الطبيعة والعناية مؤسسة على العقل" (1714) *Principe de la nature et de la grâce fondée en raison* نجد ليبنتز يقول إن النفس الحيوانية عندما ترتقى إلى مستوى الإستدلال فإنها تدخل ضمن العقول، وهى تحتوى على الإدراك الحسى *perception* ويمثل إدراك الأشياء الخارجية، وعلى إدراك الإدراك أى الإدراك الواعى *apperception* ويمثل إدراك الحالات الداخلية "فالنفوس الحيوانية (العقول) قادرة بالإضافة إلى الحقائق. وبإختصار كل ما هو لا مادى، وهى أيضاً ما تجعلنا قادرين على فهم العلم أو المعرفة البرهانية".⁽³¹⁾

والعلم هو المعرفة المطابقة للأشياء الخارجية فى الواقع، وهى المعرفة التى لا غموض فيها ولا إبهام، أو المعرفة الواضحة والتممايزة لجميع العناصر الأولية التى يتألف منها الشئ. والعلم غالباً ما يلجأ إلى التعريف الإسمى للأشياء، وذلك لكى يحدد مفهومها ومعناها، تماماً، كما يفعل العالم الرياضى عندما يبدأ بتعريف الأشكال، ولكن التعريف الواقعى، يحدد الخصائص الأساسية للأشياء مما يمكننا من تبين إمكانية معرفة هذا الشئ.⁽³²⁾

ولقد جعل ديكرت الإنسان محور المعرفة، ولكنه يعرف الأشياء من خلال الله عن طريق "بعض الحكمة" وليس "كل الحكمة"، وفى ذلك يقول ليبنتز:

⁽³⁰⁾ د. على عد المعطى، ليبنتز، ص ص 263-264.

⁽³¹⁾ نفس المصدر، ص 162.

⁽³²⁾ د نازلى اسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، جامعة عين شمس، القاهرة، 1990، ص 51



"العقل الذى يجعل الأشياء موجودة من خلال الله يجعل تلك الأشياء أيضاً معتمدة عليه فى استمرار وجودها وفعلها وتستقبل منه باستمرار ما يمنحها بعض الحكمة، أو النقص الذى يبقى فى الأشياء فيأتى من كونها محددة ذلك التحديد الضرورى والأصلى للكائن المخلوق".⁽³³⁾

إن فطريق المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة، ويمكن أن تخرج هذه الأفكار الكامنة إلى العقل عن طريق الإثارات الحسية التى تتضمن مع الحدس للوصول إلى مدينة الله، مدينة النفوس الناطقة.⁽³⁴⁾

مما سبق يتبين لنا أن المعرفة لدى ليبنتز هى معرفة بالحقائق الخالدة **Eternal truths** وهى معرفة مطلقة تقوم على مبادئ المنطق والرياضيات ووجود الله تعالى، كما تقوم أيضاً على مبدأ اتصال الحقائق، وهو عكس سبينوزا الذى كان يعتقد بأن كل شئ يحدث بالضرورة كما يحدث فى الرياضيات.⁽³⁵⁾ ويسمىها ليبنتز أيضاً بحقائق العقل **Truths of Reason** لأنها واضحة وقبلية لا يتطرق إليها الشك، وهى عكس حقائق الواقع **Truths of Facts** وهى البعدية لابد من إثبات صدقها إثباتاً تجريبياً.

3- العالم

بدأ ليبنتز فلسفة الطبيعة أو النظر فى العالم وتكوينه أو تأمل الكون وتكوينه بنقده للنظرية الذرية عند لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور والنظرية الآلية عند ديكارت، وقال ليبنتز فى كتابه "نظام جديد للطبيعة واتصال الجواهر": "عندما حاولت التخلص من سلطان أرسطو، اقتنعت أولاً بالنظرية الذرية وبالخلاء لأنها نظرية ترضى الخيال، ولكن تأملتى الكثيرة دفعتنى إلى إعادة النظر، فاتضح لى أنه من المستحيل أن نجد مبادئ الوحدة الحقيقية فى المادة وحدها، أو ذلك الذى نتصوره على أنه سلبى، ما دام لن يحتوى إلا على التجمع أو التراكم للأجزاء إلى ما لا نهاية. أما الآن فالكثرة لن تكون حقيقية إلا إذا تكونت من وحدات حقيقية تتبع من مجال آخر وتختلف تماماً

⁽³³⁾ د. على عبد المعطى، ليبنتز، ص 50، وللزمولف، مفهوم العقل فى الفكر الملقى، ص 102.

⁽³⁴⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.

⁽³⁵⁾ Wright, A History... pp. 127-128.

عن النقطة الرياضية... ولكي أحصل على هذه الوحدات الحقيقية اضطررت إلى الالتجاء إلى ما يمكن تسميته بالنقط الحقيقية والحيوية⁽²⁾.
 وأمام نقد لينتزر لكل هؤلاء اضطرر إلى أن أقدم تفسيراً مختلفاً للمادة فقال إن المادة ليست جواهر بل عدة جواهر كقطيع الغنم أو كالبحيرة مملوءة بالأسماك. والجواهر المادية في رأيه ليست إلا آلات طبيعية بأرواحها أو بشئ آخر مماثل لتلك الأرواح والتي بدونها لا يصبح لها وحدة حقيقية، فالجواهر مخلوق والمخلوق خاضع لأن يفعل ويتفعل أما الله تعالى وخذة فهو فعل تحت 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 يصيب امتداده التغير.⁽³⁷⁾

وبخلاصة موقف لينتزر من المادة هو أن المادة لديه حياة ومدفقة ومليئة بالنشاط، والنشاط لديه معبر عن القوة وما هو ذو نشاط هو وحدة الحقيقى فالحقيقة ليست سلبية أو مادة ممتدة وإنما الحقيقة حياة وقوة إيجابية... كما أن الطاقة وحدها التي تمثل المقاومة هي حقيقة. أما المكان والزمان فهما ظواهر: الأول ترتيب للترابط، والثاني ترتيب للثقاب، والثالث نتيجة أو أثر للقوة.⁽³⁸⁾

ولقد أدى البحث في المادة والعالم بلينتزر إلى أن يتطرق إلى بحث مشكلة العلاقة بين النفس والجسم، وقد نظر إلى الإنسان باعتبار أنه جسماء أي جسم مكون من مجموعة من المونادات ترتبط بعضها ببعض الآخر هذا

⁽²⁾ Leib niz, Système nouveau de la nature et de la communication des substances, p. 1.

⁽³⁷⁾ انظر د على عهد المعطى، لينتزر، ص 219.

⁽³⁸⁾ انظر: * نفس المصدر، ص 225

** Scruton, Roger, The Rationalists and Kant, pp. 467 - 468.



المركب مكون من مونا د 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 ليبنتز "سبق التوافق" الذي تحدثت عنه في الميتافيزيقا، والذي أدى به إلى التساؤل الشهير وهو: كيف يتحد البدن وهو مادي بالنفس وهي روحية خالصة؟

عندئذ يحاول ليبنتز أن يحل هذا التساؤل بنظرته الميتافيزيقية التي أشرت إليها الآن "بسبق التوافق" pre-established harmony وأشار في هذه النظرية إلى المثال المشهور بالساعتين الذي أشار إليه من قبل ديكارت والذي استخدمه الله تعالى كأحسن ما يكون لبيان العلاقة بين النفس والجسم. ويقول ليبنتز في المونادولوجيا:

"تفعل النفوس وفقاً لقوانين العلة الغائية عن طريق النزوع والغايات والوسائل، وتفعل الأجسام وفقاً لقوانين العلة الفعالة أو قوانين الحركات، وهاتان المملكتان: مملكة العلة الفعالة ومملكة العلة الغائية متجانستان". فكل من النفس والجسم يتبع كل منهما قوانينه الخاصة دون أن يؤثر أحدهما في سير عمل الآخر، بل إنهما يتلاقيان في إنسجام وتوافق تام.⁽³⁹⁾

4- الحرية الإنسانية ومشكلة الشر

اعتقد ليبنتز بحرية الإرادة الإنسانية، ولكنه يرفض النزعة الحتمية في مجال الأخلاق، فكل إنسان يقرر لنفسه ما يراه، ولكن هناك من الأسباب الكافية في طبيعة الإنسان ذاته تجعله يقرر ما يقرره⁽⁴⁰⁾.
وجميع المونادات لدى ليبنتز تتصرف في الحياة تصرفات تلقائية كما خلقها الله ووضع ذلك في طبيعتها "فالإنسان حر لأنه يختار بين الممكنات بعد الجهد العقلي المبذول والتفكير المحكم الصائب، ولكن هناك صعوبة في هذا

⁽³⁹⁾ انظر: * د. محمود حمدي رفوف، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 145.

** د. علي عبد المعطي محمد، لبتز، ص ص 225 - 235 (بصرف).

* Scruton, The Rationalists, p. 469.

⁽⁴⁰⁾Wright, A History of Modern philosophy, p. 128.

الأمر هو الذى يقدر وجود المونادات منذ البدء، فكيف يتم هذا التقدير مع حرية المونادات؟⁽⁴¹⁾

يجيب ليبنتز عن هذا التساؤل بأن الله تعالى حدد للناس حريتهم 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 ويتوب ويعود إلى الحق والصواب. ويحدد ليبنتز أنواع الشرور فى العالم على النحو التالى:

أ- الشر الميتافيزيقي: ويتمثل فى النقص الذى يلاحظه المرء فى كل المخلوقات، وهو أمر لا مفر منه، لأن النقص من لوازم الوجود المخلوق المتناهى.

ب- الشر الطبيعى: ويتمثل فى الألم الذى يعانى منه أغلب الناس، وإذا كان الله تعالى يسمح به فذلك لحكمة أرادها من وراء ذلك.

ج- الشر الخلقى: ويتمثل فى الذنوب والمعاصى، ويرجع ذلك إلى حرية الإنسان. وهذه الحرية فى حد ذاتها خير، ولكن الشر يأتى من إساءة استخدام الإنسان للحرية الممنوحة له من قبل الله تعالى.

ولكن ليبنتز يتمتع بنظرة متفائلة تجاه مشكلة الشر فى العالم، إلا أن هذه النظرة التفاؤلية قد تؤدي إلى خطأ الانزلاق نحو التطرف فى رؤية الأمور.

كما "يمكن أن نسلم بوجود نوع من النزعة الأخلاقية فى مذهب ليبنتز، إذ يكفى 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 فى الحاضر أو فى المستقبل إنما يعتبر نوعاً من حماقة وعلى العكس من ذلك فإن العدالة تستهدف الخير العام أو خير المجتمع الذى يشارك فيه، ويبدو أن نظرية العناية الإلهية عند ليبنتز ستحل مشكلة اتفاق الفضيلة مع المنفعة".⁽⁴²⁾

⁽⁴¹⁾ د. محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 121

⁽⁴²⁾ د. محمود حمدي زقزوق، دراسات فى الفلسفة الحديثة، ص 143.

5- المنطق

اهتم الفلاسفة قبل ليبنتز بالمعاني الكلية وركزوا جل اهتمامهم على أسماء الذوات (جمع الذات) ثم الصفات، وفي نفس الوقت اهتموا بالبحث فى العلاقات التى تربط الأشياء بعضها ببعض، مما أدى إلى ظهور فلسفات مثالية ترى فى الكون حقيقة واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد، لأن الكثرة فى الأشياء إنما يتصورها الإنسان حين يتصور ما بين الأشياء من روابط وعلاقات، فإذا انعدمت هذه الروابط والصلات والعلاقات، مال الإنسان إلى الوحدة، وحتى إذا تصور الفيلسوف المثالى فى الأشياء تعدداً وكثرة كما فعل ليبنتز فإنه جعل هذه الأشياء جواهر وأطلق عليها إسم المونادات، ولكنه جعلها لا اتصال بينها، كل منها وحدة لا سبيل إلى اتصالها بسائر الكائنات، كأن كل منها حصن مغلق النوافذ لا يطل منها على شئ خارجه، ولا يطل شئ من الخارج إليه..⁽⁴³⁾

كما رأى رسل أن تمسك ليبنتز الشديد بمنطق الموضوع والمحمول، أدى إلى تأخر البحث فى المنطق الرياضى (الرمزى) حوالى قرن من الزمان.⁽⁴⁴⁾ وقد توصل فى مجال المنطق الصورى الذى اهتم بقضاياها ومحمولاته إلى تصور أدق من التصور الأرسطى، فقد رأى ضرورة الاهتمام بالاستدلال الرياضى الذى يساعدنا على تحليل وتركيب أفكارنا، فالتحليل - فى نظره - يجب أن يشمل الحقائق الضرورية والعرضية على السواء أى يجب أن يعتمد على مبدأى عدم التناقض والسبب الكافى.⁽⁴⁵⁾

وأيضاً: د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 154.

⁽⁴³⁾ د. زكى نجيب محمود، المنطق الوضعى، الجزء الأول، مكتبة الأملجى المصرية، القاهرة، الطبعة

الخامسة، 1973، ص 150.

وأيضاً كتاب:

Russell, Bertrand, Problems of philosophy, Oxford university press, London, 1973, p. 147.

⁽⁴⁴⁾ رسل، حكمة الغرب، ص 93.

⁽⁴⁵⁾ د. على عبد المعطى، ليتز، ص ص 183-184.



ولم يتوقف الأمر لبينتز عند هذا الحد بل أنه توصل إلى إقامة نسق منطقي استنباطي بعد محاولات عديدة، وجهود متصلة، ففي بداية الأمر رأى إمكان إقامة البرهان على القضية أية قضية باستنباطها من مجموعة تعريفات دون الحاجة إلى مبادئ أو مصادر. وبعد أن تطورت أبحاثه اقتنع بضرورة البدء بقائمة تعريفات، ومجموعة محددة من المبادئ تستنبط منها المبرهنات التي أسماها قضايا، وهي قضايا مبرهن عليها، ولجأ إلى استخدام حروف الهجاء رموزاً إلى الحدود فضلاً عن استخدامه علامات الحساب (+،=،#) كثوابت.⁽⁴⁶⁾

لقد كان لبينتز يحلم بإخضاع الحدود التي نستخدمها في تركيب القضايا المنطقية، لحساب دقيق كالذي نراه قائماً بين الرموز الجبرية في علم الجبر، ولو دققنا النظر في مدى دقة الحساب لاستطعنا أن نعرف إلى أي مدى تحقق لبينتز حلمه الأثير، فقد أصبح كل جدل عملية حسابية لا سبيل إلى اختلاف الرأي بشأنها دون جدوى، ولهذا السبب بالذات اعتبر النقاد ومؤرخو المنطق أن لبينتز مؤسس المنطق الرمزي الحديث، أو على الأقل مبشراً بإتجاه جديد أكثر منه واضعاً لأساس إيجابي للمنطق الرمزي.⁽⁴⁷⁾

كما اهتم لبينتز بالقضية التحليلية التي اهتم بها أرسطو وديكرت وريمون ليل من قبل "وجملة آراء هؤلاء مؤداها أننا إذا استطعنا أن نعتبر بوضوح كامل عن كل أفكارنا بالرموز كتلك التي نستخدمها في الحساب مثلاً، 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 وفهماً. ومن الواضح أننا لو توصلنا إلى تلك اللغة العامة أو الهجاء العام في جميع المعارف والعلوم فإننا سنصل إلى

⁽⁴⁶⁾ د. محمد محمد قاسم، نظريات 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 ص 177-178.



نفس الدقة والوضوح التي تمتاز بهما الرياضيات، في جميع معارفنا وعلومنا. (48)

لقد أراد ليبنتز عن طريق دراساته المنطقية أن يضع لنا لغة مثالية تتحرر من اللبس والغموض الذين ملأ اللغة العادية أو اللغة المثالية نتحرر من كثير من المشكلات التي تثار بسبب اللبس والغموض، وقال "بالاستطاعة رد جميع الأفكار الإنسانية إلى قلة من الأفكار كأوليات Primatives تمكننا من استحداث رموز أخرى للدلالة على الأفكار المشتقة . وفيها سيتسنى الاهتداء إلى تعاريف وقيم صحيحة، ومن ثم سيكون من الميسور أيضاً الاهتداء إلى الخاصيات أو الخصائص التي يمكن البرهنة عليها والتي ستتضمن التعاريف أو تترتب عليها". (49)

وكان من نتيجة أثر ريمون ليل وأنانازي كرتشر Athanase Kircher أن اعتنق ليبنتز كذلك فكرة منطق تقوم تصوراتها 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، ويهمل فكرة المفهوم Intension أو Connotation وكان من نتيجة هذا الاتجاه لدى ليبنتز أن اعتبره المناطقة المبرر الأساسي بالمنطق اللوجستيقي أو المنطق الرياضي أو الرمزي، واشترك مع ليبنتز في هذا التبشير ريمون ليل 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 وشرودر Schroder. (50)

وقد ترك ليبنتز تأثيره الواضح على كل من برتراند رسل ولودفيج فتجنشتين وجورج بول. فقد تشابهت الفكرة الأساسية للمذهب النزي

(48) د. علي عبد المعطي، ليتز، ص 177

(49) ريتشارد شاخ، رواد الفلسفة الحديثة، ص 55.

(50) د. علي سامي النشار، المنطق الصوري مد أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف، الإسكندرية،



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

المنطقي لدى رسل وفتجنشتين مع ما جاء به ليبنتز. كما اهتم جورج بول بصياغة الألفاظ والرموز بصيغ مختلفة بحيث استطاع أن يستخرج من ملاحظاته لاتصالها وانفصالها قوانين الفكر، شأنه في ذلك شأن العالم الحقيقي، يستعرض جزئيات حقيقية ليلتبس فيها العنصر المشترك بينها فيكون هو قانونها.⁽⁵⁰⁾

فاللغة التي اهتم بها بول (بتأثير ليبنتز) ليست مجرد مجموعة من رموز، بل هي نسق من العبارات التي تجرى عناصرها - اتصلاً وانفصالاً - وفق قوانين، هي قوانين الفكر الأساسية التي تتركب بمقتضاها العبارات الكلامية وتتسم بأنها قوانين رياضية بمعنى الكلمة، إنها تشبه القوانين التي تتمثل في المدركات الكمية الخاصة التي نتصورها عن المكان والزمان والعدد والمقاييس.

وخلاصة القول أن ليبنتز لم يرض عن المنطق البرهاني التقليدي ورأى أنه مفيد فقط في حالة إثبات الحقائق المعروفة من قبل، وبالتالي فهو لا يستخدم في اكتشاف حقائق جديدة، لهذا أراد أن يجد منطلقاً جديداً يسهم في الوصول إلى حقائق جديدة ومفيدة في آن واحد، ولذلك وضع ما أسماه بالنسق الكلي الموحد والذي 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 التي تساعد على تحقيق حلم ديكارت في الوضوح والتمايز.⁽⁵²⁾

تعقيب

لم يزد ليبنتز شيئاً كثيراً على آراء المدرسة العقلية، وإن كانت له بعض الإضافات المؤثرة، فقد بين المذهب العقلي تباهاً منطقياً، ومضى به إلى نتائج المحتومة، وأهم هذه النتائج نظرية ليبنتز في الحرية، فقد أظهر

⁽⁵⁰⁾ د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص 179

⁽⁵²⁾ نفس المصدر، ص ص 179-180.

وأيضا: د محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 124

تمسكاً بها أشد من تمسك ديكارت بها، فضلاً عن استفادته من الرياضيات، فإذا كان ديكارت قد اكتشف أسس الهندسة التحليلية، فإن ليبنتز أسس المنطق الرياضى، بالإضافة إلى أنه أسس ما سمي في تاريخ الفكر الفلسفى بالزرعة الروحية التصورية فتقدم بها أكثر من مالبرانش، كما يرجع إليه الفضل في تأسيس النظرية الفيزيائية الديناميكية، أى نظرية الطاقة، والتي 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 فى الحرية البشرية والانسجام المسبق فضلاً عن حرية الإختيار الإلهى، ونزعة الله الطبيعية لإختيار الأفضل، كما أن هناك تناقضات أخرى يشترك فيها ليبنتز مع عدد كبير من الفلاسفة الذين أخفقوا فى التوفيق بين الضرورة والحرية، أو بين القدرة الإلهية اللامتناهية ووجود الشر فى العالم.⁽⁵⁴⁾

وهناك جوانب إيجابية فى فلسفة ليبنتز مثل استطاعته وضع مفاهيم أساسية للعلم ما زالت صحيحة حتى الآن "فتعريف ليبنتز للمادة من حيث هى مظهر لمراكز الطاقة ينسجم مع مفهوم الفيزياء الحديثة للمادة. كما أن مفهوم المكان عند ليبنتز من حيث هو تشابك وجهات النظر المختلفة هو إلى نظرية أينشتين أقرب منه إلى نظرية نيوتن، إذ ليس المكان الموحد عند ليبنتز وأينشتين إلا تركيباً عقلياً من المكان الإدراكى"⁽⁵⁵⁾

ونتساءل مع إيتان جيلسون بعد مرور كل هذه السنوات على انتشار فلسفة ليبنتز. ما الذى يتبقى من مذهبه وفلسفته لو أننا حذفنا منها العناصر النصرانية؟ حتى مشكلته الأساسية التى دارت حولها فلسفته وهى مشكلة أصل الأشياء. وخلق الكون بواسطة إله حر وكامل، وفى نهاية مشواره الفلسفى يبرر العناية الإلهية بالالتجاء إلى الإنجيل فقط وليس بالرجوع إلى أدلة عقلية أو فلسفية، ويقول ليبنتز فى ذلك: "لم يعرف الفلاسفة القدامى إلا القليل

⁽⁵³⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 140.

⁽⁵⁴⁾ د كرم مقي، الفلسفة الحديثة، ص 149.

⁽⁵⁵⁾ نفس المصدر، ص 150.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هوبس

عن هذه الحقائق، يسوع وحده هو الذي عبّر عنها بطريقة إلهية، وبطريقة واضحة جدًا. ومألوفة للغاية، لدرجة أن أبسط العقول تستطيع إدراكها، كما أن إنجيله غير تمامًا وجه الأرض". ويتساءل جيلسون هل هذه كلمات رجل كان يعتقد أنه حليفة لفلاسفة اليونان دون أن يتوسط بينه وبينهم شيء سوى الفراغ؟⁽⁵⁶⁾

إن ليبنتز لم يستطع حل هذه المشكلات الفلسفية بالرجوع إلى نشاط العقل فقط أو حتى نشاط العقل والدماغ معًا، أو بالرجوع إلى الأدلة العقلية أو الفلسفية لذلك أرجع الحل برمته إلى "يسوع" كما يقول، وهنا تواجهنا مشكلة من المشكلات اللاهوتية العميقة لأن ليبنتز وبقية فلاسفة أوروبا قدموا أدلة على وجود الله وأرجعوا العلم الكلي لله والقدرة الكاملة لله والكمال وحده جعلوه لله اللامتناهي، وهنا أتساءل أي 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 ألوهه 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 بني إسرائيل يدعوهم إلى عبادته باعتباره الله الواحد الأحد الذي خلق كل شيء فأحسن خلقه، وقدّر كل شيء بحساب شديد لا يستطيعه إلا الله تعالى، هذا الخلط أدى إلى اضطراب آراء الفلاسفة في مجال الدين ومجال الأخلاق أحياناً، ولو كانت أفكارهم واضحة ولم يخلطوا بين الله تعالى وخلقته 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 وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام

⁽⁵⁶⁾ اتان جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص ص 26 - 27.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدًا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ 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 تتأى 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 يهديهم إلى صراط الله العزيز المستقيم.

ولقد استفاد ليبنتز من الاكتشافات العلمية الجديدة في عهده مثل اكتشاف أنطون فان ليفنهوك (Leeuwenhoek) (1632-1723) العالم الهولندي لوجود كائنات مجهرية دقيقة رسخت في ذهن ليبنتز فكرة الذرة الروحية أو المونادات التي انحدرت إليه عن طريق فلاسفة اليونان ديموقريطس ولوقيبوس وأبيقور، فضلاً عن فلاسفة الشرق الإسلامي وأقصد بهم الأشاعرة، وإن لم يشر ليبنتز إليهم كعادة مفكرى الغرب في إنكار فضل المسلمين عليهم خاصة في فترة العصور الوسطى، ويقول ليبنتز في كتابه الأساسي "المونادولوجيا" (الفقرة 16) "... إن أقل جزء من المادة يحتوى على عالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والانتليخيات والنفوس".⁽⁵⁷⁾

وهناك تشابهاً واضحاً بين كل من ديكارت وليبنتز 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، واهتما 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 وتقديم براهين عقلية ووجودية وكونية على وجوده.

⁽⁵⁷⁾ د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 144

وترك ليبنتز تأثيره على من أتى من بعده من الفلاسفة والعلماء أمثال العالم الإنجليزي السير آرثر إدنجتون (1882-1944) عالم الطبيعة والفلك الذى اعتقد فى إمكان تفسير الظواهر المادية عن طريق الوقائع العقلية لعجز المادة عن تقديم تفسيرات تصف مضامين الوعى أو الوجدان.

هذا بالإضافة إلى تأثيره على علماء النفس ورجال الدين بسبب اهتمامه بالروح وإضفاء طبيعتها على الحقائق الواقعية وساعد على ظهور المذهب النفسى الشامل panpsychism⁽⁵⁸⁾.

وأخيراً فإن فلسفة ليبنتز - بوجه عام - هى فلسفة تحاول التوفيق بين مختلف الاتجاهات والنزعات مما ساعده على تكوين مذهب فلسفى ونسق ميتافيزيقى شبه متكامل.. وقد بدأت نزعته التوفيقية بالتوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية، فضلاً عن جمعه بين فلسفة أرسطو البحثية وفلسفة أفلاطون الذوقية، وحاول كذلك أن يوفق بين نزعة مادية متمثلة فى فكرة الذرات وبين اتجاه روحى متمثلاً فى بعض أفكار فلاسفة اليونان الروحيين وفلاسفة المسلمين خاصة الأشاعرة، وجمع كذلك فى ذاته بين رجل السياسة الذى يسعى لنيل الدنيا وبين موقف الرجل الذى يتسامى على ماديات الحياة، وجمع فى المعرفة بين اتجاه عقلى واتجاه حسى واتجاه حدسى ذوقى كان موقفاً فيه إلى حد بعيد، وأخيراً جمع ليبنتز فى شخصيته بين رجل الفكر والعلم الإيجابى وبين الرجل المتعصب الاستعمارى السلبى.

(2) نفس المصدر، ص 146 وكذلك د على عبد المعطى محمد، ليستر، ص ص 287-288.

الباب الثالث المذهب التجريبي

مقدمة عامة

يعنى مصطلح التجريبية Empiricism وهو من اللفظ اليونانى **empeiria** ويعنى التجربة **experience**، كما يعنى استخدام المناهج الموضوعية على أساس التجربة وليس على أسس 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 إسمًا آخر هو "التجريبية الأصلية" **Radical Empiricism**.⁽¹⁾

والتجريبية اتجاه في نظرية المعرفة، يرد المعرفة إلى التجربة الحسية (الأحاسيس والإدراكات الحسية). وتقابل النزعة العقلية **Rationalism** من حيث فهم ماهية المعرفة. وتبعًا لهذا المدلول، الذي يتضمن مفهوم التجربة، يميز بين التجريبية المادية والتجريبية المثالية. فالتجريبية المادية تفهم التجربة على أنها حصيلة تأثير أشياء العالم الخارجى وظواهره على حواس الإنسان؛ أما التجريبية المثالية فتقتصر فيها التجربة على جملة الأحاسيس، والتصورات، وتتفى أن يكون العالم الموضوعى مصدرًا للتجربة.⁽²⁾

ويعد المذهب التجريبي الحسى **sensationalism** من أقدم المذاهب في تاريخ الفكر الفلسفى ظهر عند اليونان ممثلًا في مذهب الذريين **Atomists** لدى لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور الذى فسروا العالم تفسيرًا ميكانيكيًا دون التفسير الغائى. كما أنهم ردوا المعرفة إلى الحس باعتبار أن "الأحاسيس الصادقة بذاتها هي الأحاسيس التي تنطلق من الواقع الموضوعى، ومنشأ الخطأ هو تفسير الأحاسيس، 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

الدقيقة 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 يقفان عائقاً أمام العلوم التجريبية. وتطورت التجريبية بعد توماس هوبز وجون لوك وتلميذه الفيلسوف الفرنسي كوندياك Condillac على أرضية مثالية لدى بركلي وهيوم. وتوصلت التجريبية إلى نتيجة مؤداها أن الإنسان ليس كائنًا فعالاً، محوراً للكون، وإنما تعتبره موضوعاً سلبياً للتأثيرات الخارجية أو كائنًا متفوقاً في عالم أحاسيسه الشخصية أو الذاتية.⁽⁴⁾

وقد بدأت النزعة التجريبية في الظهور عندما لم يرق المذهب العقلي في نظر الحسين والتجريبيين من الفلاسفة. فأخذوا يهاجمونه في أمنع معاقله، فقد رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة، والمبادئ العقلية البديهية، والقواعد الخلقية الأولية التي لا تجئ إلا اكتساباً، وأنكروا هذا الحدس الذي يدرك الأوليات الرياضية والبدهيات المنطقية، وصرحوا بأن هناك حدوداً متعددة تختلف باختلاف أصحابها، وبالتالي ردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة، مع خلاف طبيعي ومنطقي بينهم في تفسيرها.⁽⁵⁾

وعندما بدأت النزعة التجريبية تأخذ مكانتها في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث نظر فلاسفتها من الإنجليز أمثال لوك وبركلي وهيوم إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل Analysis، فلو قمنا باستبعاد ما كتبوه في علم النفس، نجد أن بقية آرائهم عبارة عن تحليلات لطائفة من المعاني كما يقول ألفريد جيلز إير في كتابه "الفلاسفة التجريبيون الإنجليز" British Empirical Philosophers أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاسفة يندرج تحت ما يسمى في فروع الفلسفة بنظرية المعرفة، كما سبق وذكرت في بداية هذه

⁽³⁾ د راوية عبد المنعم عاس، جون لوك إمام الفلسفة التحريية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987، ص 10.

⁽⁴⁾ المعجم الفلسفي المحتصر، ص 109.

⁽⁵⁾ د توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطعة السابعة، 1979، ص 348.

المقدمة العامة، والمفروض في نظرية المعرفة أنها تحل ضروب الإدراك المختلفة بما في ذلك - إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق - الخيال والإعتقاد والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات.⁽⁶⁾

لقد اعتقد التجريبيون أن المعرفة لا تأتي عن طريق التأمل المريح في الفضاء العريض ولكنها تأتي إذا خرجنا من مكاتبنا المريحة إلى العالم الخارجي والنظر فيه باستخدام حواسنا الطبيعية والصناعية مثل الأدوات التي تجعل لحواسنا الطبيعية التي منحنا الله تعالى إياها بعدًا أكبر وأبعد، وهي الوحيدة القادرة على مدنا 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 تعريفات للمصطلحات التي ترد إلينا من الخارج.⁽⁷⁾

فقد اهتم الفلاسفة التجريبيون بتحليل الأشياء المادية التي اعتقدوا أنها توجد مستقلة عن إدراكنا لها، وبالطبع فإن اعتقادهم هذا لا يتفق دائماً مع الموقف الإنساني العام. فخصائص الأشياء المادية ليست هي نفس الخصائص التي ندركها إدراكاً حسيًا، فالقضية التجريبية الصادقة تعبر عن العلة الموجودة في إحساساتي الخاصة بالصفات الأولية والثانوية مثل اللون والشكل ونحو ذلك من مجموع الصفات الخاصة بالجزئيات.⁽⁸⁾

وبهذا تختلف نظرة الفيلسوف التجريبي عن نظرة الفيلسوف العقلي الذي يقيم نموذج الفلسفي عن المعرفة على أساس نظام الاستنتاج السائد في الهندسة والمنطق حيث توجد كالمعرفة التي نسعى إليها مسبقاً في المبادئ

⁽⁶⁾ د زكي محب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطعة الثالثة 1408 هـ -

1987م، ص34.

⁽⁷⁾ Grayling, A. C., The Empiricists, in: Philosophy, a guide through the subject, p 486.

⁽⁸⁾ ألفريد جيلز إير، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة د. محمود فهمي ريدان، المجلس الأعلى للثقافة،

القاهرة، 1408 هـ - 1988م، ص59



الأولية والحقائق الواضحة بذاتها **self- Evident truths** أو التعريفات **Definition** التي تؤدي بنا إلى المعرفة اليقينية. فإذا كانت المعرفة العقلية معرفة قبلية بشكل ما من الأشكال، فإن المعرفة التجريبية معرفة بعدية تعتمد على العلم الطبيعي وما يصاحبه من ملاحظات وتجارب تعد مصدراً 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 بتعبيرات اللغة وألفاظها ومعانيها وما تشير إليه في الواقع، مما ميّز بين نوعين من التجريبية، الأولى: تتعلق بالتجربة التي تعد مصدراً 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 تجريبي بل سبقه إلى هذه النزعة فلاسفة آخرون مهدوا له الطريق وبصّروه بالمنهج الذي يجب عليه اتباعه للرد على فيلسوف الأفكار الفطرية في العالم الغربي "ديكارت". وكان من بين الذين مهدوا له الطريق بعد إرهابات المذهب في العصر اليوناني فرنسيس بيكون وتوماس هوبز.

وفرنسيس بيكون (1561 - 1626) فيلسوف إنجليزي من أسرة عريقة، كان يتمتع بمواهب فذة رفيعة المستوى بينما لم تكن أخلاقه على نفس مستوى أفكاره وإسهاماته الفكرية، ترك لنا مجموعة من المؤلفات الهامة مثل: تقدم العلم *Advancement of learning*. وهو كتاب في قيمة العلوم ونموها، نقد فيه العلوم في عصره، وعرض تصنيفاً للعلوم، وتتبعاً بنتائج هامة. و"المنطق الجديد" *Novum Organum* أي الأداة الجديدة، عرض فيه منهجه العلمي الجديد البديل لمنهج أرسطو العقيم في القياس. و"أطلنيس الجديدة" *New Atlantis* وهو كتاب في السياسة المثلى كتبه على غرار كتاب الجمهورية لأفلاطون والمدينة الفاضلة لتوماس مور بالإضافة إلى مجموعة من المقالات المختلفة في السياسة والأدب والاجتماع والأخلاق أطلق عليها إسم "المقالات" *Essays* وأخيراً كتاب "أحكام القانون" *Maxims of Law*.

وكانت إسهامات بيكون في مجال العلوم إسهامات محمودة فقدم تصنيف العلوم متأثراً في ذلك بأرسطو ثم بالفارابي. واهتم في منطجه بوصف الخطوات الطبيعية للعلم، وكان كتاب المنطق الجديد علامة هامة في مجال الدراسات المنطقية كما كان معارضة واضحة لمنطق أرسطو ونظريته في

الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هوبز

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 (1588 - 1679) Thomas Hobbes فقد اتجه في فلسفته وفكره اتجاهاً مادياً بسبب إعجابه بالهندسة وتأثره بالمنهج الحسي 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 العلة، والمعرفة بالعلل يتم عن طريق معلولاتها.

أما مصدر المعرفة الإنسانية فهي الإحساسات، فكل تصور في العقل البشري مصدره الحواس الأساسية ويتم ذلك بحسب رأى هوبز - عن طريق ضغط موضوع المعرفة في الخارج على العضو الحاس بطريقة مباشرة كاللمس والذوق أو بتوسط 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 الفلسفي الحديث برمته، كما ووجه بأجيال اعترضت على فلسفته الحسية، وقاموا يحاولون دحض آراء أتباع هوبز The Hobbists. أما إسهاماته في مجال المذهب التجريبي الإنجليزي 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 الفلسفي الحديث وحتى اليوم إما بالإتفاق أو بالإختلاف معه.

⁽¹⁰⁾ انظر Wright, W., A History of Modern philosophy, pp. 39 - 51.

** د محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 29 وما 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 هبت الزوبعة في بلدة رنجتون الصغيرة، إلى الشمال من سومرست شير. وكانت في الواقع زوبعة عاصفة بل كانت إعصاراً من الاضطراب السياسي اجتاح ريف إنجلترا المشمس. منبعثاً من هو يتسهول. ذلك أن الملك شارل الأول - الأول في التعصب والخيلاء 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 تعيش طويلاً وماتت تاركة وراءها إبناً 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 اكسفورد. ومن مذكرات لوك يتبين 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 الفلاسفة الذين تعلم عليهم

⁽¹²⁾ هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص 140.

⁽¹³⁾ د راوية عاس، جون لوك، ص 15.

وأيضاً د. ركي محب محمود، أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة الهمة المصرية، القاهرة، 1959،

في الجامعة، ولا يعنى ذلك أن لوك كان مؤمنا بكل ما قاله ديكرت. فقد ثار عليه ثورة قاسية - كما سنرى - ولكن من الحقائق الثابتة أن ديكرت أثر فيه أيما تأثير.

حصل لوك على درجة الليسانس من أكسفورد بعد أربع سنوات، ونال درجة الماجستير بعد ذلك بستينين، وأصبح مدرسا للغة اليونانية في الجامعة ثم أصبح مدرسا للميتافيزيقا، وأثناء تلك الفترة أحس بميل شديد لدراسة الطب، وكان له ذلك عام 1674 حيث قبلته أكسفورد لتحضير رسالة الدكتوراة في الطب. وقد ثبتت نفسه طبيبا ناجحا لكنه لم يأخذ الطب مهنة له.

ومن سوء حظ لوك أنه لم يستمر في طريقة البحث الفلسفى، فقد جذبته الاتجاهات السياسية واختاره وزير الخارجية ليرأس بعثة دبلوماسية إلى ألمانيا، وبعد شهرين عادت البعثة تجر أذيال الفشل، فصمم على ترك الوظائف الدبلوماسية ليسكن في جامعة أكسفورد ويواصل أبحاثه الفلسفية. وكانت محنة لوك معقدة فلما أحس ذلك غادر لندن عام 1675، وأقام بفرنسا وعولج بها، وبعد شفائه استقر فترة في باريس مما مكنه من مقابلة تلاميذ ديكرت ومريديه، وتركت هذه الزيارة والإقامة المؤقتة تأثيرها البالغ عليه.

وبعد أن عاد من فرنسا إلى إنجلترا كانت الخلافات الأهلية على الأسرة المالكة في قمته، ورأى أن دور النشر لا تسمح بنشر الكتب التى لا تتضمن الإخلاص والولاء للنظام الملكى، فسافر إلى هولندا واستقر بها، وهناك عكف على تأليف أول وأهم كتبه وهو "مقال فى العقل الإنسانى"، واستمر فى تأليفه 15 سنة، وفى بعض المصادر الأخرى يقال 20 سنة.

وكانت اهتمامات لوك متعددة فلسفية وطبية وسياسية وغيرها من الاهتمامات البشرية.

ومات لوك نتيجة الضعف الذى كان يعانيه من مرض الربو فى 28 نوفمبر عام 1704.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هبوم

ثانيًا: مؤلفات لوك

ترك لنا جون لوك ميراثًا عقليًا في موضوعات شتى منها نظرية المعرفة، والسياسة، والأخلاق، والتربية واللاهوت. ومن أهم مؤلفات لوك الآثار الآتية:

1- مقالة في العقل البشرى (الإساني) 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 الحقيقي واستمرار ونهاية الحكومة الأهلية

An Essay Concerning the true Original Extent and of Civil Government.

3- بعض الأفكار عن التربية 1693 و1695

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 فى

التسامح عام 1690 ثم الثالثة عام 1692.

6- معقولة النصرانية 1695

Reasonableness of Christianity

وله فى ذلك دفاعان عن رأيه، ظهر الأول عام 1695 First

Vindication بينما ظهر الثانى فى عام 1697 Second Vindication.

7- رسالتان عن الحكومة 1690 (1694)

Two Treatises on Government.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هوبز

وتضم موضوعات سياسية وثورية. دفعته لكتابتها الأحوال السياسية وخبرته في العمل السياسي.

8- تاريخ البحث

Historia On quistionis

9- بعض الاعتبارات 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 شافتسبري. 1706.

Memories Relating to the life of Antony First Earl of Shaftesbery.

12- الآثار الباقية من جون لوك 1714.

The Remains of John Locke.⁽¹⁴⁾

⁽¹⁴⁾ انظر * د. عرمي إسلام، جون لوك، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص 221.

** د راوية عباس، جون لوك ص 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 فلسفة ديكرت ووجد أن مشكلته هى إقامة فلسفة تقر المعتقدات النصرانية على أساس ميتافيزيقى، بينما كانت مشكلة لوك هى "نظرية المعرفة". فالمعرفة بوجه عام هى "جملة ما يوجد فى ذهن الإنسان من أفكار، وهى 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 التى ناقشها فى نظرية المعرفة هى هل يكتسب الإنسان معرفته بالحواس فقط أم بأفكار عقلية مجردة Abstract فقط أم بمزيج منهما؟ وهل يستطيع الإنسان أن يعرف كل شئ عن أى شئ - كما ادعى ذلك أرسطو مثلاً - أم أن للإنسان قدرات محدودة يستطيع أن يعرف بعض الأشياء ولكنه عاجز عن معرفة الأشياء الأخرى؟ وما هى تلك الأشياء؟ هل المعرفة حسية خادعة، لا يوثق بها أم أنها الأساس الأول لكل معرفة إنسانية، وإذا كانت خادعة فكيف السبيل إلى المعرفة اليقينية؟ الإجابة عن كل تلك التساؤلات هى الفلك الذى دارت حوله مشكلة لوك وحاول أن يجد إجابات لها فى ثنايا مناقشاته لفلسفته.

1- نظرية المعرفة

تبدأ نظرية المعرفة عند لوك بما أسماه "نظرية الأفكار" نوجزها فيما

يلى:

أراد لوك أن يرد بنظرية الأفكار على نظرية أخرى رآها خاطئة تتلخص فى أن العلاقة ثنائية بين العقل المدرك (بكسر الراء) والشئ المدرك (بفتح الراء). أو بين الذات العارفة والأشياء المعروفة، إنتى أنظر إلى

⁽¹⁵⁾ Grawling, A. C., The Empiricists, p. 487

⁽¹⁶⁾ د راوية عاس، حوز لوك، ص 18

المنضدة التي أمامي - على سبيل المثال - فأدرك أنني أراها أو ألمسها وأسمى هذا الإدراك إدراكاً مباشراً، لا واسطة بيني وبين الشيء الذي أمامي أو الذي أدركه.

ولكن نظرية لوك هي الأفكار ترفض النظرية السابقة ويرى لوك أن العلاقة المعرفية علاقة ثلاثية.. فهناك عقل مدرك وهناك أفكار في ذلك العقل تمثل أو ترمز إلى الشيء المادى الموجود في العالم الخارجى، ثم هناك أخيراً ذلك الشيء المادى فى الخارج المراد إدراكه.

ويريد لوك "أن يقول إننى حين أدرك شيئاً مادياً لا أدركه مباشرة وإنما أدركه بطريق غير مباشر، أدركه عن طريق أفكارى عنه، هذه الأفكار هي ما أدركه مباشرة، أى أن الفكرة عند لوك هي الواسطة بيني وبين عالم الأشياء ونحن على يقين منها، إذن فمعرفة العالم معرفة إستدلالية غير مباشرة تعتمد على الحواس.

أ - هجوم لوك على نظرية الأفكار الفطرية

عندما نقرأ أو نسمع عبارة الأفكار الفطرية **Innate Ideas** فإنه يتبادر إلى أذهاننا نظرية ديكارت، ولكن نظرية الأفكار الفطرية لها مفهومات متعددة بتعدد القائلين بها.

يقول التعريف الشائع لهذه النظرية أن الطفل يولد وقد ثبت فى 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 فى عالم المثل بلا جسم، وكان يتجول فيشرك ويتصور ويكتسب طائفة من المعلومات تتعلق بالقيم والكليات، القيم الخلقية والدينية كالصدق والكذب، والخير، والشر، والأمانة، والخيانة، والتقوى، والفساد، والعدالة، والمساواة، ونحو ذلك.

وكان يدرك أيضاً الأشياء المادية مثل الشجرة، والنباتات، والحيوانات، والجمادات فلما قدر للإنسان بعد ذلك أن ينزل إلى الأرض ويحل

به بدن، أصبح كلما رأى شيئاً حزيناً يتذكر مثاله الأصلي الذي رآه من قبل في عالم المثل، وذلك معنى قول سقراط Socrates إن "العلم تذكر والجهل نسيان" أى العلم تذكر للمثل والجهل نسيان لهذه المثل.

أما الصورة الثانية فهي الصورة الديكارتية التى يقول فيها ديكارت أن الطفل يولد وقد وضع الخالق فى عقله عدداً من الأفكار والتصورات والقبم يسير تبعاً لها حين يكبر وينضج، ومنها البدهيات الرياضية والمنطقية وهوائين العالم الطبيعى مثل قوانين الحركة، ومن أمثلة الأفكار الفطرية أيضا الكوجيتو وفكرتنا عن الكائن الكامل اللامتاهى ونحو ذلك.⁽¹⁷⁾

وهناك تعريف آخر أو قل مفهوم آخر لنظرية الأفكار الفطرية مؤداه أن بالعقل الإنسانى استعداد طبيعى لإدراك بعض الأفكار - لا لأنها طبعت فيه منذ الولادة من مصدر إلهى وإنما هو استعداد فى الإنسان موجود فيه بحسب طبيعة تكوينه لإدراك بعض التصورات لا يدركها منذ ولادته وإنما موجودة فيه بالقوة (بحسب التعبير والمعنى اللذين ذهب إليهما أرسطو) منذ الولادة. تبدأ تتكشف للطفل ويشعر بها فى ظروف مناسبة ومواتية لظهورها. ومن أمثلة هذه الأفكار فكرة العلية Causality، بمعنى أنه لدى الإنسان استعداد للاعتقاد فى العلية إلا أن الطفل لا يشعر بهذا المبدأ وإنما حين يكبر ويرى بأى عينيه حادثتين تلازمًا فى الوقوع، وتكرر هذا التلازم يقفز إلى ذهنه كالطفرة أو الإلهام أو التذكر الفجائى أن هناك علاقة بينهما وهذه العلاقة هى العلاقة العلية، وقد نادى أرسطو بهذه الصورة من النظرية.

ونلاحظ أن أرسطو حين نادى بهذه النظرية لم يسمها نظرية فى الأفكار الفطرية، وإنما كان يتحدث فقط عن هذه الأفكار باعتبار أنها حقائق أولى أو مبادئ أولى موجودة فىنا بطبيعة تكوين العقل الإنسانى ولا تحتاج منا إلى خبرة حسية آتية إلينا من الواقع الخارجى. 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 أى أن حقيقه السى لا تتغير ولا تتبدل، فالشئ وذاته شئ واحد. وقانون عدم التناقض، ويعبر

⁽¹⁷⁾ Grawling, A. C., The Empiricists, pp. 489-490.

عنه: بأن الشيء لا يمكن أن يكون نفسه ونقيضه في الوقت عيبه. أى لا يمكن أن يوجد الشيء وأن لا يوجد فى آن واحد. وفانور الوسط الممتع أو الثالث المرفوع، ويعبر عنه: بأن يمتنع ان لا يوجد الشيء ولا أن لا يوجد فى نفس الوقت، أى يمتنع سلب الوجود عن الشيء وسلب لا وجوده.⁽¹⁸⁾

وقد نادى ديكرت بعد ذلك بهذه الصورة الأرسطية للأفكار الفطرية ونفصد بها أن الأفكار الفطرية لا تولد مع الطفل وإنما هى توجد مع النفس فى ذاتها ونمتاز بكونها واضحة ومتميزة وبسيطة وأولية كفكرة الكائن الكامل والنفس والإمتداد والحركة والعدد والمكان والزمان.⁽¹⁹⁾

أما الصورة الثالثة لنظرية الأفكار الفطرية وهى القائلة بأن الأفكار الفطرية مجرد استعداد كامن فى الإنسان بالقوة وتسمى أحياناً بنظرية الأفكار القبليّة وقد نادى بها الحسن بن الهيثم وبعده إيمانويل كנט وخلصتها أن بالعقل الإنسانى عدداً من التصورات هى فيه. بحكم تركيبه، ووظيفتها أنها شروط ضرورية لإدراك الأشياء الحية أو المحسوسة، وتساعدنا على تكوين معرفة موضوعية عن العالم لكنها هى 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" وهى كذلك لا تختلف فى جوهرها عما تقوله نظرية الأفكار الفطرية الديكرتية. ومؤداها أن هنالك من الأفكار ما ندركه مباشرة دون أن يساورنا شك فى قبولها، ودون أن نستمد صدقها من الخبرة الحسية، ودون أن نحتاج إلى البرهان عليها، وقد كان ديكرت يسمي نظريته فى الأفكار الفطرية بالأفكار الحدسية، ويسميا أرسطو مبادئ أولى مثل الكل أكبر من الجزء، والعدد 2 أصغر من العدد 3، والأبيض غير الأسود، والدائرة غير المربع.. وهكذا..

⁽¹⁸⁾ د على سامى الشار، المنطق الصورى منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاصرة، 1965، ص ص 70-

⁽¹⁹⁾ د كريم منى، الفلسفة الحديثة، ص 74

⁽²⁰⁾ Grawling, A. C., The Empiricists, p. 490.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

ولم يكن لوك يهاجم نظرية الأفكار الفطرية التي قال با ديكرت 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 قانونى 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 التحريد.

ب- بناء النظرية

يمثل هجوم لوك على الأفكار الفطرية الجانب السلبي لنظريته فى المعرفة، وقد بدأ الجانب الإيجابى لبناء نظرية معرفية سقيمة بقوله: "إننا على وعى وشعور بأننا حاصلون فى عقولنا على أفكار مثل البياض والصلابة وحلاوة الطعم والحركة والإنسان والفيل ونحو ذلك ونحن نتساءل: كيف وصلنا إلى تلك الأفكار؟"⁽²¹⁾

يقول لوك دعنا نفترض بأن العقل صفحة بيضاء *Tabula Rasa* خالية من كل كتابة عليها أى خالية من أى فكرة فطرية، ثم دعنا نسأل كيف يصل ذلك العقل إلى ما يصل إليه من أفكار.

يجيب جون لوك بأن معرفتنا مكتسبة وأن اكتسابنا لها يأتى عن طريق الخبرة الحسية ولا يوجد مصدر آخر. ومن ثم يقال أن لوك هو مؤسس المذهب التجريبي فى الفلسفة الحديثة.

ويحلل لوك الخبرة الحسية ويرجعها إلى مصدرين أساسيين هما أفكار الإحساسات وأفكار الاستبطان. ويجب أن نلاحظ هنا أن قول لوك بأن العقل خال من أى أفكار يقصد أن الطفل لا يحوى فى عقله شيئاً ليس مستمداً من الخبرة الحسية لكنه يسلم بأن بالعقل الإنسانى استعدادات هى أصيلة فيه. قل إن شئت إنها فطرية مثل الاستعداد الطبيعى 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 والتخيل والتذكر والتفكير هي ما يسميها لوك أحياناً بالعمليات العقلية، كل هذه القدرات إنما هي فطرية فينا وليست مكتسبة. يقصد لوك بأفكار الإحساسات تلك الآثار التي تتطبع 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 منى أو بعدها عنى، إن ما يحدث هو أن الضوء يسطع على سطح المنضدة فينعكس على شبكية العين ويستمر هذا الأثر الضوئى وينتقل إلى المركز البصرى فى المخ. ثم تحدث داخل المخ عمليات معينة لا نعرفها بالتفصيل وبالذقة اللازمين لكى ينتج عنها ما أسميه رؤيتى للمنضدة أو ينتج عنها، فأقول الفضية: هذه المنضدة بنية اللون، ومن ثم تحدث لدى فكرة تتطبع فى عقلى عن لون المنضدة أو صلابتها أو غيرها من المعلومات التى نحصل عليها. ولا يستخدم لوك عبارة "قبلى" أو الفرق بين "السابق" و"اللاحق" للمعرفة فى علاقتها بالخبرة، وبالتالي فالمعرفة تعتمد تماماً على الخبرة لأنها ناشئة عنها، فهى بعدية تماماً وليست قبلية.⁽²²⁾

أما ما يقصده لوك بأفكار الاستنطان فهو أنه حين ندرك الأشياء المادية أو نتذكرها أو نتخيلها نقوم بهذه العمليات ونحن نعرف فى نفس الوقت أننا كائنات نقوم بهذه العمليات. إذن فالحواس تنقل إلينا أفكارها وانطباعاتها عن الأشياء الخارجية، بينما يقوم الفكر بعمليات الحس الداخلية، وبهذا تعبر الأشياء الخارجية عن الكيفيات الحسية، بينما يمد العقل الفهم بأفكار عملياته الخاصة، فالنفس تبدأ فى الحصول على الأفكار عندما تبدأ فى الإدراك الحسى؛ لذلك فالإنسان يعبر عن حالتين: عندما يفكر وهو نائم، وعندما يفكر وهو يقظان.⁽²³⁾

⁽²²⁾ Grawling, A., C., The Empiricists, p. 491.

⁽²³⁾ Locke, John, An Essay..., Oxford Printing, 1894, P. 131.



ج- تصنيف الأفكار

جعل لوك من "الأفكار" Ideas محور كتابه "مقال في الفهم (العقل) الإنساني"، وبالتالي محور نظريته المعرفية، فالأفكار هي "موضوع للإنتباه أو الوعي يجب أن يكون فكرة"⁽²⁴⁾

والأفكار لدى لوك ليست فطرية وإنما كل أفكارنا مشتقة من الخبرة الحسية ومصدرها: أفكار الإحساسات وأفكار الاستبطان أو التأمل ثم يفسم لوك الأفكار من حيث تركيبها إلى: الأفكار البسيطة، والأفكار المركبة، الأولى هي ما لا تقبل التحليل إلى أفكار أبسط منها، والثانية هي ما تقبل التحليل، وأهم خواص الأفكار البسيطة هي:

- ما كان مبدأها الخبرة الحسية.

- ما كان معطى حسيًا في مقابل الفكرة التي يوجد لها العقل أو يكون العقل عنصرًا في تأليفها.

والأفكار البسيطة هي صفات الأشياء مثل البرودة، والصلابة، والحلاوة، والألوان، وهي صفات تتبع إما من الإحساس، أو من الفكر، كما تعتبر هذه الأفكار مادة معارفنا ويحصل عليها العقل من الخبرة "إلا أن العقل لا يستطيع أن يصطنعها أو يحطمها"⁽²⁵⁾، فالعقل هنا سالب أو سلبي أمام الأفكار البسيطة.

ويمكن تقسيم الأفكار البسيطة إلى أربعة أنواع هي:⁽²⁶⁾

* أفكار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة، كأفكار اللون والصوت والرائحة.

** أفكار تصل إلى العقل بواسطة أكثر من حاسة، كأفكار 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 كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 146



*** أفكار تتكون في العقل بواسطة التأمل الذاتي (الاستبطان)، وهى ما يسميه بالعمليات العقلية، فلوك يرى أن فينا عمليتين عقليتين أساسيتين هما الفكر والإرادة، ويتفرع عن عملية الفكر عمليات الإدراك الحسى والتصور والتخيل والإثبات والنفى والإستدلال والتذكر وما إلى ذلك.

**** أفكار تتكون بواسطة الإحساس والتأمل الذاتى معاً، مثل اللذة أو الألم، السرور أو الحزن، القلق والقوة، الوحدة والتتابع. فالقوة ناتجة عن معاناة الإرادة الإنسانية والإختيار فينا.

ويعتقد لوك أن الأفكار البسيطة لا يستطيع العقل الإنسانى ابتكارها، وإن كان يستطيع ابتكار فكرة مركبة، ومثال ذلك أن الأعمى منذ الولادة لن يجد فى عقله فكرة عن الألوان، والأصم كذلك، يمكن أن يصفها له الآخرون لكنه هو ذاته لا يستطيع أن يحصل عليها بنفسه.

أما الأفكار المركبة فهى نتيجة قيام العقل بعملياته الفكرية المختلفة من تذكر وتصور ومقارنة وتخيل وتجريد، فهى تنتج من تأليف أفكار متميزة مثل أفكار الجواهر والعلاقات فمثلها مثل البنية التى تؤلف العلاقة بين الأب والإبن، والعلة التى تؤلف بين العلة والمعلول كتعاقب ظاهرتين أو أكثر.

يقوم العقل بدور هام وإيجابى فى إيجاد الأفكار المركبة، فإذا كان العقل سلبياً فى مواجهة الأفكار البسيطة التى يستقبلها وتخطها التجربة على صفحته دون تدخل منه، فإن دوره فى الأفكار المركبة هو دور إيجابى، لأنه لا توجد قوة تستطيع تركيب الأفكار البسيطة غير قوة العقل. وهو يقوم بتكوين وصنع الأفكار المركبة من الأفكار البسيطة بعمليات ثلاث هى:

التركيب *combining* والمقارنة *comparing* والتجريد *abstraction*.⁽²⁷⁾

ويقول لوك نفسه تتمثل قدرة الإنسان الفكرية فى 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 السلبى للعقل كما ذكرت، كالمرآة التى لا تملك

⁽²⁷⁾ Locke, An Essay, pp. 123-125.

وكذلك انظر د كرم مكي، الفلسفة الحديثة، ص 161.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

للانعكاسات 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 تقوم بذاتها بل توجد في غيرها كالجمال في الزهرة أو التناسق في الصور.

** الجواهر: وهي أفكار تدل على موجودات توجد بذاتها مثل الإنسان، والغزاة، والشجرة.

*** العلاقات: وهي أفكار تعبر عن روابط معينة مثل الأبوّة والبنوة، وعلاقات أكبر من وأصغر من وغيرها.

د- المعرفة عند لوك معرفة غير مباشرة

لاحظنا معاً أن نظرية لوك 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 استعداداته للإدراك يفضل ما به من حواس إذا واجه شيئاً مادياً أمامه فإنه يدركه حسياً بدون واسطة. ولكن لوك يعارض هذا المعنى لتفسير الإدراك الحسي، ويرى أن معرفتنا للأشياء معرفة غير مباشرة تستلزم إلى جانب عنصرى العقل والموضوع المادى عنصراً ثالثاً هو الفكرة أى فكرتنا عن الشئ الذى أمامى، فالأفكار هي التى تثبت فى عقولنا المعرفة.

وتسمى هذه النظرية التى ساقها لنا لوك بالنظرية العلية للإدراك الحسى أو النظرية التمثيلية **Representative** للإدراك الحسى، ولم يكن لوك هو أول القائلين بها، بل تحمس لها من قبله ديكارت وجاليليو، وتوجد صورة منها لدى القديس أوغسطين فى القرن الخامس الميلادى وهى صورة مختلفة عن تلك الصورة الديكارتية، وكان أوغسطين نفسه قد ورثها عن أفلوطين التى انحدرت إليه بدوره من علماء الذرة اليونانيين فى القرن الخامس قبل الميلاد.

⁽²⁸⁾ Ibid., pp 142-143.



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هبوم

وهناك أمثلة عديدة لتلك النظرية تتمثل في الوجود الحقيقي للشيء ومظاهر هذا الشيء الحسية التي تبدو لنا مثل قرص الشمس الذي يبدو لنا صغيراً لبعده عن كوكبنا الأرضي 93 مليون ميل، ولكن ضوء الشمس يصل إلى الأرض في ثمانى دقائق، مما يعنى معه أن الشمس أشرفت بنور ربهها قبل ذلك بهذه الدقائق الثمان، غيرها من الأمثلة. ويسمى لوك المظاهر الحسية للشيء المادى بالأفكار. إذن فالأفكار ليست هي الشيء فى حقيقته وإنما هي رموز تشير إلى الشيء المادى فى العالم الخارجى، مما يعنى معه أن معرفتنا لهذا العالم معرفة غير مباشرة تتم عن طريق تلك الأفكار التى ندركها مباشرة.

مما سبق يتضح أن فلسفة لوك ليست حسية خالصة، كما أنها ليست تمثيلية خالصة أيضاً، فليست جميع الأفكار الموجودة فى العقل صوراً دقيقة لما هو موجود فى الواقع⁽²⁹⁾، كما أن "العقل البشرى به مجموعة من القدرات أو القوى الإيجابية تمكنه من أن يفهم معنى الانطباعات الحسية ويكون منها أفكاراً بسيطة بجانب وظيفة العقل السلبية القاصرة على تلقى المعطيات الحسية الخارجية"⁽³⁰⁾. فضلاً عن ذلك فإن لوك يرى أن أهم قدرتين عقليتين عند الإنسان هما الإدراك والإرادة، ويمثل الإدراك الحسى الوجه السلبى للعقل، بينما تمثل الإرادة الجانب الإيجابى له، لأنها تتبع رغبة العقل فى 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، والنسبية، وغيرها، وفى نفس الوقت يقوم العقل بعملية تجريد، أى تجريد الإسم من محتواه المادى كى يحصل على أسماء

⁽²⁹⁾ د عرمى إسلام، حول لوك، بوابغ الفكر العربى، العدد16، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص ص

⁽³⁰⁾ نفس المصدر، ص75

⁽³¹⁾ انظر المؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص 151



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

عامة، أو أفكار عامة عن الأشياء الخارجية، يصيغها بعد ذلك بصيغة الخصوصية، وهذا هو ما أطلق عليه لوك "التجريد".⁽³²⁾

هـ- الصفات الأولية والصفات الثانوية

يصنف جون لوك الصفات الحسبة لأي جسم مادي إلى ثلاثة أنواع من الصفات هي: الأولية، والثانوية، والقوى.

فأما الصفات الأولية *Ideas of primary qualities* فترمز إلى صفات "لا يمكن أن تتفصل عن الجسم مهما تغيرت حالته"⁽³³⁾ وتدعى الصفات الأولية مثل الصلابة والإمتداد والشكل والحركة والسكون والعدد. ومن طبيعتها أن الأجسام المادية لا يمكن أن توجد بدونها، وأن أفكارنا عنها شبيهة بها. كذلك يقال عن الصفات الأولية أنها موجودة في الأشياء المادية سواء أدركتها الحواس أو لم تدركها، ولذلك فهي صفات حقيقية لا يمكن أن توجد الأشياء المادية أي الأجسام بدونها.

أما الصفات الثانوية فترمز إلى صفات لديها القدرة على إحداث إحساسات متعددة فينا بواسطة صفاتها الأولية، أي عن طريق الكتلة *Mass* والشكل *shape* والبناء أو التركيب *Texture* وحركة أجزائها غير المحسوسة، مثل الألوان والأصوات والطعوم والروائح ونعومة الملمس أو خشونته، فهي تحدث فينا "بفعل الدقائق غير المحسوسة في حواسنا"⁽³⁴⁾، أو على نحو ما نقول اليوم بتأثير الأشعة الضوئية التي تسقط على شبكية العين، أو الموجات الصوتية التي تصل إلى طبلة الأذن، أو الإنبعاثات الكيميائية التي تصل إلى شعيرات الشم في 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 الثانوية 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 تغييراً في شكل أو تركيب أو حركة جسم آخر بحيث يؤثر هذا الجسم الآخر على حواسنا تأثيراً لم يكن موجوداً من قبل مثل الشمس التي تمتلك القدرة على تحويل الشمع أو الرصاص إلى سائل، كأن بالشمس قوة لأن نكون في عقولنا فكرة انصهار الرصاص بعد أن كانت لدينا فكرة عن صلابته.

والصفات الثانوية 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 تنبه الحواس وبذلك تتم لنا رؤية الشيء أو سماع صوته أو الإحساس بحرارته، ويعتمد ذلك على طول الموجات فهي نسبية تختلف باختلاف أطوال الموجات كما تختلف باختلاف الأشخاص ومدى استعدادهم لتلقي تلك الموجات.

ولقد اعترض بعض الفلاسفة على تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية ومن بين المعترضين كان جورج بركلي، وله اعتراضان أساسيان:
* استحالة التجريد والفصل بين الصفات الأولية والثانوية في الواقع، فقد اعتقد لوك أن لدينا هذه القدرة على التجريد والفصل وهي أصلاً غير موجودة في الإنسان، وطالما أن هذا التمييز (الفصل) مستحيل فهو باطل لا وجود له.

** تختلف الصفات الثانوية باختلاف الأشخاص المدركين، فكل منا له قدرة تضعف أو تقوى بحسب ظروفه الصحية أو النفسية أو الخلفية (من

³⁵Ibid., p. 207.

³⁶د كرم متي، الفلسفة الحديثة، ص163



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الحواس)، مما يعنى أن الصفات الأولية التي يعتقد لوك في ثباتها واطلاقها ليست ثابتة بل نسبية وليست مطلقة بل متغيرة، فوزن الجسم مثلاً يختلف باختلاف مناطق الجاذبية، والشكل يختلف باختلاف وضع الرائي وكمية الضوء الساقطة عليه، والحركة تختلف باختلاف مدركها من حيث ثباته أو حركته معها.⁽³⁷⁾

وخلاصة القول أن بركلي يرفض موضوعية الصفات الأولية ونسبية الصفات الثانوية وبراهما معا نسيان.

و - نظرية لوك في الجوهر

ثار جدل عنيف حول مصطلح "الجوهر" في تاريخ الفكر الفلسفي، ويقال عنه لغويًا أنه الشيء حقيقته وذاته، وفي الفلسفة يقال بمعنى ما يقوم بنفسه، ويقابله العرض، وهو ما يفوم بغيره.⁽³⁸⁾

ومشكلة الجوهر مشكلة أصيلة في الفلسفة النظرية، بمعنى أنه لا يكاد يخلو نسق فلسفي لفيلسوف مهما كان اتجاهه الفلسفي من التعرض لها، وذلك إما بإقرارها والبحث عن حل لها، أو رفضها ومحاولة دحضها، وهي ترجع إلى طاليس في القرن السادس قبل الميلاد، وتطورت لدى أرسطو تطوراً كبيراً بفضل منطقته الشهير، فلقد 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 بتقسيم أفكار

⁽³⁷⁾ انظر د. عزمي إسلام، حود لوك، القدر وأيضاً

- Aaron, R. I., John Locke, oxford, 1955.

- O'Connor, D. J., John Locke, Penguin Books, 1952.

⁽³⁸⁾ المعجم الوحي، مادة "الجوهر"، ص 128

⁽³⁹⁾ انظر.

* Aristotle, Metaphysica, B tx. che, 1047, a 34.

** د محمد فحجي عبد الله، الحدل بين أرسطو وكط. دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطعة الأولى 1415هـ / 1995م، ص ص 39-40

الإحساس المركبة" فى الطبعة الرابعة من كتابه الأساسى "مقالة فى الفهم الإنسانى" على أساس فعاليات العقل إلى عدة أنواع، أفكار تركيبية وأفكار بسيطة، ثم أفكار الإضافة والأفكار المجردة. وجعل لوك فكرة الجوهر الروحى من أفكار التأمل المركبة، ويقول فى ذلك: "قلى جانب الأفكار المركبة التى 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 المستمدة من التجربة الخارجية إذا كان الجوهر لديه ما هو متقوم بذاته أى لديه القدرة على الوجود دون الإعتماد على غيره. كما أن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أى الأعراض، وبمعنى آخر إن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أى الأعراض، أى أنه الشئ المتقوم بذاته والذى تحمل عليه الأعراض.⁽⁴⁰⁾

ويعتقد لوك أن الأفكار البسيطة مترابطة معاً بصورة دائمة ومنتظمة مما يجعلنا نفترض عودتها إلى شئ واحد، نطلق عليه إسماً واحداً، ولما كنا لا نستطيع أن نتصور هذه الأفكار البسيطة متقومة بذاتها فإننا نفترض أن هناك موضوعاً *substratum* توجد فيه، ومنه تنشأ نطلق عليه اسم الجوهر *substance*، ولما كان الجوهر فكرة غير واضحة فهى لا تعدو أن تكون مجرد "افتراض شئ نجهل ما هو ولكنه يحمل الصفات التى تحدث فىنا الأفكار البسيطة، تلك الصفات التى نطلق عليها عادة اسم "الأعراض" *Modes*.

وبناءً عليه فإن فكرتنا عن الجوهر ليست موجبة، بل "غامضة" و"نسبية"، وهى عبارة عن ما يحمل أو يسند الصفات... ولكنه فى غير متناول إدراك الإنسان، لذلك نقول عنها إنها فكرة 'معدولة'، ولا تمثل إلا مجموعته

⁽⁴⁰⁾ Locke, John, An Essay, p. 186.

Also: O'Conner, D. J., Locke. penguin Books, N. y., 1952, pp. 74-76.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هوبز

خاصة من الصفات المدركة مضافاً إليها عدم قدرتنا على "تصور هذه الصفات بذاتها أو في بعضها البعض، مما يجعلنا نتصورها موجودة في/ 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 شيء لحين يقع تأثير تحت شيء 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.

- وجوهر روحى واحد لا نهائى infinite وهو الله تعالى.⁽⁴²⁾

ورأى لوك أن إنكار الجوهر الروحي مساو لإنكار الجوهر المادي، ووضع نظريته في الأفكار طبقاً لفكرته عن الجواهر الجزئية التي تنقسم إلى جواهر مفردة مثل الإنسان والحصان والشاه والسكين، وجواهر جمعية مثل فكرتنا عن الجيش والقبيلة والحزب والقطيع، إذن فهناك أفكار حقيقية وأخرى وهمية، وأفكار كاملة وأخرى ناقصة، وأفكار صادقة وأخرى كاذبة.⁽⁴³⁾

ولم يستطع لوك حل مشكلة الجوهر مثله في ذلك مثل بقية الفلاسفة، وربما يعود سبب اخفاقه في ذلك إلى أن فكرة الجوهر فكرة وهمية وليست حقيقية أو واقعية ملموسة، بل هي مجرد فرض يقبل التحقق أو لا يقبل، فضلاً عن أنه مشكلة زائفة Pseudoproblem أى ليست حقيقية مثلها في ذلك مثل

⁽⁴¹⁾ Locke, Essay, II, 23, 1, pp. 176-177.

وأيضاً د كريم مقي، الفلسفة الحديثة، ص ص 168-170

⁽⁴²⁾ د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 172

⁽⁴³⁾ انظر للمؤلف إشكالية المصطلح الفلسفي، في كتاب قضايا فلسفية، مشاة المعارف، الإسكندرية،

خط جرينتش وخطوط الإستواء والسرطان والجدى، وخطوط الطول والعرض وغير ذلك من الفروض الإنسانية.

كما أخطأ لوك أيضًا في نظرية الجوهر بالمعنى الذى قاله وهو أنه حامل للصفات، ويرجع ذلك بسبب سوء فهمه لمعنى الصفة الحسية كما وردت لدى أرسطو، نعم أساء لوك فهم مقصد أرسطو لأن لوك لم يقرأ فى كتبه اليونانية وإنما قرأه فى التراجم اللاتينية التى ترجمت عن اللغة العربية القديمة التى كانت مترجمة عن اللغة اليونانية القديمة التى كتب بها أرسطو وغيره فلسفتهم، واغلب المترجمين اساءوا فهم أرسطو.

وأخطأ لوك أخيرًا عندما قرر عدم نواجد الصفة أو المحمول وحدها بدون جوهر يحملها. وهذه فكرة خاطئة. فهناك أعراض أو صفات لا توجد بدون الأشياء الجزئية كصفة المشى أو الجرى أو السعال، فلكى توجد لابد من وجود شخص معين يمشى أو يجرى أو يسعل، ولكن علماء النفس أثبتوا إمكان وجود صفة ليست موجودة فى الحقيقة وأطلقوا عليها إسم "الصورة اللاحقة" after-image، وقد أثبتوها بتجربة بسيطة مؤداها أنك إذا دخلت حجرة مظلمة وأنرتها وكان الضوء قويًا جدًا وحدقت فى هذا الضوء بضع ثوان ثم اطفأت الضوء، فأنتك تلاحظ بقعة خضراء بها مزيج من لون أصفر أمام عينيك وهى ما يسميها علماء النفس بالصورة اللاحقة، مما يدلنا على أنه أحيانًا - وليس دائمًا - ما يكون هنالك لون أمام عينيك لكنه ليس لونًا حقيقيًا لشيء حقيقى.

ز - العقل والعمليات العقلية

رأينا أن للمعرفة الإنسانية عند لوك مصدرين هما الإحساس والاستبطان. يتعلق الإحساس بمعرفتنا للعالم الخارجى، بينما يتعلق الاستبطان بمعرفتنا عن أنفسنا أو عن العقل، فكلا العقل والنفس عند لوك مترادفتان. ويسمى لوك أفكار الاستبطان بالعمليات العقلية ويقصد بها النشاط الذى يقوم به العقل حين يفكر ومن أمثلتها الإحساس والإدراك الحسى والشك والاستدلال



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

والإرادة والتذكر والتخيل والتصور والمعرفة، فالاستبطان يساعدنا على تكوين أفكار عن تلك العمليات.⁽⁴⁴⁾

ويجب أن نلاحظ هنا أن هذين المصدرين - الإحساس والاستبطان - مصدران منفصلان. ينتمي الأول إلى العالم الخارجى بينما ينتمى الثانى إلى العقل.

ويمكن أن نوجز العمليات العقلية عند لوك فى عمليتين أساسيتين هما: التفكير والإرادة، وسميها لوك الأفكار البسيطة التى للاستبطان دخل فيها.

ح- العقل بين المادية واللامادية

ورث لوك ميراثاً ثقيلاً إلى حد بعيد انحدر إليه من فلسفة العصور الوسطى ومن ديكارت، يختص الميراث بمشكلة التفرقة الحاسمة بين العقل والبدن. الأول لا مادى والآخر مادى وهما من طبيعتين متميزتين. ولكن لوك ثار على هذه التفرقة وأعلن أن العقل لا مادى وإن كنا نستطيع إسناد بعض صفات المادة مثل الوجود فى المكان والزمان على الأقل، كما أن المادة من طبيعتها الإمتداد، وهذا يعنى أن المادة أو العقل المادى يمكن أن يفنى بفناء الجسد.

وخلاصة القول فى هذه النقطة أن موقف لوك يتسم بالاضطراب والخلط فهو يريد أن يقرر شيئاً مقتنعاً به وهو لا مادية العقل وفى نفس الوقت يخشى على نسقه الفلسفى التجريبي من الإنهيار، ومن أمثلة خلطه واضطرابه تقريره بلا مادية العقل ولكن لا تناقض من حيث المنطق من أن يكون العقل ممتدداً 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 فى نهاية الأمر بأنه ثنائى حاسم، ولكنه متردد.. فتسليمه بالتثنائية هو من قبيل التسليم بحقائق الدين، وإنما يأتى ترده من الإعتبارات التجريبية المنطقية التى أعلن تمسكه بها منذ البداية.

⁴⁴Grayling, A. C., The Empiricists, pp.492-495.



ك- الفكر واللغة

يتناول لوك في موضوع الفكر واللغة ثلاث نقاط أساسية هي:

- * الألفاظ وصلتها بمعانيها والأفكار.
- * موقف لوك من مشكلة الكليات.
- * التمييز بين الماهيات الإسمية والماهيات الحقيقية.
- * الألفاظ والمعاني والأفكار

أشير أولاً إلى نظرية لوك في المعرفة والني أوجزتها في الفقرة (د) وخلصتها أننا في معرفتنا للعالم الخارجى 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 الخارجى معرفة غير مباشرة عن طريق تلك الأفكار.

ويقسم لوك فى الكتاب الثانى من "مقالة فى الفهم الإنسانى" الألفاظ إلى قسمين هما: أسماء الأعلام، والألفاظ العامة، ثم يقسم الأفكار إلى قسمين أيضاً 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 جزئى إسمًا خاصًا به كأسماء الأعلام التى نعطيها لكل إنسان. فنحن لا نستطيع أن نعطي لكل منضدة إسم علم وإنما نجعل لمجموعة من الأشياء المتشابهة التى تنتمى إلى نوع معين نعطيها إسمًا واحدًا مثل منضدة أو كتاب أو قلم أو محيط وهذه هى 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 لا بد له من مدلول وإلا يكون بلا معنى، واللفظ لا يشير إلى شئ مادى أو إلى شخص معين وإنما يشير إلى فكرة، فكلمة سفراط أو الغزالى تشير مباشرة إلى فكرتى عن سفراط الفيلسوف اليونانى المعروف أو عن أبو حامد الغزالى المفكر المسلم الشهير، وهكذا فالعلاقة مباشرة بين الألفاظ والأفكار ومدلولاتها المادية، وغير مباشرة بين الألفاظ والأشياء. لقد اعتمد لوك فى هذه النظرية

⁽⁴⁵⁾ Locke, An Essay, book II, (m. i. 6).



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

على نظريته المعرفية في الأفكار، وهي أننا ندرك أفكارنا بطريق مباشر بلا واسطة، لكننا ندرك الأشياء الخارجية بطريق غير مباشر أى بواسطة الأفكار التى ندركها مباشرة.⁽⁴⁶⁾

ولقد لاحظ لوك أن هنالك من الألفاظ فى اللغة ما لا يشير إلى شئ فى الواقع، ومنها ما نسميه فى اللغة بالأدوات مثل حروف الجر وحروف العطف، وما يسمى بالرابطة المنطقية أى فعل الكينونة وكذلك العلاقات فمثلاً محمد بالكلية، محمد اسم علم يشير إلى فكرتى عن شخص اسمه محمد والكلية كلمة عامة تشير إلى فكرتى عن كلية معينة لكن "الباء" لا تشير إلى فكرة ولا إلى أى شئ آخر فى الواقع الخارجى.

وكذلك العلاقات ليست أشياء موجودة فى الواقع الخارجى وإنما هى صور لفظية يضعها العقل أو اللغة لأغراض تتعلق بفهمنا للعبارات التى نقرأها أو نسمعها، فمثلاً الكتاب على المنضدة، الكتاب كلمة تشير إلى فكرتى عن الكتاب ومواصفاته وشروطه وغير ذلك، والمنضدة أيضاً كلمة تشير إلى فكرتى عن المنضدة، ولكن كلمة "على" لا توجد بنفس الطريقة فى الواقع، وعلى الرغم من ذلك فلا يمكننا الإستغناء عن هذه الكلمات التى تسمى فى "المنطق" الكلمات البنائية، أى الكلمات التى تساعد على إعطاء تركيب مفهومة بين الألفاظ، هذه الكلمات البنائية هى ما تطورت فى المنطق الرمزى وعرفت باسم "الثوابت المنطقية" *Logical constants*.

* مشكلة الكليات

سبق أن أشرت إلى مشكلة الكليات *Universals* فى الباب الأول من هذا الكتاب. ورأينا سويًا أنها مشكلة قديمة يرجع عهدها إلى أفلاطون على أقل تقدير. ويمكن أن نوجزها فى العبارات الآتية:

إننا نرى فى العالم أشياء جزئية كثيرة ومن مشاهدتنا لها نستطيع أن نقارن بينها فنجد أنه بين الأشياء عناصر متشابهة وعناصر مختلفة، فنرى مثلاً أن الليمونة والبريقالة فاكهتان تتفقان فى أشياء وتختلفان فى أخرى،

⁽⁴⁶⁾ Grayling, A. C., *The Empiricists*, p. 498.

يتفقان مثلاً في اللون وأنها من الحمضيات. ونفس الشيء 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 الخارجى، 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 المادى المحسوس، هذه الأفكار المجردة نسميها ايضاً التصورات Concepts ونسميها كذلك بالكليات، إذن فاللفظ الكلى هو ما يشير إليه اللفظ العام.

ولقد تخصصت ثلاثة اتجاهات فى تحليل معنى الكليات وهى: المذهب الواقعى Realism، والمذهب الإسمى Nominalism، والمذهب التصورى Conceptionalism.

يمثل أفلاطون أحد الدعاة الأوائل للاتجاه الواقعى بنظريته فى المثل التى اعتبرها كليات تتضمن خصائص أساسية عامة، يندرج تحتها أفراد مختلفون. وقد تأثر به أرسطو إلا أنه اعتبر الكليات تؤلف الأشياء الجزئية فى العالم المحسوس بدلاً من وجودها فى العالم الآخر، عالم المثل الأفلاطونية.

بينما يعتبر وليم أوف أوكام William of Occam من فلاسفة القرن الرابع عشر الميلادى الذين تحمسوا للاتجاه الإسمى، ثم سار توماس هوبز فى القرن السابع عشر على إثره، وأقر وجود الكليات فى عالم المحسوسات أو الجزئيات، وكل لفظ لا بد من أن يشير إلى موجود جزئى فى الواقع.

والأسماء العامة ليست هى الأسماء الكلية، بل إن هناك فرق بين الإسم العام والكلى، هو الفرق بين أبيض وبياض. فليست الكليات أسماء وإنما هى نوع من الأشياء متميز عن الأشياء الجزئية سواء ألفت عالمًا واحدًا على حدة أو كانت معانٍ فى الذهن. وبالطبع يتعرض 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،

والمشابهة علاقة، والعلاقة فكرة يعبر عنها بكلية ولكنها هي نفسها ليست كلمة. (47)

أما الاتجاه التصوري فخلاصته أن الكليات لا توجد في العالم الآخر ولكنها توجد في عالم الواقع المحسوس، العالم المادي التجريبي، وهي ليست مجرد أسماء وإنما أفكار عامة مجردة، ومعان قائمة في 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 التجريبي.

* التمييز بين الماهيات الإسمية والماهيات الحقيقية

هذه التسميات من وضع لوك نفسه، وهو يعرف الماهية الإسمية **Nominal Essence** بأنها التصور العام أو الكلي وهي فكرة كلية مجردة. أما الماهيات الحقيقية فهي ذلك التركيب الداخلي الذي يؤلف حقيقة الشيء الجزئي، وهو يتفق هنا مع التعريف الأرسطي القديم للماهيات والذي يقول فيه أرسطو "حقيقة الشيء أو ما يؤلف طبيعته والذي لا يوجد الشيء إلا به متحققاً فيه. وبالتالي يمكن اعتبار أن الماهية الحقيقية للشيء المادي هي ما أطلق عليه لوك من قبل الجوهر المادي - الجوهر بمعنى حامل الصفات - إذن يربط لوك بين جهلنا بالجوهر المادي والماهية الحقيقية للأشياء، تلك الماهيات عند لوك مجهولة لنا لنفس السبب أي لعدم قدرتنا على إدراكنا لها إدراكاً حسيّاً.

ل - أنواع المعرفة وحدودها عند لوك

وبعد أن سرنا سويّاً طوال هذه الصفحات نتحدث عن نظرية المعرفة عند جون لوك. نستطيع أن نميز بين أربعة أنواع من المعرفة تتدرج حسب درجة يقينها وهي على التوالي:

(47) د. محمود فهمي ريدان، الإستقراء والمنهج العلمي، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، الطبعة الأولى،

1966، ص 14 وأيضاً.

Geach, P., Reference and Generality, Cornell university press, New york, 1962, p. 40.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى فيوم

Intuitive Knowledge	* المعرفة الحدسية
Demonstrative Knowledge	* المعرفة البرهانية
Sensible Knowledge	* المعرفة الحسية
Faithful Knowledge	* معرفة الاعتقاد 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 مباشرة أن هنالك شيئاً صادقاً عنهما بحيث لا يتطرق إليه الشك مثل ضوء الشمس في قوته وسطوعه ونفاذه، فالعقل لا يحتاج إلى مجهود لكي يصل إلى مثل هذا النوع من المعرفة لأن قضاياها حدسية واضحة بذاتها، وبالتالي تتصف بالصدق المطلق. وقد نطلق عليها المعرفة البديهية لفرط 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 ديكرت. فالحدس لديه هو ما في العقل من قوة على إدراك العلاقة الكائنة بين الأفكار التي نحصل 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 فكرتين من توافق أو عدم توافق ولكن ليس بصورة مباشرة بل عن طريق وساطة أفكار أخرى، مما يعنى معه عدم إصدار حكماً مباشراً على فضيئة ما إلا بعد البرهان عليها، مما يعنى ضرورة تحليل العقل للخطوات المتبعة في الوصول

⁽⁴⁸⁾ انظر: * د كرم متي، الفلسفة الحديثة، ص 175 ع

Locke, An Essay, Iv, 2, 1, p. 228.

** د محمد نوبيق، 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 الرياضى والاستدلال على وجود الله تعالى. "وتعتمد المعرفة البرهانية على الحدس، لأنه لا نستطيع أن ندرك التوافق بين أية فكرة والفكرة التالية لها فى البرهان بواسطة الحدس. وعليه فكل خطوة يتخذها العقل فى الانتقال من فكرة إلى أخرى لا يدرك العقل من بينها من علاقة مباشرة إنما تتطوى على الحدس".⁽⁵⁰⁾

* المعرفة الحسية

يعلمنا هذا النوع من المعرفة بوجود العالم الخارجى وبالتالى فهو يعتمد على الإدراك الحسى. ويرى لوك أن المعرفة الحسية تقل عن درجة البداهة واليقين والبرهان ولكنها فى نفس الوقت أكثر يقيناً من المعرفة الظنية والاحتمالية. فإن مثل هذه المعرفة تساعدنا على إثبات وجود العالم الخارجى ودليله على ذلك قدرة العقل على التمييز بين الحلم واليقظة.

إن المعرفة الحسية تختص بوجود الموضوعات الجزئية التى يتألف منها العالم الخارجى، ويرد لوك بذلك على شك ديكارت فى يقين وجود العالم الخارجى. ويقول لوك فى هذا الشأن "يمكننا أن نكون على يقين من وجود شئ 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 تأتى 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 لأنه يعد سراً من أسرار الإيمان mysteries of Faith.⁽⁵²⁾

⁽⁵¹⁾ د. كريم مكي، الفلسفة الحديثة، ص 176

⁽⁵¹⁾ Locke, Essay, pp. 230-235.

⁽⁵²⁾ د. راوية عاس، 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 تسليمًا بسبب عجزه عن البرهان عليها، فالعقل قاصر عن بلوغ ماهية الاعتقادات الدينية ومنها وجود الله تعالى نفسه.

* حدود المعرفة

حدد جون لوك حدوداً للمعرفة الإنسانية **Extent of Human Knowledge** لا يستطيع الإنسان أن يتعداها إلى أبعد منها، وهذه الحدود هي: (53)

- * 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 تشتم كل أفكارنا، وكل ما نرغب في معرفته عنها، ذلك لأننا لا نستطيع أن نتقصى وندرك كل العلاقات الكائنة بين الواحدة منها والأخرى بواسطة وضعها جنبًا إلى جنب أو مقارنتها.
 - * يلزم مما تقدم أن المعرفة البرهانية أو العقلية لا يمكن أن نتناول كل أفكارنا، لأننا لا نستطيع دائمًا أن نجد فكرة وسيطة تربط فكرتين 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 لوك قد استغرقت حيزًا كبيرًا من نسقه الفلسفي، فقد شغل - كما شغل فلاسفة القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع - بالبحث في أصل المعرفة الإنسانية طبيعتها ووسائلها ويقينها ومدأها، وتحديد أسس الاعتقاد والرأى والإتفاق والإختلاف ودرجاتها.

⁽⁵³⁾Locke. Essay..., pp. 233-251.

في كتاب د/ كرم متي، الفلسفة الحديثة، ص 177 - 178.

وكان لوك أول من طبق الاتجاه التجريبي في العصر الحديث والمنهج العلمي في الفلسفة. (54)

وكان تحديده لأنواع المعرفة بأربعة، هي الإدراك الحدسي الذي يؤدي إلى المعرفة بالوجود الذاتي، والإدراك الحسي الذي يقود إلى المعرفة بوجود الأشياء الجزئية، والإدراك الاعتقادي الديني الذي يـؤدى بنا إلى المعرفة بوجود الله تعالى، وهذا المنهج هو عكس المنهج الذي كان سائداً من قبل. (55)

وتوصل كذلك إلى قصور عقل الإنسان عن معرفة أى شئ يدور حول حقائق العالم المادى واللامادى ، بل لا يستطيع أن يعرف شئ عن أفكاره والعلاقات التى تقوم بينها، ومن ثم يمهد لوك لبحث حدود المعرفة الإنسانية عند بركلى وهيوم وكنط.

2- فلسفة السياسة

ذكر لوك أن كتاباته السياسية كانت موجهة بصفة أساسية نحو التبرير النظرى للنظريات السياسية لهؤلاء الذين أعلنوا الثورة على الحكومة الاستبدادية لعائلة ستيوارت The Stuarts لكى يحل محلها حكومة ملكية monarchy ذات نفوذ محدود وليس نفوذاً مطلقاً كما كان هو السائد فى ذلك الوقت. لذلك كتب لوك "مقالتين فى الحكومة" (Two Treatises of Government، دحض الأولى دحضاً تاماً وجهة النظر التى حازت على ذلك الاهتمام الواسع. وظهر لنا من هذا المقال هدف لوك من البحث فى نظرية الحق المطلق - ولكنها لم تكن، لسوء الحظ، فى نفس قوة نظرية

(54) فتحى العشرى، مفكرون لكل العصور، الدار المصرية للسايعة، القاهرة، الطعة الأولى 1409هـ/

1989م، ص 46

(55) نفس المصدر، ص 47

(1) 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 extend and end of Civil government.

توماس هوبز - التي أعلنها السير روبرت فيلمر Sir Robert Filmer في كتابه الإبوة⁽⁵⁶⁾ Patrircha 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 بمقتضاها دون معارضة، لأنه من المسنحل أن يضع الشعب بنفسه قانوناً يفيد به حريته.

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 لوك هذا الرأي في مقالته الثانية في الحكومة المدنية، لأنه من غير المقبول أن نطابق بين نظام الأسرة بصورتها القديمة وبين نظام الدولة الحاكمة أو سلطة الحكومة المدنية الحديثة.

لذلك فليس من الغريب أن يمدح لوك الحالة الطبيعية الأولى للإنسان، حيث كانت تسود حياته الطمأنينة والسلام، وكان الناس يتمتعون بمبدأ المساواة بين الناس الذي منحه 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، تضعها سلطة تشريعية منتخبة، وألا تفرض على إرادتي إرادة خارجية متقلبة ومجهولة.⁽⁵⁸⁾

⁽⁵⁶⁾ Warnock, G. J., Locke, in: The Concise Encyclopedia..., p. 174.

⁽⁵⁷⁾ د راوية عاس، حول لوك، ص ص 114-115

⁽⁵⁸⁾ صول ك نادوفر، معنى الديمقراطية، ترجمة جورج عزيز، دار الكرك لل نشر والطبع والتوزيع، القاهرة، 1967، ص 158.



أما حق المساواة الذى أتى لوك على ذكره فلا ينبغي أن نفهم منه كل أنواع المساواة فهناك فروق فى السن أو الفضيلة قد تضع الناس فى مكان الصدارة دون غيرهم، كما قد يضع التفوق أناساً آخرين فوق المستوى العادى، ومع ذلك فإن هذا كله يتفق مع المساواة بين الناس أمام القضاء أو السلطة كيفما كانت، ومن حق الناس أن يتساووا فى حريتهم الطبيعية دون أن يخضعوا لإرادة الآخرين.⁽⁵⁹⁾

وقد بدأ الصراع نشب بين الناس عندما نم تحديد ملكيات خاصة بهم، مما جعل حق الملكية الطبيعية الذى وهبته الفطرة الأولى للإنسان يتحول إلى رأس حربة فى صدر كل إنسان ليتحول معه مجتمع الطبيعة الآمن إلى مجتمع حرب وعداوة لا تنتهى ولن تنتهى بين الناس إلى يوم الدين. لذلك كان لابد من أن يتفق الناس طوعية واختياراً على عقد "عقد اجتماعى" Social Contract فيما بينهم يكفل الحياة الآمنة بين الناس.

"وتعنى فكرة العقد الاجتماعى، تعاقدًا يضم طرفين هما الشعب والحكومة أو الملك، ولا يصبح العقد لاغياً إلا إذا أخل أى طرف منهما بالتعاقد، فإذا حدث وأهمل الملك فى مسؤولياته تجاه الشعب تعين عزله. وبموجب هذا العقد يتنازل الأفراد عن حقهم فى الحياة وفق قانون الطبيعة، وعن الحق فى 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 ومعارضة الخارجين على القانون الطبيعى 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، جون لوك، ص 120

ع

* Locke, two treatises of civil Government, p. 164.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هوبز

وقد ظلت فكرة العقد الاجتماعي تراود أذهان وعقول وخيالات فلاسفة العصر الحديث أمثال توماس هوبز و جون 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 لإرادة العامة **General Will**.

ب- تقييد سلطة الحاكم بقيدتين هما ضرورة تنفيذ نصوص القانون المراعى فيها الحقوق الطبيعية، والألتزام بالعقد الاجتماعي الممثل للطرف الثاني.

ج- إن أى إخلال للحاكم سواء كان ملكاً أو غيره بالمسئولية وتعديه لحدوده المخولة له من قبل الشعب يستوجب عزله والثورة عليه واختيار من يحل محله فى الحكم.

ولقد نادى لوك بضرورة فصل الدولة عن الدين، كما نادى بضرورة الفصل بين السلطات مما ينجم أن تقوم الحكومة المدنية بتقسيم السلطات **Powers** إلى ثلاثة أنواع هي:

أ - السلطة التشريعية **Legislative** وتمنح لممثلى الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بطريقتى الإنتخاب 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 ديكارته إلى هيوم

ب- السلطة التنفيذية executive

ويحدد عملها في تنفيذ القوانين التي يضعها الشعب عن طريق سلطته التشريعية وتتضمن القوانين الإدارية والقضائية.

ج- السلطة الفيدرالية Federative

وتعمل على تكملة السلطة التشريعية وتتكون من مندوبين عن المدن.

وقد دعى إلى ضرورة عدم اجتماع السلطات في يد واحدة وإلا مال الحكم والنظام السياسى إلى الديكتاتورية، هذا فصلا عن مناداته باستخدام الحرية كمبدأ أساسى للنقد.

أما الأصول التي اعتمد عليها لوك عند قيام العقد الاجتماعى 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 فلا بد لها أن تتبع المبادئ الآتية:
- يجب أن يكون القانون سليماً صحيحاً خالياً من التعسف.
- لا بد أن ينطبق القانون على جميع أفراد الدولة مهما كان شأنهم.
- ضرورة التزام السلطة بوظيفتها كمنظمة وليست كما لكة.
- لا تتنازل السلطة التشريعية عن أداء وظيفتها كذلك لا يحق لها فرض ضرائب دون موافقة الشعب.

ذكرت منذ هنيهة مناداته لوك بضرورة فصل السلطة الدينية أو الكنيسة عن السلطة المدنية، ويقول فى ذلك:

"إنه لما كان من واجب الحاكم المدنى civil magistrate تنظيم شئون الناس فى الحرية والملكية والحياة (فى الصحة والأرض والمال والمسكن

⁽⁶³⁾ د محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص 158

ووسائل 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 أعلنها في رسائله المختلفة ونادى بضرورة ألا تضطهد الكنيسة أى إنسان بسبب عقيدته، لأن الحرية مكفولة للجميع، فضلاً عن ضرورة تجنب التحي **Prejudice** لجماعة دينية دون أخرى، لأنه من الضروري أن تعمل الدول والكنيسة من أجل سعادة المواطنين.

كما نادى لوك بضرورة تجنب النأمل النظرى الذى يؤدى بالتالى إلى غموض المعرفة الروحية، فلا يجب مهاجمة من يخالفوننا فى الاعتقاد لعدم وضوح المعرفة بالبرهان، ومن ثم يجب أن يسود التسامح بين الجميع، إلا إنه يستثنى من تسامحه هذا الملحدين **Atheists** فلا تسامح معهم ولا سلام.⁽⁶⁵⁾

3- فلسفة الأخلاق

أنكر جون لوك أن تكون الأخلاق فطرية تمثياً مع اتجاهه التجريبي الحسى العلمى، إلا أنه اعتقد أن لدى الإنسان قدرات وملكات خاصة تجعله قادراً على اكتساب المعرفة الخلقية التى تمكنه من تحقيق حياة أخلاقية خيرة ينعم فيها بالسعادة، والسعادة هدف أسمى يسعى إليه معظم الفلاسفة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو والأبيقورية والرواقية وحتى لوك ومن أتى بعده من الفلاسفة.

"ورغم ظهور هذا الاتجاه العلمى فى الأخلاق عند لوك، 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 نظرى للأخلاق يتطابق مع الرياضيات، مثله فى ذلك مثل العلوم الدقيقة، وبهذا ينتقل بنا من منطق الواقع إلى منطق الرياضيات النظرى فى مجال الدراسات الأخلاقية، فهو يقول مؤكداً ومدلاً على صحة هذا المعنى الذى يشير إليه بقوله أن لدى من الجرأة ما يجعلنى اعتقد أنه بالإمكان البرهنة

⁽⁶⁴⁾ د راوية عماس، جون لوك، ص 131

⁽⁶⁵⁾ نفس المصدر، ص ص 132-133



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

على المبادئ الأخلاقية بنفس الطريقة التي تتم بها البرهنة فى الرياضيات. وهكذا يحاول لوك أن يضع أفكارنا عن المبادئ الخلقية فى إطار المعرفة البرهانية، اعتقاداً منه بأنها تتسم بالدقة التى تتسم بها العلوم الرياضية⁽⁶⁶⁾.
ويذكرنا موقف لوك فى محاولته إقامة علم أخلاق على غرار منطق الرياضيات بموقف باروخ سبينوزا، وهو ليس عنه ببعيد، فقد ترك تأثير الرياضيات ومناهجها الدقيقة وبراهينها اليقينية أثرها على فلاسفة عصر النهضة والتتوير معا.

واهتم لوك بأسباب السعادة الإنسانية وحصرها فى خمسة أسباب هى: الصحة، والسمعة الطيبة، والمعرفة، وفعل الخيرات، والأمل الذى يتوقع منه الإنسان سعادة أبدية وإن كانت مبهمة بالنسبة إليه.

أما ما يسبب للإنسان السعادة الروحية التى توحى له بنيل السعادة الأبدية فى العالم الآخر فهى الخضوع التام لما يملبه على العقل من طاعة القانون الإلهى الذى وضعه الله تعالى للإنسان حتى قبل أن يوجد على الأرض. واتفق مع لوك فلاسفة عصر النهضة.. ديكارت ومالبرانش وبسكال وليبنتز فى إمكان أن يحيا الإنسان حياة سعيدة وأبدية خالدة فى العالم الآخر.

لقد جعل لوك إرادة الله تعالى وقدرته 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 عبد المعطى، تيارات فلسفة 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 تتمثل 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⁾

4- التربية

ضم كتاب لوك "بعض الآراء عن التربية" الذي أصدره عام 1693م 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 خبرانه الطيبة والتربوية *medical and pedagogical*، فقد نصح الناس أن يتناولوا وجبات صحية، وأن يرتدوا ملابس معينة، وأن يقوموا ببعض التدريبات الرياضية، وأن يربوا أولادهم على هذه الأسس حتى يتمتع أولادهم بالصحة طوال حياتهم.⁽⁷⁰⁾

ولا شك أن لوك وضع نظرية ذات قيمة في مجال التربية، كان يهدف من ورائها تطوير نظام التعليم باستحداث طرق جديدة ومبتكرة. كما اهتم عند

⁽⁶⁸⁾ نفس المصدر، نفس الموضوع

⁽⁶⁹⁾ Wright, w., A History of Modern Philosophy, p. 169.

⁽⁷⁰⁾ 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 النفاليد القديمة البالية، وطالب في ثنايا كتابه عن التربية باستقلال التعليم عن سلطة الكنيسة والحكومة معا. وتعليم الأطفال والشباب تعليماً يتفق والمناهج 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 العريق. كما نادى بتعلم التاريخ والجغرافيا والفلك والطب والنشريح، فضلاً عن مناداته بقيام التلاميذ برحلات مسنمرة إلى البلاد المجاورة لتنمية خبراتهم وقدراتهم.⁽⁷¹⁾

ولقد امتدت توجيهات لوك وتوصياته في مجال التربية إلى الجانب الأخلاقي وذلك لأهمية تنمية الفضائل الأخلاقية والاجتماعية، ذلك أن التربية السليمة قوامها العلم الجاد، والخلق القويم، ويتطلب هذا من المعلم حسن معاملة التلاميذ والتخفيف من عقابهم، واتباع مبدأ "القدوة الحسنة".⁽⁷²⁾ وقد تركت نظرية لوك في التربية أثرها على الباحثين الذين جاءوا من بعده، فهذا جان جاك روسو **J. J. Rousseau** الذي طوّر نظرية لوك في كتابه "إميل" **Emile**، وقال ريتشارد آرون **Richard Aaron** عن كتاب لوك في التربية: "لا يوجد كتاب للوك حازت قراءته وأهميته شهرة عريضة أكثر من (آراء في التربية) حتى لقد أصبح لأهميته جزءاً من النظرية التربوية العامة لبلده، ولبلاذ كثيرة في العالم الأوروبي وقتذاك".⁽⁷³⁾

5- الذاتية الشخصية

ناقش لوك 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 عاس، جون لوك، ص ص 145 - 146

⁽⁷²⁾ نفس المصدر، ص ص 148 - 149.

⁽⁷³⁾ نفس المصدر، نفس الموضوع



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

الإنسانى" علاقة الوعى بالنسيان، وذكر أن النسيان غالبًا 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 أيضًا تتكون لدينا الذات الشخصية.

ويقول لوك إن للوعى دور فيما نعرفه باسم "الذات الشخصية" ويتمثل هذا الدور في جانبين: أحدهما منطقي والآخر ميتافيزيقي، بينما يصبح للذاكرة دور محدود⁽⁷⁵⁾، لأنها عرضة للوقوع فى 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 التالى فى معرض مناقشته للذات الشخصية:
"لماذا تتصف مادة ما بالفكر ولا تتصف به مادة أخرى؟"

ورداً على هذا التساؤل يقول لوك إن هذا يعود إلى الخير الإلهى الذى يمكنه أن يمنع شخص ما مفكر من أن يعى 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 الإلهى أنه افتراض لا فائدة منه لأنه افتراض مسبق لوجود شئ آخر يسهم فى 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 وتختفى بعيداً عن منطقة الفهم لا تترك أثراً غير هذه الظلال الضعيفة في الذاكرة، وعندما يخلو العقل منها، ونعتقد نحن بعدم وجودها، فعندئذ فقط تكون هناك الذاكرة وبأتي دورها الفعال، كما أن عدم استخدام الأفكار بطريقة تجريبية صحيحة يضعفها ويخزنها فيما يعرف بالذاكرة.⁽⁷⁸⁾

6- الألوهية

عندما وجه جون لوك سهام نقده نحو الأفكار الفطرية شمل معها فكرتنا الفطرية عن وجود الله تعالى، ولا يعنى 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 الذى هو أنا (الإنسان) يستلزم موجوداً سرمدياً عاقلاً كلى القدرة، أكثر منا قوة ومعرفة وعلماً.⁽⁷⁹⁾

"قاللاوجود لا يمكن أن ينتج أى وجود، ولذا فهناك شئ أزلى.. فنحن إذا عرفنا أن هناك نوعاً من الوجود الحقيقى وأن العدم لا يمكنه أن ينتج أى موجود حقيقى فسيكون برهاناً واضحاً على القول بأنه لايد من وجود شئ

⁽⁷⁸⁾Ibid., p. 177.

وأيضاً للمؤلف مفهوم العقل و الفكر الفلسفى، ص ص 153 - 154
⁽⁷⁹⁾ د عرمى إسلام، حول لوك، ص ص 233 - 234 وأيضاً د محمود حمدى رقروق، دراسات و الفلسفة الحديثة، ص ص 177 - 178. وأيضاً: يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة، 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 شيء 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 شيء لا يمكن معرفته إلا من خلال الإحساس، ولكنه استثنى من ذلك وجود الله تعالى The Existence Of God، 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 شيء. كما أن هناك أيضاً الدليل النفسي Self-Evident وأن الموجود الأزلي مصدر القوة - كما جاء في الفقرة السابقة - إذن يتبين لنا أن هذا الموجود الأزلي كامل القدرة وكلّي 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 الدكتور راوية عبد المنعم عباس^(*) حيث قالت بالحرف الواحد في كتابها "جون لوك: إمام الفلسفة التجريبية):

"وإذا 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 الحسية الملموسة، وربما كان هذا التعارض ومثله كثير في كتب تاريخ الفكر الفلسفي، هو الذي أدى بكل من كتب عن لوك إما أن يتهمه بالإلحاد لأنه حاول تطبيق المذهب التجريبي الحسي على وجود الله تعالى ففشل، فلم يستطع

⁽⁸⁰⁾ نفس المصدر، نفس الموضوع.

⁽⁸¹⁾ Wright, A history..., pp. 160-161.

^(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية



اثباته، وإما أن يتهمه 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 مناقص للعقل، وأنه يحتاج إلى قفزة إيمانية ونحن نغض أعيننا عن مفرداته التي غلفها 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 - الإعتقاد في السيد المسيح كمسيح *As the Messiah*.
ب - التوبة *Repentance*.

ج - العفو عن الآخرين *Forgiveness of others*.

وهذه المبادئ إن صح تسميتها بالمبادئ هي مبادئ جوهرية لتحقيق الخلاص *Salvation*. كما أن الإعتقاد 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 دفعة 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 أى شئ يتعارض مع العقل، كما أنه وقف أمام المجدفين بالله من أمثال فولتير Voltaire وبقية الشكاك Skeptics والماديين **materialists**.⁽⁸³⁾

وعلى الرغم من أن لوك تصور الله تعالى جوهرًا روحياً لا متاهياً، إلا أنه رفض أن تكون معرفة الإنسان الذى يجهل ماهيته معرفة فظرية، ومن ثم فهي معرفة تحتاج لرهان عقلى، وفي نفس الوقت فإن العقل قاصر عن إدراك مثل هذه المعرفة.

كذلك لم يستطع لوك تقديم براهين تثبت وجود الله تعالى بل إنه سلم بوجوده الأزلى تسليمًا إستناداً إلى وجود الإنسان وهو الحادث المخلوق بعلة خالقة هي الله الموجود القديم الكامل.⁽⁸⁴⁾

أما عن صفات الله تعالى فإن لوك يقول: "إننا لا نستطيع مجرد الأمل فى معرفته كاملاً كما هو كائن فعلاً، لكننا نكون صورة أو فكرة عنه فحسب، هى فكرة مركبة **a Complex idea** مثل جميع الأفكار المركبة. ونحن نتصور فى الله جميع صفات الكمال والخير، وهى ليست صفات كالتى نتصورها فيما بيننا".⁽⁸⁵⁾

إن الله تعالى إلهاً لا متاهياً خالداً يكمن فيه الخير الكلى والقدرة الكلية، حكيم حكمة ليست كحكمتنا، ولا يمكن تصوره تصوراً عقلياً، لا نعرف عنه سوى قوة الحضور فى حياتنا ذلك الحضور الذى نستمد منه القوة والأمان.⁽⁸⁶⁾

تعقيب

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 عاس، جون لوك، ص 156

⁽⁸⁵⁾ نفس المصدر، نفس المرجع

⁽⁸⁶⁾ Aaron, John Locke, p.301.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

لاستخدام المنهج التجريبي في تلك الفترة ضرورة ملحة حيث استشرت النزعة العقلية بشكل لا مثل له بلغت أوجها لدى الفلاسفة الفرنسيين والألمان، وتركت تأثيرها واضحاً على الفلسفة التجريبية. هذا بالإضافة إلى بروز الجانب العلمي والعملية التجريبي في عصر لوك حتى سمي ذلك العصر بعصر العلم والعمل والأختراعات وعصر التنوير. كل ذلك قلب الموازين التقييمية في العالم كله. كما كان لانتشار المناهج التجريبية الحديثة في علم النفس أثرها الذي لا يمكن اغفاله في كتابات لوك وبقيته فلاسفة عصر التنوير ومن تلاهم حتى يومنا هذا.

ولنبداً التعقيب بالإشارة إلى نظرية لوك في المعرفة، فقد جعل لها مصدران أساسيين هما المصدر التجريبي الخارجي، والمصدر الحدسي الباطني، وهما مصدران متضادان مختلفان. ولا نجد عذراً لاستخدام لوك للعناصر الأولية الحدسية في المعرفة التجريبية الحسية التي أراد أن يؤسس بنائه المعرفي بل قل بناءه الفلسفي ككل عليها.

ثم زاد لوك الطين بلة عندما جعل المعرفة الإنسانية لا تتم إلا بتضافر قطبيها وهما الإحساس والفكر الداخلي معاً، فجعل عمليات الإحساس عمليات سلبية بينما جعل الفكر الداخلي ذات فعاليات إيجابية. إذن فالمصدر المعرفة الأساسي وهو الحواس والمعطيات الحسية مصدر سلبي، فضلاً عن أن المصدر الثاني وهو المعطيات العقلية كامنة في الذهن أي أنها فطرية بلغة ديكارت، لقد استعاض لوك عن كلمة "فطرية" التي هاجمها هجوماً عنيفاً بكلمة الفكر الداخلي، بينما بقيت كل التأثيرات والمؤثرات والإيجابيات والحيثيات والنتائج واحدة.

إن الأفكار هي المصدر الرئيسي في المعرفة لدى لوك وهي نفسها المصدر الرئيسي في المعرفة لدى ديكارت وبدونها لا تتم المعرفة مع وجود الحواس، مما يعنى معه اتفاق لوك مع ديكارت في أن الحواس وما ينتج عنها من أفكار عن العالم الخارجي والأشياء الواقعية ليست محل صدق مطلق أو يقين لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هوبز

لقد أصاب النسق الفلسفي المعرفي عند لوك في نهاية الأمر تسي من الخلط والاضطراب حتى أنه بدلاً من تحقيق معرفة تجريبية يقينية جعلها معرفة إنسانية قاصرة بسبب عدم كفاية الأفكار، ثم يبدأ في نقاش جدلي لا طائل تحته عندما ذهب إلى إنكار مذهب الثنائية بعد إثباته، ثم يعود بكل هذا إلى الله تعالى فيجعله الكائن الكامل اللامتناهي الذي يمتلك العلم الكلي والقدرة الكلية. ولو تواضع لوك قلبلاً لجعل للإنسان قدرات محدودة كما هي في الواقع واعترف بها مسبقاً ولتجنب الوفوع في المناقض والاضطراب.

أما نظرية لوك السياسية فكانت رد فعل للأحداث السياسية التي وقعت في أيامه، مما جعله ينادي بفصل الدين عن الدولة متناسياً خطأ الإعتقاد، فالدين لا ينفصل عن الحياة برمتها، ولو فعلنا ذلك لكنا كمن بحرت في البحر.. لقد أنزل الله تعالى الأديان التي اختتمت بالدين الإسلامي حتى أصبح هو الدين الوحيد الذي يعترف به الله تعالى مصداقاً لقله: "إن الدين عند الله الإسلام"، حتى يعالج كل شئون الحياة الإنسانية في مجال العبادات والعقائد والتشريعات والأحوال الشخصية والحرب 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 واشنطنون وزملاؤه 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 مص دماء الشعوب المقهورة لمصلحة السادة الإنجليز ومصحة التاج البريطاني.

ولم يستطع لوك أن يتعلم التسامح الحقيقي من المجتمعات الإسلامية، حيث عمّ التسامح المجتمعات الإسلامية منذ زمن الخلفاء الراشدين إلى اليوم، مع جميع أصحاب الديانات السماوية وغير السماوية. فقد عاملوا



الصابئة عبدة الكواكب فى شمال العراق والمحوس عبدة النار الإبراهيميين، وكانوا على دين زرادشت وما زعمه فى كتاب الأفيستا من أن للعالم إلهين إلهة للنور وإلهة للظلام، عاملوهم جميعاً معاملة أهل الكتاب.⁽⁸⁷⁾

ولا يفوتنا ونحن فى هذا المقام أن نشير إلى التعايش المادى والفكرى بين المسلمين وأهل الذمة من النصارى واليهود فى العراق والشام ومصر والأندلس مما يدل معه على أن أهل الذمة نعموا بحياة أمنة وتسامح عظيم، مما دفعهم إلى أن يتعربوا لساناً وفكراً، وأن يترجموا كتبهم المقدسة إلى العربية. وأن يقبموا صلواتهم فى كثير من كنائسهم ومعابدهم العربية، وغير ذلك من الصور التى كان فيها التسامح الإسلامى آية من آيات الجمال الإنسانى⁽⁸⁸⁾، ليت لوك تعلمها ونشرها حتى بين المذهب البصرانية المختلفة والمتاحرة التى يكره بعضها بعض من الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت. إذن فنحن لم نر تسامح لوك يعم بالشكل الذى أراده له لا بين العالم الأوروبى ولا بين الغرب المتعصب والشرق المتسامح.

ونحن اليوم لا ننأى عن مؤامرات بريطانيا أو انجلترا فهى تتآمر على شعوب العالم وما زالت تقود الحملات الصليبية ضد المسلمين فى كل مكان، فقد ذهبت دعاوى جون لوك أدراج الرياح.

أما فى مجال الدين والألوهية فقد تابع لوك ديكرت حتى فى قوله بالكائن الكامل اللامتناهى وأعطاه نفس الصفات واقتصر فى أدلة وجود الله على الدليل العلى فقط دون بقية الأدلة، واعترف بأن معرفة الله فطرية. وإن تجنب استخدام اللفظ ذاته. إن الخطأ الذى وقع فيه لوك وفلاسفة كثيرون آخرون غيره هو أنهم لم يستطيعوا أن يفرقوا بين استخدام مناهجهم فى المعرفة وبين استخدامها فى مجال الدين. تقبل المعرفة استخدام أى منطق يترائى 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 وتلّه للجبين.. وأن يؤمن إيمان العجائز، لأن إعمال العقل له مجال آخر.. وإن كان يستطيع أن يستخدمه فى مجال الدين بعد الإيمان والتسليم إن شاء.

⁽⁸⁷⁾ د شوقى ضيف، عالمية الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص 97 - 98.

⁽⁸⁸⁾ نفس المصدر، ص 98.



الفصل الثانى
جورج بركلى
George Berkeley
1753 - 1685

مقدمة

رأينا فى الفصل الأول عن الباب الثالث كيف أن فلسفة جون لوك قد وصلت به إلى بعض الصعوبات والمشكلات الفلسفية التى تمثلت فى زيادة الشك لدى الكثيرين، كما أنها وقفت موقفاً غريباً من الدين بسبب محاولة تطبيق المنهج التجريبي المستخدم فى مبحث المعرفة على موضوعات الدين مما أدى بالناس إلى التشكك فى وجود الله ومن ثم إلى الإلحاد حتى انتشرت هذه الموجة بين الناس فى أوروبا وساعدت فى تعميق الدعوة العلمانية Secularism، وتعالى الأصوات لفصل الدين عن الدولة، ثم فصل الدين عن الحياة بصفة عامة، واتخذ الدين فى أوروبا وبعدها الولايات المتحدة مكاناً منكشفاً واقتصر على مظاهر لا روح فيها ولا إيمان عميق يعمر القلوب ويزهو ويسمو بالأرواح.
أولاً: سيرة حياة بركلى

ولد جورج بركلى George Berkeley عام 1685م فى قلعة دايزرت، Dysart بالقرب من مدينة توماس التى تقع على بعد إثنى عشر ميلاً من كيلينى Killenny فى أيرلندا Ireland.
تلقى دراسته وتعليمه الأولى فى مدينة كيلينى حيث درس الآداب الكلاسيكية واللغات اليونانية واللاتينية والفرنسية والعبرية كما درس الرياضيات وبرع فيها وأحاط بعلم الطبيعة النيوتونى، وكانت شهرة اسحق نيوتن وقتئذ فى قمته، وكانت فلسفة لوك وتدريسها تحتل جانباً أساسياً من برامج طالب الفلسفة.

ثم التحق بكلية الثالوث Trinity College فى دبلن Dublin وحصل فيها على درجة الماجستير وعرف هناك بذكائه المفرط وأفكاره الغريبة



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

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 اهتماما كبيرا وبدأ يضع المبادئ الأولى لفلسفته التي جاءت فجأة وكأنها وحى أو أشبه. وفي عام 1709م أصبح قسيسا في الكنيسة الإنجليزية، وبعد سنة من ذلك ذهب إلى لندن حيث التقى بعدد كبير من الأدباء مثل جونانان سويفت Jonathan Swift (1667-1745)، وتوماس أديسون Thomas Addison (1793-1860)، وغيرهما من الفلاسفة أمثال كلارك E. Clarke وهتشسون Hutcheson.

رحل بركلي بعد ذلك إلى إيطاليا كأمين سر للسفير البريطاني بيتربورو 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 أيلاند) (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 سيم أسقفا لأبرشية كلوين Cloyne حتى توفي عام 1753م على إثر فقده لابن له حزن عليه ومات بأكسفورد ودفن بكنيسة المسيح Christ Church.

ثانيا: مؤلفات بركلي

عاش بركلي ما يقرب من 68 سنة قضاها في خدمة الدين والكنيسة والتأليف. ومن أهم الكتب التي نشرها ما يلي:

1- الكتاب الإعتيادي (1707) The Common-Place Book.

2- مقالة نحو نظرية جديدة في الإبصار (1709) An Essay towards a new Theory of vision

ألغى فيه الوجود المادي الخارجي للأشياء، وحصر وجودها في مجرد إدراكها الذاتي.



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) **Passive obedience**

بين فيه رضوخ العالم النصراني للهوة العليا التي تبدو في قوانين الطبيعة كما وضعها الله تعالى.

5- محاورات ثلاث بين هيلاس وفيلونس (1713)

Three Dialogues between Hylas and philonus.

كتبه بركلي بلغة الحوار بين فيلسوف مادي وفيلسوف لا مادي، وينتصر فيه بركلي للفيلسوف اللامادي تمشيًا مع فلسفته.

6- في الحركة (1721) **De Motu**

هاجم بركلي في هذا الكتاب طبيعيات نيوتن.

7- السيفرون أو الفيلسوف الصغير (1734)

Alciphron or the Minute philosopher.

8- المحلل (1734) **The Analyst**

جعل بركلي خطابًا موجهًا إلى رياضي ملحد وفيه نقد لمبادئ الرياضيات على أساس النزعة الإسمية.

9- سلسلة الإنعكاسات 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 بركلي الفلسفى

ولد بركلي وعاش وسط تيارات فلسفية متباينة، وعاصر فلسفة وفلاسفة من أشهر الفلاسفات والفلاسفة الذين كان لهم عظيم الأثر فى تاريخ الفكر الفلسفى.

ولقد ولد بركلي عام 1685، أى بعد وفاة باروخ سبينوزا بثمان سنوات، وكان لوك ما زال حياً برزق وعمره ثلاثة وخمسون عاماً، وليبنز فى أوج عمره وشهرته وهو فى الواحدة والأربعين، وعندما التحق بركلي بالكلية، وهو فى سن الخامسة عشر كانت التيارات الفلسفية فى القارة الأوروبية وانجلترا بالذات قد انعكست عليه، وتأثر بها، وعندما بلغ بركلي التاسعة والثلاثين من عمره ولد كنط، وعندما مات كان ديفيد هيوم فى الثانية والأربعين، وكنط فى التاسعة والعشرين، وبذلك - كما يقول شاخست - يكون من ناحية الترتيب الزمنى للأحداث والتتابع الفلسفى شخصية انتقالية بين الجيل الفلسفى التالى لديكارت، وبين هيوم وكنط اللذين سيحيى الكلام عنهما فيما بعد.⁽¹⁾

اختلفت اتجاهات بركلي الفلسفية عن تلك الاتجاهات التى سادت لدى لوك وكنط، واتفقت مع اتجاهات ليبنتز وهيوم، وقد حدد اتجاهاته الفلسفية مبكراً عندما كان فى الخامسة والعشرين فنشر 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 الفقراء فى النواحي الاقتصادية والمعيشية والتعليمية والصحية، كما أظهر تعاطفاً مع أقرانه من بنى البشر، وشغل نفسه بتعليم السود والهنود فى العالم الجديد (القارة

⁽¹⁾ ريتشارد تاحت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 163

⁽²⁾ نفس المصدر، ص 164.



الأمريكية)، وأوصى بإهداء قسم من مكتبته وبعض المال لجامعة ييل التي ما زالت إحدى كلياتها "الداخلية" تحمل اسمه حتى اليوم.⁽³⁾ ويبدأ النسق الفلسفي لبركلي بنقد فلسفة جون لوك، وإن أخذ منه مبادئه التجريبية في المعرفة، ولكنه توصل إلى نتائج تختلف عن النتائج التي توصل إليها لوك، فقد أراد بركلي أن يجعل وجود الله تعالى تصورا أساسيا حتى لفهم عالمنا المادى المحسوس، وأن يضيف على الوجود المحسوس صبغة روحية أكثر من تلك الصبغة المادية التي صبغ بها، كما حاول تجنب الإلحاد والثنائية بين الروح والمادة والشك في فلسفته. ولقد وضع بركلي مصادرتين أساسيتين لنسقه الفلسفي: الأولى: أن الله تعالى موجود وينبث سلطانه في كل شئ محسوس. الثانية: أن للمادة وجود انفعالي لا فاعلية له ومن ثم لا تكون المادة علّة لأي شئ.

ونتبين من عناوين كتبه الأساسية اتجاهه المنهجي، ففي الصفحة الأولى من كتابه "مبادئ المعرفة الإنسانية" ما يلي: "مبحث يخص المعرفة الإنسانية، وتبحث من خلاله الأسباب الأساسية للوقوع في الخطأ، والصعوبات التي تكتنف العلوم والأسس التي استند إليها الشك والإلحاد والابتعاد عن الإيمان". بينما نقرأ على الصفحة الأولى من كتاب "ثلاث محاورات..." ما يلي: "ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونس"^(*) قصد بها إثبات حقيقة المعرفة الإنسانية، وكمالها، والطبيعة اللاجسمانية للروح، والعناية المباشرة لله ضد مزاعم الشكاك والملحدين والإتيان بمنهج يبسر فهم العلوم، ويزيد نفعها ويساعد على عرضها عرضا موجزا"⁽⁴⁾. إذن قصد بركلي من نسقه الفلسفي مهاجمة النزعة الشككية Scepticism والدفاع عن الحس المشترك Common Sense الذي عرف في

⁽³⁾ نفس المصدر، ص 164-165

^(*) تشير كلمة هيلاس إلى المادة وهي من الهول، وفيلونس إلى الفيلسوف

⁽⁴⁾ نفس المصدر، ص 165

إنجلترا وبالذات في أيرلندا على يد توماس ريد، ومهاجمة النزعة الإلحادية
atheism والدفاع عن الدين، وقد ساهم بركلي في إرساء دعائم الدين
الطبيعي، ويختص بدراسة تصور الألوهية مستقلا عن الوحي revelation
أو النزعة الدوجماتية (الأعتقادية).⁽⁵⁾

وسوف أناقش نسق بركلي الفلسفي على النحو التالي:
1- نظرية المعرفة

ناقش جورج بركلي نظرية المعرفة في كتابه الأساسي "بحث بتعلق
بالمعرفة الإنسانية" (1710)، وبدأ بناء نظريته في المعرفة بالهجوم الصارخ
على الأفكار المجردة Abstract ideas وعلى معرفتنا بالكماليات.

وبذكر بركلي في مقدمة كتابه أن الطريق إلى المعرفة وإدراك الحقيقة
قد أغلق تماما بسبب إفراط الفلاسفة 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 سعيا حثيثا.

"فقد رسخ في عقول الفلاسفة أن العقل قادر على التجريد وأن ثمة
أفكارا مجردة يستعين بها هذا العقل على التفكير في المسائل الفلسفية العويصة
التي تتناولها علوم كالميتافيزيقا والمنطق. هذه الأفكار المجردة ليست إلا
مجرد أوهام وقرت في عقول الفلاسفة على أنها حقائق، مع أنها مصدر
الظلام 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 ومعه كتاب "ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس" في مجلد واحد، ثم
أصيف لهما كتاب "نظرية جديدة في الرؤية" وصدروا جميعا في مجلد واحد في سلسلة Everyman
(Series)

وانظر أيضا د يحيى هويدي، باركلي، نواع المكر العربي 13، دار المعارف، القاهرة، 1960.



إن مصدر أفكار العقل هو اللغة والألفاظ وليس شيئاً آخر، لقد ظن الناس أن كل لفظ لابد أن يشير إلى وجود شئ في الواقع، هذا الشئ يجب أن يكون مادياً ملموساً واضحاً، ولكن اللغة تشتمل أحياناً على ألفاظ ومعان كلية، إذن فلا بد أن تقابل الألفاظ والمعاني الكلية أشياء أو موجود واقعي ملموس، ولكن هذا الاستنتاج غير صحيح، بل هو استنتاج فاسد "إننا لو بحثنا في هذه الألفاظ المجردة لوجدنا أنها إما أن تدل على صفات للأشياء وإما أن تدل على أشياء تكون موضوعاً للصفات. وفي كلنا الحالتين لا يمكن أن ننتهي إلى أي وجود مجرد. وذلك لأننا إذا كنا بصدد صفات الأشياء فإن هذه الصفات لا يمكن أن توجد مجردة عن الأشياء التي تتحقق فيها ولا عن سائر الصفات الأخرى التي توجد مقترنة معها"⁽⁷⁾

من النص السابق يتبين لنا أن الوجود الذهني أي الأفكار التي توجد في العقل شئ والوجود الواقعي المادى الملموس شئ آخر، فإذا سمحنا بالتجريد في نطاق الأفكار، فإننا لا نسمح به في مجال الموجودات الواقعية في العالم الخارجى.

إذن ينكر بركلي الأفكار المجردة بنوعيتها 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 بركلي للأفكار والألفاظ المجردة، وإنكاره كذلك قيام الأفكار الكلية المجردة في الواقع إلا إنه 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) لشئ ما، بل في العلاقة أو الرابطة القائمة بين الكلى وبين أجزائه التي يرمز إليها ويمثلها"⁽⁸⁾

⁽⁷⁾ نفس المصدر، ص 24

⁽⁸⁾ نفس المصدر، ص 26



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

فالمعنى الكلى قائم فقط فى الرابطة التى تربط بين الأشياء الجزئية المتشابهة. ولا وجود لها فى الخارج أو الطبيعة. ومعنى ذلك أنه قائم فى الشعور أو الذهن فحسب، وليس فى الواقع. أو هو بالأحرى قائم فى تلك الحركة الذهنية التى تجعلنا نطلق هذه الفكرة الكلية على عدد من الأشياء الجزئية التى تجمعها رابطة واحدة أو التى يجمعها تشابه ما⁽⁹⁾.

ويعرض بركلى أغلب الصعوبات والأخطاء التى يقع فيها الساس والفلاسفة ونقف أمامهم حرة عائرة فلا تؤدى الى معرفة، ان أدت البيا اكتنفها الشك والأخطاء.

وأهم هذه الأخطاء اعتقاد الناس بالمادة من حيث هى - بتعبير لوك - شئ لا نعرف ماهيته **Something - I - Know - not - what** 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 جزئى، ولكنها تستخدم مجرد "رمز" لعدد كبير ولا يحصى من الأشياء الجزئية. وبناءً عليه فكلمة "مادة" فارغة من مضمونها ومحتواها.⁽¹⁰⁾

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 تركيبها وتجزئتها، مثل فكرتنا عن عروس البحر وأبو الهول والعنقاء وغيرها.⁽¹¹⁾

⁽⁹⁾ نفس المصدر، نفس الموضع.

⁽¹⁰⁾ Berkeley, Principle, Int. 3.

واظر كذلك د كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص 193

⁽¹¹⁾ نفس المصدر، بركلى ص 1، ود كريم ص 194



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

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 يعترض بركلي على تمييز لوك بين الصفات بين الأولية والثانوية، فهذا التمييز بينهما لا مبرر له، "لأنه لما كانت الصفات الثانوية لا تنفصل عن الصفات الأولية فإنه ينبغي أن تكون حيثما تكون الصفات الثانوية، أي في العقل". إذن فالعقل هو محل وجودها من عدمه وليس الصفات الأولية أو الصفات الثانوية.

ولقد اعترض بعض الفلاسفة والنقاد على رأى بركلي هذا قائلين بأننا نرى في الواقع الفراغ الخارجى كما نرى الأجسام الموجودة فيه وبالتالي فبعضها أقرب أو أبعد من البعض الآخر. ولكن بركلي انبرى يرد عليهم قائلاً "... لا وجود للفراغ المطلق متميزاً عن الأجسام التى ندركها بالحواس...، ولا يمكن أن يوجد بدون العقل كالأجسام الأخرى". وعليه فحيث توجد الأجسام والحركة يوجد الفراغ: أى فى العقل.⁽¹²⁾

وإذا نظرنا لموقف بركلي من فكرتى الزمان والمكان، فالزمان والمكان عند بركلي ليسا مجردين، فلا يوجد زمان ومكان مطلقيين مجردين، بل إن الزمان يوجد دائماً مرتبطاً بالحالات الشعورية التى تتعاقب فيه، مرتبط بأحاساسنا بمرور الوقت ولا نستطيع أن نقبض عليه بأيدينا، كذلك المكان لا يمكن أن نتصوره إلا إذا تصورنا الأجسام التى تشغل حيز المكان، فالزمان ذاتى Subjective والمكان موضوعى Objective، أى أن الزمان يتعلق بالحس الباطنى (الاستبطان) والمكان بالحس الخارجى، ولا يتشركان فى صفة مشتركة غير التجريد والنسبية.⁽¹³⁾

⁽¹²⁾ انظر * د. كريم منى، الفلسفة الحديثة، ص 196.

* Berkeley, principles, p. 116., An Essay Towards a New Theory of vision, p. 41.

⁽¹³⁾ د. يحيى هويدى، باركلي، ص 27.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى اليوم

ولقد ترك بركلي أثره الفعال في إيمانويل كمنط خاصة في موضوع فكرتي الزمان والمكان والتفرقة بين عالم الأشياء في ذاتها وعالم الظواهر. واقتضى حديث بركلي عن المكان أن يتناول ظاهرة الحركة Motion، ذلك أن الفلاسفة لم يفهموا منها إلا الحركة المجردة المطلقة، ولكن بركلي رفض الحركة المطلقة ونادى بالحركة النسبية "قأية حركة لا يمكن أن تفهم إلا بعد تعيين الجهة وتحديدتها. وهذا لا يمكن تصووره إلا إذا أدخلنا في اعتبارنا وجود أجسامنا ووجود أجسام الأشياء الأخرى فضلاً عن وجود الجسم المتحرك نفسه وذلك لأن تحت وفوق، ويمين ويسار، وجميع الأمكنة والمناطق قوامها نسبي وتستلزم بالضرورة تعيين جسم آخر خلافاً للجسم المتحرك نفسه".⁽¹⁴⁾

وتعود نسبية الحركة عند بركلي 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 بركلي لإثبات نسبية الحركة ونفى إطلاقها أن ألبرت أينشتاين أشار إليها في نظريته عن النسبية بل إنها تعتبر جوهر نظرية النسبية عنده دونما أي إشارة إلى نظرية بركلي في الحركة.⁽¹⁵⁾

وترتبط العلية بفكرة الحركة، لأن هناك من أرجع الحركة إلى علّة بعينها، وكان من الطبيعي أن ينتقد بركلي فكرة العلية برمتها لارتباطها بنزعة التجريد التي وقف منها موقفاً رافضاً في بداية كتابه "مبادئ المعرفة الإنسانية" وقد تساءل بركلي، هل هنالك حقاً علية في الطبيعة بالمعنى الحقيقي لها. أي بمعنى وجود قوة فعالة مؤثرة في المادة.

⁽¹⁴⁾ نفس المصدر، ص 30 عن: بركلي ، في الحركة

Berkeley, De Motu, s., 58.

⁽¹⁵⁾ انظر. ليف لاندوا ويوري رومر، ما هي السية، دار مير للطباعة والنشر، موسكو، الطعة السادسة

1986م (الطعة الأولى 1966م)



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

أجاب بركلي بعدم وجود تبرير لوجود مثل هذه القوة الفعالة المؤثرة في المادة وأرجع سبب رفضه إلى ثلاثة أسباب هي:-

أ - يرى بركلي أن العلة الحقيقية في الطبيعة هي الله تعالى، ولا توجد قوة فعالة أخرى غيره.

ب- ويرى بركلي كذلك أن المادة لا تحتوى في طبيعتها على شئ مستمر بل إنها لا تشتمل إلا على ما ندركه منها، مما يتنافى معه وجود "قوة" أو "علة" مؤثرة.

ج- وأخيراً، يرى بركلي أن فاقد الشئ 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 بركلي المعرفية فيما يلي:

يتفق بركلي مع لوك في أن معارفنا الإنسانية تبدأ من الخبرة الحسية، وأنها معرفة بأفكار، وهذه الأفكار إما أن تكون إحساسات أو أفكار ناتجة عن تلك الإحساسات مثل تذكرها أو تخيلها أو ربطها 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 بركلي عن لوك في قول لوك أن للعالم الخارجى وجوداً مستقلاً عن وجودنا وعن ادراكنا له، كما يختلف عنه في قوله أن الجسم المادى علة لأفكارنا الحسية عنه. فبركلي يريد أن يقول أنه ليس للعالم المادى وجود مستقل عن عالم الإدراك، وأنه ليس علة لإحساساتنا، فالجسم ليس له وجود مستقل عنا لأن الجسم أى جسم ليس إلا فكرة أو مجموعة من أفكار، ذلك لأن الجسم ليس غير مجموع صفاته الحسية، وكما أن الصفات الحسية يعتمد وجودها على وجود الإنسان المدرك (بكسر الراء) لها إذن فالصفات الحسية ليست إلا أفكاراً فى عقل الإنسان المدرك، وبالتالي فالجسم ليس إلا مجموعة من الأفكار.

(16) د. يحيى هوبدي، باركلي، ص 33 - 34

هذا الموقف الذى أشرت إليه يتضمن إنكار بركلى لما يسميه لوك الجوهر بمعنى حامل للصفات ذلك الذى يوجد فى الجسم إلى جانب الصفات. تلك العبارات الأخيرة تصور أهم جانب فى فلسفة بركلى ويصل إليها بمقدمات أهمها: ليس لدينا قدرة على التجريد، تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية ليس إلا نوعاً من التجريد، ونظرية لوك فى الجوهر المادى هو نوع آخر من التجريد.

كما أن بركلى يصر على أن المبدأ الذى أعلنه وهو "الوحد هو المدرك" مبدأ تجريبى لئلا يترك لوك تمسك به، فالجسم المادى لا ينفك إلا من مجموعة صفاته الحسية، لكن هذه الصفات لا توجد بمعزل عن ذات تتركها، ومن ثم فالصفات الحسية هى أفكار، وإذن فالجسم الذى ليس إلا صفات حسية ما هو إلا مجموعة من أفكار أو فكرة مركبة.

2- الألوهية

رأينا كيف رأى بركلى أن العالم الخارجى المادى المحسوس موجود ويستمر فى وجوده، وكل ما فيه ينبض بالحياة ولا يتوقف عن الوجود حتى حين أغمض عيناى ولا أراه، إلا أن إعادة فتحهما من أجل الرؤية لا يعنى خلقاً جديداً إنما تظل الأشياء باقية مستمرة فى الوجود ولا تتوقف عن الوجود حتى لو لم أدركها، وهذا معناه أن الأشياء المادية المحسوسة لا تعتمد فى وجودها علينا وعلى إدراكنا لها أو أننا مصدرها المباشر الذى أوجدها.

وكان بركلى يعتقد أن لكل حادث علة، وقد رفض بركلى قول لوك بأن علة أفكارنا هى تلك الأجسام الخارجية، وذهب إلى أن الله تعالى هو علة أفكارنا الحسية التى نسميها نحن بالأجسام، لأن المادة أو الجوهر المادى لا يمكن أن تكون (طبقاً لاتجاهاته اللاهوتية) علة لأى شئ.

ولماذا يكون الله تعالى هو المصدر الحقيقى 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 أولاً فى عقل الله تعالى الأزلى الأبدى اللامتناهى لأنه هو الضامن الوحيد لبقائها ودوام

وجودها في العالم، مما يعنى معه أن جميع الموجودات تكون حاضرة في عقل الله تعالى أولاً دون افتراض أى كيان مادي أو جوهر مادي. ويذهب بركلي إلى أن معرفتنا بالله تعالى ليست مشتقة من التجربة الحسية ويؤكد أنه بجانب الأفكار التي في عقولنا توجد حدود أخرى تسمى معانى *notions* فالمعنى هو وعينا بأنفسنا، 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 تفكر وتريد وترغب وتتمنى وتعمل وهذا التصور هو الروح الفاعلة أو ما يسمى "بالنفس" *self* أو "نفسى" *my self* وأنا أعرف هذا عن طريق المعانى الأولية التي يمنحها الله إياها.

كذلك الأمر بالنسبة لله تعالى فنحن نعرفه من خلال المعنى الذي يبيته فينا ويهبه لعقولنا بوصفه روحاً كلية للوجود أو روح كلية الوجود *Omnipresent Spirit*. وعن طريق هذه المعانى المبتوتة فينا 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 بركلي لفظ "معنى" مقابل لفظ فكرة *idea/idée* ليدل به على معرفة الروح والروحانيات، وهى أمور لا تدرك كالمحسوسات وإنما هى قائمة فى نفوسنا أو فى عقل الله تعالى. وهذا تأكيد من جانب بركلي على وجود جوهر روحى أو دعامة أساسية للوجود بأسره، ويؤكد ذلك على لسان فيلونيس فى المحاورات "إننى أعرف ما الذى أعنيه عندما أؤكد وجود جوهر روحى أو دعامة للأفكار".⁽¹⁷⁾

مما سبق يتضح أن معرفة النفس معرفة صحيحة تنتهى 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 بوفيق، الفلسفة الحديثة، ص 176 - 177



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

مجموعة من الصور. أما إذا اتجهت إلى باطنها وأستنهضت قواها الذاتية فإنها ستصل مباشرة إلى معرفة الله تعالى.

ويقدم بركلي ثلاثة براهين على وجود الله تعالى نوجزها فيما يلي: (18)

أ - إن الله تعالى لا يعرف إلا بآثاره. فالإنسان ليس بوسعه أن يرى الله تعالى بأم عينيه، ولكنه يستطيع إدراك الرموز والعلامات والآثار والأفعال التي توحى إلى الإنسان وتثبت له وتدله بكل تأكيد على وجود إله غير منقسم. وهذا برهان عادي نلتقى به في جميع الكتب السماوية.

ب- يصور بركلي في هذا البرهان أن الله تعالى هو المدرك الأكبر. فإذا كان العقل الفردي أى عقل الإنسان الواحد هو الذى يدرك الأشياء فى فترات موقوتة أى أوقات محددة، فإن العقل الإلهي يدركها بصفة دائمة.

ج- يعتز بركلي بهذا البرهان لأنه قائم على أساس مذهبه اللامادى، ومستمد منه أصوله. يقول بركلي إنه يبدو أن الإنسان لا يقتنع بوجود شخص آخر إلا إذا حادثه هذا الشخص. فإذا استطعنا أن نثبت أن الله تعالى يتحدث إلى الناس بلغة شبيهة باللغة التي يتحدث بها بعضهم إلى بعض، والتي يستنتج الإنسان عن طريقها وجود محدثه، فالله تعالى إذن موجود.

ومن هذا الدليل توصل بركلي إلى نظرية الرموز.

وإذا أمعنا النظر فى أدلة بركلي على وجود الله تعالى نجد أنه يصل إلى اثبات وجوده تعالى بطريقة مختلفة عن تلك الطرق التي اتبعها ديكرت (البرهان الأنطولوجي)، أو ليبنتز ولوك. فقد اعتمد بركلي على وضوح الفكر عند الإنسان الذى يتأمل، فيصل من خلال التأمل إلى وجود الله تعالى بوصفه الروح الدائمة الكائنة فى عقولنا بصورة محببة إلينا حيث يولد فينا

(18) د يحيى هويدى، باركلي، ص ص 111-113

جميع أنواع الأفكار والإحساسات، وبعبارة أخرى، إن الله تعالى هو العلة الحقيقية لسائر أفكارنا أو هو علة وجودنا ككل.⁽¹⁹⁾

كما يصل بركلي إلى أن الله تعالى وهو الكائن الروحي الوحيد الذى يمكن أن يكون علة لأفكارى وفاعلاً لها كذلك. ومن هنا نقول إن كل الأشياء المحسوسة وجميع أفكارنا عنها هي مجرد معلولات تفرض على عقولنا بواسطة فاعل عاقل حر خالق لأفكارنا وأحاسيسنا، وخالق أيضاً لجميع القوانين الطبيعية وجاعلها وسائل ثابتة لتوصيل أفكار العالم الخارجى إلى عقولنا. وعندما نتأمل ككائنات روحية عاقلة العلاقة القائمة بين الله تعالى وبين الطبيعة يكون فى مقدورنا أن نعرف أحداث الطبيعة وتتأمل الوجود بوصفه لغة الله تعالى إلينا - وهى ما نعرف بنظرية الرموز - حين يتصل بعقولنا المتناهية فتدرك هذه العقول حضور الله الكلى الدائم وعنايته الشاملة بالكون.⁽²⁰⁾

3- النفس الإنسانية

يتضح موقف بركلي من النفس من خلال دراسته للعالم الخارجى ذاته الذى تقبل عليه النفس، فإذا قمنا بإثبات وجود العالم الخارجى أثبتنا أيضاً وجود النفس "فالنفس إذن موجودة وجوداً ثابتاً وهى متميزة فى طبيعتها عن العالم الخارجى وعن الأفكار حتى وإن كانت هناك صعوبة فى بيان طبيعة معرفتنا لها"⁽²¹⁾

وإذا كان بركلي قد أنكر الجوهر المادى الذى نادى به لوك إلا أنه وافق لوك على إثبات الجوهر الروحي بأن النفس الإنسانية جوهر، فقد استنتجها لوك من تحليله للجوهر المادى. وعندما تعرض بركلي 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 179-180

⁽²¹⁾ د. على عبد المعطى محمد ود. رابرة عبد النعم عباس، رواد الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية،

الإسكندرية، 2000، ص 84



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيجوم

رأى وجود علاقة منطقية بين الفكرة والمفكر، أو بين الشيء المدرك (بفتح الراء) والإنسان الذى يدركه، والإنسان المفكر المدرك هو الأنا أو النفس.

فكيف السبيل لمعرفة النفس؟

لا سبيل - فى رأى بركللى - لمعرفة النفس، لأنها ليست موضوع علم بل هى 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 "فمعرفة النفس غير معرفتنا للأفكار أى الموضوعات لأنها" غير منقسمة ولا جسمية ولا ممتدة".⁽²²⁾

ويذكر بركللى فى كتابه "مبادئ المعرفة الإنسانية" (الطبعة الثانية 1734) "أنا لا نعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى" (*) ويتساءل بركللى كذلك "من هى نفسى هذه، وما الذى أقصده بمصطلح (أنا) هو بالذات ما يعنيه مصطلح روح أو الجوهر الروحى.. إن الروح أو النفس عبارة عن كائن فعال يعتمد وجوده لا على كونه يدرك (بفتح الراء) حسيًا، 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 pure act، فاعلية مطلقة بإزاء سلبية وجود 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 المعطى، رواد الفلسفة الحديثة، ص 86.



فهل النفس فانية أم خالدة؟

إن النفس أو العقل أو الروح هي الشيء الذى لا يقبل الفسمة أو الإمتداد، والذى يفكر ويعمل يدرك، والنفس لا تقبل القسمة لأنها غير ممتدة، مما يترتب عليه أن الروح لا تقبل الفساد، وبالتالي فهي خالدة، ويقول بركلي: " .. وليس هناك ما هو أوضح من ملاحظة عدم تأثر هذا الجوهر البسيط غير المركب بالحركات والتغيرات والهزال والإنحلال، أى جميع العوامل التى تتعرض لها الأجسام الطبيعية فى كل آن. ومن هنا ندرك أن مثل هذا الكيان لا يتحلل من تأثير قوى الطبيعة. وبعبارة أخرى، فإن روح الإنسان خالدة بطبيعتها".⁽²⁵⁾

4- اعتراضات بركلي والرد عليها

شعر بركلي أن موقفه الفلسفى موقفاً غير مألوف فقد حاول أن يشيد فلسفة لا مادية *Immaterial* فى أرض مزدهرة بالزرعة التجريبية، وبدا مصطلحه سلبياً، ولكن عند فحص نسقه الفلسفى نجد أن المصطلح يحتوى فى ذاته على اتجاه إيجابى، فهو فيلسوف ينكر وجود المادة بمعزل عن يدركها وفى ذات الوقت يقرر وجود الروح أو النفس أو العقل، فهى فلسفة ذات وجهين .. رفض للمادة وتقرير للروح.

وعندما شعر بركلي بغرابة موقفه أراد توضيحه فذهب يسجل لنفسه اعتراضات من عندياته - وليست من وضع الآخرين - على نظرياته التى وردت بكتبه المختلفة ويرد عليها، كما فعل ديكارت مع فارق هام هو أن الاعتراضات التى وردت بكتب ديكارت كانت اعتراضات حقيقية من أناس حقيقيين أمثال الأب مرسين، بينما اعتراضات بركلي وهمية. وأهم هذه الاعتراضات والرد عليها ما يلى:^(*)

أ - القول بأن الجسم فكرة لا يوجد بمعزل عن العقل قد يعنى القول بأن الجسم المادى الخارجى خلق إنسانى، وأن الوجود لا يحتوى غير الإنسان

⁽²⁵⁾ شاحت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 203.

^o 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 بركلي عن هذا الاعتراض بقوله إننا حين نسمى الأشياء أفكاراً لا نعنى أنها أفكار إرادية وإنما نعنى بها أفكاراً لا إرادية، الأفكار الإرادية هي الأفكار التى نتذكرها ونتخيلها وليست الأجسام أفكاراً على هذا النحو، وإنما هي أفكار بمعنى أن لدينا أفكاراً لا إرادية عنها وما دامت لا إرادية اذن فهى ليست من خلقنا وإنما هى من خلق الله تعالى بطبعها فينا قسراً، وليس لدينا فضل فى استقبالها أو رفضها، كما إننا لا نخلقها.

ب- القول بأن الوجود هو المدرك (نفتح الرء) قد يعنى أن المنضدة أو الكتاب الذى أمامى الآن فى الحجرة التى أجلس فيها مثلاً موحودة طالما أننى أنظر إليها وأنها تفنى وتزول بمجرد تركى للحجرة.

يجيب بركلي 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 - عبارة بركلي - موجودة فى عقل الله تعالى. ولما كان بركلي يضيف لله 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.

ح- قد تعنى نظرية بركلي أننا لا نأكل خبزاً ولا نلبس ملابس مصنوعة من أقمشة متنوعة ولا نمشى على أرض صلبة، وإنما نأكل ونلبس أفكاراً ونمشى على أفكار، ومن ثم تصبح النظرية مثيرة للضحك، قابلة للسخرية.

يجيب بركلي 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 الدكربات الخ... وبقصد بركلي بالجسم إنه فكرة بمعنى آخر، الجسم المادى خارج عنى فى الواقع ومستقل

عن بدنى وحين نقول إنه يعتمد على إدراكى له لكى يوجد نفاصه به فقط إنه ينبغي أن يكون موضوع إدراك وموضوع معرفة.

لكن إذا أردنا أن نعرف على وجه التحديد ما الذى دفع بركلى إلى هذا الاستخدام غير المؤلف لكلمة فكرة نستطيع أن نلتمس الجواب حين نعلم أن من أهداف بركلى أن يعطى العالم المادى الخارجى المستقل عنا صبغة روحية وكان يعنى بذلك أن هذا العالم مخلوق لله تعالى، وأنه موضوع إدراكه، وأن الله تعالى علته بل إن ماله طبيعة مادية يمكن النظر إليه على أنه من طبيعة ذهنية أو روحية. وقد أراد بركلى بهذه النظرية الرد على الملحدى والشكاك لأنه رأى عدم الحاجة لتقديم براهين على وجود الله تعالى - وإن قدمها - وأن الله متغلغل بعلمه فى هذا العالم المادى.

د- يقول بركلى أن الفلسفة الصحيحة تستخدم دائماً ألفاظاً مألوفة وذلك يعيننا على حل المشكلات التى تواجهنا فى الحياة، خاصة المشكلات الفلسفية، ومن ثم ففلسفة بركلى لا تحل المشكلات المتعددة بمجرد استخدام ألفاظ غير مألوفة.

يجيب بركلى بأن كوبرنيكوس قد علمنا منذ زمن طويل أن الأرض تتحرك حول الشمس، وأن الشمس ثابتة، وعلى الرغم من ذلك فنحن نتحدث حتى الآن عن حركة الشمس حول الأرض حين نقول أشرق الشمس أو غربت. ويقول بركلى أننا نفكر مع الفلاسفة ونتحدث مع العامة، يقصد بذلك إننا نتفق مع عامة الناس فى 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 لى أن العالم المادى مستقل استقلالاً مطلقاً عن أى عقل موجود،

وأنا أتحدى أن تبرهن على وجود الله".

تعقيب

قضت الفلسفة اللامادية لجورج بركلي على وجود الجوهر المادى بالمعنى الذى ذهب إليه رجال العصور الوسطى بمعنى أن المادة الممتدة لها صفات حسية ملموسة، فجاء بركلي ليؤكد أن المادة تبدو لنا أو تتكشف - بلفظ الدكتور يحيى هويدى - بكل ما فيها فى عملية الإدراك الحسى، ومن ثم فليس ثمة ما يدعونا لافتراض وجود مثل هذا الجوهر المادى.

وعرضت فى الصفحات السابقة موقف بركلي من وجود عالم الأجسام الذى لمحنا فيه موقف الإرجاء والتسويق، وتوصل إلى نتيجة مؤداها أن العالم موحد *The World is exist*، وأنه مجموعة من الأفكار *The World is a Collecting of ideas*، وأن الأشياء لا توجد إلا بالقياس إلى عقل يدرکہا كما ذهب بركلي إلى أن الفكرة والموضوع شئ واحد: *The Object and the idea is same.*

وأشرت من خلال عرض نظرية بركلي فى العالم المنظور نظريته فى الرموز *Symbols*، وأن اللغة التى يتحدث بها الله تعالى إلى العالم هى اللغة البصرية *The Visual Language of God* التى يخاطب الله تعالى بها حواسنا يومياً بلغة واضحة جلية.⁽²⁶⁾

وطالما أن الله تعالى خلق الأشياء الخارجية المادية فهو يدرك خلقه، وكان بركلي يرى أنه لا حاجة بنا إلى تقديم أدلة على وجود الله تعالى، وعندما قدمها أرادها شيئاً زائداً لأن الله تعالى ليس فى حاجة إلى أدلتنا الباهتة على وجوده.

وكتب بركلي إلى الدكتور صمويل جونسون *Dr Samuel Johnson* الأمريكى يوضح له نظريته فى الألوهية فذكر أن نظريته تختلف من حيث ألفاظها *Verbally* عن النظرية اللاهوتية الحقيقية، فانه تعالى خلق الكون بفعل الخلق الحر، لذلك فإن الأفكار التى تكون العالم سببها الألوهية *Deity* ولكنها تبدو فى وعينا كتأثير للنشاط العلى الذى أدى إلى أن يخلق الله تعالى العالم.⁽²⁷⁾

⁽²⁶⁾ بركلي، ألسيمرون أو الفيلسوف الصغير، فى سبع محاورات، المحاوره الرابعه، طعة سامسون، الجزء

الثانى، ص 294 - 295 (انظر د يحيى هويدى، بركلي، ص 163 - 165)

⁽²⁷⁾ Grayling, A. C., *The Empiricists*, p.513.



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

ولقد بحث بركلي لنظريته في الألوهية عن مزيد من البيان والتأييد، فنقل نصوصاً مطولة من الأفلاطونية والفيثاغورية حشي بها كتابه "السلسلة" (سيريس)، وطالما أن هدفه الأساسي من فلسفته أهدافاً دينية بسبب نشأته وتعليمه ووظائفه الرسمية فقد رمى إلى معرفة الله تعالى وتفسير كيفية صدور الموجودات أو المعاني عنه. وقد أدرك أن المعرفة الحسبة لا تثبتنا بشئ عن ماهية الله الروحية بسبب نقصها وسطحيتها.

ورأى بركلي كذلك أن "التطهير الأفلاطوني" يرفع بنا إلى إدراك المثل التي هي الله تعالى نفسه والتي هي قوايين الوجود، دون أن ينصورها "معاني مجردة" لسنا في حاجة إليها، وكان بركلي على يقين من أن أكثر العقول الإنسانية قوة لا تستطيع إدراك المثل الإلهية إلا ومبضاً خاطفاً. وقد انتهى بنا بركلي إلى نظرية الأفلاطونية الجديدة (أو المحدثّة) في الأقسام الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالوث⁽²⁸⁾، متحاهلاً أن أصل هذه العقيدة وثى ويمتد إلى عقائد الأسر المصرية القديمة.^(*)

وأخيراً. فإن بركلي وضع افتراضات وسلم بصدقها دون برهنة مع أنها نوقشت عند كثير من المفكرين منها تسليمه بوجود الله تعالى من غير برهان، والله تعالى لا يحتاج لبرهان من إنسان على وجوده هذا فى مجال العقيدة والإيمان، أما فى مجال الفكر فلا بأس من تقديم براهين على وجود الله أو أن يعلن الفيلسوف أن البرهان مستحيل.

كذلك افتراض بركلي بأن المادة لا عليّة فيها افتراض قائم على افتراض وجود الله تعالى وفاعليته وهو ليس بالافتراض المقبول لدى أصحاب النظريات الفيزيائية (الطبيعية) لأن بالمادة فاعلية، والعالم الطبيعي يتحرك حركات ذاتية ألبة دون مماسة، بمعنى أنه ليس كل جسم متحرك يتحرك بقوة الدفع من قوة خارجة عليه، وإنما لدينا ظواهر كثيرة تدلنا على حركات مادية ذاتية دون دفع ومنها: حركات الذرات وحركة المجموعات الشمسية وغيرها.

وهكذا أقام بركلي مذهبه التجريبي على أسس روحية ودينية تختلف عن تلك الأسس لدى توماس هوبز أو جون لوك أو ديفيد هيوم، وهى محاولة جريئة وصادقة تحسب لبركلي وتدل على فطنته وذكائه.

⁽²⁸⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 170 - 171

^(*) سوف اشرح هذه العقيدة بالتفصيل فى كتابي القادم عن "الأديان المقارنة" إذا شاء الله وأسنأ فى العسر

الفصل الثالث

ديفيد هيوم

David Hume

(1776 - 1716)

مقدمة

ينظر النقاد ومؤرخو تاريخ الفكر الفلسفي وكتب الحضارة وأساندة الفلسفة إلى ديفيد هيوم باعتباره قمة الفلسفة التجريبية الإنجليزية حيث دفع بموقف كل من جون لوك وجورج بركلي إلى آخر نتائجه المنطقية، كما خلص الموقف التجريبي مما رأى فيه أنها عناصر غير تجريبية. وقد وافق هيوم لوك في أن الخبرة الحسية مصدر معرفتنا الوحيد ومن ثم فليسى لدينا أفكار فطرية، وأن معرفتنا محدودة بحدود حواسنا وأفكارنا، ولكنه رأى - مخالفاً في ذلك لوك - أنه ما دامت معرفتنا محدودة بحدود الحواس والأفكار فلا ينبغي لنا أن نفرر أي شيء يختص بما وراء الحواس والأفكار مثل تقرير جوهر مادي أو روعي أو غير ذلك.

ووافق هيوم بركلي على رفض بركلي للأفكار المجردة وللجوهر المادي، كما وافقه على أنه لا معنى لوجود عالم مستقل تمام الاستقلال وبهذا أحس هيوم أنه أكثر اتساقاً مع المذهب التجريبي من سابقه، وأن وجود العالم الخارجي، ووجود الله تعالى، ووجود 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 كنت.

أولاً: سيرة حياة هيوم

يذكر لنا ريتشارد شاخنت في كتابه الذي ترجمه الدكتور أحمد حمدي محمود "رؤاد الفلسفة الحديثة"^(*) ما يلي عن سيرة حياة هيوم.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

لقد جمع هيوم بين التواضع وروح الفكاهة والعمق وغازارة 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 سكوتلاندا Scotland. وقد مات أبوه جوزيف Joseph وهو في الثانية من عمره ولم تتزوج أمه مرة ثانية وإنما كرست حياتها لتربية ولدها الوحيد ديفيد. ولا نعرف كثيراً عن ديفيد في صباه لكننا نعلم أنه تعلم بأدنبرة والتحق بجامعةها عام 1723م واستمر بها ثلاث سنوات أو أربع حصل على شهادته الجامعية، وكان يدرس بالجامعة "الفلسفة الجديدة" ويقصد بها فلسفة اسحق نيوتن وجون لوك، والأخلاق والميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي، وبعد أن ترك الجامعة حاول دراسة القانون ليتخذ 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 الفلسفي الأساسي في بواكير حياته، إذ نشر أفضل مبحث لأرائه من حيث الشمول والدراسة المنهجية "مقال في الطبيعة البشرية" في 600 صفحة عندما بلغ السابعة والعشرين من عمره، أي في الفترة التي تلت إصابته ببعض الأمراض التي أورتته ضعفاً عاماً فيما بين 1729 و1734م فترك الفلسفة إلى حين وسافر إلى فرنسا حيث بقى هناك ثلاث سنوات مكث فيها في مدرسة لافليش التي تلقى فيها ديكارت تعليمه أتم خلالها الكتاب السابق ذكره وهو - كما قلت - أدق كتبه وأوفاهها على الرغم من أنه أوصى بإهماله واعتباره لا يصور موقفه الفلسفي بدقة.

عاد هيوم إلى لندن عام 1737 وعكف على إعداد الكتاب المذكور للنشر، ثم تلاه بقائمة من الكتب سنذكرها في حينها. وتقدم هيوم عام 1739 لوظيفة أستاذ الفلسفة بجامعة أدنبرة لكنه لم يأخذ الوظيفة لأسباب تتعلق بمبوله

⁽¹⁾ ريتشارد شاحت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 206.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

الإلحادية^(*). عندئذ دعاه بعض كبار الشخصيات الإنجليزية - الواحد تلو الآخر - ليكون مدرسًا خاصًا لأنجاله فقبل هذه الوظيفة لمدة سنتين أو ثلاث سنوات، اشتغل بعدها في السلك الدبلوماسي في فرنسا بعض الوقت مما أتاح له الفرصة لأدخار مالا وفيرا قال بعدها أنه أصبح في ثراء يمكنه من اعتزال الخدمة في الوظائف العامة والتفرغ للكتابة.

وفي عام 1763 دعتة الحكومة الإنجليزية ليكون عضواً في سفارتها في فرنسا فلبى الدعوة وكان صيته قد ذاع في فرنسا وألمانيا أكثر من شوعه 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. وأخذ إلى الراحة والدعة من عام 1767م وحتى وفاته ليلة الخامس والعشرين من أغسطس عام 1776م.

وكان هيوم مولعًا بالأدب منذ نعومة أظفاره فقد عشقه طيلة حياته وكان أعظم مصدر لمتعته، وقد ساعده الأدب على التفوق في عالم الكتابة والشعور بمباهج الحياة. وفي نهاية حياته أمضى فترة طويلة في كتابة تاريخ إنجلترا، وقد عادت عليه الكتابة بمتعة كبيرة فهو "لم يعرف السعادة الحقة إلا أثناء تفلسفه واستغراقه في الفلسفة وحدها".⁽²⁾

كذلك اكتسب هيوم خلال حياته كثير من الأصدقاء من بينهم آدم سميث مؤسس علم الاقتصاد الحديث وإدوارد جيبون المؤرخ الإنجليزي المعروف.

ثانيًا: مؤلفات هيوم

أفنى ديفيد هيوم سنين عمره في محراب 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.

^(*) أوصى "هتشسون Hutchison" أستاذ الفلسفة في جامعة جلاسكو وهو فيلسوف معروف عدهه و الأحلاق بعدم تعيين هيوم في الجامعة على الرغم من أنه قرأ "مقال أو رسالة في الطبيعة الشرعية وأحب به كل الإعجاب.

⁽²⁾ نفس المصدر، ص 208



الفلسفة الحديثة من ديكرات إلى هيوم

وأهم المؤلفات هي: (3)

1- رسالة في الطبيعة الإنسانية - 1738 *Treatise of Human Nature*, 1738
1738 L. A. selby-Bigge وله عدة طبعات، أنفعها الطبعة التي نشرها
لفهرسه المفصل الدقيق.

2- بحث يتعلق بالفهم الإنساني - 1748 *An Enquiry Concerning Human*
Understanding, 1748

3- بحث يتعلق بالمبادئ الأخلاقية - 1751

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"؛ فهذان الكتابان هما إعادة في صورة جديدة لنفس المادة الموجودة في الجزء الأول والجزء الثالث من "الرسالة".

4- مقالات أخلاقية وسياسية، 1745 1745 *Essays, Moral and Political*, 1745
يمكن الرجوع إليها في مجموعة مؤلفات هيوم التي نشرها Green
and Grose

5- تاريخ بريطانيا العظمى، جزءان. 1756.

The History of Great Britain, 2 Vols , 1756.

6- تاريخ إنجلترا حتى حكم أسرة تيودور، 1759.

History of England under the House of Tudor, 1759.

7- تاريخ إنجلترا منذ غزو يوليوس قيصر إلى اتباع هنري السابع، 1761.

History of England from the Invasion of Caesar Julius to the
Accession of Henry VII, 1761.

(3) د ركي عيب محمود، ديفيد هيوم، نوايح الفكر العربي العدد 7، دار المعارف، القاهرة، 1958، ص



8- التاريخ الطبيعي للدين، 1756-61.

Nature History of Religion, 1756-61

ويمكن الرجوع إليه في مجموعة مؤلفات هيوم التي نشرها

Green and Grose.

9- أحاديث سياسية، 1756-61.

Political Discourses, 1756-61

ويمكن الرجوع إليه أيضًا 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 بمقدمتها التحليلية

الطويلة، وهي الطبعة التي نشرها Bruce M' Ewen

11- حياتي، 1776م. 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 نشرها J. Y. T. Greig بعد وفاة

هيوم.

ثالثًا: نسق هيوم الفلسفي

تميز عصر التنوير الذي عاش فيه ديفيد هيوم بإعلاء سلطة العقل وتحليل عميق لعمليات الفكر المختلفة. وكان العقل خلال ذلك العصر هو رائد حركة التنوير التي ارتكز عليها الفكر في القرن الثامن عشر، لما له من قدرة على حل مشكلات الإنسان والطبيعة. "بحيث لا يعود الناس بحاجة إلى مصادر أخرى غير عقولهم تعينهم على تفهم ما يريدون أن يتفهموه، وكان طبيعيًا أن يشتد إيمان الناس إذ ذاك بعقولهم بعد ما شهدوه من غزارة الإنتاج العلمي الذي تراكمت آثاره خلال القرنين السابقين (على الأقل)



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

لعصرهم، وهما 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 أحاطه، كما استفاد من سائر الدراسات السابقة عليه، خاصة الدراسات التجريبية لدى توماس هوبز وجون لوك وجورج بركلي، مما أدى إلى اعتناقه لوجهة النظر القائلة بأن جميع معارفنا يمكن ردها إلى التجربة. وهذا ما سوف نتبينه من تحليل نسق هيوم الفلسفي.

1- نظرية المعرفة

اعتنق هيوم الاتجاه التجريبي الذي يرد كل معارفنا إلى التجربة، مما جعله يعتقد بأنه لا توجد معرفة يقينية، فإذا افترضنا مع هيوم بأن جميع المعارف الإنسانية تنشأ من الحواس، فإنه يتضح لنا أهمية التحليل باستخدام المنهج الشكي لمبدأ السببية **Causation** الذي استخدمه هيوم.⁽⁵⁾ ولقد رد هيوم المعرفة الإنسانية إلى مصدرين أساسيين هما: الإحساس **Sensation** والأفكار **Ideas**. ونعني 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 هنالك وراء الحواس "عقل" لا بد أن يكون قد جهز بمقولات - أو قوالب - تنصب فيها مادة الإحساسات فتكون بذلك علمًا

⁽⁴⁾ د زكي مجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد "دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408 هـ - 1987 م، (الطبعة الأولى 1956 م) ص 32

⁽⁵⁾ Joad, C. E. M., Guide to philosophy, Dover publications, New York, 1957, p. 371.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

سويًا، كما تتساق حروف المطبوعة فوق صفحات الكتاب على نسق معلوم، فإذا هي معان لا مجرد أحرف مفككة متناثرة⁽⁶⁾ (*) (*).
أما الإدراكات⁽⁷⁾ (*) فهي آثار حسية، أو أفكار أو معاني 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 فعليًا أن نلفي الضوء عليها فيما يلي:

أ - الآثار الحسية

الآثار الحسية هي الظواهر الوجدانية البارزة، أي الإحساسات والإنفعالات والعواطف وتبدو مباشرة أمام العقل الإنساني، وهي مثل انفعالات الحواس الظاهرة واللذة والألم، وإنفعالات التفكير التي تحدث كنتيجة للذة والألم، كالميل والنفور، الرجاء والخوف.

ب - الأفكار

وهي صور حسية ونسخ باهتة منها، وليس لها قيمة طالما أنها ليست وليدة الأثر الحسي أو مجموعها، فإذا تركيب الأفكار البسيطة، فالفكرة البسيطة هي صورة للأثر الحسي مثل عالم الأشباح الذي هو صورة لعالم معقول، ويكتسب العقل معارفه عن طريق الأثر الحسي، فإذا حدث خطأ ما بالعقل فعليًا أن يعود إلى هذا الأثر الحسي لمعرفة سبب الخطأ.

⁽⁶⁾ د ركي نجيب محمود. نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، (كتاب السابع والعشرون،

الكويت، 15 أبريل 1990م. ص ص 111-112.

⁽⁷⁾ 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.

⁽⁸⁾ نقابل كلمة الإدراك عند هيوم كلمة فكرة عند لوك، والفكرة لدى هيوم هي صورة ذهنية للإدراك

الحسي

⁽⁹⁾ تمت الاستعانة في شرح هذه النقاط بكتاب د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة الحديثة، فصل

التحريية.



ج- العلاقات

يقتصر عمل العقل على قبول الآثار الحسية التي ينتج عنها الأفكار بطريقة آلية حسب قوانين تداعى المعانى، وأهم علاقة تحدث عنها هيوم هي علاقة العلية لأنها أساس المعرفة العلمية فى كافة العلوم الطبيعية، ويرى هيوم أن للعقل الحق فى أن يستخدم بطريقة تلقائية 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 السيكولوجى الذى يعتمد على مبدأ العادة ومبدأ تكرار الحوادث، كما يصف العلاقة بين المعرفة والوجود الذاتى أو الشعور بالذاتية.

ويرى كونستانس موند **Constance Maund** أن تفسير كلمة "الإحساس" التى اعتمد عليها هيوم فى كتابيه **Enquiry** و **treatise** لهما استخدامان مختلفان وليس استخداماً واحداً، فيشير الاستخدام الأولى إلى تفسيرات محددة وواضحة ولكنها قليلة، بينما يشير الاستخدام الثانى إلى بعض المعلومات الإعتبارية الهامة موضوع العقل، ثم يشير إلى تقسيمات هيوم للإحساسات - كما نعلمها - إلى إدراكات بسيطة وأفكار.⁽⁸⁾

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⁽⁹⁾، وبناءً عليه يفرق هيوم بين نوعين من الإحساسات وهى:

⁽⁸⁾Maund, Constance, Hume's theory of Knowledge: A Critical Examination, Macmillan and Co. Ltd., London. 1937, pp. 38-39.

⁽⁹⁾ Ibid., p.41.

أ - ما يتعلق منها بالتفسير الطبيعي حيث لا نستطيع أن نعرف شئ عن وجود الأشياء الخارجية سواء كانت أشياء أو أنفس.

ب- ما يتعلق 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 "قلو كان العقل هو وسيلة ذلك الاعتقاد للزم أن تكون النتيجة مستمدة من المقدمة".⁽¹¹⁾

وعلى ذلك يبقى لدينا الخيال وهو الذى يقوم باستدعاء المعرفة إلى عقولنا عن طريق مبدأ الذاتية الذى يقع بين الشئ المدرك وبين استدعاءه.

وهنا يثور سؤال هام، هل يقوم الخيال لدى هيوم، بدور الأفكار لدى

لوك؟

ونميز أولاً بين الخيال والذاكرة، فالذاكرة هي درجة من درجات المعرفة التى تبدأ من الانطباعات مروراً بالذاكرة ثم الخيال وأخيراً إلى الأفكار، وعلى هذا فالخيال والذاكرة هما عند هيوم شئ واحد، وإنما اختلافهما يكمن فقط فى درجة الوضوح والتميز.

ومن هنا فإن جميع إحساساتنا يشعر بها العقل كما يعتقد هيوم إنها حقيقية، وإذا شككنا فيها فإن شكنا يتركز حول البحث عما إذا كانت هذه الإحساسات موجودة بعيداً عن الأشياء، أم أنها مجرد انطباعات، ولكن يتركز بحثنا حول صعوبة الموقف الذى يتمثل فى علاقاتها ومكانها.⁽¹²⁾ "الحواس ليست انطباعاتها كالصور، لأنها لا تنقل إلينا غير الإدراك الحسى الواحد، ولا

⁽¹⁰⁾Ibid., p. 42.

⁽¹¹⁾ د ركي محب محمود، ديفيد هيوم، ص 57

⁽¹²⁾Hume, David, A Treatise of Human Nature, selby-Bigge, Oxford press, London, 1955, p. 189.



تمنحنا أدنى تفسير بعد ذلك، ولكي نكون فكرة عن الشيء، فإن مرجعنا في ذلك يعود إلى مجال الشيء ذاته".⁽¹³⁾

إذن فالإدراك الحسى لدى هيوم هو إدراك خارجي، ويوضح هيوم علاقة الانطباعات الحسية والحواس بالفعل فيقول إن سببها يعود في رأيه إلى العقل الإنساني، وأنه يستحيل علينا أن نقرر إذا كانت تنشأ من الشيء مباشرة، أو من العقل أو من وجودنا الخلاق. ويقرر في كتابه "مقال في الفهم الإنساني" أن: "الانطباعات تطبع أولاً في الحواس أو عليها، 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 ثلاث وظائف تلتقى جميعها في كونها طرفاً خاصة لإدراك الأشياء، أى بمعنى هل نحن نعتبر هذا الشيء مفرداً أم جمعاً؟ وكيف تنتقل من شئ إلى آخر؟ وأخيراً كيف نرى الأشياء أو على أى نسق ندركها؟ إذن، فعمل العقل هنا لا يزيد عن تكوين تصور بسيط، وينشأ الفرق بينهما عندما نربط الاعتقاد بالتصور.

وإذا ما أدركنا غايات هيوم من نظرية المعرفة وربطها ببعض نظرياته النفسية فإننا سنعرف أنه يستخدم الألفاظ التصورية بطريقة تختلف عن الطريقة التي استخدمها بها التصوريون أنفسهم، فقد استخدم هيوم لفظي "التصور" و"الحكم" بمعنى طرفاً خاصة أو أساليباً خاصة لإدراك الأشياء، وليس لها أية وظائف عقلية، كما قال التصوريون، ما عدا الاستدلال الذي أدخله في دراساته المنطقية، بل إنه يذكر أن التصور والحكم والاستدلال، وهى ما نسميها أنشطة عقلية مختلفة، إنما تتجمع كي تؤدي دوراً واحداً هو

⁽¹³⁾ Ibid., p. 20.

⁽¹⁴⁾ انظر

* Hume, A Treatise..., p. 8.

* Constance, Hume's Theory of Knowledge, pp. 52-53.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

"إدراك الشيء" *Conceiving an object*⁽¹⁵⁾ ، وهذا ما لم يوضحه هيوم، توضيحا مرضيا من الناحية الفلسفية، ولم يلق على هذه المسألة الشائكة مزيدا من الضوء فى أى عمل آخر من أعماله الفلسفية، خاصة فى الدراسات الخاصة بنظرية المعرفة.

ويوضح كونستانس موند المقصود بعبارات هيوم السابقة فيقول: "إن الاستدلال والعقل يستخدمان هنا بمعنى: فهم الحقيقة، والإعتقاد، وليس بمعنى اختلاف "العقل" عن "التجربة" التى تؤدى بنا إلى العادة، أى عادة الربط بين شئين يتلازمان فى الحدوث، ونطلق على هذا الربط "العلية" أو "السببية" وبالتالي يتولد فىنا الأعتقاد بالعلية التى تقوم على علاقة الضرورة النفسية وليست الضرورة المنطقية، وكذلك بمعنى اختلاف العقل عن وظيفة الفهم".⁽¹⁶⁾

ويستخدم هيوم "الاستدلال" بمعنى كاملا شاملا، ويشير به إلى جميع القضايا غير الحدسية. وله ثلاثة استخدامات هى:
أ - فى القضايا غير الحدسية.
ب- الاستدلال بمعنى يختلف عن البرهان.
ج- الاستدلال فى مقابل العقل

هذا وقد صادف هيوم مشكلة أساسية عندما تناول نظرية الأفكار المجردة بالنقد والتحليل، وهى مشكلة تتصل أساسا ب"تمير العقل"، فهذه العبارة "تمير العقل" تستخدم كثيرا إلا أن القليلين هم الذين يفهمونها، وتتركز حول تحديد ما هو "الأساسى" وما هو "الثانوى"، وبدلا من أن يحاول هيوم توضيح المشكلة الأساسية وحل مسائلها المعقدة، يبين الفرق بين "شكل الجسم" و"الجسم المحدود"، وقال بأننا لا نعى صورة الشكل Figure إلا بالعين عن طريق الرؤية أى بالخبرة والممارسة Practice، فالخبرة تحدد لنا الصور التى

⁽¹⁵⁾ Hume, A Treatise, p. 228.

⁽¹⁶⁾ Constance, Hume's theory...,pp. 53-54. From, Hume's Treatise, p.256.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

يمكن تسميتها بالصور الخاصة الثانوية ولكنه يحذرنا من أن هذا التحديد لا يجعلنا نأتى بتصور الصورة الأساسية ذاتها.⁽¹⁷⁾

وترتب على ما تقدم إنكار هيوم للجواهر العقلية أو الروحية بمعنى أنها جواهر بسيطة خالدة ولكن هيوم لا يستطع إثبات وجودها على الرغم من تبدد الأفكار والتصورات والرغبات وغيرها وتبدلها وتغيرها، وذلك بسبب عدم وجود أفكار فطرية في العقل كالتى قال بها ديكرت، والعقل عند هيوم ليس شيئاً قائماً بذاته وإنما هو إسم جامع لمجموعة الأفكار والانطباعات الحسية والذكريات المخزونة فى الذاكرة التى نأتى متتابعة وتزول ويأتى غيرها وهكذا دواليك كأنها أمواج البحر المتدفقة التى لا نهاية لها، إلا إنها لا تأتى عبثاً ولا تذهب سدى، ولكن وفقاً للقواعد التى وضعها هيوم وهى: التشابه **Resemblance** والتقارن أو الجوار فى المكان والزمان **Contiguity**، والعلية **Causality** التى هى استعداد نفسى وليست ضرور مطلقة مفروضة على العقل.⁽¹⁸⁾

إذن، فهيوم لا ينكر وجود العقل وقيمته وأهميته فى نظرية المعرفة، ولكنه يضعه فى سياق نظريته الحسية بحيث لا شئ إلا يخضع للملاحظة والتجربة، حتى العقل ذاته، حتى يتسق نسق هيوم الفلسفى ولا يتداعى وبينها، ولعل هذا هو السبب الذى دعا "كولن ويلسون" إلى القول بأن العقل يقود إلى طريق مسدود ولكن إذا كان هنالك حل فإنه يجب أن يوجد، لا فى العقل، وإنما فى تفحص التجربة. إلا إننا يجب أن نحتفظ فى أذهاننا بالاحتمال المنطقى القائل بأنه قد لا يكون هنالك. وعلى كل حال يجب علينا إلا أن نفحص هذا المفهوم التجريبي".⁽¹⁹⁾

⁽¹⁷⁾ Ibid., pp. 197-198.

⁽¹⁸⁾ انظر للمؤلف، مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص 162

⁽¹⁹⁾ كولن ويلسون، اللامتمى. دراسة تحليلية لأعراض الشر العسية فى القرون العشرس، ترجمة زكى

حسن، دار العلم للملايين، بيروت، 1958، ص 67



الفلسفة الحديثة من ديكرارت إلى هيوم

* العقل الخالص والخبرة والواقع

* العقل والمعرفة فى: رسالة فى الطبيعة البشرية

* موجز عام لنظرية المعرفة عند هيوم.

* العقل الخالص والخبرة والواقع

تتمثل أمور "الواقع" فى 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 فهى قضايا يقينية حدسية، برهانها قياسى، وتتصل بالعلاقات الكائنة بين فكرة وفكرة، والعقل الخالص أو المحض هو الذى يمكنه أن يتصور وقائع الطبيعة تجرى على غير صورتها، ولكنها لا تقع على التقيض منها "فلا استحالة عند العقل الخالص أن تجرى وقائع الطبيعة على غير الصورة التى تجرى عليها، وليس أعسر على العقل أن يتصور تقيض الواقعة الطبيعية من أن يتصور الواقعة كما وقعت"⁽²⁰⁾

وقد يتصور العقل الخالص غياب الشمس، ولكنه يستحيل عليه أن يقيم البرهان بأن الشمس لن تشرق غداً، ويقيم هيوم دليله هذا على أساس العلاقة السببية أو العلية، والعلاقة السببية لا تقوم على علم قبلى مستقل عن الخبرة الحسية، بل على أساس علم بعدى يستند إلى الخبرة الحسية التى تقدم لنا الشئيين اللذين نحكم بأن بينهما رابطة علة بمعلول، وكذلك التفكير العلقى وحده، أعنى التفكير العلقى الخالص الذى لا يستند إلى خبرة حسية، محال عليه أن يستدل شيئاً قط عن طبيعة العالم الطبيعى الواقعى.⁽²¹⁾

وبناء عليه فالإنسان لا يستمد خبرته من العقل، أو من التفكير العلقى فى العالم الخارجى، بل من الخبرة الحسية، وعن طريق الحواس الخمس، ومن فقد حاسة فقد المعرفة المقابلة لها، وما يدلنا على إصدار الحكم فى مسألة ما حتى وإن كانت بسيطة مثل إصدار حكم عن سقوط حجر هو الخبرة

⁽²⁰⁾ د. زكى نجيب محمود، ديميد 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. وبهنا هنا الجزء الأول الذي ناقش فيه هيوم الانطباع الحسية والأفكار.

ويذكر فيه هيوم أن العقل قادر على تكوين نظرية 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 يعنى اختلاف 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. ويؤكد 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 إحراز المعرفة، وأي هذه المعرفة يتصف بالصدق وأبها يتصف بالكذب، فالمعرفة الصادقة لدى هيوم هي التي ترتبط بالخبرة أي بالتجربة، فما يمر من خلالها يكون صادقاً، وما عداه يحتاج منا إلى مراجعة دقيقة لبيان مدى صدقه من كذبه. (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 الرأي الخاص بارتباط المعرفة بالملاحظة كأساس للمعرفة، رأى آخر لا يرى أن هذا الإحساس يعتبر صادقاً في جميع الأحوال، لأن ملاحظتي لطريق ما، أو سقوط المطر، أو غيرهما من الظواهر الخارجية. إنما يعتمد في المقام الأول على حالتى العقلية الراهنة، وهى حالة تختص بى وحدى، بينما تتصل هذه الظاهرة بالوجود الخارجى، إذن فما هو حكم العقل فى مثل هذه الحقائق التى تقع خارج نطاق الملاحظة؟ المفروض أن العقل لا يستطيع أن يصدر بشأنها أحكاماً بحسب ما يرى مذهب هيوم، وبهذا يعمل العقل على تعليق الحكم *Suspension of judgment*.

* موجز عام لنظرية المعرفة عند هيوم

رأينا كيف أن المعرفة الإنسانية ترجع فى نسق هيوم الفلسفى إلى إدراكات العقل التى تنقسم إلى قسمين مختلفين: الانطباعات *impressions* والأفكار *Ideas*، وتشمل الانطباعات الإحساسات *Sensations* والعواطف *Passions* والإنفعالات *Emotions*. وتنقسم الإدراكات والإنطباعات والأفكار من حيث تركيبها إلى بسيطة *Simple* ومركبة *Compound*، الأولى لا تقبل القسمة إلى أجزاء، بينما المركبة تقبل مثل هذه القسمة مثل البرتقالة التى يمكن تحليلها إلى أفكار بسيطة عن اللون والشكل والطعم والرائحة، كلها تتركب معاً فى فكرة واحدة عن البرتقالة.

ومع أن العقل قادر على ربط الأفكار البسيطة على نحو ما يشاء فيكون منها أفكاراً مركبة لا نظير لها فى الواقع مثل فكرتنا عن حصان مجنح أو جبل من الذهب أو بساط يسابق الريح، فإن قدرته - على الرغم من ذلك محدودة ولا تتعدى تجميع ونقل وزيادة أو نقصان المواد التى توجد فى الواقع الخارجى 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 متى، الفلسفة الحديثة، ص 207، عن:

Kaufman, (ed.), *philosophic Classics*, Prentice-Hall, New York, 1962, p. 320.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

وأفكارنا العملية عن حياتنا اليومية أو ما يسميها "أمر الواقع" معرفتنا الرياضية والمنطقية معرفة يقينية ولا يتوقف يقينها وصدقها على ملاحظتنا الحسية أو على التحقيق التجريبي، وإنما على قدرتنا العقلية على البرهنة؛ فالقضية: "المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية مساو لمجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين" هي قضية أو نظرية رياضية صادقة صدقًا مطلقًا ويتوقف صدقها على معيار معين هو أن نقبضها مستحيل، أو أنه لا يتصور حتى محرد انكارها، فإذا بدأنا نتعرف الخط المستقيم والزاوية والمثلث والمربع وطائفة أخرى من البدهيات كانت القضية المذكورة لازمة عنها لزومًا منطقيًا، فهي تقوم على أساس "البرهان".

أما القضايا التي تعبر عن عالم الواقع الذي بين أيدينا فليس لها يقين القضايا الرياضية، وليست صادقة صدقًا مطلقًا، وإنما يتوقف صدقها على ملاحظتنا الحسية وتحقيفنا التجريبي لها، ومن ثم فصدقها احتمالي تخميني، ومن ثم يمكن تصور نقيضها، "الشمس لا تشرق غدًا" مثال هيوم المشهور، يقول عنها هيوم أنها قضية مقبولة لدى العقل، نميل إلى القول بأن الشمس فقد لا تشرق غدًا قضية كاذبة قياسًا على الماضي لأنها لم تكف عن الشروق يومًا ما، لكنني لا أستطيع أن أقدم برهانًا استنباطيًا أي أصل إلى نتيجة تلزم عن مقدمات بأن الشمس يجب أن تشرق غدًا وكل غد.

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 ثلاثًا: أعلاها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة الإحتمال البرهاني، وأدناها درجة الإحتمال التخميني؛ والانتقال من الإحتمال التخميني إلى الإحتمال البرهاني إنما يتم على خطوتين متدرجتين: احتمال المصادفات، ثم احتمال الأسباب، الأول يتعلق بالحوادث ووقوعها حين تقع الحادثة بغير سبب معلوم، وحين يكون هالك أكثر من سبيل واحدة لمجرى الحوادث، كلها سواء في إمكان



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

الوقوع، ويعتمدان على ما عرف باسم إطراد وقوع الحوادث الذى يعتمد بدوره على ما تكون لدى الإنسان ونسبته "العادة".⁽²⁵⁾

* العالم الخارجى

يشتق موقف هيوم من العالم الخارجى من موقفه من مصادر المعرفة ونظريته فى العلية، فحين تساءل عن علة انطباعاتنا وأفكارنا لم يرض عن جواب لوك بأن العلة هى الأشياء المادية وجواب بركلى بأن العلة هو الله تعالى لأن هيوم يرى أننا عاجزون بقدراتنا الإنسانية المحدودة عن الوصول إلى معرفة مصدر انطباعاتنا لأننا إذا قلنا ذلك فقد خرجنا عن مبدئنا التجريبي الذى يرى أن معرفتنا كلها مشتقة من انطباعات وأفكار ولسنا نعرف الأشياء إلا عن طريق هذين المبدئين. ويمكننا فقط أن نقول بأن انطباعاتنا علة لفكرة ما أو أن فكرة ما علة لانطباعات أخرى. ومن ثم فإن معرفتنا العلية محدودة بأفكار.

ولقد اتفق هيوم مع بركلى فى نقطتين هما: أن الصفات الأولية **Primary qualities** القائمة فى جسم ما يعتمد وجودها على إدراكى لها. والثانية: أن الجوهر المادى عند لوك غير محدود. ويرى هيوم أن الصفات الأولية ليست علة لانطباعاتنا عن الأشياء. وبهذا أضاف هيوم إلى بركلى نقطة جديدة هامة هى أن كل صفة مستقلة متميزة عن أى صفة أخرى يمكن تصور كل منهما على حدة وما يمكن تصوره مستقلاً يمكن أن يوجد مستقلاً فى الواقع ومن ثم حين يتساءل المرء أنه ما دامت كل صفة حسية مستقلة عن الصفة الأخرى وهى التى توجد مجتمعة فى جسم واحد، كيف إذن أدركنا أن هذا الجسم واحد رغم تعدد صفاته التى لا صلة بين الواحدة من الصفات والأخرى؟

يجيب هيوم بأن فعل التوحيد بين الصفات لتؤلف ما ندركه جسماً واحداً إنما هو من فعل الخيال الذى ذكرته من قبل. وتلك نظرية هيوم البديلة لنظرية لوك فى الجوهر المادى. أى أن هيوم يريد أن يقول أن لوك حين رأى أن حامل الصفات هو المبدأ الموحد لتلك الصفات بحيث يجعل منها

⁽²⁵⁾ د ركي محب محمود، ديفيد هيوم، ص ص 79-80.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

شيئاً واحداً كان لوك مخطئاً في ذلك لأن فكرة الجوهر لا وجود لها. ويضيف هيوم أن الذي يوحد بين الصفات الحسية في الجسم ليس جوهرًا خفيًا وإنما إنسان استطاع بقدرته الخيالية أن يجمع بين هذه الصفات في عقله. أما المبادئ التي تساعد على ترابط الأفكار فهي التشابه **Resemblance** والجوار **Contiguity** الزماني والمكاني، والعلية **Causality** أو السبب والنتيجة **Cause and effect**. وهناك مبادئ أخرى تساعد على ترابط الأفكار مثل التضاد **Contrariety** والتناقض وغيرها. ويذكر رسل أن حجج هيوم في المعرفة بنيت على عدد من المسلمات **Postulates** تسرى خلال نظريته. فهو يتفق من حيث المبدأ مع نظرية الأفكار عند لوك، وإن كان المصطلح الذي استخدمه مختلفاً. فهيوم يتحدث عن انطباعات وأفكار بوصفها تؤلف محتوى إدراكاتنا، وهو تمييز لا يناظر تقسيم لوك للأفكار إلى أفكار للإحساس وأفكار للإنعكاس، وإنما يتقاطع مع هذا التصنيف. (26)

ولقد رأى بعض النقاد أن هيوم انتهى في نظرية المعرفة إلى الشك بسبب تأملاته الفلسفية الكثيرة، خاصة وأنه لم يستطع تبرير وجود العالم الخارجي تبريراً منطقياً، أو وجود نفوسنا أو حتى صحة العلوم التجريبية. فلم يجد هيوم مخرجاً غير أن يلجأ إلى الغريزة والعادة والتسليم بصحة أبحاث العلوم الطبيعية وعودة الثقة 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 الروحي أو العقلي، كما أنكر وجود الجوهر المادي بالمعنى الذي قاله لوك، فمن ينادى بالجوهر الروحي ينادى بوجود نفس بسيطة لا تنقسم ويستمر بقاؤها في غمرة تبدد الأفكار والتصورات

(26) رسل، حكمة العرب، الجزء ثانياً، ص 132.

(27) د محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 213 (بتصرف)

والرغبات وبقية الحالات النفسية والعقلية. وينكر هيوم العفل أو النفس بهذا المعنى، أى بمعنى الجوهر السيط الباقي 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 تثبته لى الخبرة هو أن لدى انطباعات وأفكار جزئية يتبع بعضها بعضاً فى ديمومة متصلة، وبسرعة يصعب علينا نعقبها واحدة واحدة، لكننى لا أعثر فى غمرة هذا التدفق المستمر لأفكارى على ما أسميه عقلاً أو نفساً تختلف عن تلك الأفكار وتكمن وراءها. أما ما نسميه العقل، فهو شيئاً ليس قائماً فى ذاته وإنما هو إسم جمع لمجموعة الأفكار والانطباعات والذكريات الخ.. متتابعة فى حركة عجيبة تأتي وتزول ويحل محلها غيرها أو تعود إلى الظهور مرة أخرى بحسب قواعد الترابط التى أشرت إليها من قبل.

"وليست الذات سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة التى تعقب أحداها الآخر بسرعة تفوق حد تصورنا والتى هى فى حركة وتغير متصلين. ولكن الذات ليست إدراكاً من هذه الإدراكات وهى ليست شيئاً تقوم فيه الإدراكات، لذلك فالاعتقاد بوجود النفس على أنها شئ يضاف إلى الإدراكات البشرية يغدو باطلاً".⁽²⁸⁾

ثم أنكر هيوم قول بركللى بأن كل إنسان يعرف بالإلهام وجود روحه بنفسه، وقال "أنا من ناحيتى أقرر أنى كلما تعمقت فيما أسميه نفسى أتخبط وأتعثر فى بعض الإحساسات ولا أستطيع أن أقبض على نفسى أبداً، وكل ما يبدو حقيقياً هو مجموع متعدد من التأثيرات والآراء المتفطعة التى يكسبها تداعى المعانى مظهر الحوادث المتسلسلة، ويخيل لنا أن مادنها ثابتة لخطئنا بأن التأثيرات المماثلة لتأثرات سابقة هى بعينها".⁽²⁹⁾

⁽²⁸⁾ انظر. * المصدر السابق، ص 118 - 120

* Grayling, The Empiricists, pp. 540 - 541.

⁽²⁹⁾ أ. وولف، عرض تاريخى للفلسفة والعلم، ترجمة د. محمد عد الواحد حلاف، مطبعة التأليف والترجمة

والشر، القاهرة، 1936، ص 97

2- فلسفة الأخلاق

يرى هيوم أن الأخلاق *Morals* لا تتبع من العقل، بل تتبع من الشعور، فالعقل وحدة غير قادر على أن يكون سبباً مباشراً ووحيداً لأنفعالنا، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك فقال: "إن العقل وحده، يجب أن يكون عبداً تابعاً للعواطف، ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العواطف".⁽³⁰⁾

وهناك عدة أدلة ذكرها لنا هيوم تدل على أن العقل وحده ليس أساساً للأخلاق وهي:⁽³¹⁾

أ - الأخلاق تحركنا إلى الفعل، بينما العقل لا يحركنا إليه.

ب- ما هو معقول ولا معقول لا ينطبقان على الأفعال.

ج- دليل خاص بما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل. فالفلاسفة العقليون يروون أننا نستمد الواجب مما هو كائن، وهو ما يرفضه التجريبيون وعلى رأسهم هيوم، لأننا نستتبط العلاقة الجديدة من علاقات أخرى مختلفة عنها تماماً.

د- الأخلاق ليست قابلة للبرهان وليست مسألة من مسائل الواقع.

هـ- يجب علينا أن نتعرف على جميع الوقائع الخاصة لفعل ما من الأفعال قبل أن ننطق بأخلاقيته.

من الأدلة السابقة يتبين 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 بنى البشر لتحقيق أكبر قدر من المنافع، أي ما يهم مصلحتهم المشتركة.⁽³²⁾

⁽³¹⁾ Copleston, Fredrick, A history of philosophy, vol.5, Image books, Garden city, New york, 1964, p.123.

⁽³¹⁾ د. محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص 30

وما بعدها

⁽³²⁾ د محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص 216

*مصدر الأخلاق عند هيوم

أ - الحاسة الخلقية Moral

إن السلوك الإنساني يجب أن يعتمد على شئ 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 ألم من نوع معين. نوع خاص، أي أننا نميز الفضلة عن طريق اللذة ونميز الرذيلة عن طريق الألم.⁽³³⁾

ويذكر هيوم أن الفعل الإرادي الإنساني لا بسند إلى إرادة ذات حرة حرة 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 المسؤولية الفردية عن السلوك. ولكن كيف يمكن أن يتفق الناس على قواعد بعينها للسلوك الأخلاقي إذا كان كل فرد يخضع في تصرفاته لما تمليه 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 يلجأ إلى الغريزة الطبيعية التي توحد بين الناس عند اختيارهم لأفعالهم الأخلاقية، وهذه الغريزة هي ما نسمى "بالتعاطف" أو "المشاركة الوجدانية". Sympathy.⁽³⁴⁾

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 علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص 216-217.

- عواطف مباشرة تنشأ مباشرة من الخير أو الشر، من اللذة أو الألم،
وتتحصر في الرغبة، أو الإشمئزاز، الحزن والسرور، الأمل والرجاء،
اليأس والطمأنينة.

- عواطف غير مباشرة تنشأ من نفس المبادئ ولكن بارتباط خصائص
أخرى، وتتحصر في الإعتزاز بالنفس، والطموح، الغرور والحب،
الكرهية، والحقد، والشققة والضعينة، والكرم، وما يرتبط به من فضائل.

ج- وظيفة العقل في الأخلاق

هناك جانبان في مذهب هيوم الأخلاقي: أحدهما سلبي والآخر

إيجابي.

فهو سلبي من حيث التأكيد على أن العقل ليس قادراً على تحديد
الحدود بين الخير والشر. وهو إيجابي من حيث التأكيد على أننا نستطيع
تحديد التمييز بين الخير والشر عن طريق العاطفة.

ويقوم العقل بتبصيرنا بالمنافع التي يسعى إليها الإنسان وهي أساس

الفضائل⁽³⁵⁾

ولقد وضع هيوم أمام ناظرينا حقيقتين هامتين في مجال الأخلاق

والعقل هما:

* إن العقل وحده لا يمكن أن يكون دافعاً لأي فعل يختص بالإرادة.

* إن العقل لا يستطيع أن يعارض الإرادة.

وعندما ينشب صراع بين العقل والعاطفة وجب علينا أن نفسح

الطريق أمام العقل أولاً لتحديد الفضائل واختيارها.⁽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، أي يستطيع أن يفعل كذا أو لا يفعله، لكن كل ما يفعله إنما

تحده 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.



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

الإتيان بفعل أو ترك فعل. فهناك إطراد على بين الدوافع النفسية للإنسان والأفعال الإرادية، ومن ثم فلا وجود لديه لفعل لا تثبره دوافع معينة.

وعلى الرغم من أن الأخلاق تتميز بصفة الإلزام، إلا أن هيوم لا يرى أنها تستمد من العقل، لأن عمل العقل فاصر على إدراك الانطباعات ومفارقتها، مما جعل أخلاق هيوم ترتد إلى شيء آخر غير العقل، بل ردها إلى العاطفة أو الحاسة الأخلاقية Moral Sentiment، وهي التي نجعلنا نقول عن فعل ما بأنه خير أو شر. ولهيوم حججاً متعددة على أن العاطفة هي مصدر الأحكام الخلقية نذكرها 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 بعلاقة بين الأفكار لا يقبل الصدق ولا الكذب، وعليه فلا يكون موضوعاً للفكر. ولما كانت انفعالاتنا وإرادتنا 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 تحتثا على العمل، فلا يمكن أن ترجع إلى العقل.. لأن العقل وحده عاجز عن أن يدفعنا إلى العمل، وما كان منفَعلاً لا يمكن أن يكون مصدراً لما هو فعّال كالأخلاق. فإذا كان الفكر لا يستطيع أن يجعلنا نقوم بعمل أو نحجم عن القيام به، فلا يمكن أن يكون مصدراً للخير الأخلاقي ولا للشر الأخلاقي.

ج- إن العاطفة تحدد الغايات القصوى للإنسان، أما العقل فيبين الوسائل المحكّمة 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 للإختلاف فيها، لأنها ليست مما يرجع إلى العقل أي أنها ليست قضايا تركيبية ولا تحليلية. إذن فالأخلاق تقوم على العاطفة لا على العقل.



د- تعبر الأخلاق عن "ما ينبغي أن يكون" **What ought to be** ولذلك فلا يمكن أن تستمد من العقل لأن قضاياها تعبر عن "ما هو كائن" **What is**. ولما كان من المحال أن نستنتج "ما ينبغي أن يكون" مما "هو كائن"، إذن فمن المحال أن ترتد الأخلاق إلى العقل، بل لا بد أن تكون من اختصاص العواطف، ومن ثم فهي ذاتية **Subjective** وليست واقعية أو موضوعية **Objective**.

3- فلسفة السياسة

يجدر 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 والإستقلال واعتناق العقائد التي اختارها الشعب الإيرلندي لنفسه. وعندما تخطت إنجلترا حالة الفوضى والبربرية التي كانت تعيشها وظهور ملك يحكمها، نشبت الصراعات بين الأسر المالكة وبين طبقات الشعب المختلفة وكانت في معظمها صراعات دينية وسياسية، بل إن الأسرة الواحدة كانت تعيش حالات من هذه الصراعات تبلغ إلى حد التآمر والإغتيال والنفى.

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** اسم "أصحاب الرؤوس المستديرة" **Roundheads** لأنهم كانوا هم والمؤيدون لهم من شباب لندن يقصرون شعورهم مما اضطرهم إلى ارتداء الشعور الطويلة المستعارة (الباروكات) **Perukes**، حتى



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

أصبح تقليداً متبعاً لمجلس اللوردات والبرلمان أن يرتدى أعضاءهما الشعور المستعارة الطويلة المميزة لهم.⁽³⁷⁾

بينما أطلق أصحاب الرؤوس المستديرة على رجال الملك الفرسان **Cavaliers** وهو لفظ يرتد أساساً إلى اللفظ الإسباني **Cabaleros** بمعنى بابا وبن أو كاثوليك أجنب **Foreign papists**. وقامت بين الفريقين منازعات وصلت إلى حد القتال واشتعال الحرب الأهلية عام 1642. وقد 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 لنفسها أو لغيرها ضراً ولا نفعاً، فهم المغلوبون على أمرهم.. المذلون المهانون 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 لانجلترا في ذلك الوقت هولندا وبلجيكا. عندئذ تحولت الجماعات المتنازعة إلى حزبين سياسيين أطلق على الحزب الأول "الثوريين" **The Tories** أو **Tory Party**، وعلى الثاني اسم الهويجي **Whings** 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 الثوري والهويجي على السلطة فتارة يحكم هذا وتارة أخرى يحكم ذلك حتى تغير اسم الحزبين فسمى الحزب الثوري 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 ديكاوت إلى هيوم

بحزب المحافظين **Conservatives party** وسمى الحزب الهويجي نفسه بحزب الأحرار **Liberal party** وكان كل حزب بما لديه فرح ولا يعلو السلطة إلا إذا قطع على نفسه وعوداً قاطعة بالإصلاح **Promises of reform** لا يستطيع في أغلب الأحيان تحقيقها مما يجعل الفرصة سانحة لكى يعتلى الحزب الآخر مكانه وهكذا دواليك.

وكان المحافظون يهاجمون شرور المعيشة بالمدن والحياة فى جو فاسد، بينما يهاجم الأحرار شرور الريف والحياة المتحلفة فى ربوعه، ومن خلال هذه المناقشات الصحية تطور المجتمع الإنجليزى الحديث تدريجياً.⁽⁴⁰⁾ وعندما بسط هيوم نظريته السياسية أراد أن يكون موضوعياً محايداً، وأن يكتب ما ينبغى أن يكون فى مجال السياسة، ولكنه انحاز رعمًا عنه نحو حزب المحافظين الذى أشرت إليه ضد حزب الأحرار "فقد كان مما يخدم الأحرار أن يقال فى النظرية السياسية إن الحكومة قد نشأت بين الناس أول ما نشأت بتعاقد بين الأفراد، فالأفراد هم الذين أرادوا لأنفسهم نوع الحكومة التى تشرف على مصالحهم المشتركة".⁽⁴¹⁾

وما دام الأفراد هم الذين يؤيدون الحكومة فلهم حق الثورة عليها، ولكن نظرًا لميل هيوم إلى حزب المحافظين فقد جاءت نظريته السياسية معارضة لهذا رأى منكراً لصواب منطقته على الرغم من اقتناع هيوم بهذا وكتب هيوم مقالة هامة بعنوان "فى العقد الإبتدائى **Of the Original Contract** خلاصته:

يوجد فى انجلترا حزبان يبحث كل منهما لنفسه عن مبدأ فلسفى نظرى يستند إليه فى مذهبه السياسى، وهما حزب المحافظين الذى يلتمس أصل الحكومة الأول عند الله تعالى ويعتبر خارجًا على مشيئة الله تعالى وإرادته من يتوجه باللوم والنقد إلى الحكومة، مهما بلغت من الطغيان فى حكمها، ولا يحق للشعب عزل الحكومة لأنه لم يقمها وإنما أقامها الله تعالى. وأما حزب الأحرار فيرد الأمر إلى تعاقد أولى بين الأفراد، فأعضاء الجماعة

⁽⁴⁰⁾ Ibid., p. 133.

⁽⁴¹⁾ د ركى محب محمود، ديفيد هيوم، ص 151



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

عند أول تكوينها هم الذين أرادوا لأنفسهم وتعاقدوا معا على أن يولوا حاكمًا معينًا على أمورهم، وبالتالي يكون لهم الحق في مقاومة الحاكم وعزله إذا ما اقتضت مصالحهم هذا العزل أو تلك المقاومة.⁽⁴²⁾

ويتمادى هيوم في مدح الحكومة التي يترأسها المحافظون، ويبرر في مقالته المذكورة أن حكمة الله البالغة اقتضت أن تكون مثل هذه الحكومة هي الحاكمة بأمرها بل بأمر الله تعالى، وبالتالي فأى فعل يصدر عنها إنما جاء وفق إرادة إلهية قائمة بذاتها حتى أنه "لا يقضى قاض بحكم، بل لا يقترف لص جريمة السرفة ولا يعتدى معتدٍ باعتماد إلا ومشينة الله من ورائه".⁽⁴³⁾

ولكن ما يعيب 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 وتحييده، 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 واختيارهم، "ويخطئ الفلاسفة 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؛ ويخطئون 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 طواعية بمثل هذا الولاء؛ ولما كان الإنسان لا يتعهد لغيره بولاء إلا إذا كان له من وراء ذلك كسب مساوٍ لما تنازل عنه من حقوقه الفطرية - كان ولاء الفرد لحاكمه أو حكومته متضمنًا 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 نظري فلسفي فيقسم الواجبات الخلقية إلى نوعين: الأولى تدفع إليها غرائز وميول طبيعية مباشرة مثل حب الوالدين للأبناء. والثانية تؤدي بدافع الإلزام الذي تقتضيه ضرورات الحياة الاجتماعية التي لا قيام لها ولا نجاح بغير تلك الواجبات، ومنها العدالة، وعدم الاعتداء على ملكية الغير، والوفاء بالوعد والعهد، والولاء السياسي 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 في الدين أو اللاهوت في مؤلفين رئيسيين، أحدهما هو "التاريخ الطبيعي للدين" Natural History of Religion والآخر "محاورات في الدين الطبيعي" Dialogues Concerning Natural Religion والمقصود بكلمة "طبيعي" هنا هو نشأة العقيدة الدينية من أصول في طبيعة الإنسان وفطرته مفرقاً في ذلك بين هذا الرأي الذي يرد الدين إلى طبيعة الإنسان، وبين الرأي الآخر الذي يرده إلى التأمل العقلي من جهة، والرأي الثالث الذي يرده إلى الوحي Revelation والتقليد Imitation من جهة أخرى؛ فالقائل بأن الدين ينبع من طبيعة الإنسان لا يحتاج في تدعيمه إلى البرهان العقلي ولا إلى وحي هبط إلى الإنسان من خارج طبيعته الإنسانية.⁽⁴⁶⁾

ويعتبر كتاب "محاورات في الدين الطبيعي" واحداً من أهم المراجع في فلسفة الدين، فهو نقطة تحول في تاريخ اللاهوت الفلسفي، وقد صاغه هيوم بشكل أدبي، مما سهل عليه تجنب كشف أوراقه في هذا المجال الشائك، كما أنه لم يشعر بالحاجة إلى توجيه ضرباته أو سهام نقده إلى

⁽⁴⁵⁾ نفس المصدر، ص 160 بتصرف

⁽⁴⁶⁾ راجع مقالة هيوم عن العقد الابتدائي في كتاب

Fredrick Watkins, Hume, Theory of politics, pp. 193-215.

⁽⁴⁶⁾ نفس المصدر، ص 162 - 163.



الفلسفة الحديثة من ديكارته إلى هيوم

المسائل الواضحة التي لا تخطئها عين الإنسان الواعي، وخصص في كتابه هذا جانباً كبيراً لفحص الحجج التي تتصل بطبيعته الله تعالى ووجوده، والمستمدة من التجربة أو المشاهدة أكثر من استمدادها من الاستدلال أو التأمّلات الميتافيزيقية، ولقد حرص هيوم على عدم السماح بنشر محاوراته أثناء حياته خشية التعرض للهجوم من جانب رجال الدين، وترك الكتاب كقنبلة موقوتة 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 تقوم 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 أصيلة أو انطباع أولى في الطبيعة البشرية، بل ينشأ مما يتشعب عن غريزة أصيلة، 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 وآلامهم 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 نهاية 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⁾ شانت، رواد الفلسفة الحديثة، ص 238 - 239 تصرف أيضاً د محمد على أبو ريان،

الفطرية، وأصبح الملحد الذى يعمل على البرهنة على عدم وجود الله تعالى بالأدلة العقلية عملاً من أعمال الضلال والعبث الذى لا طائل من تحته أمام هذه العواطف الفطرية.

ويرفض هيوم الأدلة التى قدمها الفلاسفة على وجود الله تعالى لأنها غير كافية لى تعرفنا بطبيعة الله وصفاته، وكان نقده لهذه الأدلة على النحو التالى: (48)

أ - يقوم دليل الغائية Finality على تمثيل العالم أو الكون بآلة صناعية وبتمثيل الله تعالى بالصانع الإنسانى، ولكن الصانع الإنسانى علة محدودة تعمل فى جزء محدود، فبأى حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذى هو الكون، ونحن لا ندرى إن كان متجانساً فى جميع أنحاءه، ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذى يقصده أصحاب الدليل، إنما نستدل بما فى الكون من نقص على أن الإله متناه.. وهكذا.

ب- أما دليل المحرك الأول The First Mover فليس هنالك ما يحتم التسليم به ونبذ 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 المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أى موجود كان. إن معنى الموجود الضرورى ثمرة وهم المخيلة التى تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها هى نفسها الله تعالى، وبأى حق نفترض الكون كلاً محدوداً حتى نبحت له عن علة مفارقة؟

وانتهى هيوم من بحثه فى الفلسفة الدينية إلى الشك، ولم يستطع أن يبرهن على وجود الله تعالى لتعارض اعترافه بوجود الله وصفاته مع حيثيات المذهب التجريبي، وفى 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 بإستدلال.

التعقيب

اهتمت النظرة التجريبية العامة بالحواس والتجربة وما يأتى عن طريقهما من معارف، وفي خضم هذا الاهتمام لم تنكر 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 يخطه براع الخبرة على صفحته الناصعة. فالمعرفة التجريبية تتميز 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 التجريبي كما أفرط في ثقته بنفسه وبقدراته العقلية حتى أنه سلب الإنسانية تراثها الفكرى وأعادها إلى غيابت الشك المطلق، ولم يتبق للإنسانية شئ تعتد به لا فى مجال المعرفة ولا فى مجال الأخلاق ولا فى مجال الدين حتى النظرية السياسية لم تجئ محايدة نابعة من فكر فيلسوف أراد إقامة العدل السياسى على الأرض بمشاركته الفكرية فضاعت عناصرها وانحرفت عن سواء السبيل.

وكان من إيجابيات فلسفته قوله بأن الأفكار ناتجة عن انطباع حسى، وقوله بأننا يجب أن نتعرف على جميع الوقائع الخاصة لفعل ما من الأفعال قبل أن ننطق بأخلاقياته.

وعلى الجانب الآخر كانت سلبيات هيوم أكثر بكثير من إيجابياته. فقد أنكر هيوم وجود العقل النظرى الكامن وراء كل معرفة، وأرسى دعائم العقل العملى مما دفع كمنط إلى إعادة التوازن الذى أخل به هيوم كما أننا نستشف من اتجاهه أنه جعل العقل ذو طبيعة مادية ونحن نعلم أن العقل لا مادية

⁽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.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

ومركزه النفس أو الروح. كما أخطأ عندما ألغى مبدأ السببية أو عطله لأن القوانين العلمية لا تستغنى عنه فهي تثبتته إن وجد.

كما أخطأ هيوم أيضاً عندما أنكر وجود الأفكار المجردة التي لا يستغنى 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 تثيره فينا من مشاعر السخط أو الرضا، الحب أو الكراهية، اللذة أو الألم، غير أن ارتباط الأخلاق بالعاطفة، يمكن أن يبأى عن الفعل الخلقى، فإذا قامت الأخلاق على الذوق السليم فإنها بالتالي تقوم على العقل، عندئذ يصبح العقل هو مناط الحكم الخلقى لا العاطفة المتغيرة.

من السليبيات الرئيسية في فلسفة هيوم أن جعل العقل عبارة عن مجموعة من الإدراكات وهذا يجعل العقل متغيراً بصفة مستمرة ودائمة، أما المتغير في العقل فهو عملياته الذهنية التي تتغير وتتبدل بحسب تغير وتبدل القضايا والتحليل ثم الخبرات ذاتها. وهنا نريد أن نتوجه بالسؤال التالي إلى هيوم : هل إذا انعدمت الإدراكات ينعدم العقل تبعاً لانعدامها؟

وكانت أخطر سليبيات هيوم هي التي تمثلت في موقفه الشكوى 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 شكية قضت على أمل الإنسانية في الوصول إلى نزعة إيمانية مستقرة بأن الله تعالى موجود وأنه منزه عن التشبيه والتجسيم وغيرها من الأفكار التي تأتي على الدين من قواعده.

ولقد وصلت النزعة الشكوية بهيوم إلى أن يفف موففاً غريباً في كل عنصر من عناصر نسقه الفلسفي 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 جميعاً.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

وعلى الرغم من هذه السلبيات الظاهرة، ونداعى أسس فلسفة هيوم إلا أنها تركت آثارها الباقية حتى اليوم، سواء فى انجلترا أو خارجها، وعلى سبيل المثال فقد سار على ضوئها جون ستوارت مل (1806 - 1873) وهربرت سبنسر (1820 - 1903)، وهما من أكبر الفلاسفة الإنجليز فى القرن التاسع عشر. فقد أخذ الأول بقانون تداعى المعانى الذى قال به هيوم، وأنكر المبادئ العامة الضرورية، بينما جعل الثانى المعرفة كلها مكتسبة سواء اكتسبناها بأنفسنا أو ورثناها عن السابقين.

وتركت فلسفة هيوم كذلك آثارها على فلسفة كمنط كمامسيتين لنا من كتابنا التالى "الفلسفة الحديثة من كمنط إلى يانتسه" الباب الأول، الفصل الأول، وعلى القائلين بالأديان الطبيعية من مفكرى أوروبا وفلاسفة البرجماتية الأمريكية، ثم أخيراً على الشكاك والعلمانيين الذين أتوا من بعده.

مراجع الكتاب

مراجع الكتاب العربية والأجنبية

أولاً: المراجع العربية

- 1- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، 1993.
- 2- _____، فلسفة حورح سنتيايا في الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1994.
- 3- _____، إشكالية المصطلح الفلسفي، في كتاب: قضايا فلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1998.
- 4- _____، منطق الإستقراء (المنطق الحديث) منشأة المعارف، الإسكندرية، 1999.
- 5- _____، في فلسفة العلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، 1999.
- 6- ابن رشد، تهافت التهافت، المطبعة الإعلامية، القاهرة، 1985.
- 7- إدوارد جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1982.
- 8- د. البدر اوى زهران، في علم اللغة التاريخي: 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 إير، 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.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم

- 13- د. أنجيل بطرس سمعان، مقدمة كتاب اليوتوبيا، توماس مور، ترجمة د. أنجيل، دار المعارف، القاهرة، 1974.
- 14- أندريه كريسون، ديكارت، ترجمة حسن شحاتة سغان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961.
- 15- أندريه كريسون، سينوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، 1966.
- 16- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي: من الفرون 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 رأفت، 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/ ربيع 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- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997.
- 21- شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، جمعية إحياء التراث الإسلامي.
- (لجنة البحث العلمي) الكويت، لطبعة الأولى 1413 هـ/ 1992 م.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

- 22- د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 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 فوزى، تأملات فى عصر الرينسانس، دار المعارف، القاهرة، 1984م.
- 25- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، 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 لوك: إمام الفلسفة التجريبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987م.
- 28- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الألف كتاب الثانى 132، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.
- 29- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
- 30- د. زكى نجيب محمود، ديفيد هيوم، نوابغ الفكر الغربى 7، دار المعارف، القاهرة، 1958م.
- 31- د. زكى نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959 م.
- 32- _____، المنطق الوضعى، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1973م.
- 33- _____، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408هـ / 1987م.
- 34- _____، حياة الفكر فى العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة 1408هـ / 1987م.



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

- 35- _____، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون، الكويت، 15 إبريل 1990م.
- 36- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.
- 37- الأنبا شنودة الثالث؟، بدعة الخلاص في لحظة، الكليه الأكليريكية، القاهرة، 1988م.
- 38- صول ك. بادوفر، معنى الديمقراطية، ترجمة جورج عزيز، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة، 1967م.
- 39- د. عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963م.
- 40- _____، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م.
- 41- _____، بونافنتورا، في: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
- 42- _____، بسكال، بليز، في: الموسوعة الفلسفية.
- 43- د. عبد الغفار مكاوي، 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- _____، ديكرت، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الخامسة، 1965م.



الفلسفة الحديثة من ديكارث إلى هيوم

- 47- _____، الفلسفة الرواقية - مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة،
الطبعة الثالثة، 1971م.
- 48- _____، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة
والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1975م.
- 48- د. عزمى إسلام، جون لوك، نوابغ الفكر الغربى، العدد 16، دار
المعارف، القاهرة، 1964م.
- 49- د. على سامى الشار، المنطق الصورى منذ أرسطو وحتى عصورنا
الحاضرة، دار المعارف، الإسكندرية، 1965م.
- 50- د. على عبد المعطى محمد، ليبنتز: فيلسوف الدرّة الروحية، دار المعرفة
الجامعية، الإسكندرية، 1980م.
- 51- _____، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية،
الإسكندرية، 1995م.
- 52- _____، فى الفكر الفلسفى الحديث والمعاصر، دار المعرفة
الجامعية، الإسكندرية، 1999م.
- 53- د. على عبد المعطى محمد ود. راوية عبد المنعم عباس، رواد الفلسفة
الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م.
- 54- فتحى العشرى، مفكرون .. لكل العصور، الدار المصرية
الليبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1409هـ / 1989م.
- 55- د. فؤاد زكريا، سبينوزا، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963م.
- 56- فولينبور تشترارى، الأدب، فى 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 ديكرت إلى هبوم

- القرن العشرين، ترجمة أنيس زكى حسن، دار العلم للملايين، بيروت، 1958م.
- 59- ليدابى، العمارة فى العصور الوسطى، فى كتاب: تراث العصور الوسطى.
- 60- ليف لاندوا ويورى رومر، ما هى النسبية، دار مير للطباعة والنشر، موسكو، الطبعة السادسة، 1986م.
- 61- مأمون غربب، قمم فى الدين والفلسفة والأدب، مكتبة غريب، القاهرة، 1983م.
- 62- محمد أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، 1969م.
- 63- د. محمد توفيق الضوى، الفلسفة الحديثة فى القرنين السابع والثامن عشر، دار الكتب الجامعية، شبين الكوم، 1998م.
- 64- _____، الفلسفة الألمانية، فى 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 العربى، 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 وكنط: دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ / 1995م.
- 69- د. محمد مجدى الجزيرى، الفلسفة بنظرة حضارية، بروفيشنال للإعلام والنشر، القاهرة، 1984.
- 70- د. محمد محمد قاسم، نظريات المنطق الرمضى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991م.



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

- 71- د. محمد مصطفى حلمي، تقديم كتاب: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفى حلمي، 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 فهمى 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 الأوروبى: من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، الجزء الأول، العدد 313، دار الهلال، القاهرة، 1397هـ / 1977م.
- 84- د. يحيى هويدى، بركلى، نوابغ الفكر الغربى 13، دار المعارف، القاهرة، 1960م.
- 85- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1389هـ / 1970م.
- 86- _____، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، 1979م.
- 87- _____، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
- 88- يوهان هويزنجا، إضمحلال العصور الوسطى، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثانى 305، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988م.



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 Intrduction 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. Krailsheiner, 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. Bonoventure, 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, Descartes, René, in the Eyclopedia 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
- ثالثًا: المعاجم والموسوعات والقواميس العربية والأجنبية:
- 145- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض 1392هـ / 1972م.
- 146- د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.
- 147- قاموس إلياس، شركة إلياس العصرية، القاهرة، 1977م.
- 148- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، المطابع الأميرية، القاهرة، 1979م.
- 149- المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار النقدم، 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 Macnillan, William D. Halsey, Editorial Director, The Macmillan co., New York, 1973.



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 إريجين
30	3- القديس أنسلم
31	4- بوناونتورا
36	5- توما الأكويني
39	تعقيب
43	الفصل الثاني
	بزوغ عصر النهضة
	مقدمة
45	أولاً: عصر النهضة الأوروبية
47	1- النهضة في إيطاليا
48	نقولاً ميكا فيللي
50	2- النهضة الأوروبية خارج إيطاليا
51	توماس مور



53	ثانيا: حركة الإصلاح الدينى
55	ثالثا: نشأة العلم الحديث
56	رابعا: أهم الأفكار السائدة.
61	الباب الثانى المذهب العقلى
63	مقدمة عامة
67	الفصل الأول
67	ربنيه ديكارت
	مقدمة
69	أولا: سيرة حياة ديكارت
	المرحلة الأولى
	المرحلة الثانية
	المرحلة الثالثة
71	ثانيا: مؤلفات ديكارت
74	ثالثا: الفلسفة عند ديكارت
76	رابعا: المنهج الديكارتى
77	1- أسس المنهج الديكارتى
78	أ - الحدس
79	ب- الإستنباط
81	2- قواعد المنهج الديكارتى
82	القاعدة الأولى
83	القاعدة الثانية
83	القاعدة الثالثة
83	القاعدة الرابعة
84	خامسا: الشك الديكارتى (الكوجيتو)
89	ملاحظات على الكوجيتو الديكارتى
91	سادسا: نظرية ديكارت فى الأفكار الفطرية
	1- الأفكار الإتفاقيه أو الخارجيه



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

- 2- الأفكار الخيالية أو المصطنعة
3- الأفكار الفطرية
- 94 سابعًا: أدلة ديكارت على وجود الله
95 1- البرهان الأول: الدليل الأنطولوجي.
96 2- البرهان الثاني: دليل من شك النفس.
97 3- البرهان الثالث: دليل مأخوذ من الهندسة.
نقد أدلة ديكارت على وجود الله.
- 100 ثامنًا: الدور الديكارتي
101 تاسعًا: 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 ثلاث عشر: نظرية ديكارت في النفس والثنائية.
112 ملاحظات على الثنائية الديكارتية.
113 رابع عشر: مذهب ديكارت في الأخلاق
116 خامس عشر: نظرية الحمال عند ديكارت
117 سادس عشر: تأثير ديكارت بالفلاسفة العرب المسلمين.
119 سابع عشر: ديكارت وتأسيس العلم الحديث
122 تعقيب
129 الفصل الثاني
بليز بسكال
129 مقدمة
130 أولًا: سيرة حياة بسكال
132 ثانيًا: مؤلفات بسكال
134 ثالثًا: مشكلة الميتافيزيقا عند بسكال
134 1- الإنسان وموقفه من الوجود
136 أ - العقل في مواجهة الكون اللامتناهي



- 138 ب- قصور العقل الإنساني
- 138 ج- ضعف الإنسان
- 140 2- الإنسان بين العظمة والشقاء
- 143 3- الشك واليقين عند بسكال
- 144 4- بسكال والفكر الوجودي
- 146 رابعًا: مشكلة الدين عند بسكال
- 147 1- أدلة وجود الله
- 148 2- حجة الرهان
- 151 3- علامات الدين.
- 152 أ - أهمية الدين
- 152 ب- أسباب توافق الدين مع الطبيعة الإنسانية
- 153 خامسًا: مشكلة المعرفة عند بسكال
- 153 1- المعرفة بين العقل والقلب
- 155 2- مركز العقل في فكر بسكال
- 156 3- المعرفة وقوة العادة
- 157 سادسًا: بين ديكارت وبسكال
- 159 سابعًا: خلاصة فلسفة بسكال
- 161 تعقيب
- 163 الفصل الثالث
- 163 نيقولا مالبرانش
- 163 مقدمة .
- 163 أولًا: سيرة حياة مالبرانش
- 165 ثانيًا: مؤلفات مالبرانش
- 167 ثالثًا: نسق مالبرانش الفلسفي
- 169 1- نظرية الأفكار (المعاني)
- 172 2- الرؤية في الله.
- 175 3- مشكلة العلاقة بين النفس والجسم



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

176	4- نظرية المناسبات
178	5- الحرية الإنسانية
180	6- الأخلاق والسياسة عند مالبرانش
180	أ - بالنسبة للتعايش مع الآخرين
181	ب- التنظيم السياسي
181	رابعاً: إيجاز فلسفة مالبرانش
182	تعقيب
185	الفصل الرابع
185	باروخ سبينوزا
185	مقدمة
185	أولاً: سيرة حياة سبينوزا
189	ثانياً: مؤلفات سبينوزا
193	ثالثاً: نسق سبينوزا الفلسفي
195	1- نظرية المعرفة عند سبينوزا
196	أ - المعرفة السماعية.
197	ب- المعرفة الإستقرائية.
197	ج- المعرفة الإستدلالية.
198	د - المعرفة الحدسية.
199	2- الفلسفة الدينية
202	براهين سبينوزا على وجود الله.
202	البرهان الأول
202	البرهان الثاني
203	البرهان الثالث
203	البرهان الرابع
205	3- الإنسان
206	4- الحرية الإنسانية
208	5- الفلسفة السياسية والاجتماعية



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

210	6- مكانة العقل فى فلسفة سبينوزا
211	تعقيب
215	الفصل الخامس
215	جوتفريد فلهلم ليبنتز
215	مقدمة
216	أولاً: سيرة حياة ليبنتز
219	ثانياً: مؤلفات ليبنتز
222	ثالثاً: نسق ليبنتز 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 التجريبي
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	1- نظرية المعرفة.
258	أ - هجوم لوك على نظرية الأفكار الفطرية
261	ب- بناء النظرية
263	ج- تصنيف الأفكار



الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم

- 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 الكليات
- 277 - التمييز بين الماهيات الإسمية والماهيات الحقيقية
- 277 ل- أنواع المعرفة وحدودها عند لوك
- 278 * المعرفة الحدسية
- 278 * المعرفة البرهانية
- 279 * المعرفة الحسية
- 279 * معرفة الإعتقاد الناشئ عن الإيمان
- 280 * حدود المعرفة
- 281 -2 فلسفة السياسة
- 286 -3 فلسفة الأخلاق
- 288 -4 التربية
- 289 -5 الذاتية الشخصية
- 291 -6 الألوهية
- 294 تعقيب
- 299 الفصل الثاني
- 299 جورج بركلي
- 299 مقدمة
- 299 أولاً: سيرة حياة بركلي
- 300 ثانياً: مؤلفات بركلي
- 302 ثالثاً: نسق بركلي الفلسفي



- 304 1- نظرية المعرفة
- 310 2- الألوهية
- 313 3- النفس الإنسانية
- 315 4- إعتراضات بركلي 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 ج- العلاقات
- 333 * العقل الخالص والخبرة والواقع
- 334 * العقل والمعرفة فى:رسالة فى الطبيعة البشرية
- 335 * موجز عام لنظرية المعرفة عند هيوم
- 335 أنواع المعرفة
- * العلوم الرياضية والمنطقية
- * العلوم الطبيعية
- 337 2- العالم الخارجى
- 338 3- العقل والنفس
- 340 4- فلسفة الأخلاق
- 341 * مصدر الأخلاق عند هيوم
- 341 أ - الحاسة الخلقية
- 341 ب- العاطفة



الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

342	جـ وظيفة العقل في الأخلاق
344	5- فلسفة السياسة
348	6- الفلسفة الدينية.
351	التعقيب
355	مراجع الكتاب
357	أولاً: المراجع العربية
365	ثانياً: المراجع الأجنبية
	ثالثاً: المعاجم والموسوعات والفواميس العربية
369	والأجنبية.
371	محتويات الكتاب

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ت: ٥٣٥٤٤٣٨ / ٠٣ - إسكندرية

الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم

ونحن في بدايات قرن جديد وبداية ألفية جديدة نشعر بالحاجة الماسة إلى إعادة تقويم المذاهب الفلسفية التي فرضت على البشرية منذ نعومة أظفارها ، لذلك أردت أن أقدم للقاريء شبه موسوعة لنظريات ومذاهب الفلسفة الحديثة . وكان من الطبيعي أن أبدأ منذ البدايات الأولى لظهورها لدى مفكرى العصور الوسطى .. أو غسطين .. توما الأكويني .. أنسلم .. أريجيناس و بونافنتورا .. ثم بزوغ فجر عصر النهضة وحركات الإصلاح الدينى ونشأة العلم الحديث ثم قمت بكتابة بابين رئيسيين هما : المذهب العقلى ويمثله ديكرت وبسكال ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز والمذهب التجريبي وأهم أساطنيه جون لوك وبركلى وهيوم كل ذلك على أساس نظرية نقدية تتفق ودينتنا الإسلامى الحنيف من ناحية وروح العصر وتقدمه من ناحية أخرى . وسوف يتبعه بقية مذاهب الفلسفة الحديثة قريبا إن شاء الله تعالى .

المؤلف



To: www.al-mostafa.com