محاضرات في:

الفلسفة الأوروبية الحديثة

جمع وإعداد

دكتور

محمد حامد ذكي أبوشنيف

مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب – جامعة الوادي الجديد

1442 هـ / 2022 م

مقدمة

أختلف المؤرخون في تحديد النقطة المرجعية التي يبدأ عندها تاريخ الفلسفة الحديثة، فيرجح العديدون أن ديكارت هو نقطة الأساس في بداية الفلسفة الحديثة فيسمونه بأبو الفلسفة الحديثة، ونشأت الفلسفة من تطور العالم الموجودة فيه، بحيث يصبح المناخ ملائمًا لظهور الفلسفة كما حدث في اليونان حين ظهر الفلاسفة فانتشروا بعد ذلك في البلاد الإسلاميّة وغيرها، وكذلك كان الأمر في أوروبا حين نشأت الفلسفة الحديثة؛ إذ قام الإسبان باسترداد الأندلس من المسلمين وبدأت الدولة العثمانية مّما أّدى إلى حركات الاكتشافات الجغرافية التي وجدت العديد من الطرق الجديدة عبر العالم بالإضافة إلى اكتشاف أمريكا .وازدهرت العلوم بعد ذلك في أوروبا نتيجة الإرث الثقافي الذي تركه المسلمون في أوروبا والأندلس على وجه التحديد، فترجمت كتب العلماء والفلاسفة المسلمين، واستفاد منها الفلاسفة الحديثون من أمثال ديكارت وغيره في تنوير أفكارهم وإنشاء مناهجهم الفلسفية، وقد خلق هذا التوسع في التجارة وحركات الفتوح الجغرافية وازدهار العلوم جوًا جديدًا وخصبًا لظهور الفلسفة الحديثة في أوروبا. ولهذا فأننا سوف نسلط الضوء علي بعض من أهم فلاسفة القرن السابع والثامن عشر وهم (الفيلسوف توماس هوبز ، ورينيه ديكارت ، واسبينوزا ، وديفيد هيوم ، وجون لوك) . وفي الختام أود الإشارة إلي أن هذا الكتاب لا يقدم جديدا في مجال الفلسفة الحديثة ، وما هو إلا

تجميع لبعض المقالات والكتب المتخصصة في مجال الفلسفة الحديثة ، أردت أن يتعرف طلاب قسم الفلسفة بجامعة الوادي الجديد علي مراحل تطور ونشأة الفلسفة الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر منذ أقدم العصور حتي وقنا الحاضر ، وأهم الفلاسفة الممثلين لتلك الفترة ، وآرائهم الفلسفية في معظم القضايا التي تخدم الإنسان .الله ولي التوفيق ،،،

الفصل الأول

كيف بدأت الفلسفة الحديثة

الفصل الأول

الفلسفة الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر

كيف بدأت الفلسفة الحديثة أو لماذا ظهرت الفلسفة الحديثة ؟

الفلسفة الحديثة هي فئة الفلسفة التي نشأت في أوروبا الغربية في القرن السابع عشر وهي الآن مشهورة عالميًا .هذه الفلسفة ليست معتقدًا أو مدرسة محددة(وبالتالي لا ينبغي الخلط بينها وبين الحداثة) ، على الرغم من وجود بعض الافتراضات الشائعة لكثير منها ، والتي تساعد على تمييزها عن الفلسفة الأولية.

تم تحديد القرنين السابع عشر وأوائل القرن العشرين كبداية ونهاية الفلسفة الحديثة .أما ما يجب أن يدرج في عصر النهضة من أي من هذه الفلسفة ، فهذه المسألة محل خلاف .وبالمثل ، ربما انتهت هذه الفلسفة أو لم تنته في القرن العشرين واستبدلتها بما بعد الحداثة . كيف يقرر المرء أن هذه الأسئلة ستحدد نطاق استخدام الفرد للفلسفة الحديثة .ومع ذلك ، فإن التقليد هو الإشارة إلى فلسفة عصر النهضة قبل رينيه ديكارت على أنها" فلسفة حديثة مبكرة "والإشارة إلى فلسفة القرن العشرين ، أو في بعض الأحيان الفلسفة مثل الفلسفة المعاصرة "سواء كانت حديثة أم لا.

نحن كما نعرف أن الفكر البشري متصل ، ومن ثم فإن عملية تقسيم هذا الفكر تكون وهمية ، وبناء علي ذلك لو قمنا بتقسيم الفكر البشري ، فيما عدا الفكر الأوربي إلي عصور فينبغي ألا تغيب عنا حقيقة أن فكرة أو عملية تقسيم الفكر البشري عملية وهمية .

فإذا قلنا مثلا أن عصر النهضة بدأ في القرنين الرابع عشر والخامس عشر فهذا يعد خطأ ، وذلك لأن أفكارا كثيرة من العصر الوسيط قد بقيت في عصر النهضة بل وامتد وجودها وتأثيرها حتي العصر الحديث . إذا نجد هنا أن المستفاد أو المقصود من هذين القرنين أن هناك بعض السمات الفكرية الجديدة ظهرت ، مما ساعدنا علي إطلاق اسم جديد علي هذا العصر .

ما هو أساس هذا التقسيم :

إن أساس التقسيم في كل عصر هو الفكر السائد ، فالفكر الذي ساد في عصر اليونان شيء والفكر الذي ساد العصور الوسطي شيء آخر . وهذا يوضح لنا أنه إذا كان الفكر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان ، فإنه ايضا هو الذي يميز فردا عن فردا آخر وشعبا عن شعب آخر وآمة عن آمة آخري ، وهو ايضا الذي يفرق بين عصور التاريخ المختلفة .

فلو نظرنا إلي العلم القديم عند اليونان ، فإننا ندرك كيف أقامه العقل اليوناني علي أساس نظري عقلي واضح المعالم. في حين لو نظرنا إلي فترة العصور الوسطي ، وذلك بعد أن وصلت المسيحية إلي السلطة نجد أن الفلسفة كانت خادمة للدين وكانت آراء الكنيسة عن الطبيعة والكون بصفة عامة مستمدة من الكتاب المقدس أو من أرسطو .

ومن هنا كانت الثورة العلمية أخطر الثورات التي بدأت في عصر النهضة ضد فكر العصر الوسيط . بل وأدعمت نفسها تلك الثورة في العصور الحديثة في القرنين السادس عشر والسابع عشر . وذلك لأنها غيرت نظرة الإنسان إلي نفسة وإلي الطبيعة من حوله وأحلت التفسير العلمي لظواهر الكون محل التفسير اللاهوتي .

أهم العوامل التي ساعدة علي قيام هذه الثورة :

هناك الكثير من العوامل التي ساعدت علي قيام هذه الثورة وهي كما يلي : أ- إحياء الفيثاغورية والأفلاطونية في مواجهة الأرسطية الأمر الذي أدي إلي نصرتها ، ومن ثم بدأ الاهتمام بالرياضيات والعقل ، وهذا يوضح لنا كيف أثرت هذه الفكرة في العديد من الفلاسفة العقليين الذين جعلوا من الرياضة النموذج الوحيد للمعرفة اليقينية ،

سواء كان ذلك عند الفيلسوف الإنجليزي " توماس هوبز " أو الفيلسوف الفرنسي " رينية ديكارت".

وبصفة عامة يمكننا القول أن عصر النهضة كان فترة انتقال من تفسير الطبيعة وظواهرها تفسيرا لاهوتيا إلي تفسيرها تفسيرا علميا ومن الاهتمام بمملكة الإنسان وتسخير المعرفة لخدمة البشر .

الفصل الثاني

توماس هوبز (1588 – 1679)

– تمهيد :

يعد الفيلسوف الإنجليزي " توماس هوبز " فيلسوف ومفكر كبير ولد في 5 أبريل سنة 1588 م ، دخل كلية " مجدلين " بأكسفورد وحصل علي شهادة التخرج في فبراير سنة 1608 م ، درس الأدب اليوناني واللاتيني وعني بالدراسات الكلاسيكية وترجم الكثير منها ، سافر إلي أوربا بين عامي 1629 – 1630 م ، في أثناء تلك الفترة تنبه إلي أهمية الفيزياء وألف الكثير من الكتب الطبيعية علاوة علي ذلك اهتمامه البالغ بالفلسفة والسياسة والأخلاق ، فكتب كتابه الشهير " عناصر الفلسفة " الذي قسمه إلي ثلاثة أقسام القسم الأول في الجسم والثاني في الإنسان والثالث في المواطن . ولأنه يري أن غاية المعرفة هي القوة فكتب كتاب " التنين " وقضي بقية عمره في التأليف والترجمة إلي أن توفي في ديسمبر 1679م بعد أن ترك لنا العديد من الكتب في مختلف فروع المعرفة الإنسانية .

وتعد فلسفة " هوبز " تعبيرا عن ثورتين حدثتا في القرن السابع عشر ، ثورة سياسية تمثلت في صعود الديمقراطية البرلمانية وتقليص الملكية المطلقة ، وثورة فكرية تمثلت في إلغاء العلوم الطبيعية الجديدة التي تعتمد علي التجربة لصورة العالم التي ورثتها العصور الوسطي من أرسطو . وهنا نلاحظ أن " هوبز " اتفق مع الثورة الفكرية ولكنة وقف ضد الثورة السياسية

مادية هوبز العلمية :

نجد أن مادية " هوبز " العلمية تمثلت في الاعتقاد بأن كل ما يوجد ذو طبيعة فيزيقية . وهذا الموقف وقف به ضد اعتقاد العصور الوسطي في وجود الله والروح من ناحية ، ومن ناحية آخري ضد ثنائية العقل والجسد عن ديكارت . وكان يري أن كلا من " أرسطو ، والبابا ليس هما مصدر معرفتنا ، لأن معرفتنا يجب أن تعتمد علي الملاحظات والأفكار ، وبذلك يكون " هوبز " رائد المنهج العلمي .

أما من الناحية السياسية نجد أن نظريته تأثرت بشكل كبير وواضح بالخوف الشديد الذي كان يسيطر علي سائر المفكرين المعاصرين له من أن تندلع الحروب الاهلية وتسود الفوضى ، الأمر الذي جعلة يقوم بكتابة كتاب " التنين " ليعبر عن الحاجة الماسة للأمن والأمان .

لذلك فإذا كان " هوبز " ينتمي سياسيا للاتجاه المحافظ وفلسفيا للمادية العلمية فإنه من الخطأ أن نعتبر هذين الجانبين من فلسفته متناقضان فـــ" هوبز " يعتبر نظريته السياسية مكملة لماديته ، وذلك لأن مشروعه الفلسفي نتاج لعلم موحد حيث يتم وضع المؤسسات السياسية التي تتلاءم مع الطبيعة البشرية ، والتي يتم استنباط الوقائع المعبرة عنها من الوقائع المعبرة عن طبيعة الكون .

مثاله في ذلك هو علم الهندسة الذي يمثل علما ذو أربع ملامح هامة (أ) أنه علم نتائجه يقينية (ب) قبلية يمكن استنباطها (ج) تزودنا بمعرفة جديدة بمعني أنها ليست تحصيل حاصل – فالهندسة كانت تمثل لـــ " هوبز " ما يجب أن تكون علية المعرفة . لذلك نجد أن العلم الذي وضعة يكون ثلاثي الجوانب ، وهو العلم بالكون والأشخاص والسياسية ، هو علم هندسي المنهج .

وهذا علي الرغم من أن " هوبز " لم يصل بنفسة إلي التمييز الواضح بين الفلسفة والعلم الذي وصل إلية كانط إلا أنه يمكن القول بأن فلسفته تمثل توسيع لنطاق المنهج العلمي ليشمل دراسة الطبيعة البشرية والسياسية .

العقل عند " هوبز "

عندما نتحدث عن العقل عن " هوبز " نلاحظ أنه فيلسوف تجريبي ومادي معا بمعني أنه لا يذهب إلي أن سائر معرفتنا تأتي إلينا من الخبرة الحسية ، ولكنه يؤمن أيضا بأن كل ما يوجد ذو طبيعة فيزيقية يتكون من المادة .

لذلك نجد في كتاب " التنين " عباره ذكرها لنا " هوبز " يعبر بها عن اتجاهه التجريبي وهي " لا وجود لتصور في الذهن أو في ذهن الإنسان لم تكن احدي الحواس الخمسة مصدرة" وهذا يعني أن الأفكار بتعتمد

علي الإحساس والحواس اعتمادا عليا (عله) ، وبالتالي لا وجود لفكرة بدون إحساس وهذا هو الاتجاه التجريبي عند " هوبز " .

ومن ناحية آخري نجد أن الأفكار بتعتمد أيضا علي الموضوعات الفيزيقية اعتمادا منطقيا وذلك لأن الأفكار تعد تمثيلات لهذه الموضوعات ، فالعلاقة إذن بين الفكرة والموضوع تسير في اتجاهين علاقة تماثلية وعلاقة عليه (عله) ، فالفكرة تمثل الموضوع ، والموضوع هو علة الفكرة ، فعلي سبيل المثال (الموضوع يؤثر في الأعين وفي أعضاء الجسد الأخرى ، ومن ثم تظهر له مظاهر متعددة ، وبهذا تكون الإحساسات أو الحواس هي وسيط العلاقة العلية بين الفكرة والموضوع .

فإذا كانت (أ) علة (ب) و(ب) علية (ج) فإن (أ) علة (ج) ، وهنا من الضروري أن نوضح أن وصف " هوبز " للعلاقة بين الفكرة والإحساس والموضوع لا يعني إيمانه بثنائية العقل والجسد ، فهو يعتقد أن كل ما يوجد ذو طبيعة فيزيقية . بهذا نجد أن كل الخصائص الحسية موجودة في الموضوع الذي هو علتها ، ولكن هناك حركات كثيرة في المادة يضغط بها الموضوع علي أعضائنا الحسية بأشكال متنوعة ، وهذا يعني (أن الحركة لا تنتج سوي حركة) .

وهنا نجد أنفسا أمام التساؤل الذي يطرح نفسة وهو هل مادية " هوبز " هذه تخلق مشكلة ؟ نعم يبدو أن مادية " هوبز "تخلق مشكلة وذلك لأن ملاحظاته التي يذكرها عن الحركة ، تعني العلاقة بين الإحساسات والمادة والتي هي في حالة حركة ، ولكنه ذكر في كتاب " التنين " إلي أن العلاقة بين الإحساس والمادة والتي هي في حالة حركة علاقـــــــــــــــــة علية (علة)بقولة " ليس الإحساس في كل الحالات سوي خيال أصيل نتج عن الضغوط أي نتيجة حركة الأشياء الخارجية ، وتأثيرها علي أعيننا وآذاننا وأعضائنا الحسية الأخرى .

وهنا نجد أن الاختلاف مهم فلو أن (أ) هي (ب) فإن هذا يستبعد إمكانية صدق (أ) علة (ب) لأن معني (أ) علة (ب) يفترض مسبقا أن (أ) ليست (ب) . ثم أن هناك توتر ظاهرا بين تجريبية " هوبز " التي تجعل الإحساس يعتمد اعتمادا عليا (علة) علي الموضوعات الفيزيقية المتحركة ، وبين ماديته التي تجعل الإحساس تحكمه علاقة قوية مع المادة في حالة حركة .

وهنا نتساءل هل يمكن حل هذا التوتر ؟

يمكن حل هذا التوتر علي النحو التالي ، أن نقول أن المادة هي في حالة حركة والتي هي الإحساس تعتمد اعتمادا عليا علي المادة في حالة حركة ، والتي هي الموضوعات الفيزيقية التي نحسها ولكن كلا

المادتين ليستا شيئا واحدا ، بهذه الطريقة تتسق مادية وتجريبية " هوبز " بالتبادل .

ولأن الفكر يعتمد علي الإحساس وبسبب الطريقة التي يعتمد بها الإحساس بالموضوعات الفيزيقية ، فإن التخيل والتذكر يستحيلان بدون الإحساس بالموضوعات الفيزيقية ، فالتخيل والتذكر ملكة واحدة تستخدم بطريقتين مختلفتين ، فهما ليس شيئا واحد ذي اسمين مختلفين لاعتبارات مختلفة ، فالتذكر " خيال بسيط " مثلما هو الحال عندما يتخيل المرء رجلا أو حصانا مثلما يراه ، إذن فالتذكر هو تخيل للموضوع بأسره كما بدا للإحساس . أما " التخيل " فهو علي العكس خيال مركب مثل تخيل centeur له رأس بشري وجسد وقدمي حصان ، لذلك فالتخيل الذي يتميز عن التذكر تخيل مركب ، صنع العقل مكوناته لأنها مكونات لا تمثل موضوعات ذات واقعية مستقلة عن العقل . وهنا نتساءل أيضا أو نجد أنفسنا أمام التساؤل الذي يطرح نفسه هل الحلم مثل التذكر أم التخيل ؟

إن الحلم مثله مثل التذكر يعتبر شكل من أشكال التخيل " فالأحلام " هي خيالات النائمين " وهنا نجد أن تصور " هوبز " للحلم يقف علي طرف النقيض مع تصور " ديكارت " ، لأن محتويات الحلم تستمد من الإحساس علي الرغم من عدم وجود الإحساس " أثناء

النوم " ، فالأحلام إذا تكون مادة جامدة ومن الصعب التميز الدقيق بين عمليتي الحس والحلم .

ومع هذا فـــــــ" هوبز " يري أن هناك ثلاث أمور تميز بين عمليتي الحلم والحس هذه الأمور الثلاثة كافية لتنفيذ وجهة النظر الديكارتية التي تجعل منها شيئا واحدا ، يـــــري " هوبز " (1) أننا أثناء الحلم نفكر ونري أشخاصا وأشياء مختلفة عن تلك التي نراها ونفكر فيها أثناء اليقظة . (2) إن الأحلام أقل تماسكا من الأفكار أثناء اليقظة . (3) وأخيرا فإنني أثناء اليقظة أدرك تفاهة الأحلام ولكني لا أحلم بتفاهة أفكار اليقظة ، لأنني عندما أكون مستيقظا فأنا علي وعي بأنني لست نائما ولا أحلم ، بينما أعتقد أثناء الحـــــــــــلم أنني مستيقظا . لذلك فمعرفة المرء أثناء اليقظة بأنه لا يحلم تكفي بالنسبة لـــــ " هوبز " لتنفيذ رؤية ديكارت .

وأخيرا يمكننا أن نوضح ما هو العقل لدي " هوبز " من الناحية الأنطولوجية ، يري " هوبز " العقل أنه مادة في حالة حركة ، وهذا يوضح أنه لا يؤمن بوجود أية نفوس روحانية ، فكل ما يفترض أنه ذو طبيعة روحانية هو في الحقيقة مادة ، ويقول " هوبز " للأرواح أبعاد ومن ثم فهي في الحقيقة أجسام ، فالله والروح وفقا لـــــ" هوبز " ليس سوي كيانات فيزيقية ، ولكنها خفيفة إلي الدرجة التي تجعل منها كيانات فيزيقـــــــــــــــــية لا يمـــكن رؤيتها.

اللغة عند " هوبز "

إن اللغة عند " هوبز " هي أداة التعبير وتوصيل الأفكار ، ووظيفتها هي نقل المقال العقلي إلي مقال لفظي أو نقل سلسلة الأفكار إلي سلسلة من الألفاظ ، وهذا ما يتميز به الإنسان . نعم فالإنسان يتميز عن الحيوانات بوجود اللغة التي تنقل الفكر ، وللغة صورتـــــــان (1)الكتابة ووظيفتها تسجيل الأفكار ومن ثم فاللغة المكتوبة امتداد للذاكرة البشرية (2) الحديث ووظيفتها الأساسية هي التوصيل وهنا نجد أن الوظيفة الأساسية للحديث تنقسم إلي أربعة وظائف فرعية أ – تسجيل العلاقات العلية ، ب- التعليم أي توصيل المعرفـــــــــــة ، ج – الإفصاح عن الرغبات مما يتيح الفرصة لمعاونة الغير ، د – متعة استخدام اللغة في حد ذاتها ، يقابل كل استخدام من هذه الاستخدامات الأربعة استخدام خاطئ للغـــــــــة فهـــــناك أ- التسجيل غير الصحيح للأفكار ، - ب- وهناك الاستخدام الخاطئ للغة البلاغية ، ج – والتعبير غير الدقيق عن النفس أو الإرادة ، د – وأخيرا الإساءة للغير باللفظ .

مكونات اللغة عند " هوبز "

يقدم " هوبز " وصفا لتركيب اللغة حسب الأسماء ، لذلك ميز بين أسماء الأعلام والأسماء المشتركة ، فأسم العلم ينطبق علي مسمي واحد بينما الاسم المشترك يسمي أشياء كثيرة . وفقا لهذا التمييز فإن (علي ، فاطمة ، محمد ، وهذه الشجرة) أسماء أعلام بينما (إنسان ، حصان ، وشجرة) أسماء مشتركة .

بهذا يتضح لنا أن " هوبز "من الفلاسفة الاسميين فيما يتعلق بالكليات ، أي لا وجود للكليات بخلاف الأسماء التي تسمي هذه الكليات ، وفي نفس الوقت نجد أن " هوبز " لا ينكر أوجه التشابه بين الموضوعات ، وذلك لأن أوجه التشابه هذه هي ما تجعل لغته من الموضوعات اسما واحدا .

فنحن نلاحظ أن كل الأسماء ذوات المعني لإحدى المقولات الأربع ومن ثم فإن " هوبز " يقرر أن " كل الأسماء الأخرى – بخلاف الأسماء ذوات المعني ليست سوي أصوات لا دلاله لها "، وهنا نجد أن في هجوم " هوبز " علي الفلسفة التي لا معني لها إرهاصات مبكرة لمبدأ التحقق الذي وضعه الوضعيين المناطقة وأهمها ما يلي :

هناك نوعان من الحدود التي يستخدمها الفلاسفة ، والتي هي وفقا لـــ" هوبز " لا معني لها . النوع الأول : وهو الألفاظ الجديدة في اللغة والتي لم يتحدد معناها بعد التعريف ، وهنا يري " هوبز " أن

الكلمة غير المعرفة لا معني لها ، فمن حيث أن " هوبز " يري أن الأسماء ذوات المعني تعتمد علي إدراك الموضوعات الفيزيقية . فإن ألفاظ مثل " كيان " ، "قصدية " ألفاظ ميتافيزيقية لا معني لها وفقا لـــــ" هوبز "

النوع الثاني : من الأسماء اللا معني لها هي تلك الأسماء التي ينطوي تعريفها علي تناقضه مثل " بأن الدائرة مربعة " قول متناقض لأن الدائرة بحكم تعريفها تستبعد خاصية التربيع ، والعكس ، وفقا لهذا المعني يري " هوبز " أن التعبير " جسم غير مادي " تعبير متناقض ، ومن ثم تكون ألفاظا لا معني لها ، وذلك لأنه من الصعب وضع تعريفات لها دون الوقوع في تناقض .

وبذلك تجد مادية " هوبز " تدعيما لها من نظريته في المعني ، ومن ناحية آخري نجد أن التجريبيون الإنجليز ورثوا من " هوبز " هذه الإشارة لسوء الاستخدام الفلسفي للغة ، فالمقال ذو المعني يجب أن يكون متفقا مع الحس المشترك .

المنطق عند " هوبز "

إن المنطق عند " هوبز " يعني البرهنة العقلية ، والتي تعني وفقا له ، هي عملية جمع وطرح ، ومن هنا يجب فهم المنطق بنفس الطريقة التي نفهم بها الحساب ، ويوضح لنا " هوبز " هذا بقوله " لا ينفرد علماء

الحساب وحدهم بعمليتي الجمع والطرح حين يجمعون ويطرحون الأعداد ، وليس علماء الهندسة هم فقط من يشاركون علماء الحساب في استخدام عمليتي الجمع والطرح ، حين يجمعون ويطرحون الخطوط والزوايا ، ولكن المناطقة أيضا يفعلون نفس الشيء ولكن باستخدام الكلمات ، فهم 1- يجمعون اسمين لينشأ عن هذا الجمع عبارة تقريرية . 2- ويجمعون عبارتين تقريريتين لينتج عن هذه العملية قياس . 3- ويجمعون مجموعة أقيسه لينتج برهان . 4 – ومن نتيجة القياس يطرحون قضية واحدة لتبقي الأخرى. فالمنطق بأسره وفقا لـــــ" هوبز " عملية جمع وطرح أسماء في تجميعات مختلفة .

أما الصدق وفقا لـــــ" هوبز " فهو الترتيب الصيح للأسماء في القضايا ، والكذب هو وضع الأسماء في ترتيب غير صحيح علي هذا النحو . فالقضية " الإنسان مخلوق حي " قضية صادقة لأن مخلوق حي هي إحدى الأسماء التي تضاف لتنتج الإنسان .

طيب ما هي الصعوبة الموجودة في نظرية الصدق عند " هوبز " ؟ إن الصعوبة الموجودة في نظرية " هوبز " للصدق ، والتي تري في الصدق ترتيبا صحيحا للأسماء أنه سينجم عنها ما يلي 1 – إما أن كل العبارات الصادقة عبارات تحصيل حاصل ، والأمر ليس كذلك .

2 – أو أن يبدو لفظ " صحيحا " الموجود في التعريف يعني " صادقا " ، وفي هذه الحالة فإن علي " هوبز " أن يقدم وصفا مستقلا لما يعنيه بالترتيب الصحيح ، بمعنى أنه علي الرغم من هذه الصعوبات الموجودة في نظريته في الصدق ، فإنه كان ملزما أن يذكر بصورة مستقلة أن الصدق والكذب خاصيتان للكلام وليس خاصيتان للأشياء ، وهو علي حق في الاقتراحين الذين قدمهما عندما رأي أن الصياغة السليمة نحويا شرطا ضروريا لكي تعبر العبارة عن صدق ما ، وعندما رأي في كون العبارة تحصيل حاصل شرطا كافيا للصدق . وعلي هذا النحو نجد أن " هوبز " بكلامه عن المنطق ، استبق تطورين هامين جاء بهما المنطق الحديث : 1 – رفض أن تكون قوانين المنطق هي قوانين الفكر وهو في ذلك يقف ضد الاتجاه السيكولوجي في المنطق . 2 – رأي في المنطق أنه كيان رياضي صوري وهي التطورات التي حدثت في المنطق فيما بعد علي يد فريجة وراسل .

العاطفة عند " هوبز " عندما نتحدث عن العواطف عند " هوبز " نجد أنه أقام تمييزين هامين بين العواطف فهو يميز بينهما منطقيا من ناحية مظهر العلاقات المنطقية القائمة بينهما ، ويميز أيضا بينهما فيما إذا كانت عواطف فطرية أم عواطف تم اكتسابها بالخبرة .

فالشخص الذي يرغب في شيء ماء وفقا " هوبز " يحب هذا الشيء ، والعكس صحيح أي إذا لم يكن لدي الشخص رغبة في شيء

ماء فإن هذا يعني أنه يكرهه ، وبهذا يتضح لنا أن هناك ذاتية وفقا " هوبز " بين الحب والرغبة من ناحية ، وبين عدم الرغبة والكراهية من ناحية آخري .

فالرغبة وفقا لـــــــــ " هوبز " يعني غياب شيء ما ، بينما الحب يعني وجود الشيء ، وهذا يعني منطقيا أن الشخص غير حاصل علي هذا الشيء ، فالرغبات من حيث أنها رغبات غير محققة ، ولكن إذا أحب شخص ما شيئا ما ، فإن هذا يعني وفقا لـــ" هوبز " أن الشيء الذي يحبه الشخص شيء موجود .

وهنا نجد أنه من الواضح إذن أن الرغبة وعدم الرغبة والحب والكراهية هي العواطف الأساسية ، بمعني أننا لا يمكن منطقيا أن نكون في حالة عاطفية آخري ما لم نكن في إحدى هذه الحالات العاطفية ،

ومن خلال ذلك نجد أن " هوبز " بعد ذلك قدم لنا تعديلات بخصوص نظريته في الرغبة والكراهية . بالنسبة للرغبة قال بأن هناك موضوعات كثيرة لا نشعر اتجاهها لا بالرغبة ولا بالكراهية نشعر اتجاهها بما يسميه " هوبز " " بالرضا " أي موقف وسط بين الرغبة والكراهية . أما بالنسبة للكراهية فإنه إذا كان الكائن الحي موضوعا فيزيقيا أجزاؤه معقده وفي حركة مستمرة ، فإن عواطفنا ستكون في

تغير مستمر ، الأمر الذي يسبب تغير في رغباتنا وكراهيتنا أيضا بمعني أن ما يسبب الرغبة في وقت ما قد يسبب الكراهية في وقت آخر .

كيف يكون " هوبز " فيلسوف تجريبي ومادي معا في موقفة من العاطفة ؟

إن " هوبز " فيلسوف مادي وتجريبي معا في موقفة من العاطفة , لأنه يري أنه لا يمكن أن تكون هناك عاطفة بدون الإدراك الحسي لموضوعات خارجية ، وأن العاطفة ليست سوي حركة فيزيقية " للقلب " تسبب الموضوعات الخارجية ، هذه الحركات التي تسبب بدورها حركات القلب التي يسميها العواطف .

لذلك يري " هوبز " أن السعادة هي المظهر الخارجي للشهية ، وأن الحزن أو القلق هو المظهر الخارجي للكراهية . فالسعادة تصاحب كل رغبة مثلما يصاحب الحزن أو القلق قدر من الكراهية .

ومن هنا نستنتج أن السعادة والحزن ينشأن إما من الإدراك الحسي للموضوعات أو من توقع حدث مستقبلي ، ويقدم لنا " هوبز " مجموعة غنية من التعريفات والتصورات يعتمد كل منها علي التمييز بين الرغبة والكراهية . فالرغبة في الحصول علي شـــــيء يسميـــها " أمل " ، بينما الرغبة دون أمل في الحصول علي شيء يسميها " يأس " ، أما الكراهية التي يصاحبها توقع الإصابة تسمي " خوف " ، بينما

الكراهية التي يصاحبها أمل في تجنب الإصابة فيسميها " شجاعة " ، كما أن الغضب وفقا له هو " شجاعة فجائية " بينما الثقة هي "أمل متصل " .

أما الرغبة في الخير للأخرين فهي " حب الخير أو الإرادة الخيرة أو الإحسان "، والرغبة في خير البشرية كلها فيسميها " طبيعة خيرة " ، وأخيرا يوضح لنا " هوبز " أن هناك عاطفة واحده تساعد علي التمييز بين الإنسان والحيوان ، إلا وهي الاستطلاع ويعرفها لنا بأنها الرغبة في معرفة لماذا وكيف .

وفي نهاية حديثنا عن العاطفة عند " هوبز " نجده وصف لنا وصف شيق للغة العاطفة ، وهو أن هناك أربعة صور نحوية للغة العواطف وهي : (1) التقريري : لتقرير أن العاطفة ما تحدث ، (2) الشرطي : للقول أنه إذا تحقق شرط كذا وكذا ستحدث عاطفة معينه ، (3) الأمري : للحث علي عاطفة ما أو علي تجنب عاطفة ما ، (4) الاستفهامي للسؤال عن العاطفة .

الأخلاق عند " هوبز "

اعتنق " هوبز " النزعة المادية . ففسر العالم وأحداثه بالمادة وحدها ، واستبعد الروح ولواحقها ، وأنكر وجود النفس مستقلة عن الجسم ، ورد العواطف والوجدانيات إلي اللذة والألم ، وأرجع هذين

إلي الدورة الدموية ، وبهذا رد سلوك الإنسان إلي حركات في جسمه تنشأ عن مؤثرات خارجية ، وصرح بأن الشهوة أو الرغبة ترمي إلي تحقيق لذة أو تفادي ألم ، وجاهر بأن جميع الدوافع الإنسانية تهدف إلي حب الذات ولهذا ذهب في نظريته في السيكولوجيا الأخلاقية إلي أن شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلي حفظ حياته ، وأن التمادي في حفظ الحياة يشعر به وكأنه لذة ، ولكنه لم يقنع برد سلوك الإنسان إلي اللذة والألم بل أرجعها إلي التماس الأمن وحب البقاء ، ومتي تحقق هذا كانت اللذة ، وإلا كان الألم ، والتماس الأمن وحفظ الحياة يقترنان بالرغبة في القوة أداة لتحقيق هذا الغرض .

ولا يميز " هوبز " بين طلب اللذة الفطري ، وهو حالة سيكولوجية واقعية ، وطلب اللذة الذي يقصد إليه واعيا ، كتعبير عما ينبغي أن يكون ، وهو برد جميع الانفعالات التي يبدو في وضوح أنها لا تصدر عن الذات إلي حالات من حب الذات ، فإشفاق الإنسان علي مصاب أو منكوب مرده إلي تصور المصيبة وقد نزلت بالمشفق الرحيم ، وفعل الخير مرجعه إلي الشعور بلذة الزهو التي تنشأ عن إعجاب الناس بفاعل الخير والإخلاص في أداء الواجب ، مرده إلي ما نتوقعه من وراء ذلك من مغانم ، والإعجاب بالجمال إعجابا يبدو مجردا عن الهوي ، ليس في حقيقة أمره إلا مجرد لذة متوقعة ، وليس الغيرية ، إلا أنانية مقنعة ، وإذا فات الناس التماس اللذة الحاضرة ، رغبوا في

كسب القوة أداة لنيل لذة مقبلة ، فيشعرون ببهجة مردها إلي مزاولة القوة التي تغريهم بما نسميه فعلا خيريا ، وهو ما يسمي بالأنانية الأخلاقية .

وّاذا أمعنا النظر في ميول الناس الاجتماعية المصحوب بالتفاخر والتباهي ، لاحظنا أنها إما تنحل إلي رغبة في تحقيق منفعة شخصية ينالها المرء من الآخرين ، أو عن طريقهم ، وإما أن ترتد إلي رغبة في اكتساب الشهرة " فكل تشارك اجتماعي يقصد إلي اقتناص منفعة أو يرمي إلي اكتساب مجد ".

وهكذا أبعد المشاعر عن خريطة الطبيعة البشرية ، وحول مذهب " أرستبوس" و"أبيقور " من طلب السلوك اللاذ إلي التماس السلوك النافع .

وبهذا يبدو الإنسان في مذهب " هوبز " أنانيا بفطرته . ينفر بفطرته من الاجتماع بغيره من الناس ، وفي تصرفاته ما يشهد بحقيقة رأيه في أقرانه . فهو فيما يقـــــــــــــــول " هـــــــــوبـــز " " إذا أهم برحلة سلح نفسه ، وإذا أسلم نفسه للنوم أغلق أبوابه ، وحتي إذا استقر في بيته أقفل دواليبه ، وهو يفعل هذا كله مع علمه بأن هناك قوانين وضعت لحمايته ، وحراسا مزودين بالسلاح ليثأروا من كل من يريد إيذاءه " هكذا بدا الإنسان عنده ذئبا لأخيه الإنسان

لا يتردد القوي في الاعتداء علي الضعيف واغتصاب ما يملك فإن أعوزته القوة اصطنع الحيلة والدهاء حتي يبلغ مأربه. كان هذا حال الإنسان همجيا و لم يزل هذا حاله متمدينا ، فإن المدينة لم تفعل أكثر من أنها حجبت العدوان بستار من الأدب وأحلت التميمة أو القصاص – في ظل القانون – مكان استخدام العنف ومعالجة الأمـــــور بالفظاظـــــــــــــة .

وهذا يتكفل بتحديد القاعدة التي ينبغي أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها أن الإنسان أناني بطبعه ، نافر بفطرته من الاجتماع بغيره متطلع إلي طلب الأمان ، يهدف بتصرفاته إلي حفظ حياته وتحقيق لذاته ، هذه هي حياه الواقعية وهذا هو في نفس الوقت ما ينبغي أن تكون عليه ، فإن غاية الأفعال الإنسانية تحددها طبيعة الإنسان ولا يمليها عقله ، وحسب العقل أن يرشده إلي الأساليب التي تقوده إلي تحقيق غاياته في حفظ حياته وتحقيق لذاته فإذا سألنا :

لماذا يقتضي منطق العقل أن يلتزم كل فرد قواعد السلوك الاجتماعي التي جرت العادة باعتبارها أخلاقية ؟ كان " هوبز " حاضرا وهو أن هذا السلوك يقود في حكم العقل إلي حفظ حياته وتحقيق لذاته ، وقد قال بهذا القوربنائية والابيقورية من قبل ، ولكن الجديد في مذهبه ، هو أن قواعد الأخلاق لا تتمشي مع حكم العقل إلا متي ألتزم بها

جميع الناس ، وهم الذين تتحكم الأنانية في تصرفاتهم فكيف نطمئن إلي حرصهم علي التزام هذه القواعد .

يري " هوبز " أنه لا مناص من تدخل الحكومة لكفالة النظام ، إذ ليس من العقل أن أسبق إلي الوفاء بنصيبي في عقد ما ، متي ساورني شك في أن الطرف الأخر قد لا يقوم بتعهداته بعد ذلك ، وهذا الشك أو سوء الظن لا يتيسر استبعاده إلا في مجتمع يعاقب فيه من ينكث بتعهداته أو يراوغ في الوفاء بالتزاماته ويكون هذا عن طريق سلطة عامة قد تستخدم القوة لتفرض علي الناس مراعاة القواعد التي تكفل مصلحتهم العامة .

وبهذا يتضح لنا من خلال ما سبق وفقا –" هوبز " أن الأخلاق تقوم – علي العاطفة ، فالخير – وفقا له – ليس سوي موضوع لرغبات الإنسان وشهواه ، وليس الشر سوي موضوع ملا يكرهه الإنسان من هنا لا وجود لتمييز بين الخير والشر في غياب التمييز بين رغبات ومخاوف الإنسان , وينتج عن هذه الفكرة المميزة للأخلاق عدة أفكار ، وهي (1) الأخلاق موضوع إنساني بالدرجة الأولي ، بمعني أنه لا معني للحديث عن الخير والشر كموضعين مصدرها هو الله ، أو أن لهما وجود في أي عالم غير عالم الإنسان ، من هنا فإن نظرة " هوبز " للأخلاق نظره anthropocentric . (2) ليست القيم مطلقة ، وذلك لاختلاف موضوعات الخير والشر باختلاف

الأفراد في أوقات مختلفة بل وتختلف لنفس الشخص في أوقات مختلفة مما ينتج عنه منطقيا أن موضوعات الخير والشر تختلف تاريخيا وجغرافيا .

(3) القيم إذن نسبية ، وذلك لأنها نسبية من فرد لأخر بل وبالنسبة للفرد الواحد في حالات مختلفة ، فالألفاظ " الخير " ، والشر " تختلف وفقا للفرد الذي يستخدمها ، ومن هنا فإن تقول أن الخير هو كذا وكذا وأن الشر هو كذا وكذا ، هو أن تقوم بسر رأي ذاتي .

فالقيم ليست مطلقة ذلك لأنه لا وجود لموضوع هو في ذاته خير ولا وجود لموضوع هو في ذاته شر ، من هنا لا وجود لاتفاق بين الناس عما هو أخلاقي وما هو لا أخلاقي لأن الأخلاق والقيم من التنوع والتعدد بقدر تنوع وتعدد المواقف العاطفية الإنسانية اتجاه الموضوعات .

(4) وأخيرا فالقيم ذاتية وليست موضوعية وذلك لسببين : الأول : ليست القيم خصائص للأشياء أو الأفراد أو للأفعال ذات وجود مستقل عن العواطف . الثاني : رغم أنه من الممكن أن نتحدث عن صدق أو كذب الأحكام الأخلاقية متي نظرنا إليها كقيم صدق ، فإنه وجب عندئذ النظر إليها علي أنها سرد لعواطف شخصية .

يميز " هوبز " داخل هذا الإطار الذاتي والنسبي والعاطفي للأخلاق بين ثلاثة أشكال للخير والشر . هناك " نية " فعل الخير أو الشر ، وهناك "آثار " للخير والشر ، وهناك " وسائل " الخير ووسائل الشر . يتضمن تصور " النية " سائر الحالات العقلية للإنسان من حيث أنها موضوعات ممكنة للقبول أو الاستحسان الأخلاقي ، بينما يعني تصور " الآثار " الأخلاقية نتائج الأفعال ، أما " الوسائل " فيعني به الأفعال ذاتها كموضوع للاستحسان الأخلاقي .

وعلي كل فنظرية " هوبز " العاطفية في الأخلاق استباق للآراء أساسية لبعض النظريات الحديثة منها الأخلاق .

الطبيعة عن " هوبز "

إن تصور " هوبز " للطبيعة يعكس طبيعة فلسفته بأسرها ، بمعني أنه لا وجود لشيء ليس موضوعا فيزيقيا في حالة حركة أو ليس مكونا من موضوعات فيزيقية ، وهنا يقصد بأنه لابد أن يكون هناك علما واحدا يتعامل مع القوانين التي تحكم العالم غير الإنساني والكائنات البشرية ، والمجتمع السياسي ، وعلي هذا النحو اشتق " هوبز " فكرة " وحدة العلوم " في قوله " إنه يجب لبعض العلوم الخاصة أن تشكل معا كلا متناسقا بشكل متبادل ، ويدعم كل منهما الأخر بالتبادل ،

وأن كل شيء يجب أن يكون من الممكن تفسيره بطريقة علمية غير مبالغ فيها"

ونظرا لذلك القول يمكن أن نعتبر " هوبز " هو إمام الوضعيين وذلك لعدة أسباب وهي : (1) لأنه اعتقد أنه من الممكن حل كل مشكلة علمية بمناهج العلوم الطبيعية . (2) ذهب إلي حد اعتبار نظريته في الشخص ونظريته السياسية امتداد لتطبيق المناهج العلمية فيما وراء ميدان الطبيعة . لذلك من المستحيل أن نفهم نظرية " هوبز " السياسية دون فهم ما أسماه بصورة " الحالة الطبيعية للإنسان " ، وهو ما يعني به الحالة التي كان سيكون عليها البشر لو لم يحكمهم نظام سياسي

وهنا يتضح لنا أو سيوضح لنا أن شكل الحكومة التي يقترحها " هوبز " هي تلك الحكومة التي تمنع الناس من العودة إلي حالة الفوضى وعدم السعادة ، أي الحالة الطبيعية التي كانوا عليها ، وهذا يجعلنا نلاحظ وفقا لرأي " هوبز " بأن البشر يتساوون في قدراتهم العقلية والبدنية .فكيف يكون هذا التساوي ؟ يوضح لنا " هوبز " ذلك بقوله " عندما يتفوق شخص علي شخص أخر بدنيا ، فإن الأخير يتفوق علي الأول ذهنيا ، وعندما يكون بإمكان شخص أن يقتل أخر عقليا ، كان بإمكان الأخير أن يقتل الأول بدنيا ".

وهنا يجب أن نلاحظ شيء ، وهو أن فكرة العداء المتبادل ليست خاصية فطرية لدي الكائنات الحية في فلسفة " هوبز " ، لذلك يعد من الخطأ أن ننسب لـــــ" هوبز " الرأي القائل " بأن البشر أشرار بطبيعتهم " ، وذلك لأن الصراع البشري ليس سوي نتاج للتنافس والصراع حول الموارد النادرة .

ولهذا يوضح لنا " هوبز " أن هذا الصراع ينشأ من أحد ثلاثة أسباب لها ثلاثة أهداف وهي : (1) إما من التنافس ،(2) أو من عدم الثقة بالنفس ، (3) أو بسبب العظمة . أما عن أهداف هذه الأسباب الثلاثة فنجد هدف التنافس هو الربح بينما يكون هدف عدم الثقة بالنفس هو تحقيق الأمن والأمان ، أما العظمة فينشدها الإنسان لغرض الشهرة والسمعة .

لهذا يسمي " هوبز " حالة العنف السائدة والناشئة عن ندرة الموارد الضرورية لحفظ الحياة " بالحرب " ، ومن هنا كانت الفكرة الرئيسية في نظريته السياسية تتلخص في حاجة الإنسان لسلطة قوية لمنع الناس من الانزلاق إلي الحرب ، فالناس تفضل دولة قوية علي أن تحيا مهددة بخطر الزوال أو الدمار أو العبودية ، وهم علي حق في تفضيلهم هذا لأن " التنين " هو الضمان الوحيد للأمن والأمان .

فتأمين الإنسان لنفسه لا يعني اتهام الإنسان للطبيعة البشرية ، أن لإنسانية الإنسان مع غيره ليست سوي نتاج لخوف الإنسان من العودة إلي حالة الطبيعة , وليست صفة فطرية في الإنسان .

مراجع الفصل الثانى

امام عبد الفتاح امام :توماس هوبز ، فيلسوف العقلانية ، دار الثقافة للنشر . اميل برهيية : تاريخ الفلسفة ، ترجمة : جورج طرابيشى ،دار الطليعة ، بيروت . برتراندراسل : حكمة الغرب ، ترجمة : فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة الكويت .

بونوا سيبنوزا : توماس هوبز ، ترجمة : جورج كتورة ، المكتبة الشرقية .

توماس هوبز : اللفياثان ، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة ، ترجمة : ديانا حبيب حرب ،و بشري صعب ، مراجعة :د . رضوان السيد ، هيئة انوظبى للثقافة . حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب ،الدار الفنية .

راوية عباس : الفلسفة الحديثة والنصوص ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكنندرية .

زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، مكتبة مصر القاهرة .

زكى نجيب محمود و د . أحمد أمين : قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة .

عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، الشركة المصرية للطباعة والنشر .

على عبد المعطى : تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية .

محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، دار المعارف ، القاهرة . مؤسسة هنداوى .

ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة : د. فتح الله المشعشع ، مكتبة المعارف .

يحي هويدى : قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة ، القاهرة .

يحي هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار النهضة العربية .

الفصل الثالث

رينيه ديكارت (1596 – 1650)

– تمهيد :

ولد " ديكارت " في 31 مارس سنة 1596 في بلدة "لاهي" بمقاطعة " دورين " بفرنسا ، وكان عضوا في برلمان " بيريتاني " ، وتلقي " ديكارت " دراسته الأولي في مدرسة لافليش ، وبقي في المدرسة ثماني سنوات من 1604 تعلم خلالها اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والطبيعيات والميتافيزيقا ، وفي عام 1616 تقدم لامتحان القانون في " برايتني " ، ثم تطوع في الجيش الهولندي 1617 ، وكانت هولندا في ذلك الوقت حليفة فرنسا علي إسبانيا هذا بالإضافة إلي أنها كانت في مرحلة سلم مما ساعده علي أن ينعم بسنتين من التأمل الهادي العميق .

وفي عام 1619 ترك ديكارت الجيش الهولندي والتحق بالجيش البافاري نتيجة قيام حرب الثلاثين عاما ، وفي شتاء نفس العام رأي " ديكارت " ثلاثة أحلام فسرها " ديكارت " باعتبارها رسالة من روح الحقيقة تدفعه للبحث عن خزائن العلوم جميعا ، وفي عام 1621 تخلي عن القتال ثم استقر في باريس عام 1625 ، إلا أنه سرعان ما انضم للجيش الذي كان يحاصر لاروشل .

ثم كان قراره بالحياة في هولندا حرصا علي سلامته وتجنبا للتعرض لأي اضطهاد خصوصا بعد سماعه بالحكم الذي صدر علي

جاليليو بالموت نتيجة أفكاره الجديدة المتحررة ، ومن هذا المنطق أثر ديكارت عدم نشر كتابه عن العالم الذي يتضمن نظراته حول دورة الأرض ولا نهائية العالم.

عاش ديكارت في هولندا عشرين عاما ابتداء من 1629 حتي 1649 وكان يقوم خلالها بزيارات عابرة لكل من انجلترا وفرنسا ، وكانت الفترة التي قضاها في هولندا فترة خصبة من ناحية مؤلفا فكتب رسالة صغيرة في الميتافيزيقا ، وفي عام 1637 نشر ثلاث رسائل هي البصريات والآثار العلوية والهندسة وصدرها بمقدمة هي المقال في المنهج وفي عام 1641 نشر كتابه تأملات في الفلسفة الأولي ، وفي عام 1644 نشر كتابه مبادئ الفلسفة ، هذا بالإضافة إلي رسالته في انفعالات النفس التي تعتبر أخر مؤلفاته ونشرت في عام 1649 ، ولم تكن هذه الرسالة إلا ثمرة مصادقته للأميرة اليزابث . وفي نفس العام توجه إلي إستكهولم تلبية لدعوة الملكة " كريستين ولم تسطيع صحته تحمل شدة البرد ، فسقط مريضا ومات في فبراير 1650.

الثورة الديكارتية :لم تكن فلسفة " ديكارت " مجرد مجموعة من التأملات الفلسفية الخالصة ، بالرغم من أن عنوان إحدى مؤلفاته التأملات في الفلسفة الأولي ، ولو كانت فلسفته علي هذا النحو لما كانت هناك تلك الثورة الفلسفية التي اصطلحنا علي تسميتها بالثورة الديكارتية ، وهي الثورة التي عصفت بالكثير من الآراء الفلسفية

المسبقة والأفكار الظنية المتوارثة ، فلم يكن " ديكارت " مجرد صاحب أو مؤسس مذهب فلسفي يضاف إلي بقية مذاهب الفلاسفة ، بل كان في المحك الأول رائد لثورة فكرية من أعظم الثورات التي شهدتها الإنسانية وبفضلها استحق أن يلقب بالمؤسس والرائد الحقيقي للفلسفة الحديثة .

والثورة الديكارتية لم تكتف بمهمة التفسير والتوضيح ، بل أنها تجاوزت كل هذا وقدمت ما يشبه ورقة العمل أو البرنامج أو الطريق الذي يمكن اتخاذه كمرشد للفكر والسلوك، ومن هنا اكتسبت الفلسفة الديكارتية طابعها الدينامي الثوري باعتبارها قوة أساسية مسيرة الحضارة الإنسانية .

حقا أن الفلسفة كلها علي حد تعبير الفيلسوف الأمريكي المعاصر " جون ديوي " تعد وليدة الحضارة من ناحية كما أن الحضارة تعد وليدة الفلسفة من ناحية أخرى ، ولكن هل تتساوي مقدرة الأفكار الفلسفية جميعها علي الصمود ومواجهة التحدي ، قليل منها هو الذي كتب له الاستمرار ، وقليل منها أثبت قدرته علي مواصلة المسيرة ، وقليل منها تجاوز كونه مجرد نظرة تأملية استاتيكية إلي كونه قوة دينامية مؤثرة ، و " ديكارت " لم يكن مجرد صدي لعصره ، لا بل كان بالدرجة الأولي قوة دافعة ومحركة لعصره بل وللعصور اللاحقة

له ، ولو لا هذا لما تسني لنا إدراك الدور الكبير الذي قام به في تاريخ الفلسفة.

فهناك الكثير من الجوانب التي يمكن من خلالها دراسة " ديكارت " ، إننا يمكننا دراسته باعتباره رائد من رواد المثالية ، أو باعتباره فيلسوف من فلاسفة المنهج ، أو باعتباره فيلسوفا ميتافيزيقيا ،بل إن البعض رأي أن " ديكارت " لم يفكر في الفيزيقا إلا لخدمة الميتافيزيقا ، ويمكننا دراسة " ديكارت "أيضا باعتباره عالما في الرياضة والهندسة ، وهذا يوضح لنا أن هناك جوانب عديدة يمكن من خلالها دراسة " ديكارت "، وجوانب عديدة أيضا يمكن من خلالها نفسره ، فلو كان البعض رأي " ديكارت "أو فسره علي أنه فيلسوفا مثاليا من الطراز الأول ، فإننا نجد الكثير يفسر " ديكارت " باعتباره فيلسوفا واقعيا .

فمع تعدد التفسيرات والتأويلات والزوايا التي يمكن من خلالها دراسة " ديكارت " إلا أننا نستطيع أن نري المذهب الديكارتي باعتباره فلسفة أصيلة من فلسفات الحرية ، وصدق " لابورت " حينما وصف المذهب الديكارتي بأنه فلسفة الحرية .

والواقع إن الفكر الديكارتي كله هو بمثابة إعلان صحح بقية الحريات الإنسانية ، ومن هنا نظر البعض إلي ديكارت باعتباره أبا

للثورة الفرنسية ، وفيلسوفا انتصرت بفلسفته قضية البحث الحر وتايد بها سلطان العقل ، ولكن كيف تسني للبعض أن يري " ديكارت " باعتباره ذلك الفيلسوف الحر الذي لا يذعن بشيء إلا لسلطة العقل وحده ، وما هي الدلالة الحقيقية لفلسفة الحرية عند " ديكارت " .

نحو البحث عن منهج جديد :

يقول " ديكارت " " الناس مسوقون برغبة عمياء في الاستطلاع ، حتي أنهم يوجهون أذهانهم غالب الأمر في طرق مجهولة ، لا تحقيقا لأمل صائب ، بل لكي إذا كان ما يبحثون عنه شيئا حقا ،مثلهم في ذلك مثل رجل استولت عليه رغبة جنونية في أن يكشف كترا ما : فتراه لذلك يقضي وقته متجولا منقبا في كل مكان ليري أحد السائحين قد ترك كترا ".

ومثل هذا الموقف المتسم بالتخبط والاضطراب والفوضى وبذل الجهد الضائع فيما لا يجدي هو نفسه ما يواجه بعض العلماء والفلاسفة متي افتقدوا المنهج المحدد أو الطريق الذي يمكن أن يوصلهم إلي الحقيقة ، وفي هذه الحالة يمكن القول بأنه خير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير طريقة أو منهج ، ذلك لأن الدراسات التي تسير من غير ترتيب ولا نظام تحجب أنوار الفطرة

وتطمس عيون الذهن ، ومن اعتاد أن يسير هكذا في الظلام ، ضعف بصره ضعفا يصبح من الصعب عليه أن يتحمل الضوء الساطع.

لابد إذن من المنهج أو بعبارة أخرى لابد للفيلسوف من البحث عن طريقة قوية وهذه الطريقة علي حد قول " ديكارت " (قواعد مؤكدة بسيطة)، إذا راعاها الإنسان مراعاه دقيقة ، كان في مأمن من أن يحسب صوابا ما هو خطأ ، واستطاع أن يصل بذهنه إلي اليقين في جميع ما يستطيع معرفته دون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة .

ومعني هذا أننا لا يمكننا أن نعتد بفكرة أو برأي أيا كان مصدرها ما لم نحدد بادئ ذي بدء خطوات المنهج التي توصلنا إلي حقيقة الفكرة ، لأن الحقيقة لا يمكن أن تفسر أو تفهم بمعزل عن فاعلية الإنسان الحرة ، وليس المنهج الذي نادي به " ديكارت "إلا تعبيرا عن تلك الفاعلية ، بل وتعبيرا عن الحرية الإنسانية نفسها ، فمن خلال المنهج تؤكد ذاتك وتؤكد قدرتك علي البحث الحر المتحرر من كل أراء مسبقة أو مفروضة .

لقد كان المنهج السائد في عصر " ديكارت " هو المنهج المدرسي " الأرسطي " الذي يكتفي في حل المشكلات العلمية والفلسفية بترديد أكبر عدد ممكن من أقوال الفلاسفة والعلماء السابقين

، أي كان الخضوع لما قيل من قبل هو السمة المميزة علي طريقة التفكير السائد في هذا العصر ، ومثل هذا المنهج يدمر كل إمكانية للرفض أو التمرد علي الأفكار القديمة المتهالكة ، حيث يتحول الموجود البشري إلي مجرد موضوع ، أو شيء بلا وعي أو إدراك يتقبل ويردد ما قيل من قبل معتمدا في توجيه فكرة علي مثل هذه الأقوال وحدها .

وهنا جاء " ديكارت " وأعلن ثورته علي كل هذا ، ورفض أن يستمد الحقيقة من أقوال ممن سبقوه ، ورفض أن يسلم بصحة أقوال الفلاسفة والعلماء وأهل السلطة لمجرد ما عرف عنهم من فكر أو علم أو نفوذ .

وهنا نجد أن " ديكارت " يعول علي العقل كقوة قادرة علي حسم كل خلاف بتحقيق اليقين ، فإذا كان من الممكن التحرر من كل سلطة فإن هناك سلطة واحدة فقط لا يمكن التحرر منها الا وهي سلطة العقل ، فقد نختلف ونتنازع ونتخبط في معارفنا ، لكننا متي احتكمنا إلي العقل لاكتشفنا معيارا لليقين لا يتصد له أي معيار واحد . فالعقل السليم علي حد تعبير " ديكارت " هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس والعقل الإنساني واحد لا يتغير مهما تغيرت أو تنوعت الموضوعات التي يتحدث فيها .

ومتي أصبح العقل هو معيارنا اليقيني الوحيد أصبح بالتالي المنهج اليقيني في المعرفة هو المنهج المرتبط والملتحم بالعقل ومعه ، ومثل هذا المنهج لابد أن يكون واحدا ، وكيف لا والعقل بالإنسان هو دائما واحد .

لابد إذن من منهج واحد بل وعلم يقيني واحد يمكننا من الوصول إلي اليقين في كل ما يتسنى لنا معرفته ، وهنا بدأ " ديكارت " رحلته بهدف العثور علي مثل هذا المنهج ، فأين يجده هلي يجده في منطق أرسطو أو في المناهج المدرسية السائدة في عصره التي لم يقتنع بها ، لابد إذن من طريق جديد مخالف كلية لمثل هذا الطريق الأرسطي ، لكن أين يمكن العثور علية .

إن العلم عند " ديكارت " لا يكون علما إلا إذا كان علما يقينيا . ألا يتحقق هذا اليقين في العلم الرياضي ؟ ومن ثم ألا يمكننا الوصول إلي منهج يقيني يتفق مع طريقة التفكير الرياضي ؟ ألا يصح أن يكون هذا المنهج الرياضي الوحيد لجميع العلوم ؟.وهنا قد تثار تلك المشكلة ، هل يمكن رد كل شيء إلي مجال الرياضيات ، هل يمكن أن تتحول المشكلات الخلقية والسياسية والفلسفية والجمالية إلي معادلات ورموز جبرية ؟

بطبيعة الحال ليس هذا هو مقصد " ديكارت " إن مقصدة هو أن يضفي علي مثل هذه المشكلات والموضوعات نفس اليقين الموجود في الرياضيات ، فإذا كان للعلوم الرياضية يقين لا نزاع فيه ، فإن يقينها أت من بداهة المعاني التي تصطنعها ، ومن الترتيب الذي يجري عليه تسلسل هذه المعاني ، ومن ثم فإننا متي أردنا أن نضفي علي العلم يقينا يساوي يقين الرياضيات كان علينا أن نبحث عن المعاني الواضحة وأن نرتب جميع معانيها في نظام خاص ، ومثل هذا المنهج يشتمل علي أحسن ما اشتمل علية المنطق والتحليل والجبر .

ولكن كيف يمكن الوصول إلي مثل هذه البداهة وهذا الترتيب الذي يطالب به " ديكارت " ، هل يمكن الوصول إليهما عن طريق الخضوع لآراء السلطات والمناهج المدرسية القديمة وشهادة الحواس ؟ بطبيعة الحال لا يمكن أن نصل إلي مثل هذه البداهة وهذا الترتيب إلا عن طريق الذهن وحده ، بمعني أننا لا يمكننا أن نعول علي أي شيء يقع خارج نطاق الذهن وحده ، فلنتجه إذن إلي الذهن أو العقل البشري ونتعرف علي أسلوبه في العمل عندما يكون بصدد مشكلة رياضية .

وعندئذ يمكننا أن نكتشف أن الذهن عند مواجهة أية مشكلة حسابية أو هندسية فإنه يقوم بفعلين أثنين فقط هما **الحدس والاستنباط** **الحدس** : إن الحدس عند " ديكارت " هو الرؤية العقلية المباشرة التي

يدرك بها الذهن بعض الحقائق وبوضوح وتميز أو علي حد قوله أنا لا أقصد بالحدس شهادة الحواس – المتغيرة – ولا الحكم الخداع حكم الخيال ، وإنما أقصد به التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه بدرجة السهولة والتميز لا يبقي معها مجال للشك أو التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده ، ومن هنا فإن الحدس عند " ديكارت " هو عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق – يدركها بتمامها في زمان واحد وليس علي التعاقب ، وبالحدس يعلم كل واحد منا أنه موجود ، وإنه يفكر وإن المثلث شكل ذو ثلاثة أضلاع ، وإن الكرة ليس لها سطح واحد ، وبالحدس ندرك الطبائع التي يتألف منها كل شيء والطبائع البسيطة هي الخواص الطبيعية المجردة التي يدركها الذهن مباشرة ، ويستطيع أن يستخلص منها جميع الطبائع الأخرى .

وأخيرا بالحدس ندرك الرابطة التي بين احدي الحقائق والحقيقة التابعة لها مباشرة ، مثال ذلك إذا صح أن (1+3= 4) وأن (2+2=4) ، فإنه لزم من ذلك أن 1+3 = 2+2 وهذا يعني أن الشيئين المساويين لشيء ثالث متساويان ، فمثل هذه البديهية أو الأولية إنما ظهرت للعقل من ادراك الرابطة التي بين هذه الحقائق إدراكا حسيا .

والفعل الثاني الذي يعتمد عليه " ديكارت " لتحقيق اليقين هو **الاستنباط** ، وعن طريقه نصل إلي حقيقة جديدة نتيجة لحقيقة أخرى أبسط منها . وهنا نلاحظ أن هذا الاستنباط يختلف عن القياس

الأرسطي ، لأن القياس الأرسطي هو ارتباط بين التصورات ، أما الاستنباط فهو ارتباط بين حقائق ، ثم إن علاقة الحدود الثلاثة في القياس خاضعة لقواعد معقدة تطبق بطريق آلية لمعرفة الأقيسة المنتجة وغير المنتجة ، في حين أن الاستنباط إنما يعرف بواسطة الحدس معرفة بديهية ، ومن خصائص القياس أنه يحيل إلي علاقات ثابتة بين تصورات ثابته سواء أدركها العقل أم لم يدركها ، أما الاستنباط فهو حركة فكرية متصلة تدرك الأشياء واحدا بعد الأخر إدراكا بديهيا ، فلا يحل إذن في الاستنباط الديكارتي إلا القضايا اليقينية ، بينما القياس الأرسطي يفسح المجال لقضايا ظنية واحتمالية.

والاستنباط يعتمد علي الحدس وهو علي هذا النحو أقل ثباتا منه لأنه يحتاج إلي زمان ، وحاجته إلي الزمان قد تؤدي إلي الوقوع في الخطأ . وعن طريق الحدث والاستنباط الذي يعد سلسلة من الحدوس المتتابعة يصل ديكارت إلي قواعد منهجية ، وهي القواعد التي حاول " ديكارت " من خلالها أن يعصم الإنسان من الوقوع في الخطأ ، وتكون هذه القواعد الأربعة التي قال بها " ديكارت " الأولي منها مستندة إلي مبدأ الحدس والثلاثة الأخيرة مستندة إلي مبدأ الاستنباط .

القاعدة الأولي: " ألا اتلقي علي الإطلاق شيئا علي أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك ، أي أتجنب التعجل والتشبث بالأحكام السابقة ،

وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز لا يكون معهما أي مجال لوضعه موضع شك "

وهنا نجد أن مثل هذه القاعدة تهدف أول ما تهدف إلي أن تصبح أحكامنا مطابقة للجانب العاقل فينا وحده ، إما مطابقة لحكم العقل بعيدا عن تدخل أرادتنا ، ذلك أننا متي رأينا الحقيقة بوضوح وتميز كنا في مأمن من أن نحسب صوابا ما هو خطأ .

القاعدة الثانية : أن اقسم كل واحدة من المشكلات التي أبحثها إلي أكبر عدد ممكن من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها علي أحسن وجه ، وهذه القاعدة دليل علي فاعلية الإرادة الإنسانية التي تتطلب أول ما تتطلب القيام بجهد فعال نشط في رد كل مشكلة معقدة إلي مشكلات أبسط منها ، وهذه بدورها إلي أبسط منها حتي نصل في النهاية إلي تلك المعاني البسيطة التي لا تقبل القسمة ، وتلك القاعدة لا تنطبق علي مسائل الجبر والهندسة والميكانيكا فحسب ، بل تنطبق أيضا علي المشكلات الاجتماعية والمشكلات الميتافيزيقية .

القاعدة الثالثة : أن ارتب أفكاري ، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة ، وأتدرج في الصعود شيئا فشيئا ، حتي أصل إلي معرفة أكثر الأمور تركيبا ، بل أن افرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضا بالطبع .

وتتصدي أهمية هذه القاعدة في قول " ديكارت " " يقوم المنهج كله علي النظام والترتيب ، فإذا نحن رجعنا بالتدريج ، من القضايا الغامضة المضطربة ، إلي قضايا أبسط منها ، ثم أدركنا هذه القضايا الأخرى ببداهة العقل ، وصعدنا منها بالتدريج إلي معرفة القضايا الأخرى ، فإننا نكون علي ثقة من أننا لم نغفل شيئا في الطريق الذي سلكناه " . فنحن بالتحليل ننتقل من المعقد إلي البسيط ، ومن الكل إلي الأجزاء ، وبالتركيب نسلك نفس الطريق وإن كان ذلك في الاتجاه المقابل عن طريق الانتقال من البسيط إلي المركب .

القاعدة الرابعة : هي أن أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات ومراجعات عامة تجعلني علي ثقة من أنني لم أغفل شيئا .

الفلسفة الديكارتية :

يمكننا التمييز بين ثلاثة مراحل أساسية لفلسفة ديكارت

1 – المرحلة الأولي : الانتقال من الشك إلي اليقين .

2 – المرحلة الثانية : الانتقال من النفس إلي الله .

3 – المرحلة الثالثة : هي الهبوط من الله إلي العالم .

(المرحلة الأولي : الانتقال من الشك إلي اليقين .)

لقد لاحظ ديكارت مقدار الفوضى والاضطراب والتخبط في المعلومات والأفكار الموجودة في عصره ، فكان عليه أن يتحرر من ميراث الماضي ، وشك دفعة واحده في كل ما تعلمة من قبل ومن هنا قال " لاحظت وليس ملاحظتي هذه بنت اليوم – أنني تلقيت منذ سنواتي الأولي طائفة من الآراء الباطلة علي أنها صحيحة ، ومن أجل ذلك حكمت بأنه يجب علي تخليص نفسي من الآراء التي تلقيتها في الماضي .

من هنا اتجه ديكارت إلي الشك ، وفي ذلك يقول " لما رأيت أن حواسنا تخدعنا أحيانا ، وكذلك لما وجدت أن هناك رجالا يخطئون في استدلالاتهم حتي في أبسط مسائل الهندسة ، ولما لاحظت أن جميع الأفكار التي تعرضنا لها في اليقظة قد ترد علينا في النوم دون أن يكون واحد منها صحيحا "، عزمت علي أن أتظاهر بأن جميع الأمور التي دخلت عقلي لم تكن أصدق من ضلالات أحلامي ، ولكن سرعان ما لاحظت ، وحاولت علي أن اعتقد أن بطلان كل شيء يلزمني بالضرورة علي أن أكون شيئا من الأشياء ، ولما رأيت هذه الحقيقة " أنا افكر إذن أنا موجود " تعتبر من الثوابت التي لا تزعزعها فروض الشكاك حكمت بأنني أستطيع مطمئنا بأن اتخذها المبدأ الأول للفلسفة التي كنت أبحث عنها .

هكذا تمكن ديكارت من الوصول إلي حقيقة يقينية أولي لا يمكن الشك فيها علي الإطلاق وهي " أنه يستطيع أن يشك في المحسوسات ، والعقليات ، بل ربما كان هناك ذلك الشيطان الماكر الذي يبعث بعقله فيريه الباطل حقا والحق باطلا , ويستطيع أن يشك في أنه يفكر ، ولكن مثل هذا الشك يقتضي بالضرورة أن يكون مفكرا ، وهذا الشيء هو أنه يفكر وبالتالي لا يستطيع أن ينكر أنه يفكر حين يشك ، وأنه عندما يفكر أو يخطئ في التفكير فإنه موجود بالضرورة باعتباره ذاتا مفكرة ".

وهنا نجد أنفسنا أما التساؤل الذي يطرح نفسه وهو هل كان ديكارت محقا في شكه ، وهل الدوافع التي دفعته للشك يمكن أن تقنعنا بصحتها ؟ هنا نلاحظ أن موقف ديكارت هذا واجه اعتراضات شديدة فقال البعض – " إذا كانت الحواس تخدعنا أحيانا فإن هناك " المعرفة " للحالات التي انخدعنا فيها ، ومن ثم يقول علما النفس أن الحواس لا يمكنها أن تخدعنا إلا إذا طلبنا منها أكثر مما تستطيع أن تعطيه " ، وفي ذلك يذهب الفيلسوف الإنجليزي " ألفريد آير " في نقده لشك ديكارت في المعرفة الحسية وما يترتب عليها من أخطاء عديدة ، كرؤيتنا علي سبيل المثال للبرج مستديرا عن بعد ، ومربعا عن قرب ، يؤدي إلي القول بأن أخطاء الحكم التي أشار إليها ديكارت كلها أخطاء في الاستدلال فرؤيتنا للبرج مستديرا عن بعد ومربعا عن قرب لا يعني

أن المعرفة الحسية تخدعنا أو تضللنا ، وذلك لأننا بالفعل نري البرج عن بعد مستدير وعن قرب مربع ، فما نراه بالفعل لا يخدعنا وإنما ما يخدعنا هو استدلالاتنا الخاطئة .

وإذا كان الاستدلال يمكن له أيضا أن يخدعنا كما ظن ديكارت ، فإنه من الممكن الرد علي هذا الظن ، وذلك بالاستعانة بقواعد المنطق التي تميز الحق من الباطل في الأفكار والصدق من الكذب في الأحكام ، ومن ثم يعصمنا المنطق من الوقوع في الخطأ .

ولما كان ديكارت لم يكتفي بالشك في المعرفة الحسية وفي الاستدلال العقلي بل ظن أنه ربما كان نائما يحلم بل ربما كان هناك شيطانا ماكر بعقلة ، فإنه من الممكن أيضا الاعتراض علي ديكارت بأنه "إذا كانت الأحلام تخدعنا فإنه من الممكن أن نميز بين حالة اليقظة من حالة النوم ، باعتبار أنه في اليقظة تكون التصورات متصلة والأفكار منسجمة ، كما أن الإدراكات تكون متفقة مع الذكريات ومنسجمة مع أحكام العقل .

وهنا يري " آير " أن مثل هذا المطلب الذي يطالب به ديكارت ، هو إقامة الدليل القاطع علي كونه يقظا وليس نائما يحلم ، هو مطلب يصعب تحقيقه بدرجة يقينية ، يزول معها كل شك ، حقا أنه من الممكن للمرء أن يقنع نفسه بأنه ليس في حلم ، وذلك عن

طريق قياس أحكامه الإدراكية الحسية بتجارب أخرى ، لكنه في هذه الحالة يكون معرضا للخطأ أيضا ، إذ لا يقين إلا القضايا التحليلية وحدها وهي القضايا التي لا يضيف فيها محمولها جديدا إلي موضوعها كقضايا الرياضة .

أما بالنسبة للقضايا التأليفية العلمية ، فإن أحكامها دائما احتمالية ، وليست يقينية ، ومن ثم فإن مطلب اليقين الذي يطالب به ديكارت بالنسبة لكونه يقظا أم نائما هو مطلب يستحيل الوصول إلي يقين كامل بشأنه هذا بالنسبة لمشكلة الأحلام .

ونأتي أخيرا إلي مشكلة وجود شيطان ماكر ، فنجد البعض قد لاحظ إن افتراض وجود هذا الشيطان هو افتراض لا فائدة منه ، وذلك لأنه لو كان صحيحا لما استطعنا التخلص منه ، فبوسع هذا الشيطان الماكر أن يجعلنا نتوهم بأننا نحن لا نفكر في شيء .

(المرحلة الثانية : الانتقال من النفس إلي الله) .

في هذه المرحلة يقول ديكارت " الأن أدركت أنني موجود مفكر يعقل ويشك ويثبت وينفي ويريد ولا يريد ويحس ويتخيل ، ولا يهم إن كان لي بدن أم لا ، فوجودي وجود عقلي بالدرجة الأولي ، وذلك يعني أن وجودي كمفكر أشد وثوقا ويقينا من وجود الجسم " .

هنا ميز لنا ديكارت بين النفس والبدن باعتبار أن النفس جوهرها روحاني وهو الفكر ذاته ، أما البدن فجوهره هو الامتداد ولا ينطوي علي شيء من الفكر ، ومعني هذا أن طبيعة النفس مختلفة تمام الاختلاف عن طبيعة الجسد ، وهكذا يمكن القول في ضوء مثل هذه النتيجة " أنني لا أستطيع أن أعرف بيقين ما إذا كان لي بدن أم لا ".

وهنا نجد أنفسنا أما التساؤل الذي يطرح نفسه من خلال النتيجة السابقة ، وهو هل في الطبيعة أجسام أخرى ،؟ يجيب ديكارت بقوله " إن كل ما أعرفه الأن وواثق فيه ثقة كاملة هو أنني جوهر مفكر " ومثل هذه النتيجة التي تفصل بين وجودي كمفكر وبين وجود البدن بل وجود العالم بما تحتويه من أجسام مماثلة لبدني مثل هذه النتيجة تنتهي بي إلي العزلة " .

وهذا يعني أن التجاء ديكارت كان إلي الضامن النهائي الوحيد لكل حقيقة وهو الله ، ومن ثم ذهب إلي معرفة العالم عن طريق الله ، لذلك لم يعتمد علي الأرض للصعود إلي السماء بل أراد أن يهبط من السماء إلي الأرض .

ومن هذا المنطلق كانت أدلة وجود الله عند ديكارت كما يلي:

الدليل الأول : وهو فكرة الكمال الموجودة في عقلي ، وهنا يري ديكارت مثل هذه الفكرة لا يمكن أن أكون أنا مصدرها ، فأنا موجود

ناقص ، والدليل علي ذلك هو أنني أشك والشك هو نوع من النقص . طيب لو هذا الكلام صحيح من أين إذن جاءتني هذه الفكرة ؟ يري ديكارت بأنه لابد أن تكون جاءت من موجود لا نهائي كامل ، وليس فيه أي شيء من النقص الموجودة في وجودي ، وهذا الموجود اللانهائي الكامل هو الله .

وهنا نلاحظ أن هناك من اعترض علي هذا الدليل عند ديكارت ، فقد اعترض " جاسندي " علي هذا الدليل فقال " بأن فكرة الكمال التي وجدها ديكارت في نفسه ليست موجوده لدي جميع الناس ، وأن تصور اللامتناهي الكامل إنما هو تصور سلبي لفكرتي المتناهي والناقص اللتين نجدهما في أنفسنا ، وأن هذه الفكرة إذا كان لها وجود في نفوسنا فهي من صنع أذهاننا وحدها " .

وردا علي ذلك أجاب ديكارت ، بأن هذه الفكرة ملازمة للعقل البشري ، وأنها فطرية موجودة عند الطفل بالقوة ، كما أن فكرة الكمال أو اللامتناهي ليست سلبية ، وإنما إيجابية كما أن التأليف بين أشياء ناقصة لا يمكن أن ينتج فكرة الكامل ، بل إن فكرة الكمال هي فكرة بسيطة ملازمة للأذهاننا .

الدليل الثاني : يعتبر الدليل الثاني هذا مكمل أو متمم للدليل الأول ، وهنا يذهب ديكارت إلي القول " أنني موجود ناقص ، وفي ذهني فكرة

الموجود الكامل ، فما هي إذن علة وجودي ؟ يجيب أن علة وجودة هي الله وذلك لأنني لا أستطيع أن أتصور نفسي خالقا لوجودي . طيب لماذا ؟ لأنني لو كنت خالقا لوجودي لما حرمت نفسي شيئا من الكمال الذي ينقصني ، ولو كنت قادرا علي أن أمنح نفسي جميع الكمالات لأصبحت أنا الموجود الكامل ، فلست إذن خالق نفسي ، لأن الذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال أيضا .

وفي هذا الدليل يتضح لنا تلك الموازنة بين خلق الكائن وخلق كمالاته ، فديكارت يقول " لو كنت خالق لنفسي لأعطيت نفسي جميع الكمالات ، ولكن الكمال صفة من صفات الوجود ، وخلق الصفة أسهل من خلق الوجود نفسه .

الدليل الثالث : ويسمي هذا الدليل بالدليل الأنطولوجي أو الدليل الوجودي ، ويمكن تلخيص هذا الدليل علي النحو التالي :

الكامل : هو الذي يملك جميع الكمالات

الوجود كمال

إذن الكامل موجود

هنا نلاحظ أنه يستخرج وجود الله من معني الإله نفسه ، كما يستخرج خواص المثلث من تعريفة ، فماهية الله تتضمن وجودة ، وهنا يقول ديكارت " كنت أري جيدا أنني إذا فرضت مثلثا ، لزم من ذلك أن تكون أحد زواياه الثلاثة مساوية لزاويتين قائمتين ، ولكني لم أجد في ذلك ما يجعلني علي يقين من أن العالم مثلثا ما ، في حين أنني رجعت إلي امتحان معني الموجود الكامل الذي أتصوره ، وجدت أنه يتضمن معني المثلث إن زواياه الثلاثة مساوية لزاويتين قائمتين ، ويترتب علي ذلك أن وجود الله والذي هو الكائن الكامل لا يقل يقينا عن أي برهان من براهين الهندسة . وهنا نلاحظ أن مثل هذا الدليل يعود بالدرجة الأولي إلي ما قاله القديس " أنسلم " في وجود الله .

وقد اعترض البعض علي هذا الدليل علي أساس أن ارتباط التصورات لا يكفي للدلالة علي ارتباط الأشياء الخارجية، والضرورة المنطقية ليست واقعة ، كما أبطل " كانط " الدليل الأنطولوجي بل أبطل جميع الأدلة العقلية علي وجود الله .

تلك هي براهين ديكارت الثلاثة علي وجود الله وهي جميعا تقوم علي فكرة الكمال .

ما هي صفات الكائن الكامل عند ديكارت ؟

من صفات الكائن الكامل عند ديكارت أن يكون لا متناهيا ، واحدا أزليا ، دائما مستقلا بذاته ، عالما بكل شيء ، قادر علي كل شيء ، ومصدر كل حقيقة وخير ، وخالق لكل الحقائق الأبدية بمحض حريته ، وهنا نلاحظ أن هذه الصفات تتفق كل الاتفاق مع قالت به الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، وهو ما حاول " اتين جلسون " أن يوضحه في كتابه " إلهام روح الفلسفة المسيحية ".

وفي ضوء هذه الصفات الإلهية قد يتساءل البعض عن (1) إذا كانت الحقائق الأبدية خاضعة لإرادة الله ، يبطلها حينما يشاء فما قيمة قوانين الطبيعة ؟ يجيب ديكارت علي ذلك فيقول " إن الله ثابت لا يتغير ، وثباته هو الذي يضمن لنا ثبات الأشياء وثبات قوانين الطبيعة ، ومما يزيد يقيننا في ذلك هو أن الله صادق وصدقه هو العماد الوحيد لكل حقيقة ، وبذلك يكون المنهج الديكارتي برمته هو محاولة نحو تحديد الاتجاه الصحيح لنا ، وهو الاتجاه المضيء بنور العقل وحده ، فنحن نخطئ لأننا لا نصغي لصوت العقل ونخطئ لتسرعنا في الحكم قبل أن تتضح لعقولنا الأمور .

المرحلة الثالثة : الهبوط من الله إلي العالم

أنا أعلم أنني موجود لأنني افكر ، وأعلم أيضا علما يقينيا بأن الله موجود ، ولولا معرفتي بالله لبقيت في عزلة عن كل شيء ، ولكن وجود الله يضمن لي وجود العالم الخارجي ويضمن لي كل علم .

وهنا نجد ديكارت يري أن الله هو الذي يضمن لنا مطابقة الصور الموجودة في أذهاننا للحقائق الخارجية ، ومعني هذا أن العالم الخارجي ليس تصورا ذهنيا فحسب ، وإنما ذو وجود حقيقي مستقل عن نفسي ، ومتميز عن الله . **ولكن** ما هي حقيقة هذا العالم ؟ هل وجودة مطابق تمام الانطباق لما تطلعنا عليه حواسنا ، أم تختلف حقيقته عن هذه الظواهر التي تبدو لنا ؟

إن الحواس لا تدلنا إلا علي الظواهر وحدها ، ونحن لا نعرف الظواهر معرفة حقيقية إلا إذا اتجهنا إلي ما ورائها ، وهنا نقصد الجوهر ، وليس معني هذا أن مثل هذا الشيء الذي نسميه الجوهر هو الله ، **فمعني الجوهر عند ديكارت** لا يطلق علي الله وعلي مخلوقاته بصورة واحده ، فإذا اطلق علي الله دل علي الموجود بذاته ، وإذا اطلق علي المخلوقات دل علي الشيء الذي يحتاج وجودة إلي وجود الله لا غير ، أما الأشياء التي يحتاج وجودها إلي وجود العلل المخلوقة فهي أعراض لا جواهر .

ثم يؤكد لنا ديكارت بأن لكل جوهر صفة أساسية تلزم عنها صفاته الأخرى وخصائصه ، فالصفة الأساسية في النفس هي الفكر ، والصفة الأساسية في المادة هي الامتداد ، إذن فالامتداد هو ماهية المادة ، وهو وحدة فكره متميزة وواضحة ، وباقية وراء التغيرات الحسية ، وهنا يقول ديكارت " لنأخذ مثلا قطعة من شمع العسل ، حديثة العهد بالخلية ، إن هذه القطعة لم تفقد بعد حلاوة العسل ، ويزال فيها شيء من رائحة الزهر الذي قطفت منه ، فلونها وحجمها وشكلها هي أشياء ظاهرة لأعيننا ، فهي الأن جامدة وباردة نستطيع أن نلمسها ، وإذا نقرنا عليها أحدثت صوتا ، ولكننا إذا وضعناها بالقرب من النار نري عند ذلك أن طعمها يتغير ورائحتها تتلاشي ولونها يتبدل ، وشكلها يضيع وحجمها يزيد وتنقلب إلي سائل ، وتسخن حتي نكاد لا نستطيع أن نلمسها ، ولا ينبعث منها صوتا مهما نقرنا عليها .

فهل زالت قطعة الشمع أم هي باقية بالرغم من هذه التغيرات التي طرأت عليها ؟ يجب أن نقر بأنها باقية ، ولا يستطيع أحد أن ينكر ذلك ، إذن ما الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه معرفة واضحـــــة ومميزة ؟ إن ما كنا نعرفه عنها ليس أمرا محسوسا ، لأن الأشياء التي تقع تحت الحواس من ذوق وشم وبصر ولمس وسمع قد تتغير كلها .

وهنا استنتج ديكارت أن الشمعة ليست تلك الرائحة ، ولا ذلك اللون ، ولا تلك المقاومة ، ولا ذلك الشكل ، وإن الحواس لا

تدركها في جوهرها ، بل تدرك ظواهرها ، والذهن وحده قادر علي إدراك جوهر قطعة الشمع ، وهذا الشيء الذي يدركه الذهن بوضوح وتميز إنما هو امتدادها ، وهو الصفة الأولي الأساسية ، وهو جوهر الجسم ، أما الألوان والأصوات والروائح فهي صفات ثانية وليست لها وجود بذاتها .

وهكذا جرد ديكارت المادة من جميع صفاتها ، ولم يبق لها إلا صفة الامتداد والحركة ، فالامتداد والحركة هما وحدهما الشيآن الخارجيان حقا ، وهما أيضا الوحيدان اللذان تتألف منهما علم الطبيعة ، ومعني هذا أن كل شيء في الكون يمكن أن يفسر تفسيرا آليا ، باعتبار أن جميع أحوال المادة وظواهرها عند ديكارت ترجع إلي الحركة ، والطبيعة المادية كلها ما هي إلا سلسلة من الحركات .

فإذا كان العالم المادي كله امتداد وجب أن يتصف بخواص الامتداد كلها ، وهذه الخواص هي خواص هندسية تدرك عن طريق الذهن وحده وهي تخضع للبرهان الرياضي ، فالمادة ترجع إلي الامتداد والفيزياء تنحل إلي الهندسة ، وإذا كان من المستحيل وجود مادة بغير امتداد فكذلك من المستحيل وجود امتداد بغير مادة .

ولما كان الله هو الموجود الكامل ، وهو الخالق للطبيعة كان معني هذا أن كل شيء في العالم يخضع للقوانين التي أرادها الله ، ولما

كان هذا الخالق ثابتا لا يتغير ، كانت كمية الحركة في العالم ثابته ، وهو ما يؤكد أن كل شيء في العالم المحسوس جري بصورة آلية تخضع لقوانين الحركة ، وهكذا يتحول العالم المادي عن ديكارت إلي قضية رياضية تتضح أو تتكشف وفقا لقوانين الميكانيكا ، وكذلك الأجسام العضوية فهي خاضعة أيضا لهذه الآلية ، والجسم الإنساني نفسه أيضا تفسره قوانين الآلية الكلية ، ومن هنا يري ديكارت الحيوانات باعتبارها آلة متحركة .

ففي العالم لا يوجد إلا جوهرين اثنين فقط وهما النفس والمفكرة والمادة الممتدة ، وبالتالي لا يوجد إلا نوعان من القوانين ، قوانين الفكر وقوانين المادة ، وجسم الأنسان من حيث هو جسم يدخل ضمن الجواهر الممتدة الخاضعة لقوانين الحركة، وفي سبيل اتحاد النفس بالجسم يقول ديكارت . " بوجود ما اسماه بالغدة الصنبورية " والتي ما هي إلا وسيط بين النفس والجسم ، تتلقي من النفس الأوامر فتوصلها إلي الأعصاب والعضلات ، كما تتلقي من الأعصاب الرسائل الواردة من العالم الخارجي فترسلها إلي النفس "

وهنا نلاحظ أنه علي الرغم من قول " ديكارت " بذلك التأثير المتبادل بالجسم عن طريق " الغدة الصنبورية " إلا أنه طبق تبقي مع ذلك تلك الثنائية الواضحة بينهما ، وسبب ذلك واضح ، وهو أن ديكارت أربي علي الفلاسفة المحدثين انتصارا لنظرية الحرية الإنسانية ،

ولهذا أعرض عن جميع النظريات التي تفرض بين الفكر والجسم مطابقة دقيقة قد تنال من الحرية الإنسانية أو تهددها بالضياع

وأخيرا فعلي هذا النحو تعد فلسفة ديكارت فلسفة ثورة وتغيير ، لأنه قام بأثبات الحقائق الثلاثة الكبرى التي يقام عليها صرح الفلسفة في كل العصور وهي النفس والله والعالم .

مراجع الفصل الثالث

- أ . وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، ترجمة : د . ابو العلا عفيفى ، سلسلة عالم المعرفة .

امام عبد الفتاح امام : مدخل الى الميتافيزيقا ، نهضة مصر ، القاهرة .

أمل مبروك : الفلسفة الحديثة ، الدار المصرية السعودية .

برتراندراسل : تاريخ الفلسفة الغربية (الجزء الثالث) ترجمة : د . محمد فتحى الشنيطى ، الهيئة المصرية العامة .

برتراندراسل : حكمة الغرب ، ترجمة : فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة الكويت .

جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ،الجزء الأول ، ترجمة : جورج طعمة ، مراجعة : برهان الدجانى ، تقديم : محمد حسنين هيكل ، دار الثقافة ، بيروت .

حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب ،الدار الفنية .

رينية ديكارن : مقال عن المنهج ، ترجمة : د . محمود الخضيرى ، مراجعة : محمد مصطفى حلمى ، دار الكاتب العربى .

رينية ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة د. عثمان أمين ،

رينية ديكارت : التأملات ، ترجمة : د. عثمان أمين ،

راوية عباس : الفلسفة الحديثة والنصوص ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكنندرية .

راوية عباس : ديكارت والفلسفة العقلية ، دار النهضة العربية ، بيروت .

ريتشارت شاخت : رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة : د . أحمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، مكتبة مصر القاهرة .

زكى نجيب محمود و د . أحمد أمين : قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة .

عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة .

عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ،
الشركة المصرية للطباعة والنشر .

على عبد المعطى : تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية ،
الاسكندرية .

محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، دار المعارف ، القاهرة .

مهدى فضل الله : فلسفة ديكارت ومنهجه ، دار الطليعة ، بيروت .

نجيب بلدي : ديكارت ، دار المعارف ، القاهرة .

نازلى اسماعيل : الفلسفة الحدبثة " رؤية جديدة " ، مكتبة الحرية
الحديثة .

نوال الصراف الصايغ : المرجع فى الفكر الفلسفى ، دار الفكر العربي

ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة : د. فتح الله المشعشع ، مكتبة
المعارف .

يحي هويدى : قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة ، القاهرة .

يحي هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار النهضة العربية .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف القاهرة .

الفصل الرابع

اسبينوزا (1632 – 1677)

(١) حياته ومصنفاته

وُلد بأمستردام من أسرة يهودية، وأراد والده على أن يصير حاخامًا، فتلقى اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط وصناعة صقل زجاج النظارات لما كان مقررًا من أن يتعلم الحاخام صناعة يدوية، ولكن داخله الشك في الدين، فعدل عن مشروعه، وتحول إلى العلوم الإنسانية، وأخذ يتردد على الأوساط البروتستانتية، فلقي فيها طبيبًا تيوصوفيًّا من القائلين بوحدة الوجود لقنه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكارتية، ثم قرأ " جيوردان وبرونو " وغيره من فلاسفة العصر بين محدثين ومدرسيين، فازداد ابتعادًا عن اليهودية، ورأى زعماؤها أن يستبقوه في حظيرتها وعرضوا عليه مرتبًا فرفضه، واعتدى عليه رجل متعصب وجرحه بخنجر، فلم ينثنِ، فأعلن الزعماء فصله من الجماعة (١٦٥٦) وحصلوا من السلطة المدنية على أمر بإقصائه عن المدينة إذ كان البروتستانت أيضًا يعدونه رجلًا خطرًا، فأقام عند صديق في إحدى الضواحي، ومكث هناك خمس سنين يكسب رزقه بصقل زجاج النظارات، فكان أصدقاؤه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها، وفي تلك الفترة شرع يكتب، ثم أخذ يتنقل في هولندا، وكان أينما يحل يلقى أصدقاء معجبين به معتنقين مذهبه، ومن المعجبين به القائد الفرنسي كوندي Condé عرض عليه أن يقيم بفرنسا ويتناول معاشًا فرفض، وأمير ألماني عرض عليه في

نفس السنة منصبًا بجامعة هيدلبرج، فرفض كذلك مخافة أن لا تتوفر له الحرية في التعليم، وكان مصدورًا بالوراثة، فكان مرضه من جهة، وكانت الفلسفة من جهة أخرى، يحملانه على المعيشة البسيطة الهادئة الوادعة، فلقب بالقديس المدني، وكانت وفاته بمدينة لاهاي.

اتخذ اللاتينية لسانًا يحرر به، وكان أول ما كتب (١٦٦٠) رسالة «في مبادئ فلسفة ديكارت مبرهنة على الطريقة الهندسية» كتمهيد ومدخل لفلسفته الخاصة، وهذا أمر جدير بالذكر، ثم عرض فلسفته في «الرسالة الموجزة في الله والإنسان وسعادته» (١٦٦٠) كتبها لأصدقائه المسيحيين و لم تنشر، وقد ضاع الأصل وبقيت ترجمتان هولانديتان نشرتا سنة ١٨٥٢، ثم وضع رسالة «في إصلاح العقل» هي بمثابة مقدمة في المنهج وفي قيمة المعرفة، أو هي من طراز «المنطق الجديد» لفرنسيس بيكون، و«قواعد تدبير العقل» و«المقال في المنهج» لديكارت، و«البحث عن الحقيقة» لمالبرانش، وكلها كتب تريد الاستغناء عن منطق أرسطو وإقامة المنهج العلمي، غير أن سبينوزا ترك الرسالة ناقصة، فنشرت كما هي بعد وفاته، وكان الجدل شديدًا حول مسائل الوحي والنبوءة والمعجزات وحرية الاعتقاد، فدون في ذلك «الرسالة اللاهوتية السياسية» نشرت سنة ١٦٧٠ غفلًا من اسم المؤلف، فعدت خلاصة الكفر، وكان أثناء تلك السنين يعمل في كتابه الأكبر «الأخلاق» ويوالي تنقيحه وتفصيله، ويطلع أخصاءه على ما

ينجز منه، فيتدارسونه ويكتبون إليه فيما يصادفون من مشكلات، وكان قد حظر عليهم إطلاع أي إنسان على ما لديهم منه قبل الاستيثاق من خلقه، ورفض الإذن لأحدهم باطلاع ليبنتز ثم أطلعه هو على الكتاب بعد أن توثقت الصلة بينهما، وهَمَّ غير مرة بنشره، فكان يحجم خشية الفتنة، فلم ينشر الكتاب إلا بعد وفاته، وفي أواخر حياته (١٦٧٥—١٦٧٧) دون «الرسالة السياسية» و لم يتمها، فنشرت كما هي بعد وفاته كذلك.

يتم عرض مذهبه بتلخيص ثلاثة من كتبه وهي: إصلاح العقل، والأخلاق، والرسالة اللاهوتية السياسية، وأصحها كتاب الأخلاق، فإنه جامع يلخص الكتب السابقة ويكملها، وقد نهج فيه المنهج الهندسي، وهو المنهج اللائق بمذهب وحدة الوجود الذي يترل من الواحد إلى الكثير، والكتاب مقسم إلى خمس مقالات: الأولى في الله، والثانية في النفس طبيعتها وأصلها، والثالثة في الانفعالات أصلها وطبيعتها، والرابعة في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات، والخامسة في قوة العقل أو في حرية الإنسان، فالأخلاق موضوع المقالتين الأخيرتين، ولكن سبينوزا أطلق هذا الاسم على الكتاب كله لأن غاية النظر عنده العمل، ولأن اتجاهه الأساسي أخلاقي كما هو الحال عند الرواقيين والطريقة القياسية فيه مفتعلة، يتناول الفيلسوف الظواهر المعلومة بالملاحظة الظاهرة أو الباطنة، وهي كثيرة، فيحولها إلى نتائج

أقيسة تحويلًا صناعيًّا، ويضع لذلك تعريفات هي أحرى بأن تكون مطالب تقتضي البرهان من أن تكون مقدمات مسلمة للبرهان، ومن المبادئ والتعريفات ما يعارض بعضه بعضًا، مثال ذلك: لكي يبرهن على أن الجوهرين المتغايرين لا يحدث أحدهما الآخر، يستند إلى مبدأ يقول إن شيئين ليس بينهما شيء مشترك لا يكونان علة ومعلولًا (المقالة الأولى، المطلب السادس) ولكي يبرهن على أن العقل الإلهي لا صلة له إطلاقًا بالعقل الإنساني، يستند إلى مبدأ يقول أنْ ليس بين العلة والمعلول شيء مشترك (المقالة الأولى، نتيجة المطلب ١٧)، بل أحيانًا يجيء البرهان على نقيض المطلوب، مثال ذلك: المطلب الخامس من المقالة الأولى معناه «لا يمكن أن يوجد جوهران متشابهان» وبرهانه يذهب إلى أنه «لا يمكن أن يوجد جوهران متغايران»، وأحيانًا يبرهن على المبادئ كأنها مطالب، فيقطع تسلسل المطالب الرئيسية، وقلما يجيء البرهان برهانًا بمعنى الكلمة، أي موضحًا للمطلب، ومنهجه المألوف أن يحيل القضية الموجبة سالبة ثم يبرهن على هذه بالخلف، كأنه يقصد قبل كل شيء إلى منع الرد عليه، هذه ملاحظات شكلية، أما الملاحظات الموضوعية فسنذكر بعضها فيما يلي:

(٢) المنهج

«قبل كل شيء يجب التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يجيد معرفة الأشياء»، هذه الوسيلة هي التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة، هناك معرفة سماعية تصل إلينا بالفعل، مثل معرفتي تاريخ ميلادي ووالدي وما أشبه ذلك، وهي معرفة غير علمية، فإذا صرفنا النظر عنها انحصرت المعرفة في ثلاثة ضروب: الضرب الأول معرفة بالتجربة المجملة أو الاستقراء العامي، وهي إدراك الجزئيات بالحواس على ما يتفق بحيث تنشأ في الذهن أفكار عامة من تقارب الحالات المتشابهة مثل معرفتي أني سأموت لكوني رأيت أناسًا مثلي ماتوا، وأن الزيت وقود للنار، وأن الماء يطفئها. هذه المعرفة متفرقة مهلهلة، وأصل اعتقادنا بهذه الأفكار وأمثالها أننا لم نصادف ظواهر معارضة لها، دون أن يكون لدينا ما يثبت لنا عدم وجود مثل هذه الظواهر، الضرب الثاني معرفة عقلية استدلالية تستنتج شيئًا من شيء، كاستنتاج العلة من المعلول دون إدراك النحو الذي تحدث عليه العلة المعلول، أو هي معرفة تطبق قاعدة كلية على حالة جزئية، كتطبيق معرفتي أن الشيء يبدو عن بعد أصغر منه عن قرب، على رؤيتي للشمس، فأعلم أن الشمس أعظم مما تبدو لي، هذه المعرفة يقينية، ولكنها هي أيضًا متفرقة لا رابطة بين أجزائها، الضرب الثالث معرفة عقلية حدسية تدرك الشيء بماهيته أو بعلته القريبة، مثل معرفتي

أن النفس متحدة بالجسم لمعرفتي ماهية النفس أو مثل معرفتي خصائص شكل هندسي لمعرفتي تعريفه، وأن الخطين الموازيين لثالث متوازيان، هذه المعرفة الأخيرة هي الكاملة لأن موضوعاتها معانٍ واضحة متميزة يكونها العقل بذاته، ويؤلف ابتداء منها سلسلة مرتبة من الحقائق، فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلي، ويبين العقل عن فاعليته وخصبه، واستقلاله عن الحواس والمخيلة.

يجب إذن الاستمساك بالمعاني البسيطة في بداية كل علم، فإن البساطة هي العلامة التي يعرفها بها المعنى الصادق، لاستحالة أن يكون المعنى البسيط معلومًا من جهة مجهولًا من أخرى، فالمعنى الصادق يقيني بذاته، لا يتعلق صدقه بعلامة خارجية؛ إذ أن الذهن الحاصل عليه يعلم بالضرورة أنه صادق، ولا يستطيع أن يشك فيه، ولا يطلب له ضمانًا، فالشك الديكارتي لا يتحقق إلا بالاعتقاد بإمكان وجود إله خادع، والمعنى الصادق مطابق لموضوعه، وليس يقال إن المعنى صادق لكونه مطابقًا لموضوعه، فإن الحقيقة تقوم في «صفة ذاتية» للمعنى نفسه، لا في المطابقة مع موضوع خارجي؛ ومن ثَمَّة فالمعنى الصادق حقيقي موضوعي، فإن المطابقة تامة بين العقل الحاصل على معانٍ واضحة متميزة وبين الوجود: فالمعاني المنفصلة يقابلها أشياء منفصلة، والمعاني المتصلة يقابلها أشياء متصلة (فسبينوزا يتابع ديكارت في اعتباره الفكر

محصورًا في نفسه، ولكنه يرى أن الفكر صادق، وأنه موضوعي، كلما تحقق فيه المعنى تحققا كليا فأثبت نفسه بنفسه)، أما التخيل فيعلم أنه كذلك من عدم تعين موضوعه، إذ نستطيع أن نتخيله موجودًا أو غير موجود، أو أن نضيف إليه كذا أو كذا من الصفات المتضادة، وكذلك الحال، في الخطأ فإنه يضيف إلى الموضوع محمولًا لا يلزم من طبيعته بسبب أن العقل يتصور تلك الطبيعة تصورًا غامضًا، وكل الفرق بين الخطأ والتخيل أن الخطأ مصحوب بتصديق، وإنما يجيء هذا التصديق من عدم توفر المعرفة الحقة، مثال ذلك: حين ننظر إلى الشمس فتتخيل أنها تبعد عن الأرض حوالي مائتي قدم، فهنا لا يقوم الخطأ في هذا التخيل معتبرًا في ذاته، بل في جهلنا عند هذا التخيل المسافة الحقيقية بيننا وبين الشمس والسبب في هذا التخيل، وعلى ذلك ليس الخطأ تصور ما لا وجود له، ولكنه عدم تصور الموجود كله، والواقع أننا حين نعلم فيما بعد أن الشمس بعيدة عنا بمقدار قطر الأرض ستمائة مرة أو تزيد، لا نملك أنفسنا من أن نتخيل أنها قريبه منا، فليس في المعاني شيء ثبوتي من أجله يقال إنها كاذبة، وإنما المعاني الكاذبة هي معانٍ غير مطابقة أو ناقصة تؤخذ على أنها مطابقة أو كاملة، ويتضح من هذا الخطأ يقع في معرفة الضربين الأول والثاني، وأن معرفة الضرب الثالث بريئة منه.

إذا كانت المطابقة تامة بين معاني العقل والموجودات، وكان المقصود العلم بالطبيعة، تعين على العقل أن يضع أولًا المعنى الذي يمثل منبع الطبيعة وأصلها، ثم يستنبط منه معانيه جميعًا، بحيث يكون هذا المعنى هو أيضًا منبع المعاني وأصلها، فنحصل بذلك على العلم الحق الذي شرطه أن يتأدى من العلة إلى معلولاتها، لكن لا المعلومات الجزئية في تعاقبها، فإنه لا يستنبط من المعاني الدائمة إلا معاني دائمة، والتعاقب لا متناهٍ من جهة عدد الأشياء والأحداث وظروفها، والغرض استنباط الماهيات والقوانين، وترتيبها بعضها من بعض، فإن بموجبها تقع جميع الجزئيات وتترتب فيما بينها، والعقل لا يدرك الأشياء في الزمان كما تدركها المخيلة، بل في «صورة الأبدية»، فلأجل استكشاف المعنى الأول الذي تلزم منه جميع المعاني، أو المبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الأشياء، يجب أن نلاحظ أن من خصائص العقل أنه يكون المعاني المحصلة قبل المعاني المعدولة، ومعنى المتناهي معدول في حقيقته إذ أننا نقول عن الشيء عن شيء إنه متناهٍ في جنسه متى امكن حده بشيء آخر من طبيعته، فمثلًا نقول عن جسم إنه متناهٍ لأننا نستطيع دائما أن نتصور جسمًا أعظم منه، وعلى العموم «كل تعيين فهو حد أو عدول وسلب»، وعلى ذلك فالمعنى المحصل بمعنى الكلمة هو معنى اللامتناهي أو الجوهر المطلق أو الله، وبه يجب الابتداء.

(٣) الله أو الطبيعة

تعريف الجوهر أنه «ما هو في ذاته ومتصور بذاته، أي ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه»، وهكذا يريد سبينوزا لكي يخلص من التعريف إلى النتائج التي يقصدها، وأولاها أن الجوهر علة ذاته، أي إن ماهيته تنطوي على وجودها، وإلا كان الجوهر موجودًا بغيره، فكان متصورًا بهذا الغير لا بذاته ولم يكن جوهرًا، (وهذا هو الدليل الوجودي، وإلى جانبه اصطنع سبينوزا حجة ديكارت القائلة إنه كلما كانت طبيعة الشيء حاصلة على حقيقة أعظم، كان الشيء أقدر على الوجود، وللموجود اللامتناهي — أو الله — قدرة لا متناهية على الوجود، ومن ثمة فهو موجود بالضرورة).

النتيجة الثانية أن الجوهرة لا متناهٍ؛ إذ لو كان متناهيًا لكان متصلًا بجواهر أخرى تحده وكان تابعًا لها متصورًا بها لا بذاته، النتيجة الثالثة أن الجوهر واحد، إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحد الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهرًا أي متصورًا بذاته، وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود سرمدي، لا يكون ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه، لم يكن أن يكون هذا الشيء، إلا «صفة» للجوهر الأوحد أو «حالًا» جزئيًّا يتجلى فيه الجوهر، وبعبارة أخرى: إن الجوهر هو «الطبيعة الطابعة» أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال أنفسها، ولما كان هو الأوحد، كان

مطلق الحرية بمعنى أنه هو الذي يعين ذاته، أما حريته فمرادفه للضرورة، والضرورة غير القسر، فإن الفعل الضروري فعل ذاتي منبعث من باطن، فالجوهر ضروري والحقائق الأزلية ضرورية لم يفرضها بإرادته (كما يذهب إليه ديكارت)، ولما كان اللامتناهي لم يكن شخصًا مثل إله الديانات، وإلا لكان معينًا، وقد سبق القول إن كل تعيين فهو سلب، فليس له عقل ولا إرادة؛ إذ أنهما يفترضان الشخصية، وإذن فالجوهر لا يفعل لغاية، ولكنه يفعل كعلة ضرورية فجميع معلوماته ضرورية كذلك، وليس في الطبيعة شيء حادث أو ممكن إلا بالإضافة إلى نقص في معرفتنا، أي إلى جهلنا ترتيب العلل، ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد، إذ ليس يوجد في السرمدية متى وقبل وبعد حتى يقال إن الله كان موجودًا قبل أن يريد ومستطيعًا أن يريد غير ما أراد.

ونحن نعلم ماهية الجوهر بصفاته، والصفة هي «ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته» (كما قال ديكارت)، والجوهر اللامتناهي حاصل على مالا يتناهى من الصفات، كل صفة منها تدل على ماهية سرمدية لا متناهية في جنسها، غير أننا لا نعلم من الصفات سوى اثنتين، هما الفكر والامتداد، تجتمعان فيه مع تمايزها وعدم إمكان رد إحداهما إلى الأخرى، فلا تبدو لنا ماهية الجوهر إلا

في هاتين الصفتين أو الصورتين (اللتين ينقسم إليهما الوجود عند ديكارت).

وتبدو كل صفة في أحوال أو ظواهر، وتعريف الحال أنه ما يتقوَّم بشيء آخر ويتصور بهذا الشيء»، فالأجسام أحوال للامتداد نتصورها به ولا نتصوره بها كما تتوهم المخيلة، أي ليس الامتداد معنى كليًّا مكتسبًا بالتجريد من الأجسام ولكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقي المعقول، أو هي حدود فيه، كما أن كل متناهٍ فهو عدول اللامتناهي، فليس التمايز بين الأجسام تمايزًا حقيقيًّا، إذ أنها جميعًا امتداد، ولكنه تمايز حالي عرضي ناشئ من أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجسامًا، والحركة حال للامتداد، وهي ثابتة الكمية في الطبيعة، أي إنها حال سرمدي كالصفة ذاتها، لأنها تدل على ما هو ثابت في الطبيعة تحت التغيرات المختلفة، أما الجسم الجزئي الذي يدوم فترة من الزمان، فليس فيه شيء يربطه بماهية الصفة السرمدية، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حركته وجعلته ما هو، وعله هذه الأجسام أجسام أخرى متناهية، وهكذا إلى غير نهاية، بحيث نصل إلى النظرية الآلية التي تنكر كل اختلاف بالماهية بين الأجسام، وترد الاختلافات إلي اختلاف الحركة والسكون.

وكذلك القول في المعاني أو الأفكار، فإنها ترجع إلى صفة الفكر، وفي هذه الصفة حال يحوي النظام الشامل الثابت للطبيعة، هذا

الحال هو العقل اللامتناهي أو «فكرة الله» التي هو معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللامتناهية، أي القوة الروحية الباقية هي هي أبدًا في الامتداد، وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكون معاني مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزءًا من موجود مفكر وأن عقلنا مكون من معاني ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص.

(٤) الإنسان

الإنسان مركب من حال امتدادي هو جسمه، ومن حال فكري هو نفسه، الجسم آلة مؤلفة من آلات، والنفس فكر الجسم أي فكرة موضوعها الجسم الموجود بالفعل، فهي تبدأ وتنتهي مع الجسم، وعلتها خارجة عنها تلتمس في أحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التي هي علة الجسم، والإحساس ظاهرة جسمية، أما الإدراك فظاهرة فكرية تقوم في تصوير النفس للإحساس وقت انفعال الجسم به، من حيث إن النفس هي دائمًا ما الجسم إياه، أجل إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى، ولكن هذا الفعل يتكيف بطبيعة جسمنا، فيلزم من ذلك إذن الإدراك يقابل طبيعة جسمنا أولًا وبالذات مع مقابلته لطبيعة الأسام الخارجية، والقوانين الطبيعة للفكر هي قوانين التداعي أو الترابط، تشبه قوانين الحركة في الامتداد وفكرة النفس عن

ذاتها، وفكرتها عن جسمها، وفكرتها عن الجسم الخارجي، فكرات غير مطابقة، لأن النفس وجسمها والجسم الخارجي أحوال متناهية عللها في غيرها من الأحوال المتناهية، فمن شأن طبيعة الإنسان المتناهية ان تدعه غير معقول عند نفسه، وهو إنما يعقل ذاته بردها إلى النظام الكلي السرمدي، واعتبارها جزءًا من الجوهر الأوحد.

وليس هناك ما يسمى بقوى النفس، فلا تمييز بين نفس وقوى؛ ومن ثمة لا تمييز بين إرادة وعقل، ولكن الإرادة ترجع إلى العقل من حيث إن كل فكرة فهي تتضمن إيجابًا؛ أي إن الإرادة ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعاني واستبعاد ما لا يروقه، فما يسمى بالفعل الإرادي هو فكرة تثبت نفسها أو تنفي نفسها، وما يسمى بالتوقف عن الحكم هو حالة عدم إدراك الفكرة عن نحو مطابق، ولما كانت الأشياء جميعًا معينة بما في الطبيعة الإلهية من ضرورة الوجود والفعل، لم يكن في الطبيعة ممكنات، ولم يكن في النفس إرادة حرة، ولكن النفس معينة إلى فعل كذا أو كذا بعلة هي أيضًا معينة بعلة، وهكذا إلى غير نهاية، ليس الإنسان مملكة في مملكة، فالشعور بالحرية خطأ ناشئ مما في غير المطابقة من نقص وغموض، وإنما يعتقد الناس أنهم أحرار لأنهم يجهلون العلل التي تدفعهم إلى أفعالهم، كما يظن الطفل الخائف أنه حر في أن يهرب، ويظن السكران أنه يصدر عن حرية تامة فإذا ما ثاب إلى رشده عرف خطأه، ولو كان الحجر يفكر لاعتقد أنه

إنما يسقط إلى الأرض بإرادة حرة، وعلى ذلك فالغضب من الأشرار سذاجة، إذ ليس الأحمق ملزمًا أن يحيا وفق قوانين العقل، كما أن الهر ليس ملزمًا أن يحيا وفق قوانين طبيعة الأسد.

حياتنا العملية إذن تابعة لحياتنا العقلية، وتختلف باختلافها، ففي معرفة الضرب الأول، القاصرة على الحواس والمخيلة أي على أفكار غير مطابقة، نتصور ذاتنا شخصًا قائمًا بنفسه، والأشياء المحيطة بنا خيرات أو شرورًا في أنفسها، فنحس من جراء ذلك شتى الانفعالات المضنية المرهقة تتوالى علينا كما يتفق حسب توارد الأحداث، في هذه المرحلة نطلب الأشياء ونهرب منها لمحض الاشتهاء والكراهية، لا لحكمنا بأنها خير أو شر، بل إننا ندعو الشيء خيرًا أو شرًّا بسبب طلبنا إياه أو كراهيتنا له، فلا حياة خلقية في هذا الضرب من المعرفة، وإنما كل ما هنالك عبودية للشهوات.

وفي معرفة الضرب الثاني نعلم أن الطبيعة خاضعة لقوانين كلية، وأننا جزء من هذه الطبيعة، فنهتدي بأفكارنا المطابقة ونصير فاعلين بعد أن كنَّا منفعلين؛ ذلك أنَّنا حالما ندرك بالعقل أن أفراحنا وأحزاننا نتائج القوانين الطبيعية، نكف عن محبة الأشياء وبغضها، وعن استشعار الحزن والخوف والرجاء واليأس والغضب والسخرية، فلا نطلب شيئًا إلا لاتصاله بميلنا الأساسي الذي هو حب البقاء، وبالقدر الذي يكفل البقاء، مرجعين هذا الميل إلى ميل الطبيعة جمعاء ومعتبرين

شخصنا جزءًا من الطبيعة لا يتجزأ، فتصدر أفعالنا عن طبيعتنا ونكون علتها الكاملة، في هذه المرحلة نحصل على الفضيلة بمعنى الكلمة، أي على قدر العمل طبقًا للقوانين الكلية، وتكون النفس في سرور متصل يترجم عن كمالنا وقدرتنا الناتجين من العلم، أما أفعالنا الصادرة عن رجاء الجنة وخوف جهنم، فليست فاضلة، والفضيلة الأساسية القوة أو الشجاعة تجعل الإنسان حرًّا مستقلًّا، فإن الحرية الحقة تقوم في اتِّباع ضرورة طبيعتنا بما نحن جزء من الكل، وفي هذه الحالة تعود الأشياء الخارجية خيرات أو شرورًا، لا في أنفسها، بل بالإضافة إلينا حسب ما توافق حب البقاء أو تضاده فتزيد في كمالنا أو تنتقص منه، فمن الحكمة أن نستمتع بالحياة ما وسعنا الاستمتاع، فنصلح جسمنا بغذاء لذيذ، ونمتع حواسنا بأريج الزهر ورونقه، بل أن نزين ثيابنا، ونستمتع بالموسيقى والألعاب والمشاهد وكل ما لا يضر أحدًا من الملاهي، والموت آخر ما يفكر فيه الرجل الحر، إذ ليست الحكمة تأمل الموت بل تأمل الحياة.

وبالمعرفة التي من الضرب الثالث ندرك ذاتنا، ليس فقط كجزء من الطبيعة، مما يدع مجالًا لضرب من التمييز والتضاد بين الإنسان والطبيعة، بل ندرك ذاتنا صادرة عن طبيعة الله، إذ أن الفرد في حقيقة الأمر فكرة مجردة، وليس الموجود الحق هو الفرد منفصلًا عن الكون، ولا القانون الذي يربط الفرد بالكون، بل الكون نفسه معتبرًا، لا

كجملة أجزاء، بل كوحدة جوهرية حاصلة في ذاتها على علة وجودها، في هذه المرحلة نرد السرور الذي يملأ نفسنا إلى الله علة الحقيقة ومبدأ القوانين السرمدية، هذا السرور مصحوبًا بفكرة الله هو محبة الله، والإنسان هو العلة الكاملة لهذه المحبة، وهي خالصة لا يقابلها محبة من جانب الله، لأن الله بريء من الانفعال، وتلك هي الحياة الأبدية المستقلة عن الزمان، إذ ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم أو الخلود في عالم مفارق، فإن النفس فكرة الجسم ولا توجد إلا بوجود الجسم، وإنما الحياة الأبدية معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي، وبعبارة أخرى إن النفس سرمدية من حيث هي حاصلة على معرفة الحقائق السرمدية، وكلما ازدادت معرفتها ازداد حظها من الخلود، فإن الخير الوحيد الذي يدركه عقلنا والخير الخلقي ما أنمى العقل، والشر ما انتقصه وأفسده، وذلك هو الدين الحق الذي نجده في نفسنا.

(٥) الدين والسياسة

أما الدين الوضعي فقد مسَّت الحاجة إليه لقصور جمهرة الناس عن مطالعة أوامر الله في نفوسهم، وإن الكتب المقدسة لتدلنا على أن الله أنزل وحيه على الأنبياء بألفاظ وصور محسوسة أو متخيلة، ما خلا المسيح، فإنَّه عرف الله دون ألفاظ ولا رؤًى، واتصل بالله نفسًا لنفس، كما اتصل موسى بالله وجهًا لوجه، فالأنبياء لم يمنحوا عقلًا أكمل من

عامة العقول، وإنما منحوا مخيلة أقوى، فقد كان منهم الأميون، وكان من الحكماء — مثل سليمان — من لم يوهبوا النبوة، واختلف الوحي عند كل نبي باختلاف مزاجه البدني ومخيلته وآرائه السابقة، فإن الله لاءم بين وحيه وبين أفهام الأنبياء وآرائهم، ولما كانت التخيل لا ينطوي بطبيعته على اليقين، كما ينطوي عليه المعنى الجلي، لم يكن الأنبياء على يقين من وحي الله بالوحي نفسه بل بعلامة ما، وقد نبه موسى اليهود على أن يسألوا النبي علامة؛ لذا كانت النبوة أدنى من المعرفة العقلية الغنية عن كل علامة، ولما كان الله رحيمًا بالكل كانت مهمة النبي تعليم الفضيلة الحقة لا الشرائع الخاصة بكل بلد ، فما من شك في أن جميع الأمم حصلت على أنبياء، وإذا كانت التوراة لا تذكر شيئًا من هذا القبيل، فلأنها تؤرخ لليهود فحسب؛ ذلك بأن جوهر الشريعة الإلهية الطبيعية معرفة الله ومحبته، وأن هذه الشريعة يدركها الإنسان في نفسه، فهي مشتركة بين جميع الناس، ولا تقتضي الإيمان بقصص تاريخية أيًّا كان موضوعها، وإن كان لنا في هذه القصص عبر عملية في تدبير حياتنا، إن مثل هذا الإيمان — حتى لو كان موضوعة صادقًا — لا يعطينا العلم بالله، ولا من ثَمَّةَ محبة الله، يجب أن يستمد العلم بالله من معانٍ كلية يقينية، كذلك تقتضي الشريعة الإلهية الطبيعية شيئًا من الطقوس، إذ ليست الطقوس في ذاتها خيرًا ولا شرًّا. وليست تزيد عقلنا كمالًا، والتقوى انفعال نافع للجمهور ضروري لهم، ولكنه عديم الجدوى للذي يستطيع أن يعمل بالعقل ما تحمل التقوى على

عمله بالانفعال، ولا يمكن أن يكون الاتضاع فضيلة، لأنه يتضمن الحزن وشعور المهانة والعجز، كذلك ليس الندم فضيلة؛ لأنه نتيجة الجهل الذي يجعلنا نعتقد أنه كان بإمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا، إن فضيلة العقل تقوم في أن يغتبط الإنسان بعقله ويطمئن في نفسه، على أن الإيمان بما يرويه الكتاب المقدس من أخبار ضروري جدًّا للجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، لأنها تؤيد عنده التعاليم النظرية الواردة في الكتاب من أنه يوجد إله صانع للأشياء، ومدبرها وحافظها، ومعني بالناس يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار، والطقوس أيضًا لم ترتب إلا لتدبير حياة الناس في مختلف الظروف، وأضيفت للدين كي يؤديها الشعب طواعية أو كي تكون علامة خارجية عليه، ورجال الدين ضروريون للجمهور كي يلقنوه تعليمًا متناسبًا مع فهمه، أما المعجزات فهي عند الجمهور مصنوعات أو أحداث غير مألوفة مخالفة لما كون له من رأي في الطبيعة بالعادات المكتسبة وهي عنده أوضح بيان لقدرة الله وعنايته، والحقيقة أن حدثًا مخالفًا للطبيعة لا يقع أبدًا؛ لأن نظامها سرمدي ثابت، وما من شك في أنه من اليسير أن نعين بالمبادئ الطبيعية المعروفة علة كثير من الوقائع المدعوة بالمعجزات، وفضلًا عن ذلك فإن إدراك وجود الله وماهيته وعنايته، يتم بإدراك النظام الثابت للطبيعة خيرًا مما يتم بمعرفة المعجزات، فهي لا تفيد في الغرض المرجو منها.

والقاعدة العامة في تأويل الكتاب المقدس أن لا يضاف إليه من التعاليم إلا ما يدل البحث التاريخي على أنه علمه بالفعل، فإن العلم بالكتاب يجب أن يستمد كله من الكتاب وحده، هذا البحث التاريخي يجب أن يتناول أولًا طبيعة اللغة العبرية وخصائصها لكي يفهم المعنى المقصود تمام الفهم، بعد الفحص عن مختلف معاني النص الواحد، وثانيًا جميع العبارات في أقسام رئيسية وقيد العبارات المبهمة أو المتعارضة: فمثلًا قول موسى إن الله نار، أو إن الله غيور، هو من العبارات الواضحة طالما اعتبرنا معاني الألفاظ فحسب، وإذن نضعها ضمن العبارات الواضحة ولو أنها جد غامضة بالإضافة إلى العقل والحقيقة، فإنه يجب استبقاء المعنى الحرفي ولو كان معارضًا للعقل ما دام لا يتعارض صراحة مع مبادئ الكتاب، وعلى العكس يجب تأويل العبارات التي يعارض معناها الحرفي مبادئ الكتاب تأويلًا مجازيًّا، ولو كانت مطابقة للعقل، وثالثًا إحصاء جميع الظروف المتواترة، مثل سيرة النبي وأخلاقه، وغرضه، والمناسبة التي كتب لها، وزمن الكتابة، ولمن كتب، وتاريخ كتابه، كيف جمع في الأصل، وفي أي الأيدي وقع، ومختلف الروايات لعباراته ... إلخ.

أما الاجتماع فالرأي فيه كما يلي: في الإنسان شهوة وعقل، وليس الناس معينين جميعًا من قبل الطبيعة لأن يسيروا طبقًا لقوانين العقل، فهم يولدون جهلاء ويقضون الشطر الأكبر من الحياة قبل أن

يدركوا الفضيلة ويكتسبوها فما دمنا نعتبر الناس عائشين في حال الطبيعة فحسب، فلكل منهم مطلق الحق في اتباع الشهوة واصطناع القوة أو اتباع العقل، إذ أن كل ما يفعله الموجود تبعًا لقوانين الطبيعة فهو يفعله بحق مطلق، فالسمك معين بالطبيعة للسباحة، وكبيره معين بالطبيعة لالتهام صغيره، على أن من الحق أن الأنفع للناس أن يعيشوا طبقًا لقوانين العقل، وليس من إنسان إلا ويريد أن يعيش آمنًا من الخوف، وهذا مستحيل ما دام لكلٍّ أن يعمل ما يروقه، وإذا لم يتعاون الناس كانت حياتهم بائسة، لهذه الأسباب تاقوا للاتحاد، ونزل كلٌّ إلى الجماعة عمَّا له من حق طبيعي على جميع الأشياء، فصار للسلطة العليا الحق المطلق في الأمر بكل ما تريد، وصارت الطاعة واجبة بحكم الميثاق المعقود وبحكم العقل الذي يرى في الطاعة أهون الضررين؛ وبذا تنشأ «العدالة» أي علاقة خارجية بين السلطة والشعب يمثلها القانون الذي يأمر بأفعال معينة ويحظر أفعالًا معينة. على أنه لا تجب الطاعة إلا للقانون النافع، إذ كان أساس الاتحاد المنفعة العامة فللشعب أن يقدر الأوامر والنواهي، وأن ينقد السلطة، بل أن يثور عليها، وهذا فارق هام بين سبينوزا وبين هوبس، وثمة فارق آخر هو أن هوبس يدعو للحكم الاستبدادي، ويدعو سبينوزا للحكم الديمقراطي، ويقول: كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم قوي التحاب والاتحاد، غير أنه يعود إلى موقف هوبس في الدين فيذهب إلى أن السلطة هي الحاكمة في الدين وهي حاميته، وأن حقها في ذلك مطلق، وإلَّا تفرَّق الرأي

بتفرق العقول والأهواء، واختل النظام العام، ولا يكتسب الدين قوة القانون إلا بإرادة السلطة، من حيث أن ليس للعقل من حق في حالة الطبيعة أكثر مما للشهوة والقوة، وأن مظاهر العبادة يجب أن تعين تبعًا لأمن الدولة وفائدتها، والولاء للدولة أرفع صور التقوى، إذ لو زالت الدولة لما بقي خير ما، ونجاة الشعب القاعدة الكبرى لجميع القوانين المدنية والدينية، و لم يكن حق السلطة موضع نزاع قط عند العبرانيين، وكان ملوكهم يعلمونهم الدين، ولكن الحال اختلف عند المسيحيين فقد قام بتعليم الدين فيهم أفراد، واعتادوا زمنًا طويلًا الاجتماع في كنائسهم بالرغم من إرادة حكوماتهم، ولما أخذت المسيحية تدخل في الدولة ظل رجال الدين يعلمونها كما وضعوها، حتى للأباطرة، فكسبوا الاعتراف لأئمتها بصفة وكلاء الله.

على أن نفس الإنسان لا يمكن أن تكون ملكًا خالصًا لآخر، وما من أحد يستطيع أن يتزل لآخر عن حقه الطبيعي في استخدام عقله والحكم عن الأشياء، ومن الضار جدًّا للدولة أن تحاول استعباد العقول، كما أن من الضار جدًّا أن تترك للأفراد مطلق الحرية في الاعتقاد والعمل، ولكن الفرد لا يتزل إلا عن حق العمل بحكمه الخاص، وإلا استحال قيام الدولة، إما حق التفكير بحرية فخالص له تمامًا، ويجب أن يكفل له أيضًا حق الكلام بشرط ألا يجاوزه إلى العمل. وأن يدافع عن رأيه بالحجة لا بالحيلة أو العنف، ولا رغبة في تعديل نظام الدولة

بسلطته الخاصة، بل يدع للسلطة حق الحكم، ويمتنع من كل فعل يعارض إرادتها، حتى لو اضطر للعمل بخلاف ما يعتقد، ولا خطر في ذلك على عدالته وتقواه، بل إن ذلك واجبه من حيث إن العدالة تتعلق بإرادة السلطة ليس غير.

(٦) تعقيب

ذلك هو المذهب، وقد نعتبر الاعتقاد بوحدة الوجود حدسًا شخصيًّا خطرًا لسبينوزا أو عرضه عليه ذلك الطبيب الذي علَّمه الفلسفة، فشرع هو يشيد هيكله بما وجد من مواد عند ديكارت والرواقيين، ولكن هذا الحدس تأيَّد عنده بالتفكير في صعوبات الفلسفة الديكارتية، وبأن في نظره علاجًا لها، هذه الصعوبات ترجع إلى فكرة العلية، فقد وزع ديكارت ظواهر الطبيعة إلى طائفتين، أحدهما مادية والأخرى فكرية، ثم عجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم في الإنسان لتباين هذين الجوهرين، فاعتقد سبينوزا أن «العلة والمعلول يجب أن يكونا من نوع واحد» بحجة أن ما يكون في المعلول دون أن يكون لذاته في العلة، يكون صادرًا عن العدم، مع أن ديكارت نفسه كان قد قال — أخذًا عن المدرسيين — فلزم عند سبينوزا أن الكل واحد ضروري، وأن الجوهر الأوحد علة باطنة لجميع الظواهر، هي في معلولاتها ومعلولاتها فيها، ومحا العلة المفارقة المتعدية إلى خارج، فمحا ثنائية الله والعالم، وثنائية النفس والجسم والتفاعل بينهما، تمايز

العقل والإرادة، على ما يقتضي المذهب الأحادي من محو كل تمييزيات، فانتهى بذلك إلى الآلية المطلقة وهي المثل الأعلى الذي يرمي إليه العلم الحديث، ومحا الغائية، وقصر معنى العلية على علية الدعوى أو الترابط المنطقي دون علية الوجود أو الفاعلية، وفاته أن يسوغ المبدأ الذي يقوم عليه مذهبه كله وهو أن الوجود مطابق للمعاني وللعلاقات التي يكشفها العقل في نفسه.

ولكنه وقع في نفس الصعوبات وفي أخرى غيرها: فهو من الجهة الواحدة لم يوفق بين وحدة الجوهر وكثرة الصفات والأحوال، أي لم يبين كيف يمكن أن يصدر عن الجوهر الواحد الثابت غير المعين، صفات وأحوال لا نهاية لها متغيرة إلى ما لا نهاية، تعينه بالضرورة ما دامت هي صفاته وأحواله، بعد أن قال إن كل تعيين حد وسلب، و لم يبين بالقياس ضرورة كون الجوهر مفكرًا وممتدًّا، لا سيما أنه بدأ بأن نفى عنه العقل وجعل منه علة ضرورية فحسب، فكيف يصدر العقل بعد ذلك عن لا عقل؟ كما أنه لم يبين أن في الجوهر أو في صفتي الفكر والامتداد ضرورة منطقية للتخصص في أحوال جزئية، لقد أخذ من التجربة ومن ديكارت الصفتين وأحوالهما ثم أضافهما للجوهر إضافة خارجية، فالمنهج القياسي عنده مجرد دعوى، لا سيما أن القضايا التي يطلب تسليمها دون برهان تربى على الأربعين، وتعريفات الجوهر والصفة والحال غير مترابطة تؤلف ثلاثة مبادئ منفصلة.

ومن جهة أخرى لم يتفادَ سبينوزا التفاعل كما أراد: فإنه يقول في الواقع بنوعين من علاقة العلية: علاقة داخلية بين الجوهر والصفات والأحوال، وعلاقة خارجية بين الأحوال بعضها وبعض، فكيف نفسر هذه، وكيف نوفق بينها وبين تلك؟ إذا ساغ قبول العلية الخارجية في الأحوال، فلِمَ لا نقبلها في صدر الأحوال أنفسها عن الصفات، فنعود إلى العلية الفاعلية المتعدية إلى خارج؟ ولا سيما أن سبينوزا لم يبين إمكان استنباط الحركة من الامتداد، والحركة هي العامل في تكوين الأجسام الجزئية وتفاعلها، وكان أحد مراسليه كتب إليه أن هذه المشكلة محلولة عند ديكارت بقوله إلى الله خلق المادة متحركة، وسأله عن حلها عنده هو مع اعتقاده مثل ديكارت عدم تضمن فكرة الامتداد لفكرة القوة، فأجاب (في ١٥ يوليو ١٦٧٦) بأن تعريف المادة بأنها امتداد تعريف غير كافٍ وأنه يعتزم بحث المسألة بحثًا أدق وأعمق. ولكنه مرض و لم يعد إليها، ولو كان قد عاد لما كان اهتدى إلى حل ... إلا أن يضع المطلوب نفسه وضعًا فيقول إن المادة امتداد متحرك.

ومن جهة ثالثة لما محا سبينوزا التمايز الجوهري بين الفكرة الصادقة والفكرة الكاذبة، وقال إن الفكرة الكاذبة ليست كذلك بذاتها ولكنها فكرة ناقصة تعتبر كاملة، وأن ليس هناك من ثمة سوى درجات في طلب الحقيقة، انساق إلى محو التمايز الجوهري بين الخير والشر،

وإلى القول بأن الشر فكرة ناقصة تعتبر كاملة، وأن ليس هناك سوى درجات في طلب الخير، فأقام مذهبًا لا أخلاقيًّا بالرغم من دعواه، ليس فقط من هذه الوجهة، بل أيضًا من وجهات أخرى، إذ أنه أنكر الحرية والغائية والتمايز بين الممكن والضروري، على حين أن مفهوم الأخلاق أنها نظام معقول يتعين تحقيقه بالإرادة، وأن تفضيل حياة الضربين الثاني والثالث من ضروب المعرفة يقتضي إرادة وشجاعة ولا يكفي فيه مجرد العلم، وما ذلك الخلود الذي هو معرفة مؤقتة لما هو خالد؟ وما محبة الله في هذا المذهب إلا أن تكون الاغتباط بالذات بمعرفة الكلي الدائم؟ وما الله في مذهبه يؤله الطبيعة ولا يعترف بوجود شخصي مفارق لها؟ المذهب كله مليء بألفاظ توهِم أن لها مدلولات وهي لا تدل على شيء، أما آراء سبينوزا في الدين فلنا عليها ردود ليس هذا مكانها، وهي تمثل أصدق تمثيل المذهب العقلي الحديث، ولم يزد عليها اللاحقون شيئًا جديدًا، وإن كانت هي في واقع الأمر صدى لآراء سابقة.

مراجع الفصل الرابع

اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، ترجمة : د . حسن حنفى ، مراجعة : د.فؤاد زكريا ، دار التنوير .

اسبينوزا : رسالة فى اصلاح العقل (رسالة موجزة) ، ترجمة : جلال الدين سعيد ،

مراجعة : صلاح مصباح ، معهد تونس للترجمة .

أمل مبروك : الفلسفة الحديثة ، الدار المصرية السعودية .

اميل برهييه : تاريخ الفلسفة ، ترجمة : جورج طرابيشى ،دار الطليعة ، بيروت .

برتراندراسل : حكمة الغرب ، ترجمة : فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة الكويت .

ج ب . راين : العقل وسطوته ، ترجمة : محمد الحلوجى ، دار الكتب الحديثة .

حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب ، الدار الفنية .

ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة : أحمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

فؤاد زكريا : اسبينوزا ، مؤسسة هنداوى .

وليم رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة : د . محمود سيد أحمد مراجعة : د . امام عبد الفتاح امام ،

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف القاهرة .

الفصل الخامس

جون لوك (1632 – 1704)

نبذة عن حياة"جون لوك" و أعماله:

"**جون لوك** "، واحدٌ من أهم الشخصيات المؤثرة في التفكير الإنجليزي خاصة، ولد سنة 1632 في "**ورينجتون**" (wrington)، بالقرب من "**بريستول**" (**Bristol**) في "**إنجلترا**" بإقليم "**سومرست**" (Somerset). تلقى تعليمه الأولي في مدرسة "**وست منستر**"(West minster) إلى غاية 1652، إلي أن التحق بجامة "**أكسفورد** " (Oxford) كطالبٍ في كلية كنيسة المسيح 1652-1684. ساعده تفوقه على حصوله، بعد تخرجه، على وظيفة محاضرٍ في اللّغة اليونانية، الخطابة، و فلسفة الأخلاق.

اهتم بالكيمياء، الفيزياء، و الطب، إلى جانب الفلسفة، وحصل عل شهادة في الطب، وعندما بدأ دراسته الفلسفة في جامعة "**أكسفورد** " ، وجد شكًلاً متحجرًا و غير مؤسس للمدرسيين ،مما ولد لديه نفورا كبيرا ،وخاصة تلك الأسئلة الغامضة والعقيمة، فثار ضد "**المدرسية الأرسطية**"، شأنه في ذلك شأن الفلاسفة المحدثين.

وقد تطور اهتمامه بالفلسفة خاصة، بعد قراءته لـــ "**ديكارت** " أكثر مما تناوله في جامعة "**أكسفورد**"، لكن ،هذا لا يعني أنّ "**لوك**" كان ديكارتيا، بل كان متأثرًا به في نقاط كثيرة. وتأثر "**لوك**" بـــ"**ديكارت**" لا يظهر في النتائج، بل يظهر في توظيف

المصطلح الفلسفي، وكذا في الهواجس المعرفية التي تظهر في عمله الفلسفي.

وبعد الاضطرابات السياسية التي حدثت في "**إنجلترا**"،أقام "**لوك**" في فرنسا، حيث التقى هناك بالديكارتيين، و المناهضين لـــ "**ديكارت**" بين 1665-1676. فأخذ و تأثر بتفكير "**كاسندي**" (**Gassendi**) و "**أرنو**" (**Arnould**)،ثّمّ بعدها رحل إلى هولندا، و أقام في "**أمستردام**"، ثّمّ عاد إلى انجلترا، و أمضى سنواته الأخيرة فيها، .كان نصيراً للتسامح والحرية الفكرية و السياسية، ومن أهم أعماله الفلسفية: 1 - مقالة في الفهم البشري An Essay Concerning Human Understanding.) (1671) ويعد أهم مؤلفاته على الإطلاق، إذ كان نتيجة مناقشته مع بعض الأصدقاء حول مقدرة العقل على معرفة الأشياء .وهو كتاب يتألف من : كتاب الأفكار الفطرية (innate nations-of) ، كتاب الأفكار (of ideas) ، كتاب الكلمات (of words) ،و كتاب المعرفة والرأي (of knowledge and opinion).

2 - **بحثان في الحكومة المدنية** (1690) هاجم في جزئه الأول نظرية الحق الإلهي للملوك . كما قدمها "**روبرت فيلمر**" (Robert filmer)، والثاني عرض فيه نظريته السياسية المتعلقة بالعقد الاجتماعي.

3. في سنة 1693 نشر "**لوك** " " **بعض الآراء في التربية**

4. وفي سنة 1695، نشر مؤلفه : **العقلانية في المسيحية** .

5. و نشر باللاتينية : **الرس الة الأول ى ف ي الت سامح** . سنة 1689. كما أتبعه برسالتين في نفس الموضوع على التوالي 1690-1693.

توفى سنة 1704. يعرف "**جون لوك**" ، بمؤسس المذهب التجريبي في تاريخ الفكر الفلسفي.

نظرية المعرفة عند"جون لوك":

أخذ "**لوك**" على عاتقه مشروع تأسيس بحث يتعلق بالمعرفة البشرية، و ذلك من خلال الهدف الذي سعى إلى تحقيقه، و الذي وصفه في الفصل الأول من كتابه الرئيس : "**المقالة في الفهم البشري** " بقوله: » البحث في أصل وحدود المعرفة البشرية ويقينها، مع بيان أسس درجات الاعتقاد والظن و الموافقة . ويندرج هذا العمل ضمن ما يعرف بـــ(مبحث المعرفة) والذي يشكل العصب الحي المغذي للفلسفة، إلى جانب مبحثي نظرية الوجود ونظرية القيم. ورغم أنّ فلاسفة قبله، قد كتبوا وتأملوا في هذا المبحث، إذْ نجد مثلاً، في الفلسفة اليونانية كلاً من " **أفلاطون**" و " **أرسطو**" قد كتبا فيه، كما

ناقش "**ابن سينا**" والقديس "**أوغسطين**" جانبًا منه . أمّا في العصر الحديث الذي يصفه مؤرخو الفلسفة ب ــ"**العصر الذهبي** " لنظرية المعرفة . فقد عالج "**ديكارت** " مشكلة اليقين، أمّا في "**إنجلترا**"، فقد كتب "**فرنسيس بيكون** " و"**هوبز**" عن المعرفة البشرية، إلاّ أنّ "**لوك**" في الواقع كان » أول فيلسوف كرّس وخصّص عمله الرئيس للبحث في الفهم البشري، مجاله وحدوده«.

وما يفترض أنّ تعالجه نظرية المعرفة، هي أنّ تجيب عن جملة من التساؤلات تتعلق بـــ :هل هن اك حقيقة؟ , إذا كانت كذلك، هل هي ذاتية أم موضوعية؟، وهل بإمكان الإنسان أنّ يدركها؟، وبأي الوسائل يمكنه ذلك؟، أب الحس أم العقل أم الحدس؟، وبأكثر وضوح، تهدف نظرية المعرفة إلى تحليل مختلف أشكال المعرفة، المتضمن ليس المعرفة بمعناها الدقيق فقط، بل أيضًا أشكالاً أخرى، كالاعتقاد والخيال... ويركز "**لوك**" في عمله الفلسفي هذا على أنّه لكي نكتشف حدود معرفتنا، أو إلى أي مدى يمكننا أنّ نعرف، و بأي طريق يتسنّى لنا ذلك، حري بنا أوّلاً أنّ نحدد على ماذا تحتوى أو تتضمن المعرفة؟.

يعتقد "**لوك**" أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة، تقتضي مبدئيًا بيان كيفية الحصول على المعرفة، فالمعرفة أشبه ما تكون بـــ"**مادة إنتاجية**" (Article of manifacture)، ومن ثمّة، تساءل عن المادة

الأولية (Raw material) التي نحصل من خلالها على المعرفة. من حيث مصدرها، و كيفية توظيفها للحصول على المعرفة الصحيحة ، مع العلم أنّ طبيعة هذه المادة لا تمثل بالنسبة لـــ"**لوك**" مشكلة. –

في البدء، يستسمح "**لوك**" القارئ على استعماله المتكرر لمفهوم "**الفكرة**" (Idea) في المقالة، و يشير إلى أنّه ذا المفهوم يعبر عن » كلّ شيء يكون موضوعًا للذهن حين يفكر إنسان ما«، ثمّ يضيف » و المقصود باستخدام هذا هو ما نعنيه بال صورة الوهمية (Fantasm)، المفهوم (Notion)، و النوع (Species)، أو أي شيء يمكن أنّ يستخدمه العقل في التفكير.

الفكرة عند "**لوك** " إذن تلعب دورًا أساسيًا في فلسفته، فهي بمثابة المادة الأولية لإنتاج المعرفة، وهذا ما دفع بخصومه إلى نعت مذهبه، بأنّه ذو نزعة فكري ة ، و لذلك ركّز "**لوك**" بحثه على الفكرة، فنجده يتساءل عن مصدر الأفكار التي نملكها . لكن قبل البحث في مصدر أفكارنا، قام بنقد مذهب الأفكار الفطرية (Innate ideas)، من أجل تهيئة السبيل للمعرفة الصحيحة. فمن خلال التأمل في بنية المقالة، نجده يناقش الأفكار الفطرية في الكتاب الأول، ثمّ يشرع في مناقشة الأفكار، و مصدرها في الكتاب الثاني، أمّا الكتاب الثالث، فيتناول الألفاظ، والأخير يخصصه للمعرفة. و يمكن أنّ نميّز مستويين

في نظرية المعرفة عند "لوك": مستوى سلبي نقدي يتعلق بنقد الأفكار الفطرية ، و مستوى بنائي يرتبط بنظرته للمصدر الحقيقي للمعرفة.

نقد الأفكار الفطرية:

يهاجم "**لوك**" م ذهب الأفكار الفطرية الذي يدعي فيه أصحابه » أنّ في العقل بعض المبادئ الفطرية، بعض المفاهيم الأولية (Primary notions)، الحروف (Characters)، كما لو أنـــه اطبعت على عقل الإنسان منذ أنّ وجد وجاء بها إلى العالم«. و يقصد "**لوك**" بهجومه هذا – رغم أنّه، لا يذكر دائمًا أسماء خصومه، ماعدا (Lord Of Churbury)- المدرسة العقلية بصورة خاصة، و أيضًا المدرسة الأفلاطونية الحديثة في "**كامبريدج**"، بعد أنّ ألف "**كود وارث** " كتاب "**المذهب العقلي الحق للكون** " سنة 1678؛ الذي أنكر فيه ، هذا الأخير، القول التجريبي المشهور :» لا يكون في العقل شيء إلاّ أنْ يسبق في الحس «. إذْ بدا له أنّ هذا القول يؤدي إلى الإلحاد، و في المقابل، رأى أنّ البرهان على حقيقة وجود "**الله**" مرتبط بالقول بالأفكار الفطرية . و نقد "**لوك**" للأفكار الفطرية، ينقسم إلى مستويين مستوى يتعلق بالأفكار الفطرية النظرية، ومستوى يتعلق بالأفكار العملية:

1 - **مبادئ فطرية نظرية**. (Speculative)، و التي تعني القضايا المنطقية الواضحة بذاتها كقانون الهوية .ومبدأ عدم التناقض ، و يمكن إجمال مناقشة " **لوك**" لهذه المبادئ كالآتي:

– أنّ بإمكان النّاس فقط استخدام قدراتهم الطبيعية أنّ يحصلوا على كلّ المعرفة التي يملكون، دون أي مساعدة أو حاجة إلى مثل هذه الانطباعات الفطرية (Innate impressions)، و قد يحصلوا على اليقين بدون مثل هذه المفاهيم والمبادئ.

– أمّا فيما يتعلق بحجّيّة الإجماع و الاتفاق الحاصل عليها من كلّ النّاس لتبرير صدق هذه المبادئ النظرية عند أنصار الذهب الفطري ، فـــ "**لوك**" يرد على هذا ،في كون الإجماع و الاتفاق لا يعدّ دليلاً على صدق و فطرية هذه المبادئ » إلاّ إذا تبيّن لنا – يقول "**لوك**"، أنّ لا طريق للحصول على المعرفة سوى هذا الطريق ، و حتى مسألة الإجماع غير متحققة على المبادئ النظرية كقانون الهوية، إذ لا يوجد إجماع عام علي صدقها، » فالأطفال والبله (البلهاء) لا يملكون أي فهم أو تفكير فيها، و هذا يحطم مسألة الإجماع«. ولو كانت في العقل منذ الولادة لأدركها الإنسان . هذا فيما يخص نقد "**لوك** " للمبادئ النظرية.

2 - **أمّا المبادئ العملية** (Practical) و التي تتعلق بالمبادئ الأخلاقية العملية وأيضًا بالمعتقد الديني، فنقد "**لوك** " ينصب على تباين الآراء واختلاف المجتمعات من عصر لآخر، و لو كانت فطرية لكانت محل اتفاق . هذا الاتفاق ينعدم في الأفكار الواضحة النظرية فما بالك في المبادئ العملية ؛ فأقوى هذه المبادئ، وجود " **الله** "، لكننا نجد اختلافًا بينًا بين النّاس، و نجد أقوامًا لا يؤمنون بـــ "**الله**". فإذا كانت المبادئ النظرية لم يوجد حولها اتفاق عام من طرف كلّ النّاس كم كما رأينا، فإنّ القواعد الأخلاقية تكون أكثر صعوبة في إيجاد الاتفاق حولها مثل مبدأ الهوية.

و هجوم "**لوك**" هنا لا يستثني الأفكار الفطرية سواء التي هي موجودة، بنظر البعض، بالقوة أي على شكل هيئة أو إمكان و التجربة ضرورية لتحصيل ذلك، أو التي اعتبرت موجودة بالفعل.

و بعد هذا الهجوم على مذهب الأفكار الفطرية بنوعيها النظرية و العملية، و الذي يمثل الجانب السلبي في نظرية المعرفة عند "**لوك**"، يشرع في بيان الجانب البنائي، و من ثّمّة تساءل عن مصدر أفكارنا، و كيفية الحصول عليها . و كيف توظف هذه الأفكار لإنتاج المعرفة.

التجربة أساس الأفكار:

يقول "**لوك**":» دعنا نفترض إذن، أنّ العقل صفحة بيضاء، خال من كلّ الحروف والرموز، وبدون أي أفكار، فمن أين تأثث؟ ... و من أين حصل على كلّ مواد التفكير والمعرفة؟ .و لهذا أجيب بكلمة واحدة، من التجربة (Experience)،ففيها تقوم كلّ معرفتنا وملاحظاتنا، سواء انصبت على الموضوعات الخارجية الحسية أو انصبت على عمليات العقل الداخلية التي ندركها ونتأملها، هي التي تزود أذهاننا بكلّ مواد التفكير : هذان هما المصدران الوحيدان للمعرفة، و منهما نحصل على كلّ أفكارنا «, و من هذا النص يمكننا أنّ نلاحظ و نستنتج مصدرين للمعرفة عند "**لوك**":

موضوع الإحساس (Sensation): و هو المصدر الأول و الأساسي لكثير من الأفكار التي يملكها الإنسان، فعندما تتأثر حواسنا بالموضوعات الخارجية، ينقل هذا التأثير إلى الذهن على شكل إدراكات متميّزة للأشياء، فيتكون لدينا أفكار الإحساس كالأفكار المتعلقة باللّون بالذوق...الخ.

أمّا المصدر الثاني لأفكارنا فهو **موضوع التأمل** ، و هو الذي يزود العقل بمجموعة من الأفكار، عندما يتأمل عملياته الداخلية من تفكير، إرادة وشك ..و هكذا، فمصدر جميع أفكارنا، إمّا التجربة الخارجية، أو التجربة الداخلية،.

يقول "**لوك** ".هذان المصدران ، أقول ، الأشياء الخارجية المادية كموضوعات الإحساس، والعمليات الداخلية العقلية كموضوعات التأمل، هما بالنسبة لي الأصول الوحيدة التي تنشأ منهما كلّ أفكارنا« كما أنّ العقل – عند "**لوك**" – لا يفكر إلّاّ فيما يحصل عليه من الإحساس، و لا يمكن أنّ نتصور حصول العقل على أفكار قبل أنّ يرتبط بالإحساس . » فالنفس لا تفكر دائمًا«، كما أنّ ملاحظاتنا عن الأطفال، تعطينا أكثر وضوح لهذين المصدرين، فكّلما اتسع مجال الأفكار الحسية اتسع مجال الأفكار التي مصدرها التأمل.

والأفكار التي نحصل عليها من هذين المصدرين، هي ما تعرف بالأفكار البسيطة (Simple ideas)، حيث يكون العقل سلبيًاً ومتلقياً وغير فعّالٍ، إذ لا يلعب أي دورٍ في إيجادها من جهة، ومن جهة أخرى تمثل هذه الأفكار الوحدة الأساسية لكّلّ معارفنا . يقول "**لوك**": " ... إنّ هذه الأفكار تعتبر الأدوات لكّلّ معارفنا، و العقل ليست لديه أي قدرة كمّا على تكوينها أو على هدمها ". و هكذا فالأفكار البسيطة عند "**لوك** " هي المواد الأولية للمعرفة ،لكنها أنواع حسب طرق الحصول عليها: فهناك بعض الأفكار التي نحصل عليها عن طريق حاسة واحدة، كأفكار اللون و الذوق. و هناك أفكار نحصل عليها عن طريق أكثر من حاسة واحدة، كأفكار الصلابة التي تشترك

فيها حاستي اللّمس و البصر. وهذان النوعان من الأفكار، هما ما يعرفان بأفكار الإحساس.

وهناك أفكار أخرى نحصل عليها عن طريق التأمل، كالتفكير و الإرادة. والصنف الأخير من الأفكار، فهي التي نحصل عليها من مصدر التأمل والإحساس معًا، مثل أفكار اللّذة و الألم.

وعند حصول العقل على هذه الأفكار، يوظفها كمواد أولية لإنتاج أفكار جديدة، وهنا فقط يظهر الدور الفعال والإيجابي للعقل، أي تكون له القدرة على إيجاد أفكار جديدة. يسميها "**لوك**" بالأفكار المركبة (Complex ideas). » فالإنسان باستطاعته أنّ يكون فكرة جديدة من فكرتين أو أكثر من الأفكار البسيطة ... و بطريقة إرادية، ويمكن اعتبار ذلك فكرة واحدة و باسم واحدٍ«. فمثلاً، حينما نقوم بجمع الأفكار البسيطة الآتية : البياض، الحلاوة، الصلابة ... فإنّنا نحصل على فكرة مركبة عن قطعة السكر، لنعتبرها بعد ذلك، فكرة واحدة لها اسم واحد يشير لها ككل..

إنّ المفهوم العام للفكرة المركبة عند "**لوك**"، لا يطرح صعوبة كبيرة، و لكن "**لوك**" يضع المسألة في صورة أعقد عندما يكون بصدد الحديث عن تصنيف الأفكار المركبة، كما سنرى عند مناقشة فكرة الجوهر. و العقل في تكوينه لهذا النوع من الأفكار

يستخدم الأفكار البسيطة بطرق ثلاثة:

1. إمّا عن طريق الجمع بين فكرتين بسيطتين أو أكثر في فكرة واحدة، وهذا ما يعرف بالتجميع أو التركيب (Combining)، مثل فكرة إنسان.

2. و إمّا عن طريق المقارنة بين فكرتين دون توحيدهما في فكرة واحدة، وهذا ما يعرف بالمقارنة (Comparing)، و الأفكار الناتجة عن ذلك تعرف بأفكار الإضافة . مثل فكرة البنوة.

3. و إمّا عن طريق تقسيم الأفكار وعزل فكرة عن كلّ الأفكار الخاصة الأخرى التي تصطحبها في الوجود الواقعي، وهذا ما يعرف بالتجريد (Abstracting)، وهذه هي الأفكار المجردة.

ومن هذا نخلص إلى أنّ الفكرة سواء البسيطة منها أو المركبة هي حد أو أساس المعرفة، مع الإشارة دائمًا إلى إرجاع المعرفة إلى الأفكار، و الأفكار المركبة إلى الأفكار البسيطة، و هنا يظهر دور الفكرة البسيطة و أهميتها . و المعرفة في الأخير تغدو – عند "**لوك**" لا شيء، بل هي فقط، إدراك للترابط و التوافق والاختلاف والتنافر بين أفكارنا... و في هذا وحده تقوم المعرفة.

هذه هي الأسس أو الإطار النظري للمعرفة عند "**لوك**"، فكيف نفسر فكرة الجوهر ضمن هذا الإطار؟ و ما مصدرها، إن كان الإقرار بوجودها؟ . و هل تتفق وهذا السياق النظري للبحث في المعرفة؟. أو بصورة أدق ،هل هناك انسجامٌ بين مبادئ "**لوك**" والإقرار بفكرة الجوهر؟

فكرة الجوهر عند "لوك":

إنّ الحلول التي يقدمها التجريبيون عمومًا للمشكلات الميتافيزيقية الجزئي كمشكلة الجوهر، ما هي في صميمها إلّا تطبيقًا لمبادئهم النظرية العامة. وما هو واضح عندنا هو أنّ فكرة الجوهر غير مستمدة من التجربة سواء الداخلية أو الخارجية، أي غير مستمّدّة من الإحساس، أو من التأمل. و منه فليس الجوهر فكرة بسيطة، ونحن بذاك، كما يقول "**لوك** ":» نميل فقط وبدون قصد، للحديث عن الجوهر واعتباره كفكرة بسيطة واحدة«. هذا من جهة، و من جهة أخرى، ووفق المبادئ السابقة عند "**لوك**"، من العبث أنّ نعتبرها فكرة فطرية تولد مع الإنسان، مثل ما ذهبت إلى ذلك المدرسة العقلية . فقد صرح "ديكارت" قائلاً: » إنّه قد ظهر لنا نورٌ فطري مودع في نفوسنا... أنّه حيث تدرك بعض هذه الصفات، فلابد من جوهرٍ تعتمد عليه «، أو حتى اعتبار هذه الفكرة قضية بديهية يبنى عليها النسق الفلسفي، مثل ما فعل كل من "**سبينوزا**" و"**ليبنتز**".

يناقش "**لوك**" مشكلة الجوهر في عمله الرئيس (**المقالة**)، الكتاب الثاني المتعلق بالأفكار، وأيضًا الكتاب الثالث المتعلق بالألفاظ، وحتى في تعليقاته و ردوده الأخيرة . فما نوع و ما مصدر هذه الفكرة؟. يعرف "**لوك**" الجوهر مّرّة بقوله: » الموضوع (Substratum) الذي توجد فيه الأفكار البسيطة، و منه تنشأ«. كما يعرفه مّرّة أخرى بـــ : » الحامل للكيفيات (Qualities) أو ما يعرف بالأعراض (Accidents)، أو الموضوع الذي تقوم فيه الصفات«

والواقع أّنّ لا اختلاف بين التعريفين، إذا أدركنا العلاقة بين الكيفيات أو الصفات أو ما يعرف بالأعراض والأفكار . يقول "**لوك**": » إذا كانت الأفكار في الذهن، فإّنّ الكيفيات في الأجسام «. وللكشف عن طبيعة أفكارنا بصورة أفضل، يكون من الملائم التمييز بينها كما أّنّها تصورات في الذهن، و كما هي صفات في الأجسام، فهذه الأخيرة هي عّلة أفكارنا البسيطة، و لتوضيح الفرق أكثر يقول "**لوك**": » فالفكرة هي كلّ موضوع فوري و مباشر للإدراك أو التفكير أو الفهم ...و القوة التي تحدث، أو تنتج أي فكرة في العقل هي الكيفية «، فمثلاً كرة الثلج (Snow ball)، فيها صفا ت، أو كيفيات، أو قوى تنتج فينا الأفكار المتعلقة بالامتداد والّلون والصلابة.. . ثّمّ يقسم "**لوك**" الكيفيات إلى:

– **الكيفيات الأولية** (Primary Qualities)، و هي جملة الصفات التي لا تنفصل عن الجسم، أي قائمة في الأشياء ذاتها، وتبقى قائمة حت في أجزاء الجسم، فمثلاً حبة القمح، مهما حاولنا تقسيمها إلى أجزاء بسيطة، فإنّ كلّ جزء سيحتفظ بصفات الجسم ككّلّ من صلابة وامتداد... فهي صفات ذاتية في الأجسام.

– **الكيفيات الثانوية** (Secondary Qualities): و هي صفات لا توجد في الأشياء ذاتها، بل مجموعة قوى في الجسم تحدث فينا هذه الإحساسات بواسطة الصفات الأولية، كالإحساس باللّون، الرائحة، الذوق... أي صفات ترتبط بالذات لا بالموضوع.

وللإشارة، فإنّ هذه النظرية لا تعود إلى "**لوك**"، وليست إبداعًا له، بل نجد بذورها عند اليونانيين وفي العالم الروماني، و "**لوك** " قد تبنى هذا التمييز من "**روبرت بويل**"(1626 – 1691) ، و حتى الاصطلاح · فإذا كانت الصفات الثانوية، كاللّون والذوق والرائحة ... بنظر "**لوك**"، تنسب إلى الصفات الأولية ما دامت مجرد قوى في الأجسام، لها القدرة على إحداث إحساس فينا بهذه الكيفيات بواسطة الكيفيات الأولية، فإنّ هذه الأخيرة، أي الكيفيات الأولية كالامتداد والصلابة...لا يمكن أنّ نتصورها قائمة بذاتها، ولا نتصورها بدون شيء يحملها أو يسندها، ولذلك نتصورها موجودة في، أو مرتكزة

على موضوعٍ عام، هذا الموضوع أو الحامل للصفات الأولية، هو الذي يطلق عليه اسم "**الجوهر**" الذي يعني الواقف تحت ، أو الحامل.

وهكذا ما نملكه وما ندركه هي الصفات فقط، إذ لا نتصورها قائمة بذاتها، بل لابد من حامل لها . هذا الحامل هو الجوهر، و هو شيء غير معروف (unknown) ومفترض(Supposed).. و كما لا نتصور قيام الصفات بذاتها، لا نتصور أيضاً الأفكار البسيطة التي أنتجتها الصفات قائمة بذاتها . إذ من الممتنع عن الذهن أنّ نتصور أفكار الإحساس الأولية لجسمٍ ما متقومه بذاتها، و بدون موضوع تكون مستندة إليه، ممّا يجعلنا نتصور ذلك شيئاً واحداً وباسمٍ واحدٍ. يقول "**لوك**": » ... و هكذا إذا أراد أي شخص ما، أنّ يختبر نفسه فيما يتعلق بمفهومه عن الجوهر المحض عموماً، فإنّه سيجد أنّه لا يملك أي فكرة أخرى على الإطلاق. لكن فقط، افتراض نجهل ما هو، لكنه الحامل للكيفيات التي لها القدرة على تكوين أفكار بسيطة فينا، هذه الكيفيات هي التي تعرف بالأعراض«. إذن الفكرة التي نملكها عن الجوهر لا تمثل شيئاً، بل مجرد افتراض مجهول... إنّها ليست فكرة واضحة ومتميّزة أو موجبة عن طبيعة هذا المرتكز أو الحامل، بل هي »فكرة غامضة ونسبية«.

إنّ العقل البشري مهما حاول أنّ يعرف جوهر الأشياء، و التي إن عرف فسرت ترابط خاصياتها أو ترابط كيفياتها الأولية، فإنّ محاولته

ستظل غير مجدية، ذلك لأنّه ببساطة، يتجاوز مصدري المعرفة الذي حددهما "**لوك**" كما رأينا سابقاً، ونقصد بذلك، الإحساس والتأمل . يقول "**لوك**": » ... إذا سئل شخص ما، ما الموضوع الذي ينتسب إليه اللّون والوزن (الكيفيات الثانوية)، فإنّه لا يملك شيئاً يقوله سوى إلى الأجزاء الممتدة الصلبة (الكيفيات الأولية).

وإذا سئل كذلك، ما الشيء الذي تكمن فيه هذه الأجزاء الممتدة الصلبة.. فإنّه لن يكون أكثر حظاً من الهندي القديم، الذي قال : إنّ العالم يحمل على فيل عظيم، ولكنه عندما يسأل مرة أخرى، و على ماذا يحمل الفيل؟ لأجاب على سلحفاة كبيرة.... فلما سئل من يحمل السلحفاة؟ سلم بعجزه، وقال: شيء ما نجهل ما هو؟«. إن هذا الشيء الذي يجهل ما هو، والحامل للعالم باعتقاد الهندي القديم، هو عينه الجوهر .الحامل للكيفيات الأولية عند "**لوك**"، إنّه » افتراض وفقط، نجهل ما هو ليحمل الأفكار«. إنّ كلّ ما ندركه – يقول "**لوك**"- وما نفهمه مثلاً ، إلى ما يشير له الإنجليزي بلفظ (Swan) (إوز) هو: اللّون الأبيض، العنق الطويل، المنقار الأحمر، الرجلان السوداوان... و كلّ هذا، بحجمٍ معين له القدرة على السباحة في الماء . و هذا ما تقدمه لنا التجربة الحسية العامة . لكن هذه الصفات لا نستطيع أنّ نتصورها قائمة بذاتها، بل تفترض شيئاً مجهولاً يحملها،

وبالتالي، نفترض فكرة مشوشة لشيء ما تنتمي إليه هذه الصفات، هذه هي طبيعة الجوهر عند "**لوك**". فما نوع هذه الفكرة؟.

في الكتاب الثاني، المتعلق بالأفكار من المقالة، يصنف "**لوك**" فكرة الجوهر ضمن الأفكار المركبة التي يكون للعقل دوْرٌ فيها، وهذه الأفكار يصنفها "**لوك**" إلى ثلاثة:

1. **أفكار الأحوال**، و هي أفكار مركبة لا تقوم بذاتها بل تعتمد على الجوهر.
2. **أفكار الإضافة**، و هي أفكار قائمة في مقارنة فكرة بأخرى.
3. **أفكار الجواهر**، و هي أفكار مركبة من أفكار بسيطة.

الجوهر عند "**لوك**" تبدو فكرة بسيطة لكنها كاذبة . هذا ما بينه كحل للمشكلة » إنّه فكرة مركبة تنزل منزلة الفكرة البسيطة«، لكن كيف نحصل على هذه الفكرة؟ .

كما مرَّ بنا، الذهن (يتأثث) بعدد من الأفكار البسيطة التي نحصل عليها عن طريقي الإحساس والتأمل . وفكرة الجوهر هي من الأفكار التي لا تبدو أنّها مستمدة من التجربة الداخلية أو الخارجية . و كلّ ما نلاحظه ،هو مجموعة من الأفكار البسيطة تكون مجتمعة مترابطة بصورة دائمة ومنتظمة، و هذا الاتحاد في شيءٍ واحدٍ للأفكار

البسيطة يعطينا انطباعًا للميل، بعد ذلك، إلى اعتبار ذلك فكرة واحدة بسيطة، وفي الواقع أّنّ فكرة الجوهر لا نحصل عليها، ولا تتكون لدينا إّلاّ عن طريق: » ضم تلك المجموعات من الأفكار البسيطة التي تدرك في التجربة، و في ملاحظات حواسنا البشرية، إّنّها موجودة سويًا لذلك الجوهر، و هكذا نصل إلى تكوين أفكارٍ عن الإنسان، الفرس، الذهب ... و هي أمور أهيب بالتجربة لكلّ شخص أّنّ تنبئني إن كانت لدينا فكرة واضحة (عن الجوهر) بخلاف كونها أفكارًا بسيطة توجد سويًا«.

وعندما نتأمل أفكار الإحساس البسيطة من جهة، و أفكار التأمل البسيطة من جهة أخرى، فإّنّنا نكون بصدد التمييز بين نوعين من الجواهر:

1. **الجوهر المادي الجسماني** : ،أو المادة ويقصد به، ذلك الحامل للصفات الحسية الأولية، كالصلابة والشكل والامتداد، ويحصر "**لوك**" الصفات الأساسية للجوهر المادي في صفتين: أوّلاً: تماسك الأجزاء الصلبة والقابلية للانقسام. وثانًيا : الاندفاع كعّلة للحركة، أي القدرة عل ى الحركة بفعل دافع .هذه الأفكار الأصلية التي تخص الجسم، أّمّا الشكل فهو نتيجة امتداد الأجزاء الصلبة ، إذن فكرتنا عن الجسم، كما يعتقد "**لوك**"، هو جوهر صلب له القدرة على الحركة بفعل الدافع.

2. **الجوهر الروحي** : (Spiritual Substance) و يتعلق بأفكار التأمل، فبالإضافة للأفكار التي نملكها عن الجواهر المادية المحسوسة، نستطيع أنّ نكوّن فكرة عن الروح (Soul) اللامادية، فحينما نجمع أفكار : التفكير، الإدراك، الحرية، الإرادة القدرة على تحريك الأشياء الأخرى، فإنّنا نحصل على فكرة واضحة عن الجواهر اللامادية وضوح الجواهر المادية. وهكذا، ففكرتنا عن النفس أو الروح اللامادية هي: » الجوهر الذي يفكر، والذي يملك القوة لإثارة الحركة في الجسم بواسطة الإرادة والتفكير «.

ويمكن مقارنة النوعين من الجواهر المادية والروحية، في كونّهما يشتركان في الغموض وعدم الوضوح بالنسبة لنا، كما أنّ لكلّ نوعٍ صفتين أوليتين فالجسم من صفته الامتداد والصلابة، وأيضاً الحركة بفعل الدافع. أمّا النفس، فمن صفاتها التفكير وقوة إثارة الحركة أو الفعل. و وضوح الأفكار الأولية للجسم، هو نفس وضوح الأفكار الأولية للنفس.

إنّنا لا نملك شيئاً خارج الأفكار البسيطة، سواء الأفكار البسيطة التي نحصل عليها بواسطة الإحساس، أو التي نحصل عليها عن طريق تأمل العقل لعملياته الداخلية . ثمّ يشير "**لوك** "، بعد ذلك، إلى تصنيفٍ آخر معتمد على الكم للجواهر . فهناك بنظره، الجواهر المفردة (Single Substances)، وهو الجوهر الذي أشرنا له سابقاً المتكون من أفكارٍ

بسيطة، كفرس ... وبالإضافة إلى هذا، للعقل القدرة أيضًا على تكوين أفكار جمعية مركبة للجواهر، إذ نجد نوعًا آخر من الجواهر المتكونة هي الأخرى من جواهر خاصة متعددة موجودة و متّحدة في فكرة واحدة . مثلاً: جيش. جوهر متكون من مجموعة جواهر فردية حدها إنسان.

ومادامت فكرة الجوهر أيضًا بتصنيفاتها المختلفة التي أعطاها "**لوك**" مجرد افتراض مزعوم، فهل هي تلفيق وهمي؟ . وهل فكرة الجوهر من صنع الخيال؟ . في رده "**لوك**" على من فهم الجوهر على أنّه مجرد تلفيق وهمي من صنع الخيال، وبقصد بذلك D.Bishop Stilling fleet. قال : » أنّه لا يناقش فكرة الجوهر من حيث الوجود ولكن يناقشها من حيث المصدر، فالقول بأنّ الجوهر فكرة مؤسسة على عادة الافتراض، أو التسليم بوجوده كمقوّم للكيفيات، لا يعني أنّه غير مبّرّر لعدم إدراكنا لوجود هذا الشيء المقوم، بل أنّ هذه الفكرة **استنتاج مبرر**. فما دمنا لا نتصور هذه الكيفيات قائمة بذاتها، فإنّنا نفترض هذا الحامل أي الجوهر، رغم أنّنا لا نملك عنه فكرة واضحة أو متميّزة .

فما دمنا نسلم بفكرة بسيطة ما، أو بكيفية محسوسة ما، فليس لنا أنّ ننفي الجوهر«، وهذا هو الذي يوجب وجود الجوهر بقوة وعدم وضوح الفكرة وغموضها، لا ينقص من ضرورتها شيئًا، إذ ما دمنا نفسر بها ارتباط الأفكار البسيطة، ونفسر بها تلاحم الكيفيات الأولية

، ورغم أنها فوق متناول إدراكنا، فهي ضرورية. رغم أنّه لا توجد أي علاقة ضرورية بين الأفكار البسيطة والجوهر الحامل لها، إلاّ أنّه افتراض ضروري . فهذه الفكرة، لا تمثل إلاّ مجموعة خاصة من الصفات المدركة مضافاً إليها عدم قدرتنا على تصور قيام هذه الصفات بذاتها أو في بعضها البعض، ممّا يجعلنا نتصورها موجودة في، أو مرتكزة على موضوع عام و هو الجوهر . هذا هو التبرير الذي قدّمه "**لوك**" للدفاع عن ضرورة هذه الفكرة.

وللرد أكثر، يذكر "**لوك** " أنّ أفكارنا متميّزة عن الجواهر الخاصة مثل : فرس، إنسان، ذهب، و التي لا تعني سوى ضم مجموعة الأفكار البسيطة مع افتراض هذا الجوهر، » ففكرة الشمس، ماذا تعني إذا لم تكن مجموعة من الأفكار البسيطة مثل الإضاءة الحرارة الكروية... ،و ربما صفات أخرى.

أمّا الفكرة العامة المجردة للجوهر، فهي غير واضحة، وغير متميّزة، فكيف حصلنا عليها؟ . لم نحصل عليها عن طريق تجميع للأفكار البسيطة، مثل الجواهر الخاصة التي أشرنا لها، لكننا حصلنا عليها بواسطة التجريد. فتكونت في أذهاننا الفكرة العامة المجردة للجوهر، هكذا يقول "**لوك**. لكن عندما نتأمل ما يقصده "**لوك**" بالتجريد والذي يعني "عزل الفكرة عن الأفكار الأخرى التي تصاحبها

في الوجود الواقعي "، كما مرَّ بنا سابقاً ، فإنّنا نعجز عن تصور عزل فكرة الجوهر عن الأفكار الأخرى المصاحبة لها في الوجود الواقعي؟!.

صحيح، أنّ "**لوك**" قد أشار و تكلم عن الفكرة العامة والمجردة للجوهر في كونها فكرة غير واضحة وغير متميّزة، ورغم أنّها غير مستمدة من الإحساس أو التأمل، ولم نحصل عليها عن طريق تجميع الأفكار البسيطة، كما يستحيل أنّ نحصل عليها عن طريق التجريد، بالمعنى المحدد سابقاً ، إلاّ أنّ "**لوك**" قد تكلم عنها.

إنّه يصعب علينا في هذا المجال أنّ نتكلم، أو أنّ نفهم ونفسر أصل و مصدر الفكرة العامة والمجردة للجوهر في ظل مبادئه، إلاّ إذا كان "**لوك**" مستعداً لمراجعة وإعادة مقدمات ومسلمات فلسفته، أو إعادة بناء نظريته من جديد. رغم أنّه نسب للعقل قوة فاعلة في إنشاء وتكوين الأفكار المركبة، عكس الأفكار البسيطة التي يكون فيها العقل سلبياً.

إنّ فكرة الجوهر عند "**لوك**"، مستمدة من تصورات المدرسيين بجلاء فما نجده من تمييز بين الجوهر و الأعراض، وكذا عدم تغير الجوهر مع تغير الأعراض، قد وجد عند "**أرسطو**"، ووجد أيضاً عند "**توما الأكويني** "، وربما رؤية "**توما الأكويني** " أقرب إلى الحس المشترك منها إلى رؤية "**لوك**" .

إنّ مناقشة "**لوك**" لمسألة الجوهر، لا تخرج عن الإطار النظري للمعرفة الذي حدده في المقالة . كما يستنتج منه علاقة بالوجود الواقعي للأشياء . فالقول بالجوهر الثابت للشيء، يعني استقلال ذلك الشيء عن الذهن، ويصبح وجوده مطلق اً و مستقلاً عن الإدراك، وهذا ما يطرح مشكلة العلاقة بين الذات والموضوع التي نناقش منها جانباً عند كلّ من "**جورج باركلي**" و"**دافيد هيوم**".

وإذا كانت الأفكار هي المادة الأولية للمعرفة، فإنّ هذه الأفكار مهما كان صنفها تعود في الأخير إمّا إلى التجربة الخارجية، أو إلى التجربة الداخلية، أو إليهما معًا، ولا مجال للبحث في المعرفة خارج هذين المصدرين، و هذه الأفكار نوعان : أفكار بسيطة لا قدرة للعقل على إيجادها، بل يكون في حالة تلقٍ، وتضطلع هذه الأفكار بدورين : فهي من جهة أولى تمثل العناصر الأخيرة التي تتألف منها معرفتنا، أي تمثل نقاط انطلاق، و من جهة ثانية، تمثل الأشياء المادية، و لكن هذه الأفكار لا تندرج في تلك المقولات التي كانت الفلسفة التقليدية توزع بينها موضوعات المعرفة كالجوهر.

أمّا النوع الثاني من الأفكار، فهي الأفكار المركبة، وضمن هذه الأفكار صنَّف "**لوك**" فكرة الجوهر، وبواسطتها أراد أنّ يضع حدًا لكثير من المناقشات الفلسفية، ويتأكد الأصل الحقيقي، لتلك القضايا مثل الجوهر، الذي يغدو في الأخير، مجرد افتراض نجهل طبيعته،

لكنه يحمل الصفات، أو الأفكار التي تحدثها الصفات، وبهذا نصل إلى استنتاج هام: هو أنّ "**لوك**" استطاع أنّ يجرد مفهوم الجوهر من السند التجريبي الواقعي، رغم أنّ الأفكار البسيطة المكونة لهذا المفهوم عند ضمها لا تخرج عن التجربة بنوعيها . وبهذا العمل استطاع "**لوك**" أن يبقى في نفس الخط الذي رسمه، ونقصد بذلك الخط التجريبي الذي ابتدأ مع "**فرنسيس بيكون** " و "**توماس هوبز**" و ظل وفياً لمبادئه، و قد كان لهذا التفسير أثر على مفهوم الجوهر سيظهر لاحقاً عند "**باركلي** " الذي يعتبر مناقشة "**لوك** " للجوهر المادي بمثابة استهزاء لفكرة الجوهر، و هذا ما مهد السبيل للفلاسفة التجريبيين الكلاسيكيين من بعده، لمناقشته و نقده.

إلى هذا الحد نرى الانسجام المنطقي للمسار التجريبي كما كنا نتصوّر، لكن بدت لنا بعد ذلك جملة من الاعتراضات والانتقادات، ونحن بصدد فهم المسألة . فالجوهر عند "**لوك**"، فكرة غامضة مجهولة، وغير واضحة يفترضها العقل، و لا علاقة لها بالتجربة، وليس بإمكان العقل أن يثبت غير هذا، مهما بلغ، ومادامت كذلك، فلقد كان بإمكان "**لوك**"، ووفاء للخط التجريبي النظري، أن لا يقبل هذه الفكرة مادامت لا تنسجم ومبادئ التجربة، لكن الغريب أنّ "**لوك**" راح يثبت ضرورة الجوهر والدفاع عنه، وعدم الاستغناء عنه ،بحجة أنّنا لا نستطيع أن نتصور الصفات في الشيء قائمة بذاتها، ولا

نتصورها بدون سند أو مقوّم، و لذلك، كان استنتاجه مبرراً وضرورياً كموضوع وحامل لهذه الصفات . وأكثر من ذلك، دافع بشدّة في رده وتعليقه الذي ختم به المقالة، على من فهم أنّ الجوهر هو مجرد تلفيق خيالي، وهذا الدفاع عن الفكرة لا يتفق على أي وجه من الوجوه والمبادئ التجريبية . وهذا برأينا علامات تناقض في فلسفة "**جون لوك** ".

فما دمنا لا نملك أي فكرة واضحة تجريبية عن الجوهر، وليس بمقدور العقل أن يثبت ذلك فلا مبرِّر لنا أن نفترض، ولا داعي لأن نفترض هذه الفكرة أصلاً. و منه فالقول بالجوهر المادي أو الجوهر الروحي ،هو من قبيل الأفكار التي لا تنسجم والخط التجريبي، والأفكار التي لا تؤيدها وتسندها التجربة، بل مجرد افتراض عقلي محض . وهنا يظهر لنا التأرجح الذي أشرنا له في مقدمة بحثنا بين النظرة التجريبية والنظرة الميتافيزيقية .

وحتَّى لو سلمنا جدلا بوجد الأفكار المركبة للجواهر الخاصة التي مصدرها حسي، فإنّ الجوهر المجرد الذي ذكره "**لوك**" لا يمكن تفسيره بأي وجه من الوجوه التي نكوّن بها الفكرة المركبة للجواهر الخاصة، كتجميع وضمٍ للأفكار البسيطة مثلاً. أو حتى التجريد، وتبقى فكرة الجوهر المجرد غامضة، ولا تفهم ضمن مسلمات "**لوك**" المعرفية.

وهكذا نجد عناصر غير تجريبية في فلسفة "**لوك**"، أو بالأحرى عناصر ذات طابع ميتافيزيقي، و هذا ما استنتجناه من خلال مناقشة مشكلة الجوهر، ـــ مّمّا يفتح الباب واسعًا للجدل والتساؤل عن مشروعية التأسيس للمذهب التجريبي، و تأرجحه بين النظرة التجريبية الظاهرة و النظرة الميتافيزيقية الخفية . ويزداد هذا المطلب إلحاحًا للبحث أكثر إذا أدركنا أّنّ الأرضية التي تأّسّس عليها مذهب "**لوك**" هي أرضية افتراضية للعقل البشري، فهو ينادي برفض الأفكار الفطرية لأّنّها مجرد افتراض غير مبرر، لكنَّه بالمقابل يقر بخلو العقل من أي فكرة قبل التجربة، وهذه هي الأخرى قضية افتراضية.

إّنّ هذه النتائج قد مثَّلت صعوبات في فلسفة "**لوك**"، وكانت بمثابة نقاط انطلاق لـــ"**باركلي**" و "**هيوم**" في محاولة لتجاوزها .

مراجع الفصل الخامس

أ . وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، ترجمة : د . ابو العلا عفيفى ، سلسلة عالم المعرفة .

امام عبد الفتاح امام : مدخل الى الميتافيزيقا ، نهضة مصر ، القاهرة

أمل مبروك : الفلسفة الحديثة ، الدار المصرية السعودية .

برتراندراسل : تاريخ الفلسفة الغربية (الجزء الثالث) ترجمة : د . محمد فتحى الشنيطى ، الهيئة المصرية العامة .

برتراندراسل : حكمة الغرب ، ترجمة : فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة الكويت .

جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ،الجزء الأول ، ترجمة : جورج طعمة ، مراجعة : برهان الدجانى ، تقديم : محمد حسنين هيكل ، دار الثقافة ، بيروت .

جون لوك : الأعمال الفلسفية الكاملة ، ترجمة : عبد الكريم نصيف ، دار الفرقد .

جون لوك : فى الحكم المدنى ، ترجمة : ماجد فخرى ، اللجنة الدولية للترجمة .

جون دن : جون لوك ، ترجمة فايقة جرجس حنا ، مراجعة: هبة عبد المولى أحمد .

حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب ،الدار الفنية .

ريتشارت شاخت : رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة : د . أحمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

راوية عباس : جون لوك امام الفلسفة التجريبية ، دار النهضة العربية

راوية عباس : الفلسفة الحديثة والنصوص ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكنندرية .

زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، مكتبة مصر القاهرة .

زكى نجيب محمود و أحمد أمين : قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة .

عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، الشركة المصرية للطباعة والنشر .

على عبد المعطى : تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية .

محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، دار المعارف ، القاهرة . مؤسسة هنداوى .

عزمى اسلام : جون لوك ، دار الثقافة للنشر والتوزيع

مجدى كامل : جون لوك ، فيلسوف التسامح ، ابو الليبرالية ، دار الكتاب العربى .

نازلى اسماعيل : الفلسفة الحدبثة " رؤية جديدة " ، مكتبة الحرية الحديثة .

نوال الصراف الصايغ : المرجع فى الفكر الفلسفى ، دار الفكر العربي

ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة : د. فتح الله المشعشع ، مكتبة المعارف .

يحي هويدى : قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة ، القاهرة .

يحي هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار النهضة العربية .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف القاهرة .

الفصل السادس

ديفيد هيوم (1711–1776)

حياته وأهم أعماله

يعتبر ديفيد هيوم " David Hume " ، من أكبر أقطاب المذهب التجريبي الحسي الكلاسيكي ، الذي ترعرع على الجزر البريطانية ، وهو على شاكلة " جون لوك " وباركلي " في التأسيس للمذهب التجريبي . يقول في سيرة حياته ، من الصعب أن يتكلم الإنسان كثيرا عن ذاته ، ، بدون أن يصيبه الغرور . هكذا ابتدأ " هيوم " حياته ، وقد كانت مختصرة ، ولد في السادس والعشرين من أبريل من سنة 1711 في " أدنبرة " Edinburgh , عاصمة إسكتلندا ، من أسرة لم تكن غنية ، توفي والده وهو صغير مع أخت وأخ أكبر له ، تولت أمه عنايتها لهم وتربيتها .

في سنة 1722 التحق " هيوم " بالمدرسة الثانوية في " أدنبرة " ، وقد اجتاز بنجاح المقرر الدراسي العادي ، أرادته أسرته أن يكون محاميا أسوة بأبيه لأنها كانت تظن أنّ القانون هو المهنة المفضلة له، لكن وجد كرها ومقتا كبيرين لكل شيء، ماعدا متابعته للفلسفة والمعرفة عموما ، فقد كان تعليمه الأول أدبيا كلاسيكيا، فأعجب بمؤلفات الخطيب الروماني "**شيشرون**" "Ciciro (106-43 ق.م)، وأيضا الرواقي " **سينكا**" "Seneca " (4 ق.م-؟) وكذا شعر" **فرجيل**" الروماني ؛كما انكبّ على قراءة كتب لمؤلفين محدثين كمؤلفات الفيلسوف الديكارتي

"**مالبرانش**""Malebranche"(1715.1638)، والأخلاقي الفرنسي "**مونتين**"(**Montaigne**)(1715·1632) .

عمل في التجارة ولكنه لمدة قصيرة عند تاجر من " **بريستول** "(Bristol) ،فغادرها لعدم تلاؤمها ومواهبه الفكرية ،ثّمّ سافر إلى فرنسا سنة 1731،وقام بجانب مدرسة **لافلايش** (la Flèche) الشهيرة التي درس فيها" **ديكارت**" ،وهناك كتب أشهر مؤلفاته، وهو لم يتجاوز الرابع والعشرين من عمره .وفي سنة 1737 عاد إلى لندن ، فتعرف إلى الاقتصادي الكبير الإنجليزي "**آدم سميث** ".(A.Smith) وأستاذ الفلسفة في إسكتلندا "**هتشستون** " وكان صديقا حميما لـــ " **آدم سميث**" . تقدم لكي يشغل منصب أكاديمي كأستاذ فلسفة في جامعة "**جلاسكو** "، لكنه لم يفلح في ذلك، بسبب معارضة رجال الدين له .انكبّ على مطالعة ومعرفة اللغة الإغريقية التي أهملها في شبابه .وفي سنة 1747 صحب الجنرال " **سانت آلارك** "(Saint –Clair) في مهمة دبلوماسية إلى **فينا**" Vienna "**و تورينو Turin بإيطاليا** , اشتغل سكرتيرا للسفارة الإنجليزي ة في باريس 1763-1765، أي ن حقق تلك العاطفة المتعلقة بحبه للشهرة الأدبية من خلال جملة من المقالات الأخلاقية والسياسية والاقتصادية ، ويعود سبب الشهرة في ذلك إلى تلك الأواصر التي جمعته وانعقدت بينه وبين دائرة المعارف الفرنسية (Encyclopidia) .فقد

أعجب هؤلاء بكتاباته ومقالاته التي كانت تدعو بنظرهم إلى التسامح الديني والأخلاقي ، وكانت أيضا بنظرهم تتصف بالطابع العقلي ، وكان من أشهر ممثلي هذه الدائرة :"**ديدرو**"(Diderot)، "**دولباخ**"(D'Holbach) ،و"**دالمبير**" (D'Alembert). ثمّ عاد إلى إنجلترا ،حيث التقى الفيل سوف الفرنسي" **جون جاك روسو**"(Rousseau) سنة 1766 ،لكن سرعان ما وقع بينهما نزاع بسبب مزاج " **روسو** " الذي كان متقلبا نتيجة للظروف التي كان يعيشها آنذاك . وفي سنة 1767 صار وكيلا للوزارة في إنجلترا وسنتان بعدها عاد إلى مسقط رأسه ليقضي سنواته الأخيرة هناك رفقة صديقه آدم سميث .توفي سنة 1776 في الخامس والعشرين من أوت ،بعد أن أوجد فلسفة متميزة بقيت إلى يومنا هذا .

وشهرة "**هيوم**" ارتبطت بكونه فيلسوفاً صاحب فلسفة صارمة لا تعبأ بما تهدمه ، وقد أودعها في مؤلفات وأعمال هامة في تاريخ الفكر البشري من بعده ، ومن أهمها: **1 – رسالة في الطبيعة البشرية** (ATreatise of Human Nature)، ألفها سنة، 1735 وتعد من أهم مؤلفاته على الإطلاق، في طبعته الأولى، لم تلق أي نجاح يذكر، إذ ولد هذا المؤلف ميتا على حد تعبيره. والسبب في ذلك يعزوه "**هيوم**" إلى الأسلوب الجاف وعرضه وليس إلى مادته. والهدف الذي أراده "**هيوم**" هو تجاوز عيوب الفلسفات السابقة التي

لم تتأسس على التجربة ،وذلك بوضع أسس تجريبية لعلم الإنسان، أو علم الطبيعة البشرية(the science of Human nature). وهذا الكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: كتاب الفهم، كتاب الانفعالات، كتاب الأخلاق.

مقالات أخلاقية وسياسية (Moral and Political Essays.) ألفها سنة 1741،عدل فيها عن الأسلوب الذي كتب به الرسالة، ولقيت هذه المقالات نجاحا ورواجا أكثر من الرسالة في بدايتها.

مقالات فلسفية تتعلق بالفهم البشري (Philosophical Essays Concerning Human Understanding.) سنة 1748، وهو ثاني كتاب من حيث الأهمية بعد الرسالة وغيّر "**هيوم**" عنوان هذا المؤلف إلى عنوان آخر ،هو الذي اشتهر به لحد الآن والمعروف (AnEnquiry Concerning Human Understanding) بـــ" **بحث في الفهم البشري** " في السنة نفسها نشر بحث يتعلق بمبادئ الأخلاق. An Enquiry Concerning the Principales of Morals) (والذي يعده "**هيوم**" من أفضل أعماله. "**تاريخ إنجلترا**"(The history of England) كتبه بين سنتي 1754 1761، ، The Natural History of religion) " كما ألف 1757 سنة

" **التاريخ الطبيعي للدين** Dilogues Concerning).
"(Natural Religion و"**محاورات في الدين الطبيعي** .

مشروع هيوم الفلسفي :

إذا كان اهتمام " **جون لوك**" قد انصب على طبيعة وحدود المعرفة البشرية ، وجعل بذلك التجربة أساسا لأفكارنا ، لكن ظهرت بعض العيوب والنقائص في فلسفته بحيث لا تنسجم والمبادئ التي انطلق منها ، كفكرة الجوهر التي احتواها كتابه، وبعض الأفكار ذات الطابع الميتافيزيقي الأخرى ، وإذا كان من بين أهداف " **باركلي**"، هو محاولة التغلب على تلك الصعوبات وتجاوزها من قبيل الإقرار بالجوهر المادي خاصة، بواسطة حجج منطقية وتجريبية تتعلق بذاتية الأفكار من جهة ، ورفض التمييز الحاصل بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، التي يتأسس عليها الاعتقاد بالجوهـــــر المادي، ومن وراءه الاعتقاد بالعالم المستقل عن الإدراك، من جهة ثانية؛ وفق مبدئه الشهير [**الوجود إدراك**] ؛ لكن هو الآخر قد سقط في مثالب الميتافيزيقا ، و لم يستطع أن يتخلص من فكرة الجوهر في صورته الروحية بل فلسفته كلها كانت للدفاع عن الجوهر الروحي، ولذلك " استخدم المبادئ التجريبية في خدمة الفلسفة الروحية الميتافيزيقية ".أو برهن تجريبيا على رفض المادة بالعرف الفلسفي الكلاسيكي ، وأقر بوجود جوهر روحي ، وذات إلهية تدرك هذه الموجودات، حتى ولو لم تكن مدركة بواسطة

الذوات الأخرى المتناهية ؛ وكانت هذه النتائج – شأنها في ذلك شأن النتائج التي توصل لها " **لوك**" – لا تنسجم هي الأخرى والمبادئ التجريبية الحسية ، هذا ما دفع بـــ "**هيوم**" ،إلى أن يجعل من بين أهدافه الأولية ، هو محاولة تجاوز ما سقط فيه سابقوه التجريبيون ، " **لوك**" و"**بارآلي**" ؛ وذلك من خلال تأسيس مشروع فلسفي يصل بالتجريبية إلى قمَّته المنطقية ،على حد تعبير الفيلسوف الإنجليزي " **برتراند رسل**"(B.Russel) ؛ ولهذا، فلا غرابة أن يتسم هذا المشروع بالطابع العام النقدي ، وتصبح الفلسفة حينئذ نقداً لجميع القيم المعرفية ، الأخلاقية ، السياسية والدينية . وبهذا أراد " **هيوم** " أن يخلص الفلسفة التجريبية من أي عنصر غير تجريبي ، وأن يتغلب على تلك الصعوبات التي اعترضت سابقيه . ولم تكن الرسالة سوى تحقيقا لهذا المشروع الطموح، وهو معالجة عيوب الفلسفات السابقة جميعا ، تلك الفلسفات التي كانت تبدو لـــ "**هيوم**" أنها قائمة على افتراضات غير يقينية وغير مؤسسة على الملاحظة والتجربة.

ولتحقيق هذا المسعى ،اقترح "**هيوم**" نظاما جديدا وكاملا للعلوم ، ووضع له أساسا علميا، وبواسطته يتجاوز ما هو غير ملائم والتجربة ، أي ما هو غير تجريبي .إنه على حد قول "**جيل دولوز**" :"يطرح على نفسه مهمة إنتاج علم للإنسان "؛ وهذا ما يترجمه عنوان الرسالة في الطبيعة البشرية . وسعى بذلك إلى تصحيح وتعزيز ما بدأه

كل من " **لوك**" و"**باركلي**" في اعتمادهم على الملاحظة والتجربة .وبهذا يؤطر مشروعه كله بالتجربة ، ولا يحاول أن يتجاوز حدودها .يقول "**هيوم**":" فمن الأكيد أننا لا نستطيع أن نتجاوز حدود التجربة".

إن هذا الفحص النقدي الذي اتصفت به المدرسة الإنجليزية للمعرفة البشرية ، والذي بلغ قمته مع "**هيوم**"، أدى في الأخير إلى استبدال الميتافيزيقا الأنطولوجية القديمة التي تكّرّست مع "**أرسطو**" ؛ تلك الميتافيزيقا التي سادت حتى عصره بعلم جديد نقدي، يتمثل في فحص نقدي للمكاتنا ، والهدف منه » لكي يبّين ،بتحليل دقيق للمكاتنا أّنّ تلك الموجودات المجردة الغامضة التي تبحث فيها الميتافيزيقا التقليدية، ليست في متناول العقل الإنساني«. وبهذا الاعتبار ، يكون "**هيوم**"، قد كّرّس بحثه إلى تنقية المذهب التجريبي من الشوائب الميتافيزيقية, لكن فيما يتمثل هذا العلم النقدي الجديد؟، وما علاقته بالعلوم الأخرى؟ وما المنهج الذي وّظّفه "**هيوم**" لذلك ؟.

في مقدمة "**الرسالة في الطبيعة البشرية**" , يسجل" **هيوم**"، أّنّ جميع العلوم لها علاقة بالطبيعة البشرية ، وهذا واضح وجلي في الرياضيات , الفلسفة الطبيعية , والدين الطبيعي , وأيضا في العلوم التي هي أقرب إلى طبيعة الإنسان , مثل الأخلاق , السياسة والمنطق. فالمنطق مثلا، يهتم بالمبادئ والعمليات الفكرية للإنسان , أّمّا الأخلاق

فتتعلق ب وق وشعور الإنسان , في حين تهتم السياسة بالإنسان كفرد وعلاقته بالمجتمع . كما نجد علوما أخرى، مثل الديانة لها علاقة بالإنسان؛ فالديانة بنظره لا تهتم بطبيعة الدّين فقط، بل أيضا تهتم بالتنظيم الإلهي تجاه الإنسان، من جانب، وواجبات الإنسان تجاه الله من جانب آخر. ولما وجد "**هيوم**" أنّ جميع العلوم تدور حول محور الطبيعة البشرية، اقترح أن يكون علم الإنسان (science of man) , أو علم الطبيعة البشرية أساسا وقاعدة لجميع العلوم الأخرى وهذا هو التبرير الذي قدمه "**هيوم**"، لكي يجعل من الإنسان عاصمة ومركزا لهذه العلوم .

ومن هنا راح هيوم يشرح مبادئ الطبيعة البشرية وفق منهج جديد , ويقترح في الواقع، نظاما تاما للعلوم مبني على أساس جديد . يقول "**هيوم** ": " كما أنّ علم الإنسان هو الأساس الوحيد المتين للعلوم الأخرى , فكذلك لابد أن يكون الأساس الوحيد المتين الذي نستطيع أن نقيم عليه علم الإنسان هو الملاحظة والتجربة ".

وبهذا، يتضح لنا المنهج الذي أراده "**هيوم**" لدراسة الطبيعة البشرية , ولتأسيس علم الإنسان أو الفلسفة الأخلاقية في اصطلاح الإنجليز , وهو المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجريب، أي المنهج التجريبي (Experimental Method). و العنوان

الفرعي الذي اقترحه هيوم للرسالة يعبر عن هذا المنحى " محاولة لإدخال المنهج التجريبي للاستدلال في الموضوعات الأخلاقية ".

والسبب في هذا , أنّ الموضوعات الأخلاقية , و الفلسفة على وجه العموم، قد وجدها هيوم عبارة عن مناقشات عقيمة جدلية ذات نتائج غير قطعية وغير يقينية , و لم تكن محل اتفاق الرأي العام، والسبب في ذلك يعود إلى الموضوع، وإلى طريقة المعالجة .

في كتابه " **بحث في الفهم البشري** " ، يرى "**هيوم** " أنّ علم الطبيعة البشرية يمكن أن يعالج بطريقتين :

– إما أن ينظر للإنسان على أنه كائن عاقل أكثر منه كائن موجود للفعل، وبالتالي تصبح الطبيعة البشرية موضوعا للتأمل (Speculation), وهذه طريقة الفلاسفة الميتافيزيقيين إذ تعتمد هذه الطريقة على تفكير ميتافيزيقي مجرد لا يؤدي إلى شيء .

أمّا الطريق الثاني, فهو الذي ينظر فيه للإنسان على انه موضوع بحث وفحص، يتعلق بفهم الإنسان , ويتّمّ ذلك بفحص المبادئ التي تنظم فهمنا، وهذا التساؤل، هو تساؤل تجريبي علمي , و الطريقة هذه، هي التي تزودنا بالأساس المتين للتفكير العلمي. "**هيوم** " يريد بهذه الطريقة تجاوز الطريقة الأولى إلى الطريقة العلمية , أي يريد أن ينقل الفلسفة من المطلق إلى النسبي , وسيحاول أن يؤسس العلوم

الأخلاقية على غرار العلوم الوضعية ويتخلى بذلك عن المشاكل التي تتخبط فيها الفلسفات السابقة , والتي تتجاوز حدود التجربة.

ومقصده، محاكاة منهج نيوتن في العلوم الأخلاقية. ويذكر "**هيوم**" أنّ هذا إكمالا لما بدأه كل من"**لوك**"، **شافتسبيري** , "**هتشسون** ، **وباتلر** .

وبهذا يريد أن يوسع مجال استعمال منهج "**نيوتن**" للاستدلال التجريبي إلى أبعد ما يمكن في الطبيعة البشرية ذاتها , نظرا للنتائج التي حققها منهج "**نيوتن**" الوضعي في العلوم الطبيعية , وخاصة بعد اكتشافه الميكانيكا السماوية , فاعتقد أنّ العلم النيوتوني هو علم متين , وربّما كانت هذه من أكبر الانقلابات الأبستمولوجيه آن ذاك ، إذ أراد أن يستعير منهجا للعلوم الأخلاقية وضع خصيصا للعلوم الطبيعية ،ويطبقه على الطبيعة البشرية، أو أن يدخل منهج الاستدلال التجريبي (The Expérimental Method Of Reasoning) في العلوم الإنسانية , وبهذا، أراد أن يحول العلوم المتعلقة بالإنسان إلى علوم وضعية , مع أنّه يرى أنّ علم الطبيعة البشرية في معنى ما يختلف عن العلم الطبيعي، لكن هذا لا يمنع من تطبيق المنهج التجريبي الذي استخدمه نيوتن في الفلسفة الطبيعية ؛ فقط باتخاذ الاحتياطات اللازمة، لذلك يقول "**هيوم**":» لكن بالنسبة لي ، إن من الواضح أنّ ماهية العقل مجهولة مقارنة بالأجسام الخارجية، ولذلك من المستحيل أن نطّبق نفس

الطريقة على علوم الإنسان مثل علوم المادة، للاختلافات الموجودة بينهما ، لكن من الأكيد أنّنا لا نستطيع أن نذهب بعيدا عن التجربة«. وللحصول على وقائع التجربة الباطنية , لا يرى " **هيوم**" مانعا من ضرورة منهج التأمل الذاتي أو الاستبطان (Introspection). بالرغم ما به من عيوب , ولا يكون تطبيقه خارج المجال النفسي ، مع ملاحظة حياة الناس أيضا بانتباه، وما يحدث في حياتهم وسلوكهم عند اجتماعهم، وفي شؤونهم ومسراتهم وأحزانهم . مع تجنب أي **حدس** (Intuition) كاذب عن جوهر العقل الإنساني , وأن يكون المنهج استقرائي أكثر منه استنباطي, ومتى كانت الملاحظات، برأي "**هيوم**"، هادئة ومقارنة بحكمة ، فقد نأمل أن نؤسس عليها علما , والذي لن يكون أقل يقينا ، وسيكون أكثر نفعا من أي نوع أخر من المعرفة البشرية.

وبعد أن وضع العلم الأساس، وحدد له المنهج الذي يدرس به, شرع "**هيوم**" في تحليل العناصر التي تتألف منها تجاربنا , والتي تحدد من خلالها مواقفنا تجاه القضايا الغامضة والمعّقّدة , وذل كبدها إلى أصولها الأولى البسيطة، ونجد ذلك في " **الرسالة** "، وأيضا في "**بحث في الطبيعة البشرية** "؛ والبحث أو الفحص دائماً ذو طابع سيكولوجي، أي يتم في حقل الذهن البشري ،ووضعي يتم وفق المنهج التجريبي.

فما الأصول، أو العناصر الأولى والبسيطة التي تتألف منها تجاربنا وأفكارنا؟. والإجابة عن هذا التساؤل هي من صميم ما يتعلق بالمعرفة عند "**هيوم**".

نظرية المعرفة عند هيوم :

للبحث في مشاكل المعرفة، لجأ "**هيوم**" إلى دراسة تحليلية سيكولوجية، للوصول إلى العناصر التي تنحّلّ إليها معارفنا وتجاربنا، ومن ثّمّ يمارس النقد –على ضوء هذه العناصر الأولية أو الأصول – على جملة القضايا التي وجدت في الفلسفات السابقة عنه ،والمتعلقة في كثير من الأحيان بالجانب الميتافيزيقي، كمشكلة الجوهر، وكل المقولات التي كانت حاضرة في ذلك الوقت , ويجعل من هذه الأصول معيارا لقبول القضايا أو رفضها .

و لا غرور أّنّ الجزء الأول من الرسالة ، هو أهم أجزاء الرسالة، الذي خصصه "**هيوم**" لدراسة الأفكار والعقل وفق منهج صارم، استبعد فيه كل مالا يمّتّ إلى تلك الأصول بصلة، مخالفا في ذلك سابقيه ، أي " **لوك**" و"**بركلي**" , على الرغم من أنه " قد استعار منهم في غالب الأمر صور المشاكل، كالبحث في أصل الأفكار وتركيبها ".

انه يريد تحليل طبيعة الفهم البشري بوسائل التحليل التجريبي , ويستحيل أن نفهم الطبيعة البشرية خارج الخبرات الحسية , وقد

كشف من خلال هذا العمل عن أصل البنية الفكرية أو أصل الإدراكات.

الانطباعات والأفكار :

في الكتاب الأول من" **الرسالة**" وأيضا في الجزء الثاني من "**بحث في الفهم البشري**"، يحّدّد "**هيوم**" موضوعات الفهم البشري بقوله: "كل إدراكات الفهم البشري تنح لّ إلى نوعين متميزين : والتي أسميها الانطباعات (Impressions), والأفكار (Ideas)" . والفرق بينهما يكمن في درجة القوة والحيوية التي يدخل بهما العقل .

فالانطباعات هي جملة الإدراكات التي تدخل الذهن بأشد قوة وعنف، وتحت هذا الاسم يقول "**هيوم**" نفهم إحساساتنا (sensations), وعواطفنا (Passions) وانفعالاتنا كما تظهر. أّمّا الأفكار، فيقصد بها الصور الخافتة (Faint image) لهذه الانطباعات في التفكير والاستدلال, مثلا عندما أدخل غرفتي فإني استقبل انطباعات عنها، بينما عندما أخرج أو أغلق عيني, وأفكر في غرفتي، فإنّ الأفكار التي أكونها تمثل الانطباعات التي شعرت بها إذن، هناك اختلاف في استعمال المصطلحات مع سلفه " **لوك**"، فالإدراك

لا يعني الفعل الذي يقوم به العقل، بل هو ما يدرك , ما يسمع , ما يرى .. الخ .

والانطباع لا يعني الحالة التي تكون عليها النفس حين تحصل على الإدراكات، بل هو الإدراك ذاته، أمّا الفكرة فهي التعبير عن جميع إدراكاتنا. و هناك تلازم بين الانطباعات والأفكار؛ فكل إدراكات العقل تظهر معا كانطباعات وأفكار . ثمّ يشرع "**هيوم** " في تقسيم الإدراكات إلى بسيطة ومركبة.

أمّا الإدراكات البسيطة، فهي الإدراكات التي لا تتجزأ ولا تقبل القسمة , في حين أنّ الإدراكات المركبة، هي المؤلفة من إدراكات بسيطة , وبالمقابل أيضا، انطباعاتنا وأفكارنا قد تكون بسيطة , وقد تكون مركبة. لكن ما العلاقة بين الأفكار والانطباعات ؟.

يحلل "**هيوم**" العلاقة بين الأفكار والانطباعات، فيصل إلى أنّ كل فكرة بسيطة لها انطباع بسيط , والاختلاف يكمن في قوة وحيوية الانطباع عن الفكرة , أمّا الأفكار المركبة ،فقد تبدوا لنا أن لا انطباع يقابلها، سواء كان بسيطا أو مركبا ،أي هي أفكار لا نظير لها في عالم الانطباعات , لكن "**هيوم**" يرد على ذلك، أنّ مهمات صورنا فكرة ما لا واقعية , فعند تحليلها إلى عناصرها البسيطة، ونقصد الأفكار البسيطة، فنجد لكل فكرة بسيطة انطباعا يقابلها ويناظرها . فيمكن

أن أتخيل مدينة القدس، – يقول "**هيوم** " – بشوارع من ذهب ،وحيطان من الماس. وهذا لا نظير له على أرض الواقع، لكن عند تحليل ذلك، نجد أنفسنا محصورين في تلك القاعدة، وهي أن لكل فكرة بسيطة انطباع يقابلها . ويتحّدّى "**هيوم**" في أن نجد فكرة بدون انطباع حسي أو العكس .

فكل فكرة بسيطة لها انطباع حسي يناظرها, ولكل انطباع حسي فكرة بسيطة تلاز مه. هناك تلازم بين الانطباع والفكرة، و يصف "**هيوم** " هذا التلازم بالاّطّراد في الاقتران بين الفكرة والانطباع. لكن أيهما مصدر للآخر ؟ .هل الانطباع الحسي مصدر الفكرة أم العكس؟.

يقرر "**هيوم**" , وهو قرار له بعده في المذهب، و له آثاره في التطبيق، إذ بواسطته يؤسس "**هيوم**" نظرية في المعرفة توصل التجريبية إلى قّمّتها المنطقية ،كما يقول "**كوبلستون** " و"**برتراند رسل** "، وربما أهمية هذا القرار القصوى تكمن في التطبيق . يقول "**هيوم**": "إن كل أفكارنا البسيطة في أول ظهورها مشتقة من انطباعات بسيطة ،و التي تكون متطابقة معها، والتي تمثلها تماما" .

إذن، هناك أسبقية وأولوية للانطباعات على الفكرة، وهذا يعنى، أّنّ انطباعاتنا هي مصدر أفكارنا : " إّنّنا نعرف ، يقول "**هيوم**"،

بواسطة التجربة الدائمة ،أنّ الانطباعات البسيطة دائما تأخذ الأولوية عن الفكرة التي تطابقها "

و مهما كانت صورة هذا الانطباع، سواء كان حسيا أو ذهنيا، فهو بصورة دائمة وثابتة يكون دائما متبوعا بفكرة, وهذا يعني أنّ أحدهما سببا للآخر , ولما كانت الأولوية للانطباع, كانت بالضرورة انطباعاتنا هي سبب أفكارنا, وليست أفكارنا هي سبب انطباعاتنا. ويمكن أن نعبر عنه بمثال واقعي , أعطاه "**هيوم**" ، فلو أنّ طفلا سأل أباه عن "**ناطحة السحاب**" ماذا تعني ؟ . فقد يشرح له المعنى بتعريف أو وصف لكلمة " ناطحة سحاب" وذلك باستعمال مثلا: مترل, عمارة... الخ , لكن الابن لن يفهم المعنى الوصفي، إلا إذا فهم معنى الكلمات المستخدمة في الوصف , أي أنّ الطفل يجب أن يرى أمثلة لطريقة استعمال هذه المصطلحات وتطبيقاتها ؛ في لغة "**هيوم**"، الطفل يجب أن يكون لديه انطباعات عنها لكي يفهم ذلك. كما يبرر "**هيوم**" نظريته هذه ،بأن من فقد عضو حاس، فانه يفقد الإحساس، وبالتالي لن تكون لديه أفكار عن ذلك مادامت الفكرة هي نتاج الانطباع، وتعود هذه الفكرة إلى "**أرسطو**" .

لكن "**هيوم**" له استثناءات في هذا , إذ قد تكون لدينا أفكارٌ بدون انطباعات حسية مثلا، قد يكون لي درجات لون معين وأستطيع أن أكون لونًا آخر من هذه الدرجات , بدون أن يكون لدي أي

انطباع عن ذلك اللون وماثلا أمامي ، وحتى صوت من الأصوات ورغم هذا الاستثناء , إلا أّنّ "**هيوم**" يقلل من شأنه، ويؤكد أّنّ كل أفكارنا هي نسخ خافتة لانطباعاتنا.

إذن، المعرفة عند "**هيوم** " تعود في الأخير، إلى الأفكار، والأفكار إلى انطباعات , سواء البسيطة الحسية منها أو التأملية . وهذه هي جميع الأصول التي ترتد إليها جميع معارفنا وأفكارنا , أّمّا وظيفة العقل في الأفكار البسيطة فهو متلق وسلبي، أي عاجز عن أن يكون أي فكرة بسيطة , مادامت هذه الأخيرة مجر د نسخة من انطباع بسيط , أّمّا في الأفكار المركبة، والتي سنناقشها لاحقا , فله القدرة على التأليف والتركيب ،ولكن فقط باستخدام الأفكار البسيطة . إن مبدأ أسبقية الانطباعات عن الأفكار يعده "**هيوم**" "المبدأ الأول في علم الطبيعة البشرية".

وبعد هذا التحليل الذي يصفه "**هيوم**" بالهادئ , و المتعلق بتحليل الإدراكات إلى انطباعات وأفكار، ورد محتوى المعرفة كله إلى التجربة مع اعتماد معيار التحقق التجريبي ، يناقش "**هيوم**" فطرية الأفكار من خلال الانطباع الذي تُستمد منه الفكرة الفطرية . و مبدئيا – باعتقاد أنصار المذهب ا لفطري – أّنّ الفكرة الفطرية هي الفكرة السابقة عن كل انطباع، والتي تولد بميلاد الإنسان.

إن التساؤل المتعلق بأسبقية الانطباعات على الأفكار ،هو نفسه التساؤل المتعلق فيما إذا كانت هناك أفكاراً فطرية، أو أنّ كل أفكارنا مشتقة من انطباعات الإحساس والتأمل.

يرى "**هيوم**" أنّ ما قدمه الفلاسفة في رفض فطرية الأفكار , لا يعتبر شيئا يذكر، فقد رفضوا أن تكون أفكار الإحساس، كاللون، فطرية بحجة أننا نحصل عليها عن طريق الحواس، ولكي يبرهنوا على أنّ أفكار اللذة و الرغبة ليست فطرية , رأوا أنها نتيجة تجارب سابقة. ومادامت كذلك فهي ليست فطرية، هذه الأدلة، بنظر "**هيوم** "، لا تقدم شيئا , مادام الفطري بنظرهم ،ما ليس منسوخا من أي انطباع يذكر .ولهذا نجده يؤكد في " **بحث في الفهم البشري** " على أنّه إذا كنا نفهم بالفطري ما يكون بدائيا (أولي ا), ما ليس منسوخا عن أي انطباع سابق , يمكننا أن نؤكد عندئذ أنّ كل انطباعاتنا فطرية, و أنّ أفكارنا ليست كذلك. أمّا أن نعتبر الأفكار الفطرية ،هي ما يولد مع الإنسان فالجدل القائم بين إثبات ذلك أو نفيه – بنظر "**هيوم**" يعد تافها.

وبالتالي، لا مجال للحديث عن الأفكار الفطرية في قاموس "**هيوم** " الفلسفي، ومنه نقطع الجدل مبكرا حول ما إذا كانت فكرة الجوهر فطرية أم لا .

ويحق لنا من هذا التقديم لفلسفة "**هيوم**" أن نتتبع الجانب النقدي التطبيقي لأهم القضايا الفلسفية التي احتلت مكانة ما في الفلسفات السابقة عنها منذ العصر اليوناني , وحتى عند أنصار المذهب التجريبي , ونتساءل إذا كانت كل أفكارنا نسخا من الانطباعات السابقة عنها التأملية منها والحسية؛ فما الانطباع الذي تستمد منه فكرة الجوهر ؟ إن كانت هناك فكرة للجوهر؟ . وكيف نفسر الأفكار المجردة وجملة المقولات التي سادت قبله , وكانت بمثابة أسسا للعلم والفلسفة معا؟. وهل يمكن أن نثبت ونبرر الوجود المستقل و المستمر خارج مجال الإدراك؟.

نقد الجوهر المادي :

ينحو "**هيوم**" منحى "**لوك**"، في تصنيفه الأفكار من جهة إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة, كما يوافقة على دور العقل في إن شاء الأفكار المركبة، من جهة أخرى، ولا يخرج عن "**لوك**" في تصنيفه للجـــوهر ضمن الأفكار المركبة , مع الأحوال. لكن من الضروري قبل مناقشة فكرة الجوهر عند "**هيوم**"، أن نعّرّج على مبدأ يعطيه "**هيوم**" الأهمية القصوى في تكوين الأفكار المركبة ،وه و مبدأ تداعي الأفكار (Association of Ideas). و من خلال هذا المبدأ، نجد تحليلا عميقا لدور العقل , ولتكوين الأفكار المركبة، ومنها فكرة الجوهر . فللعقل القدرة على تكوين أفكار مركبة, وهي الأفكار المؤلفة

من أجزاء بسيطة، شبيهة تماما بالعناصر البسيطة في الانطباعات التي جرّبناها , رغم أنّ الفكرة المركبة، قد لا تكون دائما، نسخة مطابقة لأي انطباع حسي أو تأملي.

وذكر "**هيوم**" ملكتين هامتين في تكوين الأفكار . فهناك الذاكرة، التي تقوم بحفظ الأفكار واسترجاعها, وفق ترتيب معين على المنوال الذي يكون العقل قد حصل عليها بدرجة من الحيوية والقوّة, وهناك المخيلة، التي تتميز عن الذاكرة بالحرية في التصرف بالأفكار. » إذ يتناول الأفكار البسيطة فيفصل ويؤلف فيما بينها مكوناً الصور و الأوضاع التي يريدها, كأن يتصور إنسانًا برأس طائر.... لكن هذا العمل، مهما بلغ من الخيال لا يخرج عن ما تقدمه الحواس والتجربة «. فالعناصر البسيطة لهذا الموضوع، لا تخرج عن كونها انطباعات بسيطة حسية أو تأملية .

وترابط وتأليف هذه الأفكار بواسطة الذاكرة أو الخيال، لا يتم بصورة اعتباطية , بل يتم وفق علاقات ومبادئ , والفضل في ذلك يعود إلى مبدأ التداعي . إذ أنّ كل فكرة تستدعي فكرة أخرى , فالخيال يتناول الأفكار البسيطة، فيفصل ويؤلف فيما بينها مكونا الصور التي يريدها. وهذه الأفكار ترتبط فيما بينها بعلاقات خاصة ترجع إلى مبدأ تداعي الأفكار ويعتز "**هيوم**" كثيرا بهذا المبدأ , ويعّدّه

بمثابة نوع من الجاذبية . إذ أنّ هناك كيفية للتداعي من شأنها أن تفضي كل فكرة إلى فكرة أخرى.

يقول "**هيوم**" عن مبدأ تداعي الأفكار، بأنه نوع من الاجتذاب (Attraction) ، له في العالم العقلي من آثار وأحداث وأفعال غير مألوفة، كما يظهر في العالم الطبيعي. وهو ليس مبدأً افتراضيا، أو مبدأ عقليا، ولكنه نتاج الملاحظة والتجربة. وهذا ما يتوافق وإطاره النظري ,و الكيفية التي ينشأ عنها هذا التداعي، والتي بواسطتها يربط العقل ويؤلف بين الأفكار البسيطة، يحصرها "**هيوم**" في ثلاثة مبادئ :

1. **التشابه** (Resmblance) ومفاده، أنّ الأفكار تستدعي بعضها البعض، إذا ما كان بينها تشابه.

2. **الاقتران أو التجاور الزماني والمكاني** (Contiguity), ويعني أنّ اقتران فكرتين، أو أكثر في مكان ما أو زمان ما , أو في المكان والزمان معا : تستدعي إحداها الأخرى.

3. **السبب والنتيجة** (Cause and effect) . أو العلاقة العلية، إذ النتائج ترتبط وتستدعي أسبابها ،والعكس أيضا، و هذا المبدأ ،هو أهم مبادئ "هيوم" على الإطلاق. وربما تحليلاته المستفيضة له جعلته يشتهر به .

ومن نتائج – كما قلنا – هذا المبدأ . هو الأفكار المركبة، التي يصنّفها "**هيوم** " إل ى ثلاث. لا يخرج فيها عن تصنيف " **لوك** " : العلاقات : (Relations) الأحوال (Modes) والجواهر(Substances).

في الكتاب الأول من الرسالة، و في الفصل الأول، و الثاني، والرابع منه . يناقش "**هيوم**" مسالة الجوهر . من خلال المعيار التجريبي الذي وضعه . والأساسي في فلسفته , وهو أنّ لكل فكرة انطباع حسي، أو تأملي سابق عنها، وسبب لها , ومن ثّمّة نتساءل، مع "**هيوم**"، عن مصدر فكرة الجوهر : ما الانطباع الذي تستمد منه فكرة الجوهر ؟. مع العلم أنّ الحل الذي سيقدمه "**هيوم**" للجوهر، كمشكلة ميتافيزيقية جزئية في صميمها، ما هو إلا تطبيق للمبادئ التي عرضناها في نظرية المعرفة , وهو نموذج كلاسيكي لهذه التطبيقات . من الواضح أنّ المستوى النقدي كان أهم ما تحتويه فلسفة "**هيوم**", أو بالأحرى المشكلة النقدية التي ارتبطت بالتطبيقات .

نلاحظ مستويين للنقد فيما يتعلق بمشكلة الجوهر عند "**هيوم**" : مستوى كان فيه "**هيوم**" مقلدا ل ـــ "**لوك**" و"**بركلي**" خاصة ،ويظهر ذلك جليا، في نقده للأفكار المجردة، واعترافه لـــ "**باركلي**" بالفضل والسبق , ووصفه" **بالفيلسوف العظيم** " على حد قوله

وتأكيده بان الأفكار العامة المجردة (Abstract General ideas) , هي لا شيء، بل أفكار خاصة ملحقة بلفظ معين يعطيها معنى أوسع , ويجعلها تستدعي عند الاقتضاء أفرادا أخرى تشبهها وحجُّته تتمثل في كون العقل عاجزاً على أن تكون لديه فكرة عامة عن الكم أو الكيف بدون تكوين تصوُّر دقيق لدرجات كل منهما " .

كما يتفق و "**باركلي**", إلى أبعد حد في نقده للجوهر المادي , واعتقاد الفلاسفة بالوجود المستقل للأشياء .

ومستوى ثان، برأينا، يمكن أن نعدَّ فيه "**هيوم**" مبدعا . و به تكتمل حلقة النقد للجوهر الذي بدأه "**لوك**" ، والذي استهزأ به على حد تعبير " **باركلي** " , ومرورا ب ـــ "**باركلي** " الذي كرَّس كتاباته لنقد الجوهر المادي , لما يترتب عنه من التشكيك من الناحية المعرفية واللا تدين والإلحاد من الناحية الاعتقادية؛ و انتهاءً بـــ " **هيوم**"، الذي قضى على الجوهر في صورتيه المادية والروحية، هذه الصورة الأخيرة التي لم يستطع " **باركلي** " أن يتخّلى عنها وبموقفه النقدي هذا ، يكتمل نقد التجريبيين لما يعرف بمشكلة الجوهر , أو بصورة أدق –وتماشيا مع تلك الفترة – بميتافيزيقا الجوهر التي برزت بصورة أجلي في القرن السابع عشر.

يبدأ "**هيوم**" أولا بنقد الآراء السابقة , ثمّ يبدي رأيه في مصدر هذه الفكرة , ينقد الرأي القائل بان الجوهر هو ذاك القائم بذات هو الحامل للأعراض ، أو الكيفيات. ليتساءل أولا عن العلاقة بين الجوهر والإعراض ،ثّمّ يناقشها وفق المعيار الذي وضعه : إذا كان الجوهر- فكرة كما يرى الفلاسفة – وكان لكل فكرة انطباع تستمد منه ، وفق منطق "**هيوم** " إذن، لابد وأن يكون بالضرورة للجوهر انطباع . لكن لو تأملنا خصائص الجوهر مثل : ما هو متقوم بذاته، ولا يحتاج في وجوده إلى غيره , فإن الأمر عسير جدًّا إن لم يكن مستحيًلاً . إذ كيف لانطباع أن يمثل جوهرًا إن لم يكن مشابها لذلك الجوهر ؟ . وكيف يمكن لانطباع أن يشابه الجوهر، مادا م الانطباع – مهما كان – لا يحمل أي صفة من صفات الجوهر، أو كيفية من كيفياته.

و يسأل الفلاسفة الذين اعتقدوا بوجود الجوهر , والذين أوجدوا في الكثير من استدلالاتهم الفرق بين الجوهر والأعراض , وتخيلوا بأننا نملك فكرة واضحة عن كل منهما . فتساءل عن الانطباع الذي يولد هذه الفكرة و الكيفية التي يعمل بمقتضاها هذا الانطباع في الذهن. ثّمّ يناقش المصدر المفترض لهذه الفكرة .

إما أن تكون فكرة الجوهر مستمدة من انطباعات الإحساس, أو انطباعات التأمل. وللتذكير، فإن "**هيوم** " يفرق بين نوعين من الانطباعات , ويساعدنا هذا التمييز على هذه المناقشة . فأّمّا انطباعات

الإحساس فهي التي تنشأ في النفس من أسباب مجهولة (Uknown causes), أمّا انطباعات التأمل فمستمدة من أفكارنا . وتنشأ أفكار التأمل على نمط حدده "**هيوم**" كالآتي : ينط ق الانطباع على الحواس , ويجعلنا ندرك مثلا الحرارة , والبرودة والجوع , أو الظمأ ...الخ. يوجد في الذهن نسخة من هذا الانطباع حتى بعد زوال الانطباع ... هذه النسخة (copy)هي التي نسميها فكرة. وعندما تعود هذه الفكرة إلى النفس، وليكن الأمل مثلا، أو المرض ... فإنها تحدث فيها انطباعا جديدا يأخذ طابع النفور مثلا . وهذه الانطباعات ندعوها انطباع التفكير، لأنها مستمدة من الفكرة.

فلو كانت فكرة الجوهر مستمدة من انطباعات الإحساس , أي نحصل عليها عن طريق احد الحواس – يتساءل "**هيوم**" – عن أي حاسة من الحواس يتم ذلك وبأي طريقة ؟.

لو أدركنا هذه الفكرة عن طريق العين أو البصر ... للزم أن يكون للجوهر لونا , إذن اللون كيفية عرضية , وهي لا تتفق وخصائص الجوهر ذلك الحامل المجهول . ولو حصلنا عليها عن طريق الأذن أو الصوت، لكان للجوهر صوت، وهذا منافٍ لخصائص الجوهر , والشيء نفسه بالنسبة للذوق .. الرائحة.. إلخ... وهنا يقرر " **هيوم**" أنّ لا أحد يجزم أنّ للجوهر لونًا أو ذوقًا أو صوتًا ... إلخ

مادامت فكرة الجوهر غير مستمدة من انطباعات الإحساس , يناقش "**هيوم**" إمكانية أن تكون فكرة الجوهر مستمدة من التأمل . إن كانت فعّالاً موجودة . لكن "**هيوم**" يقول إن انطباعات التأمل تنحل إلى عواطفنا وانفعالاتنا , ولأشيء من هذا يمكن أن يمثل الجوهر . ومادامت انطباعات الإحساس , وانطباعات التأمل لا تقدمان أي شيء عن الجوهر » فإننا بذلك لا نملك فكرة عن الجوهر متميزة عن ذلك التأليف للكيفيات الخاصة, ولا معنى آخر, إما عندما نتكلم أو نبرهن عن ما يتعلق به « .

إنّ فكرة الجوهر مثل فكرة الأحوال لا شيء ، فقط تجميع لأفكار بسيطة متحدة تحت اسم خاص بواسطة الخيال , فهي الملكة الوحيدة التي تدفعنا إلى الاعتقاد بوجود جوهر مقوّم للكيفيات, لكن كيف يحصل ذلك ؟ .

فالعقل عن طريق الخيال يدرك الموضوع (البسيط) دفعة واحدة وببساطة , فيتأثر بترابط الأجزاء أو الكيفيات في موضوع مركب , بحيث لا تشعر المخيلة في انتقالها من جزء لآخر , بالتمايز بين الكيفيات المكونة لذلك الموضوع . فنتصور جميع تلك الكيفيات شيئا واحدا تماما وباسم واحد . ويكون ذلك في لحظات متعاقبة , فتكون الانطباعات نفسها وكأن هناك ثبات وهوية , ثّمّ يلاحظ ،في لحظات متباعدة الموضوع، فيجد اختلافا وتباينا في المجموعة من

الانطباعات التي لوحظت , الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد باختلاف الانطباعات , وهكذا أمام : هوية وثبات في الحالة الأولى، واختلاف وتمايز في الحالة الثانية , يكون هناك تناقض . ولإزالة هذا التناقض تتدخل المخيلة، فتفرض شيئا ثابتا وراء التغيرات وهو الجوهر . وتكون مدفوعة إلى ذلك , لاصطناع شيء مجهول تتقوم فيه هذه الكيفيات، ويرمز إلى وحدة وهوية الموضوع المركب , ويخلع عليه صفة شيء واحد بغض النظر عن تأليفته أو اختلافه ,هذا الشيء المجهول هو الجوهر المادي .

وعلى سبيل المثال , لو لاحظنا مدينة ما , في لحظات متعاقبة ومتقاربة , فإننا نحصل على مجموعة من الانطباعات تتعلق بمبانيها وشوارعها، مشابهة وكأنها ثابتة , الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأن هذه الانطباعات هي نفسها في كل لحظة أدركها للمدينة . منازل معينة , شوارع معينة, مؤسسات .. الخ. لكن، إذا تمعنا ذلك في لحظتين متباعدتين، فإننا ندرك أنه في المرة الثانية قد تغيرت شوارعها , بناياتها، وربما حتى طابعها العام , أي تدرك اختلافاً وتبايناً وكأنّ المدينة ليست هي , أي أنّ الأمر ي دفعنا إلى الاعتقاد باختلاف الانطباعات.

وبالتالي نكون أمام تناقض بين هوية المدينة في الأول، وبين التباين والاختلاف في الثاني , فتلجأ المخيلة – لإزالة هذا التناقض بين الاعتقادين – إلى افتراض الجوهر، وتتوهم المخيلة وجود شيء غير

معروف و غير مرئي , ونفترض أنه يظل نفسه، رغم كل التغيرات التي تعتريه , وهذا الشيء الغامض، هو ما يطلق عيه اسم الجوهر . أو المادة الأصلية الأولى. إنّ هذا الميل إلى التوهم الذي تقوم به المخيلة , ويشتهر عند الناس و الفلاسفة يعيبه "**هيوم** " ويربطه بالأطفال لحداثة سنهم , و الشعراء لانسياقهم وراء عواطفهم ومتخيلاتهم، وهم ربما معذورون في ذلك ، لكن لا يجد أي عذر للفلاسفة في هذا التهافت . وأسس هذا الاعتقاد يعود إلى ذلك التمييز الشهير الذي صاحب الفلسفة الحديثة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية , فإذا كان " **لوك**" قبله يقر بالتمايز بينهما , فإنّ "**هيوم**" ينقد أن تكون الكيفيات الأولية مستقلة، وهي التي تفرض ضرورة الجوهر ، وقد نقد السند الذي اعتمد عليه هؤلاء، والذي يتمثل في كون الكيفيات الثانوية متغيرة ومختلفة من لون , وطعم, وحرارة... فقد يتغير اللون من شخص لآخر حسب الحالة الصحية, وأيضا الذوق , كما أنّ الشيء المدرك يختلف باختلاف وضعية المدرك ... إلخ. بينما الكيفيات الأولية الحسية كالصلابة , والامتداد التي تمثل حقيقة الأشياء، فهي مستقلة وخارجة عن الذهن . يذهب "**هيوم** " إلى أن الكيفيات الأولية الأساسية لا يمكن أن نتصور لها وجودا واقعيا متصلا ومستقلا عن الإدراك, لأنّ الاعتقاد بالوجود المستقل للأشياء، هو الاعتقاد بجوهر دائم ومستقل في وجوده عن

الإدراك , فكل ما نملكه هو أفكار مستمدة من انطباعات جزئية التي لا توجد بدون العقل .

يقول "**هيوم** ": » لطالما أنه لا شيء دائما حاضر للذهن سوى الإدراكات، ولطالما أنّ كل أفكارنا مستمدة من شيء ما سابق في الحضور إلى الذهن (الانطباعات), فإنّه يتبع ذلك، إنّ من المستحيل بالنسبة لنا أن نفهم أو نشكل فكرة ما . لأي شيء على وجه التخصيص , مختلفة عن الأفكار و الانطباعات«, وهذا ما يعرف بمشكلة العالم الخارجي – التي كانت مناقشات " **هيوم**" لها مستفيضة. لكن يجب أن ننبه في هذا الصدد إلى أنّ "**هيوم** " لا يرفض الوجود المستقل للموضوعات الخارجية، أو العالم الخارجي، ولكنه يرفض البرهنة وتبرير هذا الاعتقاد.

لو أثبتنا الوجود المستقل عن الإدراك, لأثبتنا بذلك وجود الجوهر , وبالمقابل ،فان رفضنا تبرير الاعتقاد باستقلالية العالم، يعني، أنه لا مبرر للاعتقاد بوجود جواهر قائمة بذاتها، حتى بعد انقطاع الإدراك عنها . ولهذا كان "**هيوم**" حريصا على التحدي في أن نجد تبريراً للاعتقاد بوجود الأجسام المستقلة , ويكون من المنطق ،التساؤل عن أساس هذا الاعتقاد.

يرى "**هيوم** " أنّ الحواس لا يمكن أن تكون مصدرا لهذا الاعتقاد, لأنّ ما تقدمه الحواس ليس سوى إدراكا واحدا في لحظة واحدة , وبالتالي، فهو يقتصر على ما هو معطى و من ثّمّ لا يمكن أن نستدل بهذا على وجود أجسام مستقلة وخارجة عن الإدراك ,» وإلا لوجب أن نقول إنّ الحواس تستمر في عملها حتى بعد انقطاعها , وهذا تناقض , إذ ليس هناك ما يضمن استمراريتها«.

كما لا يمكن للعقل أن يكون هو الآخر مصدرا لهذا الاعتقاد، فعمل العقل ينحصر في الإتيان بحجج منطقية و فلسفية, وحتى لو كان باستطاعة العقل ذلك , فسيظل الاقتناع بهذه الحجج مقتصرا على فئة قليلة من الناس . فكيف نعلل شيوع هذا الاعتقاد لدى جمهرة الناس دون قيامه لديهم على أي أساس فلسفي ؟! . يقول "**هيوم**": » ومهما تصور الفلاسفة أنّ في وسعهم الإتيان بأدلة للبرهنة بها على الاعتقاد بوجود أشياء مستقلة عن الذهن , فمن الواضح أنّ هذه الأدلة لن تعرفها إلا القلة القليلة .

وليست هذه الحجج ما يرتكز عليها الأطفال والفلاحون والغالبية من البشر حين ينسبون إلى بعض الانطباعات أشياء وينكرون على بعضها الآخر وجود هذه الأشياء... إن الفلسفة تخبرنا أنّ كل ما يبدوا للدهن ليس إلا إدراكا – وهو إدراك غير مستمر وغير مستقل عن الذهن – بينما العامة يخلطون بين الإدراكات والأشياء ، وينسبون

وجودا متميزا مستمرا إلى نفس الأشياء التي يحسون بها أو يرونها , ولما كان هذا الرأي بعيدا تماما عن العقل، فلا بد انه ناتج عن ملكة غير الفهم «. إذن، مادامت الحواس لا تبرر لنا هذا الاعتقاد، ومادام الفهم لا يبرر لنا هو الأخر هذا , فلابد أن تكون ملكة أخرى، هي المسئولة عن هذا الاعتقاد , هذه الملكة هي المخيلة، يقول "**هيوم** ":

»إنّ هذا الميل للزعم بالوجود المستمر لجميع المواضيع الحسية , يثار من بعض الانطباعات النشطة للذاكرة، فهي تضفي حيوية على ذلك الخيال، مما يجعلنا نعتقد بالوجود المستمر للجسم , وتنقاد المخيلة إلى مثل هذا الاعتقاد فقط ،بواسطة تماثل لإدراكات معينة . فما دمنا نجد (في اللحظات المتعاقبة) فإنها هي وحدها إدراكاتنا المتماثلة , والتي نملك ميلا للافتراض من عدم اختلافهما . فالزعم وحده بدون أي انطباع حال في بعض الأحيان، سوف يكون اعتقادا أو رأيا «.

إذن تماثل الإدراكات وثبات استمراريتا، هي التي تقودنا بواسطة الميل الطبيعي المخيلة لتضفي وجودا مستمرا على تلك المواضيع .يقول "**هيوم** ":» تلك الجبال والمنازل والأشجار التي تمتد في الحاضر تحت عيني لها نفس المظهر ونفس الترتيب ، وعندما أتوقف عن رؤيتها، بإغماض عيناي أو إدارة رأسي ، بعدها أجدها كما هي بدون تغيير«.

هذه هي الدعامة الأولى لهذا الاعتقاد ؛ وحتى وإن كان هناك تغيير ،فإننا نلاحظ نفس التغيير وكأن هناك ثباتا في التغيير، فلو تأملنا أشجارا معينة في الفصول المتعاقبة، لوجدنا ذلك التغيير الحاصل من فصل لآخر ،لكن لو تأملنا هذا التغيير على سنوات متعاقبة ، لاتضح لنا أنّ هناك تماسكا وتلاحما في هذا التغيير .فحينما أترك النار التي كنت قد أشعلتها – فيما يقول "**هيوم**"- ؛وبعد ساعة من غيابي ،أجدها كما هي في نفس الحالة التي تع ودت أن أجدها عليها، كما كانت في الحالات السابقة ؛سواء أكنت حاضرا أم غائبا ،قريبا أم بعيدا ،هذا التماسك في التغير، هو أحد مميزات الموضوعات الخارجية. وهذه هي الدعام ة الثانية لهذا الاعتقاد.

وكما يركز "**هيوم**" كثيرا على نقد التمييز الحاصل بين الكيفيات ،لأنها علة الاعتقاد بالجوهر المادي ، كان حريصًا أيضا على نقد الاعتقاد بوجود عالم مستقل عن الإدراك فيأتي لنا بمثال ،يعتبر من خلاله الموضوعات السابقة وهما ،ويتعلق المثال بازدواج رؤية الشيء عند وضع إصبع في حالة ضغط على إحدى أعيننا بصفة مباشرة ،فندرك أنّ جميع المواضيع تصبح مزدوجة ...وبما أنها من نفس الطبيعة ،فنحن بوضوح ندرك أنّ جميع إدراكاتنا تعتمد على جهازنا وعلى التحكم لأعصابنا ،وسبب غير متناهي من التجارب الأخرى هي من

نفس النوع ،يقول "**هيوم**" ،ومن هذه جميعا قد تعلمنا أنّ إدراكاتنا الحسية لا تمتلك أي وجود مستمر أو مستقل.

محاربة "**هيوم**" للاعتقاد بالوجود المستقل للموضوعات الخارجية يرتبط برفضه للجوهر في صورته المادية ،ويعود هذا الاعتقاد في الأخير إلى الفلاسفة عن طريق العامة من الناس .لكن هل ينطبق هذا على الهوية الفردية أو الذاتية الشخصية (Personal Identity)؟. أو بصورة أخرى :هل هناك وجود مستمر ومستقل للهوية الفردية ؟.أي هل النفس أو الروح جوهر خالد؟.

نقد الجوهر الروحي:

يواصل "**هيوم**" حملته النقدية على الرأي الشائع لدى العامة من الناس والفلاسفة فيما يتعلق بجوهرية النفس ، واعتبار النفس الصورة الجوهرية للجسم . وفي هذه المرة يخرج عن رأي "**باركلي**" الذي يذهب فيه إلى أنّ لا وجود إلا للذوات المدركة على وجه الحقيقة وما عداها ليست سوى أشكالا لهذه الموجودات الحقيقية، ويصدر حكمًا آخر أشد وقعًا على الفلسفات السابقة فيما يتعلق بجوهرية النفس أو الروح، ويرى ذلك مجرد وهم، وإن نجح "**باركلي**" – في استبعاد الصور الجوهرية عن الفيزياء – على حد تعبير "**برترند رسل** "، فإن "**هيوم**" هو الآخر، قد أبعد تصور الجوهر عن علم النفس

وبالنسبة ل ـــ" **هيوم**" , مشكلة النفس، أو الذهن ليست أصعب أو أكثر تعقيداً كالمشكلة المتعلقة بالأجسام , كما أنّ السؤال في حد ذاته المتعلق بالجوهر المادي و الروحي هو سؤال بلا معنى , ومن ثمّ لا نستطيع الإجابة عنه. يرفض "**هيوم**" تصور النفس كشيء قائم بذاته بسيط , لأن برأيه هذا التصور يصدق على كل شيء , مادام كل شيء متمايز عن الأخر , وكل ما هو متمايز يمكن أن يوجد بذاته . و بالتالي، ووفق هذه الرؤية، فإن كل شيء هو جوهر، بقدر ما يتعلق الأمر بتعريف الجوهر.

يشير "**هيوم**" إلى أنّ هناك بعض الفلاسفة يتمثلون ، وفي كل لحظة وبعمق ،أنهم على وعي تام بما نطلق عليه أنفسنا أو ذواتنا . ذلك لأننا ن شعر بوجودها , و باستمراريتها في الوجود", وكما هو متوقع لمناقشة آراء هؤلاء، يكرر "**هيوم**" المعيار الذي يتحقق من خلاله بقبول الفكرة أو رفضها، و نقصد: ما هو الانطباع الذي يمكن أن تستمد منه فكرة النفس ؟. يقر "**هيوم**" باستحالة الوصول إلى إجابة صريحة بدون ظهور تناقض , أي الوصول إلى فكرة واضحة عن النفس ترتبط بالانطباع الذي تستمد منه .

إن فكرة النفس لا ترتبط بانطباع واحد، بل تشير إلى انطباعات عدة , وإنْ كانت فكرة الذات مستمرة وغير متغيرة وستظل ثابتة مدى الحياة , كما يعتقد ، فإنّ الانطباع الذي يقابلها، يجب أن

يبقى هو الأخر ثابتا ومستمرا , لكن لا يوجد انطباع بهذه الخصائص ، فكل ما نلاحظه هو جملة من الانطباعات , من الم وسرور, حزن وفرح ,و أهواء و إحساس متتابعة كما لا توجد متزامنة لبعضها البعض ، إذ المجال لا يسمح بذلك ، ومادامت كذلك فلا يمكن لأي من هذه الانطباعات أن تُستشف أو تستمد منه فكرة الذات أو النفس .

ويتبع ذلك واضحا ،أنه مادام لا يوجد انطباع واضح يقابل الأنا ،فليس لدينا ثّمّة فكرة عن الأنا ؛يقول "**هيوم**" :» بالنسبة لي، عندما أدخل دخولا عميقا بكل عمق إلى ما أطلق علية ذاتي فإني أعثر دائما على إدراك ما أو آخر , الحار والبارد، الضوء والظل ، الحب والكراهية ،الألم والسرور...فإني لا أمسك [نفسي] البتة في أي وقت بدون إدراك، ولا يمكنني أن ألاحظ أي شيء على الإطلاق ، ماعدا الإدراك «.ولتوضيح موقفه أكثر يقول "**هيوم**" إنه في الحالات التي تتوقف جميع الإدراكات لوقت ما ،مثلا في حالة النوم، أو بسبب الموت فإنه يتوقف الإحساس، الحب، الكره.. وعندئذ لن تكون هناك هوية أو نفس أو الأنا .فلا هوية بدون إدراك . ولهذا فالقول بأن النفس جوهر روحي خالد قائم بذاته ، والأدلة أيضا التي تبرر الخلود وتبرر الجوهرية وتبرر تسييرها للجسم، كلها أراء وهمية وباطلة ولا يقر بها "**هيوم** " بصريح العبارة : » لكنني على يقين، أنه لا يوجد هذا المبدأ عندي «.ومادامت النفس ليست جوهراً , ومدمنا لا نملك أي شيء

عنها سوى الإدراكات المتعاقبة ، غدا إذن، مفهوم وتعريف النفس أو الذات – بنظر "**هيوم**" –لا شيء وأصبح هذا التصور الجديد مخالف إتمام ا لما هو مألوف ، ولكنه موافق ومنسجم ومبدأه العام، ثمّ يصرح بعبارة تقل بالمفاهيم السابقة للنفس :» إنه يمكنني أن أجازف بالقول، وأؤكد بالنسبة لسائر البشر أّنّ هذه النفوس ليست إّلاّ حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة التي تتعاقب بسرعة لا يمكن تصورها ، والتي تكون في تدفق وحركة دائمتين«.

وبهذا، "**هيوم**" ينفي أن تكون للنفس مفهوم ميتافيزيقي ،مما يجعلنا نعتقد بثبات هويتها, ويقدم لنا "**هيوم**" تشبيه بليغ ،ووفق رؤيته ،لموضوع النفس ، وربما يكون هذا الموضوع هو الذي تعتمد عليه المدارس المعاصرة في علم النفس وخاصة الاتجاه الوضعي منه، فهو يشبهها بالمسرح ؛ فإذا كان المسرح عبارة عن عرض يؤديه مجموعة من الأبطال في حالات وأوضاع متتابعة تمر ثّمّ تعود الكرة؛ فالفكر من نوع المسرح ...هناك تظهر فيه عدد من الإدراكات المتتابعة، تمر ثّمّ تعود الكرة تنتهي بعيدا وتمتزج في حالات وأوضاع لامتناهية, و يواصل "**هيوم**" تحليله للاعتقاد المرتبط بجملة الإدراكات المتتابعة التي تضفى عليها وجودا مستمرا ودائما، ونفترض في أنفسنا أنها حائزة على وجود غير مختلف وغير متقطع عن كل حياتها .

وهو، برأينا تحليل على شاكلة التحليل المتعلق بالاعتقاد في العالم الخارج يتأسس على الجدل، بحيث أننا نملك فكرة الهوية، أو الأنا الميتافزيقي، الذي يبقى ثابتًا رغم تغير الجوانب الأخرى، أي لدينا فكرة عن الذات وهى ثباتها وعدم تقطعها خلال تغير الأوضع والأوقات، ولدينا بالمقابل فكرة عن تلك المواضيع المتعددة والمختلفة، المتتابعة والمتغيرة ،فيكون هناك تناقض بين الفكرتين، وللخروج من هذا الحرج وإزالة التقطع تتدخل المخيلة، فتتوهم ذلك الوجود المستمر لإدراكاتنا وتضفى عليها وحدة و هوية، وتندفع بصورة مباشرة إلى فكرة الروح (Soul)، أو النفس والذات (Self)، أو الجوهر (Substance)، يقول "**هيوم**" : » إننا ميّالون ، بواسطة الخيال أو الميل الطبيعي لشيء مجهول وغامض غير متغير وغير متقطع يسوغ فكرتنا عن الذاتية « ؛ ويقصد "**هيوم**" هنا بالشيء المجهول الجوهر , و بهذا التصور يكون "**هيوم**" قد قلب مفاهيم كثيرة موروثة عن النفس ، ويكون بالمقابل أوفى التجريبيين لمبادئه . فمادام لا يوجد انطباع تُستمد منه فكرة النفس ،فلا مجال للحديث عنها كجوهر ، وكلما نجده هو مجموعة من الإدراكات ، أمّا الحامل لهذه الإدراكات فلا أثر له مادام لا انطباع له .

وبهذا التصور يكون "**هيوم** " قد ألغى آخر حصون الميتافيزيقا الذي ترعرعت فيه وارتبطت به كثير من المفاهيم الميتافيزيقية، وكان

"**هيوم**" بحقٍ العدو الذي أشهر عداوته للميتافيزيقا. في كتابه "**بحث في الفهم البشري** "، وبعد تطرقه للبحث في الانطباعات والأفكار يتحدث عن موضوعات الفهم البشري، ويحصرها في نوعين : »كل موضوعات الفهم البشري تنقسم إلى علاقات أفكار ومسائل الواقع«.

- أمّا مسائل الواقع (matters of fact)، فهي أمور لا يقام عليها برهان قاطع ، إذ التجربة هي معيار الصدق ونتائجها احتمالية ، يتجرأ "**هيوم**" على التأكيد في قضية عامة لا تقبل الاستثناء ، و هي أنّ معرفة مسائل الواقع لا يتم الوصول إليها في أي مثال بمحاكمات قبلية، بل مصدرها كله ناشئ عن التجربة.

- أمّا علاقات الأفكار، فهي ذات استنباط برهاني، كما هي حقائق تتعلق بالعلاقات الداخلية بين المفاهيم والأفكار، مثلما نجد ذلك في المفاهيم الرياضية التي نصل فيها إلى أعلى درجات اليقين، كما توصف نتائجها بالتحصيل الحاصل.

وماعدا هذين المجالين، لا مكان لشيء في قاموس "**هيوم** " . ففي خاتمة كتابه هذان سجل القسوة التي سلكها على كل ما يتعلق بالميتافيزيقا , يقول: » إذا تصفحنا مكتباتنا , مقتنعين بمبادئنا , فماذا يمكن أن تحدثه (هذه المبادئ)... ما أكثر ما نلقيه من كتب في النار , فإذا أخذنا بيدنا أي كتاب , وليكن في اللاهوت والميتافيزيقا المدرسية، وسألنا أنفسنا مثلا : هل يحتوي على أي تفكير، أو استدلالات تجريدية، تتعلق

بالكم والعدد؟ . ألا يحتوي على استدلالات تجريبية عن أشياء واقعية حاصلة ؟ . لا. إذن فلنلقي به إلى ألسنة النار ... لأنّه لا يحتوي على شيء غير السفسطة والوهم «. كانت هذه العبارة بمثابة [مسك الختام] عند "**هيوم**"، أو بمثابة [غنوة البجعة] كما يقال.

و هكذا، مادام الجوهر يعد صلب الميتافيزيقا، ولا يتعلق باستدلالات تجريدية عن الكم والعدد، ولا يتعلق أيضا باستدلالات تجريبية تتعلق بالواقع , فإن ما اعتبره " **أرسطو**" الموضوع الأول والأساسي للفلسفة الأولى ومن بعده رهط كبير من الفلاسفة ، يعده "**هيوم** " سفسطة ووهم . وحرُيُ بنا أن نلقي بالكتب التي احتوته إلى السنة النار إذا أخذنا بنصيحة "**هيوم**" الأخيرة !! .لكن للنقاد تعليق على هذا الموقف ، بحيث تساءلوا عن مشروعية العبارة الأخيرة لـــ"**هيوم**"، هل هي من قبيل الاستدلال الرياضي الذي يدور حول الكم والعدد، أم هي من قبيل الاستدلال التجريبي ، فإن لم تكن استدلال رياضي أو تجريبي فهي أولى أن يقذف بها في النار !.

غنوة البجعة , مثل يضرب به للأعمال الناجحة التي تكون الأخيرة في حياة المرء .وتعني مسك الختام , أي ختاما لما يقدم . ويقال أن البجع قبل أن يموت يغني بأحلى صوت يملكه ثم يموت , فتكون هذه الغنوة مسك الختام .

مراجع الفصل السادس

- أ . وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ، ترجمة : د . ابو العلا عفيفى ، سلسلة عالم المعرفة .

امام عبد الفتاح امام : مدخل الى الميتافيزيقا ، نهضة مصر ، القاهرة

أمل مبروك : الفلسفة الحديثة ، الدار المصرية السعودية .

برتراندراسل : تاريخ الفلسفة الغربية (الجزء الثالث) ترجمة : د . محمد فتحى الشنيطى ، الهيئة المصرية العامة .

برتراندراسل : حكمة الغرب ، ترجمة : فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة الكويت .

جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ،الجزء الأول ، ترجمة : جورج طعمة ، مراجعة : برهان الدجانى ، تقديم : محمد حسنين هيكل ، دار الثقافة ، بيروت .

حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب ،الدار الفنية .

ديفيد هيوم : مبحث فى الفاهمة البشرية ، ترجمة د . موسي وهبة ، دار الفارابي .

ديفيد هيوم : التاريخ الطبيعى للدين ، ترجمة : حسام الدين خضور ، دار الفرقد .

ديفيد هيوم : تحقيق فى الذهن البشرى ، ترجمة د . محمد محجوب ، مركز دراسات الوحدة العربية .

ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة : أحمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

راوية عباس : جون لوك امام الفلسفة التجريبية ، دار النهضة العربية

راوية عباس : الفلسفة الحديثة والنصوص ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكنندرية .

زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، مكتبة مصر القاهرة .

زكى نجيب محمود و د . أحمد أمين : قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة .

عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ، الشركة المصرية للطباعة والنشر .

على عبد المعطى : تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية .

محمد فتحى الشنيطى : المعرفة ، دار المعارف ، القاهرة . مؤسسة هنداوى .

نازلى اسماعيل : الفلسفة الحدبثة " رؤية جديدة " ، مكتبة الحرية الحديثة .

نوال الصراف الصايغ : المرجع فى الفكر الفلسفى ، دار الفكر العربي .

ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة : د. فتح الله المشعشع ، مكتبة المعارف .

يحي هويدى : قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة ، القاهرة .

يحي هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار النهضة العربية .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف القاهرة .

قائمة المحتويات

المحتوي	الصفحات
مقدمة	2 - 3
الفصل الأول : كيف بدأت الفلسفة الحديثة	4 - 8
الفصل الثاني : توماس هوبز (1588– 1679)	9 - 35
الفصل الثالث :رينيه ديكارت (1596 – 1650)	36 - 67
الفصل الرابع : إسبينوزا (1632 – 1677	68 - 95
الفصل الخامس : ديفيد هيوم (1711–1776)	96 - 127
الفصل السادس : جون لوك (1632 – 1704)	128 - 171
قائمة المحتويات	172