مضامين المقرر الدراسي : فلسفة غربية حديثة

1- مقدمة

2- **المحاضرة الأولى:** الفلسفة الغربية الحديثة: مشكلة النشأة.

3- **المحاضرة الثانية:** من فلسفة العصور الوسطى إلى الفلسفة الحديثة:عوامل الانتقال.

4- **المحاضرة الثالثة:** الاتجاهات الكبرى في الفلسفة الحديثة.

5- **المحاضرة الرابعة:** الاتجاه العقلاني: ديكارت(1) المنهج.

6- **المحاضرة الخامسة:** ديكارت(2)اليقينيات الديكارتية(الذات- الله- العالم الخارجي).

7- **المحاضرة السادسة:** ديكارت (3) الثنائية الديكارتية

8- المحاضرة السابعة: اسبينوزا ووحدة الوجود

9- **المحاضرة الثامنة:** ليبنتز والمونادولوجيا.

10- **المحاضرة التاسعة:** الخصائص العامّة للاتجاه التجريبي.

11- **المحاضرة العاشرة:** الاتجاه التجريبي: لوك وأسس المعرفة التجريبية

12- **المحاضرة الحادية عشر:** على خطى لوك: لامادية باركلي

13- المحاضرة الثانية عشر: علم الطبيعة البشرية عند هيوم.

14- **المحاضرة الثالثة عشر:**_من_المبادئ الإبستيمولوجية إلى النتائج الشكّية.

15- **المحاضرة الرابعة عشر:** الاتجاه النقدي: كانط.

16- **المصادر والمراجع.**

مقدمة

هذه سلسلة محاضرات موجهة لطلبة السنة الثالثة فلسفة ليسانس، وفق عروض التكوين(ل.م.د)، الخاص بالفلسفة العامة، نريد من خلال هذا المحتوى أن نقدّم للطلبة كماً من المعارف والأطر النظرية التي تؤهلهم للبحث في مقياس الفلسفة الغربية الحديثة، كوحدة من وحدات التعليم الأساسية.

وحرصاً منّا على تحقيق أهداف هذا المقياس، عملنا على التركيز على الأفكار الرئيسية، دون الخوض في بعض التفاصيل والجزئيات التي لا يسمح الوقت لنا بها، كما ركّزنا على الاتجاهين العقلي والتجريبي لأهميتهما في التأسيس للفلسفة الغربية الحديثة، وأيضاً الاتجاه النقدي في المعرفة والأخلاق. وقبل كل ذلك كان لابد وأن نشير إلى مشكلة نشأة الفلسفة الغربية الحديثة، والعوامل التي عملت على الانتقال من العصور الوسيطية إلى الفلسفة الحديثة عبر عصر النهضة. أمّا الاتجاه المثالي الألماني، على وجه الخصوص، فقد أجّلنا العمل عليه إلى مطبوعة مستقلة لتشمل المثالية الألمانية بأنواعها مع الاتجاه المادي الذي نقدمه كرد فعل للاتجاه المثالي من جهة، ولتوحش الرأسمالية من جهة ثانية.

وحرصاً منّا أيضاً على إدراك مضامين هذه المحاضرات، اجتهدنا في قراءة أفكار الفلاسفة في عمومهم من كتاباتهم، فكان حضور أهم أعمال ديكارت مثل "المبادئ" و"التأملات"، وأعمال الفلاسفة التجريبيين مثل " الفهم البشري" للوك، و"الطبيعة البشرية" لهيوم، و" المبادئ" لباركلي وأيضاً كتب كانط مثل "نقد العقل الخالص" و" نقد العقل العملي" وغيرهم..آملين من كل ذلك أن نقدّم نصوصاً أصلية لهذا المقياس. والله الموفق

المحاضرة الأولى:

الفلسفة الغربية الحديثة: مشكلة النشأة

قد لا يتم الحديث عن الفلسفة الحديثة بدون أن نشير إلى الإرهاصات التي سبقت نشأتها، وأقصد بذلك الظروف التي سادت عصر النهضة، وهيأت العقل الغربي الحديث لينشئ مرحلة جديدة في الفلسفة، هي ما يصطلح عليها بالفلسفة الحديثة. والصعوبة الأكثر حدّة التي تصادف الباحث في نشأة أي حقبة فكرية معينة تتمثل في نقطة البدء؛ فلا أحد أراد كتابة تاريخ مرحلة فكرية معينة إلاّ ووجد نفسه مربكاً في اختيار نقطة البدء، ومهما كانت الواقعة التي يختارها لذلك، كنقطة البدء للتأريخ، إلاّ ويجد أنّها مشروطة بحوادث أخرى، وبالتالي كل تأريخ لفكرة أو لمدرسة فكرية لن يبدأ سوى بأكثر أو بأقل من نقطة بداية تحكمية واعتباطية فقط، وليست ضرورية، وتاريخ الفلسفة الحديثة لا يستثنى من هذا الاعتبار(1). وهكذا يصعب تحديد نقطة بداية دقيقة لنشأتها، اللهم إلاّ إذا كان ذلك على سبيل المواضعة والاتفاق.

ما هو أكيد بالنسبة لتاريخ الفلسفة الحديثة أنها لم تنطلق من فراغ، بل كانت هناك مصادر لعبت الدور الأهم في نشأتها. وأهم هذه المصادر الفلسفة اليونانية كمهد للفلسفة، شأنها في ذلك شأن كل الفلسفات الأخرى، وكأّن كل الفلسفات وكل التيارات المنتمية لها تجد أصولها في الفلسفة اليونانية.

أمّا فيما يتعلق بمشكلة النشأة، فإنّها تطرح بحدّة في الفلسفة الحديثة بين الدارسين أنفسهم، وذلك حسب توجه كل دارس ورؤيته لتاريخ هذه الفلسفة، فتعدّد الآراء إنّما يدلُّ على عدم الفصل

[1] - Calkins.M.W, The The persistent problems of Philosophy,. (The Macmillan Company., London: Macmillan & Co.,Ltd 1907). p: 17.

في قضية النشأة. وهكذا تعدّدت الرؤى بين من يرجعها إلى لحظة قطع الصلة بالفلسفة الوسيطية السكولائية، ومن يرجع نشأتها إلى جذور العصر الوسيط، ورأي ثالث يربطها بالفلسفة القديمة أو ما تعرف بفلسفة الأصول. فهل يمكن تأسيس وجهات النظر هذه في نشأة الفلسفة الحديثة؟

نحاول في هذا المدخل أن نناقش وجهتي نظر أسّستا لنشأة الفلسفة الحديثة؛ رأي يرجع تأسيس الفلسفة الحديثة في عمومها إلى قطع الصلة بفلسفة وتراث العصور الوسطى، ويتم ربطها إمّا بـ"ديكارت" أو "فرنسيس بيكون"، ورأي ثان يرجع جذورها إلى الفلسفة السكولائية وحتّى إلى الفلسفة اليونانية، وهذا الاختيار المنهجي يجعلنا نناقش في محاضرتنا هذه الفلاسفة الذين ظهروا قبل القرن السابع عشر.

1- يرى الفيلسوف الفرنسي" **فيكتور كوزان**"(2) أنّ المظهر الأكثر عمومية الذي تتميّز به الفلسفة الحديثة هو الاستقلال التام، الذي يعدّ أهم خصائص الفلسفة الحديثة. إنّه استقلال من جميع السلطات: السلطة الدينية والسلطة المدنية. السلطة التي تتحكم في السكولائية، أي سلطة الكنسية الإكليريكية من جانب، والسلطة المدنية التي تحكمت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. إنها قطع الصلة بكل ما يمتُّ إلى الماضي، وتفكر فقط في المستقبل، وتشعر بأنّ لها القدرة على رسم المستقبل بذاتها. أمّا موقفه من فلسفة العصور التي سبقت القرن السابع عشر، أي القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر، فيُنظر لفلسفتهما « كما لو كانت تربية للتفكير الحديث عن طريق التفكير القديم، خاصيتها حماس متّقد و غير متبصّر، أمّا نتيجتها الضرورية فكانت تخمّراً عاماً، ورغبة في ثورة حاسمة. هذه الثورة اكتملت في القرن السابع عشر، فكانت بذلك ما يعرف

2 - Cousin (Victor), Course of the history of modern philosophy. . Vol.II., New.York: D.Appleton & Company, 200Broadway. MDccc LII. p:77.

بالفلسفة الحديثة»[3]. وبهذا ينظر إلى الفلسفة الحديثة على أنّها ثورة على سلطة الماضي، وقطع لكل صلة بتراثه.

البداية الحقيقية للفلسفة الحديثة هي التي يؤرخ لها بقطع الصلة بالفلسفة المدرسية السكولائية، ويربط هذه البداية بـ"ديكارت"، ذلك لأنّ الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى لم تكن متميّزة أو مستقلة عن الدين، وعلى حدّ تعبير "**هيجل*Hegel*(1770-1831)**:« أن الثيولوجويا الوسيطية كانت واعية أنّها فلسفة، وأنّ الدّين علم فلسفي»[4]. هذه الأخيرة، أي الفلسفة الوسيطية، لم تكن وطنية، ولكنّها كانت تمثل محاولة أو جهداً عقلياً مشتركاً للمسيحية ككل في أوربا على حد تعبير البروفسور "سورلي".

إنّ موقف مؤرخ الفلسفة الإنجليزية "سورلي" وغيره ينبني على أساس مقابلة تكاد تكون مطلقة بين ما هو حديث و ما هو وسيطي؛ فكل ما هو حديث برأيهم لا يمتُّ إلى الفلسفة الوسيطية بشيء، وما هو وسيطي لن يمتدّ إلى ما هو حديث، إنّه مبدأ القطيعة والرفض ونكران الاستمرارية في الفكر البشري، الذي لا يعتدُّ به عند بعض الدارسين لتاريخ هذا الفكر، أمثال مؤرخ العلوم الإنجليزي"**جيمس فريزر***James.G, Frazer*"(1854-1941)في كتابه "**الغصن الذهبي**"

2- وعلى الأساس السابق لم يرُق للكثير من الدّارسين لتاريخ الفلسفة الأوربية هذا الموقف، إذ يلّح بعض الفلاسفة على ضرورة دراسة تاريخ الفلسفة من أجل فهم توجهات الفلسفة الحديثة، ذلك لأن أسس هذه الفلسفات إنّما هي مبثوثة في ثنايا الفلسفات السابقة، خاصة الوسيطية منها. وإذا علمنا أن الصورة العامة للفلسفة الوسيطية إنّما هي تلك الصورة التي ورثتها نتيجة إحياء التراث

3 - *Loc.cit.*

4 - هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ت/خليل أحمد خليل.المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت. ط1. 1986. ص:203.

الفلسفي اليوناني، ونخص بالذكر الصورة الأفلاطونية والصورة الأرسطية، فهذا يعني أنّ فلسفة العصر الحديثة مبثوثة في ثنايا الفلسفة اليونانية. لقد تعوّد التقليد القديم على القول إنّ السكولائية، أو فلسفة القرون الوسطى، تمّ رفضها من مفكري عصر النهضة، وذلك أنّ الناس تعلموا، إذن كيف يتخلوا عن السلطات لكي يفكروا بأنفسهم. وفي الحقيقة هذا الرأي غير صحيح «السكولائية لم تُرفض قط، ومفكرو عصر النهضة أنفسهم كانوا سكولائيين.."بيكون" الذي يُفترض أنّه مؤسس فلسفة جديدة استخدم القياس للبرهنة على عدم نفع القياس»(5).

أمّا "**ج.روبرستون كرووم**"***George Croom, Roberston***"(1842–1892) يقترح رأياً آخر يبدو غريباً، فيحدّد بدايات الفلسفة الحديثة، من خلال دراسته الفلسفة الإنجليزية ونشأتها الحقيقية في العصر الوسيط، أي وكأنّ الفلسفة الحديثة من هذا المنطلق نشأتها تمّت في أحضان الفلسفة السكولائية ذاتها، وليس من خلال قطع الصلة بها(6). وأيضاً الفيلسوف الأيرلندي "**روبرت آدمسون**"***Robert, Adamson*** "الذي يعتقد أنّ: «الدافع الرئيسي لدراسة الفلسفة حسبه، ليس الفضول بدون شك، الذي يبقى جاهلاً للماضي يبقى دوماً طفلاً، وتاريخ الفلسفة هو ذاته فلسفة في زمانها» (7). وهكذا يعتقد "آدمسون" بضرورة الاستمرارية في تطور تاريخ الفكر الفلسفي، ويصف هذه الاستمرارية بأنّها ميزة طبيعية في تطور الفلسفة، لكن لا ينبغي أن تؤخذ حرفياً(8)؛ أمّا موقفه من مشكلة النشأة فيتمثّل في أنّ الفلسفة الإنجليزية لم تبدأ مع "بيكون" حينما قطع الصلة بالفلسفة

5 - Delisle Burns.C., The Growth of Modern Philosophy., Sampson Low, Marston & Company, LTD.,1909. .p: 20

6 - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. London: J.M. Dent & Sons, LTD. 1912.p:11.

7 - Adamson (Robert). The Development of Modern Philosophy,V:I.,(William Blackwood Son., Edinburgh London.,1903). P:1.

8 - *Ibid*. p.2.

السكولائية، بل بدأت مع الفلاسفة الإنجليز الذين عاصروا الفلسفة الوسيطية. وقياساً على ذلك، فالأمر نفسه مع الفلسفة الحديثة ككل.

ويورد "آدمسون" لتأييد موقفه هذا عدّة شخصيات من العصر الوسيط تمثل الفلسفة الإنجليزية، وأهمهم اسمان يمكن أن يقال عنهما أنّهما يمثلان خصائص اتجاه الفلسفة الإنجليزية المتأخرة وهما: "روجر بيكون" و"وليام أوكام"، بتجريبية الأول واسمية الثاني، واللذان بشّرا ببزوغ الفلسفة الحديثة، وسبقا نزعة التفكير الإنجليزي المتأخر(9).

هذا الانحراف الذي دشّنه "روجر بيكون" عن مبادئ الفلسفة السكولائية في القرن الثالث عشر يذهب به "وليام أوكام" تلميذ "دونس سكوتس" أبعد في القرن الرابع عشر، والذي ارتبط اسمه في تاريخ الفلسفة بالاسمية(***Nominalism***) كمجدد لها، ضد الواقعية(***Realism***) التي وطّدت نفسها أخيراً كمذهب مألوف للفلسفة السكولائية.

لكن هناك رأياً يبدو أكثر تطرفاً، فيما يتعلق بردّ الفلسفة الحديثة إلى الأصول الأولى مع الحضارة اليونانية، فالأكيد أنّ الجهد التأملي للعصور الوسطى يبدو وكأنّه سلسلة أحداث متقطعة وغير ضرورية، إذ نربط الأفكار الأساسية للقرن السابع عشر بأكثر سهولة بفلاسفة اليونان "أفلاطون" و"أرسطو"، أكثر من الشرّاح الممثلين للفلسفة المدرسية، أو فلسفة القرون الوسطى(10). إنّ ربط الفلسفة الحديثة في عمومها بتراث القدامى فقط دون مقومات ذاتية أمر لا يقبله العقل ويرفضه منطق التاريخ، إذ ينفي بذلك كل خصوصية.

9 - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy *Op.cit*. pp:11-12.
10 - *Ibid*. p.3.

كخلاصة للمناقشات المتعلقة بالنشأة، نعتقد أنّ الفلسفة الحديثة لم تنشأ فجأة في العصر الحديث، ولم تتأسس في أحضان السكولائية، كما لا يمكن أن نربطها بشخص معيّن وبتاريخ صدور كتاب معين.

المحاضرة الثانية:

من فلسفة العصور الوسطى إلى الفلسفة الحديثة.

عوامل الانتقال

لقد حدثت مرحلة انتقال هامة بين فترة تراجع العصور الوسطى والقفزة الكبرى في القرن السابع عشر، وهي ما تعرف تاريخياً بعصر النهضة، وبرزت حركات حدّدت معالم فترة الانتقال هذه، إذ يكاد يتفق مؤرخو العصر الحديث على أربع حركات كبرى:

أولاً، النهضة الإيطالية أو ما تعرف بالمرحلة المتقدمة لعصر النهضة العام حيث إحياء الفنون والآداب، لكنّها لم تأت بأعمال كبرى في ميدان الفلسفة، لأنّها كانت فترة إعادة كشف للمنابع لا مجرد تأمل فلسفي واسع النطاق(11)، ماعدا جانب الفلسفة السياسية الذي برز فيه "**نيكولا مكيافيللي**" ***Niccolo Machiavelli*** (1469-1527)، وعمله الخالد "**الأمير**".

ثانياً، النزعة الإنسانية: التي اقتصر تأثيرها على المفكرين أمثال "**إرازموس**" ***Erasmus*** (1466-1536)، و"**توماس مور**" ***Thomas More*** (1478-1535) الفيلسوف الإنجليزي المشهور بكتابه" **اليوتيبا**" ***Utopia*** وغيرهم، وسميت كذلك لاهتمامها بالإنسان الفرد وبتحقيق ذاته في هذه الحياة الدنيا.

ثالثاً، حركة الإصلاح الديني: داخل الكنيسة المسيحية التي حاربت وساطة الكنيسة مع "**مارتن لوثر**" ***Martin Luther*** (1483-1546) وغيره.

---

[11] - رسل (برتراند). حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة: فؤاد زكرياء. عالم المعرفة، 1983.ص:23.

وأخيراً: حركة إحياء العلوم: كانت مع "كبرنيكوس ***Copernicus*** " (1473-1543) و"تيكو براهي ***Tycho Brahe*** (1546-1601) و "**كبلر**" ***Kepler*** (1571-1630)الخ.

وتبرز معالم الفلسفة الحديثة عندما نقارنها بسمات الفلسفة السابقة عنها، وهي فلسفة العصور الوسطى أو الفلسفة المدرسية السكولائية، كما يصعب على كل دارس رسم خط فاصل بين الفترة الوسيطية والحديثة بصورة مطلقة، أو بعبارة أخرى، لا يمكن أن نعدّد بدقة الخصائص التي تفصل بين العصرين، أو تميّز عصراً عن الآخر. لكن على الرغم من ذلك كلّه، تبدو الفترة الوسيطية فترة متميّزة بخصائص عامة ليست فاصلة بمعناها الدقيق، وأهمّها خاصيّتان: أولاً، خضوع التفكير للوحي، والفلسفة للعقيدة، وثانياً، إهمال الملاحظة العلمية؛ أمّا الخاصية الأولى فتظهر جليّة في أعمال فلاسفة الفترة الوسيطية. الوسيطيون أو السكولائيين أهملوا وقائع الطبيعة الخارجية، وانغمس مفكرو تلك الفترة في المشاكل التي تتعلق بالدّين، فكان الاهتمام أكثر بما هو موروث، وبالأخلاق وعلم النفس وعلم التنجيم.

أمّا عصر النهضة بمعناه العام الذي يمتدُّ بين القرن الرابع عشر والقرن السادس عشر، فيُعتبر حلقة وسطى حيث بداية أفول العصور الوسطى التي سادت فيها فلسفة المدرسيّين المتأثرة بـ"**أفلاطون**"(***Plato***)(427- 347 .ق.م) و"**أرسطو**"(***Aristotle***) (384-322.ق.م) تحت سلطة الكنيسة وبزوغ فجر العصر الحديث؛ وقد مرّ هذا العصر بمرحلتين هامتين في أوربا تمثلان تطورها الفكري(12)؛

أمّا المرحلة الأولى فتُعرف بالمرحلة المتقدمة لعصر النهضة، وكانت نهضة أدبية إنسانية ***Humanistic*** انصبّت على الأدب والفن كما سادت القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

[12] - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit.,P:27.

أمّا المرحلة الثانية فتعرف بالمرحلة المتأخرة، وهي مرحلة طبيعية ***Naturalistic*** أو علمية، حيث انصبّ اهتمامها على العلم وعلى تفسير الطبيعة، وقد سادت في القرن السادس عشر. أمّا « قيمة النهضة الأدبية والإنسانية لم تكن بعظمة الحركة العلمية فيما يتعلق على الأقل بالآثار الإيجابية الواضحة»(13)، وبرز اتجاه جديد في البحث والتفكير في المرحلة الثانية من هذا العصر، فكان من نتائجه "**الثورة الكوبرنيكية**" التي قلبت مركز عالم الإنسان، واكتشاف أمريكا كنتيجة للدراسة العلمية للأرض وللتطبيقات العلمية للملاحة، وأوحى اكتشاف المغناطيس بكثير من الإمكانيات في العلم الفيزيائي، كما أدّت الظروف التاريخية إلى شيوع اكتشاف "**و.هارفي**"* ***W .Harvey*** (1578– 1657) للدورة الدموية في الأوساط العلمية وإلى تقدم الفيزيولوجيا وفن التمريض. والانطباع الأساسي، لكل هذا التطور ولهذه المعرفة الجديدة على الحياة الإنسانية، لم يكن أكثر من كونه ثورة في شروط الحياة(14).

أمّا من الناحية الفلسفية، فإذا كان عصر النهضة المتقدم . حسب "برتزندرسل" . هو مجرد إعادة كشف للمنابع لا مجرد تأمل فلسفي واسع النطاق بمعناه الدقيق، ومرحلة قراءة للتراث اليوناني القديم خاصة الأفلاطوني منه، فإنّ الفترة المتأخرة من عصر النهضة يمكن اعتبارها مرحلة تعبير عن محاولة الانفصال عن الفلسفة المدرسية من جانب ومرحلة التأسيس للفلسفة الحديثة من جانب آخر؛ وهكذا حاولت فلسفة القرن الخامس عشر والسادس عشر تحرير العقل البشري من السكولائية، أو الفلسفة المدرسية التي سادت القرون الوسطى والتي افتتنت بعبقرية فلاسفة اليونان "أفلاطون" و"أرسطو" كما قلنا، فحرّرته من الاستعباد إلى مبدإ أو سلطة جديدة، وهيأته في الوقت

13 - Delisle (Burns.C.)., The Growth of Modern Philosophy., Op.cit. p: 20.

* - لقد لعبت الظروف التاريخية دوراً في نسبة هذا الاكتشاف للعالم " **وليام هارفي**"، الذي كان الطبيب الخاص لفرنسيس بيكون. والحقيقة التي يتغافل عنها بعض مؤرخي العلوم، سواء عن قصد أو غير قصد، هي أن اكتشاف الدورة الدموية يعود حقيقة إلى العالم العربي الإسلامي"**ابن النفيس**".

14 - Seth (James)., English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit, p:27.

ذاته للفلسفة الحديثة، أو لاستقلال (شبه)كامل؛ وقد قادته من السكولائية إلى الفلسفة الحديثة عن طريق وساطة حقبة زمنية أين لا تزال السلطة حاكمة، لكنها سلطة أضحت أكثر مرونة من تلك التي كانت قائمة في القرون الوسطى، سلطة العصور القديمة الفلسفية حسب الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي "**فيكتور كوزان**" ***Victor Cousin*** (1792-1867) في عمله الهام "***دروس في تاريخ الفلسفة الحديثة***"(15). على الرغم من أنّ الفيلسوف "**برتراند رسل**" ***Bertrand. Russell*** (1872-1970) يرى أنّ القرنين الخامس عشر والسادس عشر، في ميدان الفلسفة بمعناها الدقيق لم يكونا، على وجه الإجمال، متميّزين بصورة خاصة..(عدا) ذلك الإحياء القوي لتراث "**فيثاغورث**" و"أفلاطون" القديم، كلُّ ذلك مهّد الطريق للمذاهب الفلسفية الكبرى في القرن السابع عشر(16)

و مقارنة بالخصائص التي ينسبها مؤرخو الفلسفة للعصر المدرسي، يبدو أنّ مهمّة فلسفة القرن السابع عشر الأولى تتمثّل في محاولة تميّزها عن اللاهوت والدّين لتؤكد على حرية الفكر بدل الاستعباد من السلطات، وأن تحدّد المنهج الملائم للبحث المستقل في طبيعة الواقع. وتلك هي الميزة الثانية للفلسفة الحديثة المتمثلة في تحديد نقطة ثابتة للانعطاف، أي إقرار منهج جديد للبحث؛ وهذه نقطة الانحراف وهذا المنهج هو « الأداة الضرورية والأساس لكل العلوم والفلسفة»(17). وبالتالي ننظر إلى الفلسفة الحديثة على أنّها نشأت من خلال تغيير مركز البحث والاهتمام المعرفي من الله، وكل ما هو متعال إلى الطبيعة، والاهتمام بالحياة الدنيوية، كما كان

15 - Cousin (Victor), Course of the history of modern philosophy.Op.cit.,. p:77.

[16] - رسل (برتراند). حكمة الغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص:39 .

17 - Cousin (Victor), Course of the history of modern philosophy.op.cit . P:79.

الاشتغال في ذلك العصر أيضاً بتميّز العلم عن اللاهوت، أمّا من جانب الفلسفة فلم تهتم بسؤال تميّزها عن العلوم(18).

وحتّى تُبقي التميّز قائماً فإنّها حاولت أن تقطع الصلة بكل ما يمتُّ إلى العصور الوسطى بصلة. وهكذا من جانب، يمكن القول أنّه بسبب الخوف من الافتتان بسحر عبقرية "أفلاطون" و"أرسطو"، انصرفت (الفلسفة الحديثة) عنهما عمداً، وربّما حتّى تجاهلتهما وازدرتهما فداءً للاستقلال. وأعظم فلاسفة هذه الحقبة تقريباً لم تكن لديهم معرفة، ولم يكن لديهم صلة بما هو قديم، وكانوا نادراً ما يقرؤون شيئاً آخر عدا ما هو موجود في الطبيعة أوفي الوعي؛ ومن جانب آخر الاهتمام الدنيوي الآخذ في التقدم في الفلسفة واضح من جميع الأوجه: فمؤسسا الفلسفة الحديثة، أي "فرنسيس بيكون" و"ديكارت"، لم يكونا منتميين إلى الهيكل الكنسي، ومع قليل من الاستثناءات فإنّ فلاسفة القرن السابع عشر لم يأتوا من صفوف الكنيسة(19). وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلُّ على صفة الاستقلالية وكذا الحرية التي بدأت تلقي بظلالها على العصر.

أمّا بالنسبة للجامعات التي ينبغي أن تكون مركز إشعاع للفكر الحر، فلم تشذ عن القاعدة في العصر الوسيط وذلك بخضوعها للسلطة القائمة آنذاك. فقد خضعت هي الأخرى للسلطة القائمة، أي لسلطة الكنيسة شأنها في ذلك شأن كل المؤسسات، أمّا في العصر الحديث وخارج نطاق الجامعات تكوّنت الأوساط الفكرية الجديدة في مؤسسات جديدة. ففي القرن السابع عشر نشأت ما يعرف بالأكاديميات التي بدأت في إيطاليا مع نهاية القرن السادس عشر، وانتشرت في أوربا في القرن السابع عشر، ويمكن الإشارة إلى أنّ هناك ثلاثة من هذه المؤسسات اكتسبت شهرة

18 - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. op.cit .p:17.
19 - Cousin (Victor), Course of the history of modern philosophy. op.cit.p:78.

في أوربا وكانت مفيدة لثقافة التفكير الحر وهي: أولاً، الجمعية الملكية في بريطانيا ومقرها لندن، والتي خطط لها "**فرنسيس بيكون**"***Francis, Bacon*** [1561–1626] أولا في أكسفورد سنة 1645، وقد كان "لوك" و" **نيوتن**"***Isaac , Newton*** (1642– 1727) من أعضائها المؤسسين. ثانياً، أكاديمية العلوم في باريس. ثالثاً، أكاديمية برلين التي خطط لها "ليبنتز" وأسسها بنفسه، وقد كان أول رئيس لها، وحرّر أول جزء من محضر جلساتها. ويمكننا التأكيد في العصر الحديث على الاستقلال عن العقيدة والسلطات القائمة، وأيضاً إحياء الاهتمام بالعلم الطبيعي. هذه الخصائص هي التي ميّزت العصرين، لكن تعميم هذه النتائج التي ربطناها بالفلسفة الحديثة غير صحيح – برأي "**جونستون**"[(20)]– وذلك لأنّ هناك أناساً من الفترة الوسيطية كانوا *متشربين* بروح الاستقلال والبحث العلمي. وهناك البعض من فلاسفة القرن السابع عشر من تأثروا بالفلسفة الوسيطية.

[20] - Calkins.M.W,The persistent problems of Philosophy. Op.cit., ,p: 18.

المحاضرة الثالثة:

الاتجاهات الكبرى في الفلسفة الحديثة

يمكننا تمييز عصرين – حسب الفيلسوف الفرنسي "كوزان"– في الفلسفة الحديثة: العصر الأول يبدأ بالقرن السابع عشر ويمتد حتى منتصف القرن الثامن عشر، أما العصر الثاني فيعانق المنتصف الثاني للقرن الثامن عشر؛ وعلى الرغم من التطور الحاصل بينهما إلا أن هناك انسجاماً بينهما، إذ يشتركان في الروح العامة التي تميزت بها الفلسفة الحديثة؛ أمّا المرحلة الأولى فنجد مفكرين افتتحا هذه المرحلة، وأنشأ هذه الفلسفة وهما "**رينيه ديكارت** ** **René Descartes*** (1596–1650) و " فرنسيس بيكون" (21). وهذا التقسيم ربّما يساعدنا على فهم تشكّل الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة الحديثة على وجه العموم. و مادام " ديكارت" و"فرنسيس بيكون" يعدّان من مؤسسي الفلسفة الحديثة علينا معرفة الوحدة المشتركة بينهما، ذلك أن الوحدة بينهما هي الوحدة التي تشخص الفلسفة الحديثة ذاتها. وأيضاً الفروق بينهما لكونهما وضعا الفلسفة الحديثة في شكلين مختلفين: كلاهما ثارا على الموروث وكان لديهما شعور بالإصرار على هذه الثورة، وعرفا أن الإصلاح ضروري، كما عكسا روح ووجدان عصرهما والواقع الذي عاشا فيه، إضافة إلى أنّهما كانا فيلسوفين طبيعيين ورياضيين وطبيعة دراستهما أبعدتهما عن الفلسفة السكولائية الخاطئة، لكن وراء هذه الوحدة تكمن اختلافات بيّنة: "بيكون" على وجه الخصوص كان منشغلاً بالعلم الفيزيائي، بينما "ديكارت" على الرغم من أنه فيلسوف طبيعي إلا أنه كان رياضيا بارعاً. بدءا بالتحليل، لكن أحدهما أقامه على الملاحظة الخارجية لظواهر الطبيعية، والآخر على الملاحظة الداخلية للتفكير؛

---

* يكاد يكون الإجماع عاماً بين مؤرخي الفلسفة الحديثة على أنّ ديكارت هو المنشئ لهذه الفلسفة، لأنّه المسؤول على شكلها وعلى محتوى الموضوعات التي تتناولها، وما إدراجنا لبيكون هنا إلى جانب ديكارت سوى لتبيين تشكّل الاتجاهين الرئيسيين للفلسفة الحديثة، العقلي والتجريبي.

21 - Cousin (Victor), Course of the history of modern philosophy. op.cit , p:80.

أحدهما وثق في وضوح الحواس بينما الآخر وثق في الوعي والتفكير، ومن هنا نشأت نزعتان متناقضتان، وعلى أساسهما نشأت مدرستان فلسفيتان متميزتان تماماً عن بعضهما البعض: الأولى حسية تجريبية والأخرى عقلية مثالية(22)، حتّى وإن كان الحكم على النزعتين بالتناقض لا يؤيده البعض أمثال "برتراند رسل" الذي يوصي بعدم استخدام هذين الوصفين (العقلية والتجريبية) بطريقة مفرطة في التحجر، ذلك لأنّ من أكبر العقبات التي تعترض طريق الفهم في الفلسفة[..]تصنيف المفكرين بطريقة عمياء مفرطة في الجمود، وفقاً لأوصاف ثابتة نطلقها عليهم. ومع ذلك فإنّ التقسيم المألوف ليس جزافياً، وإنّما يشير إلى بعض السمات البارزة في كلا التراثين(23).

- ما بدا أنّه تناقض بين النزعتين أو الاتجاهين في الفلسفة الحديثة واختلافهما في المقدمات والمبادئ و كذا النتائج، كان دافعاً لاتخاذ موقف نقدي يتأسس على رفض ما يمكن تسميته بتطرف كل اتجاه، فإذا كان الاتجاه العقلاني يقوم على رفض أي دور للحواس والتجربة وتأسيس المعرفة على العقل بما يملكه من أفكار فطرية مزود بها منذ الميلاد، وإذا كان الاتجاه التجريبي الحسي بالمقابل يرفض أي وجود لتلك الأفكار و المبادئ الفطرية ويجعل للعقل دوراً ثانياً بعد المعرفة التي تأتي من الحواس أو من التجربة، فإن اتجاهاً جديداً تأسس في ألمانيا على وجه الخصوص، وهو الاتجاه الألماني مع الفيلسوف "إيمانويل كانط" ، ويوسم هذا الاتجاه الفلسفي **بالاتجاه النقدي**، حيث خصّص أعماله بالترتيب لنقد مبادئ المعرفة من خلال كتابه" نقد الحقل الخالص"، ونقد مبادئ الأخلاق من خلال كتابيه" تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" و " نقد العقل العملي" ومبادئ الدين من خلال كتابه" الدين في حدود العقل"، لينشأ على نتائجه ما يعرف بالاتجاه المثالي

22 - *Loc. cit.*

23 - رسل (برتراند). حكمة الغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص:82.

الألماني، ونتيجة للمثالية المفرطة في الفكر و الرأسمالية المفرطة في التوحش ظهر الفيلسوف الألماني " كارل ماركس " كمفكر ومصلح اجتماعي وسياسي مناقض للفكر المثالي الهيجلي من جهة، وللفكر الرأسمالي من جهة ثانية، ومناقض للوضع القائم ليؤسس ما يعرف **بالإتجاه الماركسي.**

المحاضرة الرابعة

الإتجاه العقلاني: ديكارت(1): المنهج.

يعتبر" **رينيه. ديكارت**" ***René Descartes*** [1596–1650] أبا الفلسفة الحديثة، ومؤسساً للاتجاه العقلاني، لأنّه المسؤول – حسب النقاد– عن شكل وأسلوب، ومن ثم عن محتوى الفلسفة الحديثة أولاً في فرنسا، ثم في إنجلترا وألمانيا، رغم أنّ سابقين عنه كان لهم تأثير في الفلسفة الحديثة. و يرجع ذلك أولاً، إلى الأدلّة التي قدمها "ديكارت "عن وجودنا الخاص ووجود الله، وثانياً، عن تمييزه بين الجوهر المادي والجوهر الفكري ..(24).

ديكارت والمنهج: يذكر ديكارت في عمله " مقال عن المنهج" أنّه درس في مدرسة من أشهر المدارس في أوربا، وهي مدرسة لافلاش الملكية التي أسسها اليسوعيون، وكان عظيم التقدير للبلاغة، ومولعاً بالشعر، كما أعجب بالرياضيات على الخصوص. أمّا الفلسفة فكان أساتذتها من خيرة العقلاء لكن ليس فيها أمر ليس مشكوكاً فيه. وما إن سمحت له السن بالتحلّل من ربقة معلميه حتّى هجر الأدب، وقرّر ألاّ يلتمس علماً إلاّ ما اشتملت عليه نفسه أو ما كان في كتاب العالم، كما يذكر أنّه كان مجلاً للعلوم الدينية ([25]). لقد اشتغل بالمنطق وبالرياضيات بفرعيها الجبر والهندسة، وعلى الرغم من العيوب التي تعتريها كان بها مزايا. ففكر في وجوب البحث عن منهج يحتوى، كما يقول، على مزايا تلك العلوم وخالياً من عيوبها([26]).وكما أن كثرة القوانين كثيراً ما تهيئ المعاذير للنقائص، بحيث تكون الدولة خيراً حكماً ونظاماً عندما لا يكون لديها من القوانين

24) – Woolhouse. R. S.. Descartes. Spinoza, and Leibniz. The concept of substance in the seventeenth century metaphysics. Introduction. Op.cit., p:1.

[25] - ديكارت رينيه: مقال عن المنهج، القسم الأول،ت/ عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب.ص ص74-81.

[26] - المصدر نفسه، القسم الثاني. ص ص:92-96.

إلا قليل جداً فتصبح هذه القوانين مراعاة بدقة كثيرة، فتكون هذه القوانين مراعاة بدقة كثيرة. لكننا سنذكر ذلك سريعاً.

المنهج عند ديكارت: يعرف المنهج بأنّه "..مجموعة القواعد اليقينية البسيطة التي تضمن لمن يراعيها بدقة ألاّ يفترض الصدق فيما هو كاذب، وأن يصل إلى علم صحيح بكل ما يمكن العلم به.."([27]) و" هو مجموعة القواعد التي تعين الإنسان على زيادة علمه تدريجياً، والارتقاء تدريجياً، والارتقاء شيئاً فشيئاً إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها"([28])

و يتأسس المنهج عند ديكارت على :

الحدس: هو الإدراك الذهني المباشر لقضية بسيطة واضحة بذاتها مثال ذلك أني كائن مفكر.

الاستنباط: فهو حركة متصلة تقوم على استنتاج قضايا جديدة من قضية أولية بسيطة.

وقد وضع ديكارت أربعة قواعد فقط لاعتقاده أن قلة القواعد تساهم في دقة النتائج إذا روعيت بدقة وتتمثل هذه القواعد في:

1- قاعدة البداهة والوضوح: يقول ديكارت بصدد هذه القاعدة " ألاّ أقبل شيئاً ما على أنّه حق، ما لم أعرف يقيناً أنّه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألاّ أدخل في أحكامي إلاّ ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميّز، بحيث لا يكون لدى أي مجال لوضعه موضع الشك.

[27] -أنظر ديكارت، رينيه، القواعد لتوجيه العقل.

[28] - ديكارت رينيه: مقال عن المنهج، القسم الثاني. المصدر نفسه.

2- قاعدة التقسيم: أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها، إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه.

3- قاعدة التركيب: أن أسير أفكاري بنظام، بادئاً بأبسط الأمور و أسهلها معرفة كي أتدرج قليلاً قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الأخر بالطبع.

4- وقاعدة الإحصاء: وهي أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة و المراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أني لم أغفل شيئاً ([29])

والخطوة الأولى التي يقضي بها المنهج هي أن نشك مؤقتاً في جميع الأفكار للبحث عن االيقين الأولي أو القضية البديهية كأساس و قاعدة للبناء الفلسفي.

الشك طريق إلى الحقيقة:

انطلق "ديكارت" من الشك الكلي (***Universal Doubt***) تحضيراً لفلسفته، فوجد أنّ الطريق مسدود بصعوبة هائلة، فالفلسفة هي محاولة بواسطة الاستدلال للوصول إلى معرفة يقينية موثوق فيها، ولذلك يجب على الباحث في الفلسفة أن ينطلق من واقعة مسلّم بها، ومن يقين تام لبناء استدلالاته حتى تصبح يقينية؛ لكن "ديكارت" اكتشف عندما بحث بالتجربة عن بعض الحقائق التي يعتقد أنّها يقينية والتي لا تكون محل شك أنّه لم يجد شيئاً منها كذلك. النظرة الأولى لموقف "ديكارت" من الشك الكلي يبدو أنّه سخيف، فمن الممكن أن نشك في الأشياء غير المرئية وغير التجريبية لكن كيف لشخص أن يشك في الأشياء التي يلمسها ويراها ويسمعها، أي كيف يشك في موضوعات العالم الخارجي؟ بدأ بالشك في الموضوعات الحسية أولاً، فقد كانت لـ"ديكارت" إجابة شبه جاهزة عن هذا السؤال. لن نكون على يقين مطلق بوجود الأشياء التي ندركها بحواسنا ذلك

[29] أنظر: ديكارت(رينيه)، مقال عن المنهج، القسم الثاني، ص ص: 97-99.

لأنّه، كما يقول ديكارت:«.. جرّبت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خدّاعة؛ ومن الحكمة أن لا نطمئنّ كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة»[30]، واحتمال أن أكون في لحظة ما غارقاً في أحلامي، ومن ثمّة لا أكون مدركاً للعالم الحقيقي على الإطلاق، و« يبدو لنا حينذاك أنّنا نحس بشدّة ونتخيل بوضوح عدداً لا يحصى من الأشياء التي ليس لها وجود في الخارج.»[31] ثمّ شك في القضايا الرياضية، فـ"ديكارت" لم يتوقف عند هذا الحد، فمن الممكن أن نشك في كل موضوع للمعرفة؛ فحتّى الحقائق الرياضية المتعلقة بـ«.. الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هي إلاّ أوهام من أوهام نفسي»(32)، ويقدّم في " المبادئ" حججه، كما شك في وجوده، فقد يكون ذلك كلّه أشبه ما يكون بحلم.

حالة "ديكارت" هذه سرعان ما تزول عن طريق اكتشافه لحقيقة لا يمكن أن توضع موضع تساؤل، وهي أنّه كائن موجود. ولا يستطيع أن يشك في هذه القضية لأنّ الشك في ذاته يكون مستحيلاً لو لم يكن هو في ذاته(ديكارت) موجوداً ويقوم بفعل الشك. التفكير أساس الوجود هذا ما خلص إليه ديكارت" أنا أشك، إذن أنا أفكر، أنا أفكر، إذن أنا موجود" يقول ديكارت: " أنا كائن وأنا موجود" قضية صحيحة بالضرورة» (33)

30 - ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الأول، ت/ عثمان أمين، المطبعة الفنية الحديثة، ط4، 1969.ص ص:72- 73.
31 - ديكارت (رينيه) ، مبادئ الفلسفة، ت/ عثمان أمين،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.، القسم الأول، ص: 54.
32 - ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني، مصدر سابق، ص :94.
33 - المصدر نفسه، التأمل الثاني، ف: 4-5. ص : 95.

المحاضرة الخامسة. ديكارت (2)

اليقينيات الديكارتية: الذات، الله، العالم الخارجي.

لقد كان من نتائج الشك الديكارتي أن اكتشف ديكارت أرضاً صلبة يرتكز عليها، ويؤسس عليها نسقه الفلسفي، فالغاية من الفلسفة عنده تتمثل في العمل، كما كتب إلى صديقه "**شانو**" وهذا العمل يرتبط بمعرفة يقينية للذات و لله وللعالم الذي نعيش فيه. يقول ديكارت: "..إنّ أمثل الطرق لكي نعرف كيف ينبغي أن نحيا هو أن نعرف أولاً من نحن، و ما العالم الذي نعيش فيه، ومن هو خالق هذا الكون الذي فيه مقامنا"([34])

1-اكتشاف الذات المفكرة: وهنا وصل "ديكارت" إلى نقطة البداية الحقيقية لنظامه الفلسفي. يقول "ديكارت": «.. لكني اقتنعت من قبل بأنّه لاشيء في العالم بموجود على الإطلاق(وقد أنكر من قبل أن يكون له حواس أو جسم)، فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فهل اقتنعت بأنّي لست موجوداً كذلك؟ هيهات!...وينبغي عليّ أن أنتهي إلى نتيجة وأن أخلص إلى أنّ هذه القضية" أنا كائن وأنا موجود" قضية صحيحة بالضرورة» (35). لكن ما حقيقة وجود الذات؟ يجيب "ديكارت" ... أمّا صفة التفكير فهي التي تخصّني، ليصل إلى« أنا موجود مادمت أفكر؛ فقد يحصل أنّي متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً»(36)، وهذه ما تعرف بقضية الكوجيتو " أنا أفكر إذن أنا موجود" (***Cogito Ergo Sum***). أمّا فائدة هذه المعرفة فهي القاعدة الصلبة، وليست الأرض الرخوة، أو الرمل المتحرك الذي يقيم عليها البناء الفلسفي « طبيعة هذه

---

[34] - ديكارت (رينيه) ، مبادئ الفلسفة، ت/ عثمان أمين، مقدمة مترجم الكتاب إلى العربية، ص: 15.
[35] - ديكارت، التأملات، المصدر نفسه، التأمل الثاني، ف: 4-5. ص : 95.
[36] - المصدر نفسه، التأمل الثاني، ف:8. ص ص :98-99.

المعرفة هي حجر الأساس لنظام ديكارت» (37). بعد أن وجد القضية البديهية تأتي عملية الاستدلال، إذ يستدل من وجود ذاته كذات مفكرة إلى وجود الله.

2- **إثبات وجود الله:**

إثباته لوجود الذات قبل وجود الله إنّما كان لحاجة معرفية، أمّا من الناحية الأنطولوجية فكانت أسبقية الله قبل وجود الذات، ليصل "ديكارت" إلى أنّ جميع المعارف التي يستنتجها بعد وجود الذات ووجود الله إنّما تعتمد على مبدأ الصدق الإلهي. ويقدّم حججاً بعضها ذات طابع أنطولوجي والأخر ذات طابع علّي سببي.

يقدّم ديكارت أربعة حجج لإثبات وجود الله اثنان منها ذات طابع أنطولوجي وهما دليلان من تصور طبيعة الله، والباقي ذات طابع علّي سببي([38]). ويمكن تلخيص هذه الحجج كالآتي:

الأدلة ذات الطابع الأنطولوجي: الأول منه يستند إلى شهادة الشعور، ويمكن صياغته كالآتي: لدي شعور واضح تماماً مثل الشعور بذاتي، وبالتالي أنا موجود. فكذلك لدي شعور بالله مثل ذاتي، وبالتالي الله موجود. بعبارات ديكارت في عمله التأملات: ".. لا جرم أنّي أجد في نفسي فكرة عن الله- أي فكرة عن موجود مطلق الكمال- كما أجد في نفسي فكرة عن أي شكل أو عن أي عددن وأني اعرف أنّ الوجود الفعلي و الأبدي من خواص طبيعته ، وأعرف ذلك على وجه لا يقل وضوحاً وتميّزاً عن معرفتي أنّ كل ما أستطيع إثباته عن أي شكل أو عن أي عدد إنّما يخص طبيعة ذلك الشكل أو ذلك العدد في الحقيقة..."([39])

---

[37] - Calkins.M.W,The,The persistent problems of Philosophy,*Op.cit*. p:25.

[38] - Calkins.M.W,The,The persistent problems of Philosophy,*Op.cit*. p:26.

[39] - ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل السادس، مصدر سابق، ص ص :212-213.

أمّا الدليل الثاني وهو دليل تكرر في أعمال ديكارت، لكنه لا يعود في الأصل غلى ديكارت، بل يعود إلى الفلسفة الوسيطية مع القديس "**أنسلم**"، ويعرف أساساً بدليل **أنسلم** ([40])، وبإيجاز يمكن صياغته كما أعطاه ديكارت كالأتي:فكرة الله هي فكرة كائن كامل لا متناهي، لكن الكمال يتضمن صفات: القوة القدرة المعرفة وأيضاً الوجود.و بالتالي الله موجود. يقول ديكارت في كتابه المبادئ القسم الأول:"..وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه، فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة، كامل غاية الكمال، تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله، وهو ذلك الموجود الكامل على الإطلاق."([41])

أمّا أدلة ديكارت العلّية: عن وجود الله فيمكن اختصارها في القضايا الآتية:

أعرف أني موجود، وأني كائن مفكر ومحدود، أملك فكرة عن الله. كائن كامل ولا متناهي.

لكن كلا من ذاتي و الفكرة التي أملكها عن الله تعود إلى كائن قادر على خلقي وحفظ ذاتي و فكرة الله التي أجدها في نفسي.

الكائن الوحيد الكامل هو الذي يكون علة ذاتي وعلة للفكرة التي املكها عن الله، وعليه فالله أو الكائن الكامل موجود.

3- إثبات وجود العالم المادي وطبيعة موضوعاته:

وهكذا كان من نتائج الشك إثبات وجود الذات أو "الكوجيتو" كقضية واضحة بذاتها ليستدلّ من خلالها على وجود الله؛ وإثباته لوجود الذات قبل وجود الله إنّما كان لحاجة معرفية، أمّا من الناحية الأنطولوجية فكانت أسبقية الله قبل وجود الذات، ليصل "ديكارت" إلى أنّ جميع

[40] - Calkins.M.W,The,The persistent problems of Philosophy,*Op.cit*. p:26.

[41] - ديكارت (رينيه) ، مبادئ الفلسفة، ت/ عثمان أمين. مصدر سابق. ص: 61.

المعارف التي يستنتجها بعد وجود الذات ووجود الله إنّما تعتمد على مبدأ الصدق الإلهي. وبهذا ينتقل من اليقين بوجود الله و من عدم خداعه له ليثبت وجود العالم الخارجي وما يحتويه من أشياء مادية في التأمل السادس «..يبدو لي، يقول "ديكارت"، أنّ أمامي الآن طريقاً سينقلني من تأمل الإله الحق إلى معرفة باقي الأشياء في الكون. ويعالج الأشياء المادية على أنّها موجودة لا بوصفها مجرد موضوعات للرياضيات البحتة، وإنّما كأشياء موجودة ومشخّصة. وأول سؤال يثار هو هل من الممكن أن تكون مثل هذه الأشياء موجودة مستقلة عن الجوهر المفكر يعني عقلي، وخارجة والأفكار التي لدي عن مثل هذه الأشياء؟» (42) ويستند "ديكارت" في إثبات وجود أشياء العالم المادي إلى دليلين[43] يمكننا أن نلخصهما كما وردا في "التأملات"، و"المبادئ":

* أما الدليل الأول فيقوم على أساس الضمان أو الصدق الإلهي بعد البرهنة على وجود الله وصدقه. ويمكن صياغة الحجة كالآتي على لسان "ديكارت":

1. لا شك في أنّني أملك إدراكات حسية متنوعة، أي أفكاراً عن الموضوعات الحسية وكيفياتها.

2. ولدي، يعتقد "ديكارت"، ميل واضح بأنّ هذه الأفكار محدثة بواسطة موضوعات حقيقية خارجية عنّي.

3. ولمّا كان الله هو الذي منحني هذا الميل القوي جداً لاعتقد أنّ تلك الأفكار تنشأ من الموضوعات المادية، وليس من مصدر آخر.

---

[42] - شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ص : 47.

[43] - Calkins.M.W,The,The persistent problems of Philosophy, *Op.cit*. p:34.

4. و كما سلّمنا بأنّ الله موجود، وأنّه علّة وجودي، ألا يتبع ذلك بالفعل وجوب كونه علّة ميلي للاعتقاد بأن مصدر مدركاتي للأشياء المادية هو الأشياء المادية الفعلية.

5. وأن الله يستحيل أن يخدعني.

6. وبالتالي يجب أن نخلص إلى القول بوجود الأشياء المادية الجسمانية.

يقول "ديكارت": « ولمّا كان الله غير مخادع، فبيّن أنّه لا يرسل إليّ هذه الأفكار بنفسه ومباشرة، ولا بواسطة مخلوق، لا تكون حقيقتها منطوية فيها على وجه الصورة، بل على جهة الشرف فقط: فإنّه لمّا لم يكن منحني أي قوة أعرف بها..، بل جعل فيّ ميلاً شديداً جداً إلى الاعتقاد أنها صادرة عن الأشياء الجسمانية، فلست أرى كيف يمكن إبراؤه من الخداع إذا كانت هذه الأفكار صادرة في الحقيقة عن شيء آخر أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية. وإذن فيجب أن نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة» (44)

*أمّا الدليل الثاني فهو الذي يؤكده "لوك" فيما بعد ويوظفه باركلي وحتى "هيوم" خدمة لموقفيهما من مشكلة العالم الخارجي؛ وهو دليل يقوم على أساس التفرقة بين نوعين من الأفكار: أفكار الإحساس وأفكار الخيال. فأما أفكار الإحساس فهي أفكار تفرض ذاتها عليّ، وهي غير ممكنة التجنب، فلا أستطيع إلا أن أدرك الموضوع الذي يكون حاضراً أمام حواسي، فلا أستطيع تجنب رؤية الشمس عندما أفتح عيني باتجاهها، ولا أستطيع أن أدركها، مهما كانت الرغبة لدي، إذا لم تكن حاضرة أمام حواسي، كما لا أستطيع أن أكونها عن طريق الخيال، أو التذكر. ويعبر "ديكارت" عنها بقوله:« أفكار الإحساس هي الأفكار التي كانت تعرض لي بدون رضاي، بحيث أنّي لم أكن أستطيع أن أحس أي موضوع مهما تكن رغبتي قد اتجهت إليه ما لم يكن ماثلاً أمام

44 - ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني، ف:22.، مصدر سابق، ص :252.

عضو حاسة من حواسي، كما لم يكن في مقدوري البتّة ألاّ أحسه إلاّ إذا كان ماثلاً أمامه» (45).

و« هذه الأفكار التي كنت أتلقّاها عن طريق الحواس هي أكثر حيوية وأقوى تعبيراً، وفي بابها أكثر تميّزاً من أيّ من تلك التي كنت أستطيع خلقها من نفسي بالتأمل، أو من تلك التي أجدها مطبوعة في ذاكرتي» (46). وبهذا نستنتج أن الأفكار المتعلقة بالتخيل والتأمل تكون أقل حيوية ووضوحاً من الأفكار السابقة وأستطيع أن أتحكّم فيها بإرادتي. والغرض الأهم من هذه التفرقة بين نوعي الأفكار هو البحث عن مصدرها ويثبت من خلالها وجود موضوعات العالم المادي الجسماني. وعليه تلك الأفكار التي لا أقدر على تجنب إدراكها إذا كانت حاضرة لن أكون مصدرها، لأنه لو كان كذلك لاستطعت التحكم فيها، وهكذا يعتمد "ديكارت" على واقعة لا نشك فيها وهي: أنّ إدراكاتنا الحسية تفرض ذاتها علينا، وذلك يفرض علينا أن نسمع ونرى ونشم ما يعرض علينا. ويتبع ذلك أنّنا لا نحدث بإرادتنا الحرّة هذه الإدراكات البسيطة، وبالتالي هي من مصدر آخر.

- يفترض "ديكارت" في هذا الدليل أربعة مصادر ممكنة لأفكارنا الحسية عن الموضوعات المادية الجسمانية:

1- قد أكون (أنا) علّة أفكاري عن موضوعات العالم المادي.

2 – قد يكون الله زوّدني بهذه الأفكار بصورة مباشرة.

3- قد يكون مصدرها شيئاً ما آخر غير ذاتي أو الله، ولكن يملك قوة كافية ليحدث فيّ أفكار الموضوعات المادية، ولكنّه متميّز عن الموضوعات المادية.

4- قد تكون محدثة بواسطة موضوعات العالم الخارجي.

---

45 - ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل السادس، ف:9.، ص ص:243-244.

46 - المصدر نفسه. التأمل السادس، ف: 10، ص: 244.

"ديكارت" يستبعد الاحتمالات الثلاثة الأولى كمصادر للأفكار الحسية، مثلاً فيما يتعلق بذاتي فلا يمكن أن أكون علّة هذه الأفكار، كما بيّنا سابقاً، لأنّي لا أستطيع أن أوجد أو أتجنب أفكار الموضوعات المادية وفق إرادتي، أمّا فيما يتعلق بالله فقد أودع فيّ ميلاً لأعتقد أنّها ليست محدثة من طرف ذاته بصورة مباشرة والله لا يخدعني..

ولما كانت هذه الموضوعات التي لا أملك عنها أي معرفة غير تلك الأفكار نفسها التي ملكتها، فلا شيء يخطر لذهني غير افتراض أن تلك الموضوعات شبيهة بتلك الأفكار التي كانت سببا لها؛ ومن الواضح، إذن أن الأجسام، أو الموضوعات الواقعية هي موجودة خارجة عني لتفرض هذه الانطباعات عن ذاتها عليّ. وما يمكن استنتاجه هو أخذ "ديكارت" بمبدأ العلية، وأيضاً إثباته للوجود المستقل لأجسام العالم المادي عن العقل من خلال الأفكار التي يملكها عنها(47). وما هو ملاحظ أن الدليل الثاني يفترض مسبقا وجود الدليل الأول في إثبات الوجود المستقل للعالم الخارجي(48)، ويمكن حتّى دمجهما في دليل واحد(49). صفة هذا العالم والأشياء الحسية هو الامتداد، و هو موجود حقيقي يملك مجموعة كيفيات(***Qualities***) يعتقد "ديكارت" أنّ الأشياء المادية الحقيقية هي ببساطة أشياء ممتدة؛ إنّها لا تملك لوناً أو رائحة أو ذوقاً أو تركيباً..إنّها مجرد شكل وصورة وامتداد" (50). وترتبط مسألة كيفيات الجسم بفكرة الجوهر، الذي يعرفه بقوله: « حين نتصور الجوهر، إنّما نتصوره موجوداً،غير مفتقر إلاّ إلى ذاته في وجوده»(51). فالكائن الذي يصدق عليه هذا التعريف هو الله فقط. لكن "ديكارت"، فيما بعد، يجاري المدرسيين، "فالأشياء" التي

---

47) - Calkins.M.W,The,The persistent problems of Philosophy,(New York the Macmillan Company ,London, Macmillan &co.,Ltd). PP:35-36.

48 - Calkins.M.W,The,The persistent problems of Philosophy: *Op.cit*. P: 36.

49 - انظر صورة المحاجة التي قدّمها رتشارد شاخت في كتابه:رواد الفلسفة الحديثة، ص ص:48-49.

50 - Calkins.M.W,The,The persistent problems of Philosophy, *Op.cit* .p:37.

51 - ديكارت(رينيه)، مبادئ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 88.

تفهم أنّها جواهر هي التي يمكن أنّ توجد دون اعتماد على أي شيء مخلوق[52]، و هكذا، يظهر لنا التمييز الأولى بين الجوهر الإلهي الخالد الذي يصدق عليه التعريف الأول، و الجواهر المخلوقة التي ينطبق عليها المفهوم الثاني، ثمّ يشير "ديكارت" إلى تمييز آخر يتعلق بالجواهر المخلوقة «... لفظ الجوهر يمكن نسبته إلى النفس و الجسم بمعنى واحد»[53]، فالفكر هو المقوم لطبيعة النفس، و الامتداد هو المقوّم لطبيعة الجوهر المادي.

حجج "ديكارت" في إثبات وجود العالم الخارجي قائمة كلّها على أساس الصدق الإلهي، أي أنّ "ديكارت" كان في حاجة إلى دعامة من الإيمان لكي يتخلّص من إمكان الخداع. ولو تأمّلنا قليلاً دور فكرة الله في ضمان وجود العالم الخارجي، لوجدنا أنّ المقصود من هذه الفكرة هو في أغلب الأحيان حلّ مشاكل خلقتها فكرة الله ذاتها أو أفكار أخرى مشابهة**(54)**. و قد تفقد حجّته قوّتها إذا كانت حجة الصدق الإلهي غير ثابتة أو غير كافية.

---

[52] - المصدر نفسه، ص: 89.

[53] - المصدر نفسه، ص: 89.

[54] - زكرياء (فؤاد)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي،مرجع سبق ذكره، ص ص: 77-83.

ديكارت(3)

المحاضرة السادسة: الثنائية الديكارتية:

تعدّ ثنائية الجسم والنفس عند ديكارت من أهم جوانب فلسفته ذكراً ومناقشة في الكتابات الفلسفية الحديثة و المعاصرة، وهي إشكالية مركبة حيث كل جزء منها يثير عديد التساؤلات، وإن كانت مشكلة العلاقة بين المادي و الروحي، أو بين النفس و الجسم قديمة في الطرح، إلاّ أنّ ديكارت أعطى لها الإثارة و المناقشة بصورة أكثر جدّية، فما قامت الفلسفة التي تأثرت بديكارت في أحد جوانبها إلاّ بحل ما خلّفته الثنائية الديكارتية من أزمة على مستوى الفكر الفلسفي الحديث وتداعياتها اللاحقة، خاصة ما تعلّق بمشكلة تفسير العلاقة التفاعلية بين الجوهرين. النفس كجوهر لا مادي ماهيته الفكر، و الجسم كجوهر مادي ماهيته الامتداد[55]. و سيكون لهذه الثنائية، ثنائية المادة والفكر، أو ثنائية الجسم والنفس، أثر كبير في الفلسفات التي تلي ديكارت، وذلك إمّا برفضها أو قبولها ووضعها كمسلّمة تُبني عليها التصورات اللاحقة.

الجوهر المفكر(النفس): علينا أن نشير إلى أن ديكارت ذكر في معظم أعماله الجوهر المفكر، وعندما نقول جوهراً فهذا يعني وفق التحديد الأرسطي أنّه قائم بذاته، أي هو منفصل عن الجوهر المادي، ففي التأملات أثبت وجود هذا الجوهر في التأمل الأول، وأثبت ماهيته وحقيقته في التأمل الثاني، مع العلم أن كتاب "التأملات" في مجمله مناقشة لقضيتين أساسيتين، ذكرهما المؤلف كعنوان فرعي للتأملات، وهما على التوالي: البرهنة على وجود الله وخلود النفس. أول اليقينيات التي أثبتها ديكارت بعد رحلة الشك هو كونه ذاتاً مفكرة. انطلق "ديكارت" من الشك الكلّي تحضيراً

[55] - انظر: ديكارت (رينيه)، مبادئ الفلسفة، و أيضاً ، التأملات(التأمل السادس).

لفلسفته، كما ذكرنا سابقاً، فوجد أنّ الطريق مسدود بصعوبة هائلة، فالفلسفة هي محاولة بواسطة الاستدلال للوصول إلى معرفة يقينية موثوق فيها، ولذلك يجب على الباحث في الفلسفة أن ينطلق من يقين تام لبناء استدلالاته حتى تصبح يقينية؛ لكن "ديكارت" اكتشف عندما بحث بالتجربة عن بعض الحقائق التي يعتقد أنّها يقينية والتي لا تكون محل شك أنّه لم يجد شيئاً منها كذلك. حالة "ديكارت" هذه سرعان ما تزول عن طريق اكتشافه لحقيقة لا يمكن أن توضع موضع تساؤل، وهي أنّه كائن موجود. ولا يستطيع أن يشك في هذه القضية لأنّ الشك في ذاته يكون مستحيلاً لو لم يكن هو في ذاته(ديكارت) موجوداً ويقوم بفعل الشك. وهنا وصل "ديكارت" إلى نقطة البداية الحقيقية لنظامه الفلسفي. يقول "ديكارت": «.. لكني اقتنعت من قبل بأنّه لاشيء في العالم بموجود على الإطلاق(وقد أنكر من قبل أن يكون له حواس أو جسم)، فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فهل اقتنعت بأنّي لست موجوداً كذلك؟ هيهات!...وينبغي عليّ أن أنتهي إلى نتيجة وأن أخلص إلى أنّ هذه القضية" أنا كائن وأنا موجود" قضية صحيحة بالضرورة» . لكن ما حقيقة وجود الذات؟ يجيب "ديكارت" بأنّه لا يملك أي صفة التي هي من طبيعة الجسم، وحتّى بعض صفات النفس، مثل قوة التغذي، و المشي، أو حتّى الإحساس..إذا صحّ أن لا جسم لي فلا قوة لي على المشي أو على التغذّي، ولا إحساس بدون جسم؛ أمّا صفة التفكير فهي التي تخصّني، ليصل إلى« أنا موجود مادمت أفكر؛ فقد يحصل أنّي متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً»(56)، وهذه ما تعرف بقضية الكوجيتو " أنا أفكر إذن أنا موجود" (***Cogito Ergo Sum***). هذا هو الجوهر المفكر عند ديكارت، أمّا فائدة هذه المعرفة فهي القاعدة الصلبة وليست

---

56 -ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، التأمل الثاني، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009، ص : 95.

الأرض الرخوة أو الرمل المتحرك الذي يقيم عليها البناء الفلسفي « طبيعة هذه المعرفة هي حجر الأساس لنظام ديكارت» (57)

.**الجوهر الممتد (الجسم):** هو ثاني أهم عنصر في مخطط ديكارت الفلسفي الميتافيزيقي، فالصفة الأساسية والأولية للجسم أو المادة هو كونه ممتداً في أبعاده الثلاثة: الطول العرض والعمق، لكن الامتداد هنا ليس مجرد مظهر للجوهر المادي فقط بل جوهره(**58**). يقول ديكارت في كتابه المبادئ القسم الثاني*: " طبيعة الجسم أو المادة لا يكمن في كونه شيئاً صلباً أو خفيفا أو ذا لون، أو ما يؤثر على الحواس بأي طريقة، ولكنّه ببساطة في كونه شيئاً ما ممتداً في الطول والعرض والعمق. الوزن و اللون ومختلف الكيفيات الأخرى التي ندركها بالحواس، يمكن الاستغناء عنها، بينما تبقى المادة كما هي، وهذا يعني أن طبيعة المادة لا تعتمد على أية كيفية من الكيفيات السابقة .."(59) ، ويقول في " القواعد": "..ونقصد بالامتداد ما له طول وعرض وعمق" (**60**).

في ذهن ديكارت شيئان مختلفان عندما يقول أنّ باقي الكيفيات عدا الامتداد يمكن إلغائها. لكن قبل ذلك يقول ديكارت دعنا نفترض الفكرة التي نملكها عن جسم ما، وليكن مثلاً الحجر **(stone)**، لنترك أي شيء نعرف أنّه ليس ضرورياً من طبيعة الجسم" إن الكيفيات المتعلقة بالحجر عدا الامتداد هي كيفيات غير ضرورية، وهي قابلة للإلغاء، إمّا لأنّها ليست موجودة في الحجر، (أي لا تنتمي إلى طبيعته الحقيقية)، أو لأنّها متغيرة فيمكن إزالته"(**61**)، ثم يقدّم تعليله في

---

57 - Calkins.M.W, The The persistent problems of Philosophy,. (The Macmillan Company., London: Macmillan & Co.,Ltd 1907). p:25.

58 - Woolhouse.Roger.S., Descartes ,Spinoza, leibniz, The concept of substance in the Seventeenth Century Metaphysics :, Routladge ;London and New York.1993. p :79.

59 - the philosophical writings of Descartes, V/1..translated by(CSM), Cambridge University Press.1985..*p :224.*

60 ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ف14، تر/ سفيان سعد الله، دار سراس للنشر تونس، ص: 114

61 - The philosophical Writings of Descartes…*I..p :227.*

هذا "..فالصلابة يمكن أن تلغى بالانصهار أو بالسحق، إذ ستفقد صلابتها دون أن تفقد كونها جسماً"، و الأمر نفسه يقال عن اللون" فأحياناً نرى الحجارة شفافة وبدون لون أصلاً" و سنلغي كيفية الثقل و الحرارة والبرودة ومختلف الكيفيات الأخرى. وذلك – حسب ديكارت– إمّا لأنّها ليست أفكاراً في الحجر ذاته، أو لأنّها متغيرة، والحجر بهذا لا يفقد طبيعته الجسمية، بعد كل هذا سنرى أن لاشيء يبقى في فكرة الحجر ماعدا أنّه شيء ما ممتد في الطول والعرض والعمق" (62). وقد قدّم ديكارت أدلة للتمييز بين الجوهرين نحاول تقديم أهمها.

أدلة التمييز بين النفس والجسم:

يضع ديكارت أمامنا مجموعة أدلّة على تميز النفس عن الجسم، والجسم عن النفس، إذ أنّ النفس جوهر قائم بذاته، والجسم جوهر قائم بذاته، النفس عنده هي "الجوهر الذي يحل فيه الفكر"، والجسم هو " الجوهر المتحيز الذي يتخذ شكلاً ووضعاً" (63). يقول ديكارت في كتاب المبادئ: "..فإنّنا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة: أنا أفكر، إذن أنا موجود صحيحة. وبالتالي أنّها أهم و أوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب: في أنّنا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن" (64). كما يذكر في " المقال عن المنهج" الفكرة ذاتها بحيث أن الحديث عن الثنائية يأتي مباشرة بعد إثباته للذات.(65) ويقدم ديكارت حججاً مختلفة قد يشترك في بعضها مع فلاسفة آخرين قبله، وأهم ما في هذه الحجج :

---

62 - *Loc.cit.*

63 - ديكارت : **مقال عن المنهج**، ترجمة: محمود محمد الخضري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000، ط2.ص:84.

64- ديكارت، المبادئ، القسم الأول، ص: 56.

65 - ديكارت، مقال عن المنهج، ط2.ص ص:149-150.

الحجة الأولى: قوام هذه الحجة هو أنّ قوام وجودنا هو النفس، وأنّ النفس ليست بحاجة للجسم كي توجد، قد توجد بدون الجسم، و أورد هذه الحجة في عمله المبادئ، يقول ديكارت: "..لكي نعرف طبيعة النفس وأنّها جوهر متميز كل التميز عن البدن: لأنّنا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن في أنّه ليس خارج فكرنا شيء هو موجود حقاً، نعرف جلياً أنّنا لا نحتاج لكي نكون موجودين إلى أي شيء آخر يمكن أن يعزى إلى الجسم، وإنّما وجودنا بفكرنا وحده...بالنظر إلى أنّنا لا نزال نشك في وجود أي جسم في حين أنّنا نعرف على وجه اليقين أنّنا نفكر" (66). كما ذكرها بأكثر تفصيل في عمله "المقال عن المنهج": " ثم لما اختبرت بانتباه ما كنت عليه، ورأيت أنّي قادر على أن أفرض أنّه لم يكن لي أي جسم، وأنّه لم يكن هناك أي عالم، و لا أي حيّز اشغله؛ ولكنّني لست بقادر، من أجل هذا، على أن أفرض ن أنّني لم أكن موجوداً؛ بل على نقيض ذلك، فإنّ نفسي كوني أفكر في الشك في حقيقة الأشياء الأخرى. يستتبع استتباعاً جد واضح وجد يقيني أني كنت موجوداً؛ في حين لو كففت عن التفكير وحده، وكان كل ما بقي مما فرضته حقاً، لم يكن لي مسوق للاعتقاد بأنني كنت موجوداً، ولقد عرفت من ذلك أنّي كنت جوهراً، كل ماهيته أو طبيعته ليست إلاّ أن تفكر، ولأجل أن يكون موجوداًن فإنّه ليس في حاجة إلى مكان، و لا يعتمد على أي شيء مادي، بحيث أن الإنية، أي النفس، هي متمايزة تمام التمايز عن الجسم؛ بل هي أيسر أن تعرف، وأيضاً لو لم يكن الجسم موجوداً البتّة لكانت النفس موجودة كما هي بتمامها"(67).

66- ديكارت، المبادئ، القسم الأول، ف8، ص ص : 56-57.

67 - ديكارت، المقال عن المنهج، ص ص: 150-151.

الحجة الثانية: وتستند هذه الحجة إلى الفرق بين النفس والجسم من حيث قابلية كل منهما للقسمة، وقد أورد ديكارت هذه الحجة في كتابه " التأملات".. ولكي نبتدئ هذا النظر ألاحظ هنا أولاً أنّ هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم، من حيث أنّ الجسم بطبيعته منقسم دائماً، في حين أن النفس لا منقسمة. ذلك أني حين أنظر إلى النفس، أي حين أنظر إلى ذاتي من حيث إني شيء مفكر لا أستطيع أن أميز في أجزاء ولكني أعرف و أتصور تصوراً واضحاً جداً أنّي شيء واحد تام لا يتجزأ..."[68]

الحجة الثالثة:

بالإضافة إلى هذه الحجج التي صنّفها الدّارسون لفلسفة ديكارت.هناك حجة ثالثة تقوم على أساس أنّ النفس ليست بحاجة إلى الجسم لكي تدرك بعض المعقولات، أي أن النفس تستغني عن جميع الصور التي تقدمها الحواس أو الخيال، وإنّما تدركها النفس بواسطة النور الطبيعي، كما يقول ديكارت في التأمل السادس، وبدون معونة الجسم. وهذه المعقولات هي التي تتعلق بالمبادئ والأوليات الفطرية يقول ديكارت في ردّه على الاعتراض السابع من الاعتراضات لأستاذ الرياضيات الفرنسي ."**بوردان*** ***Bourrdin, Pierre***(1595-1653)".. أنّ هدفي الرئيسي كان دائماً لفت الانتباه إلى بعض الحقائق البسيطة جداً التي هي فطرية في أذهاننا.."[69] .

العلاقة بين الجوهرين لم تكن بالمقنعة فقد حدّد ديكارت منطقة في الجسم(الغدّة الدرقية) هي المسؤولة عن التفاعل بين ما هو مادي و ما هو نفسي. لكن لديه وعي بأنّ هناك تأثيراً متبادلاً بين النفس و الجسم، فكما تتأثر النفس بالبدن يتأثر البدن بالنفس أيضاً، إذ يشكلان وحدة واحدة، ولم

---

[68] - ديكارت، التأملات، التأمل السادس، ص ص: 262-263.

[69] - Deborah, A. Boyle, Descartes on Innate Ideas , continum International Publishing . London, 2009.P :1.

يكن على استعداد لإنكار التأثير المتبادل، ومن ثمّ حاول فهم هذا التأثير المتبادل. وإجمالاً وقع ديكارت في مأزق التوفيق بين أن يقرّ بالفصل من جانب، والإقرار بالعلاقة بينهما؟

المحاضرة السابعة

اسبينوزا ووحدة الوجود

لقد كان للثنائية الديكارتية تأثير كبير كأزمة عند أتباع ديكارت ، إذ العلاقة بين ما هو مادي و ما هو فكري وروحي تبدو غامضة في ظل التفسيرات التي قدّمها ديكارت لعلاقة الجوهر المفكر بالجوهر المادي، فافتراض الغدّة الصنوبرية كرابط يفسر لنا تلك العلاقة التفاعلية بين النفس والجسم لم تكن بالمرضية علمياً، أمّا التبريرات الدينية و الأخلاقية للفصل بين الجوهرين، في كون الفصل والتمايز يعطي التفسير المقبول لخلود النفس من جهة ولفناء الجسم من جهة أخرى، لم تكن هي الأخرى بالمرضية. ونعتقد أن فلسفة **باروخ سبينوزا** "(***Baruch Spinoza***)[1632-1677] ما كانت إلاّ محاولة لحل هذه الإشكالية التي تضرب بجذورها في تاريخ الفكر الفلسفي منذ القديم.

تتأسس فلسفة " سبينوزا" كلّها على الجوهر، وكل مباحثها لا تفهم إلا من خلال تصوره للجوهر، و هذا ما دفع بـ"**هيغل**" (***Hegel***)[1770-1831]. لأنْ يصف الفلسفة عند "**سبينوزا**" بأنّها فلسفة للجوهر.

و قد تأثر "**سبينوزا**" بعدة مشارب، أهمها الفلسفة الديكارتية، فقد كان يبلغ من العمر ثمانية عشرة سنة عندما توفي "**ديكارت**"، ورغم أنه لم يقابله ولم يصاحبه، إلا أنّ تأثير"**ديكارت**" كان واضحا في فلسفته ، و آراء الفلاسفة المدرسيين، و أيضا التراث اليهودي، لينسج فلسفة معقدة في قمة التجريد الميتافيزيقي. يجب الإشارة إلى منهج سبينوزا الهندسي لأنه أساس نسقه.

و يمكن أن نشير إلى المنهج الهندسي عند اسبينوزا. للرياضيات الدور الأبرز في بناء المنهج عند الفلاسفة العقلانيين بصورة عامة، إذ رأى هؤلاء أنّه يجب أن تتأسس الفلسفة على اليقين الرياضي من خلال المنهج، وهذا ما رأيناه مع الفيلسوف ديكارت.

يوحي العنوان عند اسبينوزا بالدور الرياضي، فالعنوان الفرعي لعمله الهام" **الأخلاق**" هو الأخلاق مبرهنة بالطريقة الهندسية، وبذلك يؤسس منهج الفلسفة على منوال الهندسة الإقليدية، إذ ينطلق من بديهيات ومسلمات وتعريفات. وناقش اسبينوزا قضية المنهج في كتابه " **رسالة في إصلاح الفهم**".

يرى بضرورة وجود فكرة واضحة بذاتها ينطلق منها لمتابعة أعماله حتّى يصل إلى الحقيقة أو الحكمة، هذه الفكرة هي صادقة بالضرورة لأنها فطرية موجودة في العقل الإنساني. وصدقها نابع من كونها بسيطة. وهدف المنهج في مرحلته الأولى هو تمييز وإدراك الفكرة الصادقة من أنواع الأفكار الأخرى التي لا ترقى إلى صدق الفكرة الأولى. لكن القضية لا يظهر صدقها إلاّ كانت جزءاً من نظام يقوم على الاستدلال.

وهذا أراد سبينوزا أن يبشرنا بمنهج لدراسة الفلسفة و هو المنهج الاستنباطي الرياضي الذي ينتقل فيه العقل من قضايا واضحة بذاتها كمقدمات إلى قضايا مستنبطة رياضياً تمثل النتائج.

ينطلق "**سبينوزا**" من أنّ الترتيب السليم للتفكير الفلسفي الصحيح يتطلب البدء بالسابق انطولوجيا و منطقيا، و قد أجاز لنفسه أنّ يقول:« إنّ الفلاسفة المبتذلين يبتدئون بالمخلوقات، في حين ابتدأ"**ديكارت**"بالروح، أمّا أنا، فإنني أبتدئ بـ"**الله**"أو"**الجوهر**"»[70]. فقد رأى أنّ هناك إدراكات تتعلق بعالم الحس والتجربة ، و إدراكات تتعلق بالعقل ،هذه الأخيرة أكثر يقينا ،أمّا المصدر الحقيقي والأول لأفكارنا،فهو الله أو الجوهر، وعن هذا الجوهر يصدر ما يعرف بالأحوال بدل الأعراض، لكون الأحوال – بنظر "**سبينوزا**" –أكثر ايجابية من الأعراض ،ذلك أنّ الأعراض لا تقوم بذاتها في وجودها. والأحوال قد تكون غير متناهية، وهي الأقل درجة من" **الله**" وتأتي مباشرة بعده، وأحوال متناهية، تتعلق بالأشياء المادية. و قد استخدم في ذلك المنهج الهندسي الرياضي ،الذي يتأسس على مجموعة من البديهيات والمسلمات والتعريفات، وصولا إلى نتائج يقينية، وهذا هو المنهج الرياضي الإقليدي الذي كان مسيطرا آنذاك. فرفض التصور الديكارتي و المتعلق بتعدد الجواهر، و أقرّ بالمقابل بجوهر واحدٍ الذي به يرتهن به كلّ شيء . يسميه **الله**، أو الطبيعة الطابعة، و قد بحث ذلك كلّه في الجزء الأول من كتابه المعروف بكتاب "**الأخلاق**"، (***Ethic***). يبتدئ فيه بالبديهية الآتية لكي يصل إلى تعريف الجوهر أو "**الله**": – « كلّ ما هو موجود هو موجود، إمّا بذاته و إمّا موجود بغيره» [71].

فما هو موجود بذاته لا يمكن اعتباره ذاتاً بل صفة، و الصفة يعرفها بما يأتي:

---

[70])- A.P.L.Stein.leibniz. und Spinoza، نقلاً عن: عقيل حسين، سبينوزا، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت (بدون تاريخ)،ص 39.

[71])- سبينوزا، كتاب الأخلاق، ج 1، نقلاًَ عن: عقيل حسين، سبينوزا،مرجع سابق ، ص 40.

– « أسمى صفة ما يدركه العقل على أنّه يكوّن ماهية الجوهر»[72]، و من هنا يمكن أنّ نعتبر استعمال "**سبينوزا**" الصفة للدلالة على ما يعتبره "**ديكارت**" الصفة الرئيسية التي يفهم من خلالها الجوهر، أمّا ما هو موجود في ذاته فهو ما لا يمكن أنّ يكون غير الذات، و لا يكون صفة إطلاقاً. وهكذا يظهر لنا الفرق بين الصفة و الجوهر في كون الصفة يحملها جوهر، و لا توجد في ذاتها، و بالتالي فليست علّة ذاتها. أمّا الجوهر:

« فليس ما هو كائن في ذاته فقط ، أي علّة ذاته، بل أيضاً ما هو مدرك بذاته »[73].

وإذا كان "**ديكارت**" قد اعتبر الامتداد و الفكر صفات لنوعين من الجواهر، فإنّ "**سبينوزا**" ينظر إلى الامتداد و الفكر كصفتين لجوهر واحدٍ، أو ماهية واحدةٍ، و قد توصل "**سبينوزا**" إلى هذه المسلمة الأساسية في فلسفته الميتافيزيقية عن طريق الثنائية الظاهرة في المفهوم الديكارتي عن الجوهر. ثمّ يوظف "**سبينوزا**" التعريف الديكارتي للجوهر السابق ... ويخلص إلى أنّ هذا التعريف لا يناسب على وجه التحديد سوى "**الله**"، ومنها يتخلى عن الثنائية الديكارتية، ويعتبر كلاً من الجوهر الجسماني و الجوهر العاقل مجرد صفتين أزليتين لجوهر خالد أزلي هو "**الله**" أو الطبيعة. و من ثمة يعطي تعريفاً كاملاً للجوهر فيقول: « أقصد ما هو كائن في ذاته ومدرك بذاته، و لا يحتاج المفهوم لمفهوم شيء آخر ينبغي له فيه أنّ يتكون انطلاقاً منه»[74] . إذن "**الله**" هو الجوهر الواحد، و لا يمكن أنّ يوجد خارجه أي جوهر. أي ما يوجد لا يمكن أنّ يكون إلاّ به، أو أنّ يكون مدركاً بدونه، فكلّ الموجودات الأخرى هي معلولة من "**الله**"، و لا تنتمي إلى الطبيعة الطابعة (***Natura naturata***)(الله وصفاته الأزلية)، بل ينتمي إلى الطبيعة المطبوعة الخاضعة للضرورة (***Natura naturans***).

الحرية عند اسبينوزا: هل يمكن أن نتصور فعل حر في هذه المنظومة الحتمية الخاضعة للضرورة المطلقة؟

---

72)- سبينوزا، كتاب الأخلاق، ج 1، ت 4، نقلاً عن: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، مرجع سابق ، ص 139.

73)- Spinoza: god, nature, and freedom. From internet http://www.philosophypqges.com/hy/4h.htm

74)- سبينوزا، كتاب الأخلاق، ج 1، ت 3، نقلا عن : عقيل حسين، سبينوزا،مرجع سابق ، ص 43.

حسب سبينوزا فإن الحرية لا تتناقض ومبدأ الضرورة، فلما كان الله هو مجموع الطبيعة والعكس كذلك فإنّ الحرية الإلهية هي الضرورة الحرة، لأنّ الكائن اللامتناهي يفعل من طبيعته الضرورية وحدها، كل ما يفعله الإله صادر عن طبيعته لا عن مصدر خارجي([75]). فالله هو الوحيد الذي يتصف بإنّ فعله حر.

الحرية ترتبط بالضرورة يقول سبينوزا في رسالة مؤرخة سنة 1674موجهة إلى **Schuller**: ".. كلَّ شيء يوجد ويتصرَّف بموجب الضَّرورة النَّابعة من طبيعته وحدها أقول عنه أنّه حر، وأسميه خاضعا أو محدَّدا إن كان وجوده وتصرفه يتحدَّد بغيره..الله حرٌّ حتّى وإن وجد وجودًا ضروريًّا، لأنَّه يوجد بموجب الضَّرورة النَّاجمة عن طبيعته وحدها. وبالمثل فالله حرٌّ عندما يعرف ذاته كما يعرف باقي الأشياء، لأنَّ إحاطة علم الله بالأشياء كلِّها هي صفة صادرة عن طبيعة الله وحدها. وبذلك يتَّضح أنَّني لا أتصوَّر الحريَّة بوصفها حريةً القرار بل بوصفها ضرورة حرَّة."([76])

كل ما يحدث في الطبيعة يحدث وفق قوانين الله الأزلية الخالدة، ومن ثمة لا وجود لما يناقض الضرورة الإلهية. و الحرية من هذا المنطلق لا تعني على الإطلاق حرية الاختيار بل تعني الضرورة الحرة، ولما كان الإنسان جزءاً من هذه الطبية، فإن ما يخضع له الكل يخضع له الجزء..الإنسان خاضع للضرورة الإلهية أو الطبيعية.

لكن كيف نفسر شعور الإنسان بالحرية كما يثبتها ديكارت؟ حسب سبينوزا شعور الإنسان بالحرية مجرد وهم فقط..فكل شيء يتحدّد وفق طبيعته، ولا وجود لشيء عرضي. ولكن جهل الإنسان للأسباب يجعله يتوهم أن لديه حرية اختيار. ويقدم سبينوزا أمثلة على جهل الإنسان

---

[75] - سبينوزا، الأخلاق، القضية ، ج1.القضية: .XVII

[76] - **Spinoza. Complete Works.** With Translation by: Samuel Shirely. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis **/** Cambridge2002.Introd. XIV-IV.

بالدوافع، بداية من مثال (الحجر) يقول سبينوزا: ".. لننظر الآن في الأشياء الَّتي توجد وتسلك على نحو محدَّد. لتوضيح هذه الحالة، سأضرب مثلا بموجود بسيط وليكن حجرًا مثلا. يتلقى هذا الحجر من مصدر خارجيٍّ مقدارًا من الحركة الدَّافعة، فيستمر في الحركة ضرورة حتَّى بعد توقف العلَّة الخارجيَّة عن ممارسة تأثيرها..." ثم يضيف لاحقاً في الرسالة نفسها ".. تصوَّر، إذا شئت، أنَّ هذا الحجر وهو الآن مستمر في حركته، قد بدأ يفكر فأدرك مجهوده الَّذي يقوم به للتَّحرك. من المؤكد أنَّ هذا الحجر سيظنُّ نفسه حرًّا وأنَّه مستمر في حركته بمشيئته وحدها، وما ذلك إلاَّ لأنَّه لا يعي غير مجهوده"([77]).

حسب سبينوزا، الحرية الإنسانية لا تختلف عن هذا المثال السابق فهو يقول: ".. ما يصدق على الحجر يصدق على كلِّ كائن أو شيء مفرد، مهما تصورت تعقيده وتعدَّد قدراته وملكاته. لأنَّ وجود وسلوك كلِّ شيء مفرد محدَّدان بشكل ضروري بعلَّة خارجيَّة." ويضيف لاحقاً أيضاً كتقرير عن الموقف ". إن هذا المثال ينطبق تماما على **الحرية الإنسانية** التي يتفاخر الجميع بامتلاكها، و التي تتلخص في كون **البشر لديهم وعي بشهواتهم، إلا أنهم يجهلون الأسباب التي تتحكم فيهم**." .يقدم سبينوزا أمثلة عن نماذج من الناس حين يقومون بأفعال يعتقد أنّهم أحرار و لكنّهم يجهلون الأسباب الحقيقية. يقول سبينوزا: "..فالطفل الرضيع يعتقد أنه يشتهي الحليب، و الشاب المنفعل يريد أن ينتقم، و إذا كان جبانا يريد أن يهرب.. كذلك الشأن بالنسبة للثرثار و الشخص المصاب بالهذيان و كل من هو على هذه الشاكلة، يعتقد أنه يسلك في فعله وفق قرار حر تمليه عليه نفسه، و ليس لكونه ينساب وراء الإكراه" ([78])

[77] - **Spinoza. Complete Works. Op.cit. p.**
[78] - Loc.cit.

وهكذا، بنا "**سبينوزا**" فلسفته كلّها على الجوهر، لكنه جوهر واحد يسميه "**الله**" أو الطبيعة الطابعة الخاضع للضرورة هو الآخر، أمّا التعريفات التي وظفها، كما رأينا، فهي تعود إلى "**ديكارت**" من جهة، و إلى مفاهيم موروثة عن تراث قديم فلسفي وديني، أخضعها "**سبينوزا**" إلى صياغة خاصة قبل أن يجعلها أسساً لبناء نسقه الميتافيزيقي.

المحاضرة الثامنة: ليبنتز

المونادولوجيا و الإنسجام الأزلي

يعد الفيلسوف الألماني " جوتفريد ليبنتز ***Gottfrid, Leibniz***"(1646- 1716) واحداً من أهم الفلاسفة و الرياضيّين المتميّزين في تاريخ فكر العصر الحديث، حاول إيجاد حل للثنائيات التي نشأت في تاريخ الفكر الفلسفي، بين الكلي والجزئي، و الممكن والوجود، وبين الآلية والغائية، وبين المادة والروح ، والأفكار الحسية و الأفكار الفطرية.

تأثر إلى حدّ كبير بأستاذه ديكارت، شأنه في ذلك شأن سبينوزا، و من فلسفات أخرى سابقة تمتد حتّى الفلسفة اليونانية، لكنه لم يقتنع بتاتاً بثنائية ديكارت و بالتأثير المتبادل بين النفس والجسم عن طريق الغدة الصنوبرية، وهي نقطة التي تحدث من خلالها تأثير الأفكار غير الممتدة في تنبيهات تعمل على قيام الجسم بحركاته، وأيضاً إلى تحول الحوادث الجسمية إلى إحساس أو فكرة([79]) ولم يقبل أيضاً بفيزياء ديكارت الميكانيكية . كما لم يقتنع بفلسفة الجوهر عند سبينوزا وقد انتهت بالرفض الصريح لفلسفة سبينوزا([80])، ومن ثمّ أراد أن يقيم فلسفة جديدة من خلال القول بتعدد لا نهائي للجواهر ، أو ما يسميه بالمونادات. وقد أودع ذلك في أهم أعماله، ونذكر على وجه الخصوص: المذهب الجديد في المعرفة والحقيقة والأفكار"الذي ألّفه سنة 1696، وعمله " المونادولوجيا: المبادئ العقلية للطبيعة و الفضل الإلهي" 1714. الذي يبسط فيه نظريته. وغيرها.

المونادولوجيا: تعريف وأنواع:

تعني كلمة مونادة(***Monade***) الجوهر أو العنصر الفرد أو الوحدة، كما تدل على الله بوصفه الكائن اللطيف إطلاقه فلاسفة القرن الثاني عشر الأفلاطونيين ([81]). وصار المصطلح علامة للفيلسوف ليبنتز. يعرفها بقولة:"..إن المونادة التي سنتحدث عنها ما هي إلاّ جوهر بسيط، يدخل في المركبات، بسيط بمعنى أنّه بدون أجزاء، ويجب أن تكون هناك جواهر بسيطة ما دامت هناك جواهر مركبة، إذ ليس المركب إلا

---

[79] - أنظر هنتر ميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها. ت/ فؤاد زكريا- دار النهضة مصر-1975. ص:32.

[80] - ليبنتز، أبحاث جديدة في الفهم الإنساني، ت/ أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983. ص:41.

[81] - لآلاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات ، م1-الطبعة الثانية، بيروت، باريس، 2001.ص: 228.

كومة أو مجموعة مؤتلفة من بسائط. و حيث لا تكون أجزاء لا يمكن أن تكون ثمّة امتداد، ولا شكل و لا انقسام. وهذه المونادات هي الذرات الحقة (التي تتكون منها الطبيعة) وهي على الجملة العناصر التي تتكون منها الأشياء "([82]) إذن البساطة هي الصفة الأساسية التي اعتمد عليها في تعريف المونادة.

ومفاد هذا المصطلح أنّ المونادولوجيا عند ليبنتز هي نسق عقلي يسلم بأنّ العالم مكون من جواهر فردة لا نهائية في غاية البساطة، وغير قابلة للتجزئة.

من أهم خصائصها كما حدّدها ليبنتز: أنها جوهر بسيط، لا امتداد لها ولا مكان مادامت لا تتجزأ، وهي ذرات تمثل عناصر الأشياء. ولا تنحل. وكل مونادة مختلفة عن الأخرى ومنفصلة، تخضع لمبدأ التغير من الداخل،.. وكل مونادة تعتمد على الله ، ويمثل وحدة نشطة تعبر عن الحقيقة لكن لا تفهم على وجود [83]مونادة واحدة فقط، بل هناك عدد لامتناه من المونادات مختلفة في ما بينها يقول ليبنتز: "..يتحتم أن تكون كل مونادة مختلفة عن الأخرى، إذ يستحيل أن يوجد في الطبيعة كائنان متشابهان تشابهاً كاملاً" (). وهي الوحدة الحقيقية والميتافيزيقية و الأخيرة لكل شيء موجود، هي موجودة في جسم ما هو جسمها، وهي كماله تمنح له الحياة، إذ يستحيل وجود مونادات أو جواهر بسيطة منفصلة عن الجسم ما عدا الله.

<u>أنواع المونادات:</u>

يرى برتراند رسل في عمله "تاريخ الفلسفة الغربية" أنّ الجواهر الفردة(المونادات) تشكل سلماً طبقياً يعلو فيه بعضها على البعض الأخر "([84]) هي شبيهة بصورة الجواهر عند أرسطو التي حدّدها في كتابه" ما بعد الطبيعة" وهي: مونادات مكتفية بذاتها، وهو الله أو الموناد الأعلى يتصف

---

[82] - ليبنتز، المونادولوجيا، ت/ ألبير نصري نادر، مركزدراسات الوحدة العربية، ط1- بيروت-2015.ص:43

[83] - ليبنتز، المونادولوجيا. الفقرة 9.

[84] - رسل، برترند، تاريخ الفلسفة الغربية، ت/ محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتاب .ط3- 1977.ص:138.

بالكمال، ويأتي ثانياً في سلم الترتيب مونادات عقلانية لتشمل الإنسان ، وثالثاً المونادات الغير عقلانية كالحيوان والجماد والأشياء المادية الأخرى.

مبدأ الإنسجام الأزلي:لا يوجد مبدأ افتخر به ليبنتز مثل هذا المبدأ، و الإنسجام لا يعني هنا سوى انتظام الأشياء، ويقصد به أنّ هناك انسجاما بين المونادات التي يتكون منها الكون منذ الأزل، تعمل المونادات جميعاً في انسجام واتساق دقيق لأنها تابعة لمبدأ واحد خالق لها. وهذا المبدأ يعدّ حلاً للثنائية بين النفس والجسم، فالله ووفق مبدأ الإنسجام الأزلي المسبق نظم بشكل مسبق عمل كل من الجسم والنفس.

ويضرب ليبنتز مثالاً بليغاً لمشكلة الثنائية والحل الذي اقترحه وقد تجاوز به موقف أو حل ديكارت الذي قدّمه لمشكلة الثنائية والعلاقة بين الجوهرين: النفس و الجسم، كما يتجاوز به أيضاً الذي اقترحه الفيلسوف العقلاني"**مالبرانش**" من خلال مبدأ المناسبة.

لنفترض أن هناك ساعتين نجعلهما متزامنتين بدقّة، ولهذا إشارة إلى الجسم والنفس.

يفترض ليبنتز ثلاث احتمالات لذلك:

الاحتمال الأول: يمكن أن يقوم الصانع بتوصيل بعضهما ببعض عن طريق أداة تديرهما معاً، أي أن أي تغيير في إحداهما يلزم عنه تغيير في الأخرى. هذا المثال يشير به ليبنتز إلى حل ديكارت لمشكلة العلاقة إذ الأداة التي تربط الساعتين هي الغدة الصنوبرية التي حل به ديكارت مشكلة النفس و الجسم. وهذا الحل بنظر ليبنتز مرفوض، فلا يمكن أن يؤثر عليهما مؤثر واحد بعينه و في الوقت نفسه.

الاحتمال الثاني: الصانع يقوم بتغيير عقارب الساعة باستمرار حتّى يبقيهما على نفس التزامن بشكل مباشر. هذا الاحتمال يشير إلى موقف مالبرانش في مذهب المناسبتية كحل للعلاقة بين النفس و الجسم. فالله يتدخل في كل مناسبة. لكن ليبنتز يرفض هذا الموقف بسبب عدم منطقيته.

الاحتمال الأخير: هو ما يقترح فيه ليبنتز الحل الأنسب لمعضلة العلاقة بين النفس و الجسم، و مفاده أنّ الصانع منذ البداية قام ببرمجتهما بدقة شديدة، مع عدم وجود أي علاقة بينهما. هذه البرمجة هي ما يشير به ليبنتز إلى مسألة الانسجام الأزلي.

كتقييم للاتجاه العقلاني الذي يمثله ديكارت و اسبينوزا و ليبنتز، نرى أنّ الفلاسفة العقليين سعوا إلى إيجاد معرفة يقينية دوماً تقوم على أساس العقل، وذلك بما يملكه من أفكار تتجاوز الخبرة الحسية، بل تولد مع الإنسان وهي الأفكار الفطرية، واستفادوا في هذا النهج من الرياضيات كعلم تكون نتائجه دوماً يقينية، فأسسوا أنساقاً ميتافيزيقية شامخة، تبرز قدرة العقل الإنساني في الفلسفة الحديثة على الخلق والإبداع. واعتمادهم على العقل بدرجة كبيرة وإهمالهم لواقع الخبرة التجريبية جعل فلسفتهم محل فحص ونقد من خصومهم، وأهمهم الفلاسفة الذين انتموا إلى الخط أو الاتجاه التجريبي.

وهكذا أسس العقلانيون، بداية مع ديكارت ثم سبينوزا و ليبنتز، أنساقاً عقلانية ميتافيزيقية شامخة، حيث الحضور و التأسيس الميتافيزيقي لكل شيء، وقد استعانوا في هذا بالمنهج والأداة الرياضية، معيارهم في ذلك الدقة واليقين. ومنذ أن حدّد ديكارت أسلوب الفلسفة وبرنامجها غدا ذلك مرجعاً للفلاسفة الذي جاءوا من بعده، وحتّى من الاتجاه التجريبي.

المحاضرة التاسعة.

الخصائـص العامة للإتجاه التجريبي:

– **الإتجاه التجريبي:** هو عنوان نزعة فلسفية عامة ومتميزة في أوربا تجمعها خصائص مشتركة، وتشتهر بأقطابها الممثلين لها، سواء فكّرنا في "روجر بيكون" و"وليام أوكام" في العصر الوسيط، أو "فرنسيس بيكون" و"توماس هوبز" و"أفلاطونية كمبردج" في القرن السابع عشر، أو "لوك" و"باركلي" و "هيوم" في القرن الثامن عشر، أو حتّى في "**كولريدج**"***Samual, Coleridge*** (1772–1834)و "**جيمس فيرير**"***James.F,Ferrier*** (1808–1864) في القرن التاسع عشر، فإنّنا ندرك بعض الروح المشتركة في تفكيرهم. ونحاول جمع بعض العناصر العامة المشتركة التي تكوّن روح العقل الإنجليزي، كما يمكن مقارنة تلك الخصائص الملازمة لروح الإتجاه التجريبي بما يميّز الفلسفة العقلية المثالية أو ما تعرف بالفلسفة القارية التي تعود في أساسها لـ"ديكارت"، ويمكننا رصد هذه الخصائص، التي تحدّد معالم الفلسفة الإنجليزية من ثلاثة مستويات: من حيث المنهج المستخدم، ومن حيث الغاية من المعرفة، ومن حيث طبيعة دراستهم الفلسفية.

– أولاً: **<u>أمّا من حيث المنهج</u>:** فقد اعتمد الفلاسفة الإنجليز في غالبيتهم على المنهج التجريبي والاستقرائي ***(Experiental and Inductive Method)***: وهو منهج متميّز عن المنهج الاستنباطي العقلي (***Rational Deductive Method***) الذي تأخذ به الفلسفة القارية. التجربة هنا هي الموجّه الوحيد وسر الاكتشاف الحديث والاختراع موجود في الموقف الجديد للإنسان نحو الطبيعة. هو منهج الاستقراء القائم على الملاحظة والتجربة الذي يستنطق الطبيعة. ولم يكن هذا الإتجاه هو أول من بحثوا مفهوم التجربة الحسية في العصر الحديث، فقد بحثها الرواقيون أمّا الأبيقوريون فكانت لها نزعة حسية في المعرفة أكثر من الرواقية، فجعلوا كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهماً وبطلاناً. لم يرض هذا الاتجاه ، مثل "ديكارت"، بمنهج القياس الأرسطي التأملي الذي اعتمدت عليه الفلسفة السكولائية «.. فالنظام المنطقي الحالي(الأرسطي)، يقول "بيكون"، يساعد على تثبيت وتوطيد الأخطاء أكثر ممّا يساعد على إزالتها، ولذلك كان خطره أكثر

من نفعه»(85). يعدّ "فرنسيس بيكون" مؤسس الحركة التجريبية الاستقرائية الانجليزية التي تمتدّ إلى "لوك" و باركلي و "هيوم" و "جون ستيوارت ميل" و "سبنسر"..الخ. اعتمد هذا الإتجاه على إدخال المنهج التجريبي في العلوم الأخلاقية – حسب عرف الفلاسفة الإنجليز في العصر الحديث– نجدها في عمل "لوك" الهام "**الفهم البشري**". وأيضاً عمل "هيوم" المعروف بـ"**رسالة في الطبيعة البشرية**"، حيث أراد أن يستعير منهج العلوم الطبيعية، أي المنهج التجريبي الاستقرائي، لتطبيقه على العلوم الأخلاقية. أمّا مع باركلي فالفلسفة الحقيقية عند باركلي هي الفلسفة التجريبية، فهو يطريها كثيراً ويزكيها(86)، ولذلك ينبغي أن تبنى على ملاحظاتنا الخاصة لتجاربنا الخاصة.

ثانياً: أمّا من حيث الغاية من المعرفة: فالتركيز على الاهتمام الأخلاقي العملي هو الذي يوجه هذا الإتجاه بدل الاهتمام النظري الميتافيزيقي الذي ميّز الفلسفة القارية(87). يرى"فرنسيس بيكون" أنّ : « المعرفة قوة"(***Knowledge is power***) وعليه فغايتها "تحسين وضعية الإنسان»(***Improvement of man's estate***)، وأيضاً قوله: « المعرفة والقوة الإنسانية مترادفان»(88). العقل عند هذا الإتجاه هو عقل عملي، بمعنى أنّه عقل موجّه للفعل "***Action***" وليس للتأمل من أجل التأمل، ولا يعني أيضاً أن نضع الفعل فوق التفكير فقط، بل أن نوجه كل تأملاتنا للحياة العملية.

ونلاحظ الاهتمام العملي من المطالب الأولى لهذا الاتجاه، ف "روجر بيكون" مفكر القرن الثالث عشر يصنف القيمة العملية فوق القيمة النظرية للمعرفة، هذا الجانب العملي نلحظه أيضاً وبقوة مع "فرنسيس بيكون" الذي يعتبر الفلسفة الحقيقية هي علم الطبيعة الذي يعلّم الإنسان كيف يكون سيداً على الطبيعة وأن يجبرها على أن تحقق له غاياته. أمّا بالنسبة لـ"بيكون" فالغاية من

85 - Bacon Lord., Novum Organum. Book:I. ed. by Joseph Devey, M.A.,(New.York.,P.F.Coller and Sons .MCMI) . §: XII. p:13.
86 - Berkeley (George). Commonplace Book, In A.C Fraser,(ed). The Works of George Berkeley, Including His Posthumous Works.V:I., (Oxford, at the Clarendon Press.,mdcccci.) P: 18.
87 - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. *Op.cit* p:2
88 - Bacon Lord., Novum Organum. Book:I. §:III. *Op.cit* p:11.

المعرفة هي "إسعاف وضعية الإنسان"، وقيمتها تكمن في سيادة الإنسان على الطبيعة. والعلم يبرّر على أساس تطبيقاته العملية وكذا الثمار التي يمكن أن تُجنى منه(89).

"هوبز" هو الآخر يجعل غاية المعرفة هو تحقيق القوة، كما أنّ غاية كل تأمل نظري هو تنفيذ فعل ما، أو إنجاز شيء ما(90). هذا الاهتمام العملي والنفعي في المعرفة هو الباعث المحرك لمشروع "هوبز" ككل في الفلسفة.

وفي نفس الخط نجد أنّ المقصد الرئيسي والحافز العام عند "لوك" ارتبط بالجانب العملي، وليس الانغماس في الفضول التأملي الميتافيزيقي، و"**المقالة**" في الأخير، ووفقا لهذا، هدفها الرئيسي عملي نفعي، ويذكر "لوك" أنّ نوع البحث الذي أجراه في عمله "المقالة" يهدف إلى تحقيق المتعة والنفع. « أمّا النفع المترتب عن البحث فيُردُّ إلى حدّ كبير إلى الخلاص ممّا يعتبره خواطر تافهة فارغة في المسائل الخارجة عن نطاق إدراكنا»(91).

باركلي اتّبع خطى "بيكون" في أنّ المعرف قوة. المعرفة ليست غاية في حدّ ذاتها؛ كما لا ننسى، فيما يقول "**جونستون**"(***Johnston***)"، أنّ جميع كتابات "باركلي" كان يوجهها هدف عملي (92)، ليخلص إلى أنّ « الكل موجه للعمل» كما يقول باركلي(93).وهناك ميزات تخص الفلسفة في انجلترا أكثر من أيّ بلد آخر وهي أنّ الممثلين الأساسيين لها ("بيكون" و "هوبز" و"لوك" و"باركلي" و "هيوم"..) لم يكونوا علماء أكاديميين بل رجال أعمال(94).

89 - *Ibid*. .p:29.

90 - Hobbes. Works, I -7. In Seth (James) (ed). English Philosophy and Schools of Philosophy. *Op.cit* .p:56.

91 - شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود.مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.1997.ص ص: 126-127.

92 - .A. Johnston . M.A.,The Development of Berkeley′S philosophy, (Macmillan and co., limited st.Martin′s street,London.1923) . P:2.

93 - Berkeley. George., Works. I.92., In Johnston . M.A.,The Development of Berkeley′S philosophy. *Op.cit*. P:2

94 - A. Johnston .M.A.,The Development of Berkeley′S philosophy., *Op.cit* .p: 3.

ثالثاً: **<u>أمّا من حيث طبيعة الدراسة</u>**: نجد طابعها ابستيمولوجياً وليس انطولوجياً و يعد ذلك من سمات الاتجاه التجريبي و يظهر جلياً مع "لوك". لم يكن الدافع الرئيسي من تأليف " لوك" لكتابه " الفهم البشري" الرغبة من الأول في بناء نسق فلسفي ميتافيزيقي. كما فعل قبله "ديكارت"، بل كانت اهتماماته بالدرجة الأولي ابستيمولوجية معرفية.

يرى "لوك": «أنّه قبل الشروع في أية أبحاث ذات طبيعة ميتافيزيقية، من الضروري أن نفحص قدراتنا ونطمئن إليها...». كما يدعو إلى عدم الوثوق بالميتافيزيقا والتركيز على الإبيستيمولوجيا، وهذا ما تميزت به الفلسفة الإنجليزية اللاحقة إلى يومنا هذا(95).

"لوك" هدفه الرئيسي في البحث في أصل وحدود المعرفة البشرية و يقينها، مع بيان أسس درجات الاعتقاد و الظن والموافقة(96). ويندرج هذا العمل، كما هو معروف، ضمن ما يعرف بـ(مبحث المعرفة) أو الابيستيمولوجيا.

ورأى **"لوك"** في الرسالة التي قدّمها للقارئ"***Epistle to the Reader***" قبل **"**المقالة: «أنّه قبل الشروع في أية أبحاث ذات طبيعة ميتافيزيقية، من الضروري أن نفحص قدراتنا ونطمئن إليها...»

هذه الخصائص تظهر بصورة جلية عند الفلاسفة الإنجليز الذين يمثلون خطاً متصلاً من الأفكار يمتدُّ من "بيكون" إلى "مل" و"سبنسر".

---

95 - شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص:124.

96) - Locke (John)., An Essay Concerning H.U., in A. J. Ayer. And R. Winch (eds), British Empirical Philosophers., (Routledge and Regan Paul. L T D London) 1965. P: 31.

المحاضرة العاشرة.

الاتجاه التجريبي: لوك وأسس المعرفة التجريبية

أخذ "**لوك**" على عاتقه مشروع تأسيس بحث يتعلق بالمعرفة البشرية، و ذلك من خلال الهدف الذي سعى إلى تحقيقه، و الذي وصفه بأنّه: « البحث في أصل و حدود المعرفة البشرية و يقينها، مع بيان أسس درجات الاعتقاد و الظن و الموافقة»[97]. ويندرج هذا العمل ضمن ما يعرف بـ(مبحث المعرفة). يصف مؤرخو الفلسفة العصر الحديث بـ"**العصر الذهبي**" لنظرية المعرفة[98]. 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»[99].

وما يفترض أنّ تعالجه نظرية المعرفة، هي أنّ تجيب عن جملة من التساؤلات تتعلق بـ: هل هناك حقيقة؟ , إذا كانت كذلك، هل هي ذاتية أم موضوعية؟، وهل بإمكان الإنسان أنّ يدركها؟، وبأي الوسائل يمكنه ذلك؟، أبالحس أم العقل أم الحدس؟،

ويركز "**لوك**" في عمله الفلسفي هذا على أنّه لكي نكتشف حدود معرفتنا، أو إلى أي مدى يمكننا أنّ نعرف، و بأي طريق يتسنَّى لنا ذلك، حريّ بنا أولاً أنّ نحدد على ماذا تحتوى أو تتضمن المعرفة؟.

يعتقد"**لوك**" أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة، تقتضي مبدئياً بيان كيفية الحصول على المعرفة. تلعي الفكرة الدور المحوري في المعرفة، إذ يعبر عن « كلّ شيء يكون موضوعاً للذهن حين يفكر إنسان ما»، ثمّ يضيف « و المقصود باستخدام هذا هو ما نعنيه بالصورة الوهمية (***Fantasm***)، المفهوم (***Notion***)، و النوع (***Species***)، أو أي شيء يمكن أنّ يستخدمه العقل في التفكير »[100].

---

[97]) - John Locke., An Essay Concerning Human. Understanding,(London; George Routledge and sons limited-N.Y:E P. Duton and Co.).book1. chap 1. p:1.

[98])- فؤاد زكريا، نظرية المعرفة، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1962، ص 8.

[99])- F. Coplestion. A History Of Philosophy. Image books. New . York .p 81.

[100])- John Locke. An Essay Concerning H.U.op.cit p:4

الفكرة عند "**لوك**" إذن تلعب دوراً أساسياً ، و لذلك ركّز بحثه على الفكرة، فتساءل عن مصدر الأفكار التي نملكها. لكن قبل البحث في مصدر أفكارنا، قام بنقد مذهب الأفكار الفطرية (***Innate ideas***)،

<u>نقد الأفكار الفطرية:</u>

يهاجم "**لوك**" مذهب الأفكار الفطرية الذي يدعي فيه أصحابه « أنّ في العقل بعض المبادئ الفطرية، بعض المفاهيم الأولية (***Primary notions***)، الحروف (***Characters***)، كما لو أنّها طبعت على عقل الإنسان منذ أنّ وجد وجاء بها إلى العالم»[101]. و يقصد "**لوك**" بهجومه هذا– رغم أنّه، لا يذكر دائماً أسماء خصومه، ماعدا (***Lord Of Churbury***)[102]– المدرسة العقلية بصورة خاصة، و أيضاً المدرسة الأفلاطونية الحديثة في "**كامبريدج**". 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[103].

أمّا فيما يتعلق بحجيّة الإجماع و الاتفاق الحاصل عليها من كلّ النّاس لتبرير صدق هذه المبادئ النظرية عند أنصار الذهب الفطري ، ف"**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 »[104]، و حتى مسألة الإجماع غير متحققة

---

101) - John Locke. An Essay Concerning H.U. in A. J. Ayer. And R. Winch (eds). British Emprical Philosophers. Book 1. ch2. Op. Cit. Pp 34-35.

102)- انظر: إميل بريهيه ، تاريخ الفلسفة، ، ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط:2. 1993. ص 330 و ما بعدها.

103) - John Locke. An Essay Concerning H.U. Book 1. ch2.sect:1 op. cit. p: 12.

104)- *loc. cit*..

على المبادئ النظرية كقانون الهوية، إذ لا يوجد إجماع عام على صدقها، « فالأطفال والبله(البلهاء) لا يملكون أي فهم أو تفكير فيها، و هذا يحطم مسألة الإجماع» [105].

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 وأيضاً بالمعتقد الديني[106]، فنقد "**لوك**" ينصب على تباين الآراء و اختلاف 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 اختلافاً بيناً بين النّاس، و نجد أقواماً لا يؤمنون بـ"**الله**". فإذا كانت المبادئ النظرية لم يوجد حولها اتفاق عام من طرف كلّ النّاس كما رأينا، فإنّ القواعد الأخلاقية تكون أكثر صعوبة في إيجاد الاتفاق حولها مثل مبدأ الهوية[107].

–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 ثمّة تساءل عن مصدر أفكارنا، و كيفية الحصول عليها. و كيف توظف هذه الأفكار لإنتاج المعرفة.

<u>التجربة أساس الأفكار</u>:

يقول "**لوك**":« دعنا نفترض إذن، أنّ العقل صفحة بيضاء، خال من كلّ الحروف و الرموز، و بدون أي أفكار، فمن أين تأتث؟... 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 و

[105])- Ibid. sect 5. p 13..
[106]) – Ibid.chap.III.pp:26.42.
[107])- Ibid. ch 3. Pp 38-39.

نتأملها، هي التي تزود أذهاننا بكلّ مواد التفكير: هذان هما المصدران الوحيدان للمعرفة، و منهما نحصل على كلّ أفكارنا»[108], و من هذا النص يمكننا أنّ نلاحظ و نستنتج مصدرين للمعرفة:

-**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.

- **موضوع التأمل (*Reflection*)**، 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» [109].

كما أنّ العقل – عند "**لوك**" – لا يفكر إلاّ فيما يحصل عليه من الإحساس، و لا يمكن أنّ نتصور حصول العقل على أفكار قبل أنّ يرتبط بالإحساس. « فالنفس لا تفكر دائماً»[110]، كما أنّ ملاحظاتنا عن الأطفال، تعطينا أكثر وضوح لهذين المصدرين، فكلّما اتسع مجال الأفكار الحسية اتسع مجال أفكار التي مصدرها التأمل[111].

و الأفكار التي نحصل عليها من هذين المصدرين، هي ما تعرف بالأفكار البسيطة، حيث يكون العقل سلبياً و متلقياً و غير فعّالٍ، إذ لا يلعب أي دورٍ في إيجادها من جهة، و من جهة أخرى تمثل هذه الأفكار الوحدة الأساسية لكلّ معارفنا. يقول "**لوك**": « ... إنّ هذه الأفكار تعتبر الأدوات لكلّ معارفنا، و العقل ليست لديه أي قدرة إمّا على تكوينها أو على هدمها»[112]. و هكذا فالأفكار البسيطة عند "**لوك**" هي المواد الأولية للمعرفة.

---

[108])- John Locke. An Essay Concerning H.U. book 2. Ch 1. Sect 2. op.cit. P 59.
[109])- Ibid. book 2. Ch 1. Sect 4. P 60.
[110])- Ibid. book 2. Ch 1. Sect 10. p 62.
[111])- Ibid. book 2. Ch 1. Sect 6. p 61.
[112])- Ibid. book 2. Ch 2. Sect 4. Pp 70-71.

و عند حصول العقل على هذه الأفكار، يوظفها كمواد أولية لإنتاج أفكار جديدة، وهنا فقط يظهر الدور الفعال و الإيجابي للعقل، أي تكون له القدرة على إيجاد أفكار جديدة. يسميها "**لوك**" بالأفكار المركبة. « فالإنسان باستطاعته أنّ يكون فكرة جديدة من فكرتين أو أكثر من الأفكار البسيطة... و بطريقة إرادية، و يمكن اعتبار ذلك فكرة واحدة و باسم واحدٍ»[113]. 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.. و العقل في تكوينه لهذا النوع من الأفكار يستخدم الأفكار البسيطة بطرق ثلاثة:

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

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

-و إمّا عن طريق تقسيم الأفكار و عزل فكرة عن كلّ الأفكار الخاصة الأخرى التي تصطحبها في الوجود الواقعي، و هذا ما يعرف بالتجريد، وهذه هي الأفكار المجردة[114].

و من هذا نخلص إلى أنّ الفكرة سواء البسيطة منها أو المركبة هي حد أو أساس المعرفة، مع الإشارة دائماً 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 و الاختلاف و التنافر بين أفكارنا... و في هذا وحده تقوم المعرفة.

النظرية العلّية والتمثيلية عند لوك:

يرى "لوك" أنه من الأهمية بمكان أن نفرق بين الأفكار في الذهن والأشياء في العالم الخارجي فما العلاقة بينهما؟ معرفة هذه العلاقة هي جوهر نظرية العلية في المعرفة والإدراك، وعلينا أن نحدد أولا المقصود بالعالم الخارجي، إنه العالم الفيزيائي المادي وما يحتويه من موضوعات

113)- F. Compleston. A history of philosophy. Op cit. p 90.
114)- John Locke. An Essay Concerning H.U. book 2. Ch xii. Sect 1. Pp 108-109.

فيزيائية خارجية، وهو مجموعة الموضوعات الخارجة عن الشعور الإنساني، والتي تدرس على أنها المسؤولة على إحداث التجارب الحسية للكائنات البشرية، وهذا ما يقصد به "ديكارت" حين يقول:« اعلموا إذن، إنني بالطبيعة لا أفهم قط إلهة ما، أو أي نوع آخر من القوى الخيالية، ولكنني استخدم هذه الكلمة لأدل على المادة نفسها من حيث أنني أنظر إليها مع كل الصفات.. مفهومة كلها مجتمعة»[115]. وبهذا نفرق بين المدركات في أذهاننا لهذه الموضوعات كعالم ذهني داخلي، والأجسام كعالم خارجي، وعلى الرغم من أن الفكرة وهي ذلك الموضوع الفوري والمباشر للإدراك قد تتشابه وتتماثل مع ذلك الموضوع الذي أحدثها، إلا أنها ليست هي الموضوع بعينه. و"لوك" كان واضحاً حين قال أن هناك الموضوع الفوري للإدراك أي الفكرة ، وهناك الموضوع الفيزيائي الخارجي الذي لديه القدرة على إحداث الفكرة فينا، فما تحدثه الموضوعات الخارجية أو الأشياء من تأثير على أعضائنا الحسية هو الذي يحدث فينا الأفكار الحسية البسيطة المتعلقة بتلك الأشياء أو بكيفياتها، وهنا نكون أمام تفسير سببي علي للأفكار. وبهذا التصور يعد "لوك" من أنصار نظرية العلية في الإدراك (***Causal theory of perception***) « لأن نظريته تتطابق تماما والنظرية التي ترى أن مدركاتنا الحسية هي الآثار الذهنية التي تحدثها الموضوعات الفيزيائية على الحواس الجسمانية وهي علتها»[116].والأفكار البسيطة، كما يعتقد "لوك" ، لما كان العقل غير قادر على إحداثها، أو هدمها بذاته..كان من الضروري أن تكون من إحداث الأشياء في تأثيرها على الذهن[117]، ويكون من الضروري وجود سبب أو علة خارجية هي التي أحدثت تلك الأفكار في

---

115 - ديكارت (رينيه). العالم أو كتاب النور،ترجمة أمل خوري.دار المنتخب العربي ،بيروت ط1. 1999.ص:81.

116 - شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة،ترجمة أحمد حمدي محمود.مرجع سابق 1997.ص:135.

117 -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:IV.ch:XI.sect:4.p:538 .

ذهني[118]. ولا يوجد شيء أكثر يقينية من أن الأفكار التي نستقبلها من الموضوعات الخارجية هي في أذهاننا، وهذه معرفة حدسية، لكن يمكننا أن نستنتج أو نستدل من تلك المعرفة الحدسية بوجود الفكرة في أذهاننا، وجود شيء خارجي عنا يتطابق ويتماثل وتلك الفكرة وهو مصدرها؛ وهكذا يتم إحداث الأفكار في أذهاننا عن طريق تأثير موضوعات فيزيائية خارجية فعلية، فنعتبر بذلك الموضوع الفيزيائي علة أو سببا لتلك الفكرة، وتلك الفكرة قد تتشابه مع الموضوع الذي أحدثها ولكنها ليست ذلك الموضوع بالذات، إنها صورته الذهنية، أو صورة لكيفية من كيفياته كالصلابة، والبياض .. أما كيفية انتقال ذلك المؤثر إلى الذهن فيتم بتأثير الموضوع الخارجي على الحواس، بحيث أن الأجسام لا تكون متحدة بعقولنا عندما تحدث الأفكار داخل أذهاننا، فتحدث حركة داخل الجسم، يقول "لوك": « من الواضح إذن أن حركة ما تكون بالضرورة مستمرة بواسطة أعصابنا، والأرواح الحيوانية، أو عن طريق بعض أجزاء الجسم إلى الدماغ، أو إلى مركز الإحساسات لتحدث هناك الأفكار الخاصة في أذهاننا عن تلك الأجسام»[119]. وصول التأثير إلى الذهن يحدث ما يعرف بالمدرك الحسي أو الفكرة، وهنا نميز مستويين من تأثير الأجسام على الذهن :

المستوى الأول هو ما يعرف بالمستوى الفيزيائي، بحيث لا يفهم تأثير الجسم على الحاسة إلا فيزيائيا على شكل موجات أو ذبذبات تنتقل عبر الفضاء لترتطم أو تصطدم بالحاسة. أما المستوى الثاني فهو المستوى البيولوجي فيظهر التأثر البيولوجي على السيّالة العصبية وعلى مركز الإحساسات، أي على الخلايا المسؤولة على الإدراك.

118 - Ibid. B:II.ch:1.sect:5.P:538.
119 - Ibid. B:II.ch:VIII.sect:12.P:86.

"لوك" تحدث واستطاع أن يفسر كيفية انتقال تأثير الجسم إلى الذهن، واعتمد في ذلك على معطيات العلم المعاصر له في ذلك الوقت ، لكن مسألة كيف تُحدث العملية الجسمية انطباعات ذهنية أو أفكار، فهذا الأمر لم يحاول تفسيره، بل لقد ترك مسألة كيف تحدث ذلك دون بت [120]. تفسير "لوك" في الأخير لعلاقة الموضوعات الفيزيائية بالأفكار تفسير علي سببي لا يدع مجالا للشك وعلى هذا الأساس يصنف ضمن أنصار نظرية العلية في الإدراك. لكن هذا الموقف لم يكن من إبداع "لوك"، بل قد سبقه في ذلك "ديكارت" مثلا حين أشار إليه بوضوح في التأمل السادس من تأملاته الميتافيزيقية عندما يقول :« الواقع أني إذا نظرت إلى ما يعرض لذهني من أفكار عن جميع هذه الصفات، التي وحدها كنت أحس إحساسا مباشرا حقيقيا، أجدني على صواب في اعتقادي أني أحس بأشياء مغايرة كل المغايرة لفكري ...أعني بأجسام تصدر عنها تلك الأفكار»[121] كما يقر بوجود جوهر خارج أنفسنا، قادر على أن يولد فينا الأفكار عن الأشياء الحسية، وهذا الجوهر يقول "ديكارت" هو جسماني، لأن الله قد جعل فيّ ميلا شديداً إلى الاعتقاد بأنها(الأفكار) صادرة عن الأشياء الحسية[122]، وعن طريق ذلك أثبت "ديكارت" وجود علاقة سببية بين الأفكار الحسية و الأشياء الحسية من جهة، وأثبت من جهة أخرى وجود العالم الخارجي بعد إثبات الذات(الكوجيتو) والله ثم العالم الخارجي. وبعد أن أجاب "لوك" على كيف تحصل الأفكار ومصدرها وكان تفسيره سببياً، كان عليه أن يناقش كيفية إدراك الأجسام أو موضوعات العالم الخارجي.لا تتم عملية الإدراك للعالم الخارجي إلا من خلال الأفكار، إننا لا ندرك الأجسام في العالم الخارجي بصورة مباشرة وفورية، وإذا كانت هذه الأجسام تعد علا لما

120 - شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة،ترجمة أحمد حمدي محمود.مرجع سابق 1997.ص:136.
121 - ديكارت (رينيه)، .تأملات ميتافيزيقية ،ترجمة كمال الحاج.منشورات عويدات.ط3، 1983.ص:223.
122 - المصدر نفسه، ص ص :229-230.

نملكه من أفكار، فإن الأفكار بنظر "لوك" تمثل(***Represent***) فعلا الموضوعات الواقعية الخارجية، وتشكل روابط بواسطتها نعرف شيئا عن العالم الخارجي الفيزيائي [123]، وهذا هو منطق ما يعرف بالنظرية التمثيلية للإدراك "***Representative Theory of Perception***"، التي تؤكد على ضرورة وجود موضوع وسيط بين الذات العارفة والموضوع المطلق الخارجي موضوع المعرفة، هذا الوسيط هو معطى فوري مباشر، وهو الفكرة، وبدونه يستحيل إدراك الموضوع. وتعود أصول هذه النظرية إلى فكرة الأنواع المرتبطة بفلسفة "أرسطو" والفلسفة الوسيطية، وإلى مفكري القرن السابع عشر الذين تكلموا عن الفكرة كموضوع للإدراك، والتي يفترض أن تكون في صلة أو تماس بالواقع الخارجي الفيزيائي. إنها بالأحرى تركيب من رؤى تاريخية مختلفة [124]. وورثها "لوك" ليفسر بها عملية الإدراك.

لوك ومشكلة كيفيات الأجسام: بحث "لوك" في الكيفيات كان نقطة التقاء الفلسفة بالعلم في القرن السابع عشر، فلسفة "هوبز" و"ديكارت" بعلم غاليلي و"نيوتن" وبويل، ولا ينفصل هذا البحث عن نظرية "لوك" العلية والتمثيلية في الإدراك. فنحن نتفاعل سببياً مع الموضوعات الفيزيائية للعالم الخارجي، فتحدث تغيرات داخل أذهاننا عن طريق الحواس، وما ينتج في أذهاننا يفترض أنّه يمثل العالم الخارجي عن طريق فكرة التماثل أو التشابه. لكن فكرة التشابه هذه لا تفهم إلا من خلال فهم تقسيمه للكيفيات. فالأولية تشبه إلى حد بعيد الأفكار التي نملكها عنها. أما أفكارنا الناشئة فينا من الكيفيات الثانوية فليس بينها وبين الحقيقة الخارجية أي شبه على الإطلاق. أي لا يوجد في الأشياء نفسها ما يشبه أفكارنا.

123 - Encyclopedia of Philosphy.,Donald M.Borchert (editor in chief).V:5. Op.cit. P: 379.
124 - Aaron. R. John Locke، op.cit. p:102.

لكن هناك أسئلة هامة وعويصة تتعلق بفهم نظرية "لوك" للكيفيات ومعرفتنا لها، وبتقسيمه لها. فما الضامن الذي نملكه على أن أفكار الكيفيات الأولية تشبه وتتماثل حقيقة مع الكيفيات الأولية التي أحدثتها ؟ لماذا لا تكون الكيفيات الثانوية هي الأخرى أولية ما دامت مجرد قوى في الأجسام، هذه القوى هي الكيفيات الأولية نفسها ؟ إنّ الصلابة هي من أفكار الكيفيات الأولية التي تقابل الصلابة كخاصية في الجسم أي أولية ولا تُفقد حتى وإن قمنا بسحق الجسم، أو قسّمناه إلى أجزاء متناهية في الصغر فإنها ستظل حاضرة. لكن ماذا عن تحويل الجسم من صلب إلى سائل هل سيظل يحتفظ بصلابته، أم أنه يتغير في ماهيته وحقيقته الأصلية؟ هل تبقى ثابتة أم أنها تتحول إلى كيفية أخرى[125]؟ وماذا عن الحركة ككيفية أولية هل يوجد شبه بينها وبين الفكرة التي نملكها عنها؟

إن ما نستنتجه هو أنّ الإقرار بوجود كيفيات أولية حقيقية في الأجسام ومستقلة عن العقل، وهي التي تمثل حقيقة الموضوعات الفيزيائية، هو إقرار بوجود عالم مستقل عن الإدراك، ووجود مثل هذا العالم المستقل يبقي التساؤل مشروعاً عن كيفية معرفة عالم مستقل في وجوده عن الأذهان، وهذا ما يؤسس برأينا للنزعة الشكّية في المعرفة التي تكون موضوع الفصل الأخير في البحث. وهذه النتائج مثّلت بحق صعوبات في فلسفة "لوك"، أراد فلاسفة المرحلة الكلاسيكية من الإنجليز تجاوزها أمثال باركلي و "هيوم" لاحقاً.

فكرة الجوهر عند لوك:

فكرة الجوهر هي لا شيء، هذا ما اكتشفه "لوك"، إنّها فقط افتراض لا نعرف ما هو. وكل ما تقدّمه لنا الحواس عن الموضوع الخارجي مثلا هو جملة الكيفيات أو الأعراض، أمّا الحامل لها

125 - انظر : متّى (كريم)، الفلسفة الحديثة عرض نقدي ، مرجع سابق، ص ص:164-165.

فهو شيء غير معروف ومفترض لحمل هذه الكيفيات . وبهذا، الجوهر معطى غير تجريبي، أي أنه غير مؤسّس تجريبياً. لكن لماذا يفترض هذا الشيء المجهول، أي الجوهر؟

إذا كانت الكيفيات الثانوية كما مرّ بنا، كاللون والذوق والرائحة، بنظر "لوك"، تُنسب إلى الصفات الأولية، لأنّها مجرد قوى في الأجسام لها القدرة على إحداث إحساس فينا بهذه الكيفيات و بواسطة الكيفيات الأولية، فإنّ هذه الأخيرة، أي الكيفيات الأولية كالامتداد والصلابة، ولا يمكن أن نتصورها قائمة بذاتها، ولا نتصورها بدون شيء يحملها أو يسندها، ولذاك نتصورها موجودة في، أو مرتكزة على موضوع عام، هذا الموضوع أو الحامل للصفات هو الذي يطلق عليه عادة اسم الجوهر والذي يعني **(الواقف تحت)**، أو **الحامل**(126). وكما لا نتصور قيام الكيفيات الأولية بذاتها، لا يمكن أن نتصور قيام الأفكار البسيطة، التي أنتجتها هذه الكيفيات الأولية البسيطة قائمة بذاتها، إذ من الممتنع عن الذهن أن يتصور أفكار الإحساس الأولية لجسم ما متقوّمة بذاتها ، وبدون موضوع تكون مستندة إليه، ممّا يجعلنا نتصور كل تلك الصفات وكذا الأفكار التي أحدثتها تلك الصفات شيئاً واحداً وبلفظ واحد.

وهكذا يبدأ "لوك" من مقدمات ابستيمولوجية تتعلق بالمعرفة ومصدرها وحدودها و يقينياتها، لينتهي إلى أفكار ميتافيزيقية من قبيل فكرة الجوهر المادي، ممّا يترتب عن هذا نتائج خطيرة تدحض انسجام النسق الفكري الذي بناه كله. وتترتب عنه عناصر تهدّد الفلسفة والدين معاً. ذلك أن الاعتقاد بجواهر مادية في الطبيعة يعني استقلال هذه الموضوعات الفيزيائية الخارجة عن الذات المدركة، لأن الجوهر في تعريفه التقليدي ما هو قائم بذاته ولا يحتاج إلى غيرة في وجوده،

126 -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:XXIII.sect:1.pp:208 -209.

وبالتالي، لا يكون هذا العالم في متناول العقل البشري في معرفته من جهة، ومن جهة أخرى يكون مستغنياً عن كل توجيه حتى ولو كان إلهياً. وهذه إحدى المثالب التي وقع فيها "لوك" بحسب الفلاسفة بعده الذين هم من نفس الاتجاه، وحاولوا تجاوزها.

المحاضرة الحادية عشر:

على خطى لوك: لامادية باركلي

ينتمي "باركلي" و"هيوم" إلى الخط التجريبي الذي رسم معالمه الأولى "جون لوك" بكل وضوح، فهما على شاكلته، فيلسوفان تجريبيان تأثرا بروح العصر.

أمّا باركلي، ففي سن الخامسة عشرة من عمره – السنة التي توفي فيها "لوك"، وجد الشاب نفسه في تيار الفكر الحديث، وفي تيار الفلسفة الجديدة "***New Philosophy***" التي بشر بها "لوك" و"نيوتن"(127).« إن لوك أكثر من أي مفكر وضع باركلي في الموقف الفكري الذي وجدناه عندما كان في كلية الثالوث» (128). كما تأثر بديكارت مالبرانش، هذا الأخير الذي يكون قد قابله في رحلته إلى أوربا، وأثر فيه من خلال نظرية "المناسبة"، وفي مفهومه لله.

الكتاب الذي يلقي كثيراً من الضوء على حياة باركلي العقلية و الفكرية هو في الحقيقة أول كتاب ألّفه يسمى بـ "المذكرات"(***Commonplace Book***)، كما تأثر بعلوم عصره ومنها لغة العلم الرياضيات. يحدد من البداية، في كتابه "مبادئ المعرفة البشرية" وعلى صفحة العنوان، الهدف الذي سعى لتحقيقه :« مبحث يخص المعرفة الإنسانية ، ونبحث من خلاله في الأسباب الأساسية للوقوع في الخطأ، والصعوبات التي تكتنف العلوم والأسس التي استند إليها الشك والإلحاد ». وهذا الكتاب يعتبر أساس فلسفته اللامادية (***Immaterialism***).

يؤكد باركلي ، في مقدمة الكتاب، أن المعرفة البشرية ممكنة، وبدل أن نرتاب في محدودية قدراتنا التي قد لا تؤهلنا للمعرفة، علينا أن نشكك في استعمالنا لها. يقول في مقدمة المبادئ : « .. لقد بدأنا بإثارة الغبار، ثم بعد ذلك شكونا من عدم الرؤية»(129) هذه الأخطاء و الصعوبات تعود إلى اللغة، وإلى الاعتقاد بقدرة العقل على تكوين أفكار مجردة"***Abstract Ideas***" عن الأشياء(130).مناقشته للأفكار المجردة تعتبر مثابة الجزء السلبي من نظرية المعرفة، وفي الوقت نفسه مدخلاً لفلسفته.

---

127 - Ibid, P:XXV.

128 -Ibid ,P:17.

129 - ".. ***We have first raised a dust and then complain we cannot see*** ". Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,Intro . №:3, (Chicago. The Open Court publishing Company ,London ,1910), P:6.

130 - *loc .cit* .

موضوع المعرفة ونظرية الإدراك:

الفكرة هي الموضوع الرئيسي للمعرفة البشرية، وجميع ما نعرفه مصدره الأفكار التي حصلنا عليها عن طريق التجربة «.. كل المعرفة تتعلق بالأفكار[...] وكل أفكارنا هي إما بسيطة، أو مكونة من أفكار بسيطة»(131) مستبعداً بذلك الأفكار الفطرية في القسم الأول من المبادئ يحدد "باركلي" أصناف الأفكار التي تشكل موضوعاً للمعرفة فيقول:« إنه من الوضوح لكل من قام بفحص موضوعات المعرفة البشرية أنها: إما أن تكون أفكاراً انطبعت بالفعل على الحواس، أو أيضاً تلك التي تكون مدركة بواسطة تأمل العقل لعملياته الداخلية وما ينتابه من مشاعر، أو أخيراً الأفكار التي تكونت بمساعدة الذاكرة والخيال...» (132) من هذا النص نرى أن هناك قسمين رئيسيين من الأفكار لموضوع المعرفة هما محل إنفاق الدارسين لفلسفة "باركلي"، وقسم ثالث هو محل اختلاف. أما ما هو متفق عليه فهما :

1- أفكار الإحساس: تلك الأفكار التي انطبعت على الحواس بصورة فعلية ويكون الإنسان واع بها، مثل أفكار الضوء والألوان مع اختلاف درجاتها المنطبعة على حاسة البصر، و أفكار الصلابة والليونة والحرارة والبرودة والحركة والمقاومة المدركة بواسطة اللمس. وأفكار الأذواق المنطبعة على اللسان، والروائح بواسطة الشم..الخ. وعلى العموم إن أفكار الإحساس قد تعني إما: كيفية حسية كاللون، أو الامتداد، أو الصلابة، أو الشكل. وإما أن تكون هذه الكيفيات مترابطة وملتحمة مع بعض في الشيء وفق قوانين الطبيعة، أو هي ما تعرف بالشيء في حد ذاته.

---

131 -. Ibid .PP: 89 – 90 .

132 - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,§ 1,P:29.

" ***It is evident to any one who takes a survey of the object of human knowledge, that they are ideas actually imprinted on the senses , or else such as perceived by attending to the passions and operations of the mind; or lastly, ideas formed by help of memory and imagination,…***"

وتتصف هذه الأفكار بالقوة والحيوية، وأيضاً بأنها ثابتة ومترابطة كما أنها أفكار حقيقية، وليس للعقل أي قدرة على خلقها أو على هدمها. وبهذا فهي متميزة عن أفكار الخيال.

2- أفكار تكونت بمساعدة الذاكرة والخيال: وهي أفكار تتصف بأنها أقل حيوية وقوة من أفكار الإحساس كما قلنا، وناتجة عن تلك الإحساسات السابقة عندما نقوم بربط بعضها ببعض، أو تذكرها، أو تخيلها، وفي كل الحالات هي من نتاج الإرادة البشرية تثار حسب الرغبة، لتخضع لتنظيم معين. إنها ليست حقيقية، بل نسخ أو صور للأشياء الحقيقية المحسوسة(133). وهذا التمييز له دلالته العميقة عند "باركلي" في إثبات العلية الإلهية، ولم يكن إبداعاً لـ"باركلي"، بل هو موروث عن "ديكارت" عن طريق "لوك".

- أفكار التأمل*: وهي التي يحصل عليها الإنسان من خلال تأمل العقل لعملياته الداخلية وانفعالاته، وللصور الذهنية الداخلية. وهي محل تأويل واختلاف كبيرين نظراً للنصوص التي تبدو متعارضة عند "باركلي". مثلاً يقول في كتاب الجماهير: «الخطأ الكبير هو أننا نعتقد أننا نملك أفكاراً عن عمليات العقل »(134). ويؤكد أيضاً أنه: « ليس من الأفضل أن نسمي أعمال العقل بالأفكار، يقتصر هذا اللفظ (الأفكار) على الأشياء الحسية»(135). لكن في الكتاب نفسه يذكر« كل الأفكار تأتي من الخارج أو من الداخل [...]أما إذا كانت من الداخل فهي عمليات الذهن

133 - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge, § § : 30/33,PP: 46/49.

* - لا يوافق البعض على أن عمليات العقل الداخلية تعتبر موضوعاً للأفكار,فعلاً هي موضوعات للمعرفة، ولكنها موضوعات صنفها باركلي ضمن معرفة الأرواح esprits , أي هي معرفة تصورية نعرفها بنفس الطريق الذي نعرف بها الأرواح، و لا يمكن معرفتها عن طريق الأفكار, وليست أفكاراً . والدليل الذي اعتمد عليه هؤلاء هو : أولاً أن الضمير "such as" في العبارة الأصلية لا يشير إلى لفظ الأفكار, ولكن يعود على موضوع المعرفة، ثم ثانياً أن باركلي يذكر في كثير من النصوص أن معرفة العقل وعملياته لا تتم عن طريق الأفكار,وأخيراً كان تركيز باركلي منصباً على أفكار الإحساس وأفكار الذاكرة والخيال دون أفكار التأمل. " العمليات الذهنية هي, بالنسبة لباركلي، موضوعات للمعرفة , لكن ليست أفكاراً أو نعرفها عن طريق الأفكار، نعرفها بنفس الطريق الذي نعرف به الأرواح " . انظر كتاب: G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley′S philosophy, op.cit.PP:144-146. وكتاب: Calkins.M.W,The persistent problems of Philosophy,op.cit, P:115.

134 - Berkeley,George.Commonplace Book, *op.cit*. PP: 70-71.

135 - *Ibid*. P: 17.

وتسمى تفكيراً » (136). والواقع أن "باركلي" عندما يتحدث عن الأفكار بمعناها الواسع يشير إلى التصور كنوع من التفكير، لكن عندما يتكلم عن الأفكار في معناها الضيّق والدقيق فإنه يفصل بين التصور والفكرة(137). وقد ظهر هذا التمييز فقط في الطبعة الثانية من المبادئ. وبهذا نجد أن موضوع المعرفة عند "باركلي" منقسم إلى نوعين . أما النوع الأول فيتعلق بالأفكار وتنقسم إلى قسمين: أفكار الإحساس لا تعتمد على إرادة الإنسان، وأفكار الخيال التي تثار في الذهن حسب الرغبة.

بالإضافة إلى هذا النوع الأول من المعرفة الخاص بالأفكار سواء كانت إدراكية أو تخيلية، هناك النوع الثاني من المعرفة التي تتعلق بالأرواح وعمليات العقل وهي معرفة تصورية" ***notional knowledge*** «..المعرفة البشرية، يقول "باركلي"، قد تختزل في صنفين: المتعلقة بالأفكار، وتلك المتعلقة بالأرواح»(138). فكما نعلم أنه بالإضافة إلى ذلك التنوع والتعدد اللانهائي من الأفكار، أو موضوعات المعرفة البشرية، يوجد بطريقة مماثلة شيء ما الذي يدرك ويعرف هذه الأفكار، إنّه متميز عن هذه الأفكار، يسميه النفس، أو الذهن، أو الروح، أو الذات. ذاتي ليست أفكاري، هكذا يعتقد "باركلي"، ولكنها شيء ما آخر . مبدأ فعّال يعرف، ويدرك، ويريد، ويؤثر في الأفكار [..]أعرف أنّ (الأنا) يدرك الألوان والأصوات ، وأنّ اللون لا يمكن أن يدرك الصوت ، والصوت لا يمكن أن يدرك اللون ، ولذلك (أنا) مبدأ فردي واحد، ومتميز عن اللون والصوت، ولهذا السبب

136 - *Ibid*. P: 89.
137 - Calkins.M.W,The persistent problems of Philosophy,op.cit,PP: 114-115.
138 - ." ***Human knowledge may naturally reduced to two heads: that of ideas and that of spirits***" Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,§ 89 ,P: 79

(الأنا) متميز عن كل الأفكار الأخرى، ومتميز عن الأشياء الحسية الأخرى [139] . وعليه لا يمكننا معرفته عن طريق الأفكار بل عن طريق التصورات(***Notions***)،

هذا هو موضوع المعرفة عند "باركلي" فهو إما أفكار أو تصورات. لكن قبل أن نتناول كيفية إدراك موضوعات المعرفة وإدراك العالم الخارجي، علينا أن نشير إلى أن "باركلي" يطرح انشغالاً يتعلق بعدم فعالية الأفكار وسلبيتها. فمنذ البداية في كتاب الجماهير يطرح هذه الفكرة بقوة مقابل فعالية الأرواح التي نناقشها لاحقاً. « كل الأفكار سلبية»[140]، وأيضاً يقول: « كل أفكارنا وإحساساتنا وتصوراتنا، أو الأشياء التي ندرك، بأي الأسماء كانت [..]هي غير فعّالة ، لا توجد أي قوة [..] تتضمنها. ولذلك لا يمكن لفكرة ما أن تحدث أي تغيير في فكرة أخرى »[141].

قرر "باركلي" منذ الكتابات الأولى موقفه بصراحة عندما اعتبر أن الأشياء الحسية هي أفكار، أو مجموعة أفكار. « نرى المنزل ذاته والكنيسة ذاتها، يقول "باركلي"، إنهما فكرة، أي موضوع، وموضوع فوري للتفكير»[142]. وبهذا ينظر إلى الموضوع الفيزيائي الحسي على أنه مجموعة كيفيات التي يمكن ملاحظتها فيه وحسب بواسطة الحواس. وإذا كانت هذه الكيفيات تعتمد في وجودها على إدراك العقل لها، فإن وجود هذه الموضوعات يعتمد على العقل لها، أي لا وجود لها خارج العقل، فهي إمّا أن تكون مدركة (***to be perceived***)، أو تكون قابلة للإدراك (***perceivable***) . يقول "باركلي" : « الطاولة التي أكتب عليها، أقول أنها توجد، هذا يعني أني أراها وأحسها ، ولو كنت خارج غرفة الدراسة، فإني أقول أنها موجودة، ذلك لو كنت هناك فإني

---

[139] - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous ,(Chicago. The Open Court publishing Company ,London ,1906),PP:95-96.

[140] - "***All ideas passive*** ". *Ibid* .P:34.

[141] - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,§ 25 ,P: 43.

[142] - Berkeley,George.Commonplace Book, *op.cit*. P:9 .

أدركها، أو أن هناك روحاً أخرى تدركها بالفعل، ولو قلت أن هناك رائحة هذا يعني أنها شمت؛ أو أن هناك صوتاً قد سمع؛ أو أن هناك شكلاً أو لوناً معيناً يعي أن أحداً قد أدركه ببصره أو بلمسه. هذا ما أستطيع أن أفهمه من خلال هذه التعبيرات وغيرها»(143)؛ فالأشياء التي نعرفها مثل الخشب، والأحجار، والحديد وغيرها لم أدركها إلا بواسطة الحواس، والمدركة بواسطة الحواس هي مدركة بصورة فورية، و«الأشياء المدركة بصورة فورية هي أفكار؛ والأفكار لا توجد بدون العقل، ووجودها إذن يكمن في كونها مدركة» (144).

يرفض باركلي التمييز بين الكيفيات الحسية التي نجدها عند ديكارت ولوك، فكل الكيفيات سواء الأولية أو الثانوية هي ذاتية ترتبط بالعقل وليست مستقلة.

لقد اختبر "باركلي" كل كيفية من كيفيات الأشياء الحسية، وأثبت من خلال ذلك أولاً، أن كل كيفية من الكيفيات الثانوية لا توجد بمعزل عن الإدراك؛ ثم أثبت ثانياً، كل كيفية من الكيفيات الأولية على حدة في أنها لا توجد هي الأخرى بمعزل عن الإدراك. ولما كان الجسم ، أو الموضوع الخارجي هو لا شيء فقط مجموع هذه الكيفيات الأولية منها والثانوية، ويكون "باركلي"، في الأخير، قد برهن على أن الأجسام أو الموضوعات الحسية هي كل ما هو قابل لأن يدرك بصورة فورية، والأشياء القابلة لأن تدرك بصورة فورية هي أفكار، والأفكار لا توجد إلا في العقل(145). وبهذا كرس "باركلي" مبدأه الجديد من خلال مناقشته للكيفيات وإثباته أن كلها ذاتية ، وعمله هذا يندرج في النهاية ضمن تحقيق ما يصبو إليه ألا وهو رفض الوجود المستقل عن أي

143 - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,§ 3 ,P: 30.
144 -Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D:I. op.cit , P: 60.
145 - Ibid , P:60.

إدراك، وبالتالي رفض ما يتعارف عليه الفلاسفة بالجوهر المادي "***Corporeal substance***" أو المادة ***matter***.

وهكذا عندما يعتبر باركلي الأشياء الحسية أفكاراً، و يدحض التمييز التقليدي بين الكيفيات، فإنّ هدفه هو رفض ما يعرف بوجود المادة، أو ما يعرف في عرف الفلاسفة بالجوهر المادي. وهي موجّهة بالأساس ضد النزعات المادية. سواء نظر إلى المادة على أنّها **مدركة بصورة مباشرة وفورية، أو مثبتة عن طريق الاستدلال، أو عن طريق أنه تشبه الأفكار، أو أنّها حامل مجهول للكيفيات....** « لا وجود للمادة»، و« لا نتصورها بدون العقل الذي يدركها» (146).ويمكننا أن نحصر كل الاحتمالات المتعلقة بوجود المادة من عدمها، التي ناقشها "باركلي" بقياس إحراج منفصل ومتسلسل ؛ فهو يؤكد أنه إذا كانت المادة موجودة : فإما أن تكون معروفة، أو غير معروفة، فإذا كانت غير معروفة قطعاً، فلا ضرورة للتسليم بها، ونأخذها بأمان على أنها غير موجودة. أمّا إذا كانت المادة من جانب آخر معروفة، فإنها تقع تحت واحدة من التصورات السابقة(العلة، الأداة، المناسبة، الشيء المجهول)، لكن كل النظريات التي تبنت التصورات السابقة تم دحضها، وبهذا يكون نقده كان شاملاً وتاماً وصل من خلاله إلى الخلاصة التي لا تقبل النقض أو الدحض وهي: المادة غير موجودة (147). والجوهر المادي مجرد افتراض غير مبرر وغير صحيح ومتعذر الدفاع عنه.

لقد كان نقد "باركلي" للماديين، كما يذكر النقاد، حاداً من خلال دحض وجود المادة لكن لم يمر هذا النقد بدون اعتراض . فكان أول نقد محكم لـ"باركلي" من طرف كاتب بريطاني

146 - A.C Fraser . The Works of George Berkeley. V:I. Editor 's preface to Dialogues between Hylas and Philonous .P:364.

147 - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley′S philosophy, op.cit , P:177

يدعى"**أندريو باكستر**"***Andrew Baxter***" في كتاب بعنوان:" بحث في الطبيعة والروح البشرية" "***Inquiry into the Nature and Human soul***" الذي نشره سنة 1735. يدّعي فيه أن "باركلي" مقتنع بجدّية أنّه لا يملك مدينة ولا آباءً، ولا أي جسم مادي، ، أو أكل أو شرب، ولا حتى اضطجاع في البيت؛ كل هذه الأشياء مجرد أوهام، ولا تملك وجوداً سوى في المخيلة. ثمّ يضيف أنّ المبدأ الجديد ينحو إلى تشجيع النزعة الشكّية . فلكي نلغي المادة للأسباب المذكورة سابقاً، يستلزم ، بالنسبة لهذا الناقد، إلغاءً للعقل. ومن ثمة الوقوع في الشك الكلي(148).

148 - A.C Fraser . The Works of George Berkeley. V:I. Editor 's preface to Dialogues between Hylas and Philonous .P:364.

المحاضرة الثانية عشر:

علم الطبيعة البشرية عند هيوم:

أما **ديفيد هيوم** (1711-1776) فأصبحت الفلسفة عنده نوعاً من البحث النقدي، هي نقد للقيم الأخلاقية، والسياسية، والمعرفية، والفنية، والأدبية، ونقد للفهم في حدّ ذاته. وبفضل هذه المهمة النقدية أراد أن يستبدل الميتافيزيقا الأنطولوجية القديمة التي تدّعي الوصول إلى كنه وماهيات الأشياء والوصول للعلل الأولى، بعلم جديد نقدي، مهمته أن يوقفنا على ما تكون عليه الأشياء عندنا وفي أنفسنا، لا كما هي في ذاتها، أي أراد في الأخير أن يفحص طبيعة العقل البشري، ويكتشف إمكانيته التي يستطيع بها معرفة الأشياء. ويتم هذا النقد من خلال مبادئ ومعايير حددها وطبقها بصرامة على قضايا الفلسفة. فما هي هذه المبادئ الإبستيمولوجية؟ وما النتائج التي انتهى إليها؟ لكن قبل ذلك نشير إلى محاولة هيوم تأسيس علم الإنسان بتطبيق منهج العلوم الطبيعية.

علم الطبيعة البشرية عند هيوم:

1- تعتبر محاولة الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم من أولى المحاولات لتأسيس علم للطبيعة البشرية، أو علم الإنسان في المنتصف الأول للقرن الثامن عشر. ومنطلق هذا التأسيس يعود إلى تصوره للعلوم الأخلاقية، أو ما يتعارف عليها عادة بالفلسفة في اصطلاح الفلاسفة الإنجليز في ذلك الوقت (149)، فهي بنظره عبارة عن مناقشات عقيمة جدلية لا نهاية لها، خالية من أي معنى في أغلب قضاياها « بدأت، يقول هيوم، أعتبر بجد كيف ينبغي الشروع في مباحثي الفلسفية، ووجدت أن الفلسفة الأخلاقية المنقولة إلينا منذ القديم .. قائمة على مجرد الافتراض تماماً،

[149] -Hume (David) ,An Enquiry concerning Human Understanding , The open court publishing company, chicago.Illinois.1958. Sect 1., op.cit., p:1.

ومعتمدة أكثر على التلفيق منها على التجربة.. بدون أي اعتبار للطبيعة البشرية»(150). ثمّ هي علوم لا يحصل الإنسان منها على نتائج موضوعية تكون محل اتفاق الناس عليها مثلما هو حاصل في العلوم الأخرى، أي علوم المادة، ويعود ذلك إلى سببين رئيسين: أحدهما يتعلق بالموضوع، والآخر يتعلق بالمنهج. أما ما يتعلق بالموضوع فيتمثل في قلّة التحديد لمجال هذه العلوم إذ غالباً ما يتجاوز هذا المجال حدود القدرات البشرية أو حدود الفهم البشري، في حين أنّ ما يخص المنهج فيتعلق بعدم الاهتداء إلى منهج ملائم لها.

2- يبحث الفيلسوف في هذا التأسيس في مفهوم الطبيعة البشرية وكيف وجد أنّ جميع العلوم تعود في الأخير إلى هذا الأساس« من الواضح أن جميع العلوم لها علاقة بالطبيعة البشرية»(151) و« جميع العلوم تقريباً تفهم في علم الطبيعة البشرية وتعتمد عليه.» لكن ما المنهج المناسب لدراسة هذا العلم الخاص بالطبيعة البشرية؟

3- يقول هيوم:«.. ولمّا كان علم الإنسان هو الأساس الوحيد الصلب لبقية العلوم الأخرى، فإنه كذلك لابد أن يكون الأساس الوحيد الصلب الذي نستطيع أن نقيم عليه علم الإنسان هو الملاحظة والتجربة»(152) المنهج باختصار إذن، يجب أن يكون استقرائياً لا استنباطياً، وحيث التجارب لهذا النوع كانت مترابطة ومقارنة بحكمة، فإننا نأمل أن نؤسس عليها علماً لن يكون أقلّ قيمة من حيث اليقين، وسيكون أعلى شأناً وفائدة من أي فهم بشري آخر. وبالنسبة لـ"هيوم"، المنهج التجريبي والسيكولوجي كلاهما ملائم للتطبيق على جميع الأسئلة المتعلقة بالحقيقة أو وقائع التجربة. والعنوان الفرعي لـ"الرسالة في الطبيعة البشرية" يعبر بوضوح عن هذا المنحى، إذ

---

150 - Burton´s life of Hume. In Henry Calder wood.(ed) David Hume. Famous Scots Series.,p:34..

151 - " ***T is evident, that all the sciences have a relation.. to human nature''***.Hume (David) ,A Treatise of Human Nature., Introduction. Op.cit p : xix.

152 -Hume (David) ,A Treatise of Human Nature,. A.Selby- Bigge,M.A Oxford. At the clarendon press Introduction. p : xix.

يعتبره بمثابة محاولة تقديم المنهج التجريبي للاستدلال في الموضوعات الأخلاقية، وبهذا يريد "هيوم" أن يستعير منهج العلوم الطبيعية لتطبيقه على العلوم الأخلاقية، أو بالأحرى يقصد "هيوم" توسيع مناهج العلم النيوتوني إلى أبعد حد يمكن إلى الطبيعة البشرية ذاتها. يقول هيوم «.. فلو أننا اتخذنا الاحتياطات اللازمة وطبقنا على العلوم الأخرى المنهج الذي استخدمه "نيوتن" في الفلسفة الطبيعية، أفلا نستطيع هنا أن نصل إلى أوثق النتائج وأنفعها للإنسانية؟!» [153]. وهذا يعني إنه ينبغي البدء بملاحظة محكمة لعمليات الإنسان السيكولوجية ولسلوكه الأخلاقي، ومحاولة التحقق من أسبابها ونتائجها، و تفسير مبادئ الطبيعة البشرية يستلزم اختبار الذهن لاكتشاف ينابيعه ومبادئه الخفية. وعلى الرغم من أنّ هذه المبادئ قد تكون عميقة جداً، إلا أن المنهج الجديد الذي أراده وهو المنهج الذي حاول استعارته من العلماء في تطبيقاتهم له في علوم المادة على هذا العلم الجديد المتعلق بالطبيعة البشرية برأيه كفيل باكتشاف ذلك.

4- يعترف بصعوبة تحقيق هذه الآمال في تأسيس علم للطبيعة البشرية، و يعترف بصعوبة تطبيق المنهج التجريبي في هذا المجال، لكن رغم ذلك فهو يلّح على استخدامه ولو لم يكن بنفس الاعتبار في علوم الطبيعة « لكننا في الواقع، يقول "هيوم"، لا نستطيع أن نقوم بالتجارب في هذا المجال بدقة التي نستعملها في مجال العلوم الطبيعية كالكيمياء مثلاً، نملك محتوى المعطيات كما هو معطى من الاستبطان، وبملاحظة الحياة الإنسانية والسلوك. لكن في كل الأحوال يجب أن نبدأ بمعطيات تجريبية، وليس بحدس مزعوم لماهية العقل الإنساني».

[153] - نقلاً عن المرجع السابق.،ص: 116.

المحاضرة الثالثة عشر: هيوم(2)

من المبادئ الإبستيمولوجية إلى النتائج الشكّية.

في كتابه المبكر" الرسالة في الطبيعة البشريةً"، يقدم "هيوم" الأسس المعرفية و الإبستيمولوجية لميتافيزيقاه، كما عرضها بصورة مبسطة، برأيه، في "المقالات الفلسفية" " ***Philosophical Essays***، أو كتابه الذي يسميه لاحقاً "مبحث في الفهم البشري"*. في القسم الأول من كتاب الطبيعة البشرية، الجزء الخاص منه بالفهم يقوم "هيوم" بتحليل مختلف أنواع هذه الأحداث العقلية ويقدّم الأساس القاعدي الأول لنظامه الفلسفي هناك والمتمثل في: « أن جميع أفكارنا مشتقة من انطباعات حسية سابقة عنها»، أما في الجزء الثالث من نفس الكتاب فيقدم الأساس الثاني المتمثل في "مبدأ السببية"(154). في حين تظهر هذه الأسس على التوالي في كتاب "مبحث في الفهم البشري" مرتبة في القسم الثاني والقسم السابع على التوالي، وأهم مبادئه الايبستيمولوجية التي تؤسس علم الطبيعة البشرية هي:

1- الانطباعات مصدر الأفكار:

يرى "هيوم" أن هذا استعمال لفظ الفكرة لعمليات العقل الواعية غير ملائم، ليقترح لها استعمالاً آخر ويعطي لها لفظاً عاماً وهو الإدراكات (***Perceptions***)، والتي يشير به إلى كل حالات الوعي(155). ثمّ يذهب إلى أنّ العقل مجرد كومة من الإدراكات المختلفة والمتحدة معاً بواسطة بعض العلاقات المفترضة. لكن ما المقصود بالإدراكات؟ «يقصد بها إدراك أي شيء

* في رسالة رفض فيها هيوم عهده غير الناضج الذي كتب فيه الرسالة، كتبها لـ"جيلبارت إليوت" مؤرخة في 1751. يقول فيها: اعتقد أن المقالات الفلسفية(بحث في الفهم البشري)، الذي ظهر سنة 1748. يحتوي على كل شيء له علاقة بالفهم والذي تلتقي به في الرسالة. وأقدم لك نصيحة بعدم قراءة هذه الأخيرة، أي الرسالة. - Fieser (James), David Hume, Metaphysical and Epistemological theories, p:6.

154 - انظر بالتفصيل ما كتبه الفيلسوف .Colkins.M.W,The persistent problems of Philosophy,op.cit,PP:150-170.

155 - Professor Huxley. ,Hume ,London ,Macmillan and Co .1881.,p:-63.

يكـون حاضـراً للـذهن، إمّـا عنـدما نسـتعمل حواسـنا، أو نشـتغل بانفعالاتنـا، أو نمـارس التفكيـر والتأمل»(156).

عنـدما حلّـل "هيـوم" ذلـك وجـد أنّ العقـل هـو مجـرد إدراكـات متتابعـة، و هـي تنحـلّ إلـى الانطباعات والأفكار. يقول "هيوم":« كل إدراكات العقل البشري تنحل إلى نوعين متميزين، والذي سأطلق عليهما لفظي انطباعات وأفكار»(157).

تعـود المعرفـة البشـرية إذن، عنـد "هيـوم"، إلـى هـذه الإدراكـات، التـي تنحـلّ بـدورها إلـى الانطباعـات والأفكـار اللـذان يختلفـان مـن حيـث درجـة القـوة والحيويـة وحتـى الأسـبقية.. أمّـا لفـظ الانطبـاع فيشـير إلـى كـل مـا هـو أكثـر حيويـة فـي إدراكاتنـا، حـين نسـمع، ونـرى، ونلمـس، ونحـب، ونكـره، ونرغـب، ونريـد الـخ.. وتحـت لفـظ الانطبـاع أفهـم بهـا، يقـول "هيـوم"، كـل إحساسـاتنا، وانفعالاتنـا، وعواطفنـا كمـا يكـون ظهورهـا لأول مـرة فـي الـنفس. وهنـاك انطباعـات الإحسـاس وانطباعات التأمل. أمّا الأفكار « فأقصد بها، يقول "هيوم"، الصور الخافتة لهذه الانطباعات في التفكير والاستدلال»(158). أمّا فيما يخص الإشكال الهام في فلسفة "هيوم" فيتعلّق بالسؤال الآتي: هل الانطباعات تشتق من الأفكار أم العكس؟ وأيّهما مصدر للآخر؟ للإجابة عن هذا التساؤل يختبر "هيوم" الأسبقية في الظهور.

فمن الواضح أن الانطباعات تسبق الأفكار « الطفل لا يمكن أن تكون لديه فكرة عن ناطحة السـحاب مـثلاً أو حلـوى معينـة مـا لـم يكـن لديـه انطبـاع عـن ذلـك، ولا يمكـن أن تحـدث لديـه

156 -Hume (David) .,An Abstract of A treatise of H.N., in Yalden-Thomson,D.C,(ed), Hume theory of Knowledge., Thomas Nelson and Sons LTD .1951.,p:249.

157 - «***All the perceptions of the mind Hume resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call impressions and ideas***» David ,Hume (David), A Treatise concerning Human Nature,. BK .1.,Pt.1., § 1., p: 1

158 -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, A.Selby- Bigge,M.A Oxford. At the clarendon press. .BK :.1.,Pt.1., §1., op.cit .p:1.

الانطباعات بواسطة الأفكار»(159) ثمّ يقول : « كل أفكارنا البسيطة في أول ظهورها هي مشتقة من انطباعات بسيطة[..] والاقتران الثابت لإدراكاتنا المتشابهة هو دليل مقنع على أن أحدهما علّة الآخر.. »(160). ويخلص إلى تقرير أن أسبقية الانطباعات على الأفكار هو« أول مبدأ من مبادئ الطبيعة البشرية »(161). يؤكد "هيوم على أن لكل فكرة بسيطة انطباعاً بسيطاً تماثله، ولكل انطباع بسيط فكرة بسيطة تلازمه. وتكمن أهمية هذا المبدأ الأول في الطبيعة البشرية، أي أسبقية الانطباعات على الأفكار عند "هيوم"، من اختبار جميع القضايا الفلسفية

2- مبدأ العلّية:

تعتبر السببية، بدون شك، الجزء الأهم والأكثر أصالة في نظام "هيوم" الفلسفي، وكأن نظريته الفلسفية تتمحور حول مبدأ السبب والنتيجة. فهي بمثابة الأساس الذي يعتمد عليه الإنسان في الوجود الحقيقي واكتشاف العلاقات بين الأشياء خارج التجربة التي نملكها، وتعطينا معرفة جديدة بقضايا الواقع، إذ أنّنا ننتقل من شيء إلى معرفة شيء آخر عن طريق هذا المبدأ. وباعتقاد البعض أن مشكلة السببية لم تناقش بصورة جدية منذ "أرسطو" إلى الوقت الحالي سوى مع "هيوم" لأنه درس السببية بتمعن كما مثلت تلك المناقشة جزءً ثابتاً ذا أهمية في فلسفته، وقد اهتم أساساً بعلاقة السبب والنتيجة (162). وفي عبارة مشهورة يقسم "هيوم" كل موضوعات المعرفة أو موضوعات الفهم البشري إلى قسمين رئيسين هما:علاقات الأفكار« ***Relation of Ideas*** » ووقائع التجربة « ***Matters of fact*** »(163)، أما علاقات الأفكار فهي حقائق نكتشفها بواسطة

159 - Copleston. F, A History of Philosophy,Op.cit, P:70.
160 -.Hume (David), A Treatise concerning Human Nature., BK .1., Pt.1., §:1., op.cit., p:5.
161 - Ibid .1, Pt.1., § 1., p:7.
162 - Calkins.M.W,The, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 153.
163 -«***All the object of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, Relation of ideas, and Matters of fact***». An Enquiry Concerning Human Understanding, § ÍV. Part I. Op.cit.,p:24.

الحدس أو البرهان، كما أنها تعبر عن العلاقات الداخلية بين المفهومات، ويقدم "هيوم" المسائل الرياضية كمثال على ذلك، وهي واضحة بذاتها ولا تحتاج في صدقها إلى الأشياء الواقعية، كما أن نقيضها مستحيل لأنه ينطوي على تناقض؛ في حين أن وقائع التجربة ليست واضحة بذاتها ونقيضها ممكن لأنه لا ينطوي على تناقض، أما صدقها فيعتمد على استقصاء الواقع. ويبدو هذا التقسيم أقرب بكثير إلى تقسيم "ليبنتز" الشهير القائم على تقسيم القضايا إلى حقائق الواقع وهي الحقائق الضرورية ونقيضها محال، وحقائق الواقع الاحتمالية ونقيضها ممكن، وشبيه إلى تقسيم "كانط" اللاحق للقضايا التحليلية والتركيبية مع الاختلاف الكبير بينهما(164). "هيوم" يردّ مبدأ السببية إلى النوع الثاني من موضوعات العقل البشري، أي إلى علاقات الواقع، وكل استدلال عن قضايا الواقع يستند إلى هذا المبدأ . يقول "هيوم": « كل البراهين التي تتعلق بالوجود تعتمد على علاقة السبب والنتيجة، وإدراكنا لهذه العلاقة أي علاقة (السببية) تفهم من التجربة»(165). والمعيار الذي يقدمه "هيوم" دائماً في اختبار مثل هذه المبادئ هو: من أي مصدر يُشتق هذا المبدأ؟ وبعبارة أكثر تداولاً في اختبار القضايا الفلسفية عند "هيوم": ما الانطباع أو الانطباعات التي تستمد منها فكرة السببية؟، و إذا لم يكن هناك انطباع قد استمدت منه فكيف حصلنا عليها؟ في المقام الأول لا توجد أي خاصية مشتركة لتلك الأشياء التي نسميها "أسباباً" يمكن أن تكون جذراً لفكرة السببية، كما لا نستطيع أن نكتشف أي خاصية مشتركة يمكن أن تكون بينها ككل. « إن فكرة السببية إذن يجب أن تكون مشتقة من علاقة ما بين الموضوعات، وتلك العلاقة هي التي نحاول أن نبحثها الآن»(166)

---

164 - كوتنغهام (جون)، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، (دار الإنماء الحضاري – حلب ط1 . 1997). ص ص:90-91.

165 -Hume (David), An Abstract of A Human Nature,.op.cit. p:251- An Enquiry Concerning H. U, § Ⅳ. Part II.p:33.

166 -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature,.BK .1.,Pt.3., §:2.op.cit. p: 75.

يبحث "هيوم" العلاقة الأولى وهي علاقة التجاور***(contiguity)*** ، يذكر "هيوم" أنه مهما كانت الموضوعات التي نعتبرها أسباباً أو نتائج فهي متجاورة [167]. لكن هذا لا يعني أن الأشياء التي نعتبر أسباباً ونتائج هي دائماً مباشرة في التجاور، ولذلك قد تكون هناك سلسلة من الأسباب بين الموضوع (أ) الذي يمكن أن نسميه سبباً والموضوع (هـ) الذي نعده نتيجة. لكن قد نجد الموضوع (أ) متجاوراً مع (ب)، و(ب) مع (ج)، وهكذا، على الرغم من أن (أ) ليست متجاورة بصورة مباشرة مع(هـ).. "هيوم" لا يورط نفسه في الجزء الثالث من الرسالة على القول بأن علاقة التجاور ضرورية في فكرة السببية(168). فالموضوعات الأخلاقية على الرغم من أنها تكون في علاقات سببية مع بعضها إلا أنّ عنصر التجاور المكاني غير ممكن ، ولذلك لا يرى "هيوم" التجاور المكاني عنصراً أساسياً في العلاقة السببية.

أما العلاقة الثانية من السببية فهي الأسبقية الزمنية ***(Temporal priority)*** أو التعاقب ***(Succession)***، فالسبب يجب أن يكون سابقاً زمنياً على النتيجة. وهذا ما تثبته المشاهدة العامة، لكن هذه العلاقة لا تثبت بحال علاقة السببية. « فقد يكون جسم متجاوراً مع الآخر ومتقدماً عليه في الزمن لكن مع ذلك فلا يعتبر سبباً ما لم تقم بينهما علاقة ارتباط ضرورية، بحيث أنه إذا وجد أحدهما وجد الآخر، وإذا تغيب أحدهما تغيب الآخر بدون تخلف»(169)

العلاقة الأهم، إذن، تتمثل في الضرورة أو ما تعرف بالارتباط الضروري بين السبب والنتيجة (***Necessary connection***)[170]، والمقصود بهذه العلاقة وجود قوة . حسب المثال الذي قدمه "هيوم" . في "كرة البيليارد" الأولى التي تصدم الكرة الثانية وتجبرها على الحركة، أي حركة الكرة

---

167 - loc.cit.
168 - Copleston. F, A History of Philosophy,V5. part II. op.cit, P:83.
169 -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature,.BK .1.,Pt.3., §:2. pp:75-76.
170 -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, Ibid., BK .1.,Pt.3., §:2. p:77.

الثانية تتبع بالضرورة تلك الحركة الموجودة في الكرة الأولى، ومن هنا يظهر أن علاقة السببية تملك خاصيتين أساسيتين: أولاً أنها ارتباط ضروري بين السبب السابق والنتيجة اللاحقة. وما يترتب عن هذه الخاصية ثانياً هو اعتبار السبب في حد ذاته قوة(171). والسؤال المطروح هو ما مصدر هذه القوة والضرورة المزعومة؟ هل تملك الموضوعات الخارجية مثل هذه القوة؟ وهل يوجد انطباع معين يحدث هذه العلاقة المفترضة؟

ليست هذه القوة مشتقة من كيفية من كيفيات الأجسام سواء الأولية منها أو الثانوية، وما نجده هو علاقات التجاور والتتابع بينها، لكن هذه العلاقات ليست كافية لتفسير السببية. موقف "هيوم" من ذلك هو أن الضرورة مفترضة عن طريق العقل بواسطة الخيال فقط، وذلك نتيجة التعود على أساس: إما أنّ كل حدث يتكرر يتبع بانتظام بنفس الحدث، أي كلما تكرر السبب تكررت النتيجة؛ أو على أساس عام قائم على الحتمية مفاده لكل حاضر ماضٍ، ويملك مستقبلاً. يرفض "هيوم" حقيقة هذا المبدأ الأخير مبرهناً على ذلك من خلال أسس مختلفة تؤكد أن العلاقة السببية ليست ضرورية. إن العلاقة الضرورية، يبرهن "هيوم"، هي التي لا نتصور رفضها، والمعروفة لنا من المرة الأولى، وبدون أي تكرار للتجربة، مثلاً ما تتميز به القضايا الرياضية، فالقضيتان: 3+3 و3×2 لا نستطيع أن نرفض أنهما متساويتان، وبدون مساعدة تكرار هذه التجربة نعرف هذا التساوي. لكن السببية كعلاقة بين شيئين لا ندركها إلا عند تكرار التجربة(172). ونقيض أي سبب أو نتيجة ممكن التصور. إن عدم قدرتنا على معرفة النتائج أو الأسباب بدون تجربة واختبار وتكرار لتلك التجربة هي الدليل على أن السببية ليست مبدأً ضرورياً. فعندما ننظر

171 - Calkins.M.W,The., The persistent problems of Philosophy,op.cit,PP: 154.
172 - Colkins.M.W,The, Ibid.,PP: 156.

إلى "كرة البيليارد" متحركة في خط مستقيم باتجاه الأخرى، نفترض مسبقاً حركة قد تحدث في الكرة الثانية نتيجة اصطدامها بها لأننا تعودنا على ذلك من خلال مشاهداتنا المتكررة لهذه الحادثة. لكن ألا يمكننا تصور أن تعود الكرة الأولى إلى الخلف أو تقفز فوق الكرة الأخرى؟ على أي أساس نفضل مثلا حركة في الكرة الثانية ولا نتصور الاحتمالات الأخرى. « كل استدلالاتنا القبلية لن تكون لها القدرة على توضيح أي أساس لهذا التفضيل»(173). وبهذا يؤكد "هيوم" أنه فقط من خلال التجربة المتكررة، يعرف الواحد منا مثلاً أن النار هي نتيجة الاحتكاك، تكرار التجربة، وتكرار الملاحظة فقط لحالات فردية، لكن لا تضمن الشمولية المتعلقة بالضرورة في العلاقة العلية. وربما يقول "هيوم" أننا نبرهن على أنّنا نملك فقط معتقداً ليس مطلق اليقين(174). هذه حجته الأولى في رفض الضرورة؛ أما حجته الثانية في رفض الضرورة المزعومة في العلاقة السببية فتقوم على أساس التمييز بين الأحداث. فكل حدث متميز تماماً، وبالتالي هو منفصل عن الآخر؛ وما دامت الأحداث منفصلة فلا يوجد إذن أي ارتباط ضروري « كل الأفكار المتمايزة منفصلة عن بعضها البعض، ولما كانت أفكار السبب والنتيجة متمايزة بوضوح، يكون من السهل بوضوح أن نتصور أي موضوع غير موجود في هذه اللحظة وموجود لاحقاً بدون أي ارتباط به.. »(175).أي أن العقل لا يمكنه أن يجد النتيجة في السبب المفترض، والنتيجة حسب الفحص الدقيق مختلفة عن السبب، وحركة الكرة الثانية غير متضمنة في الكرة الأولى. أما القوة التي ننسبها للسبب فيمكن طرحها بالشكل الآتي: هل يمكن أن تحتوي موضوعات العالم الخارجي على قوة في الأسباب لإحداث النتائج؟ وهل هناك قوة تأثير في الأجسام أصلاً؟

173 -Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding, Sect: V., p:I op.cit. .p:45.
174 - Calkins.M.W,The persistent problems of Philosophy,op.cit,PP: 159.
175 -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature,.BK .1.,Pt.3., §:3.,op.cit., p:79.

قبل التطرق إلى عرض وجه المشكلة الخاصة بالعالم الخارجي وموضوعاته ، التي لا تُفهم إلاّ من خلال هذه المبادئ، كما طرحها "هيوم"، ومواصلة لمناقشته فكرة السببية نحاول أن نستشف موقف "هيوم" من القوة التي ندّعي أنها موجودة في الأسباب، ونخص بذلك الأسباب المادية، لإحداث الآثار في الأجسام الأخرى. فكما رأينا، أن فكرة الضرورة التي يقرها الناس هي مجرد زعم نتيجة نزوع أحدثته العادة، وفكرة الضرورة ليست مؤسسة منطقياً بل مبررها سيكولوجي، فهي نتيجة عادة متأصلة، وترتبط بمفهوم القوة أو القدرة الموجودة في السبب لإحداث النتيجة. "هيوم" يعتقد أنه « لكي نعرف القوة أو فكرة الاقتران الضروري معرفة تامة علينا أن نفحص انطباعها، وعلينا أن نبحث عن الانطباع في جميع المصادر لكي يكون اكتشافنا أكثر يقيناً للانطباع [الذي اشتقت منه فكرة القوة»(176).

إنه لا يقرّ مطلقاً بقوة يمكن اكتشافها في الموضوع الخارجي، إذ لو كنا نعي حقيقة وجود مثل هذه القوة في موضوع فيزيائي تجاه موضوع آخر، فإنه ينبغي أن يكون لدينا انطباع عن هذه القوة، وذلك وفق المبدأ الأول من مبادئ الطبيعة البشرية والمتعلق بمنشأ الفكرة من الانطباع « لأن كل أفكارنا هي مجرد نسخ من انطباعاتنا، أو بعبارة أخرى..من المستحيل بالنسبة لنا أن نعتقد في أي شيء لم يسبق لنا أن شعرنا به بحواسنا الداخلية والخارجية»(177). يرفض "هيوم" إمكانية الملاحظة المباشرة لمثل هذه القوة من أجل أن يدحض ويبطل شرعية فكرتنا عن القوة التي ننسبها إلى السبب الخارجي(178)، وكل ما نلاحظه طبعاً بالعين هو التتابع، أي أن تتبع النتيجة السبب الذي نفترضه؛ كما يمكننا رؤية الكيفيات المختلفة سواء كانت أولية أو ثانوية، مثل شكل و نوع

176 -Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding, Sect: VII.,pt:I., op.cit p:67.
177 -Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding, Sect: VII.,pt:I., p:66.
178 - Calkins.M.W,The persistent problems of Philosophy,op.cit,PP: 164.

واتجاه ولون الموضوع السبب، لكننا لن نرى في كل الأحوال أي كيفية متميزة يمكننا أن نسميها كيفية القوة. نحن نشاهد عود الثقاب الذي يملك القوة على إشعال النار، ونرى المحرك الذي يملك قوة دفع السيارة. لكن لا نرى في الواقع تلك القوة التي نفترضها موجودة في عود الثقاب أو في محرك السيارة. نرى شكل العود ولونه وحجمه، لكن لا ندرك أي كيفية عدا كيفياته الأولية والثانوية يمكن لنا أن نسميها كيفية القوة(179) « عندما ننظر خارج أنفسنا، نحو الأشياء الخارجية، فإننا لن نكون قادرين إطلاقا على أن نكتشف من حالة واحدة قدرة أو اقتراناً ضرورياً، أي لا نجد كيفية تقرن النتيجة إلى السبب[...] وسنجد فقط أنّ الواحد يلي الآخر بالفعل...ذلك ما يظهر للحواس الخارجية»(180). "هيوم" يريد أن يبين أننا لا نعي بصورة مباشرة تلك القوة بواسطة الحواس الخارجية. لكن هذا لا يمنع من أن تكون تلك القوة في الموضوعات الخارجية أو الأجسام مبررة في وجودها عن طريق الاستدلال. يؤكد "هيوم" بعد ذلك على أنّه: « ليس ثمة أي جزء في المادة يكشف بخصائصه [كيفياته] الحسية عن قوة أو قدرة..إن القوة أو القدرة مخفية عنا تماماً»(181). إنّ الضرورة السببية تتعلق بالذات لا بالموضوع ، وبالتالي هي صفة للإدراكات لا صفة للأجسام . يقول "هيوم": « الضرورة شيء موجود في العقل لا في الأجسام»(182)، وأيضاً: « إنّ صفتي الضرورة والقوة هما صفتان للإدراك لا للموضوعات»(183)يصل هيوم إلى نتيجة مربكة للفلاسفة وهي أن فكرة الضرورة التي يقرها الناس هي مجرد زعم نتيجة نزوع أحدثته العادة، وفكرة الضرورة

179 - Calkins.M.W.loc.cit.
180 -Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding . Sect: VII.,pt:I., p:67.
181 -Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding .Ibid, Sect: VII.,pt:I., p:68.
182 -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature,.BK .1.,Pt.3., §:XIV.,pp:165-166.
183 - Loc. cit.

ليست مؤسسة منطقياً بل مبررها سيكولوجي، فهي نتيجة عادة متأصلة، وترتبط بمفهوم القوة أو القدرة الموجودة في السبب لإحداث النتيجة.

بتطبيق هذه المبادئ والمعايير على قضايا الفلسفة ينتهي هيوم بالإتجاه التجريبي إلى نتيجة خطيرة، حيث يخلص في جملة أخيرة، تمثّل خاتمة كتابه"مبحث في الفهم البشري"، إلى عبارة شهيرة في الميتافيزيقا: « إذا تصفحنا مكتباتنا، مقتنعين بمبادئنا، فماذا يمكن أن تحدثه (هذه المبادئ)... ما أكثر ما نلقيه من كتب في النار؛ إذا تناولنا أي كتاب، كتاباً في اللاهوت، أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلاً. هيّا نسأل؛ هل يحوي استدلالاً مجرداً يتعلق بالكم والعدد؟ لا. هل يحوي استدلالاً تجريبياً يتعلق بأمور الواقع، والوجود المحسوس؟ لا. اقذفه إذن في النّار. لأنّه لا يحوي سوى السفسطة والوهم. »(184).

يريد "هيوم" أن يقول كخلاصة لموقفه: لا علّية، ولا جوهر، ولا ذات؛ (وبالأحرى لا ميتافيزيقا). عالمنا الخاص بالمعرفة ليس عالماً بالمرّة؛ إنّه فقط تجميع لظواهر منفصلة ومتمايزة وليس هيكلاً من أجزاء متفاعلة؛ هو مجموعة، لكنّه ليس نظاماً؛ عناصر متعدّدة، لكنّها ليست كلّية؛ أعضاء كثيرة لكنّها لا تمثل وحدة عضوية؛ تنظيمه عن طريق قسر المخيلة، وليس عن طريق ضرورة العقل(185)

إذن، انتهى الإتجاه التجريبي ، انطلاقا من المبادئ التي انطلق منها ممثلوه، إلى نتائج شكية وضعت مسار الفلسفة أمام تحدّ جديد يتطلب البحث عن نقطة انطلاق جديدة، وهذا ما كان

184 - . Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding . The open court publishing company, chicago.Illinois.1958. Sect: XII. Part II p:184.

185 - Hibben.J.G. The Philosophy of Lightenment. London: Longmans Green & CO. 1910.P:97.

مـع الفيلسـوف الألمـاني " إمانويـل كـانط" وتأسـيس اتجـاه جديـد سيسـتفيد ممـا قدّمـه الاتجـاهين السابقين. ويحاول أن يتجاوز ما كان مفرطاً فيه.

المحاضرة الرابعة عشر.

الإتجاه النقدي– كانط–

تأثر الفيلسوف الألماني **كانط**(1724–1804) بـ"وولف" و"ليبنتز"، إذ أقرّ بمبدأ العلّة الكافية ، أي وجود علة سامية في الكون، كما قال بها ليبنتز. كما تأثر بفلاسفة الإنجليز أمثال "هيوم" وأعجب بحرية التفكير التي نادوا بها، ومن أهم الأفكار التي أخذها عنهم فكرة ضرورة أن العقل يجب أن يقاوم ميله الطبيعي الذي يدفعه بهذا الميل إلى بناء أنساق شامخة ميتافيزيقية، ويدفعه إلى التفكير المجرد و البعيد عن الواقع. تأثر "كانط" بموقف التجريبية الإنجليزية، أولاً بموقف "لوك" العدائي من كل أنواع الميتافيزيقا اليونانية، و ثانياً، بـ"هيوم" في إنكاره الميتافيزيقا إجمالاً. والعلاقة التي تربط "كانط" بـ"هيوم"، ربّما تختصرها العبارة الشهيرة التي وردت على لسان "كانط" في كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة" (***Prolegomena to Any Future Metaphysics***)1783 : « لقد أيقظني "هيوم" من سباتي الدوغماتي»[186]، و العبارة التي وردت في عمله الهام "نقد العقل الخالص"(***Critique of Pure Reason***)1781: « كنت ملهماً بفضل هذا الشك الهيومي»[187]، ومن المعروف أن "كانط"، قبل قراءته للأعمال الشكية لـ"هيوم"، كان يفترض بدون تمحيص، أنّ من الممكن أنّنا نملك معرفة قبلية فيما يتعلق بوقائع التجربة، لكن بعد قراءتها أدرك أنّ إمكانية مثل هذه المعرفة هي إشكالية جداً وبحاجة إلى تبرير[188]، وعلى الرغم من أنّه لا يخفي تذمّره من الدوغماتيين والشكّاك على حدّ سواء، فهو يقول: « ومن ثمّ فإنّنا

---

186 - " ***awaked me from my dogmatic slumber***", Kant. Prolegomena to Any Future Metaphysics. In Calkins.M.W,The persistent problems of Philosophy,.*op.cit*. p:211.

187 - " ***was inspired by this Humian doubt***". Kant. Critique of Pure Reason., In Calkins.M.W,The persistent problems of Philosophy,.*op.cit*. p:211.

188 - Bruce Anne , Knowledge of the external world,.Routledge London and New –York.,1991.,. P :61.

قد شعرنا بالملل من الدوغماتية التي لا نتعلم منها شيئاً، كما قد مللنا مذهب الشك الذي لا يعدنا بأي شيء ولا حتّى بالطمأنينة التي يسمح بها الجهل المباح »[189] كتب سنة 1766 رسالة: "أحلام راء للأرواح موضحة بأحلام الميتافيزيقا" أوضح فيها أنّ من السهل أن نقدم تفسيرات روحية شامخة، لكنّها تكون مع ذلك فارغة وعديمة القيمة([190]) ، وتأثر بتحليل هيوم لمبدأ العلية، إذ رفض هيوم ما يعتقد أن هناك ضرورة بين العلة والمعلول، وتوصل إلى أنّ الارتباط مجرد عادة نتيجة تكرار الحدوث وأسبقية العلّة على المعلول، لكنه لم يتفق مع النتائج الشكّية التي انتهى إليها هيوم. كما تأثر بروسو في الإيمان بالطبيعة. عندما تولى كرسي الفلسفة بالجامعة ظهر له كتاب" صور ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول"، وفيها ظهرت خطوط مذهبه النقدي. لقد مرّ على المرحلة التجريبية بين سنتي 1762-1763 قبل الولوج إلى المرحلة النقدية([191])

كتب بعدها " نقد العقل الخالص" عرض فيه مذهبه النقدي في المعرفة، وبعدها عرض كتابه" نقد العقل العملي" ليعرض فيه مذهبه النقدي في الأخلاق و أخلاق الواجب. كما كتب "الدين في حدود العقل"ليعرض فيه نظرته إلى الدين. ثلاثة أسئلة وجهت عمله النقدي: ما الذي يمكنني أن اعرفه؟ و ما الذي ينبغي لي أن أعمله؟ و الذي أستطيع أن آمله؟ السؤال الأول يتعلق بالمعرفة، بينما السؤال الثاني يخص الأخلاق، في حين يبقى السؤال الثالث متعلقاً بالدين. ومن هنا يكون تقسيم محاضرتنا هذه. لكنّنا لن نختار سوى القسمين الأوليين.

المشكلة النقدية: كانت بداية البحث عند كانط هو الانطلاق من العقل، ليس من الناحية السيكولوجية، بل كان أساس بحثه نظرية المعرفة، وقد ميّز بين المعرفة العلمية والمعرفة

189 - كانط، مقدمة لكال ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، نازلي إسماعيل حسين و محمّد فتحي الشنيطي، موفم للنشر.1991.ص:18.

190 - أنظر: هويدي يحي، دراسات في الفلسفة الغربية والحديثة، دار النهضة العربية، 1968، ص ص89-90.

191 - بدوي عبد الرحمن، عمانويل كانت"، وكالة المطبوعات، الكويت، "1، 1977. ص:141.

الأخلاقية، ومنه طرح سؤال: كيف يعرف العقل العالم؟ ما حدود هذه المعرفة؟ العقل خوّل لنفسه البحث في موضوعات تتجاوز حدود قدراته الطبيعية المؤهل بها، فخاض في موضوع الله وفي موضوع النفس وخلودها وخاض في حرية الإرادة الإنسانية، وهذه المواضيع هي ما يعرف بالميتافيزيقا. المشكلة النقدية عند كانط([192])، والتي دأب مؤرخو الفلسفة على تسميتها بنظرية المعرفة – مادام المقصود هو فحص الملكة العاقلة، واختبار قدرتها على المعرفة"– تأسست من تساؤل مشروع، قارن فيه بين الميتافيزيقا والعلم من حيث التطور. لماذا لم تتطور الميتافيزيقا منذ تأسيسها مع أرسطو وتطور العلم؟ وبصيغة أخرى طرحها كانط بنفسه: كيف يمكن أن تكون الأحكام الأولية التركيبية ممكنة؟([193]) أولي يقصد به كانط قبلي، أي قبل التجربة، ومستقل عنها، يتميّز بالضرورة مثل "كل جسم ممتد". بينما "تركيبي" فيعني تجريبي بعدي([194])، ومن هنا كان السؤال كيف يمكن أن تكون الأحكام (ذات صفة الأولية من ناحية وصفة التركيب من ناحية أخرى) ممكنة؟ توصل كانط بعد تأمل إلى أنّ العلوم، ويخص بذلك الرياضيات التي تقوم على مسلمات أولية التي يضعها العقل، وعلم الطبيعة الذي يحتكم ويقوم على التجربة، تقوم على المزج بين التجربة والعقل معاً [195] وهذا هو المقصود بلفظ "ممكنة" في سؤال المشكلة النقدية؛ أي الخلو من التناقض المنطقي، لأنّ الجمع بين الأولي والتركيبي عند الفلاسفة مستحيل، أمّا مع كانط فهذا الأمر ممكنا، ونجد ذلك في الرياضيات وعلم الطبيعة، وقوة تقدم هذين العلمين يعود إلى هذا التأليف، والإشكال: هل يمكن ذلك في الميتافيزيقا؟

---

[192] - زكريا إبراهيم، كانت والفلسفة النقدية، دار مصر، للطباعة ط2، ص:47.
[193] - كانط، عمانويل، نقد العقل المحض، ت/ موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص:52.
[194] - المصدر نفسه، ص:48-49.
[195] - المصدر نفسه، ص:46.

فالميتافيزيقا، كما يقول رتشارد شاخت، وصفت بأنّها محاولة للاهتداء إلى معرفة الطبيعة الأساسية للأشياء– العالم، النفس، و الأشياء– اعتماداً على العقل الخالص. وكان الفلاسفة يسعون وراء مثل هذه المعرفة اعتماداً على العقل الخالص بعد أن تبين افتقار المعرفة التجريبية التي تعتمد على شهادة الحواس إلى اليقين، هذا ولم يتشكك العقلانيون في قدرة العقل الخالص، إذ عمل مستقلاً عن الحواس. كانط في بداية عمله لم يشكك في هذا الاتجاه([196])

بين التجربة والعقل: فرق كانط بين مصدرين للمعرفة؛ الحساسية الذي تناوله في القسم الأول المسمى "علم الحساسية المتعالية" ويتناول فيه الأفكار الأولية للحساسية وهما الزمان والمكان، وهي تعني قابليتنا التي تجعلنا نستقبل الأشياء في صورة معطيات تؤثر فينا. والذهن أو العقل، مع أن كانط يفرق بينهما([197])، فعندما يقيد العقل نفسه بالتجربة يسميه الذهن، وهذا في القسم الثاني الجزء الأول المعروف بـ"التحليل الترنسندنتالي"، حيث يهتم كانط فيه بتحليل التصورات" المقولات العقلية"من جهة، ومن جهة أخرى بتحليل المبادئ، وهي أيضاً مقولات يمتزج فيها عمل العقل بعمل المخيّلة. لكن في الجزء الثاني من نفس القسم المعروف بـ"الديالكتيك المتعالي" فالعقل يدل على الجزء من الذهن الذي يتعدّى حدود التجربة.

يقول كانط:" رغم أنّ معرفتنا بأسرها تبدأ بالتجربة، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنها كلها مستمدّة من تجاربنا"([198]) لأن أول ما ينبه الملكة العارفة فينا تلك الموضوعات التي تؤثر على حواسنا، فتولد فينا بعض التمثّلات، لكن هذا لا يعني أن معارفنا تأتي كلها من التجربة كما يقول التجريبيون، بل هناك معرفة خالصة قبلية ضرورية، متمثلة على وجه الخصوص في القضايا الرياضية، هذه

196 - رتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص:261.
197 - هويدي يحي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص:111
198 - كانط، عمانويل، نقد العقل المحض، ص:45.

المعارف الأولية هي موجودة في الذهن وهي شروط ضرورية للمعرفة، لكنّها لا تعطينا معرفة أيضا كما يدّعي الفلاسفة العقليون. تبدو الظواهر و المحسوسات متفرقة يحاول الإنسان أن يجد نوعاً من الوحدة بصورة سريعة في الأول بين هذه العناصر الحسية عن طريق المخيلة، وهذه المحسوسات لن يتلقاها الإنسان إلا في إطار الزمان والمكان، كصورتين أوليتين للحدس التجريبي، وليس المكان أو الزمان تصورين تجريبيين، ثم أن دور و وظيفة المقولات توحيد بين الظواهر أو تؤلف بينها عن طريق نوع من التركيب العقلي، أي أنّها تمثل روابط عقلية يظهر العالم الحسي من خلالها في صورة موحدة([199])، إذن، المعرفة عند كانط تتألف من عنصرين: ما ينقله الحس إلينا هو المادة، وما هو موجود في عقولنا من مبادئ أولية هو الصورة بلغة أرسطو، و وظيفة الفلسفة النقدية هو العمل على تبيان ما يرد إلينا من الخارج من جهة، وما نضفيه على المعطيات الحسية من صور أولية، فنجد صورتي الزمان والمكان. ثم أن ما ندركه من أشياء حسية لا بد وأن تتشكل ذهنياً بواسطة قوالب ذهنية وهي المقولات التي تصبّ فيها المعطيات الحسية. وهذا ما عُبّر عنه بالقول: "إن المفاهيم بدون حدوس حسية جوفاء، كما أن الحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء" .

بين الأشياء في ذاتها وعالم الظواهر: يميّز كانط بين عالم الظواهر ***Phenomenon*** أو الأشياء كما تبدو لنا و عالم الأشياء في ذاتها ***Noumenon***، ما يمكن للإنسان أن يدركه هو عالم الظواهر فقط، فهو موضوع التجربة الحسّية، وموضوع المعرفة مادامت المعرفة تبدأ كلها مع التجربة. فهذا العالم هو الذي يمدّ العقل بموضوعات الذي تبدأ معها المعرفة. عالم الأشياء في ذاتها يستعصى و يستحيل على الإنسان إدراكه، لأنّ الإنسان لا يمكنه أن ينفذ إلى باطن الأشياء.

[199] - هويدي يحي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص:135.

هذا المنحى الكانطي يؤسس لما يعرف بظاهرية العالم الخارجي، فهو يفرق بين نوعين من الموجودات: الأشياء في ذاتها(***Nomina***)، والأشياء كما تبدو لنا بوصفها ظواهر(***Phenoumena***). تبعاً لهذا التقسيم، العالم له مظهران: هناك عالم الظواهر، وهي الأشياء التي ندركها بالحدس في المكان، ومجرد اعتراف الذهن بالظواهر، هو في حدّ ذاته اعتراف بوجود عالم الأشياء في ذاتها. ما يستطيع الذهن الحديث عنه وإدراكه هو عالم الظواهر، أمّا عالم الأشياء في ذاتها، ففرضته ضرورة وجود عالم الظواهر، و يخرج عن مجال طريقة الإنسان في الإدراك، إنّه عالم مجهول لا يمكن أن نصدر أيّ حكم بصدده، سواء بالإيجاب أو بالنفي. إذن، العالم يعرف بوصفه ظواهر لا بوصفه أشياء في ذاتها. لكن لماذا يقتصر "كانط" على فكرة الظاهرة؟ بسبب أنّنا لا نعرف مباشرة إلاّ الإدراكات، وهذا تأثير "باركلي" و"هيوم". وإذا حاولت أن أستدلّ من هذه الإدراكات على سببها، فلن أستطيع الوصول أبداً إلى أي يقين[200]. ربّما قد يكون الأصل "شيئاً في ذاته"، لا أعرف عنه شيئاً. وهنا يحق لنا التساؤل: ألم نحكم على "هيوم"، حين قال أنّ الانطباعات الحسية هي من مصدر غير معروف، بأنّه وقع في الشكية؟! وعندما يفترض "كانط" بالاستدلال، وجود كيان عقلي(نومان)، أو أجساماً، هي بالفعل مجهولة لدينا تماماً من حيث ما قد تكونه في ذاتها، ألا يدلّ هذا بوضوح على الموقف "اللاأدري" لـ"كانط" ، بحيث يعلّمنا ألاّ نصدر أي حكم على طبيعة الأشياء في ذاتها؟! الإجابة بكلّ تأكيد هي: بلى. لم يستطع "كانط" أن يستغنى عن النزعة الريبية في فلسفته المتعلقة بالعالم الخارجي، وربّما هذا ما دفع "**سيسيه**"

200 - زكرياء (فؤاد)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص:106.

Saisset إلى أن يقوم بتطبيق مصطلح الريبية على مذهب "كانط" الانتقادي الذي يدعوه:« المذهب الأعمق، الأكثر جدّية وأصالة بين المذاهب الريبية الحديثة» [201]

الأوهام المتعالية: بطبيعة العقل أنّه ينزع إلى تجاوز معطيات التجربة إلى الأشياء في ذاتها فيرتكب أوهاماً متعالية. فينطلق الذهن إلى بناء معرفة نظرية مجردة خالية من كل مضمون، وهي معرفة عامة لا تتعلق بالزمان والمكان ولا تتقيد بأية تجربة، وفي هذه الحالة ستكون المعرفة هذه أشبه ما تكون بالقانون الفارغ المليء بالأحكام المطلقة السفسطائية، وكل هذا بحثه كانط في الجدل. ويقصد كانط بالديالكتيك البحث الجدلي في المعرفة المجردة الفارغة غير المقيّدة بالتجربة وموضوعاتها، والملكة التي توكل لها هذه المهمة هي الذهن أو بالأحرى ذلك القسم من الذهن المسمى العقل(202) ويقدّم لنا كانط مجموعة من الأفكار الزائفة المؤسسة على هذه الأوهام المتعالية وأهمها: مثل فكرة الله، و فكرة العلّية، وفكرة الحرية، وفكرة الجوهر، وفكرة خلود النفس.

<u>الإتجاه النقدي في الأخلاق:</u>انطلق من السؤال الأخلاقي ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ أو ماذا ينبغي علي أن أعمله؟، هذا السؤال هو محور فلسفة كانط الأخلاقية، لكنه قبل الإجابة عن هذا السؤال ، كان عليه أن يقوم بفحص المذاهب الأخلاقية الكبرى التي سبقته.

<u>نقد المذاهب الأخلاقية السابقة</u>: جميع المذاهب الأخلاقية السابقة بما فيها المذاهب التي تأسست على العقل. يحكم عليه كانط بالتهافت، فهي حدّدت غاية للأخلاق وهو الخير المطلق. **فالمذاهب العقلية** جعلوا الخير المطلق غاية، لكن كانط، وكما مرّ بنا، يرى أن الخير المطلق مبحث ميتافيزيقي، يتجاوز حدود التجربة، والعقل عاجز عن معرفة ذلك كما أثبت في كتابه نقد

201 - نقلاً عن: لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني. مرجع سابق، ص:1245.
202 - هويدي يحي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ص:113-114.

العقل الخالص، كما نقد **فلاسفة أخلاق اللذة**(أبيقور)، **وفلاسفة أخلاق المنفعة**(بنتام والمنفعة الخاصة– ستيوارت مل والمنفعة العامة)، لأنهم ربطوا القيم الأخلاقية بالطبيعة البشرية ، والطبيعة البشرية لا تخلو من النزوع نحو الشر، وهي مصدر الخطيئة.

العقل أساس الأخلاق: يعدّ كانط العقل مصدراً للفعل الأخلاقي؛ ومادام العقل له مجالين: مجال نظري يخص المعرفة، وهو العقل النظري الخالص، ومجال عملي، وهو العقل العملي الخالص، وهو الذي يخصّ الأخلاق. وهذا النوع الثاني من العقل قد يصدر نوعين من الأوامر: **أوامر شرطية مقيّدة:** ترسم الوسائل المؤدية إلى بلوغ غاية من الغايات، كأن نقول إذا أردت أن تكون ناجحاً عليك بتقديم الخدمات للآخرين. هذا الفعل الأخلاقي غير نزيه لأنّه يرتبط بغاية. ثانياً، **أوامر قطعية مطلقة:** لا ينظر فيها إلى الغايات، أو النتائج التي تترتب عنها، وإنّما نقوم بالفعل لذات الفعل فقط، وبدون دافع أو غاية لذالك الفعل.وهذا ما يعرف عند كانط "**بفعل الواجب**" الذي لا يتحدّد بشروط ولا يرتبط بغايات. لا يهدف إلا للمحافظة على القانون الأخلاقي ولا يرتبط بالطبيعة البشرية برغباتها ومتطلباتها. وقد وضع كانط بعض القواعد العملية للواجب، وهي: **قاعدة التعميم:** " اعمل دائماً بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلّياً للطبيعة". ثانياً، **قاعدة الاستقلال الذاتي:** " اعمل دائماً على نحو تكون إرادتك العاقلة هي الإرادة المشرعة الكلّية". ثالثا، قاعدة **الغائية،** "اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي الآخرين، غاية لا مجرد واسطة"لكن حتّى يكون لهذا الواجب معنى علينا أن نسلم ببعض القضايا الضرورية لذلك:

مسلمات العقل العملي: هذه المسلمات ليست دغمات نظرية بل أنّها فرضيات ضرورية وبصورة عملية. تقود من خلال مسلمات العقل العملي إلى مفاهيم يعرضها العقل التأملي بالفعل

كقضايا لا يستطيع أن يحلها ..سوى التردي في القياسات المنطقية الفاسدة([203]). وتتمثل في: مسلمة الخلود، مسلة الحرية ومسلمة وجود الله: أمّا مسلمة الخلود، فالواجب لا يتحقق بالمنفعة، أو العاطفة، أو السعادة، أو اللذة، "فهي الشرط الضروري عملياً لديمومة مناسبة للوفاء الكامل بالقانون الأخلاقي".

أما المسلمة الثانية مسلمة الحرية فالشعور بالإلزام الأخلاقي يحتّم التسليم بالحرية الإنسانية" يجب عليك إذن أنت تقدر". ويقول مسلمة الحرية فعن الفرضية الضرورية بالاستقلال عن العالم الحسي، في حين المسلمة الثالثة عن وجود الله، فيجب التسليم بوجوده بدون برهنة، يقول كانط: " فعن الشرط الضروري لوجود الخير الأعلى([204]) ."فليس الهدف من الواجب، حسب كانط، أن نكون سعداء، بل أن نكون جديرين بالسعادة **لأنفسنا الخالدة** التي يضمنها **الله** في الحياة الأخرى. وبهذا نرى كانط أنّه انطلق من الأخلاق إلى الميتافيزيقا ليقيم ميتافيزيقا نقدية على أخلاق الواجب.

<u>الإرادة الخيرة</u>: المبدأ الأخلاقي يستند إلى مبدأ وحيد وهو الإرادة الطيبة، المستقلة عن أية غاية خارجة عنها. هذه الإرادة هي **الخير الأوحد**. يقول كانط: "..من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم ، لا يوجد شيء يمكن عدّه خيرا على وجه الإطلاق، ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد وهو: الإرادة الخيّرة"([205]). والفعل الأخلاقي هو أن نفعل الواجب دون أن يكون لذلك أي باعث سوى اعتبار الواجب" ومداره هو الإرادة الطيبة أو النية الطيبة.

وبهذا حاولنا أن نقدّم في هذه المحاضرة موجزاً لنظرية كانط في المعرفة، وفي نقده للميتافيزيقا التقليدية التي يحاول العقل فيها تجاوز حدوده الطبيعية لمناقشة مواضيع متعالية، فضلاً

---

[203] - كانط، عمانويل، نقد العقل العملي، ت/ أحمد شيباني، دار اليقظة العربية، 1966.ص:225.

[204] - المصدر نفسه.

[205] - كانت، إمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ت/ عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل،2014.ص: 37.

عن فلسفته الأخلاقية المؤسسة على فعل الواجب العقلي وكذا الإرادة الخيّرة، وإن كان يعاب على نقديته في المعرفة أنّ الخلاصة التي انتهى إليها، أو مذهب الشيء في ذاته لم يكن بالمقبول حتّى مع تلامذته، خاصة ما تعلّق بالله وخلود النفس.. أمّا في الأخلاق فإنّ أخلاقه ازدرت الطبيعة البشرية واعتبرت الإنسان كائناً خارج الزمان والمكان، كما أنّ الإرادة الطيبة ليست كافية للسلوك الأخلاقي، فقد تكون النية طيبة والنتيجة غير ذلك..القيّم الأخلاقية الرّاقية هي التي تنظر إلى الإنسان ككائن عاقل، وككائن له عواطف سامية أيضاً.

وهكذا، فقد حاول كانط التوفيق بين المثالية العقلانية والتجريبية، لأن المفاهيم، كما يدّعي، بدون حدوس خالية، و الحدوس بدون مفاهيم عمياء. بالاضافة إلى هذا أنه **أراد أن** يقيم نظرية المعرفة انطلاقا من رؤية ابستيمولوجية تستبعد الميتافيزيقا الكلاسيكية وتستفيد من الاكتشافات العلمية، لتصبح علما. أما الأخلاق الكانطية فكانت ذات نزعة إنسانية عميقة، يصبح فيها الله مجرد مسلمة من مسلمات العقل العملي. و بذلك أسس لميتافيزيقا محايثة، بدلا من ميتافيزيقا مفارقة.

إصرار كانط على التمييز بين عالم الظواهر و عالم الأشياء في ذاتها، كما أورده في كتاب"نقد العقل الخالص" وتبريره لافتراض الشيء في ذاته، قد يخلق مشكلة في فلسفة كانط حول مسالة تبرير هذا الافتراض.

لقد شعر خلفاء كانط، كما يقول شاخت، من الفلاسفة الألمان من هذه المشكلة أمثال هيجل و فخته.، و شعروا بضرورة إجراء تعديل أساسي لموقفه تبعاً لذلك، كما كان لفلسفته النقدية اثر كبير سيرسّخ هيجل بدوه هذه المكتسبات التنويرية، وقد أكمل هيجل ما بدأه كانط، وسيكون هذا

الموضوع بداية **القسم الثاني من المطبوعة العلمية** التي سنركز فيها على المثالية الألمانية مع أقطابها الذين كان بعضهم تلامذة كانط، فسنركز على فلسفة يوهان غوتليب فيخته (1762–1814)، الفيلسوف فريديريك شيلنج (1775 – 1854م) الفيلسوف هيجل(1770–1831) و فريديريك وشلايرماخر(1768 م – 1834م)، ثم الاتجاه الماركسي وكتابات الفيلسوف كارل ماركس وفريدريك إنجلز ثم مآل الفلسفة الحديثة مع فريدريك نتشه.

المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

1. بدوي عبد الرحمن، **عمانويل كانت**"، وكالة المطبوعات، الكويت، "1، 1977.
2. بريهيه إميل، **تاريخ الفلسفة**، ، ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط:2. 1993.
3. ديكارت (رينيه). العالم أو كتاب النور،ترجمة أمل خوري.دار المنتخب العربي ،بيروت ط1. 1999.
4. ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، تر/ سفيان سعد الله، دار سراس للنشر تونس.
5. ديكارت (رينيه) ، **مبادئ الفلسفة**، ت/ عثمان أمين،دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
6. ديكارت (رينيه)، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ت/ عثمان أمين، المطبعة الفنية الحديثة، ط4، 1969.
7. ديكارت رينيه: **مقال عن المنهج**، ت/ عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
8. رسل (برتراند). **حكمة الغرب**، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة: فؤاد زكرياء. عالم المعرفة، 1983.
9. رسل، برترند، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ت/ محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتاب .ط3– 1973
10. زكريا إبراهيم، كانت والفلسفة النقدية، دار مصر، للطباعة ط.2
11. شاخت (ريتشارد)، **رواد الفلسفة الحديثة**، ترجمة أحمد حمدي محمود.مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.1997.
12. عقيل حسين، سبينوزا، سلسلة أعلام الفكر العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت (بدون تاريخ).
13. فؤاد زكريا، **نظرية المعرفة**، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1962.
14. كانت، إمانويل، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ت/ عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل،2014.
15. كانط، مقدمة لكال ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، نازلي إسماعيل حسين و محمّد فتحي الشنيطي، موفم للنشر.
16. كانط عمانويل، **نقد العقل العملي**، ت/ أحمد شيباني، دار اليقظة العربية، 1966
17. كانط، عمانويل، **نقد العقل المحض**، ت/ موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان.
18. كوتنغهام (جون)، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، (دار الإنماء الحضاري – حلب ط1 . 1997).
19. لآلاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، منشورات عويدات ، م1–الطبعة الثانية، بيروت، باريس، 2001.
20. ليبنتز، **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**، ت/ أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983..
21. ليبنتز، **المونادولوجيا**، ت/ ألبير نصري نادر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1– بيروت–2015.

22. هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ت/ فؤاد زكريا- دار النهضة مصر-1975.

23. هويدي يحي، **دراسات في الفلسفة الغربية والحديثة**، دار النهضة العربية، 1968.

24. هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ت/خليل أحمد خليل.المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت. ط1. 1986.

باللغة الأجنبية:

1- A. J. Ayer. And R. Winch (eds), **British Empirical Philosophers**., (Routledge and Regan Paul. L T D London) 1965.

2- A. Johnston .M.A., **The Development of Berkeley'S philosophy**, Macmillan and co., limited st.Martin'S street, London.1923.

3- Adamson (Robert). **The Development of Modern Philosophy**, V: I., William Blackwood Son., Edinburgh London. 1903.

4- Bacon Lord. **Novum Organum**. Bk: I.Ed. by Joseph Devey, M.A., New.York., P.F.coller and sons.MCMI.

5- Berkeley (George), **The Principles of Human Knowledge**, Intro. №:3, Chicago. The Open Court publishing Company ,London ,1910.

6- Berkeley (George). **Commonplace Book**, Fraser.A.C, (ed). **The Works of George Berkeley, Including His Posthumous** Works.V:I., Oxford, at the Clarendon Press., mdccc.

7- Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous ,(Chicago. The Open Court publishing Company ,London ,1906),

8- Calkins. M.W, **The persistent problems of Philosophy**, The Macmillan Company, London: Macmillan & Co., Ltd 1907.

9- Copleston. F. ,**A history of philosophy**.V:7/ part I.,Image books. New . York

10- Cousin (Victor), **Cours of the history of philosophy**. Vol.II., New.York: D. Appleton & Company, 200Broadway. MDccc LII.

11- Delisle Burns.C. **The Growth of Modern Philosophy**., Sampson Low, Marston & Company, LTD.,1909.

12- Hibben.J.G. **The Philosophy of Lightenment**. London: Longmans Green & CO. 1910.

13- Hume (David) .**An Abstract of A treatise of H.N**.in Yalden-Thomson, D.C, (ed), Hume theory of Knowledge. Thomas Nelson and Sons LTD .1951.

14- Hume (David) , **A Treatise of Human Nature**, A.Selby- Bigge, M.A Oxford. At the Clarendon presses.

15- Hume (David), **An Enquiry Concerning Human Understanding**, The open court publishing company, chicago.Illinois.1958.

16- Locke (John) .**An Essay concerning Human Understanding**. George Rout ledge and sons limited .New-York .London and c0.

17- Professor Huxley. ,**Hume** ,London ,Macmillan and Co .1881.

18- Seth (James). **English Philosophy and Schools of Philosophy**. London: J.M. Dent & Sons, LTD. 1912.

19- Sorley.W.R, **A History of English philosophy**. Cambridge at the University Press. 1951.

20- **Spinoza. Complete Works.** With Translation by: Samuel Shirely. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis / Cambridge2002.Introd. XIV-IV.

21- Woolhouse. R. S. **Descartes**. **Spinoza and Leibniz**. **The concept of substance in the seventeenth century metaphysics**. (Routledge – London and New York 1993.

22- Borchert. (Donald. M.) (editor in chief)., Encyclopedia of Philosophy,.V:5. (2nd. Edition., Macmillan reference. USA)

23- Bruce Anne , Knowledge of the external world,.Routledge London and New –York.,1991.

24- Hibben.J.G. The Philosophy of Lightenment. London: Longmans Green & CO. 1910.

25- A.C Fraser,(ed). The Works of George Berkeley, Including His Posthumous Works.V:I., (Oxford, at the Clarendon Press.,mdcccci.)

26- Deborah, A. Boyle, Descartes on Innate Ideas , continum International Publishing . London, 2009.

27- Henry Calder wood.(ed) David Hume. Famous Scots Series.

28- the philosophical writings of Descartes, V/1..translated by(CSM), Cambridge University Press.1985.