

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة 8 ماي 1945 قالمة



كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

مطبوعة بيداغوجية :

فلسفة غربية حديثة:

موجهة لطلبة السنة الثالثة ماستر في مقياس فلسفة غربية حديثة

إعداد الدكتور: حاج علي كمال

محتوى المقياس:

المحاضرة الأولى: المذهب العقلي.

المحاضرة الثانية: العقل أساس المعرفة عند ديكارت.

المحاضرة الثالثة: الفلسفة عند ديكارت

المحاضرة الرابعة: الفلسفة عند سبينوزا

المحاضرة الخامسة: الفلسفة عند ليبنتز

المذهب النقدي عند ايمانويل كانط.

المحاضرة السادسة: المذهب التجريبي.

المحاضرة السابعة: المنهج التجريبي عند فرنسيس بيكون.

المحاضرة الثامنة: التجربة مصدر المعرفة عند جون لوك.

المحاضرة التاسعة: الفلسفة عند دافيد هيوم

المحاضرة العاشرة: الفلسفة النقدية عند كانط.

تمهيد:

تعتبر الفلسفة الحديثة ثورة على الفلسفات القديمة (اليونانية والوسيطة)، إذ أن الفلسفة اليونانية اهتمت بمشكلة الوجود، والفلسفة الوسيطة طرحت إشكالية التوفيق بين العقل والنقل، غير أن الفلسفة الحديثة طرحت إشكالية المعرفة الإنسانية. ومن هذا المنطلق نحاول من خلال هذه الدروس الموجهة لطلبة السنة الثالثة إدراك أهم خصائص الفلسفة الحديثة وكيف استطاعت أن تتجاوز الفكر التقليدي، وما هي أهم الإشكاليات التي أثارته؟، وكيف تم تناولها من طرف الفلاسفة؟.

نتناول من خلال هذه الدروس إشكالية المعرفة، وإشكالية المنهج، وإشكالية السلطة في الفلسفة الغربية الحديثة، من خلال أهم الاتجاهات والمذاهب الفلسفية التي ظهرت في العصر الحديث، وأهم الفلاسفة ومؤلفاتهم كمصادر أساسية لفهم الإشكاليات المطروحة.

تطرقت هذه المطبوعة البداغوجية إلى الفلسفة الغربية الحديثة، حيث تناولت العوامل الرئيسية لظهور الفلسفة الغربية الحديثة وتطورها، بداية من عصر النهضة الفكرية في أوروبا، كما تطرقت إلى الاتجاهات الكبرى في الفلسفة الغربية الحديثة.

تعتبر الفلسفة الحديثة ثورة على الفلسفات القديمة (اليونانية والوسيطة)، إذ أن الفلسفة اليونانية اهتمت بمشكلة الوجود، والفلسفة الوسيطة طرحت إشكالية التوفيق بين العقل والنقل،

غير أن الفلسفة الحديثة طرحت إشكالية المعرفة الإنسانية. ومن هذا المنطلق نحاول من خلال هذه الدروس الموجهة لطلبة السنة الثالثة إدراك أهم خصائص الفلسفة الحديثة وكيف استطاعت أن تتجاوز الفكر التقليدي، وماهي أهم الإشكاليات التي أثارته؟، وكيف تم تناولها من طرف الفلاسفة؟ نتناول من خلال هذه الدروس إشكالية المعرفة، وإشكالية المنهج، وإشكالية السلطة في الفلسفة الغربية الحديثة، من خلال أهم الاتجاهات والمذاهب الفلسفية التي ظهرت في العصر الحديث، وأهم الفلاسفة ومؤلفاتهم كمصادر أساسية لفهم الإشكاليات المطروحة.

الأهداف العامة:

يهدف هذا المقرر إلى ما يلي:

- التمكن من إشكاليات الفلسفة الحديثة وأهميتها في النهضة العلمية والسياسية والاقتصادية.
- التعرف على الصراع الفكري الغربي وأهميته في بناء الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة.
- تنمية روح النقد والحوار لدى الطالب من خلال الإشكاليات الفلسفية الحديثة.
- بيان طبيعة المذهب الفلسفي.
- بيان دور كل من العقل في تحصيل المعرفة.
- بيان حدود العقل في عملية المعرفة.
- بيان دور التجربة في بناء المعرفة العلمية.

- بيان أهمية التفكير النقدي.
- التفكير الفلسفي، تفكير نقدي
- الاطلاع على أبرز المناهج التي ظهرت في العصر الحديث.
- أهمية المنهج في بناء المعرفة وبلوغ الحقيقة.
- التعرف على طبيعة المنهج الاستقرائي.
- الاطلاع على أبرز المناهج التي ظهرت في العصر الحديث.
- أهمية المنهج في بناء المعرفة وبلوغ الحقيقة.
- التعرف على طبيعة المنهج العقلي.
- الاطلاع على أبرز النظريات المفسرة لنشأة الدولة.
- التعرف على طبيعة العلاقة بين الأخلاق والسياسة.
- التأكيد على أهمية الأخلاق في الممارسة السياسية.

المعارف المسبقة:

يجب على الطالب أن يكون مطلعاً على تاريخ الفلسفة اليونانية، والفلسفة الوسيطة، وأهم الإشكاليات المطروحة فيها، بالإضافة إلى أهم خصائص عصر النهضة الأوروبية.

الفئة المستهدفة: السنة أولى ماستر، تخصص: فلسفة عامة

محاضرة رقم 1: مدخل إلى الفلسفة الغربية الحديثة.

مفهوم الفلسفة الغربية:

الفلسفة الغربية (بالإنجليزية: Western Philosophy) هي تقليد فلسفي يشمل كل الفكر الفلسفي الذي ينتمي إلى العالم الغربي، ويعود تاريخ الفلسفة الغربية إلى أيام المفكرين الأوائل من عصر ما قبل سقراط، الذين نشطوا في اليونان القديمة، في القرن السادس قبل الميلاد، وهناك أوقات يُستخدم فيها مصطلح الفلسفة الغربية للإشارة إلى التقاليد الفلسفية التي لم تتأثر بشكل بالغ، وإلى حد بعيد، بالفلسفة الشرقية، والتي يندرج تحتها عدة فلسفات، مثل الفلسفة الإفريقية، والفلسفة الأمريكية الأصلية، وفلسفة السكان الأصليين لأستراليا، وتُعرف الفلسفة الغربية أيضًا على أنها "وجهة النظر"، التي انبثقت من الفلسفة اليونانية، وطالت بتأثيرها معظم الحضارة الغربية، وتعتمد الفلسفة الغربية على الحقائق العقلانية والمنطقية في مسعاها للكشف عن الحقيقة وإثباتها، [١] وقد أثرت الفلسفة الغربية على الثقافة في الغرب بشكل عام، وكان لها دور في تشكيل وجهات النظر بخصوص السياسة، والمعتقدات الدينية، والفن، والعلم، والعقل، وبالتأكيد هناك فلاسفة غربيون معروفون بتأثيرهم الكبير، والذين من أبرزهم: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ورينيه ديكارت، وإيمانويل كانط، وجون ستيوارت مل. [٢]

المراحل التاريخية للفلسفة الغربية:

ينقسم تاريخ الفلسفة الغربية إلى أربع مراحل تاريخية، تشمل كلاً من العصر الكلاسيكي، والعصور الوسطى، وعصر النهضة، والعصر الحديث، وفي النقاط التالية توضيحٌ لأهم تفاصيل تاريخ الفلسفة الغربية على مر هذه العصور التاريخية: [٤]

ساد بين الفلاسفة اليونانيين اعتقادٌ بأن طاليس الملطي هو من ظهرت بفضلها الفلسفة الغربية، وذلك لأنه قام بفصل الفكر الفلسفي عن كلٍ من الدين وعلم الأساطير (الميثولوجيا)؛ الأمر الذي اعتبر طاليس الملطي بسببه أشهر الفلاسفة من عصر ما قبل سقراط.

وفي العصر الكلاسيكي، اعتبر سقراط أكثر الفلاسفة الكلاسيكيين تأثيراً في الفلسفة الغربية؛ إذ عُرف باعتقاده الشهير الذي ينص على أن "الحكيم" هو المرء الذي يعرف ويدرك جيداً أنه لا يعلم شيئاً، بالإضافة إلى ذلك، وضع سقراط ما يُسمى بالسخرية السقراطية (بالإنجليزية: Socratic irony)، وهي تقنية يجري فيها التظاهر بالجهل بغرض فضح جهل شخصٍ آخر، أو إظهار تناقضه، على حقيقته، كما وضع المنهج السقراطي، المعروف أيضاً بمنهج إيلنخوس أو الجدل السقراطي (بالإنجليزية: Socratic method)، والذي يهدف منه إلى تعلم أمر ما، أو مناقشته، من خلال إجراء حوارٍ مشترك بين المعلم وطلابه. [٥][٦]

ومن بعد سقراط، جاء تلميذه أفلاطون، الذي وثق حوارات سقراط في كتابه الذي حمل عنوان "الجمهورية"، وعمل من خلال كتابه هذا أيضاً على تأسيس عددٍ من الأفكار، مثل الحب الأفلاطوني، والفلسفة السياسية، أما فيما يخص المعرفة والإيمان (المعتقد)، فقد اعتقد أفلاطون بوجود اختلافٍ بينهما، أساسه التبرير؛ أي أن المعرفة يمكن إثباتها وتبريرها، على عكس الإيمان (المعتقد)، الذي يؤمن به المرء بسبب اعتقاده به، وليس اعتماداً على دليل أو إثبات، هذا وقد عمل أفلاطون كذلك على تأسيس أول مدرسة للفلسفة الغربية، ولكن تم إغلاقها بشكل نهائي في العام 529 م،

من قبل الإمبراطور البيزنطي جستينيان الأول، بسبب أنها كانت تعتبر مهددة للإيمان المسيحي في تلك الفترة، وهذه المدرسة الفلسفية هي "الأكاديمية"، المعروفة أيضًا بالأكاديمية الأفلاطونية (بالإنجليزية: Platonian Academy). [٧]

ومع انتشار المسيحية وهيمنتها على كل من الإمبراطورية الرومانية الشرقية والإمبراطورية الرومانية الغربية، طال هذا التأثير أيضًا الفكر الفلسفي، وباتت الفلسفة تُوظف لإثبات وجود الله، وقد اعتمدت الفلسفة المسيحية على تقاليد الديانتين اليهودية والإسلام، غير أنها لم تتوافق مع الفلسفة الإغريقية القديمة، وكانت على خلاف معها، ليأتي لاحقًا الفيلسوف والقديس توما الأكويني (بالإنجليزية: Thomas Aquinas)، ويقوم بالتوفيق بينهما.

وفي نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، قامت حركة الإصلاح (بالإنجليزية: Reformation) بإنهاء هيمنة المسيحية على الفلسفة الغربية، وقد قاد هذه الحركة عدة شخصيات، كان من أبرزها مارتن لوثر وجون كالفين، وظهرت نقاشات آنذاك حول الله، وطبيعة الإيمان، والإرادة الحرة، وهذا الأمر مهد الطريق أمام تطوير كل من: الفلسفة السياسية من قبل الفيلسوف الإيطالي نيكولو مكيافيلي (بالإيطالية: Niccolò Machiavelli)، والإنسانية من قبل الفيلسوف الهولندي إيراسموس (بالإنجليزية: Erasmus)، والعلوم بواسطة عدة فلاسفة، أمثال الفيلسوف الإيطالي غاليليو غاليلي (بالإيطالية: Galileo Galilei)، والفيلسوف البولندي نيكولاس كوبرنيكوس (بالإنجليزية: Nicolaus Copernicus).

في عصر التنوير، بات للعلم مكانة عظيمة، وانفصلت الفلسفة الغربية عن الدين وعلم الأساطير (الميثولوجيا)، تمامًا كالذي قام به طاليس الملطي قبل 2000 عام من تلك الفترة، وهذا الأمر نتج عنه تنوع في الفلاسفة وأفكارهم، أمثال الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (بالفرنسية: René Descartes)، والفيلسوف الجنيفي وجان جاك روسو (بالفرنسية: Jean-Jacques Rousseau)، الذي كان من أفكاره ما

يتمحور حول علم أصول التدريس، بالإضافة إلى ذلك، كان هناك الفيلسوف الدنماركي سورين كيركغور (بالدنماركية: Søren Kierkegaard) الذي كان له دور في توجيه الفلسفة إلى المواضيع التي تؤثر على الإنسان العادي، بعيدًا عن الأفكار المجردة، وبفضل جميع هؤلاء الفلاسفة وغيرهم، ممن جاؤوا لاحقًا، أمثال سيغموند فرويد (بالإنجليزية: Sigmund Freud)، ونعوم تشومسكي (بالإنجليزية: Noam Chomsky)، تغلغت الفلسفة في جميع مجالات الحياة، بدءًا من علم النفس، وحتى اللغويات، وقد ساهم في ذلك أيضًا التكنولوجيا الحديثة التي ظهرت.

خصائص الفلسفة الغربية:

تتميز الفلسفة الغربية بعدد من الخصائص، [٨] والتي نستعرض عددًا منها فيما يلي:

تشمل المواضيع التي أولتها الفلسفة الغربية اهتمامًا كلاً من: الميتافيزيقيا، ونظرية المعرفة، والأخلاق، والسياسة، والجماليات.

في الفلسفة الغربية، يقوم الفلاسفة بتفكيك الأفكار قدر الإمكان، ويركزون على الأجزاء التي تتكون منها الفكرة، بدلاً من التركيز على الفكرة بأكملها، كما يركزون على إيجاد نقاط الاختلاف بين الأفكار، ويكثرون من استخدام التصنيف، والمنطق، والاستدلال.

تشجع الفلسفة الغربية عن تقصي الحقائق، والاستطلاع، والبحث، دون حدود، كما أنها لا تمنع ترك التقاليد في حال ظهر فيها أي عيوب أو أخطاء.

تولي الفلسفة الغربية اهتمامًا بالحقائق، والواقع، والأحداث التي تجري في العالم. تسهل الفلسفة الغربية على الناس التركيز على فهم الطبيعة، من خلال البحث المستمر بشأنها، والسعي لتوضيح الأمور ذات الصلة بها.

- عصر النهضة الإنسانية تعود أصول الفلسفة الغربية الحديثة لعصر النهضة الإنسانية أو عصر النهضة الإيطالي، وهي الفترة الانتقالية التي تبعت العصور الوسطى، وقد دحض مفكرو عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كثيرًا من القضايا الجدلية، مثل: التنجيم والسحر والشعوذة.[٢]

ماهي الأسباب التي أدت إلى ميلاد الفلسفة الغربية الحديثة؟، متى وكيف ظهرت؟، وغن وجدت فلماذا قلنا أنها غربية وليست شرقية؟، وبماذا نفسر حدثاتها؟، هل لأنها ثورة ضد ماهو قديم؟، ام تعتمد على هذا الأخير لتأسيس الجديد؟

عوامل نشأة الفلسفة الغربية الحديثة:

رغم أن الفلسفة الغربية الحديثة كانت ثورة انقلابية على الفكر القديم وحصرها على الفكر الوسيط، فهي لم تنشأ من فراغ، وإنما كان ظهورها نتيجة لظروف وأسباب سابقة، لهذا نلاحظ أن نشأتها كانت في إطار عملية تقدمية تطويرية بطيئة جدا، وعلى مدى مساحة من الزمن طويلة. تلك الفترة التي تقع ما بين القرن 15 ونهاية القرن 16، وهي ما تعرف بعصر النهضة. من هنا كان ميلاد الفلسفة الغربية الحديثة يقترن اقترانا وثيقا بهذا العصر المسمى بعصر النهضة "la renaissance" بل إن هذا الأخير هو في حقيقة الأمر سببا من جملة الأسباب المباشرة التي سنقف عندها فيما سيلحق والتي أسست لما يعرف بالفلسفة الغربية الحديثة.

أ- فلسفة عصر النهضة:

من الصعب إعطاء عصر النهضة تحديدا زمانيا دقيقا، لكن يمكن القول أن عصر النهضة امتد من سنة 1400 غلة سنة 1600م على حد رأي الإيطاليين، أي مطلع القرنين 15 و16. كما أن بعض المؤرخين ذهبوا إلى أن سقوط القسطنطينية في عام 1453م على أيدي الأتراك أو العثمانيين هو نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة. ذلك أن سقوط القسطنطينية دفع بالعديد من رجال الفكر والعلم والأدب إلى الهرب نحو أوروبا، وهذا ما سارع إلى نقل وإحياء التراث اليوناني.

لقد أعطانا عصر النهضة فلاسفة عديدين، نذكر منهم على سبيل المثال: "باتريزي" Patrizzi (1529-1597م) الذي ألف كتاب فلسفة الكون الجديدة، حيث يعطي مبدأه الأسمى، إسم الواحد، الكل، العام، الأحد، الذي لا يوجد أي شيء خارج ذلك المبدأ، فلا شيء ميت في نظره، ولامادة ميتة على حد قول "باتريزي". وهكذا نلاحظ أن المقولات الأهوتية التي كانت تنسب إلى الله من طرف الكنيسة نقلت الآن دون أن تفقد قداستها الروحية إلى الكون إلى الوجود.

ونجد أيضا الفيلسوف الإيطالي: بومبونازي « Poponazzi » (1462- م1525)، الذي ناضل ضد تعاليم الكنيسة وخاصة ضد مفهوم "خلود النفس"، لقد كانت تلك بمثابة ضربة موجعة تسدد إلى الكنيسة وتعاليمها، فسلطة الكنيسة كانت تركز على مصادرة مفهوم الجحيم والنعيم، سلطان الكنيسة كان يركز على تخويف الناس من سلطة بعيد عن المعقول، فلم يكن الناس يخافون في الحقيقة من الموت بقدر خوفهم من الكنيسة منبر التهيب والخوف. وخلاصة فكر "بومبونازي" هو أن الفلاسفة واللاهوتيين لا يمكن أن يلتقوا، لأن ميادين الفلسفة ومواضيعها تختلف جوهريا عن ميادين الأهرت ومواضيعه، وعلى ذلك فمن الممكن في نظره أن يكون الصحيح في الفلسفة فاسدا في الدين، كما يمكن أن يكون الصحيح في الدين خاطئا في الفلسفة.

ب- الإصلاح الديني:

في هذه الفترة عاد "مارتن لوثر" (1483-1546م) بالمسيحية إلى تعاليم القديس "بولس"، إي إلى الأصل الذي انبثقت منه، من هنا نادى "لوثر" بتحرير واستقلال الدولة والعائلة عن سلطة الكنيسة، ودعى في المقابل إلى تعاليم جديدة كالسماح للكهنة بالزواج وتبسيط طقوي العبادة، وحذف الصور من الكنائس. لقد نادى "لوثر" بافئسان رقبيا على نفسه ومحاسبا نفسه بنفسه. هكذا أجرى "لوثر" تطورا مهما على مستوى مفهوم الدعوة إلى المسيحية . وحرم رسميا من غفران الكنيسة عام 1521م، وصدر قرار بالقبض عليه وفر ولم يسلم، وقام بترجمة الكتاب المقدس إلى الألمانية.

هكذا كانت حركة الإصلاح الديني والتي بينا مثالها في نموذج "لوثر" أسست لما يعرف بالدين الطبيعي، بعيدا عن كل الطقوس والمراسيم الشكلية.

3- على المستوى السياسي: أحدث كتاب "الأمير" لصاحبه: "نيكولا ماكافييلي" ضجة مدوية، بسبب ما صرح فيه من تصورات سياسية جديدة ملهمة والتي دارت في مجملها حول رؤيته للأمير الذي يصلح لقيادة الدولة. وذكر من أهمها ضرورة العودة إلى الأخلاق الإغريقية القديمة القائمة على القوة وازدراء الضعف، ذلك أن الأمير في نظره عليه أن يوظف كل الوسائل المتاحة له بغية تحقيق قيادة الدولة القوية فكان شعاره المشهور : " الغاية تبرر الوسيلة ".

أسباب ظهور الفلسفة الحديثة:

عموما - ظهور الفلسفة الحديثة يمكن أن يُعزى إلى عدة أسباب تاريخية وثقافية. في البداية، يتعلق ظهور الفلسفة الحديثة بالتقسيم التاريخي المعترف به للعصور، ولكنه يعتبر أيضًا تقسيمًا ثقافيًا وسياسيًا. توازيًا مع التطورات التاريخية، نشأت الفلسفة الحديثة في عصور النهضة الأوروبية والتنوير، والتي استمرت من القرن الخامس عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر. كانت هذه الفترة تتزامن أيضًا مع ظهور الدول القومية الحديثة ذات النظام الملك

عند البحث عن بدايات ظهور الفلسفة الحديثة، نجد أنها ترتبط بشكل وثيق بالتطورات في المنطق التجريبي. تحديداً، ترتبط بأعضاء حلقة فيينا، مثل فرانك وهان ونيورات وكارناب وشليك، الذين كانوا إما علماء أو فلاسفة يتأثرون بشدة بالثورات العلمية والصناعية في بدايات القرن العشرين. كانوا من المعجبين بالعلم ومؤمنين به، ولذلك رفضوا الميتافيزيقا التي كانت جزءاً من الفلسفة التقليدية. قاموا بتفصيل الادعاءات التي يرونها غير منطقية أو تعتمد على أسس غير منطقية، مثل الميتافيزيقا التي لا يمكن التحقق منها، وفصلوها عن الادعاءات التي يمكن إثباتها بالتجربة. بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، كان العلم هو مصدر المعرفة الأكثر موثوقية، وكانوا يعتبرون التجربة برهاناً قوياً.

تعرف الفلسفة الحديثة نشأتها كرد فعل رافض للفلسفة الأرسطية التي كانت سائدة في ذلك الوقت. ومع ذلك، لم تكن الفلسفة الحديثة رافضة لجوهر الفلسفة الأرسطية تماماً، بل اعتمدت العديد من المفاهيم الأساسية للفلسفة الأرسطية. وقليلة هي المفاهيم التي ابتدعها الفلاسفة الحداثيون ولم تكن موجودة قبل الفلسفة الحديثة.

الفلسفة الحديثة تعتبر مرحلة مهمة في تاريخ نشأة الفلسفة وتطورها. كانت تركز أساساً على الإنسان ومحاولة تعزيز قيمته وشأنه. عملت جاهدة على تجاوز الميتافيزيقا التي كانت تغمر الفلسفة التقليدية وتدفع نحو تحكيم العقل والمنطق في جميع الأمور. يعتبر العديد من الفلاسفة وحتى العوام الحداثة موقفاً فلسفياً بدلاً من مجرد فترة تاريخية في تطور الفلسفة. بالنسبة لميشيل فوكو، يعتبر الحداثة شيئاً مركزياً في الإنسان يكمن أهميته في كونها سبيلاً للخروج من متاهة الماضي والهروب من الهوية، ولا يمكن للفرد تجاوز الحداثة دون فهمها تماماً.

هناك عوامل عديدة ساهمت في نشوء وازدهار الفلسفة الحديثة. من أهم هذه العوامل هي:

زيادة الاكتشافات التاريخية: يمكن رؤية هذا العامل في استعادة الأسبان للأندلس والتأثيرات التي حصلوا عليها من التراث العربي الموجود هناك. بالإضافة إلى ذلك، تشمل الحركات الاستكشافية اكتشاف مسار ماجلان عبر رأس الرجاء الصالح واكتشاف كولومبوس لقارة أمريكا. كل هذه الاكتشافات فتحت الباب أمام أوروبا لفهم العالم وساهمت في توسيع آفاق التفكير.

ظهور الروح العلمية الحديثة وازدهار العلوم التجريبية: تم تمثيل ذلك بكشف نيكولاوس كوبرنيكوس عن نظام الشمس، وهذا ساعد في تلاشي العديد من المفاهيم الميتافيزيقية والخرافات حول الشمس ودورانها. وكانت هذه من أهم العوامل التي أدت إلى فقدان الثقة بالفلسفات والعلوم التقليدية، بما في ذلك فلسفة أرسطو. وبالتالي، تحرر الفكر الأوروبي من المفاهيم غير المنطقية التي كانت مهيمنة في تلك الفترة.

بهذه الطريقة، تم توجيه الفلسفة الحديثة نحو العقلانية والتجريبية، وأصبح العلم هو المصدر الأساسي للمعرفة والتجربة هي البرهان الأقوى.

خلاصة:

قدم عصر النهضة خدمات جليلة للفكر الغربي عموما من وسائل أسهمت في تطوير الفكر كما أشرنا سالفا كما أسهمت أيضا في تطوير العلم وتقدمه، نذكر في هذا السياق اختراع الطباعة، ماسهل انتشار المقروئية.

ومن بين الإسهامات الكبيرة لفكر عصر النهضة، هو ما أحدثه ذلك التجديد الفكري من انقلاب كبير في مجال الفلك، إذ أن النظام الفلكي القديم والذي استمر حتى نهاية القرن 15م، كان يعرف بنظام "بطليموس" الذي استند على فلسفة "أرسطو" في الطبيعة تحت شعار: أن الأرض هي مرطز الكون وهي ثابتة لا تتحرك، تحيط بها الشمس والكواكب في أفلاك ثابتة خالدة. وهذا مافضه "كوبرنيك" الذي دافع على تصوره الجديد ومفاده أن الأرض تدور كأي كوكب حول الشمس، وهو نفس الشعار الذي أعدم من أجله.

لأننسى أن نشير أنه في عصر النهضة كذلك تأسس العلم التجريبي مع "كيبلر" (1571-1620م) الذي تيقن أن الطبيعة تسير وفق قواعد واضحة.

كما تم كذلك تجديد العمل الفني مع كبار نحاتي ورسامي عصر النهضة مثل "دوفانسي" ومايكل انجلو". بل وحتى الحركة الأدبية عرفت توجهها مناقضا للكنيسة يكفيننا أن نشير إلى كتاب "دانتلي" الكوميديا الإلهية.

المحاضرة الثانية: المدرسة العقلانية: فلسفة رونييه ديكارت (René Descartes) (1596-1650م).

1-نبذة عن حياته:

فيلسوف فرنسي ولد سنة 1596م، في "لاهييه" بمقاطعة "تورين" بفرنسا، كان والده من أصل النبلاء،مما يعني أنه لم يتعب في كسب الرزق، درس على يد اليسوعيين في منطقة "لافلاش" la flèche، حيث تعلم في هذه المدرسة على يد اليسوعيين الكاثوليك اللغة الإغريقية والرياضيات والفلسفة المدرسية (السكولائية).

2-أهم مؤلفاته:

مقالة في المنهج (1637)

التأملات (1641) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى.

مبادئ الفلسفة (1644).

3-كيف ظهرت فلسفة ديكارت؟

ظهر "ديكارت" في حقبة إلتبست فيها مجالات العلم ببقايا الأهوت حاضرا في صميم فلسفة "ديكارت" الذي كثيرا ما يعتبر مرحلة قطع مع الفلسفة القديمة، معناه أنه لاغربة أن يكون الأهوت حاضرا في صميم فلسفة "ديكارت"، وعلة ذلك أن فلسفة "ديكارت" لاتزال بعد متصلة بميتافيزيقا الأهوت وفي مقدمتها: الحجج والبراهين التي وظفها لإثبات وجود الله.

يعد الجانب الديني من أقوى المؤثرات في فلسفة "ديكارت" إن لم نقل أن مضمونها خاضع لمرجعية دينية لاهوتية، حتى انه يمكننا القول أن فلسفته هي نفسها ذلك الحلم الديني الذي كان يراوده.

ما المقصود بالحلم الديني عند "ديكارت" وما حقيقته؟

يؤكد "ديكارت" أنه اكتشف فلسفته إثر حلم يبشره بذلك في الليلة التي كان ذاهبا فيها إلى ألمانيا، ثم فكر في البقاء ليلقى عليه نور سماوي بأن يغير ويكتشف فلسفته، كان ذلك عام 1619، واعتبر الحلم حلما إلهيا وأنه رسالة من روح الحقيقة.

هل يمكن القول أن "ديكارت" يطابق اللاهوتيين في فهمهم للدين تمام المطابقة؟

لا، لماذا؟، كان "ديكارت" أكثر عمقا من اللاهوتيين في فهمهم للدين بالمعنى الفلسفي، لأن اللاهوتيين انشغلوا بنوع من الفكر الذي يضع الإنسان في دائرة متشددة بقوة الإيمان وشروطه (الغلو في الدين)، على عكس "ديكارت" الذي يضع الإنسان أمام عالم يحكمه العقل وقوانينه.

للتوضيح أكثر:

اللاهوتيين: الإيمان الديني - الجانب الروحي - الدين فقط.

ديكارت: العقل وقوانينه - الجانب الروحي - لذلك قيل أن فلسفة "ديكارت" فلسفة عقلانية روحية.

- تقوم فرضيات "ديكارت" أو منطلقاته الفلسفية على أسس وهي: أولا- إثبات الأنا المفكرة. ثانيا: إثبات وجود الله خالق هذه الذات. ثالثا: إثبات العالم.

- "أنا أفكر إذن أنا موجود"

- الشك والكوجيتو أو إثبات الذات المفكرة.

2- "أنا أفكر إذن أنا موجود"، الشك والكوجيتو أو إثبات الذات المفكرة،

يلعب الإلحاح في طلب اليقين الذي لا يرضى الفكر بدونه في ميادين المعرفة كلها دورا هاما في حياة "ديكارت" الفلسفية. لقد حمله الشغف على التكرار للمعارف التي تلقاها عن أساتذته وغيرهم في أيام الدراسة لأنها متضاربة لا يقوم عليها دليل، ولم تقتنع بها نفسه.

ولقد نجح في الطريق الذي سار عليه، وتوصل بالفعل إلى أن يقيم فلسفة رفيعة العماد، كانت بداية لما أتى بعدها من الفلسفات على إثر مغامرة عقلية ممتازة، كان فيها طريق الشك هادياً إلى نور اليقين.

- إن الشك هو المرحلة الأولى في فلسفة "ديكارت"، ولقد لجأ إليه لا ليزعزع الحقيقة بل ليختبرها حتى إذا ما صمدت لهجماته، اطمئن إليها وتعلق بها، فشكه بعيد عن شك "الريبين" أو "الشكاك". ولا يفوته أن يشرح لنا وهو يسلك طريقه ما يفرق بينه وبينهم، فيقول: "وما كنت في ذلك مقلداً الريبين الذي لا يشكون إلا للشك، ويتظاهرون دائماً بالتردد لأن غرضي كله، كان عكس ذلك، لا يرمي إلا للظفر باليقين، وإلى الإعراض عن الأرض المتحركة والرمل في سبيل العثور على الصخر والصلصال" مقالة في الطريقة، الترجمة العربية لجميل صليبا، ص126.

- فهذا القول يبين لنا أن قصد "ديكارت" لم يكن شيئاً لآخر غير الوصول إلى اليقين، ولهذا يوصف بكونه شكاً منهجياً.

وهو شك يمتاز بكونه يرفض كل ما لا يثبت بصفة يقينية، ولا يمتاز بكونه تعليقاً للحكم كما هو الشأن عند "الأدريين"، لأن الرغبة في الوصول إلى الحقيقة هي التي حملت الفيلسوف إليه، فالشك الديكارتي شك مبالغ فيه، إذ أنه يحكم على ما هو مشكوك فيه كما لو كان باطلاً، ومن المعلوم أن المشكوك فيه يمكن أن يكون باطلاً كما يمكن أن يكون صحيحاً.

ويمتاز هذا الشك أيضاً بأنه مؤقت لانتهائي، لأن وظيفته هي إخلاء المكان لليقيني حقاً، كما يمتاز بأنه إرادي، لن الإرادة هي التي حملت صاحبه إليه، ولذا فهو شك خاص، يلجأ إليه صاحبه حتى يجد الوضوح والتميز.

- إن "ديكارت" يشك في المعارف التي تلقاها عن أستاذه لأنها متضاربة ولا تقوم على أساس صحيح.
- ويشك في ما تقدمه لنا الحواس لأنه جربها فوجدها خداعة، "ومن الحكمة أن لانطمئن إلى من خدعونا ولو مرة واحدة" (ديكارت، تأملات في الفلسفة الولي، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ص73).
- ويشك في جميع الأفكار التي تعرض لنا في اليقظة، لأنه إنسان من عادته ان ينام، وان يرى في أحلامه أشياء لاحقيقة لها خارج فكره، فمن يدري؟، لعل حالة اليقظة ليست إلا نوما، يقول "ديكارت": "وعندما أقف عند هذا الخاطر، أرى بغاية الجلاء أنه ليس هناك إمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزا دقيقا، فيساورني الذهول، وإن ذهولي لعظيم حتى أنه يكاد يصل إلى إقناعي بأنني نائم". المرجع السابق، ص74.
- ويشك في الأدلة الرياضية التي كان يحسبها براهين صادقة، إذ يقول: "هناك رجال يخطئون حتى في أبسط مسائل الهندسة، ويأتون فيها بالأغلاط" ديكارت، مقالة في الطريقة، مرجع سابق، 132.
- ويشك أخيرا لأنه يفرض وجود شيطان ماهر أو إله ماهر أو إله مضل يستعمل دائما ما له من مهارة في إضلاله، بحيث لا يعدو أن يكون كل ما هو موضوع لمعرفته مجرد وهم وخيال. وبفكرة الشيطان الماهر يكون "ديكارت" قد استنفذ دواعي الشك كلها، حتى يرى بعد من بعد ذلك ماذا سيكون ؟.
- أنا أفكر إذن أنا موجود، هذه هي الحقيقة الثابتة الراسخة التي ظهرت "لديكارت" كالشمس، والتي لا يستطيع شك أو شيطان مضل أن يزعزها مهما فعل، وإذا عزم على ذلك فلن يقوم إلا بإثباتها، يقول "ديكارت": "فليضلني ماشاء، فما هو بمستطيع أبدا أن يجعلني لاشيء مادام يقع في حساباني أنني شيء"، ديكارت، التأملات، مرجع سابق، ص134.

- إن هذه الحقيقة لم يصل إليها "ديكارت" بالاستدلال وإنما برقت له بقوتها، فرآها رؤية مباشرة فرضت عليه أن يؤمن بها، وأن يتمسك بها على أنها الحقيقة الأولى التي وجدها والتي يمكن أن يطمئن إليها من غير خوف كلما جرت على لسانه وتصورها في ذهنه .

وبهذا توقف الشك وهو يبلغ أقصى حدوده، أنه ثابت كفكر وأنه لا يمكن ان ينكر نفسه كفكر مهما كانت محاولاته، فالفكر في الكوجيتو يتجلى حاسما للشك من جهة ومرتبطا ارتباطا ضروريا بالوجود من جهة أخرى ، بحيث يمكننا القول أنه لا فكر دون وجود، لاسيما وأن "ديكارت" حينما يقبض عليه، لا يقبض في الحقيقة إلا وجوده ككائن مفكر .
فالكوجيتو كما نرى أخرج "ديكارت" من مرحلة الشك ومنحه أول حقيقة يمكنه أن يبني اعتمادا عليها.

- "أنا أفكر إذن أنا موجود" تضمن له أنه يقول الحقيقة، كونه يرى بكثير من الوضوح ان التفكير واجب الوجود.

2- وجود الله:

يطلع الكوجيتو "ديكارت" على شيئين اثنين: إنه يطلعه أولا على ماهية نفسه، كجوهر مفكر، ويطلعه ثانيا، على مثال للحقيقة اليقينية، ولكنه يقف به عند هذا الحد إذ يفصله عن كل ماسواه.

- إن وجوده كجوهر مفكر لا يمكن أن يكون محلاً للشك في الوقت الذي يفكر فيه، لكن وجود غيره لا يدل عليه شيء في هذه المرحلة من مسيرته الفلسفية، فكيف يستطيع الوصول إليه والتحقق منه؟

ليس له إلا أن يرجع إلى نفسه كجوهر مفكر وإن يبحث في نطاق حدودها ليعثر على ما يمكنه أن يتقدم بواسطته، ويرجع "ديكارت" إلى نفسه ويطلب منها طريقاً إلى غيره، فلا يجد لديها سوى أفكاره، ومع ذلك فإنه لم يستهن بهذه الأفكار فقام يستعرضها ليتبين أنواعها.

إن الأفكار الذي يجدها "ديكارت" لديه مختلفة، فمنها أفكار يظهر أنها تطرأ على فكره من الخارج عن طريق الحواس وهي الأفكار العارضة (Idées adventices)، ومنها أفكار يبدو أن مخيلته هي التي تركيبها بواسطة الأولى وهي الأفكار المصطنعة (Idées Factrices)، ومنها أخيراً أفكار يبدو أنها ولدت معه وهي الأفكار الفطرية (Idées Innées).

إن فكرته كإنسان يحيله الإحساس إليها، وفكرته عن حصان ذو أجنحة مثلاً تساهم المخيلة زائد الحواس في تبادرها إلى الذهن يمكن أن تكون صادرة عنه أو عن حواسه، أو حتى عن مخيلته، لكن ثمة فكرة واحدة لا يمكن أن تكون صادرة عنه بحال، إنها فكرة تتجاوزه باستمرار، ولا يمكنه أن يعتبرها من ابتكارات نفسه، لأنها وضعت فيه كي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته، تلك الفكرة هي فكرة "وجود الله" بامتياز.

إنها الفكرة التي تحيل بالضرورة إلى مدلولها، لذلك يقف "ديكارت" عندها ويستخرج منها بالتأمل فيها ثلاثة أدلة على وجود الله:

إن الله موجود أولاً: لأن فكرة الكمال التي توجد من بين أفكارها لها علة، وهذه العلة لا يمكن أن تكون نفسي الناقصة لأنها لا تستطيع بسبب نقصها أن توجد ما هو أكمل منها.

ولا يمكن أن تكون الحواس هي التي منحتني إياها، لأنها لا تمنحني سوى تصورات غامضة، ولا المخيلة لأنها لا تستطيع أن تفسر وجود فكرة بسيطة.

وعليه فأنا أحمل هذه الفكرة من غير أن يكون لي دخل فيها، فهي فكرة خاصة، وإذا كنت أحملها فغيري هو الذي وضعها في نفسي، وهذا الغير لا بد أن يكون موجوداً قادراً على خلقها، ولا بد أن يكون موجوداً كاملاً، لأنه إذا لم يكن كذلك لن يقدر على خلقها، ولقد وضعها في نفسي لتكون بها كالعلامة الدالة عليه.

والله موجود ثانياً: لأنني موجود، ولأن لي فكرة الكمال، ولأنني ناقص، فلو كنت قد خلقت نفسي لخلقتها كاملة، والكمال شيء تحقيق أسهل من الخلق من عدم. ولكن بما أنني ناقص فنقصاني دليل قاطع على كوني لم أخلق نفسي.

والله موجود ثالثاً: لأنه يكفيني أن أفكر فيه لأعرف أنه موجود، ففكرته تتضمن وجوده بالضرورة.

ولهذا فنحن لانستطيع أن ننكر وجود الله إلا إذا تناقضنا. إن فكرة الله صادرة عنه، وهو الذي يوجهنا إليها، لتدنا هي عليه، وبعدها يمكننا أن ننقل بلا تأخر من مسألة وجود الله على ما يترتب عنها من نتائج.

4-وجود العالم الخارجي:

الآن وقد وجد "ديكارت" الله فإنه يستطيع أن يراهن دون تردد على ان العالم الخارجي موجود وحقيقة ثم غن فكرة الحواس التي نفاها في الطور الأول من مرحلة شكه كما رأينا ذلك، فإنه الآن لا يستهين بدورها، سيما وقد أثبت أن الله موجود حقيقة، ومن ثمة سيصبح الله هو ضامن صدق دور الحواس التي تحيلنا إلى استشعار العالم الخارجي الذي هو من حولي. بيد ان حقيقة العالم الخارجي فيما يرى "ديكارت" ليست في صورته التي يتبدى لنا عليها.

إن حقيقة العالم الخارجي هي الإمتداد طولا وعرضا وعمقا، يضرب لنا "ديكارت" في هذا السياق مثال شمعة العسل، ففرضا أننا أخذنا قطعة من شمع العسل (خلية)، وشاهدنا للوهلة الأولى، ماذا سنرى؟، لن نشاهد إلا قطعة، لها شكل ولون وتنبعث منها رائحة زكية، لكن فرضا اننا عرضنا تلك الخلية على النار، ما ذا سيحدث؟، سيذهب كل ما رأيناه في الوهلة الأولى، لونها وشكلها وحتى رائحتها، وسيبقى فقط سائل.

لذلك فإن حقيقة العالم الخارجي هي الامتداد.

فلسفة ديكارت الأخلاقية:

وضع ديكارت قانونًا أخلاقيًا مؤقتًا خطط للعيش من خلاله بينما انخرط في شكّه المنهجي بحثًا عن اليقين المطلق، وأنشأ مدونة القواعد الثلاث، وهي: [٢] أنا أطيع قوانين وعادات بلدي، وملتزم بالديانة باستمرار، وأدير نفسي في كل الأمور الأخرى، وفقًا لأكثر الآراء اعتدالًا والمقبولة عمليًا من قبل أكثر الناس عقلانية؛ لضمان عيش حياة معتدلة ومعقولة بعيدًا عن المعتقدات السابقة بسبب عدم اليقين منها، كما أن تصرفات الأشخاص العقلاء، الذين يتجنبون التطرف ويسلكون الطريق الوسطي، يمكن أن يوفر دليلًا مؤقتًا للعمل إلى أن يؤسس معتقداته الأخلاقية بيقين مطلق. أنا حازم وحاسم في العمل قدر الإمكان، وأتبع حتى أكثر الآراء المشكوك فيها بمجرد أن أتبناها؛ وهذا يمنع البقاء في المكان نفسه ويُعزز المسير قُدماً في الطريق الصحيح. أحاول إتقان نفسي عوضًا عن بناء الثروة، وتغيير رغباتي بدلًا من ترتيب العالم؛ هذا مبني على إدراك أن كل ما في سيطرته هو أفكاره الخاصة ولا شيء آخر، ولتفادي الندم إذا لم يتحقق شيء خارج عن إرادته.

المحاضرة رقم 03: فلسفة باروخ سبينوزا

(١) حياته ومصنفاته

وُلد بأمستردام من أسرة يهودية، وأراد والده على أن يصير حاخامًا، فتلقى اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط وصناعة صقل زجاج النظارات لما كان مقررًا من أن يتعلم الحاخام صناعة يدوية، ولكن داخله الشك في الدين، فعدل عن مشروعه، وتحول إلى العلوم الإنسانية، وأخذ يتردد على الأوساط البروتستانتية، فلقى فيها طبيبًا تيوصوفيًا من القائلين بوحدة الوجود لقنه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكارتية، ثم قرأ جيوردانو برونو وغيره من فلاسفة العصر بين محدثين ومدرسين، فازداد ابتعادًا عن اليهودية، ورأى زعماءها أن يستبقوه في حظيرتها وعرضوا عليه مرتبًا فرفضه، واعتدى عليه رجل متعصب وجرحه بخنجر، فلم ينثن، فأعلن الزعماء فصله من الجماعة (١٦٥٦) وحصلوا من السلطة المدنية على أمر بإقصائه عن المدينة إذ كان البروتستانت أيضًا يعدونه رجلًا خطرًا، فأقام عند صديق في إحدى الضواحي، ومكث هناك خمس سنين يكسب رزقه بصقل زجاج النظارات، فكان أصدقائه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها، وفي تلك الفترة شرع يكتب، ثم أخذ ينتقل في هولندا، وكان أينما يحل يلقي أصدقاء معجبين به معتقدين مذهبه، ومن المعجبين به القائد الفرنسي كوندې Condé عرض عليه أن يقيم بفرنسا ويتناول معاشًا فرفض، وأمير ألماني عرض عليه في نفس السنة منصبًا بجامعة هيدلبرج، فرفض كذلك مخافة أن لا تتوفر له الحرية في التعليم، وكان مصدورًا بالوراثة، فكان مرضه من جهة، وكانت الفلسفة من جهة أخرى، يحملانه على المعيشة البسيطة الهادئة الوداعة، فلقب بالقدّيس المدني، وكانت وفاته بمدينة لاهاي.

اتخذ اللاتينية لسانًا يحرر به، وكان أول ما كتب (١٦٦٠) رسالة «في مبادئ فلسفة ديكارت مبرهنة على الطريقة الهندسية» كتمهيد ومدخل لفلسفته الخاصة، وهذا أمر جدير بالذكر، ثم

عرض فلسفته في «الرسالة الموجزة في الله والإنسان وسعادته» (١٦٦٠) كتبها لأصدقائه المسيحيين ولم تنتشر، وقد ضاع الأصل وبقيت ترجمتان هولانديتان نشرتتا سنة ١٨٥٢، ثم وضع رسالة «في إصلاح العقل» هي بمثابة مقدمة في المنهج وفي قيمة المعرفة، أو هي من طراز «المنطق الجديد» لفرنسيس بيكون، و«قواعد تدبير العقل» و«المقال في المنهج» لديكارت، و«البحث عن الحقيقة» لمالبرانش، وكلها كتب تريد الاستغناء عن منطق أرسطو وإقامة المنهج العلمي، غير أن سبينوزا ترك الرسالة ناقصة، فنشرت كما هي بعد وفاته، وكان الجدل شديداً حول مسائل الوحي والنبوءة والمعجزات وحرية الاعتقاد، فدون في ذلك «الرسالة اللاهوتية السياسية» نشرت سنة ١٦٧٠ غفلاً من اسم المؤلف، فعدت خلاصة الكفر، وكان أثناء تلك السنين يعمل في كتابه الأكبر «الأخلاق» ويوالي تنقيحه وتفصيله، ويطلع أخصاءه على ما ينجز منه، فيتدارسونه ويكتبون إليه فيما يصادفون من مشكلات، وكان قد حظر عليهم إطلاع أي إنسان على ما لديهم منه قبل الاستيثاق من خلقه، ورفض الإذن لأحدهم بإطلاع ليبنتز ثم أطلعه هو على الكتاب بعد أن توثقت الصلة بينهما، وهَمَّ غير مرة بنشره، فكان يحجم خشية الفتنة، فلم ينشر الكتاب إلا بعد وفاته، وفي أواخر حياته (١٦٧٥-١٦٧٧) دون «الرسالة السياسية» ولم يتمها، فنشرت كما هي بعد وفاته كذلك.

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

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

(٢) المنهج ١

«قبل كل شيء يجب التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يجيد معرفة الأشياء»، هذه الوسيلة هي التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة، هناك معرفة سماعية تصل إلينا بالفعل، مثل معرفتي تاريخ ميلادي ووالدي وما أشبه ذلك، وهي معرفة غير علمية، فإذا صرفنا النظر عنها انحصرت المعرفة في ثلاثة ضروب: الضرب الأول معرفة بالتجربة المجملة أو الاستقراء العامي، وهي إدراك الجزئيات بالحواس على ما يتفق بحيث تنشأ في الذهن أفكار عامة من تقارب الحالات المتشابهة مثل معرفتي أنني سأموت لكوني رأيت أناساً مثلي ماتوا، وأن الزيت وقود للنار، وأن الماء يطفئها. هذه المعرفة متفرقة مهلهلة، وأصل اعتقادنا بهذه الأفكار وأمثالها أننا لم نصادف ظواهر معارضة لها، دون أن يكون لدينا ما يثبت لنا عدم وجود مثل هذه الظواهر، الضرب الثاني معرفة عقلية استدلالية تستنتج شيئاً من شيء، كاستنتاج العلة من المعلول دون إدراك النحو الذي تحدث عليه العلة المعلول، أو هي معرفة تطبق قاعدة كلية على حالة جزئية، كتطبيق معرفتي أن الشيء يبدو عن بعد أصغر منه عن قرب، على رؤيتي للشمس، فأعلم أن الشمس أعظم مما تبدو لي، هذه المعرفة يقينية، ولكنها هي أيضاً متفرقة لا رابطة بين أجزائها، الضرب الثالث معرفة عقلية حدسية تدرك الشيء بماهيته أو بعلته القريبة، مثل معرفتي أن النفس متحدة بالجسم لمعرفتي ماهية النفس أو مثل معرفتي خصائص شكل هندسي لمعرفتي تعريفه، وأن الخطين الموازيين لثالث متوازيان، هذه المعرفة الأخيرة هي الكاملة لأن موضوعاتها معانٍ واضحة متميزة يكونها العقل بذاته، ويؤلف ابتداء منها سلسلة مرتبة من الحقائق، فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلي، ويبين العقل عن فاعليته وخصبه، واستقلاله عن الحواس والمخيلة.

يجب إذن الاستمسك بالمعاني البسيطة في بداية كل علم، فإن البساطة هي العلامة التي يعرفها بها المعنى الصادق، لاستحالة أن يكون المعنى البسيط معلوماً من جهة مجهولاً من أخرى، فالمعنى الصادق يقيني بذاته، لا يتعلق صدقه بعلامة خارجية؛ إذ أن الذهن الحاصل

عليه يعلم بالضرورة أنه صادق، ولا يستطيع أن يشك فيه، ولا يطلب له ضماناً، فالشك الديكارتى لا يتحقق إلا بالاعتقاد بإمكان وجود إله خادع، والمعنى الصادق مطابق لموضوعه، وليس يقال إن المعنى صادق لكونه مطابقاً لموضوعه، فإن الحقيقة تقوم في «صفة ذاتية» للمعنى نفسه، لا في المطابقة مع موضوع خارجي؛ ومن ثمة فالمعنى الصادق حقيقي موضوعي، فإن المطابقة تامة بين العقل الحاصل على معانٍ واضحة متميزة وبين الوجود: فالمعاني المنفصلة يقابلها أشياء منفصلة، والمعاني المتصلة يقابلها أشياء متصلة (فسينوزا يتابع ديكارت في اعتباره الفكر محصوراً في نفسه، ولكنه يرى أن الفكر صادق، وأنه موضوعي، كلما تحقق فيه المعنى تحققاً كلياً فأثبت نفسه بنفسه)، أما التخيل فيعلم أنه كذلك من عدم تعيين موضوعه، إذ نستطيع أن نتخيله موجوداً أو غير موجود، أو أن نضيف إليه كذا أو كذا من الصفات المتضادة، وكذلك الحال، في الخطأ فإنه يضيف إلى الموضوع محمولاً لا يلزم من طبيعته بسبب أن العقل يتصور تلك الطبيعة تصوراً غامضاً، وكل الفرق بين الخطأ والتخيل أن الخطأ مصحوب بتصديق، وإنما يجيء هذا التصديق من عدم توفر المعرفة الحقة، مثال ذلك: حين ننظر إلى الشمس فتتخيل أنها تبعد عن الأرض حوالي مائتي قدم، فهنا لا يقوم الخطأ في هذا التخيل معتبراً في ذاته، بل في جهلنا عند هذا التخيل المسافة الحقيقية بيننا وبين الشمس والسبب في هذا التخيل، وعلى ذلك ليس الخطأ تصور ما لا وجود له، ولكنه عدم تصور الموجود كله، والواقع أننا حين نعلم فيما بعد أن الشمس بعيدة عنا بمقدار قطر الأرض ستمائة مرة أو تزيد، لا نملك أنفسنا من أن نتخيل أنها قريبة منا، فليس في المعاني شيء ثبوتي من أجله يقال إنها كاذبة، وإنما المعاني الكاذبة هي معانٍ غير مطابقة أو ناقصة تؤخذ على أنها مطابقة أو كاملة، ويتضح من هذا الخطأ يقع في معرفة الضربين الأول والثاني، وأن معرفة الضرب الثالث بريئة منه.

إذا كانت المطابقة تامة بين معاني العقل والموجودات، وكان المقصود العلم بالطبيعة، تعين على العقل أن يضع أولاً المعنى الذي يمثل منبع الطبيعة وأصلها، ثم يستنبط منه معانيه

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

(٣) الله أو الطبيعة ٢

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

النتيجة الثانية أن الجوهر لا متناهٍ؛ إذ لو كان متناهيًا لكان متصلًا بجواهر أخرى تحده وكان تابعًا لها متصورًا بها لا بذاته، النتيجة الثالثة أن الجوهر واحد، إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحد الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهرًا أي متصورًا بذاته، وعلى ذلك فالجواهر موجودة بالضرورة أو واجب الوجود سرمدى، لا يكون ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه، لم يكن أن يكون هذا الشيء، إلا «صفة» للجوهر الأوحد أو «حالة» جزئيًا يتجلى فيه الجوهر، وبعبارة أخرى: إن الجوهر هو «الطبيعة الطابعة» أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال أنفسها، ولما كان هو الأوحد، كان مطلق الحرية بمعنى أنه هو الذي يعين ذاته، أما حريته فمرادفه للضرورة، والضرورة غير القسر، فإن الفعل الضروري فعل ذاتي منبعث من باطن، فالجواهر ضروري والحقائق الأزلية ضرورية لم يفرضها بإرادته (كما يذهب إليه ديكارت)، ولما كان اللا متناهي لم يكن شخصًا مثل إله الديانات، وإلا لكان معينًا، وقد سبق القول إن كل تعيين فهو سلب، فليس له عقل ولا إرادة؛ إذ أنهما يفترضان الشخصية، وإذن فالجواهر لا يفعل لغاية، ولكنه يفعل كعلة ضرورية فجميع معلوماته ضرورية كذلك، وليس في الطبيعة شيء حادث أو ممكن إلا بالإضافة إلى نقص في معرفتنا، أي إلى جهلنا ترتيب العلل، ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد، إذ ليس يوجد في

السرمدية متى وقبل وبعد حتى يقال إن الله كان موجودًا قبل أن يريد ومستطیعًا أن يريد غير ما أراد.

ونحن نعلم ماهية الجوهر بصفاته، والصفة هي «ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته» (كما قال ديكارت)، والجوهر اللا متناهي حاصل على ما لا يتناهي من الصفات، كل صفة منها تدل على ماهية سرمدية لا متناهية في جنسها، غير أننا لا نعلم من الصفات سوى اثنتين، هما الفكر والامتداد، تجتمعان فيه مع تمايزها وعدم إمكان رد إحدهما إلى الأخرى، فلا تبدو لنا ماهية الجوهر إلا في هاتين الصفتين أو الصورتين (اللتين ينقسم إليهما الوجود عند ديكارت).

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

وكذلك القول في المعاني أو الأفكار، فإنها ترجع إلى صفة الفكر، وفي هذه الصفة حال يحوي النظام الشامل الثابت للطبيعة، هذا الحال هو العقل اللا متناهي أو «فكرة الله» التي هو معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللا متناهية، أي القوة الروحية الباقية هي هي أبدًا في الامتداد، وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكون معاني مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزءًا من موجود مفكر وأن عقلنا مكون من معاني ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص.

(٤) الإنسان:

الإنسان مركب من حال امتدادي هو جسمه، ومن حال فكري هو نفسه، الجسم آلة مؤلفة من آلات، والنفس فكر الجسم أي فكرة موضوعها الجسم الموجود بالفعل، فهي تبدأ وتنتهي مع الجسم، وعلتها خارجة عنها تلتبس في أحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التي هي علة الجسم، والإحساس ظاهرة جسمية، أما الإدراك فظاهرة فكرية تقوم في تصوير النفس للإحساس وقت انفعال الجسم به، من حيث إن النفس هي دائماً ما الجسم إياه، أجل إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى، ولكن هذا الفعل يتكيف بطبيعة جسمنا، فيلزم من ذلك إذن الإدراك يقابل طبيعة جسمنا أولاً وبالذات مع مقابلته لطبيعة الأسام الخارجية، والقوانين الطبيعية للفكر هي قوانين التداعي أو الترابط، تشبه قوانين الحركة في الامتداد وفكرة النفس عن ذاتها، وفكرتها عن جسمها، وفكرتها عن الجسم الخارجي، فكرات غير مطابقة، لأن النفس وجسمها والجسم الخارجي أحوال متناهية عللها في غيرها من الأحوال المتناهية، فمن شأن طبيعة الإنسان المتناهية أن تدعه غير معقول عند نفسه، وهو إنما يعقل ذاته بردها إلى النظام الكلي السرمدى، واعتبارها جزءاً من الجوهر الأوحد.

وليس هناك ما يسمى بقوة النفس، فلا تمييز بين نفس وقوى؛ ومن ثمة لا تمييز بين إرادة وعقل، ولكن الإرادة ترجع إلى العقل من حيث إن كل فكرة فهي تتضمن إيجاباً؛ أي إن الإرادة ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعاني واستبعاد ما لا يروقه، فما يسمى بالفعل الإرادي هو فكرة تثبت نفسها أو تنفي نفسها، وما يسمى بالتوقف عن الحكم هو حالة عدم إدراك الفكرة عن نحو مطابق، ولما كانت الأشياء جميعاً معينة بما في الطبيعة الإلهية من ضرورة الوجود والفعل، لم يكن في الطبيعة ممكنات، ولم يكن في النفس إرادة حرة، ولكن النفس معينة إلى فعل كذا أو كذا بعلّة هي أيضاً معينة بعلّة، وهكذا إلى غير نهاية، ليس الإنسان ممكلاً في مملكة، فالشعور بالحرية خطأ ناشئ مما في غير المطابقة من نقص

وغموض، وإنما يعتقد الناس أنهم أحرار لأنهم يجهلون العلل التي تدفعهم إلى أفعالهم، كما يظن الطفل الخائف أنه حر في أن يهرب، ويظن السكران أنه يصدر عن حرية تامة فإذا ما ثاب إلى رشده عرف خطأه، ولو كان الحجر يفكر لاعتقد أنه إنما يسقط إلى الأرض بإرادة حرة، وعلى ذلك فالغضب من الأشرار سذاجة، إذ ليس الأحق ملزماً أن يحيا وفق قوانين العقل، كما أن الهر ليس ملزماً أن يحيا وفق قوانين طبيعة الأسد. ٤

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

وفي معرفة الضرب الثاني نعلم أن الطبيعة خاضعة لقوانين كلية، وأنا جزء من هذه الطبيعة، فنهتدي بأفكارنا المطابقة ونصير فاعلين بعد أن كنا منفعلين؛ ذلك أننا حالما ندرك بالعقل أن أفرحنا وأحزاننا نتائج القوانين الطبيعية، نكف عن محبة الأشياء وبغضها، وعن استشعار الحزن والخوف والرجاء واليأس والغضب والسخرية، فلا نطلب شيئاً إلا لاتصاله بميلنا الأساسي الذي هو حب البقاء، وبالقدر الذي يكفل البقاء، مرجعين هذا الميل إلى ميل الطبيعة جمعاء ومعتبرين شخصنا جزءاً من الطبيعة لا يتجزأ، فتصدر أفعالنا عن طبيعتنا ونكون علتها الكاملة، في هذه المرحلة نحصل على الفضيلة بمعنى الكلمة، أي على قدر العمل طبقاً للقوانين الكلية، وتكون النفس في سرور متصل يترجم عن كمالنا وقدرتنا الناتجين من العلم، أما أفعالنا الصادرة عن رجاء الجنة وخوف جهنم، فليست فاضلة، والفضيلة الأساسية القوة أو الشجاعة تجعل الإنسان حراً مستقلاً، فإن الحرية الحقّة تقوم في

اتباع ضرورة طبيعتنا بما نحن جزء من الكل، وفي هذه الحالة تعود الأشياء الخارجية خيرات أو شرورًا، لا في أنفسها، بل بالإضافة إلينا حسب ما توافق حب البقاء أو تضاده فتزيد في كمالنا أو تنتقص منه، فمن الحكمة أن نستمتع بالحياة ما وسعنا الاستمتاع، فنصلح جسمنا بغذاء لذيذ، ونمتع حواسنا بأريج الزهر ورونقه، بل أن نزين ثيابنا، ونستمتع بالموسيقى والألعاب والمشاهد وكل ما لا يضر أحدًا من الملاهي، والموت آخر ما يفكر فيه الرجل الحر، إذ ليست الحكمة تأمل الموت بل تأمل الحياة.

وبالمعرفة التي من الضرب الثالث ندرك ذاتنا، ليس فقط كجزء من الطبيعة، مما يدع مجالًا لضرب من التمييز والتضاد بين الإنسان والطبيعة، بل ندرك ذاتنا صادرة عن طبيعة الله، إذ أن الفرد في حقيقة الامر فكرة مجردة، وليس الموجود الحق هو الفرد منفصلًا عن الكون، ولا القانون الذي يربط الفرد بالكون، بل الكون نفسه معتبرًا، لا كجملة أجزاء، بل كوحدة جوهرية حاصلة في ذاتها على علة وجودها، في هذه المرحلة نرد السرور الذي يملأ نفسنا إلى الله علة الحقيقة ومبدأ القوانين السرمدية، هذا السرور مصحوبًا بفكرة الله هو محبة الله، والإنسان هو العلة الكاملة لهذه المحبة، وهي خالصة لا يقابلها محبة من جانب الله، لأن الله بريء من الانفعال، وتلك هي الحياة الأبدية المستقلة عن الزمان، إذ ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم أو الخلود في عالم مفارق، فإن النفس فكرة الجسم ولا توجد إلا بوجود الجسم، وإنما الحياة الأبدية معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي، وبعبارة أخرى إن النفس سرمدية من حيث هي حاصلة على معرفة الحقائق السرمدية، وكلما ازدادت معرفتها إزداد حظها من الخلود، فإن الخير الوحيد الذي يدركه عقلنا والخير الخلقي ما أنمى العقل، والشر ما انتقصه وأفسده، وذلك هو الدين الحق الذي نجده في نفسنا.

(٥) الدين والسياسة:

أما الدين الوضعي فقد مسّت الحاجة إليه لقصور جمهرة الناس عن مطالعة أوامر الله في نفوسهم، وإن الكتب المقدسة لتدلنا على أن الله أنزل وحيه على الأنبياء بألفاظ وصور محسوسة أو متخيلة، ما خلا المسيح، فإنّه عرف الله دون ألفاظ ولا رؤى، واتصل بالله نفساً لنفس، كما اتصل موسى بالله وجهًا لوجه، فالأنبياء لم يمنحوا عقلاً أكمل من عامة العقول، وإنما منحوا مخيلة أقوى، فقد كان منهم الأميون، وكان من الحكماء — مثل سليمان — من لم يوهبوا النبوة، واختلف الوحي عند كل نبي باختلاف مزاجه البدني ومخيلته وآرائه السابقة، فإن الله لاعم بين وحيه وبين أفهام الأنبياء وآرائهم، ولما كانت التخيل لا ينطوي بطبيعته على اليقين، كما ينطوي عليه المعنى الجلي، لم يكن الأنبياء على يقين من وحي الله بالوحي نفسه بل بعلامة ما، وقد نبه موسى اليهود على أن يسألوا النبي علامة؛ لذا كانت النبوة أدنى من المعرفة العقلية الغنية عن كل علامة، ولما كان الله رحيماً بالكل كانت مهمة النبي تعليم الفضيلة الحق لا الشرائع الخاصة بكل بلد، فما من شك في أن جميع الأمم حصلت على أنبياء، وإذا كانت التوراة لا تذكر شيئاً من هذا القبيل، فلأنها تؤرخ لليهود فحسب؛ ذلك بأن جوهر الشريعة الإلهية الطبيعية معرفة الله ومحبه، وأن هذه الشريعة يدركها الإنسان في نفسه، فهي مشتركة بين جميع الناس، ولا تقتضي الإيمان بقصص تاريخية أيّاً كان موضوعها، وإن كان لنا في هذه القصص عبر عملية في تدبير حياتنا، إن مثل هذا الإيمان — حتى لو كان موضوعه صادقاً — لا يعطينا العلم بالله، ولا من ثمة محبة الله، يجب أن يستمد العلم بالله من معانٍ كلية يقينية، كذلك تقتضي الشريعة الإلهية الطبيعية شيئاً من الطقوس، إذ ليست الطقوس في ذاتها خيراً ولا شراً. وليست تزيد عقلنا كمالاً، والتقوى انفعال نافع للجمهور ضروري لهم، ولكنه عديم الجدوى للذي يستطيع أن يعمل بالعقل ما تحمل التقوى على عمله بالانفعال، ولا يمكن أن يكون الاتضاع فضيلة، لأنه يتضمن الحزن وشعور المهانة والعجز، كذلك ليس الندم فضيلة؛ لأنه نتيجة الجهل الذي يجعلنا نعتقد أنه كان بإمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا، إن فضيلة العقل تقوم في أن يغتبط الإنسان بعقله

ويطمئن في نفسه،^٦ على أن الإيمان بما يرويه الكتاب المقدس من أخبار ضروري جدًا للجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، لأنها تؤيد عنده التعاليم النظرية الواردة في الكتاب من أنه يوجد إله صانع للأشياء، ومدبرها وحافظها، ومعني بالناس يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار، والطقوس أيضًا لم ترتب إلا لتدبير حياة الناس في مختلف الظروف، وأضيفت للدين كي يؤديها الشعب طوعية أو كي تكون علامة خارجية عليه، ورجال الدين ضروريون للجمهور كي يلقنوه تعليمًا متناسبًا مع فهمه، أما المعجزات فهي عند الجمهور مصنوعات أو أحداث غير مألوفة مخالفة لما كون له من رأي في الطبيعة بالعوادات المكتسبة وهي عنده أوضح بيان لقدرة الله وعنايته، والحقيقة أن حدثًا مخالفًا للطبيعة لا يقع أبدًا؛ لأن نظامها سرمدى ثابت، وما من شك في أنه من اليسير أن نعين بالمبادئ الطبيعية المعروفة علة كثير من الوقائع المدعوة بالمعجزات، وفضلاً عن ذلك فإن إدراك وجود الله وماهيته وعنايته، يتم بإدراك النظام الثابت للطبيعة خيرًا مما يتم بمعرفة المعجزات، فهي لا تقيد في الغرض المرجو منها.

والقاعدة العامة في تأويل الكتاب المقدس أن لا يضاف إليه من التعاليم إلا ما يدل البحث التاريخي على أنه علمه بالفعل، فإن العلم بالكتاب يجب أن يستمد كله من الكتاب وحده، هذا البحث التاريخي يجب أن يتناول أولاً طبيعة اللغة العبرية وخصائصها لكي يفهم المعنى المقصود تمام الفهم، بعد الفحص عن مختلف معاني النص الواحد، وثانيًا جميع العبارات في أقسام رئيسية وقيد العبارات المبهمة أو المتعارضة: فمثلاً قول موسى إن الله نار، أو إن الله غير، هو من العبارات الواضحة طالما اعتبرنا معاني الألفاظ فحسب، وإذن نضعها ضمن العبارات الواضحة ولو أنها جد غامضة بالإضافة إلى العقل والحقيقة، فإنه يجب استبقاء المعنى الحرفي ولو كان معارضًا للعقل ما دام لا يتعارض صراحة مع مبادئ الكتاب، وعلى العكس يجب تأويل العبارات التي يعارض معناها الحرفي مبادئ الكتاب تأويلًا مجازيًا، ولو كانت مطابقة للعقل، وثالثًا إحصاء جميع الظروف المتواترة، مثل سيرة النبي وأخلاقه،

وغرضه، والمناسبة التي كتب لها، وزمن الكتابة، ولمن كتب، وتاريخ كتابه، كيف جمع في الأصل، وفي أي الأيدي وقع، ومختلف الروايات لعباراته ... إلخ.

أما الاجتماع فالرأي فيه كما يلي: في الإنسان شهوة وعقل، وليس الناس معينين جميعاً من قبل الطبيعة لأن يسيروا طبقاً لقوانين العقل، فهم يولدون جهلاء ويقضون الشطر الأكبر من الحياة قبل أن يدركوا الفضيلة ويكتسبوها فما دمنا نعتبر الناس عائشين في حال الطبيعة فحسب، فلكل منهم مطلق الحق في اتباع الشهوة واصطناع القوة أو اتباع العقل، إذ أن كل ما يفعله الموجود تبعاً لقوانين الطبيعة فهو يفعله بحق مطلق، فالسمك معين بالطبيعة للسباحة، وكبيره معين بالطبيعة لالتهام صغيره، على أن من الحق أن الأنفع للناس أن يعيشوا طبقاً لقوانين العقل، وليس من إنسان إلا ويريد أن يعيش آمناً من الخوف، وهذا مستحيل ما دام لكل أن يعمل ما يروقه، وإذا لم يتعاون الناس كانت حياتهم بائسة، لهذه الأسباب تاقوا للاتحاد، ونزل كل إلى الجماعة عمّا له من حق طبيعي على جميع الأشياء، فصار للسلطة العليا الحق المطلق في الأمر بكل ما تريد، وصارت الطاعة واجبة بحكم الميثاق المعقود وبحكم العقل الذي يرى في الطاعة أهون الضررين؛ وبذا تنشأ «العدالة» أي علاقة خارجية بين السلطة والشعب يمثلها القانون الذي يأمر بأفعال معينة ويحظر أفعالاً معينة. على أنه لا تجب الطاعة إلا للقانون النافع، إذ كان أساس الاتحاد المنفعة العامة فالشعب أن يقدر الأوامر والنواهي، وأن ينقد السلطة، بل أن يثور عليها، وهذا فارق هام بين سبينوزا وبين هوبس، وثمة فارق آخر هو أن هوبس يدعو للحكم الاستبدادي، ويدعو سبينوزا للحكم الديمقراطي، ويقول: كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم قوي التحاب والاتحاد، غير أنه يعود إلى موقف هوبس في الدين فيذهب إلى أن السلطة هي الحاكمة في الدين وهي حاميته، وأن حقها في ذلك مطلق، وإلا تفرّق الرأي بتفرق العقول والأهواء، واختل النظام العام، ولا يكتسب الدين قوة القانون إلا بإرادة السلطة، من حيث أن ليس للعقل من حق في حالة الطبيعة أكثر مما للشهوة والقوة، وأن مظاهر العبادة يجب أن تعين تبعاً لأمن

الدولة وفائدتها، والولاء للدولة أرفع صور التقوى، إذ لو زالت الدولة لما بقي خير ما، ونجاة الشعب القاعدة الكبرى لجميع القوانين المدنية والدينية، ولم يكن حق السلطة موضع نزاع قط عند العبرانيين، وكان ملوكهم يعلمونهم الدين، ولكن الحال اختلف عند المسيحيين فقد قام بتعليم الدين فيهم أفراد، واعتادوا زمنًا طويلًا الاجتماع في كنائسهم بالرغم من إرادة حكوماتهم، ولما أخذت المسيحية تدخل في الدولة ظل رجال الدين يعلمونها كما وضعوها، حتى للأباطرة، فكسبوا الاعتراف لأنمتها بصفة وكلاء الله.

على أن نفس الإنسان لا يمكن أن تكون ملكًا خالصًا لآخر، وما من أحد يستطيع أن ينزل لآخر عن حقه الطبيعي في استخدام عقله والحكم عن الأشياء، ومن الضار جدًا للدولة أن تحاول استعباد العقول، كما أن من الضار جدًا أن تترك للأفراد مطلق الحرية في الاعتقاد والعمل، ولكن الفرد لا ينزل إلا عن حق العمل بحكمه الخاص، وإلا استحال قيام الدولة، إما حق التفكير بحرية فخالص له تمامًا، ويجب أن يكفل له أيضًا حق الكلام بشرط ألا يجاوزه إلى العمل. وأن يدافع عن رأيه بالحجة لا بالحيلة أو العنف، ولا رغبة في تعديل نظام الدولة بسلطته الخاصة، بل يدع للسلطة حق الحكم، ويمتنع من كل فعل يعارض إرادتها، حتى لو اضطر للعمل بخلاف ما يعتقد، ولا خطر في ذلك على عدالته وتقواه، بل إن ذلك واجبه من حيث إن العدالة تتعلق بإرادة السلطة ليس غير.

(6) تعقيب:

ذلك هو المذهب، وقد نعتبر الاعتقاد بوحدة الوجود حدسًا شخصيًا خطرًا لسبينوزا أو عرضه عليه ذلك الطبيب الذي علّمه الفلسفة، فشرع هو يشيد هيكله بما وجد من مواد عند ديكارت والرواقيين، ولكن هذا الحدس تأيّد عنده بالتفكير في صعوبات الفلسفة الديكارتية، وبأن في نظره علاجًا لها، هذه الصعوبات ترجع إلى فكرة العلية، فقد وزع ديكارت ظواهر الطبيعة إلى طائفتين، أحدهما مادية والأخرى فكرية، ثم عجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم في الإنسان لتباين هذين الجوهرين، فاعتقد سبينوزا أن «العلة والمعلول يجب أن يكونا من نوع واحد»⁷ بحجة أن ما يكون في المعلول دون أن يكون لذاته في العلة، يكون صادرًا عن العدم، مع أن ديكارت نفسه كان قد قال — أخذًا عن المدرسين — فلزم عند سبينوزا أن الكل واحد ضروري، وأن الجوهر الأوحد علة باطنة لجميع الظواهر، هي في معلولاتها ومعلولاتها فيها، ومحا العلة المفارقة المتعدية إلى خارج، فمحا ثنائية الله والعالم، وثنائية النفس والجسم والتفاعل بينهما، تمايز العقل والإرادة، على ما يقتضي المذهب الأحادي من محو كل تمييزيات، فانتهى بذلك إلى الآلية المطلقة وهي المثل الأعلى الذي يرمي إليه العلم الحديث، ومحا الغائية، وقصر معنى العلية على علية الدعوى أو الترابط المنطقي دون علية الوجود أو الفاعلية، وفاته أن يسوغ المبدأ الذي يقوم عليه مذهبه كله وهو أن الوجود مطابق للمعاني وللعلاقات التي يكشفها العقل في نفسه.

ولكنه وقع في نفس الصعوبات وفي أخرى غيرها: فهو من الجهة الواحدة لم يوفق بين وحدة الجوهر وكثرة الصفات والأحوال، أي لم يبين كيف يمكن أن يصدر عن الجوهر الواحد الثابت غير المعين، صفات وأحوال لا نهاية لها متغيرة إلى ما لا نهاية، تعينه بالضرورة ما دامت هي صفاته وأحواله، بعد أن قال إن كل تعيين حد وسلب، ولم يبين بالقياس ضرورة كون الجوهر مفكرًا وممتدًا، لا سيما أنه بدأ بأن نفى عنه العقل وجعل منه علة ضرورية فحسب، فكيف يصدر العقل بعد ذلك عن لا عقل؟ كما أنه لم يبين أن في الجوهر أو في

صفتي الفكر والامتداد ضرورة منطقية للتخصص في أحوال جزئية، لقد أخذ من التجربة ومن ديكارت الصفتين وأحوالهما ثم أضافهما للجوهر إضافة خارجية، فالمنهج القياسي عنده مجرد دعوى، لا سيما أن القضايا التي يطلب تسليمها دون برهان تربي على الأربعين، وتعريفات الجوهر والصفة والحال غير مترابطة تؤلف ثلاثة مبادئ منفصلة.

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

ومن جهة ثالثة لما محا سبينوزا التمايز الجوهرى بين الفكرة الصادقة والفكرة الكاذبة، وقال إن الفكرة الكاذبة ليست كذلك بذاتها ولكنها فكرة ناقصة تعتبر كاملة، وأن ليس هناك من ثمة سوى درجات في طلب الحقيقة، انساق إلى محو التمايز الجوهرى بين الخير والشر، وإلى القول بأن الشر فكرة ناقصة تعتبر كاملة، وأن ليس هناك سوى درجات في طلب الخير، فأقام مذهباً لا أخلاقياً بالرغم من دعواه، ليس فقط من هذه الوجهة، بل أيضاً من وجهات أخرى، إذ أنه أنكر الحرية والغائية والتمايز بين الممكن والضروري، على حين أن مفهوم الأخلاق أنها نظام معقول يتعين تحقيقه بالإرادة، وأن تفضيل حياة الضربين الثاني والثالث

من ضروب المعرفة يقتضي إرادة وشجاعة ولا يكفي فيه مجرد العلم، وما ذلك الخلود الذي هو معرفة مؤقتة لما هو خالد؟ وما محبة الله في هذا المذهب إلا أن تكون الاغتراب بالذات بمعرفة الكلي الدائم؟ وما الله في مذهبه يؤله الطبيعة ولا يعترف بوجود شخصي مفارق لها؟ المذهب كله مليء بألفاظ توهم أن لها مدلولات وهي لا تدل على شيء، أما آراء سبينوزا في الدين فلنا عليها ردود ليس هذا مكانها، وهي تمثل أصدق تمثيل المذهب العقلي الحديث، ولم يزد عليها اللاحقون شيئاً جديداً، وإن كانت هي في واقع الأمر صدق لآراء سابقة.1

1- انظر كتاب إصلاح العقل، والمقالة الثانية من كتاب الأخلاق.

2 - المقالة الأولى من كتاب الأخلاق.

3- المقالة الثانية من كتاب الأخلاق وما بعدها.

4- انظر أيضاً الرسالة اللاهوتية السياسية ف١٦.

5- الرسالة اللاهوتية السياسية.

6- كتاب الأخلاق، نهاية م٤.

7- كتاب الأخلاق م١ مبدأ ٤-٥.

المحاضرة الخامسة: فلسفة جوتفريد فيلهلم ليبنتز

1716 - 1646

(١) حياته ومصنفاته:

ولد بليزج لأب قانوني وأستاذ للأخلاق بجامعة المدينة، ومنذ حدثته أخذ يقرأ في مكتبة أبيه، فقرأ أولاً قصصاً وتواريخ، ثم كتباً علمية وفلسفية، والتحق بالجامعة فدرس الفلسفة القديمة بنوع خاص على أستاذ أرسطوطالي هو (توماسيوس) ودرس الفلاسفة المدرسين فوجد عندهم على حد قوله "تبراً مخبوءاً يأنف المحدثون أن ينقبوا عنه" وأعجب بالقدّيس توما الإكويني، وكانت رسالته للبكالوريا (١٦٦٣) في المسألة المدرسية المشهورة «مبدأً للتشخيص»، ثم قصد إلى جامعة بينا فدرس بها الرياضيات على رياضي فيلسوف هو (فيجل) فإلى جامعة أندورف حيث درس القانون وحصل على الدكتوراه برسالة موضوعها «مشكلات القانون» فإلى نورمبرج حيث انضم إلى جمعية «روزنكريتز» نسبة إلى مؤسسها «روزنكريتز» (١٣٧٨) وكانت معنية بالعلوم الخفية، فقرأ كتب الكيميائيين وعين كاتباً للجمعية وظل طول حياته شغوفاً بتجارب الكيمياء.

وقصد إلى ميانس، وكان قد أهدى إلى أميرها سنة ١٦٦٧ رسالة يطبق فيها الفلسفة على القانون ليجعله علماً مضبوطاً واضحاً، وكان قد وضع رسائل أخرى قانونية، فعينه الأمير سنة ١٦٧٠ مستشاراً بالمجلس الأعلى رغم حداثة سنه، فاشتغل بمشروعات لإصلاح العلم القانوني ومجموعات القوانين، وبالفلسفة والعلم الطبيعي، وبدأ له أن يقترح على ملك فرنسا لويس الرابع عشر فتح مصر وتدمير القوة التركية بحجة القضاء على أعداء الثقافة الحديثة، وهو يرمي إلى صرف ملك فرنسا عن ألمانيا التي كانت قد عانت الأهوال من بطش جيوشه، فأرسله الأمير إلى باريس لتلك الغاية (١٦٧٢) ولكنه لم يوفق إلى تحقيقها، فذهب إلى لندن ومكث بها الثلاثة أشهر الأولى من سنة ١٦٧٣ فتعرف إلى علمائها، ثم عاد إلى باريس

فكان مقامه بها كثير الخصب إذ درس الرياضيات على علمائها وفي مصنفات بسكال، ودرس الفلسفة الديكارتية، وقرأ الرسالة اللاهوتية السياسية لسبينوزا، وصنع آلة حاسبة حاكي بها بسكال وجاوزه بأن زاد على الجمع والطرح الضرب والقسمة، بل استخرج بعض الجذور، واستكشف حساب الفوارق (١٦٧٦)، وكتب بهذا الكشف إلى أحد علماء لندن هو (أولدنبرج) فجاءه الرد بأن نيوتن وصل إلى نظرية أعم، فعكف ليبنتز على توسيع نظريته حتى أبلغها إلى ما يعادل نظرية نيوتن، فقام بين المكتشفين نقاش حادّ على السبق لأيهما كان، وقد كان لنيوتن إذ يرجع أكتشافه إلى سنة ١٦٦٥، غير أن كلاً منهما اتجه في اكتشافه وجهة خاصة واتخذ سيرةً خاصاً، وكان اكتشاف ليبنتز أكثر خصباً والاثنتان مدينان لبحوث الرياضيين السابقين.

توفي أمير ميانس، وعرض على ليبنتز منصب أمين مكتبة دوق هانوفر (١٦٧٦) فقبله وغادر باريس إلى لندن حيث أمضى أسبوعاً وتعرف إلى الرياضي كولنز صديق نيوتن، ومنها قصد إلى أمستردام حيث لقي سبينوزا ودارت بينهما أحاديث فلسفية واطّلع على كتاب «الأخلاق»، وفي آخر ديسمبر انتهى إلى هانوفر، فأقام بها عظيم القدر متصلاً بجميع الأحداث الأوروبية الكبرى، مؤلفاً في تاريخ ألمانيا وفي الفلسفة، محاولاً التوحيد بين الكاثوليكية والبروتستانتية، ثم التوحيد بين الكنائس البروتستانتية المختلفة، مستأنفاً تحريضه على السلطنة العثمانية، ولكن عند بطرس الأكبر قيصر روسيا، وعارضاً عليه مشروعاً واسعاً لإصلاح بلاده، غير أن الحكم تغير في هانوفر، فتضاءل نفوذ ليبنتز رويداً رويداً حتى انمحي، وانتابه المرض فألزمه مقعده، وكان الشعب — وكان بعض رجال البلاط — يعتبرونه زنديقاً؛ فإنه على تشبعه بالفكرة الدينية لم يكن يمارس العبادات إلا فيما ندر، وتدلنا مساعيه للتوحيد بين الكنائس على أنه كان أكثر تعلقاً بالدين الطبيعي منه بالدين المنزل، فإنه كان يطلب إلى الكنائس النزول عن بعض العقائد أو تعديل بعضها الآخر كأنها عديمة القيمة في ذاتها، ولما حضرته الوفاة أبى أن يستدعي أحداً من رجال الدين، فلم يمش وراء

نعشه سوى كاتبه، ودفن «كقاطع طريق لا كرجل كان زينة وطنه»، ولم تؤنّبته جمعية العلوم ببرلين، التي صارت أكاديمية برلين فيما بعد، وكان هو مؤسسها ورئيسها الأول (١٧٠٠)، ولم تؤنّبته الجمعية الملكية بلندن، وكانت ناقمة عليه مناقشته نيوتن، وانفردت بتأبينه أكاديمية العلوم بباريس بلسان كاتبها الدائم فونتيل^١ في خطاب مشهور (١٧١٧).

لم يتم بعد إحصاء كتبه ورسائله إلى علماء عصره لوفرتها وتفرقها، والمطبوع منها لا يذكر إلى جانب المخطوط، ولكن يمكن أن يقال إن الكتب المطبوعة هي الأهم لأنها المتأخرة التامة، وإن الكتب السابقة عبارة عن محاولات، وكان معظم كتابته بالفرنسية واللاتينية لأن الألمانية لم تكن شائعة في أوروبا، وأهم ما يهم الفلسفة الكتب الآتية: «تأملات في المعرفة والحقيقة والمعاني» (١٦٨٤)، و«مقال في ما بعد الطبيعة» (١٦٨٦) عرض فيه مذهبه لأول مرة، و«مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر» (١٦٩٥)، هو عرض ثانٍ للمذهب، ولما ظهر كتاب جون لوك «محاولة في الفهم الإنساني» (١٦٩٠) بعث إليه بملاحظات (١٦٩٦) عاد إليها وألّف كتابًا ضخماً أسماه «محاولات جديدة في الفهم الإنساني» (١٧٠١-١٧٠٩) وتعقب فيه بالنقد كتاب لوك فصلاً فصلاً، ولكن لوك كان قد توفي، فرأى ليبنتز أن يحتفظ بكتابه، فلم ينشر إلا بعد وفاته بنصف قرن (١٧٦٥)، وكانت تلميذته ملكا بروسيا طلبت إليه أن يرد على بيل^٢ في العلاقة بين الشر والحرية من جهة وعدالة الله وقدرته من جهة أخرى، فدوّن كتاباً آخر ضخماً أسماه «محاولات في العدالة الإلهية» (١٧١٠) ودلّ على لفظ العدالة الإلهية بلفظ مركب من اليونانية هو Théodicée فبقي هذا اللفظ للدلالة على الإلهيات الطبيعية، وأخيراً عرض مذهبه مرة ثالثة في رسالة قصيرة لأحد الأمراء بعنوان «المونادولوجيا» (١٧١٤)، وهذه الكتب هي التي يرجع إليها بنوع خاص لبيان فلسفته.

(2) منهجه:

عرف ليبنتز منهجه ومذهبه في عبارة ماثورة تدلنا على سعة ثقافته وعمق تفكيره، قال: «لقد تأثرت بمذهب جديد، ومنذ ذلك الحين أظنني أرى وجهًا جديدًا لباطن الأشياء، هذا المذهب يبدو جامعًا أفلاطون إلى ديمقريطس، وأرسطو إلى ديكارت، والمدرسين إلى المحدثين، واللاهوت والأخلاق إلى العقل، ويلوح أنه يأخذ الأفضل من كل صوب، ثم يمضي إلى أبعد مما مضوا للآن، وإذا التفتنا إلى آثار الحقيقة هذه عند القدماء استخرجنا التبر من التراب، والماس من المنجم، والنور من الظلمات، وأقمنا فلسفة دائمة»، هذه الفلسفة تضم طرفًا من كل مذهب، وتوفق بين الأضداد توفيقًا مبتكرًا، والأضداد كثيرة: الكلي والجزئي، الممكن والموجود، المنطقي والميتافيزيقي، والرياضي والطبيعي، الآلية والغائية، المادة والروح، الحس والعقل، تضامن الأشياء وفاعلية كل منها، ترابط العلل والحرية الإنسانية، العناية الإلهية والشر، الفلسفة والدين، لقد بانّت هذه الأضداد متنافرة متباعدة حتى لم ير من سبيل أمام الفكر سوى الاختيار بينها والميل إلى جانب دون آخر، غير أن «كثرة الفرق على حق في كثير مما تثبت، لا في ما تنفي» ويدلنا التاريخ على تعاون متصل بين الأجيال، فقد حصل الشرقيون على أفكار جميلة جليلة في الإلهيات، واكتشف اليونان المنهج الاستدلالي وشكل العلم، ونبذ آباء الكنيسة ما كان رديئًا في الفلسفة اليونانية، وحاول المدرسيون أن يستخدموا لصالح المسيحية ما كان معقولًا في فلسفة الوثنيين، وجاءت فلسفة ديكارت بمثابة الرواق المؤدي إلى الحقيقة.

وقد برزت هذه النزعة عند ليبنتز مذ كان يدرس الرياضيات بجامعة بينا إذ استوقفته التأليفات الرياضية، فخطر له أن يبحث عن قوانين تأليفات مماثلة لأجل الفلسفة، يعني أن يستخلص المعاني البسيطة الأولية ويرمز لها بإشارات تكون بمثابة ألف باء الفكر، ثم يعين جميع التأليفات الممكنة لهذه الأوليات ويرمز لها بإشارات، وذلك على مثال تعيين الأضرب الممكنة للقياس الاقتراني، وحينئذٍ يستطاع بالحساب وحده البرهنة على صدق أي قضية، بل

الاهتداء إلى قضايا جديدة، وتكوين «لغة كلية» من الإشارات جميعاً أو «علم الخصائص الكلي» يكون في آنٍ واحد منطقاً ودائرة معارف وأجرومية، وقد وضع ليبنتز في ذلك «رسالة في فن التأليف» (١٦٦٦) تحتوي على أصول اختراعه حساب الفوارق، وشغل طول حياته بمشروع لغة فلسفية دون أن يصل إلى نتائج مفيدة.

على أنه سيظل يعتبر المعرفة الحقة البرهان اللمي كما هو بادٍ في الرياضيات ولا يتيسر هذا البرهان إلا بتحليل المركب إلى العناصر البسيطة لاتخاذها مبادئ، فما هي مبادئ الفلسفة؟ لقد اقتصر سبينوزا على مبدأ عدم التناقض، ولكن هذا المبدأ يهيمن على الرياضيات والممكنات المعقولة، ولا يفيد في تفسير تحقيق ممكناتٍ معينة دون غيرها، فلا بُد من مبدأ آخر لتعليل الوجود الواقعي، هو مبدأ السبب الكافي، أي إن ما يوجد فإنما يوجد عن سبب كافٍ، وهذا مبدأ خاص بالفلسفة (ولا بد أن يكون هذا الفرق بين الممكن والواجب هو الذي صرف ليبنتز عن وضع أصول اللغة الفلسفية الكلية)، وإلى مبدأ السبب الكافي يرجع مبدآن آخران هما صيغتان جزئيتان له: أحدهما مبدأ الاتصال، ومؤاده أن الانتقال متصل في الطبيعة بلا طفرة، بحيث لا تنشأ الحركة من السكون مباشرة ولا تنتهي إليه مباشرة، بل تبدأ بحركة أدق، وتنتهي إلى حركة أدق، بحيث لا نفرغ من عبور أي خط قبل أن نعبر خطأً أصغر، وهذا المبدأ مثال بارز لتأثير الرياضية في الفلسفة، فإن ترجمة فلسفية للانهاية الرياضية، وله شأن كبير في مذهب ليبنتز كما سنرى، والمبدأ الجزئي الآخر يسمى مبدأ اللا تمايزات، ومؤاده أن شيئين جزئيين لا يمكن أن يتشابهما تمام المشابهة وإلا لم يتمايزا، بل يجب أن يفترقا بفارق كفي ذاتي مطلق فوق افتراقهما بالعدد.

ومن شأن مبدأ اللا تمايزات أن يجعلنا نفرق بين المعنى الواضح الذي يسمح بتمييز شيء من آخر، ويقابله المعنى الغامض، وبين المعنى المميز الذي هو معرفة تفاصيل الشيء، وإذا كان الشيء مركباً، معرفة خصائص كل جزء من أجزائه، ويقابله المعنى المختلط؛ وعلى ذلك يمكن أن يكون المعنى واضحاً دون أن يكون متميزاً، فمعنى اللون مثلاً واضح جداً،

ولكنني حين أتصوره لا أتبين عناصر اللون، والعلامات الجبرية واضحة، ولكنني لا أتصور مدلولاتها فالمعنى المتميز دون سواه يعبر عن باطن الشيء ويستحق اسم المعرفة الميتافيزيقية، وكان ديكارت قد جعل من «الوضوح» علامة الحقيقة، واعتبر التميز مصاحباً له بالطبع، إن لم يعتبره مرادفاً له، ولكن يجب أن نضع بينهما الفرق الحاسم المتقدم، وأن نضع نوعين من المعرفة لم يميز بينهما ديكارت، وهما المعرفة الرمزية أو العمياء وهي واضحة ولكنها مختلطة، والمعرفة الحدسية وهي وحدها المتميزة إطلاقاً، وستبين هذه المبادئ والقواعد بما في المذهب من تطبيقات لها.

(3) نقد المذهب الآلي:

يخبرنا لبينتز أنه أخذ أول مرة بنظرية الصور الجوهرية كما قال بها أرسطو والمدرسيون، ثم بدا له أن هذه الصور لا توجد إلا في العقل، ولا تصلح مبادئ لتفسير الأشياء، فانتقل إلى الآلية، فلما فحص عن أسسها وعن قوانين الحركة، وجد الآلية ناقصة، فعاد إلى الصور الجوهرية، ولكن على نحو خاصٍ به، وهو يبين نقص المذهب الآلي بنقد صورتيه المعروفتين، وهما نظرية ديكارت ونظرية ديموقريطس، الأولى تعتبر المادة متصلة ويمكن تسميتها بالآلية الهندسية، والأخرى تعتبر المادة منفصلة ويمكن تسميتها بالآلية الحسابية.

يرى ديكارت أن الامتداد ماهية الجسم، ويجعل من الجسم شيئاً منفصلاً فحسب، ولكن هذا الرأي لا يفسر «قصور» الجسم أي مقاومة المادة للحركة، فإن الجسم الكبير أصعب تحريكاً من الصغير، والجسم المتحرك لا يحرك إذا حرك آخر ساكناً إلا ويفقد بعض حركته من جراء مقاومة الآخر، ثم إن هذا الرأي لا يفسر بين الجسم المتحرك معتبراً في نقطة من خط سيره وبين الجسم الساكن إذ لا يمكن إثبات اتصال الحركة إلا بوساطة فكرة القوة أو الميل، ولولا هذه الفكرة لعادت الحركة عبارة عن سلسلة سکونات، وكيف يستطيع ديكارت أن يفترض بقاء كمية الحركة هي هي في الطبيعة مع قوله بانتقال من الحركة إلى السكون وبالعكس، فإن مثل هذا الانتقال عبارة عن تلاشي حركة وخلق أخرى، وعلى ذلك تقوم ماهية الجسم في القوة، وهي علة الحركة، وتظل باقية حتى ولو وقفت الحركة: «إنها ما في الحالة الراهنة يحمل تغيراً مستقبلاً»، وفكرة القوة فكرة ميتافيزيقية تجاوز نطاق العلم الطبيعي ونطاق الآلية.

أما ديموقريطس فيقول بجواهر فردة يفصل بينها خلاء، ولكن الجوهر الفرد لا يمكن أن يكون وحده بمعنى الكلمة أي جوهرًا حقًا، فإن كل جسم مهما افترضناه صغيراً فهو ممتدٌ، وكل امتداد فهو منقسم أي إنه مجموع جواهر، وإذن فالمادة كثرة بحتة، وما الجواهر الفردية

المادية إلا أثر لضعف مخيّلتنا التي تحب أن تسكن وتتعجل الوصول إلى نهاية في التقسيم والتحليل، والكثرة كثرة وحدات بمعنى الكلمة، وليس من وحدة بمعنى الكلمة إلا وحدة الموجود اللا مادي غير المنقسم، فيجب القول بأن الكثرة تقوم في وحدات لا مادية، في «جواهر فردة صورية» أو «نقط ميتافيزيقية»، وهي محكمة أي غير منقسمة، ووجودية في نفس الوقت، فهي وسط بين الجوهر الفرد المادي الذي هو وجودي وغير محكم، وبين النقطة الرياضية التي هي محكمة وغير وجودية؛ وبذا نبلغ إلى الميتافيزيقا من هذه الناحية أيضًا، نبلغ إلى فكرة الوحدة الصورية فنحصل على فكرة متميزة عن وجود الجسم بعد أن بلغنا إلى فكرة القوة وحصلنا على فكرة متميزة عن ماهية الجسم، فنكون قد بلغنا بامتحان صورتنا الآلية إلى نتيجة واحدة هي أن الموجود وحده قوة.

ولنا أن نقول إن ليبنتز على صواب في نقده للمذهب الآلي وفي ثبات القوة والوحدة للجسم، وأنه على خطأ في نفي الامتداد، وإنما كانت مهمة نظرية الصورة الجوهرية عند أرسطو تفسير القوة والوحدة في الجسم مع بقاء الامتداد، ولكن ليبنتز اعتقد أن قبول الامتداد للقسمّة إلى غير نهاية معناه أن الامتداد منقسم بالفعل إلى غير نهاية، وهذا غلط وقع فيه زينون الأيلي وانخدع به كثير من الفلاسفة من بعده، وعلى هذا الأساس بنى ليبنتز فلسفته، فلمنضّ معه إلى غايتها.

(4) الجوهر أو المونادا:

الجوهر الواحد بوحدة تامة خالق باسم مطابق له، وهذا ما حمل ليبنتز بعد أن قال «الجوهر» على أن يقول «مونادا» (١٦٩٦)، واللفظ يوناني الأصل معناه الوحدة، وقد أخذه عن جوردانو برونو أو أحد الكيميائيين من معاصريه، وكان قد ظهر بلندن سنة ١٦٧٢ كتاب لطبيب فيلسوف اسمه فرنسيس جليسون، فيه نظرية مماثلة لنظرية ليبنتز، فهل عرفه أثناء إقامته بلندن وتأثر به؟ لا ندري، ومهما يكن من هذه النقطة، فإن المونادا عنده قوة متجهة إلى الفعل بذاتها، حاصلة على التلقائية، فلا تفعل بتحريك محرك مغاير كما هو الحال في المادة في رأي أرسطو والمدرسين وديموقريطس وديكارت، فإن التأثير الخارجي اصطدام جزء بجزء وليس للموناد أجزاء، وهذه القوة وسط بين القوة والفعل كما عرفهما أرسطو، مثلها مثل حبل مشدود إلى جسم ثقيل، أو قوس مشدودة، هي فعل كامن، وجهد مستمر يتجه إلى الفعل التام، فحالاتها كلها باطنة، يتولد بعضها من بعض بحيث يكون حاضرها حافظاً لماضيها مثقلاً بمستقبلها، ويلزم من ذلك أنها حياة ونزوع — وبذا تقوم قوتها — وأنها حاصلة على ضرب من الإدراك — وبذا تقوم وحدتها — وأنه يجب من ثمة تصورها على مثال النفس، والنفس هي القوة الوحيدة التي ندركها في ذاتها، كما يجب القول بأن كل مونادا فهي حاصلة على خصائص ذاتية تتشخص بها تبعاً لمبدأ اللا تمايزات، وإلا لم تتمايز فيها بينها، وهكذا نتصور من باطن، أي بالانعكاس على نفسنا، ما قادنا إليه تحليل الظواهر الخارجية، ونعلم أن الآلية والميتافيزيقا على حق كل في دائرة: الآلية هي الظاهر والسطح، والمونادا هي الباطن والصميم. فكل ما يحدث آلياً وميتافيزيقياً معاً، وليس في الطبيعة جماد أو قصور، بل كل موجود فهو حي، وليس بين الموجودات من تفاوت في الحياة إلا بالدرجة، تبعاً لمبدأ الاتصال الذي يستبعد الانتقال الفجائي، وهذا التفاوت بالدرجة هو بحسب درجة تميز الإدراك والدرجات أربع هي: مطلق الحي أي ما يسمى جماداً والنبات، فالحيوان، فالإنسان، فأرواح بعضها فوق بعض إلى غير نهاية، والفرق بين ما يسمى جسمًا وبين

الموجود المقول إنه ذو نفس، أن الجهد والفعل في هذا يحفظان في الشعور والذاكرة، في حين أن الشعور والذاكرة لا يواجدان في ذاك إلا حال الفعل: «فكل جسم روح مؤقت، أي عادم الذاكرة».

ولما كانت المونادات بسيطة فيمتنع أن تبدأ ابتداءً طبيعياً وأن تنتهي انتهاءً طبيعياً، فإن الكون والفساد الطبيعيين يقومان في تركيب أجزاء وانحلال أجزاء.

وعلى ذلك فبداية المونادات خلق بالضرورة، ونهايتها إعدام، غير أن الله لا يعدم مخلوقاً، فالمونادات خالدة، وما يبدو للحس كونه فساداً عبارة عن نمو يجعل الحي منظوراً، ونقصان إلى ما لا نهاية يجعله غير منظور، وليست تصل النفس الإنسانية في خلودها إلى سعادة مطلقة، ولكنها تتدرج في الكمال والسعادة إلى غير نهاية، كما يقضي مبدأ الاتصال، وتبعاً لهذا المبدأ أيضاً يجب التسليم بأن المونادات لا متناهية العدد، يدل على ذلك من الجهة الواحدة أن المادة منقسمة إلى غير نهاية وأن تركيبها يستلزم من ثمة عناصر لا متناهية، ومن الجهة الأخرى أن المونادات محاكيات للذات الإلهية، والذات الإلهية تحاكي على أوجه لا متناهية، فهناك عدد لا متناهٍ من درجات الوجود.

ماذا تدرك المونادات؟ إنها تدرك العالم أجمع لأنها محاكيات للذات الإلهية كما تقدم، وكل منها مرآة للوجود لأنه لما كانت الأشياء متصلة فليس يمكن إدراك جزء دون إدراك الكل، غير أن كل مونادا تدرك العالم من وجهة خاصة بها، فإن لها مجال إدراك متميز ولا تدرك ما يجاوزه إلا إدراكاً مختلطاً، بحيث يقابل الإدراكات المتميزة في مونادا معينة إدراكات مختلطة في المونادات الأخرى، والعكس بالعكس، والإدراك المتميز في مونادا معينة هو «نشر» الإدراك المختلط المقابل له وجلاؤه، والإدراك المختلط «طي» الإدراك المتميز أو إجماله، فالإدراك يحتمل درجات بحسب مبلغ تميزه، تحت الإدراك المتميز والمعلوم بالشعور aperception يوجد إدراك ضعيف غير واقع في الشعور perception لم يعده

الديكارتيون شيئاً مذكوراً ولكنه موجود حقاً، يدل على وجوده أولاً أن النفس لا يمكن أن تكون غير فاعلة وقتاً ما، ولما كان الإدراك فعلها كانت تدرك دائماً بالضرورة، ولكننا لا نشعر دائماً أننا ندرك، فيلزم أن يكون فينا إدراكات غير مشعور بها، ثانياً أن هناك ظواهر لا تعلل بغير التسليم بمثل هذه الإدراكات: كصوت الأمواج، فإنه صوت مجموعي يتضمن الأصوات الصغيرة المؤلف منها، وكالأفعال التي تبدو غير معقولة، فإنها تعلل بإحساسات ضعيفة غير مشعور بها آتية من داخل الجسم أو من الخارج، وهذا يدل على أن شيئاً واحداً بعينه يمكن أن يتصور على أنحاء لا متناهية من حيث إن هناك درجات لا متناهية في التصور المتميز، ويدل على أن عدد المونادات لا متناهٍ.

لما كانت المونادات مستقلة بعضها عن بعضها تتغير من الداخل فتتولد حالاتها بعضها من بعض، كما سبق القول، وجب تفسير توافق حالاتها، ولا يفسر هذا التوافق إلا بافتراض خالق منسق (وهذا دليل أني على وجود الله) والقول بأن الله لما خلق النفس والجسم (أي ما يبدو جسمًا) وضع فيهما قوانينهما بحيث يتوافقان، أي إن الجسم يوجد معداً بذاته للفعل في الوقت الذي تريد النفس وعلى النحو الذي تريد، وأن النفس تحصل بذاتها على الإدراكات المقابلة لاستعداد جسمها، فيتلاقى الفعلان بموجب «تناسق سابق» مثلها مثل ساعتين وفق الصانع وبينهما فظلاً متوافقتين دون تفاعل، وقد يقال: إذا كان كل شيء يجري في النفس كأن ليس هناك سوى النفس والله، فلم قرن الله الجسم بالنفس؟ أليس الجسم عديم الفائدة؟ فيجيب ليبنتز أن هذا الاعتراض صادر من مبدأ الاقتصاد في العمل moindre action وهو مبدأ سليم، ولكن هناك مبدأ آخر هو مبدأ الأحسن أو مبدأ العلل الغائية، وبمقتضاه وجب أن يخلق الله أكبر عدد من الجواهر الممكنة، وأن يجعل تغيرات النفس مقابلة لشيء في الخارج، على أنه يمكن القول إن الجواهر تتفاعل، بشرط أن يقصد بذلك تأثير معنوي باطن شبيه بالتأثير الحقيقي من حيث المعلولات، فيكون معنى الفعل والانفعال أن المونادا تفعل من حيث هي حاصلة على كمال، وأنها تتفعل من حيث هي ناقصة، أو أن مونادا معينة هي أكمل من

أخرى متى كان فيها علة ما يجري في الأخرى، أي متى كانت حاصلة على أفكار متميزة هي في الأخرى مختلطة.

هكذا رأى ليبنتز أن يحل مسألة اتحاد النفس والجسم وتفاعلهما، وكانت قد شغلت ديكارت فذهب إلى أن النفس تتلقى حركات الجسم فتعدل اتجاه هذه الحركات (إذ كان مفهومًا عنده أن كمية الحركة في العالم باقية كما هي وأن النفس من ثمة لا تخلق حركة)، ولكن ليبنتز يعترض عليه بأنه إذا كان من غير المعقول أن تعطي النفس الجسم حركة، فمن غير المعقول أن تستطيع التغير في اتجاه الحركة أو إنقاصها، وذهب مالبرانش إلى أن الله هو الذي يحدث ما يقع للنفس والجسم من حركات بعضها بمناسبة بعض، وليبنتز يتفق معه في إنكار تفاعل الجواهر، ويوجه إلى رأيه انتقادين فيقول: إنه يُرجع الظواهر إلى علة عامة بدل أن يعين عللها القريبة، وأنه يلجأ إلى الله لجوء اليائس أي إلى معجزة متصلة، على حين أن نظرية سبق التناسق إن لجأت إلى الله، فالله فيها علة مباشرة للجواهر فحسب لا للظواهر، إذ أنه يخلق جواهر فاعلة بالطبع بموجب قوانين ذاتية ولا يحل هو محلها بمعجزة متصلة، وهنا نلمس أهمية مسألة اتحاد النفس والجسم، وتطورها من ديكارت إلى ليبنتز بعد مالبرانش وسبينوزا، وأثرها في تفاعل الموجودات إجمالاً، بل في مبدأ العلية نفسه، إذ أننا لو أنكرنا تفاعل الموجودات وهو ماثل للعيان لم يبق لدينا ما يختم الاعتقاد بالعلية.

كيف يفسر تصورنا لعالم خارجي في هذه الفلسفة؟ من البين أن العالم لا يمكن أن يكون فيها إلا ظاهرياً أي مجموعة ظواهر من حيث إن المونادات جميعاً أن يكون فيها إلا ظاهرياً أي مجموعة ظواهر من حيث إن المونادات جميعاً لا مادية، فالمادية هي الموجود منظوراً إليه من خارج، هي إحالة النسبة الميتافيزيقية بين وسيلة وغاية نسبة كمية بين أجزاء؛ ذلك بأنه يوجد في كل مونادا إدراك مختلط إلى جانب الإدراك المتميز، وهذا الإدراك المختلط لما بين الأشياء من نسب منطقية هو الذي يعطيها في نظرنا ظاهرة أشياء قاتمة في المكان والزمان، والجسم مجموعة مونادات ترأسها مونادا مركزية هي بالإضافة إليه كنفسنا بالإضافة إلى

جسمنا، أو هو مجموعة إدراكات مختلطة، ومن من إدراك متميز إلا وينطوي على إدراكات دنيا لا نهاية لها، وما الجسم الآلي آخر الأمر إلا صنع الفكر يؤلف بين إدراكاته، فليس للجسم وحدة حقة، وإنما وحدته آتية من إدراكنا، فهو موجود خيالي أو ظاهري، فالنفس وحدة الجسم، والجسم وجهة نظر النفس، وما المكان إلا «نظام الأوضاع» ينشأ حين ندرك عدة ظواهر في وقت واحد، وما الزمان إلا «نظام المواقف المتعاقبة»، فليس المكان والزمان شيئين متميزين من المونادات وسابقين عليها، كما يتوهم نيوتن وأتباعه، ولكن إذا كان العالم الخارجي ظاهرياً، فما الفرق بينه وبين رؤى الأحلام؟ الفرق أن الإحساس أقوى وأدق من الرؤيا، وأن الأجسام التي تبدو فيها المونادات هي ظواهر لها أصل ومرتبطة بعضها ببعض بعلاقات ثابتة أو قوانين كلية تسمح لنا بتوقع ظاهرة بعد أخرى فيتحقق توقعنا، بينما صور الأحلام مجرد ظواهر لا أصل لها، على أن اليقين بهذه العلامات أدبي لا ميتافيزيقي.

التمييز بين الظواهر الحادثة والقوانين الكلية يثير مسألة أصل المعرفة وقيمتها، يريد لوك أن تكون جميع معارفنا وليدة التجربة، ولكن في النفس معارف ليست آتية عن طريق الحواس، هي المبادئ الضرورية والحقائق الكلية، إننا نطبق عفواً مبادئ لا ندركها إدراكاً صريحاً إلا فيما بعد، وننكر التناقض ولو لم نسمع قط بمبدأ عدم التناقض، وعلى هذا لا تكون النفس لوحاً مصقولاً، بل تكون حاصلة على معارف غريزية أو فطرية، يعترض لوك قائلاً: لا إدراك بدون شعور، فتكون المبادئ الغريزية معارف غير معروفة، وهذا خلف، ولكن ليس من البين بذاته أن لا إدراك بدون شعور، إن بين القوة الصرف والفعل التام حالة وسطى هي حالة الكمون تسمح لنا بالقول بأن المبادئ موجودة في النفس ولو لم يصاحبها شعور، كعروق الرخام ترسم ملامح التمثال قبل تحقيقه، فإذا قلنا مع لوك «ليس» في العقل شيء إلا وقد سبق في الحس وجب أن نستدرك فنقول «إلا العقل نفسه»، على أن طبيعة المونادات تقضي بأن تكون جميع معارفنا باطنة، إذ ليس للمونادات نوافذ تنفذ منها صور الأشياء، وليست المونادات كالشمع تتطبع عليها صور الأشياء، إنها موجود متميز متشخص، فلا يمكن اعتبارها

خالية بادئ ذي بدء، والإلا لم تتميز من غيرها، تبعًا لمبدأ اللا متميزات، إن وجودها المتميز يجب أن يقوم في شيء باطن هو مجموع استعداداتها للفعل، فالمونادا تتدرج باطرادٍ من إدراكات غامضة إلى إدراكات واضحة فإلى إدراكات متميزة، بهذا المعنى يصح القول بأن التجربة شرط ظهور الكامنات في النفس وتطبيقها، كما هو الحال عند أفلاطون، أي بمعنى أن التجربة مجموع المعارف الحادثة العارضة للنفس من ذاتها، بينما نعني بالعقل مجموع المبادئ الضرورية والحقائق الكلية اللازمة منها.

ومتى كانت المونادا مشتملة منذ الأصل على استعدادات للفعل، كما يقضي مبدأ اللا متميزات ويقضي سبق التناسق، لزم أن جميع أفعالها صادرة عنها، وأن هذا معنى الحرية، إن وجود الإرادة في حال توازن تام تفعل بعده بحرية، وجود غير معقول وغير ممكن، أما أنه غير معقول فلأن مبدأ اللا متميزات يحول دون المساواة التامة في الطبيعة، فالقوارق موجودة ولو لم نشعر بها، وفي النفس إدراكات كثيرة غير مشعور بها، وأما أن التوازن التام غير ممكن، فلأن نتيجة عدم الفعل، لا الفعل من حيث إن الفاعل لا يجد سببًا يميل به إلى جهة دون أخرى، كما يروى عن حمار بوريدان^٣ فالحرية «جبرية نفسية» خاضعة لمبدأ السبب الكافي الذي يعني أن الفعل المختار هو الأحسن، وهو سبب أدنى يحتل مكانًا وسطًا بين الحرية العمياء التي نجدها عند ديكارت والجبر الذي نجده عند سبينوزا، لا مجال عند ديكارت لغير الحادث، ولا مجال عند سبينوزا لغير الضروري، ولكن القضية الضرورية هي التي محمولها متضمن في مفهوم موضوعها، أو التي ترد إلى مثل هذه القضية، فنقيضها يتضمن تناقضًا، والقضية الممكنة أو التجريبية هي التي لا يتضمن نقيضها تناقضًا ولا ضرورة لها، فالفعل الحر فعل ممكن من بين أفعال أخرى ممكنة، وما الشعور بالحرية الذي يعتمد عليه ديكارت إلا عدم الشعور بأسباب الفعل، وكثيرًا ما تكون هذه الأسباب دقيقة غير مشعور بها، مثلنا في ذلك مثل الإبرة الممغنطة، لو كان لها شعور لتوهمت أنها حرة في اتجاهها صوب الشمال، لعدم إدراكها الحركات غير المحسوسة في المادة المغناطيسية.

الحقيقة أن لا فرق بين الإمكان الذي يقول به ليبنتز وبين الضرورة التي يقول بها سبينوزا، فإن ممكناً واحداً بعينه من بين الممكنات كان محتوماً بمقتضى مبدأ اللا تمايزات ومبدأ سبق التناقص، فيكون حكمه حكم الضروري، وليبنتز يقول: «من الثابت أن لكل حمل بمعنى الكلمة أساساً في طبيعة الأشياء، وحين لا يكون محمول القضية متضمناً صراحة في الموضوع، يجب أن يكون كامناً فيه، إذ أن طبيعة الجوهر الشخصي أو الموجود التام هي أن تكون فكرته تامة بحيث تكفي لأن نفهم منها ونستنبط جميع محمولات الموضوع المضافة إليه هذه الفكرة»،^٤ فهو يضع المحمولات العرضية والمحمولات الذاتية على قدم المساواة، ولا يحسب حساباً للقوة التي هي إلى الضدين، لأنه رمى إلى المعقولية الكلية وأراد أن تكون كل قضية صادقة قابلة لبرهنة قياسية، وبهذا الاعتبار تتحول القضية الممكنة إلى ضرورة ما دام صدقها يلزم من إدراك حديها، وما جدوى قول ليبنتز إن الحدين الأولين لا يجتمعان إلا بتحليل لا نهاية له غير ميسور إلا للعقل الإلهي، ما داماً يجتمعان على كل حال؟ إن ليبنتز يقف نفس موقف سبينوزا؛ ففكرة الجوهر عندهما واحدة، وهي أن الجوهر ينطوي على كل ما يحتم أن يقع له، مع هذا الفارق وهو أن الجوهر الأوحد عند سبينوزا يتجزأ عند ليبنتز إلى عدد لا متناهٍ من الجواهر الجزئية كل منها يمثل الوجود أجمع، دون أن يبرر ليبنتز خروجه من الأنا إلى جواهر أخرى، وما حاجته إليها والأنا حاوٍ لجميع التصورات؟ أجل إنه يقول إن المونادا تصادف عقبات تعوق تصورهما، فتضيفها إلى مونادات أخرى، ولكن المونادات لا تتفاعل، فلم لا يقول بمونادا واحدة تحاول أن تستوضح جميع وجهات الوجود؟ ولو أنه التزم التصويرية لكان اقتصر على جوهر واحد هو الأنا المتصور، وهكذا سيفعل مواطنه فختي.

(5) الله عند ليبنتز:

فوق المونادات المتناهية توجد المونادا العظمى اللا متناهية أو الله، ووجود الله ثابت بأدلة إنية ودليل لمي، أما الأدلة الإنية فثلاثة: الأول سبق التناسق، وقد مر الكلام عنه، الثاني يؤخذ من اعتبارات المونادات ماهيات، ومؤداه أن مبدأ الاتصال يأبى الانتقال الفجائي، وإذن فليست تنتقل المونادات من العدم إلى الوجود انتقالاً فجائياً، ولكن الممكنات موجودات لا متناهية في الصغر، موجودة في ذات هي الذات الإلهية، وتحاول أن تتحقق، وتتعارض في محاولاتها، فلا بد من علة ترفع العائق من سبيل البعض الذي يتحقق، إذ ليس بصحيح ما زعمه سبينوزا من أن جميع الممكنات تتحقق، فإنها متعارضة متنافرة لا تلتئم في نظام واحد، وحتى لو سلمنا بتحقيقها جميعاً للزم أنها تتصارع وأن بعضها يتغلب فيبقى الغالب فقط، والدليل يؤخذ من المتجانسات التي لا يلحقاً تعارض؛ ذلك بأن مبادئ الأشياء الحادثة، وهي الزمان والمكان والمادة، متجانسة تحتل كل تعيين فليست تقتضي المادة بذاتها الحركة دون السكون، ولا حركة معينة دون أخرى، فلا بد من علة تختار وتحقق، وتكون موجوداً ضرورياً ينطوي على علة وجوده.

وأما الدليل اللمي فهو دليل القديس أنسلم على هذه الصورة: يجب التمهيد له ببيان أن الله ممكن، أي إن فكرة الله لا تتضمن تناقضاً، فيصير الدليل هكذا: «إن الله واجب بموجب ماهيته، فإذا كان الله ممكناً، كان موجوداً»، والله ممكن، فإن الموجود اللا متناهي، وليس يوجد فيه ولا خارجاً عنه ما يحد من ماهيته، أما فيه فصفاً لا متناهية مؤتلفة في بساطة تامة، ولا تناقض إلا في المركب من عناصر متنافرة، وأما خارجاً عنه فليس يوجد شيء مكافئ له، ففكرة الله لا تتضمن تناقضاً، فالله ممكن، والممكن — كما سبق القول — يقتضي الوجود أو يميل بذاته إلى الوجود بقدر ما فيه من كمال، ولما كان الله غير متناهٍ، فليس يعترض ميله إلى الوجود شيء مغاير له، كما تتعارض الماهيات المتناهية؛ لذا يذهب

ميله بذاته إلى الوجود، فالممكن الذي هو الله موجود بمحض كونه ممكنًا، والإمكان والوجود شيء واحد فيه.

الله خالق المونادات: «إن الله، إذ يدير، إن جاز هذا التعبير، على جميع الجهات وجميع الأنحاء النظام الكلي للظواهر الذي يرى من الخير أن يحدثه ليعلن مجده، وإذ ينظر إلى جميع وجوه العالم على جميع الأنحاء الممكنة، من حيث أن ليس هناك من علاقة تغيب عن علمه الكلي، فنتيجة كل نظرة إلى العالم من جهة معينة جوهر يعبر عن العالم طبقًا لهذه النظرة»، والله حافظ المونادات، لقد ظن ديكارت أن ليس بين آتات الزمان ارتباط ضروري، فاعتبر الحفظ خلقًا متجددًا، ولكن ينقل المخلوق من الإمكان إلى الوجود والحفظ يحفظ عليه الوجود المستمر؛ لأن المخلوق متعلق بالعلية الإلهية على الدوام، والله هو العلة الوحيدة (كما هو الحال عند مالبرانش وسبينوزا) من حيث إن المونادات لا تتفاعل، وأن فعلها «نشر المطوي فيها، فالاتجاه واحد عند الفلاسفة الثلاثة، وهو اتجاه إلى وحدة الوجود.

هل كان الخلق فعلًا ضروريًا؟ رأى سبينوزا أنه ليس يمكن أن تصدر أفعال الله اعتسافًا فأخضعها للضرورة، ورأى ديكارت أن ليس يمكن أن يكون الله خاضعًا للضرورة فأطلق له الحرية، ولكن يجب التمييز بين الحقائق الضرورية والحقائق الممكنة، أما الأولى فليست تابعة لإرادة الإلهية، إذ لو كانت العدالة (مثلًا) وضعت اعتسافًا ومن غير سبب لما بدت في ذلك طبيعة الله وحكمته، ولما كان هناك ما يلزمه بالعدالة من حيث إنه يستطيع أن يغيرها، وأما القضايا الممكنة فتابعة للضرورة الأدبية التي تقوم في اختيار الأحسن، وهي وسط بين الضرورة المطلقة والحرية المطلقة، نتبينها في إرادتنا تميل بها ولا تضطرها، وهي الضرورة الخاصة بمبدأ السبب الكافي، والممكنات، وإن كان كل منها على حدة ممكنًا في ذاته، ليست ممكنة كلها بعضها مع بعض، ومن بين التآليفات الممكنة التي لا تحصى، يوجد بالضرورة التأليف الذي يحقق أكبر كمية من الماهية أو الإمكان، وهو هذا العالم الذي

هو خير العوالم الممكنة، فخلقه الله من حيث إن الله لا يفعل شيئاً إلا بمقتضى حكمته الفائقة، فالتفأول لازم من حكمة الله وخيريته.

وماذا نقول في الشر إذن؟ يجب التمييز بين أنواع ثلاثة للشر: الشر الميتافيزيقي وهو النقص بالإجمال، والشر الطبيعي وهو الألم، والشر الخلفي وهو الخطيئة، فأما الشر الميتافيزيقي فلا محيص عنه، إذ أن النقص والحد والعدم ملازمة للموجود المتناهي، ولكن إذا ذكرنا أن الله لم يخلق أي مخلوق إلا وقد لاحظ مكانه في الكل، وأنه خلق خير العوالم الممكنة، لزم أن كل مخلوق فهو حاصل في كل آن على ما يحق له من كمال بالإضافة إلى الكل، وإنما تبدو لنا الأشياء أقل كمالاً مما كان يمكن أن يكون، لأننا لا ندركها إلا مفرقة وهذا خطأ وقع فيه بيل، وثمة خطأ آخر وقع فيه، هو اعتبار الله علة الشر، وقد قلنا إن الشر الميتافيزيقي حد وعدم، وليس يقتضي العدم علة، وأما الشر الطبيعي أو الألم فيفسر بأنه نتيجة للشر الميتافيزيقي أو للشر الخلفي، آتية من أن لنا جسمًا، وهذا خير، وأن الأجسام الطبيعية مترابطة، وهذا خير أيضًا، وأن الخطيئة تستحق العقاب، على أن الألم قد يكون إنذارًا باجتتاب ضرر، أو وسيلة لاكتساب ثواب، فيكون سببًا للخير، وعلى كل حال ليست الشرور من الكثرة والخطورة على ما يقوله المتشائمون، إنها لتعد كمية مهملة بالقياس إلى الخيرات في الحياة الإنسانية وفي جملة العالم، ويمكن التغلب عليها بالعقل والمران، وأما الشر الخلفي فعلته القريبة حرية الإنسان التي هي في ذاتها خير عظيم، فهو ليس محتومًا، وليس يريد الله بإرادة سابقة، بل إنما يسمع به كجزء من العالم الذي هو خير العوالم الممكنة، من حيث إن الله لا يقرر خلق الأشياء مفردة، فما على الإنسان إلا أن يحسن استعمال الحرية، وما منحنا الحرية إلا لنحسن استعمالها، هذا إلى أن الشر الخلفي نفسه قد يكون سببًا لخير أعظم، فلولا خيانة يهوذا لما كان المسيح صلب وخلص البشر، فالخير والتناسق والنظام صفات ظاهرة في مملكة الطبيعة، وهي أظهر وأعظم في مملكة النعمة أو مدينة الله التي تضم الأرواح العاقلة الأخلاقية، في مملكة النعمة الله ملك أو بالأحرى أب، وفي مملكة

الطبيعة الله صانع يدبر بقوانين آلية، فالتقاول يؤخذ بنوع خاص من اعتبار النظام الخلفي ومملكة النعمة.

(6) الأخلاق والدين:

يتبين النظام الخلقي من جملة إدراكاتنا المتميزة، فإنها هي المطابقة لطبيعتها وطبيعة الوجود، فواجبنا أن نتوقف عن العمل بناء على إدراكاتنا المختلطة، فما الخطيئة إلا الفعل الصادر عن إدراك ناقص، وواجبنا أن نروض النفس على العمل بناء على إدراك متميز، بل إن واجبنا الأول العمل على اكتساب الإدراكات المتميزة أي القواعد الكلية، فإننا بذلك نحقق كمال عقلنا الذي هو ماهيتنا ونحصل على سعادتنا الحقة التي هي الغبطة العقلية، والإدراك المتميز يبعث على العمل، وكلما تعمقناه وجلونا زاد تعلقنا بالخير، في حين أن الجهل سبب انحرافنا عن الطريق القويم، وأن مجرد ترديد القواعد الكلية عقيم لا يثير فينا ميلًا إليها، وكلما اتسع مجال إدراكنا المتميز قوي شعورنا بعلاقتنا بإخواننا في الإنسانية وبالله، ومن ثمة كلما ازددنا كمالًا اغتبطنا بخير الآخرين وكمالهم وأحببناهم، إذ أن المحبة هي الاغتراب بسعادة الغير، وتجد المحبة موضوعها الأقصى في الله الموجود الفائق الكمال، فهو خيرنا وكمالنا، وباغترابنا بكماله نكمل نفوسنا، وهذه ماهية الدين الطبيعي.

أما الأديان الوضعية فتقليد للتقوى الحقة مفيد للجمهور، طقوسها تقليد للأفعال الفاضلة، وعقائدها ظل الحقيقة، وبالرغم من هذا النقص هي ممدوحة إذا عاونت على الارتفاع من الحياة الحسية إلى الحياة الروحية، ومذمومة إذا صرفت عن هذه الغاية، ومن هذه الوجهة خير الديانات الوضعية هي المسيحية، وليس بصحيح أن عقائدها معارضة للعقل.

بهذه الآراء يتابع ليبنتز العقلية الحديثة ولا يزيد عليها شيئًا، ولكنه يعد زعيمًا اتصل أثره إلى اليوم في نواح أخرى؛ فهو قد بين المذهب العقلي تبينًا منطقيًا ومضى معه إلى نتائج المحتومة، وأهمها نظريته في الحرية، فكان أشد استمساكًا من ديكرت بمبدئيهما المشترك وأدق تطبيقًا له، وهو أعظم مؤسسي المنطق الرياضي الذي تقدم في عصرنا تقدمًا كبيرًا، وهو مؤسس الروحية التصويرية على نحو أكثر جرأة ووضوحًا من مالبرانش، وإلى فلسفته

ترجع النظرية الفيزيكية العصرية المسماة دينامزم، أي نظرية الطاقة، والتي ترد الأجسام إلى «مراكز قوة» أو كهرباء.

١ فونتتل (١٦٥٧-١٧٥٧) أشهر طائفة من المثقفين تجاهلوا ميتافيزيقا ديكارت وأخذوا بعلمه الآلي وقاعدته القائلة: «لا أسلم إلا ما يبدو لي جلياً»، واستخدموها أداة لنقد الدين، فمهدوا لفلسفة القرن الثامن عشر، له كتاب بعنوان «أحاديث في كثرة العوالم» (١٦٨٦) يستدل بنظرية كوبرنيك على غرور الإنسان القديم الذي وضع نفسه في مركز الكون، ويذهب إلي أن علمنا نسبي، وكتاب «تاريخ النبوءات» ينكرها جميعاً، ويبرز وجوه شبه بين المسيحية والوثنية تحمل علي تطبيق انتقاداتنا للوثنية على المسيحية، ورسالة في «أصل الأساطير» تردّها إلى جهل الإنسانية الأولى وتخليها الخوارق، وترى في هذا التاريخ تاريخ أخطاء العقل الإنساني.

٢ بيير بيل (١٦٤٧-١٧٠٦)، أعجبه من ديكارت إعلانه الحق في التفكير بحرية دون الرجوع لغير المعاني الجلية، جمع معلومات كثيرة استخدمها لبيان بطلان دعوى التوفيق بالعقل بين الآراء الأنسانية، وقال بالشك ونقد المذاهب، وتشكك في المعجزات وسائر العقائد، ولم يرَ علاقة ضرورية بين الأخلاق والدين، وأنكر حرية الاختيار، وأشاد بالتسامح الذي هو في الحقيقة عدم المبالاة بالدين، وحشد الاعتراضات المستمدة من وجود الشر في العالم فأنكر العناية الإلهية، مؤلفه المشهور «المعجم التاريخي النقدي» (١٦٩٧) يعد كنانة نقاد الدين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

٣ انظر كتابنا «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» ص ٢٤٩.

٤ «مقال في ما بعد الطبيعة» فقرة ١٣.

1704-1632

(1) حياته ومصنفاته:

هو أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية الإنجليزية، جاء بعد هوبس ويكون وكان أعمق منهما في توضيح المذهب الحسي والدفاع عنه، فاستحق أن يدعى زعيمه في العصر الحديث، ولئن كانت النزعة التجريبية الخاصة بإنجلترا ظاهرة في تفكيرها منذ العصر الوسيط، فمن الحق أن يذكر أن لإنجلترا نزعة روحية أفلاطونية اتصلت منذ العصر الوسيط كذلك، ووجدت لها ملجأ في منتصف القرن بجامعة كمبردج، بينما كانت جامعة أكسفورد تحافظ على المدرسية الأرسطوطالية، ومن ممثلي هذه الأفلاطونية اللورد بروك الذي سقط قتيلاً في الخامسة والثلاثين (١٦٤٣) وهو يناضل في سبيل البرلمان، وهو يذهب في كتابه «ماهية الحقيقة» (١٦٤١) إلى أن التجربة لا توفر لنا المعرفة الحقة، وأن العقل حاصل منذ الأصل على المعاني العليا الضرورية للعلم والأخلاق، فإن العلم يرتفع بالفعل فوق الحس، كما يشهد نظام كوبرنيك مثلاً، وأن الأخلاق تدور على ما يجب أن يكون لا على ما هو كائن، ويصطنع بروك وحدة الوجود، ويقول إن العقل لا يجد اطمئنانه النهائي إلا بمعرفة العلة الأولى للموجودات، وأن كل كثرة وكل علاقة وزمانية ومكانية ما هي إلا مظهر، وإن معرفتنا وحدة الموجودات في الله تبرئنا من الحسد وتعلمنا أن في سعادة القريب سعادتنا، فمعارضة لوك للمذهب العقلي ولنظرية المعاني الغريزية، على ما سنرى، تتجه إلى هذه المدرسة كما تتجه إلى ديكارت ومدرسته.

ولد جون لوك بالقرب من بريستول، وكان أبوه محامياً خاض غمار الحرب الأهلية دفاعاً عن البرلمان، فنشأ الابن على حب الحرية، وظل متعلقاً بها إلى آخر حياته، دخل أول أمره في مدرسة وستمنستر ومكث بها ست سنين يتلقى اللغات القديمة، إذ لم يكن يشتمل البرنامج

على العلوم الطبيعية إلا قليلاً من الجغرافيا، ولما بلغ العشرين دخل أكسفورد وقضى بها ست سنين يتابع الدراسات المؤدية إلى الكهنوت، ولكنه لم يتذوق الفلسفة المدرسية، ولم يتهم بالفلسفة إلا حين قرأ ديكارت وجساردي، وبدا له أن الوجهة الأخلاقية من الدين أجدر بالعناية من الوجهة الاعتقادية، فولّى وجهه شطر الطب ودرسه دون أن يتقدم للدكتوراه، وفي ١٦٦٦ اتصل بالورد أشلي الذي صار فيما بعد كونت شفتسبري ومن أعظم السياسيين في عصره، فكان كاتبه وطبيرة مدة ثلاث سنين، في ذلك الوقت نشر رسالة صغيرة «في التشريح» (١٦٦٨) وانتخب عضواً بالجمعية الملكية، ثم نشر رسالة أخرى «في الفن الطبي» (١٦٦٩) حيث يعلن أن النظريات العامة تقف سير العلم، وأن لا فائدة إلا في فرض الجزئي الموجه إلى إدراك العلل الجزئية فيبين بذلك عن اتجاهه التجريبي.

واضطره النزاع بين حزب البرلمان وتشارلس الأول إلى مغادرة إنجلترا، فقصده إلى فرنسا مرتين (١٦٧٢، ١٦٧٥-١٦٧٩) حيث كان معظم إقامته بمونيلبي، ثم إلى هولاندا (١٦٨٣) حتى نشوب ثورة ١٦٨٨، فعاد إلى وطنه في السنة التالية، فعرض عليه الملك الجديد السفارة لدى ناخب براندبورج، فطلب إعفائه منها بسبب حالته الصحية، وقبل منصباً آخر هو قومييسيرية التجارة والمستعمرات، ثم اعتزل الخدمة، في هذا الشطر الثاني من حياته ساهم في جميع الحركات الفكرية التي كان يضطرب بها عصره، وصنف فيها كتباً، هي: رسالة «في الإكليروس» و«خواطر في الجمهورية الرومانية» و«لا ضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة» و«في التسامح» و«في الحكومة المدنية» و«معقولة المسيحية» و«اعتبارات في نتائج تخفيض الفائدة وزيادة قيمة النقد» و«خواطر في التربية»، يحبذ فيها طرائق هي التي اتبعها أبوه في تربيته.

أما الفلسفة فقد اتّجه إليها فكرة في شتاء ١٦٧٠-١٦٧١ على إثر مناقشات مع بعض أصدقائه لم يوفقوا فيها إلى حل المسائل التي أثاروها، ففطن إلى أنه يمتنع إقامة «مبادئ الأخلاق والدين المنزل إلا بعد الفحص عن كفايتنا والنظر في أي الأمور هو في متناولنا

وأياً يفوق إدراكنا»، وهكذا نبتت عنده فكرة البحث في المعرفة فوضع لفوره رسالة «في العقل الإنساني» يرجع فيها معانينا جميعاً إلى معانٍ بسيطة مستفادة من التجربة، ثم عكف على الموضوع يخصص له أوقات فراغه مدة تسع عشر سنة حتى أتم كتابة الشهير «محالة في الفهم الإنساني» (١٦٩٠) والكتاب مقسم إلى أربع مقالات: الأولى في الرد على نظرية المعاني الغريزية، والثانية في تقسيم المعاني بسيطة ومركبة وبيان أصلها التجريبي، والمقالة الثالثة في اللغة ووجوه دلالة الألفاظ على المعاني وتأثير اللغة على الفكر، ومعارضه الفلسفة المدرسية باعتبارها فلسفة لفظية، وإبطال حقيقة معاني الأنواع والأجناس، والمقالة الرابعة والأخيرة في المعرفة، أي في اليقين الميسور لنا، فتبحث في قيمة المبادئ الأخلاقية، وفي علمنا بوجودنا، ووجود الله، وبوجود الماديات، وفي العقل والدين، والمقالة الأولى هي القسم السلبي من الكتاب، والمقالات الثلاث التالية هي القسم الإيجابي أي عرض المذهب التجريبي المبطل لنظرية المعاني الغريزية، وقد دوّن لوك هذه المقالات أولاً لتوقف المقالة الأولى عليها، بمعنى أن القارئ يقبل هذه المقالة بسهولة أكبر إذا ما رأى كيف يستطيع العقل أن يكتسب معارفه، كما يقول المؤلف نفسه (م ٢ ف ١)، وطبع الكتاب ثانية سنة ١٦٩٤ بزيادات كثيرة وتعديلات، وترجم إلى الفرنسية ونشرت الترجمة سنة ١٧٠٠ بعد أن راجعها المؤلف وأضاف إليها وأصلح منها.

على أن بضاعته الفلسفية ضئيلة سطحية، وأسلوبه يبين عن شيء كثير من السذاجة، من شواهد ذلك أنه يكثر من التمثيل، ويسهب في تفصيل الأمثلة كأنها المقصود بالذات، ويسخر ممّا لا يعرف فتجيء سخريته ثقيلة جدّاً، استمع إليه يقول في حملته على القياس: «لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل والوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة، للزم أنه لم يوجد أحد قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئاً ما بالعقل، وأنه لا يوجد منذ اختراع القياس رجل بين عشرة آلاف يستمتع بهذه الميزة، ولكن الله لم يكن ضنيناً بمواهبه على البشر إلى

حد أن يقنع بإيجاد مخلوقات ذوات قدمين، ويدع لأسطو العناية يجعلهم مخلوقات عاقلة»
(م ٤ ف ١٧ فقرة ٤).

ثم يردد الأقاويل المتداولة بين الشكاك والحسين منذ عهد قديم من أن قواعد القياس ليست هي التي تعلم الاستدلال، وأن القياس لا يفيد في كشف الخطأ في الحجج ولا زيادة معارفنا، فلم يميز لوك بين المنطق الفطري الموفور للناس وبين المنطق العلمي الذي وضعه أرسطو، ولم يميز بين العلم الناقص الصادر عن المنطق الفطري وبين العلم الكامل المحقق بقواعد المنطق العلمي، ولم يدرك حقيقة القياس، وفاته أمور أخرى كثيرة، وهو مع ذلك يجزم فيها جميعاً.

(2) أصل المعاني:

أول ما يصنع لوك في كتابه «محاولة في الفهم الإنساني» هو أن ينحي المذهب الغريزي من طريقه لكي يعرض المذهب الحسي أو التجريبي، وهو يظن أن الغريزية تعني وجود معانٍ صريحة وقضايا صريحة في الذهن منذ الميلاد، ولم يقل ديكارت وليبنتز شيئاً مثل هذا، وهو يظن كذلك أن الغريزية تدع مجالاً واسعاً للتقدير الشخصي ما دامت معرفة باطنة، فلا يريد أن يتركها تعبت بنظرية المعرفة وتتكسر وجود الله، وهما الأمران الضروريان لاتفاق العقول وطمأنينتها، ومعه أن ديكارت وليبنتز كان يعلمان الفرق بين الذاتي والموضوعي، وكان كلاهما يقيم مذهبه على وجود الله، غير أن لوك يصيب الحق في المعرفة الإنسانية حين يقول: « لكي نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقاتها الدائمة، لا أن نأتي بالأشياء إلى فكرنا»، وتبعاً لهذا المبدأ يعتقد أن المذهب الحسي هو المذهب الوحيد الممكن، ويشعر في دحض النظرية الغريزية فيقول ما خلاصته:

لو كان المذهب الغريزي صحيحاً لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار، إن ديكارت متفق مع مذهبه الغريزي حين «يغمض عينيه ويسد أذنيه» ويستبعد كل ما يأتي عن طريق الحواس، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء، ولو كانت المبادئ التي يذكرونها غريزة للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقلين من الناس — حتى من بين المثقفين — يعرفون المبادئ النظرية، مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض، وما الفائدة من هذه المبادئ؟ لكي نحكم بأن الحلو ليس المر، يكفي أن ندرك معنيي الحلو والمر فنرى فوراً عدم الملاءمة بينهما دون التجاء إلى المبدأ القائل: «يمتع أن يكون شيء غير نفسه»، كذلك ليست المبادئ العملية غريزية، إن هذه المبادئ — من أخلاقية وقانونية — تختلف من شعب إلى شعب ومن دين إلى دين، وإجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل ليس غريزياً، وما

الضمير إلا «رأينا فيما نفعل»، ولو كان الضمير دليلاً على وجود مبادئ غريزية لكانت هناك مبادئ غريزية مختلفة متعارضة من حيث إن كلاً يصدر في فعله عن مبدأ، أليس المتوحشون يقتربون الكبائر ولا يبكتهم ضميرهم؟ وليس يعني هذا أن المبادئ الأخلاقية عرفية، كلاً، إنها طبيعية، ولكنها مكتسبة، نتقبلها من بيئتنا ونألفها فتبدو غريزية (م ١ ف ٢)، ويقول أصحاب المذهب الغريزي، ردًا على الاعتراض بأن الأطفال والبُله وجمهرة الأميين يجهلون هذه المبادئ جهلاً تامًا، إن من الممكن أن تكون المعاني والمبادئ في النفس دون أن تكون مدركة، ولكن كيف تكون هذه المعاني والمبادئ وهي غير مدركة؟ إن وجود المعنى في النفس هو إدراكه، فقولهم يرجع إلى أن المعاني موجودة في النفس وغير موجودة فيها، كأنهم يقولون إن الإنسان جائع دائماً ولكنه لا يحس الجوع دائماً ... فواضح من هذا أن لوك لا يريد أن يعترف بالوجود بالقوة وباللا شعور، مع أن الذاكرة دليل ساطع عليهما.

متي بطل المذهب الغريزي وجب تفسير آخر للمعرفة، والحق عند لوك أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً، والتجربة نوعان: تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية؛ أي إحساس، وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية؛ أي تفكير (ولوك يفضل لفظ تفكير على لفظ شعور)، وليس هناك مصدر آخر لمعانٍ أخرى (م ٢ ف ١)، ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأي؛ فإن الألفاظ في الأصل تدل على جزئيات مادية، ثم نقلت بالتدريج على ضربين، أحدهما من الجزئيات إلى الكليات بملاحظة التشابه وإسقاط الأعراض الذاتية، والضرب الآخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز؛ فالألفاظ التخيل والإحاطة والتعلق والتصور والاضطراب والهدوء وما إليها، أخذت أولاً من الماديات، ولفظ النفس معناه الأصلي ... وهكذا، بحيث «لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس» (م ٢ ف ٢)، وإن لوك لعلحق في قوله هذا، وليس في وسع الغريزيين أن يدلونا على معنى واحد من معاني المجردات والروحيات مطابق لموضوعه ومسمى رأساً من موضوعه، وإذا أضفنا إلى هذه العبارة المشهورة ما

أضافه لبيّنتر بقوله «إلا العقل نفسه» أصبنا الحقيقة الكاملة في المعرفة الإنسانية، ولكن لوك لا يقبل هذه الإضافة، ويزعم أن المعرفة كلها تفسر بالحس وحده على النحو الآتي:

معانينا طائفتان: معانٍ بسيطة مكتسبة بالتجربتين الظاهرة والباطنة، ومعانٍ مركبة ترجع إلى التفكير، أما المعاني البسيطة فطوائف ثلاث: أولها المعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد صلب أملس خشن مر امتداد شكل حركة...، والطائفة الثانية المعاني المدركة باطنًا، وهي التي ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة، والطائفة الثالثة المعاني المحسوسة والمعاني المدركة باطنًا معًا، مثل معاني الوجود والوحدة والدوام والعدد واللذة والألم والقدرة (م ٢ ف ٧)، اللذة والألم يصاحبان جميع معانينا الظاهرة والباطنة تقريبًا، والوجود والوحدة معنيان يمكن أن يثيرهما فينا كل إحساس خارجي وكل فكرة نفسية، والدوام معنى ينشأ من ملاحظة الزمن الذي يقضي بين معانينا في تعاقبها، وينشأ معنى العدد من تكرار الوحدة، ونشعر بالقدرة حين نفعل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرارًا، إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق، وهكذا تفسر جميع المعاني التي من هذا القبيل، فإن النفس في إدراكها منفصلة تسجل الواقع.

أما المعاني المركبة فالنفس فيها فاعلة إذ أنها هي التي تصنعها، وهذه المعاني طائفتان: طائفة تؤلف فيها النفس المعاني البسيطة في معنى شيء واحد، مثل معنى الذهب أو معنى الإنسان، وطائفة تؤلف فيها النفس المعاني البسيطة بحيث تمثل مع ذلك أشياء متميزة، مثل معاني الإضافة بالإجمال، كمعنى البنوة يجمع بين معنى الابن ومعنى الأب، وكمعنى العلة يجمع بين معنى شيء موجد ومعنى شيء موجد منه، والأصل في هذا أن تعاقب الظواهر يخلق بينها علاقات في الذهن تحملنا على اعتقاد أنه إذا وضعت ظواهر معينة وقعت ظواهر معينة، ولكن هذا الاعتقاد ذاتي بحت، وليس للعلية من معنى سوى هذا التوقع الذاتي، وكمعنى اللا متناهي، سواء أضيف لله أو للزمان أو للمكان، فقد ظنه ديكارت بسيطاً وهو

مركب مكتسب بإضافة الكمية المحدودة المعلومة بالتجربة إلى مثلها، وهكذا إلى غير نهاية، وكمعنى التشابه، ومعنى التغير ... إلخ (م ٢ ف ١٢)، والطائفة الأولى تنقسم بدورها إلى قسمين: قسم يشمل معاني الأعراض، وهي معاني أشياء لا تتقوم بأنفسها، كالمثلث أو العدد، وقسم يشمل معاني أشياء تتقوم بأنفسها كالإنسان، وتنقسم الأعراض إلى أعراض بسيطة، وهي المركبة من معنى بسيط واحد مع نفسه، كالعدد المركب من تكرار الوحدة، والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة، وإلى أعراض مختلطة، وهي المركبة من معاني بسيطة متنوعة، مثل معنى الجمال المركب من لون وشكل يحدثان سروراً في الرأي، ومعاني القتل والواجب والصداقة والكذب والرياء ...

وللتركيب ثلاث طرائق: المضاهاة والجمع والتجريد، أما المضاهاة فتكون المعاني المندرجة تحت اسم الإضافة، وأما الجمع فهو التأليف بين المعاني البسيطة، وأخيراً التجريد وهو الانتباه إلى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي، فنحصل على معاني كلية ندل على كل منها بلفظ واحد يغنيها عن ألفاظ لا تحصى للدلالة على كل جزئي، كما يغنيها عن حفظ صور الجزئيات وهي لا تحصى كذلك (م ٣ ف ٦ و ٧)، فالمعنى الكلي معنى ناقص يحتوي على بعض خصائص الشيء دون بعض، وكلما كان أكثر كلية كان أكثر نقصاً، فمعنى الجنس جزء من معنى النوع، ومعنى النوع جزء من معنى الفرد، فالمعنى الكلي من صنع الفكر لا يقابله في الخارج «صورة» ثابتة كما يظن المدرسيون (م ٣ ف ١١)، أجل إن الطبيعة تحدث أشياء متشابهة، والفكر يكون معانيه الكلية بمناسبة المشابهات، ولكن المعاني الكلية خلاصات لما نعرف من كفيات الأشياء، فكلما تغيرت المعرفة تغيرت الأنواع (م ٣ ف ٦) والأشياء خاضعة للتغير، فكلما تغيرت الأنواع تغيرت المعرفة.

(3) الفكر والوجود:

بعد هذا التحليل تأتي مسألة قيمة المعرفة: هل لمعانيها مقابل في الوجود؟ وهل توجد جواهر مقابل للظواهر؟ يقول لوك: «من البين أن الفكر لا يدرك الأشياء مباشرة، بل بوساطة ما لديه عنها من معانٍ ... فكيف يعلم الكفر أن معانيه مطابقة للأشياء؟» (م ٤ ف ٤)، ونقول: بل كيف يعلم أن هناك أشياء؟ هذا موقف ورثة لوك عن ديكرت، ولكنه لم يقدر المسألة حق قدرها ولم يشك قط في وجود عالم خارجي، وبعد أن وضع الحقيقة في صحة لزوم العلاقات بين المعاني بالاستدلال، عاد فجعل الحقيقة في المطابقة بين المعاني والأشياء، والمراد المعاني البسيطة؛ لأن المعاني المركبة عبارة عن نماذج يصنعها الفكر ويتأملها كما تقدم، وبعد أن نقد معنى الجوهر عاذفقال بوجود جواهر غير مدركة في أنفسها هي النفس والله والمادة، ونقده للجوهر يرجع إلى أنه معنى مركب؛ ذلك أن الفكر يلاحظ تلازم معانٍ بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة، فيعتاد اعتبار هذا المجموع شيئاً واحداً، ويطلق عليه اسماً واحداً كالإنسان والفرس والشجرة، ويتوهم أن هناك أصلاً تقوم فيه الكيفيات؛ لأنه لا يدرك كيف يمكن لهذه المعاني البسيطة أو الكيفيات أن تقوم بأنفسها (م ٢ ف ٢٣). وهذا يعني أن لوك يظن القائلين بالجوهر يريدون به موضوعاً عاطلاً من الكيفيات مخفياً تحتها، والواقع أن الكيفيات عندهم كيفيات الموضوع وأن التمييز بينه وبينها تمييز ذهني له أصل في حقيقة الأشياء هو أن الأشياء تتقلد كيفيات مختلفة مع بقائها هي هي بالماهية، على أن لوك يعتقد بوجود الجوهر كما ذكرنا، ويقول لو استطعنا إدراكها لأدركنا ائتلاف الكيفيات، ولكننا لا نستطيع لأن معرفتنا مقصورة على الإحساس والتفكير.

فالنفس مجموع معانٍ بسيطة مدركة بالتفكير، والأنا هو هذا الشيء المفكر المدرك لأفعاله، ووجوده موضوع حدس باطن لا يتطرق إليه شك ولا يحتاج إلى دليل، وجهلنا بجوهر النفس لا يخولنا الحق في إنكار وجودها، بيد أن لوك لا يريد أن يقول أن «الذاتية الشخصية» تقوم في ذاتية النفس أي بقائها هي هي، ولكنه يردّها إلى ذاتية الشعور بالأنا الذي يتذكر الآن

فعلًا ماضيًا (م ٢ ف ٢٧)، غير أن هذا وصف لشعورنا بالشخصية، وليس تفسيرًا لإمكان الذاكرة والشخصية، أليس التذكر يستلزم بقاء الأنا الذي يتذكر هو هو؟ هذه مسألة يراها لوك مجاوزة لدائرة التجربة البحتة فلا يريد أن يعرض لها، كذلك يفعل في مسألة ما إذا كان الأنا روحياً أو مادياً، بسيطاً أو مركباً، وهذه مسألة تقتضي حل مسألة أخرى هي ما إذا كانت المادة تستطيع أن تفكر أو لا تستطيع، ولا سبيل إلى حلها لأننا نجهل جوهر المادة كما نجهل جوهر النفس، فليس بوسعنا أن نتأكد إن كانت قوة التفكير تلائم طبيعة المادة أو لا تلائمها، وقد يكون الله كون جسمًا ما بحيث يقدر أن يفكر ونحن لا ندري.

والله موجود، ولكن ماهيته مجهولة لا يستطيع عقلنا أن يعينها، ولسنا نؤمن بوجود الله بناء على معنى غريزي، بل بناء على برهان، إن المعنى الغريزي معدوم بالمرة عند الذين يقولون إنهم ملحدون، وعند بعض القبائل المتوحشة، وهو إن وجد عند العامة فإنه مشبع بالتشبيه ولا يطابق حقيقة الله، فلو كان في النفس معنى غريزي عن الله لأمن بالله جميع الناس وتعقلوه كما هو، وليس بصحيح أن معنى اللا نهاية سابق على معنى النهاية، كما يدعي ديكارت، وإنما اللا نهاية معنى معدول، ونحن نتصور لا نهاية الله عددًا غير محدود من أفعال الله بالإضافة إلى العالم، ونتصور سرمدية الله زمانًا غير محدود، أي إن تصورنا اللا نهاية ليس تصور لا نهاية متحققة بالفعل، وإنما هو تصور تدرج لا نهاية له، وإن كانت اللا نهاية الإلهية في ذاتها شيئًا آخر يفوق تصورنا وكفايتنا المحدودة، سرمدياً كلي القدرة، وعاقلاً أيضاً من حيث إنه خلق في العقل، وخالق المادة من حيث إنه خلق نفسي، وإن خلق المادة أيسر من خلق النفس، وهذا البرهان برهان على وجود الله وعلى ماهيته في آن واحد دون حاجة إلى معنى غريزي، ولكن لوك يعول على مبدأ العلية، وهو عنده مركب بفعل النفس غير موضوعي، ويتحدث عن العقل والمادة والنفس والسرمدية كما لو كان يدرك كنهها، وقد قرر أن عقلنا يجهل الكنه ولا يدرك سوى الظواهر، فهو يعود إلى فطرة العقل برغمه ودون أن يشعر.

والأجسام موجودة، وعلمنا بوجودها محقق عملياً وإن لم يكن في مثل يقين علمنا بذاتنا وبالله، يدل على وجودها أولاً أن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه، وكل فاقد حاسة فهو عاطل من المعاني المتعلقة بتلك الحاسة، كالأكمه فإنه عاطل من معاني الألوان ولا يتصورها إن إمكن وصفها له، ثانياً أننا نميز المعنى الآتي من الحس والمعنى الآتي من الذاكرة، فالأول مفروض علينا والثاني تابع للإرادة تذكره أو لا تذكره، وإن ما يصاحب الأول من لذة أو ألم لا يصاحب الثاني، ثالثاً أن الحواس يؤيد بعضها بعضاً، فالذي يرى النار يستطيع أن يمسها إن شك في وجودها، وحينئذ يحس ألماً لا يمكن أن يحس مثله لو كان إدراكه مجرد تصور (م ٤ ف ١١)، على أن معانينا ليست صور الأشياء أو أشباهها، وإنما هي علامات دالة عليها، كما أن الألفاظ لا تشبه المعاني التي تقوم في النفس حال سماعها ولكنها تدل عليها، إن جوهر الأجسام خافية علينا كل الخفاء، ولكنها بقوة أو كيفية فيها تثير فينا معاني هي عبارة عن انفعالنا بتأثيرها، والكيفيات: أولية وثانوية، الكيفيات الأولية هي الامتداد والشكل والصلابة والحركة، وهي واقعية موضوعية ملازمة للأشياء في جميع الأحوال وإن كانت لا تمثلها حق التمثيل، فإن فكرة الامتداد غامضة لا تفسر وحدة الجسم أو تماسك أجزائه، وهي متناقضة لتناقض الانقسام إلى غير نهاية، والكيفيات الثانوية هي اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وهي ليست للأجسام في أنفسها، وإنما هي انفعالاتها بتأثير الكيفيات الأولية في الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها، فعلى كل حال نحن لا ندرك سوى أنفعالنا بالأشياء، والجسم عبارة عن كيفيات مؤتلفة في تجربتنا.

والخلاصة أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة، فيتعين على الفلسفة أن تقنع بما يدرك بالملاحظة والاستقراء فحسب، وأن تعدل عن المسائل الميتافيزيقية وعن المناهج العقلية، وتلك نتيجة المذهب الحسي الذي بعثه روسلان وجدده أوكام وهوبس وبيكون، وسيكون لهذه النتيجة ما بعدها، فإن لوك ما يزال يعتقد بفاعلية الذهن، ولكن سيأتي فلاسفة

من الإنجليز بنوع خاص ينكرون هذه الفاعلية ويفسرون الفكر كله بتداعي المعاني تداعياً
آلياً، فيضمون المذهب الحسي إلى صورته القصوى.

(4) السياسة:

يعتبر لوك أحد مؤسسي المذهب الحري الجديد، فهو يعارض هوبس في تصويره الإنسان قوة غاشمة، وتصوره حال الطبيعة حال توحش يسود فيها قانون الأقوى، ويذهب إلى أن للإنسان حقوقاً مطلقة لا يخلقها المجتمع، وأن حالة الطبيعة تقوم في الحرية، أي إن العلاقة الطبيعية بين الناس علاقة كائن حر بكائن حر تؤدي إلى المساواة، العلاقات الطبيعية باقية بغض النظر عن العرف الاجتماعي، وهي تقيم بين الناس مجتمعاً طبيعياً سابقاً على المجتمع المدني، وقانوناً طبيعياً سابقاً على القانون المدني، وعلى ذلك ليس للناس بالطبع حق في كل شيء كما يزعم هوبس، ولكن حقهم ينحصر في تنمية حريتهم والدفاع عنها وعن كل ما يلزم منها من حقوق، مثل حق الملكية وحق الحرية الشخصية وحق الدفاع عنهما.

أما حق الملكية فإنه حق طبيعي يقوم على العمل ومقدار العمل، لا على الحيازة أو القانون الوضعي، وليس لأحد حق فيما يكسبه المرء بتعبه ومهارته، ولا تصير الحيازة حقاً إلا إذا استلزمت العمل، على أن حق الملكية خاضع لشروطين، الأول أن المالك لا يدع ملكيته تتلف أو تهلك، والثاني أن يدع للآخرين ما يكفيهم فإن هذا حق لهم، فحرية العمل هي المبدأ الذي يسوغ الملكية والمبدأ الذي يحدها، إذا يجب أن تبقى حرية العمل مكفولة دائماً للجميع.

وأما الحرية الشخصية فمعناها أن ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على آخر، إن سلطة الأب أعطيت له لكي يربي الابن ويجعل منه إنساناً أي كائناً حراً، فهي واجب طبيعي أكثر منها سلطة، وهي مؤقتة ولا تشبه في شيء سلطة السيد على العبد، وتفقد بسوء الاستعمال والتقصير، والسلطة السياسية تراضٍ مشترك وعقد إرادي؛ وذلك لأن أعضاء المجتمع متساوون عقلاً وحرية، بخلاف الحال في علاقة الآباء والأبناء، فأساس الاجتماع الحرية والغرض من العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية، لا محوها لمصلحة الحاكم كما يزعم هوبس، فلا يستطيع الأعضاء أن ينزلوا إلا عمّا يتنافر من حقوقهم مع حال الاجتماع، وذلك

هو حق الاقتصاص، فالسلطة المدنية قضائية في جوهرها؛ لذا لم تكن السلطة المطلقة الغاشمة مشروعة، خلافاً لما يدعي هوبس، الحق أنها ليست شكلاً من أشكال الحكومة المدنية، وإنما هي محض استعباد، والملك المستبد خائن للعهد، والشعب في حل من خلع نيره.

ويجب الفصل بين الدولة والكنيسة، إن هدف الدولة الحياة الأرضية، وهدف الكنيسة الحياة السماوية، نحن إذ نولد ملك الوطن لا ملك الكنيسة، ولا ندخل فيها إلا طوعاً، ولما كان المجتمع المدني غير قائم على مصالح الكنيسة، فليس للدولة أن تراعي العقيدة الدينية في التشريع، ولا محل للقول بدولة مسيحية، مبدأ الدولة أن لكل أن يستمتع بجميع ما يعترف به للغير من حقوق، فيجب على الدولة أن تجيز جميع أنواع العبادة الخارجية، وتدع الكنيسة تحكم نفسها بنفسها فيما يتعلق بالعقيدة والعبادة وفقاً للقوانين العامة، فتسود الحرية جميع نواحي المجتمع المدني.

تلك هي الآراء البارزة في كتب لوك السياسية، وسيكون لها ولآرائه في المعرفة أكبر الأثر على القرن الثامن عشر في إنجلترا وفرنسا، فيشيع المذهب الحسي ويشيع المذهب الحري في الدين والسياسة والتربية.

1776-1711

(1) حياته ومصنفاته:

شغف بالفلسفة منذ صباه حتى ضحى في سبيلها بدراسة القانون التي أرادته أسرته عليها، ثم ضحى بالتجارة، كان يطمح إلى أن يقيم مذهباً يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكاماً بفضل تطبيق «منهج الاستدلال التجريبي» فسافر إلى فرنسا وهو في الثالثة والعشرين ومكث بها ثلاث سنين يفكر ويحرر وعاد إلى إنجلترا، وبعد سنتين (١٧٣٩) نشر مجلدين من «كتاب في الطبيعة الإنسانية» الأول في المعرفة، والثاني في الانفعالات، وفي السنة التالية نشر المجلد الثالث والأخير في الأخلاق، فأشبهه باركلي في التبكير العقلي، وكتابه هذا يطرق الموضوعات التي طرقها لوك، ولكنه جاء معقد الأسلوب عسير الفهم، فلقي اعراضاً عاماً تأثر له هيوم تأثراً عميقاً، فتحول إلى تحرير المقالات القصيرة الواضحة ونشرها في ثلاثة مجلدات بعنوان «محاولات أخلاقية وسياسية» (١٧٤١، ١٧٤٢، ١٧٤٨) فأصابت نجاحاً، وكان قد عاد إلى «كتاب الطبيعة الإنسانية» فخففه ويسره، فأخرج كتاب «محاولات فلسفية في الفهم الإنساني» (١٧٤٨)، وضحت فيه آراؤه عن ذي قبل، ثم عدل عنوانه هكذا: «فحص عن الفهم الإنساني»، واستأنف الكتابة في الأخلاق السياسية فنشر (١٧٥١) كتاباً بعنوان «فحص عن مبادئ الأخلاق» هو موجز القسم الثالث من «الطبيعة الإنسانية» ونشر (١٧٥٢) كتاباً آخر بعنوان «مقالات سياسية»، ثم توفر على تدوين «تاريخ بريطانيا العظمى» فأظهره في ثلاثة مجلدات (١٧٥٤، ١٧٥٦، ١٧٥٩) نالت إعجاباً كبيراً، وكان في تلك الأثناء يعالج مسألة الدين، فصنف حوالي ١٧٤٩ «محاورات في الدين الطبيعي» لم يشأ أن تنشر في حياته، فنشرت بعد وفاته بثلاث سنين، ولكنه نشر (١٧٥٧) كتاباً أسماه «التاريخ الطبيعي للدين».

وبعد ذلك شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس (١٧٦٣-١٧٦٥) فكان موضع حفاوة الأوساط الفلسفية والأدبية، وعاد إلى وطنه (١٧٦٦) وبصحبه روسو الذي كان يطلب ملجأ في إنجلترا، وأنزله ضيفاً في بيت له، ثم عُين وزيراً لأسكتلندا (١٧٦٨) ولكنه اعتزل الوزارة في السنة التالية، وأقام بمدينة أدنبره مسقط رأسه، وتوفي بها.

(2) تحليل المعرفة:

يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية، وفقًا للمبدأ الحسي، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعًا لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها لإدراك الوجود مع العلم «بأن شيئًا لا يحضر في الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكًا» على ما يقضي به المبدأ التصوري، فمذهبه يرجع إلى نقطتين: حسية وتصورية، كمذهب لوك ومذهب باركلي، إلا أنه أدق تطبيقًا للمبدئين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجهما الشكية، حتى أعلن الشك صراحة.

المعرفة في جملتها مجموع إدراكات perceptions أي أفكار بلغة ديكارت أو معانٍ بلغة لوك وباركلي، والإدراكات منها انفعالات impressions ومنها أفكار أو معانٍ thoughts or ideas ومنها علاقات relations بين المعاني بعضها والبعض، وبينها وبين الانفعالات، فالانفعالات هي الظواهر الوجدانية الأولية، أو هي إدراكاتنا القوية البارزة، مثل انفعالات الحواس الظاهرة، واللذة والألم و«انفعالات التفكير» التي تحدث تبعًا للذة والألم، كالمحبة والكراهية، والرجاء والخوف، والمعاني صور الانفعالات؛ لذا كانت أضعف منها، والقاعدة فيما يخصها هي أن ليس من قيمة إلا أن يكون صورة انفعال أو جملة انفعالات، فإذا لم يكن كذلك كان مركبًا صناعيًا يجب الفحص عن أصله ويجب تبديده، ومن هذا القبيل المعاني المجردة، وهيوم يرفضها رفضًا باتًا ويصطنع الاسمية مثل باركلي، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الأمثلة، يقول: «إن معانينا الكلية جميعًا هي في الحقيقة معانٍ جزئية مرتبطة باسم كلي يذكر اتفاقًا بمعانٍ أخرى جزئية تشبه في بعض النقط المعنى المائل في الذهن»، فاسم فرس مثلاً «يطلق عادة على أفراد مختلفة اللون والشكل والمقدار، فبمناسبته تتذكر هذه المعاني (أو الأفراد) بسهولة».

والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعي المعاني، أي قوانين التشابه، والتقارن في المكان والزمان والعلية، هذه القوانين هي القوانين الأولية للذهن، تعمل فيه دون تدخل منه، وهي بالإضافة إليه كقانون الجاذبية بالإضافة إلى الطبيعة، فهيوم يزيد على لوك أن ليس للذهن فعل خاص في المضاهاة والتركيب والتجريد التي هي وسائل تكوين المعاني، ويقصر وظيفة الذهن على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعاني حصولاً آلياً بموجب قوانين التداعي، والعلاقات التي تؤلف العلوم نوعان: علاقات بين انفعالات قائمة في أن بعض الانفعالات علل والبعض الآخر معلولات، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وعلاقات بين معانٍ، وهي التي تتألف منها الرياضيات، فيتعين النظر في كل من هذين النوعين.

أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية، وهذه العلاقة هي التي تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية، وبالعلة الحاضرة على المعلول المستقبل، ولكنها عديمة القيمة؛ فإنها ليست غريزية وليست مكتسبة بالحس الظاهر، أو الحس الباطن، أو بالاستدلال، لقد بين لوك أن ليس في الذهن شيء غريزي، والحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية، ولا تظهرنا على قوة الشيء الذي يسمى عله يحدث بها الشيء الذي يسمى معلولاً، فأنا أرى كرة البلياردو تتحرك، فتصادف كرة أخرى، فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية، والحس الباطن يداني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الإرادة، ولكني لا أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضواً مادياً، وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال، إن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذي يظهر للوجود علة بالضرورة وإلا كان علة نفسه أو كان معلولاً للعدم، يفترضون المطلوب، أعني استحالة استبعاد البحث عن العلة، يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم، وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده إلى علة، إن معنى العلة معنى

البداية، وليس متضمنًا فيه، ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة ومعنى ابتداء الوجود، ثم إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئيًا معنى المعلول من معنى العلة: «إن آدم، قبل الخطيئة، مهما افترضنا لعقله من كمال، ما كان يستطيع أبدًا أن يستنتج مبدئيًا من ليونه الماء وشفافته أنه يخنقه، يستحيل على العقل مهما دقت ملاحظته أن يجد المعلول في العلة المفترضة، لأن المعلول مختلف بالكلية عن العلة، فلا يمكن استكشافه فيها»، بل إن الاستدلال لا يخولنا في توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل، إذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على «أن الحالات غير الواقعة في تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التي جربناها» كما أنه ليس في وسع التجربة أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي، من حيث إن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض، وكل ما هنالك «أن العلة شيء أكثر بعده تكرر شيء آخر حتى إن حضور الأول يجعلنا دائمًا نفكر في الثاني»، وعلى ذلك تعود علاقة العلية إلى علاقتي التشابه والتقارن، فهاتان العلاقتان هما الأصليتان، وعلاقة العلية مجرد عادة فكرية من نوعهما، وما يزعم لها من ضرورة، ناشئ من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق، والنتيجة أن ليس يوجد حقائق ضرورية ومبادئ بمعنى الكلمة! وأن العلوم الطبيعية نسبية ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرر التجربة.

وأما العلاقات التي بين المعاني فتتجلى في الرياضيات، ويميز هيوم بين الحساب والجبر من ناحية والهندسة من ناحية أخرى، فيقول إن الحساب والجبر علمان مضبوطان يقينيان؛ لأنهما قائمان على معنى الوحدة وهو معنى ثابت يسمح بتأليف مقادير والمعادلة بينها بما يطابق الواقع، في حين أن الوحدات المكانية في الهندسة (كالخط والسطح) ليس لها في الواقع مثل ذلك الثبات، وإنما هي مقارنة له، وليس يستنبط منها من نتائج سوى الاحتمال القوي.

هذا ما وصل إليه هيوم في تحليل المعرفة ونقد العلوم، وأول ما يسترعي النظر قصره وظيفة
الذهن على القبول، وتفسير محتوياته تفسيراً آلياً بقوة الانفعالات وضعفها وفعل قوانين
التداعي، على أنه يعترف بأنه إذا كان التمييز بين الانفعالات والمعاني ميسوراً عادة، فقد
يحدث أن تكون المعاني قوية والانفعالات ضعيفة، كما يشاهد في حالة التخيل وبعض
الأمراض النفسية وحينئذٍ فإما ألا يبقى لنا سبيل للتمييز بين الحقيقة والخيال، أو أن يقوم
الذهن بهذا التمييز بناء على علامات مكتسبة من التجربة، فيبين عن فاعليته، وهيوم يعترف
أيضاً بأنه قد يحدث أن نحصل على معنى دون انفعال مقابل، كما إذا افترضنا عدة ألوان
متضائلة بالتدرج، وافترضنا لوناً من بينها، فإننا نحس هذه الثغرة ونحصل على معنى هذا
اللون ولو لم نره قط، ثم إن طائفتي الانفعالات والمعاني تختلف ليس فقط بالقوة بل بالطبيعة
أيضاً؛ ذلك بأن معنى لذة ماضية أو ألم ماضٍ لا يشبه تلك اللذة أو ذلك الألم كما تشبه
الصورة الأصل، أو ليس المعنى من نوع اللذة أو من نوع الألم في الوجدان، ولكنه تذكر أو
تصور اللذة أو الألم، أي إن اللذة أو الألم موضوع المعنى، فالمعنى فعل مخصوص يقتضي
قوة مخصوصة، ولا بد من الاعتراف أيضاً بقوة مخصوصة تدرك التشابه والتقارن اللذين
يجعل هيوم منهما قانوني الفكر، إذ ليس هناك انفعالات يقابلانها ويعتبران أصلاً لهما،
كذلك لا بد من القول بقوة مخصوصة لتفسير الاسم الكلي، إذ كيف يطلق على كثيرين إذا لم
يكن فينا قوة تنتقل من جزئي إلى آخر؟ ولم يطلق على كثيرين إلا إذا كانوا يتفقون في النوع
أو في «بعض النقط» كما يقول هيوم؟ إذا كان هناك نوع ولو مؤقت على رأي لوك كانت له
خصائص متضامنة تؤلف ماهية معقولة، وأخيراً ليست الاعتراضات التي يوجهها هيوم إلى
مبدأ العلية حاسمة، فإذا سلمنا له أن الإدراك الظاهري لا يظهرنا على القوة التي تفعل، وإذا
سلمنا جدلاً أن الإدراك الباطني لا يظهرنا على علاقة ضرورية تربط حركات الأعضاء بأمر
الإرادة، فإننا ندعي أن العقل يدرك هذه العلاقة وضرورتها، أجل إن معنى العلة ومعنى
المعلول متغايران، ولكن المعلول موجود يظهر للوجود، وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه
ولا بفعل العدم، وإنما يظهر بفعل موجود آخر هو علته، وإذا كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ

عدم التناقض، بمعنى أنه لا يستتبط منه استنباطاً مستقيماً، فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع في التناقض إذ أنه يزعم أن ما يوجد ليس له ما به يوجد، وهذا خلف، والواقع أن مبدأ العلية أولى في العقل، وأن الاعتقاد به واحد عند جميع الناس وفي جميع الأعمار، مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة، فالفلسفة الحسية تنتهي إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعي لأنها لا تعتقد بضرورة القانون وترد الشعور بالضرورة إلى أثر العادة، وإذا كان هيوم يعتقد بقيمة مطلقة للحساب بحجة أنه قائم على علاقات بين معانٍ لا بين انفعالات، قد نسي أن المعاني عنده ترجع إلى انفعالات، وأن العلاقات تابعة كلها للتكرار والتداعي ولقد كان الواجب عليه، حين بدا له يقين القضايا الرياضية، أن يعود إلى مبدئه الحسي ويكمّله بالعقل، ولكنه لم يفعل.

(3) الفكر والوجود:

الناحية الأخرى من مذهب هيوم الفحص عمًا للمعرفة من قيمة موضوعية، وماذا عسى أن يكون لها من هذه القيمة وإدراكنا مقصور على الظواهر؟ «لا يمكن أن يحضر في الذهن سوى إدراكات، فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شيء يختلف بالنوع عن المعاني والانفعالات، فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا، ولتثب مخيلتنا إلى السموات أو إلى أقاصي الكون، فلن نخطو أبدًا خطوة إلى ما بعد أنفسنا»^١ وفكرة الوجود لا يقابلها أي انفعال، ولا فارق بين التفكير في شيء والتفكير في نفس الشيء موجود، ونحن حين نتصوره موجودًا لا نمحه صفة جديدة، وتبعًا لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله، إذ أن كل ما عدا الفكر مغيب عَنَّا، ولكن هيوم ينظر في هذه الأمور ليبين تهافت الأدلة التي تقدم على وجودها، ولتفسير اعتقادنا بهذا الوجود.

«بأي حجة ندلل على أن إدراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية ... وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه؟ إن الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها ... وهل هناك شيء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذي قد يؤثر به جسم في روح بحيث يحدث صورة في جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة؟»^٢ ولما كان مبدأ العلية نسبيًا فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لانفعالاتنا، وإذا كنا نعتقد أن في الخارج أشياء مستقلة عن إدراكنا، وأننا في كل صباح نرى الشمس عينها التي سبق لنا رؤيتها، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الإدراكات المتشابهة هي هي بعينها، واعتقادنا بوجود الأشياء شعور يصاحب الانفعال ولا يصاحب الخيال، هذا الشعور تصور للشيء أقوى وأدوم من تصور الخيال! وهو لا يتعلق بإرادتنا، ولكن طبيعتنا تثيره فينا، ونحن نجهل القوى التي يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر، ونجهل السبب الذي يجعلنا نتوقع نفس اللاحق بعد نفس السابق^٣.

كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالإجمال، إن الاعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلية؛ فإننا نرى جملة من الكيفيات مؤتلفة ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر، فنتوهم كعلة ائتلاف الكيفيات، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره في ذهننا، فما النفس إلا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها، ولا يمكن إثبات الأنا بالشعور، فإني «حين أنفذ إلى صميم ما أسميه أنا أقع دائماً على إدراك جزئي» أي على ظاهرة، بيد أن هيوم يعود فيقرُّ بأنه لا يدري كيف تتحد في الذهن الإدراكات المتعاقبة، أي كيف تفسر الذاكرة وانفعالاتنا ظواهر منفصلة، وينتهي بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جداً على عقله!

وينقد هيوم الأدلة على وجود الله، فيقول إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحاءه؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناهٍ كالصانع الإنساني، وأنه ناقص يصادف مقاومة، أو أنه جسمي وأنه يعمل بيديه، أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة، وإذا شبهنا الكون بالجسم الحي، أمكن تصور الله نفساً كلية، أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات دون قصد ولا شعور، أما دليل المحرك الأول، فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي، إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد، وأما دليل الموجود الضروري فلا يستند إلى أصل في تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، وأن المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أي موجود كان، إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها الله؟ وبأي حق نفترض الكون كلاً محدوداً حتى نبحت له عن علة مفارقة؟ وأخيراً إن وجود الشر

يعارض القول بال العناية الإلهية، وليس وجود الشر محتوماً كما يقولون، إذ من الميسور جداً تصور عالم بريء من أسباب الشر التي نشاهدها في عالمنا.

بمثل هذه السفسطة يتذرع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة، بعد أن سلّم بالمبدأ الحسي وذهب إلى نتيجته المنطقية فبلغ إلى «الظاهرية» المطلقة التي ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية، وهذه الظاهرية هي الصورة التي يتخذها الشك في العصر الحديث، وقد كان هيوم معجباً بقدماء الشكاك، وكان ينعت نفسه بالشاك ويرى أن الفلسفة هي هذا الشك، وأن الحياة العملية يكفي فيها وحي الغريزة، فلا صلة بين الحياة والفلسفة، حتى لقد قال: «ما من طريقة استدلالية أكثر شيوعاً، ومع ذلك ما من طريقة أجدد باللوم، ومن إحاض فرض ما بعواقبه الخطرة على الدين والأخلاق، إن الرأي الذي يؤدي إلى خلف هو رأي كاذب من غير شكّ، ولكن ليس من المحقق أن الرأي كاذب لكونه يستتبع عاقبة خطيرة».

فإذا بحث في الأخلاق نقد المذهب العقلي وأسلم نفسه لوعي القلب والعاطفة كما يقول، فعنده أن الحكم الخلفي ينشأ حين نتصور فعلاً ما بجميع علاقاته فتقوم فينا عاطفة إقرار أو إنكار، فنقول عن الفعل إنه خير أو شر لا لكونه كذلك في ذاته بل لنوع تأثيرنا به، وليس يصدر الإقرار أو الإنكار عن الأنانية، بدليل أننا نقر أفعالاً لا تفيدها شخصياً، أو ننكر أفعالاً مفيدة لشخصنا، الواقع أن الذي يصدر أحكاماً أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة بينه وبين الآخرين، فتجيء أحكامه كلية، فأساس الأخلاق التعاطف، أو عاطفة الزمالة، أو «الإنسانية» التي تحملنا على محبة الخير للناس جميعاً، وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الأنانية، وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة، فليس يرجع ذلك إلى طبيعتها، بل إلى عموم منفعتها. ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة، كانت أصولها واحدة عند الجميع، ورجعت الاختلافات إلى اختلاف الظروف؛ فالمحبة الأبوية مثلاً غريزة عامة، وقتل الأطفال مظهر من مظاهرها في بلد جد فقير.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- كتاب الطبيعة الإنسانية: القسم الثاني ف ٦.
- 2- كتاب «فحص عن الفهم الإنساني» القسم الثاني عشر ف ١.
- 3- الكتاب المذكور، القسم الخامس.
- 4- في ملحق كتاب الطبيعة الإنسانية.

المحاضرة رقم 09: الفلسفة النقدية عند كانط

مع الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" سنتعرّف على تيار فلسفي جديد قلب كلّ الموازين ، بل أحدث ثورة فكرية في تاريخ الفلسفة الحديثة ، امتدّ تأثيرها إلى كلّ الفلسفة المعاصرة الموالية لها .

إن انشغال امانويل كانط في بحثه الفلسفي كان متوجها نحو محاولة الكشف عن معيار الحقيقة ، بين ما يسمّى حقائق يقينية وبين ما ينتج عن التجربة ، وقد كان هذا من نتائج التيارين المشهورين في تلك الفترة : "العقلي والتجريبي" ، باعتبار أنّ الأول يعتمد على العقل كمبدأ ومعيار للمعرفة و ينطلق من وجود أفكار فطرية سابقة على التجربة ، في حين يعتمد التجريبيون على الملاحظة والتجربة كمبدأين أساسيين للوصول إلى الحقيقة .

أمام هذا الوضع الفكريّ توجّه كانط وجهة نقدية خالصة ، حيث أنّه قام بنقد كلا المنهجين وتبيان مواطن ضعفها ، وهو بنقده هذا لم يكن غرضه التركيب بين التيارين والخروج بتيار جديد ، بل إن غاية كانط كانت أوسع من ذلك ، تمثلت في بناء نسق فلسفي جديد ، تجسّد في الفلسفة النقدية التي أسفرت عن صياغة منهج فلسفي نقديّ تأمليّ اهتمّ بالبحث في الصورة الذهنية والموضوع .

ولمّا كان العقل هو الأداة الأساسية التي اعتمد عليها الفلاسفة للوصول إلى المعرفة ، فإنّ كانط توجّه نحو فحص هذه الأداة والبحث في أهميّتها ومدى إمكانيّاتها على المعرفة وقدرتها ، قبل البحث في طريقة استخدام تلك الأداة "أي العقل" . فكانت هذه نقطة التحوّل في الفلسفة الغربية الحديثة .

إن كانط جعل العقل في المركز وأعطاه الأهميّة الأولى قبل أيّ محاولة للبحث في المعرفة أو البحث عن معيارها ، فأصبح "العقل" هو موضوع البحث ، ومن ثمة تعرّف على إمكانيّاته

على المعرفة وعلى المواضيع التي يمكن أن يخوضها هذا العقل ، وبذلك توجت فلسفة كانط نحو دراسة هذه الأداة التي لها الدور الأساسي في كل ما يصل إليه الإنسان من معرفة ، فأذهاننا " تصنع العالم الفيزيائي الذي نعيش فيه . وكل إنسان مفرد لا يصنع بالتأكيد عالما منفصلا خاصا به وفقا لأهوائه الشخصية ونزواته ، لأن الناس يعيشون في عالم مشترك تحكمه قوانين لا تقل عن ذلك صرامة ، لأنهم يدينون بوجودهم لتكوين الذهن البشري "1.

مما سبق نخلص إلى أن المنهج النقدي عند كانط هو مشروع فلسفي جديد لنقد العقل لذته ، فيكون موضوع النقد هو العقل ، ومن ثمة يصبح موضوعا للتأمل بطريقة جديدة ومغايرة عن طبيعة التفكير السابق ، فقد كانت محاولة كانط هي البحث في إمكانية العقل على المعرفة وحدوده ، أو بالأحرى ما هي المواضيع التي بإمكانه أن يخوض فيها .

لم يكن غرض كانط الكشف عن البحث عن منهج المعرفة ، هل في العقل أم في التجربة ؛ بقدر ما كان همه نقد العقل لذاته بذاته ، ولم يكن طريقه في بناء منهجه الشك في نتائج المعرفة كما فعل التجريبيون والعقليون وعلى رأسهم ديكارت ، بل شك في إمكانية العقل ذاته على المعرفة وما مدى قدرته على الخوض في المسائل التي تتجاوز التجربة .

1 - وليام كلي رايت ، تاريخ الفلسفة الحديثة .

مبادئ المنهج النقدي عند امانويل كانط :

تتمحور الفلسفة النقدية عند امانويل كانط حول البحث في نظرية المعرفة ، وذلك من خلال الكشف عن طبيعة المعرفة التي يمكن أن يصل إليها العقل ، وما هي حدوده في المعرفة ، وقد نظر لذلك كانط من خلال محاولته الإجابة على ثلاث أسئلة رئيسة وهي : 1/ ما الذي أستطيع أن أعرفه ؟

2/ ما الذي ينبغي أن أعمله ؟

3/ ما الذي يمكن أن أعرفه أو اعتقده ؟

أما الأول فيرتبط بالعقل ذاته كأداة للمعرفة وهو محاولة للكشف عن إمكانياته في فهم موضوعات المعرفة ، وما هي المواضيع التي يمكنه أن يخوض فيها ؟ . أما السؤال الثاني "ما الذي ينبغي أن أعمله ؟ فيرتبط بنظرية الأخلاق ، بالجانب العملي وقد تجسد ذلك من خلال فلسفته في الواجب الأخلاقي والضمير خاصة . في حين يهتم السؤال الثالث " ماذا يمكن أن أعتقد ؟" بما يمكن أن يعرفه الإنسان أو يعتقده أو بالأحرى ما يمكن بلوغه .

وفي بحث كانط عن ماهية العقل قام بتقسيمه إلى ثلاث ملكات : ملكة المعرفة /ملكة الحكم /ملكة الشعور ، وجعل كل واحدة من هذه منها مرتبطة بالأسئلة السابقة التي أسس عليها مشروعه النقدي .

أما ملكة المعرفة فترتبط بالسؤال الأول " ما الذي أستطيع أن أعرفه ؟ " ولل كلام عنها خصص كانط كتابا ضخما وهو "نقد العقل الخالص أو المحض" يتوجه فيه بالبحث في ماهية العقل وحدوده ، أما ملكة الحكم فقد خصص لها هي الأخرى كتاب "نقد العقل العملي" اهتم بالفلسفة الأخلاقية في الواجب والضمير وقيم الخير والحرية وغيرها.

أما الملكة الثالثة فهي بحث في القيم من خلال كتاب "نقد ملكة الحكم".

2/ نظرية المعرفة عند كانط :

إن تطبيق مبادئ المنهج النقدي أفضى إلى بناء النظرية الكانطية في المعرفة ، إذ سينطلق هذا الفيلسوف من نقده للمنهج التجريبي الذي يحصر معيار المعرفة في التجربة وحدها ، فكانط يرى أن نتائج التجربة نسبية ظنية ، وهو في هذا يتوجه بنقده إلى دافيد هيوم صاحب المذهب التجريبي الشكي .

يرى كانط أن نظرية دافيد هيوم التجريبية فيها جزء من الصواب في كونها أقرت بدور التجربة في حصول المعرفة ، لكن لا يمكن بالمقابل الاعتماد على التجربة وحدها باعتبار أن حواسنا تتطوي بالضرورة على مبادئ وتصورات عقلية من شأنها أن تعطي لكل إدراك حسي صيغته أو تكون لنا مفهوما عنه ، يضيف كانط أن تجربتنا نحو الأشياء مرتبطة بمقدمات قبلية فطرية كمقولة الزمان الذي يربط بين الإدراك الحسي الخالص وبين زمان معين حصلت فيه التجربة ، والأمـر نفسه بالنسبة للمكان والعلية وغيرها من المقولات الفطرية التي سيأتي شرحها لاحقا.إذا المعرفة الموضوعية لا تحصل بالإدراكات الحسية وحدها ، بل بالإدراك الحسي تتفعل التصورات .

يتوجه كانط كذلك بنقده للمذهب العقلي ، فيرى أن العقل وحده غير قادر على الوصول إلى الحقيقة خاصة في العلوم التي تستوجب التجربة كالعلوم الطبيعية ، لكنه بالمقابل استفاد من فكرة وجود أفكار قبلية في العقل سابقة على التجربة التي هي من نتائج المذهب العقلي .

ومنه استنتج أن معيار المعرفة يكمن في الاشتراك بين ما تقدمه الحواس وما يقوم به العقل ، أما التجربة فتقدم معطيات حسية يقوم العقل باستقبالها ومن ثمة ينظمها : "فالتصور يكون خاليا دون إدراك حسي ، والإدراك الحسي دون تصور يكون أعمى " .

يضيف كانط أن العقل يقوم بعملية تنظيم الإحساسات وترتيبها بفضل مجموعة من المقولات الأساسية ، وما تقدمه هذه الأخيرة من تصورات باعتبارها أدوات للعقل مهمتها تنظيم ما يستقبله العقل من الحس ، والمقولات هي مقدمات عقلية فطرية سابقة على التجربة .

تعريف المقولات : يسميها كانط " الأطر القبلية " وهي كما أشرنا أعلاه أفكار قبلية سابقة

على التجربة ، هي بمثابة أدوات للعقل ، بواسطتها يدرك الواقع الحسي ، ويقدم حولها فكرة أو تصور ، وهي ليست مستمدة من التجربة ، بل تساهم في فهم الإدراكات الحسية ، وهي بذلك تتميز بكونها ثابتة غير متغيرة ، لأنها تؤدي نفس الدور مع أي نوع من الإدراك الحسي الذي يستقبله العقل ، فمقولة "الزمان" مثلا هي فكرة ثابتة قبلية لا تتغير بتغير الذات المدركة ولا بتغير الإدراك الحسي عند الشخص نفسه ، فهي إذا تتميز بالضرورة والحتمية .

أهم مقولات تنظيم المعرفة البشرية التي يضعها كانط : مقولة الزمان والمكان ، ومقولة العلية ، الكم ، الكيف ، الجوهر ، الإمكان ...

نخلص إلى أن كانط في نظريته هذه جعل العالم هو الذي يتطابق مع العقل وليس العكس ، فإذا تطابق ما في الواقع مع مقولات العقل حصلت المعرفة ، وبذلك كانت نظريته عكس الفلسفة أن الحقيقة تكمن في مدى تطابق العقل مع ما والتي كانت ترى التي سبقته والمعاصرة له ، في الواقع ، وبالتالي جعلت الواقع هو المركز في حين يمثل العقل مجرد صورة عنه .
أفضى هذا التصور الكانطي " إلى مطابقة ما في الواقع لما في العقل " .

وضع لنا كانط تصوّرا جديدا عن العالم فقسمه إلى عالم الأشياء كما تظهر لنا " الفينومين " ، وعالم الأشياء في ذاتها " النّومين " ، هذا الأخير الذي لا يمكن للعقل أن يحيط به ، لأنّه يفوق مستوى إدراكه ويحتوي على عناصر غير تجريبية كفكرة الله والخلود والنفس وغيرها ... ، فهذا العالم هو بمثابة افتراض غير مقيّد بالضرورة الحتمية الطّبيعية ، من خلاله يمكن تفسير بعض العناصر المرتبطة بوجود الإنسان وحقيقته ومصيره كذلك .

أمّا عالم الظّواهر كما هي أي " الفينومين " فهو مجال بحث العقل الإنساني ، وهو كذلك مجال حدوده ، فالعقل لا يمكنه أن يعرف إلّا ما هو في حدود التجربة الحسية باعتبار أن هذه الأخيرة هي التي تمدّ العقل بالانطباعات الحسية حول الظّواهر الطّبيعية ، فهو لا يحتوي على

معان وتصوّرات مفارقة بل يحتوي على ظواهر محسوسة مباشرة قابلة لأن تدرك حسّيًا وهو عالم مرتبط بالضرورة والحتميّة لأنّ يخضع لقوانين آليّة تحكم عالم الطّبيعة ، وبها نفهم هذا الكون ونفسّره وننشئ حوله معرفة وقوانين .

الخاتمة:

ترتبط فلسفة أي عصر وزمان بفلسفة العصور والأزمان التي سبقتها، حيث إنها لا تتبثق فجأة من العدم، بل تأتي معتمدة على ما سبقتها كما هو حال جميع العلوم.

يرتبط تاريخ الفلسفة المعاصرة بتاريخ الثورة الصناعية، حيث إنّ التطوّر الصناعي والاقتصادي طرح في أذهان الكثير من الفلاسفة المعاصرين مسألة الإنسانية وما تعنيه، ومعنى الفردية وما يجعل كل إنسان مميزاً عن غيره من المخلوقات وغيره من البشر، وذلك في عصر يسود فيه التعميم على كل شيء، حتى على البشر، حيث يصبح كل ما يهم هو الأرقام والإحصاءات، فظهرت هذه الفلسفة كنوع من الدراسة والتحليل لهذا العصر فُسِّمَت "فلسفة معاصرة" نسبة إلى ما تعاصره من ظواهر في المجتمعات المختلفة. وهناك خلط بين مفهومي الفلسفة المعاصرة والفلسفة الحديثة، وكثيراً ما يتم النظر إليهما على أنهما وجهان لعملة واحدة، ولكن الحقيقة أن "الفلسفة الحديثة" هي أيضاً انبثقت ونتجت عن الفلسفة الغربية القديمة، لكنها تُورّخ منذ بداية القرن السابع عشر الميلادي، لذلك يمكن القول إنّ الفلسفة المعاصرة جزء من الفلسفة الحديثة.

إذا كانت الفلسفة الغربية الحديثة فلسفة يقين ووضوح وشفافية نتيجة استقرار أوروبا سياسياً، اجتماعياً وعسكرياً أثناء تلك المرحلة، فإننا نجد أن الفلسفة الغربية المعاصرة قد كسرت هذا اليقين. وجعلت مكانه مايقابله وهو الشك والايقين في كل حقائق الوجود سواء أكانت حقائق فردية أو جماعية، جزئية وكلية. إن هذه المرحلة ليست مرحلة صراع الفلسفات أو الفلاسفة كما كان في السابق وإنما هي مرحلة جديدة للصراع الإيديولوجي (صراع الإيديولوجيات). وبالخصوص الصراع بين الماركسية والليبيرالية (الرأسمالية)، فهذه المرحلة الجديدة ستشهد نزاعاً حاداً بين الأفراد والمعتقدات التي تعبر عنها الإيديولوجيات والتي تجلت طبعاً في الماركسية والليبيرالية حتى وصلت هذه الصراعات إلى نزاعات حادة وفي كثير من الحالات بلغت درجة النزاعات القاتلة.

إذن تمتاز هذه المرحلة الجديدة بالاتوازن، التشاؤم، أزمة الوعي وكذلك الضياع، العبث، الامعقول، السقوط...

لكن بالرغم من ذلك احتفظت الفلسفة بمكانتها ووظيفتها التاريخية وهي النقد (La critique).

وبالتالي وجب أن نتساءل في هذه السياق: ماهي خصوصيات الفلسفة في ظل هذه الأوضاع الغير المستقرة؟، وأين نجد استمرار هذه الفلسفة وأين نجد القطيعة؟. بتعبير آخر أين نجد موقع أفكار هذه الفلسفة الجديدة من المرحلة السابقة، وماهي الأفكار الجديدة التي أبدعتها هذه الفلسفة الجديدة؟، متى بدأت لحظة ميلاد الفلسفة الغربية المعاصرة؟ وهل هناك ميلاد ايديولوجي أو فكري؟.

الفلسفة الغربية الحديثة: من القرن 18 إلى القرن 19.

الفلسفة الغربية المعاصرة: مع نهاية الحرب العالمية الأولى، بعد 1914-1917 الى يومنا هذا...

1- أوروبا والعالم: الزمة في كل المجالات:

في هذه المرحلة ستعيش أوروبا مرحلة خطيرة في مسارها الحضاري، بحيث أن الحرب العالمية الأولى هي رمز وبداية سقوط أوروبا، إذ سترسم خريطة أوروبا بشكل جديد عنوانه: التراجيديا والمأساة. لقد كان الإنهيار واضحا في كل المجالات: اجتماعيا، واقتصاديا...، وساد الاتوازن والإنهيار والسقوط في كل المجالات وكثرت الإنزلاقات من عنف وقتل وجرائم. بتعبير بسيط أمست أوروبا حطاما وكأن مستقبلها بات مجهولا وبالتالي تغيرت موازين القوى من الناحية الاقتصادية، حيث سيظهر قطب جديد سيعيد إعمار أوروربا وبناءها، وهي الولايات الأمريكية المتحدة من خلال مشروع "ماريشال" (projet de Marschal).

ملاحظة: الفلسفة الغربية الحديثة كانت ظروفها جد مستقرة على عكس الفلسفة الغربية المعاصرة التي كانت ظروفها مأساوية: مأساة الحرب العالمية الأولى والثانية خير دليل على تلك المأساة.

ولعل ذلك ماكان سببا في إبداع الكثير من الفلسفات المعاصرة التي عبرت عن ازمات العصر الغربي المعاصر، من أشهرها نستحضر الفيلسوف الغربي المعاصر: " إدموند هوسرل" E. Husserl: 1859 - 1938 وفلسفته الفينومينولوجية وكتابه الشهير: " أزمة العلوم الأوروبية" La crise des sciences européennes وبحث من خلاله عن الحلول الممكنة لهذه الأزمة وتسمى هذه المرحلة بمرحلة الامعنى.

2- الفلسفة الغربية المعاصرة: تعبير عن أزمة الوعي Une crise de conscience:

السؤال الذي يستوقفنا هو: ما كان طابع الذات في الفلسفة الغربية الحديثة؟ وهل هي نفسها بكل وظائفها في تصور الفلاسفة المحدثين؟.

إذا كانت الفلسفة الغربية الحديثة قد رأت في الذات وعيا وشفافية ولنا في الكوجيتو الديكارتي خير مثال، فإن الفلسفة الغربية المعاصرة وضعت مفهوم الذات موضع شك. فمع التحليل النفسي مثلا أصبح الوعي بديلا عن الذات.

3- الفلسفة الغربية المعاصرة وأزمة العلوم:

ماهو طابع هذه الأزمة؟ وماهي العلوم التي أصابتها الأزمة؟
لم تكن الأزمة في هذه المرحلة لا اجتماعية ولا اقتصادية بل كانت أزمة علمية محضة مست البيولوجيا بالدرجة الأولى باعتبار أن الإنسان حاول السيطرة على الطبيعة واعتمد في ذلك على الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا.

- الفيزياء: اذا كانت الفيزياء الحديثة قد ارتبطت بمفهوم الضرورة والحتمية وان الزمان والمكان مطلقين وأحسن معبر عن ذلك هو "نيوتن" ثم " أنشتاين"، فغن

"هايزنبرغ" سيفجر تصورا جديدا هو " الاحتمية " L'indéterminisme عام 1976. وقد تصور الطبيعة على انها مجموعة من الميكانيزمات والإحتمالات والايقينيّات (كل شيء مفترض).

- البيولوجيا: اذا كانت بيولوجيا "مندل" من خلال ما أبدعه في علم الوراثة تؤكد أن كل الصفات تتكرر عبر السلالات فإن هذا التصور سيضحضه مجموعة من العلماء البيولوجيين في أمريكا ومن بينهم " ديفريس " و "دي ولاس" الذين سيبدعون مفهوم " الطفرة " Mutation أي التغيير المفاجئ الذي قد يحدث في العالم.

- الرياضيات: أصابتها أزمة اليقين وهو ما سيبدعه الرياضي الألماني Godel تحت مفهوم "الترددات" ومعناها لاصحيح ولا خاطئ.

4- أزمة على مستوى الفلسفة: ماهو طابع هذه الأزمة وماهي خصوصياتها؟

اذا كان العقل في الفلسفات السابقة هو الأساس والغاية في نفس الوقت فمع القرن 20 لم يصبح كذلك. سيجعل " برغسون " الحدس Intuition طريقا آخر للمعرفة. وسيوظف السرياليون مثلا الخيال طريقا للإبداع.

سيموت الإنسان العاقل ويحل محله الإنسان المجنون.

الفهرس:

المحتوى	الصفحة
تمهيد.....	04
المحاضرة رقم 1:	08
المحاضرة رقم 2:	15
المحاضرة رقم 3:	28
المحاضرة رقم 4:	39
المحاضرة رقم 5:	44
المحاضرة رقم 6:	57
المحاضرة رقم 7:	66
المحاضرة رقم 8:	71
المحاضرة رقم 9:	80
المحاضرة رقم 10:	89
خاتمة.....	97
الفهرس.....	100