

جامعة الجزائر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

مشكلة العالم الخارجي
في الفلسفة التجريبية الإنجليزية الكلاسيكية

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

إشراف الأستاذ:
د/بوساحة عمر.

إعداد الطالب:
مبروك طحطاح.

السنة الجامعية: 2009-2010

جامعة الجزائر
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

مشكلة العالم الخارجي

في الفلسفة التجريبية الإنجليزية الكلاسيكية

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

إشراف الأستاذ:

د/ بوساحة عمر

إعداد الطالب:

مبروك طحطاح.

أعضاء لجنة المناقشة:

رئيساً

مقرر

عضواً

عضواً

عضواً

الأستاذ الدكتور: بلعزوقي محمد

الدكتور: بوساحة عمر

الدكتور: جديدي محمد

الدكتور: شطوطي محمد

الدكتور: غازي محمد

السنة الجامعية: 2009-2010

إهداء وشكر

إهدي هذا العمل المتواضع إلى روح الفقيد، أستاذي وأخي الأستاذ
الدكتور زرارقة عطاء الله رحمه الله الذي وافته المنية مع نهاية هذا العمل.
كما أشكر الدكتور: بوساحة عمر الذي قبل مواصلة الإشراف. فله منا كل آيات
الإحترام والتقدير

المقدمة:

موضوع العالم الخارجي هو أحد إشكاليات قضايا الفلسفة العامة المختلف حولها بحدّة، وأحد أركان الخطاب الفلسفي الحديث على وجه الخصوص، وأيضاً ميدان رئيسي تلتقي فيه مباحث المعرفة بالوجود؛ والبحث في مشكلة العالم الخارجي، هو في حدّ ذاته بحث في الحقيقة بتعقيداتها المتنوعة والمتداخلة؛ وأول ما يرتبط بمشكلة العالم الخارجي تلك الأسئلة التي تتعلق بمبثني الانطولوجيا ونظرية المعرفة أو الابيستيمولوجيا، وبالتالي لا يمكن أن نفصل، ونحن بصدد معالجة للمشكلة، بين الجانب الميتافيزيقي والابيستيمولوجي. و الموضوع في جوهره مناقشة لخارجية العالم الفيزيائي واستقلاله عن الذات المدركة، وكذا بحث العلاقة المتوترة بين العقل الإدراكي وموضوع هذا العقل ، أو ما يعرف بطرفي معادلة نظرية المعرفة الذات المدركة والموضوع الذي يمثل العالم الخارجي، في فضاء التجريبية الإنجليزية في مرحلتها الكلاسيكية.

الإطار العام للبحث: يجب علينا أن ندرك، أنّ صورة المشكلة المتعلقة بالعالم الخارجي ذات وجهين هامّين، وقع الخلط بينهما في أذهان الدارسين: أولهما، مسألة هل العالم الخارجي مستقل عن الذات، أم أنّ وجوده يرتبط بإدراكه. وثانيهما، مسألة شكله، هل كما يبدو لنا أم أنّه شكل آخر. موضوعنا لا يتعلق بالوجه الثاني، بل يتركز كلّه حول الوجه الأول، أي حول مسألة تبرير خارجية العالم من عدمها عند الفلاسفة الإنجليز في المرحلة الكلاسيكية مع "جون لوك"، و"جورج باركلي"، و"ديفيد هيوم". وحسب اطلاعنا أنّ الفلاسفة، قبل العصر الحديث، لم يناقشوا مسألة تبرير وجود أو نفي عالم مستقل عن الذات، ولم يعالجوا تبعاً لذلك، ما إذا كانت صفة الاستمرار في الوجود خارج الإدراك من الكيفيات الضرورية أم لا، اللهم إلاّ بإيحاءات تكاد تختلط بنظرتهم العامة الفلسفية. أمّا الفيلسوف الذي بدأت معه المشكلة الإبيستيمولوجية المتعلقة بالعالم الخارجي فهو الفيلسوف الفرنسي وأب الفلسفة الحديثة "ديكارت"، وفي هذا الاطار نحاول مناقشة موقف الفلاسفة الإنجليز من المشكلة.

إنّ الفلاسفة التجريبيين في المرحلة الكلاسيكية يمثلون حلقة متّصلة تتضمن مجموعة من المبادئ المتفق عليها؛ ومن أهمها أن معرفتنا تعود كلها إلى التجربة بنوعها

الحسية والتأملية، أو تقوم على الإدراكات، ولا مبرر لوجود هذه الإدراكات إلا عندما تكون حاضرة أمامنا و مدركة؛ ولما كانت أفكارنا، المتعلقة بالأجسام المادية في هذا العالم، مجرد نسخ من انطباعات حسية جزئية، أي لا وجود لها بدون إدراك، فلا يحق لنا عندئذ، من حيث المبدأ، أن نقرّ بوجود مثل هذه الأجسام بصورة مطلقة ومستقلة عن الذهن، أو عن الإدراك؛ وبالرغم من ذلك، نحن نعتقد بهذا الوجود الخارجي للأجسام، أو ما يعرف بالعالم الخارجي، ككيان مستمر في الوجود ومطلق، حتى عند غياب عملية الإدراك. ومن هذا المنطلق، يمكننا تأسيس الإشكالية التي نودّ مناقشتها في هذا البحث.

إشكالية البحث: هل هناك وجود خارجي مستقل عن الذات أم أنّ وجود الأشياء يكمن في إدراكها؟ وإذا كنّا نعتقد بالعالم الخارجي ككيان مستمر في الوجود و مستقل عن الإدراك، فما الأسباب التي تدفعنا أصلاً لمثل هذا الاعتقاد؟ ولماذا نعتقد أيضاً بفكرة وجود أشياء خارجية مادية مطابقة وشبيهة بالأفكار التي نملكها عنها في أذهاننا؟

خطة البحث: لمناقشة هذه الإشكالية، وضعنا خطة من خمسة فصول، ومقدمة وخاتمة؛ أمّا الفصل الأول فنعتبره فصلاً تمهيدياً للموضوع ككل، إذ تناولنا فيه مدخلاً للمدرسة التجريبية، ثمّ حاولنا عرض موقع هذه المشكلة من بين مشاكل الفلسفة، وإطارها التاريخي الذي نشأت فيه. وفي الفصل الثاني، عرضنا صورة العالم الخارجي عند "لوك"، واعترافه بالجوهر المادي المستقل، ومن ثمّ الإقرار بخارجية العالم واستقلاله عن الذات المدركة، بناءً على حجّة الكيفيات الأولية؛ هذا الموقف لم يسانده فيه أتباعه، فـ"باركلي" انطلق من النتيجة التي وصل إليها "لوك" ليدحضها، لم يرفض الوجود الواقعي للأشياء في العالم، بل دحض ما يعرف عند الفلاسفة بالوجود المادي من خلال مبدئه الشهير "الوجود إدراك"، وقد استغرقت هذه الفكرة مساحة الفصل الثالث بأكمله. أمّا الفصل الرابع من البحث، فكان لموقف "هيوم" الذي يرى أنّ مسألة الوجود الخارجي المستقل لأشياء العالم، عند العامّة والفلاسفة، هو مجرد اعتقاد ليس إلّا، ويرجع هذا الاعتقاد بنظره، في الأخير، إلى دور المخيلة فقط، لا إلى الحواس، ولا إلى العقل، ولا حتّى إلى الذات الإلهية، كما فعل باركلي قبله، لينتهي إلى نزعة ريبية واضحة في فلسفته، و في موقفه من مشكلة العالم الخارجي. هذه الريبية التي انتهى إليها "هيوم" في معالجته

لمشكلة العالم الخارجي، بصريح عباراته هي: إمّا أنّها تطوّر طبيعي ومحتوم لفلسفتي "لوك" و باركلي، أو هي نتاج مبادئه الخاصة وصرامته المنطقية، وهذا هو مضمون الفصل الأخير، مع الإشارة إلى محاولة تجاوز هذا المأزق المعرفي في آخر الفصل مع كل من الفيلسوف الألماني "كانط" والاسكتلندي "توماس ريد". ثمّ خلصنا في الخاتمة إلى مجموعة من النتائج، وقد ساعدتنا في هذه الدراسة بعضاً من مناهج القراءة للوصول إليها.

منهج الدراسة: المنهج الذي رأيناه مناسباً لمناقشة مثل هذا العمل هو المنهج التحليلي المقارن؛ التحليلي الذي دأبت عليه هذه المدرسة ووظفناه في الكشف عن أصل الموقف الفلسفي الذي برّرت به مشكلة العالم الخارجي، وذلك من خلال تحليل أفكارهم، والمقارن عند كل فكرة نراها تتضح أكثر عند فيلسوف بمقارنها عند فيلسوف آخر، أو بين اتجاه وآخر. و هدفنا من كل هذا هو معرفي بالدرجة الأولى بُغية الوصول إلى فهم الأصل التجريبي لمسألة العالم الخارجي، والتبريرات التي قدّمها فلاسفة هذا الاتجاه للاعتقاد بمطلقية هذا العالم واستقلاله عن الإدراك البشري. وقد كان وراء هذا العمل بعض الدوافع التي حفزتنا لاختيار هذا الموضوع والولوج إلى بحث تفاصيله.

دوافع اختيار البحث: يمكننا الإشارة إلى أنّ هناك دوافع موضوعية وأخرى ذاتية. أمّا فيما يتعلق بالدوافع الموضوعية فكانت نتاج بحثنا المقدم لنيل شهادة الماجستير، والموسوم بـ "مشكلة الجوهر لدى الفلاسفة الإنجليز"، إذ اتّضح لنا أنّ البحث التجريبي في مجال نظرية المعرفة، لا ينفك عن البحث في مسألة الجوهر؛ والاعتقاد بوجود الجوهر المادي يعني الاعتقاد بمطلقية "أشياء" هذا العالم واستقلالها واستمرارها في الوجود عن العقل المدرك، وعليه اتّضحت لنا أنّ مشكلة الجوهر لا تكتمل حلقة مناقشتنا لها إلا بمناقشة مشكلة العالم الخارجي، والعكس صحيح في إطار الفلسفة التجريبية الإنجليزية. ضف إلى هذا أنّ هناك دافع يتعلق بالتصنيفات التقليدية الخاصة بالفلاسفة والمذاهب الفلسفية، فإذا اعتبرنا التصنيفات مجرد [رهانات ترضينا] كما يقال، أو تحديدات إجرائية تساعدنا على الفهم والتبويب، فإنّ التصنيف قد يتحول من أداة يُراد منه الفهم إلى أكبر العقبات التي تعترض طريق الفهم ذاته، خاصة إن كان بطريقة مصطنعة، أو يغلب عليه

الجمود، كما يتجاهل حقيقة الاختلافات بين الفلاسفة الذين ينتمون للمذهب الواحد في مناقشاتهم لبعض القضايا الفلسفية، تلك الاختلافات التي تبرّر ضرورة البحث الجاد والتقصي المنهجي في مدى أصالة الخطاب الحديث. أمّا الدافع الذاتي، فيتمثل في ميلي إلى دراسة الفلسفات والمناهج الحديثة، وبالأخص الفلسفة التجريبية، الذي جعلني أستشف منها ارتباطها الوثيق بالعمل والواقع، حتّى في أعقد المفاهيم والقضايا الفلسفية، كما أنّ الثقافة المعاصرة مطبوعة بسمة هذا الاتجاه في كثير من تجلياتها ومظاهرها.

إنّ الاعتبار السابقة أدّت بنا إلى هذا العمل الشاق، وهو شاق لسببين رئيسيين، نذكرهما بإيجاز: أولاً، طبيعة الموضوع المعقّدة، وتداخل عناصر إبستمولوجية و ميتافيزيقية في تحديد صورته. ثانياً، قلّة الدراسات - حسب اطلاعنا - فيه باللغة العربية، ممّا دفعنا لخوض تجربة الترجمة والاعتماد على الدراسات الإنجليزية، خاصة تلك الأعمال التي تتعلّق بصورة مباشرة بالموضوع، مع علمنا بعدم وفاء الترجمة حين الاقتباس من المصادر الرئيسية، وبعض من هذه المصادر بدالي عسير القراءة، مثل عمل "هيوم" الأساسي الموسوم بـ"الطبيعة البشرية"، أو عمل باركلي "نحو نظرية جديدة في الرؤية".

لكن ورغم هذه الصعوبات، فقد ساعدنا الأستاذ المشرف، الأستاذ الدكتور عطاء الله زرارقة الذي رحل عنّا مع نهاية صفحات هذا البحث رحمه الله الذي كان صديقاً، على تذليل كثير منها، عن طريق توجيهاته المنهجية. فله منا كلّ آيات العرفان والذكر الجميل والدعاء له بالرحمة، وإلى الدكتور العزيز علينا الدكتور بوساحة عمر الذي قبل مواصلة هذا البحث، وإلى كل من ساعدني من الزملاء.

والله الموفق

الفصل الأول: الفلسفة الإنجليزية و جذور مشكلة العالم الخارجي.

1. المبحث الأول: الفلسفة الإنجليزية: النشأة والخصائص.

2. المبحث الثاني: جذور مشكلة العالم الخارجي.

3. المبحث الثالث: الطرح الديكارتي للمشكلة.

الفصل الأول: الفلسفة الإنجليزية وجذور مشكلة العالم الخارجي.

المبحث الأول: الفلسفة الإنجليزية: النشأة والخصائص.

1. نشأة وتطور الفلسفة الإنجليزية:

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

لقد حدثت مرحلة انتقال هامة بين فترة تراجع العصور الوسطى والقفزة الكبرى في القرن السابع عشر، وبرزت حركات حددت معالم فترة الانتقال هذه؛ إذ يكاد يتفق مؤرخو العصر الحديث على أربع حركات كبرى: أولاً: النهضة الإيطالية أو ما تعرف بالمرحلة المتقدمة لعصر النهضة العام حيث إحياء الفنون والآداب، لكنها لم تأت بأعمال كبرى في ميدان الفلسفة، لأنها كانت فترة إعادة كشف للمنابع لا مجرد تأمل فلسفي واسع النطاق⁽²⁾، ماعدا جانب الفلسفة السياسية الذي برز فيه "نيكولو مكيافيلي" *Niccolo Machiavelli* (1469-1527)، وعمله الخالد "الأمير". ثانياً: النزعة الإنسانية التي اقتصر تأثيرها على المفكرين أمثال "إرازموس" *Erasmus* (1466-1536)، و"توماس مور" *Thomas More* (1478-1535) الفيلسوف الإنجليزي المشهور بكتابه "اليوتيبيا" *Utopia* وغيرهم، وسميت كذلك لاهتمامها بالإنسان الفرد وبتحقيق ذاته في هذه الحياة الدنيا. ثالثاً: حركة الإصلاح الديني داخل الكنيسة

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

² - رسل (برتراند). حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة: فؤاد زكرياء. عالم المعرفة، 1983. ص: 23.

المسيحية التي حاربت وساطة الكنيسة مع "مارتن لوتر" *Martin Luther* (1483-1546) وغيره. وأخيراً: حركة إحياء العلوم مع "كبرنيكوس" *Copernicus* (1473-1543) و"تيكو براهي" *Tycho Brahe* (1546-1601) و "كبلر" *Kepler* (1571-1630) الخ.

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

أمّا عصر النهضة بمعناه العام الذي يمتدّ بين القرن الرابع عشر والقرن السادس عشر، فهو يُعتبر حلقة وسطى حيث بداية أقول العصور الوسطى التي سادت فيها فلسفة المدرسيين المتأثرة بـ "أفلاطون" (*Plato*) (427-347 ق.م) و "أرسطو" (*Aristotle*) (384-322 ق.م) تحت سلطة الكنيسة وبزوغ فجر العصر الحديث؛ وقد مرّ هذا العصر بمرحلتين هامتين في أوربا تمثلان تطورها الفكري⁽¹⁾؛ أمّا المرحلة الأولى فتُعرف بالمرحلة المتقدمة لعصر النهضة، وكانت نهضة أدبية إنسانية *Humanistic* انصبّت على الأدب والفن كما سادت القرنين الرابع عشر والخامس عشر. أمّا المرحلة الثانية فتعرف بالمرحلة المتأخرة، وهي مرحلة طبيعية *Naturalistic* أو علمية، حيث انصبّ اهتمامها على العلم وعلى تفسير الطبيعة، وقد سادت في القرن السادس عشر. أمّا « قيمة النهضة الأدبية والإنسانية لم تكن بعظمة الحركة العلمية فيما يتعلق على الأقل بالآثار الإيجابية الواضحة »⁽²⁾، وبرز اتجاه جديد في البحث والتفكير في المرحلة الثانية من هذا العصر، فكان من نتائجه "الثورة الكوبرنيكية" التي قلبت مركز عالم الإنسان، واكتشاف أمريكا كنتيجة للدراسة العلمية للأرض وللتطبيقات العلمية للملاحة،

¹ - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. (London: J.M. Dent & Sons, LTD. 1912). P:27.

² - Delisle (Burns.C.), The Growth of Modern Philosophy., (Sampson Low, Marston & Company, LTD., 1909)..p: 20.

وأوحى اكتشاف المغناطيس بكثير من الإمكانات في العلم الفيزيائي، كما أدت الظروف التاريخية إلى شيوع اكتشاف "و. هارفي" * *W. Harvey* (1578-1657) للدورة الدموية في الأوساط العلمية وإلى تقدم الفيزيولوجيا وفن التمريض. والانطباع الأساسي لكل هذا التطور ولهذه المعرفة الجديدة على الحياة الإنسانية لم يكن أكثر من كونه ثورة في شروط الحياة⁽¹⁾.

أما من الناحية الفلسفية، فإذا كان عصر النهضة المتقدم - حسب برترند رسل - هو مجرد إعادة كشف للمنابع لا مجرد تأمل فلسفي واسع النطاق بمعناه الدقيق، ومرحلة قراءة للتراث اليوناني القديم خاصة الأفلاطوني منه، فإن الفترة المتأخرة من عصر النهضة يمكن اعتبارها مرحلة تعبير عن محاولة الانفصال عن الفلسفة المدرسية من جانب ومرحلة التأسيس للفلسفة الحديثة من جانب آخر؛ وهكذا حاولت فلسفة القرن الخامس عشر والسادس عشر تحرير العقل البشري من السكولائية، أو الفلسفة المدرسية التي سادت القرون الوسطى والتي افتتنت بعقريّة فلاسفة اليونان "أفلاطون" و"أرسطو" كما قلنا، فحرّته من الاستعباد إلى مبدأ أو سلطة جديدة، وهيأته في الوقت ذاته للفلسفة الحديثة، أو لاستقلال (شبه) كامل؛ وقد قادته من السكولائية إلى الفلسفة الحديثة عن طريق وساطة حقبة زمنية أين لا تزال السلطة حاكمة، لكنها سلطة أضحت أكثر مرونة من تلك التي كانت قائمة في القرون الوسطى، سلطة العصور القديمة الفلسفية حسب الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي "فيكتور كوزان" *Victor Cousin* (1792-1867) في عمله الهام "دروس في تاريخ الفلسفة"⁽²⁾. على الرغم من أن الفيلسوف "برتراند رسل" *Bertrand Russell* (1872-1970) يرى أن القرنين الخامس عشر والسادس عشر، في ميدان الفلسفة بمعناها الدقيق لم يكونا، على وجه الإجمال، متميّزين بصورة خاصة.. (عدا ذلك الإحياء القوي لتراث "فيثاغورث" و"أفلاطون" القديم، كل ذلك مهّد الطريق للمذاهب الفلسفية الكبرى في القرن السابع عشر⁽³⁾

و مقارنة بالخصائص التي ينسبها مؤرخو الفلسفة للعصر المدرسي يبدو أن مهمّة فلسفة القرن السابع عشر الأولى تتمثل في محاولة تميّزها عن اللاهوت والدين لتؤكد على حرية

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

¹ - Seth (James), English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit, p:27.

² - Cousin (Victor), Cours of the history of philosophy.V.II, Translated by: O.W.Wight., Vol.II., (New.York: D.Appleton & Company, 200Broadway. MDccc LII). p:77.

³ - رسل (برتراند). حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة: فؤاد زكرياء. عالم المعرفة، 1983، ص: 39.

الفكر بدل الاستعباد من السلطات، وأن تحدّد المنهج الملائم للبحث المستقل في طبيعة الواقع. وتلك هي الميزة الثانية للفلسفة الحديثة المتمثلة في تحديد نقطة ثابتة للانعطاف، أي إقرار منهج جديد للبحث؛ وهذه نقطة الانحراف وهذا المنهج، هو «الأداة الضرورية والأساس لكل العلوم والفلسفة»⁽¹⁾. وبالتالي ننظر إلى الفلسفة الحديثة على أنها نشأت من خلال تغيير مركز البحث والاهتمام المعرفي من الله وكل ما هو متعال إلى الطبيعة، والاهتمام بالحياة الدنيوية، كما كان الاشتغال في ذلك العصر أيضاً بتمييز العلم عن اللاهوت، أمّا من جانب الفلسفة فلم تهتم بسؤال تميّزها عن العلوم⁽²⁾. وحتى تُبقي التميّز قائماً فإنّها حاولت أن تقطع الصلة بكل ما يمتُّ إلى العصور الوسطى بصلة. وهكذا من جانب، يمكن القول أنّه بسبب الخوف من الافتتان بسحر عبقرية "أفلاطون" و"أرسطو"، انصرفت (الفلسفة الحديثة) عنهما عمداً، وربّما حتّى تجاهلتهما وازدرتهما فداءً للاستقلال. وأعظم فلاسفة هذه الحقبة تقريباً لم تكن لديهم معرفة، ولم يكن لديهم صلة بما هو قديم، وكانوا نادراً ما يقرؤون شيئاً آخر عدا ما هو موجود في الطبيعة أوفي الوعي؛ ومن جانب آخر الاهتمام الدنيوي الآخذ في التقدم في الفلسفة واضح من جميع الأوجه: فمؤسسا الفلسفة الحديثة، أي "فرنسيس بيكون" و"ديكارت"، لم يكونا منتميين إلى الهيكل الكنسي، ومع قليل من الاستثناءات فإنّ فلاسفة القرن السابع عشر لم يأتوا من صفوف الكنيسة⁽³⁾. وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على صفة الاستقلالية وكذا الحرية التي بدأت تلقي بظلالها على العصر.

أمّا بالنسبة للجامعات التي ينبغي أن تكون مركز إشعاع للفكر الحر، فلم تشذ عن القاعدة في العصر الوسيط وذلك بخضوعها للسلطة القائمة آنذاك. فقد خضعت هي الأخرى للسلطة القائمة، أي لسلطة الكنيسة شأنها في ذلك شأن كل المؤسسات، أمّا في العصر الحديث وخارج نطاق الجامعات تكوّنت الأوساط الفكرية الجديدة في مؤسسات جديدة. ففي القرن السابع عشر نشأت ما يعرف بالأكاديميات التي بدأت في إيطاليا مع نهاية القرن السادس عشر، وانتشرت في أوروبا في القرن السابع عشر، ويمكن الإشارة إلى أنّ هناك ثلاثة من هذه المؤسسات اكتسبت شهرة في أوروبا وكانت مفيدة لثقافة التفكير الحر وهي: أولاً، الجمعية الملكية في بريطانيا ومقرها لندن، والتي خطط لها "فرنسيس بيكون" *Francis, Bacon*

1 - Cousin (Victor), Cours of the history of philosophy.op.cit . P:79.

2 - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. op.cit .p:17.

3 - Cousin (Victor), Cours of the history of philosophy. op.cit.p:78.

[1626-1561] أولاً في أكسفورد سنة 1645، وقد كان "لوك" و "نيوتن" *Isaac , Newton* (1642-1727) من أعضائها المؤسسين. ثانياً، أكاديمية العلوم في باريس. ثالثاً، أكاديمية برلين التي خطط لها "ليبنتز" وأسسها بنفسه، وقد كان أول رئيس لها، وحرر أول جزء من محضر جلساتها. ويمكننا التأكيد في العصر الحديث على الاستقلال عن العقيدة والسلطات القائمة، وأيضاً إحياء الاهتمام بالعلم الطبيعي. هذه الخصائص هي التي ميّزت العصرين، لكن تعميم هذه النتائج التي ربطناها بالفلسفة الحديثة غير صحيح – برأي "جونستون"⁽¹⁾. وذلك لأنّ هناك أناساً من الفترة الوسيطة كانوا متشربين بروح الاستقلال والبحث العلمي. وهناك البعض من فلاسفة القرن السابع عشر من تأثروا بالفلسفة الوسيطة.

و يمكننا أيضاً تمييز عصرين – حسب الفيلسوف الفرنسي "كوزان" - في الفلسفة الحديثة: العصر الأول يبدأ بالقرن السابع عشر ويمتد حتى منتصف القرن الثامن عشر، أما العصر الثاني فيعاقق المنتصف الثاني للقرن الثامن عشر؛ وعلى الرغم من التطور الحاصل بينهما إلا أن هناك انسجاماً بينهما، إذ يشتركان في الروح العامة التي تميزت بها الفلسفة الحديثة؛ أمّا المرحلة الأولى فنجد مفكرين افتتحوا هذه المرحلة، وأنشأ هذه الفلسفة وهما "رينيه ديكارت" *René Descartes* (1596-1650) و "فرنسيس بيكون" (2). وهذا التقسيم ربّما يساعدنا على فهم تشكّل الاتجاهات الرئيسية في الفلسفة الحديثة على وجه العموم، ويساعدنا على مناقشة الفلسفة الإنجليزية. و مادام "ديكارت" و "فرنسيس بيكون" يعدّان من مؤسسي الفلسفة الحديثة علينا معرفة الوحدة المشتركة بينهما، ذلك أن الوحدة بينهما هي الوحدة التي تشخص الفلسفة الحديثة ذاتها. وأيضاً الفروق بينهما لكونهما وضعوا الفلسفة الحديثة في شكلين مختلفين: كلاهما ثار على الموروث وكان لديهما شعور بالإصرار على هذه الثورة، وعرفا أن الإصلاح ضروري، كما عكسا روح ووجدان عصرهما والواقع الذي عاشا فيه، إضافة إلى أنّهما كانا فيلسوفين طبيعيين ورياضيين وطبيعة دراستهما أبعدهما عن الفلسفة السكولائية الخاطئة، لكن وراء هذه الوحدة تكمن اختلافات بينة: "بيكون" على وجه الخصوص كان منشغلاً بالعلم الفيزيائي، بينما "ديكارت" على الرغم من أنه فيلسوف طبيعي

¹ - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy.op.cit ,p: 18.

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

2 - Cousin (Victor), Cours of the history of philosophy. op.cit , p:80.

إلا أنه كان رياضياً بارعاً. بدءاً بالتحليل، لكن أحدهما أقامه على الملاحظة الخارجية لظواهر الطبيعية، والآخر على الملاحظة الداخلية للتفكير؛ أحدهما وثق في وضوح الحواس بينما الآخر وثق في الوعي والتفكير، ومن هنا نشأت نزعتان متناقضتان، وعلى أساسهما نشأت مدرستان فلسفيتين متميزتان تماماً عن بعضهما البعض: الأولى حسية تجريبية والأخرى عقلية مثالية⁽¹⁾، حتى وإن كان الحكم على النزعتين بالتناقض لا يؤيده البعض أمثال "برتراند رسل" الذي يوصي بعدم استخدام هذين الوصفين (العقلية والتجريبية) بطريقة مفرطة في التحجر. ذلك لأن من أكبر العقبات التي تعترض طريق الفهم في الفلسفة[..] تصنيف المفكرين بطريقة عمياء مفرطة في الجمود، وفقاً لأوصاف ثابتة نطلقها عليهم. ومع ذلك فإنّ التقسيم المألوف ليس جزافياً، وإنما يشير إلى بعض السمات البارزة في كلا التراثين⁽²⁾:

أما فيما يخص المدرسة الحسية التجريبية فقد ارتبطت ببلد معين هو إنكلترا لظروف تاريخية معينة، ولذلك وصفت بالإنجليزية، وبهذا يكون الربط بين ما هو تجريبي وما هو إنجليزي أمراً لا مناص منه، خاصة إذا أدركنا أنّ ما يغلب على هذا الاتجاه هو نزعته التجريبية في المعرفة، وانتمائه الغالب إلى الجزر البريطانية. على الرغم من أنّ هناك اتجاهات فرعية داخل الفلسفة الإنجليزية ليست تجريبية تماماً مثل "أفلاطونية كمبريدج" "Cambridge Platonism" التي تمثل ردّ فعل لحسية ومادية "توماس هوبز" Thomas, Hobbes (1679-1588)، والحركة المثالية العقلية في إنكلترا في القرن السابع عشر التي يمثلها كل من: اللورد "هاربارت تشاربري" (Herbert of Cherbury) و "ريتشارد كاميرلاند" Richard Cumberland (1718-1631) والنزعة الحدسية.. الخ*. وعلى الرغم من ذلك كلّه نناقش الموضوع على أساس أنّ التجريبية هي أحد خصائص الفلسفة الإنجليزية في عمومها، ومن هنا نتساءل هل يكفي الحديث عن الفلسفة الحديثة ليصلح ذلك على الفلسفة الإنجليزية لكون هذه الأخيرة جزءاً من الفلسفة الحديثة؟ بالطبع، لا. لأنّ لها عوامل نشأتها وإشكالياتها الخاصة بها، ولها خصائصها العامة التي تميّزها عن غيرها من الاتجاهات التي تنتمي إلى العصر الحديث.

1 - Loc. cit.

2 - رسل (برتراند). حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة: فؤاد زكرياء. عالم المعرفة، 1983، ص: 82.
* - يبدو تاريخ الفلسفة الإنجليزية وكأنه خط يتأسس على جدل بين النزعات التجريبية المادية والنزعات العقلية المثالية، فكلاً برزت نزعة تجريبية أو حسية مغالية، إلا وكان لها ردّ الفعل المثالي أو العقلي، سواء من الناحية المعرفية أو من الناحية الأخلاقية.

أما فيما يتعلق بمشكلة النشأة فإنها تطرح بحدّة في الفلسفة الإنجليزية بين الدارسين الإنجليز أنفسهم، وذلك حسب توجه كل دارس ورؤيته لتاريخ هذه الفلسفة، فتعدّد الآراء إنّما يدلّ على عدم الفصل في قضية النشأة. وتعدّدت الرؤى بين من يرجعها إلى لحظة قطع الصلة بالفلسفة الوسيطية السكولائية، ومن يرجع نشأتها إلى جذور العصر الوسيط، ورأي ثالث يربطها بالفلسفة القديمة أو ما تعرف بفلسفة الأصول. فهل يمكن تأسيس وجهات النظر هذه في نشأة الفلسفة الإنجليزية؟ نحاول في هذا المدخل أن نناقش وجهتي نظر أسست لنشأة الفلسفة الإنجليزية؛ رأي يرجع تأسيس الفلسفة الحديثة في عمومها والفلسفة الإنجليزية على وجه الخصوص إلى قطع الصلة بفلسفة وتراث العصور الوسطى، ويتم ربطها إمّا بـ"فرنسيس بيكون" أو بـ"هوبز" أو بصورة مباشرة بـ"لوك"، ورأي ثان يرجع جذورها إلى الفلسفة السكولائية وحتّى إلى الفلسفة اليونانية، وهذا الاختيار المنهجي يجعلنا نناقش الفلاسفة الإنجليز الذين ظهروا قبل القرن السابع عشر.

1- يرى الفيلسوف الفرنسي "كوزان"⁽¹⁾ أنّ المظهر الأكثر عمومية الذي تتميّز به الفلسفة الحديثة هو الاستقلال التام، وهو أهم خصائص الفلسفة الحديثة. إنّهُ استقلال من جميع السلطات: السلطة الدينية والسلطة المدنية. السلطة التي تتحكم في السكولائية، أي سلطة الكنسية الإكليريكية من جانب، والسلطة المدنية التي تحكمت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. إنها قطع الصلة بكل ما يمتّ إلى الماضي، وتفكر فقط في المستقبل، وتشعر بأنّها القدرة على رسم المستقبل بذاتها. أمّا موقفه من فلسفة العصور التي سبقت القرن السابع عشر أي القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر، فيُنظر لفلسفتها «كما لو كانت تربية للتفكير الحديث عن طريق التفكير القديم، خاصيتها حماس متّقد و غير متبصّر، أمّا نتيجتها الضرورية فكانت تخمراً عاماً، ورغبة في ثورة حاسمة. هذه الثورة اكتملت في القرن السابع عشر، فكانت بذلك ما يعرف بالفلسفة الحديثة»⁽²⁾. وبهذا ينظر إلى الفلسفة الحديثة على أنّها ثورة على سلطة الماضي، وقطع لكل صلة بتراثه. وما يصدق على الكل يصدق على الجزء وما عبّر عنه "فيكتور كوزان" عن الفلسفة الحديثة ينطبق على الفلسفة الإنجليزية بنظر مؤرخ الفلسفة الإنجليزي البروفسور "سورلي" Sorley في عمله الموسوم

1 - Cousin (Victor), Cours of the history of philosophy. . op.cit p:77.

2 - Loc.cit.

بـ"تاريخ الفلسفة الإنجليزية" مع بعض التحفظات البسيطة التي يبديها في آخر كتابه، إذ لا ينفي أن يكون التفكير الإنجليزي قد وجد جذوره في القراءات الأقدم للسوكلاينيين⁽¹⁾، لكن البداية الحقيقية للفلسفة الإنجليزية هي التي يؤرخ لها بقطع الصلة بالفلسفة المدرسية السكولائية، ويربط هذه البداية بـ"فرنسيس بيكون"، ذلك لأنّ الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى لم تكن متميّزة أو مستقلة عن الدين، وعلى حدّ تعبير "هيجل" *Hegel* (1770-1831): «ليست الفلسفة في العصر المدرسي إلاّ لاهوتاً، ولا اللاهوت إلاّ فلسفة، والفيلسوف المدرسي هو من يبحث في اللاهوت بحثاً علمياً منظماً»⁽²⁾. هذه الأخيرة لم تكن وطنية ولكنها كانت تمثل محاولة أو جهداً عقلياً مشتركاً للمسيحية ككل في أوربا على حدّ تعبير البروفسور "سورلي". والحجة التي استند إليها تتعلق باللغة، فاللغة اللاتينية التي كانت لغة التفكير في العصور الوسطى لم تعمل على تمايز الثقافات المحلية الأوربية، بل على العكس من ذلك كانت تعبّر عن وحدة المواضيع ووحدة الثقافة الأوربية، "لقد كان هناك ظهور مطّرد ومتتابع لعلماء بريطانيي المولد والإقامة، من نهاية القرن الثامن إلى غاية منتصف القرن الرابع عشر، وكانوا من بين الكتّاب الذين أسهموا في النهضة الأوربية، وأهم هذه الأسماء: "جون أريجينا" *John Scotus Erigena* (800-870) و"روجر بيكون" *Roger Bacon* (1214-1294) و"جون دنس سكوتس" *John Duns Scotus* (1266-1308) و"وليام أوكام" *William of Ockham* (1270-1349) وغيرهم.. لقد أنتجوا تفكيراً لكنه تفكير ممزوج بالروح المدرسية رغم ما يبدو عليه من صفة الاستقلالية في خطوطه العامة، لكن "سورلي" يبني موقفه على أساس أنّهم لم يكونوا متميّزين كإنجليز، فكتبوا باللغة اللاتينية، هذه الأخيرة هي تعبّر عن روح التفكير الأوربي ككل، وساعدت على وحدة الثقافة والمواضيع وأيضاً الطموح⁽³⁾. إن فيلسوف العصر الوسيط البريطاني المولد أو الإقامة ينتمي إلى التقليد العام السائد في أوربا، وهو جزء من تاريخ تلك الفلسفة، وبدون أن يكون ذلك مميّزاً له كفيلسوف إنجليزي. أمّا الخصائص الوطنية فإنّها لم تتميّز آنذاك إطلاقاً في العلم و في الفلسفة مثلها مثل باقي فروع الأدب، لكن ازدياد الوعي بالوطنية الذي كان أحد القوى الذي انبعث في عصر النهضة أدى

¹ - Sorley.W.R, A History of English philosophy.,(Cambridge at The University Press., 1951).p:298.

2 - هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، نقلاً عن: زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936. ص: 12.

3 - Sorley.W.R., A History of English philosophy, *op.cit.* p:1

بالتدرج إلى تمييز أنواع الثقافة القومية، وعملت اللغة الوطنية على تحقيق ذلك. و كان لفرنسيس "بيكون" - حسب "سورلي"- السابق في استعمال اللغة الإنجليزية كعربة لفلسفته، إذ "يمكن أن يقال عن اللغة الإنجليزية أنها لأول مرة أصبحت محركاً للأدب الإنجليزي الفلسفي مع نشر "بيكون" كتابه " تقدم المعرفة " *Advancement of learning* " سنة 1605"، على الرغم من أن "بيكون" فضّل اللسان اللاتيني، لسان النخبة المفكرة وقتها، كمحرك لفلسفته*، إلا أن عمله هذا باللغة الوطنية قد جعله رائداً لهذه الحركة، أي الحركة الفلسفية الإنجليزية. في عمله "تقدم المعرفة" كان له هدف خاص في التوجه، لقد رغب في أن يجد مستنداً وتعاوناً ليعزز به مخططه، فنظر إلى عمله هذا كتحضير لمخطط أوسع أراد به تجديد العلوم التي كتبت باللاتينية، لكن تقليد الرابطة الإنجليزية في الفكر قد استيقظ عن طريق القوى التي انبثقت في عصر النهضة⁽¹⁾. وحدث أن هذا النوع من التفكير الذي قدّمه "بيكون" كان ذا صلة بالانجازات العملية والإيجابية للعقل الإنجليزي. وبهذا يمكن أن نعتبره «ليس فقط المنشئ للفلسفة الإنجليزية فقط، بل أيضاً الممثل للميزات الخاصة للعبقريّة الفلسفية الإنجليزية»⁽²⁾.

أمّا أسلاف "بيكون" من أصل بريطاني سواء في الفلسفة أو في العلم فقد استخدموا اللغة المشتركة للقراء، أي اللاتينية، فلم يتميّزوا كفلاسفة إنجليز. إنه (فرنسيس بيكون) الأول الذي كتب مقالة مهمة في العلم والفلسفة باللغة الإنجليزية، حتّى وإن لم يكن له إيمان بمستقبل اللغة الإنجليزية حسب "سورلي" ؛ ويشير إلى مجموعة من الكتابات التي سبق أصحابها "بيكون"، ولكنها لم تعبر عن الروح الإنجليزية الفلسفية، وأهمها: عمل "هوكر" *Hooker* الموسوم بالحكومة الإكليريكية أو الكنسية *Ecclesiastical Polity*، الذي سبق به عمل "بيكون" بأحد عشر سنة، لكن هذا الكتاب ينتمي إلى الدين لا إلى الفلسفة⁽³⁾.

أمّا "هاربارت تشاربري" المولود سنة 1583 والمعاصر لـ "بيكون"، فقد كانت أعماله متنوعة تاريخية، وأدبية شعرية، وفلسفية. وبينما كان "فرنسيس بيكون" منشغلاً بإحياء العلوم، كان معاصره الأصغر منه سناً منهمكاً في المشكلة ذاتها. إذ يتفق المفكران في جملة

* - للعلم أن "تقدم المعرفة" قد ترجمه إلى اللاتينية سنة 1632.

1 - Ibid. p:15.

2 - Loc.cit.

3 - Ibid. p:14.

مواصفات أهمها: إدعاءهما بالاستقلالية عن التقليد، واهتمامهم بسؤال المنهج، لكن كل واحد منهما ينحرف عن الآخر من حيث نتائج تفكيرهما⁽¹⁾. فإذا عدّ "بيكون" أحد مؤسسي الاتجاه التجريبي الواقعي، فإن هاربارت أثر إلى حد بعيد في الآراء المميزة للمدرسة الذهنية العقلية في التفكير. وحسب "سورلي" كان تفكيره بسؤال المنهج أكثر عمقاً من "بيكون" حتى وإن كان أقل تأثيراً على الرأي الفلسفي⁽²⁾، كما اهتم بشروط المعرفة واختباره لطبيعة الحقيقة، وكان هذا الاهتمام كله تأملياً ولم يتخلّ فيه عن المنهج المدرسي، وعن آراء توماس الإكويني *Thomas D'Aquini* (1225-1274)⁽³⁾، على الرغم من أنه لم يقف إلى جانب المفكرين التأمليين، ولكن دعواه كانت تدل على ذلك. ولهذا لم يشأ أن يضعه كمؤسس للفلسفة الإنجليزية إلى جانب "بيكون". ربّما فهم البعض عمل "بيكون" بالشحنة الأولى التي أسست الفلسفة الإنجليزية قبل أن تتطور. ففي رسائله الفلسفية يصدر "فولتير" *Voltaire* (1694-1778) حكماً على عمل "فرنسيس بيكون" يتعلق بعمله "الأورغانون الجديد" يقول فيه: «إنّ أطرف مؤلفاته وخيرها إطلاقاً هو اليوم أقلها قراءة، وأبعدها عن الجدوى.. أقصد كتاب الأورغانون الجديد للعلوم، فهو الصقالة التي بها شيدّ صرح الفلسفة الجديدة، وبعد أن ارتفع الصرح، جزئياً على الأقل، لم يعد للصقالة من نفع، فقد شهدت انجلترا نهوضاً يدعو إلى الإعجاب لما كان يسمى بالفلسفة الجديدة أو الفلسفة التجريبية..»⁽⁴⁾. وهناك من يقلل من أهمية "بيكون" كمؤسس للفلسفة الإنجليزية، فهذا الفيلسوف الإنجليزي "برتراند رسل" يرى أنّ "بيكون" يعتقد أنّه اهتدى إلى أداة جديدة للكشف (أي إلى أورغانون جديد).. تحلّ محل أورغانون "أرسطو"؛ غير أنّ هذا المنهج من حيث هو طريقة عملية، لم يلق قبولاً لدى العلماء، أمّا من حيث هو نظرية في المنهج فقد كان مخطئاً⁽⁵⁾، ومن الصعوبة بمكان ومن الأهمية بقليل أن نشير إلى الفلاسفة المحدثين الأوائل، فكثير من مؤرخي الفلسفة يشيرون إلى "فرنسيس بيكون".... لكن الأورغانون الجديد هو مذهب في مناهج العلم أكثر منه نظام فلسفي⁽⁶⁾، و الأهم من "فرنسيس بيكون"، برأي "برتراند رسل"، بالنسبة إلى المذهب

1 - Ibid. p:35.

2 - Ibid. p:36.

3 - Ibid. p:41-42..

4 - بريهييه (إميل)، تاريخ الفلسفة، فلسفة القرن السابع عشر. ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة، بيروت. ص: 58.

5 - رسل (برتراند)، حكمة الغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص: 47-48.

6 - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, Op.cit. p: 18.

التجريبي، وكذلك بالنسبة إلى الفلسفة عامة، هو "توماس هوبز" (1) الذي وضع في الفلسفة أساس عناصر كثيرة تتميز بها الفلسفة الإنجليزية فيما بعد. مثل التفسير الميكانيكي للأجسام والكيفيات وفكرة التداعي في علم النفس والنزعة الإسمية في اللغة.

إنّ موقف "سورلي" وغيره ينبني على أساس مقابلة تكاد تكون مطلقة بين ما هو حديث وما هو وسيطي؛ فكل ما هو حديث برأيهم لا يمتُّ إلى الفلسفة الوسيطية بشيء، وما هو وسيطي لن يمتدَّ إلى ما هو حديث، إنّه مبدأ القطيعة والرفض ونكران الاستمرارية في الفكر البشري، الذي لا يعتدُّ به عند بعض الدارسين لتاريخ الفكر البشري أمثال مؤرخ العلوم الإنجليزي "جيمس فريزر" James.G, Frazer (1854-1941) في كتابه "الغصن الذهبي"، إضافة إلى أنّ "سورلي" قد اعتمد على حجة اللغة في تحديد هوية الفكر، فاللغة الإنجليزية هي التي ميّزت الفلسفة الإنجليزية... وبدورنا نتساءل هل يمكن للغة أن تحدّد هوية ثقافة ما أو فلسفة ما لوحدها؟! وهل يمكن اعتبار الفلسفة الإنجليزية التي كتبت بغير اللغة الإنجليزية من قبل فلاسفة متفق على انتمائهم لهذا الخط أمثال "باركلي" في كتابه "في الحركة" "De Motu" الذي نشره أول مرة سنة 1721 باللغة اللاتينية أنّه لا ينتمي لهذا الخط! أو حتّى "لوك" في كتابه "رسالة في التسامح" "Epistola De Toleratia" التي نشرها لأول مرة في هولندا بغير اللغة الإنجليزية سنة 1689. ثمّ نتساءل مع البعض ألم يكن هناك تفكير فلسفي في إنجلترا قبل "بيكون"، ولم يوجد البتّة ما يعرف بالفلسفة الإنجليزية؟!

2- وعلى الأساس السابق لم يرقّ للكثير من الدارسين لتاريخ الفلسفة الإنجليزية والأوربية هذا الموقف، إذ يلجّ بعض الفلاسفة على ضرورة دراسة تاريخ الفلسفة من أجل فهم توجهات الفلسفة الحديثة بما فيها الفلسفة الإنجليزية، ذلك لأنّ أسس هذه الفلسفات إنّما هي مبنوثة في ثنايا الفلسفات السابقة، خاصة الوسيطية منها. لقد تعودّ التقليد القديم على القول إنّ السكولائية أو فلسفة القرون الوسطى تمّ رفضها من مفكري عصر النهضة، وذلك أنّ الناس تعلموا، إذن كيف يتخلّوا عن السلطات لكي يفكروا بأنفسهم.. وفي الحقيقة هذا الرأي غير صحيح. «السكولائية لم تُرفض قط، ومفكرو عصر النهضة أنفسهم كانوا سكولائيين..» "بيكون" الذي يُفترض أنّه مؤسس فلسفة جديدة استخدم القياس للبرهنة على عدم نفع القياس» (2). وهذا

¹ - رسل (برتراند)، حكمة الغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص : 49.

² - Delisle Burns.C., The Growth of Modern Philosophy., Op. cit. .p: 20

"ج. روبرستون كرووم" *George Croom, Roberston* (1842-1892) يقترح رأياً آخر يبدو مناقضاً لرأي السابقين، فيحدّد بدايات الفلسفة الإنجليزية ونشأتها الحقيقية في العصر الوسيط، أي وكأنّ نشأتها تمّت في أحضان الفلسفة السكولائية ذاتها، وليس من خلال قطع الصلة بها⁽¹⁾. وأيضاً الفيلسوف الأيرلندي "روبرت آدمسون" *Robert, Adamson* "الذي يعتقد أنّ: «الدافع الرئيسي لدراسة الفلسفة - حسب - ليس الفضول. بدون شك، الذي يبقى جاهلاً للماضي يبقى دوماً طفلاً، وتاريخ الفلسفة هو ذاته فلسفة في زمانها»⁽²⁾. وهكذا يعتقد "آدمسون" بضرورة الاستمرارية في تطور تاريخ الفكر الفلسفي، ويصف هذه الاستمرارية بأنها ميزة طبيعية في تطور الفلسفة، لكن لا ينبغي أن تؤخذ حرفياً⁽³⁾؛ أمّا موقفه من مشكلة النشأة فيتمثّل في أنّ الفلسفة الإنجليزية لم تبدأ مع "بيكون" حينما قطع الصلة بالفلسفة السكولائية، بل بدأت مع الفلاسفة الإنجليز الذين عاصروا الفلسفة الوسيطة، وتميّزوا بخصائص ربّما اتفقت مع الخصائص الحديثة للفكر الإنجليزي، ويورد "آدمسون" لتأييد موقفه هذا عدّة شخصيات من العصر الوسيط تمثل الفلسفة الإنجليزية، منها "جون أريجينا" في القرن التاسع، و جون ساليسبري (*John of Salisbury*) في القرن الثاني عشر، و "الكسندر أف هلس" (*Alexander of Hales*) و "روجر بيكون" في القرن الثالث عشر، و "دنس سكوتس" و "وليام أوكام" في القرن الرابع عشر. ويؤكد على أنّه من بين هؤلاء فقط هناك اسمان يمكن أن يقال عنهما أنّهما يمثلان خصائص اتجاه الفلسفة الإنجليزية المتأخرة وهما: "روجر بيكون" و "وليام أوكام"، بتجريبية الأول وإسمية الثاني، والذان بشّرا ببزوغ الفلسفة الحديثة، وسبقا نزعة التفكير الإنجليزي المتأخر⁽⁴⁾. إنّه أكثر من احتمال، يقول "آدمسون"، فعندما يشار إلى الإصلاح البيكوني للعلم لابدّ أن يشار إلى راهب القرن الثالث عشر (روجر بيكون) أكثر من المفكّر اللامع المشهور للقرن السابع عشر. إذ إن له نفس التفكير ونفس الطموح ونفس المشروع الذي تصوره وبنفس الشجاعة، لكنه أقل شهرة (من فرنسيس بيكون) على حد تعبير "ريموزا" *Rémusat* (5). الفلسفة الإنجليزية، إذن لم تبدأ مع "فرنسيس بيكون" كما

1 - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit. p:11.

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

3 - Ibid. p.2.

4 - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy Op.cit. pp:11-12.

5 - Rémusat, Histoire de la philosophie en Angleterre, I.43. In Seth (James) (ed). English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit p:12.

يدّعي البعض، بل بدأت في العصور الوسطى مع "روجر بيكون" و"وليام أوكام"، كمبشرين بالاتجاه التجريبي هذا ما يحاول "جيمس سيث" (James Seth) الذي كان أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة إدنبرة وقت إصدار عمله هذا، إثباته في عمله الموسوم بـ"الفلاسفة الإنجليز و مدارس الفلسفة" (English philosophers and Schools of philosophy)، بناء على رأي "آدمسون" السابق.

يبدأ "روجر بيكون" مشروعه لإصلاح الفلسفة بواسطة الاحتكام إلى التجربة، ولتحقيق هذا الهدف في الإصلاح ينطلق من مجموعة الأسباب الرئيسية المؤدية للأخطاء أو الأوهام فيميز بين أربعة منها: السلطة، والعرف، والرأي المتعلق بالعامّة عبر التاريخ، وأخيراً الأخطاء الواقعية التي تظهر أو تتستر في المعرفة. أمّا السبب الأول والأخير فيتعلقان باتهامه الموجه إلى الفلسفة السكولائية وفي مصادر ها. وإذا رغبتنا في معرفة تامة ومحقة يجب أن نؤسسها على مناهج العلم التجريبي، هذه الأخيرة بالنسبة له هي «أميرة كل العلوم وغاية كل التأملات»⁽¹⁾. ويؤكد "روجر بيكون" على الرياضيات وعلى قيمتها العلمية، كما يلح على ضرورة الجمع بين المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي، وفي هذا المجال يبدو "روجر بيكون" أعمق من كاتب "الأورغانون الجديد" وقد وضع أحدهم فروقاً بين المفكرين فقال: «..في غنى الألفاظ، وتآلق الخيال، كان "فرنسيس بيكون" متفوقاً لا يماثله أحد، بينما "روجر بيكون" هو الراسخ في الجمع بين المنهج الاستقرائي والمنهج الاستنباطي وذلك ما يميّز المستكشف العلمي»⁽²⁾. لكن بالرغم من شجبه السكولائية، فهو مهتمٌ بعمق بالأفكار الدينية أو اللاهوتية لذلك العصر. وعلى الرغم أيضاً من مطلب إصلاح المنهج الفلسفي والاهتمام العميق بالعلم الطبيعي الذي أظهره في عمله، والذي يدفعنا إلى استنتاج أن مؤلفه (روجر بيكون) ليس لديه أدنى اهتمام بمشاكل الفلسفة المدرسية السكولائية، إلا أنه يجب فهم حياة وعمل "روجر بيكون" وذلك باعتباره رجلاً مدرسياً متقدماً⁽³⁾.

هذا الانحراف الذي دشّنه "روجر بيكون" عن مبادئ الفلسفة السكولائية في القرن الثالث عشر يذهب به "وليام أوكام" تلميذ "دونس سكوتس" أبعد في القرن الرابع عشر، والذي ارتبط

1 - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit. p:12.

2 - Bridges. J. H, Intod.to Opus.Majus, p.xci.In Seth (James) (ed). English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit p:13.

3 - Bridges. J. H, Intod.to Opus.Majus,p.xci.In Seth (James) (ed). English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit p:13.

اسمه في تاريخ الفلسفة بالإسمية (*Nominalism*) كمجدد لها، ضد الواقعية (*Realism*) التي وطّدت نفسها أخيراً كمذهب مألوف للفلسفة السكولائية. وما انتصار الإسمية في نهاية العصر الوسيط إلا نتيجة الاستمرار فيما ألح عليه "أوكام" كمطلب لقيام نظرية المعرفة والحقيقة على التجربة أكثر ممّا يتأسس على ما قام عليه المذهب الواقعي. "وليام أوكام" وسّع الصّدع الحاصل بين الإيمان والمعرفة⁽¹⁾، أو بين الفلسفة والدين الذي دأبت عليه الفلسفة في العصر الوسيط، وعلى الرغم من أنّه يقبل بحجج ممكنة عن وجود الله إلا أنّه ظل متمسكاً بأطروحاته العامة التي تقر: «أنّ كل تجربة متعالية تنتمي إلى الإيمان»، وفي هذا الطريق رفض الوجود الواقعي للكليات. «المعرفة هي دائماً حدسية وليست تجريدية أو تصورية». و«الحقيقي هو دائماً فردي وليس كلياً»، أمّا الكلي فهو مجرد مصطلح أو رمز وليس شيئاً، وجوده فقط في الذهن. وبنقده لواقعية الكليات يكون "أوكام" قد هبّ الطريق إلى التجربة في الواقع العيني، ورفض بذلك الاستدلال التجريدي والأفكار المجردة. وما يمكن أن يقال عنه، من طرف دارس متمعن لأعماله: «أنّه كان أعظم فيلسوف مدرسي، ووطنيته (الإنجليزية) تبدو في كل مكان في كتاباته وأفعاله، وتميّزه عن الرواد الآخرين للتفكير الوسيط. إنّنا نرى في "وليام أوكام" بعض من أفضل الملامح التي تخص الروح الإنجليزية»⁽²⁾. أمّا مؤرخ الفلسفة السكولائية "Hauréau" فيؤكد على حقيقة: «أنّ الأرضية التي هيأها رائد الاسميّين (أوكام)، هي التي أقام عليها "فرنسيس بيكون" نصبه الخالد»⁽³⁾. وبهذا يتضح لنا أنّه عندما نبحت في اهتمامات عصرنا ونحاول رؤيتها بأكثر إحكاماً وانتباهاً، نجد أنفسنا نقرأ ما كتب عن الخصائص الواسعة في تاريخ التفكير السابق»⁽⁴⁾. لكن هناك رأي يبدو أكثر تطرفاً، فيما يتعلق برّد الفلسفة الحديثة إلى الأصول الأولى مع الحضارة اليونانية. فالأكيد أنّ الجهد التأملي للعصور الوسطى يبدو وكأنّه سلسلة أحداث متقطعة وغير ضرورية، إذ تربط الأفكار الأساسية للقرن السابع عشر بأكثر سهولة بفلسفة اليونان "أفلاطون" و"أرسطو" أكثر من الشراح الممثلين للفلسفة المدرسية أو فلسفة القرون الوسطى⁽⁵⁾. إنّ ربط الفلسفة

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

2 - T.M.Linsday ,British Quarterly Review,vol .Ivi. p:3 In Seth (James) (ed). English Philosophy and Schools of Philosophy Op.cit.p:14.

3 - Hauréau, Histoire de la Philosophie Scolastique II.474.In Seth (James) (ed). English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit p:14.

4 - Adamson (Robert). The Development of Modern Philosophy,V:I, Op.cit . p.1.

5 - Ibid. p.3.

الحديثة في عمومها والفلسفة الإنجليزية على وجه الخصوص بتراث القدامى فقط أمر لا يقبله العقل ويرفضه منطق التاريخ، إذ ينفي ذلك كل خصوصية.

كخلاصة للمناقشات المتعلقة بالنشأة نعتقد أنّ الفلسفة التجريبية لم تنشأ فجأة في العصر الحديث؛ ولا يمكن أن نربطها بشخص معيّن وبتاريخ صدور كتاب معين، دون أن ننسى التأثير الديكارتي على تطور هذا الاتجاه، فـ"برتراند رسل" يرى أنّ ما يطلق عليه بوجه عام اسم التجريبية الإنجليزية إلى جانب إحياء التراث العقلي الذي كان من أكبر دعائته في القرن السابع عشر "سينوزا" و "ليبنتز" *Leibnitz* (1716-1646) هو ما أدّت إليه أعمال "ديكارت" الفلسفية⁽¹⁾، مثل التأملات والمبادئ وغيرها، ويقر بها فلاسفة الإنجليز أنفسهم.

فالحركة التجريبية في الحقيقة تمثل خطأ متميزاً، يمتدّ من "فرنسيس بيكون"، و"توماس هوبز"، إلى "لوك"، "باركلي"، و "هيوم"، حتى "جرمي بنتام" *Jeremy, Bentham*. [1748-1832]، و "جون ستيوارت مل" *J.S.mill* [1872-1806]، و "هربرت سبنسر" *Herbert, Spencer* [1903-1820]. ويمكننا أن نميّز جملة من الاصطلاحات لهذا الاتجاه⁽²⁾، إذ يمكن أن نطلق اسم المذهب التجريبي أو الوضعي لاتجاهه الفلسفي الرئيسي العام، واسم المذهب الحسي أو الظاهري فيما يتعلق بنظريته في المعرفة، ومذهب التداعي للدلالة على اتجاهه في علم النفس، ومذهب اللذة والمنفعة أو السعادة للتعبير عن اتجاهه الأخلاقي، ومذهب الشك أو اللادرية للدلالة على موقفه الميتافيزيقي، ومذهب الإلهية الطبيعية والإلحادية في الدين، ومذهب الليبرالية في السياسة. وكلّها مسميات لهذا الاتجاه الفلسفي.

2- خصائص التجريبية الإنجليزية:

- الفلسفة الإنجليزية، إذن هي عنوان نزعة فلسفية عامة وتمييزة في أوربا تجمعها خصائص مشتركة، وتشتهر بأقطابها الممثلين لها سواء فكّرنا في "روجر بيكون" و"وليام أوكام" في العصر الوسيط، أو "فرنسيس بيكون" و"توماس هوبز" و"أفلاطونية كمبريدج" في القرن السابع عشر، أو "لوك" و"باركلي" و "هيوم" في القرن الثامن عشر، أو حتّى في "كولريدج" *Samual, Coleridge* (1834-1772) و "جيمس فيريير" *James.F, Ferrier* (1808-1864) في القرن التاسع عشر، فإنّنا ندرك بعض الروح المشتركة في تفكيرهم، لكن لا يمنع

¹ - رسل (برتراند)، حكمة الغرب، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص: 82.

² - ميتز (رودلف)، " الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"، ج: 1، ت/ فؤاد زكرياء، دار النهضة العربية. 1963. ص: 42-43.

ذلك من وجود اختلافات تصل إلى حدّ التناقض بين أقطابها؛ هذا التناقض الذي يفسره بعضهم بأنه يوحى بقوة وحيوية العقل الإنجليزي من جهة، ويوحى ربّما للبعض باستقلاليتهم من جهة أخرى، ممّا يطرح صعوبة تحديد هذه الخصائص؛ وعلى الرغم من ذلك فإنّ ممثلي هذا الاتجاه رغم الفروق بينهم في الخصائص الفردية والأهداف إلا أنّهم تجمعهم رؤية ذهنية عامّة ومشتركة، ويمكن مقارنة ذلك بالأنظمة الفكرية المختلفة للتفكير الألماني، فعلى النقيض من ذلك، بحيث أنّه رغم ما يبدو من اتساق واضح إلا أنّ هناك مسافة هائلة بين دوغمائية "اللينتز" والروح النقدي عند "كانط". وبين "كانط" و"هيجل" وهكذا⁽¹⁾. ونحاول جمع بعض العناصر العامة المشتركة التي تكوّن روح العقل الإنجليزي، كما يمكن مقارنة تلك الخصائص الملازمة لروح الفلسفة الإنجليزية في مرحلتها الكلاسيكية بما يميّز الفلسفة العقلية المثالية أو ما تعرف بالفلسفة القارية التي تعود في أساسها لـ"ديكارت"، ويمكننا رصد هذه الخصائص من حيث ثلاثة مستويات: من حيث المنهج، ومن حيث الغاية من المعرفة، ومن حيث طبيعة دراستهم الفلسفية.

- أولاً: **أما من حيث المنهج:** فقد اعتمد الفلاسفة الإنجليز في غالبيتهم على المنهج التجريبي والاستقرائي (*Experiential and Inductive Method*): وهو منهج متميّز عن المنهج الاستنباطي العقلي (*Rational Deductive Method*) الذي تأخذ به الفلسفة القارية، فلكي ندرك ونعرف الطبيعة يجب علينا ملاحظة وقائعها، هذا هو المبدأ العام، التجربة هنا هي الموجّه الوحيد وسر الاكتشاف الحديث والاختراع موجود في الموقف الجديد للإنسان نحو الطبيعة، موقف تغير في المنهج من منهج الاستنباط المتمثل في كونه مجرد حجج وتصورات تسقط على الطبيعة إلى منهج الاستقراء القائم على الملاحظة والتجربة الذي يستنتق الطبيعة. ولم يكن الفلاسفة الإنجليز هم أول من بحثوا مفهوم التجربة الحسية فقد بحثها الرواقيون عندما اعتبروها معياراً للمعرفة، وصوّروا النفس [العقل] خالية قبل ذلك، وهي شبيهة بورقة بيضاء⁽²⁾. أما الأبيقورية فكانت لها نزعة حسية في المعرفة أكثر من الرواقية، فجعلوا كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهماً وبطلاناً، وجعلوا المقياس والمصدر في المعرفة الصحيحة هو الإحساس، فينقل "عبد الرحمن بدوي" (1917-2002) نصاً لـ"أبيقور"

¹ - Seth (James). , English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit p:2.

² - Marcus Neustaedter, M.D., Experience; The rise and development of the concept in the history of philosophy.(The Greenwich Printing Company .N.Y., 1907).pp: 15-17.

Epicurus (341-270 ق.م) يبين فيه قيمة مكانة الحس فيقول: « إنَّ الأصل في كلِّ معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة والحس لا يخطئ»⁽¹⁾.

لم يرض الفلاسفة الإنجليز، مثل "ديكارت"، بمنهج القياس الأرسطي التأملي الذي اعتمدت عليه الفلسفة السكولائية «.. فالنظام المنطقي الحالي (الأرسطي)، يقول "بيكون"، يساعد على تثبيت وتوطيد الأخطاء أكثر ممّا يساعد على إزالتها، ولذلك كان خطره أكثر من نفعه»⁽²⁾. ويعدّ "ديكارت" مؤسساً للحركة العقلية الكبيرة التي تمتد إلى "باروخ سبينوزا" (*Baruch Spinoza*) [1632-1677] و "ليبنتز" و حتّى إلى "كانط" و إلى "هيجل".. وقد اعتمد على الأفكار الواضحة والتميز كمنهج للتفكير الفلسفي، أمّا "فرنسيس بيكون" فهو مؤسس الحركة التجريبية الاستقرائية الإنجليزية التي تمتدّ إلى "لوك" و باركلي و "هيوم" و "جون ستيوارت ميل" و "سبنسر".. الخ. وفي الواقع، لم ينشئ "بيكون" نظاماً فلسفياً بمعنى الكلمة، بل أسس ببساطة منهجاً؛ وإذا كان كتاب "الأخلاق" لـ "باروخ سبينوزا" يعتبر من أفضل ما يمثل استخدام المنهج الاستنباطي الرياضي بسبب تطبيق المنهج الهندسي الرياضي على القضايا الأخلاقية، فإنّ الأعمال التي تمثل إدخال المنهج التجريبي في العلوم الأخلاقية – حسب عرف الفلاسفة الإنجليز في العصر الحديث- نجدها في عمل "لوك" الهام "الفهم البشري"، إذ يصف "لوك" المنهج الذي وظّفه في المقالة بأنّه منهج تاريخي بسيط. والتاريخي المقصود به هنا عند "لوك" - حسب البروفسور "ألكسندر" *Alexander* - ليس سجلاً أولياً بسيطاً لأصل وتطور أفكارنا، ولكن بالأحرى يملك المعنى ذاته الذي استخدمه "بيكون" و"أرسطو" قبله. تاريخ عقولنا يعني وصف محتويات أذهاننا كما نجدها مرتبة.. ومحدّدة وفق قدراتها المناسبة⁽³⁾. وأيضاً عمل "هيوم" المعروف بـ "رسالة في الطبيعة البشرية"، حيث العنوان الفرعي للكتاب يعبر بوضوح عن هذا المنحى فهو يعتبره بمثابة "محاولة تقديم المنهج التجريبي للاستدلال في الموضوعات الأخلاقية". وبهذا يريد "هيوم" أن يستعير منهج العلوم الطبيعية، أي المنهج التجريبي الاستقرائي، لتطبيقه على العلوم الأخلاقية، أو بالأحرى يقصد "هيوم" توسيع مناهج العلم النيوتوني إلى أبعد حد يمكن أي الطبيعة البشرية ذاتها،

¹ - بدوي (عبد الرحمن)، خريف الفكر اليوناني، خلاصة الفكر الأوربي، الطبعة الرابعة. 1970. مكتبة النهضة المصرية. ص: 52-53.

² - Bacon Lord., *Novum Organum*. Book:I. ed. by Joseph Devey, M.A., (New.York., P.F.Coller and Sons. MCMI) . §: XII. p:13.

³ - Alexander .S ., Locke.(London Archibald Constable & Co.Ltd., 1908). p:27.

ويذهب بذلك بعيداً بالعمل الذي بدأه "لوك" و "هاتشنستون" (Hutchinson)* و "باتلر" (Butler)** (1). "باركلي" هو الآخر يتفق تماماً مع النزعة الإنجليزية في تأسيس فلسفته بصورة مباشرة على التجربة، وفي اهتمامه بالأسئلة السيكلولوجية و الإبيستيمولوجية مثل العلاقة بين العقل وعالم الطبيعة. أمّا الفلسفة الحقيقية عند باركلي فهي الفلسفة التجريبية، باركلي يطريها كثيراً ويزكيها(2)، ولذلك ينبغي أن تبنى على ملاحظتنا الخاصة لتجاربنا الخاصة؛ وإذا كان مطمح العقليين هو تحقيق الاتساق أو الانسجام التام، ورؤية كل الأشياء في وحدتها الكاملة والنهائية، أو في الله، فإنّ المثل الأعلى للحركة التجريبية هو الوصول إلى الحقيقة، وذلك بفحص كل نتائجها بالرجوع إلى وقائع التجربة.» إنّها دائماً تضحية بالانتظام والاتساق لأجل الالتزام بمعطيات التجربة، والتضحية بالكمال التأملي لأجل التصحيح العلمي والحقيقة التجريبية.»(3). "بيكون" ضيق مجال البحث واقتصر على بعض مشكلات الفلسفة التجريبية، أمّا بالنسبة لـ "لوك" و "باركلي" و "هيوم" فلم يكتفوا بالتجربة الخارجية أو ما تعرف بالإحساس، بل أضافوا وفي الوقت ذاته وسّعوا من مجال البحث إلى الظواهر النفسية عن طريق ما يعرف بالتأمل أو منهج الاستبطان «..نستطيع القول إذن، فيما يقول "لوك"، أنّ الأشياء الخارجية المادية التي تؤثر في الحواس، وعمليات عقولنا الداخلية التي هي موضوع التأمل هما في رأيي المصدران الوحيدان حيث تنشأ كل الأفكار الموجودة لدينا»(4). وأضحى بذلك كل من المنهج التجريبي الخارجي والسيكلولوجي الاستبطاني الداخلي ملائمين للتطبيق على جميع الأسئلة المتعلقة بالحقيقة أو بالواقع. ويمتد هذا المنهج حتّى فلاسفة التداعي الحر والحدسيين الاسكتلنديين كميزة تخصّ الفلسفة الإنجليزية.

* هتشنسون فرنسيس (1694-1746). فيلسوف أخلاقي بارز من أصل اسكتلندي. زاول تعليمه في غلاسكو، وتوفي في دبلن. عمله الرئيس هو "مبحث في أصل أفكارنا المتعلقة بالجمال والفضيلة"، كما أنّه صاحب العبارة الشهيرة التي نقلها فيما بعد جيرمي بنتام "اللذة الأعظم لأكبر عدد من الناس" في تطور النفعية في بريطانيا.

From: The Dictionary of philosophy., ed by. Dagobert D. Runes., Philosophical library. N.Y. P:133

** جوزيف باتلر: فيلسوف أخلاقي انجليزي (1752-1692) كانت تجمعه بصامويل كلارك مراسلات في أكسفورد، اهتم بالفلسفة الأخلاقية ..

1 - Copleston. F, A History of Philosophy., V:5. Pt. II. Berkeley to Hume., (Image books. New. York.,) P:66.

2 - Berkeley (George). Commonplace Book, In A.C Fraser, (ed). The Works of George Berkeley, Including His Posthumous Works. V:I., (Oxford, at the Clarendon Press., mdcxciii.) P: 18.

3 - Seth (James), English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit. p:4.

4 - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .B:II.ch:1.sect:2.(George Rout ledge and sons limited .New-York .London and c0). P:59

ثانياً: أما من حيث الغاية من المعرفة: فالتركيز على الاهتمام الأخلاقي العملي هو الذي يوجه الفلاسفة الإنجليز بدل الاهتمام النظري الميتافيزيقي الذي ميّز الفلسفة القارية⁽¹⁾. من الأهمية بمكان ملاحظة المعنى الدقيق فيما يمكن أن يقال عن الفلسفة الإنجليزية من أنها موجهة باهتمام عملي أخلاقي، عكس الاهتمام التأملي الميتافيزيقي الذي تعلى من شأنه ما يعرف بالفلسفات العقلية المثالية القديمة منها والحديثة على وجه الخصوص ، فليس صحيحاً القول أن تقدير الإنجليز للمعرفة هو تقدير نفعي برغماتي خالص على الرغم مما توحى به بعض الأفكار المشهورة للفلاسفة الإنجليز، كقول "فرنسيس بيكون" المشهور: « المعرفة قوة» (*Knowledge is power*) وعليه فغايتها "تحسين وضعية الإنسان" (*Improvement of man's estate*)، وأيضاً قوله: « المعرفة والقوة الإنسانية مترادفتان»⁽²⁾. حقيقة إنّ هذه الآراء توحى بمثل هذا الاعتبار، لكنّها بالأحرى تربط الاهتمام العقلي بالأخلاقي، والنظري بالعملي⁽³⁾، ولن تفهم أكثر من ذلك.

ويبرز اهتمام الفلاسفة الإنجليز بالجانب العملي للمعرفة جلياً عند مقارنتهم بفلاسفة اليونان فيما يتعلق بغاية المعرفة عندهم. فلاسفة اليونان رأوا أن الفلسفة هي طريق الحياة، كما قد علوا من شأن الجانب النظري التأملي للمعرفة – عدا فلاسفة العصر الإغريقي الثالث الرواقيون والأبيقوريون الذي اتجهوا نحو المطالب العملية الأخلاقية- كما أنّ الفكرة الموجهة لكل نشاطهم الفكري هي أنّه بدون الفهم النظري، يكون تحقيق الفضيلة غير أكيد وغير واضح، والفضيلة لا تعني عند "سقراط" سوى مطابقة للمعرفة أو الحقيقة النظرية. ويذهب فلاسفة اليونان، ونعني "أفلاطون" و "أرسطو" بعيداً في ربط غاية المعرفة بالجانب النظري التأملي، فليست الفضيلة المثالية سوى الفضيلة التأملية الفلسفية التي تتناقض والحياة المدنية عند "أفلاطون"، أمّا بالنسبة لـ "أرسطو" فغاية النشاط العملي والأخلاقي هو أن يكون وسيلة أو أداة لحياة أرقى للنشاط التأملي والنظري⁽⁴⁾. وعلى النقيض من هذا فإنّ العقل الإنجليزي هو عقل عملي، بمعنى أنّه عقل موجّه للفعل "*Action*" وليس للتأمل من أجل التأمل، ولا يعني أيضاً أن نضع الفعل فوق التفكير فقط، بل أن نوجه كل تأملاتنا للحياة العملية.

1 - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit p:2

2 - Bacon Lord., Novum Organum. Book:I.8:III. Op.cit p:11.

3 - Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy. Op.cit p:8.

4 - Loc.cit.

ونلاحظ الاهتمام العملي من المطالب الأولى لهذا الاتجاه، فـ "روجر بيكون" مفكر القرن الثالث عشر يصنف القيمة العملية فوق القيمة النظرية للمعرفة، « وهو ينتمي إلى نظام من المفكرين الذين يعودون إلى "فيثاغورث" أكثر منه إلى "أرسطو" الذي انشغل بالتأمل؛ وليس ذلك لأجل التأمل البحت لوحده، بل لنتائج عملية أخلاقية واجتماعية تتبع ذلك»⁽¹⁾. لكن على الرغم من هذه النزعة عند "روجر بيكون" والتي سادت التفكير الإنجليزي ككل، إلا أنه لا يذهب إلى حدّ المغالاة والتطرف في التطبيق، بل على العكس من ذلك يحاول أن يجد توازناً بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، فهو يلح على أن: « النظرية هي عديمة الفائدة بدون تطبيق، والتطبيق أعمى بدون نظرية»⁽²⁾ والمهم أنه لا وجود لتأمل خالص بدون أن يرتبط به فعل.

هذا الجانب العملي نلاحظه أيضاً وبقوة مع "فرنسيس بيكون"، كما أشرنا سابقاً، والذي يعتبر الفلسفة الحقيقية هي علم الطبيعة الذي يعلم الإنسان كيف يكون سيداً على الطبيعة وأن يجبرها على أن تحقق له غاياته، وأن سرّ السيادة يكمن في خضوع الطبيعة الذي هو في حدّ ذاته نتيجة للمعرفة، والإنسان يجب أن يكون خادماً للطبيعة إذا أراد أن يكون سيّدها. والطبيعة لا تسيطر عليها إلا بالمعرفة. « المعرفة البشرية والقوة البشرية يلتقيان في مفهوم واحد»⁽³⁾. وربما نحصل على فهم أفضل لرؤية "بيكون" للمعرفة بمقابلتها برؤية "أرسطو". في المقام الأول، وبالنظر إلى غاية المعرفة، أو علاقة النظرية بالتطبيق، يظهر "بيكون" معارضاً تماماً لمذهب "أرسطو"؛ بالنسبة لهذا الأخير التقصّي النظري لم يكن وسيلة أو أداة لتحقيق غايات عملية، بل هو الغاية الأسمى في ذاتها للحياة الإنسانية، والخير الأسمى يكمن في التأمل والتفكير في الحقيقة. أمّا بالنسبة لـ "بيكون" فالغاية من المعرفة هي "إسعاف وضعية الإنسان"، وقيمتها تكمن في سيادة الإنسان على الطبيعة. والعلم يبرّر على أساس تطبيقاته العملية وكذا الثمار التي يمكن أن تُجنى منه⁽⁴⁾. وعلى هذا الأساس يوجه نقده لـ "أرسطو" واليونانيين عامة في كونهم يشتركون مع الأطفال في الميل إلى الكلام، والعجز عن الإنجاب المثمر، بحيث كانت حكمتهم لفظية لا تثمر أية نتائج. كما يوجه نقده للمدرسيين

1 - Ibid. p:13.

2 - "Theory is useless without practice, and practice blind without theory"., from: Seth (James). English Philosophy and Schools of Philosophy.p:13.

3 - Ibid. p:28.

4 - Ibid. .p:29.

لأن هذا النوع المنحط من المعرفة (أي المعرفة النظرية التأملية) قد ساد أساساً فلسفة المدرسيين، ويصف إنتاجهم بما ينسجه العنكبوت الذي تعجبنا فيه دقة الخيوط وحبكة النسيج، ولكن ليس لها قوام ولا منها جدوى (1). "هوبز" هو الآخر لا يستثنى من هذا الاتجاه، فهو يتفق تماماً مع "بيكون" في القيمة العملية للمعرفة، فغاية المعرفة هو تحقيق القوة، كما أنّ غاية كل تأمل نظري هو تنفيذ فعل ما، أو إنجاز شيء ما (2). هذا الاهتمام العملي والنفعي في المعرفة هو الباعث المحرك لمشروع "هوبز" ككل في الفلسفة. وبينما تقاس منفعة الفلسفة الطبيعية والهندسة عنده بما يمكن الحصول عليه من مهارات و فوائد تأتي الإنسان من جرّاء تملكها، فإنّ "منفعة الفلسفة الأخلاقية والسياسية ألا تُقدّر بسلع وبضائع مادية نحصل عليها من هذه العلوم، بل من خلال الكوارث والفواجع التي تحلّ بنا من عدم معرفتنا وإدراكنا لها؛ وأكبر الفواجع، أو بالأحرى سبب كل فاجعة هي الحرب التي يمكننا تفاديها. وسبب الحرب ليس حماقة الإنسان.. بل تهور عقلي وجهل بقواعد الحياة المدنية (3).

وفي نفس الخط نجد المقصد الرئيسي والحافز العام عند "لوك" ارتباط الجانب العملي، وليس الانغماس في الفضول التأملية الميتافيزيقي، و"المقالة" في الأخير، ووفقاً لهذا، هدفها الرئيسي عملي نفعي، يبحث لاكتشاف حدود ومجال المعرفة البشرية، وحتى تنظيم حياتنا يجب أن يتم وفق القدرات الممنوحة لنا بدون أن نضيع الوقت في البحث عن معرفة الأشياء التي تفوق قدراتنا، وفي هذا الصدد يقول "لوك": «إنه بإمكان البالغ أن يعجب بقراءة التأملات في العلم الطبيعي. لكنه لن يتوقع أن يحصل على الحقيقة» (4). ومرد هذا الرأي عنده في عدم رضاه على المنهج التأملية العقلي كان واضحاً وهو المنهج العملي الذي ورثه عن أسلافه. ويذكر "لوك" أنّ نوع البحث الذي أجراه في عمله "المقالة" يهدف إلى تحقيق المتعة والنفع؛ أمّا المتعة فتعود إلى أنّه يساعد على الاهتمام إلى المعرفة، لأنّ الاهتمام إلى المعرفة ممتع في حدّ ذاته "لما كان الفهم أسمى ملكة في النفس، فإنّه يحقق بهجة عند استعماله. «أمّا النفع المترتب عن البحث فيُردُّ إلى حدّ كبير إلى الخلاص ممّا يعتبره خواطر تافهة فارغة في

3 - بيكون (فرنسيس)، الأورغانون الجديد. (1-81) نقلاً عن: زكرياء (فؤاد)، أفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر. ط1 - 1988. ص:92.

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

3 - Hobbes, Works, I- 8. In Seth (James) (ed). Loc.cit.

4 - Locke, John. Some Thoughts concerning Education in Aaron (ed). Locke.,(2nd ed.Oxford press.1955) p: 11

المسائل الخارجة عن نطاق إدراكنا»⁽¹⁾. باركلي اتّبع خطى "بيكون" في أنّ المعرفة قوة. المعرفة ليست غاية في حدّ ذاتها؛ كما لا ننسى، فيما يقول "جونستون" *"Johnston"*، أنّ جميع كتابات "باركلي" كان يوجهها هدف عملي مزدوج: أولاً، المبدأ الجديد سيقصر على جهد الدراسة في المقام الأول، ويجعل بذلك العلوم الطبيعية والرياضيات أكثر نفعاً. ثانياً، أنّ حضور الله وقربه الواضح سيؤدي إلى تأثير أعمق نحو الأحسن في العالم⁽²⁾، ليخلص إلى أنّ «الكل موجه للعمل» كما يقول باركلي⁽³⁾. وهناك ميزات تخص الفلسفة في انجلترا أكثر من أيّ بلد آخر وهي أنّ الممثلين الأساسيين لها ("بيكون" و "هوبز" و "لوك" و "باركلي" و "هيوم" ..) لم يكونوا علماء أكاديميين بل رجال أعمال⁽⁴⁾.

ثالثاً: **أما من حيث طبيعة الدراسة:** نجد طابعها ابستمولوجياً وليس انطولوجياً و يعد ذلك من سمات الاتجاه التجريبي و يظهر جلياً مع "لوك" خلافاً للطبيعة الأنطولوجية للفلسفة القارية. لم يكن الدافع الرئيسي من تأليف "لوك" لكتابه "الفهم البشري" الرغبة من الأول في بناء نسق فلسفي ميتافيزيقي يحيط بكل شيء، ويتناول جميع القضايا، ابتداءً من قضية الله إلى قضية الإنسان إلى العالم بطريقة منهجية كما فعل قبله "ديكارت"، بل كانت اهتماماته بالدرجة الأولى ابستمولوجية معرفية. يقول "لوك": «إنّ هدفي هو البحث في أصل و حدود المعرفة البشرية و يقينها، مع بيان أسس درجات الاعتقاد و الظن و الموافقة»⁽⁵⁾. ويندرج هذا العمل، كما هو معروف، ضمن ما يعرف بـ(مبحث المعرفة) أو الابيستيمولوجيا. وقد رأى "لوك" في الرسالة التي قدّمها للقارئ *"Epistle to the Reader"* قبل "المقالة: « أنّه قبل الشروع في أية أبحاث ذات طبيعة ميتافيزيقية، من الضروري أن نفحص قدراتنا ونطمئن إليها...»، وترك "لوك" عدة مقالات تهیئ للأفكار التي وردت في "المقالة" منها مقال كتبه في سنة 1677 عندما كان بـ "منبولي" بفرنسا ضمّن فيها حدود المعرفة البشرية... فأذهاننا، يعتقد "لوك"، لم تخلق بحجم الحقيقة ولا تتلاءم مع كل حدود الأشياء»، و«..أننا كائنات

¹ - شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ص ص: 126-127.

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

³ - Berkeley. George., Works. I.92., In Johnston . M.A., The Development of Berkeley'S philosophy. *Op.cit.* P:2

⁴ - A. Johnston .M.A., The Development of Berkeley'S philosophy., *Op.cit.* p: 3.

⁵ - Locke (John)., An Essay Concerning H.U., in A. J. Ayer. And R. Winch (eds), British Empirical Philosophers., (Routledge and Regan Paul. L T D London) 1965. P: 31.

مجهزة بقوى وقدرات محدودة جداً لبعض الغايات لكنها غير متكافئة مع عدم محدودية واتساع طبيعة الأشياء»*. وعندما ننظر للمقالة ككل من حيث طبيعة المباحث التي أوردها "لوك"، فإننا نجد أنها ليست في حد ذاتها فلسفة، أو جزءاً من الفلسفة، بل فحصاً للفهم الذي باستطاعته إنشاء البناء الفلسفي، وهو من خلال ذلك يهدف إلى أن يهيئ الأساس للباني أكثر من أن ينشئ البناء، وعليه لا بد من إزالة العقبات كهدف أمام طريق المعرفة (1). وهكذا اكتشف "لوك" أن قدرات الإنسان محدودة أكثر مما يظن الفلاسفة، ومن ثم اتجه إلى كبح جماح ادّعاءات الفلسفة، وبدأ تقليداً في بريطانيا يدعو إلى عدم الوثوق بالميثافيزيقا والتركيز على الابيستيمولوجيا، وهذا ما تميزت به الفلسفة الإنجليزية اللاحقة إلى يومنا هذا (2). هذه الخصائص تظهر بصورة جلية عند الفلاسفة الإنجليز الذين يمثلون خطأ متصلاً من الأفكار يمتد من "بيكون" إلى "مل" و"سبنسر"، خاصة في المرحلة الكلاسيكية. وهذا الخط يمثل ويتضمن مجموعة كبيرة من المبادئ المتماسكة والمنسجمة؛ ولما كان هذا الخط التجريبي قد بلغ قمة نموه النظري لدى "لوك" و"باركلي"، و"هيوم" وأرسى دعائمه الأساسية، كما استنفذ إمكانياته التأملية في جميع المجالات الرئيسية، ولم يكن في استطاعة القرن التاسع عشر أن يحرز أي تقدم هام، يغير به إطار المذهب التقليدي على حدّ رأي المفكر الألماني "رودلف ميتز" *Rudolf Metz*. (3)، فإننا نعتبر المذهب الكلاسيكي على هذا الأساس هو قاعدة هذا الاتجاه الفلسفي. وهكذا، ينبغي لنا أن نتتبع أفكار هؤلاء الفلاسفة ومناقشاتهم المختلفة لمسألة العالم الخارجي، كمسألة حديثة ضمن أنساقهم الفكرية العامة، و وفق رؤيتهم وتصورهم للحقيقة و في إطار وسائل البحث عن مضامينها، لكن قبل أن نتطرق إلى مناقشاتهم لمشكلة العالم الخارجي بوجدنا أن نضع المشكلة في إطارها العام المنهجي ضمن مشكلات الفلسفة العامة والتاريخي في رؤية الفلاسفة السابقين لها منذ الفلاسفة الطبيعيين الذين اهتموا بأصل العالم الخارجي أو الطبيعة.

* - هذه الأفكار كتبها لوك في تأملاته بفرنسا، وهو يشير إلى معظم الأفكار والمبادئ الفلسفية التجريبية التي نعتقد أنها تبلورت في فرنسا وهولندا أكثر منها في بريطانيا، وقد أورد كل من Aaron R. في كتابه: لوك، وأيضاً A.C.Fraser في كتابه: Locke (John) بعض المقطعات من هذه الرسائل الهامة التي تحدد معالم الفكر الفلسفي عند لوك قبل أن يظهر في شكل رسمي في "الفهم البشري".

1 - Aaron R., John Locke, *op.cit.* p:75.

2 - شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1997. ص: 124.

3 - المرجع نفسه، ص 46:.

المبحث الثاني: جذور المشكلة:

1- مشكلات الفلسفة والعالم الخارجي:

نود أن نطرح في هذا الفصل المشكلات العامة التي تبحثها الفلسفة بصورة مختصرة، والتي من خلالها تُحدّد فروع الفلسفة، حتى يتسنى لنا وضع المشكلة التي ندرسها، أي مشكلة العالم الخارجي في إطارها العام المنهجي والتاريخي. وعلى الرغم من أن مشكلة العالم الخارجي لم تتأسس منذ القديم، بل هي مشكلة إبستمولوجية حديثة المناقشة، إذ يتفق الباحثون على أنها بدأت مع الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" في العصر الحديث، إلا أن جذورها تمتدّ تحت مسميات أخرى، وقد ساهرت مشكلات الفلسفة منذ القديم، ودأبت عليها الفلسفات القديمة في صورة علاقة الذات بالموضوع أحياناً، أو مشكلة العلاقة بين العقل والجسم أحياناً أخرى.

ليست الفلسفة سوى بحث عن الحقيقة في تجلياتها المختلفة، وهدفها الأسمى هو اكتشاف الحقائق المستترة وراء الظواهر حسب تعريف "أفلاطون"، أو اكتشاف العلل أو المبادئ الأولى عند "أرسطو". مشكلتها أن تكتشف طبيعة الحقيقة ومختلف الأحوال التي تظهر بها، أما موضوعها فهو مجال الحقيقة ذاته. وعند اختبارنا لمفهوم الحقيقة الواسع نجد أنفسنا أمام معانٍ متعددة بتعدّد وجهات النظر التي يأخذ بها كل فرد. قد يُنظر إليها على أنها مجسّدة في العالم الفيزيائي الخارجي (*Non Ego*)، والحقيقة ستمثل لنا حينئذ، فيما يمكن أن يكون موضوعاً قابلاً للإحساس، أي ما يمكن أن يُرى أو يُلمس أو يُسمع. لكن قد يُنظر إلى عالم الحقيقة من وجهة نظر أخرى على أنه يتعلق بالعالم الداخلي، عالم التفكير والوعي، أي عقل الإنسان، أو التجارب الداخلية للذات (*Ego*)، وهو عالم مؤلف من عالم الأفكار والصور التخيلية والإرادة وصور الأشياء الخارجية. وغير قابل لأن يكون موضوعاً للإحساس أو للقياس⁽¹⁾.

أما موضوع الفلسفة الذي هو مجال الحقيقة فيتألف من ثلاث مجالات رئيسية: الطبيعية (أو العالم) و الإنسان والله؛ ويجب ألا ننظر إلى الحقيقة تحت كل عنصر من هذه العناصر منفصلاً عن الآخر فقط، بل نتأملها أيضاً في علاقة هذه العناصر ببعضها ببعض؛

¹ - Hibben.John Grier., The problems of philosophy., An Intro to Study of Philosophy., (Charles Scribner's Sons., New.York)., p:15.

تلك التي تكون بين الطبيعة والإنسان، وبين الإنسان والله، وبين الله والطبيعة. وما نجد ه من اختلاف بين الفلاسفة أو الأنظمة الفلسفية، إنما يكمن في تحديد أهمية وألوية كل عنصر عن العناصر الأخرى في البناء الفلسفي لكل فيلسوف، وأحياناً يكون هناك اختزال لعنصر وإبقاء العلاقة ثنائية سواء بين الإنسان والعالم، أو بين الله والإنسان، أو بين الله والعالم. وما يؤلف هذه الفروع المختلفة التي تبحثها الفلسفة هو ما يعرف بالميتافيزيقا (Metaphysics) أو "ما وراء الطبيعة"، هذا المصطلح يشير إلى جزء هام من فلسفة "أرسطو" إلى جانب الفيزيقا (Physics)، ويسميه بـ "الفلسفة الأولى" (First Philosophy)، ويعرّف "أرسطو" الميتافيزيقا بأنها: «علم المبادئ الأولى والأسباب الأولى»⁽¹⁾، أمّا موضوعها فهو "بحث في الوجود بما هو موجود" ⁽²⁾. إنها تبحث عن المبادئ القصوى التي يفترض ألا تكون مبادئ أبعد منها، وعن السبب أو الأسباب الأولى التي لا تملك سبباً آخر لها.

وهناك فروق هامة بين هذين القسمين من مجال الفلسفة، بين الميتافيزيقا والفيزيقا ؛ فالميتافيزيقا محاولة لتفسير الطبيعة الأساسية المستترة تحت الظواهر والتي تؤلف ماهية هذه الظواهر، أمّا الفيزيقا فهي بحث يتعلق بالظواهر الجزئية ويهدف إلى كشف القوانين التي تتحكم فيها وصياغة قوانينها رياضياً، وأيضاً تنطلق الميتافيزيقا من نتائج الفيزيقا بحثاً عن معناها الأعمق، ورؤية أكثر امتداداً ممّا تبحثه الفيزيقا⁽³⁾. ومن أهم الأسئلة التي تعالجها الميتافيزيقا في معناها الأوسع: ما طبيعة الوجود على وجه العموم؟ هل ظواهر الكون في نهاية التحليل من طبيعة مادية، أم روحية، أم من كليهما معاً؟ هل العقل أم المادة هو أساس أشياء العالم؟ هذه الأسئلة هي ما تؤلف مشكلة الوجود أو الانطولوجيا (Ontology)، ولفظ انطولوجيا من صياغة الكتاب السكولائيين في القرن السادس عشر،

* - لم يكن مصطلح "ما بعد الطبيعة" أو "الميتافيزيقا" من نحت أرسطو، ولم يعرفه أرسطو، وإنما كان يسمى هذا الموضوع بالفلسفة الأولى، يعني بذلك أنّ هذا النوع من العلم هو المبادئ الأساسية العامة للعالم...لفظ "ما بعد الطبيعة" لم يطلق على هذا البحث إلا من نحو نصف قرن قبل الميلاد لَمّا نشر " أندرونيكوس" (Andronicus) كتب أرسطو؛ ففي هذا النشرة وضع البحث في الفلسفة الأولى بعد البحث في الطبيعة (السمع الطبيعي) فسمي هذا المبحث ما بعد الطبيعة، ويعنون بذلك ما ورد ذكره بعد الكلام في الطبيعة، وهذا هو معنى الميتافيزيقا. وهذا حادث عرضي حدث اتفاقاً. انظر: زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ط2. مطبعة دار الكتب المصرية. ص: 220.

¹ - Aristotle., Met I, 1, ch.II. In Paul Janet & Gabriel Séailles (eds), Translated by Ada Monahan., V.II., (Macmillan and Son Limited., New York., 1902), P: 146.

²) – Aristotle, (Met 1003a 20). In Woolhouse. R. S., Descartes, Spinoza, and Leibniz. Introd. (Routledge – London and New York 1993). p:4.

³ - Hibben.John Grier., The problems of philosophy., An Introd to Study of Philosophy., op.cit.PP:17-18.

وربما يعتبر الفيلسوف الألماني "رودلف جوكلينيوس" *Rudolf Goclenius* أول من استخدمه سنة 1636⁽¹⁾، واتخذت فكرة مبحث الوجود شكلها النهائي في فلسفة فيلسوف التنوير الألماني "وولف" *Christian, Wolff* (1679-1754). وهناك مجال آخر يكون حقل الميتافيزيقا وهو ما يعرف بمشكلة العالم أو الكوسمولوجيا (*Cosmology*)، وهو مبحث يهتم بالإجابة عن أصل الكون في علاقته بالله وليس بطبيعته وطبيعة ظواهره. فينظر إلى الكون على أنه سلسلة من الأسباب والنتائج إما أن تكون هذه السلسلة غير متناهية، أو أن تنتهي إلى هدف أو غاية موجّهة... أما المشكلة الثالثة من مشاكل الفلسفة فهي نظرية المعرفة أو الابيستيمولوجيا (*Epistemology*)* ويعزى إدخال هذا المصطلح إلى الفيلسوف الاسكتلندي "ج.ف. فيرير" في كتابه (سنن الميتافيزيقا) سنة 1854⁽²⁾ و تهدف إلى تحليل ونقد مختلف أشكال المعرفة، المتضمن ليس المعرفة بمعناها الدقيق فقط، بل أيضاً أشكالاً أخرى، كالاعتقاد والخيال، إنها دراسة للذات في واحدة من أهم وظائفها وهي المعرفة في علاقتها بالموضوع الذي يُعرف، وهناك سؤالان تتأسس عليهما نظرية المعرفة وهما: أولاً، ما علاقة الذات العارفة بالموضوع الذي تريد معرفته؟ ثانياً، ما طبيعة و أصل المعرفة؟ هل تردُّ كلها إلى التجربة أم إلى شيء سابق عن التجربة؟. ويمكن تمييز مشكلة المعرفة عن مشكلة علم النفس الفلسفي (*Psychology*) في أنّ هذا المبحث الأخير هو دراسة للجزء النفسي من طبيعة الإنسان و يبحث في طبيعة وأصل وتطور العقل أو الوعي، كما يناقش بعض المسائل مثل مسألة الإدراك ومبدأ شروطه الزمانية والمكانية.. ويمكن تمييز هذا الفرع من الفلسفة عن علم النفس التجريبي الذي يكاد يصنّف ضمن منظومة العلم الحديث.

¹ - Borchert. (Donald. M.) (editor in chief)., Encyclopedia of Philosophy., V:7. (2nd. Edition., Macmillan reference. USA)., p: 27.

* - تختلف المدارس الحديثة في مسألة نظرية المعرفة و الابيستيمولوجيا : هل هما مفهومان مترادفان أم يختلفان؛ هناك من يجعل نظرية المعرفة هي الابيستيمولوجيا، وهناك من ينظر إلى أنّ مجال نظرية المعرفة أوسع من مجال الابيستيمولوجيا، لكون مجال هذه الأخيرة لا يتسع إلا للمعرفة العلمية دون سواها، وهناك من لا يقرُّ إلا بالمعرفة العلمية مثل الوضعية المنطقية. فالكتابات الإنجليزية تكاد تجمع على أن نظرية المعرفة هي ذاتها الابيستيمولوجيا، "الكلمة الإنجليزية *Epistemology* - حسب لالاند في معجمه - تستعمل كثيراً للدّلّ على ما نسميه نظرية المعرفة. وربما في الفرنسية لا تقال بدقة إلا على فلسفة العلوم. وعلى التاريخ الفلسفي للعلوم". ويرى لالاند أنّه من الضروري التمييز بينهما، على الرغم من كون الابيستيمولوجيا التي هي: "الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها الزامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداهما الموضوعي" مدخلاً لنظرية المعرفة. إلاّ إنها تمتاز من نظرية المعرفة، بأنّها تدرس المعرفة بالتفصيل وبشكل بعدي، . لكن هذا التقريب الذي تجرّبه الفرنسية .. غير معمول به في الإيطالية، ولا في الإنجليزية. انظر:

- لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول: A.G، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت باريس. الطبعة الثانية. 2001. صص: 356-357.

² - م. روزنتال. وي. يودين، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ت/ سمير كرم. ص: 447.

وهناك مشكلة أخرى من مشاكل الفلسفة تتعلق بالقيم، أو ما تعرف بالأكسيولوجيا (Axiology). لا يهتم هذا المبحث بطبيعة ما هو كائن بل بطبيعة ما ينبغي أن تكون عليها الأشياء وفق معيار معين، إنها ترتبط بعلوم معيارية وتشمل: علم المنطق (logic) الذي يزودنا بمعيار الحقيقة، وعلم الأخلاق (Ethics) الذي يزودنا بمعيار الحق، وعلم الجمال (Aesthetics) الذي يزودنا بمعيار الجمال. هذه العلوم تختلف عن العلوم الأخرى في كون أحكامها أحكام قيمة لا أحكام واقع.

والآن، يمكن لنا أن نضع مشكلة العالم الخارجي في إطارها النظري بين هذه المشاكل التي تدرسها الفلسفة، والتي نعالجها من خلاله، ونبيّن أيّ مشكلة من مشكلات الفلسفة التي أشرنا إليها سابقاً يمكننا بحثها ضمن مسألة العالم الخارجي، على الرغم من أنّ جملة المشاكل الفلسفية تكاد تكون متداخلة بعضها مع بعض، ثم نرى تطبيقات ذلك عند المدرسة الإنجليزية التجريبية الكلاسيكية. يجب أن نتذكّر أنّ العالم الخارجي هو أحد مجالات الحقيقة التي تبحثها الفلسفة إلى جانب الله والإنسان.

أول ما يرتبط بمشكلة العالم الخارجي تلك الأسئلة التي تتعلق بمبحث الانطولوجيا مثل: هل أشياء العالم الفيزيائي الخارجي تعود في نهاية التحليل إلى طبيعة مادية أم روحية أم إلى كليهما معاً؟ وهل أصل الأشياء هو العقل أم المادة أم الحركة..؟ جميع الإجابات التي قدّمت عن هذه التساؤلات والمناقشات اللامنتهية من المدارس الفلسفية إنّما تنتمي إلى مبحث الانطولوجيا؛ أمّا الحلول المقدّمة بصورة عامة لسؤال مشكلة الانطولوجيا فتتقاسمها نزعتان على وجه العموم (1): النزعة الأولى هي ما تعرف بـ"الواحدية" (Monism)* وتقر بنوع واحد من الوجود؛ إمّا أن يكون هذا النوع وجوداً مادياً وهذا ما يعرف بالنزعة المادية (Materialism)، بحيث ترجع كل الظواهر الفيزيائية للعالم المادي إلى أساس فيزيائي مادي، وحتّى العقل ما هو إلّا مظهر من مظاهر المادة، أمّا التفكير والشعور والإرادة فهي نتاج الدماغ. أو يكون الوجود روحياً وهذه ما تعرف بالروحانية (Spiritualism) التي تفسر كل أشياء العالم الخارجي على أنّها تمظهر لقوة

¹ - Hibben. John Grier., The problems of philosophy., An Introd to Study of Philosophy., op.cit ., pp:19-20.

* - أول من استعمل لفظ "الواحدية" هو "فولف" Wolf ، وعنى بها المذاهب التوكيدية التي تقول بأن جوهر العالم واحد.. وحتّى هيجل يعرف المذهب الواحدى بأنه المذهب الذي يوحد بين الفكرة Thèse ونقيض الموضوع Antithèse عن طريق مركب الموضوع Synthé، وهذا المركب موضوع هو الفكرة المطلقة أو الروح الكلية عند هيجل. انظر: بدوي (عبد الرحمن)، خريف الفكر اليوناني، ص: 166.

روحية نفسية في أصلها وطبيعتها، والعالم المادي مجرد ظل للحقيقة. النزعة الثنائية وهي الثنائية (Dualism)* التي تقرُّ بعالمين من الوجود منفصلين ومتمايزين، وهما المادة والعقل، ويلج أنصارها على وجود عالم حقيقي للمادة وعالم حقيقي للعقل دون أن ينكروا العلاقة التفاعلية بينهما⁽¹⁾.

أما مشكلة الكوسمولوجيا فهي جواب عن سؤال ما طبيعة الكون؟ ويمكن أن يُنظر فيها إلى الكون كسلسلة لا متناهية من الأسباب والنتائج، أو تنتهي إلى غاية أو هدف لأنها بحث في الأساس عن أصل الكون، لا عن طبيعة الوجود الذي تبحثه الانطولوجيا، أي تحاول تفسير ظواهر الكون تفسيراً ألياً أو ميكانيكياً أي وفق المبدأ العلي، إضافة إلى التفسير الديني وفق المبدأ الغائي. وبطبيعة الحال سؤال الكوسمولوجيا يؤدي في الأساس إلى مشكلة العلاقة بين الله والعالم الخارجي. وهذا المبحث يمسُّ موضوعنا بصورة مباشرة عند الحديث عن "باركلي" على وجه الخصوص أو حتىّ عند "ديكارت" ولكن بصورة أقلّ حضوراً عند "ديكارت" منها عند باركلي.

أما المبحث الأكثر التحاماً والتصاقاً بموضوع العالم الخارجي فهو مبحث نظرية المعرفة أو الابيستيمولوجيا، إنه من أهم مشاكل العقل، وأكبر حقل تتّم فيه مناقشة مشكلة العالم الخارجي، وحسب بعض الدارسين فإنّ نظرية المعرفة، بدأت في العصر الحديث مع "لوك"، وتعالج مسألتين: أولاً، فيما يتعلق بمصدر معرفتنا والثاني، فيما يتعلق بطبيعتها⁽²⁾. وموقف التجريبيين في المرحلة الكلاسيكية هو في حدّ ذاته إجابة من الإجابات المقدّمة عن سؤالي نظرية المعرفة أو الابيستيمولوجيا.

فعن السؤال الأول الخاص بمصدر المعرفة، من الطبيعي جداً أن يمسّ ذلك موضوع العالم الخارجي فنحن أمام إجابات متعدّدة أهمّها إجابتان مختلفتان، وفي الوقت ذاته نكون أمام مدرستين فلسفتين كبيرتين على وجه الخصوص: إمّا أنّنا نعرف وندرك موضوعات العالم الفيزيائي عن طريق التجربة وخصوصاً من خلال طرق الحواس، وبهذا تعتبر التجربة

* - الثنائية يرتبط هذا المصطلح بالكائن البشري، فهناك جانب مادي وجانب روحي، وهي ما تعرف أحياناً بثنائية الجوهر (العقل- الجسم).
تميزا لها عن الثنائية الخاصة، تلك الأطروحة التي ترى أن الخصائص الذهنية في معنى ما تدلّ على أنّها مختلفة ومستقلة عن الخصائص الفيزيائية. أفلاطون يعلم أن الأفراد هم من طبيعة لامادية، وهم

¹ - Hibben.John Grier., The problems of philosophy., An Introd to Study of Philosophy., op.cit., PP:18-19.

² - Ibid. p: 95.

مصدراً لكل معرفة، أي أن إدراك العالم المادي بعدي، وهذا هو موقف المدرسة التجريبية (*Empiricism*). وإما أننا نعرفها عن طريق العقل، أي مصدرها العقل بما يملكه من أفكار قبلية وسابقة عن التجربة الذي يعدّل من معطيات الإدراك الحسي، وبالتالي تكون معرفتنا بالأشياء قبلية عن طريق بعض المبادئ الأساسية التي يعيها العقل بصورة فورية، وهذا هو موقف المدرسة العقلية (*Rationalism*) *.

أمّا فيما يتعلق بالسؤال الثاني والخاص بطبيعة المعرفة، أو بعلاقة الذات العارفة بأشياء العالم المادي الذي تريد الذات معرفته وإدراكه، فإن السؤال الذي يطرح ذاته يتعلق بأي طريق ترتبط المعرفة بالواقع؟ وفي أي معنى يكون العالم الداخلي للوعي هو عالم حقيقي؟ مهما كانت النظرية الخاصة بمصدر المعرفة، فإننا نكون مجبرين على الاعتراف بأن الحواس هي الأدوات التي تتوسط بيننا وبين العالم الخارجي، فالمثير الخارجي يكون متبوعاً بإحساس مماثل لكن ذلك الإحساس ليس هو المثير ذاته، ذلك لأنه قد يحوّر في عملية الانتقال إلى الدماغ عبر الجهاز العصبي، وليس ذلك الإحساس نسخة من الموضوع الذي أحدثه المثير. مثلاً عند الرؤية المثير هو حركة اهتزازية في الأثير غير قابلة للرؤية تملأ كل المكان وترتطم بكل الأجسام. الإدراك المماثل هو لموضوع له لون محدد وشكل وحيز في المكان. الفرق بين اللون الأحمر واللون الأخضر كما هو ملاحظ في المثير هو فرق في عدد الذبذبات في اللحظة. في الإدراك النهائي هناك فرق كيفي (1)، أي هناك صورة ذهنية وهناك موضوع مادي. وتنشأ هنا في نظرية المعرفة صعوبة قديمة وجدناها في مشكلة الانطولوجيا، وهي الهوية الواضحة بين المؤثرات الفيزيائية والآثار النفسية، بين الشيء والفكرة. وفي نظرية المعرفة يجابهنا السؤال: إلى أي مدى يكون الإدراك الداخلي تمثيلاً حقيقياً للعالم الواقعي؟ ألا يكون من الصحيح أن إدراكاتنا التي تبدو أنها إدراكات أشياء هي مجرد تجارب ذهنية لا تملك ما يماثلها واقعياً؟.. مثل هذه الصعوبات طرحها "أفلاطون" من قبل في كتابه "الجمهورية" (*The Republic*). في صورة ما إذا كان

* - مصطلح العقلانية (من لفظ اللاتيني *Ratio* الذي يعني العقل) يستخدم ليشير إلى وجهات نظر مختلفة، وحركات أفكار. ومن بين أهم وجهات النظر هذه، وجهة النظر الفلسفية التي تؤكد على قوة العقل القبلية للإمساك بالحقائق الجوهرية المتعلقة بالعالم. وعلى الرغم من أن الفلسفات التي تنضوي تحت هذا الوصف العام قد ظهرت في أوقات مختلفة إلا أن الروح العقلية في المعنى المذكور سابقاً قد ارتبطت على وجه الخصوص ببعض فلاسفة القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. وأهمهم أعضاء ما يعرف بالمدرسة الديكارتية. انظر:

Borchert. (Donald. M.) (editor in chief)., Encyclopedia of Philosophy., V:8. Op.cit., P: 239.

¹ - Hibben. John Grier., The problems of philosophy., An Intro to Study of Philosophy., op.cit., p:101-103.

عالمنا هذا هو مجرد عالم مؤلف من الظلال من الصور (العالم الحسي)، أم هو العالم الحقيقي؟ الإجابة عن هذا السؤال قد تكون ذات طبيعة نفسية منطقية، أو ذات طبيعة ميتافيزيقية⁽¹⁾.

الإجابة النفسية هي مقبولة بالنظر إلى الوصف الدقيق للعملية التي يصبح فيها العالم الخارجي موضوعاً للوعي، وتتبع المراحل التي يتحول فيها المثير إلى صورة في الذهن، فالمثير الخارجي يمرُّ عبر القنوات العصبية إلى أجهزة الدماغ، حتّى تنتهي إلى رد الفعل الذهني في الوعي. أمّا الجواب المنطقي فيبين أنّ العالم الخارجي والعالم الداخلي متماثلان، ولذلك هناك قاعدة للاستنتاج أو الاستدلال. فكرة الثبات (*Invariability*) كخاصية لعالم التجربة هي مسلّمة منطقية ضرورية لأنّه بدون ذلك يكون الاستدلال غير ممكن. فالعالم الذي نعرفه يجب أن يكون عالماً متسقاً ومنسجماً وإلاّ يكون من غير الممكن الاستدلال مثلاً من وظائف الجزء في الطبيعة إلى الكل أو العكس⁽²⁾. إنّ وجود العالم الخارجي بحاجة إلى "برهان"، أي في حاجة إلى مجموعة من الاستدلالات المنطقية التي تثبت هذا الوجود إذا أمكن الإتيان بها وهذا ما نجده عند فلاسفة الفترة الحديثة. أمّا الإجابات الميتافيزيقية فتشكل مدرستين من التفكير متناقضتين وهما: الواقعية (*Realism*)^{*} والمثالية (*Idealism*)؛ أمّا الواقعية الطبيعية، فتتّظر إلى عالم الإدراكات (الأفكار) كعالم يمثل حقيقة عالم الأشياء، ويلجّ أنصار هذه النزعة على أنّ العالم الخارجي يملك وجوداً مستقلاً وحقيقياً، أمّا ظواهره فتستمر في الوجود حتّى عند غياب ملاحظة العقل المدرك لها⁽³⁾. إنّها تعتبر العالم الفيزيائي المادي متميّزاً عن الذات التي تقوم بوعيه، ويوجد مستقلاً عن وعي الملاحظ، وارتبطت على وجه الخصوص بالمدرسة الاسكتلندية. في حين ترى المثالية أنّ كل ما نعرفه حقيقة عن العالم الفيزيائي في نهاية التحليل، هو الفكرة التي هي في مجال الوعي برمتها عن الموضوع المراد معرفته، والوعي بالشئ هو في حد ذاته واقعة

¹ - Ibid. PP:104-106.

² - Hibben.John Grier., The problems of philosophy., An Introd to Study of Philosophy., op.cit ., p: 106.

* في التاريخ المبكر للفلسفة، خصوصاً في التفكير الوسيط، مصطلح الواقعية كان يستخدم كمفهوم مناقض للاسمية (*Nominalism*)، على أساس أنّ الكليات (*Universals*) لها وجود واقعي، أي حقيقي وموضوعي؛ أمّا في العصر الحديث فإنّ الواقعية تعني أنّ الموضوعات المادية توجد خارجة ومستقلة عن تجربتنا الحسية، وأصبحت الواقعية بذلك مناقضة للمثالية، هذه الأخيرة التي ترى أنّ الموضوعات المادية لا حقيقة لها، ولا وجود للحقائق التي توجد خارج وبمعزل عن معرفتنا ووعينا بها. الكون ككل يكون معتمداً على العقل، أو في معنى ما ذهني، كما أنّها تتعارض مع الفينومونولوجيا. أنظر بالتفصيل:

- Borchert. (Donald. M.) (editor in chief)., Encyclopedia of Philosophy., V:8. Op.cit. PP: 260-261.

³ - Hibben.John Grier., The problems of philosophy., An Introd to Study of Philosophy., op.cit.pp:107-108.

ذهنية وليس شيئاً مادياً. وهكذا تؤكد المثالية على أنّ العالم الوحيد الذي يُعرف لنا هو العالم الذي يظهر في الوعي. وما يترتب عن هذا التصور إشكالية يصطدم بها أنصار كلا المدرستين وهي: إذا كنت أملك فقط الواقعة الذهنية أي الفكرة، فما الضمان الذي أملكه بوجود عالم خارجي مادي مطابق وشبيه للصورة الذهنية التي أملكها عنه؟ هل يملك الموضوع وجوداً مستقلاً عن العقل المدرك؟ موقف المثالية سيكون النفي بكل تأكيد. أمّا الواقعية فتلجّ على موقف فيه إثبات مؤكد(1).

ما ينبغي ملاحظته أنّه لا يمكن أن نفصل بين مشاكل الفلسفة ونحن بصدد معالجتنا لمشكلة العالم الخارجي لخاصية التداخل، خاصة بين الجانب الابيستيمولوجي والجانب الميتافيزيقي الانطولوجي. دون أن نتناسى في هذا العمل أنّ هذه المشكلة لها علاقة بمطالب العلم الحديث وبالمنطق، ذلك أنّ عملية الإدراك لموضوعات هذا العالم هي نفسية فيزيولوجية بالدرجة الأولى ممّا يفرض علينا فهم التداخل الحاصل في العملية الإدراكية، وأيضاً منطقية. إضافة إلى هذا، أنّه ووفق تصنيف النزعات الفكرية والفلسفية السابقة ربّما قد نصطدم بموقف الفلاسفة الإنجليز في العصر الكلاسيكي من حيثيات مشكلة العالم الخارجي وتصنيفهم وفقاً لتلك المواقف، بين من هو تجريبي واقعي وتجريبي مثالي.. حتّى وإن كان التصنيف في الأخير، كما يقال، مجرد رهان يرضينا.

2- صورة المشكلة قبل العصر الحديث:

في ظل هذا التحديد المنهجي لمشاكل الفلسفة من جهة، ولمشكلة العالم الخارجي من جهة أخرى، نتساءل هل ناقش الفلاسفة في العصور القديمة مشكلة العالم الخارجي كما هي مطروحة في صورة الأسئلة السابقة، أي في صورة تبرير سواء لخارجية العالم واستقلاله عن الإدراك في حالة غياب الذات المدركة، أو في صورة مناقضة لهذا وهي تبرير عدم خارجية العالم الفيزيائي وعدم استقلاله، أي أنّ وجود الأشياء العالم يكمن في إدراكها. أم أنّ معالجتهم لها كانت ذات مسار مختلف عمّا يطرحه فلاسفة العصر الحديث؟ قد تكون إجابتنا على الشطر الأول من هذا التساؤل سريعة ولكننا نترك الشطر المتبقي مع نهاية نتائج البحث حتّى يتسنى لنا معرفة مناقشة الفلاسفة الإنجليز للمشكلة.

¹ - Ibid. p: 25.

إنّ سؤال الحقيقة، كما هو معلوم، وقدرة العقل على بلوغها كان الشغل الشاغل الذي أراد كلّ نظام فلسفي بصورة مباشرة أو غير مباشرة الإجابة عنه. الدوغماتيون على مختلف مشاربهم أكدوا على الاتساق والتناغم بين التفكير وموضوعه، وأكدوا على وجود التعبيرين الذات وموضوعها، المادة والعقل. أمّا أنصار النزعة الشكية فقد رفضوا إمكانية المعرفة: إمّا أنهم قابلوا العقل للموضوع الذي يجدّ لكي يعرف لكنّه لن يصل؛ أو رأوا بعدم إمكانية تبرير المعرفة.. بين هاته النظريات المتناقضة نجد حلولاً وسطى ونرى جهداً بذله العقل في التاريخ لوجود الحلول لهذه المشكلة. في بداية يقظة التفكير الإغريقي، وبداية الحياة العقلية لم يكن التمييز بين التفكير وموضوعه مدركاً بصورة واضحة، ولم تطرح مسألة الذات والموضوع، أو العلاقة بين العقل والعالم. لقد كانت هناك « نزعة عفوية طبيعية للعقل الإنساني تجعل من العقل جزءاً من عالم الطبيعة، ولم يعتبر ذاته كشيء منفصل عنها»⁽¹⁾. لم يكن لدى فلاسفة الأيونيين والفيثاغوريين الأوائل تصور واضح ومتميز لما هو مادي وما هو روحي. وقد خلا تفكيرهم عند البحث عن أصل الطبيعة من تصور واضح للمادة كما نفهمها الآن؛ وفلسفتهم هي ما تعرف بالفلسفة الطبيعية، وهم أول من طرح الجوهر الأساس الحامل لكل الأشياء⁽²⁾ فالعناصر المكونة للطبيعة بحسبهم بعض منها مادي والبعض الآخر روحي، مثلاً "طاليس" *Thales* (610-545 ق.م) أول فيلسوف أيوني بالنسبة له جوهر الأشياء هو الماء، فالأرض تطفو على الماء مثل قطعة من الخشب⁽³⁾ وبالنسبة له هو عنصر رطب⁽⁴⁾، لكن هذا العنصر ليس كلّ مادياً، فهو يملك روحاً⁽⁵⁾. كما لا نملك أسساً للتسلية - حسب مؤرخ الفلسفة اليونانية الألماني "إدوارد زيلر" *Eduard Zeller* - للقول بأنّه ميّز بين المادة وقوة خالقة مثل الإله أو العقل أو روح العالم. الأمر نفسه مع "أناكسمندر" *Anaximander* في اللامحدود، وفي الهواء عند "أنكسيمونس" *Anaximenes*؛ أمّا المدرسة الفيثاغورية فقد بدأ معها تحوّل نمط التفكير اليوناني بواسطة عنصر دخيل وُجد في التصوف الأورفي. المبدأ الأساسي

¹ - Paul Janet & Gabriel Séailles., A History of Problems of Philosophy., V: II., Translated by Ada Monahan., (London. Macmillan and Son Co., Limited. 1902).P: 94.

² - Zeller Eduard., Outlines Of The History Of Greek Philosophy., Trans by. Palmer.,(13TH. Edition. Maridian Books, INC. New. York.,1931). P:40.

³ - Zeller Eduard. *Ibid.*,P:42.

⁴ - Aristotle., Met I, 1, ch.III.983b. In Paul Janet & Gabriel Séailles (eds) ., A History of Problems of Philosophy., V: II.,*op.cit.*p:147.

⁵ - Aristotle., De Anima, I,v, 411a,7., In Paul Janet & Gabriel Séailles (eds) ., *op.cit.* p:147.

للفيثاغوريين هو القضية التي تقول إنّ طبيعة الأشياء هي العدد⁽¹⁾، وبالتالي يصبح مبدأ تفسير الأشياء روحياً، لكن العدد الفيثاغوري يجب أن يُنظر إليه كعنصر⁽²⁾ إنّهُ جوهر [مادي]، أو هو الذي يحدُّ كل الأشياء. أمّا الفكرة الأساسية للمدرسة الإيلية مع "إكسوفان" *Xenophane* (475-570 ق.م) فكانت الوحدة لكل شيء، وهذا يعني أنّ الكل واحد، هذا الكل الواحد في الوقت ذاته هو الإله، إنّهُ بدون بداية وبدون نهاية. هذا الإله الواحد ليس خارجاً عن العالم، ولكنه غير منفصل عنه عضوياً. "بارمينيدس" *Parmenides* هو الآخر اعتقد بهذه الوحدة والثبات مقابل التصور العامي للمادة ككثرة، لم يميّز بين المادة والعقل، فكلاهما مُتضمن في تصور الوجود على وجه العموم⁽³⁾. أمّا "هراقليطس" *Heraclitus* (544-484 ق.م) فكان أكثر أصالة من سابقه، إذ يعتقد أنّ المبدأ الكلي للطبيعة هو النار و التغيّر "فالأشياء دائمة التغيّر"، والنار في الواقع ليست وجوداً حسيّاً محدّداً، ولكنها حامل مشترك، إنّها جوهر كل الأشياء. هنا ننقل إلى النزعة الذرية، فالتعبير الأوضح عن النظرية المادية التي نجدها في الفلسفة اليونانية تلك التي قالت بها النزعة الذرية (*Atomism*) مع مؤسسها "لوسيبوس" *Leucippus*، وممثل مبادئها "ديموقريطس" *Democritus* (460-370 ق.م)، وهذه النظرية سنجدها لها امتدادات عند فلاسفة الإسلام حين يسمون الذرة بالجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وأيضاً عند الفلاسفة الإنجليز في مناقشتهم لمشكلة العالم الخارجي - كما سنفصل لاحقاً- لأنّها تحليل لأشياء العالم من منظور تكاد تتفق مع نظرة العلم الحديث، لكنهم مع ذلك لم يبحثوا في خارجية العالم بقدر ما كانت نظرتهم فلسفية عامة تفسر الوجود. كل شيء بنظرهم يعود إلى الذرات أو "الأجسام الكثيفة" ونعني بهذا أنّ أوصاف الذرات أوصاف كمية، فالذرات أجزاء غير قابلة للقسمة، وهي خالدة، ومنفصلة بعضها عن بعض عن طريق الخواء الذي يسمح لها بالحركة، أمّا مبدأ الحركة بنظر ديموقريطس فلا يوجد في أي قوة خارجية عن الذرات، كما لا تختلف الذرات فيما بينها سوى في الشكل والحجم والثقل. وهكذا كل شيء ينحلُّ إلى ذرات وحركة، وكل كيفيات الأجسام تستند إلى وضعية شكل وحجم وترتيب ذراتها، ومع ذلك يوجد اختلاف أساسي بينها، والذي سيعيد "لوك"

¹ - Zeller Eduard., Outlines of the History of Greek Philosophy., *op.cit.* PP:43- 47.

² - Aristotle., Met I, 1, ch.III.983b. In Paul Janet & Gabriel Séailles (eds) ., A History of Problems of Philosophy., V: II., *op.cit.* p:147.

³ - Paul Janet & Gabriel Séailles (eds) ., A History of Problems of Philosophy., V: II., *op.cit.* p:148.

تسميتها(فيما بعد) بالكيفيات الثانوية و الكيفيات الأولية؛ بعض الكيفيات مثل الوزن والكثافة والصلابة تنتمي إلى الأجسام ذاتها، والبعض الآخر هي ما يُعرف بالكيفيات الحسية، والتي تُنسب إلى الأشياء، مع أنها مجرد تعبير عن الأسلوب الذي تؤثر به الكيفيات الأولية في الموضوع المدرك: وعن طريق الاستعمال أو التعود (نسميها أشياء) الحلو والمر والحر والبارد و(أي) لون، هي فقط ذرات وخواء(أي حيز خاو محدود) هذه هي الحقيقة⁽¹⁾. أي أن الكيفيات الأولية مثل الامتداد والوزن تولف ماهية الأشياء، أما الكيفيات الثانوية(الحرارة والبرودة والذوق والشم) فهي لم تأت من الأشياء ذاتها بل من الانطباع الذي يحدث في الحس البشري⁽²⁾. أما "أناكسجوراس" *Anaxagoras* فرأى بوجود قوة عاقلة، واعتبر العقل روحاً مجرداً خالصاً ولم يلبسه لباساً من المادة، وقد حكى عنه هذا القول "أرسطو"⁽³⁾. هذا الإدراك للقوة العاقلة هو في حد ذاته انتقال بالفلسفة من طور إلى طور، وبذلك كان أول فيلسوف يميز تمييزاً واضحاً بين عنصري العقل والمادة، بعدما كانت الفلسفات لا تعترف إلا بالمادة لوحدها⁽⁴⁾. وهكذا بحث التفكير اليوناني المرحلة التي تعرف تاريخياً بمرحلة ما قبل "سقراط" في أصل الأشياء، ووصل إلى تصور واضح وتمييز للمادة، وإلى تمييز واضح بين العقل والمادة، كما شكلت المبادئ المهمة التي أصبحت كل يوم أكثر أهمية للعلم الفيزيائي الحديث مثل حفظ الطاقة وبقاء المادة. لكن رغم اتجاههم نحو العالم الخارجي، إلا أنهم أجابوا بهذا التفسير عن طبيعة العالم وشكله ولم يناقشوا أو يقدموا تبريرات ما إذا كان هذا العالم المؤلف من ذرات في حركة مستقلة ومستمر في الوجود في غياب الإدراك أم لا؟ ومع تطور الفكر اليوناني برز كل من "أفلاطون" و"أرسطو" ومثلاً قمة الفلسفة اليونانية، كما قدّما تصورات جديدة وأصيلة في الفكر الفلسفي، وكانت لهما رؤى في مسألة الطبيعة أو العالم تختلف عما قدّمته الفلسفات السابقة عن "سقراط". "أفلاطون" في نظريته الأنطولوجية قال بوجود عالمين: عالم الحس وعالم المثل(المعقول)، أما عالم الحس فهو عالم الظواهر المحدود بالزمان والمكان والمتغير، ويمثل عالم الظلال، إنه موضوع المعرفة الظنية و الوجود الزائف؛ في حين عالم المثل هو عالم الصور الخالدة والمفارقة وفيه تكمن

¹ - Zeller Eduard., Outlines of the History of Greek Philosophy., op.cit.P:83.

² - Paul Janet & Gabriel Séailles (eds) ., A History of Problems of Philosophy., V: II., op.cit.p:149.

³ - زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ط2. مطبعة دار الكتب المصرية. ص: 82- 83 .

⁴ - زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ط2. مطبعة دار الكتب المصرية. ص: 86 .

الحقيقة، كما يعتبره عالماً مستقلاً ومؤلفاً من الصور و الحقائق التي توجد بذاتها و لذاتها، وهي معان لا أشياء مادية كما أنها مستقلة عن العالم الحسي.. إذ يعتبر الوجود الحقيقي الأصلي هو وجود الماهيات لا الوجود الواقعي الحسي. وهكذا نرى أنّ "أفلاطون" يقرّ بوجود عالم مستقل لكنّه ليس العالم الحسي الفيزيائي بل عالم المثل. وحتّى تصوره للمادة لم يكن واضحاً، ففي محاوره "تيمائوس" *Timaeus* يعبر عن ثنائية في الوجود: المادة الخالدة (*Eternal Matter*) الأولية وهي شيء غير محدّد كما أنها مصدر الوجود، ومنها تشكلت كلّ الأشياء، ولا تملك في ذاتها شكلاً و لا كيفيات محدّدة، نعرفها فقط عن طريق ومضة كما لو أنها حلم. ليست موضوع تفكير ولا موضوع إحساس، وتوجد إلى جانب الفكرة كحقيقة أولية مختلفة⁽¹⁾ لكننا نتساءل: إذا كانت المادة خالدة، وكان جوهرها يستمر رغم كل تغيير، كيف يمكننا القول أنّ الوجود يكمن فقط في الفكرة ما دامت المادة تتصف بما تتصف به الفكرة؟ وكيف يمكننا إثبات وجود شيء [أو المادة الأولية] وهو ليس موضوعاً للتفكير ولا موضوعاً للإحساس؟ إذا كان عالم الحس هو صورة لعالم المثل، وعالم المثل المؤلف من الصور الخالدة هو أصل العالم الحسي، فكيف خرج عالم الحس (الواقع) من عالم المثل؟ ما أجاب عنه "أفلاطون" هو أنّ الشيء هو الذي يمثّل المثل، أو هو صورة المثل، بحيث أنّ المثل تبعث من ذاتها صوراً تشكل بها الأشياء الحسية، أي أنّ المثل تطبع صورها على المادة فتكون الأشياء الجسمانية، لكن كيف خرج الشيء من المثل؟ لم يجب "أفلاطون" عن مثل هذا السؤال وفق منطق فلسفي خالص، بل عندما رأى أنّه يستحيل أن تكون في طبيعة المثل قابلية إنتاج الأشياء، لم يجد إلا تعليلاً واحداً يفسر به ذلك، فقال أنّ ثمة خالقاً ومديراً للعالم، قام بما يقوم به الفنان حين ينحت من المادة تمثالاً على صورة معيّنة في ذهنه. رأى الله أو الخالق مثلاً مجردة من ناحية، ومادة لا شكل لها ولا صفة من ناحية أخرى، فشكّل المادة على صورة المثل، وبذلك وجدت الأشياء⁽²⁾. أمّا في "أسطورة الكهف" الرمزية من كتاب "الجمهورية" فقد أثار "أفلاطون" صعوبات كبيرة لها علاقة بمشكلة العالم الخارجي من قبيل: مشكلة ما إذا كان عالماً مؤلفاً من مجرد ظلال من الصور، أو هو عالم الحقيقة؟ وإلى أي مدى يكون إدراكنا الداخلي (الأفكار) تمثيلاً حقيقياً لعالم الحقيقة؟ ألا يكون

¹ - Paul Janet & Gabriel Séailles (eds), A History of Problems of Philosophy, V: II., op.cit. PP:150-151.

² - زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، مطبعة دار الكتب المصرية. ص ص: 166-167.

من الممكن أنه حتى عالم التجربة الذي يبدو لنا في الوعي كعالم نظام وقانون وانسجام و جمال هو فقط نتيجة عملية بناء للعقل⁽¹⁾. أمّا "أرسطو" فلا يتفق ونظرية أستاذه في كون الأفكار توجد بذاتها ومستقلة عن عالم الأشياء، يوحد "أرسطو" بين الصورة (Form) والمادة (Matter) في الأشياء الحسية، "الشيء الطبيعي مصدره إذن هو اتحاد المادة بالصورة⁽²⁾ ولم يفصلها عن الصورة، فهي لم توجد بذاتها قط، أو مستقلة عن الصورة⁽³⁾، أمّا المادة في ذاتها فهي غير قابلة لأن تُعرف ما دامت لا تملك شكلا ولا صفة؛ وربّما الفصل بين المادة والصورة يتمّ فقط بواسطة التجريد العقلي. و يمكننا أن نميّز من جانب بين نوعين من المادة: المادة التي لا تفارق الصورة في الأشياء الحسية و لا توجد بذاتها، والمادة الأولى الخالدة أو الهیولی. ومن جانب آخر نميّز نوعين من الصور: الصورة الخالدة التي توجد بذاتها وبدون مادة وهي الله، والصورة التي تلازم المادة في الأشياء الطبيعية. هذا التصور الأرسطي يظلّ الصورة الأكثر تكراراً في العصور الوسطى وفي الفلسفة المدرسية إلى جانب التفسير الأفلاطوني، لكن مهما كان تصور "أرسطو" للمادة وتأليفها مع الصورة إلّا أنّ تصوّره يبقى ميتافيزيقياً، إضافة إلى أنّ الصلة بين الجواهر المتحققة في الخارج و بين التصورات المناظرة لها في الذهن لم تحلّ عند "أرسطو" على نحو مقنع .

أمّا في العصر الثالث للفلسفة اليونانية أو ما يعرف بخريف الفكر اليوناني* فقد استعار "أبيقور" الخطوط العامة للتفسير الذري من "ديموقريطس" مع بعض الاستثناءات، وينكر أن يكون ثمة وجود غير الوجود المادي المحسوس، هذه الأجسام يمكن أن تتحلّ، ولكن هذا الانحلال أو التقسيم لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، بل لابد أن يقف عند حدّ.. فقال بأجسام فردة هي الذرّات وهي الأصل في الكون ولا تقبل القسمة⁽⁴⁾ وذكر نفس الخصائص من أنّها غير متناهية في العدد، وغير قابلة للتغير، ومنفصلة بعضها عن بعض،

¹ - Hibben.John Grier., The problems of philosophy., An Introd to Study of Philosophy., op.cit. PP: 104-106.

² - أرسطو، كتاب الذال، 1015 أ. 5. سلسلة الدراسات الفلسفية تونس. منشورات المعهد القومي لعلوم التربية. تونس، 1983. ص: 23.

³ - Aristotle., Met :1035. In Paul Janet & Gabriel Séailles (eds) ., A History of Problems of Philosophy., V: II ., op.cit.p:153.

* أطلق فيلسوف الحضارة الألماني الكبير "اشبنجلر" Spengler (1880-1936) مصطلح "خريف" على طور من أطوار الحضارة على شاكلة أدوار السنة، واعتبر أنّ لكل حضارة: ربيعها، وصيفها، وخريفها، وشتاءها. واستعار المفكر العربي "عبد الرحمن بدوي" هذا الاصطلاح ليصف به مراحل تطور الفلسفة اليونانية. ففي تأريخه للفلسفة اليونانية في كتابه الموسوم "خريف الفكر اليوناني" الذي يبحث فيه المرحلة الثالثة من مراحل تطور الفلسفة اليونانية أين خفت التأمل العقلي ومالت المدارس الفلسفية بعد أرسطو الذي يمثل قمة التفكير الفلسفي عند اليونان، إلى الجانب العملي الأخلاقي مع الرواقية و الأبيقورية والشكّ، وهي مرحلة تتجه نحو الضعف.

⁴ - بدوي (عبد الرحمن)، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، 1970، ص ص: 55-56.

وكلّ شيء يفسر آلياً⁽¹⁾ في حين أقرّ الرواقيون بنفس المسلّمة وهي الذرات أصل الكون، لكنهم أقرّوا بالتفسير الديناميكي في تفسيرهم للأشياء؛ الجسم يملك أكثر من الخصائص الرياضية التي نسبها الأبيقوريون، إذ يوجد في كل جسم مبدآن مرتبطان معاً: مبدأ سلبي وهو المادة، ومبدأ إيجابي فعّال وهو السبب أو القوة، وهما غير منفصلين ويؤلفان كلّ موجود. أمّا العنصر السلبي المادي فهو الجوهر في حين العنصر الفعّال هو كلفيته⁽²⁾. أمّا العصور الوسطى فكانت ترديداً لـ "أرسطو" و "أفلاطون"، فنجد بشكل أو بآخر روح الميتافيزيقا الأرسطية في إنتاج الفلاسفة الذين اهتموا بالبحث في مسائل الميتافيزيقا مثل القديس "أوغسطين"، ذلك لأنّ ميتافيزيقا "أرسطو"، تعدّ مرحلة فاصلة في تاريخ الفكر الفلسفي، خاصة بعد أنّ أوجد نوعاً من التفاعل بين عالم العقل و عالم الواقع، بين المادة والصورة. والنزعة الأفلاطونية عند القديس "توماس الإكويني، و تردّد في العصر الإسلامي مصطلح "الجوهر الفرد"^(*) عند علماء الكلام، كما تردّدت أصدااء "أرسطو" أكثر من أي صوت آخر هناك. "ابن سينا" مثلاً ينطلق من موضوع "الفلسفة الأولى"، الذي حدّده "أرسطو"، ثمّ يقول إنّ الوجود إمّا أنّ يكون جوهرأ، وهو ما هو متقوم بذاته، وإمّا أنّ يكون عرضأ، و هو الذي يحل في غيره و لا يقوم بذاته وحده، ونجده يتردد أحياناً بين التصور الأرسطي عندما يؤكد تلازم الصورة و المادة⁽³⁾. وأحياناً، يتجاوز "أرسطو"، فيثبت الجواهر التي ليس لها وجود لا في الأعيان و لا في الأذهان⁽⁴⁾، و بداية مع حركة إحياء التراث القديم في القرن السادس عشر أعاد الفيلسوف الفرنسي "غاسندي" *Gassendi* (1592-1655) إحياء تصور الذرية للعالم في العصور الحديثة، لكنّه اختلف عن ماديي القرن الثامن عشر في أنّه لم يستنتج الإلحاد من مبادئه. الله بالنسبة له هو خالق المادة⁽⁵⁾.

¹ - Paul Janet & Gabriel Séailles., A History of Problems of Philosophy., V: II., op.cit.p:155.

² - Paul Janet & Gabriel Séailles., op.cit.p:156.

^{*} - إنّ نظرية الجوهر الفرد أو مذهب الذرة أو فكرة الجزء الذي لا يتجزأ هي أساس المشكلات الإلهية والطبيعية عند علماء الكلام في الإسلام كمسألة القدم و حدوث العالم، و قد شاعت أيضاً عند الأبيقوريين بتأثير ديموقريطس و أيضاً و عند البوذيين. وكتب الكثير عن هذه النظرية: - المستشرق الألماني: "بينيس"، و كتبه "مذهب الذرة" الذي يستقصي فيه أوجه الشبه بين مذهب اليونان و مذهب متكلمي الإسلام، كما كتب "جاكوبي" "نظرية الجزء عند الهنود"، و "أوتو بريتر" "مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام" ... و أول من وظف هذه النظرية هم المعتزلة: خاصة "العلاف" "النظام" و أيضاً "الأشاعرة" الذين أثبتوا حدوث العالم عن طريق نفي قدم الجواهر.

⁽³⁾ - ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، القسم الثاني، تحقيق: سليمان دنيا، ط 2، ص 207.

⁽⁴⁾ - المصدر نفسه، القسم الأول، ف: 10 ص ص: 155. 154.

⁵ - Paul Janet & Gabriel Séailles., op.cit.p:159.

علينا أن ندرك هذه الملاحظة جيداً بعد استعراضنا لصورة العالم وعلاقته بما هو معقول لدى فلاسفة العصور السابقة للعصر الحديث، أنّ صورة المشكلة المتعلقة بالعالم الخارجي ذات وجهين هامّين وقع الخلط بينهما في أذهان الفلاسفة. أولهما: هل العالم الخارجي مستقل عن الذات، أي ذو وجود موضوعي؟ وثانيهما: ما شكله؟ هل هو كما يبدو لنا، أم أنّه شكل آخر؟⁽¹⁾ باعتقادنا المبني على النظرة السريعة التي قدّمناها عن التفكير الفلسفي قبل العصر الحديث نجد أنّ الفلاسفة قبل العصر الحديث لم يناقشوا السؤال الأول ولم يعالجوا تبعاً لذلك ما إذا كانت صفة الاستمرار في الوجود خارج الإدراك من الكيفيات الضرورية أم لا، اللهم إلاّ بإيحاءات تكاد تختلط بنظرتهم العامة الفلسفية كما رأينا مع "أفلاطون" أو "أرسطو" في علاقة ما هو محسوس مادي بما هو فكري معقول، أو في إثبات أن الذرات مستقلة في وجودها، والسبب في ذلك أن الفلاسفة اليونانيين جميعاً قد صدروا في كل أبحاثهم ونظراتهم في الوجود عن ثقة مطلقة في الموجودات الخارجية، أي أنّهم لم يشعروا بعد بما هناك من تضاد بين العقل - أو القوة المدركة - وبين الأشياء التي هي موضوع الإدراك، كانوا لا يميّزون بين الذات والموضوع، ولم يكن هناك تعارض بين الذات والموضوع، لأنّ هذا التعارض كان غريباً عن الروح اليونانية، ولأنّ من خصائص هذه الروح القول بالانسجام بين العالم الخارجي والعالم الباطن⁽²⁾؛ أمّا فيما يتعلق بالسؤال الثاني فإنّه قد تعدّدت وجهات النظر وكانت خليطاً من عناصر يقول بها العلم الحديث وعناصر ميتافيزيقية، فهناك من رأى في العالم الفيزيائي مجرد ذرات وحركة مثلما ذهبت إلى ذلك النزعة الذرية المادية التي جعلته مبدأ تفسير مع "ديموقريطس" و"أبيقور" والفيلسوف الفرنسي "غاسندي" وغيرهم، وهناك من رأى أن العالم عبارة عن وحدة الخ.

¹ - زكرياء (فؤاد)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1962، ص: 77.
² - بدوي (عبد الرحمن)، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1، 1984، ص: 191-192.

المبحث الثالث: الطرح الديكارتي للمشكلة:

يعتبر "رينيه. ديكارت" René Descartes [1596-1650] أبا الفلسفة الحديثة، لأنه المسؤول – حسب النقاد- عن شكل وأسلوب ومن ثم عن محتوى الفلسفة الحديثة أولاً في فرنسا، ثم في إنجلترا، رغم أن سابقين عنه كان لهم تأثير في الفلسفة الحديثة. ويرجع ذلك أولاً، إلى الأدلة التي قدمها "ديكارت" عن وجودنا الخاص، ووجود الله، وثانياً، عن تمييزه بين الجوهر المادي والجوهر الفكري ..(1). وهو، حسب النقاد أيضاً، الفيلسوف الذي بدأت معه المشكلة الإستمولوجية المتعلقة بالعالم الخارجي، ورغم تطور الفكر الفلسفي بعده في العصر الحديث إلا أن البحث الديكارتي في العالم الخارجي بقي حياً وهذا ما نريد إثبات جانب منه في هذا العمل. وعلى هذا الأساس ارتأينا أن نشير إلى الإجابات التي قدمها "ديكارت" للأسئلة المتعلقة بمشكلة العالم الخارجي، ونعتمد في عرضنا ومناقشتنا لرؤية "ديكارت" للعالم الخارجي على كتابيه "التأملات في الفلسفة الأولى" و "مبادئ الفلسفة"، ونتساءل بدورنا عن: ما الأساس الذي بنى عليه "ديكارت" مناقشته لمشكلة العالم الخارجي؟ ما موقفه من وجود العالم الخارجي قبل إثبات المبدأ الأساس الذي أراده قاعدة لفلسفته؟ وكيف ناقش المسألة بعد اكتشافه للمبدأ؟ وما طبيعة وخصائص الأشياء التي تكوّن العالم المادي؟

1- المبدأ الأساس:

انطلق "ديكارت" من الشك الكلي (Universal Doubt) تحضيراً لفلسفته، فوجد أن الطريق مسدود بصعوبة هائلة، فالفلسفة هي محاولة بواسطة الاستدلال للوصول إلى معرفة يقينية موثوق فيها، ولذلك يجب على الباحث في الفلسفة أن ينطلق من واقعة مسلّم بها، ومن يقين تام لبناء استدلالاته حتى تصبح يقينية؛ لكن "ديكارت" اكتشف عندما بحث بالتجربة عن بعض الحقائق التي يعتقد أنها يقينية والتي لا تكون محل شك فلم يجد شيئاً منها كذلك. النظرة الأولى لموقف "ديكارت" من الشك الكلي يبدو أنه سخي، فمن الممكن أن نشك في الأشياء غير المرئية وغير التجريبية لكن كيف لشخص أن يشك في الأشياء التي

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

يلمسها ويرأها ويسمعها، أي كيف يشك في موضوعات العالم الخارجي؟ "ديكارت" كانت له إجابة شبه جاهزة عن هذا السؤال. لن نكون على يقين مطلق بوجود الأشياء التي ندركها بحواسنا ذلك لأنّه، كما يقول ديكارت: «... جرّبت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خدّاعة؛ ومن الحكمة أن لا نطمئنّ كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة»⁽¹⁾، واحتمال أن أكون في لحظة ما غارقاً في أحلامي، ومن ثمّ لا أكون مدركاً للعالم الحقيقي على الإطلاق، و« يبدو لنا حينذاك أنّنا نحس بشدّة ونتخيل بوضوح عدداً لا يحصى من الأشياء التي ليس لها وجود في الخارج.»⁽²⁾ لكن شك "ديكارت" لم يتوقف عند هذا الحد، فمن الممكن أن نشك في كل موضوع للمعرفة؛ فحتّى الحقائق الرياضية المتعلقة بـ«.. الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هي إلّا أوهام من أوهام نفسي»⁽³⁾. حالة "ديكارت" هذه سرعان ما تزول عن طريق اكتشافه لحقيقة لا يمكن أن توضع موضع تساؤل، وهي أنّه كائن موجود. ولا يستطيع أن يشك في هذه القضية لأنّ الشك في ذاته يكون مستحيلًا لو لم يكن هو في ذاته (ديكارت) موجوداً ويقوم بفعل الشك. وهنا وصل "ديكارت" إلى نقطة البداية الحقيقية لنظامه الفلسفي يقول "ديكارت": «... لكنني اقتنعت من قبل بأنّه لا شيء في العالم بموجود على الإطلاق (وقد أنكر من قبل أن يكون له حواس أو جسم)، فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإنّ فهل اقتنعت بأنّي لست موجوداً كذلك؟ هيهات!... وينبغي عليّ أن أنتهي إلى نتيجة وأن أخلص إلى أنّ هذه القضية "أنا كائن وأنا موجود" قضية صحيحة بالضرورة»⁽⁴⁾. لكن ما حقيقة وجود الذات؟ يجيب "ديكارت" بأنّه لا يملك أي صفة التي هي من طبيعة الجسم، وحتّى بعض صفات النفس مثل قوة التغذية و المشي أو حتّى الإحساس.. إذا صحّ أن لا جسم لي فلا قوة لي على المشي أو على التغذية، ولا إحساس بدون جسم؛ أمّا صفة التفكير فهي التي تخصّني، ليصل إلى «أنا موجود مادمت أفكر؛ فقد يحصل أنّي متى انقطعت عن التفكير تماماً انقطعت عن الوجود بتاتاً»⁽⁵⁾، وهذه ما تعرف بقضية الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا

1 - ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الأول، ت/ عثمان أمين، المطبعة الفنية الحديثة، ط4، 1969. ص: 72- 73.

2 - ديكارت (رينيه)، مبادئ الفلسفة، ت/ عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، القسم الأول، ص: 54.

3 - ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني، مصدر سابق، ص: 94.

4 - المصدر نفسه، التأمل الثاني، ف: 4-5. ص: 95.

5 - المصدر نفسه، التأمل الثاني، ف: 8. ص: 98-99.

موجود " (Cogito Ergo Sum). أمّا فائدة هذه المعرفة فهي القاعدة الصلبة وليست الأرض الرخوة أو الرمل المتحرك الذي يقيم عليها البناء الفلسفي « طبيعة هذه المعرفة هي حجر الأساس لنظام ديكارت » (1). لكن لماذا يبحث "ديكارت" عن قضية واضحة كأساس لفلسفته؟ إنّ غرض "ديكارت" « أن ينظم في فلسفته – حسب تعبير عثمان أمين- لحمّة محبوكة من الاستدلالات، بحيث أنّه متى تمّ اكتساب حقيقة أولى لزمّت عنها سلسلة الحقائق الأخرى جميعاً » (2).

2- إثبات وجود العالم المادي وطبيعة موضوعاته:

وهكذا كان من نتائج الشك إثبات وجود الذات أو "الكوجيتو" كقضية واضحة بذاتها ليستدلّ من خلالها على وجود الله؛ وإثباته لوجود الذات قبل وجود الله إنّما كان حاجة معرفية، أمّا من الناحية الأنطولوجية فكانت أسبقية الله قبل وجود الذات، ليصل "ديكارت" إلى أنّ جميع المعارف التي يستنتجها بعد وجود الذات ووجود الله إنّما تعتمد على مبدأ الصدق الإلهي. وبهذا ينتقل من اليقين بوجود الله و من عدم خداعه له ليثبت وجود العالم الخارجي وما يحتويه من أشياء مادية في التأمل السادس «...يبدو لي، يقول "ديكارت"، أنّ أُمّامي الآن طريقاً سينقلني من تأمل الإله الحق إلى معرفة باقي الأشياء في الكون. ويعالج الأشياء المادية على أنّها موجودة لا بوصفها مجرد موضوعات للرياضيات البحتة، وإنّما كأشياء موجودة ومشخّصة. وأول سؤال يثار هو هل من الممكن أن تكون مثل هذه الأشياء موجودة مستقلة عن الجوهر المفكر يعني عقلي، وخارجة والأفكار التي لدي عن مثل هذه الأشياء؟» (3) ويستند "ديكارت" في إثبات وجود أشياء العالم المادي إلى دليلين (4) يمكننا أن نلخصهما كما وردا في "التأملات"، و"المبادئ":

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

¹ - Colkins.M.W, The, The persistent problems of Philosophy, Op.cit. p:25.

² - ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، تقديم عثمان أمين للتأمل السادس. ص: 225.

³ - شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ص : 47.

⁴ - Colkins.M.W, The, The persistent problems of Philosophy, Op.cit. p:34.

- 1- لا شك في أنني أملك إدراكات حسية متنوعة، أي أفكاراً عن الموضوعات الحسية وكيفيةاتها.
 - 2- ولدي، يعتقد "ديكارت"، ميل واضح بأن هذه الأفكار محدثة بواسطة موضوعات حقيقية خارجية عني.
 - 3- ولما كان الله هو الذي منحني هذا الميل القوي جداً لا اعتقد أن تلك الأفكار تنشأ من الموضوعات المادية، وليس من مصدر آخر.
 - 4- و كما سلّمنا بأن الله موجود، وأنه علّة وجودي، ألا يتبع ذلك بالفعل وجوب كونه علّة ميلي للاعتقاد بأن مصدر مدركاتي للأشياء المادية هو الأشياء المادية الفعلية.
 - 5- وأن الله يستحيل أن يخدعني.
 - 6- وبالتالي يجب أن نخلص إلى القول بوجود الأشياء المادية الجسمانية.
- يقول "ديكارت": «ولما كان الله غير مخادع، فبين أنه لا يرسل إليّ هذه الأفكار بنفسه ومباشرة، ولا بواسطة مخلوق، لا تكون حقيقتها منطقية فيها على وجه الصورة، بل على جهة الشرف فقط: فإنه لما لم يكن منحني أي قوة أعرف بها..، بل جعل فيّ ميلاً شديداً جداً إلى الاعتقاد أنها صادرة عن الأشياء الجسمانية، فلست أرى كيف يمكن إبرأؤه من الخداع إذا كانت هذه الأفكار صادرة في الحقيقة عن شيء آخر أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية. وإذن فيجب أن نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة»⁽¹⁾
- * أما الدليل الثاني فهو الذي يؤكد "لوك" فيما بعد ويوظفه باركلي وحتى "هيوم" خدمة لموقفيهما من مشكلة العالم الخارجي؛ وهو دليل يقوم على أساس التفرقة بين نوعين من الأفكار: أفكار الإحساس وأفكار الخيال. فأما أفكار الإحساس فهي أفكار تفرض ذاتها عليّ، وهي غير ممكنة التجنب، فلا أستطيع إلا أن أدرك الموضوع الذي يكون حاضراً أمام حواسي، فلا أستطيع تجنب رؤية الشمس عندما أفتح عيني باتجاهها، ولا أستطيع أن أدركها، مهما كانت الرغبة لدي، إذا لم تكن حاضرة أمام حواسي، كما لا أستطيع أن أكونها عن طريق الخيال، أو التذكر. ويعبر "ديكارت" عنها بقوله: «أفكار الإحساس هي الأفكار التي كانت تعرض لي بدون رضاي، بحيث أنني لم أكن أستطيع أن أحس أي

¹ - ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني، ف: 22، مصدر سابق، ص: 252.

موضوع مهما تكن رغبتني قد اتجهت إليه ما لم يكن ماثلاً أمام عضو حاسة من حواسي، كما لم يكن في مقدوري البتة ألا أحسه إلا إذا كان ماثلاً أمامه»⁽¹⁾. و« هذه الأفكار التي كنت أتلّقاها عن طريق الحواس هي أكثر حيوية وأقوى تعبيراً، وفي بابها أكثر تميّزاً من أيّ من تلك التي كنت أستطيع خلقها من نفسي بالتأمل، أو من تلك التي أجدها مطبوعة في ذاكرتي»⁽²⁾. وبهذا نستنتج أن الأفكار المتعلقة بالتخيل والتأمل تكون أقل حيوية ووضوحاً من الأفكار السابقة وأستطيع أن أتحمّ فيها بإرادتي. والغرض الأهم من هذه التفرقة بين نوعي الأفكار هو البحث عن مصدرها ويثبت من خلالها وجود موضوعات العالم المادي الجسماني. وعليه تلك الأفكار التي لا أقدر على تجنب إدراكها إذا كانت حاضرة لن أكون مصدرها، لأنه لو كان كذلك لاستطعت التحكم فيها، وهكذا يعتمد "ديكارت" على واقعة لا نشك فيها وهي: أن إدراكنا الحسية تفرض ذاتها علينا، وذلك يفرض علينا أن نسمع ونرى ونشم ما يعرض علينا. ويتبع ذلك أننا لا نحدث بإرادتنا الحرّة هذه الإدراكات البسيطة، وبالتالي هي من مصدر آخر.

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

- 1- قد أكون (أنا) علّة أفكاري عن موضوعات العالم المادي.
 - 2 - قد يكون الله زوّدي بهذه الأفكار بصورة مباشرة.
 - 3- قد يكون مصدرها شيئاً ما آخر غير ذاتي أو الله، ولكن يملك قوة كافية ليحدث في أفكار الموضوعات المادية، ولكنّه متميّز عن الموضوعات المادية.
 - 4- قد تكون محدثة بواسطة موضوعات العالم الخارجي.
- "ديكارت" يستبعد الاحتمالات الثلاثة الأولى كمصادر للأفكار الحسية، مثلاً فيما يتعلق بذاتي فلا يمكن أن أكون علّة هذه الأفكار، كما بيّنا سابقاً، لأنّي لا أستطيع أن أوجد أو أتجنب أفكار الموضوعات المادية وفق إرادتي، أمّا فيما يتعلق بالله فقد أودع فيّ ميلاً لأعتقد أنّها ليست محدثة من طرف ذاته بصورة مباشرة والله لا يخدعني..

¹ - ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل السادس، ف: 9، ص: 243-244.

² - المصدر نفسه. التأمل السادس، ف: 10، ص: 244.

ولما كانت هذه الموضوعات التي لا أملك عنها أي معرفة غير تلك الأفكار نفسها التي ملكتها، فلا شيء يخطر لذهني غير افتراض أن تلك الموضوعات شبيهة بتلك الأفكار التي كانت سببا لها؛ ومن الواضح، إذن أن الأجسام، أو الموضوعات الواقعية هي موجودة خارجة عني لتفرض هذه الانطباعات عن ذاتها عليّ. وما يمكن استنتاجه هو أخذ "ديكارت" بمبدأ العلية، وأيضاً إثباته للوجود المستقل لأجسام العالم المادي عن العقل من خلال الأفكار التي يملكها عنها⁽¹⁾. وما هو ملاحظ أن الدليل الثاني يفترض مسبقاً وجود الدليل الأول في إثبات الوجود المستقل للعالم الخارجي⁽²⁾، ويمكن حتى دمجهما في دليل واحد⁽³⁾. ثم انتقل "ديكارت" إلى مناقشة طبيعة وخصائص موضوعات العالم الخارجي.

*- وبعد أن برهن على إثبات وجود أشياء العالم الخارجي، ما كان يجب أن يُطرح بقوة هو ما المقصود بموضوعات العالم المادي؟ ما طبيعتها وخصائصها؟ الموضوع المادي أو الجسماني هو موجود حقيقي يملك مجموعة كفيات (Qualities) مماثلة لإحساساتنا كاللون والذوق والشكل وغيرها. "ديكارت" يعلم أن الموضوعات المادية وجودها الحقيقي لا يكمن في كونها أشياء ذات لون أو رائحة أو صوت التي نعتقد في أنفسنا أننا ندركها في الأشياء. على النقيض من هذا الرأي يعتقد "ديكارت" أن الأشياء المادية الحقيقية هي ببساطة أشياء ممتدة؛ إنها لا تملك لوناً أو رائحة أو ذوقاً أو تركيباً.. إنها مجرد شكل وصورة وامتداد، أما الصلابة واللون وباقي الصفات التي ننسبها للأشياء الخارجية عنا هي بدون شك مجرد إحساسات فينا ناشئة عن مختلف الحركات والصور⁽⁴⁾. «طبيعة الجسم، يقول "ديكارت"، لا تكمن في الوزن والصلابة واللون وغيرها، ولكن من امتداد وحسب... في جوهر ممتد..»⁽⁵⁾ وبهذا يميز بين نوعين من الكفيات الخاصة بالأجسام. يقول "ديكارت" في "المبادئ": «وهذه الكفيات أو الصفات منها ما هي موجودة في الأشياء ذاتها ومنها ما لا وجود له إلا في أذهاننا»⁽⁶⁾؛ أما النوع

¹ - Colkins.M.W, The, The persistent problems of Philosophy, (New York the Macmillan Company ,London· Macmillan &co.,Ltd). PP:35-36.

² - Colkins.M.W, The, The persistent problems of Philosophy: Op.cit. P: 36.

³ - انظر صورة المحاجة التي قَدّمها رتشارد شاخنت في كتابه: رواد الفلسفة الحديثة، ص ص:48-49.

⁴ - Colkins.M.W, The, The persistent problems of Philosophy, Op.cit. p:37.

⁵ - Descartes .Principles, Pt.II., Prop.4. In Colkins.M.W, The, The persistent problems of Philosophy, Op.cit p:3

⁶ - ديكارت (رينيه) ، مبادئ الفلسفة، ت/ عثمان أمين، ص: 90.

الأول من الكيفيات فهي ما تعرف بالكيفيات الأولية التي توجد في الأشياء ذاتها، أما النوع الثاني فهي الكيفيات الثانوية التي ننسبها للأجسام وفي حقيقة الأمر هي كيفيات ذاتية لا وجود لها إلا في الذهن. الوردية الحقيقية، مثلاً، لا تملك في ذاتها كيفيات حسية عدا شكلها وحجمها وحركتها: أما بالنسبة لإحساساتنا باللون والرائحة لا يماثلها كيفيات مشابهة في الوردية ذاتها إنها مجرد إحساسات في الذهن فقط. هذه الإحساسات محدثة بواسطة حركات الجزيئات للجسم الحقيقي الممتد. إذن عالم الأشياء الحقيقي، كما تصوره "ديكارت"، هو عالم ممتد في حركة بدون أن يكون ذا لون أو رائحة أو صوت. وهذا التصور يختلف عن العالم الذي يفترض أننا نعيش فيه، وبالتحديد هذا هو شكل العالم الفيزيائي الذي يفترضه العلم الحديث. وفق تعاليم علماء الفيزياء إحساسنا بالضوء مثلاً هو ناشئ عن ذبذبات غير قابلة للرؤية لموجات الأثير، وإحساسنا بالصوت هو نتيجة اهتزاز الذبذبات في الهواء، وأذواقنا وروائحنا ناشئة في الأخير عن حركات ذرية جزيئية. والعلم الطبيعي في عصر "ديكارت" يصور العالم الفيزيائي كعالم مؤلف من الأجسام الممتدة والجزيئات المتحركة، ولذلك فموقف "ديكارت" الخاص بالامتداد ككيفية وحيدة للموضوعات الفيزيائية هو ببساطة تبين لنتائج العلم في عصره. فالامتداد بنظر "ديكارت" هو الكيفية المادية الوحيدة التي يمكن أن تتعقل أو تدرك رياضياً، وأن الكيفيات الأخرى غير ضرورية لطبيعة الجسم..(1)

وترتبط مسألة كيفيات الجسم بفكرة الجوهر، الذي يعرفه بقوله: «حين نتصور الجوهر، إنما نتصوره موجوداً، غير مفقود إلا إلى ذاته في وجوده»(2). فالكائن الذي يصدق عليه هذا التعريف، يجب أن يكون مستقلاً كل الاستقلال عن جميع الأشياء الأخرى أولاً، ومكتفياً بنفسه ثانياً، ومحتوياً على جميع كيفياته و أحواله ثالثاً، وأخيراً، ذلك الكائن الذي لا يكون متعلقاً بأي شيء سوى نفسه، وبالتالي، فأي ارتباط للجوهر بأي شيء خارج عنه، منافٍ لتعريف الجوهر، وهكذا، فهذا التعريف لا يصدق إلا على الله. وقد انتبه "ديكارت" إلى هذا حين قال: «..الأصح أن يقال أنه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه، ذلك

¹ - Colkins.M.W,The«The persistent problems of Philosophy Op.cit .p:38.

² - ديكارت(رينيه)، مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ص 88.

أنّ ما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة إلاّ و قدرة الله تسنده وتحفظه»⁽¹⁾. لكن "ديكارت"، فيما بعد، يجاري المدرسين، رغم نقده لهم في كون الجوهر لا يدل على معنى واحد قياساً على الله والمخلوقات، و منه "فالأشياء" التي تفهم أنّها جواهر هي التي يمكن أن توجد دون اعتماد على أي شيء مخلوق⁽²⁾، و هكذا، يظهر لنا التمييز الأولى بين الجوهر الإلهي الخالد الذي يصدق عليه التعريف الأول، و الجواهر المخلوقة التي ينطبق عليها المفهوم الثاني، ثمّ يشير "ديكارت" إلى تمييز آخر يتعلق بالجواهر المخلوقة «... لفظ الجوهر يمكن نسبته إلى النفس و الجسم بمعنى واحد»⁽³⁾، وما ينطبق على الجواهر اللامادية (النفس)، ينطبق على الجواهر المادية. لكن كيف ندرك هذه الجواهر؟ إنّ الجوهر بنظر "ديكارت" لا تتكشف معرفته لنا و لا يتيسر لنا إدراكه، فقط نهتدي إليه من « أي صفة من صفاته نستطيع أن نلاحظها، لكن هناك صفة تقوم طبيعة وحقيقة الجوهر و تعتمد عليها جميع الصفات الأخرى، وهي التي تدلنا على الجوهر»⁽⁴⁾. فالفكر مثلاً، هو المقوم لطبيعة الجوهر الذي يفكر، فنحن نستطيع أن نتصور الشيء الذي يفكر بدون إرادة أو خيال...، لكننا لا نستطيع أن نتصور خيلاً أو إرادة بدون شيء يفكر، كما لا نستطيع أن نتصور شكلاً ما لم يكن ممتداً، مع أنّنا نتصور الامتداد بدون شكل، أي أنّ الامتداد مثلاً هو المقوم لطبيعة الجوهر المادي. و هنا تظهر الثنائية الديكارتية: النفس كجوهر لا مادي ماهيته الفكر، و الجسم كجوهر مادي ماهيته الامتداد⁽⁵⁾. و سيكون لهذه الثنائية، ثنائية المادة والفكر، أو ثنائية الجسم والنفس، أثر كبير في الفلسفات التي تلي ديكارت، وذلك إمّا برفضها أو قبولها ووضعها كمسلّمة تُبنى عليها التصورات اللاحقة.

حجج "ديكارت" في إثبات وجود العالم الخارجي قائمة كلّها على أساس الصدق الإلهي، أي أنّ "ديكارت" كان في حاجة إلى دعامة من الإيمان لكي يتخلّص من إمكان الخداع. ولو تأملنا قليلاً دور فكرة الله في ضمان وجود العالم الخارجي، لوجدنا أنّ

1 - المصدر السابق، ص: 88.

2 - المصدر نفسه، ص: 89.

3 - المصدر نفسه، ص: 89.

4 - المصدر نفسه، ص: 90.

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

المقصود من هذه الفكرة هو في أغلب الأحيان حلّ مشاكل خلقتها فكرة الله ذاتها أو أفكار أخرى مشابهة⁽¹⁾. وقد تفقد حجّته قوّتها إذا كانت حجة الصدق الإلهي غير ثابتة أو غير كافية. هذه هي الخطوط العامة لرؤية "ديكارت" في مشكلة العالم الخارجي، والتي حاولنا أن نستخلصها من أعماله بغية تهيئة الأرضية لمناقشة الفلاسفة الإنجليز لهذه المشكلة. وبدورنا نتساءل: هل تبرير فلاسفة الإنجليز في المرحلة الكلاسيكية لخارجية العالم واستقلاله كان واحداً لوحدة انتمائهم للخط الفلسفي، أم تعدّدت رؤاهم؟ وهل تجاوزوا الخطوط العريضة التي رسمها "ديكارت" من جهة والنزعة الذرية القديمة من جهة أخرى في مناقشاتهم للمشكلة؟

¹ - زكرياء (فؤاد)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، مرجع سبق ذكره، ص ص: 77-83.

الفصل الثاني: جون لوك : الوجود المستقل للعالم المادي.

1. المبحث الأول: المؤثرات الفكرية والهدف من المقالة.
2. المبحث الثاني: النظرية العلية والتمثيلية في إدراك العالم الخارجي.
3. المبحث الثالث: الموضوعات الخارجية ومسألة التمييز بين الكيفيات.
4. المبحث الرابع: العالم الخارجي ومشكلة الجوهر.
5. المبحث الخامس: اللغة والعالم الخارجي.

الفصل الثاني: جون لوك: الوجود المستقل للعالم المادي

المبحث الأول: المؤثرات الفكرية والهدف من المقالة:

تعد مسألة التأثير بين المفكرين والاتجاهات والمدارس، من أكثر المسائل المطروحة للنقاش، والأكثر تعقيدا، إذ يصعب الفصل في كثير من الأحيان في قضاياها بصورة نهائية ودقيقة. وهي مسألة بالغة الأهمية، لما تنطوي عليه من قضايا تتعلق بمسائل التقليد والإبداع، وبإمكاننا أن نظفر بفهم حقيقي لأفكار الفيلسوف، إذا ما أدركنا التأثيرات الأساسية على مسار تفكيره، أو ما يمكن تسميتها بالجذور الفكرية التاريخية التي ورثها الفيلسوف عن غيره، سواء من الخط الذي ينتمي إليه، أو من مفكرين واتجاهات فكرية أخرى، قد تكون على اتفاق تام والاتجاه الذي اختاره، أو في بعض من عناصره، أو أحيانا تكون هذه الاتجاهات مناقضة ومتعارضة مع المبادئ التي يتبناها. لكن يجب الحذر ونحن بصدد البحث في مثل هذه القضايا، من الافتراض الذي يذهب بنا بعيدا عن جادة الصواب، كأن نعتقد بأن ما قد وجد من آراء واصطلاحات عند الفيلسوف، إن هو إلا ترديد لما طرحه السابقون عنه، وحتى المعاصرين له لمجرد تشابه هذه الآراء والاصطلاحات، وبهذا فهو مجرد مقلد ومنظم لآراء متناثرة سابقة عنه في أحسن الأحوال، أو نعتقد أن الفيلسوف قد نسج بذكائه وقدرته الفذة تلك الأفكار التي تدل على استقلاله في الإنتاج الفلسفي، وكأنه انطلق من فراغ ولم تذكر مسألة التأثير قط. بين هاتين الرؤيتين، علينا أن ندرك، وأن نكون على وعي من أن تشابه الآراء والأفكار وحتى الاصطلاحات، لا تثبت أو تؤكد بأي حال من الأحوال مسألة التأثير، فهناك انتماء مشترك، وهناك وحدة في المناخ الفكري والاجتماعي بين المفكرين، يجعل من مسألة التشابه بين الآراء والنظريات مجرد حيلة لتلك المحتضنات التي ولدت فيها هذه الأفكار، هذا من جانب. ومن جانب آخر، علينا أن ندرك أيضا مسألة الاستمرارية في طرح المشاكل الفلسفية والمواقف المتخذة إزاء هذه المشاكل والتأثيرات الحاصلة بين الفلاسفة على مختلف مشاربهم فيما يتعلق بها، سواء تعلق الأمر بالمنهج أو بمضمون القضايا.

"جون لوك" *John, Locke* الفيلسوف الانجليزي، ومؤسس المذهب التجريبي، ولد سنة 1632 قرب بريستول "*Bristol*"، لم يشذ عن هذا الاعتبار المتعلق بقضية التأثير. السنة التي ولد فيها من السنوات الهامة في تاريخ أوربا الغربية على وجه العموم، وبريطانيا على وجه الخصوص، فهي تمثل مرحلة انتقالية من حالة الاعتقادات المسيطرة إلى تحقيق الحرية، والتي استمرت طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر. عاصر كل من الفيلسوف العقلاني "سبينوزا"، و"ليبنتز"؛ فقد ولد في السنة التي ولد فيها "سبينوزا"، وكان مولد "ليبنتز"، صاحب الخصومة الشهيرة لـ "لوك"، وصاحب المناقشات الفلسفية الكبيرة بعده بأربع عشرة سنة، أما "بيكون" فقد توفي بست سنوات قبل مولد "لوك"، في حين توفي "شكسبير" *Shakespeare* بستة عشر سنة قبل شهر أوت الذي ولد فيه "لوك"، وقتها مازالت بقايا الفلسفة الوسيطة ... والأشعار الميتافيزيقية سائدة في بريطانيا وأوربا⁽¹⁾. أما "ديكارت" فقد كان متأملاً في هولندا في سنوات ميلاد "لوك"، وأصدر معظم وأهم كتبه الفلسفية هناك: "المقال في المنهج"، و"التأملات في الفلسفة الأولى"، و"مبادئ المعرفة البشرية"، ولا يزال "لوك" حينها في مرحلة الصبا، وقد توفي "ديكارت" قبل أن يغادر "لوك" مدرسة "وستمنستير"؛ وفي تلك الفترة أصدر "هوبز" كتابه الهام: "رسالة في الطبيعة البشرية" سنة 1642، وكتاب "لوفيثيان" (*Leviathan*) سنة 1651. وتبعت هذه الكتب بعرض "غاسندي" الذي دافع فيه عن نظرية "أبيقور"⁽²⁾. هذا التقارب الزماني والمكاني لم يكن "لوك" بمعزل عنه، و مثل له ذلك إطاراً عاماً فكرياً ساد أوربا في تلك السنوات، وأثر على تاريخ الفكر الفلسفي الحديث، وحتى المعاصر منه. يذكر النقاد أن "لوك" قد قرأ للفيلسوف اليوناني "شيشرون" (*Cicero*) (106-43 ق.م)، واطّلع على التراث الفلسفي للعصر الوسيط، فكانت معظم المصطلحات والتصورات الفلسفية الرئيسية من قبيل الجوهر، والأعراض، والكيفيات، والماهية، والجنس، والكليات التي احتوتها "المقالة" مرتبطة مباشرة بالفلسفة المدرسية، وأيضاً تصوره لله وعلاقته بالكون، حتى حُكم على ميتافيزيقا "لوك"، انطلاقاً من هذا، بأنها من أصل وسيطي، لكن

¹ - Fraser.A.C. Locke, (William blockwood and son.Eidinburg and London).p:104.

² - Ibid. p: 12 .

من الخطأ، بناءً على هذا، أن ننفي أي تقدّم أو تطوير في فلسفة "لوك"⁽¹⁾. والمشكلة أن الإقرار بتأثير "لوك" بالفلسفة المدرسية يعني أنه مدين للعصور الوسطى ومدين لسلطة "أرسطو"، وهذا ما يرفضه فلاسفة العصر الحديث ومنهم "لوك" نفسه الذي ثار على الفلسفة السكولائية. والواقع أنه بقدر ثورته هذه ضد كل السلطات، بشتى أنواعها بما فيها السلطة المعرفية الموروثة، كان هناك تأثير أكثر مما كان "لوك" نفسه واع بها⁽²⁾. وفي العصر الحديث تأثر بكتب "ديكارت"، و"بيكون"، و"هوبز" بصورة مباشرة أو غير مباشرة، شأنه في ذلك شأن كل مفكري وفلاسفة بريطانيا في تلك الفترة. ويذكر "لوك" على وجه الخصوص: "روبرت بويل" *Robert Boyle* (1627-1691) و"رينيه ديكارت".

بدأ دراسة الفلسفة في أكسفورد، وثار على الفلسفة السائدة آنذاك، أما اهتمامه بالفلسفة فقد نشأ نتيجة قراءته لـ "ديكارت" أكثر مما كان قد تناوله في أكسفورد⁽³⁾، وربما قد تكون بداية دراسته لـ "ديكارت" بعد تخرجه مباشرة؛ فقد أبدى إعجابه الكبير به في إحدى الرسائل إلى زميله *"Stillingfleet"* ويعترف صراحة أن الكتب التي ألهمت إعجابه الكبير بـ "ديكارت" وميله للمواضيع الفلسفية، كما تقول الليدي "ماشام" *"Masham"* بنت الفيلسوف "كودورث"، هي مؤلفات "ديكارت" التي كان مبتهجا بقراءتها⁽⁴⁾. فالأفكار الواضحة عند "ديكارت"، والتأكيد على دور الرياضيات، والاهتمام بالفكرة، والدور الذي تلعبه، والأدلة التي قدّمها لإثبات وجود الذات والعالم الخارجي، كلها أفكار حملها "لوك" في بناء نسقه الفلسفي، أي أنه قبل بكثير من التعاليم الديكارتية، لكن هذا لم يمنعه من نقدها وفق الخط التجريبي، ولم يرض بالروح العامة للفلسفة الديكارتية المؤسسة على منهج التأمل وعلى الافتراضات القبلية. وقد رفض بذلك كل ما هو فطري في الكتاب الأول من المقالة، ويعني بذلك المبادئ الأساسية لـ "ديكارت" والنتائج المترتبة عنها وأيضاً جملة التعاليم الديكارتية على وجه العموم⁽⁵⁾.

¹ - Aaron .John Locke.(2nd ed.Oxford press.1955). p: 8.

² - Copleston., A history of philosophy.V:7/ part I.,(Image books.New.York).p:76.

³ - loc. cit.

⁴ - Stillingfleet.Edward (1635-1699) مفكر بروتستانتي إنجليزي، دخل كلية جون بكمبردج سنة 1649. كانت له مراسلات مع لوك حول بعض الأفكار التي احتوتها فلسفة لوك مثل فكرة الجوهر.

⁵ - Fraser.A.C. Locke, op.cit., p: 12

⁵ - Locke's relation to Descartes. In Philosophical Review,. VIX.1900.(Schurman .J.g. and Creighton.J.E .Macmillan Company N.Y. 1900).pp:597/598.

يقول "لوك": «إنه بإمكان البالغ أن يعجب بقراءة التأملات في العلم الطبيعي. لكنه لن يتوقع أن يحصل على الحقيقة»⁽¹⁾. ومردُّ هذا الرأي عنده في عدم رضاه على المنهج التأملي العقلي كان واضحاً، وهو المنهج العملي الذي ورثه عن العلماء الإنجليز في عصره، وعلى رأس هؤلاء العلماء "اسحق نيوتن"، لكن من الصعب إثبات هذا التأثير المبكر، فـ"نيوتن" يكبر "لوك" بعشر سنوات، ومن غير الممكن أنهما التقيا قبل سنة 1680. أما "فرنسيس بيكون" فمما لاشك فيه أن "لوك" قد قرأ أعماله التي يؤكد فيها على ضرورة ملاحظات الإنسان لفهم نظام الطبيعة، ومحاربة الأوهام، والتي كانت محور فلسفة "لوك"، إلا أن هذا لا يثبت البتة تأثير "بيكون" المباشر في تطور تفكير "لوك" الفلسفي⁽²⁾. إن التأثير الهام من الجانب التجريبي كان من الجماعة التي اجتمعت حول "روبرت بويل" ومن الأرجح أن "لوك" قد التقى "بويل" بين سنتي 1654 و 1668 في أكسفورد، وأجرى معه بعض التجارب في الكيمياء والفيزياء. والمسائل الفيزيائية التي وردت في المقالة - الكتاب الرئيسي لـ"لوك" - هي عينها الفيزياء التي تضمنها كتاب "بويل": "أصول الأشكال والكيفيات في الفيزياء الجسيمية"⁽³⁾. ويظهر تأثره الواضح في تمييزه بين ما يعرف بالكيفيات الأولية والثانوية وأيضاً تصوره للجوهر ...

أما في المرحلة التي تلت مرحلة التحصيل، فمن الصعوبة بمكان تحديد أسماء المفكرين الذين أثروا على مسار "لوك"، وحسب النقاد* فإن "لوك" كان ملهماً بالقراءة، حتى قيل أنه لم يظهر أي كتاب في المنشورات الإنجليزية ولم يطلع عليه الفيلسوف، سواء في فرنسا أو في هولندا. لكن وحدة العصر والظروف خلقت أفكاراً واصطلاحات متشابهة ومتماثلة، يصعب من خلالها البت في قضية التأثير. أما ما هو ثابت فهو تأثير الحركات المعاصرة له في تفكيره المعرفي والفلسفي وحتى الديني، وأولى هذه الحركات "أفلاطونية كمبريدج" في بريطانيا، والحركة النقدية التي أسسها "غاسندي" في فرنسا. أما "أفلاطونية كمبريدج" فهي حركة رفضت ميكانيكية "توماس هوبز" للكون، ودوغماتية

¹ - Locke, John. Some Thoughts concerning Education in Aaron (ed), op.cit. p: 11

² - Aaron, Richard. John Locke . op.cit. p:12

³ - Anderson (Fulton. H.), The Influence of contemporary science on Locke's philosophy, (university of Toronto studies ,university library .1923) .p:4 .

* انظر ما كتبه ريتشارد آرون في كتابه "لوك" الفصل الأول

"كالفن" في الدين، بحيث تؤمن بالوحي كمتّم للمعرفة، ولا تناقض بين العقل والوحي، عكس الكالفينية التي ثارت ضد استعمال العقل. وقد عاش "لوك" في منزل الليدي "ماشام" "Masham" بنت "كودورث" *، أحد أقطاب "أفلاطونية كمبريدج"، والمتتبع للأفكار الواردة في الكتاب الرابع، والبراهين المتعلقة بلامادية الله، يلاحظ تأثر "لوك" بمبادئ هذه المدرسة. أما الحركة الثانية فهي تلك الحركة التي أسسها "غاسندي" في فرنسا، الذي اهتم بالنزعة الذرية الميكانيكية للعالم الفيزيائي، واشتهر بمهاجمته للفلسفة المدرسية في الجامعة، وكذا بانتقاداته لـ "ديكارت" خاصة في التأمّلات، فرفض نظرية "ديكارت" للمادة وللأفكار الفطرية، وقال ببعض المبادئ التي تعتبر أسس الفلسفة التجريبية، من قبيل « كل فكرة توجد في الذهن تنشأ أولاً في الحواس » (1) .

وكان من نتاج هذه الأفكار والاصطلاحات التي تلقّاها "لوك" في المراحل الأولى من التحصيل خاصة، وأيضاً من نتاج بعض المناقشات الفلسفية التي دارت بينه وبين بعض الزملاء، والرحلات بين إنجلترا وفرنسا وهولندا، الكتاب الهام الذي يحوي فلسفته ويحوي أصول الفلسفة التجريبية من جهة، ويؤرّخ لصدوره ببداية "عصر التنوير" "Age of lightenment" (2) من جهة ثانية، وهو المعروف بـ "مقالة في الفهم البشري". فما الهدف الذي سعى إلى تحقيقه؟، وكيف نظر إلى مشكلة العالم الخارجي؟ هل هناك تأثير بما طرحه السابقون في هذا الموضوع، وكيف تأطّرت أفكار الفلاسفة الإنجليز في المرحلة الكلاسيكية فيما بعد، بما طرحه مؤسس هذه الحركة الفلسفية؟.

يذكر مؤرخو الفلسفة أنه في خريف عام 1670 أو 1671، حصل لقاء هام بين "لوك" وبعض أصدقائه كان من نتيجة النقاشات التي دارت بينهم المباشرة في كتاب المقالة، الذي يؤرّخ به لبداية عصر التنوير كما قلنا، ويختتمه كتاب الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط" المعروف بـ "نقد العقل الخالص" سنة 1781. و بهذا الكتاب يؤسس للمذهب التجريبي الكلاسيكي الإنجليزي، الذي نشر بعشرين سنة بعد هذا اللقاء الهام، أي سنة 1691. يصف

* كودورث Cudworth (1638-1717) فيلسوف ولاهوتي إنجليزي، أفلاطوني النزعة، وأحد أقطاب أفلاطونية كمبريدج.

¹ - Aaron. John Locke, op.cit. p;35

² -Hibben.J.G.The Philosophy of Lightenment .(Longman green & co. London .1910). P:3

"لوك" هذا اللقاء في الرسالة التي وجهها للقارئ وصدر بها كتابه⁽¹⁾ أن خمسة أو ستة أصدقاء تناقشوا في موضوع بمنزله [...] و وجدوا أنفسهم فجأة يقفون على صعوبات تشعبت بهم في كل اتجاه، وأربكوا بدون أن يصلوا إلى أي حل قريب لتلك الشكوك التي أثارها ذلك الموضوع. "لوك" في رسالته للقارئ لم يذكر الموضوع البعيد عن البحث، لكن أحد الأصدقاء الذين كان يجتمع بهم "لوك" وهو "جيم تيرال" *Jame Terrell* " ذكر أن هذه الصعوبات تعلق بالبادئ الأخلاقية والأسرار الدينية⁽²⁾. وبناءً على ذلك رأى "لوك" أنه من الضروري أن نختبر قدراتنا ونرى أيًا من الموضوعات التي يمكن لأذهاننا معالجتها، وأي الموضوعات التي تتجاوز حدود قدراتها. وقد نشر "لوك" أفكاره الأساسية في مسودات قبل أن يكتبها في المقالة؛ ومن أهم هذه المسودات، تلك التي نشرت سنة 1671، والتي يذكر فيها أن أول الموضوعات الخاصة بالفهم البشري، هي أفكار الكيفيات الحسية، كما يذكر فيها إعلانه الثورة على الادعاءات القبلية، واستعمال الألفاظ الفارغة المبهمة والخالية من المعنى، من قبيل الأفكار الفطرية، وهذا كله من أجل تحرير العقل من التبعية للسلطات آنذاك⁽³⁾. وهذه هي بعض سمات عصر التنوير *"Aufklärung"* *أو *"lightenment"*. وللتذكير أن "لوك" ترك ثلاث مسودات: اثنتان كتبنا سنة 1771، أي تسعة عشر سنة قبل ظهور المقالة، أما الثالثة فقد ظهرت سنة 1685. والمؤثرات، التي

¹ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding, 'Epistle to the reader'. (George Rout ledge and sons limited. New-York. London and c0). P: IX

² - Fraser, A.C. Locke . op.cit . p:32.

³ - Ibid.P:38.

* عصر التنوير هو حركة فكرية تزامنت مع بداية ونهاية فترة تاريخية في أوروبا سياسيا ودينيا و فلسفيا .و يشار إليها فلسفيا بداية مع ظهور كتاب "الفهم البشري" للوك وتختتم بكتاب "نقد العقل الخالص" لـ كانط سنة 1781، هذه هي التخوم الطبيعية لعصر التنوير الفلسفي. من مميزات هذا العصر روح البحث المتواصل وعصر التحدي لجميع السلطات الدينية والسياسية والفكرية؛ ودعوة ملحة لاستعمال العقل وللعلم دور حر في الأحكام الفردية ضد التأملات الميتافيزيقية الموروثة. في مقال أجاب فيه كانط عن ما التنوير يعرف فيه التنوير بقوله: هو خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير. يكون هذا القصور راجعا إلى الذات إذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه دون قيادة الغير! . أجرأ على استخدام فهمك الخاص! هذا إذن هو شعار التنوير... وإنه من أجل هذا التنوير لا يتطلب الأمر شيئا آخر غير الحرية وبالضبط تلك الحرية الأقل ضررا بين كل ما يندرج تحت هذا اللفظ، أي حرية الاستعمال العمومي للعقل في كل الميادين. " إلا أنني أسمع من جميع الجهات صوتا ينادي : لا تفكروا ! فالضابط يقول : لا تفكروا، بل قوموا بالتمارين ! وموظف المالية : لا تفكروا، بل سدوا المبالغ! ورجل الدين : لا تفكروا، بل آمنوا ! (هناك سيد واحد في العالم يقول : فكروا بمقدار ما تريدون وفي كل ما تريدون، لكن أطيعوا). " . وهكذا يتم هنا في كل مجال تقييد الحرية. ولكن أي تقييد للحرية يعوق التنوير؟ وأي تقييد لا يعوقه، بل بالأحرى يفيد؟ أجيب : إن استعمال الإنسان لعقله استعمالا عموميا يجب أن يكون دائما حرا، وهو وحده يمكن أن يؤدي إلى تنوير الناس؛ أما استعماله الخصوصي فيمكن غالبا تقييده بصرامة شديدة، دون أن يعوق ذلك بشكل خاص تقدم التنوير. أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص ذلك الاستعمال الذي يقوم به شخص ما بصفته رجل فكر أمام جمهور يتكون من عالم القراء بأكمله. أما الاستعمال الخصوصي فأعني به ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلد منصبا مدنيا أو وظيفة مدنية ما . ذلك أنه من الضروري لبعض الشؤون التي تهتم مصلحة جماعة انظر : Hibben.J.G.The Philosophy of Lighntenment- وما التنوير؟كانط ترجمة عن الألمانية: إسماعيل مصدق من مجلة فكر ونقد: fikrwanakd.aljabiriabd.net

أشرنا لها سابقاً، تعدُّ بمثابة مصادر للمقالة في الفهم البشري⁽¹⁾. إضافة لهذه المسودات، ترك "لوك" عدة مقالات تهيئ للأفكار التي وردت في المقالة، منها مقال نشره في ماي من سنة 1677 تضمن ضرورة « أن تدل الألفاظ على معاني الأشياء»، وهو محور الكتاب الثالث من المقالة والمتعلق بالألفاظ، ومقال آخر كتبه في نفس السنة عندما كان بـ "منبولي" بفرنسا ضمَّنه حدود المعرفة البشرية. « فأذهاننا لم تخلق بحجم الحقيقة ولا تتلاءم مع كل حدود الأشياء»، و « أننا كائنات مجهزة بقوى وقدرات محدودة جداً لبعض الغايات، لكنها غير متكافئة، مع عدم محدودية واتساع طبيعة الأشياء»⁽²⁾. وهكذا، بعد أن كتب الخلاصات من المخطوطات في فرنسا، وحدد الهدف المبدئي هناك، أين كان الانبعاث الفكري والعصر الذهبي للفلسفة الميتافيزيقية الفرنسية، فالتجربة الروحية السامية للرياضي والفيلسوف "باسكال" *Pascal, Blaise* (1662-1623)، والجدل الكبير بين الفيلسوف الديكارتي "نيكولاس مالبرانش" *Nicolas, Malebranche* (1715-1638)، والتقليعة الأكثر شعبية المتمثلة في منطق "بورت رويال"، شرع في كتابه الهام "الفهم البشري"، وربما قد استفاد "لوك" من كل هذا الزخم الفكري بعد ترجمته عندما عاد إلى إنجلترا. وعلى الرغم من السجال الجدلي التي أحاط به إلا أنه لم ينس مشروع المقالة، والذي كان أكثر عمقا من الرسائل السابقة التي كتبها في فرنسا وحتى المسودات الثلاث التي عثر عليها سابقاً.

الفلسفة، بنظر "لوك"، لاشيء سوى معرفة حقيقية للأشياء⁽³⁾، ويقسمها في الفصل الأخير من المقالة إلى ثلاثة أقسام: الفلسفة الطبيعية أو الفيزياء "*physic*" التي تتضمن دراسة للأشياء كما هي، وهي تقابل في الاصطلاح الحديث ما يعرف بالعلوم الطبيعية وتضم آنذاك: الرياضيات وعلم النفس والميتافيزيقا. والفلسفة الأخلاقية أو العمل "*practic*"، والمنطق "*logic*" أو مذهب العلامات⁽⁴⁾ وتحت هذه الأقسام الرئيسة يهدف الفيلسوف إلى إنشاء نظام فلسفي نسقي عام، بعد أن يناقش مجال وحدود المعرفة البشرية.

¹ - Aaron. R. John Locke، op.cit . p:50.

² - هذه الأفكار كتبها لوك في تأملاته بفرنسا، وهو يشير إلى معظم الأفكار والمبادئ الفلسفية التجريبية التي نعتقد أنها تبلورت في فرنسا وهولندا أكثر منها في بريطانيا، وقد أورد كل من Aaron .R. في كتابه: لوك، وأيضاً A.C.Fraser في كتابه: John Locke بعض المقطعات من هذه الرسائل الهامة التي تحدد معالم الفكر الفلسفي عند لوك قبل أن يظهر في شكل رسمي

³ - Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding ، Epistle to the reader . op.cit P: IX

⁴ - Ibid. p;

والمقالة ليست في حد ذاتها فلسفة، أو جزءاً من الفلسفة لكنها فحص للفهم الذي باستطاعته إنشاء البناء الفلسفي، وهو من خلال ذلك يهدف إلى أن يهيئ الأساس للباني أكثر من أن ينشئ البناء، وعليه لابد من إزالة العقبات كههدف أمام طريق المعرفة (1).

إن المقصد الرئيسي والحافز العام عند "لوك" كان مرتبطاً بالجانب العملي، وليس انغماساً في الفضول التأملية الميتافيزيقي، والمقالة في الأخير، هي توجه عام ضد سيطرة الإدعاءات غير المبررة الخاضعة لثقل الماضي، وغير القادرة على التحقق منها تجريبياً، والتي يدافع عنها البعض بحجة أنها فطرية ومستقلة عن التجربة، وضد اللغة التي لا تعبر عن حقائق الأشياء أي الألفاظ والعبارات الخالية من المعنى (2). وهذا ما حدّده بوضوح في الرسالة التي وجهها إلى القارئ إذ يعتقد أن المعرفة قد أعيت بأشكال من الخطاب الخالي من المعنى والمبهم، وبواسطة استعمال الألفاظ الخالية من المعنى أو بمعاني ضيقة (3). ووفقاً لهذا، فإن هدف "لوك" الرئيسي في المقالة عملي نفعي يبحث لاكتشاف حدود ومجال المعرفة البشرية، وحتى تنظيم حياتنا يجب أن يتم وفق القدرات الممنوحة لنا بدون أن نضيع الوقت في البحث عن معرفة الأشياء التي تفوق قدراتنا، وعلى الرغم من أن اليقينيات البشرية ضئيلة، لكنه لا ينفي تماماً بلوغ أي حقيقة. أما المواضيع التي يركز حولها البحث الفلسفي فهي المواضيع التي يستمر فيها البحث، خاصة في الفلسفة الحديثة منذ تأملات "ديكارت"، وهي: الله، والإنسان، والعالم الخارجي. وهذه المواضيع مرتبطة بعضها ببعض، أما جدلية العلاقة بين الذات الإنسانية العارفة المدركة بالموضوع المدرك في العالم فهي من أخصب المناقشات في تاريخ الفكر الفلسفي وأكثرها تشعباً إذ تتعدى مجال نظرية المعرفة إلى مجالات أخرى: فكيف يتم للإنسان إدراك موضوعات العالم الخارجي؟ وما دور الأفكار في ذلك، أي ما علاقة الفكرة بالموضوع الفيزيائي الخارجي؟ وهل العالم الخارجي مستقل في وجوده عن الذات، أي له وجود موضوعي خارجي، أم أن وجوده مرتبط بادرّك الذات له؟

¹ - Aaron. R. John Locke، op.cit. p:75.

² - Fraser، A.C . Locke . op.cit . p:106

³ - Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding ،Epistle to the reader op.cit P:IX

المبحث الثاني: النظرية العلية والتمثيلية في إدراك العالم الخارجي:

لا تفهم فلسفة "لوك" ومناقشته لموضوعات البحث الفلسفي إلا من خلال تصور محوري، ومناقشته لمشكلة العالم الخارجي تعتمد كلية على هذا المصطلح وهو "الفكرة"، ولا يوجد مصطلح أكثر استعمالاً عند "لوك" على صفحات المقالة منه. وربما شعور "لوك" بتكراره للمصطلح يجعله يستسمح القارئ على ذلك⁽¹⁾، لكنه يظل يكرره لأهميته، ولهذا كان من الضروري فهم استعمال "لوك" لمعنى الفكرة لأن جميع تمفصلات فلسفته تبنى عليه، وحتى الفلاسفة الإنجليز التجريبيين الذي أتوا بعده وتأثروا به مثل "باركلي" و"هيوم" أسسوا فلسفتهم على هذا المفهوم المحوري.

"لوك" يعي جيداً أهمية هذا المصطلح في فلسفته، ولذلك يحدده بدقة في افتتاح المقالة في الفهم البشري بقوله: « كل شيء يكون موضوعاً للذهن، حين يفكر إنسان ما »، ويرد قائلًا: « والمقصود باستخدام هذا، هو ما نعنيه بالصور الوهمية "phantasm"، والمفهوم notion، والأنواع species، أو أي شيء يستخدمه في التفكير »⁽²⁾، ويقر "لوك" في إحدى رسائله إلى (Stillingfleet) بأنه يستعمل الفكرة كما يستعملها "مالبرانش"، و"ديكارت"⁽³⁾؛ هذا الأخير يعرف الفكرة كما يقصدها "لوك" بالتمام. يقول "ديكارت" في المبادئ: « أقصد بلفظ الفكر ما يختلج فينا، بحيث ندركه بأنفسنا إدراكاً مباشراً »⁽⁴⁾. إلا أن "لوك" يشير إلى التفكير في معناه الواسع، فهو يحتوي على المعطيات الحسية، والذكريات، والصور، والأنواع الحسية و الذهنية، كما يتضمن أكثر التصورات تجريباً. ويلخص "كامبل فريزر" Campbell Frazer (1819-1914) ما يعنيه "لوك" باستخدام الفكرة بقوله: « عندما نشعر برائحة طيبة أو كريهة، أو صوتاً لطيفاً أو مشمئزاً، عندما أنظر إلى الشجرة، أو ألمس شجرة، أو أتذكر أيّ من هذه الموضوعات، عندما أتخيل حيواناً خرافياً.. أو أدرك معنى الدائرة، والكوكب، والحكمة، والعدالة، أو أيّ لفظ عام آخر. لكل

¹ - Ibid .P:

² - (I must here . . . beg pardon of my reader for the frequent use of the word idea , which he will find in the following treatise. It being that term which , I think , serves best to stand for whatsoever is the object of the understanding when a man thinks , I have used it to express . . . whatever it is which the mind can be employed about in thinking) Ibid . ، Introduction § 8.P:

³ - Aaron. R. John Locke، op.cit. p:99.

⁴ - ديكارت (رينيه). مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ص:57.

هذه الحالات، يقول "لوك" إنني أملك أفكاراً⁽¹⁾. هذا الاتساع في المفهوم كثيراً ما كان مدعاة للفوضى والإرباك. إنه يستعمل مصطلح فكرة ليقصد بذلك فعل الإدراك مقابل ما هو مدرك⁽²⁾. إنها بصورة أكثر تحديداً تعني ذلك الموضوع الفوري والمباشر للإدراك والتفكير، وبالتالي محل وجودها في الذهن، لكن هذا التصور طرح تأويلات مختلفة لعلاقة الفكرة بالذهن، والأكد أن الفكرة هي غير الذهن ولن تكون غير ذهنية، إنها محتوى ذهني، وموضوع فوري ومباشر للذهن بالدرجة الأولى، وموضوع للتفكير، وكمعنى لهذا الموضوع الفوري⁽³⁾. وهي المادة الأولية لكل معرفة بشرية، ونظراً لذلك، كان التساؤل يتعلق في الأساس بمصدر الأفكار التي نملكها وعلاقتها بموضوعات العالم الفيزيائي الخارجي. ففي الموجز الذي وضعه "لوك" للمقالة ونشره قبل مغادرته هولندا، وقد حذف من المقالة عند نشرها، يقول: « حاولت أن أبرهن أن الذهن في الأول صفحة بيضاء.. فقط لأزيل التحامل الذي يكمن في عقول بعض الناس »⁽⁴⁾، ويقصد بذلك رفض ودحض أي اعتقاد يبرر القول بوجود أفكار تولد مع الإنسان ، أي أفكاراً فطرية سواء كانت نظرية أو عملية. وهذا ما بحثه في الكتاب الأول من "مقالة في الفهم البشري"، إذ يستغرق كل صفحات هذا الكتاب في نقد الأفكار الفطرية (*Innate Ideas*)، كما هي شائعة في الفلسفة الوسيطة، والديكارتية، وأيضاً "أفلاطونية كمبريدج". وهذه الأطروحة تمثل الجانب السلبي من نظرية المعرفة عند "لوك". أما الجانب الإيجابي فقد أودعه في الكتاب الثاني الذي يقرر فيه أن أي فكرة نحصل عليها لا تكون إلا عن طريق التجربة. وقد بدأ بالتأكيد على أن الإنسان يعي شيئين: واقعة أنه يفكر من جهة، وأنه يملك الأفكار في الذهن التي بواسطتها يفكر من جهة أخرى. ثم بدا له أن الاهتمام الأولي يتعلق بكيفية حصول الإنسان على الأفكار ومصدرها. يقول "لوك": « دعنا نفترض، إذن، أن الذهن صفحة بيضاء، خال من الرموز والحروف وبدون أي أفكار.. فمن أين حصل على كل مواد المعرفة والتفكير؟ » يجيب "لوك" بأننا نحصل على جميع أفكارنا من التجربة *Experience*، « ففيها تقوم كل معرفتنا وملاحظاتنا سواء انصبت على الموضوعات الحسية الخارجية، أو على

¹ - A.C. Fraser., Berkeley, (William Blackwood and Sons. Edinburgh and London, mcmiii), PP:17-18.

² - Aaron. R. John Locke, op.cit. P:100.

³ - Raymond, (George). A Study of Locke's theory of knowledge. (Wilmington, Ohio. 1919). P: 20.

⁴ - Fraser, A.C. Locke . op.cit . P:112.

عمليات العقل الداخلية التي ندركها ونتأملها، والتي تزود أذهاننا بكل مواد التفكير»⁽¹⁾. إن حواسنا تتأثر بالموضوعات الفيزيائية للعالم الخارجي، فتمدنا بمجموعة من الأحاسيس، فتكون لدينا أفكار من قبيل الصلب والحلو والممتد.. وتسمى هذه الأفكار بالأفكار البسيطة الحسية. ثم يأتي التأمل أي تأمل العقل لعملياته الداخلية، وإدراك العقل لعملياته أثناء التفكير تزودنا بأفكار من قبيل التأمل والشك والإدراك.. وتسمى هذه الأفكار بأفكار التأمل البسيطة. «... هذان وحدهما على ما أعلم يقول "لوك" هما النافذتان الوحيدتان اللتان ينفذ منهما الضوء إلى هذه الحجرة المظلمة»، والتعبيرات من هذا الشكل الغرفة المظلمة، والصفحة البيضاء، ولوح من الإردواز، وبغرفة ما زالت خاوية.. تحمل جميع هذه التعابير في ثناياها معنى السلبية⁽²⁾، أي أن العقل يكون سلبيا ومتلقيا ومنفعلا عند حصوله على الأفكار البسيطة. يقول "لوك": «.. إن هذه الأفكار تعتبر الأدوات لكل معارفنا، والعقل ليست له أي قدرة إما على تكوينها أو على هدمها»⁽³⁾، لكن عندما تتوافر لديه هذه الأفكار يكون بمقدوره تكوين أفكار يسميها بالأفكار المركبة *complex Ideas*. ولا نتصور مصدراً آخر لأفكارنا.. فحتى الأفكار السامية فوق السحب قد انبعثت من هذين المصدرين»⁽⁴⁾. "لوك" يقول أن كل واحد منا تكون لديه الأفكار البسيطة أولاً ثم يبدأ في الوعي بالأفكار المركبة ثانياً. لكن هذه المبدأ لا يؤيده الفيلسوف الفرنسي "كوزان" (V.Cousin) ويوجه نقده لـ "لوك" في سلسلة الدروس الخاصة بالفلسفة الحديثة على أساس أن تاريخ العقل الفردي يثبت أن الأفكار التي تكون الأسبق في حياة الإنسان هي بدون استثناء الأفكار المركبة الخاصة والواقعية وليست الأفكار البسيطة⁽⁵⁾. وهنا نتساءل هل أن مختلف الأفكار التي سيوردها "لوك" في أعماله لا تخرج عن نطاق هذين المصدرين؟ وإذا وجدنا غير ذلك كيف يكون حكمنا على مشروع "لوك" الفلسفي أولاً، وعلى المشروع التجريبي ثانياً، إذا علمنا أن هذا المشروع الأخير قد تأطر بأفكار "لوك" في كثير من قضاياها الرئيسية؟!

¹ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding , B:II.ch:1.sect:2. op.cit P:59

² - شاخت (رينشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص:132.

³ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:1.sect:4.pp:59-60

⁴ - Ibid. B:II.ch:1.sect:24.P:70

⁵ - Cousin (Victor), Cours de L Histoire de lq philosophie Moderne.in Fraser. A.C (ed). Locke . op.cit . p:129.

يرى "لوك" أنه من الأهمية بمكان أن نفرق بين الأفكار في الذهن والأشياء في العالم الخارجي فما العلاقة بينهما؟ معرفة هذه العلاقة هي جوهر نظرية العلية في المعرفة والإدراك، وعلينا أن نحدد أولاً المقصود بالعالم الخارجي، إنه العالم الفيزيائي المادي وما يحتويه من موضوعات فيزيائية خارجية، وهو مجموعة الموضوعات الخارجية عن الشعور الإنساني، والتي تدرس على أنها المسؤولة على إحداث التجارب الحسية للكائنات البشرية، وهذا ما يقصد به "ديكارت" حين يقول: «اعلموا إذن، إنني بالطبيعة لا أفهم قط إلهة ما، أو أي نوع آخر من القوى الخيالية، ولكنني استخدم هذه الكلمة لأدل على المادة نفسها من حيث أنني أنظر إليها مع كل الصفات.. مفهومة كلها مجتمعة»⁽¹⁾. وبهذا نفرق بين المدركات في أذهاننا لهذه الموضوعات كعالم ذهني داخلي، والأجسام كعالم خارجي، وعلى الرغم من أن الفكرة وهي ذلك الموضوع الفوري والمباشر للإدراك قد تتشابه وتتماثل مع ذلك الموضوع الذي أحدثها، إلا أنها ليست هي الموضوع بعينه. و"لوك" كان واضحاً حين قال أن هناك الموضوع الفوري للإدراك أي الفكرة، وهناك الموضوع الفيزيائي الخارجي الذي لديه القدرة على إحداث الفكرة فينا، فما تحدثه الموضوعات الخارجية أو الأشياء من تأثير على أعضائنا الحسية هو الذي يحدث فينا الأفكار الحسية البسيطة المتعلقة بتلك الأشياء أو بكييفياتها، وهنا نكون أمام تفسير سببي علي للأفكار. وبهذا التصور يعد "لوك" من أنصار نظرية العلية في الإدراك (*Causal theory of perception*) «لأن نظريته تتطابق تماماً والنظرية التي ترى أن مدركاتنا الحسية هي الآثار الذهنية التي تحدثها الموضوعات الفيزيائية على الحواس الجسمية وهي علتها»⁽²⁾. والأفكار البسيطة، كما يعتقد "لوك"، لما كان العقل غير قادر على إحداثها، أو هدمها بذاته.. كان من الضروري أن تكون من إحداث الأشياء في تأثيرها على الذهن⁽³⁾، ويكون من الضروري وجود سبب أو علة خارجية هي التي أحدثت تلك الأفكار في ذهني⁽⁴⁾. ولا يوجد شيء أكثر يقينية من أن الأفكار التي نستقبلها من الموضوعات الخارجية هي في أذهاننا، وهذه معرفة حدسية، لكن يمكننا أن نستنتج أو نستدل من تلك

¹ - ديكارت (رينيه). العالم أو كتاب النور، ترجمة أمل خوري. دار المنتخب العربي، بيروت ط1. 1999. ص: 81.

² - شاخنت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود. مرجع سابق 1997. ص: 135.

³ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding. op.cit. B:IV.ch:XI.sect:4.p:538.

⁴ - Ibid. B:II.ch:1.sect:5.P:538.

المعرفة الحدسية بوجود الفكرة في أذهاننا، وجود شيء خارجي عنا يتطابق ويتمثل وتلك الفكرة وهو مصدرها؛ وهكذا يتم إحداث الأفكار في أذهاننا عن طريق تأثير موضوعات فيزيائية خارجية فعلية، فنعتبر بذلك الموضوع الفيزيائي علة أو سببا لتلك الفكرة، وتلك الفكرة قد تتشابه مع الموضوع الذي أحدثها ولكنها ليست ذلك الموضوع بالذات، إنها صورته الذهنية، أو صورة لكيفية من كفياته كالصلابة، والبياض .. أما كيفية انتقال ذلك المؤثر إلى الذهن فيتم بتأثير الموضوع الخارجي على الحواس، بحيث أن الأجسام لا تكون متحدة بعقولنا عندما تحدث الأفكار داخل أذهاننا، فتحدث حركة داخل الجسم، يقول "لوك": « من الواضح إذن أن حركة ما تكون بالضرورة مستمرة بواسطة أعصابنا، والأرواح الحيوانية، أو عن طريق بعض أجزاء الجسم إلى الدماغ، أو إلى مركز الإحساسات لتحدث هناك الأفكار الخاصة في أذهاننا عن تلك الأجسام»⁽¹⁾. وصول التأثير إلى الذهن يحدث ما يعرف بالمدر ك الحسي أو الفكرة، وهنا نميز مستويين من تأثير الأجسام على الذهن :

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

"لوك" تحدث واستطاع أن يفسر كيفية انتقال تأثير الجسم إلى الذهن، واعتمد في ذلك على معطيات العلم المعاصر له في ذلك الوقت ، لكن مسألة كيف تُحدث العملية الجسمية انطباعات ذهنية أو أفكار، فهذا الأمر لم يحاول تفسيره، بل لقد ترك مسألة كيف تحدث ذلك دون بت⁽²⁾. تفسير "لوك" في الأخير لعلاقة الموضوعات الفيزيائية بالأفكار تفسير علي سببي لا يدع مجالا للشك وعلى هذا الأساس يصنف ضمن أنصار نظرية العلية في الإدراك. لكن هذا الموقف لم يكن من إبداع "لوك"، بل قد سبقه في ذلك "ديكارت" مثلا حين أشار إليه بوضوح في التأمل السادس من تأملاته الميتافيزيقية عندما يقول: « الواقع أنني إذا نظرت إلى ما يعرض لذهني من أفكار عن جميع هذه الصفات، التي وحدها كنت

¹ - Ibid. B:II.ch:VIII.sect:12.P:86.

² - شاخنت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود. مرجع سابق 1997. ص:136.

أحس إحساساً مباشراً حقيقياً، أجدني على صواب في اعتقادي أنني أحس بأشياء مغايرة كل المغايرة لفكري... أعني بأجسام تصدر عنها تلك الأفكار»⁽¹⁾ كما يقر بوجود جوهر خارج أنفسنا، قادر على أن يولد فينا الأفكار عن الأشياء الحسية، وهذا الجوهر يقول "ديكارت" هو جسماني، لأن الله قد جعل فيّ ميلاً شديداً إلى الاعتقاد بأنها (الأفكار) صادرة عن الأشياء الحسية⁽²⁾، وعن طريق ذلك أثبت "ديكارت" وجود علاقة سببية بين الأفكار الحسية و الأشياء الحسية من جهة، وأثبت من جهة أخرى وجود العالم الخارجي بعد إثبات الذات (الكوجيتو) والله ثم العالم الخارجي. وبعد أن أجاب "لوك" على كيف تحصل الأفكار ومصدرها وكان تفسيره سببياً، كان عليه أن يناقش كيفية إدراك الأجسام أو موضوعات العالم الخارجي. لا تتم عملية الإدراك للعالم الخارجي إلا من خلال الأفكار، إننا لا ندرك الأجسام في العالم الخارجي بصورة مباشرة وفورية، وإذا كانت هذه الأجسام تعد عللاً لما نملكه من أفكار، فإن الأفكار بنظر "لوك" تمثل (*Represent*) فعلاً الموضوعات الواقعية الخارجية، وتشكل روابط بواسطتها نعرف شيئاً عن العالم الخارجي الفيزيائي⁽³⁾، وهذا هو منطق ما يعرف بالنظرية التمثيلية للإدراك "*Representative Theory of Perception*"، التي تؤكد على ضرورة وجود موضوع وسيط بين الذات العارفة والموضوع المطلق الخارجي موضوع المعرفة، هذا الوسيط هو معطى فوري مباشر، وهو الفكرة، وبدونه يستحيل إدراك الموضوع. وتعود أصول هذه النظرية إلى فكرة الأنواع المرتبطة بفلسفة "أرسطو" والفلسفة الوسيطية، وإلى مفكري القرن السابع عشر الذين تكلموا عن الفكرة كموضوع للإدراك، والتي يفترض أن تكون في صلة أو تماس بالواقع الخارجي الفيزيائي. إنها بالأحرى تركيب من رؤى تاريخية مختلفة⁽⁴⁾. وورثها "لوك" ليفسر بها عملية الإدراك.

"لوك"، كما ذكرنا سابقاً، يعطي أهمية قصوى لدور الفكرة في المعرفة وفي إدراك العالم الخارجي؛ يحدد "لوك" العلاقة بين معرفتنا والأشياء وأفكارنا في مقال نشره في جوان من سنة 1681 بقوله: «كل معرفتنا مؤسسة فقط على أفكار صحيحة، وطالما نملك

1 - ديكارت (رينيه)، تأملات ميتافيزيقية، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، ط3، 1983، ص: 223.

2 - المصدر نفسه، ص: 229-230.

3 - Encyclopedia of Philosophy., Donald M. Borchert (editor in chief). V:5. Op.cit. P: 379.

4 - Aaron. R. John Locke، op.cit. p:102.

هذه الأفكار، فإننا نكون قادرين على البرهنة على معرفة أكيدة»⁽¹⁾. ثم يضيف: « فلو كنّا نملك فكرة حقيقية عن المثلث أو الدائرة لتمكّنّا من معرفة أي شيء يتعلق بالبرهنة على هذه الأشكال الهندسية، وإذا كنا لا نملك أي فكرة عنهما فلا نستطيع أن نعرف أي شيء يتعلق بهما .. إذن الخطوة الأولى الهامة في المعرفة أو الإدراك هي أن يتزود العقل بأفكار صحيحة؛ والذهن يكون قادراً على معرفة تلك المواضيع الأخلاقية تماماً مثل معرفة الصور..»⁽²⁾. وإذا كان "لوك" قد خصص الكتاب الثاني من المقالة للأفكار، والكتاب الثالث للألفاظ، فإنه قد خصصهما لفحص أفكار الأشياء والألفاظ بمعزل عن صحتها أو خطئها. أما فيما يتعلق بالكتاب الرابع، فقد تعلق بالمعرفة واليقين والاحتمال، وقد افترض مسبقاً وجود الأفكار والتصورات لذلك. "لوك" يسلم جداً أنه بدون الأفكار لا وجود للمعرفة، أي أن المعرفة تفترض مسبقاً الأفكار بينما الأفكار لا تفترض المعرفة. وفي غياب الأفكار تكون الأشياء غير ممكنة الإدراك، وبالنسبة لنا غير موجودة. الحقيقة بالنسبة لهدف "لوك" هي أنه بدون الأفكار أو المعاني التي تشير بها إلى أشياء حسية، الأشياء في حد ذاتها بالنسبة لنا غير موجودة⁽³⁾. ولو كنّا متأكدين من وجود المادة، ووجود الله فهذا يفترض مسبقاً وجود أفكار لدينا عن الله، وعن المادة، والوجود حتى تحصل هذه المعرفة ويتم الإدراك. « إنه بدون الأفكار، حسب "لوك"، لا وجود لحقائق مطلقة، أو اعتقادات أو آراء، أو شكوك، أو حتى الأخطاء. أو استعمال الألفاظ حتى؛ بينما قد تكون هناك أفكاراً خاطئة تلك التي ليست في علاقة بالواقع..»⁽⁴⁾

في الكتاب الرابع الخاص بالمعرفة، الفصل الرابع منه، الفقرة الثالثة يتحدث "لوك" بصراحة على أنه: « من الواضح أن الذهن لا يعرف الأشياء بصورة مباشرة، بل فقط عن طريق وسيط الأفكار التي نملكها عنه»⁽⁵⁾. وبهذا ننظر لإدراك العالم الخارجي على أنه عملية بين ثلاثة حدود: الذات المدركة للموضوع من جهة، والموضوع الفيزيائي الخارجي المدرك كموضوع للإدراك من جهة ثانية، والفكرة المحدثّة عن طريق ذلك

¹ - Locke, John. Locke's journal in June .1681 in Fraser, A.C (ed) . Locke . op.cit . p:69.

² - Locke, John. Locke's journal in June .1681 in Fraser, A.C (ed) . Locke . op.cit . pp:69-70.

³ - Ibid. p:109.

⁴ - Fraser, A.C . Locke . op.cit . p p:109-110.

⁵ -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:IV.ch:IV.sect:3.p:483.

الموضوع الفيزيائي في الذهن التي تمثله من جهة ثالثة، وعن طريقها فقط تتم عملية الإدراك. إذن الذات تدرك الموضوع الخارجي فقط إذا كانت تملك فكرة عنه، هذه الفكرة هي نتيجة تأثير الموضوع؛ أي أن الموضوع يعتبر علّة الفكرة، والفكرة تمثل الموضوع الفيزيائي عن طريق ما يعرف بالتشابه أو التماثل "*Resemblance*"، إنّ الأفكار حسب ما شرح ذلك البروفسور "ألكسندر" هي شفق موجود بين الذهن والموضوعات الفيزيائية في العالم الطبيعي⁽¹⁾. وهكذا نستنتج أنّ مفاتيح نظرية "لوك" في إدراك موضوعات العالم الخارجي هي: الموضوع، والفكرة، وعنصر التشابه أو التماثل. لكن هذا الأخير يثير جدلاً كبيراً بين المفكرين والدارسين لهذه النظرية. إذ كيف للفكرة أن تتماثل وتتشابه والموضوع الذي أحدثها؟ وهل التماثل أو التشابه حقيقي وكلي؟ وكيف نعرف أن الأفكار تتلاءم في تمثيلها للموضوع الفيزيائي الأصل؟ وماذا عن الأصل إذ لم يكن حاضراً أمام الذهن أي مستقلاً عن الذهن؟.

الإجابة عن مثل هذه التساؤلات يطرحها "لوك" في معالجته لمشكلة الكيفيات أو الصفات الخاصة بالأجسام التي نناقشها لاحقاً. وقبل ذلك يجب أن نتجنب موقفين متناقضين يتعلقان بالنظرية و بـ "لوك": أحدهما يرى أصحابه أن "لوك" هو المنشئ الأصلي لهذه النظرية والمدافع المتحمس. ورأي ثان يرى أن "لوك" واقعي، ولا ينتسب أصلاً للنظرية التمثيلية في المعرفة والإدراك. لكن كلا الموقفين يشوبهما ويعتريهما النقص⁽²⁾. فالموقف الأول لم يستنطق التاريخ كما أشرنا إلى ذلك، فجدور هذه النظرية تعود إلى ما قبل "لوك". "ديكارت" كان يشير إلى أن كل تصور عن العالم المادي يعود إلى أفكار في الذهن، وممثلاً لفكرة الامتداد الهندسي و كفياته. أما الموقف الثاني فنحتاج إلى تحديد مفهوم الواقعية *Realism* وهل تتناقض ومفهوم التمثيلية *Representationalism*؟ الواقعية هي إحدى النظريات الفلسفية مقابل المثالية. أن تكون واقعياً في المعنى الفلسفي للفظ، هو أن تعتبر أن الشيء يوجد، ويوجد مستقلاً عن ذهنك، هناك في الخارج، أي هو موجود حتى ولو لم يكن في علاقة بالإدراك. فهل كان "لوك" يعتقد بالوجود المستقل عن الذهن حتى يعد واقعياً أم لا؟ وإذا كان يؤمن باستقلالية العالم الخارجي فهل يمكن معرفة

¹ - Alexander, Locke. In Aaron. R (ed). John Locke, op.cit. p:32.

² - Aaron. R. John Locke, op.cit. p:102

الموضوعات التي ليست حاضرة حضوراً مباشراً أمام أذهاننا؟ ما يجب ملاحظته هنا أن "لوك" بعد أن بيّن أصل الأفكار ودورها في المعرفة ومدى حدودها، تناول ما يمكن معرفته عن الأجسام الخارجية، وهنا انتقل من الجانب الإبستمولوجي إلى الجانب الميتافيزيقي في عمله.

يقول "لوك": «ما عندنا من أفكار يقتصر على الأفكار الخاصة لثلاث جواهر وهي: الله، والعقول المتناهية، والأجسام»⁽¹⁾. يعتقد أن معرفة الله مسألة برهانية، أما وجودنا الخاص فهو معرفة حدسية ولا وجود لحاجة تدعو إلى برهان، أما وجود الأجسام الأخرى فمسألة تتعلق وتثبت عن طريق الإحساس⁽²⁾، لكن فقط تلك الأشياء التي تكون حاضرة حضوراً مباشراً أمام الحواس، فماذا عن الأجسام التي يفترض أنها مستقلة عنا؟ يؤكد "لوك" أنها محل شك، لكنه يلجأ إلى حجة كان قد صاغها "ديكارت" قبله عندما رأى بإمكانية وجود أشياء مستقلة عن الذات وذلك بناءً على التفرقة التي أقامها بين أفكار الإحساس وأفكار الخيال والذاكرة. "لوك" سيأخذ بالدليل الذي قدّمه "ديكارت"؛ فجميع الأشياء بالنسبة له من بيوت، وجبال، وأشجار.. لها وجود طبيعي حقيقي، ومستقل عن الذات، كما يؤكد أن الأجسام لا تكون متحدة بعقولنا عندما تحدث الأفكار بداخلنا. ويناقش "لوك" مسألة العلم الخارجي المستقل في الكتاب الرابع، في الفصل الثاني والحادي عشر منه، وفي إثباته ذلك تطبيق واضح لمبدأ العلية في الإدراك، إذ يتم ذلك عن طريق غير مباشر لا يمر إلا من خلال الأفكار فقط. "لوك" يعترف في الأول أن المعرفة الخاصة بوجود الأشياء هي معرفة حسية، لكنّها معرفة لا تمتدّ أبعد من وجود الأشياء الماثلة أمام الحواس بالفعل، فهي أضيق من المعرفة الحدسية و البرهانية⁽³⁾، فالأشياء التي ليست حاضرة أمامنا لا يمكن إثباتها حسياً. ورغم هذا يثبت وجودها عن طريق الأفكار، مع أنها مثار شك وتساؤل عند الناس لأنهم يملكون هذه الأفكار الحسية في أذهانهم لكنهم لم يستنتجوا وجود أي شيء خارجي يماثل تلك الأفكار. في هذا المقام يميّز أولاً بين الأفكار التي مصدرها الإحساس، والأفكار التي مصدرها الخيال والتذكر، وهو في هذا يسلك

¹ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:IV.ch:XI.sect:1.p:536.

² - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:IV.ch:XI.sect:1.p:536.

³ . Ibid. B: VI.ch: II.sect:5.p:435

طريق "ديكارت". يقول "لوك": «إني أسأل أي شخص لم يشعر بوعي منيع بوجود اختلاف بين حالة المدركات بين مشاهدة الشمس صباحاً، والتفكير فيها ليلاً، وبين شم زهرة عطرة كالوردة.. والاكتفاء بالتفكير في رائحتها وعبقها»⁽¹⁾. ثم ينتقل من هذا التمييز إلى القول أنه علينا أن نضيف إلى نوعي المعرفة السابق ذكرهما، هذا النوع المتعلق بوجود أشياء خارجية معينة، والذي نحصل عليه عن طريق الإدراك أو الوعي الذي لدينا عن المدخل الفعلي الذي تدخل منه الأفكار والصادرة عنها. وهذا بناءً على مسلمة أن الموضوعات الخارجية هي علّة الأفكار التي لدينا، ولما كنّا لا نملك إلا هذه الأفكار، فإنّنا نستدل بناءً على مبدأ العلية القول بوجود الموضوعات الخارجية المستقلة عنا كسبب لها. ولو ادّعى أحد أن كل الأفكار تنشأ في العقل بدون الأجسام الخارجية، فلا اختلاف بين الأفكار التي تأتي عن طريق الحواس، والأفكار التي تتولد في العقل بواسطة الذاكرة والخيال. ويؤكد على العلاقة الضرورية بين الفكرة والوجود الحقيقي للشيء، وبدونها لا يستطيع أن يعرف الإنسان وجود أي شيء عدا وجود الله ووجود الذات⁽²⁾. لكن رغم الأدلة التي تثبت وجود أشياء موضوعية خارجة عن العقل إلا أن هذه المعرفة لا تبلغ درجة اليقين، لأنّ "لوك" يقر على أنه بالرغم من أنّ الأشياء الخارجية هي علّة الأفكار الحسية، إلا أنّ مسألة كيفية حدوث الفكرة من الشيء وتوليدها تبقى غير معروفة بدقة، ولم يبت فيها. ومع ذلك تستحق اسم معرفة مادامت تفي بالغرض العملي حسب "لوك". لكن قد يعترض البعض على أنّه مادّنا لا ندرك الموضوع الخارجي بصورة مباشرة ولكن فقط عن طريق الأفكار، فهي إذن، بنظرهم لا تعدو إلا أن تكون من أوهام العقل ولا فائدة منها، وعبثاً ذهبت محاولة "لوك" في البحث عن أصل الأفكار وحدود و يقين المعرفة⁽³⁾. يردّ "لوك" ويجيب على أنّه مادامت الألفاظ إشارات للأشياء، كذلك الأفكار هي إشارات لها، وليست الفكرة مجرد حدث عقلي، بل تشير إلى شيء آخر سواها، ويقصد بذلك الموضوع الخارجي. بقي أن نشير إلى أن "لوك" حتّى في تصنيفه للأفكار من حيث الواضوح والغموض، ومن حيث الملاءمة وعدم الملاءمة نجد فكرة العلية حاضرة في

¹ - Ibid, B: VI.ch: II.sect:14 .p:438.

² - Ibid, B:IV.ch:X.sect:1.pp:536-537.

³ - مثنى (كريم)، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، منشورات جامعة بنغازي، كلية الآداب، ص: 181 -

مدى مطابقة الفكرة للموضوع الخارجي⁽¹⁾، فالفكرة البسيطة توصف بالوضوح عندما تتخذ شكلاً يتماثل والأشياء ذاتها التي أخذت منها... وتوصف بالغموض تبعاً لابتعادها عن هذه المطابقة.

نعود للإشكال الذي تركناه سابقاً، والمتعلق بهل يمكن أن نعتبر "لوك" فيلسوفاً واقعياً؟ بناءً على تحديد مفهوم الواقعية سابقاً، نرى أنه مادام "لوك" يقر بأن جميع الأشياء من بيوت، وجبال، وأشجار لها وجود طبيعي وحقيقي مستقل عن الذات، ومادامت هذه الأشياء لا تكون مُتحددة بعقولنا عندما تُحدث الأفكار فينا، ومادام يؤمن بالتمييز بين المدركات الحسية الداخلية كموضوعات فورية مباشرة، والأشياء الخارجية التي تؤثر على الحواس، إذن لحكمنا عليه بأنه واقعي، لأنّ الواقعية تؤكد على وجود حقيقة مستقلة عن العقل، وتؤمن بأن المواضيع تنقل إلى عقل الإنسان بانعكاس الواقع الخارجي على فكر الإنسان، لكن الواقعية نوعان: الواقعية المباشرة (*Direct Realism*) التي توصف بالساذجة، تجعل من إدراك العالم الخارجي المستقل مسألة مباشرة وفورية وبدون وسائط. والواقعية غير المباشرة (*Indirect Realism*) التي تجعل من الأفكار وسيطاً في عملية إدراك ومعرفة العالم الخارجي، و"لوك" يصنف ضمن هذه الواقعية الأخيرة. ولا تناقض بين أن نعتبره من أنصار النظرية التمثيلية وأنصار النظرية الواقعية في آن واحد. ومن العيوب التي تعترى موقف "لوك" في إثبات العالم الخارجي هو أن الإحساس لا يثبت لنا ماهية الأجسام الخارجية، ولا يثبت لنا استمراريتها في الوجود، أما مسألة إثباته عن طريق الأفكار فقط هو موقف لا ينسجم والخط التجريبي، بل يفتح الباب على الجانب العقلي الميتافيزيقي، وربما هذه إحدى العيوب التي أراد "باركلي" و "هيوم" تجاوزها، أو بالأحرى تفسيرها تفسيراً يتمشى والخط التجريبي. ومن ثمّ تغدو مسألة إثبات العالم الخارجي مسألة إيمان فقط، ولا ترقى إلى مستوى اليقين⁽²⁾. إضافة إلى أنّ موضوع العالم الخارجي، وإثبات وجود حقيقة خارج الوعي قد أسسه "لوك" على مبدأ فلسفي عقلي هو مبدأ العلية: « يجب أن تكون علة خارجية تحدث الأفكار في ذهني»⁽³⁾، وهذا ما جعل

¹ - شاخنت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مرجع سابق 1997. ص: 139

² - مئى (كريم)، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص: 180-181.

³ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding. op.cit. B:IV.ch:XI.sect:5.pp:583.

الفيلسوف الفرنسي "كوزان" V.Cousin في مناقشته لكتاب الفهم البشري لـ "لوك" يؤكد على أن مبدأ العلية هو بمثابة: "*The sire of the external world*"⁽¹⁾، أي هو السيد المتحكم في نظام العالم الخارجي. ومن الصعوبات التي تتضمنها النظرية، هو أنه عندما ننظر إلى الأفكار كتمثيل لموضوعات العالم الخارجي، نجد أنها تتوقف في وجودها على تلك الموضوعات لأنها في علاقة سببية معها، وتلك الموضوعات تتوقف في إدراكها على هذه الأفكار، وكأنّ الفكرة تتوقف على الموضوع، والموضوع يتوقف بدوره على الفكرة، وفي هذا نوع من الدور والمراوغة، إضافة إلى أن مسألة توليد الفكرة من الموضوع هي مجهولة وبقيت على شكل فرض مجهول. أما فيما يخص مشكلة التشابه والتماثل بين الموضوع الخارجي والفكرة التي تماثله وتمثله والمحدثه بواسطته، فقد طرحت على الشكل الآتي: كيف يتسنى لنا معرفة أنّ صورة الشيء أي فكرته هي شبيهة ومثل ذلك الشيء، خاصة عندما لا أرى ذلك الشيء الذي تمثله تلك الفكرة؟

إن معالجة هذه الفكرة تقودنا إلى مسألة هامة من مسائل العالم الخارجي عند "لوك"، تتعلق بخصائص الموضوع الفيزيائي الخارجي، أو خصائص الجسم و كفيّاته، وتقسيمه الشهير لكيفيات وخصائص الجسم إلى كيفيات أولية "*Primary Qualities*" و كيفيات ثانوية "*Secondary Qualities*"، وبناءً على ذلك هناك: أفكار الكيفيات الأولية، وأفكار الكيفيات الثانوية. فأين نجد التماثل والتشابه من بين هذه الكيفيات الموجودة في الأجسام والأفكار الموجودة في الأذهان؟

¹ - Webb (Thomas. E)The Intellectualism; of Locke an essay.(Longman, London). P:130.

المبحث الثالث: الموضوعات الخارجية ومسألة التمييز بين الكيفيات:

يشعر "لوك" بضرورة انعطافه نحو التحقيقات والمطالب الفيزيائية في كتاب خصّه أصلاً لدراسة الفهم البشري⁽¹⁾، وهذا الانعطاف ليثبت به شيئاً عن العلاقة بين أفكارنا والعالم الخارجي، وهو الموضوع الرئيسي في الكتاب الثاني من الفهم البشري، فطبيعة الموضوعات الفيزيائية الخارجية هامة جداً في معرفتنا وإدراكنا للعالم الخارجي. وكما مرّ بنا فإن الأجسام أشياء مختلفة الألوان والأشكال توجد خارج أنفسنا وهي حقيقية، وبهذا ليست مجموعة أفكار وحسب، بل هي كائنات مستقلة. إنّ عالم الأجسام المادية في نهاية التحليل توجد على شكل ذري (Atomic)، أي عالم من الجزيئات الذرية، هذا التصور العلمي للعالم المادي تنبّه العلماء في العصر الحديث، ومن علماء العصر الحديث نجد "ديكارت"، و "غاليلي"، و "بويل" .. وقبلهم تنبّه النزعة الذرية في العصر اليوناني حتّى وإن كان طابع تفسيرها فلسفياً. "لوك" يأخذ بالفرض الجسيمي الذري للعالم المادي. كل المادة مركبة من جزيئات في حركة دائمة، وهي جزيئات بسيطة، وغير قابلة للانقسام. وكل ما يوجد في هذا الكون هو جزيئات تتحرك في فراغ، ومنه نخلص إلى القول إنّ العالم المادي عند "لوك" هو عالم الفيزياء النيوتونية⁽²⁾. وبعد أن تحدّث عن كيفية انتقال تأثير الأجسام إلى مركز الإحساسات وتكوين الأفكار بصورة عامة، وقد فسّر ذلك عن طريق النظرية الجزيئية، أضاف القول أنه: «لما كان الامتداد والشكل والعدد والحركة في الأجسام ذات الحجم الممكن ملاحظته وإدراكه على مسافة معينة منا بواسطة البصر، فمن الواضح أن بعض الأجسام الجزيئية، وهي غير قابلة للإدراك، تأتي بالضرورة من تلك الأجسام إلى الحواس (العين)، وتنتقل بواسطتها حركة إلى الدماغ، والتي تحدث فينا تلك الأفكار التي نملكها عنها»⁽³⁾. ويضيف تأكيداً لنظرية العلية من جانب، والنظرية الجزيئية من جانب آخر أن: «الإدراك الذي نملكه عن الأجسام على مسافة ما مثلاً، قد يحدث بواسطة حركة جزيئات المادة الآتية منها، والمرتطة بأعضائنا»⁽⁴⁾، وهذه

¹ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:VIII.sect:22. P:89.

² - Raymond, (George). A Study of Locke's theory of knowledge, op.cit ,p 20.

³ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:VIII.sect:12.p:86.

⁴ - Locke (John). An Examination of Malebranche's opinion. №: 9.in Raymond, (George). A Study of Locke's theory of knowledge, op.cit ,p 20.

الجزئيات تعمل آليا ميكانيكيا، وعلى الرغم من أن الدفاع عن الطبيعة الجسيمية ليست من مهمة "لوك" في المقالة، إلا أنه ظل يؤكدها، فالجسم بنظره يؤدي عملياته من خلال التأثيرات الآلية الميكانيكية لأجزائه المتناهية في الصغر، وأن « القوى التي تحدث فينا الإحساسات تعمل بواسطة كفاءاتها الأولية، أي بواسطة شكل وتركيب وحركة الأجزاء غير المحسوسة»⁽¹⁾. هذه النزعة الميكانيكية استعارها "لوك" من "روبرت بويل" بشكل صريح، والعلاقة بينهما مهمة للغاية لتفسير كتابه "الفهم البشري" وفهمه، ليس بسبب المنهج المشترك ولكن بسبب أنه قبل الشروع في كتابه الهام، أي سنة 1665، أصدر "بويل" عمله المتعلق بـ "أصل وأشكال الكيفيات من منظور الفلسفة الجسيمية". في عمله هذا نجد نفس الاعتبار الذي يعطيه "لوك" لاحقا لمفاهيم الجوهر، والكيفيات، والقوى، والإحساسات، قد قدمه⁽²⁾. والهدف الذي سعى إليه "روبرت بويل" هو حل الغموض المنطقي للجوهر والعرض والكيفية والكينونة من خلال فرضية التأثيرات الميكانيكية للمادة. يقول "بويل": «إني ما أهدف إليه أساساً..أنه تقريبا كل أشكال الكيفيات..قد تحدث آليا (ميكانيكياً)...أقصد بواسطة عوامل مادية...»⁽³⁾. "لوك" في دفاعه عن النظرية الجزيئية الجسيمية يحشد العديد من الفقرات في الكتاب الثاني. فعندما ندرك الأجسام على مسافة، فإنها تؤثر على حواسنا وذلك عن طريق وسائط بيننا وبين الأجسام المدركة، هذه الوسائط غير مدركة، ويفترض أن تكون متناهية في الصغر. ويعترض البعض على أن تفسير "لوك" غير ممكن لعدم إمكانية تصور العلاقة بين هذه الأجسام غير المدركة والأفكار، فيرد "لوك" « بأنه ليس من المستحيل أن نتصور أن الله يربط ويلحق مثل تلك الأفكار بتلك الحركات مع عدم وجود أي تشابه بينهما أكثر من أن يلحق فكرة الألم بحركة الجسم الفولاذي (السكين) في تقطيع أجسامنا، مع أن فكرة الألم لا تشبه تلك الحركة»⁽⁴⁾. كما أن الإحساس بالحرارة أو البرودة هو لاشيء فقط هو زيادة أو نقص في حركة الأجزاء الدقيقة والمتناهية في الصغر لأجسامنا. وبهذا فالإحساسات محدّدة بواسطة تغيّر

¹ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:VIII.sect:10.pp:85-86

² - Anderson (Fulton. H.) ,The Influence of contemporary sciences on Locke's philosophy.op.cit.p:72

³ - Boyle.R. The origin and Forms of Qualities .in Anderson (Fulton. H.) ed ,The Influence of contemporary sciences on Locke's philosophy.Ibid.p:78.

⁴ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:VIII.sect:13.pp:86

في الشدّة في الأجزاء المتناهية في الصغر على الأعصاب.. هذه الفرضية لمح إليها "بيكون" سنة 1620، وأكدها "ديكارت" في 1637، وطوّرها "بويل" سنة 1673⁽¹⁾. كما يُبين عن طريق استدلال توضيحي دفاعاً آخر عن التفسير الجزيئي للحرارة، ككيفية من كيفيات الجسم «..ملاحظة جسمين في احتكاك ظاهري بشدة، وفي وضعية أحدهما فوق الآخر يحدث الحرارة ثم بعد ذلك النار، نحن نملك شيئاً، يقول "لوك"، لنعتقد أنّ ما يمكن تسميته بالحرارة والنار.. تكمن في الإثارة الشديدة للأجزاء الدقيقة غير المدركة لاحتراق المادة»⁽²⁾. هنا انتقل "لوك" من مقدمة ترى أنّ احتكاك الأجسام المتناهية في الكبر يحدث النار والحرارة، إلى نتيجة وهي أنّ النار و الحرارة تكمن في الحركة الشديدة للأجزاء المتناهية في الصغر. العالم الخارجي ينتهي بالتحليل في الأخير إلى جزيئات متناهية في الصغر أو ذرات⁽³⁾، وهذه الذرات تملك خصائص فهي ممتدة، وصلبة، ولها شكل معين، وهي في حركة أو سكون، تجتمع معا لتحدث مواداً مألوفة وموضوعات فيزيائية كالذهب، والخشب، والكراسي..، هذه الأشياء المألوفة تملك نفس الكيفيات التي تملكها الذرات، فهي ممتدة وصلبة ولها أشكال معينة، كما أنّها في حركة أو سكون، إضافة إلى هذه الخصائص، هناك خصائص أخرى مثل الألوان، والروائح، والأذواق التي تكون في علاقة بالمُدرك لها. التمييز بين هذين النوعين يعود إلى الذريّين الإغريق، وارتبطت بوضوح مع "غاليلي"، و"ديكارت"، وأيضاً "روبرت بويل"، وأخيراً مع "لوك". لكن قبل أن نشير إلى التمييز بين نوعي الكيفيات عند لوك، لا بد وأن نمرّ على قضية يولي لها "لوك" اهتماماً خاصاً، وهي الفرق بين الكيفية والفكرة .

رأينا أنّ الأفكار البسيطة عند "لوك" تمثل المادة الأولية للمعرفة حيث يكون العقل غير فعّال وسلبياً، هذه الأفكار هي لا شيء فقط « نتائج لبعض القوى في الأجسام مهيأة وموجهة من الله لتحدث وتنتج مثل تلك الإحساسات [الأفكار] فينا»⁽⁴⁾. فقطعة السكر، مثلاً، عندما تُحدث في الإنسان أفكار الحلاوة، و البياض. نحن متأكدون، يقول "لوك"، أنّه توجد قوة في السكر لتحدث تلك الأفكار في أذهاننا، وكرة الثلج تحدث فينا فكرة الأبيض، والبارد،

¹ - Jacovides ,M. Locke's distinction between qualities.(From: cco.combridge.org).p:7.

² -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:IV.ch:XVI.sect:12.pp:565.

³ - Raymond, (George). A Study of Locke's theory of knowledge, op.cit, pp: 36-37.

⁴ -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:XXX.sect:2.p:86

والدائرية بواسطة قوى تملكها هذه الكرة. « أمّا القوى التي تحدث فينا الأفكار، كما هي في كرة الثلج، يقول "لوك"، أسميها كيفيات. وكما هي إدراكات وإحساسات في أفهامنا أسميها أفكاراً»، فما يدركه العقل في ذاته، أو أي موضوع فوري للإدراك، أو التفكير، أو الفهم أسميه فكرة، والقوى التي تحدث فينا أي فكرة في أذهاننا أسميها كيفية لذلك الجسم أين تكمن فيه، وعليه، « إذا كانت الأفكار في الذهن، فإن الكيفيات في الأجسام»⁽¹⁾. هذه الكيفيات، أو خصائص الجسم ليست نوعاً واحداً، وما أشتهر به "لوك"، ذلك التمييز الشهير في تاريخ الفلسفة بين الكيفيات، لكن لم يكن هو السابق في ذلك، بل لقد قال به "ديكارت"، و"بويل"، وقبلهما "غاليلي".

كتب "غاليليو غاليلي": « حالما أتصور قطعة من المادة، أو جوهرأ مادياً، أشعر بأني مجبر ضرورة على تصور بأنه محدد ويملك هذا الشكل أو ذاك، وهو في علاقة مع بعض الأجسام الأخرى، إمّا أن يكون صغير الحجم أو كبيراً، في هذا المكان أو ذاك، وهو في حركة أو سكون، وفي احتكاك مع بعض الأجسام أو لا، وهو واحد أو متعدد، ولا أستطيع أن أفصله عن هذه الحالات بأيّ فعل من الخيال؛ لكن [على العكس من ذلك]، لا أتصور عقلي يكون مجبراً على تصور تلك القطعة من المادة بهذه الصفات كأن تكون أبيض، أو حلوأ، أو بارداً، أو تملك رائحة زكية أو غير ذلك. تظهر وكأنها كامنة فيه...إنها لا شيء بل مجرد أسماء...»⁽²⁾. هذه إشارة واضحة إلى التمييز بين الكيفيات؛ بعضها تلك الكيفيات التي لا تتفك عن الجسم، والبعض الآخر تلك الكيفيات التي ترتبط بالمدرّك لها، و لا تكمن في ذلك الجسم. "ديكارت" هو الآخر ذكر هذا التمييز بين الكيفيات في تأملاته، ففي التأمل الثاني المشهور بمثاله عن "شمعة العسل" ميّز بين الصفات الحقيقية الأولية لشمعة العسل، والصفات الثانوية التي تتغير باحترق الشمعة⁽³⁾، كما يذكر في المبادئ أنّ بعض الصفات موجودة في الأشياء وتوصف بها، وفي أن بعضها موجودة في الفكر فقط.⁽⁴⁾

¹ - Ibid. B:II.ch:VIII. sect: 8-9.p:85.

² - Galileo.G,The Assayer, in Sillman D(ed),Discoveries and opinions of Galileo,(Gardin city-New York. Anchor book).PP:273-279.

³ - ديكارت (رينيه).تأملات ميتافيزيقية، ت:2، ف:11-12. مصدر سابق ص ص: 79-80.

⁴ - ديكارت (رينيه). مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ف:57.

أما "روبرت بويل" فقد أشار صراحة إلى أنّ الكيفيات الأولية هي كيفيات حقيقية للجواهر وحصرها في الامتداد والحركة أو السكون والحجم والشكل.⁽¹⁾ ما يميّز "لوك" هو أنّه وضع نقاطاً هامّة للتفرقة بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، وقد استفاد برأينا من هؤلاء العلماء والفلاسفة في هذا المجال، ويمكن حصر بعض هذه الفروق، كما ذكرها، كالآتي :

*الكيفيات الأولية هي كيفيات أو خصائص أساسية للمواضيع الفيزيائية، فهي شرط ضروري وكاف لوجود الموضوع الفيزيائي، وعلى الرغم من أن الموضوعات الفيزيائية تتغير إذا جزئت وحُطّمت، إلا أن ذلك لا يغير من خصائص الكيفيات الأولية شيئاً، فهي ثابتة ولا تُفقد تلك الكيفيات. ويحصرها "لوك" في الصلابة، والامتداد، والشكل، والحركة أو السكون، والعدد، والتركيب، والحجم.. هذه الكيفيات ملازمة للجسم، وغير قابلة للانفصال عنه الجسم الذي تكون فيه، وكل تغير أو تبديل يطرأ على ذلك الجسم تظل أجزاء ذلك الجسم تحتفظ بها، وتكون مدركة إذا كانت تملك الحجم الكافي لذلك، والعقل يجد تلازم هذه الكيفيات لأي جزء من المادة. ويقدم "لوك" مثلاً توضيحياً عن حبة القمح *"a green of wheat"*، « فلو قسمناها إلى جزأين فإنّ كل جزء يظل يحتفظ بالصلابة، والامتداد، والشكل، والحركة. نقسم تلك الأجزاء أيضاً إلى أجزاء، سيظل كل جزء جديد يحتفظ بتلك الكيفيات، ونقسمها حتى نصل إلى الأجزاء التي تصبح غير حسية وغير قابلة للإدراك، فإنّها تظل يحتفظ بضرورة بتلك الكيفيات»⁽²⁾. هذه الكيفيات يسميها "لوك" بالكيفيات الأولية والأصلية. أمّا الكيفيات الثانوية فهي غير ملازمة للجسم، ومنفصلة عنه؛ وكما برهن على أن أجزاء المادة تستمر في امتلاك الكيفيات الأولية حتى بعد سحقها إلى أجزاء غير مدركة، برهن بالمقابل، في الأطروحة المكّملة، على أنّ الأجزاء بعد تقسيم الجسم، أي بعد سحق الموضوع إلى أجزاء غير حسية وبالتالي غير مدركة، لا تحتفظ بالكيفيات الثانوية⁽³⁾، ذلك لأنّ الكيفيات الثانوية هي لا شيء في الموضوعات ذاتها، فقط قوى لتحديث مختلف الإحساسات فينا بواسطة الكيفيات الأولية: الألوان، والأصوات،

¹ - Boyle.R. The origin and Forms of Qualities .in Anderson (Fulton. H.) ed ,The Influence of contemporary sciences on Locke's philosophy.op.cit.p:8.

² -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:VIII.sect:3.pp:85

³ - Jacovides ,M. Locke's distinction between qualities.op.cit p:21

والروائح.. وهذه ما تعرف بالكيفيات الثانوية⁽¹⁾. "لوك" في الواقع لم يكن بمعزل عن الثورة العلمية، خاصة في العلوم الطبيعية كالفيزياء في أوروبا وإنجلترا، ممّا جعله يوظف معارف عصره لتوضيح هذا الفرق عن طريق أمثلة كالضوء..، وهذا الفرق بين الكيفيات قد أشار له "غاليلي" كما رأينا. فقد كان يشعر بعدم تصور جزء من المادة بدون الكيفيات الأولية لأنها لا تتفصل عنها، بينما لا يجد ذلك في الكيفيات الثانوية، لأنه يرجعها إلى المدرك لا إلى الموضوع.

*الكيفيات الأولية تنتمي إلى الأجسام كما هي في ذاتها، وبالتالي هي موجودات حقيقية مادامت هي ملازمة للجسم، بينما الكيفيات الثانوية هي موجودات غير حقيقية. وهذا الفرق جزء من فلسفة "لوك" الطبيعية التي تميّز بين الكيفيات الأولية للأجسام عن تلك الكيفيات الثانوية المنسوبة إليها، والتي هي مجرد تجميعات مختلفة متعددة لتلك الكيفيات الأولية⁽²⁾. ويقصد "لوك" بالحقيقية الأولية والأصلية، لأنها في الأجسام سواء تم إدراكها أم لا. أما الثانوية فهي غير حقيقية، أي ليست جزءاً مكوناً للجسم. وليوضح هذا الفرق أكثر يقدم "لوك" مثلاً من المظاهر المتغيرة للألوان في حجر الرخام *Porphyry*⁽³⁾. ليستنتج أن تلك الألوان لا تنتمي للحجر، فلونه أحمر وأبيض في الضوء، وفي حالة حجب الضوء عنه فإنه يفقد اللون في الظلام. وعليه هل يمكن لأي شخص أن يعتقد بأي تغيير حقيقي قد حدث للرخام، من جراء حضور أو غياب الضوء؟ إنّ ما فقده الرخام هو اللون الأحمر واللون الأبيض فقط. أما الرخام فلم تتغير حقيقته عند غياب الضوء ، ومنه نخلص إلى أنه إذا فقد الجسم كيفية من كيفياته، فإن تلك الكيفية لا تنتمي إلى ذلك الجسم كما هو في ذاته، وبهذا فالبياض والاحمرار كيفيات ثانوية فقدها الجسم بسبب غياب الضوء، وبالتالي فهي لا تنتمي إلى ذلك الجسم الذي هو حجر الرخام⁽⁴⁾. إنّ الموضوعات عموماً تملك اللون إذا كان حجمها ملائماً للرؤية بالنسبة لنا، لكن هل هذا اللون حقيقي، أي يوجد حقيقة كأحد خصائص الموضوعات. الإجابة طبعاً لا⁽⁵⁾. لنأخذ مثلاً حبة تفاح في يدنا، إنّ الموضوع

¹ - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:VIII.sect:9.pp:86

² - Ibid, B:II.ch:VIII.sect:22.p:89.

³ - Ibid, B:II.ch:VIII.sect:19.p:88.

⁴ - Jacovides ,M. Locke's distinction between qualities.op.cit p:24-25.

⁵ - Watter.Marvin, AN introduction to Systematic philosophy, (The Columbia university Press, London). P:38.

الحقيقي مكوّن من جزيئات، والأثير (*ether*) ينقل الذبذبات التي تسبح في الفضاء بين الشمس والأرض، فيصل إلى سطح التفاحة، فيحدث حركة اهتزازية يحتفظ بجزء منها سطح التفاحة، والجزء الآخر يعكسه السطح، هذه الموجات أو الاهتزازات في تنقلها إلى شبكة العين هناك تحدث حركة في جزيئات الجهاز العصب البصري، تنقل هذه الحركة إلى الدماغ، فتحدث هناك حركات أخرى، فنرى اللون الأحمر للتفاحة. لكن في العالم، وبدون عقولنا، حقيقة التفاح ليس أحمرأ، إنّهُ فقط جسم، ولونه هو نتيجة لحركة الجزيئات وأثرها على العقل*(1)

* الفرق يكمن في فكرة التشابه والتماثل، وهذا الفرق له علاقة بنظرية "لوك" العلية والتمثيلية. فكما رأينا أن إدراكنا للموضوع في العالم الخارجي لا يتم إلا من خلال وسيط الأفكار، هذه الأخيرة هي نتيجة لتأثير الموضوع أو إحدى كميّاته، وفي الوقت نفسه تمثل الموضوع أو إحدى كميّاته عن طريق التشابه، فأى نوع من الكميّات يكمن التشابه مع أفكارها؟ وهل هذا التشابه حقيقي؟.

يقول "لوك" إنه يعتقد أن: « من السهل أن نلاحظ أن أفكار الكميّات الأولية مماثلة وشبيهة والكميّات الحقيقية في الأجسام ذاتها، بينما أفكار الكميّات الثانوية، أو المحدثّة فينا بواسطة الكميّات الأولية، لا تملك هذا الشبه تماماً» (2). ثمّ يضيف: « إن الأفكار المتعلقة بالكميّات الأولية للأجسام بمثابة أشباه لها، ونماذجها موجودة بالفعل في الأجسام ذاتها». وهذا ما أشار إليه "ديكارت" قبله حين قال أنّ شيئاً ما في الأجسام شبيه تماماً بأفكارنا عنه. لكن القول بتشابه الفكرة والكمية لم يكن محل رضا الفلاسفة في الوقت الحالي، لأنها ترتبط بنظرية الإدراك في الفلسفة المدرسية، ولذلك أولت فكرة التشابه هذه، بين الكمية والفكرة، على أساس أن الكمية تستدعي الفكرة، أو على أساس أنها تساعد على فهمها فقط. وما يقصده "لوك" من التشابه هو اعتقاده أن الأفكار يمكن أن تمثل الموضوعات

* هذا التفسير مرتبط بالفيزياء الكلاسيكية التي تعتمد على فكرة الأثير؛ وفكرة الأثير هي فكرة يونانية قديمة، عادت إلى الظهور مع العلم الحديث منذ أن رأى فيها ديكارت مادة أولية مسؤولة عن الثقل، وعن صفات أخرى ليست مستمدة من خاصية الامتداد نفسها، واستفاد منها كبلر في تفسير كيف تحتفظ الشمس بالكواكب السيارة في حركة. ثم لعبت دوراً في الفيزياء الكلاسيكية، إذ وضع العلماء فرض الأثير، وهو وسط لا نهائي المرونة، كثافته أقل من الهواء، بوصفه يملأ كل الفراغات في الآلة الميكانيكية العظمى (الكون)، ليحمل الضوء والإشعاعات، لكن هذا الفرض تحطّم في الفيزياء المعاصرة. مع تجربة مكلسون/مورلي بعدها دعا أنشطين إلى التخلي عن هذا الفرض. انظر: الخولي (يمنى طريف)، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة. عدد. 264. الكويت. 2000. ص: 188-193.

¹ - loc.cit.

² -Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:VIII.sect:16.p:87.

الفيزيائية الخارجية، ولما كان العقل لا يقدر على إحداث الأفكار البسيطة بذاته، فمن الضروري أن تكون من إحداث الأجسام بتأثيرها على الذهن، بعض هذه الأفكار الحسية البسيطة التي تنتمي إلى الأجسام هي مشابهة لأسبابها المستقلة عنا، والبعض الآخر، ونعني به أفكار الكيفيات الثانوية، لا يشبه أي شيء في الأجسام لأنها لا تنتمي أصلاً إليها، ولأن هذه الأفكار تحدث من تأثير ما سمّاه "لوك" بالقوى الكامنة والموجودة داخل الأشياء ذاتها، وترجع في الأصل إلى كيفياتها الأولية. فالإحساس بالألوان هو نتيجة للضوء وطول موجاته التي تمتص بواسطة سطوح الأجسام، والضوء لا يحتاج إلى التشابه مع الإحساس باللون الأحمر أو الأبيض، أي لا يوجد تماثل بين الضوء الأحمر والفكرة التي نملكها عنه.

"لوك" يضيف مثالا آخر لفكرتي (الألم) و(الدفع) المرتبطتين بالنار كموضوع خارجي. يعتقد شخص ما أن فكرة الدفع التي تحدث له بواسطة النار هي موجودة فعلا في النار، وفكرته عن الألم التي أحدثت بواسطة النار نفسها ليست في النار ذاتها⁽¹⁾. وبالتالي، وبناءً على ما تقدم، تكون فكرة الدفع مشابهة لشيء ما في النار بسبب أنها توجد في النار، بينما فكرة الألم فلا تشبه شيئاً في النار لأنها لا توجد فيها، وهذا خطأ. لا فكرتنا عن الدفع، ولا فكرتنا عن الألم، يؤكد لوك، تشبهان شيئاً في النار، لأن كليهما لا تنتميان إلى النار فهما صفتان أو كفتان ثانويتان. وفي معرض ردّه على زميله (Stillingfleet)، يقدم "لوك" مثال الماء. الذي يفترض فيه أنّ شخصاً يضع يديه في نفس الماء، بحيث تكون إحدى اليدين باردة والأخرى ساخنة، فيحصل على انطباعين حسيين من نفس الماء، فيخلص إلى القول بأنّه يستحيل أن تشبه أفكار الحرارة وأفكار البرودة شيئاً ما في الماء نفسه وفي اللحظة نفسها. ولا يحمل الماء نفسه وفي اللحظة نفسها مثل هذه المتناقضات⁽²⁾. فالحارّ والبارد متناقضان ولا يمكن أن يوجد في نفس الماء، ولا يشبهان شيئاً في الماء. وبهذا نرى أنّ "لوك" يضع تمييزاً فاصلاً بين الكيفيات بعضها موضوعية حقيقية مستقلة عن الإدراك، وتتماثل والأفكار التي نملكها عنها، والبعض الآخر لا تنتمي إلى الأجسام بل إلى المدرك، فهي ذاتية ومتغيرة وليست أصلية في

¹ - Loc. Cit.

² - Jacovides ,M. Locke's distinction between qualities.op.cit p:11.

الأجسام. إضافة إلى هذين النوعين من الكيفيات الأولية والثانوية، يذكر "لوك" نوعاً ثالثاً من الكيفيات، لكنها كيفيات لا ترقى إلى مستوى الكيفيات السابقة، وتتمثل هذه الكيفيات في القوى التي يملكها جسم ما ليؤثر على جسم آخر، مثل القوة الموجودة في النار التي تحدث انصهاراً في قطعة الشمع .

وهكذا نلاحظ أنّ بحث "لوك" في الكيفيات كان نقطة التقاء الفلسفة بالعلم في القرن السابع عشر، فلسفة "هوبز" و "ديكارت" بعلم غاليلي و "نيوتن" وبويل، ولا ينفصل هذا البحث عن نظرية "لوك" العلية والتمثيلية في الإدراك. فنحن نتفاعل سببياً مع الموضوعات الفيزيائية للعالم الخارجي، فتحدث تغيرات داخل أذهاننا عن طريق الحواس، وما ينتج في أذهاننا يفترض أنّه يمثل العالم الخارجي عن طريق فكرة التماثل أو التشابه. لكن فكرة التشابه هذه لا تفهم إلا من خلال فهم تقسيمه للكيفيات. فالأولية تشبه إلى حد بعيد الأفكار التي نملكها عنها. أما أفكارنا الناشئة فينا من الكيفيات الثانوية فليس بينها وبين الحقيقة الخارجية أي شبه على الإطلاق. أي لا يوجد في الأشياء نفسها ما يشبه أفكارنا. لكن هناك أسئلة هامة وعويصة تتعلق بفهم نظرية "لوك" للكيفيات ومعرفتنا لها، وبتقسيمه لها. فما الضامن الذي نملكه على أن أفكار الكيفيات الأولية تشبه وتتماثل حقيقة مع الكيفيات الأولية التي أحدثتها؟ لماذا لا تكون الكيفيات الثانوية هي الأخرى أولية ما دامت مجرد قوى في الأجسام، هذه القوى هي الكيفيات الأولية نفسها؟ إنّ الصلابة هي من أفكار الكيفيات الأولية التي تقابل الصلابة كخاصية في الجسم أي أولية ولا تُفقد حتى وإن قمنا بسحق الجسم، أو قسمناه إلى أجزاء متناهية في الصغر فإنها ستظل حاضرة. لكن ماذا عن تحويل الجسم من صلب إلى سائل هل سيظل يحتفظ بصلابته، أم أنه يتغير في ماهيته وحقيقته الأصلية؟ هل تبقى ثابتة أم أنها تتحول إلى كيفية أخرى⁽¹⁾؟ وماذا عن الحركة ككيفية أولية هل يوجد شبه بينها وبين الفكرة التي نملكها عنها؟

إن ما نستنتجه هو أنّ الإقرار بوجود كيفيات أولية حقيقية في الأجسام ومستقلة عن العقل، وهي التي تمثل حقيقة الموضوعات الفيزيائية، هو إقرار بوجود عالم مستقل عن الإدراك، ووجود مثل هذا العالم المستقل يبقي التساؤل مشروعا عن كيفية معرفة عالم

¹ - انظر : مئى (كريم)، الفلسفة الحديثة عرض نقدي ، مرجع سابق، ص: 164-165.

مستقل في وجوده عن الأذهان، وهذا ما يؤسس برأينا للنزعة الشكّية في المعرفة التي تكون موضوع الفصل الأخير في البحث. وهذه النتائج مثّلت بحق صعوبات في فلسفة "لوك"، أراد فلاسفة المرحلة الكلاسيكية من الإنجليز تجاوزها أمثال باركلي و "هيوم" لاحقاً.

"لوك" ينظر للعالم الفيزيائي الخارجي على أنّه مجموعة أجسام، والأجسام هي مجموعة من الكيفيات الأولية والثانوية، والسؤال هنا: هل الجسم هو مجموعة من الكيفيات فقط؟ وهل نتصور كيفية اللون، وكيفية الصلابة، وكيفية الامتداد... قائمة بذاتها، أم أنّ هناك حاملاً لهذه الكيفيات؟ مجمل هذه التساؤلات يطرحها "لوك" في مناقشته لفكرة محورية فيما يتعلق بمشكلة العالم الخارجي، تتعلق هذه المشكلة بطبيعة وحقيقة هذا العالم إذا لم يكن فقط مجموعة كيفيات حسية مشتركة؟ إنها مشكلة ميتافيزيقية بالدرجة الأولى ونقصد بذلك فكرة الجوهر.

المبحث الرابع: العالم الخارجي ومشكلة الجوهر:

تحتل مشكلة الجوهر مكانة مركزية في تاريخ الفكر الفلسفي منذ العصر اليوناني، فالسؤال الذي سئل منذ زمن طويل، ولا يزال يسأل الآن، وسيظل مطروحاً، وهو موضوع شك، يقول "أرسطو"، هو السؤال المتعلق بالجوهر⁽¹⁾، ثم يضيف: إن السؤال ما الوجود؟ هو نفسه السؤال ما الجوهر؟ ومن ثمَّ يجعل الجوهر أساس الفلسفة الأولى، أو الميتافيزيقا كلها. وحتى لفظ الجوهر بالإنجليزية "substance"، الذي يقابله باللاتينية لفظ "Substantia" مأخوذ من فعل يوجد "ousia" اليوناني، والوجود هو موضوع الفلسفة الأولى. في المقالة الخامسة من كتاب "ما بعد الطبيعة" لـ "أرسطو"، والمعروف بـ "كتاب الدال" يقدم فيه الآراء الشائعة والمشهورة وأيضاً المتداولة لمفهوم الجوهر، ليصل إلى تعريف يتجاوز فيه التعريف الأفلاطوني الذي يشير إلى الجوهر الموجود في العالم المثالي المفارق، ويربط المفهوم بعد ذلك بالوجود الفرد المحسوس، أو بالموضوعات الحسية للعالم الخارجي فيقول: « ما هو دائم في الأشياء التي تتغير، بحيث يعتبر هذا التغير بمثابة ذات لا يبدلها التغير، وتبقى هي ذاتها فتكون حاملاً مشتركاً لصفاتها المتعاقبة»⁽²⁾. وكان هذا المفهوم أكثر استعمالاً في الفلسفة منذ "أرسطو" إلى العصر الحديث. وقد ارتبط المفهوم بالمدرسة الميتافيزيقية العقلية الديكارتية، بعد أن بيّن تعريفه للجوهر بقوله: « حين نتصور الجوهر ، إنما نتصور موجوداً، غير مفتقر إلا لذاته في وجوده»⁽³⁾، نجد التمييز الذي وضعه "ديكارت"، ويؤسس لما يعرف في تاريخ الفلسفة بالثنائية الديكارتية، بين الجوهر المادي الذي من صفته الامتداد، والجوهر الروحي الذي من صفته التفكير. والله كجوهر خالد مستقل بذاته. ثم أتى "سبينوزا" ليؤسس نسقه الفلسفي برمته على مفهوم الجوهر، أما الثنائية الديكارتية بنظره، فهي مجرد صفتين أزليتين لجوهر خالد هو الله، أو الطبيعة. في حين أصبحت فكرة الجوهر الفرد، أو "الموناد" هي أساس فلسفة "ليبنز". و المفهوم الأرسطي للجوهر لم يُختبر منذ ذلك الحين حتى الفترة الحديثة مع "لوك". باستثناء بعض الشكوك التي أثارها بعض الاسمين، حسب النقاد.

¹ - Aristotle, (Met 1003a 20). In Woolhouse., Descartes, Spinoza, and Leibniz. The concept of substance in the 17th. Century metaphysics. Op. cit., P:5

² - لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، م2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط2، 2004، ص: 1360

³ - ديكارت (رينيه)، مبادئ الفلسفة، مرجع سابق، ص: 8.

الفكرة السائدة عن الجوهر، رغم تعدد صيغ تعريفاته، هو الحامل للأعراض، أو الكيفيات، أو الصفات. فهل يحق لنا أن نقسم الشيء إلى جوهر وأعراض؟ وعندما نطرح الأعراض جانباً ماذا يبقى في الشيء أصلاً. إن الفلاسفة قبلوا بتقسيم "أرسطو" للشيء إلى جوهر وأعراض بدون أن يتحققوا من ذلك⁽¹⁾.

"لوك" كان مقلداً في تعريفه للجوهر من حيث المبدأ. يعرفه مرة « أنه الموضوع الذي توجد فيه الكيفيات البسيطة ومنه تنشأ». ومرة يعرفه بقوله: « الحامل للكيفيات، أو ما يعرف بالأعراض، أو الموضوع الذي تقوم فيه الصفات»⁽²⁾. والواقع انه لا اختلاف بين التعريفين إذا أدركنا العلاقة بين الكيفيات أو الصفات أو الأعراض، والأفكار كما مر بنا. لكن الإشكال الرئيسي هنا يتمثل في أنّ ما نختبره بصورة مباشرة وفورية هي أفكارنا، وما نختبره في الشيء إنّما هو الشكل والامتداد واللون والذوق فقط، أي مجموعة كيفيات ذلك الجسم فقط. فمن أين حصلنا على فكرة الجوهر أو الحامل للكيفيات إذن؟ إن البحث والفحص للأفكار في أذهاننا كانت مهمة "لوك" في المقالة، خاصة تلك الأفكار التي لا تبدو أنّها من مصدري الإحساس والتأمل، المصدرين الوحيدين للمعرفة عنده. وفكرة الجوهر تبدو كذلك. "لوك" يؤكد أننا لا نختبر فكرة الجوهر بصورة مباشرة، ولن نحصل عليها مباشرة من الإحساس أو التأمل. فمن أين حصلنا عليها وما مصدرها؟ يحاول "لوك" اختبار الفكرة من خلال مناقشتها فقط. ومنحاه في مناقشته للجوهر يأخذ وضعاً غريباً. ولما كان "لوك" تجريبياً، فإنّ فكرة الجوهر تبدو لأول وهلة ليس أكثر من كونها وهماً⁽³⁾. فكرة الجوهر هي لا شيء، هذا ما اكتشفه "لوك"، إنّها فقط افتراض لا نعرف ما هو. وكل ما تقدّمه لنا الحواس عن الموضوع الخارجي مثلاً هو جملة الكيفيات أو الأعراض، أمّا الحامل لها فهو شيء غير معروف ومفترض لحمل هذه الكيفيات. وبهذا، الجوهر معطى غير تجريبي، أي أنه غير مؤسس تجريبياً. لكن لماذا يفترض هذا الشيء المجهول، أي الجوهر؟

¹ - Aaron. R. John Locke, op.cit. p:173.

² - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:XXIII.sect:1.p:208

³ - Raymond, (Gregory). A Study of Locke's theory of knowledge, op.cit ,p :20.

إذا كانت الكيفيات الثانوية كما مرّ بنا، كاللون والذوق والرائحة، بنظر "لوك"، تُنسب إلى الصفات الأولية، لأنها مجرد قوى في الأجسام لها القدرة على إحداث إحساس فينا بهذه الكيفيات و بواسطة الكيفيات الأولية، فإنّ هذه الأخيرة، أي الكيفيات الأولية كالامتداد والصلابة، ولا يمكن أن نتصورها قائمة بذاتها، ولا نتصورها بدون شيء يحملها أو يسندها، ولذلك نتصورها موجودة في، أو مرتكزة على موضوع عام، هذا الموضوع أو الحامل للصفات هو الذي يطلق عليه عادة اسم الجوهر والذي يعني (الواقف تحت)، أو الحامل⁽¹⁾. وكما لا نتصور قيام الكيفيات الأولية بذاتها، لا يمكن أن نتصور قيام الأفكار البسيطة، التي أنتجتها هذه الكيفيات الأولية البسيطة قائمة بذاتها، إذ من الممتنع عن الذهن أن يتصور أفكار الإحساس الأولية لجسم ما متقومة بذاتها ، وبدون موضوع تكون مستندة إليه، ممّا يجعلنا نتصور كل تلك الصفات وكذا الأفكار التي أحدثتها تلك الصفات شيئاً واحداً ولفظ واحد. « إن كل ما ندركه وما نفهمه، يقول "لوك"، إلى ما يشير إليه الإنجليزي بلفظ "الإوز" هو: اللون الأبيض، العنق الطويل، المنقار الأحمر، الرجلان السودوان... وكل هذا بحجم معين له القدرة على السباحة في الماء. هذا كل ما تقدّمه لنا التجربة الحسية عن هذا الكائن، لكن هذه الصفات المقدمة لنا لا يمكن أن نتصورها قائمة بذاتها، بل يفترض شيئاً مجهولاً يحملها، أي فكرة مشوشة تنتمي إليه هذه الصفات أو هذه الأفكار. إذن حصلنا على فكرة الجوهر من خلال تجربتنا للكيفيات والأعراض فقط. هذا هو الاحتمال الوحيد، لأننا لا نملك فكرة موجبة عنه، بل فكرة غامضة ونسبية»⁽²⁾. "لوك" في المسودّات (*Drafts*) التي كتبها قبل المقالة تحدث واختبر الأفكار المركبة عن الجواهر الخاصة مثل حجر، حصان..، أما في المقالة فقد رأى من الضروري الحديث عن الجوهر المحض العام. ليقول أنه : « إذا أراد أي شخص أن يختبر ذاته فيما يخص تصوره للجوهر المحض على العموم، فإنّه سيجد أنّه لا يملك أي فكرة أخرى على الإطلاق. لكن فقط افتراض نجهل ما هو يحمل الكيفيات التي هي قادرة على إحداث الأفكار البسيطة فينا. هذه الكيفيات التي تسمى عموماً بالأعراض. الفكرة إذن، التي يعطيها لفظ الجوهر العام،

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

² - Aaron. R. John Locke, op.cit. p:174.

هي لا شيء فقط افتراض لكن مجهول يحمل تلك الكيفيات ...التي لا نتخيل أو نتصورها بدون شيء يحملها»⁽¹⁾.

أما الإدعاء أننا نستطيع أن نتحدث عنه بوضوح كشيء موجود وقائم بذاته، فلن يكون موقفنا وهذه الحالة أكثر من الأطفال الذين يحاولون شرح ما لا يفهمونه⁽²⁾، أو يكون موقفا مثل ذلك الهندي القديم الذي ذكره "لوك" في قوله: «..إذا سئل أي شخص ما الموضوع الذي ينسب إليه اللون والوزن ..(أي الكيفيات الثانوية)، فإنه لا يملك شيئا يقوله سوى إلى الأجزاء الممتدة الصلبة (أي الكيفيات الأولية)، وإذا سئل كذلك : ما الشيء الذي تكمن فيه الأجزاء الممتدة الصلبة ؟ عندئذ لن يكون أكثر حضا من الهندي القديم الذي قال إنّ العالم يُحمل على فيل عظيم. ولكنّه عندما يسأل مرة أخرى : وعلى ماذا يحمل الفيل ؟ لأجاب على سلحفاة كبيرة .. فلما سئل ومن يحمل السلحفاة؟ سلم بعجزه، وقال: شيء نجهل ما هو »⁽³⁾..إن الفكرة العامة للجوهر هي شيء نجهل ما هو، إنها فكرة غير واضحة تماما وغير متميزة، وأيضا غير مستمدة من أفكار الإحساس أو التأمل، ولم نحصل عليها عن طريق الإحساس أو التأمل، أو بضم الكيفيات لبعضها، أو بضم الأفكار المصاحبة لها، وإنّا حصلنا عليها عن طريق التجريد، أي تجريد أفكار الجواهر الخاصة بما هو مشترك بينها. وحتى أفكار الجواهر الخاصة لم نحصل عليها عن طريق التجربة الحسية، بل هي نتيجة استدلال عقلي . لنأخذ مثلا فكرة الطاولة، إنّها فكرة مركبة من أفكار بسيطة تتعلق باللون وبالامتداد وبالصلبة وبالشكل، لكن إضافة إلى هذه الكيفيات، هناك عنصر إضافي ..هذه الأفكار تلاحظ مجتمعة معا وتختبر بالحس، وليس للعقل القدرة على ملاحظتها منعزلة عن بعضها البعض، كأن نلاحظ اللون لوحده. هذا التجمع للأفكار البسيطة يوحي لنا وكأنّه جزء حقيقي من التجربة، هذا هو الأساس التجريبي لفكرة الجوهر الخاص بالطاولة وكيفية تكوّنه في الذهن، فنفترض الجوهر كحامل لهذه الكيفيات المجتمعة أو الأفكار، إن فكرة الجوهر في الحقيقة مستمدة من تجربتنا المباشرة للكيفيات المجتمعة لشيء ما . ربّما هذه هي العلاقة التي أراد "لوك" أن يفسرها بين الجوهر

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

² - Aaron. R. John Locke, op.cit. p:175.

³ -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:XXIII.sect:1.p:208.

والتجربة، وكأنّ فكرة الجوهر مستمدة من التجربة عن طريق الكيفيات بصورة غير صريحة⁽¹⁾. وهنا يجب أن نفرق بين الأفكار المركبة للجواهر، والجواهر في ذاتها. فالأفكار المركبة للجواهر هي ليست الجواهر، ولا تمثل حقيقة الجواهر. إنّ تأثير الشيء عن طريق الكيفيات في الإنسان يحدث في العقل مجموعة أفكار بسيطة مجتمعة معاً، فتوحي لنا بشيء واحد ونعطي لهذا الترابط من الأفكار لفظاً واحداً يُنظر إليه على أنه اسم للجوهر، لكن هذه الأفكار المجتمعة لا تزودنا بالضبط بمعرفة دقيقة لحقيقة الشيء، أو للجوهر في الطبيعة.⁽²⁾

تحليلات "لوك" توحى كلها بأن الجوهر العام غير مستمد من أفكار الإحساس ولا أفكار التأمل، الجواهر الخاصة لها علاقة بالتجربة الحسية عن طريق الكيفيات وفقط، ما ندركه هو الكيفيات الحسية. ورغم ذلك تكلم "لوك" عنها، أي عن الفكرة العامة والمجردة للجوهر، إنه وحسب بعض الدارسين لفلسفة "لوك"، من الصعب أن نتكلم، أو نفهم أو نفسر أصل ومصدر فكرة الجوهر العامة والمجردة في ظل مبادئه الإبيستيمولوجية التجريبية، إلّا إذا كان "لوك" نفسه مستعداً لمراجعة وإعادة مقدمات ومسلمات فلسفته، أو إعادة بناء نظريته من جديد⁽³⁾. وإذا كنّا ندرك الآن كيفية حصولنا على فكرة الجوهر الخاص، التي نختبرها من خلال وجود كيفيات الشيء عن طريق التجربة، ويبقى هو في الأخير مجرد فرض عقلي لحمل الكيفيات التي تبدو لنا مجتمعة، لأننا لا نستطيع أن نتصورها قائمة بذاتها.. أمّا حصولنا عن الفكرة العامة والمجردة للجوهر فيقول "لوك" أننا نحصل عليها عن طريق تجريد لأفكار الجواهر الخاصة، لكننا إذا رجعنا إلى مفهوم التجريد الذي حدده "لوك" والذي يعني عنده: عزل الفكرة عن الأفكار الأخرى التي تصاحبها في الوجود الواقعي⁽⁴⁾، فإننا نعجز عن تصور كيفية حصولنا على الفكرة المجردة للجوهر. وبناءً على ما تقدم، رأى البعض أنه مادامت فكرة الجوهر فكرة غامضة مفترضة ومجهولة، فهي إذن تلفيق وهمي، وهي من صنع الخيال.

¹ - Aaron. R. John Locke, op.cit. pp:176-177.

² - loc.cit.

³ - Copleston. ,F. A history of philosophy.op.cit ; p:104.

⁴ -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:XII.sect:1.p:108.

في ردّه على من فهم ذلك، ويقصد به (Stillingfleet) في إحدى مراسلاته، يقول "لوك" أنه لا يناقش فكرة الجوهر من حيث الوجود، بل من حيث المصدر. والقول بأن الجوهر فكرة مؤسسة على عادة الافتراض، أو التسليم بوجوده كمقوم للكيفيات لا يعني أنه غير مبرر لعدم إدراكنا لوجود هذا الشيء المقوم، بل أنه استنتاج مبرر(1). فمادما لا نتصور الكيفيات قائمة بذاتها، فإننا نفترض هذا الحامل أي الجوهر رغم أننا لا نملك عنه فكرة واضحة ومتميزة. إذن مادما نسلم بفكرة بسيطة ما، وما دما نسلم بوجود كيفية محسوسة ما، فليس لنا أن ننفي الجوهر(2). وغموض فكرة الجوهر عند "لوك" لا ينقص من قيمتها شيئاً، حتى وإن كانت لا تتفق ومبادئه التجريبية، إنّنا بواسطتها نفسر ارتباط الأفكار البسيطة، وتلاحم الكيفيات الحسية الأولية. ورغم أنها فوق متناول فهمنا، إلا أنها ضرورية لذلك. ومن هذا نخلص إلى سياق عام لنظرية "لوك" في العالم الخارجي، أنّنا لا ندرك العالم الخارجي الفيزيائي بصورة مباشرة وفورية، بل فقط عن طريق الأفكار التي نملكها عن تلك الموضوعات، هذه الأفكار هي آثار للكيفيات التي تتكون منها الموضوعات الخارجية، لكنّها لا تتقوم بذاتها، ولذلك نفترض حاملاً يحملها ويسندها رغم أنّه غير تجريبي. هذا الحامل هو ما يسمى بالجوهر الجسماني (Corporeal Substance).

وهكذا يبدأ "لوك" من مقدمات ابستمولوجية تتعلق بالمعرفة ومصدرها وحدودها و يقينياتها، لينتهي إلى أفكار ميتافيزيقية من قبيل فكرة الجوهر المادي، ممّا يترتب عن هذا نتائج خطيرة تدحض انسجام النسق الفكري الذي بناه كله. وتترتب عنه عناصر تهدّد الفلسفة والدين معاً. ذلك أن الاعتقاد بجواهر مادية في الطبيعة يعني استقلال هذه الموضوعات الفيزيائية الخارجة عن الذات المدركة، لأن الجوهر في تعريفه التقليدي ما هو قائم بذاته ولا يحتاج إلى غيره في وجوده، وبالتالي، لا يكون هذا العالم في متناول العقل البشري في معرفته من جهة، ومن جهة أخرى يكون مستغنياً عن كل توجيه حتى ولو كان إلهياً. وهذه إحدى المثالب التي وقع فيها "لوك" بحسب الفلاسفة بعده الذين هم من نفس الاتجاه، وحاولوا تجاوزها.

¹ - Copleston. ,F. A history of philosophy.op.cit ; p:105.

² - برييه (إميل)، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة، القرن السابع عشر. ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة، بيروت. ص:339.

المبحث الخامس: اللغة والعالم الخارجي :

بعد نقد الأفكار الفطرية في الكتاب الأول من الفهم البشري، وبعد المناقشة المستفيضة لمصدر الأفكار وتصنيفاتها المختلفة في الكتاب الثاني، تحول "لوك" في الكتاب الثالث إلى "اللغة" و"الألفاظ"، وأجل بذلك الحديث عن المعرفة إلى الكتاب الرابع. واهتمامه وتحوله إلى الألفاظ واللغة يعود إلى الدور الرئيسي الذي تلعبه اللغة في المعرفة البشرية. يقول "لوك" في نهاية الكتاب الثاني موضحاً سبب تقديمه مبحث اللغة قبل تناوله المعرفة: « هناك علاقة بين الأفكار و الألفاظ، وأفكارنا المجردة والألفاظ العامة...ومن المستحيل أن نتكلم بوضوح وتميز عن معرفتنا، والتي تحتوي كلها على قضايا بدون الاهتمام أولاً بطبيعة واستعمال ودلالة اللغة، وهي مهمة الكتاب اللاحق»⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس غير من مخططه وأضاف كتاباً يتعلق بفحص طبيعة الألفاظ واللغة⁽²⁾.

ما اللغة ؟ وإلى ماذا يشير اللفظ؟ وما طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول ؟ هذه هي الأسئلة الرئيسية التي تتعلق بفلسفة اللغة. و"لوك" تناول هذه العناصر انطلاقاً من أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبيعة، وقد خلقه الله وأودع فيه القدرة على تشكيل تنوع هائل للأصوات المنطوقة واستعمالها كرموز للتعبير. فكانت اللغة أعظم أداة للإنسان كرباط اجتماعي مشترك، يعرفها من الناحية الوظيفية على أنها وسيلة لتحقيق التواصل كنظام من الرموز والإشارات الحسية في المجتمع. هذه الإشارات الحسية والرموز هي ما تُعرف في اللغة بالألفاظ. و« الألفاظ هي علامات حسية ضرورية للتواصل»⁽³⁾. ولم يشأ "لوك" أن يتطرق إلى قائمة الأنواع الكاملة للرموز التي يستعملها الإنسان، كالرموز الطبيعية والرياضية.. الخ. ثم وجه بعد ذلك سؤالاً أكثر أهمية يتعلق بـ : إلى ماذا يشير اللفظ، وعلى ماذا يدل؟ وبدورنا نتساءل عن علاقة اللغة بالعالم الخارجي، فهل اللفظ في اللغة يدل على موضوع خارجي فيزيائي بكيفياته التي رأيناها سابقاً وبصورة مباشرة، أم أنه يدل على شيء آخر؟ مهما كان المدلول اللغوي الذي يقصده "لوك"، فإن العلاقة بينه وبين الدال أي اللفظ تبقى تحكُّمية اعتباطية، أي أنها مجرد اتفاق بين أفراد المجتمع وفقط، فلا يوجد أي

¹ -Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:XXXIII.sect:19.p:320.

² - Aaron. R. John Locke, op.cit. p:193.

³ -Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:III.ch:II.sect:1p:323.

رابط طبيعي ضروري بينهما. إذ لو كانت العلاقة بين الدال والمدلول ضرورية لما وجد اختلاف اللغات.(1)

إن اللفظ عادة ما نفكر فيه على أنه رمز لموضوع فيزيائي خارجي، أي أننا نفترض عادة أن الألفاظ التي نستعملها، كلفظ طاولة، أو جامعة تدل على ذلك الموضوع الحسي الخارجي بعينه. هذه النظرة يرفضها "لوك" صراحة. يعود إلى تصوره المحوري الذي بنا عليه نظرية الإدراك لحل مشكلة مدلول اللفظ؛ وهو الفكرة. "لوك" إذن، لا يعتمد على الفكرة لتفسير الإدراك والمعرفة فقط، بل أيضاً ليطور نظرية في اللغة(2). اللفظ يدل على فكرة، ومن الواضح أن الفكرة كثيراً ما لها علاقة، أو صلة بشيء خارج ذاتها، ومن هذا فليس من شك أن اللفظ قد يدل على شيء، ولكن بصورة مباشرة يشير إلى فكرة ذلك الشيء. فاللفظ الذي أستعمله يشير مباشرة إلى فكرتي ويدل عليها. فقط الفكرة التي أملكها(3).

يقول "لوك": « الألفاظ في دلالتها الأولية والمباشرة لا تشير إلى شيء سوى إلى الأفكار في ذهن من يستعملها »(4). اللفظ يرتبط بصورة مباشرة وفورية بالفكرة، ولا يرتبط بالشيء، ووضوح اللفظ من وضوح الفكرة. وانطلاقاً من نظرية "لوك" التمثيلية في الإدراك التي رأيناها، نجد أنه إذا كان اللفظ الذي استعمله يشير إلى الفكرة في ذهني بصورة مباشرة وفورية، وكانت الفكرة المشار إليها تمثل الشيء أو الموضوع الخارجي، أو كيفية من كفاءته، كان اللفظ إذن، يشير إلى الموضوع الخارجي، ولكن بصورة غير مباشرة(5). وهنا نميز مستويين من الدلالة عند "لوك": أما المستوى الأول فيتعلق بالدلالة الأولية المباشرة، وهي أن اللفظ لا يدل على شيء سوى الأفكار في ذهن من يستعمل ذلك اللفظ، أي أن اللفظ يدل بصورة مباشرة على الفكرة وفقط. أما المستوى الثاني من الدلالة فيتعلق بالدلالة الثانوية غير المباشرة، وهي أن اللفظ يشير إلى الشيء، ولكن من خلال

¹ - Ibid. B:III.ch:II.sect:8p:325.

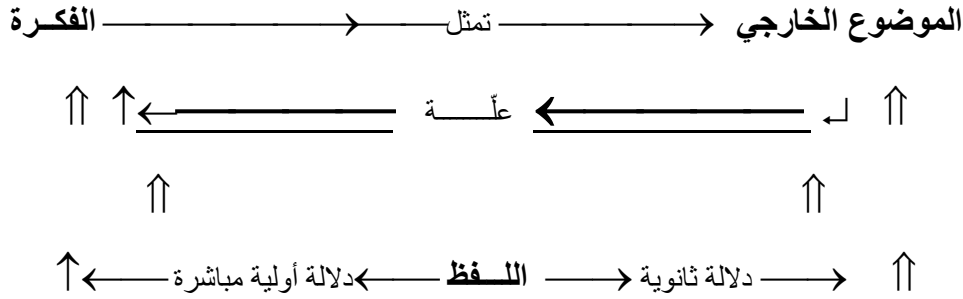
² - Losonsky.M . Language, Meaning, and Mind In Locke's Essay. (Cambridge University.2007).P:1.

³ - Aaron. R. John Locke, op.cit. p:209.

⁴ -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit B:III.ch:II.sect:1p:323.

⁵ - Kretzmann,Norman. In Walter.Ott (ed), . Locke's philosophy of language,(Cambridge University press.2004).P:11

الفكرة التي تمثل ذلك الشيء، وهذه صورة للنظرية التمثيلية في الإدراك⁽¹⁾. ويمكننا أن نعبّر عن هذه العلاقة الثلاثية بين اللفظ المستعمل، والفكرة أو الموضوع الفوري المباشر للتفكير، والموضوع الخارجي كالآتي:



وهذه هي الأطروحة اللغوية الرئيسية عند "لوك"، وهي أن كل لفظ ذي معنى يشير ويدل على فكرة في ذهن من يستعمل ذلك اللفظ. لكنه يستثني من هذه الأطروحة نوعين من الألفاظ وهما:

أولاً: الألفاظ التي تدل على السلب، والعدم مثل الجهل، والعدم.. الخ. فنحن لا نملك فكرة إيجابية عن هذه الألفاظ، بل أنها تدل على أفكار إيجابية غائبة نفهمها من خلال هذه الألفاظ السالبة.

ثانياً: مجموعة الروابط والأدوات التي نستعملها للربط بين الألفاظ والقضايا حتى يكون لها معنى مثل لكن، إذن، مهما يكن، لذلك.. الخ. هذه الرموز لا تشير إلى أفكار ومن ثم إلى أشياء تمثلها، بل يوظفها العقل للربط، إنها روابط في التفكير، ولا تشير إلى شيء بل تدل على نشاط الذهن⁽²⁾.

كما ناقش مسألة الحدود العامة (*General terms*) التي يجعل من مناقشتها إثباتاً للغة كخاصية إنسانية بالدرجة الأولى، وكضرورة لتحقيق التواصل. مع العلم، يقول "لوك" أن القسم الأعظم من الألفاظ عامّة⁽³⁾. والإنسان الوحيد الذي يملك القدرة على أن يصيغ المعاني المستمدة من الأشياء الجزئية بطابع الكلية والعمومية فتكون لديه ألفاظاً عامة، مثل إنسان لتشير إلى أفراد الجنس البشري. لكن كيف يحصل الإنسان على الحدود العامة؟

¹ - Losonsky.M . op.cit.P:5.

² -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit B:III.ch:VII.sect:4 .p:382.

³ - Ibid. B:III.ch:III.sect:1 .p:326.

يقول "لوك" أنّ كل الأشياء التي توجد هي جزئية فقط ، والأطفال عندما تثبت الأفكار في ذاكرتهم اعتماداً على تكرار الإحساسات، يبدوون في استعمال الإشارات و الاستعانة بالألفاظ للدلالة على أفكارهم وتوصيلها إلى الآخرين. وهكذا يستخدمون الكلمات بمثابة إشارات حسية خارجية للدلالة على أفكارهم الداخلية؛ ولما كانت هذه الأفكار منتزعة من أشياء جزئية حسية، فإنه إذا أُريد وضع اسم مميز لكل فكرة جزئية سيحتاج العقل إلى عدد لانهائي من الأسماء (ويستحيل التواصل عندها)، وللحيلولة دون وقوع ذلك، قام العقل بصياغة المعاني المستمدة من الأشياء الحسية الجزئية بطابع الكلية والعمومية. وبهذا تكون لدينا أفكار عامة مجردة، فأوجد لها الإنسان ألفاظاً عامة، هذه الكلية أو العمومية ليست صفة في الأشياء، التي هي فردية وخاصة، ولكنها صفة في الأفكار والألفاظ فقط⁽¹⁾، وهي من اختراع الفهم لتحقيق التواصل. لكن هل هذه الألفاظ العامة التي تشير، حسب "لوك"، إلى أفكار مجردة تدل على شيء خارج ذاتها؟.

الألفاظ ليست أسماءً لأفكار مجردة فحسب، بل قد تكون الألفاظ أسماءً لأفكار بسيطة، وأسماءً لأفكار الأحوال، وأسماءً لأفكار العلاقات، و أسماءً للجواهر⁽²⁾. إن الألفاظ في دلالتها الأولية والفورية لا تشير إلى شيء سوى إلى الأفكار في الذهن، لكنها تدل أيضاً على حقيقة الأشياء عندما يستعملها الإنسان للدلالة على أفكار تتطابق والأشياء الخارجية. - أما الأفكار الحسية البسيطة، فهي مأخوذة بصورة مباشرة وكاملة من وجود الأشياء، أي أنّها تتطابق مع موضوعات الواقع الخارجي التي تشير إليه، وذلك لأنّها ليست من صنع العقل، بل يظل العقل سلبياً تجاهها، وهي ما تولده الأشياء الحسية من آثار في العقل، وبالتالي هي تشير إلى الأشياء الحسية وإلى كیفياتها، حتى وإن كانت أفكار الكيفيات الثانوية لا تماثل الكيفيات الثانوية التي أحدثتها كما رأينا. ومن ثمّ فأسماء الأفكار الحسية البسيطة بالرغم من أنها تدل على الأفكار بصورة مباشرة، فهي تشير إلى أشياء واقعية أو تشير إلى كیفياتها بصورة غير مباشرة، وتكون صحيحة بمقدار ما تكون الأفكار التمثيلية صحيحة⁽³⁾.

¹ - Ibid. B:III.ch:III.sect:11 .p:330.

² - Ibid. B:III.ch:IV.sect:1 .p:341

³ - Aaron. R. John Locke, op.cit. p:210.

- أيضا أفكار الجواهر الخاصة، فهي تشير إلى أشياء واقعية، أي أنها تقبل أشياء حقيقية في الخارج، على الرغم من أن الماهية الحقيقية مجهولة بالنسبة لنا، أما الكيفيات التي تكون الماهية الاسمية، كاللون، والصلابة، والامتداد، فهي أشياء واقعية حقيقية، في حين الفكرة العامة المجردة للجوهر لا تدل على أي شيء في الواقع⁽¹⁾

- أسماء الأحوال المركبة لا تشير إلى أي شيء في الواقع، مادامت أفكار الأحوال المركبة أفكاراً عامة تضم أفكاراً بسيطة .. يُشكّلها العقل .. بدون إشارة إلى أي شيء حقيقي، والأمر نفسه مع أسماء العلاقات لأنها لا تتطابق مع أي شيء في الواقع، لأنها هي الأخرى أفكار مجردة، والأفكار المجردة هي أفكار عامة وكلية، والكلية لا تخص الأشياء، بل تخص الأفكار والألفاظ.

إن أكبر الأخطاء التي يقع فيها الإنسان تعود إلى اعتقاده أن كل لفظ يقابله شيء في الخارج، فحيثما يكون هناك لفظ معين لابد أن يكون هناك شيء يقابله. ولذلك نجد "لوك" يقترح في نهاية الفصل الأخير، أنه إذا كان اللفظ يدل على فكرة بسيطة، يجب أن تكون هذه الأخيرة واضحة، وإن كان يشير إلى فكرة مركبة، وجب أن نعرف الأفكار البسيطة المكونة لها، وكل فكرة بسيطة من هذه الأفكار البسيطة ينبغي أن تكون واضحة، وإذا كانت فكرة مركبة تتعلق بالجوهر ينبغي أيضا أن تكون قابلة للتطابق مع الأشياء كما توجد⁽²⁾.

إن الألفاظ في استعمالها الأولي والمباشر لا تدل على شيء فقط على الأفكار في الذهن. لكن في استعمالها غير المباشر تدل أيضا على حقيقة الأشياء، عندما تكون تلك الأفكار مطابقة للأشياء، كما نجده في أفكار الإحساس البسيطة، أما إذا كانت الأفكار التي يشير إليها اللفظ لا تتطابق مع الأشياء في الواقع، تبقى إذن تلك الألفاظ دالة على الأفكار فقط، لا على الأشياء.

وبهذه الأفكار الواردة في الكتاب الثالث من "الفهم البشري"، رأى بعض الدارسين المعاصرين⁽³⁾ أن "لوك" قد أسس نظرية في المعنى، أو في الدلالة. واعتبر البعض⁽¹⁾

¹ - Ibid. B:III.ch:IV.sect:2 .p:341

² - Ibid. B:III.ch:XI.sect:10 .p:415.

- Walter.Ott , Locke's philosophy of language.

³ - انظر:

الكتاب الثالث بأنه أول مقالة حديثة كُتبت خصيصاً لفلسفة اللغة، ومناقشته للدلالة تعدُّ بمثابة نظرية سيميائية تطبيقية عنده "Semanitic theory". لكن "لوك" في بحثه العلاقة بين الألفاظ والأفكار من جهة، والألفاظ والأشياء من جهة أخرى، كان يستعمل مرة لفظ "يدل على" أو يعني *signify*، وأحياناً يستعمل لفظ يشير إلى *Refer to*، ومرة ثالثة ستعمل لفظ يمثل أو يرمز *Stand for*. فهو مثلاً يتحدث عن دلالة اللفظ من خلال الإشارة *Reference*. يتحدث على أن كل الألفاظ تشير فقط إلى الأفكار، بينما أسماء الأحوال المركبة في الواقع لا تشير سوى إلى الأفكار المركبة. ونجده في فقرة أخرى يتحدث عن الألفاظ كأسماء للأفكار، وليست إشارات للأفكار أو الأشياء. هذا الخلط بين الإشارة والمعنى كثير ما كان مدعاة للغموض⁽²⁾ في فلسفة لوك، على الرغم من تأويل الباحثة المعاصرة "كريتزمان" *Kretzmann Norman* للأمر؛ فقد فرقت بين الإشارة والمعنى، ورأت أن "لوك" في الدلالة المباشرة كان يستعمل اللفظ كـ "معنى"، أي أن اللفظ يعني ويدل على الفكرة، في حين ترى أن يستعمل اللفظ كـ "إشارة" عندما يتحدث عن الدلالة غير المباشرة، أي أن اللفظ يشير إلى الشيء⁽³⁾.

وما نخلص إليه من هذا الفصل المخصص لمشكلة العالم الخارجي عند "لوك" هو:

1 - حاولنا أن نناقش مشكلة العالم الخارجي عند "لوك" ضمن مبحث نظرية المعرفة، لكننا وجدنا تجاوزاً لهذا الميدان، فهناك تأملات ميتافيزيقية للمشكلة، وتحقيقات فيزيائية، كما كانت سائدة في عصره، وأكثر من ذلك وجدنا مداخل ميتافيزيقية غريبة عن التجربة التي نادى بها "لوك" في فلسفته من قبيل الاعتقاد باستمرار وجود الموضوعات الخارجية والمستقلة عنا. والاعتقاد بالجوهر المادي كحامل للكيفيات التي تؤلف أجسام العالم المادي الخارجي.

2 - لقد حصرنا مناقشتنا للموضوع في المصدر الأول من مصادر المعرفة، وهو مصدر الإحساس، لأننا نناقش مشكلة العالم الخارجي، وما ترتب عنه من قول بالجوهر المادي، وأهملنا بالمقابل المصدر الثاني المتعلق بالتأمل وإدراك العقل لعملياته الداخلية،

- Losonsky.M: Language, . Meaning. and Mind In Locke's Essay.

¹ - Losonsky.M . Language, Meaning. and Mind In Locke's Essay,p:4.

² - Ibid .p:23.

³ - Walter.Ott , Locke's philosophy of language, Op.cit.p: 9.

وما ترتب عن هذا المصدر من إهمال لمناقشة أفكار التأمل المختلفة، وإهمال للجوهر الروحي.

3 - روافد كثيرة فلسفية، وعلمية، ودينية، تداخلت عند "لوك" في مناقشته لمشكلة العالم الخارجي. و"لوك" كان مبدعاً برأينا في التأليف بين هذه الروافد.

4 - أثبت "لوك" عن طريق نظريته في الكيفيات، وفي الجوهر، وفي نظرية العلّية، وكذا في النظرية التمثيلية في الإدراك، استقلال العالم الخارجي الفيزيائي، واستمراره في الوجود حتى بعد غياب الإدراك عنه عن الذات. وإذا كان "ديكارت" بحاجة إلى الله ليضمن اليقين بوجود العالم الخارجي، وباستمرار يته في الوجود؛ فإنّ "لوك" لجأ إلى الأفكار ليثبت عن طريق العلّية هذا العالم الذي تؤسسه الجواهر المادية القائمة بذاتها.

الفصل الثالث : باركلي و رفضه للوجود المستقل .

- 1- المبحث الأول: مصادر فلسفة باركلي وسبب أخطاء الفلاسفة.
- 2- المبحث الثاني: موضوع المعرفة ونظرية الإدراك .
- 3- المبحث الثالث: ذاتية الكيفيات عند باركلي.
- 4- المبحث الرابع: وجود المادة أو الجوهر المادي.
- 5- المبحث الخامس: العالم الخارجي والعلّة الإلهية.

الفصل الثالث : باركلي ورفضه للوجود المستقل

المبحث الأول: مصادر فلسفة باركلي وسبب أخطاء الفلاسفة:

من الحقيقة أن نقول إن كل مفكر مدين لسلفه و لمعاصريه بصورة أو بأخرى، وتفكيره مهما كانت صورته هو صدى للبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، كما يتأثر أيضاً بالفلاسفة والعلماء والأخلاقين لذلك العصر وقبله؛ وقد يأخذ هذا التأثير أشكالاً وصوراً عدّة، أحياناً يسود الترديد للآراء والأفكار السائدة في عصر الفيلسوف، كما هو ملاحظ في تاريخ الفكر عموماً والفكر الفلسفي على وجه الخصوص في العصر الوسيط، حيث كان التفكير مرآة عاكسة لرؤية الكنيسة و اللاهوت ومندمجاً في قضاياها الماورائية. وأحياناً أخرى يأخذ طابع التوفيق والتلفيق بين المبادئ التي يكون بعضها موروثاً والبعض الآخر جديداً، كما يحصل عادة في مرحلة الامتزاج الثقافي بين الأمم، فيكون التأثير بين الثقافة الوافدة المهيمنة عموماً والثقافة المحلية التي تتأثر بها. فينعكس ذلك على المفكرين ونجد أمثلة ذلك على مر العصور التي حدث فيها هذا الامتزاج. وقد يأخذ التأثير طابع النقد الجذري ومحاولة التجاوز لما هو سائد، وحتى وإن أخذ هذا الشكل الطابع السلبي في الطرح والتفكير، إلا أن المفكر لا يستطيع في كل الأحوال أن يتجنب تأثير البيئة التي يعيش فيها ولو بنظرته النقدية والسلبية لها.

"جورج باركلي"، الفيلسوف الإنجليزي الأصل والإرلندي المولد، هو الابن السادس والأصغر لويليام باركلي الأب، ولد سنة 1685 .. أي بعد "سبينوزا" بثمان سنوات، وكان "لوك" آنذاك في الثالثة والخمسين من عمره، و"ليبنتز" في الواحدة والأربعين. وكان الاثنان على قيد الحياة عندما التحق بركلي "بكلية الثالوث" (Tirinty college)، وهو في الحادي والثلاثين عندما توفي "ليبنتز"، وكان في عامه التاسع عشر عندما توفي "لوك"، وهكذا تكون التيارات الفلسفية في القارة الأوروبية وبريطانيا قد انعكست عليه، وتأثر بها، عندما كان يتلقى تعليمه الفلسفي، ويكوّن نظراته الفلسفية، وولد "هيوم" عندما بلغ سن السادسة والعشرين، كما ولد "كانط" عندما أتمّ التاسعة والثلاثين، [...]، وبذلك يكون باركلي من ناحية الترتيب الزمني والتتابع الفلسفي شخصية انتقالية بين الجيل

الفلسفي التالي لـ "ديكارت"، وبين "هيوم" و "كانط" (1). ينتمي إلى الخط التجريبي الذي رسم معالمه الأولى "جون لوك" بكل وضوح، فهو على شاكلته، فيلسوف تجريبي تأثر بروح العصر. وهو الفيلسوف الوحيد والأصيل في تاريخ الفلسفة الإنجليزية الأكثر تأثراً بأسلافه بصورة مباشرة وفورية، وتأثراً ببيئته الاجتماعية (2). وكان باركلي على وعي بهذا الدين، أو بهذا التأثير الفكري حين كتب قائلاً: « يجب أن أعترف بفضل الفلاسفة الذين رحلوا قبلي، فقد وهبوا قواعد جيدة..» (3). وبإمكاننا، مع يقين أكبر، أن نكتشف العقل المتفتح على سلفه وعلى المعاصرين له، وعلى العموم رسم موجزاً للتأثيرات الهامة والمشكّلة لعقله الفلسفي عن طريق تتبع مراحل حياته الفكرية منذ دخوله إلى مدرسة "كيلكيني" (Kilkenny)، مروراً بكلية الثالوث، ثم سفره إلى دول مثل فرنسا وإيطاليا. وقد بقي في تلك المدرسة أربع سنوات، وعبر عن نفسه بأنه كان مرتاباً وقليل الثقة منذ السنة الثامنة من عمره، كما كان بالطبيعة أكثر ميلاً للإطّلاع على المذاهب الجديدة وهو في سنواته الأولى، ولا يعود تفتق خياله المبكر إلى الطبيعة المحيطة به فقط، بل أيضاً إلى ما أخذه عن رجال مدينته (4). والملاحظ أنه لا شيء يدلنا على حالته الفكرية والعقلية في المراحل هناك، سوى إشباع خياله بقراءة الكتب الأدبية الرومانسية، وكان ذلك تقليداً في برنامج المدارس بايرلندا آنذاك. لكن ما إن دخل إلى "كلية الثالوث" بدبلن "Dublin" في سن الخامسة عشرة من عمره - السنة التي توفي فيها "لوك" - حتى وجد الشاب نفسه في تيار الفكر الحديث، وفي تيار الفلسفة الجديدة "New Philosophy" التي بشر بها "لوك" و"نيوتن" (5). فقد رحبت الكلية بكتاب "لوك" "مقالة في الفهم البشري"، وأصبح عمل "لوك" ذا رواج كبير. هذه المعرفة المبكرة بـ "لوك" كانت بمساعدة وعن طريق الزميل المخلص لـ "لوك" "وليام مولينكس" * William Molyneux، الذي كان عضواً في البرلمان الإيرلندي، وكان مهتماً بالمناهج التجريبية في دبلن. "ديكارت" هو الآخر كان مقبولاً من

¹ شاخت (ريتشارد). رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص: 165.

² - G.A. Johnston, M.A., The Development of Berkeley's philosophy, (Macmillan and co., limited St. Martin's street, London. 1923), P: 12.

³ - Berkeley (George). Commonplace Book, In A.C Fraser, (ed). The Works of George Berkeley, Including his Posthumous works. V: I. (Oxford, at the Clarendon press. mdcccci). P: 38.

⁴ - A.C, Fraser. The Works of George Berkeley, Ibid, P: XXIV.

⁵ - Ibid, P: XXV.

* وليام مولينكس تلميذ وزميل لجون لوك، كان معجباً ومولعاً بالمناهج التجريبية، مارس مهنة المحاماة في دبلن، كما كان عضواً في البرلمان الأيرلندي، جمعت مراسلات نقدية عديدة مع لوك. ويعدّ من بين الذين انتشرت بفضلهم فلسفة لوك في بريطانيا العظمى.

طرف سلطات الكلية بمنهج الشكي والنقدي للاعتقادات البشرية السائدة، ومقبولاً أيضاً بميله إلى القوى العقلية في تفسير المعرفة البشرية. أما "مالبرانش" فكان هو الآخر معروفاً هناك، في حين كان "هوبز" الممثل المعروف للتصور المادي للوجود، والموجد للأشكال الحديثة لذرية "ديموقريطس" وأخلاق "أبيقور". أما "نيوتن" فكان مشهوراً كأستاذ للفيزياء هناك، وكتابه المعروف بـ"المبادئ" (*Principia*) صدر بسنوات قليلة فقط قبل كتاب "لوك"، وكان ذلك سنة 1687⁽¹⁾.

هذا هو الشق الأول من التأثير الذي كان ذا طابع فلسفي علمي، أما الشق الثاني فيتعلق بالمؤثر الديني، فلم يتأثر بالفلسفة التجريبية الجديدة للذهن والطبيعة كما قدمها "لوك" و"نيوتن"، ولكن أيضاً عن طريق الجدل الكبير الديني بين الأرثوذكسية وبين المؤمنين عن طريق العقل في بريطانيا، وانتقل هذا إلى أيرلندا، واستمر ما يقارب نصف القرن. وعندما ذهب "باركلي" إلى دبلن كان الجدل قد بدأ، والشعلة ظهرت مع صدور كتاب (*Christianity not Mysterious*) الذي ألفه "جون تولاند" (*John Toland*)* سنة 1699، وهو أحد المفكرين الأحرار، وما أثاره من ضجة هناك⁽²⁾. وهذا التعارض الذي حدث مع قبول دخول باركلي للجامعة ربما أيقظ اهتمامه. وما يفترض أن يعلمه "جون تولاند" هو أن المادة خالدة، وأن الحركة هي الكيفية الرئيسية، وكل ما يحدث من تغيرات في التجربة الداخلية والتجربة الخارجية للإنسان يمكن تفسيره وتبريره عن طريقها، والتفكير ما هو إلا وظيفة من وظائف المخ. رئيس الكلية وقتها "بتر براون" (*Peter Brown*) دخل هو الآخر في الجدل الديني ضد "تولاند"، وأضحت حياة "باركلي" كلها رفضاً واعتراضاً مستمرأً ضد هذه النزعة الدوغماتية⁽³⁾. في تلك السنوات، مثّلت "دبلن" المكان الملائم والمناسب الذي وجد فيه باركلي الشعور الذي صاحبه منذ سنوات دراسته الأولى، وأشبع الفضول الذي صاحبه و لازمه في تلك السنوات من الدراسة. وصادف تلك الأسئلة

¹ - Ibid ,P:XXVI.

* جون تولاند (1670-1722) فيلسوف أيرلندي، وأول شخص لقب بالمفكر الحر من طرف باركلي. صاحب كتاب *Christianity not Mysterious* الذي يعلم فيه أن المادة خالدة وأن الحركة هي خاصيتها الأساسية. أثار هذا الكتاب ضجة في الأوساط الثقافية الجامعية، أُدين من طرف الهيئات العليا في أيرلندا، وأُحرق الكتاب في دبلن، لكن فيما بعد أُسترد من طرف هيوم وفولتير. وكان تأثيره كبيراً على الفلسفات المادية والإلحادية. أثر في أفكار الفيلسوف المادي بارون دولباخ والحركة المادية.

² - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit,PP:14 -15.

³ - A.C .Fraser., The Works of George Berkeley, loc.cit , P:XXVI.

المتعلقة بالعالم المادي المرئي مثل: هل الكون مقتصر على العالم المرئي فقط، وهل المادة قوة فاعلة في هذا الوجود؟ هل الله مركز أصل كل ما هو حقيقي؟ وإذا كان كذلك ما المقصود بخيرية الله؟ هل يكون الله خيراً إذا كان هذا العالم خليطاً ومزيجاً من الخير والشر؟⁽¹⁾. مثل هذه الأسئلة مثلت دعامة في فلسفته الجديدة، ومعالجتها مثلت هي الأخرى توجه باركلي الفلسفي الذي خالف فيه الفلاسفة السابقين عنه والمعاصرين له.

أما الكتاب الذي يلقي كثيراً من الضوء على حياة باركلي العقلية والفكرية وكذا المؤثرات الهامة على فلسفته بين سن العشرين والرابعة والعشرين، وهو في الحقيقة أول كتاب ألفه يسمى بـ "كتاب الجماهير"، أو "الكتاب الاعتيادي"، أو "المذكرات" (*Commonplace Book*) *. هذا الكتاب يحتوي على جملة من الاقتراحات والتعليقات على ما قرأه وفكر فيه وخطط له خلال السنوات الأولى من تطوره الفلسفي، كما أنه يحتوي على الخطوط الرئيسية لفلسفته والمشاكل التي سيعالجها وينظمها في الكتب الأخرى⁽²⁾. والكتاب كان نتاج المناقشات التي كان يعقدها باركلي مع بعض زملائه، ومنهم "صموئيل مولينكس" الذي كان والده زميلاً لـ "لوك"، ومساعداً على نشر فلسفته التجريبية في دبلن. أما موضوع هذه المناقشات فكان يدور حول الفلسفة الجديدة لـ "نيوتن" وبالأخص "لوك"⁽³⁾، ومن خلال هذه المناقشات كتب مؤلفه "الجماهير" أو "المذكرات". في ثنايا صفحات الكتاب يفصح باركلي عن ثلاثة مصادر رئيسية لفلسفته، أو بالأحرى ثلاثة خطوط رئيسية للتأثير على تطور فكره. وقبل الإشارة إلى هذه المصادر، وفي رسالة إلى زميله "جون بارسيفال" *John Percival* * مؤرخة في سنة 1709، يشير باركلي فيها إلى إعجابه بـ "أفلاطون"، و بابتهاجه لقراءة محاوره "فيدون"، وأيضاً المحاورات الأخرى،

¹ - Ibid.P:XXVII.

* ألف هذا الكتاب بين سنوات 1705-1708. وكان A.C.Fraser أول من نشر الكتاب سنة 1871. ونعتمد في بحثنا على الطبعة الثانية له المؤرخة سنة 1901. الذي ضمنه الجزء الأول من الأعمال الكاملة لجورج باركلي، بالإضافة إلى احتواء هذا الجزء على: مقالة نحو نظرية جديدة في الرؤية الذي نشر أول مرة سنة 1709. والجزء الأول من كتاب مقالة تتعلق بمبادئ المعرفة البشرية الذي صدر سنة 1710. ومحاورات بين هلاس وفيلونوس الذي صدر سنة 1713. وأخيراً كتابه في الحركة الذي صدر سنة 1721. وقد أعيد طبع الكتاب لاحقاً تحت عنوان "تعليقات فلسفية" *Philosophical Commentaries*

² - G.A. Johnston, M.A., The Development of Berkeley's philosophy, op.cit, PP:19-20.

* صموئيل مولينكس ابن ويليام الذي كان أحد أصدقاء الفيلسوف لوك، يعتبر من تلاميذ جورج باركلي.

³ - Ibid.P:18

* جون بارسيفال أحد أعضاء مجلس العموم الأيرلندي، كان له مراسلات عديدة بباركلي، فيما يتعلّق بفلسفة باركلي.

وتقديره الكبير لانسجام الروح الأفلاطونية مع كمال المسيحية (1). لكن هذا الإعجاب لم يتحول إلى تأثير يذكر مثل تلك المصادر والروافد التي نستشفها من كتاب "الجماهير" والتي يمكن تبويبها كالآتي:

● أهم مصدر مؤثر على تفكير باركلي وعلى تطور فلسفته كان بلا هوادة من جانب "لوك"، وبدأ هذا التأثير منذ مرحلة الدراسة الجامعية، وهو تأثير لا مجال للشك فيه، وقد تراوحت علاقته بـ"لوك" بين الافتتان والاشمئزاز، وبين القبول والرفض، فإعجابه به كان معدلاً بالنقد في كثير من الأحيان. «إن لوك أكثر من أي مفكر وضع باركلي في الموقف الفكري الذي وجدناه عندما كان في كلية الثالوث» (2). ويظهر تأثير "لوك" في فلسفة باركلي أولاً في المنهج، فقد تبع "لوك" ضمناً في منهجه التجريبي السيكولوجي عندما اعتبر أن كل معارفنا مستمدة من التجربة، ووظيفة الفلسفة تكمن في تحليل تلك التجربة. هذا المنهج الذي استخدم خصيصاً لدراسة الظواهر الطبيعية والموضوعات الخارجية يختلف عن المناهج القبلية السكولائية التي أصبح العلم الحديث قليل الثقة بها، كما يمكن استخدام هذا المنهج في دراسة عمل الذهن، وذلك عن طريق منهج التأمل لنرى كيف يعمل مثلما نستخدمه في الموضوعات الخارجية. باركلي يوظف منهج التأمل، لكنه ينقد "لوك" في كونه لم يستخدم المنهج التجريبي كفاية، فقد انخدع "لوك" مثل باقي الفلاسفة بألفاظ استخدمت بدون أي فحص لمعناها الحقيقي (3). الفلسفة الحقيقية عند باركلي هي الفلسفة التجريبية، فهو يطريها كثيراً ويزكيها (4)، ولذلك ينبغي أن تبني على ملاحظتنا الخاصة لتجاربنا الخاصة. لقد رفض "لوك" بعض الافتراضات القبلية التي ظلت حاضرة في الفلسفة، مثل مذهب الأفكار الفطرية، لكن نقده لم يكن كافياً، فقد ظلت بعض الأخطاء مستمرة، ومنها مذهب الأفكار المجردة (5). كما يظهر تأثير "لوك" في النتائج التي توصل إليها باركلي من الفحص التجريبي لأذهاننا، واكتشافه لمحتويات الذهن، فهو شبيه إلى حد كبير لما وصل إليه "لوك" (6)، وهذا يثبت مسألة

¹ - A.C .Fraser., Berkeley, op. cit., P:16.

² -Ibid ,P:17.

³ - G.A.Johnston,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit P:33.

⁴ - Berkeley,George.Commonplace Book, op.cit, P: 18.

⁵ - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit, P:35.

⁶ - Ibid ,PP:36-37.

التأثير. أما مفهوم الفكرة المحوري وعماد فلسفة "لوك"، فقد ظل حاضراً في فلسفة باركلي، لكنه يخالفه في العلاقة بين الفكرة والشيء. ويرفض بذلك أن تكون الفكرة نسخة من الشيء، كما أنّ تمييز "ديكارت" و"لوك" للكيفيات فقد قادت باركلي بصورة ما إلى التأكيد على أن الكيفيات الثانوية تعتمد على العقل. وربما هذا ما يجعلنا نؤكد على أن باركلي صدر عن "لوك" ثمّ عارضه.

● أما الخط الثاني من التأثير فتمثله الديكارتية بالأخص في النقاط التي يتفق فيها "ديكارت" و"لوك"؛ أما التأثير الهام من الديكارتية فكان من جانب الفيلسوف "مالبرانش"، الذي يكون قد قابلته في رحلته إلى أوربا، وأثر فيه من خلال نظرية "المناسبة" *Occasionalism*، هذه الأخيرة استمدت من ثلاثة مبادئ أساسية مترابطة لـ"ديكارت": النظرية التمثيلية في الإدراك، ومبدئه الروحي، ونظرته لطبيعة السببية [التي ينكر فيها مبدأ السببية في الطبيعة] (1). لقد تأثر باركلي بـ"مالبرانش" أيضاً في مفهومه لله ومهامه. فالله هو الفاعل الوحيد والعلة الوحيدة لكل ما يحدث في العالم، والمادة غير قادرة على السببية المنتجة.

● والرافد الثالث من التأثير على فلسفة باركلي فيظهر في تأثره بعلم عصره ومنها لغة العلم الرياضيات، والفلسفة الطبيعية لـ"نيوتن" كما كانت سائدة في ذلك الوقت، فالثورة والاكتشافات التي شهدتها الرياضيات في أوربا أصبحت مدركة وواضحة لكل دارس في الجامعة، وعاصرها "باركلي" عندما كان طالباً، والتي أدت إلى بناء العلم من جديد وإلى تطبيقات هامة في علم الميكانيكا والفيزياء وعالم الطبيعة، كما كانت أكثر نفعاً من الناحية العملية. وقد أدرك باركلي منذ البداية أن مبدأه الجديد يتضمن مشكلات ذات طابع رياضي مثل طبيعة الحركة والامتداد.. الخ (2). و"نيوتن" كان أكثر الأسماء ذكراً في كتاب الجماهير وأكثرهم انتقاداً. وقد ألّف "باركلي" كتاب "المحلل" *The Analyst* عندما كان في لندن بين سنتي 1632 و1634 لنقد مبدأ الانصهار عند "نيوتن" (3)، وحتى كتاب "نيوتن": "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" في حد ذاته يثير، بالنسبة لـ"باركلي"،

¹ - G.A. Johnston, M.A., The Development of Berkeley's philosophy, op.cit P:68.

² - Ibid, PP: 77-79.

³ - Berkeley (George), In Encyclopedia of philosophy, op.cit, P:573.

جملة مشاكل، منها إقرار "نيوتن" بالتفسير الميكانيكي للكون و العلّة الطبيعية، وفكرة الزمان المطلق، وفكرة المكان المطلق، وهذه كلها مبادئ تتعارض مع توجه "باركلي" في مبدئه الجديد.

هذا المبدأ الجديد الذي يقره "باركلي" في مساره الفلسفي هو إعادة تقويم للفلسفات السابقة عنه والمعاصرة له، وزحزحة للأسس التي تقوم عليها. ولهذا ليس من الغريب أن نجد أن القسم الأعظم من فلسفته ذو شقٍ سلبي نقدي خاصة للفلسفة المادية و لفلسفة "لوك". فهو يحدد من البداية، في كتابه "مبادئ المعرفة البشرية" *The Principles of Human Knowledge* وعلى صفحة العنوان، الهدف الذي سعى لتحقيقه عندما كتب تعليقاً على عنوان الكتاب: «مبحث يخص المعرفة الإنسانية، ونبحث من خلاله في الأسباب الأساسية للوقوع في الخطأ، والصعوبات التي تكتنف العلوم والأسس التي استند إليها الشك والإلحاد». وهذا الكتاب يعتبر أساس فلسفته اللامادية (*Immaterialism*). وللعلم أن الكتاب ينقسم إلى ثلاثة محاور على شكل فقرات، بعد المقدمة التي عرض فيها سبب أخطاء الفلاسفة ودور اللغة والأفكار المجردة في ذلك، ناقش معقولية المبادئ من الفقرة الأولى إلى الفقرة الثالثة والثلاثين، وبعدها حتى الفقرة الرابعة والثمانين قدم جملة من الاعتراضات المفترضة على المبادئ والردود عليها، أما المتبقي من الفقرات إلى غاية مائتين وستة وخمسين فقد خصّصه للنتائج وتطبيقات تلك المبادئ.⁽¹⁾

باركلي يؤكد، في مقدمة الكتاب، أن المعرفة البشرية ممكنة، وبديل أن نرتاب في محدودية قدراتنا التي قد لا تؤهلنا للمعرفة، علينا أن نشكك في استعمالنا لها. إن الصعوبات التي تعترض طريق المعرفة لا تكمن في تعقيد الأشياء، ولا في محدودية قدراتنا، بقدر ما تنبعث من المبادئ الزائفة التي يصر الفلاسفة على إتباعها، وبالإمكان تجنبها. يقول باركلي في مقدمة المبادئ: «.. لقد بدأنا بإثارة الغبار، ثم بعد ذلك شكونا من عدم الرؤية»⁽²⁾. ثم يحدد، بعد ذلك، الهدف الذي يتمثل في محاولة ما إذا كان من الممكن اكتشاف تلك المبادئ التي هي مسؤولة عن تلك الشكوك وعدم اليقين، وعن

¹ - A.C Fraser . The Works of George Berkeley. V:I. Editor 's preface to The Principles of Human Knowledge .P:219.

² - "... *We have first raised a dust and then complain we cannot see* ". Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,Intro . №:3, (Chicago. The Open Court publishing Company ,London ,1910), P:6.

السخافات والتناقضات في طوائف عديدة من الفلسفة⁽¹⁾. ولكي يحضّر ذهن القارئ لفهم مذهبه عن المبادئ الأولى للمعرفة البشرية، يقول باركلي، من الأفضل أن نقول شيئاً فيما يتعلق بطبيعة اللغة وسوء استعمالنا لها، وذلك لأن هذه الأخطاء التي لا تحصى و أيضاً الصعوبات في كل فروع الفلسفة تقريباً تعود إلى اللغة، وإلى الاعتقاد بقدرة العقل على تكوين أفكار مجردة "Abstract Ideas" عن الأشياء و كفياته⁽²⁾، والتي هي موضوع علم المنطق والميتافيزيقا في اعتقادهم.

أما فيما يتعلق باللغة، فقد ظنّ الناس أنّ كل لفظ يشير إلى شيء في الواقع، ولما كانت اللغة تشتمل على ألفاظ ومعاني كلية، فقد استنتجوا من ذلك أن اللفظ المجرد يشير هو الآخر لموضوع واقعي. وهذا الاستنتاج، بنظر باركلي، خاطئ. وذلك بناءً على ما ذكره "لوك" في كتاب الألفاظ حين رأى أن أكبر الأخطاء التي يقع فيها الإنسان تعود إلى اعتقاده أن كل لفظ يقابله شيء في الخارج، لكن يخالفه في مسألة الأفكار المجردة. « إن باركلي يصر على التفرقة بين الأفكار والكلمات فقد نستعمل الكلمات دون وجود أية أفكار محددة متداعية معها. [...] وبمجرد سماحنا لانتباهنا بالشطط عن التجربة المباشرة، ونزوعنا إلى استعمال الكلمات مستقلة عن الأفكار التي نجربها تجربة مباشرة... فإن تأملاتنا تتوقف عن الدلالة على أي معنى حقيقي، وتتحول إلى مجرد لغو »⁽³⁾. ولهذا يقول باركلي إن الشيء الأساسي الذي أفعله وأعي فعله هو فقط إزالة ضباب أو حجاب الألفاظ، الذي يسبب الجهل والإرباك، ولذلك ركز على ضرورة التحليل اللغوي، ذلك لأن بعض الألفاظ لا تشير إلى أي معنى، وهذا يعني أن معناها المفترض يتلاشى أمام التحليل، وتري أنها لا تدل على شيء⁽⁴⁾. هذا هو موطن الخطأ في الفلسفات، التي توظف ألفاظاً وكلمات بدون أن يكون لها معنى محدد كلفظ المادة، والجوهر، والأفكار المجردة.

ونقد باركلي لمذهب الأفكار المجردة اتخذ طريقين⁽⁵⁾: أولاً عرض النظرية وشرح طريقة تكوين الأفكار المجردة، عموماً الفقرة السابعة والتاسعة من مقدمة المبادئ، كما

¹ - Ibid, Intro. №:4, P:7.

² - loc .cit .

³ - شاخت (رنتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص: 176-177.

⁴ - Copleston. F, A History of Philosophy, op.cit, PP:20-21.

⁵ - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit.PP:119-120.

وجدت عند السكولائيين ونقدها، وثانياً: اختبار بالتفصيل بعض الحجج الخاصة التي تؤيد النظرية ويقصد بذلك حجج "لوك"، كواحد من الذين شجعوا وأيدوا مذهب التجريد. إن اللفظ المجرد يشير إما إلى صفة من صفات الشيء كاللون مثلاً، أو إلى الشيء في حد ذاته الذي يكون موضوعاً للصفة، وفي كلتا الحالتين لا يمكن أن ينتهي إلى وجود مجرد حسب "باركلي". وحجته في ذلك أنه، ومن المتفق عليه من جميع الأطراف، لن توجد كيفية من الكيفيات منعزلة عن الكيفيات الأخرى، ومجردة عن الأشياء التي تتحقق فيها⁽¹⁾، فلا نستطيع أن نجرد صفة اللون لوحدها دون سائر الصفات، ثم ندّعي أن له وجوداً واقعياً مستقلاً بذاته. الوجود المجرد للون أو الحركة أو الامتداد يكون في الذهن وليس في الواقع. وإذا كان التجريد مشروعاً في الوجود الذهني فإنه مستحيل في الوجود الواقعي، ذلك لأن الوجود الذهني شيء والوجود الواقعي شيء آخر⁽²⁾، والأمر نفسه يتعلق بالشكل والحركة والامتداد. خطأ السكولائيين في الأفكار المجردة إذن، يكمن في اعتقادهم أن اللفظ المجرد له وجود واقعي، وهذا ما كان يؤيده "لوك".

ونفس المناقشة للشيء، ذلك أن المعنى المجرد للشيء، وليكن مثلاً إنساناً، يسقط جميع التعقيدات الخاصة بكل أفراد النوع الإنساني، أي بعزل الكيفيات التي يملكها الناس، ثم عزل الطبيعة المجردة لهذه الكيفيات من المظاهر الفردية في أي إنسان فرد، ويحتفظ بما هو مشترك بينهم، ثم بعد ذلك يكون فكرة مجردة للإنسان. ويذهب بعدها للإدعاء إلى وجود المعنى الكلي والمجرد للإنسان في الواقع. هذا الرأي غير صحيح، ذلك أنه لو كان له وجود واقعي لكان متصفاً بصفات، مثلاً أن يكون أبيض، أو أسوداً، أو طويلاً.. الخ. وقد اعتمد "باركلي" في نقده على أسس نفسية مقترحة بواسطة تحليله لمنهج الاستبطان وأيضاً منطقية. فكل ما يوجد هو صور واقعية ولا وجود لأفكار مجردة، لأن كل معارفنا تأتي في أصلها من الإدراك الحسي للموضوعات العينية الفردية، ولن تصل أبعد من هذا، حتى أفكار الخيال التي هي موضوع المعرفة لا يتجاوز ما تم إدراكه عن طريق الحس. ومن ثم لا وجود لأفكار مجردة في الواقع⁽³⁾.

¹ - هويدي (يحي)، باركلي، سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف مصر، 1960، ص: 24.

² - المرجع نفسه، ص: 24- 25.

³ - G.A. Johnston, M.A., The Development of Berkeley's philosophy, op.cit. PP:121-122.

بعد نقد النظرية في صورتها العامة يشرع في نقد الحجج الخاصة التي تؤيد نظرية الأفكار المجردة ويقصد بذلك حجج "لوك" ومنها:

- أكد "لوك" أن ما يميز الإنسان عن البهائم هو امتلاكه القدرة على تكوين أفكار مجردة. "باركلي" يرفض هذا على أساس أن لا الإنسان ولا الحيوان يملك هذه القدرة، وإن كان شيء يميز الإنسان عن البهائم فهو اللغة و الخيال.

- في إجابته عن السؤال: لما كانت كل الأشياء الموجودة فردية وجزئية، كيف حصلنا، إذن، على الألفاظ العامة ؟ قال "لوك": « إن الألفاظ تصبح عامة كلية بكونها رموزاً لأفكار عامة ». "باركلي" يعترض على هذا أيضاً بقوله : ما يحدث حقيقة هو أن الألفاظ تصبح عامة وكلية بكونها تستعمل لتدل، أو تشير إلى موضوعات جزئية فردية.. الخ.(1). ثم يتحدى أي شخص له القدرة على أن يستبطن ذاته ويكشف بذاته، إذا ما كان قادراً على تكوين فكرة مجردة يمثل هذا الأسلوب الذي تفترضه هذه النظرية. ويجب "باركلي" على هذا التحدي بعبارة واحدة: « إن تكوين الأفكار المجردة بهذه الطريقة مستحيلة »(2).

مناقشته للأفكار المجردة تعتبر بمثابة الجزء السلبي من نظرية المعرفة، وفي الوقت نفسه مدخلاً لفلسفته، إذ اعتباراً من نقده لها ناقش مجمل المسائل الفلسفية التي مثلت صعوبات في الفلسفات السابقة، وبينت مذهبه الجديد وموقفه من المفاهيم المحورية كالمادة والحركة المطلقة والزمان المطلق والوجود المطلق والجوهر المادي والعلية.. الخ.

¹ - loc.cit .

² - Ibid , P:123.

المبحث الثاني: موضوع المعرفة ونظرية الإدراك:

لا يختلف موقف "باركلي" كثيراً عن "لوك" فيما يتعلق بمكانة الفكرة في المعرفة واستعمالها، « لا تفكير في الأشياء حيث لا نملك فكرة [...] ولا يمكن أن نستعمل لفظاً بدون أن تكون لدينا فكرة»⁽¹⁾. الفكرة هي الموضوع الرئيسي للمعرفة البشرية، وجميع ما نعرفه مصدره الأفكار التي حصلنا عليها عن طريق التجربة «... كل المعرفة تتعلق بالأفكار [...] وكل أفكارنا هي إما بسيطة، أو مكونة من أفكار بسيطة»⁽²⁾ مستبعداً بذلك الأفكار الفطرية. في القسم الأول من المبادئ يحدد "باركلي" أصناف الأفكار التي تشكل موضوعاً للمعرفة فيقول: «إنه من الواضح لكل من قام بفحص موضوعات المعرفة البشرية أنها: إما أن تكون أفكاراً انطبعت بالفعل على الحواس، أو أيضاً تلك التي تكون مدركة بواسطة تأمل العقل لعملياته الداخلية وما ينتابه من مشاعر، أو أخيراً الأفكار التي تكونت بمساعدة الذاكرة والخيال...»⁽³⁾ من هذا النص نرى أن هناك قسمين رئيسيين من الأفكار لموضوع المعرفة هما محل إنفاق الدارسين لفلسفة "باركلي"، وقسم ثالث هو محل اختلاف. أما ما هو متفق عليه فهما :

1- أفكار الإحساس: تلك الأفكار التي انطبعت على الحواس بصورة فعلية ويكون الإنسان واع بها، مثل أفكار الضوء والألوان مع اختلاف درجاتها المنطبعة على حاسة البصر، و أفكار الصلابة والليونة والحرارة والبرودة والحركة والمقاومة المدركة بواسطة اللمس. وأفكار الأنواع المنطبعة على اللسان، والروائح بواسطة الشم... الخ. وعلى العموم إن أفكار الإحساس قد تعني إما: كيفية حسية كاللون، أو الامتداد، أو الصلابة، أو الشكل. وإما أن تكون هذه الكيفيات مترابطة وملتحمة مع بعض في الشيء وفق قوانين الطبيعة، أو هي ما تعرف بالشيء في حد ذاته. وتتصف هذه الأفكار بالقوة والحيوية، وأيضاً بأنها ثابتة ومترابطة كما أنها أفكار حقيقية، وليس للعقل أي قدرة على خلقها أو على هدمها. وبهذا فهي متميزة عن أفكار الخيال.

¹ - Berkeley, George. Commonplace Book, *op.cit.* P: 9.

² - Ibid .PP: 89 – 90 .

³ - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,§ 1,P:29.

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

2- أفكار تكونت بمساعدة الذاكرة والخيال: وهي أفكار تتصف بأنها أقل حيوية وقوة من أفكار الإحساس كما قلنا، ونتيجة عن تلك الإحساسات السابقة عندما نقوم بربط بعضها ببعض، أو تذكرها، أو تخيلها، وفي كل الحالات هي من نتاج الإرادة البشرية تثار حسب الرغبة، لتخضع لتنظيم معين. إنها ليست حقيقية، بل نسخ أو صور للأشياء الحقيقية المحسوسة⁽¹⁾. وهذا التمييز له دلالاته العميقة عند "باركلي" في إثبات العلية الإلهية، ولم يكن إبداعاً لـ "باركلي"، بل هو موروث عن "ديكارت" عن طريق "لوك".

- أفكار التأمل*: وهي التي يحصل عليها الإنسان من خلال تأمل العقل لعملياته الداخلية وانفعالاته، وللصور الذهنية الداخلية. وهي محل تأويل واختلاف كبيرين نظراً للنصوص التي تبدو متعارضة عند "باركلي". مثلاً يقول في كتاب الجماهير: «الخطأ الكبير هو أننا نعتقد أننا نملك أفكاراً عن عمليات العقل»⁽²⁾. ويؤكد أيضاً أنه: «ليس من الأفضل أن نسمي أعمال العقل بالأفكار، يقتصر هذا اللفظ (الأفكار) على الأشياء الحسية»⁽³⁾. لكن في الكتاب نفسه يذكر «كل الأفكار تأتي من الخارج أو من الداخل [...] أما إذا كانت من الداخل فهي عمليات الذهن وتسمى تفكيراً»⁽⁴⁾. والواقع أن "باركلي" عندما يتحدث عن الأفكار بمعناها الواسع يشير إلى التصور كنوع من التفكير، لكن عندما يتكلم عن الأفكار في معناها الضيق والدقيق فإنه يفصل بين التصور والفكرة⁽⁵⁾. وقد ظهر هذا التمييز فقط في الطبعة الثانية من المبادئ. وبهذا نجد أن موضوع المعرفة عند "باركلي" منقسم إلى نوعين. أما النوع الأول فيتعلق بالأفكار وتنقسم إلى قسمين: أفكار الإحساس لا تعتمد على إرادة الإنسان، وأفكار الخيال التي تثار في الذهن حسب الرغبة.

¹ - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge, § 30/33, PP: 46/49.

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

² - Berkeley, George. Commonplace Book, op.cit. PP: 70-71.

³ - Ibid. P: 17.

⁴ - Ibid. P: 89.

⁵ - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 114-115.

بالإضافة إلى هذا النوع الأول من المعرفة الخاص بالأفكار سواء كانت إدراكية أو تخيلية، هناك النوع الثاني من المعرفة التي تتعلق بالأرواح وعمليات العقل وهي معرفة تصورية "notional knowledge" .. المعرفة البشرية، يقول "باركلي"، قد تختزل في صنفين: المتعلقة بالأفكار، وتلك المتعلقة بالأرواح»⁽¹⁾. فكما نعلم أنه بالإضافة إلى ذلك التنوع والتعدد اللانهائي من الأفكار، أو موضوعات المعرفة البشرية، يوجد بطريقة مماثلة شيء ما الذي يدرك ويعرف هذه الأفكار، إنه متميز عن هذه الأفكار، يسميه النفس، أو الذهن، أو الروح، أو الذات. ذاتي ليست أفكار، هكذا يعتقد "باركلي"، ولكنها شيء ما آخر. مبدأ فعّال يعرف، ويدرك، ويريد، ويؤثر في الأفكار [..] أعرف أنّ (الأنا) يدرك الألوان والأصوات، وأنّ اللون لا يمكن أن يدرك الصوت، والصوت لا يمكن أن يدرك اللون، ولذلك (أنا) مبدأ فردي واحد، ومتميز عن اللون والصوت، ولهذا السبب (الأنا) متميز عن كل الأفكار الأخرى، ومتميز عن الأشياء الحسية الأخرى⁽²⁾. وعليه لا يمكننا معرفته عن طريق الأفكار بل عن طريق التصورات (Notions)، إن التصور أو حسب ترجمة المفكر العربي المعاصر "يحي هويدي" في كتابه عن "باركلي": "اللمحة العقلية"، هي التي نعرف بها النفس، تكمن ماهيتها في إدراك هذا الفعل الذي يتأمل به العقل ذاته⁽³⁾. ومعرفتنا بالأرواح والعلاقات لا تتم بالطريقة الخاصة التي نعرف بها الأفكار، ولكنها بواسطة معاني كلية وتصورات، هذا ما يؤكد "باركلي". وعلى هذا الأساس رفضنا ما هو شائع في الكتابات الفلسفية الحديثة من تصنيف أفكار التأمل ضمن قسم الأفكار، ورأينا بضرورة تصنيفها ضمن القسم الثاني الخاص بالأرواح أو العقول وعملياتها المختلفة. «من السخافة - حسب "باركلي" - أن يعرف الناس الروح عن طريق الفكرة»⁽⁴⁾، وهذه المعرفة الخاصة بالتصور أو اللمحة العقلية نوعان:

1- تصورات تتعلق بأذهاننا وعملياتها الداخلية (هنا يمكننا تصنيف أفكار التأمل)، أو بالموجودات الفعّالة المدركة، أي الأرواح الأخرى، المتناهية البشرية واللامتناهية

¹ - "Human knowledge may naturally reduced to two heads: that of ideas and that of spirits" Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge, § 89, P: 79

² - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous, (Chicago. The Open Court publishing Company, London, 1906), PP:95-96.

³ - هويدي (يحي)، باركلي، مرجع سابق، ص: 109.

⁴ - Berkeley, George. Commonplace Book, op.cit. P: 76

الإلهية، ذلك أننا لا نملك عنها فكرة في معناها الدقيق، بل نملك تصوراً كما يقول "باركلي".

2- مفاهيم عن العلاقات بين الأشياء والأفكار، والتي هي متميزة عن الأفكار وعن الأشياء المرتبطة بموضوعات المعرفة.

هذا هو موضوع المعرفة عند "باركلي" فهو إما أفكار أو تصورات. لكن قبل أن نتناول كيفية إدراك موضوعات المعرفة وإدراك العالم الخارجي، علينا أن نشير إلى أن "باركلي" يطرح انشغالاً يتعلق بعدم فعالية الأفكار وسلبيتها. فمنذ البداية في كتاب الجماهير يطرح هذه الفكرة بقوة مقابل فعالية الأرواح التي نناقشها لاحقاً. « كل الأفكار سلبية»⁽¹⁾، وأيضاً يقول: « كل أفكارنا وإحساساتنا وتصوراتنا، أو الأشياء التي ندرك، بأي الأسماء كانت [...] هي غير فعّالة ، لا توجد أي قوة [...] تتضمنها. ولذلك لا يمكن لفكرة ما أن تحدث أي تغيير في فكرة أخرى »⁽²⁾. لكن هناك تساؤلات تتعلق بموضوع المعرفة عند "باركلي". فالتمييز بين الأفكار والتصورات هو تمييز في الموضوع وتمييز في منهج المعرفة لكل منهما وهو تمييز على شاكلة التمييز بين المعرفة الحسية و المعرفة العقلية، وبين الخيال والتأمل، وبين الإحساس والفهم، وبين الإدراك والحكم، فالأول يتعلق بالمستوى الإدراكي والثاني يتعلق بالمستوى التصوري. لكن لفظ التصور هذا هو أكثر الألفاظ غموضاً واتساعاً في عصر "باركلي"، وقد استعمله بنفس الغموض والاتساع الذي استعمله به معاصروه⁽³⁾. ولم يكن التمييز بين الفكرة والتصور من إبداع "باركلي"، بل يعود إلى *John Sergeant*. في كتابه *"Solid philosophy"* الذي هاجم فيه فلسفة "لوك". والسؤال الذي يطرح الآن هو: ما طبيعة الأفكار؟ وما علاقتها بالعالم الخارجي؟ هل هي نسخ من الموضوعات الخارجية كما اعتقد "لوك"، أم هي شيء آخر؟ وما طبيعة العلاقة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك؟

¹ - "All ideas passive ". Ibid .P:34.

² - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,§ 25 ,P: 43.

³ - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit.PP:160-161.

* جون سارجيو من اكبر النقاد لفلسفة لوك، وخاصة نظريته في الأفكار وفي الجوهر المادي قبل باركلي. والاعتراضات الموجهة من طرف باركلي للوك تتشابه في كثير من جوانبها بانتقادات سارجيو، من أهم أعماله كتاب النادر: *"Solid Philosophy Asserted, against the Fancies of the Ideist: or, the Method of Science Farther. Illustrated. With Reflection on Locke's Essay"*

قرر "باركلي" منذ الكتابات الأولى موقفه بصراحة عندما اعتبر أن الأشياء الحسية هي أفكار، أو مجموعة أفكار. « نرى المنزل ذاته والكنيسة ذاتها، يقول "باركلي"، إنهما فكرة، أي موضوع، وموضوع فوري للتفكير»⁽¹⁾. وبهذا ينظر إلى الموضوع الفيزيائي الحسي على أنه مجموعة كيفيات التي يمكن ملاحظتها فيه وحسب بواسطة الحواس. وإذا كانت هذه الكيفيات تعتمد في وجودها على إدراك العقل لها، فإن وجود هذه الموضوعات يعتمد على العقل لها، أي لا وجود لها خارج العقل، فهي إما أن تكون مدركة (to be perceived)، أو تكون قابلة للإدراك (perceivable). يقول "باركلي": « الطاولة التي أكتب عليها، أقول أنها توجد، هذا يعني أنني أراها وأحسها، ولو كنت خارج غرفة الدراسة، فإني أقول أنها موجودة، ذلك لو كنت هناك فإني أدركها، أو أن هناك روحاً أخرى تدركها بالفعل، ولو قلت أن هناك رائحة هذا يعني أنها شمت؛ أو أن هناك صوتاً قد سمع؛ أو أن هناك شكلاً أو لوناً معيناً يعني أن أحداً قد أدركه ببصره أو بلمسه. هذا ما أستطيع أن أفهمه من خلال هذه التعبيرات وغيرها»⁽²⁾؛ فالأشياء التي نعرفها مثل الخشب، والأحجار، والحديد وغيرها لم أدركها إلا بواسطة الحواس، والمدركة بواسطة الحواس هي مدركة بصورة فورية، و«الأشياء المدركة بصورة فورية هي أفكار؛ والأفكار لا توجد بدون العقل، ووجودها إذن يكمن في كونها مدركة»⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس، يعتقد "باركلي" أن جميع الأجسام المكونة للعالم المادي لا وجود لها دون عقل يدركها، فوجودها قائم في إدراكها. يقول "باركلي": « فلولاً العقل ما أمكن للأجسام، التي يتألف منها الإطار الهائل للعالم، أن تحيا وتبقى، وما أمكن لوجودها أن يُعرف أو يُدرك بدونه»⁽⁴⁾. والاعتقاد بوجودها دون أن تُدرك، أو تكون قابلة للإدراك، فيه تناقض فاضح. إذ كيف يمكننا أن نعتبر البيوت، والجبال، والأشجار، شيئاً آخر غير البيوت، والجبال، والأشجار التي ندركها بحواسنا. وليس بمقدور أفكارنا وأحاسيسنا أن توجد في أي مكان، سوى في عقولنا. ومن ثم، فإن كل ما ندركه بحواسنا هو داخل

¹ - Berkeley, George. Commonplace Book, op.cit. P:9 .

² - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,§ 3 ,P: 30.

³ - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D:I. op.cit , P: 60.

⁴ - Ibid . ,§ 6 ,P: 32.

عقولنا، ومن هنا تكون باقي الأشياء موجودة فقط في عقولنا⁽¹⁾. إذن الفرق بين الفكرة والشئ، كما كان شائعاً، لا يظهر في فلسفة "باركلي". وهذه هي نقطة انحراف "باركلي" عن "لوك"، فما يسميه "باركلي" بالأفكار، هي ليست أفكار الأشياء [نسخها]، بل هي الأشياء ذاتها، إنها لا تمثل موجودات بعيدة عن ذاتها، إنها هي الموجودات في حد ذاتها⁽²⁾. وبهذا الفهم يكون "باركلي"، وفق المبدأ التجريبي، أكثر منطقية من "لوك". ويمكننا أن نختصر حجته في شكل قياس أورده المفكر العربي المعاصر "كريم متي" كالآتي:

- كل ما يمكن أن يدركه العقل أفكار.

- الأجسام هي مجموعة الصفات التي يدركها العقل فيها.

- إذن، الأجسام أفكار.

ولكي يثبت أيضاً عدم استقلال الأجسام والموضوعات الحسية عن العقل يقدم

القياس التالي:

- إذا كانت الأجسام أفكاراً.

- والأفكار لا وجود لها بدون العقل .

- إذن، الأجسام لا وجود لها بدون العقل.⁽³⁾

لكن ظهر انشغال حاد لـ "باركلي" يتمثل في مجموعة من الاعتراضات وهو بصدد عرض نظريته التي ينظر فيها للموضوعات الحسية على أنها أفكار في العقل، بعض هذه الاعتراضات توقع "باركلي" حدوثها وهو بصدد عرض نظريته، ويتمثل ذلك في أنه قد حوّل الأشياء الحسية الخارجية إلى واقع غير حقيقي من الأفكار في الذهن، والعالم الواقعي إلى مجرد وهم، وسلسلة من الظواهر اللاواقعية. أي أنه ألغى بذلك الوجود الواقعي للجبال، والأشجار، والبيوت، والسماء.. الخ، وبالتالي يحطم مذهب "باركلي" هذا، الذي ينظر إلى الشئ على أنه فكرة، التمييز المسلم به بين الواقع واللاواقع، والحقيقة واللاحقيقة. يوجد بالتأكيد فرق بين الدولار الحقيقي والدولار الذي نتخيله، وبين

¹ - شاخت (رينشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 181-182.

² - Copleston. F, A History of Philosophy, op.cit, P:35.

³ - متي (كريم)، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، مرجع سابق، ص: 194.

القصر الحقيقي والقصر الذي يأتينا في أحلامنا⁽¹⁾. رفض "باركلي" هذا الإدعاء، منذ دراسته في كلية الثالوث، وما يردده في كثير من العبارات الاعتقاد بأن « الحصان في الإسطبل، والكتب في المكتبة كما كانت من قبل»⁽²⁾، ويقصد بذلك أن لهذه الموضوعات استقلالاً عن العقول المتناهية فهي تحافظ على وجودها الواقعي حتى وإن كانت غائبة عن الإدراك. ويضيف لاحقاً: « تسألني ما إذا كانت الكتب في المكتبة الآن عندما لا يكون شخص هناك ليراها؟. سأجيب: نعم»⁽³⁾. أما في "المبادئ" فقد أدرك بوضوح ثقل الهجوم والاعتراضات السابقة الموجهة له، لكنه رفض ذلك بقوة.

يبدأ "باركلي" في عرض الاتهامات كما وردت على لسان خصومه، « إنه وفق المبادئ السابقة، أن كل ما هو واقعي وجوهري في الطبيعة قد أزيل من هذا العالم، واستبدل بمكانه مجموعة من الأفكار، كل الأشياء التي توجد، توجد فقط في العقل [...] ماذا تصبح، إذن، الشمس والقمر والنجوم؟. وماذا يجب أن نعتقد في المنازل والجبال والأنهار والأشجار، وحتى أجسامنا؟. لكل هذه الاعتراضات - يقول "باركلي" - أجب أنه بواسطة المبادئ المقدمة لا نجرد أي شيء من الطبيعة. أي شيء نراه، ونشعر به، ونسمعه يبقى محكماً ثابتاً كما هو دائماً، وحقيقياً كما هو دائماً »⁽⁴⁾، ويتابع أيضاً في الفقرة اللاحقة تأكيده على أن نظريته هذه لم تفهم على الوجه الحقيقي، وأنه لم يلغ الوجود الحقيقي للأشياء الحسية، فيقول: « لا أجادل ضد وجود أي شيء يمكن أن ندركه إما بالحس أو التأمل، تلك الأشياء التي أراها بعيني و ألمسها بيدي توجد حقاً، ولا أطرح أدنى سؤال .. »⁽⁵⁾. ويتخلّى "باركلي" عن الاستعمالات الشائعة للألفاظ وعن العرف في تسميته للأشياء بالأفكار. «... إننا نسمع صرخة مدوية تقول أننا نأكل ونشرب ونلبس أفكاراً. فإذا رفضنا أن نكون مضللين بالألفاظ - يقول "باركلي" - واعتبرنا المقصود الحقيقي من اللفظ، لأن أي تعبير يختلف عما هو شائع في استعمال اللغة، سيبدو قاس ومضحك وسخيف؛ فإننا نعتبر أن ما نأكله ونشربه.. هو لا شيء فقط موضوعات فورية

¹ - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 124.

² - Berkeley, George. Commonplace Book, op.cit. P:15.

³ - Ibid .P:15.

⁴ - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,§ 34 ,P: 48.

⁵ - Ibid . ,§ 35 ,P: 48.

للحس.[وكل موضوع فوري للحس هو فكرة]، وليس من السخافة أن نقول أننا نأكل، ونشرب، ونلبس أفكاراً، أي نحن نتغذى ونلبس تلك الأشياء التي ندركها بصورة مباشرة وفورية بواسطة حواسنا، فالصلابة واللينة والذوق والشكل والحرارة.. وغيرها من الكيفيات التي تكون مجتمعة لتكون أشكالاً عديدة من الأطعمة والألبسة، لا توجد سوى في الذهن الذي يدركها. هذا كل ما أقصده بلفظ الأفكار التي تسمى بالشيء في الاستعمال العادي»(1).

وهكذا نرى أن "باركلي" يحدد طبيعة الأشياء الحسية من الناحية المعرفية التي لا تعدو أن تكون أفكاراً مادامت مدركة، أو هي قابلة للإدراك. لكن هذا لا يلغي وجودها الواقعي. و "باركلي" عندما حصر وجود المادة في وجودها المحسوس والقابل للإدراك الحسي، قصد من وراء ذلك بيان معنى خاص يتعلق بنظرية المعرفة، لا بمبحث الوجود»(2). لكن السؤال الذي يطرح الآن يتعلق بكيفية إدراك موضوع المعرفة، خاصة إذا علمنا أن العلاقة لم تعد ثلاثية كما هو الحال عند "لوك" أو حتى عند "ديكارت" بين الذات المدركة والموضوع الفيزيائي والفكرة.

في المحاورات الثلاث بين "هلاس Hylas" و"فيلونوس Philonous" - وللتذكير أن هلاس هو لسان الماديين، أما فيلونوس فتعني لغة: المحب للعقل وهو اللسان الذي يعبر به "باركلي" عن آرائه - يتساءل فيلونوس عن ما المقصود بالأشياء الحسية؟ يجيبه هلاس ثم يتفق معه فيلونوس على أن: «الأشياء الحسية هي فقط تلك التي تكون مدركة بصورة فورية بواسطة الحس»(3). ولما كانت الأشياء الحسية أفكاراً عند "باركلي"، وكانت الأفكار هي الموضوع الوحيد للمعرفة، كان إدراكنا للأفكار الحسية والتخيلية فورياً ومباشراً. فأفكار الإحساس مدركة بصورة مباشرة، أما أفكار التخيل فهي متخيلة بصورة مباشرة أيضاً. وتحليل عملية المعرفة في كلا الصنفين، يؤكد "باركلي"، يظهر فقط موضوع واع من جانب وفكرة الشيء أو الصورة من جانب آخر، ومنه تعود المعرفة في الأخير إلى علاقة ذات طرفين فقط، موضوع المعرفة أو الإدراك، والذات

¹ - Ibid . , § 38 , P: 50.

² - هويدي (يحي)، باركلي، مرجع سابق، ص: 120.

³ - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D:I , PP:11-12. "Sensible things are those only which are immediately perceived by senses"

العارفة المدركة أو الروح. أما العلاقة بينهما فهي فورية ومباشرة *Immediate and Direct*. هذا التصور للمعرفة و للعلاقة بين طرفي المعرفة المتمثل في الفورية والمباشرة أوجد لـ"باركلي" صراعاً وصداماً على مستويين⁽¹⁾:

- الفلسفة على وجه العموم تقر بالعلاقة المباشرة بين الذهن والصور الذهنية، لكن الصور الذهنية هذه تمثل شيئاً ثالثاً ما، وهو موجود حقيقي بمعزل عنها والذي يفهم على أنه الموضوع الفيزيائي الخارجي، ومن ثم تصبح العلاقة غير مباشرة في إدراكنا لهذا الموجود الحقيقي الخارجي، وعندما نقول أننا نتخيل منزلاً، على الرغم من أن الذهن مرتبط بصورة فورية بالصورة الذهنية للمنزل، هذه الصورة تقوم بوظيفة تمثيلية بالنسبة إلى منزل ما قد يكون موجوداً ومدركاً في السابق. هذه الصورة في إشارتها للشيء الخارجي هي مفترضة مسبقاً⁽²⁾. "باركلي" أزال وببساطة هذه الإشارة الخارجية تماماً، فما ندركه في التخيل هو الصورة الذهنية فقط، تماماً مثل أن الفكرة التي ندركها هي الشيء ذاته، وليست نسخة عن الموضوع الخارجي. الصورة الذهنية ليست بالتأكيد شيئاً، ولكن ما نعرفه فعلاً في الواقع، وليست مجرد نسخة عنه. وفي تخيلنا البسيط للمنزل نحن نربط معرفياً بالصورة الذهنية، التي لا تشير بالضرورة إلى أي شيء آخر عدا ذاتها⁽³⁾. لكن عندما نربط الصورة الذهنية بمنزل ما، فإن التخيل لن يكون بسيطاً وستصبح عملية استدلال في كون الصورة الذهنية رمزاً يمثل أو يدل على شيء خارج ذاتها، وتكون النظرية التمثيلية هذه قد تجاوزت بعيداً عملية التخيل الحقيقي الذي هو مباشر وفوري وفق نقد "باركلي" لها⁽⁴⁾.

- كما تتعارض هذه النظرية مع نظرية الإدراك الواقعية التمثيلية كما يمثلها "لوك" و"ديكارت". إن كل إدراك حسب "لوك" يستلزم على الأقل ثلاثة عناصر وهي: الذات المدركة، والفكرة المدركة، والموضوع الخارجي. ومن المفترض أن الفكرة هي نسخة من الموضوع الخارجي ذي الوجود الحقيقي بحيث أنه في إدراكنا لموضوعات العالم الخارجي لا تكون عملية الإدراك فورية ومباشرة لتلك الموضوعات، ولكن كل ما

¹ - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit .P: 148.

² - Ibid. P:149.

³ - loc. Cit .

⁴ - Ibid. P:150.

نستطيع إدراكه بصورة مباشرة هي أفكارنا فقط. ولكي يتجنب "لوك" الوقوع في الشك في معرفة العالم الخارجي اقترح أن تكون أفكارنا تمثيلات للموضوعات الواقعية⁽¹⁾، والتي نثبت عن طريقها وجود هذه الموضوعات وتمكننا من إدراكها لها. بعبارة أوضح، أنه على الرغم من أننا ندرك بصورة مباشرة أفكارنا فقط، إلا أنه يمكننا أن نثق في أن أفكارنا تمثل فعلاً الأشياء الحقيقية الخارجية، فالأفكار في الذهن ما هي إلا انعكاسات للطبيعة. "باركلي" في بيانه للصعوبات التي تعترض هذه النظرية، وفي نقده لها قدم حجتين:

- تساءل "باركلي" حول ما إذا كانت أفكارنا تمثل فعلاً وتعكس حقيقة الموضوع الخارجي؟ وكيف نعرف أن تلك الأفكار تتطابق أم لا مع تلك الأشياء التي تمثلها مادامت معرفتنا مقتصرة بصورة مباشرة على الأفكار لا الأشياء؟ جملة هذه التساؤلات تحمل شكوكاً تقوض أسس هذه النظرية، لكي نقارن بين شيئين (الفكرة والشئ الذي يفترض أنها تمثله) وجب معرفتهما معاً⁽²⁾، لكننا لا نملك سوى معرفة مباشرة بالأفكار، أما الأشياء فاثبتنا وجودها عن طريق الاستنتاج وفقط من الأفكار التي نملكها عنها، مع أن هذا الاستدلال ليس حقيقياً. وبذلك إذا كنا في حالة لا نستطيع فيها أن نقارن الأفكار في الذهن بالأشياء في الواقع، فإننا بذلك لن نستطيع معرفة ما إذا كانت أفكارنا تمثل حقيقة الأشياء الحقيقية أم لا. والاعتراض الأبعد من هذا هو إذا كنا نعتقد أن العالم الخارجي مستقل عن أذهاننا، فإنه لا يمكن أن يكون مثل أفكارنا، «فالفكرة لا تشبه إلا الفكرة ولا تشبه شيئاً آخر [...]» ولذلك الفكرة البسيطة للون الأحمر في معنى ما تشبه الفكرة البسيطة للون الأزرق..»⁽³⁾ كما يؤكد "باركلي".

- الحجة الثانية مؤسسة على وجود هوة بين الأفكار والعالم الواقعي الخارجي، وطالما أنه ليس بمقدورنا مقارنة الفكرة بالموضوع الخارجي، فإنه يبدو أنهما جوهران مختلفان، أي وجود تمييز بين العقل والمادة وكلاهما موجود. هذه الثنائية أوجدت عدة

¹ - Koegler.Bert, Berkeley Idealist Theory of knowledge and whether or not Empiricism lead to Idealism, From Internet. www.unf.edu/dept/scholar-programs/ospreyjourn2005.

² - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit .P: 151.

³ - Berkeley,George.Commonplace Book, op.cit. P: 17 .

مشاكل ابستمولوجية التي لا تزال مطروحة إلى حد الآن، منها كيفية التفاعل بين المادة والعقل، كجوهرين مختلفين ومتمايزين. وما العلاقة بينهما بالضبط؟

"باركلي" رفض وجود أية علاقة سببية بينهما، فهو يؤكد على أنه إذا كان هناك جوهران مختلفان فلا نتصور سببياً تأثير أحدهما في الآخر لأنهما ليسا من طبيعة واحدة . وكما رأينا أنه مادامت الأشياء الحسية هي مجموعة من الكيفيات الحسية المدركة وفقط، وكانت هذه الأشياء الحسية لا وجود لها بدون العقل، أي لا نستطيع أن نتصورها مستقلة عن العقل ، وجب إذن، اعتبارها أفكاراً ، ومن هنا توصل إلى أنه لا وجود إلا لجوهر واحد ذلك المتعلق بالأفكار وبالأرواح. الحقيقة تتألف كلها من أفكار، وهنا تزول الهوة بين ما هو مادي وما هو عقلي، وبين معرفتنا والواقع. لكن بدون العالم الخارجي من أين نحصل على الأفكار الحسية؟، بالنسبة لـ"باركلي" هي من الله. وهذا جانب إشكالي هام من نظريته.(1)

إن خطأ "لوك" بالنسبة لـ"باركلي" يكمن في تسليمه بشيء ما هو لا يوجد حقيقة على الإطلاق، هذا الشيء المسلم به هو العالم المادي الخارجي. وما قام به إذن، هو ببساطة رفض وجود أي شيء خارج العقل وأفكاره، وبيان أن العلاقة بين العقل وأفكاره مباشرة وفورية، ولا حاجة إلى وسيط الأفكار، لأن الموضوع المدرك هو في حد ذاته فكرة. بعبارة أخرى، "باركلي" وصل إلى رؤيته المباشرة والفورية للإدراك بواسطة منهج "بروكريست" * القاسي في تبسيط نظرية "لوك" (2). أي بعد أن كانت علاقة الإدراك غير مباشرة ومعقدة أصبحت بسيطة عن طريق حذف العنصر الثالث المتمثل في الموضوع الخارجي من عملية الإدراك التمثيلية عند "لوك"، وهذا يتفق مع موقف "توماس ريد" الذي توصل هو الآخر إلى تبسيط نظرية "لوك"، فألغى عنصر الأفكار وأبقى العلاقة فورية بين الذات المدركة والعالم الخارجي.

¹ - Koegler.Bert, Berkeley Idealist Theory of knowledge and whether or not Empiricism lead to Idealism, * بروكريست يرتبط به مثل يعرف "بسرير بروكريست"، وهي أسطورة تتحدث عن رجل يدعى بروكريست. أقام فنقاً إلى جانب السوق، ووضع بداخله أسرة هي بطول قامته. فإذا انتهى الناس من التسوق ودخلوا للاستراحة من تعب السوق، وجدوا رجلاً أقوياء بداخله . فإذا كان قامته الرجل المستريح أقصر من طول سرير بروكريست مط الرجال ساقى المستريح حتى يكون بقدر طول السرير الذي هو بقدر قامته صاحبه، وإذا كانت قامته الرجل أطول من طول السرير، جث ساقيه. أما إذا كان قامت المستريح بقدر طول السرير فإنه يستريح. وما يستفاد من هذه الأسطورة هو أن البعض من الناس يحاولون أن يجعلوا الآخرين مثلهم ، أي على مقاسهم، ويكون الأمر صعباً إذا تعلق المقاس بالأفكار . وما يقصد به هنا: أن باركلي أراد أن تكون نظرية لوك التمثيلية على منوال ونموذج نظريته التي تتوافق وفلسفته اللامادية، فقام بحذف ما لا يتلاءم وهذا المقاس الذي تبناه، ويشبه هنا السيد بروكريست.

² - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit .P: 152.

لكن نظرية باركلي هذه تعاني من بعض الصعوبات أهمها ما ذكره الباحث في تطور فلسفة "باركلي" "جونستون" *G.A. Johnston* بقوله: «إنها نظرية ينقصها التحليل النفسي»⁽¹⁾. فما هو معروف ومتفق عليه أن عملية إدراك العالم الخارجي عملية معقدة، لكن نظرية "باركلي" سقطت في التبسيط المخل لنظرية الإدراك؛ إذ أصبحت عملية مباشرة سهلة جداً لا تحتاج إلى تفسير كبير ولا تتصف بالمعقولة الكافية. ثم أنها لم ترسم أي تمييز بين الإحساسات والكيفيات الحسية، أي بين الموضوع والفعل الإدراكي خاصة في معالجته لنظرية الرؤية. ولفظ الفكرة أحياناً يستعمله في المرة الواحدة وفي الوقت نفسه ليدل على الإحساس وموضوع الإحساس في آن واحد، إنها تغطي كلاً من الشيء وعملية إدراك الشيء، وبالتالي لم يختبر الفرق بين الإحساس أو مجموعة الإحساسات والشيء موضوع الإحساس، كما فعل الكثير من العلماء والفلاسفة أمثال "ادموند هوسرل"* وغيره حين ميزوا بين الشيء أو الموضوع، أو ما يقصده العقل ويعتزم إدراكه، والتجربة الفعلية لتحقيق ذلك في إدراك الموضوع الفيزيائي. هذا هو الذي دفع بالبعض إلى القول إن نظرية "باركلي" في الإدراك تعاني من غياب التحليل النفسي.

¹ - Ibid. p:154 - 155.

* ادموند هوسرل (1859-1938) فيلسوف مثالي ألماني وأول من أطلق على كامل فلسفته بالفلسفة الظاهرية (الفينومولوجية). سعى إلى تحويل الفلسفة إلى علم دقيق

المبحث الثالث: ذاتية الكيفيات عند باركلي:

يناقش "باركلي" مسألة الكيفيات الحسية للأشياء في المحاوراة الأولى من كتابه "المحاورات الثلاث بين هلاس و فيلونوس"، وأيضاً في كتاب "المبادئ". ومناقشته تصب في تأسيس الفلسفة اللامادية، وفي تأكيد رؤيته للأشياء على أنها أفكار وبالتالي غير مستقلة عن الإدراك.

ينطلق "باركلي" من الأساس التجريبي في تحديده لمعنى الأشياء الحسية، إذ أننا لا نعرف هذه الأشياء إلا من خلال التجربة الحسية. «من السخافة- يقول باركلي - أن يزدرى الإنسان الحواس، فلو لم تكن هناك حواس لما كانت هناك معرفة للعقل، ولا تفكير على الإطلاق»⁽¹⁾. في المحاورات يسأل "فيلونوس" "هلاس" عن مفهومه للأشياء الحسية، ويتفق معه في الأخير على أن: «الأشياء الحسية هي تلك الأشياء التي تكون مدركة بصورة مباشرة بواسطة الحس». ثم يصل إلى أن هذه الأشياء هي لا شيء آخر. سوى مجموعة من الكيفيات الحسية، أو ضم للكيفيات الحسية معاً⁽²⁾. والهدف الذي سعى "باركلي" لتحقيقه من خلال حصر الشيء في مجموعة من الكيفيات الحسية، هو إثبات ما قد قرره من قبل والمتمثل في أن وجود الشيء يكمن في إدراكه، وبالتالي كان من الضروري أن يحدد العناصر الأساسية التي يتألف منها الشيء أولاً، ثم يبين ما إذا كان كل عنصر من هذه العناصر، أي كل كيفية من الكيفيات المكونة للشيء، أو كلها، مدركة وبالتالي غير مستقلة عن الذهن أم لا. وإذا أثبتنا أن كل كيفية غير مستقلة عن الذات المدركة، كان ذلك رفضاً من جهة للتمييز بين مجموع الكيفيات في الموضوع الواحد، وتأكيداً لمبدئه العام و لنظريته التي ترفض الوجود المطلق للأشياء عن الإدراك.

عندما ننظر إلى الأشياء الحسية نجدها مؤلفة من مجموعة من الكيفيات الحسية: كالصوت، واللون، والحركة، والامتداد وغيرها. ومادامت الكيفيات الحسية أفكاراً فالأشياء بذلك هي عبارة عن أفكار مركبة. يشير "باركلي" إلى التصنيف السائد للكيفيات الحسية من الفلاسفة والعلماء، كما رأينا في الفصل الأول، والمؤلف من كيفيات أولية،

¹ - Berkeley, George. Commonplace Book, op.cit. P:23 .

² - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D:I ,PP:11-12

وأخرى ثانوية⁽¹⁾. أما الكيفيات الأولية كالامتداد، والصلابة، والحركة أو السكون، والعدد - حسب "لوك" - هي كيفيات حقيقية في الشيء ، وتستمر فيه سواء أدركها العقل أم لا. إنها مستقلة عن الإدراك. أما الكيفيات الثانوية، كاللون، والذوق، والحرارة، والبرودة.. الخ، فلا توجد سوى في العقل، أي لا توجد في الأشياء، وما دامت ترتبط بالإدراك في وجودها فهي ذاتية. هذا التمييز بين الكيفيات الذي اشتهر عند "لوك" لم يكن محل قبول لدى "باركلي"، ولذلك سيشن هجوماً على هذا التمييز، لكنه سيجاري "لوك" في نوع من الكيفيات وينقده في النوع الآخر. أما ما يتفق فيه مع "لوك" ويؤكدده، فهو قبوله برؤية "لوك" للكيفيات الثانوية، والحجج التي أوردها لإثبات ذاتيتها، وارتباطها بالإدراك.

يبدأ "باركلي" مناقشته للكيفيات الثانوية على لسان "فيلونوس" من كيفيتي الحرارة والبرودة⁽²⁾، فيضع "هلاس" في إحراج عندما يدفعه إلى التسليم بمقدمات معينة إلى جملة نتائج تتناقض مع ما يعتقد به. يسأله : هل يمكن للمبدأ أن يكون صحيحاً إذا كان يؤدي بالإنسان إلى السخافة والتناقض؟ فيجيب هلاس: بالتأكيد لا يمكن. ثم يستدرجه قائلاً: أليس من السخافة والتناقض أن نعتقد أن الشيء نفسه، وفي الوقت ذاته يكون دافئاً وبارداً؟. بلى. ثم يقول فيلونوس: هب الآن أن إحدى يديك دافئة والأخرى باردة، ووضعتهما معاً في إناء به ماء معتدل . ألا يبدو لك الماء بارداً بالنسبة ليد، ودافئاً لليد الأخرى ؟. فيجيب هلاس: بالتأكيد. وهنا يلزمه الحجة في أن الاعتقاد - حسب المبادئ التي سلم بها هلاس - أن الماء يكون بارداً ودافئاً في الوقت نفسه وهذا هو التناقض، ليخلص من ذلك إلى أن الحرارة أو البرودة ما هي إلا إحساسات موجودة في أذهاننا⁽³⁾. ونفس أسلوب المناقشة والرفض للآراء المادية يستمر تقريباً مع جميع الكيفيات الثانوية ، كالأذواق، والروائح. فيتساءل على لسان فيلونوس: هل يمكن أن نتخيل تلك الحيوانات التي تتغذى على القذارة[...] أن لها نفس تأثير الروائح عليها مثل ما ندركها نحن بواسطة الشم؟!⁽⁴⁾. إذا

¹ - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,§ 9 ,P: 34.& Three Dialogues between Hylas and Philonous , D:I ,P:31

² - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D:I. op.cit , P:13.

³ - Ibid. PP:18-19.

⁴ - Ibid. P: 21.

كانت الروائح مستقلة عن جميع إدراك الحيوانات والإنسان لها فإنها لن تكون محل اختلاف بينها، لكن نجد بوناً شاسعاً بين النفور منها كما هو الحال عند الإنسان والاستحسان لها كما هو الحال عند بعض الحيوانات الأخرى. أما الأصوات فهي الأخرى مجرد إحساسات، وما دامت كذلك فهي لا توجد خارج الذهن.. ليصل في النهاية إلى اقتناع هلاس - لسان حال الماديين - على أن: «.. الألوان، والروائح، والأذواق، وبعبارة كل الكيفيات التي يطلق عليها لفظ الكيفيات الثانوية لا تملك بالتأكيد وجوداً خارج الذهن..»⁽¹⁾. في هذه المحاجة لم يناقض رأي "لوك"، أو حتى "ديكارت" في "مثال الشمع"، الذي بين من خلاله أن اللون، والذوق، والرائحة كلها كيفيات لا تبقى في الشمع بعد وضعها على النار، بل أن كل الحجج التي أوردها "باركلي" إنما هي تأكيد لما أقر به "لوك" و"ديكارت" من قبله.

أما فيما يخص الكيفيات الأولية، فهذا هو مجال الإبداع عند "باركلي" على الأقل على مستوى الرؤية السائدة في العصر الذي عاش فيه. لقد أثبت الفلاسفة استقلال العالم الخارجي عن الإدراك من خلال الكيفيات الأولية التي يعتقد أنها حقيقية، أي التي تظل حاضرة في الجسم حتى لو لم تكن مدركة، فهي لا ترتبط في وجودها بإدراك الإنسان لها. "باركلي" يرفض هذا المبدأ من أساسه لأنه يرى أن الأشياء الحسية هي أفكار، وبالتالي لا توجد مستقلة ومطلقة. فكيف يبطل "باركلي" إذن، هذا الاعتقاد في الكيفيات الأولية، والذي تناقض ومبدأه العام؟.

يواصل "باركلي" تأكيده على ذاتية الكيفيات مهما كان نوعها، وأنها مجرد إحساسات لا توجد خارج الذهن. ونعتقد أن نقد "باركلي" هذه المرة كان كلياً إجمالياً في "المبادئ"، وتفصيلاً في المحاور الأولى من "المحاورات الثلاث بين هلاس و فيلونوس".

أما حجته في المبادئ⁽²⁾ فقد اعتمد فيها على تلازم الكيفيات الثانوية والأولية معاً في الموضوع الحسي، وهو يقصد بحجته هذه أولئك الذين دافعوا على أن الحركة والسكون والشكل، وكل الكيفيات الأولية توجد فعلاً خارج العقل، في جوهر غير مفكر؛

¹ - Ibid. P: 31.

² - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,op.cit .§ 10 ,PP: 34 – 35.

وفي الوقت نفسه يعترفون بأن الألوان، والأصوات، والحرارة.. وكل الكيفيات الثانوية ليست كذلك، فهي إحساسات موجودة في الذهن لوحده، ورأوا أنها حقيقة لا يعتريها الشك. أما "باركلي" فيؤكد على أن الكيفيات الأصلية الأولية متحدة في التلازم مع الكيفيات الأخرى الثانوية، وحتى على مستوى التفكير لا يمكن عزلها عن بعضها البعض أو تجريدها، لأن ذلك يستحيل في مذهب "باركلي"، فالعقل ليس له أدنى قدرة على فصل وعزل كيفية من الكيفيات في الوجود الواقعي. وما يتبع ذلك، أن كل الكيفيات معاً توجد في الذهن. ثم يطالب من أي شخص أن يتأمل و يحاول إذا كان بإمكانه [...] أن يتصور امتداداً، أو حركة جسم ما بدون الكيفيات الحسية الأخرى. « بالنسبة لي ، يقول باركلي ، أرى من الواضح أنه ليس بمقدوري أن أكوّن فكرة عن جسم ممتد ومتحرك بدون أن أعطيه لوناً، أو كيفية حسية أخرى التي نعرف أنها توجد فقط في الذهن، وباختصار، فالامتداد، والشكل، والحركة مجردة عن الكيفيات الأخرى (قضية) غير قابلة للتصور...»⁽¹⁾، وعلى هذا الأساس، هي أيضاً لا توجد إلا في الذهن.

أما ما أورده من نقد في المحاورات فكان تفصيلياً، لكل كيفية على حدة تقريباً. وبدأ مناقشته من مسألة طرحها على شكل قضية مسلم بها تتعلق بإمكانية استخدام الأدلة نفسها وصلاحياتها التي ناقش بها الكيفيات الثانوية ضد الكيفيات الأولية. يسأل "فيلونوس" "هلاس" عما إذا كانت الحجج التي أوردها ضد الكيفيات الثانوية ستعتبر أيضاً صالحة وجيدة ضد الكيفيات الأولية⁽²⁾. وهذا استمرار في المنهج الذي ناقش به الكيفيات الثانوية لدحض موضوعية واستقلالية الكيفيات الأولية، ووجودها في جوهر غير مفكر.

أما الامتداد فيعتبره "ديكارت" الكيفية الوحيدة للأجسام التي تتميز بالدوام والثبات، بالرغم من تغير الكيفيات الأخرى ، ويقصد بذلك الامتداد الذهني، كما بينه في التأمل السادس، أما "لوك" فيعتبره كيفية أولية لا يمكن رفضها، رغم أن لون الشيء قد يتغير وذوقه يتغير، لكن الموضوع يبقى ممتداً، وهذا الامتداد لن يكون ممكناً بدون وجود جوهر غير مفكر يحمله ويسنده. يرفض "باركلي" كلا التصورين للامتداد: التصور الديكارتية في كون الامتداد الذهني هو الكيفية الثابتة، ذلك لأنه فكرة مجردة، ومذهب

¹ - Loc.cit.

² - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D:I. op.cit , P: 31.

الأفكار المجردة قد دحضه في مقدمة المبادئ كمدخل لفلسفته. وتصور "لوك" الذي يعتبره كيفية أولية في الأجسام مستقلة عن الإدراك.

"باركلي" يبرهن ويبطل ذلك من خلال تغير واختلاف إدراكنا للموضوع باختلاف الوضعيات. في نفس الوضعية للمدرك يبدو إدراك الامتداد الواحد للموضوع الواحد مختلفاً من عين إلى أخرى، ويبدو مختلفاً لنفس العين من وضعية لأخرى. فلو كان الامتداد، ككيفية أولية، موجوداً في الأجسام، ما كان إدراكه مختلفاً من وضعية إلى أخرى أيضاً. ليخلص من هذا إلى أن الامتداد لا يوجد في الأشياء الممتدة بمعزل عن الإدراك، إن امتداد الجسم مثل لونه يعتمد على كائن مدرك⁽¹⁾، ويرى أن الامتداد لا يوجد في الأشياء الممتدة بمعزل عن الإدراك. كما يتعرض لمناقشة البعد والحجم ويعتبرهما ذاتيين اعتماداً على اختلاف ذلك بين الحيوانات. البعد الذي تراه الحشرة هو غير البعد الذي يراه الإنسان، والأمر سيان مع كيفية الحجم، إنها تختلف بين الحيوانات. العثة (mite) مثلاً من صغر حجمها ترى فقط عند رجليها والأشياء المساوية لها في الحجم، أو الأقل منها، كما تبدو لها الأشياء الصغيرة كبيرة بالنسبة لها. أما الكائنات الأكبر فالأشياء لا تبدو بالحجم الذي يترأى لتلك الحشرة. وهنا يتساءل "فيلونوس": «هل يمكن أن يكون للشيء الواحد، وفي الوقت نفسه أحجاماً مختلفة، كأن يكون قصيراً و طويلاً، ضيقاً و واسعاً وهكذا..؟»⁽²⁾؛ ثم تأخذ مناقشته للصلابة نفس المنحى فما يبدو للبعض من الحيوانات صلباً يعد بالنسبة للآخر ليناً. ولا يمكن للشيء أن يكون في الوقت نفسه صلباً وليناً. لكن "هلاس" يثير جملة من الاعتراضات، منها أن هناك فرقاً: بين أن تكون هذه الكيفيات مدركة، وأن تكون موجودة. أن تكون مدركة شيء، وأن تكون موجودة شيء آخر⁽³⁾. "باركلي" يلح دائماً على الأساس التجريبي الذي انطلق منه، يحاول أن يذكره في كل مرة أن: الأشياء الحسية هي تلك الأشياء التي تكون مدركة بصورة فورية، أن تكون موجودة يعني بالضرورة أن تكون مدركة، إن شرط وجود الشيء هو إدراكه. كما يعترض على هذه الحجج أيضاً من خلال عدم تفرقة "باركلي"

¹ - G.A. Johnston, M.A., The Development of Berkeley's philosophy, op.cit. P: 180.

² - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous, D:I. op.cit, P: 32.

³ - Ibid, P:13.

بين الموضوع الخارجي وعملية الإحساس، على أساس أن الموضوع مستقل بينما عملية الإحساس ذاتية، فعلى الرغم من أن الإحساس قد لا يوجد خارج العقل، فهذا لا يمنع من ثم، أن يكون الموضوع غير مستقل⁽¹⁾. "باركلي" على لسان فيلونوس يطلب تحديد معاني الألفاظ جيداً الموضوع والإحساس، ليصل مع "هلاس" إلى أن الموضوع الحسي كما اتفق عليه هو موضوع الحواس، والمدرّك بصورة فورية. ثم يطالبه مرة أخرى بالفرق بين المدرّك بصورة فورية والإحساس. فيحدد "هلاس" الإحساس بقوله: .. فعل العقل المدرّك، أما الشيء المدرّك فهو الموضوع. على سبيل المثال يوجد اللون الأحمر والأصفر في هذا النبات. فعل إدراك هذه الألوان ذاتي يتعلق بي أنا فقط لا النبات. ثم يستدرجه أكثر فيسأله ماذا يفهم من كلامه النبات؟ أليس ما يراه فقط؟ يجيب "هلاس": بلى وماذا تلاحظ إلى جانب اللون والشكل والامتداد؟ لشيء. ليصل "باركلي" في النهاية إلى أن أي موضوع فوري للإدراك بواسطة الحواس هو فكرة أو مجموعة من الأفكار لا توجد بمعزل عن العقل. كلا الأمرين: الموضوع وعملية الإحساس لا تتصورهما بمعزل عن الإدراك.

ولنلخص الموقف، نقول لقد اختبر "باركلي" كل كيفية من كفيات الأشياء الحسية، وأثبت من خلال ذلك أولاً، أن كل كيفية من الكفيات الثانوية لا توجد بمعزل عن الإدراك؛ ثم أثبت ثانياً، كل كيفية من الكفيات الأولية على حدة في أنها لا توجد هي الأخرى بمعزل عن الإدراك. ولما كان الجسم، أو الموضوع الخارجي هو لا شيء فقط مجموع هذه الكفيات الأولية منها والثانوية، ويكون "باركلي"، في الأخير، قد برهن على أن الأجسام أو الموضوعات الحسية هي كل ما هو قابل لأن يدرك بصورة فورية، والأشياء القابلة لأن تدرك بصورة فورية هي أفكار، والأفكار لا توجد إلا في العقل⁽²⁾. وبهذا كرس "باركلي" مبدأه الجديد من خلال مناقشته للكفيات وإثباته أن كلها ذاتية، وعمله هذا يندرج في النهاية ضمن تحقيق ما يصبو إليه ألا وهو رفض الوجود المستقل عن أي إدراك، وبالتالي رفض ما يتعارف عليه الفلاسفة بالجواهر المادي *Corporeal* "substance أو المادة *matter*".

¹ - Ibid , P:40 -41.

² - Ibid , P:60.

المبحث الرابع: وجود المادة أو الجوهر المادي:

لم تكن السلسلة الأخيرة من البرهنة والاستدلالات التي قدمها "باركلي"، سواء في اعتبار الأشياء الحسية أفكاراً، أو في دحض التمييز التقليدي بين الكيفيات، سوى لتحقيق نتيجة تتعلق بوجود المادة، أو ما يعرف في عرف الفلاسفة بالجوهر المادي. وهي موجهة بالأساس ضد النزعات المادية التي سادت القرن السابع عشر، والتي غزتها أفكار بعض الفلاسفة أمثال "لوك"، كما وردت في كتاب الفهم البشري، أو أفكار "توماس هوبز"، وحتى الأفكار العلمية في تصورهم للكون، والتي رأى "باركلي" أنها أفكار تهدد الدين ومدعاة أيضاً للشك في المعرفة. يرتبط الاعتقاد بوجود المادة بمفهومهم للحقيقة، إذ أن حقيقة الأشياء لا تكون ثابتة بدون افتراض وجود المادة كحامل ومقوم لها، كما ورد على لسان "هلاس". قبل أن يؤسس "باركلي" وجهة نظره في الحقيقة، كان ملزماً بإزالة التصورات الخاطئة عن المادة أو ما يعرف بالجوهر المادي. أما الهدف الذي سعى لتحقيقه من ذلك فيتمثل أولاً في: إزالة التصورات الخاطئة عن المادة كما وردت على لسان هلاس. وثانياً عرض وجهة نظره.

هجومه على اعتقاد الفلاسفة فيما يتعلق بوجود المادة، ربما يعتبر الجهد الأكثر جدية بنظر الباحثين، الذي أخذه على عاتقه على الدوام⁽¹⁾. وللعلم أن "باركلي" لا يهاجم سوى المعنى الذي وقر في عقول الفلاسفة عن المادة أو الجوهر المادي، وليس الوجود الواقعي للأشياء. يقول "باركلي": «أنا لا أستبعد كل الجواهر. ولا أحبذ أن أتهم بنبذ الجوهر بعيداً عن العالم المعقول. أرفض فقط المعنى الفلسفي (الذي هو في الحقيقة بدون معنى) للفظ الجوهر. اسأل أي شخص لم يفسد [عقله بعد] برطانتهم عن المقصود بالجوهر المادي أو جوهر الجسم. سيجيب: الصلابة، والحجم وسائر الكيفيات الأولية»⁽²⁾. ومن الكتابات الفلسفية لـ "باركلي"، وبالأخص المحاورات الثلاث: الأولى والثانية وأيضاً المبادئ وكتاب الجماهير، صنف الدارسون لفلسفة باركلي، أمثال "جونستون" أستاذ فلسفة الأخلاق بجامعة غلاسكو، و"كلكينز" أستاذ الفلسفة وعلم النفس بكلية "وليسلي"

¹ - G.A. Johnston, M.A., The Development of Berkeley's philosophy, op.cit. P: 170.

² - Berkeley (George). Commonplace Book, op.cit. P:20 .

أراء الماديين المختلفة التي وردت معظمها على لسان هلاس، والمتعلقة بوجود المادة، التي عرضها "باركلي" وقام بنقدها. « فمن الواضح أن "باركلي" يستعمل المصطلح في معنى أوسع من استعماله في الفلسفة في وقتنا الحالي، مشتملاً ليس فقط على الظواهر الفيزيائية في العالم التي ندركها مباشرة، ولكن أيضاً على كل حقيقة غير فكرية قد تكون موجودة عن طريق الاستنتاج »⁽¹⁾. يقول فيلونوس مخاطباً هلاس كمقدمة للنقد: « إما أنك تدرك وجود المادة بصورة مباشرة، أو بصورة غير مباشرة .. »⁽²⁾. ومن هنا يوجه هجومه لكلا التصورين: الرؤية اليومية المباشرة للمادة كمجموعة من الموضوعات الفيزيائية التي نراها، ونسمعها، ونلمسها؛ والرؤية الثانية غير المباشرة للمادة كحقيقة غير مدركة بصورة فورية ولكنها مستنتجة إما: انطلاقاً من كونها تماثل الأفكار التي نملكها، أو أنها سبب لأفكارنا، أو مناسبة لها؛ أو في كونها مسلمة ضرورية كشيء مجهول⁽³⁾.

1 - تعتقد النظرية الأولى أن المادة مدركة بصورة مباشرة وفورية، فما نرى من موضوعات فيزيائية، أو نسمع، أو نلمس هي المادة ذاتها. وما دامت مدركة بصورة فورية، فلدينا الوضوح الكامل على وجودها. يرد "باركلي" على هذا الرأي بأنه، إذا كانت هذه المعرفة مباشرة، بأي الحواس يمكن إدراكها؟! إن ما ندركه في الشيء، ونحسه هو فقط مجموعة من الأفكار المدركة بواسطة الحواس، أي كصفات حسية كاللون والرائحة.. الخ⁽⁴⁾. ولا نملك خلالها أي إحساس بما يعرف بالمادة؛ وحتى لو كانت مدركة فورياً، كما يدعي الماديون، لوجب أن تكون إدراكاتنا من جنس خصائص المادة التي يصفونها بها. فإذا كانت المادة برأيهم ثابتة ومطلقة، فإن مدركاتنا عنها يجب أن تكون كذلك، لكن إحساساتنا التي نختبرها فعلياً في إدراكنا لموضوع ما تختلف من وقت إلى آخر وحسب وضعية الموضوع المدرك والذات المدركة أيضاً. وهكذا يرى "باركلي" أن النظرية الأولى في المادة يتعذر الدفاع عنها، فالمادة غير معروفة أو مدركة بصورة مباشرة بواسطة الإدراك الحسي. وحتى لو كانت معروفة، يقول "باركلي"، فإنها لن

¹ - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 118.

² - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D:I. op.cit , P: 77.

³ - G.A. Johnston ,M.A., The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit .P: 171.

⁴ - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D:I. op.cit , P: 41.

تكون إلا بطريقة مباشرة وفورية، أو بطريقة غير مباشرة أي استدلالية؛ أما الطريقة المباشرة فقد أثبت "باركلي" بطلانها. فماذا عن الطريق غير المباشر؟.

2 - يرى الماديون أنه يمكن إثبات وجود المادة عن طريق الاستدلال، ويتضمن هذا الموقف مجموعة رؤى مختلفة مفترضة لطبيعة المادة كحقيقة مستنتجة⁽¹⁾ ذكرها "باركلي" في المبادئ، وفي المحاورات على لسان هلاس تحت مسميات متعددة منها:

أ- هي تماثل الأفكار. ب- علة الأفكار. ج- أداة أو مناسبة للأفكار. د- لأنها مسلمة لشيء مجهول لكنه ضروري. هـ - حامل مفترض للكيفيات الأولية.

أ - يعتقد الماديون أن وجود المادة مثبت عن طريق التشابه مع الأفكار التي نملكها، أي قد توجد كائنات مادية حقيقية ملازمة ومشابهة للأفكار التي ندركها فعلاً. فأفكارنا هي مجرد صور أو نسخ من الأشياء الخارجية، ويجعلون إدراكنا لهذه الأشياء إدراكاً غير مباشر، يعني أننا نستنبط وجود هذه الأشياء من وجود الإدراكات الحسية التي نملكها، باعتبار أن هذه الأخيرة ما هي إلا نسخاً منها تماثلها أو تشابهها. لكن "باركلي" يعترض على هذا بحجة أنها تورطنا في صعوبة جديدة، انطلاقاً من ما يؤكد الماديون أنفسهم، وهو أن إحساساتنا أو أفكارنا عن الأشياء الخارجية المزعومة مختلفة ومتغيرة من حين إلى آخر لأنها ذاتية، وتختلف باختلاف شروط الإدراك. وإذا كان كذلك، كما يعتقد الماديون، أي أن الشيء المادي يماثل ويشبه الفكرة، لوجب إذن أن يتغير الموضوع الخارجي بتغير الفكرة التي يفترض أنها تشابهه. لكن في كل مرة يتغير فيها الإحساس (الفكرة)، يظل الشيء المادي ثابتاً، وفي الوقت نفسه مماثلاً لأفكار متعددة وغير متشابهة وهذا مناف للعقل.⁽²⁾

من جهة أخرى، يقدم "باركلي" اعتراضاً أكثر تأسيساً، يتعلق بالشيء المادي الذي لا يمكن أن يكون مثل الفكرة، فالمادي في معناه هو شيء آخر غير ما هو ذهني. وخصم "باركلي" كان عليه أن يواجه السؤال الآتي: كيف يمكن لأي شيء حسي مادي أن يماثل ويتشابه مع شيء غير حسي ومادي؟ الفكرة، بنظر "باركلي"، لا تتشابه إلا مع فكرة أخرى. اللون والشكل لا يمكنهما أن يتشابهوا إلا مع لون آخر أو شكل آخر، ذلك لأنه لا

¹ - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 126.

² - Ibid .P: 127.

يمكن مقارنة فكرة بكيفية، بسبب أن ما ندركه بصورة مباشرة هي أفكارنا فقط، أما الأشياء المستقلة فإنها مجهولة ومفترضة. إنه لكي نقارن بين شيئين لإثبات التشابه بينهما أو التناظر، يجب أن نكون على دراية تامة بهذين الشيئين، لكننا نحن لا نعرف أي شيء عن المادة. و"باركلي" يتساءل عما إذا كان بالاستطاعة إدراك هذه الأشياء الخارجية المستقلة عنا، التي يفترض أنه لدي أفكار عنها أم لا؟ يتعجب "باركلي" من القول بوجود تشابه بين لون (الإحساس الذي نملكه أو الفكرة)، ولون شيء خفي (العالم المستقل المفترض)، وأيضاً بين الصلابة أو الليونة وصلابة شيء آخر غير ملموس. ومثلها جميع الكيفيات الأخرى⁽¹⁾. وهذا ما جعل لوس * "A.A.Luce" يعبر عن ذلك بقوله: « إنك لن تستطيع أن تحصل على صورة شيء يظل دائماً في الظلام. إنك غير قادر مطلقاً على أن تستنتج صورة أخرى مشابهة لشيء لا نعرف عنه شيئاً». ثم يخلص إلى النتيجة الآتية: « أن المادة إما أن تكون قابلة للإدراك أو غير قابلة. فإذا كانت قابلة للإدراك، فإنها لن تكون في هذه الحالة إلا اسماً آخر لما هو محسوس، ولن تكون هي المادة أو الجوهر المادي، أما إذا لم تكن قابلة للإدراك فهي بالضرورة ليس بينها وبين ما يكون قابلاً للإدراك أي شبه...»⁽²⁾. وبهذا يستنتج "باركلي" أن فكرة التشابه لا تثبت بأي حال من الأحوال وجود المادة.

ب – رغم دحض "باركلي" للرأي الذي يثبت من خلاله وجود المادة من خلال تشابهها وتمائلها مع الإدراك الذي نملكه، عرض اعتقاداً آخر ورد في المحاورات على لسان هلاس مفاده أن المادة موجودة لأنها **علة الأفكار** (cause). "لوك" قد أشار إلى هذا الرأي عند مناقشته لمصدر وعلة الأفكار البسيطة الحسية التي لا يستطيع العقل أن ينشئها، أو يهدمها. ويكون من الضروري وجود سبب أو علة خارجية (الأشياء المادية)، هي التي أحدثت تلك الأفكار في ذهني⁽³⁾. وهذا ما صرح به هلاس حين يقول: « أجد نفسي متأثراً بأفكار مختلفة، أدرك من خلالها أنني لست علتها، أو هي علة ذاتها، أو

¹ - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge, op.cit. § 8, PP:33-34.

* لوس: يعد أحد الدارسين لفلسفة باركلي، و ثاني ناشر لحياته وأعماله الهامة في القرن العشرين (أي سنة 1946)، بعد أن نشر كاميل فريزر ذلك في القرن التاسع عشر، وبالضبط كان ذلك سنة 1871.

² - هويدي (يحي). باركلي. مرجع سابق. ص: 67. أورد النص عن: A.A.Luce; Berkeley's Immaterialism. Ch.VII. : 79.

³ Locke. John. An essay of H.U., B:II.ch:1.sect:5,op.cit .P:538.

إحداهما علة الأخرى، أولها القدرة على أن توجد بذاتها طالما.. أنها غير فعالة وزائلة.. ولذلك تملك سبباً ما متميزاً عني وعنهما : والذي أدعي معرفة أنه ليس أكثر من كونه علة أفكاري . وهذا الشيء ، مهما كان، أسميه المادة»⁽¹⁾. وعلى هذا الاعتقاد يرد "باركلي"، انطلاقاً من خصائص المادة، كما يعرفها الماديون، وهي الثبات والسلبية وعدم الفعالية. "باركلي" يدحض هذا الموقف من مبدأ ، أن الخطاب الصارم إذا كان يستلزم منه التناقض، أولاً يملك فيه معنى ، هو مستحيل. من غير الممكن أن يكون ما هو سلبي و غير فعال سبباً وعلة للأفكار، أي هذا تناقض في الألفاظ والمصطلحات عندما نجعل ما هو غير فعال فعالاً. حتى لو كانت المادة سبباً، فلن تكون - حسب "باركلي" - سبباً للأفكار، ذلك لأنه وفق تعريف المادة أيضاً أنها غير مفكرة *Unthinking* مقابل الأفكار. إذا كان ما هو غير مفكر علة، فإنه لن يكون علة سوى للأشياء غير المفكرة، وبالتالي لا يمكن أن يكون علة سواء لأذهاننا أو للأفكار في أذهاننا. وهكذا ما دامت المادة غير فعالة فلا يمكن أن تكون علة، ولا يمكن لشيء غير مفكر أن يكون علة لأفكارنا⁽²⁾. وهنا نريد أن نقول شيئاً عن النظرية العلية في الإدراك كما وردت عند "لوك". "باركلي" يرفض جزئياً هذه النظرية ، لأنها تستند على افتراض مسبق بوجود جواهر مادية مستقلة في وجودها عن كل إدراك، وهي التي تحدث الأفكار في عقولنا من تأثيرها الفيزيائي ، وهذا ما رفضه "باركلي"، إلا أنه يتفق مع "لوك" حين يرى أن مدركاتنا الحسية أو أفكارنا غير إرادية ، ولذلك وجب أن تكون هناك علة خارج الذات. "باركلي" في هذا المنعطف يخالف "لوك" عند الحديث عن طبيعة هذه العلة⁽³⁾.

ج - بعد رفض "باركلي" النظرية العلية المادية هي الأخرى كما رأينا، علل الماديون وجود المادة أو الجوهر المادي ، حسب "باركلي"، بنظرية أخرى يعتقد من خلالها أن المادة أداة *Instrument*، أو وسيلة مساعدة للمحرك الأسمى على إحداث الأفكار فينا⁽⁴⁾. لمناقشة هذا الموقف قام "باركلي" بتحليل المعنى الحقيقي للفظ الأداة، كما هو شائع حتى عند الماديين أنفسهم، فوجده يعني شيئاً ما يساعدنا استعماله في تحقيق

¹ - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D: II. op.cit , P: 70.

² - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit .P: 174.

³ - شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 193 - 194.

⁴ - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D: II. op.cit , P: 72.

الأغراض التي لا يمكن أن نحققها بواسطة الفعل العادي للإرادة. مثلاً أستطيع أن أحرك إصبعي في الحالات العادية بدون أي وسيلة، بسبب أنني أفعل ذلك بواسطة إرادة بسيطة. لكن أستطيع استعمال الأداة لقطع شجرة، لأنني لا أستطيع تحقيق هذا الغرض بواسطة الفعل الإرادي العادي(1). "باركلي" يرى أن كل شيء في العالم له علاقة فورية ومطلقة بالله، والقادر على تحقيق كل عملياته بواسطة إرادة بسيطة منه. ومن ثم فهو ليس بحاجة إلى أداة مادية حتى يحدث فينا الأفكار. لقد رفض "باركلي" وجود المادة أو الجوهر المادي من هذا المبدأ.

وبعد هذا وجد الماديون منفذاً آخر لتبرير اعتقادهم بوجود المادة، يتمثل ذلك في اعتبار المادة *مناسبة Occasion* (2). ومناقشته كانت تماماً على شاكلة المناقشة السابقة للأداة. ففي تعريف الماديين المناسبة يقصد بها وجود غير فعال وغير مفكر، عند حضوره، يثير الله الأفكار في أذهاننا. لكن "باركلي" يرد على هذا بأن الله ليس بحاجة إلى مناسبة أو فرصة لكي تثار الأفكار من طرفه في أذهاننا (3).

د - آخر قلعة لخصوم المثالية في إثباتهم للمادة هو تصورهم لها على أنها شيء مجهول *Unknown* تماماً لا يمكن تعريفه، وبدون أي خصائص أو كيفيات؛ "هلاس" يفهم هذا الافتراض على نحو خاص يقول: « أفهم بالمادة لا هي بالجوهر، ولا هي بالعرض، غير ممتدة. ليست بالعلة، ولا بالأداة، ولا هي بالمناسبة، ولكنها شيء ما مجهول تماماً، وتمتيز عن كل هذه » (4). وفي المبادئ يقول "باركلي": « المادة شيء ما مجهول، ليست جوهرًا ولا عرضاً .. ولا هي بالفكرة، ثابتة وبدون تفكير، غير قابلة للقسمة، ولا للحركة، وغير ممتدة لا توجد في مكان... وأي إلحاح منك على دحض التصورات الإيجابية و النسبية للمادة كالجوهر، والمناسبة.. لن يكون له صدى مادامت المادة متصفة بهذا التعريف السلبي » (5). لكن "باركلي" يرى في هذا التعريف السلبي للمادة ووصفهم للشيء المجهول إثباتاً لعدم وجودها، ولا يختلف إطلاقاً مع لفظ

¹ - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit .P: 175.

² - Berkeley (George), Three Dialogues, D:II.P: 75.& The Principles, § 68-69.

³ - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit .P: 175.

⁴ - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D: II. op.cit , P: 78.

⁵ - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,op.cit .§ 80 ,P:76.

"لأشياء" الذي يستعمله عامة الناس، هذا من جانب. ومن جانب آخر إذا كان الماديون يلحون على أن المادة حسب تعريفهم - رغم سلبية التعريف - يعطينا تصوراً إيجابياً عن الوجود والكينونة، هذا التصور الإيجابي، يؤكد "باركلي"، هو فكرة مجردة. ومن ثمة يكون موضوعاً لجميع الانتقادات التي وجهها للأفكار المجردة. يتحدى "باركلي" أي شخص له القدرة أن يستبطن ذاته ويكشف بذاته، إذا ما كان قادراً على تكوين فكرة مجردة [...] . لكنه يجيب على هذا التحدي بعبارة واحدة: إن تكوين الأفكار المجردة بهذه الطريقة مستحيلة⁽¹⁾. وينتهي إلى أن المادة هي لأشياء، وغير موجودة. وتعريفهم السابق للمادة كفرض مجهول يحمل تناقضاً ذاتياً. إذ كيف يمكن للحقيقة المجهولة أن تكون معروفة.

هـ - يوافق هلاس "لوك" تماماً في الاعتقاد بوجود المادة كجوهر حامل وضروري للكيفيات الأولية، إذ لا يمكن، بنظره، تصور وجودها بدون حامل. وهذا مذهب "لوك" الذي يرى فيه أنه إذا كانت الكيفيات الثانوية، كما مر بنا، كاللون والذوق والرائحة تنسب إلى الصفات الأولية، لأنها مجرد قوى في الأجسام لها القدرة على إحداث إحساس فينا بهذه الكيفيات وبواسطة الكيفيات الأولية، فإن هذه الأخيرة، أي الكيفيات الأولية كالامتداد والصلابة وغيرها، لا يمكن أن نتصورها قائمة بذاتها، ولا نتصورها بدون شيء يحملها أو يسندها. لذلك نتصورها موجودة في، أو مرتكزة على موضوع عام، هذا الموضوع أو الحامل للصفات هو الذي يطلق عليه عادة اسم الجوهر والذي يعني (الواقف تحت)، أو الحامل⁽²⁾. في المحاوراة الأولى يتحدى فيلونوس هلاس لكي يشرح له المقصود بالضبط من لفظ الجوهر المادي "Substance" أو "Substratum". هل يعني الواقف تحت الأشياء الممتدة، كما تقف الأرجل تحت الأجسام؟! وبالتالي إذا كان كذلك، يفترض أن يكون هو الآخر ممتداً، تحت الامتداد المفترض. وهذا الامتداد يفترض امتداداً آخر إلى ما لا نهاية، وفي هذه الحالة نكون أمام ارتداد لانهائي *Infinite regress*⁽³⁾. لكن هلاس يتهم فيلونوس بأنه يأخذ معنى العبارة حرفياً. يرد فيلونوس بقوله: إذا كان ثمة شيء يقف تحت شيء

¹ - G.A. Johnston, M.A., The Development of Berkeley's philosophy, op.cit , P:123.

² - Locke (John). An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:II.ch:XXIII.sect:1.pp:208 -209

³ - Copleston, F. A history of philosophy. V:7/ part II. Berkeley to Hume. op.cit .p:...

آخر، ويقومه أليس من الضروري أن يكون ممتدًا؟! إنه إذا كانت المادة شيئاً ممتدًا تحت الكيفيات، وكان من بين الكيفيات الامتداد، فهذا يعني أن المادة تمثل امتداداً تحت الكيفيات، أي تمثل امتداداً تحت الامتداد، وسيكون الامتداد الذي افترضناه محتاجاً هو الآخر إلى امتداد آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية⁽¹⁾. فيتهمه هلاس بعدم الإنصاف لأنه يصير على أخذ الكلام بمعناه الحرفي، وأنه يفرض بعض المعاني على ألفاظه. لكن فيلونوس يلح على شرح المصطلح بحرية شريطة أن يدرك المعنى؛ أي معنى الجوهر المادي الحامل للأعراض. هلاس يجد نفسه في الأخير مجبراً على التسليم بأنه لا يستطيع أن يحدد أي معنى لعبارة (الحامل للأعراض)، ويحتار كيف خُيل إليه منذ فترة، أنه يفهم جيداً المقصود من عبارة أن المادة تحمل الصفات العرضية. ثم يصرح في النهاية أنه لا يفهم أي معنى من العبارة. وهذا الإحراج كان نتيجة الإلحاح على توضيح العلاقة بين الكيفيات و الجوهر⁽²⁾. وبهذا يبطل "باركلي" القول بأن المادة هي جوهر ضروري يفترض لحمل الكيفيات أو الأعراض. ويخلص إلى نفس النتيجة وهي أن المادة غير موجودة.

ويمكننا أن نحصر كل الاحتمالات المتعلقة بوجود المادة من عدمها، التي ناقشها "باركلي" بقياس إحراج منفصل ومتسلسل؛ فهو يؤكد أنه إذا كانت المادة موجودة: فلما أن تكون معروفة، أو غير معروفة، فإذا كانت غير معروفة قطعاً، فلا ضرورة للتسليم بها، ونأخذها بأمان على أنها غير موجودة. أمّا إذا كانت المادة من جانب آخر معروفة، فإنها تقع تحت واحدة من التصورات السابقة (العلة، الأداة، المناسبة، الشيء المجهول)، لكن كل النظريات التي تبنت التصورات السابقة تم دحضها، وبهذا يكون نقده كان شاملاً وتاماً وصل من خلاله إلى الخلاصة التي لا تقبل النقض أو الدحض وهي: المادة غير موجودة⁽³⁾. والجوهر المادي مجرد افتراض غير مبرر وغير صحيح ومتعذر الدفاع عنه.

¹ - هويدي (يحي)، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1968. ص: 328.

² - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous, D: I. op.cit, PP: 44- 45.

³ - G.A. Johnston, M.A., The Development of Berkeley's philosophy, op.cit, P:177

لقد كان نقد "باركلي" للماديين، كما يذكر النقاد، حاداً من خلال دحض وجود المادة لكن لم يمر هذا النقد بدون اعتراض . فكان أول نقد محكم لـ"باركلي" من طرف كاتب بريطاني يدعى "أندريو باكستر" *Andrew Baxter** في كتاب بعنوان: "بحث في الطبيعة والروح البشرية" *"Inquiry into the Nature and Human soul"* الذي نشره سنة 1735. يدّعي فيه أن "باركلي" مقتنع بجديّة أنّه لا يملك مدينة ولا آباء، ولا أي جسم مادي، ، أو أكل أو شرب، ولا حتى اضطجاع في البيت؛ كل هذه الأشياء مجرد أوهام، ولا تملك وجوداً سوى في المخيلة. ثمّ يضيف أنّ المبدأ الجديد ينحو إلى تشجيع النزعة الشكّية . فلكي نلغي المادة للأسباب المذكورة سابقاً، يستلزم ، بالنسبة لهذا الناقد، إلغاءً للعقل. ومن ثمة الوقوع في الشك الكلي(1).

¹ - A.C Fraser . The Works of George Berkeley. V:I. Editor 's preface to Dialogues between Hylas and Philonous .P:364.

المبحث الخامس: العالم الخارجي والعلة الإلهية:

لم تصمد إثباتات الماديين أمام انتقادات "باركلي" في اعتبار أن المادة هي أساس وجود الأشياء وحقيقتها. إننا لا نستطيع أن نفسر بها موضوعات العالم الخارجي، هذا ما أكده "باركلي"، بسبب أنها غير موجودة كما أثبت ذلك في جل كتاباته. وقد مثل ذلك الجانب الأعظم من فلسفته، لكنه جانب سلبي تماماً. فقد أجاب إلى هذا الحد، ووفق المنظور الجديد من المبادئ الجديدة، عن قسم من السؤال الذي طرحه و المتعلق بكيف يكون العالم الواقعي المقدم لحواسنا مرتبطاً بالعقل أو الروح؟ وهل إدراكنا للعالم الخارجي والأشياء الحسية يتوقف على إرادتنا الحرة فقط؟ وهل يمكن الاستقلال عن التجربة الإدراكية، أم لا؟ وهل صحيح أن الظواهر المدركة من طرفنا في معنى ما هي مستقلة عن كل إدراك؟ توصل "باركلي" إلى إلغاء الكثير من المفاهيم والتصورات الفلسفية التي كانت سائدة في العصر الذي عاش فيه، وأعاد ترتيب العلاقة بين الإنسان والله والعالم الخارجي من جديد، وجعل من تصوره للعالم الخارجي محور هذه الجدية. هذا الجدية في الطرح تجعل الدارس لفلسفة "باركلي" في حيرة من أمره. أحياناً يرى أن تصوره الجديد لموضوعات العالم الخارجي، كما توقع ذلك بنفسه هي أقرب أو توافق رأي رجل الشارع العادي، كما يذكر "باركلي" في كثير من الأحيان (1)، حين يتناول معنى وتعريف كلمة الوجود، ويفهم أشياء العالم الخارجي، كما يفهمها الإنسان العادي، على أنها فقط مجموعة من الصفات التي ندركها بحواسنا بصورة فورية ومباشرة. وأحياناً أخرى يرى أن تصوره في غاية الغرابة (2)، مثل ما يراها الدكتور "صامويل جونسون" *، و "صمويل كلارك" * (Samuel Clarck)، ويمكننا ملاحظة ردود أفعال المفكرين على المذهب الجديد في المراسلات التي كانت تجري بين

¹ - Berkeley(George). Commonplace Book, op.cit. P: .& Three Dialogues , D:III . op.cit , P: 96.

² - Copleston,F. A history of philosophy.V:7/ part II.Berkeley to Hume.op.cit .p:12.

* صامويل جونسون أمريكي ، وأحد أصدقاء ونقاد باركلي، كان من أبرز ممثلي الفلسفة في أمريكا وقتها. التقى بباركلي عند وصول إلى جزيرة رود (Rhode). جمعهم مراسلات عديدة، أصبحت لاحقاً مرجعاً في دراسة حياة وفلسفة باركلي.

* صامويل كلارك: فيلسوف انجليزي ولد يوم 11 أكتوبر 1675 . انتقد فيزياء ديكارت وبالمقابل كان مدافعاً عن فيزياء نيوتن، ترجم له كتاب (Optics). كانت تربطه علاقة متينة بالفيلسوف باركلي لدرجة أن هذا الأخير قد أهدى له نسخة من كتابه المبادئ عند صدوره لأول مرة. اهتمامه الأول كان بالدين والميتافيزيقا ودرجة أقل بالأخلاق. مصطلحاته الفلسفية وبعض الأفكار الميتافيزيقية تأثر فيها بديكارت. توفي سنة 1729.

.Borchert, (Donald .M)(editor in chief) Encyclopedia of Philosophy .V:8. pp:268-271. .

"باركلي" والسيد "جون بارسيفال" (Sir John Percival) خاصة فيما يتعلق ببعض المبادئ مثل « لا وجود للمادة»، و« لا نتصورها بدون العقل الذي يدركها»⁽¹⁾. الخ. لكن هذا المبدأ الجديد لا يفهم فقط من خلال التصور الجديد للعالم الخارجي، أو من خلال علاقته بالعقل المدرك المتناهي، أو حتى من خلال إقراره بانتفاء مبدأ العلية المادية يبقى المعنى ناقصاً، هذه العلية التي يعتبرها "باركلي" أولى الأفكار بالنقد والدحض، لأنها تعبر أحسن تعبير عن نزعة التجريد التي تغلغت في عقول الفلاسفة. ولكن يكتمل البناء لهذه الفلسفة و يفهم جيداً، عندما ندرك علاقة هذا العالم وما يحتويه من أشياء أو أفكار بالذات الإلهية، ويمثل هذا الجانب الإيجابي في فلسفة "باركلي". والإشكال المطروح في هذا المستوى هو: هل ننطلق من أشياء هذا العالم لنصل إلى إثبات العقل اللامتناهي الإلهي، أم أننا نثبت وجود العالم وحقيقة الأشياء الموجودة فيه من خلال العقل الإلهي؟.

إن حقيقة ووجود هذه الأشياء إما أن تكون مادية أو روحية، ولما كانت المادة غير موجودة ومستحيلة، إذن، يبقى أن تكون علة الأفكار (وحقيقة الأشياء) في جوهر فعال غير مادي أو الروح⁽²⁾. بين "باركلي" أن كل الأشياء التي توجد، توجد فقط في الذهن. وأنه لن يطرح أدنى تساؤل عن الأشياء التي يراها بعينه، والتي يلمسها بيديه، إنها حقائق واقعية موجودة. ولكن أين تكمن حقيقة الأشياء التي نلمسها ونراها ونسمعها بصورة مباشرة وفورية، ومع ذلك فهي مستقلة عن إرادتنا ومستمرة في الوجود عنا. وبالنسبة لنظرية "باركلي" في الحقيقة، وجود الأشياء يعتمد على الروح في معنى مزدوج: أولاً في كونها مدركة (Perceived) بواسطة الأرواح، وثانياً في كونها محدثة (Caused) بواسطة الأرواح⁽³⁾. فالأشياء في الوقت الذي تكون فيه غير مدركة بالذات الفردية أو العقل البشري المتناهي، لن تكون مستقلة عن أي إدراك، بل تكون وقتها مدركة بالعقل الإلهي الذي أحدثها. "باركلي" لم يصل إلى هذه الخلاصة إلا عن طريق سلسلة من الحجج بعضها رأيناه في الأبواب السابقة ويمكننا تلخيصها كالآتي:

¹ - A.C Fraser . The Works of George Berkeley. V:I. Editor 's preface to Dialogues between Hylas and Philonous .P:364.

² - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,op.cit .§ 26 ,P:44.

³ - G.A. Johnston ,M.A.,The Development of Berkeley'S philosophy, op.cit , P:178.

- أثبت أن الأشياء التي نحن على اتصال بها كل يوم بواسطة حواسنا موجودة لأنها مدركة، ويتفق بهذا مع رأي رجل الشارع، ويناقض اعتقاد الفلاسفة. يقول "باركلي" على لسان فيلونوس: « سل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة الكريز أمامه في الحديقة؟ سينبئك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويسمعها، وفي كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه. ثم سله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة؟ فسينبئك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها. وعلى ذلك، فإن الشيء الواقعي أو ماله وجود عنده هو ما يدركه بحواسه، أما ما لا يدركه فيقول عنه إنه غير موجود»⁽¹⁾. وتوصل إلى أن الأشياء المدركة بالحواس مدركة بصورة فورية، والأشياء المدركة بصورة فورية هي أفكار، والأفكار لا توجد خارج الذهن، ولذلك وجودها يكمن في كونها مدركة.⁽²⁾

- وفي سبيل تأكيد هذه النتيجة التي وصل إليها، اختبر "باركلي" من جهة ثانية كل كيفية من كفيات الأشياء الحسية، وأثبت من خلال ذلك: أولاً أن كل كيفية من الكفيات الثانوية لا توجد بمعزل عن الإدراك؛ ثم أثبت ثانياً أن كل كيفية من الكفيات الأولية هي الأخرى لا توجد هي بمعزل عن الإدراك. ولما كان الجسم ، أو الموضوع الخارجي هو لا شيء فقط مجموع هذه الكفيات، عندئذ وصل إلى تأكيد النتيجة المقدمة سلفاً.

- على الرغم من أن وجود أي كيفية مرتبط بالإدراك، إلا أنه رأى أن بعض الكفيات الحسية المدركة فورياً (الأفكار الحسية) ليست محدثة بواسطة العقل البشري، أي ليس العقل حراً في عدم الإدراك في بعض الحالات، عكس أفكار الخيال، كما يقول "باركلي": «أشعر أنني حر في أن أقطف هذه الزهرة، لأنني أفعل ذلك بحركة يدي، أشعر أيضاً بحرية في أن أقربها إلى أنفي لأشمها، لكنني لا أستطيع أن أمتنع عن شم رائحتها، لأنني منفعل وهي مستقلة عن إرادتي»⁽³⁾. وظهر له، على سبيل التجربة، أن قوته الذاتية لإحداث تغيرات في الأفكار أو الظواهر التي تقدمها له الحواس هي قوة محدودة. يذكر أنه يستطيع أن يحدث أو لا يحدث أفكاره المتعلقة بالخيال، أي له القدرة على ذلك. لكن لا يستطيع بنفس الحرية أن يحدث أو لا يحدث أفكار الإحساس. يقول "باركلي": « إنه مهما

¹ - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous , D: III. op.cit , P: 96.

² - Ibid . P:90.

³ - Ibid . V:I. PP:42-43.

كانت القوة التي أملكها [...] فإني أجد أن الأفكار المدركة بالحس لا تتوقف على إرادتي، وعندما أفتح عيني في وضوح النهار لا أستطيع أن أقرر إن كنت سأرى أم لا. وليس في وسعي أن أحدد الأشياء التي ستقع أمامي، أو نوع الأشياء التي سيقع عليها بصري. وهذا فيما يتعلق بحاسة السمع وسائر الحواس الأخرى، فأفكارها ليست من صناعي، ولا من خلق إرادتي. ولا بد أن تكون هناك إرادة أو روح أخرى هي التي تتحكم في إحداثها⁽¹⁾. إن هذه الأفكار محدثة بواسطة علّة مستقلة عن الإدراك البشري المتناهي، لكن السؤال الحقيقي: ما طبيعة هذا السبب؟ لن يكون مادياً بالطبع، وبالتالي السبب روحي. لست أنا مصدر هذه الأفكار، فأنا على وعي مباشر بوجود أفكار الإحساس وكأنها لي، وأعرف أنني لست علتها، ولكني أعرف أنني أنا الذي أدركتها. العلة الحقيقية لجميع أفكارنا تكمن في وجود روح إلهية. ويقدم "باركلي" الحجة في إثبات الروح اللامتناهي أو الله في "المبادئ" الفقرة السادسة والعشرين⁽²⁾، ويمكن تلخيصها في هذه الصورة المنطقية:

1- أنا متأكد بصورة فورية بالتعاقب المستمر للأفكار، وبوجود أفكار الحسية.

2- هذه الأفكار لا بد من وجود علّة لها.

3- يفترض بصورة قبلية ثلاث احتمالات كعلة للأفكار الحسية فقط: المادة، أو

روح، أو فكرة أخرى.

4- لكن المادة لا توجد كما يعتقد "باركلي"، وبالتالي يستحيل أن تكون هي علّة

هذه الأفكار.

5- أما الأفكار فلا يمكن أن تكون علّة بعضها البعض، بسبب أنها سلبية وثابتة

مادامت لا تعتمد في وجودها على ذاتها.

6- وعليه، سبب أفكارنا المتعلقة بالإحساس وتعاقبها يجب أن تكون روحاً.

7- لكن الروح، إما أن تكون متناهية أو غير متناهية

¹ - Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge ,op.cit .§ 29 ,P:45.

² - " We perceive a continual succession of ideas.[...]There is therefore some cause of these ideas, whereon they depend, and which produces and changes them. That this cause cannot be any quality or idea or combination of ideas, is clear from the preceding section. It must therefore be a substance; but it has been shewn that there is no corporeal or material substance: it remains therefore that the cause of ideas is an incorporeal active substance or Spirit". Ibid .§ 26 ,P:44.

8- النتيجة التي تحكمها التجربة المباشرة التي أملكها هو أنني لست علتها، ولكنني أجربها على الرغم مني. إذن الأرواح أو العقول المتناهية لا تحدث أفكار الإحساس.

9- إذن سبب أفكار الإحساس هي روح أو عقل لانهائي.

10- نظام العالم وانسجامه وانتظامه يدل على وجود عقل واحد لا متناهي وهو

الله.(1)

وهكذا نستنتج أن فاعلية العقل البشري تتوقف على أفكار الخيال، أما أفكار الإحساس فهي قاعدة الاستدلال على وجود الله. إنه يقترح الاستعاضة عن المادة كعلة لأفكارنا بالله. ليست هي الوظيفة الهامة الوحيدة التي يؤديها الله، لأنه يساعده على إضفاء جانب من المعقولية، على حد تعبير المفكر الألماني "شاختر"، على أحد معتقداتنا الأساسية المتعلقة بوجود أشياء العالم الخارجي. يقول "باركلي": «عندما أرفض وجود الأشياء الحسية كأشياء خارجية عن العقل، فلا أقصد عقلي أنا على الخصوص، بل كل العقول المتناهية، إلا أنه من الواضح أن هذه الأشياء لها وجود خارج عقلي حسب ما تدلني عليه التجربة، أي مستقلة عن كل العقول البشرية المحدودة، ولذلك توجد هذه الأشياء الحسية أثناء أو لحظة عدم إدراكي لها...»(2). وهذا يعني إثبات وجود الأشياء حتى عندما لا نكون نحن أنفسنا في حالة إدراك لها، وإثبات أنها كانت موجودة قبل أن تكون هناك كائنات ماثلة لنا، وأنها تستمر حتى إذا توقفنا نحن أنفسنا عن الوجود.(3) مشكلة استمرارية الوجود سنناقش جانباً منها في الفصل اللاحق. لكن أكثر ما يقال عن الأدلة التي قدمها "باركلي" لإثبات وجود الأرواح، أو الجواهر الروحية تمّ نقدها من جانب "هيوم"، على أساس أنها، من الناحية المنطقية، بنفس مستوى الحجج التي تثبت وجود المادة(4). والنصل الذي سلطه على فلسفة "لوك" في عمومها يُسلط على فلسفته بنفس المستوى المنطقي.

¹ - انظر تشابه صور المحاورة بين: - G.A. Johnston, M.A., The Development of Berkeley's philosophy, P:194. و

Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 136.

² - Berkeley (George), Three Dialogues between Hylas and Philonous, D: III. op.cit, P: 91.

³ - شاختر (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق. ص: 194 - 195.

⁴ - G.A. Johnston, M.A., The Development of Berkeley's philosophy, op.cit, P:196.

وما نخلص إليه من هذا الفصل المخصص لمشكلة العالم الخارجي عند "باركلي" هو:

1 - منطلق "باركلي" في مشروعه الفلسفي كان تجريبيّاً خالصاً، فقد اقتفى أثر "لوك" الحسي التجريبي، ويظهر ذلك جلياً في تحديده لمعنى الأشياء الحسية، إذ أنّنا لا نعرفها إلا من خلال التجربة الحسية. ومن التناقض عند الإنسان أن يزدري الحواس، فلو لم تكن هناك حواس لما كانت هناك للعقل معرفة ولا تفكير على الإطلاق.

2- استعمل الحجة التجريبية والمنطقية للبرهنة على نظريته اللاتقليدية التي تقوض أسس المادية، وتلغي أي وجود للمادة، وتثبت بالمقابل أنّ جميع أشياء العالم الخارجي التي توجد هي غير مستقلة عن الإدراك.

3- يرى "باركلي" أنه بواسطة هذه المبادئ يمكن التغلب على جميع الصعوبات التي اعترضت تجريبية سلفه جون "لوك"، وتصحح النتائج التي يراها "باركلي" أنها لا تنسجم مع المبادئ الإبيستيمولوجية التي انطلق منها. وأهم هذه النتائج إقرار "لوك" بالجوهر المادي.

4 - لكي يفسر "باركلي" الأفكار، رفض الجوهر المادي ورأى أن الحقيقة تتضمن الأفكار، وبالتالي قضى على الفجوة بين أفكارنا والحقيقة التي يفترض الماديون أنها تمثل أفكارنا. وترتب عن ذلك رفضه للنظرية التمثيلية للإدراك، وجزء من النظرية العلّية. كما غادر طريق التجريبيين الذي انطلق منه وانتهى إلى نظرية مثالية في المعرفة، وإلى تصور عقلي لله.

5- في فلسفة "باركلي" شق نقدي للفلسفات السابقة وخاصة الفلسفة المادية في تصورهما للمادة كعلة لتفسير العالم الخارجي واستقلاله عن العقل الإدراكي، وشق إيجابي في ربطه العالم الخارجي بالعقل الإلهي. "باركلي" برأينا كان أمتن حجة وأقوى تبريراً في جانبه النقدي منه في الجانب البنائي.

6- لكن الحجج التي قدّمها في نقد استقلال العالم الخارجي عن أي علاقة بالعقل، وفي رفضه لوجود المادة، وفي دحضه للتمييز بين الكيفيات، يرى "هيوم"، كما مر بنا، أنه بنفس مستوى الحجج التي يمكن بها نقد جانبه الإيجابي. فهل يمكن اعتبار "هيوم" مصححاً لفلسفة أسلافه، ومتجاوزاً للصعوبات التي وقعوا فيها فيما يتعلق بمشكلة العالم الخارجي؟

الفصل الرابع: هيوم ودور المخيلة في الاعتقاد بالوجود الخارجي.

- 1- المبحث الأول: هيوم: الروافد الفكرية والأساس التجريبي لمشروعه .
- 2- المبحث الثاني: الأسس الايبستيمولوجية لميتافيزيقا هيوم.
- 3- المبحث الثالث: العالم الخارجي: وجه المشكلة وعجز الحواس والعقل.
- 4- المبحث الرابع: دور المخيلة في الاعتقاد.
- 5- المبحث الخامس: الجوهر المادي.

الفصل الرابع: هيوم ودور المخيلة في الاعتقاد بالوجود الخارجي

المبحث الأول: هيوم: الروافد الفكرية والأساس التجريبي لمشروعه:

ما تتميز به الفلسفة الإنجليزية هو أنها حاولت أن تختبر بمنهجها التجريبي مختلف الفروض الميتافيزيقية، كما بدا لنا ذلك مع "لوك"، وأن تفسر أصل أفكارنا تفسيراً وضعياً جدياً، وأيضاً أن تفحص عن ملكاتنا ومعارفنا فحصاً دقيقاً نقدياً. لكن هذا الفحص النقدي للمعرفة الإنسانية قد بلغ ذروته عند الفيلسوف الاسكتلندي الإنجليزي "هيوم"، الذي ولد في ادنبره سنة 1711، أي سبع سنوات بعد وفاة "لوك"، وبعد أن بلغ "لينتزر" الخامسة والأربعين وبلغ "باركلي" سن السادسة والعشرين. الفلسفة في خلاصتها ستغدو عنده نوعاً من البحث النقدي الجاد، نقد للقيم الأخلاقية، والسياسية، والمعرفية، والفنية، والأدبية، ونقداً للفهم في حد ذاته. وبفضل هذه المهمة النقدية أراد أن يستبدل الميتافيزيقا الأنطولوجية القديمة التي ارتبطت في أصولها بـ"أفلاطون" و"أرسطو" والتي تدّعي الوصول إلى كنه وماهيات الأشياء بعلم جديد نقدي، مهمته أن يوقفنا على ما تكون عليه الأشياء عندنا وفي أنفسنا، لا كما هي في ذاتها، أي أراد في الأخير أن يفحص طبيعة العقل البشري، ويكتشف إمكانيته التي يستطيع بها معرفة الأشياء. إنها نقد الفهم، ونقد الأخلاق، ونقد الأدب، ونقد الفن، وهي تنطلق من قيم الإنسان ومن اعتقاداته للتحري بالفحص والتحليل والاستقراء عن مبدئها...بيد أنها ستحاذر - حسب إميل بريهيه - من أن تقوم المبدأ الذي به تقوم. مثل النيوتوني الذي يحاذر أن يفسر الجاذبية التي بها يفسر كل الباقي (1).

لم تكن رغبة أسرته سوى في أن يختار مهنة القانون، لكن مهنة القانون هذه هي التي وجّهته إلى الفلسفة، وقد كان ميله القوي إلى المعرفة أكبر دافع له لكي يكون بجانب الفلاسفة والأدباء لا بجانب رجال القانون في تفكيره. «...وامتلكتني منذ الصغر شهوة الأدب - بهذا يبدأ سيرة حياته التي دَوّنها في الثامن عشر من أبريل سنة 1776 - تلك الشهوة التي تحكّمت في حياتي، وأصبحت أعظم مصدر لذائذي[...] ثم إنّ ميلي إلى الدرس.. واجتهادي..كان مما أوحى إلى أسرتي بأن القانون هو أنسب المهن إلي..غير أنّي وجدت في نفسي عزوفاً لا يقاوم عن أي شيء ما عدا طلب الفلسفة والمعرفة العامة. وفي الوقت الذي كان يُخيّل إليهم أنني

¹ - بريهيه (إميل)، تاريخ الفلسفة، ج5، القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص:115.

مكّبت على مطالعة "فويت" (Voet) و "فينوس" (Vinnius) ، كان "شيشرون" و "فرجيل" (Virgil) من المؤلفين الذين أعترف من بحارهم سرّاً⁽¹⁾.

وما تميّز به "هيوم" في حياته الفكرية والاجتماعية أنه كان ناقداً شاكاً، ودبلوماسياً مؤرخاً، بالإضافة إلى أنه فيلسوف. لكن يبدو أنّ معظم ما ورد في مذهبه الفلسفي كان سلبياً، أي أنّه ليس بفيلسوف بنائي في عمومته.. فقد كان هادماً للاعتقادات التقليدية أكثر من أنه موجد لنظام جديد، لكن مساءلته للماديين (في مناقشته للجوهر المادي والعالم الخارجي)، وللروحانيين (في دحضه للجوهر الروحي) معاً هي في حد ذاتها صياغة لمذهب جديد⁽²⁾، ولم تكن فلسفته النقدية هذه مقطوعة الصلة بأيّة مؤثرات؛ فلقد تعددت مشارب التأثير على فلسفته، ولم يكن فيلسوفاً واحداً له الفضل الأكبر على توجه مساره، بل لقد نهل من فلاسفة العصر اليوناني وفلاسفة العصر الحديث، فلاسفة الشك وفلاسفة اليقين على السواء، كما أنه صقل موهبته بقراءة الشعراء والخطباء الكلاسيكيين خاصة الإنجليز منهم. كانت بداياته الفكرية بقراءة لبعض الكتاب الكلاسيكيين والشعراء اللاتينيين خاصة الشعراء الإنجليز وخطبائهم في الأدب، وفي الفلسفة الطبيعية على وجه الخصوص، تلك الفلسفة المتعلقة بـ "روبرت بويل" في استعماله للمنهج التجريبي الذي أثّر بوضوح في "هيوم". يخبرنا بأنه في السنوات الثلاثة التالية لشهر مارس من عام 1734، قرأ معظم الكتب التي اشتهرت باللاتينية والفرنسية والإنجليزية آنذاك، كما قرأ اللغة الإيطالية.. وعلى الرغم من أن تفكير "هيوم" بدا مرتبطاً فقط ببعض الفلاسفة أمثال "لوك" "باركلي" و "هاتشنستون" و "نيوتن"، أي الخط التجريبي الذي انتمى إليه الفيلسوف، إلّا أنه قد عرف الكثير من المشهورين أمثال: "سينكا" (Seneca) (4-65 ق.م) و "مكيافيلي"، و "دي مونتاني" (Montaigne) (1533-1592) و "فرنسيس بيكون" و "ديكارت" و "غاسندي" و "باسكال" و "مالبرانش" و "بايل" و "شافتسبري" (Shaftsbuury) و "صمويل كلارك" و "جوزيف باتلر" الخ⁽¹⁾. وهذه السعة

¹ -Hume (David), An Enquiry Concerning Human Understanding, The open court publishing company, chicago.Illinois.1958. Autobiography: vi.

اعتمدنا في ترجمة حياة هيوم على ترجمة الدكتور: الأهواني (أحمد فؤاد)، في عالم الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. كما ساعدتنا الترجمة العربية لعمل هيوم هذا والموسومة بـ "بحث في الفاهمة البشرية" كثيراً للدكتور موسى وهبة عن دار الفارابي.

² - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 149

* شافتسبري (1671-1713) فيلسوف أخلاقي انجليزي، اهتم بالفلسفة القديمة خاصة أفلاطون والسفسطائية، هاجم نظرية هوبز في الأخلاق، وأيضاً نظرية لوك لأنه برأيه قد رمى كل من النظام والفضيلة خارج العالم، وأكثر من ذلك يهاجم لوك في أنّه جعل الأفكار الأخلاقية غير طبيعية وبدون أي أساس في العقل. عمله الرئيس هو: "خصائص الإنسان". نظرته للفلسفة كانت عملية، أمّا مشروعه الأخلاقي العملي دفعه لكي يرفض الدراسات الايستيمولوجية والميتافيزيقية على أساس أنها تجعل الإنسان لا يسعيد ولا بالأحسن ولا بالحكيم.

في الاطلاع لم تكن ميزة "هيوم" لوحده، بل خاصية فلاسفة ذلك العصر كلهم، كما يظهر أنه لم يكن هناك فيلسوف واحد قد اعتمد عليه "هيوم" ليزوده بمفتاح الفهم في تفكيره الفلسفي (2). في رسالة مؤرخة يوم 26 أوت 1737 كتب "هيوم" إلى زميله "مكايل رمسي" (M.Ramsay) يذكر فيها الروافد الفلسفية التي تأثر بها و يذكر من خلالها مجموعة من الفلاسفة الذين أثروا في حياته الفكرية، وهم على التوالي: "نيكولاس مالبرانش" و "جورج باركلي" و "بيير بابل" و "رينيه ديكارت" (3).

وحسب الترتيب التاريخي للفلاسفة الذين تم ذكرهم يأتي "ديكارت" في المقام الأول، ففي "التأملات في الفلسفة الأولى" قاوم "ديكارت" أنصار النزعة الشكية، الذين شكوا في وجود العالم الخارجي، واعتمدوا على الحواس. ولكي يتم له ذلك قام "ديكارت" نفسه بدور الشاك، فشك في كل شيء لا يمكن أن يكون محل اليقين، لكن "ديكارت" استخلص من تحت الانقراض التي هدمتها معاول شكه مبدأ يقينياً جعله في الأخير أساساً لفلسفته، وخرج بها من دائرة الشك [المؤقت] وهي وجوده الخاص، وجعل هذا أساساً ومنطلقاً للبرهنة على كل المعرفة. "هيوم" قد تأثر عملياً بشك "ديكارت"، فقد شك في مصادر المعرفة البشرية، على الرغم من أن الكتابات الفلسفية لـ "هيوم" كانت رد فعل ضد الاعتقادات التأملية التي أنشأها "ديكارت". أما الفلاسفة الآخرون الذين تم ذكرهم في الرسالة فهم شخصيات ذات مثار جدل عند صدور أعمالهم لأول وهلة، واتفقوا على أن الطبيعة الحقيقية للعالم ليست واضحة مثلما نعتقده عادة. فتأثير الفيلسوف الديكارتني الكاثوليكي "مالبرانش" ربما تم من خلال موضوعين ناقشهما في كتابه " البحث عن الحقيقة" (*Recherche de la verite*)، ونعني بذلك كيفية إدراك أذهاننا للموضوعات الخارجية، وكيفية استقبال الصور الإدراكية منها. نقد "مالبرانش" كل النظريات السابقة في هذا المجال ورأى بصعوبة كيف يتحول الموضوع الفيزيائي إلى صورة ذهنية أو العكس، وذلك لأنهما ليسا من طبيعة واحدة. "هيوم" أشار إلى

Donald M.Borchert (editor in chief) Encyclopedia of Philosophy, v:9. 2nd Edition .Macmillan reference. USA . PP 1-4.

¹ - Norton (David. F), the Cambridge Companion to Hume. Introduction to his thought. Cambridge university press.1993.p :2

²- loc.cit.

³ - Fieser (James), David Hume, Metaphysical and Epistemological theories.,Univ of Tennessee at Martin.2004. From: The Internet Encyclopedia of philosophy. p:2

هذا في الخلاصة التي وضعها لكتاب الطبيعة البشرية⁽¹⁾. وانتهى بعد ذلك إلى أن الله يملك جميع الصور الذهنية والروحية لكل الأشياء الخارجية، وبالتالي يغرس فينا هذه الصور في الوقت المناسب. "هيوم" لا يقبل بالخلاصة الدينية التي انتهى إليها "مالبرانش"، ولكن ربما تأثره ناجم عن تلك الهوة التي رسمها "مالبرانش" بين الموضوعات الخارجية وإدراكاتنا لها، ولذلك كان من الصعوبة بمكان تفسير العلاقة بين العنصرين⁽²⁾. أما الموضوع الثاني الهام في كتاب "مالبرانش" فيتعلق بطبيعة العلية، وأكثر تحديداً كيف لحادثتين أن يرتبطا علياً؟ برهن "مالبرانش" على أن الموضوعات الفيزيائية لا يمكن أن تكون علة للحركة في موضوعات أخرى، فقط الأرواح يمكنها ذلك. إن العصا التي تحرك الكرة ما هي إلا مناسبة لحركة الكرة وليست علتها. العلة الحقيقية هي الله. وحتى إرادتنا ليست علة لأفعالنا بقدر ما هي مناسبة، والله هو العلة الحقيقية. "هيوم" أيضاً لم يرض بالحل الديني اللاهوتي الذي انتهى إليه "مالبرانش". لكن من خلال الطرح الذي قدّمه "مالبرانش" أصبح "هيوم" على وعي بصعوبة تفسير الارتباطات العلية⁽³⁾. كما أثار "مالبرانش" أسئلة تتعلق بمعرفتنا بالعالم الخارجي، ولم يكن متفائلاً فيما يتعلق بقدرة العقل الإنساني على حل هذه الألغاز الفلسفية. كل هذه المواضيع أثرت بصورة ما في فلسفة "هيوم".

أما "بيير بايل" (*Pierre Bayle*) (1706-1647)، الفيلسوف الفرنسي الذي تأثر بالتقاليد الشكية لليونانيين القدامى، كان أكثر تشاؤماً من حال قدراتنا العقلية، اشتهر بمعجمه النقدي والتاريخي الذي ألفه سنة 1692. يحتوى على المئات من الفقرات أو المواد من العصر القديم إلى عصره، ومن خلال هذه الفقرات يقدم "بايل" رؤاه الخاصة الراديكالية. في رسالة "هيوم" يذكر [المواد الأكثر ميتافيزيقية في معجم بايل]⁽⁴⁾، ويورد فقرتين إحداهما تتعلق بـ "زينون الإيلي" (حوالي 490-430 ق.م)، أحد أتباع الفيلسوف اليوناني "بارمينيدس"، الذي يرى أن تصوراتنا العادية عن العالم هي أوهام. كما قدّم سلسلة من الحجج المنطقية الموهمة بالتناقض وتبين التناقضات التي تلازم الإنسان لطبيعة الحركة والمكان. يعلق "بايل" على حجج "زينون" ويقدم ثلاثة رؤى لتصوير المكان، واحدة من هذه

¹ - Hume (David). An Abstract of A treatise of H.N.in Yalden-Thomson,D.C,(ed), Hume theory of Knowledge., Thomas Nelson and Sons LTD .1951.p:250.

² - Fieser (James), David Hume, Metaphysical and Epistemological theories., op.cit. p:2

³ - loc.cit.

⁴ - Ibid .p:3.

التصورات التي يتألف منها العالم: إما أنه مؤلف من نقاط رياضية، أو مؤلف من نقاط فيزيائية غير قابلة للانقسام ، أو مؤلف من أجزاء غير قابلة للقسم بصورة لا متناهية. بايل استنتج وبصورة شكية أن كل الرؤى الثلاث هي منافية للعقل، وبالتالي لا يوجد تفسير ملائم ممكن للمكان. واستخلص "هيوم" من مناقشة "بايل" التخمين الشكي فيما يتعلق بتصوراتنا للزمان والمكان. والمادة الميتافيزيقية الأخرى التي وردت في معجم "بايل"، والتي من الأكيد أن لها تأثيراً على فلسفة "هيوم"، تلك المتعلقة بالفيلسوف اليوناني الشاك "بيرون" (275-365 ق.م)، الذي طالما يذكره "هيوم" في كتاباته⁽¹⁾، وهو من مؤسسي التقليد الشكي اليوناني، وبقي حياً بفضل كتابات *Sextus Empiricus* (حوالي 200 ق.م). يناقش في مادته عن "بيرون" هجومه على المعرفة الإدراكية، ومعرفة الحقائق الواضحة بذاتها، كما يتفق بايل تماماً مع بيرون في أن العقل ينهار تحت ثقل متناقضاته الموروثة، ويناقش "بايل" التمييز الفلسفي بين ما يعرف عند "لوك" بالكيفيات، ويبرهن على أن كليهما أي الأولية والثانوية تعتمدان على المشاهد. وهذا ما يذهب إلى تأكيده "هيوم".⁽²⁾

أما الفيلسوف الأخير الذي ذكره "هيوم" في رسالته هو "باركلي" في مناقشته للعالم الخارجي ورفضه للوجود المطلق للأشياء، وفي برهنته على أن الموضوعات الخارجية لا يمكن أن تكون علة إدراكاتنا. ويتبنى "هيوم" الكثير من الحجج التي أوردها "باركلي" في مثل هذه المسائل ، التي سنلاحظه في معرض حديثنا عن تصور "هيوم" للعالم الخارجي، لكن يخالفه في الحلول النهائية التي يربطها "باركلي" دائماً بالذات الإلهية. وربما ذلك هو الذي دفع بـ"هيجل" إلى القول: فلسفة "هيوم" تبدأ مباشرة من وجهة نظر "بيكون" و"لوك" التي تنشئ أفكارنا كلها من التجربة. وشكّيته تملك أساسها في المثالية الباركلية⁽³⁾. ربما هذه أهم التأثيرات على المستوى الفلسفي، أما على المستوى العلمي فمشروع "هيوم" الخاص بالطبيعة البشرية لا يتأسس إلا على المنهج الذي أقره العلماء والفلاسفة الإنجليز، ويذكر صاحب الفضل في هذا المنهج "فرنسيس بيكون"، لكن الذي أثر بصورة جدية في تطبيق المنهج التجريبي على العلوم الأخلاقية هو بلا شك "نيوتن". ولا بد من الإشارة هنا إلى أن

¹ -Hume (David). An Abstract of A treatise of H.N. op.cit., p:260.

² - Orr (James). David .Hume, his influence on philosophy and Theology , New-York. Charles Scribner's Sons .1903..p:3.

³ -Ibid.,P:88.

في اصطلاح "هيوم" (1) والفلاسفة الإنجليز العلوم الأخلاقية هي ما يتعارف عليها عادة بالفلسفة. وهي برأيه عبارة عن مناقشات عقيمة جدلية لا نهاية لها، خالية من أي معنى في أغلب قضاياها. ثم هي علوم لا يحصل الإنسان على نتائج موضوعية منها تكون محل اتفاق الناس عليها مثلما هو حاصل في العلوم الأخرى أي علوم المادة، ويعود ذلك إلى سببين رئيسين: أحدهما يتعلق بالموضوع، والآخر يتعلق بالمنهج. أما فيما يتعلق بالموضوع فيتمثل في قلة التحديد لمجال هذه العلوم إذ غالباً ما يتجاوز هذا المجال حدود القدرات البشرية أو حدود الفهم البشري، في حين أن ما يخص المنهج فيتعلق بعدم الاهتمام إلى منهج ملائم لها (2).

في إحدى مراسلاته يشير "هيوم" إلى أن دافع وسبب الشروع في مباحثه الفلسفية وفي مشروعه الذي اقترحه - وبطبيعة الحال يعود إلى جانب سلبي - يرجع إلى الإرث الذي تلقاه من الفلاسفة القدامى عن تصورهم للفلسفة أو ما يعرف بالعلوم الأخلاقية الذي لم يكن محل قبول. يقول "هيوم": «بدأت أعتبر بجد كيف ينبغي الشروع في مباحثي الفلسفية، ووجدت أن الفلسفة الأخلاقية المنقولة إلينا منذ القديم .. قائمة على مجرد الافتراض تماماً، ومعتمدة أكثر على التلفيق منها على التجربة.. بدون أي اعتبار للطبيعة البشرية، ولهذا قرّرت أن أجعل بحثي الأساسي، والمصدر الذي تشتق منه كل حقيقة في النقد، والحال أيضاً بالنسبة للعلوم الأخلاقية» (3)

ويسجل "هيوم" في مقدمة "الرسالة في الطبيعة البشرية" مركزية علم الطبيعة البشرية بالنسبة لجميع العلوم الأخرى الواقعية منها والتجريدية، يقول "هيوم": «من الواضح أن جميع العلوم لها علاقة بالطبيعة البشرية» (4)، وهذا واضح بالنسبة له، فهو يؤكد على أن: «جميع العلوم تقريباً تفهم في علم الطبيعة البشرية وتعتمد عليه. والغاية الوحيدة للمنطق تتمثل في شرح مبادئ وعمليات العقل وقدراتنا الاستدلالية مع توضيح لطبيعة أفكارنا، في حين يعالج علم الأخلاق والنقد أدواقنا وعواطفنا، والسياسة تدرس علاقة الفرد بالمجتمع وتعتبر الناس كوحدة في المجتمع، وكل واحد يعتمد على الآخر.. هذه الرسالة في

¹ - Hume (David), An Enquiry concerning Human Understanding, Sect 1., op.cit., p:1.

² - عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، مرجع سابق، ص: 115.

³ - Burton's life of Hume. In Henry Calder wood.(ed) David Hume. Famous Scots Series.,p:34..

⁴ - " T'is evident, that all the sciences have a relation.. to human nature".Hume (David), A Treatise of Human Nature., Introduction. Op.cit p : xix.

الطبيعة البشرية تظهر المقصود منها أنها نظام للعلوم»⁽¹⁾. ويضيف: «حتى الرياضيات، والفلسفة الطبيعية، والدين الطبيعي، على الرغم من أنها تبدو أنها لا تتعلق بالإنسان بل بفروع أخرى، إلا أنها معروفة من طرف الإنسان، وهو الوحيد من يقرر الحكم بصحة أو خطأ هذه الفروع من المعرفة [...] مثلاً الدين الطبيعي لا يتعلق ببحث طبيعة الدين في ذاته، بل أيضاً في التنظيم الإلهي تجاهنا وواجباتنا تجاهه»⁽²⁾. وعلى أية حال فإن التطلع إلى إقامة علم للإنسان أدى بـ "هيوم" إلى البحث في الطبيعة البشرية بوجه عام. وكانت نقطة بدايته في ذلك هي البحث في نطاق الفهم البشري وفي قدرات الإنسان الذهنية والحدود التي لا تتعداها⁽³⁾. لكن ما المنهج المناسب لدراسة هذا العلم الخاص بالطبيعة البشرية؟

المنهج باختصار يجب أن يكون استقرائياً لا استنباطياً، وحيث التجارب لهذا النوع كانت مترابطة ومقارنة بحكمة، فإننا نأمل أن نؤسس عليها علماً لن يكون أقل قيمة من حيث اليقين، وسيكون أعلى شأنًا وفائدة من أي فهم بشري آخر⁽⁴⁾. وبالنسبة لـ "هيوم" المنهج التجريبي والسيكولوجي كلاهما ملائم للتطبيق على جميع الأسئلة المتعلقة بالحقائق أو وقائع التجربة. إن التفسير السيكولوجي هو التفسير الوحيد الممكن: والعنوان الفرعي لـ "الرسالة في الطبيعة البشرية" يعبر بوضوح عن هذا المنحى، إذ يعتبره بمثابة محاولة تقديم المنهج التجريبي للاستدلال في الموضوعات الأخلاقية، وبهذا يريد "هيوم" أن يستعير منهج العلوم الطبيعية لتطبيقه على العلوم الأخلاقية، أو بالأحرى يقصد "هيوم" توسيع مناهج العلم النيوتوني إلى أبعد حد يمكن إلى الطبيعة البشرية ذاتها، ويذهب بذلك بعيداً بالعمل الذي بدأه "لوك" "هاتشستون" و "باتلر"⁽⁵⁾، وربما عدت هذه المحاولة من أهم الانقلابات الابيستمولوجية في ذلك العصر. "هيوم" إذن يريد أن يقيم العلوم الخلقية أو الفلسفة على غرار العلوم الوضعية، وسيتخلى بذلك عن المبادئ والمشاكل التي تتجاوز التجربة، مكتفياً بملاحظة الظواهر وتحليلها والبحث عن قوانينها⁽⁶⁾. هذا الأمر راجع إلى إعجاب الكثير باكتشافات "نيوتن" وبراهينه في مجال الميكانيكا السماوية ممّا أدى بهم إلى محاولات

¹ -Hume (David). An Abstract of A treatise of H.N. op. cit. p:248.

² -Hume (David), A Treatise of Human Nature., A.Selby- Bigge, M.A Oxford. At the clarendon press Introduction. p : xix.

³ - رسل (برتراند)، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص: 99.

⁴ - Copleston. F, A History of Philosophy., V:5. Pt: II. Berkeley to Hume., op.cit., P:66.

⁵ - Ibid.

⁶ - عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة: ص: 115-116.

كثيرة في محاكاة هذه النظرة من طرف العلماء والفلاسفة ومنهم "هيوم" الذي أراد إدخال المنهج التجريبي للاستدلال في العلوم الفلسفية مقتفياً في ذلك أثر علماء الطبيعة وما حققوه من نتائج باستخدامهم له بشرط يذكره "هيوم" «.. فلو أننا اتخذنا الاحتياطات اللازمة وطبقنا على العلوم الأخرى المنهج الذي استخدمه "نيوتن" في الفلسفة الطبيعية، أفلا نستطيع هنا أن نصل إلى أوثق النتائج وأنفعها للإنسانية؟»⁽¹⁾.

مادام علم الطبيعة البشرية، إذن، هو مركز العلوم، فمن الأهمية إذن أن ينشأ علم الإنسان، ولكن كيف يتسنى لنا ذلك؟ وفق رؤية "هيوم" لا يتم ذلك إلا على أساس المنهج التجريبي. يقول "هيوم" في كتابه "الطبيعة البشرية": «.. ولما كان علم الإنسان هو الأساس الوحيد الصلب لبقية العلوم الأخرى، فإن كذلك لابد أن يكون الأساس الوحيد الصلب الذي نستطيع أن نقيم عليه علم الإنسان هو الملاحظة والتجربة»⁽²⁾. لا نجد حقيقة الأساس الموثوق والأكيد للفلسفة إلا في التجربة، وكل معارفنا يجب أن تبدأ بالتجربة، وكل معرفتنا يجب أن تكون داخل التجربة⁽³⁾. والإدعاء بتفسير مبادئ الطبيعة البشرية يتطلب في حقيقة الأمر نظاماً تاماً للعلوم مؤسساً على قاعدة، في الحقيقة، جديدة. هذه القاعدة الجديدة هي المنهج التجريبي الذي نجح في تطبيقه العلم الطبيعي، وينبغي أن يطبق أيضاً في دراسة الإنسان. وهذا يعني القول إنه ينبغي البدء بملاحظة محكمة لعمليات الإنسان السيكلوجية ولسلوكه الأخلاقي، ومحاولة التحقق من أسبابها ونتائجها⁽⁴⁾ لكننا قد نتكلم عن بساطة التجربة مع أن شروط معرفتنا ليست بالبسيطة أو سهلة التفسير، فالحقيقة إذا كانت في متناول القدرة البشرية فإن من الأكيد أنها عميقة جداً وعويصة. هكذا يتراءى بالنسبة لـ "هيوم" أن تفسير مبادئ الطبيعة البشرية يستلزم اختبار الذهن لاكتشاف ينابيعه ومبادئه الخفية. وعلى الرغم من أن هذه المبادئ قد تكون عميقة جداً، إلا أن المنهج الجديد الذي أراده وهو المنهج الذي حاول استعارته من العلماء في تطبيقاتهم له في علوم المادة على هذا العلم الجديد المتعلق بالطبيعة البشرية وبرأيه كفيلاً باكتشاف ذلك. آمال "هيوم" في مستوى هذا التطلع الجريء عريضة في تأسيسه لهذا العلم الجديد لأنه يمثل له مفتاحاً لكل العلوم

¹ - نقلاً عن المرجع السابق، ص: 116.

² - "And as the science of the man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to the science itself must be laid on experience and observation". Hume (David), A Treatise of Human Nature., Introduction. op.cit., p: xx.

³ - Burton's life of Hume. In Henry Calder wood.(ed) David Hume. Famous Scots Series.,p:35.

⁴ - Copleston. F, A History of Philosophy, op.cit,PP, PP:66.

الأخرى، أو بالأحرى لكل المعرفة، ونستطيع بفضل اكتشاف الينابيع العميقة والمبادئ الخفية التي تحرك عمليات العقل البشري⁽¹⁾. وهو بديل بالطبع عن الأنظمة المتوهمة التي سادت الفلسفات القديمة.

والحقيقة أن التجريبية هي جزء من فلسفة "لوك" و "باركلي"، أما الجزء الآخر في فلسفتها فهو شكل عقلاني أو مثالي كما مرّ بنا في الملاحظات السابقة، ولذلك لا يمكن أن نصف فلسفة "هيوم" في هذا الجانب بأنها تطور منطقي لفلسفتي "لوك" و "باركلي"، وإنما هي فقط إتمام منطقي للعنصر التجريبي في فلسفة سابقه... إن فلسفة "لوك" كانت محددة بحل مشكلة أصل عناصر ومواد المعرفة، أما المعرفة ذاتها فلم تكن تجريبية خالصة عدا تفكيره بالسؤال المتعلق بأصل المعرفة⁽²⁾. وإذا تأملنا أعمال "لوك" و "باركلي" فإننا نلاحظ أن المنهج النفسي التجريبي قد استعمله "لوك" فقط في الكتاب الثاني من "الفهم البشري"، ولم يكن منهج الكتاب الرابع، أي الكتاب الوحيد الذي عرض فيه "لوك" الحل للمشكلة الحقيقية لطبيعة وحدود المعرفة البشرية. أما "باركلي" فقد طبق أيضاً المنهج ذاته فقط في حل مشكلة طبيعة تلك التجربة التي نعبر بها عن الأفكار المجردة مثل معرفة العالم الخارجي، لكنه لم ير ذلك المنهج مناسباً في حل مشكلة أعقد تتعلق بطبيعة الحقيقة الروحية الإنسانية منها والإلهية⁽³⁾. "باركلي" بالفعل قد أرجع محتوى معرفتنا بالعالم المادي إلى أصلها في الأفكار والإحساسات، ورفض بذلك حقيقة الجوهر المادي والسبب المادي، لكنه لم يخطر بباله أن يعطي الاعتبار التجريبي لمبادئ الجوهر والعلّة. وهكذا إذا كان "لوك" قد رأى أن جميع أفكارنا تنشأ من التجربة، لكنه ومع ذلك، قد اعتقد بوجود أفكار لا تؤيدها التجربة من قبيل فكرة الجوهر المادي واستقلال العالم المادي عن الإدراك، فإن "باركلي" على الرغم من أنه ذهب بالتجريبية أبعد من "لوك"، وذلك برفض ما يعرف بتصوّر الجوهر المادي ورفض الوجود المطلق للأشياء كما أشرنا، إلا أنه استخدم التجريبية في خدمة الفلسفة الميتافيزيقية الروحية على حد تعبير الفيلسوف الإنجليزي "كوبلستون" *Copleston**⁽¹⁾، وذلك باعتدائه بالجوهر الروحي وبالعلّة الإلهية.

¹ - Hume (David), An Enquiry concerning Human Understanding, op.cit., pp:10-11.

² - Seth James, English Philosophers and Schools of philosophy, London: J.M.Dent & Sons. LTD., 1912., P: 150.

³ - Seth James., M.A. English Philosophers and Schools of philosophy., op.cit. P: 151.

* - كوبلستون فريدريك 1907-1994. فيلسوف إنجليزي وعالم لاهوت. درس في كلية مارلبورو ثم في كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد لينتظم بعد ذلك في سلك الكنيسة الكاثوليكية ويصبح بعدها أستاذاً لتاريخ الفلسفة من سنة 1939 حتى سنة 1970. ثم أستاذاً زائراً بالجامعات الأمريكية. كتب

أما "هيوم"، الفيلسوف التجريبي الإنجليزي، فهو من قدم الدور الذي أتمّ الخبرة التجريبية، ومن ثمّ قدّم النقيض العتيد للعقلانية.

وقد حرص "هيوم" أن يذكر في أغلب كتاباته هذا المبدأ لأهميته، ومعظم الأعمال المذكورة لهيوم* وعلى مختلف تفرعاتها التي تمتد إلى سلسلة واسعة من المواضيع المعالجة والمتباعدة، الفلسفية، والدينية، والعلمية، والتاريخية، والسياسية تشترك في خاصية أساسية واحدة وهي أن مؤلفها تعهّد باستخدام المنهج التجريبي، أو نادى بشكل من التجريبية التي ترى من الفوائد ومن الضرورة الاعتماد على الملاحظة والتجربة لكي تزودنا بالإجابة عن الأسئلة الفكرية لكل هذه الأصناف من الموضوعات(2). في مقدمة كتابه المبكر "رسالة في الطبيعة البشرية" يرجع "هيوم" بدايات استعمال المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية إلى "فرنسيس بيكون" وإلى فلاسفة إنجليز في العصر الحديث أمثال السيد "لوك"، و"شافتسبري"، و"مندفيل" *Mandeville* (1733-1670)* والسيد "هتشنستون"، و"باتلر"(3). الفلسفة أو العلوم الأخلاقية حسب عرف الفلاسفة الإنجليز، خصوصاً علم الطبيعة البشرية الأساسي الذي اقترح إنشائه هو الآخر يجب أن يؤسس على هذا المنهج. وفي صفحة لاحقة منه يؤكد "هيوم" على ضرورة إرجاع كل مبادئنا ما أمكن ذلك بتطبيق التجارب إلى أقصى ما يمكن، وتفسير النتائج بأبسط الأسباب وأقلها. «فمن الأكيد أننا لا نتجاوز حدود التجربة»(4). كهذا يقول "هيوم". وحتى في تكوين الأفكار المركبة التي يبدو فيها العقل فعّالاً، وله القدرة على ربط الأفكار البسيطة بعضها ببعض على نحو ما يشاء، فيكون منها

عده مؤلفات عن "نيتشه". أما مشروعه الضخم فتمثل في موسوعته الكبرى عن تاريخ الفلسفة الغربية ابتداءً من سنة 1946 إلى غاية 1975. من تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان والرومان)، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة ط1. 2002.

¹ - Copleston. F., A History of Philosophy, op.cit, PP:20-21.

* تتضمن هذه الأعمال حسب ترتيبها التاريخي ما يلي:

- الرسالة في الطبيعة البشرية في ثلاثة أجزاء (1740-1739)
- الخلاصة للجزء الأول والثاني من الرسالة في الطبيعة البشرية 1740.
- مقالات أخلاقية وسياسية وأدبية (1752-1740).
- مبحث في الفهم البشري 1748.
- مبحث في مبادئ الأخلاق. 1751.
- التاريخ الطبيعي للدين. 1757.
- تاريخ إنجلترا في ستة أجزاء من العصر الروماني حتى سنة 1688. بين (1762-1754).
- موجز السيرة الذاتية [حياتي]. 1777.
- محاورات في الدين الطبيعي. 1778.

² - Norton (David. F), The Cambridge Companion to Hume. Introduction to his thought., op. cit., p: 3.

* مندفيل.برنارد): طبيب فيزيائي وأخلاقي هولندي مقيم بانكلترا. صاحب كتاب: "حكايات النحل أو رذائل خاصة ومنافع عامة" يرى بضرورة عدم هدم الأنانية والأهواء والغرور كما تطالب به الأخلاق العقلية، ذلك لأن هدمها يعني إلحاق الأذى بالصناعة والتجارة، اللتين تقوم لهما تلك الأهواء مقام المحرك. وقد انتقد من طرف آدم سميث. انظر: برييه (إميل)، تاريخ الفلسفة، الجزء الخامس. ص: 28.

³ - Hume (David), A Treatise of Human Nature., Introduction., Footnote., Op. cit., p : xxi.

⁴ - Ibid., p : xvii.

أفكاراً مركبة لا نظير لها في الواقع كجبل من ذهب..وأفعوان وغير ذلك، فإن قدرته هذه محدودة ولا تتعدى جمع ونقل وزيادة أو نقصان المواد التي تقدمها إلينا الحواس والتجربة⁽¹⁾. وحتى الأفكار التي تبدو بعيدة عن [الأفكار البسيطة]، عند فحصها نجد أنها مشتقة من هذين المصدرين. فكرة الله من حيث أنها تعني كائناً عاقلاً حكيماً الخ.. تتولد من التفكير في عمليات ذهننا الخاص،..وعند تتبع هذا نجد كل فكرة نتفحصها هي نسخة من انطباع مماثل. ثم يتحدى أي شخص يرفض هذا المبدأ أن يأتي بفكرة واحدة غير مشتقة من هذا الأصل⁽²⁾. أما في الخلاصة التي وضعها للفصل الأول والثاني للرسالة يعد "هيوم" بأن لا يخط خلاصات، فقط حيث تكون موجهة بالتجربة⁽³⁾. أمّا في كتاب "مبحث في الفهم البشري" فيرى أنه على الرغم من أن العقل البشري يظهر أنه أكثر حرية من أي شيء آخر، ولا تحتويه حدود الطبيعة والواقع، فهو يسرح في فضاء لا متناهي بواسطة قدراته، وعلى الرغم من كل هذا، فإن قدرته لا تزيد على قدرة التركيب والنقل والزيادة والنقصان للمواد التي تزودنا بها الخبرة والحواس⁽⁴⁾. ويظهر أن التفكير الإنساني هو أبعد الأشياء عن الطبيعة والواقع...إلا أن الفحص القريب يبين لنا أن قدرة العقل على الخلق والإبداع ليست شيئاً آخر إلا التركيب والتبديل، والزيادة والنقصان في المادة التي تقدمها لنا الحواس والتجربة. لينتهي في خاتمة كتابه إلى أن أي كتاب لا يتعلق باستدلالات تجريدية تخص الكم والعدد، أو باستدلالات تجريبية عن أشياء واقعية حاصلة، فالأحرى بنا أن نرمه إلى أسنة اللهب..لأنه لا يحتوي على شيء سوى على السفسطة والوهم⁽⁵⁾. لكن ليس قبل أن نخضع الاستدلال التجريبي ذاته إلى فحص تجريبي. وفي كتاب بحث "في مبادئ الأخلاق" يعد فيه "هيوم" بالكشف عن أساس الأخلاق. ولما كان هذا [المبحث] يتعلق بسؤال الواقع لا بكونه علماً مجرداً، فإننا نتوقع النجاح فقط بإتباع المنهج التجريبي حسب رأيه، واستنتاج الحكم العامة من مقارنة الأمثلة الخاصة في أصل الاتفاق⁽⁶⁾. وفي مقالة نشرت أول مرة عن "أصل الاتفاق" سنة 1748، يخبرنا "هيوم": «أن درجة قليلة من التجربة والملاحظة كافية

¹ -Hume (David) ,A n Enquiry Concerning Human Understanding,, op.cit p:17.

² - Ibid.,p:18.

³ -Hume (David) .An Abstract of A treatise of H.N., op.cit.,p:248.

⁴ - David ,An Enquiry Concerning Human Understanding, op.cit., p:17.

⁵ - Ibid., p:184.

⁶ -Hume (David) ,An Enquiry concerning the principles of morals, in Norton (David. F) (ed), The Cambridge Companion to Hume. Introduction to his thought., op. cit. p :4.

لتعلمنا أن المجتمع لا يمكن المحافظة عليه إلا بسلطة الحكام»⁽¹⁾. وهكذا لم يشأ "هيوم" إلا أن يدخل أسس المنهج التجريبي في كل المباحث الفلسفية والأخلاقية والسياسية. يعترف بصعوبة تحقيق هذه الآمال في العلوم الأخلاقية و يعترف بصعوبة تطبيق المنهج التجريبي في هذا المجال، لكن رغم ذلك فهو يلح على استخدامه ولو لم يكن بنفس الاعتبار في علوم الطبيعة « لكننا في الواقع، يقول "هيوم"، لا نستطيع أن نقوم بالتجارب في هذا المجال بدقة التي نستعملها في مجال العلوم الطبيعية كالكيمياء مثلاً، نملك محتوى المعطيات كما هو معطى من الاستبطان، وبملاحظة الحياة الإنسانية والسلوك. لكن في كل الأحوال يجب أن نبدأ بمعطيات تجريبية، وليس بحدس مزعوم لماهية العقل الإنساني»⁽²⁾. فما هي أسس ومبادئ علم الطبيعة البشرية عند "هيوم"؟

¹ - Norton (David. F) (ed), The Cambridge Companion to Hume. Introduction to his thought., op. cit. p :4.

² -Hume (David), A Treatise of Human Nature., Introduction. Op. cit., p : xxiii.

المبحث الثاني: الأسس الایستیمولوجية لميتافيزيقا هيوم:

إن مشروع "هيوم" طموح جداً لتأسيس علم للطبيعة البشرية يحاكي العلم الطبيعي في منهجه وفي اقتراب نتائجه من الدقة التي بلغها العلم الطبيعي. في كتابه المبكر "الرسالة في الطبيعة البشرية"، يقدم "هيوم" الأسس المعرفية و الإيستيمولوجية لميتافيزيقاه، كما عرضها بصورة مبسطة، برأيه، في "المقالات الفلسفية" *"Philosophical Essays"*، أو كتابه الذي يسميه لاحقاً "مبحث في الفهم البشري"*. في القسم الأول من كتاب الطبيعة البشرية، الجزء الخاص منه بالفهم يقوم "هيوم" بتحليل مختلف أنواع هذه الأحداث العقلية ويقدم الأساس القاعدي الأول لنظامه الفلسفي هناك والمتمثل في: « أن جميع أفكارنا مشتقة من انطباعات حسية سابقة عنها»، أما في الجزء الثالث من نفس الكتاب فيقدم الأساس الثاني المتمثل في "مبدأ السببية"⁽¹⁾. في حين تظهر هذه الأسس على التوالي في كتاب "مبحث في الفهم البشري" مرتبة في القسم الثاني والقسم السابع على التوالي، وأهم مبادئه الایستیمولوجية التي تؤسس علم الطبيعة البشرية هي:

الانطباعات مصدر الأفكار:

يقول البروفسور "توماس هنري هكسلي" (Huxley)*: « كما يوجد علم تشريح الجسم يوجد علم تشريح الذهن إلى الأحوال الأولية للوعي»⁽²⁾. "هيوم" بهذا المنطق يقوم بدور عالم التشريح، لكن قبل أن نتحدث عن العناصر الأولية للوعي، نشير أولاً إلى تصوره للعقل البشري. ففي لغة الحياة اليومية يكون الحديث عن العقل كوحدة مستقلة عن الجسم بالرغم من أنه مقيم فيه ومرتبطة به. ويملك قدرات مثل الإحساس، والفهم، والذاكرة، والإرادة. كما يقوم بوظائف مثل الشعور، والتأمل، والتذكر الخ.. بعض من هذه القدرات يبدو فيها العقل متلقٍ كإحساس بالموضوعات الخارجية، وبعض القدرات الأخرى مثل

* في رسالة رفض فيها هيوم عهده غير الناضج الذي كتب فيه الرسالة، كتبها لـ "جيببارت إليوت" مؤرخة في 1751. يقول فيها: اعتقد أن المقالات الفلسفية (مبحث في الفهم البشري)، الذي ظهر سنة 1748. يحتوي على كل شيء له علاقة بالفهم والذي تلقني به في الرسالة. وأقدم لك نصيحة بعدم قراءة هذه الأخيرة، أي الرسالة.

- Fieser (James), David Hume, Metaphysical and Epistemological theories, p:6.

¹ - انظر بالتفصيل ما كتبه الفيلسوف Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP:150-170. هكسلي: توماس هنري عالم بيولوجي انجليزي تأثر بنظرية داروين في التطور، اهتم بالتاريخ والفلسفة، كما درس عدة لغات. اهتمامه بالفلسفة كان نتيجة قراءته لديكارت، وباركلي، و هيوم في كون معرفتنا الأكيدة لا تتجاوز حالات الوعي الفورية. عثر عن الكثير من آراءه الفلسفية في كتابه "هيوم" الذي كتبه في سلسلة رسائل سنة 1838. وقد أبدى في هذا الكتاب رأيه الموافق لهيوم والمخالف له أيضاً.. من أهم أعماله. (Collected Essays).

-.Borchert. (Donald M) (editor in chief) Encyclopedia of Philosophy. pp:530-533.

² - Professor Huxley, Hume, London, Macmillan and Co. 1881.p:50.

الاستدلال والتذكر يبدو في جانب منها فعّالاً وفي جانب آخر سلبياً، بينما في الإرادة يكون ذا نشاط فعّال وعفوي. كل هذه الظواهر العقلية، كتكوين تصورات ذهنية كما هي معطاة لنا عن طريق الملاحظة، أو تصنيفها حسب خصائصها القابلة للمعرفة، أو تكييفها وفق مجموعة من المصطلحات، كل هذه الحالات الفورية الخاصة بالوعي، أي ما يختلج في العقل، يعطيها "ديكارت" لفظ "تفكير"، بينما يصطلح عليها بلفظ "فكرة" عند كل من "لوك" و "باركلي" (1). "هيوم" يرى أن هذا الاستعمال غير ملائم للفظ الفكرة ليقترح لها استعمالاً آخر ويعطي لها لفظاً عاماً وهو الإدراكات (Perceptions) والتي يشير به إلى كل حالات الوعي (2). ثم يذهب أبعد من ذلك حين يتصور العقل مجرد كومة من الإدراكات المختلفة والمتحدة معاً بواسطة بعض العلاقات المفترضة. لكن ما المقصود بالإدراكات؟ « يقصد "هيوم" بها إدراك أي شيء يكون حاضراً للذهن، إمّا عندما نستعمل حواسنا، أو نشغل بانفعالاتنا، أو نمارس التفكير والتأمل» (3)، "هيوم" عندما حلّل حالات الوعي إلى عناصرها الأولية وجد أنّ العقل هو مجرد إدراكات متتابعة، و الإدراكات تنحلّ إلى الانطباعات والأفكار. يقول "هيوم": «كل إدراكات العقل البشري تنحلّ إلى نوعين متميزين، والذي سأطلق عليهما لفظي انطباعات وأفكار» (4)، عندما نأخذ فحصاً عاماً لكل حالات الوعي أو لكل إدراكاتنا فإننا نجدتها تتضمن عدة تصنيفات، "هيوم" يعطي أهمية خاصة أولية لتصنيف إدراكاتنا إلى انطباعات وأفكار. ويقر باستعمال هذه المصطلحات في معنى يختلف عما هو معتاد (5). وهكذا تعود المعرفة البشرية عند "هيوم" إلى هذه الإدراكات، التي تنحلّ بدورها إلى قسمين رئيسيين تختلف فيما بينها من حيث درجة القوة والحيوية وحتى الأسبقية.. أمّا لفظ الانطباع فيشير إلى كل ما هو أكثر حيوية في إدراكاتنا، حين نسمع، ونرى، ونلمس، ونحب، ونكره، ونرغب، ونريد الخ.. وتحت لفظ الانطباع أفهم، يقول "هيوم"، كل إحساساتنا، وانفعالاتنا، وعواطفنا كما يكون ظهورها لأول مرة في النفس. ثم يضيف عبارة يفرق فيها بين نوعين من الانطباعات: انطباعات الإحساس التي تتعلق بالرؤية، والسمع، و اللمس، وانطباعات التأمل التي يسميها علماء النفس المحدثين

¹ - Ibid.,p:62.

² - Ibid.,p:-63.

³ -Hume (David) „An Abstract of A treatise of H.N., op. cit .,p:249.

⁴ -« *All the perceptions of the mind Hume resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call impressions and ideas*» David ,Hume (David), A Treatise concerning Human Nature., BK .1.,Pt.1.,§ 1., p: 1

⁵ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature., BK .1.,Pt.1., Footnote. Op.cit. p: 2.

بالتجارب الانفعالية⁽¹⁾. هذا التصنيف لا يختلف كثيراً عن تصنيف "لوك" في كتابه الفهم البشري: الجزء الثاني، الفصل الأول والثالث والرابع منه، أو حتى عن تصنيف "باركلي" في كتابه "المبادئ": الفقرة الأولى منه. أمّا الأفكار « فأقصد بها، يقول "هيوم"، الصور الخافتة لهذه الانطباعات في التفكير والاستدلال»⁽²⁾. إنه يعيد برأيه لفظ "فكرة" إلى مدلولها الأصلي الذي حرّفه "لوك"، وذلك باستعمالها لتدلّ على كل إدراكاتنا، وفي هذا تركيب بين الانطباعات وبين الأفكار. لكن على الرغم من التعريفات التي قدّمها "هيوم"، إلّا أنّه في هذه الاستعمالات، حسب الباحث "سالمون" (Salmon) في عمله "المشكلة المركزية في فلسفة هيوم"، لم يعط تعريفاً لأي مفهوم منهما، و كل ما قدّمه هو وصف عام للانطباعات والأفكار فقط، وأيضاً للاختلافات بينهما عن طريق المقارنة⁽³⁾. وهكذا إذا استعملنا تعبيرات البروفسور "هكسلي" "نقول أنّ "جغرافية العقل" عند "هيوم" تحتوي على كل من: أولاً، الانطباعات التي تتضمن: إحساسات الشم، والذوق، واللمس، والرؤية، والمقاومة. و الإحساس باللذة والألم. والعلاقات كالتتابع والتشابه والتلازم في الوجود. و ثانياً، الأفكار التي هي إما نسخ من انطباعات سابقة، أو إعادتها عن طريق الذاكرة⁽⁴⁾. يقول "هيوم": «...ولذلك كل إدراكات الذهن هي مزدوجة، وتظهر معاً كانبطاعات وأفكار؛ عندما أغلق عيني، وأفكر في غرفتي، الأفكار التي أكونها هي تمثيلات دقيقة للانطباعات التي أحسست بها [...] الانطباعات والأفكار يظهران دائماً متلازمين لبعضهما البعض»⁽⁵⁾. و يفرق بينهما عن طريق مجموعة من الأمثلة. كل إنسان، بحسب "هيوم"، يرى بسهولة الفرق الكبير بين إدراكات الذهن حين نحس ألماً من قوة حرارة زائدة. وحين نستعيد فيما بعد بالذاكرة ذلك الإحساس، أو نتوقعه بالمخيلة. يمكن لهاتين القدرتين، أي الذاكرة والمخيلة، أن تنقلا إدراكات الحواس كما هي، لكن ليس بإمكانهما أن تبلغا قوة الإحساس الأصلي وحيويته. عندما نفكر مثلاً في مشاعرنا وانفعالاتنا الماضية يكون فكرنا مرآة عاكسة لذلك، لكن الألوان التي نستعملها تكون شاحبة وباهتة، مقارنة مع تلك التي ترتديها

¹ - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, P:151.

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

³ - Salmon.C.V. , The central problem of David Hume philosophy., Halle a.d.s: Max Niemeyer Verlag., 1929., p:49.

⁴ - Professor Huxley. , Hume ... op.cit., pp: 71-72.

⁵ - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK .1., Pt.1., § 1. op.cit., p :3.

إدراكاتنا الأصلية. وهذا الفرق واضح وجلي بنظر "هيوم" (1). ثم يضيف لاحقاً أنه في بعض الأحيان تكاد تقترب أفكارنا من انطباعاتنا مثلاً عند حالة الحمى التي تصيب الإنسان، أو في حالة الأحلام أثناء النوم، أو في حالة الجنون، أو في الحالات الانفعالية العنيفة للنفس، كما أنه في بعض الحالات تكون انطباعاتنا هي الخافطة والأدنى ولا نستطيع أن نميزها عن الأفكار.

بعد جملة الأمثلة التي قدّمها "هيوم" لتوضيح الفرق بين النوعين من الإدراكات يقول: «أنه بإمكاننا إذن أن نقسم إدراكات الذهن إلى صنفين يتميزان باختلاف درجة القوة والحيوية.. فالنوع الأول هو أقل قوة وأقل حيوية تسمى عادة أفكاراً (*Ideas*)، أما النوع الثاني فيعتقد "هيوم" أن هذا النوع يفتقر إلى اسم في اللغات الأجنبية، بما فيها اللغة الإنجليزية، ويعطيها اسم الانطباعات (*Impressions*)» (2). ويشير "هيوم" إلى ثلاثة أصناف من الانطباعات تنقل بواسطة الحواس: النوع الأول: تلك الانطباعات التي تتعلق بالشكل والتركيب والحركة والصلابة في الجسام. والنوع الثاني المتعلق بالألوان والروائح والأذواق و الحرارة والبرودة.. أما النوع الثالث فيتعلق بالآلام والذات التي تنشأ من تأثير الموضوعات الخارجية على أجسامنا مثلاً كأن نقطع أجسامنا بقطعة فولاذية.. يفترض كل من الفلاسفة والعامة من الناس أن النوع الأول يمتلك وجوداً مستمراً ومتميزاً (3). هذا التمييز بين الانطباعات والأفكار هو اكتشاف هام أو بالأحرى إعادة اكتشاف من طرف "هيوم"، فقد سبقه في ذلك "أرسطو" حين ميّز بين الموضوعات في الحالة التي تكون فيها الموضوعات الخارجية حاضرة "*aesthema*" ، وفي الحالة التي نعتمد فيها على الخيال عندما تكون هذه الموضوعات غائبة "*Phantasmata*". "هيوم" أحيا التمييز القديم بين "*aesthema*" و "*Phantasma*" بأسماء جديدة هي الانطباع والفكرة دون اللجوء في ذلك سواء إلى المادة أو الله (4). إنه بذلك، على حدّ تعبير "توماس كيز" (*Thomas Case*) 1844-1925، كمن حاول وضع خمر جديد في زجاجات قديمة (5). وينتقل إلى تقسيم آخر للإدراكات ومن ثمّ للانطباعات والأفكار، فهي إما بسيطة أو مركبة، أي هناك إدراكات بسيطة وأخرى

¹ -Hume (David), A n Enquiry Concerning Human Understanding,, op.cit.,p:15.

² - Ibid .p:16.

³ - From : Huxley. Hume , op.cit .,p:75.

⁴ -Case (Thomas),M.A. Physical Realism. Being An Analytical Philosophy. London. Longman green, And Co.1888.p : 259.

⁵ - Ibid.

مركبة، والحال نفسه فيما يتعلق بالانطباعات والأفكار كذلك من حيث تركيبها، فهي تنقسم أيضاً إلى بسيطة ومركبة. أما فيما يخص الإدراكات البسيطة فهي الإدراكات التي لا تقبل القسمة ولا الانفصال بين أجزائها، كما لا نستطيع أن نردها إلى إدراكات أبسط منها، مثلاً إدراك كيفية من الكيفيات لوحدها كإدراك مذاق معين أو سماع صوت معين؛ في حين أن الإدراكات المركبة هي تلك الإدراكات التي تنحل إلى إدراكات أبسط منها، مثل إدراكنا لموضوع خارجي ذي لون محدد وامتداد خاص به الخ.. هذه الكيفيات هي التي ترتبط معاً في ذلك الموضوع الخارجي لكنها تتمايز فيما بينها⁽¹⁾.

وبهذا يشير "هيوم" إلى ثلاثة فروع أساسية بين الأفكار والانطباعات في كتابه: "الطبيعة البشرية": أولاً: الانطباعات أنشط وأكثر قوة وحيوية. ثانياً: حدوثها يكون لها الأسبقية على الأفكار. ثالثاً: الفرق الثالث يتعلق بالإشكال الهام وهو أيهما أساس للآخر؟ قبل عرض وجهة نظره في هذه الفرق، نشير إلى أن "هيوم" يبحث في مصدر الانطباعات بنوعيتها، الحسية والتأملية، وفي هذا الصدد يتساءل عن مصدر الانطباعات. "هيوم" لا يجد حرجاً في تفسير مصدر انطباعات التأمل، إنها مستمدة من الأفكار على نحو فسرته كالاتي: حين ترتد فكرة إلى العقل من انطباع حسي تحدث انطباعاً تأملياً. فمثلاً، حين أحصل على انطباع حسي عن اللذة والألم فإنني أكون فكرة عن اللذة والألم وتظل في العقل بعد انقطاع الانطباع الذي استمدت منه.. لكن حين ترجع هذه الفكرة إلى العقل، فإنها تحدث انطباعات جديدة من الرغبة أو النفور، وهو انطباع تأملي استمد من فكرة اللذة أو فكرة الألم. وقد يولد الانطباع التأملي فكرة جديدة في العقل لا تلبث أن ترتد هي الأخرى إلى العقل فتولد انطباعاً تأملياً آخر، وهكذا⁽²⁾. أما فيما يتعلق بمصدر الانطباعات الحسية "هيوم" غير جازم أو ثابت فيها بذلك. يقول أنه من المستحيل أن نقرر ما إذا كانت هذه الانطباعات تنشأ بصورة فورية من الموضوع، أو محدثة بواسطة قوة خلاقة للعقل، أو هي مستمدة من خالق وجودنا، وعن طريق هذه العبارة - حسب "هكسلي" - تصبح كل من الواقعية والمثالية افتراضات احتمالية متساوية⁽³⁾، فهو، برأيه، تحدث على وجه العموم من أسباب مجهولة (*Unknown causes*).

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

² - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature., BK .1.,Pt.1.,§:1. op.cit., p:7.

³ - Huxley. Hume ., op.cit.,p:74.

لكن في نص آخر يتبنى موقف "ديكارت" عندما يقول: « كل إدراكاتنا تعتمد على أعضائنا وعلى تنظيم أعصابنا وعلى الأرواح الحيوانية»⁽¹⁾

أمّا فيما يخص الإشكال الهام في فلسفة "هيوم" فيتعلّق بالسؤال الآتي: هل الانطباعات تشتق من الأفكار أم العكس؟ وأيهما مصدر للآخر؟ للإجابة عن هذا التساؤل يختبر "هيوم" الأسبقية في الظهور. فمن الواضح أن الانطباعات تسبق الأفكار. « الطفل لا يمكن أن تكون لديه فكرة عن ناطحة السحاب مثلاً أو حلوى معينة ما لم يكن لديه انطباع عن ذلك، ولا يمكن أن تحدث لديه الانطباعات بواسطة الأفكار»⁽²⁾. ثمّ يقول: « كل أفكارنا البسيطة في أول ظهورها هي مشتقة من انطباعات بسيطة. والاقتران الثابت لإدراكاتنا المتشابهة هو دليل مقنع على أن أحدهما علّة الآخر، وهذه الأسبقية للانطباعات هي دليل مساوٍ على أن الانطباعات هي علّة أفكارنا»⁽³⁾. ويخلص في نهاية القسم الأول من الرسالة في الطبيعة البشرية إلى تقرير أن أسبقية الانطباعات على الأفكار هو « أول مبدأ من مبادئ الطبيعة البشرية»⁽⁴⁾. لكن على الرغم من أسبقية الفكرة وبعديّة الانطباع في مثل بعض الحالات، إلا أن هذه الأفكار في الأخير مصدرها الانطباع الحسي، وبالتالي الانطباعات لها السبق على الأفكار⁽⁵⁾، بينما يذهب مذهباً لأدرياً في كيفية حصول الانطباع الحسي كما أشرنا ذلك سابقاً. ثمّ يقدم "هيوم" حجتين يثبت من خلالهما أن الأفكار هي نسخ من انطباعات سابقة:

أما الحجة الأولى فقائمة على فكرة تحليل أفكارنا المركبة، فمهما كان تركيب الأفكار التي نملكها، عند تحليلها إلى أفكار بسيطة نجد أن هذه الأخيرة هي مجرد نسخ من انطباعات خارجية أو داخلية. حتى أفكارنا التي تبدو لنا أنها بعيدة ولا تنحل إلى أفكار بسيطة عند فحصها نجد أنها مشتقة من أحد هذين المصدرين. ويضرب مثلاً بفكرة الله من حيث أنها تعني كائناً عاقلاً حكيماً.. تتولد من مجرد التفكير في عمليات العقل الداخلية⁽⁶⁾، وعند تتبع هذا نجد أن كل فكرة نتفحصها هي نسخة عن انطباع سابق مماثل. ويتحدّى "هيوم" أي شخص بمقدوره أن يحصل على فكرة لا تشتق من أحد هذين المصدرين.

¹ - From: Huxley. Ibid.,p:75.

² - Copleston. F, A History of Philosophy,Op.cit, P:70.

³ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature., BK .1.,Pt.1.,§:1., op.cit., p:5.

⁴ - Ibid. .1.,Pt.1.,§ 1., p:7.

⁵ - Copleston. F, A History of Philosophy,op.cit,PP., P:71.

⁶ -Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding,. Op. cit., p:18.

في حين تقوم الحجة الثانية على أن الإنسان إذا فقد عضواً أو وقع عيب في عضو فإنه يفقد نوعاً من أنواع الإحساسات، وبالتالي صاحبه لن يتمكن من امتلاك الأفكار المناسبة لذلك الإحساس. لكن إذا ما استرد ذلك العضو الحاس الذي فقدته فإنه يفتح طريقاً للإحساسات ومنها طريقاً للأفكار أيضاً⁽¹⁾. ويخلص إلى قضية عامة وهي: « أن كل الأفكار البسيطة في أول ظهورها هي مشتقة من انطباعات بسيطة التي تلازمها، والتي تمثلها بالتمام»⁽²⁾.

"هيوم" يؤكد على قاعدة عامة لا تقبل الاستثناء، وهي أن لكل فكرة بسيطة انطباعاً بسيطاً تماثله، ولكل انطباع بسيط فكرة بسيطة تلازمه. وإن الانطباعات البسيطة هي المواد الأولية التي تؤلف جميع أفكارنا ومعارفنا، ولا يستطيع العقل مهما بلغ من قوة وتجاوز للواقع أن يكون فكرة واحدة بسيطة. و برأي "هيوم" أنه من الممكن تفكيك أي تجربة معقدة إلى انطباعاتها البسيطة المكونة لها، وما يترتب على ذلك أن الانطباعات هي أحجار البناء لكل تجربة⁽³⁾. وهذا التماثل الذي نجده بين الأفكار البسيطة والانطباعات البسيطة على الرغم من الاختلافات الحاصلة بينهما التي وضحاها "هيوم" لا نجده تاماً بين الانطباعات المركبة والأفكار المركبة، أحياناً يحصل التماثل بين الأفكار المركبة الحسية والانطباعات التي أستمدت منها أمّا في حال الأفكار التي نكونها بالخيال ينعدم التماثل. "هيوم" يؤكد على أن الانطباعات والفكرة يظهران متماتلين لبعضهما البعض في أغلب الحالات، مثلاً إن إدراك نقطة حمراء هو انطباع بسيط، والتفكير أو صورة لون تلك النقطة هي فكرة بسيطة. لكن لو أنني وقفت على هضبة بضواحي مدينة باريس، وألقيت نظرة على المدينة فإني أستقبل انطباعاً مركباً للمدينة، لمبانيها، ولشوارعها، ولأطرافها. وبعد مدة أفكر في المدينة، وأعيد الانطباع المركب أكون فكرة مركبة. في هذه الحالة الفكرة المركبة تماثل وتلازم الانطباع المركب على الرغم من أنه ليس بالكفاية والتدقيق ؛ لكن أستطيع أن أتخيل مدينة القدس بأسوار من الياقوت وسقف من ذهب ..على الرغم من أنني لم أر مثل ذلك ،

¹ -Hume (David) , loc.cit.,p :18 .

² - " *That all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent*" .Hume David, A Treatise concerning Human Nature,.BK .1.,Pt.1.,§:1. op.cit., p:4.

³ - رسل (برتراند)، حكمة الغرب، ج2، مرجع سابق، ص:100.

وفي هذه الحالة فكرتي المركبة عن مدينة القدس لا تماثل أي انطباع مركب⁽¹⁾. هذا الأساس الحسي التجريبي ربما يقودنا بصورة طبيعية إلى قضية خلاف بين المدارس الحديثة العقلية والتجريبية وهي قضية الأفكار الفطرية. رأي "هيوم" في الأفكار الفطرية موافق لرأي "لوك"، لأن "لوك" رفض مثل هذه الأفكار انطلاقاً من الأساس التجريبي ذاته. ومما هو مؤكد أن نظرية "هيوم" في الانطباعات والأفكار تلغي فرضية الأفكار الفطرية، فهو يرى أن الذين أنكروا الأفكار الفطرية لم يريدوا أن يقولوا شيئاً أكثر من أن جميع الأفكار هي نسخ عن انطباعاتنا، يقول "هيوم": «القضية الأولى التي يقدمها وهي أن كل أفكارنا أو إدراكاتنا الخافتة هي مشتقة من انطباعاتنا أو إدراكاتنا القوية [...] هذه القضية تبدو أنها مكافئة لتلك التي أخذها السيد "لوك". وهي ليست هناك أفكار فطرية»⁽²⁾. لكن هذه العبارة تحتاج إلى فحص الأسلوب الذي استعمل فيه "هيوم" لفظ أفكار فطرية. يشير إلى مسألة الأفكار الفطرية فقط في الهامش من الفصل الأول من كتاب مبحث في الفهم البشري، ويرى أنه إذا أخذ معنى فطري على أنه موافق لما هو طبيعي، إذن، كل الإدراكات تؤخذ على أنها فطرية. أما إذا كان المقصود بالفطري ما هو موجود مع الولادة، فالتساؤل عما إذا كانت هناك أفكار فطرية أم لا يصبح بلا معنى. لكن إذا كان المقصود بالفطري الأصلي الذي لم يستمد من انطباع سابق، إذن فكل الانطباعات فطرية على أساس أنها لم تستمد من انطباعات سابقة، أما أفكارنا فليست كذلك⁽³⁾.

وتكمن أهمية هذا المبدأ الأول في الطبيعة البشرية، أي أسبقية الانطباعات على الأفكار عند "هيوم"، من اختبار جميع القضايا الفلسفية الميتافيزيقية التي تحفل بها الفلسفات السابقة عن التجريبية، بما فيها فكرة العالم الخارجي وحتى بعض الأفكار التي ظلت حاضرة عند "لوك" و"باركلي" من قبيل فكرة الجوهر وفكرة السببية. إنه بمثابة معيار اختبار للأفكار الفلسفية على حد تعبير "كولستون" وغيره.

2- مبدأ العلية:

تعتبر السببية، بدون شك، الجزء الأهم والأكثر أصالة في نظام "هيوم" الفلسفي، وكان نظريته الفلسفية تتمحور حول مبدأ السبب والنتيجة. فهي بمثابة الأساس الذي يعتمد

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

² -Hume (David), An Abstract of A Treatise of Human Nature.,op.cit .pp: 249-250.

³ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature,...BK .1.,Pt.1.,§:II. Footnote.,op.cit., p:21

عليه الإنسان في الوجود الحقيقي واكتشاف العلاقات بين الأشياء خارج التجربة التي نملكها، وتعطينا معرفة جديدة بقضايا الواقع، إذ أننا ننتقل من شيء إلى معرفة شيء آخر عن طريق هذا المبدأ. وباعتقاد البعض أن مشكلة السببية لم تناقش بصورة جدية منذ "أرسطو" إلى الوقت الحالي سوى مع "هيوم" لأنه درس السببية بتمعن كما مثلت تلك المناقشة جزءاً ثابتاً ذا أهمية في فلسفته، وقد اهتم أساساً بعلاقة السبب والنتيجة⁽¹⁾. وفي عبارة مشهورة يقسم "هيوم" كل موضوعات المعرفة أو موضوعات الفهم البشري إلى قسمين رئيسيين هما: علاقات الأفكار « *Relation of Ideas* » ووقائع التجربة « *Matters of fact* »⁽²⁾، أما علاقات الأفكار فهي حقائق نكتشفها بواسطة الحدس أو البرهان، كما أنها تعبر عن العلاقات الداخلية بين المفاهيم، ويقدم "هيوم" المسائل الرياضية كمثال على ذلك، وهي واضحة بذاتها ولا تحتاج في صدقها إلى الأشياء الواقعية، كما أن نقيضها مستحيل لأنه ينطوي على تناقض؛ في حين أن وقائع التجربة ليست واضحة بذاتها ونقيضها ممكن لأنه لا ينطوي على تناقض، أما صدقها فيعتمد على استقصاء الواقع. ويبدو هذا التقسيم أقرب بكثير إلى تقسيم "اللينتز" الشهير القائم على تقسيم القضايا إلى حقائق الواقع وهي الحقائق الضرورية ونقيضها محال، وحقائق الواقع الاحتمالية ونقيضها ممكن، وشبيه إلى تقسيم "كانط" اللاحق للقضايا التحليلية والتركيبية مع الاختلاف الكبير بينهما⁽³⁾. "هيوم" يردّ مبدأ السببية إلى النوع الثاني من موضوعات العقل البشري، أي إلى علاقات الواقع، وكل استدلال عن قضايا الواقع يستند إلى هذا المبدأ. يقول "هيوم": « كل البراهين التي تتعلق بالوجود تعتمد على علاقة السبب والنتيجة، وإدراكنا لهذه العلاقة أي علاقة (السببية) تفهم من التجربة »⁽⁴⁾. والمعيار الذي يقدمه "هيوم" دائماً في اختبار مثل هذه المبادئ هو: من أي مصدر يُشتق هذا المبدأ؟ وبعبارة أكثر تداولاً في اختبار القضايا الفلسفية عند "هيوم": ما الانطباع أو الانطباعات التي تستمد منها فكرة السببية؟، وإذا لم يكن هناك انطباع قد استمدت منه فكيف حصلنا عليها؟ في المقام الأول لا توجد أي خاصية مشتركة لتلك الأشياء التي نسميها "أسباباً" يمكن أن تكون جذراً لفكرة السببية، كما لا نستطيع أن

¹ - Colkins.M.W, The, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 153.

² - « *All the object of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, Relation of ideas, and Matters of fact* ». An Enquiry Concerning Human Understanding, § IV. Part I. Op.cit.,p:24.

³ - كوتنغهام (جون)، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، (دار الإنماء الحضاري - حلب ط1 . 1997). ص ص: 90-91.

⁴ - Hume (David), An Abstract of A Human Nature., op.cit. p:251- An Enquiry Concerning H. U, § IV. Part II.p:33.

نكتشف أي خاصية مشتركة يمكن أن تكون بينها ككل. « إن فكرة السببية إذن يجب أن تكون مشتقة من علاقة ما بين الموضوعات، وتلك العلاقة هي التي نحاول أن نبينها الآن»⁽¹⁾

يبحث "هيوم" العلاقة الأولى وهي علاقة التجاور (*contiguity*) ، يذكر "هيوم" أنه مهما كانت الموضوعات التي نعتبرها أسباباً أو نتائج فهي متجاورة⁽²⁾. لكن هذا لا يعني أن الأشياء التي نعتبر أسباباً ونتائج هي دائماً مباشرة في التجاور، ولذلك قد تكون هناك سلسلة من الأسباب بين الموضوع (أ) الذي يمكن أن نسميه سبباً والموضوع (هـ) الذي نعهده نتيجة. لكن قد نجد الموضوع (أ) متجاوراً مع (ب)، و(ب) مع (ج)، وهكذا، على الرغم من أن (أ) ليست متجاورة بصورة مباشرة مع (هـ).. "هيوم" لا يورط نفسه في الجزء الثالث من الرسالة على القول بأن علاقة التجاور ضرورية في فكرة السببية⁽³⁾. فالموضوعات الأخلاقية على الرغم من أنها تكون في علاقات سببية مع بعضها إلا أن عنصر التجاور المكاني غير ممكن ، ولذلك لا يرى "هيوم" التجاور المكاني عنصراً أساسياً في العلاقة السببية.

أما العلاقة الثانية فهي الأسبقية الزمنية (*Temporal priority*) أو التعاقب (*Succession*)، فالسبب يجب أن يكون سابقاً زمنياً على النتيجة. وهذا ما تثبته المشاهدة العامة، لكن هذه العلاقة لا تثبت بحال علاقة السببية. « فقد يكون جسم متجاوراً مع الآخر ومتقدماً عليه في الزمن لكن مع ذلك فلا يعتبر سبباً ما لم تقم بينهما علاقة ارتباط ضرورية، بحيث أنه إذا وجد أحدهما وجد الآخر، وإذا تغيب أحدهما تغيب الآخر بدون تخلف»⁽⁴⁾

العلاقة الأهم، إذن، تتمثل في الضرورة أو ما تعرف بالارتباط الضروري بين السبب والنتيجة (*Necessary connection*)⁽⁵⁾، والمقصود بهذه العلاقة وجود قوة - حسب المثال الذي قدمه "هيوم" - في "كرة البليارد" الأولى التي تصدم الكرة الثانية وتجبرها على الحركة، أي حركة الكرة الثانية تتبع بالضرورة تلك الحركة الموجودة في الكرة الأولى، ومن هنا يظهر أن علاقة السببية تملك خاصيتين أساسيتين: أولاً أنها ارتباط

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

² - loc.cit.

³ - Copleston. F, A History of Philosophy, V5. part II. op.cit, P:83.

⁴ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK .1., Pt.3., §:2. pp:75-76.

⁵ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, Ibid., BK .1., Pt.3., §:2. p:77.

ضروري بين السبب السابق والنتيجة اللاحقة. وما يترتب عن هذه الخاصية ثانياً هو اعتبار السبب في حد ذاته قوة⁽¹⁾. والسؤال المطروح هو ما مصدر هذه القوة والضرورة المزعومة؟ هل تملك الموضوعات الخارجية مثل هذه القوة؟ وهل يوجد انطباع معين يحدث هذه العلاقة المفترضة؟

ليست هذه القوة مشتقة من كيفية من كفيات الأجسام سواء الأولية منها أو الثانوية، وما نجده هو علاقات التجاور والتتابع بينها، لكن هذه العلاقات ليست كافية لتفسير السببية. موقف "هيوم" من ذلك هو أن الضرورة مفترضة عن طريق العقل بواسطة الخيال فقط، وذلك نتيجة التعود على أساس: إما أن كل حدث يتكرر يتبع بانتظام بنفس الحدث، أي كلما تكرر السبب تكررت النتيجة؛ أو على أساس عام قائم على الحتمية مفاده لكل حاضر ماضٍ، ويملك مستقبلاً. يرفض "هيوم" حقيقة هذا المبدأ الأخير مبرهنًا على ذلك من خلال أسس مختلفة تؤكد أن العلاقة السببية ليست ضرورية. إن العلاقة الضرورية، يبرهن "هيوم"، هي التي لا نتصور رفضها، والمعروفة لنا من المرة الأولى، وبدون أي تكرار للتجربة، مثلاً ما تتميز به القضايا الرياضية، فالقضيتان: $3+3$ و 2×3 لا نستطيع أن نرفض أنهما متساويتان، وبدون مساعدة تكرار هذه التجربة نعرف هذا التساوي. لكن السببية كعلاقة بين شيئين لا ندركها إلا عند تكرار التجربة⁽²⁾. ونقيض أي سبب أو نتيجة ممكن التصور. إن عدم قدرتنا على معرفة النتائج أو الأسباب بدون تجربة واختبار وتكرار لتلك التجربة هي الدليل على أن السببية ليست مبدأً ضرورياً. فعندما ننظر إلى "كرة البيليارد" متحركة في خط مستقيم باتجاه الأخرى، نفترض مسبقاً حركة قد تحدث في الكرة الثانية نتيجة اصطدامها بها لأننا تعودنا على ذلك من خلال مشاهداتنا المتكررة لهذه الحادثة. لكن ألا يمكننا تصور أن تعود الكرة الأولى إلى الخلف أو تقفز فوق الكرة الأخرى؟ على أي أساس نفضل مثلاً حركة في الكرة الثانية ولا نتصور الاحتمالات الأخرى. « كل استدلالاتنا القبلية لن تكون لها القدرة على توضيح أي أساس لهذا التفضيل »⁽³⁾. وبهذا يؤكد "هيوم" أنه فقط من خلال التجربة المتكررة، يعرف الواحد منا مثلاً أن النار هي نتيجة الاحتكاك، تكرار التجربة، وتكرار الملاحظة فقط لحالات فردية، لكن لا تضمن الشمولية المتعلقة

¹ - Colkins.M.W,The., The persistent problems of Philosophy,op.cit,PP: 154.

² - Colkins.M.W,The, Ibid.,PP: 156.

³ -Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding, Sect: V., p:I op.cit. .p:45.

بالضرورة في العلاقة العلية. وربما يقول "هيوم" أننا نبرهن على أننا نملك فقط معتقداً ليس مطلق اليقين⁽¹⁾. هذه حجته الأولى في رفض الضرورة؛ أما حجته الثانية في رفض الضرورة المزعومة في العلاقة السببية فتقوم على أساس التمييز بين الأحداث. فكل حدث متميز تماماً، وبالتالي هو منفصل عن الآخر؛ وما دامت الأحداث منفصلة فلا يوجد إذن أي ارتباط ضروري « كل الأفكار المتمايزة منفصلة عن بعضها البعض، ولما كانت أفكار السبب والنتيجة متمايزة بوضوح، يكون من السهل بوضوح أن نتصور أي موضوع غير موجود في هذه اللحظة وموجود لاحقاً بدون أي ارتباط به.. »⁽²⁾. أي أن العقل لا يمكنه أن يجد النتيجة في السبب المفترض، والنتيجة حسب الفحص الدقيق مختلفة عن السبب، وحركة الكرة الثانية غير متضمنة في الكرة الأولى. أما القوة التي ننسبها للسبب فيمكن طرحها بالشكل الآتي: هل يمكن أن تحتوي موضوعات العالم الخارجي على قوة في الأسباب لإحداث النتائج؟ وهل هناك قوة تأثير في الأجسام أصلاً؟

قبل التطرق إلى عرض وجه المشكلة الخاصة بالعالم الخارجي وموضوعاته، التي لا تُفهم إلا من خلال هذه المبادئ، كما طرحها "هيوم"، ومواصلة لمناقشته فكرة السببية نحاول أن نستشف موقف "هيوم" من القوة التي ندّعي أنها موجودة في الأسباب، ونخص بذلك الأسباب المادية، لإحداث الآثار في الأجسام الأخرى. فكما رأينا، أن فكرة الضرورة التي يقرها الناس هي مجرد زعم نتيجة نزوع أحدثته العادة، وفكرة الضرورة ليست مؤسسة منطقياً بل مبررها سيكولوجي، فهي نتيجة عادة متأصلة، وترتبط بمفهوم القوة أو القدرة الموجودة في السبب لإحداث النتيجة. "هيوم" يعتقد أنه « لكي نعرف القوة أو فكرة الاقتران الضروري معرفة تامة علينا أن نفحص انطباعاتها، وعلينا أن نبحث عن الانطباع في جميع المصادر لكي يكون اكتشافنا أكثر يقيناً للانطباع [الذي اشتقت منه فكرة القوة]⁽³⁾.

إنه لا يقرّ مطلقاً بقوة يمكن اكتشافها في الموضوع الخارجي، إذ لو كنا نعي حقيقة وجود مثل هذه القوة في موضوع فيزيائي تجاه موضوع آخر، فإنه ينبغي أن يكون لدينا انطباع عن هذه القوة، وذلك وفق المبدأ الأول من مبادئ الطبيعة البشرية والمتعلق بمنشأ الفكرة من

¹ - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 159.

² - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK.1., Pt.3., §:3., op.cit., p:79.

³ - Hume (David), An Enquiry Concerning Human Understanding, Sect: VII., pt:I., op.cit p:67.

الانطباع « لأن كل أفكارنا هي مجرد نسخ من انطباعاتنا، أو بعبارة أخرى..من المستحيل بالنسبة لنا أن نعتقد في أي شيء لم يسبق لنا أن شعرنا به بحواسنا الداخلية والخارجية»⁽¹⁾. يرفض "هيوم" إمكانية الملاحظة المباشرة لمثل هذه القوة من أجل أن يدحض ويبطل شرعية فكرتنا عن القوة التي ننسبها إلى السبب الخارجي⁽²⁾، وكل ما نلاحظه طبعاً بالعين هو النتائج، أي أن تتبع النتيجة السبب الذي نفترضه؛ كما يمكننا رؤية الكيفيات المختلفة سواء كانت أولية أو ثانوية، مثل شكل و نوع واتجاه ولون الموضوع السبب، لكننا لن نرى في كل الأحوال أي كيفية متميزة يمكننا أن نسميها كيفية القوة. نحن نشاهد عود الثقاب الذي يملك القوة على إشعال النار، ونرى المحرك الذي يملك قوة دفع السيارة. لكن لا نرى في الواقع تلك القوة التي نفترضها موجودة في عود الثقاب أو في محرك السيارة. نرى شكل العود ولونه وحجمه، لكن لا ندرك أي كيفية عدا كفيياته الأولية والثانوية يمكن لنا أن نسميها كيفية القوة⁽³⁾ « عندما ننظر خارج أنفسنا، نحو الأشياء الخارجية، فإننا لن نكون قادرين إطلاقاً على أن نكتشف من حالة واحدة قدرة أو اقتراناً ضرورياً، أي لا نجد كيفية تقرر النتيجة إلى السبب [...] وسنجد فقط أنّ الواحد يلي الآخر بالفعل...ذلك ما يظهر للحواس الخارجية»⁽⁴⁾. "هيوم" يريد أن يبين أننا لا نعي بصورة مباشرة تلك القوة بواسطة الحواس الخارجية. لكن هذا لا يمنع من أن تكون تلك القوة في الموضوعات الخارجية أو الأجسام مبررة في وجودها عن طريق الاستدلال. يؤكد "هيوم" بعد ذلك على أنه: « ليس ثمة أي جزء في المادة يكشف بخصائصه [كفيياته] الحسية عن قوة أو قدرة..إن القوة أو القدرة مخفية عنا تماماً»⁽⁵⁾. إنّ الضرورة السببية تتعلق بالذات لا بالموضوع ، وبالتالي هي صفة للإدراكات لا صفة للأجسام . يقول "هيوم": « الضرورة شيء موجود في العقل لا في الأجسام»⁽⁶⁾، وأيضاً: « إنّ صفتي الضرورة والقوة هما صفتان للإدراك لا للموضوعات»⁽⁷⁾ ويمكننا الآن التساؤل عن الوجه الذي طرح به "هيوم" المشكلة: هل ذهب إلى إثبات أو نفي الوجود الخارجي للأجسام؟

¹ -Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding, Sect: VII.,pt:I., p:66.

² - Colkins.M.W,The persistent problems of Philosophy,op.cit,PP: 164.

³ - Colkins.M.W.loc.cit.

⁴ -Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding . Sect: VII.,pt:I., p:67.

⁵ -Hume (David) ,An Enquiry Concerning Human Understanding .Ibid, Sect: VII.,pt:I., p:68.

⁶ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature,.BK .1.,Pt.3.,§:XIV.,pp:165-166.

⁷ - Loc. cit.

المبحث الثالث: مشكلة العالم الخارجي:

1. وجه المشكلة:

في العلوم بالغة الترتيب والتنظيم، غالباً ما يشدنا ذلك التمييز بين ما هو عام وما هو خاص؛ أما ما هو عام فيتعلق بالمبادئ العامة التي تقع تحتها كل الظواهر التي يدرسها العلم، في حين أن ما هو خاص، هو فقط التطبيق الفعلي لتلك المبادئ العامة على ظواهر فردية متعددة⁽¹⁾. وهذا ما نلمسه عند "هيوم" في كتابه الخاص بالطبيعة البشرية؛ فكما رأينا هناك الأسس الإبيستيمولوجية التي تعد بمثابة المبادئ العامة في نظرية "هيوم" المعرفية، ونقصد بها كما ذكرنا آنفاً نشوء الأفكار من الانطباعات ومبدأ السببية. حتى وإن عُدَّ المبدأ الأخير مبدأً عاماً، وفي الوقت نفسه هو تطبيق للمبدأ الأول، إذ أنه لجأ إلى اختبار هذا المبدأ بعد تحليله إلى عناصره، أو إلى العلاقات التي تقدمها لنا التجربة كالأسبوعية والتجاور. وبهذا اتخذ "هيوم" من المبادئ الإبيستيمولوجية السابقة معايير اختبار لكل التصورات الميتافيزيقية في الفلسفة ومنها فكرة العالم الخارجي. وحتى نفهم وجه المشكلة كما وضعها "هيوم" بنفسه، علينا بالتذكير بموقف سلفه "لوك" في وضعه للمشكلة وأيضاً موقف "باركلي". "لوك" في تقسيمه لكيفيات الأشياء رأى أن بعضها يرتبط بفاعلية الذات والبعض الآخر حقيقي في الأجسام. أما ما هو حقيقي من الكيفيات فهي الكيفيات الأولية، وهي كيفيات ملازمة للجسم، وغير قابلة للانفصال عن الجسم الذي تكون فيه، وكل تغير أو تبديل يطرأ على ذلك الجسم تظل أجزاء ذلك الجسم تحتفظ بها، وتكون مدركة إذا كانت تملك الحجم الكافي لذلك. كما أنها موجودة وقائمة سواء تم إدراكها أم لا. أما الثانوية فهي غير حقيقية، أي ليست جزءاً مكوناً للجسم، كما أنها ترتبط بإدراك الذات لها. والإقرار بوجود كيفيات أولية حقيقية - تمثل حقيقة الموضوعات الفيزيائية - في الأجسام ومستقلة عن العقل، هو إقرار بوجود عالم خارجي مستقل عن الإدراك. وموضوع العام الخارجي، أو إثبات وجود حقيقة خارج الوعي قد أسسه "لوك" على مبدأ فلسفي عقلي هو مبدأ العلة الخارجية للموضوعات: « يجب أن تكون هناك علة خارجية تحدث الأفكار في ذهني »⁽²⁾؛ أما "باركلي" فقد كان شاغله الرئيسي تصحيح مثل هذه الأفكار التي قال بها سلفه "لوك".

¹ - Vending Kruse , LL.D. Hume's philosophy in his principal work. A Treatise and in his Essays., translated by P.T.Federspeal.(Oxford University Press. London.1939). p:23.

² -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:IV.ch:XI.sect:5.p:583.

فرفض أي وجود مستقل خارجي عن إدراك العقل بعد أن أرجع كل الكيفيات إلى حضيرة الذات. وحتى وإن كانت الأجسام مستمرة في الوجود ومستقلة عن الإدراك البشري، فإنها لن تكون كذلك بالنسبة للذات الإلهية. وبهذا لجأ في تفسير الاعتقاد بالوجود المستقل للأجسام إلى الله. لكن "هيوم" في مستهل الفصل الأول من الجزء الرابع من الكتاب الأول الموسوم بـ "شكوك تتعلق بالحواس" من "الرسالة في الطبيعة البشرية"، يعرض وجهة نظره في المشكلة الخاصة بالعالم الخارجي، مع العلم أن تشابهات كبيرة بين مناقشة "هيوم" لاعتقادنا بالجسم في الرسالة وفي المبحث معاً⁽¹⁾، فهو لا يطرح أدنى تساؤل فيما يتعلق بما إذا كان هناك جسم أم لا، وليس من المجدي برأيه بحث ذلك، أي بحثه هنا لا ينصب على إثبات أو نفي وجود عالم مستقل خارجي. إن التساؤل المشروع الذي نفترضه في كل استدلالنا، يقول "هيوم"، يتعلق بالأسباب التي تدفعنا إلى الاعتقاد بوجود جسم، أو بوجود عالم مستقل عن الإدراك⁽²⁾. ويضيف "هيوم" أنه ينبغي اختبار سؤالين على انفراد وهما مترابطان: أولاً، لماذا نعزو للموضوعات وجوداً مستمراً حتى وإن كانت غائبة عن الحواس؟ وثانياً، لماذا نفترض هذه الموضوعات على أنها تملك وجوداً متميزاً عن العقل؟⁽³⁾. وفي ضوء تصريح كهذا فإن أمرين لا يمكن للمرء تجاهلهم: أولاً أن "هيوم" يسلم بأن المعرفة المتداولة فيما يخص وجود الجسم المستقل أو الوجود الخارجي لهي عبارة عن اعتقاد. وثانياً، أن شاغله الرئيسي ليس البرهان على صحة أو خطأ هذا الاعتقاد، وإنما تقصي الأسباب التي تدفعنا أو تسوغ لنا الأخذ به⁽⁴⁾. أما الاعتقاد في الوجود المستمر للأجسام المستقلة عن العقل أو الإدراك هو بالنسبة لـ "هيوم" اعتقاد طبيعي أساسي. ذلك أنه فرق في حقيقة الأمر بين الاعتقاد بالشيء وامتلاكنا فكرة عن ذلك الشيء، على الرغم من أن فكرة موضوع ما هي جزء ضروري للاعتقاد به، لكنها ليست هي الكل⁽⁵⁾؛ إن الاعتقاد ليس مجرد فكرة وحسب بل هو فكرة أكثر حيوية وثباتاً وهو وثيق الارتباط بانطباع حاضر⁽⁶⁾. إذن الفرق بينهما يكمن في أن اكتساب اعتقاد بالوجود المستقل والمتصل للواقع الخارجي لا

¹ - Stuart Brown, British Philosophy and the Age of Enlightenment? Routledge. London and New York; p: 143.

² - "We may well ask, What causes induces us to believe in the existence of body? But 'tis in vain to ask, Whether there be body or not? That is a point, which we must take for granted in all our reasoning." Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK. 1., Pt. 4., §: II., pp: 187-188.

³ - Ibid.

⁴ - اليوسف (سمير)، باحث وناقد فلسطيني معاصر، ومقيم بلندن في مقال له بعنوان: ديفيد هيوم ودور المخيلة في معرفة الغير، مقال نشر على موقع: www.Nizwa.com

⁵ - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK. 1., Pt. 3., §: VII., op.cit., pp: 94-95.

⁶ - Hume (David), A Treatise., BK. 1., Pt. 3., §: VIII., op.cit. p: 98.

يتلخص في اكتساب فكرة لهذا الوجود فقط. إننا نتصور أشياء كثيرة دون أن نعتقد بها، لكن أيضاً ما يضاف إليها من قوة وحيوية. هو، إذن، فكرة في درجة من القوة والحيوية، كما أنه لا يضيف شيئاً إلى محتوى الفكرة، « فالمنكر والمعتقد عندهما أفكار واحدة في ذهنيهما، لكن هذه الأفكار تكون لدى المعتقد أكثر قوة وحيوية وصلابة ومتانة وثباتاً»⁽¹⁾. والإشكال الخاص عند "هيوم" يتعلق بمصدر القوة والحيوية اللتين تجعلان فكرة الوجود المستقل والمستمر فكرة حية⁽²⁾، أي اعتقاداً. هل هي من مصدر الحواس، أم العقل، أم قدرة بشرية أخرى هي التي تضيف على الوجود الاستقلالية والاستمرارية عن الإدراك؟ وبصورة أخرى، ما مبررات الاعتقاد بالوجود الخارجي للأشياء؟

إن الصعوبة الأساسية الناشئة عن عالم الموضوعات المستقلة عن إدراكاتنا تكمن في أننا محدودون بعالم الإدراكات، ولا نملك إثباتاً لهذا الوجود المستقل. لا شيء، بنظر "هيوم"، حاضر أمام العقل عدا الإدراكات، أي الانطباعات والأفكار. وطالما أن كل أفكارنا ناشئة عن انطباعات سابقة وحاضرة للعقل، فإنه يتبع هذا، أنه من المستحيل أن نتصور أو نشكل أي فكرة عن شيء مختلف عن تلك الأفكار الناشئة عن الانطباعات. "هيوم" يفترض أن الانطباع هو الحقيقة الأساسية، وطالما أن الانطباع حاضر أمام الذات فإن الاعتقاد بوجود حقيقة وراء الانطباع، ونعني بها الوجود الخارجي للأجسام كحقيقة هي محل تساؤل. يقول في "الرسالة": « دعنا نركّز انتباهنا خارج أنفسنا، ما أمكن لنا ذلك، دعنا نتعقب خيالنا إلى السماوات أو إلى أبعد حدود الكون، لن نتقدم خطوة واحدة خارج أنفسنا. ولا نتصور أي نوع من الوجود، ولكن فقط تلك الإدراكات التي تظهر في النطاق الضيق»⁽³⁾. يضع "هيوم" موضع التساؤل كل فكرة لا تقع في نطاق وحدود معرفتنا، و يكون محك اختبارها، كما قلنا، هو وجود انطباع سابق. والوجود المستقل والخارجي لموضوع ما لكي يكون مبرراً، يجب أن يكون مدركاً بملكة من الملكات المخولة للإنسان.

يفهم "هيوم" الجسم "Body" على ما نعبر عنه - في الاستعمال غير الوافي - بالحقيقة غير الفكرية، تلك الحقيقة التي هي في المقام الأول، بالنسبة للإنسان، مستقلة عن إدراكاتنا من جانب، ومتميزة و مختلفة عنها من جانب آخر، و "هيوم" لا يتردد في

¹ - إميل (بريهيه)، تاريخ الفلسفة، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص: 115.

² - اليوسف (سمير)، ديفيد هيوم ودور المخيلة في معرفة الغير. مرجع سابق.

³ - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK .I., Pt II., §: VI., pp: 67-68.

استعمال ألفاظ مثل: المادة، والجسم أو الأجسام، والموضوعات الخارجية، والأشياء في مناقشته لذلك. ما يثبته منذ البداية هو أن معرفتنا لا تتجاوز إدراكاتنا، أي انطباعاتنا وأفكارنا، وخارج هذا المجال هو مجرد زعم باطل، أما افتراضنا وجود عالم خارجي ومستقل عن الإدراك يعني ببساطة وجوده خارج مجال إدراك الإنسان، وهذا الأمر من باب التناقض، إذ أننا ندعي معرفة ما لا ندرك وما لا نستطيع أن ندرك⁽¹⁾. ولدحض هذا الافتراض، أي الاعتقاد بخارجية واستقلال العالم، يقدم "هيوم" جملة حجج بعضها شبيهة إلى حد كبير لما ذهب إليه "باركلي"⁽²⁾ وللإشارة أن "هيوم" يوجه انتقاداته من خلال الحجج التي يقدمها إلى طائفتين من الناس، الطائفة الأولى هي ما تعرف بالعامّة من الناس (*Vulgar*)، أما الطائفة الثانية فهي جمهرة الفلاسفة، ومن وراء هؤلاء نظريتين في الإدراك، كنا قد أشرنا لهما عند مناقشتنا لنظرية الإدراك عند "لوك" وهما النظرية الواقعية المباشرة التي تمثلها هنا العامّة من الناس وبعض من الفلاسفة، أو ما تعرف بالواقعية الساذجة، والنظرية الواقعية غير المباشرة التي يمثلها الفلاسفة، أو ما يسميها الفيلسوف "هيوم" بالنظرة الفلسفية، وكلاهما أقرّا واعتقدا بالوجود المستقل والمستمر للأجسام.

2 - عجز الحواس والعقل:

* - يرفض "هيوم" في سلسلة المناقشة التي يحاول بها تفسير الاعتقاد بوجود عالم خارج عن الإدراك أن تكون الحواس مصدر اعتقادنا بالوجود المتميّز الخارجي والمستقل عن الإدراك، ويقدم اعتراضات فلسفية على بداهة الحواس أو على الرأي القائل بالوجود الخارجي. ما تقدمه الحواس للإنسان هو معرفة مباشرة، في حين أن الموضوعات المفترضة هي غائبة وغير مباشرة، ومن الواضح، يعتقد "هيوم"، أن هذه القدرات (الحواس) غير قادرة على أن تعطينا فكرة أو تصوراً عن الوجود المستقل والمستمر لموضوعاتها بعد أن تتوقف هذه الأخيرة مثولها وظهورها أمام الحواس، ومن باب التناقض في الألفاظ أن نقول أن الحواس تستمر في عملها حتى بعد انقطاعها عن عملها⁽³⁾. وللتدليل أكثر على عدم قدرة حواس الإنسان على إعطاء فكرة عن الوجود المستقل يلجأ

¹ - اليوسف (سمير)، ديفيد هيوم ودور المخيلة في معرفة الغير، مرجع سابق، ص: 2.

² - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 172.

³ - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, .BK .1., Pt.4., §: II., p: 188.

"هيوم" إلى ما يعرف بخداع و عيوب وتضليل الحواس. يقول "هيوم" أننا نملك عدداً لا نهائياً من الأمثلة التي تدل على ذلك، ومن أهم ما ذكره في كتاب "الطبيعة البشرية": « عندما نضغط بإصبعنا إحدى عينيّنا، نرى في الحال أن كل الأشياء قد أصبحت مزدوجة، وأن نصفها قد انتقل موقعه الطبيعي المألوف. ولكن لما كنّا لا ننسب إلى كل من هذين الإدراكين وجوداً مستمراً، ولما كان لكل منهما طبيعة واحدة، فإننا نرى من ذلك أن جميع إدراكاتنا تتوقف على أعضائنا... وهذا الرأي يؤيده... ما يطرأ على لون الأشياء وكيفياتها الأخرى من تغيرات، نتيجة لمرضنا ولتغير مزاجنا.. ومن هذا كلّهُ نرى أن إدراكاتنا الحسية ليس لها أي وجود متميز أو مستق»⁽¹⁾. كما يذكر أيضاً: « الطاولة التي نراها تبدو أنها تنقص عندما نبتعد عنها»⁽²⁾. و يوافق على الكثير من النقاط الأكثر شيوعاً بين الفلاسفة الشكّيين فيما يتعلق بتضليل الحواس و عيوبها، وهي حجج تستمد من نقص أعضائنا و غلطها في مناسبات عديدة. يقول "هيوم" في "مبحث في الفهم البشري": « أن الأمثلة التي استخدمها الشكّاك في كل العصور، مثل ظهور المجذاف معقوفاً في الماء، والصور المزدوجة عند الضغط على العين الواحدة، واختلاف أشكال الأجسام تبعاً لاختلاف المسافات.. تكفي هذه الأمثلة من التدليل على أن الحواس لوحدها ليست محل ثقة»⁽³⁾. و بهذه التجارب التي تبين أن بعض الموضوعات التي تبدو لنا خارجية ومستقلة هي مجرد وهم، تجعل من المستحيل الثقة في الوعي الحسي المباشر لهذه الخارجية⁽⁴⁾. لكن ما علة هذا الافتراض والركون إلى شهادة الحواس؟ حسب "هيوم" هناك ميل طبيعي غريزي فطري إلى ذلك، « إننا مدفوعون بغريزة طبيعية أو بميل طبيعي، يقول "هيوم"، إلى الاطمئنان إلى حواسنا ونفترض في كل الأحوال، من دون روية وحتى قبل أي استعمال للعقل عالماً خارجياً لا يخضع لإدراكنا، ونفترض أنه يوجد حتى لو كنا غائبين أو منعدمين.. وحتى الموجودات الحيوانية هي الأخرى لها اعتقاد بالموضوعات الخارجية ..»⁽⁵⁾. وهذا الاندفاع الطبيعي يدفع الناس إلى التسليم بأن ما تقدمه الحواس من صور هي الأشياء الخارجية ذاتها، ولا يطرحون أدنى شك في أنها ليست سوى تصورات عن الأشياء وليست الأشياء

¹ -Hume (David), loc.cit.

² -Hume (David), An Enquiry Concerning Human Understanding . Sect:XII,pt:I.op.cit.p:169.

³ -Hume (David), An Enquiry Concerning Human Understanding . Sect:XII,pt:I.p:168.

⁴ - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 172.

⁵ -Hume (David), An Enquiry Concerning Human Understanding .Ibid., p:168-169.

نفسها. » فهذه الطاولة نفسها التي نراها بيضاء ونحسها صلبة، نعتقد أنها توجد بمعزل عن إدراكنا، نعتقد أنها شيء خارج عن ذهننا الذي يدركها، ولا يمنحها حضورنا الوجود، و لا يجعلها غيابنا منعدمة. وهي تحافظ على وجود مطرد وتام ومستقل عن الكائنات العاقلة التي تدركها»(1).

لكن ألا نستطيع اللجوء إلى الصدق الإلهي لتبرير صدق الحواس مثلما فعل "ديكارت" في تبرير صدق معارفنا الأخرى بواسطة الضمان الإلهي؟ برأي "هيوم" إن اللجوء إلى الصدق الإلهي، أو مصداقية الكائن الأسمى من أجل البرهنة على صدق حواسنا هو بالتأكيد دوران غير متوقع كثيراً "Unexpected circuit"، إذ لو كان اهتمام الكائن الأسمى بمثل هذه المسألة (لجعل) حواسنا معصومة عن الخطأ، ناهيك على أن مسألة الشك في العالم الخارجي تزيد في صعوبة البرهنة على هذا الكائن أو على إحدى صفاته(2).

بالإضافة إلى هذا التعليل على عدم قدرتنا على معرفة العالم الخارجي المستقل عن العقل من خلال مثال تضليل وخداع الحواس، يصل "هيوم" إلى نفس الخلاصة من زاوية رؤيته لطبيعة الموضوع الخارجي(3). فما هو سائد أن الموضوعات التي يعتقد أنها خارجية يُنظر إليها على أنها مؤلفة من مجموعة كيفيات حسية. يعتقد "لوك" أن بعضها مثل الصلابة والامتداد هي كيفيات أولية مستقلة عن العقل، في حين البعض الآخر من الكيفيات مثل اللون والذوق هي كيفيات ثانوية ذاتية، في حين أن الأمر بالنسبة لـ "باركلي" هو أن كل الكيفيات ذاتية، ووجودها يكمن في إدراكها. "هيوم" عرض أولاً التمييز الشائع بين الكيفيات، وثانياً انتقدها مقتفياً في ذلك خطى "باركلي"، في "الرسالة" يقدم أنواع الانطباعات التي تنقل عن طريق الحواس(4)، ولتأكيد أن الاعتقاد بالوجود الخارجي للأشياء لن ينشأ من الحواس، يقول "هيوم"، قد نلاحظ أنه يوجد ثلاثة أنواع مختلفة من الانطباعات التي تنقل بواسطة الحواس: النوع الأول تلك التي تتعلق بالشكل والتركيب والامتداد والحركة والصلابة للأجسام؛ أما النوع الثاني فيتعلق بالألوان والروائح والأذواق والأصوات والحرارة والبرودة؛ في حين يتعلق النوع الثالث بالآلام واللذات. كل الفلاسفة و العامة من الناس - حسب "هيوم" - تفترض أن النوع الأول يملك وجوداً مستقلاً مستمراً

¹ -Hume (David), op.cit., p:169.

² - Hume (David) , op.cit.,Ibid.,p:171.

³ - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy,op.cit,PP: 172.

⁴ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature,.BK .1.,Pt.4.,§: II., p:192.

ومتميّزاً، في حين تنظر العامة إلى النوع الثاني على أنه من نفس المنزلة، أما النوع الثالث فكل من العامة من الناس والفلاسفة على السواء ينظرون له على أنه مجرد إدراكات. "هيوم" يجادل في أن الإدراكات كينونات ذات وجود ذهني الاعتماد. وقد أبان لنا من خلال الاختبار أن الإدراكات لا يمكن إلا أن تكون كذلك... فإنه يضيف القول بأن سائر الادراكات...لهي على قدم المساواة. فإذا حدث أن ظننا أن هذه الانطباعات مستقلة عن الذهن، فإن هذا الظن مغالطة ليس في وسع الحواس اقتراحها أصلاً⁽¹⁾. «... فمن المسلم به عند عموم الباحثين من العصر الحديث أن كل الكيفيات الحسية للأشياء، مثل الخشن والأملس، والحر والبارد، والأبيض والأسود الخ.. هي كيفيات ثانوية لا توجد في الأشياء ذاتها، بل هي إدراكات في الذهن من نموذج أصلي خارجي تمثله..» ثم يضيف «...إذا كنا نسلم بذلك فيما يتعلق بالكيفيات الثانوية، فيجب أن نسلم أيضاً بالكيفيات التي نزع منها أولية: الامتداد والصلابة»⁽²⁾. ثم يعلّل ذلك كيفية الامتداد في كونها مدركة بواسطة حاستي الرؤية واللمس ليستنتج أنه «إذا كانت كل الكيفيات الحسية المدركة بالحواس هي في الذهن، وليس في الشيء، فإن النتيجة ذاتها يمكن أن تطال فكرة الامتداد..التي تعتمد كلية على أفكار الكيفيات الثانوية [...] والامتداد إذا لم يكن ملموساً أو مرئياً، ولا خشناً أو أملس...هو خارج متناول التصور البشري»⁽³⁾. وقرّر أنّ كل الكيفيات الأولية منها والثانوية هي خصائص فقط للإدراك، أي كل الكيفيات الحسية في الذهن وليست في الموضوع. ولو استبعدنا كل الكيفيات عن الجسم، الأولية منها والثانوية، فإننا نعدمها بمعنى من المعاني. ويلجأ "هيوم" شأنه في ذلك شأن "باركلي" إلى التجربة التأملية للإنسان، ليؤكد لنا أن ما نعيه بصورة مباشرة ليس الموضوعات الخارجية عتاً، بل وعينا الأكيد والفوري هي تجربتنا الخاصة. «..لاشيء يقول "هيوم" يكون حاضراً للذهن سوى صورة أو إدراك...والإنسان عندما يتأمل ذاته لن يشك في أن الموجودات..عندما نقول هذا المنزل وتلك الشجرة، هي لا شيء فقط إدراكات في الذهن»⁽⁴⁾

¹ - اليوسف (سمير)، ديفيد هيوم ودور المخيلة في معرفة الغير، مرجع سابق، ص:7.

² - Hume (David), An Enquiry Concerning Human Understanding. Ibid., p:172.

³ - Hume (David). Ibid., PP:172

⁴ - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK .1., Pt.4., §: II., p: 191.

و ما يخلص إليه "هيوم" في "الرسالة" هو: «..يمكننا أن نستنتج بالتأكيد، أن الرأي المتعلق بالوجود المتصل والتميّز لن ينشأ من الحواس»⁽¹⁾. وأنه « إذا كانت حواسنا، إذن، توحى لنا بأي فكرة عن الموجودات المتميزة، يجب أن تنقل إلينا الانطباعات التي أستمَدت منها تلك الفكرة»⁽²⁾. أمّا مسألة أن إدراكات الحواس تحدثها الأشياء الخارجية التي تشبهها، فهي بنظر "هيوم"، يجب أن تحتكم إلى التجربة لأنها مسألة واقعية، « لكن التجربة في هذا المضمار، على حدّ تعبير "هيوم"، خرساء لا تتكلم، ويجب أن تكون كذلك..فليس أي شيء حاضر للذهن سوى الإدراكات»⁽³⁾ و هذا تطبيق لمبدئه الايبستيمولوجي الذي اتخذه معيار اختبار لمثل هذه القضايا الفلسفية.

* - ويرفض "هيوم" أن يرد هذا الاعتقاد أيضاً إلى العقل، فهو يشير إلى فرضية فلسفية عقلية تقول بالتمييز بين الإدراكات والأجسام، أي بالوجود المزدوج. فالأشياء التي لها لون وممتدة التي نعرفها بصورة مباشرة هي مجرد تصورات وأفكار، ومع ذلك نقول بوجود أشياء حقيقية، بمعنى ما هي مستقلة عن الإدراكات وتمتاز عنها، وأننا نستدل على وجودها (هذه الأجسام) كوجود متصل ومستقل عن هذه الإدراكات عن طريق العقل. وقد اشتهر هذا المبدأ الفلسفي عندنا من خلال نقد "باركلي" له⁽⁴⁾، و أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث. إن عمل العقل هو الإتيان بحجج منطقية وفلسفية على هذا الوجود المستقل والمستمر، لكن كل ما أتى به الفلاسفة في هذا الباب على الرغم من مناقضتهم لآراء العامة من الناس حين يتبعون الدوافع الطبيعية والركون إلى الحواس، وحين يجعلون التصورات عن الأجسام والأجسام شيئاً واحداً، يظل - حسب "هيوم" - بحاجة إلى تبرير، كما لا نكون قادرين على تأكيد نظرتهم. إنّه يبرهن كما برهن "باركلي" قبله على أننا لا نملك الحق في أن نجري هذا الاستدلال، ولا نملك أساساً للخلاصة التي ننتهي إليها وهي وجود هذه الأجسام⁽⁵⁾. ففي عبارة واحدة يبرهن "هيوم" على أن الاعتقاد بالوجود المستقل لا يبرره العقل. و لن يكون للعقل القدرة، ولا أن يكون له بالإمكان أي افتراض يعطينا تأكيداً على الوجود المستمر والمستقل عن الإدراك. يقول فيها: « ومهما تصور الفلاسفة أن في وسعهم

¹ - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK .1., Pt.4., §: II., p: 192.

² - Ibid., BK .1., Pt.4., §: II., p: 193.

³ - Hume (David), An Enquiry Concerning Human Understanding , op.cit., p:170.

⁴ - Colkins.M.W, The persistent problems of Philosophy, op.cit, PP: 174.

⁵ - Colkins.M.W, , loc.cit.

الإتيان بحجج للبرهنة بها على الاعتقاد بوجود أشياء مستقلة عن الذهن، فمن الواضح أن هذه الأدلة لا تعرفها إلا القلة القليلة من الناس. وليست هذه الحجج ما يركز عليها الأطفال والفلاحون وغالبية الناس حين ينسبون إلى بعض الانطباعات أشياء وينكرون على بعضها الآخر وجود هذه الأشياء»⁽¹⁾. هذه الحجة يعتمد فيها "هيوم" على أن العامة لا تقاد إلى الاعتقاد بواسطة الاستدلال العقلي، بسبب أن العامة من الناس لا تتعاطى مع الآراء المرجحة بواسطة أي من المبادئ الفلسفية⁽²⁾. إنّه يوظف نفس المحاجة التي وظفها في الحواس لدحض نظرية الوجود المزدوج. فلو كان سبب الاعتقاد بخارجية العالم واستمراره في الوجود خارج الإدراك هو العقل بحججه الفلسفية، لما شاع بين العامة من الناس، لكننا نجد شيوعاً لهذا الاعتقاد بين الناس. وهذا يعني أنّه من مصدر آخر غير العقل. إن « الفلسفة تخبرنا أن كل ما يبدو للعقل ليس إلا إدراكاً - وهو بالطبع إدراك غير مستمر وغير مستقل عن العقل - بينما العامة يخلطون بين الإدراكات والأشياء، وينسبون وجوداً متميزاً مستمراً إلى نفس الأشياء التي يحسون بها أو يرونها. ولما كان هذا الرأي بعيداً تماماً عن العقل، فلا بد أنه ناشئ عن ملكة غير الفهم»⁽³⁾. "هيوم" لا يُسند إلى الخيال اعتقادنا بالعلية فحسب، بل يبنى عليه أيضاً الحل الشكي لثلاث من المسائل الكبرى التي كانت تشغل الفلسفة منذ القرن الثامن عشر، [ومنها] وجود العالم الخارجي⁽⁴⁾.

¹ - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK .1., Pt.4., §: VI., op.cit. p: 193.

² - Bennet (Jonathan)t, Locke, Berkeley, Hume., Central Themes. Clarendon Press Oxford: 320.

³ - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK .1., Pt.4., §: II., p: 193..

⁴ - إميل (بريهيه)، تاريخ الفلسفة، الجزء الخامس، مرجع سابق، ص: 123.

المبحث الرابع: دور المخيلة في الاعتقاد بالوجود الخارجي:

استخلص "هيوم" من محاجّاته السابقة أنه لا العقل ولا الحواس بقدرة على إثبات وتفسير اعتقادنا بالوجود المستمر والمستقل عن الذات والإدراك. بل ينشأ ذلك عن توافق أو مطابقة بعض صفات هذه الأجسام مع خصائص المخيلة⁽¹⁾. فما الدور الذي تضطلع به المخيلة لتجعل الناس يعتقدون بوجود مستمر ومستقل عن العقل؟ وما الخصائص التي تتميز بها بعض الانطباعات حتى تجعلنا نعتقد أنها خارجية؟ بشكل آخر كيف يبرر أن تكون المخيلة هي المشكلة للاعتقاد بالوجود المتصل والمستمر؟ يطرح "هيوم" مناقشة هذه التساؤلات في كتابه "الطبيعة البشرية" دون "المبحث في الفهم البشري".

كل الانطباعات تبدو ذاتية ومتغيرة لكن بعضاً منها، يؤكد "هيوم"، يظهر كما لو أنه يملك فعلاً وجوداً مستمراً ومستقلاً⁽²⁾. وهذه الانطباعات التي نعزو لها صفة الخارجية والاستمرارية لا بد وأن تكون متميزة عن باقي الانطباعات الأخرى بخصائص تجعلنا نعتقد أنها خارجية. ويكون من السهل بالنسبة لنا، يقول "هيوم"، أن نكتشف هذه الخصائص بواسطة مقارنة الانطباعات التي ننسب لها الوجود المتميز والمستمر⁽³⁾. يرفض "هيوم" تلك الحجة التي قال بها "ديكارت" وورثها "لوك" فيما بعد، تلك المتعلقة بقسرية بعض الانطباعات وعدم إرادة الإنسان في حدوثها. ذكر "ديكارت" ذلك في التأمل السادس من "التأملات في الفلسفة الأولى"، أمّا "لوك" فيرى أنه من الأهمية بمكان أن نفرق بين الأفكار في الذهن والأشياء في العالم الخارجي « لأن نظريته تتطابق تماماً والنظرية التي ترى أن مدركاتنا الحسية هي الآثار الذهنية التي تحدثها الموضوعات الفيزيائية الخارجية على الحواس الجسمانية وهي علّتها»⁽⁴⁾. ولما كان العقل غير قادر على إحداث الأفكار البسيطة، كما يعتقد، أو حتى على هدمها بذاته.. كان من الضروري أن تكون من إحداث الأشياء في تأثيرها على الذهن⁽⁵⁾، و« يكون من الضروري وجود سبب أو علة خارجية هي التي أحدثت تلك الأفكار في ذهني " كما يقول "لوك"»⁽⁶⁾. وهذا يعني أن هناك إحساسات تفرض

¹ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature,,BK .1.,Pt.4.,§: II., p: 194.

² -Hume (David), A Treatise loc.cit

³ -Hume (David), A Treatise loc.cit

⁴ - شاخت (رينشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود. مرجع سابق 1997. ص: 135.

⁵ -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:IV.ch:XI.sect:4,p:538 .

⁶ - Ibid. B:II.ch:1.sect:5.P:538.

ذاتها على العقل و لا يستطيع الإنسان تجنبها عكس الأفكار التي نكونها بالخيال. أي أنّ هناك انطباعات حسية خارجية تحصل بشكل قسري عندنا، وليس الإنسان مصدرها، وهي تفرض نفسها على المدرك لتوجب عليه أن يسلم باستقلالية وجود هذه الانطباعات⁽¹⁾. "باركلي" ينطلق من نفس الأساس الذي يفرق فيه بين أفكار الإحساس وأفكار الخيال، لكنه يرفض بشكل قاطع أن تكون هناك موضوعات خارجية هي التي تفرض ذاتها على العقل لتحدث فينا تلك الأفكار التي تماثلها، فما ندركه بصورة مباشرة وفورية هو الأفكار، أما استدلالنا على وجود عالم واقعي مشابه لهذه الأفكار فهو غير مؤسس. "باركلي" سيثبت عن طريق هذه التفرقة التي ورثها إثبات الذات الإلهية التي هي مصدر مثل هذه الأفكار الحسية وليست الأشياء الخارجية. أمّا "هيوم" فيرفض بشكل قاطع، طبعاً تحت تأثير الفيلسوف "باركلي"، فكرة الوجود المزدوج (*Double Existence*) (الأشياء أو الأجسام في الخارج و المدركات في الداخل). وبرأيه أنّ الاعتقاد الذي شاع بين الفلاسفة بوجود أشياء خارجية تحدث وتسبب مدركاتنا هو اعتقاد موروث من سخافات قديمة، وطالما أن الحقيقة التي نحن على ثقة منها هي مدركاتنا، فلا معنى، إذن، للقول بوجود حقيقة خارج ذلك تسبب لنا هذه المدركات⁽²⁾. يرى "هيوم" أن صفة القسرية هذه لا تعلل بحال مسألة الاعتقاد باستقلال العالم الخارجي، فلو كانت كذلك، لكانت انطباعات اللذة والألم خارجية لأنه « من الواضح أن انطباعاتنا عن اللذة والألم، والعواطف والانفعالات التي لن نفترض على الإطلاق أنها تملك أي وجود خارج الإدراك، [رغم أنها] تتصف بالقوة و القسرية وتدوم حتى بعد أن يكف الإنسان عن إدراكها[...]، إنها لا تملك أي وجود عدا في الإدراك»⁽³⁾. وعليه يرى أن هذه الآراء الشائعة مطروحة ومنبوذة، ويجب البحث في فرضية أخرى بواسطتها قد نكتشف تلك الصفات الأساسي في انطباعاتنا التي تجعلنا ننسب إليها وجوداً متميزاً ومستمرّاً. ويكتشف "هيوم"، حسب رأيه بعد فحص قصير، أن جميع الموضوعات التي ننسب لها وجوداً مستمراً تملك صفتين للانطباعات مترابطتين نزع من خلالهما أنّ تلك الانطباعات مستقلة عن العقل، وهما: صفة الثبات وصفة الانسجام.

¹ - اليوسف (سمير)، ديفيد هيوم ودور المخيلة في معرفة الغير، مرجع سابق، ص:8.

² - زكرياء (فؤاد)، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص:98.

³ - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK. 1., Pt.4., §: II., p: 194.

يباشر "هيوم" مناقشته للموضوع من خلال صفة الثبات أو الدوام *Constancy*، ويقصد بهذه الصفة التماثل والتشابه لبعض الانطباعات في ظهورها على الرغم مما يحدث وما يرد من انقطاع. يقول "هيوم": «..تلك الجبال والمنازل والأشجار التي تمتد في الحاضر تحت عيني لها نفس المظهر ونفس الترتيب، وعندما أتوقف عن رؤيتها بإغماض عيني أو إدارة رأسي، بعدها أجدها كما هي بدون تغيير»⁽¹⁾. هذا الثبات ليس تاماً أو أنه لا يقبل أي استثناءات هامة. فالأجسام غالباً ما تتغير وتتبدل وضعيتها وخصائصها ما بين الإدراك والآخر، وبعد غياب قد تصبح من الصعب أن تكون قابلة للمعرفة.

هذا ما جعل "هيوم" ينتقل بسرعة إلى الصفة الثانية وهي الانسجام قبل أن يعود لمناقشة صفة الثبات من جديد. ما هو ملاحظ برأيه هنا، هو أنه حتى في هذه التغيرات والتحولات التي قد تطرأ على الموضوع نلاحظ انسجاماً في هذا التغير و تحتفظ بانتظامها في الظهور « عندما أعود إلى غرفتي بعد ساعة من غيابي، يقول "هيوم"، لا أجد النار في نفس الحالة التي تركتها عليها، لكن أنا متعود في أمثلة أخرى أن أرى نفس التغير المحدث في نفس الوقت، سواء كنت حاضراً أم غائباً، قريباً أم بعيداً»⁽²⁾. هذا الانتظام والانسجام هو أحد خصائص الموضوعات الخارجية. يقدم "هيوم" أمثلة كثيرة على الدور الذي يؤديه عنصر الانسجام في تكوين هذا الاعتقاد لدى الإنسان بوجود العالم الخارجي المستقل. لكن التساؤل الحقيقي ينصب على كيفية إشاعة هذا الاعتقاد بالوجود المستقل عن طريق الانسجام والانتظام في الظهور؟ نلاحظ أنه بالرغم من أن تلك الانطباعات الداخلية سريعة وفانية، إلا أنها تملك أيضاً انسجاماً معيناً أو انتظاماً في ظهورها يعطي "هيوم" مثلاً نستخلص منه تفسيره لصفة الانتظام وكيف تحدث الاعتقاد بالوجود المتميز والمستمر. يقول "هيوم": «أنا جالس هنا في غرفتي أمام موقد النار، وكل الموضوعات التي ترطم حواسي هي موجودة في قليل من المتسع حولي، ذاكرتي تنبئني في الحقيقة بوجود عدة مواضيع، ولكن لا تمتد خارج حيزها الماضي؛ فلا حواسي أو ذاكرتي تعطيني أي بينة عن استمرارية وجودها (المواضيع). وبينما أنا جالس وأشغل ذهني بهذه الأفكار، فجأة أسمع صوتاً [...] وألاحظ بعد برهة قصيرة بواباً يقترب مني.. فيبدو لي أنه أشبه بصوت انفتاح

¹ -Hume (David), A Treatise loc.cit., p.194

² -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK .1., Pt.4., §: II., op.cit., p:195.

باب الغرفة، وعلى الرغم من أنني لا أرى الباب أصلاً، إلا أنني أعتقد على الفور أن باب غرفتي قد انفتح»⁽¹⁾. تفسير هذا الاعتقاد عند "هيوم" يتعلق بصفة الانسجام ومنه يقدم الطريقة التي ينشأ بها هذا الاعتقاد. حصول هذا الاعتقاد يظهر أنه نتيجة خبرته الماضية، فكلما سمع هذا الصوت بالذات لاحظ على الفور انفتاح الباب. وبالتالي تكوّن لديه اعتقاد وهو انفتاح الباب على الرغم من أن الإدراك للباب المفتوح لم يحصل. يرى "هيوم" أن اعتقادنا بانفتاح الباب هو بسبب دفع التناقض الذي قد يقع فيه الإنسان. لكن أين يكمن التناقض؟ لكي يحدث التناقض لا بد أن يكون لديه اعتقاد صادراً عن خبرة ماضية (كلما سمعت ذلك الصوت بالذات رأيت الباب يُفتح). أي «أنا معتاد على سماع ذلك الصوت وفي الوقت ذاته رؤية جسم في حركة»⁽²⁾ وهي حركة انفتاح الباب، وهو لا يحصل هنا على كلا الإدراكين. فالإدراك الثاني لم يتم بل حصل بشأنه اعتقاد فقط، و ما حصل عليه في تلك اللحظة هو إدراك واحد يتعلق بسماع الصوت فقط دون رؤية انفتاح الباب. فماذا لو حدث أنه سمع ذلك الصوت ولم يعتقد في تلك اللحظة بأن الباب قيد الفتح؟. ذلك هو التناقض الذي يشير له "هيوم"⁽³⁾. ولإزالة مثل هذا التناقض، برأي "هيوم"، يحدث أنه إذا سمع ذلك الصوت بالذات لا بد من أن يفترض الإدراك الثاني الذي لم يحصل عليه ألا وهو انفتاح الباب على الرغم من عدم رؤيته له. صفة الانسجام بين الإدراكين هي التي تدفعنا، من خلال تصور "هيوم"، للاعتقاد بالإدراك الثاني وهو أن الباب مازال هناك وأنه فتح رغم عدم إدراكنا له، وبهذا نعتقد بوجود أشياء على الرغم من غيابها عن الإدراك. هذا الاعتقاد هو مجرد تصور صنعته المخيلة، وهي بذلك تسير بصورة طبيعية. وهنا يخلص "هيوم" إلى القول: «أنا هنا منساق بصورة طبيعية إلى النظر إلى العالم كشيء حقيقي ومتين، وكمحافظ على وجوده حتى وإن لم يكن حاضراً لإدراكي»⁽⁴⁾. لكن ألا يعني هذا أنه شكل من أشكال العلاقة بين السبب والنتيجة، بين سماع الصوت وانفتاح الباب؟ بالرغم من أن هذه الخلاصة تبدو شبيهة بطبيعة الاستدلالات المتعلقة بالسبب والنتيجة ومرتبطة بالتعود إلا

¹ -Hume (David), A Treatise op.cit., p:196.

² - Ibid., p:196.

³ - Ibid., p:197.

⁴ - loc.cit. ,BK .1.,Pt.4.,§: II., p:197.

أن "هيوم" يرى اختلافاً بين الاستدلاليين. ذلك أن الاستدلال الأول هو صادر عن الفهم⁽¹⁾ بينما الاستدلال السببي صادر عن تعود نكتسبه بفضل التكرار.

يعود "هيوم" إلى صفة الثبات و كيف تبعث فينا هذا الاعتقاد بالوجود المستمر للموضوعات الخارجية، بعد أن أبدى ملاحظة في كون صفة الانسجام لا تكفي لتفسير الاعتقاد بالوجود المستمر، فمهما تكن القوة التي ننسبها إلى هذا المبدأ إلا أنها لا تكفي لوحدها على تفسير هذا الاعتقاد⁽²⁾. و الطريقة ذاتها في تقديم الأمثلة يوظفها "هيوم" في تفسير خاصية الثبات وطريقة تأثيرها على الإنسان ليعتقد بالوجود الخارجي للأجسام واستمرارها بعيداً عن الإدراك. «لَمَّا كُنَّا متعودين، يقول "هيوم"، على ملاحظة ثبات بعض الانطباعات، ووجدنا مثلاً أن إدراك الشمس أو المحيط يعود لنا بعد غياب أو فناء مع نفس الأجزاء ونفس النظام كما هو في ظهورها الأول، نحن لسنا قادرين على رؤية الإدراكات المتقطعة (*Interrupted perceptions*) على أنها مختلفة (والتى هي في الحقيقة كذلك)، ولكن على النقيض من ذلك نعتبرها واحدة بسبب تشابهها»⁽³⁾. ما يريد "هيوم" قوله هنا، هو أننا نستدلّ بفضل تعودنا على تكرار انتظام ظهور انطباعات الشمس أو المحيط على نوع من الثبات، إدراكنا للشمس ولمرات متقطعة على نحو ثابت، وفي انتظام خلال فترات مختلفة يجعلنا نعتقد أن الانطباعات الأولى التي رأيناها هي ذاتها الانطباعات الأخرى التي نراها في الفترات الأخرى. في حين أن هذه الإدراكات منفصلة، أي تفصل بينها حالات عدم إدراكنا لها. تشابه الترتيب الذي يظهر به إدراكنا لها في كل حالة يؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن ما أدركناه في كل الحالات شيء واحد. مثلاً، أملك الآن إدراكاً عن هذه البناية المائلة أمامي، ولكنني إذا نظرت إلى زاوية أخرى غير البناية لفترة ما، ثم عدت ونظرت إليها ثانية، فإن إدراكي للبناية من جديد سيبدو لي أنه الانطباع الأول ذاته، على الرغم من حصول الانقطاع بين المرة والأخرى. هذا الثبات، إذن، كصفة مستخلصة من ملاحظة أن إدراكنا لبعض الأشياء الآن لا يختلف عن إدراكنا لها في شيء في مرات أخرى قبل ذلك، هو الذي يجعلني اعتقد أنّ الإدراكين متشابهان ومتطابقان إلى درجة القول أنهما إدراك واحد؛ لكن ما يجب الانتباه له هو أنه قد تحدث تغييرات

¹ -loc.cit. , A Treatise.

² - Ibid., BK .1.,Pt.4.,§: II. p:198.

³ -Ibid.,BK .1.,Pt.4.,§: II., p:199.

وتحولات في كفيات الأجسام المفترضة وقت الانقطاع الذي لا تظهر فيه تلك البناية للحواس، أي في الزمن الذي يكون بين الإدراكين لها، خاصة إذا كانت المدة تطول أكثر. وهنا يكون الإحراج مطروحاً فيما يتعلق بوحدة الإدراك، إذ يصبح الانقطاع الحاصل بين الإدراكين عائقاً أمام تصور تلك الوحدة. يقول "هيوم": «..لما كان هذا التقطع في وجودها مناقضاً لهويتها التامة، ويجعلنا ننظر إلى الانطباع الأول كمعدوم (Annihilated)، والانطباع الثاني كمخلوق جديد، فإتينا نجد أنفسنا إلى حدّ ما في ارتباك، ومتورطين في نوع من التناقض»⁽¹⁾ إذا افترضنا أن إدراكنا الأول للبناية هو نفسه إدراكنا الثاني، وجب علينا أن نفسر ما قد يحدث للانطباع الواحد خلال فترة انقطاع إدراك البناية ما بين ظهورها الأول والثاني. وهنا نكون أمام احتمالين كما ذكر ذلك "هيوم": إما أن يكون الانطباع واحداً (وجود هوية) رغم عدم حضوره للذهن، أو أنه يفتى أثناء فترة الغياب و في هذه الحالة يكون الإدراك الثاني جديداً، مما يبطل أنّهما إدراك واحد. هنا نكون أمام مأزق تناقضي، جرّاء الانقطاع الحاصل بين الإدراكين، إذ نعتقد من جانب وجود الانطباعات المتشابهة المتعددة من جهة، ومن جانب آخر هوية للجسم « لكي نحرّر أنفسنا، يقول "هيوم"، من هذه الصعوبة نخفي، ما أمكن ذلك، التقطع أو بالأحرى نعدمه تماماً بواسطة الافتراض المتعلق بأن هذه الإدراكات المتقطعة هي متصلة بوجود حقيقي..»⁽²⁾. هذا التناقض بين تعدد المرات التي ندرك فيها الجسم في فترات متعددة بينها انقطاعات، وفكرة الوحدة أو الهوية هو الذي يدفع المخيلة إلى أن تسوّق لنا الاعتقاد بالوجود المتصل لغير المدرك كقناع غرضه إخفاء الانقطاع الواقع في الإدراكات، « فهي انقطاعات في الظهور فقط وليس انقطاعات في الوجود»⁽³⁾. إذن الإدراكات المتشابهة تعتبر واحدة مهما بدت لنا متقطعة حتى وإن كانت فترات التقطع طويلة، لأن ذلك يتعارض مع هويتها. ومادام هذا الانقطاع في الظهور فقط وليس في الوجود عندئذ تسوّق لنا المخيلة أن الجسم يستمر في الوجود حتى في لحظات الانقطاع. « هذا الافتراض، أو فكرة الوجود المستمر يكسب قوة وحيوية من ذاكرة هذه الإدراكات المتقطعة، ومن ذلك

¹ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK. 1., Pt. 4., §: II., p:199.

² -Hume (David), loc.cit p:199.

³ - نقلاً عن اليوسف (سمير)، ديفيد هيوم ودور المخيلة في معرفة الغير، مرجع سابق، ص: 9.

الميل الطبيعي»⁽¹⁾ يقول "هيوم": «..نحن نخفي انقطاع الإدراكات، أو نقضي عليه تماماً، إذ نفترض أن هناك وجوداً واحداً حقيقياً يجمع بين الإدراكات المتقطعة [...] تشابه الإدراكات في لحظات مختلفة توجد لدينا ميلاً إلى النظر إلى هذه الإدراكات المتقطعة على أنها متشابهة، وأيضاً ميلاً إلى الربط بينها عن طريق الوجود المستمر، لكي نبرر الهوية، وتجنب التناقض الذي يبرزه الظهور المتقطع للإدراكات»⁽²⁾. هذا هو التفسير الذي يقدمه "هيوم" لاعتقاد العامة وحتى الفلاسفة بالوجود المتصل والمستقل عن الإدراك. وهو في آخر التحليل مجرد وهم انغرس في مخيلة الإنسان ويصعب إزالته بسهولة. وينتهي "هيوم" إلى أنه رأي خاطئ الذي يقرّ بأن أيّاً من موضوعاتنا أو إدراكاتنا هي نفسها متماثلة ومتطابقة بعد تقطع؛ ونتيجة لذلك [هذه الهوية] ليست ناشئة من العقل، بل يجب أن تكون من مصدر الخيال.. عن طريق تشابه بعض الإدراكات⁽³⁾

¹ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK .1., Pt.4., §: II., op.cit. p:199.

² -Hume (David), A Treatise. Ibid:p:199..

³ - Ibid., BK .1., Pt.4., §: II., p: 209.

المبحث الخامس: الاعتقاد بالجواهر المادي:

أليست الهوية المفترضة وراء التقطعات بين الإدراكات قوامها جوهر يحملها ويسندها كما اعتقد "لوك" وغيره من الفلاسفة؟ وهل تحتاج الإدراكات المتميزة إلى شيء يقومها حتى تحافظ على هويتها و استمراريتها في الوجود حتى وإن غابت عن الإدراك؟ يناقش "هيوم" فكرة الجوهر المادي في الكتاب الأول من "الرسالة في الطبيعة البشرية"، وأيضاً الثاني والرابع. ومن خلال المعيار التجريبي الذي وضعه وهو أن لكل فكرة انطباعاً حسيّاً أو تأمليّاً سابق عنها وتستمدّ منه، تساءل "هيوم" عن مصدر الفكرة أو عن الانطباع الذي استمدت منه فكرة الجوهر؟ مع العلم أن الحلّ الذي سيقدمه "هيوم" لفكرة الجوهر لا يخرج عن النسق الذي عالج به مشكلة العلية أو مشكلة العالم الخارجي، أو بالأحرى جميع المشكلات الميتافيزيقية العويصة. فكرة الجوهر كمشكلة ميتافيزيقية جزئية في صميمها حلّها لن يكون سوى تطبيق لمبادئه الايبستيمولوجية التي عرضناها سابقاً. في معالجته لفكرة الجوهر نرى جانب التأثير الذي ورثه "لوك" عن سلفه "باركلي"، ومن خلال النقد والتشكيك الذي يطرحه "هيوم" في آراء الفلاسفة السابقين يكتمل برأينا حلقة النقد التجريبية لما يعرف بمشكلة الجوهر؛ أو ما يعرف في تلك المرحلة بميتافيزيقا الجوهر التي سادت القرن السابع عشر. يبدأ "هيوم" مناقشته للموضوع في الكتاب الأول بنقد الآراء السابقة في تعريفها للجوهر ثمّ يبدي اعتراضاته. فالتعريف الذي ورثه الفلاسفة عن "أرسطو" وهو أنّ الجوهر ما هو قائم بذاته والحامل للأعراض أو الصفات لم يكن محل قبول عند "هيوم". يسأل الفلاسفة⁽¹⁾ الذين أوجدوا في استدلالاتهم ذلك التمييز بين الجوهر والأعراض أو الجوهر و الكيفيات الحسية، وتخيلوا أنّهم يملكون أفكاراً واضحة لكل من الجوهر والأعراض وعن العلاقة بين هذا الحامل والأعراض التي يحملها. يستحضر "هيوم" معيار الاختبار ليدحض به تصور الفلاسفة للجوهر: إذا كان الجوهر فكرة، وكان لكل فكرة انطباع تُستمد منه، فما الانطباع الذي استمدّت منه هذه الفكرة، هل هو انطباع الإحساس أم انطباع التأمل؟⁽²⁾

¹ -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK .1., Pt.I., §: VI., p: 15.

² -Hume (David), Ibid .1., Pt.I., §: VI., p: 16.

لو تأملنا خصائص الجوهر التي ذكرها المدرسيون وقال بها "لوك" مثل: ما هو متقوم بذاته و لا يحتاج في وجوده إلى غيره، فإن تصوّر الجوهر عسير جداً إن لم يكن مستحيلاً، إذ كيف لانطباع أن يمثل جوهرًا إن لم يكن مشابهاً لذلك الجوهر؟ وكيف يمكن لانطباع أن يماثل الجوهر مادام الانطباع - مهما كان - لا يحمل أيّ صفة من صفات الجوهر أو كيفية من كفياته⁽¹⁾.

في حالة ما إذا كان يُفترض أن يكون الجوهر مستمدًا من انطباع الإحساس، فبأيّ حاسة من الحواس وبأي طريقة تمّ ذلك؟ فإذا تمّ ذلك عن طريق العينين لوجب أن يكون الجوهر ذا لون معين، وإذا كان بواسطة الأذن لوجب أن يكون صوتاً، وإذا تمّ بواسطة اللسان لكان مذاقاً، والحال نفسه مع الحواس الأخرى⁽²⁾. وهنا يلزم الجميع بأن لا أحد يستطيع، بناءً على تعريف الجوهر، أن يؤكّد على أنّ الجوهر يتصف بالخصائص الحسية السابقة. ولما كانت فكرة الجوهر مستمدة إما من انطباعات الإحساس أو انطباعات التأمل ولما كانت استحالة أن يستمد الجوهر من انطباع الإحساس، لوجب إذن أن تكون فكرة الجوهر مستمدة من انطباع التأمل، إذا كانت فعلاً موجودة⁽³⁾ لكن انطباعات التأمل تتحلّ إلى عواطفنا وانفعالاتنا، ولا شيء منهما يمكن أن يمثل فكرة الجوهر. ليخلص "هيوم" إلى أنّنا لا نملك فكرة عن الجوهر متميزة عن مجموعة من الكيفيات الخاصة.

في الكتاب الرابع، يربط "هيوم" الوصول إلى العديد من الاكتشافات والحقائق، بضرورة توجيهنا إلى نقد أو هام الفلسفات القديمة (*antient philosophy*) التي تربط نتائج تأملاتها الوهمية بالجواهر (*Substances*)، والصور الجوهرية (*Substantial forms*)، و الأعراض (*Accidents*)، و بالكيفيات الخفية المستترة (*Occult qualities*) التي هي غير معقولة⁽⁴⁾. ثمّ يشرع في بيان أنّ أفكارنا عن الأجسام هي لا شيء فقط تجميع مكوّن بواسطة الذهن من أفكار الكيفيات الحسية المتميزة العديدة التي يتألف منها الجسم، وهذا ما دأبت على تفسيره الفلسفة التجريبية مع "باركلي" وحتّى مع "لوك". لكن رغم هذا التميّز لأفكار الكيفيات الحسية إلّا أنّنا ننظر إلى ذلك الجسم على أنه يمثل وحدة أو شيئاً واحداً بسيطاً،». فاللون والذوق والشكل والصلابة والكيفيات الأخرى المجتمعة في فاكهة الخوخ

¹ - الشنيطي (محمد فتحي)، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، (مكتبة القاهرة الحديثة، ط 2، 1956)، ص: 134.

² - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature, BK. 1., Pt. I., §: VI., p: 16.

³ - Hume (David), loc. cit.

⁴ - Ibid., A Treatise, BK. 1., Pt. 4., §: III., p: 219.

أو البطيخ نتصورها على أنها تشكل شيئاً واحداً⁽¹⁾»، وفي الحقيقة، برأي "هيوم"، ليس لهذا الجسم المؤلف من كفيات عديدة تلك الهوية أو الوحدة التي نفترضها⁽²⁾. يشرح طريقة رؤيتنا للموضوع كوحدة وطريقة رؤيتنا له كمؤلف من كفيات متميزة؛ فالعقل ينظر إلى الموضوع في الأول على أنه وحدة بسيطة عن طريق الخيال، بحيث أن ارتباط الكفيات ببعضها في الموضوع الواحد من لون وطعم وشكل وامتداد مثلاً يؤثر على العقل فتتصور المخيلة بصورة طبيعية تلك الكفيات المكونة للموضوع على أنها شيء واحد. ومتى تأمل العقل الموضوع من زاوية أخرى عندئذ يكتشف أنه مركب من كفيات حسية عديدة ويجد أن كل الكفيات هي مختلفة وقابلة للتمييز في ما بينها كما أنها قابلة للانفصال عن بعضها البعض. وهنا تظهر لنا فكرة التنوع. « ولكي نوفق بين هذه المتناقضات يكون للخيال القدرة على أن يخلق شيئاً ما مجهولاً وخفياً... هذا الشيء الغامض هو الذي يسمى جوهرأ أو مادة أصلية وأولية [كمبدأ للوحدة أو الانسجام بين هذه الكفيات] »⁽³⁾. ثم يقدم "هيوم" تصوّر الفلسفة المشائية لمسألة الجوهر والأعراض، إذ أنها تؤكد على المادة الأصلية في كل الأجسام والصورة الجوهرية لكل موضوع، وتعتبر العناصر الأربعة: النار والتراب والماء والهواء جوهرأ واحداً، هذه المادة الأولية هي التي تمنح البساطة والهوية في جميع المواضيع. وبالمقابل أن لكل نوع من الأنواع الأخرى السابقة لها صورة جوهرية، هذه الصورة هي التي تمنح البساطة والهوية للموضوع الذي تخصّه⁽⁴⁾. أما تصور الأعراض (ككفيات تسندها الجواهر) فهو النتيجة المنطقية لهذا المنهج الخاص في التفكير للمشائية أو أنصار الفلسفة القديمة. ووفقاً لهذا المنهج لن تكون بالاستطاعة الامتناع عن النظر إلى الكفيات على أنها لا تستطيع أن تتقوم بذاتها، بل هي في حاجة إلى موضوع تنتمي إليه يحملها⁽⁵⁾ لكن "هيوم" في نفس السياق يؤكد على أن العادة ذاتها التي تجعلنا نستدلّ على وجود علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة، تجعلنا هنا نستدلّ على اعتماد كل كفية على جوهر مجهول... ووجود كل كفية هو شيء متميّز عن الأخرى، ونتصورها معزولة ليس على الكفيات الأخرى فحسب، بل أيضاً عن ذلك الوهم غير المعقول للجوهر⁽⁶⁾. وبرأي

¹ - Ibid., A Treatise, BK. 1., Pt. 4., §: IV., p: 221.

² - Ibid., A Treatise, BK. 1., Pt. 4., §: III., p: 219

³ - Ibid., A Treatise, BK. 1., Pt. 4., §: III., pp: 220-221.

⁴ - Ibid, A Treatise, BK. 1., Pt. 4., §: III., p: 222.

⁵ - loc.cit.

⁶ - loc.cit.

"هيوم" أنّ هؤلاء الفلاسفة ذهبوا أبعد من ذلك في أوهامهم فيما يتعلق بالكيفيات الخفية، وافترض جوهر حامل لا يفهمونه، وأعراض محمولة ليستنتج أنّ هذا النظام الفلسفي كله غير قابل للفهم تماماً⁽¹⁾.

يعرض "هيوم" ثلاثة آراء بالتدريج لهذا الموضوع، وهي على التوالي: رأي رجل الشارع العامي (*Vulgar*) ثم رأي الفلسفة الخاطئة (*False philosophy*)، وأخيراً رأي الفلسفة الصحيحة (*True philosophy*)، حيث سنجد بعد البحث، برأيه، أنّ الفلسفة الصحيحة تقترب من رأي رجل الشارع أكثر من الفلسفة الخاطئة⁽²⁾؛ أمّا رجل الشارع فمن الطبيعي أنّ الناس في طريقة تفكيرهم العامة والمشاركة يتخيلون أنهم يدركون تلك الرابطة بين مثل هذه المواضيع التي وجدت متحدة معاً بانتظام، وبسبب التعود يصعب عليهم الفصل بين الأفكار، ويكون ذلك من المستحيل. أما الفلاسفة ف لديهم القدرة على التجرد من نتائج العادة، وعندئذ يكتشفون بصورة فورية خطأ رجل الشارع في عدم وجود رابطة معروفة بين المواضيع، فكل موضوع مختلف و متميز ومنفصل عن الآخر، ونستدلّ فقط على الانتقال من موضوع إلى آخر عند حدوث اقتران منتظم. "هيوم" إلى حدّ هذا التصور من طرف الفلاسفة يراه ملاحظة صحيحة، أي أنّهم ساروا في الطريق الصحيح وذلك اكتشافهم بعدم وجود رابطة بين المواضيع. لكن بدل أن يرسموا استدلالاً صحيحاً من هذه الملاحظة، ويستنتجوا عدم وجود أية قوة أو طاقة منفصلة عن العقل وكامنة في الأسباب، ذهبوا إلى البحث عن الكيفية الخفية التي يفسرون بها الظواهر⁽³⁾. هذا البحث الذي انتهت إليه الفلسفة المشائية موجه بواسطة ميل أو نزعة طبيعية مبتذلة تافهة للخيال⁽⁴⁾ ونجدها عند الأطفال والشعراء وفلاسفة العصر القديم. وإذا كنّا نجد العذر للأطفال لحداثه سنّهم، وللشعراء لأنهم يقرّون بانسياقهم وراء مخيلاتهم، فأى عذر نلتمسه لفلاسفتنا في هذا التهافت المزري؟⁽⁵⁾

إنّ آراء الفلاسفة القدامى وأوهامهم المتعلقة بالجواهر والعرض، واستدلالاتهم التي تتعلق بالصور الجوهرية والكيفيات الخفية هي بمثابة أشباح في الظلام (*Spectres in the dark*) ومستمدة من مبادئ والتي هي على الرغم من أنّها مشتركة بين الناس، إلّا أنها ليست كلية

¹ - loc.cit.

² -op.cit. p: 223.

³ - loc.cit., p: 223

⁴ - Ibid.,BK .1.,Pt.4.,§: III., p: 224.

⁵ - Ibid.,BK .1.,Pt.4.,§: III., p: 225.

وليست ضرورية للطبيعة البشرية» (1). وهنا يصل إلى رأي الفلسفة الحديثة، حيث أنها «تدعي أن تكون متحررة تماماً من الخلل والناشئة فقط من مبادئ الخيال الصلبة والثابتة و المتينة» (2). ويبحث "هيوم" في أساس هذا الادعاء والزم.

المبدأ الأساسي لهذه الفلسفة هو الرأي المتعلق بالكيفيات الحسية من ألوان وأذواق وأصوات وحرارة وبرودة.. التي تؤكد أنها لاشيء فقط انطباعات في الذهن مستمدة من عمليات الموضوعات الخارجية، وبدون أي تشابه للكيفيات الموجودة في الأجسام، يؤيد "هيوم" ما ذهب إليه هذه الفلسفة من وجود عوامل تغير في تلك الانطباعات على الرغم من ظهور الموضوع الخارجي على أنه مستمر، مثل أن إدراك الموضوع تابع لحالتنا الصحية المختلفة، وتبعاً لوضعياتنا المختلفة تجاه الموضوعات، واختلاف حالات الأجسام ووضعيتها الخ. (3) ليستنتج من هذا، أن الكيفيات الثانوية مادامت مرتبطة بوضعية المدرك ومتغيرة حسب أوضاعنا وحالاتنا النفسية، وبالتالي ليست قائمة في الموضوع الخارجي أي ليست مستقلة عن الإدراك بل هي ذاتية، وهذا ما أثبتته "باركلي" قبله بإسهاب «... ومن هنا فإن الآلة الأصوات والألوان والحرارة والبرودة والكيفيات الحسية الأخرى من منزلة الموجودات المستقلة والمستمرة، ونقتصر فقط على ما يمكن تسميته بالكيفيات الأولية كموجودات واقعية.. هذه الكيفيات الأولية وهي الامتداد والصلابة..» (4). "هيوم" يقول أن هناك عدة اعتراضات على هذا النظام، لكنه سيجاري موقف "باركلي" ذاته في رفض أن تكون الكيفيات الأولية مستقلة عن الإدراك، بل هي الأخرى ترتبط بالذهن. وسير محاجاته تسير كالآتي: يبدأ "هيوم" بكيفية الحركة (5) التي لا يمكن تصور لها لوحدها، وبدون إشارة إلى موضوع ما آخر. فالحركة هي حركة جسم ما ويجب أن يكون ممتداً، وبالتالي كيفية الحركة تعتمد على تلك الكيفيات الأخرى الملازمة لها كالامتداد، والامتداد لا نتصورها بدون صلابة، لكننا لا نتصور الصلابة معتمدة على كيفية الحركة والامتداد لأن ذلك ركض في دائرة (6)، والدور كما يعلمه المناطق عيب من العيوب التي يقع فيها العقل. . إننا لا نتحدث عن الكيفيات الأولية إلا في موضوع خارجي، ولا نتصور الموضوع الخارجي

¹ - Ibid., BK. 1., Pt. 4., §: IV., p: 226.

² - loc.cit.

³ - loc.cit.

⁴ - Ibid., BK. 1., Pt. 4., §: VI., op.cit. p: 227.

⁵ - Ibid., BK. 1., Pt. 4., §: IV., op.cit. p: 228.

⁶ - Ibid., BK. 1., Pt. 4., §: IV., op.cit. p: 229.

بدون كـيفيات ثانوية. وبالتالي إذا كانت الكيفيات الثانوية إدراكات فقط فالشأن كذلك بالنسبة للكيفيات الأولية ، فليس هناك وجود واقعي مستقل عن الإدراك. هذه هي المشكلات التي تطرحها فكرة الجسم، وبهذا نصل مع تحليل "هيوم" لمثل هذه المواضيع التي تتعلق بالعالم الخارجي وبمقولاته الخاصة بالجواهر والأعراض إلى نتائج شكية لكل نظام تمت مناقشته. هذه الشكية التي انتهى إليها هي التطور الطبيعي والمحتوم لفلسفتي "لوك" و "باركلي"، فبعد نقد "لوك" معنى الجوهر المادي، وبعد نقد "باركلي" معنى العلية المادية ولم تنج منه إلا علية الأرواح، بقي على "هيوم"، إذن، أن يستوحي المبدأ نفسه ليقوض معنى العلية ومعنى الجوهر الروحي..⁽¹⁾، ثم يشكك في جميع الأنظمة الفلسفية السابقة وفي حلولها للمشكلات الميتافيزيقية وحتى المشكلات المتعلقة بالعلوم الطبيعية . فهل انتهت الفلسفة الإنجليزية إلى نزعة شكية في معالجتها لمشكلة العالم الخارجي، وهل يعود ذلك إلى فيلسوف بعينه أم إلى الفلاسفة الإنجليز كلهم نتيجة لمبادئهم التي أسسوا عليها المذهب التجريبي. هذه التساؤلات نحاول أن نجيب عنها في الفصل القادم مع تصور جديد نضعه للعالم الخارجي كما وضعه فلاسفة آخرون تأثروا وثاروا على الفلسفة الإنجليزية في معالجتها للمشاكل الفلسفية الميتافيزيقية الهامة التي تعدّ بمثابة العمود الفقري للفلسفة.

ما نخلص إليه من رؤية هيوم لمشكلة العالم الخارجي مايلي:

- 1- حرص "هيوم" منذ البداية على ضرورة تطبيق الاستدلال التجريبي في العلوم الأخلاقية. ويشمل هذا المنهج النفسي التجريبي حسب أمنيته، على إجراء ملاحظات وتجارب دقيقة ومضبوطة عن الحياة الإنسانية.
- 2- اعتبر العالم الخارجي، وفق المبادئ الابيستمولوجية الإختبارية الصارمة التي وضعها، مجموعة من الانطباعات الحسية فقط، وهي مصدر جميع الأفكار التي نملكها عنه.
- 3- لم يتورط "هيوم" في مناقشة مشكلة العالم الخارجي من حيث الوجود، إنما همّه المعرفي كان ينصبُّ على البحث في أصل اعتقاد العامة من الناس وحتى الفلاسفة بالوجود المستقل والمستمر للأجسام خارج الإدراك.

¹ - برييه (إميل)، تاريخ الفلسفة، ج5، مرجع سابق، ص: 114.

4- وجد أنّ مصدر الاعتقاد لم ينشأ من الحواس، مادامت الحواس تقدم لنا أشياء حاضرة فقط في حين أنّ الوجود المستقل عن الإدراك هو في حالة غياب. كما رفض أن يكون العقل هو الآخر مصدراً لمثل هذا الاعتقاد لأنه يرفض الفرضية الفلسفية العقلية التي تميّز بين الإدراكات والأجسام، أي بالوجود المزدوج، وتبني من خلالها فكرة الوجود المتصل والمستمر.

5- في الأخير يجد "هيوم" أصل الاعتقاد في المخيلة، عن طريق تعودنا على تكرار انتظام الانطباعات، ذلك ينبوع الهام أو ذلك النوع من القدرة السحرية في النفس، على حدّ تعبيره، والذي يفسر به العديد من القضايا الفلسفية مثل قضية الضرورة السببية وقضية التمييز بين الإدراكات الحسية في شتى أنواعها، وأيضاً يستعمله كحل لمشكلة الوحدة والتعدّد في عملية الإدراك، إضافة إلى القضية المحورية التي تتعلق بإدراك وجود الأشياء الخارجية على نحو مستقل ومتصل، والهوية الشخصية.

6- انتهى "هيوم" في مناقشته للعالم الخارجي ومشكلة الجوهر إلى نزعة شكّية، وإلى القضاء على كل دليل يثبت خارجية العالم ويثبت التمييز بين الجوهر والأعراض. وأن استمرارية واستقلالية هذا العالم عن العقل هو في الأخير مجرد وهم نسجته المخيلة. وهنا نتساءل: هل هذه النهاية [الشكّية] تمثّل خلاصة الموقف التجريبي ككلّ في مناقشاته لمشكلة العالم الخارجي في مرحلته الكلاسيكية، أم هي نتيجة ترتبط بـ "هيوم" الفيلسوف الذي يمكن نعتة بالفيلسوف الشاكّ نتيجة لمقدمات فلسفته فقط؟ وهل من محاولة لتجاوز هذه الصورة السلبية إذا أخذنا بعين الاعتبار النتائج المترتبة عن النزعة الريبية؟ هذه التساؤلات نحاول الإجابة عنها في الفصل القادم المتعلق بـ: إلى أين انتهى التجريبيون الكلاسيكيون في مناقشاتهم للعالم الخارجي؟

الفصل الخامس:

النتائج الريبية ومحاولة التجاوز.

1. المبحث الأول: الشكية : الميراث التاريخي.
2. المبحث الثاني: طريق الشكية: لوك وباركلي.
3. المبحث الثالث: هيوم و الخلاصات الشكية.
4. المبحث الرابع: محاولة التجاوز.

الفصل الخامس: النتائج الريبية ومحاولة التجاوز

ربّما يبدو لنا من الأفضل، في هذا الفصل الأخير، أن نتناول خلاصة الموقف التجريبي الأخير، في مرحلته الكلاسيكية من مشكلة العالم الخارجي، وتتركز هذه الخلاصة على النتيجة الريبية التي انتهى إليها بحثهم؛ وإذا كانت هذه النتيجة ترتبط بصورة واضحة عند "هيوم"، فإنّ ذلك لا يمنعنا من تتبّع امتداداتها إلى أسلافه، إن وُجدت، محاولين في ذلك الإجابة عمّا إذا كانت هذه الريبية أو الشكّية هي ميزة المسار التجريبي برّمته في المرحلة الكلاسيكية، أم هي نتيجة لمبادئ خاصة ومحدّدة ارتبطت بـ "هيوم"؛ ولذلك لا غرابة في أن نجد تشابهاً وتكملة للفصل السابق في كثير من النواحي. وقبل أن نصل إلى مناقشة جوانب هذه القضية؛ وبالرغم من أنّنا لا نركز سوى على شكّية الفلاسفة الانجليز في نظرتهم لفكرة العالم الخارجي، رغم ما ترتبط به من علاقات مع الجوانب الأخرى في فلسفتهم، إلّا أنّنا نحاول الإشارة إلى الريبية السابقة بصورة عامة التي ظهرت في تفكير السابقين عن هذا الاتجاه، والتي يُشار إلى بعضها في مواقف كثيرة من هذا الخط الفكري.

المبحث الأول: الشكّية : الميراث التاريخي:

الشكّية أو الريبية (*Skepticism/Scepticism*)، موقف فلسفي يقوم على التشكيك في المعرفة، والشكّ كلمة يُراد بها المذهب القائل أنّ معرفة الحقائق في هذا العالم لا يمكن الوصول إليها، أو يشكّ في الوصول إليها⁽¹⁾، وفي "قاموس لالاند" نجد أنّ لفظ الشكّية أو الريبية في معناها الواسع، هي: «مذهب يذهب إلى أنّ العقل البشري لا يمكنه أن يبلغ بيقين، أيّة حقيقة من النمط العام أو النظري، ولا حتّى التأكد من كون قضية من هذا النوع أكثر ترجيحاً من قضية أخرى»⁽²⁾. أمّا الأصل اليوناني للفظ *Skeptikos* فكان يعني "الباحث"⁽³⁾، أي الشخص غير المقتنع، والذي لا يزال يبحث عن الحقيقة؛ ومنذ العصور القديمة، قدّم الشكّاك حججاً لتقويض آراء الفلاسفة والعلماء وعلماء اللاهوت الدوغمائيين.

¹ - زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: 305.

² - لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني. مرجع سابق، ص: 1244.

³ - Borchert. (Donald. M.) (editor in chief)., Encyclopedia of Philosophy., V:9.op.cit. P:47.

أما براهينهم واستخداماتها ضد مختلف أشكال الدوغماتية، فقد لعبت دوراً مهماً في تشكيل كلٍّ من المشاكل وكذا الحلول المقدّمة في الفلسفة الغربية. ففي العصور القديمة تحدّى الشكّ ادّعاءات الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية. أمّا في عصر النهضة فوقفت هذه النزعة ضدّ السكولائية والكالفينية. بعد "ديكارت"، هاجم الشكّ أفكار المدرسة الديكارتية والنظريات المبرّرة للعلم الجديد، ولاحقاً وُجّه الهجوم الشكّي ضد الكانتية و الهيجلية، وكلّ تحدّ شكّي في الحقيقة، أدّى إلى محاولات جديدة لتبديد المشكلات، وارتبط منذ عصر التنوير بالبحود والكفر، وأساساً الكفر في الدين، «.. فوجود كلمة ريبية، عند فولتير و ديدرو، بمعنى كافر، مخاصم للإيمان»⁽¹⁾.

وقد تطورت الشكّية بالنظر إلى مختلف الأنظمة التي ادّعى الإنسان معرفتها، ففي العصر القديم، كان الشكل الأساسي هو الريبية الطبية، التي تساءلت عمّا إذا كان باستطاعة الإنسان يقيناً معرفة أسباب الأمراض وعلاجها، وفي مجال الأخلاق حامت الشكوك حول قبول العادات الأخلاقية والتقاليد، وحول الأسس الموضوعية للقيم، وهناك أيضاً الريبية في مجال الدين، أمّا ما ناقشه في هذا الباب، فهو ما يعرف بالشكّية الإبستمولوجية. أنواع هذه الشكّية يمكن أن تختلف باختلاف المجالات التي تنشأ فيها الشكوك؛ إمّا أن تكون موجّهة بصورة مباشرة إلى الحواس، أو إلى العقل، أو تجاه معرفة الأشياء في ذاتها. وقد تكون متميزة بلغة الباعث عند الشكّ، سواء كان الشكّ يتحدّى آراءً لأسباب أيديولوجية دينية، أو ضد دينية، أو برغماتية، أو عملية تحقيقاً لأهداف نفسية معينة⁽²⁾. وقد بدأت هذه النزعة في الظهور في القرن الخامس قبل الميلاد مع الفلاسفة الإيليين وتسألهم عن حقيقة العالم الحسي، وعن التغيّر والكثرة..، وحصل تطور أكبر لهذا الموقف مع "سقراط"، حين أقرّ في إحدى محاورات "أفلاطون"، وهي محاوره "الدفاع" *Apology* بمعرفته لشيء واحد، وهو أنّه لا يعرف شيئاً، وأيضاً السفسطائية حين تبني أعضاؤها قضية: أنّ الإنسان مقياس كل شيء، ولا وجود لحقيقة مطلقة، ثمّ قالوا بأطروحة الريبية العدمية: « لا يوجد شيء، حتّى لو وجد، فلن يكون

¹ - لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني. مرجع سابق، ص: 1244.

² - Borchert. (Donald. M.) (editor in chief)., Encyclopedia of Philosophy., V:9.op.cit. P:48.

معروفاً، وحتى وإن عرف، فلن يكون قابلاً لأن يُنقل من شخص لآخر⁽¹⁾. وتطورت أكثر مع ظهور الأكاديمية الحديثة المعروفة بـ "الأكاديمية الريبية" *Academic Skepticism* في القرن الثالث قبل الميلاد، والتي تطورت عن فكرة "سقراط" السابقة، وأثارت كثيراً من الصعوبات في المعرفة. رفضت الأساس اليقيني لبعض المبادئ الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية، التي نادى بها الرواقية و الأبيقورية كوسيلة مؤدية للحصول على السعادة، ورفضت أيضاً، معرفة بعض الحقائق عن الطبيعة الحقيقية للأشياء، ونادت بالمقابل برفض أي إمكان للمعرفة، سواء كانت عن طريق الإدراك الحسي أو النظر العقلي⁽²⁾، أما صياغتها النظرية فإنها تعزى إلى كل من "أرسيزيلاس" (315-129 ق.م) *Arcesilas*، و"كارنيادس" *Carneades* (213-129 ق.م)، اللذين أحدثا مجموعة من الحجج موجهة بالأساس ضد الرواقيين، وانتقلت إلينا هذه الحجج خاصة عن طريق كتابات كل من: شيشرون، ديوجينيس، والقديس أوغسطين. شكّية هؤلاء ستوجه فلسفة الأكاديمية حتى القرن الأول قبل الميلاد⁽³⁾. أما الأب الروحي للشكّية اليونانية فكان بلا منازع بيرون (360-262 ق.م) *Pyrrho of Elis*، الذي يذكره "هيوم" في عديد المرات. و البيرونية، كصياغة نظرية للشكّية، تعود إلى القرن الأول قبل الميلاد مع أنسيدااموس (40-100 ق.م) *Aenesidemus*، المعاصر لـ "شيشرون". هذه المدرسة خالفت كلاً من الدوغماتيين في قولهم هناك أشياء يمكن أن تُعرف، والأكاديميين في قولهم لا شيء يمكن أن يعرف. وبدلاً من ذلك، فإنّ الفلسفة الريبية عندهم، كما يقول "تيمون" (315-225) *Timon* تلميذ "بيرون"، قامت على مسائل ثلاث: أولاً، طبيعة الأشياء في ذاتها من حيث طبيعة المعرفة. ثانياً، الموقف الذي يجب أن يتخذه الحكيم بإزاء طبيعة المعرفة. ثالثاً، الموقف العملي المستخلص من الموقف الفكري⁽⁴⁾. أما المسألة الأولى فلا ندرك الأشياء في الواقع إلا ما يبدو لنا من مظاهر، أما مسألة الأشياء في ذاتها فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كنهها، وهذه القضية تذكرنا بموقف الفيلسوف الألماني "كانط" في تمييزه الشهير بين الظواهر أي "الفينومان"، والأشياء في ذاتها أي "النومان". ومادام الأمر كذلك بالنسبة

¹ - Loc. cit.

² - بدوي (عبد الرحمن)، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص: 69 - 71.

³ - Borchert. (Donald. M.) (editor in chief)., Encyclopedia of Philosophy, V:9, op.cit. P:48.

⁴ - بدوي (عبد الرحمن)، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص: 71.

لهم، فليس أمامنا إلاّ الظن الذاتي، لكي يكون الإنسان آمناً من تضارب الآراء، و لذلك اقترح البيرونيون تعليق الحكم "*Suspend of Judgment*" ⁽¹⁾ فيما يتعلق بجميع الأسئلة، بعد أن أنكروا أن يكون للعقل أو الحس أدنى دور في معرفة حقائق الأشياء كموقف نظري. وما ينجم عن ذلك كموقف عملي، هو أن يكون الإنسان في طمأنينة سلبية، ويصل إلى ما يعرف لديهم بحالة الأتراكسيا *Ataraxia* . والنصوص الوحيدة التي بقيت حية من الحركة البيرونية، تلك النصوص التي تمّت بفضل "سكستوس أمبيريكوس" *Sextus Empiricus* (حوالي 200 ق.م.) ⁽²⁾. وانتهت البيرونية كحركة فلسفية في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة.

في العصور الوسطى المسيحية، الشكل الأساسي الذي بقي حياً من الشكّية القديمة، كانت الأكاديمية بفضل مناقشة القديس أوغسطين في عمله: "*Contra academicos*". أمّا في العصر الإسلامي فقد اشتهر أبو حامد الغزالي (1111-1058 م) بشكّيته في المعرفة، وما أبداه من رأي شكّي فيما يتعلق بالحواس والعقل في المعرفة، التي نجدها في كتاب "المنقذ من الضلال"، وهي شبيهة في كثير من جوانبها بشكّية "ديكارت" في العصر الحديث، ومعاصره اليهودي *Judah ha-Levi* (1141-1075) الذي قدّم اعتراضات شكّية ضد الأرسطية المعاصرة له، لكي يؤدي ذلك بالناس إلى قبول الحقيقة الدينية، وهي اعتراضات تشبه إلى حدّ كبير أيضاً بتلك التي استخدمها "مالبرانش" وحتى "هيوم". وهناك خط آخر من التفكير تضمّن عناصر شكّية ارتبط بأتباع "وليام أوكام" في القرن الرابع عشر الميلادي ⁽³⁾.

أمّا الريبية الحديثة، فقد انبثقت في جزء منها من بعض آراء "وليام أوكام"، لكن أساساً من إعادة اكتشاف للتراث القديم ، أمّا التقليد البيروني فلم يكن معروفاً بكثرة في العصور الوسطى، لكن بدأ في الانتشار في القرن الخامس عشر بعد أن تمّ جلب نصوص "أمبيريكوس" باليونانية عن البيرونية من الإمبراطورية البيزنطية إلى إيطاليا، للعلم، أن عمله "موجز البيرونية" *Outlines of Pyrrhonism* نُشر باللاتينية سنة 1562. وطوال القرن

¹ - Borchert. (Donald. M.) (editor in chief)., Encyclopedia of Philosophy,,V:9.op.cit. P:49.

² - Loc. cit.

³ - Ibid,.. P: 50.

تم إعادة إحياء هذا التراث الشكّي ودراسة نصوص "أمبيريكوس" وترجمتها إلى اللغات الوطنية كالإنجليزية سنة 1592، والفرنسية التي لم تظهر سوى سنة 1725 على وجه الخصوص على يد بعض المفكرين أمثال غاسندي⁽¹⁾. واستعمل "إرازموس"، أحد أقطاب النزعة الإنسانية، أدوات الأكاديمية الريبية في هجومه على "مارتن لوثر". وفي القرن السادس عشر برز "دي مونتاني" (1533-1592) *M.de Montaigne* كمجدد للشكّيّة القديمة، ليس فقط كأفضل مفكر وكاتب من بين الذين اهتموا بأفكار المدرسة البيرونية والأكاديمية فحسب، بل أيضاً كمتّمس للشك تحت تأثير الحجج البيرونية. ويعدّ "غاسندي" أقوى ممثل لها في بداية القرن السابع عشر، إذ تحدّى تقريباً كل وجه من رؤية "أرسطو"، ولم يقر بأي إمكانية للعلم بالمعنى الأرسطي، في حين قدّم "ديكارت" رفضاً أساسياً للشكّيّة الجديدة، وذلك باستعمال المنهج الشكّي في ذاته للوصول إلى يقين أولي، يستطيع الإنسان أن يكتشف معيار المعرفة الحقيقية، لكن لم يسلم "ديكارت" من انتقادات الشكّيين له، أمثال غاسندي وغيره. وأوج شكّيّة القرن السابع عشر ستظهر في كتابات "بيير بايل" خاصة في عمله الهام "المعجم النقدي والتاريخي". تحدّى بايل كل النظريات الفلسفية، والعلمية، والدينية القديمة منها والحديثة، مبيناً أنها تؤدي كلّها إلى الحيرة والتناقضات. وبرهن على أنّ نظريات كل من "ديكارت" و "سبينوزا" و "لينتز" و "مالبرانش"، عندما نخضعها للتحليل النقدي، يُرمى في الشك كل ما يتعلق بالعالم، واقتراح أن يتخلّى الإنسان عن النشاط العقلي. ويستطيع إذن أن يتبع شعوره بدون أي معيار لتحديد الاعتقاد الصحيح⁽²⁾.

وطوال منتصف القرن الثامن عشر، وجدت أربعة أشكال مختلفة من الريبية في تاريخ التفكير الأوروبي الحديث: شكلان من أصل قديم: وهما البيرونية وأعضاء الأكاديمية الحديثة المشتقة من الشكّيّة الأكاديمية. أمّا الشكل الثالث فيمثّله "ديكارت" في "تأملات في الفلسفة الأولى"، الذي ابتدع الشك المنهجي كوسيلة لرفض الشكوك و اللايقين، والنوع الرابع من الشكّيّة ارتبط بـ "لوك" الذي رفض كثيراً من الميتافيزيقا الديكارتية⁽³⁾. وفي اللغة الانجليزية، « يغلب على هذا المصطلح استعماله، دون أي نعت آخر، للدّل على

¹ - Loc. cit.

² - Ibid. P: 55.

³ - Heiner F. Klemme, Scepticism and common sense., In Alexander Broadie (ed). The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment: (Cambridge University Press.2003). P:117.

فلسفة "هيوم"، وخصوصاً على المذهب الذي يرى أنّ كلّ استدلالاتنا العقلية المتعلقة بالعلل والمعلولات ليس لها مصدر آخر غير العادة»⁽¹⁾.

وفي هذا الباب كان علينا من الضروري، قبل الولوج إلى نظام "هيوم" الفلسفي بالتفصيل، لمعرفة الأسس التي قامت عليها شكّيته الفلسفية فيما يتعلق بالعالم الخارجي كخلاصة للموقف التجريبي الكلاسيكي، أن ننظر باختصار إلى السابقين عن تفكيره، ونقصد "لوك" و "باركلي"، الفيلسوفين اللذين كان لهما التأثير الأكبر على فلسفته⁽²⁾، وحسب البعض قد وضعاً أصول الريبية ومبادئها، التي انتهت إليها "هيوم" في الأخير، وهو بصدد مناقشته لمشكلة العالم الخارجي.

¹ - لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني. مرجع سابق، ص: 1244.

² - James Orr, M.A., D.D., David Hume and His Influence on Philosophy and Theology.P: 86.

المبحث الثاني: طريق الشككية: "لوك" و "باركلي":

بعد أن ظهرت كتابات "باركلي" و "هيوم"، بدأت لهجة مختلفة في الرواج، أتت من الشمال (اسكتلندا)، تقلل من قيمة "لوك"، وتربط اسمه بالمبادئ الشككية، وأول من أطلق هذه التقلية هو الدكتور "توماس ريد" (1710-1796) *Thomas, Reid*، الذي كان وقتها أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة غلاسكو، والذي نشر عمله "بحث في العقل البشري، على مبادئ الحس المشترك" سنة 1764⁽¹⁾. و كان على مذهب "لوك" و "باركلي" في الأول، ثم تأثر بالنتائج التي انتهى إليها "هيوم"، فأراد معارضة الشك بيقين الحس المشترك، أو الإدراك الطبيعي. والسؤال ما المبرر الذي دفع مثل هؤلاء إلى ربط فلسفة "لوك" بالشككية؟

عندما نتأمل مراحل فلسفة "لوك" نجد أن أول ما نبّه إليه، قبل عرض محتوى فلسفته، هو رأيه في ملكات الإنسان وأهليتها للحصول على المعرفة. يعتقد في هذا الجانب، أن قدرات عقولنا في الحقيقة محدودة جداً، ففي مقال أشرنا إليه في الفصل الثاني، كتبه في سنة 1677 عندما كان بـ "منبولي" بفرنسا، ضمّنه حدود المعرفة البشرية يقول فيه: « فأذهاننا لم تخلق بحجم الحقيقة ولا تتلاءم مع كل حدود الأشياء»، ويضيف أيضاً « أننا كائنات مجهزة بقوى وقدرات محدودة جداً لبعض الغايات، لكنها غير متكافئة مع عدم محدودية واتساع طبيعة الأشياء»، هذا الاعتراف بمحدودية العقل الإنساني في الوصول إلى الحقيقة، هو في حدّ ذاته مظهر من مظاهر الريبية أو الشككية. ضف إلى هذا، أن هذه المحدودية هي التي جعلته يربط معرفة الوقائع التجريبية بالاحتمال، أنّه ينحو في مسائل الواقع لا إلى اليقين، بل إلى الترجيحات أو النتائج الاحتمالية، نحن نملك حدساً، أو "معرفة يقينية وواضحة" في علوم الحساب والهندسة، لكن تفكيرنا المتعلق بوقائع التجربة لن يبلغ سوى الاحتمالات، وبذلك ردّ "لوك" كل وضوح تجريبي إلى درجات مختلفة من الاحتمالات إذ بنظرته إلى حدود العقل هذه، ونظريته في الأفكار وتصوره للاحتمال على وجه الخصوص، هيّا الطريق إلى نسخة جديدة من الشككية⁽²⁾.

¹ - Edward tagart. Locke's Writing and Philosophy., London: Longman. Brown, Green., 1855. P: 16.

² - Heiner F. klemme, Scepticism and common sense., In Alexander broadie (ed). The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment:Op. cit. P:118.

أمّا نظريته في الأفكار، وكما مرّ بنا في الفصل الثاني، فإنّ جواب "لوك" عن مسألة أصل المعرفة يقوم أولاً على رفض الأفكار الفطرية من جهة، وعلى ردّ كل أصول المعرفة إلى التجربة، عن طريق أبواب الحواس من جهة ثانية. قبل التجربة الحسية، يكون العقل شبيهاً بالصفحة البيضاء، أو الغرفة الخالية في انتظار أن تُزود بالأفكار التي تدخل عن طريق الحواس، أو اللوح من الإردواز. وتبدأ المعرفة بانطباعات تحدث بواسطة العالم الخارجي، عن طريق تأثيرها على الأعضاء الحسية، فتنشأ ما يعرف بالأفكار الحسية البسيطة، ولاحقاً يستطيع العقل أن يتأمل عملياته في معالجته للنوع الأول من الأفكار في الإدراك والذاكرة والتأمل.. وأيضاً في العواطف والانفعالات، ممّا يزوّده بأفكار التأمل، وللعقل القدرة على التركيب والجمع بين الأفكار البسيطة، ليؤلف ما يعرف بالأفكار المركبة. ومن هذين المصدرين تُشتقّ جميع معارفنا. إضافة إلى هذا التمييز، هناك تمييز آخر للأفكار، ربّما من خلاله نقف على الصعوبات التي تواجه كلّ دارس لفلسفة "لوك" في مسألة العالم الخارجي، ويظهر هذا التمييز عندما ننظر إلى أفكار الإحساس، التي تحصل منها معرفتنا المتعلقة بالعالم الخارجي حسب "لوك"؛ وتقع هذه الأفكار في صنفين، كما أشرنا سابقاً: أفكار الكيفيات الثانوية وأفكار الكيفيات الأولية. الصنف الأول من الأفكار، هي بالمعنى الدقيق، مجرد آثار مُحدثة فينا عن طريق عملية الموضوعات الخارجية، والفكرة من هذا النوع، لا تحمل أيّ تشابه أو تماثل مع الكيفية أو الخاصية في الموضوع الذي تحدثه، مثل أفكار الحلاوة والصوت واللون.. التي توجد فقط في العقل، ولا تملك تشابهاً وتماثلاً مع الخصائص الفيزيائية، تلك الخصائص التي تُعدّ عللاً للأفكار، كما بيّنا في النظرية العلّية من الفصل ذاته. هذه الأفكار هي أفكار الكيفيات الثانوية التي تختلف - حسب "لوك" - عن الصنف الثاني الذي يعدّ بمثابة نسخٍ أو صورٍ عن كيفيات الأجسام، وبالتالي، هي مماثلة لهذه الكيفيات التي أحدثتها، مثل أفكار الحجم وأفكار الامتداد.. إنّها أفكار تملك نسخاً مطابقة (Counterparts) للكيفيات الواقعية للموضوع وتماثلها. وهذه الأفكار التي تقابلها كيفيات في الأجسام، هي أفكار الكيفيات الأولية عند

"لوك". لكن أين تكمن الصعوبة في هذا التمييز؟ وأين نجد بذور النزعة الريبية التي انتهى إليها "هيوم"؟

من جهة عندما ننظر إلى موضوع المعرفة، وهو "الفكرة"، فإننا نجد حولها شبه اتّفاق، تقريباً، بين جمع من فلاسفة العصر الحديث ومنهم "ديكارت"، و"لوك"، و"باركلي"، وحتى "هيوم". "ديكارت" في رسالة للفيلسوف "هوبز" يأخذ لفظ الفكرة ليعني به كلّ ما تعيه الروح بصورة فورية، أمّا "لوك" فيستخدم اللفظ ذاته للمعنى ذاته عموماً⁽¹⁾، بحيث يتبنّى مبدأ، أنّ العقل يملك معرفة فقط بأفكاره الخاصة، كمعرفة مباشرة وفورية، أي يؤكد على ضرورة وجود موضوع وسيط بين الذات العارفة والموضوع المطلق الخارجي موضوع المعرفة، وبينما يفترض الأفكار داخل عقولنا، وأنّها تمثل الموضوعات الخارجية، يفترض هذه الأخيرة منفصلة وخارجة عن العقل، اقترح "لوك" على نحو واضح، بما فيه الكفاية، أن الموضوع في الوعي (الفكرة) هو الوسيلة الوحيدة، التي بواسطتها تصبح لنا القدرة على أن ندرك الموضوعات خارج الشعور، في إحدى عباراته نجد: « لاشيء أكثر يقيناً، يقول "لوك"، من أنّ الفكرة التي نستقبلها من الموضوع الخارجي، هي في أذهاننا: هذه معرفة حدسية»⁽²⁾، وفي عبارة أخرى وردت في الكتاب الرابع الخاص بالمعرفة، الفصل الرابع منه، الفقرة الثالثة يتحدث بصراحة على أنه: « من الواضح أن الذهن لا يعرف الأشياء بصورة مباشرة، بل فقط عن طريق وسيط الأفكار التي نملكها عنه ، معرفتنا، إذن، هي حقيقية فقط طالما أنّ هناك انطباقاً بين أفكارنا وحقيقة الأشياء»⁽³⁾. وأهمية هاتين العبارتين كبيرة – حسب الفيلسوف سالمون- في كونهما يقفان أساساً على تأثير مضللّ تم تطبيقهما على أتباع "لوك". الفيلسوف الأسكتلندي "كامبل فريزر"، ناشر كتب "لوك" و "باركلي"، أشار إلى أنّ العبارة الثانية تعدّ بمثابة « بذرة النزعة الريبية الفلسفية الحديثة»⁽⁴⁾، كما اعتبرها المسؤولة عن كل نوع من نظرية الإدراك التمثيلية من جهة، وبطريقة ما عن كل ردّ الفعل ضدها

¹ - Salmon.C.V. , The central problem of David Hume philosophy., Op.cit.,p:4.

² - Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding . B:IV.ch:IV.sect:14. Op.cit.p:....

³ -Locke (John) .An Essay concerning Human Understanding .op.cit. B:IV.ch:IV.sect:3. Op.cit.p:483.

⁴ - "The germ of modern philosophical skepticism". Salmon.C.V. , The central problem of David Hume philosophy., Op.cit.,p:7.

من جهة أخرى كالواقعية الدوغماتية وافترض "ريد" Reid أننا ندرك الأشياء بصورة مباشرة بدون أفكار. وهكذا، لكي يتجنب "لوك" الوقوع في الشك في معرفة العالم الخارجي، اقترح أن تكون أفكارنا تمثيلات حقيقية للموضوعات الواقعية⁽¹⁾، وهنا تطرح تساؤلات ريبية، على الرغم من محاولته تجنب هذا المنعطف، ما الضامن والمبرر لهذا الإدعاء، أي كيف لكيان في الذهن أن يمثل كياناً خارج الذهن؟ كيف تستطيع أيضاً فكرة ما، تُفترض كَلِيّة أنها داخل العقل، أن تمنحنا معرفة موضوع خارج العقل، أو أن تدلنا على شيء ليس من طبيعتها؟⁽²⁾، سيعتمد "لوك" على الاستدلال العَلِّي، أي الانتقال من الأفكار الحسية التي نملكها إلى إثبات الموضوعات الخارجية كعلّة لها. لكن كما هو معلوم، وكما رأينا مع تحليل "هيوم"، ليس هناك ارتباط ضروري بين العلة والمعلول، وبالتالي لا يتضمن الاستدلال العَلِّي يقيناً، بالإضافة إلى أن الاستدلال العَلِّي عند "لوك" يصادر على المطلوب، أي أنه يفترض وجود العالم الخارجي الذي يود إثباته، بمعنى أن الأفكار التي سيثبت بها وجود العالم الخارجي، عن طريق النظرية التمثيلية، هي من مصدر العالم الخارجي ذاته، كما أثبتته في النظرية العَلِّيّة. ولا شك أن هذا الموقف عند "لوك"، هو الذي أدّى بالفلاسفة خاصة الاسكتلنديين منهم، إلى نعت مبادئ فلسفته بالريبية. ولهذا كان موقف أحد الدارسين قوله: « بعرض حاسم لما يعتبر مصادر المعرفة عند "لوك"، وعملية تطورها، فإن ذلك يؤدي، بمنطق لا يمكن تجنبه، إلى موقف سلبي للشكّية المفرطة»⁽³⁾. والشكّية التي نشأت خارج مدرسة "لوك"، في الحقيقة نجد أنها مؤسسة بأكثر عمقاً في مبادئ المدرسة ذاتها، تلك المبادئ الأكثر منطقية في حججها، والأكثر شمولاً في خلاصاتها.. و "هيوم" مؤيدها الكبير إنما يُذكر كموحد لما هو جريء وواضح في الهجوم ضد شرعية المعرفة البشرية. وباتجاه نهاية القرن الثامن عشر، أصبحت هناك روح سائدة تنحو إلى اتهام "لوك" بتهيئة الطريق للشكّية⁽⁴⁾، التهمة التي ترتبط بمبادئه التي وردت في المقالة.

¹ - Koegler.Bert, Berkeley Idealist Theory of knowledge and whether or not Empiricism lead to Idealism, Op. cit.

² - James Orr, M.A., D.D., David Hume and His Influence on Philosophy and Theology. Op.cit. P: 86.

³ - Hibben.J.G. The Philosophy of Lightenment. London: Longmans Green & CO. 1910. P: 109.

⁴ - Edward tagart. Locke's Writing and Philosophy., Op. cit. P: 9.

ولو عدنا إلى مفاتيح نظرية "لوك" في إدراك موضوعات العالم الخارجي، أو في النظرية التمثيلية، فإننا نجد لها ثلاثاً وهي: الموضوع الفيزيائي، والموضوع الذهني (الفكرة)، وعنصر التشابه و التماثل. العنصر الأخير، هو مثار جدل كبير بين المفكرين والدارسين لهذه النظرية. إذ كيف لفكرة ما، أن تتماثل وتتشابه والموضوع الذي أحدثها؟ وهل التماثل و التشابه حقيقيين وكليين؟ وكيف نعرف أن الأفكار تتلاءم في تمثيلها للموضوع الفيزيائي الأصل؟ وماذا عن الأصل إذ لم يكن حاضراً أمام الذهن، أي مستقلاً عن الذهن؟ هذه الأسئلة ستقود الإجابات عنها إلى موقف ريبى، يكون ضحايا أتباعه الذين شاركوه في المبادئ والاهتمامات.

وإذا رجعنا إلى مسألة الكيفيات، فإننا نلاحظ أن "لوك" أعلن أن أفكار الكيفيات الأولية هي نسخ لكيفيات في الأجسام. لكن كيف يمكننا التحقق من ذلك؟ من يستطيع أن يطلع على وعيه الداخلي ليثبت التشابه المفترض بين الفكرة والكيفية التي توافقها؟ لو كان الافتراض قائماً على أساس مبدأ العلّة، فمن السهل الردّ عليه كما فعل كل من "باركلي" و "هيوم": أولاً، أن السببية لا تعطينا حقاً شرعياً للاستدلال على وجود التشابه والتماثل في حالة الكيفيات الأولية دون الكيفيات الثانوية. وثانياً، لا يؤهلنا هذا المبدأ لاستنتاج وجود علّة مادية، ربّما قد تكون العلّة روحية. يضيف "هيوم" إلى هذا النقد ثالثاً، أن هذا الإجراء كلّهُ غير شرعي، مادام خارج التجربة⁽¹⁾. في واقع الأمر، لم تكن التساؤلات السابقة التي طرحناها سوى عقبات أمام أتباع "لوك"، لتؤدي بهم في الأخير إلى الانحراف أو إلى طريق الشك.

إن الإقرار بوجود كيفيات أولية حقيقية في الأجسام ومستقلة عن العقل، وهي التي تمثل حقيقة الموضوعات الفيزيائية، هو إقرار بوجود عالم مستقل عن الإدراك، ووجود مثل هذا العالم المستقل، يبقى التساؤل مشروعاً عن كيفية معرفة عالم مستقل في وجوده عن الأذهان. وهذا ما يؤسس برأينا للنزعة الشكية في المعرفة، التي دفعت بالأسقف الإيرلندي إلى الوقوف في وجه موجة الشك في المعرفة من جهة، والحدّ من الإلحاد واللاتدين من جهة أخرى، في فلسفته اللامادية. لكن هذا لا يمنع من أن تكون مبادئ

¹ - James Orr, M.A., D.D., David Hume and His Influence on Philosophy and Theology .Op.cit P: 90.

"باركلي" هو الآخر مؤدية إلى الريبية فيما يتعلق بالعالم الخارجي، ومن الضروري أن نوضح بصعوبة المعالجة النقدية لـ "باركلي" من طرف الفلاسفة الاسكتلنديين أمثال: "ستيوارت" و "بتر براون"، أو من طرف فلاسفة آخرين في نهاية القرن الثامن عشر التي تُظهر "باركلي" كلُّها كريبية⁽¹⁾، "هيجل" هو الآخر يذهب إلى نفس الموقف تجاه "باركلي". يقول: « تبدأ فلسفة "هيوم" بصورة فورية من وجهة نظر كل من "بيكون" و "لوك"، التي ترجع أفكارنا إلى مصدر التجربة، وشكّيته تملك أساسها في المثالية الباركلية»⁽²⁾

لقد حاول "باركلي" تجاوز عيوب سابقه، في كونهم أثاروا الشكّ والإلحاد، وأراد من جهة أن يبين الأسس التي استندوا إليها في ذلك، ومن جهة ثانية، يرى الباحثون أنّ الشكّية التي انتهت إليها التجريبيون مع "هيوم" ما هي إلاّ نتاج المبادئ التي استند إليها "باركلي" في رفضه لأسس الشكّية ذاتها. فلم يُخف "باركلي" منذ البداية هدفه الرئيسي، المتمثل في ما إذا كان بإمكانه اكتشاف الأسباب التي أدّت إلى النزعة الريبية في المعرفة البشرية، والإلحاد في الدين. فهو يحدد من البداية، في كتابه "مبادئ المعرفة البشرية"، وعلى صفحة العنوان، الهدف الذي سعى لتحقيقه، عندما كتب تعليقاً على عنوان الكتاب: « مبحث يخص المعرفة الإنسانية، ونبحث من خلاله، في الأسباب الأساسية للوقوع في الخطأ، والصعوبات التي تكتنف العلوم، والأسس التي استند إليها الشكّ والإلحاد".

"باركلي" يختلف عن سلفه "لوك" فيما يخص رأيه في قدراتنا العقلية، لا يحملها المسؤولية عن الأخطاء، بل يؤكد، في مقدمة الكتاب، أن المعرفة البشرية ممكنة، وبدل أن نرتاب في محدودية قدراتنا التي قد لا تؤهلنا للمعرفة، علينا أن نشكّك في استعمالنا لها. يقول "باركلي" في مقدمة المبادئ: « .. لقد بدأنا بإثارة الغبار، ثم بعد ذلك شكونا من عدم الرؤية»⁽³⁾. هذا الغبار أثّر عموماً عن طريق استعمالنا اللغة، وأساساً بواسطة مبدأ الأفكار المجردة، التي نقدّها في الشق الأول من نظرية المعرفة، كما وضّحنا سابقاً.

¹ - Fraser.A.C. Selections from Berkeley Annotated.,5th edition. Oxford. At the Clarendon Press. 1899. p: 403.

² - In James Orr, M.A., D.D.,(ed) David Hume and His Influence on Philosophy and Theology. Op.cit. P: 88.

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

إضافة إلى هذا، وهو أهمّ عنده في هذه المسألة، أنّ خطأ "لوك"، بالنسبة لـ"باركلي"، يكمن في تسليمه بشيء ما، لا يوجد حقيقة على الإطلاق، هذا الشيء المسلم به هو العالم المادي الخارجي، وهو مصدر الشك الذي تحدّث عنه "باركلي" عند "لوك".

"باركلي" يوافق النزعة السائدة في التفكير الإنجليزي في الاعتماد على التجربة، ويتفق أيضاً مع سلفه "لوك" في كونهما يبدآن بالتجربة، وكلاهما يتّبعان "الطريق الجديد للأفكار"، الطريق الذي كان أحد الروافد التي شكّلت النزعة الريبية، "باركلي" على طول ذلك الطريق، ذهب خطوة أبعد من "لوك"، ومعنى هذا، أنّه تقدّم خطوة أكثر في تشكيل النزعة الشكّية؛ وهذه الخطوة، وفق الأهمية التاريخية الأساسية لـ"باركلي"، هي التي شكّلت، حسب أستاذ الفلسفة الأخلاقية "جونستون"، حلقة في سلسلة الاستدلال الذي انتهى إلى شكّية "هيوم"⁽¹⁾، لكن ما الخطوة التي قام بها "باركلي"، وقدّمنا نحو الريبية أكثر في نظرية الأفكار؟ يقبل "باركلي" مبدأ "لوك" وحتى "ديكارت" في أنّ موضوع التفكير هو فكرة، لكنّه رافضاً أن تكون هذه الفكرة نسخة من شيء خارجي، يؤكد أنّنا مادمنّا لا نستطيع أن نعرف الحقيقة المادية سواء عن طريق الأفكار، أو بواسطة إدراك آثارها، فإنّ ما يسمى بالجواهر المادية والعلل المادية ببساطة غير موجودة. وبدل الجوهر المادي والعلّة المادية، يقبل "باركلي" بالجواهر الروحي والعلّة الروحية. نقد "باركلي" للماديين من خلال دحضه للجوهر المادي، كما يذكر النقاد، كان حاداً، لكن لم يمر هذا النقد بدون اعتراض. فكان أول نقد محكم لـ"باركلي" من طرف كاتب بريطاني، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث، يدعى "أندريو باكستر" *Andrew Baxter* في كتاب بعنوان: "بحث في الطبيعة والروح البشرية". يدّعي فيه أن المبدأ الجديد ينحو إلى تشجيع النزعة الريبية. فلكي نلغي المادة للأسباب المذكورة سابقاً، يستلزم، بالنسبة لهذا الناقد، إلغاء للعقل. ومن ثمة الوقوع في الشك الكلي⁽²⁾. لقد كان بإنكاره لوجود المادة، إنّما يمهد الطريق لإنكار العالم الروحي أيضاً، وذلك لأنّنا إذا كنّا نعجز عن معرفة شيء إلا ما تدركه الحواس، فليس من الممكن أن نعرف وجود العقل، إنّ المبدأ الذي يضحى بالمادة لأجل العقل قد

¹ - A. Johnston . M.A., The Development of Berkeley'S philosophy ,op. cit. P:4.

² - A.C Fraser . The Works of George Berkeley. V:I. Editor 's preface to Dialogues between Hylas and Philonous .P:364.

يعرف بالمثالية، والذي يضحى بالعقل لأجل المادة قد يسمى بالمادية، أمّا التضحية بهما معاً أو النفي الكلّي لكليهما معاً هو ما يعرف بالريبية أو الشكية. ووفق تصور هذا الكاتب، "باركلي" ضحّى بهما معاً، وبالتالي استحق أن يُنظر لـ "باركلي" وكأنّه الأب الروحي للشكية التأملية الاسكتلندية. "هيوم" الذي يرتبط اسمه بالشكية بصورة واضحة لا يخرج عن هذا الموقف عن "باركلي"؛ بالرغم من أنّ "هيوم" يصف "باركلي" بالفيلسوف الألمعي (*Ingenious philosopher*)، إلاّ أنّه يقدم عنه صورة قاتمة شكية في كتابه "مبحث في الفهم البشري"، فيقول إنّ: «معظم كتابات "باركلي"، تشكل أفضل دروس الريبية التي يمكن أن نجدها عند الفلاسفة القدماء والمحدثين، بمن فيهم "بايل". إلاّ أنّه يعلن في عنوان له (و بكل صدق لا شك فيه) أنّه ألّف كتابه ضد الشكّ كما ضد الملحدّين والزنادقة. لكن جميع حججه في الواقع، محض ريبية على الرغم من أن نواياها مختلفة، ويظهر ذلك من أنّها لا تقبل جواباً ولا تحدث قناعة. وأثرها الوحيد هو أنّها تسبّب، في الحال، اندهاشاً وارتباكاً وغموضاً، وتلك هي نتيجة الريبية»⁽¹⁾. وعلى الرغم من أنّ "باركلي" حارب بلا هوادة نزعة اللاتدين، والإلحاد، و الشكية، إلاّ أنّه اتّهم بها من طرف الكثير من الكتاب، ومنهم صاحب كتاب "مقال في الحقيقة" جيمس بيتي "James Beattie"، الذي كان أستاذ الفلسفة في كلية "الماريشال أبردين" باسكتلندا، بعد أن وجّه نقداً لـ "باركلي" يخلو من اللباقة نوعاً ما، خلّص إلى أنّ «نظام "باركلي" يقود إلى الإلحاد و الريبية الكلّية (*Total Skepticism*).. فمبادئه كلّها أحجية كاذبة، ناشئة عن استعمال الألفاظ الغامضة، ومن قبول مجّاني لمبادئ..»⁽²⁾، ومهما كانت هذه الانتقادات، إلاّ أنّنا نتفق مع الفيلسوف "كامبل فريزر"، الناشر لفلسفة "باركلي" وكتاباته، في أنّ أزمة الريبية التي ارتبطت بـ "هيوم"، كانت مدفوعة بالأسئلة الجديدة عن المادة، وعن العالم المرئي التي أثارها "باركلي"⁽³⁾.

¹ - Hume (David), An Enquiry Concerning Human Understanding (Footnote). Sect: XII. Op.cit.p:208.

* - جيمس بيتي أحد حاملي لواء فلسفة الإدراك العام والطبيعي بعد توماس ريد، يعتبر من أكبر نقّاد المذهب التجريبي الكلاسيكي. ألّف كتابه هذا سنة 1770. وعنوان الكتاب بالكامل هو:

"An Essay on the nature and the immutability of truth in opposition of sophistry and Scepticism"

² - Fraser.A.C. Selections from Berkeley Annotated., Op. cit. p: 403.

³ - Ibid. P:x.

المبحث الثالث: هيوم و الخلاصات الشكّية:

يرتبط اسم "هيوم"، في تاريخ الأفكار، بنقده الصارم لكثير من المفاهيم السائدة، وفق المبدأ التجريبي الذي ورثه عن أسلافه. وتتبع أفكاره يجعلنا نشكّ في كلّ فكرة أو نظرية لا تؤيّدتها التجربة، وخاصة المقولات التي تؤسس ما يعرف بالعالم الخارجي، التي هي أولى بأن توضع في نسق "هيوم" الفلسفي موضع الشكّ؛ وقبل أن نتبع تفرعات النزعة الشكّية عند "هيوم"، حريّ بنا أن نشير إلى موقف لا يتماشى والخط السائد الذي نتبناه في هذا البحث. بعض الدارسين لفلسفة "هيوم" يرون موقفاً معرضاً لما هو شائع، ومن بينها موقف الفيلسوف الإنجليزي "توماس هكسلي" في العمل الذي قدّمه عن "هيوم"، فقد تبنى فيه موقفاً من الصعوبة الدفاع عنه، فيما يخص فلسفة "هيوم"⁽¹⁾؛ إنّه يعتقد أنّ هذه الفلسفة تشكّل قاعدة أساسية للمنهج العلمي الصحيح، كما تشكل موقف العقل، ولذلك بهذا المعنى، هي ليست فلسفة شكّية أو سلبية، بل إيجابية وبنّاءة.. ويقارن عمل هيوم "الطبيعة البشرية" بعمل "كانط": "نقد العقل الخالص"، ليستنتج أنّ الهدف بالأساس واحد بينهما. وعلى الرغم من أنّ تفصيلات "كانط" تختلف عنها عند "هيوم"، إلّا أنّهما يتوافقان في نتيجتهما الرئيسية، وهي تحديد ووقف معرفة الحقيقة المتعلقة بالعالم على الظواهر، التي تبدو لنا من خلال التجربة⁽²⁾. هذه القراءة، على الرغم من مصداقية الحجة التي اعتمد عليها "هكسلي"، تتعارض مع ما هو شائع ومعروف في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث، والدراسات حول فلسفة "هيوم"، وتتعارض أيضاً مع مناحي ونصوص "هيوم". في الحقيقة أنّ النزعة الشكّية لا تظهر بوضوح لدى "هيوم" في البداية، وهو بصدد الحديث، بالإجمال، عن الهدف الذي أراد بلوغه بكتابه: "الرسالة" و "المبحث"، والمتمثّل في البحث في طبيعة وعمليات وحدود العقل البشري؛ كما لا تظهر وهو بصدد المطالبة بتأسيس علم الطبيعة البشرية على قاعدة صلبة، الذي يعدّه مفتاحاً لجميع العلوم، ولا تظهر أيضاً عندما كان يأمل في اكتشاف الينابيع العميقة والمبادئ الخفية التي تحرك عمليات العقل البشري، وهي مبادئ بالضرورة كلية وعامة⁽³⁾. متى يقع الإنسان في الشكّية، حسب

¹ - Hibben.J.G. The Philosophy of Lightenment. Op. cit. P:88.

² - Professor Huxley. , Hume, Op. cit.p:60.

³ - James Orr, M.A., D.D., David Hume and His Influence on Philosophy and Theology. Op. cit PP:85-86.

"هيوم"، ومتى وقع هو في مثالب الريبية؟. للإجابة عن هذا، يجب بحث فلسفته ابتداءً من مبادئه القاعدية حتى خلاصاته.

عندما نتفحص بالتفصيل مبادئ "هيوم"، فإننا سنتبين بأنه يفترض عنصرين أوليين للتفكير وهما: الانطباعات والأفكار، هذا المصدر الثنائي للمعرفة يُختزل، في نهاية التحليل، إلى عنصر واحد؛ ذلك لأن كل فكرة، في الأخير، قد تعود إلى انطباع ما حسي أصلي. وهذا في الأساس، الافتراض الجوهرى الذي يميز بداية نظرية المعرفة عند "لوك"⁽¹⁾. هذا الأصل للتفكير، إذن، محدّد في مجاله على المظهر البادى للعيان، أي على مجال الظواهر. "هيوم" بتأكيد أكثر في رأيه، يلح على أنه طالما أنّ التفكير يتراوح في هذه الحدود الضيقة، أو في هذا المجال المرسوم، فإنه لا مناص من تجنب الغموض والخطأ ما لم نتجاوز تلك الحدود، وهو في هذا الموقف شأن "كانط" لاحقاً فيما يتعلق بحدود العقل النظري. إنّ عالم الظواهر هو اهتمامه الوحيد. «...ومادما نقتصر في تأملاتنا، يقول "هيوم"، على الظواهر الخاصة بموضوعات حواسنا، بدون الولوج إلى البحوث المتعلقة بطبيعتها الأصلية و عملياتها، فنحن في مأمن من كل الصعوبات، ولن نُعاق بأي سؤال [...] الظواهر الخاصة بموضوعات حواسنا كلّها متماسكة؛ ولا يمكن أن تنشأ مشكلات أبداً إلاّ من غموض الألفاظ التي نستعملها. إذا نقلنا بحثنا خارج نطاق الظواهر الحسية، فإنّي أخشى أن يكون معظم ما توصلنا إليه مليئاً بالشكّية و اللايقين»⁽²⁾؛ إذن، يحدّد "هيوم" مجال البحث وهو عالم الظواهر، وعندما نتجاوزه، عندئذ نكون عرضة للشك و الريبية في نتائجنا. ومهما كانت الاختلافات بين "ديكارت" و "لوك" في موضوع مثل الأفكار الفطرية، إلاّ أنّ هناك نقطة أساسية مشتركة وهي، أنّ الموضوع الوحيد في معرفة العقل هو أفكاره الخاصة. هذه الفكرة يُنظر إليها من المفكرين على أنّها حقيقة واضحة بذاتها، ولا تحتاج إلى برهان. "هيوم" يتبنّى هذه القضية؛ فمن المسلّم به

¹ - Hibben.J.G.The Philosophy of Lightenment. Op. cit. P:88.

² - " As long as we confine our speculations to the appearances of objects to our senses without entering into disquisitions concerning their real nature and operations, we are safe from all difficulties, and can never be embarrassed by any question...The appearances of objects to our senses are all consistent. And no difficulties can ever arise, but from the obscurity of the terms we make use of. If we carry our inquiry beyond the appearances of objects to the senses I am afraid that most of our conclusions will be full of skepticism and uncertainty..." Hume (David), A Treatise concerning Human Nature.,Vol. 1,P: 368. Footnote. (Edition of Green and Grose), In Hibben.J.G.(Ed),The Philosophy of Lightenment.op.cit., p:89

على وجه العموم عند الفلاسفة، يقول "هيوم": «..أن لاشيء حاضر حقيقة دائماً للعقل سوى إدراكاته، أو الانطباعات والأفكار، وأن تلك الموضوعات الخارجية تصبح معروفة لدينا فقط عن طريق تلك الإدراكات .»⁽¹⁾؛ انطلاقاً من قبول هذه القضية، نرى أن جميع الخلاصات التي سينتهي إليها "هيوم" من هذا المنطلق ستكون لازمة وحتمية. وفي هذا المجال المحدد، يريد "هيوم" أن يقيد رحلته الفكرية بثبات منطقي متماسك؛ ويكون برهان "هيوم" بكل وضوح حراً من افتراضات مسبقة، أو نتائج غير متوقعة نشأت في محاولات "باركلي" و"لوك" في بناء هيكل متناسق للمعرفة خارج الوحدات الأساسية للإدراك الحسي (الانطباع و الفكرة)⁽²⁾.

وفق مبدأ "هيوم"، الذي يُرجع من خلاله كل فكرة، مهما كان نوعها، إلى الانطباع الأصلي، نلاحظه يقع مرحلياً في حالة من الريبية، وهو بصدد تحديد أصول فلسفته، عندما تحدّث عن أصل الانطباعات؛ فإذا كان قادراً على تفسير أصل الانطباعات التأملية، كما مرّ بنا، فهو غير جازم أو ثابت فيما يتعلق بمصدر الانطباعات الحسية. برأيه، تظهر في النفس أصلياً، على وجه العموم، من أسباب مجهولة (*Unknown causes*). يقول "هيوم": «أنه من المستحيل أن نقرر ما إذا كانت هذه الانطباعات تنشأ بصورة فورية من الموضوع، أو محدثة بواسطة قوة خلاقة للعقل، أو هي مستمدة من خالق وجودنا، وبواسطة هذه العبارة تصبح كل من الواقعية والمثالية - حسب هكسلي - افتراضات احتمالية متساوية»⁽³⁾.

أمّا ضمن محتوى فلسفته، فمعرفة العالم الخارجي تعدّ إحدى الموضوعات المركزية في تحليله الشكّي، إلى جانب موضوع أساس الاستقرار والعلية، وأيضاً الذات والبراهين على وجود الله، وقد أصبحت هذه الموضوعات بمثابة المفتاح الذي تصدر عنه الفلسفات اللاحقة⁽⁴⁾. فإذا انتقلنا إلى أهم المقولات الميتافيزيقية التي تؤسس ما يعرف بالعالم الخارجي، والتي كانت مثار نقاش جدّي من طرف "هيوم"، فإننا نلاحظ مقولتي السببية والجوهر أكثر هذه المقولات وضوحاً في المنحى الربي عند "هيوم"، هذان المفهومان

¹ - Hume (David). Works, I,p.93., In James Orr, M.A., D.D.,(ed). Op.cit .P: 87.

² - Hibben.J.G.The Philosophy of Lightenment. Op. cit. P:89.

³ - Huxley. Hume ., op.cit.,p:74.

⁴ - Borchert. (Donald. M.) (editor in chief)., Encyclopedia of Philosophy,,V:9.op.cit. P:56..

هما أكثر المفاهيم التي تبرز فيهما قوّة "هيوم" في نقده السلبي. فلا وجود من بين مختلف الانطباعات الحسية لشيء مثل الرابط للعلاقة بين السبب والنتيجة، أو للجوهر الحامل. بالنسبة للعلاقة السببية التي تؤسس كلّ وقائع التجربة الخاصة بالعالم المادي الخارجي، يلحّ "هيوم" على أنّ إدراكاتنا المختلفة منفصلة عن بعضها البعض، ومتميزة ومفكّكة، والعقل يقوم باختبارها كعناصر مستقلة، ولذلك لن يستطيع أن يكتشف أي ارتباط حقيقي وضروري بين هذه الموجودات المتميزة. والعقل عاجز على تبرير تصور القوة أو الفعالية مثل التي يحتويها تصور العامة في العلّية؛ والسؤال الذي يطرح ذاته في هذا المقام: من أين حصلنا على فكرة الارتباط الضروري؟ إنّها فكرة، برأيه، ليست مؤسسة على الإطلاق منطقياً. مبرّرها نفسي خالص، إنّها بالأحرى حصيلة عادة متأصلة، أو تعود على الانتقال من فكرة لأخرى. العقل لن يستطيع مطلقاً أن يبيّن لنا ارتباط موضوع بآخر، على الرغم من مساعدة التجربة، وملاحظة ارتباطها الثابت في كل الأمثلة الماضية. وعندما ينتقل الذهن من فكرة، أو انطباع لموضوع ما، إلى فكرة أو اعتقاد لموضوع آخر، فهذا الأمر ليس من تقرير العقل، بل يتم بواسطة بعض المبادئ، التي تربط أفكار هذه الموضوعات ببعضها وتوحدها في الخيال. في الأخير، ما يعتقدّه العامة من الناس وما يعتقدّه الفلاسفة قبل "هيوم"، أو حتّى بعده، من وجود رابط ضروري (قبلي) بين العلّة والمعلول، إنّما هو مجرد اعتقاد نفسي يعود إلى العادة فحسب، ونكتشفه عن طريق التجربة.

أمّا فكرة الجوهر، فتلقى عند "هيوم" نفس المعالجة التي قدّمها لفكرة الارتباط الضروري، ليس فقط في عدم وجود ارتباط بين مختلف الموضوعات، التي تظهر من لحظة لأخرى في مجال الوعي، بل أيضاً في عدم وجود لهذا الارتباط بين الكيفيات المختلفة التي تتحدّ معاً في نفس الشيء. الحجة المقدّمة في مثل هذه القضايا، هي تطبيق بسيط لمبدأ "هيوم" في التفسير، ويعني أنّنا غير مؤهلين بواسطة العقل على أن ندّعي حقيقة فكرة ما بدون أن يكون هناك انطباع أصلي يلزمها. هذا هو محكّ كل مبحث نقدي عند "هيوم"⁽¹⁾. نحن لا نملك فكرة الجوهر المتميزة عن تجميع للكيفيات الخاصة، ولا

¹ - Hibben.J.G. The Philosophy of Lightenment. Op. cit. P: 93.

نملك أي معنى آخر سواء عندما نتكلم عنه أو نفكر فيه. فكرة الجوهر هي لا شيء فقط تجميع لأفكار بسيطة متحدة بواسطة الخيال، وتملك اسماً خاصاً يحددها. وبالنسبة لهذه النظرة الإسمية المتطرفة، فالرابط الجوهرى المُوحد لمختلف الكيفيات المنفصلة لأي موضوع، والمُشكّل لشيء فردي متميّز، لا يوجد إلا في الخيال. إنّ فكرتي الارتباط الجوهرى والارتباط العليّ كليهما مرتبطتان بأصل نفسي ذاتي⁽¹⁾. طالماً أنّه لا موجودات، يقول "هيوم"، هي حاضرة دائماً للعقل فقط الإدراكات، يتبع ذلك، أنّه قد نلاحظ ارتباطاً أو علاقة، ونكون مؤهلين لاستدلال من حضورها عالماً من الموضوعات المستمرة (الأجسام)، التي تكون أفكارنا صوراً لها. لكن أفكارنا تلك يجب أن تملك سبباً مناسباً، ليست علّة مادية، بل قد وجد "باركلي" ذلك في إرادة الله، التي تنظم نظام العالم بمعنى أنّه يحدث الأفكار لتظهر في سلسلة منتظمة، وفي ارتباط منظم نسبيّه "قوانين الطبيعة"، "هيوم" أضاف نقده لهذه النظرية.

إلى هذا الحد، يكون "هيوم" على اتفاق مع "باركلي"، لكنّه لا يقف عند هذا المستوى، بل أن هذا النفي يطال أيضاً، ما يعرف عند الفلاسفة بالجوهر الروحي، أو الذات، أو النفس. « هناك بعض الفلاسفة، يقول "هيوم"، يتمثلون وفي كل لحظة وبعمق، أنهم على وعي تام بما نطلق عليه أنفسنا أو ذواتنا. ذلك لأننا نشعر بوجودها، و باستمراريتها في الوجود»⁽²⁾، و فكرة النفس لا ترتبط بانطباع واحد، بل تشير إلى انطباعات عدة؛ وإذا كانت فكرة الذات مستمرة وغير متغيرة وستظل ثابتة مدى الحياة، كما يُعتقد، فإنّ الانطباع الذي يقابلها، يجب أن يبقى هو الآخر ثابتاً ومستمرّاً، لكن لا يوجد انطباع بهذه الخصائص، فكل ما نلاحظه هو جملة من الانطباعات، من ألم وسرور، حزن وفرح، و أهواء و إحساس متتابعة، كما لا توجد متزامنة لبعضها البعض، إذ المجال لا يسمح بذلك، ومادامت كذلك، فلا يمكن لأي من هذه الانطباعات أن تُستشف أو تستمد منها فكرة الذات أو النفس⁽³⁾. ويتبع ذلك واضحاً، أنه مادام لا يوجد انطباع واضح يقابل الأنا، فليس لدينا ثمة فكرة عن الأنا؛ يقول "هيوم": « بالنسبة لي، عندما أدخل بكل عمق إلى ما أطلق

¹ - Ibid. P: 94.

² -Hume (David), A Treatise concerning Human Nature,.BK .1.,Pt.IV.,§ VI .op.cit., p : .152

³) - Ibid., p :252

علية ذاتي، فائي اعثر دائماً على إدراك ما أو آخر، الحار والبارد، الضوء والظل، الحب والكرهية، الألم والسرور[...]فإني لا أمسك [نفسي] البتة في أي وقت بدون إدراك، ولا يمكنني أن ألاحظ أي شيء على الإطلاق، ماعدا الإدراك». ولتوضيح موقفه أكثر، يقول أنه في الحالات التي تتوقف جميع الإدراكات لوقت ما، مثلاً في حالة النوم أو بسبب الموت، فإنه يتوقف الإحساس، الحب، الكره.. وعندئذ لن تكون هناك هوية أو نفس أو الأنا، فلا هوية بدون إدراك؛ ولهذا فالقول بأن النفس جوهر روحي خالد قائم بذاته، وأيضاً الأدلة التي تبرر الخلود وتبرر الجوهرية وتبرر تسييرها للجسم، كلها أراء وهمية وباطلة، ولا يقر بها بصريح العبارة: «... لكنني على يقين، يقول "هيوم"، أنه لا يوجد عندي هذا المبدأ». و يضيف أيضاً: «أنه يمكنني أن أجازف بالقول، وأؤكد بالنسبة لسائر البشر أن هذه النفوس ليست إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة التي تتعاقب بسرعة لا يمكن تصورها، والتي تكون في تدفق وحركة دائمتين»⁽¹⁾. إذن حسب "هيوم"، لا علية، ولا جوهرأ، ولا ذاتأ، الكل من صنع الخيال لا المنطق. ونعتقد أن هذا الموقف يمثل قمة الريبية في الاتجاه التجريبي الكلاسيكي.

"هيوم" يناقش أنواع الريبية، ويبيد موقفه منها في كتابه "مبحث في الفهم البشري"، إذ يضع تمييزاً بين نوعين من الريبية، بعد أن طرح سؤالاً يتعلّق بمعنى الريبية، وإلى أي حدّ يمكن أن ندفع مبادئ الشكّ الفلسفي و اللايقين، وهما: نوع سابق، ونوع تال.

أ- يفهم "هيوم" بالريبية السابقة، تلك الريبية التي هي: «سابقة عن كل دراسة وفلسفة»⁽²⁾، وهي نوع، يقول "هيوم"، نادى به "ديكارت" وغيره، وتوصي بالشك الكلي ليس بالنظر إلى كلّ آرائنا و مبادئنا السابقة فحسب، بل أيضاً، بالنظر إلى ملكاتنا ذاتها لبلوغ الحقيقة. إنّه في الواقع جزء من منهج فلسفي مختار بتأن، وسابق عن البناء الإيجابي للنظام الديكارتي. بالنسبة لـ "ديكارت" وغيره، يقولون أنّه يجب التأكد بسلسلة من الاستدلالات المستنتجة من مبدأ أولي، لا يمكن أن يكون مدعاة للشك أو الخداع. "هيوم" يرى عدم وجود لمثل هذا المبدأ الأولي المتميّز، وحتى لو كان هناك مثل هذا المبدأ، فلن

¹) – "I may venture to affirm of the rest of mankind, that they (selves) are nothing but a bundle or collection of different perceptions". Loc. Cit.

² - "antecedent to all study and philosophy" Hume (David), An Enquiry Concerning Human Understanding .Sect:XII. Part: I, Op. cit . P.:166

يكون بإمكاننا أن نتقدم خطوة أبعد منه، بدون أن نستعمل قدراتنا التي افترضنا مسبقاً أنّها خداعة وليست محل ثقة. هذا النوع من الشك في الحقيقة ليس ممكناً ولن يبلغه أحد في نظر "هيوم"، وإن كان بإمكان إنسان ما أن يبلغه- وهو أمر ممتع- سيكون شكاً لا شفاء منه مطلقاً، ولن يمكن لأي استدلال أن يؤدي بنا إلى الثقة والاطمئنان بأيّة مسألة⁽¹⁾. وحتى يكون هذا النوع من الريبية أكثر اعتدالاً (وهذا نوع ثان من هذه الريبية)، يمكن أن يفهم بمعنى معقول، ولكي يكون مقدمة ضرورية لدراسة الفلسفة، من حيث تحفظ لأحكامنا التجرد المناسب، وأن تحرّر أنفسنا ما أمكن ذلك من الأحكام المسبقة، ونحصل على حالة من التجرد والنزاهة. أن نبدأ من مبادئ واضحة وبيّنة بذاتها، وأن نتقدّم بخطوات متأنية ووثيقة، وأن نراجع باستمرار خلاصاتنا ونفحص جميع نتائجها، تلك هي الخطوات التي تسمح لنا بأن نأمل في الفوز ذات مرة بالحقيقة والوصول إلى اليقين والثبات. مع أنّها لا تجعلنا نتقدم إلاّ ببطء في نظامنا⁽²⁾.

ب- أمّا النوع الآخر من الريبية فسمّاه التالي لأنّه ناشئ عن البحث والتقصّي، أو على حدّ تعبير "هيوم": «تال للعلم والبحث»⁽³⁾، أي بعبارة أخرى، هو نتيجة اكتشاف الفلاسفة، وهذا إمّا لاكتشاف الفساد التام لملكاتهم الذهنية وعدم الثقة فيها، أو على الأقل اكتشاف عدم ملاءمتها، أو عدم صلاحياتها للوصول إلى أيّة نتيجة في المسائل التي ينبغي الوثوق فيها⁽⁴⁾. وهذا النوع من الريبية يُقسّم إلى: شكية تتعلق بالحواس، و شكية تتعلق بالعقل؛ في "الرسالة" بدأ "هيوم" مناقشة الشكية المتعلقة بالعقل أولاً، ثمّ المتعلقة بالحواس، أمّا في "المبحث" فقد قلب صورة المناقشة، فبدأ بالحواس، ثم انتهى إلى العقل. ما يسميه "هيوم" بـ"الموضوعات الأكثر ابتذالاً"، مقدّمة من الشكّ في كل العصور، ليبينوا أنّ الحواس لوحدها لا يركن إليها، بحجّة نقص أعضائنا الحسيّة وخطئها في مناسبات كثيرة، ويقدم أمثلة كثيرة على ذلك، تبين كلّها أنّنا بحاجة إلى تصحيح بينتها عن طريق العقل، وبتأملات مستمدة من الوسط، ومسافة الشيء، حتّى تكون معايير للصواب والخطأ، ويعترف "هيوم" بوجود حجج أعمق ضد الحواس لا تستجيب لحل بمثل هذه

¹ - Ibid., p: 167.

² - loc.cit.

³ - "consequent to sciences and enquiry" loc.cit.

⁴ - Ibid., p: 168.

السهولة⁽¹⁾. أمّا وجود عالم خارجي، بنظر "هيوم"، فهو نتاج ركون الناس إلى الحواس، والثقة بها بفعل دافع فطري طبيعي، وبدون أي تأمل، أو حتّى استعمال للعقل، ويذهب الناس أبعد من ذلك، حين يفترضون أنّه سيوجد مثل هذا العالم حتّى ولو كنّا غائبين عنه أو لسنا موجودين أصلاً. الناس طبيعياً يأخذون الصور (في الذهن) المقدّمة بواسطة الحواس على أنّها الأشياء الخارجية ذاتها. « لكن هذا الرأي البدائي والعام، يقول "هيوم"، سريعاً ما يتهاوى أمام أضعف فلسفة تعلّما أنّه لا يمكن أن يكون حاضراً أمام الذهن سوى صور أو إدراك، والحواس عاجزة عن إحداث صلة مباشرة بين الذهن والموضوع. "، ويضيف لاحقاً: « لم يشك أي إنسان يفكر، إطلاقاً، في أنّ الموجودات التي نراها عندما نقول: هذا البيت وتلك الشجرة، ليست سوى إدراكات في الذهن، ونسخ عابرة، أو تصوّرات عن موجودات تبقى ثابتة ومستقلة»⁽²⁾. إلى هذا الحد، الفلسفة تقودنا إلى تناقض أو انحراف عن دوافعنا الفطرية، و في الوقت ذاته، تجد الفلسفة ذاتها في وضع مربك عندما تُسأل لتقدم دفاعاً عقلياً، كيف نستطيع أن نبرهن على أنّ الصور أو الإدراكات هي تمثيلات لأشياء هي ذاتها ليست بالصور أو الإدراكات؟ لا يملك الذهن أي شيء حاضراً أمامه سوى الإدراكات، ولا يمكن أن يبلغ أيّة تجربة عند اقترانها بالأشياء، وافترض هذا الاقتران هو بدون أساس في الاستدلال⁽³⁾. ويكون الإنسان في موقف مربك أو في معضلة، حيث ينتصر فيه أكثر الشكّك عمقاً وتفلسفاً، حين يجتهدون لإدخال الشك العام في كل مسائل المعرفة والبحث البشري، وهو: إذا اتّبّع الإنسان دوافعه الطبيعية والغريزية، ووثق في الحواس، فإنّه سيؤدي به ذلك إلى الاعتقاد أنّ الصور المقدّمة عن طريق الحواس من العالم الخارجي هي ذاتها أشياء العالم الخارجي. وهذا الموقف يرفضه العقل. وبالمقابل، إذا قلنا أن الإدراكات أو الصور هي محدثة بواسطة أشياء خارجية تماثلها، فإننا لا نجد أيّة حجة مقنعة مستمدة من التجربة للبرهان على أنّ الإدراكات أو الصور هي في الحقيقة مقترنة مع الأشياء الخارجية⁽⁴⁾. وهذا الإحراج هو تطرّف شكّي بامتياز. أمّا الشكّية التي تخص العقل فتتعلق: إمّا باستدلالاتنا التجريدية، وأهم اعتراض

¹ - op. cit.

² - Ibid. 169-170.

³ - Ibid., p: 171.

⁴ - Ibid., p: 172.

شكي على شرعية الاستدلال التجريدي مشتق من أفكار الزمان والمكان، أو الاعتراضات الشكية على الدليل الأخلاقي، أو الاستدلالات المتعلقة بوقائع التجربة، وهي اعتراضات، إما عامة شائعة أو فلسفية. تحت النوع الأول يمكن تصنيف الاعتراضات المشتقة من الآراء المتعارضة المشتركة بين كل الناس، الآراء المختلفة لدى الشخص الواحد في أوقات مختلفة، الاعتقادات المتناقضة للمجتمعات والأمم المختلفة⁽¹⁾. بالنسبة لـ "هيوم" الاعتراضات العامة الشائعة لهذا النوع باطلة. لكن الاعتراضات الأكثر أهمية، هي الاعتراضات الفلسفية، ومن بينها تحليله للسببية، وللجوهر الحامل. وبالرغم من أن "هيوم" في هذا الباب ينبذ ما يمكن تسميته الشكية البيرونية المفرطة (*Excessive Scepticism*)، إلا أنه بالمقابل يقبل الشكية الأكاديمية المعتدلة كمتينة ونافعة، التي قد تكون إلى حد ما نتيجة للبيرونية أو للشكية المفرطة، عندما تكون هذه الأخيرة معدلة بواسطة الحس المشترك والتأمل. وهذه الشكية المعدلة تستلزم، مثلاً، تحديد موضوعات البحث التي تتلاءم وقدراتنا الذهنية بنظر "هيوم"، الموضوعات الوحيدة تلك المتعلقة بالعلم المجرد أو البرهان الخاصة بالكم والعدد [...] وخارج هذه الحدود هي مجرد سفسطة ووهم⁽²⁾ أما المباحث الخاصة بوقائع التجربة والوجود فهي خارج مجال البرهان، وبالتالي إثبات وجودها أو عدم وجودها لا يتضمن تناقضاً. وهذا هو جوهر موقفه الأخير في "المبحث" الخاص بالشكية الاستقرائية.

موقف "هيوم" الأكثر جرأة في الشكية، يتمثل في حجته الأساسية الخاصة بالشكية الاستقرائية، التي جاءت عبارتها المفصلة في كتاب "المبحث"، وجعلها جزءاً مركزياً في فلسفته، أما في "الموجز" الذي وضعه لكتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" فجاء جوهر حجته مركزاً؛ وتستخدم هذه الحجة كأداة جدلية جديدة تقوم على التمييز بين علاقات الأفكار ووقائع التجربة، هذا التمييز الذي أشار إليه الفيلسوف الديكارتي "ليبنتز" سابقاً، استخدمه "هيوم" لأجل أغراض جدلية. في "المبحث في الفهم البشري"، يتحدث "هيوم" عن موضوعات الفهم البشري، ويحصرها في نوعين: « كل موضوعات

¹ - Copleston. F, A History of Philosophy., V:5. Pt: II. Berkeley to Hume., *op.cit.*, P:118.

² - Hume (David). Essays Moral, Political and Literary. In. Copleston. F, A History of Philosophy., V:5. Pt: II. Berkeley to Hume., *op.cit.*, P:120.

الفهم البشري أو البحث، تنقسم طبيعياً إلى علاقات أفكار ومسائل الواقع»⁽¹⁾؛ أما علاقات الأفكار (*Relations of Ideas*)، فهي قضايا ذات استنباط برهاني، كما هي حقائق تتعلق بالعلاقات الداخلية بين المفاهيم والأفكار، مثل ما نجد ذلك في المفاهيم الرياضية التي نصل فيها إلى أعلى درجات اليقين، وتوصف نتائجها بالتحصيل الحاصل، مثل علوم الهندسة والجبر وعلوم الحساب، وباختصار كل إثبات هو يقين حدسياً أو برهانياً... قضايا هذا النوع يمكن اكتشافها بواسطة عمليات التفكير المجردة، وبدون اعتماد على أي موجود في الكون. أما مسائل الواقع (*Matters of fact*)، التي هي ثاني موضوعات العقل البشري، فهي قضايا لا يقام عليها برهان قاطع، إذ التجربة هي معيار الصدق ونتائجها احتمالية، يتجرأ "هيوم" على التأكيد في قضية عامة لا تقبل الاستثناء، وهي أن معرفة مسائل الواقع لا يتم الوصول إليها في أي مثال بمحاكمات قبلية، بل مصدرها ناشئ كله عن التجربة. ويمكننا أن نتساءل في هذا الباب: هل هذا الادعاء مؤسس كعلاقة أفكار؟ إذا لم يكن كذلك، هل هو مؤسس كواقعة تجريبية؟ إذا لم تكن حقيقتها مؤسسة بهذا الطريق، إذن حقيقتها غير مؤسسة على الإطلاق. وهذه الأداة الجدلية يسميها "أنطوني فليو" (*Antony Flew*) في عمله: فلسفة هيوم في الاعتقاد⁽²⁾ الذي نشره سنة 1961. بـ "مذرة هيوم" *Hume's Fork** وهكذا فالتشكيك يبقى السمة العامة لفلسفة "هيوم"، فمن ناحية أن القضايا الرياضية التي ترتبط بعلاقات الأفكار، وهي في رطانة اللغة الفلسفية الحديثة هي تحصيل حاصل، ولا تعتمد على أي شيء فعلياً في الكون، أما قضايا الواقع فهي ممكنة التكذيب بسهولة على الدوام، ولا تتجاوز درجة الاحتمال الذي يتضاءل رويداً حتى ينمحي.

يخلص "هيوم" في جملة أخيرة، تمثل خاتمة كتابه "مبحث في الفهم البشري"، إلى عبارة شهيرة في الميتافيزيقا: « إذا تصفحنا مكتبائنا، مقتنعين بمبادئنا، فماذا يمكن أن تحدثه (هذه المبادئ) ... ما أكثر ما نلقيه من كتب في النار؛ إذا تناولنا أي كتاب، كتاباً في

¹⁾ - "All the object of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds .to wit : relations of ideas and matters of fact " .An Enquiry .sect IV .Part: I. Op. cit . P: 24.

² - Antony Flew. Hume's Philosophy of Belief. In. Norton (David. F) (ed), The Cambridge Companion to Hume.. op. cit. p :96.

* كناية على أنها بمثابة أداة لتنقية الموضوعات الحقيقية مما يعلق بها من شوائب الميتافيزيقا، كما ينقى حبات القمح مثلاً من التبن عن طريق المذرة.

اللاهوت، أو في الميتافيزيقا المدرسية مثلاً. هيّا نسأل؛ هل يحوي استدلالاً مجرداً يتعلق بالكم والعدد؟ لا. هل يحوي استدلالاً تجريبياً يتعلق بأمور الواقع، والوجود المحسوس؟ لا. اقذفه إذن في النار. لأنّه لا يحوي سوى السفسطة والوهم. «(1)». "هيوم" يريد أن يقول خلاصة لموقفه: لا عليّة، ولا جوهر، ولا ذات؛ (وبالأحرى لا ميتافيزيقا). عالمنا الخاص بالمعرفة ليس عالمًا بالمرّة؛ إنّهُ فقط تجميع لظواهر منفصلة ومتمايزة وليس هيكلاً من أجزاء متفاعلة؛ هو مجموعة، لكنّه ليس نظاماً؛ عناصر متعدّدة، لكنّها ليست كليّة؛ أعضاء كثيرة لكنّها لا تمثّل وحدة عضوية؛ تنظيّمه عن طريق قسر المخيلة، وليس عن طريق ضرورة العقل(2). إنّهُ لا خلاف على أنّ "هيوم" يقوّض التصور التقليدي للعقل وللمعرفة الصحيحة عن طريق البرهنة على أنّ كلّ أحكامنا مبنية على الاعتقاد؛ وإذا كان الاعتقاد مجرد شعور أصيل أو عاطفة محدثة عن طريق العادة، فإنّه لا وجود لفرق واضح بين العقل والخيال، وبين الإحساس والشعور، وبالأحرى حتّى العقل يكون مؤسساً هو الآخر على الخيال والشعور. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ البناء الديكارتي يفقد أساسه، وعليه لا نستطيع أن نملك معرفة قبلية أو جواهر سواء كانت مادية أو روحية، ولا نملك أي ضمان قبلي بأنّ القانون العام للعليّة صحيح.

لقد شعر "هيوم" بهذه النهاية المفزعة، وكان صريحاً جداً في "الموجز" الذي وضعه لكتابه "الطبيعة البشرية" (*An Abstract of Human Nature*)، وقد نشره لأول مرّة سنة 1740، ليطمئن قراءه على كتابه الضخم وغير المعجب به كثيراً، عند طبعته الأولى. يكتب "هيوم" بلغة صريحة جداً: «...سيدرك القارئ بسهولة أنّ الفلسفة التي تضمّنّها هذا الكتاب هي شكّيّة جداً، وتميل إلى إعطائنا تصوراً عن النقائص والحدود الضيقة للفهم البشري، وكل استدلال هناك يُردّ إلى التجربة تقريباً؛ والاعتقاد الذي يلازم التجربة، يُفسّر على أنّه لا شيء فقط عاطفة أصيلة، أو تصور حيّ مُحدث عن طريق العادة. [...] عندما نعتقد بأي شيء له وجود خارجي، أو نفترض موضوعاً يوجد لحظة ليست بعيدة من عدم

¹ - "When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; Let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion». Hume (David), *An Enquiry Concerning Human Understanding* . Sect: XII. Part II .Op.cit. p:184.

² - Hibben.J.G. The Philosophy of Lightenment. Op. cit. P:97.

إدراكه، هذا الاعتقاد هو لا شيء، فقط عاطفة من نفس النوع. كاتبنا يلج على موضوعات متعددة أخرى شكّية؛ وفوق كلّ ذلك يخلص إجمالاً إلى أنّ [...] الفلسفة قد تجعلنا مثل بيرون تماماً⁽¹⁾. حتّى وإن كان "هيوم" في هذا النص صريحاً جداً في وصف فلسفته بالشكّية المتطرفة، وحتّى وإن فهمت عموماً في هذه الزاوية، إلّا أنّها تبقى غير واضحة فيما يخصّ مدى ومبلغ هذه الشكّية. لكن هل يعني أنّ "هيوم" شكّ بأنّ معنى اللفظ وفق ما قدّمنا؟ أو إلى أي مدى كان "هيوم" شكّاً؟ السؤال لا يقبل إجابة مباشرة لسبب أنّ وصف الفيلسوف بأنّه شكّ قد يعني تعدّد الأشياء التي نستند إليها لكي نصف الفيلسوف بأنّه كذلك. فيما يتعلق بهذه النقطة، هناك أشياء متنوعة نعينها بوصف الفيلسوف بالشكّ. إذا كانت الريبية ترتبط بالشكّ أو بتعليق الحكم، وفلاسفة المدرسة البيرونية، كما فهمهم "هيوم"، نصحوا بتعليق تام للأحكام. "هيوم" لم ينصح بتعليق الأحكام بالجملة، وبالتالي، إذا كانت الريبية مساوية للبيرونية كما فهمها "هيوم"، إذن لم يكن شكّاً بالمرّة. لكن بالمقابل، وممّا لاشكّ فيه، أنّ "هيوم" اعتبر نفسه شخصياً كفيلسوف شكّ، وبدورنا نتساءل: بما نفسر قوله في كثير المرات أنّه شكّ؟⁽²⁾؛ في سلسلة المقالات الأخلاقية والسياسية والأدبية يؤكد على وجود أربعة أنواع من الفلاسفة⁽³⁾: الأبيقوري، والرواقي، والأفلاطوني، والريبي. ومن الأكيد أنّه يعرف أين يكمن التفضيل بين هذه الأصناف التي ذكرها. الفيلسوف الشكّ يجب ألاّ يثق في أي حجج قبلية، وأيضاً في أي نوع من الإصرار الدوغماتي. و"هيوم" كان كذلك. وقد تفهم الريبية على أنّها نقد لقدرات ملكاتنا الذهنية، فقدراتنا الطبيعية محدودة جداً، وحججنا تبدو بجلاء متناقضة، هذا ما يثبت في الأخير. ووفق هذا المفهوم، "هيوم"، بدون أدنى شكّ، متطرف وغير متحفظ في النتائج التي توصل إليها، وهو بذلك شكّ بأنّ معنى الكلمة: « الشكّ الربي ينشأ طبيعياً من التأمل العميق والمضني لتلك الموضوعات »⁽⁴⁾.

¹ - Hume (David). An Abstract of A treatise of H.N. in Yalden-Thomson, D.C. (ed), Hume theory of Knowledge., Thomas Nelson and Sons LTD. 1951. PP: 259-260.

² - Fogelin (Robert. J.). Hume's Scepticism., In. Norton (David. F) (ed), The Cambridge Companion to Hume.. op. cit. p :112.

³ - Hume (David). Essays Moral, Political and Literary. In. Heiner F. Klemme, Scepticism and common sense., Op.cit . P:130.

⁴ - Hume (David), A Treatise concerning Human Nature., 1.4.2. In Fogelin (Robert .J.). Hume's Scepticism., op. cit. p :112.

ومهما يكن الأمر، فإنّ هذه الريبية التي انتهى إليها "هيوم"، بصريح عباراته، هي التطور الطبيعي والمحتوم لفلسفتي "لوك" و"باركلي"، وهذا رأي كثير من الفلاسفة الدارسين أمثال: "برتراند رسل"، و"كوبلستون"، و"آير" *Ayer*، وحجّتهم في أنّ "هيوم" هو من أوصل المبادئ الإبستمولوجية للتجريبية الإنجليزية إلى خلاصتها المنطقية، فبعد نقد "لوك" لمعنى الجوهر المادي، وبعد نقد "باركلي" لمعنى العلية المادية ولم تنج منه إلا علية الأرواح، بقي على "هيوم"، إذن، أن يستوحي المبدأ نفسه ليقوض معنى العلية ومعنى الجوهر الروحي. (1)

هذا الاتفاق - شبه الكامل- الذي حصل منذ "توماس ريد" على أنّ الريبية التي انتهى إليها "هيوم"، إنّما هي التطور الطبيعي والمحتوم لمبادئ أسلافه، "لوك" و"باركلي" التجريبية، لا يؤيّد موقف آخر يرى أنّ شكّيّة "هيوم" هي نتاج نظريته في الاعتقاد، وليس نتاج المبادئ التجريبية، التي يشترك فيها مع "لوك" و"باركلي"، ذلك لأنّ إرجاع كلّ استدلال إلى التجربة (التجريبية) لا يؤدي بذاته إلى نتائج شكّيّة، كتلك النتائج التي انتهى إليها "هيوم"، على الأقل ذلك النوع الغريب البيروني، المشار إليه في النص السابق. إنّ التجريبية تؤدي إلى نوع معين معتدل من الشكّيّة، إذا كنّا نلحّ (وربما بصورة غير صحيحة) على أنّ المعرفة تستلزم اليقين، والأبعد من ذلك، أن نلحّ أيضاً (وربما بصورة غير صحيحة أيضاً)، على أنّ الإدّعاءات التجريبية التي تذهب بعيداً عن تقارير التجربة المباشرة دائماً تكون معرضة للشكّ و نقص اليقين. و هذا النوع ربّما تُسمى بالشكّيّة المعرضة للخطأ، وليس الشكّيّة بمعناها البيروني، « ليست تجريبية "هيوم" هي التي قادته إلى هذا النوع من الشكّيّة البيرونية، ولكنّها بالأحرى نظريته في الاعتقاد. وإرجاع كلّ استدلال إلى التجربة لا يحدث نتائج شكّيّة، التجريبية تؤدي إلى نوع معين معتدل من الشكّيّة، وليس إلى الشكّيّة البيرونية»⁽²⁾. ورأي ثالث يريد أن ينأى بعيداً عن مبادئ أسلاف "هيوم" التجريبيين، وعن نظرية الاعتقاد في تحميلها مسؤولية الشكّيّة، التي أشار لها في النص السابق، ويُرجع هذه الريبية إلى صرامة "هيوم" المنطقية في

¹ - برييه (إميل)، تاريخ الفلسفة، ج5، مرجع سابق، ص: 114.

² - Fogelin (Robert. J.). Hume's Scepticism., In: Norton (David. F) (ed), The Cambridge Companion to Hume.. op. cit. p :91.

تطبيق مبادئه الخاصة، مهما كانت نوعية المواضيع التي يناقشها، وسواء اصطدمت باعتقادات الناس والفلاسفة أم لا. قبول "هيوم" بمبادئ خاصة به، والصرامة في تطبيقها على القضايا الفلسفية، كالعالية والجوهر، هي سبب هذه الريبية؛ وبالتالي نرى أن جميع الخلاصات التي ينتهي إليها "هيوم" هي لازمة وحتمية. وفي هذا يقيد "هيوم" رحلته الفكرية بثبات منطقي متماسك؛ ويكون برهانه بكل وضوح حراً من افتراضات مسبقة، أو نتائج غير متوقعة التي نشأت في محاولات كل من "باركلي" و "لوك" في بناء هيكل متناسق للمعرفة خارج الوحدات الأساسية للإدراك الحسي (الانطباع و الفكرة). الباحث المعاصر "بروس أن" (Bruce Anne) يرى أن الخلاصات الإستيمولوجية لـ "هيوم" كانت نتائج لمبادئ حددها بذاته وبدقة في الأول. يوجد فعلاً تشابه بين مبادئ "لوك" و "باركلي"، ولكنها ليست نفسها بالتمام، "هيوم" هو المثال الأول الواضح للفيلسوف التجريبي الحديث⁽¹⁾ لكن برأينا، وكما كتب الفيلسوف الإنجليزي، "كوبلستون"، شكّة "هيوم" هي خلاصة لتطور متماسك لتطبيقات بعض المبادئ، أو لمبدأ معين، الذي هو مساهمة لكتاب مثل "لوك" و "باركلي" وحتى من طرف "ديكارت"، الذين لم يكونوا منسجمين أو صارمين، مثل "هيوم"، في استخلاص النتائج المناسبة من مقدّماتهم⁽²⁾. والإشكال الذي يطرح بصورة طبيعية على هذه الخلاصة ألا تدلّ هذه النتائج الريبية على عبثية الفلسفة؟! أم على حراك الفلسفة الدائم من أجل البحث عن الحقيقة؟!

وهكذا بلغ المذهب التجريبي الكلاسيكي أوجه في فلسفة هيوم، وحدث شبه انقطاع مؤقت في الخط التجريبي، فما خلفه "هيوم" كان زعزعة كاملة للمبادئ الفلسفية وهدماً تاماً لها، نجم عنه القضاء على كل إمكانية للتعليم المتقيد به، وحال دون أي استمرار مباشر لمذهبه⁽³⁾. ولهذا السبب، لم نجد من الفلاسفة الذين ناقشوا موقفه من مشكلة العالم الخارجي سوى من خارج هذه المدرسة، وكان تأثيره عليهم واضحاً مثل "ريد" الاسكتلندي و "كانط" الألماني، كفيلسوفين أيقظتهما شك "هيوم" من سباتهما الدوغماتي، وحاولا أن يصحّحا ريبيته التي تميّز موقفاً من المشكلة المتعلقة بالعالم الخارجي.

¹ - Bruce Anne , Knowledge of the external world.,Routledge London and New –York.,1991. P :41.

² - Copleston. F, A History of Philosophy.,V:5. Pt: II. Berkeley to Hume., op.cit.,P:168

³ - ميتز (رودلف)، " الفلسفة الإنجليزية في مائة عام". مرجع سابق، ص: 43.

المبحث الرابع: محاولة التجاوز:

أثارت نتائج فلسفة "هيوم"، في معالجتها لمشكلة العالم الخارجي، ردود أفعال عديدة، خاصة فيما تعلّق بجانبها الشكّي، ومن أهم ردود الأفعال هذه على شكّيّة "هيوم" تلك التي ارتبطت بـ"توماس ريد" مؤسس فلسفة الإدراك الطبيعي* و"إمانويل كانط" مؤسس الفلسفة النقدية.

1- محاولة "كانط":

تأثر "كانط" بموقف التجريبية الإنجليزية، أولاً بموقف "لوك" العدائي من كل أنواع الميتافيزيقا اليونانية، و ثانياً، بـ"هيوم" في إنكاره الميتافيزيقا إجمالاً. والعلاقة التي تربط "كانط" بـ"هيوم"، ربّما تختصرها العبارة الشهيرة التي وردت على لسان "كانط" في كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة" (*Prolegomena to Any Future Metaphysics*) 1783 : « لقد أيقظني "هيوم" من سباتي الدوغماتي»⁽¹⁾، و العبارة التي وردت في عمله الهام "نقد العقل الخالص" (*Critique of Pure Reason*) 1781: « كنت ملهماً بفضل هذا الشك الهيومني»⁽²⁾، ومن المعروف أن "كانط"، قبل قراءته للأعمال الشكّية لـ"هيوم"، كان يفترض بدون تمحيص، أنّ من الممكن أنّنا نملك معرفة قبلية فيما يتعلق بوقائع التجربة، لكن بعد قراءتها أدرك أنّ إمكانية مثل هذه المعرفة هي إشكالية جداً وبحاجة إلى تبرير⁽³⁾، وعلى الرغم من أنّه لا يخفي تدمّره من الدوغماتيين والشكّاك على حدّ سواء، فهو يقول: « ومن ثمّ فإنّنا قد شعرنا بالملل من الدوغماتية التي لا نتعلم منها شيئاً، كما قد مللنا مذهب الشك الذي لا يعدنا بأي شيء ولا حتّى بالطمأنينة التي يسمح بها الجهل المباح»⁽⁴⁾، إلّا أنّه اعتبر الشكّية مهمّة من الناحية الفلسفية، فلم يقدّم رفضاً مباشراً لـ"هيوم"⁽⁵⁾، اللهم إلّا

* هناك استخدامات عديدة من طرف الكتاب لهذا المصطلح: "فلسفة الإدراك المشترك"، "فلسفة الحس المشترك"، "فلسفة الذوق الفطري" اسماً لهذه المدرسة، واعتمدنا في ترجمة المصطلح على ترجمة الدكتور فؤاد زكرياء لكتاب "الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"، ومراجعة زكي نجيب محمود. أنظر: ميتز (رودلف)، "الفلسفة الإنجليزية في مائة عام" (الهامش). ص:18.

¹ - "awaked me from my dogmatic slumber", Kant. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. In

Colkins.M.W, *The persistent problems of Philosophy*, op.cit. p:211.

² - "was inspired by this Humian doubt". Kant. *Critique of Pure Reason*, In Colkins.M.W, *The persistent problems of Philosophy*, op.cit. p:211.

³ - Bruce Anne , *Knowledge of the external world*, Routledge London and New –York., 1991., P :61.

⁴ - كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة متنوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، نازلي إسماعيل حسين و محمد فتحي الشنيطي، موقع للنشر. 1991. ص:18.

⁵ - Heiner F. Klemme, *Scepticism and common sense*, In Alexander Broadie (ed). *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*. Op. cit P:118.

ما تعلّق بقبليّة وضرورة العلّية التي يقول عنها "كانط": «وسنقوّض هنا شك "هيوم" من أساسه. (1)». وفي عمله "نقد العقل الخالص"، يكون "كانط" قد أجاب "هيوم"، بصورة غير مباشرة، عن طريق البرهنة على أنّ هناك بعض الصور الخالصة للحُدس والتفكير، وهي شروط قبليّة ضرورية لمعرفتنا المتعلقة بالعالم المادي. لم يرض بالحلول التي قدّمها المثاليون على مختلف مشاربهم لمشكلة العالم الخارجي، فهي كلّها غير مؤسّسة. في الطبعة الثانية من كتابه العقل الخالص، أضاف فصلاً قصيراً بعنوان "رفض المثالية" (*Refutation of Idealism*) (2)، يحدّد في بدايته مفهوم المثالية التي يرفضها، وهي المثالية التي تقرّر أنّ وجود الأشياء في المكان خارجة عنّا، إمّا أنّها مشكوك فيها وغير قابلة للبرهان، أو أنّها خطأ ومستحيلة؛ أمّا النوع الأول، فيقصد به تحديداً مثالية "ديكارت"، والنوع الثاني يقصد به مثالية "باركلي" التي يسميها بالمثالية الدوغماتية (3). فيما يتعلّق بمثالية "ديكارت" فإنّها تثبت وجود العالم عن طريق الاستدلال العلّي من المبدأ اليقيني الأول وهو إثبات الذات، وهي معرفة، حسب "كانط"، تجعل من وجود العالم موضع الشك، ذلك لأنّه لا أساس للانتقال من وجود الذات إلى وجود العالم الخارجي إلّا عن طريق الاستدلال العلّي، والاستدلال العلّي لا يتضمّن يقيناً (4). أمّا "باركلي" فيذكره "كانط" تحديداً، ويقول أنّ "باركلي" ينكر وجود الأجسام بصراحة ويعتبر وجودها حصيلة الخيال*، بحجّة أنّ الأشياء قائمة في المكان، والمكان كشيء في الخارج مستحيل، وبالتالي الأشياء القائمة فيه مستحيلة. ومن وراء هذا النقد هدفان: أولهما، البرهان على أنّ العالم المادي الخارجي موجود، وأنّنا ندركه إدراكاً حسّياً مباشراً، ومن ثمّ معرفتنا له معرفة يقينية. ثانيهما، البرهان على أنّ شعوري بوجودي غير ممكن إلّا بالقياس إلى

1 - كانط، مقدمة لكال ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص: 78.

2 - Kant (Immanuel). Critique of Pure Reason., Trans with an Introduction, by Norman .K. Smith.(The Modern Library. New York.1958).PP:137-144.

3 - Kant (Immanuel). Critique of Pure Reason., Book:II. Chap: II.B:274.p:137.

4 - زيدان (محمود)، كانط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص: 220.

* لا نفهم كيف قرأ كانط النصوص التي وردت على لسان باركلي في ردّ الاعتراضات المقترضة في أعماله والتي يؤكد فيها على عدم رفضه للوجود الواقعي للأشياء من قبيل ما ورد في كتاب المحاورات "تسألني ما إذا كانت الكتب في المكتبة حالياً عندما لا يكون شخص هناك ليرأها؟ سأجيب: نعم". أمّا في "المبادئ" يبدأ باركلي في عرض الاتهامات كما وردت على لسان خصومه، "إنه وفق المبادئ السابقة، أن كل ما هو واقعي وجوهري في الطبيعة قد أزيل من هذا العالم، واستبدل بمكانه مجموعة من الأفكار، كل الأشياء التي توجد، توجد فقط في العقل [...] ماذا تصبح، إذن، الشمس والقمر والنجوم؟ وماذا يجب أن نعتقد في المنازل والجلال والأنهار والأشجار، وحتى أجسامنا؟. لكل هذه الاعتراضات - يقول باركلي- أجيب أنه بواسطة المبادئ المقدمة لا نجرد أي شيء من الطبيعة. أي شيء نراه، ونشعر به، ونسمعه يبقى محكماً ثابتاً كما هو دائماً، وحقيقياً كما هو دائماً"، ويضيف لاحقاً " لا أجادل ضد وجود أي شيء يمكن أن ندركه إما بالحس أو التأمل، تلك الأشياء التي أراها بعيني و أ لمسها بيدي توجد حقاً، ولا أ طرح أدنى سؤال"

Berkeley (George), The Principles of Human Knowledge , § § :34 - 35 , Op. cit . P: 48.

وجود هذا العالم وشعوري بأنّ هذا العالم متميّز عني⁽¹⁾. وهذا ما تثبته أطروحة "كانط" التالية: «إنّ مجرد الشعور بوجودي، وهو شعور محدّد تحديداً تجريبياً، يبرهن على وجود الأشياء في المكان خارجة عني»⁽²⁾. ثم يبدي بعد ذلك موقفه بقوله: «إنّما أنا أقول على العكس: توجد موضوعات محسوسة وخارجة عني وهي معطاة لنا، لكن لا ندري ما تكون عليه في ذاتها، إنّنا لا نعرف غير ظاهرها أي التمثلات التي تحدثها فينا وتؤثر بها على حواسنا. وأعترف إذن بوجود أشياء مستقلة عني [...] وهذه الأشياء نطلق عليها اسم الأجسام»⁽³⁾، إلى هذا الحدّ يعترف "كانط" بالوجود المستقل للأجسام مثل "لوك"، لكن الأجسام الخارجية، بنظر "كانط"، هي أشياء توجد في المكان، والمكان تصوّر قبلي وليس له أصل تجريبي، وهو شرط ذاتي لإمكان التجربة؛ ومادام المكان صورة ذاتية تجعل التجربة الحسية ممكنة، إذن خارجية الأشياء ترجع إلى نشاط الذات حين تُضفي هذه الأشياء هذه الصورة الخارجية⁽⁴⁾، وبهذا فهو من جانب، يؤكد أنّ الأشياء خارجة عني، ومن جانب آخر يقول أنّنا لا نعرف منها إلّا ما وضعناه نحن - بوصفنا ذوات - فيها، «إنّ الأشياء التي ندركها بالحدس، يقول "كانط"، ليست في ذاتها على نحو ما ندركها بالحدس، وإنّ تركيبها ليس في ذاته على نحو ما يبدو لنا، وأنّه إذا ما أُزيلت الذات [...] لاختفى كل تركيب للأشياء وكل علاقاتها في المكان والزمان، بل لاختفى الزمان والمكان ذاتهما؛ فهما بوصفهما مظاهر، لا يمكن أن يوجد في ذاتهما، بل فينا نحن فقط»⁽⁵⁾، أي أنّ الوجه المعروف ذاتي وليس موضوعي مستقل. ولكي يتجنّب التشكيك في الوجود الواقعي للأشياء الخارجية، يقول "كانط"، أنّ جميع الكيفيات أو الخواص التي يأتلف منها عيان الجسم تختص فقط بظاهرة وحده. ولا تخص الأشياء في ذاتها.⁽⁶⁾

هذا المنحى الكانطي يؤسس لما يعرف بظاهرية العالم الخارجي، فهو يفرق بين نوعين من الموجودات: الأشياء في ذاتها (*Nomina*)، والأشياء كما تبدو لنا بوصفها ظواهر (*Phenomena*). تبعاً لهذا التقسيم، العالم له مظهران: هناك عالم الظواهر، وهي

¹ - زيدان (محمود)، كانط وفلسفته النظرية، مرجع سابق، ص: 218-219.

² - "The mere, but empirically determined, consciousness of my own existence of objects in space outside me" Kant (Immanuel). Critique of Pure Reason. B:275. Op.cit. p: 138.

³ - كانط، مقدمة لكال ميتافيزيقا مقبلة متنوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص: 43.

⁴ - المرجع نفسه، ص: 102

⁵ - Ibid. B: 58. P: 54.

⁶ - كانط، مقدمة لكال ميتافيزيقا مقبلة متنوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص: 44.

الأشياء التي ندركها بالحدس في المكان، ومجرد اعتراف الذهن بالظواهر، هو في حد ذاته اعتراف بوجود عالم الأشياء في ذاتها. ما يستطيع الذهن الحديث عنه وإدراكه هو عالم الظواهر، أمّا عالم الأشياء في ذاتها، ففرضته ضرورة وجود عالم الظواهر، و يخرج عن مجال طريقة الإنسان في الإدراك، إنّه عالم مجهول لا يمكن أن تصدر أي حكم بصدده، سواء بالإيجاب أو بالنفي. إذن، العالم يعرف بوصفه ظواهر لا بوصفه أشياء في ذاتها. لكن لماذا يقتصر "كانط" على فكرة الظاهرة؟ بسبب أننا لا نعرف مباشرة إلا الإدراكات، وهذا تأثير "باركلي" و "هيوم". وإذا حاولت أن أستدلّ من هذه الإدراكات على سببها، فلن أستطيع الوصول أبداً إلى أي يقين⁽¹⁾. ربّما قد يكون الأصل "شيئاً في ذاته"، لا أعرف عنه شيئاً. وهنا يحق لنا التساؤل: ألم نحكم على "هيوم"، حين قال أن الانطباعات الحسية هي من مصدر غير معروف، بأنّه وقع في الشكية؟! وعندما يفترض "كانط" بالاستدلال، وجود كيان عقلي(نومان)، أو أجساماً، هي بالفعل مجهولة لدينا تماماً من حيث ما قد تكونه في ذاتها، ألا يدلّ هذا بوضوح على الموقف "اللاأدري" لـ "كانط"، بحيث يعلّمنا ألاّ تصدر أي حكم على طبيعة الأشياء في ذاتها؟! الإجابة بكل تأكيد هي: بلى. لم يستطع "كانط" أن يستغنى عن النزعة الريبية في فلسفته المتعلقة بالعالم الخارجي، وربّما هذا ما دفع "سيسيه" Saisset إلى أن يقوم بتطبيق مصطلح الريبية على مذهب "كانط" الانتقادي الذي يدعوه: «المذهب الأعمق، الأكثر جدية وأصالة بين المذاهب الريبية الحديثة»⁽²⁾.

2- محاولة "ريد":

يعدّ "توماس ريد" مؤسس ما يعرف بالمدرسة الاسكتلندية، وبالنظر إلى محتوى تعاليمها يطلق عليها عادة اسم "فلسفة الموقف الطبيعي"، من أهم أعماله التي تتعلق بالموضوع "البحث في العقل البشري على مبادئ الإدراك المشترك"، أمّا الخطة العامة التي صادق عليها "ريد" في رفض "هيوم"، فيمكن أن توصف أفضل، كبرهان فلسفي، للمطالبة بأن يكون أساس الاعتقادات ومعرفة العالم المادي قائماً على مبادئ الإدراك

¹ - زكرياء (فؤاد)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص: 106.
² - نقلاً عن: لالاند (أندريه)، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني. مرجع سابق، ص: 1245.

الطبيعي، أو الذوق العام. الريبية تكون مرفوضة ليس عن طريق التجربة، ولا عن طريق العقل، لكن عن طريق بعض المبادئ الأصلية للبناء، الذي يجعل كلاً من العقل والتجربة ممكنين. نظرية الموقف الطبيعي عند "ريد" كانت نتيجة لشكّية "هيوم" في عمله "الطبيعة البشرية"، ولا يوجد أدنى شك في أنّ "ريد" اعتبر فلسفته كبديل لشكّية "هيوم"⁽¹⁾. أين وجد "ريد" مصدر الارتباك والشكّية التي تشارك فيها التجريبيون جميعاً في المرحلة الكلاسيكية؟ ببساطة بذرة كل ذلك تكمن فيما يعرف بـ "نظرية الأفكار". مصدر المعضلة ككل، يجده "ريد" في ما يسميه "نظرية الأفكار"؛ "لوك" نظر إلى الأفكار على أنّها الموضوعات الفورية للذهن أثناء التفكير. "باركلي" بناءً على هذا الأساس، يثبت بسهولة جداً، أنّه لا وجود للعالم المادي.. لكن "باركلي" لم يكن قادراً أن يتخلّى عن عالم الأرواح (أو الذوات). السيد "هيوم" لم يكن لديه أيّ تحييز لعالم الأرواح. يكيّف نظرية الأفكار إلى حدودها القصوى والنهائية، ونتيجة لذلك، بيّن أنّ لا مادة ولا عقل في هذا الكون؛ لاشيء فقط انطباعات وأفكار⁽²⁾. ثمّ يصل "ريد" إلى القول: «انتصار الأفكار» أصبح تاماً مع رسالة "هيوم"، التي تترك الأفكار والانطباعات بمثابة الموجودات الوحيدة في هذا الكون⁽³⁾. "توماس ريد" يعطي تحليلاً هاماً لهذه القضية التي تؤدي إلى الشكّية قبل أن يقمّ موقفه البديل.

إنّ رسالة "هيوم" في الطبيعة البشرية بالنسبة لـ "ريد"، ترسم الخطوة النهائية في تاريخ النظام المثالي (*ideal system*) الذي تصنعه نظرية الأفكار هذه، أولاً في العصور الحديثة دافع عنها "ديكارت"، واشتهرت كما عدّلت مع "مالبرانش" و "لوك"؛ ووفق النظام الديكارتي، نحن لا نعرف أي شيء يتعلق بالموضوعات، باستثناء أنّ ذلك يتّم فقط عن طريق الأفكار، التي تماثل تلك الموضوعات. هذه النظرية، حسب "ريد" تؤدي بصورة مباشرة إلى الشكّية. الخطوة الأولى باتجاه هذه الشكّية أخذت من طرف "لوك"، الذي برهن على أنّ هناك تماثلاً فقط في الكيفيات الأولية، أمّا الثانوية فلا. أمّا الخطوة الثانية،

¹ - Heiner F. Klemme, Scepticism and common sense. ,op.cit. P: 119.

² - Reid (Thomas). Essays, 2,12;pp:266-7. In Copleston. F, (ed) .A History of Philosophy.,V:5. Pt: II. Berkeley to Hume., op.cit.,PP:168-9.

³ - Reid (Thomas), Inquiry.,2,6. In Copleston. F, (ed) .A History of Philosophy.,V:5. Pt: II. Berkeley to Hume., op.cit.,P:169.

فتتمت مع "باركلي" الذي رفض الوجود المادي المستقل عن العقل المدرك، في حين كانت الخطوة الأخيرة في هذا النظام مع "هيوم"، الذي بين أننا لا نملك حتى الاعتقاد بوجودنا الخاص، أو وجود الذات كهوية. ولمهاجمة نظرية الأفكار لجأ "ريد" إلى الموقف الطبيعي للاعتقاد العام⁽¹⁾، أو معتقد الرجل العادي؛ ذلك أن الرجل العادي مقتنع بأن ما يدركه هو الشمس ذاتها، وليس الأفكار والانطباعات. لكن "ريد" لم يكن مطمئناً للجوء إلى الاعتقادات الساذجة، ليثبت، أيضاً، مثلاً أنه لا وجود لأشياء كالأفكار في المعنى الفلسفي للكلمة، إنها بالأحرى، وفق مبدأ الإدراك الطبيعي، أو هام الفلاسفة، أو بعض من الفلاسفة، وليس من الضروري التسليم بها. لكن لماذا اخترع الفلاسفة هذا الوهم، (وهو الفكرة) بنظره؟ في رأي "ريد"، إدعاء "لوك" أن الأفكار البسيطة هي المعطيات الأولية للمعرفة هو الخطأ الأساسي الأولي. النظام المثالي، برأيه، « يعلمنا أن أول عملية للعقل فيما يتعلق بأفكاره، هو الفهم البسيط؛ يعني ذلك، التصور المجرد لشيء دون أي اعتقاد يتعلق به؛ ويعني هذا أن بعد هذه العملية، وعن طريق مقارنتها معاً، ندرك التوافق والاختلاف بينها؛ ومن ثم هذا الإدراك لتوافق الأفكار أو اختلافها هو كل ما يمكن أن نسميه بالاعتقاد، أو الحكم، أو المعرفة. الآن يبدو لي، يقول "ريد"، أن هذا كله وهم، بدون أن يكون له أي أساس في الطبيعة... »⁽²⁾. "لوك" و "هيوم" بدءا بعناصر مفترضة للمعرفة، أفكاراً بسيطة عند "لوك" وانطباعات عند "هيوم"، لكن ما نسميه المعطيات الأولية هي نتيجة التحليل فقط، "ريد" لم يسأل عن شرعية وقابلية تطبيق الحجج التي وضعها "باركلي" و "هيوم"، بل المشكلة عنده، هي أن "هيوم" لم يتساءل قط عن المبادئ القاعدية لهذا النظام المثالي، أي لم يسأل عن المبدأ الأساسي للقضية المركزية في فلسفته: « كل إدراكاتنا هي إما أفكار أو انطباعات »؛ ولهذا السبب، يأخذ "ريد" النتائج الريبية للرسالة، كدلالة على الخطأ الأساسي للنظام المثالي ككل. وعند مقارنة النظرية التمثيلية للإدراك عند "لوك" بنظرية الإدراك عند "ريد"، نجد أن هذا الأخير قد اختزل أحد عوامل نظرية "لوك" وأهمها، وهو ما يسميه بوهم الفلاسفة، أي الفكرة، وأبقى العلاقة ثنائية بين العقل

¹ - Copleston. F, A History of Philosophy., V:5. Pt: II. Berkeley to Hume., op.cit., P:169.

² - Reid (Thomas). Inquiry 2,4. In Copleston. F, (ed) .A History of Philosophy., V:5. Pt: II. Berkeley to Hume., op.cit., P:169.

والموضوع الفيزيائي، وبهذا يكون من جانب، مشابهاً لنظرية "باركلي" في المنهج، ومن جانب آخر، مختلفاً عنه في النتيجة⁽¹⁾. يتفق كل من "ريد" و"باركلي" في أنهما ينطلقان من الموقف الطبيعي، أو موقف الإنسان العادي ضد المفاهيم التي أدخلها الميتافيزيقيون في الفلسفة. كما يتفقان على أنّ "لوك" قد حجب طبيعة الحقيقة عن طريق إقحام عامل غير شرعي، لكن السؤال الذي يطرح عن العوامل الثلاثة، يتعلق فيما ما هو حقيقي منها؛ وبهذا يختلف "ريد" عن "باركلي"، بحيث أنّ الأخير ألحّ على أنّ العالم المادي لا يملك وجوداً حقيقياً، في حين رفض الأول وجود العامل الثاني والأساسي بالنسبة لـ"لوك" وهو الفكرة، أمّا توسط الأفكار بين الذات العارفة والأجسام كموضوع للمعرفة، فهي ببساطة موجودات وهمية من صنع الخيال، إنّها لا تملك وجوداً حقيقياً⁽²⁾؛ وهكذا أجاز "باركلي" العقل بالإضافة إلى الأفكار، في حين أجاز "ريد" الأشياء إلى جانب العقل، واتفق كلاهما على أنّ العلاقة فورية ومباشرة، وليست غير مباشرة كما افترض "لوك" من قبل، وهذا الموقف لـ"ريد" شبيه إلى حدّ كبير بموقف زميله السير "وليام هاملتن" *William Hamilton* (1788-1856)، في موقفه العام من نظرية الإدراك الحسي. إذ أنّ معرفتنا بالأشياء الخارجية هي معرفة مباشرة حاضرة، لا توسط فيها ولا إنابة.

ييدي "ريد" رأيه البديل، بعد رفض نظرية الأفكار عند الفلاسفة الإنجليز في مرحلتهم الكلاسيكية، وقد لجأ إلى الذوق العام أو الموقف الطبيعي لمهاجمة نظرية الأفكار، عند التجريبيين وحتى عند "ديكارت"، فيقول أننا نملك أولاً أحكاماً أصلية أساسية «كل عملية للحواس تتضمن حكماً، أو اعتقاداً، وأيضاً فهماً بسيطاً [...] عندما أدرك شجرة أمامي، ملّكتي الخاصة بالرؤية لا تعطيني فقط تصوراً (كما يدّعي هؤلاء)، أو فهماً بسيطاً للشجرة، بل اعتقاداً بوجودها، وبشكلها، والمسافة والحجم، وهذا الحكم أو الاعتقاد لم يكن نتيجة مقارنة الأفكار، إنّها متضمن في الطبيعة الحقيقية للإدراك»⁽³⁾. هذه الأحكام الأصلية والطبيعية هي إذن، جزء من الأدوات التي أعطتها الطبيعة للفهم البشري... وهي جزء من تكويننا، وكل اكتشافات عقلنا مؤسسة عليها. لو أنّ الفلاسفة أكّدوا

¹ - A. Johnston . M.A., The Development of Berkeley'S philosophy ,op. cit. P: 152.

² - A. Johnston . M.A., The Development of Berkeley'S philosophy ,op. cit. P: 152.

³ - Reid (Thomas). Inquiry 7,4. In Copleston. F. (ed) .A History of Philosophy., V:5. Pt: II. Berkeley to Hume., op.cit., P:169.

على أن الأفكار هي المعطيات الفورية للتفكير، فإنهم سيكونون مجبرين في النهاية على استخلاص أن الأفكار هي الموضوعات الوحيدة لعقولنا، "لوك" لم يخلص إلى هذه النتيجة، لأنه استخدم معنى الفكرة بطرق مختلفة في كتاباته، لكن "هيوم" في آخر الأمر، رسم النتيجة المنطقية من مقدمات "لوك" (التي يمكن أن يُشار فيها إلى "ديكارت" من قبل)؛ وهكذا فإن العلاج الذي يقترحه "ريد" هو أن نعرف مبادئ الإدراك الطبيعي، الأحكام الأصلية للإنسان، ونعرف أن نظرية الأفكار هي وهم غير مفيد ومضر⁽¹⁾، ولذلك، بعد أن قرأ "ريد" كتاب هيوم "الطبيعة البشرية"، كتب: «أرى نفسي وكل ما يشكّل الطبيعة، يرتدّ إلى أفكار عابرة هي شبيهة بذرات "أبيقور"، تتراقص في الخلاء»⁽²⁾. هذا هو بالضبط الأثر الذي أحدثته كتابات "هيوم" في ذهن مؤسس المدرسة الاسكتلندية في الفلسفة، والذي يظهر في عمله الهام: "بحث في العقل البشري، على مبادئ الإدراك المشترك". و"ريد" في الحقيقة من أتباع "لوك" و"باركلي"، لكن دراسته لكتاب هيوم "الطبيعة البشرية" قد قادتته إلى نتائج خطيرة ناشئة بصورة مباشرة عن المبادئ الأساسية المفترضة لـ"لوك"⁽³⁾. بعد قراءة "هيوم" لمخطوط المبحث لـ"ريد"، كتب "هيوم" رسالة للكاتب احتوت على بعض التعليقات العادية. وفي معرض ردّه على هذه الرسالة، كتب "ريد": «يبدو أن نظامك بالنسبة لي، ليس منسجماً فحسب في جميع أقسامه، بل أيضاً مستنتجاً تماماً من مبادئ متداولة فيما بين الفلاسفة، مبادئ لم أدع إطلاقاً للتساؤل عنها، إلى غاية النتائج التي استنتجتها منها في "رسالة في الطبيعة البشرية"، جعلتني أرتاب فيها»⁽⁴⁾.

إن تحليل "هيوم"، بالنسبة لـ"ريد"، أبان له ضعف موقف "لوك"، ونتيجة لذلك دعا إلى إعادة فحص جذي للأساس الذي قامت عليه فلسفته. "ريد" أكد على أن تفسير "لوك" لبداءات المعرفة (بالأفكار) غير صحيح في التجربة. معرفتنا لا تبدأ بالأفكار التي تُستقبل بصورة سلبية من الإحساس، بل من الأحكام؛ وهذه الأحكام تتضمن بعض المبادئ اليقينية، أو "الأحكام الطبيعية" التي هي ملك مشترك للجنس البشري، عن طريق تأثير

¹ - Copleston, F, (ed) .A History of Philosophy., V:5. Pt. II. Berkeley to Hume., op.cit.,P:170.

² - Heiner F. klemme, Scepticism and common sense. , op.cit. P: 127.

³ - Hibben.J.G. The Philosophy of Lightenment. Op. cit. P: 109.

⁴ - Copleston, F, A History of Philosophy.,V:5. Pt. II. Berkeley to Hume., op.cit.,P:168.

ملكة الذوق العام أو الإدراك الطبيعي "*common sense*"؛ وهكذا يقدم "ريد" ميتافيزيقا الموقف الطبيعي في البدايات المتقدمة جداً للمعرفة، التي تمنح لعناصر التجربة الحسية مبدأ التنظيم، وأيضاً مبدأ الإحالة إلى عالم الحقيقة. مثل هذه المبادئ تملك طبيعياً صفة الكلية والضرورة التي لا يستطيع الحس لوحده أن يعطيها⁽¹⁾. "هيوم" حفّز تفكير "ريد" على ردّ فعل طبيعي على الموقف النهائي للشكّية تماماً مثل ما حفّز ذلك "كانط" على بحثه الفلسفي.

ويختم توماس "ريد" موقفه، فيقول في خلاصة كتابه: «لذلك نرى "لوك" و"ديكارت" قد أخذوا الطريق المؤدي إلى الريبية، بدون أن يتوصلا إلى معرفة نهايتها، لكنهما توقفا تماماً ليريدا الضوء وينتقلا بعيداً.. "باركلي" فزع من مظهر الهاوية المرعب فنأى عنها جانباً، لكن مؤلف "الطبيعة البشرية"، وباكثير جرأة وبسالة، وبدون الالتفات جانباً إلى اليمين أو إلى اليسار، كان مثل بطل فرجيل *Alecto* الذي يندفع مباشرة نحو الهاوية»⁽²⁾. أما الانشغال الذي يطرح عن هذه الانتقادات، التي قدّمها "ريد" للمدرسة التجريبية الكلاسيكية هو، هل كانت في مستوى التنظير الذي قدّمه "لوك" و"باركلي" و"هيوم"، وتجاوز بها في ذلك طرحهم، أم أنّه عجز، طبعاً ومن خلفه المدرسة الاسكتلندية، عن التصرف بحكمة أكثر في تراثهم؟

إنّه على الرغم من المعارضة الواعية، التي أبدّاها "ريد" ومدرسته، تجاه الفكر التجريبي الكلاسيكي في معالجته لمشكلة العالم الخارجي، وما انتهى إليه من شكّية متطرفة، إلا أنّه لم يتمكن من القضاء على هذا الموضوع الرئيسي، وهذا المشكل من الداخل، بل على حدّ تعبير الدّارس الألماني للفلسفة الإنجليزية "رودلف ميتز" في كتابه "الفلسفة الإنجليزية في مائة عام"، اكتفت هذه المدرسة باستعراض وتشويه المشكلات التقليدية وحلولها، وإن لم تتجاوز نطاق النتائج التي بلغتها الفلسفة الإنجليزية في عصرها الكلاسيكي.. وأهميتها المذهبية أقل كثيراً من الأعمال الكلاسيكية الكبرى في الفلسفة الإنجليزية، وهي الأعمال التي ترتبط به ارتباطاً وثيقاً ولا يمكن فهمها بدونها»⁽³⁾.

¹ - Loc. Cit.

² - Edward tagart. Locke's Writing and Philosophy., London: Longman. Brown, Green., 1855. P: 19.

³ - ميتز (رودلف)، " الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ". مرجع سابق، ص ص: 18-19.

ويواصل، أنّ تلك المدرسة « لم تكن كفواً لعظمة الموقف التاريخي الذي وجدت نفسها فيه، وإنّما كانت عاجزة عن التصرف بكفاءة في التركة التي خلفها "هيوم"». وهكذا لم يسفر الصراع الباسل الذي قام به ريد ضد "هيوم"، عن انتصار فعلي له على خصمه، ولم يكن الردّ الذي أتى به على التحديّ الشكّك من جانب "هيوم" معيناً للتفكير الفلسفي، وإنّما انتهى به إلى طريق مسدود. لقد استيقظ ريد مثل "كانط" من سباته القطعي بفضل "هيوم"، غير أنّ المفكر الألماني هو وحده الذي تمكن من أن يحول التأثير الهائل الذي أحسّ به الاثنان إلى نتيجة مثمرة، ويتجه به إلى حركة فكرية جديدة ضخمة.⁽¹⁾

¹ - المرجع نفسه. ص: 19.

الخاتمة: أهم الاستنتاجات

بهذا نصل إلى عديد من الاستنتاجات الهامة التي تمخض عنها هذا البحث، فيما يتعلق بمشكلة العالم الخارجي في الفلسفة التجريبية الإنجليزية في مرحلتها الكلاسيكية.

- فقد تبين لنا أن مشكلة العالم الخارجي تتعلق بمسألة تبرير خارجية العالم واستقلاله عن الذات المدركة، وبالتالي لم نجد تأصيلاً لمثل هذا المطلب قبل العصر الحديث، ذلك لأن هذه الفكرة تتعلق بمشكلة تُؤلف الجزء الرئيسي في مبحث نظرية المعرفة، الذي يُعدُّ أهم أجزاء الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا، وهو مبحث ازدهر أساساً في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي في العصر الذي يصفه مؤرخو الفلسفة بـ"العصر الذهبي لنظرية المعرفة"؛ ورغم ذلك، فالبحث لا يُحصر في نطاق مبحث نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا، بل يتعدى ذلك إلى امتدادات أنطولوجية، وأيضاً نفسية ومنطقية، وعلى هذا الأساس وصفنا المشكلة بالمعقدة.

- لمسنا في بحثنا هذا تأثير الطرح الديكارتي بوضوح، ووصلنا إلى قضية هامة، وهي أن "ديكارت" هو الفيلسوف الذي بدأت معه المشكلة الإبستمولوجية المتعلقة بالعالم الخارجي، وبقيت أفكاره حاضرة في مناقشة التجريبيين للمشكلة، إمّا بالقبول أو بالردِّ عليها. "لوك" مؤسس هذا الاتجاه، يبني مناقشته للعالم الخارجي على مفهوم محوري يستعمله تماماً كما استعمله "ديكارت" من قبل، وهو "الفكرة"، لكنّه سيدخل إلى بعض التفاصيل الهامة التي أطّرت فيما بعد مناقشة الفلاسفة التجريبيين بعده، إذ لا تُفهم مناقشتهم للمشكلة إلا من خلال أفكار "لوك".

- لقد أقرَّ "لوك"، مستفيداً من نتائج العلم في عصره، بوجود عالم خارجي ومستقل عن الإدراك، وهو عالم من الأجسام المادية، مؤلف كل جسم منها من كيفيات بعضها حقيقي أولي، والبعض الآخر ثانوي؛ أمّا ما هو حقيقي وأصلي فهو موجود في الأجسام سواء تمَّ إدراكها أم لا، أي موجود حتّى عند غياب الإدراك. لكن ما الحامل لهذا النوع من الكيفيات؟ لا يتوانى "لوك" في القول بفكرة لا تؤيدها المبادئ التجريبية، وهي فكرة الجوهر المادي. ثمَّ نجده يقرّ بنظريتين أساسيتين في مناقشته لفكرة العالم الخارجي: الأولى هي النظرية العلّية، ومفادها أن الأجسام الخارجية، أو بالأحرى كيفياتها هي علل

الأفكار التي نملكها في أذهاننا. والثانية هي النظرية التمثيلية في الإدراك، وتعني أننا لا ندرك هذه الأجسام بصورة مباشرة، ولكن فقط عن طريق الأفكار. هذا الوجود المزدوج للجسم والفكرة، ولّد مشكلات عويصة في فلسفته، عدّت بمثابة عوائق خطيرة تصدّ طريق المعرفة، ويجب أن تتجاوز بنظر أتباعه: "باركلي" و"هيوم".

- لكي يقضي "باركلي" على نتائج "لوك" التي لا تتوافق والمبادئ التجريبية، افترض - وفق الأساس التجريبي - أنّ الأشياء هي أفكار، وبالتالي لا نتصور لها وجوداً خارج الإدراك، والقول بالوجود الخارجي والمستقل إنّما هو وهم ليس إلّا. أمّا فيما يتعلّق بالعلل فلم يُبق "باركلي" سوى على العلل الروحية فقط، ويبرّر خارجية العالم في موقفه النهائي عن طريق الذات الإلهية، في حين لم تعد المشكلة قائمة، فيما يخص العلاقة بين الجسم والفكرة، مادام الجسم والفكرة بنظره مفهوماً واحداً، لكن لم يكن في حسبانته أن القضاء على ما يعرف بالمادة والجوهر المادي، هو في حدّ ذاته قضاء على العقل، والقضاء عليهما معاً هو الولوج إلى عالم الشك الذي وهب فلسفته كلّها للقضاء عليه.

- على الرغم من الاختلاف البين بين "لوك" و"باركلي"، فيما يتعلق بتفاصيل المشكلة، إلّا أنّا رصدنا موقفاً ثالثاً، يمثلّه "هيوم"، لا يوافق أيّاً منهما، ويتهمهما صراحةً وجميع الفلاسفة، بعدم معقولية موقفيهما معاً، انطلاقاً من مبادئ حسية تجريبية صرفة. ويحول وجهة المناقشة تماماً إلى زاوية أخرى، لا يبقى في مستوى إثبات وجود عالم خارجي أو عدمه، بل يناقش مسألة اعتقاد الناس بوجود مثل هذا العالم المستقل، ومبررات ذلك الاعتقاد. ليصل في الأخير إلى نتائج تتوافق ومبادئه، لكنّها نتائج وخيمة وجريئة في الوقت ذاته؛ وخيمة لأنّها ستقضي على كل يقين فلسفي يُراد به تفسير العالم الخارجي، وتجعله مجرد صنع للمخيلة البشرية فقط؛ والعالم الخارجي والمستقل عن الأذهان، إنّما هو اعتقاد هندسته مخيّل الإنسان بصورة تلقائية وطبيعية، أمّا كونها جريئة، فإنّه تحدّى بها ما هو ثابت مقدّس و متوارث، وما لم تجرؤ على مناقشته أو التشكيك فيه الفلسفات من قبل.

- وبالوصول إلى الاستنتاج الأخير من البحث، وهو أنّ هذه الخلاصة، كموقف انتهى إليه "هيوم"، برأينا، لا تخصّ فلسفة هيوم لوحدها، ولكنّها موقف عام يُربط بالفلسفة

التجريبية الإنجليزية ككل في مرحلتها الكلاسيكية، ويعبر كل فيلسوف من هذا الاتجاه على خطوة من الخطوات التي قادت إلى هذا الموقف الريبي في خارجية العالم. إنَّ الهوة بين ما هو خارجي وما هو ذهني، ومعرفة ما هو خارجي إلا عن طريق الفكرة، كما رسمها "لوك"، قادت الاتجاه نحو هذه النتيجة، ثمَّ تخطو خطوة أخرى حين يطرح "باركلي" أسئلة جديدة عن المادة وعن العالم المرئي، وحين يعلن حربه على الوجود المادي، وأخيراً تنتهي عند "هيوم"، حين يقرُّ أنه عندما نعتقد بأي شيء له وجود خارجي، أو نفترض موضوعاً يوجد لحظة ليست بعيدة من عدم إدراكه، فهذا الاعتقاد هو لا شيء، فقط عاطفة أصيلة، أو تصور حي محدث عن طريق العادة. ثمَّ يخلص إجمالاً إلى أنَّ الفلسفة قد تجعلنا مثل بيرون تماماً.

- المشكلة هي أنَّ الفلسفة عندما تسلم قيادتها للتجربة إلى هذا الحد الذي وصل إليه "هيوم"، تتعرض لخطر الخضوع لسيطرة التجربة بدلاً من إخضاعها لسيطرتها. وهكذا تزداد ابتعاداً عن المشكلات المركزية وينحرف اهتمامها إلى مسائل هامشية، ويتمثل ذلك في فتور الدافع الصحيح إلى التأمل، وفي التخلي عن فكرة المذهب البناء، وفي اتخاذ موقف سلبي من الميتافيزيقا، وهذا ما يفسر انحصار المدِّ التجريبي بعد "هيوم" لمدة شغلته الفلسفة الاسكتلندية، لتعود فيما بعد بوجه آخر محاولة تجاوز المرحلة الكلاسيكية. وعلى الرغم من أنَّ جملة هذه التساؤلات قد وضعت الفكر البشري في نقاش طويل، وفي لحظات أزمة، إلاَّ أنه ربَّما قد تكون تلك الأزمة علامة على الخصوبة؛ فالخلاصات الريبية هي التي أيقظت الفكر البشري من اعتقاداته المتوارثة، وتاريخ الفكر البشري ينبئنا أنَّ اللحظات المستنيرة في هذا الفكر، هي التي سُبقت بتلك الأزمات. وربَّما تشكيك "هيوم" هو الذي دفع بالفكر الفلسفي إلى خطوات جديدة في تطوره.

- لو تأملنا في التصنيفات النظرية التي تضعها الفلسفة حيال المواقف تجاه العالم الخارجي، بين ما يُعرف بالواقعية والمثالية، فإنَّنا نستنتج من خلال هذا البحث، أنَّ التجريبيين لم نجد لهم تصنيفاً مشتركاً؛ فإذا كانت الواقعية تعني أن يكون الإنسان واقعياً في المعنى الفلسفي للفظ، هو أن يعتبر أن الشيء يوجد، ويوجد مستقلاً عن ذهنه، بناءً على هذا التحديد، يمكننا تصنيف موقف "لوك" بالواقعي؛ مادام يقر بأن جميع الأشياء من

بيوت، وجبال، وأشجار لها وجود طبيعي وحقيقي مستقل عن الذات، ومادامت هذه الأشياء لا تكون متحدة بعقولنا عندما تحدث الأفكار فينا، ومادام يقر بالتميز بين المدركات الحسية الداخلية كموضوعات فورية مباشرة، والأشياء الخارجية التي تؤثر على الحواس.

- بالمقابل، بالرغم من اختلاف "هيوم" و"باركلي" الواضح، إلا أنهما يتفقان في رفض الواقعية، ليس بمعنى الوجود الواقعي للأشياء، فذلك ممّا لم يجرؤ "باركلي" أو حتّى "هيوم" على مناقشته، بل بمعنى دحض ما يعرف بالوجود المستقل عن الإدراك البشري عند "باركلي"، أو حتّى الإدراك الإلهي عند "هيوم". وهنا، إذا كان المقصود بالمثالية ذلك الموقف الذي يتعارض مع الموقف الطبيعي للإنسان في نظريته للعالم الخارجي، بإنكار استقلال هذا العالم والتشكيك فيه، فإننا نعتبر فلسفتي "باركلي" و"هيوم"، من هذا الباب، تنتميان إلى الخط المثالي أكثر منه إلى الخط الواقعي. وربما هذا التفسير هو الذي اعتمد عليه "توماس ريد" في وصف النظام الذي نسجته التجريبية الإنجليزية في مرحلتها الكلاسيكية، بالنظام المثالي.

المصادر والمراجع :

1- باللغة العربية:

1. ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، القسم الثاني، تحقيق: سليمان دنيا، ط 2.
2. أرسطو، كتاب الدال، سلسلة الدراسات الفلسفية تونس. منشورات المعهد القومي لعلوم التربية. تونس، 1983.
3. الأهواني (أحمد فؤاد)، في عالم الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
4. الخولي (يمنى طريف)، فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة. عدد. 264. الكويت. 2000.
5. الشنيطي (محمد فتحي)، فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد، (مكتبة القاهرة الحديثة، ط 2، 1956).
6. بدوي (عبد الرحمن)، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، 1970.
7. برييه (إميل)، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة، فلسفة القرن السابع عشر، الجزء الرابع، ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط: 2. 1993.
8. برييه (إميل)، تاريخ الفلسفة، الفلسفة الحديثة، فلسفة القرن الثامن عشر، الجزء الخامس ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط: 2. 1993.
9. ديكارت (رينيه). العالم أو كتاب النور، ترجمة أمل خوري. دار المنتخب العربي، بيروت ط 1. 1999.
10. ديكارت (رينيه)، التأملات في الفلسفة الأولى، ت/ عثمان أمين، المطبعة الفنية الحديثة، ط 4، 1969.
11. ديكارت (رينيه)، مبادئ الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين، سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ص 88.
12. رسل (برتراند). حكمة الغرب، الجزء الثاني، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة: فؤاد زكرياء. عالم المعرفة، 1983.
13. زكرياء (فؤاد)، أفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر. ط 1 - 1988.
14. زكرياء (فؤاد)، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1962.
15. زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ط 2. مطبعة دار الكتب المصرية.
16. زيدان (محمود)، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف مصر، الطبعة الثالثة، 1979.

17. شاخت (ريتشارد)، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود. مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب. 1997.
18. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
19. كانط (ايمانويل)، مقدمة لكال ميتافيزيقا مقبلة متبوع بأسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، نازلي إسماعيل حسين و محمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر. 1991.
20. كوتنغهام (جون)، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، (دار الإنماء الحضاري – حلب ط 1 . 1997).
21. ميتز (رودلف)، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج 1، ترجمة: فؤاد زكريا، دار النهضة العربية، 19.
22. هويدي (يحي) - باركلي، (سلسلة نوابع الفكر الغربي)، دار المعارف مصر، 1960.
23. هويدي (يحي) - دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية. القاهرة، 1968.
24. هيوم (ديفيد)، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة. دار الفارابي، بيروت. الطبعة الأولى. 2008.

2- باللغة الأجنبية:

1. A. J. Ayer. And R. Winch (eds), **British Empirical Philosophers.**, (Routledge and Regan Paul. L T D London) 1965.
2. A. Johnston .M.A., **The Development of Berkeley'S philosophy**, Macmillan and co., limited st.Martin'S street, London.1923.
3. Aaron. R., **John Locke**, 2nd. ed.Oxford press.1955
4. Adamson (Robert). **The Development of Modern Philosophy**, V: I., William Blackwood Son., Edinburgh London. 1903.
5. Alexander .S. **Locke**. London Archibald Constable & Co.Ltd., 1908.
6. Alexander broadie (ed). **The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment:** (Cambridge University Press.2003).
7. Anderson (Fulton. H.) ,**The Influence of contemporary science on Locke's philosophy**, university of Toronto studies ,university library .1923
8. Bacon Lord. **Novum Organum**. Bk: I.Ed. by Joseph Devey, M.A., New.York.,P.F.collier and sons.MCMI.

9. Bennet (Jonathan). **Locke, Berkeley, Hume. Central Themes.** Clarendon Press Oxford.
10. Berkeley (George), **The Principles of Human Knowledge**, Intro. №:3, Chicago. The Open Court publishing Company ,London ,1910.
11. Berkeley (George), **Three Dialogues between Hylas and Philonous**, Chicago. The Open Court publishing Company, London, 1906.
12. Berkeley (George). **Commonplace Book**, Fraser.A.C, (ed). **The Works of George Berkeley, Including His Posthumous Works.V:I**, Oxford, at the Clarendon Press., mdcccci.
13. Bruce Anne, **Knowledge of the external world**, .Routledge London and New – York. 1991.
14. Case (Thomas), M.A. **Physical Realism. Being an Analytical Philosophy.** London. Longman green, And Co.1888.
15. Colkins.M.W, **The persistent problems of Philosophy**, The Macmillan Company, London: Macmillan & Co., Ltd 1907.
16. Copleston. F. ,**A history of philosophy.V:7/ part I**.,Image books. New . York .
17. Copleston. F, **A History of Philosophy. V:5. Pt: II. Berkeley to Hume.** Image books. New. York.
18. Cousin (Victor), **Cours of the history of philosophy. Vol.II.**, New.York: D.Appleton & Company, 200Broadway. MDccc LII.
19. Delisle Burns.C. **The Growth of Modern Philosophy.**, Sampson Low, Marston & Company, LTD.,1909.
20. Fieser (James), **David Hume, Metaphysical and Epistemological theories.**,Univ of Tennessee at Martin.2004.
21. Fraser.A.C. **Berkeley**, William Blackwood and Sons. Edinburgh and London, mcmiii.
22. Fraser.A.C. **Locke**, William blockwood and son.Eidinburg and London.
23. Fraser.A.C. **Selections from Berkeley Annatated.**,5th edition. Oxford. At the Clarendon Press. 1899.
24. Galileo. G, **The Assayer**, in Sillman D(ed), **Discoveries and opinions of Galileo**, Gardin city-New York. Anchor book.
25. Henry Calder wood. (ed) **David Hume.** Famous Scots Series.

26. Hibben.J.G. **The Philosophy of Lightenment**. London: Longmans Green & CO. 1910.
27. Hibben. John Grier., **The problems of philosophy, An Introd to Study of Philosophy**., Charles Scribner's Sons., N.Y.
28. Hume (David) **.An Abstract of A treatise of H.N.**in Yalden-Thomson, D.C, (ed), Hume theory of Knowledge. Thomas Nelson and Sons LTD .1951.
29. Hume (David) , **A Treatise of Human Nature**, A.Selby- Bigge, M.A Oxford. At the Clarendon presses.
30. Hume (David), **An Enquiry Concerning Human Understanding**, The open court publishing company, chicago.Illinois.1958.
31. Kant (Immanuel). **Critique of Pure Reason**., Trans with an Introduction, by Norman .K. Smith. (The Modern Library. New York.1958).
32. Locke (John) **.An Essay concerning Human Understanding**. George Rout ledge and sons limited .New-York .London and c0.
33. Losonsky. M. **Language, Meaning. and Mind In Locke's Essay**. Cambridge University.2007.
34. Marcus Neustaedter, M.D., **Experience. The rise and development of the concept in the history of philosophy**. The Greenwich Printing Company .N.Y., 1907.
35. Norton (David. F), **the Cambridge Companion to Hume**. Introduction to his thought. Cambridge university press.1993.
36. Orr (James). **David .Hume, his influence on philosophy and Theology**, New-York. Charles Scribner's Sons .1903.
37. Paul Janet & Gabriel Séailles., **A History of Problems of Philosophy**. V: II., Translated by Ada Monahan., London. Macmillan and Son Co., Limited. 1902
38. Raymond, (Gregory). **A Study of Locke's theory of knowledge** Willmington. Ohio.1919
39. Seth (James). **English Philosophy and Schools of Philosophy**. London: J.M. Dent & Sons, LTD. 1912.
40. Sorley.W.R, **A History of English philosophy**. Cambridge at the University Press. 1951.
41. Stuart Brown, **British Philosophy and the Age of Enlightenment**. Routledge. London and New York.

42. Vending Kruse, LL.D. **Hume's philosophy in his principal works: A Treatise and in his Essays.**, translated by P.T.Federspeal.(Oxford University Press. London.1939).
43. Walter.Ott (ed),. **Locke's philosophy of language**, Cambridge University press.2004.
44. Watter. Marvin, **An introduction to Systematic philosophy**, The Columbia University Press, London.
45. Webb (Thomas. E), **The Intellectualism of Locke an essay**. Longman . London
46. Woolhouse. R. S. **Descartes. Spinoza and Leibniz. The concept of substance in the seventeenth century metaphysics**. (Routledge – London and New York 1993.
47. Yalden-Thomson, D.C, (ed), **Hume theory of Knowledge**. Thomas Nelson and Sons LTD .1951.
48. Zeller Eduard., **Outlines Of The History Of Greek Philosophy.**, Trans by. Palmer., 13TH. Edition. Maridian Books, INC. New. York. 1931.

المعاجم والموسوعات:

49. **الموسوعة الفلسفية المختصرة**. مراجعة وإشراف الدكتور زكي نجيب محمود، دار القلم بيروت – لبنان (بدون تاريخ).

50. **الموسوعة الفلسفية**، وضع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين. بإشراف: روزنتال ويودين، ط 3، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت، 1981.

51. بدوي (عبد الرحمن)، **الموسوعة الفلسفية**، (الجزء الأول والثاني) ط 1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1984.

52. لالاند (أندرية)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، م 3، ط 2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، 2004.

53. م. روزنتال. وي. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ت/ سمير كرم.

54. **-The Dictionary of philosophy.**,ed by. Dagobert D.Runes., Philosophical library.New.York.

55. -Borchert (Donald. M.) (editor in chief),. **Encyclopedia of Philosophy.**,V:7. 2nd. Edition., Macmillan reference. USA

56. - Borchert (Donald. M.) (editor in chief) **Encyclopedia of Philosophy**, .v:8. 2nd. Edition .Macmillan reference. USA .
57. - Borchert (Donald. M.) (editor in chief). **Encyclopedia of Philosophy**., V:9. 2nd. Edition .Macmillan reference. USA.
58. -**Philosophical Review**, VIX, 1900. Schurman J.g. and Creighton. J.E .Macmillan Company N.Y. 1900.
59. -**Oxford. Advanced Learner's Dictionary**. A.S.Hornby. 6th edition. Oxford Univ. Press. 2000.

المواقع الإلكترونية:

1. اليوسف (سمير)، **ديفيد هيوم ودور المخيطة في معرفة الغير**، مقال نشر على موقع :
www.Nizwa.com
2. -Jacovides, M. **Locke's distinction between qualities**. From: cco.combridge.org
3. -Koegler.Bert, **Berkeley Idealist Theory of knowledge and whether or not Empiricism leads to Idealism**, from. Wwww. www.unf.edu/dept/scholar-programs/ospreyjournal2005.
4. **مجلة فكر ونقد**، العدد:4-5. إشراف: محمد عابد الجابري.
www.fikrwanakd.aljabiriabd.net

فهرس الأعلام:

أ

ابن سينا 233 , 42

أ

أبو حامد الغزالي 194
أبيقور 226 , 100 , 55 , 43 , 41 , 21

آ

آدمسون 17

إ

إدوارد زيلر 37
إرازموس 195 , 6

أ

أرسطو 233 , 195 , 183 , 162 , 157 , 142 , 84 , 67 , 56 , 43 , 42 , 41 , 39 , 30 , 29 , 25 , 24 , 22 , 19 , 15 , 9 , 8 , 7
أرسيزيلاس 193
أفلاطون 192 , 143 , 142 , 101 , 43 , 42 , 39 , 34 , 33 , 29 , 24 , 19 , 9 , 8 , 7

إ

إكسوفان 38

أ

ألكسندر 69 , 22

أ

الكسندر أف هلس 17
الليدي "ماشام" 58 , 56

أ

أمبيريكوس 195 , 194
أناكسجوراس 39
أناكسمندر 37
أندريو باكستر 203 , 134
أنسيداموس 193
أنطوني فليو 214
أنكسيمونس 37
أوغسطين 194 , 193 , 42

أوكام 194 , 20 , 19 , 18 , 17 , 13

ب

باتلر 151 , 148 , 143 , 23
 بار سيفال 101
 باركلي ج, ه, 16, 20, 22, 23, 27, 28, 33, 47, 62, 72, 83, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 146, 150, 155, 161, 167, 170, 172, 174, 177, 183, 184, 187, 196, 197, 199, 201, 202, 203, 207, 209, 217, 218, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 232, 234, 245, 246
 بارمينيدس 145, 38
 باسكال 143, 60
 بايل 204, 195, 145, 144, 143
 بتر براون 202, 100
 برتراند رسل 217, 20, 15, 11, 8
 بروس آن 218
 بويل 143, 78, 77, 76, 75, 74, 57, 56
 بيرون 231, 216, 193, 146

ت

توماس الإكويني 42, 15
 توماس كيز 157
 تيكو براهي 7
 تيمون 193

ج

ج. روبيرستون كرووم 17
 جرمي بنتام 20
 جون أريجينا 17, 13
 جون بار سيفال 136, 101
 جون تولاند 100
 جون ساليسبري 17
 جون ستيوارت ميل 22, 20
 جونستون 203, 126, 119, 27, 10
 جيم تيرال 59
 جيمس بيتي 204
 جيمس سيث 18
 جيمس فريزر 16

د

دنس سكوتس 17, 13
 دي مونتاني 143
 دي مونتاني 195
 ديكارت ... ب, 9, 10, 20, 21, 22, 27, 29, 33, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 58, 61, 62, 65, 66, 67, 69, 70, 74, 77, 80, 82, 84, 96, 99, 103, 109, 115, 116, 122, 123, 135, 143, 144, 155, 159, 172, 176, 192, 194, 195, 199, 203, 206, 210, 218, 220, 223, 225, 227, 233
 ديموقريطس 100, 43, 42, 41, 38

ر

- روجر بيكون 25 ,20 ,18 ,17 ,13
 رودلف جوكلينيوس 31
 رودلف ميتز 227 ,28
 ريتشارد كاميرلاند 11
 ريد 246 ,227 ,226 ,225 ,223 ,222 ,219 ,218 ,217 ,204 ,200 ,197 ,118 ,117
 ريموزا 17

ز

- زكي نجيب محمود 237
 زينون الإيلي 145

س

- سالمون 199 ,156
 سبنسر 28 ,22 ,20
 سبينوزا 195 ,98 ,84 ,55 ,22 ,20
 ستوارت 202
 سقراط 192 ,39 ,24
 سورلي " 16 ,15 ,14 ,13 ,12
 سيسيه 222
 سينكا 143

ش

- شاخت 234 ,176 ,139 ,130 ,113 ,105 ,99 ,72 ,66 ,65 ,64 ,49 ,46 ,28 ,27
 شافتسبري 151 ,143
 شيشرون 193 ,143 ,55

ص

- صمويل كلارك 143 ,135

ط

- طاليس 37

ع

- عبد الرحمن بدوي 41 ,21

غ

- غاسندي 195 ,143 ,57 ,55 ,43 ,42
 غاليلي 82 ,79 ,77 ,76 ,74

ف

- فرجيل 227 ,143

151 ,146 ,143 ,57 ,25 ,24 ,22 ,20 ,19 ,18 ,17 ,15 ,14 ,13 ,12 ,10 ,9	فرنسيس بيكون
192 ,15	فولتير
143	فويت
25 ,8	فيثاغورث
31 ,20	فيرير
143	فينوس

ك

193	كارنيادس
204 ,199 ,129 ,62	كامبل فريزر
246 ,234 ,233 ,228 ,227 ,222 ,221 ,220 ,219 ,218 ,206 ,205 ,193 ,162 ,98 ,59 ,58 ,22 ,21 ,د	كانط
7	كبرنيكوس
80 ,7	كبلر
95	كريتمان
126	كلكينز
218 ,217 ,161 ,150	كوبلستون
58 ,56	كودورث
73 ,64 ,12 ,10 ,8	كوزان
20	كولريديج

ل

237 ,222 ,196 ,192 ,191 ,84 ,31	لاند
195 ,7	لوثر
38	لوسيبوس
لوك .. ج ,10 ,12 ,16 ,20 ,22 ,23 ,26 ,27 ,28 ,33 ,38 ,47 ,1 ,54 ,55 ,56 ,57 ,58 ,60 ,61 ,62 ,64 ,65 ,66 ,67 ,68 ,69 ,70 ,72 ,73 ,74 ,76 ,78 ,79 ,80 ,81 ,82 ,83 ,84 ,85 ,86 ,87 ,88 ,89 ,90 ,91 ,92 ,94 ,95 ,96 ,98 ,99 ,100 ,101 ,102 ,103 ,104 ,105 ,106 ,107 ,108 ,109 ,110 ,111 ,112 ,113 ,114 ,115 ,116 ,117 ,118 ,119 ,120 ,121 ,122 ,123 ,124 ,125 ,126 ,127 ,128 ,129 ,130 ,131 ,132 ,133 ,134 ,135 ,136 ,137 ,138 ,139 ,140 ,141 ,142 ,143 ,144 ,145 ,146 ,147 ,148 ,149 ,150 ,151 ,152 ,153 ,154 ,155 ,156 ,157 ,158 ,159 ,160 ,161 ,162 ,163 ,164 ,165 ,166 ,167 ,168 ,169 ,170 ,171 ,172 ,173 ,174 ,175 ,176 ,177 ,178 ,179 ,180 ,181 ,182 ,183 ,184 ,185 ,186 ,187 ,188 ,189 ,190 ,191 ,192 ,193 ,194 ,195 ,196 ,197 ,198 ,199 ,200 ,201 ,202 ,203 ,204 ,205 ,206 ,207 ,208 ,209 ,210 ,211 ,212 ,213 ,214 ,215 ,216 ,217 ,218 ,219 ,220 ,221 ,222 ,223 ,224 ,225 ,226 ,227 ,228 ,229 ,230 ,231 ,232 ,233 ,234 ,235 ,236 ,237 ,238 ,239 ,240 ,241 ,242 ,243 ,244 ,245 ,246	لوك
213 ,195 ,162 ,142 ,98 ,84 ,55 ,22 ,21 ,20 ,10	ليبنتز

م

58 ,56	ماشام
223 ,195 ,194 ,145 ,144 ,143 ,103 ,100 ,62 ,60	ماليرانش
144	مكايل رمسي
143 ,6	مكافيالي
151	مندفيل
232 ,6	مور

ن

148 ,146 ,143 ,135 ,103 ,101 ,100 ,99 ,82 ,57 ,10	نيوتن
---	-------

ه

148 ,143 ,23	هاتشستون
14 ,11	هاربارت تشاربري

8.....	هارفي
225	هاملتن
38.....	هراقليطس
207 ,205 ,158 ,156 ,154	هكسلي
199 ,143 ,126 ,100 ,82 ,57 ,56 ,55 ,27 ,26 ,20 ,16 ,12 ,11	هوبز
119	هوسرل
14.....	هوكر
202 ,146 ,32 ,22 ,21 ,13	هيجل
,149 ,148 ,147 ,146 ,145 ,144 ,143 ,142 ,1 ,140 ,139 ,100 ,98 ,83 ,72 ,62 ,47 ,28 ,27 ,22 ,20 ,5 ,ج ,ه	هيوم
,176 ,174 ,173 ,172 ,170 ,169 ,168 ,167 ,166 ,165 ,164 ,163 ,161 ,160 ,159 ,158 ,157 ,154 ,151 ,150 ,	
,203 ,202 ,201 ,199 ,197 ,196 ,194 ,193 ,191 ,1 ,189 ,188 ,187 ,186 ,184 ,183 ,181 ,180 ,178 ,177	
,231 ,230 ,228 ,227 ,226 ,223 ,222 ,219 ,218 ,217 ,216 ,215 ,214 ,211 ,210 ,209 ,208 ,207 ,206 ,205	
246 ,238 ,233 ,232	

و

99.....	وليام مولينكس
31.....	وولف

ي

110	يحي هويدي
-----------	-----------

أهم المصطلحات الواردة في البحث:

Perceptions.....	الإدراكات	-
Nominalism.....	الإسمية	-
Nomina.....	الأشياء في ذاتها	-
Simple Ideas.....	الأفكار البسيطة	-
Innate Ideas.....	الأفكار الفطرية	-
Abstract Ideas.....	الأفكار المجردة	-
Complex Ideas.....	الأفكار المركبة	-
Impressions and Ideas.....	الإنطباعات والأفكار	-
Empiricism.....	التجريبية	-
Dualism.....	الثنائية	-
Corporeal /Material Substance.....	الجوهر الجسماني/المادي	-
Spiritual Substance.....	الجوهر الروحي	-
Common sense.....	الحس المشترك/ الإدراك الطبيعي	-
Spiritualism.....	الروحية	-
Universal Doubt.....	الشك الكلي	-
Scepticism/Skepticism.....	الشك أو الريبية	-
Phenoumena.....	الظواهر	-
External World.....	العالم الخارجي	-
Age of Enlightenment.....	عصر التنوير	-
Relation of Ideas.....	علاقات الأفكار	-
Necessary Connection.....	علاقة الارتباط الضروري	-
Temporal Priority.....	علاقة الأسبقية الزمانية	-
Contiguity.....	علاقة التجاور	-
First Philosophy.....	الفلسفة الأولى	-
New Philosophy.....	الفلسفة الجديدة	-
Primary Qualities.....	الكيفيات الأولية	-
Secondary Qualities.....	الكيفيات الثانوية	-
Agnosticism.....	الأدرية	-
Immaterialism.....	اللامادية	-
Materialism.....	المادية	-
Idealism.....	المثالية	-
Cosmology.....	مشكلة العالم	-
Axiology.....	مشكلة القيم	-
Epistemology.....	مشكلة المعرفة	-
Ontology.....	مشكلة الوجود	-
Rational Deductive Method	المنهج الاستنباطي العقلي	-
Experiental and Inductive Method	المنهج التجريبي والاستقرائي	-
Ideal system.....	النظام المثالي	-
Representative Theory of perception.....	النظرية التمثيلية في الإدراك	-
Causal of Perception Theory.....	النظرية العلية في الإدراك	-
Monism.....	الواحدية	-
Indirect Realism.....	الواقعية غير المباشرة	-
Direct Realism.....	الواقعية المباشرة	-
Double Existence.....	الوجود المزدوج	-
Matters of Fact.....	وقائع التجربة	-

فهرس الموضوعات:

إهداء وشكر.....	أ.....
المقدمة:.....	ب.....
الفصل الأول: الفلسفة الإنجليزية وجذور مشكلة العالم الخارجي.....	6.....
المبحث الأول: الفلسفة الإنجليزية: النشأة والخصائص.....	6.....
1.نشأة وتطور الفلسفة الإنجليزية:.....	6.....
2- خصائص التجريبية الإنجليزية:.....	20.....
المبحث الثاني:جذور المشكلة:.....	29.....
1- مشكلات الفلسفة والعالم الخارجي:.....	29.....
2- صورة المشكلة قبل العصر الحديث:.....	36.....
المبحث الثالث: الطرح الديكارتي للمشكلة:.....	44.....
1-المبدأ الأساس:.....	44.....
2- إثبات وجود العالم المادي وطبيعة موضوعاته:.....	46.....
الفصل الثاني: جون لوك: الوجود المستقل للعالم المادي.....	54.....
المبحث الأول: المؤثرات الفكرية والهدف من المقالة:.....	54.....
المبحث الثاني: النظرية العلية والتمثيلية في إدراك العالم الخارجي:.....	62.....
المبحث الثالث: الموضوعات الخارجية ومسألة التمييز بين الكيفيات:.....	74.....
المبحث الرابع: العالم الخارجي ومشكلة الجوهر:.....	84.....
المبحث الخامس: اللغة والعالم الخارجي :.....	90.....
الفصل الثالث : باركلي ورفضه للوجود المستقل.....	98.....
المبحث الأول: مصادر فلسفة باركلي وسبب أخطاء الفلاسفة:.....	98.....
المبحث الثاني: موضوع المعرفة ونظرية الإدراك:.....	108.....
المبحث الثالث: ذاتية الكيفيات عند باركلي:.....	120.....
المبحث الرابع: وجود المادة أو الجوهر المادي:.....	126.....
المبحث الخامس: العالم الخارجي والعلّة الإلهية:.....	135.....
الفصل الرابع: هيوم ودور المخيلة في الاعتقاد بالوجود الخارجي.....	142.....
المبحث الأول: هيوم: الروافد الفكرية والأساس التجريبي لمشروعه:.....	142.....
المبحث الثاني: الأسس الايستيمولوجية لميتافيزيقا هيوم:.....	154.....

154.....	1- الانطباعات مصدر الأفكار:
161.....	2- مبدأ العلية:
167.....	المبحث الثالث: مشكلة العالم الخارجي:
167	1. وجه المشكلة:
170.....	2 - عجز الحواس والعقل:
176.....	المبحث الرابع: دور المخييلة في الاعتقاد بالوجود الخارجي:
183.....	المبحث الخامس: الاعتقاد بالجواهر المادي:
191.....	الفصل الخامس: النتائج الريبية ومحاولة التجاوز
191.....	المبحث الأول: الشكية : الميراث التاريخي:
197.....	المبحث الثاني: طريق الشكية: "لوك" و"باركلي":
205.....	المبحث الثالث: هيوم و الخلاصات الشكية:
219.....	المبحث الرابع: محاولة التجاوز:
219.....	1- محاولة "كانط":
222.....	2- محاولة "ريد":
229.....	الخاتمة:
233.....	المصادر والمراجع :
239.....	فهرس الأعلام:
244.....	أهم المصطلحات الواردة في البحث:
245.....	فهرس الموضوعات: