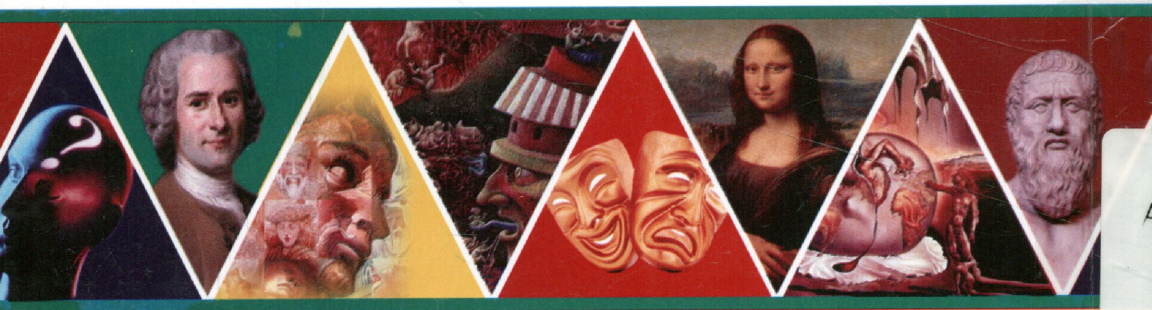
من قضايا الفلسفة



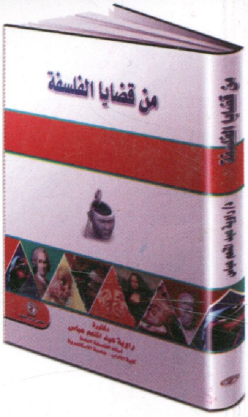
دكتورة

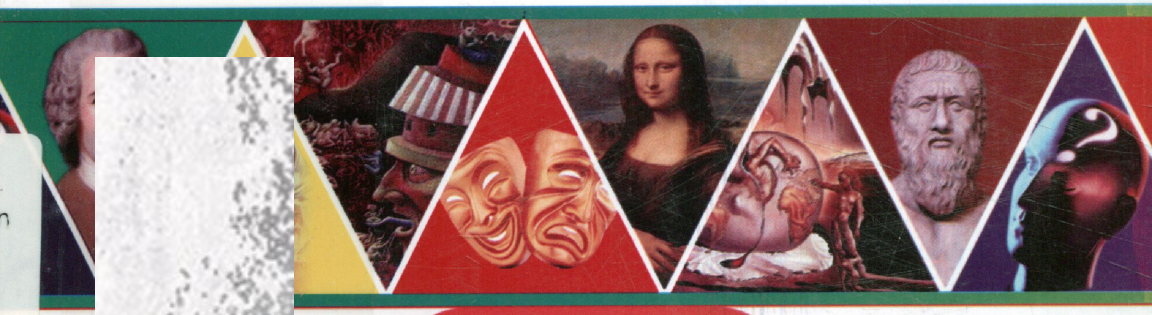
راوية عبد المنعم عباس

أستاذ الفلسفة العامة

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تايبوكس ٥٤٤٨٠٥٥ - الإسكندرية





الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
٥٩ ش محمود صدقى متفرع من العيسوى سيدى بشر - الاسكندرية
تليفاكس : ٥٤٠٤٤٨٠ / ٠٠٢٠٣ - الاسكندرية

من قضايا الفلسفة

دكتورة

راوية عبد المنعم عباس

أستاذ الفلسفة

كلية الآداب جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

2014م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 – الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم
﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ
أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠ ﴾
صدق الله العظيم
﴿ سورة الشمس ﴾

مقدمة

الدراسة فى الفلسفة العامة- دراسة تتسم بالعمومية والشمول وتتعرض للبحث فى قضايا الميتافيزيقا ومشكلاتها الرئيسية مثل الحرية، والضرورة والعلية، والجوهر وغيرها من موضوعات تمثل أساس البحث فى الفلسفة منذ بدايتها الأولى وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر.

وفى ضوء البحث فى مجال الفلسفة العامة، نعرض فى كتابنا "دراسات فى الميتافيزيقا " "الفلسفة العامة" لخمسة موضوعات تمس جوهر الفكر الفلسفى وتبحث فى بعض قضاياه المتعددة ذات الأهمية لكل باحث فى مجال الفلسفة فنعرض لمشكلة تطور فكرة الوعى وبزوغ فلسفة الوجود، التى تعد المدخل إلى الفلسفة المعاصرة خاصة ما يتعلق منها بالوجود وبعد عرض هذا البحث نتطرق إلى البحث فى مشكلة المضمون الفلسفى لفكرة الجوهر منذ فجر التاريخ اليونانى، وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر متعرضين فى ذلك لشرح الآراء والنظريات التى أدلت بدلوها فى تفسير جوهر الوجود وأصل العالم من المنظور الفلسفى، ثم نعرض بعد ذلك فى دراسة ثالثة للصلة بين الوجود والمعرفة، وهى من المشاكل الهامة التى تطرح ذاتها على بساط البحث الفلسفى منذ أقدم عصوره ومن خلالها نتعرض لدراسة الفيلسوف باركلى رائد الفلسفة اللامادية، وتبرز مشكله الألوهية والصلة بين الفلسفة والدين من خلال عرض الدراسة الرابعة من هذا الكتاب وهى خاصة بتصور فكرة الألوهية ودورها الميتافيزيقى فى صياغة المذهب العقلى وتتمثل الدراسة فى بحث الصلة بين الفكر والعقيدة،مع عرض متنوع للصلة بين الفلسفة والدين عند مجموعة من فلاسفة المدرسة الديكارتية، ودور الألوهية فى بناء مذاهبهم العقلية.

أما الدراسة الخامسة والأخيرة فتتعلق بضرب جديد من ضروب الفكر الفلسفى المعاصر، ألا وهو فن الحياة أو الحكمة فنعرض لهذا اللون من الفكر الفلسفى المتميز بالحكمة مع التمثيل بآلان مؤسس فلسفة "الحكمة أو فن الحياة" من وحى تأملاته الواسعة فى الفلسفات القديمة.....

وبعد، فهذه الموضوعات الخمسة، وإن كانت تمثل القليل مما تنطوى عليه الفلسفة من قضايا ومشكلات وموضوعات إلا أننى أرجو أن أكون قد نجحت فى عرض هذا القليل على المستوى الفلسفى، وأن أكون بعرضها قد سرت على طريق الميتافيزيقا الخالد مستلهمة من تأملاتها العميقة، وقضاياها الإنسانية الحية كل ما أكتب والله الموفق إلى سواء السبيل.

المؤلفة

الفصل الأول

الحياة الباطنية وتطور فكرة الوعى

تمهيد

تلعب الحياة الباطنية للإنسان دوراً خطيراً فى بناء حياته النفسية والعقلية والاجتماعية.

وإذا كانت الحياة العادية (الخارجية) تمر بنا وهى تحمل لنا الكثير من الحوادث والمواقف التى ننجذب لها ونتجاوب معها، فإن مفتاح سلوك الفرد وأفعاله إنما يكمن فى هذه الحياة الباطنية التى تضم ذاته، بكل دوافعها وانفعالاتها وآمالها، كما تجمع شتات أفكاره الحقيقية التى قد تطفو سواء بإرادته أو بغيرها.

ولما كان الإنسان هو ذلك الكائن الذى يتنازعه جانبى العقل والعاطفة، ولا يستطيع الاستغناء عنهما، فمن ثم كان لهذان الجانبان أهميتهما فى حياته ذلك أنه لا يستطيع أن ينفصل بأى جانب منهما دون الآخر، فالشخص العقلانى لا يستطيع أن ينكر عاطفته أو يزدريها، وهل يستطيع أن ينكر شحنه العواطف فى ذاته، كما أن الشخص العاطفى يفكر جيداً حتى ولو اتسم تفكيره بطابع عاطفى فالفكر مستمر مع الإنسان منذ أن حباه الله العقل وأخذ يفكر، كما أن العاطفة تستمر فى جيشانها طالما كان هناك إنسان عاقل؛ لأنها مصدر حياته إن لم تكن هى حياته الباطنة برمتها.

وإذا كان أتباع المذهب العقلى قد وجهوا نظر الإنسان إلى الاهتمام بالعقل وعلى رأسهم ديكارت الذى أعلى من قيمته وافتتح باسمه عهداً جديداً فى تاريخ الفكر الفلسفى، فأولى عملياته أهمية

كبرى فى تصحيح مسار فكر الإنسان، وفى تسخير الطبيعة من حوله، فإنه مع ذلك لم يغفل الجوانب الباطنية الإنسان وإن كان- بمنطق مذهبه- قد عزل الفكر داخل نفسه، فهو يقول فى أهمية أفعال العقل: "إن جميع الأفعال العقلية التى نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل هى عبارة عن فعلين اثنين أو وسيلتين هما الحدس والاستنباط"[1].

إن هذه العبارة التى قالها ديكارت فى مؤلفه العقلى "قواعد لهداية الذهن" إن هى إلا دعوة لاتباع طريقين لا ثالث لهما لضمان سلامة الفكر، وذلك حتى لا يخشى الإنسان الزلل، وعبارة "دون أن نخشى الزلل" ما هى إلا إشارة ضمنية إلى دافع الخوف من الخطأ، وهو دافع متعلق بالنفس الإنسانية، وفى هذا الموضع، وكذلك فى غيره من مواضع كثيرة فى التأملات الميتافيزيقية يحاول ديكارت التأمل العقلى من خلال إمعان النظر فى الوجود، وجود الذات، ويكفى شاهداً على اهتمام ديكارت العقلى بالذات أنه حاول إثباتها فى المرحلة الأولى من الكوجيتو فعن طريق اثبات وجود نفسه (التى أثبتها عن طريق الفكر) توصل إلى إثبات وجود الله الكائن الكامل اللامتناهى ومن ثم أثبت وجود العالم المادى، كما جعل الفكر صفة من صفات النفس وكأنه بذلك يحاول أن يجمع بين العقل والروح بوضع الفكر وهى أسمى تصور له فى النفس أو اللذات التى بدأ بها فلسفته العقلية، وقد يعترض على وجهة النظر هذه بدعوى أن ديكارت قد بدأ عقلانيا منذ البداية وأن استخدامه للذات أو تحليلها والوقوف عندها لم يكن بغرض الإشارة إليها فى ذاتها وإنما كانت الإشارة إليها فى معرض إثبات الفكر

---

(1) Decartes.R: Regles pour la Direcrtion de L'ESPRIT.A.T, Paris 1896-1910. Tome 10 Regla 3 P 363.

باعتباره الحقيقة النهائية لمنهج ديكارت العقلى، غير أننى ومع ذلك، ألوح من طرف خفى إلى أن ذكر الذات فى الغالبية العظمى من نصوص التأملات مثل قوله: "أن وضوح المعارف وتميزها مرجعه النفس وليس الحواس" وكذلك قوله: "لقد تولدت فى ذهنى تلك الخواطر التى لم أستمدها إلا من طبيعتى وحدها حين عكفت على النظر فى وجودى"(1). وكذلك "أن شيئا يفكر هو شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفى ويفكر ويتخيل.. وصفة أخرى من صفات النفس هى الإحساس... وصفة ثالثة من صفات النفس هى التفكير"(2).

ومن النظر فى هذا النص نرى أن ديكارت يخص النفس (الذات) بصفات كالشك والفهم والتصور والاثبات والنفى والتخيل ثم يضيف إليها الإحساس تلك الصفة الهامة فى الذات، وفى النهاية يصفها بالفكر مما يشير إلى اهتمامه الخفى بالذات الإنسانية.... ومما يؤيد ذلك أن الفلسفة الأولى عنده التى كانت تعنى الحكمة، كانت لا تقف عند حد التبصر والنظر فى الأمور فحسب بل كانت تعنى المعرفة النظرية المتكاملة لكل ما يمكن للإنسان أن يعرفه بهدف تدبير حياته وحفظ واختراع جميع الفنون، وهنا يحتك ديكارت بالحياة ويحاول أن يمارسها من خلال الحكمة التى خالفت المعنى العام لفلسفة أرسطو التى كانت تعنى العلم بالموجود بما هو موجود، أى العلم بخصائص الوجود الجوهرية.

---

(1)Decartes.R: Meditations Metaphysique Medit 2 P35. Librairie Hachette paris 1963.

(2) Ibid P 39.

لقد رفض ديكارت ذلك المبدأ الذى يؤكد على الوجود، ولم يعر اهتماما للموضوع محل المعرفة أو الوجود، ومن ثم رأى أن تكون نقطة البدء فى المعرفة هى الذات Moi التى تمتلك القدرة على المعروفة عن طريق وعى الذهن وانتباهه.

هكذا يشير ديكارت العقلانى، ومن خلال تطبيق منهج العقل والتصورات إلى الذات فيما بين السطور مما يدل على أهميتها باعتبارها مصدر التصور والتخيل والرفض والقبول وغيرها من الأفعال العقلية، فضلاً عن كونها مصدر الإحساس والفكر الذى يعد صفة أساسية لها.

وعلى هذا النحو يشير ديكارت إلى الذات، كما أشار إليها غيره من الفلاسفة على مر العصور، فقد كانت الذات مثار بحث الإنسان وجدله منذ نشأته الأولى.

والإنسان شخص اجتماعى Social يفكر فهو ليس الفرد؛ لأنه يملك حياة باطنية تحول بينه وبين الاستغراق فى المجموع.

وربما يحيا الإنسان داخل الكل بيد أنها حياة مؤقتة تمليها عليه جذب الحياة الخارجية البراقة، وعنفوان الرغبة، والتشوق لبريق الحياة الاجتماعية إذ سرعان ما يعود الإنسان بعد جولته الخارجية إلى ذاته، يحيا حياته الخاصة الباطنية، ذلك يعنى أن وقع الحياة الخارجية وبريقها الأخاذ لا يحول بين الإنسان وبين حياة ذاته الباطنية؛ لأنه لو حدث وتنازل عن مكونات هذه الحياة الخفية وذاب فى الكل أو تكشف أمامهم بحقيقته لتنازل بذلك عن شخصه أمام التيار الجارف للعالم بما يحمله من مغريات.

وهكذا يصبح الإنسان الجاد الحقيقى هو الذى يستل ذاته لحظات بعيداً عن ضوضاء الحياة وبهرجها فيعايشها، ويعانى مشكلاتها

الداخلية فى تأمل عميق حتى يتمكن بعد ذلك من التعامل مع الحياة الخارجية وقد ازداد خبرة وسعة أفق.

إن الإنسان فى محاولة دءوب لتجنب متاعب الحياة ومخاطرها، ولهذا فإنه دائماً فى حال لجوء إلى الداخل حتى ينعم براحة الضمير وهدوء النفس، ولا يعنى هذا الداخل أن يصبح الإنسان منعزلاً، عازفاً عن الحياة بصفة كاملة، وإنما يعنى أنه يفضل أن يظل فى حدود أعماقه لأنه يعلم أن فى مواجهة العالم الخارجى موقف وقرار وما يستتبعهما من قلق وحيرة وتردد، وفى تلك الأثناء يحاول الإنسان استخدام عقله حتى يتمكن من حسم مواقف الحياة التى تعترضه، ولما كان الإنسان فى حاجة دائمة إلى الأمان والطمأنينة فقد آثر العزلة، وانغلق على نفسه فإن العقل أحياناً ما يتأخر فى اسعافه إزاد بعض المواقف، كما أن قرارته أحياناً مما تجلب عليه الحيرة والتردد أو تدفع به إلى "الهاوية" على حد قول الوجوديين.

وهكذا يحيا الإنسان يتجاذبه صراعاً دائماً بين ما تمليه عليه ذاته، وما تجبره عليه مواقف الحياة، التى إذا ما تطلع إليها وحاول اجتيازها تعرض للمخاطرة أو المجازفة ولهذا فانه يحاول تجنب متاعب الحياة فيلجأ إلى ذاته لكى يحتمى بها.

ولكن هل يعنى ذلك أن يصبح البعد الداخلى له (الذات) مظهراً من مظاهر الهروب من العالم الخارجى الذى يتهدده كما أن عودته لذاته تمثل حركة شاذة مضادة لطبيعة الإنسان، تلك الطبيعة التى تبعد عن المركز، وتخرج عن الذات، وتندمج فى العالم الخارجى"[1].

---

(1) Lavelle, Louis : The Dillemma of Narcissus. Translared by William Gairdner, London, George Allen 1973 P 77.

حقيقة أن الإنسان يخرج من ذاته، لكن لا يلبث أن يعود إليها مرة ثانية، ويقود موضوع الباطن الإنسانى إلى تطرق موضوع البحث الوجودى فى ذات الإنسان فالرؤية الوجودية إلى الذات- فى ضوء ما سبق- لا تعنى العزلة أو الانطواء بقدر ما تعنى الرؤية المعاشة للذات، واختبار قواها، ومعرفة أسباب شجونها، فالإنسان يحيا وجوده المتشخص بالفعل والثقة والأمان..... فالعودة إلى الذات لا تعنى اليأس لكنها عودة الأمل إلى اليائس، ولا تعنى القيد بل تعنى الحرية، فالإنسان فى الوجودية يعود إلى ذاته بهدف التمتع بالحرية التى يمارسها فى الخارج.

ووفق هذا المفهوم يصبح الوجود إيجابيًا فى مواجهة الأحداث، فلا يعرف السلبية أو الانطواء.

يقول لافيل: "إن الفعل هو ذلك الشيء الذى يحطم وحدة الذات "عزلة الأنا" لأنه ينفذ إلى صميم العالم الخارجى محققاً بينها وبينه ضربًا من ضروب التوافق" (1). على شريطة أن يعود هذا الفعل الذى يواجه الكون إلى باطن الذات وهو أكثر خصوبة وتفهماً لمواقف الحياة وغلوائها.

الشخص بين الماهية والوجود:

لقد ذهب ديكارت إلى التأكيد على البعد العقلى بعبارته المشهورة "أنا أفكر إذن فأنا موجود" Pense donc Je Suis فربط بذلك بين الفكر والوجود برباط لا ينفصم، وأعلى من شأن الفكر العقلى بل اعتبره دليلاً على الوجود، الذى تصوره أرسطو وجوداً عاماً،

---

(1) Lavelle Louis: Del ' Acte, Paris. Aubier 1946. P 367.

فأرسى دعائمه واتخذه موضوعاً للميتافيزيقا، كما ميز بين فكرة الماهية Essence والوجود Existence.

وسبق أن عرفنا من تاريخ الفلسفة أن الماهية- كما تصورها أرسطو- هى أمر عام؛ لأنها مجموع الخصائص النوعية التى تخص النوع كله، وليس فرداً بعينه، والنوع هو ما ينطوى تحته الأفراد.

وبصفة عامة فقد ذكر فلاسفة اليونان أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو الماهيات أو المعانى العامة واعتبروها موضوع الفلسفة والعلم كذلك، وهكذا نادوا بالمعانى الكلية وأنكروا الأفراد المشخصة تشهد بذلك فلسفاتهم فقد قرر أرسطو ألا علم إلا بالكلى؛ لأن الأفراد لا حصر لهم، كما بحث سقراط عن الماهيات التى تمثلت فى تعريف الفضيلة والعدالة والحكمة.

وهكذا تصبح الماهيات هى موضوع البحث فى الفلسفة والعلم معاً وقد ظهرت فلسفة الماهيات فى صوز متعددة حسب المذاهب التى نادت بها، فقد ذهب أفلاطون إلى أن الماهية هى (المثال) أو المثل التى تقوم فى عالم مفارق للواقع المحسوس أو عالم الأشباح، وأن الأشياء والأفراد تتكون على غرارها فهى تمثل نسخاً منها، أما أرسطو فقد جردها من الأفراد ووضعها فى العقل الإنسانى، ولا تستمر فيه إلا بواسطة العقل الفعال، أما ابن سينا فقد تصور وجودها فى عقول مفارقة، فى حين أشار القديس أوغسطين إلى وجودها فى العقل الإلهى، وهكذا تذهب هذه الآراء إلى أن الماهية أسبق من الوجود.

والسؤال الذى نود طرحه هنا هو: هل أغفلت فكرة العقل التى أخذت مسيرتها منذ اليونان وحتى مطالع العصر الحديث وجود البعد الذاتى أو الشخصى للإنسان؟

وهل يمكن النظر إلى الإنسان باعتباره حيوانا ناطقاً أو عاقلاً دون إلقاء الضوء على بعده الداخلى النفسى أى باعتباره كائناً موجوداً متشخصا له حياته الداخلية ملتقى الدوافع والحاجات؟

لقد دأب الفلاسفة بصفة عامة على إعطاء العقل والفكر الأهمية الكبرى فى حياة الإنسان فأخذوا يشيدون المذاهب الضخمة فى المعرفة، ويمجدون العقل وملكاته، وفى بحثنا هذا فلن نتجه إلى البعد عن الفلسفة، فنلغى فكرة العقل تماماً، كما لن نغالى فى الدخول فى مناهج علم النفس متغافلين جانب العقل ومركزين على البعد الداخلى للإنسان، لكننا سنحاول أن نقف فى منتصف الطريق بين الإنسان والحياة، بين النفس والعقل، أو بمعنى آخر بين التفكير العقلى باعتباره حاجة ضرورية ملحة، وبين الحاجات الشخصية للإنسان التى يتمركز فيها وجوده الفكرى والنفسى معاً.

ومع مطالع العصور الحديثة، وبعد أن قاسى الإنسان من ويلات الحربيين العالميتين ظهر فى أفق الفلسفة العقلية أو الماهوية ثمة اتجاهاً جديداً مغايراً للنظرة التقليدية للإنسان (الماهية ثم الوجود)، وهى النظرة التى ذهب إليها الفلاسفة منذ مطلع عهد الفلسفة، فقدم الوجود على الماهية معتقداً بأن الإنسان هو وجوده، بل وجودا قبل أى شيء، ومن ثم تصور أتباع هذا الاتجاه أن الإنسان هو وجوده الفعلى المشخص، وحتى مع فرض كونه كائنا مفكراً أو عاقلاً فإنه لا يستطيع الانسلاخ بعقله وتصوراته عن باطنه العميق الذى تريض فيه غرائره ودوافعه، وتزدهر فيه أحلامه فى الحياة.

وهكذا قدم هذا الاتجاه الجديد إنساناً يبدأ وجوده من وجوده ذاته، لا من ماهيته أولاً، وبذلك انطلق الشخص صاحب البحث عن

الحقيقية العقلية يبحث عن حياته النفسية الباطنة- من خلال فكر الوجوديين فى الآونة الأخيرة – وبعد أن تمكن من السيطرة على ملكات عقله وسخرها لمصلحته وأمنه، وسعى فى تعميق الجدل حول نفسه ذاتها بعد أن كان فى جدل مستمر مع عقله، ولقد أثبتت تجربته العملية أن عقله لا يمكن أن يحيا فى عزلة عن شخصيته الباطنة أو ذاته الداخلية.

والواقع فإن أى تصورات ينسجها العقل إن هى إلا رد فعل لما يعتريه من الداخل، فليس هناك فصلاً حاسماً أو فجوة عميقة بين ما يفكر فيه، وما يأمل فيه فمن ذا الذى يفكر بعقله فى استقلال عن أعماقه النفسية، ومن ذا الذى يستطيع وضع الحلول العقلية لمواقف حياته بدون أن يعود إلى سؤال وجدانه والحياة مع متطلبات ذاته، وهكذا فالفصل ليس نهائياً بين ما يفكر فيه المرء، وبين ما يأمله، فالتفكير العقلى وثيق الصلة بالبواعث والدوافع الداخلية فى نفسه، إنه الصرخة الداخلية التى تريد تأكيد وجوده وتدفعه إلى الفعل الذى يحدد سلوكه وتصرفاته من خلال العالم الخارجى الذى يحاول الرحيل عنه إلى عالم الذات المستغلقة برهة ريثما يختبر باطنه، ويحتك بجهده الذاتى، ويضطلع بمسئوليات حياته.

ويقابل الذات الإنسانية، الوجود الخارجى الظاهرى، والواقع أن البحث فى أعماق الذات يقابله بحثا فى الوجود الخارجى فالذات لا تتعامل مع نفسها، ولا تتشرنق داخل رغباتها وتنعزل، وإلا فما جدوى الدراسات الوجودية التى تبحث فى المسئولية والحرية والقرار والمصير، إن جميع هذه الكلمات تفقد معناها الواسع لو انغلقت الذات على نفسها، فى حين أنها تظل نابضة فعالة فى مواجهة العالم الخارجى.

وهكذا تذهب الوجودية المعاصرة إلى البحث فى الوعى بالأنا ومشخصاتها الفردية، ولهذا فإنها تبدأ بالفنومنولوجيا التى تصف المواقف المعاشة فى كل فرديتها.

وعلى هذا النحو يبرز التمايز بين الحياة الباطنة كما يدرسها الوجوديون ونظيرتها كمادة يدرسها علم النفس، فالدراسة الأولى تعد ضرباً من ضروب ممارسة الواقع المعاش، ومن ثم فهى دراسة شخصية بحتة تهم ذاتاً بعينها، ولهذا فنحن نجد أن معظم الفلاسفة الوجوديين أدباء، لأنهم يعبرون عن فكرهم الخاص وتجربتهم الذاتية من خلال ما يسيل مدادهم به من شجون، وبلغة فياضة بالعاطفة، مفعمة بالوجدان فى حين أن الدراسة النفسية، وإن كانت تهتم بنفس الموضوعات التى يدرسها الوجوديون مثل الدوافع والانفعالات وغيرها، بيد أنها تبحث باعتبارها علماً عما هو عام أو كلى أى تبحث فى نهاية الأمر عن الماهيات أو القوانين.

وفى ضوء ما سبق تعد الوجودية مذهباً إنسانياً على حد وصف سارتر لها[1]. فالفعل الوجودى لا يحدث من فراغ؛ لأنه إنما يكون أثراً لظروف البيئة، والذات الإنسانية، وهنا ينشأ الخلاف بين هذه النزعة، وبين الفلسفة العقلية أو فلسفة الماهيات التى تهتم بمجرد التصورات والبحث فى الماهيات فحسب، فتصبح الموضوعات التى تبحثها الوجودية موضوعات غير مألوفة فى نظر الفلاسفة العقليين؛ لأنها تعنى بموضوعات الساعة، أو مشكلة الإنسان فى واقعة المشخص الحيوى،

---

(1) Sartre.J.Paul: L'Existentiatialisme est Humanisme Paris. Nagel 1946. P35.

فلا تقتصر على مجرد دراسة القوانين والمذاهب العامة التى تخص الأنواع أو الماهيات.

لهذا تصبح الوجودية- فى ضوء هذا المعنى- فلسفة للواقع لأنها تدرس الإنسان من حيث كونه موجوداً، والوجود لا ينفصل عن الفكر بأى حال من الأحوال، بل لعل الفكر هو الذى يعبر عن الوجود، ويبلور مشكلاته.

إن معظم الفلاسفة الوجوديين يهاجمون المذاهب العقلية لأنها تفكر من خلال البعد عن الواقع، وهم واقعيون كما أنها تنسج نظرياتها بدون إرادة الإنسان، ومن ثم فإنه لا يتقبلها بسهولة، وحتى إذا تمكن من دراستها فإنه لا يستطيع تطبيقها عملياً فى حياته.... هكذا يعبر الفلاسفة الوجوديوين الأدباء مثل كيركجارد وسيمون دى بوفوار الأديبة الفرنسية، وسارتر وغيرهم.

وهكذا تصبح الفلسفة الوجودية الجديدة هى روح ونبض الفكر الفلسفى؛ لأنها تضم بين طرفيها قلب ينبض من الداخل، وعقل يفكر من الخارج ويحتك بالكون لكى يمتلكه فالحق أن النظريات والمذاهب الفلسفية ليست جديدة على أى واحد منها، إنها فلسفته مع الحياة، ومع نفسه؛ لأنها الوعى بالوجود وبالحياة، ونحن لن نستطيع بلوغ ما نريده ما دمنا نعجز عن سبرغور الذات وفهم متطلباتها، وتلمس خوفها وجزعها، وتلبية آمالها، فالإنسان الذى يحيا فى عزلة تامة مع نفسه يكون فى مسيس الحاجة للعالم الخارجى، وللموجودات الأخرى، وهكذا تصبح الفلسفة على حد قول لافيل: "ليست إلا ذلك المجهود الفكرى الذى نحاول به أن نصل إلى منبع الوجود فى أعماقنا، ذلك المنبع الذى يبدو إنه قد فرض علينا دون اختيارنا، ومع ذلك فنحن نقبله

ونتحمل أعباءه"[1]. وعلى هذا النحو تصبح الصلة بين داخل الإنسان وخارجه هى من قبيل العلاقة أو الفعل الذى يحطم وحدة الذات أو عزلة الأنا؛ لأنه ينفذ بها إلى صميم العالم الخارجى فيتحقق بينها وبين الكون ضرباً من التوافق"[2].

الذات والفعل والوجود:

وعلى هذا النحو يعبر لافيل عن أهمية الفكر الذى يعبر عن باطن الذات فالفكر الذى يتجسد فى الفعل أو القرار أوالسلوك الذى يتخذه المرء تجاه أحداث العالم إنما يخلق ضربا من التوافق والألفة بينه وبين العالم الذى يعيش فيه، ذلك الفعل الذى يثرى الذات ويسعدها ويجعلها أكثر عمقاً ونجاحاً؛ لأنه لا يدفع بها إلى السلبية أو الانكماش، تقول الأديبة الفرنسية سيمون دى بوفوار: "إن فكر هيجل الذى قرأناه فى المكتبة الأهلية فى باريس، والذى أشعرنى بالطمأنينة لم يفدنى بشيء عندما وجدت نفسى فى الشارع، أمارس حياتى"[3].

وهكذا فقد مارس الوجوديون الحياة مع الذات وانطلقوا من خلالها يعبرون عن فكرهم المشوب باليأس والحيرة والقلق فاندفعوا يبحثون عما يدور داخل الذات.

ولقد ظل الفكر مستمراً يعبر عنه وجدان المفكرين الوجوديين، حتى لقد أصبح فكراً خاصاً بكل منهم فالمعرفة مثلاً عند سارتر تجعل العالم على حد تعبيره: " عالما لذاتى" Monde Pour

---

(1) Lavelle Louis: Le Moi et Son Destin Paris. Aubier 1936. P 105.

(2) Lavelle Louis: De L ' Acte, Paris. Aubier 1946. P 367.

(3) De Beauvor. Simone de: Pour une Morale de l'ambiguite Paris. Gallimard. 1970 p 39.

Moi، أى يصبح هذا العالم الذى تحول ملكا لى، فتصبح معقولة أو تمثل الوجود الحقيقى والواقعى... وهكذا يبرز الفكر هنا فى صورة الفينومنولوجيا عند سارتر، الذى يرى أنه ليس من الضرورى أن يفكر الإنسان فى العالم من حيث هو كذلك، أى من حيث ما هو موجود فى الواقع، لكنه قد يصبح ضرباً آخر من التفكير الذاتى الخاص بصاحبه، أى يصبح فى لغة الوجوديين مشروعاً Projet وبذلك تختلف الأفكار من شخص لآخر حسب اختلاف مشاريعهم وتطلعاتهم، فالوجوديين يخلقون العالم حينما يخلقون أنفسهم، وعالمهم الوحيد هو عالم من صنع الوجدان، والوجدان لا شيء "فالموجود لذاته هو اللاشئ الذى به توجد الأشياء" (1).

وتأسيسا على ما سبق فقد لفت الوجوديون الأنظار إلى وجود حياة عاطفية وجدانية غفلت عنها الفلسفات التقليدية التى كانت ترفض أن تتنازع الفيلسوف عواطفه أو رغباته، أو تؤثر عليه انفعالاته مثل الخوف والقلق، واليأس والرجاء وغيرها من موضوعات يختص بها مجال علم النفس أكثر مما تختص بها الفلسفة، لكن الفلاسفة الوجوديين يرون أن هذه المشاعر الفياضة عند الإنسان هى الوجود نفسه وهى وسيلة اتصال الإنسان بالعالم حوله أى وسيلة ربط الذات بالعالم الذى يحيا فيه الآخرون، ولقد بين لنا الفلاسفة الوجوديون أمثال كيركجارد وهيدجر إلى سارتر أن القلق، والضجر والغثيان من بين المشاعر الذاتية التى لها معنى فى الفلسفة" (2).

---

(1) Sartre.J.Paul: L'Etre Neant Gallimard Paris 1943. P230.

(2) Macquarrie.J: Existenialism, Apelican Book, New York 1972 P230.

مكانة الفكر الوجودي من تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر:

تتشعب المسالك والمذاهب في ميدان الدراسات الفلسفية المعاصرة التى تبدأ تاريخيا منذ منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وقد صنف بوشنسكي فى كتابه القيم "تاريخ الفلسفة المعاصرة فى" الفكر إلى ستة اتجاهات رئيسية هى على التالي:

1- الفلسفة التجريبية أو ما يطلق عليها فلسفة المادة.
2- الفلسفة المثالية التى برزت فى اتجاهيها الكانتي والهيجلي.
3- الفلسفة الحيوية أو الحياتية: وهى ما يطلق عليها اسم اللاعقلانية الحيوية وقد مثلتها فلسفة "بيرجسون".
4- فلسفة الظواهر أو الفينومنولوجيا، ويمثلها إدموند هو سرل وغيره من الفينومنولوجيين.
5- الفلسفة الوجودية أو الفكر الوجودى الذى برز فى الفكر المعاصر ويمثله "هيدجر" و "سارتر".
6- ثم الاتجاه السادس وتمثله فلسفة الكينونة الجديدة أو فلسفة الكينونية عند "صموئيل الكسندر" و "الفرد نورث هوايتهد" و"هارتمان" [1].

ويذهب الأستاذ الدكتور عزمى إسلام إلى تصنيف الفلسفة المعاصرة على أساس نظرية المعرفة، فيذهب إلى وجود اتجاهين أساسيين للفكر هما: الاتجاه المثالى والاتجاه الغير مثالى، ثم اتجاه ثالث لا ينتمى إلى أى من الاتجاهين السابقين، يمثل الاتجاه الأول: الفلسفة المثالية

---

(1) Bochernski.I.M: La philosophie (Contemporaine) en Enrope Paris, Payot 1951,P 40-41.

الجديدة الممثلة فى الكانطية أو الكانطيين الجدد، والهيجيلية الممثلة فى مدرسة أكسفورد، والمثالية الأمريكية.

أما الاتجاه الثانى فتمثله البرجماتية، والتحليلية، والوضعية المنطقية، والمادية الجدلية، وكذلك الفلسفة الحيوية والواقعية الجديدة بوجه عام، أما الفلسفة التى لا تنتمى لأحد الاتجاهين السابقين فتمثلها الفلسفات الوجودية والفينومنولوجية وميتافيزيقا الكنيونة[1].

ومن النظر إلى هذا التقسيم السابق لبوشنسكى، وكذلك الدكتور عزمى إسلام يمكننا معرفة مكانة الفلسفة الوجودية من تيار الفكر المعاصر، إنها على ما يذهب الدكتور عزمى إسلام، لا تمت بصله لا للاتجاه المثالى، ولا لغير المثالى، وسوف نحاول فيما يلى إبراز معنى الفكر الفلسفى الوجودى، وخصائصه باعتباره جزءاً لا يتجزأ من التيار الفكرى المعاصر الذى قدمنا له.

خلاصه:

الوجودية هى تيار فكرى معاصر، ومذهب محدد فى الوجود يعنى أن وجود الإنسان سابق على ماهيته، ومن ثم فهى فلسفة تهتم بالوجود المشخص وتجعله موضوع الفلسفة، كما تنكر موضوع الماهيات أو التصورات العامة التى كانت موضوع بحث فلسفات الماهية، ولذلك تختلف الوجودية عن غيرها من الفلسفات التى تبحث فى الماهية.

والماهية هى تصور عام أو كلى للوجود أو الموجودات؛ لأنها لا تتعلق بالأفراد من حيث كونهم أشخاص، لكنها تتعلق بالنوع ذاته

---

(1) عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات الكويت ص35-36.

الذى ينطوى تحته الأفراد وقد ذهب الفلاسفة اليونانيون أمثال سقراط، أو أفلاطون وأرسطو إلى أن موضوع الفلسفة، أو العلم هو الماهيات أو المعانى العامة، ومن هنا انطلق "سقراط" إلى تعريف ماهية الفضيلة والحكمة، ثم جاء "أرسطو" وقرر أنه لا علم إلا بالكلى؛ لأن الأفراد لا حصر لهم.

وفى ضوء ما سبق يمكننا القول بأن الوجودية هى ذلك التيار الفلسفى الذى عارض الفلسفات برمتها مسبقاً الوجودعلى الماهية.

وترى الوجودية أن وجود الإنسان هو ما يفعله، ومن ثم تصبح أفعاله هى التى تحدد وجوده، وبالتالى يمكن قياس الفرد بأفعاله، فيصبح الوجود الإنسانى هو ما يفعله الإنسان، ويأتى هذا المنهج على نقيض مذهب الماهويين أو القائلين بالماهية Essence، وهم الذين يفترضون أن للوجود الإنسانى ماهية سابقة عليه، هى مصدر أفعاله، مقياس الحكم عليه، وتحديده.

ورغم أن الوجودية هى أحدث المذاهب الفلسفية بيد أنها فى الوقت نفسه تعد أقدمها؛ لأنها نشأت مع وجود الإنسان، وصاحبت إحساسه بالذات، وسوف نتتبع فى هذا الجزء تاريخ الفكر الوجودى عبر تاريخ الفلسفة.

مكانة الوجودية من تاريخ الفكر الإنسانى:

إذا كان تيار الفكر الوجودى المعاصر هو الطابع المميز لبعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة فى عالمنا الحالى فإن هذا التيار إنما يضرب بجذوره إلى زمن بعيد فى عمر الإنسان.

وإذا كانت الفلسفة المعاصرة فى جانبها الوجودى قد تطورت وحققت نجاحاً كبيراً فى تفكير الإنسان، باعتبارها نمطاً فكرياً غير

مالوف له غرابته وجدته وإثارته، فإن هذه الفلسفة أو المنهج الوجودى هو ذاته الإنسان الوجودى متطوراً بسنة الزمن.

إن محور التفكير فى الذات قد بدأ منذ نشأة الإنسان الأول أى قبل قيام الفلسفة، والتفكير المنظم بعهد بعيد فهو يرجع إلى زمن الأسطورة والخرافة التى كانت تنسجها الذات من تلقاء نفسها بدافع عاطفتها، وخيالها الرحب، ووجدانها المرهف.

ولقد أشرق فجر النزعة الوجودية عند الإنسان الأول عندما بدأ يفكر فى بساطه، وينسج الأسطورة من وحى عالمه المنظور تارة، والخفى تارة أخرى بعاطفة جياشه، وقلب مرتجف، ملىء بالخوف والرهبة من المجهول، وهذا ما تشهد به الأساطير التى كانت تصور مراحل خوفه ورهبته، وتحكى قصة صراعة مع الطبيعة ومع أقرانه من بنى جنسه.

وإذا كانت الأسطورة هى قصة أو حكاية تتبدى فيها الأعمال والقدرات، وصراع القوى فى الطبيعة ذاتها، أو بين الطبيعة والإنسان فإن محاولة فهمها قد امتزجت بعاطفته ووجدانه الحى، ووضعته فى مواجهة محتمة مع مصيره الممثل فى الموت أو العدم.

وهكذا تنطوى دراسة الأسطورة القديمة على إشارات رمزية واضحة لفكر وجودى أو إرهاص له، مع بداية حياة الإنسان، وهذا بالفعل ما حدا ببعض المفكرين الذين أدلوا بدلوهم فى مجال الفكر الوجودى إلى الإسهاب فى دراستها، والكتابة عنها وتحليلها فى مؤلفاتهم للتعرف على ذات الإنسان، وتفهم خوالجها، وعواطفها، والإحساس بمعاناتها من خلال تحليل الشكل الرمزى للأسطورة.

وكان الاهتمام بتتبع تاريخ الفكر الوجودى فى هذه العصور السحيقة مثار اهتمام كبير من الفلاسفة أمثال شلنج Schelling، وكاسيرر Cassi ReR.E وإلياد وغيرهم.

وسوف نحاول فيما سيأتى إلقاء الضوء على اهتمامات كل منهم بهذا المجال.

أ- شلنج ***Schelling***

هو "فردريك فيلهلم جوزيف شلنج (1775- 1854) فيلسوف ألمانى مثالى، ومتدين، ويعد واحدا من بين الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة موضوع الأسطورة وهذا ما حدا به إلى تأليف كتاب عن "عصور العالم" يتناول فيه الأحقاب التاريخية للعالم، ولم ينشر إلا بعد وفاته.

وكانت الأساطير هى موضوع المحاضرات التى ألقاها شلنج فى جامعة منشن، كما كانت مسألة التجلى الإلهى من بين المسائل التى اهتم بها كذلك، وقد فكر فى طبع هذه المحاضرات غير أنه تراجع عن ذلك إلا أنها قد نشرت بعد وفاته، ويذكر أن اهتمام شلنج بدراسة وتحليل فلسفة الأساطير وتجليات الألوهية[1]. كان من بين أسباب إخفاقه فى نقد فلسفة "هيجل"، وتجدر الإشارة إلى أن شلنج قد توقف عن إلقاء المحاضرات إثر نقد رجال الدين له وعلى رأسهم "باولوس"

ب- كاسيرر إرنست ***Cassier. E***

فيلسوف مثالي ألمانى (1874- 1945م) عضو مدرسة ماربورج الكانطية الجديدة، عمل أستاذاً بجامعة ييل، وبذل جهده لإفساح مجال

---

(1) Hayner, Paul colling Reason And Existense: scheling's phi sophy of History Leiden E.J Brill. Nether lands 1967 P 32.

نظرية المعرفة الكانطية، وأدخل فيها بعض الأشكال الحضارية التى لم يعرها كانط اهتماماً كاللغة والأسطورة.

وهكذا قدمت فلسفة "كالسير" إلى جانب المعرفة العلمية الدقيقة، والصور المنطقية صوراً أخرى فى مجال تحليل اللغة والأسطورة وغيرها من الأشكال الرمزية متضمنه فى ثلاث مجلدات عام 1953.

وقد أنكر كاسيرر فى كتابه "الفهم المادى والفهم الوظيفى" الرأى القائل بانعكاس التجريدات العلمية للواقع، وحلل المادى إلى مقولات من الفكر الخالص، كما حاول تفسير المعرفة العلمية باعتبارها شكلاً من أشكال التفكير الرمزى.

وفى خلال القرنين الثامن، والتاسع جرت محاولات جديدة فى سبيل تكوين رؤية معقولة للأساطير عن طريق استبعاد العناصر الخيالية، والوقوف على عناصر بنائها العقلى، كما كانت هناك محاولات من جانب "أفلاطون" فى فهمها لما تنطوى عليه من حقائق ميتافيزيقية تعجز اللغة العادية عن التعبير عن مضامينها، وثمة محاولات فى تفهم الأسطورة باعتبارها علماً بدائياً ينصب على دراسة الحوادث الطبيعية، والتظيمات الإنسانية[1].

وتطورت الرؤية المعاصرة فى الأسطورة إلى اعتبارها حقائق تتعلق بسلوك وأفعال وحياة الفرد.

وقد وجهت الأبحاث السيكلوجية اهتماما لدراسة التشابه الموجود بين الأساطير والأحلام فرأت فى الأساطير عمليات إسقاط لرغبات الإنسان الداخلية، فى حين رأت أبحاث الوجوديين فيها رمزاً إلى

---

(1) على عبد المعطى محمد : سورين كير كجارد، دار المعرفة الجامعية، ص122.

التجمع الأولى للإنسان نحو الذاتية، فالقصص التى تحكيها عن البدايات الإنسانية تعنى اعترافك بالفهم الذاتى[1].

وننتهى من هذه المرحلة الميثولوجية التى آمن فيها الإنسان بالأسطورة حيث أشارت إلى فهمه لذاته، ومحاولته معرفة وجوده، ونعرض لتاريخ الفكر الوجودى فى مرحلة تالية هى المرحلة التأملية أو العقلية التى تفتح فيها عقل الإنسان، ونضج وعيه، وقد عبر عن هذه المرحلة الفكر الفلسفى الدينى الذى ظهر عند المدنيات الشرقية القديمة.

وقد ظهر الفكر الفلسفى عند المدنيات الشرقية ممتزجاً بالعاطفة الدينية بيد أن هذا الشعور الدينى كان بمثابة حاجة ملحة لوجود الإنسان، ولحمايته من الأخطار.

وقد دفعت العوامل الاقتصادية الإنسان فضلاً عن قسوة الظروف الطبيعية، ومحاولة تطويع البيئة إلى خلق آلهة وتصور وجود أرواح تسكن الأشياء، وهى ما تعرف بالنزعة الحيوية (الأنيمية)، وفى ضوء هذه التصورات افترض إنسان الحضارات القديمة أن قوى الطبيعة صور خارجية للآلهة"[2]. ولذلك فقد أصبح المعبد مركزاً حيوياً للنشاط الاقتصادى، والسياسى، والحربى، والفنى والعلمى، والاجتماعى، كما كان انتشار العدالة، والخير الاجتماعى وقفا على استرضاء الآلهة، وتقديم القرابين لها.

---

(1) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(2) ول ديورانت: مباهج الفلسفة أحمد فؤاد الأهوانى، مكتبة (لانجلو المصرية 1956 ج2 ص 203).

وهكذا كان الاهتمام بالآلهة وبالأساطير المنسوجة حولها هو المحور الذى دار فيه تفكير الفرد بغرض حفظ حياته، وتأمينها ضد الأخطار.

وعلى هذا النحو السابق يبزغ إحساس الإنسان بذاته، وشعوره بوجودها وذلك خلال مواقفه من حمايتها، لاسيما وقد واجهته عديداً من المشكلات الحيوية المتصلة بكيانه الذاتى وبحياته اتصالاً مباشراً من عدد من النواحى: الدفاعية، والوقائية، والغذائية[1].

وكان من دلائل نمو الوعى بالذات أن مزج المصريون القدماء عاطفتهم الدينية بالأساطير والخرافات كما عبدوا الطوطم الذى تطور بعد ذلك إلى عقيدة البعث والخلود والثواب والعقاب بعد الموت، حيث لم يعرفوا التناسخ.

ولقد ركزت هذه العقيدة المتعلقة ببعث الموتى على جسد الإنسان فى المحل الأول، كما كشفت عن غور الشعور بأهمية الحفاظ عليه وحمايته من التلف والتآكل بعد الموت أملاً فى عودة الروح إليه (الذات) ويعد الاحتفاظ بالجسد، والتركيز على فكرة الحساب الأخروى إشارة خفية إلى الاهتمام بوجود الإنسان ومصيره حتى بعد الموت، مما يعطى انطباعاً بأن الوعى بالذات كان محل تفكير الإنسان المصرى القديم يشهد بذلك اهتمامه ببناء المقابر باعتبارها مساكن للأجساد التى كان يقوم بتحنيطها حتى لا تفسد بمرور الزمن، كما يشير ما خلفه من صور ورسوم على جدران معابده إلى اهتمامه بفكرة الحساب الأخروى الذى يزن أعمال وسلوك الإنسان فى الحياة الدنيا

---

(1) رشيد سالم الماضورى: المدخل فى التصور لتاريخى للفكر الدينى، دار مكتبة الجامعة العربية بيروت 1969، ص 155.

وهكذا نجد أن المصريين القدماء قد عبروا فى ظاهر الأمر عن أفكار دينية بيد أنها أخفت وراءها أفكاراً ميتافيزيقية وجودية فلم تكن عقيدة البعث والخلود فى حقيقة الأمر سوى البعد الخفى للاهتمام بالإنسان، والتمركز حول شخصه، والإعلاء من شأن شخصيته الفردية، ومحاولة حل مشكلاتها ليس فى واقع الحياة فحسب بل فى العالم الآخر فقد كانت عبادة الموتى والأسلاف من أقوى أنواع العبادات عندهم مما يبرهن على أهمية الإنسان، واحترام الذات حتى بعد الموت، والاهتمام بالشخص، وحل مشكلاته اليوميه، يدل على ذلك النصوص المكتوبة على الأهرام والتى تشير إلى اهتمام المصرى القديم بثلاثة مبادئ رئيسية هى : الميلاد، والوفاة، والتزود بالطعام[1].

وإذا نظرنا إلى هذه المبادئ الثلاثة تلمسنا فيها مقدار الاهتمام بالإنسان، منذ ميلاده، ثم تتبع مصيره حتى الموت، مع التفكير فى حل مشكلاته، وتوفير الأمن والحماية له، فهى حضارة ركزت على وجود الإنسان الشخصى، وعاشت معاناته، وتتبعت مصيره إلى ما بعد الموت، يشهد بذلك سعيهم للحفاظ على جسده من التحلل ريثما تعود الروح وتحل فيه ولهذا فقد اصطبغت هذه الحضارة بالصبغة الإنسانية.

وفضلا عن حضارة مصر القديمة، وجدنا التمركز حول الذات واضحاً فى حضارات أخرى مثل الحضارة السامية التى اجتهدت فى حماية الفرد من تقلبات الظروف الطبيعية والاقتصادية فاستعانت بالآلهة والأساطير فى حل مشكلاته وتوفير حياة الاستقرار له. فإذا ما انتقلنا إلى الحضارة الفارسية التى كانت على صلة وثيقة بالديانات الهندية والبابلية واليونانية، لاحظنا اهتماماً كبيراً بسلوك الفرد فى المعاملات،

---

(1) Brandon. SG.F: Religion in Ancient History: London 1943. P19.

وتأمل مصيره من خلال الاعتقاد فى مبدأي النور والظلام، أو عقيدة الثنوية التى كانت من ألزم سمات المذاهب المجوسية، كما كانت سمة من سمات مذهب زرادشت، كان قد سجلها فى كتاب "الأفستا" Avesta.

وإذا اتجهنا إلى الفكر الهندى ألفيناه يصنع حضارة مؤسسة على الدين، والاتجاهات الروحية العملية التى كانت تهدف إلى إعلاء سلوك الإنسان وتهذيبه، واحترام الحياة والعطف على الحيوان، والإحساس بالمسئولية[1].

وتعد البوذية التى تميزت بتبسيط العقائد لطبقات الشعب فتحاً فى مجال التصوف (الوجدانيات).

ويشهد تاريخ الفلسفة الهندية أو الحكمة- اهتماماً بالغاً بالحكمة والسلوك الأخلاقى، والعملى فى حياة الفرد، ودفع الإنسان لتحقيق وجوده الأخلاقى، وتحمل مسئولية أفعاله.

أما فى الصين فقد ازداد الاهتمام بالإنسان خاصة وقد تعددت الديانات من بوذية إلى إسلام إلى كونفوشيوسية وهى ديانة الطبقة المثقفة، ولقد قدمت فلسفة الصين للإنسانية قانوناً أخلاقياً وأرستقراطياً كان للإنسان الشخصى فيه مكانته الكبرى.

وعلى هذا النحو ظهرت فلسفة أو إذا جاز لنا هذا التعبير- حكمة أخلاقية ممتزجة بالدين فى بلاد الشرق اقترنت بظهور المدنيات والحضارات، وما تبع ذلك من نظام سياسى واجتماعى وثقافى، وفنى ارتبط عن كثب بالعاطفة الدينية الممتزجة بالأساطير والرموز التى لعبت دوراً كبيراً فى حل مشكلات الفرد اليومية

---

(1) Radhakrishnan: indian philosophy V. London 1923.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الدين قد ارتبط إلى حد كبير بالأفكار الاجتماعية السائدة، وخاصة عند الهنود، والصينيين القدماء، وعلى الرغم مما حققته هذه العقائدية، والروحية ملحوظ فى ميادين العمارة والفلك والهندسة بيد أن حياتهم العقائدية، والروحية قد تلبست بالأساطير والخرافة التى عبرت عن حاجتهم النفسية والوجدانية.

ولقد ساعدت ظروف هذه المدنيات السياسية على زيوع الخرافة وانتشارها لتأثيرها على الحكومات المدنية مما دفع بالمشرعين إلى إخضاع الجماهير عن طريق نشر الخرافات والخزعبلات بينهم، وترويضها على طاعة الحكام فى أى أمر يصدرونه .

والحق فإنه ليس أيسر من شهر سلاح الخرافة والشعوذة فى وجه الجماهير الغافلة عن الحق فتساق بلا تبصر أو تعقل.

وهكذا تحولت جميع الأمور إلى أساطير فى سبيل التأثير على عامة الجماهير، حتى أن العقائد الدينية ذاتها تحولت إلى مجموعة من الأساطير تختلف من مكان إلى آخر، ومن ظرف إلى آخر بهدف إخضاع المحكومين، وجذب وجدانهم المتعطش لإرضاء الآلهة، الراهبوان عقابها ونقمتها، ومن ثم تبدو الأسطورة معبرة عن مزاج الشخص وانفعالاته وجموحه وكذلك صراعة مع الطبيعة.

وهكذا اهتدى حكماء الشرق من خلال هذا الاطار من الفكر الدينى الممتزج بالعاطفة الحمسة إلى وجهات نظر فى الكون الكبير فتساءلوا عن علة وجودهم؟ وتكفى حكايات أو موضوعات الأساطير الرمزية دليلاً على ذلك كما توصلوا إلى مسائل هامة فى الوجود مثل مسألة خلق الله للكون من عدم، كما اعتقد البعض منهم فى خلود النفس ويوم الحساب.

ولقد عرف الفكر الشرقى عن الهنود البراهمة مذهب (الحلول) أى حلول الله فى العالم، فاعبروا أن الموجودات ما هى إلا صور غير حقيقية، كما عرف أتباع زرادشت وجود مبدأين أو ثنائية فى الوجود هما الخير وهو مبدأ الحياة والشر وهو مبدأ الموت.

وهكذا.... فاتبداءاً من تعاليم زرادشت المتضمنة فى الأفستا (المترجم إلى اليونانية والعربية) إلى عقيدة البددة والتناسخ، ومروراً بآراء فريق البراهمة، وأخلاق وسلوكيات اليوجا والجينا والنرفانا، وانتهاءاً بمذهب الأفلاطونية المحدثة الذى تأثر بهذه التيارات السابقة كان الفكر الشرقى يبدو مصطبغاً بالعاطفة، والأسطورة، ومحاولة السيطرة على النفس، والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية والفناء فى الله (اليوجا)، وكذلك محاولة تعذيب النفس و الجسد (الجينا)، كما كانت تملأ المشاعر الدينية الفياضة بالخوف والرجاء والرهبة والرغبة، ويبدو ذلك فيما عبرت عنه الرموز والقصص والأساطير، وما يشهد به تراث الشرقيين القدماء المادى والأدبى. كل ذلك إنما يشهد بإرهاصات الفكر الوجودى الذى بلغ أوجه فى العصر الحديث والمعاصر.

بعد أن قدمنا عرضاً لتاريخ الفكر الفلسفى فى الشرق مشيرين إلى فكرة التمركز حول الذات، باعتبارها إرهاصاً بالفكر الوجودى، وبزوغاً لفكرة الوعى أو الإحساس بالشخصية عند الشرقيين، ومبينين ذلك من خلال النظر إلى حكمتهم وعقائدهم المتلبسة بالأرواح، المنغمسة فى خيالات ورموز الأسطورة، نعرض للفكر الفلسفى عند اليونان الذين أمعنوا النظر فى الكون، وأفاضوا فى تأملاتهم الطبيعية

والإنسانية بحثاًعن الحقيقة فى إطار منطقى منظم انطلاقاً من اللوغوس أوالعقل.[1]

وسوف نتتبع مسار بزوغ فكرة الوعى بالذات لدى فلاسفتهم منذ المرحلة البدائية أو الخرافية، أى قبل ظهور المذاهب الفلسفية المنظمة.

وإذا بحثنا عن الفكر اليونانى القديم فسوف تعرض للمرحلة الأولى التى سادت فيها أنواع العقائد البدائية قبل أرباب الأولمب الذين خلدهم هو ميروهزيود فى أشعارهم وهى مرحلة شعر فيها اليونانى برهبة الدين أو الخوف من الإله- من عقابه- وانتظر مثوبته وعطائه ومن ثم عبد الأسلاف والطواطم مثل غيره من باقى شعوب العالم القديم، كما لجأ إلى مظاهر الطبيعة حتى يأمن شرها فعبدها، ومزج عبادته بطلاسم السحر والشعوذة، وكان للديانات الآسيوية والمصرية تأثيرا كبيراً على الديانة الأورفية السرية.

وعلى الرغم من انتشار الخرافة والأسطورة فى هذه المرحلة إلا أنها كانت من جهة مؤشراً إلى اتجاه الإنسان إلى الرمز الذى يعبر عن حاجته النفسية فى حب البقاء، وفى الحياة الخيرة، كما يعبر عن رجائه فى إرضاء الآلهة مما يعطى انطباعاً بأهمية الذات والسعى لتأكيد وجودها، وتحقيق أهدافها فإذا ما بدأت المرحلة الطبيعية وهى تعكس اتجاها عقلانياً تأملياً اتجهت نظرة الإنسان فيها إلى خارج ذاته فبدأ فى استطلاع العالم، واستكشاف الكون من حوله، ومحاولة البحث

---

(1) كان مذهبا تلفيقيا غير ناجح من الناحية الفلسفية ولو أنه كان ذا أثر بالغ على طرائق السلوك الصوفى محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية دار الطلبة العرب، بيروت، 1969، ص85.

الدءووب عن الوجود حوله فى سبيل الوصول إلى معرفة جوهو العالم وحقيقته فقد وجدنا أن طاليس أول الفلاسفة الطبيعين يقول: أن الماء هو جوهر العالم، كما يقول يتعدد الآلهة، ومن بعده يأتى انكسمندريس الذى فسر جوهر الأشياء أو أصلها تفسيراً آلياً بمجرد اجتماع عناصر مادية، وافتراقها بتأثير الحركة، وبدون علة فاعلية وسمى هذا الجوهر بالامتناهى ثم يأتى انكسيمانس فيرجع أصل العالم إلى الهواء بدلاً من الماء، واللامتناهى. وهكذا نظر هؤلاء الفلاسفة إلى العالم الطبيعى نظرة أحادية مادية ترد الأشياء إلى جوهر أحادى مادى، وتفسرها بتطور هذا الجوهر فى الشكل والكم، أما هيرقليطس الذى نادى بمبدأ التغير فإنه لم يختلف كثيراً عن سابقيه إذ ذهب إلى أن النارهى جوهر وأصل العالم، وهى أدل شيء على التغير والصيرورة.

وهكذا فقد شهدت المرحلة الطبيعية الأولى آراء وتصورات كانت تهدف إلى رد الوجود إلى أصل مادى طبيعى واحد[1].

ومع انعدام الرؤية الداخلية لباطن الإنسان فى هذه المرحلة وإزدياد التطلع إلى خارج الذات، أى تأمل الطبيعة ومحاولة معرفة سر العالم، إلا أنه يمكن اعتبارها مرحلة بحث فيها الإنسان عن عالمه، وعن لغز وجود الكون، وهذه المحاولة التأملية للإنسان الطبيعى إنما تؤكد من جهة أخرى وجود الذات، وتبرهن على أهمية فكرة الوعى، وتضع الذات فى مواجهة الكون الفسيح، ويتجه الفكر اليونانى بعد ذلك إلى مرحلة الرياضة، والهندسة على يد فيثاغورس مؤسس المدرسة الفيثاغورية وأتباعه الذين تصورا أن العالم عدد ونغم، كما قالوا

---

(1) Gurhrie: AHistory of Greek philosophy Cambridge. W.k.c Guthrie F.B.A 1962 P26

بتناسخ الأرواح، وبطلان إعادة وتجدد الدورات الكونية، فضلاً عن آرائهم الصريحة فى مسألة الدين بيد أنهم استطاعوا تطهير الشرك الشعبى من أدرانه، ونزهوا الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص وذلك بتأويل الأساطير تأويلا مجازياً[1].

وكانت هناك مجموعة فلاسفة ما بعد الطبيعة أمثال أتباع المدرسة الإيلية وعلى رأسهم بارميندس ثم زينون وميليسيون، الذين تصوروا أن العالم موجود واحد، وطبيعة واحدة، ثم أتى أكسانوفان ونزه الآلهة ووحدهم، ودافع عن العالم الإلهى.

وهكذا تتابع العقلية اليونانية بتأملاتها المجردة تجول فى الكون محاولة تفسيره، وحل ألغازه، فنجد أن الفلاسفة الطبيعين أمثال أنبادوقليس وديموقريطس وأنكساغوراس إتباع المذهب الذرى يضعون تفسيراتهم، ونظرياتهم حول نشأه العالم فيرى الأول أنه لا يمكن رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة، على ما ذهب الأيونيون، لكنه زاد على عناصرهم وأرجع أصل الوجود إلى عناصر أربعة هى الماء والهواء والنار والتراب، أما ديموقريطس فقد وصل بالمذهب الآلى إلى أقصى حد فتصور أن الامتداد والحركة هما مبدأ الأشياء وجوهرها بما فى ذلك نفس الإنسان، ويعد ديموقريطس ولوقيبوس هما المؤسسان الحقيقيان للنظرية الذرية[2].

وقد ذهب الذريون إلى أن العالم مكون من عدد لا متناهى من الذات الطبيعية التى لاتختلف من حيث الحجم والمقدار وتتحرك فى خلاء لا محدود تتكون الأجسام فى الطبيعة من اجتماعها وتفسد بافتراقها،

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر 1962، ص24.

(2) Russell, B: AHistory of Western philosophy P 85.

وجدير بالذكر أن النظرية الذرية عند اليونان تعد من أقرب التصورات اليونانية إلى روح العلم الحديث عن أية نظرية أخرى من تصوراتهم[1].

قدمنا عرضاً للفلسفة الطبيعية وهى المرحلة التى اتجهت فيها أنظار الفلاسفة اليونانيين إلى العالم الطبيعى من حولهم ووضعوا نظريات فى تفسير نشأة الكون، وأصل العالم. ورغم تميز هذه المرحلة بالنظر إلى الكون وتأمله بيد أنها قد أشارت من ناحية أخرى إلى دافع إنسانى قوى فى محاولة التعرف على العالم وتأمله، وهى مسألة خاصة بالإنسان الذى قاده شغفه بمعرفة مصيره وأصله إلى وضع نظريات وآراء فى تفسير نشأة الكون.

وتعد الآراء التى ظهرت فى هذه المرحلة بمثابة إرهاص خفى، أو بعد مستتر للفكر الوجودى الذى لازم تفكير الإنسان حتى وهو يتطلع إلى خارج ذاته، ويتأمل العالم فى محاولة لكشف النقاب عن الكون الطبيعى، وعلى الرغم من اتساع الفجوة بين الذهن والعالم الكبير، إلا أن ما بيدو عليه فى الذهن من رحابة وشساعة إنما يعد عملاً من صنع الذات فهى التى تكتشف العالم، وتسعى لصياغة نظرياته وتفسير وجوده، بهدف تسخير قواه لمصلحة الإنسان وتأمين حياته.

وإذا كانت نظرة المفكر اليونانى الأولى هى نظرة إلى خارج ذاته، أى إلى الطبيعة الماثلة أمامه فى بلاد حباها الله بطبيعة ساحرة فى أرضها وجبالها وبحرها مما دفع بالعقلية اليونانية منذ البداية إلى محاولة سبر أغوراها، واكتشاف مواطن الجمال الخفى فيها، ومعرفة أصلها (جوهر العالم) فإن ذلك لا يعد خروجاً على دوافع النفس الإنسانية

---

(1) Ibid P 85.

وخلجاتها أو إنكاراً لدافع الشغف، وحب الاستطلاع الذى ولد معه ودفعه للتساؤل عن وجوده، ومصيره، وعدمه. فالعالم هو الوجود، والإنسان هو المخلوق المتساءل فى حيرة عن لغز هذا الوجود الماثل فى عالم طبيعة غريب واسع الآفاق، متعدد الأسرار.

وإذا تجاوزنا هذه المرحلة المادية فسوف نواجه بالمرحلة الإنسانية التى تبدأ "بالسوفسطائيين" الذين يسجلون تاريخياً بداية البحث فى الإنسان الذات، أو المشخص، وفى تحليل قيمه ومبادئه، وإلقاء الضوء على حاجاته، وآماله ليس أدل على ذلك من قول بروتاغوراس "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، مقياس ما يوجد منها ومالا يوجد".

وعلى الرغم مما ترتب على هذا المبدأ من نتائج سيئة كذيوع نسبية الأحكام والمعايير، والقيم، وتشجيع النزعة الذاتية والفردية بيد أنه أعطى الإنسان قدراً كبيراً من الأهمية فجعله مركز الحكم على العالم، ومقياس الأشياء، وهنا إعلاءاً للفكرة الذاتية، وتأكيداً على أهمية الوعى الإنسانى.

ومهما تكن النتائج التى وصل إليها الفكر السوفسطائى فى هذه المرحلة سواءاً بالإيجاب أو السلب فإنه لا يمكن لنا- ونحن نعرض له باعتباره مقدمة لدراسة الإنسان، ومدخلاً إلى ذاته، وبرهانا على وجود المشخص- أن نتجاهل قيمته، أو نغفل دوره فى دراسة وجود الإنسان فى هذه المرحلة التاريخية.

وتبع مرحلة السوفسطائيين ظهور "سقراط" الذى أدلى بدلوه فى فلسفة الإنسان، فبدأ بتعريفه والبحث فى ماهيته وتوجيه نظره إلى الفضيلة، والاهتمام بالنفس الذى قال عنها "أنها المنبع الأعلى للقيم فى الحياة الإنسانية"، ومن ثم برهن على أهمية، وقيمة الحياة الداخلية

للإنسان [1]. وكان شعاره الذى نقشه على معبد دلفى "أعرف نفسك بنفسك" إشارة إلى حكمة سقراطية فى مواجهة مواقف السوفسطائيين فى جانبها السلبى الضحل الذى تمثل فى نشر نسبية المعرفة والقيم، والتلاعب بالألفاظ بيد أنه كان يلمح من جهة أخرى إلى دراسة باطن الإنسان والسعى إلى تفهم مواقفه مع الحياة، والدعوة إلى حياة سعيدة تحكمها القيمة، والفضيلة وتتوجها الحكمة.

وجدير بالذكر أن شعار سقراط فى معرفة النفس بالنفس إن هو إلا محاولة لمعرفة الذات عن طريق الفكر والتأمل، وهى محاولة أشار إليها الفيلسوف الوجودى المعاصر هيدجر Heidegger 1889 [2]. حين قال فى مؤلفه "ماذا يسمى تفكيراً T-onpenser Qu'appelle معلقاً على فلسفة سقراط فى الإنسان والمعرفة: إن أكبر ما يدعونا إلى التفكير فى عصر الفكر هذا هو أننا لم نفكر بعد... وهذا لا يرجع إلينا نحن حيث إننا لا نتجه بدرجة كافية إلى ما يدعو بحق إلى التفكير

---

(1) Jeager. Wearner: paideia The Ideals Of Greek Culture Oxford 1944 P45.

(2) هيدجر: هو المؤسس الأول للفلسفة الوجودية، تذهب فلسفته إلى أن الوجود هو الأساس الذى توجد فيه الميتافيزيقا، وتبنى عليه باعتبارها جذرا لشجرة الفلسفة، تعد فلسفته عودة إلى الجذور والأصول التى قد لا يهتم بها الإنسان بيد أنه يعود لتذكرها عندما يفكر بعمق وحكمة، وتكشف فلسفة هيدجر عن مفارقة غابت عن أذهان الفلاسفة وهى أن الوجود يرتبط بالموجود فيبرزه واضحاً لكنه يحتجب لأنه يكشف الموجود، وهكذا يصبح احتجاب الوجود فى الموجود هو أساس تجربة هيدجر وميتافيزيقاه وهذا ما عبرت عنه مؤلفاته مثل

Being and Time: N.y Harper . Row publishers 1962.
Qu, est ce que la Meiaphysiqie? Paris Gallimard 1953
Introduction a la Mataphy siuqe Paris. P.U.F 1958.
The Question of Being N.14 1958.

وإنما يرجع إلى أن ذلك الذى يدعو بحق إلى التفكير ينسحب ويتوارى من أمامنا فإذا وجد إنسان فى هذه الحركة الفكرية، أو فى هذا الطريق فهو يفكر حتى ولو كان مازال بعيداً عن ذلك الذى ينسحب، وسقراط طوال حياته، وحتى الموت لم يفعل إلا أن يثبت وأن يتثبت فى رياح هذه الحركة فهو أنقى مفكر أنجبه العرب ولهذا لم يكتب" [1].

وجاء بعد سقراط صغار السقراطيين مثل إقليدس الميغارى وأنتستانس الأثينى وأرستبوس القورينائى، وقد ساروا على المنهج السقراطى ودافعوا عنه .

أما أفلاطون الذى أعلى من قدر النفس الإنسانية فقد عبر عن فكر مثالى روحى، وتابع فيثاغورس بعد أن مزج فلسفته بالرياضة والدين، كما نظر للوجود باعتباره علاقة من العلاقات الرياضية أو المنطقية.

ثم نجد أرسطو فيلسوف الواقعية اليونانية، يحاول أن يعطى لوجود الإنسان ومشكلاته قدراً كبيراً من الاهتمام فى مذهبه على الرغم من قوله بالماهيات أو العلم الكلى، ووضعه الوجود العام موضوعاً للميتافيزيقا ذلك الوجود الذى قال عنه الوجوديون أنه ماهية الموجود وليس وجودا ووضعوا بدلا منه الوجود الفردى المشخص العينى الواقعى كما جعلوه سابقاً على الماهية التى هى الوجود العام عند أرسطو.

وإذا بحثنا فى المدارس الفلسفية مثل الرواقية، وجدنا مبحثا هاماً فى الوجود الإنسانى ممثلاً فى تساؤل الإنسان عن مصيره وسبل سعادته، وأسباب عذابه، فالإنسان كثيراً ما يلهو بعيداً من حاجاته

---

(1) نقلاً عن الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية بيروت 1980م ص 63-64.

النفسية، لكن عندما يعى ذاته ومشكلاته تنشأ عنده الفلسفة أو الحكمة التى تدور حول وجوده ومصيره، وأفعاله وحريته وسبل سعادته وخلاصه.

وكان الرواقيون يرون أن الفلسفة تنبع من ضعف الإنسان وعجزه؛ لأنها طريق خلاصه من الألم والخوف واليأس والضعف والعجز، وهى سبيل سعادته، إنها دعوة لفلسفة وجود الإنسان، وهذا الموقف الرواقى هو عينه الموقف الوجودى المعاصر، كما هو موجود عند ياسبرز الذى يذهب إلى أن الوجود الإنسانى هو وجود موقف، ويقصد به الموقف الذى يواجه حرية الإنسان فكثيرا ما تتعدد المواقف وتزدهر فى حياتنا، ونصبح فى محاولة للخروج من كل واحد منها بما ينفعنا، بيد أننا نعجز أمام كثير منها، ولا نملك له دفعاً مثل الألم، والصراع، والخطيئة والموت وغيرها.

والحق أن الفلسفتين "الرواقية" و "الأبيقورية" وهما من المذاهب التى عبرت عن وجود الإنسان، ومستقبل خلاصه أفصحتا إنما أفصحتا إلى حد كبير وعبرتا عن الفكر الوجودى المعاصر. وجدير بالملاحظة أن ظهور هذان المذهبان قد لازمه عصر من التدهور والضعف فى أثينا حوالى سنة 300ق م؛ لأن الهدف من فلسفتيهما لم يكن موجهاً إلى تأسيس نظرية فى المعرفة بقدر ما كان موجهاً إلى إيجاد طريق للخلاص والسعادة والطمأنينة فى عصر مضطرب قلق.

ونحن نجد أن هذا الموقف يتشابه إلى حد كبير مع البدايات القلقة والمحزنة لظروف الحربين العالميتين الأولى والثانية، اللتان وجهتا نظر الإنسان إلى محاولة تجنب أخطارهما الجسيمة، وما نجم عنهما من تراجيديا إنسانية أفسحت مجالاً لتساؤلات الفلاسفة والباحثين عن وجود

الإنسان المشخص، ومصيره وكذلك عن أسباب ما يعانيه فى حياته من عذاب وقلق ويأس.

ورغم أن اتجاه هذين المذهبين يلتقى مع دوافع ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر بيد أنهما يختلفان عنه فى مضموناتهما فنحن نجد أن هذه الفلسفات ورغم أنها ليست فلسفات أخلاق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة بيد أنها قد عبرت عن مواقف إرادة الإنسان الحرة المدفوعة بسلوك خلقى، فى حين أن الفلسفة الوجودية لم تعبر إلا عن مواقف حرة فى الحياة فحسب.

وإذا اتجهنا إلى مرحلة العصور الوسطى وجدنا أن التجربة الدينية هى أساس كل تجربة أو خبرة إنسانية تمارس الوجود وتعانيه.

وقد عبرت فلسفة القديس أوغسطين عن هذه التجربة خير تعبير، لا سيما وأنه قد استقى فكره من واقع الكتاب المقدس المسيحى، وسعى إلى تكوين فلسفة مسيحية خالصة أساسها دعوة السيد المسيح (عليه السلام) إلى رفض الطقوس الوثنية، والالتزام بالمسئولية والطاعة، والعمل فى سبيل الآخرة، كما نادى بأن تقوم العبادة والتقوى فى ظل احترام الإنسان وتأكيد وجوده.

وقد عبرت فلسفة القديس أوغسطين الدينية عن إتجاه وجودى أصيل، فهى من جهة كانت قد أولت اهتماماً للدين، والكتاب المقدس المسيحى، ومن جهة أخرى أشارت إلى وجود الإنسان المشخص والقلبى، وبمعنى آخر يرى القديس أوغسطين أن طريق الوصول إلى الإنسان هو لمس روحه، ومعرفة عمق ذاته وباطنه الذى لا يشعر به غيره من الناس، ولهذا لزم الكشف عن أعماق وجود الذات الإنسانية، وهذا لا يحدث

بغير ممارسة التجربة المباشرة للحياة، ومن ثم كانت الذات عنده- ذات غير مستقرة- تماما كما وردت عند الفلاسفة الوجوديين.

وجدير بالذكر أن فلسفة القديس توما الأكويسى لم تلق قبولاً ذلك أنه اتجه نحو "الماهوية" Essentialisme لم يتجه اتجاهاً وجودياً ملحوظاً، وهذا ما دفع بالفلاسفة المعاصرين إلى اتخاذ القديس أوغسطين ممثلاً لليتار الوجودى المعاصر.

وفضلا عن اتجاه المفكرين المسيحيين نحو تأكيد الذات وسبر أغوارها، نجد عدداً من متصوفى الإسلام يقدمون وجهات نظر عميقة، وخبرات صوفية لا تركن إلى العقل وحده فى تجربتها، بل تسلك سبيل الإدراك الحسى القلبى أو الحدسى باعتباره طريقاً لتحصيل المعارف والحقائق التى تنبع من تجربة حقيقية نابعة من ذاتهم.

ثم يأتى عصر النهضة وهو ينطوى على ملامح وجودية عند زعماء حركة الإصلاح الدينى فى أوربا، فيصبح الإيمان الحقيقى عند مارتن لوثر هو العلاقة الشخصية بين الإنسان وخالقه دون الخضوع لتعاليم الكنيسة أو رجال الدين، ومن ثم تمثل الإيمان في العلاقة المباشرة بين الإنسان وخالقه، وهكذا أصبحت التجربة الدينية لا تنفصل عن ممارسة الذات لها، فهى واقعية مشخصة ينبغى على المرء ممارستها ومعايشتها بل ومعاناتها، ولهذا فلم تصبح واقعة منفصلة عنه أو تجربة لا تخصه.

وهكذا كان لمفكرى عصر النهضة وعلى رأسهم أرازموس دوراً كبيراً فى عرض مشكلة الحرية والمسئولية، ورفض النزعات المدرسية الجامدة.

ويبزغ فجر العصرالحديث وهو يبشر بعصر الإنسان، فى العالم الخارجى، والداخلى (النفس)، فيبرز الكثرون من المفكرين الذين يدلون فى معالجة موضوع الذات المشخصة والوجود، ولعل بليزبسكال من أبرز المفكرين المحدثين الذين عالجوا هذا الموضوع، فهو فيلسوف وجودى مؤمن لم يخل كتاب يؤرخ للوجودية أو يكتب عنها من ذكر اسمه.

ورغم أن كثير من الفلاسفة الوجوديين، قد تتابعوا بعد هذه المرحلة غير أن أقدمهم، وأكثرهم إشارة إلى الوجودية كان هو سورين كيركجارد الفيلسوف الوجودى المعاصر الذى نبذ التصنيف المذهبى، وفضل التعبير عن فكره فى صورة قصة أو رواية، كما كان تصنيف المؤرخين له من أشد ما يزعجه.

وفى ضوء فكرى الفيلسوفين، وفى ظل منهج الوجوديين ومن خلال دراسة شاملة لبعض أعلامهم مثل سارتر ونيتشة وغيره نتعرض فى نهاية بحثنا لدراسة مقارنة بين بسكال وكيركجارد باعتبارهما علمين من أعلام الفكر الوجودى المؤمن مبينين وجوه الاتفاق والاختلاف بين فلسفتيهما.

وبعد أن انتهينا من عرض هذه المقدمة التاريخية لنشأة النزعة الوجودية والتى كان من الضرورى أن نعرض لها، نحاول هنا وقبل أن نعرض لبسكال وكيركجارد- أن نبرز عوامل ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر، وخصائصه.

عوامل ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر :

لقد ساعدت عوامل كثيرة على ظهور تيار الفكر الوجودى منها ما تعرض له العالم من ويلات الحربين العالميتين الأولى والثانية ، وما

جلبته من دمار وخراب على البشرية نمت معها الجوانب الواجدنية، فتجاوزت الإنسانية الفلسفية نطاق المذاهب العقلية، وتطلعت إلى فكر عاطفى ينبع من باطن الإنسان ويخاطب شخصه ويبحث فى أسباب قلقة و يأسه، كما يبحث فى وجوده ومصيره.

وإذا كانت الفلسفات السابقة على الفكر المعاصر قد بدت فى صورة أنساق أو مذاهب فلسفية متكاملة تستند إلى مبادئ وأسس عقلية يقينية، فإن الفلسفة المعاصرة تنحو نحواً غير ذلك لأنها لا تقيم مذاهباً فكرية، إنها ليست أكثر من منهج أو موقف ينبع من واقع الحياة، ومن داخل النفس المعذبة بمصيرها، ومن ثم تعد هذه الفلسفة منهج إنسان العصر أو فلسفة حياته النابعة من مأساته ومحنته ويأسه.

ولكن لماذا تهرب الفلسفة المعاصرة من تيار الفكر السابق لها، التيار العقلى المذهبى- ولماذ تقف ضده؟

إن الفلسفة المعاصرة- فى جانبها الوجودى- ترفض فكر العقل المطلق؛ لأنها تعتبره مصدر تعاسة الإنسان وضياعه، فقد أسهم فى تقدم العلم، واختراع الآلة المدمرة التى جرت على البشرية آلام الحرب وويلاتها، ومن ثم كان لابد لهذه الفلسفة التى تقدر الإنسان، وتبحث عن مصيره من الوقوف فى مواجهة تيار العقل الذى انحرف بمسيرة الإنسان ودمر حياته.

وعلى هذا النحو فإن الفلسفة الوجودية لا تعد فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة التى نقولها تجاوزاً بقدر ما تعد أسلوباً أو طرازا خاصاً للتفلسف يدل على ذلك أن طريقة التفلسف عند الفلاسفة الوجوديين تكاد تكون واحدة على الرغم من اختلافهم فيما بينهم.

خصائص الفلسفة الوجودية:

للفلسفة المعاصرة خصائص وسمات تتميز بها عن غيرها من الفلسفات القديمة، والمذاهب العقلية القائمة على أصول عقلية ثابتة، وسوف نحاول فيما سيأتي إجمال خصائص الفلسفة الوجودية المعاصرة:

1- ترفض الفلسفة الوجودية الاتصال بالفلسفات العقلية المعروفة فى تاريخ الفلسفة، والتى شيدت أنساقاً ومذاهب؛ وذلك لأنها ترفض الانتماء إلى الفكر الفلسفى ابتداءاً من فكر اليونان، وحتى العصر الحديث؛ لأن مذاهبه وأنساقه العقلية تتعارض مع بحثها الجديدة الذى يبدأ من وجود الإنسان المشخص.

2- ترفض الفلسفة الوجودية أن يكون للفيلسوف ثمة بداية أو نقطة بدأ لنسقه الفلسفى، وتدعو إلى الحرية المطلقة فى إبداء الرأى، وما سوف يترتب على ذلك من تحرر فكرى يقوم على الحرية المطلقة التى لا ترتبط بقيود، ولا تتحدد بحدود؛ لأنها حرية جذرية لا علاقة ما بمبادئ أو حقائق مسبقة.

3- الفلسفة الوجودية هى التحام فكر الإنسان مع الوجود الذى يمثل منبع الحياة مجلى الحقيقة وأساس القيم، فهى فلسفة الإنسان فى مواجهة الوجود، وهكذا تصبح هذه الفلسفة هى فلسفة الإنسان باعتباره موجوداً لا باعتباره مفكراً.

4- لما كانت هذه الفلسفة الوجودية تنبع من دراسة وجود الإنسان وتنطلق منه، فقد أنكر فلاسفتها أن يكون الإنسان مجرد شئ Choes، ومن ثم فهى ترفض الاتجاه العقلى الجمعى الذى يطمس حياة الشخصية الذاتية الفردية وتذهب بدورها فى مجال الحياة الاجتماعية، كما تنكر كذلك جميع صور الحكم

الاستبدادى الذى يقضى على حرية الفرد ، وبالتالى على ذاته الموجودة.

5- لما كان محور هذه الفلسفة يدور حول الذات الإنسانية المشخصة ، فمن ثم اتسمت هذه الذات بطابع ديناميكى فهى ذات متحركة ، فعاله ، ومنفعلة مؤرقة وقلقة كما تحيا فى كفاح مع الوجود ، ونضال مع الآخرين كى تثبت وجودها.

6- يختلف منهج الوجوديين عن منهج الفلاسفة ، فالأول يبدأ بدراسة الأشخاص بحيث لا يستخدم الأشياء إلا لضمانهم حتى يتسنى له الوصول إلى النوع الصحيح من الذاتية عن طريق الأشخاص، فى حين يبدأ المنهج الثانى بدراسة الأشياء ثم الإنسان المشخص ، فيدرسه باعتباره كياناً فكرياً مجرداً ثم يرجع إلى الأشياء لكى يحصل على المعرفة الموضوعية.

7- فى ضوء الخاصية السابقة يتضح لنا مدى تعارض المنهج الوجودى فى تحصيل المعرفة مع المنهج العقلى، ففى حين تصبح الذات الإنسانية المتدفقة بالحياة هى أصل العلم والحقائق، ومنبع القيم؛ لأنها وإن كانت تتجرد من ذاتها بصفة مؤقتة بيد أنها لا تستطيع حال إصدارها لأحكامها أن تتجرد من نفسها ، ومن ثم تصدر الأحكام التى يقرها الفرد نتيجة تفاعل الذات مع الموضوع، ومن ثم فليس هناك معرفة منفصلة عن الذات العارفة. أما المنهج العقلى فإنه يجرد الفكر من الأشخاص والذات، ويجعله موضوعاً عقلياً بحتاً وعاماً بحيث تتفق عليه سائر العقول مهما اختلف فيما بينها.

8- وفى ضوء الخاصية السابقة يستحيل وجود معرفة يقينية عامة، لأنه لما كان من المستحيل عند الفلاسفة الوجوديين وجود معرفة منفصلة عن الذات العارفة فمعنى ذلك استحالة وجود معرفة يقينيه تتفق عليها العقول، وعند الوجوديين لا وجود لمعرفة يقينية إلا للذات أو الأنا، فهى الحقيقة الوحيدة المؤكدة فى الوجود والزمان والتى تنتظر الموت فى أى لحظة.

ولما كان احتمال خطر الموت فى انتظار الإنسان دائماً، فان أى حقيقة مهما بلغ يقينها لا يمكن أن تغير من هذا الاحتمال المؤكد، ولهذا ينبغى على الإنسان أن يواجه مواقف حياته، ويتصرف بصددها دون النظر إلى هذا الخطر المحيق به.

9- يميز الفلاسفة الوجوديون بين نوعين من الحقائق هما الحقيقة الموضوعية، وهى تتعلق بالأنساق والمذاهب العقلية وتختص بتأسيس العلم والمنطق، وهى نوع من الحقائق يرفضه الوجوديون لأنها تنأى عن الذات فى حياتها ووجودها، والحقيقة الذاتية هى التى تتعلق بالذات، وفى نظر الوجوديين تعد الحقيقة الموضوعية ذاتية؛ لأنها تصدر عن الذات فتصبح صدى لانفعالها مع الحياة، ومع العاطفة من انفعالات وعواطف وميول، فإنه يستحيل على الحقيقة أن تبرأ من تأثير الذات المفعمة بالعاطفة، فالهروب منها فى البحث عن الحقيقة هو هروب من فهمها حق الفهم، وإغلاق الطريق أمام تفهم مشكلات الإنسان الشخصى، ومحاولة حلها.

10- يربط الفلاسفة الوجوديون القيم والمبادئ بالذات المتشخصة، ولهذا فانهم يرفضون القيم والمبادئ التى نادى بها الفلاسفة

ورجال الدين من قبلهم مثل أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانت وهيجل.

11- لما كانت الحقيقة الذاتية هى أساس البحث عن الحقيقة بالنسبة للذات عند الوجوديين لذلك فلم يعد العلم فى نظرهم هو المثل الأعلى للمعرفة التى انصبت على دراسة الأدب، وكتابته وهكذا امتزجت الفلسفة بالأدب، وصيغت النظريات والمبادئ الفلسفية فى قالب أدبى عاطفى أشار إلى ذاتية الأديب الفيلسوف وعبر عن أزمة وجوده فى أعمق معانيها.

ونحن نجد أن أغلب المفكرين المعاصرين أدباء أو مولعون بالأدب؛ لأنه لما كانت فلسفاتهم أو فهمهم يقترب من الذات بقدر ما ينأى عن المذاهب، والأنساق العقلية الجاهزة، فقد أصبح الأدب مجالاً خصباً لكتاباتهم التى عبرت خير تعبير عن مأساتهم الوجودية، وتفكيرهم الذاتى بأسلوب شيق مفعم بالعاطفة، نلمس فيه عمق مأساتهم، وتحرج موقفهم الوجودى ولذلك فإن كتاباتهم لا تطلعنا على تنسيق لأفكارهم أو تصنيف لأبوابها، وفصولها على نحو ما نراه فى الفلسفة العقلية التقليدية.

وعلى هذا النحو السابق نرى إلى أى حد اختلف رؤية الفيلسوف الوجودى عن نظيره العقلى، لقد حافظ الأول على شخصيته، أو على بصمة فكره الذاتى عندما ذهب ينكر المذاهب العقلية ويرتمى فى أحضان عاطفته التى تعبر عن ذاته وتشخصه، كما تكشف عن منهجه وتميزه عن مناهج الآخرين من أقرانه، فمن المعروف أنه ما من مفكر انتهج المنهج الوجودى وانتهى إلى موقف عام أو كلى بصدد الحقيقة،

لكن دراسة الفكر الوجودى تكشف لنا عن رؤى خاصة، واجتهادات شخصية، واختلاف فى وجهات النظر، ولهذا فقد تعددت الفلسفات الوجودية بعدد الفلاسفة الوجوديين وأصبح من المتعذر إيجاد نموذج شامل لخصائص جميع الفلاسفة، أو إدراجهم تحت نسق واحد.

12- اختصت الفلسفة الوجودية بتناولها لعدد من الموضوعات لم تتناولها الفلسفة التقليدية التى أدلت بدلوها فى مجالى المعرفة والمنطق من قبل، وقد انبثقت هذه الموضوعات مباشرة من دراسة الوجود الإنسانى المشخص التى ألقت الضوء عليه، فى حين لم تشغلها الجوانب التأملية والمعرفية كثيراً. وهذه الموضوعات التى كانت مثار بحث الوجوديين هى الحرية، والقرار والمسئولية، والمصير الذى يمثل فكرة القدر كما تناولها الإغريق، وهو أمر لا يستطيع الإنسان فهمه أو تعقله إلا أن فى إمكانه تشكيله بإرادته من حيث كونه فى النهاية مشروعاً يجب تنفيذه وتحقيقه.

13- فى ضوء ما تقدم من خصائص الفكر الوجودى المعاصر يمكننا الإشارة إلى أن فلسفة الوجود وهى تبحث فى وجود الفرد، وتضع الوجود قبل الماهية، لكى تدرس النفس الإنسانية فى سائر أحوالها النفسية، وتدعو إلى الحرية إنما تنطلق بعالم الفكر من مجال البحث فى الماهيات الثابتة المجردة إلى ميدان البحث فى الوجود الحى المشخص للإنسان، وما يستتبع ذلك من الخروج من حيز النظريات الفلسفية الأكاديمية التى تدرس بالجامعات والمعاهد إلى المجتمع الكبير تطرح مشاكل الفرد، وتبرز معاناته اليومية ونضاله مع الوجود.

الوجودية المؤمنة بين بسكال وكيركجارد:

بعد أن قدمنا لمقدمة لا غنى عنها فى التعريف بالفكر الوجودى وخصائصه، نبحث فى هذا الموضع وجوه الاتفاق والاختلاف بين فيلسوفين وجوديين هما بليزبسكال Blaise .Pasal (1623 -1662) الفيلسوف الفرنسى الذى تعد فلسفته إرهاصاً بالفكر الوجودى المعاصر وسورين كيركجارد Kierkegaard Soren Aabya (1813- 1855) الفيلسوف الدانماركى المعاصر الذى يعد الجد الأكبر للوجودية المسيحية.

وسوف نحاول فى أثناء عرض منهجيهما الوجودى أن نعرض لخصائص فكريهما باعتبارهما وجوديين، ونقارن بينهما وبين غيرهما من الفلاسفة الوجوديين الملحدين مثل سارتر ونيتشه.

إرهاصات الفكر الوجودى عند بسكال:

يعد بسكال من أوائل من أثاروا مشكلة الوجود الإنسانى والمصير فى مطالع العصر الحديث، ومن ثمه يصبح بلا منازع الجد الأكبر للوجودية المعاصرة. وقد أشار بسكال فى كتابه "الخواطر" إلى جملة من المشاعر الوجودية التى أشار لها الفلاسفة الوجوديون من بعده مثل مسألة بطلان المصير الإنسانى L'absurditè de la Condition Humaine التى عبر عنها بسكال من خلال فكرته عن عدم تناسب الإنسان dis proportion الذى يعنى عدم خضوع الإنسان للتناسب الظاهر فى الطبيعة بسبب حتمية العلاقات الطبيعية وه ن ثم إحساسه بالضآلة، و فضلا عن بطلان المصير فقد أشار بسكال إلى شعور التبرم (السخط) La nausea التى كانت تقابلها كلمة الملل L'Ennui وذلك بالمعنى القوى للقرن السابع عشر، كما أشار إلى فكرة ضرورة

الاختيار Obligation de choie التى كانت يقابلها فى مصطلح القرن السابع عشر ضرورة الاشتراك Obligation de Participation وهكذا يستطيع القارئ لبسكال أن يتلمس بين سطوره إرهاصاً بالفكر الوجودى المؤمن، خاصة عندما يتساءل عن وجوده، وعن خالقه؟ الذى ينتهى سؤاله عنه إلى ارتمائه فى أحضان الدين والكنيسة.

إن كتابات بسكال تفصح عن إحساس قوى بالخوف والحيرة والتشاؤم والقلق، وتشير جملة هذه المشاعر إلى نفس مشاعر الوجوديين.

كما أن الصفحات التى تبدو متشائمة فى "الخواطر" إنما تتضمن دعوة للإنسان إلى تخطى وجوده المحدود، والبحث عن اللامتناهى الذى يتمناه ويأمل فيه، فضلاً عن انطوائها على نداء للبطولة، نداءا إلى الله الذى يشقى الإنسان ويتعذب فى البعد عنه، ولا يخلص من عذابه إلا بالعودة إليه، فيتحرر لحظتها من خوفه وقلقه.

بهذه النظرية المأساوية Vision dramatique وجد مذهب بسكال صدىً عميقاً فى النفوس المتبرمة، خاصة فى هذه العصور التى كانت تدفع الإنسان إلى تأمل وجوده ومصيره لما كان يحدث فيها من صراعات سياسية واجتماعية وغيرها..

وعلى الرغم مما حققه مذهب بسكال من نجاح، بيد أنه لاقى اعتراض من جانب أتباع المذهب العقلى التفاؤلى الذين ذهبوا إلى إمكانية تحقيق الإنسان للخير بعقله، وكذلك أتباع "مذهب اللذة" الذين رأوا أن هدف الإنسان من الحياة هو تحقيق سعادته سواء بالعقل، أو بالحس أو بغيرهما.

والحق أن مذهب بسكال يعبر خير تعبير عن مأساة الإنسان بدون الله، وهذا ما يجعل فكره متسماً بالتفاؤل الذى لا نجده عند

فلاسفة الوجود المعاصرين الذين يغلب على مناهجهم مسحة تشاؤم عميقة.

ولقد جاءت نزعة الشاؤم فى فلسفة بسكال تعبيراً عن الاتجاه السائد فى عصره عن التناقض الموجود بين واقع مؤلم، محير مقلق يعيش فيه، وبين مثالية عاليه يتمناها، أو يرجوها، فهو يأمل- فى الواقع- الوصول إلى الحقيقة Vèritè، ولا يدرك غير الخطأ Erreur، ويرغب فى الحصول على السعادة ولا يجنى غير الشقاء والملل، كما ينشد العدالة الحقيقية vrai Justice، ولا يجد غير عدالة مزيفة باطلة Fausse Justice، كما يأمل فى الوصول إلى اللامتناهى Infini أو التقرب إليه، فى حين لا يجد سوى المتناهى Fini، وهكذا يظل الإنسان منقسماً Divisè ممزقاً، ومضاداً لوحدة ذاته، يرى الحياة مأساة متصلة Dram Perpetuel.

وعلى هذا النحو لم يعط بسكال أى انطباع عن الإنسان بأنه مسحوق ecrasè تحت ثقل مصيره، وأنه محكوم عليه بالخوف المستمر كما وجدنا عند كيركجارد اللاحق عليه، وأمام الفلاسفة الوجوديين المسيحيين، فالمأساة عند بسكال مؤقتة تتلاشى فى حال عودة الإنسان إلى ربه، وتقربه إليه.

ولقد جعلت عودة بسكال إلى الدين من الله منطلقا أساسيا لقضاياه فأصبح – باعتباره جوهر الحياة الدينية- غايته ومنتهاه، ومن ثم برز فى المرحلة الثانية عنده متجهاً إلى الغاية القصوى للإنسان، كما كان متواجداً فى المرحلة الأولى يدفع الإتقياء إلى التوجه إلى العالم الآخر عن طريق الخلاص المسيحى، أما كيركجارد فقد بدأ فى قصصه الأدبية وجودياً ثائراً، محطماً للقيم، وناقداً للمذاهب الجاهزة

مثل مذهب هيجل، لقد كان كيركجارد يصرخ من الألم والخوف والقلق، وليس مستغرب عليه أن يشعر بتلك المشاعر الوجودية التى تصاحب مناهج الوجوديين، وبحيث يمكننا أن نعتبر المرحلة الأولى عنده مرحلة وجودية خالصة لم يبدأها انطلاقا من المسيحية، بل عمل على تخليصها من التيار الدينى والاتجاه بها إلى التيار الوجودى الخالص، فرأى الوجودية وسيلة وليست غاية، ولم يسر مع الوجوديين إلى منتهى حركتهم، وقد بدأ تحوله يظهر حينما اتجه إلى القفز على فكرة العدم الوجودى، القلق، وعدم الاستقرار الوجودية، وتفاهة المصير الإنسانى وبطلانه وعدميته، قفز على هذه الأفكار فى المرحلة الثانية من مذهبه لكى يسلم نفسه للخلاص، فالمسيح يتنزل لخلاص رعاياه من هذه الأزمة الخطيرة التى تهدد حياة المسيحيين.

وهكذا نجد أنه رغم اختلاف بدايته عن بداية بسكال إلا أنهما يلتقيان فى حل المشكلة الوجودية فى المسيح وفى الخلاص، لهذا كان كيركجارد الفليسوف المسيحى الوجودى، وكان بسكال الأب الروحى لفلسفة الوجوديين وسوف نبرز فيما سيأتى ملامح فكر بسكال الوجودى، ثم نذكر وجوه الاتفاق والاختلاف بينه، وبين كيركجارد فى ضوء تحليل منهجيهما.

أ- الوجود:

يظهر فى فلسفة بسكال العديد من التساؤلات الوجودية فهو يشير إلى وجود حياة أبدية سعيدة، وأخرى شقية تعسه، ولم يكن هو أول من أشار إليها فقد سبقه فى ذلك فلاسفة مسيحيون سابقون له ولاحقون عليه فقد أشار إليهما مالبرانش الذى ذكر وجود حياتين

أحدهم يحياها الإنسان، والأخرى ينتظرها وهى ما تعرف بالأبدية السعيدة Eternitè Bien Heureuse .

وإذا كنا نشير إلى هاتين الحياتين فإننا لا نقصد الإشارة إليهما فى ذاتهما بقدر ما نهدف إلى عرض مسألة الاختيار التى ذكرها الفيلسوف مفرقاً فى ذلك بين نوعى حياة أحدهما تعسة قلقه، والأخرى هانئة مستقرة سعيدة، وفى الإشارة إلى هاتين الحياتين يلمح الفيلسوف بحرية الاختيار الوجودى المدفوع بحماس العاطفة الدينية، ذلك الاختيار العقلى القلبى الذى ينطلق من قرار الإنسان الأخير فى حرية وجرأة يكفر بالله ويعصى أوامره،ويختار الحياة الشقية أم يطيع أوامره، ويسلك فى طريق العبادة المفضية إلى نور الايمان فينعم بحياة الأبدية السعيدة؟

إن هذا الاختيار- الذى يقصده بسكال- متعلق بالنفس التى ينبغى عليها لكى تحدد طريقها النهائى أن تشعر حقيقة بالشقاء، والحيرة حتى تصدر قرارها حقيقاً صادقاً، يقول عن كل من يقرأه "أنه لا يحتمل أن يكون مستريحاً هانئاً" ولهذا فإنه يحاول انتزاع الإنسان من حياته اللاهية لكى يحسه بعزلة نفسه، وضجر ظروفه، وعدم مصيره ومن ثم يشعره بالقلق والهوان، ويدفعه حثيثاً إلى الارتماء فى أحضان الدين، يقول فى نص له: "إننى أخاف، وأندهش عندما تستوعب الأبدية زمن حياتى، وتطوى المكان الصغير الذى أشغله، فأراه ضائعاً فى عظمة الفضاءات اللامتناهية L'Infinie lmmansitè des espaces التى أجهلها Ignore وتجهلنى، أندهش عندما أجد نفسى هنا ici بدلا من هناك Là حيث لا يوجد ثمة مبرر يجعلنى هنا بدلا من هناك؟ ولماذا وجدت الآن وليس فى أى وقت آخر؟.... من وضعنى فى هذا المكان؟....

بأمر وتصرف من تحدد ولى هذا المكان، وهذا الزمان Par L'ordre et le conduit de qui ce lieu et ce temps a-t-ilètè destine à moi"[1].

ومن تحليل هذا النص الذى يصطبغ بالحيرة يمكن ملاحظة ثمة إحساسات وجودية مؤمنة، فعلى الرغم من إحساس بسكال بنفس إحساسات الوجودين إلا أنه لم يترك نفسه لعاصفة اللامعقول؛ لأنه كما سبق أن ذكرنا- فيلسوف متمسك بالمذهب العقلي فضلاً عن اتجاهه الحمس نحو الدين، أما حالة القلق والضجر التى كان يعانى منها فهى حالة شعور وجودى من الدرجة الأولى غير أن طريقة معالجته تختلف تماما عن اتجاه بعض فلاسفة الوجودية الملحدين، فهو يحاول الخروج من أزمته الإنسانية باللجوء إلى الإيمان، ومحاولة الخلاص فى الدين، وهو بذلك يختار أن يرتمى فى أحضانه راضياً وعازماً على وضع حد لعذابه وضياعه النفسى، ومحاولاً البحث عن ذاته فى نطاق الألوهية الفياض بالنعيم والخير المقيم.

إن هذا الاختيار لا يمثل مسألة صعبة أو مقلقة بأى حال من الأحوال، وهنا يأتى الفارق الذى يفصل بين اتجاهه فى معاناة الوجود، واتجاه غيره من فلاسفة الوجودية الملحدين الذى يذهب الأمر ببعضهم إلى حد إلغاء فكرة الإله مطلقاً فيدعون "موته" على ما يذهب إلى ذلك نيتشه Nietzsche.F (1844- 1900) الذى أدعى أن الإله قد مات "سيظل ميتاً، ونحن الذين قتلناه"[2]. وبذلك يقضى على وجوده، ويلغى سلطته وقدرته، ويتجه مباشرة إلى فكرة العدمية Nihilism التى

---

(1) Les Pensees: Sec III pen 205. P143.

(2) Nierzche.F: The Joyful wisdom. Trans by the common Edinburgh, London and New York 1910. P 125.

عذبته بصفة دائمة وهدمت معها فكرة العقل الذى هاجمة كثيراً "وتصور أن العقيدة المسيحية انتحاراً متصلاً له"[1]. وهكذا هاجم نيتشه المسيحية واعتبرها دين العبيد واستبدلها بفكرة السوبر مان أو (الإنسان الأعلى) الذى هو منبع الحرية والقيمة. إن بسكال فيلسوف مسيحى يبحث فى وجود الإنسان المسيحى ويعانى معاناته، ولذلك فإنه يتعارض فى مواقفه تماماً مع آراء نيتشه الملحد، وكذلك آراء جان بول سارتر Sartre.J.pالملحدة التى لم تولى اهتماماً لأفكار القلق واليأس التى اهتم بها بسكال وذلك لاعتقاده بأن فكرة المجيء من العدم والرجوع إليه تعد أقل إقلاقا وكآبه من السيئات التى يقترفها المؤمن بالآخرة ويوم الحساب الأخير، فالإنسان لا يشعر بالكآبة إلا نتيجة لشعوره بنتائج اختياره الحر. ولقد رأى سارتر أن الحياة الإنسانية ممكنة، عندما استغنى عن الألوهية، وذهب يؤكد حرية الإنسان، ويتصور ذاته منبعا لسائر الحقائق والقيم، ونحن نعلم أن وجودية سارتر قد انبثقت إثر اهتزاز القيم والمبادئ، ومعاناة الإنسان للعذاب فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، فقد عبر سارتر فى فلسفته عن إنسان يائس بدون عقيدة أو أسرة

---

1) Nierz sche:Beyound Good and Evil trans. F Golffing Chicago 1959 P 46.

وللمؤلف كتابات أخرى مثل:

The Gay Science	العالم المرح
The Anachrist	وعدو المسيح
Toward a Gentealogy of Morals	وأصل نشأة الأخلاق
Human All-Too Human	وإنساني إلى أقصى حد

وهو يفسر فى هذه المؤلفات مذهبه المضاد للمسيحية.

أو حتى غاية فى الحياة[1]. وكان رد الفعل فى فكر سارتر أن يجعل من الإنسان اليائس الضائع الذى خلقته الحرب إنساناً حراً آملاً، ومن ثم أقام فلسفته على دعائم ومبادئ عكسية فأباح الحرية، وأعاد البهجة إلى القلوب التعسة الكئيبة بيد أنه لم يكن يعلم أن موقفه ذلك سوف يضاد الدين.

خاصة وقد أنكر وجود الله وما ترتب على ذلك من إنكاره لسائر القيم الأخلاقية والإنسانية التى تتعلق بالدين باعتباره منبع الأخلاق.

وهكذا فقد كان هدف سارتر من فكرته "الوجودية مذهب إنسانى" هو أن يجعل من الحياة شيئاً ممكناً.

إن سارتر يرى أن الوجود يسبق الماهية فالإنسان يوجد أولاً أى يبرز إلى العالم، ثم بعد ذلك يقوم بتعريف نفسه، وهو لا يمكن تعريفه منذ البداية لأنه كان لا شيء لكنه سيكون فيما بعد، وكما سيصنع ذاته ولهذا فلا توجد ثمة طبيعة إنسانية[2] لأنه لا توجد.

سارتر لا علة له، ولا سبب له، ولا ضرورة إنه لا معقول.

---

(1) Bockenski: La Philosophie Contemporaine en Eurpoe P 149.

(2) يغالى سارتر فى تصوره إنكار وجود طبيعة للإنسان، فعلى الرغم من كونه ملحداً، وقد جرى العرف فى المذاهب اللمحدة أن تنكر وجود طبيعة للإنسان تتحقق فى أفرداه، إلا أننا نجد أن اللمحدين الذين عاشوا فى القرن الثامن عشر كانوا يعتقدون فى وجود طبيعة إنسانية متحققة فى إنسان الغاب والبرجوازى على حد سواء، ولهذا فقد جاء تعريفهما واحداً، أما سارتر فقد أنكر وجود طبيعة للإنسان أو ماهية ثابتة بصفة مطلقة.

والفرد عند سارتر حرا مختارا وهذا ما يشعره بالقلق على عكس الفرد المسيحى المؤمن الذى لا يجد ثمة قلقاً فى إتباعه سلوكاً معيناً مبنياً على أوامر وسلوك الدين، ومن ثم فانه يكون دائم الشعور بالأمان والسكينة.

وهكذا يصبح الإنسان عند سارتر مسئولا عن نفسه، وعما يحيط به أى عن العالم وهنا يمكن التمييز بين مسئوليتى الاختيار فى تصوره من جهة، وعند الفرد المسيحى المؤمن من جهة أخرى، فعند الأخير لا ينفسح المجال للقلق والاختيار؛ لأن الشخص لن يعلم بيقين ماذا سينتهى إليه قراره، وما هى نتائجه؟ ولذلك فلن توجد مقاييس يستعين بها فى اكتشاف سلامة ما يختاره، فى حين أن الفلسفة الوجودية تضع مسئولية الاختيار على عاتق الإنسان عندما يخشى ألا يكون اختياره قد جاء مطابقاً للقواعد والقوانين العامة التى يدين بها.

ولا يقف أمر الاختلاف بين منهجى بسكال وسارتر عند حد موضوع المسئولية ونتائجها بل يتعدى ذلك إلى مسألة تصور وجود الله فالإله عند الأول هو إله المسيحيين فى حين أن الأخير لا يؤمن بوجوده، بل يحاول تجاهل فكرته فى مواضع كثيرة من فكره يقول فى كتابه "الوجود والعدم": "إن هناك تناقض ضمنى فى الفكرة التى تقول بوجود كائن يستمد وجوده من نفسه" ثم يسهب فى عرض رأيه محاولاً تفسيره بقوله: "إن تكوين وجودنا الخاص يستلزم أن نكون موجودين قبل أن نوجد، وهذا شيء متناقض"[1]. ولهذا فليس ثمة إله موجود؛ لأنه لا يمكن أن يوجد نفسه قبل أن يكون موجوداً. وإذا كانت الفجوة تتسع بين آراء "بسكال" فى وجود الله والإنسان، وبين آراء كل من

---

(1) Sartre.J.P: L'Etre et le N'nt paris Gallimard 1946 P 44.

نيتشه وسارتر فإنها تتفق إلى حد كبير مع آراء سورين كيركجادر الفيلسوف الوجودى المسيحى على ما سنرى.

إن بسكال يعبر بصورة واضحة فى نصوصه عن حالة ضجر لا تبلغ مرحلة اليأس الكامل إلا فى البعد عن الله، فهو يقول وهو يعانى الحيرة من أمر وجوده "ها هو ذا الغموص Obsocuritè الذى أحسه ويجعلنى أضطرب Trouble، إنه يكتنفنى من كل جهة، إن الطبيعة تبدو أمامى وكأنها مادة للشك Doute والقلق Inquitude، ويبدو أننى لم أر علامة Maqûat تدل على وجود الألوهية Divintiè لو أننى وجدتها لكان قد هدأ إيماني .... ولكم تمنيت مائة مرة أن تشير هذه العلامة إلى وجود الألوهية، لأنها تدل عليها.... ومتى تهدأ حيرتي وأنا أجهل من أنا؟ وما الذى أفعله؟ وما هو مصيرى؟ وواجبى؟ هكذا يحاول قلبى تلمس طريق الخير الحقيقى.... لكن ليس ثمة طريق عسير لبلوغ الأبدية؟"[1]. ويكشف هذا النص عن الاتجاهات الوجودية لبسكال والتى تبرز من خلال تعبيره عن وجوده، ووصف ضآلته، وحيرته وعذابه، وقلقه الدائم، ورغم ذلك فانه يعرف لا شعورياً أن طريق العودة إلى اللامتناهى هو طريق الخلاص فيقول "ليس هناك طريق عسير لبلوغ الأبدية يكفيه أن يتأمل الحركة اللامتناهية[2] Le Movement Infini.

وهكذا يصور بسكال الإنسان تائهاً، ضائعاً متسائلاً قلقاً يبحث عن سر وجوده ومصيره فى لا نهائية الكون محاولاً تفسير الغموض الذى يحيط به من كل صوب، من ذاته ومن الطبيعة حوله فلا

---

(1) Pascal.B: Les Pensèes:Sec lll pen 229. P148.

(2) Ibid Pen N232 P 419.

يهتدى إلى حل مقنع فيها ، لكنه يعرف فى نهاية الشوط أنه لن يخلص من ضياعه وحيرته مالم يسع لبلوغ الحقيقة الأبدية.

ب- العدم :

تبين لنا مما سبق كيف تسرى النزعة الوجودية فى فكر بسكال عن الوجود ، أما فكرة العدم والتى كثيراً ما وردت فى كتابات الوجوديين وتصوروا أنها الحد الذى ينتهى عنده وجود الإنسان، وتتوقف معها حياته أو بمعنى آخر أنها الحد الذى يتحطم عنده آماله ويستحيل عندئذ تحقيقها.

وقد سبق بسكال الوجوديين فى الإشارة إلى فكرة العدم باعتباره نهاية الإنسان، فالعالم المادى المصنوع قد يكون سبباً مباشراً فى قتل الإنسان الذى يمكن أن يقضى عليه السقوط المفاجئ من المفاجئ من المصعد[1]. وعلى هذا النحو يصبح الموت عنده نهاية حتمية لكل انسان، كما يشير من وجهة أخرى إلى قوة تأثير العالم المادى عليه، حينما يبرز ضعف الإنسان وحقارته عندما يسحقه سلم أو حائط لكنه يرى أن هذا الموت الذى تسببه أشياء مادية هو موت عابر ومؤقت إذا قيس بما يجب عليه فعله فى سبيل ضمان الأبدية السعيدة (أى الحركة والعمل الدائب).

ويشير بسكال إلى أهمية الحركة باعتبارها أمراً طبيعياً فى الإنسان- وهذا ما فسره الوجوديون من بعده- فالإنسان يظل فى حركة دائما منذ الميلاد وحتى الموت لا تسكن حركته إلا بحدوث الموت الذى ينطوى على الراحة التامة يقول بسكال: "تنطوى طبيعتنا على

---

(1) Ibid. Sec Vll Pensèe N505 P 256.

الحركة، أما الراحة التامة فلا تحدث إلا فى حالة الموت"[1]. وهكذا يشير النص إلى حالة طبيعة فى الإنسان مثلها مثل أى طبيعة حيوانية فى أصلها يمكن ردها إلى ما هو طبيعى، وليس ثمة ما هو طبيعى إلا ويخضع للفناء"[2].

وهكذا نرى أن بسكال كان يعيش معاناة الإنسان ويجسدها من خلال كلماته يقول عن ضعفه: "أحيانا ما تهرب منى فكرة من أفكارى مما يذكرنى بضعفى الذى أنساه فى كل لحظة، وأتعلم منه أكثر من نسيان فكرة، لأننى أسعى دائماً لمعرفة عدمى Mon Nèant"[3].

ويتبين لنا من تحليل هذه الخاطرة محاولة بسكال تجاوز فكرة النسيان؛ لأن الذاكرة قد لا تسعفه فى بعض المناسبات، لهذا فإنه يحاول جاهداً كانسان أن يتجاوزها فيهما وجودها فى ذاته، لأنها تشكل نقطة عدمية فى الذات الإنسانية. ذلك أن النسيان إنما يعنى إسقاط وقائع أو أفكار حدثت من شريط الذكريات التى نستحضرها بمناسبة الفعل أو التأمل، وقد تساعدنا هذه الذكريات على إتقان الفعل الذى نقوم به فى الحاضر؛ لأنها فى مجموعها تشكل خبرة الإنسان فى الحياة التى يستنير ويسترشد بها فى تحقيق فعل أفضل وأكثر تقدما وتماسكاً واتقاناً من الأفعال المماثلة السابقة فى حياته الماضية، ومن ثم فانه إذا فقد هذه الذكريات أى الخبرات أى نساها فسوف يعجز عن إنجاز الفعل الحاضر بطريقة أفضل إنجازاً من الفعل الماضى، مما سوف يترتب عليه

---

(1) Ibid Pen N 129 P 90.

(2) Ibid Pen N 94 P 89.

(3) Ibid. Sec Vl Pen N 372 P 200.

مواجهة الإنسان لنقطة عدمية فى طريق الفعل إن هذه النقاط العدمية الناجمة عن النسيان إنما تشكل ضعف الإنسان، وعجزه ولهذا فإنه يحاول جاهداً أن ينسى هذا الضعف وهذه العدمية، أى أن ينسى بأنه ينسى، ويكرس وقته لانجاز الفعل بما يتراءى له من خبرات يشعر بها، أو لا يشعر بها، ذلك أن الحكيم هو الذى لا يسمح- قدر استطاعته- لعوامل الضعف والعدمية بالدخول فى نسيج فكره، فقد ترسخ الخبرات والذكريات فى أعماق العقل، أو الحس، أو الأعضاء ومن ثم تكون فى مملكة اللاشعور التى لا نعى أمرها مما يدل على أن بسكال فيلسوف وجودى.

أما فكرة الموت التى يطرحها فى فلسفته فإنها تشير إلى اتجاه دينى، فالموت معناه انتقال الروح إلى بارئها، وهذا يعنى أمرين: إما أن الإنسان يكون متديناً فيسعد بالحياة الأبدية، وإما أن يكون ملحداً فيشقى فى الجحيم، ولهذا فكان بسكال ينذره بأن يتقدم دائماً بالأفعال الحسنة، ويقوم بواجبات الدين، وشعائره على أكمل وجه، وينقى ذاته من شوائبها الغريزية ودوافعها السيئة حتى يمكن استقبال الموت وهو مستريح، راض، مؤمن آملاً فى الفوز بالجنة، ومن ثم يجب عليه أن يحذر دائماً من الموت المفاجئ باداء الأعمال الصالحة "فإن الموت المفاجئ هو ما يخشاه الإنسان ولهذا يتواجد القساوسة بصفة دائمة فى منازل العظماء"[1].

ج- الله:

على هذا النحو السابق ينظر بسكال إلى وجوده بعين الفاحص المتأمل فلا يجد فيه غير لحظات الشقاء والقلق واليأس فيلوح بموضوع

---

(1) Les Pensèes: pen 216 P145.

الإيمان لكى يخفف من قسوة هذه اللحظات التعسة اليائسة التى تمتزج بالخوف الدائم، والشقاء المستمر فى غياب الله والأبدية، يقول فما الذى يعنينى إذا مرت من عمر الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب"[1].

إن بسكال يحلل واقع الإنسان فى هذه الخاطرة من خلال الألم الإنسانى والشقاء النفسى، فهو يتصور أن مرور الزمن لا يكفى مع وجود سعادة وكرامة الإنسان؛ لأنه فى نفس هذا الزمن تجابهنا العقبات، والآلالم التى لابد من مرورها فى حياتنا ولا مخرج منها بغير التقرب إلى الله، والعمل فى سبيل ضمان الأبدية.

الوجودية بين بسكال وكيركجارد:

بعد أن عرضنا فى الفصل السابق للنزعة الوجودية المبكرة التى عبرت عنها فلسفة بسكال عن الإنسان، نتناول فى هذا الموضع أوجه الاتفاق بين فكره وفكر سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية، **ويرجع اختيارنا له ومقارنة فكره بنظيره بسكال للأسباب التالية:**

1- يتفق الفيلسوفان إلى حد كبير فى موضوع فلسفتيهما التى تدور حول مشكلة الله، أو العلاقة بين الفرد والإله المشخص وهذا الاتفاق الظاهر بين فكريهما يسمح بدون شك لوضعهما فى موضع مقابلة، فهما يتميزان بأحكام كل منها لفن استبقاء المتناقضات[2]. ولهذا يقف بسكال فى مواجهة ديكارت مطالباً بحقوق الإيمان، كما يقف كيركجارد فى وجه هيجل فهما يضعان الإنسان أمام المشكلة نفسها

---

(1) Ibid sec ll pen N 238 P156.

(2) أى بإحطام كل منهما لفن الاستدلال من متناقضات.

فيصوراه فى معاناة من الشقاء الأبدى لبعد الشقة بينه وبين اللامتناهى، وتسامى السلطة الإلهية فالإله مجهول Divin Incognito فى فلسفتيهما، وهما يعبدانه فى تواضع حتى يتمكنا من بلوغ مرحلة الإلهام، ومنها إلى الله الذى هو إله المسيحيين فيتوجهان إليه بالعبادة المخصصة له من خلال الدين، ومن ثم يتمكنان من عبور مرحلة العبادة المحسوسة إلى مرحلة العبادة الروحية الحقة التى يلهمهما الله من خلالها فتنفتح أمامهما مغاليق الربوبية المجهولة، وتتكشف الشقة الزمنية بينهما فى المرحلة التالية عن إله مشخص يتوجهان إليه بالعبادة الحقة، والمعايشة التامة فى حضرته المعلومة لهما.

2- يتفق الفيلسوفان- إلى حد كبير- فى استمدادهما معاً من فكر القديس أوغسطين وبذلك أصبحت فلسفتيهما امتداداً للأوغسطينية المسيحية، وكان لعودتهما معاً إلى مصدر واحد وهو الأوغسطينية سبباً فيما ظهر على منهجيهما من وجه شبه.

3- يكاد الفيلسوفان يتفقان فى محاولة كل منهما اتخاذ موقف نقدى إزاء ظروف عصره التى عاناها، فنجد أن بسكال مثلاً يوجه نقداً مريراً للمفكرين الأحرار Penseure Libres الذين ظهروا فى عصره، وأوحوا بفظاعة النقد الشكى، ولقد دفعه تصور ديكارت لفكرة الله إلى اتخاذ موقفه الذى دأب فيه على نقدها فى معظم نصوصه فى الخواطر، ومن ثم يمكننا القول أن آراء المفكرين الأحرار فضلاً عن تصور ديكارت للإله كانا هما العاملين الرئيسيين اللذين أفسحا مجال ظهور نزعة النقد عند بسكال، وهى التى تمت فى مناخ المشكلات والتساؤلات التى أثارتها روح القرن السابع عشر. أما فيما يتعلق بذات الموقف عن كيركجارد فقد واجهته هو الآخر ظروفاً اجتماعية وفكرية

ساعدت فى نضج موقفه النقدى، منها نقده للمذاهب العقلية، ولمذهب هيجل Hegel.F (1770- 1831م) على وجه خاص، فقد آمن الأخير بوجود عقل مطلق يحتوى كل شيء كما يرتبط به كل شئ، كما ذهب هيجل إلى أن أفكارنا ترتبط بشخصياتنا، التى ترتبط بدورها بالدولة التى نعيش فيها، وهى ترتبط بدورها بالتاريخ الإنسانى الشامل وتاريخ الإنسانية ما هو إلا التعبير عن الفكرة المطلقة الشاملة، أو ما يعرف باسم المطلق الهيجلى [1]. ومن ثم فقد ألغى هيجل على هذا النحو أى تصور للوجود الإنسانى، و أحال كل شيء إلى مجرد أداة لتحقيق المطلق، ولما كان كيركجارد فيلسوفا وجوديا مغموراً فى ذاتيته أو مؤمناً بالذاتية فقد هاجم النسق الهيجلي مستنكراً عالمه الموضوعى ومعلنا الثورة على تجريديته التى تلغى وجود الفرد الحر المشخص وتحيله إلى مجرد تصور أو محض فكرة داخل بناء فكرى شامل لا يجد فيه ذاته، ولا يشعر معه بفرديته أو بشخصيته المتميزة.

وهكذا فلم تعد الفلسفة عند كيركجارد قاصرة على موقف التأمل العقلى المجرد للواقع، بل تحولت إلى واقع حى، وتجربة معاشة، وممارسة واقعية للوجود الإنسانى وحده.

وإذا كان ديكارت قد أثبت وجود النفس عن طريق الفكر فى عبارته الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود" محاولاً إثبات وجود الذات عن طريق الفكر فإن كيركجارد يعكس رأى ديكارت ويتصور أن الفكر يقلل من الوجود؛ لأنه ليس دليل على الوجود لأن دليل الوجود

---

(1) Hegel.G.W: The Philosophy of History, Preface by ch.Hegle. Tran.J. Sibree Dover publication Inc N.Y 1950 P17.

الحقيقى هو التجربة المعاشة الحية، التى تجمع متناقضات الحياة، وتتوتر معها فى كل لحظة حيث تثبت فيها وجودها المشخص [1].

وإذا نظرنا إلى بسكال وجدناه لا ينكر مسألة التفكير العقلى فيتابع ديكارت على مذهبه العقلى، غير أنه يسلك مسلكاً روحيا، فيعالج مشاكل النفس الإنسانية، ويتطور إلى دراسة الإنسان لا من حيث كونه كائناً مفكراً على نحو ما كان يراه ديكارت، بل بصفته الشخص أو الذات التى تعيش تجربة حياتها بما تنطوي عليه من اليأس والضجر والقلق والاختيار وغير ذلك. لكن تجربة بسكال فى دراسة الإنسان تنتهى به إلى العودة إلى مرفأ الدين الذى تهدأ فيه مشاعر القلق للشخص المؤمن عندما يخلصه الإيمان من التوتر واليأس، ويجعله يحيا على أمل الخلاص فى الله، والأبدية السعيدة.

ومن خلال النظر إلى المنطلقات الأساسية للتفكير فى الذات عند كل من الفيلسوفين نلاحظ ثمة تقابلاً بين موقفيهما خاصة وقد اقتنع كل منهما بضرورة تفسير الموقف الإنساني باعتباره هدفاً رئيسياً، فضلاً عن المعطيات الوجودية الخاصة باعتراف الإنسان بالله، لهذا فقد شعر الفيلسوفان بالصعوبات التي يواجهها العقل الفردى خاصة تحت تأثير العادة، والإرادة التى تؤثر على فعل التصديق العقلى بالله ولهذا فقد اتجها وجهة التأثير فى القلب، والعقل أيضا، وعلى هذا النحو رأينا أن اتجاه بسكال وكيركجارد إنما ينصب على دراسة الإنسان العادى، بهدف الوصول إلى الله باعتباره الحقيقة الخيرة العادلة المشخصة التى تكون الحد النهائى للبحث الدينى، ذلك الإله الذى يجب على الإنسان

---

(1) Macquarrie.J. Existentialism P.P 40-34.

أن يرتبط به، كما يكون هو من جهة أخرى على علاقة معه، وكذلك مع كل من حركة العقل و القلب مجتمعين.

وتجدر الإشارة إلى أن الفيلسوفين بوصفهما مفكرين مسيحيين ومدافعين عن الدين المسيحى لا يتخذان نفس الموقف من العلاقة بين الإيمان والعقل على الرغم من اتفاقهما فى مسألة التجسد Incarnation بمعناه الأرثوذكسى، أما فيما يتعلق بمفهوماتهما عن العقل فإنها تتحدد وفقاً للاتجاه الفلسفى الخاص بكل منهما، كما تحددها الاتجاهات اللاهوتية، ويبدو أن اعتناق الإيمان المسيحى يمكن أن يسمح بتفاوت بين الآراء فيما يمكن إثباته أيضاً بالوسائل الفلسفية، وعلى الرغم من جميع وجوه التقابل بين الفيلسوفين إلا أن هناك ثمة اختلافات لابد من وجودها بين سائر المذاهب والأفكار الموضوعة محل المقارنة، وهذه هى نقاط الاختلاف:

1- **مسألة الدين:**

أ- كان بسكال مسيحياً كاثوليكياً جانسينستياً أولى اهتماماً لشعائر الدين، واحترام طقوسه كما أشار إلى أهمية رجاله أمثال الباباوات، والقساوسة فى الوساطة بين الإنسان، وبين الله، وقد أكد بسكال على أهمية دور رجال الدين عندما أشار إلى أهمية تواجدهم فى قصور الملوك حتى يحضروا لحظة موتهم المفاجئ"[1]. أما كيركجارد فقد كان بروتستانتيا هاجم الكنيسة، وطقوسها واعتبر الإيمان مسألة استيعاب شخصى، أو تذوق ذاتى يتم فى باطن الإنسان، ويحدث بين الخالق والمخلوق مباشرة بدون

(1) Pascal.B: Les Pensèes: pen 216 P145.

واسطة ولهذا فقد رفض فكرة وجود وساطة رجال الدين بين المرء وخالقه.

ب- أشار بسكال إلى أهمية العاطفة والعقل فى موضوع الإيمان، أما كيركجارد فقد فصل بين الفلسفة والدين ونظر إلى المسيحية باعتبارها مفارقة مطلقة Paradox يعتنقها الفرد المؤمن بالعقيدة أو يرفضها لكونها فوق مستوى العقل[1].

وعلى الرغم من اختلاف موقف بسكال عن كيركجارد فى الصلة بين الفلسفة والدين بيد أن الأخير قد ربط بين الدين باعتباره مفارقة وبين العاطفة، فأشار إلى المسيحى الذى يعتقد فى أصنامه وهو متوهج العاطفة متدفق الوجدان وكيف أنه أفضل من نظيره الذى يعتقد فيها بفتور ينقصه التدفق العاطفى[2].

ولقد اتفق الفيلسوفان فى تأكيد الصلة الروحية بين العبد والرب، وتقويتها عن طريق العبادة المفضية إلى النجاة، ومع ذلك فقد رأى كيركجارد أن تصبح الصلة مباشرة بين العبد والرب فلم يكن يريد كنيسة على الأرض بل كان يسعى إلى تصور كنيسة عالمية خالصة يشاهدها وقد تمثل فيها أفراد اليهود الروحيين والمسيحيين الروحيين، وتصل من فوق كل زمان، وتتجه بأبدية إلى جوهر الإله المعذب.

2- مسألة الإنسان:

أ- كان الإنسان موضع اهتمام بسكال الشديد، تشهد بذلك نصوصه التى تبحث فى علاقته بأقرانه، وتشير إلى أهمية الصداقة والمحبة ونبذ

---

(1) Pascal.B: Les Pensèes: pen 216 P145.

(2) على عبد المعطى محمد : سورين كيركجارد، مؤسس الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية إسكندرية 1979 ص 217.

شعور الكراهية، والأنانية والتسلط بكل صوره وذلك فى نطاق الالتفاف حول الدين والكنيسة.

أما كيركجارد فقد فشل فى النظر إلى مشكلة المجتمع، كما فعل بالنسبة للفرد المشخص، أو الذات الواعية، وهاجم الحشد (التجمع) أو المجتمع ورأى فيه طمساً للشخصية، وانهياراً لوجود الإنسان الذاتى يقول الدكتور على عبد المعطى: "أنه لذلك فقد قابل بمشكلة العزلة والاغتراب، ويبدو أنه قد وضع مقابلة (أنا أنت مع الله) بهدف المساواة بين جميع الناس فى مسألة الخلاص، وتساوى الذنوب وذلك لكى يضع حدا لاغتراب الإنسان عن جاره"(1).

ويبدو أن هذه المسألة قد تكشفت عند كيركجارد فى ضوء ما تمنحه الأنا من وجود على ما يذهب إلى ذلك المذهب الوجودى، فى حين تسلبه النحن، ولهذا كان الاغتراب عند كيركجارد وغيره وعند بكسال، ذلك أنه كما يفهم من نصوص كيركجارد أن الاغتراب وفق تصوره هو الابتعاد عن الجماعة، وعن الناس، والقرناء من البشر، وكذلك البعد عن عقد صلات عاطفية بين الناس بعضهم البعض كالزمالة والصداقة وغيرها، وهذا هو نفس الاغتراب عند بسكال. لكن الثانى يستخدم الدين والكنيسة لكى يتعايش المسيحيون فيما بينهم فى ظل الكنيسة والمسيح، فهو يرى أن الخير من الناحية الأخلاقية يمكن تحقيقه من خلال حياة الإنسان مع الجماعة والعمل فى تعاون مع أفرادها فى ظل القانون سواء كان وضعيا أم إلهياً، على الرغم مما يشير إليه من وجود عدم تناسب فى حياة الإنسان بالنسبة لخضوعه لحتمية القانون مقابل الطبيعة التى تسير ملزمة بمحاذاته كما ذكرنا.

---

(1) نفس المرجع ص220.

أما كيركجارد فإننا نجده يقف موقفاً عكسياً؛ لأنه يرى أن الوجود الخالص إنما ينصب على الذات فى تمام تفردها، أو تشخصها، وأنها تسقط إلى جحيم الاغتراب حينما تتصل بالجماعة الصغيرة أو بالمجتمع، أى حينما تكون بينها وبين المجتمع علاقات صداقة وحب ومواساة؛ لأن ذلك يحدث فيها أزمة تفقدها نقاء الوجود وحقيقته الكاملة، ولكنه سوف يجد الخلاص من تجربته الوجودية المتشائمة والمؤدية إلى القلق والعدم فى المسيح وهو الإله المشخص، وهكذا يجد كيركجارد الحل لمشكلة ذاته المغتربة الشقية فى نعمة المسيح عليها بالخلاص Redemption فى المسيح المخلص Redempteur، وهكذا يخلص كل من بسكال وكيركجارد فى المسيح.

ويبدو أن الكثيرين من مؤرخى الفلسفة لم يفطنوا إلى أن كيركجارد قد حل مشكلة الصلة بين الإنسان والله عن طريق فكرة الخلاص، وكان من الممكن أن تتأزم كما حدث فى الوجودية الملحدة ونفس هذا الموقف كان قد حدث عند بسكال فى المرحلة التالية لتدينه بعد انتقاله من الإله المجهل العمومى المطلق الذى يكاد يقترب من فكرة المطلق المجهلة التى اصطنعها هيجل فيما بعد، انتقل لفكرة الإله المشخص القريب من الإنسان والذى ينزل على البشر فى تشخصه ليأخذ بيدهم، ويطهرهم ويخلصهم من الخطيئة الأصلية.

وهكذا نرى أنه رغم تعارض موقفيهما بصدد التجربة الفردية الوجودية بيد أنهما يلتقيان في النهاية فى فكرة الخلاص، وتشخص الإله المسيح.

3- مسألة الفلسفة:

لقد انتهت فلسفة بسكال إلى الدين بعد محاولة التوفيق بينها وبين عقيدته، وهكذا جمعت شخصيته بين فكر عقله العلمى، ونبض قلبه الحمس إلى الدين، وملاقاة الرب وهذا ما عبرت عنه ورقة الذكرى

التى تركها فى ثيابه قبل وفاته، وما سبقها من مواقف له فى ميدان الكشف القلبى، والتوجه للدين.

أما كيركجارد فقد فصل فصلاً حاسماً بين الفلسفة، وبين الإيمان المسيحى، واستند بهذا التمييز فى هجومه على المذاهب العقلية وعلى فلسفة هيجل بوجه خاص، فالفلسفة عنده فكر متصل بالهم، والقلق من خلال وجود الإنسان الفردى فلا تتحدد قيمتها إلا بالحياة التى تضرب فيها بكل جذورها، وهذا يخالف ما ذهب إليه الأول عن نهاية رحلة التفلسف الحائرة القلقة فى غمار الدين، وعلى باب الإيمان الذى ينفتح أمام المتحولين إليه فيفيقون من ضياعهم ويهدأون من قلقهم[1]. ولا ينبغى أن يساء- فى ضوء ما سبق- موقف كيركجارد من عقيدته المسيحية أو تدينه العميق.

فمن الجدير بالذكر أنه كان هو الآخر متديناً، بيد أنه هاجم الجمود الدينى والتزمت، وبين الطريق الحق للعبادة، وضرورة الجهاد حتى الاستشهاد فى سبيل الحياة الروحية الخالصة، وكان هجومه بعنوان "الآن" صدر فى تسعة أعداد وطبع العاشر بعد وفاته يقول د. عبد الرحمن بدوى "وكان كل عدد من "الآن" بمثابة قنبلة ذات قوة انفجار هائلة أطلقها على الكنيسة الرسمية؛ لأنها فى نظره زيفت روح المسيحية الحقة"[2].

---

(1) تشهد بذلك كتاباته، ومؤلفاته التى كتبها فى مرحلتيه الخلقية، والدينية، فقد عبر عن روح مفكر مسيحى أصيل يخلص من معاناته فى توهج الإيمان وتنتهى آلام نفسه فى الخلاص .

(2) د. عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت 1980، 1400هـ، ص 35.

مصادر البحث

مصادر عربية :

1- رشيد سالم الناضورى: المدخل فى التطور التاريخى للفكر الدينى، دار مكتبة الجامعة العربية بيروت 1969.

2- عزمى إسلام: اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات الكويت.

3- على عبد المعطى محمد: سورين كيركجارد، دار المعرفة الجامعية 1979.

4- عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1980.

5- محمد ثابت الفندى: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية بيروت 1980.

6- ول ديورانت: مباهج الفلسفة، أحمد فؤاد الأهوانى، مكتبة الأنجلو المصرية 1956.

7- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر 1962.

مصادر أجنبية:

1- **Bochenski.M**: La philosophie contemporainen Europe Payot, Paris 1951.

2- **Bandon.S.G.F**: Religion in Ancient Historylondon, 1943.

3- **Desxartes.R**: Rèdles pour la direction de L'Esprit A.T. Tome 10, Paris 1996-1910.

4- **Desxartes.R**: Mèditations Mètaphy sique Tibrairie Hachette 1963.

5- **D Beauvoir**: Simonde: Pour une Morale se L'ambiguitè, Paris Galimard 1970.

6- **Guthriw**: A History of Greek philosophy. Cambridge 1962 P26.
7- **Haynerpaul, colling**: Reason on Existence schelling's philosophy of History Nether lands 1967.
8- **Hegel.G.W**: The philosophy of History N.y 1956.
9- **Jeager. Wearner**: Paideia the Ideals of Greek Culture,ox fors 1944.
10- **Kierkegarrd ,S**: Concluding unscientific postscript to the philosophical Frag ments Tran David,F destin paris. Aubier 1936.
11- **Lavelle, Louis**: La moi et son destin paris. Aubier 1936.
12- **Lavelle, Louis:** The dilemma of Narcissus George Allen 1973.
13- **Lavelle, Louis:** De L'Acte, Paris Aubier 1946.
14- **Macquarrie.J:** Existentia Lism, Aplican book new York 1972.
15- **Neitzsch.F:** The Joyful wisdom, London 1910.
16- **Pascal. Blaisa:** Les penseès, Paris 1943.
17- **Russell.B:** A History of western Philosophy London 1947.
18- **Radhakrishnan:** Indian philsosphy V.I London 1923.
19- **Sartre J.P:** L'Existialisme est un Humanisme Paris 1946.
20- **Sartre J.P**: L'Etre et la Nèant Gallimard, Psris 1943.

الفصل الثانى

المضمون الفلسفى لفكرة الجوهر

مقدمة:

اهتم المفكرون فى تاريخ الفلسفة بالبحث عما وراء هذا العالم، أى عن أصل الكون. فذهب الفلاسفة منذ عصور الفلسفة الأولى يتصورون الجوهر الأول أو أصل العالم على اعتبار أنه ما تقوم عليه الظواهر.

وتصورنا لما يسمى بالجوهر يضعنا أمام تصور فكرة شيء ثابت فيما وراء التغير، أو تصور فكرة الوحدة وراء الكثرة، يقول جان ڤال فى معرض بحثه عن الجوهر:- "إن هذه الكلمة "الجوهر" إنما تدل على علاقة أو على قسمة ثنائية بين الظواهر.... وأنه لن يكون لفكرة الجوهر ثمة معنى مالم يكن هناك ثمة شيئاً مختلف عما ندعوه بالجوهر"[1].

وكان تصور الجوهر قد ظهر عند اليونان بمعنى الوحدة أو تصور ما هو واحد L'un فوضعه اليونانيون فى مقابل الثنائية أو التعددية Pluralism . ثم تطور هذا المصطلح وأخذ معنى الفرد Individual فى العصور اللاحقة على العصر اليونانى، وأصبح منطوقه "جوهر فرد" أو "جوهر أفراد"، كما عرف بالذرة Atom عند الفلاسفة الذريين، وسمى بالنقطة الرياضية عند الرياضيين، كما سمى بالنقطة الفيزيقية عن الطبيعيين، والنقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة.

---

(1) Wahl, Jean: The Philosc pher's Way Oxford. N.y 1948. P.23.

وسوف نحاول فى هذا البحث تتبع فكرة الجوهر تاريخياً إبتداءاً من اليونانيين متدرجين تاريخياً حتى العصور الحديثة للوقوف على تصورات الفلاسفة عن الجوهر وكيف تطور ميتافيزيقياً.

أولاً: تصور فكرة الجوهر فى العصر اليونانى:

أولا: التصور الطبيعى للجوهر عند اليونان:

1- الآراء الطبيعية:

1- طاليس *Thales* (624- 546 ق.م)

أول فيلسوف يونانى تبدأ به المرحلة الطبيعية المبكرة فى الفكر اليونانى وأحد الحكماء السبعة الذين اعتنوا بالعلم، وشغفوا بعلوم السياسة والأخلاق ظهر فى ملطية أحد جزر اليونان[1]. وقد برع هذا الفيلسوف فى العلمين النظرى والعملى. اعتمد فى فكرته عن المطلق على تصور الماء جوهراً للعالم. أشار إليه أرسطو فى مذهبه، كما لخص آراءه فى كتابه الميتافيزيقا.

يذهب طاليس إلى أن أصل العالم أو المبدأ الأول هو الماء، وهذا هو السبب فى قوله "بأن الأرض تطفو فوق الماء"[2]. ولقد دفعه إلى مثل الاعتقاد ملاحظته لأهمية الماء، وأن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، وكذلك البذور التى تكون رطبة بطبيعتها، كما أن الحار ينشأ عنها ويحيا بها "فإن ما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها"[3].

---

(1) Brehir'e: Histoire de La Philosophie Paris 1929. Tome P39.

(2) Guthrie: A History of Greek Philosophie Cambridge, 1962 P33.

(3) Ibid.

وتشير الأساطير القديمة إلى الماء باعتباره أصل العالم. فقد اعتقد قدماء الكونيين الذين عبدوا الآلهة. أن أفيانوس وتيش أصلين للكون وجعلوا الآلهة تقسم بالماء الذى أسماه الشعراء "ستيكس".

وقالت أسطورة بابلية قديمة: "فى البدء قبل أن تسمى السماء، وتعرف الأرض كان المحيط وكان البحر"[1]. كما أشارت قصة مصرية إلى الماء فقالت:- ".... فى البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول، حيث كان آتون وحده الإله صانع الآلهة والبشر والأشياء"[2].

وجاء فى التوراة: "فى البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمه، وروح الله يرف على وجه المياه"[3].

ولقد أثبت العلم الحديث أن نشأة العالم قد بدأت منذ أن تحولت الأبخرة الأولى إلى ماء، ولقد دعم طاليس رأيه بالدليل على أن الرطوبة هى ما يغتذى منها النبات والحيوان، ولما كان الماء هو مبدأ الرطوبة، فهكذا أصبح الماء الذى يغتذى منه الشيء مكوناً منه بالضرورة.

ووفقا لهذا التصور عن المطلق يذهب طاليس إلى أن العالم مليء بالآلهة، وأنه ينطوى على مادة حية ترى فيه بصفة دائمة[4]. وخفية، وهو يقصد بذلك أن يكون الماء هو الجوهر أو الأصل المحرك للعالم.

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، 1966، ط5، ص12

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الكتاب المقدس: العهد القديم سفر التكوين إصحاح 1 ، 2.

(4)Burnet, John: Early Greek Philosophie Fourth. Ed, London 1962

2- أنكسيمندريس *Anaximander* (610- 547 ق.م)

كان تلميذاً لطاليس، ومتابعاً له فى مجهوداته العلمية ولد فى ملطية التى مارس فيها نشاطه العلمى خلفاً لطاليس.

تجاوز أنكسمندريس فكرة الماء كجوهر للأشياء. ذهب فى تصوره للجوهر إلى أن الإنسان كان فى الأصل سمكاً إذ تولد فى الرطوبة بعد التبخر، أى فى طين البحر الذى يتكون من عناصر التراب والماء والهواء.

يقول أنكسمندريس عن الجوهر: "إن الناس نشأت فى داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم قذف بهم أخيراً إلى الشاطئ فضربوا فى الأرض وأصبحو قادرين على حماية أنفسهم".

وتصور الفيلسوف فكرة التطور الذى كان يعنى فى نظرة التغير، والتغير يفيد الحركة، فكل شيء إذن فى حركة.... والنتيجة أن الماء ليس هو الأصل؛ لأنه بالضرورة متغير وهو بالفعل يتغير فيتحول إلى بخار بفعل الناس، والبخار يتحول إلى تراب، وهكذا يصبح لدينا أصولاً أربعة أو (اسطقسات) أربعة على حد التعبير اليونانى. الماء والهواء والنار والتراب.

ويرى أنكسيمندريس أنه من الأفضل القول بأن هذه الاسطقسات إن هى إلا أشكال لمادة غير متناهية فيقول:- "إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء، ولا شيئاً من العناصر المعروفة بل مادة مختلفة عنها إنها مادة لا متناهية، وعنها تنشأ جميع السماوات

والعوالم، واللامتناهى دائم أزلى وخالد لا يفنى". وهكذا أصبح المطلق عند أنكسيمندريس هو اللامتناهى.

وكان موقف أنكسيمنديس يمثل التطور الطبيعى لفكرة طاليس فقد رفض أن يكون الماء مصدراً للموجودات، وذكر أن العلة الأولى يجب أن تكون مبدأ عام يقبل التشكلات المختلفة كما يقبل الأضداد، ومن ثم جاء قوله باللامتناهى الذى يسبق جميع العناصر.

ويرى أنكسيمنديس أن الحركة فى الوجود لا متناهية فى الزمان والمكان وأن الكون يمتلىء بالعوالم التى لا تحصى وتستمر إلى مالا نهاية وهو بذلك ينتهى إلى ا لإيماء بأزلية قدمه، وهو تصور يونانى قديم فالمادة قديمة قدم العالم. فليس ثمة بداية للعالم ولا نهاية له؛ لأن الزمن دائر لا بداية ولا نهاية له.

واللامتناهى أو المطلق هو مادة العالم التى تجمع سائر الأضداد. وكل منها يحاول التغلب على ضده فيتغلب الحار على البارد فى فصل الصيف مثلاً، ويحدث العكس فى فصل الشتاء وينتهى هذا الصراع فى الغالب لمصلحة أحد الطرفين لمدة موقوتة ليعود فيتلاشى فى المادة الأولى[1].

3- انكسيمانس *Anaximenes* (588- 524 ق.م)

هو تلميذ أنكسمندريس، غير أنه لم يكن على نفس مستواه من المعرفة والعلم.

---

(1) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الجامعات المصرية ص61.

أخذ أنكسيمانس فى تأمل الحركة التى من شأنها أن تتحول إلى أخرى[1]. فرأى أن هذه الحركة هى محصلة التخلخل والتكاثف يتخلخل البخار فتكون النار، ويتكاثف فيكون الماء ثم التراب، ومعنى ذلك أن البخار أى الهواء أصل الأشياء أى المطلق[2]. يقول عن الهواء:- "عنه تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التى تكون والتى كانت والتى سوف تكون، وغنه تتولد الأشياء الأخرى".

ويستيعض أنكسيمانس عن اللامتناهى الذى هو مزاج من الأشياء جميعاً بشئ واحد هو الهواء[3]. أما الحركة التى تحدث اجتماعاً وافتراقاً عارضين لأجزاء المادة فإنه يستعيض عنها بخاصيتين متلازمتين للهواء إذ يتكاثف ويتخلخل بذاته فتحدث الأشياء بأنواعها، ومن ثم فإنه يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلى[4].

رأينا من خلال عرض هؤلاء الفلاسفة الثلاثة أنهم يتفقون فى رد الوجود إلى مبدأ أحادى مادى. ومذهب الأحادية المادية هو تصور حديث يرد الأشياء إلى جوهر مادى واحد ثم يقوم بتفسير الأشياء عن طريق التطور الذى يحدث لهذا الجوهر فى الشكل والكم.

---

(1) Burnet, John: Greek Philosophie Form thales to plato London 1943. P173

(2) Rivaud, A: Le Prblème de Devenir et la Notion de la Matière dans la philosophie Crecque depuis les Origines Jus qu'a thèophraste. Paris 1905. P 17.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، 1966، ط 5، ص12 .

(4) المرجع نفسه.

4- هيرقليطس *Heraclitus* (540- 475 ق.م)

كان سليلاً لأسرة أرستقراطية من أفسوس، بيد أنه انكب على التفكير وزهد فى مظاهر الحياة وترفها، كان معتداً بذاته، محتقراً للعامة، ناقداً لعباداتها [1]. محطماً لآراء هو ميروس وهزيود كما كان رافضاً للاستعمال بالعلم الجزئى. ومن ثم فقد نقد فيثاغورس وإكسانوفان واشتغل بتأمل الكليات.

ولقد تركه انشغاله بالكليات عن العلوم الجزئية جاهلاً بأسرار الطبيعة والفلك. مصدراً لآراء تثير السخرية والسذاجة حول العالم الطبيعى فقد ذكر أن الشمس تتجدد فى كل يوم، وأنها تنطفئ داخل الماء فى لحظات الغروب. وأنها صغيرة الحجم فى الحقيقة كما نراها فى الواقع، ورغم إخفاق هيرقليطس فى مجال العلوم الطبيعية بيد أنه كان صاحب فلسفة ذات قيمة بالنسبة لعصره.

وترجع أهمية هيرقليطس إلى أنه كان آخر الفلاسفة الأيونيين الذين اجتهدوا فى البحث عن العلة (المطلق)، كما حاول من خلال تصورة عن الجوهر أن يكمل تصورات الفيلسوفين السابقين عليه، وأن يضع حدا لتناقضهما فكيف تسنى له ذلك.

لقد رأى هيرقليطس أن التغير هو السمة البارزة فى الأشياء [2]. فالأشياء فى تغير مستمر، ولقد كان لموقف الفلاسفة السابقين عليه أثراً كبيراً فيما انتهى إليه موقفه، فقد قرروا أن الأشياء فى تغير متصل، كما ذهبوا إلى أنها رغم تغيرها ترتد إلى أصل واحد، وهنا يبرز

---

(1) Zeller: Outlines Of the Histoire of Creek Philosophy, London 1948. P25.

(2) Comperz, theodor: Creek thin Kers, London 1939, P 41.

التناقض بين المسألتين مما يدفع بهيرقليطس إلى حله. والحل يأتى باستبقاء أحد الرأيين، إما أن تكون الأشياء فى تغير مستمر وأما أن ترجع إلى مصدر واحد؛ لأن الأخير لا يتغير من حيث كونه بسيطاً، لكن الذى يتغير هو المركب فحسب.

ولما كان إلغاء الواحد يعنى إلغاءاً للتغير الذى هو المبدأ الأساسى عند هيرقليطس فمن ثم رأى أن تكون النار هى المبدأ الأول لأنها أدل شيء على التغير[1]. الذى هو صفة جوهرية فى الأشياء ، يقول هيرقليطس:- "لست أرى إلا التحول والتغير، لاتخدعوا أنفسكم، ولا تلوموا حقيقة الأشياء بل لوموا قصر نظركم إن ظننتم أنكم تبصرون أرضاً ثابتة فى بحر الكون والفساد. أنتم تخلعون على الأشياء أسماء، وكأنما هى ستبقى إلى الأبد ولكن النهر الذى تنزلون فيه للمرة الثانية ليس هو نفس النهر الذى نزلتم فيه أول مرة" [2].

والتغير عند هيرقليطس هو قانون الحياة وجوهرها؛ لأن الاستقرار موت وعدم، لكن التغير صراع بين الأضداد حتى يحل بعضها محل البعض، وعلى هذا النحو تبدو الموجودات فى ظاهرها وكأنها ثابتة لأن ما تنقصه من جانب تعوضه بنفس المقدار من جانب آخر، فالشمس على سبيل المثال تتجدد كل يوم لأن الأبخرة الصاعدة من البخار تعوضها ما تفقده من حرارة بالنهار، وهكذا تستمر حركة الأشياء وتغيرها إلى أن تنتهى فى النار التى هى دورة الكون، وتتكرر الأدوار بصورة لا

---

(1) Brehier.E: Histoire de la Philosophy Tome1, P 57.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 17.

متناهية ويشبه هيرقليطس الأدوار الكونية بالأجيال المتعاقبة التى تشمل الحياة الإنسانية [1].

والنار التى يقصدها هيرقليطس ليست هى النار المعروفة المحسوسة لكنها نار إلهية، لطيفة جداً، وهى نسمة حارة حية وعاقلة، أزلية أبدية لا تتحول إلى نار محسوسة إلا عندما يعتريها الضعف[2]. ومن النار الإلهية يصنع العالم البحر واليابس.

هذه النار هى الله الذى هو الليل والنهار والشتاء والصيف والحرب والسلم، الوفرة والقلة، ويحكم الكون الصراع. فهو أصل الأشياء وهو الذى يحول البعض آلهة، والبعض أبطالاً كما يجعل البعض بشراً والبعض عبيداً وهذا الصراع يقر العدالة الموجودة فى قانون اللوغوس أو العقل. الذى ينظر إلى الواحد باعتباره الكل والكل باعتباره الواحد، كما يحكم قانون الصراع (الديالكتيك) الذى يعنى الحركة الدائمة من حالة إلى أخرى.

ويجب ملاحظة أن هيرقليطس بمنطق مذهبه كان يقدم تصوراً فى وحدة الوجود مثل الفلاسفة السابقين له. فضلاً عن أنه عندما جمع بين الوحدة والتغير كان قد أثبت أنه يعد أول فيلسوف يونانى أذاع الشك فى الفلسفة اليونانية. يقول الأستاذ يوسف كرم عنه:- ".... فلا عجب أن يقوم لهيرقليطس أتباع من السوفسطائيين يذهبون فى الشك إلى أقصى حد، ولو أنه هو لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة فإنه إذقال باللوغوس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس وعلماً يقينياً

---

(1) Brehier.E: Histoire de la Philosophy Tome1, P 58.

(2) Foiuillèe, Alfred: Histoire de la Philosophy 11 Edi, Paris, Librairue, Chdela Crave P 36.

فى الجوهر الأوحد وفى العقل الإنسانى الذى يدركه، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب، فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجد الأكبر للشك فى الفلسفة اليونانية"[1].

2- المدرسة الفيثاغورية: (نشأة العلم الرياضى) *Pythagorism*

1- فيثاغورس (572- 497)

ظهر فيثاغورس مؤسسها فى ساموس، وتعد الفيثاغورية وهى المدرسة التى أسسها فى مدينة قروتونا جنوب إيطاليا فى القرن السادس قبل الميلاد من أشهر المدارس التى ظهرت فى ذلك العهد. وكان تزعم فيثاغورس لها بما اشتهر به من الحكمة والعلم والفضل سبباً من أسباب نجاح هذه المدرسة وذيوع صيتها، خاصة وأن تعاليمها كانت تدعو إلى البساطة والعفة، كما كانت ترسم لأتباعها سلوكا يسيرون عليه فى مأكلهم وملبسهم وصلاتهم، وقد آمن الفيثاغورين بالعلم، واعتبروه وسيلة لتهذيب الأخلاق، و احترام النفس، كما اشتغلوا بعلوم الرياضيات والفلك والموسيقى والطب.

ولقد ابتعدت روح الفلسفة الفيثاغورية عن الروح اليونانية فغلبت عليها النزعات الشرقية، فقد تأثرت بالديانة الهندية، وقال الفيثاغورين بتناسخ الأرواح، وبطلان المادة، وتجدد الدورات الكونية، كما تصوروا أن الحقيقة هى الحقيقة الإلهية المنبثة فى الكون كله، أما موقفهم من الدين فلم يكن لهم فيه موقفاً معروفاً، وكل ما يمكن أن يقال عنهم

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 16.

فى هذا الصدد أنهم طهروا الشرك الشعبى، ونزهوا الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص، وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً[1].

وكانت الفيثاغورية تقوم على مبدأ الزهد والبساطة فكان أتباعها يلبسون زياً موحداً، ويقال أنهم كانوا لا ينتعلون بل يمشون حفاة الأقدام، وكان إيمان هذه الفرقة بالتناسخ راجعاً إلى تأثرها الكبير بمذاهب الهنود وبالأورفية، وكان مذهبهم ذلك يرمى إلى أن انتقال روح الشخص الخير تحل فى جسد آخر خير مثله فى حين أن روح الشخص الشرير تحل فى الحيوانات.

ولقد أسهمت الفيثاغورية فى بناء العلم الرياضى فى عصرها بما وضعته من نظريات وآراء فى الرياضة، ورغم أن هذه الآراء كانت تمثل البداية الأولى فى علم الرياضة بيد أن تأثيرها امتد حتى أفلاطون[2]. وقد تصور الفيثاغوريين أن العالم عدد ونغم، ذلك لأنهم وجدوا أن فى الأعداد خصائص عجيبة، فى حالات جمعها أو طرحها أو ضربها وغير ذلك من العمليات مثال ذلك أن مجموع مربعى العددين المتواليين 3، 4 يساوى مربع العدد التالى لهما وهو 5 أى أن 9+16= 25، وهذه الخاصية العددية هى التى طبقت فى الهندسة فى نظرية المثلث قائم الزاوية يساوى مربع الوتر، فإذا فرضنا أن طول أحد الضلعين 3 والآخر 4 كان طول الوتر هو 5.

ولقد تصور الفيثاغوريون أن الأعداد هى جواهر الأشياء، وأن الموجودات أعداد وأنغام فذهبوا يفسرون العالم بالعدد والنغم من واقع أن

---

(1) المرجع السابق ص 24.

(2) Russel.B: A History of Western Philosophy Book London 1947, P 234.

الكائن الحى مركب من كيفيات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) وما النغم إلا توافق الأضداد وتناسبها، وتستمر الحياة مع استمرار هذا النغم وتنتهى بانتهائه.

2- الإيليون (نشأة ما بعد الطبيعة) *Eleatics*

تنتسب هذه المدرسة تاريخياً إلى إيليا Elea، وهى إحدى المدن التى أسسها الأيونيون على شاطئ إيطاليا الغربى حوالى عام 540 ق.م.

يعد إكسانوفان وبارمنيدس، وزينون وملیسوس هم مؤسسوا هذا المذهب الفلسفى الذى كان يتصور العالم موجوداً واحدا، وطبيعة واحدة، كما كانوا يعتقدون فى سكونه، وينكرون الكثرة والحركة[1].

(أ) إكسانوفان *Xenophanes* (570- 480 ق.م)

أحد أتباع المدرسة الإيلية. إن لم يكن هو مؤسسها الأول على حد قول مؤرخى الفلسفة، ويتلخص مذهبه فى حب الحكمة، رفض فكرة الآلهة واعتقد أنها تنتج من نسج خيال الناس وعاطفتهم ونادى بأن الإلة واحد ثابت كلى معقول[2].

(ب) بارمنيدس *Parmenides* (540- ؟)

كان تابعاً مخلصاً لمدرسة الإيليين، وتلميذاً لإكسانوفان، كما كان متعمقاً فى فكره سماه أفلاطون بارميندس العظيم، يقول فى تصوره عن المطلق أو الجوهر أن الوجود موجود، ولا يمكن

---

(1) Burnet: Early Creek Philosophy P 171.

(2) Maritain, Jacques: Elements De Philosophy 3 èm Ed Paris, Librairie- Editeur 1920, p31.

ألا يكون موجوداً [1]. أما اللاوجود فلا يدرك؛ لأن تحقيقه مستحيل. وتجدر الإشارة إلى أن آراءه كانت بمثابة رداً على آراء هيرقليطس فى التغير. وقد ذكر أن الفكر والوجود متلازمين فالأول قائم على الأخير، ويعد بارمنيدس أول فيلسوف يونانى تشير تصوراته إلى الوجود المحض [2]. فينكر الكثرة والتغير، ويتخطى عالم الأعداد والأشكال والجزئيات فيصبح لا هدف له إلا بلوغ العقل.

ورغم أن كل من بارمنيدس وهيرقليطس يتفقان فى الرجوع إلى العقل (الفكر) وينكران شهادة الحواس، بيد أنهما يختلفان فى مسلكيهما ففى حين يرى هيرقليطس أن الحواس مصدر خداع وشك؛ لأنها تصور لنا وجود ثابت [3]. فى حين أن الحقيقة تكمن فى التغير المستمر والصراع المتصل، يرى بارمنيدس أن الحواس تعطينا انطباعاً عن وجود متغير فى حين أن الوجود واحد ثابت وليس متغير.

ومن الملاحظ أن موقف بارمنيدس من الوجود، ومحاولته الارتفاع فوق عالم المحسوسات والجزئيات والمتغيرات، وتأكيده على وجود الوجود وثباته، وانتهائه إلى عالم الفكر المجرد إنما يضعه فى مصاف الفلاسفة أصحاب الميتافيزيقا أو (الفلسفة الأولى). كما أنه سوف يكون لمذهبه فى الوجود والفكر دوراً كبيراً على المذهب المثالى عند أفلاطون الذى يرفض عالم المحسوسات والمتغيرات ويقيم الوجود الثابت انطلاقاً من الفكر [4].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Jankeèlèvitch, Vladimir: Philosophie Première, paris P.u.f 1953, P36.

(ج) زينون الإيلى:- *Zeno of Elea* (490- 430 ق.م)

كان تلميذا لبارمنيدس انطلق تصوره فى تفسير العالم، من معارضته لأتباع المدرسة الفيثاغورية الذين أنكروا الوحدة والسكون. وأكدوا على أن الموجودات تتألف من أعداد. أى من وحدات منفصلة فقالوا بالكثرة بالاضافة إلى الحركة. ولما كان زينون واحداً من أتباع مدرسة الإيليين القائلين بالاتصال، فقد بذل زينون جهده للدفاع عن مذهب مدرسته، فأنكر مذهب القائلين بالكثرة والحركة باعتبار أن منطوقهم مستحيل تحقيقه، وقد أيد دفاعه عن آرائه بحججه المشهورة التى عرف بها فى تاريخ الفلسفة وهى الحجج الأربع فى البرهنة على امتناع الحركة وهى "حجة العداء" وحجة "أخيل والسلحفاه"، وحجة "السهم"، وحجة "الملعب". وقد حاول زينون من خلال هذه الحجج التى اعتبرت ضرباً من ضروب اللهو الجدلى الذى عرف عن هذه المدرسة، حاول أن يثبت رأيه ورأى مدرسته (الإيلية) فى إثبات الوحدة والسكون فى مواجهة تصور الفيثاغوريين عن الكثرة والحركة.

(د) مليسوس:- *Melissus* (؟ -440)

ولد فى ساموس بأيونية، كان تابعاً لبارميندس، ويصغر زينون بحوالى اثنتى عشر عاماً[1]. أخذ ميلسوس على عاتقه مهمة نقد الطبيعيين الأوائل لقولهم بالتغير المحسوس، وعنده الحس كاذب؛ لأن عن طريقه تتغير الأشياء على الدوام، فى حين أن الوجود ثابت وواحد على ما يشهد بذلك العقل، يقول: "أننا لو اتفقنا معهم فيما يعترى الوجود من تغير متصل لما أصبح هناك ثمة وجوداً؛ لأن تكرار التغير واستمراره

(1) Brèhier.B: History de la Philosophie Tome 1, Librairie Felix Alcan, Paris 1926, P 66.

يعنى انعدام الوجود. وهكذا يذهب ميلسوس إلى نفى التغير والكثرة، والتأكيد على فكرة الوجود الواحد الساكن الثابت اللامتناهى.

4- فلاسفة العلم الطبيعى :-

تعد آراء فلاسفة العلم الطبيعى محاولة للتوفيق بين آراء الفلاسفة السابقين عليهم. وقد سبق أن عرضنا لموقف الطبيعيين الأوائل الذين تصوروا الجوهر بالماء أو الهواء أو النار أو اللامتناهى، كما بينا موقف الفيثاغوريين من تصور العالم واعتباره عدداً ونغماً، كما فسروه بالكثرة وقالوا بوجود الحركة والتغير ثم جاء الإيليون وناقضوا مذهب الفيثاغورية بعد أن أثبتوا الوجود الواحد الساكن.

ولقد استفاد أتباع هذه المدرسة من المدارس السابقة بيد أنهم غيروا فيما تلقوه، كما عدلوا فيه فأصبح التغير الذى تناولوه من هيرقليطس اتصالاً وانفصالاً فى مذاهبهم، كما أقروا بثبات الوجود عندما تصوروا وجود أصول ثابتة للموجودات النوعية لا تشبه العناصر الطبيعية التى قالها الطبيعيون الأوائل؛ لأنها أصول متكثرة.

1- أمبادوقليس *Empedocles* (490- 340 ق.م)

ولد أمبادوقليس فى أغريغنتا فى صقلية منتمياً لأسرة على جانب كبير من الجاه والثراء اهتم بدراسة الفلسفة والطب، كما برع فى الشعر. كان مهتماً بالسياسة ومدافعاً عن الديمقراطية حاول رد العناصر الأولى للفلاسفة الأوائل إلى عناصر أولى وأصولاً ودفعه ثقل الهواء إلى وضع التراب مبدأ فأصبحت العناصر أو الأصول أربعة هى النار

والهواء والماء والتراب [1]. وهذه العناصر لا تبدأ بالتكون ولا تنتهى بالفساد، كما أنها لا تخرج من بعضها البعض، ولا تنتهى إلى بعضها البعض، ولهذه العناصر كيفيات خاصة. مثل كيفية الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب [2].

أما الأشياء وكيفياتها فإنها تحدث من انضمام هذه العناصر وانفصالها بسبب تأثير قوتى المحبة والكراهية. تضم الأولى الذرات المتشابهة عندما تتفرق، فى حين تفصل الثانية بينها، ويمر العالم بدور محبة تارة، ودور كراهية تارة أخرى. وهكذا ترجع الكثرة إلى الوحدة فى دور ثم تتفرق الوحدة إلى الكثرة فى دور آخر، والحياة تسببها اجتماع العناصر بصورة آلية.

(أ) الذريون (مذهب الذرة) *Atomism*

كان مذهب الذريين محاولة للتوفيق بين آراء الإيليين والتجربة، فقد أيدوا مذهب الإيليين الذى يذهب إلى الاعتراف بأن الوجود ملاء، وأن الخلاء لا وجود، وأن الكثرة والحركة ظاهرتان حقيقيتان كما توصلوا بالتجربة إلى وجود ذرات مادية غاية فى الدقة [3].

(ب) ديموقريطس *Democritus* (470- 361)

ولد ديموقريطس فى أبديرا، عاصمة سقراط، وكان شغوفاً بالعلم والرحلات، ويقال أنه نبغ فى علم الهندسة، التى أخذ يعلمها

---

(1)Brèhier,Emile: History de la Philosophy Tome 1 Paris, Librairie Felix Alcan, 1926, P.P67-68.

(2) Ibid.

(3) Richard,H: Popkin, Vrum Stroll: Philosophy Made simple New-York, 1956. P 85.

لتلاميذه فى المدرسة التى بناها فى أبديرا مسقط رأسه، وكان لوقيبوس أحد تلاميذه المخلصين الذين ساروا على مذهبه. وكان الأخير قد ولد فى ملطية، ورحل إلى إيليا، ثم جاء أبديرا حيث التقى فيها بديموقريطس وتأثر به كما تأثر بزينون، ولقد تلازم اسم ديموقريطس ولوقيبوس فى تاريخ الفكر الفلسفى لما بينهما من ارتباط فى الشخصية وتشابه فى المذهب.

يرى ديموقريطس أن العالم يتكون من عدد لا متناهى من الذرات غير المنقسمه، وغير المحسوسة لتناهيها فى الدقة مثل التى تتطاير فى أشعة الشمس[1]. وهى تتحرك فى خلاء لا متناهى فتتلاقى ليحدث الكون وتفترق فيحدث الفساد، وتتميز هذه الذرات بالقدم، لأن الوجود لا يخرج من اللاوجود. وهى لا نهائية، لأن الوجود لا يمضى إلى اللاوجود[2]. وهى متحركة بذاتها. وجوهرها هو "الجوهر الفرد" أو "الجزء الذى لا يتجزأ" كما أنها امتداد أى ملاء غير منقسم، تتشابه بالطبيعة، لا كيفيات لها وتتميز بخاصيتين هما الشكل والمقدار.

وتتكون الأشياء فى العالم نتيجة الحركة التى تقذف بالذرات فى كل اتجاه من الخلاء الواسع فتتقابل على أنحاء مختلفة وتتشابك فتتكون الأشياء. التى تفسد بافتراقها. والخلاء التى تتحرك فيه الذرات ليس عدماً لكنه ملاء بالذرات. فالملاء هنا يصبح وجوداً؛ لأن فيه تتمايز الجواهر، وتوجد الكثرة والحركة.

---

(1) Richard,H: Popkin, Vrurı Stroll: Philosophy Made simple New-York, 1956. P 85.

(2) Richard,H: Histoire de la Philosophie P 80.

والنفس مادية، وهى مبدأ الحركة فى الأجسام الحية. وهى جسم نارى. كما تمثل جواهراً تنشر فى الهواء الذى يحركها ويدفعها إلى الأجسام فتدخل فى الأبدان. وتبدو فى التنفس الذى يدل على الحياة والحركة.

وهكذا يتحول العالم عند ديموقريطس ولوقيبوس إلى عناصر امتداد وحركة تعمل بصورة آلية.

(ج) أنكساغوراس *Anaxagoras* (500- 428)

شخصية فلسفية لها تأثيرها فى المذهب الذرى، ولد فى بلدة أقلازومين[1]. القريبة من أزمير، وقد انتمى إلى أسرة كبيرة، وصل وهو فى حوالى الأربعين من عمره إلى أثينا التى كانت مزدهرة آنذاك بعلمائها وأدبائها. وأقام فيها قرابة ثلاثين عام لعب فى خلالها دوراً رئيسياً فى الحركة الفكرية (الفلسفية) فى أثينا.

ولقد كان أنكساغوراس من أوائل من ساروا على نفس الطريق الذى وجه هيرقليطس الأنظار إليه، وهو طريق العقل والقانون. يذهب فى تصوره عن المطلق إلى أن الأشياء متباينة فى الظاهر متشابهة فى الباطن، أما علة ذلك فهو ما تنتهى إليه الأجسام بعد تحليلها إلى أجزاء متشابهة هى ما تعرف بالطبائع الأولى "الذرات"[2]. فى حين أن التباين إنما يرجع إلى زيادة عدد الطبائع الأولى أو نقصانها.

والطبائع الأولى لا تتحرك بذاتها، لأنها تحتاج إلى محرك يحركها ليس هو الصدفة أو القدر (ذلك اللفظ الأجوف الذى اخترعه الشعراء) ولكنه العقل. الذى يحرك الطبائع الأولى، ولا يمتزج بشيء،

---

(1) Ibid P 39.

(2) Ibid.

إنه قائم بذاته. وهو ألطف الأشياء وأنقاها، عالم بكل شئ، ذو قدرة عظيمة، وهو المتحكم فى جميع الأشياء من أصغرها إلى أكبرها، كما أنه يدرك جميع الأشياء فى حالات امتزاجها وانفصالها وانقصامها، وهو الذى يبث النظام فى جميع الأشياء موجودة أو سوف توجد، كما يحكم حركة الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير [1].

وتأسيسا على ما سبق يصبح العقل هو المطلق أو الجوهر وهو مفارق للنسبى عند أنكساغوراس.

وتجدر الإشارة إلى أنه رغم إهمال نظريات الذرة فى العصور القديمة بيد أنه قد نالت اهتماماً كبيراً فى العالم الحديث فى بداية القرنين السادس والسابع عشر اللذين أولى علماؤهما اهتماماً كبيراً بميتافيزيقا الذرة القديمة[2].

2- التصور الميتافيزيقى للجوهر فى الفلسفة العملية أو فلسفة الإنسان :

عرضنا فيما سبق للفلسفة الطبيعية عند اليونان الأوائل الذين كانت لهم نظرات فى الكون الطبيعى، ففسروا الوجود بالعناصر الطبيعية الموجودة حولهم فى العالم الطبيعى من هواء وماء ونار ولا متناهى، كما فسروه كذلك بالعدد والنغم، وذهب فريق منهم يتصور الجوهر ذرات متناهية فى الدقة. وبذلك انطلقت تصوراتهم عن جوهر العالم من النظر خارج ذواتهم، ولم يفطنوا إلى أهمية البحث عن الذات وفيها على الرغم مما ظهر عند البعض منهم من شذرات تشير إلى

---

(1) Ibid.

(2) Richard,H: Popkin, A.S : Philosophy Made simple P. P 85,95.

الأخلاق فيما تشهد به الأخلاق عند الفيثاغوريين، وبعض المبادئ العقلية التى ظهرت فى فلسفة الإيليين.

لكن الفكر اليونانى فى مرحلة الفلسفة العملية- التى نعرض لها- كان قد تخطى مرحلة الطفولة الفكرية- إذا جاز لنا هذا التعبير وبدلاً من أن يتطلع خارج ذاته يستطلع العالم الجديد مثل الطفل الغرير الذى يشاهد العالم للوهلة الأولى فتروعه مظاهره وتجذبه أسراره. تخطى الفكر اليونانى مرحلة البحث فى الخارج إلى البحث فى الذات، بمعنى البحث فى الإنسان، وما يتعلق به من مفاهيم مثالية، روحية وأخلاقية.

السوفسطائيون *Sophists*

كانت الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب الجدل من بين الأسباب التى هيأت المناخ لظهور جماعة السوفسطائيين.

واسم "سوفيست" يدل فى الأصل على العلم أو معلم البيان وهم مجموعة من العلماء والشعراء والفنانين والمؤرخين والأطباء وغيرهم[1].... وكان لظروف أثينا السياسية والقضائية أثراً فى ذيوع صيتهم وعلو شأنهم فى المجتمع آنذاك.

كان السوفسطائيين مجادلين مغالطين، كما كان هدفهم البحث عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابى، وقد دفعهم ذلك للنظر فى الألفاظ ودلالاتها وأنواع القضايا، والحجج وشروطها، والمغالطة، وبذلك أثروا فى الثقافة والمعارف فى عصرهم. وقد مثلث المذاهب الفلسفية المطروحة ساحة لجدهم، ومغالطاتهم، فشككوا فى المعارف، ثم

---

(1) Maritain Jacques: Elèments de Philosophie 3 èd paris Librairie Edieteur 1920, P 34.

تناولوا المذاهب الأخلاقية، فعبثوا بالمبادئ الأخلاقية، والاجتماعية، وجادلوا فى القيم المطلقة للخير والحق، كما جادلوا فى الحق والباطل، والخير والشر والعدل والظلم. وأنسحب نفس موقفهم على الدين فأذاعوا الشك فيه، وهزأوا من آلهته وشعائره.

أما موقفهم من العلم، فقد كان موقف المتاجرة إذ إنتقلوا بين المدن اليونانية يعلمون الشباب مقابل أجر[1]. فأثروا ثراءاً كبيراً، ولقد هبط مستوى العلم نتيجة الاتجار فيه، فانحدر إلى مرتبة الحرف والصنائع. هكذا فقد ضاع العلم الحقيقى، والحكمة ولم يتبقى آنذاك سوى الخطيب أو المعلم.

كان من أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس وكاليكليس.

وسوف نلقى الضوء على آراء هؤلاء الفلاسفة قبل التطرق إلى بحث فلسفة سقراط.

(أ) بروتاغوراس: *Protagoras* (480 -411)

ولد بروتاغوراس فى أبديرا، واستقر فى أثينا حوالى سنة 450 ق.م ثم هرب منها بعد أن صدر ضده حكما بالإعدام بعد أن أذاع الشك فى وجود الآلهة فى كتابه "الحقيقة".

كانت أهم آراء بروتاغوراس التى أثرت عنه فى تاريخ الفكر الفلسفى هى عباراته المشهورة "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد"[2].

---

(1) Brèhier,Emile: History de la Philosophy P 81.

(2) Maritain Jacques: Elèments de Philosophie , P 36.

وهكذا تنتقل مشكلة المعرفة عند بروتاغوراس من الموضوع إلى الذات العارفة، ويصبح الإنسان هو مصدر الحكم على الأشياء، ومن ثم تجتاح موجة التغير والنسبية كل شيء، ويصبح كل شيء في تحول مستمر، فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، كما لا يوجد شيء يمكن أن يوصف بصفة محددة؛ لأن الأشياء في تحول مستمر، فنحن لا نحس إلا ما هو موجود على نحو ما نحسه، وكل ما هو ليس في حسنا فهو غير موجود، وهكذا تنتهي الحقيقة المطلقة وتنتشر الحقائق النسبية، كما يصبح الفرد مقياس الحكم على الخير والشر، وعلى هذا النحو انهارت المبادئ والقيم، وضاعت الحقيقة.

(ب) جورجياس : *Gorgias* (483- 375 ق.م)

كان جورجياس تليمذاً لأنبادوقليس، صب اهتمامه في بداية الأمر على دراسة العلم الطبيعي، لكن تأثره بجدل زينون دفعه إلى التشكك في جميع مقولات العلم والوجود، ومن ثم وضع كتاباً بعنوان "اللاوجود أو الطبيعة" منطوياً على ثلاث قضايا رئيسية الأولى هي : لا يوجد شيء على الإطلاق، والثانية هي: إذا وجد شيء ما فلا يمكن معرفته، والثالثة تقول: إنه حتى مع معرفة هذا الشيء فانه لا يمكن توصيله إلى الآخرين. لأن المعرفة بالشيء نسبية تتوقف على هوى الشخص نفسه وليست مطلقة متفق عليها. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى؛ لأن اللغة وهي تعد إحدى وسائل نقل المعارف بين الناس ليست هي الأخري مطلقة، لكنها نسبية تختلف في ألفاظها ومصطلحاتها من فرد لآخر فضلا عن أن اللفظ الواحد فيها يحتمل أكثر من معني وكان هذا الكتاب الذى ألفه جورجياس هو مبدأ فكره الذى نلمس فيه اتجاهه السوفسطائي فأخذ يعلم الجدل، ويخطب بين الناس منكراً للفضائل،

ولوجود الموجودات، كما رفض الوصول إلى المعرفة المطلقة، وسعى لبلوغ معرفة الاحتمالات النظرية[1]، كما أشار إلى مسألة الإيحاء في نوع الشر أو حدوث الخير، وكانت حجته في نسبية المعرفة وضياع الحقيقة أن الحواس قاصرة عن أداء وظيفتها في تحصيل المعرفة .

ج- كاليكليس Callicles

كانت لكاليكليس آراء غريبة في مجال فلسفة السوفسطائيين فقد أكد على نظرية "الحق للأقوى" وهو يرمى من هذه النظرية الإشارة إلى أن الأخلاق والقوانين هي عمل يقنعه الضعفاء الذين يمثلون الغالبية العظمي من المجتمع وغرضهم من ذلك أن يفرضوا كلمتهم على الأقوياء، ويحققوا منفعتهم ورغم ذلك فإن التاريخ يناقض هذا الاتجاه وتلك النظرية التى تصنعها الغالبية الضعيفة من المجتمع لأن القوى سوف يكشف عن خداع الغالية وعندئذ فإنه سوف يحطم ما أقاموه حوله من القيود، وسيقيم من نفسه سيداً على الضعفاء، وحين ذلك يسود القانون الطبيعي بين البشر[2]. وعلى الرغم من أن السفسطائيين أو معلمي البيان قد أذاعوا الشك في المعرفة والقيم، وأكدوا على أن الإنسان مقياس كل شئ بيد أنهم أثروا نظرية المعرفة والأخلاق لا بقيمهم النسبية، وآرائهم الغريبة وإنا بما أحدثه موقفهم من المعرفة والأخلاق من لفت أنظار اليونان إلى عالم الذات أو الإنسان، ولعل ذلك ما يجعلنا نقول ونحن نتفق مع رأى الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان من أن "ما أثاروا من شك في قيمة الدين والمعتقدات والمعرفة إنما كان سبباً في قيام

---

(1) محمد على أبو ريان. الفلسفة اليونانية ص121.

(1) Fouillee Alfred : Histoire De la philosophy, p.62

علم المعرفة والأخلاق، وهذا ما حذا بسقراط كذلك إلى إقامة دعائم الأخلاق وإعادة بناء المعرفة الإنسانية عن طريق التعريفات" [1].

1- سقراط: *Socrates* (469-399)

ولد سقراط فى أثينا، وعمل نحاتاً مثل أبيه، أما أمه فكانت تعمل قابلة، تلقى تعليمه فى أثينا متأثراً بعلم الفيثاغوريين وبالأورفية، كما أفاده منهج السوفسطائيين وفى مقابله كون له منهجاً مغايراً لمنهجهم، أحب الحكمة واعتبرها كمال العلم، لم يكن لسقراط مدرسة يعلم فيها المبادئ والحكمة، لكنه نشر دعوته للفضيلة والقيم من خلال لقائه بشباب وشيوخ أثينا، وجدال السوفسطائيين حول علمهم الذى صبغوه بالشك[2].

استخدم سقراط منهج التهكم والتوليد، فى البحث عن الحقيقة فكان يتضح الجهل فى الأول ويتظاهر بتصديق أقوال خصومه ومحدثيه ثم يسأل محدثه مثل من يطلب العلم والمعرفة. ثم ينتقل من أقوالهم إلى أخرى لازمة عنها، وعندما يرفضونها يقر بتناقضهم ويجعلهم يقرون بجهلهم، والغرض من هذه المرحلة من المنهج هو تخليض العقول من تأثير علم السوفسطائيين عن طريق تصنع الجهل. أما المرحلة التالية وهى الخاصة بالتوليد فإنه يحاول فيها أن يرتب الأسئلة والاعتراضات بصورة منطقية، بغرض الوصول إلى الحقيقة مع خصومه الذين يجهلونها، ومن ثم يدركونها ويتصورون أنهم اكتشفوها بذاتهم. وبذلك يصبح التوليد هو استخراج الحق من النفس.

---

(1) محمد على أبو ريان. الفلسفة اليونانية، حـ11، دار الجامعات المصرية 1974، ص120 .

(2) Gomperz, Greek thinkers, Oxford 1943, P43.

كان تصور سقراط عن الجوهر، ينحصر فى البحث عن الماهية أو طبيعة الشيء الكامنة وراء المحسوسات، فغاية العلم هى إدراك الماهيات. فلم يهتم بالعلوم الطبيعية والرياضية وانصبت الفلسفة عنده فى مجال الأخلاق الذى يمس ذات الإنسان، ويخاطب ضميره، وأقر بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل.

ورغم ما حققته رسالة سقراط من نجاح فإنها لم ترض بعض فئات من المجتمع الأثينى ممن تأثروا بالعلم السوفسطائى. من الشعراء والخطباء، وغيرهم فسرعان ما وجهت إليه تهماً تدعى بأنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم، كما أنه يفسد عقول الشباب وجرعوه السم فمات سقراط شهيداً مؤمناً بمبادئه الأخلاقية التى عاش ينادى بها.

صغار السقراطيين:

يقصد بصغار السقراطيين أتباع المذهب السقراطى الذين تابعوا سقراط على مذهبه سواء فى حياته أو بعد وفاته وقاموا بكتابة "مصنفات سقراطية" تحدثوا فيها بلسانه، كان منهم إقليدس الميغارى، وأنتستانس وأرستبوس.

أسس إقليدس الميغارى مدرسة فى ميغارى، كان الجدل منهجها، تأثرت فلسفته بآراء الإيليين والسوفسطائيين. كما تأثر بسقراط. ذهب فى تصوره عن الجوهر إلى أن الوجود واحد والخير واحد كذلك كلاهما واحد. ويمكن أن يطلق عليه اسم الله أو العناية أو العقل. والوجود يظهر فى ماهيات مختلفة تمثل مظاهر الوحدة الحقيقية، حيث لا يصبح لها وجوداً سوى فى الفكر.

أنتستانس الأثينى *Antisthenes* (444- 368)

تابع السوفسطائيين، فكان سوفسطائياً ثم تحول إلى سقراط واعتنق مبادئه، أنكر كلية الماهية، وازدرى العلوم، واقتصر على تعليم الفضيلة واعتبرها أساس الحياة، ونادى بتعلمها بالأفعال التى تكتسب بالخبرة لا بالتعليم كما هاجم اللذة وأتباعها.

أما ارستبوس القورينائى *Aristippus* (435- 366)

فقد ولد فى قورينا ثم رحل إلى أثينا وتابع السوفسطائيين كما اتصل بسقراط وصار تابعاً مخلصاً له، التقى بأفلاطون بعد وفاة سقراط.

اتسمت آراءه بطابع حسى تصورى مثل بروتاغوراس وذهب متفقاً معه إلى أن المعرفة مصدرها الإحساس، الذى يختلف من شخص لآخر. كما احتقر الثقافة، ولم ينهل منها إلا بالقدر الذى يحقق له المنفعة الوقتية فى حياته العملية ونادى بمبدأ اللذة، واعتبره المبدأ الخاص بحياته لكنه كان يستخدم عقله وذكاءه فى حصوله على اللذة.

وتجدر الإشارة إلى أن تأثير سقراط قد ظهر على أرستبوس فيما كان يدعو إليه من تمجيد حرية النفس الباطنة، والتمسك بعزة النفس وكرامتها [1]. والتعلق بالحكمة، ومع ذلك فقد نادى بنظرية اللذة التى تناقض ما ذهب إليه سقراط.

---

(1) محمد على أبو ريان: الفلسفة اليونانية ح1 دار الجامعات المصرية 1974 ص153.

2- أفلاطون *Plato* (427-347ق.م)

ولد أفلاطون فى أثينا منتمياً إلى أسرة عالية عمل عدد من أفرادها فى الحزب الأرسقراطى. كما اشتغلوا بالسياسة[1].

كان أفلاطون على ثقافة عالية فقد درس الشعر عند هوميروس، كما شغف بالعلوم فدرسها وخاصة الرياضيات، كما اهتم بالسياسة التى رأى أن المدخل الصحيح لها هو التربية والتعليم [2].

كان منهج أفلاطون منهجاً توفيقاً منسقاً، نظر إلى الاختلاف بين العلوم والمذاهب باعتباره ناشئاً عن كونها حقائق جزئية، ولا ينبغى أن يتخذ من هذا التباين تبريراً للشك فى المعرفة أو هدمها. فالحقيقة الكاملة إنما تكمن فى الجمع بين المذاهب والآداب المختلفة.

وقد اتجه أفلاطون اتجاها مثالياً فى فلسفته فدفعه ذلك إلى إنكار مذهب الحسيين فى المعرفة والآليين فى الطبيعة، وقد أفرد لتنفيذ هذه المذاهب صفحة كاملة فى محاورته الجمهورية. يذهب أفلاطون فى تصوره عن المطلق أو الجوهر إلى القول بالجدل الصاعد والنازل، فالعقل البشرى عندما يعلو يدرك الحقائق المجردة فالله صانع (مهندس).

تتعلق أحكامة بهندسة النسب العددية المجردة، وإدراكها عقليا بوضوح الذهن وصفاء القريحة، وهو يشير بذلك إلى وجود مبادئ

---

(1) Lachèze-Rez, Pièrre: Les Idèes Morales, socials et politiques de platon Paris 1938 P11.

(2) Robin,L: Platon P 27. Alcon, Paris 1938.

أو جواهر للإنسان والعدالة والجمال والخير وغيرها من القيم التى تمثل مثل أو جواهراً وإن كان فى قمة هذه المثل وأسماها هو مثال أو جوهر الخير الذى يشير عنده إلى الله، والجوهر عند أفلاطون دائم فى الحاضر، لا يجوز أن نضيف إليه الماضى أو المستقبل؛ لأنه فى حاضر مستمر، وتجدر الإشارة إلى أن قول أفلاطون بمبدأ الخير وهو نفس ما ذكرته المسيحية[1]. وعلى الرغم من اعتماد الأخلاق عند كل من سقراط وأفلاطون على استقلال النفس عن الدين بيد أن الأخلاق الأفلاطونية تعتمد على الدين الذى أصبح فى مذهبه الغاية من التربية الإخلاقية[2]. والله عند أفلاطون جوهر عاقل ومنظم، عادل وخير، كامل وبسيط[3]. وثابت وصادق، والإنسان عند أفلاطون جوهر عاقل يحيا بنفس ناطقة، أما العالم فإنه مكون عنده من نفس وجسم، تسمو الأولى على الثانى وتسبقه، وهى جوهر خالد، لا تفنى بفناء الجسد كما أنها بسيطة وواحدة، معقولة وخالده. يقول أفلاطون عن الرجل الحكيم: أنه يزهد متاع الدنيا ولا يخشى الموت؛ لأنه يمارس العفة ويفعل الفضيلة[4].

ولقد اتسم مذهب أفلاطون المثالى بنزعة روحية، فلا شك أنه كان أقرب الفلاسفة اليونان نزوعاً إلى العقيدة فقد تبع أفلاطون فيثاغورس فى عقائدة الروحية، ومزج فلسفته بالرياضة والدين، ولقد

---

(1) Wahl.Jea: The Philosopher's Way, Ox Foes un press, N.y 1948 P35.

(2) Zeller: Outlines P 138.

(3) Platon: Le Banquet, Oeuvres de Platon, Pare chambray, paris 1919, P 339.

(4) Ibid.

كشف تصوره للعالم عن أبعاد دينية وفلسفية فى مرحلة سابقة على ظهور الأديان. يقول الدكتور محمد على أبو ريان عن مذهب أفلاطون : "أن أفلاطون في هذه الفترة تمكن باستخدام العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه، بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضي إلى النظام الذى يستمد عناصره من المشاركة في مثال الجمال بالذات" (1).

وقد قسم أفلاطون الوجود إلى طبقتين أحدهما تتعلق بالفعل، وهي قادرة مطلقة، والأخري هي المادة (الهيولي) وهي تمثل العجز والقصور، وكلما دنت الأشياء من المادة كلما بعدت عن العقل أو الروح.

والعقل المطلق عند أفلاطون هو كمال لا يحده في الزمان ولا المكان كما لا يصدر عنه غير الخير والفضيلة، وينكر أفلاطون المظاهر المادية باعتبارها مصدر خداع وبطلان. فالعلم المادى زائف، متغير، شبح لعالم المثل، عالم البقاء والدوام، والعقل المجرد وبقاء الله أو مثال الخير هو بقاء دائم لا يتعرض للتغير أو التحول، ولو تأملنا مذهب أفلاطون (ففي الجمهورية يحث أفلاطون على تعليم الأطفال مقدار خيرية الله، كما تشير محاورة القوانين إلى فكرة خيرية الله كذلك) وجدنا أنه مؤسس على هذا المبدأ الذى يمثل العلة الأولي للمعرفة والحقيقة يقول جيجر عن الخير في مذهب أفلاطون: "أنه واضح وضوح الشمس التى تبعد عن المعرفة والحقيقة بيد أنها تكشف لنا بنورها عنهما فهكذا تبدو فكرة الخير في مذهب أفلاطون" (2).

---

(1) محمد على أبو ريان. الفلسفة اليونانية ص207.

(2) Jeager Werner: The Ideals of Greek Culture t. by Gilbert Hight, V. II Oxford 1944 p.285

3- أرسطو Aristotle (384- 322):

ولد أرسطو بأسطاغيرا في شمال اليونان، وهو ينتمي إلى أسرة تمتهن الطب، وقد عمل أبوه نيقوماخوس بالطب[1] كما كان طبيباً للملك المقدوني أمنتاس الثاني أبي فيليب أي الإسكندر.

كان عضواً بأكاديمية أفلاطون لمدة تقترب من عشرين عاماً، رحل بعد وفاة أفلاطون من أثينا وترك الأكاديمية، وذهب إلى مدينة أسوس ومنها إلى ليسبوس.

وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو قد تلقى دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا للذهاب إليها والإشراف على تعليم ابنه الاسكندر الأكبر. ثم عاد أرسطو بعد سنوات قليلة إلى أثينا حيث أسس فيها مدرسة جديدة سماها "اللوقيون" أى (الممشى).

تناولت فلسفة أرسطو الوجود من عدد من الوجوه هى الجانب النظرى الذى يتناول الوجود ومكوناته وعلله وأصوله، والجانب العملى الذى يتناول النشاط الإنسانى، ثم الجانب الشعرى الذى يتناول جانب الإبداع الفنى.

والجوهر عند أرسطو سابق على بقية المقولات؛ لأن الجواهر توجد "مفارقة" فى حين أن الكيفيات لا توجد إلا من حيث كونها كيفيات لجواهر وتتعلق دراسة الطبيعة بالجواهر الحقيقية، يقول أرسطو: "والأشياء التى نقول فيها أنها بالطبيعة: أصناف الحيوان وأجزاء الحيوان، وأصناف النبات، والأجسام البسيطة (مثل الأرض والنار والماء والهواء)[2].

---

(1) BreHier Emile: Histoire de la philoxophie chiv, p.168

(2) أرسطو طاليس. الطبيعة ترجمة إسحق بن حنين مع شروح ابن السمح، وابن عدى، ومتى بن يونس، وأبى الفرج بن الطيب. ح1 حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة 1964، ص78.

والعلم الطبيعى يختص بالنظر فى الأعداد والأشكال وهى فى تصور أرسطو ليس لها وجود قائم بذاته لكنها ليست أكثر من مجرد وجوه للأشياء المحسوسة يعمل العقل على تجريدها، وينظر إليها باعتبارها وحدات قابلة للعد. فالحقيقة أن الصفات التى تدرسها الرياضيات ليست إلا وجوهاً للأشياء المحسوسة يحددها العقل، كما ينظر فيها باعتبارها موجودة بذاتها.

أما دراسة ما بعد الطبيعة عند أرسطو فتتعلق بالجوهر وينطوى الكتاب الثانى عشر على رأى أرسطو فى العلة الأولى أو الجوهر يقول أنه لابد من وجود محرك أول غير مادى أزلى ويقصد به الله، وهو غير متحرك لكنه يسبب الحركة لسائر المخلوقات التى تعيش ترغب فيه وتحبه. وفاعلية الله تكمن فى التفكير الخالص[1]. أو التفكير فى ذاته. فالتفكير الإلهى لابد أن يتعلق بذات الله مادام أن الله ذاته هو أعظم الأشياء.

يقول رسل عن إله أرسطو لقد برزت تصورات أرسطو عن الألوهية من خلال فكرته عن الله فهو عنده العلة الأولى أو المحرك الأول، وهو سرمدى، كامل، منزه عن النقص والتركيب والتعدد[2]. (مستغنى فى وجوده عن أى موجود).

4-الأبيقورية:- *Epicureanism*

(أ)أبيقور الساموسى *Epicurus* (341- 270)

كان أبيقور سليل أسرة من أشراف أثينا، اشتغل أبوه بالتعليم، واهتمت أمه بالطب، استقر فى أثينا وكان يبلغ من العمر الثامنة عشر،

---

(1) Aristotle: Mètaphysic, the works of Aristotle, Ross.W.D Ox ford 1923. P39.

(2) Russell.B: A History of western Philosophy P 190

ثم غادرها وعاد إليها مرة ثانية وأسس مدرسة عرفت "بحديقة أبيقور" بسبب جلوس روادها فى حديقتها، حيث كان أبيقور يعلمهم الحياة السهلة ويدفعهم إلى الحياة مع اللذة والسعى لها.

والإبيقورية مدرسة فلسفية احتلت مكانة وسطى بين مدرسة الرواقيين، ومدرسة أثينا التى ضمت سقراط و أفلاطون وأرسطو.

كان الأبيقوريون يعظمون الآلهة، ويرجعون الإلة والنفس إلى مادة لطيفة مثل الأثير، وهم لا يؤمنون بالقيامة الإلهية، كما يقولون بسعادة الآلهة وخلودهم. ويؤمنون بأن غمرة السعادة عند الآلهة تجعلهم لا يفكرون لا فى أمورهم الخاصة [1]. ولا فى أمور البشر فهم يعيشون فى نعيم وسعادة لا متناهية لا يتعبون كما لا يتعبون أحداً، وكل الأمور تجرى من حولهم فى لامبالاة، وتجدر الإشارة إلى أن الأبيقوريين قد تصوروا الآلهة على صورة بشر لكنهم يختلفون عنهم فى أنهم يبصرون الأشياء عن طريق العقل. يقول جان ڤال عن آلهة الأبيقوريين: "أن الأبيقوريين قد تصوروا الآلهة تعيش خارج العالم، وقد تميزت بعدم الاكتراث بما يدور فيه، فهى تحيا حياة هادئة فى الفضاء الذى يفصل بين الكواكب" [2].

وكانت آراء الأبيقوريين فى الكون تصوره مكوناً من ذرات رقيقة أثيرية تتكون الأشياء من اجتماعها، وتفسد بافتراقها، والعالم عندها سر مدى، وهكذا كانت الذرة هى أصل الوجود أو جوهره. كما كانت الأبيقورية مذهب يدعو إلى اللذة والسعادة فى الحياة.

---

(1) Ibid.

(2) Wahl. Jean: The Philosophey's Way P460.

5- الرواقية *Stoicism*

الرواقية نحلة دينية، اتسمت بطابع لاهوتى مثل علم اللاهوت فى المسيحية، أو علم الكلام فى الإسلام. من أهم شخصياتها زينون، وكليا نتاس، وشريسبس كان الله فى تصور زينون هو الفاعل أو المنفعل، ويذهب زينون إلى أن النار هى أصل المخلوقات، وأن جوهرها الهيولى الذى يمثل المادة المنفعلة.

أما الله فهو العقل الفاعل، والوجود كله مادى فلا يوجد شيء غير مادى، حتى الله ذاته يمثل جوهراً مادياً وهو يمثل الكون كله.

أما النفس عند زينون فهى جوهر غازى حار، وهى تتركب من التنفس، ومن العقل الذى يتكون من عنصر الأثير[1].

وإذا عرضنا لرأى كليانتاس فسوف نراه يؤمن بأن جوهر الكون هو الروح التى تسرى فى جميع أجزائه، كما يذكر الدورات الكونية متفقاً فى ذلك مع زينون، فجميع الأشياء تبدأ من النار وتنتهى إليها.

أما شريسبس فيذهب إلى أن الكون ممتلئ بالآلهة التى تشبه الإنسان، وتفنى مثله عند نهاية كل دورة فى الكون بحيث لا يتبقى سوى إله واحد يمثل مصدر النار، فيعيد خلقها لكى يستخرج منها أكواناً جديدة.

6- الأفلاطونية المحدثة:-

(أ) أفلوطين *Plotinus* (205- 270)

ولد أفلوطين فى ليقوبوليس فى أسيوط بالوجه القبلى فى مصر، تعلم فى مدينته أصول القراءة والكتابة، كما درس الحساب والشعر،

---

(1) Ibid.

ثم سافر إلى الإسكندرية والتقى فيها بأمونيوس وتتلمذ على يديه[1]. ظل يتعلم ويكتسب الخبرة حتى سن الخمسين حيث شرع فى الكتابة. وتجدر الإشار إلى أن فورفوريوس قد قام بترجمة حياته، وشرح مذهبه بعد وفاته. ويعد أفلوطين من أوائل المتصوفة، وامتزجت آراءه بالطرق الصوفية يذهب إلى أن الله منزه فوق العالم، وفوق الأشياء. وهو حقيقة لا نظير لها فى الوجود، ولا فى الصفات ولا فى كل منسوب إليها، والله لا يشعر بذاته. ولا يميزها. فهو يتنزه عن ذلك التمييز لصفاء روحه [2].

والمذهب الأفلوطينى يقتضى وسائطا لخلق صلة بين الإله الواحد، المطلق، المنزه وبين الموجودات العليا، والمخلوقات السفلية[3]. والواحد L'un عند أفلوطين هو الذى خلق العقل الذى خلق بدوره النفس، التى خلقت بدورها ما دونها من الأشياء والموجودات التى تتحدر مرتبة دون أخرى إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد.

وفعل الخلق عند أفلوطين لا يحدث بمشيئة بل إنه مسألة ضرورية لازمة من طبيعة الخير الذى هو الله، وهو ضرورة الفيض أو العطاء (الصدور) وهذا الفيض أو العطاء (الصدور) لا ينقص من مصدره (المعطى) فى عالم التجريد والصفاء؛ لأن العطاء لا ينقص من الفكرة[4]. ويمثل أفلوطين بمسألة الفيض والصدور فى المحسوسات بصدور النور من الشمس، أو صدور الطيف فى المرآة من صاحب الطيف فلا نقص على الإطلاق فى مثل هذا الصدور.

---

(1) Brèhier,Emile: Les Idèes Philosophy et Religieuses de Philon d'Alexandrie, Librairie Felix Alcan, 2è Ed 1924, P18.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

وتستمر الروح فى خلق ما دونها التى يصدر عنها بالتالى ما دونها وهكذا ... حتى تتلبس الروح الإنسانية بالجسد أو الهيولى فيحدث فى هذه المرحلة (التجسيم) تناسخ الأوراح، والثواب والعقاب[1].

والله فى مذهب أفلوطين لا يعرف بالعقل وهو فى الجسد بل تراه الروح فقط وهى فى حالة غيبة، حيث فى هذه الحالة من الغيبوبة تخرج الروح من سجن الجسد لتصعد إلى مقام الإلهام، وفى تلك الأثناء لا تبصر شيئاً يدخل فى نطاق المعقولات لكنها تترجم عنه إذا هبطت من مقام الواحد إلى مقام العقل والتفكير[2].

وهكذا فإن الأفلوطينية تضع الله أصلاً للعالم والموجودات من خلال مذهب روحى تذهب فيه إلى أن الله هو الواحد، ليس له صورة ولا خلق، مختلفاً عن الأشياء الموجودة فى العالمين العلوى والسفلى التى أبدعها الله بتوسط العقل، كما ترى أن المبدأ الحق هو الأشياء جميعاً لأنها صدرت منه، وهو علتها وعلة كونها، وعلة شوقها كذلك، والله قديم دائم على حاله لا يتغير. وعاشق الله يعمل على أن يصير إليه ويكون معه ليفيض عليه من نوره باعتباره عاشقه. بحيث لا ينقص هذا الفيض منه شيئاً؛ لأنه ثابت قائم بذاته لا يتحرك[3].

وهكذا يتصور الأفلوطونيون أن الله جوهر العالم، وأصله فيضعون بذلك مذهباً فلسفياً دينياً يقترب من الدين المسيحى فيعد أقرب مذاهب اليونان للأديان، وينطوى على أسس روحية صوفية تقويه وتجعله

---

(1) Ibid.

(2) محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت 1978 ص89.

(3) Fouilleè Alfred: History de la Philosophy P.P182-183.

على حد قول رسل... "نهاية للعهد اليونانى القديم، وبداية للمسيحية"[1]. كما كان للأفلوطينية أكبر الأثر فى دائرة الفلاسفة الإسلامين المنسقين فقد ساروا ورءاها، وكانت فلسفتهم موفقة انتخابية[2].

ثانياً: تصور فكرة الجوهر فى العصر الوسيط

تمهيد:

لم تكن مرحلة العصر الوسيط مرحلة ظلام وتأخر كما قال عنها مؤرخى الفلسفة، لكنها كانت فترة تنطوى على دراسة خصبة ومتنوعة للعديد من الأفكار والمذاهب والنظريات التى تفاعلت فى أذهان مفكريها فى مجالات الفلسفة والعلم والدين.

لقد شهدت هذه المرحلة تدعيما للدين المسيحى، وتوفيقاً بين الفلسفة والدين وتطورا محسوساً فى العلم. ولذلك فقد تطورت فكرة تصور الجوهر عند فلاسفة ولاهوتى هذا العصر على ما سنرى.

ومهما يكن من أمر ما وصف به تفكير هذا العصر بالجمود إلا أن هذه المرحلة من تاريخ الفكر الفلسفى لا ينبغى تجاهلها، أو المرور السريع عبر مذاهبها لما لها من أهمية فى التطور العقلى للإنسانية. يقول هوفدنج عنها:- "من الخطأ النظر للعصور الوسطى باعتبارها فترة من الظلام الدامس ذلك أنها قدمت مادة لها أهميتها فى التطور العقلى"[3].

وسوف نعرض فيما سيأتى لتصور فكرة الجوهر عند فلاسفة الأديان اليهودية والمسيحية والإسلامية.

---

(1) Russell Bertrand: A History of Western philosophy P 231.

(2) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج1 دار المعارف 1966، ص191.

(3) Hoffding Harold: A History of Modern philosophy P4 London 1935.

(أ) الدين اليهودى:-

بدأ الدين اليهودى باعتباره مرحلة جديدة فى تطور الدين، وبداية لعقيدة سماوية، غلبت عليه النزعة المادية فكان اليهود يعبدون الأوثان والكواكب والأصنام وغيرها من مظاهر الطبيعة باعتبارها جواهراً للوجود. وتطور الدين اليهودى بعد ذلك. فى اتجاه الوحدانية. بيد أنها كانت وحدانية تتسم بالتجسيم والتشبية.

من أشهر فلاسفتهم المتدينين فيلون الإسكندرى Philo (30 ق.م) وقد عمل على التوفيق بين الدين والفلسفة[1]. جمعت فلسفته التوفيقية بين أفكار ذاتية الله وأنه عقل مجرد وهو فى ذلك متأثر باليونان. ونزه الله عن صفات التشبيه والتجسيم، وتأثر بالرواقية ورفض آراءهم فى وحدة الوجود. وأنكر إهمال أرسطو للعناية الإلهية، كما تأثر بالفيثاغورية[2]. وهكذا وجدنا فكره مزيجاً من الفلسفة والدين.

ولقد أحدث فيلون الإسكندرى دوياً هائلاً فى عالم الفكر الدينى اليهودى لخروجه عليه، وتغييره فيه، ومزجه بغيره، أو توفيقه وكان لموقفه آثاراً خطيرة على عقلية اليهود والذين انغلقوا داخل تفكيرهم الدينى لم يغيروه أو يحرفوه، وظهر أمثال فيلون كثيرون نذكر منهم سليمان بن جبيرول، وموسى بن ميمون اللذين قاما بحركة التأويل الرمزى.

وأياًما كان الأمر فقد كانت اليهودية بداية لعهد جديد تخلص فيه العالم من الوثنية، ومن تعدد الآلهة فنادت بالوحدانية، كما مهدت لظهور المسيحية عن طريق فكرة المسيح المنتظر.

---

(1) Russell B: A History of Western philosophy P 342.

(2) Ibid.

(ب) **الدين المسيحى:**

وإذا كانت اليهودية قد بدأت منغلقة على نفسها. تؤمن بفكرها الدينى الخالص، وتنعزل عن بقية التيارات إلى أن أصابتها حركة التأويل الرمزى على يد فيلون وغيره من فلاسفة الدين اليهود. فإن المسيحية قد بدأت بالتأويلات والشروح ولازمتها تصورات فلسفية، وتأثرت بالأفكار اليونانية، وخاصة أراء أفلاطون وقد ظهر من بين المسيحيين من حاول المزج بين الفلسفة والدين، منهم القديس أوغسطين وأوريجين وتاتيان وكليمان الإسكندرى وغيرهم.

وكان أوريجين Origen (185- 254) مسيحياً وفيلسوفاً ذهب فى فلسفته الدينية إلى رفض كل ما هو روحانى ما عدا الله، الذى هو الأب والابن والروح القدس، وكان من نتائج حذوه حذو اليونان[1]. أن اتهم بالخروج على عقيدته المسيحية بيد أنه قام بالدفاع عن نفسه وبرر وجهة نظرة فيما ذهب يؤكده عن أن الإنجيل إنما يحمل برهان نفسه بنفسه، وهو بذلك يعد أقوى من أى حجة أقامها فن الجدل اليونانى[2].

أما القديس أوغسطين Augustinst (103- 167) فقد كان واحداً من أساتذة الكينسة فى العصر الوسيط، تصور العالم مخلوقاً من لا شيء فالمادة عنده ليست قديمة، وفعل الله ليس مقصوراً على الترتيب والتنظيم كما ورد عند فلاسفة اليونان الذين هاجمهم وفند مذاهبهم فى الجواهر المادية (الماء والهواء والنار والتراب)[3]. كما فند

---

(1) Russell B: A History P 347.

(2) Ibid.

(3) Augustin, Saint: Les Confessions Prècèdeès de Sa Vie Par S.Possidius Paris, Flammarion Editeur. S.D P 45.

أفلاطون فى فكرته عن قدم العالم وتصوره الله بالصانع أو المهندس، وتجرى سطوره فى الاعترافات عن أدلة وجود الله من خلال العالم، ونقده للفلاسفة اليونان الملحدين وهكذا يقول أو غسطين بالوجود الإلهى المسيحى جوهراً للعالم، وعلة للخلق فالسماء والأرض تعلنان أنهما مخلوقتان؛ لأنهما تتغيران فمن المستحيل أن يكون فى غير المخلوق شيء إلا وقد كان فيه سابقاً[1]." والمتصفح لكتابه الدينى القيم "الاعترافات" سوف يجد فيه بحثا عن الله فى كل شيء، واعترافاً بأنه العلة النهائية والجوهر الواحد للعالم.

(ج) الدين الإسلامى:

وبظهور الإسلام وضعت القواعد العامة للوجود الإلهى والعالم الطبيعى وكذلك للإنسان، وكانت مبادئ الإسلام مخالفة لكافة القواعد والمبادئ التى سبقتها فى ميادين الميتافيزيقا والطبيعة والأخلاق.

ولقد آمن المسلمون بالله وكتابه وبسنة رسوله، وبالله الأحد الصمد خالق العالم، القادر على كل شيء، وبذلك أنكر المسلمون بوسائلهم الجدلية أفكار التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض والتحيز[2].

مدخل عام إلى:

تصور فكرة الجوهر فى العصر الحديث

بعد أن عرضنا لفكرة الجوهر عند فلاسفة الأديان فى القرون الوسطى، يطالعنا العصر الحديث بنفس الفكرة تقريباً مع تعديلات حديثة عن ديكارت ومالبرانش، ثم تصبح فكرة الجوهر بمثابة الوجود

---

(1) Ibid.

(2) على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج1 دار المعارف 1966، ص191.

له عند سبينوزا، لكنها تتضاءل عند الحسيين الإنجليز وتصبح مجرد تجميع لجزئيات محسوسة، ثم يأتى كانت ويقدم لنا تحليله النقدى الذى وضعنا على مفترق الطرق فى تاريخ الفلسفة، حيث يوضح فى نقد العقل النظرى كيف أن الجواهر الثلاثة التى نعتبرها أمهات الجواهر الميتافيزيقية وهى الله والنفس والعالم ليست على هذا النحو من التواجد الأزلى فى عالم الميتافيزيقا، بل هى مجرد أفكار فى أذهاننا ليس لها أى مقابل فى الخارج، والمعرفة تبدأ من الآثار الحسية تتدخل فيها النفس لتنظيمها حتى أن الجزئى لا يصبح له قوام وجودى دقيق بل هو حصيلة التفاعل بين ما يرد من الخارج من انطباعات Impression، وبين ما يرد من النفس من صيغ المكان والزمان بوضعه فى صورة الموضوع. فالفهم إذن مرحلة تالية على تكوين الموضوع، ويتم عن طريق المقولات، وحتى ربط المقولات بالحس الذى يتم عن طريق ما يسمى بالرسم الصورى لا يتدخل فيه الجوهر، وهو مجرد فكرة ميتافيزيقية عند كانت فى أى صورة من الصور، ومن ثم فإن الجوهر عنده يصبح خارج مجال الحقيقة لا لأنه هو كذلك، بل لأننا نعجز عن إدراكه حتى إذا كان موجوداً، ولكننا لا نلبث أن نجد كانت يستند إلى هذه الجواهر عملياً فى نقد العقل العملى وميتافيزيقا الأخلاق، فكأنه يضع اللبنة الأولى فى قيام ميتافيزيقا عملية فى مجالى الأخلاق والدين لا تستند إلى العقل أو البرهان.

ثم يظهر الجوهر فى صورة الروح المطلق عند هيجل، لكن هذا المطلق الهيجلى هو هدف الثلاثيات الصاعدة فى الوجود، وكل أنماط الجدل التى تستخدم فى الفن أو فى التاريخ أو فى الطبيعة تتجه كلها فى النهاية فى شبه جدل صاعد إلى المطلق، لكن ما هو هذا المطلق؟ إنه

محصلة لا متناهية تتجه إليها كل حركة صاعدة فهل يمكن أن نسمى هذا بالجوهر أو بالله؟

ولقد اتجهت الفلسفة بعد هيجل وجهة أخرى، لا يحاول أصحابها فيها البحث عن الجواهر بقدر ما يحاولون رسم طريق الإنسان، ومعايشته للوجود وانطباعات الفيلسوف عن هذه المعايشة، أى أن الفلسفة أصبحت منهجاً وليست مذهباً بقطع النظر عن الموقف السلبى الرافض للفكر المجرد، والنزعة العقلية، وكذلك للميتافيزيقا. ذلك الفكر الذى نجده عند أصحاب الوضعية المنطقية الذين يقفون بالمرصاد فى كل دعوة يشتم منها قبول الميتافيزيقا، أى قبول الجوهر كموجود ميتافيزيقى متعال، ولكننا يجب أن نشير فى النهاية إلى أنه إذا كانت الفلسفة المعاصرة قد فشلت فى تحديد وجود الجوهر ومعناه، فإننا نجد العلم على العكس من هذا يتسع لكى يفصح لنا عن حقيقة هامة مذهلة، وهى أن الجوهر بالمعنى الذى كان يتصوره الفلاسفة كموجود به قوامه وحقيقته الجوهرية- نجد أن هذا التصور- قد زاد بعد عصر الكشف الذرى حيث اتضح لنا أنه لا توجد إلا ثمة طاقة، وهذه الطاقة هى التى تتحول أمامنا ليل نهار، وهى طاقة ذات شحنات كهربائية لا يمكن تجوهرها بصورة محدودة؛ لأنها قد تنحل (تتحول) إلى شحنات كهربائية هى الطاقة السارية فى الوجود، ومن ثم فلا يمكن وضع كونترات محددة حول هذه الطاقة بل هى تحديدات مرحلية حتى يبرز أمامنا معنى الشيئية التى تؤلف لدينا صورة الجوهر المألوفة.

التطور الفكرى فى عصر النهضة ومطالع العصر الحديث :

لقد كشفت لنا بدايات العصر الحديث عن تصورات جديد تماما فى الشكل والمضمون، بمعنى أنه أصبح لدينا تصور جديد

للطبيعة بالإضافة إلى منهج جديد" [1]. هذا المنهج الجديد فى البحث الذى لم تألفه العصور الوسطى، وهو ما يسمى بالمنهج العلمى القائم على التجريب، ومن هنا فانه يمكن القول بأنه إذا كان العصر الوسيط قد تميز بسيطرة الكنيسة والدين وتسرب اللاهوت إلى الميتافيزيقا، فقد اتسم عصر النهضة بطابع علمى قائم على ملاحظة الظواهر واحترام طريقة تناولها علمياً وهذا ما جعل "كولينز" يذهب إلى أن هذا العصر يعد أعظم تمجيد للإنسان وملكاته[2]. ولقد تأسست التطورات الحديثة فى الفيزياء والرياضيات والفلك على آراء كوبرنيقوس وجاليليو وكبلر ونيوتن فالسيادة المطلقة فى أبحاثهم ونظرياتهم انعقد لواءها للعلم والتجريب[3] بدلاً من اللاهوت. والحقيقة إننا ونحن بصدد بحث مسألة الجوهر لابد لنا من الإشارة إلى وجود عدد من النزعات التى تحددت مشكلة الجوهر فى ضوء منها. مثل نزعة الشك الميتافيزيقية، ونزعة الإيمان وكذلك النزعة العقلية التى كانت وسطاً بين نزعتى الشك والإيمان.

ولقد تحددت فكرة الجوهر خلال عصر النهضة بتأثير من الحركة العلمية الجديدة التى ظهرت بوادرها فى ذلك العصر فلم يعد الإنسان فى ذلك العصر متفرجاً لا حول له ولا قوة، كما لم يعد يتحرك فى عالم لا يسيطر عليه، فقد قامت فلسفات بروتو Bruno وبيكون Bacon وفيكو Vico على أساس النظرة الجديدة للعالم الطبيعى

---

(1) Hoffding Harold: A History of Modern philosophy P.g.

(2) Collins.D. James: God in Modern philosophy U.S.A Chicago 1959 P 12.

(3) Gardiner, Patrick. L: Nineteenth. Century philosophy London New York 1969 P 162.

وقوانين الحركة، كما ساعدت النظرة العلمية للعالم، والتقدم فى العلوم على ذيوع روح الشك وإعادة النظر فى تصورات الألوهية، ونظام الكون.

وسوف نعرض لبعض آراء فلاسفة عصر النهضة بصدد تفسير الجوهر فنذكر منهم نيقولا كوبرنك Copernicus (1473- 1543) الذى نظر للعالم نظرة فيزيقية بحتة، وأحدث ثورة فى علم الفلك سميت باسمه "الثورة الكوبرنيقية" وهى النظرية التى ترفض النظريات القديمة التى كانت شائعة والتى كانت ترى أن الأجرام تدور حول الأرض، وفحوى نظريته أن الأرض وليست الأجرام هى التى تدور. ألف كوبرنك كتابا يعرض فيه لآرائه الفلكية بيد أنه لم يجرؤ على نشره مخافة بطش السلطات به[1]. لما كانت ستحدثه آرائه من تغيير فى النظريات المتوارثة منذ العصور الوسطى.

وجاء جاليليو Galileo (1594- 1642) بعد ذلك وأيد نظرية كوبرنك وقال بدوران الشمس حول نفسها، وكانت لآرائه آثاراً بعيدة فى إدانته وثورة رجال الدين ضده[2]. هؤلاء الذين كانوا يعتقدون أن الوجود ينقسم إلى عالمين عالم سفلى وهو العالم الحسى، وآخر علوى وهو عالم الأجرام السماوية.

ونفس الموقف السابق وقفه عالم فلكى آخر هو برونو Bruno (1548- 1600) الذى رفض الآراء التى تؤكد مركزية الأرض بالنسبة لأية حركة، وأن الله موجود بالاضافة إلى الموجودات، لكن برونو رفض هذه الآراء وذهب إلى القول بأن الله موجود فى كل

---

(1) Fouillèe. Alered: A History de la philosophy P223.

(2) Ibid.

شيء[1]. مما أدى إلى إشعال ثورة الغضب ضده والتى انتهت بحرقه فى عام 1600.

وجاء فرنسيس بيكون Bacon.F (1561- 1626) وهو ينادى بالتجربة والملاحظة ويدعو إلى تأسيس علم جديد يزيد من سلطان الإنسان على الطبيعة، وهو فى موقفه هذا ينقد هذا ينقد العلم القديم الذى كان يعتمد على النظر أكثر من العمل[2]. وقد قامت دعوة بيكون لسيطرة الإنسان على الطبيعة على أساس الاستكشاف الذى تمثل الملاحظة والتجربة أى منهج الاستقراء مدخلاً له. ويرى بيكون أنه لن يتسنى للإنسان تحقيق هذا المنهج ما لم يحاول تطهير عقله من الأوهام التى يجملها فى أربعة هى أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح. إن العقل يعود بعد التحرر من هذه الأوهام كصفحة بيضاء، أو لوحاً مصقولاً، ويصبح صالحا لتطبيق منهج الاستقراء[3].

أما توماس هوبز Hobbes (1588- 1679) فقد قدم فلسفة جديدة فى مجالى الميتافيزيقا والسياسة، وحمل على آراء أرسطو الحسية، كما أسس نظرية ميكانيكية جديدة[4]. فضلاً عن آرائه السياسية.

ثم بدأت الفلسفة العقلية عند رينيه ديكارت Descartes (1596- 1650) الذى أعلى من قيمة العقل، ووضع الألوهية فى قمة نسقه الاستنباطى وذهب إلى أن الجوهر هو الله بالمعنى المسيحى الدينى،

---

(1) Ibid.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ص47، 48.

(3) المرجع نفسه.

(4) Russell B: A History of Western philosophy.

وهو أساس ميتافيزيقاه العقلية كذلك، وبذلك رفض ديكارت تصورات أرسطو والمدرسيين، وحطم جميع الآراء والمعتقدات السابقة[1]. بعد أن شك فيها منهجياً وأعاد بناءها من جديد. ولقد أثبت ديكارت وجود ثلاثة جواهر هى : الجوهر الإلهى- السابق الذكر- ثم الجوهر النفسى (النفس) وماهيتها الفكر والجوهر المادى (الجسد) وماهيته الامتداد[2].

ولقد سار على نفس مسيرة ديكارت الكثيرون من الفلاسفة فى فرنسا وخارجها ممن تناولوا فلسفته، وكانت لهم أنساقهم الفكرية التى مثلت رد فعل لمذهبه العقلى.

ففى مقابل الثنائية التى ذكرها ديكارت للوجود ألا وهى ثنائية النفس والجسد. ذهب إسبينوزا Spinoza (1632- 1677) إلى تأسيس مذهب فى وحدة الوجود بدافع من تعمقه فى دراسة فلسفة ديكارت فاعتبر أن الامتداد الذى هو جوهر الجسد، والفكر الذى هو جوهر النفس صفتان وليس جوهران[3]. كما تصورهما ديكارت، وبذلك أصبح الله عنده هو الجوهر الوحيد فى العالم.

وهكذا تشير فلسفة إسبينوزا إلى الوحدة بين العالم والله فإنه لا يمكن تصور أى شيء فى العالم بدون تصور الله يقول سبينوزا :- "إلى جانب الله لا يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر"[4].

---

(1) Sairia classique paris 1941.

(2) Ibid.

(3)Joachim.H. Harold: Astudy of the Ethics of Spinoza. Oxford 1910 P15-19.

(4)Spinoza: L'Ethique, Traduit parr. Cillois Gallimard 1954 de Finition 6 P 74.

والله عند اسبينوزا هو العلة الأولى المطلقة، هو علة ذاته وعلة وجود الأشياء التى ينتجها وماهياتها.

وتنتهى ميتافيزيقا ليبنتز Leibinitz (1656- 1716) عن الجوهر إلى تعدد الجواهر الذى قصرها ديكارت على جوهرين، والجوهر عند ليبنتز هو المونـاد، هو أساس الميتافيزيقا، (وهو جوهر بسيط لا يشتمل على أجزاء[1].) والفيزيقا والمعرفة وسائر أجزاء فلسفته، فالعالم عند ليبنتز يتكون من مجموعة من المونادات، والإنسان وفقا لذلك مكون من مجموعة من المونادات "المعروفة بالمونادات العاقلة أو الروح، كما يتكون الحيوان من مجموعة أخرى منها تعرف بالنفس الحيوانية Soul أما النبات فإنه يتكون من الانتلخيا أو موناد النبات[2].

ويتم فعل النفوس وفقاً للقوانين الغائية، فى حين تفعل الأجسام تبعاً للقوانين الفاعلية، ويحدث بينهما توافق مرجعه الإنسجام الأزلى أو العناية الإلهية على ما يشير إلى ذلك ليبنتز فى فلسفته عن مملكة العناية[3].

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة التجريبية، بصدد تحديد تصور الجوهر عند بعض فلاسفتها فسوف نجد لوك Locke (1632- 1704) وهو صاحب فلسفة تجريبية يعتمد على الإحساس فى إدراك العالم الخارجى كما يرجع إلى التأمل أو (الاستبطان) من جهة أخرى. والجواهر عند

---

(1)Carr.W, Herbert: The Monadolog of Leibniz M.S.A Los Angelos 1930 Para 1,P 27.

(2) Ibid.

(3) Leibniz: Extraits de la Thèodicèe, Par Paul Janet 3 èdition.

لوك مادية، وروحية تنقسم الأخيرة بدورها إلى جواهر متناهية وأخرى لا متناهية[1].

والجوهر عند لوك غير فطرى، غير محسوس، ولازم من جهة ثالثة لكى تتقوم عليه الصفات المتعلقة به[2]. وهذا ما حدابه إلى اصطناع فكرة الجوهر. أو افتراضها لأنه ليس له وجود حقيقى لكن العقل يصنعه لكى يحل فيه الصفات العرضية المختلفة. يقول لوك والجوهر ما هو إلا فكرة مجهولة تفترض فحسب لتكون حاملاً للكيفيات المختلفة التى لا يمكن أن توجد بدون محور وحامل upholding وهو ما نسميه بالجوهر[3].

وتابع هيومHume (1711- 1776) نفس مسار لوك التجريبي إن لم يكن قد بلغ به نهايته المنطقية، فدرس الإدراك الإنسانى، وحلله تحليلاً دقيقاً، كما حلل المعرفة الإنسانية. يذهب هيوم إلى أن المعرفة على اختلاف درجاتها إنما ترجع إلى الإحساس والفكر معاً[4]. اللذان يردان إلى مصدر وحيد هو الآثار الحسية، وهنا تنقسم الإدراكات إما إلى آثار حسية وإما إلى أفكار أو معانى أو علاقات ولقد تأدى موقف هيوم الحسى الذى بلغ به حد الظاهرية المطلقة التى ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية، إلى إنكار الحقائق والجواهر من الفلسفة فنقد الأدلة على وجود الله، كما نقد دليل

---

(1) Paris. Hachette. 1978. P.P 20-21.

(2) Locke John: An Essay. A.C.F Raser. V.II. ch Vll, Secl N.y 1894 P 268.

(3) Ibid: An Essay: Book II .ch 23 Para 2 392.

(4) Hume,D: Atreatise of Human Nature, Edited by Ernest C. Mossner. Bll, of the understanding Part 1. Sec a P 334 penguin books, 1969.

المحرك الأول، واعتبر أن موضوع الموجود الضرورى لا يستند إلى أصل تجريبنا؛ لأن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً، كما أنه فى وسع المخيلة أن تسلب الوجود عن أى موجود كان. وهكذا أحل هيوم المادة محل الله واعتبرها المبدأ الأول والجوهر[1].

ظهر الفلاسفة الفرنسيون الموسوعيون بعد ذلك، وكانت آرائهم الاجتماعية والأخلاقية قد أخصبت مجال المعرفة فى عصرهم فى فرنسا وخارجها نذكر منهم ڤولتير Voltaire (1694- 1778) الذى كان من أكثر المتأثرين بجون لوك الإنجليزى، وممن اعتقدوا بوجود حدود للعقل لا يتجاوزها أبداً، وفى ضوء هذا الاعتقاد، أصبحت المسيحية دينا يتجاوز الحدود العقلية والطبيعية، ومن ثم فهى مرفوضة. لكن ڤولتير الذى رفض المسيحية لتجاوزها حدود العقل كان قد آمن بوجود قوة تفوق قوة العقل الإنسانى، وقدرته، إنها قوة عالية وفائقة للطبيعة، وقد حاول إثباتها عن طريق العلل الغائية كما كانت له مجهودات كبيرة فى مجال السياسة، وفى تعريف الحكومة، والإدارة[2].

وبالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة العقليين فقد ظهر فلاسفة آخرون ماديون مثل لامترى La Mettrie (1709- 1751) الذى رأى أن المادة هى جوهر الوجود، وأن جميع ما يحتويه الكون ما هو إلا آلة تحكمها قوانين الحركة، ومن ثمة فليس هناك اختلاف كبير وجوهرى بين أفعال كل من الإنسان والحيوان؛ لأنها تنتهى إلى الآلية فى نهاية المطاف[3].

---

(1) Ibid.

(2) Fouillèe. A: A History de la philosophy, Paris lib, ch Del Agrave, S.D P 373.

(3) Ibid.

أما نظرة لامترى للإله فقد اصطبت بالمادية؛ إذ تصور أن وجود إله هو افتراض لا لزوم له وهكذا تنكر المادية ممثلة فى لامترى وجود الإلة - الجوهر الدينى - وتحاول تأسيس جوهراً مادياً.

وكان للمغالاة فى النزعة المادية أثراً فى ظهور اتجاه مضادلها وهو اتجاه العقل والعاطفة. وسوف نبرز فيما سيأتى سطوراً عن رائد المذهب العاطفى أو إن صح هذا التعبير- أعظم ممثلى الحركة الرومانتكية وهو جان جاك روسو Rousseau (1712- 1877) الذى شجع الاتجاه العاطفى إلى أبعد حد وكان نتيجة ذلك أن نقد العلوم باعتبارها إنتاجاً للعقل، والحضارة باعتبارها محصلة لازدهار العلوم العقلية، كما عاب عليها تسببها فى إفساد حال الإنسان، وهكذا أصبح الإنسان المتحضر فى نظر روسو إنسانا فاسداً أفسدت أخلاقه الحضارة والمدنية، وأنه لكى يصلح حاله عليه بالعودة إلى حال الطبيعة، حال الإنسان الأول قبل عصر المدينة- تلك الحال التى كان فيها عقل الإنسان تابعاً لارادته. وفى ضوء ذلك قام روسو بصياغة العقد الاجتماعى، كما أشار إلى أهمية الضمير والواعز الداخلى فى الإنسان ونادى بالتربية الذاتية[1]، وتنمية مبادئ الشفقة والمحبة وضبط غرائز النفس. وكان الجوهر فى تصوره هو الله. الذى خلق النفس وهو أحد المبادئ التى أراد للانسان أن يكتشفها بنفسه عندما يبلغ مرحلة النضج العقلى فيعلم حينذاك أن له نفساً، وأن الله موجود.

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الألمانية المثالية وجدنا تصوراً مغايراً للجوهر عند عما نويل كانت Kant (1724- 1804) الذى وضع فلسفته النقدية من خلال النظر للمذاهب السابقة عليه، كما أعطى

---

(1) Cresson Andrè: La philosophie Francaise, P.U.F Paris 1915 P15.

معنى جديداً للظاهرة Phenomenon، وأعاد صياغة مصطلح الفينومينولوجيا، فميز بين الموضوعات والأحداث، كما تظهر فى مجال الوعى عن الأخرى الموجودة فى ذاتها، المستقلة عن التصورات التى تفرضها عليها ملكاتنا الإدراكية. لقد ميز بين عالم الظواهر، وعالم الحقائق أو الأشياء فى ذاتها معتقداً بأن ما نستطيع أن نعرفه دائماً هو عالم الظواهر فقط[1]. لقد لفت نظر كانت مشكلة الدين التى وقع فيها سابقوه الذين بحثوا فى "الدين الطبيعى" المستند إلى منطق العقل الإنسانى، كما نظر إلى فكرة العقد الاجتماعى التى روج لها الفلاسفة الفرنسيون والذين بلغوا بها حد تأليه المجتمع. والحق أن بلوغ هؤلاء الفلاسفة حد تأليه المجتمع كان من شأنه أن يقضى على الإرادة الإنسانية التى تمثل أساس العقد الاجتماعى. إن هذا المأزق لن يحل إلا بمواقف ثلاث هى:

1- أن يظل المجتمع (النسبى) عند حده النسبى.

2- كما يظل الإله (المطلق) عند حده المطلق.

3- محاولة إيجاد علاقة مستمرة بين النسبى والمطلق. وكان هذا هو الحل الذى بادر به كانت وهو يؤسس فلسفته.

لقد أراد كانت أن ينظم المعرفة البشرية، ويبحث عن حدودها والغرض منها[2]. فكانت له مؤلفاته التى عبرت عن اتجاهه فى هذا الصدد وهى نقد العقل الخالص، نقد العقل العملى. ونقد ملكة الحكم، لقد أراد كانت للمعرفة البشرية أن تنتظم وأن ينظمها العقل،

---

(1) Encyclopedia of Philosophy, London. 1972. Phenomenology Ar-ticle, by Richard Schmitt, Vol 6, P.135.

(2) Kant Emmanual : Critique de la Reason Pure Traduction J.Barni Tome ll. Paris, Ernest Flammarion P 314.

بما لديه من مقولات والتجربة هامة فى بناء المعرفة غير أنها تحتاج إلى تدخل العقل لتنظيمها[1]. والمقولات عند كانت جوفاء إنها مجرد قوالب تصب فيها المادة الآتية من التجربة، وهى تتميز بأنها كلية وضرورية. ويذهب كانت إلى أن الوجود ليس هو الموضوع المباشر للفلسفة؛ لأن موضوع الأخيرة هو العلم والأخلاق، وهما أمران واقعيان. وهكذا فلا تستطيع الفلسفة أن تجادل فى مسوغاتها... إن السؤال الذى يلح فى فلسفة كانت هو كيف أن العلم والأخلاق موجودان؟ وما هو أصليهما؟ وكيف نفسر وجودهما؟ وهو هنا لا يسأل عن إمكانهما لأنهما ممكنان طالما كانا موجودين[2].

ويذهب كانت إلى تصور الجوهر أو المطلق فى الله. والذى يتحقق به الخير الأعظم، فهو يرى أنه إذا كان لابد من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة وعلى قدرها فلا يمكن أن تتحقق هذه السعادة إلا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الحدين والمناسبة بينهما "هذه العلة هى الخير الأعظم الأصلى الذى يجعل الخير الأعظم الإضافى ممكناً أى الذى يحقق عالماً يكون خير العوالم"[3].

ثم جاء هيجل Hegel (1770- 1831) الذى تبدأ به الفلسفة المعاصرة، فنظر إلى الديالكتيك الكانتى القائم بين المطلق والنسبى، وأثارته ظروف بلده ألمانيا فأخذ يدعو إلى القومية والكلية (العالمية).

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid P.P 131-132.

كان أساس الفلسفة عند هيجل هو التفكير والعقل الذى يبين لنا علاقته بالكون وبإله السماء الذى يمثل السلطة والقوة الأزلية والأبدية التى تحدد الأشياء الروحية والطبيعة والشكل اللامتناهى للأشياء[1]. كما يبين الديالكتيك، وهذا الديالكتيك يقوم على مبدأى التناقض والتغير فكل فكرة تنطوى على ما يناقضها، ومن شأن هذا التناقض أن يحدث تغيراً فى الفكرة.... وهذا التغير من شأنه أن ينقل الذهن إلى فكرة ثالثة تجمع بين الفكرة الأولى ونقيضها فمن الشيء Sythesis إلى ضده Synthesis إلى المركب Antithysis، وهكذا من الشيء إلى ضده إلى المركب منهما حتى يصل إلى الروح المطلق.

والتاريخ عند هيجل هو التقدم فى الإدراك الواعى للحرية. ولقد دارت فلسفة هيجل حول نظريته الرئيسية فى المطلق بوصفه روحاً، كما أعطى لكلمة "روح" معنى مذهبياً متميزاً ودافع عن تطبيقها على المطلق وهكذا أصبح المطلق عنده أو الروح المطلقة هو الجوهر أو المبدأ[2]. وهو يتحقق عن طريق التوافق بين الذات والموضوع أو بين التصور الداخلى والعالم الخارجى"[3].

ثم جاءت الفلسفة المادية يتزعمها كارل ماركس Marx.K الذى تمثل فلسفته تياراً يسارياً معارضاً لفلسفة هيجل المثالية

---

(1) Hegel.G.W: The philosophy of History, Intro by. C.J. Friedrich, Dover publications, New York 1956 P 10.

(2) Stace,W.T: The Philosophy of Hegel. Dover Publication.N.y 1955 P30.

(3) زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة: سلسلة عبقريات فلسفية (2) ح1، مكتبة مصر، الباب الثانى، الفصل الرابع. مكتبة مصر القاهرة 1970

Idealisme فقد انقسم الفلاسفة بعد هيجل إلى فريقين يمينيين ويساريين. يمثل الفريق الأول بوزانكيت، وغيره من فلاسفة المثالية أما الفريق الثانى فيمثله كارل ماركس وأنجلز اللذين بلغا اتجاها بعيداً فى المادية، ولربما لعب التاريخ، والظروف السياسية والاقتصادية للمجتمع الروسى دوراً كبيراً فى بلورة فلسفة كارل ماركس.

والمادية التاريخية الجدلية هى المذهب الذى نادى به ماركس وتهدف إلى أن المادة هى كل الموجود، وأن مظاهر الوجود على اختلاف أنواعها إن هى إلا تطور متصل للقوى المادية. ولقد ذهب ماركس إلى أن نمو الحياة الإنسانية ومسيرتها يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية[1].

أما الفلسفة الوضعية التى تزعمها أوجست كونت Comte (1798- 1857) فقد أكدت على مبدأ الواقع، ورأت أن الفكر الإنسانى لا يستطيع أن يدرك إلا الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات، وعلى هذا النحو تصبح العلوم التجريبية هى مصدر اليقين المعرفى لا العلوم النظرية التى تعتمد على الأفكار والعلل.

وأهم ما يميز فلسفة أوجست كونت الوضعية هى قوله بقانون الحالات الثلاث Le Loi de trios Etat فهو يذهب إلى أن العقل قد مر بحالات ثلاث[2] فى تطوره هى: الحالة اللاهوتيه (الدينية) التى كان العقل يتجه فيها إلى البحث عن أصل العالم ومصيره، وتدرج التفكير الإنسانى فى هذه الحالة مارا بمرحلة بدائية شبهت فيه الكائنات

---

(1) Wood Allen: Karl Marx, The Arguments of the philosophers, Edited by ted ttonderich London, Borton and Henely 1981 P65.

(2) يقترح العودة للاستزادة إلى أ.د. السيد محمد بدوى. مبادئ علم الاجتماع، المكتبة الاجتماعية دار المعارف بمصر 1968 من ص 89 إلى 101.

الطبيعية بحياة أشبه بحياة الإنسان، ثم مرحلة تعدد الآلهة . فمرحلة التوحيد بينها وهى المرحلة الأخيرة. ثم الحالة الميتافيزيقية التى ينظر فيها الإنسان إلى الوجود من خلال العلل الذاتية التى يتصورها تكمن داخل الأشياء وليس من خلال العلل المفارقة، وتأتى الحالة الواقعية فى نهاية هذه الحالات الثلاث. وفى هذه الحالة يقتنع العقل بعدم جدوى النظر العقلى البحت. وينكب على التعرف على الظواهر واستكشاف قوانينها، وترتيبها من الخاص إلى العام. وهى مرحلة تحل فيها الملاحظة محل الخيال أو الاستدلال. وتجدر الإشارة إلى أن كونت قد رسم مبدأ الإنسانية وشعارها فى ضوء المحبة كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كغاية[1].

ومهما يكن من أمر الفلسفة الوضعية عند كونت، ومهما يكن من اهتمامها بالعلم، والدعوة إلى الملاحظة والتجربة، وإغفالها للمسار النظرى للفكر فإنها تعد شبيهة بالمادية التى تنكر الفكر الفلسفى ومن ثم ينظر إلى كونت باعتباره رائداً من رواد الفكرين العلمى والاجتماعى.

أما إميل دور كيم Durkheim (1858- 1917) زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع[2]. فقد كان حريصا على أصالة علم الاجتماع، فعرف الظاهرة الاجتماعية، وأخذ على عاتقه مهمة إقامة علم اجتماعى واقعى يهدف إلى كشف القوانين التى تربط ظواهر اجتماعية معينة ببعضها البعض عن طريق استخدام المناهج

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ص 329.

(2) السيد محمد بدوى: نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف 1969، ص 223 وللكتاب ترجمة بالعربية للدكتور عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى القاهرة.

العلمية القائمة على الملاحظة والاستقراء. أما الجانب النظرى من فلسفته فإنه يمثل فلسفة حسية تجريبية واقعية، فالمعانى أو المبادئ العقلية ما هى إلا محصلة فكر المجموع أو الفكر الجمعى، وهكذا يصبح مبدأ تصوره للمجتمع هو المبادئ العامة الاجتماعية التى ترتفع فوق مستوى الفكر الشخصى.

ولقد استمرت النزعة الوضعية فى مذاهب العديد من علماء الاجتماع والفلاسفة نذكر منهم ليفى بريل Bruhl (1897- 1939) الذى فكره على أساس وضعى[1]. فهو يقنع بما هو كائن (موجود) ويفسره، كما يرفض ما ينبغى أن يكون. وقد حذا إيمان بريل بالوضعية إلى تأسيس علم للأخلاق سماه "علم العادات الأخلاقية" يتحدد دوره فى ملاحظة القيم الأخلاقية، الذى يرى أنها متباينة تختلف باختلاف المجتمعات، وأنها طبيعية المصدر.

ويأتى هربرت سنبسر Spencer (1820- 1903) ويستبعد الميتافيزيقا باعتبارها علم المطلق. مستنداً إلى نسبية المعرفة، فالنسبى فى تصوره كان هو الواقعى الذى يتطور[2]. وللتطور قانون يقول ببقاء الأصلح (الأقوى) ومن ثم فسوف يتطور ويتقدم الأقوياء ويسقط الضعفاء وينطوى مذهب سبنسر على اتجاه يمثل أساساً لتقدم النظام الرأسمالى.

ولقد تطورت النزعة الوضعية فى الفكر واتخذت أشكالاً وطرقاً جديدة عند اتباع المذهب البرجماتى. ومنهم الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندر بيرس Peirce (1939- 1314) الذى اتجه منطق مذهبه العلمى إلى التركيز على الجوانب العملية مع استبعاد الأحكام

---

(1) Hoffding H: A History of Modern philosophy Vol II London 1935 P.P 465-475.

(2) Ibid.

العقلية، كما بنى تصوراته فى ضوء ما ينتج عن الموضوع من آثار عملية. فليس من الضرورى أن تؤدى الفكرة إلى تحقيق حسى مباشر، وإنما يكفى أن تعطى لسلوكنا معنى"[1].

وتبع وليم جيمس James.W (1842- 1910) بيرس فى مذهب المنفعة وهو يعتبر أن القضية الحقة هى التى ينتج عنها نتائج مرضية أى محققة لمطالبنا، فالحقيقة ليست كما يظن الناس هى تصور مطابق الشيء، كما هو شائع بين الناس، لكنها ذلك التصور الذى يؤدى بنا إلى الاحساس بقيمة شيء ما بالنسبة لنا[2]. أو مدى تحقيق الغرض منه.

والبرجماتية تعنى فى الاشتقاق اللغوى ما هو عملى، وكان بيرس هو أول من وضع هذا المصطلح. والعملية تعنى التجريبية، فما هو عملى هو تجريبى بالضرورة، والتجربة عنده لا تقف عند حد الحس، ذلك أن الإحساس ظاهرة نسبيه تتعلق بالذات المفردة، ولهذا تمتنع الحقيقة، أو تصبح أمراً محالاً لكن بيرس يرى إمكان الحقيقة، التى لا تكون إلا موضوعية ومطلقة[3]. كما أفرد لعرض فكرته هذه كتابا مشهوراً له أسماه "تثبيت الاعتقاد" كتبه عام 1877 يشير فيه إلى أن الاعتقاد هو مجرد فكرة أو حكم يكون أساس القيام بعمل، ومن هنا يرتبط الاعتقاد بالضرورة بما ينتج عنه هذا العمل من نتائج عملية[4]. وحتى على افتراض أن هذه النتائج قد أتت بنتائج سلبية لما نتوقع فانه إنما

---

(1) Encyclopedia Of Philosophy. P135.

(2)Buchler. Justus: Philosophical Writing of perirce. Dover Publications N.y 1955 P.11.

(3) Ibid.

(4) Peirce: The Fixations of Belief philosophical writings, P13.

يساورنا الشك، الذى يدفعنا إلى إيجاد بديل لهذا الاعتقاد، وهكذا يظل البحث مستمراً عن اعتقاد ملائم وإيجابى وموافق فى نتائجه العلمية مع ما نرغب فيه. وهكذا يصبح البحث هو طريق الكشف عن الاعتقاد، وهو المنهج المتبع علمياً فى هذا المذهب. أما جون ديوى Dewy (1859- 1952) الذى كان يحب ألا يصفه أحد بأنه مؤرخ عقلى، فقد استمد فلسفته من واقع حياته[1]. كما كان مؤمناً بالبرجماتية؛ فتصور أن المعرفة آلة أو وظيفة تظهر فى الإنسان عندما يواجه بعقبة ما وعندما نقول أن الطبيعة معقولة فمعني ذلك أننا نغيرها عن طريق عقلنا.

وقد سمى مذهب ديوى البرجماتى باسم الوظيفية Fontionalism أو الأداتية Instrumentalism [2].

ويعود الفكر الإنسانى إلى تلمس فكرة الروح على يد هنرى بيرجسون Bergson.H (1859- 1941) الذى تحول إلى واحد من أعظم الفلاسفة الروحيين فى الفكر الحديث والمعاصر بعد أن أنكر المذهب المادى الذى آمن به من بداية تفلسفه، وانطلقت فلسفته الروحية وهى تؤكد على "الوقائع المباشرة للوجدان"[3]. التى تشير إلى أن الحياة النفسية تسير فى تيار متصل من الظواهر المتنوعة فالحياة النفسية كيف بحت مختلف تمام الاختلاف عن المادة المتجانسة فى جميع أجزائها[4]. والحياة النفسية هى انبعاث من الباطن، هى خلق مستمر أو ديمومة

---

(1)Rorty. Richard: New studies in philosophy of John Dewey, Hanover. New Hampshire 1977.

(2)Ibid.

(3)Bergson, Henri:Matière Et mèmoire, Essat sur La Relation du Corps A l'Edition. 36 Edition, p.u.F Paris 1941 P 81.

(4)Bergson Henri: Essai sur Les Donnèes Immèdiates de la conscience 28 Edition, Paris fèlix Alcan 1930 P 61.

والديمومة لا ترجع إلى durèe la vie, Elle Progresse et dure الماضى، كما لا تحتمل التوقعات الضرورية للمستقبل، كما تحتمل الظواهر المادية، فليس الكائن الحى مجرد مركب كما يرى الماديون لكنه يولد وينمو ويهرم ويموت[1]. والروح عند بيرجسون هى الديمومة والذاكرة، وعلى هذا النحو فإنه يرى أن أصل الروح والمادة هو التيار الحى أو الحيوى الذى يخلفهما[2].

ثم يعود الجوهر ويبدو فى صورة ذرات أو مركبات عند الفيلسوف الانجليزى بيرتراند رسل Russell. B (1872- 1971)، لقد ذهب رسل إلى تأكيد البرهان المنطقى فى الفلسفة رافضاً فلسفة النفعيين التى لا تعد أن تكون مجرد تأليفات تدفع لها منافع الإنسان ومصالحه. كما رأى أن المنطق هو أساس دراسة جميع العلاقات الممكنة التى تمثل تأليفات حرة تفصل فيها التجربة، وعلى أن يؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة، ويستبعد ماعداها. أما أصل العالم الخارجى فإنه يتمثل فى الكثرة، أو فى الذات التى تمثل أصوله التى تتألف منها المركبات تلك التى يكون لها خواصها وأفعالها المميزة.

وتأتى النزعات الوجودية أو المناهج الوجودية بتعبير أدق وهى تحمل على الفلسفات العقلية حملة شعواء، فترفض العقل، أو البداية بالماهية التى كانت شائعة فى المذاهب العقلية على مر العصور، وتسبق الوجود الإنسانى على الماهية، وترتفع بالوجود المشخص الفردى فوق وجود المجموع أو الحشد.

---

(1)Bergson Henri: L'Evolution crèatrice Paris fèlix Alcan 8 ème Edition 1911 P55.

(2) Ibid.

وقد مثلت الوجودية ثورة ضد الماركسية، وإن كان سارتر Sartre وهو أحد روادها المشاهير قد حاول التوفيق بين الماركسية وبين الوجودية وذلك من خلال كتابه "نقد العقل الديالكيتكى الذى صدر له فى عام 1960"[1].

فإذا كان الوجوديون يرون أن الإنسان قد جاء إلى العالم دون أن يطلب المجيء إليه، كما أنه سوف يرحل عنه دون أن يطلب الانتهاء منه، فإن الماركسية مذهب ينادى بالمادة، والتكنولوجيا والثورة الاقتصادية فهما متعارضان. والوجودية ترى أن الفرد غاية فى ذاته من حيث أنه بؤرة فلسفته وعين وجوده، وأصل تشخصه. وهو لذلك ليس وسيلة ومن ثم فهى تثور على الحشد، وترفض الجماعة، وهى ضد التمذهب لما تنطوى عليه المذاهب من تقييد للفكر. والوجودية مذهب يدعو إلى حرية الشخص، وتحديد مركزه فى ضوء تصرفاته الحرة، والحرية مطلب فى الوجودية، لو لم يمارسها الإنسان بأوسع معانيها لصار مثل قطعة من الحجر لا وجود لها. ولا كيان، ولا استقلال. فشرط وجودنا هو ممارسة حريتنا، والإنسان هو معيار تصرفاته، وهو الذى يحكم بصحتها أو فسادها، كما أن له الحق فى الزهو بنفسه أو الدحض من شأنها.

لقد بدأت الفلسفة الوجودية وهى تنسلخ عن التيار العقلى، وتبعد عن الماهيات والجواهر الخاصة بالأشياء بالقدر الذى اقتربت فيه من الوجود، الذى يمثل سريان حياتنا الداخلية الشعورية. بعيداً عن منطق العقل، ومن ثم نجد أن الفكر الوجودى يتضح بصورة كبيرة من خلال

---

(1) Sartre.J.P: Critique de la Raison dialectique, Marxisme rt Existentialisme.

وللكتاب ترجمة بالعربية للدكتور عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى القاهرة.

الأعمال الأدبية التى تجسد الفكر المجرد، والتى تكشف عن تدفق الوجود الأصيل فى واقعه وتشخصه وفى زمانه.

إن الوجوديين يرون أنه من الخطأ أن ننسب الوجود للأشياء؛ لأن الحقيقة تكشف لنا عن أن وجودها متحقق بنا فالأشياء لا توجد بدوننا، إن ما يوجدها هو إدراكنا لها وهكذا يصبح إدراكنا لها ووعينا بها هو شرط وجود العالم ككل.

ولما كانت الفلسفة الوجودية لا تسعى لتجريد أفكارها بل تجسيدها، وتحقيقها فإنها لذلك تختلف عن الفلسفة العقلية التى تبحث عن الماهية، وتركز بحثها على موضوعية الأشياء، ومن ثم فإن العالم أو الفيلسوف العقلى لا يتعمق البحث فى وجوده كما ينأى عن لحظات الاستغراق فى ذاته، وينفصل عنها إلى الخارج فى سبيل البحث عن الأشياء فى العالم وهى مقطوعة الجذور بنفسه ووجوده.

والوجود الحقيقى هو الذى يتميز بالاختيار والفاعلية. وهو الذى يكون لنا ماهياتنا، ومن ثم فالماهية لا تسبق الوجود؛ لأن الوجود سابق عليها ومكون لها أصلاً.

وفضلاً عن الاختيار يضيف الوجوديون الوعى الذى يتجه إلى الخارج، أى وعى الموجود بما يحدث خارجه، فهو الذى يحقق الوجود الحقيقى، من خلال غيره، ومن خلال ظروفه وحياته، وهو الذى يحقق شرط وجود الذات ويمنحها الحرية والعلو. الذى تمارسه من خلال احتكاكها بالواقع الخارجى وتعاملها مع الآخرين.

والحق أن الاتجاهات الوجودية تختلف باختلاف شخصيات الفلاسفة [1]. فنحن نجد فى الوجودية اتجاهات تدعو إلى الحرية المطلقة والتحرر من القيود والضوابط، والمعتقدات الموروثة وقد تمثلت هذه الاتجاهات فى أفكار هيدجر Heidegger، وأبنيانو Abbagnano، وجان بول سارتر J.P Sartre، كما نجد اتجاهات أخرى تنزع إلى العقيدة مثل اتجاهات فكر كيركجارد، كارل ياسبرز Jaspers.

وكان نتيجة للاختلافات الواضحة بين مناهج المفكرين الوجوديين أن اختلفت الرؤية الوجودية لكل منهم، فنجد منهم من ينادى بعزلة الشخص عن العالم وامتثاله أمام الله كما هو الحال عند كيركجارد، إلى من يتصورونه موجوداً فى العالم بصورة جوهرية مثل هيدجر، وكذلك عند سارتر الذى عبر عن فلسفة الوجود فى أصالتها العميقة [2]. وكذلك ميزلوبنتى، إلى اتجاه يتصوره مرتبطاً بتتابع الأجيال، وبالاتصال مع الآخرين كما عند ياسبرز.

---

(1)Bochenski I.M: contemporary European Philosophy I.M Bochenski trans from the German by Donald Nicobell, Los Angelos , London 1977.

(2) يقول هيدجر: "..... وهل يمكن أن يعيش الإنسان بلا مسكن أو مأوى؟ إن الأشجار تسكن فى الغابات، والزهور فى الحقول، والإنسان يسكن فى البيت ولماذا لا نقول أيضاً أن الطيور تصنع عشها، والحيوانات تحفر جحورها والأسماك تسكن فى أعشاب البحر. كل الموجودات تخرج من الوجود وتسكن فيه، وفى لحظة ما يقتلع الموت أو الفناء أو العدم هذه الموجودات لتحل محلها موجودات أخرى. وإننا فى الحقيقة لا نستطيع أن نحدد لحظة الميلاد، ولحظة الموت، أى لحظة الخروج إلى الوجود (الميلاد) أو لحظة الخروج منه (الموت). نقلاً عن الأستاذة الدكتورة نازلى إسماعيل حسن، الفلسفة المعاصرة، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس القاهرة 1983 ص14.

خاتمة :

يتضح لنا بعد هذه الرؤية العامة الموجزة عن تطور فكرة الجوهر ميتافيزيقيا أنها قد مرت بعدد من المراحل، وهذه المراحل أو الحلقات ليست بجديدة على تاريخ الفلسفة، فالفكر دائماً يتجدد ويتغير ويتطور وهو يمر بمراحله، لكن السعى المستمر للبحث عن الأصل أو الجوهر كان هو شغل الفلاسفة الشاغل ومثار تساؤلاتهم، ومحط أبحاثهم التى أفاضت فى البحث عن هذا الشيء الكامن وراء التنظيم، والواحد وراء الكثرة والتعدد، الثابت وراء المتغيرات، الباق بعد العدم.

لقد اختلفت الصورة من عصر لآخر، كما اختلف التناول تبعاً لاختلاف وجهات النظر، والتاريخ، فنحن نجد أن فكرة الجوهر التى تناولتها الفلسفة اليونانية فى مرحلتها الأولى أو الطبيعية قد نظرت إلى الجوهر نظرة أحادية مادية فتصورته جوهراً واحداً طبيعياً ومادياً. ثم تطورت هذه النظرة بعض الشيء عند المدارس اللاحقة على الطبيعين فمنهم من تصور الجوهر بالعدد والنغم، أو بالذرة وغيرها....

أما فى المرحلة الإنسانية وهى تلك المرحلة التى شهدت تقدماً ملموساً فى تصور فكرة الجوهر، فقد اطلعنا فيها على تصورات أكثر تقدما، وأكثر نضجاً على ما رأينا فى تصور سقراط عن آلهة اليونان، ثم قوله بالإله الواحد، وكذلك تصور أفلاطون عن إله الخير، وهو يعبر عن تقدم ملحوظ ومشهود فى التصور الميتافيزيقى لفكرة الجوهر. وكذلك فلسفة أرسطو التى أبرزت فكرة المحرك الأول باعتباره أصل الوجود. وعلى الرغم من اختلاف رؤية الفلاسفة حول قدم مادة العالم أو

حدوثها[1]. وهى مسألة جد خطيرة أثيرت حولها العديد من المشكلات والمذاهب عند اليونان وغيرهم، وكذلك فى فلسفات الدين، كما كانت محال نقاش ميتافيزيقى، رغم اختلاف الآراء بيد أن الاتجاه العام فى النظر للكون عبر تاريخ الفلسفة الطويل كان يجدّ فى بحث دؤوب عن الجوهر أو الأصل أو المبدأ الذى صدرت عنه الأشياء، فكأن هذه المشكلة قد انتهت إلى محاولة إيجاد أصل للعالم أو للوجود حتى مع اختلاف تصورات الإنسان عنها بين دفتى الإلحاد أو الإيمان، والسذاجة أو المعقولية. وإذا استثنينا مرحلة التصور الطبيعى للجوهر عنده اليونان تلك المرحلة التى كان يبحث فلاسفتها فى نطاق الفلسفة الطبيعية التى لم تكن تعرف الميتافيزيقا، وأن ثمة موجوداً ميتافيزيقيا متعالياً فى قمة الوجود على ما ذهب إلى ذلك أفلاطون مثلاً. لقد كان الصانع عنده فى قمة الوجود هو قمة عالم المثل، أو إله الخير، أو الشمس كما سماه فى محاورة الجمهورية. أو كما ذهب أرسطو فى فكرته عن محرك أول لا يتحرك. أو موجود أول خالق تصدر عنه الموجودات كلها، وهو أول الجواهر وجوداً عند أرسطو، أو يكون هذا التصور على غرار الواحد L'un عند أفلوطين مثلاً. أو تصور الله باعتباره الخالق فى الأديان السماوية اليهودية والمسيحية والإسلام، إن تصور الجوهر هو تصور موجود أعلى لا متناهى ولا محدود تختلف المذاهب والأديان على اختلافها فى نسبة الصفات إليه أو تجريده منها.

وقد لافت فكرة الجوهر نقداً من بعض المذاهب فى الفلسفة، فقد نقد هيوم فكرة الجوهر Substance واعترض عليها، وذهب إلى

---

(1) وهى مشكلة قدم العالم أو حدوثه التى كانت لها أهميتها فى تاريخ الفلسفة والدين على حد سواء.

أنه ليس هناك ثمة ميتافيزيقاً للجواهر، وكذلك فعل الحسيين الانجليز ففكرة الجوهر- فى تصورهم- لا وجود لها فى الحقيقة أو الواقع؛ لأنها من تأليفات الذهن مثل فكرة العلية التى تقع منها وقع العادة والإضطرار كما يقول هيوم.

أما كانت فقد كان أول من نقد ميتافيزيقا الجواهر، فقد رأى أنها إنما ترجع إلى عالم ترنستد نتالى يتجاوز المحدود، وحدد هذه الجواهر فى ثلاثة هى الله والنفس والعالم، كما وجد أن هذه الجواهر الثلاثة- وفى قمتها الألوهية أى الجوهر المطلق الذى نضعه كمبدأ أول فوق الوجود- لا وجود لها إلا فى أذهاننا، وأننا حينما نتصور أن ثمة نفساً، وثمة عالماً يجمع بين النفوس والأجسام فانه يتعين علينا أن نتصور ذهنياً أنه لابد من أن يكون هناك ثمة علة لهذا العالم، وموجد له، وهكذا نتصور أن هذا الجوهر الذى جمع بين وجود العالم ووجود النفوس هو الله.

وعلى هذا النحو فلا يخرج إيماننا بفكرة الألوهية عن نطاق تصورنا فحسب، وهكذا نجد أن كانت يكتشف أن جميع الأدلة على وجود الله زائفة وكاذبة، وأنه ليس فى إمكاننا البرهنة على الوجود الإلهى مهما فعل الفلاسفة- قبل كانت- فى براهينهم وأدلتهم على الوجود الإلهى.

وسواءً كان الجوهر الإلهى ميتافيزيقيا خالصاً أم دينياً خالصاً فإن المشكلة الأساسية التى تواجهنا بهذا الصدد هى فعل هذا الجوهر. فهل هو قديم، وموجود قبل الحركة والزمان مع أنه يعتبر أصل الحركة (المحرك الأول) وغير ذلك من الأمور. وهل هو موجود أول مطلق، لا علاقة له بالوجود، يفيض دون أن يشعر بحقيقة فيضه كما هو الحال عند أفلوطين.

وأياماً كان الأمر فبين مسألتى القدم والحدوث تبرز مشكلة تبرير الخلق فى الزمان التى حاول كل من أفلاطون وأفلوطين حلها بطريقة مبتكرة، وكذلك فعل بيرجسون فى الفلسفة المعاصرة. بينما نجد أن القول بالقدم يجمد فكرة المطلق، كما يجمد فعلها وهنا تبدو مشكلة الخلق والفعل الإلهى من المسائل الهامة التى تعتثر الفكر الميتافيزيقى والدينى على حد سواء.

مصادر البحث

المصادر العربية:

1- الكتاب المقدس: العهد القديم.

2- أرسطو طاليس: الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وقدم له د.عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964.

3- السيد محمد بدوى: نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف 1969.

4- زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، سلسلة عبقريات فلسفية (2) ج1 مكتبة مصر القاهرة 1970.

5- على سامى النشار: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ج1 دار المعارف 1966.

6- محمد على أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، وبيروت 1974.

7- نازلى إسماعيل حسين: الفلسفة المعاصرة، مكتبة الحرية الحدثية، جامعة عين شمس القاهرة 1983، ص14.

8- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، 1966.

9- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف د.ت.

المصادر الأجنبية:

1- **Aristotle:** Mètaphysic, the works of Aristotle, Ross.W.D Ox ford 1923.

2- **Augustin, Saint**: Les Confessions Paris, Flammarion Editèur. S.D.
3- **Buchler. Justus**: Philosophical Writing of peirce. Dover Publications N.y 1955 .
4- **Brèhier.,Emlie**: History de la Philosophie Tome 1, 11, Pairs Fèlix Alcan, 1926.
5- **Burnet, John**: Farly Greek Philosophie, 4th Edition London 1962.
6- **Bochenski.M**: Contempory European Phliosophy, Trans From German by Donald Nicobell, Los Angelos London 1977.
7- **Bergson, H**: Matière Et mèmoire, Paris 1941.
8- **Bergson, H**: Essai sur Les Donnèes Immèdiates de la conscience Paris fèlix Alcan 1930.
9- **Bergson, H**: L'Evolution crèatrice Paris fèlix Alcan 1911.
10- **Carr.W, Herbert**: The Monadolog of Leibniz U.S.A Los Angelos 1930.
11- **Collins.D. James**: God in Modern philosophy U.S.A Chicago 1959.
12- **Cresson .A**: La philosophie Francaise, P.U.F Paris 1915.
13- **Descartes.R**: Mèditatiins Mètaphysique Emile thouverez, Librairie classique, Paris 1941.
14- **Fouillèe, Alfred**: Histoire de la philosophie. 11 edi, paris.
15- **Gardiner, Patrick. L**: Nineteenth. Century philosophy London N.Y 1969.
16- **Guthrie**: A History of Greek Philosophie Cambridge, 1962.
17- **Gomperz**, Greek thinkers, Oxford 1943.
18- Hoffding H: A History of Modern philosophy P4 London 1935.

19- **Hume,D**: Atreatise of Human Nature, Edited by Ernest Mossner. BI, Part 1 Penguin. books, 1969.
20- **Hegel.G.W**: The philosophy of History N.y 1956.
21- **Jankèlè Vitch**: Vlamdimir; Philosophie Première Pairs P.U.F 1953.
22- **Jeager. Wearner**: the Ideals of Greek Culture by Gilbert Hight V 11 ,oxfors 1944.
23- **Joachim.H. Harold**: Astudy of the Ethics of Spinoza. Oxford 1910.
24- **Kant Emmanual** : Critique de la Reason Pure Traduction J.Barni Paris, Ernest Flammarion.
25- **Lachèze-Rez, Pièrre**: Les Idèes Morales, socials et politiques de platon Paris 1938.
26- **Leibnize.G**: Extraits de la thèodicèe Par. Janet Paris Hachette 1878.
27- **Maritain, Jacques**: Elements De Philosophy Paris 1920.
28- **Peirce**: The Fixations of Belief ,philosophical writings.
29- **Russell.B:** A History of western Philosophy Book I.II London.
30- 1977
31- **Rivaud**, A: Le Prblème du Devenir et la Notion de la Matière dans la philosophie Crecque Paris 1905.
32- **Rorty. Richard**: New studies in philosophy of John Dewey, Hanover. N.Y Ham pshire 1977.
33- **Richard**,H: Popkin, Vrum Stroll: Philosophy Made simple N.Y 1956.
34- **Robin,L**: Platon. Alcon, Paris 1938
35- **Sartre.J.P**: Critique de la Raison dialectique Marxisme et Exisitailsme
36- **Spinoza**: L'Ethique, Traduit par. P. Cillois Gallimard 1954

37- **Stace,W.T**: The Philosophy of Hegel. Dover Publication.N.y 1955.
38- **Wahl, Jean**: The Philosopher's Way Oxford. N.y 1948
39- **Wood Allen**: Karl Marx, The Arguments of the philosophers.
40- **Iondon, Boston**, and henely 1981.
41- **Zeller**: Outlines Of the Histoire of Creek Philosophy, London 1948.

دوائر معارف:

Encyclopedia of philosophy London 1972.

الفصل الثالث
من العقلية والتجريبية إلى اللامادية باركلى
رائد الفلسفة اللامادية

تقديم عام فى الصلة بين المذهبين التجريبى والإسمى:

تعد مشكلة الصلة بين الوجود والمعرفة من المشاكل الهامة التى طرحت ذاتها على بساط البحث الفلسفى منذ أقدم عصوره، فقد ذهب الفلاسفة منذ مطلع عصر الفلسفة يتساءلون عن حقيقة الصلة بين الوجود والمعرفة.

وإذا تصفحنا تاريخ الفلسفة للكشف عن هذه العلاقة ودور المفكرين فيها وجدنا أن من بينهم من حاول أن يطابق بين الوجود والمعرفة تشهد بذلك فلسفة بارمنيدس Parmnides فقد تصور أن الوجود موجود فى كل الأشياء، فذهب يؤكده بصفة مطلقة، ثم تبعه تلميذه زينون Zeno فى نفس ذلك الاتجاه. وجاء مذهب هيرقليطس فى التغير والصيرورة لكى يؤكد نفس مسار الفكر السابق فذهب إلى أن الحركة أو التغير تشير إلى العدم والفراغ، فالوجود هو الموجود أو الوجود الثابت الأزلى.

أما سقراط فقد تمثل الوجود عنده فى معانى الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك من المعانى، ومن ثم فقد ارتبط الوجود عنده بالماهيات.

وذهب أفلاطون من بعد سقراط ينادى بمشاركة المحسوسات فى المثل التى هى الموجودات الحقيقية إلى حد أنه قد أرجع الوجود

والمعرفة إلى مبدأ واحد هو الخير بالذات أو (شمس العالم المعقول) على حد تعبير مذهبه.

ويأتى أرسطو- المعلم الأول- فيجعل من الوجود موضوع الفلسفة الأولى ويقصد به الوجود بما هو موجود، وهو أول المعانى فى الذهن وأوضحها وأشملها، بل وأكثرها واقعية فى الخارج، ولهذا يمكننا القول أن فكرة الوجود عند أرسطو كانت تعنى أن يكون الوجود أولى وعام داخل الذهن وواقعى خارجه.

ولقد استمرت مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود مثار بحث الفلاسفة وجدلهم خلال العصر الوسيط، فانقسم المفكرون بصددها إلى طائفتين هما الإسميون والواقعيون، وكانت القضية المطروحة بينهما حول ما إذا كانت للجواهر الثانية وجودا فى الخارج مثل وجود الأشياء أم لا، وكان اتجاه الإسميين ينحو إلى اعتبار الكليات مجرد ألفاظ نستعملها فحسب فى حين اعتبرها الواقعيون موجودات حقيقية مثل القديس أوغسطين.

أما موقف الاسلاميين من هذه المشكلة فقد تبلور فى قسمة الوجود إلى ممكن وواجب، وهذا التمييز هو ما يلحق الوجود بما هو موجود، وهو ما أقام عليه الفلاسفة الاسلاميون برهانهم الوجودى على وجود الله Ontological Proof.

ويبرز هذا البرهان خاصة فى فلسفة ابن سينا الذى يتصور الوجود من حيث هو كذلك منقسم إلى ممكن وواجب، وأن كل موجود ممكن الوجود إلا الله سبحانه وتعالى، لأنه الواجب الوجود.

وقد تسلم القديس أنسلم هذا الدليل بعد ابن سينا وحذا حذوه ثم تبعه فلاسفة المذاهب الحديثة أمثال: ديكارت وليبنتز.

وإذا ألقينا نظرة على مذاهب الفلسفة فى العصر الحديث وجدنا أن مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود أخذت شكلاً جديداً فظهرت مشكلة الماهيات التى سميت عند ديكارت Descartes بالأفكار. وبدأ الجدل حول صلتها بالوجود الخارجى، وكان مذهب ديكارت مثالاً بارزاً يشير إلى مشكلة العلاقة بين المعرفة والوجود فيربط بين الفكر والوجود، ويؤكد على أن الأشياء التى ندركها بعقولنا فى وضوح وجلاء هى أشياء موجودة، فالفكر عنده يعرض الوجود ويمثله أو يشخصه، ليس أدل على ذلك من عبارته الشهيرة "أنا أفكر إذن فأنا موجود".

ويجب ملاحظة أن وظيفة الفكر عند ديكارت كانت تقوم على مجرد وصف الوجود الذى أسسه الكائن الكامل اللامتناهى، وبذلك تصبح الألوهية هى سند المعرفة ومعيار صحتها، وهذا ما دفع بمالبرانش- وهو أحد تلاميذة ديكارت الأوفياء وأحد الذين حافظوا على روح مذهبه- إلى الارتماء فى أحضان الألوهية بتصوره عن نظريته فى "الرؤية فى الله"، فانه ينتهى ويفضل أمانته على مسار المذهب الديكارتى إلى أن فعل المعرفة يعنى معرفة الأفكار أو الموجودات الحقيقة، وهو يتأتى عن طريق الانتباه الذى يعد بمثابة صلاة للنفس تتجه بها إلى الله لكى يهبها المعرفة، فبدلاً من أن يتجه الذهن وهو فى حالة وضوح وجلاء إلى معرفة الحقيقة المستندة- فى نهاية الأمر- على الله كما جاء عند ديكارت أصبحت النفس تستطيع المعرفة عندما تتوجه إلى الله فى خشوع وانتباه، كأنها فى حالة صلاة لكى يهبها الله المعرفة، وبذلك تحول السند الإلهى الذى أشار إليه ديكارت إلى منبع للمعرفة ذاتها عند مالبرانش، بحيث أصبحت النفس ترى موضوعاتها فى

الله، فكأن الوجود فى تصور مالبرانش يصبح داخلاً فى نطاق الذات الإلهية.

ولقد تابع المذهب العقلى لديكارت الكثيرون من الفلاسفة الذين انتهجوا منهجه وتابعوا مسيرته العقلية، فرأوا أن معرفة الحقيقة هى شيء مستقل فى العقل، وأن المعرفة لا تعد أن تكون تصورات أو أفكار، وهم ينقسمون إلى فريقين: أحدهما يرى أن الأفكار فطرية والآخر يرى أنها فى مستوى أعلى منه.

وظل الحال على ما هو عليه فى النظر إلى الماهيات إلى أن ظهر الفيلسوف الألمانى النقدى عما نويل كانت الذى أحدث مذهبه ثورة فى مجال المعرفة، خاصة بعد أن أثبت أن الذات هى التى تؤسس الموضوع الذى لا يمكن أن يتشكل بعيداً عن الذات العارفة؛ لأنه إنما يتشكل بحسب موقف الذات منه، وعلى هذا النحو فقد أكد كانت على أولية المعرفة وتقدمها على الوجود. أما الواقعيون، فقد نظروا إلى الموضوع الخارجى باعتباره قائمًا لا يتغير ولا يتأثر نتيجة دخوله فى علاقات مع الذات العارفة، وهكذا يظل الموضوع عند أتباع الواقعية الذجماطيقية فى حالة انفصال كامل عن الذات التى تعجز عن النفاذ إليه أو تحويره أو تبديله، ومن ثم يصبح الوجود فى تصور الواقعيين بعيداً عن تأثير الذات العارفة، ثابتاً لا يتغير ولا يتبدل.

ومن الملاحظ أن هذا الموقف يأتى على نقيض الموقف الكانتى الذى يتغير فيه الواقع من خلال الذات العارفة.

وإذا انتقلنا إلى حيث موقف الماديين، وجدنا أنهم يجعلون موضوع المعرفة مادياً خالصاً، بل ينكرون الحديث عن النفس والجسد، ويجعلون النفس موضوعاً حسياً خالصاً، ويبرز هذا المذهب فلسفتى هوبز وجاسندى.

وإذا تناولنا موقف المذهب التجريبى الإنجليزى، وجدنا أنه يقف ضد المذاهب التصورية، وكذلك المذاهب التى اعتمدت على السند الإلهى فى المعرفة فإذا استثنينا "باركلى" فى بعض مواضع فلسفته (مثل نظرية العلاقات أو الرؤية) فسوف نجد أن الفلاسفة الإنجليز يهملون ماوراء الحس، ولا يعترفون إلا بالوجود الحسى باعتباره المصدر الوحيد للوجود بل للموجود الحق، كما أنهم لا يقيمون وزناً لثمة تجربة غير التجربة الحسية التى يعتبرونها معيار الحكم بالوجود أو عدمه.

وهكذا تتباين اتجاهات الفلاسفة فى موضوع الصلة بين المعرفة والوجود.

ولما كانت مشكلة الوجود (الأنطولوجيا) من أعسر وأهم المشكلات التى تناولتها الفلسفة بالجدل عبر تاريخها الطويل منذ عصر اليونان وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر، فقد رأينا أن نعرض لعدد من المذاهب الفلسفية مبينين من خلالها مسار هذه المشكلة التى تعد من أهم المشكلات الفلسفية، وخاصة فى صلتها بالمعرفة، أو مشكلة إدراك الإنسان للوجود وحدود معرفته به.

ولما كان قد سبقت لنا إشارة- فى كتاب سابق عن ديكارت- إلى نصيب هذه المشكلة، وما حظيت به من اهتمام فى مذهبه العقلى التصورى، وفى ضوء موضوع الماهيات والأفكار التى برزت من خلال هذا المذهب الرئيسى فى القرن السابع عشر، فقد كان لزاماً علينا منطقيا أن ننطلق بعد دراستنا للمعرفة التصورية العقلية إلى دراسة المعرفة الواقعية التجريبية عند فيلسوف مثل جون لوك، ثم نبحث بعد ذلك فى أثر نتائج هذين المذهبين فى بزوغ نزعة ثالثة عرفت بالنزعة الأسمية أو المذهب اللامادى عند باركلى مؤسس المذهب اللامادى.

وهكذا فقد نرى فى هذا البحث الجديد الذى يعالج نظرية المعرفة فى صلتها بالوجود فى ضوء المذهب التجريبى عند لوك، ثم منها إلى الكشف عن آثار النتائج المترتبة على المذهبين العقلى والتجريبى على هذا الضرب الجديد من الفلسفة الانجليزية باركلى والتى عرفت باللامادية ثم نبين الأسباب التى دفعت إلى ظهور هذا المذهب اللامادى الروحى فى المجتمع الإنجليزى الذى اتسم بنزعته التجريبية الحسية والتى عبر عنها مذهب لوك التجريبى. **وسوف أحاول إجمال المبررات التى دعتنى لمعالجة مثل هذا الموضوع فى هذا البحث على النحو التالى:**

1- أن البحث يتعرض لبحث ومسألة هامة، وهى مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود التى تبرز من خلال الإدراك الإنسانى لحقيقة العالم الخارجى، وعلاقة الذات المدركة بموضوع الإدراك أو مشكلة ذاتية الإدراك الحسى أو موضوعيته.

2- لما كان البحث يتناول تاريخ وتحليل وتقييم للنزعة التجريبية مروراً بعصور الفكر المختلفة، فقد استلزم ذلك منا أن نلقى الضوء على مضمون المذهب التجريبى عند لوك وقد كشف لنا ذلك عنه باعتباره فيلسوفاً وصاحب نظرية فى المعرفة، فضلاً عن كونه سياسياً وأخلاقيا وتربوياً ورجل دين كانت له نظرة ثاقبة فى معقولية العقيدة المسيحية.

3- لقد دعتنا ضرورة إلحاق باركلى بمثل هذا البحث إلى الكشف عنه باعتباره ممثلاً لمذهب مثالى روحى كان جديداً إن لم يكن غريباً على مجتمع ألف التفكير المادى واستمد معارفه من مصدر الحس والتجربة الحسية.

4- لقد كان من الضرورى فى عرض هذا الموضوع أن نتناول جوانب مشكلة المعرفة والإدراك الحسى فى ضوء مذاهب فلاسفة ثلاثة

هم ديكارت ولوك وباركلى. أما الأول فقد كان لنا معه لقاء طويل على صفحات كتاب سابق هو "ديكارت أو الفلسفة العقلية"[1]. حيث تعرضنا من خلال دراسته إلى البحث فى علاقة مذهبه بالمذهب التجريبى واللامادى عند لوك وباركلى. وقد انتهينا من بحث مشكلة المعرفة عند الأول ونحن نحس بالحاجة الملحة إلى دراسة مذهبى لوك التجريبى وباركلى اللامادى لكى نستكمل جوانب مشكلة المعرفة الخاصة بالادراك الحسى، وذلك لما يربط بين هذه المذاهب الثلاثة من صلات منطقية، كما كان لنا حظ التأليف فى فلسفة لوك التجريبية، فى كتاب لاحق لكتابنا "ديكارت أو المذهب العقلى" فعرضنا لمذهب لوك التجريبى، ولنظريته فى المعرفة التجريبية من خلال كتابنا عنه.

5- ولقد عرفنا من خلال البحث السابق عن ديكارت أن باركلى قد وجه نقده إلى فكرة الامتداد الديكارتى؛ لأنه شيء لا يجوز البرهنة عليه، كما أنه من جهة أخرى لا يمكن البرهنة عليه من خلال المادة؛ لأنها شيء لم يعرف بعد تمام المعرفة، كما أنه لا يمكن وصفها أو حتى البرهنة على وجودها.

وسوف يطلعنا هذا البحث على نقد آخر من باركلى للوك يرفض فيه الصفات الثانوية للمادة التى اعتبرها وثيقة الصلة بالذات معتمدة عليها، ورأى أن هذه الصفات لا تفيد فى معرفة الشيء محاولاً بذلك أن يضع الكيفيات الأولى على نفس المستوى النسبى للكيفيات الثانوية؛ لأن أشياء العالم المادى هى مصدر المعرفة بجميع كيفياتها.

---

(1) ديكارت: الفلسفة العقلية سلسلة ساطين حكمة فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة رقم(1) دار المعرفة الجامعية 1980.

6- يعد البحث محاولة للكشف عن دور الامتداد الديكارتى والكيفيات الثانوية عند لوك فى ظهور المذهب اللامادى عند باركلى.

تمهيد فى معنى وتاريخ النزعة الإسمية:-

قبل أن نسهب فى عرض تاريخ النزعة الإسمية نود الإشارة إلى معنى هذه النزعة، فالإسمية نظرية إلى اعتبار موضوعات التفكير مجرد ألفاظ، وأن اللفظ الكلى[1]. ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التى ينطبق عليها.

ولقد دأب الفلاسفة اليونانيون على التطلع إلى الماهيات باعتبارها مصدراً للثقة بالعلم والحقيقة، فإذا نظرنا إلى سقراط وهو أول الفلاسفة الحكماء الذين افتتحوا مرحلة جديدة فى تاريخ الفكر اليونانى، وهى مرحلة لم يعهدها من قبل، ألا وهى مرحلة النظر إلى باطن الإنسان وسبر أغوار ذاته، وتعريفه بقيم الحق والخير والجمال- وجدنا أنه يهتم كثيراً بالبحث فى الماهيات[2]. أو التطورات، وكان الدافع الذى لعبه جماعة السوفسطائيين فى الفكر، فقد تلاعبوا بالألفاظ وبدلوا الحقائق بما يتوافق مع أهوائهم ومصالحهم، كما تاجروا بالعلم، ونكسوا موازين القيم والأخلاق، وفى وسط هذا المناخ الفكرى الذى اهتزت فيه الحقائق وأطيح بالعلم ذهب سقراط يبحث عن

---

(1) يتابع الغالبية العظمى من الإسميين هوبز فيما ذهب إليه عن ارتباط الأشياء التى يطلق عليها اللفظ الكلى بعضها ببعض وذلك لما بينها من تشابه وقد صارت هذه النظرية (التشابه) فى لفظ البعض صورة خفية للمذهب الواقعى حيث يصبح التشابه هو نفسه معنى كليا.

(2) Aristore Mètaphysique . V.1 ch 6 P8 London 1932.

الحقائق فى أصولها أو ماهياتها[1]. وانطلق من هذا البحث الرئيسى إلى تنمية الأخلاق والقيم الفردية، والدعوة إلى الفضيلة، والمناداة بحب المعرفة والسعى إليها، وعلى هذا النحو فإن بداية البحث فى الماهيات، أو الحقائق إنما ترجع إلى سقراط الذى انتهى بحثه فى الماهيات إلى أفلاطون الذى أقام عالم الماهيات ذاتها، فتصوره عالماً مستقلاً عن عالمنا الأرضى، وعن الكثرة والتغير، وأطلق على هذا العالم المكون من الماهيات "عالم المثل"[2]. ولكن الحال لم يطل بافلاطون على الاعتقاد الكامل فى الماهيات المطلقة المجردة، فقد أشار فى بعض محاوراته الأخيرة إلى أن هذه الماهيات تشارك فى الكثرة والتغير، وقد شاركه أرسطو فى هذا الاتجاه فقال بأنه لا علم إلا بالكلى أو الماهية، التى هى موضوع العلم.

ورغم أن هؤلاء الفلاسفة الرواد قد تعرضوا لمسألة الكليات أو الماهيات بيد أنهم لم يبحثوا فى مسألة وجود التصورات، وهل هى موجودة فى الواقع أم لا.

ولقد استمر الجدل والنقاش بصدد موضوع الماهيات زمناً طويلاً بعد أرسطو، واختلف الآراء حول وجودها فقد قال البعض بأنها ليست إلا تجريدات خالصة وصوراً ذاتية موجودة فى النفس مثل الرواقيين، ومن ثم يصبح الكلى موجوداً فى النفس والذهن، والجزئى خارجهما ولذلك فلا وجود خارج الذهن إلا للأشياء المحسوسة.

وجاء العصر الوسيط وقد اختلفت الآراء حول وجود الماهيات أو تصورها فقد هاجم القديس أنسلم S.Ansetm (1033- 1109) أتباع

---

(1) Ibid.

(2) Burnet,John: Greel philosophy, P 1Thales toplato London 1927 P 33.

النزعة الإسمية ودافع عن الوجود الواقعى للكليات، كما كان وليم دى شامبو Guillame de Champeaux (1121) من أشد المتحمسين للوجود الواقعى للأجناس والأنواع[1].

أما وليم أو كام فيتجه فى خلال القرن الرابع عشر إلى تقرير النزعة الإسمية فيرى أن الكلى وهماً لا وجود له فى العالم الواقعى ولا يوجد إلا فى الذهن فحسب.

ولقد ظلت مشكلة الماهيات قائمة تتناولها أذهان الفلاسفة حتى مطالع العصر الحديث. إلى أن جاء باركلى وأخذ يدافع عن المذهب الإسمى، ويرفض الأفكار المجردة التى تهدم الحقيقة.

وسوف نتناول فى هذا البحث الفلسفة اللامادية عند باركلى رائد المذهب الأسمى فى العصر الحديث أما طريقة التنازل فسوف نتناولها انطلاقا من الموقف التجريبى[2]. والحسى للوك عن العالم المادى.

أما تناولنا لموضوع الفلسفة اللامادية فسوف يتم فى ضوء هذه الموضوعات التالية:

1- حياة باركلى (1685- 1753).

2- مؤلفاته مع التعليق عليها.

3- موقف لوك التجريبى من المعرفة أو المدخل إلى المعرفة عند باركلى.

---

(1) يحيى هويدى: باركلى دار المعارف بمصر ص 22.

(2) تشتق كلمة التجربة من اللفظة اليونانية Empiria معناها التجربة، وهى تعنى استخدام المناهج التى تقوم على التجربة العملية لا على المبادئ النظرية المسلم بها وتعنى التجربة بمعناها الفلسفى استناد معرفة إلى الخبرة، وكان الفلاسفة الإنجليز هم أول من أسهم فى تنمية الحركة التجريبية وتمثل الأفكار النظرية والقضايا لقصتى الخلاف بين التجريبيين والعقليين على ما يضعنا على ذلك تاريخ الفلسفة.

4- الفلسفة اللامادية عند باركلى فى ضوء تصورية ديكارت وتجريبية لوك.

5- المذهب اللامادى.

6- نصوص باركلية من كتاب مبادىء المعرفة البشرية.

1- حياة باركلى (1685-1753)

فيلسوف إنجليزى. ولد فى أيرلندا فى بلدة كيلكينى KILKENNY فى يوم 12 مارس 1685. كان جورج هو الابن الأكبر لوالده[1]. كما كان أخاً لستة أشقاء.

تلقى باركلى تعليمه الأولى فى مدينة كيلكينى، ثم التحق بعد ذلك بكلية التثليث فى عام 1700، وكان مقرها دبلن العاصمة حيث استكمل فيها دراساته وأبحاثه فى الليسانس والماجستير. عين قسيساً فى عام 1709 وكان يبلغ من العمر الرابعة والعشرين[2].

وفى عام 1713 رحل باركلى إلى لندن وعمل فى وظيفة واعظ فى كنيسة أحد اللوردات الانجليز، كما اختلط فى هذا الوسط بكبار الساسة، وتعرف على أعضاء حزب المحافظين.

غادر باركلى إنجلترا مرة أخرى وسافر إلى إيطاليا بعد أن أصطحبه اللورد بصفته واعظا خاصاً له، لكنه عاد إلى لندن عام 1714، ثم سافر إلى إيطاليا بعد عامين حيث كان يعمل مدرساً خاصاً لابن أحد أثرياء الانجليز.

---

(1) Encyclopeadia Britannice.

(2) Wright, W.K.A History of Modern Philosophy N. 1942.

قام باركلى بجولات كثيرة فى أرجاء أوربا ، مثل إيطاليا وفرنسا حيث التقى بمالبرانش هناك [1]. كما فكر فى الذهاب إلى أمريكا فى سبيل تحقيق هدف دينى فى التبشير بالمسيحية غير أن أحلامه فى هذا الصدد لم تتحقق.

وفضلا عن اهتمامات باركلى الميتافيزيقية فقد كانت له اهتماماته الدينية التى تشهد بها مؤلفاته اللاهوتية والمراكز الدينية التى شغلها.

وبعد أن قضى باركلى حياة حافلة بالنشاط والحركة والفكر توفى فى 14 من يناير عام 1753.

وسوف نحاول فيما سيأتى إلقاء الضوء على مؤلفاته المتنوعة بغرض الإحاطة بالهدف من كتابة كل منها حتى يتسنى لنا الوقوف على الجوانب المختلفة لفلسفة باركلى اللامادية ، ولفكره الدينى.

2- مؤلفاته:

1- "كتاب الجماهير" (1705- 1707) Common place Book
وهو يشرح فى هذا الكتاب موقفه من حقائق الكتاب المقدس التى كان ينحاز لها ، متفقا مع الآراء الشائعة للعامة. الذين لم يرهقهم البحث.

2- "نحو نظرية جديدة فى الضوء" An Essay Towards a new theory of Vision كتب هذا المؤلف أثناء عمله قسيساً عام 1709 ، وكان يرمى من وراء كتابته الإشارة إلى أهمية حاسة اللمس فى المعرفة ، وأن الرؤية لا تستند إلى حاسة البصر بما كان يعنى به من طرف خفى إلغاء الوجود الخارجى أو الظاهرى

---

(1) A.A Luce Berkeley and Malebranche A Study in the Origins of Berkeley's thought, Oxford 1967 P45.

للأشياء، وقصر المعرفة على الإدراك الحسى وعلى الرغم من أن هذا الكتاب كان محدود المجال بيد أنه نال حظاً كبيراً من الشهرة.

3- "رسالة فى مبادئ المعرفة البشرية" A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge وهو الكتاب الرئيسى لباركلى الذى شرح فيه مذهبه، وهاجم فكرة الجوهر، كما رد الصفات الثانوية والأولية للمادة إلى الصور.

4- المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس The Dialogues between Hylas and Philonus بمثل هذا الكتاب الذى ظهر فى صورة "محاورة" محاورة بين شخصين أحدهما مادى وهو هيلاس، والآخر لا مادى ويمثله فيلونوس. وينطوى هذا الكتاب على محاولة لهدم المذهب المادى، وإقامة مذهب لا مادى[1].

5- "رسالة فى المحافظة على بقاء بريطانيا العظمى" Essay Towards the Prevention of the ruin of Great Britain وهو مؤلف يعالج فيه باركلى جوانب اجتماعية تتعلق بالاتجاه نحو إصلاح مجتمعه.

6- "فى الحركة" De Motu (1721) وهى رسالة تتعلق بالعلم، يرفض فيها الأفكار وينتهى منها إلى التأكيد على نسبة الحركة، وأنها لا تفهم إلا بالقياس إلى جسم متحرك[2].

7- "المحلل" The Analyast و"السائل" The Querist (1735) وتمثل الأخيرة مقالة فى الإصلاح الاجتماعى والأخلاق لموطنه الأصلى أيرلندا.

---

(1) A.A Luce: Berkeley And Malebranche Oxford 1967 P 45.

(2) يحيى هويدى: باركلى ص14

ولم تقتصر مؤلفات باركلى على عرض مذهبه اللامادى فحسب، كما لم تقتصر على رسائل الإصلاح الاجتماعى والأخلاقى فنجده يكتب فى الطب كتاباً قيماً بعنوان الحلقات "Siris" نشره فى عام (1744) حيث عرض فيه اكتشافه الجديد لمادة ماء القطران والنتائج التى تترتب عليها فى معالجة الأمراض.

وكان لباركلى فضلاً عن كتاباته السابقة مؤلفات قيمة تتعلق بالجوانب الدينية، نذكر منها كتاب الخضوع السلبى Passive obedience (1712) الذى تضمن دعوة إلى مذهبه المسيحى الذى يعلم الخضوع للقوة العليا، التى تظهر من خلال "قوانين الطبيعة" (1).

كما كان له كتابا آخر فى الدين هو "السيفرون أو الفيلسوف الصغير". Alciphron or the Minute Philosopher صدر فى عام 1732 وهو يتكون من سبع محاورات تمثل نقداً للمفكرين الأحرار. ويمثل هذا الكتاب دفاعاً عن العقيدة المسيحية، وربطاً بين الأخلاق والدين كما يبحث فى هذه المحاورات فى موضوع وجود الله، وأدلة وجوده الظاهرة فى العالم (2).

وفى عام (1733) نشر باركلى كتابا آخر باسم "دفاع وشرح لنظرية الإبصار" Theory of vision vindicated and Explanined وهو يبرهن فيه على وجود الله، عن طريق اللغة البصرية الرمزية (3).

وليس مستغرباً أن نجد لباركلى مثل هذه الكتب فى الدين فقد كانت له اهتمامات بالغة فى هذا الصدد منذ أن صرح فى مؤلفه

---

(1) A.A Luce: Berkeley And Malebranche P 45.

(2) Copleston.F.A History of Philosophy V.5 Part II.U.S.A N.Y. 1964 P 45.

(3) يحيى هويدى: باركلى ص 16.

تعليقات فلسفية "بأنه كان ينحاز بطبيعته إلى كل ماورد فى الكتاب المقدس، كما عمل قسيساً رسمياً فى عام 1709 وكان يبلغ من العمر الرابعة والعشرين[1]. إلى أن عمل واعظا فى كنيسة لورد بيتر بارو، ثم مشرفاً على كنيستين، وانتهاءاً بمحاولته الرحيل إلى برمودا لنشر دعوته المسيحية وللتبشير بالدين[2] - تلك المحاولة التى- لظروف خارجة عنه- لم يكتب لها النجاح.

3- موقف لوك التجريبى من المعرفة، أو المدخل إلى المعرفة عند باركلي:

يتكون العالم الفيزيقي عند لوك – كما سبق أن عرضنا – من كثرة لا متناهية من الأجسام المادية التي تتكون من جسيمات – أو "جزئيات لا محسوسة" تدرك باعتبارها أجسامًا غاية في الصغر[3]، وأن هذا النظام المادي الطبيعي يعمل بصورة آلية، ويكون الواقع أو الدافع هو علة حركة هذه الأشياء التى تعمل فى الطبيعة، ومن ثم يمكن النظر إلى الأشياء العادية باعتبارها آلات وعلى نحو ما أشار لوك إلى هذا النظام من الأجسام التى تتفاعل بصورة مادية فقد أشار إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية التى يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية جزئية هى الأجسام الإنسانية، ويذكر أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث فى الإنسان إحساسات مختلفة يشعر بها، أو قد تحدث فى ذهنه أفكارا معينة يسميها لوك بأفكار الاحساس التى يضع فى مقابلها أفكاراً أخرى هى ما يعرف بأفكار التأمل.

---

(1) نفس المرجع.

(2) Copleston.F.A History of Philosophy V.5 Part II P 37.

(3) انظر كتابنا عن جون لوك، طبعة دار المعرفة الجامعية 1986.

وعلى هذا النحو فقد صنف لوك الأفكار فى الذهن إلى نوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التى تعتمد على الملاحظة وهى كذلك على نوعين أحدهما خارجية External موضوعية objective مصدرها الحس الظاهر Sensation[1]، والثانية داخلية Internal ذاتية Subjective مصدرها التفكير Reflection[2]. وهذا لا يعنى أن الأفكار التى توجد فى العقل يكون مصدرها الأولى دون الثابتة بل أن مصدر الأفكار يرجع إلى التجربة الخارجية والتأمل الداخلى ووفقاً لذلك ترد المعرفة برمتها إلى الحس.

(أ) الخبرة الحسية مصدر المعرفة عند لوك:

مما سبق يتبين لنا كيف حلل لوك الخبرة الحسية إلى مصدرين أساسيين هما: أفكار الإحساسات، وأفكار- التأمل (الاستبطان)، كما رد المعرفة برمتها إلى الحس متصوراً أن العقل "صفحة بيضاء Atabula Rase يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق"[3].

وهكذا يصبح العقل باعتباره صفحة بيضاء خالياً تماماً من أى كتابة وخالياً أيضا من أى أفكار، ونحن الذين نملأ صفحة العقل الخالية البيضاء بما تمده لنا الحواس عن العالم الخارجى، وعلى هذا النحو يعد لوك مؤسس المذهب التجريبى فى الفكر الفلسفى الحديث.

ولا يعنى قول لوك بخلو العقل إلا من أفكار الحواس أنه يقف سلبياً فى عملية المعرفة بل على العكس، أنه يتضمن استعدادات كبيرة وعمليات دقيقة من تذكر وتخيل وتصور ومقارنة وقدرات كثيرة

---

(1) Locke. John: AN Essay Concerning Human Understanding, by A.C Fraser.V.I.N.Y 1894. Book II, Chap 23 P 178.

(2) Ibid.

(3) AN Essay P 160.

كالقدرة على التبسيط والتركيب والتشخيص وكذلك التجريد، وليست جميع هذه العمليات من قبيل الأمور المكتسبة مع الأفكار أيضا، بل هى أمور عقلية نبعت من طبيعة العقل ذاتها.

ولكن كيف يتسنى للأشياء المادية التى تحسها حواسنا، ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار فى أذهاننا؟

يقول لوك إن أفكار الإحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة فى العالم الطبيعى حولنا، فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا مثل المقاعد والنوافذ، والطرق والأشخاص، نرى كل هؤلاء بحواسنا ومن خلال ضوء معين ترى العين، كما تشعر اليدان بالبرودة والسخونة عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق. وهكذا تفعل سائر الحواس التى خلقها الله فينا [1]. ويحدث بعد الرؤية أو الشعور بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الإحساس فى المخ ثم تنتج "أفكاراً" فى عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة فى الجسم الخارجى. مثل حجمه ولونه، وطعمه ورائحته، ودرجة صلابته أو ليونته وغير ذلك من أمور.

إن لوك يذهب إلى أننا لا نستطيع تفسير هذه العملية بوضوح كافى من حيث أنها تعزى إلى الله، وتتم بفضله ومن ثم فلا ينبغى علينا الخوض فى مسائل أكبر من مستوى معرفتنا الإنسانية، يكفينا أن نعرف كيف تتكون الأفكار فى عقولنا فحسب دون الخوض فى مسائل فسيولوجية سيكولوجية يختص بها علم النفس والفسيولوجيا أكثر مما تختص بها الفلسفة.

---

(1) Ibid, Book 1 Ch 8 Para 26 P 181.

وعلى أية حال فإننا نستطيع أن نجمل موقف لوك من الخبرة الحسية على الوجه التالى:

أولاً: وجود شيء مادى محسوس.

ثانياً: إدراكه بواسطة حاسة إنسانية (بصر، سمع، شم، لمس، تذوق).

ثالثاً: ترجمته عن طريق مراكز الإحساسات فى المخ فى ضوء صفاته الحسية مثل اللون، والطعم، والرائحة وكذلك الصلابة والليونة والشكل.

رابعاً: تكون فكرة فى المخ (الذهن) عن هذا الشيء أما أفكار التأمل أو الاستبطان فهى تلك الأفكار التى تنتج لنا بعد عملية التأمل فى الأشياء التى سبق أن أدركناها عن طريق الحس فعلى سبيل المثال: عندما نرى تفاحة حمراء، أو ليمونة صفراء ونقر بأن لونها أصفر فنحن فى هذا التقرير إنما نكون قد قمنا بعملية تأمل واستبطان داخلى لهذا اللون الأصفر، وعلى هذا النحو يصبح الإدراك الحسى باعتباره حصيله عقلية فكرة من أفكار الاستبطان. كذلك كثير من الأفكار تتعلق بقدرة الإنسان على التصور والتذكر، والتخيل، والشك، وغيرها من قدرات وملكات تخص العقل.

من خلال ما سبق يتضح لنا كيف قسم لوك التجربة إلى نوعين: حسية : تعتمد على الانطباعات الحسية التى تأتى من الخارج، وتأملية: وهى توجد فى ذهن الإنسان وتعنى العمليات العقلية التى تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتى، أما المقصود بالعمليات هنا ، فهى تلك التى تعتمد على التفكير، وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ويجب علينا ونحن بصدد عرض التجربة الحسية عند لوك أن نفرق بحسم بين موقفه منها وموقف الحسيين.

فإن وجود التجربة الداخلية عنده إنما تمثل اختلافاً كبيراً بين معنى التجربة فى تصوره، ومعناها عند الفلاسفة الحسيين الذين غالوا فى اتباع النزعة الحسية، وذهبوا إلى القول بأن الحواس هى المصدر الوحيد للمعرفة من أمثال توماس هوبز الإنجليزى، وكوندياك الفرنسى، بينما نجد أن لوك قد توسع فى معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصرى الحس والفكر معاً.

وتجدر الإشارة إلى أن توسع لوك فى مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائياً إلى الاقتراب من الاتجاه العقلى الميتافيزيقى الذى سبق أن رفضه، وخاصة فيما يتعلق بمشكلة الأفكار والمبادئ الفطرية، وكذلك المعرفة الأولية وقد أدى ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحى أو المادى الذى تصور أن وجوده غامضاً وراء مظاهر الأشياء الخارجية، ويستحيل إدراكه بالحس بل بالبرهان العقلى.

والأمر الذى لاشك فيه أن لوك قد دفع الإنسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر ويحلل، ومن ثم أصبحت الذات فى هذه الحالة موضوعا لنفسها.

وعلى الرغم من إشارته إلى الأفكار الميتافيزيقا أو التأمل، فإنه لم يكن على ثقة كبيرة فيها[1] فقد كانت التجربة الحسية هى مصدر المعرفة .

وهكذا يمكننا أن نقول بعد هذا العرض للمعرفة عند لوك أن نظريته فى المعرفة تعد مدخلاً أو مقدمة لا غنى عنها لتتفسير المذهب اللامادى عند باركلى.

---

(1) Russell,B: A History of Western Philosophy, London, Allon unwin. Fourth Edition 1954. P 633.

والامادية حسب تصور باركلى لا تعنى أنه ينكر المحسوسات وإلا لما أدركناها ، كما أنه لا يحول الأشياء إلى معانى، بل العكس يحول المعانى إلى أشياء، فالشيء ليس له وجوداً مادياً مستقلاً عن إدراك الإنسان له.

وهكذا ينتهى مذهب باركلى إلى ضرب من المثالية القريبة من الأفلوطينية حينما يتصور أن هذا العالم موجود فى العقل الإلهى اللامتناهى، وباركلى فيلسوف مثالى يرجع الوجود إلى الإدراك Perception فوجود الأشياء يعنى إدراكها ، إذ لا وجود لغير المدرك، لذلك فإن المادة عنده لا تدرك فى ذاتها بل تمثل معنى مجرداً فحسب (لا يمكن تصوره بدون كيفياته).

وهنا وفى هذا الموضع يرد باركلى على كل من ديكارت ولوك. فهو يرفض أن تكون الكيفيات مثل اللون والطعم والرائحة ثانوية أو ذاتية من حيث وجودها بالنسبة للناظر أو المتذوق فحسب، إذ أن المرارة ليست فى الجسم بل فى الشيء الذى يحس، والدليل على ذلك أن الشيء الذى يبدو لى صغيراً حين أنظر إليه من بعد كبير قد يبدو لى كبيرا حين اقترب منه، وهنا ينكر باركلى الكيفيات الأولية والثانوية ولا يبقى إلا على فكرة واحدة وهى أن العالم مجموعة أفكار، ومعنى ذلك أن الأشياء إنما توجد قياساً على عقل يدركها فحسب[1].

وتصور باركلى للعالم يختلف تماماً عن تصور ديكارت الذى آمن بوجود الامتداد الهندسى وكيفياته، واعتبره موضوع الإدراك العقلى الحقيقى، فى حين رأى الادراك الحسى للأشياء الخارجية مجرد وهم وخداع لا سبيل فيه إلى وضوح أو يقين، فالوجود عند ديكارت يصبح

---

(1) Berkeley, G: A Treatise, Principles of Human Knowledge, London 1937 Para 3 P 34.

بدون قيمة ما لم تكن لدينا عنه فكرة واضحة جلية متميزة، تستقر فى الأذهان وتنطلق منها حتى يتسنى لنا قبول العالم المادى باقتناع، وتمثله ذهنياً ومن ثم نتيقن من أن أفكاره التى تتمثل عقلياً جلية واضحة لا يتطرق إليها شك، وتتمثل جميع هذه الأفكار عند ديكارت فى الامتداد.

وهكذا ففى حين يتراجع ديكارت عن اعتبار العالم الحسى مصدر يقين لأحكامنا، ويرجع كل تصور عنه إلى أفكار متمثلة فى الذهن، وممثلة لفكرة الامتداد الهندسى وكيفياته. نجد أن باركلى يسلك عكس هذا الطريق فيحاول معرفة العالم من خلال ذاته. ويتعرف على المادة ويندفع إلى دراستها محاولاً الحكم عليها. ليس أدل على ذلك من اعتباره حركة الإنسان الأولى حركة فى سبيل إثبات وجود العالم- على عكس الموقف الذى تقهقر فيه ديكارت إلى داخل ذاته فى محاولة للتعرف على آنيته المفكرة، واثبات وجودها فكرياً بعيداً عن عالم المادة بل لعله قد أنكر وجود العالم المادى حتى يتسنى له إثبات وجود النفس بيقين لا يتزعزع.

ولقد نظر باركلى للعالم المادى باعتباره موضوعاً قابلاً للتناول ممكناً للإدراك يقول فى "مبادئ المعرفة الإنسانية": "عند التطرق إلى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الإنسانية يجد المرء أن هذه الأفكار قد انطبعت على الحواس Senese ويمكن أن تدركها العواطف، والعمليات العقلية أو الأفكار المستنبطة من الذاكرة، أو التخيل، أو بواسطة أى من الطرق السابقة: يمكننى أن أستنبط من خلال البصر أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشئ الصلب، والناعم، الساخن والبارد، الحركة والمقاومة، كما أستطيع بواسطة الشم أن أميز بين الروائح، كما أتمكن من

خلال السمع من الاستماع إلى الأشياء التى يتناولها عقلى بسائر نغماتها وتركيباتها المختلفة[1]....." ومن تحليل هذا النص يتضح لنا إلى أى حد أقبل باركلى على العالم المادى، وحاول إدراكه وفهمه عن طريق حواسه وقد ذهب إلى أنه لن يصبح إنساناً مالم يدرك العالم فإنه فى لحظة تعرفه عليه، وفى زمان إدراكاته المختلفة له يكون فى محاولة متواصلة لإثبات ذاته باعتباره عارفاً للعالم، ومصدراً للحكم عليه.

وعلى هذا النحو يثبت باركلى وجود النفس من خلال لحظة تعرفها على العالم، تلك اللحظة التى تثبت وجود النفس من إثبات وجود العالم، كما تثبت وجود العالم لحظة إثبات وجود النفس، إنها لحظة لا تحدث فى مسافة زمنية أو ميتافيزيقية؛ لأنها لحظة واحدة غير منفصلة فلحظة إثبات العالم الخارجى تعنى لحظة وجود الذات[2]؛ لأن وجود الذات هو الذى يثبت وجود العالم وهكذا دواليك.

فالعالم إذن موجود؛ لأنه مدرك بالذات، فهى التى تدركه وتوجده، ولا تحيا بعيدة عنه مدركة بما لديها من فكر كما يذهب ديكارت.

وهنا نلاحظ التمايز الكبير بين فيلسوف يثبت وجود الذات عندما ينكر وجود العالم، ويرده إلى تصورات عقليه، وتمثلات ذهنية مجردة، وآخر يثبت وجودها من خلال إدراكها للعالم، بل يستعين بالأخير لكى يثبت الوجود الفعلى للأنا.

---

(1) Berkeley .G: The Principles of Human Knowledge F.P. London 1937 P 27.

(2) Philosophes Du XVII Siècle, II Berkeley Extraites . Editè Par LLF Les Lettres Francaises. P77.

وهكذا يبرز الاختلاف بين مذهب باركلى وديكارت بصدد إثبات وجود العالم والنفس، كما يختلف كذلك مع موقف لوك التجريبى، وسوف نتبين فيما سيأتى حقيقة موقف كل منهما. فنحن نعلم أن ديكارت قد تصور الطبيعة على أنها الامتداد والحركة، اللذان يمثلان حقيقة العالم الطبيعى التى لا تعادلها أو تماثلها فى الذهن حقيقة أخرى من حيث الوضوح والتميز.

ومن جهة أخرى نجد أن لوك بوصفه فيلسوفا تجريبياً يذهب إلى أن العالم الفيزيقى مكون من كثرة لا متناهية من الأجسام المادية باعتبارها أجساماً غاية فى الصغر، ويعمل هذا النظام المادى الطبيعى بصورة آلية مدفوع بحركة الأشياء فى الطبيعة، ولهذا يمكن النظر للأشياء المادية باعتبارها آلات.

وعلى غرار هذا النظام من الأجسام التى تتفاعل بصورة مادية أشار لوك إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية هى الأجسام الإنسانية، كما يذهب إلى أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث فى الإنسان إحساسات مختلفة يشعر بها، كما تحدث فى ذهنه أفكاراً معينة يطلق عليها اسم أفكار الإحساسات التى يضع فى مقابلها نوعاً آخر هو ما يعرف "بأفكار التأمل". وعلى هذا النحو يقسم لوك التجربة- كما سبق أن عرفنا- إلى نوعين الأولى حسية تعتمد على الانطباعات الحسية التى تأتى من الخارج، والثانية تأملية.... أى توجد فى ذهن الإنسان وتعنى العلميات العقلية التى تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتى، والمقصود بالعمليات العقلية تلك العمليات التى تعتمد على التفكير، وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ولقد أعطى لوك للمدركات الحسية فى العالم المادى صفتين، أو كيفيتين هما الصفات الأولية، والثانوية تعتبر الأولى صفات موضوعية وأساسية، يتقوم الشيء بها، والثانية تتعلق بالذات المدركة ولا تكمن فى الشيء، ولذلك سميت ثانوية.

وإذا كان لوك وهو يؤسس مذهبه الحسى التجريبى قد أنكر فى أولى خطواته وجود المبادئ والنظريات الفطرية، وهاجم أتباعها (ديكارت- ليبنتز- وغيرهم) فجعل العقل صفحة بيضاء خاوية، واعتمد على خبرة الحس والتجربة فى تحصيل المعارف، فإنه فى مجال حديثه عن مصادر المعرفة العقلية- وخاصة ما يتعلق منها بأفكار التأمل باعتبارها المصدر الثانى للمعرفة بعد أفكار الاحساسات- يشير دون قصد إلى نوع من الحدس الباطنى وكأنه فى هذا الموقف الحسى التجريبى يبدو فى وجه ديكارتى خفى كان قد انتهى إليه بحكم التطور المنطقى لمذهبه.

ولعل لوك كان يقصد من وراء ذكر هذا المصدر إبراز القدرة الإلهية العليا التى تتمثل فى المرحلة الأخيرة والنهاية من مراحل المعرفة.

وهنا فنحن نتساءل عما إذا كان هناك وجه شبه خفى بين موقف ديكارت من دور الإله فى المعرفة الواضحة المتميزة التى يكفلها الضمان الإلهى، وبين موقف لوك خاصة فيما ذكره عن المصدر الثانى والرئيسى للمعرفة التجريبية (مصدر الحدس الباطنى)؟ ودور "الفصل الإلهى" فى صياغة أفكار الخبرة الحسية.

وبعد أن عرضنا على الصفحات السابقة لصورة عامة عن مذهبى ديكارت ولوك. نود فى هذا الموضع أن نشير إلى موقف باركلى فى ضوء المعرفة التصورية والتجريبية عند ديكارت ولوك.

4- الفلسفة اللامادية عند باركلى فى ضوء تصورية ديكارت وتجريبية لوك:

إن الفلسفة اللامادية هى رد الفعل الطبيعى لمبدأ ديكارت الذى يقرر: أن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة، وعلى هذا النحو قرر باركلى أن الأشياء تعرف بمعانيها، ثم غالى فى هذا الموقف التصورى إلى الحد الذى لم يرد معه الأشياء إلى معانى بل رد المعانى إلى أشياء، وهذا ما سوف يتضح لنا عند عرض مذهبه.

(أ) نقدديكارت:

لقد نقد باركلى فلسفة كل من ديكارت ولوك فهو يتساءل فى مبادئ المعرفة البشرية عن قبول ديكارت للكيفيات الهندسية الممثلة فى الشكل، والحركة، والمقدار، والزمن، حيث رأى أن هذه الأجسام لا تمثل أكثر من امتداد هندسى جامد لا لون له ولا صوت، ولا طعم، وهكذا يرفض باركلى هذا الامتداد الديكارتى الجامد؛ لأنه يلغى وجود العالم ويقول فى هذا الصدد: "دعنا أولاً نتفحص الرأى الذى بحوزتنا، والذى يبرهن على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة التى تمثل الأساس والدليل الذى يؤيد وجود الامتداد لهذا فإننى أرجو منك أن تفسر لى ماذا نعنى بقولنا أن المادة تبرهن على الامتداد، فتبادر أنت بالقول بأنه ليس لديك أدنى فكرة عن المادة، ومن ثم لن تستطيع وصفها" ومن تحليل هذا النص يتبين لنا مقدار النقد الذى وجه إلى فكرة الامتداد الديكارتى التى لم يؤمن بها باركلى ولم يعترف بوجوها؛ لأنها شيء لا يجوز البرهنة على وجوده إنطلاقا من المادة "إذ كيف يمكن البرهنة على وجود الامتداد من خلال "المادة" التى لم تعرف بعد تمام المعرفة، ولا يمكن وصفها أو البرهنة على وجودها". وهكذا نجد أن هذا الموقف ينطوى على نقد مبرهن، ومحكم ضد فكرة

الامتداد الديكارتى بما ينفى معها وجود الامتداد بكيفياته الهندسية، ويشير إلى بزوغ فكرة اللامادية.

(ب) نقدلوك:

أما عن لوك الذى ذهب إلى وجود كيفيات ثانوية فى الأشياء، تتعلق بذواتنا، وتساعدنا على الإدراك فإنه من الخطأ أن تنسب إلى الذات وحدها هذه الكيفيات؛ لأنه لو حدث ذلك لا نتفى وجود الأشياء الفعلى، وكيف يمكننا إذن أن نتعرف على الأشياء، ونصدر أحكاماً عليها من مجرد وجود كيفيات أولى ملازمة لها. إن ذلك يعنى أن الصفات الأولية مستقلة عن تأثير الذات؛ لأنها تتعلق بالموضوعات فى موضوعيتها، فى حين أن الصفات الثانوية لا تقل فى أهميتها عن الصفات الأولية تماما لأنها تفيد فى معرفة الشئ. كما أننا نستطيع الحصول على معرفة محدودة بشيء ما من مجرد معرفة صفاته الأولية فحسب، كيف نتمكن من معرفة الإنسان أو الحيوان أو أى شيء آخر بالتحديد.

إن الوجود الواقعى لشيء ما يستلزم اتصافه بصفة معينة سواء فى اللون أو الحجم أو الشكل، فإذا عرفت إنسانا ما فمن الضرورى لكى أعرفه بدقة أن أعرف شكله ولونه وطوله وحجمه، وإلا فكيف أستطيع التمييز بينه وبين غيره أو أن أثبت وجوده الموضوعى.. إن الدور الذى تلعبه الصفات الثانوية فى تحديد وتقويم الشيء لا يقل أهمية عن دور الصفات الأولية؛ لأن الوجود الموضوعى للشخص أو الشيء يستند إليها يقول لوك: ثم كيف تقول بأن اللون والطعم والرائحة صفات ثانوية لتعلقها بالإنسان، أو الشخص المدرك فالطعم الحلو هو فى مذاق المتذوق، والمر كذلك، فالأشياء منزوعة الكيفيات. وإذا كان المر يبدو كذلك بالنسبة للصفات الثانوية فإن نفس هذا الحكم يمكن أن ينطبق على الصفات الأولية ما دام الإنسان مقياساً لبعض الصفات الهامة

فى الشىء كالحلاوة والمرارة واللون والرائحة. فكيف لى أذن أن اتحقق من حجم شىء ما فى حالتى القرب أو البعد عنه؟ إن المقدار الذى يبدو لنا صغيراً من بعد قد يظهر كبيراً عندما نقترب منه، كما أن الشىء المتحرك فى خط مستقيم قد يبدو فى شكل كروى، أو دائرى.... وهكذا الحال بالنسبة للسرعة والبطء. وعلى هذا النحو تصبح الكيفيات الأولى على نفس المستوى بجميع كيفياتها. يقول "باركلى": ".... أنك لا يمكن أن تتخيل الجسم. أو الهيكل الإنسانى دون الأطراف والأعضاء ولا يمكن أن تشم رائحة زهرة ليس لها وجود، وهنا فلا يمكننى القول إننى أتصور، لكن أقول أننى أشعر ويجب لذلك أن أستخدم أى من حواسى التى تساعد فى الإدراك الحسى. ومن ثم فإننى لا يمكن أن أتخيل أو أجزم بوجود أشياء لا وجود لها، وبعيدة كل البعدعن متناول العقل البشرى، حيث لا يمكن للعقل أن يتصورها أو يتمثلها لبعدها عن الحقيقة الحسية[1]. وهكذا يقرر باركلى أن العالم مجموعة أفكار. وأن الأشياء لا توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها فتتحول إلى أفكار. ولا يظن فى ضوء ما سبق أن ثمة اتجاها للعقلانية يظهر فى هذه الفلسفة؛ لأن العقل يبدأ من الفكر ومن ذاته. فى حين أن فلسفة باركلى اللامادية تبدأ من الواقع الذى تمنحه كيفياته وصفاته الأولية والثانوية.

وإذا كان باركلى يقبل الكيفيات الأولية، والثانوية فما هو إذن موقفه من الجوهر هل يقبل وجوده؟ الحق أن باركلى يؤكد على وجود الكيفيات الحسية التى تمنحنا الأفكار والتى لا تتأثر بوجود الجوهر.

---

(1) Berketey:Principies. Part 1 Para 5.

وفى حين يقرر ديكارت أن الامتداد هو جوهر المادة، والفكر هو جوهر النفس، نجد أن لوك يضطر إلى قبول فكرة الجوهر لتكون حاملاً للصفات الأولية والثانوية ولما كان تحصيل المعرفة يحدث عن طريق الكيفيات بنوعيها بحيث تصبح هذه العملية فى غير حاجة إلى جوهر. فقد قرر لوك أن فكرة الجوهر غامضة مجهولة(1).

يقول لوك: "الجوهر هو فكرة مجهولة يفترض فحسب ليكون حاملاً للكيفيات المختلفة التى لا يمكن أن توجد بدون محور- أو حامل upholding إن ذلك هو ما نسميه بالجوهر"(2).

والحامل الذى يقصده لوك بالجوهر، حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لاحتياج الصفات إليه يقول لوك عنه: "إن من يسأل نفسه عن فكرة الجوهر فلن يجد فى نفسه إلا افتراض فحسب لشيء لا يعرفه إلا على أنه دعامة لهذه الصفات القادرة على أن توجد فينا الأفكار البسيطة"(3).

وتبدو فكرة لوك عن الجوهر غير متسقة مع مذهبه الحسى التجريبى، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعى إلى الإدراك الحسى الذى لا يتأكد نظره بدون وجود جواهر الصفات الحسية التى ندركها، والتى تؤكد وحدة موضوعات المعرفة.

5- **المذهب اللامادى:** ***Immaterial Lisme***

فى ضوء مذهبى ديكارت ولوك وتصوراتهما عن الكيفيات والجوهر ومصادر المعرفة يؤسس جورج باركلى فلسفته اللامادية Immateria Lisme.

---

(1) Locke: AN Essay Book 2, Chap. 24,Para 4, P392.

(2) Locke: AN Essay, Chap. 23,Para 2, P392.

(3) Ibid.

واللامادية هى المذهب الذى ينكر المادة ويسلبها بقدر ما يقرب الروح والعقل. وانكار المادة يلزم من المبدأ التصورى الذى يقرر أن المعانى وليست الأشياء هى الموضوعات المباشرة للفكر"[1].

يقول باركلى إن وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك، فالمدرك هو المعنى، أما غير المدرك فلا وجود له. والمادة فى تصور باركلى معنى مجرداً لا يمكن تصوره بدون الكيفيات.

ومن الأدلة التى ذكرها باركلى فى رسالته "نظرية جديدة فى الرؤية" (Essay Towards a New Theory of Vision) لكى يبرهن على عدم إدراكنا للمادة هو دليل الرؤية حيث يبين أن البصر لا يدرك بذاته المقادير والأوضاع والمسافات؛ لأن المسافة مهما كبرت أو صغرت لا تمثل أكثر من نقطة واحدة من الشبكية، فالبصر لايدرك المادة فى حقيقتها بل كل ما يدركه هو العلامات أو الدلائل على المسافات والأوضاع والمقادير"[2].

ويرى باركلى أن إدراك الصفات الأولية إنما يرجع إلى حاسة اللمس بحيث ينشأ من تكرار ممارسة حاسة اللمس تقارن بين المدركات اللمسية، وبين بعض الاحساسات البصرية بحيث ينتج عنها أمرين هما: الاختلافات الحادثة فى الأضواء والألوان، والإحساس العضلى الناتج عن حركة العينين، ومن ثمة يستطيع الإنسان بحكم تعوده على هذين الأمرين معرفة المسافات، وتقدير أوضاعها، وأطوالها[3]. ومن المستغرب أن تتصور أبصارنا للكيفيات الملموسة فى

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر 1957 ص 159.

(2) Principles: Para 43, P50.

(3) Principles: Para 44, P51.

حين أننا نستنتجها من خلال الكيفيات المبصرة (التى هى بمثابة العلامات عليها).

وهكذا ينكر باركلى وجود العالم المادى برمته حينما يستعيض عن كيفيات المادة الماثلة أمام البصر بعلامات أو رموز تدل عليها. يقول فى هذا الصدد: "إن المبادئ التى وضعتها لا تتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقة فى هذه الطبيعة التى تختفى معالمها من هذا العالم شيئاً فشيئاً. وبرغم ذلك فلا تتلاشى الأفكار التى تبرهن على أن الأفكار باقية فى العقل. وهذا العقل ألم يفكر قبل الآن فيما قد يحدث للشمس والقمر، والنجوم- وماذا نرى فى المنازل، والأنهار والجبال والأشجار والأحجار أو حتى فى أجسادنا؟ هل تصبح هذه الأشياء مجرد ضرباً من الخيال؟"[1].

ومن تحليل هذا يتضح لنا دور اللامادية فى تحويل المعانى إلى أشياء. حيث يشير باركلى فيه إلى ضرورة زوال العالم المادى والطبيعى بما يحتوبه من أشياء وكيفيات، لكن العقل يظل إلى الأبد محتفظاً بأفكاره التى يحولها إلى أشياء، فى حين يصبح العالم المادى ضرباً من الوهم والخداع.

ويرى باركلى "أن الناس تخطئ عندما تظن فى وجود نسبة بين الامتداد المبصر، والامتداد الملموس لشيء من غير أن الحقيقة تكشف لنا عن التمايز والتغاير بين معانى اللمس والبصر"[2]. "فليس بينهما ارتباط ضرورى، بل علاقة على سبيل التقارن التجريبى ودليل ذلك أن معانى البصر حين تعرفنا المسافة والأشياء القائمة عليها لا تدلنا فى ذلك

---

(1) Principles: Para 1, P46.

(2) Ibid 43,P 50-51.

على وجود أشياء على تلك المسافة، كلنها تنبهنا فحسب إلى ما سوف ينطبع فى عقولنا من معانى أو احساسات اللمس التى تنتج عن أفعال معينة[1]." وإذا افترضنا أنفسنا بدون هذه التجربة فاننا نصبح كالعميان الذين أبصروا فجأة وأخذوا يتحسسون المادة"[2].

وهكذا فإن معانى اللمس ذاتية شأنها شأن سائر المعانى الأخرى يقول باركلى: إن إنكار المادة لا يعنى إنكار الأشياء فى حقيقتها المادية؛ لأننا على عكس ما يفعل ديكارت ندرك المحسوسات، ونقبل على العالم، لانشك فيه ولا نرفضه فإنه من العبث الطفولى أن يتصور الفيلسوف وجود المحسوسات محل الشك إلى أن يبرهن عليها بالضمان الإلهى (الصدق الإلهى).

ويستطرد باركلى مهاجماً للمذهب الديكاريتي فيقول: "ولو أننى قبلت هذه المسلمة لكنت قد شككت فى ذاتى نفسها؛ لأن معنى شكى فى وجود الأشياء يستلزم بالضرورة شكى فى وجود ذاتى أيضاً، وهذا مستحيل لأنى حين أدرك العالم وأثبت وجوده بحواسى أكون فى الحال موجودا ومتواصل الوجود فيه"[3].

إننا نعرف الأشياء كما هى فى الواقع، ولنا القدرة أيضا على التمييز الحاسم بين ما هو محسوس، وما هو متصور، بين ما هو موجود وما هو متخيل. ولما كان الإدراك الحسى هو وسيلة التعرف على العالم وإثبات الذات، لهذا كانت الإحساسات أكثر تماسكاً وانتظاماً من

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

الصور، وهو ما يدعم قيام العلم الطبيعى الذى هو تفسير الظواهر (المعلومات) بأخرى (العلل).

(أ) العالم المنظور:

ينتهى باركلى فى عرض فلسفته اللامادية إلى الإقرار بأن العالم مجموعة أفكار مرتبطة لا متناهية العدد يرمز بعضها إلى البعض الآخر أو يكون علامة عليه.

ويرى باركلى أنه لما كانت الأفكار هى الموضوعات، وبالتالى هى العالم، فانها لا يمكن أن تظل منفصلة بعضها عن البعض الآخر، بل من الضرورى أن تنتظم وتترابط فيما بينها، ويمثل بعضها علامات أو رموز على البعض الآخر.

يقول باركلى نحن لا ننكر الأفكار المطبوعة على الحواس، لكننا ننكر أن تكون هناك أفكار بدون العقل الذى يتمثلها" [1].

والأفكار التى تشكل العالم أو تكونه لابد لها من عقل يتمثلها ويرتبط بعقل آخر أسمى منه خلال هذا الإدراك[2]. وهذا العقل الأسمى هو الذى يرسل هذه الأفكار التى تمثل لغة تخاطب بها العقل الإنسانى.

ولما كانت فلسفة باركلى اللامادية قد ارتبطت عن كثب بفلسفة لوك خاصة بعد نشر مؤلفه الأخير "بحث فى الفهم الإنسانى" مقرراً أن الأفكار علامات على الأشياء[3]. وأن الفلسفة فى حاجة ملحة إلى مقدمة ضرورية فى علم العلامات. لقد أصبح فكر لوك هو نقطة البداية للكتاب الذى ألفه باركلى عن "نظرية جديدة فى الرؤية". يقول

---

(1) Principles: Para 90, P 81.

(2) Ibid, Para 147, P120.

(3) Copleston, A History of Philosophy V 5, Part II.

الأستاذ الدكتور على عبد المعطى: "إن كتاب "باركلى" عن الرؤية لا يعد تمهيداً لكتاب المبادئ كما ظن كثير من مؤرخى الفلسفة بل العكس تطبيقاً أولياً لنظرية باركلى فى العلامات، فقد وجد باركلى فى تحليله للبصر وللادراك البصرى للعالم الخارجى،- وجد- تأييداً تجريبياً لنظريته الفلسفة الكاملة"[1].

أما كتاب "نظرية جديدة فى الرؤية" فتبحث فى حاسة البصر وترى أن الموضوعات الأولى والمباشرة للبصر هى الضوء والألوان وكذلك المسافات والمقادير والأشكال والحركات والأماكن. وهنا تصبح المعطيات الأولى ممثلة فى الضوء والألوان، والثانية فى المسافات، والأشكال والمقادير. والإنسان يستعين دائما بالمعطيات الأولى للبصر فى إدرك المعطيات الثانية، أى فى تقدير المسافة أو المقدار أو الشكل فى ذاتهم[2]. لكنها تدرك تقديريا فقط فى ضوء المعطيات الأولى. فالمعطيات الأولى هنا تعد علامات على المعطيات الثانية من حيث أن إدراكات البصر ما هى إلا علامات أو دلائل على مسافات أو أوضاع أو مقادير.

(ب) دور معطيات البصر واللمس فى الإدراك:

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن "باركلى" يعزى إدراك الأشياء إلى معطيات البصر، واللمس فما معنى أن أقول أن هذا شيء مربع، أو هذا شيء مستدير أو غير ذلك- على حد قول باركلى- وهل فى إمكاننا وصف شكل أو مقدار لشيء ما فى غير ضوء ندركه من خلاله أى نراه

---

(1) على عبد المعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة. دار المعرفة الجامعية 1984، ص405.

(2) Principles: Para 42, P 50.

ونلمسه، ولو أننا تحسسنا أى شكل هندسى فوجدناه على سبيل المثال مربعاً، أو مثلثاً، أو دائرة لتبين لنا هذا الشكل بفضل البصر، وفى مجموعة ضوئية معينة[1].

وهكذا يتبين لنا أن إدراك الأشياء إنما يأتى نتيجة لاجتماع هذين النوعين من المعطيات البصرية واللمسية، ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون هذا الاجتماع متكاملاً ما لم تجتمع هاتان المعطيتان اللتان تنتجان عنهما، وهكذا تصبح أفكار البصر (من خلال وسط ضوئى معين) علامة أو دلالة على أفكار اللمس الذى يفعله الإنسان بيديه.

وجدير بالذكر أنه يستحيل علينا رؤية أى شكل من الأشكال مالم تحدث هذه الرؤية من خلال وسط ضوئى معين، فكيف يتسنى لنا الإحساس بحجم، وطبيعة أو حتى لون، أو مسافة شيء ما فى وسط مظلم، أو بدون استخدام حاسة الإبصار. وهنا يصبح التعاون والتآذر بين معطيات البصر واللمس من عوامل نجاح الإدراك الحسى، وبالتالى تقدم العلم الطبيعى من حيث أن موضوعات الحاسة الواحدة تمثل رمزاً وعلامة توحى إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى"[2].

وتساعد التجربة من جهة، والتعود من جهة أخرى على تشكيل الإدراك الحسى[3]. وفق هذا التآذر الذى يعنى تعودنا على الرؤية فى النور، وتجريتنا عن الإدراك اللمسى من خلال الإدراك البصرى وإحجامنا عن ممارسته فى وسط معتم.

---

(1) Ibid, Para 24, P51.

(2) يحيى هويدى: باركلى ص 49.

(3) Principles: Para 59, P 61.

وبالإضافة إلى عنصر التجربة والعادة يشير باركلى إلى وجود عنصر ثالث على غاية من الأهمية فى موضوع الإدراك وهو عنصر الانتباه الذى يعنى تنبه العقل فى إدراك العالم الخارجى فالعقل يجرد الأشياء من الألوان والأشكال، والمسافات والامتداد ويحيلها أفكاراً"[1].

ويدعم الانتباه ويعمق من نظرية العلامات[2]. باعتباره الفعل الصادر من العقل والمصاحب لإدراك العالم الخارجى المستند إلى خبرة التجربة والعادة.

وهكذا يتبين لنا أننا أمام دلائل أو علامات بعدية تدل على اللمس، وعلامات بصرية تشير إلى أفكار اللمس، تصدر الأولى نتيجة الخبرة التجريبية، والعادة. أما الثانية فتأتى نتيجة الانتباه (فعل الذهن)، ولما كان من الممكن اعتبار الأفكار- لغة- بناء على ما تقدم- فإننا نصبح أمام مبدأين أحدهما تجريبى للغة العالمية والآخر عقلى لها. "ممثلاً فى لغة العقل التى ترى الأشياء فى تجريداتها ومعانيها"[3].

وهكذا من منطلق اللغة العالمية، وشمولية الأفكار يفسر باركلى فى "مبادئه" كلية الأفكار النابع من كلية الوجود، فالأفكار فى تصوره ليست جزئية منغلقة على جزئيتها لكنها تشير إلى أفكار أخرى، ومن ثمة فهى فكرة مفتوحة؛ لأنها تشير إلى أفكار أخرى، وتصبح علامة عليها. وهنا يتصور باركلى فكرة "العلامة الكلية" التى يقصد بها أن الوجود والأفكار ليسا جزئيان بل يتسمان بالطابع الكلى.

---

(1) Ibid, Para 87, P 78.

(2) Copleston, A History of Philosophy P 45.

(3) Principles: Para 88, P 79.

ولما كان الوجود متميزا بالكلية، والعمومية والشمولية فقد أصبحت الأفكار فيه ممكنة أو موجودة بالقوة- على حد تعبير أرسطو- ويلعب الانتباه (عمل العقل) دوره الفعال فى تطبيق هذه الكلية وتوسيع مجالها على العالم، وبفضله يتعدى الإنسان حدود الأفكار الجزئية، ويبلغ مرحلة الكلية فمثلاً يجعلنا الانتباه نتعدى حدود المثلث الجزئى إلى فكرة المثلث الكلى.

ويمثل الانتباه الطريق إلى العلامة الكلية[1]. وهو تجاوز عالم المدركات البصرية واللمسية إلى عالم الفكر الشامل، كما أنه تجاوز مرحلة الإدراك الحسى، والتسامى إلى إدراك الكليات التى هى دعامة العلم الطبيعى، والنظرى يقول باركلى : "يتعلم الإنسان قواعد الطبيعة عن طريق الممارسة أو المران، فيتعلم قراءة لغة الطبيعة بدون الخواض فى فهمها.... وهكذا يحس المرء عندما يفتح الجزء الخاص بالطبيعة أنه يدرك مقدار كرامة وعظمة العقل الذى يصل إلى الظواهر الخاصة بالقواعد الكلية أو القوانين الكلية للعالم الطبيعى"[2].

(ج) وجود النفس:

يرتبط موقف النفس عند باركلى ارتباطاً وثيقاً بالعالم الطبيعى، فدراستها كما بين فى فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس؛ لأنها تثبته عندما تقبل عليه، كما تثبت ذاتها فى ذات الوقت.

وإذا كان ديكارت- كما سبق القول- قد حاول إثبات وجود النفس عن طريق الفكر ذاته- الذى حاول عن طريقه إثبات وجود خاصية التفكير واعتبارها جوهرا للنفس- واقتضى ذلك منه أن يثبت

---

(1) Principles: Para 108, P 92.

(2) Ibid.

وجودها من خلال أفعالها الداخلية، وليس من خلال العالم المحسوس الذى شك فى وجوده وبرهن على خداعه، فأقبل على دراسة النفس محاولاً البرهنة عليها من خلال الفكر ذاته الذى آمن بصحته ويقين خطواته، وسلامة نتائجه. أما باركلى الذى أقبل على العالم محاولاً إدراكه فقد أثبت وجود النفس من خلال ممارستها لمعرفة العالم والإدراك الحسى لموضوعاته.

وتبين لنا نصوص باركلى كيفية وجود النفس وثباتها وخلودها وتميزها عن العالم الذى تحيا فيه، كما تحاول إدراكه إثباته فى ذات الوقت.

ولما كان العالم فى تصوره لا يعد أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات أو دلالات على البعض الآخر، فهى لذلك ثابتة، ومن ثم تستلزم وجود حامل لها، أو مفكر مدرك هو النفس أو الذات وينبغى التمييز هنا بين جوهر النفس، وبين طبيعة الموضوعات المدركة فى العالم.

ويرى باركلى أننا لا نستطيع معرفة النفس على ما تعرف الأجسام، ولو أننا حاولنا ذلك لأصبح تعريفها غامضاً مجهولاً لأن "النفس لا يمكن أن تكون فكرة، أو تشبه فكرة، ولذلك فإنها ضرورية، لأنها تكون الأفكار، ومن ثمة فإنها لا يمكن أن تكون فكرة... إنها بسيطة لا منقسمة، كائن فعال. ولما كانت تدرك الأفكار فإنه يمكن أن يطلق عليها اسم الفهم Understanding لأنها تنتج الأفكار وتكونها"[1].

---

(1) Copleston.F: A History of Modern Philosophy. Ch 13,Berkely (3) P 27.

ولما كانت النفس لا تصدر عن موضوع ما فإنها تفتقد إلى الفكرة- من حيث أن الأخيرة تستلزم وجود موضوع، وعلى هذا النحو يبدو تصور النفس أو الروح غامضاً. يقول باركلى فى معرض اثبات وجود النفس انطلاقا من العالم: "..... ما الذى إذن يمنحنا علل الجواهر المادية..... إنه شيء مجهول، لا جوهر ولا شيء آخر عدا ذلك أنها النفس اللامنقسمة، الساكنة، اللامتحركة، اللاممتدة التى لا توجد فى مكان...." (1).

والحق أن باركلى يحاول الخروج من مسألة غموض النفس بتعريفها كمعنى. فهى لا تعرف كفكرة بل كمعنى Notion وهذا يعنى أن المعرفة بها تحدث عن طريق التأملReflection أى محاولة سبر أغوارها، والتمعن، فى تأملها، وسوف يتأكد للعارف بعد ذلك أنه قد توصل إلى معرفة كاملة بها باعتبارها فعل خالص Pure Act. وهذا التصور يفصل بحسم بين طبيعتها الفعالة، وبين طبيعة الأفكار (الموضوعات)، كما تعرف أيضاً أنها مختلفة تماماً عن الأفكار فهى باقية (خالدة)، بينما الأفكار تقبل الانحلال . وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين طبيعة هذا الجوهر الروحانى، وبين سائر الأفكار الجامدة الأخرى، فيرى أنه لما كانت النفس Soul هى التى تقوم بفعل الإدراك الحسى فهى إذن شيء يفكر، يريد، ويدرك، ومن ثم فهى جوهر لا مادى أو روحى Spiritual ثم انطلق من هذه الفكرة إلى البرهنة على خلود النفس (2).

---

(1) Principles: P (1) Para 80, P 74.

(2) Principles: Para 80, P 74.

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الجوهر الروحى، أو اللامادى هى استمداد من مذهب لوك الذى تصور وجود الجوهر اللامادى أو الروحى، مما يؤكد تأثر باركلى بمذهبه فى هذا الصدد.

وتأسيساً على ما سبق تعد النفس روحانية خالصة أو فعل خالص، معنى ذلك أنها ليست وهجاً رفيعاً حيوياً، أو نظاماً من الأوراح الحيوانية، لأنها لو كانت كذلك لفسدت لا محالة كما يحدث بالنسبة للأجسام، لكنها شيء غير منقسم، غير قابل للفساد، لا جسمى ولا ممتد. ومن ثم يستحيل تكوين فكرة عنها، لأنها غير الفكرة أى غير موضوعها، فشتان ما بين المعرفة بها والمعرفة بالأفكار أى (الموضوعات) [1].

(د) وجود الله:

إذا كان الإحساس أو "المعنى" هو وسيلة تعرفنا على العالم على حد قول باركلى، فكيف يتسنى لنا إذن تفسير ائتلاف الإحساسات فى مجاميع، واضطراد العلاقات بين هذه المجاميع [2]؟ فى حين أننا لا ندرك شيئاً خارج الذهن، كما لا نستطيع تصور تفاعل بين جوهر مادى (موضوعات العالم الخارجى) وآخر روحى (النفس)، وفى الوقت ذاته فإن ذهننا لا ينطوى على جميع المعانى، كما أنه منفعل بالإضافة إليها، وقابل لها.

ولما كانت المعانى مدركة لجميع العقول فى نفس الوقت، و نفس الظروف [3]. كان من الضرورى البحث عن علة تخلق هذه

---

(1) Copleston.F: A History P 3, P 39.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص 161.

(3) Principles: P 3 Para 147, P 120.

المعانى. إذن فمن ذا الذى يمنحنا هذه الأفكار ويكونها فى عقولنا. يقول باركلى: لاشك أن هناك روح خارجية تفعل ذلك. هى الله[1]. الذى طبع فى عقولنا الأفكار فى نظام، كما طبع فى نفوسنا أفكار النظام الطبيعى الموجود فى العالم المادى[2].

ويرى باركلى أن وجود الله يعد أكثر وضوحاً وبداهة من وجود الكائنات الإنسانية، والسبب فى ذلك القول: أن علامات أو دلائل وجوده هى أعظم وأقوى بكثير من العلامات والدلائل التى يشير إليها الوجود الإنسانى[3]. والله يعد من أسمى وأعلى ما يمكن تصوره فى العقل، فهو الملأ الحقيقى الخالد، اللامخلوق، اللامتناهى، اللامنقسم الثابت"[4]. على حد تعبير باركلى.

و "العقل الإلهى هو الذى ينتج الأشياء الخارجية، كما يدركها بصفة دائمة"[5].

ويرى باركلى أنه لا يجب البرهنة على وجود النفس؛ لأننا قد سبق أن أثبتناها عن طريق إدراكها الحسى للعالم المادى، ومعايشتها المستمرة له. وعن طريق وجود الله حيث يتكون العالم من أفكار ولغة وهذا يشير إلى موجد لهذه اللغة، ومتكلم بها فهو الذى يخاطب الإنسان من خلالها- أى عقله المتناهى- فالعالم أفكار، والأفكار لغة، ووسيلة تخاطب الله مع مخلوقاته. وهنا نجد أن باركلى يجمع فى حدس

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3)Copleston: A History Berkeley 3, P 38.

(4) Principles: P 1 Para 117, P 100.

(5) Ibid P3 Para 72, P 70.

متيافيزيقى واحد، وفى حركة ميتافيزيقيه واحدة بين ثلاثة موضوعات هى الله والعالم والنفس"[1].

والله يتحدث إلى مخلوقاته عن طريق الرموز وهذه الرموز فى حقيقة الأمر ليست سوى اللغة التى يتحدث بها الله إلينا وهى لا تتضح، ولا ترمز إلى ظواهر بعينها إلا إذا تدخلت إرادة الله وأظهرتنا على ذلك، وكشفت لنا هذه الرموز الغامضة، أما ظواهر الطبيعة فليست إلا مجموعة من الرموز والعلاقات التى يوحى ظهورها بوجود ظواهر أخرى. وهذا الإيحاء لا يتم إلا عن طريق الله، والله يتحدث إلينا فى كل لحظة عن طريق الطبيعة، ويعلن عن وجوده كلما بدرت منا التفاتة إلى أية ظاهرة من ظواهر الكون، يقول باركلى فى المبادئ عندما أفتح عينى أو أذنى جيداً وقت ما يحلو لى، فلا أستطيع تحديد أى الصور سيؤثر فى ومن ثم فلابد أن تكون الأشياء قائمة فى عقل آخر وهذا العقل يريد أن يعرضها على"[2].

ولقد أفاض باركلى فى شرح وتفسير نظرية الرموز التى أشار من خلالها إلى أن الله يتحدث إلى الناس فى كل لحظة بلغة خاصة هى لغة الرموز والعلامات التى ترمز إليهم بوجود المسافة والحجم والشكل والعمق وغيرها، كما أسهب فى بحث هذه النظرية فى كتابه الشهير السيفرون Akiphron ويعرض باركلى لأهمية العلامات والرموز فى تصوراتنا، مما يؤكد وجود عناية إلهية تحدو المعرفة عند الإنسان فيذكر فى الحديث الرابع من السيفرون إنه لو تصورنا وجود منطقة فى العالم يعيش فيها أشخاص مكفوفون منذ ميلادهم، وأن واحدا منهم

---

(1) على عبد المعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة ص 410.

(2) Principles: P 1 Para 117, P 100.

قد رد إليه بصره فانه سوف ينقل لهؤلاء المكفوفين ما يراه، كما أنهم سوف يشهدون معه ما يسمعون، وسيتعجبون كيف استطاع هذا المبصر أن ينبههم مثلاً إلى وجود بئر فى طريقهم حتى يتفادوا السقوط فيه، مع أنه لم يلمس ماء البئر، أما الشخص المبصر فسوف يدهش لما يراه أمامه من ظواهر يستمتع بها ويتمنى لو فقد بصره ورد إليه ثانية حتى يتسنى له الاستمتاع برؤية مظاهر الطبيعة التى لا يشعر بها لاعتياده على رؤيتها[1].

(هـ) أدلة وجود الله:

رأينا- مما سبق- كيف أثبت باركلى وجود الله عن طريق العالم المنظور، وفى هذا الموضع نشير إلى أدلة باركلى الثلاثة على وجود الله أو العقل الإلهى. فهو يستدل على وجود الله فى برهانه الأول انطلاقا من فكرته الأساسية "الوجود هو ما يدرك Tobe is To Perceived وفحوى هذا الدليل- أنه لما كان العالم مجموعة أفكار فى أذهاننا من سائر الناس، ولما كانت هذه الأفكار هى مصدر معرفة الإنسان بآخر تطورات الطبيعة والعالم المادى بما لا يتوفر له وهو مخلوق جزئى متناه الإحاطة بها فيستلزم ذلك وجود علة أخرى- خارج الإنسان ممثلة فى وجود عقل أعلى رفيع يخلق معانى وأفكار العالم فى ذهن المخلوق، يخاطب الإنسان فى عقله بلغته وأفكاره[2]. إذن فالله موجود. "ذلك العقل اللامتناهى الأزلى، العارف بسائر الأشياء، خالق قوانين الطبيعة، ومنظم العلاقات بين الموجودات والظواهر، أصل القوانين الكلية إنه عقل الله موجد الطبيعة The Author of Nature"[3].

---

(1) Alcipheron: 4 The Dialogue Vol II Sampson London 1897, P296.

(2) Principles: P 3 Para 62, P 63.

(3) Ibid.

وهكذا يبرهن باركلى على وجود الله من خلال إدراك الوجود، كما يحاول إبراز صفاته عن طريق البرهنة على وجوده من النظر إلى آثاره فى العالم الحسى يقول فى ذلك: "..... من الواضح أن الوجود الروحى اللامتناهى عاقل، خير، قوى، وهذا الاعتقاد يكفى وحده لتفسير مظاهر الطبيعة- فى حين انه لو أتسمت هذه الروح بالسكون أو اللامبالاه فاننا لن ندرك[1]. عنها شيئاً، ولن نتجه إلى التفكير فيها أو تأمل آثارها فينتهى باركلى من الدليل الأول على اثبات وجود الله عن طريق الإدراك الحسى لما فى العالم من آثار ونظام لقدرة الله، وحكمته إلى الدليل الثانى الذى يسوق فيه أفكار النفس بما تنطوى عليه من قوى خيال لإثبات وجود الله.

ويرى باركلى أنه من النظر فى صفات النفس وأفعالها، وما تنطوى عليه من حالات نفسيه يتضح لنا برهانا على وجود الله. فالنفس لها قدرة على الخيال- ملكة الخيال- بالإضافة إلى قدرتها على إدراك العالم الحسى، ولما كانت هذه الملكة ليست من صنع إرادة الإنسان؛ لانه لا يقدر عليها، ولا يستطيع إيجادها؛ لأنه عاجز عن الاحاطة بجميع الأفكار لكثرتها فيلزم عن ذلك وجود علة تسببت فى إيجاد هذه القدرات التى ليست من طبيعته، ولا يقوى على خلقها وأن هذه العلة ليست مادية، لكنها روحية، إنها الله منبع الأفكار والحكمة الذى يمد العقل بأفكار ومعانية[2].

يقول باركلى: ينبغى على الإنسان ضرورة الاسترشاد بنور العقل Light of Reason حتى يتمكن من السمو بفكره، وبلوغ مرتبة

---

(1) Ibid.

(2) Ibid Para 62 P 63.

الكمال والحكمة الإلهيتين اللتين وضعتا الأفكار فينا، وخاطبتنا بلغتها"[1].

وتشير هذه النصوص لباركلى إلى أن الألوهية قمة المعرفة، باعتبارها مصدر الأفكار واللغة، ومنبع الحكمة والدقة والنظام.

ولكن هل يمثل الإنسان باعتباره مدركاً حسياً أو كائناً حياً الدليل القاطع على وجود الخالق؟

إن باركلى يعتقد أن هذا غير صحيح؛ لأن هذا الوجود المادى أو الجسدى للإنسان لا يمكن أن يكون ظلاً أو عملاً كاملاً لعلة الطبيعة أو خالقها، لكن العلامة أو الرمز التى تشير إلى وجود علة روحية، وقوة متسامية عالية هو الذهن بما يحتويه من أفكار يقول باركلى: ".... إن النظر لنفوسنا- كذوات- لا يمدنا بالدليل القاطع على وجود الخالق، لكن اثبات هذا الوجود يحدث عن طريق ما يهبه الله لعقولنا من أفكار وعندئذ يمكن البرهان الأكمل على وجود الله"[2].

أما الدليل الثالث الذى يبرهن فيه باركلى على وجود الله فهو الدليل المستمد من نقص النفس، وتشبهها بالله، فان طبيعة النفس لا تنطوى على أى كمال مطلق؛ لأنها محدودة فى فاعليتها ومن ثم فهى ناقصة، فمهما أوتى الإنسان من القوة والبأس فإنه لا يستطيع بأى حال أن يصل إلى مرحلة الكمال، لكن حد الكمال الذى يصل إليه لا يعد أن يكون مجرد شبهاً أو صورة لله- وهذا مدخل دينى يلجه الفيلسوف حيث يرى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته، وهذا ما ورد فى سفر التكوين- العهد القديم من الكتاب المقدس.

---

(1) Ibid Para 72 P 70.

(2) Ibid P3 Para 70 P 70 .

وعلى هذا النحو يبرهن باركلى على وجود الله بثلاثة براهين يمكن إجمالها فى التالى: فهو يستمد البرهان الأول من نظام ودقة العالم الطبيعى المدرك أو من دليل المدركات الحسية وعلة وجودها، والثانى مأخوذ من طبيعة تفكير النفس التى تنطوى على بعض ملكات كالخيال الذى يستلزم وجود خالق وسبب أعلى له خاصة وأن ارادة النفس غير قادرة على خلقه أو إيجاده. أما الدليل الثالث فهو مستند إلى فكرة دينية من العهد القديم تعنى أن الإنسان مخلوق على شبه الله وصورته، فهو لا يبلغ الكمال المطلق فى أى فعل من أفعاله، إنما هو على شبه الله وصورته.

على هذا النحو يعترف الفيلسوف بوجود علة خارجية عليا أو سامية فيقبل بذلك وجود الجوهر الروحى اللامادى ImmaTerial Substance على نحو ما فعل "لوك"- مع أنه فى بداية مذهبه كان قد قرر أن هذا الجوهر ليس معنى ولا مدركاً بمعنى، كما أن قبوله لوجود علية فى العالم إنما يمثل دليلا على اعتماده على هذا المبدأ فى حين أن التطور المنطقى لمذهبه التصورى الأسمى لا يسمح له بقبول مثل هذا المبدأ. وكان باركلى يهدف إلى معرفة الحقيقة الإلهية، وتفسير صدور الموجودات أو (المعانى) عنها، فى حين أن مبدأ مذهبه يكون المعانى من منطلق الإدراك الحسى.

على أية حال لقد أراد باركلى أن يصل إلى تصور عن حقيقة الذات الإلهية فقال: إننا لا نرى المعانى فى الذات الإلهية أى نرى الأشياء

بمقدار ما يمثلها فى هذه الذات المعقولة على ما يرى مالبرانش[1]؛ لأن المدركات الحسية التى يحتفظ العقل بمعانيها معلومة من قبل فى عقل الله اللامتناهى، ومحدثة بإرادته.

---

(1) نيقولا مالبرانش: Nicolas de Malebranche فيلسوف فرنسى حديث وأحد أتباع المدرسة الديكارتية، تابع ديكارت فى مذهبه العقلى، وفى عقيدته المسيحية، ومن هنا يصح القول عنه أنه كان فيلسوف كاثوليكيًا متدينًا.
يذهب مالبرانش إلى أن الجوهر الإلهى هو علة ما يحدث فى العالم من حوادث، ويعرض لذلك فى كتابه "البحث عن الحقيقة" موضحاً نظريته فى المعانى، وفى الرؤية فى الله، فيحدد مفهوم هذه النظرية بدءاً من النفس الإنسانية التى تتم معرفتها بالموضوعات المتعددة بها اتحاداً مباشراً بحيث لا تدرك سواها.
ويقصد مالبرانش بهذه المعانى Les Idèes التى تعرف النفس عن طريقها حقائق الوجود، كما يعرف العقل بواسطتها ما يمليه عليه الوحى من أمور العقيدة، وهذه المعانى تكون حاضرة فى النفس حضوراً بستمولوجيا فهى الموضوعات المباشرة لها ولهذا فإنها تنسب بطابع إلهى، فعن طريقها يصبح حاضراً فى النفس على الدوام متحداً بها اتحاداً وثيقا، وأن ما تتمتع به النفس من الكمال إنما يأتيها عن طريق الاتحاد بالله (Entretiens. E2. P46) يقول مالبرانش: "أن أى كمال تتحلى به النفس إنما يأتيها من معرفتها الحقيقة، وحبها الفضيلة وذلك لاتحادها بالله، وعلى النقيض من ذلك- فان ما يصيبها من نقص واضطراب فى الأحاسيس والمشاعر إنما ينتج عن خضوعها للجسد (La Recherche Tome II P 172).
ويبرز لنا مالبرانش من خلال نصوصه مقدار الكمال الذى تحياه النفس فى اتحادها بالله الذى تسمو بمعرفته إلى بلوغ الحقيقة وتحقيق الفضيلة، أماما يعتريها من نقص فيرجع إلى الجسد الذى تتعلق به أحيانا لأنها حينذاك لا ترى المعانى فى الله الذى يحضر فيها حضوراً بستمولوجيا.
وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيراً وتنقية من شوائب الأهواء وذلك بتخليصها من قيود البدن، ولا يتم هذا التطهير إلا عن طريق الانتباه Attention الذى يختلف عن الحدس الديكارتى العقلى متخذاً صورة صوفية تفقد فيها النفس=

(و) الفعل الإلهى:

بعد إثبات باركلى لوجود الله عن طريق آثاره وصفاته التى يلمسها العقل الإنسانى فى العالم المادى يرى أن الله فعال فى خلقه، ومنظم للكون بمشيئته، ويمكن إجمال الفعل الإلهى على مايراه باركلى على النحو التالى:

أولاً: العقل الإلهى هو الذى يعرض المعانى ونظامها فى أذهاننا.

ثانياً: الإدارة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بين هذه المعانى إن لم تكن قد تسببت فى إيجادها منذ البداية.

ثالثاً: إن اعتقاد المخلوقات بدوام الأشياء قرين بإيمانها بدوام الله.

- تعقيب على الفلسفة اللامادية:

مما سبق نتهى إلى فكرة موجزة عن الفلسفة اللامادية لباركلى حيث نلمح من خلالها أثر فكرى ديكارت العقلى ولوك التجريبى ففيما يتعلق بأثر مذهب ديكارت فقد كان موضوع وجود العالم وهو اليقين الثالث من مراحل اليقين الديكارتى هو المنطلق

=إيجابيتها، وتصبح فى موقف سلبى تتوجه باخلاص وانتباه تام يعد بمثابة صلاة لها تتوجه بها إلى الله لكى يمنحها المعرفة التى تتم مباشرة بإشراق حضورى لا تجد فيه أى صور للاستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعانى التى تعد نماذجاً Archètype أزلية للموجودات ذات الطبيعة الإلهية والنفس الإنسانية لا تكتمل بالمعانى إلا فى حالة اتحادها بالله، فهو المحط، أو المدي الذى تشغله النفوس التى تنتشر فى الملأ Espace مكان الأجسام المادية فترى النفوس التى تنتشر فى الملأ الإلهى المعانى فى الله الذى ما أن تتحد به وترى المعانى حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ونظام الطبيعة أمثالى.

والمعانى عند مالبرانش مثالية متقدمة فى الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطونى على أفراده.

الأساسى لعرض هذه الأفكار ومحاولة تفسيرها فى ضوء العديد من التساؤلات عن وجود العالم المادى. وهل هو موجود حقاً أم غير موجود؟ وإلى أى حد يتمكن الإنسان من معرفته وتحصيل أفكار يقينية عنه؟

وإذا كان الإنسان فى بحثه عن العالم يحاول دراسة الوجود، بل يستلزمه البحث فى المعرفة إلى الحدس خلال الوجود ومحاولة استكناه خفاياه ووضع نظرياته فان الكثيرين من المفكرين يخلطون بين مبحثى المعرفة والوجود أثناء دراساتهم. والحق أن البحث فى المعرفة يتسع ليشمل عدداً من الموضوعات مثل إمكان قيام المعرفة وحدودها وصحتها. فضلاً عن الطرق الموصلة إلى اكتسابها، وطبيعة موضوعاتها التى تربط مبحث المعرفة بالوجود. وقد عرفنا من قبل أن موضوعات المعرفة كثيرة ومتشعبة، كما درسنا طبيعتها وموضوعاتها، وما إذا كان لموضوعها وجودا فى الخارج مستقلاً عن الذات العارفة أى منفصل عنها "القوى العارفة" مثل تصور الواقعيين، أم أنه مطابق لأفكارنا كما يقول المثاليون الذاتيون (التصوريون)، أم أنه موضوع متعالى يتجاوز نطاق الحس والتجربة على ما يذهب إلى ذلك أصحاب مذهب المثالية المتعالية.

ولقد استطاعت الفلسفة أن تطور من مباحثها فلم تقتصر على إيجاد مذاهب واقعية، أو تصوريه منفصل كل منها عن الآخر فحسب، بل خلقت اتجاها يجمع بين المذهبين الواقعى والتصورى على ما يظهر لنا عند أتباع مذهب الظواهر الذين يعتبرون أن الفكرة هى الواقع والتصور معاً، فالموضوع ليس مستقلاً عن إدراكنا كما أنه من جهة أخرى ليس الأفكار وحدها، لكنه يتكون منهما معاً بصورة معينة.

وتتضح فلسفة باركلى بصورة جلية فى ضوء فلسفة لوك، الذى تصور أن العالم مادياً، ويعمل بصورة ميكانيكية وتتصف الأجسام المادية عنده بصفات كالصلابة والشكل والامتداد والحركة أو

السكون وكذلك العدد، وأن هذه الأجسام تؤثر بما تحمله من كيفيات على العقول أو الجواهر اللامادية.

وهكذا تنشأ الأفكار فى العقل نتيجة التأثير المتبادل بين الأجسام والعقل وتصبح هذه الأفكار هى ما يعيه المشاهد من أشياء، كما تمثل من بعض النواحى طبيعة العالم الخارجى أصدق تمثيل، بيد أنها لا تقوم بهذا التمثيل الصادق من نواحى الأخرى، فالأفكار الخاصة بالصوت واللون والرائحة على سبيل المثال ليس لها ما يقابلها واقعياً فى العالم، إنها مجرد حالات يتأثر فيها المشاهد بحكم تكوينه ذاته بالمنبهات الميكانيكية المناسبة، وهذا هو المنطلق الذى يقفز منه باركلى إلى تأكيد مذهبه اللامادى، ويبرز هذا التساؤل الذى يشيد فى ظله مذهب باركلى التصورى وهو: كيف يتسنى لمشاهد لا يعى شيئاً غير أفكاره أن يعرف أى شيء عن العالم الخارجى الذى أثبته لوك؟

وإذا كان لوك قد قرر أن اللون على سبيل المثال سمة ظاهرة وليست واقعية من سمات العالم؟ فكيف استطاع إذن أن يعرف أن تأملنا لأفكارنا يطلعنا على طبيعة العالم كما هى بالفعل؟ وهكذا يشير الفيلسوف المتشكك إلى احتمال أن تكون أفكارنا مقبلة- لا من بعض النواحى فحسب- ولكن من جميع النواحى فيما يتعلق بطبيعة الأشياء.

وهكذا فإن لوك ينزلق فى موقفه عندما يضطر إلى قبول الرأى القائل بأن معرفة الأشياء إذا اقتصرنا على معرفة العالم الخارجى فقط تبدو مختلفة تمام الاختلاف لما نظنه فيها. وقد تصبح غير موجودة إذا قصرنا أنفسنا على ما نعرفه فحسب.

لقد نقد باركلى مذهب لوك بشدة. واعتبره تبريراً للنزعة الشكية ودعوة إلى المادية والإلحاد.

ويذهب باركلى فى نقده للوك إلى أنه قد جعل الله مصمماً وخالقاً ومحركاً لآلة العالم الكبرى، وربما أشار ذلك إلى إيمانه بحدوث المادة مما جعله ينزلق إلى مذهب يتحرج فيه موقف الإله، فضلاً عن أن موقفه من النفس باعتبارها جوهراً روحياً خالداً ينزلق إلى هاوية المادية والإلحاد عندما يذهب إلى أنه لا يستطيع دحض الرأى الذى يقول بتوقف وجود الوعى بالنفس على وجود بعض الشروط المادية. وبهذه النظرة الآلية يقضى لوك على الدين وبالتالى على الأخلاق.

ولقد ترتب على نقد باركلى للوك عدداً من النتائج. منها أنه لن يكون لموقف باركلى من انكار المادة ثمة تأثيراً على فلسفة لوك لأن الأخير لا يعترف إلا بالأفكار، ومن جهة أخرى فان إنكار وجود العالم المادى الذى ينادى به لوك لا يعنى إنكاراً لشيء ما فى خبرتنا، والأشياء التى تتكون بالخبرة هى أمر هام فى معرفة العالم عند لوك، كما يأخذ باركلى على لوك موقفه من التسليم للشاكين بصدد طبيعة الأشياء، وما جعله يعتقد بأنها تمثل شيئاً آخر غير أفكارنا، ويرى أننا إذا اتخذنا وجهة أخرى واعتبرنا أن الأشياء أى موضوعات الخبرة العادية ليست إلا مجموعات من الأفكار فسيصبح من المستحيل استحالة قاطعة أن نزعم أن الأشياء قد لا تكون فى حقيقة أمرها كما تبدو لنا، بل وسوف يستحيل كذلك أن نزعم أن وجود الأشياء ذاته قابل للشك، فإذا كانت التفاحة لا تمثل جسماً مادياً خارجياً بل مجموعة من الأفكار فى ذهنى فإننى فى هذه الحالة وبطبيعة الحال إنسان متيقن من وجودها وكذلك من اتصافها بما أدركه فيها من لون ومذاق وملمس وعبير، فالحق أن الشك لا يتسرب إلى النفس إلا فى الحالة التى نقرر فيها وجود الأشياء بمعزل عما لدينا عنها من أفكار.

6- الاعتراض على اللامادية:

لقد أثيرت الاعتراضات حول الفلسفة اللامادية لباركلى، وكان هناك اعتراضيين رئيسيين وجها إلى هذه الفلسفة المنكرة للمادة الاعتراض الأول يتعلق بعلة أفكارنا، فإذا لم تكن الأشياء الخارجية هى علة أفكارنا فماذا يمكن أن يكون هذا المصدر المستقل عنا والذى يعد علة هذه الأفكار، إن لم يكن هو الأشياء الخارجية التى يقول بها لوك.

ويذهب لوك فى رده على هذا الاعتراض بقوله أن علل أفكارنا ليست هى بالضرورة سبباً لها على نحو ما ذهب لوك لأن ذلك مستحيل. إنما العلة الأولى المسببة لأفكارنا هى الله. ذلك الكائن الأسمى الذى ينظم أفكارنا ويجعلها تتسال علينا وهى مرتبة ومضطردة، فما هى القدرة والقوة التى تكمن فى الأشياء الخارجية وتدفع إلى مثل ذلك الشكل العجيب والمثير من الأفكار. إن باركلى ينفى أن تكون الأشياء مسببة على نحو ما؛ لأن كل ما يحدث إنما يحدث عن طريق السبب النهائى والمباشر الذى هو الله الذى يتسبب ويفعل فهو الفعال بارادته وفضلاً عن اعتراض العلة، يواجه باركلى باعتراض آخر على مذهبه وفحواه أن إنكار المادة يستتبعه إنكار الفيزيقا من حيث أن الأخيرة تقوم عليها بصفة كلية. إن هذا الأنكار للمادة يقضى نهائياً على مصير الفيزيقا، ويجعله مجهولاً حين ترفض اكتشافات نيوتن وغيره من العلماء وتعتبرها مجرد أوهام. إن المادة فى صورة الجزئيات أو الجسيمات هى التى أثبت لها خصائصاً ومميزات معينة. ويتساءل المعترضون على إنكار المادة فيقولون ماذا يتبقى لقوانين الفيزيقا من موضوعات تصدق عليها. إذا لم يكن هناك حقا أجسام مادية؟

ولقد جاء رد باركلى على هذا الاعتراض متوافقاً مع رأى الكثيرين من فلاسفة العلم المعاصرين الذين رأوا أن النظريات العلمية لا تصدق على أى شيء على الاطلاق. وبالنظر إلى هذه القوانين يرى باركلى أنه على افتراض أنها صحيحة نجد أنها تصدق على عالم الخبرة لأنها تعد تنبؤ بمجرى الأحداث فى العالم، كما تتحكم فيه إلى حد كبير، بيد أن مهمة هذه القوانين لا تخرج عن كونها وسائل تنبؤية بما سيحدث فى هذا العالم، ومن ثم نتمكن من التحكم فيه فعلى سبيل المثال نجد أن نظرية التكوين الجسيمى للمادة تشير إلى التعبير الرياضى المضبوط الذى تتميز به الصيغ الرياضية وهو الذى يمكننا إذا استخدمناه أن نحصل على تنبؤات قيمة لا تقدر، لكنه ليس هناك ما يدعونا إلى أن نفترض أن الجسيمات والجزئيات التى تقول بها النظرية موجودة بالفعل.

إن افتراضنا وجود جسيمات من هذا القبيل ليس إلا افتراضاً مفيداً من الناحية النظرية، وعلينا أن نتمسك بافتراضه إذا أثبت لنا فائدته، لكن لا ينبغى لنا أن نعتبره حقيقة تقرر الواقع تقريراً حرفياً، ولهذا فليس ثمة خوف أو شك فى متابعة العلم نتيجة لمبادئ باركلى، وليس على العالم إلا أن يعترف بأنه لا يبحث فى طبيعة الأشياء، إنما يعمل على صياغة هذه الوسائل التنبؤية.

وهكذا استطاع باركلى أن يرد على اعتراضات علماء عصره بشأن الموضوع الخاص بإلغاء المادة، وأنه من ثم يقتضى إنكار الفيزيقا، وذلك فى مؤلفه فى الحركة الذى نشره فى عام 1721، والذى أوضح فيه وجهة نظره، خاصة وأنه كان يريد أن ينكر وجود المادة، وأن ينكر أن هناك أشياء مادية حقاً، وبذلك تسنى لباركلى أن يوجد الميتافيزيقا مع الإدراك الفطرى السليم بعد أن استعمل لفظ فكرة على

النحو الذى أخذه عن لوك. وجدير بالذكر أن استخدام باركلى لهذه الكلمة قد جاء متشابهاً مع استخدام لوك لها. والحق لقد جاءت كلمة فكرة غير محددة تحديداً كافياً، وذلك لعدة اعتبارات أولها اهتمامه بإبراز جانب الإدرك الفطرى السليم فى مذهبه، وتأكيده على أن المعنى من كلمة فكرة هى الأشياء التى ندركها بالحس [1]. وكذلك تقريره عن أن وجود الشيء هو كونه مدركاً، وأن المادة غير موجودة، وذلك يعنى أن الأفكار لا تعد أكثر من فئات أو مجموعات من الأفكار على حد تعبيره أو من المعطيات الحسية بتعبير فلاسفة العصر اللاحقين عليه. ومن ثم أصبحت صورة العالم عند باركلى كما جاءت فى تصوره بمثابة الرد الكلاسيكى على نظريات الإدراك كما شرحها لوك فى صورتها الكلاسيكة[2]. التى كانت ترى أن الماهية الإسمية للجوهر تتألف من الصفات الملحوظة التى تحدد الاستعمال العادى لاسمها، أما ماهيتها (الحقيقية) من ناحية أخرى فتتألف من التركيب الفيزيقى لأجزائها غير المسحوسة[3]. وهنا فان لوك يقيم نظرية ميتافيزيقية نهائية مؤسسة على دعامة النظرية الطبيعية الذرية أو الجزئية عن المادة، ولقد جاء هذا الموقف من لوك بمثابة القنبلة التى فجرها باركلى بشدة عندما أخذ يفند مذهب لوك التجريبى.

---

(1) Berhier. E: Hisrtire de La Philosophie Tome II Paris 1929. P 98.

(2)Wright.W.K: A History of Modern Philosophy, Newyork Macmillan Compang 1942. P 115.

(3) يرى الكثيرون أن موقف لوك من تفسير العالم، واتجاهه الميكانيكى الآلى إنما قد نشأ عنده متلائماً مع روح العصر والنظرة العلمية التى كانت سائدة آنذاك.

تعليق وتقييم :

هكذا ألقينا الضوء على فلسفة باركلى المثالية الذاتية ووجدنا كيف أن مذهبه الفلسفى ينطلق من فكرة أن الإنسان لا يدرك شيئاً بطريقة مباشرة سوى أفكاره (إحساساته). فهو يرى أن وجود الشيء هو أن يدرك، والأفكار سالبة، تدرك بالنفس التى هى جوهر فعال ومصدر للأفكار، والجواهر النفسية توجد بكثرة فى حين يوجد عقل كونى هو الله ويرى باركلى أن الأفكار توجد بالقوة فى عقل الله، وتوجد بالفعل فى العقل الإنسانى، وقد وصف باركلى الأفكار بالخلود فى عقل الله وهو فى ذلك يقترب من مذهب الأفلاطونية المحدثة، كما هاجم مفهوم المادة باعتباره طريقاً للمعرفة.

وعندما أسس باركلى مذهبه الأسمى المثالى كانت نقطة بدايته من الصفات الأولية والثانوية التى خلعها لوك على المدركات فى العالم[1]. وقد رأى لوك أن جميع الصفات ذاتية، وبذلك أنكر قدرة العالم على تصور العالم فسد منافذ البحث عنه والسعى لمعرفته، وقصرها على مجرد محاولة تفهم اللغة الخاصة لمؤلف الطبيعة، وليس عن طريق التصورات المادية والآلية له، وتأسيساً على ذلك فقد رفض باركلى نظرية نيوتن عن المكان المطلق[2]. كما هاجم نظريته الخاصة بالجاذبية باعتبارها مذهباً فى العلة الطبيعية لحركة الأجسام المادية، فقد رأى أنه لا متحرك أو نشط سوى الجوهر الروحى. وبالاضافة إلى نقده لنيوتن يعترض باركلى على تصور لبينتز ونيوتن لحساب

---

(1) A.A Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967 P 3.

(2) Naguib Baladi: La Pensèe Religieuse De Berkeley et L'unitè sa Philosphie, Lecaire P 20,21.

اللامتناهيات؛ لأن الاعتراف بالانقسام اللامتناهى يتناقض مع منطق مذهبه.

والحق أن الموقف اللامادى عند باركلى يرتبط من أقرب السبل بالمثالية الذاتية[1]. كما يمثل نوعاً من تقوقع الذات على نفسها، أو ما يسمى بالسلوبسيسيزم Slopcicisme وفى مثل هذا النوع من المذاهب نجد الذات المفردة تقوم بدور أساسى فى عملية تشييد الفكر والوجود، على الرغم من هذه النظرة النقدية الفاحصة التى تباعد تماماً بين مذهب باركلى، ومذاهب الحسيين أمثال لوك وهيوم إلا أن أقوال باركلى نفسها إنما تعطى لنا تأكيداً على لسانه بأنه لا يتجه إلى هذه الوجهة المثالية الذاتية التى تندرج فى عداد التيار الفلسفى الروحى الذى يعبر عن أوج اللامادية وبطلان كل ما هو حسى ومادى أى بطلان الشيئية، على الرغم من هذا نجد أنه يؤكد أن عالمه هو عالم أفكار لأن الذات لا تتعامل إلا مع أفكار، ولكنه يستدرك قائلاً أن هذه الأفكار هى الأشياء نفسها The world is a Collection of ideas (ideas are Thinges) فلسنا هنا امام أفكار تمثيلية أى ممثلة للواقع، أو بمعنى أن ثمة ازدواجية بين واقع الأشياء فى الوجود، وبين الفكر الذاتى، بل ولسنا كذلك أمام عملية تطابق بين الفكر والوجود، ولكننا بصدد أفكار يقول عنها صاحبها أى باركلى على هذا النحو ولكننا بصدد أفكار يقول عنها صاحبها أى باركلى أنها هى الأشياء بعينها، فكأنه هنا يجسد الفكر مباشرة ويحاول أن يعطينا أفكار

---

(1) يحاول المفكرون منذ النصف الأخير من القرن التاسع عشر إعادة إحياء فلسفة باركلى الإسمية، التى تأثر بها الكثيرون من أتباع المذاهب المثالية والنقدية والتجريبية وعلى الرغم مما لاقته هذه الفلسفة من تشجيع وإحياء، فقد كانت هدفا لنقد وهجوم لينين فى كتابه "المادية والنقدية النجريبية".

مشخصة Concretè كونكريتية هى الواقع مباشرة. وهكذا نجد أن تدخل الذات هنا ليس تدخلاً فكريا بالمعنى الذى نعهده بل كأن الذات تحولت إلى منظار حسى يرى الواقع من خلاله على صورة أشياء دون أى تفاعل بين الذات والواقع، وكأن هذه الذات هى نوع من المرايا ترى فيها الحقائق أى الأشياء التى هى أفكار- ترى فيها بكامل تشخصها الحسى، وإذا صدقنا ما بقوله باركلى على هذا النحو الذى يفسر به مذهبه فإن المدى لن يكون بعيداً بين مذهب هيوم ولوك معاً ومذهب باركلى اللامادى، وتصبح اللامادية على هذا النحو شعاراً لا يلبث أن ينقشع حينما تتبدى لنا شيئية الواقع بكل عنفوانها وحقيقتها الأنطولوجية.

7- الوجود والادراك والله فى مذهب باركلى الروحى:

رأينا مما سبق كيف جعل باركلى وجود الأشياء مرتبطاً بإدراكها بواسطة العقل المتناهى الفردى، ولهذا فقد استبدل بكلمة الأشياء كلمة الصور حتى يبين مقدار اعتماد هذه الأشياء على عقل الإنسان، لكننا نجد أن باركلى يعود من جهة أخرى ويضع الأشياء فى العقل اللامتناهى (عقل الله) عندما يميز بين موضوعات الحس وموضوعات المخيلة، فيعطى الأشياء وجوداً حقيقياً واقعياً وليس موقوفاً على لحظة الادراك وموجوداً فى عقل لا متناهى هو عقل الله[1].

وهنا يضعنا باركلى فى تناقض بين أقواله مما يدفعنا إلى التساؤل عن مصدر عملية الإدراك هل هى النفس. أم العقل البشرى أم العقل اللامتناهى الإلهى؟[2].

---

(1)Naguib Baladi: La Pensèe Religieuse De Berkeley et L'unitè sa Philosphie, Lecaire P 22.

(2)A.A Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967 P 4.

لقد جعل باركلى وجود الأشياء مرتبطاً بإدراك العقل لها، والسبب فى ذلك هو معارضته لقيام جوهر مادى يكون محلاً للصفات المادية. وهنا فإنه يجوز لنا القول أن باركلى يبدأ من حيث انتهى "لوك" "فهو الشخص الوحيد الذى خلفه كما تعلم وتثقف من خلال قراءته للمقالة فى الفهم الإنسانى للوك" على حد قول لوس[1]. لكن هذا الربط الذى ظهر عند باركلى لم يؤدى إلى إرجاع المعرفة إلى الذات (العقل) بحيث تصبح الأخيرة هى المسئولة عن الإدراك أو المعرفة كما جاء عند المثاليين.

إن باركلى يرى غير ذلك فالعقل البشرى لا يملك حرية الادراك لأن الادراك مفروض عليه بإرادته وبغيرها، والصور معطاه له فلا يملك غير أن يدركها، والعقل لذلك لا يستطيع مهما فعل أن يغير من الواقع أو الوجود الواقعى للأشياء؛ لأنه يجد مقاومة من هذا الوجود، ولا يشعر أمام الصور الحسية بنفس الحرية التى يشعر بها أثناء تخيله لهذه الصور. يقول باركلى فى مؤلفه المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس: "إن ما أعنيه بوجود الأشياء فى العقل الإلهى إنما أقصد به الأفكار التى أدركها أنا، والتى يستحيل وجودها بدون عقل يدركها حيث أن هذه الصور لا توجد بدون عقل. ولكن لاستقلال هذه الصور عن عقلى لعدم معرفتى بما سأفعله وما يستتبع ذلك من عدم معرفتى بما سوف أستطيع فعله أو بما سيؤثر فى من هذه الصور. لهذا كانت هذه الأشياء قائمة فى عقل آخر يعطيها لى فى كل وقت، ذلك العقل الذى يؤثر فى سائر أحاسيسى التى أشعر بها. وعلى هذا الاعتبار فوجود الأشياء خارج عقله المدرك لا تعنى النظر لها باعتبارها نماذجاً لصورنا ولأفكارنا لأنها صور

---

(1) Ibid P3.

موهوبة للعقل يجدها ولا يملك الامتناع عن إدراكها أو تحديد نوع ما سيدركه منها لأنه ليس مصدرها، ولا علة إدراكها، كما لا يملك القدرة على اعطائها أو منعها. إن هذا هو دور العقل الإلهى"[1]. وهكذا يرى باركلى أن جميع الصور ترجع إلى قدرة الله ومن ثم فإنها لا تختلف من حيث مصدرها فرؤية الإنسان أو إحساسه بكثرة من الأشياء كما يلازمه إحساساً بالوحدة أى وحدة المصدر، ومهما كان بيننا من فروق فردية فى إدراك مجموعة من الأشياء عن طريق حواسنا فإن هذه الأشياء تبدو لسائر العقول ذات هوية واحدة، أو تبدو فى وحدة تخص شيئا واحداً بالذات؟ مما يشير إلى أن هذه الهوية التى توجد فى الشيء ولا تخص العقل المدرك لها إنما تخص شيئاً آخر إنما تدل على وجود هذه الصور فى عقل الله، يشهد بذلك تشابه الإدراك الفردى عند سائر العقول. ويرى باركلى **أن دور الألوهية يتحدد فى تأسيس عملية المعرفة** على النحو التالى:

1- أنه هو العلة الحقيقية فى الإدراك.
2- هو الذى يقوم بعرض الصور على العقل البشرى.
3- هو الذى يحفظ للأشياء وجودها الواقعى.
4- إنه دائم الحديث إلى العقل الإنسانى عن طريق الرموز التى يعرضها عليه من خلال الصور الحسية.

فضلاً عن أنه يمنح الإنسان القدرة على الاستماع إلى حديث الله، ويدفعه إلى قراءة فكرة فى الطبيعة لكى يتأمل آياته، ويكشف عن عجيب صنعه. وهكذا ومن خلال جميع هذه الأدوار يصبح الله هو المحور الرئيسى فى مذهبه.

---

(1) Berkeley: Three Dialogues between Hylas and Philonus.

إن رؤية باركلى لوجود الأجسام تبدأ من تقسيم الفلاسفة للمادة إلى قسمين ثانوية مثل الألوان والطعوم، وأولية أو رئيسية مثل الامتداد والشكل، وقد جاء هذا التمييز بين هاتين الصفتين للمادة على اعتبار أن الأولى إنما تعتمد فى وجودها على الذات: أما الصفات الأولية فإنها تكون قائمة فى الخارج أى فى المادة، ولما كانت الصفات منفصلة عن الذات، ووثيقة الصلة بالمادة فمن ثمة كان لهذه المادة وجوداً.

ويشرح باركلى موقفه فى الإحساس الذاتى فى المحاورة الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس فيؤكد على ذاتية الإحساس وينكر وجود الجوهر المادى، وكان دليله فى ذلك أن الحرارة، والبرودة والطعوم، والأصوات والألوان ليس لها وجودا فى الأشياء المحسوسة لكنها توجد أصلاً فينا أى فى احساساتنا الذاتية فهى ليست- كما يقول الفلاسفة- صفة ثانوية تتعلق بالشيء ذاته. وينطبق نفس هذا الأمر على الصفات الأولية مثل الامتداد والشكل والصلابة من حيث أنها تأتى مصاحبة للأولى. فتصبح الصفتان متقدمتان بالذهن أو الذات المدركة أو الإحساس الذاتى، كما يصبح العالم المادى هو مجرد الإحساس الذاتى للمدرك.

وكان تبرير باركلى لعدم التمييز بين صفات المادة الثانوية والأولية أن الثانية لا توجد منفصلة تماماً عن الأولى أى عن الصفات الثانوية فعلى الرغم من أن الحركة- وهى صفة أولية- لا توجد إلا فى جسم، إلا أنها ترتبط عن كثب بالصفات الثانوية ذلك لضرورة أن يكون للجسم لونا وهو من من الصفات الثانوية، يقول باركلى فى هذا الصدد: "إن الذين يذهبون إلى أن الشكل والحركة وغيرها من الصفات الأولية الأساسية إنما توجد فى جواهر غير مفكرة خارج العقل. يقررون

بأن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وسائر الصفات الثانوية لا توجد كذلك، وهم يعتقدون فى ذلك بدون شك.

والآن فإذا كان يقينا أن هذه الصفات الأولية لا توجد منفصلة أبداً عن سائر الصفات المحسوسة الأخرى، بحيث لا يمكن أن نتصورها حتى عن طريق التفكير فقط لا عن طريق الواقع مجردة عنها، ومن ثم فمن الضرورى أن نستنتج من ذلك أن هذه الصفات الأولية توجد هى الأخرى فى الذهن[1].

وهكذا يرى باركلى أن صفات المادة الثانوية والأولية- التى قال بها الفلاسفة- إنما تتوقف فى وجودها على الذات ولا توجد خارجها ويستتبع ذلك إنكار وجود جوهر مادى يحمل هذه الصفات، ويؤكد باركلى على الفكر الذاتى وضرورة تأمله فى نص آخر يقول فيه: " مهما أجهدنا أنفسنا فى تصور وجود الأجسام خارج العقل فلن نجد أمامنا دائماً إلا أفكارنا الذاتية نفسها فعلينا أن نتأملها"[2].

ويحاول باركلى فى مؤلفه "نظرية جديدة فى الضوء" أن يثبت أن الأجسام ليست موجودة خارج ذواتنا، فيذكر أن رؤيته للمسافة لا تتوقف على حاسة البصر؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لأصبحت الأجسام موجودة خارج ذواتنا من حيث وجودها بعيدة عنا، وهذا مالم يكن يرمى إليه باركلى من كتابه الذى حاول أن يثبت فيه أن إدراكنا للمسافة إن هو إلا نتيجة لتدخل الذات (العقل) وعلى ذلك تصبح المسافة هى الحكم التركيبى الذى ينتمى إلى الأحكام وليس إلى الإدراك

---

(1) Berkeley:Principles, Para 10 P.

(2) Ibid Para P23 P.

المباشر، فإدراك المسافة لا يحدث فى عزلة عن بقية الإدراكات الأخرى لكنه يكون عادة مصحوباً بإدراكات اللمس.

وهكذا فان إدراك جسم معين يتم عن طريق مجموعة مركبة من الإدراكات وليس عن طريق إدراك واحد فحسب فموضوعات الحواس لا تقف عند حد التعبير عن إدراك معين فحسب، بل تتعدى ذلك إلى التعبير عن مدركات أخرى يدل هو عليها. فاللون الذى يتعلق بالإدراك البصرى يمكن إدراكه عن طريق المخيلة عن طريق السمع أى عندما يسمع الإنسان عن لون معين مثل الأزرق أو الأحمر [1].

وهكذا يرى باركلى وهو يفند الصفات الثانوية والأولية للمادة أن الصفات الأولية مثل الثانوية تماماً كلها قائمة فى العقل، ولا وجود لها خارجه. فنحن نجد أن الحرارة أو البرودة مثلاً وهما صفتان ثانويتان غير موجودتين فى الماء لكنهما نابعتان من العقل أو من الإحساس الذاتى. لأن يد واحدة تشعر بحرارتها فى حين تشعر الأخرى ببرودتها. هكذا تصبح الإحساسات ذاتية. ونفس هذا الحال يطبق على الصفات الأولية فالامتداد- وهو صفة أولية- لا يمكن أن يكون صفة باطنة فى الأشياء الخارجية وذلك لاختلافه من فرد لآخر وذلك لبعد المسافة أو لقربها، أو لظروف خاصة بالفروق الفردية بين الأشخاص كضعف النظر، وعمى الألوان وغيرها من الأمراض الجسمية والحالات النفسية التى قد لا تصور الأجسام على نحو ما هى عليه فى الواقع.

وتأسيساً على ما سبق فالصفات الأولية مثل الصفات الثانوية ترجع فى المحل الأول إلى العقل والإحساس الذاتى بها، فعلى الرغم من أن صفات أولية كالمسافة والحجم والشكل هى صفات ذاتية تدركها

---

(1) Berkeley: Theory of Vision Vindicated and explained P27.

النفس عن طريق البصر، إلا أنها فى الواقع تعد إحساسات لمسية تدركها العين عن طريق بعض العلامات البصرية التى يتعود الناس عليها لكثرة رؤيتهم لها، ومن ثم يعتبرونها إدراكات بصرية، وما استتبع ذلك من اعتقادهم بأنها لذلك توجد خارج العقل، وهذا ما ألغاه باركلى فى فلسفته عندما أرجع الكيفيات إلى الإحساس الذاتى، واعتبرها تغيرات ذهنية صرفة و ألغى وجود المادة بالخارج، ومن ثم ألغى الكيفيات التى لن تجد لها ثمة موضوعاً تتقوم به.

إن طريقنا الوحيد لمعرفة الأجسام المادية هو الحس أو العقل. ولقد أثبتنا عندما ألغينا الكيفيات بالنسبة للأجسام أن الأجسام بما يمنحها الفلاسفة من كيفيات لا تفى بالغرض من معرفة العالم؛ لأن التجربة كانت قد أطلعتنا على أن الكيفيات هى مجرد إحساسات ذاتية، فليس أمامنا إذن إلا الركون إلى العقل فى معرفة العالم المادى.

هكذا يرى باركلى أنه لا وجود للمادة خارج العقل، وأن وجودها يكمن فى إدراكها، وأن عملية الإدراك هى التى تكشف لنا عن كل ما فيها، والاعتماد على الحس فى إدراك الوجود لا يقصد منه الاعتماد على ما يظهر أمامنا عن طريق الحواس، لكن المقصود منه هو ما تدلنا عليه الحواس من واقع الأشياء وحقائقها فى الواقع كما هى فى ذاتها، وهنا فينبغى علينا الثقة فى حواسنا. وهكذا يكون وجود الشيء قائماً فى إدراكه أو (الوجود إدراك) ونحن نلمس من هذا الاتجاه الباركلى أنه يركن إلى الحواس فى إدراك العالم أو الأشياء الجسمانية، ثم يعود بها باعتبارها أفكاراً إلى الذهن أو الذات، فى حين نجد أن ديكارت يدحض من قيمة العالم المادى منذ البداية، ولا يعترف بأحكام الحواس، كما يميز بين الفكر والامتداد.

8- الرؤية في الله بين باركلي ومالبرانش:

إذا كان باركلى يقصد من وجود الأشياء فى العقل اللامتناهى و جودها فى الله وإدراكنا لها فإن ذلك إنما يشير إلى المعرفة العيانية بها مثلما ذهب مالبرانش إلى ذلك عن طريق نظريته فى "الرؤية فى الله" (Vision en Dieu)

إن الاتفاق يكاد يكون واضحاً عند كل من الفيلسوفين فى غايتهما من المعرفة بيد أن الوسائل تختلف فباركلى يضع فروقاً بين مذهبه، ومذهب مالبرانش فى هذا الصدد فيقول: "..... إننى اختلف كثيراً عن مالبرانش ذلك الذى يقيم مذهبه على أساس من الأفكار المجردة الكلية، وهو أمر أرفضه، كما يرى وجود العالم الخارجى مطلقاً، وهذا كذلك ما أنكره، فضلا عن أنه يذهب إلى أن حواسنا خادعة لا توصلنا إلى الماهيات الحقيقية للأشياء الممتدة"[1].

والحق أنه فى ضوء معالجتنا للمذهب الإسمى عند باركلى أو لما يعرف بالفلسفة اللامادية نستطيع القول أن الفلسفة اللامادية تختلف عن فلسفة مالبرانش الروحية على الرغم من استمدادهما من منبع واحد تأثرا به فى فلسفتيهما ألا وهو فلسفة ديكارت العقلية التى ميزت بين النفس والجسد، وأشارت إلى تيسر إدراك النفس من حيث أن جوهرها الفكر، إلا أن باركلى يختلف عن مالبرانش فى اتجاه فلسفته. فنحن نرى أن مالبرانش يصب اهتمامه على موضوع العلية أو المناسبات occaisions، فى حين باركلى يبحث فى نظرية الرموز أو العلامات Thèorie Des Signes

---

(1) Malebranche, Nicolas: Entretiens Sur La Mètaphysique et Sur La Religion, Par paul Fontana, Librairia Arnauld Colin Paris 1922.

ويذهب مالبرانش إلى أن المعارف موجودة فى الله فهو الذى يمنحها لعقولنا يقول فى أحايث مسيحية: "... إن كمال النفس إنما يتأتى عن طريق الاتحاد بالله. أى يتأتى من معرفتها الحقيقة وحبها الفضيلة ذلك لاتحادها بالله"[1]. كما تبرز فكرته عن وجود المعانى فى الله بصورة أوضح فى مؤلفه البحث عن الحقيقة حيث يقول: "... ولا تبلغ النفس كمال المعرفة إلا بطريق المعانى، وفى حالة اتحادها بالله، فهو المحط أو المدى الذى تشغله النفوس...."[2]. كما يقول أنه لكى نتحد بالشئ أو نعرفه خلال عملية المعرفة فلابد أن نكون على إيمان خالص بالله فإن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله تماما"[3].

أما باركلى فيذهب فى هذا الصدد إلى القول بأن الأشياء موجودة فى العقل الإلهى. فهو لا يعنى بإدراك الأشياء رؤية من يمثلها فى الجوهر المعقول (الإلهى) لكنه يعنى أن الأشياء التى يدركها تعرف فى المحل الأول عن طريق ذهنه، التى توجد فيه بمشيئه الروح اللامتناهية[4].

وهكذا فان ما نفهمه من نصوص باركلى هو إدراك الأشياء ليس فى الجوهر الإلهى- كما يذهب مالبرانش- لأنه يؤكد أن ما أدركه أنا ليس إلا أفكارى وصورى أنا، وأن الصور لا توجد إلا فى عقلى أنا، ولكننى أعرف أنها ليست من خلق عقلى وخيالى فمن ثم تكون من خلق عقل آخر هو العقل الإلهى.

---

(1) En II P49.

(2)Malebranche: La Recherchede La Vèritè Ernest Flammarion , Editeurs Paris 1753 Tome 11P 365.

(3) Ibid.

(4)A.A Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967.

وفى حين يرى مالبرانش أن الاتصال بين الله والمخلوقات يتحقق عن طريق النور (الإلهى) الذى يعد الانتباه Attention هو الشرط الضرورى، واللازم له..... فتتكشف للنفس الحقيقة الروحية إثر الانتباه الجاد المخلص الموجه للخلق[1]. نجد باركلى يحول الطبيعة والكون إلى مجموعة صور مدركة عن طريق العقل المتناهى والمخلوقة فيه عن طريق اللامتناهى أو الروح الإلهى. وهكذا فقد تحولت جميع ظواهر الطبيعة إلى مجموعة من الرموز التى لا يعرف العقل الفردى ما ترمز له، وما تشير إليه إلا إذا تدخلت إرادة الله الذى يعلن عن وجوده بطريقة الرموز والعلامات فى كل لحظة.

وإذا كانت المعرفة بالله تستند فى المقام الأول إلى رؤيته: "... إن الحركة التى تدفع النفس نحو الشيء لكى تتحد به فى عملية المعرفة هى الرؤية فى الله التى نعنى بها اتحاد العقل مع الله "[2]. فإن رؤية الله أو معرفته عند باركلى تعنى الوقوف على مقاصده وقراءة فكره فى الطبيعة عن طريق ملاحظتنا للأشياء المحسوسة، ومحاولة الكشف عما ترمز إليه كل ظاهرة[3]. أما مالبرانش فيرى أن الميتافيزيقا الحقة هى التى تدفعنا إلى تأمل العمل الإلهى فتسمو بنا إلى رؤية الحقيقة (الواقع).

وإذا كان مالبرانش يرى أن مفهوم العلية الطبيعية يعنى العلاقات المنظمة التى تربط العلة بالمعلول، وأن هذه العلاقات لا تمثل فى

---

(1) La Recherche, Tome 1. P11.

(2) La Recherche, Tome 1 P 368.

(3) وهنا يختلف باركلى مع مالبرانش الذى يتصور أن الإدراك الحسى هو انفعال يعرفنا عن طريق الإشارة أو التنبيه وجود علاقات تربط بيننا وبين الأشياء الماثلة أمامنا فى العالم المادى وبذلك يقلل مالبرانش من قيمة الحواس وكذلك من قيمة الخيال تمشياً مع الموقف الديكارتى.

الحقيقة إلا أثراً أو فاعلية للعلة الحقيقية وهى الله. وأن هذه العلل التى تبدو ظاهرة أمامنا كأنها أسباب مباشرة لفعل شيء ما ماهى إلا أسباب طبيعية أو علل مناسبة لاتصال الحركة[1]. ومن ثم فإن مالبرانش يؤمن بالمعجزات التى وردت فى العهد القديم ويناقش أرنو فى حدوثها، كما يؤكد إيمانه بها، وينكر صدورها عن القوانين الطبيعية لاتصال الحركة وحدوثها طبقاً للقوانين الإلهية[2].

أما باركلى فإن إرادة الله عنده لا تتدخل فى عمل الرموز إلا وفق قوانين موحدة ومنظمة، وهى قوانين الطبيعة، فإن الدلالة التى يشير إليها كل رمز ليست خاضعة للهوى، وليست متغيرة بل هى دلالة ثابتة محكومة بقوانين صارمة. ومن أجل ذلك يقرر باركلى أن الله لا يفعل المعجزات، وأن إرادته خاضعة لقوانين عامة، وذلك عكس مالبرانش الذى كان يؤمن بالمعجزات.

وهكذا ينكر باركلى العلية بمعناها الميتافيزيقى كما وردت عند مالبرانش. لكنه يرى أن تعودنا المستمر على هذه الرموز التى يخاطبنا الله من خلالها يجعلنا نتصور أنه غير موجود، فإذا نظرنا إلى ظواهر الطبيعة وجدنا أن ظهور ظاهرة يستتبعه ظهور أخرى وهذا ليس بالأمر الهين لكنه أمر عميق المغزى. والله يدرك الأشياء بصفة كلية دائمة، فى حين أن المخلوقات تدركهم فى فترات موقوته. ويتمثل دور الله فى عرض الصور على العقل الفردى، كما يقوم بمهمة حفظها وربطها بالواقع، ونحن إذا استثنينا مسألة العلية ونظرنا إلى دور الأولوهية

---

(1) entretiens 4 P.P 37.88.89.

(2) La Recherche, Tome 11. P11.

فى المعرفة فسوف نلمس فيها نفس روح المذهب الماليرانشى فى استمداد المعرفة من الله.

وأيّاما كان الأمر فإن محاولة الرؤية فى الله عند الفيلسوفين تختلف من حيث الوسائل التى اتبعت لتحقيق الهدف وهو استمداد المعرفة من الله.

نصوص من الفلسفة اللامادية لباركلى من "مبادئ المعرفة البشرية" of The Principles of Human Knowledge Part (1)

1- عند التطرق إلى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الإنسانية يجد المرء أن هذه الأفكار قد انطبعت على الإدراك الحسى، والتى يمكن أن تدركها كل من العواطف وعمليات العقل أو الأفكار التى تعرف من خلال الذاكرة أو التخيل أو بواسطة أى من الطرق السابقة.

فإنه يمكننى من خلال البصر أن أعرف أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشيء الصلب والناعم والساخن والبارد والحركة والمقاومة، وبواسطة الشم يمكننى أيضاً أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع يمكننى أن استمع إلى الأشياء التى تمر إلى العقل بكل نغماتها ومركباتها المختلفة. لكننى أود القول بأن بعض الأشياء، أو شيء واحد يمكن أن يجمع الكثير من تلك الصفات وهى التفاحة التى تحتوى على لون معين وطعم مختلف ورائحة وشكل آخر مختلف أيضاً. وهذه هى بعض الأفكار التى تكون الأشياء مثل الحجر الشجر، الكتاب إلخ....، وجميعها أشياء قد تثير وتحرك مشاعر الحب أو الكراهية أو اللذة.

2- وتلك هى الأشياء اللامتناهية فى تكوين أفكار وخطوط المعرفة التى يدركها الإنسان والتى تساعده كثيراً سواء فى التأمل أو التخيل أو التذكر- ومن ثم يطلق على الكائن النشط الذى يستوعب ويدرك ويفطن لهذه الأشياء بالعقل أو الروح أو الذات- ومن خلال هذه الكلمات البسيطة يمكنك أن تلاحظ أننى أضيف بعض الأفكار الجديدة للمعرفة لأن وجود الفكرة يعنى وجود الشخص وإمكانية إدراكه.

3- نحن نتفق على اعتبار أفكارنا وانفعالاتنا والصور التى تكونها مخيلتنا موجودة وغير مستقلة عن عقولنا، ولا يقل وضوحاً عن ذلك ما نقوله عن إحساساتنا المختلفة، أو الصور المطبوعة على حواسنا على الرغم من أنها توجد ملتحمة ومتجمعة بعضها مع البعض أيا كانت الأجسام التى تؤلفها، فلا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها. وإننى اعتقد إلى أنه بوسع أى شخص أن يقف على هذه الحقيقة عن طريق حدسه وذلك إذا تأمل بعمق ما نعنيه بكلمة "الوجود" إذا استخدمت بالنسبة للأشياء المحسوسة.

فإننى أقول عن هذه المنضدة التى أكتب عليها الآن أنها موجودة وأقصد بذلك أننى أراها وأحس بها، وإذا ما غادرت حجرة مكتبى فسأقول عنها إنها كانت موجودة، وأقصد بذلك أننى لو لم أكن قد غادرت الحجرة لكنت قد أدركتها الآن. ولكن عندما يكون هناك عطرا فسوف أقول أننى اعتمد على حاسة الشم، وذلك لوجود رائحة العطر، وإذا كان هناك صوت فبدون شك سوف استمع وهذا كل ما أستطيع أن افهمه بواسطة هذه الأقوال أو غيرها. أما ما يقال عن وجود مطلق للأشياء غير

المفكرة لاصلة بينه وبين وجودها المدرك يبدو لى مجرداً تماماً عن المعقولية فوجود هذه الأشياء قائم فى إدراكها ، ومن المستحيل أن يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة التى تدركها.

4- لقد ساد رأى بين الناس يقول أن المنازل والجبال والأنهار جميعها أشياء محسوسة ،ولها وجود طبيعى أو واقعى بيننا مستقل عن إدراكها بالعقل. وعلى الرغم مما لاقاه هذا المبدأ من يقين وموافقة شديدتين، وما استقبل به من ترحاب فى حياتنا إلا أن كل من سيراجع نفسه بصدده ويطرحه للبحث ثانية سيجد- إن لم أخطأ فى تصورى- مبلغ تناقضه الجلى وذلك؛ لأنه كيف تكون هذه الأشياء موجودة ما لم ندركها بالحس، وما هو الذى ندركه منها يزيد عما نحسه فيها من صور حسية. إنه لمن التناقض الواضح أن نقول أن أية صورة حسية من هذه الصور ، أو أية مجموعة منها لها وجود مختلف عن وجودها المدرك.

5- إننا لو اختبرنا هذه الفكرة أو المبدأ الجوهرى فسوف نجد أنه إنما يعتمد على مذهب أو عقيدة الأفكار المجردة الذى يعتمد على الوجود المميز للأشياء المحسوسة استناداً إلى الإدراك الحسى الذى يؤكد وجودها. ولكن هل يدل عدم إدراكها على عدم وجودها؟ نعم. والدليل على ذلك هو وجود الضوء والألوان والحرارة والبرودة وتمدد الأشياء إن كل هذه الأشياء تعد أشياء يمكن للمرء أن يشعر بها كما تعد إحساسات إدراك أو أفكار تنطبع على إحساسات الإنسان الذى يمكنه أن يفصل فيما بينها ، ولكن هل يستطيع المرء ألا يشعر بأى من هذه الأشياء؟ أقول لا إنك لا يمكن أن تشم رائحة زهرة ليس لها وجود ومن ثم

لا يمكننى القول بأننى أدرك ولكنى أقول أننى أشعر، لذلك فاننى استخدم أى من تلك الحواس التى تعتمد على الإدراك، ومن ثم فلا يمكننى أن أتخيل أشياء لا وجود لها وبعيدة عن متناول العقل البشرى لكى أؤكد وجودها، كما لا يمكن للعقل أن يفهمها أو يدركها لأنها بعيدة عن الحقيقة الحسية.

6- إن هناك بعض الحقائق القريبة منا والواضحة للعقل، ولكن لو استطاع الإنسان منا أن يفتح عينه لا ستطاع ملاحظتها بدقة. ومن بينها جوقة السماوات وأثاث الأرض من طبيعة خلابة، وجميعها أشياء تشكل إطار هذا العالم وتؤكد أن وراء جميع هذه الأشياء عقل يفكر، وأن هناك معرفة موجودة لابد من العمل على إدراكها. ولولا وجود هذا العقل المفكر وراءها ما كانت طبيعة هذه الأشياء التى تؤكد على تمايز النفس، لذلك فإننى أود أن ألقى الضوء أو ألفت نظر القارئ إلى أنه لو حول نظره تجاه الموضوع، وتأمل حرية النفس بداخله لاستطاع أن يميز بين أخطائه، ويفصل بين أفكاره وبين تلك الأشياء التى يمكن إدراكها.

7- من خلال تلك الأشياء التى ذكرت نجد دليلاً لا يؤكد فقط على وجود المادة المحسوسة ولكن على وجود النفس التى تدرك حقيقة الأشياء. ولكى نستعرض هذه الصفات مرة أخرى لابد، وأن نضع فى الحسبان هذه الكيفيات الخاصة بالأشياء التى أشرنا إليها من قبل ألا وهى اللون والشكل والحركة الدائمة والتذوق إلخ.... وهذه أشياء يمكن إدراكها بواسطة الإدراك الحسى لكل إنسان- وهذا يعنى أنه لابد وأن يكون للفكرة والمادة وجود ملموس، ودون ذلك يصبح متعارض مع الوجود، ولا يمكن

استيعابه وإدراكه لأنه بعيد عن متناول إدراك الحواس، لذلك يمكن الإشارة إليها باعتبارها مادة بعيدة كل البعد عن تفكير الإنسان، وقد يطلق عليها كذلك طبقة الأفكار الدنيا.

8- أود القول أن الأفكار نفسها لا يمكن أن يكون لها أى وجود دون العقل، وهنا فقد تتشابه الأفكار فى بعض الأحيان. فأحياناً أجيب على أحد الأفكار التى لا يمكن أن تكون أى شيء سوى مجرد فكرة، والتى قد تكون لوناً أو شكلاً قد لا يكون بدوره شيئاً على الاطلاق إلا مجرد لون أو شكل من الأفكار. وإذا نظرنا إلى أفكارنا فيمكننا أن نلاحظ مدى ضآلتها، ومن ثم لا يمكننا أن نستوعب وندرك دون ذلك. وهنا فإننى أتساءل عن أصل هذه الأفكار... هل هى أشياء خارجية لصور تمثل بعض الأشياء التى لا يمكن استيعابها دون تجربة سابقة؟ وهذا المثال ينطبق على أى من الإدراكات الحسية الأخرى مثل اللون الذى قد لا يكون مرئياً، ولا يمكن أن نحدد إن كان صلباً أو ناعم الملمس لأنه شيء لا تدركه الحواس، وهذا ما ينطبق على الأشياء الأخرى.

9- هناك البعض الذين يستطيعون التمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية، ويقصد بالكيفيات الأولية الامتداد، والشكل، والحركة والثبات، والتماسك، والأعداد أو الأرقام. أما الكيفيات الثانوية فيعنى بها اللون والأصوات والتذوق، وهنا نجد أنها جميعاً تتشابه فى الأفكار. والعقل هو الشيء الوحيد الذى يمكن أن يميز ويدرك وجود كل منهم على حدة، ومن ثم تعتمد الكيفيات الأولى على نماذج وجود الأشياء.

ولا يمكن النظر إلى الفكرة باعتبارها شيئاً ملموساً لأن تنفيذها هو الذى يمكن أن يحولها إلى مادة أو شيء ملموس، وهذا هو ما يدعوه بالجوهر المادى الذى استطاع أن يحتل مكانة كبيرة فى عقول وخيال الفلاسفة الذين استطاعوا تحديد الكثير من الاتجاهات والمذاهب المختلفة التى ينحاز الفرد لها أو ينفر منها.

10- إن هؤلاء الذين يؤكدون على حقيقة وجود الشكل والحركة وسائر الصفات الأولية أو الأساسية وهى مستقلة عن العقل قائمة فى جواهر غير مفكرة، يرون فى ذات الوقت أن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وما شابه ذلك من الصفات الثانوية لا توجد فى استقلال عن العقل. وذلك لأنهم يقولون لنا إن هذه الصفات الأخيرة إحساسات موجودة فى العقل وحده، وهى متوقفة على حجم الجزئيات الصغيرة التى تكون المادة أو نسيجها أو حركتها وتتأثر فى وجودها تبعاً لاختلاف هذه الاعتبارات. وهم يسلمون بأن هذه قضية مسلمة قابلة للبرهان . ولكن إذا كان يقينا أن هذه الصفات الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية الأخرى، ولا تنفصل عها كما أنها لا تقبل الانفصال حتى فى الذهن عنها أو تتجرد منها. فينتج عن ذلك بوضوح أنها توجد فى العقل فحسب، أما من ناحيتى فإننى أرى بيقين أنه ليس فى استطاعتى تكوين صورة عقلية لجسم ممتد ومتحرك، إلا إذا خلعت عليه فى ذات الوقت لونا ما أو أية صفة حسية أخرى من تلك الصفات التى تسلم بوجودها فى العقل. باختصار فإننا لا يمكن أن نتصور الامتداد والشكل والحركة إلا إذا جردناها من الصفات الحسية الأخرى، ومن ثم فأينما نجد هذه لابد من أن نقابل تلك فى العقل، وليس فى أى مكان آخر.

11- مرة أخرى أؤكد على أن الحجم الكبير أو الصغير. السرعة أو البطء جميع هذه الأشياء يمكن أن تتواجد دون العقل، ويمكن أن تتغير حسب الإطار الأساسى لكيفيات الأشياء نفسها، لذلك نجد أن مشاعرنا وعواطفنا هى المادة الموجودة بداخلنا والتى يمكنها أن تتحرك بسهولة دون ارتباط بالعقل لأنها تعتمد على مذهب وعقيدة غريبة وغير عادية مكونة من أفكار مجردة أو غير ملموسة، وهكذا لا أستطيع أن أصف أو أحدد كيف أمكن للفلاسفة التعبير عن هذه الأشياء كل حسب مبادئه الخاصة، خاصة أمثال أرسطو وأتباعه. وهذا يؤكد على أنه دون مبدأ التعمق فى التفكير لا يمكن للمرء أن يدرك أى من تلك الأشياء الموجودة بداخلنا من حقائق قوية.

12- إن الرقم العددى إنما يمثل مخلوق العقل الذى يحدد نوعية الأشياء الموجودة. والتى تدل على وجود مبدأ الامتداد بحيث يتدرج الرقم داخل العقل حتى يصل إلى أرقام معينة تمثل الباردة أو القدم أو البوصة، وهذا يوضح لنا أن تلك الأرقام التى تجمع داخل العقل تعتمد بشكل نسبى على إدراك البشر، وتثبت أن الإنسان لا يستطيع التفكير دون هذه الأرقام، ودون هذا العقل. ولهذا يمكن للمرء فى وجود تلك الأشياء أن يقول هذا كتاب واحد، وصفحة واحدة وسطر واحد إلخ، إن كل هذه الأشياء تمثل وحدات متساوية لكنها تحتوى على الكثير فى طياتها، وكل مجموعة ترتبط ببعض الأفكار الخاصة تحفظ داخل العقل.

13- إننى أعلم أن الوحدة تعنى فكرة بسيطة ترمز إلى شيء ما فتقترن ببعض الأفكار الأخرى داخل العقل. وهذه هى معرفتى المحدودة بكلمة الوحدة هذه، ذلك لأنها كلمة مألوفة لفهمى طالما أنها

تقترن ببعض الأفكار الأخرى التى يمكن ادراكها بواسطة الوسائل الحسية والإدراك ذلك لأنها فكرة غير ملموسة.

14- وهنا أيضاً أود القول والتأكيد على ما يؤكده الفلاسفة المحدثون عن الألوان والتذوق اللذين لا يصبح لهما أى وجود فى المادة دون العقل، وهذا ما ينطبق على باقى أنواع الأشياء المحسوسة، لذلك يقال أن الحرارة والبرودة ما هى إلا التأثر العقلى فقط، وأن جميع الأشياء لا تعد نماذجاً حقيقية، وهذا يؤكد على أن الشكل والامتداد لا يمثلان نماذج ذات كيفيات متشابهة موجودة فى المادة. وهذا ما يجعلنا نتساءل مرة أخرى هل يستطيع المرء أن يحدد هذه النماذج أو يتخيل وجودها ويحددها دون الاعتماد على العقل؟ أما فيما يتعلق بالتذوق فإن الحلاوة الموجودة فيه لا توجد فى المحلول نفسه ولكن فى المادة التى تذوب وتتغير مع المحلول، وذلك أشبه بأى مادة بها نكهة، كما أن ذلك أشبه بمثال العاطفة التى قد ترتبط بالعقل أو تستقل عنه، أو قد تمتزج معه طالما كانت هناك مؤثرات خارجية أخرى.

15- وباختصار شديد فإن الإنسان يفكر فى هذه البراهين التى تثبت أن الألوان الموجودة فى العقل فحسب هى التى تجسد نوعاً من القوى المتوازنة لاثبات نفس الأشياء للأشكال الممتدة والحركة لكننى أود القول أن أسلوب الجدال لا يثبت الكثير من تلك الأمور سواءً مع اللون، أو امتداد الأشياء إلا عن طريق الإدراك الحسى، وهذا ما تشير إليه حقائق المناقشات التى تؤكد من جديد على أن ما تدركه الحواس يدركه العقل.

16- دعنا أولا نتأمل الرأى الذى بحوزتنا، والذى يؤكد على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة، وأن المادة تعتبر الطبقة الدنيا

والأساس الذى يؤيد هذا الامتداد. لذلك فإنى أرجو منك أن تفسر لى ماذا نعنى بقولنا أن المادة تثبت الامتداد؟ فتبادر أنت بالقول: بأنه ليس لديك أدنى فكرة عن المادة لذلك لن تستطيع وصفها، فأقول لك أنك لابد وأن تحصل على معلومة بسيطة أو فكرة نسبية لتوضيح المادة والشيء الذى يؤيدها. وأرجو أن لا تأخذ معنى الدليل بالمعنى العلمى ولكنى أود وصف الدليل بأنه أشبه بالأعمدة التى تسند وتثبت أى مبنى محدد. إذن ما هو المعنى الذى يجب أن تقبل فيه هذا الدليل؟ أقول من ناحيتى إننى حتى الآن لم أستطع أو لم أتمكن من اكتشاف أى شيء يمكن أن تنطبق عليه كلمة الدليل.

17- إننا لو قمنا بالبحث وتقصى الحقائق لكل ما يقال عن جوهرية المادة فسوف يتبين لنا أنه لا يوجد هناك أى معنى آخر يمكن أن يضم لتلك الآراء والأفكار العامة التى تؤيد مثل هذا الرأى. إنه ينبغى علينا أن نفرق بين الجوهرية ثم المادة بعد ذلك يمكننا أن نعرف ما المقصود بجوهرية المادة عند الإشارة إليها ببعض الكلمات حينئذ سوف نقتنع تماماً بأنه لا يوجد هناك أى معنى يمكن أن يضاف إليها ولكن ما هى الحكمة فى المناقشة والتطرق إلى الطبقة الدنيا أو ماهية المادة أو إثبات الشكل والحركة، والمفروض وكما نعلم أن هذه الأشياء لا وجود لها بدون العقل؟ إذن ألا يصبح هذا الموضوع متعارضاً ومتناقضاً بطريقة مباشرة بحيث لا يمكن تخيله أو تصديقه.

18- إنه من المعقول أن يجد الإنسان المواد الصلبة والمتحركة دون وجود العقل، وهذا ما قد نشير إليه بكلمة الأجسام، ولكن كيف يمكننا أن نميز بينها؟

يمكننا أن نميز بينها إما عن طريق الحواس أو عن طريق العقل، وعندما نقول الحواس نقصد بذلك كل ما نشعر به ونراه ويترك بداخلنا رد فعل فورى، ولا يمكننا أن نشعر بذلك دون وجود العقل، وهذه هى المواد التى تساعدنا على الإدراك (وتلك نظرية تقول بأن المادة هى الحقيقة الوحيدة، وبأن الوجود ومظاهره وعملياته يمكن تفسيرها كمظاهر أو نتائج للمادة). وهذا ما يعترف به الماديون أنفسهم، ومن ثم فإنه لا تحدث أية معرفة بالأشياء الخارجية إلا عن طريق العقل الذى يؤكد وجود تلك الأشياء خارج نطاق العقل البشرى وأفكارنا، ولكن العقل يتمكن من إدراكها (وهذا ما يمكن أن يحدث أثناء النوم ومن خلال الأحلام التى تؤكد هذه الحقيقة) لكن هذه الحقيقة الدالة على وجود الأجسام أو الأشياء الخارجية لا تمثل أهمية بالنسبة لبعض الأفكار التى تحدث فى الحاضر دون أن يكون لها وجود على الإطلاق وأعنى بذلك ما يحدث فى الأحلام.

19- وفضلاً عن ذلك فإننا نجد هناك الإحساسات الخاصة بكل فرد على حدة، وهى ما يمكن وصفها وتفسيرها، كما نجد أنه يمكن فى نفس الوقت افتراض تميز تلك الأجسام (الأشياء الخارجية) بنفس الصفات التى تمكنها من أن تصبح أفكاراً داخل عقولنا، وهنا فسوف يصدق الماديون عندما يمنحون الأجسام الخارجية الوجود الحقيقى، فى حين أنه ليس باستطاعتهم أن يفهموا معنى النفس أو الأسلوب الذى يمكن أن يحددها وكيفية وضع أحد الأفكار المعينة فى مخيلة الإنسان. مما يؤكد على عدم وجود أو افتراض مادة الأشياء دخل عقولنا. لكنه لا يوجدأى مادة دون وجود عقل يدركها، ومن ثم لا

يمكننا كذلك أن نقول أن الله خلق الكثير من المخلوقات دون جدوى أو خلقها لغرض معين؛ لأن ذلك قد يرفضه العقل.

20- إن العقل يستطيع التعرف على وجود أو عدم وجود الأجسام الخارجية وذلك لما ينطوى عليه من الذكاء الذى يمكن من تحديد وجود مادية الوجود الجسمى من خلال أفكار المرء نفسه، ولكن هل يمكنك أنت أن تصدق نفس الشيء؟ إننى أقول أنه لا يوجد ثمة سؤال معين يحدد إجابة كافية لشخص يتساءل أو يناقش موضوع مثل موضوع وجود الأجسام الخارجية دون الاقتناع بهل بالعقل قبل أى شيء، ومن ثم لا يمكن وجود أجسام دون عقل.

21- إننى لا اعتقد أن الأمر بحاجة إلى أدلة أكثر من ذلك كى نثبت وجود المادة لكننى أضيف خلال هذا الموضوع الذى تكتنفه الصعوبات التى جرتها عليه هذه القضية الفلسفية. لقد استمر البحث والجدل طويلاً فى مثل هذه الدراسات الفلسفية مثلما حدث خلاف كبير كذلك بصدد موضوع الأديان. ومن ثم فإننى لن أدخل فى تفاصيل هذه الموضوعات الآن لأن الحجة لن تجدى، ولن تكون ضرورية فى التأكيد على ما قيل وذكر من قبل، لكننى آمل أن أجد المكان الكافى لعرض بعض من هذه النقاط التى سوف أتعرض لها وأتحدث عنها حينها.

22- إننى أخشى أن أقول أننى أعطيت مبرراً كافياً للتفكير فى مثل هذا الموضوع الذى سبق أن أشرت إليه فى سطر أو سطرين من قبل، لكن كيف يمكن لأى شخص أن يتفهم حقيقة هذه التأملات؟

إن حقيقة الأمر تترك لك أنت للبحث داخل أفكارك الخاصة ومحاولة إدراك احتمالات الصوت أو الشكل أو الحركة أو اللون. وهل يمكن وجودها وإدراكها بدون وجود عقل، إن هذه تمثل محاولة بسيطة يمكنك القيام بها بنفسك بشرط أن تسجل النقيض وأنت مقتنع. وهكذا فإننى أترك الأمر برمته إلى هذه القضية، وقد أوفر لك فى نفس الوقت افتراضات وجود الأجسام الخارجية التى سوف تقتنع بها، كما سأضمن لك وجودها كذلك. غير أنك سوف تجد نفسك عاجزاً عن تقديم أى من المبررات التى تؤكد وجودها، أو تحديد أسلوب استخدامها، ومن ثم أقول أن هناك إمكانية لحقيق رأيك إذا خضع للحجة والمناقشة.

23- وهناك مثل سوف يوضح حقيقة هذه الأمور فليس هناك أسهل من تخيل بعض الأشجار داخل حديقة، أو مجموعة من الكتب موجودة داخل أحد الدواليب، وبالرغم من ذلك فقد لا يدركها أى إنسان لكننى أقول إنه يمكنك من ملاحظتهما ولن تجد صعوبة فى هذا الموضوع لأننى قمت الآن بذكر الأشجار والكتب ووضعتهما فى إطار داخل مخيلتك وعقلك، وبذلك يمنكك أنت وحدك أن تعى حقيقة هذا الأمر دون غيرك من الناس الذين لا يمكنهم أن يدركوا هذه الحقيقة. إن هذا الموقف إنما يبين قوة التخيل أو تكوين الأفكار داخل عقلك. وهكذا فعندها نفكر فى وجود الأجسام الخارجية، فهذا يعنى أننا نبذل ما فى جهدنا، ونفكر ملياً فى تلك الأفكار التى تجعل العقل يبدو وكأنه يهمل نفسه. ولكن إذا أولينا هذا الموضوع قليلاً من الاهتمام فسوف نكتشف الحقيقة الدالة على ما ذكر من قبل حيال هذا

الموضوع، من ثم فلا نجد أن الأمر يستحق الإصرار على إيجاد دليل يؤكد جوهر المادة.

24- دعنا أولاً نفكر ونلاحظ ضرورة البحث فى أفكارنا لتحديد أهمية معنى الوجود المادى المطلق فى حسيته بدون وجود العقل، وهكذا نجد أن هذه الكلمات تمثل تناقضاً مباشراً. بالنسبة لى، أو كلمات دون معنى على الإطلاق ولكنى مازلت مصراً على أن الوجود المطلق للأشياء ليس إلا كلمات دون معنى، أو كلمات تحتوى على متناقضات وهذا ما أقوله دائما وأوصى به لإضافته إلى أفكار القارئ.

25- إنه يمكن التمييز بين كل من الأفكار والإحساسات والأشياء التى ندركها بحيث لا يمكن التداخل بينها وبين غيرها عن طريق الملاحظة.

26- تعد النفس مخلوقاً أو كائناً نشطاً غير منقسم لها القدرة على إدراك الأفكار. وهى ما يطلق عليها اسم الفهم، وهى لا تنشط دون إرادة، وهنا فلا يمكن أن تتكون النفس بوجود الأفكار التى تمثل ما بداخلنا عن طريق التخيل أو التشبيه فى منأى عن مبدأ النشاط والحركة والتغير فى الأفكار. وإننى لا أجد فارقاً كبيراً بين كلمة الإرادة (الفهم والعقل والنفس) وتلك الأفكار التى تدل على وجود النفس التى تدفع العقل للعمل، وتعلمه معنى الإدارة، والحب والكراهية وفهم معانى هذه الكلمات.

27- على الرغم من القوة التى تسيطر على أفكارى أجد نفسى فى نهاية الأمر مدركاً لمعظمها دون الاعتماد على إرادتى، ومن ثم فعندها أفتح عينى فى ضوء النهار، فلا أستطيع أن أتحكم فيما أرى ولكن غالباً ما يمر شيئاً غير عادى يلفت نظرى، ومن ثم

لا يمكننى تحديد الأشياء التى يجب أن تتجسد أمام نظرى، وهذا ينطبق أيضاً على الاستماع، ومن ثم نجد أن هذه الأفكار قد لا تعتبر أشياءً حددت حسب إرادتى، ولكنها نجمت عن إرادة النفس التى تنتجها وتكونها.

28- تعد فكرة الإدراك الحسى من أكثر الأفكار قوة، ومن أكثرها تميزا عن تلك التى توجد فى الخيال ويرجع ذلك إلى تماسكها وتأثيرها على إرادة الإنسان التى تتسم بالحكمة، ومن ثم تعتمد تلك القاعدة التى تحكم هذه الوسائل على العقل الذى يعتمد بدوره على القوانين الطبيعية للأشياء، وهذا ما تعلمناه من خلال التجربة التى تقارب هذه الأفكار بالأخرى التى ترتبط بالمجرى الطبيعى للأشياء.

29- إن هذا السلوب يقدم لنا ضربا من ضروب الحكمة التى تمكننا من تنشيط وتنظيم وتوجيه أعمالنا فى سبيل المصلحة والاستفادة من الحياة، ولهذا فبدونها نفقد الكثير، ونعجز عن التصرف حيال مالا يمتعنا ويزيل آلامنا. ولتذكر بعض من تلك المزايا التى تتمثل فى الغذاء، والنوم، والنار التى تدفئنا، والاعتماد على الملاحظة والتجربة، والعمل بقوانين الطبيعة أن توصلنا إلى الوسائل التى تساعدنا على البقاء والتى بدونها يعانى الكبير والصغير.

30- إن هذه المطابقة إنما توضح العمل الذى من شأنه أن يعرض للجوانب الطيبة، والحكمة التى تتسم بها النفس وتحكمها، والتى تشكل إرادتها قوانين الطبيعة وتوجه أفكارنا ناحيتها بدلاً من بعثرتها دون سبب، ومن ثم فلا يمكن إيجاد أفكار راسخة فى العقل دون الاستفادة من نتائجها ولهذا فقد ندرك بعض

الأفكار عن طريق أفكار الآخرين، ويرجع الأمر فى ذلك إلى قوة تلك الأفكار نفسها، وعلى سبيل المثال: فعندما ندرك أى من الأحداث بواسطة البصر فى نفس الوقت يمكننا أن نشعر بفكرة أو شعور آخر قد يطلق عليه الحرارة. وهنا يمكننا القول بأن ضوء الشمس يعطينا الحرارة التى تسبب الدفئ ، وهذا الأسلوب يمكن تطبيقه على باقى الأفكار التى توجد داخل العقل، وقد يتغير التفكير فى بعضها إذا لم يكن لها أساس فعال.

31- إن سمات تلك الأفكار وانطباعاتها على الإدراك الحسى تعد عملاً من أعمال خالق الطبيعة، ويطلق عليها "الأشياء الحقيقة" وهى التى تؤثر بدورها على الخيال العشوائى الذى يكون عند البعض ويسبب ما يطلق عليه "الأفكار" أو تخيل الأشياء. التى يمكن تطبيقها بعد ذلك- ولكن ينبغى التمييز بين الإحساسات والأفكار الموجودة داخل مخيلة كل منا، ومن ثم نجد أن تلك الأفكار لا تعتمد على النفس أو مادة التفكير التى تدركها، ولكنها تنتج وتتكون نتيجة لإرادة أفكار أخرى من نفس أكثر قوة، ولكن بالرغم من ذلك فمازلنا نؤكد على أن تلك الأفكار أياً ما كان أمرها إنما يدركها العقل.

32- وقبل أن نخوض أكثر من ذلك ينبغى علينا أن نمضى بعض الوقت فى محاولة الإجابة على بعض الاعتراضات التى تواجه هذه المبادئ التى وضعناها، لذلك أرجو أن تقبلوا عذرى فليس فى مقدور كل إنسان أن يفهمها وأن يفهم حقيقة الأشياء الموجودة فى الطبيعة، لأننى أود أن يفهمنى الجميع.

أولاً: أن المبادئ التى وضعتها لا تتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقية فى هذه الطبيعة التى تختفى معالمها من هذا العالم شيئاً فشيئاً. لكن الأفكار التى تبرهن على وجود الأفكار فى العقل موجودة ولا تتوقف وستظل تؤكد ذلك إلى الأبد. لكن هذا العقل ألم يفكر من قبل الآن فيما قد يحدث للشمس والقمر والنجوم؟ وماذا نرى فى المنازل والأنهار والجبال والأشجار والأحجار، أو حتى فى أجسادنا؟ ألا تمثل جميع هذه الأشياء ضربا من الخيال؟ إذن ما هو الشيء الذى يجعلنا نعترض على بعض الأشياء، إننى أجيب هنا قائلاً: "أننا لو اعتمدنا على تلك المبادئ فلن نشعر بالحرمان من أى شيء فى هذه الطبيعة، ولظل كل ما نراه، وما نشعر به، وما نسمعه ليس أكثر من مجرد شئ فى شئ مفهوم وحقيقى وملموس. وهذا هو ما تتميز به الطبيعة فى كيفية التمييز بين الحقيقة والخيال أو الوهم. ويمكنك أن تلاحظ ذلك بوضوح من خلال النصوص 29، 30، 33 التى حاولنا فيها وصف الأشياء الحقيقية التى تتعارض مع تلك الموجودة فى عالم الخيال، أو تتعارض مع بعض من الأفكار التى تقوم على نسجها بالرغم من وجود الأفكار الأخرى الحقيقية بداخل مخيلتنا، ولكن بالرغم من ذلك يطلق عليها أفكار.

33- إننى لا أناقش أو أجادل فى وجود أى شيء واحد أستطيع فهمه سواء بالإدراك الحسى أو من خلال التفكير، لأننى أؤمن بالأشياء التى أراها بعينى وأتحسسها بيدى. والتى أحس أن لها وجود حقيقى وهذا ما لا أعترض عليه. لكن الشيء الوحيد الذى أعترض عليه هو وجود ما يطلق عليه الفلاسفة اسم المادة أو الوجود الجسمى للمادة، فإنه لن يكون هناك ثمة ضرراً يصيب

الإنسانية لو لم يكن هناك وجود لمثل هذه الأشياء (المادة) إن هذا أشبه بالملحد الذى يريد لونا لاسم فارغ يؤيد أو يبرر به عدم تقواه، لهذا نجد أن الفلاسفة يكتشفون أنهم فقدوا الكثير من الأشياء الهامة نتيجة النقاش والنزاع وهذا هو الضرر الوحيد الذى قد حدث بالفعل.

- هذه ترجمة لعدد من النصوص من الجزء الأول (1) Part من كتاب مبادئ المعرفة البشرية.
- Of the Principles of Human Know Ledeg لباركلى وقد تضمت النصوص من 1 إلى 35 P 47 :P 27.
- The Principles, by. G: Berkeley T.E Jessop. M.A.B.LITT. London, N.Y. 1942.

مصادر البحث:

مصادر عربية :

1- علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية 1984.

2- يحيى هويدى: باركلى، دار المعارف بمصر.

3- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر 1957.

المصادر الأجنبية:

1- **A.A Luce:** Berkeley and Malebranche, Oxford 1967.

2- **Aristote:** Mètaohysique.

3- **Berkeley .G:** Principles of Human Knowledge London 1937.

4- **Berkeley .G:** Alciphrone or the Minute Philosopher, sampson In- troductin par balfour, London 1897.

5- **Berkeley .G:** The Theory of Vision vindicated and explained London 1733.

6- **Berkeley.G:** Three Dialogues between Hylas and Philonus Luce and jessoph Nelson, London 1946.

7- **Burnet,John:** Greel philosophy, P, 1, London 1927.

8- **Brehier, Emile:** Histoire de la Philosophie Tome 11 Paris 1929.

9- **Copleston.F:** A History of Philosophy N.Y. 1964.

10- **Locke. John:** AN Essay Concerning Human Understanding, by A.C Fraser Two N.Y 1894.

11- **L.L.F:** philosophes Du XVIII Siècle II Berkeley Extraits. Les Lettres Francaise.

12- **Malebranche, Nicolas:** La Recherche de La Vèritè. Tome 1,11 Ernest, Flammarion Editeur, Paris 1753.

13- **Malebranche, Nicolas:** Entretiens Sur La Mètaphysique et Sur La Religion, Par paul Fontana, Librairia Arnauld Colin Paris 1922.

14- **Naguib Baladi:** La Pensèe Religieuse De Berkeley et L'unitè Sa Philosphie, Le caire.
15- **Russell,B:** A History of Modern Philosophy, London, 1954..
16- **Wright,W.K:** A History of Modern Philosophy N.Y1942.
17- Encyclopeadia Britannice.

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
- قرآن كريم	3
- كلمة مأثورة	5
الفصل الأول	
الحياة الباطنية وتطور فكرة الوعى	7
1 - الشخص بين الماهية والوجود	12
2- مكانة الفكر الوجودى من تاريخ الفكر الفلسفى المعاصر	20
3- النزعة الوجودية، وتاريخ الفكر الإنسانى	22
أ- شلنج	24
ب- كاسيرر إرنست	24
4- عوامل ظهور تيار الفكر الوجودى المعاصر	42
5- خصائص الفلسفة الوجودية	44
6- الوجودية المؤمنة بين بسكال ، وكيركجارد	49
• إرهاصات الفكر الوجودى عند بسكال	52
أ- الوجود	52
ب-العدم	59
ج- الله	61
7- الوجودية بين بسكال، كيركجارد	62
أ- مسألة الدين	66
ب-مسألة الانسان	67
ج- مسألة الفلسفة	69
• مصادر البحث	71
1-مصادر عربية	71

الموضوع	رقم الصفحة
2-مصادر أجنبية	71
الفصل الثانى	
المضمون الفلسفى لفكرة الجوهر	73
أولا : تصور فكرة الجوهر فى العصر اليونانى	74
أولا : التصور الطبيعى للجوهر عند اليونان	74
1- الآراء الطبيعية:	74
أ- طاليس	74
ب-انكسمندريس	76
ج- أنكسمانس	77
د- هيرقليطس	79
2- المدرسة الفيثاغورية ونشأه العلم الرياضى	82
3- الإيليون (نشأة ما بعد الطبيعة)	84
أ- اكسانوفان	84
ب-بارمنيدس	84
ج- زينون الإيلى	86
د- مليسوس	86
4- فلاسفة العلم الطبيعى	87
أ- أمبادوقليس (الذريون (مذهب الذرة)	87
ب-ديموقريطس	88
ج- أنكساغوراس	90
3- التصور الميتافيزيقى للجوهر فى الفلسفة العملية	
أو فلسفة الإنسان هم السوفسطائيون	91
أ- بروتا غوراس	93
ب- جورجياس	94

الموضوع	رقم الصفحة
ج- كاليكليس	95
1- سقراط	96
صغار السقراطيين	97
أنتستانس الأثينى	98
الفلسفة السقراطية:	99
2- أفلاطون	99
3- أرسطو	102
4- الأبيقورية	103
أ- أبيقور الساموسى	103
5- الرواقية	105
6- الأفلاطونية المحدثة	105
أ- أفلوطين	105
ثانياً: تصور فكرة الجوهر فى العصر الوسيط	108
• تمهيد	108
أ- الدين اليهودى	109
ب- الدين المسيحى	110
ج- الدين الإسلامى	111
مدخل عام إلى: تصور فكرة الجوهر فى العصر الحديث	111
التطور الفكرى فى عصر النهضة ومطالع العصر الحديث	113
خاتمة	134
المصادر	
المصادر العربية	138
المصادر الأجنبية	138
دوائر معارف	141

الموضوع	رقم الصفحة

الفصل الثالث

من العقلية والتجريبية إلى اللامادية باركلى

(رائد الفلسفة اللامادية) 134

كلمة مأثورة لباركلى

- تقديم عام فى الصلة بين المذهبين التجريبى والإسمى 143
- تمهيد: فى معنى وتاريخ النزعة الإسمية 152

1- حياة باركلى 153

2- مؤلفاته 154

3- موقف لوك التجريبي من المعرفة أو المدخل إلى المعرفة عند باركلى 157

(أ)الخبرة الحسية مصدر المعرفة عند لوك 158

4- الفلسفة اللامادية عند باركلى فى ضوء تصورية ديكارت وتجريبية لوك. 167

5- المذهب اللامادى 170

أ- العالم المنظور 174

ب-دور معطيات البصر واللمس فى الادراك 175

ج- وجود النفس 178

د- وجود الله 181

ه- أدلة وجود الله 184

و- الفعل الإلهى 189

- تعقيب على الفلسفة اللامادية 189

6- الاعتراض على اللامادية 193

- تعليق وتقييم 196

7- الوجود والإدراك والله فى مذهب باركلى الوحى 198

الموضوع	رقم الصفحة
8- الرؤية فى الله بين باركلى ومالبرانش	205
• نصوص من الفلسفة اللامادية لباركلى	209
مصادر	226
مصادر عربية	226
مصادر أجنبية	227
المحتويات	228

رقم الإيـــداع : 2013/15610

الترقيم الدولى : 978-977-735-047-1

مـــــع تحـــــيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية