الباب الأول

حـدود الـعـقـل

الفصل الأول: في الفكـر الغربـي
الفصل الثاني: في الفكـر الإسلامي

«العقـل ميـزان صحيـح،
غير أنك لاتطمع أن تزن به
أمور التوحيد والآخرة، فإن ذلك
طمع في محال».

ابن خلدون

الفصل الأول

في الفكر الغربي

تَعَدُّ مشكلة بداية الفلسفة من أوائل الأسئلة التي تطرح على مؤرخ الفلسفة ودارسها على حد سواء، وإذا كان مؤكداً اليوم استفادة الإغريق من فكر الشرق ـ خصوصاً الفرعوني والبابلي ـ، فإننا لا نستطيع تحديد متى كان ذلك وكيف وما حجمه[1]. فالتفلسف ـ إذن ـ لم يبدأ مع اليونان، ولكننا مضطرون ـ في طريق بحثنا عن أصول التفكير البشري حول حدود العقل ـ إلى الرجوع إلى فلاسفة الإغريق.

أفلاطـون

أسطورة أسرى الكهف

تصور أفلاطون مجموعة من الناس يسكنون كهفاً منذ أن ولدوا فيه، وهم ـ في أغلالهم ـ لم يخرجوا منه أبداً. ومن هذا الكهف تنفتح كوة صغيرة على حائط مقابل، وفي الطرف الآخر الأقصى يوجد ضوء أو نار، والأحياء ـ من إنس وحيوان ـ يمرون في طريقهم بقرب الحائط والكهف بحيث يَعكس الضوء صورهم على الحائط.

إن ما يراه أصحاب الكهف هو مجرد ظلال هؤلاء المارين، ولايسمعون

---

(1) راجع حول هذه القضية:

F, Châtelet, sous la direction de: la Philosophie (La préface).

إلا صدى أصواتهم. لكنهم ـ في غياهب كهفهم ـ يحسبون أنهم يرون الواقع الخارجي حقيقة لا مجرد الظلال والأصداء. ويفترض أفلاطون أننا أطلقنا واحداً من أسرى الكهف، وأريناه النور والأشياء التي كان يبصر ظلالها... فإنه ـ في البداية ـ لابد أن يضطرب، فنور الشمس يبهره ويعمي عينيه، حتى إنه يحتاج إلى وقت وتدرج في الرؤية... لكي ينظر أخيراً إلى الشمس، ويدرك سبب معرفتهم الناقصة والمبتورة في الكهف. وهذا الإنسان المحرَّر لاشك سيفضل الحياة فوق الأرض ـ مهما كانت قاسية ـ على حياة الكهف المظلمة.

ولنتصور أنه هبط إلى الكهف من جديد، فهنا لن يبصر شيئاً، لأن عينيه تحتاجان إلى التعود على الظلام... لكن ـ في انتظار ذلك ـ سيعتبر أهل الكهف الذين بقوا فيه أن بصره قد فسد، وأن طلوعه إلى الخارج هو سبب ذلك، ومهما أخبرهم بما رأى وسمع لا يصدقونه، بل سيهزؤون منه ويرفضون نصيحته بالخروج من الكهف، خشية أن «يصابوا» في أعينهم ـ في ظنهم ـ كما أصيب صاحبهم الأول.

يقول أفلاطون: كذلك حالنا نحن في هذا العالم المرئي مع العالم المتعقل... فالأول مجرد ظل وانعكاس باهت للثاني[1].

المعرفة عند أفلاطون

ومنذ أن حكى أفلاطون هذه الأسطورة، ومشكل العلاقة بين الإنسان الملاحِظ والشيء الملاحَظ ـ أو الواقع ـ قائم إلى اليوم. والفلاسفة بين طرفين: من يقول لا وجود إلا للفكر، والعالم وهْم؛ وبين من يعتبر أنه لا يوجد إلا عالمنا هذا وأن معرفتنا به صادقة وموضوعية. والأكثر يخلطون بين الموقفين بنسب مختلفة[2].

إن وجود الإنسان على هذه الأرض يمنعه من تمام المعرفة، فأفلاطون يعتبر أن الجسم ـ بحاجاته وحواسه ـ حاجز بين الروح والمعرفة، وعقبة كبرى

---

(1) الأسطورة في: La République, livre VII, p 145 et après

(2) Article concept de réalité, in Encyclopaedia Universalis, 19/594.

في سبيل إدراك الحقيقة. . . وبقدر ما يضعف هذا الجسم ويضمحل، تقترب الروح من كنه الأمور. ولذلك لاتنال المعرفة الحقة إلا بعد الموت[1].

أما الفلسفة فهي محاولة لتحرير الروح من إسار الجسد في تأمل مستمر يهدف إلى إدراك العالم المتعقل. . .[2] عالم الأمثال، كالجمال والمساواة والخير. فالأرواح تدرك هذه الأمثال وتفهمها، لأنه سبق لها رؤيتها قبل أن نولد. لذلك فالمعرفة الآن هي تذكر واستحضار للإدراك الماضي[3].

وقد تناول أفلاطون مشكلة المعرفة ونظريتها في أحد أهم محاوراته الفلسفية التي خصصها للموضوع: «تْيِيتِيتوس». فبدأ بمسألة حدّ العلم، وعرض من خلالها لرأي فلسفي ذهب إليه بعض السوفسطائيين على الخصوص، حيث إن العلم هو ثمرة الحس والظاهر، كما قال بروتاغوراس: «الإنسان هو معيار الأشياء جميعها، ما يوجد منها وما لايوجد»[4]. وكل شيء يظهر للإنسان فهو فعلاً موجود بالنسبة إليه. ولذلك لايصح أن تطلق صفة الوجود على شيء. . . هكذا دون تقييد، إذ حين نقول عن شيء ما إنه موجود، فذلك دائما نسبة إلى شيء آخر[5].

وقد رفض أفلاطون رد المعرفة إلى الحس، لأنه لو كان الأمر كذلك لصححنا الأحاسيس التي تصاحب الأحلام والأمراض والجنون. بل إن السؤال يطرح عن الوجود الفعلي هل هو عالم النوم أم عالم اليقظة[6]. لكن أفلاطون اعتبر أن الحواس عاجزة عن إدراك الحقائق، وآية ذلك أننا في التمييز بين المتشابهات ومختلف الأمور لا نعتمد على الحواس، فلا يوجد ـ مثلاً ـ في الإنسان عضو يقارن السمع بالرؤية. ولذلك فالروح هي المقياس. ويستنتج

---

(1) Platon: Phédon, p 9 à 18.

(2) Phédon, p 48.

(3) Ibid, p 29 à 35.

(4) Théététe, p 336 وهذا الحوار يبدأ من صفحة 317 في المجموع الذي يضم محاورات أخرى لأفلاطون.

(5) Théététe, P 353 à 371.

(6) Ibid, p 347à 348.

الفيلسوف المثالي ـ على لسان سقراط ـ بأن «العلم لا يكمن في الانطباعات، بل في تفكيرنا حولها، ويظهر أن هذا سبيلنا للوصول إلى الكنه والحقيقة»[1].

إن عالم الحقائق مستقل عن الإنسان، وله وجوده الخاص به. ولذلك رفض أفلاطون أن يكون المعيار الذي توزن به الأمور هو الإنسان نفسه، فهذه النسبية تنتهي بإنكار وجود حقائق قائمة بذاتها[2].

لكن أفلاطون ـ حين طرح مشكلة تعريف العلم ـ لم يستقر على رأي. وقد حاول حل المسألة ببحث في أصل الخطأ، فهل هو اشتباه الشيء بآخر، لكن لماذا حين نفكر ونتأمل ونستحضر الأمرين معا لايشتبهان علينا[3]. ثم يعود أفلاطون فيقرر أن الخطأ لا يتعلق بالأشياء التي لم نرها أبداً ولم يسبق لنا أن أحسسنا بها على وجه ما، بل يقع فيما نعرف من أشياء، حين تشتبه علينا بأخرى تكون لها آثار في أعماق نفوسنا[4]. والنتيجة أن الرأي الخطأ لا يأتي من الروابط الطبيعية للحواس، ولا من الأفكار، بل من مقابلة الحس بالفكر. لكننا ـ يلاحظ أفلاطون باسم سقراط ـ نجد أنفسنا نخطئ حتى في أفكارنا الخالصة[5].

هكذا يقرر أفلاطون عجز الإنسان ـ أسير الأرض ـ عن الوصول إلى الحقيقة، باستثناء الفيلسوف الذي حرر روحه فغدت تتأمل عالم الـمُثُل.

الشكيّة القديمة

برغم ما سبق، فإن الأفلاطونية ـ في المحصلة النهائية ـ عبارة عن نسق فلسفي توكيدي ـ أو دوكماطيقي ـ بينما شكَّل ما يسمى بالشكية أهم فلسفة قديمة نقدت العقل ومواقفه الاعتقادية، وكان رائدها بيرون[6].

---

(1) Théétète, p 396 à 400.

(2) Ibid, p 371.

(3) Ibid, p 407 à 410.

(4) Ibid, p 414 à 419.

(5) Ibid, p 420 à 422.

(6) بعض كتاب الفلسفة العرب يكتبونه: فورون، كالأستاذ عبد الرحمن بدوي في: «مدخل جديد إلى الفلسفة».

بذور «ارتيابية» بيرون

وهنا نجد أولى بذور الشكية عند الأيونيين، وذلك في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وكذا عند هرقليطس. وأهم ما نبه عليه هؤلاء هو ضرورة الحذر من التجربة المعتمدة على الحواس. ثم جاء أريستيبوس Aristippe والقورنيائيون فأضافوا إلى هذا فكرة ذاتية الأحاسيس، فالحرارة والبرودة مثلاً هما عبارة عن إحساس لفرد ما، لا أنهما خصائص للشيء الملموس[1].

بيرون المؤسس

عاش هذا الفيلسوف المؤسس لمذهب «اللاأدرية» أو الشك المطلق ـ بين 365 و275 قبل الميلاد، بالتقريب. فقد عاصر أرسطو، لكنه لم يترك أي كتاب أو تأليف[2].

سافر بيرون إلى الشرق والهند واطلع على عادات شعوب المنطقة وأساليبها في التفكير، كما لاحظ كثرة الفلسفات والآراء التي تقدَّمته، وتأمل اضطراب أوضاع اليونان في زمانه... كل هذا دفعه لتقديم الشك وتعليق الحكم على الأشياء[3]. فرأى أن الحس غير مأمون، وأن الحقائق لاتدرك، لأن الأشياء أبداً لاتكشف عن ماهياتها، ولذلك فلا ثقة في عقل ولاحس، ولا حكم بالإيجاب ولا بالسلب... وفي هذه السلبية التامة يجد الفيلسوف راحته وطمأنينة روحه[4].

إن تاريخ الارتيابية اليونانية يمتد حوالى خمسة قرون، من بيرون إلى

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 10, 13.
وفي رأي آخر توجد هذه البذور عند الإيليين، سكان غرب الأناضول الآسيوي، وعند ديموقريطس.

(2) Le scepticisme philosophique, p 15. Article: Scepticisme; in: Encyclopaedia Universalis, 20/675.

(3) Le scepticisme philosophique, p 18.

(4) Article de Pierre Aubenque: Les philosophies hellénistiques.in: La Philosophie, 1/166-167, Le scepticisme philosophique, p 18.

سكستوس. وقد جرى العرف باعتبار عهد المؤسس مرحلة أولية تلتها ثلاث مراحل أخرى[1]:

المرحلة الثانية: الأكاديمية الجديدة

بعد موت بيرون ضعفت المدرسة الشكية كثيراً، لكن شكلاً منها استمر حيّاً من خلال مدرسة الأكاديمية الجديدة التي أسسها أرقاسيلاس Arcésilas (315–240 ق.م) واستفادت هذه المدرسة ـ المتأثرة بأفلاطون ـ من البيرونية المنهج وأسلوب التفكير أكثر مما أخذت منها من الأفكار والعقائد[2].

وقد استفاد أرقاسيلاس من معرفته بأفكار بيرون لنقد الرواقية، فنظرية هؤلاء في المعرفة تنبني على التمييز بين الإحساس الـمُتلقى سلبيا ـ فهو غير يقيني ـ، وبين الإحساس المتفهِّم، الذي يتميز بالوضوح والبداهة، فلذلك يفرض نفسه على الإنسان، فهو ـ إذن ـ يقيني. وهنا يقول هذا الفيلسوف: لايمكننا أن نحكم على الإحساس، فهو ذاتي لاينتقل ولايُنقل، وإنما نحكم على الرأي، وهذه الآراء ليس بعضها أولى من بعض. ثم إن بعض الانطباعات ـ حتى حين تكون واضحة ودقيقة ـ ليست واقعية، كالمنامات مثلاً[3].

وقد انتهت «الأكاديمية الجديدة» إلى استحالة إدراك الحقيقة، وأننا لن نعرف شيئاً. وهذا يختلف قليلاً عن مذهب الارتياب الخالص، كما لاحظ ذلك سكستوس، لأننا هنا نشك هل نعرف أو لا نعرف، ولسنا على يقين من أننا لا نعرف شيئاً. ثم جاء قرنيادس Carneade (حوالى 219 ق.م، 129) فطور نقد سابقه للرواقيين: فالخطأ يكتسي أحياناً المظهر نفسه الذي للصواب، كما في حالة الحلم أو السكر أو الهلوسة، وكما في حالة اختلاط المتشابهين وعدم تمايزهما حتى على الفاحص المتأمل[4].

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 15.

(2) Article: scepticisme. 20/675. le scepticisme philosophique p 22.

(3) La Philosophie, p 170-171. Le scepticisme philosophique, p 22.

(4) Le scepticisme philosophique, p 25.

لكن قرنيادس لم يكتف بنقد المعرفة الحسية، بل نقد أيضاً المعرفة العقلانية، بما في ذلك أسس المنطق والرياضيات[1].

إن كلا من فيلسوفي الأكاديمية الكبيرين يصرح بأن الحقيقة لاتدرك. لكن بينما أرقاسيلاس يقول ذلك بإطلاق، فإن قرنيادس يعترف بحدٍّ أوسط بين هذه الحقيقة ـ التي لاسبيل إليها ـ وبين الغموض أو الجهل التامّيْن.

أما الشكّاكون الذين ظلوا مخلصين لفكر بيرون، فقد ساروا في منطقهم حتى النهاية، فالشك في إمكانية الوصول إلى حقيقة الأشياء قائم وثابت، لكن هذا لايعني أنه لا وجود للحقيقة. ثم بينما يرى قرنيادس ـ مثلاً ـ إمكان الأخذ بالرأي الأكثر احتمالاً، يرفض ذلك الشكّاكون، فالآراء ـ على اختلافها ـ تستوي في الصواب والخطأ، لا فاضل فيها ولا مفضول[2].

المرحلة الثالثة: الشكية الجدلية

كان بيرون وتلامذته قد اكتفوا بتعليق الحكم على الأشياء، فهم إلى الحكمة العملية أقرب منهم إلى الفلسفة النظرية... ثم في القرن الأول ـ قبل الميلاد ـ انبعث المذهب الشكّي من جديد، فظهرت الشكّية الديالكتيكية التي فلسفت المذهب وقعّدته ودافعت عنه بأدلة قوية ومنظمة[3].

وقد تولّى كبر هذا العمل المؤسس الثاني لفلسفة الشك بعد بيرون، ألا وهو أناسيداموس Aenésidème، فهو الذي وضع الحجج الشهيرة Tropes ou modes، وهي أدلة خاصة تكشف عن نسبية شواهد الحس وعدم كفايتها في المعرفة، ومن ثَمَّ ضرورة التوقف في الحكم على الطبيعة الحقيقية للأشياء. إن الجهد الجدلي لأناسيداموس يهدف إلى إثبات استحالة امتلاك العقل الإنساني لمعيار مطلق يدرك به الحقيقة. ولذلك اهتم هذا الفيلسوف بنقد العقل، إضافة

(1) Le scepticisme philosophique, p 25.
(2) Ibid, p 30-31.
(3) Ibid, p 32.

إلى الحس[1]. وفي هذا الطريق سار أيضاً أغريبا Agrippa الذي وضع لائحة بخمس حجج تثبت عجز العقل عن المعرفة النهائية[2].

المرحلة الرابعة: الشكية الامبريقية

الامبريقية مذهب عملي أسسه فيلينوس الكوسي ـ نسبة إلى كوس ـ Philinos de Cos، حوالى 250 ق.م. وهو ـ في الأصل ـ بمثابة رد فعل على طب أبقراط. فلا يهم ـ في الامبريقية ـ معرفة سبب المرض، فهو غامض، وسؤال اللِّم ـ أي لِمَ ـ ليس له جواب... ولذلك لاتصح تعليلات الابقراطيين القائمة ـ مثلاً ـ على نقص النفحة Pneuma، أو تمازجات الأخلاط الأربعة... ونحو ذلك. إن الأساس هو ملاحظة أعراض المرض، ثم إيجاد الدواء الفعال[3].

وهكذا يسهل أن نلاحظ كيف يتلاقى الامبريقيون مع الشكّاكين الذين يرفضون تجاوز الظواهر إلى ادّعاء معرفة حقائق الأشياء.

وقد كان الطبيب الإغريقي سكستوس أومبريقوس ـ الذي عاش في نهاية القرن الثاني بعد الميلاد ـ أشهر الموفقين بين الاتجاهين، إذ يرى أنه لايوجد شيء يمكن تعليمه أو تعلمه، وأنه لايمكن لنا أن نتعلم شيئاً إلا ماسبق أن عرفناه، وهذا الفيلسوف هو مصدرنا الأهم عن الارتيابية القديمة[4].

الحجج الشكية

تدرجت الارتيابية ـ في حكمها على المعرفة البشرية ـ من نقد الحس إلى نقد العقل. وتختص الحجج العشرة لأناسيداموس بنقد الحس، بينما ركّزت حجج أغريبا الخمسة على نقد العقل. وكلا النقدين يتكاملان في توضيح «الارتيابية» وبيان مقاصدها:

---

(1) La philosophie, p 168. Article scepticisme, 20/675. Le scepticisme philosophique, p 32-34.

(2) Le scepticisme philosophique, p 35. Article scepticisme, 20/675.

(3) Le scepticisme philosophique, p 36.

(4) La Philosophie, p 169-170. le scepticisme philosophie, p 35, 37.

حجج أناسيداموس

1. الحيوانات متنوعة، وأعضاء حواسها مختلفة، فهذا يدل على أن نظرتها إلى العالم الخارجي مختلفة، وأن الاحاسيس ترتبط بالشخص الذي يعانيها.
2. مهما كانت رؤية الناس للأشياء دقيقة فهناك اختلافات كثيرة بينهم في الحواس، حتى إن العسل الذي يبدو للبعض حلواً، يكون للآخرين مرّاً.
3. حواس الإنسان تعطي نتائج مختلفة، فالشيء يمكن أن تكون له رائحة جيدة ومذاقه قبيح.
4. إحساس الإنسان الواحد بالشيء الواحد يختلف باختلاف الظروف، مما يؤدي إلى عدم استقرار الظواهر بالنسبة إلينا، كما في حالات: الصحة والمرض، والنوم واليقظة، والسن، والحركة والسكون... ولذلك يتغير إحساسنا بالعالم بتغير هذه الظروف.
5. العادات والأخلاق والقوانين والمعتقدات ليست واحدة، فهي تختلف باختلاف الشعوب.
6. نحن لانرى شيئاً وحده، بمعزل عن محيطه العام. فطبيعة الهواء أو درجات الحرارة والضوء والحركة... يمكن أن تُغير من مظهره.
7. وتبدو لنا الأشياء مختلفة بحسب أوضاعها، من قرب أو بعد... ونحو ذلك. فالبرج المربع يظهر من بعيد في شكل دائري.
8. تختلف خصائص الأشياء باختلاف كميات المواد وتنوع تركيباتها.
9. وكذلك لتواتر الأمر وتكراره، أو وقوعه على الندور، أثر في تصورنا للأشياء. فهذا يحيل على موضوع أثر العادة في التفكير.
10. العلاقة النسبية: يمكن إرجاع الوجوه المتقدمة إلى نسبية المعرفة، فالعلم البشري لايكون مطلقاً، بل يتغير بالنسبة إلى الشخص المتأمل، وكذا بالنسبة إلى الظروف والأشياء الأخرى المحيطة بالموضوع[1].

(1) Article: Scepticisme 20/676. Le scepticisme philosophique, p 42-43.

ويمكن أن نلاحظ أن الحجج الأربعة الأولى تتعلق بالإنسان الناظر، والأربعة التالية تتعلق بما سواه من أشياء وظروف خارجية. بينما الحجة الأخيرة تلخص ذلك كله[1].

حجج أغريبـــا

بينما ركّز أناسيداموس على نقد المعرفة الحسية، اتجه أغريبا إلى نقد القدرة الجدلية للعقل، ولخص هذا النقد في حجج خمسة:

1. **الاختلاف**: أو تناقض الآراء. فالناس ـ بما فيهم الفلاسفة ـ يختلفون حول أكثر المسائل، ولكل وجهة، فكيف نرفع هذا الخلاف.

2. **التسلسل**: فأنت حين تستدل على شيء ما بأمر ما، فهذا الأمر يحتاج بدوره إلى دليل، فيتسلسل الاستدلال إلى ما لانهاية.

3. **نسبية العلاقة**: إذ كل تمثّل لشيء ما لايكون مطلقاً، بل نسبة إلى شيء آخر، كالأب والابن، واليمين واليسار... وهذا ما سبق لبروتاغوراس أن دعا إليه حين أنكر الإطلاقية العقلية.

4. **الفرضية**: فالدوغمائي يضطر ـ هروبا من التسلسل ـ إلى التسليم بقضية يجعلها بمثابة الأساس لما بعدها. لكن الارتيابي يرفض هذا ويطالب بالاستدلال عليها أيضاً. والهندسة الأقليدية ـ مثلاً ـ هندسة افتراضية، بما أنها تنطلق من فرضيات معينة، فلو انطلقنا من فرضيات أخرى ومختلفة تحصّلت عندنا هندسات أخرى.

5. **الدور**: فحين لاتوجد قاعدة يقينية تنطلق منها في البحث، ربما سوّغ الدوغمائي حكمه أو رأيه بنتائج القاعدة. لكن هذه النتائج تتوقف على تبرير من الشيء نفسه الذي هو موضوع القاعدة. فهذه حلقة مفرغة، فأنت تحتج بشيء تستنبطه من القضية التي تود إثباتها[2].

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 43-44.

(2) Le scepticisme philosophique, p 41-42. Article: scepticisme, 20/677.

المنطـق

لعله قد تبين ـ من حجج أغريبا خاصة ـ أن للشاكّين رؤية خاصة لموضوع المنطق. لقد نقد هؤلاء المعرفة الحسية ثم العقلية، وقالوا لا ثقة فيهما معاً، فلا مقياس نميز به بين الصواب والخطأ. فالفلاسفة وأهل العلم يختلفون، ولايمكن تصويب الأذكى منهم، إذ كيف نحدد هذا الأذكى عبر تاريخ البشرية الطويل. وإذا كان بعض الارتيابيين ينفي وجود معيار منطقي يهدي للصواب، فإن سكستوس ـ وهو هنا أكثر إخلاصاً لروح المذهب ـ لا يفعل ذلك، فهذا المعيار يحتمل أنه موجود كما يحتمل أنه لايوجد، فهو يقتصر على ترك السؤال معلقا[1].

لكن الشكاك ـ بنقدهم للمنطق، خاصة منه الصوري ـ استطاعوا أن يبينوا بعض وجوه ضعفه. فالقياس المشهور: 1 ـ كل إنسان ميت. 2 ـ وسقراط إنسان. 3 ـ إذن فسقراط ميت. . . فيه دور، إضافة إلى عقمه. ذلك لأن القضية الثانية متضمنة في الأولى، و لايمكن إثبات الأولى إلا ببحث حال كل إنسان وأنه يموت، بما في ذلك هذه الحالة الخاصة: سقراط. وهنا تكون القضية الكبرى قد ثبتت بفضل حالات متعددة من بينها النتيجة نفسها: (سقراط ميت)[2].

والمشكلة نفسها قائمة في طريقة الاستقراء، وهي انتقال من الجزئي إلى الكلي. علينا فحص جميع الجزئيات لتقرير قانون عام، وهذا مستحيل نظراً لكثرتها[3].

ومن ناحية أخرى، نقد الشكاكون مفهوم السبب أو العلة، فهو غامض لا يدرك، لأنه إذا كان الأثر لايُتصور من غير نسبته إلى السبب، فكذلك السبب لايتصور إلا بالنسبة لأثره. فالسبب إذن مفهوم نسبي، ولايمكن تعقله بمفرده. وكما انتقدوا قضية السبب ـ المبدأ الفاعل ـ، نقدوا أيضاً مفهوم المبدأ المنفعل، وهو الشيء الأول الذي كان عنه الوجود، فقد اختلف فيه الإغريق على أقوال:

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 46.

(2) Article: Scepticisme, 20/677, Le scepticisme philosophique, p 26,47.

(3) Le scepticisme philosophique, p 48.

الماء، والنار، والهواء، واللانهائي. . .[1].

ومما يتعلق بهذا الموضوع: مفهوم الجسم، فعادة ما يُعرف بأبعاده الثلاثة من طول وعرض وعمق، وبالمقاومة ـ أي كثافة مادة ـ؛ لكن سكستوس ينقد ما يسمى بـ«البعد»، فلا يمكن للعقل أن يتصور ـ مثلاً ـ وجوداً موضوعياً للطول، فهذا لا يوجد مستقلا عن الجسم، بل هو في الجسم لا يشكل جزء منه أو مكونا من مكوِّناته. والنتيجة هي أننا لا نعرف في الواقع ما نسميه بالجسم[2].

ظاهرية الشكية

يكتفي الشكّاكون بملاحظة ظواهر الأشياء كما تتبدى في الوجود، دون تجاوز ذلك إلى تقرير شيء ـ مهما كان ـ عن حقائقها وأسبابها. فللأشياء مظاهر مختلفة، بحسب الرائي، وبحسب الظروف التي تتم فيها الرؤية أو الإحساس بالشيء. إذن ـ يؤكد الارتيابي ـ لايمكن أن أقول كيف هو الشيء في ذاته، بل ـ وفقط ـ كيف يبدو لي. ولذلك قد يكون الشكّاك طبيباً لكنه لا يكون فيلسوفاً دوغمائيا[3].

ولا ينفي الشاك صحة الظواهر الذاتية، لكنه يرفض اعتبارها مطابقة تماما للخصائص الحقيقية للأشياء، فقد يجد في نفسه حلاوة العسل، غير أنه لا يقول إن هذه الحلاوة طبيعة ذاتية للعسل[4].

هكذا يتضح لنا أن الشكية تنبني على نظرية فيزيائية خاصة في الرؤية والإحساس بالعالم الخارجي، بمقتضاها لانرى الواقع في ذاته، بل الظاهر الذي يقوم وسيطاً بين الحواس والأشياء. . . هذا الظاهر الذي غدا الآن يخفي الواقع ويستره[5].

---

(1) Ibid, p 50-53.

(2) Ibid, p 54.

(3) Ibid, p 44-56.

(4) Ibid, p 44.

(5) Article: scepticisme, 20/676.

لكن السؤال الهام هنا هو: كيف نتصرف في حياتنا ونقرر في شؤونها اليومية التي لاتحتمل الانتظار والتوقف عن الحكم والفعل؟

الأخــلاق

لقد كان هدف فرع الأخلاق في الفلسفة هو: أولاً: تمييز الخير من الشر، ومعرفة الخير المطلق Le Bien. وثانياً: أن تتعلم كيف تعيش سعيداً. ولكن الشكّاكين يبطلون هذا باختلاف الفلاسفة حول هذا الخير المطلق، أيكمن في تحصيل اللذة، أم في اجتناب الألم، أم في التمتع بالصحة، أم في ممارسة الفضيلة... بل حتى مفهوم الخير والشر يختلف باختلاف الشعوب وأديانها وعاداتها.... [1]

وقد كتب قرنيادس مقالة عنوانها «ضد العدل»، قصد بها إلى الرد على دوكماطيقية الرواقيين، فالعدل ليس أمراً طبيعياً ولا جزء من طبيعة الأشياء، وهناك فرق بين العدالة والخير، كما بين الفضيلة والنفع.... بل هذه الأمور ـ أحياناً ـ تتضاد فيما بينها، فلا يضمن اتباع الفضيلة تحصيل المنفعة باطراد، وكذلك لايتوافق العدل مع الطبيعة في كل حين، وإلا ما احتاج الناس إلى سلطة القانون... [2]

ثم إن أهل الارتياب يحاولون إثبات عكس ما تقدم، وهو أن التراجع عن السعي لتمييز الخير من الشر هو الكفيل بالوصول إلى حالة الطمأنينة النفسية الكاملة –Ataraxie–، لأنه ما دامت الأمور متساوية فلن نسعى لفعل شيء ولا لتجنب آخر[3].

وهذه الحالة السلبية التي تتميز بهدوء العقل واستسلام الروح هي ثمرة ونتيجة للقناعة الفكرية للشكّاك، والتي تتلخص في تعليق الحكم على الأشياء والتوقف عن قول شيء لا بالسلب ولا بالإيجاب[4]. وهذا ما يحقق السعادة، لا

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 57-58.

(2) Ibid, p 28-29.

(3) Ibid, p 60.

(4) Ibid, p 60.

معرفة الخير من الشر. . . يقول سكستوس: «الدوغمائي يؤمن إيماناً راسخاً بأن هذا جيد بحكم الطبيعة، وذاك سيء بحكمها أيضاً، فهو يسعى أبداً لتحصيل الأول والفرار من الثاني، ولذلك لن يكون سعيداً أبداً، مادام مضطرباً بهذا الدافع»[1].

إن نقد اللاأدريين للأخلاق لا يهدف إلى تدميرها، بل إلى تحقيق النتيجة نفسها التي وصلوا إليها في مباحث التعقل، وهي التوقف عن الحكم على الأشياء. ولذلك فإن الشاكّ يعيش في بلده محترما لعاداته وأساليب حياته[2]. وفي هذا السياق حاول أرقاسيلاس وقرنيادس حل مشكلة الحياة العملية التي لاتحتمل التأجيل، فذهب الثاني إلى أنه في شؤون الحياة يكفي ما هو محتمل ومعقول وأقرب إلى الرجحان[3].

درس الشكّية

تقدم لنا الارتيابية درساً مهماً عن حدود العقل البشري وعجزه عن إدراك المطلق، ولذلك فبعض آرائها أقرب إلى نظرية المعرفة الإسلامية من كثير من النظريات الأفلاطونية والأرسطية، إذ إنها لا تقدس العقل ولا ترى فيه أداة مطلقة كافية لإدراك الحقائق. . . كل الحقائق.

إن الشكّية موقف أو توجه عقلي وذهني أكثر مما هي نسق فلسفي تام ومتكامل[4]، لهذا لا يعني عدم حسمها في قضية ما أنها تنفيها، بل الأمر يتعلق بالتوقف فقط. فالإلحاد ـ مثلاً ـ يتناقض مع الشكّية، لأنه رأي وموقف قطعي.

لقد ادعى الدوكماطيقيون أنهم قد اكتشفوا الحقيقة، وذهب الأكاديميون الجدد إلى أن ذلك لا يمكن، بينما اكتفى الشكّاك بالقول إنهم لم يجدوا

---

(1) نقله عن كتاب سكستوس «ضد الرياضيين، أو المعلمين» في: Le scepticisme philosophique, p59.

(2) Le scepticisme philosophique, p 58.

(3) La philosophie, p 171, Le scepticisme philosophique, p27.

(4) ولذلك كانت الارتيابية «مذاهب» مختلفة، أو هكذا صورها الكتاب القدماء. فهي ـ مثلاً ـ وفق تأويل شيشرون تختلف عن تأويل سكستوس، انظر: Article: Scepticisme 20/677.

الحقيقة، وإنها تبدو لهم غير قابلة للإدراك، لكن احتمال اكتشافها قائم دوماً[1].

وقد تشتبه الشكّية بالسفسطة، فقد اعتبر السوفسطائيون أن الإنسان هو مقياس كل شيء ومعيار كل حكم، فأثبتوا ـ هم أيضاً ـ نسبية المعرفة. لكنهم قد يدافعون عن رأي ما ويتمسكون به. في حين يبقي الشكاكون على الحكم معلقاً، فلا يقدمون ولايؤخرون[2].

إن الارتيابية جواب للقلق الإنساني، ولذلك تتشابه الأخلاقيات الشكّية والرواقية والأبيقورية... لكن بينما عوّل الدوغمائيون ـ في سبيل الوصول إلى طمأنينة الروح ـ على معرفة الكون، ومن ثمَّ امتلاكه، اختار الشكاكون ـ وهم الخبراء بالاختلافات الأبدية للفلاسفة ـ تعليق الحكم على الأشياء والرضا والاعتراف بجهلها[3].

خـاتـمـة

الشكية: شقاء العقل الواعي بحدوده

إن الشكية إنتاج غريب للعقل المتناقض. ونحن نعجب بصرامة منهج الارتيابيين في النقد ودقته وانسجام مكوناته... وهو يكشف عن رغبة عميقة لفهم العالم، ولذلك لايهدف هؤلاء إلى تدمير العقل بقدر ما يهدفون إلى هدم الكبرياء الفكرية الفارغة للدوغمائيين. لكن هذا النقد الذي قاموا به انتهى بأن خيب أملهم في العقل[4].

والمشكلة في الشكية هي أنه يمكن أن تكون شكلاً من التفكير، أو حداً

---

(1) Article Scepticisme 20/677؛ وانظر: Le scepticisme philosophique p 39.

(2) Le scepticisme philosophique, p11.

(3) Le scepticisme philosophique, p 40, 61-62.
يمكن الاطلاع على مذهب الشكية في بعض كتب تأريخ الفلسفة بالعربية، ومنها: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، الفصل الرابع: الشكاك، ص 234. ومدخل جديد إلى الفلسفة، لبدوي، ص ...118 ولكنها عروض مختصرة، وما كتبته أكثر تفصيلا.

(4) Le scepticisme philosophique, p 48-49, 141.

للدعاوى العريضة للعقل الإنساني، لكنها لاتستطيع أن تتحول إلى عقيدة ومنهج حياة. إن الإنسان ـ حتى حين يعترف بحدود إدراكه ـ يأمل دائماً في معرفة كلية وقطعية تجيب عن أسئلته الوجودية الكبرى، ومحال أن تطمئن نفسه إذا استمرت هذه الأسئلة معلقة بلا جواب إلى غير أجل.

مونتيني وبداية النهضة

أعجب المفكرون الإنسانيون ـ في عصر النهضة الأوربية ـ بالارتيابية الإغريقية، ورأوا فيها درساً للعقل ودعماً للدين[1]. فكتب أكريبا سنة 1527 «حول قصور ولاجدوى العلوم والفنون»، كما لخص سانشيز مذهب الارتياب في كتاب له سنة 1581[2].

لكن يعتبر الفرنسي مونتيني أهم مفكري النهضة الذين تأثروا بالشكّية القديمة، وكان دوره حاسماً في بعثها ونشرها. وخصّ أطول فصول كتابه «مقالات» Essais لمذهب بيرون شارحاً ومادحاً[3].

وقد تعاونت أسباب متعددة على جعل مونتيني شكّاكاً ممتازاً. من ذلك أنه كان شاهداً ـ في عصره ـ على سقوط كثير من النظريات التي تهم الفيزياء والجغرافيا، فقد انهارت الأفكار الفلكية القديمة، وعوّض نظام كوبيرنيكوس تصور بطليموس للسماء؛ كما أن اكتشاف الأراضي الجديدة بأمريكا بيّن كم كانت الاعتقادات الجغرافية للناس خاطئة... إذن ألا يحتمل أن يظهر ـ بعد ألف سنة ـ علم فلك آخر، وتكتشف أراضٍ أخرى[4]. كذلك لاحظ مونتيني أن التجارب هي أساس الفكر ومصدره، وتنوّعها الهائل يجعلنا أمام عقول كثيرة لاعقل نمطي واحد[5].

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 74.

(2) Histoire de la philosophie, 3/296, 301. ويتعلق الأمر بأكريبا آخر غير اليوناني، وهو Agrippa de Nettesheim، والاسم الآخر هو François Sanchez.

(3) Article: scepticisme, 20/678, Le scepticisme philosophique, p 75-76.

(4) Histoire de la philosophie, 3/298.

(5) Essais: chapitre: de la Présomption, p 146.

ولذلك كان يقول إنه من الخطأ أن نتعامل بجدية كبيرة مع الفلسفات القديمة التي وضعها أفلاطون وأرسطو وأبيقور.. ونحوهم. فكثير مما قالوه هو مجرد افتراضات، وهم لم يدَّعوا لأنفسهم هذه السلطة التي نتصورها لهم[1].

لقد كان مونتيني «سيء» الظن بالعقل، واعتبر أن أصل أكثر الآراء الموغلة في الخطأ هو الاعتداد الزائد به وبأحكامه. ولذلك يقول: كيف أثق في هؤلاء الناس الذين يحدثونني عن علة حركة الفلك الثامن، بينما هم عاجزون عن فهم أقرب الأشياء إليهم: أي نفوسهم[2]. ويتساءل مونتيني: كيف يحاول الإنسان أن يخضع موضوع الألوهية لعقله هو، بينما الله تعالى هو الذي خلق كل شيء، بما في ذلك هذا العقل وأسلوبه في العمل؟[3].

ولهذا اختار مونتيني طريقاً معاكساً لأغلب الفلاسفة قبله، فإذا كان هؤلاء يفضلون التحليق بخيالهم في عوالم بعيدة، وربما كانت موهومة، فإنه اختار أن يتجه إلى ذاته، ويدرس دواخل نفسه، فهو نفسه موضوع كتابه «مقالات» ـ أو رسائل ـ كما شرح ذلك في التنبيه الذي صدَّره به[4].

في هذا الكتاب كشف مونتيني عن شكّه المتكرر وتردده الدائم وعدم استقراره على رأي أو موقف، فهو لايستطيع أن يحسم شيئاً، خاصة في الشؤون البشرية، إذ لكل طرف ـ أو جانب ـ أدلته وحججه.

ولذلك كثيراً ما يدع الظروف ـ أو محض الاتفاق ـ تقوم بالاختيار نيابة عنه، ويستشهد في ذلك بقولة تِرِنْتْيُوس: حين يكون العقل في حالة ارتياب، فإن أخف شيء يرجح الميزان[5]. وكان يسعده أن يوجد دائماً من يحمل عنه همَّ الاختيار بين الآراء المتناقضة، فراحته تكمن في الاتباع لا الإبداع[6].

---

(1) Le scepticisme philosophique: p 80.

(2) Essais, p 120-121.

(3) Le scepticisme philosophique, p81.

(4) انظر: Essais, au lecteur, p 7.

(5) Essais, p 121, 145، شاعر لاتيني Tèrence.

(6) Essais, p 146.

لقد استفاد مونتيني من نقد الشكاك للحواس، واعتبر أن العقل ليس أجدر بالثقة منها، فنتائجه متناقضة في أحيان كثيرة، وكل مقدمة أو دليل عقلي ينبني على آخر... إلى مالانهاية. ثم إن أحكامنا على الأشياء وتقويمنا لها نسبية، فلذلك كان تحقيق الموضوعية صعباً جداً... فهذا ـ ونحوه ـ سبق أن نبّه عليه الارتيابيون، لكن مونتيني أضاف بعض الأشياء إلى أدلة سكستوس، فقد لاحظ مثلاً أن بعض الحيوانات لاتملك بعض الحواس كالرؤية أو السمع، ومع ذلك هي لاتشعر بأنها محرومة منها. تُرى ـ يقول مونتيني ـ لماذا لا يكون الإنسان محروما من حاسة ما خاصة بإدراك أشياء لا يدركها الآن، غير أنه لايشعر بفقد هذه الحاسة[1].

ما العمل إذن؟

إن الإنسان ـ بالنسبة إلى مونتيني ـ عاجز لوحده عن معرفة الحقيقة عن قضايا كبيرة، كخلود الروح مثلاً، وليس له من سبيل إلى معرفتها إلا بالرجوع إلى الله والإيمان.

لم يكن مونتيني رجل دين، ولا مهتماً بالأديان ومشكلاتها... بل كان فيلسوفاً ارتيابياً قرأ للقدماء ودرس ثورات عصره وتأمل في نفسه... كل ذلك أفقده الثقة في قدرة العقل على إدراك المطلق... فسقط في حضن الإيمان، في هدوء واعتدال وبساطة. لأن روح الشكّية تعلم التواضع وتجنب صاحبها الغرور العقلي. لهذا قليلاً ما يتحول الشكّي إلى مؤمن متحمس يفور حماساً وحركة... بل إلى مؤمن هادئ تعلوه آثار الاستسلام والقبول... كمونتيني.

المذهب الاسمي

وقبل مونتيني ـ وبعده ـ كانت الفلسفة الاسمية التي يمكن اعتبارها من فلسفات حدود العقل. وقد اهتم الفكر المعاصر بهذا المذهب الذي ينسب عادة إلى أوكام في القرن الرابع عشر، والذي يقع ـ من الناحية الابستمية ـ بين الفلسفة والمنطق. والسؤال الأساس في الاسمية هو التالي:

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 78.

حين نشير إلى مجموعة من الأشخاص، لكل واحد على حدة، فنقول هذا إنسان، وذلك إنسان آخر... إلخ، فهل لهذا الشيء المشترك بينهم وجود حقيقي أم لا؟ أي هل يوجد المعنى الجامع مستقلاً؟

بالنسبة للواقعية، الجواب هو نعم، فالإنسانية شيء واقعي. أما الاسمية فتعتبر أنه لا وجود لهذا الشيء المشترك، بل للأفراد فقط. ولذلك فالعبارات العامة ـ أو الكليات الدالة على الأنواع والأجناس ـ ألفاظ فقط، وليس لمدلولاتها طابع الواقعية. وذلك مثل كلمات: الإنسان والحيوان والوجود. وهذه الألفاظ تستخدم باعتبارها رموزاً للأشياء وعلامات عليها، وليس لها ـ خارج التصورالذهني ـ وجود حقيقي. بعكس العبارات المتعلقة بالأفراد فهي تدل على أمور واقعية، لأنه يمكن إدراك الأفراد هنا بطريق الحواس. ولهذا يمكن أن نلاحظ أن هذا الحائط الأبيض يشبه حائطاً آخر له اللون نفسه، لكن هذا التشابه لا يتخرج على نوع من «البياض المجرد» يكون مشتركاً بينهما[1].

ولما قرر أوكام أن الكليات لا توجد في الواقع، وفي الأشياء نفسها... بل هي تصورات ذهنية أنشأها العقل الإنساني... انتهى إلى إبطال الميتافيزيقيا التقليدية في دعواها الوصول إلى حقائق الأمور. ولذلك ذهب إلى أن القضايا الدينية ـ كالألوهية ـ لا تثبت بالبحث العقلي الجدلي، فمجالها هو الإيمان والاعتقاد[2].

ديكارت، والانطلاق من الشك

أما ديكارت فقد تبيَّن كم هي كثيرة الآراء البشرية الخاطئة، وكيف أنه لا يمكننا أن نثق في الحواس الداخلية والخارجية في كل ما تترجمه لنا من مواضيع الوجود. واهتم ديكارت ـ خصوصاً ـ بحالة اشتباه المنام باليقظة،

---

(1) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، ص 293 وما بعدها، دار الفكر، 1991؛ كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، ص 208 إلى 216. القاهرة: دار المعارف، 1965؛ Article nominalisme, in Encyclopaedia Universalis 16/412-413 (مقال الاسمية بالموسوعة).

(2) Le scepticisme philosophique, p 72.

وتساءل لماذا لايكون ما حولنا مجرد خيال كخيالات الأحلام.. فقرر أن يراجع كل معلوماته ويبدأ من الشك. ولم يستثن شيئاً، فالرياضيات نفسها يمكن أن تكون فاسدة، رغم أنها أبعد شيء عن الشك، بحسب الظاهر[1].

ولإحكام دائرة الشك وضع ديكارت احتمال أن الخالق وضعنا في عالم وهمي لا حقيقة له، ولا وجود فيه لأرض ولا سماء، حتى أجسادنا لا توجد في الواقع... بل كل شيء وضعه هذا الخالق في أوهامنا، حتى اعتقدنا فعلاً في تطابق أذهاننا مع الوجود من حولنا[2].

بحث ديكارت عن نقطة يقين واحدة ـ مهما كانت ضعيفة ـ ينطلق منها لاختبار الوجود، فبدأ بدراسة جسمه وتحديد مكوناته، فوجد أنه لايمكنه الاعتماد عليه، لأنه يجوز ألاَّ تكون للّمس والحركة... أي حقيقة. لكن ـ يقول ديكارت ـ ألا يعتبر وجودي أنا يقينياً؛ وهذه القوة المفترضة التي تريد أن أعيش في عالم وهمي، ألا تفعل ذلك معي أنا، فأنا إذن موجود. والذي يوجد مني هو الفكر، فأنا شيء يفكر، فأنا إذن موجود، وكوني أفكر هو اليقين الأول الذي ينبني عليه ما بعده. إن العقل يمكن أن يشك في وجود الأشياء، لكن لايمكنه أن يشك في وجوده هو[3].

ثم يقول ديكارت: وهذا التفكير ينتهي بي أيضاً إلى وجود شيء له كل صفات الكمال والجلال، وهو الله سبحانه، ومن المحال أن يكون من صفات الله: المكر والخديعة... فهو ـ في كماله المطلق ـ يتنزه عن ذلك... بهذا أُدرك أن الله حين رزقني هذه القوة المفكرة لم يهب لي شيئا يوقعني في الخطأ، أو يوهمني وجود ما لاحقيقة له[4].

= وانظر أيضاً: **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 296. وقد لاحظت أن في آراء أوكام ما يشبه بعض مباحث المتكلمين المسلمين في علاقة الذات بالصفات، وفي الحال والمعدوم.

(1) Méditations métaphysiques, p 29.31.35.39.41 (1er méditation); p 217 et après.(6éme méditation).

وهذا النقد الديكارتي للحس يشبه النقد الارتيابي القديم.

(2) Méditations métaphysiques, 1er méditation, p 39.45.46.

(3) Méditations métaphysiques,1er méditation, p 49 à 59, et 2 ème méditation.

(4) Méditations métaphysiques, 4ème méditation, p145.

لقد كان اكتشاف العقل لنفسه هو الأساس الذي انطلق منه ديكارت لإثبات العالم، ولهذا لا غرابة أن تكون له ـ في فلسفته كلها ـ الكلمة العليا والأخيرة. ولايعني هذا أن الحواس غير جديرة بالثقة، فصوابها أكثر من خطئها... لكن المقصود أن العقل هو الضابط لما تراه الحواس والمميز بين الصواب والخطأ فيها. يقول ديكارت: حين أطل من النافذة وأرى ـ من علٍ ـ ناساً في الشارع، أقول إنهم بشر، في حين أنني لم أشاهد غير القبعات والثياب... من الذي يؤكد لي أنهم ليسوا بأناس آليين ـ أي مجرد آلات ـ؟ إنه العقل لا الحس، فملكة الحكم هي التي تعينني على فهم ماتراه العين[1]. فكأن الذي يبصر ويرى ـ عند ديكارت ـ هو العقل، حتى لو تعلق الأمر بالأجسام المتحيزة، ولذلك فهو أقدر على الرؤية داخل نفسه أيضاً[2].

وقد اعتبر ديكارت أن ملكة الحكم والفهم ـ التي رزقنا بها الله تعالى ـ لاتخطئ، إذا استعملت بمنهج صحيح. لكن ليس للإنسان مثل الكمال الإلهي في الصفات، فهو يخطئ، وليست ملكته العقلية في أقصى درجات الكمال... ثم لا يلبث ديكارت أن يجعل من الإرادة البشرية المصدر الأكبر للخطأ، فإذا كان الإنسان عقلاً وإرادة، فإن مجال هذه أوسع، وهي بطبيعتها متقلبة ومتفلتة[3]... أما العقل ـ إذا أحسن استخدامه ـ فإنه ينتج المعرفة بشكل آلي تقريبا[4].

الفرق بين الشكية القديمة والشك الديكارتي

ورغم أن الديكارتية تنطلق من الشك وتبدأ به... إلا أنها ـ في العمق ـ تختلف اختلافاً جوهرياً عن الشكّية القديمة. وذلك من وجهين أساسيين:

الأول: إن الشك ـ عند الارتيابيين ـ لايشمل روح الإنسان وجميع قدراته،

---

(1) Méditations métaphysiques. 1er méditation, p 75; et 6ème méditation p 255, 257.

(2) Méditations métaphysiques. 2ème méditation, p 81.

(3) Méditations métaphysiques. 4ème méditation, p 145.149.163.165.

(4) Article Rationalisme, in: Encyclopaedia Universalis, 19/541.

ونادراً ما وضع هؤلاء العالم الخارجي نفسه موضع الشك، بل إن ديكارت هو من فعل ذلك لاحقاً، فكان الشك عنده شاملاً وعاماً يمس كل شيء. لذا فإن الشاكّ يجد سعادته وطمأنينة نفسه في هدوء الشك ووقف الحكم[1].

الثاني: الشك اليوناني القديم هو موقف نهائي من المعرفة، إذ من طبيعة العقل نفسه عجزه عن الإدراك. أما الشك الديكارتي فلم يكن توقفاً أملاه الوعي بحدود العقل وقصوره عن بلوغ الحقائق... بل كان مرحلة تهدف إلى تصفية العقل من الأوهام والأخطاء وتوجيهه الوجهة الصواب. فللارتياب هنا دور محدد يتمثل في تحريرنا من المواقف المسبقة، وفصل العقل عن الحواس. ولذلك كان هذا الشك شيئاً إيجابياً، حيث اعتبره ديكارت ـ في البداية ـ الشيء الوحيد الموجود يقيناً، وبهذا أصبح أساساً لما بعده من المعارف.

هكذا ينتهي الشك ـ عند ديكارت ـ بإعادة الاعتبار للعقل، وربما بأكثر مما يستحقه فعلاً. ولكن هذا لم يمنعه من الاعتراف ـ في آخر كتابه: التأملات ـ بضعف الطبيعة البشرية وقصورها... بصفة عامة[2].

هـويـــي

أثارت فلسفة ديكارت ردوداً متضاربة، وكان منها آراء الفرنسي هويي. ورغم أن اسم هُـويـي (أَو أوِّي) غير معروف اليوم لأكثر المثقفين، كما أن كتبه لا تتداول... إلا أنه يستحق أن تفرد له مكانة خاصة في تاريخ الشكية. وهذا بفضل كتابه الذي نشر سنة 1723: «بحث فلسفي حول ضعف العقل الإنساني».

وقد استفاد هويي في هذا الموضوع من الشكّيين القدماء، ومن آباء الكنيسة وعلمائها، ومن ديكارت.... وغيرهم. ثم أضاف إلى ذلك تفكيره الخاص.

اعتبر هويي أنه لا سبيل للعقل نحو إدراك كنه الأشياء، لأن تعريف أمر ما يكون بالجنس والنوع، والجنس نفسه يحتاج إلى تعريف... وهكذا يتسلسل

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 45. Article scepticisme, 20/677.

(2) Méditations métaphysiques, p 259, 261.

البحث إلى غير نهاية. والقياس لاينفع هنا، لأنه يدور في حلقة مفرغة. كما أن البداهة ليست معياراً للحقيقة، خلافاً لما يقوله ديكارت، لأنها لا تبدو كذلك لكل واحد. وحتى لو عرفنا حقيقة ما... لم نستفد من ذلك كبير فائدة، لأن الأشياء لا تثبت على حال، بل هي في تغير دائم. ثم إن كل الأشياء ترتبط فيما بينها في سلسلة لا تنتهي، من الأسباب والآثار، يستحيل أن نمسك بطرفيها.

إن عجز الإنسان عن معرفة الحقيقة بيقين صفة ذاتية وأصيلة للنوع البشري، ولهذا انتهى فلاسفة كبار إلى الوقوف عند الشك.

لكن لا بأس في الحياة العملية بالاستناد إلى الآراء الراجحة أو التي تحتمل الصحة... ومن ثم كان العلم مشروعاً. إنما في موضوع الألوهية، لايمكن أن يكتفي الإنسان بالظنون والاحتمالات، فهو بحاجة إلى اليقين، وهذا لاسبيل إليه ـ في هذه القضية أو نحوها ـ إلا في الإيمان. ولهذا لايجب أن تكون الغاية الأسمى للشكّية هي الوصول إلى هذه الطمأنينة السلبية التي قال بها بيرون وأتباعه، بل هي إعداد العقل لتلقي الإيمان والاعتقاد، بعد أن تُنزع منه ثقته الزائدة في نفسه[1].

باسكال، أو المعرفة القلبية

رفض باسكال فلسفة عصريِّة ديكارت، واعتبره حائراً عديم الجدوى[2]. فلم يكن باسكال يطمئن إلى دعوى العقل الاستقلال بالمعرفة، فكان أقرب إلى الشكّاك ومونتيني منه إلى ديكارت[3]. وقد كان باسكال يكره ادعاء الإحاطة بمبادئ أولى تفسر كل شيء، ولايشذ عن نطاقها شيء، إذ العالم معقد في تركيبه، ولا يمكن معرفة جزء منه دون استحضار سائر الأجزاء، ودون إدراكه في كليته. ولايمكن التعويل على العادات، لأنها تختلف من عصر إلى عصر

(1) لما كان كتاب هويي مفقوداً، حتى بكثير من المكتبات العمومية، ناهيك عن الخاصة والتجارية، فقد اعتمدت على ملخص «فيردان» له في:
Le scepticisme philosophique, p 98, à 102.

(2) Blaise Pascal: Pensées nº 78, p 45.

(3) Histoire de la philosophie, p 4/159.

ومن شعب إلى شعب، ولذلك فهي غير مأمونة في شؤون العلم. أما الطبيعة - من الطبع-، فهي أيضاً قد تكون عادة، أو أول عادة[1].

إن آخر مدارج العقل في الترقي هي أنه يعترف بوجود عدد لانهائي من الأمور الطبيعية التي تتجاوزه... فكيف بشؤون ما وراء الطبيعة[2]. لذلك اعتبر باسكال أن البيرونية ـ فلسفة بيرون ـ على صواب، وأن الناس ـ قبل المسيح ـ لم يكونوا على علم بشيء ولا يقين من شيء، بل كانت آراؤهم مجرد تحكمات واختيارات عشوائية[3].

إن العقل ـ عند باسكال ـ عاجز عن الإجابة عن الأسئلة الكبيرة التي تخص وجود الإنسان. ولا ينفع العقل حتى في موضوع الألوهية، بل يخطئ من يود إقناع الناس بوجود الله سبحانه عن طريق التأمل في الطبيعة والكون ومظاهر النظام والإبداع فيهما... فهذا الطريق ـ يقول باسكال ـ لاينجح مع المنكرين، وبهذه الأدلة «الضعيفة»[4]. فوجود الخالق أو عدم وجوده ـ سبحانه ـ، ووجود الروح في الجسد أو عدمها، وكون العالم مخلوقاً أوْ لا... كل هذا لا يفهمه العقل المحض، فهذه الاحتمالات متساوية عنده[5].

إن باسكال يرفض الاستدلال العقلي على قضايا الإيمان، فوحده القلب المقبل على الله بكل صدق وإخلاص هو الذي يصل إليه[6]. وقد اشتهرت عن باسكال قولته: للقلب أسبابه التي لا يدرك منها العقل شيئاً[7]. فالقلب هو من

---

(1) Histoire de la philosophie, 4/159-160.

(2) Pensées, nº 267, p 127. (يمكن ترجمة عنوان كتابه بـ: الأفكار، أو بـ: الخواطر).

(3) Pensées, nº 432, p 186-187.

(4) Ibid, nº 242, p116-117.

(5) Ibid, nº 230, p 108.

(6) Ibid, nº 242, p 118.

(7) Ibid, nº 277, p 129.

والقولة في أصلها الفرنسي جميلة، ولا يمكن ترجمة جمالها بدقة، لأن كلمة Raison الأولى تعني السبب، والثانية تعني العقل أو القوة المفكرة: le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas ويمكن ترجمة هذه الجملة هكذا: للقلب منطقه الذي لا يفقه العقل منه شيئا.

يشعر بالله تعالى لا العقل، وهذا هو الإيمان، أن تجد الخالق بقلبك لا عقلك[1].

لكن إذا كان باسكال يجعل من الوحي الإلهي المصدر الوحيد لمعرفة مصير الإنسان وغاية وجوده، فإنه في غير هذا من الأسئلة يحيل على العلم والتجربة[2]، وقد كان هو نفسه رياضياً وفيزيائياً ممتازاً.

لوك: تقدم جديد في فلسفة العقل

يعتبر كتاب الفيلسوف الإنجليزي جون لوك حول الفهم البشري... دراسة مؤثرة في الفكر الغربي، بينت حدود العقل الإنساني في تعامله مع الوجود وعجزه عن معرفة الأسباب الحقيقية لقضايا عديدة[3].

وقد صرح لوك ـ بنفسه ـ في مقدمة كتابه هذا بأن غايته من وضعه هي دراسة العقل الإنساني لمعرفة ما يصلح له وما لا يصلح، وإدراك حدوده والمجال الذي لا يمكن له فهمه... توفيراً للجهد الإنساني وإعمالاً للعقل في الميدان الذي يناسبه[4].

بدأ لوك بإبطال نظرية ديكارت في وجود ما يسمى بـ «الأفكار الفطرية»، أي التي تولد مع الإنسان، فهي قبلية (المذهب الغريزي)[5]. فجميع أفكارنا تعود إلى أحد مصدرين: الحس، وتجاربه. ثم الفكر، أي عمليات العقل الداخلية التي تستند إلى المعطيات الحسية ثم تصنع منها معلومات أخرى مستقلة عن الحس، مثل: الشك، والاعتقاد، والإرادة... فالفكر ـ إذن ـ هو وعي الروح بعملياتها المختلفة وكيفياتها. وليس للعقل مصدر ثالث[6].

---

(1) Pensées, nº 278, p 129.

(2) Le scepticisme philosophique, p 96-97.

(3) انظر: Histoire de la philosophie, 4/336-337. توفي لوك سنة 1704، فهو من أهل القرن 17.

(4) Essai philosophique concernant l'Entendement Humain, p 36 à 41.

(5) Essai philosophique, p 45.

(6) Ibid, p 49 à 51.

ويمكن أن نلاحظ أن المعرفة الإنسانية ـ في كُليتها ـ تنتهي إلى الحس. وهنا يطرح لوك سؤالا: إذا كنا نملك ـ بحسب الرأي الشائع ـ خمس حواس، وإذا لم يكن شيء يمنع من إمكان أن تكون لمخلوق ما أقل من هذا العدد أو أكثر... ترى كيف يكون حال الإدراك في هذه الحالة، من الزيادة أو النقصان[1].

إن العقل الإنساني أسير لمصدريه: الحس والفكر، وأصل الفكر هو الحس، لذلك فحد المعرفة هو الحس نفسه.

ثم يقسم لوك الأفكار إلى نوعين: الأول، هو الأفكار البسيطة، وهي ـ نوعا ما ـ الأفكار الواضحة والمتميزة التي لا يمكن تجزءتها إلى أقسام أصغر. والثاني، هو ما يتركب من هذه الأفكار البسيطة[2].

وليس للعقل أي دور في إنشاء هذا النوع من الأفكار، فدوره هنا سلبي يقتصر على التلقي والاستقبال. ولايستطيع العقل ـ مهما بلغ في السمو والدقة ـ أن ينشئ فكرة بسيطة جديدة لا تأتي من أحد مصدرين: الحس أو الفكر. ويمثل لوك لهذا، فيقول: كما أننا لا نستطيع إبداع مادة جديدة من عدم، ولا تدمير أخرى قائمة تدميراً تاماً... بل نملك فقط التفكيك والتركيب... كذلك لا نستطيع إبداع أفكار بسيطة جديدة، ولا إعدام تلك التي يتلقاها العقل[3].

وقد حلَّل لوك مداخل الأفكار البسيطة الأساسية إلى العقل، وحصرها في: الحس الواحد، وأكثر من حس، والفكر وحده، والفكر والحس معاً. فتكلم على هذه الأنواع مبيناً طبيعتها وكيف ينبثق عنها غيرها[4].

وهذه الأفكار البسيطة هي بمثابة حدود لمعارفنا، فنحن نجهل الطبيعة الحقيقية للأشياء... إذ العقل قادر على تصور فكرة بسيطة ـ حتى السلبية ـ ولو كان يجهل أصلها أو سببها، تماما كالرسام الذي يعرف الألوان دون شيء آخر

---

(1) Ibid, p 57.

(2) Ibid, p 55, 129.

(3) Ibid, p 53 à 56.

(4) Ibid, p 58.

عن طبيعتها العميقة. لهذا يصح أن نقول بأن إنساناً ما يرى الظلام الحالك؛ ما دامت هذه الفكرة واضحة ومتميزة[1].

وقد توصل لوك إلى هذه القضية ـ أعني جهلنا بكنه الأشياء ـ بناء على دراسته لفكرتي الخصائص والجواهر. فالخصائص نوعان[2]:

1. **خصائص أولية وأصلية**: وعلامتها أن نجدها في كل جزء من أجزاء المادة أو مستوى من مستوياتها، كالامتداد، والعدد، والحركة أو السكون، والصلابة، والشكل أو الصورة.

2. **خصائص ثانوية**: وهي عبارة عن قدرات المادة على إحداث آثار معينة بشيء آخر... فهي إمكانيات تكون نتيجة تراكيب متنوعة للخصائص الأصلية.

إن الخصائص الأولى حقيقية، وأفكارنا تعبِّر عنها فعلاً، فهي انعكاس صادق لها. أي إن هذه الخصائص تنتمي للأشياء حقيقة. ثم إننا نظن أننا نعبر أيضاً بالخصائص الثانوية عن الأفكار الداخلية التي تعبر بدورها عن الأشياء في الخارج. وهذا ـ عند لوك ـ لا يصح، بل هذه الخصائص الثانية غير حقيقية، فهي ذاتية للإنسان، كشعوره بالألم، فليس طعام الثمن ـ مثلاً ـ إذا ضرنا في المعدة هو من يحمل الألم، فهو له خصيصة، إنما هو إحساسنا به بحسب طريقة استعماله، تماماً كما أن البياض والنعومة لا يوجدان فعلياً في هذا الثمن[3].

وأخيراً يقول لوك: ربما استطعنا حصر الأفكار الأصلية التي عنها تنبثق جميع أفكارنا الأخرى في هذه: الامتداد، والصلابة، وقابلية الحركة والتحريك، وقابلية التحسس، والوجود، والمدة، والعدد[4].

وهناك مفهوم آخر رفضه لوك، واعتبره مجرد فكرة ركبها العقل من أفكاره

---

(1) Ibid, p 76-77-78.

(2) Essai philosophique, p 79 à 84.

(3) Ibid, p 84 à 91.

(4) Ibid, p 144 à 146.

البسيطة حول الخصائص الأولية والثانية.. ألا وهو: الجوهر. ولذلك يثير في نفوسنا ـ حين نذكره ـ أفكار الخصائص أو الأعراض، ولا نعرف معنى الجوهر في حد ذاته. وحتى إذا عرَّفناه بالصلابة والامتداد... لم نستفد شيئاً، وبقي المفهوم غامضاً ونسبياً... ولذلك أحياناً تكون العلاقات بين الأشياء أوضح من الأشياء ذاتها[1].

ويمتد الغموض أيضاً إلى مفهوم النوع، إذ نحن نركب الأفكار البسيطة للجواهر لكي نصل إلى أفكار النوع. ثم نقول: خصائص هذا النوع أو ذاك هي الامتداد، والحركة، والقابلية للتأثير... ونحو ذلك. ويستمر الشيء في نفسه مجهولاً[2].

لذلك؛ ليس جهلنا ماهية الروح بأكثر من جهلنا ماهية المادة ـ أو الجسم ـ، فكلا الأمرين غامض، ولاينبغي نفي الأول لهذا السبب، ما دمنا لم ننف الثاني أيضاً[3].

ومن الطبيعي ـ بعد هذا البحث في مفاهيم الخصائص والجوهر والنوع ـ أن ينتهي لوك إلى طرح مشكل اللغة، وهو ما خصص له الكتاب الثالث (حول الكلمات) من دراسته. فبيَّن قصور اللغة عن استيعاب الواقع، وأنها لا تترجم الوجود بقدر ما هي نظام للرموز والعلامات. ولذلك ليس بإمكاننا تعريف الأفكار البسيطة، بل تسميتها فقط. وهذه مشكلة الحد. فلوك يعتبر أنه لا يكفي أن تطلق اسماً ما على شيء ما، ثم تضعه في خانته بين الأجناس والأنواع... لتعتبر أنك قد أدركت حقيقته[4].

ثم وجد لوك أنه من غير الممكن إقصاء الدين من دائرة مصادر المعرفة البشرية، لكن يبقى للنظر مجال في كيفية ترتيبه فيها.

وهذا ما خصص له عدداً من فصول الكتاب الرابع: في المعرفة، إذ من

---

(1) Ibid, p 148-149,161.

(2) Ibid, p 149-150.

(3) Ibid, p 154.

(4) Ibid, p 165 à 169.

المهم جداً ـ عند لوك ـ أن نعرف حدود كل من العقل والإيمان، لإنقاذهما معاً.

وقد لاحظ هذا الفيلسوف في البداية أن الوحي الإلهي لا يحدثنا أبداً عن أمر لا نملك عنه أي فكرة ولا أدنى معرفة، أي لا يخاطبنا بما يتسامى تماماً عن العقل المدرِك. لذلك يقرر لوك أنه لا يمكن أن نعترف بأنه يكون من هذا الوحي فعلاً ما يناقض العقل بوضوح، فالمستحيل عقلاً ليس منه، بل إن العقل هو أداتنا لفهم الوحي. وذلك لأن الكمال الإلهي يقتضي أن يوافق الوحيُ العقلَ اليقيني، لأن العقل أيضاً من خلق الله تعالى، ومحال أن يوحي إلينا الرب بما يناقض ما خلق. فالعقل وحي طبيعي، والوحي عقل طبيعي، ولا بد منهما معاً[1].

لكن توجد أمور كثيرة لا نعرف عنها شيئاً، أو ما نعرفه منها قليل وغامض، وبعضها يتعلق بأحداث مرت في غابر الزمان، أو هي آتية في المستقبل... من هذا مثلاً عقيدة بعث الأموات في الآخرة. فالواجب في هذه الشؤون وأمثالها هو الإيمان، فهذا نطاق الوحي ومجاله، ولذلك نرجع فيه إليه.

ولذلك، فإن الوحي يقدَّم على العقل في الأمور المحتملة أو الممكنة، حتى إننا نقدم الاحتمال الأضعف عقلاً ـ إذا قرره الوحي ـ، على الاحتمال الأقوى[2].

إن لوك يحاول التوفيق بين العقل والوحي، لكنه ـ إلى حد ما، لامطلقاً ـ يقدم الأول على الثاني. وهو بصفة عامة يعتبر أنه لا يجدر بنا إقصاء العقل تماماً من مجال الدين، وإلا سقطنا في التعصب وأنواع من الاعتقادات أو الممارسات

---

(1) وانظر تفصيلاً أكثر في مبحث: اللغة والوجود، في كتابي هذا.
Essai philosophique, p 174 et après.

(2) لأبي حامد الغزالي كلام يشبه كثيراً هذا الذي ذكره لوك، وذلك في عدد من كتبه مثل: **إحياء علوم الدين** 3/ 19؛ **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 3-4، 132-133. ولعله يمكن عقد مقارنة بين هذين الفيلسوفين، كما عُقدت بين الغزالي من جهة، وكل من دافيد هيوم وديكارت من جهة أخرى.
Ibid, p 183-184.

الشاذة، كحال هذا الذي يأكل خبزاً، ويعتقد أنه في الحقيقة لحم بشري، بحسب عقيدة بعض المسيحيين التي تعرف بـ«تحول القربان»[1].

وينفعنا العقل في أمر آخر، وهو تحديد مصدر المعرفة الدينية، وهل هو الوحي فعلاً أم لا. فالعقل هو الذي يحدد ما إذا كانت هذه المعارف من الله تعالى أم لا. ولهذا أنكر لوك أن يكون التصوف مصدراً معرفياً، وهو يعني به تلقي الإنسان للمعرفة من السماء مباشرة. وسبب اعتقاد البعض في تمتعهم بهذه المعرفة هو غرور التميز عن سائر الناس. وذلك لأن السؤال الأساس هنا هو كيف أدرك أن ما أتلقاه مصدره إلهي[2].

وقد ختم لوك كتابه بفصل خصصه لأسباب الخطأ في العلوم. وهذا البحث هو في الواقع أقرب إلى علم اجتماع المعرفة منه إلى نظرية المعرفة، لأنه يتحدث عن أسباب لا تتعلق بمنهاج العلم في حد ذاته، بقدر ما تتعلق بظروف المعرفة من النواحي النفسية والاجتماعية: فليس لأكثر الناس من الوقت ما يسمح لهم بالبحث، بل الإنسان أحياناً لا يود أن يكتشف ما يضاد معتقداته، ولذلك نحن نعتقد بسهولة أكبر في الأشياء التي نحبها ونميل إليها. ثم هناك الضغوط والحدود والممنوعات... من كل نوع، والتي تفرض علينا اتباع ما هو سائد.... وهذا غير آثار العادة والتربية والمحيط العائلي... ويخلص لوك أخيراً إلى أنه من الصعب جداً أن يكون العقل موضوعياً تماماً وعلى الدوام[3].

فلاسفة الأنوار

ورث الجدل الفلسفي في القرن الثامن عشر مشكلة الرؤية أو الإحساس بالعالم الخارجي عن القرن السابق، حيث اهتمت فلسفات ديكارت وبركلي وهيوم... ونحوهم بهذه المشكلة[4].

وقد اهتم فلاسفة الأنوار بهذا الموضوع، وبقضية أصل المعرفة بصفة

---

(1) Ibid, p 187, 216.

(2) Essai philosophique, p 188 et après.

(3) Ibid, p 205 et après.

(4) Article: Scepticisme, 20/678.

عامة، لكن ضمن إطار يقصي الميتافيزيقيا من دائرة بحثه. ولذلك تعتبر فلسفة الأنوار ـ من الناحية النظرية ـ فلسفة معرفة[1].

لكن موقف التنويريين الفرنسيين من العقل وقدراته وحدوده. . . . موقف مزدوج، بل ربما كان متناقضاً. فقد استعان هؤلاء بالارتيابية القديمة ورددوا حججها ونظراتها، وذلك ضمن صراعهم مع الفلسفات الميتافيزيقية التقليدية، بما فيها الأنساق الكبرى للقرن السابع عشر. . . فبينوا بدورهم عجز العقل عن فهم كثير من أسرار الوجود. . . ومنها ـ عند فولتير ـ طبيعة الروح، ومكونات المادة. . . و ـ عند ديدرو ـ مشكلة الحرية والقدر. . . ونحو ذلك. . . لكن التنويريين في قضايا أخرى، فكرية واجتماعية وأخلاقية وسياسية. . . يثقون في العقل ثقة مطلقة، فيعلون من شأنه ويرفعونه إلى رتبة المطلق. وهم يستخدمون هذا العقل سلاحاً ضد المعتقدات الدينية ـ أو بعضها ـ التي يعتبرونها خرافة وطيرة. . . وهذا يخالف الشكية المعروفة، فهذه لا تنفي الدين، كما لا تثبته[2].

فكأن العقل ـ بين يدي فلاسفة الأنوار ـ عقلان: عقل محدود إذا تعلق الأمر بالفلسفات الميتافيزيقية، وآخر مطلق حين يتعلق الخلاف بالكنيسة وما تدين به.

وبالنسبة لفولتير، تعتبر روايته الفلسفية «الساذج» خير ما يكشف عن إحساسه بأزمة العقل تجاه كثير من أسئلة الحياة. لقد أراد هذا المفكر أن يتهكم بنظرية الألماني ليبنتز بأن عالمنا أفضل العوالم الممكنة، فتخيل قصة الخادم الساذج الذي يعتقد بأن كل شيء يسير على ما يرام، لكن أحداث الحياة وتقلباتها التي لا تنتهي ما لبثت أن رمت به بئيسا في استانبول، حيث ذهب يسأل درويشاً تركياً عن أصل الشر، فأوصاه بالصمت، ونصحه بأن يعمل ويعمل. . . دون أن يفكر. . فهذا وحده ما يجعل الحياة محتملة. بهذا تنتهي الرواية[3].

---

(1) Article: Philosophie des Lumières, 14/75.

(2) Le scepticisme philosophique, p 104, 129 à 133.

(3) اقرأ: Voltaire: Candide, ou l'optimisme.

إن فولتير في روايته هذه ربما كان ـ من غير قصد منه ـ قد سخر من العقل وضعفه أكثر مما سخر من فلسفة ليبنتز. فهذا هو الانطباع الذي يخرج به قارئ الرواية.

أما ديدرو فقد تخيل حواراً مطولاً بين الخادم جاك، الجبري والذي لا يبالي بشيء، والمؤمن بأن قدراً غامضاً يهيمن على الكون... وبين سيده الذي يعتقد أنه يتحكم جيداً في مصيره. وتتخلل هذا الحوار أحداث كثيرة وحكايات صغيرة، لكنه ـ بالأساس ـ حوار فلسفي في قالب قصصي مبسط.

والملاحظة البارزة ـ لقارئ هذه «الرواية» ـ هي أن هذا العمل يكشف عن مبلغ اضطراب ديدرو تجاه مشكلة الحرية والعلّية... ونحوها من قضايا الوجود الإنساني. فهو واعٍ بتعقدها وغير قادر على حلها... ولذلك كانت الرواية اعترافاً فعلياً بقصورٍ العقل في مواجهته لإشكالات فوق طاقته. وبهذا لا تختلف نهاية رواية «جاك الجبري» عن نهاية «الساذج»[1].

هيوم يدشن الشكية الحديثة

إذا كان الشك ـ عند ديكارت ـ منطلقاً مؤقتاً فقط ينتهي بتثبيت الحقيقة، فإنه غدا ـ مع هيوم ـ واقعاً قائماً لاحلَّ له.

لقد درس هذا الفيلسوف الاسكتلندي طبيعة الإدراك الإنساني، فوجده على نوعين: الأفكار، والانطباعات، والأولى نسخ لاحقة للثانية، لذلك فهي أضعف. وهذه جميعاً مصدرها مشترك هو الحس والتجارب، وأشد أفكارنا تجريداً تأتي عن طريق التجربة الحسية. ويعني هيوم بالحواس: الخمسة المعروفة، ويسميها حواساً خارجية؛ وأنواع التفكير في عمليات العقل، وهو الحواس الداخلية[2].

أما مواضيع هذه الإدراكات فقسمان: 1 ـ الروابط والعلاقات بين الأفكار،

---

(1) اقرأ: Denis Diderot: Jacques le fataliste والجدير بالذكر أن هذين العملين ـ لكل من فولتير وديدرو ـ يندرجان ضمن ما يطلق عليه النقاد: الرواية ـ أو القصة ـ الفلسفية.

(2) انظر: Enquête sur l'entendement humain, section II, p 52 à 57, 108

ومن هذا الباب قضايا العقل، كالرياضيات مثلاً. 2 ـ الأحداث والوقائع، وهذه مصدرها التجربة لا العقل[1].

هنا تساءل هيوم عن العلاقة السببية وموقعها من أقسام الإدراك البشري، فلاحظ أنه ليس في العقل ما يُجوز أو ينفي هذه العلاقة أو تلك، فنحن لو شاهدنا ـ لأول مرة ـ كرة تلتقي بأخرى وتدفعها... لا نكون قادرين على تصور علاقة السبب بالأثر بينهما، بل تكرار هذه التجربة وحده هو الذي يعلمنا ذلك. في حين بإمكاننا استخلاص كل الخصائص الهندسية من دائرة واحدة دون الحاجة إلى فحص عدد كبير منها. وتفسير هذا الفرق أن مصدر المعرفة الأولى هو العادة والتجربة، ومصدر الثانية هو العقل. ولذلك فالعلاقة السببية عادية لا عقلية[2].

لكن من طبيعة الإنسان أن يعتقد أن الظواهر التي اعتادها ضرورية الوقوع، ومن ثم فهي عقلية. وهذا فعل العادة، فهي تستر جهلنا الطبيعي بحقائق الأمور[3]. ولذلك لايثق هيوم كثيراً في العقل، إذ توجد تناقضات كثيرة ـ حتى في العلوم ـ، وهي «تعلم العقل أن يحذر من نفسه ومن الميدان الذي يسير فيه. إن العقل يرى النور الكامل الذي يضيء بعض الأمكنة، لكن هذا النور يتجاور مع الظلمة الأشد عتمة. وبينهما تجد العقل مرتبكا ومفتونا، بحيث لايستطيع ـ إلا بمشقة ـ أن يقرر شيئا ما بيقين وثقة حول موضوع واحد»[4]. لكن قدر الإنسان ـ يقول هيوم ـ هو أنه مدعو للتفكير والعمل، حتى وهو لا يعرف كيف يفكر ولا يفهم كيف يعمل[5].

هكذا تنتصب أمام العقل الإنساني ألغاز ليس لها حل، مثل أصل وجود الشر في العالم، والعلاقة بين الإرادة الإلهية والحرية الإنسانية، واتحاد الروح ـ

---

(1) Enquête, p 40.
(2) Ibid, p 89, 110...
(3) Ibid, p 73-74.
(4) Ibid, p 213.
(5) Ibid, p 217.

هذا الجوهر السامي ـ بالجسد، وهو مادة صلبة...[1]. وربما كان للأشياء أسباب أخرى غير ما نراه في الظاهر، ولهذا لا تجد أحداً ـ يُعتد به ـ يدعي معرفة العلة النهائية لحدث ما، و يبدو أن مفاهيم مثل الجاذبية والتناغم الداخلي... ونحوها... هي آخر المبادئ التي يمكن أن نفسر بها ما حولنا. وبذلك فالطبيعة لا تكشف لنا عن أسرارها العميقة[2]. ويدعو هيوم الفلاسفة الذين يتعرضون لاستكشاف أسرار الروح والعقل والإرادة... ولا يصلون إلى شيء... يدعوهم إلى الاهتمام بمشكلة أبسط، وهي دراسة المادة والأجسام، فلو قدروا على إثبات السببية فيها واكتشاف أسرارها، جاز لهم الانتقال إلى غيرها[3].

لكن ماذا علينا أن نفعل؟

إن الشكية ـ يقول هيوم ـ تفيدنا في الجواب عن هذا السؤال، فهي تعلمنا أن نوجه عقولنا إلى بحث المواضيع القريبة والممكنة، لا القضايا المشكلة البعيدة، كأصل العالم مثلاً[4]. أي علينا أن نقتصر على دراسة الظواهر، ولا يجوز أن نفترض وجود شيء وراءها. لقد دفع هيوم بمنطق بركلي إلى النهاية، فنفى الروح كما نفى سلفه المادة. وبهذا دشن هيوم ظاهرية مطلقة لا حدود لها[5].

وفي عالم الظواهر هذا تكون التجربة هي الأصل والحَكم، وكل شيء في هذا العالم يجوز. التجربة وحدها تعلمنا ما هو واقع وما هو غير واقع، من الدائرة اللانهائية للممكنات. إذ لا يستحيل عقلاً أن تطفئ الحصاةُ الشمس، ولا أن يُسير الإنسانُ الكواكب بمجرد رغبته.. فكل شيء يمكن أن يكون سبباً لأي شيء[6]. والمستحيل هو التناقض العقلي فقط[7]. لكن هيوم ـ البراغماتي ـ لم

---

(1) Ibid, p 111, 152-153.
(2) Ibid, p 75 à 79.
(3) Ibid, p 142.
(4) Ibid, p 218-219.
(5) Le scepticisme philosophique, p 110-111.
(6) Enquête, p 40, 221.
(7) Ibid, p 40, 81.

يرد السير بمنطقه إلى النهاية، فيتوقف في كل شيء تاركاً الحكم عليه معلقاً، ففلسفته لا تسعى إلى إثبات استحالة المعرفة، بقدر ما سعت إلى بيان حدودها ومجالاتها[1].

وهنا سؤال: كيف لنا أن نميز القضايا القريبة منا والتي يجب أن نخصها بالدراسة... من القضايا البعيدة والعلل الأولى التي يعجز العقل عن حلِّ إشكالاتها؟

لقد اختار هيوم أن يختم كتابه بالجواب عن هذا السؤال، فجعل مقياس العلوم التي ينبغي دراستها هو قابليتها للحساب، فكل ما هو كمي ذو عدد... يُدرس. وما لا يخضع للحساب الكمي يقصى من دائرة الاهتمام، بل حقه أن يحرق بالنار. بهذا الطريق تحذف الميتافيزيقيا السكولاتية ـ مثلاً ـ من العلوم المشروعة[2].

إن هذه النظرة إلى المعرفة من أهم خصائص الفكر الغربي. لقد أصبح العلم ـ في ظل الحضارة الحديثة ـ علماً كمياً، أقصى الكيف من دائرة درسه. وبهذا مهّد هيوم الطريق لأوجست كونت وفلسفته الوضعية، وفي الوقت نفسه استفز الألماني كانط الذي كانت فلسفته ـ إلى حد كبير ـ ردَّ فعل لآراء هيوم.

الوضعية والبراغماتية

كان هذان المذهبان الفلسفيان عبارة ـ إلى حد كبير ـ عن محاولة تجاوز مشكلة صعوبة إدراك الحقائق ـ أو استحالته ـ بالعقل. لذلك دعت الوضعية إلى عدم الاعتداد إلا بالأشياء التي تقع تحت الحواس. وكل قضية ليس موضوعها حدثاً محدداً، ولا تتكلم عن حدث ما... فهي ـ عند أوجست كونت مؤسس المدرسة ـ مقصاة من دائرة البحث العلمي[3]. لذلك لايهتم كونت إلا بالوقائع، بغرض اكتشاف علاقات ثابتة، في بعضها مع بعض. فلا وجود لعلم يوصل إلى

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 115.

(2) Enquête, p 222.

(3) Article: Positivisme, In: Encyclopaedia Universalis, 18/804.

أسس الأشياء، أي لنوع من «علم العلوم». ولذلك رفض كونت البحث المنطقي الخالص[1].

لقد تراجعت الوضعية عن محاولة اكتشاف الأسباب البعيدة والحقيقية للأشياء، وصرح هكسلي (المتوفى سنة 1895) بأننا لانعرف شيئاً، وسوف لن نعرف شيئاً أيضاً.

وفي هذا الجانب تلتقي الوضعية مع الشكّية، أعني في تقرير عدم قدرة الإنسان على فهم الأشياء في ذاتها، ولذا اقتصر الوضعيون على دراسة العلاقات القائمة بينها... ثم ينتهي التشابه بين المذهبين هنا، لأن الوضعية تكون دوكماطيقية بنفيها لعالم آخر غير المادي الملموس، وبثقتها المتطرفة في العلم وإمكانياته.... وهذا بعيد عن التوقف الارتيابي العام[2].

أما البراغماتية فهي ـ إلى حد كبير ـ جواب آخر لسؤال حدود العقل، فهي ـ أيضاً ـ تريد أن تتجاوز الجدل الفلسفي عن ماهية الحقيقة، فاعتبرت أن أمرا ما يعد حقيقة إذا كان يؤدي فعلا إلى الآثار التي ننتظرها منه. وهذا الموقف أملته صعوبة تحديد ما هي الحقيقة أو ما هو الواقع، فهو يندرج في سياق تراجع الفلسفة عن ادعاء الوصول إلى الحقائق، والاعتراف بأن هذا يتجاوز عقولنا[3].

ولذلك يمكن أن نفهم لماذا دافع جيمس عن التجربة الروحانية ـ كالتصوف ـ، بل حتى عن الروحية الحديثة ـ أو استحضار الأرواح ـ، فما دامت هذه الأمور تحقق هدفاً وتملأ فراغاً في الإنسان، فهي حقيقة[4].

إن ظهور كلاً من الوضعية والبراغماتية في آخر القرن التاسع عشر... يشكل تطوراً طبيعياً في تاريخ التفكير الغربي حول العقل، لأن فلسفات هيوم وكانط ـ بالخصوص ـ حوّلت الشك في إمكان إدراك كنه الأشياء إلى يقين

---

(1) Article: Positivisme, 18/804-806.

(2) Le scepticisme philosophique, p 138.

(3) Histoire de la philosophie, 7/156.

(4) Ibid, 7/161.

مستقر، فكان من المتوقع ظهور آراء تقترح على العقل مجالات أخرى للبحث والتفهم غير ما فقد فيه الأمل.

كانط والفلسفة النقدية

الكانطية من أهم فلسفات حدود العقل في الفكر الغربي، إن لم تكن أهمها على الإطلاق. فهي تقرر هذه الحدود وتبحث فيها وتعللها.

لكن النقد الكبير الذي وجَّهه كانط للعقل لا يمنع من اعتبار الفلسفة الكانطية عقلانية، ما دامت تبحث في طبيعة العقل وحدوده وأشكال اشتغاله[1].

نظرية المعرفة الكانطية

عند كانط تبدأ كل معرفة بشرية بالحدوس الحسية، ثم تنتقل منها إلى المفاهيم أو التصورات الذهنية، لكي تصل في النهاية إلى الأفكار أو المبادئ العقلية.

وهذه العناصر الثلاثة تقابل قوى الروح الإنسانية الثلاث، وهي على التعاقب: الحساسية، والذهن، والعقل. وكل قوة تمثل مبادئ وحدة وترابط، أي أنها عبارة عن وظيفة تأليفية محضة.

وتبدأ أولى مراحل هذا التأليف أو التركيب ـ عند كانط ـ بالحساسية، فهذه تستقبل المعطيات الخارجية الكثيرة والمتناثرة، والتي تأتي من عالم التجربة، ويسميها كانط بالحدوس الحسية. ثم إن هذه الملكة تفرض على هذه الحدوس المشتتة أولى صور الوحدة والتأليف، وهما صورتا: الزمان والمكان. وليس لهاتين الصورتين وجود حقيقي، بل نحن نسقطهما على الأشياء لكي ننظم بهما مجموع التجارب التي نلاحظها.. فننظر إليها من خلال صورتي الزمان والمكان، فهما لذلك قبليتان[2].

---

(1) Article: Rationalisme, 19/541. in: Encyclopaedia Universalis.

(2) Pour connaître la pensée de Kant, p 34 à 36. (La pensée de Kant) (أو العنوان باختصار:

وهكذا نفهم لماذا تحتل التجربة ـ بمعنى مجموع معارفنا المباشرة من الحياة ـ أهمية كبيرة في فلسفة كانط. فالتجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف. أما صور الحساسية فأشبه ما تكون بالقوالب الفارغة التي لا يصبح لها معنى إلا إذا استوعبت الحدوس الآتية من عالم التجارب. وهذا لايمنع من أن يكون لهاتين الصورتين دور إيجابي، لأنهما تنظمان وترتبان هذه الحدوس[1].

وحين يستحيل المعطى الحسي إلى حدس، فإنه يصبح ظاهرة. والظاهرة ـ عند كانط ـ هي «الشيء كما يبدو لنا». وهنا يأتي دور ملكة الذهن ـ أو الفهم ـ التي تفرض على الظواهر المتكثرة درجة أعلى من الوحدة والتأليف بفضل أحكام تسمى بـ: «المقولات». فهذه ـ إذن ـ عبارة عن بنيات ذهنية سابقة على كل تجربة، وهي شروط ذاتية للفكر، ولذلك فنحن نبصر الأشياء في الخارج ـ أو نحس بها ـ في إطار من هذه المقولات التي أصبحت نوعاً من النظارات الباطنية، تفرض نفسها على الظواهر الخارجية[2].

لكن هذه المقولات الأولية ـ وإن تعالت على التجربة وسبقتها ـ إلا أنه لا يمكن تطبيقها خارج نطاق التجربة[3]. ولذلك كان الفرق بين المقولات وصور الحساسية هو أن الأولى مبادئ ذهنية مجردة ومستقلة عن التجربة، بينما الثانية ترتد إلى الإدراك الحسي الخالص[4].

وإذا كان الذهن في حاجة إلى المقولات من أجل تحقيق وحدة التجربة، فإن العقل في حاجة إلى الأفكار لتحقيق وحدة المقولات. فللأفكار إذن وظيفة تأليفية مهـمة لتوحيد جميع مفاهيم الذهن[5].

---

(1) إبراهيم، زكريا. **كانت**، ص 47-48، 245، القاهرة: دار مصر للطباعة والنشر، 1987.

(2) المرجع السابق، ص 63 إلى 65. La pensée de Kant, p 43 à 45,
ومن هذه المقولات مثلاً: الوحدة والكثرة، والإيجاب، والعلاقة السببية، والإمكان، والضرورة... وبهذا تعرف أن المقولات الكانطية ليست تماماً ما يسميه بعض الفلاسفة بالأفكار الفطرية، لأن هذه المقولات شروط قائمة بالذهن للتفكير، بينما الأفكار الفطرية معارف جاهزة ومعطاة للعقل، انظر: **كانت**، ص 48.

(3) المرجع السابق، ص 78.

(4) المرجع السابق، ص 65.

(5) المرجع السابق، ص 85، 119.

إن عمل العقل لا ينصب مطلقاً على التجربة والحس، فموضوعه هو الذهن ومقولاته، ومهمته إضفاء وحدة أولية على المعارف المتنوعة التي يمدنا بها الذهن، عن طريق بعض المعاني أو الأفكار التي هي عبارة عن مبادئ عقلية محضة. ولذلك بينما يحقق لنا الذهن وحدة تجربة، نجد أن العقل يحقق لنا وحدة عقلية صرفة. وأداته في ذلك هو الاستدلال والقياس[1].

وقد حدد كانط هذه الأفكار في ثلاثة: النفس، والعالم، والله. ففكرة العالم مثلاً هي توحيد لبعض مقولات الذهن حين نطبقها على الكون من حولنا. فهذه الظاهرة ـ أي الكون ـ مجرد مقدار متحيِّز أو مركَّب في المكان والزمان، من وجهة نظر مقولة الكم... والعقل ينتهي هنا إلى فكرة وجود مقدار للعالم محدد زماناً ومكاناً. ومن حيث الكيف فالظاهرة حالة لمادة معينة تشغل موضعاً في المكان، أي تقبل القسمة، لكن من طبيعة العقل أن ينتهي إلى فكرة العنصر البسيط. ثم هي ـ من حيث الإضافة ـ مجرد معلول، ولابد للعقل أن يرقى إلى فكرة العلة الأولى... وهكذا يصل العقل بتوحيد هذه المقولات إلى فكرة عقلية أعلى، هي: العالم[2].

العقل الأسير

تبدو أصالة كانط في أنه لم يقتصر على بيان قصور العقل بمختلف الطرق والأدلة فحسب، بل حاول أن يبرهن على أن من طبيعة العقل البشري نفسه العجز عن إدراك الوجود في ذاته أو كنهه[3].

لقد أثبت هذا الفيلسوف أن الفكر يتوسط دائماً بين الشيء من جهة، وبيننا نحن من جهة أخرى. ولذلك فرّق كانط بين الأشياء في ذاتها والأشياء في ظاهرها، وبيّن أن العقل غير قادر على إدراك الأولى لأنه محكوم بالتجربة ومحدود بحدودها، ولا يستطيع بحث موضوع يتعالى تماماً على التجربة. ثم

(1) المرجع السابق، ص 84-85-86.
(2) المرجع السابق، ص 92-93.
(3) Le scepticisme philosophique, p 117.

حتى في موضوعات الإدراك الحسي يتحدد عمل الذهن بالمقولات والصور، فهذه كما أنها تسمح بتوحيد الظواهر ثم تعقلها، بحيث لا يمكن إدراك العالم بدونها... فإنها ـ من جهة أخرى ـ تفرض على الإنسان أن يرى التجارب على نحو محدد ومعين... فهي قوالب وأطر تدفع المعرفة في اتجاهات مرسومة سلفا... بحيث لو فرضنا أنها تغيرت لتغيَّر معها إحساسنا بالوجود. فهي أشبه بالنظارات التي تفرض على الأشياء أشكالاً خاصة. ولذلك يقول **كانط**: أستطيع أن أصف كيف يبدو لي العالم، لكنني لا أستطيع أن أصفه كما هو في الواقع[1].

وقد اعتبر الفيلسوف الألماني شوبنهاور أن «اكتشاف» كانط لعالم الظواهر، وفرقه عن عالم الأشياء... هو أكبر خدمة أسداها أستاذه للفكر الفلسفي[2].

وهذا سبب اعتبار كانط عجزَ الإنسان عن إدراك الأشياء في حقيقتها أمراً نهائياً، لا تغيره التجربة مهما تقدمت، لأنها أبداً محدودة بالصور والمقولات ومشروطة بهما[3]. لكن مثالية كانط هذه تختلف عن المثالية الذاتية التي تعتبر أن الأشياء مجرد أوهام محضة. إذ يعترف كانط بوجودها الحقيقي والمستقل، لكن تبقى طبيعتها الدفينة مجهولة لدينا تماماً. ولا ضرر في هذا، لأننا لا نحتاج إلى التعرف على ماهية الشيء، ما دمنا لا نلقاه في التجربة، وما دام كل موضوع تجربة ظاهرةً بالضرورة[4]. وكذلك لا ينقص هذا من قيمة العلم وإمكان بلوغه اليقين، لأن الفكر قادر على تحقيق الموضوعية في دائرة الظواهر[5].

ثم تحول كانط إلى دراسة الميتافيزيقيا، معتمداً في ذلك على نظريته النقدية في المعرفة، فهي أساس آرائه الفلسفية.

---

(1) إبراهيم، زكريا. **كانت**، مرجع سابق، ص 90.
La pensée de Kant, p 38-39; 51 à 53. Le scepticisme philosophique, p120.
Article: Rationalisme, 19/541.

(2) **كانت**، مرجع سابق، ص 243.

(3) La pensée de Kant, p 39.

(4) **كانت**، مرجع سابق، ص 80-81. La pensée de Kant, p 39.

(5) المرجع السابق، ص 259.

فشل الميتافيزيقيا

وفي البداية لاحظ كانط أن العقل الإنساني يطرح على نفسه أسئلة كبيرة ـ لا يمكنه تجنبها ـ تشكل ما يسمى بالميتافيزيقيا. لكن، بينما أحرزت كل العلوم نجاحاً كبيراً في شتى الميادين، نجد أن الميتافيزيقيا لم تستو علماً قائماً وناضجاً... رغم قدم اهتمام الإنسان بمشكلاتها... بل ظلت حيث خلفها أرسطو دون أن تتقدم شيئاً. ولقد كانت هذه الملاحظة المركزية دافعاً لكانط في سعيه نحو فهم الحدود الحقيقية للعقل، ولِمَ أمكن لنا أن نحصِّل اليقين في بعض معارفنا الرياضية والفيزيائية، دون أفكارنا الميتافيزيقية[1].

لقد عجزت الميتافيزيقيا عن انتزاع إجماع المفكرين. ورغم أن العقل دأب على إقامة صروح شامخة، إلا أنه لم يُقم مرة صرحاً واحداً إلا وأهوى عليه بمعوله الهدام[2] ولم يصمد للنقد أي نسق من الأنساق الميتافيزيقية الكبرى، كتلك التي وضعها أفلاطون وأرسطو وديكارت وفولف وليبنتز... وأضرابهم.

سبب هذا الفشل

إن مصدر هذا الفشل الذي لازم الميتافيزيقيا طوال تاريخها ـ عند كانط ـ هو تطبيق مقولات الذهن وصوره ـ التي لاتصلح إلا للتجربة ـ على مشكلات خارجة عن نطاق كل تجربة ممكنة. فقضايا الله والروح والعالم لا تخضع لأي شكل من الحدس الحسي، ولاتوجد لها ظواهر تدخل تحت التعقل. وحين يبحث الإنسان هذه القضايا انطلاقاً من مفاهيمه القبلية يخطئ ويتيه، لأن هذه المفاهيم لا تنطبق إلا على عالم الظواهر لا الأشياء كما هي في نفسها. ولذلك فالميتافيزيقيا غير ممكنة بتاتاً كعلم للأشياء في حدِّ ذاتها، وهي ـ بالأحرى ـ غير ممكنة كعلم لظواهرها، ما دامت قضايا الميتافيزيقيا لا تتمثل لنا في شكل ظواهر أو حدوس حسية[3]. إذن لايمكن للعقل أن يأتي بيقين واقعي فيما بعد الطبيعة، بل متى اجتاز الدائرة الحسية عجز وتخبط.

---

(1) المرجع السابق، ص21. Emile Boutroux: La philosophie de Kant, p 25 à 26.

(2) **كانت**، مرجع سابق، ص 122-123.

(3) المرجع السابق، ص 21، 83، 85. La pensée de Kant, p 30, 63, 65.

أنقوم ـ إذن ـ بشطب الميتافيزيقيا من دائرة اهتمامات الإنسان، ونلغيها، نظرا لاستحالتها؟

يجيب كانط بالنفي، وبأن إلغاء هذا الاهتمام من الحياة البشرية هو ـ بكل بساطة ـ أمر مستحيل.

النزوع البشري «الفطري» نحو بحث مشكلات الميتافيزيقيا

كان كانط يؤمن إيمانا راسخاً بأن الميتافيزيقيا تعبير عن ميل إنساني طبيعي للاهتمام بما وراء الوجود المباشر، وأنه من المحال على العقل البشري أن يقف موقف عدم الاكتراث من مشكلات حيوية تتعلق بمصير الإنسانية نفسها[1]، فالعقل نزَّاع إلى البحث عن الكمال المعرفي من خلال اكتشاف الأسباب النهائية والبعيدة للأشياء[2].

وأصل هذا النزوع ـ عند كانط ـ هو ملكة العقل، فهي المسؤولة عن نشأة الوهم الميتافيزيقي. وذلك أن العقل يحاول دائماً تجاوز نطاق التجربة بحثاً عن الحقيقة اللامشروطة التي تشبع نزوعه نحو المطلق. خاصة وهو يعلم أنه لايمكن لأي علم طبيعي أن يكشف له عن باطن الأشياء. لكن العقل سرعان ما يجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحدود النهائية لكل معرفة بشرية، ثم إنه يتطلع إلى معرفة المجهول الذي يمتد فيما وراء تلك الحدود[3]. و«الميتافيزيقيا إنما هي تلك المعرفة التصورية المحضة التي تنبعث من اصطدام العقل بحدوده الخاصة، وإيمانه بأن التجربة لايمكن أن تكون هي الكلمة الأخيرة لكل معرفة»[4]. ولهذا كانت الميتافيزيقيا في حقيقتها عبارة عن «علم حدود المعرفة»[5].

القضايا ونقائضها

إن الخطأ الذي يقع فيه العقل هو أنه يعتبر الأفكار بمثابة موضوعات قابلة

---

(1) **كانت**، مرجع سابق، ص 20، 121-122، 128.

(2) La pensée de Kant, p55.

(3) **كانت**، ص 84، 86، 116، 122.

(4) المرجع السابق، ص 116.

(5) المرجع السابق، ص 33.

للتجربة، كأنها ظواهر يدركها عن طريق الحس. ثم لايقنع العقل بأي تفسير قريب، فينتقل من شرط إلى آخر، وحين يتوقف عن هذا الاسترسال يميل إلى تعليق المشروط على حقيقة كلية مستقلة. لكن هذه المباحث الميتافيزيقية توقع العقل في متناقضات يجد نفسه عاجزاً عن حلِّها، فيسقط فريسة للنزعة الشكية[1].

ويسمي كانط هذه التناقضات بنقائض العقل الخالص، ويحددها في أربعة[2]:

1. للعالم بداية في الزمان، وهو محدود في المكان. ونقيضها: ليس للعالم بداية ولا حدود.
2. كل جوهر مركب من أجزاء بسيطة تنتهي إلى أبسط شيء. ونقيضها: لا وجود للبسيط.
3. لابد من افتراض علّية حرة لتفسير ظواهر لا تخضع للعلية الطبيعية. ونقيضها: بل كل شيء ضروري.
4. العالم مرتبط بموجود واجب الوجود، سواء كان منه أو كان علة له. ونقيضها إنكار ذلك.

إن هذه القضايا ـ يقول كانط ـ إما فوق قدرات العقل بكثير، وإما دونها بكثير، ولذلك يعجز عن استيعابها. اعتبرْ ـ مثلاً ـ أنه ليس للكون بداية، كيف يمكنك تصور هذه السرمدية، فهذا أكبر من العقل الذي يعجز عن متابعة اللانهائي. ثم اعتبر أن له بداية، كيف يمكنك تصورها، وما قبلها، فهذا أصغر من العقل[3]. ومصدر هذه التناقضات وجود عدم تناسب بين كل من الذهن ـ أو الفهم ـ والعقل، فبينما يتأطر الأول بصورتي الزمان والمكان وينحصر تعامله مع التجارب المحسوسة، يميل الثاني إلى رفض هذه الحدود وينزع مباشرة إلى

---

(1) المرجع السابق، ص 86، 88، 93.

(2) انظر التفاصيل في: **كانت**، ص 94 - 97. La pensée de Kant, p 56 à 60.

(3) La pensée de Kant, p 58.

كليات متعقلة غير محسوسة[1].

لقد استطاع كانط أن يضع النزعة المتناهية وجهاً لوجه أمام النزعة اللامتناهية، بكل حدة ووضوح. ولاحظ أن النقائض أقرب إلى مواقف الفلاسفة التجريبيين، في حين كانت القضايا أقرب إلى آراء التوكيديين. وإذا كان الفلاسفة القائلون بالنقائض أقرب إلى فهم طبيعة التجربة الإنسانية وحدود العقل البشري، إلا أنهم تجاوزوا معطيات المعرفة القائمة على الظواهر، فأصدروا أحكاماً خارجة عن نطاق التجربة، فأصبحوا هم أيضاً فلاسفة اعتقاديين يصرحون بما لا يعلمون[2]. ولذلك كما أكد كانط عدم استطاعة العقل البرهنة على أهم موضوعات الميتافيزيقيا. . . أوضح أيضاً أن هذا العقل لا يستطيع البرهنة على عدم وجود هذه الموضوعات. لقد وجد كانط أن العقل يبرهن على الشيء وضده بالكفاءة نفسها، فآثر أن يكف عن استخدامه في هذا المجال[3].

مكانة الميتافيزيقيا في النسق الكانطي

تنتهي الفلسفة النقدية لكانط إلى موضوعها الرئيس الذي هو مشكلة إمكان قيام الميتافيزيقيا ـ أو استحالتها ـ وشروط ذلك ـ أو أسبابه ـ. لكن كانط لم يقصد إلى هدم الميتافيزيقيا نهائياً وبكل أشكالها، فهو شديد الوعي بضرورتها للإنسان، وبأن عالم ماوراء المحسوس هو الذي يفتح باباً واسعاً للأمل البشري. . . لكنه انتقد الميتافيزيقيا الدوغمائية وأوضح أنه ليس لدينا أي حدس عقلي يمكننا بواسطته تأمل الحقائق المطلقة، وأن مهمة التجربة الحسية هي إخبارنا بوجود شيء، دون أن تكون قادرة على إنبائنا بحقيقة هذا الشيء. . . ولهذا كان أمل كانط هو بناء ميتافيزيقيا سليمة على أسس جديدة ووفق منهج علمي صارم[4].

---

(1) **كانت**، مرجع سابق، ص 99. La pensée de Kant, p 59.

(2) المرجع السابق، ص 98.

(3) المرجع السابق، ص 116.

(4) المرجع السابق، صفحات 15، 20، 83، 114-115.

لكن كيف نؤسس لميتافيزيقيا سليمة إذا كانت موضوعاتها تتعالى على العقل الإنساني وتتجاوزه؟

العقل العملي

يجيب كانط بأن هذا مجال ملكة إنسانية أخرى غير العقل الخالص أو النظري، يسميها بـ: العقل العملي، وهو ـ عنده ـ ليس سوى ملكة إدراك الحقيقة فيما ينبغي عمله أو يجب. وهذا العقل هو الذي يثبت وجود قضايا الميتافيزيقيا: الخالق، وخلود الروح، والحرية... لكنه إثبات أخلاقي أكثر منه استدلالي. هكذا وجد كانط أن المعرفة النظرية لا تفي بحاجات الإنسان العملية في واقع الحياة، وأن ذلك يحتاج لعقل آخر[1].

وقد توصل كانط إلى أن الدعامة الأساسية للنظام الأخلاقي هي الإرادة الخيِّرة، وهي إرادة الفعل بدافع القيام بالواجب. لكن تحقق هذا الأمر يقتضي التسليم بأفكار أساسية هي ما يسمى بمصادرات العقل العملي، فلا يمكن للإنسان أن يؤدي واجبه إلا إذا كان حرّاً، وهذا السمو الخلقي لا يتحقق إلا إذا كانت النفس خالدة، ثم كل هذا مشروط بوجود كائن أسمى يكون هو خالق نظاميْ الطبيعة والحرية وضامن توافقهما... أي أن المشكلة الخلقية تستلزم بالضرورة التسليم بصحة الأفكار الثلاثة: وجود الله، وخلود النفس، ووجود نظامين أحدهما عِلّي ضروري هو الطبيعة، والآخر حر[2].

وقد لاحظ كانط كيف أن الإنسان لا يحار في معرفة ما هو أخلاقي وواجب، بل كيف أن قدرته على التمييز الأخلاقي تفوق بكثير قدرته على الإدراك النظري[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 39، 149. La pensée de Kant, p 64.

(2) المرجع السابق، ص 100-101، 128، 132 فما بعدها، 154 إلى 157 فما بعدها، 164 فما بعدها.

La pensée de Kant, p 70 à 73, 94-95.

(3) Ibid, p 72-73.-

خلاصة الكانطية

تبدو الكانطية ـ وهي فلسفة كبيرة ومتشعبة الأطراف ـ دراسة شاقة وعميقة لطبيعة العقل البشري وحدوده. ومن أهم نتائجها أن للعقل مجالاً يستحيل عليه أن يتجاوزه، مهما تقدمت معارفه وتطورت علومه؛ وأن مجال العلم هو الظاهرة وحدها، في حين يتعلق الاعتقاد بالشيء في حد ذاته. ولن يكون بمقدور الإنسان أبداً أن يصل إلى معرفة مطلقة. ولذا اعتُبر كانط الهدام الأكبر في عالم الفكر.

لكن عجز العقل الخالص عن إدراك عالم ما وراء المحسوس ليس نقصاً عند كانط، بل هو شرط ضروري لقيام الأخلاق، و لو كان الإنسان يطلع على المطلق مباشرة لما كان حراً ومختاراً في أفعاله[1].

سيمل على خطى كانط

وقد حاول الألماني سيمل أن يقوم ـ في علوم الاجتماع والتاريخ ـ بالعمل نفسه الذي قام به كانط بالنسبة لعلوم الطبيعة. فالعالِم لكي يدرك الظاهرة الاجتماعية يضطر إلى أن ينظم رؤيته لها من خلال أنساق ومقولات ونماذج... تكون بمثابة أطر للفهم ومحددات له. ثم إن المجتمع ـ بالنسبة لسيمل ـ ليس مجموعا ثابتاً وقاراً. ولذلك لا تكون المعرفة الاجتماعية مطلقة وعامة، بل تكون نسبية وخاصة ومتغيرة. وكل علم يضطر إلى انتقاء ظواهر محددة في الوجود، فيدرسها بمفاهيم معينة وفي زمان خاص. فكأن الظاهرة الاجتماعية في كليتها غير قابلة للإدراك، ولهذا يتحول علم الاجتماع إلى معرفة بالجزئيات ودراسة لعلاقاتها... دون أن يصل إلى استيعاب الكُلي[2].

ما بعد كانط: نهاية الفلسفة؟

بعد كانط، سار كثير من الفلاسفة على خطاه، وبرزت معالم مدرسة

---

(1) Ibid, p 95.

(2) B. Valade: Introduction aux sciences sociales, p 411 à 416.

أضافت بعض الأشياء إلى الفلسفة النقدية، فظهرت الكانطية، ثم الكانطية الجديدة... واقتنع آخرون أيضاً ـ ممن لايحسب على الكانطية ـ بقصور العقل الإنساني وضعف قدراته. تجد ذلك في الأعمال الفلسفية لوليام هاملتون[1]، وفي فكر الفرنسي كورنو ـ صاحب نظرية مهمة في المعرفة ـ[2]، وكذا عند هربرت سبنسر ـ فيلسوف التطورية ـ والذي انتهى إلى وجود قوة غيبية عليا لا يمكن للعقل إدراكها، وسماها اللامُدرَك أو المجهول L'inconnaissable، وبيَّن أن العلم يستطيع درس بعض تمظهرات هذه القوة، لكنه لن يصل أبداً إليها في ذاتها، إذ هذا مجال الدين. كذا حاول سبنسر التوفيق بين الأمرين[3].

لكن يمكننا القول ـ مع مؤرخ الفلسفة: الفرنسي روفل ـ: إن الفلسفة انتهت بكانط، الذي أوضح في كتابه «نقد العقل الخالص» لماذا لا يمكن أن تقوم الفلسفة. لقد دعا كانط بكل بساطة ـ وعمق أيضاً ـ إلى انسحاب الفلسفة التي لم تنجز في ألفي سنة ما أنجزته الفيزياء ـ وغيرها ـ في مائة سنة[4]. يقول روفل: عبثاً يحاول الشراح تأويل فلسفة كانط وأنه لم ينه الفلسفة والميتافيزيقيا... لكنهم ـ في الواقع ـ إما يجهلون الكانطية أو يتجاهلونها. إن جميع مدارس الميتافيزيقيا... لم تستطع إثبات حقيقة واحدة تحظى بالإجماع، لأن العقل يتوهم الإحاطة بموضوع ما، لمجرد أنه صاغ نظرية تتعلق به. والدرس الأساس الذي استخلصه كانط من التقدم الباهر للفيزياء ـ منذ نيوتن ـ هو أن على العقل الإنساني ترك أقيسته واستدلالاته التي قد لا تتطابق مع الواقع الفعلي، والاقتصار على العمل داخل حدود التجربة الممكنة. فالعقل يدخل في عالم من الظلمات بمجرد أن يتجاوز حدود ما هو تجريبي أو قابل للتجربة. وهكذا حصر كانط الفلسفة المقبولة في دراسة آليات المعرفة، أي إن الفلسفة

---

(1) انظر: E. Bréhier: Histoire de la philosophie, 6/114-115.

(2) انظر: Histoire de la philosophie, 7/93.

(3) راجع: كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 358، القاهرة: دار المعارف، 1966. Histoire de la philosophie, 7/24-25. Valade:Introduction aux sciences sociales, p 253.

(4) J.F, Revel: Histoire de la philosophie occidentale, p 515.

تحولت ـ على يديه ـ إلى بحث في نظرية المعرفة. هذا هو المقصد الكبير للكانطية، والذي حاول كثير من المفكرين تجاهله[1] .

ويعتبر روفل أن الفلسفة انتهت، ولم تعد قائمة، بل لا جدوى منها، برغم استمرار وجود فلاسفة هم ـ في النهاية ـ مجرد نسخ أو صور للأقدمين. وساهم في هذا ظهور علوم جديدة استقلت بدراسة موضوعات كانت تحسب على الفلسفة الموسوعية (كبعض علوم اللغة مثلا). وهذا لايعني ـ يؤكد روفل ـ أن العالم لم يعد بحاجة إلى أهل الفكر، إذ وجودهم ضروري، بل هم موجودون فعلاً، لكنهم لم يعودوا من أصحاب الأنساق الفلسفية الكبرى، فهم أقرب إلى خط مونتيني ومونتسكيو وتوكفيل. . . منهم إلى ديكارت، أو اسبينوزا، أو هيغل[2].

من قضايا فلسفة العقل

بعد هذا العرض المختصر لبعض آراء أهم الفلاسفة الغربيين في موضوع العقل وطبيعته وحدوده. . . أنتقل الآن إلى تناول بعض نتائج وآثار هذه الآراء، خاصة تلك التي أثبتت القصور المبدئي للعقل الإنساني.

هل يمكن للعقل أن يفكر في نفسه؟

إن هذا هو السؤال الأول قبل الخوض في بحث نظريات المعرفة، وهو سؤال غير معتاد، لأن العقل لا يبدأ بالتفكير في هويته وحدوده وآليات اشتغاله، بل من طبيعته أنه يسرع للكشف عن أسرار الوجود من حوله[3].

وقد أجاب بعض الفلاسفة عن هذا التساؤل بالنفي، فلا يمكن ـ عند هويي مثلاً ـ أن يكون العقل خصماً وحكماً في الوقت نفسه، فيدين ذاته أو يدافع عنها[4]. وكذلك اعتبر الألماني فيشته أنه أمل مستحيل أن يفكر العقل في

---

(1) Histoire de la philosophie occidentale, p 515 à 517.

(2) Ibid, p 518 à 520.

(3) Le scepticisme philosophique, p 9.

(4) lIbid, p 100.

طريقة نشاط العقل، فلا يمكن للعقل أن يجعل من نفسه موضوعاً للبحث والتأمل[1]. ولذلك فالتفكير عملية تلقائية ومستقلة، ولا يضرنا عدم إمكان معرفتها كما لايمنعنا من التنفس أو الهضم عدم فهمنا لهذه العمليات أو تحكمنا فيها.

ورأى كانط غير ذلك، فقد كاد يحصر الفلسفة كلها في عملية نقد ذاتي يقوم فيها العقل بالتعرف على مداه وحدوده ومضامينه، ولذلك لم يكن هذا النقد سوى شكل من المحكمة الباطنية التي أراد كانط للعقل أن يمثل أمامها، لكي يحكم على نفسه بنفسه[2]. وقد رأى بعض النقاد في هذا الأسلوب دليلاً على أن الثقة الطبيعية التي يضعها الإنسان في عقله لم تتزعزع حتى عند كانط نفسه، مادام يستخدم العقل نفسه من أجل البرهنة على عجزه وقصوره[3].

وبين هذا وذاك، يقتصر بعض الفلاسفة ـ كهيوم ـ على دعوة العقل إلى الحذر من نفسه[4]. لكن هل هذا يبرر الرأي الفلسفي الذي ذهب إلى الإعراض عن المطلق، مادام أنه فوق العقل؟

الإعراض عن المطلق

أدى الوعي الفلسفي الحديث بقصور العقل عن اقتحام كثير من المجالات بنجاح... إلى دعوة الإنسان ألا يضيع جهده في هذه الظلمات العميقة التي لم يفلح يوماً في اختراقها. لقد اقتنع هيوم ـ مثلاً ـ بأن الإنسان مدعو إلى التفكير والعمل حتى وهو لا يعرف كيف يفكر ولا كيف يتحرك وينجز شيئاً. وهذه الوضعية غريبة فعلاً، ولكن لاحلَّ لها[5].

لهذا اعتبر لوك أن المعارف الوحيدة الجديرة بالاهتمام والثقة هي تلك

---

(1) Histoire de la philosophie, p 7/203.

(2) **كانت**، مرجع سابق، ص 231-232.

(3) المرجع السابق، ص 260.

(4) Enquête sur l'entendement humain, p 213.

(5) Enquête sur l'entendement humain, section: La philosophie académique ou sceptique, p 217.

التي تؤدي بنا إلى تقدم عملي ما، وهنا تكمن قيمة النظرية الخاصة، بخلاف النظريات العامة جدا والتي لا تفيد شيئاً[1]. وكذلك قال هيوم: إن الوعي الشكي يعلمنا أن نوجه عقولنا إلى بحث المواضيع القريبة والممكنة، لا القضايا البعيدة، كأصل العالم مثلاً[2]. وبهذا التوجه الجديد، فإن التجربة هي وحدها التي تميز لنا ما هو واقع وما هو غير واقع من الدائرة اللانهائية للممكنات، فلا يستحيل عقلاً أن يتحكم الإنسان في الكوكب بمجرد رغبته النفسية، والتجربة هي التي تخبرنا بأن هذا غير واقع[3].

في مشروعية الأسئلة الوجودية الكبرى

لقد رأى هيوم ـ وأمثاله ـ جيداً أن للعقل حدوداً، وأنه يكون مفيداً ومنتجاً حين يصب جهوده على القضايا الجزئية والقريبة، وعقيماً لا يفيد إذا تعرض للإشكالات الكبرى في الوجود. لكنه تجاوز هذا الطور ودعا إلى «تدمير» كل كتاب لا يقوم على أساس الحساب والكم والتجربة، لأنه بهذا لا يحتوي إلا على الأوهام والسفسطة، فنفى كل اهتمام إنساني بما لا يخضع للنهج التجريبي[4]. وكذلك اعتبر بعض الوضعيين أن الأسئلة الوجودية الكبيرة ـ حول الحياة وأصلها، والموت ومابعده، وموقع الإنسان ومصيره... ونحو ذلك ـ هي بكل بساطة تعابير ميتافيزيقية لا معنى لها، أي إنها لغو غير مشروع[5]. فإذا كان من الأفضل لك ـ عند هيوم ـ ألا تنشغل بهذه الأسئلة، لأنها فوق العقل، فإنه ـ عند هؤلاء الوضعيين المناطقة ـ لايجوز لك أن تسأل بهكذا أسئلة، لأنه لا معنى لها، من حيث اللغة والمنطق.

ويرد على هؤلاء أوستان بأنه إذا استمر تعبيرما حيّاً إلى اليوم، فهذا معناه أنه يمتلك ـ بسبب استعمال الأجيال السابقة له ـ فعالية خاصة في إنتاج الفروق

---

(1) Histoire de la philosophie, 4/323.

(2) Enquête... p 218-219.

(3) Enquête... p 221.

(4) آخر فقرة في كتابه: Enquête، ص222.

(5) Felix Le Dantec: Les limites du connaissable, p 150. Article: Philosophies du langage, in Encyclopaedia Universalis, 19/439.

وكشف الروابط، ما يجعل الأولى تفهُّم هذا التعبير قبل محاولة تصحيحه[1]. ولذلك يعتبر كارناب ـ أهم رؤوس الوضعانية الجديدة ـ أن عدم إمكان تعرفنا على حقيقة الأشياء، واقتصارنا على دراسة الظواهر والقوانين... لاينفي أن الأسئلة الوجودية الكبرى أسئلة مشروعة وصحيحة. لكن العقل التصوري لا يستطيع أن يجيب عنها، ولذلك فهي أسئلة غير وضعية[2].

لقد فهم كثير من المفكرين أنه لا يمكن للإنسان أن يتجنب هذه الأسئلة المهمة، يقول هاينمان: «إن مشكلات الميتافيزيقيا قد تكون غامضة، إلا أنها رغم ذلك تظل مشكلات تحتاج إلى إيضاح ومناقشة»[3]. وحين لاحظ هؤلاء المفكرون عقم الميتافيزيقيا التجؤوا إلى الدين وطلبوا منه الجواب. ولذلك يفرق كثير من الفلاسفة في نقدهم بين الدين والميتافيزيقيا، كما فعل الأستاذ المرحوم زكي نجيب محمود في كتابه «خرافة الميتافيزيقيا». أما راسل ـ الفيلسوف المنطقي الكبير ـ فقد انتهى إلى الاعتراف بوجود قضايا صحيحة وحقيقية لا يمكن اختبارها أو البرهنة عليها[4]... وبهذا الإقرار تنهار قاعدة: كل ما لا يمكنني إثباته فهو غير موجود، إما بالنسبة إليَّ، وإما مطلقاً. وكذلك العلم وحده لا يكفي للإنسان، فهو ـ يقول باسكال ـ لايفيدني بشيء عند الحاجة أو نزول المصيبة[5]. ولذلك اعتبر هذا الفيلسوف ـ والفيزيائي أيضاً ـ أنه قد لا يهمنا كثيراً أن نتعمق البحث في الآراء الفيزيائية لكوبرنيكوس، لكن من المهم جدا أن نعرف هل الروح خالدة أم لا[6].

عقلانية واحدة، أم عقلانيات متعددة؟

تعريف العقل وتحديد ما هو عقلاني... أمر صعب، وربما كان

---

(1) (وهو: J.L. Austin) Article: Philosophies du langage, 13/439.

(2) Article: Rationalisme, 19/541. in: Encyclopaedia.

(3) عن: **الموت في الفكر الغربي**، ص 287. والقائل هو: Heineman

(4) Article: Vérité (philosophie); 23/463. in: Ency. Uni.

(5) Pensées, nº 67, p 33.

(6) Ibid, nº 218, p 105.

مستحيلا. وقد فسر عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر «بودون» ما هو عقلاني بما له أسباب معقولة أو مناسبة[1].

وتعني العقلانية الفلسفية ـ خصوصا القديمة ـ أن الواقع قابل للاستيعاب الذي يتم بنظام من الرموز يكون وسيطاً بين الشخص وهذا الواقع. ثم تسمح المبادئ التي يصل إليها هذا العقل باستنتاج أخلاق خاصة. ولذلك تفترض هذه العقلانية أن طريقة الاستيعاب هذه واحدة لا تتعدد[2]. لكن التطورات العلمية والفلسفية الحديثة بينت خطأ هذه النظرة، وأن المعرفة الكلية والنهائية أمل ميؤوس منه[3]. ولذلك لا توجد عقلانية واحدة، بل عقلانيات متعددة ومختلفة[4]. وإلى هذا انتهت الندوة الدولية الشهيرة التي انعقدت بقرطبة سنة 1980، وجمعت عدداً من الأسماء اللامعة في دنيا العلم والفلسفة. إذ من أهم نتائج الندوة الاعتراف بإمكان قراءتين للكون: قراءة عقلية ظاهرية، وقراءة أخرى ليست كذلك[5]. فلم يعد «العقل» إذن إطاراً جامداً ونهائياً، بل هو صورة تتغير باستمرار، وتتطور وتتقلب، وفي كل مرة تكون علاقته باللاعقلاني مختلفة[6].

والحقيقة أن من أهم عادات العقل الإنساني أنه يفكر ويعمل وفق القوالب والصيغ التي أَلِفها واعتاد عليها paradigmes، فيصعب عليه أن يفترض طرقا أخرى.

وقد كانت هذه المشكلة محور أعمال الفيلسوف الديكارتي «جولانك»، لكنه لم يستطع حلَّها[7]. إن الإنسان يميل إلى الاعتداد بمعارفه والاطمئنان إليها، وإلى

---

(1) Introduction aux sciences sociales, p 545.

(2) انظر: Article: Rationalisme, Ency-Uni. 19/540.

(3) La Raison, p 89.

(4) Article: Rationalisme, 19/541.

(5) عن L'irrationnel, p 121 à 123.

(6) La Raison, p 126.

(7) Histoire de la philosophie, 4/134-135.. وهو A. Geulincx المتوفى سنة 1699. واهتم بهذه القضية أيضاً ديكبي -توفي سنة Digby.1665 -

أنه يدرك فعلاً حقائق الأشياء، وهو بهذا سريع النفور مما لم يعهده، سريع التخطئة لما لم يعتده عقله. . . ولذلك قيل: المرء عدوُّ ما جهِل.

العقل الثقافي

وقد انتهى علم اجتماع المعرفة المعاصر ـ والذي يبحث في الظروف الاجتماعية وأثرها على تطور المعارف ـ إلى الاعتراف بتعدد العقلانيات في المجتمعات البشرية. وممن بيّن ذلك: ليفي برول في نظريته المشهورة حول العقلية البدائية (برغم قصور بعض أوجه النظرية). ودوركايم الذي جعل المعرفة نتاجاً اجتماعياً للوعي الجمعي. وماكس شيلر حين رفض الموقفين المتطرفين لكل من الوضعية والماركسية، وأوضح أن قانون كونت حول المراحل الثلاثة للعقل الإنساني (الأسطوري، فالديني، فالعلمي) لاينطبق على كثير من المجتمعات ـ خصوصا الآسيوية ـ، ولذلك فلا أولوية للمعرفة العلمية على الدينية، بل المعارف أنواع: دينية، وصوفية، وفلسفية، ونفسية، ووضعية، وعلمية، وتقنية. وبهذا انتهى شيلر إلى الاعتراف بوجود حقائق عليا، وبنسبية المعرفة[1].

وسار سوروكان في الخط نفسه، فأكد التنوع وأن معايير الحقيقة تختلف من حضارة إلى أخرى، وهي ـ أي المعايير ـ أساساً ثلاثة: العقلية ـ الروحية، والحسية، والمثالية. أما جورج جورفيتش فقد نوَّع المعرفة إلى سبعة أقسام، وأوضح أنها تختلف ـ في أهميتها التراتبية ـ باختلاف الأمة، أو الطبقة، أو المهنة وطبيعتها. . . [2] وكذلك نبَّه التيار الفكري الذي ظهر بأمريكا، والمعروف بالثقافوية، على مبدأ التنوع الثقافي ونسبانية الثقافة والحضارة[3]. وبهذا لا يوجد عقل ثقافي واحد، كما لم يوجد عقل فلسفي واحد.

---

(1) Article: Sociologie de la connaissance, in: Encyc. Uni., 6/396-398.

(2) Article: sociologie de la connaissance, 6/398-399.

وأسماء هؤلاء الأعلام بالحرف اللاتيني: Lévy-Bruhl. Max Scheler. P.A. Sorokin. G. Gurvitch

(3) Article: Culturalisme. in, Encycl, Uni.6/945.

ما الموضوعيـة؟

إن هذا التنوع في العقل الإنساني الذي يجعلنا أمام عقلانيات متعددة لا عقلانية نمطية واحدة... يؤول بنا إلى طرح مشكلة الموضوعية، في المعرفة خاصة. فما هو الشيء الموضوعي، وكيف نميزه عن غير الموضوعي؟ في الواقع لايوجد جواب ثابت ونهائي لهذا السؤال. لكن يمكن تصنيف أهم التعاريف على الشكل الآتي:

1. الموضوعي هو الشيء الذي ينتمي إلى الواقع. وهذا التعريف يوافق المعرفة الفطرية التي تعتمد على ظاهر الحواس، ويوافق أيضاً الامبريقية، حيث توجد الطبيعة من جهة، بقوانينها وبنياتها؛ والإنسان من جهة أخرى، يكتشفها ويميط اللثام عنها. وهذا تصور جماعة من الفلاسفة كدوركايم ولالاند... لكن هذا المفهوم الذي ساد زماناً لم يعد اليوم مقبولاً على إطلاقه، لأنه هنا الإنسان هو الذي يقول إن هذا موضوعي دون ذاك، بالاعتماد على البداهة، والتي ترجع في النهاية إلى المعطيات الحسية. وما دام المعيار هنا هو البداهة التي تفرض نفسها على كل العقول، فإنه ينبغي أن نعتبر أن القدماء كانوا موضوعيين حين اعتقدوا أن الأرض منبسطة لا كروية، وأن الشمس تدور حول الأرض، لا العكس... فهذا كله موضوعي.

ونحن اليوم واعون بأننا لانكتشف حقائق الوجود بالتدريج، فكل نظرية فيزيائية جديدة ـ مثلاً ـ تكون ثورة على التصورات المرتبطة بالآراء العلمية الأقدم، وهكذا تتغير معاني الكلمات والعلاقات بين الأشياء. وهذا معناه أن تصورنا لهذه العلاقات غير موضوعي، ما دمنا على يقين من أن العلاقات القائمة والمفاهيم الجديدة ستتغير بدورها، بتغير النظريات المؤسِّسة لها. أي أن هذه العلاقات والمفاهيم لا تنطبق تماماً على الشيء نفسه، ولا تكشف نهائياً حقيقته، فهي إذن غير موضوعية[1]. ولهذا لم يعد ممكنا اليوم ـ حتى بالنسبة للعقلاني التقليدي ـ فهم الواقع وإدراكه بالاستناد إلى تعقل التجربة لوحدها،

(1) راجع للتوسع في هذا النقد: أعمال الابستيمولوجي الفرنسي جاستون باشلار. وكتاب «طوماس كان» حول: بنية الثورات العلمية.

فهذا حلم انتهى[1]. بل إن مفهوم الواقع نفسه ـ أو الواقعي ـ غير قابل للتعريف، كما قال الفيلسوف ألكيي، فهو ينأى عن الضبط والتحديد[2].

2. ما دام الموضوعي ليس هو الواقعي، فهو إذن الظاهرة، وهي ضرورية. لقد استبدل فلاسفة مثل سارتر ورِيْ A. Rey موضوعية الشيء بموضوعية ظاهر هذا الشيء. ثم هذه الموضوعية ليست مطلقة، بل هي نسبية، أي بحسب الإنسان أو الملاحِظ. ولذلك تتحول الغاية من اكتشاف قوانين الطبيعة إلى اكتشاف قوانين ظواهر الطبيعة، ولا توجد ضرورة في هذه الطبيعة، بل في التصور الذي نحمله عنها. . . وهو التصور الذي يتغير من عصر إلى عصر، ومن ظرف إلى آخر.

3. الموضوعي هو الذي تواطأت العقول على قبوله، أو اعتباره كذلك. وهذا التوجُّه ـ الذي ذهب إليه بوانكاري وبياجيه. . . ـ يكون عكس الرأي السابق، لأن العقل هنا هو الذي يفرض الواقعية في الأشياء ويرسمها.

4. الموضوعية تطور معرفي دائم لا فكرة مستقرة. وهذا ما آلت إليه اليوم كثير من الآراء والفلسفات، فلا وجود للعلم، أي لشيء محدد بآل التعريف اسمه: العلم، بل توجد علوم ومعارف متعددة، كل علم منها حصر موضوعه جيداً وحدَّده، فهو يدرسه باستمرار دون أن يدّعي يوماً أنه كشفه وأنهاه. ولذلك أصبحت النظرية العلمية نوعاً من البناء الاصطناعي المؤقت، حيث لا يُتصور شيء ما إلا بالنسبة لأشياء أخرى وعلاقات أخرى، وحيث لا يكتشف العالِم بنية الشيء الباطنية، بل يقوم باقتراح بنية معينة ليستعين بها على «إدراك» هذا الشيء[3]. وقد دفع الفيلسوف المعاصر كارل بوبر بهذا المنطق إلى النهاية، فعرَّف النظرية العلمية بقابليتها للتفنيد. فكل نظرية يمكن تكذيبها تدخل في نطاق العلم، ثم متى لم تأت التجربة بما يفندها اعتبرناها مقبولة إلى أن يثبت العكس[4].

---

(1) Article: Rationalisme, in: Ency. uni, 19/542.

(2) Ferdinand Alquié: Article: Réalité, in: Encyc. Uni. 19/590.

(3) اعتمدت في تعريف الموضوعية على: Mouchot: Introduction aux sciences sociales, et à leurs métodes, p 28 à 33.

(4) انظر: Article: Rationalisme, in: Ency, Uni, 19/542.