

أصول المذاهب الفكرية والفلسفية الحديثة

أسامة عبد الرحمن

المقدمة

بدا في الفترة الأخيرة جهل الأجيال الجديدة وتجاهلها لكل ما له علاقة بالفكر أو أعمال العقل اللهم الا القليل حتى نكون منصفين حتى انهم لا يستطيعون القراءة بشكل صحيح وليس ذلك لفساد عملية التعليم بكاملها شكلا وموضوعا وعزوف الشباب عن التعليم لأن محصلته في نظرهم لا تزيد عن ضياع العمر فيما لا طائل من وراءه خاصة المواد التي تحتاج الى قدح الذهن للوصول الى محصلة علمية وفكرية لذلك قررت اسهاما مني في ارسال معلومة لا تحتاج الى معاناة في تحصيلها الى الشباب ان اتحدث معهم عن اصول المذاهب الفكرية والفلسفية ولقد ساعنى كثيرا في بحثى كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة للأستاذ يوسف كرم فبينما الجامعات والمعاهد الدينية تستمر على مدرسة تراث العصر الوسيط تشدد من حولها الحركة العلمية والفكرية التي بدأت في عصر النهضة، فنرى رجالاً مستقلين يعملون على تنمية العلم الجديد، الرياضي منه والطبيعي، فيؤلفون الجمعيات أو الأكاديميات، وينشئون المجلات لإذاعة بحوثهم والمناقشة فيها، ونرى رجالاً آخرين يستحدثون مذاهب فلسفية كانت الأصول التي نسج عليها الفكر الحديث، ففي إنجلترا يتوطد المذهب الحسي بفضل فرنسيس بيكون وتوماس هوبز وچون لوك، وفرنسا يبرز ديكارت بفلسفة عقلية روحية نستطيع أن ننعثها بالجديدة، ولو أن عناصرها ترجع إلى المدرسين، فينتشر أثرها

إلى جميع المفكرين، يصطنعها فريق منهم، ويعارضها فريق آخر،
ويعدل فيها فريق ثالث وأشهرهم جميعًا بسكال ومالبرانش وسبينوزا
وليبنتز، وستظل الفلسفة إلى أيامنا تابعة لهؤلاء.
اسامة عبد الرحمن

الفصل الأول فرنسيس بيكون

١٦٢٦-١٥٦١

حياته ومصنفاته

ولد في لندن، وكان أبوه السير نقولا بيكون حامل الخاتم الأكبر في خدمة الملكة إليزابيث، دخل جامعة كمبردج في الثالثة عشرة ١٥٧٣ وخرج منها بعد ثلاث سنين دون أن يحصل على إجازة علمية، وفي نفسه ازدهار لما كان يدرس فيها من علوم على مذهب أرسطو والمدرسيين، رحل إلى فرنسا واشتغل مدة في السفارة الإنجليزية بباريس، وتوفي أبوه سنة ١٥٧٩ فعاد إلى وطنه، ولما لم يكن هو الابن الأكبر لم يرث إلا شيئاً ضئيلاً، وأقبل على دراسة القانون، وانتظم في سلك المحاماة سنة ١٥٨٢ ، وبعد سنتين انتخب عضواً بمجلس النواب، فكانت خطبه فيه موضع إعجاب عام، وبعد خمس سنين أخذ يعلم بمدرسة الحقوق، ثم عينته الملكة مستشاراً فوق العادة للناج، فتفانى في مرضاتها حتى لقد غدر غدرًا دنيئاً برجل أحسن إليه ووهبه أرضاً، هو الكونت إسكس، إذ تغيرت عليه الملكة واتهم بالتآمر عليها، فترافع بيكون وإلى جانب شواغله الدنيوية كان يعالج فكرة عرضت له في الخامسة والعشرين، هي إصلاح العلوم أو إحيائها بالتعويل على طريقة الاستقراء دون طريقة القياس، والغريب في أمره أنه كان يتصور العلوم على ما رأى بالجامعة، وظل طول حياته قليل الإلمام بمكتشفات القرن الرابع عشر وعصر النهضة، جاهلاً بالرياضيات وبما اتخذت من شأن في تكوين العلم الطبيعي، بل إنه رمى كوبرنك بالدجل، ولم

يدرك أهمية وانين كبلر وبحوث جليليو، فهو لم يشتغل بالعلم، وإن كان أجرى بعض التجارب فهي لا تذكر، وقد وثق بأمور وجاء بتعليقات غاية في الغرابة، فاعتقد بالسحر الطبيعي وبالكيمياء القديمة والتنجيم، فلم يكن أكثر تقدماً من روجر بيكون في القرن الثالث عشر، وإنما كانت أفكاره في جملتها أفكار العصر الوسيط المنقولة عن الرواقية والأفلاطونية الجديدة؛ لذا نراه يرمي علم عصره بالجمود والغرور، ويتنبأ له بالاضمحلال، ويعتبر نفسه داعية لعلم جديد يزيد في سلطان الإنسان على الطبيعة، والحق أنه نفذ إلى ماهية العلم الاستقرائي، وفطن ضده طالباً توقيع الحكم الصارم عليه، ولما آل العرش إلى چاك الأول، اصطنع بيكون الملق والدسيسة، ومالاً الملك في استبداده وقضاء مصالحه ومصالح الاسرة المالكة، فبلغ إلى أرقى المناصب القضائية، حتى صار ، الوزير الأول سنة ١٦١٨ ، وبارون أوف فيرولام، وكونت أوف سانت ألبان سنة ١٦٢١ وفي تلك السنة اتهمه مجلس النواب بالرشوة واختلاس مال الدولة، فاعترف للحال بما عزي إليه، فحكم عليه مجلس اللوردات بغرامة قدرها أربعون ألف جنيه، وبحرمانه من ولاية الوظائف العامة، ومن عضوية البرلمان، ومن الإقامة بالقرب من البلاط، وبفضل رعاية الملك لم يقض في السجن سوى بضعة أيام، ولم يؤدِّ الغرامة، ولكنه حاول عبثاً استرداد الاعتبار. إلى أغراضه ووسائله، ثم حاول أن يرسم بناءه، فوضع تصنيفاً للعلوم، وفصل القول في الطرق التجريبية حتى لم يدع مزيداً لمستزيد. ثم في تقدم العلم صنع ذلك أولاً رسالة بالإنجليزية نشرها سنة ١٦٠٥ بعنوان

الأورغانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة وضع باللاتينية كتاباً أسماه في نشره سنة ١٦٢٠ ، ثم عاد إلى الرسالة الأولى فنقلها إلى اللاتينية وفصلها بعنوان ونشر الكتاب سنة ١٦٢٣ ، وهي موسوعة علمية تحتوي على طائفة كرامة العلوم ونموها وجعله أثلنتس الجديدة كبيرة من الملاحظات القيمة، ووضع كتاباً في السياسة وله كتب أخرى في هذه الأغراض فقدت مدينة الشمس و يوتويا على نسق أحكام كل أهمية بتقدم العلوم، وكتب أدبية وتاريخية وقانونية، ومن هذه الأخيرة كتاب وضعه سنة ١٥٩٩ تمهيداً لتنظيم القوانين الإنجليزية القانون

تصنيف العلوم

الغرض منه ترتيب العلوم القائمة، وبالأخص الدلالة على العلوم التي لم توجد بعد، وهو يرتبها بحسب قوانا الداركة، ويحصر هذه القوى في ثلاث :الذاكرة وموضوعها التاريخ، والمخيلة وموضوعها الشعر، والعقل وموضوعه الفلسفة.

فالتاريخ قسمان :تاريخ مدني أي خاص بالإنسان، وتاريخ طبيعي أي خاص بالطبيعة، فالتاريخ المدني ينقسم إلى قسمين :تاريخ كنسي، وتاريخ مدني بمعنى الكلمة ينقسم بحسب الوثائق التي نستخدمها، من مذكرات وعاديات وتراجم وتواريخ سياسية وأدبية وعلمية وفنية، والتاريخ الطبيعي ينقسم إلى ثلاثة أقسام :وصف الظواهر السماوية والأرضية، ووصف المسوخ فإنها تكشف عن القوى الخفية في الحالات العادية، ووصف الفنون فإنها رسائل الإنسان لتغيير مجرى الطبيعة،

وهي تستخدم القوى الطبيعية، ويقول ببيكون إن القسمين الثاني والثالث لم يوجد بعد.

أما الشعر فقصصي ووصفي وتمثيلي ورمزي، فإنه عبارة عن تأويل القصص والأساطير، واستخلاص ما تنطوي عليه صورها ورموزها من معانٍ علمية، ومثل هذا التأويل قديم، وكان شائعاً في عصر النهضة. أما الفلسفة فتتناول ثلاثة موضوعات: الطبيعة والإنسان والله، وتنقسم الفلسفة الطبيعية إلى: ما بعد الطبيعة أو علم العلل الصورية والغائية، وإلى الطبيعة أو علم العلل الفاعلة والمادية، وهي تنقسم إلى الميكانيكا والسحر، وتنقسم الفلسفة الخاصة بالإنسان إلى ما يتناول الجسم، وما يتناول النفس، علم العقل أو المنطق وعلم الإرادة أو الأخلاق، وما يتناول العلاقات الاجتماعية والسياسية، وأخيراً الفلسفة الإلهية أو اللاهوت الطبيعي، يمهّد له بعلم الفلسفة الأولى أو علم المبادئ الأولية، مثل أن الكميات المتساوية إذا أضيفت إلى كميات غير متساوية نتجت كميات غير متساوية، وأن الحدين المتفقين مع حد ثالث فهما متفقان، وأن كل شيء يتغير ولكن لا شيء يفنى، وما إلى ذلك، وهذا العلم هو الجذع المشترك بين علوم العقل والتاريخ والشعر والفلسفة ثلاث مراحل متتالية يجتازها العقل في تكوين العلوم: التاريخ لجميع المواد، والشعر تنظيم أول للمواد، أو هو تنظيم خيالي وقف عنده القدماء، والفلسفة تركيب عقلي.

فالمبدأ العام لهذا التصنيف ذاتي أي مأخوذ من تعدد قُوانا المدركة، فإن ببيكون يظن الواحدة من قوى المعرفة تكفي لعلم واحد، على حين أن

العلم الواحد تتضافر في إقامته القوى جميعاً مع تفاوت، ثم إنه يضع القوى في مرتبة واحدة على حين أن العقل أرقى من الاثنين الآخرين وأنه يستخدمهما كالتين وهو يجمع في طائفة واحدة بين التاريخ الطبيعي والتاريخ المدني، وليس بينهما اشتراك إلا في اسم التاريخ، أصل تسمية في مجموعة مشاهدات اليونانية ومعناها إستوريا التاريخ الطبيعي نقل حرفي لكلمة على أن يكون عرف التصنيف الموضوعي، فإن تاريخ الحيوان عنوان كتاب أرسطو القسم الثالث من تصنيفه يميز بين العلوم بحسب موضوعاتها.

نقد العقل

لأجل تكوين العقل الجديد لا بد من منطق جديد يضع أصول الاستكشاف ، فقد كانت الكشوف العلمية وليدة الاتفاق، وكان المعول على النظر العقلي، فلم يتقدم العلم، إن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة، إذا ترك يجري على سليقته انقاد لأوهام طبيعية فيه، ومضى في جدل عقيم يقوم في تمييزات لا طائل تحتها، ويتعين حصر هذا وهي أصناف العقل الأوهام الطبيعية للاحتراز منها، ويقسمها بـ يكون أربعة أنواع:

وهي ناشئة من طبيعة الإنسان لذا كانت أوهام القبيلة النوع الأول مشتركة بين جميع أفرادها :فنحن ميالون بالطبع إلى تعميم بعض الحالات دون التفات إلى الحالات المعارضة لها، وإلى تحويل المماثلة إلى تشابه وتواطؤ، وإلى أن نفرض في الطبيعة من النظام والاطراد أكثر ممّا هو متحقق فيها، وإلى أن نتصور فعل الطبيعة على مثال الفعل

الإنساني، فتتوهم لها غايات وعللاً غائية وهي ناشئة من الطبيعة الفردية لكل أوهام الكهف

النوع الثاني مثاً، فإن الفردية بمثابة الكهف الأفلاطوني، منه ننظر إلى العالم، وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لوناً خاصاً، هذه الأوهام صادرة إذن عن الاستعدادات الأصلية وعن التربية والعلاقات الاجتماعية والمطالعات، فمثلاً من الناس من هم أكثر ميلاً إلى الانتباه إلى ما بين الأشياء من تنوع، بينما آخرون أكثر ميلاً إلى البحث عن أوجه الشبه، إلى غير ذلك من الاتجاهات. وهي الناشئة من الألفاظ، فإن الألفاظ أوهام السوق

النوع الثالث تتكون طبقاً للحاجات العملية والتصورات العامة، فتسيطر على تصوّرنا للأشياء، فتوضع ألفاظ لأشياء غير موجودة، أو لأشياء غامضة أو متناقضة، وهذا أصل كثير من المناقشات، تدور كلها على مجرد ألفاظ وهي الآتية ممّا تتخذه النظريات المتوارثة أوهام المسرح

النوع الرابع من مقام ونفوذ، وهنا يحمل بكون على أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الذين يفسرون الأشياء بألفاظ مجردة كما يقول، ولكن يصعب تمييز هذه الطائفة الرابعة عن الطائفة الثالثة، فإن بكون يذكر من بين أسبابها تكوين الطبيعة الفردية والمطالعة والعرف والسلطة. أغاليط استدلالية كالتّي يذكرها أرسطو، ولكنها عيوب في تركيب الأصناف فليست لوحاً مصقولاً العقل يجعلنا نخطئ فهم الحقيقة، ويجب التحرر منها لكي يعود العقل وتتطبع عليه الأشياء دون تشويه

من جانبنا، وهذه محاولة ضعيفة من سيكون في نقد العقل والتمييز بين ما له وما للأشياء، وهي تمهيد سلبي للمنطق الفطري الذي يصبح في غنى عن المنطق الصناعي ما دامت أسباب الخطأ قد استبعدت، وهكذا سيصنع ديكارت ومالبرانش وسبينوزا للاستغناء عن المنطق القديم.

المنهج الاستقرائي

هذا المنهج هو القسم الإيجابي من المنطق الجديد، والحاجة إليه ماسة لأن صور العلم قد تتغير، كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، كان نظريًا بحثًا، أما العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبين في الظواهر المعقدة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها، بغية أن يوجدها بالإرادة، أي أن يؤلف فنونًا عملية، وكأن العلم القديم يحاول أي ماهية الموجود مثل صورة الأسد أو السنديان أو الذهب أو الماء أو الصورة استكناه الكيفية أو ماهيتها، صورة الهواء، فكان مجهوده ضائعًا، أما العلم الجديد فيبحث عن صور الطبائع المدلول عليها بهذه الألفاظ: كثيف، مخلخل، حار، بارد، ثقيل، خفيف، وما أشبهها من الحالات الموجود، سواء أكانت تغيرات في المادة أم حركات، فبيكون يحتفظ بلفظ الصورة الواردة عند أرسطو، ولكنه يعني به شرط وجود كيفية ما، أو هو يعدل عن الصورة الجوهرية إلى شروط وجود الصور العرضية، وكان ذلك شأن قدماء الكيميائيين إذ كانوا يعتقدون إمكان تحويل المعادن بالتأثير في كيفياتها، وبالفعل كان سيكون يأمل أن يتسع نطاق سلطاننا عن الطبيعة باستكشاف صور الكيفيات، إذ أننا حينئذٍ نستطيع أن نوّلد كيفية أو أكثر في جسم غير حاصل عليها فنحوه من

الحرارة مثلاً إلى البرودة أو بالعكس، وأن نركب الكيفيات بعضها مع بعض، فنوجد الأشياء أنفسها :نوجد الذهب مثلاً أو أي معدن آخر، فلا يعد ليكون مبتكراً لهذا العلم الذي ينعته بالجديد.

ولا سبيل إلى استكشاف الصور سوى التجربة، أي التوجه إلى الطبيعة نفسها، إذ ليس يتسنى التحكم في الطبيعة واستخدامها في منافعنا إلا بالخضوع لها أولاً، إن الملاحظة تعرض علينا الكيفية التي نبحث عن صورتها مختلطة بكيفيات أخرى، فمهمة الاستقراء استخلاصها باستبعاد أو إسقاط كل ما عداها، وآفة الاستقراء ما ذكر بين من الاكتفاء بالحالات التي تلاحظ فيها ظاهرة ما، والاعتقاد بأنها تكفي أو هام القبيلة للعلم بطبيعتها، هذا النوع من الاستقراء يُسمّى استقراء بمجرد التعداد، ونتفادى هذه الآفة، ونصل إلى العلم بالصور، إذا اتبعنا الطرق الآتية:

تنويع التجربة بتغيير المواد وكمياتها وخصائصها، وتغيير العلل الفاعلية مثل تقطير الكحول الناتج من تقطير أول تكرار التجربة أي إجراء تجربة على مثال تجربة أخرى مع تعديل في المواد مد التجربة من الطبيعة إلى الفن، كإيجاد قوس قزح في مسقط ماء، أو من نقل التجربة فن إلى آخر، أو من جزء فن إلى جزء آخر مثل الفحصعماً إذا كانت البرودة تنتشر من أعلى إلى أسفل بعد قلب التجربة أن نكون عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل إلى أعلى أي طرد الكيفية المراد دراستها، مثال ذلك وقد لاحظنا أن إلغاء التجربة المغناطيس يجذب الحديد خلال أوساط معينة، أن ننوع هذه الأوساط إلى أن نقع على وسط أو أوساط تلغي الجاذبية.

أي استخدام التجارب لاستكشاف خاصية نافعة، مثل تعيين تطبيق التجربة مبلغ نقاء الهواء وسلامته في أمكنة مختلفة أو فصول مختلفة بتفاوت سرعة النفس أي الزيادة في فاعلية مادة ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخرى، مثل خفض درجة تجميد الماء بالجمع بين الثلج والنظرون ملح البارود أي أن تجرى التجربة لا لتحقيق فكرة معينة، بل لكونها لم تصدف التجربة تجر بعد، ثم ينظر في النتيجة ماذا تكون؟ مثل أن نحدث في إناء مغلق الاحتراق الذي يحدث عادة في الهواء.

وبعد إجراء التجارب يجب توزيعها في جداول ثلاثة: جدول الحضور و جدول الغياب، و جدول الدرجات ففي جدول الحضور تسجل التجارب التي تبدو فيها الكيفية المطلوبة، فتستبعد الظواهر التي لا توجد في تجارب هذا الجدول وفي جدول الغياب تسجل التجارب التي لا تبدو فيها الكيفية، التي تكون أشبه ما يمكن بتجارب جدول الحضور، فتستبعد الظواهر الماثلة في هذا الجدول.

وفي جدول الدرجات أو المقارنة تسجل التجارب التي تتغير فيها الكيفية، فتستبعد الظواهر غير المتغيرة، فتكون الصورة المنشودة في الباقي.

هذا الوصف المفصل للمنهج الاستقرائي كان تقدمًا حقيقيًا بالنسبة للعصر، ولكن أو تعلق القانون الطبيعي بكون لم يفهم الاستقراء الفهم الحديث، أي على أنه منهج الكيفيات، فيفترق أيضًا عن أفلاطون صور ظاهرة بأخرى، بل على أنه منهج يبين وأرسطو والمدرسين، ويقف في مرحلة انتقال بين الفلسفة القديمة والفلسفة الجديدة.

الفصل الثاني

توماس هوبز

١٥٨٨-١٦٧٩

حياته ومصنفاته

هو أول الماديين المحدثين، وأكبر أنصار الحكم المطلق قبيل تقويضه، دخل جامعة أكسفورد في الخامسة عشرة ومكث بها خمس سنين يتلقى المنطق المدرسي والطبيعيات دون كبير اهتمام، ثم جعل يطالع الآداب القديمة، خاصة المؤرخين والشعراء، وعمل في خدمة بيكون كاتبًا لسره ومعاونًا له في نقل مؤلفاته إلى اللاتينية، وفي سنة ١٦٢٩ نشر على حد قوله حيث تبدو الديمقراطية سخيفة أشد السخف ترجمة لتاريخ توكيديد فالى سن الأربعين لم يكن كتب شيئًا في الفلسفة.

مبادئ ١٦٣١ فعرف فيها وحدث أنه سافر إلى فرنسا وأقام بها سنتين ١٦٢٩ ولم يكن درس الرياضيات من قبل، وأعجب بمنهج القياس، وعول على أفليدس اصطناعه، وعاد إلى القارة سنة ١٦٣٤ ، فقبل في الاوساط العلمية الباريسية باعتباره فيلسوفًا مذكورًا فكتب تأملات ديكارت ، وكان واحدًا من الذين عرضت عليهم اعتراضات تتبين منها فلسفته قبل أن يعرضها عرضًا مرتبًا، وقد رد ديكارت على هذه الاعتراضات، وقال إنه لو أسهب في رده لأعطاه أكثر مما تستحق من قيمة.

دَوْن مبادئ القانون الطبيعي والسياسي وجاءت الصورة الأولى لفلسفته في كتاب في الطبيعة الإنسانية أو المبادئ الأساسية سنة ١٦٤٠ وقسمه

إلى ثلاثة أقسام: الأول وبعد عشر سنين نشر. لمواطن والثالث، في الهيئة الاجتماعية والثاني، للسياسة ولاويثان هو التنين لاويثان أو في المجتمع الكنسي والمدني مادة وصورة وسلطة الهائل المذكور في سفر أيوب) فصل ٣ آية ٨، وفصل ٤٠ آية ٢٠ ويقصد به هوبز في الجسم ٦٥٥ وهو يحتوي على المنطق، والمبادئ الحكم المطلق، ثم نشر كتابه الأساسي أو الفلسفة الأولى، ونظرية الحركات والمقادير، ونظرية الظواهر الطبيعية، وأخيرًا نشر كتابه، وليس ووردت في الكتاب اخطاء رياضية أخذها عليه الرياضي واليس ١٦٥٨ القسم الأكبر منه في البصريات لتوضيح طبيعة حاسة البصر، في الإنسان والباقي بيان موجز في اللغة من الجهة النفسية وفي الانفعالات، فتم بهذا الكتاب مذهبه.

العلم ومنهجه

العلم معرفة العلة، أو هو معرفة المعلولات بعلة الله والعلل بمعلولاتها، والعلم قياسي لأن القياس برهان النتيجة، وموضوع العلم الأجسام لأن كل موجود هو جسم، ولما كان الجسم إما طبيعيًا أو صناعيًا أي اجتماعيًا، انقسم العلم إلى طبيعي يشتمل على المنطق والمبادئ الأولى والرياضيات والطبيعات، وإلى مدني يشتمل على الأخلاق والسياسة، وكلاهما علم تجريبي موضوع أجسام، أو أن الموضوع الإحساس الظاهر والباطن، وللظواهر جميعًا علة واحدة هي الحركة: هذا مبدأ عام لا يحتاج إلى برهان، فالهندسة تبحث عن القوانين الرياضية للحركة، وتبحث الميكانيكا عن تفاعل حركة جسم في آخر، ويفحص

علم الطبيعة عن مفاعيل الحركات الحادثة في ذرات الأجسام، ويفحص علم الإنسان والسياسة عن الحركات الحادثة في نفوس الناس والباعثة على أفعالهم. غير أن هوبز يعترف بأن الصلة القياسية منقطعة في نقطتين: الأولى نقطة الانتقال من الميكانيكا إلى علم الطبيعة حيث نضطر إلى وقف القياس لنرى أي الظواهر هي الواقعة بالفعل من بين الظواهر الممكنة، فنكون مبادئ علم الطبيعة بتحليل تلك الظواهر، والنقطة الثانية نقطة الانتقال من علم الطبيعة إلى علم الإنسان والسياسة، فإن المبادئ ههنا هي الميول والانفعالات، وهي لا تستنبط مما سبق، بل تدرك في النفس وتوضع كمقدمات جديدة للقياس، وبالفعل كتب هوبز في الإنسان والسياسة قبل أن يكتب في القسمين الأولين من فلسفته كما ذكرنا، ونَبّه على أن لا بأس في ذلك لأن القسم الثالث يقوم على مبادئه الخاصة فلا يحتاج إلى القسمين الآخرين، وهذا يعني في الحقيقة استحالة معالجة الظواهر جميعاً بمنهج واحد يتقدم من البسيط إلى المركب، أي استحالة رد الظواهر جميعاً إلى الحركة وقوانينها: وفي هذا نقض للمذهب المادي.

الإنسان

ولكن هوبز لا يعدل عن المادية، فما إن يتخذ الإحساس مبدأ حتى يحاول أن يرجع إليه أفعالنا العقلية، يقول إن كل علم فهو آتٍ من الأحساس، ويعرف الإحساس بأنه حركة في ذرات الجسم الحاس صادرة عن حركة في الجسم المحسوس، تنتقل الحركة الخارجية إلى الدماغ ومنه إلى القلب بواسطة أعضاء الحس والأعصاب، فتصادف

مقاومة وصدى لأن الأعضاء الباطنة هي أيضًا في حركة متصلة، هذا الصدى بمثابة ميل إلى الخارج يجعلنا نقذف بموضوع الإحساس إلى الخارج، فهو يز يتابع العلم القديم في اعتبار القلب مركز الإحساس، وكذلك الوجدان أو الروح حركة؛ فاللذة مثلًا ما هي إلا حركة في القلب، ولكن ما تعليل الظاهرة الشعورية الناشئة مع الحركة الجسمية؟ إنها لمعجزة بالقياس إليها، وإن المذهب المادي لعاجز عن تعليلها، وهوبز يذهب إلى أن للأجسام خاصيتين ليس غير، هما الامتداد والحركة، وأن سائر الكيفيات المحسوسة ذاتية، حتى الزمان والمكان فإنهما صورتان من نوع الصور التي يحدثها فينا الامتداد والحركة، وباستطاعتنا الاحتفاظ بهما مع افتراض زوال الأجسام جميعًا، وذاتية الكيفيات المحسوسة قضية لازمة من قوله إن ما يحدث في العالم هو حركة فحسب، فكل ما يبدو في الشعور مغايرًا للحركة، يكون ذاتيًا، ويؤيد هوبز هذه القضية بما هو معروف من خداع الحواس والأحلام واختلاف الإحساس باللون باختلاف الأشخاص والإحساس بالضوء عند ضرب العين أو إثارة العصب البصري، فكيف نفسر هذه الذاتية إذا لم تكن النفس جوهرًا مغايرًا للجسم، ولم يكن فعلها مغايرًا للحركة الجسمية؟ وحركة الدماغ مرتبط ببعضها ببعض بحيث إذا تكررت حركة لحقتها أخرى؛ لذا تتعاقب الصور بنفس ترتيب الإحساسات لتعاقب حركات الدماغ بهذا الترتيب، بيد أن هوبز يلاحظ أن مجرى الأفكار تابع ليس فقط لقانون اقتران الإحساسات في المكان والزمان، بل أيضًا لقانون الاهتمام أي لتأثير الميل والعاطفة، وهذا هو السبب في

أن ترتيب الصور يتعدل في الأحلام وفي خواطر اليقظة وفي الأفعال المروية، فإن إرادة الغاية

تولد فكرة الوسيلة الكفيلة بتحقيقها أي التي رأيناها في الماضي تحقق معلولاً شبيهاً بالذي ننشده، والعلاقات التي تسيطر على الترابط ههنا هي علاقات التشابه والعلة والمعلول والمبدأ والنتيجة والغاية والوسيلة والبدال والمدلول، فلا يستطيع هوبز أن يفسر الحياة الفكرية تفسيراً آلياً. على أننا نجد عنده تفسيراً آلياً للإرادة؛ ذلك أنه يقول إن الحركة الدماغية التي هي التصور إذا ما بلغت إلى القلب نشطت الحركة الحيوية أو عاقتها، ففي حالة التنشيط تكوّن اللذة وتسمى خيراً، وتكون محبة الشيء اللاذ، وفي حال العوق يكوّن الألم ويسمى شراً، وتكون كراهية الشيء المؤلم، وحركة اللذة تدفع إلى اشتهاء الشيء، وحركة الألم تدفع إلى خوفه؛ فالاشتهاء والخوف هما الباعثان على جميع أفعالنا، وما الرواية أو المشورة إلا تردد هذين الباعثين إلى أن يحدث الفعل أو يمتنع منه، فالاشتهاء الأخير والخوف الأخير يسميان إرادة، والأوامر والنواهي إنما تؤثر بالترغيب والترهيب ولما كان المذهب المادي يستتبع الاسمية، فقد أنكر هوبز المعاني المجردة وقال إن كل ما هنالك أسماء تقوم مقام الصور الجزئية، وفسر الحكم بأنه تركيب ألفاظ بحيث تعني القضية الموجبة أن الموضوع والمحمول اسمان لشيء واحد، وتعني القضية السالبة أن الاسمين يختلفان في الدلالة، وفسر الاستدلال بأنه تركيب قضايا، وقال إن نتائجه ليست منصبة على الأشياء بل على أسمائها، أي إننا بالاستدلال نرى أن كنا نحسن أو

نسبي تركيب أسماء الأشياء طبقاً للعرف الموضوع في تسميتها، وفي هذا يقول ديكارت من ذا يشك في أن الفرنسي والألماني يتصوران نفس المعاني أو الاستدلالات في ردوده بصدد نفس الأشياء مع تصورهما ألفاظاً مختلفة كل الاختلاف؟، إذا كان هذا الفيلسوف يسلم بأن الألفاظ تدل على شيء، فلم لا يريد أن تكون ألفاظنا واستدلالاتنا متجهة إلى الشيء المدلول عليه لا إلى الكلام نفسه ومتي كان الإحساس المصدر الوحيد للمعرفة، كانت معرفتنا مقصورة على ما تتناوله بالفعل من الماديات المحدودة، فأمتنع علينا العلم بالعالم في جملته، مقداره ومدته وأصله، وأمتنع علينا من باب أولى العلم باللا متناهي، وهوبز ينكر إمكان التدليل على وجود الله بالوقوف عند حد في سلسلة العلل، ويزعم أن كل علة فهي متحركة بالضرورة لأن شيئاً لا يتحرك بفعل شيء لا يكون هو نفسه متحركاً، وهكذا نتداعى إلى غير نهاية، وهو لا يرى أنه بهذا القول يسقط مبدأ العلية الذي يستند إليه، إذ إنه يجعل من جميع العلل معلولات فلا يصل إلى علة بمعنى الكلمة، ويخلط بين سلسلة العلل المتعاقبة بالعرض، وفيها يمكن التداعي إلى غير نهاية، وبين سلسلة العلل المترتبة بالذات، وفيها يجب الوقوف عند حد، وهو يقول ضد ديكارت إن اللا متناهي يجب أن يؤخذ بمعنى معدول، أي بمعنى ما لا نبلغ إلى نهايته، وإن لفظ اللا متناهي لا يدل من ثمة على موجود حقيقي أو خاصية محصلة لموجود ما، بل على قصور عقولنا

توماس هوبز وانحصار طبيعتنا، فيخلط بين الموجود في نفسه وبين طريقة تخليقنا إياه، على أنه يصرح في مؤلفاته السياسية بأننا إذا ارتقينا

في سلسلة العلل انتهينا إلى علة سرمدية لا علة لها؛ وذلك لأنه يعترف بالدين لأسباب عملية لا نظرية كما سنرى، ويقرر أنه لا يجوز أن نطلق على الله الألفاظ المقولة علينا وعلى الموجودات المتناهية، كالألم والاحتياج والعقل والإرادة، وأن الألفاظ المعدولة وأسماء التفضيل مقبولة وحدها في حق الله لأنها تدل على إعجابنا وخضوعنا لا على ماهية الله، بل إن لفظ اللا جسمي إذ نطلقه على الله ما هو إلا صفة تشريفية ليس غير، لأن كل موجود فهو جسمي.

الأخلاق والسياسة

إذا كان الإنسان على ما قلنا، كانت سيرته كلها قائمة على غريزة حب البقاء، وكانت هذه الغريزة بالإضافة إلى الحياة الإنسانية كالحركة بالإضافة إلى الطبيعة، من الخطأ الاعتقاد «حال الطبيعة» بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الاجتماع والتعاون، وإنما الأصل أو أن الإنسان ذئب للإنسان، وأن الكل في حرب ضد الكل، وأن الحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة، يشهد بذلك ما نعلمه عن أجدادنا البرابرة وعن المتوحشين، وما نتخذه جميعاً من تدابير الحيطة وأساليب العدوان، وما نراه في علاقات الدول بعضها وأن تستبدل الأدب ببعض، وغاية ما تصنعه الحضارة أن تحجب العدوان بستار بالعنف المادي النميمة والافتراء والانتقام في حدود القانون.

بيد أن الطبيعة الإنسانية تشتمل على العقل إلى جانب الهوى، والعقل المستقيم يحمل الناس على التماس وسائل لحفظ بقائهم أفعل من التي

يتوسل بها الفرد يجاهد وحده، هم يستكشفون أن البلية عامة، وأنه يمكن ملاقاتها بوسائل عامة، فتنبت أول وأهم قاعدة خلقية، وهي يجب طلب السلم، فإن لم نفلح في تحقيقه وجب التوسل للحرب، وشرط السلم أن ينزل كل فرد عن حقه المطلق في حال الطبيعة، فينزل الأفراد عنه صراحة أو ضمناً إلى سلطة مركزية، قد تكون فرداً وقد تكون هيئة تجمع بين يديها جميع الحقوق، وتعمل لخير الشعب، فتحل الحياة السياسية محل حال الطبيعة.

من هذا التعاقد يلزم وجوب الصدق والأمانة وعرفان الجميل والتسامح والإنصاف، والشركة فيما يتعذر اقتسامه، وفض الخلافات بالتحكيم، وبالجملية تلزم قواعد تلخص في لذا كان القانون الخلقي لا تصنع بالغير ما لا تريد ان يصنع الغير بك العبارة المأثورة الطبيعي إرادة الله الذي وهبنا العقل المستقيم، وليس يكفي طاعة القواعد ظاهراً، بل يجب أيضاً طاعتها لذاتها والتشبع بها، فإن القانون الخلقي يقيد الإنسان إمام ضميره، وكل هذا معقول، ولكن هوبز لا يصل إليه إلا بالعدول عن الطبيعة الحسية إلى العقل المستقيم، وليس العقل مما يعترف به المذهب المادي كقوة خاصة لها قيمة خاصة.

ويجب أن تكون السلطة العامة مطلقة قوية إلى أبعد حد، بحيث لا يعود الفرد بإزائها شيئاً مذكوراً، ويكون واجبة الخضوع المطلق، وإلا عدنا إلى التخاصم والتناذب، وفي الواقع يتمتع حد السلطة السياسية فإن مثل هذا الحد يعني الاعتراف بالسلطة المطلقة للفرد أو الأفراد المخول إليهم حق مؤاخذه الحكومة أو خلعها، والملكية خير أشكال الحكومة، من

مزاياها أن واحدًا فقط قد يجاوز العدل ويسيء الحكم، وأنها تغني عن المنازعات الحزبية، وتصون أسرار الدولة، أما الديمقراطية فما هي إلا أرسنقراطية خطباء، ويذهب حق السلطة إلى حد تقرير المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية، وحسم الخلافات فيها لإقرار النظام، فالدين مخافة القوات غير المنظورة التي تعترف بها الدولة، والخرافة مخافة القوات غير المنظورة التي لا تعترف بها الدولة، ودين الدولة واجب محتوم على كل مواطن، والدين بالإجمال ظاهرة طبيعية أصلها الشعور بالضعف، وليس الدين فلسفة، ولكنه شريعة، لا تتحمل المناقشة بل تقتضي الطاعة، إلى هذا الحد من الاستبداد يذهب هوبز، وكأنه أراد أن يدعم الحكم المطلق بأن يجعل منه حكم القانون الطبيعي، وهو لم يفعل إلا أنه أحال ما كان واقعًا في بلاده نظرية فلسفية، ولكن الإنجليز لن يتابعوه، ومن إنجلترا ستعبر الديمقراطية البحر إلى القارة الأوروبية، أما فلسفته فما هي إلا المادية بكل سذاجتها كما عرفناها من عهد ديمقريطس وأبيقور.

الفصل الثالث

رينيه ديكارت

١٦٥٠-١٥٩٦

حياته ومصنفاته

لافليش ولد بلاهي من أعمال مقاطعة تورين بفرنسا، ولما بلغ الثامنة أدخل مدرسة للأباء اليسوعيين، وكانت من أشهر المدارس في أوربا، فمكث بها ثماني سنين حتى أتم برنامج الدراسة فيها، وكانت الفلسفة تحتل في هذا البرنامج مكاناً فسيحاً، فتمتد على الثلاث سنوات الأخيرة، وكانت تدريسها عبارة عنشرح كتب أرسطو موزعة إلى مجموعات ثلاث، لكل سنة مجموعة :كتب المنطق، فكتب الطبيعيات إلى جانبها الرياضيات، فكتاب النفس وكتاب ما بعد الطبيعة واعجب ديكارت بوضوح الرياضيات ودقتها وإحكام براهينها، أما الفلسفة فتركت في نفسه أثراً سيئاً لكثرة ما فيها من أخذ ورد، واعتقد ان اختلاف الفلاسفة مدعاة للشك في الفلسفة وفي باقي العلوم التي إنما تقوم على ولعل ديكارت يضيف المقال في المنهج الفلسفة وتستمد منها مبادئها، هذا ما نقرأ في إلى عهد الصبا حكماً نضج عنده فيما بعد، على أن من المحقق أنه تعلق بالرياضيات ساعات في العام وانصرف عن الفلسفة إلى زمن، ولم يكن يخصص لها سوى نشر هذا الفصل أولاً في مجلة المقتطف ١٩٣٧ بمناسبة احتفال فرنسا، واحتفال المعاهد العلمية في وأثبتناه هنا مع مقال في المنهج أنحاء العالم، بانقضاء ثلاثة قرون علي نشر ديكارت كتابة الشهير بعض تنقيح وزيادة.

غادر إذن المدرسة في السادسة عشرة، وبعد أربع سنين ١٦١٦ تقدم لامتحان القانون في بواتيني ونال الإجازة، وبعد سنتين تطوع للخدمة في جيش الأمير موريس دي ناسو بهولاندا، وكانت حينذاك حليفة فرنسا على إسبانيا، وعرف هناك طبيباً شاباً على حد قوله، إذ عرض عليه عددًا وفيرًا من أيقظة من سباته يدعى إسحق بكمان المسائل الرياضية والطبيعية وكانا يعالجانها معًا، وهذه مرحلة هامة في حياة ديكارت، فإن فكره تكون في الوقت الذي كان العلم الطبيعي الحديث يتكون فيه بتطبيق المنهج التجريبي والاستدلال الرياضي على الظواهر الطبيعية وفي السنة التالية ١٦١٩ ترك جيش الأمير إلى جيش آخر فأخر من جيوش الأمراء الألمان، وحل الشتاء، وخلا ديكارت إلى نفسه في حجرة دافئة في قرية مجاورة لمدينة أولم، وإذا بنشوة علمية غريبة تغمره وتبلغ أقصاها في العاشر من نوفمبر، وإذا به يستكشف بل ثلاثة أحلام تتابعت في تلك الليلة حتى اعتقد أنها آتية أسس علم عجيب في حلم من علم، هذا الحلم يدلنا على شدة استغراق ديكارت في تفكيره، أما العلم العجيب فقد يرد العلوم جميعًا إلى منهج كلي تضاربت فيه الآراء، وأغلب الظن أن المقصود به المقال الوحدة، ذلك المنهج الذي سيلعبه في وعدل ديكارت عن المهنة العسكرية، وراح يطوف في أنحاء أوروبا تسع سنين حتى هبط سنة ١٦٢٨، تسع سنين لم ينقطع في أثنائها عن معالجة المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية، أي بتجريبها من المبادئ الفلسفية التي كانت لاصقة بها عند أرسطو والمدرسين، أي تطبيق الجبر على الهندسة، أجل كان نفر من العلماء القدماء والمعاصرين قد

سبقوه في هذا المضمار فعرضوا أمثلة على تطبيق هذا المنهج، بيد أن هذه الأمثلة كان عندهم مجرد طرائق عملية لا يجمعها تصور كلي، فرأي ديكارت الذي من أجله تفلح هذه الطرائق الجزئية، وهذا السبب ادي به إلى منهج السبب كلي يطبق على جميع الحالات بغض النظر عن طبائعها الخاصة، إذ أنه نظر إلى العلم بعين الفيلسوف، فبلغ إلى كلياته، ووسع مدى تطبيقه، ولعل الهندسة التحليلية ذلك العلم العجيب كانت الهندسة مقصورة على النظر في الأشكال، وكان الجبر كثير الصيغ معقدها، ولم يكن بين العلمين اتصال، فبدا ليكارت أن الهندسة والحساب يقومان في الترتيب والقياس وأن المطلوب من الجبر التعبير عن أعم قوانين الترتيب والقياس، وأنه من الممكن علم تكون صيغة أبسط من صيغ الحساب وأكثر تجريدًا من أشكال الهندسة، فتطبق على الأعداد والأشكال جميعًا، أي على كل ما هو مرتب وقابل للقياس، فرمز بأحرف لخطوط الشكل الهندسي وعلاقات الخطوط، ومثل الشكل بمعادلة جبرية تعبر عن خصائصه الأساسية، حتى إذا ما وضعت هذه المعادلة، كان استخراج نتائجها قواعد بالجبر كافيًا لاستكشاف جميع الخصائص، وإلى هذا الدور أيضا يرجع كتابه وهو بمثابة منطق جديد مستمد من مناهج الرياضيين، ولكن ديكارت لم تدبير العقل يتمه، فبقي مطوياً إلى أن طبع بعد وفاته بنصف قرن ١٧٠١

انقضت التسع سنين ولما يشرع ديكارت في البحث عن أسس فلسفة أوكد من الفلسفة الدارجة كما يقول، على أنه كان قد حصل من الآراء الجزئية قدرًا يذكر، حتى جرؤ على عرضها في نوفمبر ١٦٢٨ في

مجلس خاص كان أهم أعضائه الكردينال دي بيريل، عرض هذه الآراء على أنها تؤلف فلسفة مسيحية منافية لفلسفة أرسطو والقديس توما الأكويني بالطبع، فأعجب به الكردينال وكان أوغسطينيًا، وشجعه تشجيعًا حارًا على مواصلة بحثه وإتمام فلسفته، خدمة للدين وصدًا لهجمات الزنادقة، وهذه واقعة لها خطرهما، ندرك منها أن العلم الطبيعي الرياضي أو الأليصرفه عن أرسطو إلى أفلاطون، وأنه تأثروا بالواسطة بالأفلاطونيين المسيحيين، فلن نعجب إذا وجدنا عنده شيئًا من القديس أوغسطين وشيئًا من القديس أنسلم، وشيئًا من دونس سكوت، وشيئًا من أوكام وغيره من الاسميين لم ترقه الحياة في باريس، وأراد أن يفرغ لوضع فلسفته، فقصده إلى هولندا في يرمي بها وجود الله ووجود النفس أواخر تلك السنة، وهناك دون رسالة قصيرة في إلى إقامة أسس علمه الطبيعي، ثم عاد إلى الاشتغال بالطبيعات وشرع في تحرير كتابه وواصل العمل فيه إلى سنة ١٦٣٣ ، وإذا بالمجمع المقدس يدين جليليو لقوله العالم بدوران الأرض، وكان ديكارت قد اصطنع من جهته هذا القول، فعدل عن مشروعه وطوي كتابه وكان شديد الحرص على هدوئه وعلى احترام الكنيسة ولم تنشر أجزاء الكتاب إلا بعد وفاته بسبع وعشرين سنة ١٦٧٧ على أن ديكارت سيلخصه في القسم وقد كان صديقه الأب مرسين أجراً منه إذا ،مبادئ الفلسفة وفي المقال الخامس من نشر سنة ١٦٣٥ مؤلفات جليليو ودافع عنه ورأى ديكارت أن يمهّد الطريق لمذهبه ويجس النبض حوله، فأذاع سنة ١٦٣٧ شيئًا من عمله الطبيعي في ثلاث رسائل قدم لها برسالة يقص فيها تطور

فكره، مشروع علم كلي ويجمع مذهبه في الفلسفة والعلم، وكان العنوان الأصلي للكتاب برمته يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، حيث يفسر المؤلف أغرب ما استطاع اختياره من موضوعات تفسيرًا يسهل فهمه حتى على الذين مقال في المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث فاستبدل به هذا العنوان ،لم يتعلموا عن الحقيقة في العلوم، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، وهي التطبيقات لهذا ويبين لنا من هذا أن الوحدة قد تمت في فكر ديكرت بين الفلسفة والعلم ،المنهج رفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها الطبيعي الرياضي، والغاية المرجوة منه وهي وأراد أن يعرضمذهبه على اللاهوتيين باللاتينية بعد أن أعرضه على عامة المثقفين آملاً أن الذين لا يستخدمون سوى عقلهم الطبيعي خالصاً يقدرّون آراءه بالفرنسية من آراء فلسفية، المقال فعاد إلى ما في ،خيرًا من الذين لا يؤمنون إلا بالكتب القديمة تأملات في الفلسفة الأولى، فتوسع في شرحها وتأييدها، فكان له من ذلك كتاب أسماء وقبل تقديمها للطبع استطلع فيها رأي ، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس نفر من الفلاسفة واللاهوتيين ليستدرك ما قد يأخذونه عليه، فيهيئ للكتاب قبولاً حسناً وينال رضا لاهوتيي السوربون فدّونوا اعتراضات كثيرة ألحقها بالتأملات وعقب عليها تمايز برودوه، ونشر الكل سنة ١٦٤١ وفي الطبعة الثانية ١٦٤٢ قال في العنوان على اعتبار أن النفس متى كانت متمايزة من خلود النفس بدل النفس من الجسم كانت خالدة ونشرت للكتاب ترجمة فرنسية سنة ١٦٤٧ بقلم الدوق دي لوين. وخطر

لديكارت أن أنجع وسيلة لإذاعة فلسفته وعلمه الطبيعي ربما كانت تلخيصهما في كتاب مدرسي سهل التناول، فنشر سنة ١٦٤٤ باللاتينية (وكانت لغة مع إهداء إلى السوربون، وحاول أن « مبادئ الفلسفة » العلم والتعليم في أوربا كتاب يحمل معلميه السابقين على تقريره في مدارسهم فيحل هو محل أرسطو، فلم يجيبوه إلى رغبته. ونشرت للكتاب ترجمة فرنسية سنة ١٦٤٧ مع إهداء إلى الأميرة إليزابيث، ورسالة إلى المترجم عرض فيها فلسفة عرضاً عامًا، وبين ما بينها وبين الفلسفة القديمة من تعارض.

ومن ذلك الحين مال إلى الأخلاق، وكتب فيها رسائل إلى الأميرة إليزابيث ابنة فردريك ملك بوهيميا المخلوع واللاجئ إلى هولاندا، هذه الرسائل يظهر فيها تأثير الرواقيين وهي آخر مؤلفاته، نشرت سنة رسالة في انفعالات النفس خاصة سنيكا، ثم وضع ، ١٦٤٩ ، وتخللت إقامته الطويلة في هولاندا ثلاث رحلات قصيرة إلى فرنسا ١٦٤٤، ١٦٤٨، ١٦٤٧ ومناقشات حادة بينه وبين بعض العلماء واللاهوتيين، ونزاع عنيف بين أنصاره وخصومه ... وفي سنة ١٦٤٩ قصد إلى استكهولم تلبية لدعوة كريستين ملكة السويد، فتأثر بالبرد وساءت صحته وقضى في ١١ فبراير ١٦٥٠

الفلسفة ومنهجها

إن كلمة فلسفة تعني دراسة الحكمة، ولسنا نقصد : « يعرف ديكارت الفلسفة بقوله بالحكمة مجرد الفطنة في الأعمال، بل معرفة كاملة بكل ما في وسع الإنسان معرفته بالإضافة إلى تدبير حياته وصيانة صحته

واستكشاف الفنون، ولكي تكون هذه المعرفة ثم يقول في تقسيمها :، كما وصفنا، فمن الضروري أن تكون مستنبطة من العلل الأولى إن قسمها الأول الميتافيزيقا، وهي تشتمل على مبادئ المعرفة التي منها تفسير أهم صفات الله وروحانية نفوسنا وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة فينا، والقسم الثاني العلم الطبيعي، وفيه بعد أن نكون وجدنا المبادئ الحقة للماديات نفحص عن تركيب العالم على العموم، ثم على الخصوص عن طبيعة عن طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام ... وبالأخص عن طبيعة الإنسان، حتى يتسنى لنا استكشاف سائر العلوم النافعة له، وعلى ذلك فالفلسفة كلها بمثابة شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها باقي العلوم، وهذه ترجع إلى ثلاثة كبرى، أعني الطب والميكانيكا والأخلاق، أي أعلى وأكمل الأخلاق التي تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، والتي هي أخرت درجات الحكمة كما أنه لا يُجنى الثمر من جذور الأشجار ولا من الجذع بل من أطراف الأغصان، فكذلك تتعلق المنفعة الرئيسية للفلسفة بمنافع أقسامها مبادئ الفلسفة مقدمة التي لا تتعلم إلا أخيراً في نظر ديكارت إذن الفلسفة هي العلم الكلي كما عند القدماء، وهي كذلك لأنها علم المبادئ أي أعلى ما في العلوم من حقائق، وهي نظرية وعملية كما كانت عند القدماء، والنظر فيها يوفر للعمل مبادئه، غير أن العمل عند ديكارت هو المقصد الأسمى، ولو أن العقل أهم جزء في الإنسان، والحكمة خيره الأعظم، والغرض من العمل ضمان رفاهية

الإنسان وسعادته في هذه الحياة الدنيا بمد سلطانه على الطبيعة واستخدام قواها في صالحه.

ومنهج الفلسفة حدس المبادئ البسيطة، واستنباط قضايا جديدة من المبادئ لكي تكون الفلسفة جملة واحدة، أما الاستقراء المعروف فلا يصل إلا إلى معارف متفرقة إن جمعت بعضها إلى بعض ألفت علمًا مهلهلًا ملففًا لا ندري من أين نلتمس له اليقين، وعلامة اليقين وضوح المعاني وتسلسلها على ما نرى في الرياضيات التي تمضي من البسيط الواضح إلى المركب الغامض بنظام محكم، فهذا المنهج هو المنهج الوحيد المشروع؛ لأن العقل واحد، ويسير على نحو واحد في جميع الموضوعات، ويؤلف علمًا واحدًا هو العلم الكلي، فليست تتمايز العلوم فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها، ولكنها وجهات مختلفة لعقل واحد يطبق منهجًا واحدًا وليس الاستنباط القياس الأرسطوطالي، فلا خير يرجى من هذا القياس وديكارت يردد بهذا الصدد الانتقادات المتداولة، ولكنه سلسلة من الحدوس تتقدم من حد إلى حد بحركة متصلة، فيربط العقل بين حدود لم تكن علاقاتها واضحة أول الأمر، حتى إذا ما انتهى في الاستنباط إلى غايته، رد المجهول إلى المعلوم، أو المركب إلى البسيط، أو الغامض إلى الواضح، والحركة العقلية هنا ثانوية، قواعد تدبير العقل فإن مبدأها حدس ومنتهاها حدس كتاب وللمنهج أربع قواعد عملية: ولهذه القاعدة معنى خبيء غير ، أن لا أسلم شيئًا إلا أن أعلم أنه

حق

القاعدة الأولى

المعنى الظاهر الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، فإن ديكارت يريدنا على ألا نسلم شيئاً إلا أن نعلم أنه حق بالعلم الذي يعنيه، وهو الإدراك بالحدس المباشر وبالحدس غير المباشر أو الاستنباط، وهذا يقضي بأن نقصي من دائرة العلم، ليس فقط جميع الوقائع التاريخية، بل أيضاً كل معنى يستلزمه تفسير الظواهر الطبيعية ولا تتمثله أو نتخلله، كمعنى القوة التي ندرك ضرورتها لتفسير التغير والحركة، وقد استبعد ديكارت بالفعل معنى القوة، فنتجت له نتائج سنذكرها فيما بعد، وقد تذرع الكثيرون بهذه القاعدة لنبد الدين لما يعول عليه من أحداث تاريخية تتعلق بنزول الوحي، وما يتضمن من عقائد تفوق إدراك العقل، وقالوا إن هذه القاعدة عبارة عن إعلان حرية الفكر وإسقاط كل سلطة أن أقسم كل مشكلة تصادفني ما وسعي التقسيم وما يلزم لحلها .

القاعدة الثانية

ذلك بأننا لما كنا نطلب الوضوح فيجب علينا أن نذهب من المركب ؛ على خير وجه إلى بسائطه، ومن الكل إلى أجزائه، أي مما هو تابع لغيره ومعقول بهذا الغير إلى ما هو مستقل بنفسه ومعقول بذاته، وهذا هو التحليل، والغرض منه الحدس الذي هو المعرفة الحقة.

أن أسير بأفكاري بنظام، فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة

القاعدة الثالثة

وأرتقي بالتدريج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيباً، فافرضاً النظام حتى بين وهذه قاعدة التركيب بعد قاعدة التحليل، ولها ، الموضوعات التي لا تتألى بالطبع فرعان :الأول التدرج من المبادئ إلى النتائج،

وذلك بأن ننظر أولاً في حد من حدود المسألة، ثم في حد آخر، ثم في النسبة بينهما، ثم في حد ثالث، وهكذا حتى نأتي على جميع الحدود ونسبها، والفرع الثاني هو افتراض النظام حين لا يتبين نظام الحدود، نظام الأسباب ثم استخراج النتائج بالطريقة التركيبية المذكورة، والمقصود بالنظام الذي بموجبه تلزم معرفة حد من معرفة حد سابق لزوماً ضرورياً، وإذا لم ينتج النظام المفروض، افترضنا نظاماً آخر، إلى أن نصل إلى النظام الملائم: فهنا يتدخل العقل إذ لا يقوم العلم إلا بالنظام أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة، سواء في الفحص على الحدود الوسطى أو في استعراض عناصر المسألة

القاعدة الرابعة

بحيث أتحقق أنني لم أغفل شيئاً هذه القاعدة تمكن من تحقيق القاعدة السابقة، فإنها ترمي إلى ستيعاب كل ما يتصل بمسألة معينة، وترتيب العناصر التي يتوصل إليها، وهي تفيد في التحقق من صدق النتائج التي لا تستنبط رأساً من المبادئ البينية بذاتها، أو ما يبعد عن هذه المبادئ بعداً كبيراً يصعب علينا معه أن نتذكر الطريق الذي سلكناه، فإذا رتبنا الحدود وانتقلنا بنظام من حدٍ إلى آخر، قام هذا الانتقال مقام حدس العلاقة بين نتيجة ومبدئها، ونقترب من هذا الحدس بمحاولة تذكر الحدود بأسرع ما يمكن، ويختلف هذا الإحصاء، أو الاستقراء كما يسميه أيضاً ديكرت، عن الاستقراء الأرسطوطالي في أن الغرض منه ليس الوصول إلى نتيجة كلية من أجل ما شوهد في الجزئيات، بل الوصول إلى حدود تتصل بذاتها بعضها ببعض، وأحياناً يمكن الاكتفاء

بعدد محدود من الحدود، مثلما إذا أردت أن أبين أن النفس الناطقة ليست جسمية، فإني أكتفي بأن أجمع الأجسام في بضع طوائف، وأدل على أن النفس الناطقة لا يمكن أن ترجع إلى واحدة منها، بعكس ما إذا أردت أن أبين عدد الموجودات الجسمية، أو كيف تقع هذه الموجودات تحت الحواس، فيجب أن يكون الإحصاء تامًا.

فالمنهج عند ديكارت يبين القواعد العملية التي يجب اتباعها لإقامة العلم، ولا يحل أفعال العقل ولا يدل على صدقها ومواطن الخطأ فيها كما يبين المنطق، فإن هذا التحليل عديم الفائدة في رأي ديكارت وبيكون وأضرابهما، وإن المنطق الطبيعي يغني عن المنطق الصناعي، وبينما المنطق علم وفن معًا، نجد المنهج عند هؤلاء الفلاسفة فنًا فحسب، وإن يكن منطويًا على نظرية في العقل والعلم كما سنرى في عرض فلسفة ديكارت، فإن هذه النظرية متمشية على هذا المنهج ومؤسسة له، والعلم إذن عند ديكارت استنباطي يضع المبادئ البسيطة الواضحة ويتدرج منها إلى النتائج، أو هذا ما يدعيه ديكارت، ومع أنه كان يجمع المعلومات ويجري التجارب بهمة لا تتي، فقد كانت أهمية التجربة مقصورة في منهجه ومذهبه على إثارة الفكر وتعريفنا أي نتائج الاستنباط هي المحققة بالفعل من بين النتائج المختلفة التي يستطيع العقل أن يستنبطها من المبادئ.

الشك واليقين

بعد المنهج المذهب، وهو تطبيق قواعد المنهج، لكل علم مبدأ، فأين نلتمس المبدأ الذي نقيم عليه العلم؟ إن عقلنا مشحون بأحكام ألفناها في

عهد الطفولة أو قبلناها من المعلمين قبل تمام النضج والرشد، وإذا نظرنا في العلوم ألفيناها تكونت وتضخمت شيئاً فشيئاً بتعاون رجال مختلفين، فجاءت كالثوب الملق أو البناء المرمم، فإذا أردنا أن نقرر شيئاً محققاً في العلوم، كان من الضروري أن نشرع في العمل من جديد، فنطرح كل ما دخل عقلنا من معارف، ونشك في جميع طرق العلم وأساليبه، مثلنا مثل البناء يرفع الأتقاض ويحفر الأرض حتى يصل إلى الصخر الذي يقيم عليه بناءه، والأساس الذي نريد الوصول إليه هو العقل مجرداً خالصاً، فإن العقل واحد في جميع الناس، إذ أنه الشيء الوحيد الذي يجعلنا أناسي ويميزنا من العجماوات، فهو متحقق بتمامه في كل إنسان، وما منشأ تباين الآراء سوى تباين الطرق في استخدام العقل.

ولسنا بحاجة إلى التدليل على كذب آرائنا السابقة ليسوغ لنا اطرأها على هذا النحو، بل يكفي أن نجد فيها أي سبب للشك، إذ ليس الشك مقصوداً هنا لنفسه، بل لامتحان معارفنا وقوانا العارفة، ولسنا بحاجة كذلك الي استعراض تلك الآراء رأياً رأياً، بل يكفي أن ستعرض المبادئ، فإن هدم الأساس يجر وراءه كل البناء إذن فأنا أشك في الحواس لأنها خدعتني أحياناً، ولعلها تخدعني دائماً، وليس من الحكمة الاطمئنان إلى من خدعنا ولو مرة واحدة، وأنا أشك في استدلال العقل؛ لأن الناس يخطئون في استدلالهم، ومنهم من يخطئ في أبسط موضوعات الهندسة، فلعلي أخطئ دائماً في الاستدلال، ومن دواعي الشك أيضاً أن نفس الأفكار تخطر لي في النوم واليقظة على السواء،

ولست أجد علامة محققة للتمييز بين الحالتين، فعمل حياتي حلم متصل، أي لعل اليقظة حلم منسق، ومما يزيد في ميلي إلى الشك أنني أجد في نفسي فكرة إله قدير يقال أنه كلي الجودة وهو مع ذلك يسمح أن أخطئ أحياناً، فإذا كان سماحه هذا لا يتعارض مع جودته، فقد لا يتعارض معها أن أخطئ دائماً، ولكن ما لي والله ، فقد يكون هناك روح خبيث قدير يبذل قدرته ومهارته في خداعي، فأخطئ في كل شيء حتى في أبسط الأمور وأبينها، مثل أن أضلاع المربع أربعة، وأن اثنين وثلاثة تساوي خمسة.

ولكني في هذه الحالة من الشك المطلق أجد شيئاً يقاوم الشك، ذلك أنني أشك، فأنا أستطيع الشك في كل شيء ما خلا شكّي، ولما كان الشك تفكيراً فأنا أفكر، ولما كان تلك حقيقة مؤكدة واضحة ، أنا أفكر وإذن فأنا موجود التفكير وجوداً فأنا موجود متميزة خرجت لي من ذات الفكر، لها ميزة نادرة هي أنني أدرك فيها الوجود والفكر متحدّين اتحاداً لا ينفصم، ومهما يفعل الروح الخبيث فلن يستطيع أن يخدعني فيها، لأنه لا يستطيع أن يخدعني إلا أن يدعني أفكر، وإذن فأنا أتخذ هذه الحقيقة مبدأ أول للفلسفة، الفكر مبدأ لأنه وجود معلوم قبل كل وجود، وعمله أوضح من علم كل وجود، هو معلوم بداهة، ومهما نعلم فنحن بفكرنا أعلم، فمثلاً لو اعتقدت أن هناك أرضاً بسبب أنني ألمسها وأبصرها، فيجب أن أعتقد من باب أولى أن فكري موجود، إذ قد أفكر أنني ألمس الأرض دون أن يكون هناك أرض، ولكن ليس من الممكن ألا أكون في الوقت الذي أفكر فيه، ثم أنا اتخذ هذه الحقيقة الأولى

معياريًا لكل حقيقة: فكل فكرة كل ما يحدث تعرضلي بمثل هذا الوضوح أعتبرها صادقة، وتعريف الفكر بالإجمال أنه أني يشك ويثبت « فحين أقول إنني شيء مفكر، أقصد ، فينا يحدث ندركه حالاً بأنفسنا وينفي، ويعلم قليلاً من الأشياء ويجهل الكثير، ويجب ويبغض، ويرد ويأبى، ويتخيل والفكر صادر عن النفس، أو هو النفس أو الروح خالص ثابت عندي » أيضًا ويحس مهما أشك في وجود جسمي وسائر الأجسام على أن اطمئناني إلى الوضوح ما يزال مفتقرًا إلى التثبيت، فقد يكون خالقي صنعني بحيث أخطئ في كل ما يبدو لي بينًا، أو قد يكون سمح للروح الخبيث أن يخدعني عن الدوام، الحق أنه بدون معرفة وجود الله وصدقه، فلست أرى أن باستطاعتي التحقق من شيء ألبته، أعود إذن إلى فكرة الله ، التي كانت سببًا من أسباب الشك، فأجد أنها فكرة موجود كاملة، والكامل صادق لا يخدع إذ أن الخداع نقصًا يتفق مع الكمال، وعلى ذلك فأنا واثق بأن الله صنع عقلي كفنًا لإدراك الحق، وما عليّ إلا أن أتبين الأفكار الواضحة، وصدق الله ضامن لوضوحها.

سنعرض بعد هنيهة أدلة ديكرت على وجود الله ، ونقدر قيمتها، أما الآن فنقف عند هذه المراحل الثلاث الأولى من مراحل المنهج، وهي الشك المطلق، فوضوح الفكر، فالضمان الإلهي، ونسأل: هل هذا المنهج سائغ؟ أما الشك فلسنا نوافق على أنه فرضي منهجي كما يقول ديكرت، إذ لكي يكون الشك كذلك يجب أن يكون صورياً جزئياً، وديكرت يشك حقًا في كل شيء، وهو يشك في كل شيء فيصبح شكه حقيقياً بالضرورة، إذا ما أحس أن « ليس هنا شيء إلا ويستطيع أن يشك فيه

على نحو ما إنه يصرح بأن أريد أن أعتبر كل ما : مثل هذا الشك الكلي معارض لطبيعة العقل، استعان بالإرادة وقال وأفترض الروح الخادع وألح على فكره إلحاحًا عنيفًا لكي يحقق في فكري وهما وكذبًا في نفسه حالة الشك الصحيح، فلو أنه قصر الشك على الأمور غير البينية المفتقرة إلى برهان، واستثنى المبادئ الأولية البينة بذاتها، لأمكنه الاستناد على هذه المبادئ للخروج إلى اليقين، ولكنه يشك في العقل ذاته، فشكه كلي حقيقي يمتنع الخروج منه، يذهب بعض المؤلفين إلى أن الشك الديكارتى ليس كليًا مثل شك الشكاك، وذلك لسببين :الأول أن الفيلسوف يقصد إلى تبرير اليقين بعد المضي في الشك إلى أقصى حدوده، والثاني أنه يستثني بالفعل العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية.

ولكن إرادة تبرير اليقين ترجع إلى نية الفيلسوف، وليست النية بمغيرة شيئًا من الموضوع واستثناء العقائد والأخلاق والتقاليد لا يعني أن الفيلسوف موقن بها ذلك اليقين الذي ينشده، فإن العقائد أسرار تفوق العقل، والأخلاق والتقاليد من الضروري كما يقول لأن أفعال الحياة غالبًا ما لا تحتتمل الإرجاء التزامها قبل الشك وأثناءه ليس من الفطنة التردد في العمل بينما يضطرنا العقل إلى التردد ديكارت نفسه، وأن إذا اعتبرنا المعاني في أنفسها دون نسبتها إلى شيء كذلك يذكرون قوله ، في الاحكام التأمل الثالث ولكننا لسنا هنا بإزاء يقين مستثنى آخر، فلا يمكن أن تكون كاذبة من الشك، بل بإزاء تعليق للتصديق من حيث إن الصدق والكذب يقومان في الحكم لا في تصور المعاني.

فيثير مسألتين: إحداهما تاريخية، والأخرى أنا أفكر وإننا موجود أما مبدؤه فلسفية، مدار المسألة التاريخية على مبلغ أصالة ديكارت في هذه المرحلة من منهجه، فقد استخدم القديس أوغسطين الشعور بالفكر كشاهد من شواهد اليقين، ويوجد شبه قوي بين ألفاظه وألفاظ ديكارت، لحظه العارفون من أول الأمر ونبهوا عليه، فنفي ديكارت عن نفسه شبهة الأخذ عن أوغسطين وقال إنه ذهب إلى مكتبة المدينة ليدن في اليوم نفسه وقرأ النص فوجد أن أوغسطين يستخدم الفكر للتدليل على الوجود الذاتي، وعلى أن فينا صورة ما للثالوث من جهة أننا وجودون، ونعلم أننا موجودون، ونحب ما فينا من وجود وعلم، بينما هو يستخدمه ليدلل على أن الأنا المفكر جوهرى لا مادى، وأن مقال فى المنهج، القسم الثالث، مبادئ للفلسفة، القسم الأول، الغرضين مختلفان جد الاختلاف، وأن استنتاج الوجود الذاتي من الشك أمر من البساطة بحيث كان يمكن أن يهتدي إليه أي كان يقول أولاً إنه كان شديد الاعتداد بنفسه، قوي الإيمان بجدة مذهبه، حتى ادعى أنه لا يدين بشيء لأحد من المتقدمين، وأن الآراء المشتركة بينه وبينهم مؤسسة عنده على نحو مغاير بالمرّة لما عندهم، وهو يذكر أفلاطون وأرسطو وأبيقور وتليزيو وكامپانيلا وبرونو، ويصرح بأنه يعرفهم ولكنه لم يتعلم منهم شيئاً من حيث إن مبادئه غير مبادئهم، الله م إلا كپلر، ويصعب علينا تصديق دعوى ديكارت أنه لم يكن يعرف نصوص أوغسطين، ولعله أراد أنه لم يقرأها في كتبه، ولكنه عرفها بالواسطة بلا ريب، فإنها مشهورة وكانت كتب أوغسطين متداولة، وكان مذهبه شائعاً، وكان أول عرض قام به

ديكارت لمذهبه بحضرة الكردينال دي بيريل الأوغسطيني، أما أن الغرضين يختلفان، فهذا ما لا يمكن ادعاؤه إطلاقاً، فإن أوغسطين هو أيضاً يستخدم وجود الفكر للتدليل على روحانية النفس، ولرفع الشك، ويمضي من الفكر إلى وجود الله كما يفعل ديكارت، فوجود الفكر مبدأ المذهبين، وقد غلط پسكال حين قال إن أوغسطين كتب تلك الكلمة عفواً دون أن يطيل التفكير فيها ودون أن يتوسع فيها، على حين أن ديكارت أدرك في هذه الكلمة سلسلة بديعة من النتائج تبرهن على تمايز الطبيعتين المادية والروحية وجعل منها مبدأً وطيداً مطرداً لعلم طبيعي بأكمله وكيف يكون أوغسطين قال هذه الكلمة عفواً واتفقاً، وهو يذكرها ست مرات؟ وكيف يقال أنه لم يطل فيها التفكير ولم يتوسع فيها، وقد قصد بها إلى إحاضالشك، والتدليل على وجود النفس وروحانيتها، وعلى وجود الله كما تقدم؟ بيد أنه يبقى أن وجود الفكر هو عند ديكارت حالة فذة يتجلى فيها اليقين، ومبدأً للفلسفة سيخرج منه كل يقين، وأنه عند أوغسطين حالة جزئية من حالات اليقين، ربما كانت أوضحها عند مناقشة الشكاك، إلا أنها لا تخرج عن كونها واحدة منها، وهذا فرق في مصلحة أوغسطين إذ أنه لا يستهدف للدور الذي وقع فيه ديكارت حين نظر إلى الفكر كأنه مجرد شعور فلم يسترد اليقين بموضوعات الفكر إلا بالالتجاء إلى صدق الله، وفكرة الله نفسها أحد هذه الموضوعات. ومدار المسألة الفلسفية على جواز اتخاذ الفكر الخاص مبدأً أولواذهاب منه إلى موضوعات مغايرة له، إن هذا لا يجوز، فقد نستوثق من فكرنا وأي شك شك في فكره؟ ثم لا نستوثق من شيء آخر على الإطلاق.

والأمر وأضح عند ديكارت كل الوضوح، فإن الروح الخبيث ما يزال ظله محلقاً فوق أفكارنا مهما تكن جليلة متميزة، وإن فاته خداعنا في وجود الفكر، بقي سلطانه كاملاً على موضوعات الفكر، فيمتنع التقدم خطوة واحدة، وليس صدق الله بمُجدٍ شيئاً في طرد الروح الخبيث؛ لأن فرض هذا الروح سابق على معرفتنا بالله، فيجب الشك في هذه المعرفة ذاتها، وديكارت لا يخرج من شكة إلا بدور ظاهر: فمن جهة يجب للبرهنة على وجود الله الاعتماد على العقل والأفكار الواضحة كوسائل لا تخدع، ومن جهة أخرى لأجل التحقق من أن العقل والأفكار الواضحة لا تخدع، يجب العلم أولاً بوجود الله وصدقه، فالواقع أن المنطق كان يقضي على ديكارت مثله مثل ذلك الشاك أنا أفكر وأنا موجود أن يظل على شكه يردد طول حياته قوله اليوناني الذي عدل عن الكلام مخافة الاضطرار إلى الإيجاب والسلب، ولكن ديكارت لم الوصول إلى اليقين وضمان أراد الشك كلياً، فقد أراد يكن ليرضى بهذا الموقف، وكما العلم مهما يكن من أمر المنطق.

التصور والوجود

قبل أن نتابع ديكارت في سيرة نحو اليقين والعلم، نريد أن نلفت النظر إلى أن شكه المطلق ينطوي على تصورية مطلقة هي روح المذهب ونقطته لمركزية، التصور عند ديكارت تصور بحث لا إدراك شيء واقعي، والفكر عنده لا يدرك إدراكاً مباشراً غير نفسه، وإلا لما أمكن الشك في موضوعاته، فديكارت إذ يأبى في مرحلته الأولى أن يقبل شيئاً من دون الفكر، فيؤمن بتفكيره في السماء والأرض ويشك في

وجودهما، يفصل بين ما لأفكارنا من وجه ذاتي وما لها من وجه موضوعي؛ ومن ثَمَّ يفصل فصلاً تاماً بين الفكر والوجود، ليس فقط الوجود الخارجي، بل أيضاً وجود المفكر نفسه، وقد أنكر مبدأ أول وقال إن هذه أنا أفكر وإذن فأنا موجود بعضهم على ديكارت اتخاذه عبارة وإن ، ما يفكر فهو موجود العبارة قياس إضماري حذفته منه المقدمة الكبرى وهي الأولى وضع هذه المقدمة موضع المبدأ الأول، فرد ديكارت أن هذه العبارة ليست قياساً، ولكنها حدس يدرك وجود المفكر في الفكر، ونحن نرى أنها كذلك إذا اعتبرنا الفكر قوة مدركة للوجود، أما إذا اعتبرناه إدراك أفكار أو ظواهر، تعين علينا أن ندلل على وجود المفكر، وسنرى لو ك وهيوم وكنط ينازعون في صحة هذا التدليل.

أما الأشياء الخارجية، فإذا سألنا ديكارت عن علة الأفكار التي نمثلها، أجاب قائلاً: قد أكون أنا تلك العلة، إذ ليس من الضروري أن تصدر الأفكار عن أشياء شبيهة بها، بل ني ديكارت قد تصدر عن علة حاصلة بالذات على الكمال الممثل فيها، أو عن علة حاصلة عليه على نحو أسمى، وأنا حاصل على الفكر بالذات، فأستطيع أن أولف فكرة الملاك، وأنا حاصل على حقائق الأجسام، على نحو أسمى لأن الجسم دون الفكر، فأستطيع أن أولف أفكار الأجسام. ومع ذلك سيطلب ديكارت أصولاً خارجية لأفكار الأجسام يجعلها موضوع العلم الطبيعي، وسيتخذ سبيلاً إلى ذلك وجود الله وصدقه، فأمامنا إذن مسألتان، الواحدة هي : هل أفكارنا صادقة؟ والأخرى هي : هل لأفكارنا موضوعات في الخارج؟ وديكارت قبل أن أفحص عمّا إذا : يقدم الأولى على الثانية،

كما يقتضي مبدؤه التصوري، يقول كان هناك أشياء خارجية، يجب أن أنظر في أفكار من حيث هي كذلك، وأن أتبين أيها الفكرة الواضحة صادقة ويقابلها موضوع، أما الفكرة الغامضة واضح وأيها غامض فانفعال ذاتي، وهذا يعني أن العالم الخارجي لا يعلم إلا بعد أفكار من وعلى مثالها، وأن الحقيقة أي الوضوح سابقة في علمي على الوجود، وأنها عبارة عن جسر بين الفكر المعلوم أولاً والأشياء المعلوم بعدة وتبعاً له، وهذا المذهب التصوري، إيديالزم ابتدعه ديكارت وتابعه فيه الفلاسفة المحدثون، فوقعوا في إشكالات لا تحصى، وظن ديكارت أن صدق الله يحل المسألتين ويرد إلى المعرفة قيمتها والواقع أنه يهدمها هدمًا، إذ لو كان لدينا وسيلة طبيعية للمعرفة الحقة، لما افتقرنا إلى الضمان الإلهي، ولو كانت قوانا العارفة تؤدي وظيفتها كالواجب، وتمضي بالطبع إلى الحقيقة، لحملت في نفسها علامة صدقها، ولعلمنا ذلك قبل الالتجاء إلى الضمان الإلهي، اما افتقارنا إلى ضمان خارج عن العقل والحواس، فادعى إلى التشكك في الله وحكمته وجودته.

وللتمييز بين الصادق والكاذب من الأفكار، تمهيداً للخروج من التصور إلى الوجود، يرتب ديكارت الأفكار في طوائف ثلاث: الأولى أفكار حادثة أو اتفاقية، وهي التي يلوح لنا أنها آتية من خارج، أي التي تقوم في الفكر بمناسبة حركات واردة على الحواس من الخارج، كاللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة، وهي غامضة مختلطة، الطائفة الثانية أفكار مصطنعة، وهي التي نركبها من أفكار الطائفة الأولى، كصورة فرس ذي علي النسبة إلى نظرية أفلاطون مثالية وقد رأينا أن

نقصر لفظ : إيديالزم في ترجمة مثالية قيل للدلالة على المذهب الذي عرفناه فوق، والإفرنج تصورية في المثل والنسبة إلى المثل الأعلى، وأن نقول دلالة على النظرية يضطرون إلى تعيينه بقولهم إيديالزم إذ يستعملون لفظاً واحداً هو دلالة على المعنى الآخر الأفلاطونية وجناحين، أو صورة حيوان نصف إنسان ونصف فرس، وما شاكل ذلك. والطائفة الثالثة أفكار غريزية أو فطرية، ليست مستفادة من الأشياء ولا مركبة بالإرادة، ولكن النفس تستنبطها من ذاتها، وتمتاز هذه الأفكار بأنها واضحة جلية بسيطة أولية، وهي التي تؤلف الحياة العقلية بمعناها الصحيح، كفكرة الله والنفس والامتداد وأشكاله والحركة وأنواعها والعدد والزمان وغيرها وقد سئل ديكارت في هذه الأفكار، فقال إنه يقصد بكونها غريزة أن فينا قوة تحدثها، وبكونها طبيعية أنها في النفس على نحو ما نقول إن السخاء أو إن مرضاً ما طبيعي في بعض الأسر، وقال إنها ليست مرتسمة في العقل كأبيات الشعر في الديوان، ولكنها فيه القوة كالأشكال في الشمع، وإنها في عقل الطفل على نحو ما هي في عقل الراشد حين لا يفكر فيها، ويعود إلى علة الأفكار، فيقول إن أفكار الطائفة الأولى والثانية لا تتطلب علة غير النفس، فإنها عبارة عن انفعال النفس

بالمؤثرات الخارجية وتركيب الانفعالات بعضها من بعض، أما الأفكار الفطرية فإنما فمن الخطأ الظن أن العقل علتها الكافية، إن طبائع بسيطة وحقائق موضوعية تمثل العقل عله كافية للفكرة من حيث هي فعل نفسي، لا من حيث موضوعها، وعلى ذلك يجب استعراض الأفكار

الفطرية والنظر فيما إذا كانت تفسر بالفكر وحده أو تقتضي علة خارجية، ذلك سبيلنا للتخطي من التصور إلى الوجود.

الله والحقيقة

أجل، إذا عثرت على فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما فيّ بحيث لا أكون علة هذه الفكرة، علمت أنني لست وحيداً في العالم، والواقع أنني أجد بين أفكاري فكرة الله ، أعني فكرة موجود كامل لا متناهٍ، وهذه الفكرة واضحة متميزة، فإنها تحوي كل ما أتصور من كمال، من أين جاءتني؟ هل أقول أنني استنبطتها من نفسي؟ ولكني موجود يشك ويتردد كما رأينا، والشك علامة النقص إذ من البين أن العلم خير منه، فكيف أستطيع استحداث فكرة الكامل وأنا ناقص؟ هل أقول إنها جاءت من الأشياء الخارجية؟ ولكنها لا تخطر لي أبداً على غرة مثل أفكار المحسوسات، والعالم الخارجي ناقص مؤلف من أشياء كل منها محدود، ومهما أجمع أشياء أو أفكاراً ناقصة بعضها إلى بعض، فلن أبلغ إلى تأليف فكرة الكامل اللا متناهي، هذا إلى أن هذه الفكرة بسيطة لا مجال فيها لتأليف وتركيب، من حيث إنها تمثل موجوداً واحداً حاصلاً على جميع الكمالات، وإنني لا أستطيع أن أنقص منها أو أزيد فيها شيئاً، ولا يمكن أن يقال إنني لا أتصور الكمال رني ديكارت اللا متناهي بفكرة محصلة، بل بإدخال السلب على فكرة النقص والتناهي التي أجدها في نفسي، إذ ليست فكرة الكامل اللا متناهي معدولة تمثل عدماً وسلباً، ولكنها محصلة تمثل موجوداً هي أكمل موجود، بل الواجب أن يقال على العكس إنني إنما أتصور النقص والتناهي بالحد من الكمال واللا

تناهي، ولو لم تسبق لي فكرة موجود كامل لا نقص فيه، لما استطعت أن أعتبر نفسي ناقصاً، وإن فليست هذه الفكرة حادثة ولا مصطنعة، ولا يبقى إلا أنها فطرية بسيطة أولية إذ تقرر هذا قلت :إن كل ما أتصور بوضوح حصوله لماهية ما فهو حاصل لها، أو كل محمول متضمن في فكرة شيء فهو صادق على هذا الشيء، فمثلاً حين أتصور المثلث، أتصور ماهية ثابتة لم أخترعها وليست متعلقة بفكري، فلا أستطيع أن أعدل فيها زيادة أو نقصاناً، وأنا أتصور في ماهية المثلث أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين، وهذا صحيح عن المثلث، وهكذا في كل ماهية فإذا عدت إلى فكرة الكامل وجدتها تتضمن الوجود بالضرورة؛ لأن الوجود كمال ولو كان الكامل غير موجود لكان ناقصاً مفتقراً لموجد، وهذا خلف فوجود الله لازم من ذات فكرة الله ، أي من مجرد تعريفه، وقد يبدو هذا القول مغالطة، ولكن ذلك وهم، سببه أننا نميز بين الوجود والماهية في سائر الأشياء، فتحملنا العادة على اعتقاد إمكان فصل الوجود عن ماهية الله ، أما إذا تدبرنا الأمر، وجدنا ماهية الله تقوم في حصول جميع الكمالات، وأن فكرة الله هي الفكرة الوحيدة التي تتضمن الوجود كمحمول ذاتي، فلا يمكن فصله عن الماهية، كما لا يمكن فصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل، وهذا دليل أول على وجود الله ، هو دليل القديس أنسلم مهد له ديكارت ودعمه ببيان أصالة فكرة الله ، ويعد هذا البيان نصيبه الخاص في إقامة الدليل.

إذا انتقلت من النظر في مفهوم فكرة الله إلى الفحص عن علتها، كان لي دليل ثانٍ على وجود الله ، قد سبق القول أن لها من الحقيقة

الموضوعية أو الكمال ما يفوقني إلى غير حد، فلا يمكن إلا أن تكون صدرت إليَّ عن علة كفاء لها، أي عن موجود حاصل بالفعل على الكمال الممثل فيها، ورُبَّ قائل يقول لعلِّي أعظم مما أظن، ولعلِّي حاصل بالقوة على الكمالات التي أضيفها إلى الله ، ولعل هذه القوة على اكتساب الكمالات بالتدريج كافية لتوليد تصور هذه الكمالات في نفسي، ولكن لا، فمن الجهة الواحدة الله موجود كله بالفعل، وفكرة موجود كامل بالفعل تفوق كل اكتساب الكمال بالتدريج، ومن جهة ثانية ليس يمكن تحقيق اللا متناهي بزيادات متتالية، إذ أن كل ما هو متناهٍ فهو قابل للزيادة دائماً، فالظن بأن موجوداً متناهياً يستطيع الوصول بالتدريج إلى اللا متناهي ظن متناقض، وأخيراً العلة التي بالقوة ليست شيئاً وليست علة، والحقيقة الموضوعية لفكرة ما تتطلب علة بالفعل؛ إذن فالله موجود، وهو نموذج فكرة الكامل اللا متناهي وعلتها.

وإذا فحصت عن علة وجودي بصفتي حاصلاً على فكرة الكامل، كان لي دليل الث على وجود الله ؛ ذلك بأنني لو كنت خالق نفسي لكنت منحت نفسي الكمال لممثل لي في هذه الفكرة، من حيث إن الإرادة تتجه إلى الخير دائماً، وما الكمال إلا صفة للموجود وحال له، فخلقه أيسر من خلق الوجود ذاته، فلو كنت أوجدت نفسي لكنت أردت لها كمال الوجود، ولكنني ناقص، فذلك دليل على أنني لست خالق نفسي، ولا يمكن القول إنني وجدت دائماً على ما أنا الآن، فإن أجزاء الزمان منفصلة بعضها عن بعض بحيث لا يتعلق الزمان الحاضر بالزمان الذي سبقه، فالموجود لكي يدوم في كل آنٍ مفتقر لنفس الفعل اللازم لخلقه،

فلا استطيع الدوام زمناً ما إلا إذا كنت أخلق خلقاً جديداً في كل آن، وليس لديّ مثل هذه القوة لحفظ نفسي في الوجود، ولو كانت لي لعلمت ذلك علماً يقيناً، فإن قوة ما لا توجد فيّ بما أنا موجود مفكر دون أن أعلمها، وإذن فلست خالق نفسي، ثم لا يمكن أن يقال إن وجودي مستمد من توالدي أو من علة أخرى دون الله كمالاً، لأنه مهما تكن تلك العلة فلا بد أن تكون حاصلة على فكرة الكمال، وحينئذٍ فإما أن تكون أوجدت نفسها، وأوجدت نفسها كاملة، فتكون الله، أو أن تكون صدرت عن علة أخرى، فتعود المسألة، ويمتد التسلسل إلى غير نهاية، لأن المطلوب هنا ليس العلة التي أوجدتني في الماضي، بل التي تحفظ وجودي في الحاضر، فلا بد من الوقوف عند علة هي الله، وهكذا كما أدركت النفس دون أن أخرج من الفكر، فقد أدركت الله إدراكاً مباشراً في علاقتي بفكري ووجودي، وبلغت إلى موجود محقق مع بقائي مستمسكاً بالفكر إن فكرة الله محدثة فيّ منذ خلقت، وهي طابع الله في خليقته.

ونحن نتغاضبها عمّا في هذه الأدلة من مسائل فرعية تغنيها غرابتها عن الإسهاب في نقدها، مثل احتمال إحداث الموجود ذاته، وتصور الدوام خلقاً متكرراً لا ندري كيف يبقى معه الموجود هو هو، واعتقاد ديكارت أن المفكر يدرك كل ما في نفسه، مما يرجع إلى إنكار القوة واللا شعور، نتغاضي عن هذا وعن غيره، ونحصر النظر في فكرة الله التي يبنى عليها ديكارت أدلته الثلاثة، هل صحيح أنها محصلة جلية متميزة؟ الواقع أنها مكتسبة بالاستدلال، فالأصل فيها ضرورة تفسير الموجود المتغير بإسناده إلى علة، وضرورة الوقوف عند علة أولى في

سلسلة العلل، وإلا بقي الموجود المتغير بدون تفسير، وضرورة إيجاب الوجود لهذه العلة الأولى، وإلا لم تكن أولى، فديكارت يتناول هذه الفكرة كما كونها الفلاسفة واللاهوتيون المدرسيون ويعتبرها أولية، فيبدأ من حيث انتهوا، ويعتبرها محصلة، ولو كانت كذلك لاستوى فيها كل الناس، ولأظهرتنا على ماهية الله كما هي، والواقع يرد هاتين النتيجتين، وديكارت نفسه يقر بهذا الواقع فيقول في أجل إنني لا أفهم اللا متناهي، وإنني أجهل أمورًا كثيرة فيه، ولكنني متى : التأمل الثالث علمت أنه حاصل على جميع الكمالات التي أتصورها، وفهمت حق الفهم أن تمام الإحاطة باللا متناهي ممتنع على موجود متناهٍ مثلي، فقد حصلت على فكرة عنه جلية جدًّا ولو نقول :إذا كانت الفكرة ناقصة إلى هذا الحد، فليست صورة حقّة أنها ناقصة جدًّا للامتناهي تفيدنا معرفته كما هو وإنما هي فكرتنا نحن عنه، أو بعبارة أدق هي جملة أحكامنا بأن الله موجود وبأن له كذا وكذا من الصفات، أي إن تلك الفكرة فعل عقل متناهٍ ناقص يتعلل الكامل اللا متناهي كما يستطيع، فديكارت إذ يقول إنها محصلة، يخلط بينها وبين موضوعها، فإن هذا الموضوع، الذي هو الله موجود حق، إما فكرتنا عنه فليست صورة أو معنى شبيهًا به، وإلا كانت تظهرنا عن حقيقة اللا متناهي إظهارًا كليًا كما قلنا، وهذا غير صحيح، ولكن ديكارت وقد قطع الصلة بين الفكر والوجود اضطر لوضع الأفكار موضوع الموجودات واعتبارها أشياء قائمة بأنفسها، وهو بقوله إن فكرة الله محصلة، وبفصله بينها وبين الاستدلال الذي ينتجها ويسوغها، يمهّد السبيل لاعتبارها مجرد صورة فكرية أو

وهما ضروريًا كما يقول كانط، أو تشخيصًا للمجتمع كما يقول الاجتماعيون، أو ما إلى ذلك من أقاويل. وما دامت هذه الفكرة دعامة الأدلة الثلاثة، فقد أنهارت هذه الأدلة بانتهيارها؛ ذلك بأن الوجود المتضمن في فكرة الله محمول من جنس الفكرة، أي محمول متصور فحسب، وليست الفكرة صورة حقه لموضوعها، فقد زال عنها امتيازها وأوضحت فإذا بينها وبينه مثل ما بين سائر الأفكار وبين موضوعاتها من مسافة، وتعين البحث فيما إذا كان يقابلها موضوع حقًا، أو كانت مجرد تصور، فإذا ثبت لها موضوع، قيل حينئذ إن الوجود محمول ذاتي له كما قدمنا، وبعبارة أخرى: إذا ثبت وجود الله، فقد ثبت أن الوجود واجب له، إما الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الواقعي، فغلظ أو مغالطة، وقد نبّه على ذلك القديس توما الإكويني في رده على دليل القديس أنسلم، أما عن الدليل الثاني، فما دامت فكرتنا عن الله ناقصة ومكتسبة بالاستدلال، فليست تتطلب عنه لا متناهية، وليس ما يمنع أن تصدر عن الموجود المتناهي الذي يتصورها، وهو إنما يتصورها بحكم ينفي الحد ويطلق الوجود من كل قيد، وأما عن الدليل الثالث، فلا مسوغ للانتقال من وجودي المتناهي إلى الموجود اللا متناهي؛ إذ أن هذا الانتقال لا يتم عند ديكارت بتطبيق مبدأ العلية على وجودي، بل بواسطة حصول فكرة اللا متناهي في فكر متناهٍ لو كان خلق نفسه لكان خلقها كاملة لا متناهية، فإذا كانت فكرتي عن اللا متناهي ليست لا متناهية، فقد بطل الاستدلال، ولم يبقَ منه إلا أنني قد أكون خالق نفسي، أي قد أكون وأنا موجود متناهٍ حاصل على أفكار

متناهية، خلقت نفسي متناهياً! إلى مثل هذا التناقض يرجع دليل ديكارت متى أبطلنا الوساطة المبني عليها، أي كون فكرة اللا متناهي محصلة بسيطة أولية، وقد استعاض ديكارت بفكرة انقسام الزمان إلى غير نهاية، عن فكرة الإمكان التي استخدمها السلف، أو أنه نقل الإمكان إلى اللحظة الآتية التي لا يستطيع فيها المخلوق استبقاء وجوده، فيجدد الله خلقه، فدليله لا يرمي إلى إثبات بداية للمخلوق، بل إلى تفسير دوامه وحفظه في الوجود، وهذا تصور غريب لدوام المخلوق ولحفظ الله له. وغريب كذلك تصور ديكارت لماهية الله: فإن الله عنده حُرُّ تقدير حتى ليعتبر لو لم يكن بل حتى إنه بالإضافة إلى ذاته بمثابة العلة الفاعلية بالإضافة إلى معلولها وتتناول حرية الله كل شيء، ليس فقط إعدام الذات نقصاً، لأمكن إضافة تلك القوة إليه رياضية وفلسفية، وماهيات المخلوقات؛ فإن الحقائق الدائمة ما نراه ممكناً، بل أيضاً الله صانع الأشياء جميعاً، وهذه الحقائق والماهيات أشياء، فهو إذن صانعها، أجل إنها تبدو لنا ضرورية، ولكن الله الذي أراد أن تكون كذلك، وفرضها على عقلنا، لقد كان الله حرّاً في أن يجعل الخطوط الممتدة من المركز إلى المحيط متساوية، وزوايا المثلث الثلاث متساوية قائمتين، مثلما كان حرّاً في أن لا يخلق العالم، فلما اختار، غدا اختياره حقاً، ولما كان الله ثابتاً، فلا خوف أن يتغير الحق، والنصوص الواردة بهذا المعنى كثيرة صريحة، تدل على شدة تعلق ديكارت بنظرية هذه، وهي واردة في رسائله الخاصة منذ سنة ١٦٢٩، وفي ردوده على الاعتراضات، دون الكتب التي أعلن فيها مذهبه كاملاً منظماً، بثمانين سنين، وفي سنة

١٦٣٠ المقال وقبل نشره للكتاب الأول من هذه الكتب وهو الأوراتوار
ظهر كتاب يدور على هذه المسألة لقسيس صديق لديكارت من قساوسة
والنظرية على كل حال قديمة، نجدها بارزة في القرن الرابع عشر عند
، هو الأب دونيس سكوت ونقولا دوتركور، ونجدها تولد الشك،
وديكارت نفسه يدلنا على أثرها في إذا كنت حكمت أن بالاستطاعة
الشك في هذه: المعرفة حيث يقول في التأمل الثالث أشياء، فما كانت
ذلك لسبب غير أنه كان يخطر ببالي أن إلهاً قد يكون أعطاني طبيعة
هي بحيث أخطئ حتى فيما يبدو لي أوضح ما يكون، وكلما عرض
لفكري هذا الرأي المتصور أنفاً في إله كلي القدرة، رأيتني مرغماً على
الاعتراف بأن من الميسور له إن شاء أن يجعلني أخطئ حتى فيما
أعتقد أنني أدركه ببيان عظيم جدّاً، وعلى العكس كلما توجهت صوب
الأشياء التي أعتقد أنني أتصورها بغاية الوضوح، رأيتها تقنعني وعلى
ذلك نرى أن لهذه النظرية أثراً كبيراً في تركيب المذهب، إذا كانت
الحقيقة خلقاً حرّاً، فلم يعد لها قيمة بالذات، وإنما قيمتها آتية من أمر الله
، وقد كان في مقدور الله أن يقرر نقيضها كما يقول ديكارت ويكرر
القول، وإذن فباستطاعتنا أن نشك فيها مهما بدت ضرورية،
لأنها ضرورية بالإضافة إلينا، ولكنها ممكنة في نفسها وبالإضافة إلى
الله ، فالشك الكلي المؤيد بفرض الروح الخبيث يتناول ماهية الحقيقة
وصدق الفكر، وليس يشك ديكارت في صدق الفكر إلا لأنه يشك في
الحقيقة، فكان محتوماً عليه أن يستبعد كل حقيقة حتى يبلغ إلى الفكر
الخالص، لكي يقف نفس موقف الله وهو يقرر الحقيقة، هذا من جهة،

ومن جهة أخرى إذا كانت الحقيقة وضعية، فليس يعتبر الوضوح علامة حاسمة لتصديقها، ولكنه شعور ذاتي يميل بنا إلى التصديق، فقبل أن نميل معه يتعين علينا أن نتيقن أنه غير خادع، إذ كما أن الحقيقة محدثة فإن مصاحبة الوضوح لها محدثة كذلك، فالثقة بها تقتضي معرفة واضعها، وكون كاملاً صادقاً، وإلا امتنع لدينا كل سند للحقيقة، فصدق الله ضمان الوضوح، ومعنى الاثنين جميعاً أن بين العقل وبين الحقيقة مناسبة وملاءمة لأنهما من صنع الله .

العالم وقوانينه

بعد أن يطمئن ديكارت إلى وجود الله وصدقه، ينتقل إلى وجود العالم ويسأل نفسه: هل الماديات موجودة؟ فيجيب بالإيجاب، ويقدم الأسباب، فأولاً هذه الأشياء ممكنة، والله يستطيع إحداث الممكنات، ثم إن في قوة حاسة هي قوة انفعالية تتطلب قوة فعلية تنثير فيها أفكار المحسوسات، وهذه القوة الفعلية ليست فيّ، فإني جوهر مفكر، وإذن فهي خارجة عني، على أنها قد تكون إما جسماً حاصلاً بالذات على ما أتصوره في المحسوسات، أو تكون الله الحاصل عليه على نحو أسمى: فما هي؟ إني أحس في نفسي ميلاً طبيعياً إلى الاعتقاد بأشياء جسمية، وما دام هذا الميل طبيعياً فهو صادر على الله ، والله صادق فلا بد أن يكون خلق أشياء مقابلة لأفكاري . إن طبيعتي تعلمني أن لي جسماً، وأن أجساماً أخرى تحيط بي، وأن هذه الاجسام مختلفة فيما بينها تحدث في إدراكات مختلفة ولذات وآلاماً، فلن أكثر بعد الآن لأخطاء الحواس وخيالات الأحلام، فإن مراجعة الحواس بعضها ببعض، ومراجعتها بالذاكرة

والعقل، تبدد الخوف من الخطأ في الإدراك الحسي، وكذلك تتميز اليقظة باتساق الإحساسات فيما بينها، ويتميز المنام باضطراب التصورات، هذه قرائن لا يمكن أن أخطئ فيها وقد علمت أن ليس الله خادعًا للماديات موجودة إذن، ولكن على أي نحو؟ هنا يجب أن أراجع أفكارى بكل حذر حتى يقتصر تصديقي على ما أراه واضحًا متميزًا، فإن أفكارى إنما تصدر عن الله من حيث ما فيها من وضوح، والله إنما يحدث من موضوعات الأفكار ما يتصور بوضوح ليس غير، وما أتصوره واضحًا في الأشياء يرجع إلى أنها امتداد فحسب، وباقى ما يبدو في الإحساس فهو صادر عن فكري: الضوء واللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة، كل هذه انفعالات ذاتية، أفكار غامضة أضيفها خطأ لذلك الميل الطبيعي، وأتخذها أساسًا لمعرفة ماهيات الأجسام، وليس في الأجسام شيء يشابهها، وليس لها من غاية سوى إرشادي إلى النافع والضار فكيف موافقي في الحياة تبعًا لذلك، فديكارت يستبعد مع كونها جميعًا إحساسات وانفعالات، الكيفيات الأولية ويستبقي الكيفيات الثانوية مستندًا إلى مفهوم فكرة المادة وإلى صدق الله . هذه المادة الهندسية لامتناهية المقدار من حيث إنه يستحيل وضع حد للامتداد، وديكارت يعول هنا على الامتداد المتخيل لا الامتداد المعقول، فإن المخيلة لا تقف عند حد في تخيلها إذ أنها لا تتخيل إلا المحسوس، أما العقل فيستطيع الحكم بوجوب الحد متى علم أن المادة الموجودة بالفعل متشكلة بالضرورة ومن ثمة محدودة بالضرورة، وهذه المادة الهندسية مقسمة إلى أجزاء غير متناهية، فليس هناك جواهر فردة

أو أجزاء لا تتجزأ من حيث إن كل امتداد مهما صغر قابل للقسمة إلى جزأين وهكذا إلى غير نهاية، وهذه المادة الهندسية ملاء لا يتخيل الله خلاء؛ لأن الخلاء امتداد، والامتداد مادة عند المخيلة كما تقدم بحيث تفسر كل حركة بأن الجسم المتحرك يطرد الجسم المجاور له ليحل في مكانه، وهكذا إلى ما لانهاية، فالحركة في العالم دائرية، والمادة متحركة حركة متصلة: حركها الله منذ الخلق، وشرع للحركة قوانين، هذه القوانين تستنبط من فكرة ومن هذا، إن كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره ثابت الله، وأولها أن مقدار الحركة المحدثة عند الخلق يبقى هو القانون يلزم قانونان: أحدهما أن كل جسم متحرك فهو يميل إلى الاستمرار في الآخر، في العالم لا يزيد ولا ينقص وهذا قانون القصور الذاتي، وديكارت أول من وضعه عن حركته على خط مستقيم بينة، وقد يكون وصل إليه بتأثير كبلر. هذه القوانين الثلاثة تنطوي على جميع قوانين الحركة، وكلها ثابتة بثبات الله، فهنا أيضًا يلجأ ديكارت إلى الله لكي يقيم أركان علمه الطبيعي، ولكن هل يمنع ثبات الله من حدوث التغير في الطبيعة؟ ومن يدرينا، لعل الله أراد بإرادة واحدة أن توجد قوانين معينة وقتًا ما، ثم أن تحل محلها قوانين أخرى؟ وكان من فعل الحركة في المادة على مقتضى القوانين أن تكونت السماء والأرض والسيارات والمذنبات والشمس والنجوم الثوابت والضوء والماء والهواء والجبال والمعادن والنباتات والحيوانات والأجسام الإنسانية، تكونت كلها بمحض فاعلية الحركة في الامتداد، دون أي شيء من تلك الكيفيات والقوى والصور الجوهرية التي

أضافها أرسطو والمدرسيون إلى المادة، ودون علل غائية، فليس لهذه العلل محل في العلم الطبيعي، وأنى لنا أن نكشف عن غايات الله ، والله على كل حالٍ لم يتوخَّ غاية، وإنما رتب الأشياء بمحض إرادته الحرة، فالأجسام آلات ليس غير، بما فيها النبات والحيوان وجسم الإنسان، أما أن الحيوان عاطل من العقل، فدليله أنه لا يتكلم ونحن نشاهد أن الكلام لا يقتضي إلا قليلاً من العقل، وإذا كان بعضالحيوان يفوق الإنسان مهارة في بعضالأفعال، فإنه لا يبدي شيئاً من تلك المهارة في أفعال أخرى كثيرة، فما يفوقنا فيه لا يدل على عقل وإلا لكان حظه منه أكبر من حظنا ولأجاد سائر الأفعال، ولكنه يدل على أن لا عقل الله وأن الطبيعة هي التي تعمل فيه، كذلك ليس للحيوان شعور وعاطفة؛ لأن العاطفة ضرب من الفكر، وقد ظن ديكارت أن رأيه هذا تأيد باكتشاف وليم هارفي للدورة الدموية سنة ١٦٢٨ ، أي حين بين هذا العالم أن الدم لا يجري في الجسم بقوة ذاتية، بل إن انقباض القلب هو الذي يدفعه، فاعتقد ديكارت أن قوانين الحركة تنطبق أيضاً على هي أدق أجزاء الدم وأسرعها حركة، أرواحا حيوانية الجسم الحي، وأن في الاعصاب بحركاتها تفسر جميع الأفعال الحيوانية الجسمية، ومثل هذه الأفعال مثل حركاتنا اللا إرادية، كمد اليدين إلى أمام في حركة السقوط، فإنها حادثة عن تحرك الأرواح الحيوانية القسم الثاني: فقرات ٢٢ ، ٢١ ، وما بعدها بتأثيرات غير مشعور بها، فإذا كان الحمل يهرب عند رؤية الذئب، فذلك لأن الأشعة الضوئية الصادرة عن جسم الذئب إلى عين الحمل تحرك عضلاته بوساطة تيارات الأرواح الحيوانية، ويمكن

تفسير عودة السنونو في الربيع كما نفسر دق الساعة في فترات راتبة؛ وإذن فجميع الأجسام آلات دقيقة الأجزاء كثيرة التعقيد عجيبة الصنع، ولكنها آلات على كل حال تعمل بالحركة فحسب، والعالم في مجموعه آلة كبرى أو علم الميكانيكا متحقق بالفعل، ولئن فاته بهاء الألوان ونغم الأصوات وشذى الروائح وكل ذلك الجمال الذي تتوهمه فيه الفلسفة الناسجة على منوال أرسطو والذوق العام، فقد استعاض عنه معقولية طالما نشدتها تلك الفلسفة فأعيها البلوغ إليها، إذ قد أضحت الأجسام شبيهة بالأشكال الهندسية معقولة كلها دون غموض ولا خفاء ولكنها لم تصبح كذلك إلا بإرادة الفيلسوف الذي أفرغها مما فيها من قوة وحياء، وردّها أشكالاً جوفاء.

النفس والجسم

بقي على ديكارت، وقد استعاد يقينه بوجود الأجسام بما فيها جسمه، أن يخطو خطوة أخيرة ويفحص على طبيعته هو، إنه مؤلف من نفس وجسم، أي من جوهرين متمايزين متضادين: النفس روح بسيط مفكر، والجسم امتداد قابل للقسمة، ليس في مفهوم الجسم شيء مما يخص النفس، وليس في مفهوم النفس شيء مما يخص الجسم، وقد أشك في وجود جسمي وسائر الأجسام دون أن يتأثر بهذا الشك وجود فكري ونفسي؛ لذا لا يأتي العلم بالجسم إلا في هذا الموضع كما يقتضي المنهج، وإن كان النفس والجسم في واقع الأمر متضامين يؤلفان موجوداً واحداً، فإن المنهج يقضي بأن تتسلسل الأفكار وإن المبدأ، إلى حد أن نفترض نظاماً بين الموضوعات التي لا تتألى بالطبع بنظام التصوري يقضي

بأن نذهب من أفكارنا إلى موضوعاتها بحيث لا يمكن أن تختلف الموضوعات عن الأفكار ولا أن يوجد في الواقع نفس وجسم يختلفان عن تصورنا للنفس والجسم، ومن أين جاء ديكارت بتعريف النفس والجسم؟ إنه يضع التعريف من عند نفسه، لا من ملاحظة الكائنات الحية، ولا يريد أن يعلم أن الجسم، وإن كان عديم القدرة على التفكير، فقد يكون شرطاً للتفكير، ومن ثمة قد يكون متصلاً بالنفس ضرباً . مبادئ الفلسفة القسم الخامس، ومقال في المنهج من الاتصال أوثق من الذي يرضى به الفيلسوف الأفلاطوني، وقد اعتقد ديكارت أنه بهذا الفصل التام بين النفس والجسم أسقط المادية وأقام الميتافيزيقا، ولكن هذا الفصل الذي ينكر النفس على الحيوان ويجعل من البيولوجيا فرعاً من الميكانيكا، قد يؤدي إلى إنكار النفس على الإنسان ورد التعقل إلى الإحساس المشاهد في الحيوان، فتسقط الروحانية، وتسقط الميتافيزيقا من حيث إنها لا تقوم على الحس بل على العقل، وسنرى كثيرين من الفلاسفة يستخرجون هاتين النتيجتين، ويردون على ديكارت بنفس أقواله.

بيد أن ديكارت يستدرك فيقول :إن طبيعتي تعلمني أنني لست حلاً في جسمي حلول النوتي في السفينة، ولكني متحد به اتحاداً جوهرياً يكون كلاً واحداً، بحيث لو جرح جسمي فلست أقتصر على إدراك الجرح بالعقل، لكني أنبه إليه بالألم، فالألم والجوع والعطش وسائر الانفعالات لا تتال النفس بما هي كذلك، وإنما هي ناشئة من اتحاد النفس والجسم واختلاطهما، ويقال مثل هذا عن المعرفة الحسية والحركات المنعكسة

والأحلام والتخيل والتذكر، عجباً! يستعير ديكارت ألفاظ أرسطو الذي ينكر والذي يؤكد اتحاد النفس كالنوتي في السفينة على أفلاطون أن تكون النفس في الجسم فكيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد؟ الواقع أنه يزعم هنا مكرهاً « اتحاداً جوهرياً والجسم لشهادة الوجدان وأن مذهبه ثنائي لا يطبق الوحدة بحال، في مواضع كثيرة يتكلم عن النفس والجسم كأن النفس حالة في الجسم مجرد حلول، وهو يعين لها فيه مكاناً ممتازاً حيث تقوم النفس بوظائفها بنوع أخص منها في سائر الأجزاء، هو الغدة الصنوبرية وإنما وضعها في هذا الجزء من الدماغ لأنه رأى فيه، وتنتشر قوتها في الجسم كله المكان الملائم لقبول الحركة وتوجيهها، أي في وسط هذا الجزء من الدماغ وفوق القناة التي تمر منها الأرواح الحيوانية من تجاويف مقدم الدماغ إلى تجاويف مؤخره، فكلما حركت الغدة المتحدة بها الحركة اللازمة لإحداث الفعل المتعلق بتلك أرادت النفس شيئاً أما الجسم فيؤثر في النفس بأن يبلغ إليها الحركات الواقعة عليه والحادثة فيه، الإرادة فتترجمها هي ألواناً وأصواتاً وروائح وطعوماً ورغباتٍ ولذاتٍ وآلاماً، ولا ندري كيف تتم هذه الترجمة، ولم تحس النفس الجوع والعطش، وتحس ألماً من جرح، بدل أن تدرك مجرد إدراك أن بالجسم جرحاً وأن به حاجة إلى الطعام والشراب، وماذا يصير بمبدأ فقرات ٤٢، ٢٧، ٢٤، ١٣، ١٢ » انفعالات النفس كتاب القصور الذاتي: إن النفس روح فلا تنالها الحركة، وعلى ذلك فالحركة الجسمية حركة فانية، فإذا سلمنا أن النفس تحرك الغدة الصنوبرية، قلنا بحركة جديدة غير ناشئة من حركة سابقة، ومبدأ

القصور الذاتي يحول دون تصور الحركة تفنى أو تخلق، وقد قال ديكارت ردًا على اعتراض أو سؤال :إن النفس لا تخلق حركة، بل توجد الأرواح الحيوانية، ولكن التوجيه أو التغيير في الاتجاه يقتضي حركة، فيخالف مبدأ القصور الذاتي، على أن ديكارت يقول إنه هكذا رتبت الأمور لخير الإنسان وحفظ كيانه، أي هكذا رتبها الله ، فيعود ديكارت إلى الله مرة أخرى للخروج من مأزقه، كما كان التراجيديون اليونان يقحمون الآلهة في المواقف الحرجة، وتلك هي الكلمة الأخيرة في المشكلة؛ إذ يستحيل تصور اتحاد حقيقي بين جوهرين تامين، وتصور تفاعل حقيقي بين جوهرين متضادين.

ولديكارت كلمة أبلغ دلالة على هذه الاستحالة، ألحت عليه الأميرة إليزابيث أن نجدها بالتعليل الشافي، فأفاض في القول دون أن يأتي بشيء جديد، بل إن هذه الإفاضة تنم تعلم النفس : عن حيرة شديدة، وانتهى بالاعتراف بأن المسألة لا تحتل حلًا عقليًا، قال بالعقل، ويعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة، أما اتحاد النفس والجسم، فلا يعلم إلا علمًا غامضًا بالعقل والمخيلة، ويعلم علمًا واضحًا بالحواس، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس، ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه وأردف ، إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة وللأحاديث الجارية لا يلوح أن باستطاعة العقل الإنساني أن يتصور بجلاء وفي نفس الوقت : ذلك بقوله تمايز النفس والجسم واتحادهما؛ إذ أن ذلك يقتضي تصورهما شيئًا واحدًا وشيئين، وهذا إقرار صريح بالعجز والفشل؛ لذلك نرى نظرية ديكارت في النفس

وهذا تناقض والجسم خير نظرياته بيانًا لما يميز مذهبه من تركيب صناعي، إنها ضعيفة إلى حد التناقض بإقرار الفيلسوف نفسه، وعندها يتحطم المنهج الجديد في يد صاحبه، وإن في هذا الإخفاق لعبرة، فهو يدلنا على عاقبة قلب نظام المعرفة الإنسانية ومحاولة إخضاع الوجود لمنهج يفرض عليه فرضًا، بدل إخضاع الفكر للوجود، إن الوجود أصلب من أن يلين للنظريات، و هو لا يلبث أن يثأر لنفسه منها ويبين تهافتها، أليس غريبًا أن نسمع المعتد بالعقل إلى غير حدٍ، يدعونا إلى أطراح العقل والاسترسال مع العقلي الحياة وأحاديث الناس في مسألة هي من الأهمية الفلسفية بأعظم مكان؟ وهل هناك ثأر أبلغ من هذا؟ وإذا ذكرنا إن كبلر وجليليو ثم نيوتن من بعدهما اكتشفوا بالتجربة قوانين مضبوطة، فكانت تسمح لهم بتوقع الظواهر وتقودهم إلى مكتشفات جديدة، بينما القوانين غير الصحيحة التي فرضها ديكارت على الطبيعة لم تكن تفسر الأشياء إلا تفسيرًا إجماليًا، ولا تسمح بأي توقع، إذا ذكرنا ذلك كان لنا منه مثال آخر على ثأر الطبيعة من المتجبرين عليها وسخريتها منهم

تعقيب على المذهب

نستطيع الآن أن نرى أنَّ العلم الطبيعي الرياضيمفتاح المذهب، كما أن الشك ضرورة تقدم لنا الرياضيات المثل الأعلى للعلم ، ذلك العلم الذي ينزل من المبادئ إلى النتائج فيبين علة النتائج في مبادئها ويرضي العقل تمام الرضا، كان أفلاطون يصبو إلى هذه الغاية ويحاول تحقيقها، وكان أرسطو يعتبرها كذلك الغاية القصوى، ولكنه فطن إلى أن العلم

الطبيعي نوع آخر من العلم، هو العلم المكتسب بالاستقراء، يأتي في المرتبة الثانية لأنه يقتصر على القول بأن الشيء كذا الآن دون بيان العلة في أكثر الأحيان، ولكنه العلم الملائم لطبيعة معرفتنا التي تبدأ بالمحسوس وتتأدى منه إلى المعقول، ولم يوفق ديكارت إلى مثل اتزان أرسطو وتواضعه، فقد غلا في طلبه المعقولية وأراد أن يكون علمنا كله لميًا أو لا يكون أصلًا، فأحال العلم الطبيعي علمًا رياضيًا بحثًا، وذهب في ذلك إلى حد افتراض قوانين كان يعلم عدم مطابقتها للواقع، والرياضيات لا، لكي يمكن أن تقع الأشياء تحت الفحص الرياضي» ولكنه افترضها تنظر في غير الأعداد والأشكال، فمتى رددنا العلم الطبيعي إلى الرياضي، رددنا الأجسام الطبيعية إلى أشكال هندسية، ورددنا أفعالها إلى حركات آلية تُقاس ويعبر عنها بأعداد، سواء في ذلك الأفعال الحيوية والأفعال الجمادية على ما بين الطائفتين من تباين، فيلزم عن ذلك أن الإحساس ذاتي، وأن لا شبه بينه وبين علته الخارجية يضاف إلى ما تقدم أن تصور الأجسام الخارجية آلات، أي مركبات صناعية خلوا من كل طبيعة أو ماهية، يحملنا على استبعاد المنطق القديم القائم على أن الموجودات طبائع وماهيات لها خواص وأعراض، فلا يبقى هناك مجال لتحليل الأشياء إلى أجناس الإنسان حيوان ناطق أنواع، وإنما تحل إلى أجزاء حقيقية كأجزاء الآلة، فلا نقول وديكارت يستبعد بالفعل الحكم الأرسطوطالي وهو، الإنسان نفس وجسم بل نقول إسناد محمول إلى موضوع، أو وصفشيء بشيء ويستعيز عنه بمعنى آخر للحكم هو قواعد تدبير أنه اعتقاد الإرادة بوجود خارجي

لموضوع فكرة ما، وإن من ينعم الن يرى في ديكارت واحدا من الاسمين، أولئك الفلاسفة الحسيين الذين ظهروا في العقل القرن الرابع عشر وكانوا أول الخارجين عن الفلسفة الأرسطوطالية، فإن ديكارت يعتبر المعاني الكلية أسماء جوفاء، ويستعيز عنها بما يسميه الطبائع البسيطة، ويستعيز عن منطق أرسطو بمنهج الرياضيين، ويلزم من ذلك كما تنبه إليه الحسيون، القدماء منهم والمحدثون أن ليس هناك حقائق ضرورية، فبنشأ لدينا سبب آخر للشك في العقل شكًا حقيقيًا لا منهجيًا، ويمكن أن نقول إن الفلسفة الحديثة كلها اسمية مثل ديكارت. بهذا المذاهب أحدث ديكارت انقلابًا خطيرًا في عالم الفكر، فأولاً قد غير نظر لعقل لطبيعته، كان القدماء يعتقدون أن العقل يدرك الوجود، فأصبح العقل منعزلاً في نفسه، وأخذ الفلاسفة من بعده بهذه التصويرية، لأنكروا العالم الخارجي لم يكن ديكارت قد آمن به إلا بمخالفته للمبدأ التصوري، ولم يؤمن به إلا هزياً ضئيلاً على ما رأينا أنكروا العلية فاعلية وغائية، وأنكروا الجوهر والنفس والله ، وفي الحق إذا كنا لا ندرك سوى تصوراتنا، فلا سبيل إلى تجاوزها وهذا الفصل بين الكفر والوجود استتبع الفصل بين العلم الواقعي والفلسفة، فعاد العلم لا يعرف له موضوعاً غير الامتداد الحركة، وحصرت الفلسفة دائرتها في الفكر فأصبحت تأليفاً ذاتياً أو نوعاً من الفن، وانقسم المفكرون طائفتين :واحدة تأخذ بالعلم فتدرك الفكرة إلى حركة مادية، وأخرى تنحاز إلى الفلسفة فتدرك المادة والحركة إلى الفكر، وما تزال هذه الثنائية والمشكلات الناجمة عنها قائمة إلى اليوم.

وغير ديكارت معنى الوضوح والمعقولية، فأصبح العقل المنعزل في ذاته القانون أي إلا أن يعقله هو، ويركبه بأفكار لا يسلم شيئاً إلا أن يعلم أنه حق الأكبر والأوحد واضحة هي في الواقع أفكار سهلة، فإن استعصى عليه شيء أنكره، وقد رأينا ديكارت يذهب من الفكر إلى الوجود، ويتصور الأشياء على مثال أفكاره، ويمحو منها القوة والحياة اكتفاء بالحركة الآلية، فكان ديكارت أول من حرر العقل من سلطان الوجود، وأعلن أن الفكر يكفي نفسه بنفسه ولا يخضع لشيء سواه، فقلب الوضع الطبيعي بالذي على الفردية يجعل العقل الإنساني تابعاً للوجود ومحتاجاً إلى التعلم من السلف، وأقام أساس فلسفي بعد أن كانت مجرد عصيان وتمرد، تلك الفردية التي تحمل الشخص على أن يظن نفسه أهلاً للحكم على الأشياء بنفسه، كأن ليس هناك عقول غير عقله، تورث الفوضى العقلية، وعلى أن يجعل من نفسه مركزاً تدور حوله الأسرة والمجتمع، فتورث الفوضى الخلقية والاجتماعية، وقد كان العصر يضطرب بهذه الفردية التي تنفر من كل سلطان في العلم والفلسفة والدين، وبالعلم الآلي الذي يرمي إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لتحقيق سعادة الإنسان على وجه الأرض، وكان يلتمس طريقه إلى توضيح هاتين النزعتين وتسويغهما، فلما جاء ديكارت أحسهما إحساساً عميقاً، وساهم في العلم مساهمة خصبة، ووضع فلسفة تؤيده وتحميه، وترفع الفردية من مستوى العاطفة والإرادة الغامضة إلى مستوى الحق والقانون، فوضع دستور الفكر الحديث، واستحق أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة.

ذيوغ فلسفة ديكارت

في حياة ديكارت انتشرت فلسفته في أوروبا بأسرها، وأضحت بعد مماته معيناً يستقي منه الأنصار وهدفاً يرميه الخصوم، ففي فرنسا كانت الصالونات تتندر ببعض نظرياتها وتعابيرها، حتى إن موليير تناولها على المسرح، بينما كان اللاهوتيون الأرسطوطاليون في الجامعة وخارجها ينددون بها ويحضون السلطة المدنية على تحريمها، وكان الأوغسطينيون يناصرونها ويحملون على أرسطو، وفي هولندا كان النزاع عنيفاً، وقام من بين الأساتذة البروتستانت نفر يعارضها ويرى فيها خطراً على الدين، وفي ألمانيا وإيطاليا ظهرت كتب تعرضها وتحبذها.

١٦٥٥ وهو قسيس – من بين المذكورين من مخالفيها بيير جساندي ١٥٩٢ فرنسي علم الفلسفة والرياضيات، واشتغل بالطبيعيات والفلك، وكان معجباً بجليليو متأثراً به، نشر في شبابه نقداً شديداً للفلسفة المدرسية، واصطنع مذهب أبيقور أخذاً عن ديكارت، فدون عليها الاعتراضات، تأملات لوكريس، وكان أحد الذين عرضت عليهم لما كان حسيّاً في مسألة المعرفة، جرياً مع أبيقور، فقد عارض نظرية ديكارت في المعاني الفطرية، خاصة معنى الله، قائلاً إن الله لا يعقله عقل مقصور على الصور الحسية، وعارض ديكارت في إنكاره الجوهر الفرد، فقال إن القسمة إلى غير نهاية ممكنة من الوجهة الرياضية، غير ممكنة من الوجهة الطبيعية، فلقسمة المادة حد معين لا تتجاوزه، والجواهر يفصل بينها خلاء، وإلا استحالت الحركة، عارض

ديكارت في تفاصيل العلم الطبيعي، أي في تفسيراته للظواهر، ولكنه لم يمتز مع أبيقور إلى نتائج الأخيرة بل أضاف إلى مذهبه المادي مذهباً روحياً يقول بالله والنفس الناطقة، ويستثنيهما من المبدأ القائل إن جميع العلل مادية: ذلك بأن نظام العالم يمنع من الاعتقاد بأنه وليد حركات اتفاقية، وأن الأخلاق والدين تقضيأن يوجد في الإنسان نفس لا جسمية عاقلة حرة.

الفصل الرابع

بليز بسكال

1662- ١٦23

حياته ومصنفاته

عالم عبقرى ومفكر عميق وكاتب مجيد، ولئن لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الاصطلاحي فقد خلف أثراً حقيقاً بالذكر ترمى فعله إلى أيا من وسيظل فعالاً بلا ريب، ولد في كليرمون من أعمال فرنسا وما إن أمكن التحدث إليه حتى بدت منه أمارات ذكاء خارق، وكان والده واسع الثقافة ضليعاً في الرياضيات، وأخذ على نفسه أن يكون معلمه الأوحد ولم يدخله مدرسة، وكان مبدؤه في تعليمه ألا يلقنه شيئاً إلا بعد أن يبين له فائدته، ثم أن يلقنه ما يفوق طاقته حتى يفحص بنفسه ويدرك بنفسه، فأعكفه على الفرنسية واللاتينية واليونانية، وتروي أخته المترجمة لحياته أنه فيما هما في ذلك، والصبي ما يزال في الثانية عشرة، وجد من تلقاء نفسه الأشكال الهندسية، ثم وجد المبادئ، ثم ركب الأدلة حتى بلغ القضية الثانية والثلاثين من الكتاب الأول لإقليدس، فذهل والده وبكى فرحاً وأعطاه كتاب إقليدس فقرأه وحده، وفي رواية أخرى أقرب إلى التصديق أنه قرأ إقليدس خفية في ساعات معدودات، على أن نبوغه كان قد ظهر واضحاً قبل ذلك بسنة، إذ لاحظ ذات مرة أن طبقاً من الخزف إذا ضرب بسكين خرج منه صوت عالٍ ينقطع بوضع اليد على الطبق، فما زال يكرر التجربة حتى وقف على السبب، ووضع رسالة في الأصوات كانت أول مؤلفاته.

وأخذ يحضر المجالس التي كان يعقدها حينذاك علماء باريس كل أسبوع قبل إنشاء أكاديمية العلوم، وكان يساهم في المناقشات ويعرض مسائل جديدة، وفي السادسة عشرة دون رسالة في المخروطات جاز فيها ما كان قد وصل إليه أحدهم، فأعجبوا به، إلا ديكارت فقد تصنّع عدم المبالاة، وهو في الثامنة عشرة عُين والده جانيًا للضرائب، فرآه يعاني مشقة في حسابها، فنبتت لديه فكرة صنع آلة حاسبة تغني عن القلم وعن كل قاعدة حسابية، فشرع يبحث ويجرب، وطالت تجاربه عشر سنين صنع خلالها خمسين نموذجًا أو تزيد، حتى سجل اختراعه سنة ١٦٤٩ وبعد ثلاث سنين وضع النموذج الأخير، فأثار إعجابًا عامًا.

في الثانية والعشرين اتجه صوب العلم الطبيعي إذ علم أن توريتشلي ملأ أنبوبة زئبقًا وغمسها في حوض مليء بالزئبق فنزل عمود الزئبق في الأنبوبة وترك جزءها الأعلى خاليًا، فاهتم بهذه التجربة جد الاهتمام، وأعادها فنجحت، وبدأ دليلًا على وجود الخلاء، ولم يقنع بذلك وتخيل تجارب متنوعة، فاستخدم سوائل مختلفة الماء والزيت والنيبذ وآلات مختلفة المواسير والرشاشات والمنافخ والسيفونات وميولًا مختلفة على الأفق وفي النهاية اعتقد أنه دلل على وجود الخلاء المطلق ضد أرسطو وديكارت، واعترض معترض، فرد عليه وضمن رده أقوالًا صريحة قوية في شروط المعرفة العلمية وقواعد المنهج القويم، إنه يأبى أن يؤمن بغير التجربة؛ لذا هو يؤمن بالخلاء البادي للحواس، ويسخر من قول القائلين إن الطبيعة تنفر من الخلاء، ويسخر من المادة اللطيفة التي يملئون بها الخلاء والتي لا تُبصروا تلمس، وكان توريتشلي قد افترض

أن ضغط الهواء على سطح الحوض هو الذي يستبقي الزئبق معلقاً في الأنبوبة، فأجرى بسكال التجارب سنة ١٦٤٨ في سفح جبل وفي قمته، في برج كنيسة وفي منزل خاص، فكانت النتيجة أن الزئبق ينخفض بنسبة الارتفاع لأن ضغط الهواء أخف في أعلى منه في أسفل، ثم ربط قوانين توازن السوائل بمبادئ الميكانيكا العامة، فمنهجه المضيمن التجربة إلى النظرية، بخلاف ديكارت وحوالي ذلك الوقت اتجه اتجاهاً آخر إذ اتصل بقساوسة علماء وقرأ كتباً دينية، فأدرك إدراكاً قوياً أن المسيحية تقتضينا أن نحيا الله وحده، أجل أنه كان قد نشأ على التمسك بالفضيلة واحترام العقيدة، كان والده يقول إن العقيدة موضوع إيمان فلا تُبحث العقل، وكان هذا القول عاصماً له من الشك، وفي نفس الوقت صارفاً عن علم اللاهوت، وهذا موقف سيكون له أثره في مذهبه، فوجه همه إلى بلوغ كمال الفضائل المسيحية، حتى أثر في والده نفسه، وفي إحدى أختيه فدخلت الدير، غير أن مجهوداته البالغة كانت قد نالت من صحته منذ الثامنة عشرة، وازدادت صحته سوءاً فيما بعد وانتابته أوجاع لأزمته طول حياته تشد تارة وتخف أخرى، فأشار عليه الأطباء بالله و وترك التفكير، فأخذ يغش بالمجالس، واتصل بنفر من المتعاملين الزنادقة، وقرأ أبكتاتوس، وقرأ مونتني، فكان لكل ذلك أثر في مذهبه، وفطنت أخته الراهبة إلى ما في هذه الحياة الجديدة من خطر على فضيلته ودينه، وأقنعتة بالإقلاع عنها واعتزال العالم، وكان ينذاك في وعاش فيه إلى مماته يعاني آلام المرض بور روايال الثلاثين، وبعد سنين لجأ إلى دير بصبر وتسليم، ويستأنف العمل العلمي كلما

استطاعه، وإلى ذلك العهد يرجع جمعه في الدعوة إلى الدين، وهو أشهر كتبه، وهو كتاب خالد حقًا، وإلى ذلك العهد لخاوطره ترجع أبداع مكتشفاته الرياضية، فقد أسس حساب النهايات :حساب التكامل وحساب وقد دعا العلماء إلى المسابقة فيها ، الروليت الاحتمالات، ونظريات أخرى، أهمها نظرية وعين جائزة مالية للفائز، فتنافس كثيرون، ولكن أحدًا لم يوفق إلى باسم مستعار الحلول المطلوبة، فأعلن هو حوله، فكانت موضع الإعجاب العام

منهجه

رأيناه يؤثر التجربة على الاستدلال، فيؤمن بالخلاء البادئ للحواس وينكر على أرسطو وديكارستدلالهما على امتناعه؛ فهو إذن لا يرى أن تحل المسائل الطبيعية باستنباط نتائج من مبادئ، بل بالتجربة، فلا يعتقد خلافًا لديكارست بمنهج واحد يطبق على جميع الموضوعات، بل يذهب إلى أن لكل موضوع منهجًا ينبغي ابتكاره؛ وذلك لأن مقتنع القول بالإجمال أن بتنوع الطبيعة إلى جانب خضوعها لقوانين عامة، فيسلم بوجود الأشياء تعمل بالشكل والحركة لأن هذا حق، أما تعيين الأشكال والحركات، وتركيب آلة خاطرة العالم، فمضحك لأنه عديم الجدوى وموضع ريب وعسير وحين يقول إن المبادئ حق، يعني أننا نحسها ونسلمها، لا أننا نتعلها ونبرهن عليها، إنه يرى أنه كمال الطريقة الهندسية يقوم بحد كل شيء والبرهنة على كل شيء، وأن هذا عمل لا ينتهي، فنقف عند أوليات لا تحد ولا تبرهن، ولكن هذه الأوليات وليس هناك من مبدأ، مهما يكن طبيعيًا ، ليست طبيعية، فإن الطبيعة تتغير

باستمرار مبادئنا وما كان مألوفًا منذ الطفولة، إلا ويمكن القول إنه أثر خاطئ للتعليم أو للحواس الطبيعية إلا مبادئ مألوفة بالعادة تختلف باختلافها، العادة طبيعة ثانية تمحو الأولى هنا نرى قارئ موننتي قد تأثر ، ... وإني لأخشى ألا تكون الطبيعة نفسها إلا عادة أولى :القلب به وأدع له غير أنه على كل حال يضيف المبادئ والمعارف التي من قبيلها إلى القلب يحس أن للمكان أبعادًا ثلاثة، وأن الأعداد لا متناهية، وسائر المبادئ الهندسية والقلب يحس الله ، فيتغلب على الشك أما العقل فهو قوة استدلالية تستنبط النتائج من المقدمات الآتية من القلب الإرادة؛ لذا كان العقل قابلاً لأن يميل إلى كل جانب، ونحن نرى الناس كثيرًا ما لا يؤمنون إلا بما عبقًا يحاول العقل زعزعة المبادئ بالاستدلال، فإنها يحبون، فالقلب والعقل متباينان خارجة عن دائرته ولا شأن له فيها، من المضحك أن يطلب العقل إلى القلب الأدلة على مبادئه، كما أن من المضحك أن يطلب القلب إلى العقل الشعور بالقضايا التي يستنبطها . وهكذا يظن بسكال أنه يخرج من الشك، ولكننا نستطيع دائمًا أن نقول إن عور القلب وليد العادة، والعادة متغيرة، فنعود إلى الشك، بيد أن بسكال سيحاول التفريق بين مقدمات القلب السليم ومقدمات القلب الفاسد، كما سنرى.

يقابل التمييز بين العقل والقلب تمييز مشهور عن بسكال بين الروح الهندسي وروح الدقة، الروح الهندسي يتناول المبادئ محصورة محدودة يدركها كل عقل متنبه ويحس استخدامها بمجرد تطبيق قواعد الاستدلال، أما روح الدقة فمبادئه تكاد لا تُحصى ولا توضع في صيغ

محدودة، فإنها موضوع شعور أكثر منها موضوع علم، وتتطلب بصيرة ثاقبة، ولا نوفق إلى إشعار الغير بها إلا بعد عناء شديد، ويستخدم روح الدقة الاستدلال، ولكنه استدلال إضماري طبيعي لا صناعي، وأكثر ما يكون في الأمور ويندر أن يكون الهندسيون دقيقين، وأن يكون الدقيقون ، الإنسانيّة والتجارب الطبيعيّة هندسيين

الدعوة إلى الدين

أخذ بسكال على نفسه وهذا رأيه في المعرفة أن يقنع الزنادقة المستهترين بضرورة وهو كتاب ملفق من القصصات التي « الخواطر «اعتناق الدين، وهذا موضوع كتاب دُونها بسكال تمهيداً لكتاب منظم، ثم لم يمهل الأجل للعودة إليها وتهذيبها وتأليفها، كتاب غريب ممتع بالرغم من شكله المهلهل، قد نقول بسبب هذا الشكل، وكل قطعة من قطعه آية من آيات النثر الفرنسي لا يبدأ بسكال، ورأيه في المعرفة على ما قدمنا، بالتدليل على وجود الله ، بل يدع جانباً من لأنها ليست من نوع البراهين الهندسية، وأنها ؛ البراهين الميتافيزيقا على وجود الله البعد على استدلال الناس ومن التعقيد بحيث لا تؤثر إلا قليلاً، وإذا أقنعت بعضهم فليس يدوم اقتناعهم إلا اللحظة التي يرون فيها البرهان، وبعد ساعة يداخلهم الخوف أن يكونوا أخطئوا هذه العبارة تذكرنا ببعض أقوال ديكارت، ولكنه يفصل القول فيسأل :حين يقول الفلاسفة للملحدين إنه ما عليهم إلا أن يعتبروا عجائب الطبيعة حتى يروا الله رؤية، هل يعتقدون أنهم يقنعونهم بمثل هذه الحجة الواهية؟ وحين يقولون مثلاً إن للحقائق الرياضية أساساً هو الحقيقة الأولى، هل

يؤثرون في الناس؟ ليس إله المسيحيين مجرد صانع الحقائق الهندسية ونظام العناصر، ذلك نصيب الوثنيين والأبيقوريين، وليس هو مجرد إله معني بحياة البشر وخيراتهم، ذلك نصيب اليهود .إله المسيحيين إله محبة وعزاء فالغرض الذي يرمي إليه بسكال الاستغناء عن الميتافيزيقا للرجوع إلى النفس ذلك هو المبدأ هنا كما عند سقراط، ويتألف ، اعرف نفسك والنظر في حالة الإنسان منهجه من ثلاث مراحل :في المرحلة الأولى يبين أن المسيحية وحدها تفسر الإنسان وترضي جميع حاجات نفسه؛ وإذن فليست هي معارضة للعقل ولكنها مطابقة له، وفي المرحلة الثانية يحببها إلى النفس حتى تميل إليها بالفعل وتعتنقها، بحيث يحمل الإنسان على طلب الله بدل أن يفرض الله على الإنسان، وفي المرحلة الثالثة يبين حقيقتها، لا بالتدليل على العقائد، بل بما حفظه التاريخ من شواهد محسوسة هي النبوءات والمعجزات، وقد أضحت النفس مستعدة لقبولها ما الإنسان إذن؟ الإنسان سر أو لغز، إنه مزيج غريب من حقارة وعظمة، فمن الناحية الواحدة ما هو إلا قسبة وأضعف موجود في الطبيعة، حالما يحاول الإحاطة بالطبيعة يضل في لا متناهيين :اللا متناهي في الكبير واللا متناهي في الصغر وهو نفسه لا متناهٍ في الصغر بجانب الفضاء اللا متناهي وسكوته المروع، ويخرج من هذه المحاولة بأن لا نسبة بينه وبين الطبيعة، وأن العلم ممتنع لامتناع الوقوف على جميع العلل والمعلولات كما يريد العقل الذي يطلب معرفة الأجزاء وانتظامها في الكل، معرفة البداية والنهاية، فلا يفوز إلا بشيء من الوسط، فإذا تحول عن الطبيعة ليتجه إلى نفسه، وجدها ألعوبة بين أيدي

قوى خداعة: فالمخيلة تشوّه الأشياء، تكبر الصغير وتصغر الكبير، وتملي عليه رغباتها، وتغره بسعادة زائفة زائلة، تقود عقله خفية بينما يتوهم العقل أنه هو الذي يقودها، والمنفعة تعميه، العادة تكوّن شخصيته كما تشاء الظروف الخارجية، فماذا يبقى للإنسان إلا أن ينساق مع الاضطراب العام، فيتعامى عن نفسه وعن بطلان الحياة الدنيا؟ هذا موقف حقير، ولكنه أحكم موقف إذا كانت تلك حال الإنسان، بيد أن الإنسان، من الناحية الأخرى، إذا كان قسبة، فإنه قسبة مفكرة، وإذا كان العالم يحتويه ويبتلعه كالنقطة، فإنه بفكرة يحتوي العالم أجل، ليس بالعالم من حاجة للتسلح كي يحطمه، يكفي لقتله شيء من البخار أو نقطة ماء، ولكنه أشرف مما يقتله لأنه يعلم أنه يموت ويعلم ما للعالم من ميزة عليه، والعالم لا يدري من هذا شيئاً وليس يوجد التناقض في طبيعة الإنسان فحسب، ولكنه يوجد أيضاً في المواقف الفلسفية من اليقين: الاعتقاديون والشكّاء في حرب متصلة، ولكل فريق موضع خطأ، فإننا عاجزون عن البرهنة عجزاً لا يقوى عليه المذهب الاعتقادي، ولدينا فكرة عن الحقيقة لا يقوى عليها مذهب الشك، ويوجد التناقض أيضاً في أفعال الإنسان ومحدثاته، نعتقد بوجود سيادة العدالة في الدول وبقوانين طبيعية يجب أن تحتذيها القوانين المدنية، ولكن العدالة التي وضعت بالفعل تختلف باختلاف الدول، تحرم لسانا نرى عدلاً أو ظلماً إلا ويختلف كيفاً باختلاف: في الواحدة ما تبيحه في الأخرى الإقليم: ثلاث درجات ارتفاع من القطب تقلب الفقه كله، ودرجة من درجات الطول تقرر الحق إنها لعدالة مضحكة تلك التي

يحتها نهر !الحق في هذه الجهة من البرانس، والباطل فيما وراءها جميع النفااض ترجع إلى تناقض العظمة والحقارة :إن في الإنسان قوة طبيعية للخير والحق والسعادة،غير أن هذه القوة تنصرف إلى موضوعات لا تلائمها، ولم يكن الإنسان ليحس نفسه شيئاً مهيناً لو لم يكن يعلم أنه موجود لغايات أسمى من التي تعرض له في هذه الحياة، وإذن فلن يصدق مذهب في تفسير الإنسان وتدبيره إلا أن يكون محتوياً على ضدين وعلى العلاقة بينهما، وكل مذهب يقتصر على جهة واحدة، وكل مذهب يدرك تضاد طبيعتنا ويدع الضدين متجاورين، ليس مذهب حق وحياة، لقد عرف أبكتانوس أن الإنسان عظيم بالفكر، وعرف واجبات الإنسان إذ طلب إليه أن يعتبر الله خيره الأعظم، وأن يخضع للعناية الإلهية دون تذمر، ولكنه والرواقيين جميعاً أضافوا إليه القدرة على توجيه أفكاره بنفسه والحصول بذلك على جميع الفضائل، فجعلوا الإنسان والضعف أعلنوا مبادئ كبرياء شيطاني، وجاء مذهبهم عقيماً لأنهم يخاطبون إنساناً موهوماً يفترضون له السيطرة التامة على نفسه، وراح مونتني يفحص عما يستطيعه العقل دون نور الإيمان، فحكم على العقل بالشك، وجعل عظمة الإنسان، وبدا كأنه يحله من كل واجب، الأول عرف عظمه الإنسان وجهل عجزه، والثاني عرف ضعف الإنسان وجهل شعوره بالواجب.

وليس يعطينا الجمع بينهما مذهباً كاملاً، مما قد يلوح، إن حكماء هذا العالم يضعون الأضداد في موضوع واحد بعينه هو الطبيعة الإنسانية، فيراها البعض عظيمة، ويرأها البعض الآخر حقيرة، بينما يعلمنا الدين

أن الحقارة راجعة إلى الطبيعة، وأن الفضيلة راجعة إلى النعمة الإلهية، لقد فات أبكتاتوس ومونتني جميعاً أن حال الإنسان الراهن يختلف عن حاله وقت الخلق، ولم يعتبروا عواقب سقطة آدم وضرورة المخلص لإصلاح الحال، وهكذا يحطم أحدهما الآخر ليهيئاً محلاً للإنجيل الذي يوفق بين الأضداد بفن إلهي لم يكن ليصدر إلا عن الله، فيعلن إلينا أن عظمة الإنسان آتية من أصله الإلهي، من أنه صنع الله، وأن شقائه آتٍ من خطيئة آدم التي أفسدت الطبيعة، هاتان الحالتان المتعاقبتان، حالة الخلق وحالة الخطيئة، تفسران الوجهتين المتلازمتين اللتين كشف عنهما التحليل.

إن خلود النفس من الأهمية، وليس يمكن أن يظل الكافر عديم المبالاة مصيره بحيث لا يظل عدم المبالاة بالإضافة إليه إلا من فقد كل شعور، إن أفعالنا وأفكارنا تتخذ سبلاً مختلفة حسبما كان هناك خيرات أبدية ترجى أو لم يكن، فالذين يمكن تسميتهم عقلاء طائفتان: طائفة يعبدون الله بكل قلبهم لأنهم يعرفونه، وطائفة يطلبونه من كل خاطر فإعراض الكافر عن التفكير في شقائه وحقارته قلبهم لأنهم لا يعرفونه لن يغير شيئاً من حاله، فإن الإنسان مائت حتماً، فإذا لفتنا نظره إلى الموت فإنما نلفت نظره إلى نفسه وإلى منفعة الكبرى، هذا ما ينبغي أن يفهمه قبل كل شيء، وهذا ما ينبغي أن نعاونه على فهمه لنوجهه من باطن نحو الدين، فيبدو له الدين حقاً لأن الدين يعرف شقائه، ويبدو له مستحيلاً لأنه يعده بالعلاج، فلنذكر الملحد بالموت وبالأبدية ماذا لديه من القول عنهما؟ هل يقول إنه لا يبالي؟ أليس منتهى حماقة، ونحن نعنئ أكبر

إن بسكال يتجنى على موننتي ويزعم أنه انتهى إلي حال هيشر من اليأس، حال عدم المبالاة بالنجاة، حال خلو من الخوف ومن الندم والحقيقة أن موننتي يوجهنا إلى الإيمان مثل بسكال .

العناية بصغائر الأمور، ألا نثير المسألة الكبرى التي يتوقف عليها النعيم الأبدي أو الشقاء الأبدي؟ هل يقول إن العقل يثبت أن الدين غير مفهوم؟ فليكن ولكن كيف نستنتج من هذا أن الدين ليس حقًا؟ لنفرض الغموض متساويًا من جهة إثبات الدين ومن جهة نفيه، يبقى أن الاختيار بينهما واجب، ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو في الحقيقة اختيار ضمنى للنفي، من حيث إننا حينئذ نحيا كما لو لم يكن الله موجودًا ولم تكن النفس خالدة، وهو اختيار الجهة الأشد خطرًا، من حيث إنه استهداف للعذاب الأبدي، أما إذا راهنا على حقيقة الدين فإننا نلتزم بحدوده وتكاليفه، ونفقد الحق في العيش على ما ننتهي، ولكننا نربح حظ الحصول على النعيم الأبدي، فنضحي بالخيرات المتناهية في سبيل الخير لئلا متناهي، وحتى لو افترضنا أن الحظ ضئيل جدًا في جانب وجود الله ، فإن الحظ في جانب حيثما يكن اللا : صدق القول المعارض لا يمكن أن يكون إلا متناهيًا، فالنتيجة واضحة متناهي ولا يكون هناك حظوظ لا متناهية للخسارة في مقابل حظ الربح، فليس من سبيل للتردد، يجب بذل كل شيء

وحتى لو قدرنا خيبة الأمل في الحياة الآجلة، فليس لنا أن نأسف على شيء وهذا ما يعطي حجة الرهان قوتها الظافرة فإن المسيحي أحسن حالًا من الكافر وأسعد في هذه الحياة العاجلة، إنه أمين صالح متواضع

عارف للجميل محسن صديق وفي، فإذا رجعنا إلى منفعتنا الحقّة فحسب، وجب لنا أن نتمنى أن يكون الدين حقًا إذا كسبنا كسبنا كل شيء، وإذا خسرنا لم نخسر شيئًا. ذلك هو المذهب، فيه شيء من منهج القديس أوغسطين، وبينه وبين منهج ديكارت شبه قوي، عند ديكارت نجد مونتني من جهة والعلم من جهة أخرى، فيمضي المنهج من الشك إلى اليقين، وعند بسكال نجد مونتني من جهة والدين من جهة أخرى، فيمضي المنهج من القلق إلى الإيمان، ويقول اللاهوتيون إن دلائل الوحي هي الدلائل الوحيدة على العقائد الدينية الفائقة للطبيعة، وأن النعمة الإلهية هي الوسيلة الوحيدة للإيمان، فمد بسكال هذا القول إلى الحقائق العقلية الطبيعية، مثل وجود الله وخلود النفس، وأراد أن يكون التدليل، في العلم الطبيعي وفي مصير الإنسان على السواء، بالتجربة الظاهرة والباطنة لا بالاستدلال العقلي، فشق طريقًا سيلجّه كثيرون من بعده: أشهرهم كנט الذي يقدم العقل العملي على العقل النظري، وأصحاب البراجماتزم على اختلافهم الذين يمتحنون القضايا الميتافيزيقية بفائدتها العملية، والسبب واحد عندهم جميعًا: هو الشك في العقل، وإرادة تجاوز الحس مع ذلك، وقد أعطانا بسكال نظرة المسيحية إلى الوجود جميع الأجسام، في هذه العبارة الجامعة التي تلخص مذهبه أحسن تلخيص حيث قال السماء والنجوم، الأرض وكمالها، لا تساوي أدنى الأرواح، ذ أنه يعلم كل هذا ويعلم ذاته، وليست تعلم الأجسام شيئًا، الأجسام جميعًا والأرواح جميعًا وجميع محدثاتها لا تساوي أدنى حركة من حركات المحبة، فإن هذا يرجع إلى مرتبة أعلى بما لا نهاية التي

أذاعتها عبارته هذه :الجسم والروح ومحبة الله المراتب الثلاث تلك هي وبسبب اقتناعه بها زهد في الدنيا ولأجل إقناع الناس بهذه النظرة كتب وتحمل الآلام المبرحة.

الفصل الخامس

نقولا مالبران

١٦٣٨-١٧١٥

حياته ومصنفاته

قسيس من جمعية الأورأتوار لم يجد في فلسفة أرسطو شيئاً من المسيحية مما كان يقول كثيرون، ولم يتذوق اللاهوت المدرسي القائم على الأرسطوطالية، واتخذ من القديس لديكارت وهو في السادسة والعشرين، الإنسان أوغسطين أستاذه الأكبر، ثم وقع له كتاب فأعجب إعجاباً شديداً بمنهج الفيلسوف، وبمذهبه القائم على وجود الله وروحانية النفس وخلودها، وأفعم قلبه سروراً لاهتدائه إلى فلسفة متفقة مع الدين مثل هذا الاتفاق، فشرع يعمل على إنشاء فلسفة مسيحية لا تدين للفلاسفة الوثنيين بشيء وظل في ديريه باريس إلى وفاته يؤلف ويجادل.

وقد ظل أشهرها، وأعقبه - ١٦٧٤ البحث عن الحقيقة كان أول كتبه تأملات قصيرة في وهو ملخ مذهب، ثم نشر على التوالي بالاحاديث المسيحية ١٦٨٠ أنكرته السلطة الكنسية، كتاب الطبيعة والنعمة 1677 والتواضع والتوبة أحاديث في ما بعد الطبيعة ١٦٨٣ والتأملات المسيحية ١٦٨٣ وكتاب الأخلاق وحديث بين فيلسوف ١٦٩٧ وكتاب محبة الله ١٦٨٨ وقد يعد خير كتبه، والدين ١٧٠٧ دونه على أثر اتصاله بأسقف من مسيحي وفيلسوف صيني في وجود الله

المرسلين إلى الصين وجميع هذه الكتب شروح مختلفة لبضعه أفكار رئيسية في أسلوب واضح رشيق كثير الإطناب.

الله ، ما منشيء إذا تأملناه كما ينبغي إلا ردنا إلى الله : فلسفته كلها تلخص في هذه القضية فإذا تأملنا المعرفة لم نقل مع أرسطو والمدرسين إن الأشياء تطبع صورها في النفس، فإن الأدنى لا يؤثر في الأعلى وهذا مبدأ متواتر عند الأفلاطونيين، بما فيهم أفلوطين إن الموضوع المباشر لذهننا حين يرى الشمس مثلاً ليس الشمس، وأوغسطين ولا يمكن أن تتحد بل شيئاً متحدًا بنفسنا اتحاداً وثيقاً، وهذا ما أسميه فكرة بالنفس أشياء بعيدة عنا مباينة لفكرنا، إن إدراكات الحواس انفعالات، ولا تنطوي لى معرفة الأشياء الخارجية، بل تقتصر على تنبيهنا إلى ما بيننا وبين الأشياء من علاقات لأجل صيانة حياتنا، فمالبرانش يصطنع موقف ديكرت بكل دقة، ويسهب في بيانه، وبخاصة في كتاب البحث عن الحقيقة، فيتحدث عن أخطاء الحواس، وتعارضها فيما بينها، وتعارضها مع المعرفة العقلية، ويتحدث عن المخيلة فيقول إنها ليست أكثر تعريفاً لنا بالأشياء، وإنها تربط بين الصور برباطات غير عقلية، فتسبب أخطاء كثيرة، وتقر في الذهن معتقدات باطلة يفيض في شرحها، وعلى هذا يكون وجود العالم وعدمه سواء ما دامت الأشياء غير مدركة في أنفسها، وما دامت الانفعالات التي تحملنا على الاعتقاد بها تغيرات ذاتية ليس غير، قد نحسها في غيبة الأشياء أو عدمها، ولا يمكن أن يقال إن الأفكار غريزية في النفس، فإنها غير متناهية العدد والنفس متناهية، فلا يبقى إلا أن الله هو

الذي يحدثها في النفس من حيث إن الأعلى هو الذي يؤثر في الأدنى، وإننا إنما نعتقد بوجود العالم لأن الوحي ينبئنا بأن الله خلق سماءً وأرضاً وغير ذلك، وفيما خلا الوحي فلا سبيل إلى الجزم بوجود العالم. وبعبارة أدق نحن نرى أفكارنا في الله ، أفكار الماديات والحقائق الكلية الضرورية، هو وحده معلوم بذاته وما من شيء نراه رؤية مباشرة ومحل الأفكار جميعاً فإن الله ذلك بأن الله ليس مرتباً بفكرة تمثله كما ذهب إليه ديكرت :إن هذا شأن سائر ، إلا هو الأشياء، أما الله الموجود اللا متناهي فليس يرى في شيء متناهٍ بل في ذاته دون واسطة، لأنه حاضر لجميع المخلوقات وحاضر لفكرنا، ونحن حاصلون دائماً على فكرة اللا متناهي، ومتي كنا نفكر في الله وجب أن يكون الله موجوداً، فالدليل الوجودي كما يعرضه ديكرت الكتاب الثالث، القسم الثاني، الفصل الأول البحث عن الحقيقة ولا مالبرانش دليل صحيح، ولكن له عيباً هو أنه دليل :إنه يذهب من فكرة الله إلى وجود الله كأن وجود الله بالإضافة إلى الفكر مرحلة منفصلة عن فكرة الله ، إن الفكرة بمعناها الدقيق تمثل موجوداً غير واجب الوجود، فهي تتضمن التمييز بين الماهية والوجود، أما الوجود اللا متناهي فليس هناك فكرة تمثله وتسمح بالتساؤل عما إذا كان موجوداً أو غير موجود، إن تصويره عبارة عن رؤيته، وعلى ذلك فلا حاجة إلى ضمان صدق الأفكار الجلية من حيث إننا نراها في الله ذاته، فمبدأ اليقين اتحاد العقل بالله ، أو حضور الله للعقل، وبهذا الصدد يستشهد مالبرانش بأوغسطين، ويقول صراحة إنه تعلم منه أن النفس متحدة مباشرة بالله الحاصل على القدرة التي تمنحنا

الوجود، وعلى النور الذي ينير عقلنا، وعلى القانون الذي يدبر إرادتنا، ولكن مالبرانش يتجنى على أوغسطين، ولما أنكرت عليه هذه النظرية، فسر رؤية الله بأننا لا نرى الذات الإلهية في نفسها، بل فقط في نسبتها إلى المخلوقات ومن جهة ما هي قابلة لمشاركة المخلوقات فيها 2 وهذا تفسير لا طائل تحته، ونحن لا نتمثل الله كما نتمثل شيئاً مادياً ندركه إداركاً مباشراً بل نحكم بوجود علة أولى، ولا نتمثل اللا نهاية، بل نحكم بأن العلة الأولى لا متناهية، ومثل هذا الحكم ميسور لنا.

الله موجود إذن فما الله؟ يجب أن نضيف إلى الله جميع الصفات أو الكمالات القابلة لأن تطلق إلى اللا نهاية، أي التي لا تتضمن حدوداً جوهرية، هذه الكمالات إذا اعتبرناها في أنفسها، وجدناها معقولة أي متصورة بما يكفي من الجلاء للحكم بأنها تخص الذات الإلهية، وإذا اعتبرناها مطلقة إلى اللا نهاية، وجدناها تفوق التعقل، والحقيقة كمال من هذه الكمالات، فإن الله الحق بالذات، وما الحقائق السرمدية والقوانين الضرورية إلا ذات الله كما قال أوغسطين، وإذا لم يكن الحق حقاً ولم يكن القانون ضرورياً إلا بالقضاء الإلهي، كما يقول ديكرت، فمن يضمن لنا دوام الحقائق والقوانين؟ والفاعلية كمال آخر من الكمالات الإلهية، فإن الله وحده هو الفعال: ينمي النبات بمناسبة حرارة الشمس، فرص ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر، وليست المخلوقات عللاً، ولكنها هي وأفعالها لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق، وإذا سلمنا مع أرسطو مناسبات أو المدرسين أن في الأجسام والنفوس صوراً وقوى وكيفيات قادرة على إحداث معلولات بقوة طبيعتها، فقد

سلمنا بألوهية ثانوية إلى جانب الله الكلي القدرة، واعتقنا رأي الكتاب الثالث، القسم الثاني، ف ٦ و ٧، والكتاب الرابع، ف ١١، وكتاب البحث عن الحقيقة الحديث الثاني، والحديث الأخير أحاديث في ما بعد الطبيعة السادس، الوثنيين ونحن لا ندري، إن هذه الصور والقوى والكيفيات من مخترعات المخللة المتمردة على العقل، والعقل يقضي بأن العلة الحقّة هي التي يدرك بينها وبين معلولها علاقة ضرورية، وهو لا يدرك مثل هذه العلاقة إلا بين العلة الأولى ومعلولاتها، أما التجربة فلا تظهرنا على عليّة الجسم الذي يقال إنه يحرك جسماً آخر، بل فقط على أن الجسم الآخر يتحرك، ولا تظهرنا على عليّة النفس عند حركة الجسم بالرغم من شعورنا بالجهد الباطن، إذ ما العلاقة بين إرادتي وحركة ذراعي، بين ذلك الفعل الروحي وحركة الأرواح الحيوانية التي تمر في أعصاب معينة من بين مليون من الأعصاب لا علم لي بها لأجل أن تحدث الحركة التي أرجوها بما لا عداد له من الحركات التي لا أرجوها، والعلة الحقّة يجب أن تعلم ما تفعل وكيف تفعل، فالتعاقب المطرد بين إرادتي تحريك ذراعي وحركة ذراعي، وعلى العموم بين جميع الظواهر، قائم على أساس لا يتزعزع هو القضاء الإلهي، فقد ربط الله بين مخلوقاته وأخضعها بعضها لبعض بموجب قوانين كلية ثابتة دون أن يمنحها فاعلية ما، فوهما ناشيء من أننا نحكم بالعلة حيث لا يوجد سوى اقتران مطرد، وأننا لا ندرك بالحس أي شيء آخر يمكن أن يكون العلة .

العالم والإنسان

القوانين الكلية الثابتة تمثل أبسط الوسائل التي رآها الله ممكنة لتدبير العالم، إذ ليست حرية الله مطلقة مستقلة عن كل سبب كما يزعم ديكرات :إن حكمته تجعل يختار أكمل الممكنات، إن الله يعلم جميع الأنحاء التي يمكن أن يصنع عليها ما يصنع، فيختار النحو الذي يقتضي أقل عدد من الإرادات الجزئية فمثلاً يستطيع الله أن يضيف جمالاً إلى جمال ما يصنع، ولكنه لا يضيف لأن الإضافة تضطره إلى مخالفة بساطة الوسائل؛ ويستطيع بإرادة جزئية أن يمنع سقوط المطر في البحر سدى، وأن يرفع من العالم كل نقص ونقيصة، ولكن الأليق به أن يكفي نفسه مئونة الإرادات الجزئية، فلا ينبغي الفصل بين الصفات الإلهية حين ننظر في أسباب الخلق ومقتضياته، وبذا نرى أن العالم، إن لم يكن الأكمل في نفسه، فإنه الأكمل بالوسائل البسيطة الكاملة التي يستخدمها الله فيه، الكتاب السادس القسم الثاني ف ٢ و ٣، والكتاب الرابع ف ١٠ ، والكتاب الثالث البحث عن الحقيقة الحديث السابع أحاديث في ما بعد الطبيعة القسم الثاني ف ٣ بيد أن فعل الله لا متناهٍ والعالم متناهٍ، فكيف يكون العالم صنع الله ؟ إن دخول المسيح في نظام الخليقة هو الذي يجعل من العالم صنعاً لائقاً بالله ، فلم يخلق الله العالم إلا لتجسد الكلمة، وحتى لو لم يرتكب آدم خطيئته لكان ميلاد المسيح ضرورياً بالإطلاق وبذا تتصل الميتافيزيقا بالدين.

والعوالم امتداد فحسب، نرى في الله الامتداد المعقول، فيصير محسوساً جزئياً ما باللون، فما الألوان إلا إدراكات حسية تحصل في النفس حين يؤثر فيها الامتداد، أو يسمى رؤية الأجسام إن هو إلا حضور فكرة

الامتداد في النفس تمسها وتغيرها بألوان وفكرة الامتداد الكلي أو اللا متناهي فكرة ضرورية ثابتة لا يمكن محوها من ، «مختلفة الذهن، كما لا يمكن أن نمحو منه فكرة الوجود؛ لذا كان العلم الطبيعي علمًا هندسيًا قائمًا على فكرة الامتداد وأشكاله وقوانين الحركة، فجميع الأجسام آلات، الجماد والنبات والحيوان وجسم الإنسان، لا نفس لها ولا شعور، فالكلب الذي يعوي عندضربه لا يشعر بالألم، ولكن مثله مثل الآلات التي يصنعها الإنسان يرتب فيها حركات وأصواتًا على حركات أخرى، غير أن الآلية إذا كانت نظام نمو الأحياء وفعلها كما بين ديكارت، فليست نظام تكونها، ولكن الأحياء صادرة عن أصول بذرية، كما قال أوغسطين، إذ أن تكون الأحياء يدل على غائية، وتدل الغائية على حكمة الله أما النفس الإنسانية، فنحن نعلم وجودها بعلم أوضح من علمنا بوجود جسمنا ، والأجسام المحيطة بنا، ولكننا لا ندركها في ذاتها، ولا نكون عنها فكرة أو معنى لدي من شعور باطن ينبئني بأني موجود، وأني أفكر وأريد وأحس وآلم لكنه لا ينبئني بما أنا وبطبيعة فكري وإرادتي وعواطفِي، ولا بما بين هذه الأشياء من علاقات وهذا يعني أن الله حرمانا رؤية نفسنا فيه، وأن علم الأجسام أبين من علم النفس، خلًا لما يقول ديكارت، أو أن علم النفس علم ناقص لأنه يستعصي على المنهج الرياضي، ولا يتناول إلا بالمنهج التجريبي، وفي هذا كان مالبرانش أكثر توفيقًا من ديكارت، فإن الحق أننا لا ندرك ذات النفس، وأننا لا نعلم ماهيتها إلا بالاستدلال، ولكن مالبرانش الحديث التاسع ف ٥ أحاديث في ما بعد الطبيعة الحديث الثالث ف ٤

و ٥، والأحاديث المسيحية والحديث الرابع عشر ف ٦ البحث عن الحقيقة الحديث الثالث، وكتاب الأخلاق، القسم الأول ف ٥ أحاديث في ما بعد الطبيعة يتعثر في مسألة اتصال النفس والجسم؛ فإنه يقرر أنهما متباينتان وأن أفعالهما متباينة كل اتحادهما يقوم كذلك، فلا يؤثر الجسم في النفس، ولا تؤثر النفس في الجسم، وأن مثلما نفكر في نفس الأشياء ، في تقابل طبيعي بين أفكار النفس وحركات الجسم كلما قبل الدماغ نفس التأثيرات، ثم هو لا يخبرنا كيف يحدث هذا التقابل الطبيعي، هل يحدث تبعاً للوسائل البسيطة أو القوانين الكلية؟ إذن نقع في الآلية والجبرية، أو هل يحدث تبعاً لإرادات جزئية من لدن الله ؟ إذن نخرج على بساطة الوسائل ونخالف مقتضيا الحكمة الإلهية.

ويتعثر مالبرانش كذلك في مسألة الإرادة، فهو يعرفها بأنها محبة الخير على العموم، ويلاحظ أننا لا نحب شيئاً إلا أن يكون خيراً حقاً، أو يبدو كذلك، ويقول إن هذه المحبة يطبعها الله فينا، وإنها مبدأ محبة الأشياء بالخصوص، فالإرادة هي الأثر المتصل الصادر عن صانع الطبيعة والموجه لنفس نحو الخير على العموم، وإذا ما جاء إلى النظر في حرية الإرادة، أثبت الحرية بشهادة الوجدان، وبما قال من أن موضوع الإرادة الخير على العموم، إذ متى كان الحال هكذا كان في استطاعة الإنسان أن يمتنع من محبة أي خير جزئي لقصور الخيرات الجزئية عن استنفاد كفايته للمحبة وإرضاء إرادته كل الرضاء، ثم يضطر إلى القول بأن الاختيار فعل صوري فحسب أو فعل باطن عاطل من الفاعلية، إن الله هو من حيث إن الفاعل الله وحده، والله هو الذي يحقق إرادات الإنسان،

بل فلا يبقى للنفس فعل، ومهما نقل ، الذي يصور لنا فكرة الخير الجزئي ويدفعنا نحوه إن الاختيار فعل صوري، فالمذهب ينفي كل فعل عن المخلوق، وإذا سألنا :كيف نعزو الخاطئ لا يصنع شيئاً من حيث إن الشر عدم، الخطيئة إلى الله ؟ أجاب مالبرانش بأن أوليس وقف دفع الله وتوجيهه وإنما هو يقف ويطمئن عند الخير الجزئي، ولا يتبع الله يستلزم بذل فعل؟ على أن مالبرانش يعتبر الاختيار فعلاً كافياً نفسه بنفسه ومحققاً للخلقة والتبعة، ويضع مذهباً في الأخلاق، وترجع مبادئ هذا المذهب إلى ما يأتي :إن قانون الإرادة العقل، وبالعقل نتصل بالله ، وفي الله نوعان من النسب بين الأشياء :نسب مقدار ونسب كمال، فكما أننا نلاحظ فوراً نسبة عدم ؛ الأولى تتعلق بالعلم النظري، والثانية تتعلق بالنظام الكتاب الثاني، القسم الأول، ف ه البحث عن الحقيقة التساوي بين مقدارين، نلاحظ أيضاً أن الحيوان أعظم قيمة من الحجر، وأقل قيمة من نسب الكمال هي النظام الدائم الذي يرجع الله إليه لتفاوت نسبة الكمال، والإنسان حين يفعل، وهذا النظام يجب أن يكون قانون العقول في تقديرها للأشياء ومحبتها ومن ثمة يكون قانون الإرادات ودستور الأخلاق، فنتجه المحبة إلى الله أولاً وفوق ، لها كل شيء لأنه الكمال المطلق، ثم إلى المخلوقات كل بحسب نسبته الله أي درجته من الكمال، فالفضيلة الوحيدة محبة النظام محبة متصلة، وكل ما نصنعه لغاية أخرى فليس فضيلة ولو كان مطابقاً للنظام، مثل الإحسان الصادر عن طلب المجد الدنيوي أو عن مجرد الشفقة، فالعقل صوت الله فينا، من لا يصغي إليه يقع في الخطأ والخطيئة،

ويحكم على الأشياء بعقله الخاص لا بالعقل الكلي الموجود فينا كجزء لا شخصي إلهي يستطيع استكشاف النظام بالرغم من اختلاف تكوين العقول بالتربية والعادة وظروف المكان والزمان، هذا الاختلاف هو السبب في اختلاف الأخلاق، أما إذا عاد الناس إلى العقل الخالص، فإنهم يهتدون إلى نفس القواعد الأخلاقية، وفي كل هذا يتابع مالبرانش القديس أوغسطين ويخالف ديكارت. لكن المذهب في جملته عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية في مذهب ديكارت، فصل ديكارت بين الفكر والوجود، فاستحال عليه تفسير المعرفة وتفسير وجود الأشياء بغير الالتجاء إلى الله، وفصل بين النفس والجسم، فاستحال عليه تفسير التفاعل بينهما، وجرد الماديات من كل قوة وردها امتدادًا فحسب تجري الحركة فيه من جزء إلى جزء، فمحا العلية من الطبيعة، فلما شرع مالبرانش يفكر على هذا الأساس، أرجع المعرفة إلى رؤية في الله فجعل من الله المعقول الأوحد، وأثار مسألة العلية صراحة فقصر العلية على الله وجعل من الله الفاعل الأوحد، وكاد أن يجعل من الله الموجود الأوحد بعد أن قال إن الامتداد المحسوس جزء من الامتداد المعقول الذي هو فكرة في الله أو امتداد إلهي، الامتداد وقد جرى قلمه بكثير من العبارات التي تشعر بوحدة الوجود، منها قوله عين، وجميع الأعيان موجودة في اللا متناهي، فالله اذن ممتد كالأجسام من حيث إن الله حاصل على جميع الأعيان المطلقة أي جميع الكمالات؛ ولكن ليس الله ممتدًا على نحو فبالرغم من حملته على امتداد الأجسام لأنه بريء عن حدود مخلوقاته ونقائصها نراه يصل إلى نفس النتيجة، وقد اعتقد مثله

أن الامتداد لا متناهٍ الشقي سبينوزا الحديث الثامن أحاديث في ما بعد الطبيعة كما يبدو للمخيلة، فظنه أحد الكمالات المطلقة التي تجب إضافتها إلى الله فلم يتردد في هذه الإضافة، ولطفها باستدراك أملاه عليه إيمانه المسيحي القاضيبالتفرقة بين الخالق والمخلوق، دون أن يوجد في المذهب ما يسوغ هذا الاستدراك.

الفصل السادس

باروخ سبينوزا

١٦٦٧-١٦٣٢

حياته ومصنفاته

وُلد بأمستردام من أسرة يهودية، وأراد والده أن يصير حاخامًا، فتلقى اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط وصناعة صقل زجاج النظارات لما كان مقررًا أن يتعلم الحاخام صناعة يدوية، ولكن داخله الشك في الدين، فعدل عن مشروعه، وتحول إلى العلوم الإنسانية، وأخذ يتردد على الأوساط البروتستانتية، فلقى فيها طبيبًا تيوصوفيًا من القائلين بوحدة الوجود لقنه الطبيعة والهندسة وفلسفة ديكارت، ثم قرأ ورد انوبرونو وغيره من فلاسفة العصر بين محدثين ومدرسين، فازداد ابتعادًا عن اليهودية، ورأى زعماءها أن يستبقوه في حظيرتها وعرضوا عليه مرتبًا فرفضه، واعتدى عليه رجل متعصب وجرحه بخنجر، فلم ينثن، فأعلن الزعماء فصله من الجماعة ١٦٥٦ وحصلوا من السلطة المدنية على أمر بإقصائه عن المدينة إذ كان البروتستانت أيضًا يعدونه رجلًا خطرًا، فأقام عند صديق في إحدى الضواحي، ومكث هناك خمس سنين يكسب رزقه بصقل زجاج النظارات، فكان أصدقائه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها، وفي تلك الفترة شرع يكتب، ثم أخذ ينتقل في هولندا، وكان أينما يحل يلقي أصدقاء معجبين به معتنقين مذهبه، ومن المعجبين من عرض عليه أن يقيم بفرنسا ويتناول معاشًا

فرفض، وأعجب به القائد الفرنسي كوندى وأمير ألماني عرض عليه في نفس السنة منصباً بجامعة هيدلبرج، فرفض كذلك مخافة أن لا تتوفر له الحرية في التعليم، وكان مصدوراً بالورثة، فكان مرضه من جهة، وكانت الفلسفة من جهة أخرى، يحملانه على المعيشة البسيطة الهادئة الوادعة، فلقب بالقديس المدني، وكانت وفاته بمدينة لاهاي. في مبادئ فلسفته اتخذ اللاتينية لساناً يحرر به، وكان أول ما كتب ١٦٦٠ رسالة كتمهيد ومدخل لفلسفته الخاصة، وهذا أمر ديكارت مبرهننا على الطريقة الهندسية

١٦٦٠ الرسالة الموجزة في الله والإنسان وسعادته جدير بالذكر، ثم عرض فلسفته في كتبه لأصدقائه المسيحيين ولم تنشر، وقد ضاع الأصل وبقيت ترجمتان هولانديتان هي بمثابة مقدمة في المنهج في إصلاح العقل نشرتا سنة ١٨٥٢ ، ثم وضع رسالة قواعد تدبير لفرنسيس بيكون، و المنطق الجديد وفي قيمة المعرفة، أو هي من طراز لمالبرانش، وكلها كتب تريد البحث عن الحقيقة لديكارت، والمقال في المنهج والعقل الاستغناء عن منطق أرسطو وإقامة المنهج العلمي، غير أن سبينوزا ترك الرسالة ناقصة، فنشرت كما هي بعد وفاته، وكان الجدل شديداً حول مسائل الوحي والنبوءة والمعجزات نشرت سنة ١٦٧٠ غفلاً من الرسالة اللاهوتية السياسية وحرية الاعتقاد، فدون في ذلك الأخلاق اسم المؤلف، فعدت خلاصة الكفر، وكان أثناء تلك السنين يعمل في كتابه الأكبر ويوالي تنقيحه وتفصيله، ويطلع أخصاءه على ما ينجز منه، فيتدارسونه ويكتبون إليه

فيما يصادفون من مشكلات، وكان قد حظر عليهم إطلاع أي إنسان على ما لديهم منه قبل الاستيثاق من خلقه، ورفض الإذن لأحدهم بإطلاع ليبنتز ثم أطلعه هو على الكتاب بعد أن توثقت الصلة بينهما، وهَمَّ غير مرة بنشره، فكان يحجم خشية الفتنة، فلم ينشر ولا الرسالة السياسية ولم يدون - الكتاب إلا بعد وفاته، وفي أواخر حياته ولم يتمها، فنشرت كما هي بعد وفاته كذلك يتم عرض مذهبه بتلخيص ثلاثة من كتبه وهي: إصلاح العقل، والأخلاق، الرسالة اللاهوتية السياسية، وأصحبها كتاب الأخلاق فإنه جامع يلخص الكتب السابقة ويكملها، وقد نهج فيه المنهج الهندسي، وهو المنهج اللائق بمذهب وحدة الوجود الذي ينزل من الواحد إلى الكثير، والكتاب مقسم إلى خمس مقالات: الأولى في الله، والثانية في النفس طبيعتها وأصلها، والثالثة في الانفعالات أصلها وطبيعتها، والرابعة في عبودية الإنسان أو في قوة الانفعالات، والخامسة في قوة العقل أو في حرية الإنسان، فالأخلاق موضوع المقاتلين الأخيرتين، ولكن سبينوزا أطلق هذا الاسم على الكتاب كله لأن غاية النظر عنده العمل، ولأن اتجاهه الأساسي أخلاقي كما هو الحال عند الرواقيين والطريقة القياسية فيه مفتعلة، يتناول الفيلسوف الظواهر المعلومة بالملاحظة الظاهرة أو الباطنة، وهي كثيرة، فيحولها إلى نتائج أقيسة تحويلاً صناعياً، ويضع لذلك تعريفات هي أخرى بأن تكون مطالب تقتضي البرهان من أن تكون مقدمات مسلمة للبرهان، ومن المبادئ والتعريفات ما يعارض بعضه بعضاً، مثال ذلك: لكي يبرهن على أن الجوهرين المتغيرين لا يحدث أحدهما الآخر، يستند إلى مبدأ

يقول إن شيئين ليس بينهما شيء مشترك لا يكونان علة ومعلولاً المقالة الأولى، المطلب السادس ولكي يبرهن على أن العقل الإلهي لا صلة له إطلاقاً بالعقل الإنساني، يستند إلى مبدأ يقول أن ليس بين العلة والمعلول شيء مشترك المقالة الأولى، ، بل أحياناً يجيء البرهان على نقيض المطلوب، مثال لا يمكن أن يوجد جوهران متشابهان ذلك :المطلب الخامس من المقالة الأولى معناه وأحياناً يبرهن على المبادئ ، لا يمكن أن يوجد جوهران متغايران وبرهانه يذهب إلى أنه كأنها مطالب، فيقطع تسلسل المطالب الرئيسية، وقلما يجيء البرهان برهاناً بمعنى الكلمة، أي موضعاً للمطلب، ومنهجه المؤلف أن يحيل القضية الموجبة سالبة ثم يبرهن على هذه بالخلف، كأنه يقصد قبل كل شيء إلى منع الرد عليه، هذه ملاحظات شكلية، أما الملاحظات الموضوعية فسنذكر بعضها فيما يلي:

المنهج

،قبل كل شيء يجب التفكير في وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكي يجيد معرفة الأشياء هذه الوسيلة هي التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتمام إلى المعرفة الحقة، هناك معرفة سماعية تصل إلينا بالفعل، مثل معرفتي تاريخ ميلادي ووالدي وما أشبه ذلك، وهي معرفة غير علمية، فإذا صرفنا النظر عنها انحصرت المعرفة في ثلاثة ضروب :الضرب الأول معرفة بالتجربة المجملة أو الاستقراء العامي، وهي إدراك الجزئيات بالحواس على ما يتفق بحيث تنشأ في الذهن أفكار عامة من تقارب الحالات المتشابهة مثل معرفتي أنني

سأموت لكوني رأيت أناسًا مثلي ماتوا، وأن الزيت وقود للنار، وأن الماء يطفئها. هذه المعرفة متفرقة مهلهلة، وأصل اعتقادنا بهذه الأفكار وأمثالها أننا لم نصادف ظواهر معارضة لها، دون أن يكون لدينا ما يثبت لنا عدم وجود مثل هذه الظواهر، الضرب الثاني معرفة عقلية استدلالية تستنتج شيئاً من شيء، كاستنتاج العلة من المعلول دون إدراك النحو الذي تحدث عليه العلة المعلول، أو هي معرفة تطبق قاعدة كلية على حالة جزئية، كتطبيق معرفتي أن الشيء يبدو عن بعد أصغر منه عن قرب، على رؤيتي للشمس، فأعلم أن الشمس أعظم مما تبدو لي، هذه المعرفة يقينية، ولكنها هي أيضاً متفرقة لا رابطة بين أجزائها، لضرب الثالث معرفة عقلية حدسية تدرك الشيء بماهيته أو بعلته القريبة، مثل معرفتي أن النفس متحدة بالجسم لمعرفتي ماهية النفس أو مثل معرفتي خصائص شكل هندسي لمعرفتي تعريفه، وأن الخطين الموازيين لثالث متوازيان، هذه المعرفة الأخيرة هي الكاملة لأن موضوعاتها معانٍ واضحة متميزة يكونها العقل بذاته، ويؤلف ابتداءً منها سلسلة مرتبة من الحقائق، فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلي، ويبين العقل عن فاعليته وخصبه، واستقلاله عن الحواس والمخيلة. يجب إذن الاستمساك بالمعاني البسيطة في بداية كل علم، فإن البساطة هي العلامة التي يعرفها بها المعنى الصادق، لاستحالة أن يكون المعنى البسيط معلوماً من جهة مجهولاً من أخرى، فالمعنى الصادق يقيني بذاته، لا يتعلق صدقه بعلامة خارجية؛ إذ أن ذهن الحاصل عليه يعلم بالضرورة أنه

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

أنفسنا من أن نتخيل أنها قريبة منا، فليس في المعاني شيء ثبوتي من أجله يقال إنها كاذبة، وإنما المعاني الكاذبة هي معاني غير مطابقة أو ناقصة تؤخذ على أنها مطابقة أو كاملة، ويتضح من هذا الخطأ يقع في معرفة الضربين الأول والثاني، وأن معرفة الضرب الثالث بريئة منه. إذا كانت المطابقة تامة بين معاني العقل والموجودات، وكان المقصود العلم بالطبيعة، تعين على العقل أن يضع أولاً المعنى الذي يمثل منبع الطبيعة وأصلها، ثم يستنبط منه معانيه جميعاً، بحيث يكون هذا المعنى هو أيضاً منبع المعاني وأصلها، فنحصل بذلك على العلم الحق الذي شرطه أن يتأدى من العلة إلى معلولاتها، لكن لا المعلومات الجزئية في تعاقبها، فإنه لا يستنبط من المعاني الدائمة إلا معاني دائمة، والتعاقب لا متناهٍ من جهة عدد الأشياء والأحداث وظروفها، والغرض استنباط الماهيات والقوانين، وترتيبها بعضها من بعض، فإن بموجبها تقع جميع الجزئيات وتترتب فيما بينها، والعقل لا فلأجل استكشاف ، «صورة الأبدية» يدرك الأشياء في الزمان كما تدركها المخيلة، بل في المعنى الأول الذي تلزم منه جميع المعاني، أو المبدأ الأول الذي تصدر عنه جميع الأشياء، يجب أن نلاحظ أن من خصائص العقل أنه يكون المعاني المحصلة قبل المعاني المعدولة، ومعنى المتناهي معدول في حقيقته إذ أننا نقول عن الشيء عن شيء إنه متناهٍ في جنسه متي يمكن حده بشيء آخر من طبيعته، فمثلاً نقول عن جسم إنه متناهٍ لأننا نستطيع ، «كل تعيين فهو حد أو عدول وسلب دائماً أن نتصور جسمًا أعظم منه، وعلى

العموم وعلى ذلك فالمعنى المحصل بمعنى الكلمة هو معنى اللا متناهي أو الجوهر المطلق أو الله ، وبه يجب الابتداء.

الله أو الطبيعة

ما هو في ذاته ومتصور بذاته، أي ما معناه غير مفتقر لمعنى تعريف الجوهر أنه وهكذا يريد سبينوزا لكي يخلص من التعريف إلى النتائج التي ، شيء آخر يكون منه المقالة الأولى من كتاب الأخلاق.

يقصدها، وأولها أن الجوهر علة ذاته، أي إن ماهيته تنطوي على وجودها، وإلا كان الجوهر موجودًا بغيره، فكان متصورًا بهذا الغير لا بذاته ولم يكن جوهرًا، وهذا هو الدليل الوجودي، وإلى جانبه اصطنع سبينوزا حجة ديكرت القائلة إنه كلما كانت طبيعة الشيء حاصلة على حقيقة أعظم، كان الشيء أقدر على الوجود، وللموجود اللا متناهي أو الله قدرة لا متناهية على الوجود، ومن ثمة فهو موجود بالضرورة. النتيجة الثانية أن الجوهر لا متناهٍ؛ إذ لو كان متناهياً لكان متصلاً بجواهر أخرى تحده وكان تابعاً لها متصوراً بها لا بذاته، النتيجة الثالثة أن الجوهر واحد، إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحد الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهرًا أي متصورًا بذاته، وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود سرمدى، لا يكون للجوهر الأوحد أو صفة ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه، لم يكن أن يكون هذا الشيء، إلا أي الطبيعة الطابعة جزئيًا يتجلى فيه الجوهر، وبعبارة أخرى: إن الجوهر هو حالًا خالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال أنفسها، ولما كان هو الأوحد، كان مطلق الحرية

بمعنى أنه هو الذي يعين ذاته، أما حريته فمرادفه للضرورة، والضرورة غير القسر، فإن الفعل الضروري فعل ذاتي منبعث من باطن، فالجوهر ضروري الحقائق الأزلية ضرورية لم يفرضها بإرادته كما يذهب إليه ديكرت، ولما كان اللا متناهي لم يكن شخصاً مثل إله الديانات، وإلا لكان معيناً، وقد سبق القول إن كل تعيين فهو سلب، فليس له عقل ولا إرادة؛ إذ أنهما يفترضان الشخصية، وإذن فالجوهر لا يفعل لغاية، ولكنه يفعل كعلة ضرورية فجميع معلوماته ضرورية كذلك، وليس في الطبيعة شيء حادث أو ممكن إلا بالإضافة إلى نقص في معرفتنا، أي إلى جهلنا ترتيب العلل، ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد، إذ ليس يوجد في السرمدية متى وقبل وبعد حتى يقال إن الله كان موجوداً قبل أن يريد ومستطيعاً أن يريد غير ما أراد ما يدركه العقل من الجوهر على ونحن نعلم ماهية الجوهر بصفاته، والصفة هي كما قال ديكرت، والجوهر اللا متناهي حاصل على ما لا يتناهي من أنه مكون لماهيته الصفات، كل صفة منها تدل على ماهية سرمدية لا متناهية في جنسها، غير أننا لا نعلم من الصفات سوى اثنتين، هما الفكر والامتداد، تجتمعان فيه مع تمايزها وعدم إمكان رد إحداهما إلى الأخرى، فلا تبدو لنا ماهية الجوهر إلا في هاتين الصفتين أو الصورتين اللتين ينقسم إليهما الوجود عند ديكرت. وتبدو كل صفة في أحوال أو ظواهر، وتعريف الحال أنه ما يتقوّم بشيء آخر فالأجسام أحوال للامتداد نتصورها به ولا نتصوره بها كما تتوهم ، ويتصور بهذا الشيء المخيلة، أي ليس الامتداد معنى كلياً

مكتسبًا بالتجريد من الأجسام ولكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقي المعقول، أو هي حدود فيه، كما أن كل متناهٍ فهو عدول اللا متناهي، فليس التمايز بين الأجسام تمايزًا حقيقيًا، إذ أنها جميعًا امتداد، ولكنه تمايز حالي عرضيناشئ من أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجسامًا، والحركة حال للامتداد، وهي ثابتة الكمية في الطبيعة، أي إنها حال سرمدى كالصفة ذاتها، لأنها تدل على ما هو ثابت في الطبيعة تحت التغيرات المختلفة، أما الجسم الجزئي الذي يدوم فترة من الزمان، فليس فيه شيء يربطه بماهية الصفة السردية، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حركته وجعلته ما هو، وعله هذه الأجسام أجسام أخرى متناهية، وهكذا إلى غير نهاية، بحيث نصل إلى النظرية الآلية التي تتكرر كل اختلاف بالماهية بين الأجسام، وترد الاختلافات الي اختلاف الحركة والسكون. وكذلك القول في المعاني أو الأفكار، فإنها ترجع إلى صفة الفكر، وفي هذه الصفة فكرة حال يحوي النظام الشامل الثابت للطبيعة، هذا الحال هو العقل اللا متناهي أوالتي هو معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللا متناهية، أي القوة الروحية الباقية الله هي هي أبدًا في الامتداد، وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكون معاني مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزءًا من موجود مفكر وأن عقلنا مكون من معاني ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص.

الإنسان

الإنسان مركب من حال امتدادي هو جسمه، ومن حال فكري هو نفسه، الجسم آلة مؤلفة من آلات، والنفس فكر الجسم أي فكرة موضوعها الجسم الموجود بالفعل، فهي تبدأ وتنتهي مع الجسم، وعلتها خارجة عنها تلتصق في أحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التي هي علة الجسم، والإحساس ظاهرة جسمية، أما الإدراك فظاهرة فكرية تقوم في تصوير النفس للإحساس وقت انفعال الجسم به، من حيث إن النفس المقالة الثانية من كتاب الأخلاق وما بعدها هي دائماً ما الجسم إياه، أجل إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى، ولكن هذا الفعل يتكيف بطبيعة جسمنا، فيلزم من ذلك إذن الإدراك قابل طبيعة جسمنا أولاً وبالذات مع مقابلته لطبيعة الأسام الخارجية، والقوانين الطبيعة للفكر هي قوانين التداعي أو الترابط، تشبه قوانين الحركة في الامتداد وفكرة النفس عن ذاتها، وفكرتها عن جسمها، وفكرتها عن الجسم الخارجي، كرات غير مطابقة، لأن النفس وجسمها والجسم الخارجي أحوال متناهية الله في غيرها من الأحوال المتناهية، فمن شأن طبيعة الإنسان المتناهية أن تدعه غير معقول عند نفسه، وهو إنما يعقل ذاته بردها إلى النظام الكلي السرمدى، واعتبارها جزءاً من الجوهر الأوحد. وليس هناك ما يسمى بقوة النفس، فلا تمييز بين نفس وقوى؛ ومن ثمة لا تمييز بين إرادة وعقل، ولكن الإرادة ترجع إلى العقل من حيث إن كل فكرة فهي تتضمن إيجاباً؛ أي إن الإرادة ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعاني واستبعاد ما لا يروقه، فما يسمى بالفعل الإرادي هو فكرة

تثبت نفسها أو تنفي نفسها، وما يسمى بالتوقف عن الحكم هو حالة عدم إدراك الفكرة عن نحو مطابق، ولما كانت الأشياء جميعاً معينة بما في الطبيعة الإلهية من ضرورة الوجود والفعل، لم يكن في الطبيعة ممكنات، ولم يكن في النفس إرادة حرة، ولكن النفس معينة إلى فعل كذا أو كذا بعلّة هي أيضاً معينة بعلّة، وهكذا إلى غير نهاية، ليس الإنسان ممكنة في مملكة، فالشعور بالحرية خطأ ناشئ مما في غير المطابقة من نقصوغموض، وإنما يعتقد الناس أنهم أحرار لأنهم يجهلون العلل التي تدفعهم إلى أفعالهم، كما يظن الطفل الخائف أنه حر في أن يهرب، ويظن السكران أنه يصدر عن حرية تامة فإذا ما ثاب إلى رشده عرف خطأه، ولو كان الحجر يفكر لاعتقد أنه إنما يسقط إلى الأرض بإرادة حرة، وعلى ذلك فالغضب من الأشرار سذاجة، إذ ليس الأحق ملزماً أن يحيا وفق قوانين العقل، كما أن الهر ليس ملزماً أن يحيا وفق قوانين طبيعة الأسد .

حياتنا العملية إذن تابعة لحياتنا العقلية، وتختلف باختلافها، ففي معرفة لضرب الأول، القاصرة على الحواس والمخيلة أي على أفكار غير مطابقة، نتصور ذاتنا شخصاً قائماً بنفسه، والأشياء المحيطة بنا خيارات أو شروراً في أنفسها، فنحس من جراء لك شتى الانفعالات المضنية المرهقة تتوالى علينا كما يتفق حسب توارد الأحداث، في هذه .

المرحلة نطلب الأشياء ونهرب منها لمحض الاشتها والكراهية، لا لحكمنا بأنها خير أو شر، بل إننا ندعو الشيء خيراً أو شراً بسبب طلبنا إياه أو كراهيتنا له، فلا حياة خلقية في هذا الضرب من المعرفة، وإنما

كل ما هنالك عبودية للشهوات وفي معرفة الضرب الثاني نعلم أن الطبيعة خاضعة لقوانين كلية، وأنا جزء من هذه الطبيعة، فنهتدي بأفكارنا المطابقة ونصير فاعلين بعد أن كنّا منفعلين؛ ذلك أننا حالما ندرك بالعقل أن أفراحنا وأحزاننا نتائج لقوانين الطبيعة، نكف عن محبة الأشياء وبغضها، وعن استشعار الحزن والخوف والرجاء واليأس والغضب والسخرية، فلا نطلب شيئاً إلا لاتصاله بميلنا الأساسي الذي هو حب البقاء، وبالقدر الذي يكفل البقاء، مرجعين هذا الميل إلى ميل الطبيعة جمعاء ومعتبرين شخصنا جزءاً من الطبيعة لا يتجزأ، فتصدر أفعالنا عن طبيعتنا ونكون علتها الكاملة، في هذه المرحلة نحصل على الفضيلة بمعنى الكلمة، أي على قدر العمل طبقاً للقوانين الكلية، وتكون النفس فيسرور متصل يترجم عن كمالنا وقدرتنا الناتجين من العلم، أما أفعالنا الصادرة عن رجاء الجنة وخوف جهنم، فليست فاضلة، والفضيلة الأساسية القوة أو الشجاعة تجعل الإنسان حراً مستقلاً، فإن الحرية الحقّة تقوم في اتّباع ضرورة طبيعتنا بما نحن جزء من الكل، وفي هذه الحالة تعود الأشياء الخارجية خيرات أو شروراً، لا في أنفسها، بل بالإضافة إلينا حسب ما توافق حب البقاء أو تضاده فتزيد في كمالنا أو تنتقص منه، فمن الحكمة أن نستمتع بالحياة ما وسعنا الاستمتاع، فنصلح جسمنا بغذاء لذيذ، ونمتع حواسنا بأريج الزهر ورونقه، بل أن نزين ثيابنا، ونستمتع بالموسيقى والألعاب والمشاهد وكل ما لا يضر أحداً من الملاهي، والموت آخر ما يفكر فيه الرجل الحر، إذ ليست الحكمة تأمل الموت بل تأمل الحياة.

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

الدين والسياسة

أما الدين الوضعي فقد مسّت الحاجة إليه لقصور جمهرة الناس عن مطالعة أوامر الله في نفوسهم، وإن الكتب المقدسة لتدلنا على أن الله

أنزل وحيه على الأنبياء بألفاظ وصور محسوسة أو متخيلة، ما خلا المسيح، فإنه عرف الله دون ألفاظ ولا رؤى، واتصل بالله نفساً لنفس، كما اتصل موسى بالله وجهاً لوجه، فالأنبياء لم يمنحوا عقلاً أكمل من عامة العقول، وإنما منحوا مخيلة أقوى، فقد كان منهم الأميون، وكان من الحكماء مثل سليمان من لم يوهبوا النبوة، واختلف الوحي عند كل نبي باختلاف مزاجه البدني ومخيلته وآرائه السابقة، فإن الله لا يم بين وحيه وبين أفهام الأنبياء وآرائهم، ولما كانت التخيل لا ينطوي بطبيعته على اليقين، كما ينطوي عليه المعنى الجلي، لم يكن الأنبياء على يقين من وحي الله بالوحي نفسه بل بعلامة ما، وقد نبه موسى اليهود على أن يسألوا النبي علامة؛ لذا كانت النبوة أدنى من المعرفة العقلية الغنية عن كل علامة، ولما كان الله رحيماً بالكل كانت مهمة النبي تعليم الفضيلة الحقة لا الشرائع الخاصة بكل بلد بلد، فما من شك في أن جميع الأمم حصلت على أنبياء، وإذا كانت التوراة لا تذكر شيئاً من هذا القبيل، فلأنها تؤرخ لليهود فحسب؛ ذلك بأن جوهر الشريعة الإلهية الطبيعية معرفة الله ومحبه، وأن هذه الشريعة يدركها الإنسان في نفسه، فهي مشتركة بين جميع الناس، ولا تقتضي الإيمان بقصص تاريخية أيّا كان موضوعها، وإن كان لنا في هذه القصص عبر عملية في تدبير حياتنا، إن مثل هذا الإيمان حتى لو كان موضوعه صادقاً لا يعطينا العلم بالله، ولا ثَمَّةَ محبة الله، يجب أن يستمد العلم بالله من معانٍ كلية يقينية، كذلك تقتضي الشريعة الإلهية الطبيعية شيئاً من الطقوس، إذ ليست الطقوس في ذاتها خيراً ولا شراً. وليست تزيد عقلاً كملاً، والنقوى

انفعال نافع للجمهور ضروري لهم، ولكنه عديم الجدوى للذي يستطيع أن يعمل بالعقل ما تحمل التقوى على عمله بالانفعال، ولا يمكن أن يكون الاتضاع فضيلة، لأنه يتضمن الحزن وشعور المهانة والعجز، كذلك ليس الندم فضيلة؛ لأنه نتيجة الجهل الذي جعلنا نعتقد أنه كان بإمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا، إن فضيلة العقل تقوم في أن يغتبط الإنسان بعقله ويطمئن في نفسه، على أن الإيمان بما يرويه الكتاب المقدس من أخبار ضروري جدًا للجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، لأنها تؤيد عنده التعاليم النظرية الواردة في الكتاب من أنه يوجد إله صانع للأشياء، ومديرها وحافظها، ومعني بالناس يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار، والطقوس أيضًا لم ترتب إلا لتدبير حياة الناس في مختلف الظروف، وأضيفت للدين كي يؤديها الشعب طواعية أو كي تكون علامة خارجية عليه، ورجال الدين ضروريون للجمهور كي يلقنوه تعليمًا متناسبًا مع فهمه، أما المعجزات فهي عند الجمهور مصنوعات أو أحداث غير مألوفة مخالفة لما كون له من رأي في الطبيعة بالعادات المكتسبة وهي عنده أوضح بيان لقدرة الله وعنايته، والحقيقة أن حدثًا مخالفًا للطبيعة لا يقع أبدًا؛ لأن نظامها سرمدى ثابت، وما من شك في أنه من اليسير أن نعين بالمبادئ الطبيعية المعروفة علة كثير من الوقائع المدعوة بالمعجزات، وفضلًا عن ذلك فإن إدراك وجود الله وماهيته وعنايته، يتم بإدراك النظام الثابت للطبيعة خيرًا مما يتم بمعرفة المعجزات، فهي لا تفيد في الغرض المرجو منها والقاعدة العامة في تأويل الكتاب المقدس أن لا يضاف إليه من التعاليم إلا ما يدل

البحث التاريخي على أنه علمه بالفعل، فإن العلم بالكتاب يجب أن يستمد كله من الكتاب وحده، هذا البحث التاريخي يجب أن يتناول أولاً طبيعة اللغة العبرية وخصائصها لكي يفهم المعنى المقصود تمام الفهم، بعد الفحص عن مختلف معاني النص الواحد، وثانياً جميع العبارات في أقسام رئيسية وقيد العبارات المبهمة أو المتعارضة: فمثلاً قول موسى إن الله نار، أو إن الله غيور، هو من العبارات الواضحة طالما اعتبرنا معاني الألفاظ فحسب، وإذن نضعها ضمن العبارات الواضحة ولو أنها جد غامضة بالإضافة إلى العقل والحقيقة، فإنه يجب استبقاء المعنى الحرفي ولو كان معارضاً للعقل ما دام لا يتعارض نهاية صراحة مع مبادئ الكتاب، وعلى العكس يجب تأويل العبارات التي يعارض معناها الحرفي مبادئ الكتاب تأويلاً مجازياً، ولو كانت مطابقة للعقل، وثالثاً إحصاء جميع الظروف المتواترة، مثل سيرة النبي وأخلاقه، وغرضه، والمناسبة التي كتب لها، وزمن الكتابة، ولمن كتب، وتاريخ كتابه، كيف جمع في الأصل، وفي أي الأيدي وقع، ومختلف الروايات لعباراته ... إلخ.

أما الاجتماع فالرأي فيه كما يلي: في الإنسان شهوة وعقل، وليس الناس معينين جميعاً من قبل الطبيعة لأن يسيروا طبقاً لقوانين العقل، فهم يولدون جهلاء ويقضون الشطر الأكبر من الحياة قبل أن يدركوا الفضيلة ويكتسبوها فما دمنا نعتبر الناس عاشرين في حال الطبيعة فحسب، فلكل منهم مطلق الحق في اتباع الشهوة واصطناع القوة أو اتباع العقل، إذ أن كل ما يفعله الموجود تبعاً لقوانين الطبيعة فهو يفعله

بحق مطلق، فالسمك معين بالطبيعة للسباحة، وكبيره معين بالطبيعة لالتهام صغيره، على أن من الحق أن الأنفع للناس أن يعيشوا طبقاً لقوانين العقل، وليس من إنسان إلا ويريد أن يعيش آمناً من الخوف، وهذا مستحيل ما دام لكلٍ أن يعمل ما يروقه، وإذا لم يتعاون الناس كانت حياتهم بائسة، لهذه الأسباب تاقوا للاتحاد، ونزل كلٌّ إلى الجماعة عمّا له من حق طبيعي على جميع الأشياء، فصار للسلطة العل يا الحق المطلق في الأمر بكل ما تريد، وصارت الطاعة واجبة بحكم الميثاق المعقود وبحكم العقل الذي يرى في أي علاقة خارجية بين السلطة والشعب « العدالة » الطاعة أهون الضررين؛ وبذا تنشأ يمثلها القانون الذي يأمر بأفعال معينة ويحظر أفعالاً معينة .على أنه لا تجب الطاعة إلا للقانون النافع، إذ كان أساس الاتحاد المنفعة العامة للشعب أن يقدر الأوامر والنواهي، وأن ينقد السلطة، بل أن يثور عليها، وهذا فارق هام بين سبينوزا وبين هوبز، وثمة فارق آخر هو أن هوبز يدعو للحكم الاستبدادي، ويدعو سبينوزا للحكم الديمقراطي، ويقول :كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم قوي التحاب والاتحاد، غير أنه يعود إلى موقف هوبز في الدين فيذهب إلى أن السلطة هي الحاكمة في الدين وهي حاميتها، وأن حقها في ذلك مطلق، وإلا تفرّق الرأي بتفرق العقول والأهواء، واختل النظام العام، ولا يكتسب الدين قوة القانون إلا بإرادة السلطة، من حيث أن ليس للعقل من حق في حالة الطبيعة أكثر مما للشهوة والقوة، وأن مظاهر العبادة يجب أن تعين تبعاً لأمن الدولة وفائدتها، والولاء للدولة أرفع صور التقوى، إذ لو زالت الدولة لما بقي

خير ما، ونجاة الشعب القاعدة الكبرى لجميع القوانين المدنية والدينية، ولم يكن حق السلطة باروخ سبينوزا موضع نزاع قط عند العبرانيين، وكان ملوكهم يعلمونهم الدين، ولكن الحال اختلف عند المسيحيين فقد قام بتعليم الدين فيهم أفراد، واعتادوا زمناً طويلاً الاجتماع في كنائسهم بالرغم من إرادة حكوماتهم، ولما أخذت المسيحية تدخل في الدولة ظل رجال الدين يعلمونها كما وضعوها، حتى للأباطرة، فكسبوا الاعتراف لأئمتها بصفة وكلاء الله . على أن نفس الإنسان لا يمكن أن تكون ملكاً خالصاً لآخر، وما من أحد يستطيع أن ينزل لآخر عن حقه الطبيعي في استخدام عقله والحكم عن الأشياء، ومن الضار جداً للدولة أن تحاول استعباد العقول، كما أن من الضار جداً أن تترك للأفراد مطلق الحرية في الاعتقاد والعمل، ولكن الفرد لا ينزل إلا عن حق العمل بحكمه الخاص، إلا استحالة قيام الدولة، إما حق التفكير بحرية فخالص له تماماً، ويجب أن يكفل له أيضاً حق الكلام بشرط ألا يجاوزه إلى العمل . وأن يدافع عن رأيه بالحجة لا بالحيلة أو العنف، ولا رغبة في تعديل نظام الدولة بسلطته الخاصة، بل يدع للسلطة حق الحكم، ويمتنع من كل فعل يعارض إرادتها، حتى لو اضطر للعمل بخلاف ما يعتقد، ولا خطر في ذلك على عدالته وتقواه، بل إن ذلك واجبه من حيث إن العدالة تتعلق بإرادة السلطة ليس غير .

الفصل السابع

جوتفريد فيلهلم ليبنتز

1716-1646

حياته ومصنفاته

ولد بليزج لأب قانوني وأستاذ للأخلاق بجامعة المدينة، ومنذ حدثته أخذ يقرأ في مكتبة أبيه، فقرأ أولاً قصصاً وتواريخ، ثم كتباً علمية وفلسفية، والتحق بالجامعة فدرس الفلسفة القديمة بنوع خاص على أستاذ أرسطوطالي هو توماسيوس ودرس الفلاسفة وأعجب بالمدرسين فوجد عندهم على حد قوله تبراً مخبوءاً يأنف المحدثون أن ينقبوا عنه القديس توما الإكويني، وكانت رسالته للبكالوريا ١٦٦٣ في المسألة المدرسية المشهورة ثم قصد إلى جامعة بينا فدرس بها الرياضيات على رياضي فيلسوف ، مبدأً للتشخيص هو فيجل فالى جامعة أندورف حيث درس القانون وحصل على الدكتوراه برسالة نسبة روزنكرتيز فالى نورمبرج حيث انضم إلى جمعية مشكلات القانون وكانت معنية بالعلوم الخفية، فقرأ كتب الكيميائيين روزنكرتيز إلى مؤسسها وعين كاتباً للجمعية وظل طول حياته شغوفاً بتجارب الكيمياء وقصد إلى ميانس، وكان قد أهدى إلى أميرها سنة ١٦٦٧ رسالة يطبق فيها الفلسفة على القانون ليجعله علماً مضبوطاً واضحاً، وكان قد وضع رسائل أخرى قانونية، فعينه الأمير سنة ١٦٧٠ مستشاراً بالمجلس الأعلى رغم حداثة سنه، فاشتغل بمشروعات لإصلاح العلم القانوني ومجموعات القوانين، وبالفلسفة والعلم الطبيعي، وبدا له أن يقترح على ملك فرنسا

لويس الرابع عشر فتح مصرو تدمير القوة التركية بحجة القضاء على أعداء الثقافة الحديثة، وهو يرمي إلى صرف ملك فرنسا عن ألمانيا التي كانت قد عانت الأهوال من بطش جيوشه، فأرسله الأمير إلى باريس لتلك الغاية ١٦٧٢ ولكنه لم يوفق إلى تحقيقها، فذهب إلى لندن ومكث بها الثلاثة الأشهر الأولى من سنة ١٦٧٣ فتعرف إلى علمائها، ثم عاد إلى باريس فكان مقامه بها كثير الخصب إذ درس الرياضيات على علمائها وفي مصنفات بسكال، ودرس الفلسفة الديكارتية، وقرأ الرسالة اللاهوتية السياسية لسبينوزا، وصنع آلة حاسبة حاكى بها بسكال وجاوزه بأن زاد على الجمع والطرح الضرب والقسمة، بل استخرج بعض الجذور، واستكشف حساب الفوارق ١٦٧٦ ، وكتب بهذا الكشف إلى أحد علماء لندن هو أولدنبرج فجاءه الرد بأن نيوتن وصل إلى نظرية أعم، فعكف ليبنتز على توسيع نظريته حتى أبلغها إلى ما يعادل نظرية نيوتن، فقام بين المكتشفين نقاش حادّ على السبق لأيهما كان، وقد كان لنيوتن إذ يرجع أكتشافه إلى سنة ١٦٦٥ ، غير أن كلاً منهما اتجه في أكتشافه وجهة خاصة واتخذ يراً خاصاً، وكان أكتشاف ليبنتز أكثر خصباً والاثنتان مدينان لبحوث الرياضيين السابقين توفي أمير ميانس، وعرض على ليبنتز منصب أمين مكتبة دوق هانوفر ١٦٧٦ فقبله وغادر باريس إلى لندن حيث أمضى أسبوعاً وتعرف إلى الرياضي كولنز صديق نيوتن، ومنها قصد إلى أمستردام حيث لقي سبينوزا ودارت بينهما أحاديث فلسفية واطلّع وفي آخر ديسمبر انتهى إلى هانوفر، فأقام بها عظيم القدر متصلاً ، الأخلاق على كتاب بجميع

الأحداث الأوروبية الكبرى، مؤلفاً في تاريخ ألمانيا وفي الفلسفة، محاولاً التوحيد بين الكاثوليكية والبروتستانتية، ثم التوحيد بين الكنائس البروتستانتية المختلفة، مستأنفاً تحريضه على السلطنة العثمانية، ولكن عند بطرس الأكبر قيصر روسيا، وعارضاً عليه مشروعاً واسعاً لإصلاح بلاده، غير أن الحكم تغير في هانوفر، فتضاءل نفوذ ليبنتز رويداً رويداً حتى انمحي، وانتابه المرض فألزمه مقعده، وكان الشعب وكان بعض رجال البلاط يعتبرونه زنديقاً؛ فإنه على تشبعه بالفكرة الدينية لم يكن يمارس العبادات إلا فيما ندر، وتدلنا مساعيه للتوحيد بين الكنائس على أنه كان أكثر تعلقاً بالدين الطبيعي منه بالدين المنزل، فإنه كان يطلب إلى الكنائس النزول عن بعض العقائد أو تعديل بعضها الآخر كأنها عديمة القيمة في ذاتها، ولما حضرته الوفاة أبى أن يستدعي أحداً من كقاطع طريق لا كرجل كان زينة رجال الدين، فلم يمش وراء نعشه سوى كاتبه، ودفن ولم تؤنّه جمعية العلوم ببرلين، التي صارت أكاديمية برلين فيما بعد، وكان هو ، وطنه مؤسسها ورئيسها الأول ١٧٠٠ ، ولم تؤنّه الجمعية الملكية بلندن، وكانت ناقما عليه جوتفريد فيلهلم ليبنتز مناقشته نيوتن، وانفردت بتأبينه أكاديمية العلوم بباريس بلسان كاتبها الدائم فونتتل في خطاب مشهور ١٧١٧ لم يتم بعد إحصاء كتبه ورسائله إلى علماء عصره لوفرتها وتفرقها، المطبوع منها لا يذكر إلى جانب المخطوط، ولكن يمكن أن يقال إن الكتب المطبوعة هي الأهم لأنها المتأخرة التامة، وإن الكتب السابقة عبارة عن محاولات، وكان معظم كتابته بالفرنسية واللاتينية لأن الألمانية لم تكن شائعة في

أوربا، وأهم ما يهم الفلسفة الكتب الآتية: مقال في ما بعد الطبيعة ١٦٨٤ ، وتأملات في المعرفة والحقيقة والمعاني ١٦٩٥ ، هو مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر عرض فيه مذهبه لأول مرة، و محاولة في الفهم الإنساني عرض ثانٍ للمذهب، ولما ظهر كتاب جون لوك محاولات جديدة بعث إليه بملاحظات ١٦٩٦ عاد إليها وألف كتاباً ضخماً وتعقب فيه بالنقد كتاب لوك فصلاً فصلاً، ولكن في الفهم الإنساني لوك كان قد توفي، فرأى ليبنتز أن يحتفظ بكتابه، فلم ينشر إلا بعد وفاته بنصف قرن ١٧٦٥ ، وكانت تلميذته ملكا بروسيا طلبت إليه أن يرد على بيل في العلاقة بين الشر والحرية من جهة وعدالة الله وقدرته من جهة أخرى، فدوّن كتاباً آخر ضخماً ودلّ على لفظ العدالة الإلهية حتى ان أشهر طائفة من المثقفين تجاهلوا ميتافيزيقا ديكارت وأخذوا بعلمه واستخدموها أداة لنقد الدين، فمهدوا لفلسفة ، لا أسلم إلا ما يبدو لي جلياً: الآلي وقاعدته القائلة يستدل بنظرية كوبرنيك على أحاديث في كثرة العوالم القرن الثامن عشر، له كتاب بعنوان تاريخ غرور الإنسان القديم الذي وضع نفسه في مركز الكون، ويذهب إلى أن علمنا نسبي، وكتاب ينكرها جميعاً، ويبرز وجوه شبه بين المسيحية والوثنية تحمل علي تطبيق انتقاداتنا للوثنية النبوءات تردها إلى جهل الإنسانية الأولى وتخليها الخوارق، وترى في أصل الأساطير على المسيحية، ورسالة في هذا التاريخ تاريخ أخطاء العقل الإنساني. ، أعجبه من ديكارت إعلانه الحق في التفكير بحرية دون الرجوع لغير المعاني الجلية، جمع معلومات كثيرة استخدمها لبيان بطلان دعوى

التوفيق بالعقل بين الآراء الأنسانية، وقال بالشك ونقد المذاهب، وتشكك في المعجزات وسائر العقائد، ولم يَرِ علاقة ضرورية بين الأخلاق والدين، وأنكر حرية الاختيار، وأشاد بالتسامح الذي هو في الحقيقة عدم المبالاة بالدين، وحشد الاعتراضات المستمدة من وجود الشر في العالم فأنكر العناية الإلهية، مؤلفه المشهور يعد كنانة نقاد الدين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر فبقي هذا اللفظ للدلالة على الإلهيات الطبيعية، وأخيرًا عرض اليونانية هو، وهذه المونادولوجيا مذهبه مرة ثالثة في رسالة قصيرة لأحد الأمراء بعنوان الكتب هي التي يرجع إليها بنوع خاص لبيان فلسفته.

منهجه

عرف ليبنتز منهجه ومذهبه في عبارة مأثورة تدلنا على سعة ثقافته وعمق تفكيره، قال: لقد تأثرت بمذهب جديد، ومنذ ذلك الحين أظنني أرى وجهًا جديدًا لباطن الأشياء، هذا المذهب يبدو جامعًا أفلاطون إلى ديمقريطس، أرسطو إلى ديكارت، والمدرسين إلى المحدثين، واللاهوت والأخلاق إلى العقل، ويلوح أنه يأخذ الأفضل من كل صوب، ثم يمضي إلى أبعد مما مضوا للآن، وإذا التفتنا إلى آثار الحقيقة هذه عند القدماء استخرجنا التبر هذه الفلسفة، من التراب، والماس من المنجم، والنور من الظلمات، وأقمنا فلسفة دائمة تضم طرفًا من كل مذهب، وتوفّق بين الأضداد توفيقًا مبتكرًا، والأضداد كثيرة: الكلي والجزئي، الممكن والموجود، المنطقي والميتافيزيقي، والرياضي والطبيعي، الآلية والغائية، المادة والروح، الحس والعقل، تضامن

الأشياء وفاعلية كل منها، ترابط العلل والحرية الإنسانية، العناية الإلهية والشر، الفلسفة والدين، لقد بانّت هذه الأضداد متنافرة متباعدة حتى لم ير من سبيل أمام الفكر سوى الاختيار بينها والميل إلى جانب دون آخر، غير أن ويدلنا التاريخ على تعاون متصل كثرة الفرق على حق في كثير مما تثبت، لا في ما تنفي بين الأجيال، فقد حصل الشرقيون على أفكار جميلة جليلة في الإلهيات، واكتشف اليونان المنهج الاستدلالي وشكل العلم، ونبذ آباء الكنيسة ما كان رديئاً في الفلسفة اليونانية، وحاول المدرسيون أن يستخدموا لصالح المسيحية ما كان معقولاً في فلسفة الوثنيين، وجاءت فلسفة ديكارت بمثابة الرواق المؤدي إلى الحقيقة وقد برزت هذه النزعة عند ليبنتز مذ كان يدرس الرياضيات بجامعة فيينا إذ استوقفته التأليفات الرياضية، فخطر له أن يبحث عن قوانين تأليفات مماثلة لأجل الفلسفة، يعني أن يستخلص المعاني البسيطة الأولية ويرمز لها بإشارات تكون بمثابة ألف باء الفكر، ثم يعين جميع التأليفات الممكنة لهذه الأوليات ويرمز لها بإشارات، وذلك على مثال تعيين الأضرب الممكنة للقياس الاقتراني، وحينئذٍ استطاع بالحساب وحده من لغة كلية البرهنة على صدق أي قضية، بل الاهتمام إلى قضايا جديدة، وتكوين يكون في آن واحد منطقاً ودائرة معارف علم الخصائص الكلي الإشارات جميعاً أو جوتفريد فيلهلم ليبنتز تحتوي على أصول رسالة في فن التأليف وأجرومية، وقد وضع ليبنتز في ذلك اختراعه حساب الفوارق، وشغل طول حياته بمشروع لغة فلسفية دون أن يصل إلى نتائج مفيدة.

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

خصائص كل جزء من أجزائه، ويقابله المعنى المختلط؛ وعلى ذلك يمكن أن يكون المعنى واضحاً دون أن يكون متميزاً، فمعنى اللون مثلاً واضح جداً، ولكنني حين أتصوره لا أتبين عناصر اللون، والعلامات الجبرية واضحة، ولكنني لا أتصور مدلولاتها فالمعنى المتميز دون سواء يعبر عن باطن الشيء

علامة الوضوح ويستحق اسم المعرفة الميتافيزيقية، وكان ديكارت قد جعل من الحقيقة، واعتبر التميز مصاحباً له بالطبع، إن لم يعتبره مرادفاً له، ولكن يجب أن نضع بينهما الفرق الحاسم المتقدم، وأن نضع نوعين من المعرفة لم يميز بينهما ديكارت، وهما المعرفة الرمزية أو العمياء وهي واضحة ولكنها مختلطة، والمعرفة الحدسية وهي وحدها المتميزة إطلاقاً، وستتبين هذه المبادئ والقواعد بما في المذهب من تطبيقات لها.

نقد المذهب الآلي

يخبرنا لبينتز أنه أخذ أول مرة بنظرية الصور الجوهرية كما قال بها أرسطو

والمدرسيون، ثم بدا له أن هذه الصور لا توجد إلا في العقل، ولا تصلح مبادئ لتفسير الأشياء، فانتقل إلى الآلية، فلما فحص عن أسسها وعن قوانين الحركة، وجد الآلية ناقصة، فعاد إلى الصور الجوهرية، ولكن على نحو خاص به، وهو يبين نقص المذهب الآلي بنقد صورتيه المعروفتين، وهما نظرية ديكارت ونظرية ديموقريطس، الأولى تعتبر المادة متصلة ويمكن تسميتها بالآلية الهندسية، والأخرى تعتبر المادة

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

أما ديموقريطس فيقول بجواهر فردة يفصل بينها خلاء، ولكن الجوهر الفرد لا يمكن أن يكون وحده بمعنى الكلمة أي جوهرًا حقًا، فإن كل جسم مهما افترضناه صغيرًا فهو ممتدٌ، وكل امتداد فهو منقسم أي إنه مجموع جواهر، وإذن فالمادة كثرة بحتة، وما الجواهر الفردية المادية إلا أثر لضعف مخيلتنا التي تحب أن تسكن وتتعجل الوصول إلى نهاية في التقسيم والتحليل، والكثرة كثرة وحدات بمعنى الكلمة، وليس من وحدة بمعنى الكلمة إلا وحدة الموجود اللا مادي غير المنقسم، فيجب

القول بأن الكثرة وهي محكمة ، نقط ميتافيزيقية أو جواهر فردة صورية تقوم في وحدات لا مادية، في أي غير منقسمة، ووجودية في نفس الوقت، فهي وسط بين الجوهر الفرد المادي الذي هو وجودي وغير محكم، وبين النقطة الرياضية التي هي محكمة وغير وجودية؛ وبذا جوتفريد فيلهلم ليبنتز نبلغ إلى الميتافيزيقا من هذه الناحية أيضًا، نبلغ إلى فكرة الوحدة الصورية فنحصل على فكرة متميزة عن وجود الجسم بعد أن بلغنا إلى فكرة القوة وحصلنا على فكرة متميزة عن ماهية الجسم، فنكون قد بلغنا بامتحان صورتنا الآلية إلى نتيجة واحدة هي أن الموجود وحده قوة.

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

الجوهر أو المونادا

الجوهر الواحد بوحدة تامة خالق باسم مطابق له، وهذا ما حمل ليبنتز بعد أن قال ١٦٩٦ ، واللفظ يوناني الأصل معناه الوحدة، وقد مونادا على أن يقول الجوهر أخذه عن جوردانو برونو أو أحد الكيميائيين من معاصريه، وكان قد ظهر بلندن سنة ١٦٧٢ كتاب لطبيب فيلسوف اسمه

فرنسيس ليسون، فيه نظرية مماثلة لنظرية ليبنتز، فهل عرفه أثناء إقامته بلندن وتأثر به؟ لا ندري، ومهما يكن من هذه النقطة، فإن المونادا عنده قوة متجهة إلى الفعل بذاتها، حاصلة على التلقائية، فلا تفعل بتحريك محرك مغاير كما هو الحال في المادة في رأي أرسطو والمدرسين وديموقريطس وديكارت، فإن التأثير الخارجي اصطدام جزء بجزء وليس للموناد أجزاء، وهذه القوة وسط بين القوة والفعل كما عرفهما أرسطو، مثلها مثل حبل مشدود إلى جسم ثقيل، أو قوس مشدودة، هي فعل كامن، وجهد مستمر يتجه إلى الفعل التام، فحالاتها كلها باطنة، يتولد بعضها من بعض بحيث يكون حاضرها حافطاً لماضيها مثقلاً بمستقبلها، ويلزم من ذلك أنها حياة ونزوع وبذا تقوم قوتها وأنها حاصلة على ضرب من الإدراك وبذا تقوم وحدتها وأنه يجب من ثمة تصورهما على مثال النفس، والنفس هي القوة الوحيدة التي ندركها في ذاتها، كما يجب القول بأن كل مونادا فهي حاصلة على خصائص ذاتية تتشخصبها تبعاً لمبدأ اللا تمايزات، وإلا لم تتمايز فيها بينها، وهكذا نتصور من باطن، أي بالانعكاس على نفسنا، ما قادنا إليه تحليل الظواهر الخارجية، ونعلم أن الآلية والميتافيزيقا على حق كل في دائرة الآلية هي الظاهر والسطح، والمونادا هي الباطن والصميم. فكل ما يحدث آلياً وميتافيزيقياً معاً، وليس في الطبيعة جماد أو قصور، بل كل موجود فهو حي، وليس بين الموجودات من تفاوت في الحياة إلا بالدرجة، تبعاً لمبدأ الاتصال الذي يستبعد الانتقال الفجائي، وهذا التفاوت بالدرجة هو بحسب درجة تميز الإدراك والدرجات أربع هي :

مطلق الحي أي ما يسمى جمادًا والنبات، فالحيوان، فالإنسان، فأرواح بعضها فوق بعض إلى غير نهاية، والفرق بين ما يسمى جسمًا وبين الموجود المقول إنه ذو نفس، أن الجهد والفعل في هذا يحفظان في الشعور فكل جسم: والذاكرة، في حين أن الشعور والذاكرة لا يواجدان في ذلك إلا حال الفعل روح مؤقت، أي عادم الذاكرة ولما كانت المونادات بسيطة فيمتنع أن تبدأ ابتداءً طبيعيًا وأن تنتهي انتهاءً طبيعيًا، فإن الكون والفساد الطبيعيين يقومان في تركيب أجزاء وانحلال أجزاء وعلى ذلك فبداية المونادات خلق بالضرورة، ونهايتها عدم، غير أن الله لا يعدم مخلوقًا، فالمونادات خالدة، وما يبدو للحس كوثًا وفسادًا عبارة عن نمو يجعل الحي منظورًا، ونقصان إلى ما لا نهاية يجعله غير منظور، وليست تصل النفس الإنسانية في خلودها إلى سعادة مطلقة، ولكنها تتدرج في الكمال والسعادة إلى غير نهاية، كما يقضي مبدأ الاتصال، وتبعًا لهذا المبدأ أيضًا يجب التسليم بأن المونادات لا متناهية العدد، يدل على ذلك من الجهة الواحدة أن المادة منقسمة إلى غير نهاية وأن تركيبها يستلزم من ثمة عناصر لا متناهية، ومن الجهة الأخرى أن المونادات محاكيات للذات الإلهية، والذات الإلهية تحاكي على أوجه لا متناهية، فهناك عدد لا متناهٍ من درجات الوجود.

ماذا تدرك المونادات؟ إنها تدرك العالم أجمع لأنها محاكيات للذات الإلهية كما تقدم، وكل منها مرآة للوجود لأنه لما كانت الأشياء متصلة فليس يمكن إدراك جزء دون إدراك الكل، غير أن كل مونادا تدرك العالم من وجهة خاصة بها، فإن لها مجال إدراك متميز ولا تدرك ما

يجاوزه إلا إدراكًا مختلطًا، بحيث يقابل الإدراكات المتميزة في موناذا معينة إدراكات مختلطة في المونادات الأخرى، والعكس بالعكس، والإدراك الإدراك المختلط المقابل له وجلاؤه، والإدراك المختلط نشر المتميز في موناذا معينة هو الإدراك المتميز أو إجماله، فالإدراك يحتمل درجات بحسب مبلغ تميزه، تحت طي يوجد إدراك ضعيف غير واقع في الشعور الإدراك المتميز والمعلوم بالشعور لم يعده الديكارتيون شيئًا مذكورًا ولكنه موجود حقًا، يدل على وجوده الأول أن النفس لا يمكن أن تكون غير فاعلة وقتًا ما، ولما كان الإدراك فعلها كانت تدرك دائمًا بالضرورة، ولكننا لا نشعر دائمًا أننا ندرك، فيلزم أن يكون فينا إدراكات غير مشعور بها، ثانيًا أن هناك ظواهر لا تعلل بغير التسليم بمثل هذه الإدراكات: كصوت الأمواج، فإنه صوت مجموعي يتضمن الأصوات الصغيرة المؤلف منها، وكالأفعال التي تبدو غير معقولة، فإنها تعلل بإحساسات ضعيفة غير مشعور بها آتية من داخل الجسم أو من الخارج، وهذا يدل على أن شيئًا واحدًا بعينه يمكن أن يتصور على أنحاء لا متناهية من حيث إن هناك درجات لا متناهية في التصور المتميز، ويدل على أن عدد المونادات لا متناهٍ.

لما كانت المونادات مستقلة بعضها عن بعضها تتغير من الداخل فتتولد حالاتها بعضها من بعض، كما سبق القول، وجب تفسير توافق حالاتها، ولا يفسر هذا التوافق إلا بافتراض خالق منسق وهذا دليل أنني على وجود الله والقول بأن الله لما خلق النفس والجسم أي ما يبدو جسمًا وضع فيهما قوانينهما بحيث يتوافقان، أي إن الجسم يوجد معًا بذاته

للفعل في الوقت الذي تريد النفس وعلى النحو الذي تريد، وأن النفس تحصل تناسق سابق بذاتها على الإدراكات المقابلة لاستعداد جسمها، فيتلاقى الفعلان بموجب مثلها مثل ساعتين وفق الصانع وبينهما فظلاً متوافقتين دون تفاعل، وقد يقال: إذا كان كل شيء يجري في النفس كأن ليس هناك سوى النفس والله، فلمَ قرن الله الجسم بالنفس؟ أليس الجسم عديم الفائدة؟ فيجيب ليبنتز أن هذا الاعتراض صادر من مبدأ وهو مبدأ سليم، ولكن هناك مبدأ آخر هو مبدأ الاقتصاد في العمل الأحسن أو مبدأ العلل الغائية، وبمقتضاه وجب أن يخلق الله أكبر عدد من الجواهر الممكنة، وأن يجعل تغيرات النفس مقابلة لشيء في الخارج، على أنه يمكن القول إن الجواهر تتفاعل، بشرط أن يقصد بذلك تأثير معنوي باطن شبيه بالتأثير الحقيقي من حيث المعلولات، فيكون معنى الفعل والانفعال أن المونادا تفعل من حيث هي حاصلة على كمال، وأنها تنفعل من حيث هي ناقصة، أو أن مونادا معينة هي أكمل من أخرى متى كان فيها علة ما يجري في الأخرى، أي متى كانت حاصلة على أفكار متميزة هي في الأخرى مختلطة هكذا رأى ليبنتز أن يحل مسألة اتحاد النفس والجسم وتفاعلها، وكانت قد شغلت ديكارت فذهب إلى أن النفس تتلقى حركات الجسم فتعدل اتجاه هذه الحركات إذ كان مفهوماً عنده أن كمية الحركة في العالم باقية كما هي وأن النفس لا تخلق حركة، ولكن ليبنتز يعترض عليه بأنه إذا كان من غير المعقول أن تعطي النفس الجسم حركة، فمن غير المعقول أن تستطيع التغير في اتجاه الحركة أو إنقاصها، وذهب مالبرانش إلى أن

الله هو الذي يُحدث ما يقع للنفس والجسم من حركات بعضها بمناسبة بعض، وليبتنز يتفق معه في إنكار تفاعل الجواهر، ويوجه إلى رأيه انتقادين فيقول: إنه يُرجع الظواهر إلى علة عامة بدل أن يعين الله القريبة، وإنه يلجأ إلى الله لجوء اليائس أي إلى معجزة متصلة، على حين أن نظرية سبق التناسق إن لجأت إلى الله، فالله فيها علة مباشرة للجواهر فحسب لا للظواهر، إذ أنه يخلق جواهر فاعلة بالطبع بموجب قوانين ذاتية ولا يحل هو محلها بمعجزة متصلة، وهنا نلمس أهمية مسألة اتحاد النفس والجسم، وتطورها من ديكارت إلى ليبنتز بعد مالبرانش وسبينوزا، وأثرها في تفاعل الموجودات إجمالاً، بل في مبدأ العلية نفسه، إذ أننا لو أنكرنا تفاعل الموجودات وهو مائل للعيان لم يبق لدينا ما يختم الاعتقاد بالعلية. كيف يفسر تصورنا لعالم خارجي في هذه الفلسفة؟ من البين أن العالم لا يمكن أن يكون فيها إلا ظاهرياً أي مجموعة ظواهر من حيث إن المونادات جميعاً أن يكون فيها إلا ظاهرياً أي مجموعة ظواهر من حيث إن المونادات جميعاً لا مادية، فالمادية هي الموجود منظوراً إليه من خارج، هي إحالة النسبة الميتافيزيقية بين وسيلة وغاية نسبة كمية بين أجزاء؛ ذلك بأنه يوجد في كل مونادا إدراك مختلط إلى جانب الإدراك المتميز، وهذا الإدراك المختلط لما بين الأشياء من نسب منطقية هو الذي يعطيها في نظرنا ظاهرة أشياء قاتمة في المكان والزمان، والجسم مجموعة مونادات ترأسها مونادا مركزية هي بالإضافة إليه كنفسنا بالإضافة إلى جسمنا، أو هو مجموعة إدراكات مختلطة، وما من إدراك متميز إلا وينطوي

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

التمييز بين الظواهر الحادثة والقوانين الكلية يثير مسألة أصل المعرفة وقيمتها، يريد لوك أن تكون جميع معارفنا وليدة التجربة، ولكن في النفس معارف ليست آتية عن طريق الحواس، هي المبادئ الضرورية والحقائق الكلية، إننا نطبق عفوًا مبادئ لا ندركها إدراكًا صريحًا إلا فيما بعد، وننكر التناقض ولو لم نسمع قط بمبدأ عدم التناقض، وعلى هذا لا تكون النفس لوحًا مصقولًا، بل تكون حاصلة على معارف غريزية أو فطرية، يعترض لوك قائلًا: لا إدراك بدون شعور، فتكون المبادئ الغريزية معارف غير معروفة، وهذا خلف، ولكن ليس من البين بذاته أن لا إدراك بدون شعور، إن بين القوة الصرف والفعل التام

حالة وسطى هي حالة الكمون تسمح لنا بالقول بأن المبادئ موجودة في النفس ولو لم يصاحبها شعور، كعروق الرخام ترسم ملامح التمثال قبل في العقل شيء إلا وقد سبق في الحس وجب أن نستدرك ليس تحققه، فإذا قلنا مع لوك على أن طبيعة المونادا تقضي بأن تكون جميع معارفنا باطنة، إلا العقل نفسه فنقول إذ ليس للمونادا نوافذ تنفذ منها صور الأشياء، وليست المونادا كالشمع تنطبع عليها صور الأشياء، إنها موجود متميز متشخص، فلا يمكن اعتبارها خالية بادئ ذي بدء، والإلم تتميز من غيرها، تبعاً لمبدأ اللا تمايزات، إن وجودها المتميز يجب أن يقوم في شيء باطن هو مجموع استعداداتها للفعل، فالمونادا تتدرج باطراً من إدراكات غامضة إلى إدراكات واضحة فالى إدراكات متميزة، بهذا المعنى يصح القول بأن التجربة شرط ظهور الكامنات في النفس وتطبيقها، كما هو الحال عند أفلاطون، أي بمعنى أن التجربة مجموع المعارف الحادثة العارضة للنفس من ذاتها، بينما نعني بالعقل مجموع المبادئ الضرورية والحقائق الكلية اللازمة منها. ومتى كانت المونادا مشتملة منذ الأصل على استعدادات للفعل، كما يقضي مبدأ اللا تمايزات ويقضي سبق التناسق، لزم أن جميع أفعالها صادرة عنها، وأن هذا معنى الحرية، إن وجود الإرادة في حال توازن تام تفعل بعده بحرية، وجود غير معقول وغير ممكن، أما أنه غير معقول فلأن مبدأ اللا تمايزات يحول دون المساواة التامة في الطبيعة، فالقوارق موجودة ولو لم نشعر بها، وفي النفس إدراكات كثيرة غير مشعور بها، وأما أن التوازن التام غير ممكن، فلأن نتيجة عدم الفعل، لا الفعل من حيث إن

الفاعل لا يجد جبرية سبباً يميل به إلى جهة دون أخرى، كما يروى عن حمار بوريدان فالحرية خاضعة لمبدأ السبب الكافي الذي يعني أن الفعل المختار هو الأحسن، وهو سبب نفسي أدنى يحتل مكاناً وسطاً بين الحرية العمياء التي نجدها عند ديكارت والجبر الذي نجده عند سبينوزا، لا مجال عند ديكارت لغير الحادث، ولا مجال عند سبينوزا لغير الضروري، ولكن القضية الضرورية هي التي محمولها متضمن في مفهوم موضوعها، أو التي ترد إلى مثل هذه القضية، فنقيضها يتضمن تناقضاً، والقضية الممكنة أو التجريبية هي التي لا يتضمن نقيضها تناقضاً ولا ضرورة لها، فالفعل الحر فعل ممكن من بين أفعال أخرى ممكنة، وما الشعور بالحرية الذي يعتمد عليه ديكارت إلا عدم الشعور بأسباب الفعل، وكثيراً ما تكون هذه الأسباب دقيقة غير مشعور بها، مثلنا في ذلك مثل الإبرة الممغنطة، لو كان لها شعور لتوهمت أنها حرة في اتجاهها صوب الشمال، لعدم إدراكها الحركات غير المحسوسة في المادة المغناطيسية.

الحقيقة أن لا فرق بين الإمكان الذي يقول به ليبنتز وبين الضرورة التي يقول بها سبينوزا، فإن ممكناً واحداً بعينه من بين الممكنات كان محتوماً بمقتضى مبدأ من : اللا تمايزات ومبدأ سبق التناسق، فيكون حكمه حكم الضروري، وليبنتز يقول الثابت أن لكل حمل بمعنى الكلمة أساساً في طبيعة الأشياء، وحين لا يكون محمول القضية متضمناً صراحة في الموضوع، يجب أن يكون كامناً فيه، إذ أن طبيعة الجوهر الشخصياً أو الموجود التام هي أن تكون فكرته تامة بحيث تكفي لأن نفهم منها

ونستنبط فهو يضع المحمولات العرضية ، جميع محمولات الموضوع المضافة إليه هذه الفكرة والمحمولات الذاتية على قدم المساواة، ولا يحسب حساباً للقوة التي هي إلى الضدين، لأنه رُمى إلى المعقولية الكلية وأراد أن تكون كل قضية صادقة قابلة لبرهنة قياسية، وبهذا الاعتبار تتحول القضية الممكنة إلزامية ما دام صدقها يلزم من إدراك حديها، وما جدوى قول ليبنتز إن الحدين الأولين لا يجتمعان إلا بتحليل لا نهاية له غير ميسور إلا للعقل الإلهي، ما دام يجتمعان على كل حال؟ إن ليبنتز يقف نفس موقف سبينوزا؛ ففكرة الجوهر عندهما واحدة، وهي أن الجوهر ينطوي على كل ما يحتم أن يقع له، مع هذا الفارق وهو أن الجوهر الأوحدهند سبينوزا يتجزأ عند ليبنتز إلى عدد لا متناهٍ من الجواهر الجزئية كل منها يمثل الوجود أجمع، دون أن يبرر ليبنتز خروجه من الأنا إلى جواهر أخرى، وما حاجته إليها والأنا حاوٍ لجميع التصورات؟ أجل إنه يقول إن المونادا مقال في ما بعد الطبيعة تصادف عقبات تعوق تصورهما، فتضيفها إلى مونادات أخرى، ولكن المونادات لا تتفاعل، فلم لا يقول بمونادا واحدة تحاول أن تستوضح جميع وجهات الوجود؟ ولو أنه التزم التصورية لكان اقتصر على جوهر واحد هو الأنا المتصور، وهكذا سيفعل مواطنه فختي.

فوق المونادات المتناهية توجد المونادا العظمى اللا متناهية أو الله ، ووجود الله ثابت بأدلة إينية ودليل لمي، أما الأدلة الإينية فثلاثة :الأول سبق التناسق، وقد مر الكلام عنه، الثاني يؤخذ من اعتبارات المونادات ماهيات، ومؤداه أن مبدأ الاتصال يأبى الانتقال الفجائي، وإذن فليست تنتقل المونادات من العدم إلى الوجود انتقالاً فجائياً، ولكن الممكنات موجودات لا متناهية في الصغر، موجودة في ذات هي الذات الإلهية، وتحاول أن تتحقق، وتتعارضفي محاولاتها، فلا بد من علة ترفع العائق من سبيل البعض الذي يتحقق، إذ ليس بصحيح ما زعمه سبينوزا من أن جميع الممكنات تتحقق، فإنها متعارضة متنافرة لا تلتئم في نظام واحد، وحتى لو سلمنا بتحقيقها جميعاً للزم أنها تتعارض وأن بعضها يتغلب فيبقى الغالب فقط، والدليل يؤخذ من المتجانسات التي لا يلحقا تعارض؛ ذلك بأن مبادئ الأشياء الحادثة، وهي الزمان والمكان والمادة، متجانسة تحتمل كل تعيين فليست تقتضي المادة بذاتها الحركة دون السكون، ولا حركة معينة دون أخرى، فلا بد من علة تختار وتحقق، وتكون موجوداً ضرورياً ينطوي على علة وجوده. وأما الدليل اللمي فهو دليل القديس أنسلم على هذه الصورة :يجب التمهيد له إن الله : ببيان أن الله ممكن، أي إن فكرة الله لا تتضمن تناقضاً، فيصير الدليل هكذا والله ممكن، فإن الموجود اللا ، واجب بموجب ماهيته، فإذا كان الله ممكناً، كان موجوداً متناهي، وليس يوجد فيه ولا خارجاً عنه ما يحد من ماهيته، أما فيه فصفات لا متناهية مؤتلفة في بساطة تامة، ولا تناقض إلا في المركب من عناصر متنافرة، وأما خارجاً عنه فليس يوجد شيء

مكافئ له، ففكرة الله لا تتضمن تناقضاً، فالله ممكن، والممكن كما سبق القول يقتضي الوجود أو يميل بذاته إلى الوجود بقدر ما فيه من كمال، ولما كان الله غير متناهٍ، فليس يعترضميله إلى الوجود شيء مغاير له، كما تتعارض الماهيات المتناهية؛ لذا يذهب ميله بذاته إلى الوجود، فالممكن الذي هو الله موجود بمحض كونه ممكنًا، والإمكان والوجود شيء واحد فيه.

إن الله، إذ يدير، إن جاز هذا التعبير، على جميع الجهات : الله خالق المونادات وجميع الأنحاء النظام الكلي للظواهر الذي يرى من الخير أن يحدثه ليعلن مجده، وإذ ينظر إلى جميع وجوه العالم على جميع الأنحاء الممكنة، من حيث أن ليس هناك من علاقة تغيب عن علمه الكلي، فنتيجة كل نظرة إلى العالم من جهة معينة جوهر يعبر عن والله حافظ المونادات، لقد ظن ديكارت أن ليس بين آتات ، العالم طبقاً لهذه النظرة الزمان ارتباط ضروري فاعتبر الحفظ خلقاً متجدداً ولكن ينقل المخلوق من الإمكان إلى الوجود والحفظ يحفظ عليه الوجود المستمر؛ لأن المخلوق متعلق بالعلة الإلهية على الدوام، والله هو العلة الوحيدة كما هو الحال عند مالبرانش وسبينوزا من حيث إن نشر المطوي فيها، فالاتجاه واحد عند الفلاسفة الثلاثة، المونادات لا تتفاعل، وأن فعلها وهو اتجاه إلى وحدة الوجود. هل كان الخلق فعلاً ضرورياً؟ رأى سبينوزا أنه ليس يمكن أن تصدر أفعال الله اعتسافاً فأخضعها للضرورة، ورأى ديكارت أن لا يمكن أن يكون الله خاضعاً للضرورة فأطلق له الحرية، ولكن يجب التمييز بين الحقائق الضرورية والحقائق

الممكنة، أما الأولى فليست تابعة للإرادة الإلهية، إذ لو كانت العدالة مثلاً وضعت اعتسافاً ومن غير سبب لما بدت في ذلك طبيعة الله وحكمته، ولما كان هناك ما يلزمه بالعدالة من حيث إنه يستطيع أن يغيرها، وأما القضايا الممكنة فتابعة للضرورة الأدبية التي تقوم في اختيار الأحسن، وهي وسط بين الضرورة المطلقة والحرية المطلقة، نتبينها في إرادتنا تميل بها ولا تضطرها، وهي الضرورة الخاصة بمبدأ السبب الكافي، والممكنات، وإن كان كل منها على حدة ممكنًا في ذاته، ليست ممكنة كلها بعضها مع بعض، ومن بين التآليف الممكنة التي لا تحصى، يوجد بالضرورة التأليف الذي يحقق أكبر كمية من الماهية أو الإمكان، وهو هذا العالم الذي هو خير العوالم الممكنة، فخلقه الله من حيث إن الله لا يفعل شيئاً إلا بمقتضى حكمته الفائقة، فالتفاضل لازم من حكمة الله وخبريته.

وماذا نقول في الشر إذن؟ يجب التمييز بين أنواع ثلاثة للشر: الشر الميتافيزيقي وهو النقص بالإجمال، والشر الطبيعي وهو الألم، والشر الخلقي وهو الخطيئة، فأما الشر الميتافيزيقي فلا محيص عنه، إذ أن النقص والحد والعدم ملازمة للموجود المتناهي، ولكن إذا ذكرنا أن الله لم يخلق أي مخلوق إلا وقد لحظ مكانه في الكل، وأنه خلق خير العوالم الممكنة، لزم أن كل مخلوق فهو حاصل في كل آن على ما يحق له من كمال بالإضافة إلى الكل، وإنما تبدو لنا الأشياء أقل كمالاً مما كان يمكن أن يكون، لأننا لا ندركها إلا مفرقة وهذا خطأ وقع فيه بيل، وثمة خطأ آخر وقع فيه، هو اعتبار الله علة الشر، وقد قلنا إن الشر الميتافيزيقي

حد وعدم، وليس يقتضي عدم علة، وأما الشر الطبيعي أو الألم فيفسر بأنه نتيجة للشر الميتافيزيقي أو للشر الخلفي، آتية من أن لنا جسمًا، وهذا خير، وأن الأجسام الطبيعية مترابطة، وهذا خير أيضًا، وأن الخطيئة تستحق العقاب، على أن الألم قد يكون إنذارًا باجتئاب ضرر، أو وسيلة لاكتساب ثواب، فيكون سببًا للخير، وعلى كل حال ليست الشرور من الكثرة والخطورة على ما يقوله المتشائمون، إنها لتعد كمية مهمة بالقياس إلى الخيرات في الحياة الإنسانية وفي جملة العالم، ويمكن التغلب عليها بالعقل والمران، وأما الشر الخلفي فعلته القرينة حرية الإنسان التي هي في ذاتها خير عظيم، فهو ليس محتومًا، وليس يريده الله بإرادة سابقة، بل إنما يسمع به كجزء من العالم الذي هو خير العوالم الممكنة، من حيث إن الله لا يقرر خلق الأشياء مفردة، فما على الإنسان إلا أن يحسن استعمال الحرية، وما منحنا الحرية إلا لنحسن استعمالها، هذا إلى أن الشر الخلفي نفسه قد يكون سببًا لخير أعظم، فلولا خيانة يهوذا لما كان المسيح صلب وخلص البشر، فالخير والتناسق والنظام صفات ظاهرة في مملكة الطبيعة، وهي أظهر وأعظم في مملكة النعمة أو مدينة الله التي تضم الأرواح العاقلة الأخلاقية، في مملكة النعمة الله ملك أو بالأحرى أب، وفي مملكة الطبيعة الله صانع يدبر بقوانين آلية، فالتفاوت يؤخذ بنوع خاص من اعتبار النظام الخلفي ومملكة النعمة.

الأخلاق والدين

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

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

بهذه الآراء يتابع ليبنتز العقلية الحديثة ولا يزيد عليها شيئاً، ولكنه يعد زعيماً اتصل أثره إلى اليوم في نواحٍ أخرى؛ فهو قد بيّن المذهب العقلي تبيناً منطقيّاً ومضى معه إلى نتائج المحتومة، وأهمها نظريته في الحرية، فكان أشد استمساكاً من ديكارت بمبدئيهما المشترك وأدق تطبيقاً له، وهو أعظم مؤسسي المنطق الرياضي الذي تقدم في عصرنا تقدماً كبيراً، وهو مؤسس الروحية التصورية على نحو أكثر جرأة ووضوحاً من مالبرانش، وإلى فلسفته ترجع النظرية الفيزيائية العصرية المسماة دينامزم، أي نظرية أو كهرباء مراكز قوة الطاقة، والتي ترد الأجسام .

الفصل الثامن
جون لوك

1704-1632

حياته ومصنفاته

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

ولد جون لوك بالقرب من بريستول، وكان أبوه محامياً خاضعاً للحرب الأهلية دفاعاً عن البرلمان، فنشأ الابن على حب الحرية، وظل متعلقاً بها إلى آخر حياته، دخل أول أمره في مدرسة وستمنستر ومكث بها ست سنين يتلقى اللغات القديمة، إذ لم يكن يشتمل البرنامج على العلوم الطبيعية إلا قليلاً من الجغرافيا، ولما بلغ العشرين دخل أكسفورد وقضى بها ست سنين يتابع الدراسات المؤدية إلى الكهنوت، ولكنه لم يتذوق الفلسفة المدرسية، ولم يتهم بالفلسفة إلا حين قرأ ديكارت وجسائدي، وبدا له أن الوجهة الأخلاقية من الدين أجدر بالعناية من الوجهة الاعتقادية، فولّى وجهه شطر الطب ودرسه دون أن يتقدم للدكتوراه، وفي ١٦٦٦ اتصل باللورد أشلي الذي صار فيما بعد كونت شفتسبري ومن أعظم السياسيين في عصره، فكان كاتبه وطبيبة مدة ثلاث سنين، في ١٦٦٨ وانتخب عضواً بالجمعية الملكية، في التشريح ذلك الوقت نشر رسالة صغيرة ١٦٦٩ حيث يعلن أن النظريات العامة تقف في الفن الطبي ثم نشر رسالة أخرى سير العلم، وأن لا فائدة إلا في فرض الجزئي الموجه إلى إدراك العلل الجزئية فيبين بذلك عن اتجاهه التجريبي. واضطره النزاع بين حزب البرلمان وتشارلس الأول إلى مغادرة إنجلترا، فقصده إلى ١٦٧٩ حيث كان معظم إقامته بمونيلبي، ثم إلى هولاندا - فرنسا مرتين ١٦٧٢، ١٦٧٥، ١٦٨٣ حتى نشوب ثورة ١٦٨٨، فعاد إلى وطنه في السنة التالية، فعرض عليه الملك الجديد السفارة لدى ناخب براندبورج، فطلب إعفاءه منها بسبب حالته الصحية، وقبل منصباً آخر هو قوميسيرية التجارة والمستعمرات،

ثم اعتزل الخدمة، في هذا الشطر الثاني من حياته ساهم في جميع الحركات الفكرية التي كان يضطرب بها عصره، وصنف فيها لاضرورة لمفسر وخواطر في الجمهورية الرومانية وفي الإكليروس كتباً، هي: رسالة معقولية المسيحية وفي الحكومة المدنية وفي التسامح وعصمة للكتب المقدسة يحبذ ، خواطر في التربية واعتبارات في نتائج تخفيض الفائدة وزيادة قيمة النقد وفيها طرائق هي التي اتبعها أبوه في تربيته ١٦٧١ على إثر مناقشات أما الفلسفة فقد اتَّجَه إليها فكرة في شتاء ١٦٧٠ بعض أصدقائه لم يوفقوا فيها إلى حل المسائل التي أثاروها، ففطن إلى أنه يتمتع إقامة مبادئ الأخلاق والدين المنزل إلا بعد الفحص عن كفايتنا والنظر في أي الأمور هو في وهكذا نبئت عنده فكرة البحث في المعرفة فوضع لفوره ، متناولنا وأيها يفوق إدراكنا يرجع فيها معانينا جميعاً إلى معاني بسيطة مستفادة من في العقل الإنساني رسالة التجربة، ثم عكف على الموضوع يخصصه أوقات فراغه مدة تسع عشر سنة حتى أتم ١٦٩٠ والكتاب مقسم إلى أربع مقالات: الأولى محاولة في الفهم الإنساني كتابة الشهير في الرد على نظرية المعاني الغريزية، والثانية في تقسيم المعاني بسيطة ومركبة وبيان أصلها التجريبي، والمقالة الثالثة في اللغة ووجوه دلالة الألفاظ على المعاني وتأثير اللغة على الفكر، ومعارضه الفلسفة المدرسية باعتبارها فلسفة لفظية، وإبطال حقيقة معاني الأنواع والأجناس، والمقالة الرابعة والأخيرة في المعرفة، أي في اليقين الميسور لنا، فتبحث في قيمة المبادئ الأخلاقية، وفي علمنا بوجودنا، ووجود الله ،

وبوجود الماديات، وفي العقل والدين، والمقالة الأولى هي القسم السلبي من الكتاب، والمقالات الثلاث التالية هي القسم الإيجابي أي عرض المذهب التجريبي المبطل لنظرية المعاني الغريزية، وقد دَوَّن لوك هذه المقالات أولاً لتوقف المقالة الأولى عليها، بمعنى أن القارئ يقبل هذه المقالة بسهولة أكبر إذا ما رأى كيف يستطيع العقل أن يكتسب معارفه، كما يقول المؤلف نفسه وطبع الكتاب ثانية سنة ١٦٩٤ بزيادات كثيرة وتعديلات، وترجم إلى الفرنسية ونشرت الترجمة سنة ١٧٠٠ بعد أن راجعها المؤلف وأضاف إليها وأصلح منها. على أن بضاعته الفلسفية ضئيلة سطحية، وأسلوبه يبين عن شيء كثير من السذاجة، من شواهد ذلك أنه يكثر من التمثيل، ويسهب في تفصيل الأمثلة كأنها المقصود بالذات، ويسخر ممّا لا يعرف فتجيء سخريته ثقيلة جدّاً، استمع إليه يقول في حملته على لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل والوسيلة الوحيدة للوصول إلى قياس الحقيقة، للزم أنه لم يوجد أحد قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئاً ما بالعقل، وأنه لا يوجد منذ اختراع القياس رجل بين عشرة آلاف يستمتع بهذه الميزة، ولكن الله لم يكن ضئيلاً بمواهبه على البشر إلى حد أن يقنع بإيجاد مخلوقات ذوات قدمين، ويد لأرسطو العناية يجعلهم مخلوقات عاقلة ثم يردد الأقاويل المتداولة بين الشكاك والحسيين منذ عهد قديم من أن قواعد القياس ليست هي التي تعلم الاستدلال، وأن القياس لا يفيد في كشف الخطأ في الحجج ولا زيادة معارفنا، فلم يميز لوك بين المنطق الفطري الموفور للناس وبين المنطق العلمي الذي وضعه أرسطو، ولم يميز بين العلم

الناقص الصادر عن المنطق الفطري وبين العلم الكامل المحقق بقواعد المنطق العلمي، ولم يدرك حقيقة القياس، وفاتته أمور أخرى كثيرة، وهو مع ذلك يجزم فيها جميعاً.

أصل المعاني

هو أن ينحي المذهب الغريزي محاولة في الفهم الإنساني أول ما يصنع لوك في كتابه من طريقه لكي يعرض المذهب الحسي أو التجريبي، وهو يظن أن الغريزية تعني وجود معانٍ صريحة وقضايا صريحة في الذهن منذ الميلاد، ولم يقل ديكارت وليبنز شيئاً مثل هذا، وهو يظن كذلك أن الغريزية دع مجالاً واسعاً للتقدير الشخصي ما دامت معرفة باطنة، فلا يريد أن يتركها تعبت بنظرية المعرفة وتذكر وجود الله ، وهما الأمران الضروريان لاتفاق العقول وطمانينتها، ومعه أن ديكارت وليبنز كان يعلمان الفرق بين الذاتي والموضوعي، وكان كلاهما يقيم مذهبه على وجود الله ، غير أن لوك يصيب لكي نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق : الحق في المعرفة الإنسانية حين يقول ، الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقاتها الدائمة، لا أن نأتي بالأشياء إلى فكرنا وتبعاً لهذا المبدأ يعتقد أن المذهب الحسي هو المذهب الوحيد الممكن، ويشرع في دحض النظرية الغريزية فيقول ما خلاصته: لو كان المذهب الغريزي صحيحاً لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة يغمض عينيه ويسد أذنيه والاختبار، إن ديكارت متفق مع مذهبه الغريزي حين يستبعد كل ما يأتي عن طريق الحواس، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء، ولو كانت

المبادئ التي يذكرونها غريزة للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقلين من الناس حتى من بين المثقفين يعرفون المبادئ النظرية، مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض، وما الفائدة من هذه المبادئ؟ لكي نحكم بأن الحلو ليس المر، يكفي أن ندرك معنيي الحلو والمر فنرى فوراً عدم الملاءمة بينهما كذلك ليست المبادئ، يمتنع أن يكون شيء غير نفسه : دون التجاء إلى المبدأ القائل العملية غريزية، إن هذه المبادئ من أخلاقية وقانونية تختلف من شعب إلى شعب ومن دين إلى دين، وإجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل ولو كان الضمير دليلاً على وجوده، رأينا فيما نفعل ليس غريزياً، وما الضمير إلا مبادئ غريزية لكانت هناك مبادئ غريزية مختلفة متعارضة من حيث إن كلاً يصدر في فعله عن مبدأ، أليس المتوحشون يقترفون الكبائر ولا ييكتهم ضميرهم؟ وليس يعني هذا أن المبادئ الأخلاقية عرفية، كلاً، إنها طبيعية، ولكنها مكتسبة، نتقلها من بيئتنا ونألفها فتبدو غريزية، ويقول أصحاب المذهب الغريزي، ردّاً على الاعتراض بأن الأطفال والبُله وجمهرة الأميين يجهلون هذه المبادئ جهلاً تاماً، إن من الممكن أن تكون المعاني والمبادئ في النفس دون أن تكون مدركة، ولكن كيف تكون هذه المعاني والمبادئ وهي غير مدركة؟ إن وجود المعنى في النفس هو إدراكه، فقولهم يرجع إلى أن المعاني موجودة في النفس وغير موجودة فيها، كأنهم يقولون إن الإنسان جائع دائماً ولكنه لا يحس الجوع دائماً فواضح من هذا أن لوك لا يريد أن يعترف بالوجود بالقوة وبالللا شعور، مع أن الذاكرة دليل

ساطع عليهما متي بطل المذهب الغريزي وجب تفسير آخر للمعرفة، والحق عند لوك أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً، والتجربة نوعان: تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية؛ أي إحساس، وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية؛ أي تفكير ولوك يفضل لفظ تفكير على لفظ شعور، وليس هناك مصدر آخر لمعاني أخرى ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأي؛ فإن الألفاظ في الأصل تدل على جزئيات مادية، ثم نقلت بالتدريج على ضريبين، أحدهما من الجزئيات إلى الكلّيات بملاحظة التشابه وإسقاط الأعراض الذاتية، والضرب الآخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز؛ فألفاظ التخيل والإحاطة والتعلق والتصور والاضطراب والهدوء وما إليها، أخذت أولاً من الماديات، ولفظ النفس معناه لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس الأصلي وهكذا، بحيث، وإن لوك لعلى حق في قوله هذا، وليس في وسع الغريزيين أن يدلونا على معنى واحد من معاني المجردات والروحيات مطابق لموضوعه ومسمى رأساً من موضوعه، أصبنا إلا العقل نفسه وإذا أضفنا إلى هذه العبارة المشهورة ما أضافه لبينتز بقولها الحقيقة الكاملة في المعرفة الإنسانية، ولكن لوك لا يقبل هذه الإضافة، ويزعم أن المعرفة كلها تفسر بالحس وحده على النحو الآتي: معانينا طائفتان: معاني بسيطة مكتسبة بالتجربتين الظاهرة والباطنة، ومعاني مركبة ترجع إلى التفكير، أما المعاني البسيطة فطوائف ثلاث: أولاً المعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد صلب

ألمس خشن مر امتداد شكل حركة... والطائفة الثانية المعاني المدركة باطنًا، وهي التي ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة، والطائفة الثالثة المعاني المحسوسة والمعاني المدركة باطنًا معًا، مثل معاني الوجود والوحدة والدوام والعدد واللذة والألم والقدرة، اللذة والألم يصاحبان جميع معانينا الظاهرة والباطنة تقريبًا، والوجود والوحدة معنيان يمكن أن يثيرهما فينا كل إحساس خارجي وكل فكرة نفسية، والدوام معنى ينشأ من ملاحظة الزمن الذي يقضي بين معانينا في تعاقبها، وينشأ معنى العدد من تكرار الوحدة، ونشعر بالقدرة حين نفعل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرارًا، إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق، وهكذا تفسر جميع المعاني التي من هذا القبيل، فإن النفس في إدراكها منفصلة تسجل الواقع. أما المعاني المركبة فالنفس فيها فاعلة إذ أنها هي التي تصنعها، وهذه المعاني طائفتان: طائفة تؤلف فيها النفس المعاني البسيطة في معنى شيء واحد، مثل معنى الذهب أو معنى الإنسان، وطائفة تؤلف فيها النفس المعاني البسيطة بحيث تمثل مع ذلك أشياء متميزة، مثل معاني الإضافة بالإجمال، كمعنى البنية يجمع بين معنى الابن ومعنى الأب، وكمعنى العلة يجمع بين معنى شيء موجد ومعنشيء موجد منه، والأصل في هذا أن تعاقب الظواهر يخلق بينها علاقات في الذهن تحملنا على اعتقاد أنه إذا وضعت ظواهر معينة وقعت ظواهر معينة، ولكن هذا الاعتقاد ذاتي بحث، وليس للعلية من معنى سوى هذا التوقع

الذاتي، وكمعنى اللا متناهي، سواء أضيف الله أو للزمان أو للمكان، فقد ظنه ديكارت بسيطاً وهو مركب مكتسب بإضافة الكمية المحدودة المعلومة بالتجربة إلى مثلها، وهكذا إلى غير نهاية، وكمعنى التشابه، ومعنى التغاير إلخ، والطائفة الأولى تنقسم بدورها إلى قسمين: قسم يشمل معاني الأعراض، وهي معاني أشياء لا تنقوم بأنفسها، كالمثلث أو العدد، وقسم يشمل معاني أشياء تنقوم بأنفسها كالإنسان، وتنقسم الأعراض إلى أعراض بسيطة، وهي المركبة من معنى بسيط واحد مع نفسه، كالعدد المركب من تكرار الوحدة، والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة، وإلى أعراض مختلطة، وهي المركبة من معاني بسيطة متنوعة، مثل معنى الجمال المركب من لون وشكل يحدثان سروراً في الرأي، ومعاني القتل والواجب والصدقة والكذب والرياء وللتركيب ثلاث طرائق: المضاهاة والجمع والتجريد، أما المضاهاة فتكون المعاني المندرجة تحت اسم الإضافة، وأما الجمع فهو التأليف بين المعاني البسيطة، وأخيراً التجريد وهو الانتباه إلى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي، فنحصل على معاني كلية ندل على كل منها بلفظ واحد يغنيها عن ألفاظ لا تحصي للدلالة على كل جزئي، كما يغنيها عن حفظ صور الجزئيات وهي لا تحصي كذلك، فالمعنى الكلي معنى ناقص يحتوي على بعض خصائص الشيء دون بعض، وكلما كان أكثر كلية كان أكثر نقصاً، فمعنى الجنس جزء من معنى النوع، ومعنى النوع جزء من معنى الفرد، فالمعنى الكلي من صنع الفكر لا يقابله في ثابتة كما يظن

المدرسيون ، أجل إن الطبيعة تحدث أشياء صورة الخارج متشابهة، والفكر يكون معانيه الكلية بمناسبة المشابهات، ولكن المعاني الكلية خلاصات لما نعرف من كفيات الأشياء، فكلما تغيرت المعرفة تغيرت الأنواع والأشياء خاضعة للتغير، فكلما تغيرت الأنواع تغيرت المعرفة. الفكر والوجود

بعد هذا التحليل تأتي مسألة قيمة المعرفة :هل لمعانينا مقابل في الوجود؟ وهل توجد من البين أن الفكر لا يدرك الأشياء مباشرة، بل جواهر مقابل للظواهر؟ يقول لوك ؟ بوساطة ما لديه عنها من معانٍ فكيف يعلم الكفر أن معانيه مطابقة للأشياء ونقول: بل كيف يعلم أن هناك أشياء؟ هذا موقف ورثة لوك عن ديكرت، ولكنه لم يقرر المسألة حق قدرها ولم يشك قط في وجود عالم خارجي، وبعد أن وضع الحقيقة في صحة لزوم العلاقات بين المعاني بالاستدلال، عاد فجعل الحقيقة في المطابقة بين المعاني والأشياء، والمراد المعاني البسيطة؛ لأن المعاني المركبة عبارة عن نماذج يصنعها الفكر ويتأملها كما تقدم، وبعد أن نقد معنى الجوهر عاد فقال بوجود جواهر غير مدركة في أنفسها هي النفس والله والمادة، ونقده للجوهر يرجع إلى أنه معنى مركب؛ ذلك أن الفكر يلاحظ تلازم معانٍ بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة، فيعتاد اعتبار هذا المجموع شيئاً واحداً، ويطلق عليه اسماً واحداً كالإنسان والفرس والشجرة، ويتوهم أن هناك أصلاً تقوم فيه الكيفيات؛ لأنه لا يدرك كيف يمكن لهذه المعاني البسيطة أو الكيفيات أن تقوم بأنفسها وهذا يعني أن لوك يظن القائلين بالجواهر يريدون به موضوعاً عاطلاً من الكيفيات

مخفيًا تحتها، والواقع أن الكيفيات عندهم كيفيات الموضوع وأن التمييز بينه وبينها تمييز ذهني له أصل في حقيقة الأشياء هو أن الأشياء تنقلد كيفيات مختلفة مع بقائها هي هي بالماهية، على أن لوك يعتقد بوجود الجوهر كما ذكرنا، ويقول لو استطعنا إدراكها لأدركنا ائتلاف الكيفيات، ولكننا لا نستطيع لأن معرفتنا مقصورة على الإحساس والتفكير.

فالنفس مجموع معانٍ بسيطة مدركة بالتفكير، والأنا هو هذا الشيء المفكر المدرك لأفعاله، ووجوده موضوع حدس باطن لا يتطرق إليه شك ولا يحتاج إلى دليل، وجهلنا الذاتي بجوهر النفس لا يخولنا الحق في إنكار وجودها، بيد أن لوك لا يريد أن يقول أن تقوم في ذاتية النفس أي بقائها هي هي، ولكنه يردها إلى ذاتية الشعور الشخصية بالأنا الذي يتذكر الآن فعلاً ماضيًا ، غير أن هذا وصف لشعورنا بالشخصية، وليس تفسيرًا لإمكان الذاكرة والشخصية، أليس التذكر يستلزم بقاء الأنا الذي يتذكر هو هو؟ هذه مسألة يراها لوك مجاوزة لدائرة التجربة البحتة فلا يريد أن يعرض لها، كذلك يفعل في مسألة ما إذا كان الأنا روحياً أو مادياً، بسيطاً أو مركباً، وهذه مسألة تقتضي حل مسألة أخرى هي ما إذا كانت المادة تستطيع أن تفكر أو لا تستطيع، ولا سبيل إلى حلها لأننا نجهل جوهر المادة كما نجهل جوهر النفس، فليس بوسعنا أن نتأكد إن كانت قوة التفكير تلائم طبيعة المادة أو لا تلائمها، وقد يكون الله كون جسمًا ما بحيث يقدر أن يفكر ونحن لا ندري. والله موجود، ولكن ماهيته مجهولة لا يستطيع عقلاً أن يعينها، ولسنا نؤمن بوجود

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

والأجسام موجودة، وعلمنا بوجودها محقق عملياً وإن لم يكن في مثل يقين علمنا بذاتنا وبالله، يدل على وجودها أولاً أن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه، وكل فاقده حاسة فهو عاطل من المعاني

المتعلقة بتلك الحاسة، كالأكمه فإنه عاطل في نظر جون لوك معاني الألوان ولا يتصورها إن إمكن وصفها له، ثانيًا أننا نميز المعنى الآتي من الحس والمعنى الآتي من الذاكرة، فالأول مفروض علينا والثاني تابع للإرادة تذكره أو لا تذكره، وإن ما يصاحب الأول من لذة أو ألم لا يصاحب الثاني، ثالثًا أن الحواس يؤيد بعضها بعضًا، فالذي يرى النار يستطيع أن يمسه إن شك في وجودها، وحينئذ يحس ألمًا لا يمكن أن يحس مثله لو كان إدراكه مجرد تصور ، على أن معانينا ليست صور الأشياء أو أشباهها، وإنما هي علامات دالة عليها، كما أن الألفاظ لا تشبه المعاني التي تقوم في النفس حال سماعها ولكنها تدل عليها، إن جوهر الأجسام خافية علينا كل الخفاء، ولكنها بقوة أو كيفية فيها تثير فينا معاني هي عبارة عن انفعالنا بتأثيرها، والكيفيات :أولية وثانوية، الكيفيات الأولية هي الامتداد والشكل والصلابة والحركة، وهي واقعية موضوعية ملازمة للأشياء في جميع الأحوال وإن كانت لا تمثلها حق التمثيل، فإن فكرة الامتداد غامضة لا تفسر وحدة الجسم أو تماسك أجزائه، وهي متناقضة لتناقض الانقسام إلى غير نهاية، والكيفيات الثانوية هي اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وهي ليست للأجسام في أنفسها، وإنما هي انفعالاتها بتأثير الكيفيات الأولية في الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها، فعلى كل حال نحن لا ندرك سوى أنفعالنا بالأشياء، والجسم عبارة عن كيفيات مؤتلفة في تجربتنا.

والخلاصة أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة، فيتعين على الفلسفة أن تقنع بما يدرك بالملاحظة والاستقراء فحسب، وأن تعدل عن المسائل الميتافيزيقية وعن المناهج العقلية، وتلك نتيجة المذهب الحسي الذي بعثه روسلان وجدده أوكام وهوبز وبيكون، وسيكون لهذه النتيجة ما بعدها، فإن لوك ما يزال يعتقد بفاعلية الذهن، ولكن سيأتي فلاسفة من الإنجليز بنوع خاص ينكرون هذه الفاعلية ويفسرون الفكر كله بتداعي المعاني تداعياً آلياً، فيضمون المذهب الحسي إلى صورته القصوى.

السياسة

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

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

وأما الحرية الشخصية فمعناها أن ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على آخر، إن سلطة الأب أعطيت له لكي يربي الابن ويجعل منه إنساناً أي كائنًا حرًا، فهي واجب طبيعي أكثر منها سلطة، وهي مؤقتة ولا تشبه في شيء سلطة السيد على العبد، وتفقد بسوء الاستعمال والتقصير، والسلطة السياسية تراصّ مشترك وعقد إرادي؛ وذلك لأن أعضاء المجتمع متساوون عقلاً وحرية، بخلاف الحال في علاقة الآباء والأبناء، فأساس الاجتماع الحرية والغرض من العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية، لا محوها لمصلحة الحاكم كما يزعم هوبز، فلا يستطيع الأعضاء أن ينزلوا إلا عمّا يتنافر من حقوقهم مع حال الاجتماع، وذلك هو حق الاقتصاص، فالسلطة المدنية قضائية في جوهرها؛ لذا لم تكن السلطة المطلقة الغاشمة مشروعة، خلافاً لما يدعي هوبز، الحقأنها ليست شكلاً من أشكال الحكومة المدنية، وإنما هي محض استعباد والملك المستبد خائن للعهد، والشعب في حل من خلع نيره.

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

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

الفهرس

المقدمة.....3

5.....	فرنسيس بيكون
15.....	توماس هوبز
25.....	رينيه ديكارت
69.....	بليز بسكال
83.....	نقولا مالبرانش
95.....	باروخ سبينوزا
115.....	جوتفريد فيلهلم ليبنتز
141.....	جون لوك
157.....	الفهرس