مقدمة

خصائص العصر الحديث

(١) تطور عميق

إذا كان المؤرخون يعتبرون فتح الترك للقسطنطينية سنة ١٤٥٣، وما تبعه من انهيار الامبراطورية البيزنطية وهجرة علمائها إلي إيطاليا، نقطة التحول من العصر الوسيط إلي العصر الحديث، فما ذلك إلا لظهور هذه الأحداث وآثارها في جملة الأحداث التي كوَّنت نسيج التطور الجديد، إن التدرج قانون التحول الاجتماعي، تعمل علي هذا التحول أسباب لطيفة عملًا متصلًا، حتي يجيء يوم وإذا به قد تم وبرز للعيان، وقد بينَّا في «تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط» أن الانتقاض علي القديم بدأ بابتداء القرن الرابع عشر، فما كاد ينصرم ذلك القرن حتى كانت الفلسفة الاسمية قد نضجت في انجلترا وفرنسا، وقضت في بعض الأذهان علي جهود المدرسين في سبيل إقامة فلسفة تتفق مع الدين، وحطمت العلم الطبيعي الأرسطوطالي في جامعة باريس، وظاهرت الأمراء في تمردهم على السلطة البابوية. وكانت بين إيطاليا وبيزنطة علاقات ثقافية ترجع إلي القرن الثالث عشر، إذ كانت إيطاليا منقسمة إلي جمهوريات، وكان امراؤها يستقدمون الأدباء والعلماء من البيزنطيين، وتوثقت هذه العلاقات في القرن التالي من جرَّاء نشاط التجارة بين البلدين ومحاولات التقريب بين الكنيسة اللاتينية والكنيسة اليونانية، فنشط تعلم اليونانية والنقل منها إلي اللاتينية، وتكاثر في إيطاليا عدد الأدباء والعلماء البيزنطيين بعد ضياء ملكهم، حتي صار الشغف بالأدب القديم عامًّا في القرن الخامس عشر، وكان الايطاليون كأنهم يعودون إلي أدبهم السالف، الأدب اللاتيني الملقح باليونانية، ومن إيطاليا انتشر الأدبان

إلي فرنسا وانجلترا وألمانيا وهولندا، وأسرع انتشارهما بفضل اختراع الطباعة في منتصف القرن، فكانت «نهضة» حقيقتها أنها عودة إلى الثقافة القديمة، وثورة على ما استحدث العصر الوسيط من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين، وأسباب الحياة السياسية والاقتصادية.

هذه الثقافة القديمة تنضح بالوثنية من كل جانب، فانتشرت الوثنية في الأفكار والأخلاق، رأى فيها فريق كبير من الغربيين صورة إنسان الفطرة والطبيعة واعتبروا دراسة القدماء كفيلة وحدها بتكوين الإنسان بمعنى الكلمة، فسميت هذه النزعة بالإنسانية أي المذهب الإنساني، وسميت الآداب القديمة بالإنسانيات.

وجاءت كشوف كولومبوس وڤاسكو دي جاما وماچلان ودريك، في أواخر القرن، بمعلومات كثيرة عن شعوب كانت بمعزل عن المسيحية وكان لها أديان وأخلاق، فظهرت فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، وهكذا تكوَّنت في الغرب المسيحي نظرية جديدة في الإنسان تقنع بما يسمى بالطبيعة وتستغني عمَّا فوق الطبيعة، كأنها تقول لله: نشكرك اللهم على نعمتك، ولكنَّا بغير حاجة إليها! ولسنا نرى إلا أن هذه النظرية تعتمد على إحدى وجهتين للثقافة القديمة، وتغفل عن الوجهة الأخرى؛ فقد كانت المدنية اليونانية والرومانية تقوم على علاقة وثيقة بين المواطنين والآلهة، وكانت العقول مشغولة بالقدر والغيب، وبقيت «الأسرار» ناشطة طول عهد الفلسفة، وتأثر بها أعظم الفلاسفة، حتي تحسر أفلاطون على أن وحيًّا إلهيًّا لم ينزل بخلود النفس فيقطع التردد والقلق، وحتي رأى رجال الأفلاطونية الجديدة أن كمال الفلسفة في كمال الدين والتصوف، ويقال مثل هذا في جميع الشعوب القديمة: كان الدين أظهر مظاهر حياتهم، يتناولها في جميع نواحيها وينظمها أدق تنظيم، وإذن فقد أخطأ الإنسانيون إدراك روح اليونان والرومان وغيرهم من الأمم، وخدعهم عن هذه الروح بعض الشعراء الماجنين والفلاسفة الماديين، ولكن هكذا كان، فنجمت نتائج خطيرة.

كان من آثار المذهب الإنساني العمل على سلخ الفلسفة عن الدين، أو بعبارة أدق، العمل على إقامة الفلسفة خصيمة للدين، والحملة على الفلسفة المدرسية بالتهكم على لغتها وبحوثها وطريقة استدلالها، بل الحملة على العصر الوسيط بجميع مظاهره، ورميه بالجهل والغباوة والبربرية، وكان ما هو أخطر من هذا: كان أن تسرب المذهب الإنساني إلى المسيحية نفسها، وأخذ يعمل على تقويضها من الداخل، فما كانت البروتستانتية في البدء إلا «احتجاجًا على الغفرانات» ودعوى إصلاح في الإدارة الكنسية والعبادة، ثم زعمت أن الدين يقوم على «الفحص الحر» أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى

التجربة الشخصية، بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب، ثم تناولت العقائد بالفحص الحر فذهبت فيها كل مذهب، وبددت علم اللاهوت غير محتفظة إلا بعاطفة دينية عاطلة من كل موضوع، قام لوثير (١٤٨٣–١٥٤٦) وزڤنجل (١٤٨٤–١٥٣١) وكلفان (١٥٠٩–١٥٦٤) يزعزعون العقيدة الفلسفية وينشئون الكنائس المستقلة وقام هنري الثامن (١٥٠٩–١٥٤٧) يقهر الانجليز على إنكار الكثلكة، وقام غيره من الملوك والأمراء يناصرون المبتدعة قضاء لمآربهم الخاصة، فكان القرن السادس عشر من أشد القرون اضطرابًا وفوضى، انحلت فيه الروابط الدينية والعائلية والاجتماعية وعنفت الأهواء القومية، فنشبت الحروب من أجل الدين والسياسة جميعًا، واستبيح فيها كل محرم بحجة سلامة الأمير أو الدولة.

وكان الأمراء الإيطاليون يطالبون أسباب القوة والترف، فشجعوا الفنون والصناعات، فاندفع الأهلون إلى الابتكار والإتقان، وتنافست المدن في هذا المضمار، حتى غالت في الاستئثار بالمخترعات والآلات الجديدة، وكان من استخدام القوى الطبيعية أن زاد في معرفة أفاعيلها، وحفز الهمم إلى البحث عن قوانينها، فخرج العلم الآلي من ازدهار الصناعات، ونبغ علماء وفنانون من الطراز الأول، ومن المعلوم أن العمل الساذج يسبق النظر، أو أن الفن يسبق العلم، ثم يخرج من النظر عمل جديد، ومن العلم فن جديد أغنى وأكثر إحكامًا، وكان العلم بأرشميدس في القرن السادس عشر، ذلك العالم الذي طبق النظر على العمل خير معوان على إقامة ميكانيكا جديدة أرضية وسماوية؛ فازداد سلطان الإنسان على الأرض، واتسعت السماء أمام ناظرية بفضل اختراع التلسكوب، فأحس من الكبرياء والطموح ما لم يحسه من قبل، والتقى هذا الإحساس في نفسه بما أوحى به المذهب الإنساني في الأدب والدين، وبما نفخ فيه النضال السياسي من إحساس قوي بالاستقلال، فتشعر كأنَّه ربُّ نفسه ليس فوقه رب.

تلك خصائص عصر النهضة، وهي هي خصائص العصر الحديث إلى أيامنا، نستطيع أن نردها إلى اثنتين: الفردية العنيفة في الأدب والدين والسياسة، والعناية البالغة بالعلم الآلي وتطبيقاته العلمية الرامية إلى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة والزيادة في رخائه، وسيكون لكل هذا صدى قوي في الفلسفة: ستستقل الفلسفة عن الدين، فتكون هناك فلسفة إلحادية، وتكون فلسفة تتحدث عن الروحانية والمسيحية ولا تعني سوى مجرد عاطفة دينية، وتكون فلسفة تشيد بالعلم الآلي وتحصر مجالها على قدر مجاله، أو تجتمع هذه الوجهات المختلفة في بعض المذاهب مع تفاوتٍ بينها، وتظل الأجيال إلى

الآن حائرة مترددة، تعتنق المذاهب وتخلعها الواحد بعد الآخر، وتستبدل نظامًا من الحياة بنظام.

(٢) أدوار الفلسفة الحديثة

هذه المذاهب من الكثرة والتشعب بحيث يتعذر التمهيد لها والإشارة إليها بشيء من الدقة في مقدمة عامة، فتقتصر هنا على تعريف مجمل بأبواب الكتاب وهي ستة، يدور الباب الأول على عصر النهضة، أي القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو عصر جديد، ولكن فيه شيئًا غير قليل من القديم: فيه أتباع لأفلاطون يستمدون منه أسباب دين طبيعي، وفيه رشديون يذيعون الإلحاد تحت ستار دراسة أرسطو وابن رشد، وفيه علماء يحاولون استكناه أسرار الطبيعة بالسحر والتنجيم، وآخرون يضعون أسس العلم الحديث في الرياضيات والفلك والطبيعيات، وفيه نقاد يتشككون في أصول الأخلاق ومبادئ المعرفة، وفيه فلاسفة تضطرب في عقولهم جميع هاته الميول، فيخرجون مذاهب غامضة مختلطة.

ولكن ما إن يجيء القرن السابع عشر، وهو موضوع الباب الثاني، حتى تهدأ الثورة، ويبدو ميل إلى الإنشاء بعد الهدم، فتزدهر نهضة دينية، وبخاصة في فرنسا، وتظهر أمهات المذاهب الحديثة، في مقدمتها مذهب ديكارت الذي يزعم إقامة فلسفة مسيحية ويستمد عناصرها من القديس أوغسطين والقديس أنسلم ودونس سكوت، ولكنه يبث فيها روحًا مغايرة للدين، ويتفلسف على أثره مالبرانش وبسكال وسبينوزا وليبنتز، فيبين كل منهم على وجهة ستتكرر في الأجيال التالية، بينما يضع هوبس وفرنسيس بيكون ولوك فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا وتستمسك بالتجربة.

فيكون لهذه الفلسفة الإنجليزية تأثير كبير على القرن الثامن عشر، موضوع الباب الثالث، يلح فيها الإنجليز، وأشهرهم هيوم، ويصطنعها الفرنسيون، فيرد كوندياك المعرفة بأسرها إلى الإحساس، وينقد ڤولتير وروسو وأضراب لهما كثيرون أصول الدين والاجتماع ويبددون فلسفة ديكارت، ويجمع كنط بين المذهبين الحسي والعقلي في محاولة قوية لتفسير العلم والوجود تجعل منه فيلسوف ألمانيا الأكبر، وتسيطر على العقول إلى أيامنا.

وبينا يبدو القرن الثامن عشر عصر تحليل دقيق ونقد عنيف، إذا بالنصف الأول من القرن التاسع عشر، موضوع الباب الرابع، يعمل على التركيب والبناء في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا على السواء، تظهر في ألمانيا فلسفات ضخمة صاخبة تحمل أسماء فختي وشلنج

وهجل وشوبنهور، ويتعمق الفرنسيون في دراسة الحياة النفسية وشرائطها بحيث يترتب على هذه الدراسة حلول في سائر النواحي، كما فعل مين دي بيران، أو يستوعب أوجست كونت جميع النواحي في مذهب واحد يصدر عن الواقعية، ويحاول نفر من الإنجليز، أبرزهم هاملتون تصحيح المذهب الحسي بالفلسفة الألمانية.

ثم ينقلب الحال في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، موضوع الباب الخامس، فينشب صراع بين المادية وقد وجدت أسلحة جديدة في نظرية تطور الأحياء، وأنصارًا عديدين في ألمانيا وإنجلترا، أشهرهم دروين وسبنسر، وبين الروحية يؤيدها فلاسفة فرنسيون.

ويستمر هذا الصراع في النصف الأول من القرن العشرين، موضوع الباب السادس والأخير، ويمكن القول إنه لن ينتهي، ولكن الروحية العصرية عرجاء ناقصة، فإن الفلسفة الحديثة في جملتها لا تؤمن بالعقل ومعانيه ومبادئه، ولا تؤمن بجواهر ثابتة حتى تقول بنفس خالدة وإله شخصي مفارق للطبيعة، فالروحانية مفتقرة في الواقع إلى فلسفة وجودية موضوعية كفلسفة أرسطو، ولا ندري ما إذا كانت العقول العصرية تأخذ أنفسها بمثل هذه الفلسفة، أو تمضي في محاولاتها العقيمة.

الفصل الأول

فرنسيس بيكون

١٥٦١–١٦٢٦

(١) حياته ومصنفاته

ولد بلندن، وكان أبوه السر نقولا بيكون حامل الخاتم الأكبر في خدمة الملكة إليزابث، دخل جامعة كمبردج في الثالثة عشرة (١٥٧٣) وخرج منها بعد ثلاث سنين دون أن يحصل على إجازة علمية، وفي نفسه ازدراء 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 الاكبر لم يرث إلا شيئًا ضئيلًا، وأقبل على دراسة القانون، وانتظم في سلك المحاماة سنة ١٥٨٢، وبعد سنتين انتخب عضوًا بمجلس النواب، فكانت خطبه فيه موضع إعجاب عام، وبعد خمس سنين أخذ يعلم بمدرسة الحقوق، ثم عينته الملكة مستشارًا فوق العادة للتاج، فتفانى في مرضاتها حتى لقد غدر غدرًا دنيئًا برجل أحسن إليه ووهبه أرضًا، هو الكونت إسكس، إذ تغيرت عليه الملكة واتهم بالتآمر عليها، فترافع بيكون ضده طالبًا توقيع الحكم الصارم عليه، ولما آل العريش إلى چاك الأول، اصطنع بيكون الملق والدسيسة، ومالأ الملك في استبداده وقضاء مصالحه ومصالح الاسرة المالكة، فبلغ إلى أرقى المناصب القضائية، حتى صار الوزير الأول سنة ١٦١٨، وبارون أوف فيرولام، وفيكونت أوف سانت ألبان سنة ١٦٢١، وفي تلك السنة اتهمه مجلس النواب بالرشوة واختلاس مال الدولة، فاعترف للحال بما عزي إليه، فحكم عليه مجلس اللوردة بغرامة قدرها أربعون ألف جنيه، وبحرمانه من ولاية الوظائف العامة، ومن عضوية البرلمان، ومن الإقامة بالقرب من البلاط، وبفضل

رعاية الملك لم يقضِ في السجن سوى بضعة أيام، ولم يؤدِّ الغرامة، ولكنه حاول عبثًا استرداد الاعتبار.

إلى جانب شواغله الدنيوية كان يعالج فكرة عرضت له في الخامسة والعشرين، هي إصلاح العلوم أو إحياؤها بالتعويل على الطريقة الاستقرائية دون الطريقة القياسية، والغريب في أمره أنه كان يتصور العلوم على ما رأى بالجامعة، وظل طول حياته قليل الإلمام بمكتشفات القرن الرابع عشر وعصر النهضة، جاهلًا بالرياضيات وبما اتخذت من شأن في تكوين العلم الطبيعي، بل إنه رمى كوپرنك بالدجل، ولم يدرك أهمية قوانين كپلر وبحوث جليليو، فهو لم يشتغل بالعلم، وإن كان أجرى بعض التجارب فهي لا تذكر، وقد وثق بأمور وجاء بتعليلات غاية في الغرابة، فاعتقد بالسحر الطبيعي وبالكيمياء القديمة والتنجيم، فلم يكن أكثر تقدمًا من سميه روجر بيكون في القرن الثالث عشر، وإنَّما 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 إلى أغراضه ووسائله، ثم حاول أن يرسم بناءه، فوضع تصنيفًا للعلوم، وفصَّل القول في الطرق التجريبية حتى لم يدع مزيدًا لمستزيد.

صنع ذلك أولًا رسالة بالإنجليزية نشرها سنة ١٦٠٥ بعنوان «في تقدم العلم» ثم وضع باللاتينية كتابًا أسماه «الأورغانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة» نشره سنة ١٦٢٠، ثم عاد إلى الرسالة الأولى فنقلها إلى اللاتينية وفصلها بعنوان «في كرامة العلوم ونموها» ونشر الكتاب سنة ١٦٢٣، وهي موسوعة علمية تحتوي على طائفة كبيرة من الملاحظات القيمة، ووضع كتابًا في السياسة دعاه «أتلنتس الجديدة» وجعله على نسق «يوتوبيا» و«مدينة الشمس» (٢٠ب)، وله كتب أخرى في هذه الأغراض فقدت كل أهمية بتقدم العلوم، وكتب أدبية وتاريخية وقانونية، ومن هذه الأخيرة كتاب «أحكام القانون» Maxims of the law وضعه سنة ١٥٩٩ تمهيدًا لتنظيم القوانين الإنجليزية.

(٢) 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.

التاريخ 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 بيكون إن القسمين الثاني والثالث لم يوجدا 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 شائعًا في عصر النهضة.

وأما الفلسفة فتتناول ثلاثة موضوعات: الطبيعة والإنسان والله، وتنقسم الفلسفة الطبيعية إلى: ما بعد الطبيعة أو علم العلل الصورية والغائية، وإلى الطبيعة أو علم العلل الفاعلية 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، وأخيرًا الفلسفة الإلهية أو اللاهوت الطبيعي، يمهد 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 تجميع 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 بيكون يظن الواحدة من قوى المعرفة تكفي لعلم واحد، على حين أن العلم الواحد تتضافر في إقامته القوى جميعًا مع تفاوت، ثم إنه يضع القوى في مرتبة واحدة، على حين أن العقل أرقى من الاثنتين الأخريين وأنه يستخدمها كآلتين وهو يجمع في طائفة واحدة بين التاريخ الطبيعي والتاريخ المدني، وليس بينهما اشتراك إلا في اسم التاريخ، وأصل تسمية التاريخ الطبيعي نقل حرفي لكلمة «إستوريا» اليونانية ومعناها «مجموعة مشاهدات» في

عنوان كتاب أرسطو «تاريخ الحيوان» على أن بيكون عرف التصنيف الموضوعي، فإن القسم الثالث من تصنيفه يميز بين العلوم بحسب موضوعاتها.

(٣) 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 الأوهام الطبيعية للاحتزاز منها، ويسميها بيكون «أصنام العقل» idola mentis وهي أربعة أنواع:

(١) النوع الأول: «أوهام القبيلة» itribus وهي ناشئة من طبيعة الإنسان؛ لذا كانت مشتركة بين جميع أفراده: 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 والاطِّراد أكثر ممَّا هو متحقق فيها، وإلى أن نتصور فعل الطبيعة على مثال الفعل الإنساني، فتتوهم لها غايات وعللًا غائية.

(٢) النوع الثاني: «أوهام الكهف» sbecus وهي ناشئة من الطبيعة الفردية لكل منَّا، فإن الفردية بمثابة الكهف الأفلاطوني، منه ننظر إلى العالم، وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لونًا خاصًّا، هذه الأوهام صادرة إذن عن الاستعدادات الأصلية وعن التربية والعلاقات الاجتماعية والمطالعات، فمثلًا من الناس من هم أكثر ميلًا إلى الانتباه إلى ما بين الأشياء من تنوع، بينما آخرون أكثر ميلًا إلى البحث عن وجوه الشبه، إلى غير ذلك من الاتجاهات.

(٣) النوع الثالث: «أوهام السوق» fori وهي الناشئة من الألفاظ، فإن الألفاظ تتكون طبقًا للحاجات العملية والتصورات العامية، فتسيطر على تصوُّرنا للأشياء، فتوضع ألفاظ لأشياء غير موجودة، أو الأشياء غامضة أو متناقضة، وهذا أصل كثير من المناقشات، تدور كلها على مجرد ألفاظ.

(٤) النوع الرابع «أوهام المسرح» theatri وهي الآتية ممَّا تتخذه النظريات المتوارثة من مقام ونفوذ، وهنا يحمل بيكون على أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الذين يفسرون

الأشياء بألفاظ مجردة كما يقول، ولكن يصعب تمييز هذه الطائفة الرابعة من الطائفة الثالثة، فإن بيكون يذكر من بين أسبابها تكوين الطبيعة الفردية والمطالعة والعرف والسلطة.

فليست «الأصنام» أغاليط استدلالية كالتي يذكرها أرسطو، ولكنها عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطئ فهم الحقيقة، ويجب التحرر منها لكي يعود العقل «لوحا مصقولًا» تنطبع عليه الأشياء دون تشويه من جانبنا، وهذه محاولة ضعيفة من بيكون 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.

(٤) المنهج الاستقرائي

هذا المنهج هو القسم الإيجابي من المنطق الجديد، والحاجة إليه ماسة لأن تصور العلم قد تغير، كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، فكان نظريًّا بحتًا، أما العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبين في الظواهر المعقدة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها، بغية أن يوجدها بالإرادة، أي أن يؤلف فنونًا عملية، وكان العلم القديم يحاول استكناه «الصورة» أي ماهية الموجود مثل صورة الأسد أو السنديان أو الذهب أو الماء أو الهواء، فكان مجهوده ضائعًا، أما العلم الجديد فيبحث عن «صورة» الكيفية أو ماهيتها، أي عن صور الطبائع المدلول عليها بهذه الألفاظ: كثيف، مخلخل، حار، بارد، ثقيل، خفيف، وما أشبهها من حالات 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 إذا كانوا يعتقدون إمكان تحويل المعادن بالتأثير في كيفياتها، وبالفعل كان بيكون يأمل أن يتسع نطاق سلطاننا عن الطبيعة باستكشاف صور الكيفيات، إذ أننا حينئذٍ نستطيع أن نولِّد كيفية أو أكثر في جسم غير حاصل عليها فنحوله من الحرارة مثلًا إلى البرودة أو بالعكس، وأن نركب الكيفيات بعضها مع بعض، فنوجد الأشياء أنفسها: نوجد الذهب مثلًا أو أي معدن آخر، فلا يعد بيكون مبتكرًا لهذا العلم الذي ينعته بالجديد.

ولا سبيل إلى استكشاف الصور سوى التجربة، أي التوجه إلى الطبيعة نفسها، إذ ليس يتسني التحكم في الطبيعة واستخدامها في منافعنا إلا بالخضوع لها أولًا، 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 «أوهام القبيلة» من الاكتفاء بالحالات التي تلاحظ فيها ظاهرة ما، والاعتقاد بأنها تكفي للعلم بطبيعتها، هذا النوع من الاستقراء يُسمَّى استقراء بمجرد التعداد، ونتفادى هذه الآفة، ونصل إلى العلم بالصور، إذا اتبعنا الطرق الآتية:

(١) تنويع التجربة بتغيير المواد وكمياتها وخصائصها، وتغيير العلل الفاعلية.

(٢) «تكرار التجربة» مثل تقطير الكحول الناتج من تقطير أول.

(٣) «مد التجربة» أي إجراء تجربة على مثال تجربة أخرى مع تعديل في المواد.

(٤) «نقل التجربة» من الطبيعة إلى الفن، كإيجاد قوس قزح في مسقط ماء، أو من فن إلى آخر، أو من جزء فن إلى جزء آخر.

(٥) «قلب التجربة» مثل الفحص عمَّا إذا كانت البرودة تنتشر من أعلى إلى أسفل بعد أن نكون عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل إلى أعلى.

(٦) «إلغاء التجربة» أي طرد الكيفية المراد دراستها، مثال ذلك وقد لاحظنا أن المغناطيس يجذب الحديد خلال أوساط معينة، أن ننوع هذه الأوساط إلى أن نقع على وسط أو أوساط تلغي الجاذبية.

(٧) «تطبيق التجربة» أي استخدام التجارب لاستكشاف خاصية نافعة، مثل تعيين مبلغ نقاء الهواء وسلامته في أمكنة مختلفة أو فصول مختلفة بتفاوت سرعة النفس.

(٨) «جمع التجارب» أي الزيادة في فاعلية مادة ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخرى، مثل خفض درجة تجميد الماء بالجمع بين الثلج والنطرون (ملح البارود).

(٩) «صدف التجربة» أي أن تجرى التجربة لا لتحقيق فكرة معينة، بل لكونها لم 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 وجدول الغياب، وجدول الدرجات.

(١) ففي جدول الحضور تسجل التجارب التي تبدو فيها الكيفية المطلوبة، فتستبعد الظواهر التي لا توجد في تجارب هذا الجدول.

(٢) وفي جدول الغياب تسجل التجارب التي لا تبدو فيها الكيفية، والتي تكون أشبه ما يمكن بتجارب جدول الحضور، فتستبعد الظواهر الماثلة في هذا الجدول.

(٣) 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 حقيقيًّا بالنسبة للعصر، ولكن بيكون لم يفهم الاستقراء الفهم الحديث، أي على أنه منهج «القانون الطبيعي» أو تعلق ظاهرة بأخرى، بل على أنه منهج يبين «صور» الكيفيات، فيفترق أيضًا عن أفلاطون وأرسطو والمدرسيين، ويقف في مرحلة انتقال بين الفلسفة القديمة والفلسفة الجديدة.

الفصل الرابع

ديفيد هيوم

١٧١١–١٧٧٦

(١) حياته ومصنفاته

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

في الدين الطبيعي» لم يشأ أن تنشر في حياته، فنشرت بعد وفاته بثلاث سنين، ولكنه نشر (١٧٥٧) كتابًا أسماه «التاريخ الطبيعي للدين».

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

(٢) تحليل المعرفة

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

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

على أفراد مختلفة اللون والشكل والمقدار، فبمناسبته تتذكر هذه المعاني (أو الأفراد) بسهولة».

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

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

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

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

هذا ما وصل إليه هيوم في تحليل المعرفة ونقد العلوم، وأول ما يسترعي النظر قصره وظيفة الذهن على القبول، وتفسير محتوياته تفسيرًا آليًّا بقوة الانفعالات وضعفها وفعل قوانين التداعي، على أنه يعترف بأنه إذا كان التمييز بين الانفعالات والمعاني ميسورًا عادة، فقد يحدث أن تكون المعاني قوية والانفعالات ضعيفة، كما يشاهد في حالة التخييل وبعض الأمراض النفسية وحينئذٍ فإما ألا يبقى لنا سبيل للتمييز بين الحقيقة والخيال، أو أن يقوم الذهن بهذا التمييز بناء على علامات مكتسبة من التجربة، فيبين عن فاعليته، وهيوم يعترف أيضًا بأنه قد يحدث أن نحصل على معنى دون انفعال مقابل، كما إذا افترضنا عدة ألوان متضائلة بالتدريج، وافتقدنا لونًا من بينها، فإننا نحس هذه الثغرة ونحصل على معنى هذا اللون ولو لم نره قط، ثم إن طائفتي الانفعالات والمعاني تختلف

ليس فقط بالقوة بل بالطبيعة أيضًا؛ ذلك بأن معنى لذة ماضية أو ألم ماضٍ لا يشبه تلك اللذة أو ذلك الألم كما تشبه الصورة الأصل، أو ليس المعنى من نوع اللذة أو من نوع الألم في الوجدان، ولكنه تذكر أو تصور اللذة أو الألم، أي إن اللذة أو الألم موضوع المعنى، فالمعنى فعل مخصوص يقتضي قوة مخصوصة، ولا بد من الاعتراف أيضًا بقوة مخصوصة تدرك التشابه والتقارن اللذين يجعل هيوم منهما قانوني الفكر، إذ ليس هناك انفعالان يقابلانهما ويعتبران أصلًا لهما، كذلك لا بد من القول بقوة مخصوصة لتفسير الاسم الكلي، إذ كيف يطلق على كثيرين إذا لم يكن فينا قوة تنتقل من جزئي إلى آخر؟ ولم يطلق على كثيرين إلا إذا كانوا يتفقون في النوع أو في «بعض النقط» كما يقول هيوم؟ إذا كان هناك نوع ولو مؤقت على رأي لوك كانت له خصائص متضامنة تؤلف ماهية معقولة، وأخيرًا ليست الاعتراضات التي يوجهها هيوم إلى مبدأ العلية حاسمة، فإذا سلمنا له أن الإدراك الظاهري لا يظهرنا على القوة التي تفعل، وإذا سلمنا جدلًا أن الإدراك الباطني لا يظهرنا على علاقة ضرورية تربط حركات الأعضاء بأمر الإرادة، فإننا ندعي أن العقل يدرك هذه العلاقة وضرورتها، أجل إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران، ولكن المعلول موجود يظهر للوجود، وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا بفعل العدم، وإنما يظهر بفعل موجود آخر هو علته، وإذا كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، بمعنى أنه لا يستنبط منه استنباطًا مستقيمًا، فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع في التناقض إذ أنه يزعم أن ما يوجد ليس له ما به يوجد، وهذا خلف، والواقع أن مبدأ العلية أولى في العقل، وأن الاعتقاد به واحد عند جميع الناس وفي جميع الأعمار، مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة، فالفلسفة الحسية تنتهي إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعي لأنها لا تعتقد بضرورة القانون وترد الشعور بالضرورة إلى أثر العادة، وإذا كان هيوم اعتقد بقيمة مطلقة للحساب بحجة أنه قائم على علاقات بين معانٍ لا بين انفعالات، قد نسي أن المعاني عنده ترجع إلى انفعالات، وأن العلاقات تابعة كلها للتكرار والتداعي ولقد كان الواجب عليه، حين بدا له يقين القضايا الرياضية، أن يعود إلى مبدئه الحسي ويكمله بالعقل، ولكنه لم يفعل.

(٣) الفكر والوجود

الناحية الأخرى من مذهب هيوم الفحص عمَّا للمعرفة من قيمة موضوعية، وماذا عسى أن يكون لها من هذه القيمة وإدراكنا مقصور على الظواهر؟ «لا يمكن أن يحضر في

الذهن سوى إدراكات، فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شيء يختلف بالنوع عن المعاني والانفعالات، فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا، ولتثب مخيلتنا إلى السموات أو إلى أقاصي الكون، فلن نخطو أبدًا خطوة إلى ما بعد أنفسنا»،[1] وفكرة الوجود لا يقابلها أي انفعال، ولا فارق بين التفكير في شيء والتفكير في نفس الشيء موجود، ونحن حين نتصوره موجودًا لا نمنحه صفة جديدة، وتبعًا لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله، إذ أن كل ما عدا الفكر مغيب عنَّا، ولكن هيوم ينظر في هذه الأمور ليبين تهافت الأدلة التي تقدم على وجودها، ولتفسير اعتقادنا بهذا الوجود.

«بأي حجة ندلل على أن إدراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية ... وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه؟ إن الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الادراكات بأشياء لا يبلغ إليها ... وهل هناك شيء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذي قد يؤثر به جسم في روح بحيث يحدث صورة في جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة؟»،[2] ولما كان مبدأ العلية نسبيًّا فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لانفعالاتنا، وإذا كنا نعتقد أن في الخارج أشياء مستقلة عن إدراكنا، وأننا في كل صباح نرى الشمس عينها التي سبق لنا رؤيتها، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الإدراكات المتشابهة هي هي بعينها، واعتقادنا بوجود الأشياء شعور يصاحب الانفعال ولا يصاحب الخيال، هذا الشعور تصور للشيء أقوى وأدوم من تصور الخيال! وهو لا يتعلق بإراداتنا، ولكن طبيعتنا تثيره فينا، ونحن نجهل القوى التي يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر، ونجهل السبب الذي يجعلنا نتوقع نفس اللاحق بعد نفس السابق.[3]

كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالإجمال، إن الاعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلية؛ فإننا نرى جملة من الكيفيات مؤتلفة ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر، فتتوهم كعلة ائتلاف الكيفيات، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره في ذهننا، فما النفس إلا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها، ولا يمكن إثبات الأنا بالشعور،

---

[1] كتاب الطبيعة الإنسانية: القسم الثاني ف٦.

[2] كتاب «فحص عن الفهم الإنساني» القسم الثاني عشر ف١.

[3] الكتاب المذكور، القسم الخامس.

فإني «حين أنفذ إلى صميم ما أسميه أنا أقع دائمًا على إدراك جزئي» أي على ظاهرة، بيد أن هيوم يعود فيقر[٤] بأنه لا يدري كيف تتحد في الذهن الإدراكات المتعاقبة، أي كيف تفسر الذاكرة وانفعالاتنا ظواهر منفصلة، وينتهي بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جدًّا على عقله!

وينقد هيوم الأدلة على وجود الله، فيقول إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانسًا في جميع أنحائه؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتمًا إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناهٍ كالصانع الإنساني، وأنه ناقص يصادف مقاومة، أو أنه جسمي وأنه يعمل بيديه، أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة، وإذا شبهنا الكون بالجسم الحي، أمكن تصور الله نفسًا كلية، أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات دون قصد ولا شعور، أما دليل المحرك الأول، فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي، إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلًا دون فاعل مريد، وأما دليل الموجود الضروري فلا يستند إلى أصل في تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالًا ضروريًّا، وأن المخيلة تستطيع دائمًا أن تسلب الوجود عن أي موجود كان، إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها الله؟ وبأي حق نفترض الكون كلًّا محدودًا حتى نبحث له عن علة مفارقة؟ وأخيرًا إن وجود الشر يعارض القول بالعناية الإلهية، وليس وجود الشر محتومًا كما يقولون، إذ من الميسور جدًّا تصور عالم بريء من أسباب الشر التي نشاهدها في عالمنا.

بمثل هذه السفسطة يتذرع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة، بعد أن سلَّم بالمبدأ الحسي وذهب إلى نتيجته المنطقية فبلغ إلى «الظاهرية» المطلقة التي ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية، وهذه الظاهرية هي الصورة التي يتخذها الشك في العصر الحديث، وقد كان هيوم معجبًا بقدماء الشكاك، وكان ينعت

[٤] في ملحق كتاب الطبيعة الإنسانية.

الفصل الثامن

جون لوك

١٦٣٢–١٧٠٤

(١) حياته ومصنفاته

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

ولد جون لوك بالقرب من بريستول، وكان أبوه محاميًا خاض غمار الحرب الأهلية دفاعًا عن البرلمان، فنشأ الابن على حب الحرية، وظل متعلقًا 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 قليلًا من الجغرافيا، ولما بلغ العشرين دخل أكسفورد وقضى بها ست سنين يتابع الدراسات المؤدية إلى الكهنوت، ولكنه لم يتذوق الفلسفة المدرسية، ولم يتهم بالفلسفة إلَّا حين قرأ ديكارت وجساندي، وبدا له أن الوجهة الأخلاقية من الدين أجدر بالعناية من الوجهة الاعتقادية، فولَّى وجهة شطر الطب ودرسه دون أن يتقدم للدكتوراه، وفي ١٦٦٦ اتصل باللورد أشلي الذي صار فيما بعد كونت شفتسبري ومن أعاظم السياسيين في عصره، فكان كاتبه وطبيبة مدة ثلاث سنين، في ذلك الوقت نشر رسالة صغيرة «في التشريح» (١٦٦٨) وانتخب عضوًا بالجمعية الملكية، ثم نشر رسالة أخرى «في الفن الطبي» (١٦٦٩) حيث يعلن أن النظريات العامة تقف سير العلم، وأن لا فائدة إلا في فرض الجزئي الموجه إلى إدراك العلل الجزئية فيبين بذلك عن اتجاهه التجريبي.

واضطره النزاع بين حزب البرلمان وتشارلس الأول إلى مغادرة إنجلترا، فقصد إلى فرنسا مرتين (١٦٧٢، ١٦٧٥–١٦٧٩) حيث كان معظم إقامته بمونيلپي، ثم إلى هولاندا (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 منصبًا 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 كتبًا، هي: رسالة «في الإكليروس» و«خواطر في الجمهورية الرومانية» و«لا ضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة» و«في التسامح» و«في الحكومة المدنية» و«معقولية المسيحية» و«اعتبارات في نتائج تخفيض الفائدة وزيادة قيمة النقد» و«خواطر في التربية»، يحبذ فيها طرائق هي التي اتبعها أبوه في تربيته.

أما الفلسفة فقد اتَّجَه إليها فكرة في شتاء ١٦٧٠–١٦٧١ على إثر مناقشات مع بعض أصدقائه لم يوفقوا فيها إلى حل المسائل التي أثاروها، ففطن إلى أنه يمتنع إقامة «مبادئ الأخلاق والدين المنزل إلا بعد الفحص عن كفايتنا والنظر في أي الأمور هو في متناولنا وأيها يفوق إدراكنا»، وهكذا نبتت عنده فكرة البحث في المعرفة فوضع لفوره رسالة «في العقل الإنساني» يرجع فيها معانينا جميعًا إلى معانٍ بسيطة مستفادة من

التجربة، ثم عكف على الموضوع يخصص له أوقات فراغه مدة تسع عشر سنة حتى أتم كتابة الشهير «محالة في الفهم الإنساني» (١٦٩٠) والكتاب مقسم إلى أربع مقالات: الأولى في الرد على نظرية المعاني الغريزية، والثانية في تقسيم المعاني بسيطة ومركبة وبيان أصلها التجريبي، والمقالة الثالثة في اللغة ووجوه دلالة الألفاظ على المعاني وتأثير اللغة على الفكر، ومعارضه الفلسفة المدرسية باعتبارها فلسفة لفظية، وإبطال حقيقة معاني الأنواع والأجناس، والمقالة الرابعة والأخيرة في المعرفة، أي في اليقين الميسور لنا، فتبحث في قيمة المبادئ الأخلاقية، وفي علمنا بوجودنا، ووجود الله، وبوجود الماديات، وفي العقل والدين، والمقالة الأولى هي القسم السلبي من الكتاب، والمقالات الثلاث التالية هي القسم الإيجابي أي عرض المذهب التجريبي المبطل لنظرية المعاني الغريزية، وقد دوَّن لوك هذه المقالات أولًا لتوقف المقالة الأولى عليها، بمعنى أن القارئ يقبل هذه المقالة بسهولة أكبر إذا ما رأي كيف يستطيع العقل أن يكتسب معارفه، كما يقول المؤلف نفسه (م٢ ف١)، 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 ممَّا لا يعرف فتجيء سخريته ثقيلة جدًّا، استمع إليه يقول في حملته على القياس: «لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل والوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة، للزم أنه لم يوجد أحد قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئًا ما بالعقل، وأنه لا يوجد منذ اختراع القياس رجل بين عشرة آلاف يستمتع بهذه الميزة، ولكن الله لم يكن ضنينًا بمواهبه على البشر إلى حد أن يقنع بإيجاد مخلوقات ذوات قدمين، ويدع لأسطو العناية بجعلهم مخلوقات عاقلة» (م٤ ف١٧ فقرة ٤).

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 جميعًا.

(٢) أصل المعاني

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

لو كان المذهب الغريزي صحيحًا لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار، إن ديكارت متفق مع مذهبه الغريزي حين «يغمض عينيه ويسد أذنيه» ويستبعد كل ما يأتي عن طريق الحواس، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء، ولو كانت المبادئ التي يذكرونها غريزة للزم أن توجد عند جميع الناس دائمًا، ولكن الأقلين من الناس — حتى من بين المثقفين — يعرفون المبادئ النظرية، مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقص، وما الفائدة من هذه المبادئ؟ لكي نحكم بأن الحلو ليس المر، يكفي أن ندرك معنيي الحلو والمر فنرى فورًا عدم الملاءمة بينهما دون التجاء إلى المبدأ القائل: «يمتنع أن يكون شيء غير نفسه»، كذلك ليست المبادئ العملية غريزية، إن هذه المبادئ — من أخلاقية وقانونية — تختلف من شعب إلى شعب ومن دين إلى دين، وإجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل ليس غريزيًّا، وما الضمير إلا «رأينا فيما نفعل»، ولو كان الضمير دليلًا على وجود مبادئ غريزية لكانت هناك مبادئ غريزية مختلفة متعارضة من حيث إن كلًّا يصدر في فعله عن مبدأ، أليس المتوحشون يقترفون الكبائر ولا يبكتهم ضميرهم؟ وليس يعني هذا أن المبادئ الأخلاقية عرفية، كلَّا، إنها طبيعية، ولكنها مكتسبة، نتقبلها من بيئتنا ونألفها فتبدو غريزية (م١ ف٢)، ويقول أصحاب المذهب الغريزي، ردًّا على الاعتراض بأن الأطفال والبُلْه وجمهرة الأميين يجهلون هذه المبادئ جهلًا تامًّا، 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 دائمًا ولكنه لا يحس الجوع دائمًا ... فواضح من هذا أن لوك لا يريد أن يعترف بالوجود بالقوة وباللا شعور، مع أن الذاكرة دليل ساطع عليهما.

متي بطل المذهب الغريزي وجب تفسير آخر للمعرفة، والحق عند لوك أن النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وأن التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعًا، والتجربة نوعان: تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية؛ أي إحساس، وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية؛ أي تفكير (ولوك يفضل لفظ تفكير على لفظ شعور)، وليس هناك مصدر آخر لمعانٍ أخرى (م٢ ف١)، ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأي؛ فإن الألفاظ في الأصل تدل على جزئيات مادية، ثم نقلت بالتدريج على ضربين، أحدهما من الجزئيات إلى الكليات بملاحظة التشابه وإسقاط الأعراض الذاتية، والضرب الآخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز؛ فألفاظ التخيل والإحاطة والتعلق والتصور والاضطراب والهدوء وما إليها، أخذت أولًا من الماديات، ولفظ النفس معناه الأصلي ... وهكذا، بحيث «لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس» (م٢ ف٢)، وإن لوك لعلى حق في قوله هذا، وليس في وسع الغريزيين أن يدلونا على معنى واحد من معاني المجردات والروحيات مطابق لموضوعه ومسمى رأسًا من موضوعه، وإذا أضفنا إلى هذه العبارة المشهورة ما أضافة لبينتز بقوله «إلا العقل نفسه» أصبنا الحقيقة الكاملة في المعرفة الإنسانية، ولكن لوك لا يقبل هذه الإضافة، ويزعم أن المعرفة كلها تفسر بالحس وحده على النحو الآتي:

معانينا طائفتان: معانٍ بسيطة مكتسبة بالتجربتين الظاهرة والباطنة، ومعانٍ مركبة ترجع إلى التفكير، أما المعاني البسيطة فطوائف ثلاث: أولاها المعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد صلب أملس خشن مر امتداد شكل حركة...، والطائفة الثانية المعاني المدركة باطنًا، وهي التي ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة، والطائفة الثالثة المعاني المحسوسة والمعاني المدركة باطنًا معًا، مثل معاني الوجود والوحدة والدوام والعدد واللذة والألم والقدرة (م٢ ف٧)، 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 منفعلة 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 متمايزة، مثل معاني الإضافة بالإجمال، كمعنى البنوة يجمع بين معنى الابن ومعنى الأب، وكمعنى العلة يجمع بين معنى شيء موجِد ومعنى شيء موجد منه، والأصل في هذا أن تعاقب الظواهر يخلق بينها علاقات في الذهن تحملنا على اعتقاد أنه إذا وضعت ظواهر معينة وقعت ظواهر معينة، ولكن هذا الاعتقاد ذاتي بحت، وليس للعلية من معنى سوى هذا التوقع الذاتي، وكمعنى اللا متناهي، سواء أضيف لله أو للزمان أو للمكان، فقد ظنه ديكارت بسيطًا وهو مركب مكتسب بإضافة الكمية المحدودة المعلومة بالتجربة إلى مثلها، وهكذا إلى غير نهاية، وكمعنى التشابه، ومعنى التغاير ... إلخ (م٢ ف١٢)، والطائفة الأولى تنقسم بدورها إلى قسمين: قسم يشمل معاني الأعراض، وهي معاني أشياء لا تتقوم بأنفسها، كالمثلث أو العدد، وقسم يشمل معاني أشياء تتقوم بأنفسها كالإنسان، وتنقسم الأعراض إلى أعراض بسيطة، وهي المركبة من معنى بسيط واحد مع نفسه، كالعدد المركب من تكرار الوحدة، والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة، وإلى أعراض مختلطة، وهي المركبة من معانٍ بسيطة متنوعة، مثل معنى الجمال المركب من لون وشكل يحدثان سرورًا في الرأي، ومعاني القتل والواجب والصداقة والكذب والرياء ...

وللتركيب ثلاث طرائق: المضاهاة والجمع والتجريد، أما المضاهاة فتكون المعاني المندرجة تحت اسم الإضافة، وأما الجمع فهو التأليف بين المعاني البسيطة، وأخيرًا التجريد وهو الانتباه إلى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي، فنحصل على معانٍ كلية ندل على كل منها بلفظ واحد يغنينا عن ألفاظ لا تحصى للدلالة على كل جزئيٍ، كما يغنينا عن حفظ صور الجزئيات وهي لا تحصى كذلك (م٣ ف٦ و٧)، فالمعنى الكلي معنى ناقص يحتوي على بعض خصائص

الشيء دون بعض، وكلما كان أكثر كلية كان أكثر نقصًا، فمعنى الجنس جزء من معنى النوع، ومعنى النوع جزء من معنى الفرد، فالمعنى الكلي من صنع الفكر لا يقابله في الخارج «صورة» ثابتة كما يظن المدرسيون (م٣ ف١١)، أجل إن الطبيعة تحدث أشياء متشابهة، والفكر يكون معانيه الكلية بمناسبة المشابهات، ولكن المعاني الكلية خلاصات لما نعرف من كيفيات الأشياء، فكلما تغيرت المعرفة تغيرت الأنواع (م٣ ف٦) والأشياء خاضعة للتغير، فكلما تغيرت الأنواع تغيرت المعرفة.

(٣) الفكر والوجود

بعد هذا التحليل تأتي مسألة قيمة المعرفة: هل لمعانينا مقابل في الوجود؟ وهل توجد جواهر مقابل للظواهر؟ يقول لوك: «من البين أن الفكر لا يدرك الأشياء مباشرة، بل بوساطة ما لديه عنها من معانٍ ... فكيف يعلم الكفر أن معانيه مطابقة للأشياء؟» (م٤ ف٤)، ونقول: بل كيف يعلم أن هناك أشياء؟ هذا موقف ورثة لوك عن ديكارت، ولكنه لم يقدر المسألة حق قدرها ولم يشك قَطُّ 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 شيئًا واحدًا، ويطلق عليه اسمًا واحدًا كالإنسان والفرس والشجرة، ويتوهم أن هناك أصلًا تقوم فيه الكيفيات؛ لأنه لا يدرك كيف يمكن لهذه المعاني البسيطة أو الكيفيات أن تقوم بأنفسها (م٢ ف٢٣). وهذا يعني أن لوك يظن القائلين بالجوهر يريدون به موضوعًا عاطلًا من الكيفيات مخفيًّا تحتها، والواقع أن الكيفيات عندهم كيفيات الموضوع وأن التمييز بينه وبينها تمييز ذهني له أصل في حقيقة الأشياء هو أن الأشياء تتقلد كيفيات مختلفة مع بقائها هي هي بالماهية، على أن لوك يعتقد بوجود الجوهر كما ذكرنا، ويقول لو استطعنا إدراكها لأدركنا ائتلاف الكيفيات، ولكننا لا نستطيع لأن معرفتنا مقصورة على الإحساس والتفكير.

فالنفس مجموع معانٍ بسيطة مدركة بالتفكير، والأنا هو هذا الشيء المفكر المدرك لأفعاله، ووجوده موضوع حدس باطن لا يتطرف إليه شك ولا يحتاج إلى دليل، وجهلنا

بجوهر النفس لا يخولنا الحق في إنكار وجودها، بيدَ أنَّ لوك لا يريد أن يقول أن «الذاتية الشخصية» تقوم في ذاتية النفس أي بقائها هي هي، ولكنه يردها إلى ذاتية الشعور بالأنا الذي يتذكر الآن فعلًا ماضيًا (م٢ ف٢٧)، 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 روحيًّا أو ماديًّا، بسيطًا أو مركبًا، وهذه مسألة تقتضي حل مسألة أخرى هي ما إذا كانت المادة تستطيع أن تفكر أو لا تستطيع، ولا سبيل إلى حلها لأننا نجهل جوهر المادة كما نجهل جوهر النفس، فليس بوسعنا أن نتأكد إن كانت قوة التفكير تلائم طبيعة المادة أو لا تلائمها، وقد يكون الله كون جسمًا ما بحيث يقدر أن يفكر ونحن لا ندري.

والله موجود، ولكن ماهيته مجهولة لا يستطيع عقلنا أن يعينها، ولسنا نؤمن بوجود الله بناء على معنى غريزي، بل بناء على برهان، إن المعنى الغريزي معدوم بالمرة عند الذين يقولون إنهم ملحدون، وعند بعض القبائل المتوحشة، وهو إن وجد عند العامة فإنه مشبع بالتشبيه ولا يطابق حقيقة الله، فلو كان في النفس معنى غريزي عن الله لأمن بالله جميع الناس وتعقَّلوه 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، سرمديًّا كليَّ القدرة، وعاقلًا أيضًا 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 آنٍ 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 عمليًّا وإن لم يكن في مثل يقين علمنا بذاتنا وبالله، يدل على وجودها أولًا أن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه، وكل فاقد حاسة فهو عاطل من المعاني المتعلقة بتلك الحاسة، كالأكمه فإنه عاطل من

معاني الألوان ولا يتصورها إن إمكن وصفها له، 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 يمسها إن شك في وجودها، وحينئذٍ يحس ألمًا لا يمكن أن يحس مثله لو كان إدراكه مجرد تصور (م٤ ف١١)، على أن معانينا ليست صور الأشياء أو أشباهها، وإنما هي علامات دالة عليها، كما أن الألفاظ لا تشبه المعاني التي تقوم في النفس حال سماعها ولكنها تدل عليها، إن جوهر الأجسام خافية علينا كل الخفاء، ولكنها بقوة أو كيفية فيها تثير فينا معاني هي عبارة عن انفعالنا بتأثيرها، والكيفيات: أولية وثانوية، الكيفيات الأولية هي الامتداد والشكل والصلابة والحركة، وهي واقعية موضوعية ملازمة للأشياء في جميع الأحوال وإن كانت لا تمثلها حق التمثيل، فإن فكرة الامتداد غامضة لا تفسر وحدة الجسم أو تماسك أجزائه، وهي متناقضة لتناقض الانقسام إلى غير نهاية، والكيفيات الثانوية هي اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وهي ليست للأجسام في أنفسها، وإنما هي انفعالاتها بتأثير الكيفيات الأولية في الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها، فعلى كل حال نحن لا ندرك سوى أنفعالنا بالأشياء، والجسم عبارة عن كيفيات مؤتلفة في تجربتنا.

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

(٤) السياسة

يعتبر لوك أحد مؤسسي المذهب الحري الجديد، فهو يعارض هوبس في تصويره الإنسان قوة غاشمة، وتصوره حال الطبيعة حال توحش يسود فيها قانون الأقوى، ويذهب إلى أن للإنسان حقوقًا 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 بغَضِّ النظر عن العرف الاجتماعي، وهي تقيم بين الناس مجتمعًا طبيعيًّا

سابقًا على المجتمع المدني، وقانونًا طبيعيًّا سابقًا على القانون المدني، وعلى ذلك ليس للناس بالطبع حق في كل شيء كما يزعم هوبس، ولكن حقهم ينحصر في تنمية حريتهم والدفاع عنها وعن كل ما يلزم منها من حقوق، مثل حق الملكية وحق الحرية الشخصية وحق الدفاع عنهما.

أما حق الملكية فإنه حق طبيعي يقوم على العمل ومقدار العمل، لا على الحيازة أو القانون الوضعي، وليس لأحد حق فيما يكسبه المرء بتعبه ومهارته، ولا تصير الحيازة حقًّا 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 دائمًا للجميع.

وأما الحرية الشخصية فمعناها أن ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على آخر، إن سلطة الأب أعطيت له لكي يربي الابن ويجعل منه إنسانًا أي كائنًا حرًّا، فهي واجب طبيعي أكثر منها سلطة، وهي مؤقتة ولا تشبه في شيء سلطة السيد على العبد، وتفقد بسوء الاستعمال والتقصير، والسلطة السياسية تراضٍ مشترك وعقد إرادي؛ وذلك لأن أعضاء المجتمع متساوون عقلًا وحرية، بخلاف الحال في علاقة الآباء والأبناء، فأساس الاجتماع الحرية والغرض من العقد الاجتماعي صيانة الحقوق الطبيعية، لا محوها لمصلحة الحاكم كما يزعم هوبس، فلا يستطيع الأعضاء أن ينزلوا إلا عمَّا يتنافر من حقوقهم مع حال الاجتماع، وذلك هو حق الاقتصاص، فالسلطة المدنية قضائية في جوهرها؛ لذا لم تكن السلطة المطلقة الغاشمة مشروعة، خلافًا لما يدعي هوبس، الحق أنها ليست شكلًا 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 طوعًا، 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 وفقًا للقوانين العامة، فتسود الحرية جميع نواحي المجتمع المدني.

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

الفصل الثالث

رني ديكارت[1]

١٥٩٦–١٦٥٠

(١) حياته ومصنفاته

ولد بلاهي من أعمال مقاطعة تورين بفرنسا، ولما بلغ الثامنة أدخل مدرسة «لافليش» للآباء اليسوعيين، وكانت من أشهر المدارس في أوربا، فمكث بها ثماني سنين حتى أتم برنامج الدراسة فيها، وكانت الفلسفة تحتل في هذا البرنامج مكانًا فسيحًا، فتمتد على الثلاث سنوات الاخيرة، وكانت تدريسها عبارة عن شرح كتب أرسطو موزعة إلى مجموعات ثلاث، لكل سنة مجموعة: كتب المنطق، فكتب الطبيعيات (وإلى جانبها الرياضيات)، فكتاب النفس وكتاب ما بعد الطبيعة. وأعجب ديكارت بوضوح الرياضيات ودقتها وإحكام براهينها، أما الفلسفة فتركت في نفسه أثرًا سيئًا لكثرة ما فيها من أخذ ورد، واعتقد ان اختلاف الفلاسفة مدعاة للشك في الفلسفة وفي باقي العلوم التي إنما تقوم على الفلسفة وتستمد منها مبادئها، هذا ما نقرأ في «المقال في المنهج» ولعل ديكارت يضيف إلى عهد الصبا حكمًا نضج عنده فيما بعد، على أن من المحقق أنه تعلق بالرياضيات وانصرف عن الفلسفة إلى زمن، ولم يكن يخصص لها سوى «ساعات في العام».

[1] نشر هذا الفصل أولا في مجلة المقتطف (١٩٣٧) بمناسبة احتفال فرنسا، واحتفال المعاهد العلمية في أنحاء العالم، بانقضاء ثلاثة قرون علي نشر ديكارت كتابة الشهير «مقال في المنهج» وأثبتناه هنا مع 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 طبيبًا شابًّا يدعى إسحق بكمان «أيقظة من سباته» على حد قوله، إذ عرض عليه عددًا وفيرًا من 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 فآخر 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 في حلم «أسس علم عجيب» بل ثلاثة أحلام تتابعت في تلك الليلة حتى اعتقد أنها آتية من علٍ، هذا الحلم يدلنا على شدة استغراق ديكارت في تفكيره، أما العلم العجيب فقد تضاربت فيه الآراء، وأغلب الظن أن المقصود به «منهج كلي» يرد العلوم جميعًا إلى الوحدة، ذلك المنهج الذي سيلعنه في «المقال».

وعدل ديكارت عن المهنة العسكرية، وراح يطوف في أنحاء أوربا تسع سنين حتى هبط سنة ١٦٢٨، تسع سنين لم ينقطع في أثنائها عن معالجة المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية، أي بتجريدها من المبادئ الفلسفية التي كانت لاصقة بها عند أرسطو والمدرسيين، 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 «السبب» الذي من أجله تفلح هذه الطرائق الجزئية، وهذا السبب ادي به إلى منهج 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 وضع 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 بالجبر كافيًا لاستكشاف جميع الخصائص، وإلى هذا الدور أيضا يرجع كتابه «قواعد تدبير العقل» وهو بمثابة منطق جديد مستمد من مناهج الرياضيين، ولكن ديكارت لم يتمه، فبقي مطويًّا 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 أوغسطينيًّا، وشجعه تشجيعًا حارًّا على مواصلة بحثه وإتمام فلسفته، خدمة للدين وصدًّا لهجمات الزنادقة، وهذه واقعة لها خطرها، ندرك منها أن العلم الطبيعي الرياضي أو الآلي صرفه عن أرسطو إلى أفلاطون، وأنه تأثر (ولو 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، فقصد إلى هولاندا في أواخر تلك السنة، وهناك دون رسالة قصيرة في «وجود الله ووجود النفس» يرمي بها إلى إقامة أسس علمه الطبيعي، ثم عاد إلى الاشتغال بالطبيعات وشرع في تحرير كتابه «العالم» وواصل العمل فيه إلى سنة ١٦٣٣، وإذا بالمجمع المقدس يدين جليليو لقوله بدوران الأرض، وكان ديكارت قد اصطنع من جهته هذا القول، فعدل عن مشروعه وطوي كتابه (وكان شديد الحرص على هدوئه وعلى احترام الكنيسة) فلم تنشر أجزاء الكتاب إلا بعد وفاته بسبع وعشرين سنة (١٦٧٧) على أن ديكارت سيلخصه في القسم الخامس من «المقال» وفي «مبادئ الفلسفة»، وقد كان صديقه الأب مرسين أجرأ منه إذا نشر سنة ١٦٣٥ مؤلفات جليليو ودافع عنه.

ورأى ديكارت أن يمهد الطريق لمذهبه ويجس النبض حوله، فأذاع سنة ١٦٣٧ شيئًا من عمله الطبيعي في ثلاث رسائل قدم لها برسالة يقص فيها تطور فكره، ويجمل مذهبه في الفلسفة والعلم، وكان العنوان الأصلي للكتاب برمته «مشروع علم كلي 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 لم يتعلموا»، فاستبدل به هذا العنوان «مقال في المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة، وهي التطبيقات لهذا المنهج»، ويبين لنا من هذا أن الوحدة قد تمت في فكر ديكارت بين الفلسفة والعلم الطبيعي الرياضي، والغاية المرجوة منه وهي «رفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها».

وأراد أن يعرض مذهبه على اللاهوتيين باللاتينية بعد أن أعرضه على عامة المثقفين بالفرنسية «آملًا أن الذين لا يستخدمون سوى عقلهم الطبيعي خالصًا يقدرون آراءه خيرًا من الذين لا يؤمنون إلا بالكتب القديمة»، فعاد إلى ما في «المقال» من آراء فلسفية، فتوسع في شرحها وتأييدها، فكان له من ذلك كتاب أسماه «تأملات في الفلسفة الأولى، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس»، وقبل تقديمها للطبع استطلع فيها رأي نفر من الفلاسفة واللاهوتيين ليستدرك ما قد يأخذونه عليه، فيهيئ للكتاب قبولًا حسنًا وينال رضا لاهوتيي السوربون فدونوا اعتراضات كثيرة ألحقها بالتأملات وعقب عليها بردوده، ونشر الكل سنة ١٦٤١ وفي الطبيعة الثانية (١٦٤٢) قال في العنوان «تمايز النفس من الجسم» بدل «خلود النفس» على اعتبار أن النفس متى كانت متمايزة 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 العلم والتعليم في أوربا) كتاب «مبادئ الفلسفة» مع إهداء إلى السوربون، وحاول أن 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 إليزابث، ورسالة إلى المترجم عرض فيها فلسفة عرضًا عامًّا، وبين ما بينها وبين الفلسفة القديمة من تعارض.

ومن ذلك الحين مال إلى الأخلاق، وكتب فيها رسائل إلى الأميرة إليزابث ابنة فردريك ملك بوهيميا المخلوع واللاجئ إلى هولاندا، هذه الرسائل يظهر فيها تأثير الرواقيين وبخاصة سنيكا، ثم وضع «رسالة في انفعالات النفس» وهي آخر مؤلفاته، نشرت سنة ١٦٤٩، وتخللت إقامته الطويلة في هولاندا ثلاث رحلات قصيرة إلى فرنسا (١٦٤٤، ١٦٤٧، ١٦٤٨) 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.

(٢) الفلسفة ومنهجها

يعرف ديكارت الفلسفة بقوله: «إن كلمة فلسفة تعني دراسة الحكمة، ولسنا نقصد 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 كما وصفنا، فمن الضروري أن تكون مستنبطة من العلل الأولى»، ثم يقول في تقسيمها: «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 يتسنَّى 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 التي لا تتعلم إلا أخيرًا» (مقدمة «مبادئ الفلسفة»).

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 ملفقًا 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، فإن مبدأها حدس ومنتهاها حدس (كتاب «قواعد تدبير العقل»).

وللمنهج أربع قواعد عملية:

القاعدة الأولى: «أن لا أسلم شيئًا إلا أن أعلم أنه حق»، ولهذه القاعدة معنى خبيء غير المعنى الظاهر الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، فإن ديكارت يريدنا على ألا نسلم شيئًا 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 أيضًا كل معنى يستلزمه تفسير الظواهر الطبيعية ولا نتمثله أو نتخيله، 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 لنبذ 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.

القاعدة الثانية: «أن أقسم كل مشكلة تصادفني ما وسعي التقسيم وما لزم لحلها على خير وجه»؛ ذلك بأننا لما كنا نطلب الوضوح فيجب علينا أن نذهب من المركب 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.

القاعدة الثالثة: «أن أسير بأفكاري بنظام، فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة، وأرتقي بالتدريج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيبًا، فارضًا النظام حتى بين الموضوعات التي لا تتالى بالطبع»، وهذه قاعدة التركيب بعد قاعدة التحليل، ولها فرعان: الأول التدرج من المبادئ إلى النتائج، وذلك بأن ننظر أولًا 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، ثم استخراج النتائج بالطريقة التركيبية المذكورة، والمقصود بالنظام «نظام الأسباب» الذي بموجبه تلزم معرفة حد من معرفة حد سابق لزومًا ضروريًّا، وإذا لم ينتج النظام المفروض، افترضنا نظامًا آخر، إلى أن نصل إلى النظام الملائم: فهنا يتدخل العقل إذ لا يقوم العلم إلا بالنظام.

القاعدة الرابعة: «أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة، سواء في الفحص على الحدود الوسطى أو في استعراض عناصر المسألة، بحيث أتحقق أني لم أغفل شيئًا»، هذه القاعدة تمكن من تحقيق القاعدة السابقة، فإنها ترمي إلى استيعاب كل ما يتصل بمسألة معينة، وترتيب العناصر التي يتوصل إليها، وهي تفيد في التحقق من صدق النتائج التي لا تستنبط رأسًا من المبادئ البينية بذاتها، أو ما يبعد عن هذه المبادئ بعدًا كبيرًا يصعب علينا معه أن نتذكر الطريق الذي سلكناه، فإذا رتبنا الحدود وانتقلنا بنظام من حدٍّ 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 أيضًا ديكارت، 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، وأحيانًا يمكن الاكتفاء بعدد محدود من الحدود، مثلما إذا أردت أن أبين أن النفس الناطقة ليست جسمية، فإني أكتفي بأن أجمع الأجسام في بضع طوائف، وأدلل 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 تامًّا.

فالمنهج عند ديكارت يبين القواعد العملية التي يجب اتباعها لإقامة العلم، ولا يحلل 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 فنًّا 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 تني، 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.

(٣) 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 شيئًا فشيئًا بتعاون رجال مختلفين، فجاءت كالثوب الملفق أو البناء المرمم، فإذا أردنا أن نقرر شيئًا محققًا 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 الأنقاض ويحفر الأرض حتى يصل إلى الصخر الذي يقيم عليه بناءه، والأساس الذي نريد الوصول إليه هو العقل مجردًا خالصًا، 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 اطراحها على هذا النحو، بل يكفي أن نجد فيها أي سبب للشك، إذ ليس الشك مقصودًا هنا لنفسه، بل لامتحان معارفنا وقوانا العارفة، ولسنا بحاجة كذلك الي استعراض تلك الآراء رأيًا رأيًا، بل يكفي أن نستعرض المبادئ، فإن هدم الأساس يجر وراءه كل البناء.

إذن فأنا أشك في الحواس لأنها خدعتني أحيانًا، ولعلها تخدعني دائمًا، وليس من الحكمة الاطمئنان إلى من خدعنا ولو مرة واحدة، وأنا أشك في استدلال العقل؛ لأن الناس يخطئون في استدلالتهم، ومنهم من يخطئ في أبسط موضوعات الهندسة، فلعلي أخطئ دائمًا في الاستدلال، ومن دواعي الشك أيضًا أن نفس الأفكار تخطر لي في النوم واليقظة على السواء، وليست أجد علامة محققة للتمييز بين الحالتين، فلعل حياتي حلم متصل، أي لعل اليقظة حلم منسق، وممَّا يزيد في ميلي إلى الشك أني أجد في نفسي فكرة إله قدير يقال أنه كلي الجودة وهو مع ذلك يسمح أن أخطئ أحيانًا، فإذا كان سماحه هذا لا يتعارض مع جودته، فقد لا يتعارض معها أن أخطئ دائمًا، ولكن ما لي ولله، 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 شيئًا يقاوم الشك، ذلك أني أشك، فأنا أستطيع الشك في كل شيء ما خلا شكي، ولما كان الشك تفكيرًا فأنا أفكر، ولما كان التفكير وجودًا فأنا موجود: «أنا أفكر وإذن فأنا موجود»، تلك حقيقة مؤكدة واضحة متميزة خرجت لي من ذات الفكر، لها ميزة نادرة هي أني أدرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحادًا 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، فمثلًا لو اعتقدت أن هناك أرضًا بسب أني ألمسها وأبصرها، فيجب أن أعتقد من باب أولى أن فكري موجود، إذ قد أفكر أني ألمس الأرض دون أن يكون هناك أرض، ولكن ليس من الممكن ألَّا أكون في الوقت الذي أفكر فيه، ثم أنا اتخذ هذه الحقيقة الأولى معيارًا لكل حقيقة: فكل فكرة تعرض لي بمثل هذا الوضوح أعتبرها صادقة، وتعريف الفكر بالإجمال أنه«كل ما يحدث فينا يحدث ندركه حالًا بأنفسنا»، فحين أقول إنى شيء مفكر، أقصد «أني يشك ويثبت وينفي، ويعلم قليلًا من الأشياء ويجهل الكثير، ويجب ويبغض، ويرد ويأبى، ويتخيل أيضًا ويحس» والفكر صادر عن النفس، أو هو النفس أو الروح خالص ثابت عندي مهما أشك فى وجود جسمي وسائر الأجسام.

على أن اطمئناني إلى الوضوح ما يزال مفتقرًا إلى التثبيت، فقد يكون خالقي صنعني بحيث أخطئ فى 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 ألبتة، أعود إذن إلى فكرة الله، التى كانت سببًا من أسباب الشك، فأجد أنها فكرة موجود كامل، والكامل صادق لا يخدع إذ أن الخداع نقص لا يتفق مع الكمال، وعلى ذلك فأنا واثق بأن الله صنع عقلي كفئًا لإدراك الحق، وما عليَّ إلا أن أتبين الأفكار الواضحة، وصدق الله ضامن لوضوحها.

سنعرض بعد هنيهة أدلة ديكارت على وجود الله، ونقدر قيمتها، أما الآن فنقف عند هذه المراحل الثلاث الأولى من مراحل المنهج، وهى الشك المطلق، فوضوح الفكر، فالضمان الإلهي، ونسأل: هل هذا المنهج سائغ؟ أما الشك فلسنا نوافق على أنه فرضي منهجي كما يقول ديكارت، إذ لكي يكون الشك كذلك يجب أن يكون صوريًّا جزئيًّا، وديكارت يشك حقًّا فى كل شيء، وهو يشك فى كل شيء فيصبح شكه حقيقيًّا بالضرورة،

إنه يصرح بأن «ليس هناك شيء إلا ويستطيع أن يشك فيه على نحو ما» فإذا ما أحس أن مثل هذا الشك الكلي معارض لطبيعة العقل، استعان بالإرادة وقال: «أريد أن أعتبر كل ما في فكري وهمًا وكذبًا» وأفترض الروح الخادع وألح على فكره إلحاحًا عنيفًا لكي يحقق 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 فى العقل ذاته، فشكه كلي حقيقي يمتنع الخروج منه، يذهب بعض المؤلفين إلى أن الشك الديكارتي ليس كليًّا 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 التزامها قبل الشك وأثناءه «لأن أفعال الحياة غالبًا ما لا تحتمل الإرجاء» كما يقول ديكارت نفسه، وأن «ليس من الفطنة التردد فى العمل بينما يضطرنا العقل إلى التردد في الاحكام»،[٢] كذلك يذكرون قوله: «إذا اعتبرنا المعاني في أنفسها دون نسبتها إلى شيء آخر، فلا يمكن أن تكون كاذبة» (التأمل الثالث). ولكنا لسنا هنا بإزاء يقين مستثنى من الشك، بل بإزاء تعليق للتصديق من حيث إن الصدق والكذب يقومان في الحكم لا في تصور المعاني.

أما مبدؤه «أنا أفكر وإذن فأنا موجود» فيثير مسألتين: إحداهما تاريخية، والأخرى فلسفية، مدار المسألة التاريخية على مبلغ أصالة ديكارت فى 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، فنفى 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 موجودون، ونعلم أننا موجودون، ونحب ما فينا من وجود وعلم، بينما هو يستخدمه ليدلل على أن الأنا المفكر جوهري لا مادي، وأن

[٢] مقال فى المنهج، القسم الثالث، مبادئ للفلسفة، القسم الأول، فقرة ٣.

الغرضين مختلفان جد الاختلاف، وأن استنتاج الوجود الذاتي من الشك أمر من البساطة بحيث كان يمكن أن يهتدي إليه أي كان. نقول أولًا 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 بالمرة لما عندهم، وهو يذكر أفلاطون وأرسطو وأبيقور وتليزيو وكامپانيلا وبرونو، ويصرح بأنه يعرفهم ولكنه لم يتعلم منهم شيئًا من حيث إن مبادئه غير مبادئهم، اللهم 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 شائعًا، وكان أول عرض قام به ديكارت لمذهبه بحضرة الكردينال دي بيريل الأوغسطيني، أما أن الغرضين يختلفان، فهذا ما لا يمكن ادعاؤه إطلاقًا، فإن أوغسطين هو أيضًا 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 عفوًا 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 مبدأ وطيدًا مطردًا لعلم طبيعي بأكمله.[٣] وكيف يكون أوغسطين قال هذه الكلمة عفوًا واتفاقًا، وهو يذكرها ست مرات؟ وكيف يقال أنه لم يطل فيها التفكير ولم يتوسع فيها، وقد قصد بها إلى إدحاض الشك، والتدليل على وجود النفس وروحانيتها، وعلى وجود الله كما تقدم؟ بيد أنه يبقى أن وجود الفكر هو عند ديكارت حالة فذة يتجلى فيها اليقين، ومبدأ 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 مبدأ أول والذهاب منه إلى موضوعات مغايرة له، إن هذا لا يجوز، فقد نستوثق من فكرنا (وأي شاك شك في فكره؟) ثم لا نستوثق من شيء آخر على الإطلاق. والأمر وأضح عند ديكارت كل الوضوح،

[٣] انظر طبعه برنشفيج الصغرى، ص ١٩٢–١٩٣.

فإن الروح الخبيث ما يزال ظله محلقًا فوق أفكارنا مهما تكن جلية متميزة، وإن فاته خداعنا في وجود الفكر، بقي سلطانه كاملًا على موضوعات الفكر، فيمتنع التقدم خطوة واحدة، وليس صدق الله بمُجدٍ شيئا 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 أولًا بوجود الله وصدقه، فالواقع أن المنطق كان يقضي على ديكارت أن يظل على شكه يردد طول حياته قوله «أنا أفكر وأنا موجود» مثله مثل ذلك الشاك اليوناني الذي عدل عن الكلام مخافة الاضطرار إلى الإيجاب والسلب، ولكن ديكارت لم يكن ليرضى بهذا الموقف، وكما «أراد» الشك كليًّا، فقد «أراد» الوصول إلى اليقين وضمان العلم مهما يكن من أمر المنطق.

(٤) 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 المركزية، التصور عند ديكارت تصور بحت لا إدراك شيء واقعي، والفكر عنده لا يدرك إدراكًا مباشرًا غير نفسه، وإلا لما أمكن الشك في موضوعاته، فديكارت إذ يأبى في مرحلته الأولى أن يقبل شيئًا 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 فصلًا تامًّا بين الفكر والوجود، ليس فقط الوجود الخارجي، بل أيضًا وجود المفكر نفسه، وقد أنكر بعضهم على ديكارت اتخاذه عبارة «أنا أفكر وإذن فأنا موجود» مبدأ أول وقال إن هذه العبارة قياس إضماري حذفت منه المقدمة الكبرى وهي «ما يفكر فهو موجود»، وإن الأولى وضع هذه المقدمة موضع المبدأ الأول، فرد ديكارت أن هذه العبارة ليست قياسًا، 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 لوك وهيوم وكنط ينازعون في صحة هذا التدليل.

أما الأشياء الخارجية، فإذا سألنا ديكارت عن علة الأفكار التي نمثلها، أجاب قائلًا: قد أكون أنا تلك العلة، إذ ليس من الضروري أن تصدر الأفكار عن أشياء شبيهة بها، بل

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 أؤلف فكرة الملاك، وأنا حاصل على حقائق الأجسام، على نحو أسمى لأن الجسم دون الفكر، فأستطيع أن أؤلف أفكار الأجسام. ومع ذلك سيطلب ديكارت أصولًا خارجية لأفكار الأجسام يجعلها موضوع العلم الطبيعي، وسيتخذ سبيلًا إلى ذلك وجود الله وصدقه، فأمامنا إذن مسألتان، الواحدة هي: هل أفكارنا صادقة؟ والأخرى هي: هل لأفكارنا موضوعات في الخارج؟ وديكارت يقدم الأولى على الثانية، كما يقتضي مبدؤه التصوري، يقول: «قبل أن أفحص عمَّا إذا كان هناك أشياء خارجية، يجب أن أنظر في أفكاري من حيث هي كذلك، وأن أتبين أيها واضح وأيها غامض». فالفكرة الواضحة صادقة ويقابلها موضوع، أما الفكرة الغامضة فانفعال ذاتي، وهذا يعني أن العالم الخارجي لا يعلم إلا بعد أفكاري وعلى مثالها، وأن الحقيقة (أي الوضوح) سابقة في علمي على الوجود، وأنها عبارة عن جسر بين الفكر المعلوم أولًا والأشياء المعلومة بعده وتبعًا له، وهذا المذهب التصوري، (إيديالزم)[٤] 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، فأدعى إلى التشكك في الله وحكمته وجودته.

وللتمييز بين الصادق والكاذب من الأفكار، تمهيدًا 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

[٤] قيل «مثالية» في ترجمة «إيديالزم»: وقد رأينا أن نقصر لفظ «مثالية» علي النسبة إلى نظرية أفلاطون في المثل والنسبة إلى المثل الأعلى، وأن نقول «تصورية» للدلالة على المذهب الذي عرفناه فوق، والإفرنج إذ يستعملون لفظًا واحدًا هو «إيديالزم» يضطرون إلى تعيينه بقولهم idobjectif دلالة على النظرية الأفلاطونية وidsubjectif دلالة على المعنى الآخر.

جناحين، 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 أنَّ فينا قوة تحدثها، وبكونها طبيعية أنها في النفس على نحو ما نقول إن السخاء أو إن مرضًا ما طبيعي في بعض الأسر، وقال إنها ليست مرتسمة فى العقل كأبيات الشعر فى 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 تمثل «طبائع بسيطة وحقائق موضوعية» فمن الخطأ الظن أن العقل علتها الكافية، إن 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.

(٥) الله والحقيقة

أجل، إذا عثرت على فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما فيَّ بحيث لا أكون علة هذه الفكرة، علمت أني لست وحيدًا في العالم، والواقع أني 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 أني 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 أبدًا على غرة مثل أفكار المحسوسات، والعالم الخارجي ناقص مؤلف من أشياء كل منها محدود، ومهما أجمع أشياء أو أفكارًا 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 موجودًا واحدًا حاصلًا على جميع الكمالات، وإني لا أستطيع أن أنقص منها أو أزيد فيها شيئًا، ولا يمكن أن يقال إني لا أتصور الكامل

اللا متناهي بفكرة محصلة، بل بإدخال السلب على فكرة النقص والتناهي التي أجدها في نفسي، إذ ليست فكرة الكامل اللا متناهي معدولة تمثل عدمًا وسلبًا، ولكنها محصلة تمثل موجودًا هي أكمل موجود، بل الواجب أن يقال على العكس إني إنما أتصور النقص والتناهي بالحد من الكمال واللا تناهي، ولو لم تسبق لي فكرة موجود كامل لا نقص فيه، لما استطعت أن أعتبر نفسي ناقصًا، وإذن 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، فمثلًا حين أتصور المثلث، أتصور ماهية ثابتة لم أخترعها وليست متعلقة بفكري، فلا أستطيع أن أعدل فيها زيادة أو نقصانًا، 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 ناقصًا مفتقرًا 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 كفء 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 دائمًا، فالظن بأن موجودًا متناهيًا يستطيع الوصول بالتدريج إلى اللا متناهي

ظن متناقض، وأخيرًا العلة التي بالقوة ليست شيئًا 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 حاصلًا على فكرة الكامل، كان لي دليل ثالث على وجود الله؛ ذلك بأنني لو كنت خالق نفسي لكنت منحت نفسي الكمال الممثل لي في هذه الفكرة، من حيث إن الإرادة تتجه إلى الخير دائمًا، وما الكمال إلا صفة للموجود وحال له، فخلقه أيسر من خلق الوجود ذاته، فلو كنت أوجدت نفسي لكنت أردت لها كمال الوجود، ولكني ناقص، فذلك دليل على أني لست خالق نفسي، ولا يمكن القول إني وجدت دائمًا 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 زمنًا ما إلا إذا كنت أخلق خلقًا جديدًا في كل آنٍ، وليس لديَّ مثل هذه القوة لحفظ نفسي في الوجود، ولو كانت لي لعلمت ذلك علمًا يقينًا، فإن قوة ما لا توجد فيَّ 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 كمالًا، 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، ويمتنع 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 إدراكًا مباشرًا في علاقتي بفكري ووجودي، وبلغت إلى موجود محقق مع بقائي مستمسكًا بالفكر. إن فكرة الله محدثة فيَّ منذ خلقت، وهي طابع الله في خليقته.

ونحن نتغاضى هنا عمَّا في هذه الأدلة من مسائل فرعية تغنينا غرابتها عن الإسهاب في نقدها، مثل احتمال إحداث الموجود ذاته، وتصور الدوام خلقًا متكررًا لا ندري كيف يبقى معه الموجود هو هو، واعتقاد ديكارت أن المفكر يدرك كل ما في نفسه، مما يرجع إلى إنكار القوة واللا شعور، نتغاضى عن هذا وعن غيره، ونحصر النظر في فكرة الله التي يبني 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 التأمل الثالث): «أجل إني لا أفهم اللا متناهي، وإني أجهل أمورًا كثيرة فيه، ولكني متى 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 أنها ناقصة جدًّا». نقول: إذا كانت الفكرة ناقصة إلى هذا الحد، فليست صورة حقة 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 يتعقل 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 كليًّا 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، يمهد السبيل لاعتبارها مجرد صورة فكرية أو وهمًا ضروريًّا كما يقول كنط، أو تشخيصًا للمجتمع كما يقول الاجتماعيون، أو ما إلى ذلك من أقاويل.

وما دامت هذه الفكرة دعامة الأدلة الثلاثة، فقد أنهارت هذه الأدلة بانهيارها؛ 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 حقًّا، أو كانت مجرد تصور، فإذا ثبت لها موضوع، قيل حينئذٍ 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، فغلط أو مغالطة، وقد نبَّه 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 عله 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 أني قد أكون خالق نفسي، أي قد أكون وأنا موجود متناهٍ حاصل على أفكار متناهية، خلقت نفسي متناهيًا! إلى مثل هذا التناقض يرجع دليل ديكارت متى أبطلنا الواسطة المبني عليها، أي كون فكرة اللا متناهي محصلة بسيطة أولية، وقد استعاض ديكارت بفكرة انقسام الزمان إلى غير نهاية، عن فكرة الإمكان التي استخدامها 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 حُرٌّ قدير حتى ليعتبر «بالإضافة إلى ذاته بمثابة العلة الفاعلية بالإضافة إلى معلولها» بل حتى إنه «لو لم يكن إعدام الذات نقصًا، لأمكن إضافة تلك القوة إليه» وتتناول حرية الله كل شيء، ليس فقط ما نراه ممكنًا، بل أيضًا «الحقائق الدائمة» رياضية وفلسفية، وماهيات المخلوقات؛ فإن الله صانع الأشياء جميعًا، وهذه الحقائق والماهيات أشياء، فهو إذن صانعها، أجل إنها تبدو لنا ضرورية، ولكن الله هو الذي أراد أن تكون كذلك، وفرضها على عقلنا، لقد كان الله حرًّا في أن يجعل الخطوط الممتدة من المركز إلى المحيط متساوية، وزوايا المثلث الثلاث متساوية قائمتين، مثلما كان حرًّا في أن لا يخلق العالم، فلما اختار، غدا اختياره حقًّا، ولما كان الله ثابتًا، 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 كاملًا منظمًا، وقبل نشره للكتاب الأول من هذه الكتب (وهو«المقال») بثماني سنين، وفي سنة ١٦٣٠ ظهر كتاب يدور على هذه المسألة لقسيس صديق لديكارت من قساوسة «الأوراتوار» هو الأب Gibicof، والنظرية على كل حال قديمة، نجدها بارزة في القرن الرابع عشر عند دونيس سكوت ونقولا دوتركور، ونجدها تولد الشك، وديكارت نفسه يدلنا على أثرها في المعرفة حيث يقول (في التأمل الثالث): «إذا كنت حكمت أن بالاستطاعة الشك في هذه

الأشياء، فما كانت ذلك لسبب غير أنه كان يخطر ببالي أن إلهًا قد يكون أعطاني طبيعة هي بحيث أخطئ حتى فيما يبدو لي أوضح ما يكون، وكلما عرض لفكري هذا الرأي المتصور آنفًا في إله كلي القدرة، رأيتني مرغمًا على الاعتراف بأن من الميسور له — إن شاء — أن يجعلني أخطئ حتى فيما أعتقد أني أدركه ببيان عظيم جدًّا، وعلى العكس كلما توجهت صوب الأشياء التي أعتقد أني أتصورها بغاية الوضوح، رأيتها تقنعني ...».

وعلى ذلك نرى أن لهذه النظرية أثرًا كبيرًا في تركيب المذهب، إذا كانت الحقيقة خلقًا حرًّا، 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 محتومًا عليه ان 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 كاملًا صادقًا، وإلا امتنع لدينا كل سند للحقيقة، فصدق الله ضمان الوضوح، ومعنى الاثنين جميعًا أن بين العقل وبين الحقيقة مناسبة وملاءمة لأنهما من صنع الله.

(٦) العالم وقوانينه

بعد أن يطمئن ديكارت إلى وجود الله وصدقه، ينتقل إلى وجود العالم ويسأل نفسه: هل الماديات موجودة؟ فيجيب بالإيجاب، ويقدم الأسباب، فأولًا هذه الأشياء ممكنة، والله يستطيع إحداث الممكنات، ثم إن في قوة حاسة هي قوة انفعالية تتطلب قوة فعلية تثير فيها أفكار المحسوسات، وهذه القوة الفعلية ليست فيَّ، فإني جوهر مفكر، وإذن فهي خارجة عني، على أنها قد تكون إما جسمًا حاصلًا بالذات على ما أتصوره في المحسوسات، أو تكون الله الحاصل عليه على نحو أسمى: فما هي؟ إني أحس في نفسي ميلًا طبيعيًّا إلى الاعتقاد بأشياء جسمية، وما دام هذا الميل طبيعيًّا فهو صادر على الله،

والله صادق فلا بد أن يكون خلق أشياء مقابلة لأفكاري. إن طبيعتي تعلمني أن لي جسمًا، وأن أجسامًا أخرى تحيط بي، وأن هذه الاجسام مختلفة فيما بينها تحدث فيَّ إدراكات مختلفة ولذات وآلامًا، فلن أكثرت 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.

الماديات موجودة إذن، ولكن على أي نحو؟ هنا يجب أن أراجع أفكاري بكل حذر حتى يقتصر تصديقي على ما أراه واضحًا متميزًا، فإن أفكاري 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، وباقي 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 فأكيف مواقفي في الحياة تبعًا لذلك، فديكارت يستبعد «الكيفيات الثانوية» ويستبقي «الكيفيات الأولية» مع كونها جميعًا إحساسات وانفعالات، 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 يتخلله 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 لا نهاية، فالحركة في العالم دائرية، والمادة متحركة حركة متصلة: حركها الله منذ الخلق، وشرع للحركة قوانين، هذه القوانين تستنبط من فكرة ثابت الله، وأولها «إن كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره»، ومن هذا

القانون يلزم قانونان: أحدهما «أن مقدار الحركة (المحدثة عند الخلق) يبقى هو هو في العالم لا يزيد ولا ينقص»، والآخر «أن كل جسم متحرك فهو يميل إلى الاستمرار في حركته على خط مستقيم» وهذا قانون القصور الذاتي، وديكارت أول من وضعه عن بينة، وقد يكون وصل إليه بتأثير كپلر. هذه القوانين الثلاثة تنطوي على جميع قوانين الحركة، وكلها ثابتة بثبات الله،[٥] 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 قليلًا من العقل، وإذا كان بعض الحيوان يفوق الإنسان مهارة في بعض الأفعال، فإنه لا يبدي شيئًا 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 لله 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 هارڤي 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 أيضًا على الجسم الحي، وأن في الاعصاب «أرواحا حيوانية» هي أدق أجزاء الدم وأسرعها حركة، 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

[٥] «مبادئ الفلسفة» القسم الثاني: فقرات ٢١، ٢٢، وما بعدها.

بتأثيرات غير مشعور بها، فإذا كان الحمل يهرب عند رؤية الذئب، فلذلك 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 فأعياها البلوغ إليها، إذ قد أضحت الأجسام شبيهة بالأشكال الهندسية معقولة كلها دون غموض ولا خفاء[٦] ولكنها لم تصبح كذلك إلا بإرادة الفيلسوف الذي أفرغها مما فيها من قوة وحياة، وردها أشكالًا جوفاء.

(٧) 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 ممَّا 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 متضامنين يؤلفان موجودًا واحدًا، فإن المنهج يقضي بأن تتسلسل الأفكار بنظام «إلى حد أن نفترض نظامًا بين الموضوعات التي لا تتالى بالطبع»، وإن المبدأ 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 شرطًا للتفكير، ومن ثمة قد يكون متصلًا بالنفس ضربًا

[٦] «مقال في المنهج» القسم الخامس، و«مبادئ الفلسفة».

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 فرعًا 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 أني لست حالًّا في جسمي حلول النوتي في السفينة، ولكني متحد به اتحادًا جوهريًّا يكون كلًّا واحدًا، بحيث لو جرح جسمي فلست أقتصر على إدراك الجرح بالعقل، ولكني أنبه إليه بالألم، فالألم والجوع والعطش وسائر الانفعالات لا تنال النفس بما هي كذلك، وإنما هي ناشئة من اتحاد النفس والجسم واختلاطهما، ويقال مثل هذا عن المعرفة الحسية والحركات المنعكسة والأحلام والتخيل والتذكر،[٧] عجبًا! يستعير ديكارت ألفاظ أرسطو الذي ينكر على أفلاطون أن تكون النفس في الجسم «كالنوتي في السفينة» والذي يؤكد اتحاد النفس والجسم «اتحادًا جوهريًّا» فكيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد؟ الواقع أنه يذعن هنا مكرهًا لشهادة الوجدان وأن مذهبه ثنائي لا يطيق الوحدة بحال، في مواضع كثيرة يتكلم عن النفس والجسم كأنَّ النفس حالَّةٌ في الجسم مجرد حلول، وهو يعين لها فيه مكانًا ممتازًا هو الغدة الصنوبرية «حيث تقوم النفس بوظائفها بنوع أخص منها في سائر الأجزاء، وتنتشر قوتها في الجسم كله»، وإنما وضعها في هذا الجزء من الدماغ لأنه رأى فيه 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 أرادت النفس شيئًا «حركت الغدة المتحدة بها الحركة اللازمة لإحداث الفعل المتعلق بتلك الإرادة»، أما الجسم فيؤثر في النفس بأن يبلغ إليها الحركات الواقعة عليه والحادثة فيه فتترجمها هي ألوانًا وأصواتًا وروائحَ وطعومًا ورغباتٍ ولذاتٍ وآلامًا، ولا ندري كيف تتم هذه الترجمة، ولم تحس النفس الجوع والعطش، وتحس ألمًا من جرح، بدل أن تدرك مجرد إدراك أن بالجسم جرحًا وأن به حاجة إلى الطعام والشراب، وماذا يصير بمبدأ

[٧] كتاب «انفعالات النفس» فقرات ١٢، ١٣، ٢٤، ٢٧، ٤٢.

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 ردًّا 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 إليزابث أن ينجدها بالتعليل الشافي، فأفاض في القول دون أن يأتي بشيء جديد، بل إن هذه الإفاضة تنم عن حيرة شديدة، وانتهى بالاعتراف بأن المسألة لا تحتمل حلًّا عقليًّا، قال: «تعلم النفس 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 إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة وللأحاديث الجارية»، وأردف ذلك بقوله: «لا يلوح أن باستطاعة العقل الإنساني أن يتصور بجلاء وفي نفس الوقت تمايز النفس والجسم واتحادهما؛ إذ أن ذلك يقتضي تصورهما شيئًا واحدًا وشيئين، وهذا تناقض». وهذا إقرار صريح بالعجز والفشل؛ لذلك نرى نظرية ديكارت في النفس 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 ديكارت «العقلي» المعتد بالعقل إلى غير حدٍّ، يدعونا إلى اطِّراح العقل والاسترسال مع الحياة وأحاديث الناس في مسألة هي من الأهمية الفلسفية بأعظم مكان؟ وهل هناك ثأر أبلغ من هذا؟ وإذا ذكرنا إن كپلر 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 إجماليًّا، ولا تسمح بأي توقع، إذا ذكرنا ذلك كان لنا منه مثال آخر على ثأر الطبيعة من المتجبرين عليها وسخريتها منهم.

(٨) تعقيب على المذهب

نستطيع الآن أن نرى أنَّ العلم الطبيعي الرياضي مفتاح المذهب، كما أن الشك في ضرورة الحقيقة مفتاح المنهج (٣٥ج). تقدم لنا الرياضيات المثل الأعلى للعلم، ذلك العلم «اللمي» 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 «الأني» المكتسب بالاستقراء، يأتي في المرتبة الثانية لأنه يقتصر على القول بأن الشيء كذا دون بيان العلة في أكثر الأحيان، ولكنه العلم الملائم لطبيعة معرفتنا التي تبدأ بالمحسوس وتتأدى منه إلى المعقول، ولم يوفق ديكارت إلى مثل اتِّزان أرسطو وتواضعه، فقد غلا في طلبه المعقولية وأراد أن يكون علمنا كله لميًّا أو لا يكون أصلًا، فأحال العلم الطبيعي علمًا رياضيًّا بحتًا، وذهب في ذلك إلى حد افتراض قوانين كان يعلم عدم مطابقتها للواقع، ولكنه افترضها «لكي يمكن أن تقع الأشياء تحت الفحص الرياضي»، والرياضيات لا تنظر في غير الأعداد والأشكال، فمتى رددنا العلم الطبيعي إلى الرياضي، رددنا الاجسام 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 خلوًا 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 أنواع، وإنما تحل إلى أجزاء حقيقية كأجزاء الآلة، فلا نقول «الإنسان حيوان ناطق» بل نقول «الإنسان نفس وجسم»، وديكارت يستبعد بالفعل الحكم الأرسطوطالي (وهو إسناد محمول إلى موضوع، أو وصف شيء بشيء) ويستعيض عنه بمعنى آخر للحكم هو أنه اعتقاد الإرادة بوجود خارجي لموضوع فكرة ما، وإن من ينعم النظر في «قواعد تدبير

العقل» يرى في ديكارت واحدا من الاسميين، أولئك الفلاسفة الحسيين الذين ظهروا في القرن الرابع عشر وكانوا أول الخارجين عن الفلسفة الأرسطوطالية، فإن ديكارت يعتبر المعاني الكلية أسماء جوفاء، ويستعيض عنها بما يسميه الطبائع البسيطة، ويستعيض عن منطق أرسطو بمنهج الرياضيين، ويلزم من ذلك (كما تنبه إليه الحسيون، القدماء منهم والمحدثون) أن ليس هناك حقائق ضرورية، فينشأ لدينا سبب آخر للشك في العقل شكًّا حقيقيًّا لا منهجيًّا، ويمكن أن نقول إن الفلسفة الحديثة كلها اسمية مثل ديكارت.

بهذا المذاهب أحدث ديكارت انقلابًا خطيرًا في عالم الفكر، فأولًا قد غير نظر العقل لطبيعته، كان القدماء يعتقدون أن العقل يدرك الوجود، فأصبح العقل منعزلًا في نفسه، وأخذ الفلاسفة من بعده بهذه التصويرية، فأنكروا العالم الخارجي — ولم يكن ديكارت قد آمن به إلا بمخالفته للمبدأ التصوري، ولم يؤمن به إلا هزيلًا ضئيلًا على ما رأينا — وأنكروا 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 موضوعًا غير الامتداد والحركة، وحصرت الفلسفة دائرتها في الفكر فأصبحت تأليفًا ذاتيًّا أو نوعًا من الفن، وانقسم المفكرون طائفتين: واحدة تأخذ بالعلم فترد الفكرة إلى حركة مادية، وأخرى تنحاز إلى الفلسفة فترده 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 الأكبر والأوحد «لا يسلم شيئًا إلا أن يعلم أنه حق» أي إلا أن يعقله هو، ويركبه بأفكار 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 يجعل العقل الإنساني تابعًا للوجود ومحتاجًا إلى التعلُّم من السلف، وأقام «الفردية» على أساس فلسفي بعد أن كانت مجرد عصيان وتمرد، تلك الفردية التي تحمل الشخص على أن يظن نفسه أهلًا للحكم على الأشياء بنفسه، كأن ليس هناك عقول غير عقله، فتورث الفوضى العقلية، وعلى أن يجعل من نفسه مركزًا 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 إحساسًا عميقًا، 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.

(٩) ذيوع فلسفة ديكارت

في حياة ديكارت انتشرت فلسفته في أوربا بأسرها، وأضحت بعد مماته معينًا يستقي منه الأنصار وهدفًا 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 عنيفًا، وقام من بين الأساتذة البروتستانت نفر يعارضها ويرى فيها خطرًا على الدين، وفي ألمانيا وإيطاليا ظهرت كتب تعرضها وتحبذها.

من بين المذكورين من مخالفيها بيير جساندي (١٥٩٢–١٦٥٥) وهو قسيس فرنسي علم الفلسفة والرياضيات، واشتغل بالطبيعيات والفلك، وكان معجبًا بجليليو متأثرًا به، نشر في شبابه نقدًا شديدًا للفلسفة المدرسية، واصطنع مذهب أبيقور أخذًا عن لوكريس، وكان أحد الذين عرضت عليهم «تأملات» ديكارت، فدون عليها الاعتراضات، لما كان حسيًّا في مسألة المعرفة، جريًا مع أبيقور، فقد عارض نظرية ديكارت في المعاني الفطرية، وبخاصة معنى الله، قائلًا 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، وعارض ديكارت في تفاصيل العلم الطبيعي، أي في تفسيراته للظواهر، ولكنه لم يمضِ مع أبيقور إلى نتائجه الأخيرة بل أضاف إلى مذهبه المادي مذهبًا روحيًّا 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 تقضي بأن يوجد في الإنسان نفس لا جسمية عاقلة حرة.

الفصل السادس

باروخ سبينوزا

١٦٣٢–١٦٧٧

(١) حياته ومصنفاته

وُلد بأمستردام من أسرة يهودية، وأراد والده على أن يصير حاخامًا، فتلقى اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط وصناعة صقل زجاج النظارات لما كان مقررًا من أن يتعلم الحاخام صناعة يدوية، ولكن داخله الشك في الدين، فعدل عن مشروعه، وتحول إلى العلوم الإنسانية، وأخذ يتردد على الأوساط البروتستانتية، فلقي فيها طبيبًا تيوصوفيًّا من القائلين بوحدة الوجود لقنه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكارتية، ثم قرأ جيوردانوبرونو وغيره من فلاسفة العصر بين محدثين ومدرسيين، فازداد ابتعادًا عن اليهودية، ورأى زعماؤها أن يستبقوه في حظيرتها وعرضوا عليه مرتبًا فرفضه، واعتدى عليه رجل متعصب وجرحه بخنجر، فلم ينثنِ، 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 أصدقاؤه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها، وفي تلك الفترة شرع يكتب، ثم أخذ يتنقل في هولندا، وكان أينما يحل يلقى أصدقاء معجبين به معتنقين مذهبه، ومن المعجبين به القائد الفرنسي كوندي Condé عرض عليه أن يقيم بفرنسا ويتناول معاشًا فرفض، وأمير ألماني عرض عليه في نفس السنة منصبًا بجامعة هيدلبرج، فرفض كذلك مخافة أن لا تتوفر له الحرية في التعليم، وكان مصدورًا بالوراثة، فكان مرضه من جهة، وكانت

الفلسفة من جهة أخرى، يحملانه على المعيشة البسيطة الهادئة الوادعة، فلقب بالقديس المدني، وكانت وفاته بمدينة لاهاي.

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

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

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

(٢) المنهج[١]

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

[١] انظر كتاب إصلاح العقل، والمقالة الثانية من كتاب الأخلاق.

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 أيضًا متفرقة لا رابطة بين أجزائها، الضرب الثالث معرفة عقلية حدسية تدرك الشيء بماهيته أو بعلته القريبة، مثل معرفتي أن النفس متحدة بالجسم لمعرفتي ماهية النفس أو مثل معرفتي خصائص شكل هندسي لمعرفتي تعريفه، وأن الخطين الموازيين لثالث متوازيان، هذه المعرفة الأخيرة هي الكاملة لأن موضوعاتها معانٍ واضحة متميزة يكونها العقل بذاته، ويؤلف ابتداء منها سلسلة مرتبة من الحقائق، فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلي، ويبين العقل عن فاعليته وخصبه، واستقلاله عن الحواس والمخيلة.

يجب إذن الاستمساك بالمعاني البسيطة في بداية كل علم، فإن البساطة هي العلامة التي يعرفها بها المعنى الصادق، لاستحالة أن يكون المعنى البسيط معلومًا من جهة مجهولًا من أخرى، فالمعنى الصادق يقيني بذاته، لا يتعلق صدقه بعلامة خارجية؛ إذ أن الذهن الحاصل عليه يعلم بالضرورة أنه صادق، ولا يستطيع أن يشك فيه، ولا يطلب له ضمانًا، فالشك الديكارتي لا يتحقق إلا بالاعتقاد بإمكان وجود إله خادع، والمعنى الصادق مطابق لموضوعه، وليس يقال إن المعنى صادق لكونه مطابقًا لموضوعه، فإن الحقيقة تقوم في «صفة ذاتية» للمعنى نفسه، لا في المطابقة مع موضوع خارجي؛ ومن ثَمَّة فالمعنى الصادق حقيقي موضوعي، فإن المطابقة تامة بين العقل الحاصل على معانٍ واضحة متميزة وبين الوجود: فالمعاني المنفصلة يقابلها أشياء منفصلة، والمعاني المتصلة يقابلها أشياء متصلة (فسبينوزا يتابع ديكارت في اعتباره الفكر محصورًا في نفسه، ولكنه يرى أن الفكر صادق، وأنه موضوعي، كلما تحقق فيه المعنى تحققا كليا فأثبت نفسه بنفسه)، أما التخيل فيعلم أنه كذلك من عدم تعين موضوعه، إذ نستطيع أن نتخيله موجودًا أو غير موجود، أو أن نضيف إليه كذا أو كذا من الصفات المتضادة، وكذلك الحال، في الخطأ فإنه يضيف إلى الموضوع محمولًا لا يلزم من طبيعته بسبب أن العقل يتصور تلك الطبيعة تصورًا غامضًا، 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 معتبرًا في ذاته، بل في جهلنا عند هذا التخيل المسافة الحقيقية

بيننا وبين الشمس والسبب في هذا التخيل، وعلى ذلك ليس الخطأ تصور ما لا وجود له، ولكنه عدم تصور الموجود كله، والواقع أننا حين نعلم فيما بعد أن الشمس بعيدة عنا بمقدار قطر الأرض ستمائة مرة أو تزيد، لا نملك أنفسنا من أن نتخيل أنها قريبة منا، فليس في المعاني شيء ثبوتي من أجله يقال إنها كاذبة، وإنما المعاني الكاذبة هي معانٍ غير مطابقة أو ناقصة تؤخذ على أنها مطابقة أو كاملة، ويتضح من هذا الخطأ يقع في معرفة الضربين الأول والثاني، وأن معرفة الضرب الثالث بريئة منه.

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

(٣) الله أو الطبيعة[٢]

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

[٢] المقالة الأولي من كتاب الأخلاق.

يقصدها، وأولاها أن الجوهر علة ذاته، أي إن ماهيته تنطوي على وجودها، وإلا كان الجوهر موجودًا بغيره، فكان متصورًا بهذا الغير لا بذاته ولم يكن جوهرًا، (وهذا هو الدليل الوجودي، وإلى جانبه اصطنع سبينوزا حجة ديكارت القائلة إنه كلما كانت طبيعة الشيء حاصلة على حقيقة أعظم، كان الشيء أقدر على الوجود، وللموجود اللا متناهي — أو الله — قدرة لا متناهية على الوجود، ومن ثمة فهو موجود بالضرورة).

النتيجة الثانية أن الجوهرة لا متناهٍ؛ إذ لو كان متناهيًا لكان متصلًا بجواهر أخرى تحده وكان تابعًا لها متصورًا بها لا بذاته، النتيجة الثالثة أن الجوهر واحد، إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحد الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهرًا أي متصورًا بذاته، وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود سرمدي، لا يكون ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه، لم يكن أن يكون هذا الشيء، إلا «صفة» للجوهر الأوحد أو «حالًا» جزئيًّا يتجلى فيه الجوهر، وبعبارة أخرى: إن الجوهر هو «الطبيعة الطابعة» أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال أنفسها، ولما كان هو الأوحد، كان مطلق الحرية بمعنى أنه هو الذي يعين ذاته، أما حريته فمرادفه للضرورة، والضرورة غير القسر، فإن الفعل الضروري فعل ذاتي منبعث من باطن، فالجوهر ضروري والحقائق الأزلية ضرورية لم يفرضها بإرادته (كما يذهب إليه ديكارت)، ولما كان اللا متناهي لم يكن شخصًا مثل إله الديانات، وإلا لكان معينًا، وقد سبق القول إن كل تعيين فهو سلب، فليس له عقل ولا إرادة؛ إذ أنهما يفترضان الشخصية، وإذن 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 موجودًا قبل أن يريد ومستطيعًا أن يريد غير ما أراد.

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

وتبدو كل صفة في أحوال أو ظواهر، وتعريف الحال أنه ما يتقوَّم بشيء آخر ويتصور بهذا الشيء»، فالأجسام أحوال للامتداد نتصورها به ولا نتصوره بها كما تتوهم

المخيلة، أي ليس الامتداد معنى كليًّا 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 حقيقيًّا، إذ أنها جميعًا امتداد، ولكنه تمايز حالي عرضي ناشئ من أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجسامًا، والحركة حال للامتداد، وهي ثابتة الكمية في الطبيعة، أي إنها حال سرمدي كالصفة ذاتها، لأنها تدل على ما هو ثابت في الطبيعة تحت التغيرات المختلفة، أما الجسم الجزئي الذي يدوم فترة من الزمان، فليس فيه شيء يربطه بماهية الصفة السرمدية، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حركته وجعلته ما هو، وعله هذه الأجسام أجسام أخرى متناهية، وهكذا إلى غير نهاية، بحيث نصل إلى النظرية الآلية التي تنكر 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 حال يحوي النظام الشامل الثابت للطبيعة، هذا الحال هو العقل اللا متناهي أو «فكرة الله» التي هو معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللا متناهية، أي القوة الروحية الباقية هي هي أبدًا في الامتداد، وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر، فإن ترتيب المعاني في الفكر صورة من ترتيب الأعيان في الامتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكون معاني مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزءًا من موجود مفكر وأن عقلنا مكون من معاني ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص.

(٤) الإنسان[٣]

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 تلتمس 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

[٣] المقالة الثانية من كتاب الأخلاق وما بعدها.

هي دائمًا ما الجسم إياه، أجل إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى، ولكن هذا الفعل يتكيف بطبيعة جسمنا، فيلزم من ذلك إذن الإدراك يقابل طبيعة جسمنا أولًا 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، فكرات غير مطابقة، لأن النفس وجسمها والجسم الخارجي أحوال متناهية عللها في غيرها من الأحوال المتناهية، فمن شأن طبيعة الإنسان المتناهية ان تدعه غير معقول عند نفسه، وهو إنما يعقل ذاته بردها إلى النظام الكلي السرمدي، واعتبارها جزءًا من الجوهر الأوحد.

وليس هناك ما يسمى بقوى 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 إيجابًا؛ 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 جميعًا 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 بعلة هي أيضًا معينة بعلة، وهكذا إلى غير نهاية، ليس الإنسان ممكلة في مملكة، فالشعور بالحرية خطأ ناشئ مما في غير المطابقة من نقص وغموض، وإنما يعتقد الناس أنهم أحرار لأنهم يجهلون العلل التي تدفعهم إلى أفعالهم، كما يظن الطفل الخائف أنه حر في أن يهرب، ويظن السكران أنه يصدر عن حرية تامة فإذا ما ثاب إلى رشده عرف خطأه، ولو كان الحجر يفكر لاعتقد أنه إنما يسقط إلى الأرض بإرادة حرة، وعلى ذلك فالغضب من الأشرار سذاجة، إذ ليس الأحمق ملزمًا أن يحيا وفق قوانين العقل، كما أن الهر ليس ملزمًا أن يحيا وفق قوانين طبيعة الأسد.[٤]

حياتنا العملية إذن تابعة لحياتنا العقلية، وتختلف باختلافها، ففي معرفة الضرب الأول، القاصرة على الحواس والمخيلة أي على أفكار غير مطابقة، نتصور ذاتنا شخصًا قائمًا بنفسه، والأشياء المحيطة بنا خيرات أو شرورًا في أنفسها، فنحس من جراء ذلك شتى الانفعالات المضنية المرهقة تتوالى علينا كما يتفق حسب توارد الأحداث، في هذه

[٤] انظر أيضًا الرسالة اللاهوتية السياسية ف١٦.

المرحلة نطلب الأشياء ونهرب منها لمحض الاشتهاء والكراهية، لا لحكمنا بأنها خير أو شر، بل إننا ندعو الشيء خيرًا أو شرًّا 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، وأننا جزء من هذه الطبيعة، فنهتدي بأفكارنا المطابقة ونصير فاعلين بعد أن كنَّا منفعلين؛ ذلك أنَّنا حالما ندرك بالعقل أن أفراحنا وأحزاننا نتائج القوانين الطبيعية، نكف عن محبة الأشياء وبغضها، وعن استشعار الحزن والخوف والرجاء واليأس والغضب والسخرية، فلا نطلب شيئًا إلا لاتصاله بميلنا الأساسي الذي هو حب البقاء، وبالقدر الذي يكفل البقاء، مرجعين هذا الميل إلى ميل الطبيعة جمعاء ومعتبرين شخصنا جزءًا من الطبيعة لا يتجزأ، فتصدر أفعالنا عن طبيعتنا ونكون علتها الكاملة، في هذه المرحلة نحصل على الفضيلة بمعنى الكلمة، أي على قدر العمل طبقًا للقوانين الكلية، وتكون النفس في سرور متصل يترجم عن كمالنا وقدرتنا الناتجين من العلم، أما أفعالنا الصادرة عن رجاء الجنة وخوف جهنم، فليست فاضلة، والفضيلة الأساسية القوة أو الشجاعة تجعل الإنسان حرًّا مستقلًّا، فإن الحرية الحقة تقوم في اتِّباع ضرورة طبيعتنا بما نحن جزء من الكل، وفي هذه الحالة تعود الأشياء الخارجية خيرات أو شرورًا، لا في أنفسها، بل بالإضافة إلينا حسب ما توافق حب البقاء أو تضاده فتزيد في كمالنا أو تنتقص منه، فمن الحكمة أن نستمتع بالحياة ما وسعنا الاستمتاع، فنصلح جسمنا بغذاء لذيذ، ونمتع حواسنا بأريج الزهر ورونقه، بل أن نزين ثيابنا، ونستمتع بالموسيقى والألعاب والمشاهد وكل ما لا يضر أحدًا من الملاهي، والموت آخر ما يفكر فيه الرجل الحر، إذ ليست الحكمة تأمل الموت بل تأمل الحياة.

وبالمعرفة التي من الضرب الثالث ندرك ذاتنا، ليس فقط كجزء من الطبيعة، مما يدع مجالًا لضرب من التمييز والتضاد بين الإنسان والطبيعة، بل ندرك ذاتنا صادرة عن طبيعة الله، إذ أن الفرد في حقيقة الامر فكرة مجردة، وليس الموجود الحق هو الفرد منفصلًا عن الكون، ولا القانون الذي يربط الفرد بالكون، بل الكون نفسه معتبرًا، لا كجملة أجزاء، بل كوحدة جوهرية حاصلة في ذاتها على علة وجودها، في هذه المرحلة نرد السرور الذي يملأ نفسنا إلى الله علة الحقيقة ومبدأ القوانين السرمدية، هذا السرور مصحوبًا بفكرة الله هو محبة الله، والإنسان هو العلة الكاملة لهذه المحبة، وهي خالصة لا يقابلها محبة من جانب الله، لأن الله بريء من الانفعال، وتلك هي الحياة الأبدية

المستقلة عن الزمان، إذ ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم أو الخلود في عالم مفارق، فإن النفس فكرة الجسم ولا توجد إلا بوجود الجسم، وإنما الحياة الأبدية معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلي، وبعبارة أخرى إن النفس سرمدية من حيث هي حاصلة على معرفة الحقائق السرمدية، وكلما ازدادت معرفتها إزداد حظها من الخلود، فإن الخير الوحيد الذي يدركه عقلنا والخير الخلقي ما أنمى العقل، والشر ما انتقصه وأفسده، وذلك هو الدين الحق الذي نجده في نفسنا.

(٥) الدين والسياسة[٥]

أما الدين الوضعي فقد مسَّت 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، فإنَّه عرف الله دون ألفاظ ولا رؤًى، واتصل بالله نفسًا لنفس، كما اتصل موسى بالله وجهًا لوجه، فالأنبياء لم يمنحوا عقلًا 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 مزاجة البدني ومخيلته وآرائه السابقة، فإن الله لاءم 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 رحيمًا 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 شيئًا من هذا القبيل، فلأنها تؤرخ لليهود فحسب؛ ذلك بأن جوهر الشريعة الإلهية الطبيعية معرفة الله ومحبته، وأن هذه الشريعة يدركها الإنسان في نفسه، فهي مشتركة بين جميع الناس، ولا تقتضي الإيمان بقصص تاريخية أيًّا كان موضوعها، وإن كان لنا في هذه القصص عبر عملية في تدبير حياتنا، إن مثل هذا الإيمان — حتى لو كان موضوعة صادقًا — لا يعطينا العلم بالله، ولا من ثَمَّةَ محبة الله، يجب أن يستمد العلم

[٥] الرسالة اللاهوتية السياسية.

بالله من معانٍ كلية يقينية، كذلك تقتضي الشريعة الإلهية الطبيعية شيئًا من الطقوس، إذ ليست الطقوس في ذاتها خيرًا ولا شرًّا. وليست تزيد عقلنا كمالًا، والتقوى انفعال نافع للجمهور ضروري لهم، ولكنه عديم الجدوى للذي يستطيع أن يعمل بالعقل ما تحمل التقوى على عمله بالانفعال، ولا يمكن أن يكون الاتضاع فضيلة، لأنه يتضمن الحزن وشعور المهانة والعجز، كذلك ليس الندم فضيلة؛ لأنه نتيجة الجهل الذي يجعلنا نعتقد أنه كان بإمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا، إن فضيلة العقل تقوم في أن يغتبط الإنسان بعقله ويطمئن في نفسه،[٦] على أن الإيمان بما يرويه الكتاب المقدس من أخبار ضروري جدًّا للجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، لأنها تؤيد عنده التعاليم النظرية الواردة في الكتاب من أنه يوجد إله صانع للأشياء، ومدبرها وحافظها، ومعني بالناس يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار، والطقوس أيضًا لم ترتب إلا لتدبير حياة الناس في مختلف الظروف، وأضيفت للدين كي يؤديها الشعب 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 سرمدي 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 أولًا طبيعة اللغة العبرية وخصائصها لكي يفهم المعنى المقصود تمام الفهم، بعد الفحص عن مختلف معاني النص الواحد، وثانيًا جميع العبارات في أقسام رئيسية وقيد العبارات المبهمة أو المتعارضة: فمثلًا 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 معارضًا للعقل ما دام لا يتعارض

[٦] كتاب الأخلاق، نهاية م٤.

صراحة مع مبادئ الكتاب، وعلى العكس يجب تأويل العبارات التي يعارض معناها الحرفي مبادئ الكتاب تأويلًا مجازيًّا، ولو كانت مطابقة للعقل، وثالثًا إحصاء جميع الظروف المتواترة، مثل سيرة النبي وأخلاقه، وغرضه، والمناسبة التي كتب لها، وزمن الكتابة، ولمن كتب، وتاريخ كتابه، كيف جمع في الأصل، وفي أي الأيدي وقع، ومختلف الروايات لعباراته ... إلخ.

أما الاجتماع فالرأي فيه كما يلي: في الإنسان شهوة وعقل، وليس الناس معينين جميعًا من قبل الطبيعة لأن يسيروا طبقًا لقوانين العقل، فهم يولدون جهلاء ويقضون الشطر الأكبر من الحياة قبل أن يدركوا الفضيلة ويكتسبوها فما دمنا نعتبر الناس عائشين في حال الطبيعة فحسب، فلكل منهم مطلق الحق في اتباع الشهوة واصطناع القوة أو اتباع العقل، إذ أن كل ما يفعله الموجود تبعًا لقوانين الطبيعة فهو يفعله بحق مطلق، فالسمك معين بالطبيعة للسباحة، وكبيره معين بالطبيعة لالتهام صغيره، على أن من الحق أن الأنفع للناس أن يعيشوا طبقًا لقوانين العقل، وليس من إنسان إلا ويريد أن يعيش آمنًا من الخوف، وهذا مستحيل ما دام لكلٍّ أن يعمل ما يروقه، وإذا لم يتعاون الناس كانت حياتهم بائسة، لهذه الأسباب تاقوا للاتحاد، ونزل كلٌّ إلى الجماعة عمَّا له من حق طبيعي على جميع الأشياء، فصار للسلطة العليا الحق المطلق في الأمر بكل ما تريد، وصارت الطاعة واجبة بحكم الميثاق المعقود وبحكم العقل الذي يرى في الطاعة أهون الضررين؛ وبذا تنشأ «العدالة» أي علاقة خارجية بين السلطة والشعب يمثلها القانون الذي يأمر بأفعال معينة ويحظر أفعالًا معينة. على أنه لا تجب الطاعة إلا للقانون النافع، إذ كان أساس الاتحاد المنفعة العامة فللشعب أن يقدر الأوامر والنواهي، وأن ينقد السلطة، بل أن يثور عليها، وهذا فارق هام بين سبينوزا وبين هوبس، وثمة فارق آخر هو أن هوبس يدعو للحكم الاستبدادي، ويدعو سبينوزا للحكم الديمقراطي، ويقول: كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم قوي التحاب والاتحاد، غير أنه يعود إلى موقف هوبس في الدين فيذهب إلى أن السلطة هي الحاكمة في الدين وهي حاميته، وأن حقها في ذلك مطلق، وإلَّا تفرَّق 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 تبعًا لأمن الدولة وفائدتها، والولاء للدولة أرفع صور التقوى، إذ لو زالت الدولة لما بقي خير ما، ونجاة الشعب القاعدة الكبرى لجميع القوانين المدنية والدينية، ولم يكن حق السلطة

موضع نزاع قط عند العبرانيين، وكان ملوكهم يعلمونهم الدين، ولكن الحال اختلف عند المسيحيين فقد قام بتعليم الدين فيهم أفراد، واعتادوا زمنًا طويلًا الاجتماع في كنائسهم بالرغم من إرادة حكوماتهم، ولما أخذت المسيحية تدخل في الدولة ظل رجال الدين يعلمونها كما وضعوها، حتى للأباطرة، فكسبوا الاعتراف لأئمتها بصفة وكلاء الله.

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

(٦) تعقيب

ذلك هو المذهب، وقد نعتبر الاعتقاد بوحدة الوجود حدسًا شخصيًّا خطرًا لسبينوزا أو عرضه عليه ذلك الطبيب الذي علَّمه الفلسفة، فشرع هو يشيد هيكله بما وجد من مواد عند ديكارت والرواقيين، ولكن هذا الحدس تأيَّد عنده بالتفكير في صعوبات الفلسفة الديكارتية، وبأن في نظره علاجًا لها، هذه الصعوبات ترجع إلى فكرة العلية، فقد وزع ديكارت ظواهر الطبيعة إلى طائفتين، أحدهما مادية والأخرى فكرية، ثم عجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم في الإنسان لتباين هذين الجوهرين، فاعتقد سبينوزا أن «العلة والمعلول يجب أن يكونا من نوع واحد»[٧] بحجة أن ما يكون في المعلول دون أن يكون لذاته في العلة، يكون صادرًا عن العدم، مع أن ديكارت نفسه كان قد قال — أخذًا عن المدرسيين — فلزم عند سبينوزا أن الكل واحد ضروري، وأن الجوهر الأوحد علة باطنة لجميع الظواهر، هي في معلولاتها ومعلولاتها فيها، ومحا العلة المفارقة المتعدية

[٧] كتاب الاخلاق م١ مبدأ ٤–٥.

إلى خارج، فمحا ثنائية الله والعالم، وثنائية النفس والجسم والتفاعل بينهما، تمايز العقل والإرادة، على ما يقتضي المذهب الأحادي من محو كل تمييزيات، فانتهى بذلك إلى الآلية المطلقة وهي المثل الأعلى الذي يرمي إليه العلم الحديث، ومحا الغائية، وقصر معنى العلية على علية الدعوى أو الترابط المنطقي دون علية الوجود أو الفاعلية، وفاته أن يسوغ المبدأ الذي يقوم عليه مذهبه كله وهو أن الوجود مطابق للمعاني وللعلاقات التي يكشفها العقل في نفسه.

ولكنه وقع في نفس الصعوبات وفي أخرى غيرها: فهو من الجهة الواحدة لم يوفق بين وحدة الجوهر وكثرة الصفات والأحوال، أي لم يبين كيف يمكن أن يصدر عن الجوهر الواحد الثابت غير المعين، صفات وأحوال لا نهاية لها متغيرة إلى ما لا نهاية، تعينه بالضرورة ما دامت هي صفاته وأحواله، بعد أن قال إن كل تعيين حد وسلب، ولم يبين بالقياس ضرورة كون الجوهر مفكرًا وممتدًّا، لا سيما أنه بدأ بأن نفى عنه العقل وجعل منه علة ضرورية فحسب، فكيف يصدر العقل بعد ذلك عن لا عقل؟ كما أنه لم يبين أن في الجوهر أو في صفتي الفكر والامتداد ضرورة منطقية للتخصص في أحوال جزئية، لقد أخذ من التجربة ومن ديكارت الصفتين وأحوالهما ثم أضافهما للجوهر إضافة خارجية، فالمنهج القياسي عنده مجرد دعوى، لا سيما أن القضايا التي يطلب تسليمها دون برهان تربى على الأربعين، وتعريفات الجوهر والصفة والحال غير مترابطة تؤلف ثلاثة مبادئ منفصلة.

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

ومن جهة ثالثة لما محا سبينوزا التمايز الجوهري بين الفكرة الصادقة والفكرة الكاذبة، وقال إن الفكرة الكاذبة ليست كذلك بذاتها ولكنها فكرة ناقصة تعتبر كاملة، وأن ليس هناك من ثمة سوى درجات في طلب الحقيقة، انساق إلى محو التمايز الجوهري بين الخير والشر، وإلى القول بأن الشر فكرة ناقصة تعتبر كاملة، وأن ليس هناك سوى درجات في طلب الخير، فأقام مذهبًا لا أخلاقيًّا بالرغم من دعواه، ليس فقط من هذه الوجهة، بل أيضًا من وجهات أخرى، إذ أنه أنكر الحرية والغائية والتمايز بين الممكن والضروري، على حين أن مفهوم الأخلاق أنها نظام معقول يتعين تحقيقه بالإرادة، وأن تفضيل حياة الضربين الثاني والثالث من ضروب المعرفة يقتضي إرادة وشجاعة ولا يكفي فيه مجرد العلم، وما ذلك الخلود الذي هو معرفة مؤقتة لما هو خالد؟ وما محبة الله في هذا المذهب إلا أن تكون الاغتباط بالذات بمعرفة الكلي الدائم؟ وما الله في مذهبه يؤله الطبيعة ولا يعترف بوجود شخصي مفارق لها؟ المذهب كله مليء بألفاظ توهِم أن لها مدلولات وهي لا تدل على شيء، أما آراء سبينوزا في الدين فلنا عليها ردود ليس هذا مكانها، وهي تمثل أصدق تمثيل المذهب العقلي الحديث، ولم يزد عليها اللاحقون شيئًا جديدًا، وإن كانت هي في واقع الأمر صدى لآراء سابقة.

الفصل السابع

جوتفريد فيلهلم ليبنتز

١٦٤٦–١٧١٦

(١) حياته ومصنفاته

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

وقصد إلى ميانس، وكان قد أهدى إلى أميرها سنة ١٦٦٧ رسالة يطبق فيها الفلسفة على القانون ليجعله علمًا مضبوطًا واضحًا، وكان قد وضع رسائل أخرى قانونية، فعينه الأمير سنة ١٦٧٠ مستشارًا 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 مصر وتدمير القوة التركية بحجة القضاء على أعداء الثقافة الحديثة، وهو يرمي إلى صرف ملك فرنسا عن ألمانيا التي كانت

قد عانت الأهوال من بطش جيوشه، فأرسله الأمير إلى باريس لتلك الغاية (١٦٧٢) ولكنه لم يوفق إلى تحقيقها، فذهب إلى لندن ومكث بها الثلاثة 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 حادٌّ على السبق لأيهما كان، وقد كان لنيوتن إذ يرجع أكتشافه إلى سنة ١٦٦٥، غير أن كلًّا منهما اتجه في اكتشافه وجهة خاصة واتخذ سيرًا خاصًّا، وكان اكتشاف ليبنتز أكثر خصبًا والاثنان مدينان لبحوث الرياضيين السابقين.

توفي أمير ميانس، وعرض على ليبنتز منصب أمين مكتبة دوق هانوفر (١٦٧٦) فقبله وغادر باريس إلى لندن حيث أمضى أسبوعًا وتعرف إلى الرياضي كولنز صديق نيوتن، ومنها قصد إلى أمستردام حيث لقي سبينوزا ودارت بينهما أحاديث فلسفية واطَّلَعَ على كتاب «الأخلاق»، وفي آخر ديسمبر انتهى إلى هانوفر، فأقام بها عظيم القدر متصلًا بجميع الأحداث الأوربية الكبرى، مؤلفًا في تاريخ ألمانيا وفي الفلسفة، محاولًا التوحيد بين الكاثوليكية والبروتستانتية، ثم التوحيد بين الكنائس البروتستانتية المختلفة، مستأنفًا تحريضه على السلطنة العثمانية، ولكن عند بطرس الأكبر قيصر روسيا، وعارضًا عليه مشروعًا واسعًا لإصلاح بلاده، غير أن الحكم تغير في هانوفر، فتضاءل نفوذ ليبنتز رويدًا رويدًا حتى انمحى، وانتابه المرض فألزمه مقعده، وكان الشعب — وكان بعض رجال البلاط — يعتبرونه زنديقًا؛ فإنه على تشبعه بالفكرة الدينية لم يكن يمارس العبادات إلا فيما ندر، وتدلنا مساعيه للتوحيد بين الكنائس على أنه كان أكثر تعلقًا 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 أحدًا من رجال الدين، فلم يمش وراء نعشه سوى كاتبه، ودفن «كقاطع طريق لا كرجل كان زينة وطنه»، ولم تؤبِّنه جمعية العلوم ببرلين، التي صارت أكاديمية برلين فيما بعد، وكان هو مؤسسها ورئيسها الأول (١٧٠٠)، ولم تؤبِّنه الجمعية الملكية بلندن، وكانت ناقمة عليه

مناقشته نيوتن، وانفردت بتأبينه أكاديمية العلوم بباريس بلسان كاتبها الدائم فونتنل[1] في خطاب مشهور (١٧١٧).

لم يتم بعد إحصاء كتبه ورسائله إلى علماء عصره لوفرتها وتفرقها، والمطبوع منها لا يذكر إلى جانب المخطوط، ولكن يمكن أن يقال إن الكتب المطبوعة هي الأهم لأنها المتأخرة التامة، وإن الكتب السابقة عبارة عن محاولات، وكان معظم كتابته بالفرنسية واللاتينية لأن الألمانية لم تكن شائعة في أوربا، وأهم ما يهم الفلسفة الكتب الآتية: «تأملات في المعرفة والحقيقة والمعاني» (١٦٨٤)، و«مقال في ما بعد الطبيعة» (١٦٨٦) عرض فيه مذهبه لأول مرة، و«مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر» (١٦٩٥)، هو عرض ثانٍ للمذهب، ولما ظهر كتاب جون لوك «محاولة في الفهم الإنساني» (١٦٩٠) بعث إليه بملاحظات (١٦٩٦) عاد إليها وألَّف كتابًا ضخمًا أسماه «محاولات جديدة في الفهم الإنساني» (١٧٠١–١٧٠٩) وتعقب فيه بالنقد كتاب لوك فصلًا فصلًا، ولكن لوك كان قد توفي، فرأى ليبنتز أن يحتفظ بكتابه، فلم ينشر إلا بعد وفاته بنصف قرن (١٧٦٥)، وكانت تلميذته ملكا بروسيا طلبت إليه أن يرد على بيل[2] في العلاقة بين الشر والحرية من جهة وعدالة الله وقدرته من جهة أخرى، فدوَّن كتابًا آخر ضخمًا أسماه «محاولات في العدالة الإلهية» (١٧١٠) ودلَّ على لفظ العدالة الإلهية بلفظ مركب من اليونانية هو Théodicée فبقي هذا اللفظ للدلالة على الإلهيات الطبيعية، وأخيرًا عرض

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

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

مذهبه مرة ثالثة في رسالة قصيرة لأحد الأمراء بعنوان «المونادولوجيا» (١٧١٤)، وهذه الكتب هي التي يرجع إليها بنوع خاص لبيان فلسفته.

(٢) 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، وأرسطو إلى ديكارت، والمدرسيين إلى المحدثين، واللاهوت والأخلاق إلى العقل، ويلوح أنه يأخذ الأفضل من كل صوب، ثم يمضي إلى أبعد مما مضوا للآن، وإذا التفتنا إلى آثار الحقيقة هذه عند القدماء استخرجنا التبر من التراب، والماس من المنجم، والنور من الظلمات، وأقمنا فلسفة دائمة»، هذه الفلسفة تضم طرفًا من كل مذهب، وتوفِّق 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 بانت هذه الأضداد متنافرة متباعدة حتى لم ير من سبيل أمام الفكر سوى الاختيار بينها والميل إلى جانب دون آخر، غير أن «كثرة الفرق على حق في كثير مما تثبت، لا في ما تنفي» ويدلنا التاريخ على تعاون متصل بين الأجيال، فقد حصل الشرقيون على أفكار جميلة جليلة في الإلهيات، واكتشف اليونان المنهج الاستدلالي وشكل العلم، ونبذ آباء الكنيسة ما كان رديئًا في الفلسفة اليونانية، وحاول المدرسيون أن يستخدموا لصالح المسيحية ما كان معقولًا في فلسفة الوثنيين، وجاءت فلسفة ديكارت بمثابة الرواق المؤدي إلى الحقيقة.

وقد برزت هذه النزعة عند ليبنتز مذ كان يدرس الرياضيات بجامعة ينا إذ استوقفته التأليفات الرياضية، فخطر له أن يبحث عن قوانين تأليفات مماثلة لأجل الفلسفة، يعني أن يستخلص المعاني البسيطة الأولية ويرمز لها بإشارات تكون بمثابة ألف باء الفكر، ثم يعين جميع التأليفات الممكنة لهذه الأوليات ويرمز لها بإشارات، وذلك على مثال تعيين الأضرب الممكنة للقياس الاقتراني، وحينئذٍ يستطاع بالحساب وحده البرهنة على صدق أي قضية، بل الاهتداء إلى قضايا جديدة، وتكوين «لغة كلية» من الإشارات جميعًا أو «علم الخصائص الكلي» يكون في آنٍ واحد منطقًا ودائرة معارف وأجرومية، وقد وضع ليبنتز في ذلك «رسالة في فن التأليف» (١٦٦٦) تحتوي على أصول

اختراعه حساب الفوارق، وشغل طول حياته بمشروع لغة فلسفية دون أن يصل إلى نتائج مفيدة.

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

ومن شأن مبدأ اللا متمايزات 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 مركبًا، معرفة خصائص كل جزء من أجزائه، ويقابله المعنى المختلط؛ وعلى ذلك يمكن أن يكون المعنى واضحًا دون أن يكون متميزًا، فمعنى اللون مثلًا واضح جدًّا، ولكني حين أتصوره لا أتبين عناصر اللون، والعلامات الجبرية واضحة، ولكني لا أتصور مدلولاتها فالمعنى المتميز دون سواه يعبر عن باطن الشيء ويستحق اسم المعرفة الميتافيزيقية، وكان ديكارت قد جعل من «الوضوح» علامة الحقيقة، واعتبر التميز مصاحبًا له بالطبع، إن لم يعتبره مرادفًا 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 إطلاقًا، وستتبين هذه المبادئ والقواعد بما في المذهب من تطبيقات لها.

(٣) نقد المذهب الآلي

يخبرنا لبينتز أنه أخذ أول أمرة 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 خاصٍّ 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 شيئًا منفعلًا فحسب، ولكن هذا الرأي لا يفسر «قصور» الجسم أي مقاومة المادة للحركة، فإن الجسم الكبير أصعب تحريكًا من الصغير، والجسم المتحرك لا يحرك إذا حرك آخر ساكنًا إلا ويفقد بعض حركته من جراء مقاومة الآخر، ثم إن هذا الراي لا يفسر بين الجسم المتحرك معتبرًا 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 يفترض بقاء كمية الحركة هي هي في الطبيعة مع قوله بانتقال من الحركة إلى السكون وبالعكس، فإن مثل هذا الانتقال عبارة عن تلاشي حركة وخلق أخرى، وعلى ذلك تقوم ماهية الجسم في القوة، وهي علة الحركة، وتظل باقية حتى ولو وقفت الحركة: «إنها ما في الحالة الراهنة يحمل تغيرًا مستقبلًا»، وفكرة 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 حقًّا، فإن كل جسم مهما افترضناه صغيرًا فهو ممتدٌّ، 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 تقوم في وحدات لا مادية، في «جواهر فردة صورية» أو «نقط ميتافيزيقية»، وهي محكمة أي غير منقسمة، ووجودية في نفس الوقت، فهي وسط بين الجوهر الفرد المادي الذي هو وجودي وغير محكم، وبين النقطة الرياضية التي هي محكمة وغير وجودية؛ وبذا

نبلغ إلى الميتافيزيقا من هذه الناحية أيضًا، نبلغ إلى فكرة الوحدة الصورية فنحصل على فكرة متميزة عن وجود الجسم بعد أن بلغنا إلى فكرة القوة وحصلنا على فكرة متميزة عن ماهية الجسم، فنكون قد بلغنا بامتحان صورتي 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 للقسمة 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، فلمنضِ معه إلى غايتها.

(٤) الجوهر أو المونادا

الجوهر الواحد بوحدة تامة خليق باسم مطابق له، وهذا ما حمل ليبنتز بعد أن قال «الجوهر» على أن يقول «مونادا» (١٦٩٦)، واللفظ يوناني الأصل معناه الوحدة، وقد أخذه عن جوردانو برونو أو أحد الكيميائيين من معاصريه، وكان قد ظهر بلندن سنة ١٦٧٢ كتاب لطبيب فيلسوف اسمه فرنسيس جليسون، فيه نظرية مماثلة لنظرية ليبنتز، فهل عرفه أثناء إقامته بلندن وتأثَّر 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 والمدرسيين 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، يتولَّد بعضها من بعض بحيث يكون حاضرها حافظًا لماضيها مثقلًا بمستقبلها، ويلزم من ذلك أنها حياة ونزوع — وبذا تقوم قوتها — وأنها حاصلة على ضرب من الإدراك — وبذا تقوم وحدتها — وأنه يجب من ثمة تصورها على مثال النفس، والنفس هي القوة الوحيدة التي ندركها في ذاتها، كما يجب القول بأن كل مونادا فهي حاصلة على خصائص ذاتية تتشخص بها تبعًا لمبدأ اللا متمايزات، 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، والموناد هي الباطن والصميم. فكل ما يحدث آليًّا وميتافيزيقيًّا معًا، وليس في الطبيعة جماد أو قصور، بل كل موجود فهو حي، وليس بين الموجودات من تفاوت في الحياة إلا بالدرجة، تبعًا لمبدأ الاتصال الذي يستبعد الانتقال الفجائي، وهذا التفاوت بالدرجة هو بحسب درجة تميز الإدراك والدرجات أربع هي: مطلق الحي أي ما يسمي 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 والذاكرة، في حين أن الشعور والذاكرة لا يواجدان في ذاك إلا حال الفعل: «فكل جسم روح مؤقت، أي عادم الذاكرة».

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

وعلى ذلك فبداية الموناد خلق بالضرورة، ونهايتها إعدام، غير أن الله لا يعدم مخلوقًا، فالموناد خالدة، وما يبدو للحسِّ كونًا 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 الموناد 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 الموناد محاكيات للذات الإلهية، والذات الإلهية تحاكي على أوجه لا متناهية، فهناك عدد لا متناهٍ من درجات الوجود.

ماذا تدرك الموناد؟ 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 موناد تدرك العالم من وجهة خاصة بها، فإن لها مجال إدراك متميز ولا تدرك ما يجاوزه إلا إدراكًا مختلطًا، بحيث يقابل الإدراكات المتميزة في موناد معينة إدراكات مختلطة في الموناد الأخرى، والعكس بالعكس، والإدراك المتميز في موناد معينة هو «نشر» الإدراك المختلط المقابل له وجلاؤه، والإدارك المختلط «طي» الإدراك المتميز أو إجماله، فالإدراك يحتمل درجات بحسب مبلغ تميزه، تحت الإدراك المتميز والمعلوم بالشعور aperception يوجد إدراك ضعيف غير واقع في الشعور perception لم يعده الديكارتيون شيئًا مذكورًا ولكنه موجود حقًّا، يدل على وجوده أولًا

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 الموناداتلا متناهٍ.

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

هكذا رأى ليبنتز أن يحل مسألة اتحاد النفس والجسم وتفاعلهما، وكانت قد شغلت ديكارت فذهب إلى أن النفس تتلقى حركات الجسم فتعدل اتجاه هذه الحركات (إذ كان مفهومًا عنده أن كمية الحركة في العالم باقية كما هي وأن النفس من ثمة لا

تخلق حركة)، ولكن ليبنتز يعترض عليه بأنه إذا كان من غير المعقول أن تعطي النفس الجسم حركة، فمن غير المعقول أن تستطيع التغير في اتجاه الحركة أو إنقاصها، وذهب مالبرانش إلى أن الله هو الذي يُحدث ما يقع للنفس والجسم من حركات بعضها بمناسبة بعض، وليبنتز يتفق معه في إنكار تفاعل الجواهر، ويوجه إلى رأيه انتقادين فيقول: إنه يُرجع الظواهر إلى علة عامة بدل أن يعين عللها القريبة، 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 إجمالًا، بل في مبدأ العلية نفسه، إذ أننا لو أنكرنا تفاعل الموجودات وهو ماثل للعيان لم يبق لدينا ما يختم الاعتقاد بالعلية.

كيف يفسر تصورنا لعالم خارجي في هذه الفلسفة؟ من البين أن العالم لا يمكن أن يكون فيها إلا ظاهريًّا أي مجموعة ظواهر من حيث إن المونادات جميعًا أن يكون فيها إلا ظاهريًّا أي مجموعة ظواهر من حيث إن المونادات جميعًا لا مادية، فالمادية هي الموجود منظورًا إليه من خارج، هي إحالة النسبة الميتافيزيقية بين وسيلة وغاية نسبة كمية بين أجزاء؛ ذلك بأنه يوجد في كل مونادا إدراك مختلط إلى جانب الإدراك المتميز، وهذا الإدراك المختلط لما بين الأشياء من نسب منطقية هو الذي يعطيها في نظرنا ظاهرة أشياء قاتمة في المكان والزمان، والجسم مجموعة مونادات ترأسها مونادا مركزية هي بالإضافة إليه كنفسنا بالإضافة إلى جسمنا، أو هو مجموعة إدراكات مختلطة، ومن من إدراك متميز إلا وينطوي على إدراكات دنيا لا نهاية لها، وما الجسم الآلي آخر الأمر إلا صنع الفكر يؤلف بين إدراكاته، فليس للجسم وحدة حقة، وإنما وحدته آتية من إدراكنا، فهو موجود خيالي أو ظاهري، فالنفس وحدة الجسم، والجسم وجهة نظر النفس، وما المكان إلا «نظام الأوضاع» ينشأ حين ندرك عدة ظواهر في وقت واحد، وما الزمان إلا «نظام المواقف المتعاقبة»، فليس المكان والزمان شيئين متمايزين من المونادات وسابقين عليها، كما يتوهم نيوتن وأتباعه، ولكن إذا كان العالم الخارجي ظاهريًّا، فما الفرق بينه وبين رؤى الأحلام؟ الفرق أن الإحساس أقوى وأدق من الرؤيا، وأن الأجسام التي تبدو فيها المونادات هي ظواهر لها أصل ومرتبطة بعضها ببعض بعلاقات ثابتة أو قوانين كلية تسمح لنا بتوقع ظاهرة بعد أخرى فيتحقق توقعنا، بينما صور الأحلام مجرد ظواهر لا أصل لها، على أن اليقين بهذه العلامات أدبي لا ميتافزيقي.

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 تحققه، فإذا قلنا مع لوك «ليس» في العقل شيء إلا وقد سبق في الحس وجب أن نستدرك فنقول «إلا العقل نفسه»، على أن طبيعة المونادا تقضي بأن تكون جميع معارفنا باطنة، 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، والإ لم تتميز من غيرها، تبعًا لمبدأ اللا متمايزات، إن وجودها المتميز يجب أن يقوم في شيء باطن هو مجموع استعداداتها للفعل، فالمونادا تتدرج باطِّرَادٍ من إدراكات غامضة إلى إدراكات واضحة فإلى إدراكات متميزة، بهذا المعنى يصح القول بأن التجربة شرط ظهور الكامنات في النفس وتطبيقها، كما هو الحال عند أفلاطون، أي بمعنى أن التجربة مجموع المعارف الحادثة العارضة للنفس من ذاتها، بينما نعني بالعقل مجموع المبادئ الضرورية والحقائق الكلية اللازمة منها.

ومتى كانت المونادا مشتملة منذ الأصل على استعدادات للفعل، كما يقضي مبدأ اللا متمايزات 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 متمايزات يحول دون المساواة التامة في الطبيعة، فالفوارق موجودة ولو لم نشعر بها، وفي النفس إدراكات كثيرة غير مشعور بها، وأما أن التوازن التام غير ممكن، فلأن نتيجة عدم الفعل، لا الفعل من حيث إن الفاعل لا يجد سببًا يميل به إلى جهة دون أخرى، كما يروى عن حمار بوريدان.[٣] فالحرية «جبرية

[٣] انظر كتابنا «تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط» ص٢٤٩.

نفسية» خاضعة لمبدأ السبب الكافي الذي يعني أن الفعل المختار هو الأحسن، وهو سبب أدنى يحتل مكانًا وسطًا بين الحرية العمياء التي نجدها عند ديكارت والجبر الذي نجده عند سبينوزا، لا مجال عند ديكارت لغير الحادث، ولا مجال عند سبينوزا لغير الضروري، ولكن القضية الضرورية هي التي محمولها متضمن في مفهوم موضوعها، أو التي ترد إلى مثل هذه القضية، فنقيضها يتضمن تناقضًا، والقضية الممكنة أو التجريبية هي التي لا يتضمن نقيضها تناقضًا ولا ضرورة لها، فالفعل الحر فعل ممكن من بين أفعال أخرى ممكنة، وما الشعور بالحرية الذي يعتمد عليه ديكارت إلا عدم الشعور بأسباب الفعل، وكثيرًا ما تكون هذه الأسباب دقيقة غير مشعور بها، مثلنا في ذلك مثل الإبرة الممغنطة، لو كان لها شعور لتوهمت أنها حرة في اتجاهها صوب الشمال، لعدم إدراكها الحركات غير المحسوسة في المادة المغناطيسية.

الحقيقة أن لا فرق بين الإمكان الذي يقول به ليبنتز وبين الضرورة التي يقول بها سبينوزا، فإن ممكنًا واحدًا بعينه من بين الممكنات كان محتومًا بمقتضى مبدأ اللا متمايزات ومبدأ سبق التناسق، فيكون حكمه حكم الضروري، وليبنتز يقول: «من الثابت أن لكل حمل بمعنى الكلمة أساسًا في طبيعة الأشياء، وحين لا يكون محمول القضية متضمنًا صراحة في الموضوع، يجب أن يكون كامنًا فيه، إذ أن طبيعة الجوهر الشخصي أو الموجود التام هي أن تكون فكرته تامة بحيث تكفي لأن نفهم منها ونستنبط جميع محمولات الموضوع المضافة إليه هذه الفكرة»،[٤] فهو يضع المحمولات العرضية والمحمولات الذاتية على قدم المساواة، ولا يحسب حسابًا للقوة التي هي إلى الضدين، لأنه رمى إلى المعقولية الكلية وأراد أن تكون كل قضية صادقة قابلة لبرهنة قياسية، وبهذا الاعتبار تتحول القضية الممكنة إلى ضرورية 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 داما يجتمعان على كل حال؟ إن ليبنتز يقف نفس موقف سبينوزا؛ ففكرة الجوهر عندهما واحدة، وهي أن الجوهر ينطوي على كل ما يحتم أن يقع له، مع هذا الفارق وهو أن الجوهر الأوحد عند سبينوزا يتجزأ عند لبينتز 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

[٤] «مقال في ما بعد الطبيعة» فقرة ١٣.

تصادف عقبات تعوق تصورها، 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.

(٥) الله

فوق المونادات المتناهية توجد المونادا العظمى اللا متناهية أو الله، ووجود الله ثابت بأدلة إنية ودليل لمي، أما الأدلة الإنية فثلاثة: الأول سبق التناسق، وقد مر الكلام عنه، الثاني يؤخذ من اعتبارات المونادات ماهيات، ومؤدَّاه أن مبدأ الاتصال يأبى الانتقال الفجائي، وإذن فليست تنتقل المونادات من العدم إلى الوجود انتقالًا فجائيًّا، ولكن الممكنات موجودات لا متناهية في الصغر، موجودة في ذات هي الذات الإلهية، وتحاول أن تتحقق، وتتعارض في محاولاتها، فلا بد من علة ترفع العائق من سبيل البعض الذي يتحقق، إذ ليس بصحيح ما زعمه سبينوزا من أن جميع الممكنات تتحقق، فإنها متعارضة متنافرة لا تلتئم في نظام واحد، وحتى لو سلمنا بتحقيقها جميعًا للزم أنها تتصارع 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 موجودًا ضروريًّا ينطوي على علة وجوده.

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

الله خالق المونادات: «إن الله، إذ يدير، إن جاز هذا التعبير، على جميع الجهات وجميع الأنحاء النظام الكلي للظواهر الذي يرى من الخير أن يحدثه ليعلن مجده، وإذ

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

هل كان الخلق فعلًا ضروريًّا؟ رأى سبينوزا أنه ليس يمكن أن تصدر أفعال الله اعتسافًا فأخضعها للضرورة، ورأى ديكارت أن ليس يمكن أن يكون الله خاضعًا للضرورة فأطلق له الحرية، ولكن يجب التمييز بين الحقائق الضرورية والحقائق الممكنة، أما الأولى فليست تابعة للإرادة الإلهية، إذ لو كانت العدالة (مثلًا) وضعت اعتسافًا ومن غير سبب لما بدت في ذلك طبيعة الله وحكمته، ولما كان هناك ما يلزمه بالعدالة من حيث إنه يستطيع أن يغيرها، وأما القضايا الممكنة فتابعة للضرورة الأدبية التي تقوم في اختيار الأحسن، وهي وسط بين الضرورة المطلقة والحرية المطلقة، نتبينها في إراداتنا 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 التأليفات 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 شيئًا إلا بمقتضى حكمته الفائقة، فالتفاؤل لازم من حكمة الله وخيريته.

وماذا نقول في الشر إذن؟ يجب التمييز بين أنواع ثلاثة للشر: الشر الميتافيزيقي وهو النقص بالإجمال، والشر الطبيعي وهو الألم، والشر 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 آنٍ على ما يحق له من كمال بالإضافة إلى الكل، وإنما تبدو لنا الأشياء أقل كمالًا مما كان يمكن أن يكون، لأننا لا ندركها إلا مفرقة وهذا خطأ وقع فيه بيل، وثمة خطأ آخر وقع فيه، هو اعتبار الله علة الشر، وقد قلنا إن الشر الميتافيزيقي حد وعدم، وليس يقتضي العدم علة، وأما الشر

الطبيعي أو الألم فيفسر بأنه نتيجة للشر الميتافيزيقي أو للشر الخلقي، آتية من أن لنا جسمًا، وهذا خير، وأن الأجسام الطبيعية مترابطة، وهذا خير أيضًا، وأن الخطيئة تستحق العقاب، على أن الألم قد يكون إنذارًا باجتناب ضرر، أو وسيلة لاكتساب ثواب، فيكون سببًا للخير، وعلى كل حال ليست الشرور من الكثرة والخطورة على ما يقوله المتشائمون، إنها لتعد كمية مهملة بالقياس إلى الخيرات في الحياة الإنسانية وفي جملة العالم، ويمكن التغلب عليها بالعقل والمران، وأما الشر الخلقي فعلته القريبة 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 الاشياء مفردة، فما على الإنسان إلا أن يحسن استعمال الحرية، وما منحنا الحرية إلا لنحسن استعمالها، هذا إلى أن الشر الخلقي 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، فالتفاؤل يؤخذ بنوع خاص من اعتبار النظام الخلقي ومملكة النعمة.

(٦) الأخلاق والدين

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