الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

مطبوعة بيداغوجية
في مقياس الفلسفة الغربية الحديثة

موجهة لطلبة السنة الثالثة ليسانس فلسفة عامة
وحدة أساسية للسداسي الخامس

إعداد : د - خوضر رياض
الرتبة : أستاذ محاضر أ

السنة الجامعية : 2024/2023

مقياس فلسفة غربية حديثة هو مقياس سداسي موجه لطلبة السنة الثالثة فلسفة عامة السداسي الخامس وحدة أساسية معامله 2 ورصيده5 طريقة التقييم فيه مراقبة مستمرة وإمتحان نهدف من خلاله التعرف على الإشكاليات الفلسفية التي تناولها الفلاسفة في العصر الحديث وعصر الأنوار

المكتسبات القبلية: توظيف الطالب لمعلوماته السابقة خاصة في الفلسفة اليونانية والمسيحيةواليهودية والإسلامية

إشكالية المقياس:كيف يوظف الطالب الإرث اليوناني والعصر الوسيط في دراساته للفكر الغربي الحديث.

إشكالية المحاضرة الأولى:ماهو دور إحياء الثراث في بناء الفلسفة الحديثة

أهداف المحاضرة الأولى:معرفة دورالفلسفات السابقة في بعث الفكر الغربي الحذيث.

إشكالية المحاضرة الثانية: ماهو دور النهضة الفكرية في إرساءآليات التفلسف الغربي الحذيث

أهداف المحاضرة الثانية: إدراك دورالنهضة في إبداعات الفكر الغربي الحذيث

إشكالية المحاضرة الثالثة: دور التيار الفكري الإنساني في بناء الفلسفة الغربية الحديثة

أهداف المحاضرة: إظهار مدى إنسانية الفكر الغربي الحديث

المحورالثاني: (ثلاث محاضرات)

الإشكالية: ماهو دور الإتجاه العقلي في تطور الفلسفة الحديثة وما هي المواضيع التي درسها

الأهداف: إظهار دور العقل في معالجة الإشكاليات الفلسفية

المحور الثالث (ثلاث محاضرات)

الإشكالية: ماهو دور التجربة في عملية المعرفة؟

الأهداف: إظهار دور التجربة في عملية المعرفة

المحور الرابع (محاضرتين)

الإشكالية: ماهو دور الإتجاه المثالي في انجازات وبناء الفلسفة الغربية الحديثة

الأهداف: معرفة آليات التفلسف التي وضعها المثاليون في الفكر الغربي الحديث

المحور الخامس: (محاضرتين)

الإشكالية: ماهو دور التيار الماركسي في بناء الفكر الغربي الحديث ؟

الأهداف: إظهار معالم الفكر الماركسي والموضوعات التي عالجها في العصر الحديث

خاتمة

- محاضرات الفلسفة الغربية الحديثة .
- مصادر الفلسفة الغربية الحديثة .
- الفلسفة اليونانية .
- الفلسفة المسيحية .
- الفلسفة الإسلامية .
- الفلسفة اليهودية .
- المصادر اليونانية للفلسفة الحديثة .
- حركة الإحياء .
- حركة النهضة .
- النزعة الإنسانية .
- الإتجاهات الكبرى في الفلسفة الغربية الحديثة .
- الإتجاه العقلي .
- الإتجاه التجريبي .
- الإتجاه المثالي .
- الإتجاه الماركسي .

ملخص: تطرقت في هذه المطبوعة البداغوجية إلى الفلسفة الغربية الحديثة حيث تناولت العوامل الرئيسية لظهور الفلسفة الغربية الحديثة وتطورها ونذكر منها العوامل الدينية وثورة رجال الفكر والفلاسفة على الكنيسة ونزع الصبغة الدينية عن الفلسفة والتحررمن رجال الدين أما الجانب الثقافي في عملية التطور فيثمثل في إحياء الفكر الفلسفي اليوناني وترجمة النصوص الفلسفية من اليونانية إلى اللاتنية بالإضافة إلى حركة النهضة الفكرية في أوروبا

كما تطرقت في هذه المحاضرات إلى الإتجاهات الكبرى في الفلسفة الغربية الحديثة وهي الإتجاه العقلي والإتجاه التجريبي والإتجاه المثالي والإتجاه الماركسي .

Abstract :in this pedagogical publication.i touched on modern western philosophy in wich i adressed the main factor for the emergence and devalopment of modern western philosophy,in clouding religious Factors,the revolt of intellectuals and philosopher againts the church.the dereligious character of philosophy and liberation from the clergy.as for the cultural aspect of the devalopment of western thought,it is represented by the revival of greek philosophical thought and the translation of philosophical texts from greek to latin in addition to the intellectual renaissance movment in europ.these lecture also touched on the major trends in modern western philosophy ,wich are the rational trends the expérimental trend the ideal trend and marxiste trend.

مقدمة: الفلسفة الحديثة هي مجموعة التطورات والدراسات الجديدة التي ظهرت في الفلسفة وأدت إلى تطورها حيث تحول دراسة الفلسفة من المواضيع التقليدية والدراسات القديمة للأنساق الفلسفية خاصة اليونانية منها التي إهتم بها الفلاسفة اليونانيّون إلى دراسات جديدة ومناهج جديدة أيضا تهتم بالجانب الطبيعي والفلسفات الطبيعية حيث إهتم الفلاسفة في العصر الحديث بدراسة كل ما ارتبط بالطبيعة حيث أدخل الفلاسفة المحدثين مناهج فلسفية جديدة بتوظيف العقل وتوظيف أيضا الإستقراء والقياس والإستنتاج وقد كان للفلاسفة الإيطاليين والإنجليز والفرنسيون النصيب الأكبر في هذا التطور بدراساتهم الجديدة التي أدخلت على الفلسفة مناهج ومواضيع جديدة أدت إلى تطور العلوم والمناهج وبإستخدام أدوات جديدة في عملية المعرفة وقد كان لهذا التطور مجموعة من الأسباب نذكر منها ماهو تقافي وماهو مرتبط بالجانب الديني ويتمثل الجانب الديني في تطور الفلسفة الغربية الحديثة في الخروج عن طاعة الكنيسة وإرساء معالم الإصلاح الكنسي حيث أن الكنيسة في السابق هي التي تتحكم في كل الدراسات والكتابات الفلسفية والعلمية ولا يمكن لأي مفكر أو عالم أن يكتب أو يبحث في موضوع ما دون الرجوع وإستشارة الكنيسة كما أصبح المفكر مطاردا من طرف رجال الدين وأن أي محاولة أو بحث يتعارض مع الكنيسة سيكون مآله الرفض ونظرا لهذا الإضطهاد الفكري الذي مورس على الفلاسفة و المفكرين وأهل العلم ظهر نخبة من المفكرين على رأسهم مارتن لوتر الذين وقفو الند للند لهذا الإضطهاد وأسقطو مزاعم الكنيسة وقضو على الصبغة الدينية التي ألصقت بالفلسفة والعلم مما أدى إلى تطور العلوم والمعارف

أما الجانب الثقافي الذي أدى إلى تطور الفلسفة في العصر الحديث فيثمثل في عصر النهضة والذي ظهر في إيطاليا وذلك من خلال دراسة وإحياء الثراث اليوناني وإعادة ترجمة النصوص الفلسفية اليونانية من خلال فتح مدارس جديدة متفتحة على كل الحضارات والثقافات مما أدى إلى إزدهار العلوم في أوروبا كما نتج عن ذلك أيضا تطور العلوم من خلال تطبيق المناهج العقلية والتجربية والمثالية في دراسة الظواهر و الأحداث الطبيعية مما أدى إلى ظهور إختراعات جديدة وتحول البحث العلمي إلى بحث قائم على أسس علمية بدل الأسس الدينية وفق مناهج علمية جديدة وأصبح المفكرين والفلاسفة متحررين من عقدة الكنيسة التي جعلت الفكر والمفكر رهينة لها وقد أسس فلاسفة العصر الحديث صرح جديد للتفلسف قوامه البحث في المواضيع الجديدة التي كانت بالأمس

مجرد طابوهات لا يمكن الكتابة ولا الحذيث فيها وقد تخندق الفكر الغربي الحديث في مجموعة من الإتجاهات الفلسفية الكبرى منها الإتجاه العقلي والإتجاه التجريبي والإتجاه المثالي والإتجاه الماركسي

حيث عرف الإتجاه العقلي تطبيق العقل في عملية المعرفة و البحث والتفلسف والتأسيس للمعرفة وفق أسس عقلية وقد مثل هذا الإتجاه العديد من المفكرين نذكر منهم ديكارت وليبنيز وسبينوزا وغيرهم

أما الإتجاه التجريبي فيمثله العديد من المفكرين ونذكر منهم فرنسيس بيكون وجون لوك ودافيد هيوم والذين جعلو من التجربة أساس كل معارفنا وأصبحت المعرفة وفق هذا المذهب خاضعة للملاحظة والتجريب والعقل حسبهم غير قادر على إدراك جميع المعارف بدون الإعتماد هلى التجربة

أما المذهب الثالث فهو المذهب المثالي الذي زاوج بين العقل والتجربة وحال دون الفصل بينها دون التيار الماركسي الذي ساهم أيضا في تطور الفكر الغربي الحذيث من خلال أعمال ماركس وأنجلز

لكن حذيثنا عن التطور العلمي والفلسفي في الغرب الحذيث لا يمكن إرجاعه إلى العوامل المذكورة سابقا بل هناك عامل آخرساهم في تطور الغرب وعمل سلبا على تأخر الحضارة العربية هو إستيلاء الغرب على كل الأبحاث والإرث العربي خاصة في الأندلس وفتح منافد في آسيا وأمريكا ما سهل عليها السيطرة على الإرث الثقافي لهذه الشعوب وترجمته و الإستفادة منه في تطوير مجالات الحياة في أوروبا والتساؤل الذي يطرح هو ماهي عوامل تطور الفلسفة الحديثة في أوروبا ؟وماهي المناهج التي ساهمت في هذا التطور الفكري؟

محاضرة رقم: 01

مصادرة الفلسفة الغربية الحديثة :

تعتبر الفلســـفة اليونانية إحدى المصـــادر الهامة للفكر العربي الحديث حيث كانت كتابات أرســـطو وأفلاطون ميدانا خصبا للعديد من الدراسات الغربية الحديثة وقد كان لفعل الترجمة أي ترجمة الأعمال اليونانية إلى اللاتنية فائدة كبرى حيث إشـــتغل عليها العديد من المفكرين وبنوا فلسفتهم على أنقاض الفلسفة اليونانية كالكتابات الطبيعية و الأخلاقية والسياسية

1 إحياء الفكر اليوناني :

إن تنشـــيط عمليـــة تعلم اليونانية والنقل منها إلى اللاتينية، وتكاثر في ايطاليا عدد الأدباء والعلماء كان له أثراً مباشـــراً في شغف الطبقة المثقفة معرفة الأدب القديم في القرن الخامس عشر، وكأن الايطاليون قد ســـكنهم احســـاس كبير للعودة إلى أدبهم السالف، الأدب اللاتيني الملقح باليونانية، ومن ايطاليا انتشر الأدبان إلى فرنسا وانجلترا وألمانيا وهولندا، وكان ذلك بفضل اختراع الطباعة في منتصـــف القرن، فكانت عملية العودة إلى الثقافة القديمة، تحكمه أسباب عميقة متعلقة بآثار العصر الوسيط من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين، وكذلك دواعي ما تفترضه الحياة السياسية والاقتصادية من عوامل النهوض والتطور.

هذه الثقافة القديمة تنضح بالوثنية من كل جانب، فانتشرت في مجال الأخلاق لتعيد رسم صورة حقيقية عن الفطرة والطبيعة وعن الانســـان وتكوين دراسة عن الانسان التي تفضي فيما بعد إلى تشكيل النزعة الانسانية وأصبحت الآداب القديمة تسمى بالإنسانيات، واعتقدت حركة الاحياء أن الأخذ بالتراث اليوناني والروماني، ســـيعطي دعامة قوية في تحقيق التفاعل الايجابي مع مظاهر الحياة الدينية والفلسفية والأخلاقية والأدبية.

لذلك" اتّجه الفكر في عصـــر النهضـــة إلى احياء التراث الفلسفي اليوناني والروماني بترجمة كتب مفكري العرب وفلاســـفتهم في العصـــور الوســـطى-واقترن هذا بالاعتزاز بالعقل الذي كانت السلطات الدينية في أوروبا قد استعبدته وقيدت انطلاقته، والنزوع إلى استقاء الحقائق من التجربة، واستوعبت فلسفة العصر هذه المجالات"[1] .

2 **حركة النهضة:**

[1] – توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة – مصر ، ط5، 1967، ص 53.

شهد القرن الخامس عشر في أوروبا تحولات جذرية عميقة بميلاد عصر النهضة، إذ مس بشكل عام الحياة الفكرية والاجتماعية حيث لم تكن تأثيراته على صعيد التاريخ وفقط بل شملت المناحي الثقافية والسياسية، فكانت السمة الرئيسة في هذه التحولات التي حصلت بعد أفول الحضارة العربية الاسلامية وتزايد هموم البحث عن الاستقلالية الثقافية التي تطمح إليها في تقديم صورة جديدة عن الانسان وعن كيفية فهم العالم.

لكن الأمر اللافت للنظر، يكمن في التحول المعرفي الذي بدأ فيه العقل الأوروبي يجهز نفسه للتحرر من هيمنة الكنيسة التي أحكمت قبضتها الدينية على الوضع الاجتماعي في احكام خطابها اللاهوتي الذي كان يحمل طابعاً مسيحياً، هذا الخطاب الديني، كان هو الخطاب السائد في كل المؤسسات التي تشرف عليها، رغبة منها الحفاظ على كيانها ووجودها على مختلف المستويات، هذه التحولات الكبرى جعلت عصر النهضة يحظى برؤية خاصة، إذ يقول "جون فرنسوا ديما":" يمكن لنا أن نصف المرحلة الممتدة من القرن الخامس عشر إلى القرن السادس عشر، هي مرحلة انتقال من العصر الوسيط إلى العصور الحديثة كعصر النهضة وبروز النزعة الانسانية والابتكارات والاكتشافات والاصلاح الذي أفضى في النهاية إلى تشكل الدول القومية"[1] .

3- مفهوم النهضة :

" كان "ميشليه" أول مفكر يعرّف عصر النهضة على أنه فترة تاريخية حاسمة في الثقافة الأوروبية مثّلت فاصلاً جوهرياً مع العصور الوسطى، والتي صاغت فهماً حديثاً للبشرية ومكانتها في العالم. كما روّج لعصر النهضة على أنه يمثل روحا معينة أو موقفاً بعينه بقدر ما يشير إلى فترة تاريخية محددة. لم يبدأ عصر النهضة كما يراه "ميشليه" في إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر كما قد نتوقع، وإنما القرن السادس عشر. وبصفته قومياً فرنسياً، فإن "ميشليه" كان شغوفاً بأن يدعي أن عصر النهضة كان ظاهرة فرنسية"[1] .

اصطبغت فلسفة النهضة الايطالية بشكل خاص بإعادة اكتشاف كل من أفلاطون وأفلوطين، يعود الفضل في نقل هاتين الفلسفتين إلى إيطاليا "بلاتون" Plethon الذي نقل المعارف اليونانية إلى إيطاليا وإلى كوزيمودي مديتشي الذي أعاد تأسيس الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا عام 1495.

---

[1]-J-L. Dumas: Renaissance et siècle des lumières, T2,édition, Tallandier,1990, p.11.

[1] – جيري برتون: عصر النهضة، ترجمة، ابراهيم البيلي محروس، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة– مصر، ط1، 2014، ص 15.

أما أبرز ممثلي التيار الأفلاطوني في عصـــر النهضـــة فهم، مارســـيليو فيتشـــينو "وجان بيكو دي لاميراندولا" "الذين حاولوا تشكيل صورة أصيلة عن االفرد"[2]

ومن خلال ترجمات فيتشـــينو وكتاباته انتشـــرت أفكار أفلاطون في جميع أرجاء أوروبا، تستند فلسفته بشكل خاص إلى فكرة الفيض في الأفلاونية وعلى تصوره لمعنى الجمال.

كذلك شـــهدت الأرسطية في هذه الفترة وفي بادوفا حركة تجديدية ومن ممثليها نشير إلى بيترو بومبوناتزي وجاكوبو زاباريلا. وشـــهدت الفلســـفة الطبيعية بدورها حركة ناشطة. إلى جانب جيوردانو، المفكر الموسوعي في هذه الفترة.

" لم يكن النظر إلى تـــاريخ الفلســـفة على هذا النحو، بل كان مغايرا تماماً. وذلك أن البحث في تاريخ الفلســـفة قد بدأ بشـــكل واضح في عصر النهضة، وكان ذلك نتيجة لاكتشاف المؤلفات القديمة التي كتبت في تاريخ الفلســـفة، وهذه المؤلفات القديمة كانت عبارة عن أقوال وإشـــارات وتلميحات إلى المذاهب الفلســـفية عند اليونان والرومان وأكبر دليل الرجال الذين كتبوا كتباً من هذا النوع هم: فلوطرخس الذي كتب كتاباً عن" أقوال الفلاسفة " ("الآراء الطبيعية" كما سُمي عند العرب)، ثم القديس كليمانس الاسكندري صاحب كتاب "الأمشاج"، واستوبيه، أخيراً وقبل الكل: ذيوجانس اللائرسي، صاحب كتاب" حياة الفلاسفة"، وهو عبارة عن مجموعة مختلطة أشد الاختلاط من الأقاويل والمقتبســـات والحكم عن حياة الفلاســـفة، وكان هذا الكتاب المرجع الرئيســـي لتاريخ الفلســـفة في بدء عصر النهضة، وما زال حتى اليوم مرجعاً من أهم المراجع التي نرجع إليها في تاريخ الفلسفة اليونانية"[2] .

"كان ينظر إلى العصـــور الوسطى على أنها تمثل فجرا جديدا بالنسبة إلى عصور من الظلام"[1] عاش فيها المجتمع الغربي ابان حكم الامبراطورية الرومانية حالة من الاستبداد الفكري والديني، لكن ما أن لاح عصر النهضة حتى بدا أنه فجر جديد بالقياس إلى العصور الوسطى التي أصبح يقال عنها

---

[2]- François Chatelet : La philosophie de Platon à St Thomas, Ed, Marabout, Paris, 1991, p.46.

[2] – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت– لبنان، ط1، 1984، ص 414.

[1] – يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ـــــــــ مصر 1992، ص 43.

أنها عصور الظلام. فكان من الطبيعي أن تتحول الأنظار بصفة خاصة في عصر النهضة إلى الفلسفة اليونانية أو اســـتثمار التراث اليوناني، لكن المساءلة التي يجب اثارتها تتمثل في الدوافع الفكرية التي حثت عصر النهضة للعودة إلى التراث اليوناني؟

لا شـــك أن العودة إلى التفاعل مع المرجعية الفكرية للتراث اليوناني ينم عن المكانة الثقافية التي يحظى بها في التراث العالمي، هذا الذي جعل مفكري عصـــر النهضة يحتضنون هذا التراث من باب أن فلاســـفة اليونان قد عززوا مكانة العقل الانســـاني، بعدما تعرض إلى شـــتى أنواع التجاهل والاضطهاد في مرحلة العصور الوسطى من قبل الكنيسة، هذه الأخيرة عملت كل ما في وسعها، طمس حرية العقل الانساني وارغامه على التسليم بأوامر السلطة الدينية.

إن قدوم عصـــر النهضـــة بمشروعه الفكري والعلمي جعل رواد هذا العصر يقومون باحتضان أفكار جديدة تتجه نحور ترقية العقل الانســـاني في مختلف المجالات الثقافية والســـياســـية والدينية والعلمية، لأن احياء التراث اليوناني ســـيقود لا محالة إلى احياء حرية الفكر الفلسفي الذي بفضله تمت خلاله تقديم صورة ناضجة عن سمو الموضوعات التي طرحتها.

4- الحركة الإصلاحية في عصر النهضة :

من مميزات عصر النهضة وجود ميول قوية نحو التغيير والاصلاح الذي شمل كل الميادين، أما على المستوى الاجتماعي بدأت ارستقراطية تجارية جديدة تنافس ارستقراطيات الكنيسة ونبالة الأرض القديمة، أما الحديث عن حركة الاصـــلاح الديني يقودنا إلى روادها "كالفن" و"مارتن لوثر" هذا الأخير، قاد حركة الاصلاحات التي استهدفت الكنيسة المسيحية تحت تأثير مطلب تحديد قواعدها الايمانية، خصوصاً فيما يتعلق بالموقف الدنيوي من بعض البابوات الذين بالغوا في ممارسة السلطة، كذلك تضاؤل سلطة الدين عند صغار الاكليروس التي كانت خلف انهيار المنظومة الاخلاقية.

يمكن حســـب المفكر الأمريكي "جون هرمان راندال" تلخيص نتائج مسيرة الاصلاح البروتستانتي في ثلاث نقاط:

أولاً: تبســـيط مجوع العقيدة المسيحية مع تشديد على نظرية الخلاص ووسائلها واعتبارها الدعائم الأساسية.

ثانياً: التشديد الفردي على الخلاص واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها، واعتبار الدين أمراً شخصياً عميقاً.

ثالثاً: ما نتج عن ذلك من إهمال لنظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة القرون الوسطى وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة "[1] .

هذه الاصلاحات المتعلقة بالشأن الديني وجدت أن الجو العام يوحي بوجود استعداد لتقبل كل جديد.

لم يبق الأمر متعلقا بالجوانب الدينية، وإنما امتد إلى المسائل العلمية بما في ذلك علم الفلك البطليموسي المتمثلة في سوء اتفاقه مع الملاحظات وفي عدم دقته وفي توقع الظواهر وحسابها المضبوط، الذي أصبحت تبدو عقبات أمام تقدم العلم والمعرفة في فترة كثرت فيها الرحلات والاستكشافات، فقد اهتم البرتغاليون مع مطلع القرن الخامس عشر بالرحلات حيث اكتشفوا أمريكا. لكن نجاح الرحلات واستمرارها راحا يفرضان بإلحاح تحسين الخرائط وتقنيات الملاحظة الفلكية التي تتطلب ـــــــ كما نعلم ـــــــ معرفة دقيقة بالسماء"[1].

هذه الوضعية خلقت الحاجة إلى فلكيين أكفاء وكمظهر لهذه الحاجة استشعرت الدوائر العليا في المجتمع الأوروبي الحاجة إلى التقويم الجاري به العمل نظرا لتفاقم أخطائه وتزايدها مع الزمن؛ بل إن البابا نفسه طلب من "كوبرنيك" أن يتولى الاشراف على هذا الاصلاح، لكنه رفض اعتقادا منه أ اصلاح التقويم في إطار نظريات بطليموس المتوافرة، والملاحظات المعمول بها، لن تجدي نفعا، فالأمر يقتضي الاصلاح علم الفلك برمته.

---

[1] – جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ج1، ترجمة جورج طعمه، دار الثقافة بيروت ـــــ لبنان، (د.ت)، ص 226.

[1] – سالم يفوت: ابستيمولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـــــ المغرب، ط2، 2008، ص 20.

محاضرة رقم: 02

الفكر الإنساني

1 زوال المدرسة السكولائية :

نحن نعرف أن القديس "توما الاكويني" (1225-1274) كأعظم ممثلي الفلسفة المدرسية، وأنه حاول التوفيق بين آراء "أرسطو" وتعاليم الدين المسيحي أو بمعنى آخر، حاول بطريقته الخاصة تقديم تفسيرا لآراء "أرسطو" وفق ما يتماشى مع العقيدة المسيحية، لكن هذه التفسيرات التي قدمها، جعلته يحيد في كثير من الأمور والمواضع، خصوصا تلك المتعلقة بصلة العقل في بالنصوص الدينية وما تتضمنه من آراء.

هذه التصورات النهضوية التي تريد إزاحة التيار السكولائي عن المشهد الثقافي، "أما التيار الفكري الانساني الذي قاده كل من "بيترارك" وبوكاسيو" فقد تجلى في الوقوف ضد عناد التقليد السكولائي، لقد بدا فكر القرون الوسطى بالنسبة إلى الانسانيين فكراً تحجر في سفسطات لاهوتية ومنطقية، ومن هنا كان لابد من التفكير بإعادة بعث الانسان مجدداً واخراجه من أطر الفكر القديم"[1]

هذه الأجواء كانت ملائمة لكي يباشر الانسانيون تفكيك شفرة المنحى الديني، بعد أن برزت بوادر تراجع الاتجاه المدرسي وتضاؤل قوته، مما جعل الظرف مواتياً كي تستأنف حركة الإحياء استنساخ التراث اليوناني من منابعه الأصيلة، والتفاعل معه بشكل ايجابي، لذلك دعت الحاجة المعرفية بالنسبة للنزعة الانسانية الانفتاح على هذا التراث اليوناني من باب الافادة من أفكاره وثقافته، "وإعادة رؤية الانسان وجعله مركز الكون" [2]، لذلك يمكن تلخيص العوامل الي أدت إلى تدهور الفلسفة المدرسية وظهور المذهب الانساني إلى ما يلي:

أولاً: حدوث انشقاقات على مستوى الفلسفة المدرسية، خصوصا بعد ظهور الفرنسيسكان ومن بينهم "جون سكوتس" سنة 1308 م وهؤلاء الفرنسيسكان كانوا على طرفي نقيض مع طائفة الدومينكان، هؤلاء كانوا ينتسبون إلى القديس "توما الاكويني".

---

[1] – بيتر كونزمان وآخرون: أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط1، 1991، ص 45.

[2] -Yvon Belaval : Histoire de la Philosophie, Encyclopédie de la pléiade, Ed, Gallimard, 1973, p.185.

وقد كان "جون ســـكوتس" يقول بحرية الارادة وحرية الخلق معارضـــاً في ذلك موقف القديس "توما" وجاء فرنسيسكي آخر وهو " وليام الأوكامي" سنة 1322م وكان يعتنق المذهب الاسمي وهذا المذهب كان معارضاً أيضاً لموقف القديس "توما".

ثانياً: تزايد إحساس مفكري الفترة الأخيرة من القرون الوسطى بضعف الفكر الانساني وعجزه عن تفســـير الأسرار وحقائق الدين العليا، ولهذا فقد اتجهوا إلى تجاوز هذه الأسرار، أي تجنبوا الخوض فيها والاتجاه مباشرة إلى العالم الخارجي للبحث عن الحقيقة، بعيدا عن الهيمنة الدينية التي احكمت ســـيطرتها على العقول واعتبار خطابها الديني، هو الخطاب الذي يجب أن يســـود مناحي الحياة الاجتماعية.

لكن هـــذه التداعيات المعرفية التي دعت إلى تغيير الوضـــع الثقافي والديني والاتجاه إلى العالم الخارجي، عجل باستخدام الملاحظة والتجربة وتوظيف الاستدلالات التجريبية، أفضت إلى صياغة المنهج الجديد في تقصـــي الحقائق، هذا الفعل الفكري كان بمثابة الثورة على الدين وعلى المفاهيم المدرسية السائدة، فبعد أن كان الفيلسوف يشتغل على مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين، أصبح في عصر انتهاء الفلسفة المدرسية وحلول عصر النهضة يقبل بشكل لافت على ازدواجية الحقيقة، فهناك حقيقة لها وجه ديني، وهي من اختصاص الكنيسة، و حقيقة أخرى لها وجه منهجي تكشف عنه الملاحظة والتجربة، لكن هذا التحول لم يكن سهلاً، بل تلقى مواجهة عنيفة من قبل الكنيسة، خصوصاً بعد انتشار محاكم التفتيش.

ثالثاً: إن كثافة نشاط حركة الاحياء واقبالها على الأداب القديمة أيضاً من أسباب تدهور الفلسفة المدرســـية، وقد اتخذ شراح هذه الآداب طريقا مستقلاً عن الدين يتناولون بمقتضاه نصوص فلسفة اليونان ويشـــيدون بما فيها من مبادئ خلقية واجتماعية وجمالية على الرغم من أنها تعبر عن آراء مفكرين وثنيين "كأفلاطون" و"أرســـطو"، وفي هذه الفترة بدأت أفكار النزعة الانســـانية تعرف طريقها إلى الانفصال عن الدين.

لقد تمخض عن هذا الوضع قيام الحركة الانسانية على أنقاض الفكر المدرسي، استطاعت فيه أن تستثمر التراث الفلسفي القديم بطريقة تستجيب لدواعي العصر، فكان استخدام الفلسفة القديمة من أجل توســـيع المدارك المعرفية في معرفة العالم والانسان والنفاذ إلى عمق الطبيعة وفهم ظواهرها وقوانينها.

2 ظهور النزعة الإنسانية :

لقد بدأت النزعة الانسانية من سنة 1453وتستمر إلى سنة 1600 م، وقد تركزت زعامة الحركة الفلسفية في هذه الفترة في ايطاليا حيث توجد النصوص اللاتينية واليونانية التي كانت محورا للتفلسف خلال هذا الشطر الأول من هذا العصر، هذا بالإضافة إلى ما كان قد تجمع في هذه المنطقة خلال هذه الفترة من رصيد متواضع أسهم فيه الرعيل الأول من علماء ايطاليا بنصيب وافر.

"والواقع أن عصر النهضة يتمثل أول شيء بإيديولوجية جديدة هي الحركة الانسانية L'humanisme أي تلك الحركة التي تجعل من تراث الانسانية، وهو وثني بغالبيته، أمرا عظيماً يستحق كل إعجاب وتقدير، وهذا الموقف كان همه رفع شعار الانسان الرائع الناجح ضد شعار الانسان المكبل بالخطيئة الأصلية والساقط دوماً في مستنقع الخطايا "[1] .

يأتي هذا الاعجاب في آثار المذهب الانساني العمل على سلخ الفلسفة عن الدين، والعمل على اقامة الفلسفة خصيمة للدين، والحملة على الفلسفة المدرسية بالتهكم على لغتها وعلى بحوثها وطريقة استدلالها، بل تزايد الحملة على ثقافة العصر الوسيط في جميع مظاهرها، ونعته بالجهل والبربرية، وتسرب المذهب الانساني إلى داخل المسيحية وعمل على تفكيك أركانها، فكانت البروتستانتية في البدء احتجاجا على الغفرانات ودعوى اصلاح في ادارة الكنيسة والعبادة. ثم زعمت أن الدين يقوم على الفحص الحر للكتا بالقدس، على التجربة الشخصية، بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب، ثم تناولت العقائد بالفحص الحر.

إن عصر النهضة يمثل عصر جديد، أراد أن يتمثل القديم وتكييف كثير من الأفكار والفلسفات لإيجاد منطلق علمي في فهم الطبيعة في جميع جوانبها وتأسيس العلم الحديث على قواعد رياضية يعين بشكل من الأشكال على دراسة الطبيعة، هذه المناحي الفكرية قوضت إلى حد بعيد سلطة رجال الدين وتفكيك شفرة الخطاب الكنسي الذي صادر الحريات الفكرية، لهذا كانت مطامح رواد عصر النهضة كبيرة جداً في انجاح المسعى العقلاني الفلسفي وتأسيس المناهج العلمية في معظم فروع المعرفة.

---

[1] - جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1993، ص 27.

المحاضرة رقم: **03**

الإتجاه العقــــــــــــــــــــــــــــــــــلاني:

يعتبر المذهب العقلي إحدى المذاهب الفلســفية الكبرى في الفلسفة الحذيثة حيث وظف العقل من أجل الوصول إلى الحقيقة ويعتبر هذا الإتجاه بزعامة ديكارت أحد المناهج الجديدة في المعرفة الحديثة حيث أعطى مشــروعية كبرى للعقل في دراســة الموضوعات ملغيا بذلك دور التجربة في عملية المعرفة

ماهو دور الإتجاه العقلي في تطور الفكر الحديث؟

1- مفهوم العقل :

أ- لغة: يشير معنى العقل من الناحية اللغوية إلى التثبت في الأمور، والعقل القلب، وسمي العقل لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه، وقيل العقل هو التميز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان ويقال لفلان قلب عقول ولسان سؤول بمعنى الفهم"[2] .

ب- اصطلاحاً:

يمكن تعريف العقل بعدة تعريفات:

فهو في المقام الأول: ملكة إدراك ما هو كلي وضــروري سواء أكان ماهية أو قيمة، ويعبر عن نفس المعنى تقريباً بطريقة أخرى، فيقال إن العقل هو " ملكة الربط بين الأفكار وفقاً لمبادئ كلية". لكن مجرد "الربط" بين الأفكار لا يكفي لتحديد العقل (...) أما الانســان العاقل فيدرك أن هذا التعاقب يتم وفقاً لمبدأ ضــروري كلي. ومن هنا أيضــاً يمكن أن نحدد العقل بأنه " قوانين الفكر الضرورية الكلية"[3].

---

[2] – ابن منظور: لسان العرب،ج3،دار الجيل الجديد، بيروت – لبنان، 1988، ص 845.

[3] – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت- لبنان، ط1، 1984، ص 72-73.

يعرف "ابراهيم مذكور" العقل في معجمه الفلســـفي: "بأنه أسمى صـــور العمليات الذهنية بعامة والبرهنة والاستدلال بخاصة، ويراد به أيضاً المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العلماء جميعاً وهي مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية"[2]

لقد ذكر "أندريه لالاند" في معجمه الفلســـفي العقل "Raison"، فمن حيث اشتقاقه اللغوي، اشـــتق من جذر"rat " ويماثلها لفظ " rat"، والتي قد تفرعت من :"ars"،Artus سواء في الكلام على شيء، أوالكلام على شخص ، وقد تعود إلى ratis التي تعني حزمة من القطع الخشبية، بينما ration فقد تعني منظومة أفكار مترابطة، أو الحساب أو الاستدلال"[1] .

لقد أدرك "لالاند" أنّ هذا اللفظ قد تطور في اتجاهين مختلفين، إذ يقال أحياناً على الملكة العقلية القادرة على تنيظيم العقل لمختلف العمليات المتصلة بالأنشطة المعرفية والمنطقية والاستدلالية، كما يقال أحياناً أخرى على الملكة التي تقرر ما هو مطلق في معرفة الكون وتقديم الأســـس التي يقوم عليها في امكانية بلوغ الحقائق الضـــرورية والكافية على مستوى الفكر والحياة بوجه عام"[2]. أما "جميل صليبا" يعرف العقل في معجمه الفلسفي قائلاً: "هو الحجر والتهي، وقد سمّي بذلك تشبيها بعقل الناقة؛ لأنه يمنع ضاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود"[3] .

فالعقلانية من حيث الاشـــتقاق اللغوي، مأخوذة من اللفظ اللاتيني Ratio بمعنى عقل أو بصيرة، أما معناه الحرفي، فإنه يوحي غلى أســـلوب في التفكير أو التفلسف، فهو مذهب يقوم على العقل خلافاً لمذهب العقلانية Rationalisme ، وتعني العقلانية قدرة الانسان في حياته اليومية وممارسته المعرفية أن يســـير في تفكيره وفقا لمبدأ الوعي مبتعدا قدر الامكان عن تســـلط العواطف والمشاعر والميل مع الهوى أو فقاً لاعتبارات المصالح، ويدل مصطلح العقلانية في الفلسفة على متميز في نظرية المعرفة وهو مصطلح يقابل التجريبية"[1] .

---

[1]– ابراهيم مذكور:المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة – مصر، ط1، 1983، ص 120.

[2]- André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie, 2vol, PUF, Paris, 1997

[2]-André Lalande :ibid

[3] – جميل صليبا:المعجم الفلسفي،ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت –لبنان 1982، ص 90-91.

[1] – ابراهيم مصطفى ابراهيم: قصة الفلسفة الحديثة، من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية مصر،2001، ص 121.

يطلق اسم العقلانية على كل نزعة فكرية تعمل على تقديس العقل، وتجعل منه المصدر الأول في تحصـــيل المعرفة، ويعتبر العقل الأداة الأســـاسية في تشكل جميع المعارف التي تسير عبر مختلف المراحل الاستدلالية والمنطقية، وبالتالي يمثل هذا العقل العنصر الرئيس في التمييز بين الحقيقة والوهم وبين الصواب والخطأ وبين الخير والشر، باعتباره الميزان الذي نرجح به الأفعال في ميدان الأخلاق وأصـــناف الحكم على القضايا بالصحة والخطأ في ميدان المنطق .والعقلانية من حيث مبدئها، هي نزعة تتعارض مع كل أشكال اللاعقلانية، لأنها لا تؤمن بأي مصدر آخر من غير العقل، وبالتالي أصـــبح العقل بمثابة الموجه الفعلي لمختلف الادراكات والتصورات التي تستقر على مستوى الذات الانســـانية، وبذلك تأخذ العقلانية في تعاملها مع مختلف الموضـــوعات بالآليات العقلية وبأسسها كالبداهة والبرهنة والاستدلال.

وفي هذا السياق أصبحت العقلانية تدل على كل مذهب فكري يقول بأولوية العقل وأن جميع المعارف التي يقوم عليها، تنشـــأ أســـاسا من المبادئ العقلية القبلية الضرورية الموجودة فيه بصورة فطرية والتي لم تحصل لا من الحس أو التجربة، وهذه الأشياء لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن ذهن يعيها ويدركها، أما الموضوعات والأشياء الموجودة في العالم الخارجي ليس بإمكانها أن تصل إلى مرتبـــة أعلى في معرفتها دون تدخل من قبل العقل الذي يعمل على تنظيمها وادراك محتواها، هـــذا الذي قاد "ديكارت" رإلى القول في التأمل الثاني " بأنه من الضـــروري التمييز بين المخيّلة والتصور الخالص للإدراك وللعقل"[2] .

وبذلك اعتقد الفلاسفة العقليون عموما بقدرة العقل على إنتاج المعرفة اعتمادا على إمكانياته الذاتية لوحدها ودونما وجود الحاجة إلى الاستعانة بالتجربة أو الحواس، وآمنوا باحتواء هذا العقل على مبادئ فطرية أو قبلية مطلقة وسابقة على التجربة، وهي أساس كل معارفنا اللاحقة.

وقد عبر أفلاطون عن هذا المنحى العقلي منذ البدايات الأولى للفلســـفة مع اليونان، حيث تحدث عن وجود عالمين؛ عالم المثل وهو عالم عقلي مفارق، إنه مستودع الحقائق المطلقة والخالدة والتي لا تدرك إلا عن طريق التأمل العقلي الفلسفي. أما العالم الثاني فهو العالم المادي الحسي الذي هو عالم الأشباح والظلال وأشباه الحقائق الفانية. وهكذا فإدراك الحقيقة يتطلب حسب أفلاطون

[2]- Descartes : Principes de la Philosophie, Ed, Gallimard, Paris, 1953, p.405.

تجاوز ما هو حســـي وظاهري، وممارسة التأمل الفكري لإدراك الحقائق الموضوعية التي توجد في استقلال عن الذات العاقلة، في عالم سماه أفلاطون عالم المثل .

2- أسس العقلانية:

إن الولوج إلى المنظومة الفكرية التي تأسست عليها العقلانية يدرك أن نزعتها الفلسفية والفكرية تقوم على أساس وجود مسلمة نواتية في معتقدها الفكري، وهو التسليم بالقول أن الأصل الأول للعلم الانســـاني ومصدره الأسبق؛ هو العقل، وليس التجربة، لأن " مذهب العقلّيين الذين يقولون عن القوة العاقلة في الإنسان ـــــــــــ وهي في نظرهم قوة فطرية ـــــ هي الأصل الذي يصدر عنه كل علم حقيقي ، أو أنها على الأخصِّ، مصدر أهم صفتين يتصف بهما العلم الحقيقي، وهما: صفتا الضرورة والصدق المطلق"[1]، هذا ما يوحي بأن جلّ المعارف التي يحتوي عليها العقل الانساني تعود إلى مصادر فطرية قبلية سابقة عن التجربة، فالتصور من حيث هو فعل العقل ناتج عن العملية التي ندرك بها الموضـــوعات الماثلة أمامنا، لذلك يُعرّف "اميل لتريه" Emile Littré التصور :" بأنه ملكة فهم الأشياء"[2]، وهذا الفهم في حد ذاته يتجاوز الحدود اللغوية الضيقة، ومن ثمة كانت الغاية من ضبط التصورات متمثلة في الاحاطة المنطقية بالحدود والألفاظ المعبرة عنها، فتفضي بدورها إلى استبصار حقيقة المفهوم حتى نتمكن من معرفة محتواه الفكري.وبالتالي يمكن حصر هذه المسلمات في أربع نقاط:

أ- ترتد المعرفة الحقيقية إلى ما يميز الانســـان عن باقي الكائنات إلى ميزة العقل لا الحواس، باعتبار أن ملكة العقل قوة فطرية يتساوى فيها جميع الناس، وينهلون منها مختلف المعارف والأفكار عن العالم الخارجي، بينما تقتصر الحواس على عالم الأشياء، لكن طبيعة المعارف التي تقدمها الحواس لا يمكن الوثوق فيها لكونها لا تثبت على حال.

ب- كما يقوم العقل باحتضـــان الحقائق ذات الطابع الحدسي على أساس أنها توفر له المنطلق المتين في رصـــد المبادئ الأولى للمعرفة، وهذه المبادئ تعد بمثابة القواعد الموجهة لنشاط

---

[1] – أزفلد كولبي: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة – مصر، ط5، (د.ت) ص 269.

[2]- Emile Littré: Dictionnaire de la langue Française, Librairie Générale Française, 2édition,1990, p.320.

العقل في تفاعله مع مختلف الموضوعات تفاعلاً منطقياً حتى تقيه من الوقوع في التناقض أو الأخطاء، بما " أنّ البداهة التامة وما يتعلق بها من حقيقة خالصة مضبوطة، إنما تظهران لنا كفكرة متضـــمنة في الميل إلى معرفة حدســـية؛ فالصـــحة والخطأ، والنقد ومطابقة النقد للمعطيات البديهية، إن هي إلا موضـــوعات أثرت من قبل في الحياة السابقة على الحياة العلمية"[1] .

ج- هذه الحقائق التي يصل إليها العقل، فإنها تتوفر على خصائص ومميزات، منها أنها كلية تتمتع بالصـــدق وتســـبق كل تجربة، حيث لا يعتريها أدنى شك، ومنها يستنبط العقل النتائج التي تترتب عنها، هذا الذي يفضـــي إلى تشكل المعرفة التي تتصف باليقين وبالصدق في كل زمان ومكان، لأنه يمكن وصف حقائق العقل بالبساطة والوضوح، وهذا ما فعله "لايبنتز" حين قام بتقســـيم القضايا إلى صنفين: حقائق العقل، وحقائق الواقع، فحائق الواقع محتملةن بينما تمتاز حقائق العقل بالبســـاطة وهي التي تؤســـس تفكيرنا في فحصـــها للقضايا، " فالقضية تكون صحيحة إذا كان نقيضها يشتمل على التناقض"[2] .

د- هذه الحقائق أو المبادئ العقلية بمواصـــفاتها الكلية، لا تقتصر على المعرفة المجردة أو المادية، لذلك فهي تعد مرجعية ضـــرورية في كل عمل فكري يبتغي تحصين المعارف من اللواحق الارتيابية، ومنها يمكن للفيلسوف الأخلاقي أن يبني على ضوئها نسقه القيمي على قواعد واضـــحة، تتناغم بشكل كبير مع المنظومة الأخلاقية التي يستلهم منها المربون والمرشدون مقاصدهم السلوكية، دون الحاجة إلى برهان، لأنها تتمتع بالوضوح.

3- تجريب أسس العقلانية :

بما أن ملكة العقل تمثل محور الأنشـــطة الفكرية في النســـق العقلاني، فإن التمييز بين مختلف الادراكـــات والمعارف يقع على ســـلطة العقل لا الحواس، لأن العقل باعتباره القوة الفطرية التي يشترك فيها جميع الناس، ومنها ينهلون المحتوى المعرفي ويطمئنون إليه، في حين نجد الحواس ترتبط

---

[1] – ادموند هسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ـــــ لبنان 1958، ص 62.

[2] – جون كوتنغهام: العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، للنشر، حلب ـــــــــــ سوريا 1997، ص 71.

موضوعاتها بعالم الأشياء وليس في مقدورها التثبت على حال أثناء رصدها لحقائق الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، لذلك اعتبر العقل في نظر المذهب العقلاني بمثابة القوة الفاعلة في توسيع مدارك الحقيقة التي عجزت عنها الحواس وذلك، لأن:

فضـــل العقل يعود إلى القدرات التي يتمتع بها في اصـــدار الأحكام وتحصيل المعرفة الصحيحة وتحديد ســـلوكه طبقاً لهذه المعرفة التي يتوفر عليها، وبالتالي أصبح هذا العقل مصدراً أولياً لجميع أفكارنا ومعارفنا، لذلك اعتبر على أنه قوة فطرية لها قدرة على الوصول إلى تأسيس مبادئ عالمية، استحق التبجيل والاشادة به في منحه هذه المكانة الفلسفية التي يحظى بها، لكونه ملهم لكل أصناف المعرفة الحقيقية، ولأخذ به يعود إلى قدرته على مجاوزة سلطة التقليد."وكان الفلاسفة متفقين اجمالا على أن المعرفة العقلية (على تضـــاربهم في طبيعتها وقيمتها) أعلى من المعرفة الحســـية وحاكمة عليها، انتهت مسألة المعرفة إلى أن تكون مسألة العقل"[1] .

بما أن العقلانيين أشادوا بالعقل واعتبروه القوة العليا في ذات الانسان، فإن هذا العقل هو المصدر الذي تشـــع منه أنوار الحقيقة، فهو يحتاج إلى تمجيد، لهذا عمل الفيلسوف العقلاني "ديكارت" رد الاعتبار للعقل في الوقت الذي عرف فيه معاناة كبيرة وتعرضه لحالات من الازدراء والاحتقار من قبل الكنيســـة، خصـــوصـــا في المراحل الوسيطية، هذا الذي تسبب في حدوث خلافات كبيرة لـــ"ديكارت" في مواجهة الفكر الأرسطي وثقافة عصره، بعد أن ذاع صيت مدرسة الشكاك التي تزعمها "مونتاني"ـــــ لذلك اعتقد بضرورة رد الحقيقة إلى العقل وجعل البداهة مقياس الصواب والخطأ، "لأن البداهة تظهر إذن كضـــرورة عقلية نيّرة . هي عقلية، لأن عقلنا مرغم على الاثبات من جهة وهذه هي الضرورة المتلقاة، أو أن عقلنا يتقبل الاثبات، وهذا هو الايمان"[1] .

مادام الحديث عن العقلانية أصـــبح يحتل مكانة مركزية في العصر الحديث، فإن هذه العقلانية تناصر بدورها الدفاع عن المبادئ الأساسية للدين على ضوء أنها بديهية وأن الوحي ليس ضرورياً مادام أولياته قد جبل بها الانسان بالفطرة ، لذلك كان من الضروري التسليم بما يوحي إليه العقل ومســـايرة منطقه على أساس أن العقل يمثل خير مقياس للحقيقة، ولهذا وجب التبجيل به والعمل بتعليماته وعلى تقديره ســـلطته في مواجة مختلف المزالق الفكرية والدينية التي قد يتعرض لها، هذا

---

[1] – يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة ـــــــــــــ مصر، ط3 (د. ت)، ص 8.

[1] – رنييه مونييه: البحث عن الحقيقة، ترجمة، هاشم الحسيني، منشورات دار الحياة، بيروت – لبنان، 1966، ص 15.

الذي حصل مع "ديكارت" حين اعتقد أن الله زوده بكثير من الأفكار الفطرية، لأن " مفتاح هذه المعرفة العقلية هو نور الطبيعة أو القدرة الفطرية التي غرســـها الله في عقلنا للوصـــول إلى الحقيقة بواسطة الأفكار الواضحة والمتميزة"[2].

هذه الفطرة العقلية أفضـــت بدورها إلى تحقيق الاتفاق بين جميع الناس، وبالتالي فإنها تعود في الأصـــل إلى تأسيس مبادئ عالمية، أو ما يعرف بالأوليات أو البديهيات، وهي مبادئ تجعل المرء يدركها بمجرد انفتاحه على العالم الخارجي دون الحاجة إلى التجربة ولا يختلف فيها كثيرا مع غيره من الناس لأنهم جميعاً يملكون بالفطرة هذه الأوليات الثابتة والمبادئ العالمية، وهذه المبادئ أصبحت بدورها راسخة على مستوى العقل وواضحة بذاتها، استناداً إلى مجموعة من المبادئ ، كمبدأ الهوية الذي يؤكد أن الشيء هو عين ذاته، ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر؛ ومبدأ عدم التناقض الذي يقرر أن الشـــيء، لا يمكن أن يكون موجوداً ولا موجودا في آنٍ واحـــد، والأوليـــات الريـــاضـــية كقولنا:المساويان لثالث متساويان؛ والبديهيات المنطقية كقولنا الكل أكبر من الجزء.

ومن هذه الأفكار الفطرية أيضـــا، المسائل الهندسية كزوايا المثلث الثلاث المساوية لقائمتين، والمبـــادئ الأخلاقية الأولية كالخير والشـــر، والحقائق الألهية كفكرة الخالق، وهذه الأوليات أو البديهيات تسمى عند المسلمين ، بالمعقولات الأولى أو الفطرة أو الضروريات أو الأوائل المتعارفة، حيث قيل: تحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر، ولا يدري كيف ومن أين حصلت. وهي أيضا، قضايا يصدق بها لبعقل الصريح لذاته وبفطرته، لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه، من تعلم أو تخلق أو تجربة، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس .

هذه المبادئ الفطرية البســـيطة والواضحة لا يعتريها الخطأ، وبهذا اعتبر "ديكارت" أن الأفكار الفطرية التي أودعها الله فينا لا تفضي إلى الخطأ ، وتبقى متصلة اتصالاً وثيقاً بطبيعة العقل وتشكل في واقع الأمر المحتوى الرئيس لمعظم الأفكار التي يتمتع بها، ولهذا كانت أفكارنا عن وجود أنفسنا وعن وجود الله صـــحيحتين لأنهما فطريتان وواضـــحتان بطبيعتهما تمام الوضوح، على أساس أن المذهب العقلاني، " يؤمن بأن فلسفته تضع بوضوح دور العقل في تحصيل وتبرير المعرفة"[1]، هذا ما

---

[2] – باتريك هيلي: صور المعرفة، مقدمة لفلسفة العلم المعاصر، ترجمة، نور الدين شيخ عبيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان 2008، ص 39.

[1]-Robert Nadeau : Vocabulaire technique et analytique de l’épistémologie, PUF, Paris, 1999, p.585.

جعل هذا المذهب العقلاني يطمح إلى مجاوزة الإطار الفكري الضـــيق الذي كانت تعيشـــه ثقافة العصـــور الوسطى. هناك حقائق يقينية كقوانين المنطق والرياضة والبراهين الهندسية لا يستطيع العقل أن يشك في صحتها، ثم أورد " أغسطين" مثالا حول اليقين الذي لا يتطرق إليه الشك وهو وجود الذات، فالذي يشك يعلم علم اليقين أنه مفكر، وأنه موجود كذات تفكر، ومهما أخطأ في إدراك حقيقة الموضوع الذي يفكر فيه فإنه يكون موجودا حتما، لأن غير الموجود فقط لا يخطئ. جميع الناس متفقون على أنهم يشكون، فهناك إذن حقيقة يقينية لا شك فيها، هي الشك "[2].

لقد تبيّن من هذا التوجه الذي باشره المذهب العقلاني، يتجلى في اتخاذ الشك مسلكاً في البحث عن الحقائق التي تمتاز بالوضوح، لكونه ينبثق من العالم الداخلي ولا يرتبط بالعالم الخارجي، وبالتالي كان فعل الشك أساساً متيناً في عملية بناء المعرفة، بناء سليماً تكون قاعدتها في غاية الوضوح والدقة، مما يجعلنا نقف في تأمل مباشر على مستوى ذواتنا غير آبهين بعالم الأشياء، لأن الله الهم في نفوسنا الأفكار عنه وعن القضايا الرياضية، لذلك منح لنا مفوما مباشراً وخاصاً عن بعض المبادئ الأولية، لذلك تنبثق كثير من الأفكار من تلقاء ذاته ومن نفسه وفقط، لأن الاستعدادات الفطرية الطبيعية، جعلت العقل يتهيأ لاستخلاص الحقائق الواضحة واليقينية من عمق ذاته، مجاوزاً معطيات العالم الخارجي. " الفكرة الحقيقية، هي الواضحة والمتميزة كما يقول "ديكارت Descartes"، لأنه هناك إمكانية البرهنة عليها أو تفسيرها، لهذا كانت النقاشات الفلسفية القائمة تدور حول طبيعة الفكرة" [1].

صـــحيح أن اليقين المنشود يتجلى في عملية تجاوز المعطيات الحسية والايمان المباشر بقدرة العقل على تحصـــيل مختلف الحقائق التي تضمن له التماسك في بناء نسقه المعرفي على ضوء اتباع طريقة استدلالية محكمة البناء ، هذا الذي تعجز التجربة عن تحصيله، لأن جلّ المعارف التي تأتي من التجربة لا ترقى إلى مرتبة الوثوق فيها، لكونها مشتة ليس بإمكانها تحقيق اجماع الناس عليها، وأنها نسبية ونتائجها احتمالية لا يمكن التسليم بها.

هذه العملية الفكرية التي قادت فلاســـفة العقل إلى امتحان قدرات الحواس في تحصيل مختلف المعارف عن العالم الخارجي، جعلهم يقومون بفحص مســـتوياتها التي لا يمكن الوثوق فيها، لأنها

[2] – عـــلاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوربا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية مصر،ط1، 2004، ص 20.

[1]-Didier Julia : Dictionnaire de la Philosophique, Librairie Larousse, Paris, 1979, p.138.

كثيرا ما تضللنا عن ايصال الحقيقة وتنتج لنا أوهاماً لا تمت بصلة إلى ما يدركه العقل، " لأن العقل في بداية عمره لا يعتمد على ضـــعف الحواس وعلى سلطة التلقين، لذلك فإنه من المستحيل تقريباً أن يكون خياله قائم إلا على أفكار لا نهاية لها وخاطئة في نفس الوقت قبل أن يصـــحها هذا العقل بنفسه"[2] .

وبهـــذا يكون العقل هو الملكة التي تعمل دوماً على تصـــحيح الأخطاء التي تأتي من الحواس، وبالتالي يجب عدم الاطمئنان إلى ما تقدمه لنا من معارف ومدركات جزئية ناقصة، هذا الذي دفع "ديكارت" إلى نقد عمل الحواس: أما "ديكارت" فقد كان نقده للحواس واضـــحاً، بينما المعرفة الصحيحة التي لا نصل إليها إلا عن طريق الحواس ، إذ يقول: " غير أني وجدت الحواس خداعة في بعض الأوقاتن ومن الحكمة ألا نطمئن أبداً كل الاطمئنان إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة... ولئن كانت الحواس تخدعنا في بعض الأحيان في أشـــياء صغيرة جداً وبعيدة عن متناولنا، فهناك أشياء كثيرة أخرى لا يعقل أن نشك فيها وإن كنّا نعرفها بطريق الحواس"[1].

كما يحتضن العقل الحقائق المحدوسة، إذ توفرت له الظروف الملائمة لادراك الحقائق الأولى مثل الأوليات الرياضـــية والمنطقية، ويحصل ذلك من غير مقدمات مسبقة، والحدس نور فطري غريزي يمّكن العقل من ادراك فكرة ما دفعة واحدة، وليس على طريقة تعاقب الأفكار والأشياء، وبالتالي، فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات يمكن العودة إليها، ولا يمكن اختباره من الناحية التجريبية، ولا يحتاج إلى شهادة الحس ولا إلى تأمل عقلي، لأن هذا النوع من الإدراك يكتنفه الوضوح على أساس أنه يخضع إلى عمل عقلي خالص، يتجه إلى معرفة الحقائق البسيطة التي لا تنقسم إلى أجزاء، كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد.

إن اعتماد الآليات العقلية في نظر المذهب العقلاني، يقود إلى حدس الحقائق الثابتة التي يؤمن بها وبها تكون منطلقاً قوياً لاكتشـــاف الحقيقة واقامة الاستدلال عليها، لكون الحدس يوفر الأرضية المناسبة للمعرفة الواضحة التي لا يقوى الشك على زعزعتها أركانها، كما يقوم الاستدلال العقلي على تنقية هذه الحقائق من أشـــكال الخداع والأخطاء التي قد تعترض ســـبيله، لذلك كان البناء

---

[2]- Descartes : La recherche de la vérité, lecture de Joseph Baute, Ed, Babel actes sud, Paris ;1997, p.11.

[1] – رونيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة، كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت – لبنان، ط4، 1988، ص 28.

المعرفي الذي يسعى المذهب العقلاني إلى تأسيسه يحتاج إلى منطق سليم تنسجم فيه نشاط العقل في كل المنطلقات الفكرية وفي تصور جميع الموضوعات سواء كانت أخلاقية أو معرفية أو لاهوتية.

المحاضرة رقم:**04**

النظرية العقلية عند ديكارت :

يعتبر ديكارت أحد أبرز المفكرين العقلانيين الذين وضـــعوا منهجا عقليا لعملية المعرفة حيث يعتبر أن العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس وأن كل معارفنا ناتجة عنه وأن التجربة دائما ما تعطينا معارف خاطئة وخداعة معتمدا في ذلك على فكرة الكوجيتو وخطوات المنهج العقلي في تطوير معارفنا

ماهو دور العقل في عملية المعرفة عند ديكارت ؟

الشك الديكارتي و دوره في المعرفة :

هذه الملامح الفكرية التي بدأت بإعلان العودة إلى العقل والشك في الموروث الفلسفي الذي تركته العصـــور الوســـطى، كانت من الدوافع الفكرية التي جعلت "ديكارت" يستحدث طريقة جديدة في التفكير وتأصـــيل مفاهيم فلسفية وعلمية قادرة على الصمود وتخطي ما هو مألوف، إذ يقول :" لا أقبل من أحكامي إلا ما ظهر لي في وضوح وتميز أنه لا يمكن الشك فيه ". يتحدد هنا أن "ديكارت" هو أول من علم الإنسان الأوروبي أن يقول:"لا"، فيما قبل – أي العصور الوسطى – كان الأوروبي يقول :" نعم"، أي الخضـــوع للســـلطة(سلطة الإقطاع /سلطة الكنيسة/سلطة القيم...) أتى "ديكارت" فقال : "لا" وما الشك المنهجي، إلا رفضا للإرث الإقطاعي- الكنسي- المسيحي.

في نفس الفترة تقريبا ظهر في إنجلترا "فرانسيس بيكون" Francis Bacon (1561-1626)، ليقول نفس الشـــيء ولكن في مجال آخر هو مجال العلوم الطبيعية، بحيث دعا إلى رفض الأوهام التي تمنع العقل من الوصـــول إلى الحقيقة، أي اكتشـــاف القوانين الفيزيائية التي تخضع لها الطبيعة والإنصات والخضوع لها من أجل فهمها، قصد السيطرة عليها حين تكتشف القوانين التي تنظمها.

هذا المشـــروع الحداثي الذي بدأ يبشر بأفق فكري جديد، سعى "ديكارت" إلى الانخراط أيضا في تأسيس مفاصله، حين قام على رغبة عنيفة في إحداث تغيير شامل يستهدف الكشف عن السر الذي كان معقلا للإيمان، فصراع الحداثة مع العصور الوسطى، هو صراع العقل ضد الإيمان،

فالمعرفة التي تصبح منشودة، هي المعرفة العملية التي تكون لها غاية السيطرة على الطبيعة و تنصيب الإنسان سيدا عليها بعد أن كان عبدا في العصور الوسطى، ومن هنا تتجلى ضرورة إعادة الاهتمام بالمعرفة وتأسيس العقل من جديد، فقد وضع مشروعا فلسفيا جديداً، مخالف للفلسفة التقليدية التي كانت سائدة في أوروبا إبان مرحلة العصور الوسطى،" تسعى فيه الفلسفة إلى تحصيل معرفة كاملة حول الأشياء التي يرغب الإنسان في معرفتها "[1] .

هذه التوجهات الفكرية التي باشرها "ديكارت"، كانت بداية قوية لإحداث الوعي النقدي الذي سوف يؤطر السلوك والوعي لدى الإنسان الغربي، الذي بدأ بتنصيب معالم العقلانية ويضع لها منهجا عبارة عن خطوات يضمنها كتابه مقال في المنهج، في بداية هذا الكتاب يعلن "أن العقل هو أعدل قسمة بين جميع الناس"، فإذا كان الأمر كذلك، فإن العقل سيصبح المعيار الوحيد الذي يتحرى الحقيقة، ويجتهد في وضـــع سلسلة من المفاهيم التي تنمي القدرات العلمية والمعرفية لفهم الواقع وتغييره.

" أما فلســـفيا، فإن ديكارت يدعو إلى اعتماد العقل في تحصيل الحقيقة، قاصدا بذلك أن يكون المجهود الذي يبذله الفرد هو مصدر بلوغ هذه الحقيقة وليس إتباع ما يسود من أفكار. كما تميزت مســـاهمته الفلسفية بالمحاولة التي قام بها في الحقائق الميتافيزيقية الكبرى وبنائها على أساس منهجي جديد تكون فيه الحقيقة متميزة بالوضـــوح " [2] ، ومن هذا الباب، فإن بلوغ هذه الغاية تقتضي التمسك بطريقة عقلية محكمة البناء عندما تسودها حركة استدلالية سليمة في مقدماتها ونتائجها، "لأن الطريقة تمثل القاعدة العامة التي تتشكل من خلالها المعرفة " [2] .

إذا كـــان "أفلاطون" ســـعى في محاولاته لإقامة نظرية كاملة عن المعرفة، فإن "ديكارت" يســـتعيد هذه الرؤية حول إمكانية حلول المحسوس كعائق أمام بلوغ الحقيقة، مما يفرض ضرورة تجاوز التجربة الحسية والجسدية للمعرفة عند التخلص من حمق الجسد، وهذا ما جعله يعتبر الشك هو الطريق الأمثل نحو رصد الحقيقة، "فالحقيقة الميتافيزيقية هي اكتشاف الفكر، والفكر هو شيء

---

[1]- R. Descartes : Les principes de la philosophie, Edition Gallimard, Paris1953, p.557

[2] – محمد وقيدي : ما هي الابستيمولوجيا ؟، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1987، ص 60.

[2]-Octave Hamelin : Le système de Descartes, Ed, F. Alcan, Paris, 1911, p.105.

يعرف بذاته ولا يمكن إرجاعه إلى شيء آخر من أجل معرفته"[2]، مادام لا شيء يقيني، فالحواس تخدعنا وتضللنا، وما يخدع لمرة قد يخدعنا لمرات، لذا فالحقيقي هو ما يمتاز بالوضوح والبداهة، وما لا يقبل الشك هو الحقيقة الفطرية التي تستنبطها النفس من تلقاء ذاتها، لأنها واضحة بسيطة أولية وبديهية ما دامت جزءا من تركيب العقل.

هذا الشـــك الفلســـفي الذي مارســـه "ديكارت"، يعود إلى سبب تاريخي وسبب معرفي؛ فالتاريخي يعود إلى النزعة الشـــكية التي انتشـــرت في فرنسا خصوصا عند "مونتاني" Michel Eyquem de Montaigne[*]، فأراد أن يواجه هؤلاء الشـــكاك[**] لتبيان نقائضـــهم، أما الشك المعرفي فيحمل أغراضا منهجية للوصول إلى الحقيقة، فلم يكن الشك في هذه الحالة مقصودا لنفسه، بل لامتحان معارفنا وقوانا العارفة، كما يحاول بهذا الشك الاستجابة إلى الثورة العلمية التي فجرها كـــل من "كوبرنيـــك" و"غـــاليلي" و"كبلر" في مجال علم الفلك والفيزياء التي غيرت الكثير من التصورات والمفاهيم حول الظواهر الكونية ونظرة الإنسان إلى نفسه وعلاقته بالعالم المحيط به.

إن مبدأ الشك يعني في العرف الفلسفي هو "ملكة أو سلطة الاعتراض على مختلف التمثلات الحســـية أو التصورات العقلية وبكل الوسائل الممكنة من أجل من أجل الوصول إلى عمق الأشياء واحداث التوازن العقلي الذي يخص تعليق الحكم وكذلك تحقيق الاطمئنان على مستوى النفس"[1] بينما الشـــك الذي شرع "ديكارت" في طرح مسائله وموضوعاته، كان يحمل بصمات منهجية وثقلا فكريا قويا مسلحا بالنقد الذي يستهدف الوصول إلى الحقيقة عندما تتهيأ له أسباب التعرف على مفهوم الذات الذي تستقر عليه الأرضية النظرية للعمل الفلسفي، ففكرة الكوجيتو: "أنا أفكر أنا موجود"، تعد من بين المفاهيم الأكثر شهرة في الفلسفة الحديثة، لما تشكله من خصوبة فكرية .

هذا المفهوم أكدا به عن البداية الفلسفية والبداية التاريخية التي تبحث عن استقلالية العقل عن الأمور الميتافيزيقية؛ هذا الاستقلال جدير بأن يجعل من العقل ملكة تمارس نشاطها الفكري بحرية

---

[2]- J-L. Dumas: Renaissance et siècle des lumières,T2,édition, Tallandier,1990, p.97.

[*]- مونتاني Michel Eyquem de Montaigne (1533- 1592): فيلسوف فرنسي ، عرف بنزعته الشكية، وكان له تأثير بالغ في كثير من المفكرين والفلاسفة مثل جسندي، و بيكون، وديكارت.

[**]- كلمة **شُكّاك** في اليونانية تطلق على من ينظر بإمعان، من يفحص باهتمام قبل أن يقوم بإصدار حكم على شيء أو قبل أن يتخذ أي قرار.

[1]-Jean –Paul Dumant : Les sceptiques Grecs, Ed, PUF , Paris, 1966, p.9.

بعيدا عن كل سلطة معرفية خارجية، فالذات يمكن لها أن تعي نفسها بدون وجود وسيط، وبالتالي فهي لا تحتاج إلى أي وصـــاية أو سلطة تفرض عليها الحقيقة؛ ففكرة العودة إلى الذات، هي في الأساس عودة إلى إحياء النفحة السقراطية القائلة :" أعرف نفسك بنفسك".

هذه الذات المفكرة، يضـــمن وجودها الله، لأن اللجوء إليه يعتبر منفذا للخروج من دائرة الشـــك ولضمان صحة بقية المعارف الأخرى من الناحية الميتافيزيقية والوجودية للعالم. والله عند "ديكارت" هو كل شـــيء، وهو الحقيقة الأولى الضامن للعالم المثبت له، ولا يمكن إثبات وجود العالم قبل إثبات وجود الله.

إن إعادة النظر في مسألة الذات، ستخضع لمجموعة من الفحوصات الفلسفية التي تحمل غطاء فكريا ونظريا حول الحقائق التي يمكن أن تكون لها بداية قاعدية لكل نسق معرفي يريد بناء مفاهيم عقليـــة محصـــنة من اللواحق العقدية والإيمانية، فلا يمكن تحقيق تقدم فكري إلا بعد الإقرار، بأن الذات المفكرة هي العنصر الفاعل والواعي الذي يعتبر مفتاح القول الفلسفي الحديث، وقد وصل إليها "ديكارت" عندما قام بتعريتها من الأفكار المسبقة، فهي تتركب لغويا من ثلاثة مفاهيم (الأنا، الفكر، الوجود)، تقدم كلها الانطولوجيا والمعرفة في عملية إدراك واحدة : عملية التفكير تفترض منطقيا وجود الأنا: فبما أنني أفكر، لذلك أنا موجود، والمســـألة لا تتعلق بقياس منطقي نستنتج بواســـطته الوجود من الفكر، وإنما نمر من مفهوم لآخر بحدس مباشر، فكل فرد موقن عن طريق حدس مباشر، من وجـــود فكره الخاص وتأملاته العقلية المشـــروعة، فتصبح هذه الفكـــــرة لا تخضـــع للشك العام، ومنهج الفلسفة حدس المبادئ البسيطة، واستنباط قضايا جديدة من المبادئ لكي تكون الفلسفة جملة واحدة "[1] .

2 الحدس:

"لا يختلف الحدس من الناحية الاصـــطلاحية عن المفهوم اللغوي له، فهو معرفة حقيقية بيّنة ، مهما كانت طبيعتها، تستعمل مبدئياً للتركيز على الاستدلال النظري، وتدور حول الأشياء وحول

[1] – يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت لبنان،(د ، ت)، ص 63.

علاقاتها أيضـــاً، ومنهه نقول، فكر حدسي في مقابل فكر استنتاجي وهو الذي يرى توليفا والذي ينشأ بدلاً من الاستدلال العقلي بتحليل وتجريدٍ"[2] .

إن المفهوم الحدســـي ليس مجرد كلمة، وإنما هو إدراك مباشر لموضوع فكري، يتحدد في الرؤية العقلية، فالحدس كما يعرفه ديكارت : " أقصـــد بالحدس لا الشهادة المتغيرة للحواس ولا الحكم الخادع للمخيلة التي تســـيء تركيب موضـــوعها، وإنما أقصد به إدراكا من ذهن خالص ومنتبه، إدراكا هو من اليســـر والتميز بحيث يرتفع به كل شـــك عما نفهمه، أو قل الحدس هو الإدراك الراســـخ لذهن خالص ومنتبه، الناشئ عن نور العقل وحده والذي هو أيقن من الاستنباط، لأنه أبسط منه"[3] ، فأفعال العقل التي تُوصل إلى المعرفة ترجع إلى فعلين اثنين وهما؛ الحدس من ناحية، والاســـتنباط من ناحية أخرى، إذ يعتبر الاســـتنباط هو استعمال الحدوس للمرور إلى النتائج عبر سلسلة منطقية كاملة حتى تصل إلى اليقين. والمنهج هو الاستعمال الجيد للحدس والاستنباط الذي يجمع بين النظام الذي تتبعه أحكامنا الثابتة والنظام الواقعي للأشياء.

إن الحدس الذي يمكن الاعتماد عليه، كلما كان ذلك ممكنا، يفترض وجود طبائع بســـيطة وحقائق ثابتة، ولا يســـتطيع إزاءها إلا القبول والتسجيل، وخلالها " أوضح ديكارت أن الحدس يتميز عن الاســـتنتاج وأن الحدس لا ينصـــب على أفكار بسيطة فحسب، بل هو أيضا مطلوب لإدراك ترابـــــط القضـــايا في كل استدلال "[1]. هذا يعني أن "ديكارت"، يرى في منهج العلوم الرياضـــية، مميزات البداهة والوضـــوح والدقة، والذي يكشـــف عن إمكانية تطبيقه في دراســـة موضـــوعات الطبيعة، فيرى في ذلك علامة على إمكانية تطبيقه في كل بحث يروم الحصول على حقيقة يقينية أثناء تناول الموضوعات التي يشتغل في نطاقها الفكر الإنساني بصورة جادة.

فالبرهـــان الرياضي الواضح والدقيق لا ينطبق إلا على المسائل الرياضية، ولا يفيد خارجها إلا في المســـائل الميكانيكية ." جاء العصر الحديث ابتداء من القرن السادس عشر فربط بين العلم الطبيعي (واسمه من الآن فصـــاعداً: الفيزياء) وبين الرياضيات،كما هو ظاهر عند كبلر وجالليو. وجاء ديكارت في كتابه "مبادئ الفلسفة"(سنة 1644) فأرجع الظواهر الفيزائية إلى حركات تحت

[2]- André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie
[3]- R. Descartes : Œuvres et Lettres, La pléiade, Gallimard, 1953, pp. 43-44.

[1]- R. Blanché : Le raisonnement, éd, PUF, Paris, 1973, p. 35.

تأثير الضـــغط والصدم؛ ومن ثم وضع فيزياء هندسية – حركية. واستنبط من عدم تغير الله مبادئ حفظ المقادير الفيزيائية. وفي إثره قام هوبجتر وليبنتس بتحديد مبادئ حفظ القوى. ونيوتن أدخل بديهيات الميكانيكا وقانون الجاذبية في تفسير الحركة" [2].

3 فكرة اليقين:

نظرا لهذه الدواعي الفكرية المتعلقة بالمسائل المنهجية والمعرفية والعلمية،"فإن التفكير في اليقين يعدّ النموذج الابســـتيمولوجي الوحيد والمقبول في بعض الموضـــوعات التي ينطبق عليها، مثل المعرفة الرياضـــية" [3]. لذلك يستوجب أن تكون الذات المفكرة في تحديداتها المنهجية منسجمة مع فهمها لمـــاهية العقل، فهي تعتقد أنها تحمل قبليا بديهيات وأفكار فطرية، ولذا لابد من تفعيل النشـــاط الحدسي للامساك بالبديهيات ثم تشغيل الاستنباط ليستخرج من البداهة ما يلزم عنها من معارف، فالمنهج الاستنباطي يكون أسلوبا في توجيه التفكير وقيادته من أجل الوصول إلى الحقيقة، والحقيقة التي يريد "ديكارت" بلوغها ليست الحقيقة التي يكتفي العقل الفردي بأن يتلقاها فحسب، بل إنها الحقيقة التي يعمل هذا العقل على اكتشافها أو إعادة بنائها بنفسه، هذا لم يمنع "ديكارت" أن يثور في هذا الشأن على المنطق الأرسطي الذي لا يؤدي في نظره إلى بلوغ الحقيقة.

على هذا النحو، تمكن "ديكارت" من تأســـيس ميتافيزيقا الذاتية التي تنطلق من التفكير إلى الوجود وتكشف عن حقيقة الإنسان من جهة العامل العقلي وعن طريق التأمل الميتافيزيقي وتثبيت وجود "الأنا" من حيث هو جوهر مفكر، ويكون "الكوجيتو" شـــرط أولي للمعرفة واليقين الأول الذي يســـمح بظهور اليقينيات الأخرى التي تمتد إليها الميتافيزيقا على أســـاس أنها تنظر في كل البحوث والمعارف، لاسيما وأنها العلم الذي يبحث في أسس المعرفة والأشياء بهدف الوصول إلى المبادئ الأولى والعلل القصوى. يقول ديكارت: " ينبغي أن نبدأ بالفحص عن هذه العلل الأولى، أي الفحص عن المبـــادئ وأن هذه المبادئ لابد أن يتوافر فيها شـــرطان: أحدهما أن يكون من

---

[2] – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ج3 ، منشورات ذوي القربى، ايران، ط2، 2007، ص 249.

[3]- Jean-Luc Marion: sur l'ontologie grise de Descartes, Librairie philosophique, J.Vrin, 2000, p. 35.

الوضـــوح والبداهة بحيث لا يستطيع الذهن الإنساني أن يرتاب في حقيقتها متى أمعن النظر فيها، والثاني أن تعتمد عليها في معرفة الأشياء الأخرى...بحيث لا يكون في سلسلة الاستنباطات شيء إلا وهو بيّن كل البيان "[1] .

تأتي مهمة الفلســـفة في نظر "ديكارت" في دراســـة الحكمة؛ هذه الحكمة تفضي إلى معرفة كاملة لكل ما يســـتطيع الإنسان أن يعرفه، فإذا كانت المعارف والعلوم تخضع لسلم تراتبي، فإن الفلسفة هي الشجرة التي تكون جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي مختلف العلوم الأخرى، وهي : الطب والميكانيكا والأخلاق.

إن القضايا العلمية من حيث الأساس المعرفي، تحتاج إلى تطبيق منهجي، وهذا المنهج يتفرع إلى مجموعة من القواعد التي تتجلى في البداهة والتحليل والتركيب والإحصـــاء، هذه القواعد تعد بمثابة السلسلة التي يتدرج فيها العقل في استقصاء الحقائق، وهدف المنهج هو الوصول إلى حقيقة يقينية في العلوم، لهذا يكون المنهج الرياضي نموذجا تطبيقيا صالحا ودقيقا في دراسة قضايا الطبيعة، كما يكون منهجا صالحا أيضا للتفكير في كل القضايا التي يمكن أن يفكر فيها الإنسان، ومن بينها القضايا الميتافيزيقية التي تحتوي على نظام مفاهيمي خاص تكون فيه الحقائق الميتافيزيقية التي تنطلق من الذات أساسا للحقائق العلمية.

من هـــذا المنطلق، يكون الإجراء النقدي الذي قام به "ديكارت" يتوفر على إســـتراتيجية البحث عن الحقيقة، فتكون فكرة الذات التي نظر فيها تحمل قلقا فكريا مســـتمرا لا تستقر على حال، فيرتفع التفلســـف الذي بادر إليه من حضيض التقليد إلى الاستبصار العقلي، حينها سيكون للشـــك قيمة معرفية وأحد لحظات مواجهة بقايا الأفكار الموروثة التي كان يناصـــب لها العداء الشـــديد، وعندها ســـيعلن عن إفلاسها بعدما يتم التنقيب عن محتواها المعرفي؛ لأنها لا تستجيب بشكل أو بآخر للحاجات الإنسانية الواسعة، كما يساعد على إثارة مختلف التساؤلات التي تنصب حول المفاهيم والأطروحات ما دام تحركه يتجه نحو ضـــمان الوضـــوح واليقين في إدراك حقيقة الموضـــوعات الماثلة أمام الذات، عندما يتم زحزحة الهموم المعرفية من المسائل الدينية ونقلها إلى

[1] – رونيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974، ص 30.

المركزية الذاتية، التي ســـتصـــبح فيما بعد مشروعا فلسفيا خصبا للتأصيل المفاهيمي الذي تتوسع دائرته.

" لذلك، فلا نستغرب أن يدخل "ديكارت" في تجديد كلامه الفلسفي، فيرجع في هذا التجديد إلى الدلالات التي تضـــرب جذورها في ماضـــي اللســـان اللاتيني، ويستخرج منها معاني أصيلة وطريفة، جاعلا منها مبادئ لفكره الجديد كما لو كانت البداية المنطقية لفكره تجد لها شاهدا في البداية التاريخية للغته. ولا يتستر أبدا على هذا التأثيل(*)، بل يعتبره لازما ومشروعا ومقبولا؛ فهو ينبهنا بصريح العبارة إلى أنه سيستعمل مفاهيمه الفلسفية في معان غير المعاني التي صارت تدل بها عند معاصريه" [1].

لهذا، ســـعى "ديكارت" إلى تأطير مشروعه الفلسفي ببعض أمهات المفاهيم الفلسفية عنده، وهي :"الذات" و"الشـــك"و"الحدس" و "الوضوح" و"الغموض"، و"الحقيقة" و"اليقين" التي تعتبر بمثابة البناء الذي يعمل على توجيه العقل في مســـاره المعرفي والعلمي والتأثير الحقيقي في مجالات الفكر الفلسفي الأصيل.

4 اللغة العقلية و تجديد المفاهيم :

إن"ديكارت" كان واعيا تمام الوعي، بأن تأســـيس مشروعه الفلسفي يحتاج إلى أفق لغوي لبناء المفاهيم الفلسفية التي يتم التعبير عنها بسلوك لغوي مناسب، يرسخ فيه لغة عقلية وفلسفية جديدة تكون قريبة إلى التداول الشـــعبي، فتتفق مع الحس الســـليم وتعتمد على قضايا واضحة وبديهية بالنســـبة إلى عامة الناس حتى يتسع فعل التفلسف، واستعمال اللغة العقلية كان من شأنه استعمال العقل أيضـــا، لأن اللغة تجعل الحقيقة في الفكر، وتجعل جوهر الإنســـان في النطق، كما تساعد الإنســـان على فهم إنسانيته وفهم مضمون الأفكار التي يعتنقها بعيدا عن الغموض والالتباس، في حين كانت اللغة القديمة حافلة بالمضامين العقدية التي تحث على الإيمان والتسليم بالأفكار المسبقة وقبول مضامينها دون أي نظر أو فحص نقـــدي.

(*) – وهو لفظ استخدمه المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" للدلالة عن معنى التأصيل.

[1] – طه عبد الرحمن : القول الفلسفي- كتاب المفهوم و التأثيل – المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص 212.

بدأ "ديكارت" يعي بشـــكل كبير أهمية رسالة العقل ووظيفة الفلسفة كممارسة جريئة تظهر مساعي الفكر نحو اختراق ما هو مألوف، إذ لأول مرة في تاريخ الفلسفة الحديثة ومع "ديكارت"، أصبحت الفلسفة تكتب بلغة شعبية هي اللغة الفرنسية التي لها علاقة مفهومية بالفلسفة في عهدها الجديد، لأن البناء القاعدي للمفاهيم الفلســـفية ينسج داخل الحقول اللغوية، فتصبح مهمة اللغة إحداث قطيعة معرفية مع التقليد اللاهوتي الذي كان يقف خلف إحكام الســـلطة المفروضة على العقل والذي تســـبب في حالة من الاحتباس الفكري الذي خيم على المرحلة الوسيطية، فلم يتردد "ديكارت" أن يعلن المســـاهمة في إطلاق ســـراح الفكر والعمل على تغيير وتطوير الواقع الفكري والبناء الثقافي الذي يحصـــل بالاستقلالية الفكرية والحرية العقلية. هذا الانجاز الفلسفي، هو الذي حرر الذات الإنسانية من هيمنة الخطاب الديني ويدخلها في مرحلة الإصغاء إلى الخطاب العقلاني الذي وصلت إليه المجتمعات الحـــديثة.

من خلال هذه التحولات الفكرية، يرى بعض الباحثين أن "الكوجيتو الديكارتي" : "أنا أفكر أنا موجود"، هو نقطة بداية الوعي الأوروبي العقلاني الحديث، إذ تروم هذه الفلســـفة استهداف ثلاثة أمور:

1- إيجاد علم يقيني فيه من اليقين ما في العلوم الرياضـــية بدلا من العلم الموروث من الفلســـفة المدرسية.

2- تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقا عمليا يُمّكن الناس من أن يصيروا بمثابة سادة ومالكين للطبيعة.

3- تحديد العلاقة بين هذا العلم وبين الموجود الأعلى، أي الله وذلك بإيجاد ميتافيزيقا تتكفل بحل المشاكل القائمة بين الدين والعلم.

لقد وضع "ديكارت" أساس ثنائية النفس والبدن، والصورة والمادة، الجوهر والعرض، وأكد أن النتيجة التي أعقبت اكتشاف الكوجيتو، هي التمييز الجذري بين الجوهر المفكر والجسم بوصفه الجوهر الممتد. وأوضـــح في هذا الشأن أن الجسم لا يمكن إدراك حقيقته عن طريق الحواس أو أي عضو آخر منه، وإنما بواسطة العقل نفسه الذي يتوصل إلى معرفة الامتداد بوصفه جوهر الطبيعة. "وبهـــذا يكون "ديكارت" قد طبع الفلســـفة الأوروبية بهذا الطابع الثنائي الذي ورثه عن الفكر

اليوناني القديم، هذا الفكر المثالي الذي يلائم الفكر التبريري الديني والعواطف المتطهرة والتصورات الوجدانية للعالم التي يقوم عليها الشعور الديني القديم والمثالية الحديثة "[1].

فهذا النوع من الأفكار سوف تسجل إقبالا فلسفيا كبيرا حول إمكانية الحفر في هذه الإشكالية التي قام الفلاسفة على تحيينها وإعادة تأهيل هذه المفاهيم التي دخلت بقوة في الفكر الفلسفي المعاصر عندما وجدت مناخا مهيئًا في صميم التغيرات التي مست الإطار المعرفي والاجتماعي.

من ناحية أخرى، سجلت الفلسفة الديكارتية حضورها الابستيمولوجي أثناء انخراطها في التحولات التي مست المسائل البيولوجية والفيزيائية عندما قامت بمحاولة إعطاء تفسير للإنسان بإدراج جسده ضمن الآلات، "ولكي نفهم هذا النجاح الذي حققه مفهوم الآلة بمعناه الديكارتي، يلزمنا أن نعيد إلى الأذهان أن(الآلة) كانت جزءا من كل، هو الفلسفة الديكارتية، ومفهوما من المفاهيم الأساسية لنظرية ديكارت الطبيعية، فمهمته تفسير حركات الأجسام والأجرام ووصفها بما في ذلك جسم الإنسان. لقد نظر إلى الإنسان من زاوية ميتافيزيقية محضة، أي كجوهر مفكر دون انتباه إلى جانب الامتداد فيه والذي يجعله يشارك سائر الكائنات الحية في الآلية والحيوانية وهذا ما يسمح بالقول : أن الفيزياء والميتافيزيقا الديكارتية وجهان لعملة واحدة ".

و في هذا السياق، تكون لحظة ديكارت هي لحظة تدشين الفلسفة الحديثة، حين اعتبر أن عملية توضيح المفاهيم كضرورة منهجية ومعرفية تعتمد في صياغتها وقبولها على الكفاءة العقلية، لأن المفهوم الواضح هو الذي ينطوي على معان جليلة وقيم ومبادئ تساهم في دفع المعرفة البشرية إلى حدودها القصوى فيحصل عندها انتظام النسق العقلاني في جميع مستوياته العلمية والفلسفية عندما تأخذ المعرفة وجهة صحيحة في طريقة استناطاها للمعارف، "إن المنهج الاستنباطي سيكون أسلوبًا معتمداً في توجيه الفكر وقيادته من أجل الوصول إلى الحقيقة، والحقيقة التي يريد "ديكارت" بلوغها، ليست الحقيقة التي يكتفي العقل باكتشافها أو على إعادة بنائها بنفسه، " وهكذا فالحدس والاستنباط والتجربة هي المراحل التي يتعين علينا إتباعها للوصول إلى المعرفة الحقيقية اليقينة، بشرط أن نجيد إستخدامها بطريقة صحيحة"[1]

[1] – حسن حنفي: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1987، ص 25.

[1] – علي عبد المعطي: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،مصر 1995، ص54.

في هذا السياق بدأت وتيرة الإحساس تتزايد في الاعتقاد، بأن الفلسفة أصبحت في بيتها كما أكد ذلك "هيدجر"، حيث تكون الذات العاقلة مقياس العلاقة بالوجود، هذه الذات المفكرة، تعد بمثابة الأســـاس الفلســـفي الذي يشيد عليها البنيان المعرفي، فمع "ديكارت" لم يعد الإنسان ذلك الكائن المخلوق المهيأ لاستقبال الحقيقة، بل يعد هو صانعها؛ وهذا يعني أن الذات العاقلة أصبحت هي المصـــدر الوحيد والموثوق فيه لبناء الحقائق التي ستكون قبلة للمساءلة الفلسفية المفتوحة عن مفاعيلها المفاهيمية والفكرية التي يعاد وصـــلها بمختلف الإشـــكالات التي تنظر فيها الفلســـفات اللاحقة.

المحاضرة رقم:05

الإتجاه العقلي عند سيبنوزا :

1- منهجه الفلسفي:

إن المتتبع لفلسفة "اسبينوزا" يجد أن جلّ أفكاره نابعة من طبيعة الظروف الثقافية والسياسية التي واجهها في محيطه الاجتماعي والديني القاسي، هذه المعاناة قادته إلى متابعة أبحاثه الفلسفية واستئناف المساءلات الفكرية حول القضايا الأخلاقية والسياسية بمنظور عقلي خالص، هذا الوضع دفعه إلى الحديث عن الارادة والخير والحرية، وهي مسائل قد شغلت الفكر الفلسفي في العصر الحديث بسبب توسع المساجلات الفكرية حول محتواها ودلالاتها وتأثيرها المباشر على مستوى حياة الفرد والمجتمع على حد سواء.

من هذا الباب فإن المداخل الاشكالية التي يواجهها"اسبينوزا"، هو أن يبدأ في عملية التنقيب عن مسلك عقلي يتيح له فرص اعادة النشاط الفلسفي إلى وظيفته العقلية، المتمثل في الكشف عن الحقائق التي تحمل مواصفات الوضوح والتميز، مبعدا عن الاهتمام العقلي كل أشكال العناية بمباهج الحياة التي تنشدها النفس، لذلك شغلته فكرة البحث عن الخير الذي أصبح مطلبه الأساسي، لكونه يحقق الطمأنينة الدائمة والرضى النفسي الثابت، ويكمن هذا الخير الحقيقي في كل ما يؤثر في العقل ويستبعد كل ما هو غير ذلك، مقتفياً أثر الكشف عن الطريقة المؤدية إلى السعادة التي لا نهاية لها، " وكيف أنه إذا ما اكتشف هذه المتعة الدائمة التي نجدها في السعادة عن العقل فإنه سيمكن له مساعدة الآخرين في أن يكون لديهم هذا الادراك أو الهم المؤدي إلى تحقيق السعادة الدائمة"[1] .

لقد أكد "اسبينوزا" أن تحقيق الخير الدائم، يقتضي توفر الحرية وممارستها في مختلف أفعالنا مما يعطي هذا البعد وضعاً ملائماً للفرد كي يستخدم مختلف قواه العقلية بنفسه، مبعداً في ذات الوقت كل تدخل يأتي من سلطة خارجية تلزمه بذلك، لذلك أدرك "اسبينوزا" من خلال معتقداته الدينية أن الله جوهر لا متناه أزلي، وحينما تحول إلى المسيحية أعتقد أن الله ينبغي أن يكون موجوداً

[1] –محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة ، القاهرة مصر، 1996، ص 100.

خاضـــعاً إلى الضرورة المنطقية والقانون العلمي، وأن يكون هذا الإله متفقاً في صفاته مع المعرفة العلمية الحديثة.

إن " اسبينوزا" بحكم انتمائه الفلسفي العقلاني، كان شغوفاً بالبحث عن الحقيقة التي تنسجم كثيرا مع خاصـــية الوضـــوح، "لأن من لديه فكرة حقيقية يعرف في نفس الوقت أن لديه فكرة حقيقية ولا يمكن أن يشـــك في حقيقة معرفته.إذ أنه لا أحد تكون لديه فكرة حقيقية ويجهل أن الفكرة الحقيقية تضم أعلى درجة من الحقيقة ؛ فأن تكون لدى المرء فكرة حقيقية، فعلاً، فإن ذلك لا يعني إلا أنه يعرف شيئا من الأشياء معرفة تامة أو بأحسن قدر ممكن [1]" .

2- أنواع المعرفة عند اسبينوزا:

بما أن "اسبينوزا" يركز كثيراً في البحث عن المعرفة، فإن هذا الانشغال قاده إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من المعرفة، وهي : الظن أو المعرفة السماعية ثم المعرفة العقلية الاستدلالية ثم المعرفة الحدسية.

أ- المعرفة الظنية وتتمثل في مختلفالادراكات الحســـية التي نقابلها في التجربة، وهي بهذه الصورة تفتقر إلى مواصفات الدقة العلمية، ذلك لأنها بمقتضى طبيعتها، تكون جزئية غامضة، ومنها ما يرد إلينا من معارف عن الســـمع والتقليد وذكريات متعلقة بتجارب الماضي التي لم يتدخل العقل في فهمها وتصنيفها، وعلى هذا النحو تكون هذه المعرفة غير مطابقة مع طبيعة نشاط العقل، وبالتالي فقدت دقتها. فقد يحدث أنه عندما نقرأ أو نسمع الفاظاً أو رموزاً معينة أشياء مرتبطة بها، ولكن هذا التذكر قد يحصـــل بدرجات متفاوتة، وحينها تكون عرضة لأوصاف الغموض والاضطراب، وعندما نمضي في تشكيل أفكار حولها، فإننا لا نتحرى فيها الصدق والدقة المعرفية المنشودة.

على هذا الأساس اعتقد "اسبينوزا" أن جميع المدركات الحسية التي تقابلنا في الواقع الحسي تصنف ضمن دائرة المعرفة الظنية، لأنها تثير فينا صورا تقوم في أساسها على فكرة تداعي المعاني والذكريات والألفاظ والرموز، وهناك من صور ما يتوارد إلى مخيلتنا تحت تاثير العادات والتقاليد، لذلك إقتنع "اسبينوزا" أن هذا الصنف من المعرفة لا يمكن الوثوق فيه، لأن من طبيعتها ناقصة ومعرضة للخطأ.

ب- إذا كانت المعرفة الظنية تثير كثيراً من الشكوك والارتياب في نفوسنا، فإننا نجد على العكس من ذلك، أن المعرفة العقلية معرفة ترقى إلى الوضـــح والصـــدق، بدليل أن الناس جميعاً بإمكانهم

[1]-Spinoza : Ethique, édition Flammarion, Paris, p. 117.

الاتفاق على صحة مجموعة من الأفكار من حيث أن العقول والأجسام لها خصائص أو تشترك في مجموعة من الخصائص تمكننا من الحصول على أفكار مطابقة لها وعن استخلاص عللها او متابعة آثارها، لذلك أصبح الطريق الأمثل الذي يجب البرهنة به على القضايا عن طريق استخدام مناهج هندســـية انطلاقاً من مقدمات وصـــولاً إلى النتائج، فهذه المعرفة من حيث طبيعتها تمثل المعرفة العقلية.

ج-أما النوع الثالث من المعرفة، فهو المعرفة الحدسية، ويعرفه "اسبينوزا" في كتاب الأخلاق فإنه يتمثل في المعرفة التي ننتقل فيها من أفكار مطابقة عن ماهية مطابقة لصفات معينة لبعض صفات الله، ونحن نجد أن كل لفظ في هذا التعريف له مدلول اصـــطلاحي عند "اسبينوزا" ومدلول هذا التعريف العام أنه إذا كنا نتقدم في معرفة أي شـــيء بعمق، فإننا سنفهم حقيقته من خلال طبيعته النهائية وضـــرورته التي يخضـــع لها على أساس أنها وجه للألوهية، ذلك أن عقولنا بقدر ادراكها لحقيقة الأشياء ترى أنها جزء من العقل اللامتناهي لله، وبذلك فإن أفكارنا الجلية الواضحة تكون صادقة بالضرورة وفي مستوى صدق أفكارنا عن الله." إن الأشياء الواصحة فوق كل الأشياء لا تُعرف نفســـها بنفسها فقط، إنها تعرف أيضا بالكذب بحيث يكون من الحماقة أن نسأل: كيف يمكننا أن نعيها ؟ ولأنها واضـــحة فوق كل الأشياء، فإنه لا يوجد وضوح آخر يمكن أن يجعلها أوضـــح. [...] وأن الكذب لا يعرف و لا يبرهن على نفسه بنفسه. فمن يملك الحقيقة إذن، لا يمكنه أن يشك في ذلك ؛ أما الغائص في الكذب أو الخطأ في مقابل ذلك، فبإمكانه التصور بأنه في الحقيقة، شأنه شأن من يحلم مع ظنه بأنه ساهر، لا شأن من يسهر مع ظنه بأنه دائماً يحلم. وعلى ضوء ما قيل، ينكشف أيضاً وإلى حدّ ما، ما كنّا نقوله: وهو أن الله هو الحقيقة هي الله نفسه"[1] ، وهذا ما ينجم عن حضور التصور الديني في مسار "اسبينوزا" الفكري.

من خلال عرض هذه المراحل حول تشـــكل هذه المعارف الثلاثة كل حسب طبيعتها، فإن " اسبينوز " يؤكد بوجود تداخل بين بعضها مع البعض الآخر.

[1]- Spinoza :œuvres, Court traité, édition, Garnier Flammarion, Paris, 1964, p. 15.

3- الحرية الانسانية:

تحتل مشكلة الحرية الانسانية مكانة مركزية في النسق الفلسفي لـــــ"اسبينوزا" في صلتها بالأفعال الأخلاقية وبمسألة الخير والشر، لذا تجده يرفض التمييز بين النفس وقواها وبين الارادة والعقل، بل يرجع الارادة إلى العقل، فهي تعبر عن ميل العقل إلى قبول ما يرضي عنه من معاني واستبعاد ما لا يروقه منها، إذ الفعل الارادي لا يتسم بالحرية التامة، وأن مجرد فكرة تثبت أو تنفي نفسها من أن جميع الأشـــياء متضمنة في الطبيعة الالهية التي تتسم بضرورة الوجود والفعل، فلا يوجد في الطبيعة أي أمر حادث أو ممكن، بل كل ما هو موجود في الطبيعة انما يرتبط بعلل معينة إلى غير نهاية .

فالنفس الانسانية ترتبط بأفعال معينة، لكن ليس لها إرادة حرة، والشعور بالحرية وهم ينتج عن عدم مطابقة العقل لموضـــوعاته بسبب ما يعتريه من نقص وغموض ويصبح الشعور بالحرية وهماً. أما اعتقاد الناس بأنهم أحرار، إنما يعود إلى جهلهم وعدم معرفة الأســـباب التي تقودهم إلى ذلك، ويمكن تشبيه هذه الأفعال بالحجر الذي يسقط من أعلى، فهو لا يملك إرادة حرة لكي يسقط أو يمتنع عن الســـقوط، كذلك يكون الشـــأن في خضـــوع الســـلوكات الإنسانية إلى مجموعة من الانفعالات، " بيد أن انفعالات الفرح والحزن ترتبط بدرجة تأثرنا بالعالم وتأثيرنا فيه، ولكن أوجه انفعالنا تفوق في معظم الأحيان أوجه الفعل عندنا، كما أنّنا ننســـب إلى ارادتنا إلى ما ينتسب في الواقع إلى سلسلة لا محدودة من العلل الضروريةن وهي سلسلة مرتبطة بعدد لا محدود من السلاسل اللامحدودة الأخرى التي تكوّن معاً الوجه الكلّي للكون وهو الله أو الطبيعة"[1]

هذا النقاش يفضـــي حســـب "اسبينوزا" إلى التمييز بين نوعين من المعرفة، هما المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وفي النوع الأول من المعرفة أي المعرفة الحسية نجد خلالها أن الأفكار التي تحصلنا عليها غير مطابقة، لأنها تقتصـــر على الحواس والمخيلة فحسب، وتكون أحكامنا الخلقية في هذه المرحلة خاضعة لشعورنا بأن ذواتنا قائمة بنفسها وأن ما يحيط بنا من أشياء، إنما يخضع لرغباتنا فيه أو لكراهيتنا لها، وليس للحكم بأنها خير أو شـــر، وعلى هذا فنحن نكون بهذه الصورة مستعبدين لشهواتنا، يقول: "اسبينوزا":" إذ أن أكثر الأحداث تواترا في حياة الناس تلك التي ينظرون إليها، مثلما يستخلص من أعمالهم كلها، على أنها الخير الأعظم، إنّما هي تنحصر في ثلاثة: الثراء والمجد

[1] – سبينوزا: رسالة في اصلاح العقل، ترجمة جلال الدّين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس 1990، ص 19.

واللّذة الحســـية، وهي تشـــغل الفكر عن التركيز على أيّ خير آخر؛ فالنفس تتعلق اللّذة كما لو كانت قد وجدت الخير الذي ترتاح إليه، فتكون عاجزة إلى أقصى حدّ عن التفكير في خير آخر"[1] .

أما النوع الثاني من المعرفة ، فإننا نكتشف فيها أن الطبيعة خاضعة لقوانين كلية، ومن حيث أننا جزء من هذه الطبيعة سنحصل على أفكار مطابقة ونصبح فاعلين بعد أن كنّا منفعلين، ذلك بأننا سوف لا نقبل على أي شيء أو نرفضه إلا بارتباطه بحب البقاء وبالقدر الذي يكفل لنا البقاء.

يرجع "اســـبينوزا" هذا الأمر إلى وجود ميل الطبيعة ومن حيث أننا نمثل جزء من الطبيعة ومن القوانين التي تخضـــع لها، لذلك لا نحفل بما يقال لنا عن أمل في الجنة أو الخوف من النار، وتصبح لدى الانســـان الشجاعة فتجعل منه شخصا حراً مستقلاً، ذلك أن الحرية في نظر " اسبينوزا" هي اتباع ما يتفق مع الضـــرورة الطبيعية من حيث أننا نشكل جزء من الكل، وبذلك تصبح الأشياء الخارجية خيرا أو شـــراً لا في ذاتها، بل بالنسبة إلى موافقتها أو معارضتها لحب البقاء، مما يفرض اجراء تعديلا على مســـتوى السلوك، لأنه قد نضطر إلى القول:" إنه عمل صالح بالنسبة للنتائج الحسنة التي أدى إليها، وعمل سيء بالنسبة للدوافع والميول التي صدر عنها. بعبارة أخرى، إننا نميز بين صـــلاح الأفعال من الناحية الخارجية، وبين صلاحها الداخلي؛ ولا شك في أنّ الفضيلة تمت أولاً وأخيراً إلى الصلاح الداخلي لأفعال الانسان"[1] . علينا إذن حسب "اسبينوزا" أن نمتع أنفسنا في الحياة ولا نفكرفي الموت، بل نتأمل في هذه الحياة ولا يتملكنا الحزن والانفعالات الشديدة، لأن كل شيء إنما يحدث وفقا لقوانين الطبيعة فليس هناك تضاد بين الانسان والطبيعة، فكل ما في الوجودصـــدر عن طبيعة الله إذ الكون كله عبارة عن وحدة جوهريةحاصلة على علة وجودها في ذاتهاكعلة حالة، وهذا يتحقق في النوع الثالث من المعرفة الذي نشعر خلاله في أنفسنا بأن الله هو علة الحقيقة ومبدأ القوانين الأزلية. وهذا الفرح والغبطة الدائمة التي تصاحب فكرة الله إنما تتمثل في محبة الله. والانسان هو علة هذه المحبة الكاملة التي لا يقابلها محبة من جانب الله، لأن الله كجوهر خال من أي انفعال فحياته أبدية وليست زمانية.

---

[1] – سبينوزا: رسالة في اصلاح العقل، ص 27.

[1] – صادق جلال العظم: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة بيروت لبنان، ط3، 1997، ص 231.

كمـــا أكد "اســـبينوزا" أنه من الضـــروري الأخذ بعناية في عدم الوقوع في الخلط بين الدين واللاهوت أو أي مؤسسة دينية. ويقرر أن المعجزات التي يستند إليها اللاهوتيون في صحة الديانات تتناقض مع النظام الالهي وبالتالي هي مناقضـــة لنفسها، والعقيدة المسيحية في الفداء لا يمكن العقل أن يقبلها، لأن يسوع كان انسان كسائر الناس، وكل ما هنالك أن عقله كان يساير نظام الكون، وكانت أرادته متجهة نحو الخير الأزلي"[2] .

4- الأخـــــــــــــــــــلاق:

إذا كانت الأ خلاق تعني مجموعة من المبادئ المعيارية التي ينبغي أن يجري الســـلوك الانســـاني بمقتضـــاها، فهي التي ترســـم له طريق السلوك الحميد وتحدد بواعثه وأهدافه، وبحكم أن حضور المشـــكلات الأخلاقية في المســـاجلات الفلسفية الكبرى، فمن الطبيعي أن يتناول الفيلسوف في نسقه الفكري هذه المسائل الأخلاقية، وبحكم توجه "اسبينوزا" العقلي فإن مذهبه في الأخلاق يحمل مشـــابه عديدة مع مذهب الرواقية في الأخلاق. فمثله الأعلى للحكيم وتأكيده على ضـــرورة أن يعرف مكانته في الكون، واعتقاده أن المعرفة تحمي الإنسان من اضطراب النفس تجاه مصائب الحياة وضربات القدر، والحاجة على جعل الحياة تسير بمقتضى العقل، وطلب الفضائل من أجل الفضائل نفسها، فكل هذه الفضائل نجدها في المذهب الأخلاقي الرواقي. كذلك يشتركان في تقرير الجبرية وانكار الحرية الانسانية. والمشكلة بالنسبة إلى كليهما هي في معرفة كيف يمكن قيام أخلاق دون افتراض حرية الانسان؟ إن الأخلاق أمر بواجبات، والمجبر لا يؤمر لأنه مجبور على فعله لا خيار له فيه. وقد شعر "اسبينوزا" بهذه الصعوبة ومن هنا نجده أحياناً – وبتحفظ – يقر بأن الانسان يشعر أحياناً كأنه حر ومسؤول عن فعله لكن جوابه لم يكن مقنعاً. وحين يريد التمييز بين الخير والشر يقتصر الأمر على المعرفة، فما يقوي المعرفة يعدّ خيراً، وما يضعفها – مثل الانفعالات والشهوات يعد شراً.

هذه المسائل الاخلاقية التي تفاعل معها "اسبينوزا" تكشف مدى ذيوع المرجعية العقلية في معظم تصـــوراته الفكرية حول مدى تأثير البعد الديني في ثقافة عصره الذي خلق مأزقاً كبيرا في أوساط الجماعات اليهودية في فهم النص الديني وفي البحث عن المسلك العقلي في تأويليه وفق سلطة تكون

---

[2] – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص 144.

أكثر تناغما مع طموحات السلطة الدينية، لذلك كانت اتسعت الخلافات بشكل لافت في البحث عن مخرج آمن من هذه الصراعات التي تعمقت تداعياتها على مستوى وعي الفرد والمجتمع على حد سـواء، " لأن الحصول على مذهب أخلاقي يكون ضرورة فكرية ومبدأ يتضح في داخل نفوسنا، هنالك يبدأ تعميق أخلاقي بعيد المدى لوعي الأفراد وتقدم اخلاقي مستمر للإنسانية" [1] .

" أما ديكارت فلقد تجاوز المذاهب المدرسية بنقده للمعرفة الحسية وباعتباره الاله والنفس جوهرين عقليين يدركان بالعقل بصـورة قبلية، إلا أنه قد تعذر عليه، نظراً إلى منطلقه المثالي، الخروج من الذاتية وفهم الوجود، إن الفصل الذي أقامته فلسفة الكوجيطو بين عقلنا البشري والعقل الالهي لم يسـاعدها على ادراك الوجود، وحكم على العقل البشـري بالركود النهائي في حدود ضيقة لا تناسـب طموحه الأصـلي. فكل من الفلسفة المدرسية والفلسفة الديكارتية قد عجزت عن منح العقل البشري الدفعة اللازمة كي يتطور بصورة لا نهائية، حسب النظام الضروري الذي ينطلق من المبادئ لبلوغ النتائج"[1] .

وبهذا ينتهي "اسبينوزا إلى نقد الفلسفات السائدة في عصره، اعتقاداً منه أن الفلاسفة حادوا عن ايجاد طريقة فلسـفية سـليمة في عملية اثارة المشـكلات الكبرى التي تثيرها الفلسفة في مختلف موضـوعاتها، لذلك استفاد من فلسفة "ديكارت"، إذ منحت له اطلاعاً واسعاً وعميقاً عن المناهج الفكرية التي تعينه على تناول قصايا الدين والحرية والمعرفة ....وبالتالي خالف الفلاسفة في طريقة التفلسـف، لأن الفلاسـفة في نظره، لم يتقيدوا بالترتيب المناسب في مناقشة القضايا التي تحظى بالأولوية اللازمة، لأن الافتراض العقلي يستوجب البداية بالطبيعة الالهية قبل غيرها، لأن هي التي تعطي الإشـارات الأولى للعملية الفلسـفية التي يخوض فيها العقل لكي ينتقل إلى باقي القضـايا الأخرى.

---

[1] – البرت شفيتزر: فسفة الحضارة، ترجمة، عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت ـــــــــ لبنان 1980، ص 135.

[1] - سبينوزا: رسالة في اصلاح العقل، ص 20.

المحاضرة رقم :06

المذهب التجريبي في المعرفة :

لقد ظهرت التجريبية في القرنين الســـابع والثامن عشـــر مع بيكون ولوك وهيوم حيث أهتم هذا المذهب بنظرية المعرفة والتي ترى بأن كل المعارف تنشـــأ عن التجربة وكل نتائجها صـــحيحة ثم توســـع هذا المنهج بعد ذلك ليشمل الأخلاق والسياسة والفن وغيرها من المجالات الأخرى حيث يرى أنصار هذا الإتجاه أن العقل قاصر على إدراك هذه الظواهر والموضوعات وما على التجربة إلا أن تحل مكانه

ماهودورالإتجاه التجريبي في المعرفة؟وفي تطور الفكر الغربي ؟

1 أسس المنهج التجريبي:

يتأســـس المذهب التجريبي في مبدئه الفكري على مســـلمة أســـاسية، وهي ذات مظهرين: اما الأســـاسية، فهي تعتبر أن المصدر الجوهري الأسبق لكل أنواع المعرفة، هو التجربة، وهي مسلمة تتفرع إلى جزأين الأول نقدي يتم خلاله اســـتبعاد المذهب العقلاني من أصوله، والثاني تأسيسي، يتم فيه بناء المذهب التجريبي، وهما:

1- أن العقل ليس بإمكانه أن ينشئ بالفطرة المعاني والتصورات وليست له القدرة على خلع صفة الصدق على ما يبدعه من معارف.

2- العلم بكل صوره يرتد إلى التجربة.

تطبيقات أسس المنهج التجريبي:

1- لا يســـتطيع العقل أن يبدع بالفطرة المعاني والتصورات والأفكار بمعزل عن التجربة، لأن العقل من حيث طبيعته ليس له القدرة على خلع صفة الصدق على ما يبدعه من معارف، لذلك يســـتند التجريبيون في موقفهم هذا إلى مجموعة من الحجج مبررين وجود انزلاقات كثيرة في مذهب العقلانيين:

لقد رفض التجريبيون التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة، والمبادئ العقلية البديهية والقواعد الخلقية الأولى التي لا تـــأتي عن طلريق الاكتســـاب، وأنكروا الحدس الذي يزعم أهله أنهم يدركون به الأوليات الرياضية والمنطقية وذلك:

لأن عقل الفرد يكون قبل التجربة عبارة عن ورقة بيضـــاء ليس فيها أي أثر للتجربة، فهو لا يعرف شـــيئاً، ويبدأ في اكتشـــاف العالم الخارجي عن طريق الحواس، فبأي وسيلة سحرية هذه يتمكن من ادراك الأفكار العقلية الأولية بصورة مباشرة لا واسطة بينهما ؟ وهل يعقل الحديث عن أفكار جاهزة قبلية يحملها كل انسان بالفطرة دون انتظار تأثير العالم الخارجي عن طيق الحواس ؟ لذلك كل انطلاقة من عالم الأشياء تقتضي رفض كل منطلق آخر غيره سواء كان حدساً أو إلهاماً، يؤكد "فرنســـيس بيكون" في قوله:" إن منهجي على الرغم من صـــعوبته في التطبيق، ســـهل في الشرح، منهجي هو أن نرسي درجات متزايدة من اليقين .. أن نستمر في الأخذ بشهادة الحواس، ونســـاعدها ونحصـــّنها بنوع من التصويب، ولكن نرفض، بصفة عامة، العملية العقلية التي تتلو الاحســـاس؛ بل نفتح مساراً جديداً للعقل أكثر وثوقاً يبدأ مباشرة من الادراكات الحقيقية الأولى للحواس"[1] .

بما أنّنا نعرف المحســـوس قبل المجرد والخاص قبل العام، ولا نصـــل إلى المجرد إلا انطلاقاً من الملموس، وهذا ما أكده "جون لوك" حين اعتبر أن الأبيض ليس كالأســـود، واللذة ليست الألم؛ فلا يعقل القول بأننا بهذه القضايا الملموسة والجزئية، لأننا نسلم بقضايا أخرى مجردة وعامة، وهي بمثابة المبدأ بالنسبة إلى القضايا الأولى.

كـــذلك أن المبادئ لا يمكن أن تكون فطرية فيما يرى " لوك "، إذا كانت الألفاظ المكوّنة لها غير فطرية فالمبادئ القائلة مثلا، أن لكل واقعة علة أو لا يمكن للشيء أن يكون هو ذاته وضده في نفس الوقت، ومن نفس الوجهة ، لا يسعها ـــــــــــــــــــــ هي وأمثالها ـــــــــــــــ أن تكون فطريـــة إذاكنا لا نملك فكرة فطرية عن كلمتي واقعة وشـــيء، بل كل ما هنالك يرتد إلى

[1] – فرنسيس بيكون: الأورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ـــــ مصر، ط1، 2013، ص 10.

التجربة ، "وأن بناء المفهوم يرتبط ضـــرورة بسلسلة من العلميات الفكرية والتجريبية التي تنتجه وتشّرعه"[1] .

وجاء رفض التجريبيون لما ذهب إليه العقلانيون على أســـاس أن العقل غير قادر على الوصول إلى أي علم يقيني ثـــابت بطريقة الفطرة، وما تجود به من أوليات كلية، ذلك أن الأحكام العقلية تتغير بتغير الزمـــان والمكـــان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال، وبحســـب كذلك مجالات الموضـــوعات التي تثار فيها، بناء على أن العقل لم يعد يتصـــور كنظام مغلق وصارم من المبادئ المحـــددة قبليا، وإنما كواقع يمتاز بالتطور والديناميكية، تتوســـع في اطاره عملية المعرفة. اما الجهد العقلي المبذول في الشأن المعرفي، فإنه يتوقف كثير على السياق التاريخي وعلى حال تطور المعارف التي أضاءها تقنيات الملاحظة والتجريب، ولهذا فإن العلم يتقدم بفضل التجاوزات المتتالية لأشكال عقلية قديمة تبيّن فيما بعد عن فقدان صلاحيتها"[2].

كذلك لو ثبت مدى صلاحية وصحية هذه المبادئ الكلية والمعاني الفطرية، لتساوى الناس في العلم بهـــا في كـــل زمان ومكان، وما يعتقد في مبدأ عدم التناقض أو الهوية أو غيرهما مما يظن أن المبادئ الفطرية لا يعرفه إلا قلة من أصحاب الثقافة ويجهله الأطفال والمعتوهون والمتوحشون، أما المبادئ العملية ـــــــــــ سواء أكانت خلقية أو قانونية ـــــــــــ فهي محل إختلاف بين الناسفي الزمان والمكان. كذلك ينطبق هذا الأمر على القيم الأخلاقية حتى وإن كانت في جوهرها واحـــدة، لكن في مـــادتها تأخذ طابعاً نســـبياً، فما هو عدل أو خير بالقياس إلى هذا، فإنه ليس بالضـــرورة أن يكون كذلك في موضـــع آخر. ويمكن تمثيل هذه القاعدة الواقعية على شـــعوب وحضارات باختلاف الحدود الزمانية والمكانية.

2-العلم فكل صوره يرتد إلى التجربة.

أـــــــــ لقد نشأت فكرة السببية نشوءاً طبيعياً عند الانسان بسبب ما كان يلاحظه في العالم الخارجي من تغير في طبيعة الأشياء، فما انفك الشيء الواحد يتغير ويتبدل من حال إلى حال، حتى يندفع العقل إلى التســـاؤل: أيكون هناك علاقة بين الحموضة مثلا التي حلت بالطعام وبين ارتفاع

[1] – عمر الشارني: المفهوم في موضعه، أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، دار الجنوب تونس، الطبعة الأولى، 1992، ص 120.

[2]- Gaston Bachelard: Le nouvel esprit scientifique, PUF, Paris, 14èd , 1978, p.139.

درجـــة الحـــارة في الهواء المحيط به ؟ وإذا كان هناك علاقة بينهما فماذا تكون ؟ يقول لوك: " لا يوجد شيء في العقل إلا وقد سبق وجوده في الحس"[1].

ويستند التجريبيون إلى التأكيد، أن من فقد حاسة، فقد المعاني المتعلقة بها، فالليمونة مثلاً، يصل إلينا لونها عن طريق حاســـة البصر، ورائحتها عن طريق حاسة الشم وطعمها عن طريق الذوق ، فلو تناولها كفيف البصـــر، فإنه ليس بإمكانه معرفة لونها، كذلك الأصـــم لا يعرف الأصـــوات وهكذا، ومن هنا تبيّن أن دور الحواس في غاية الأهمية لكونها تنقل الأشياء من العالم الخارجي إلى العقل، فليس للعقل قرة كافية عن معرفة طبيعة الأشياء في غياب وظائف الحواس.

كذلك يوســـتوحى مفهوم الســـببية من التجربة، فقد لاحظ الناس في جميع الأجيال والعصور أشياء معلولة، وأخرى عللا لها وربطوا الأولى بالثانية؛ فأصبحت فكرة العلة مقترنة بفكرة العلة ، اقتران المتضـــايفين الذين لا يفهم أحدهما إلا بالاضافة إلى الآخر. وهذه الرابطة القوية الدائمة التي اكتســـبت بالتجربة، هي أســـاس ما يسمى بالضرورة في تحديد مبدأ العلية. بمعنى أن مبدأ العلية ضـــروري في معرفة حقيقة العلاقات الموجودة بين الأشـــياء والظواهر، وهي في الواقع ليست من بداهة الادراك القلي، بل مستوحاة من التجربة، هذا ما يدحض الرؤية الميتافيزيقية التي استند إليها العقلانيون، وعلى ضـــوء هذا الموقف الذي دعمه التجريبيون أمثال هيوم وجون ســـتيوارت مل يكشف في النهاية عن مجموعة من الاختلالات التي أصابت الموقف العقلاني في أساسه الفكري.

وبهذا فهم "دافيد هيوم" أن الرصيد الفكري الذي يضمه العقل من معاني وتصورات ومفاهيم لا يخرج عن سياق تأثير التجربة في تشكيلها على مستوى العقل، كذلك يعود الأمر إلى انعكاس أثر العادة على حياة الناس بحكم أن العادة مكتســـبة بفضل تراكم مجموعة من التجارب وليست فطريـــة، ينطبق هذا الأمر في مجال ســـلوكات الناس وعلى أخلاقهم وأفكارهم ومعتقداتهم عبر ســـلسلة من الأفعال التي يوحي بها الواقع وعلى مدى ارتباط الماضي بالحاضر في تكوين صورة أو فكرة عن الخير والشـــر وعن الصـــحة والخطأ والضار والنافع ...فهذه الأفكار من حيث طبيعتها مســـتمدة من تجارب الحياة، و لم يكن العقل قد فطر عليها منذ الولادة كما يزعم أنصار المذهب العقلاني. ولذلك فجميع أفكارنا يمكن أن تحلل ـــــــــــــ في نظرهم ـــــــــ إلى مدركات

[1]-John Locke : Essai sur l’entendement humain, traduit par Jean-Michel Vienne, Librairie philosophique J.Vrin, Paris 2001, p.12.

بســـيطة مستمدة من التجربة، والقضايا الرياضية التي يتخذ منها العقليون حجة لهم ليست في نظر جون ستيورات مل، سوى تعميمات تجريبية مثلها مثل باقي الأفكار المجردة"[1]

ب ـــــــــ إن العلم بجميع أشكاله، لا يرتد فقط إلى التجربة وحدها بل يحدث له اتساع كلما اتســـعت تجارب الانسان وتطورت المعارف العلمية، مما يدل على أن أفكارنا تتسع كلما ازدادت خبراتنا كثافة في حياتنا اليومية، مما يدل دلالة واضـــحة على أن التطور يحدث نتيجة التغير الذي يمس من الناحية المبدئية البنية العقلية، على أســـاس أن البنية العقلية بنية متحول ومتغيرة يحصل لها ذلك عندما يتقدم التفكير العلمي ويتضـــاءل الفكر الأسطوري وتضيق دائرة تأثير السحر والخرافة في العقل .

للقضـــاء على هذا النوع من الأفكار الخرافية التي اسقرت في المخيال العام، فإن طريقة الشك هذه، لم تكن غائبة عن أذهان أنصـــار المذهب التجريبي، بل "لقد كانت فكرة الشـــك ورفض الأوهام كثقافة حاضـــرة بعناية في الأوســـاط الفلسفية، " والأوهام عند بيكون مثل الشك عند ديكارت يســـتبعد من مجاله قضايا الدين. لمن ثمة فارقا جذريا بين الاثنين، فبينما يضع "ديكارت" الشـــك منهجا شخصيا فيبقى بالتالي للاجتهاد الشخصي إمكان تطبيقه في المجالات التي استبعدها هو، نجد بيكون حين يعرض "أوهام العقل" ، وكذلك حين يمضي إلى تفصيل المنهج الاستقرائي، لا يعكس نظرة ابســـتيمولوجية، ولا يفكر إطلاقا في المســـألة من حيث هي تســـاؤل عن قيمة المعرفة"[2].

ومن هذا الباب بدأت مواقف المذهب العقلاني تتغير بســـبب اســـتفحال الامتداد العلمي في القضاء على الدغمائية العقلية والميتافيزيقية التي جنح إليها هؤلاء، بسبب اعتقادهم أن التصورات العقلية ناشـــئة عن الفطرة وأن العقل يمتلك مجموعة من الأفكار القبلية عن العالم الخارجي، لكن الواقع التجريبي لا يؤيد هذا الزعم، وبالتالي كشـــفت هذه الانتقادات التجريبية هشـــاشة النسق

---

[1] – محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط5، 2002، ص 121.

[2] – حبيب الشاروني: فلسفة فرنسيس بيكـــــــــــون، دار التنـــــوير للطبـــــــــــــــــاعة والنشر والتوزيع، بيروت ـــــــــ لبنان، ط1، 2005،ص 56.

العقلاني في موقفه حيال المعرفة والادراك وتشكل التصورات والمعاني والمسائل اللغوية التي حادت عن الفهم الصحيح لها.

هذه الخلافات الفكرية الحاصلة بين أنصار المذهب العقلاني والمذهب التجريبي، يوحي بأن التعمق في فهم الصـــورة الفلســـفية حول مســـائل المعرفة والادراك و مصدر المعاني والتصورات والانطبـــاعات الفكرية التي تحصـــل في الذهن البشـــري، فكان من الطبيعي أن " يختلف منهج الفيلســـوف التجريبي اختلافاً أساسياً عن منهج المذهب العقلي، فالفيلسوف التجريبي لا يزعم أنه اكتشـــف نوعاً جديداً من المعرفة يعجز العالم عن الوصـــول إليه، وإنما يقتصر على دراسة المعرفة المســـتمدة بالملاحظة وتحليلها، ســـواء أكانت معرفة علمية أو معرفة عادية، ويحاول فهم معناها ومضمونها وليس مما يضير هذا المفكر أن تسمى نظرية المعرفة المبنية على هذا النحو معرفة فلسفية، غير أنه يرى أنها مســـتمدة بنفس المناهج التي يســـتخدمها العالم، ويرفض تفسيرها على أنها نتاج لقدرة فلسفية خاصة"[1] .

هذا الذي لجأت إليه النظرية التصورية في تمثلها لمبدأ التصور الذي يشير إليه المعنى القائم في الذهن، وهذا ما فعلته النظرية التجريبية أثناء قيامها بعملية تقويم بعض التصورات التي كانت سائدة في الفلسفة العقلية، وما نشب بينهما من خلافات فكرية ونظرية حول مسائل المعرفة والحقيقة والذات والمعنى كانت تثار على مستوى الأسس والمبادئ المعتمدة في احكام النسق الفلسفي، وبهذا كانت"التجريبية "الأنجلوسكسونية" القديمة، أكثر دلالة ،حين أكدت في أطروحاتها أن تشكل اللغة يخضع إلى طبيعة تكوين الأفكار، وأن الأفكار هي علامات للأشياء، وأن الكلمات هي علامات للأفكار "[2] .

فهذه الفكرة المتعلقة بالمعنى والتصورات من حيث جذرها الفلسفي والإشكالي؛ تعود إلى الفيلسوف الانجليزي "جون لوك" John Locke (1632-1704) عندما أدرج هذه المفاهيم ضمن الحدود اللغوية، وعندها أصبحت اللغة مشكلة مركزية في الأبحاث التي تشتغل عليها نظرية المعرفة، وقد قدم " لوك " " تفسيراً أكثر اتساعاً للغة من وجهة نظر تجريبية واسمية. وكان مضطراً أن يفعل ذلك لكي يفند تلك الأنواع من الادعاءات التي استقر عليها المذهب العقلي الذي كان لا يزال

---

[1] – هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة ـــــــ مصر 1968، ص 76.

[2] - G.G.Granger : Langages et Epistémologie , op, cit, p.12.

موجوداً في عصره والذي كان ينظر إلى المفاهيم أو الكليات على أنها حقائق واقعية قصوى ذات وجود مستقل خاص بها، ويمكن أن تستمد من تعريفاتها معرفة أبعد دون ملاحظة تجريبية " [1].

لقد تمكن المذهب التجريبي بطريقته الخاصة من اجتياح معاقل المذهب العقلاني عندما وجه له هذا الأخير انتقادات لاذعة من باب الاهتمام الكبير بالمعرفة وبالمسائل العلمية التي بدأت تحظى باقبال واسع في وضع مقدمات قوية، أسهمت بدورها في طريقة تغيير صورة الفعل الفلسفي الذي ينبغي في نظر المذهب التجريبي، أن يشتغل على التحرر من المحاضن الميتافيزيقية التي فرخت في أذهان التيار العقلاني، لذلك أصبح أسلوب التفكير العلمي، هو الأكثر حضورا وعلى نطاق واسع جداً في المساجلات الفكرية، مما هيأ الأجواء الملائمة لكي يأخذ التفكير العلمي مواصفات ابستيمولوجية يعمل خلالها على تجديد نظرية الفعل المعرفي، ويحدث تمييزا دقيقاً بين الأبحاث الفلسفية والعلمية، كما تمكن إلى حد بعيد مجاوزة الفهم التقليدي لنظرية المعرفة، كما تناغم المذهب التجريبي بشكل ايجابي مع الثورات العلمية، هذه الثورات التي تزايد نفوذها وقدرتها في احداث انقلابات واسعة على المستويات المعرفية والاخلاقية والدينية والسياسية، تمكنت من خلالها اضاءة المجتمع الغربي التمسك بثقافة العلم والمعرفة.

[1] -وليم كلى رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، مصر الطبعة الثانية، 2005، ص 166.

المحاضرة رقم: **07**

– الإتجاه التجريبي عند جون لـــــــــــــــــــــــــــــــوك :

يعتبر جون لوك أول من إهتم في البحث عن أصـــول المعرفة في الذهن البشـــري وأول من إنتقد بشـــاعة الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت حيث رفض وصول الناس إلى المعارف عن طريق قدراتهم العقلية وبالتالي لا بد من الإعتماد على الإنطباعات الحســـية التي هي مصدر كل المعارف ورفض كل مصدر قبلي في عملية المعرفة أي نظرية الأفكار الفطرية فالتجربة حسبه هي أساس كل معارفنا ومنها نستمد كل الحقاىق

ماهو دور التجربة عند لوك في إكتساب المعارف؟

1 نظرية المعرفة عند جون لوك :

إن الفلاسفة قد أدركوا في العصر الحديث، أن الوصول إلى بناء معرفة صحيحة يقتضي التمسك بمنهج ســـليم من أجل حصول الفهم، هذا العصر الذي آمن بأن لكل مشكلة حلاً علميا عقلانيا، فالرؤية العاقلة المؤسسة على المنهج الصحيح، هي وحدها القادرة على النفاذ إلى عمق الموضوع، والإحاطة بأصـــوله ومقوماته وسبر أغواره، والكشف عن أسراره ومعانييه، ذلك أن التجريبيين لم يتقبلوا المفاهيم التي تداولتها ألسنة الفلاسفة العقلانيين، لكونها أصبحت مفاهيم شاحبة ليس فيها دم الحياة؛ فهي غير قادرة على الصـــمود أمام تصاعد المد التجريبي، لأن تاريخ الفكر الفلسفي هو تاريخ التحولات، إذ يمثل بنية تتشكل على ضوء التنوع والتعدد الفكري، إذ لم يعد الفكر الإنساني منغلقا على نفسه، بل أصبح أكثر انفتاحا على العالم الخارجي عبر شبكة من المعارف التي تنسجها الخلايا الحسية داخل مقرات العقل.

إن المشـــكلة التي تواجه المذهب التجريبي، هي مشكلة أصل العلم الإنساني ومصدره، هذا المذهب الذي بدأت تشـــكلاته تعرف مسارا متقدما عند "جون لوك" John Locke (1632-1704)، و"دافيد هيوم" David Hume (1711-1776)، إذ يرى هؤلاء أن توضيح المسائل المعرفية والمفاهيمية ضـــرورة منهجية ومعرفية لدفع الفكر الفلســـفي نحو التقدم، وذلك بتحليل أصـــول المشتقات المفاهيمية وكيفية عبورها إلى العقل حين تتم عملية القيام باستقصاء الوضع المعرفي الذي تركته التوجهات العقلية الديكارتية التي رســـخت مفهوم "الأنا أفكر" الذي يعتبر مفهوما فلسفيا

جديدا في ثقافة الفلسفة الحديثة، فظهرت الردود التجريبية، التي أرادت أن تؤثث الفكر الفلسفي بمفاهيم ومصـــطلحات جديدة تتعايش مع الســـياقات المعرفية التي تدمج الإنسان بواقعه وتحدث توســـعا كبيرا في هذه الإشـــكالية، والتعمق في عملية البحث عن الأدوات التي تمكن من العلم بالأشـــياء وتحديد مســـالكها ومصادرها واتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك، أو علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها، لذلك استوجب الأمر العناية بأهمية موضوع الإدراك وطبيعة العلاقة بينه وبين الذات المدركة.

هذه التحركات الفكرية التي ســـاهمت في الانقلاب المعرفي، قامت بخلخلة قواعد العقلانية المتمركزة حول الذات، فكانت تمهد الإعداد لمشـــروع فلسفي يجسد سمة العصر الذي يعيد طرح إشكالية الجهاز المفاهيمي القائم في الموروث المعرفي، وذلك برفض كل المسلمات النظرية السابقة التي مكثت طويلا داخل التراث الفلســـفي، فيذهبون إلى التأكيد على فكرة أن المفاهيم تأتي من التصورات الواقعية، فالمفهوم يشتق من الحواس والصور والذكريات التي تنجلي في عمق الفكر، " بحيث لا يوجد شيء في الذهن إلا وقد سبق وجوده في الحس "[1].

إن الفلاســـفة التجريبيين، قد أعلنوا في وقت مبكر تمسكهم بفحص المفاهيم والأفكار التي تستدعي تقليب أمورها على جميع وجوهها وتكرار النظر فيها ومواصلة اختبارها، كما يستندون إلى مبادئ واقعية في نظرتهم إلى مســـألة المعرفة ويرفضـــون كل المســـلمات النظرية ويستأنسون بالجوانب المادية، فيرجعون كل علم إلى التجربة ويقولون بأن التجربة هي مصدر كل معارفنا، وأن العقل الإنســـاني كما يقول "لوك"، أشـــبه بورقة بيضاء تنطبع بآثار التجربة عليها دون أن تكون محتوية على أية أفكار فطرية، فالتصورات والأفكار المكتسبة تستمد من العالم الخارجي عن طريق الإحســـاس والتأمل، فالأفكار تأتي من الإحساس عندما نكوّن علاقات خارجية مع الأشياء، أما عندما نتأمل في ذواتنا، فإننا نكوّن نشاطات سيكولوجية.

مادام الأفكار تأتي من هذين المصدرين، فلا توجد هناك ملكة أخرى تعطي مصدرا للأفكار. فالفكرة مصـــطلح قديم يعود أصله إلى " أفلاطون"، فهو أول من أدخل هذا المصطلح إلى الفضاء الفلســـفي، لكن ليس هنـــاك تعريف واحـــد للفكرة، فالفكرة عند "جون لوك "هي التي تكون موضـــوعـــا للفهم، والفهم يقتضـــي وجود علاقة وطيدة بين الأفكار المجردة والكلمات العامة،

[1]– L. Meynard : La Connaissance, Librairie Belin, Paris, 1967, p. 106.

فالأفكار يتم التعبير عنها عن طريق اللغة، وبالتالي فهي تمتلك أســـاسا لغويا،" فتكوين اللغة يخضع إلى نفس الطبيعة التي تتكون بها الأفكار، فالأفكار هي علامات للأشـــياء والكلمات هي علامات الأفكار"[1].

2 الفكرة التجريبية عند جون لوك :

فاللغة هي الحامل الحقيقي لمختلف المعارف التي يتمتع بها الإنسان؛ وهي الأداة لتوصيلها، لهذا يميز "لوك" بين الكلمة والفكرة، فالفكرة هي المحتوى الذهني حول موضوع ما، بينما الكلمة هي إشارة للفكرة، مادام الكلمات هي إشارات للأفكار كان طبيعيا أن تختلف لغات الناس، لكن هذا الاختلاف لا يمس بالأفكار، فالفكرة أو الصورة التي نمتلكها حول الإنسان هي نفسها، فالإشارة إلى هذه الأفكار شيء طبيعي بينما اللغة شيء اصطلاحي يعود إلى اتفاق الناس حول استعمال هذه الفكرة أو تلك .

وهذا ما حصل مع "كوندياك"Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) حين تصور أن وظيفة اللغة تعمل على ترقية الفكر، " فاللغة لا تمثل طريقة فضلى في التحليل، وإنما يمكن اعتمادها كأداة ضـــرورية في تطوير سبل الفكر"[2]، هذا الفكر يتجلى أثره في علاقته بمختلف الموضوعات، "ويكون ذلك على أساس استعمال اللغة التي تؤدي دوراً مهماً في تشكيلٍ مباشر للمفاهيم" [1] .

يذهب "لوك" إلى أن كل الأفكار يرتد أصـــلها إلى الحواس، باعتبارها المصدر الأول لتلقي الانطباعات والإدراكات، والأفكار عنده هي ما يشكل كل محتوى المعرفة الإنسانية، لذلك انصب بحثه حول كيفية حضـــورها في الذهن، ولا تجد ســـبيلا تأتي به هذه الأفكار إلى الذهن إلا عبر الإدراكات التي تكون الحواس مصدرها.

ويميز "جون لوك" في عملية الإدراك بين الصـــفات الأولية والصـــفات الثانوية. والمقصود بالصفات الأولية، هي تلك الصفات الثابتة في الشيء مثل الشكل والامتداد. أما الصفات الثانوية فهي ليســـت ثابتة في الشـــيء، لأنها مجرد قوى تثير فينا إحساسات مختلفة مثل الألوان والطعوم،

---

(1)– G. Gaston Granger: Langages et Epistémologie, Editions Klincksieck, 1979, p.12.

2- Nicolas Rousseau : Connaissance et Langage chez Condillac, Librairie Droz, Paris , 1986, p.91.

1– G.G.Granger: Pour la connaissance philosophique, éd, Odile Jacob, 1988, p. 16.

فالكرة مثلا يمكن أن تكون بيضاء أو حمراء. لكن وجودها يتوقف على صفاتها الجوهرية، فهي من حيث الشـــكل مســـتديرة ولا يمكن أن تكون غير ذلك. وهذا يعني أن إدراكنا للأشياء الخارجية يتوقف على صفاتها الأولية لا على صفاتها الثانوية.

هذه الصـــفات أو الكيفيات الحســـية قد تكون مترابطة في الشيء، فإنها تحدث صورا على مســـتوى الذهن وتصل معزولة عن لواحقها المادية، فتكون عندئذ مهمة العقل القيام بعملية الربط بعضـــها ببعض مشـــكلا بها إدراكا متميزا يقترب من اليقين، " فاليقين يقوم في العقل، أي : في أفكارنا عن الأشـــياء، وليس في الأشياء ذاتها. فمعرفتنا لا تتجاوز حدود الحالات الخاصة، خارج أنفسنا. فالتأمل في أفكارنا المجردة وحده قادر على إعطائنا المعرفة العامة " [2] .

3 نظرية الفهم:

يـــذهب "لوك" في اعتقاده، أن الفهم هو الملكة التي تميز الإنســـان عن باقي الكائنات الحية، ولذلك فإن البحث فيها يجب أن يحظى بالأولوية القصوى، ذلك أنه إذا اعتبرنا أن العين هي وسيلة الإنسان لرؤية الأشياء، فإن الفهم هو وسيلة في الإدراك والمعرفة، فالفيلسوف قبل أن ينشغل بإنتاج أي نوع من المعـــارف أو المفاهيم، فمن الواجب عليه أن يبدأ أعماله بالبحث في الفهم الذي هو أداة المعرفة، هذا يقودنا إلى فكرة هامة، وهي أن "جون لوك" كان يحمل انهماما فلســـفيا مفعما بالتغيرات الفكرية التي تســـعى إلى التحرر من الوضـــع المعرفي القائم في جميع المستويات العلمية والســـياسية والاجتماعية والدينية، لهذا اعتقد بأولوية سؤال المعرفة على غيره من الأسئلة الفلسفية التي كانت تطبع روح العصـــر، فجعل العقل مقيدا بالتجربة في جميع توجهاته، لأن مبدأ التجريبية الذي وصل إليه كان عن طريق تعريته من الأفكار الفطرية.

إن الخبرة التجريبية في فلسفة "جون لوك"، تحفل بالتعبير الفلسفي والإبستيمولوجي الرافض للأفكار الفطرية التي أطلقها "ديكارت"، لذلك اتسمت رؤيته بحشد مفاهيمي يحمل عناصر فلسفية جديدة، تقوم على الفهم التجريبي للأفكار التي يحملها الذهن البشـــري، لأن الأسئلة التقليدية التي طرحت في السابق مازال وهجها قائما في قضايا المعرفة والفكر والذات الإنسانية والنفس والعالم والألوهية.."ذلك أن التجريبيين الذين اتبعوا لوك ســـيطروا على أوربا بهجوم خاطف كانوا نقادا

[2] – محمد سليمان حسن: دراسات في الفلسفة الأوروبية، منشورات دار علاء الدين، سوريا، 2008، ص 30.

بالأساس : وهم إذا وقفوا وجها لوجه أمام مجموعة من العقائد التجريبية التي كانوا ينكرونها بعمق وخاصـــة في الدين والأخلاق والســـياسة فقد استعملوا طريقتهم ليرموا بالتقليد جانبا وليمهدوا الطريق لأفكار أفضل واحدث "[1].

وبهذا تمثل تجريبية "جون لوك" بطرحها الواقعي قد أعطت تقديرا بالغا للمنحى العلمي، الذي يمثل عصـــر التطورات المعرفية والثورات التي بسط فيها العلم نفوذه بشكل كبير، وتقويض أسس الفلســـفة العقلانية وزحزحة البداهة الفكرية التي كانت قوم عليها في مســـألة الأفكار الفطرية، فتمكنت إلى حد بعيد من ارساء ثقافة علمية جديدة، وهذا ما تجلى بعناية في قضية الاهتمام بنظرية المعرفة التي أسهمت في احداث انقلابات هائلة على المستوى السياسي والاخلاقي والديني، لذلك كانت أفكاره مقدمة مضيئة لكثير من فلاسفة الأنوار.

[1] – جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمه، دار الثقافة بيروت،(د ، ت)، ص 396-397.

المحاضرة رقم: **08**

المنهج التجريبي عند دافيد هيوم:

يعد دافيد هيوم من الفلاســـفة التجريبين الذين بنوا نظريتهم في المعرفة على أساس التجربة حيث قسم بين الإنطباعات و الأفكار حيث يرى أن هناك مصدرا خارجيا لكل إنطباعاتنا فهذه الأخيرة هي مصـــدر لكل أفكارنا فكل معارفنا حسب هيوم هو نتيجة إنطباع الأفكار على الحواس ولقد فســـر سبب حذوث الظواهر وارجعه إلى مبدأ السببية أو العلية (العادة) وقد كان لهذه التفسيرات الأثر الأكبر على التطورات العلمية وكانت سببا في تفسير العديد من الظواهر

ماهي إسهامات دافيد هيوم في الفلسفة الغربية الحذيثة؟

1 الشك:

قد يقع التســـاؤل منذ البداية حول إمكان اعتبار "هيوم" من الشـــكاك ؟ هذه المساءلة أثارت الكثير من الجدال والخلافات الفلســـفية، حيث يؤكد "لابورت" ، هيوم من أتباع مذهب الشك المطلق، بينما يرى "لوروا" ان نزعة "هيوم تصـــنف ضمن الاحتمالية وليس الشك، لكن الجميع يتفقون على أن "هيوم " يضـــع حدوداً لإمكان المعرفة، لكن الخلاف في واقع الأمر يتعلق بمسألة حدودها.

يميز "هيوم " بين نمطين من المعرفة: العلاقات بين الأفكار، ثم الوقائع. ومن خصـــائص النمط الأول، أي العلاقات بين الأفكار، فهناك امكانية اكتشـــافها بواســـطة عملية الفكر وحدها دون الاستناد إلى أي شيء يوجد في الكون. والحقائق الضرورية التي يمكن أن نضعها في هذا المجال هي حقائق صورية محضة، ومحكمة لكنها خاوية. والنتائج التي نصل إليها هنا ليست ضرورية إلا بسبب اتفاق العقل مع التعريفات التي وضعها. وهذا أظهر ما يكون في الحقائق الرياضية.

وعلى خلاف هذا تماما تكون الحقائق المتعلقة بالوقائع فغذا كانت الانطباعات تفرض نفســـها على عقولنا، فإن الأمر ليس كذلك بالنســـبة إلى النتائج التي نصل إليها ابتداء من الوقائع . وهذه هي حال العلية. ومن هنا شكك فيه هيوم، كما شكك في كل الاستقراءات المبتدئة من التجربة:

إنها مجرد احتمالات. إن كل توكيد يتعلق بالوقائع يجب أن يقتصر على الانطباعاتن على التجارب الجزئية، لا على النتائج المبرهن عليها من انطلاقاً من هذه الانطباعات أو التجارب الجزئية [1].

هذه الحائق التي يتم الكشف عن مضمونها، تحصل بفعل الشك الذي يأتي لأغراض فلسفية يريد به "هيوم" أن يزيح اللبس عن المعارف المستقرة في العقل،" فكانت حسية هيوم وشكه في المعارف العقلية تعبيرا عن احتياجات عصره الذي اكتشف عدم تطابق النظريات المسبقة مع التجربة، فرفض كل القوانين العقلية، وآمن بشهادة الحس، واعتبر كل التصورات والمفاهيم العقلية مجرد نتاج للحس وللعادة وللربط بين العلة والمعلول وتداعي المعاني "[2].

يرى "هيوم" أن إدراكات العقل البشري تنقسم إلى نوعين متميزين : الانطباعات التي تنطبع بها حواس الإنسان، والأفكار وهي ما تخلقه الانطباعات عند الإنسان من صور ذهنية ثم يقسم الأفكار إلى بسيطة ومركبة، فالبسيط هو ما لا يمكن تحليله، أي تحديد العنصر المكوّن لها وبالتالي تحديد انطباعه الذي هو صورة لها كما يفرق من ناحية أخرى بين نوعين من المعرفة :المعرفة التي تقوم بتحديد العلاقة بين الأفكار، والمعرفة التي تخبرنا عن أمور الواقع، "ذلك هو الأساس الأول الذي يبني عليه هيوم مذهبه الفلسفي، وهو أن كل فكرة صحيحة يمكن ردّها إلى الانطباعات المباشرة التي كانت بمثابة النوافذ التي دخلت منها الخبرة التي كونت تلك الفكرة، وما لا يمكن ردّه من أفكارنا إلى انطباعاته الأولية فليس هو من الأفكار التي يركن إليها على أنها صواب" [3] .

ويرى "هيوم"، بأن تدليلاتنا عن الواقع، إنما تقوم على أساس العلاقة السببية التي تتيح للإنسان أن يتجاوز حدود الادراكات الحسية وشهادة الذاكرة في حكمه على وقائع العلم الطبيعي.

"ولم ينل الجانبان النقدي والمنطقي من فلسفة هيوم إلا اهتماما ضئيلا بالمقارنة مع الجوانب الأخرى. وغالبا ما يكتفي المهتمون بهيوم بالقول إن هذا الفيلسوف قاد التجربانية الكلاسيكية إلى الإفلاس وانتهى بتبني الشكانية. لقد كان بإمكان هذه التجربانية، حسب الوضعانيين الجدد، أن

---

[1] – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، ص616 .

[2] – حسن حنفي: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، المرجع السابق، ص 30.

[3] – زكي نجيب محمود: دافيد هيوم، دار المعارف، مصر، 1958، ص 39.

تنتهي إلى نتيجة أكثر ملاءمة مع بعض مبادئ هيوم نفسها، بدل أن تجد نفسها في طريق مسدود أو أن تنتهي إلى الشكانية. لكن الوضعانيين المناطقة قبلوا التوجه النقدي لفلسفة هيوم وقبلوا نتائجه والوضعانية، ووظفوها في هجوماتهم على الميتافيزيقا"[1] .

إن هذا الحس النقدي الذي تبناه الفلاسفة التجريبيون، دفعهم إلى وضع تصور جديد لوظيفة الفلسفة، بحيث يكون دورها محصورا في فهم الظواهر الطبيعية بالرجوع إلى أسبابها ونظامها، من جانب آخر انصـــراف الفلاســـفة إلى دراسة الأجسام المادية ووضع تفسير لها يلائم ما هو تجريبي بعيدا عن الروحانيات وسلطان الوحي، لذلك يجب التقيد بملاحظة الطبيعة التي تمثل المنهل الرئيسي لكل معارفنا المكتسبة.

2 قانون السببية:

هذا التحول، سمح بإعادة النظر في مبادئ العقل التي تحكم النظرة العلمية وردها إلى مصـــدرها التجريبي، وتفسير "هيوم" للسببية نموذج كلاسيكي، إذ الرابطة السببية بين حادثتين في رأيه، ليست في الواقع إلا تتابعهما على نحو مطرد، وهو تتابع تفصـــح عنه المشـــاهدة. أما فكرة الضرورة فلا وجود لها إلا في الذهن، وتوقعنا لحدوث المسبب (ب) بعد حدوث السبب (أ) لزوما، مرده تتابع الحادثتين في الخبرة الماضـــية بشكل متكرر، وباطراد لا غير، لهذا نقل بشكل مشروع مبدأ السببية من المبدأ العقلي إلى المبدأ الواقعي، "ومع هذا، فإن منطق هيوم منطق الشـــاك الخاص الذي هاجم الـــدين والميتافيزيقا، وأنكر حتى الاســـتقراء إنكاره لأي تلازم في الوقوع بين ظاهرتين وفي مجال الاستقراء كل انتقال من الظواهر إلى مفاهيمها عمل عسفي برأيه، والأكثر تعسفية تحويل المفهوم إلى معادلة رقمية صحتها ليست من الرياضيات، بل القياسات التي تنتج عنها" [1].

ونفس الشيء يفعله هيوم بخصوص مبدأ السببية حيث يرفض الموقف العقلاني الذي يرى بأن مبدأ الســـببية مبدأ عقليا خالصا، وأنه موجود في العقل بشكل فطري، ويقول على العكس من ذلك، وتماشيا مع نزعته التجريبية، بأن مستمد من العادة والخبرة الحسية.

---

[1]- Kolakovski. L: La philosophie positiviste, trad. du polonais par Claire Brendel, Ed, Danoël/Gonthier, Paris, 1976, p48.

[1] – هاني يحي نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت لبنان، ط1، 2002، ص 184-183.

من هنا يرى هيوم أن العقل وحده لا يمكنه بدون خبرة حســـية أن يقدم لنا أحكاما صحيحة عن الواقع.

يقول هيوم: " إذا مـــا ارتبط شـــيئان ارتباطا لا تخلف فيه – كالحرارة واللهب مثلا، أو الثقل والصلابة – فإن العادة وحدها عندئذ تقتضينا أن نتوقع أحد الشيئين إذا ما ظهر الآخر".

من هنا فالعادة عند هيوم، هي الأســـاس الذي يزودنا بالأفكار التي نكونها عن الوقائع والترابطات القائمة بينها. " إن الفكرة الواحدة تفتح السبيل امام فكرة أخرى بصفة طبيعية ويجب ان لا ينظر إلى مبدأ اتصال الأفكار هذا كما لو كان اقتراناً لا انفصام له، إذ ان مثل هذه الاقتران قد وقع نفيه عن التخيل ومع ذلك فإنه يجب أن لا نســـتنتج من ذلك أن الفكر من دونه يعجز عن الجمع بين فكرتين، إذ ليس هنـــاك ما هو أكثر حرية من هذه الملكة. لكنه يجب علينا فقط أن ننظر إلى مبدأ الجمع هـــذا على أنه قوة هادئة تحالفها الغلبة عادة، وهي الســـبب من بين أمور أخرى في ايجاد التطابق الضيق بين اللغات على أساس أن الطبيعة إن صح التعبير تعين لكل إنسان الأفكار البسيطة الأكثر صـــلاحية للاتحاد في شكل فكرة مركبة"[2] ينظر إلى مبدأ اتصال الأفكار هذا كما لو كان فأصل كل استدلالاتنا هي الخبرة الحسية والناتجة عن "العادة" وليس عن التدليل العقلي.

وفي هذا الســـياق يقول هيوم: " العادة هي المرشد العظيم للحياة البشرية؛ فهذا المبدأ وحده (أي العادة) هو الذي يجعل خبرتنا ذات نفع لنا، ويتيح لنا أن نتوقع في المســـتقبل سلسلة من الحوادث الشبيهة بسلسلة الحوادث التي ظهرت فيما مضى".

هكذا فنحن قد تعودنا مثلا، أن نرى الورق يحترق حينما نقربه من النار، فيسمح لنا هذا التعود أو العادة بأن نتوقع احتراقه مســـتقبلا حينما نقربه من النار. وهذا التوقع هو احتمالي عند هيوم؛ إذ ليس هناك ضرورة عقلية تقرر أنه لا بد أن يحترق الورق بالنار مستقبلا، فيمكن أن لا يحدث ذلك في المستقبل.

3 الهوية الذاتية:

[2]- D .Hume : Traité de la nature humaine, trad, A. Leroy, édition Aubier, Paris, 1962, p.75.

لقد شك "دافيد هيوم" في بداهة المصادرات التي تنبني عليها الأطروحة القائلة بوجود هوية شـــخصـــية ثابتة التي دافع عنها "ديكارت" وبشكه في المصادرة التي تقول بأن فكرة "الأنا أفكر" يمكن إدراكها عن طريق الحدس العقلي، نظرا لبساطتها ووضوحها وتميزها، لذلك يكون الغرض من مراجعة الطرح الفلســـفي لهذه الفكرة في مفهومها، هو إيجاد إمكانية تجريبية ملائمة لتقويض أركان اليقين الديكارتي. لهذا يقول:" أن يكون للفكرة الواقعية انطباع يولدها .لكن الأنا أوالذات ليس انطبـــاعاً بل هو ما من شـــأنه أن ترجع إليه مختلف انطباعاتنا وأفكارنا... فهناك فريق من الفلاسفة يقول أننا نكون في كل لحظة على وعي بما نسميه فينا نفساً، أما انا غذا ما أوغلت داخل إلى صـــميم نفسي، وجدتني أعثر على هذه الإحساسات الجزئية، ادراك للضوء أو الظل أو للحب والكراهية وباللذة والألم...فلايمكنني أن أعرف نفسي (أنا) في أية لحظة دون ادراك ما "[1] .

إن القول بأن ما يميز الهوية الشخصية هو بساطتها ووضوحها وثباتها عبر الزمن هو قول غير بديهي وغير مقبول في نظر "هيوم"، ذلك لأن تشكيل فكرة عن الذات أو الهوية الشخصية يستلزم توفر انطباعات وأحاسيس تكون على درجة من الثبات والاستمرار اللذان يمثلان الشرط الضروري لبروز هوية شخصية؛ والحال أن جميع أحاسيسنا، كالإحساس بالألم أو اللذة والشعور بالحزن أو الفرح... الخ، تبقى مؤقتة وعابرة لا تستقر على حال، لذلك يكون مفهوم الذات يقوم على ضوء الادراكات الجزئية. لهذا لم يقتنع بالرؤى الميتافيزيقية التي تجهزت بها الفلســـفة، فتصبح المعرفة لا تطلب لذاتها، وإنما العمل على تغيير الواقع بالمعرفة، " لقد رأى "هيوم" أن المعرفة تستدعي المبادئ الذاتية التي بفضلها نتمكن من تجاوز ما هو معطى"[1].

هذه الرؤية الثاقبة التي أطلقتها الفلسفة التجريبية، قد عكست مدى ذيوع الاجتياح العلمي الذي يساهم بدوره في تبديد الأوهام والخرافات والاعتقادات التي طوقت العقل من قبل، فعملت على تحريره عن طريق نشـــر المعرفة والتسامح الديني حتى لا تكون الفلسفة في مواجهة صريحة مع الدين. من جانب آخر ضرورة الإيمان بالحقوق الطبيعية والسياسية التي تسود الحياة الإنسانية عن طريق تغيير النظام الســـياســـي والاجتماعي الذي توكل له مهمة صـــيانتها، فلم يغادر الفلاسفة المعاصرون التوظيفات الفلسفية لهذه المفاهيم السائدة في الفلسفة الحديثة فأدركوا أنه من الضروري التوســـع فيها وذلك بإعادة تمثلها ضـــمن المستجدات الفكرية التي تحصل في الحياة الاجتماعية.

[1]-D .Hume : Traité de la nature humaine, p.342.
[1]- Gilles Deleuze : La philosophie critique de Kant, PUF, Paris, 1967, p. 17.

"وهكذا ترى أن التحليل النقدي للمفاهيم والمصطلحات التي تستخدمها الفلسفة أو العلوم المختلفة مهمة عريقة اضطلع بها الفلاسفة دائما وزادتها دراسات التحليليين المعاصرين دقة وثراء"[2] .

هذه المساعي الفكرية التي برزت خلف أزمة عميقة مرت بها المجتمعات الأوروبية، قد أزاحت الكتل الظلامية من طريقها، بفضـــل مجهود فلسفي لم تنضب طاقته عندما تحملها الفلاسفة بكل شجاعة وجرأة، إيمانا منهم أن وظيفة الفلسفة هي التغيير الفكري للإنسان، وهذا التغيير هو الذي يعكس حجم التطور الفعلي الذي تشهده الفلسفة والعلم عندما تنقد المفاهيم العرجاء الخاوية من كل مضمون واقـــعي.

[2] – عبد الغفار مكاوي: لم الفلسفة، منشأة المعارف الإسكندرية مصر، 2006، ص 109.

محاضرة رقم: 09

الإتجاه المثالي :

1 مفهوم المثالية:

تقـــال "المثالية" غالبا في مقابل "الواقعية"réalisme والكلمة في اللغات الأوروبية مشـــتقة من كلمة (Idée , idea) بتوسط الصفة مثالي idéal وهذه الصفة تستخدم بمعنيين مختلفين:

الأول يقال مثالي idéal على ما ينتسب إلى الفكرة، وبالتالي يوجد في العقل بما هو فكرة . وبهذا المعنى يقال عن الأشـــكال الهندسية إن وجودها مثالي، أي يوجد في الذهن، ولا يوجد كما هو، الواقع.

الثاني يقال "مثالي" بمعنى "كامل" "تام" فالمثال ما يحقق كمال النوع الذي يندرج فيه. ويعبر عنه، في حالة الاسمية، بـــــــــــــ"المثل الأعلى".

ومنعاً لهذا الخلط اقترح البعض استعمالIdée للمعنى الأول، وقصر idéal على المعنى الثاني.

والالمثل الأعلى يكون في الأمور النظرية، كما يكون في الأمور العملية.

كذلك تقال المثالية على المثالية النظرية أو الفلسفية، وهي حينئذ تقابل الواقعية النظرية. وتقوم في رد الواقع إلى أفكار أو تقرر أن معرفتنا تنحصر في الأفكار، دون الأشياء.

كمـــا تقـــال المثالية على المثالية العملية أو الأخلاقية، ويقابلها الواقعية العملية. وتقوم هذه المثالية العملية أو الأخلاقية في الفعل وفقاً، أو اهتداء بمثل أعلى، أي اســـترشـــاد بآمال تتجاوز الواقع الموجود في التجربة"[1].

2 خصائص المثالية:

إذا أمعنّا النظر في حقيقة المثالية فإننا نجد أنه ليســـت هناك مثالية واحدة، بل اتجاهات مثالية متعددة، وهي تشترك كلها في مصب رؤية مركزية موحدة، تقوم على اعتبار أن الذات كمعطى أول، سواء على صعيد الوجود أو المعرفة أو القيم، في حين تعتبر الواقع أو معطيات العالم الخارجي

[1] – عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، ص 439.

في الدرجة الثانية من حيث الاهتمام الفكري، ومن هنا كانت النزعة المثالية نزعة ذاتية، تتراوح بين اعتبار الذات هي الحقيقة الأولى، مع الاعتراف بشـــكل من الأشكال بموضوعية المدركات وبين اعتبار الذات مركزا لكل شيء.

يرجع هذا المذهب المثالي جميع الأشـــياء مهما كانت مادية أومعنوية إلى الذات، من حيث أن هذه الذات تشكل العنصر الفاعل في مختلف العمليات العقلية، ووصل الأمر بهذا المذهب إلى اعتبار الذات المنطلق الأســـاسي والفلسفي الذي يجب التقيد به في تناول جميع الموضوعات التي تشكل محور اهتمامها. "وبذلك اعتبر تأثير المثالية كان على اســـاس نظرية المعرفة، أي حول الشروط التي يجب ، تتوفر عليها الموضوعات لكي يدركها العقل الإنساني"[1] .

1ـــــــــــــ منها التمييز بين المثالية الموضوعية ، والمثالية الذاتية. والأولى هي التي نجدها عند أفلاطون ومفادها أن لجزئيات الحســـية ليس لها وجود حقيقي، وإنما صـــورها النوعية هي ذات الوجود الحقيقي. فصـــورة الانســـان هي الحقيقة، بينما الجزئي المحسوس من بني الانسان: كزيد وعمر، ليس له وجود حقيقي إلى بمشاركته في صورة النوع الانساني ـــــــــــ وأما المثالية الذاتية فهي التي نجـــدها عند "كانط" ثم عند المثاليين الألمان الكبار: فختة، هيجل، شـــلنج. ومفادها ان العقل لا يدرك الأشياء في ذاتها، بل الامتثالات التي لدينا عن هذه الأشياء.

2ـــــــــــــ ومنها التمييز بين المثالية في نظرية المعرفة ، والمثالية في نظرية الوجود، والمثالية في نظرية الكون، فالأولى هي الموضـــوعية والمثالية الذاتية، أما المثالية في نظرية الوجود، فتقول إنه لا توجد موجودات بالمعنى المعتاد لهذا اللفظ، أي جواهر ثابتة ، مادة أو عقل بل يرجع كل شيء إلى الفكر، والامتثـــالات والظواهر. أما المثالية في نظرية الكون، إنها امتثالات حقيقية موجودة خارج العقل لا يناظرها شيء؛ إذ لا توجد أشياء، بل أفكار عن هذه الأشياء.

في حين هناك من المثاليات ما يتفادى هذه النزعة الذاتية المفرطة بافتراض أن الأفكار، وهي كل ما يوجد في نظرنا وجودا حقيقياً، لها وجود موضوعي مستقل عن الذات، ينطبق هذا الأمر على مثالية "أفلاطون" كما ينطبق على مثالية "هيجل"مع وجد الاختلاف الواسع بينهما، وعلى العموم

[1]- Bertrand Russell : Problèmes de Philosophie, Petite bibliothèque payot, Paris1972, p.44.

فإن النزعات المثالية سـواء أكانت ذاتية أو موضوعية، تقع دائماً في مأزق، بسبب هذا الاختلاف القائم، فكثيراً ما يثير صعوبات جمّة في تصنيف هذه المذاهب المثالية في ترسيخ الأساس الفلسفي.

1ـــــــــــ المثالية الأفلاطونية:

قبل معرفة مثالية "أفلاطون" لابد الاشارة إلى هذا الفكر الذي تغذى في بداية تَشكُله الأولى من مشارب الفلسفة الطبيعية، لذلك كانت ملامح هذا التأثر في عهودها المبكرة بمذهب هرقليدس (*) في مفهوم الصـيرورة، كما تأثر كذلك بالرياضـيات "الفيتاغورية" ، "لأن الرياضيات تمثل عند أفلاطون المدخل الضروري لكل من أراد الوصول إلى عالم المثل"[1] ، كما استلهم فكرة "سقراط" حول مفهوم الحقيقة، لهذا عمل على تطوير هذه الأرضية الفكرية في تصور المعرفة .

يرتبط مصطلح المثالية عادة بـــ"أفلاطون" ولكن مثاليته في الحقيقة تتمتع بمواصفات خاصة، لا ترتبط كثيراً بـالاتجاهات المثالية الحديثة. يميز "أفلاطون" بين عالمين، أو مسـتويين للتعبير عن الحقيقة: عالم مادي محسـوس، ويمثل الحقيقة مسـتوى الحقيقة الظاهرة، أو الوجود العياني الذي يتـألف من الأشـياء المادية المحيطة بنا، مثل الأشـجار، والجبال ....، أي كل ما يتعلق بالعالم الخارجي، وعالم علوي معقول، ويمثل مستوى الحقيقة الحقة، أو الوجود الحقيقي للأشياء في كمالها وثباتها وسرمديتها. في حين نجد أن الأشياء الموجودة في العالم المادي المحسوس ليست إلا أشباح أو ظلال للأشياء الموجدودة في العالم المعقول.

لكن قد تقع المساءلة حول كيفية معرفة هذا العالم العلوي أو الأسمى الذي يتف بمييزات الكمال والثبات الأزلي، يجيب "أفلاطون" أننا عرفنا ذلك بفضـل نشاط العقل الذي يتخذ صورة الجدل الصاعد أي الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، أو من الجزئي إلى الكلي، ومن المتغير الناقص إلى الثابت الكامل، ومن المحسوس إلى المعقول، ويحصل هذا النشاط بتكثيف أسلوب النظر والتأمل الفكري، في حين تعذ الأشياء الحقيقية هي التي ندركها عن طريق العقل، فالمدركات العقلية هي التي تسمو بدورها عن الحس، وتمثل الحقائق العليا التي تستمد عناصر وجودها من الله، لذلك كانت مفاهيم الخير والجمال والعدالة تسمو عن هذا الواقع المحسوس الذي يتغير دوماً من حال إلى حال.

(*) – هرقليدس: فيلسوف يوناني (550-480 ق.م) قائل بنظرية التغير والصيرورة التي تخضع لها الأشياء .

[1]- Charles Werner: La Philosophie Grecque, Edition petite bibliothèque Payot, Paris 1962, p.71.

لقد كانت مثالية "أفلاطون" لها ارتباط كبير بفكرة الاهتمام بالأسطورة، التي تعتبر سمة الثقافة اليونانية في بداياتها الأولى، لذا، " لم تكن الأسطورة عند أفلاطون زخرفة للأسلوب أو اقتصادا في الأفكار وإنما كان دورها أبعد من ذلك، إذ كانت تفعل في الموضوع لا بتوضيحه أو تبسيطه وإنما بإعادة بنائه، فتطور الأفكار خاضـــع لتطور الصور وصيرورتها لأن الأسطورة في الفلسفة اتخذت طابعا عقلانيا وذلك ما توضحه في صورة رائعة أسطورة "الكهف"[1].

وبهذا كانت مثالية " أفلاطون" من حيث طبيعة الأسس التي قامت عليها، مثالية مفارقة، تفرق بين عالمين: أحدهما عقلي والأخر شـــبح له، وهي مثالية موضـــوعية، لأنها لا تربط وجود العالم الخارجي بالذات، ذات الفرد المفكر، بل تربط وجوده بعالم الأفكار، عالم المثل الذي يتمتع بوجود موضـــوعي أكمل من وجود لعالم الحسي، وذلك على العكس من الاتجاهات المثالية الحديثة التي تربط وجود العالم بالذات.

2 لا مادية باركلي:

لقد انتشـــرت في القرن الثامن عشـــر الاتجاهات المادية وتيارات الالحاد، فقام الانجليزي "جورج بـــاركلي" (1685- 1753) بمحاولة جريئة يهدف من ورائها تفنيد تلك الاتجاهات والتيارات، معتقدا أنه إذا ثبت استحالة وجود المادة مستقلة عن الفكر، فإنه سيكون قد قوض المذهب المادي من الأساس، وبذلك سميت نزعته المثالية اللامادية. وفي الحقيقة أن هذه المادية تقوم على فكرة أن وجود الأشياء يتحدد على ضوء وجود ذهن يدركها، ومن ثمة يمكننا أن نحكم بأن الشيء الواقعي الوحيد في الأشـــياء كلها، فما ندركه موجود وما لا ندركه فهو غير موجود، وبعبارة "باركلي" المشهورة إن وجود الموجود هو أن يدرك".

لكن لا يجب أن نفهم من ذلك أن "باركلي" يزعم أن الشيء الذي لا أدركه الآن غير موجود بـــالمرة. كلا.فهـــذا القلم الذي أكتب به الآن موجود لأني أدركه، فإذا تركته هنا فوق الكتب، وخرجت من الغرفة، فإنه سيبقى مع ذلك موجوداً. ومعنى وجوده حينئذ أنني لو كنت في الغرفة لأدركته، كما قد يكون معنى وجودهأن هناك عقلاً آخر يدركه...و الذي يرفضه "باركلي" هو

[1]- J.P. Vernant : Mythe et pensée chez les Grecs, T2, FM, Paris, 1971, P 101.

أن يقال أن للقلم وجودا مادياً مستقلاً عن العقل، أي أن يكون جوهراً موجودا بذاته، مستقلا عن عقل يدركه.

فالعقل لا يستمد الأفكار من تلقاء نفسه ولا ايخلق الأفكار والمعاني، وإنما ينظمها ويربط بعضها ببعض، لكن قد يقع السؤال حول مصدر هذه الأفكار؟ هنا يلجأ "باركلي" إلى الله، فالله هو منشئ جميع أفكارنا، وهو الذي يثبتها في عقولنا، وما أفكارنا في الحقيقة إلا نماذج من أفكاره، لأن الله قد طبع فينا أفكار المادة وصورة العالم، وبالتالي كانت أفكار الانسان ليست انعكاساً للمادة، بل هي حديث مسترسل يلقيه الله إلى عقل الانسان، مباشرة ودون واسطة.ومن هنا يستدل "باركلي" أننا نستمد أفكارنا من الله، فمن الضروري أن تكون ادركاتنا لهذا الشيء أو ذاك واحدة مشتركة.

3 المثالية النقدية:

هذه تعود أسسها إلى الفيلسوف الألماني "ايمانويل كانط"، حيث تهتم هذه الفلسفة اهتماماً كبيراً بنقد العقل لبيان شروط المعرفة البشرية وحدودها، منتقدا بذلك المذهب العقلاني والمذهب التجريبي في مواقفها حيال نظرية المعرفة، ومحاولة تقديم حلول ممكنة حول ثنائية الحس والعقل، واضعاً إمكانية المعرفة موضع تساؤل، وإثارة مشكلة البحث عن مصادرها وتعيين شروطها وحدودها .

إن المثالية هي النظرية التي تقرر أن وجود الأشياء في المكان خارج العقل هو إما موجود مشكوك فيه، أو زائف أو مستحيل، الأول هو قول الاحتمالية عند "ديكارت" الذي صرح بأن ما لا يحتمل الشك هو التقرير التجريبي، أي "أنا موجود" والثاني هو قول المثالية التوكيدية عند باركلي الذي عدّ المكان وكل الأشياء ترتبط به بوصفه شرطا لا غنى عنه.

وميز "كانط" بين هذه المثالية وبين المثالية المتعالية أو الصورية، وهي المثالية التي أخذ هو بها، وهي التي تقول إن المكان والزمان والمقولات إطارات قبلية موجودة في العقل وبفضلها يدرك التجربة.

4 المثالية المطلقة:

نعـــت "هيجل مذهبه بأنه مثالية ذاية أو مطلقة، وقد أوضـــحها قائلاً: "المثالية هي القول بأن المتناهي مثالي. والمثالية في الفلسفة معناها . عدم الاقرار بأن المتناهي موجود حقيقي . وكل فلسفة هي مثالية في جوهرها، أو على الأقل تقوم على مبدأ المثالية. والأمر إنما هو: إلى أي مدى يتحقق هذا المبدأ فعلاً. إن الفلسفة مثالية، كما أن الدين مثالي"[1] .

" إن فلســـفة هيجل كانت بحثا في الوجود الحقيقي ما دام ريد أن تصـــل إلى عمق أعماق الواقع وتضـــع يدها على الروح أو اللوغوس الذي يحركه. وليس هو الفكر الموضوعي أو الواقعي الذي يصبح هو والوجود شيئاً واحدا، وتصبح فيه مقولات علم الفكر وهو المنطق هي مقولات الوجود أو الواقع "[2] .

لذلك وجب التمييز بين ماهو نتاج الفكر والتخيل (المثالي) وبين ما هو نتاج الادراك الحســـي المباشـــر الواقعي، وعلامة الثاني هو أنه مرتبط بزمان ومكان، بينما الأول المثالي غير مرتبط بزمان ومكان . لكن اعتلرض على ذلك بالقول بأن ثم أموراً واقعية لا ترتبط بالزمان، مثل الأشـــكال الهندسية، ولهذا عدّل البعض علامة التمييز بين المثالي والواقعي بأن قال إن المثالي ليس متصوراً قبلياً على زمان معين محدد (لأنه صادق بالنسبة إلى أي زمان)؛ بينما الواقعي مرتبط بزمان ومكان.

وأما جنس التصـــورات المثالية ينقسم إلى نوعين: الأول هو نوع تلك التصورات المثالية التي ليســـت لها غير أهمية نظرية، مثل الأشـــكال المنطقية الصـــادرة عن الفكر المحض، مثل الأشكال الهندســـية الناشئة عن ملكة الخيال المحض التي يمكن تعيينها مكانياً، لكن ذلك يجري في أي زمان. والنوع الثاني هو التصـــورات المثالية ذات الأهمية العملية، مثل القوانين التي تحدد الســـلوك، ومثل القوانين المتخيلة بواسطة ملكة الخيال.

أما جنس التصورات الواقعية فيشمل التصورات المرتبطة بالزمان سواء منها ما يجري داخل النفس ويبحث فيه علم النفس، وما هو مرتبط بالزمان والمكان معاً من تصـــورات يقوم بتأليفها الادراك الحســـي. والمثال يكون بعيدا عن العيان الباطن والخارجي بحيث لا يمكن أن يتحقق واقعياً. ولو

---

[1] – عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، ص 440.

[2] – يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، ص 89.

أمكن ذلـــك أن يتحقق واقعياً لما كان مثالياً ومن الخطأ أن يظن المثالي " هو ما لا يمكن تحقيقه في وقت معين وظروف معلومة، لكن يمكن تحقيقه في وقت آخر وظروف أفضـــل. فالمثالي مثالي أي غير قابل للتحقيق في أي زمان وأية ظروف.

المحاضرة رقم :10

الفلسفة النقدية عند ايمانويل كانـــــــــــط:

من العلامات المميزة في القرن الثامن عشـــر، تزايد وتيرة القلق المستمر، والبحث الدائم عن منفذ للخروج من المأزق الفكري والمعرفي الذي لم يحقق الاســـتقرار على رؤية واحدة في تصـــور الحقيقة التي تقود المجتمع الأوروبي إلى ما هو أفضل، هذه التفاعلات الفكرية، أدت إلى بروز النقد الذي بدأ يفرض نفسه بقوة في جو حافل بالثورات العلمية والانجازات الثقافية؛ ويؤدي مهام محددة ومســـتعجلة لنوع من المشاكل التي تواجه الحياة الاجتماعية والسياسية كمنهج للتفكير في العلوم والدين والميتافيزيقا.

1 التأسيس للنقد عند كانط :

فأصـــبحت الحاجة إلى النقد (أو تأسيس النقد) هي التي ستقود إلى إعطاء الفلسفة موقعا اجتماعيا مُهماً داخل المؤســـسات في ممارسة وظائفها، لذلك كان السؤال: هل الميتافيزيقا ممكنة ؟ أو كيف تكون المعرفة بالعقل ممكنة؟ مثل هذه الأســـئلة عجلت بإدخال الفلســـفة إلى المؤسسات الجامعية وتحويلها إلى مادة تعليمية وموضوع بحث .

إن هذه التداعيات الفكرية، جاءت في عصر بدأت فيه حركة التنوير تلقي بظلالها على مختلف الأصـــعدة وتناضل ضد فكرة اتصال الإنسان بالله عن طريق الوحي وتحطيم كل أشكال التصور الديني للحياة، " وقد استطاعت هذه الحركة أن تفرض نفسها بهذا العمق، لأنها أخذت على عاتقها أن تخوض معارك ضارية، فكرية وثقافية وسياسية ودينية. فعقلانية التنوير ليست مجرد تيار فكري أو مذهب فلسفي يؤمن بالعقل كمبدأ معرفي وأخلاقي، بل هي حركة فكرية وثقافية شاملة جعلت من العقل قضية حيوية تناضل من أجل توطيده في كل المجالات" [1].

إن فعل وأثر هذه الحركة التي اتجهت إلى المســـاس بكيان العقلانية، قد رسمت فلسفة تحمل لواء النقد فتعمل على تفكيك وبعثرة ما يوجد بداخلها من مفاهيم وتصورات ثم الحكم عليها من الناحية التجريبية عندما يتم عرضها على الواقع. "لقد تحولت الفلسفة العقلانية عند كانط بمناسبة

---

[1] – محمد المصباحي: المفاهيم تكوّنها وسيرورتها، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية كلية الرباط، ط1، 2000، ص 129.

ارتباطه بالفلســـفة التجريبية الانجليزية، وبالأخص كما تتمثل عند هيوم الذي يقول عنه إنه أيقظه من نومه الميتافيزيقي، أي من قبوله لعقلانية ليبتز. ذلك أن الفلســـفة التي سادت أثناء القرن الثامن عشر في أوروبا لم تكن فلسفة ديكارت أو أتباع ديكارت، بل كانت فلسفة لوك وهيوم "[1].

وبهذا نرى، أن "كانط" قد وضـــع تصميما فكريا يسمح له بالتغلب على دغمائية "فولف" وارتيابية "هيوم" جميعا بنقد- أي بتمحيص نقدي- يصف في الوقت نفسه سلطة العقل ويحددها ويعمـــل على إحيـــائها، لأن الدغماطية والارتيابية والنقد، هي في نظر "كانط" المراحل الثلاث الصاعدة في تطور الفلسفة الحديثة، لأن ملامح المشروع المعرفي الكانطي من الناحية التاريخية يوجد في الوقـــت ذاتـــه في علاقة وثيقة مع الفلســـفة العقلانية والتجريبية متتبعا تطور المراحل الفكرية والإشكالية التي سادت في مواقفهما، فلم يغفل عن استدراج فكرة الذات وفحص محتواها المعرفي والمبادئ التي تقوم عليها في تنظيم تصوراتنا، "فالفهم يفترض وجود مفاهيم قبلية(المقولات) التي تنتج بدورها أشكال الحكم، هذا هو الموضوع الذي يسميه كانط بالاستنتاج الميتافيزيقي للمفاهيم "[2].

2 نقد الكوجيتو الديكارتي:

قام "كانط" بتوجيه سهامه النقدية إلى "الكوجيتو الديكارتي" الذي هو أساس نسق "ديكارت" الفلســـفي، فعاب عليه أنه لم يتمكن من تحديد موضوع التفكير، لأن وظيفة الفكر من غير وجود صلات تربطه بالموضوعات أو بعالم الأشياء سيكون مجرد فكر فارغ أجوف. لكن هذا لا يعني أن جل معارفنا تبدأ مع التجربة، بل تكمن في الحكم الذي يصـــدره فكرنا على هذه الموضـــوعات، فالحكم أو المعرفة لا يتحقق إلا بوجود الموضـــوع أو عالم الأشـــياء وإذا وقع الاتصال بين الذات العارفة وموضـــوع المعرفة تصبح فيه المعرفة مبنية على صورة ومادة، فالصورة يضمنها العقل أما المادة فتضمنها الحواس كما يقول "كانط": " المفاهيم بدون حدوس حسية تظل جوفاء، والحدوس الحسية بدون مفاهيم تبقى عمياء"، فالعقل يقوم بجمع وتنظيم الشتات المعرفي الذي تجلبه الحواس من العالم الخارجي، وتأتي وظيفة الفهم لإعطاء لها صـــورا، وهذا يعني إخضـــاع الحسي لمعطيات

[1] – نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004، ص 97.

[2]– Gilles Deleuze : op.cit, p.16.

العقل ومبادئه كمبادئ قبلية متعالية عن التجربة مثل: الزمان، المكان، الإضـــافة، السبب، الكم، الكيف.

إن ما يمكننا معرفته، هو ظواهر الأشياء، أما الأشياء في ذاتها أو(النومين)، فذلك ما لا سبيل إلى معرفته، فالحقيقة في نظر "كانط" تظل نسبية ومحدودة بحدود التجربة ولا تتعدى مجال الظواهر الذي هو مجال المعرفة العلمية، وكلما تجاوزها العقل ليبحث في موضوعات ميتافيزيقية(الله، العلم، النفس)، فإنه ينتهي إلى الوقوع في التناقض.

لم يتوان "كانط" في البدء بمعاينة المسلمات المعرفية المتداولة ومجابهتها بالنقد، الذي يدعم بدوره إمكانيات تخطي العقبات التي قد تحول دون بلوغ الحقيقة. ولكي تتســـع الفلسفة بدورها لاحتواء الجديد، لابد لها أن تضع كل المعارف السابقة أمام العرض النقدي، لأن إشكالية المعرفة في عصر "كانط"، تزامنت مع الثورة التي ســـجل فيها العلم الحديث نجاحات كبيرة، كما أخذ فيها النقد يزحف بقوة على المواقع الفكرية التي كانت تدّعي لنفسها امتلاك الحقيقة واحتكار سلطة المعرفة، فكانت غايات النقد سلاحا محصنا بكفاءة عقلية عالية بإمكانها أن تعيد الحساب التفاضلي للمعرفة التي تدمج داخل السياقات العلمية التي سجلت فيها الرياضيات حضورها القوي، إذ اعتبرت اللغة التي تمكن العقل من قراءة الطبيعة قراءة دقيقة.

مع "كانط" بدأت توجهات العمل الفلســـفي تثور ضـــد النزعات السرية وفلسفات الإلهام والوحي، وتؤســـس للفعل الفلسفي عهدة جديدة تهتم بالتفكير في صياغة المفاهيم التي يتم تداولها داخل الفضـــاء الفلسفي الذي يمتد في مساحات واسعة، تسمح بإعادة قراءة الإمكانات التي يتوفر عليها العقل في حدود التفكير وتحديد العمل الفلسفي الذي سيكون مبحثا تحليليا للعقل، وحتى لا يكون فعل التفلسف فعلا تلقائيا جاهلا لمهماته المعرفية، عليه أن يأخذ في الحسبان التفرغ الكامل لاستقصاء المفاهيم التي تمخضت عن الحصاد الفلسفي السابق .

يجب في هذه الحالة، أن يُنظر إلى المفاهيم الفلسفية أثناء السؤال عن هويتها على أن لها بيئتها الأصـــلية التي تشهد على ميلادها والثقافة التي ساهمت في ظهورها، فهي" تولد في إقليم محدد من الأرض، تنشـــأ وتترعرع معرفيا في فترة معينة، ضـــمن نسق تنتظم علاقاتها به، فتترابط فيما بينها وتتعايش معا دون أن تتداخل حدودها، وتركن إلى المجال الفلســـفي والمعرفي ذاته. ويربط المفهوم

صلات وعلائق مابين الإنسان والآخر داخل الإقليم، وبينه وبين مختلف تفاصيل الكون" [1]. هذا ما يدل على أن "كانط" استفاد من الفلسفة العقلانية الفرنسية ومن الفلسفة الانجليزية التجريبية اللتين أثارتا الإشكال المعـــرفي في طبعته الفلسفية.

إن الفلاســـفة حين يقومون بإنتاج مفاهيمهم، لا ينتجونها بعيدا عن المناخ الثقافي والفكري الســـائد، فإذا كانت الفلسفة اليونانية قد تمكنت إلى حد بعيد من إثارة سؤال الأصل الذي يسعى إلى الاكتمال ويســـاهم في توليد الأفكار –كما فعل "سقراط"- فإن السؤال الذي برز في العصر الحديث يحمل هوية نقدية يتحمس إلى تقليب القضـــايا والتحقق من تمام صدقها مسترشدا بسلطة العقل، هذا السؤال الذي فجره "كانط"، يدفع إلى النظر في المعرفة ويقصد به الوقوف على حدود العقل وممكناته النظرية والعملية، خصوصا إذا أخذنا في الحسبان أن مسألة النظر في المفاهيم يجب أن لا تحصـــر في نطاق ضيق، بحيث يتم رفضها رفضا مطلقا أو قبولها قبولا مطلقا، بل يجب ردّها إلى المعمار المعرفي والتاريخي الذي ساهم في ظهورها.

هذا المســـار الفكري الذي أثمره فعل التفلسف، يعرف تحركات واعية باتجاه المساءلة النقدية للمفاهيم التي تقبع خلف البناء المعرفي الذي شيدته الفلسفات العقلانية والتجريبية، فالتفلسف هو تعلم فن التفكير، لكن ما هي مستويات هذا التفكير؟ وأين يتجلى فعل التفلسف؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة، يقتضي الوقوف عند أربع عمليات عقلية تعتبر محايثة لكل تفكير فلسفي، هي استعمال المفاهيم وصياغة الإشكاليات وعمليات الحجاج والبناء النسقي.

يتأسس فعل التفلسف على ضوء استعمال المفاهيم التي تجد حيزا ملائما أثناء تنقلاتها وصلتها الوثيقة بموضوعات الفكر عندما لا تنفصل عن فضائها الزمني والإشكالي الذي ساهم في ظهورها، بحيث تتجلى في نظام نســـقي تتفاعل فيه الملكات العقلية مع الأدوات الحســـية في تحديد عمليات الفهم التي تعد بمثابة ملكة إبداع المفاهيم التي تقع في قلب النشـــاط الفلسفي. يقول "كانط" :" ليس التفكير في موضـــوع ما، ومعرفة ذلك الموضـــوع شيئا واحدا. إن المعرفة تفترض في الواقع

[1] -محمد مفتاح: المفاهيم معالم، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط1، 1999، ص 6.

عنصـــرين: أولهما المفهوم الذي بواسطته يتم التفكير في الموضوع، ثم الحدس الذي بواسطته يقدم الموضوع "[1].

في هذا الصـــدد، يميز كانط في الاستعمال الفلسفي للمفاهيم بين طريقتين: الأولى يسميها تحليليـــة المفـــاهيم والثـــانية تحليل المفاهيم ذاتها، فإذا كانت طريقة تحليل المفاهيم منهجا متبعا في البحوث الفلســـفية، يعتمد فيها على تفكيك المفاهيم حسب مضمونها طلبا للوضوح، فإن تحليلية المفـــاهيم، على العكس من ذلك، هي محاولة لتفكيك قدرة الفهم ذاتها لمعرفة إمكانية وجود قبلي للمفاهيم؛ وهذه الطريقة نادرة إن لم تكن منعدمة.

3 تجديد الفكر الفلسفي:

الفلســـفة في نظر "كانط" تفكير في الممكن، سواء كان مجال هذا الممكن هو العلم أو الدين أو الميتافيزيقا، فلا يكون هذا التفكير ممكنا إلا بالمفاهيم، فالمفهوم يعتبر منتوجا للفهم؛ فهو يمثل معرفة بحدوده أو هو إمكانية للمعرفة، أما الفكرة فتعتبر منتوجا للعقل وتمثل كيانا غير مشروط للمعرفة، لأن الاهتمام بالمفهوم هو غير الاهتمام بالفكرة أو المثال المجرد. فالأفكار تمتلك إمكانية واسعة أن تحيلنا إلى حقائق أو نماذج ثابتة، فالأشياء تملك نموذجا لها في الفكر كما ذهب إلى ذلك "أفلاطون" في "نظرية المثل"، أما عند "كانط"، فإن الفهم هو القدرة التي لدينا للتفكير في الموضـــوعات التي تتجلى فيها آثار هذه العملية حين تكون ملكة الفهم فاعلة في وظيفتها الفكرية، لأنها تنشـــط في محور فلســـفي يشهد تنوعا منهجيا في النظر إلى الحقائق الرياضية والتجريبية والميتافيزيقية، وهذا ما حصـــل في بداية الفلسفة الحديثة التي تحول فيها الاهتمام بشكل متزايد إلى حقل المفاهيم، انطلاقا من تميز الأفكار وعلاقتها بالوضوح والبرهان مثلما حصل عند "ديكارت" الذي كثف من جهوده المعرفية التي انشغل بها كثيرا في النواحي المنهجية الرامية إلى تعقيل الواقع.

فالفكر يعيش ثلاث لحظات أســـاسية، وهي: لحظة التفلسف ولحظة العلم التجريبي ولحظة العلم الرياضـــي، أي اللحظة الإشـــكالية ثم اللحظة الواقعية وأخيرا اللحظة الضـــرورية. فاللحظة الإشـــكالية، هي لحظة التفلسف بامتياز.إن المبادئ الرياضية حدسية في حين المبادئ الفلسفية هي مبادئ نظرية، الرياضـــيات هي علم برهاني، أما الفلســـفة ليست لها بديهيات، لهذا تكون وظيفة

[1] – E. Kant: Critique de la Raison Pure, trad., A.Tremesaygues et B.Pacaud, PUF,1968, p.564.

الفلســـفة الاجتهاد لحل إشكالاتها عن طريق استنباط عميق ولا يجب عليها افتراض المبادئ القبلية على نحو مطلق. إذا كانت التعريفات توجد في الرياضيات والتفسير والوصف في العلوم التجريبية، فإن الفلســـفة تســـتخدم العرض الفلسفي، لأن في الفلسفة لا توجد تعريفات، لكن توجد الحجة والعرض، والحجة ليســـت دليلا على القضية، بل تعمل فقط على توضيحها وتغذيتها بشبكة من التطبيقات الممكنة.

إن سمة الفلسفة في عصرها الجديد، جعلها ترتبط بنظرية المعرفة، فأضحت تتبوأ رتبة تأسيسية جعلتـــها تنفرد بامتياز خاص عن بقية قطاعات الثقافة، باعتبارها تأملا نظريا في شـــروط إمكان المعرفة والســـلوك الأخلاقي والأحكام الدينية والفنية، تكون فلســـفة ترنسندنتالية(*) بمعنى النقد لا المذهب، ومن حيث أنها تبحث في الشـــروط القبلية وليس البعدية لكل ما يتعلق بالإنسان كفكر وضـــمير وشـــعور، فهذا النســـق من المفاهيم هو الذي ســـيطلق عليه "كانط" اســـم الفلسفة الترنســـندنتالية، هذه الفلسفة ستحدد على ضوء الأسئلة التالية: ما الذي يمكنني معرفته ؟ ما الذي يجب فعله ؟ ما المسموح لي بأن آمله ؟ ما هو الإنسان ؟

إن الإجابة عن الســـؤال الأول، هو من اختصاص الميتافيزيقا، أما الإجابة عن السؤال الثاني من اختصاص الأخلاق، والسؤال الثالث هو الدين، أما السؤال الرابع فتجيب عنه الأنتربولـــوجيا (**).

(*) – ترنسندنتالي (Transcendantale) هو لفظ من وضع المدرسيين يدلون به على بعض معاني تسمو أو تعلو على مقولات أرســـطو وتلائم جميع الموجودات ،وهي الوجود ولواحقه الواحد والحق والخير والقوة والفعل وغيرها. أما الترنسندنتالي عند "كانط"، فهو يعني كل معرفة لا تخص بصفة عامة الموضوعات، وإنما تخص مفاهيمنا القبلية عن الموضوعات. ويحمل أيضا معنى أو مبدأ ذاتي للفكر، متقدم على التجربة تقدما منطقيا لا زمنيا ووظيفته جعل التجربة ممكنة، أي تركيب موضوعات محسوسة وأحكام كلية واستعماله على الوجه المشروع. أنظر:

Jacques Dumont et Philippe Vandooren : La philosophie: Tome3 de objet à Wittgenstein, les dictionnaires Marabouts Université Savoir Moderne, Ed, Gérard, Verviers Belgique, 1969, p.703.

(*) –الأنتروبولوجيا Anthropologie : إن كلمة "انتروبولوجيا" تعني تشـــبيه الله بالإنسان. لكن بين القرن السادس عشر والثامن عشر تطور معنى الكلمة إلى معنى: " علم النفس الإنسانية " psychologia، كما نجد ذلك خصوصا عند من كتبوا في الفلسفة من الألمان أمثال M. Hundt و O. Cassman و C. Buthelius، وصارت تدل على عنوان علم فلسفي، لا يقتصر على البحث عن النفس الإنسانية وحدها، بل يمتد إلى مسائل تتناول أحوال الجسم الإنساني، مثل الجنس (...)، العمر، المزاج، الأخلاق، العرق، الخ. ثم جاء كنت فعّرف الانتربولوجيا بأنها " مذهب في معرفة الإنسان مؤلف بشكل تنظيمي. أنظر: عبد الرحمن بدوي: موســـوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت- لبنان، ط1، 1984، ص 230.

إن تحليل أي موضوع من الموضوعات لا يتخذ شكلا فلسفيا، إلا عندما يتم إدراجه داخل إشكالية فلسفية تقوم على بلورتها وتوسيع حلقاتها. هذه الانشغالات التي تفرعت حولها الآراء الفلسفية تحمل في باطنها إستراتيجية مفهومية تضع تصورات هندسية للتحولات الفكرية التي سجلتها إجراءات الفعل النقدي الموجهة إلى التمييز بين الفلسفة والعلم؛ فالفلسفة ليست علماً، أو على الأقل لم يعد ينظر لها كذلك؛ وما فشلها حين أرادت أن تكون علماً، بل توجت نفسها على رأس العلوم.

إن الانفتاح النقدي الحاصل في القرن الثامن عشر، أفضى إلى نشوء وتشكل معارف خارج نطاق الفلسفة وبمعزل عن الميتافيزيقا. فلم تعد هناك فروع الشجرة جذعها الطبيعة وجذورها الميتافيزيقا كما كان يقول "ديكارت" في مبادئه، بل أكثر من ذلك فلم نعد نطلق اسم الفلسفة على كيان عضوي يضم سائر المعارف و لم تعد الفلسفة مرادفا للعلم. إن الشجرة الديكارتية المشهورة والتي كانت تجمع في نسق واحد مختلف المعارف أصبحت غابة، وبالتالي سيتحول مفهوم الفلسفة بفضل الممارسة النقدية من محبة الحكمة إلى حكمة مؤسسة على علوم عصرها، " لأن المقصود بالنقد ليس ما هو شائع أحيانا من حرص على كشف العيوب؛ وإنما نعني بالنقد وزن الأمور بالميزان العادل بحيث ينجم عن هذا المؤاخذة على العيب إذا كان ثمة عيب وإطراء الصواب حيث كان صواب. هذا ما ينبغي أن يكون عليه النقد في جوانب الحياة "[1].

في هذا السياق، يكون النقد الذي بادر به "كانط"، قد وقع تحت تأثير فلسفي يهدف به إلى فصل المباحث الفلسفية عن المباحث الميتافيزيقية، وذلك عن طريق توسيع إجراءات النقد الذي يمثل عند "كانط" إستراتيجية محددة لمواجهة فشل الميتافيزيقا أمام نجاح العلم، فالميتافيزيقا لم تتمكن من انتهاج الدروب الآمنة للعلم؛ فمنهجها كان إلى ذلك تخبط عشوائي بين المفاهيم. فالنقد كما فهمه "كانط" ومارسه في دروسه ليس نقدا لتاريخ الفلسفة وليس نقد الكتب أو الأنساق والمذاهب، وإنما هو نقد العقل ذاته بذاته، أي مثول العقل أمام محكمة النقد ليكشف عن إمكانياته فيستغلها ويعرف حدوده فيلزمها. بهذا المعنى سيكون النقد ترنسندنتاليا، أي أنه نقد فلسفي للشروط القبلية لإمكانيات ممارسة التفلسف.

---

[1] – محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، 1970، ص 24 .

إن النقد في هذه الحالة يحمل روحا فلسفية حية، فيؤدي إلى ظهور ميتافيزيقا الميتافيزيقا، أي تحول النقد إلى النقدية والفلسفة إلى التفلسف عبر مسالك تحرر الفكر مما هو جاهز ويتعلم الإنسان كيف يستخدم عقله بنفسه، لأن المعرفة تبنى على ضوء الروابط والعلاقات الناشئة بين الذات التي تكون مجهزة بعوالم صـــورية وفكرية والموضوعات الخارجية التي تحتوي على عالم الأشياء، " فكل معرفة تفتـــرض وجود علاقـــة بين الذات وموضوع المعـــرفة، وكل تغير في أحدهما سيؤدي إلى الـــتغير في العـــلاقة "[2].

هذا النزوع الفلســـفي الذي يعيد ترتيب العلاقة بين الذات والموضوع في مسائل المعرفة، قد اختزل المســـافة الفكرية في اســـتدراج الماضي الفلسفي لانجازات العقلانية والتجريبية إلى محاكمة نقدية، ينتصـــر فيهـــــــا ما هو عقلاني على ما هو اعتقادي وما هو علمي وتجريبي على ما هو دوغمائي، لأن الظروف الفكرية كانت مهيأة ليرســـم فيها العقل كوسمولوجيا مفاهيمية جديدة لحدود العلاقة بين الفلســـفة والعلم، لهذا قام بإرساء المنهج النقدي وإعادة ترتيب حدود العقل في تنظيم وظائفه وصلاحياته بنقل مبحث الميتافيزيقا من مجال العقل الخالص إلى مجال العقل العملي. " إن أعمال كانط التي ظهرت لاحقا بعد قرن ونصـــف هي محاولة لتحديد مجال العقلي بدقة. فقد انطلق "ديكارت" من التأمل في جبر "فيات"(Viète) وفي هندسة القدامى لتوسيع مجال اشتغال العقـــل إلى حـــد بعيد. أمّا كانط فقد انطلق من التأمل في "العلم النيوتوني"، فأراد، على العكس، رســـم حدود العقل بوضوح، وإن لم يضيّق من مجاله. وهكذا فالديكارتية تتوافق مع العقلانية في حالة توســـع. أمّا عن الكانطية، فالبرغم من أن المقصود هو قمع الاستعمال الميتافيزيقي للعقل، لا قمع استعماله في العلوم، فهي تنم عن عقلانية في حالة تراجع " [1].

وبهذا يوفق "كانط" بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، ويصل إلى نقطة أبعد بكثير من مجرد التقابل بين الفكر والحس. فبالإحساسات نستطيع الوصول إلى علم صحيح، لأنها تخضع كما يخضـــع الفكر نفسه لصورة عقلية أوّلية. لهذا أحدث "ثورة كوبرنيكية" في نظرية المعرفة، حيث لم يعد الاهتمام منصـــبا على الوجود (الكون) بل أصبح الاهتمام يتجه بكل ثقله إلى العقل البشري، كذلك تتجلى محاولاته لإنقاذ الفلسفة والعلم والدين من النزعات الشكية والدغمائية.

---

[2]– Cournot : Critique Philosophique, presse Universitaire de France, 1958, p. 80.

[1] – جيل غاستون غرانجي: العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس، 2004، ص 21.

لقد تفطن "كانط" إلى أهمية السـؤال الفلسـفي الذي يعيد النظر في فحوى الذات في بعدها الدلالي والمعرفي، في كل مرة يتم فيها اسـتشكاله واستدلاله، في سياق الممارسة الفلسفية، بوصف الفلسـفة بمعنى ما، ممارسة للسؤال وممارسة للنقد والمساءلة التي لا تكف عن مغادرة النظام المعرفي الذي شُيِّدَ في السابق مهما كانت دواعيه؛ فهي دائما تتفقد أحواله، خصوصا عندما اتسع مفعول النقد الذي يحرص على تحليل البنية المفاهيمية من أجل معرفة الانتقال من مستوى الآراء والمواقف إلى المسـتوى "الابسـتيمي" الذي يشترط الضبط المعرفي. هذا المنحى الذي اتخذته الفلسفات عبر مراحل تطور الفكر الفلسـفي، يحتاج إلى إعادة النظر في المرجعية الفكرية التي تدخل في صـميم التركيبات الوظيفية إن كانت قوية أو هجينة.

المحاضرة رقم: 11

فريدريك هيجل :

إن كل فلســـفة كبرى تقبل بطبيعتها ألوانا شتى من التفسيرات، ربما كان في وسع المرء أن يتخذ من تباين التفسيرات هذه مقياسا لمعرفة المكانة الحقيقية لفكر الفيلسوف. وبهذا المقياس يظهر "فريدريك هيجل"G.W.F. Hegel(1770-1831) في صـــورة فيلسوف تشع منه تعاليم فلسفية جديدة بدأت تغذي الشـــعور التاريخي للفكر الأوروبي بمفاهيم وأفكار لها وزنها وثقلها الفلسفي، لكونها تحمل طموحا فكريا بعيد المدى، بحيث اســـتطاعت أن تواجه تحديات عصور متباينة كل التباين وأن تجدد نفســـها ويستغرق وجودها مدة طويلة في مناخ يشهد تموجات فلسفية واسعة، كانت مؤشـــرا على بروز تيارات فكرية متضاربة وتناقضات كثيرة، مكنت هذا الفكر أن يكيّف المفهوم الفلســـفي القائم على الفكرة التي تسري في الروح الفـــــردية وتجسد نضجها في مختلف الميادين الفنية والدينية والفلســـفية حين تخـــرج عن توقعاتها المحتملة.

1 المصادر الأساسية للفكر الهيجيلي:

لم يكن فكر "هيجل" معزولا عن أحداث عصـــره، بل حاول قراءة الفكر الفلســـفي قراءة تاريخية قائمة على عملية تتبع تطور الروح في وعيها وشـــعورها، فالمتأمل في الفلسفة الهيجلية، يجد أنها فلسفة كلية نسقية يترابط مجموع مفاهيمها في إطار جدلي يرتبط فيه المنطق بالتاريخ من خلال رابطة أنطولوجية لا تنفصـــم عراها، بحيث لا نســـتطيع أن نتناول أية فكرة أو موضـــوع من الموضوعات التي عالجتها هذه الفلسفة إلا من خلال النسق العام لفلسفته، التي تمتد عبر سلسلة من المراحل الفنية والدينية والفلسفية التي تتجلى فيها آثار مسيرة الروح، أما الذي يفكر في ماهيته من خلال المفاهيم فهو الفلســـفة.

كان "هيجل" قد رأى أن الانشقاقات والانكسارات والتحولات الكبرى التي تمثلت في الانتقال من العصور الوسطى في أوروبا إلى العصور الحديثة، قد ولدت قلقا ذهنيا اعتبره هو مصدر الحاجة إلى الفلســـفة التي ســـتقوم على تأويل هذه التحولات على ضوء الارتكاز على الخلفيات الفكرية والمفاهيم والتصورات التي تحرك هذا الوعي في معرفة المحنة والمعاناة التي تعرض لها.

يرى "هيجل" أنه لا المادة ولا الوعي البشري يمكن اعتباره أوليا، لأنه لا يمكن منطقيا استنتاج الوعي من المادة كما لا يمكن اســـتنتاج المادة من الوعي الإنســـاني، وهذا الوعي يجب النظر إليه بوصفه حصيلة لمراحل تطورية سابقة تفضي بدورها إلى جوهر أوّلي مطلق؛ لكن هذا الجوهر الأولي المطلق لا ينظر إليه "هيجل" على أنه وحدة مطلقة للذاتي والموضوعي دون أي تمايز بينهما. إذ يمكن اعتبار الفكر ماهية موضـــوعية مستقلة عن الإنسان وهو مصدر وأساس أوّلي لكل ما هو موجود، لأنه لا يمكن اعتبار الفكر نشاطا إنسانيا خالصا يمتلك استقلالية عن الواقع والوجود، بل يحيا داخل نظام معرفي واجتماعي مجهز بتأطير فلســـفي.

يأتي هذا الثراء المعرفي في مسايرة أحداث العصر التي وصلت إليها حركة الأفكار الواعية التي لم ينقطع ضياؤها عن التحول الذي يسعى إلى الكشف عن ماهية الفكر، فهذا الفكر ينمو ويتطور على طريقة الجدل التي تتألف من ثلاثة مراحل هي: الموضـــوع ونقيضـــه والمركب منهما،" يميز "هيجل" بين الفكرة وبين التصور على أساس أن الفكرة، هي التحقق الكامل للتصور، إن الفكرة هي الوحدة المطلقة للتصور وللموضوعية، وهي الحق في ذاته ولذاته. الفكرة هي الحياة، هي الخير في المعارف والأفعال، وهي المعرفة الكلية المطلقة التي يصـــل إليها فكر الفيلسوف. إنها الحق حتى يعرف نفســـه. ومن وجهة نظـــــر الفكرة ((التصور)) يبدو مجـــــرد لحظة تابعة، ومع ذلك فالتصـــور يظل دائما مبدأ الفكـــرة "[1].

لقد كان"هيجل" يتملكه شعور طاغ بأن عصره يمثل- في جميع الميادين – قمة الأحداث التاريخية التي ســـبقته، ويمثل أكمل صـــور تحققها في الوقت ذاته حتى اعتقد بأن فلسفته أصبحت مركبا يضـــم كل ما ســـبقها، لا في ميدان الفلســـفة فحسب، بل في كل ميادين نشاط الروح الإنسانية، لأن التأليف بين المذاهب داخل مركب عضوي متماسك يكشف عن التروع الفلسفي الحقيقي، فلم يتردد أن يعلن أن فلسفته قد وصلت إلى العمق الباطني للأشياء وأكثر تفسيرا واقترابا من الواقع .

على هذا النحو، يؤكد "هيجل" أن الفكر يغير وجوده إلى شكل مادة طبيعية وهي وجود آخر لهذا الفكر القائم موضوعيا والذي يسميه " بالفكرة المطلقة "؛ وفيها يكون العقل ليس ملكة

[1] – عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، المؤسسة العربية، للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 579.

خاصـــة بالإنسان، بل هو الأساس الأوّلي للعالم، ولذا فإن العالم يتطور ويحصل فيه نمو وتطور بناء على قوانين الفكر أو العقل، وبهذا يكون الفكر عنده هو الجوهر المطلق المســـتقل عن الإنســـان والإنســـانية للطبيعة والإنســـان والتاريخ العالمي؛ وأن هذا الفكر كماهية جوهرية تقوم بنشاطها الواعي على المستوى الداخلي لهذا العالم الذي يتجلى في مختلف تنوعاته ومظاهره الوجودية.

2 تأليه الفكر:

وبمـــا أن "هيجل" يُؤَلِّهُ الفكر، فإنه مضـــطر إلى تأليف المفهوم، والمفهوم عنده بداية كل حياة وصورة خلاقة لا محدودة تنطوي على كل ما في المحتوى من غنى؛ ومصدرا لهذا المحتوى في الوقت ذاتـــه، إذ يعـــارض في هذه الحالة النظرة المادية إلى المفهوم باعتباره شـــكلا أعلى يعكس الواقع الموضوعي، فإنه يقلب الأمور رأسا على عقب، فموقع الفكرة عنده ليس عكسا للوجود بل على النقيض من ذلك الوجود، فهو تجســـيد للفكر، أما المفهوم فهو من إنجاز الفكر الإنساني، والفكرة تعتبر موضـــوعية، وبالتالي فهي تتوسط ترتيبا ما بين المفهوم والواقع الذي يمثله المفهوم في وحدة نسقية يتم فيها تجاوز التعارض بين الذات والموضوع يكون اكتمالها على ضوء وجود علاقة وثيقة بينـــهما، فيصـــبح كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي ينم عن العلاقة القائمة بين الفلسفة والعلم، " فأي مجال من مجالات العلوم المتعددة اجتمعت له نظريات أساسية ومنهج نقدي، وبرهان تجريبي، فإنه يخرج عن الفلسفة ويستقل بنفسه"[1].

إن صورة العلم تتطور منذ نشأته فتصل إلى النقطة التي لا يسع الوعي بعدها أن يكمل. ذلك أن المفهوم سيتطابق مع الموضوع، والموضوع سيتطابق مع المفهوم، وفيها يقوم بالفحص الذاتي للوعي الذي ســـيتحتم عليه أن يتبع قواعده الخاصـــة على السؤال المتعلق بالتطابق بين الموضوع والطريقة التي توجد فيها هذه الذات بالنســـبة إلى الوعي." إن "هيجل" ظل وفيا لديكارت فأبقى على الذات حتى وإن جعلها مطلقة، وهو لم يتجاوز عصر الميتافيزيقا التي تردّ الموجود إلى موضوع يوضع أمام الذات. فجعل من الوجود موجودا أسمى، هو الأساس المطلق لكل موجود، وجعل من

---

[1] – هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، 2007، ص 47.

هـــذا الموجود الأسمى فكرا ومعرفة مطلقة، والاســـم الآخر لهذا الموجود الذي لم يزل حاضـــرا، ويصاحب عند حضوره كل فكر هو الـــوعي"[2].

3 تطور الوعي الفلسفي:

انتهى "هيجل" إلى هذه الفكرة التي ترجع العالم ككل إلى الروح التي تبقى مبثوثة ومتموضعة في كل شيء من أجل أن تعي نفسها، حيث تنتقل من الوعي الساذج إلى الوعي المطلق عبر التاريخ، ومن ثم تنحصر مهام الفلسفة في تصور ما هو كائن، وما هو كائن ليس إلا العقل نفسه، هذا العقل يريد أن يجعل كل شيء في قبضة الفكر على أساس أنه واضح ومعقول في جميع صوره وأشكاله، هذا التســـاؤل يرمي بكل ثقله في البحث على محتوى الفكر الذي انشغل به "هيجل"،" هل فكر هيجـــل فلســـفة أم دين ؟ إذا نظرنا إلى العدد الهائل من التحليلات التي يقدّمها هيجل للمفاهيم وللتصـــورات وللأفكار، في تداخلها وتخارجها وتوســـطها لوجدنا أنها فلسفة غارقة في التجريد والمذهبية ولكننا إذا نظرنا إلى مضمونها وإلى مسارها العام، وجدناها لا تفترق عن الدين المسيحي بوجه عام، وعن المسيحية بوجه خاص، حتى يمكن القول بأن فلسفة هيجل دين مقنع...والحقيقة أننا إذا نظرنا إلى تطور هيجل الفكري لوجدنا أن الدين هو نقطة البداية ونقطة النهاية فيه "[3].

بدأ "هيجل" يعي بصورة متنامية أهمية الفكرة التي يقودها الوعي، لكونها تملك قوة السريان في كل دواليب الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية."وفي الواقع أن فلسفة هيجل تترع أساسا نحو معارضة "الكوجيتو الديكارتي" الذي يقيم الذاتية من داخل الذاتية والذي يقرر ديكارت عن طريقه عبارته المشـــهورة : أنا أفكر إذن أنا موجود. ويعرض هيجل أيضا الذات التي تمثل الحقيقة الوحيدة والقوة الجامعة الخلاقة عند فخته بوصفها عامل العقل والإرادة معا وتناهض فلسفة هيجل كذلك أخلاق الذات المعزولة الباطنة عند كانط" [1].

---

[2]– M. Heidegger : Hegel et son concept de l'expérience. In Chemins, Gallimard, 1980, p. 159.

[3] –حسن حنفي: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، المرجع السابق، ص 158.

[1] – عبد الفتاح الديدي: مجلة الفكر المعاصر، العدد67، الكويت، 1970، ص 92.

4 الديالكتيك:

ينقسم الديالكتيك عند "هيجل" إلى قسمين: ديالكتيك تاريخي، وديالكتيك وجودي (أنطولوجي) . النوع الأول يظهر في تطور الحياة والنظم: فبعض أشـــكال الحياة أو النظم ينطوي على تناقض باطن، لأنها محتوم عليها أن تتجنب الغرض الذي من أجله وضعت مثلا العلاقة بين السيد والعبيد، أو لأن من المحتوم عليها ان تولد نزاعاباطنا بين أحوال مختلفة مهمة على الســـواء من أجل تحقيق الغرض منها، كما هي الحال في المدينة اليونانية، فأمثال هذه الأشـــكال مقيض لها أن تزول لتحلّ محلها غيرها. وهذا الديالكتيك التاريخي يبدأ من القول بأن غرضاً ما يسعى إليه، وإن لم يحقق بعد والتنازع بين الغرض والواقع الفعلي يقود إلى تحطيم الواقع الفعلي وأحلال واقع آخر مكانه.

أما الديالكتيك الوجودي (الأنطولوجي) فيبدأ من قاعدة أن معيارا ما، نحدّده ببعض الخواص، وقد تحقق، وهو يتحرك خلال تصورات مختلفة لهذا المعيار نحو مزيد من الأشكال المناسبة. فمثلا بالنسبة إلى الوعي أو الشعور: نحن نبدأ من قاعدة أن هناك معرفة، وأن المعرفة انجاز. لكن معرفتنا عن هذا المعيار قاصـــرة واجمالية. فتتوسع فيها وننتقل من المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية مقابلة لها، وهكذا باستمرار"[3].

5 موقف هيجل من الفن :

ان الفن ينتهي إلى الدين ،لكن الدين بدوره ينتهي على الفلســـفة باعتباره أقل مرتبة منها .اذا كان الفن نتاجا ذاتيا ،فيقارب المضمون الحقيقي بأشكال كثيرة منفصلة ،و الدين بدوره يتفرع الى فروع تبســـط ذلك المضمون في صور عقلية يمكن تأملها .فإن الفلسفة تمتاز في كونها قادرة على الجمع بين الفن والدين ،بل وتوحيدهما في أبســـط الرؤى الروحية ،ثم رفعها على مستوى الفكر الذي يعي ذاته .

يتنـــاول هيغل موت الفن لا بالمعنى المجازي وإنما بمعنى تاريخي ثقافي محدد. موت بلا أمل للبعث من جديد ،فالروح لا تمشي نفس الدرب مرتين .والمطلق أو الفكرة هي الله نجدها جليلة سامية في

---

[3] – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت– لبنان، ط1، 1984، ص 488.

الدين ،هي موضوع لتأمل حسي في الفن ،وصولا إلى كونها تدرك كتصور عقلي خالص كما في الفلسفة ،إذن الفن والدين محكوم عليهما في النسق الهيغيلي أن ينتقلا إلى الفلسفة .وموت الفن عند هيغل أمر يعود إلى جدل ميتافيزيقي ،أو كشف جدلي للمطلق ؛وهذه نتيجة تمليها الحتمية التصورية في نسقه المطلق (الجدل الميتافيزيقي).

في الأخير نخلص إلى القول، أن هيغل له الفضل الأكبر في ظهور علم الجمال بحيث أصبح الجمال الفني يعرف ،بأنه الفكرة حين تظهر وتلوح فتتحول الفكرة إلى جمال حين تظهر مباشرة للوعي في مظهر حسي بناء ،والنظر إلى الأعمال الفنية يكون كالنظر إلى الحقائق الإنسانية أو الطبيعية ؛على أنها ذات قيمة نسبية تعود إلى العصر الذي نشأت فيه .

من جانب آخر يربط هيغل الفن بتطور الوعي الإنســـاني ،لأنه يدرس كنشاط إنساني يعبر عن الحقيقة ويســـعى إلى الإجابة عن سؤال هام وهو :كيف يمكن للفن أن يعبر عن الحقيقة ؟ لذلك فهو لا يقدم دراســـة نظرية خالصة للفن ،وإنما يتجاوز هذا إلى تقديم دراسة تطبيقية لكل فن من الفنون و الســـمات الخاصة به ؛فتعكس هذه الدراسة النظم الفكرية المختلفة من فن ودين وفلسفة من حيث أصـــولها التاريخية في رصـــد وتشخيص الارتباط القائم بين الشكل والمضمون والصورة والمادة في العمل الفني دون إغفال معرفة كيفية تطور المضمون وانعكاس ذلك على تطور الشكل.

من هذه الوجهة، يقر هيغل بوجود علاقة وثيقة تربط الفن بالدين والفلسفة .فلقد لجأ الإنسان إلى الفن كوســـيلة لوعي أسمى أفكار روحه واهتماماته وقد صـــبت الشعوب أرفع تصوراتها في نتاجات الفن ،وفي هذا الصدد يقول :"إذا بلغ الفن غايته فإنه لا يلبث أن يسهم مع الدين والحياة في تفســـير المطلق وإلقاء الضـــوء على جوانبه وكذلك في إيضـــاح كل ما يتعلق بحقائق الروح و الأفكار أشد عمقا ".

إن التفلسف أمر طبيعي في الإنسان، وأن التفلسف الصحيح يستند إلى العقل والشك والنقد، وهو لا يقتصـــر على طرح المشكلات الفلسفية بل يسعى لإيجاد الحلول الممكنة لها، وهي الحلول التي تجسدت في المذاهب الفلسفية المختلفة التي واكبت التطورات الفلسفية التي بدأت تغزو بشكل كبير الأنساق المغلقة والعمل على تفجير كيانها من الداخل.

جاءت الفلســـفة الهيجلية في عصر سيطرت فيه النزعة العلمية وتزايد نفوذ المد التجريبي الذي اجتاح بشكل صارخ المعاقل الفلسفية والميتافيزيقية التي أظهر فيها عدم الثقة بالفكر النظري، هذه الفكرة التي كـــان العلمـــاء التجريبيون يروجون لتعـــاليمها وينظرون إلى المفاهيم على أنها مجرد مسميات ترمز إلى جملة من الوقائع المدركة حسيا (أي أن كل ما هو غير مدرك حسيا يرفض أو يكون عرضة للشك)، وقد كان موقف "هيجل" رافضا للحط من قيمة الفكر النظري، لكنه لم يواجـــه فكرهم بفهم علمي صـــحيح، بـــل بنظرية مثالية عن القوة الخارقة للمفاهيم؛ هي نظرية "الفكرة المطلقة" التي تجسد انضمام الواقع إلى الفكر.

محاضرة رقم: 12

الإتجاه الماركسية:

1 مفهوم الماركسية:

تُعرف الماركســـية نسبة إلى "كارل ماركس" و"انجلز" اللذين تعاونا في تأسيس مذهب اقتصادي وســـياســـي أيديولوجي عرف بالماركسية، على الرغم من أن هذه الصفة "ماركسي" والاسم " ماركسية" لم يصدر عن ماركس نفسه وأصحابه، وإنما عن خصومه من أنصار" بانكونين" لما دب النزاع بين الفريقين، وأدى هذا النزاع إلى طرد أنصار "بانكونين" في المؤتمر الدولي الذي انعقد في "لاهاي" 1872، وكان الخلاف بين الفريقين يدور حول أمور تتعلق بتنظيم الاشـــتراكية الدولية وبـــدور الدولة في عملية التطور نحو الاشـــتراكية. فكان أنصـــار "بانكونين" يرفضـــون تقوية اختصاصات المجلس العام للدولية الاشتراكية، كما كانوا يرفضون ديكتاتورية الطبقة البروليتاريا (طبقة الاجراء).

ومنذ أن بدأ الخلاف كان " بانكونين" يسخر من "ماركس" والماركسيين"، ويهاجم ديكتاتورية الشـــرذمة الماركســـية المتسلطة على أنقاض الدولية على حد قوله. ووصف مؤتمر "لاهاي" بأنه تزييف ماركسي ورد عليه أنصار "ماركس" بنفس الطريقة فنعتوا خصومهم بتعت "البانكونيين". وهكذا كان اللفظ " ماركس " و"ماركسية" على لسان وبقلم أنصار "بانكونين" منطوياً على الذم "[1].

وعلى الرغم من أن نظريات "كارل ماركس" عرفت ونوقشـــت في روسيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فنادرا ما نجد استعمال اللفظ "ماركسية" للدلالة على مذهبه وآرائه. ولا تجد اللفظ في كتابات "بلخانوف" الذي صار ماركسياً بعد أن كان شعبياً، وبذلك بدأ يظهر استعمال اللفظ " ماركسية" في كتابات الروس خلال التسعينات من القرن الماضي.

[1] – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، ص 418.

2 توسع الماركسية:

لما ذاع صيت استعمال هذا المصطلح "ماركسية" وانتشاره في أوروبا في مستهل القرن العشرين اتخذ عدة مفهومات متباينة، فكان يعني في نظر علماء الاقتصـــاد نظرية في القيمة ووصف المؤرخ الانجليزي "أكتون دالهبرج" الجزء الأول من كتاب "رأس المال" بأنه قرآن الاشـــتراكيين" الجدد " وهو تشبيه سيرد مراراً فيما بعد، فمثلا ينعت "برترند رسل" كتاب "رأس المال" بأنه انجيل مشاعر الانتقام البروليتارية" ، ويقول "برنرد شـــو" بلهجته الســـاخرة: " الماركسية هي مثل المورمونية، والفاشية، والامبريالية، وكل المذاهب التي تريد في الواقع أن تكون كاثوليكية جامعة الترعة".

3 أسس الماركسية:

يلخص "كار ديل" الماركسية" في ثلاث نظريات تتعلق بالتطور الاقتصادي، هي: نظرية التجميع، ونظرية التبئيس، (جعل الناس بائسين)، ونظرية الأزمات. ويصف "بلانج" J.Plenge الماركسية بأنها اكثر من نظرية في الاقتصاد. فهي لم تقتصر على اعطاء صورة شاملة رائعة للحياة الاقتصادية في القرن التـــاســـع عشـــرو لم تر فيهـــا مجرد جريان أعرج بغير تطور للإنتاج من خلال تبادل الاسهلاكيات وتوزيعها، بل رأت فيها تغييراً شاملاً وانطلاقاً متفجراً لقوى عاصفة تجري نحو انهيار نهائي، ويرى H. Schack أن الماركسية تتميز بأربع علامات:

1ـــــــ فهي ايديولوجية* البروليتاريا؛

2ـــــــ وهي تقوم على التجميع ؛

3ـــــــ وهي اشتراكية علمية؛

4ـــــــ وهي اشتراكية ذات نوعية انسانية

(*) – الأيديولوجياIdéologie : يعني هذا المصطلح عند "ديستوت دوتراسي" (1754-1836) والأيديولوجيين، بعلم دراسة الأفكار في أصولها، بينما تعني عند أنصار المادية التاريخية مجموعة من الأفكار أو المعتقدات التي يتبناها مجتمع أو طبقة معينة، أنظر: Armand Cuvillier : Vocabulaire Philosophique, Librairie Armand Colin, Paris 1956 , p.115.

ويرى الاقتصادي الكبير "فرنر زومبرت" أن السر الحقيقي للماركسية إنما يقوم في الـــتأليف بين الحيـــاة الألمـــانيـــة و الحياة الغربية. وعند "هاماخر" "أن مذهب المادية الديالكتيكية، وهو نظرة البروليتاريا في العالم وهو مزيج مهّجن من المثالية الألمانية والوضـــعية الفرنسية والفكر الاقتصادي الانجليزي، و"هاماخر" كان أول مؤلف غير ماركسي عرض النظام الفلسفي الاقتصادي للماركسية في كتاب له ظهر في سنة 1909.

وزعم "شميدت" F.J.Schmidt أن الماركسية هي الفلسفة الوحيدة في العصر الحاضر التي لها تأثير قوي في الواقع العملي، وأنها فلسفة من الطراز الكبير ...أعني فلسفة تحرك العالم وتعمل على تغييره، على ضوء ما يحققه نضال الطبقة الروليتاريا التي تسهم بدورها في تغيير مجرى التاريخ العالمي ، " أمـــا من نـــاحية ماركس نفســـه فقد تراءى له أن أبســـط مخرج من هذه المتاهة من معاني الايديولوجيا تتمثل في افتراض أولي بأنه لا وجه للمقابلة بين الاديولوجيا البروليتاريا وبين غيرها من الاديولوجيـــات، فهي اديولوجيا ممتازة لأنها تتكفل بتغيير العالم وانهاء وجود الطبقات وفي أعقابها الايديولوجيات نفسها؛ وهي إلى ذلك تختلط بالنظرية الماركسية نفسها"[1] .

هذا الاعتقاد الراســـخ في العرف الفلســـفي للماركسية، أن هذه الفلسفة لاقت اقبالاً كبيراً، أصبحت تستجيب لطموح الطبقة البروليتاريا، كما يزعم "ماركس" أنه بفضل الوعي الطبقي عند البروليتاريان وكثرتها العددية وتجميعها في اتحادات ونقابات، وبفضل بؤسها الشديد، فإنها ستستولي على السلطة، وتتحول من مستوى المغايرة إلى مستوى الانسان الكامل وسيسهل على البروليتاريا تحقيق هذه المهمة تزايد ضعف الرأسمالية بسبب الأزمات الاقتصادية المتوالية"[2] .

أصـــبحت الماركسية تؤمن ايماناً جازما بتحرر الشعوب من البؤس الذي تعاني منه، خصوصا "منذ فترة العصور الوسطى، التي تمت فيها عملية تشخيص من قبل انجلز وماركس الوضعية المأسوية التي حلت بأوروبا"[1] ، رغبة منهم توجيه اهتماماته نحو الوضع الاجتماعي والاقتصادي ،مما جعل الثقافة الماركســـية تتمتع بهذه المكانة التاريخية التي تحظى بها، على أنها أصـــبحت أكثر تعبيراً عن الاوضـــاع المادية التي يواهها المجتمع حيال الاســـتغلال المفرط الذي يتعرض له من قبل الرأسمالية،

---

[1] – جورج غورفيتش: دراسات في الطبقات الاجتماعية، الترجمة العربية الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1972، ص54.

[2] – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، ص422.

[1]- Jacques Derrida : Spectres de Marx, éditions Galilée, Paris, 1993, p.23.

والغاء الملكية الخاصـــة قد يعطي حظوظا كبيرة للطبقة البروليتاريا لانعاش وضعها المادي البائس، وبالتالي يتزايد الوعي التحرري لإنهاء مرحلة الهيمنة الاقتصـــادية الرأسمالية بعد أن كشـــفت عن أهدافها الدنيئة في حجب الوجه الانساني عنها.

4 الجانب الإنساني للفلسفة الماركسية :

لقد قســـم "ريمون آرون" الماركسية إلى أسر مقدسة متباينة: فهناك ماركسية كنتية (نسبة إلى فلســـفة كنت الأخلاقية) حين تضـــع الاشتراكية هدفاً لها حول ايجاد ضمير أخلاقي تجاه الواقع الرأسمالي، وهناك ماركسية هيجيلية تستند خصوصاً إلى "ظاهريات الروح" وهناك ماركسية ذات نزعة علمية مستمدة من كتاب ضد الدهريين، لكنها جميعاً تزعم أنها إنسانية النزعة.

إن نعت الماركسية بالنزعة الانسانية، يعني مباشرة البحث عن الجانب الانساني في هذه الفلسفة، والمقصود بهذا الوصف في واقع الأمر، ما يقابل الألوهية. "فماركس" يهدف إلى تحرير الإنسان من عبودية الألوهية. إذ أخذ بما قاله " لودفيك فيورباخ" من أن الدين يغاير الإنسان، أي يقف عثرة دون تفتح قوى الانسان تفتحاً كاملاً. ومن رأي "ماركس" أن حل المشاكل الإنسانية ليس ممكناً إلا على المستوى الإنساني المحض، " فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل إن الحياة هي التي تحدد الوعي في وجهة النظر الأولى ننطلق من الوعي كما لو كان هو الفرد الحي، أما في الثانية، وهي وجهة النظر التي تواقف الحياة الحقيقية، فإننا ننطلق من الأفراد الواقعيين الأحياء أنفسهم ونعتبر الوعي فقط كوعي يتعلق بهم "[2] .

والانسان في نظر "ماركس " لا يعرف طبيعته الحقيقية؛ إنه يبحث عنها، كما يبحث عن شكل للاتحاد بالعالم وبني الإنسان من خلال مجرى المنازاعات التاريخية. والناس فيما بينهم متنازعون وكل فرد يعيش في تناقض مع ذاته. وعلى الرغم من أن الإنسان جزء من الطبيعة، فإنه يعيش بمعزل عن الطبيعة ، لأنه فقد ما يملكه الحيوان: أعني الانتساب التلقائي إلى العالم. والانسان قد انفصل عن الطبيعة وعن اخوانه في الإنسانية، يسعى إلى الاتحاد مع الطبيعة ومع إخوانه، إنه يعيش في صراع وتوتر، بيد أنه ينشد نهاية لهذا التوتر والصراع. ويأمل "ماركس" أن يحقق المستقبل والتصالح بين كل

[2] - Marx – Engels : L’idéologie Allemande, trad, Auger Badia, Ed, sociales, Paris, 1968, p.51.

ما كان في صراع على مدى التاريخ: الوجود والآنية، الذات والموضوع، الانسان والطبيعة، الفرد والمجتمع، الانسان والوسط، الدولة والمجتمع، الفرد الخاص والمواطن والدولة، فهناك اذا كثير من الأمور التي تحتاج إلى انتشار الوعي كي تتحق الأهداف الانسانية، لأن " التحويلات الثورية للمجتمع غير ممكنة التحقق إذا لم تغير الانسان نفسه. وحزبنا ينطلق من وجهة نظر أن الانسان الجديد ليس فقط هدفا في غاية الأهمية ـــــــــ بل هو أيضا وسيلة ضرورية ولازمة للبناء الشيوعي "[1] .

يهدف "ماركس" من وراء هذه المساعي الفكرية إلى تشكيل حياة الانسان على الأرض تشكيلاً إنسانياً خالصاً، حتى يكفّ عن النظر إلى الوحدة والسعادة والحب على انها مثل عليا بعيدة المنال أو لن تتحقق على الأرض بل في حياة أخرى في السماء. وعلى مثال "فيورباخ" أخذ على الأديان أنها لم تهتم بالإنسان الحقيقي وأنها أحالت إلى عالم علويّ كلّ ما يحتاج إليه الإنسان : من وحدة وتفتح واجتماع. وفي رأي " ماركس " أن الدين تحقيق خيالي لماهية الانسان، لأن الكائن الانساني ليست له حقيقة واقعية محددة، لأنه قد يقع ضحية تأثير أيديولوجي قوي النفوذ، بسبب " ارتباطها بمؤسسات مكلفة بدعم وتحقيق المعتقدات المعنية"[1].

كذلك يأخذ " ماركس " على الدين أنه يفصل فصلاً قاطعاً بين حياة أرضية وحياة أبدية، ولهذا يدعو الفقراء إلى الاستسلام واليأس من الدنيا؛ لأن الفقراء في عادتهم ينتظرون الموت عاجزين مستسلمين، وينتظرون الجزاء في عالم آخر. ولهذا يقبلون دون تمرد ولا ثورة، أشكال الحكم الاستبدادية، وبقاء نظام الطبقات ولا يسعون للاتحاد فيما بينهم من أجل تغيير العالم، وبهذا يغايرون أنفسهم بواسطة الدينن ويحال بينهم وبين الفعل. ولهذا ينبغي كما يزعم "ماركس" على الإنسان ان يتحرر من مغايرة الدين له.

5 النظرية الاقتصادية عند الماركسية :

أما فيما يتعلق بنظريته في الاقتصاد، فإنه يرى أن السلع تتبادل بأسعار تحددها كمية العمل اللازمة لانتاجها وثمن العمل يحددها أصحاب الأعمال وفقاً لأقل ما يكفي لبقاء العمال على قيد الحياة وتناسلهم، لكن العمل ينتج سلعاً تزيد أجور العمال، والفارق بين المقدارين: مقدار السلع ومقدار أجور العمال يذهب إلى أصحاب رؤوس الأموال.

---

[1]– Philipe Bénéton : Introduction à la politique Moderne, Ed, Hachette, Paris, 1987, p.461

[1]- R. Boudon : L’idéologie, Ed, Fayard 1986, p.34.

ويرجع "ماركس" بؤس الجماهير العريضة من العمال والأجراء إلى فعل قوانين اقتصادية، لكن يعزو هذه القوانين إلى الرأسمالية بخاصة، وهو يرى أن الرأسمالية هي مجرد مرحلة من مراحل الحياة الانسانية، فتنم عن التطور التاريخي، والرأسمالية تمثل مرحلة تاريخية سائدة ستقوم بتدمير نفسها بنفسها على أساس وجود تناقضات داخلية فيها، وستنشأ حينها مرحلة يسود فيها الأجراء، ويصبح المجتمع ناضج عقلياً وتقدمياً، ليس فيه أجور ولا طبقات اجتماعية، بل ولا حكومة، بل يصير تجمعاً حراً مؤلفاً من منتجين يعملون تحت رقابة واعية هادفة صادرة عن ذات أنفسهم، " إن الصراع الطبقي واقع تاريخي، ولكنه لا يجري بصورة رئيسية بين اطراف التراع الاقتصاديين. والنظرية الماركسية، وهي تترلق في وسواس الخصومات الجانبية بين عمال ومديري العمل، تمنع أصحابها من أن يروا التناقض الجديد؛ وهو اكثر أهمية حالياً؛ إن إضرابات العمال من أجل زيادة الأجور أو تحسين شروط العمل، دليل على عدم وجود صراع حقيقي، أو حرب حقيقية ، بل على وجود مناقشات قاسية بين شركاء"[1] رسخت بدورها آليات معينة في فهم فكرة الصراع.

ربما هذا الصراع سينكشف على ضوء استفحال أبعاده الأيديولوجية المحركة له وتأثيرها العميق على واقع حياة المجتمع، الذي يدفع إلى التفكير في الاستقرار على رؤية مشخصة للوضع الذي ينظم وجودها، " فالتنظيم المثالي الذي تجعلنا الايديولوجيات الثورية تحلم به، هو في النهاية تنظيم مدرك فعلا، عند نهاية الانتصارات التي تدفع إلى تحقيقها، نظام مستقر نهائياً، وهذا الميل نحو الاستقرار يرجع إلى أن التمثلات الايديولوجيةرتبط بالثقل الملازملكل منظومات القيم"[1]، لأنه يكفي أن "تتعلق الايديولوجية إذن بعلاقة المعاناة التي تربط الناس بعالمهم وأن هاته العلاقة التي لا تظهر (واعية) إلا بشرط أن تكون غير واعية، يظهر أنها بنفس الكيفية، لا تظهر بسيطة إلا بشرط أن تكون مركبة وأنها ليست علاقة بسيطة وإنما علاقة بالعلاقات، إنها علاقة من الدرجة الثانية. فالناس لا يعبرون في الايديولوجية عن علاقاتهم مع ظروف عيشهم بل عن (الكيفية) التي يعيشون بها علاقاتهم مع تلك الظروف الشيء الذي يفترض في ذات الوقت، علاقة حقيقية وعلاقة معاناة وخيال ووهم، فحينئذ

---

[1]- ريمون رويه: نقد الإيديولوجيات المعاصرة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات بيروت لبنان ط1، 1978، ص 156.

[1]- George Buby :Histoire et idéologies des sociétés, Ed, Gallimard, 1974, p.207.

تكون الايديولوجية هي التعبير عن علاقة الناس بعالمهم، أي بوحدة تلتحم فيها علاقاتهم الحقيقية بظروف عيشهم " [1].

أما عن رأس المال فإن "ماركس" يرى أن رأس المال هذا ليس شيئاً (نقوداً أو وسائل الانتاج) بل هو عملية دورية تسير على الدوام على المجتمع بأسره، وخطتها الرئيسة هي الانتاج، " يجابه للاقتصاد السياسي في بحثه عن القوانين الاجتماعية التي تهيمن على النشاط الاقتصادي البشري، ضابطا أساسياً، يتكون من اعتماد علاقات الانتاج على قوى الانتاج الاجتماعي، حيث أن مستوى معينا من أشكال التعاون وتقسيم العمل في عملية الانتاج "[3] .

كذلك ليس رأس المال سنداً قانونياً مثل الملكية القانونية الخاصة لوسائل الانتاج. إنما رأس المال نظام من العلاقات الاجتماعية خاص بالانتاج، لا يشمل إلا وجود فائض العمل. لكن فائض العمل اتخذ على مدى التاريخ أشكالاً أخرى غير شكل رأس المال. منها الريع الاقطاعي، فإنه هو الآخر شكل من أشكال فائض العمل، وكان على رأس المال القضاء عليه حتى ينمو هو على شكل أكثر انطلاقاً، إن رأس المال ليس إلا نظاماً من العلاقات الاجتماعية التاريخية، المؤقتة، الانتقالية، شأنه شأن مجموع الأشكال الاقتصادية للتبادل.أما المادية الجدلية والمادية التاريخية عند "ماركس" و"انجلز" فإنه تجمعه قواسم مشتركة في مواقفهما في الاشادة بالمادية التي تعبر عن ارادة طموحة للشعوب لكي تتحرر من مظاهر الاستغلال الذي فرضته الراسمالية المتوحشة.

لقد أخذت هذه الحياة الاقتصادية، تستوعب النظريات المادية التي أصبحت أكثر تطوراً في صياغة مبادئ فكرية وعلمية تؤسس بدورها للفعل الاقتصادي، فأوحت بأن هناك تغيرات كبرى سيقبل عليها المجتمع في تحول علاقات العمل والإنتاج والاستهلاك والثروة، وميلاد مفاهيم فلسفية ومادية تحركها الغايات الاقتصادية، إذ أكد "ريمون آرون" Raymond Aron (1905-1983) أن "ماركس" حقق سنة 1945 في كتابه " الأيديولوجيا الألمانية" قطيعة كبرى مع المراحل السابقة خلال مساره الفكري والفلسفي، بعدما كان فيلسوفاً، أصبح عالماً، يقول "آرون" في هذا الصدد: " منذ

[1]-Louis Althusser : pour Marx, Edition Flammarion, Paris 1972, p.240.

[3] – أوسكار لانكه: الاقتصاد السياسي، ترجمة محمد سلمان حسن، دار الطليعة بيروت ـــــــــــ لبنان 1967، ص 77.

سنة 1848وإلى نهاية حياته، توقف ماركس أن يكون فيلسوفاً، وأصبح عالماً للاجتماع وعالماً للاقتصاد بصفة خاصة "[2].

إن اعتقاد الماركسية في تقديم حلول ممكنة حول الواقع الاقتصادي الذي مس عمق المجتمعات الأوروبية الغربية وما نجم عنها من أزمات مختلفة وطرح مشكلات العدالة الاجتماعية والحقوق، إلا أنها لم تفلح في تقديم العلاج المناسب للوضعية التي تعيشها الطبقة العمالية في العالم من بؤس وحرمان، يوحي بأن الوعي التاريخي الذي تتزايد وتيرته في صيانه الحرية الجماعية وفهم الجانب المادي لم يعد كافيا في امتلاك ناصية تغيير العالم نحو الأحسن .

[2]– Raymond Aron: Les étapes de la pensée sociologique, Ed, Gallimard 1967, p.145.

محاضرة رقم: 13

فردريك انجلز:

تمثل المرحلة الماركسية في نقدها وتحليلها للواقع الاجتماعي والتاريخي نقطة تحول مهمة بالنسبة لكثير من الفلاسفة الذين انخرطوا في تشخيص المشكلات الاقتصادية والدينية والسياسية والأيديولوجية والتطورات الفكرية الناجمة عنها، ومحاولة احتضان المفاهيم التي تناسلت عنها ضمن شروط تاريخية معينة، تريد الكشف عن الاتجاه العام الذي أخذته التصورات المادية والنظرية المصاحبة له، كان هذا حال "انجلز" الذي حاول بطريقته الخاصة التنقيب عن نشوء المسيحية وتأثيرها القوي على الوضع الاقتصادي والإجتماعي، فما طبيعة النقد الذي قدمه "انجلز" حول هذه المشكلات؟

كتب "انجلز" عدة دراسات تتناو تاريخ المسيحية وتطورها، أظهر فيها الشروط الاجتماعية التي ولدت المسيحية وجعلتها تأخذ بعد ذلك اشكالا جديدة وفقا لتطور التشكيلات الاجتماعية والصراع الطبقي المرتبط بها.

ويرى " انجلز" في نشوء المسيحية البدائية ظاهرة ثورية في زمنها، إذ جات معبرة عن الوضع الاجتماعي الذي يعيشه المجتمع الأوروبي، وكرد فعل عن الصراع الطبقي وتمرد ساخط على قيام الفروق الطبقية التي تحكم المجتمع، لكن الأمر يحتاج إلى معرفة أن المسيحية نشأت كمعتقد طبقي يريد التعبير عن تطلعات الجماهير الفقيرة وامتلاكها رغبة قوية في تجاوز المجتمع القائم وتحاول خلق مجتمع جديد، فهي إذن مسيحية ـــــــــــ طبقية أو رؤية طبقية تسعى إلى ايجاد موقع لها ضمن النسق الاجتماعي الذي تطمح إليه.

لقد أراد "انجلز" استنساخ الفكرة التي تحدث عنها "ماركس"، على أساس أن الدين يمثل النظرية العامة لهذا العالم"[2]، هذه المسيحية لم تتنصل عن شكلها الديني، لكنها تتضمن محتوى اجتماعي محدد، وبالتالي تمكنت هذه المسيحية من منظورها الطبقي أن تحشد فئات عديدة من الجماهير وتستولي عليها، كما فعلت الاشتراكية.على من أن المسيحية البدائية لم تكن واعية لذاتها، فقد

[2] - Marx et Engels : Sur la religion, Ed, sociales, Paris, 1960, p.41.

مثلت مع ذلك مرحلة كاملة وجديدة في مسار التطور الديني، فتحولت بطريقتها الخاصة إلى احد العناصر الأكثر ثورية في تاريخ الفكر الانساني.

1 ظهور المسيحية:

ذلك يعني أن ظهور المسيحية شكل نفطة محورية هامة في تجليات التاريخ كتعبير غير واع لمجريات الصـــراع الطبقي، وكإشارة إلى التحولات الاجتماعية القادمة المتسمة بالصراع والعداء الطبقيين، وما رافق هذه التحولات الاجتماعية ذاتها التي غير ت فيما بعد مضـــمون المسيحية وحولتها بعد ثلاثة قرون إلى دين دولة، أي إلى دين الطبقة المســـيطرة، على أساس أن الطبقة المسيطرة لها قدرة كبيرة على احتواء أفكار الجماهير وتتبناها وتعيد طرحها بعد أن تجهض مضـــمونها الثوري بتغير دلالتها الطبقية.

هذا الموقف الذي أتى من لدن "انجلز" كان نتيجة طبيعية من تطبيقه للمادية التاريخية على الحقل الديني، لذلك تعود المسيحية إلى أصول انسانية وتغير مضمونها عبر الزمن لا تمليه الارادة الالهية، بل يخضـــع كل هذا إلى حالة الصراع الطبقي، هذا ما يؤكد أن دراسة الدين بما في ذلك المسيحية تتم ضـــمن أرضية المقومات الاجتماعية، أمكا فيما يتعلق بالمسيحية البدائية، فإن "انجلز" يميز في كيانها وفي سبب وجودها ونشوئها وتقدمها، إذ يسندها إلى عاملين:الأفكار من ناحية والأرضية الطبقية من ناحية أخرى (القوى الاجتماعية).

2 أسس المسيحية:

أما فيما يتعلق بالأفكار المســـيحية، يعتقد "انجلز" أنها ترجع إلى ثلاث مقومات:الحقوق الرومانية، الفلســـفة اليونانية، والدين اليهودي، لقد كونت هذه المقولات الثلاث الأساس النظري للمسيحية بعد أن أخضـــعت هذه المقولات إلى تعديل تاريخي، بعد أن تحولت الحقوق الرومانية إلى حقوق عالمية كونية، بسبب التوسع الروماني، و لم تتحول الفسلفة اليونانية إلى مصدر للمسحية البدائية إلا بعد انتشارها وتبسيطها، أما الدين اليهودي فلم يدخل إلى المسيحية إلا بعد أن خلعت عنه صفته القومية.

أما القوى الاجتماعية التي اعتنقت المســـيحية ودفعتها إلى الفضـــاء الاجتماعي، فهي الجماهير الشـــعبية للامبراطورية الرومانية، وبذلك تكون المســـيحية الأولى عملا جماهيريا معبرا عن حركة

ثورية عظيمة وعن طموحات طبقة الفقراء والمضـــطهدين، وليست حركة خارجة عن التاريخ أو شعوذة صاغها بعض الفلاسفة.

ولهذا جاءت المســـيحية لتعبر تعبيراً أصيلاً عن واقعها التاريخي وتعكس تشكيلها الفكري غير بعيد عن أصـــولها المادية من ناحية وضرورتها التاريخية من ناحية ثانية، هذا ما يؤكد بأنها وجدت أصولها الفكرية جاهزة، لكن هذه الأصول في واقع الأمر كانت بحاجة إلى صياغة جديدة تستجيب بشكل كبير لطموحات وتطلعات الجماهير. "فالحقوق الرومانية وجدت آثارها في مجتمع يأخذ فيه الانتاج بشـــكل عام الشكل البضاعي، وبالتالي تتمخض عنه علاقات المنتجين، أي بخلق تجارة تتم بين البشر، إنسان يبادل إنسان، فالإنسان إذن قائم كفرد حتى لو تم ذلك بشكل تجريدي، وبذلك تكون الحقوق الرومانية قد قدمت للمسيحية مفهوم الانسان المجرد"[1] .

لقد اســـتقت المسيحية من الفلسفة اليونانية وخاصة من فلسفة "فيلون" اليهودي ومن الفلسفة الرواقيـــة، مفهوم الإلـــه الواحـــد وخلود الروح، كما أخذت من الدين اليهودي تعاليمه العامة وتوجهاته للإنســـان بعد أن خلعت عنه طابعه النخبوي والمحدود وأعطته طابعاً انســـانياً كونياً، وبذلك تلاقى في المســـيحية البدائية الانســـان المجرد والإله الواحد ضمن اطار الكونية الشاملة في تحديد " مصـــير الانسان منذ الأزل إلى الأبد، ولا يمكن للبشر أن يعرفوا قراراته أو أن يغيروا منها مهما أتوا من أفعال خيّرة "[2] .

3 مراحل الأساسية لتطور المسيحية:

إن المســـيحية هي كأي مفهوم آخر للعالم لا يتســـم بثبات مطلق، فهو تابع لتطور نمط الانتاج وشكل الصراع الطبقي، لذلك فإن "انجلز" يميز المراحل التالية في تاريخ المسيحية:

1ـــــــــ تمسيح الامبراطورية واتخاذ المسيحية شكلا امبراطوريا.

2ـــــــــ المسيحية في شكلها الاقطاعي.

---

[1] – فيصل دراج: الماركسية والدين، دار ابن خلدون، بيروت ـــــــــ لبنان، ط1، 1978، ص 76.

[2] – عبد الوهاب المسيري: دراســـــــات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ـــــ مصر، ط1، 2006، ص 150.

3ـــــــــــــ عدم وثوقية المسيحية في العصور الوسطى كصراع طبقي.

4ـــــــــــــ الاصلاح البورجوازي للمسيحية.

5ـــــــــــــ لا تمسيح البروليتاريا (أي تخلي ابروليتاريا عن المسيحية).

وتشكيل كل مرحلة من هذه المراحل تعبيرا عن تقسيم العمل، أي عن التمايز والصراع الطبقي. فلم تـــأت المرحلة الأولى كأمر إلهي مطلق، بل كعملية تاريخية بطيئة تلبي حاجات العالم الروماني ـــــــ اليوناني، فكان تركيز المسيحية على الانسان المجرد، فعاملت الانسان دون النظر إلى لونه أو موقعه الاجتماعي، ودعت بذلك إلى قيام مســـاواة بين الناس، فالناس سواسية في جميع المجالات، كلهم أبناء الله، يتســـاوون أمام الاله. وكلهم سواسية بطبيعتهم، تلك الطبيعة الانسانية الموسومة بالخطيئة الأصلية."إن توجهها هذا إلى الانسان المجرد خلق لها مجالا واسعاً في الامبراطورية الرومانية في فترة كـــانت فيها هذه الامبراطورية تقف على حافة الانهيار والســـقوط، وتحولت بعد ذلك ، بفضل هذه العوامل إلى قوة جماهيرية ساحقة ، اعتنقها اليونان والرومان والبربر والاحرار والعبيد ، والمحليين والغرباء"[1].

إذن، "إنجلز" يتحمّل هيغلية "ماركس"، حيث يبدو أن "هيغلية" إنجلز قد أُلصقت بماركس، أو يجري الفصل الكامل بين "إنجلز" و"ماركس" على اعتبار أن هذا الأخير قد تخلّص من "لوثة هيغل" التي ظلت لصيقة "بإنجلز". هذا المنظور يوصل إلى فهم ماركس كاقتصادي، أو هو أساس ما شاع تحت عنوان "المادية التاريخية"، ومن ثم إخراج إنجلز من الماركســـية. وهو المنظور الذي أوصـــل "ألتوســـير" إلى اعتبار الماركسية هي "علم التاريخ"، وباتت تُبنى على نص لماركس كتبه في كتاب "إســـهام في نقد الاقتصاد السياسي"، يفهم التاريخ انطلاقاً من الأساس الاقتصادي، وعبره يتكرر "استشفاف" ماركس لأنماط الإنتاج وكأنه قانون منضبط للتطور التاريخي.

4 انجلز على خطى ماركس:

كان لقاء إنجلز مع ماركس بعد كتابة الأخير لنص "خطوط أولية لنقد الاقتصاد السياسي"، وأيضاً بعد إصدار إنجلز كتاب "حال الطبقة العاملة في إنجلترا"، والذي كان أيضاً سبباً في تقارب كبير

[1] – فيصل دراج: الماركسية والدين.

بينهما. أي أن "الفهم الاقتصادي" هو الذي قارب بين الإثنين، ودفعهما معاً للتشارك في نقد اليسار الهيغلي طيلة سنوات 1844/ 1846، وهو النشاط الفكري الذي كان يحاول "الدمج"، أو "المزاوجة"، بين جدل هيغل والاقتصاد، حيث كانت المرحلة الغنية التي أفضت إلى بلورة "المنهج الجديد"، أي الجدل المادي.

وهذا ما ظهر بعد إذ في كتاب "ضد دوهرنغ" الذي كتبه إنجلز رداً على دوهرنغ، وسرد فيه منظورهما معاً، في مستويات الفلسفة والاقتصاد والاشتراكية، والذي كان ماركس في تفاعل مع إنجلز حين كتابته، وأيضاً كتب جزءاً من القسم الاقتصادي فيه. بالتالي لم يكن ماركس بعيداً عن "منظور إنجلز" الوارد في الكتاب، والذي يشرح فيه الجدل المادي.

هذا يوضّح أن إنجلز لم يكن "فيلسوفاً" وماركس "اقتصادياً" بل أنهما معاً بدآ من فلسفة هيغل وغاصاً في الاقتصاد عبر مادية فورباخ، وأنهما أخذا جدل هيغل كما يشير ماركس في المقدمة الثانية للجزء الأول من "رأس المال"، وعبر مادية فورباخ بلورا الفهم المادي، الذي قال إنجلز أنه من اكتشاف ماركس، ويقوم على أن الاقتصاد والبنية المجتمعية التي تنجم عنه بالضرورة، يشكلان في كل عهد تاريخي الأساس للتاريخ السياسي والفكري لهذا العهد، وبالتالي فإن التاريخ هو تاريخ صراع طبقات. وأوضح الاختلاف عن هيغل في نقطة مركزية تتمثل في "أولوية الفكر أو الواقع" كما شرح في كراس "لوفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية". لكنهما معاً تمسكا بجدل هيغل، وهو ما يوضحه ماركس في المقدمة الثانية لكتاب "رأس المال"، حيث يرفض اعتبار جدل هيغل فطيسة، ويشير إلى "محاكاته" في الكتاب، كما أنه يوضّح كيف فكك القشرة الصوفية التي حكمته لدى هيغل.

بمعنى أن بلورة الديالكتيك المادي كان عبر التفاعل بين كل من ماركس وإنجلز، وأنهما معاً توصلا إلى "الصيغة المكتملة" لمنهجية جديدة مثّلت نقلة نوعية في تطور "علم المنطق"، لأنها تجاوزت منطق أرسطو وتضمنته معاً. فقد أحدثا نقلة نوعية في الفهم، في معرفة العالم، وفي وعي الصيرورة، التي هي حركة المجتمع ككل. وربما كانت هذه النقلة هي بفعل "اكتشاف" ماركس، كما يؤكد إنجلز، لفكرة "دور الاقتصاد"، والبدء من تحليل التكوين الاقتصادي والبنى الطبقية التي تنشأ عليه. لأن التوصّل إلى ذلك فرض "إيقاف هيغل على قدمية" بعد أن كان واقفاً على رأسه، حيث عكس

ماركس فكرة هيغل القائلة بأن الفكرة هي التي تصيغ الواقع، وبالتالي فإن الواقع هو ظلال للفكرة. فأكد على أن الواقع الذي في أساسه يقبع الاقتصاد، والتكوين المجتمعي الذي يُبنى عليه، هو الذي يحكم نشوء الأفكار، وأيضاً الدولة. وهو ما صاغه إنجلز في أولوية الواقع على الفكرة بعد أن كانت الفكرة هي الأولوية على الواقع لدى هيغل.

المحاضرة رقم: 14

الفلسفة الغربية الحديثة نقد و تقييم

هكذا، اختلفت مفاهيم الفلسفة من عصر إلى آخر، بل اختلفت داخل العصر الواحد ولعل هذه الطبيعـــة الخلافية، ميزت تاريخ الفكر منذ بدايته الأولى في الزمان والمكان، إذ نجد الفكر اليوناني تمكن من إبداع فلســـفي للمفاهيم العقلية عندما تحرر فكر الفلاســـفة من هيمنة الأساطير، أخذوا يفســـرون ويتأملون في الأشـــياء – في ظاهرها وباطنها- وما تكتنفه من حقائق في ذاتها وجعلها تنســـجم مع حياة الإنسان الفكرية والعملية، إذ تمكن هذا الفكر من فتح أبواب التفلسف الراقي، لهذا اعتبرت الفلســـفة اليونانية مرجعية عالمية استندت إليها الفلسفة الإسلامية والفلسفة الوسيطية المسيحية.

أما في العصـــر الحديث فإن الطبيعة الخلافية موجودة على مستوى تعدد المذاهب الفلسفية،" وهذا ما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة على أن هناك مذاهب فلسفية تتعدد بتعدد الفلاسفة، يتفق بعصها مع البعض الآخر في خطوطها الأساسية، وإن اختلفت في بعص تفاصيلها، لكن قد تختلف مذاهب أخرى فيما بينها حتى في خطوطها الأساسية مذاهب أفطون وديكارت وليبنتز مختلفة متميزة لكن بينها اتفاقا في خطوطها العريصـــة"[1]، هذه التحولات كانت لها تداعياتها منذ عصر النهصة، إذ " وافقت هذه المذاهب العظمى الحديثة عصر النهضة على هدم يقينيتي العصر القديم والعصور الوسطى وإن كانت هي نفسها قد ورثت تلك اليقينية عينها حين أعلنت أنها وصلت إلى المعرفة المطلقة، و صرحت بأنها وضعت مبادئ تصلح أسساً ثابتةو لا تحتوي على مشكلات يراد حلها. ولقد برهن أصـــحاب هذه المذاهب على قوة في التفكير، ونشـــاط في البحث، ويقين في العلم، وثقة بالعقل البشري إلى حد لم يعرف له نظير في تاريخ الفلسفة في جميع عصورها"[2] وبهذا كان سعي المذاهب الفلســـفية محاولة تقديم صـــورة وافية عن مسألة الانخراط في مختلف المشكلات المعرفية والسياسية والاخلاقية والدينية .

---

[1] – محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 18.

[2] – محمد غلاب: المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، دار احياء الكتب العربية، مصر 1948، ص 6.

كل هذه العوامل أســـهمت في نشأة الفلسفة العقلانية عند "ديكارت" التي حاولت بطريقتها الخاصة، إنارة الفكر بمعالم الوضوح والدقة في قبول الحقائق الصادقة وتمييزها عن الحقائق الغامضة، وجعل الفلسفة حاوية للحقائق الكلية ومصدر مختلف المعارف التي يحتضنها عقل الانسان، " بما في ذلك الرياضيات التي تعتبر ممارسة عقلية بامتياز لكونها تتمتع بصرامة منهجية لا نظير لها، لأنها العلم الذي يطبق في دراســـة الطبيعة"[2]، لكن هذه الفكرة لم ترض توجهات "الفلاسفة الوضعيين" في الفترة المعاصـــرة، فجعلتهم ينظرون للفلســـفة نظرة سلبية، ويرفضونها باسم العلم، على اعتبار أن العلم مبني على الاتفاق وأن معارفه يقينية، وتتقبلها جميع العقول البشرية.

إن التيار الفلســـفي التجريبي، كان يســـتهدف وضع حجر الأساس لممرات الفكر التنويري الذي يأخذ صوره من الواقع الخارجي والداخلي للإنسان كتمهيد لإحداث ترميمات فكرية تتجلى وقائعها على التغييرات المرتقبة على المستوى العلمي والسياسي والاجتماعي والديني والثقافي الذي يبشر بعهد متقدم لمراحل التجربة الإنسانية التي تقوم على خلخلة القواعد الميتافيزيقية التي سجنت مفهوم الـــذات داخـــل حصـــون الأفكـــار الفطرية، ولهذا تمكن "دافيد هيوم " من جر "الذات الـــديكـــارتيـــة" إلى تحليل محتواها المعرفي، فلم يعتبرها جوهرا ثابتا، بل عمل على تجفيف منابعها الميتافيزيقية. ومن هنا أعطت الفلسفة التجريبية الأضواء الأولى "للفلسفة التحليلية"* المعاصرة أن تجد رهانها في العلم وتعمل على تثبيت جذورها الفكرية عن طريق المكاسب اللغوية.

لم تكن "فلســـفة كانط" فلســـفة انقضت مع زمنها، ولكن تعد تاريخيا فلسفة أنجزت البعد النقـــدي الـــذي يعطي للفكر هويته الجديدة في الممارســـة النظرية والعملية، بحيث قامت بإمداد مفاهيمي وفلسفي من الحجم الكبير الذي لم ينطفء وهجها ومفعولها، لأنها تمتلك مقاومة مستمرة لا تزال تســـجل حضورها في الفلسفة المعاصرة التي تستخدم إستراتيجية النقد في مختلف القضايا الابســـتيمولوجيا والأخلاقية والســـياسية والدينية. فالتفكير في مسألة العقلانية النقدية فرض على

---

[2]– Paul Hazard : La pensée européenne aux 18 siècle, Ed. Fayard, 1993, p. 133.

* – الفلسفة التحليلية أو فلسفة التحليل (Philosophie Analytique)، تعتبر من الحركات المهمة في الفلسفة المعاصرة التي تنسب بصفة خاصة إلى فلاسفة الأنجلوسكسون الذين طوروها في مواجهة الفلسفة التأملية والفلسفة القارية، وقد مثلها كل من "جورج إ. مور" وبرتراند راسل"في نقد تيار المدرسة الهيجيلة، وقد ركزت هذه الحركة في اتجاهها الفكري على تحليل اللغة . أنظر : Robert Nadeau : Vocabulaire technique et analytique de l’épistémologie, PUF, Paris, 1999, p.484.

الفلسفة ألا تغيب عن التحولات الكبرى التي يسجلها العلم في عصرها، لهذا وجب عليها في نظر "كانط" أن تعود مرة ثانية إلى السؤال عن نفسها وتحديد مهمتها، لأن المفاهيم الجديدة التي أطلقتها تعد بمثابة المواد التي يتأسس عليها البناء الفلسفي للعقلانية، وجعل هذه المفاهيم تطوف حول العقل النظري والعقل العملي والقبلي والبعدي وما هو متعالٍ وما هو تجريبي.

هذه المفاهيم قذف بها إلى ساحة النقاش الفلسفي والسجال الفكري الذي سمح للفلاسفة بإعادة قراءة النص الكانطي قراءة حية تستجيب لدواعي فكرية حاضرة، لأن الفلسفة مهما كانت قيمتها؛ فإنها تحيا بالنقد وتموت من غير نقد، هكذا كان حال "فلسفة كانط" التي كثر فيها الجدال حول كيفية التوفيق بين المبادئ العقلية الصورية للمعرفة والمصادر الخارجية الحسية التي تأتي منها مواد المعرفة، وهذا ما جعل مؤرخو الفلسفة، يعتبرون أن القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر عصر جدال بين العقلانيين والتجريبيين.

لا يغيب على المهتمين بالشأن الفلسفي، أن فلسفة "هيجل" شهدت عودة قوية واهتماما لا مثيل له، ومصدر هذا الاهتمام، هو أن الفلاسفة أجمعوا على أن هذه الفلسفة مازالت تتمتع بخصوبة فكرية تم استثمارها في قطاعات فكرية واسعة، امتدت في مساحات اجتماعية وتاريخية ودينية تشع منها الروح التي توقظ الضمائر الفلسفية الفاعلة في التيارات الغربية المعاصرة، التي أعلنت رغبتها في الذهاب بالفكر الفلسفي والنظر العقلي إلى مناطق اجتماعية وثقافية أكثر تحررا ووعيا بالمرحلة الراهنة، حيث احتضنتها التيارات الماركسية بكل طوائفها فقلبتها رأسا على عقب، فأصبح فيها الجانب المادي هو الذي يحدد مختلف الميادين الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والثقافية، فعملت بكل ما أتيت من قوة على وضع مفاهيم فلسفية وعلمية نابعة من صلب الواقع المادي للحياة الإنسانية.

اعتبر القرن التاسع عشر بمثابة مرحلة انتقالية من العصر الحديث إلى العالم المعاصر، ينطبق هذا بشكل خاص على تاريخ الفلسفة. فالخيوط المفهومية التي حيكت في القرن التاسع عشر كانت أيضا جزءا من لحمة التأمل الذي تواصل في الفكر الفلسفي المعاصر، لأن الفكر في هذه المرحلة بدأ يشهد تحولات عميقة حين تشكل في ظل وجود حساسية متنامية لاقتحام الأنساق الفلسفية التي شيدها الفلسفة العقلانية والتجريبية والقيام بمراجعة الكثير من المفاهيم التي عششت داخل الفكر الفلسفي السابق، يقول المفكر "عزمي إسلام"في كتابه اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ما يلي:" نحن

لا نكاد نجد لدى أغلب الفلاســـفة المعاصـــرين هذه الأنساق الفكرية الهائلة والمذاهب الفلسفية الضخمة التي نجدها في الفلسفات التقليدية. إنما نجد نزعات تحليلية يتوخى أصحابها الاهتمام بالمنهج ويحرصـــون حرصا شديدا على الوضوح في الفكر والمعنى، وكذلك الدقة البالغة في استخدام اللغة وأساليب التعبير"[1].

هذا التحليل يعدُ بمثابة الأسلوب المعرفي الموجه إلى روح الفلسفة، بحيث يكون مركزا على بيان قيمتها في توجيه النشـــاط العلمي، ســـواء أكان ذلك الطرح من قبل التيار العقلاني أو التيار التجريبي أو الوضـــعي، مع العلم أن "أساس الوضعية المنطقية هو تحليل اللغة سواء اللغة الطبيعية العادية، أو اللغة العلمية واللغة الفلســـفية، لأن أصحابها يزعمون أن الخلافات بين الآراء والمذاهب الفلسفية، إنما ترجع إلى سوء فهم أو سوء تحليل للتصورات الفلسفية، وكأن المشاكل الفلسفية ما هي إلا خلافات ناجمة عن اشتراك في معاني الاصطلاحات الفلسفية " [2].

غالبا ما يربط مؤرخو الفلسفة بداية الفلسفة المعاصرة ببداية المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن أهم الأحداث التي عرفتها الفلسفة المعاصرة هناك حدثان بارزان : يتمثل الأول في الثورة العلمية في مجال العلوم الدقيقة كالرياضيات و الفيزياء والبيولوجيا التي أخذت في التوسع بشكل متسارع جدا. ويتمثل الثاني في ظهور ما يسمى بالعلوم الإنسانية كعلم النفس و علم الاجتماع و الأنتربولوجيا التي بدأت تفرض نفسها بقوة على الساحة الفكرية. وقد استفادت الفلسفة المعاصرة من هذين الحدثين فاتجه اهتمامها أولا إلى دراسة ونقد المعرفة العلمية في إطار ما يسمى بالدّراسات الإبستيمولوجية أو فلسفة العلم، بالإضافة إلى الأبحاث اللّسانية، واتجه اهتمامها ثانيا إلى دراسة الإنسان والاهتمام بقضاياه الأساسية كمسألة الإدراك والوعي وعلاقتها بالعالم، وكذلك البحث عن معنى الوجود الإنساني، ومعالجة قضايا الإنسان السياسية والاجتماعية. كما يمكن أن نشير أيضا إلى اهتمام كثير من الفلاسفة المعاصرين بنقد المفاهيم الفلسفية الكلاسيكية في محاولة منهم لتجاوز الفلسفة الميتافيزيقية ومحاكمة قضاياها وإعادة الاعتبار للجوانب المهمّشة واللاّمفكر فيها. "الفلسفة الغربية في القرن العشرين الميلادي، أي الفلسفة الغربية الحالية بالعنى الحقيقي إنما ظهرت أساساً من

---

[1] – عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص 17.

[2] – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت– لبنان، ط1، 1984، ص 250.

المجابهة مع الفلسفة الغربية الحديثة ، وهي مجابهة فيها اختلاف وصراع، ولكنها تحتوي أيضاً على عنصر الاستمرار وعلى جهد من جانب الفلسفة الحالية في محاولتها أن تتمايز عن الفلسفة الحديثة وأن تتعداها.لذلك، فلابد، من أجل فهم هذه الفلسفة الحالية، فهي معرفة الماضي" [1]

من هنا شعرت الفلسفة المعاصرة، بأن هناك مهمة جديدة تنتظرها أكثر من أي وقت مضى، إنها تفكيك الميتافيزيقا التقليدية والإطاحة بالمفاهيم الكبرى التي تقف خلفها وتمزيق تلك الأقنعة عنها، فلم تتردّد طموحات الفلاسفة أن تجد فتحا معرفيا في مسالك النقد والهدم للأنساق الفكرية العتيقة التي اعتنقت صور العقلانية وإحلال مكانها اللاّعقلانية وجعلها العقلانية المقبلة التي سيطل عليها أفق الفكر الفلسفي المعاصر في العمل على زحزحة المفاهيم الكبرى من مواقعها: العقل، الأخلاق، الدين، الحرية، وكل المقولات المركزية التي انبنى عليها تاريخ الفكر كمقبرة مفتوحة تستوعب الاستعارات الميتة.

خاتمة:

الخاتمة: من خلال دراستنا للفكر الغربي خرجنا بمجموعة من النتائج والملاحظات مرتبطة أساسا بنشأة هذا الفكر وتعريفه والأصول الرئيسية لتطوره بالإظافة إلى أهم الإتجاهات الكبرى التي ساهمت في بعث وتطور الفلسفة الغربية الحديثة ومن أهم النتائج مايلي:- الفكر الغربي الحديث جاء بعد الفترة اليونانية والوسيطية فاختلف بذلك عن هذين العصرين كونه وظف مناهج جديدة في المعرفة وأعتمد على المناهج العلمية في الدراسة كما أهتم بالظواهر الطبيعية وفسرها تفسيرا علميا كما أن الفلسفة الغربية الحديثة إبتعدت عن الصبغة الدينية وتخلصت من قبضة الكنيسة ورجال الدين وكرست مايسمى بالحرية الفكرية وحولت جل أبحاثها إلى العالم الطبيعي مستبعدة من أبحاثها الأوهام الدينية الكنسية وبالتالي تحرير العلم والفلسفة من رجالات الدين كما عرفت الفلسفة الغربية الحديثة

[1] – بوخنسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، 1979، ص 21.

في جانبها الثقافي تطور ونهضة كبيرة وذلك من خلال إحياء الثراث اليوناني وإعادة دراسةالنصوص اليونانية وترجمتها إلى اللاتنية حيث عرفت إيطاليا نهضة فكرية عظيمة بتدريسها الفكر اليوناني وإفتتاح مدارس تعليم الفكر اليوناني والثقافات الأخرى كما إحتك الفلاسفة والمفكرون الغرب بالحضارات والتقافات الأخرى حيث أن هذا الإحتكاك له جانبان جانب إيجابي وآخر سلبي فأما الجانب الأول فهو الإستفادة من الإنجازات العلمية الأخرى ونقلها وترجمتها ومحاولة تطبيقها على المجتمع الأوربي وبالتالي كان لحركة النقل قفزة حضارية و فكرية كبرى أعادت الفكر الغربي إلى الواجهة من جديد بإستغلال أبحات الآخرين وتطويرها،أما الجانب السلبي فيكمن في إستلاء الغربيون على الإرث العربي الإسلامي خاصة عند سقوط الأندلس حيث قام الغرب بسرقة الثراث الأندلسي الإسلامي،كما كان لفتح ممرات إلى قارة آسياجعل منها مصدرا رئيسيا لإكتشاف المعارف والسيطرة على ثقافات شعوب هذه المنطقة وما يمكن إستنتاجه من خلال السرقة العلمية لحضارة المسلمين وإستعمار الآخر وهذا إن دل فإنما يدل على السيطرة و الهيمنة الإستعمارية للدول الكبرى في أوروبا على السجلات الثقافية والإنجازات العلمية لحضارة الشرق وهنا نزيد إيمانا بدخالة الفكر الغربي وعدم أصالته وما التطور الذي بلغته أوربا في العصر الحديث ماهو إلا نتيجة بحث وتطوير للافكار وهونتيجة أيضا السيطرة والهيمنة على الآخر وإستعمار وعنصرية مارسته هذه الدول على الأمم الضعيفة في بناء حضارتها زفكرها.

الفلسفة الغربية الحديثة أسست لحداثة فكرية غربية قائمة على العقل،حيث كان توظيف العقل و المنهج العقلي الأثرالإيجابي في تطوير الفكر الغربي الحديث و ذلك من خلال إدخال العقل في حل العديد من القضايا الأخلاقية والسياسية والفنية والتأسيس لدات غربية قائمة على الوضوح و اليقين وتطبيق الشك على الموروث الثقافي و الفكري في العصور الوسطى والتأسيس للعقل التنويري كما عرفت الفلسفة الغربية الحديثة الإنتقال من العقل إلى التجربة وتطبيق المنهج التجريبي في المعرفة مخالفا بذلك التيار العقلي خاصة في نظرية المعرفة حيث بدأت المعرفة مع جون لوك تتخد شكلا محسوسا مرتبط بعالم الظواهر بعيدة عن التجريد العقلي وصياغة نظرية المعرفة في قالب جديد، وذلك من خلال نقده لنظرية الأفكار الفطرية والواضح هنا أن الفكر الغربي الحديث قد أسس لثقافة الرفض والإختلاف والنقد داخل الثقافة الواحدة كما كان لدافيد هيوم أيضا مساهمة كبرى وذلك بتفسير الظواهر تفسير تجريبي عن طريق فكرة العلية والعادة فالإتجاه التجريبي بهذا الطرح قد غير من جملة

العلاقات التي تربط الظواهر وبالتالي تفسير الظواهر عند أنصار المنهج التجريبي قد تخلى عن التقاليد الميتافيزيقية القديمة

كما رسم كانط أيضا معالم الفلسفة النقدية الجديدة في أوروبا و أعتبر النقد السبيل الوحيد لتطوير الفكرونقله من جانبه العقلي إلى الجانب العملي وأضاف مفاهيم جديدة في نظرية المعرفة كالقبلي والبعدي والمقولات والترانسدالتي وغيرها من المفاهيم هذه المفاهيم غيرت النظرة إتجاه الفلسفة وأصبحت نقدية حيث إنتقد كانط معظم فلاسفة عصره والتأسيس لفكر جديد

أما الجانب الماركسي في الفلسفة الغربية الحديثة فقد كان بزعامة ماركس وأنجلزحيث عمد هذا الفكر إلى إعادة قراءة جديدة للمجتمع في جانبه الإجتماعي والإقتصادي وتحولت الفلسفة من الذات والوعي إلى فلسفة اللاوعي ومدلولوها النفسي والإجتماعي والإقتصادي والانتروبولوجي والألسني وقد دعت الماركسية إلى تحرير الفرد داخل الطبقة التي ينتمي إليها وداخل المجتمع كما وظفت الفن كوسيلة للتحرر من الطبقية وأعطت بذلك بعدا إقتصاديا لمفهوم المجتمع

وفي الأخير يمكن القول أن الفلسفة الغربية الحديثة بمواضيعها وأبحاثها قد حررت الفرد ونظرت لمجتمع حداثي وما بعد حذاثي إنسانوي يجعل من الإنسان محور كل العمليات الفكرية والسياسية والإقتصادية والثقافية

قائمة المصادر والمراجع

- عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، المؤسسة العربية، للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
- عبد الفتاح الديدي: مجلة الفكر المعاصر، العدد67، الكويت، 1970.
- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، 2007.
- ابراهيم مصطفى ابراهيم: قصة الفلسفة الحديثة، من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية مصر،2001.
- ادموند هسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ـــــ لبنان 1958.
- أزفلد كولبي: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة – مصر، ط5، (د.ت).
- البرت شفيتزر: فسفة الحضارة، ترجمة، عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت ـــــــــ لبنان 1980.
- بوخنسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، 1979.
- بيتر كونزمان وآخرون: أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، ط1، 1991.
- توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة – مصر ، ط5، 1967.
- جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1993.
- جورج غورفيتش: دراسات في الطبقات الاجتماعية، الترجمة العربية الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1972.
- جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمه، دار الثقافة بيروت،(د ، ت).
- جون هـــــــــرمان راندال: تكـــــــــــــوين العقل الحديث، ج1، ترجمة جـــــــــــــــورج طعمه، دار الثقـــــــــــــافة بيروت ـــــــ لبنـــــــــــــان، (د.ت).
- جيري برتون: عصر النهضة، ترجمة، ابراهيم البيلي محروس، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة- مصر، ط1، 2014.
- جيل غاستون غرانجي: العقل، ترجمة محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس، 2004.
- حسن حنفي: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1987.
- رنييه مونييه: البحث عن الحقيقة، ترجمة، هاشم الحسيني، منشورات دار الحياة، بيروت – لبنان، 1966.
- رونيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة، كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت – لبنان، ط4، 1988.
- رونيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974.
- سالم يفوت: ابستيمولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـــــــــ المغرب، ط2، 2008.
- سبينوزا: رسالة في اصلاح العقل، ترجمة جلال الدّين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس 1990.

- صادق جلال العظم: دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة بيروت لبنان، ط3، 1997.
- طه عبد الرحمن : القول الفلسفي- كتاب المفهوم و التأثيل – المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999.
- عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980.
- علي عبد المعطي: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،مصر 1995.
- عمر الشارني: المفهوم في موضعه، أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، دار الجنوب تونس، الطبعة الأولى، 1992.
- فرنسيس بيكون: الأورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ـــــ مصر، ط1، 2013.
- فيصل دراج: الماركسية والدين، دار ابن خلدون، بيروت ـــــــــــ لبنان، ط1، 1978.
- محمد المصباحي: المفاهيم تكوّنها وسيرورتها، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية كلية الرباط، ط1، 2000.
- محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط5، 2002.
- محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، 1970.
- محمد مفتاح: المفاهيم معالم، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط1، 1999.
- محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية – لبنان، 1974.
- نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004.
- هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، القاهرة ـــــــ مصر 1968.
- هاني يحي نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت لبنان، ط1، 2002.
- وليم كلى رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، مصر الطبعة الثانية، 2005.
- يحي هويدي: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ـــــــــــ مصر 1992.
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت لبنان،(د ، ت).
- يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة ـــــــــــ مصر، ط3 (د. ت).
- ابراهيم مذكور:المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة – مصر، ط1، 1983.
- ريمون رويه: نقد الإيديولوجيات المـــــــــعاصرة، ترجمة عـــــــــــادل العوا، منشـــــــــتورات عويدات بيروت ـــــــ لبنـــــــــــــان ط1، 1978.
- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة ، القاهرة مصر، 1996.
- عـــلاء عبد المتعال: فلسفة العصور الوسطى في أوربا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية مصر،ط1، 2004.
- ابن منظور: لسان العرب،ج3،دار الجيل الجديد، بيروت – لبنان، 1988.

- باتريك هيلي: صور المعرفة، مقدمة لفلسفة العلم المعاصر، ترجمة، نور الدين شيخ عبيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان 2008.
- جون كوتنغهام: العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، للنشر، حلب ـــــــــــ سوريا 1997.
- حبيب الشاروني: فلسفة فرنسيس بيكـــــــــــــون، دار التنـــــــوير للطبـــــــــــــــــــــاعة والنشر والتوزيع، بيروت ـــــــــ لبنان، ط1، 2005.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت– لبنان، ط1، 1984.
- عبد الغفار مكاوي: لم الفلسفة، منشأة المعارف الإسكندرية مصر، 2006.
- عبد الوهاب المسيري: دراســـــــــات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ـــــ مصر، ط1، 2006.
- محمد سليمان حسن: دراسات في الفلسفة الأوروبية، منشورات دار علاء الدين، سوريا، 2008.
- محمد غلاب: المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة، دار احياء الكتب العربية، مصر 1948.
- محمد وقيدي : ما هي الابستيمولوجيا ؟، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1987.
- أوسكار لانكه: الاقتصاد السياسي، ترجمة محمد سلمان حسن، دار الطليعة بيروت ـــــــــــ لبنان 1967.
- جميل صليبا:المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت –لبنان 1982.
- زكي نجيب محمود: دافيد هيوم، دار المعارف، مصر، 1958.
- Jean-Luc Marion: sur l'ontologie grise de Descartes, Librairie philosophique, J.Vrin, 2000.
- R. Descartes : Œuvres et Lettres, La pléiade, Gallimard, 1953.

-Didier Julia : Dictionnaire de la Philosophique, Librairie Larousse, Paris, 1979.

[1]-George Buby :Histoire et idéologies des sociétés, Ed, Gallimard, 1974.

J.P. Vernant : Mythe et pensée chez les Grecs, T2, FM, Paris, 1971.

Jacques Dumont et Philippe Vandooren : La philosophie: Tome3 de objet à Wittgenstein, les dictionnaires Marabouts Université Savoir Moderne, Ed, Gérard, Verviers Belgique, 1969.

Louis Althusser : pour Marx, Edition Flammarion, Paris 1972.

[1]-Jean –Paul Dumant : Les sceptiques Grecs, Ed, PUF , Paris, 1966.

Octave Hamelin : Le système de Descartes, Ed, F. Alcan, Paris, 1911.

R. Descartes : Les principes de la philosophie, Edition Gallimard, Paris1953.

Spinoza :œuvres, Court
traité, édition, Garnier
Flammarion, Paris, 1964.
G.G.Granger: Pour la ♣
connaissance
philosophique, éd, Odile
Jacob, 1988.
Descartes : Principes de la Philosophie, Ed, Gallimard, Paris, 1953.
Gilles Deleuze : La philosophie critique de Kant, PUF, Paris, 1967.
Jacques Derrida : Spectres de Marx, éditions Galilée, Paris, 1993
R. Boudon : L'idéologie, Ed, Fayard -
Raymond Aron: Les étapes de [l]1986.
la pensée
Armand Cuvillier : Vocabulaire Philosophique, Librairie Armand Colin, Paris 1956.
G. Gaston Granger: Langages et Epistémologie, Editions Klincksieck, 1979.
L. Meynard : La Connaissance, Librairie Belin, Paris, 1967.
J-L. Dumas: Renaissance et siècle des lumières,T2,édition, Tallandier,1990.
M. Heidegger : Hegel et son concept de l'expérience. In Chemins, Gallimard, 1980.
Robert Nadeau : Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie, PUF, Paris, 1999.
E. Kant: Critique de la Raison Pure, trad., A.Tremesaygues et B.Pacaud, PUF,1968.
Bertrand Russell : Problèmes de Philosophie, Petite bibliothèque payot, Paris1972.
Kolakovski. L: La philosophie positiviste, trad. du polonais par Claire Brendel, Ed, Danoël/Gonthier, Paris, 1976.
Charles Werner: La Philosophie Grecque, Edition petite bibliothèque Payot, Paris 1962.
Philipe Bénéton : Introduction à la politique Moderne, Ed, Hachette, Paris, 1987.
J-L. Dumas: Renaissance et siècle des lumières, T2,édition, Tallandier,1990.
John Locke : Essai sur l'entendement humain, traduit par Jean-Michel Vienne, Librairie philosophique J.Vrin, Paris 2001.
Robert Nadeau : Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie, PUF, Paris, 1999
Marx et Engels : Sur la religion, Ed, sociales, Paris, 1960.
André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie, 2vol, PUF, Paris, 1997
Cournot : Critique Philosophique, presse Universitaire de France, 1958.
Emile Littré: Dictionnaire de la langue Française, Librairie Générale Française, 2édition,1990.
Marx – Engels : L'idéologie Allemande, trad, Auger Badia, Ed, sociales, Paris, 1968.
Nicolas Rousseau : Connaissance et Langage chez Condillac, Librairie Droz, Paris , 1986.
Hazard : La pensée européenne aux 18 siècle, Ed. Fayard, 1993.
D .Hume : Traité de la nature humaine, trad, A. Leroy, édition Aubier, Paris, 1962.
Descartes : La recherche de la vérité, lecture de Joseph Baute, Ed, Babel actes sud, Paris ;1997.

- François Chatelet : La philosophie de Platon à St Thomas, Ed, Marabout, Paris, 1991.
- Yvon Belaval : Histoire de la Philosophie, Encyclopédie de la pléiade, Ed, Gallimard, 1973