الجمهـ ـ ـورية الجزائـ ـ ـ ـرية الديمقـ ـ ـراطيـ ـ ـة الشعبيـ ـ ـة

وزارة التعليـ ـ ـم العالـ ـ ـ ـي والبحـ ـ ـث العلمـ ـ ـ ـ ـ ـي

جامعـ ـ ـ ـ ـ ـة وهـ ـ ـ ـران

كلية العلوم الاجتماعية — تخصص: فلسفة حديثة و معاصرة

قسم الفلسفة — مشروع: فلسفة أنجلوساكسونية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان:

نظرية المعرفة عند" جورج باركلي"

دراسة تحليلية نقدية

أعضـاء لجنـة المناقشـة

أ.د/ ملاح أحمد	جامعة وهران	رئيسا
د./ سواريت بن عمر	جامعة وهران	مشرفا و مقررا
د./ الزاوي عمر	جامعة وهران	مناقشا
د./ بوشيبة محمد	جامعة وهران	مناقشا

من إعداد الطالب:

- محمد رضا قاز

بإشراف الأستاذ:

- الدكتور: سواريت بن عمر

السنة الجامعية: 2012 - 2013

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

اهدي هذا العمل المنجز إلى الوالدين الكريمين

حفظهما الله عرفانا بفضلهما وتقديرا لهما.

إلى زوجتي و ابني العزيز.

إلى جميع الإخوة و الاخوات.

إلى جميع اساتذتي و زملائي و كل اعضاء اسرة الفلسفة.

كلمة شكر

نشكر الله عز وجل على توفيقنا في إنجاز هذه المذكرة.

اتقدم بشكري الجزيل إلى الاستاذ المشرف "سواريت بن عمر" الذي اشرف على هذا العمل و تابعه منذ بدايته إلى نهايته، فله منا ايات الشكر و العرفان على تبنيه للموضوع و على جملة النصائح و التوجيهات القيمة التي انارت لنا الطريق تجاه البحث الفلسفي.

كما اقدم شكري إلى جميع اساتذتي الاجلاء بقسم الفلسفة، جامعة وهران إيمانا بعطائهم و اعترافا بفضلهم و سيرا على طريقهم المشرف.

المقدمة

مقدمة:

مما هو معروف بأن للفلسفة فروع مختلفة، و أهم هذه الفروع الأنطولوجيا أو مبحث الوجود، الميتافيزيقا و الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة، فلسفة الأخلاق، و فلسفة الجمال... الخ، و يتميز كل فرع بمباحثه أو موضوعاته.

لكن في هذا الإطار سنسلط الضوء على مبحث نظرية المعرفة الذي يشكل العصب الحي المغذي للفلسفة.

تهتم نظرية المعرفة بالبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية و حقيقتها و طرقها وأدواتها وإمكانها و حدودها و درجة اليقين فيها و الهدف منها. و تعتبر نظرية المعرفة من المباحث الفلسفية الكبرى، لهذا كان النسق الفلسفي منذ الإغريق يؤكد على حضورها الإلزامي في بناء نظامه الفكري، و من ثمّ تحقيق أبعاده و غاياته الرئيسية المتمثلة في الحقيقة. و من هذا المنطلق فإن نظرية المعرفة لم تكن وحدة متجانسة و ثابتة على العكس من ذلك، اتسمت بالتغير، التعدد و الاختلاف من مرحلة زمنية لأخرى. و بالرغم من أن هذا الاختلاف بين مذاهب المعرفة قد اتضحت سماته و تحددت معالمه في العصر الحديث، إلا أنه يمكننا أن نجد أصول هذه المذاهب في الفلسفة اليونانية، إذ يعتبر السوفسطائيون وأفلاطون من روّاد البحث في نظرية المعرفة، رغم أن سقراط كان قد دشّن القواعد الأولى للتفكير الفلسفي بالقطيعة التي أحدثها مع الآليات الأخرى للتفكير، إلا أنه لا يمكن إنكار دور السوفسطائيين في خدمة المعرفة باكتشافهم مبدأ عدم التناقض الذي توصل إليه أرسطو، و اعتبره معيارا للحقيقة. كما أن أفلاطون يعتبر أول من حاول تقديم نظرية متكاملة للمعرفة، حيث أن نظريته جاءت مركبة من فكرة هرقليطس حول الصيرورة والتغيّر، و التي يربطها بالعالم المحسوس، و بفكرة بارمنيدس عن الوحدة والثبات، التي يربطها بالمثل التي أخذها عن سقراط، و أثار حولها إشكاليات. لكن تغيرت هذه المعطيات في الفلسفة الوسيطية، حيث ارتبطت المعرفة بنشوء علاقة بين الفلسفة والدين. أما إذا انتقلنا إلى العصر الحديث، نجد أن الفلاسفة المحدثين اهتموا اهتماما كبيرا

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

بنظرية المعرفة، ويتضح ذلك في فلسفات ديكارت، لوك، باركلي، هيوم، كانط. إذ اعتبر العقليون بأن العقل هو مصدر المعرفة في حين اعتبر التجريبيون بأن التجربة هي مصدر المعرفة، أما أصحاب المذهب النقدي يذهبون إلى القول بأن المعرفة لا تتم إلا بالمبادئ العقلية والتجربة الحسية معا.

لكن في سياق بحثنا هذا سنركز على الفلسفة الإنجليزية التي ظلّت ملتزمة إلتزاما دقيقا بتراثها القومي المنعزل نسبيا عن أي تراث أجنبي، و الملاحظ أنها ظلت تنفر من تسرب أي عنصر خارجي يحدث انقلابا يغير طبيعة هذا التراث العتيق، و كانت التجريبية هي طابع هذه الفلسفة في شتى مراحلها، فهكذا كانت عند "بيكون" في القرن السادس عشر وعند "لوك" في القرن السابع عشر و عند "هيوم" في القرن الثامن عشر و عند "مل" في القرن التاسع عشر و كذلك عند "راسل" في القرن العشرين.

لكن ما يثير الانتباه أنه في القرن الثامن عشر، قامت في إنجلترا حركة مثالية بالمعنى الضيق، كان لها أثرها البالغ على الفكر الفلسفي الإنجليزي، فأحدثت تغييرا تاما وأدخلت أشكالا فكرية جديدة و زودت حصيلة الفكر الإنجليزي بذخيرة من الأفكار المخالفة لطبيعة تراثها القومي، و من بين هذه الفلسفات، فلسفة "جورج باركلي"، حيث يشتهر هذا الأخير بفيلسوف المثالية و مبدعها في القرن الثامن عشر، و التي يطرحها تحت اسم اللامادية، حيث أقام الحجة على أساس مبدئه الشهير: "الوجود إدراك"، و من هنا كانت كلمة المثالية، و ذلك على أساس هام و هو أن وجود أي شيء يساوي كونه مدركا و بالتالي لا وجود للمادة إلا بوجود عقل يدركها.

و على ضوء ماسبق ذكره وجب أن نطرح الإشكالية و فروعها على الصيغة التالية:

ما طبيعة نظرية المعرفة عند باركلي؟ و ما قواعدها و أسسها؟ و ما ميكانيزماتها؟ و ما أبعادها و غاياتها؟ و ما هي جملة الانتقادات التي وجّهت إليها و هل ثم تجاوزها؟

و لمعالجة هذه الإشكالية جاءت موضوعات البحث في مقدمة و ثلاثة فصول وخاتمة على النحو التالي:

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

مقدمة: تمّت فيها الإشارة إلى الموضوع و طرح الإشكالية.

الفصل الأول و عنوانه من المفهوم إلى الكرونولوجيا، و يتكون من مبحثين أساسيين والهدف منه التعرف على شبكة المفاهيم و كرونولوجيا المفهوم.

المبحث الأول و عنوانه الإطار المفاهيمي لنظرية المعرفة عند باركلي، و الغرض منه ضبط المفاهيم المتعلقة بموضوع البحث و هي كالتالي:

(نظرية المعرفة، الجوهر بصورتيه المادية و الروحية، الإدراك، الله).

أما المبحث الثاني عنوانه كرونولوجيا نظرية المعرفة، الغرض منه التأصيل التاريخي و التماشي و الخط الكرونولوجي العام داخل البنية الفلسفية باعتبار أن نظرية المعرفة لا تفهم إلا ضمن التطورية التاريخية المتمثلة في (العصر اليوناني، العصر الوسيط، و العصر الحديث).

أما الفصل الثاني عنوانه من الأفكار المجردة إلى فكرة الجوهر، و يتكون أيضا من مبحثين أساسيين و المتمثلين فيما يلي:

المبحث الأول و عنوانه نقد الأفكار المجردة و هنا يناقش باركلي نظرية المعرفة في كتابه الرئيسي "مبادئ المعرفة البشرية"، حيث بدأ بناء نظريته في المعرفة بالهجوم الصّارخ على الأفكار المجردة و على معرفتنا بالكليات، باعتبار أن باركلي ذو نزعة اسمية.

أما المبحث الثاني عنوانه من الجوهر المادي إلى الجوهر الروحي، حيث كان يهدف باركلي من وراء مبدئه الشهير: "الوجود إدراك" إلغاء الجوهر المادي و هذا ما يعرف باسم اللامادية. حيث أنكر باركلي الوجود الحقيقي للمادة كجوهر مستقل، فلا وجود لفكرة الجوهر المادي الذي لا يمكن إدراكه. لكن الملاحظ أن باركلي بقدر نقده و دحضه للجوهر المادي كان دفاعه و إقراره بالجوهر الروحي.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أما الفصل الثالث و الأخير عنوانه فكرة الألوهية و تجاوز نظرية المعرفة الباركلية و هو بدوره يتكوّن من مبحثين و المتمثلين فيما يلي:

المبحث الأول و عنوانه فكرة الألوهية عند باركلي حيث احتلت هذه الأخيرة مكانة هامة في فلسفته، حيث التمس في المادية سببا للإلحاد لهذا السبب أسّس مذهبه التجريبي على أسس روحية لمواجهة ظاهرة الإلحاد و اللاتدين التي كانت متفشية في المجتمع الإنجليزي آنذاك، و بحكم تكوينه الديني و المناصب الدينية التي شغلها، حاول أن يثبت وجود الله بأدلة مختلفة باعتباره علّة الوجود، لأن محو فكرة الله من الذهنية البشرية سيؤدي إلى تدمير الكون.

أما المبحث الثاني فقد خصصناه للنقد و المجاوزة، و الهدف منه كشف الطابع الإيجابي لفلسفة باركلي مع إبراز أهم الثغرات الموجودة في فلسفته، لأن الروح الفلسفية تقتضي النقد البنّاء.

أما فيما يخص التجاوز فقد أخذنا كنموذج "دافيد هيوم" الذي أراد أن يخلّص الفلسفة التجريبية من أي عنصر غير تجريبي، و لم تكن "الرسالة" سوى تحقيقا لهذا المسعى، و بالتالي فقد أوصل التجريبية إلى قمتها المنطقية.

خاتمة: حاولنا من خلالها التوصل إلى أهم النتائج من خلال تحليلنا لنظرية المعرفة عند باركلي.

أما المنهج الذي رأينا بأنه يتناسب مع طبيعة الموضوع و الإشكالية المطروحة في هذا البحث هو المنهج التحليلي النقدي، إذ ألزمنا أنفسنا على تحليل أفكار جورج باركلي من مصادرها الأصلية غير المترجمة ثم تحليلها و نقدها من خلال الكشف عن فلسفته وبالتالي كانت قراءتنا تحليلية نقدية بالإضافة إلى اعتمادنا على المنهج التاريخي الوصفي من أجل تتبع تطور نظرية المعرفة عند مختلف الفلاسفة باختلاف الحقب التاريخية.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و في إطار الحديث عن الدراسات السابقة، فقد أخذت فلسفة باركلي نصيبها من الدراسة، لكن ليس بالقدر الكاف، كما اطلعنا على بعضها و تعذر علينا الاطلاع على بعضها الآخر، و من أهم هذه الدراسات الأكاديمية التي أنجزت و التي لها صلة بموضوع بحثنا هي كالتالي:

- دراسة يحي هويدي بإصداره لكتاب بعنوان "باركلي، نوابغ الفكر الغربي" سنة 1960. والذي نلمس فيه عرضا مفصّلا لحياة باركلي و تناولا لجلّ أفكاره الفلسفية و آرائه الدينية.

- دراسة فريال حسن خليفة، في كتاب بعنوان "فكرة الألوهية في فلسفة باركلي" سنة 1997، تناولت فيه فلسفة باركلي مركزة على الجانب الديني في فلسفته.

- دراسة يحي هويدي "محاولة جديدة في شرح اللامادية عند باركلي"، و هي رسالة ماجستير، سنة1949.

أما فيما يتعلق بالصعوبات، فإن هذا البحث كغيره من الأبحاث الجامعية عامة والأبحاث الفلسفية خاصة لا يخلو من الصعوبات منها، إنعدام المصادر المتعلقة بـ "جورج باركلي" في المكتبات الجامعية و قلّة المراجع أيضا، كما أن استخلاص الملامح الصادقة للمفكرين ينبغي أن تستخلص من مصادرهم الأصلية، لكن الواقع أننا وجدنا أنفسنا محصورين في كثير من الأحيان باللغات الأجنبية التي كتبت بها هذه المصادر و ذلك لقلّة ما كتب باللغة العربية.

و من جهة أخرى فإن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع لم تأت من باب الصدفة، وإنما هذا الاختيار كان نتيجة لاعتبارات عديدة، فمن بين أهم الأسباب المحفّزة على اختيار هذا الموضوع ذاتية، نتيجة لاهتماماتنا بالفلسفة الإنجليزية و خاصة بفلسفة "جورج باركلي".

إن باركلي ظاهرة من أكثر الظواهر استيقافا للنظر، بل الواقع أنه ظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ الفلسفة، فقد كان في تاريخ الفلسفة كثير من الفلاسفة الذين أقاموا نسقات

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

ميتافيزيقية تتسم بالجرأة و الشمول و بالغرابة في كثير من الأحيان، و قد كان هنالك أيضا بعض الفلاسفة- وخاصة في المأثور الفلسفي الإنجليزي- ممّن انصرفوا إلى توضيح "الإدراك الفطري السليم" و الدفاع عنه، و هناك من المفكرين من كرّسوا جهودهم للدفاع عن الإيمان الديني، لكن باركلي يتفرد بمأثرة فذة هي أنه استطاع ببراعة و مهارة مثيرة للدهشة أن يلّم بجميع هذه المهام في وقت واحد.

حياة باركلي جديرة بالاهتمام بغض النظر عن كتاباته الفلسفية، و ترجع هذه الأهمية على وجه الخصوص إلى تلك المحاولة الغريبة التي قام بها في أواسط عمره والمتمثلة في إنشاء كلية في جزر برمودا و كان الغرض من هذا المشروع هو نشر المسيحية، و قد استطاع باركلي أن يحرز تأييدا شعبيا و رسميا كبيرا لمشروعه. و على هذا الأساس، فقد كانت فلسفته تحمل في طياتها أبعاد دينية.

بالإضافة إلى ذلك نجد أن أهمية التواصل التاريخي للفكر الإنساني، و أهميته في التأسيس للفلسفة الغربية الحديثة سواء في جانبها العقلاني الميتافيزيقي، أو في جانبها الحسي التجريبي، و أهمية ذلك التأسيس في منهج البحث عن الحقيقة.

و أخيرا فيما يتعلق بأفاق البحث، فإن الأفاق المرجوّة من وراء هذا البحث، محاولة و لو بشكل بسيط تسليط الضوء على ذلك الإمتداد المعرفي في الفلسفة، لأن نظرية المعرفة لا تفهم إلا ضمن هذه التطورية التاريخية، و الملاحظ أن باركلي في وسط تيار التجريبية الإنجليزية ظهر بنزعته التجريبية المثالية أو كما يعرف باللامادية كمذهب جديد.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

الفصل الأول

الفصل الأول: من المفهوم إلى الكرونولوجيا

مدخل

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي لنظرية المعرفة عند باركلي

شبكة المفاهيم الأساسية للبحث

المبحث الثاني: كرونولوجيا نظرية المعرفة

المطلب الأول: نظرية المعرفة في العصر اليوناني

المطلب الثاني: نظرية المعرفة في العصر الوسيط

المطلب الثالث: نظرية المعرفة في العصر الحديث

الفصل الأول: من المفهوم إلى الكرونولوجيا

مدخل:

بادئ ذي بدء نجد أن النظرة التأملية للموضوع تستلزم بالضرورة البحث في السيرورة التاريخية لنظرية المعرفة، لكن قبل ذلك لا بد من التطرق إلى أهم المفاهيم الرئيسية التي بني عليها بحثنا، لأنه كلما ازدادت دقة عملية التعريف كلما ازداد الموضوع وضوحا، وكذلك مشكلاته وأهدافه. و التعريف في الحقيقة هو مجرد التعبير عن المفهوم، و نحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة، لأننا قد ننجح في أن نفكر بوضوح أكثر لو استطعنا أن نحدد بدقة محكمة المصطلحات التي نحن بصدد مناقشتها، لذلك ننطلق من القاعدة التي انطلق منها المدرسيون وهي:" أنه لا ينبغي أن نتكلم عن شيء ما لم نضع له تعريفا".

لكن الملاحظ أن البدء بالتعريفات الدقيقة لوحده لا يعيننا كثيرا على فهم الموضوع، و إنما ينبغي أن نسلّط الضوء بصورة تفصيلية إلى تلك المواقف و النظريات الخاصة بالمفكرين و الفلاسفة الذين تناولوا تلك المسألة، إذ باعتقادنا أن معرفة تطورية موضوع ما، قد تنعكس بصورة إيجابية على معرفة ذلك الموضوع. وتجدر الإشارة هنا أن المعرفة ذات التسلسل المنطقي التاريخي، تؤدي بالضرورة إلى معرفة واضحة و مؤسسة، ولهذا ألزمنا أنفسنا على العودة إلى الجذور التاريخية لمعرفة الأصول أولا.

"فمهما كانت تلك الأفكار من حيث الوضوح، فإنها تخفي فاعلية عميقة نافذة هي فاعلية المخيلة الإنسانية....التي تلتمس طريقا للخروج من الغامض إلى الواضح"[1]، ثم النظر إلى تطورية المعرفة حتى فلاسفة الإنجليز.

و موضوع نظرية المعرفة لدى الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي George Berkeley لا يفهم إلا في إطار هذه التطورية التاريخية لأن لا شيء يخلق من العدم، إذ

1/ بيير دوكاسييه، الفلسفات الكبرى، تر: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت ، باريس ط2، 1977، ص 12

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أن مبحث المعرفة قد طرأت عليه تغيرات و تعديلات أثناء تطور الفلسفة عبر تاريخها الطويل، فهو ليس وليد عصر معين أو فيلسوف معين بل هو مفهوم يتطور دائما، فمجال المعرفة من أهم مجالات الفلسفة العامة، فمن الضروري تتبع حلقاته منذ عهد الفلسفة اليونانية الأولى قبل سقراط إلى الفلسفة الحديثة مبرزين وجهات النظر الرئيسية في هذا المجال.

ورغم أن جورج باركلي قد أدلى بدلوه في مجال المعرفة، لكن بالمقابل هناك فلاسفة قبله، قد كتبوا و تأملوا في هذا المبحث، إذ نجد مثلا في الفلسفة اليونانية كلا من السوفسطائيين، سقراط، أفلاطون، أرسطو قد تطرقوا إليه. كما ناقش ابن سينا و القديس أوغسطين جانبا منه. أما في العصر الحديث الذي يصفه مؤرخو الفلسفة بـ" العصر الذهبي" لنظرية المعرفة [1] فقد عالج ديكارت مشكلة اليقين، أما في إنجلترا فقد كتب فرنسيس بيكون و توماس هوبز عن المعرفة البشرية، إلا أن فلسفة جون لوك تمثلت خصوصا في بيان حدود و مجال المعرفة البشرية، و في وسط التجريبية الإنجليزية ظهر باركلي بنزعته التجريبية ـ المثالية التي كانت تهدف إلى اكتشاف المبادئ التي أدت إلى الشك من جهة وتطوير فلسفة لوك من جهة أخرى، مؤكدا باركلي على أن المعرفة البشرية تتألف من أفكار الإحساس و التأمل فقط.

وهدفنا في هذا الإطار أن نخلص في نهاية المطاف بمفهوم واضح لموضوع المعرفة و مجالها.

1/ زكريا فؤاد، نظرية المعرفة، مكتبة النهضة المصرية، د (ط)، 1962، ص8

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي لنظرية المعرفة عند باركلي

شبكة المفاهيم الأساسية للبحث

لا يعتبر البحث في أصل المفاهيم اللغوية ترفا علميا، بل محاولة منهجية مشروعة ومهمة، حتى لا يساء فهمها أو تفهّمها بدلالات غير دلالتها المقصودة. و هنا تبدو الأهمية كبيرة لاستخدام الكلمة في سياقها وفقا للمعنى، كل ذلك يساعد الباحث في وضع إطار مرجعي يستخدمه في التعامل مع مشكلة بحثه.

و لعلّ أهم المصطلحات المحركة و المؤسسة لهذه الدراسة كمفهوم مركزي تتمثل في مصطلح "نظرية المعرفة" و ما يتضمنه من مفاهيم رئيسية المتمثلة في "الجوهر" بصورتيه المادية و الروحية، "الإدراك" و فكرة "الله". أي أننا سوف نحاول في هذا المبحث ضبط المصطلحات المتعلقة ببحثنا هذا قصد تفكيكها و توضيحها.

1- نظرية المعرفة:

أ- لغة: نظرية المعرفة بالفرنسية Théorie de la connaissance أو Gnoséolgie، و بالإنجليزية Gnosiology، هذا المصطلح الأخير هو الذي يعبر أكثر من الناحية الشكلية على هذه النظرية، المشتقة من المصدر الإغريقي Gnosis و معناه (المعرفة) اللوغوس، أي الخطاب أو النظرية أو الكلام أو العلم، و عند التركيب بين العنصرين نتحصل بالفعل على نظرية المعرفة[1].

أما في معاجم اللغة العربية فنجدها مأخوذة من الفعل الثلاثي عرف، عرفة و عرفانا وعرفّانا، و معرفة الشيء، علمه، أدركه[2].

1/ Russ Jacquline et Badal- Leguil Clotilde, dictionnaire de philosophie , bordas, 2004, p72

2/ محمد رضا يوسف، معجم العربية الكلاسيكية و المعاصرة، معجم ألفبائي موسّع في اللغة العربية،مكتبة لبنان، بيروت،ط1, 2006، ص1091

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

ب- التعريف الاصطلاحي:

في إطار التعريفات الاصطلاحية سنذكر بعض التعريفات التي يمكن أن توضح لنا المعنى الأساسي لها.

نظرية المعرفة هي فرع من الفلسفة تدرس تلك العلاقة الموجودة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، **بالإضافة** إلى تلك المشكلات التي تفرزها أو تنتجها تلك العلاقة[1].
و يقال عنها أيضا أنها البحث في طبيعة المعرفة و حدودها و قيمتها و أصلها و وسائلها، و في المشكلات الفلسفية التي تنشأ عن العلاقة بين الذات المدركة أو العارفة والموضوع المدرك أو المعروف[2].

و أقدم صور هذه النظرية بحث الفلاسفة عن درجة التشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما. و أحدث صورها تلك التي تبحث في طبيعة الذات المدركة لمعرفة الأثر الذي تتركه هذه الذات في تصور الشيء الخارجي، ولكن هذه الصورة الحديثة ترجع كالصورة القديمة إلى البحث في قيمة العلم، أي قيمة التصور والتصديق[3].

و قد فرق بعضهم بين المعرفة و العلم، فقالوا أن المعرفة إدراك الجزئي، و العلم إدراك الكلي، و أن المعرفة تستعمل في التصورات، و العلم في التصديقات ولذلك يقول عرفت الله دون علمته لأن من شرط العلم أن يكون محيطا بأحوال العلوم إحاطة تامة. ومن أجل ذلك وصف الله بالعلم لا بالمعرفة، فالمعرفة أقل من العلم لأن للعلم شروطا **لا** تتوافر في كل معرفة، فكل علم معرفة و ليس كل معرفة علما[4].

غير أن هناك من فسر المعرفة **بأنها** تحصيل العلم. و يترتب على هذا التفسير أن

1/ Russ Jacquline et Badal- Leguil Clotilde, dictionnaire de philosophie, op.cit, p167

2/الحفني عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2000، ص888.

3/صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب العالمي لبنان د(ط)، 1994، ص ص479-478.

4/الفزاري فراج الشيخ، مباحث الفلسفة الرئيسية، دار الحارث،الخرطوم، ط1، 1992، ص 21

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

يكون البحث في المعرفة فرعا من علم النفس الذي يختص دون منازع بدراسة عمليات الإحساس و الإدراك و التذكر و التخيل و الانتباه و التفكير...حينئذ تنقطع صلة نظرية المعرفة بأهم المسائل الخاصة بحدود العلم و تنحصر مهمتها في تبيان الوسائل التي يتم بها تحصيل العلم.

وثمّة تفسير آخر لنظرية المعرفة وهي أنها البحث في المعرفة التي تم لنا اكتسابها.ولكن قد يؤدي هذا التفسير إلى التباس موضوعها بموضوع المنطق والعلوم الجزئية .

فالمنطق يبحث في القوانين الصّورية للفكر والعلوم الجزئية كل منها يبحث في مادة المعلومات التي يتألف منها موضوعه. فلن يبقى للمعرفة إلا البحث في مادة الفكر في صورتها العامة.

بيد أن مجال المعرفة أوسع من ذلك وأشمل، فهي تبحث في المعقولات العامة التي تشترك أغلب العلوم الجزئية في الإنتفاع بها، و تعد هذه المعقولات دعامة متينة لا غنى عنها في هذه العلوم[1] .

و رغم هذه التفسيرات المتعددة لنظرية المعرفة التي يربطها البعض بعلم النفس والبعض الآخر بالمنطق فإن كلا هذين التفسيرين مرفوض وحده، حيث أن المعرفة والبحث فيها ليس مبحثا نفسيا، و ليس مبحثا منطقيا، بل هو مبحث مستقل له صلة بالمبحثين معا ويتوقف عليهما بمجاله الخاص، يتميز عنهما بتفرد هذا المجال و عموميته و شموله[2] .

الملاحظ من خلال هذه التعريفات، أن التعريف الثاني أوسع و أشمل لمفهوم نظرية

1/ الشنيطي محمد فتحي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، ط1، 1981، ص ص 54-55

2/ النشار مصطفى، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 2001، ص 45

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المعرفة، حيث كان "جون لوك" أول من حاول وضع هذا المبحث في صورة العلم المستقل و ذلك في كتابه "مبحث في العقل البشري" الذي نشر سنة 1690.

و يعد هذا الكتاب بحق أول بحث علمي منظم يتناول بالفحص و الدراسة أصل المعرفة و ماهيتها و حدودها ودرجة اليقين فيها.

ج- التعريف الفلسفي:

لقد أعطيت تعريفات فلسفية متنوعة لمفهوم "نظرية المعرفة" عبر تاريخ الفكر الفلسفي وهي كالتالي:

- نادى "السوفسطائيون" بنظرية في المعرفة "إنسانية" فقالوا لا شيء موجود في ذاته ولذاته، و كل ما هو موجود فإنما وجوده بالنسبة إلى الإنسان وهذا ما أكده "بروتاجوراس" في قوله: « الإنسان مقياس كل شيء، فهو مقياس أن الأشياء الموجودة موجودة و أن الأشياء غير الموجودة غير موجودة».

- ثم جاء "سقراط" فقال:« أن العقل هو سبيل المعرفة لا الحس»[1] .

- يعتقد "أفلاطون" بأن موضوع المعرفة هو عالم المثل، و يدرك بالعقل، و لذلك يكون أول من نادى بما يسمى "النظرية العقلانية في المعرفة"[2].

- إن مبدأ المعرفة و أصلها عند "أرسطو" إنما هو الإحساس المباشر بشيء حاضر في الحال يوصف بأنه جزئي، أي أن المعرفة عنده تبدأ دائما من التجربة الحسية المباشرة. فهذه التجربة هي مصدر كل معرفة[3].

- يرى "أوغسطين" بأن الله هو موضوع المعرفة و السعادة معا و هذا من خلال مقولته الشهيرة: «آمن كي تعقل».

1/ مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات بيروت، باريس،ط3، 1983، ص121

2/ زيدان محمود، نظرية المعرفة عند مفكرين الإسلام و فلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة الغربية، بيروت، ط1، 1989، ص21

3/ مرحبا عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص ص 161-162

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

- يؤكد "الفارابي" على أن المعرفة الحقة هي المعرفة الحسية، "فالمعارف إنّما تحصل في النفس عن طريق الحس"[1].

- "سبينوزا" يعرف نظرية المعرفة على أنها: «إدراك روحي للماهيات و لعالم وجود الأشياء»[2].

- "باسكال" يؤكد انطلاقا من تدينه المسيحي: «إن نظرية المعرفة هي الله من خلال فعل المحبة»[3].

- يعرفها "لوك" بأنها إدراك اتفاق أفكارنا و اختلافها. و هذا الاتفاق أو الاختلاف هو على أربعة أنواع:

1ـ الهوية أو التباين: أن الفعل الأصلي للعقل في إدراك أفكاره الخاصة بالإحساس والتأمل الذاتي يميزها بعضها عن بعض.

2ـ التمييز المباشر للعلاقات بين الأفكار: و هذا الأمر واضح في مجال الرياضيات.

3ـ ملاحظة معية الأفكار أو عدم معيتها في نفس الموضوع "الجواهر".

4ـ معرفة الوجود الحقيقي: يؤكد لوك على معرفتنا بوجود الله[4].

- "دافيد هيوم": «إن نظرية المعرفة هي ذلك اليقين الذي يولد من خلال الصراع بين الأفكار، و هذا الصراع الذي يتولد من خلال البحث عن الأصل الحقيقي للمعرفة»[5].

لقد حاول "هيجل" إعطاء تعريفات عديدة و متنوعة لنظرية المعرفة من أهمها:

1/الفارابي أبو نصر، الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم قوقام، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د(ط)، 1993، ص99

2/ Spinoza- Baruch- court traité, Garnier, 1984, p149

3/ Pascal Blaise, pensée, Gallimard, 1973, p459

4/ رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، لبنان، ط1، 2010، ص169

5/ Hume David, traité de la nature humaine, aubier, 1967, p205

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

«إنها تلك العلاقة الموجودة بين المفهوم و الواقع الفعلي، و إنها كذلك تمثل الموضوع حسب تحديداته الحاضرة، مما يسهل من عملية إدراك وحدته في المفهوم والنتائج التي تترتب عن ذلك»[1].

- و يقول أيضا: «إن نظرية المعرفة هي تحوّل الوجود في ذاته للوجود لأجل ذاته، أي من الجوهر إلى الموضوع، و من الموضوع إلى الوعي بالذات»[2].

- أما إذا انتقلنا إلى "غاستون باشلار" أبو الابستمولوجيا المعاصرة فإنه يعرف نظرية المعرفة قائلا: « بالنسبة للفكر العلمي كل نظرية حول المعرفة هي جواب عن سؤال، إذا لم يكن هناك سؤال فلا يمكن الوصول إلى المعرفة العلمية، فلا شيء معطى في المعرفة، بل عكس ذلك، إن المجال الحقيقي لنظرية المعرفة هو البناء»[3].

- ثم نجد "باشلار" يعطي تصورا آخر لنظرية المعرفة قائلا :«إن نظرية المعرفة هي ضد كل معرفة سابقة، وهدف نظرية المعرفة هو تحطيم المعارف غير الجيدة من حيث تكوينها، والتي تقف عائقا أمام المعرفة الحقيقية لتأتي نظرية المعرفة الحقيقية لتتجاوز هذا العائق، و تبني معرفة جديدة مفتوحة على كل المعارف»[4].

استنادا إلى هذه التعريفات المقدمة لمفهوم" نظرية المعرفة"، وبإمعان النظر فيها يتبيّن لنا بأن هذا المصطلح له علاقة وطيدة بمصطلحات أخرى ملازمة لها والتي لا يمكن فهمها إلا في إطارها، ومن بين هذه المصطلحات نجد: مصطلح "الجوهر" في صورته المادية والروحية،"الإدراك"، و فكرة" الله".

1/ Hegel wilhem, propédeutique philosophique, trad, jean hyppolite, minuit, 1989, p94

2/ Hegel wilhem, la phénoménologie de l’ésprit, aubier, 1941, p305

3/ Bachelard Gaston, formation de l’ésprit scientifique, Gallimard, 1973, p14

4/ Ibid. p14

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

2-الجوهر:

أ-لغة: عند البحث في أصل الكلمة في معناها اللغوي، نجد بأنها مشتقة من الجذر اللاتيني- اليوناني Substantia بمعنى يقف تحت. و هذه الكلمة اللاتينية Substantia تعود إلى ثلاثة كلمات يونانية وهي ousia التي تترجم بدورها إلى الوجود، الماهية[1].

أما في معاجم اللغة العربية، جمع جواهر، أجهر و جهيرا و جهران و جوهرا، ما خلقت عليه طبيعته، كل حجر كريم يستخرج منه ما ينتفع به. و جوهر كل شيء، ما خلقت عليه جبلّته[2].

و من جهة أخرى نجد أن "الجوهر" هي كلمة فارسية معربة (الكوهر) و هي الحجارة التي يغالون في أثمانها و وجه الشبه أن هذه سميت جواهر لشرفها و نفاستها، ومن ثم قيل مقولة الجوهر أشرف المقولات[3].

ب-التعريف الاصطلاحي:

نتطرق في هذا الإطار إلى بعض التعريفات الاصطلاحية و التي يمكن حصرها في الصورة التالية:

إن كلمة "جوهر" لها معان متعددة منها:

الموجود القائم بنفسه حادثا كان أو قديما و يقابله العرض.

الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها.

الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع.

الموجود الغني عن محل يحل فيه[4].

1/Morfaux Louis-Marie,Le Franc jean, Nouveau vocabulaire de la philosophie et des science humaine, Armand colin, paris,1ère éd.,2005, p539.

2/ ابن منظور، لسان العرب،ج4، دار صادر، بيروت، ط1،1990، ص ص 152- 153 .

3/ الحفني عبد المنعم، المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، ص 266.

4/ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ص 424

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

إذن هناك عدة تعريفات للجوهر، و لكن سنعطي تعريفا يكون محصّلة لأكبر عدد من التعريفات و هو كالتالي:

إنّه كائن يوجد بذاته، فهو ليس بحاجة إلى ذات أخرى يلازمها، فقد تميّز منذ البداية من جميع الأعراض التي تتطلّب ذاتا تلازمها. و في هذا التعريف يصبح الجوهر معادلا "لمبدأ الفردية" في الأشياء و لماهيتها[1].

و الجوهر ينقسم إلى: بسيط روحاني كالعقول و النفوس المجردة، و بسيط جسماني كالعناصر، و إلى مركب في العقل دون الخارج كالماهيات الجوهرية المركبة من الجنس و الفصل، و إلى مركب منهما كالمولدات الثلاث[2].

و من جهة أخرى إن كان الجوهر حالا في جوهر آخر كان صورة، إما جسمية وإما نوعية. و إن كان محلا لجوهر آخر كان هيولي، و إن كان مركبا منهما كان جسما، و إن لم يكن كذلك، أي لا حالا و لا محلا و لا مركبا منهما، كان نفسا أو عقلا [3].

ج-التعريف الفلسفي:

سنحاول أن نشير إلى أهم التعريفات التي تناولت فكرة الجوهر من الناحية الفلسفية:

- كان تصور "سقراط" عن الجوهر، ينحصر في البحث عن الماهية أو طبيعة الشيء الكامنة وراء المحسوسات، فغاية العلم هي إدراك الماهيات[4].

- يذهب "أفلاطون" في تصوره للجوهر إلى القول بالجدل الصاعد و النازل.

جدل صاعد: الإنطلاق من الواقع الحسي الجزئي، صعودا إلى الصفات العامة الجوهرية، التي تكوّن الماهية، ثم ترتفع شيئا فشيئا بهذه الماهيات حتى تصل إلى درجة أعلى في الماهية، ألا و هي الصورة، أي أن معرفة الصورة، أو الجوهر تتم بارتقاء النفس من العالم الحسي المتغير إلى عالم المعقولات الثابتة و المطلقة.

1/ الحاج كميل،الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2000، ص 186

2/ الحنفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص267

3 / صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، ص 424

4/ عبد المنعم عباس راوية، دراسات في الفلسفة العامة، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1998، ص93

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

جدل هابط: من الصور أو الجواهر أو الأجناس العليا إلى الأفراد، أي من عالم المثل إلى عالم التغير، و ذلك عن طريق ما يعرف ــ عند أفلاطون ـ بالقسمة الثنائية، و التي يتم فيها بيان الصفات الماهوية لا الصفات العرضية للأشياء.

- "أرسطو" يعرف الجوهر بقوله: « بأنه مالا يحمل على موضوع و لا يحل في موضوع، أي هو الشيء القائم بذاته و الذي لا يوجد في غيره »[1].

- قسم "أرسطو" الجواهر إلى أنماط متنوعة، مثلا إلى جواهر أولى و جواهر ثانية، إلى بسيطة و مركبة، إلى كاملة و ناقصة إلى نوعية و فردية، إلى مادية و روحية[2] .

- أما "توما الأكويني" فقد رفض النزعة الأفلاطونية، و رأى أن المطلق أو الجوهر، لا يوجد إلا في العالم الحسي، فالكون مركب من هيولى و صورة. أمّا الوجود الحق (الله) فهو فعل محض.

- والجوهر عند "المتكلمين" هو الجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، أما المنقسم فيسمونه جسما لا جوهرا، و لهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول[3].

- قال "ديكارت" في تعريفه للجوهر:«أنه ما لا يعتمد في وجوده على غيره»

- وقال "ديكارت" بوجود جوهرين: العقل و المادة. الله إذن هو الجوهر بالمعنى المطلق، أما العقل و المادة فهما جوهران بالمعنى النسبي و تجاوزا لأنهما لا يعتمدان في وجودهما على شيء إلا الله[4].

- يعرف "سبينوزا" الجوهر بقوله: « الجوهر هو الشيء الموجود في الشيء الذي لا يفتقر تصوره إلى تصور شيء آخر»[5].

1/ مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 188

2/ الحاج كميل،الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، ص 186

3/ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ص 427

4/ جلال العظم صادق، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، ط1، 1979، ص10

5/ وهبه مراد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص257

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

- الجوهر عند "ليبنتز" هو المونـاد، هو أساس الميتافيزيقا و هو جوهر بسيط لا يشتمل على أجزاء[1].

الملاحظ أن "ليبنتز" يتفق مع ديكارت في تعريف الجوهر لكنه يختلف معه في تحديد الموجودات التي ينطبق عليها التعريف.

- كما يعرف" لوك" الجوهر في قوله: « الحامل للكيفيات أو ما يعرف بالأعراض، أو الموضوع الذي تقوم فيه الصفات»[2] .

- أما "دافيد هيوم" فقد أحلّ المادة محل الله و اعتبرها المبدأ الأول و الجوهر[3].

- عند "كانط" الجوهر معنى قبلي نحصل عليه من الحكم الحملي لأن هذا الحكم هو الذي يعبّر عن العلاقة بين الجوهر و العرض. و الجوهر هو المقولة الأولى بين مقولات الإضافة الثلاث. و لما كان لكل مقولة رسم تخطيطي فإن رسم الجوهر هو تصور البقاء في الزمان[4].

- أما إذا انتقلنا إلى الفلسفة المعاصرة مع "هيدغر" فقد حاولت أن توضّح معنى "الجوهر" انطلاقا من فكرة "الكائن" الذي يحدّده بأنه "حضور".

- فجوهر الكائن يقول "هيدغر" في كتابه "الكائن و الزمن" هو "وجود" و "حضور لهذا الوجود"[5].

3-الإدراك:

أ-لغة: الإدراك باللغة الفرنسية Perception و بالإنجليزية Perception و تعود هذه الكلمة إلى الجذر اللاتيني Perceptio و من الفعل Percipere، بمعنى جنى[6].

1/ عبد المنعم عباس راوية، دراسات في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص112

2/Locke John, An essay concerning Human understanding, George routledge and sons limited-N.Y.E.P,duton and co, book 2, London, p 208. 3

3/ عبد المنعم عباس راوية، المرجع نفسه، ص113

4/ وهبه مراد، معجم المصطلحات الفلسفية، ص257

5/ الحاج كميل،الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، ص187

6/Blay michel, Dictionnaire des concepts philosophique, Larousse, Cnrs éd, 2006, p602

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و الإدراك في اللغة هو اللحّاق و الوصول، يقال أدرك الشيء بلغ وقته و انتهى، و أدرك الثمر نضج، و أدرك الولد بلغ، و أدرك الشيء لحقه، و أدرك المسألة علمها، و أدرك الشيء ببصره رآه[1].

ب-التعريف الاصطلاحي:

الإدراك هو حصول صورة الشيء المدرك عند العقل، و هو بهذا المعنى يرادف العلم، ويتناول أقساما أربعة:

هي الإحساس (إدراك الحس)، و التخيل (إدراك الخيال)، و التوهّم (إدراك الوهم)، والتعقّل (إدراك العقل)، و بعد ذلك يكون تمثّل حقيقة الشيء، و بهذا المعنى يكون الإدراك عبارة عن كمال يحصل به المزيد من الكشف على ما يحصل في النفس من الشيء المعلوم بكل واحدة من الحواس. و أول مراتب وصول العلم إلى النفس هو الشعور ثم الإدراك.

و الإدراك إن كان مجرد حصول الصورة في العقل، و تمثيل حقيقة الشيء المدرك من غير حكم عليه بنفي أو إثبات، يسمى تصورا، و أما مع الحكم بأحدهما فيسمى تصديقا.

و أعلى درجات الإدراك هو الإدراك الواعي، و هو الواضح المميّز. و أدنى درجات الإدراك هو الإدراك الغامض، غير المحسوس. و من درجات الإدراك، الإدراك البسيط، و يقابله الإدراك المركّب[2].

و الإدراك نوعان:

إدراك حسي: هو الذي يتمثل صورة المحسوس في الحواس في حال جزئيته.

إدراك عقلي: فهو تمثل صور المعقولات في العقل.

1/ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ص 53

2/ الحنفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص36

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

فالإدراك إذن نوعان: حسي و عقلي، و الحسي نوعان: ظاهر و باطن. أما العقلي فكله باطن[1].

ج-التعريف الفلسفي:

و في هذا الإطار سنشير إلى بعض التعريفات التي تناولت مصطلح الإدراك من الناحية الفلسفية:

- يعرف "ابن سينا" الإدراك في قوله: « أنه تحصيل ما لصورة الشيء و حقيقته على نحو من جزئيته أو كليته »[2].

- الإدراك عند "ديكارت" يطلق على جميع أفعال العقل، و هو مقابل للإرادة و الرغبة. وقال ديكارت: "إن فينا نوعين من الأفكار هما إدراك العقل و فعل الإرادة"[3] .

- عرّف توماس ريد الإدراك بأنه جماع الأحاسيس و التصورات و الاعتقادات، و قال بأننا نحس الكيفيات ثم نتصور الأشياء و نعتقد بوجودها. و نحن لا نتعلم ما تعنيه الأحاسيس و إنما نترجمها تلقائيا، و هذه الترجمة هي الإدراك الفطري، أو الإدراك الأصلي، و هو شيء لا نثبت وجوده بالبرهان و لكنه يتضمنه سلوكنا[4].

- عند هيوم: "إدراكات العقل البشري بأسرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متميز أحدهما عن الآخر، فيطلق عليهما انطباعات و أفكار. و ينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجة القوة و الحيوية"[5].

4-الله:

أ-لغة: مصطلح الله بالفرنسية Dieu وبالإنجليزية God وأصل هذا المصطلح يعود إلى الجذر اللاتيني Deus و المقصود به السماء، النور[6].

1/ أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973، ص303

2/ أبوريان محمد علي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3/ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ص 56

4/ الحنفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص37

5/ وهبه مراد، معجم المصطلحات الفلسفية، ص38

6/ Morfaux Louis-Marie,Le Franc jean, Nouveau vocabulaire de la philosophie et des science humaine, op.cit, p134

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أما في معاجم اللغة العربية معناه خالق الكون و حافظه، علّة الوجود، الواجب الوجود[1].

و الله رأس الأسماء الربّانية جميعا.واسمه تعالى "الله" يوصف بكل الصفات ولا توصف به الصفات. ويتردد اسمه تعالى في القرآن أكثر من 2600 مرة، و من صفات هذا الاسم سهولته في النطق وفي التذكر.

و في التوراة هو ألوهيم، ويهوه، و الاسم الأخير معناه"هو"، كما نقول" هو الله". وهويته الحق تعالى هي عينه الذي لا يمكن ظهوره إلا باعتبار جملة الأسماء والصفات. واسمه تعالى "الله" مظهر الربوبية.

وعن أبي هريرة عن النبي(صّ):« إن لله تسعا و تسعين اسما- مائة إلا واحدا ». و بعض أسمائه أنزلها في القرآن، و بعضها صفات جمال مثل: العليم، الرحيم، الهادي، الكامل، الجميل، و بعضها صفات جلال مثل: الكبير، المتعال، العظيم، الجليل، القهار، وبعضها مشترك بين الجمال و الجلال، و هي صفات كمال مثل: الرحمن، الملك، الخالق، السميع، البصير، و بعضها صفات ذات، يوصف بها و لا يوصف بضدها مثل: القادر، العزيز، وبعضها صفات أفعال، يوصف بها و بضدها، كالرضى، و الغضب و تجليات الصفات عبارة عن قبول ذات العبد الاتصاف بصفات الرّب كالكرم، و الفضل، و الجود، و من ذلك أيضا صفة المجيء، و الاستواء، و القول. و من الصفات صفات أعضاء، كصفة الوجه، و اليد، و السمع، و البصر[2] لقوله تعالى:« يد الله فوق أيديهم » [سورة الفتح- الآية:10].

و يقول الله تعالى أيضا: «إنما نطعمكم لوجه الله» [سورة الإنسان - الآية: 29]

ب- التعريف الاصطلاحي:

الله علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها[3].

1/ نور الدين عصام، معجم نور الدين الوسيط، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2005، ص 205
2/ الحنفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ص92-93
3/ الحنفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص92

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و إذا سلطنا الضوء على هذا المصطلح من الناحية الاصطلاحية نجد أن له معان متعددة سواء من الناحية الاجتماعية، الأخلاقية، المنطقية، الطبيعية، الوجودية (الأنطولوجية).

من الناحية الاجتماعية:

هو إطلاق لفظ الإله على معبود الجماعة، و هذا المعنى المنتشر في الجماعات البدائية لا يمنع التعدد، لاختلاف الآلهة باختلاف الجماعات أو لاعتقاد الجماعة الواحدة أن لها آلهة كثيرة. و مع أن الجماعات الإنسانية استبدلت بعد ذلك بتعدد الآلهة فكرة التوحيد فإن إيمانها بإله واحد ظلّ إلى عهد قريب مصطبغا بصبغة اجتماعية.

من الناحية الأخلاقية:

هو الاعتقاد أن الله مصدر جميع القيم الأخلاقية، لأنك، إذا فرضته غير موجود، لم تستطع أن تبني نظام الأخلاق على أساس ثابت، فالله أساس الأخلاق، لأنه لا خيرية للشيء بذاته قبل إرادة الله التي خلقته و أمرت به، لو لم يشأ الله أن تكون الأشياء حسنة لما كانت كذلك[1].

من الناحية المنطقية:

هو المبدأ الأسمى للنظام في العالم، للعقل في الإنسان و للتطابق بين الفكر و الأشياء[2] .

من الناحية الطبيعية:

كائن شخصي، فوق البشريّة، يصدر الأوامر و يقطع الوعود، يضرع إليه بالدعاء والصلوات و يستجيب لها إذا رآها صحيحة[3].

1/ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ص 127

2/ لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001، ص277

3/ لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ص277

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

من الناحية الوجودية:

إن الله مبدأ العالم، و غايته، و مصدر وجود الكون، وضابط الكل. و لهذا القول ثلاثة أقسام، و هي:

1- القول أن الله جوهر الموجودات و باطنها، و معنى ذلك أن الله هو الكل الذي تفيض عنه الموجودات.

2- القول أن الله هو الواحد المتعالي، المفارق، الذي خلق كل شيء و بسطه خارج ذاته، فهو إذن علّة فاعلة.

3- القول أن الله غاية العالم التي من أجلها كان كل شيء[1].

ج ــ التعريف الفلسفي:

في هذا السياق سنتطرق إلى بعض التعريفات التي تناولت فكرة الله من الناحية الفلسفية:

- الله عند أفلاطون جوهر عاقل و منظم، عادل و خيّر، كامل و بسيط و ثابت و صادق [2].

- عند أرسطو الله هو المحرك الذي لا يتحرك[3].

- يرى أفلوطين أنه على قمة الوجود يوجد "الواحد"- أي الله- و هو الخير بالذات الذي تصدر عنه الموجودات صدورا ضروريا عن طريق الفيض أو الإشعاع النوراني[4]

- الله عند توما الأكويني هو الكمال المطلق بحيث أنه لا يمكن أن يضاف إلى بساطته أي شيء كما لا يمكن أن ينزع عنها أيضا أي شيء[5].

-عند الفارابي الله له صفات فهو عقل محض و خير محض و معقول محض و عاقل محض.

1/ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ص 128

2/ عبد المنعم عباس راوية، دراسات في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص96

3/ كرنزمان بيتر، فرانز- بوركارد بيتر، فيدمان فرانز، أطلس– dtv الفلسفة تر: كتورة جورج، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2001، ص49

4/ أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص70

5/ كرنزمان بيتر، فرانز- بوركارد بيتر، فيدمان فرانز، أطلس– dtv الفلسفة، ص83

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

- عند ابن سينا هو الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره أو لا يكون وجوده لسواه إلا فائضا عن وجوده[1].

- يقول ديكارت:« إنني أقصد بلفظ أو بمفهوم الله الجوهر اللامتناهي أزليا، المنزه عن العيب القائم بذاته، المحيط بكل شيء القادر على كل شيء، قد خلقني أنا و جميع الأشياء الموجودة...»[2].

- و الله عند سبينوزا هو العلّة الأولى المطلقة، هو علّة ذاته و علّة وجود الأشياء التي ينتجها و ماهياتها[3].

-الله في تصور لوك هو الجوهر الإلهي(الجوهر الروحي اللامتناهي)[4].

1/ وهبه مراد، معجم المصطلحات الفلسفية، ص91

2/ Descartes, Meditation,3 ,of God that exists, p117

نقلا عن: بالروين محمد محمد، الفلسفة الحديثة، قضايا و آراء، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1997، ص137

3/ عبد المنعم عباس راوية، دراسات في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص112

4/ عبد المنعم عباس راوية، جون لوك، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، د(ط)، 1996، ص140

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المبحث الثاني: كرونولوجيا نظرية المعرفة

إن الاهتمام بمفهوم نظرية المعرفة ضمن إطار التطورية التاريخية بدء من العصر اليوناني إلى العصر الحديث لهو أمر مهم و ضروري للتعرف على نظرية المعرفة في أصولها التاريخية بمنطق التدرج. لكن كيف تطورت هذه النظرية عبر تاريخ الفلسفة؟

المطلب الأول: نظرية المعرفة في العصر اليوناني

لم تكن مسألة المعرفة واضحة المعالم عند اليقظة الأولى للفكر اليوناني، فكيف ذلك؟ للإجابة عن هذا التساؤل تجدر الإشارة هنا أنه في الحقبة الأولى من الفلسفة اليونانية كان الذهن منصبا على الطبيعة مستغرقا في تأمل ظواهرها، و كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الأولى من الفلسفة اليونانية إبان القرن السادس قبل الميلاد هي أصل العالم وتفسير الوجود و صيرورة الطبيعة." فالطبيعيون الأولون و الفيثاغوريون و الإيليون والطبيعيون المتأخرون، كل هؤلاء تركزت عنايتهم في وصف الطبيعة و محاولة تفسير ظواهرها دون أن يثيروا الشك في الوسائل التي نستخدمها في معرفتنا لها." [1]

إذن لقد كانت الفلسفة آنذاك فلسفة طبيعية، و على هذا الأساس" فإن الفلاسفة الأولين أو " محبي الحكمة" قد أخضعوا الإنسانية إلى النظر في الواقع الفيزيقي الخارجي، و على ذلك أطلق أرسطو على أولئك الذين نطلق عليهم اسم "الفلاسفة قبل سقراط" أطلق عليهم اسم "الباحثين في الطبيعة" لأنهم درسوا طبيعة أو تركيب الأشياء من حيث أنها كل"[2].

وعلى هذا الأساس كانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من طاليس إلى إنكساجوراس هي طبيعة ذلك المبدأ الأول الذي صدرت منه جميع الأشياء. و كل مذاهبهم هي محاولات للإجابة عن هذا التساؤل و يمكن تصنيفهم حسب ردودهم المختلفة، إذ نجد طاليس يؤكد أن الحقيقة القصوى هي الماء و يحددها أنكسيماندريس بأنها المادة اللامتناهية و يحددها أنكسيمانس بأنها الهواء و يحددها الفيثاغوريون بأنها العدد و يحددها الإيليون

1 / الشنيطي محمد فتحي، المعرفة، مرجع سابق،1981، ص68

2/ كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د(ط،ت)، ص ص 222-223

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

بأنها الوجود الكوني و يحددها هيرقليطس بأنها النار و يحددها أمبادوقليس بأنها العناصر الأربعة و يحددها ديمقريطس بأنها الذرات.

إذن ما هي وجهات نظر الفلاسفة قبل سقراط حول المبدأ الأول الذي صدرت منه جميع الأشياء؟ و ما هي مبرراتهم؟

مرحلة ما قبل سقراط:

إن الحديث عن المعرفة في الحقبة اليونانية يعود بنا إلى مجموعة من الإرهاصات أو الرؤى الفلسفية التي طبعت الفكر اليوناني في المرحلة الهيلينية أو ما يعرف بالمرحلة القبل سقراطية لهذا نجد أن الخوض في الأبعاد التاريخية للمدارس و التيارات الفكرية قبل سقراط أمرمهم.فنشأة الأفكار في هذه المرحلة سيساهم في بلورة تصورات الفلاسفة لاحقا.

لقد حاول طاليس (Thales) [حوالي 624-546 ق م] رائد المدرسة الأيونية والذي يعد أول الفلاسفة اليونانيين أن يكشف عن الجوهر الأوحد الذي خلقت منه السماء والأرض و توصل إلى نتيجة مفادها أن هذا الجوهر هو "الماء" كأساس للمادة الأولى التي نشأ بها العالم.

فإذا كانت الحياة تنبعث حيث يكون الماء، و تنعدم حيث ينعدم، ألا يمكن اعتبار الماء الأصل الأول في وجود الأشياء؟

إن الحياة تدور مع الماء وجودا و عدما، فتكون الحياة حيث يكون الماء، و تنعدم حيث ينعدم و هذا ما أكده في قوله:« إن الرطوبة هي الحياة، و عدم وجودها هو الموت. و كل الأشياء الحية تخرج من البذرة الرطبة، أما الأشياء الميتة فتتعفن و تتحول إلى تراب جاف. و عندما يتبخر الماء فإنه يصبح هواء و نارا، و إذا ما تجمد أصبح ثلجا وصخرا».[1]

1/ توماس هنري، أعلام الفلاسفة« كيف نفهمهم»، تر: متري أمين، دار النهضة العربية، القاهرة، د(ط)،1964، ص69

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بالمثل يمكن التساؤل، إذا كانت الأرض قرصا أو جسما يسبح في الهواء، و كان هذا الهواء يشع في كل أنحاء الوجود، آلا يمكن اعتبار الهواء، السبب الأول في صدور هذه الأشياء التي يحتوي عليها هذا الكون؟

لقد أرجع أنكسيمانس (Anaximenes) [حوالي 585-528 ق م] جوهر الكون إلى "الهواء"، "فهو الجوهر الأول لأنه أكثر قدرة على الإنتشار و النفاد في الأشياء من الماء، لأن هذا العنصر اللازم للتنفس و للحياة، و لأن كل التغيرات التي تحدث في الكون إنما تتم عن طريق تكاثف الهواء أو تخلخله"[1]. و بالتالي فإن الهواء بتكاثفه خلال حركته اللانهائية تتكون منه أشياء مادية كالسحاب، الماء، الريح و الصخر..الخ، و هذه الصور الصلبة التي تكونت نتيجة لتكاثف الهواء تمثل مادة العالم.

وفي سياق هذا المنطق، آلا يمكن التفكير أيضا، في النار كأصل يقف وراء عالم الأشياء الذي لا يتوقف عن الحركة والاحتكاك؟

اعتقد هرقليطس (Heraclites) [حوالي 536- 470 ق م] أن جوهر الكون ليس هو الماء إنما هو "النار"، "فالعالم كان أبدا و هو الآن، و سيكون نارا حية أبدية" [2]."النار أساسا للوجود و مبدأه الأول، تتخلخل فتصير هواء فماء فترابا" [3].

إذن كل الأشياء تصدر من النار و إلى النار تعود، فكل الأشياء في العالم ظواهر لا تكف عن الإحتراق. و العالم بتصوره عبارة عن تبادل الأضداد: « فالبرودة تصبح حرا، و الحرارة بردا و الرطوبة جفافا و الجفاف رطوبة». و يقول هرقليطس:« لا نستطيع أن نستحم في النهر الواحد مرتين». لأن: «كل شيء يتحول و لا شيء يبقى»[4].

و من جهة أخرى آلا يمكن ردّ أصل الكون إلى نسبة الامتزاج فيما بين العناصر الأربعة؟

1/ هويدي يحي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د(ط) ،1993، ص12

2/ توماس هنري، أعلام الفلاسفة، مرجع سابق، ص 71.

3/ كرم يوسف، الطبيعة و ما بعد الطبيعة، المادة-الحياة-الله، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر د (ط) ،1977، ص10

4/ كونزمان بيتر، فرانز- بوركارد بيتر، فيدمان فرانز أطلس- dtv الفلسفة، ص23

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

يرى أمبدوقليس (Empedocles) [حوالي 495-435 ق م] أن العالم مؤلف من أربعة عناصر هي: النار، الهواء، الماء و التراب. و" ما هذه إلا "أصول" الأشياء، و من اتحادها في صور مختلفة تنشأ جميع الأشياء في العالم. و إنما تنشأ هذه الأشياء بواسطة الإنتخاب، و هنا نتقدم خطوة أخرى نحو نظرية داروين"[1].

لكن آلا يمكن النظر إلى المشكلة المطروحة من زاوية أخرى و طرح التساؤل التالي: هل يمكن ردّ أصل الكون إلى العدد؟

أما الفيثاغوريون أتباع "فيثاغورس" (Pythagoras) [حوالي 580- 500 ق م] يرون أن المبدأ الأول للأشياء هو العدد فهو أساس الكون و جوهره، و يعتبر كعنصر عام يدخل في تركيب جميع الأشياء و هذا ما أكد عليه أرسطو في قوله: «...فإن هؤلاء الفلاسفة يعتبرون العدد جوهرا من هذه الطبيعة ».[2] إن مظاهر التناسب و النظام والإنسجام التي نلاحظها في عالم الرياضيات الزاخر بالأعداد و الأشكال الهندسية تشبه ما يسود الكون من تناسب و نظام و انسجام بين أجزائه. "و بالإضافة إلى هذا، فإننا إذا وجهنا أنظارنا إلى الأشكال الهندسية سنجد أن الخط هو مجموعة من النقط و هي وحدات. و بالمثل فإن الأشياء المادية كذلك مجموعة من الوحدات. والعدد واحد هو الأصل في جميع الأعداد و في جميع الأشياء المادية على السواء" [3]. فالخطوط و السطوح و الأجسام يمكن ترجمتها إلى مقادير من الوحدات. العالم كله لا بد أن يكون على نحو ما مؤلفا من العدد، و عناصر العدد و بالتالي عناصر العالم هي العدد الزوجي[4]. فالكون يتألف من أزواج من الأضداد و الطابع الأساسي لهذه الأضداد هو أنها مؤلفة من الفردي و الزوجي مثال : المحدود و اللامحدود، و المذكر و المؤنث، و الثابت و المتحرك، و النور والظلمة، و الخير و الشر ...الخ.

1/ توماس هنري، أعلام الفلاسفة، مرجع سابق ، ص 73

2/ أرسطو، كتاب الدال، سلسلة الدراسات الفلسفية، تر: أبو يعرب المرزوقي، منشورات المعهد القومي للتربية، تونس، د(ط، ت)، ص35

3/ هويدي يحي، قصة الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص15

4/ كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص239

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و لكن تظل الوحدة أو يظل العدد واحد هو الأصل دائما في كل ثنائية، فالوحدة هي الذرة الأولى، و منها صدرت الأعداد و من الأعداد النقط و من النقط الخطوط، و من الخطوط المسطحات، و من المسطحات المجسمات و من المجسمات جميع الأجسام المحسوسة، و عناصرها الأربعة التي هي الماء و النار و الهواء و التراب [1].

و أخيرا آلا يمكن ردّ أصل الأشياء إلى الذرة؟

أما الذريون فقد انطلق "ليوقيبوس" (Leucipus) مؤسس الفلسفة الذرية "بأن المادة التي تدخل في بناء العالم لا تتكون من جوهر واحد، أو حتى أربعة جواهر. و إنما تتكون من عدد لا نهائي من الذرات"[2]، لكن الملاحظ أن الأسس الجوهرية لهذه الفلسفة هي من عمل ليوقيبوس و أن ديمقريطس (Democrites) [حوالي 460-370 ق م] طبقها وتوسع فيها و جعل النظرية شهيرة حتى أصبحت شيئا أشبه ما يكون بالفكرة الحديثة عن عالم الذرة المادي.

إذن أصل الأشياء حسب اعتقادهم هو عنصر واحد متجانس، يدعونه الجوهر الفرد أو الذرة و دليلهم في ذلك أنه لو فككنا الأشياء إلى جزيئاتها، لانتهينا إلى وحدات لا تقبل التقسيم، هي لا نهائية العدد، و تبلغ من الدقة، حدا يتعذر معه إدراكها بالحواس وهي خالية من الصفات. أما الصفات التي ندركها في الأشياء فهي ناشئة عن كيفية إئتلاف الذرات في تكوينها للأجسام. كما يعتبر ديمقريطس من بين الأوائل الذين بحثوا في صفات الأشياء فميز بين الصفات الأولية الصادرة عن الذرات نفسها، و الصفات الثانوية التي مصدرها إدراكنا و تأثرنا بالذرات كاللون مثلا. "و التغير الحاصل في العالم الحسي مصدره، إما تجمع هذه العناصر أي: الذرات أو انفصالها"[3]. و لقد كان لهذا التصنيف الأثر الكبير على الفلسفات الحديثة خاصة الفلسفة العقلية و التجريبية.

1/ هويدي يحي، قصة الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص ص15-16

2/ توماس هنري، أعلام الفلاسفة، مرجع سابق، ص74

3/ بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للطباعة و النشر، بيروت ، ط (1)، 1984، ص 508

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و خلاصة لما سبق ذكره تجدر الإشارة هنا أن وقفات هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط كانت وقفات منصبة على الكون، و بالتالي فإذا كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الأولى من الفلسفة اليونانية هي أصل العالم و تفسير الوجود وصيرورة الطبيعة، فإن المرحلة الثانية للفلسفة اليونانية تبدأ بالسوفسطائيين بطرح مشكلة وضع الإنسان في الكون، فكيف ذلك؟

السوفسطائيون:

لقد كانت آراء الفلاسفة الطبيعيين الأوائل في كليتها كونية، أما آراء السوفسطائيين فهي إنسانية تماما. و بالتالي انتقلت مشكلة الفكر اليوناني من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان. وفي هذا السياق يمكن القول بأن السوفسطائيين اليونان هم أول من وضع مشكلة المعرفة في الفلسفة وضعا جديدا في القرن الخامس قبل الميلاد، و رواد هذه المدرسة هم بروتاجوراس (Protagoras) [480 -410 ق م] و جورجياس (Gorgias) [480-375 ق م]. فقد كانت بحوث الفلسفة قبلهم مركزها الكون بأسره، فأصبح مركزها عند السوفسطائيين هو الإنسان نفسه[1]. فتوصل بروتاجوراس إلى استحالة وصول إلى شيء ذي قيمة عن طبيعة الوجود، و إنه يجب التوجه إلى البحث في الإنسان و قدراته، و هذا ما أكد عليه في عبارته المشهورة:« الإنسان مقياس كل شيء، فهو مقياس أن الأشياء **المو**جودة موجودة و أن الأشياء غير الموجودة غير موجودة» [2]. و هذا يعني أن الأشياء ليست مقياس ذاتها، و إنما مقياسها هو الإنسان، " و قصد بذلك أن الإنسان بحواسه هو معيار معرفة الوجود فهو لم ير إلا الحس وسيلة للمعرفة إلا بوجود المادة"[3].

و النتيجة التي نصل إليها أن السفسطائيين قد مهّدوا بذلك السبيل إلى توسيع نطاق مشكلة المعرفة، و يكفيهم فخرا أنهم قد أنجبوا سقراط.

1/ مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق ، ص ص 120-121

2/ كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ص92-93

3/ جيجن أولف، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، تر:عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، د(ط)،1976 ، ص36

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

إذن ما هو الجديد الذي قدمه سقراط؟

سقراط:

لقد بلغت الفلسفة اليونانية أقصى ذروتها من سقراط حتى أرسطو، فقد أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض فقال:« إن جلّ اهتمامي ليس بأسرار الله، و إنما بعقل الإنسان» [1]. من هذا المنطق يذهب سقراط [469-399 ق م] إلى الإقرار بأن الحقيقة يقرّها العقل، و أن حواسنا تخدعنا، ولا ندرك الموجودات كما هي في حقيقتها، و يبقى العقل أداة لتحصيل المعرفة دون الحواس لأنه عام و مشترك بين جميع الناس، و لا يختلف إدراكه من شخص إلى آخر. و على هذا الأساس، تكون الحقائق الخارجية ثابتة، لأن هؤلاء الناس جميعا، يرونها بمنظار واحد هو العقل. و قد أكد سقراط "بأن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات"[2]. و كان همّ سقراط الأول أن يبيّن أن غاية العلم كشف الماهيات و هي قائمة في العقل، فكان يستعين بالإستقراء في تحديد المعاني الكلية من خير وشر و عدالة و ظلم و شجاعة و جبن...الخ، متدرجا من الجزئيات وصولا إلى الماهية المشتركة. و عليه فإن معرفة شيء ما لا تقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتغير بل على وجوده العقلي الثابت أي بتحديد ماهيته، فالماهية ثابتة في الموجودات و يمكن التوصل إليها بالتعريف، لذلك كان منهج سقراط قائم على التهكم و التوليد و ذلك بهدف الوصول إلى تحديد الماهيات. لكن الملاحظ أن فلسفة سقراط في مجال المعرفة امتزجت بالأخلاق، فالنظرية السقراطية في المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها بل هي مطروحة لغايات عملية، إذ كان يهدف سقراط إلى التوحيد بين الفضيلة و المعرفة. فالإنسان لا يستطيع أن يسلك سلوكا فاضلا إلا إذا عرف أولا ماهية الفضيلة، أي إذا عرف مفهوم الفضيلة، فالعقل هو ملكة المفاهيم. لذلك حاول سقراط أن يصل إلى تعريفات أو تصورات أو ماهيات عقلية للفضيلة و الرذيلة...الخ[3]. و يعتقد سقراط أن السبب الذي يجعل الإنسان يرتكب الخطيئة هو افتقاره إلى المعرفة، و لو عرف لما ارتكبها.

1/ توماس هنري، أعلام الفلاسفة، مرجع سابق، ص80

2/ مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص127

3/ هويدي يحي، قصة الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص24

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

إذن فالسبب الأول للشر هو الجهل، و لكي نصل إلى الخير لابد لنا من اكتساب المعرفة، ومن ثم فالخير هو المعرفة[1]. إذن التعاليم السقراطية أخلاقية في جوهرها. لأن هناك ارتباط وثيق بين الخير و المعرفة، و بالتالي فإن الفضيلة معرفة و الرذيلة جهل على حد قوله[2]. و من هذا المنطلق فإن المعرفة عند سقراط هي وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس، فالعلم هو العلم بالنفس، و لقد عبر سقراط بالنقش الذي ثبت في معبد دلفي: «إعرف نفسك بنفسك»[3]، فالمعرفة الحقة هي معرفة الذات لذاتها.

و جدير بالذكر أن سقراط قد ترك بصمات تدل على إنجازاته لأنه قد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل و موضوع الحس. و يعتبر المدشن الأول للفكرة القائلة أن الوجود ما هو إلا مجموعة أشياء عقلية و معقولة و هي الفكرة التي سوف يلتقطها أفلاطون و من بعده أرسطو.

إذن النتيجة التي نصل إليها أن سقراط اهتم بالماهيات العقلية حول موضوع محدد هو التصورات الأخلاقية و اعتبر أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات. لكن هل لأفلاطون وجهة نظر مخالفة؟

أفلاطون:

عندما جاء أفلاطون (platon) [حوالي:424-374 ق م] و تساءل عن مصدر المعرفة، رفع هذه الماهيات إلى مقام الوجود الحقيقي و سلب كل شيء دونها أي حق في الوجود. و قد فعل ذلك في نظرية المثل[4]. لقد جعل أفلاطون الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، و كل ما عداه ليس وجودا حقيقيا[5]. و عند طرحنا للسؤال ما مصدر المعرفة؟ يجيبنا أفلاطون بصورة جازمة مصدرها المثل.

1/ راسل برتراند، حكمة الغرب، ج 1، تر: زكريا فؤاد، عالم المعرفة، الكويت،العدد62 ، 1983، ص81

2/ كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص187

3/كونزمان بيتر، فرانز- بوركارد بيتر، فيدمان فرانز أطلس- dtv الفلسفة، ص37

4/ مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص127

5/عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات- دار القلم- بيروت، د(ط)، 1979، ص62

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

إذن فموضوع المعرفة هو عالم المثل و "لقد لاحظ أرسطو أن نظرية أفلاطون في المثل لها ثلاثة مصادر هي: تعاليم الإيليين و تعاليم هيرقليطس و تعاليم سقراط"[1] فعن الإيليين أخذ القول بالوجود المطلق، و عن هيرقليطس أخذ فكرة الصيرورة، و عن سقراط أخذ المفاهيم و شرع في التوحيد بين هذه الأصول الكبرى ليصل في نهاية المطاف إلى نظرية المثل. و المثل عبارة عن حقائق كلية ثابتة موجودة بالفعل وجودا خارجيا مستقلا عن الإنسان، و هي في الوقت ذاته مصدر للمعرفة و للوجود و علّة لهما. و "المثل في رأي أفلاطون هي المعايير الدائمة الثابتة التي يتم بمقتضاها العلم و ذلك بانطباع صورها في العقل. و المثل هي الموضوع الحقيقي للعلم و للوجود"[2] ،و عليه فإن المدركات الكلية لا تدرك بالحس لأن المعرفة التي تأتي بها الحواس معرفة ظنية لأن موضوعها هو العالم المحسوس المتغير. و عليه فإن المعرفة هي الحقائق التي لا تتغير، فالمعرفة اليقينية هي معرفة العقل وحده. و بالتالي قال أفلاطون بوجود عالمين، عالم معقول و هو عالم المثل تقابله معرفة العقل، أما عالم المحسوسات فهو عالم الأشباح و الظلال تقابله معرفة الظن لأنه عالم متغير.

لكن قد نتساءل كيف عرفنا هذه المثل و ليس بيننا و بين العالم المعقول إتصال مباشر فيما نعلم؟

إن شيئا من التأمل و التفكير يدلنا على أننا نستكشفها في النفس بالتفكير، بدليل أن الإنسان عند رؤيته للمحسوسات فإنه يتعرف عليها لأن النفس تتذكر ما اكتسبته في حياتها السابقة لهذا قال أفلاطون: «المعرفة تذكر».

يرى أفلاطون بأننا قبل حلولنا في أجسامنا الحالية، كنا نعيش في عالم المثل حيث شاهدنا وجها لوجه، المثل في محض صفاتها. و عند ولادتنا في هذه الدنيا، حملنا معنا، ذكريات فقدت الكثير من وضوحها بملامسة العالم المرئي. و بحكم فعل الذكاء، و انطلاقا

1/ستيس وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة ، د(ط)،1984، ص166

2/ الشنيطي محمد فتحي، المعرفة، مرجع سابق، ص71

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

من معطيات حسية، اكتشفنا بعض المثل و ذلك عن طريق التذكر، و بالتالي يعتقد أفلاطون "أن النفس الإنسانية كانت لها حياة سابقة قبل حلولها في الجسد"[1] و كانت تعيش في عالم المثل تتأمل و تفكر، فلما حلت بالجسد- بالولادة - و انغمست في عالم الحس نسيت عالم المثل، فإذا وقع النظر على شيء جميل، تذكرت مثال الجمال الذي كانت تعيش فيه. فالعلم تذكر و الجهل نسيان لهذا عمد أفلاطون في محاورة مينون أن ينطق بلسان سقراط، ليؤكد أن المعرفة ليست سوى تذكر.

لكن قد نتساءل ما السبيل إلى تذكر تلك المثل؟

يطلق أفلاطون على الطريقة المؤدية إلى المعرفة اسم الجدل أو الديالكتيك، و يرى أن للجدل طريقتين هما: الجدل الصاعد، و الجدل الهابط.

الجدل الصاعد: "الإنسان يلاحظ الجزئيات، ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التي تربط بينهما"[2]. أي يتم الانطلاق من الواقع الحسي الجزئي، صعودا إلى الصفات العامة الجوهرية التي تكوّن الماهية و الإرتفاع من هذه الصفات شيئا فشيئا حتى نصل إلى درجة أعلى في الماهية، و هي الصورة.

الجدل الهابط: و هو عملية عكسية يهبط فيها الإنسان من الصور أو الأجناس العليا إلى الأنواع ثم إلى عالم التغير، و ذلك باستخدام القسمة الثنائية، و التي يتم فيها بيان الصفات الماهوية لا الصفات العرضية للأشياء، و هذه القسمة سنلتمسها في التفكير المنطقي الأرسطي.

لكن قد نتساءل هل سيواصل أرسطو الطريق في نظرية المعرفة بنفس الطريقة التي سار عليها أستاذه أفلاطون؟

1/ هويدي يحي، قصة الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص29

2/إمام عبد الفتاح إمام، الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د (ط)،1986، ص74

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أرسطو:

"لقد كان خطأ الأفلاطونيين أنهم أرادوا فصل الماهية أو المثال عن مظهره الحسي، عندئذ أصبح المثال الشيء الوحيد الذي كان شيئا فعلا، و قد كان هو وحده الشيء الموجود إلى حد أن الباقي كان لا يمكن أن يكون إلا ظاهرة غامضة مبهمة و خادعة كذلك"[1] و بالتالي فقد اختلف أرسطو اختلافا جوهريا عن أفلاطون، حينما دعا إلى الفصل بين العالم المادي- الواقعي بمضمونه، و عالم آخر مفترض عقلي [2]. أي اختلف معه حول مبدأ المفارقة و عليه استبدل أرسطو نظرية المثل بنظريته الشهيرة في المعرفة التي تقوم على تلازم الصورة بالمادة أو الهيولى. و أصبحت المعرفة مجالا هدفه الكشف كما هو كامن في الطبيعة بالحواس. إذن مبدأ المعرفة و أصلها إنما هو الإحساس المباشر بشيء مرئي يوصف بأنه جزئي، فنحن نصل إلى الكلي عن طريق الجزئي. و العام في نظر أرسطو لا وجود له إلا عن طريق الخاص، فليس ثمة إنسان بالذات، و لكن هناك أناس كسقراط و أفلاطون و أحمد و فاطمة، نستخلص منهم ماهية الإنسان التي يشتركون فيها جميعا و أعني أنه «حيوان ناطق»[3]. إذن المنهج المتبع هو المنهج الاستقرائي.

و ليتمكن أرسطو من تحليل الأجسام الطبيعية يرى أنها مركبة من مبدأين: هيولى أي مادة أولى غير معينة أصلا و بها تشترك الأجسام في كونها أجساما، و من صورة وهي المبدأ الذي يعين الهيولى و يكسبها ماهية خاصة و يجعلها شيئا واحدا و هي ما نتعقله من الأجسام. و من هنا قيل بحق أن أرسطو قد أنزل المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض، و هبط به من عالم المثل و وضعه في الأشياء الجزئية... إذن فأرسطو يبدأ من التجربة و يستخلص منها المعنى العام[4].

1/ديمون جان بيير، الفلسفة القديمة تر: ديمتري سعادة، المنشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف، د (ط)، 1974، ص79

2/إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997، ص178

3/الشنيطي محمد فتحي، المعرفة، مرجع سابق، ص 73

4/ الشنيطي محمد فتحي، المرجع نفسه، ص ص73-74

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و جدير بالذكر أن الصورة و الهيولى هما المقولان الأساسيتان في الفلسفة الأرسطية. و بهما يهتدي إلى تفسير الكون فهما غير منفصلتين عن بعضها البعض، إذ ليس هناك شيء بوصفه صورة بدون هيولى أو هيولى بدون صورة فكل شيء هو مركب بينهما، و بالتالي هناك تلازما ضروريا بينهما إلا في حال الألوهية، فالمادة أو الهيولى هي التي تحدد الماهية و هي التي تجعل الصورة جوهرا محددا.

و يسمي أرسطو الهيولى باسم "القوة" و يسمي الوجود في حال الهيولى وجودا بالقوة، كما تسمى الصورة باسم الفعل، و يسمى الوجود في حال الصورة وجودا بالفعل. وأن حالة الوجود بالفعل متقدمة على حالة الوجود بالقوة في التعريف و القيمة و الزمن، فلا بد أن تذكر حالة الوجود بالفعل في تعريف الوجود بالقوة و ليس العكس[1]. فالوجود الحقيقي حسب نظره هو وجود الصورة لأنها تحدد لنا ماهية الشيء فهي تقدم لنا الكلي. أما المادة فهي متغيرة لهذا قال أرسطو "لا علم إلا بالكليات" فحقيقة الشيء تتوقف على صورته الكلية. فالكلي هو حقا الحقيقة المطلقة لكنه كلي لا يوجد إلا في الجزئي[2].

إذن النتيجة التي نصل إليها أنه إذا كانت نظرية المثل الأفلاطونية تقرّ بأن المثل هي ماهيات الأشياء، و أن تلك الماهيات هي خارج الأشياء، فحسب أرسطو أن ماهية الشيء يجب أن تكون فيه لا خارجه. فالصورة و الهيولى هما المكونان الرئيسيان للوجود الطبيعي.

المطلب الثاني: نظرية المعرفة في العصر الوسيط

قد نتساءل في هذا الإطار: ما هو الجديد الذي طرأ على نظرية المعرفة في العصر الوسيط؟

تأثرت الفلسفة الوسيطية، بصورة عامة، بفلسفة اليونان أو بالعقلية اليونانية من جهة و من جهة أخرى ما ورد في الديانات السماوية المسيحية و الإسلام و بذلك تضم

1/ كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص35

2/ ستيس وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص220

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

فترة العصور الوسطى الفلسفتين النصرانية و الإسلامية على السواء و الطابع العام الذي تميز به التفكير الوسيط في الشرق و الغرب معا هو تلك النزعة التوفيقية بين العقل و النقل.

1-نظرية المعرفة في الفلسفة المسيحية:

سنختار نموذجين بارزين في الفلسفة المسيحية، و المتمثلين في القديسين أوغسطين وأنسلم.

إن القديس أوغسطين (Augustin) [354-430 م] يعطي الأولوية للنقل قبل العقل وهذا ما يتجلى في مقولته المشهورة:" آمن كي تعقل" و ما إن آمن حتى أراد أن يتعقل إيمانه. فالإيمان يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة و أكثر تهيؤا لقبولها.

و في مجال المعرفة رأى أوغسطين أن المعرفة تشتمل على نوعين من المدركات: مدركات مادية، و أخرى معنوية، الأولى تنشأ من انتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم، ثم يعقبها الإدراك و هو فعل النفس وحدها. و أما المدركات المعنوية، فهي مثل إدراك الله تعالى، و إدراك النفس و الملائكة، و الأحكام التي نصدرها على الماديات و الروحيات. الموجودات الروحية نعرفها بالاستدلال[1].

و عليه فإن الأطروحة الأساسية في هذه المرحلة هي البحث في علاقة الإيمان بالمعرفة، ففي الإيمان يستطيع المرء أن ينمي قدراته المعرفية. و لقد قاد البحث في شروط المعرفة أوغسطين إلى اكتشاف أساس المعرفة في اليقين الداخلي الذي يبلغه الوعي و هذا ما يتجلى في قوله:" لا تتوجه نحو الخارج، ارجع إلى ذاتك، ففي داخل الإنسان تسكن الحقيقة"[2]. فشعور الإنسان بوجود نفسه دليل على وجود الله. فالباحث عن الحقيقة ينتقل من العالم الحسي الخارجي إلى العالم الداخلي، عالم العقل الإنساني.

و من هنا إلى داخل الداخل أي إلى الله بوصفه علّة الحقيقة. إذن أساس المعرفة في اليقين الداخلي.

1/ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، د(ط)، 1979، ص ص35-36

2/ كونزمان بيتر، فرانز- بوركارد بيتر، فيدمان فرانز أطلس- dtv الفلسفة، ص69

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بهذا يضع أوغسطين أسس نظريته الإشراقية في كشف حقائق الأشياء بنور داخلي و اتصال مباشر...و هذا النور الداخلي هو الله[1]

أما القديس أنسلم (Anselem) [1033-1109 م] كبير الأفلاطونيين في العصر المدرسي، يرى أن الإيمان ضروري للعقل و شرط لصحة تفكيره، فالإيمان شرط للتعقل، فعلى المرء أن يؤمن لكي يفهم. فالقديس أنسلم يشبه القديس أوغسطين فهو من دعاة منهج "آمن لكي تعقل".فالبدء بالإيمان و عكوف الإنسان على تأمل ما يدور في نفسه أول اكتشاف للحقيقة و التركيز على القلب يخلق موضوع التأمل نفسه كما هو الحال عند الصوفية الإشراقيين[2].

إذن العقل و العقيدة ليسا نقيضين، و أنه لا بد للعقل أن يستنير بضوء العقيدة لأن العقل ضعيف بنفسه، كثير الزلل[3] و بالتالي يريد القديس أنسلم أن يستعين بالدين لفهم حقيقة الكون فهما عقليا، و في هذا الإطار يقول أنسلم:« إنني أعتقد لكي أستطيع أن أفهم». أي أنه يعتنق العقائد لكي تكون وسيلة تنتهي به إلى الفهم[4] و بالتالي عندما ينعدم الإيمان تنعدم المعرفة و الحقيقة.

و بالتالي تمثل هذه الفترة الاهتمام الإيديولوجي في مناقشة العلاقة بين العقل و النقل و من هذا المنطلق أصبح الإيمان نوعا من أنواع المعرفة. و الملاحظ أن الفكر الوسيطي ارتبط بالفلسفة اليونانية و خاصة الأرسطية و الأفلاطونية و الأفلوطينية الجديدة و هذا التأثر واضح في الفلسفة الإسلامية، فكيف ذلك؟

1/ حنفي حسن، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين أنسلم توما الأكويني، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، د(ط،ت)، ص12

2/ حنفي حسن، المرجع نفسه، ص806

3/ محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، د(ط)، 1936، ص18

4/محمود زكي نجيب،المرجع نفسه، ص18

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

2-نظرية المعرفة في الفلسفة الاسلامية:

لقد سعى الفارابي إلى الجمع بين فلسفة كل من أرسطو و الأفلوطينية المحدثة مازجا بين تصورات أفلوطين للفيض مع فلسفة أرسطو حول العقل لكنه أعطى في ذلك المزج الفكري طابعه الإسلامي المميز من خلال المعرفة الإشراقية التي أراد الفارابي من ورائها أن يثبت بأن الدين لا يخالف مبادئ العقل. و للفارابي (875-950) رأي في المعرفة مفاده أن الأشياء المادية إذا ما أدركها العقل تحولت إلى معقولات و صار لها وجود في العقل يخالف وجودها المادي، و العقل يكون في الإنسان بالقوة، فإذا ما أدرك الإنسان بحواسه صور الأجسام الخارجية، أصبح العقل عندئذ موجودا بالفعل[1]. أي أن حصول المعرفة الحسية مرهون بانتقال العقل من حالة القوة إلى حالة الفعل و هذا الإنتقال لا يكون بفعل الإنسان نفسه، بل هو مشروط بفعل العقل الفعال كونه واهب الصور حيث يفيض منه كإشراقات تتنزل على من استطاع أن يتحرر من قيود المادة و يرتفع إلى مرتبة الكائنات السماوية، أي أن الإنسان لا يصل إلى المعرفة من تلقاء نفسه بل يحصل عليها بفيض من العقل الفعال، و هكذا فالمعرفة التي نادى بها الفارابي هي المعرفة الإشراقية التي لا تحصل إلا بفيض من العقل الفعّال فهي نوع من التصوف.

إذن نظرية المعرفة عند الفارابي تقوم على أسس حسية و عقلية و إشراقية، فالعقل الإنساني عندما يتصل بالعقل الفعّال يتحول الإدراك الحسي إلى إدراك عقلي. و لكن ما يتلقاه العقل الإنساني من العقل الفعّال، فإن هذا العقل يتلقى بدوره من العقل الذي يعلوه مرتبة، و هكذا تصاعديا حتى الانتهاء إلى العقل الإلهي مصدر كل شيء.

أما ابن سينا(980-1037) فقد انطلق من نفس النقطة التي انطلق منها الفارابي فهو كذلك يعتبر مصدر المعرفة هو فيض العقل الفعّال. و اعتبر المعقولات منبثقة من فيض العقل الفعّال على العقول الإنسانية، و ما البدن و الحواس سوى وسائل تهيئ العقل لقبول

1/ كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص209

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

فيض العقل الفعّال،[1] و هكذا يكون اكتسابنا للبديهيات و للأوليات و للمعقولات عن طريق إشراق العقل الفعّال على عقولنا لذلك يسمى العقل الفعّال واهب الصور أي واهب المبادئ العقلية، إذ هو الذي يشرق على النفس و يمدها بالمعارف الربانية و كذلك يظهر المعقولات و ينيرها للنفس. فكأن المعرفة إنما تنتهي إلى مبدأ سام خارج عن النفس و هنا نجد البداية للاتجاه الصوفي عند ابن سينا[2].

و في هذا الإطار فإن المعرفة عند ابن سينا تجمع بين النظرة التجريبية و النظرة الروحية المتعالية ، و هذا ما أشار إليه في كتابه الشفاء في قوله:«...و القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال و أشرق عليها نور العقل الفعّال فينا أصبحت مجردة من المادة و علائقها و انطبعت في النفس الناطقة...و الأفكار و التأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض».[3]

و تجدر الإشارة هنا أن الاتصال بين عقل الإنسان و العقل الفعّال ليس أمرا متاحا لجميع الناس إلا من تنزهت نفسه عن مطالب الجسم و صعدت في مراتب المعرفة- معرفة واجب الوجود.

و بهذا استغل فلاسفة المسلمين نظرية الإشراق للتوفيق بين العقل و النقل، فجعلوا العقل الفعّال مصدر المعارف جميعها طبيعية كانت أم دينية و جعلوا الاتصال به السبيل الوحيد إلى المعرفة.

1/ مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص486

2/ أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص315

3/ ابن سينا، كتاب الشفاء، القسم الأول، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، (ط)،1982، ص ص231-232

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المطلب الثالث: نظرية المعرفة في العصر الحديث

قد نتساءل في هذا السياق: كيف استطاعت الفلسفة الحديثة تجاوز الفكر اللاهوتي والأخذ بمرجعية العقل و التجربة؟

اهتمت نظرية المعرفة في العصر الحديث بقضية أساسية رئيسية تتعلق بمصدر المعرفة، مما أدى إلى ظهور اتجاهين متعارضين، الاتجاه الأول يعتبر العقل المصدر الوحيد للمعرفة و سمي هذا الاتجاه بالعقلاني و من رواده روني ديكارت أبا الفلسفة الحديثة، سبينوزا، مالبرانش، ليبنتز ...الخ. أما الاتجاه الثاني يعتبر التجربة هي مصدر المعرفة و سمي هذا الاتجاه بالتجريبي و من رواده فرنسيس بيكون، جون لوك، جورج باركلي ودافيد هيوم.

لو أخذنا ديكارت (René Descartes) [1596-1650م] كنموذج للمذهب العقلي الذي يعد أكبر فلاسفة فرنسا، و إمام الفلسفة الغربية الحديثة لوجدنا أنه يقيم المعرفة برمتها على يقين وجوده الشخصي، و سلّم بالوضوح و التميز بوصفها محكين للصدق لذلك اشتهرت فلسفته بأنها « فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة »[1]. و لخّصها في عبارته المشهورة « أنا أفكر، إذن أنا موجود » و عندما يسأل "ديكارت" نفسه : لم كان الكوجيتو واضحا غاية الوضوح؟ و يستنتج أنه كذلك فقط لأنه واضح و متميز و هو من ثم يتخذ كقاعدة عامة المبدأ: "جميع الأشياء التي نتصورها بغاية الوضوح و التميز حقيقية"[2].

و بالتالي فإن الأشياء التي نتصورها تصورا بالغ الوضوح و التميز، هي صحيحة كلها.

1/ أمين عثمان، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، بيروت، د(ط)،1967، ص19

2/ راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية تر: الشنيطي محمد فتحي، المكتبة المصرية العامة للكتاب، د(ط)،1977 ، ص114

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

تجدر الإشارة هنا أن الشك يشكل نقطة الانطلاق الخاصة بالفلسفة الديكارتية. وهكذا بدأ ديكارت شكه المنهجي بالمعارف الحسية و هذا ما أكده في كتابه "التأملات"، إذ يقول:« كل ما تلقيته، حتى الآن، على أنه أصدق الأمور، و أوثقها قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس. غير أني وجدت الحواس خداعة، في بعض الأوقات، و من الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا، و لو مرة واحدة»[1]. و امتد هذا الشك حتى المعارف العقلية و وجود العلم الخارجي و بالتالي شك في كل شيء و عليه انطلق من فكرة مفادها أنه لكي نقيم العلوم على قواعد ثابتة لابد من رفض الآراء القديمة، و هذا ما أكده في قوله: « تبين لي، منذ حين، أنني تلقيت- إذا كنت ناعم الأظفار- طائفة من الآراء الخاطئة، ظننتها صحيحة. ثم وضح لي أن ما نبنيه بعد ذلك على مبادئ، تلك حالها من الاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا أمرا يشك فيه... لهذا قررت أن أحرر نفسي، جديا، مرة في حياتي، من جميع الآراء التي أمنت بها قبلا، و أن أبتدئ الأشياء من أسس جديدة...» [2]. و في خضم هذا الشك العارم يوجد شيء واحد يقاوم الشك و هو الشك نفسه و مادام الشك تفكير فإنه بالضرورة يتطلب حقيقة. ذهب ديكارت إلى أن البحث عن الحقيقة لابد أن ينطوي على ممارسة الشك فقليل من الشك يصلح العقل[3]، ويلخص ديكارت الأساليب التي يتبعها العقل للتوصل إلى المعرفة اليقينية الصادقة في عمليتين عقليتين أساسيتين هما: الحدس (intuition) و الاستنباط (déduction) والمعرفة اليقينية عنده مصدرها الحدس الذي هو"نور فطري يمكّن الإنسان من إدراك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة و الروابط بين قضية و أخرى إدراكا مباشرا"[4] فهو لا يقوم على اختبار تجريبي و لا تأمل عقلي فهذا الإدراك من الوضوح لا يقوم على شهادة الحواس و لا على أحكام الخيال بل هو عمل عقلي خالص به تدرك الأفكار و بعد الحدس تأتي مرحلة الاستنباط العقلي و هو فعل ذهني نستنتج به شيئا مجهولا من شيء معلوم.

1/ ديكارت رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى،تر: الحاج كامل، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1982 ، ص48

2/ ديكارت رنيه، المرجع نفسه، ص47

3/هويدي يحي، قصة الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص50

4/ديكارت رنيه- رائد الفلسفة في العصر الحديث- عويضة كامل محمد محمد، دار الكتب العلمية، ، ط1، 1993، ص21

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و ديكارت هنا لا يقصد بالاستنباط نموذج القياس الأرسطي و لكنه يقصد به أن ننتقل من فكرة حدسية إلى نتيجة تصدر عنها بالضرورة و عليه تكون النتائج المستنبطة حدسية هي الأخرى. و بالتالي نلاحظ أن ديكارت يريد الوصول إلى المعرفة اليقينية، ويرى أنها تتمثل في أفكار فطرية بسيطة غير مركبة، يولد الإنسان مزودا بها و لا يكسبها بخبرة حسية و لا بتأمل عقلي كفكرة الله الذي لا يخطئ أبدا[1] و هذه الأفكار تدرك عن طريق الحدس فالعقل عند ديكارت نور فطري يحتوي بطبيعته على أفكار فطرية، فهو متساو بين جميع الناس، إذ أن العقل عنده « أعدل الأشياء قسمة بين الناس» **لا** يختلفون في امتلاكه، و إنما في طرق استخدامه، فالعقل وحده يستطيع أن يبني معرفة مطلقة حول النفس و الطبيعة و الله دون الاعتماد على الحواس لأنها تخدع و قابلة للشك، فالعقل في نظر ديكارت ينبني على أوليات عقلية بديهية للمعرفة اللاحقة و بالتالي تكون المعرفة يقينية. و في ركب ديكارت سار الديكارتيون من أمثال "سبينوزا"، و "مالبرانش"، و"ليبنتز"، و غيرهم من أتباع المذهب العقلي في القرن السابع عشر في نفس الطريق.

إذن الاتجاه العقلي استخدم المنهج الاستنباطي الذي يعتبر الفكر أساسا للتفكير الفلسفي، فالعقل بطبيعته، يتوفر على مبادئ و أفكار فطرية سابقة للتجربة الحسية، وتتمتع بالبداهة و الوضوح، و أن كل ما يصدر عن هذا العقل من أحكام و قضايا ومفاهيم، يعتبر ضروريا و كليا و مطلقا.

و لكن كيف يمكن للعقل وحده أن يبني معرفة يقينية دون الاعتماد على التجربة؟ علما بأن للحواس دور كبير في بلوغ المعرفة. فما هي وجهة نظر التجريبيين؟

هكذا ساد الاتجاه العقلي في القرن السابع عشر، ليوصف القرن كله بأنه عصر العقل، لكن سرعان ما انقلبت الحياة الفكرية آنذاك، إذ انقلبت من حركة تؤمن و تمجّد العقل و تقدّسه إلى حركة تؤمن و ترفع من شأن التجربة، و هذا ما أكدت عليه الفلسفة التجريبية، **لكن ما هي وجهة نظر التجريبية الإنجليزية في مجال نظرية المعرفة؟**

1/ ديكارت رنيه، رائد الفلسفة في العصر الحديث، مرجع سابق، ص25

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

تعد التجريبية من بين الاتجاهات الفلسفية الكبرى في نظرية المعرفة، إذ سار الخط الرئيسي للفلسفة الإنجليزية في طريق متصل منذ عصر النهضة إلى اليوم. و هذا الخط ما يعبر عنه بالمذهب التجريبي الذي له جذور تاريخية طويلة، فهو لم يتغلغل في أي بلد بنفس العمق و التأصل الذي تغلغل في الجزر البريطانية ليكون بذلك مدرسة قومية أو وطنية، و هذا ما دل عليه المسار الفلسفي الإنجليزي الممتد من "بيكون" الى" لوك"، "وباركلي"، و "دافيد هيوم"، ليكون بذلك الحديث عن تجريبية في واقع إنجليزي، تجريبية عبّرت عن روح الإنجليز، أو بمعنى أوضح عبّرت عن الروح الإنجليزية من خلال متطلباتها و ميكانيزماتها و آفاقها التي لطالما سعت إلى بلوغها.

هكذا خلّدت التجريبية اسمها في الدستور البريطاني عامة و الفلسفي خاصة في تبنّي صريح طرحته طرقها المنهجية المؤطرة و مسلمّاتها النظامية المحققة حتى تكون التجريبية الإنجليزية الصورة الأصدق و المعبّر الأمثل لكل التجريبيات.

لقد وضعت التجريبية الإنجليزية في مرحلتها الكلاسيكية الطرق العلمية و التجريبية للبحث في الطبيعة، في إطار الفاعلية، و السيطرة، و التحكم، و بالتالي وقفت ضد الدوغمائيات والثنائيات و سائر المبررات.

تجريبية تجرّدت من الموروث، و هذا ما عبّرت عنه فترة ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، نهضة فكرية محققة للإنجليز، و ذلك من خلال نخبة فلسفية أسست للواقعية التجريبية و جعلت منها فلسفة إنجليزية بإبداع إنجليزي أصيل قائم على التجديد والتأسيس خاصة مع مؤسسها الأول "فرنسيس بيكون"، و ما تبعه من نخبة فلسفية مثل "لوك"، و"باركلي"، و "هيوم".

فرنسيس بيكون:(F.Bacon)1561_ 1626

الفيلسوف المحدث الذي يعد الأب الروحي للبحث الفلسفي التجريبي الإنجليزي "وليس من سبيل للمبالغة إذا ما قلنا بأن العلم التجريبي أول ما بدأ عهده مع فرنسيس بيكون الذي كان فيلسوفا واقعيا، أقام فلسفته على صرحي الملاحظة الخارجية من ناحية

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

والتجربة العملية من ناحية ثانية كسبيل لدحض التقليد العقلي خاصة ما وجد قبلا مع أرسطو، و من هنا تبدأ حكاية فرنسيس بيكون مع العلم و التجريب و التجديد"[1].

و بهذا فهو يدعو إلى تأسيس علم جديد يقوم على سيادة الإنسان على الطبيعة و هو بموقفه هذا ينتقد العلم القديم، و على هذا الأساس فإن السّمة الأساسية المميزة للفلسفة التجريبية مع بيكون تمثلت في الأورغانون الجديد من خلال تجديدها للمنطق، و نظريتها الجديدة في الاستقراء، و بالتالي، من خلال هذين العاملين أسّس بيكون منطق جديد وفلسفة جديدة بتجريبية جديدة، و واقعية أكثر حدة. و ذلك بالكشف عن منهجه الجديد الذي لاءم عصر التجريب و الروح العلمية الجديدة، و هكذا نجد أن الهدف الذي كان "يسعى إلى تحقيقه طوال حياته و هو القضاء على سلطة القدماء و المدرسيين و الدعوة إلى فلسفة مثمرة من الناحية العملية. لأن فلسفة أرسطو، و المدرسيين ما هي إلا فلسفة ألفاظ عقيمة لا تفيد من الناحية العملية شيئا، و لا تقدم أية معرفة للإنسان في كفاحه الأساسي من أجل السيطرة على الطبيعة"[2].

و على هذا الأساس عاد بيكون لتقويم الفلسفة، و كان بذلك متجها إلى الطبيعة ملاحظا و مجربا، فالموضوعات التي تكشف عن اتصالها بالواقع جديرة بالبحث العلمي، أما الأفكار التي لا تصدق على الواقع إنما هي من قبيل الأفكار الميتافيزيقية.

فبيكون "رأى في تحقيق العلم و غايته أن يبدأ المرء كأنه طفل بريء، و أن يتحرر من كل سلطة مفروضة على ذهنه، و أن يستخدم عقله و يضع لنفسه منهجا صحيحا، وبذلك يصل إلى الحقيقة دون معونة من آراء القدماء، ذلك في إطار النقد الموجه إلى أرسطو، يرى بيكون أن المنطق الأرسطي أداة غير صالحة للكشف فهو قياس تكون فيه النتيجة صادقة على حسب المقدمات لا على أنها صادقة بالفعل"[3]. في حين أن العلم

1/ فضل الله مهدي، فلسفة ديكارت و منهجه، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1996، ص67

2/ مبروك أمل، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، د(ط)، 2006، ص ص133-134

3/ محمد علي ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم "المنطق الاستقرائي"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية- مصر، د(ط.ت)، ص95

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

يقتضي كشف النتيجة من جديد، و هذا ما حاول بيكون أن يثبته في ثورته العلمية والمنهجية. إن سلطة القدماء و فلسفاتهم اللفظية لا جدوى منها للوصول إلى الحقيقة، وإنما هي عقبات تجعلنا نكتفي بمواجهة الألفاظ بدلا من أن نواجه الطبيعة والأشياء المباشرة، و لذلك دعى بيكون إلى تطهير عقولنا من آثار الماضي فنعتها بأنها أوهام وقسمها إلى أربعة أقسام:

1-أوهام القبيلة: و هي ناشئة من طبيعة الإنسان، لذا كانت مشتركة بين جميع أفراده، فنحن ميّالون بالطبع إلى تعميم بعض الحالات دون الالتفات إلى الحالات المعارضة لها.

2-أوهام الكهف: و هي ناشئة من الطبيعة الفردية لكل منا، فإن الفردية بمثابة الكهف الأفلاطوني، منه ننظر إلى العالم، و عليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لونا خاصا. هذه الأوهام صادرة إذن عن الاستعدادات الأصلية و عن التربية و العلاقات الاجتماعية.

3- أوهام السوق: و هي الناشئة من الألفاظ، فإن الألفاظ تتكون طبقا للحاجات العملية والتصورات العامية، فتسيطر على تصورنا للأشياء، فتوضع ألفاظ لأشياء غير موجودة، أو لأشياء غامضة أو متناقضة[1].

4- أوهام المسرح: و هي التي يقع فيها الإنسان نتيجة اعتقاده في صدق فلسفة معينة، أو لأفكار علماء و فلاسفة سابقين، فيتعصب لهم و لأفكارهم على نحو يحجب عنه المعرفة الحقيقية[2].

و بهذا أكد بيكون بأن هذه الأوهام الأربعة هي بمثابة عائق يمنع العقل البشري من الوصول إلى الحقيقة، و لهذا السبب لا بد من التخلص منها نهائيا، و هذه الخطوة الأولية تبقى ضرورية لتهيئة الظروف لمرحلة جديدة، و هي البحث عن المنهج القويم، و بهذا

1/ الشاروني حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1981، ص ص 47-48

2/ مبروك أمل، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 142

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

فإن الوجه الايجابي عند بيكون هو الإيمان المطلق بالعلم و بقدرته على تحسين أحوال البشر، ليكون العلم بذلك أداة يستخدمها الإنسان لتعّينه على فهم الطبيعة، و بالتالي السيطرة عليها.و قد قدم بيكون بذلك منهجا جديدا، و المتمثل في المنهج الاستقرائي.

فالاستقراء هو أساس المعرفة العلمية، لذا اعتبر بيكون المعرفة قوة لأنها"تسهم في إقامة مملكة البشر على الأرض"[1]، وأكد على ضرورة معرفة القوانين الطبيعية. "كما يرى بيكون أن الذي يحدد العقل هو الملاحظة و التجربة، أما العقل فهو أداة تصنيف وتجريد و مساواة و مماثلة، فالإنسان خادم للطبيعة مصدر لها خاضع لنظامها و خدمة الإنسان للطبيعة هي التي تؤدي إلى إدراك و سيادة الإنسان عليها أي باكتشاف كل ما يتصل بها وتسخيره لخدمته"[2].

إن الاستقراء مع بيكون جاء للتأكيد على "أهمية الطبيعة على حساب المنطق، بعدما كان القياس يؤكد على أهمية المنطق على حساب الطبيعة، و على هذا، فإنه في دعوته استبدال القياس بالاستقراء، لم يكن يدعو إلى إحلال منطق جديد محل منطق قديم، إنما يدعو إلى تنظيم جديد للمعرفة البشرية، يبتعد فيه الفكر عن عبودية المنطق، و يرجع إلى المصدر الأصلي للمعرفة و هو الطبيعة"[3]. أي أنه علينا أن نعرف قوانين الطبيعة، وعندئذ يصبح بإمكاننا السيطرة عليها، أي نكون أسيادا على الطبيعة بمجرد معرفة قوانينها.

هكذا يكون بيكون قد أثبت بتجربيته ما لم يثبته أحد من قبله ليرسي بذلك دعائم فكر علمي جديد استكمل طريقه على يد اللاحقين من الفلاسفة أمثال "جون لوك"، "باركلي"، "هيوم".

1/ إبراهيم عبد الله ، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 66

2/ سالم محمد عزيز نظمي، تاريخ الفلسفة، مؤسسة الشباب الجامعية، مصر، د(ط.ت)، ص203

3/ إبراهيم عبد الله ، المركزية الغربية، المرجع نفسه، الصفحة نفسها

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

جون لوك:(Jean Lock) [1632-1704م]

يعد لوك الخليفة الأول لفرنسيس بيكون، و هو أحد أبرز الفلاسفة الإنجليز و أكثرهم عطاء، فعندما أصدر كتابه "مقالة في الفهم البشري" بلور منظوره التجريبي في حقل نظرية المعرفة منتقدا الرؤية الديكارتية، و مؤسسا لرؤية بديلة تمجد التجربة و ترفع من شأن الحواس. فكان لوك استمرارا للتقليد الفلسفي الإنجليزي الذي أرساه بيكون، فرغم الاختلاف الموجود بينهما فكانت مواقفهما المعرفية تتقاطع في جوانب عديدة أهمها وجود طريقة جديدة في التفكير بديلة. لهذا كانت" تهدف فلسفة لوك إلى الكشف بطريقة منهجية عن أصول المعرفة و تبديد الأباطيل التي تعترض الطريق إلى المعرفة السليمة، و لوك ينتقد نزعتين كانتا شائعتين في عصره، و هما نزعة الاعتقاد بأن المعرفة تعتمد على مبادئ فطرية سابقة على البشرية، و نزعة اعتبار القياس المنهج الصحيح للمعرفة."[1]

فإذا كان العقليون ينكرون وجود معرفة صادرة عن التجربة الحسية فإن التجريبيين يرفضون التسليم بوجود شيء اسمه العقل الفطري، انطلاقا من المقولة التجريبية الإنجليزية المشهورة:« ليس هناك شيء في العقل إلا و قد سبق وجوده في الحس».

و ما دمنا قد رفضنا الآراء الفطرية و أنكرنا أن تكون فكرة واحدة مما تحوي عقولنا، فمن أين جاءت لنا المعرفة و ما مصدر آرائنا؟[2]

يجيبنا لوك في قوله: «لنفرض أن العقل صفحة بيضاء، خال من أي حرف...فكيف نتوصل إلى الحصول على الأفكار؟ إني أجيب على ذلك باختصار، من التجربة. هذا هو الأساس لجميع معارفنا و منه نستمد أصلها الأول، فملاحظتنا للأشياء الخارجية المحسوسة أو للعمليات الباطنية التي تجري داخل أنفسنا، والتي ندركها و نتأمل فيها بأنفسنا تمد ذهننا

1/ إبراهيم عبد الله ، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 67

2/ محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص207

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

بجميع مواد التفكير: هذان هما المصدران الوحيدان للمعرفة و منهما نحصل على كل أفكارنا»[1]. إذن من خلال هذا النص نستنتج أن هناك مصدرين للمعرفة:
المصدر الأول يتمثل في موضوع الإحساس فعندما تقع حواسنا على الأشياء الخارجية والمحيطة بنا، ينقل هذا التأثير إلى الذهن على شكل إدراكات فتنتج لدينا أفكار الإحساس (التجربة الخارجية).

أما المصدر الثاني لأفكارنا هو موضوع التأمل وهو الذي يزود العقل بمجموعة من الأفكار، عندما يتأمل عملياته الداخلية كالتفكير (التجربة الداخلية).

إذن الإحساس مصدر لجميع أفكارنا، فمجال الأفكار التي مصدرها التأمل تتحدد بمجال الأفكار الحسية. فالحواس هي النافذة التي نطل بها على العالم الخارجي، و من فقد حاسة فقد المعاني المتعلقة بها.

فلولا الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجودا في العقل، ففكرتنا عن هذا العالم الخارجي ليست سوى مجموعة من الإحساسات تحولت بحكم التجربة إلى تصورات.

و على مدار العصر الحديث نجد أن الفلاسفة الإنجليز قد أكدوا على دور التجربة في اكتساب المعرفة، حتى ارتبطت هذه النزعة ارتباطا وثيقا بروح الفلسفة الإنجليزية.

لكن ما يثير الانتباه أن الفكر الفلسفي الإنجليزي في القرن الثامن عشر قد زوّد بذخيرة من الأفكار التي كانت مخالفة **تماما** للتراث الفلسفي الإنجليزي، بمعنى أوضح سنلتمس ظهور حركة مثالية بمعناها الضيق مع الفيلسوف الإنجليزي "**جورج باركلي**" رائد المذهب اللامادي، فكيف ذلك؟

هذا ما سوف نراه في الفصل الثاني.

1/ Locke John, An Essay concering Human understanding, op.cit, p59.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

الفصل الثاني

الفصل الثاني: من الأفكار المجردة إلى فكرة الجوهر

مدخل

المبحث الأول: نقد الأفكار المجردة

المطلب الأول: التعريف بشخصية جورج باركلي

المطلب الثاني: النزعة الاسمية

المطلب الثالث: فكرة الزمان و المكان

المطلب الرابع: فكرة العلّية

المبحث الثاني: من الجوهر المادي إلى الجوهر الروحي

المطلب الأول: المذهب اللامادي

المطلب الثاني: نقد الجوهر المادي

المطلب الثالث: صفات المادة الأولية و الثانوية

المطلب الرابع: الإقرار بالجوهر الروحي

الفصل الثاني: من الأفكار المجردة إلى فكرة الجوهر

مدخل:

لقد سبق وأن أشرنا في الفصل السابق، أن معظم الفلاسفة الإنجليز منذ القرن السابع عشر قد تمرّدوا على العقل و أنكروا قدرته على اكتشاف الحقيقة و أقاموا المعرفة البشرية على أساس التجربة. و كان أول من حمل لواء هذه الحركة ضد العقل الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، لكن الملاحظ أن فلسفته قد وصلت به إلى بعض المشكلات الفلسفية التي تمثلت في زيادة الشك لدى الكثيرين، كما أنها وقفت موقفا غريبا من الدين بسبب محاولة تطبيق المنهج التجريبي المستخدم في مبحث المعرفة على موضوعات الدين، مما أدى بالناس إلى التشكيك في وجود الله، و من ثم إلى الإلحاد، الأمر الذي أدى ببركلي إلى سعيه نحو تفنيد النزعة المادية المتفشية في عصره، و بالتالي القضاء على أسباب الشك التي ارتكزت عليها هذه الفلسفة، و التي تسببت في خلق الريب في مسألة الإيمان بالدين والابتعاد عن اليقين، و لعلّ الهدف العام الذي سعى إلى تحقيقه يتجلى في قوله :« قبل كل شيء، فإن الذي يستحق المكانة الأولى في دراساتنا هو النظر في الله و في واجباتنا كموضوع رئيسي و سأعتبر كل أعمالي عقيمة و باطلة إذا لم أستطع أن ألهم قرائي بالشعور الديني عن وجود الله ».[1]

و قد ناقش جورج باركلي نظرية المعرفة في كتابه الرئيسي "مقالة تتعلق بمبادئ المعرفة البشرية". و التي تتناول أسباب الوقوع في الخطأ مع التعرض كذلك للأسس التي تقوم عليها المذاهب الشكية في المعرفة و الإلحادية في الدين، فهدف باركلي كما يقول: « هو اكتشاف المبادئ التي أدت إلى الشك و اللايقين و إلى الارتباك و التناقض في عدد كبير من الفلسفات».[2]

1/Berkeley George, Les principes de la connaissance humaine, Trad, CH , Renouvier, L'édition de la librairie Armand colin, 1 926 , int 156, p130

2/Berkeley George, A TREATISE CONCERNING The principles of Human knowledge, Kegan Paul, Trench, Trubner & co. ,ltd Reprint edition, The open court publishing company, London ,1910, int 4, pp6-7

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

إذن من خلال هذه الوقفات نجد بأن فلسفة باركلي تحمل في طياتها أبعاد دينية، فهو يخالف الفلاسفة و رجال الذين سلّموا بوجود المادة و استقلالية العالم عن العقل، ففي رأي باركلي أن هذين الأمرين هما الداء الذي أصاب كيان المجتمع في مختلف أبعاده والمسئول الأول عن التدهور الروحي و الأخلاقي نتيجة تأثير الدراسات التي كانت سائدة آنذاك والمتمثلة في الرؤية الميكانيكية للطبيعة و الكون كما نجدها عند غاليلي، نيوتن، هوبز، لوك فكانت أفكارهم بمثابة الأرضية الممهدة لنزعات الشك و الإلحاد التي تفشت في المجتمع و لا قضاء على هذين الأمرين إلا بهدم الأساس الذي قامت عليه تلك الفلسفات لأن التسليم بالأساس المادي للمعرفة و الوجود يؤدي بالضرورة إلى التأثير على العقيدة الدينية. و ما حيّر باركلي هو أن الفلاسفة الألوهيين قبلوا بمقدمات سلّموا بها مع خصومهم الماديين "إذ أصبحوا ينتقدون مسيحية الكنائس و بالتالي أرادوا استبدالها بديانة طبيعية مجردة متحررة من كل عقيدة سماوية مثل Antony Collins و William Wollaston و خصوصا John Toland"[1] و كان الحل الأمثل، حسب رأيه هو التخلص من الاعتقاد بوجود جوهر مادي لأنه ليس للمادة وجود آخر غير هذا الوجود الذهني و قد برّر هذا من خلال مبدئه الشهير " الوجود إدراك ".

لكن الجدير بالملاحظة أن باركلي قبل أن يسلط النقد على الجوهر المادي بحث في الأساس الذي يستند عليه و الذي يعتبر كمدخل لفلسفة باركلي و المتمثل في الأفكار المجردة و عليه فإن مذهب باركلي يرجع إلى نقطتين أساسيتين أولهما الاسمية و ثانيهما اللامادية.

1/ Hutin Serge, la philosophie anglaise et américaine, puf, Paris, 1963, p28

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المبحث الأول: نقد الأفكار المجردة

لقد أثارت مشكلة الكليات الكثير من البحث منذ العصور القديمة مرورا بالعصور الوسطى إلى العصور الحديثة. فالموقف الذي يتخذه كل فيلسوف من هذه المشكلة المطروحة يتحدد تبعا للمذهب الذي يتبناه، فإذا تأثر بأفلاطون في هذه الحالة سيتخذ موقف الواقعيين، و إذا تأثر بأرسطو سوف يتخذ موقف الاسميين و لا شك أن باركلي يميل إلى الموقف الثاني . لكن، كيف تمت معالجة مشكلة الكليات تاريخيا؟ و ما موقف باركلي من هذه المشكلة المطروحة؟ و ما هو الجديد الذي قدمه؟ و هل للكليات وجود خارجي، أم أن وجودها ذهني فحسب؟

قبل التطرق إلى مشكلة الكليات و تلك النزعة الاسمية التي تبناها باركلي، جدير بنا أن نتطرق إلى التعريف بشخصيته بغية التعرف على اتجاهه الفلسفي و أهم أعماله.

المطلب الأول: التعريف بشخصية جورج باركلي

جورج باركلي (George Berkeley) فيلسوف تجريبي إنجليزي ذو نزعة مثالية ولد في 12 مارس سنة 1685 في قصر ديزرت (Dysert) بمنطقة كيلكيني (Kilkenny) في ايرلندا، حيث تلقى تعليما ممتازا بكلية كيلكيني فتعلم فيها الكلاسيكيات والرياضيات ثم دخل كلية الثالوث (Trinity collège)، في دبلن[1] و حصل فيها على درجة الماجستير 1707 و اشتهر بذكائه المفرط و أفكاره الغريبة و قد اهتم بالفلسفة اهتماما كبيرا و بدأ يضع المبادئ الأولى لفلسفته و في ظل نقاشه لنظريات كل من ديكارت، مالبرانش و لوك، استطاع أن يقدم نظرية قي اللامادية[2] و في سنة 1709 أصبح قسيسا في الكنيسة الإنجليزية و في سنة 1713 ذهب إلى لندن حيث التقى بالعديد من الأدباء و المفكرين، مثل سويفت (Swift) و أديسون (Addison) و كلارك (Clarke) و بعدها سافر إلى ايطاليا بوصفه سكرتيرا للسفير البريطاني بيتر بورو

1/ بدوي عبد الرحمن ، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص 287.

2/ kunzmann Peter, Burkard Franz-Peter et Wiedmann Franz . Atlas de la philosophie ;Librairie Générale française pour le texte Français, La bibliographie , l'index et les compléments,1993 p 123

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

(Peterborough) كما زار فرنسا و التقى بالفيلسوف الديكارتي مالبرانش (Malenbranche)، و قد قام بزيارة إلى أمريكا ليجمع الأموال لإنشاء كلية في جزر برمودا تسعى إلى إصلاح المجتمع على غرار ما فعله أفلاطون في إنشاء الأكاديمية ولكن لم يستطع أن يحقق رغبته بسبب الظروف المالية فعاد إلى إنجلترا في سنة 1720 فأخذ يتجه اتجاها جديدا، هو الاهتمام بأحوال إنجلترا التي كانت تعيش وضعية مزرية آنذاك بسبب شيوع الفساد، و لعلّ السبب في ذلك يعود إلى تلك النزعة المادية التي كانت متفشية في عصره، ذلك العصر الذي تفشت فيه الإباحة و تمرد الناس على الدين و مبادئه و من هنا كانت ثورته على المادية، و بالتالي جمع باركلي بين التجريبية و الروحية. وفي سنة 1734 عين أسقفا لكلوين (Cloyne) حتى توفي سنة 1753.

كتب باركلي مؤلفاته التي يرجع إليها الجانب الأكبر من شهرته عندما كان شابا في مقتبل العمر و كان حينئذ في الثامنة و العشرين من عمره.[1] و من مؤلفاته: مقالتان مختصرتان في الرياضيات سنة1707 ثم بعد ذلك نشر كتابه " محاولة نحو نظرية جديدة في الإبصار" (An Essay to wards a New Theory of vision) سنة 1709.

و فيه يبرز اللمحات الأولى لمذهبه و في سنة1710 عرض مذهبه في صورة متكاملة في كتابه "مقالة تتعلق بمبادئ المعرفة البشرية (Atreatise concerning the principles of human knowledge) و من خلال اهتماماته الأخلاقية ــ كما رأينا سابقا ــ نشر كتابه " الخضوع المسيحي" (Passive obedience) سنة 1712. كما نشر كتاب "ثلاث محاولات بين هيلاس وفيلونوس" (Three dialogues between hylas and philonous) سنة 1713. ورسالة في الحركة (De motu) نشرها سنة 1721. بالإضافة إلى كتاب "السيفرون أو الفيلسوف الصغير" (Alciphrone or the minute philosopher) الذي نشره سنة 1732.

1/ كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية، ص 78

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المطلب الثاني: النزعة الاسمية

لقد شكلت مشكلة الأفكار المجردة محور جدل بين العديد من الفلاسفة و المفكرين منذ القدم، فقد حاول سقراط أن يصل إلى تصورات أو ماهيات عقلية للفضيلة و الرذيلة ليحدد المعاني الثابتة للأشياء، أي التصور الكلي و العام للأفعال الأخلاقية و هذا ما أكده أرسطو في قوله:« كان سقراط يبحث عن الفضائل الخلقية، و بمناسبتها يسعى إلى تحديد الكليات ... كان يبحث في ماهية الأشياء، و يحاول الوصول إلى أقيسة منطقية، و مبدأ الأقيسة المنطقية يدل على ماهية الأشياء».[1]

و عليه فالمعرفة الحقيقية لدى سقراط هي معرفة الكليات. ثم جاء أفلاطون فكانت فلسفته كلها تهدف إلى البحث عن الماهيات الثابتة، فقال بعالم المثل و هذا ما أكده في قوله:« الحقيقة هي دائما في الثبات، و إذا انعدم الثبات انعدمت الحقيقة ».[2] أما أرسطو اهتم بالماهية المحايثة للأشياء أي تلازم الصورة بالمادة أو بالهيولى، فإذا كان من الممكن أن ينفصلا ذهنيا، فلا يمكن أن ينفصلا واقعيا. لكن بعد أرسطو أدت مشكلة التصورات أو الكليات إلى انقسام المدارس إلى فريقين فهناك من يثبت الوجود الواقعي للأفكار المجردة في حين أن البعض الآخر يعتبرها مجرد تجريدات ذهنية محضة، و بالتالي فهي أسماء. لكن الملاحظ أنه بانتهاء العصور القديمة كانت الأرضية مهيأة لطرح مشكلة التصورات من جديد في العصور الوسطى، لأنه في القرون الثلاثة الأولى من العصور الوسطى، أي من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر قد أخذت مشكلة الكليات عناية كبيرة "و كان أول من عنى بهذه المشكلة في تلك الفترة هو فرديجيز دوتور (Frédégise de tours) الذي اتخذ موقفا أفلاطونيا خالصا، فجعل الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات أو الكليات"[3]

و بالتالي واصلت واقعية العصر الوسيط خط أفلاطون في حل هذه المشكلة لأن

1/ برهييه إميل، تاريخ الفلسفة اليونانية تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1987.

2/ بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص159

3/ بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979، ص62

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

الأفلاطونية سواء الأفلاطونية الخالصة أو المحدثة، هي التي كانت سائدة في القرون الأولى من العصور الوسطى بالإضافة إلى مذهب أوغسطين الذي تأثر بالأفلاطونية، ومن هنا نستطيع القول بأن الموقف في القرن التاسع حتى العاشر كان يميل إلى موقف أفلاطون أي الواقعيين ضد الاسميين.

أما في القرن الحادي عشر فكان العكس، فقد أخذت مشكلة الكليات وجهة جديدة والمتمثلة في وجهة الاسميين ضد الواقعيين، فقد هاجم روسلان (Roslen) (1050-1120) النزعة الواقعية التي تثبت بأن للتصورات أو الكليات وجود واقعي و ليست مجرد أسماء في حين أن روسلان أكد بأن لا وجود واقعي إلا للجزء و لا أساس للكليات لهذا قال:« أن الماهيات، أو الكليات ليست غير أسماء، أو على حد تعبيره تسميات صوتية Flatus vocis. "فالإنسانية" ليس لها و جود حقيقي بل الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد»[1]، لكن بالموازاة مع ذلك نجد القديس أنسلم (Anslem) (1033-1109) الذي وقف موقف النقيض، فهو من المدافعين و المؤيدين للنزعة الواقعية للكليات و بالتالي هاجم النزعة الاسمية التي تحيل الكليات إلى مجرد أسماء.

لكن الجدير بالذكر بأن ويليام أوكام (William D'Occam) (1270-1347) كان له الأثر البالغ على النزعة الواقعية لأنه نهض بالاسمية من جديد و اعتبر "الكلي ليس إلا "وهما" مجردا، لا يمكن أن يكون موجودا وجودا واقعيا متقوما في الخارج. و ذهب إلى أنه إذا كان لا بد من القول بوجود ما للكلي، فلن يكون إلا وجودا في الذهن فقط"[2] و قد اعتمد أوكام على "مبدأ الاقتصاد في الفكر و ذلك بعدم الإكثار من الأسباب من غير داع، و عن طريق هذا المبدأ خلّص الفلسفة من الماهيات المجردة و العلّل الخيالية التي كانت تنتحل لتفسير الأشياء".[3]

1/ بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص63
2/ هويدي يحي، باركلي، دار المعارف، مصر، د(ط) 1960، ص23
3/ بدوي عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص يد

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أما أبيلارد (Abailardus) (1079-1142) "وقف من هذه المشكلة موقفا وسطا بين كلا الطرفين المتقابلين، و إن كان في الواقع أقرب إلى الاسميين، فهو يقرر أن الكليات هي تصورات موجودة في الذهن و ليس لها وجود في الواقع الخارجي و من هنا يسمى مذهبه بالتصورية".[1]

لكن بانتهاء فترة العصور الوسطى فقدت مشكلة الكليات مصداقيتها إلا أن جاء باركلي فحمل لواء النزعة الاسمية من جديد في العصور الحديثة. لكن هل أخذت مشكلة المفاهيم المجردة منعطف أخر مع جورج باركلي؟

"اللامادية*التي تلخص فلسفة باركلي ترتكز بلا شك على النظرية الاسمية للمعرفة".[2] فعلى ضوء هذه الأخيرة اتخذ باركلي الموقف الهجومي من الأفكار المجردة وعلى معرفتنا بالكليات(Universals) ، إذ كانت هذه الخطوة بمثابة نقطة البدء في بناء نظريته في المعرفة.

فإذا كان لوك قد قام بنقد الأفكار الفطرية(Innate Ideas) من أجل تهيئة الطريق إلى المعرفة الصحيحة، فإن باركلي قام بنقد الأفكار المجردة(Abstract Ideas) لتنقية الفلسفة من الشوائب التي علقت بها. و في هذا السياق يقول:«فقد رسخ في عقول الفلاسفة أن العقل قادر على التجريد و أن ثمة أفكارا مجردة يستعين بها هذا العقل على التفكير في المسائل الفلسفية العويصة التي تتناولها علوم كالميتافيزيقا و المنطق. هذه الأفكار المجردة ليست إلا مجرد أوهام وقرت في عقول الفلاسفة على أنها حقائق، مع أنها مصدر الظلام الذي يحيط بالحقيقة، و من واجبنا أن نبعدها عن طريقنا لنرى النور: نور الحقيقة»[3].

إذن فقد أخذت مشكلة المفاهيم المجردة منعطف آخر مع باركلي و هذا ما يتجلى لنا من خلال تلك الحملة العنيفة التي شنها ضد الفلاسفة نتيجة إيمانهم بقدرة العقل على تكوين الأفكار المجردة، و واقعية هذه الأفكار، "إذ رأى مدى خطورتها في إبعادنا عن الحقيقة" [4]

1/ بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص91

2/Michel Besnier-Jean, Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, édition Grasset & Fasquelle,1993, Paris, p159

*اللامادية هي المذهب الذي لا يسلّم بوجود المادة، و بالتالي يقر بجوهر روحاني أو لامادي.

3/ Berkeley, The principles, op.cit, Int 6 p8

4 / هويدي يحي،باركلي، مرجع سابق، ص23

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بالتالي فإن هذه الأفكار المجردة هي بمثابة عائق في طريق المعرفة يحول دون إدراك الحقيقة و هذا ما أكده في قوله:« إن الطريق إلى الحقيقة قد أغلق من فرط ما أثقله الفلاسفة بتجريداتهم، و مع ذلك لا بد أن نرفع الغبار من حولنا و نقرّ بأننا لا نرى شيئا»[1].

يعد مبدأ التجريد في نظر باركلي من المبادئ الزائفة فهو نقيض "لمبدأ الوجود إدراك". "فالمذهب القائل بوجود شيء مستقل عن الذهن، هو نتيجة للإيمان بالأفكار المجردة"[2] .

و قد كان لمبدأ التجريد انعكاسات سلبية سواء على المستوى العلمي أو الديني.

ـ **على المستوى العلمي**: أدى بالعلماء إلى البحث عن قوى فعّالة مؤثرة في المادة توهموا وجودها انطلاقا من الفرضيات التي يلجئون إليها في تفسير الظواهر الطبيعية، "فحديثهم عن قوة للجاذبية، فهو حديث خرافة. فنحن نلاحظ أن الأجسام الثقيلة عندما تسقط تندفع بسرعة نحو الأرض، و لكننا لا نلاحظ غير هذا. و لا يعنينا بعد ذلك أن يكون مصدر هذا الاندفاع نحو الأرض هو الجاذبية أو غيرها ما دمنا لا نرى شيئا"[3] .

و على هذا الأساس فإن الحديث عن "قوة للجاذبية" ما هو إلا حديث عن فروض رياضية تساعدنا على تفسير و فهم الظواهر الطبيعية بغية الوصول إلى قوانين و **بالتالي** ينبغي استبعاد الصفات الفيزيائية للظواهر، و لا نؤمن بوجودها الواقعي.

ـ **على المستوى الديني**: أثار مبدأ التجريد جدلا بين الفلاسفة حتى توهم البعض أن لديهم أفكار مجردة عن الألوهية، كما أخضعوا مبادئ العقيدة للتأويل، لذلك نجد أن باركلي أنكر طرح لوك المتمثل في اعتبار أن الله فكرة مجردة لأن الله هو الروح المطلق أو العقل اللامتناه. و نتيجة لهذه المعطيات سادت نزعة الشك في العقيدة، " فالاعتقاد بالمعاني المجردة سبب قوي للإلحاد".[4]

و على هذا الأساس فإن باركلي يرفض التسليم بوجود معاني كلية مجردة في حين أن

1/ Berkeley, The principles, op.cit, Int 3 p6.

2/ برهييه إميل، تاريخ الفلسفة- القرن الثامن عشر، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983، ص45

3/ هويدي يحي،باركلي، مرجع سابق، ص32

4/ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، د(ت)، ص167

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

الجزء الذي يحمل دلالة اسمية معينة هو الموجود، لذلك يرى باركلي في هذا الإطار بأننا لا نفكر فيما هو كلي و إنما فيما هو جزئي، فالاسم العام يرمز إلى فكرة جزئية، فليس هناك معنى دقيق و محدد يلحق بأي اسم عام، بل إن الاسم العام يرمز إلى عدد كبير ولامتناه من الأفكار الجزئية فمثلا الفكرة المجردة عن الحيوانات المؤلفة من جسم و حياة و إحساس وحركة تلقائية لا تصدق على حيوان بذاته بل على عدد لا نهائي من الحيوانات.

فإذا كان باركلي يتفق مع لوك في بعض النقاط من فلسفته إلا أنه يختلف معه في نظرته لمشكلة الأفكار المجردة، و هذا ما أكده "يوسف كرم" في قوله:« بأن باركلي يصدر عن لوك، و لكنه يعارضه و يزعم أنه يصحح موقفه في غير ما موضع»[1].فالنقد اللاذع الذي وجّهه باركلي لنظرية لوك الخاصة بالأفكار الكلية المجردة يعد كمرحلة متميزة من مراحل تاريخ مسألة الكليات.

"وفي الحق أن قدرتنا على تكوين أفكار مجردة قد بدت للوك القدرة الذهنية الوحيدة التي نملكها، و تفتقر إليها الحيوانات، و من ثم فقد احتلت القدرة على التجريد مكانة خاصة عنده".[2] لكن قد نتساءل عن معنى التجريد عند لوك؟

التجريد عند لوك يعني "عزل فكرة عن كل الأفكار الأخرى التي تصاحبها في الوجود الواقعي، و هذا ما يعرف بالتجريد،(Abstracting) ، و هذه هي الأفكار المجردة".[3]

أما باركلي فإنه يؤكد بأنه إذا كان هؤلاء الفلاسفة ينطلقون من فكرة مفادها بأن صفات الأشياء لا توجد مستقلة عن بعضها البعض ــ فإنهم رغم ذلك ــ يسلّمون بأن للعقل قدرة على تجريد صفة عن أخرى و إدراكها منفصلة عن غيرها و بالتالي تكوين أفكار مجردة، في حين أن باركلي يرفض هذا المعنى للتجريد و يرى بأنه يستحيل أن تكون الصفات منفصلة عن بعضها البعض. و هذا ما أكده في قوله:« إذا كان الآخرون يملكون هذه الملكة العجيبة في تجريد أفكارهم لمسألة هم أدرى الناس بها. أما أنا فأستطيع

1/ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص162
2/ شاخت ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، تر: محمود أحمد حمدي، مكتبة الأسرة، مصر، د (ط)،1997، ص177
3/ Locke, An Essay, op.cit, pp108-109

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أن أجزم بأنني لا أملكها، أنا أعترف أن لي ملكة تخيل أفكار الجزئيات التي أدركتها وتركيبها و تقسيمها على أنحاء مختلفة. إنني أستطيع تخيل رجل برأسين، أو الأجزاء العليا من رجل متصل بجسم حصان. كما يمكنني اعتبار اليد، العين، الأنف كل على حدة مجردا عن باقي الجسم. و لكن مهما كانت اليد التي أتخيلها أو العين فيجب أن تكون ذات شكل و لون معينين. وكذلك الأمر بالنسبة لفكرة الإنسان التي أشكلها، ينبغي أن تكون فكرة عن إنسان أبيض أو أسود، مقوم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط القامة».[1]

و يقول أيضا:« بصراحة أعترف بأنني أستطيع التجريد بمعنى واحد، أي عندما أنظر إلى أجزاء أو صفات خاصة منفصلة عن الأخرى رغم أنها متحدة في شيء ما، ومع ذلك يمكن أن توجد في الحقيقة بدونها. و لكني أنفي أنني أستطيع تجريد صفة من أخرى، أو أن أتصور انفصال الصفات في الواقع، إذن الانفصال مستحيل».[2]

النتيجة التي نصل إليها أن باركلي جعل من قدرة العقل على التجريد مجرد قدرة على التخيل، و حصر التجريد في نطاق محدد، فهو لا ينكر بأن لدينا مصطلحات مجردة مثل الحركة، المثلث، الإنسان، أما الشيء الذي ينكره هو إمكانية أن توصف أفكارنا بأية صفة أخرى غير كونها جزئية في مضمونها.

إذن كل ما يتصوره العقل الإنساني لا بد أن يكون شيئا جزئيا. فالفكرة المجردة عن الإنسان التي تشمل لونا تستلزم بأن لكل إنسان لون معين، و لكن هذا اللون لا يمكن أن يكون أبيض أو أسود...الخ لأنه ليس ثمة لون واحد مشترك بين جميع أفراد النوع، وكذلك هذه الفكرة المركبة عن الإنسان تشمل القامة التي ليست بالطويلة أو القصيرة...الخ و هكذا بالنسبة لبقية الصفات. و نفس الفكرة تصدق عند رؤيتنا لجسم ما ممتدا ذو لون ما و حركة ما، فحسب بعض الفلاسفة أن العقل يكوّن فكرة مركبة عن هذا الجسم و يحلّل هذه الفكرة المركبة إلى أجزائها و ينظر إلى هذه العناصر كل على حدة، فيكوّن أفكار مجردة عن الامتداد و اللون والحركة، لكن هذه الصفات ــ حسب باركلي لا يمكن أن

1/ Berkeley, Les principes, op.cit., Int 10 pp 19-20
2/ Ibid. p20

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

توجد منفصلة عن بعضها البعض، فمن غير الممكن للون أو الحركة أن يوجدا منفصلين عن الامتداد. فلا يمكن تصور شكل شيء ما بدون تلك الصفة.

و في هذا الإطار نجد أن باركلي ينكر الأفكار المجردة بنوعيها سواء تلك الأفكار المجردة المتعلقة بالصفات، أو الأفكار المجردة المتعلقة بالأشياء.

لكن الجدير بالملاحظة أن باركلي لا ينكر التجريد في نطاق الوجود الذهني باعتباره عملية عقلية بدليل أن باركلي "يبدي استعدادا للاتفاق هو و لوك على القول بعجز الحيوانات على التجريد"[1] ــ كما ذكرنا سابقا ــ و من ثم فهو يوافق لوك في أن التجريد خاصية إنسانية يختص بها الإنسان دون غيره من أنواع الحيوان، لكن ما ينكره هو الاعتقاد بالوجود الواقعي للأفكار المجردة. "فإذا سمحنا بالتجريد في نطاق الأفكار، فإننا لا نسمح به في مجال الموجودات الواقعية في العالم الخارجي".[2]

لكن قد نتساءل: ما مصدر هذه الأفكار المجردة ؟

بكل بساطة فإن مصدر هذه الأفكار المجردة يعود ــ حسب باركلي ــ إلى استعمال الإنسان للغة، بدليل أن الاستعمال اليومي للألفاظ يساعد المرء على تكوين الأفكار المجردة، و في هذا الصدد يقول باركلي:« أن استعمال الألفاظ يتضمن الحصول على الأفكار العامة المجردة.»[3]

إذن هذا يعني أنه لولا وجود الألفاظ لما وجد تفكير في مسألة التجريد، أو بمعنى آخر لولا وجود اللغة لما وجدت أية فكرة عن التجريد، فاللغة هي مصدر عدد كبير من الأخطاء في المعرفة، لذلك فإن تحليل اللغة تحليلا سليما يساعدنا على تجاوز هذه الصعوبات.

و في هذا السياق نجد نقطة التقاء بين باركلي و الفلسفة التحليلية التي حاولت إيجاد الحلول للمشكلات الفلسفية عن طريق تحليل مفردات اللغة و مفاهيمها بمجرد تحليل العبارات التي صيغت بها.لهذا يعد باركلي مبشرا بحركة التحليل اللغوي لأنه سلط الضوء

1/ شاخت ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص178

2/إبراهيم مصطفى إبراهيم،الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2001 ص305

3/ Berkeley, The principles, op.cit., Int11 p13

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

على المشكلات الفلسفية التقليدية المتعلقة باللغة.

هناك فكرة شائعة عند عامة الناس مفادها:« أن كل لفظ يشير بالضرورة إلى وجود شيء في الواقع، يكون هذا الشيء ماديا ». و مادامت اللغة تشتمل على الألفاظ و المعاني الكلية، فهذا يستلزم أن هذه الأخيرة تقابل أشياء واقعية، أي أن اللفظ الكلي يشير إلى شيء واقعي.

لكن في نظر باركلي أن هذا الاستنتاج غير صحيح "لأننا لو بحثنا في هذه الألفاظ المجردة لوجدنا أنها إما أن تدل على صفات للأشياء و إما تدل على أشياء تكون موضوعا للصفات، و في كلتا الحالتين لا يمكن أن ننتهي إلى أي و جود مجرد. و ذلك لأننا إذا كنا بصدد صفات الأشياء فإن هذه الصفات لا يمكن أن توجد مجردة عن الأشياء التي تتحقق فيها و لا عن سائر الصفات الأخرى التي توجد مقترنة معها".[1]

إذا كنا بصدد الألفاظ أو المعاني المجردة المتعلقة بصفات الأشياء فإن هذه الصفات لا يمكن أن توجد منفصلة عن الأشياء التي تتحقق فيها و لا عن بقية الصفات الأخرى التي تكون ملازمة لها. فمثلا: حين نلاحظ حركات مختلفة سريعة، بطيئة، أفقية، و شاقولية، ندرك ما هو مشترك بينها لنكوّن فكرة مجردة عن الحركة لا هي بالسريعة، و لا بالبطيئة و لا بالأفقية...الخ إنما هي حركة و حسب. و عند رؤيتنا للون فإن العقل يعزل من الألوان الخاصة التي تدركها الحواس، كل ما يميزها عن بعضها و يحتفظ فقط بالشيء المشترك بين الألوان ليكوّن فكرة مجردة عن اللون ليست بالأحمر، و لا الأزرق، ولا الأصفر، و لا الأبيض، و لا أي لون آخر.

مثلما اعتقد الفلاسفة أن للعقل قدرة على تكوين أفكار مجردة عن الصفات، فإنه يستطيع بالطريقة ذاتها أن يكوّن أفكار مجردة عن الأشياء، إلا أن هذه العملية أكثر تعقيدا من تجريد الصفات فالفكرة المجردة عن الإنسان يحصل عليها العقل بمراحل معينة والمتمثلة فيما يلي:

1/هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص24

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

- مرحلة الإدراك الحسي للأفراد
- **إدراك الصفات الخاصة بكل فرد**
- إسقاط الصفات الخاصة بكل فرد، و الاحتفاظ بما هو مشترك بينهم.

و على هذا النحو يحصل العقل على فكرة مجردة عن الإنسان أو الإنسانية. **فمثلا**: بعد أن يدرك العقل أفرادا مثل أحمد، عمر، و زيد بأن كل واحد منهم يتمتع بصفاته المعقدة الخاصة به، فإنه يسقط كل الصفات الخاصة بكل فرد و يحتفظ بما هو مشترك بينهم، وبذلك يكوّن فكرة مجردة عن الإنسان أو الإنسانية.

لكن المشكل ـ حسب باركلي ـ أن هذه الفكرة المجردة تشير إلى كل إنسان، و في الوقت نفسه لا تمثل أي إنسان بذاته. فهذا الإنسان المجرد الذي من المفروض أن يوجد وجودا واقعيا، لا بد أن يتصف بصفة معينة، أي يجب أن يكون أبيضا أو أسودا، طويلا أو قصيرا...**الخ. إذن** "إن الفكرة المجردة، المفهومة على هذا النحو، هي اختراع اخترعه الفلاسفة و ما هو بممكن، فالفكرة المجردة تستبعد في آن معا الضدين اللذين من اللازم أن يكون أحدهما عائدا إلى الموضوع".[1]

و عليه "فالفكرة العامة المجردة بالمعنى الذي فهمها هؤلاء الفلاسفة و منهم جون لوك تنطوي ـ فيما يعتقد باركلي ـ **على** تناقض، لأن كل فكرة عامة مجردة تشير إلى كل فرد في مجموعة و لا تشير إليه في وقت واحد. فالفكرة المجردة عن المثلث تشير إلى كل المثلثات سواء أكانت متساوية الأضلاع أو متساوية الساقين أو مختلفة الأضلاع و لا تشير إليها في وقت واحد".[2] فالمثلث كل هذه و مختلفا عنها في آن واحد، ففكرة المثلث غير كاملة لا يمكن أن توجد.

إن الفكرة المجردة فكرة متناقضة لأن العقل لا يستطيع أن يؤلف فكرة مجردة متناقضة عن المثلث، فهذه الفكرة المدمجة التي أشار إليها لوك عن المثلث تحمل في طياتها تناقض لأنها تحتوي على جزئيات متناقضة و هذا ما يتجلى لنا من خلال فكرة

1/ برهييه إميل، تاريخ الفلسفة- القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص44

2/ متى كريم، الفلسفة الحديثة- **عرض نقدي**- دار الكتب الوطنية، بنغازي،ليبيا، ط2،د(ت)، ص186

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المثلث التي أشار إليها لوك، فهذا المثلث يكون في نفس الوقت مثلث متساوي الأضلاع، و قائم الزاوية، ومختلف الأضلاع...الخ. في حين أن المثلث الذي هو في ذهني ــ حسب باركلي ــ إنما هو مثلث جزئي من هذا أو ذاك النوع.

فمثلا: فكرة مثلث متساوي الأضلاع تمثل نوعا من أنواع المثلثات فقط وليست كلها.

فإذا سلمنا بأن هناك تعريف لكل اسم عام، إلا أنه يستحيل أن تكون هناك فكرة واحدة هي التي تحدد معنى أي اسم. فمثلا لا توجد فكرة واحدة ثابتة هي التي تحدد لنا معنى لكلمة مثلث.

و بالتالي كشف لنا باركلي عن ذلك اللغز الفلسفي المتعلق بالكليات و هو ما يسمى بمغالطة "اسم واحد لمسمى واحد".[1]

فإذا كان البعض يعتقد أن الأسماء الكلية تدل على فكرة واحدة، فإن هذا يصدق على أسماء العلم فقط. **فمثلا**: كلمة "جورج باركلي" تدل على كائن معين، لكن هل الأسماء الكلية تدل بطريقة "اسم واحد لمسمى واحد"؟

بالتأكيد نجيب بالنفي، لأن كلمة أسقف تدل على عدد لا نهائي من الأساقفة. و على هذا الأساس فإنه لا يوجد معنى دقيق و محدد يفهم من اسم كلي، بل نجد أن الأسماء الكلية تدل على عدد كبير من الأفكار الجزئية دون تعيين. و بهذا المعنى نجد أن الكلمة العامة السالفة الذكر لا تدل على فكرة ثابتة معينة، و إنما تدل على أي واحد ضمن مجموعة من الأفراد. و هنا تظهر أول اللمحات المنهجية في هجوم باركلي على مبدأ التجريد، حيث يرى أن كل فكرة في العقل هي فكرة جزئية محسوسة و أن العقل ليس لديه القدرة على تشكيل أية أفكار مجردة أو معاني عن الأشياء، و الفكرة الجزئية عند باركلي تعتبر كلية أو عامة من حيث أنها تمثل أفكارا جزئية متعددة يجمع بينهما نوع من التشابه و هي بهذا المعنى تعتبر فكرة عامة أو كلية[2].

1/برلين ايسايا، عصر التنوير-فلاسفة القرن الثامن عشر،تر: فؤادشعبان، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق د(ط)،1980، ص167

2/ حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مكتبة الجندي، مصر ط1، 1997، ص ص5-6

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

إذا كان لوك يرى بأن الكلمات تصبح عامة حين تستعمل كرموز للأفكار العامة، فإن باركلي يرى"بأن الكلمة تصبح عامة حين تستعمل كرمز، ليس لفكرة عامة مجردة، و لكن لعدة أفكار جزئية"[1]

إذن الكلمات ليست رموزا للأفكار المجردة بل رموز للأفكار الجزئية "فإذا قلت هذه العبارة:« سرعة الجسم في حركته تتناسب مع القوة الدافعة له»، فإن لفظة "الحركة" في هذه العبارة يقصد بها الحركة بوجه عام، و هي بذلك عبارة عن رمز يرمز إلى جميع الحركات. و هذا الاستخدام للحركة المجردة الكلية استخدام مشروع و مفيد لأنه يساعد على تقدم التفكير. و لكني إذا أردت أن أنتقل إلى ميدان الواقع، فإنني لن أجد حركة إلا متحققة في جسم متحرك و بالتالي لن أعثر في الواقع على حركة مجردة".[2]

و في هذا الصدد نجد أن باركلي يعترف بقيمة الأفكار الكلية و يسلّم بالمقولة الأرسطية القائلة:«لا علم إلا بالكليات». و أن التجريد يساعد على تقدم التفكير لأن هذا الأخير لا يستطيع أن يتقدم في ظل الجزئيات المحسوسة لهذا عندما نسلّط الضوء على مسألة نقد باركلي للأفكار المجردة، نجد أن هذا النقد كان موجها تحديدا حول الأساس النفسي لا المنطقي، أي عندما نفكر فإننا لا نفكر إلا فيما هو جزئي من هذا أو ذاك النوع. أما من حيث الأساس المنطقي فإن باركلي لم ينكر تلك القيمة المنطقية لهذه الأفكار الكلية. فاللفظ المجرد عند باركلي له مفهوم خاص فهو عبارة عن لفظ كلي يستخدم كرمز يمثل أفكار جزئية متعددة.

إذن إذا كان باركلي ينكر وجود الأفكار العامة المجردة فإنه في الوقت ذاته لا ينفي وجود الأفكار العامة، لأن هذه الأخيرة ـ حسب رأيه ـ تدل على أشياء جزئية. و هذا ما يتجلى في قوله:« عندما نلاحظ كيف تصبح الأفكار عامة نستطيع أن نحكم حكما أفضل كيف تصبح الكلمات عامة. و هنا نلاحظ بأني لا أنكر إطلاقا وجود أفكار عامة بل إني أنكر فقط وجود

1/ Berkeley, les principes, op.cit., Int11, p22

2/هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص ص25 - 26

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أية أفكار عامة مجردة».[1]

لكن رغم أن باركلي ينكر الأفكار العامة المجردة، إلا أنه يسلّم بقدرة الذهن على تكوين الرموز أي بقدرته على جعل من أفكار كلية معينة تشير إلى أفكار جزئية تندرج تحتها. ولذلك فالاسم العام هو رمز لفكرة جزئية و ليس لفكرة مجردة و يقول باركلي في هذا الصدد : « إن الكلية... ليست قائمة في الطبيعة، ولا في الفكرة المطلقة الوضعية (أي الواقعية) لشيء ما، بل في العلاقة أو الرابطة القائمة بين الكلي و بين أجزائه التي يرمز إليها ويمثلها»[2]

إذن المعنى الكلي قائم في الرابطة التي تربط بين الأشياء الجزئية المتشابهة و لا وجود له في الخارج أو الطبيعة.[3]

و في هذا الإطار يفرق باركلي بين المعنى المجرد و المعنى الكلي و يعتبر الكليات أساس العلم لأن كل فكرة جزئية عنده هي ذاتها تعتبر كلية أو عامة من حيث أنها تمثل سائر الأفكار الجزئية من نفس النوع. "و لولا تشبع باركلي بالاسمية لرأى غريبا أن يكون المعنى الجزئي كليا من حيث دلالته."[4] فالفكرة الجزئية تصبح عامة حين تستعمل كممثل لجميع الأفكار الجزئية التي هي من النوع ذاته.

وهذا ما أكده باركلي في قوله:« إذا نحن حددنا معاني كلماتنا، و تحدثنا عما نستطيع أن نتصوره، فإنه ينبغي أن نسلم ــ فيما أعتقد ــ أننا سوف نعترف بأن الفكرة، أية فكرة هي بحد ذاتها جزئية و لكنها تصبح عامة بجعلها تمثل أو تدل على كل الأفكار الجزئية التي هي من نوع واحد».[5]

"و لنوضح ذلك بمثال: لنفرض بأن عالما هندسيا ليوضح طريقة قطع خط إلى قسمين

1/ Berkeley, les principes, op.cit, Int 12 p23

2/ Berkeley: The C.p.B. Luce'sed. Notebook B, entry N 528-529-530

نقلا عن: هويدي يحي، باركلي، ص 26

3/ هويدي يحي، المرجع نفسه، ص26

4/ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص166

5/ Berkeley, les principes, Ibid, Int 12 p22

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

متساويين، فإنه يرسم إذا أردنا خطا أسودا طوله بوصة واحدة، لكن هذا الخط الذي يعتبر جزئيا بحد ذاته هو مع ذلك عام من حيث دلالته، إذ أن هذا الخط حين يستعمل لهذا الغرض يمثل جميع الخطوط الجزئية مهما كانت، بحيث أن ما يتبين من خلاله، يتبين من خلال كل الخطوط أو بصيغة أخرى عن الخط بصورة عامة. و مثلما هذا الخط الخاص يصبح عاما نتيجة استعماله كرمز يصبح الاسم "خط" الذي هو خاص بحد ذاته **عاما لأنه** استعمل كرمز".[1]

إذن يصل باركلي إلى النتيجة التالية:« أن الفكرة الجزئية تصبح عامة لا بمحتواها بل باستعمالها».

لكن قد نطرح التساؤل التالي: ما هي أهم الأفكار المجردة التي قام باركلي بنقدها؟

المطلب الثالث: فكرة الزمان و المكان

"إن مذهب باركلي، بمبدئه البالغ البساطة و البالغ الوضوح في الظاهر، لا يطمح إلى أقل من تغيير التوازن الكامل للعلم في عصره"[2] بدليل نقده لفكرتي الزمان و المكان لأن نيوتن يقرّ بالمكان المطلق و الزمان المطلق و الحركة المطلقة، في حين أن باركلي يرى خلاف ذلك، إذ يؤكد على نسبية الزمان و المكان و ينظر إليهما على أنهما ليسا مجردين و بالتالي كان موقفه معارض لموقف نيوتن.

و على هذا الأساس فلا وجود لزمان و مكان مطلقين مجردين، "لأن الزمان يوجد دائما مرتبطا بالحالات الشعورية التي تتعاقب فيه، والمكان لا يمكن أن نتصوره إلا إذا تصورنا الأجسام التي تشغله. و على الرغم من أن الزمان ذاتي و المكان موضوعي. أو ـ كما سيعبر عن ذلك كانط فيما بعد ــ على الرغم من أن الزمان يتعلق بالحس الباطني والمكان بالحس الخارجي، إلا أنهما يشتركان معا في أنهما ليسا مجردين."[3]

1/ Berkeley, The principles, op.cit. ,Int 12, p14
2/Bréhier Emille, Histoire de la philosophie, II / XVIIe- XVIIIe Siècles, Quadrige, PUF, 2ème,ed, 1983, p308

3/هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص27

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و نلتمس تأثر كانط ببباركلي في مسألة الزمان و المكان و تفرقته الشهيرة بين عالم الأشياء في ذاتها و عالم الظواهر. إذ يرى كانط "أن الحيز و الزمن و هما شكلان قبليان للحدس، يتميزان عن المظاهر التجريبية أو المضامين البعدية".[1]

في حين يرى باركلي أن المكان و الزمان ليسا حدوسا محضة أو شكلان قبليان، بل المكان هو ترتيب الأفكار و الزمان هو تعاقبها فوجودهما يبقى أمر ذاتي مرتبط بالعقل.

فيما يخص مسألة الزمان نجد أن باركلي ينفي طرح نيوتن المتمثل في مطلقية الزمان و موضوعيته لأنه ليس شيئا سوى تعاقب الأفكار في عقولنا و في هذا الصدد يقول:« كلما أحاول أن أكوّن فكرة بسيطة عن الزمان، مجردة عن تعاقب الأفكار في ذهني... أفتقد نفسي فلا أجدها، و أصطدم بصعوبات يتعذر حلها».[2]

أما إذا انتقلنا إلى مسألة المكان، فرغم النجاح الكبير لميكانيكا نيوتن و رؤية العالم من خلالها، فإن الموضوع الشائك للمكان المطلق لم يختف، بدليل أن باركلي قد أدلى بدلوه في هذه المسألة. و في سياق حديث باركلي عن المكان تناول ظاهرة الحركة، فالفلاسفة الطبيعيين لم يفهموا من الحركة إلا تلك الحركة المجردة المطلقة في حين أن باركلي رفض هذا الطرح القائل بوجود شيء مطلق و بالتالي أقرّ بالحركة النسبية. لأن كلمة المطلقية تؤدي إلى الإلحاد لهذا يقول باركلي:« إن أية حركة لا يمكن أن تفهم إلا بعد تعيين الجهة و تحديدها. و هذا لا يمكن تصوره إلا إذا أدخلنا في اعتبارنا وجود أجسامنا و وجود أجسام الأشياء الأخرى فضلا عن وجود الجسم المتحرك نفسه و ذلك لأن تحت وفوق، و يمين و يسار، و جميع الأمكنة و المناطق قوامها نسبي و تستلزم بالضرورة تعيين جسم آخر خلافا للجسم المتحرك نفسه».[3]

من خلال هذا الطرح يمكن ردّ نسبية الحركة عند باركلي إلى ثلاثة أسباب و هي:

1/دولوز جيل، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997،ص22

2/Berkeley, The principles, op.cit. ,Int 98 p87

3/ Berkeley, De Motu. S.58 نقلا عن: هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص30

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

1- وجود الجسم المتحرك و هذا شيء بديهي لأنه لا يمكن تصور الحركة منفصلة عن الجسم المتحرك.

2- وجود الشخص المدرك للحركة أو للجسم المتحرك، فوجود الشخص المدرك شيء ضروري في نظرته إلى الحركة من حيث سرعتها أو بطئها.

3- وجود أجسام متحركة مع الجسم المتحرك و في هذه الحالة يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الأجسام الأخرى المحيطة بالجسم المتحرك.

إذن الخطأ الفادح الذي وقع فيه الفلاسفة الطبيعيين هو تأكيدهم على الحركة المطلقة وادعائهم الخارق بأن الجسم به قوة تدفعه إلى الحركة، فهذا القول لا أساس له من الصحة و بالتالي فإن نسبية الحركة ظاهرة غير قابلة للشك. و هذا ما أكد عليه باركلي في قوله:«يجب أن أعترف أنه يبدو لي بأنه لا يمكن أن توجد حركة، إلا إذا كانت نسبية»[1].

ضف إلى ذلك أن القول بالحركة المجردة أو الحركة المنفصلة عن الجسم المتحرك لا يمكن تصورها ــ حسب باركلي ــ ذلك أن الحركة لا يمكن أن تكون منعزلة عن الجسم المتحرك، لكن مع ذلك فإن البعض يحاول فهم الحركة و كأنها فكرة مجردة منفصلة عن أي شيء آخر فهذا المفهوم للحركة لا معنى له لأنه حسب ــ قول باركلي ــ فإن الحركة لا يمكن أن تفهم بدون اتجاه، و الاتجاه لا يمكن فهمه بدون تعيين جسم آخر خلافا للجسم المتحرك نفسه ذلك لأن الاتجاه إلى اليمين و اليسار...الخ لا يمكن أن يتحقق بدون علاقة الجسم المتحرك بالأجسام الأخرى.

و في هذا الإطار يقول:« حتى ندرك الحركة يجب أن تكون على الأقل بين جسمين عن طريقهما تكون المسافة أو الحالة المتحركة متغيرة. أما إذا وجد جسم واحد فإنه يستحيل أن يكون متحركا»[2].و يقول أيضا:« إن هذا يبدو لي بديهي جدا، بأن الفكرة التي لديّ عن الحركة تتضمن بالضرورة علاقة»[3].

1/ Berkeley, les principes, op.cit, Int112 , p100

2/ Ibid.

3/Ibid.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و في سياق حديثنا عن الحركة، ما هي الفكرة المجردة التي ارتبطت بها؟ و ما موقف باركلي منها؟

المطلب الرابع: فكرة العلّية

لعلّ أن الفكرة المجردة التي ارتبطت بالحركة هي فكرة العلّية، فقد قام باركلي بنقدها لارتباطها بنزعة التجريد و قد رأينا سابقا موقف باركلي النقدي من التجريد و الأفكار المجردة.

لكن قد نطرح التساؤل التالي: هل هنالك علّية في الطبيعة تتحكم في مجرى الظواهر الطبيعية؟

وفي هذه الحالة هل يمكن التسليم بوجود قوة محايثة للمادة؟

لقد نفى باركلي الطرح القائل بوجود علّة تتحكم في مجرى الظواهر الطبيعية، وبالتالي أكد على عدم وجود تبرير لهذه القوة الفعّالة التي تحدث آثارا و قد علّل ذلك بالأسباب التالية:

1- يرى باركلي أن العلّة الحقيقية في الطبيعة هي الله تعالى، و لا توجد قوة فعّالة أخرى غيره.

2- و يرى باركلي كذلك أن المادة لا تحتوي في طبيعتها على شيء مستسر، بل أنها لا تشمل إلا على ما ندركه منها، مما يتنافى معه وجود "قوة" أو "علة" مؤثرة.

3- و أخيرا يرى باركلي أن فاقد الشيء لا يعطيه، بمعنى أن جميع صفات المادة سلبية عدمية منفعلة لا فاعلة، و بالتالي ليست هي علة "الحركة" أي أن "العدم لا ينتج إلا العدم" **على حد** تعبير سبينوزا في موضوع العلّية. [1]

إذن من خلال هذه الأسباب السالفة الذكر يمكن القول بأن باركلي لا يؤمن بالعلّل الطبيعية بالمعنى الفيزيائي، بل يؤمن بالعلّل الروحية، و هذا يعني أن الله هو العلّة الوحيدة، لما يحدث في الكون، فالعالم عالمه و هذا الأخير مرتبط بإرادته، و عليه **لا مجال**

1/ إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص309

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

للحديث عن أية قوى أخرى تستطيع أن تغير مجرى الحوادث الطبيعية إلا قدرة الله، فالإرادة الإلهية إرادة فعّالة إيجابية في حين أن المادة منفعلة سلبية: فهل يمكن اعتبار ما هو سلبي منفعل سببا؟

إذن لا يجوز أن نقول أن شيئا هو سبب شيء آخر، بل أن الله يعطينا فكرة شيء نطلق عليه السبب ثم يعطينا فكرة شيء آخر نطلق عليه النتيجة، فليست العلاقة بين الأشياء علاقة سببية بل هي علاقة الرمز بالمرموز إليه. و بالتالي استبدل باركلي قانون العلّية بقانون الرمز و المرموز إليه.

مثلا: فكرة الدخان التي يعطيها إلينا الله هي بمثابة علامة لفكرة النار، هذه اللغة التي يخاطبنا بها الله أطلق عليها باركلي اسم اللغة البصرية." فالطبيعة عند باركلي ليست إلا مجموعة من الرموز و الروابط القائمة بين هذه الرموز و ليست هذه الرموز في حقيقة الأمر إلا اللغة التي يتحدث بها الله إلينا."[1]

إذن النتيجة التي نصل إليها أن الله هو علة أفكارنا.

لهذا يؤكد باركلي بأن الله يخاطبنا برموز محسوسة خارجية، فالطبيعة المرئية هي اللغة البصرية المتمثلة في مجموعة من الرموز و الإشارات التي يتحدث بها الله إلينا مثلا: عندما نتأمل الطبيعة و ما تحمله من أشجار و بحار و جبال...الخ، فإن هذه المخلوقات هي رموز أو إشارات لمبدع الطبيعة، فلغة الله مرئية، طبيعية و على هذا الأساس ينكر باركلي تلك القوة الفاعلة للأجسام لأنها ترد في حقيقة الأمر إلى العقل اللامتناهي(الله). وبالتالي لا وجود لعلّة طبيعية لأن تلك القوى التي ينسبها الفلاسفة الطبيعيون للأجسام هي مجرد فروض رياضية. فالفلسفة الطبيعية (التجريبية) تهتم بالبحث عن تتابع الظواهر وبالتالي الكشف عن نظام هذا الترابط الذي يتم بين ظاهرتين، إحداهما سابقة و الأخرى لاحقة، و بهذا فإن الخطأ الذي تقع فيه الفلسفة الطبيعية هو أن تجعل من تلك الأسباب الميكانيكية أسبابا فعّالة و هذا غير صحيح. لأن القانون العلمي ــ حسب باركلي ــ لا

1/ هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص35

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

يعبر عن تلك العلاقة الضرورية بين ظاهرتين أو أكثر، فالظواهر الطبيعية تترابط وفقا لإرادة الله. فالطبيعة معلولة، سلبية منفعلة فالبحث عن العلاقة الضرورية بين الظواهر لا أساس لها، لأن النظام الكوني الذي تسير عليه الطبيعة مرهون بإرادة الله والقوانين الطبيعية هي من وضعه.

إذن انطلاقا من هذه المعطيات التي سلّم بها باركلي علينا أن نقول،" أن العلم الطبيعي لا يتعاطى مع التأثيرات فيما بين الأمور المادية، بل هو علم يقوم على المراقبة والوصف للقوانين التي تتوافق و النظام الدائم مع الأفكار التي خلقها الله و التي ربطها بعضا ببعض"[1]

1/ كونزمان بيتر، فرانز- بوركارد بيتر، فيدمان فرانز أطلس- dtv الفلسفة، ص123

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المبحث الثاني: من الجوهر المادي إلى الجوهر الروحي

لقد سبق و أن رأينا كيف أن الفلاسفة الطبيعيين قد سلّموا بذلك الإدعاء القائل بمكان وزمان مجردين، و بوجود حركة مجردة مطلقة، و بقوة علّية تتحكم في مجرى الظواهر الطبيعية، إلا أن الأمر لم يبق عند هذا الحد فقط بل امتد إلى أبعد من ذلك، بحيث طرحت إشكالية الاعتقاد بوجود جوهر مادي خارج و مستقل عن الإدراك، لذلك نجد أن الموقف الهجومي الذي اتخذه باركلي من التجريد و الأفكار المجردة لم يكن إلا خطوة أولية للقضاء على الفكرة المجردة الرئيسية و المتمثلة في فكرة الجوهر المادي، و هذا ما يقودنا إلى طرح التساؤل التالي:ما هي الأسباب التي أدت بالفيلسوف الإنجليزي باركلي إلى تبني الموقف اللامادي و محاربته للجوهر المادي؟

المطلب الأول: المذهب اللامادي

لقد ارتبط اسم جورج باركلي في تاريخ الفلسفة بالمذهب اللامادي، إذ عرف بانتقاده اللاذع للفلسفة المادية و رفضه لها بكل صورها، لكن ما المقصود باللامادية الباركلية؟

إذا نظرنا إلى هذا المصطلح من الناحية الظاهرية و للوهلة الأولى، يبدو لنا بأنه يغلب عليه الطابع السلبي و هذا لسبب بسيط و هو أن باركلي "حاول أن يضعف الثقة بالمادية بإنكاره وجود المادة".[1]، فالاعتقاد بوجود المادة ما هو إلا وهم فلسفي – حسب رأيه – لكن بالمقابل نجد أن باركلي لا يقف عند هذا الحد فحسب، بل ذهب إلى الإقرار بالوجود الروحي أو العقل و هنا يكمن الوجه الايجابي لفلسفته.

إذن اللامادية كانت بمثابة السبيل الوحيد لإنكار المادة، "و قد اعترف باركلي صراحة بالغرض من وضعه لمذهبه، فقال أنه تفنيد المادية الشائعة في عصره"[2] و من الأسباب التي دفعته إلى محاربة الجوهر المادي و إنكاره له تكمن فيما يلي:

1/أغروس روبرت- ستانسيو جورج، العلم في منظوره الجديد، تر: كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة ،الكويت، د(ط) ، 1989، ص95

2/ميد هنتر ، الفلسفة أنواعها و مشكلاتها،تر: زكريا فؤاد،دار النهضة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1975، ص70

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

1/ قام باركلي بدحض رأي الفلاسفة الماديين الذين جعلوا من المادة وجود مستقل عن العقل المتناهي (الإنسان)، و ينتج عن ذلك أن هذا الواقع المادي يتعذر فهمه و إدراكه تماما.

2 / بالإضافة إلى ذلك نجد أن الإقرار بالوجود المادي المطلق يلزم عنه وجود عالم مستقل عن العقل اللامتناهي (الله). لكن قد نطرح التساؤل التالي: ماذا يترتب عن هذه الأسباب؟ فيما يخص السبب الأول الذي سبق ذكره ترتب عنه ظهور المذاهب الشكية في المعرفة، و لطالما سعى باركلي إلى تخليص الفلسفة منها، إذ كيف نقرّ بوجود واقع يستحيل علينا إدراكه؟ و هل العالم الخارجي عبارة عن مادة فقط؟

في هذا السياق لا بد أن نؤكد بأن باركلي" لا ينكر على الإطلاق وجود عالم خارجي، وإنما هو ينكر فقط وجود عالم مادي يوجد مستقلا عن كل إدراك"[1]. فالعالم الخارجي ليس عبارة عن مادة فقط، بل مادة و عقل، لأن المادة يتدخل فيها العقل، و بالتالي أرجع باركلي المادة إلى مجموعة من الصفات المحسوسة التي ندركها لذلك أسس فلسفته على مبدأ "الوجود إدراك".

أما السبب الثاني ترتب عنه ظهور مذاهب الحادية في الدين من خلال الإقرار بوجود عالم مستقل عن الإرادة الإلهية، و بالتالي جرّد باركلي المادة من كل تأثير أو فاعلية باعتبارها منفعلة، فقد " كان الوجود المستقل للمادة و الطبيعيات الآلية المربوطة به الوسيلة المحققة الأكيدة لاستياق الناس إلى الإلحاد"[2].

هذا الصراع القائم بين باركلي و الفلاسفة الماديين، كان بمثابة معركة بين الإيمان والإلحاد، لهذا احتلت فكرة الألوهية مكانة هامة في فلسفته، و هذا ما سوف نراه لاحقا. و نتيجة لهذه المعطيات اهتم باركلي بأحوال انجلترا التي كانت تعاني آنذاك من انحلال واضمحلال خلقي، و كان السبب – حسب رأيه- هو ضعف العقيدة الدينية في نفوس

1/ميد هنتر ، الفلسفة أنواعها و مشكلاتها، مرجع سابق، ص71

2/برهييه إميل، تاريخ الفلسفة- القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص53

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

الإنجليز آنذاك. فكتب رسالة بعنوان: "محاولة لمنع انهيار بريطانيا العظمى"[1].

نحن نعلم أن العقلية الإنجليزية بطبيعتها لا تؤمن إلا بالواقع الحسي المادي و لا تعترف بالتجريد و الفكر المجرد إلا بصورة نسبية، و هذا يدل على مدى التزامها بتراثها القومي، لكن من جهة أخرى نجد تغلغل المثالية في الفكر الإنجليزي، مما يستلزم الخروج عن التراث الفلسفي القومي. إذن هذه المفارقة هي التي تدعونا إلى طرح التساؤل التالي:

من أين أتت الحركة المثالية في إنجلترا؟

لا شك بأن الحركة المثالية تولدت نتيجة تفاعلات و ردود فعل داخلية في صميم الفكر الإنجليزي نفسه لذلك نجد أن فلسفة "باركلي" كانت في مواجهة فكر العصر الذي كان يؤمن بوجود واقع مطلق مستقل عن العقل المتناهي بل حتى عن العقل اللامتناهي لذلك كان يهدف من وراء فلسفته إلى المحافظة على العقيدة المسيحية. و من الأسباب التي أدت بالمثالية إلى احتلال مركز الصدارة عند "باركلي" هو وجود نقاط تشابه و تقارب بين أرائها و آراء المسيحية، و بهذا نجد أن الشيء الملاحظ في فلسفة "باركلي" أنها طبعت بطابع ديني لذلك كان يحاول جاهدا إلى محاربة الجوهر المادي الذي هو سبب قوي للإلحاد. "فاللامادية تقف في وجه المادية بمعناها الشائع، أي الإلحاد"[2] و" هذا ما كرس له نفسه باركلي، حتى أمكن تسميته أبا المثالية."[3]

من هذا المنطلق نجد أن مثالية باركلي لم تكن إلا نتيجة لآرائه الأخلاقية و الدينية، ومادام أن الأرضية التي انطلق منها كانت ترتكز على الموقف المعنوي المضاد للموقف المادي، فإن هذا الشيء هو الذي فرض عليه الاتجاه المثالي الذي سارت عليه فلسفته في مجال نظرية المعرفة و الميتافيزيقا.

1/بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص288

2/هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص129

3/بوليتزر جورج، مبادئ أولية في الفلسفة، دار الفارابي، بيروت، د(ط)، 1987، ص35

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

لكن الشيء الملاحظ أن مثالية باركلي تخالف المثاليات العقلية التي تعطي الأولوية للعقل لأن مثاليته حسية لا تؤمن إلا بالحواس، لهذا كان يحاول جاهدا الابتعاد عن منطقة العقل لأنه كان يخشاها مما قد تؤدي إليه من تفكير حر. و على هذا الأساس حصر باركلي وجود المادة في وجودها المحسوس بهدف إلغاء فكرة الجوهر المادي، فكيف ذلك؟

المطلب الثاني: نقد الجوهر المادي

إذا كانت المادية تعترف بوجود جوهر مادي قائم بذاته، أي الجوهر المقوّم للصفات الأساسية و الثانوية و يكون قائما خارج العقل، فإنه بالمقابل نجد اللامادية الفلسفة التي شيّدها جورج باركلي اتخذت خطوات معتبرة للقضاء على هذه الفكرة، و نجد هذا الرفض خاصة في كتاب "المبادئ" و "المحاورات"، ففي رأي باركلي فإنه لا يوجد أي مبرر يدعو إلى الإقرار بوجود جوهر مادي بمعناه الفلسفي المدرسي، و في الوقت ذاته فهو لا ينكر تصور العامة للمادة كمجموعة من الكيفيات الحسية و هذا ما أكده في قوله:« ...إذا كانت كلمة جوهر تؤخذ بمعناها العامي، أي مجموعة الصفات الحسية كالامتداد و الصلابة والوزن و أمثالها فلا يمكن أن نتهم باستبعادها. أما إذا أخذت بمعناها الفلسفي أي باعتبار الجوهر مقوّم للصفات و يكون قائما خارج العقل. فأنا أعترف بأنني استبعدها...»[1]

و على هذا الأساس فإذا كان "لوك" يدافع عن الجوهر بمعناه الفلسفي باعتباره افتراض ضروري، نجهل ما هو، و الحامل للكيفيات أو الأعراض، فإن" باركلي" ينكر ذلك الجوهر المجهول. كما أكد ذلك في قوله:« الشيء الوحيد الذي أنكر وجوده هو الذي يسميه الفلاسفة المادة أو الجوهر المادي».[2]

إذن ينكر باركلي وجود المادة من هذه الزاوية، و لكي يؤكد هذا الإنكار يربط بين الوجود و الإدراك، و النتيجة المترتبة عن ذلك أن الوجود مشروط بالإدراك، فالشيء لا

1/Berkeley, THE principles, op.cit, Int37, pp49-50

2/Ibid, Int35, p48

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

وجود له إلا عندما يدركه عقل الإنسان، أي أن الأشياء المادية إنما هي أفكار مرسومة في العقل، وليس لها وجود مستقل. فالبرتقالة مثلا يصل إلينا لونها عن طريق البصر ورائحتها عن طريق الشم و طعمها عن طريق الذوق و ملمسها عن طريق اللمس، فلو تناول هذه البرتقالة كفيف البصر يدرك كل صفاتها إلا لونها، فالكفيف لا يدرك الألوان، والأصم لا يدرك الأصوات.

إذن فكرة البرتقالة ليس لها معنى في الوجود خارج العقل. "فاللامادية لا تنكر وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها، فهي لا تحوّل الأشياء إلى معان بل إنها تحوّل المعاني إلى أشياء".[1]

و بالتالي فإنّ وجود المادة متوقف على الذهن "و لو شئنا أن نستخدم المصطلح الحديث لقلنا أن المادة ليس لها وجود موضوعي(أي مستقل خارج عن الذهن) بل هي معتمدة في وجودها على الذات".[2]

من هذا المنطلق نجد أن باركلي لم يرفض ذلك الوجود المدرك بالإحساس بدليل أنه يتفق مع رأي رجل الشارع (vulgar) باعتبار أن المادة المجردة لا وجود لها، لهذا يرهن الوجود بالإدراك الحسي، و من ثمة فليس للمادة وجود غير هذا الوجود الذهني " فوجود الشيء يكمن في إدراكه".[3] فليس هناك فرق بين وجود الأفكار و وجود الأشياء، لأن الفكرة هي الشيء المحسوس و حقيقة الفكرة و وجودها لا يقوم بمعزل عن الإدراك، إذ يتعذر علينا أن نتصور وجود أجسام خارج دائرة الإدراك، فأفكارنا و إحساساتنا هي الأشياء المحسوسة، و عملية الإدراك تتم بصورتين إما بصورة مباشرة بواسطة الحواس أو بصورة غير مباشرة بواسطة العقل و التأمل و هذا ما أكده باركلي في قوله:« إنني لا أنكر وجود أي شيء أدركه بواسطة الحواس أو التأمل، ذلك لأن الأشياء التي أراها بعيني و ألمسها بيدي توجد فعلا، و لا أضعها موضع تساؤل».[4]

1/الطويل توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط5،1967، ص338

2/ميد هنتر، الفلسفة أنواعها و مشكلاتها، مرجع سابق، ص69

3/Le Roux Emmanuel et LEROY André, La philosophie Anglaise classique, Librairie ARMAND Colin, Paris,1951, p103

4/ Berkeley, THE principles, op.cit, Int35, p48

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و هكذا نجد أن باركلي " لا يعترض على وجود شيء نستطيع إدراكه سواء بإحساساتنا أو بشعورنا، إذ أن تلك الأشياء التي تقع تحت أنظارنا و نلمسها بأيدينا هي موجودة حقا وبدون شك، أما الذي ينكر باركلي وجوده فهو الذي يسميه الفلاسفة بالمادة أو بالجوهر المادي"[1].

فإذا كان" لوك" يعتبر فكرة الجوهر المادي فكرة مركبة يركبها العقل من أفكاره المجردة وأن العقل الإنساني يتمتع بقدرة على تصور كيانات مستقلة عن الإدراك فإن "باركلي" يؤكد بأن التجربة لا تكشف لنا عن طبيعته و اعتبره مجرد وهم و افتراض غير ضروري لأن العقل لا يستطيع تصور شيء لا يدركه.

و في إطار تحليلنا لهذا الطرح نجد أن" باركلي" يسلّم بالمقدمات الذي انطلق منها خصومه الماديين و منهم جون" لوك" في اعتمادهم على المعرفة الحسية لكن اختلف معهم على مستوى النتائج المتوصل إليها، بمعنى أوضح أن "باركلي" ردّ المعرفة إلى الحس من الناحية المبدئية، و بالتالي نهج نفس الطريق الذي سار عليه "لوك" فردّ المعرفة إلى مجموعة من الإحساسات و حصر المادة في وجودها المحسوس و القابل للإدراك الحسي، لكن النتيجة التي توصل إليها "باركلي" مخالفة تماما، إذ تتمثل في إنكاره لفكرة الجوهر الذي يختفي وراء الصفات الحسية أو كيفياتها و هذه الأخيرة عند" باركلي" ذات طبيعة عقلية، فالأشياء الخارجية موجودة لأننا ندركها و عليه لا وجود لفكرة الجوهر المادي الذي لا يمكن إدراكه.

إذن "باركلي لا ينكر وجود الأجسام بوصفها مجموعة من الصفات الحسية...بل ينكر كل جوهر مادي ناتج عن وجود مطلق"[2] لأن الماديين قد افترضوا وجود جوهر مادي لكي يكون مقوما للصفات في المادة ثم بعد ذلك أضافوا إلى هذه المادة وجودا وراء هذه الصفات و جعلوا منها شيئا، و هذا هو الشيء المرفوض عند باركلي.

1/أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي،ج4، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د(ط)،1996، ص196

2/Renee Bouveresse- Quilliot, L'Empirisme Anglais, p.u.f, Paris,1997, p64

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و في هذا الإطار يقول باركلي على لسان فيلونوس في كتابه المحاورات: «أنا لا أجد سببا للاعتقاد بوجود المادة».[1]

من هذا المنطلق ينظر باركلي إلى المادة على أنها جوهر مجهول، فهي كسائر الأفكار المجردة، فكرة جزئية تستخدم كرمز لعدد لا نهائي من الأشياء الجزئية. إذن جميع معارفنا جزئية، و لا وجود للكليات إنها مجرد أسماء تنطبق على جزئيات عدة. وبالتالي فإن تصور المادة بهذا الشكل يمثل قمّة التجريد لهذا نجد أن أساس نقده للمادة يعود إلى مذهبه الاسمي.

لقد سبق و أن رأينا بأن الفلاسفة الماديين قد سلّموا بوجود جوهر مستقل عن العقل يسمى "المادة" (Matter) ، فهذه الأخيرة هي السبب الرئيسي المؤدي إلى الكفر والإلحاد، لأن التسليم بها يستلزم بالضرورة الاعتراف بالعلّية الطبيعية، و بهذا المنطق يصبح الكون يسير وفق قوانين فيزيائية بدون حاجة إلى إله. لكن تفسير العالم بالمعنى الفيزيائي ــ حسب باركلي ــ لا وجود له، فالله هو العلّة الوحيدة لكل ما يحدث في هذا الكون. و على هذا الأساس فإن فلسفة باركلي ذات وجهين متلازمين، الوجه الأول يكمن في إلغاء المادة، والوجه الثاني يكمن في الإقرار بالروح. لهذا نجد أن الموقف الذي اتخذه باركلي هو موقف المسيحي المؤمن الذي يميل إلى التصوف، و بالتالي كانت نظرته إلى العالم نظرة يغلب عليها الطابع الروحي، و كل هذا من أجل إبطال تلك الفكرة السائدة التي كان يؤمن بها الفلاسفة الماديين، و المتمثلة في المادة غير المفكرة الموجودة بذاتها و التي لا تعتمد في وجودها على شيء. و هذا ما أكده في قوله:« الوجود المطلق للأشياء المحسوسة غير العاقلة هي كلمات لا معنى لها بل تحتوي على تناقض».[2]

إذن المادة إذا أخذت بمعناها الفلسفي باعتبارها سندا للصفات سواء كانت أساسية أو ثانوية و تكون مستقلة عن العقل فإنها في هذه الحالة تبقى مجرد ضرب من الوهم

1/ Berkeley George, Three Dialogues Between Hylas And Philonous, The Third Dialogue, Kegan, The Open Paul, Trench, Court Publishing Company, London Agents, Ltd, 1906, p89.

2 /Berkeley, THE principles, op.cit, Int24 , p43

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

والخداع لهذا أنكر باركلي الوجود الحقيقي للمادة كجوهر مستقل، فلا وجود لفكرة الجوهر المادي الذي لا يمكن إدراكه.

و في هذا السياق نجد " أن فكرة الجوهر ماهي إلا تلك الدعامة المجهولة التي يفترضها الفلاسفة لتلك الصفات و لا يمكن أن توجد بدون شيء يدعمها"[1]. هذا ما أكده باركلي في كتابه "المحاورات" على لسان "فيلونوس" الذي يعبر عن آراءه و بالمقابل هناك "هيلاس" الذي يعبر عن آراء الماديين، و في هذا الإطار نأخذ مقتطفات من المحاورة الأولى و التي هي كالتالي:

فيلونوس: أتدعوه هكذا جوهرا ماديا؟ أتوسل إليك أن تخبرني عن طريق أية حاسة من الحواس تمت معرفتك لهذا الشيء؟

هيلاس: هذا الشيء ليس في حد ذاته حسيا، لكن أحواله و صفاته هي فقط التي تدرك بالحواس.

فيلونوس: أعتقد إذن أن الفكرة التي كونتها عنه مصدرها التفكير العقلي أو العقل؟

هيلاس: أنا لا أزعم بأنني أملك أية فكرة إيجابية بصدده. و مع ذلك، فإني أرى أن هذا الشيء موجود لأن الصفات الحسية لا يمكن أن تتصور إلا إذا تصورنا مقوما لها.

فيلونوس: يبدو لي إذن أن فكرتك عن هذا الشيء ليست إلا فكرة نسبية، أو أنك لا تتصور وجوده إلا بالقياس إلى الصفات الحسية التي تتصور أنه حامل لها.

هيلاس: هذا صحيح.[2]

وبالتالي لا مجال للحديث عن جوهر مادي ، أو بمعنى أوضح لا وجود لشيء حامل للصفات.

إذن من خلال هذه المحطات نجد أن باركلي قد وجد في ذلك المبدأ التصوري وسيلة لإنكار وجود المادة، باعتبار أن اللامادية لا تعترف بفكرة الجوهر المادي و تنكرها تماما

1/حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية مرجع سابق، ص32

2 / Berkeley George, Three Dialogues Between Hylas And Philonous, The First Dialogue,op.cit,p44.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و تقرّ فقط بالكيفيات الحسية. فالوجود الحقيقي للمادة كجوهر مستقل لا معنى له. فوجود الأشياء المادية وجودا مطلقا أمر مرفوض ينطوي على تناقض لأنه من قبيل الأفكار المجردة، فالشيء المادي لا وجود له إلا من خلال عقل يدركه، فوجود العقل عند "باركلي" يتوقف على كونه يفكر و في هذا الشأن مثله مثل" ديكارت". فإذا كان "باركلي" يقّر بمبدأ" الوجود إدراك " Esse is percipi " فإننا نلتمس نفس الطرح في الكوجيتو الديكارتي: " أنا أفكر إذن أنا موجود" و في نفس السياق نجد نقطة التقاء بين" باركلي" و"مالبرانش" في كون أن الله هو علة أفكارنا ــ و هذا ما يبرر ذلك التداخل الموجود بين "تصورية باركلي" و" تصورية ديكارت" و" روحانية مالبرانش"، لكن بالمقابل نجد أن هذه اللامادية أو تصورية "باركلي" جاءت كرد فعل لمذهب" لوك" التجريبي لأن هذا الأخير أكد على وجود المادة و استقلالية العالم الخارجي عن وجودنا في حين أكد "باركلي" أن العالم المادي ليس له وجود مستقل عن الإدراك، فالجسم المادي ليس إلا فكرة أو مجموعة من الأفكار.

و في هذا الإطار يمكن أن نتساءل: هل يعد الإدراك شرطا ضروريا لمعرفة الوجود؟

إن مبدأ "الوجود إدراك" يعد كعنوان للمذهب اللامادي، إذ بواسطته قام باركلي بدحض أقوال الفلاسفة الماديين نتيجة إيمانهم بالجوهر المادي أو بوجود عالم مستقل عن العقل، لكن سرعان ما أرجع باركلي المادة إلى حظيرة الذات من خلال هذا المبدأ. و على هذا الأساس فإن لا مادية باركلي انتهت إلى المثالية الذاتية التي ترهن الوجود بادراك الذات له. فالشيء الرئيسي عند باركلي ينحصر في إثبات بأن صفات المادة ما هي إلا انطباعات حسية ذاتية، أي أن وجودها متوقف على وجود ذات مدركة لها و بالتالي فإن باركلي لا يميز بين الأشياء و إدراكها ذلك أن الأشياء هي الأفكار و وجودها قائم في كونها مدركة، فإذا كانت الأشياء الحسية عبارة عن أفكار، فهذا يدل دلالة واضحة على أن" نظرية "لوك"

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

في الجوهر المادي كوجود مستقل عن الذات، هي افتراض غير ضروري".[1] لهذا استبعد باركلي الأشياء المادية المستقلة عن الإدراك.

و هذا يعني أنه ليس هناك فرق بين وجود الأفكار و وجود الأشياء ذلك أن الفكرة تعبر عن شيء محسوس، فالأشياء ما هي إلا إحساسات أو أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل وبالتالي فالشيء المادي لا وجود له، فليس في حقيقة الأمر إلا أفكار في عقول،فالأشياء القابلة للإدراك هي الأفكار و هذه الأخيرة لا وجود لها إلا في العقل و هذا يستلزم بالضرورة أنه لا وجود لأجسام بدون عقل و هذا ما يمكن أن نعبر عنه بالقياس التالي:

الأشياء أفكار

لا أفكار بدون عقل

إذن لا أشياء بدون عقل.

و على هذا الأساس لا يميز باركلي بين الأشياء و إدراكها، ذلك أن الأشياء هي الأفكار ووجودها قائم في كونها مدركة و بالتالي لا وجود لها إلا في العقل. فالاعتقاد بوجود "المادة" بدون أن تدرك كما يعتقد الفلاسفة الماديين أمر ينطوي على تناقض، لأن هذه المادة ما عساها أن تكون سوى أفكارنا و إحساساتنا. فإذا سلمنا بوجود أشياء مادية مستقلة عن العقل، فهذا يستلزم بالضرورة بأنه لا يمكن لتلك الأشياء أن تخلق فينا أفكارنا و هذا يعني أن العقل هو سند الأفكار و ليس المادة. و على هذا الأساس يقول باركلي:

« إن الوجود المطلق للأشياء غير العاقلة دونما أية علاقة بكونها مدركة، هذا أمر غير معقول تماما في نظري، إن ماهيتها هي في كونها مدركة»[2] لأنه من غير المعقول أن يصدر عن هذا الوجود اللامعقول ما هو معقول، فالوجود إذا أخذ بهذا المعنى فهو مجرد

1/F.Copleston, A History of philosophy, the British philosophers, part2, Berkeley to Hume, image Books, ed,1964, p17

2/Berkeley George, Les principes de la connaissance, œuvres 1, 1ère partie, Notes Philosophiques, Carnet[E], TR, Marilène phillips, ed, geneviève brykman, puf, Paris, 1ère ed,1985,Int3, p320

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

كلمة جوفاء، فارغة من كل مضمون. وفي هذا السياق يمكن أن نتساءل: ماذا يقصد باركلي من كلمة "يوجد" حينما تستعمل للإشارة إلى الأشياء الحسية ؟

يقول باركلي:« أنا أقول بأن الطاولة التي أكتب عليها "توجد" بمعنى أنني أراها و أحس بها. و حينما أكون خارج مكتبي يمكنني أن أقول بأنها كانت موجودة و أنا أقصد بذلك أنني لو كنت في مكتبي لأدركتها أو أن روحا أخرى تدركها بالفعل، و إذا قلت أن رائحة ما كانت موجودة، هذا يعني أنها قد شمت أو أن هناك صوتا قد سمع، أو أن هناك شكلا أو لونا معينا، يعني أن أحدا ما قد أدركه ببصره أو لمسه بيده هذا كل ما نستطيع أن نفهمه من خلال هذه التعبيرات و غيرها».[1]

يؤكد باركلي بأنه لا وجود لمعنى آخر لفعل" يوجد" ما لم نقرنه بالإدراك. و هذا يعني أن باركلي يربط بين حالتين، فالحالة الأولى في كون الطاولة موجودة و الحالة الثانية في كونها مدركة أو قابلة للإدراك. فإذا لم أقل بأنها موجودة، فهذا يعني أن هناك شخص آخر قد أدركها بمجرد دخوله للمكتب و في حالة عدم وجود أي شخص، فإن هناك ذات مدركة لها و المتمثلة في الذات الإلهية، و هذا يعني أن الطاولة لا تزال موجودة سواء أدركتها أو لم أدركها لأن وجودها قائم في عقل آخر هو العقل الإلهي. فدائما يبقى الوجود مستمرا بالنسبة للأشياء غير المدركة لأنها تدرك من قبل عقل آخر. و بالتالي لا يوجد معنى آخر لفعل "يوجد".

و من هذا المنطلق نجد أن باركلي قد أثبت أن الوجود المطلق للأشياء غير العاقلة كلمات لا معنى لها تعبر عن تناقض واضح. فوجود الأشياء متوقف على وجود عقل يدركها، فإذا لم يكن هناك عقل مدرك لما كان هناك حديث عن وجود عالم خارجي، والعقل المقصود هنا لا يخص عقلا محددا بل كل العقول و هذا ما يتجلى في قوله: «عندما نقول بأن الأجسام لا توجد مستقلة عن العقل، لا نقصد هنا أي عقل محدد بل كل العقول مهما كانت».[2]

1/Berkeley, Les principes, œuvres 1, op.cit, Int3, p320

2/ Berkeley, Les principes, op.cit, Int48, p61

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و هذا يعني بأنه لا وجود لعالم خارجي مستقل عن العقل و في الواقع " هناك رأي منتشر بشكل غريب بين الناس يقول أن المنازل و الجبال و الأنهار، أو بكلمة واحدة كل الأشياء المحسوسة لها وجود طبيعي أو حقيقي متميز عن كونها مدركة من قبل العقل...إذ ماذا تكون هذه الموضوعات المذكورة آنفا إن لم تكن أشياء ندركها بواسطة حواسنا؟"[1] . وبهذا المعنى فإن كل ما نعرفه عن المادة ليس أكثر مما ندركه بحواسنا، أما ما لا ندركه فنقول عنه بأنه غير موجود على الإطلاق، فالوجود الواقعي للأشياء لا يوجد بمعزل عن العقل لأن المادة عبارة عن مجموعة من الصفات تنقلها الحواس إلى الذهن و ليس للمادة وجود غير هذا الوجود الذهني. فلا وجود مطلق للأشياء المادية باعتبارها جواهر قائمة بذاتها بدون أن تدرك، فوجود الأشياء مشروط دائما بوجود ذات مدركة. و قد أكد باركلي هذا الطرح على لسان "فيلونوس" في كتابه "المحاورات": إذ يقول:« سل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة الكريز أمامه في الحديقة؟ فسينبئك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها و يلمسها وبكلمة واحدة أنه يدركها بحواسه، ثم سله بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة؟ فسينبئك بعدم وجودها، لأنه لا يدركها، و على ذلك، فالشيء الواقعي أو ما له وجود عنده، هو الشيء الذي يدركه بحواسه، أما ما لا يدركه، فيقول عنه أنه غير موجود».[2]

من خلال هذا الطرح فإنه يمكن القول بأننا عندما نرى هذه الحبة من الكريز ونلمسها و نتذوقها، فهذا يعني أنها موجودة، لأن كل ما ندركه بحواسنا يعبر عن وجود حقيقي (واقعي). و إذا لم نضع في الحسبان هذه الإحساسات المختلفة لتلاشت فكرتنا عن حبة الكريز، فجميع صفات المادة تعود إلى الذات أي تعتمد في وجودها على من يدركها، و من يحس بها.

1/ Berkeley, les principes, œuvres 1, op.cit, Int4, pp320-321

2/ Berkeley George,THE THREE DIALOGUES, The third ,ed Sampson, vol1,p367

نقلا عن: هويدي يحي، دراسات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة د(ط)، 1968، ص 327.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

" إننا لا ندرك الأشياء الفيزيقية، و لكن ندرك كيفياتها الحسية فقط، و هي لا توجد خارج عقولنا، و من ثم فإن موضوعات إدراكنا لا توجد خارج عقولنا"[1]

إذن ما يدركه العقل يكمن فقط في الكيفيات الحسية لأننا لا نرى أو نلمس أو نتذوق جوهرا، و إنما نرى و نلمس و نتذوق كيفيات. و في هذا الإطار نستدل بالمحاورة الأولى من كتاب المحاورات و هي كالتالي:

فيلونوس: إذا استطعت أن تثبت لي وجودا مستقلا لأية مجموعة من الصفات أو لأي شيء حسي، سأسلّم لك بما تريد.

هيلاس: ...فأي شيء أيسر من أن أتصور شجرة أو منزلا باعتبار أن لهما وجودا قائما بذاته بدون أن يدرك، و مستقلا عن أي عقل مهما كان؟

إنني أتصور بالضبط في هذه اللحظة ذاتها وجودهما على هذه الصورة.

فيلونوس: كيف تقول يا هيلاس إنك تستطيع رؤية شيء لا يمكنك رؤيته في الوقت ذاته؟

هيلاس: لا، هذا تناقض.

فيلونوس: أليس من التناقض الكبير أيضا أن نتحدث عن تصور شيء لا يمكنك تصوره؟

هيلاس: بلى.

فيلونوس: الشجرة أو المنزل الذي تفكر فيه فهما لا يتصوران إلا بواسطتك.

هيلاس: بلى فكيف يتصور وجودها على غير ذلك؟

فيلونوس: الشيء الذي تتصوره لا بد أن يكون وجوده في الذهن.

هيلاس: أكيد، فإن ما أتصوره لا بد أن يكون قائما في ذهني.

فيلونوس: كيف يتأتى لك إذن أن تقول: إن بوسعك أن تتصور وجود منزل أو شجرة في استقلال و خارج عن جميع العقول مهما كانت؟[2]

و بهذا ينفي باركلي إمكانية تصور المادة مستقلة عن العقل، فالوجود المستقل عن الإدراك لا وجود له.

1/طالبي عمار، مدخل إلى عالم الفلسفة، دار القصبة للنشر، الجزائر،د(ط)،2006، ص190

2/Berkeley George, Trois Dialogues Entre HYLAS ET PHILONOUS, ŒUVRE 2, 1er Dialogue, Tr. Jean- Marie Beyssade, Ed. Genevieve Brykman, PUF, Paris, 1re ed, 1987, pp68-69

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و لباركلي حجة أخرى على عدم وجود الجوهر المادي المستقل عن الإدراك تعتمد على التمييز بين الصفات الأولية و الصفات الثانوية، فكيف ذلك؟

المطلب الثالث: صفات المادة الأولية و الثانوية

"إن الخطأ التي وقعت فيه نظريات المعرفة السابقة على باركلي، هو في رأيه أنها حاولت الفصل بين الكيفيات الأولية و الكيفيات الثانوية و جعلت لكل منهما مصدرا مستقلا".[1] لذلك ناقش باركلي مسألة الكيفيات في كتاباته خاصة في كتاب "المبادىء" من الفقرة السابعة حتى الفقرة الرابعة عشر و "المحاورات" بين هيلاس و فيلونوس تحديدا في المحاورة الأولى و انتهى إلى نتيجة مفادها أن جميع صفات المادة سواء كانت أولية أو ثانوية تعود إلى الذات. و على هذا الأساس فإنه لا يوجد أي مبرر لقبول فكرة الجوهر كمقوّم و حامل للصفات كما التمسنا ذلك عند جون لوك.

لقد اعتاد الفلاسفة منهم" ديكارت" و" لوك" أن يقسموا كيفيات المادة إلى صنفين:

كيفيات أولية: كالامتداد، الشكل، الحركة، الكون، الصلابة، المقاومة و العدد و هي موجودة في الأشياء و بالتالي لا يمكن تصور الأشياء بدونها.

كيفيات ثانوية: كالألوان، الأصوات، الطعوم، الروائح، الحرارة و البرودة...الخ و هي ليست موجودة في الأشياء بل تعتمد في وجودها على الذات.

لكن باركلي اتخذ الموقف الهجومي من هذا التمييز بين الصفات الأولية و الصفات الثانوية فما هو السبب يا ترى؟

إن الإقرار بهذا التمييز يستلزم بالضرورة نوعين من الكيفيات أو الصفات و المتمثلة في: الصفات الثانوية و التي تعتمد في وجودها على الذات، و بالتالي فهي ذاتية. أما الصفات الأولية فهي موضوعية أي مستقلة في وجودها عن الذات و- حسب الفلاسفة الماديين- فإننا لا يمكن أن نتصورها إلا في جوهر خفي غامض اعترف لوك بأنه لا يعرف عنه شيئا. و هذا ما سعى باركلي لمحاربته لأنه السند الذي برّر به الماديون و منهم "لوك" وجود ذلك الجوهر المادي المستقل عن الإدراك.

1/زكريا فؤاد، نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2005، ص57

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

"إن لوك لم يستطع أن يقرر ذاتية الإحساس إلا فيما يتعلق بالصفات الثانوية للمادة. أما صفاتها الأولية الأساسية فذهب إلى أنها قائمة خارج الذات مستقلة عنها"[1]

أما "باركلي" فيرفض هذا التمييز بين الصفات الأولية و الصفات الثانوية و يعتبر هذا التمييز لا مبرر لها على الإطلاق. و ذلك لأن الصفات الأولية لا توجد منفصلة عن الصفات الثانوية.

إن القول بأن الصفات الأولية موضوعية مستقلة في وجودها عن الإدراك هذا الأمر يعد من باب الأفكار المجردة الذي لطالما سعى باركلي إلى محاربته هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن باركلي يرفض ذلك الفصل المصطنع بين الكيفيات الأولية و الثانوية من منطلق أنه يستحيل علينا أن نتصور صفات أولية دون صفات ثانوية ملازمة لها. **فمثلا**: لا يمكن أن نتصور جسم ممتد(الامتداد كصفة أولية) دون أن يكون له لون (اللون كصفة ثانوية) و بالتالي فإن الصفات الثانوية لا تنفصل عن الصفات الأولية و يبقى مرجعها واحد المتمثل في العقل و عليه تبقى كل هذه الصفات سواء الأولية أو الثانوية ذاتية.و هذا ما أكده باركلي في قوله:« أما بالنسبة لي فأرى أنه ليس باستطاعتي تكوين فكرة عن جسم ما ممتد، و متحرك دون أن أعطيه كذلك لونا أو أي صفة حسية أخرى... وباختصار فإن الامتداد و الشكل و الحركة مجردة عن جميع الصفات الأخرى لا يمكن تصورها ولهذا فإنه حيث تكمن الصفات المحسوسة الأخرى يجب أن توجد هذه الصفات أيضا أي في العقل فقط و ليس في مكان آخر».[2]

و يقول أيضا: « إن هؤلاء الذين يؤكدون أن الشكل و الحركة و سائر الصفات الأولية أو الأساسية توجد خارج العقل في جواهر غير عاقلة، يعترفون في الوقت ذاته بأن الألوان والأصوات و الحرارة و البرودة و بقية الصفات الثانوية لا توجد مستقلة عن العقل ...ذلك

1/ هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص 46

2/ Berkeley, les principes, oeuvre1, op.cit, Int10, p324

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

لأنهم يقولون عن هذه الأخيرة بأنها إحساسات توجد في العقل وحده... و الآن إذا كان من المؤكد أن هذه الصفات الأولية توجد مقترنة بالصفات الحسية الأخرى غير منفصلة عنها...فإنه ينتج عن ذلك بوضوح أنها توجد هي أيضا في العقل.»[1]

و الآن أعلن باركلي بأن الصفات الأولية ذاتية مثل الثانوية تماما، و أننا لا نعرف امتداد الأشياء و صلابتها و شكلها و عددها و حركتها و سكونها، إلا عن طريق الإدراك الحسي، و أن الصفات الأولية، بناء على ذلك ذاتية أيضا، أي أنها أفكار. و العالم بالنسبة لنا طائفة من المدركات الحسية، و بهذا فإن العقل هو الذي يشكل هذه المجموعة المتنوعة من الأجسام التي يتألف منها العالم المرئي، و لا يتأتى لأي منها أن يكون موجودا لفترة أطول مما هو مدرك و لو نزعنا عن المادة صفاتها الأولية و الثانوية معا تصبح المادة عدما لا معنى له و بهذا سلّم باركلي بأن المادة تتلاشى عندما نسلبها صفاتها التي تنسبها إليها مدركاتنا الحسية.

و على هذا الأساس فإن الاعتقاد بوجود أشياء خارج عقولنا أمر مرفوض لأن هذه الأشياء نراها و نلمسها أي أننا نعتقد بوجودها، لأنها تعطينا إحساسات ما، إلا أن إحساساتنا ليست سوى أفكار تحتويها عقولنا، و عليه فالأشياء التي تدركها حواسنا ليست سوى أفكار، والأفكار لا يمكن أن توجد خارج عقولنا. و باركلي يحاول أن يجعل مسألة الإيمان بالواقع الموضوعي للأشياء متوقفة على الاتصال بذلك الواقع بصورة مباشرة، وطالما لا يتاح لنا في أي حال من الأحوال أن نتصل اتصالا مباشرا بالأشياء خارج عقولنا، و ما دمنا مضطرين إلى إدراكها في تصوراتنا و أفكارنا خاصة، فلا وجود في الحقيقة إلا لهذه التصورات و الأفكار. و لو أطحنا بها لم يبق شيء نستطيع أن ندركه، أو أن نعترف بوجوده.

1/ Berkeley, les principes, oeuvre1, op.cit, Int10, p324

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بهذا فإن باركلي "يرجع كل الصفات سواء الثانوية، أو الأولية إلى الإدراك. و السبيل الذي سلكه لإثبات ذلك تمثل في اعتبار الأشياء الحسية أفكارا أو تأليفا لأفكار" [1].

"نحن هنا أمام فلسفة جديدة تقرر أن العالم مجموعة أفكار، لا بمعنى أن العالم قد حول أو صغر أو حقر في وجوده لأن الأفكار هي الموضوعات ذاتها و ليست هناك موضوعات أخرى." [2]

إذا سلمنا مع باركلي بأن الأشياء الحسية أفكار فإنها في هذه الحالة لا يمكن أن توجد بدون عقل يدركها. فالوجود عند باركلي ليس بنفس المعنى الذي نجده عند الفلاسفة الآخرين، فما هو موجود في رأيهم يؤمن باركلي بوجوده أيضا، و لكن على طريقته الخاصة في تفسير الوجود، أي أن وجود الشيء عبارة عن وجوده في إدراكنا له. وبالتالي فإن كل صفات المادة سواء كانت أولية أو ثانوية تعود إلى الذات و لا توجد مستقلة عن ذات تدركها.

إن الصفات الثانوية المتمثلة في الألوان، الأصوات، الطعوم، الروائح، الحرارة والبرودة ...الخ هي ليست موجودة في الأجسام المادية و إنما تعتمد في وجودها على إحساساتنا الذاتية و الأمر نفسه يصدق على الصفات الأولية، فهذه الأخيرة لا يمكن تصورها إلا إذا كانت مصاحبة للصفات الثانوية.

و بهذا المنطق الذي يقرّ بذاتية الكيفيات فإنه يتعذر وجود أشياء مستقلة عن حيّز الإدراك، فالأجسام كما رأينا ليس لها وجود مستقل عن الذات المدركة لأنها في نهاية المطاف ليست إلا مجموعة من الأفكار ما دامت كل كيفياتها أفكارا.

إذن إن القول بوجود أشياء مادية وجودا مطلقا أمر لا مبرر له يحمل في طياته تناقضا، لأن الإقرار بوجود مادة أو جوهر مادي هو مصطلح أتى به الفلاسفة الماديين وعندما يستعملونه يعطونه معنى يتضمن نوعا من الاستقلال عن الذات المدركة و هذا ما يتنافى مع مبدأ "الوجود إدراك".

1/ F.Copleston, A History of philosophy, op.cit, p27

2/عبد المعطي علي، الفلسفة الحديثة من القرن 17 حتى القرن 20، منشأة المعارف، الإسكندرية، د(ط ،ت)، ص165

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بهذا المعنى فإن المادة ليست إلا مجموعة من الصفات الذاتية. و حتى ينفي باركلي استقلالية العالم الخارجي عن العقل ينفي أن يكون الحجم موضوعا للإدراك البصري لأنه في هذا السياق قد أثيرت مسألة متعلقة بالحجوم مفادها بأن "حجم" الشيء صفة قائمة فيه مستقلة عن العقل، و أن العين تدرك الشيء باعتبار أن له حجما معينا لكن هل يستطيع فاقد البصر أن يميز بعد استرداد بصره، بالبصر وحده، بين جسم كروي و آخر مكعب إذا كان كلاهما من نفس المادة و بنفس الحجم؟

إن هذه المشكلة كانت موضع اهتمام كثير من الفلاسفة، فقد اتخذ منها باركلي دليلا على اختلاف أفكار البصر عن اللمس، و اعتبر حل لوك لتلك المشكلة حلا زائفا لأنه اعتقد بأنه توجد فكرة واحدة لكل الحواس. بمعنى أن الامتداد و الحجم و الحركة...الخ تدرك بالبصر كما تدرك باللمس و هذا ما رفضه باركلي.

"يذهب باركلي إلى أن إدراك الحجم ليس إدراكا بصريا و إنما هو إدراك لمسي." [1]
وهذا يعني أن إدراك الحجم ليس من اختصاص البصر بل من اختصاص اللمس و بالتالي فإن معاني اللمس ذاتية. و بهذا فإن معاني اللمس و البصر شيئان مختلفان و ليس بينهما علاقة ضرورية بل كل ما هنالك " ارتباط مألوف تعلمنا، من الخبرة و تكرار التجربة.[2]
وعلى هذا الأساس ليس هناك أفكار مشتركة بين كل الحواس. و هذا ما أكده باركلي في قوله: « وهنا يكمن الخطأ...أنه في الواقع لا توجد أي فكرة مشتركة من هذا النوع...»[3]

لكن الملاحظ مما سبق بأن باركلي قد بذل قصارى جهده من أجل دحض أقوال الفلاسفة الماديين نتيجة إقرارهم بالجوهر المادي، لكن بقدر نقده و دحضه لهذا الجوهر المستقل عن الإدراك كان دفاعه و إقراره بالجوهر الروحي، فما هي المبررات التي اعتمد عليها؟ و ما ماهية تلك اللمحة العقلية في فكر باركلي؟

1/هويدي يحي، باركلي، مرجع سابقن ص57

2/ حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية، مرجع سابق، ص84

3/ Berkeley George, La théorie de la vision , ŒUVRE 2, TR.laurent déchery, Ed. GENEVIEVE BRYKMAN, PUF, PARIS, 1re éd, 1987,Int 41 p239

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المطلب الرابع: الإقرار بالجوهر الروحي

إن الحرب التي شنها باركلي على الفلاسفة الماديين بالوجود المطلق للمادة أو الجوهر المادي، لم تكن غاية في حد ذاتها بل كانت هذه الحرب بمثابة معركة جزئية في البداية لأنه لم يستمر فيها حتى نهايتها، لهذا كان نقده للجوهر جزئيا لأنه نقد الجوهر المادي فقط و اعترف فيما بعد بالجوهر الروحي و دافع عنه، و بالتالي اتفق مع لوك في هذه النقطة و هذا ما يتجلى في قوله:« ليس ثمة جوهر آخر فيما عدا الروح، أو ذاك الشيء الذي يدرك»[1]

و كما رأينا سابقا مع باركلي بأن هناك صنف من الأفكار نحصل عليها عن طريق الإحساس و أفكار نحصل عليها عن طريق العقل و التأمل، أما الصنف الثالث فهي بعض الأفكار التي نحصل عليها عن طريق تعاون كل من الذاكرة و الخيال، لكن كل هذه الأفكار لا توجد بذاتها- حسب باركلي- و هذا ما بينه في قوله:« و لكن بالإضافة لجميع هذه الأنواع اللامتناهية لموضوعات المعرفة، هناك أيضا شيء ما يعرفها أو يدركها ويمارس عمليات مختلفة كالإرادة و التخيل و التذكر. هذا الكائن المدرك النشيط هو ما أدعوه العقل(mind)، الروح(spirit)، النفس(soul)، أو ذاتي(my self)».[2] و كلها تعني شيئا واحدا، فهي ليست فكرة من الأفكار، بل هي الجوهر الذي توجد أو تدرك فيه جميع الأفكار و هي جوهر أزلي خالد يفكر دائما، و تتقوّم فيه الأفكار، لكن قد نتساءل: هل يمكن أن تعتبر المادة سببا لأفكارنا؟ و إذا لم نسلّم بهذا الطرح، فمن أين تأتي أفكارنا؟

و لعلّ الجواب جاهز عند باركلي و هو أن الله هو منشئ الأفكار و ليس المادة، لأن هذه الأخيرة سلبية و هذا ما أكده باركلي في قوله:« إننا ندرك تتابعا مستمرا للأفكار، فبعضها يثار مجددا، و بعضها الآخر يتغير، أو يختفي تماما. هناك إذن سبب ما لهذه الأفكار تعتمد

1/ Berkeley, THE principles, op.cit, Int7, p33

2/ Berkeley, THE principles, ibid, Int2, p30

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

عليه فيحدثها و يغيرها... إن السبب لا يمكن أن يكون أية صفة أو فكرة أو مجموعة من الأفكار. لذلك فالسبب يجب أن يكون جوهرا. و لكننا قد بينا عدم وجود جوهر جسمي أو مادي، لذا يظل سبب الأفكار جوهرا لا جسميا فعّالا أو روحا».[1]

إن هذا الجوهر الفعّال ليس فكرة، ولا يشبه فكرة، و من يعتقد بأنه يستطيع أن يحصل على فكرة عن الروح هو اعتقاد يحمل في طياته تناقض كمثل ذلك الشخص الذي يريد "أن يفهم مربعا دائريا"[2] لكن هذا الأمر مستحيل تمام الاستحالة – حسب قول باركلي- وفي هذا الإطار يفرق باركلي بين الفكرة(Idea) و التصور(Notion) لتبرير موقفه، فهو يؤكد بأننا لا نملك أي فكرة عن الروح، بل كل ما نملكه هو مجرد تصور عنها. و قد وصف لنا باركلي الروح في قوله:«إن الروح شيء بسيط، غير مركب، فعّال، فعندما يدرك الأفكار و يعرفها نسميه الفهم (understanding)، و عندما يقوم بمختلف العمليات الداخلية نسميه الإرادة (will) ومن ثمة لا يمكن تكوين أي فكرة عن الروح أو النفس. إذ أن كل الأفكار مهما كانت، فإنها دعامة تبدو جامدة و غير فعّالة».[3]

و على هذا الأساس فان الروح وجودها فعّال، أما الأفكار فوجودها انفعالي بحيث لا يمكن أن تكون الأفكار هي علّة بعضها البعض ،" و لما كانت أفكارنا في تعاقب متصل، و أن بعضها يتولد من جديد و بعضها يتلاشى فلا بد أن يكون لها سبب، و لكن لا يمكن أن أكون أنا سبب أفكاري."[4]

و هذا ما أكده في قوله:« ولكن مهما كانت سيطرتي على أفكاري الخاصة بي أجد الأفكار التي تأتيني عن طريق الإدراك الحسي لا تعتمد على إرادتي، فعندما أفتح عيني في النهار ليس بمقدوري أن أختار بين أن أرى أو لا أرى...فالأفكار... ليست مخلوقات إرادتي، هناك إذن إرادة أخرى أو روح تنتج هذه الأفكار».[5]

1/ Berkeley, THE principles, op.cit, Int26 , p 44

2/ Ibid, Int136, p 114

3/Ibid, Int27, p 44

4 / متى كريم، الفلسفة الحديثة- عرض نقدي، مرجع سابق، ص194

5/Ibid, Int29,pp 45-46

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و عليه فإذا كان لوك يعتقد بأن المادة هي سبب أفكارنا فإن باركلي أنكر ذلك مؤكدا بأن الله هو العلة الوحيدة لأفكارنا. ومن جهة أخرى فإن كل ما نعرفه عن كلمة الروح، أو العقل، أو النفس، أو ذاتي متمثل في جملة العمليات التي يقوم بها هذا الجوهر باعتباره يفكر و يدرك و يريد فهو ليس فكرة أو يشبه فكرة بل هو الذي يدرك الأفكار و يريدها ويتعقلها و هذا هو المقصود بالجوهر الروحي، أما ماهية الروح فلا ندركها و بالتالي لا نستطيع أن نثبت أو ننفي أي شيء عن الروح.

و يميز باركلي في هذا الإطار بين نوعين من الجواهر الروحية:

الأولى: متمثلة في العقول أو النفوس الإنسانية كجواهر متعددة (الجواهر المتناهية)، والسبيل الوحيد لإدراكها يكون إما عن طريق التأمل الذي يتم بإدراك العقل لذاته و هذه المعرفة مباشرة و فورية. أما إدراك الأرواح الأخرى المتناهية فهذه المعرفة تتم بطريقة غير مباشرة أي عن طريق الاستدلال.

الثانية: متمثلة في الذات الإلهية الوحيدة كجوهر فعّال بالنسبة لكل الجواهر و الأشياء الأخرى (الجوهر اللامتناهي).

و إذا كانت فلسفة باركلي اللامادية انطلقت في بدايتها من مبدأ" الوجود إدراك" الذي يهدف إلى إلغاء الأشياء المادية فإن هذا المبدأ ما هو إلا مبدأ جزئي بحيث كان يهدف باركلي الوصول إلى مبدأ عام الذي يشمل حتى العقول أو النفوس أو الأرواح أو الجواهر ليدل به على معرفة الروح و الروحانيات و المتمثل في أن "الوجود إما أن يكون مدركا أو أن يكون مدركا."[1]

و هذا المبدأ فيه تأكيد على أن الجوهر الروحي هو الركيزة الأساسية التي يقوم عليها الوجود. و الشيء المدرك هو النفس و الأشياء المدركة هي التصورات و المعاني القائمة في مجال الحس و الإدراك، فمن الضروري أن نؤمن بوجود النفس و وجود هذه المعاني، و أما الأشياء المستقلة عن الإدراك فإنها ليست موجودة لأنها ليست مدركة.

1/Elisabeth Clement, Chantal De Monque, Laurence Hansen- Love, Pierre Kahn, La Philosophie De A à z, Hatier, Paris ,1994 , p 41

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

إذن "فالمادة غير موجودة وفقا لوصف الماديين لأنها ليست ذاتا مدركة من جهة و ليست مدركا يعتمد في وجوده على الذات المدركة من جهة ثانية"[1]

إذن من خلال هذه المعطيات قد توصلنا إلى نتيجة مفادها بأن الله هو سبب أو علّة أفكارنا و مادام الأمر كذلك فهذا يستلزم بالضرورة بأن إدراكنا للعالم المادي يتوقف على إرادة أخرى غير إرادتنا و المتمثلة في الإرادة الإلهية، فكيف ذلك؟

إن النظرة التأملية لهذه المسألة المطروحة تجعلنا نكشف عن الهدف الذي كان يرمي اليه باركلي من وراء فلسفته و المتمثل في إثبات الذات الإلهية و من ثم إبطال الاعتقاد السائد بمطلقية العالم المستقل عن الإدراك. فإذا لم يكن الله موجودا لما كانت هناك أفكار موجودة لدى الإنسان لأن الإرادة الإلهية هي التي تتميز بالفاعلية المطلقة بخلاف الإرادة الإنسانية التي لا تتجاوز فاعليتها حدود التخيل، و عليه فإن الأفكار المحسوسة مستقلة تماما عن الإرادة الإنسانية لأنها من خلق الله لهذا وضع باركلي تمييزا واضحا بين صور الخيال و صور الإحساس، فالإدراك الحسي هو الأشياء عينها و ليس نسخها و هذا ما أكده باركلي في قوله:« هناك جواهر روحية، عقول أو نفوس إنسانية تولد أفكارا أو تثيرها في ذاتها حسب رغبتها، و لكن هذه الأفكار ضعيفة، مبهمة...إذا قورنت بتلك التي تدركها بواسطة الحواس...هذه الأفكار تتصف بأنها أكثر واقعية من الأخرى...و أنها ليست من ابتداع العقل الذي أدركها. و هكذا فإن الشمس التي أراها أثناء النهار هي الشمس الحقيقية، أما تلك التي أتخيلها في الليل فهي فكرة من الأولى»[2]

و من هنا يبدو أن باركلي سلّم مبدئيا بأن قدرة الإنسان محدودة أمام قدرة الله بوصفه العلّة الوحيدة المطلقة الفعّالة في هذا الوجود و مادام أن باركلي نفى أن يكون العقل الإنساني هو مبدع الأفكار المحسوسة، فترتب عن ذلك أن الله هو العلّة الوحيدة لأفكارنا المحسوسة، و النتيجة التي نصل إليها في نهاية المطاف أن الإدراك الحسي هو إدراك يقيني.

1/جلال العظم صادق، دراسات عربية- مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، عن الفلسفة الحديثة و تاريخها، دار الطليعة، بيروت، العددان 1-2، 1975، ص97

2/ Berkeley, THE principles, op.cit, Int36 , p 49

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

في هذا الإطار نجد أن باركلي ينطلق من منطلق رجل الشارع الذي يثق ثقة عمياء بالحواس خلافا لموقف ديكارت الذي يشكك في قيمتها و هذا ما بينه في قوله:« إن ما أرى و أسمع و ألمس هو شيء موجود، أي هو شيء أدركه هذا ما لا أشك به كما لا أشك بوجودي و لكني لا أرى أن الحواس يمكن أن تعطي دليلا على وجود أي شيء لا تدركه»[1]

هكذا انتهى باركلي في نهاية مطافه الفلسفي و احتفظ لنفسه بحقيقتين إلى جانب الإدراك الحسي، إحداهما العقل (الذات المدركة) و الأخرى هي الله (الحقيقة الخلاقة لإحساساتنا) فالأشياء التي تدركها حواسنا ليست سوى أفكار، و الأفكار لا يمكن أن توجد خارج ذواتنا. لكن هذه الأفكار قائمة في عقل آخر و هو الله الذي يؤثر دائما في كل انطباعاتنا الحسية. إن لامادية باركلي كانت تهدف في البداية إلى نقد الجوهر المادي المستقل عن إدراكنا، لكن لم تقف عند هذا الحد فقط بل "جاءت للتأكيد أيضا على الاعتقاد بوجود الله"[2] الذي يعد أساس و علّة هذا الوجود. و بهذا كان يريد " باركلي أن يجعل لفكرة الله دورا مستمرا فمهّد الطريق لذلك بفكرة "وجود الشيء هو كونه مدركا". بما تنطوي عليه من ضرورة الإدراك الإلهي المستمر"[3]

و النتيجة المنطقية لفلسفة باركلي أن فعل الإدراك يحيلنا إلى معرفة معنى الوجود وهذا ما يؤكد بأن الإدراك شرط ضروري لمعرفة حقيقية الوجود، و لكن هذا الشرط مشروط بالإرادة الإلهية، لأن الله هو الذي يثير أفكاره في عقولنا حتى تكون مدركة بالنسبة لنا، و لعلّ هذه الإثارة تعد أكبر دليل على وجود الله و خلوده. و حسب باركلي فإنه يجب أن نميز بين نوعين من العلل و المتمثلة في العلل الفيزيائية(الطبيعية) و العلل الروحية فهو يرفض العلّة الأولى و الأسباب قد ذكرناها سابقا. أما الثانية فيؤكد على وجودها باعتبار أن الله هو علّة هذا الوجود، فالروح فاعلة لا منفعلة. وهذا ما سوف نراه في الفصل الثالث.

1/Berkeley, les principes, ŒUVRES 1, op.cit, Int40, p 338
2/ LE ROUX Emmanuel et le Roy André, La philosophie Anglaise Classique, op.cit, p105
3/ زكريا فؤاد، نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص131

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

الفصل الثالث

الفصل الثالث: فكرة الألوهية و تجاوز نظرية المعرفة الباركلي

مدخل

المبحث الأول: فكرة الألوهية عند باركلي

المطلب الأول: النفس الإنسانية

المطلب الثاني: الله علّة الوجود

المطلب الثالث: أدلة وجود الله

المطلب الرابع: أهداف فلسفة باركلي (التسليم بوجود الله)

المبحث الثاني: النقد و المجاوزة (دافيد هيوم)

المطلب الأول: نقد و تقييم

المطلب الثاني: التعريف بشخصية دافيد هيوم

المطلب الثالث: الهدف من فلسفة دافيد هيوم

المطلب الرابع: الانطباعات و الأفكار

المطلب الخامس: نقد الجوهرالمادي و الروحي

الفصل الثالث: فكرة الألوهية و تجاوز نظرية المعرفة الباركلية

مدخل:

لقد سبق وأن أرينا في الفصل السابق أن الفلاسفة الماديين قد افترضوا وجود جوهر مادي ليكون في البداية مقوّما و حاملا للصفات سواء كانت أولية أو ثانوية، لكنهم لم يتوقفوا عند هذا الحد فحسب، بل ذهبوا إلى الإقرار بأن للمادة وجودا وراء هذه الصفات وجعلوا منها علّة هذا الوجود، لكن اتضح لنا بأن هذه المادة ليست إلا مجموعة من الصفات الذاتية و هذا ما أكده باركلي من خلال مبدأ"الوجود إدراك" الذي جعله كوسيلة لإنكار وجود المادة، لكن كان يهدف باركلي إلى هدف أبعد من هذا للوصول إلى مبدأ عام و المتمثل في أن "الوجود إما أن يكون مدركا أو أن يكون مدركا".و هذا المبدأ فيه تأكيد على أن الجوهر الروحي هو القاعدة الأساسية التي يقوم عليها الوجود.

و على هذا الأساس فإن التصور المادي للعالم المزعوم من قبل الفلاسفة الماديين لا ينسجم مع فكرة الألوهية باعتبار أن الله هو علّة هذا الوجود، لأن الأشياء إذا لم تكن قائمة في العقل المتناه فإنها لا محالة قائمة في العقل اللامتناهي، و الإدراك الإلهي هو الإدراك الدائم لهذا الوجود، فلا وجود لشيء مستقل عن الإرادة الإلهية.

و بهذا عرف باركلي بنزعته التجريبية المثالية أو اللامادية لمذهب جديد، كان مشروعه في الأساس تنقية فلسفة" لوك" من العناصر المنافية للتجريبية، لكن الملاحظ أيضا أن النتائج التي توصل إليها باركلي من خلال نقده للجوهر المادي، و إقراره بالجوهر الروحي لا تنسجم مع المبادئ التجريبية الحسية، و هذا ما دفع "هيوم" إلى تجاوز ما وقع فيه التجريبيون أمثال "لوك" و "باركلي". ويعتبر "هيوم" من أهم الفلاسفة الذين استطاعوا أن يصلوا بالفلسفة التجريبية إلى نتائج منطقية.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المبحث الأول: فكرة الألوهية عند باركلي

إن مبدأ "الوجود إدراك" الذي أقرّ به باركلي تحددت به عناصر الوجود المتمثلة في العقل المتناهي(الإنسان)، و العقل اللامتناهي(الله)، و هذا الأخير اعتبره علّة هذا الوجود. وبهذا أراد باركلي أن يعطي لهذا العالم المادي الخارجي صبغة روحية، لأن الهدف الأساسي من فلسفته هو هدف ديني، إذ التمس في المادية سببا للإلحاد، و من ثمّ أسّس باركلي مذهبه التجريبي على أسس روحية تختلف عن تلك الأسس الموجودة لدى الفلاسفة التجريبيين منهم "لوك"، و"هيوم".و بهذا احتلت فكرة الألوهية مكانة هامة في فلسفته. لكن ما علّة هذا الوجود حسب وجهة نظر باركلي ؟ و هل يمكن التسليم بالعلّل الميكانيكية أم بالعلّل الروحية ؟ و إذا سلّمنا بالطرح الثاني، فما هي أدلة وجود الله ؟

المطلب الأول: النفس الإنسانية

يرى باركلي أن التوقف عند صفات النفس، و أفعالها، و ما تنطوي عليه من حالات نفسية، إنما يعد مدخلا للبرهنة على وجود الله.

"و يرتبط موقف النفس عند باركلي ارتباطا وثيقا بالعالم الطبيعي. فدراستها كما بيّن في فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس لأنها تثبته عندما تقبل عليه كما تثبت ذاتها في الوقت نفسه"[1].

و بهذا فإن معرفة النفس معرفة صحيحة ينتهي بنا الأمر إلى معرفة الله معرفة صحيحة. فالنفس إذا ما توجهت إلى ذاتها الباطنية فإنها ستصل مباشرة إلى معرفة الله من أعمق أعماقها.

و الفلسفة اللامادية عند باركلي-كما رأينا في الفصل السابق- تنظر الى العالم على أنه مجموعة أفكار لامتناهية العدد مرتبطة فيما بينها يرمز بعضها إلى البعض الآخر.

1/ عبد المنعم عباس راوية، دراسات في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص165

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

" و لما كان العالم في تصوره لا يعدو أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات أو دلالات على البعض الآخر، فهي بذلك ثابتة، و من ثم تستلزم وجود حامل لها، أو مفكر مدرك هو النفس أو الذات، و ينبغي التمييز هنا بين جوهر النفس، و بين طبيعة الموضوعات المدركة في العالم".[1]

لكن كيف تعرف النفس حسب وجهة نظر باركلي؟

يؤكد باركلي أننا لا نستطيع معرفة النفس مثلما هو الحال بالنسبة لموضوعات العالم الخارجي، ولو حاولنا تعريفها، فإننا سوف نصل إلى تعريف غامض، مجهول.و حتى يخرج باركلي من مشكلة غموض النفس ارتأى إلى تعريفها كتصور أو كمعنى (notion) لا كفكرة(idée) ليصدق هذا التعريف على معرفة الروح و الروحانيات، "و هي أمور لا تدرك كالمحسوسات و إنما هي قائمة في نفوسنا أو في عقل الله. و هذا تأكيد من جانب باركلي على وجود جوهر روحي أو دعامة أساسية للوجود بأسره."[2] و كما رأينا بأن النفس هي التي تقوم بفعل الإدراك الحسي فهي -حسب باركلي- " شيء يفكر يريد ويدرك"[3] (Thiks,Wills,and Perceives) و من ثمّ فهو جوهر لا مادي أو روحي.

و يؤكد باركلي أنه بجانب الأفكار التي في عقولنا توجد حدود أخرى تسمى معاني فالمعنى هو وعينا بأنفسنا، فنحن لا نرى أنفسنا كما نرى المقاعد و المناضد و الأقلام أو كما نرى سلسلة من الصفات الحسية كالألوان و الأشكال إنما نرى أنفسنا من خلال قوة فعّالة تفكر و تريد و ترغب و تتمنى و تعمل، و هذا التصور هو الروح الفاعلة أو ما يسمى بالنفس أو نفسي و أنا أعرف هذا عن طريق المعاني الأولية التي يمنحها الله إياها. كذلك الأمر بالنسبة لله فنحن نعرفه من خلال المعنى الذي يبثه فينا لعقولنا بوصفه روحا كلية للوجود أو روح كلية الوجود[4].

1/ عبد المنعم عباس راوية، أساطين الفلسفة الحديثة و المعاصرة، ديكارت و الفلسفة العقلية، تقديم: محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت د(ط)، 1996، ص250

2/ إبراهيم مصطفى إبراهيم، من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 311

3/ The principles,Op.cit,Int 138,p115

4/ إبراهيم مصطفى إبراهيم، المرجع نفسه، ص311

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بهذا فإن النتيجة التي نصل إليها أنه إذا كان تصور الكائن الروحي حافلا بالمعنى في حالتنا، فإن تصور الله الذي يتحقق بهذه الطريقة يمكن أن يجيء مفعما بالمعنى أيضا. فإذا كان التحدث عن النفس بالطريقة التي اتبعها باركلي أمرا حافلا بالمعنى، فإن التحدث عن الله على نحو ما فعل سيكون حافلا بالمعنى أيضا[1].

و المعاني عند باركلي هي وسيلة معرفة الروح و عمليّاتها و رغم أنه يستحيل أن يكون لدينا فكرة عن الروح أو الكائن الفعّال لكن- حسب باركلي- لدينا معنى عن الروح، وأفعالها، و عملياتها كالإرادة و التخيل و التذكر بالنسبة للأفكار المحسوسة[2].

إذن من هذا المنطلق نجد أنه من الأمور الحافلة بالمعنى الاعتراف بوجود "نفس"- مثل نفسي- هي التي تقوم بدور فعّال في مدركاتي و أفعالي الإرادية و أفكاري، فما طبيعتها ؟

يرّد باركلي على هذا السؤال: من هي نفسي هذه، وما الذي أقصده بمصطلح (أنا)، هو بالذات ما يعنيه مصطلح روح أو الجوهر الروحي...إن الروح أو النفس عبارة عن كائن فعّال يعتمد وجوده على كونه يدرك حسيّا لما يقوم بادراك الأفكار والتفكير والأفعال الإرادية[3].

إذن فنحن لدينا معرفة بالنفس، و لكنها معرفة تأملية، أي معرفة عن طريق التأمل(reflection)، بمعنى العودة إلى النفس والرجوع إليها و التأمل فيها، عودة العارف(Knower) لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات، لأن النفس فعل خالص (pure act)[4].

و انطلاقا من هذا التصور نجد باركلي يفرق بين طبيعة هذا الجوهر الروحاني و بين طبيعة الأفكار، أي الموضوعات.

1/ ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 197

2/ حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مرجع سابق، ص170

3/ ريتشارد شاخت، المرجع نفسه، ص203

4/ إبراهيم مصطفى إبراهيم، من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص314

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

من خلال ما تقدم يمكن القول بأن معرفة النفس يأتم معنى الكلمة، تقودنا إلى معرفة الله الذي هو علّة هذا الوجود، فكيف ذلك ؟

المطلب الثاني: الله علّة الوجود

لقد كانت الفيزياء في غضون القرنين السابع عشر و الثامن عشر تؤمن بتلك الرؤية الميكانيكية للطبيعة و الكون، و من ثمّ أصبح مبدأ العلّية الميكانيكية، هو المبدأ الغالب في تلك المرحلة لتفسير مختلف الظواهر الطبيعية، و بالتالي أصبحت تفسر الطبيعة تفسيرا واقعيا ماديا تحكمه قوانين الميكانيك العامة.فالطبيعة واقعية عند الفيزيائيين، بمعنى أنها مادية، و هذا الأمر يستلزم بالضرورة بأن وجودها مستقل عن الذهن، لأن الطبيعة حسب تحليلهم العلمي تعود إلى جزئيات صلبة صغيرة لا تقبل التغير و لا الانقسام، وهي الجواهر المفردة التي نادى بها ديمقريطس في الفلسفة اليونانية، و هذه الجزئيات أو الكتل الأولية للطبيعة في حركة مستمرة. فالمادة هي مجموع تلك الجزئيات، و الظواهر الطبيعية فيها ناتجة عن انتقال تلك الكتل و حركتها في المكان، و لما كانت هذه الحركة بحاجة إلى تفسير من العلم فقد فسرتها الفيزياء تفسيرا آليا و بالتالي كل من "غاليلي"،"نيوتن"،"هوبز"، "لوك"، ذوي النزعة المادية "يسلبون الذات الإلهية من صفاتها أي الإطلاق و الفاعلية والعلّية و الثبات لتكون صفات المادة أو الطبيعة، فجعل نيوتن الله خارج النسق الكوني، فلا تعمل إرادته في الكون، بل تحددت فاعليته ووظيفته بلحظة البداية و انتهى دوره لتمارس العلّية الميكانيكية دورها المطلق"[1].

و على هذا الأساس أصبحت الطبيعة عبارة عن واقع موضوعي مادي يحكمه نظام آلي، و في هذه الحالة أصبح الكون من هذا المنظور كساعة ميكانيكية تنظمها آلة دقيقة و لم يعد الله يتدخل في الكون مباشرة، أي بهذا المنطق أصبح الكون بدون حاجة إلى إله، وعليه طغت تلك النزعة المادية الميكانيكية.لكن باركلي ممثل الألوهية اللامادية في الفلسفة الإنجليزية نفى هذا الطرح منكرا بأن تكون للأجسام قوة فاعلة، لأن هذه الأخيرة ترد إلى العقل، و العقل المقصود هنا هو العقل المطلق، أي العقل اللامتناهي، أي أن الله هو علّة

1/ حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مرجع سابق ص155

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

هذا الوجود. لأن المتأمل في هذا العالم الحسي و ما يحمله من موجودات المتمثلة في الأشجار و البحار و الحيوانات و الجبال... يستنتج من وجودها عظمة الخالق آلا هو الله. وفي هذا السياق يمكن القول بأن "اللامادية هي أيضا مذهب ميتافيزيقي تبيّن بأن العقل البشري في علاقة مباشرة مع الله"[1]. فالاعتقاد بوجود العالم الحسي هو الاعتقاد بوجود الله. و بهذا لا إرادة إلا للروح أو العقل، و العقل المقصود هو العقل اللامتناهي، أي الله لأن العقل المتناهي أي الإنسان له قدرته محدودة لا تتجاوز حدود التخيل- كما رأينا سابقا- فلا فاعلية و لا فعل في الكون إلا لفاعلية العقل المطلق. "فالعقل أو الروح هو التصور الوحيد لله الذي تنطق بوجوده تلك الصورة الشفافة التي يرسمها باركلي للعالم المحسوس حيث الأشياء أفكار ترد إلى فاعلية العقل الإلهي"[2].

و نتيجة لهذه المعطيات نجد أن باركلي كان يعتبر الكون في مجموعه أثرا و رمزا يشير إلى وجود علّة عاقلة هي المبدع الأكبر و هذا ما أكده في قوله: «إن الله وحده هو صانع الأشياء جميعا و الحافظ عليها. و من ثمّ فإنه الحق الذي لا يعتريه أدنى شك، والمشرّع لهذا العالم، و الجنس البشري ملزم بكل روابط الواجب و المصلحة على الخضوع لقوانينه...»[3]

و بهذا يؤكد باركلي بأن الله هو العلّة الحقيقية و إليه يرجع الأمر كله، و في هذا الإطار يقول باركلي:« إن صورة ما لا يمكن أن تكون علّة لأخرى، و إن قوة ما لا يمكن أن تكون قوة لأخرى و إن العلّة لجميع الأشياء الطبيعية هي الله وحده. و من ثمّ فمن التفاهة أن نبحث بعد ذلك عن علّل ثانوية. و مذهبي هذا يعطينا أنسب صورة لما يجب أن يكون عليه الله.»[4] و كأنه هنا يرفض حديث أفلاطون عن العلّل الثانوية و الأرواح و الآلهة الوسطى.

1/Renée Bouveresse-Quilliot ,L'empirisme Anglais, op.cit,p 6

2/ حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية، مرجع سابق، ص 155

3/ كولينز جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر: كامل فؤاد، مكتبة غريب، القاهرة، د(ط)، 1973، ص 163

4/Berkeley, The C.P.B Luce's ed. Note book –B- Entry no.433, p141

نقلا: عن هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص33

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

لكن قد نتساءل: لماذا يكون الله هو العلّة الحقيقية لهذا الوجود؟

إن الله قوة لا متناهية قادرة على الخلق و على إبقاء ما يخلق، و هذه القوة كاملة ومستمرة، لهذا توجد الأشياء المحسوسة مدركة أولا في عقل الله الأبدي، اللامتناهي لأنه هو الضامن الوحيد لبقائها و دوام وجودها في العالم، مما يعني معه أن جميع الموجودات تكون حاضرة في عقل الله بالدرجة الأولى دون اقتراض أي كيّان مادي أو جوهر مادي.[1]

و بهذا لم يتبادر على الإطلاق في ذهن باركلي أن كوبرنيك قد خلق النظام الشمسي أو أن كبلر قد خلق مسارات الكواكب، أو أن نيوتن قد خلق العلاقة العكسية بين التجاذب بين جسمين و مربع المسافة بين مركزيهما. فلقد قرّر باركلي بصورة قاطعة أن خالق العالم الفيزيائي ليس أي إنسان أو عقل متناه، بل هو عقل الهي أو لا متناه، أي الله في حالة تصوره فاعلا مطلقا أو مفكرا مطلقا.[2]

و على هذا الأساس فإن تفسير الفلاسفة للظواهر الطبيعية باللجوء إلى العلل الميكانيكية أمر مسلّم به، من حيث هي مبادئ تساعد العلماء على تفسير مختلف الظواهر الطبيعية، أما إذا اعتبرت أسبابا و علّلا مادية لتفسير الظواهر انطلاقا من أن لهذه الأسباب وجودا واقعيا فهذا أمر مرفوض لأن العلّية الطبيعية وهم، و لا فاعلية إلا للعقل المطلق من منطلق أن الطبيعة معلولة للعقل اللامتناهي.

و في هذا الإطار يقول باركلي:«إن الطبيعة ليس لها أي نصيب في خلق الأشياء الطبيعية فهذه الأخيرة يجب أن تمنح إلى عملية واحدة مباشرة هي الله».[3]

وقد سبقنا و أن أشرنا في الفصل السابق بأن فكرة العلّية تعد من بين الأفكار المجردة التي سعى باركلي إلى تفنيدها و دحضها باسم النزعة الاسمية و هي – حسب باركلي- أولى بالنقد لأنها تعبر عن نزعة التجريد التي لطالما تغلغلت في عقول الفلاسفة.

إذن هذا الشك في قيمة العلم من الوجهة النظرية مبني على الشك في قيمة المعاني المجردة، و كان هذا الشك عزيزا على باركلي، فقد أراد منه سلاحا يطعن به الملحدين

1/ إبراهيم مصطفى إبراهيم، من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص ص 310-311

2/ النشار مصطفى حسن، فكرة الألوهية عند أفلاطون و أثرها في الفلسفة الإسلامية و الغربية، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت ،ط2 ، 2005، ص319

3/ Berkeley, The principles, op.cit, int 150, p122

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و يؤيد به الدين. فإذا كان العلماء يقبلون المبادئ النظرية و هي غير معقولة فبأي حق يهاجمون العقائد الدينية ؟ و إذا كانوا يقبلون المبادئ النظرية لمرماها العملي، فلم لا يقبلون العقائد الدينية التي تولّد في النفس الإيمان و المحبة؟[1]

"و عليه فاللامادية تبين بأن الطبيعة جملة معان فليس لنا أن نضيف للأجسام قوة و فاعلية، و لا يوجد ارتباط ذاتي بين ما يسمى علّة و ما يسمى معلولا، و ما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية."[2]

"و من ثم فإن مبدأ العلّية الطبيعية وهم لأن السبب الفعّال ليس فكرة محسوسة، و لا يمكن أن يدرك في إطار التجربة الحسية التي هي موضوع العلم الطبيعي فهذه هي حدوده. أما تجاوز الأفكار المحسوسة إلى البحث عن الأسباب فذلك ليس مهمة العلم الطبيعي."[3]

و من هذا المنطلق يرفض باركلي الإيمان بوجود علل تفسير الكون غير علّة واحدة و هي الله، فالله خالق و صانع هذا الكون." لذلك فإن من يقول بوجود المادة و العلّية الطبيعية هو شاك ملحد عدو للألوهية و الدين".[4]

و بهذا وجّه باركلي فلسفته نحو هدف واحد و محدد، و هو البرهان على أنه **لا** وجود لشيء سوى الفاعلية الروحية، روح الله اللامتناهية، فالعالم بالنسبة له هو مشهد من الحياة الروحية المستمرة في عقل الله بالدرجة الأولى ثم عقول مخلوقاته من الناس بالدرجة الثانية.

إذن النتيجة التي نصل إليها على ضوء ما سبق، بأن باركلي قد جعل من الله الموجود المطلق الوحيد الذي لا يستقل عن عقله أو إرادته وجود الكون بكل ما فيه، و ما دام الله هو العلّة الوحيدة، فالعالم عالمه و حركة العالم ترتبط بإرادته و من ثمّ **لا** مجال للحديث عن أية قوى أو فاعلية أخرى تستطيع أن تغير أو تحدث شيئا في الكون عدا إرادة الله.[5]

1/ كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص167
2/ كرم يوسف، المرجع نفسه، ص167
3/ حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية، مرجع سابق، ص127
4/ حسن خليفة فريال، المرجع نفسه، ص 156
5/ حسن خليفة فريال، المرجع نفسه، ص156

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بهذا كانت اهتمامات باركلي بالمجال الديني لا تقلّ أهمية عن اهتماماته بجوانب فلسفته الأخرى في المعرفة.

المطلب الثالث: أدلة وجود الله.

لقد سبق و أن رأينا بأن الله هو الروح المطلق أو العقل اللامتناهي، و الذي يعتبر علّة هذا الوجود، لكن من جهة أخرى يمكن القول بأن الإنسان لا يمتلك أية فكرة عن الله، ذلك أن مسألة إثبات وجود الله لا تدرك إدراكا مباشرا بل تدرك من خلال آثاره.

لذلك يقول باركلي:« إنني لا أستطيع بعيني أن أرى الإله المستتر إلا أنني قادر على أن أدرك بكل حواسي الرموز و العلاقات و الآثار و الأفعال التي توحي و تدل و تبرهن على وجود إله غير مرئي».[1]

و بهذا يعترف باركلي بأن الإنسان عاجز عن معرفة الله معرفة تامة كاملة، و ذلك لأن أفكارنا ليست فاعلة، و حتى على فرض فاعليتها، فهي ولا شك فاعلية ناقصة، ولما كان الله عبارة عن فاعلية خالصة كاملة، كان من غير الممكن أن تمثله هذه الأفكار التي تنقصها الفاعلية، فمعرفتنا بالله هي من قبيل معرفتنا بذاوتنا بوجود العقول الأخرى، فلسنا نعلم عن الله إلا ما نستنتجه من آثاره فينا.[2]

فالنفس إذا ما توجهت إلى العالم الخارجي و إلى ذاتها الباطنية فإنها ستصل مباشرة إلى معرفة الله. لهذا يرى باركلي أن وجود الله يعد أكثر وضوحا و بداهة من وجود الكائنات الإنسانية والسبب في ذلك القول:" أن علامات أو دلائل وجوده هي أعظم و أقوى بكثير من العلامات و الدلائل التي يشير إليها الوجود الإنساني"[3].

"و الله يعد من أسمى و أرقى ما يمكن تصوره في العقل، فهو الملأ الحقيقي الخالد، اللامخلوق، اللامتناهي، اللامنقسم، الثابت." على حد تعبير باركلي[4].

1/ Berkeley, Alciphron, p147

نقلا عن: حسن خليفة فريال، مرجع سابق، ص 159

2/ محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 230-231

3/F. Copleston, A History, Berkeley, op.cit, p38

4/ Berkeley, The principles, op.cit, int 117, p101

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

ومن دلائل وجود الله – حسب باركلي- يمكن أن نجملها في الأدلة التالية و المتمثلة في:

1_ دليل الرمز:

إذا كان الله يتحدث إلى الناس في كل لحظة بلغة خاصة، هي لغة الرموز و العلامات، فكيف ذلك ؟

إن العالم – حسب باركلي- يتكون من أفكار و لغة و هذا يدل دلالة واضحة على أن هناك موجّد لهذه اللغة، و متكلم بها و هو الله الذي يخاطب الإنسان من خلالها، فالعالم أفكار، و الأفكار لغة، و هنا تتجلى لنا علاقة الرمز بالمرموز إليه.

إن الله يتحدث إلى مخلوقاته عن طريق الرموز، و هذه الرموز في حقيقة الأمر ليست سوى اللغة التي يتحدث بها الله إلينا و هي لا تتضح، و لا ترمز إلى ظواهر بعينها إلا إذا تدخلت إرادة الله و أظهرتنا على ذلك، و كشفت لنا هذه الرموز الغامضة، أما ظواهر الطبيعة فليست إلا مجموعة من الرموز و العلامات التي يوحي ظهورها بوجود ظواهر. و هذا الإيحاء لا يتم إلا عن طريق الله، و الله يتحدث إلينا في كل لحظة عن طريق الطبيعة، و يعلن عن وجوده كلما التفت إلى آية ظاهرة من ظواهر الكون[1].

و بهذا فإن المتأمل في هذا الكون يستنتج من وجوده عظمة الخالق آلا و هو الله، فنحن "عندما نتأمل ككائنات روحية عاقلة العلاقة القائمة بين الله و بين الطبيعة يكون في مقدورنا أن نعرف أحداث الطبيعة و نتأمل الوجود بوصفه لغة الله إلينا – و هي ما تعرف بنظرية الرموز- حين يتصل بعقولنا المتناهية فتدرك هذه العقول حضور الله الكلي الدائم و عنايته الشاملة بالكون"[2].

و لعلّ النظر في المحاورة الثانية من "المحاورات الثلاث بين هيلاس و فيلونوس" والتي يتحدث فيها فيلونوس بلسان باركلي يعطينا فيها هذا الأخير برهانا على وجود الله، كما أن فكرة النظام الموجود في العالم تدل على خالقه و علّته الأساسية و هي الله، فيقول

1/ عبد المنعم عباس راوية، دراسات في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص169

2/ إبراهيم مصطفى إبراهيم، من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص ص313

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

في هذا السياق:« ألا ترى هذه الحقول و قد اكتست بخضرة جميلة، أليس في رؤية الغابات، والأنهار و الجداول الرقراقة ما يقر العين و يثلج الصدر و يسبح بالروح في آفاق بعيدة ؟ و عند رؤيتنا للمحيط الواسع العميق أو الجبل الضخم الذي تختفي قمته بين السحاب أو حتى للغابة الكثيفة ألا تمتلئ نفسنا بنوع من الخوف المشوق ؟ و حتى في رؤيتنا للصخور و الصحاري، ألا نشعر بأننا أمام طبيعة متوحشة و لكننا ممتعة في الوقت نفسه ؟ فهل هناك إذن سرور أعمق من السرور الذي نشعر به عند تأملنا لنواحي الجمال الطبيعي الذي تزخر به الأرض؟...»[1]

و الملاحظ "أن باركلي قد استعار في هذا العمل الفلسفي أسلوب محاورات أفلاطون، و قد اتخذ باركلي هذا الأسلوب في المحاورات لكي يدعو من خلالها إلى التبشير بالدين، أي أنها كانت تتسم بطابع التبشير، و يفهم أيضا أنها كانت موجهة إلى الشكاك والملحدين."[2] وبهذا فإن الطرح السابق يؤكد أن الطبيعة المرئية رموز تدل على وجود الله.

و على هذا الأساس يرى باركلي أن الله يحادث الإنسان برموز محسوسة خارجية هي موضوعات الرؤية، فالرؤية هي لغة العيون بها يناجي مبدع الطبيعة عيوننا على الدوام، و منذ اللحظة الأولى لوجودنا في هذا العالم، فالطبيعة المرئية هي اللغة البصرية، و هي جملة الرموز و الإشارات التي يتحدث بها الله إلينا، إنها لغة مبدع الطبيعة و دليل وجوده. لذلك فإن ما ندركه بالبصر من الأشجار و الأنهار بل كل الأشياء المرئية في الطبيعة هي رموز أو علامات هي" اللغة الكلية لمبدع الطبيعة."[3] و قد أطلق عليها باركلي اسم اللغة البصرية، فالعلاقة بين الأشياء ليست علاقة سببية، بل علاقة الرمز بالمرموز إليه. و في هذا السياق يقول باركلي:« إنك إذا سمعت رجلا يتحدث دون أن تراه لما شككت في وجوده، فكيف يجوز لإنسان أن يشك في وجود الله و هو يتحدث إلينا حديثا متصلا لا ينقطع بلسان هذه الطبيعة...».[4]

1/ باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس و فيلونوس، المحاورة الثانية، تر: هويدي يحي، دار الثقافة العربية ,القاهرة، 1976، ص ص 101-102. نقلا: عن النشار مصطفى حسن، فكرة الألوهية عند أفلاطون مرجع سابق ص ص 319-320

2/ أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، مرجع سابق، ص190

3/ حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية، مرجع سابق، ص 160

4/ محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 229

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بهذا "فنحن نعرف الله من الطبيعة، و هي فعل الله، و هي في نفس الوقت رموز لغوية نقرأ فيها إرادة الله و ندركه بها"[1]. فالله يعبر عن نفسه دوما في كل مكان و زمان و لجميع الناس برموز محسوسة و بهذا تكون لغة الله مرئية لأنها لغة طبيعية، فما على المرء إلا أن يفتح عينيه و يتأمل مخلوقات الطبيعة ليستنتج فيما بعد بأن لكل معلول علّة. و من هنا تبدو الرؤية دليل على وجود الله.

الملاحظ أن باركلي اعتمد على طريقة مختلفة في البرهنة على وجود الله مقارنة مع سابقيه من الفلاسفة أمثال "ديكارت" أو "لوك" باعتمادهم على البرهان الأنطولوجي، في حين أن باركلي اعتمد على وضوح الفكر عند الإنسان الذي يقوم بفعل التأمل، فيصل من خلال هذا التأمل إلى معرفة وجود الله." و من الواضح أن هذا البرهان هو ذلك البرهان العادي الذي نلتقي به في جميع الكتب السماوية. و يتلخص في أننا نستدل على وجود الله بآثاره".[2]

لكن هل اقتصر باركلي في البرهنة على وجود الله على دليل الرمز فقط ؟ ألا يمكن القول بأن الله يتميز بميزات خاصة، فما هي ؟

2- دليل الفاعلية:

شيء بديهي بأن وجود الله لا يدرك إدراكا مباشرا، و لا نستطيع أن ندرك وجوده إلا من خلال آثاره المتمثلة في تلك الأفكار المحسوسة التي يثيرها الله في عقولنا، أي عن طريق معلولاته.

و حتى يؤكد باركلي فاعلية العقل الإلهي يضع تمييزا مبدئيا بين أفكار الحس و أفكار الخيال، فأفكار الحس ليست من صنع العقل المتناهي لأن هذا الأخير تتوقف قدرته عند حد أفكار الخيال فقط، فقدرة التخيل تبقى فاعلية محدودة مقارنة بفاعلية الله. و يترتب عن هذا أن أفكار الحس حقيقية، في حين أن أفكار الخيال وهمية، ضف إلى ذلك أن وجود الصور الحسية وجود دائم، في حين أن وجود الصور الخيالية وجود موقوت. و بالتالي

1/ الحفني عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة و النشر، تونس، د(ط)، 1992 ، ص 85
2/ هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص 112

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

فالإنسان لا يمتلك تلك القدرة على التحكم في أفكار الحس لأن مصدرها هو الله، و عليه فهي تأتيه من مصدر خارج عنه. أما أفكار الخيال فهي من صنعه لأنها وليدة إرادته.

وعلى هذا الأساس يبقى الله هو منشئ الأفكار فهذه الأخيرة ليست من ابتداعنا نحن، فلا بد أن يكون لها سبب خارج عنا، و لابد أن يكون ذلك الكائن مفكرا مريدا، لأنه بغير الإرادة لا يمكن أن يكون فاعلا و مؤثرا في الناس، و بغير التفكير يستحيل أن يبث الأفكار في عقولنا. هذا و لما كانت أفكارنا متنوعة متعددة تنوعا و تعددا لا نهاية لهما، فلا بد أن يكون لذلك الكائن قوة لا نهائية، و عقل غير محدود، إنه لابد أن يكون في قدرته السيطرة على العقول كلها، حتى يتمكن من أن يبث أفكارا بعينها في عقول كثيرة في وقت واحد... هذا الكائن هو الله، وهذه الأفكار التي يؤلفها و ينسقها و يربط بينها هي ما نسميه بالطبيعة، أما هذا التتابع الذي يحدث بين الأفكار فهو ما نطلق عليه قوانين الطبيعة.[1]

و قد أكد باركلي هذا الطرح في قوله:« و لكن مهما كانت سيطرتي على أفكاري الخاصة بي أجد الأفكار التي تأتيني عن طريق الإدراك الحسي لا تعتمد على إرادتي. فعندما أفتح عيني في النهار ليس بمقدوري أن أختار بين أن أرى أو لا أرى...فالأفكار...ليست مخلوقات إرادتي. هناك إذن إرادة أخرى أو روح تنتج هذه الأفكار».[2]

و في السياق ذاته يؤكد باركلي نفس الفكرة في قوله:« ليس هناك ما هو أشد وضوحا لأي إنسان قادر على القيام بأي قدر من التأمل من وجود الله أو وجود الروح (existence of god, or a spirit) الموجودة بقوة في عقولنا بصورة حميمية مولّدة فينا جميع أنواع الأفكار أو الأحاسيس التي لا تكف عن التأثير فينا...».[3]

1/ محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 229

2/ Berkeley, The principles, op.cit, Int 29, p p 45-46

3/ Ibid, Int 149, p 122

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بهذا فإن الله هو الذي يثير أفكاره في عقولنا، و لعلّ هذه الإثارة تعد أكبر دليل على وجوده لأن الإرادة الإلهية تتميز بالفاعلية المطلقة بخلاف الإرادة الإنسانية التي لا تتجاوز فاعليتها حدود التخيل. وعليه فإذا لم يكن الله موجودا لما كانت هناك أفكار موجودة لدى الإنسان.

لكن الملاحظ أن دليل الفاعلية بقدر ما يسلب الإرادة الإنسانية و يثبت قصورها وعجزها، بقدر ما يثبت فاعلية الإرادة الإلهية.

لكن آلا يمكن النظر إلى مسألة إثبات وجود الله من خلال إدراك الوجود و دوامه؟

3-دليل الدوام:

في هذا الدليل "يستدل باركلي على وجود الله من ثبات الوجود و دوامه، لأن دوام الوجود يقتضي دوام الإدراك طالما سلّمنا بأن الأشياء أفكار لا تقوم بمعزل عن الإدراك، لذلك يستحيل وجود الأشياء متى كانت غير مدركة أو متى كانت مستقلة عن العقل".[1]

و بهذا يبرهن باركلي على وجود الله من خلال فعل إدراك الوجود، فالله هو الركيزة الأساسية التي يقوم عليها الوجود، و بالتالي لا وجود لعالم مستقل عن الإرادة الإلهية، فالأشياء سواء يدركها الإنسان أم لم يدركها فإن وجودها قائم في عقل آخر هو العقل الإلهي، فالوجود يبقى دائما مستمرا " لذلك يحرص باركلي على تفسير عبارة" إن وجود الأشياء هو كونها مدركة" بأنها لا تعني أن الأشياء توجد بفضل إدراكنا "نحن"، إذ قد تدركها روح أخرى حين لا ندركها نحن. فما يقصده "بالإدراك" ليس هنا ذهنا خاصا بعينه، و إنما جميع الأذهان على الإطلاق، و الذهن الإلهي بوجه خاص، الذي يدركها في كل الحالات التي لا ندركها نحن فيها، و بهذا يظل استمرار وجودها مضمونا".[2]

إن هدف باركلي من مبدأ "الوجود إدراك" إلغاء الجوهر المادي و من ثم الإقرار بالجوهر الروحي، باعتبار أن المادة تخضع لسيطرة العقل الإلهي. "فالله له حرية التصرف في عرض المادة أمام العقل البشري أو عدم عرضها، و هو الذي يمثل العلّة الحقيقية في

1/ حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية، مرجع سابق، ص 164

2/ زكريا فؤاد، نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص ص87-88

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

الإدراك الحسي. فعناية الله الدائمة للعالم الحسي، و القوانين الإلهية التي تسيطر على هذا العالم هي وحدها في المذهب اللامادي التي تتحكم في فعل الإدراك".[1]

و هذا ما بينه باركلي في كتابه "المحاورات"، إذ يقول:"إن الإنسان يشعر بحرية وهو يقطف الزهرة، و أن فعل القطف نابع من إرادته، و هو يشعر بحريته أيضا عندما يقربها لأنفه لكي يشمها، و لكن ليس له الإرادة أن يمتنع عن شمها عندما يقربها من أنفه و يشعر حينئذ بأنه منفعل سلبي".[2](passif)

و هنا نجد باركلي مضطر إلى افتراض قوة روحية خارجية لتعليل استقلال الإدراكات الحسية عن إرادتنا. و هذا يعني أن الأشياء الحسية قائمة في عقل آخر، و هو العقل الإلهي الأمر الذي يستلزم بأنه إذا لم يكن هناك عقل مدرك لما كان هناك حديث عن وجود عالم خارجي. فهذا العالم سواء أدركه العقل المتناهي أم لم يدركه فإنه يظل موجودا دوما في العقل الإلهي اللامتناهي.

"و هكذا فإن باركلي قال بوجود الأشياء في العقل الإلهي لكي يؤكد أولا أن الله مصدرها وخالقها و أنه هو المتحكم في إيجادها و تقديمها للعقل الفردي، و أن هذا العقل بالتالي ليست له حرية الإدراك. و ثانيا لكي يؤكد وحدة الشيء أثناء عملية الإدراك، ولكي يؤكد كذلك هويته. و ثالثا لكي يؤكد وحدة الكون و عدم انقسامه أقساما كثيرة كثرة العقول الفردية".[3]

إذن فالله في فلسفة باركلي يمثل حجر الزاوية و العلّة الحقيقية في عملية الإدراك بدليل أن المادة مرهونة بوجود عقل الهي يدركها، لأنه هو المدرك الأكبر لكل ما في الكون.

المطلب الرابع: أهداف فلسفة باركلي (التسليم بوجود الله).

نحن نعلم أن القرن الثامن عشر قد شهد نوعين من الدين: هما الدين الطبيعي (المؤلهة)، ومذهب المفكرين الأحرار. يمثل أتباع الدين الطبيعي مجموعة الفلاسفة الذين

1/ هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص95

2/ Berkeley, Three DIALOGUES Between Hylas and Philonous, The first Dialogue, op.cit, p55.

3/ هويدي يحي، المرجع نفسه، ص ص 102-103

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أنكروا وجود إله منزل من السماء، بيد أنهم يقرّون وجوده عن طريق العقل، و يذهبون إلى أن الحتمية الطبيعية تدل على وجود إله في الطبيعة، و من ثمّ فلسنا في حاجة روحية إلى وحي، أو كتب مقدسة. و هكذا فقد سعى هذا الدين الطبيعي إلى الكشف عن وجود الإله بدون العودة إلى الوحي. أما طائفة المفكرين الأحرار فقد أشاروا إلى وجود العلل الطبيعية منكرين بذلك وجود إله للطبيعة.[1]

و كردّ فعل لهذه الأوضاع السائدة آنذاك نجد بأن فكرة الألوهية قد أخذت نصيبها الأكبر من فلسفة باركلي و هذا ما بينه في "المبادئ" حيث حدّد الغرض من كتابه و الذي يتجلى في قوله: « قبل كل شيء، فإن الذي يستحق المكانة الأولى في دراستنا هو النظر في الله و في واجباتنا كموضوع رئيسي و سأعتبر كل أعمالي عقيمة و باطلة إذا لم أستطع أن ألهم قرائي بالشعور الديني عن وجود الله.»[2]

و عليه "تبدو أهداف فلسفة باركلي في عمومها، تلك الأهداف التي تعبر في مغزاها و مضمونها الحقيقي دعامة للدين و الحياة الروحية"[3]. وبالتالي المحافظة على هذا الدين من خطر التفكير الحر لأن هذا الأخير نقد مبادئ العقيدة المسيحية و وضعها في موضع الخرافة.

و تجدر الإشارة هنا بأن مضمون التفكير الذي كان سائدا في عصر باركلي هو مضمون طبيعي مادي مدمر لكل ما هو ديني روحي، و هذا ما دفعه إلى محاربة هذا النمط من التفكير. بدليل أن الفلاسفة الماديين – كما رأينا سابقا- قد سلّموا بوجود جوهر مستقل عن العقل يسمى "المادة"، لكن الملاحظ بأن هذه الأخيرة كانت تمثل السبب الرئيسي المؤدي للكفر و الإلحاد، و بالتالي فإن النقد الذي وجهه باركلي للجوهر المادي ما هو إلا خطوة أولية لإثبات ما هو أسمى ألا و هو الجوهر الروحي، أي الله. و على هذا الأساس فإن "هدف باركلي عبر نظريته هذه كان من أجل تثبيت الأخلاق و الإيمان، إذ أنه قد لمح

1/ عبد المنعم عباس راوية، جون لوك، إمام الفلسفة التجريبية، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، ، د(ط)، 1996، ص ص 158-159

2/ Berkeley, Les principes, op.cit, Int 156, p130

3/ حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية،مرجع سابق، ص 194

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

في المادية سببا للإلحاد"[1]، لهذا السبب سعى إلى استرجاع سيادة الدين – لأن الله حسب رأيه- هو أساس الوجود و المعرفة.

"إن باركلي كثيرا ما كان يؤكد الارتباط بين "الإلحاد" و بين فكرة "وجود الجوهر المادي"، و كأن الاعتقاد السائد في الموقف الطبيعي بوجود مثل هذا الجوهر يؤدي بدوره إلى الإلحاد، فالملحدون في رأيه يجدون في هذه الفكرة عونا كبيرا"[2]، لهذا أراد باركلي أن تقوّم أخطاء الفلسفة، و قد رأى أن الأصل العام لهذه الأخطاء كلها، مرده إلى الاعتقاد بوجود مطلق خارج العقل و خارج دائرة الإدراك، و رأى كذلك أن التمييز القائم بين العالم المادي و العالم الروحي لا طائل من ورائه.

لقد سعى باركلي إلى محاربة تلك النزعة الإلحادية في الدين التي وجدت سندها وتبريرها في مذهب لوك الذي وجّه له باركلي أصابع الاتهام، باعتبار أن هذا المذهب يمثل خطورة و التي تبرز لنا من الناحية الدينية لأن هذا يؤدي لا محالة إلى تقويض أسس الأخلاق.

و قد اهتم باركلي بأحوال انجلترا التي كانت تعاني في تلك الفترة انحلال واضمحلال خلقي و كان السبب – حسب رأيه- هو ضعف العقيدة الدينية في نفوس الإنجليز آنذاك، فكتب رسالة بعنوان "محاولة لمنع انهيار بريطانيا العظمى"[3].

و باعتبار باركلي رجل دين، فلم يقف موقف الجماد من الوضعية التي كانت تعيشها إنجلترا فيما يخص تدني مستواها الأخلاقي في عصر تفشت فيه الإباحة و استمر تمرّد الناس على الدين و مبادئه، و من هنا كانت ثورته على المادية و أهلها، لذلك كان يهدف إلى تقويض المادية المتفشية في عصره. ومن ثم إثبات الذات الإلهية، و هذا ما يتجلى في تكريس حياته " لتبرير الديانة المسيحية من حيث هي مذهب ألوهي يحتل فيه الله مكانة مركزية بوصفه الخالق، بينما لا يكون للعالم من مبرّر إلا بوصفه من خلق الله"[4].

1/ كونزمان بيتر، فرانز- بوركارد بيتر، فيدمان فرانز أطلس- dtv الفلسفة، ص 123

2/ زكريا فؤاد، نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان، مرجع سابق، ص131

3/ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص288

4/ متس رودلف،الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج1تر: زكريا فؤاد، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية،ط1،2009، ص263-264

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و هنا يتجلى هدف باركلي في صد موجة الابتعاد عن التدين، و الإلحاد، و الدفاع عن المسيحية. و بهذا تجلت نزعته بصورة واضحة و جلّية في مناصرته للتيارات الدينية المحافظة في خدمة الدين و الكنيسة بدليل أنه كان أنجليكاني نسبة إلى الكنيسة الأنجليكانية.

هذا ما يؤكد بأن فلسفته كانت تحمل أبعاد دينية، و هذا الأمر يعود إلى اهتماماته الدينية التي تشهد بها مؤلفاته اللاهوتية من جهة، و المناصب الدينية التي شغلها من جهة أخرى.

و في هذا الإطار نستطيع القول أن مؤلفات باركلي منها "الخضوع المسيحي"، و"السيفرون أو الفيلسوف الصغير"، كانت تهدف إلى الدفاع عن وجهة نظر المسيحية من الناحيتين الأخلاقية و اللاهوتية، فقد ناصر باركلي مبادئ الأورثوذكسية الأنجليكانية ضد شتى الأنماط التي كانت سائدة آنذاك من تفكير حر و مذهب المؤلهة. والملاحظ أن نزعته الدينية كانت أقوى من نزعته الفلسفية.

و على هذا الأساس يمكن القول بأن باركلي قد وضع نصب عينه هدف واحد، و هو تفنيد ظاهرة الإلحاد المتفشية في عصره، و من ثمّ جعل الله حقيقة لا غنى عنها في كل وجود، بدليل أن باركلي المسيحي و الكاهن كانت لمعتقداته الدينية أثر على حياته كلها، لهذا كان يؤمن بإخلاص بأن محو فكرة الله من الذهنية البشرية سيؤدي إلى تدمير الكون، و هذا نتيجة لما عرفته إنجلترا آنذاك. لذلك نؤكد بأن باركلي كان دائما يحمل رسالة أخلاقية تهدف إلى إصلاح المجتمع بدليل أن باركلي قبل عودته إلى إنجلترا كان يحمل على عاتقه مشروع لإنشاء كلية في جزر برمودا على غرار ما فعله أفلاطون، تسعى إلى إصلاح المجتمع بتعليم رجال الدين و نشر المسيحية، علما بأن جزر برمودا في المحيط الأطلسي كانت " تعد في نظر الإنجليز بلاد البراءة و النظرة الصافية الأولى"[1]، لكن للأسف الشديد أن رغبته لم تتحقق بسبب الظروف المادية.

إذن نتيجة لهذه المواصفات الأخلاقية و الدينية التي اتسمت بها فلسفته في هذه الحالة تكون منافية تماما للتصور المادي للعالم الذي أقر به الفلاسفة الماديين، و الذي مفاده أن

1/ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ص 288

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المادة مستقلة بذاتها غير خاضعة لإرادة الله، لأن هذا التصور لا ينسجم مع فكرة الألوهية، فمبدأ "الوجود إما أن يكون مدركا أو أن يكون مدركا" فيه تأكيد على أنه لا وجود لشيء مستقل عن إدراكه بالعقل الإلهي، فتصور وجود المادة مستقلة عن العقل الإلهي هراء، فإدراك العقل اللامتناهي للأشياء هو الذي يجعلها ذات وجود متصل حتى ولو لم يدركها الإنسان. فالوجود المطلق المستقل عن الأشياء الحسية، و بدون علاقة في كونها مدركة أمر مستحيل. و بهذا يصبح الكون هو الله و لا وجود للمادة، الأمر الذي يعده باركلي برهانا يدحض به الإلحاد.

و يرى باركلي من هذا كله أن دور الألوهية يتحدد في تأسيس عملية المعرفة على النحو التالي:

1- أنه هو العلّة الحقيقية في الإدراك.

2- هو الذي يقوم بعرض الصور على العقل البشري.

3- هو الذي يحفظ للأشياء وجودها الواقعي.

4- أنه دائم الحديث إلى العقل الإنساني عن طريق الرموز التي يعرضها عليه من خلال الصور الحسية.

فضلا عن أنه يمنح الإنسان القدرة على الاستماع إلى حديث الله، و يدفعه إلى قراءة فكره في الطبيعة لكي يتأمل آياته، و يكشف عن عجيب صنعه. و هكذا و من خلال جميع هذه الأدوار يصبح الله هو المحور الرئيسي في مذهبه[1].

لكن في هذا السياق يمكن أن نتساءل: لماذا فلسفة باركلي تجعل من إمكانية التعقل أو الاتصال بالله مستحيلة؟

إن باركلي قد أرجع هذه الاستحالة إلى سببين:

1/ عبد المنعم عباس راوية، دراسات في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص 184

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أولا: إن إمكانية التعقل تعتبر تدعيما للدين الطبيعي و تدميرا لدين الوحي الذي يصبح لا مبرّر و لا دور لوجوده، إذا كان العقل قادرا على الاتصال و معرفة الله، أي إذا كان العقل هو مصدر الحقيقة و معيارها

ثانيا: الذي من أجله يقرر باركلي استحالة معرفة الله بالعقل إنما هو المحافظة على وحدة العقيدة الدينية من التفتت و الحد من انتشار الدين الطبيعي الذي يجد طريقه ممهدا في إطار الصراع الديني و تفتت الوحدة العقائدية.

و بالتالي فإن كل معرفة إنسانية قاصرة عن تعقل أو إدراك طبيعة الله لأن طبيعته هي الموضوع الذي يتجاوز إمكانياتنا المعرفية، و من ثمّ فهي الموضوع الذي يستحيل علينا إدراكه أو تعقل وجوده أو الاتصال به.[1]

1/ حسن خليفة فريال، فكرة الألوهية،مرجع سابق، ص 197-198-200

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المبحث الثاني: النقد و المجاوزة (دافيد هيوم)

المطلب الأول: نقد و تقييم

إن فلسفة باركلي شيّقة و خاصة بما تتضمنه من وجود الأفكار و نفيها لوجود المادة، وكذلك تأكيدها لوجود الله. لقد كان باركلي فيلسوفا جدّيا و آثار نقاطا هامة و جاء بالجديد. فهو أحد الفلاسفة الثلاثة التجريبيين في إنجلترا الذين ساهموا في وضع أسس التفكير العلمي بجانب لوك و هيوم و لو أنه يختلف عن لوك في المنهج لا بالفلسفة، كما أنه يختلف عن كل من لوك و هيوم في وجود العنصر الميتافيزيقي في فلسفته، فقد جمع بين المثالية و الحسية، غير أنه لم يكن عقليا مثل ديكارت بل عارض الفلسفة العقلية. فالمعرفة في فلسفته لا تعتمد على مسلمات قبلية بل هي مباشرة حسية. و أن كيفية الوصول إلى المعرفة لا يعتمد على تفكير ميتافيزيقي بل تجريبي، فالأفكار هي الأشياء الحسية و في ذلك نرى ملامح المنهج التجريبي ملموسة على مستوى تفكير باركلي و إن كان ميتافيزيقيا في اعتماد الأفكار على عقل آخر خارج عقولنا و هو العقل الإلهي[1]. و عليه يبقى منهجه مثالي و في نفس الوقت تجريبي.

لكن قد نتساءل: ما هو الجديد الذي قدمه الفيلسوف الإنجليزي جورج باركلي؟

لعلّ الجديد الذي قدمه لنا باركلي يتلخص في تلك الصفحة التي نشر عليها عنوان كتابه "المبادئ" و هي كالتالي:

"مبحث يخص المعرفة الإنسانية، ونبحث من خلاله الأسباب الأساسية للوقوع في الخطأ، و الصعوبات التي تكتنف العلوم و الأسس التي استند عليها الشك و الإلحاد واللاتدين"[2].

إن الإقرار بوجود عالم مستقل عن الإدراك أو بوجود مطلق خارج دائرة الإدراك، و من ثم الاعتراف بالجوهر المادي هي إحدى النقائص التي تضمنتها فلسفة لوك و ترتب

1/ الصايغ نوال الصراف، المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر العربي، القاهرة، د(ط)، 1983، ص 194

2/ Berkeley,Les principes, oeuvre 1, op.cit p 291

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

عنها نتائج سلبية سواء على المستوى المعرفي، كالشك و اللايقين، أو على المستوى الديني كالإلحاد و الابتعاد عن الدين.

لهذا نرى أن الوجه الايجابي لفلسفة باركلي يتجلى في تبيان الأصل العام لهذه الأخطاء والتي تعود- حسب باركلي- إلى الإقرار بالوجود المادي المطلق.

و عليه فإن الفكرة المجردة الرئيسية و المتمثلة في الجوهر المادي هي المشكلة الأساسية التي أدت إلى زرع الشك لدى الكثيرين لهذا سعى إلى محاربتها. و بالتالي فالاعتقاد بالمعاني المجردة يعد كسبب قوي للاعتقاد بالمادة و سبب قوي للإلحاد.

و سرّ التجريد يعود إلى استعمال الإنسان للغة، فهذه الأخيرة -حسب باركلي- هي مصدر الأخطاء في المعرفة، و سبب زحزحة الإيمان بالدين، لذلك فإن تحليل اللغة تحليلا سليما يساعدنا على تجاوز هذه الصعوبات.

ولعلّ هذه الأرضية التي انطلق منها باركلي كان لها صدى في الفكر الأوروبي، وخاصة في الفكر الإنجليزي، حيث تأثرت الفلسفة التحليلية اللغوية باهتمامه بالمعاني ودقة استعمالها. فهناك كلمات لا تحمل معنى و لا تشير لأي شيء و معناها يتلاشى بتحليلها، لذلك علينا أن نحللّها لنحدد حقيقة معانيها[1].

و هذا ما سعت إليه الفلسفة التحليلية بحيث انتقلت الفلسفة على أيدي التحليليين من البحث في مجال الموضوعات و الأشياء إلى مجال آخر يبحث في الألفاظ و العبارات التي يستخدمها العلماء و الفلاسفة. و لم تكن الفلسفة التحليلية مذهبا، بل هي منهج في البحث اهتم اهتماما شديدا بالتحليل اللغوي بهدف إضفاء الوضوح و الدقة على لغة الفلسفة. و هذا ما كان يصبو إليه باركلي.

و في سياق حديثنا عن اللغة نجد أن اللغة التي يخاطبنا بها الله-حسب باركلي- هي اللغة البصرية القائمة على علاقة الرمز بالمرموز إليه و لعلّ هذه الفكرة نجد صداها لاحقا عند "بيرس" من خلال فكرة المؤشر و الايقونا.

أما فيما يتعلق بميدان الإدراك الحسي الذي اهتم به باركلي يعد من أهم ميادين الفلسفة

1/الصايغ نوال الصراف، المرجع في الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص 194

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المعاصرة. و نستطيع أن نلتقي به عند أكثر من فيلسوف معاصر. و سنكتفي هنا بالإشارة إلى تيارين مهمين من تيارات الفلسفة المعاصرة قد تأثرا ببارکلي و أكملا ما بدأه و أضافا إلى فلسفته نظرات جديدة كان لها أكبر الأثر في إحياء المذهب اللامادي. و في تسليط أضواء جديدة عليه. و نقصد بهذين التيارين:

تيار البرجسونية، حيث كان لـ "برغسون" الفضل في أن يوسع ميدان الإدراك الحسي. فلم يجعله محصورا في منطقة معينة من الجسم أو بحاسة واحدة من الحواس، كما فعل بارکلي، بل جعله يمتد في الزمان و المكان معا.

و تيارالظاهرات عند مؤسسها "هوسرل" و عند الفيلسوف الوجودي المعاصر "ميرلوبونتي" حيث يلتقي هوسرل مع بارکلي في المنهج و الهدف، بحيث كان هدف كل منهما القضاء على المادة و على العالم المادي، و منهج كل منهما عقلي، إذ كلاهما يرد العالم الخارجي إلى العقل[1].

و بهذا نجد بأن دحض بارکلي لآراء لوك فيما يتعلق بالإدراك، و الأشياء المادية، والكليات، والوظيفة العامة للغة، أصبح عنصرا دائما في تطور الفلسفة الأوروبية[2].

و من جهة أخرى نجد أن بارکلي استطاع أن يضع لنا نسقا كونيا يرتبط وجوده بالإرادة الإلهية، و لا يقوم بمعزل عن العقل الإلهي، فلا فاعلية إلا للإرادة الإلهية. و بذلك فإن بارکلي على الضد من الفلاسفة الماديين الذين سلّموا بوجود المادة و استقلالية العالم عن العقل لأنهم يجردون الذات الإلهية من صفاتها أي الإطلاق، و الفاعلية، و العلّية، والثبات لتكون صفات المادة، لكن هذا الأمر لا مبرر له.

و عليه فقد نجح بارکلي في أن يحقق الغاية من فلسفته و هي الدفاع عن الدين و أن يلهم قرائه بالمعنى الديني عن وجود الله. بدليل أن الله يتحدث إلى مخلوقاته عن طريق الرموز و هذه الأخيرة في حقيقة الأمر ليست إلا اللغة التي يتحدث بها الله إلينا.

و من هذا المنطلق فإن التأكيد على وجود الجوهر الروحي يستلزم بالضرورة إبطال الجوهر المادي. و بهذا يمكن القول بأن زعيم اللامادية بارکلي قد أفلح في معارضته لتلك

1/ هويدي يحي، بارکلي، مرجع سابق، ص ص 134-135

2/ برلين ايسايا، عصر التنوير-فلاسفة القرن الثامن عشر، مرجعسابق، ص 184

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

النزعة المادية التي كانت سائدة في عصره.

إذن رغم أن فلسفة باركلي تحمل في طياتها جوانب إيجابية إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن باركلي قد وقع في مجموعة من المزالق أهمها:

فيما يتعلق بمسألة الكليات لم يقبل معظم الفلاسفة في الوقت الحاضر هجوم باركلي على الأفكار المجردة على أنه صحيح تماما، و معظم المفكرين اعتقدوا أن أفكارا مجردة أو الكليات لا تعدو أن تكون باستمرار مجرد كلمات أو أسماء. خذ الأعداد مثلا، تجد أن باركلي ينكر أن يكون لها أي معنى بمعزل عن الأشياء التي نعدها. و مع ذلك، فهناك أعداد، لم يعدها أحد و من المحتمل أن لا توجد مجموعة من موضوعات موجودة في الكون تناظرها. فهل هذه الأعداد أقل واقعية بناء على ذلك؟ لم ير أحد على الإطلاق نقطة أو خطا مستقيما بصورة حرفية، لأن هذين المصطلحين نعرّفهما تعريفا رياضيا، فهل هذا يجعلهما أقل واقعية ؟[1]

و بهذا فقد أخطأ باركلي عندما أنكر وجود الأفكار المجردة التي لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها، لأن لها أهمية كبرى سواء على المستوى العلمي أو العملي.

أما فيما يخص النقطة الموالية، فإن مسألة الإيمان بالواقع الموضوعي للأشياء متوقفة على الاتصال بذلك الواقع بصورة مباشرة، و مادام لا يتاح لنا في أي حال من الأحوال أن نتصل اتصالا مباشرا بالأشياء خارج روحنا، و ما دمنا مضطرين إلى إدراكها في تصوراتنا و أفكارنا خاصة، فلا وجود في الحقيقة إلا لهذه التصورات و الأفكار. و لو أطحنا بها لم يبق شيء نستطيع أن ندركه، أو نعترف بوجوده.

و يجب الإشارة هنا بأن هذه الحجة التي حاول باركلي أن يبرهن بها على مفهومه المثالي ليست صحيحة، حتى عند باركلي نفسه، فإنه يتفق معنا- بصورة لا شعورية- على دحضها و عدم كفايتها لتبرير المفهوم المثالي، ذلك أنها تؤدي إلى مثالية ذاتية تنكر وجود الأشخاص الآخرين، كما تنكر وجود الطبيعة على السواء، و بالتالي تؤدي إلى تقوقع الذات على نفسها و هذا ما يسمى بالسولبسيسزم(solipsism)، أي الذات الوحيدة،

1/ رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 202

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بالتالي فإن الحقيقة إذا كانت مقتصرة على نفس الإدراك و الشعور باعتبار أننا لا نتصل بشيء وراء حدود الذهن و محتوياته الشعورية، فهذا الإدراك و الشعور هو إدراكي وشعوري أنا، و أنا لا أتصل بإدراك الآخرين و شعورهم، كما لا أتصل بالطبيعة ذاتها، وهذا يفرض عليّ العزلة عن كل شيء عدا وجودي و ذهني، فليس لي الحق بالتسليم بوجود الناس الآخرين لأنهم ليسوا إلا تصورات ذهني و فكري الذاتي.

و هكذا تنتهي المسألة إلى مثالية فردانية. لكن إذا كان باركلي يريد منذ البداية الوصول إلى هذه المثالية فسوف يتناقض مع نفسه، و إلا مع من كان يتحدث؟ و لمن كان يكتب و يؤلف؟ أليس ذلك تأكيدا جازما من باركلي على الواقع الموضوعي للأشخاص الآخرين؟

و بهذا فإن المثالية الذاتية و التي يمكن أن نسميها بالمثالية الفردانية، تحتفظ بالإدراك متجاهلة الموضوع[1].

و في هذا الإطار نجد "كانط" الذي وصف باركلي في كتابه "نقد العقل الخالص النظري" بأنه صاحب المثالية الجزمية المتزمتة التي تؤمن بأن وجود الأشياء في الطبيعة وجود زائف فضلا على أنه مستحيل[2].

و من جهة أخرى نجد أن فلسفة باركلي تحمل في طياتها شوائب ميتافيزيقية، و هذا ما يتعارض مع الفلسفة التجريبية، فهو من جهة يدعو إلى رفض الميتافيزيقا من خلال محاربته لفكرة الجوهر المادي، لكن من جهة أخرى نجد بأنه قد سقط في شباك الميتافيزيقا من خلال إقراره بالجوهر الروحي.

و من خلال هذه المعطيات نلتمس ذلك التأرجح بين النظرة التجريبية والنظرة الميتافيزيقية و هنا يتجلى لنا خطأ باركلي، و بالتالي تنطبق عليه نفس الاعتراضات التي عارض بها لوك في مسألة الجوهر المادي. علما بأن التصورية لا تسمح بقبول الجوهر سواء بصورته المادية أو الروحية.

1/ Jaffro- Laurent, L'idéalisme berkeleyen, Revue Philosophique,puf, N1, 2010, p140

2 / هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص 130

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و قد تنهار نتائج باركلي إذا أخذنا بنقد الوضعيين له على لسان الدكتور" زكي نجيب محمود" في تعليقه على هذا المبدأ الذي بنا عليه باركلي فلسفته، و هو أن "الشيء لا يوجد إلا و هو مدرك"، إن هذه المشكلات الفلسفية المزعومة، برأيه ما هي إلاّ لعب بالألفاظ، فلو استعملنا كلمة "تدرك" مكان" توجد" فكأننا نقول:«إن الشيء لا يدرك إلا و هو مدرك» و هذا تحصيل حاصل لا يفيد شيئا[1].

و في هذا الإطار نجد "جورج ادوارد مور" رائد الفلسفة التحليلية كان اهتمامه كله موجها نحو هدم الأساس الذي قام عليه البناء المثالي في مقاله المعروف "تفنيد المثالية". فإذا تقوض هذا الأساس، كان لا بد للبناء كله من أن ينهار. فقضية باركلي «أن ما يوجد هو ما يدرك» -حسب مور- قضية تحتوي على عناصر غامضة يمكن تحديدها في ثلاث نقاط رئيسية:

1-ما يوجد (Esse)

2- ما يدرك (Percipi)

3-هو (is) و تمثل الرابطة بين الموضوع (Esse) و ما يدرك (Percipi) ، لنترك الآن ما يوجد، و لننتقل على الفور إلى ما يدرك.

يرى مور أن لفظ "ما يدرك" هو لفظ يستخدم للدلالة على الإحساس(sensation)، و لكن أصحاب الاتجاه المثالي يرون أن هذا اللفظ لا يتضمن الإحساس وحده، و لكنه يتضمن أنماطا أخرى من العمليات الفكرية التي تسمى بالفكر(Thought)، و بهذا المعنى يرى المثاليون أن "ما يوجد هو ما يدرك" تعني أن ما يوجد يجب أن يكون مجربا شعوريا في الشعور أو في الفكر.

في حين يقرر مور عكس ذلك أن الشيء يكون موجودا سواء أكان ماثلا للفكر أو الإحساس أو لم يكن. و يرى مور أن هذه النقطة المشتركة التي تجمع بين هذين الإحساسين المختلفين هي الشعور(Consciousness)، و بذلك يكون لدينا في كل إحساس عنصران هما:

1/ محمود زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط4،، 1993، ص 10

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

1-الشعور الذي يتشابه فيه كل إحساس.

2- موضوع الإحساس.

إن واقع الأمر عند مور هو أن المادة أو الموضوعات المادية هي أساس الإدراك الحسي، و أساس عملية الإحساس و لا يمكن أن نتوقف عند ذواتنا و نحن نقوم بعملية الإحساس، إذ الإحساس يفترض دائما وجود أشياء مادية أو موضوعات خارجية عن الذات، و إنه لمن الخطأ أن نقرّر بأن ما يوجد هو ما يدرك، إذ أن الوجود شيء والإدراك شيء آخر، فلا ينبغي أن نخلط بينها أبدا[1].

كما أن باركلي كان موضع نقد من قبل الكثير من المفكرين خصوصا بعد نفيه وجود الشيء الواضح و المتمثل في " المادة ". حتى أن فلاسفة المثالية المطلقة في القرن العشرين، أقرّوا بأن باركلي قد ذهب أكثر مما ينبغي في إنكار وجود المادة. لكن إذا سلمنا بإنكار المادة فما مصير الفيزيقا ؟

إن هذا الإنكار للمادة يقضي نهائيا على مصير الفيزيقا، و يجعله مجهولا حين نرفض اكتشافات نيوتن و غيره من العلماء. إن المادة في صورة الجزئيات أو الجسيمات هي التي أثبت لها خصائصا و مميزات معينة. فماذا يبقى لقوانين الفيزيقا من موضوعات تصدق عليها، إذا لم يكن هناك حقا أجسام مادية ؟[2]

كما أن افتراض باركلي بأن المادة لا عليّة فيها، افتراض مرفوض لدى الفيزيائيين لأن بالمادة فاعلية و كثير من الظواهر تدل على حركات ذاتية آلية كحركات الذرات.

أما من ناحية الكيفيات المحسوسة يعتقد باركلي بأنها هي نفسها أشياء، و يرى أننا لا نرى الأشياء، لكن ألوانها، كأن اللون هو الشيء، و لا نشعر بالذهب الصلب، و لكن بالصلابة، فهذه مزاعم، و خلط، و ذلك أن الكيفيات ليست أشياء، فنحن إذا رأينا مزهرا أسطوانيا ملونا بالأخضر، و الأحمر، فنحن لا نرى أربعة أشياء، الأسطوانة، و اللون الأخضر، واللون الأحمر، و المزهر، فالمزهر موجود، لأن هذه الكيفيات لا توجد منفصلة عن المزهر. و بالتالي فإننا لا ندرك كيفيات، و إنما ندرك الأشياء ذات كيفيات.[3]

1/ عبد المعطي علي، الفلسفة الحديثة من القرن 17 حتى القرن 20، مرجع سابق، ص 185-186-188
2/ عبد المنعم عباس راوية، دراسات في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص 178
3/ طالبي عمار، مدخل إلى عالم الفلسفة، مرجع سابق ص191

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أما فيما يتعلق بمسألة صفات المادة الأولية و الثانوية، فقد أقرّ الفلاسفة الواقعيون المعاصرون (الواقعيون الجدد و الواقعيون النقديون) بالتمييز الذي ينبغي أن يتم بين الصفات الأولية و الصفات الثانوية. إن الثبات العظيم للصفات الأولية، و نجاح الفيزياء، و الكيمياء، و علوم أخرى في استخدامها دون غيرها في وصف الظواهر الطبيعية يؤلف حجة قوية لصالح وجود فرق أو تمييز بينهما. و من ناحية أخرى، لا تظهر الألوان، والأصوات، و الطعوم و درجات الحرارة في تجربتنا أنها توجد في أذهاننا أو في عقولنا، و إنما تظهر على أنها مرتبطة بموضوعات فيزيائية خارجية[1]، و هذا خلافا لما ذهب إليه باركلي باعتبار أن هذه الصفات ذاتية.

بالإضافة إلى ذلك نجد أن مسألة إدراك الحجوم التي تتوقف على الإدراك اللمسي دون البصري -كما رأينا ذلك مع باركلي- أثارت هذه المسألة جدلا بين الفلاسفة، حيث وجّه "وليام جيمس" نقدا لاذعا لباركلي حيث أكد أنه من الخطأ أن نعتمد على حاسة واحدة، كحاسة اللمس. مثلا في إدراك الحجوم أن البصر في حالة ذلك الأعمى الذي استعاد بصره يكون قادرا على إدراك الحجوم، و هذا مخالف لما ذهب اليه باركلي. فالأشخاص الذين ولدوا عمليان ثم ردّ إليهم بصرهم كانوا يندهشون لكبر حجم الأجسام التي بدت لهم بعد استعادة أبصارهم، و يقولون أنهم كانوا يتخيلونها في حالة عماهم، واستخدامهم حاسة اللمس فقط أصغر من ذلك بكثير[2].

و هذا يعني أن إدراك الحجوم – حسب جيمس- ليس من اختصاص اللمس بل من اختصاص البصر.

كما أن باركلي حين ردّ الأشياء إلى الأفكار، و اعتبر المحسوسات مجرد صور عقلية، قد أخفق في تفسير اتفاق الناس في معرفتها، لأن إرجاع الأفكار إلى الله لا يحل هذا الإشكال بل إن المضيّ في مذهب باركلي حتى نهايته، يؤذن بتقويض الروحية نفسها. إنه يقول إن الموجود هو المدرك، و المحسوسات مجرد أفكار للعقل، و مسايرة لهذا

1/ رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص201

2/ هويدي يحي، باركلي، مرجع سابق، ص59

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المنطق لا ندري كيف يتأتّى للعقول و الأرواح أن يكون لها وجود – إلا كمجرد أفكار في الذهن؟ وينسحب هذا على الله نفسه باعتباره أعلى الأرواح و أسماها..

بهذا يتداعى عالم العقول و الأرواح، و يمتد الشك إلى وجود الله نفسه[1]. و بالتالي ينهار عالم الروح مثلما حاول باركلي إزالة عالم المادة. و بهذا فقد مهّد باركلي الطريق لهيوم بحيث أن هذا الأخير، لم يكتف بموافقة باركلي على هذه النقطة فقط، بل ذهب أيضا إلى إزالة العقل، فلا وجود لا للمادة و لا للعقل في هذه الحالة. و اعتبرهما أوهام، و من ثمّ ليس لهما وجود حقيقي. فإنكار العالم المادي استلزم عنه إنكار العالم الروحي أيضا.

و بالتالي فإن هيوم لم يقف شكه عند المادة الخارجية، بل أطاح بالحقيقتين اللتين احتفظ بهما باركلي في فلسفته- و هما "النفس و الله" – الأمر الذي يتماشى مع المبدأ الحسي حتى نهايته.

و هكذا بلغ هيوم بالنظرية الحسية و المذهب التجريبي إلى ذروتهما التي يؤديان إليهما طبيعيا. و هذا ما سوف نراه لاحقا.

و إذا سلمنا مع باركلي بأن الإحساسات هي و الادراكات الحسية أفكار طبعها الله في عقولنا، فنحن نتساءل: من أين يأتي الخطأ إذا كانت كل فاعلية ترد إلى الله في هذه الفلسفة؟

و من جهة أخرى فإن باركلي لم يتحدث مطلقا عن الطريقة التي ينقل بها الذهن الإلهي المدركات إلى الأذهان الفردية، و لم يوضّح طبيعة العلاقات التي يجب قيامها بين نوعي الذهن حتى يتم الاتصال بينهما، و ترك آلاف الأسئلة معلقة في هذا الشأن.

و إذا كانت ادراكاتنا صادرة عن الله، أو راجعة إليه، فلماذا بعث فينا – أو في معظم الناس ماعدا باركلي ذاته على الأرجح!- اعتقادا بأن هذه الادراكات صادرة عن أشياء خارجية. و لماذا "شوّه" إدراكنا بحيث جعلنا نجهل أصله الحقيقي، ألا يتنافى هذا مع الصدق و الخيرية الإلهية؟

فما هي إذن الصورة التي يدعونا باركلي إلى الأخذ بها في صدد مشكلة خارجية العالم ؟

1/ الطويل توفيق، أسس الفلسفة، مرجع سابق، ص256

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

إنها صورة ذهن إلهي شامل يبعث من ذاته صورا أو ادراكات، و ينقل هذه الصور أو الإدراكات بطريقة لا يذكر عنها باركلي أي شيء، إلى الأذهان الفردية، التي لا نعلم إن كانت في رأي باركلي مشاركة في الذهن الإلهي أو منفصلة عنه. هذه هي الصورة التي يعتقد باركلي أنها أفضل من اعتقادنا الطبيعي بوجود عالم خارجي.

وهكذا نجد باركلي مضطرا إلى افتراض قوة روحية خارجية لتعليل استقلال الظواهر عن إرادتنا، و مضطرا إلى رسم تلك الصورة الغريبة للمعرفة البشرية التي تتم عن طريق نقل الذهن الإلهي إلى الذهن البشري لشريط من الصور هي التي تكوّن معرفة الإنسان[1].

لكن آلا يمكن القول بأن لجوء باركلي إلى تعليل استقلال العالم الخارجي عن إرادتنا بالرجوع إلى الإرادة الإلهية، هو نوع من الهروب لحل المشكلة ؟

و بالتالي فإن مشكلة خارجية العالم شكلت عائقا بالنسبة لمثالية باركلي الذي لم يستطع التخلص منها.

و إذا سلمنا مع باركلي بأن الأشياء توجد في العقل اللامتناهي و تكون مدركة من قبله، فهذا يستلزم بأن الأشياء لا توجد بفضل إدراكنا "نحن" الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى التقليل من دور العقل المتناهي في عملية الإدراك.

و هنا يتجلى لنا خطأ باركلي الرئيسي هو إخفاقه في أن يدرك أن أذهاننا تكون فعّالة في إدراك الأشياء الخارجية، فبدلا من القول بأن "وجود شيء هو أن يكون مدركا"، كان ينبغي أن يقول « وجود الشيء هو التفكير فيه، أو معرفته، أو أن نختبره بطريقة ما».

إن الفاعلية الخلاّقة للذهن حقيقة عرفها الفلاسفة المثاليون منذ" كانط" و أخفق باركلي في فهمها[2].

كما أن باركلي لم يبرهن على أن العقل الإلهي يدرك الصور الخارجية، بل سلّم مبدئيا بأن كل ما يتعلق بالعقل اللامتناهي لن يناقش، و بالتالي يقبل. و هنا يمكن أن نتساءل: ما قيمة إدراك العقل الإلهي لهذه الصور بالنسبة للعقل الفردي؟

1/ زكريا فؤاد، نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للانسان، مرجع سابق، ص ص 88-89

2/ رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص197

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و ما هي العلاقة الحقيقية بين العقل البشري و العقل الإلهي، و على أي نحو يستطيع ذلك العقل الإلهي بإدراكه المستمر، سدّ الثغرات و الفجوات الموجودة في إدراكنا المتقطع ؟

و هناك سؤال أكثر جرأة، قد يستنكره باركلي، لكن الروح الفلسفية تفرض علينا طرحه والمتمثل في أنه، إذا كانت جميع أفكارنا تعود إلى الذات الإلهية، فمن أين استقت هذه الأخيرة هذه الأفكار، و كيف تكوّنت لديها؟

و أخيرا فيما يتعلق بكتب باركلي الرئيسية و المتمثلة في كتاب "مقالة تتعلق بمبادئ المعرفة البشرية "و كتاب" ثلاث محاورات بين هيلاس و فيلونوس"، نجد أن الكتاب الثاني ما هو إلا تكرار للكتاب الأول بأسلوب الحوار الأفلاطوني، و بالتالي لم يقدم لنا باركلي مادة معرفية جديدة.

وإذا تأملنا كل أعماله الفلسفية التي عرف بها طبعها و هو في العشرينات من عمره، ومات في الثامنة و الستين، أدركنا مدى تسرعه، و حتميته، و واقعيته التي لم تمهله لإعطاء تأملاته الفلسفية مداها الأوسع[1].

المطلب الثاني: التعريف بشخصية دافيد هيوم

دافيد هيوم (David Hume)، فيلسوف إنجليزي ولد في السادس و العشرين أبريل سنة 1711 في إدنبرة Edinburg، عاصمة إسكتلندا بشمالي بريطانيا و يعد من أكبر أقطاب المذهب التجريبي الحسي الكلاسيكي، فهو يمثل قمة الفلسفة التجريبية الإنجليزية، حيث دفع بموقف كل من جون لوك و جورج باركلي إلى آخر نتائجه المنطقية كما خلّص الموقف التجريبي مما رأى فيه من عناصر غير تجريبية، أما عن تفاصيل حياته فهو من أسرة ميسورة الحال، فقد مات أبوه جوزيف Joseph و هو في الثانية من عمره و لم تتزوج أمه مرة ثانية بل كرّست حياتها لتربية أبنائها الثلاثة، و لا يعرف كثيرا عن هيوم في صباه، لكن المهم أنه قد تعلم بإدنبرة و التحق بجامعتها عام 1723، و استمر بها ثلاث سنوات أو أربع حصل على شهادته الجامعية. و كان يدرس بالجامعة "الفلسفة الجديدة" ويقصد بها فلسفة نيوتن و جون لوك و الأخلاق و الميتافيزيقا و اللاهوت الطبيعي.

1/ نصري هاني يحي، دعوة للدخول إلى تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص181

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و بعد أن ترك الجامعة حاول دراسة القانون لأن أسرته كانت ترغب أن يكون محاميا، أسوة أبيه، لأنها كانت تظن أن المحاماة هي المهنة المفضلة له، غير أنه كان يميل نحو الأداب، فقد كان تعليمه الأول أدبيا كلاسيكيا، لذلك انكب يقرأ كتبا لمؤلفين في العصر القديم و أعجب بمؤلفاتهم مثل الخطيب الروماني شيشرون و الرواقي سنيكا. و في العصر الحديث من إنجلترا أمثال كلارك و نيوتن و لوك و بيكون، و الفرنسيين أمثال مالبرانش ومونتين وغيرهما.

و هكذا استطاع هيوم، نتيجة ما وهب من عبقرية أن يضع يده على المتناقضات في هذه الكتابات و أن يردها إلى الأصول التي تبعث منها، و يكوّن في الوقت نفسه نظرة في طبيعة الأشياء و طبيعة المعرفة.[1]

كما عمل في مجال التجارة لكن لمدة قصيرة عند تاجر من "بريستول"، ثم غادرها لعدم تلاؤمها و مواهبه الفكرية ثم سافر إلى فرنسا سنة 1731 حيث بقي هناك ثلاث سنوات، مكث فيها في مدرسة لافليش الشهيرة التي تلقى فيها ديكارت تعليمه أتم خلالها كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" الذي يعد من أشهر مؤلفاته، و هو لا يتجاوز السادسة والعشرين من عمره في ذلك الوقت.

ثم عاد هيوم إلى لندن عام 1737، فتعرف إلى المفكر الاقتصادي الإنجليزي الكبير آدم سميث و أستاذ الفلسفة هتشستون، و في سنة 1739 تقدم هيوم لوظيفة أستاذ الفلسفة بجامعة أدنبرة لكنه لم يأخذ الوظيفة لأسباب تتعلق بميولاته الإلحادية، حيث تلقى معارضة رجال الدين له. عندئذ دعاه بعض كبار الشخصيات الإنجليزية ليكون مدرسا خاصا فقبل هذه الوظيفة لمدة سنتين أو ثلاث سنوات، اشتغل بعده في السلك الدبلوماسي في فرنسا بعض الوقت. و في عام 1763 دعته الحكومة الإنجليزية ليكون عضوا في سفارتها في فرنسا فلبى الدعوة ثم عاد إلى بلاده عام 1766، حيث عيّن في العام التالي وكيلا لوزارة الخارجية و لكنه استقال من هذه الوظيفة في السنة التالية.

[1] منى كريم،الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 99.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و كان هيوم مولعا بالأدب منذ نعومة أظافره، فقد ساعده الأدب على التفوق في عالم الكتابة، حيث حقق شهرة أدبية من خلال جملة من المقالات الأخلاقية و السياسية والاقتصادية. و في نهاية حياته أمضى فترة طويلة في كتابة تاريخ إنجلترا، و قد عادت عليه الكتابة بمتعة كبيرة فهو لم يعرف السعادة الحقة إلا أثناء تفلسفه و استغراقه في الفلسفة وحدها. و في الخامس و العشرين من أغسطس عام 1776 توفى هيوم.

و قد أفنى هيوم نفسه في محراب الفكر في شكل ديناميكية عطاء من خلال جملة من المؤلفات أهمها:

1. **رسالة في الطبيعة البشرية** (A Treatise of Human Nature) سنة 1737، جاء هذا الكتاب نتيجة لمجهود ذهني متواصل مرهق استغرق عشر سنوات. والهدف الذي أراده هيوم من وراء هذا الكتاب يكمن في تجاوز عيوب الفلسفات السابقة تلك الفلسفات التي كانت تبدو لهيوم قائمة على افتراضات غير يقينية وبذلك كان يهدف إلى تأسيس علم تجريبي صحيح عن الطبيعة الإنسانية. و هذا الكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: "الفهم"، الانفعالات" و "الأخلاق"[1].
2. **مقالات أخلاقية و سياسية** (Essays, Moral and Political) سنة 1741.
3. **بحث في الفهم البشري**(EnquiryConcerning Human Understanding) سنة 1748.
4. **تاريخ بريطانيا العظمى** (The History of Great Britain) سنة 1756.
5. **التاريخ الطبيعي للدين** (Nature History of Religion) 1756-1961.
6. **محاورات في الدين الطبيعي** (Dialogues Concerning Natural Religion)، نشر هذا الكتاب بعد موت هيوم.
7. حياتي (My life) سنة 1776.

[1] كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 402.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

المطلب الثالث: الهدف من فلسفة دافيد هيوم

قد نتساءل : ما هو الهدف الذي سعى هيوم إلى تحقيقه من وراء فلسفته؟

إن هدف هيوم الفلسفي يختلف عن سابقيه من الفلاسفة، أمثال "لوك" و "باركلي". وإذا كانا هذين الأخيرين "قد فسرا بعض الأشياء، على غير أساس تجريبي، كالاعتقاد بوجود الجوهر المادي و الجوهر الروحي، و تأويل السببية على نحو ما عرفنا من قبل، فإن هيوم أبى أن يقحم أي عنصر لا تجريبي في فلسفته، مهما أدى ذلك إلى هدم معتقدات الناس الاعتيادية و إثارة شكوكهم في قيمة المعرفة"[1] و بهذا أصبح هيوم يمثل نزعة تشكيكية، تناول فيها قدرات الإنسان من منظور نقدي. و بالتالي كان يستهدف هيوم من دراسته بناء علم الطبيعة البشرية يجري على نفس المنهج العلمي الذي اتبعته العلوم الطبيعية، فوصلت إلى نتائج عظيمة، و قطعت أشواطا كبيرة في سبيل التقدم. و هو يرى أن السبب في تخلف الدراسات البشرية يرجع إلى تخبطها و عدم اعتمادها على منهج واضح سليم، و يتخذ هيوم منهج "نيوتن" مثلا يحتذى في هذا المجال.

بهذه الروح العلمية، درس هيوم العقل البشري، و وضع نظرية المعرفة على أساس جديد[2]، حتى قال عنه كانط: "لقد أيقظني هيوم من السبات الدوغمائي"[3].

و لتحقيق هذا المسعى اقترح هيوم نظاما جديدا و كاملا للعلوم، و وضع له أساسا علميا، و بواسطته يتجاوز ما هو غير ملائم مع التجربة، أي ما هو غير تجريبي، إنه على حد قول جيل دولوز: " يطرح على نفسه مهمة إنتاج علم للإنسان"[4] و هذا ما جسده هيوم في كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية".

و لا شك بأن هيوم قد استفاد من الدراسات السابقة عليه المتمثلة في الدراسات التجريبية المجسدة في الفلسفة الإنجليزية، الأمر الذي أدى به إلى "اعتناقه لوجهة النظر

---

[1] متي كريم، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 200.
[2] الشيطي محمد فتحي، المعرفة، مرجع سابق، ص ص 115-116.
[3] كونرمان بيتر، فرانز – بوركتارد بيتر- فيدمان فرانز، أطلس dtv **الفلسفة**، ص 125.
[4] دولوز جيل، التجريبية و الذاتية، بحث في الطبيعة البشرية تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، ط1، 1999، ص 25.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

القائلة بأن جميع معارفنا تعود إلى التجربة"[1]، و بهذا أطّر مشروعه كله بالتجربة و لا يستطيع – حسب رأيه- أن يتجاوز حدودها.

و بهذا أراد أن يخلص الفلسفة التجريبية من أي عنصر غير تجريبي، ما دامت أن فلسفة سابقيه حملت في طياتها شكلا من أشكال الميتافيزيقا، هدفه هو تأسيس علم الطبيعة البشرية على أسس تجريبية، لهذا السبب لقب هيوم بفيلسوف الطبيعة الإنسانية لأنه وضع نظرية متكاملة تفسر المعرفة، الأخلاق و السياسة و الدين، بل الاقتصاد أيضا، على أساس الطبيعة الإنسانية، بمعنى أن كل ما ينتجه الإنسان من علوم و معارف و نظم مشروط بطبيعته الإنسانية المكونة بصفة أساسية من مجموعة من الرغبات و الانفعالات والمشاعر و الاعتقادات، و من بنية ذهنية معينة قوامها ملكات معرفية تقوم على ثلاثة أسس، هي: الإدراك الحسي، المخيلة و الفهم.

و لما كانت جميع العلوم محورها الأساسي هو الطبيعة البشرية، اقترح هيوم أن يكون علم الطبيعة البشرية أساس لجميع العلوم الأخرى، لأنه كان يريد أن يؤسس هذا العلم على المنهج التجريبي القائم على الملاحظة و التجريب، لذلك فإن هيوم قد وضع لبحثه في الطبيعة البشرية عنوانا فرعيا هو "محاولة لإدخال المنهج التجريبي في الموضوعات الأخلاقية"، و هو يقصد بالموضوعات الأخلاقية كل أجزاء كتابه: الفهم الإنساني و الانفعالات و الأخلاق. و تجدر الإشارة هنا بأن هيوم ينظر إلى كل معرفة تخص الإنسان على أنها فلسفة أخلاقية بما فيها نظرية المعرفة ومبحث السياسة و الدين و الاقتصاد.

كان يقصد هيوم من تطبيق المنهج التجريبي على الموضوعات الفلسفية و الأخلاقية أن يكون مشرّح الطبيعة البشرية، مثلما يفعل الطبيب عندما يشرّح الجسم و يكشف عن الأنسجة و وظائف الأعضاء.

و هدف هيوم من ذلك الوصول إلى الدقة العلمية التي حازتها العلوم الطبيعية في مجال دراستها لهذا، فهو يهدف من تشريح الطبيعة الإنسانية الوصول إلى المبادئ الأساسية الحاكمة لهذه الطبيعة. و قد أخذ إيحاءه في ذلك من الإنجاز الذي حققه نيوتن

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 326.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

لعلم الطبيعة أو الفيزياء. و على هذا الأساس، نظر هيوم إلى الطبيعة البشرية على أنها في النهاية طبيعة، يمكن دراستها و الوصول فيها إلى المبادئ الأساسية المتحكمة فيها تماما مثلما تمكن نيوتن من أن يتوصل إلى مبادئ الطبيعة الفيزيائية.

إن سبب إعجاب هيوم بالعلم الطبيعي النيوتوني هو أن هذا العلم قد نجح في تفسير حركة الأجسام الأرضية و السماوية بقليل من المبادئ العامة و الكلية، و هذا ما جعله يحاول دراسة الطبيعة الإنسانية بنفس الطريقة التي درس بها نيوتن الطبيعة الفيزيائية، هادفا إلى التوصل إلى أهم القوانين و المبادئ التي تحكم الطبيعة البشرية و السلوك الإنساني، الأخلاقي و المعرفي و السياسي و الاقتصادي.

و كان هيوم ينظر إلى المنهج التجريبي على أنه هو المنهج العلمي و أن الدراسة العلمية للطبيعة البشرية لن تتم إلا من منطلق المنهج التجريبي.

و بهذا سيحاول هيوم "أن يؤسس العلوم الأخلاقية على غرار العلوم الوضعية ويتخلى بذلك عن المشاكل التي تتخبط فيها الفلسفات السابقة، و التي تتجاوز حدود التجربة، و مقصده، محاكاة منهج نيوتن في العلوم الأخلاقية"[1].

و تقترب طريقة تفكير هيوم من نيوتن و منهجه في جانب أساسي من فلسفته، و هو المتعلق بالمعرفة، ذلك لأن نيوتن قد درس الطبيعة على أنها مكونة من ذرات بسيطة ومن حركة عامة هي الجاذبية. و هيوم كذلك "يدرس الطبيعة البشرية من منطلق أنها مكونة من إدراكات بسيطة يصنع منها الفهم إدراكات مركبة، كما يدرس هذه الإدراكات على أساس الترابط بينهما في الذهن، و هو ما يعرف بنظرية ترابط الأفكار"[2] (Association of Ideas). و ترابط الأفكار هذا ينظر إليه هيوم على أنه شبيه بالتجاذب بين الأجسام في مجال الفيزياء النيوتوني، و بهذا أراد هيوم أن يطبق نفس المنهج المستخدم في مجال العلوم الفيزيائية على الطبيعة البشرية و بالتالي تحوّل العلوم التي تهتم بدارسة الإنسان إلى علوم وضعية. و عليه أراد هيوم أن يحوّل العلوم المتعلقة بالإنسان إلى علوم وضعية نظرا للنجاح الذي حققه منهج نيوتن الوضعي في العلوم الفيزيائية

[1] أمين عثمان، شخصيات و مذاهب فلسفية، دار الكتاب العربي للنشر، القاهرة، د (ط)، 1972، ص 113.
2/ عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 2011، ص180

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

خاصة بعد النجاح الذي حققه في تفسير حركة الأجسام الأرضية، و السماوية. حاول هيوم تعميم نفس المنهج على الطبيعة البشرية رغم الاختلاف الموجود بينهما. وبهذا أراد هيوم أن يكون مشرّح الطبيعة البشرية بهدف الوصول إلى الدقة العلمية التي حازتها العلوم الطبيعية. و في إطار حديثنا عن نظرية المعرفة سوف نتبع الترتيب الذي اختاره هيوم في عرض فلسفته.

المطلب الرابع: الانطباعات و الأفكار

لقد اتبع هيوم نفس الاتجاه التجريبي الذي نهجه لوك، فبدأ دراسته بتحليل دقيق للمعرفة حتى يكشف فيه عن محتوى العقل الإنساني. و الملاحظ أن هيوم لا يطلق على موضوعات العقل مصطلح "الأفكار" كما فعل لوك بل يطلق عليها مصطلح "إدراكات (Perceptions)، و هو يقسم هذه الإدراكات إلى نوعين: الانطباعات (Impressions) و الأفكار (Ideas)، "و كلاهما في نظره من نوع واحد، و الفرق بينهما في درجة القوة التي تؤثر بها كل منهما في العقل. فالانطباعات أقوى في العقل أثرا و أوضح ظهورا، أما الأفكار فهي الصور الباهتة لهذه الانطباعات، و لا يمكن أن تنشأ في العقول أفكار إلا إذا سبقتها انطباعات"[1].

و في إطار حديثنا عن الانطباعات و الأفكار يوضّح لنا هيوم الفرق بينهما في قوله: « إن الفرق بينهما يتمثل في درجة القوة و الحيوية التي تؤثر بها على العقل و تدخل عن طريقها في التفكير و الوعي، فتلك الإدراكات التي تدخل بكل قوة و عنف يمكن أن نسميها الانطباعات، و تحت هذه التسمية أفهم كل إحساساتنا و انفعالاتنا و عواطفنا كما تظهر لأول مرة في النفس، و أعني بالأفكار الصور الخافتة لهذه الانطباعات في التفكير والاستدلال»[2].

و معنى هذا أن الفرق بين الانطباعات و الأفكار هو فرق في الدرجة لا في الطبيعة، و كلاهما من نوع واحد، إذ هما معا إدراكات.

[1] ميروك أمل، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 174.
[2] Hume David, A Treatise of human nature, Edited by L.A. Selby Bigge-oxford: The clarendon press,1896,p20.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و الفرق بينهما أن الانطباعات إدراكات تنطبع على الإدراك الحسي، و الأفكار إدراكات تنطبع على العقل. و ما ينطبع على الإدراك الحسي يكون قويا و عنيفا، و ما ينطبع على العقول يكون خافتا ضعيفا.

و الإدراك المنطبع على الإدراك الحسي هو تأثر مباشر للحواس بالأشياء. أما الإدراك المنطبع على العقل فهو مجرد صورة خافتة للأشياء. و إذا كان الإدراك الحسي يتلقى تأثيرات قوية من الخارج، فإن العقل لا يتلقى إلا صورا، بمعنى أنه لا يتلقى الانطباع الحسي نفسه، بل يتلقى صورة ذهنية عنه.

و قد ذهب هيوم إلى أن التفكير غير ممكن إلا بحضور إدراكات في الذهن، و هذه الإدراكات إما أن تكون انطباعات أو أفكار، و لأن الأفكار ذاتها ليست سوى صور عقلية لانطباعات حسية، فمعنى هذا أن كل تفكير بالنسبة لهيوم ينطوي على استقبال الانطباعات، و بذلك يعطي الأولوية للإدراك الحسي في المعرفة.

و على هذا الأساس "ينكر هيوم أن يكون للعقل نشاط إيجابي لأن وظيفته مقصورة على مجرد تلقي الانطباعات الحسية التي وصلت إليه من الخارج، إذ أن الانطباعات تؤثر في الذهن فتنطبع صورها فيه، فإن كان هذا الانطباع قويا سميت إحساسا و إن كان ضعيفا بمرور الوقت مثلا سميت أفكارا، إذ أن الفكرة إدراك ضعيف عند هيوم"[1]. وبالتالي يمكن القول بأن الانطباعات الحسية هي علّة الأفكار، و العكس ليس صحيحا.

و يميز هيوم بين نوعين من الإدراكات: الإدراكات البسيطة، و الإدراكات المركبة. "أما البسيطة، فهي الإدراكات التي لا تنحل إلى أجزاء متمايزة فلا تقبل تمييزا بين أجزائها و لا انفصالا، و عليه فلا يمكن ردها إلى ما هو أبسط منها، مثل إدراك لون معين و طعم معين. أما المركبة، فهي الإدراكات التي يمكن أن تنحل إلى أجزاء متمايزة فترتد إلى ما هو أبسط منها، مثل فكرة التفاحة التي يمكن تحليلها إلى أفكار بسيطة للون و الشكل والطعم و الرائحة. و هذه تتميز إحداها عن الأخرى على الرغم من ارتباطها معا في فكرة التفاحة"[2].

[1] محمود زكي نجيب، دافيد هيوم، دار المعارف، مصر، ط1، 1958، ص 35.
[2] متى كريم، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 201.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و نفس الأمر ينطبق على انطباعاتنا و أفكارنا قد تكون بسيطة، و قد تكون مركبة.

و في إطار التمييز، يميز كذلك هيوم بين نوعين من الانطباعات: انطباعات الإحساس (Impression of sensation) و انطباعات التأمل (Impression of Reflection).

فيما يخص انطباعات الإحساس، يقول هيوم: "أنها تنشأ في النفس أساسا، من أسباب غير معروفة"[1].

إن هذا التصريح من قبل هيوم يعد من أكثر أجزاء فلسفته غموضا، و كان مصدرا لاعتراضات كثيرة من قبل دارسي فلسفته، و يمكننا تبرير فكرة هيوم هذه بمعرفة رأيه في النفس. كان الأحرى لهيوم أن يؤكد تأكيدا جازما على أن انطباعات الإحساس تتمتع بصحة و يقين مطلق مثلما ذهب لوك إلا أنه لم يفعل ذلك و اختلف عنه. و تعد هذه النقطة من أهم الجوانب التي اختلفت فيها تجريبية هيوم عن تجريبية لوك.

إن هيوم في قوله السابق لا يتحدث عن وجود الانطباعات الحسية ذاتها، فهو لا يشك في وجودها، أو في الموضوعات الحسية التي تؤثر على أعضاء الحس، بل يشك في كيفية الانطباع نفسه، في النفس الإنسانية، ذلك لأن عملية الانطباع في حد ذاتها تنطوي على موضوع مدرك حسيا ينطبع في النفس، و على النفس التي يظهر فيها الانطباع. لا يشك هيوم في وجود و حقيقية الموضوع المنطبع أو الانطباع ذاته. بل يشك في موضوع الانطباع و هو النفس، ذلك لأن النفس ذاتها لا تعرف بانطباع حسي بل بعملية استدلال عقلية مجردة. و ما يعرف بانطباع حسي يكون ضروريا، أما ما يعرف باستدلال وبرهان يكون احتماليا. كيف إذن تعرف الانطباعات الضرورية بشيء محتمل مثل النفس؟ و كيف يعرف ما هو مباشر عن طريق وسيط غير مباشر و غير واضح لدى الذات الإنسانية أثناء عملية الانطباع؟

كل هذه الصعوبات هي التي جعلت هيوم يضع العبارة السابقة التي يشك فيها في أسباب نشوء الانطباعات الحسية في النفس.

أما فيما يتعلق "بانطباعات التأمل فإنها تستمد من الأفكار على النحو التالي: حين ترتد فكرة إلى العقل تحدث انطباعا تأمليا، فمثلا، حين أحصل على انطباع حسي عن اللذة

[1] Hume, A Treatise, op-cit, p.07.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

(Pleasure) أو الألم (Pain) فإني أكوّن فكرة عن اللذة و الألم، تظل في العقل بعد زوال الانطباع الذي استمدت منه"[1]. هذه الفكرة عن اللذة و الألم عندما ترجع إلى النفس، تنتج انطباعات جديدة بالرغبة أو النفور، و هي ما يطلق عليه هيوم انطباعات التأمل لأنها مستقاة من التفكير حول الانطباعات الأولية السابقة.

لكن قد نتساءل: ما علاقة الأفكار بالانطباعات؟

بعد تحليل هيوم للعلاقة الموجودة بين الأفكار و الانطباعات، يصل إلى نتيجة مفادها بأن هناك تشابه كبير بين الأفكار البسيطة و الانطباعات البسيطة، بحيث أن كل فكرة بسيطة لها انطباع بسيط لكن الاختلاف يكمن في درجة القوة و الحيوية. و لو تأملنا إدراكاتنا لوجدناها مزدوجة، فتظهر في العقل تارة على شكل انطباعات بسيطة و تارة أخرى على شكل أفكار بسيطة.

أما الأفكار المركبة، فقد تبدو لنا و للوهلة الأولى بأنه لا انطباع يقابلها، سواء كان بسيطا أو مركبا، أي هي أفكار لا نظير لها في عالم الانطباعات. لكن "الأفكار البسيطة التي تتألف منها تلك الأفكار المركبة لا بدّ أن ترجع إلى انطباعات بسيطة. فمثلا أستطيع أن أكوّن فكرة مركبة على مدينة كالقدس شوارها مبلطة بالذهب، و جدرانها مبنية بالماس، مع أني لم أشاهد شيئا من هذا القبيل"[2]. و هذا لا نظير له على أرض الواقع، لكن مهما تصورنا فكرة ما بعيدة عن الواقع، فعند تحليلها إلى عناصرها البسيطة، فنجد لكل فكرة بسيطة انطباعا يقابلها و يناظرها.

لكن أيهما أولى بالأسبقية، الانطباعات أم الأفكار؟

يؤكد هيوم بأن الانطباعات هي أولى بالأسبقية من الأفكار، لأن انطباعاتنا هي مصدر أفكارنا، و هذا ما أكده في قوله: "إن كل أفكارنا البسيطة في أول ظهورها مستمدة من انطباعات بسيطة تناظرها و تشبهها تماما"[3].

و بهذا يمكن القول بأن الانطباع سواء كان بصورة حسية أو ذهنية، يكون دائما متبوعا بفكرة، و هذا يستلزم بالضرورة بأن انطباعاتنا هي سبب أفكارنا، فالانطباعات

[1] متى كريم، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص201

2/ متى كريم، المرجع نفسه، ص202

3/ Hume, A treatise, op-cit, p30

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

البسيطة هي الأصول التي تعود إليها جميع أفكارنا، لكن هيوم يعترف بأن هناك حالة استثنائية، إذ قد تكون لدينا أفكار غير مستمدة من انطباعات بسيطة. "فمثلا، إذا وضعت أمامي الدرجات المختلفة للون الأزرق ما عدا واحدة، فإني أستطيع أن أكوّن فكرة عن تلك الدرجة المفقودة من اللون الأزرق، و لكن لا أستمدها من انطباع خاص لأنها لم تقع تحت بصري"[1].

أما فيما يخص ترتيب الأفكار، فهناك ملكتان لمعالجة هذه المسألة و المتمثلين في الذاكرة و المخيلة. فالذاكرة تحفظ الأفكار وفقا للترتيب الذي دخلت عليه إلى العقل، والمخيلة حرة في التصرف في الأفكار على النحو الذي تريده، و مع ذلك فإن المخيلة لا تعمل بصورة اعتباطية و إنما بصورة منظمة، بحيث إذا جاءت فكرة تلتها فكرة أخرى مرتبطة بها ارتباطا آليا وفق مبادئ ترابط الأفكار، و يحدث هذا الانسجام و الترابط بين الأفكار المختلفة بواسطة ثلاثة قوانين، هي: التشابه، و التقارن الزماني و المكاني ورابطة العلة بالمعلول.

1. **التشابه**: **(Ressemblance)** و معناه، أن الفكرة تستدعي فكرة أخرى، إذا كان بينهما تشابه.
2. **التقارن أو التجاوز الزماني و المكاني**: **(Contiguity in time and place)** ومعناه أن فكرة تستدعي فكرة أخرى، إذ اقترنت معها في المكان أو الزمان، أو فيهما معا، مثلا: ذكر المنزل في المبنى يؤدي طبيعيا إلى التحري عن المنازل الأخرى أو الكلام عليها[2].
3. **رابطة العلة بالمعلول (Cause and effect)** أو العلاقة العلّية، حيث يعتبر رأي هيوم في هذا الموضوع من أهم ما اشتهر به.

[1] Enquiry Concerning human understanding, 16, p.21.

نقلا عن: محمود زكي نجيب، دافيد هيوم، مرجع سابق، ص 37.

[2] هيوم دافيد، مبحث في الفاهمة البشرية، تر: موسى وهبه، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص 46.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

"يدرس هيوم العلاقة العلّية دراسة نقدية، و نقد العلّية يعتبر بحق المحور الذي تدور حوله فلسفته، و تقوم على أساسه نظريته في المعرفة، و أن فحص العلاقة العلّية لهو فحص للأساس الذي تقوم عليه معرفتنا"[1].

لقد أكد هيوم أن العلّية بمعناها الدقيق لا يمكن أن تدرك بالحس، فأنكر مبدأ العلّية، وأرجعها إلى عادة تداعي المعاني لكي يؤكد صحة اعتقادنا بمبدأ العلّية. "فإذا ما شهدت، على سبيل المثال، كرة البلياردو تصطدم بأخرى فإن الأثر المنتظر يمكن احتسابه انطلاقا من الخبرة السابقة"[2]. فنحن قد اعتدنا على ربط ظاهرة لاحقة بظاهرة سابقة.

و مصدر هذا الارتباط في الحقيقة إنما هو العادة الناشئة عن التكرار المستمر لنفس الاتصالات المتوالية، فضرورة الرابطة العلّية لا توجد إلا في عقولنا (عادة ذهنية) و التي هي نتيجة التجربة. و بهذا التفسير، استطاع هيوم أن يبرر صحة اعتقاداته بمبدأ العلّية بطريقة سيكولوجية.

المطلب الخامس: نقد الجوهر المادي و الروحي

إذا كان لوك قد أقرّ بالجوهر المادي، فإن باركلي قد كرّس كتاباته لنقد هذا الجوهر المادي لما قد يؤدي إليه من آثار سلبية سواء على مستوى المعرفة و ذلك بظهور مذاهب شكية في المعرفة، أو على مستوى الدين و ذلك بظهور مذاهب إلحادية في الدين.

لكن بالمقابل نجد هيوم قد أخذ اتجاها مخالفا حيث قام بنقد الجوهر بصورتيه المادية و الروحية، و بموقفه هذا يكتمل نقد التجريبيين لما يعرف بمشكلة الجوهر التي لا تتماشى مع المذهب التجريبي.

و بهذا يرفض هيوم أن يكون للجوهر وجود حقيقي في الأشياء، و يذهب إلى أنه مجرد طريقتنا نحن في التفكير، فليس هناك وجود حقيقي لما يسمى بالجوهر.

و من هذا المنطلق ينتقد هيوم الجوهر باعتباره قائم بذاته و الحامل للأعراض، أو الصفات و في هذا الإطار - يتساءل هيوم- إذا كان الجوهر فكرة - كما يرى الفلاسفة -

[1] الشنيطي محمد فتحي، المعرفة، مرجع سابق، ص 118.

[2] كونزمان بيتر، فرانز، بوركارد بيتر، فيدمان فرانز، أطلس dtv الفلسفة، ص 125

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و كان لكل فكرة انطباع تستمد منه، وفق منطق هيوم، فهذا يستلزم بالضرورة بأن للجوهر انطباع. لكن لو تأملنا خصائص الجوهر مثلا ما هو متقوّم بذاته و لا يحتاج في وجوده إلى غيره، فإن الأمر عسير جدا. إذ كيف لانطباع أن يمثل جوهرا إن لم يكن مشابها لذلك الجوهر؟ و كيف يمكن لانطباع أن يشابه الجوهر؟ مادام الانطباع – مهما كان- لا يحمل أي صفة من صفات الجوهر، أو كيفية من كيفياته.[1]

و هل فكرة الجوهر مستمدة من انطباعات الإحساس أم من انطباعات التأمل؟

و لو كانت فكرة الجوهر مستمدة من انطباعات الإحساس، أي نحصل عليها عن طريق الحواس - يتساءل هيوم- عن أي حاسة من الحواس يتم ذلك و بأي طريقة؟

فإذا كانت هذه الفكرة مدركة بالعين فيجب أن تكون لونا، و إذا كانت مدركة بالأذن فيجب أن تكون صوتا و إذا كانت مدركة باللمس فيجب أن تكون شيئا ملموسا، أو باللسان فيجب أن تكون طعما.

لكن هيوم يؤكد بأنه يتعذر أن يكون للجوهر لونا أو صوتا أو ذوقا...الخ و بالتالي فإن فكرة الجوهر لا تصدر عن الحس الظاهر أو الباطن.

و إذا كانت فكرة الجوهر مستقاة من انطباعات التأمل، أي نحصل عليها عن طريق التفكير، لكن انطباعات التأمل تنحل إلى عواطفنا و انفعالاتنا، و ليس لأحد منها أن يقدم لنا جوهرا و بالتالي ليس لدينا فكرة عن الجوهر.

فالاعتقاد بالوجود المستقل و المستمر للأجسام يقوم إذن على المخيلة، و هو مجرد تصور لا أكثر.

إن العقل حين يلاحظ مجموعة من الصفات (الانطباعات) المحسوسة المتمايزة مترابطة إحداها مع الأخرى دائما، فإن المخيلة تتصورّها شيئا واحدا و تعتبرها ذاتها رغم ما يعتريها من تغيرات. فإذا شهدنا مجموعة من الأفكار المتعاقبة المتمايزة المترابطة مع بعضها البعض بعلاقة التشابه، فإن العقل ينتقل من واحدة إلى الأخرى بيسر و كأن ليس بينهما اختلاف. و لكن إذا نظرنا إلى هذه المجموعة المتعاقبة من الأفكار المتمايزة في فترتين متباعدتين في الزمان شاهدنا اختلافا بينهما. و لإزالة هذا التناقض بين ذاتية

1/ الشنيطي محمد فتحي، فلسفة هيوم بين الشك و الاعتقاد، مكتبة القاهرة الحديثة، الإسكندرية، ط2، 1957، ص134

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

مجموعة الأفكار المتعاقبة تلك و اختلافها تتوهم المخيلة وجود شيء غير معروف وغير مرئي و تفترض أنه يظل ذاته رغم كل التغيرات التي تصيبه، و هذا الشيء الغامض هو ما يطلق عليه اسم الجوهر أو المادة الأصلية الأولى.[1]

إذن افتراض الجوهر يعود إلى توهّم المخيلة بوجود شيء غير معروف و غير مرئي. فليس هناك وجود حقيقي لما يسمى بالجوهر، و سبب حضور هذه الفكرة في أذهاننا عادة ذهنية في جمع صفات جزئية و أفكار بسيطة ترتبط معا بعلاقات تحدثها المخيلة و يطلق عليها اسما عاما بهدف إمكان التواصل مع الآخرين.

و إذا كان هيوم قد وافق باركلي مبدئيا في نقده للجوهر المادي، فإن هيوم علاوة على ذلك ذهب إلى أبعد الحدود حيث نقد الجوهر الروحي و بالتالي خالف باركلي في تلك الفكرة القائلة بأن لدينا تصور عن الجوهر الروحي، إذ – حسب اعتقاده – فإنه ليس لدينا انطباع مباشر عن فكرة الروح.

و في هذا السياق قد ذهب برتراند راسل إلى القول بأنه إذا كان باركلي قد أبعد تصور الجوهر عن الفيزياء، فإن هيوم قد قام باستبعاد تصور الجوهر عن علم النفس. فهو يقول بأنه ليس هناك انطباع عن الأنا، و من ثمّ ليس ثمة فكرة عن الأنا.[2]

و بهذا فإن هيوم يذكر أنه ليس لدينا أي فكرة عن وجود جوهر روحي أو نفسي أو أنه ليس لهذه الفكرة ما يقابلها من آثار حسية، و ليس لدينا أي شعور دائم بنفوسنا.

أما فيما يخص الجوهر الإلهي فإن هيوم يتخذ نفس الموقف بصدده و يدحض جميع الأدلة على وجود الله، فينتقد دليل الغائية المشهور الذي يفترض أن الله صانع و أن الكون آلة صناعية. و هكذا يمضي هيوم في انتقاده لفكرة وجود جوهر إلهي، بعد أن رفض وجود جواهر مادية أو نفسية، فلا تبقى إلا الإدراكات دون أي حامل مادي أو نفسي أو موجّد لهما، و بهذا يحتفظ للمعرفة الإنسانية بالأساس التجريبي الذي لا يسلّم بوجود أي شيء ما عدا الظواهر.[3]

[1] متى كريم، الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص223
[2] راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص255
[3] أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، مرجع سابق، ص ص 209-210

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

و في الأخير يمكن القول بأن "هيوم" قد استبعد الجوهر بصورتيه المادية و الروحية باعتباره فكرة ميتافيزيقية لا تنسجم مع مبادئ الفلسفة التجريبية، و بالتالي فقد استطاع أن يصل بالفلسفة التجريبية إلى قمتها المنطقية و ذلك بتقويض أسس الميتافيزيقا بشكل عام والقضاء على فكرة الجوهر بشكل خاص. و هذا دليل على تطويره للإتجاه التجريبي ودافعا له إلى آخر الطريق.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

الخاتمة

خاتمة:

نخلص في نهاية هذه المذكرة التي تناولنا فيها نظرية المعرفة عند باركلي إلى الاستنتاجات التالية:

إن التاريخ هو القالب الذي يتشكل فيه الفكر، و يتطور، من خلاله، فعلى الرغم من اتصال الفكر الفلسفي خلال تاريخه و كأنه يبدو لنا بمثابة سلسلة متصلة الحلقات، إلا أننا نجزم بأننا نخطئ لو نظرنا إليه ككل متشابه، إذ أن لكل مرحلة تاريخية مميزات وخصائص تتميز بها، فسمات الفكر في العصر القديم تختلف عن مميزات الفكر في العصر الوسيط والعصر الحديث. و إذا كانت مهمة الفلسفة هي السعي وراء المعرفة، فإن البحث في مشكلة المعرفة لم يظهر بوضوح مع بداية الفلسفة اليونانية في عصر ما قبل سقراط، فقد كان اهتمام الفلاسفة الطبيعيين بالمادة الأولى التي نشأ عنها الكون، وبالتالي كانت البحوث الفلسفية للفلاسفة الأوائل في تلك الحقبة الزمنية منصبة حول البحث في الوجود الخارجي. و كانت وقفات هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين في القرنين الخامس و السادس قبل الميلاد كلها وقفات تمحورت حول الظواهر الكونية للبحث عن الجوهر الذي صدر عنه هذا الكون، و عليه لم تتجه نظرتهم إلى البحث في صدق وسائل المعرفة و حدود إمكانيتها، فقد وضعوا ثقتهم في قدرة العقل الإنساني على المعرفة و أقاموا نظامهم الفلسفي دون أن يفكروا في مشكلة المعرفة، حتى جاء السوفسطائيون الذين وجّهوا أنظارهم إلى هذه المشكلة، لذلك نجد بداية البحث في موضوع المعرفة كان مع السوفسطائيين الذين وجّهوا اهتمامهم إلى البحث في الإنسان بدلا من البحث في ماهية الوجود، و لا شك أنه لولا هؤلاء لما كانت مناقشة مشكلة المعرفة قد اتسع نطاقها الذي وجدناه لدى سقراط و أفلاطون و من بعدهما أرسطو. فمدرسة التصورات العقلية اهتمت بالتصورات أو الماهيات التي يقدمها العقل و أصبح عالم الماهيات العقلية يمثل مركز الثقل في العلاقة بين الإنسان و العالم.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

أما في العصور الوسطى فقد كانت العلاقة بين العقل و النقل هي المشكلة الأساسية التي أولاها فلاسفة العصور الوسطى اهتمامهم البالغ، و بهذا الاتصال بين الفكر العقلي و الديني ظل التفكير لا يخرج عن إطار فلسفة مرتبطة بقيود العقيدة الدينية و التي كانت تنطوي على التساؤل التاريخي التالي: هل يؤمن الإنسان أولا، ثم يتعقل بعد ذلك؟ أم يتعقل من أجل أن يؤمن؟

أما في العصر الحديث فقد أخذت مشكلة المعرفة مكانتها، و كان جون لوك أول من حاول وضع هذا المبحث في صورة العلم المستقل و ذلك في كتابه "مقالة في الفهم البشري" (An Essay concerning Human Understanding, 1671)، فهو أول بحث علمي يتناول أصل المعرفة و ماهيتها و حدودها و درجة اليقين فيها. لكن الملاحظ أن الفلاسفة بعد أن اختلفوا في تحديد مصدر المعرفة إن كانت عقلية أو حسية أو كلاهما معا، اختلفوا في تحديد قيمتها و مطابقتها للواقع الخارجي، و هذا راجع إلى اختلاف مذاهبهم و مشاربهم الفلسفية، و هنا نجد "باركلي" الذي ذهب إلى الشك بوجود واقع خارج حدود الذهن البشري بعد أن حصر وجود المادة في وجودها المحسوس أو القابل للإدراك الحسي، و كان يهدف من وراء ذلك إلى بيان معنى خاص يتعلق بنظرية المعرفة.

و في ظل حديثنا عن التجريبية الإنجليزية سنلمس نواة المثالية في الفلسفة الإنجليزية التي كانت واضحة المعالم مع فلسفة جورج باركلي، رائد المذهب اللامادي الذي حاول التغلب على تلك الثغرات و النقائص الموجودة في فلسفة لوك و محاولة إزالته لتلك الشوائب التي علقت بها و التي لا تنسجم مع مبادئ الفلسفة التجريبية التي انطلق منها ، لهذا بدأ باركلي نظريته في المعرفة بالهجوم الصارخ على الأفكار المجردة لأن هذا المنطق نجم عنه الإقرار بمكان و زمان مجردين، و بوجود حركة مجردة مطلقة و بقوة علّية تتحكم في مجرى الظواهر الطبيعية و الأمر لم يتوقف عند هذا الحد فقط بل امتد إلى الإقرار بوجود جوهر مادي مستقل عن الإدراك، و هذا ما رفضه باركلي لأن هذه الأفكار المجردة هي سبب الشك و الارتياب في المعرفة و الإلحاد في الدين.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

لكن الملاحظ أننا نلتمس تطور على مستوى فكر باركلي بحيث انتقل من الإدراك الحسي في مؤلفاته الأولى إلى الإدراك العقلي في مؤلفاته الأخيرة، لكن نجد أن بعض النقاد قد حكموا على بنية فكر باركلي بالتناقض، فكيف ذلك؟

إن النظرة التأملية لفكر باركلي تدعونا إلى الإقرار بأن فكر باركلي في مؤلفاته الأولى كان هدفه محصورا في إلغاء الجوهر المادي، و هذا الأمر فرض عليه بصورة منطقية الاهتمام بالمعرفة الحسية، فكان موقفه مشابه لموقف رجل الشارع، و لكن في مؤلفاته الأخيرة اهتم بالمعرفة العقلية و رفع من شأن الإدراك العقلي بعدما دحض أقوال الفلاسفة الماديين بوجود جوهر مادي مستقل عن العقل، و معنى ذلك أن الإدراك الحسي يعد كمرحلة أولية للتعرف على الأشياء بواسطة الحواس، لكن بالإضافة إلى ذلك لا يمكن تجاهل دور العقل الفعال في اكتساب معرفة صحيحة.

من هنا يمكن القول بأن باركلي قد ألغى الجوهر المادي للتأكيد على أن المادة ليس لها وجود بدون إدراك، فوجودها قائم في إدراكها إلا أنه من المستحيل أن يكون لها وجود مستقل عن العقل لهذا استبعد باركلي كل معنى للأشياء خارج دائرة العقل، و المادة بهذا المعنى لم تصبح سوى مجموعة من الصفات الذاتية. أما المادة بمعناها الفلسفي القديم أصبحت لا تمثل وجود حقيقي لعدم احتوائها على شيء.

من هنا كانت مهمة باركلي تنحصر في إثبات بأن وجود المادة متوقف على وجود إنسان يدركها بما لهذه الذات المدركة من حواس و عقل و بالتالي فإن المادة في نهاية المطاف ما هي إلا مضمون ذهني وعلى هذا الأساس فوجودها متوقف على ذهن يدركها. فليس ثمة وجود مستقل عن المادة، فالمادة في نظر باركلي معنى مجرد لا يمكن تصوره بدون كيفياته الحسية و من ثم فإن باركلي ينظر إلى الوجود الواقعي للأشياء من زاوية واحدة والمتمثلة في وجودها المحسوس أو القابل للإدراك الحسي و بالتالي فهو لم ينف الوجود الواقعي للمادة بل كان يهدف إلى تبيان الطريقة التي نتعرف بها على المادة و من ثم حصر المادة في وجودها المحسوس أو القابل للإدراك الحسي، فالقول بوجود المادة

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

يستلزم بالضرورة أنها قابلة للإدراك، فهذا الوجود المدرك لا يحمل في طياته ذلك الجوهر المادي، و بعد نقده و دحضه للجوهر المادي أقرّ بالجوهر الروحي ليثبت بأن العقل الإلهي هو مصدر هذا الوجود، و من ثم احتلت فكرة الألوهية مكانة خاصة في فلسفته.

لكن الملاحظ أن النتائج التي توصل إليها "باركلي" لم تكن منسجمة مع مبادئ ومنطلقات الفلسفة التجريبية ، شأنها في ذلك شأن النتائج التي توصل إليها "لوك". هذا الأمر دفع بـ "هيوم" إلى الكشف عن تلك الثغرات التي وقع فيها سابقوه أمثال "لوك" و"باركلي" و المتمثلة خصوصا في الإقرار بالجوهر سواء بصورته المادية أو الروحية، وبالتالي حاول أن يخلّص الفلسفة التجريبية الإنجليزية من أي عنصر لا يتلاءم و طبيعتها، وبالفعل استطاع "هيوم" أن يصل بهذه التجريبية إلى قمّتها المنطقية.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

قائمة المصادر و المراجع

أولا: المصادر

• باللغة الأجنبية:

1) Berkeley George, A TREATISE CONCERNING The principles of Human knowledge, Kegan Paul, Trench, Trubner & co. ,ltd Reprint edition, The open court publishing company, London, 1910

2) Berkeley George, Les principes de la connaissance humaine, Trad, CH , Renouvier, L'édition de la librairie Armand colin, 1 926

3) Berkeley George, Les principes de la connaissance, œuvres 1, 1ère partie, Notes Philosophiques, Carnet[E], TR, Marilène phillips, ed, geneviève brykman, puf, Paris, 1ère ed,1985

4) Berkeley George, La théorie de la vision , ŒUVRE 2, TR.laurent déchery, Ed. GENEVIEVE BRYKMAN, PUF, PARIS, 1re ed, 1987

5) Berkeley George, Three Dialogues Between Hylas And Philonous, Kegan, The Open Paul, Trench, Court Publishing Company, London Agents, Ltd, 1906

6) Berkeley George, Trois Dialogues Entre HYLAS ET PHILONOUS, Tr. Jean-Marie Beyssade, Ed. Genevieve Brykman, PUF, Paris, 1re ed, 1987

ثانيا: المراجع

• باللغة العربية:

7) أمين عثمان، شخصيات و مذاهب فلسفية، دار الكتاب العربي للنشر، القاهرة، د (ط)، 1972

8) أمين عثمان، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، بيروت، د(ط)،1967

9) أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي،ج4، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د(ط)،1996

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

10) أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت،ط2، 1973

11) أرسطو، كتاب الدال، سلسلة الدراسات الفلسفية، تر: أبو يعرب المرزوقي، منشورات المعهد القومي للتربية، تونس، د(ط، ت)

12) أغروس روبرت- ستانسيو جورج، العلم في منظوره الجديد، تر: كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة ،الكويت، د(ط) ، 1989

13) إبراهيم مصطفى إبراهيم،الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2001

14) إبراهيم عبد الله، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997

15) إمام عبد الفتاح إمام، الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د (ط)،1986

16) ابن سينا، كتاب الشفاء، القسم الأول، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، (ط)،1982

17) الشنيطي محمد فتحي، فلسفة هيوم بين الشك و الاعتقاد، مكتبة القاهرة الحديثة، الإسكندرية، ط2، 1957

18) الشنيطي محمد فتحي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، ط5، 1981

19) الصايغ نوال الصراف، المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر العربي، القاهرة، د(ط)، 198

20) الحفني عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة و النشر، تونس، د(ط)، 1992

21) الفارابي أبو نصر، الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم قوقام، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د(ط)، 1993

22) الفزاري فراج الشيخ، مباحث الفلسفة الرئيسية، دار الحارث،الخرطوم، ط1، 1992

23) النشار مصطفى، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ط4، 2001

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

24) النشار مصطفى حسن، فكرة الألوهية عند أفلاطون و أثرها في الفلسفة الإسلامية و الغربية، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت ،ط2 ، 2005

25) الشاروني حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، دار الثقافة، المغرب، ط1،1981

الطويل توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط5،1967

27) بيير دوكاسييه، الفلسفات الكبرى، تر: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت،باريس ط2،1977

28) بالروين محمد محمد، الفلسفة الحديثة، قضايا و آراء، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط$_1$، 1997

29) برهبيه إميل، تاريخ الفلسفة اليونانية تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1987.

30) برهبيه إميل، تاريخ الفلسفة- القرن الثامن عشر، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط$_1$،1983

31) بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979

32) برلين ايسايا، عصر التنوير- فلاسفة القرن الثامن عشر،تر: فؤاد شعبان، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق د(ط)،1980

33) بوليتزر جورج، مبادئ أولية في الفلسفة، دار الفارابي، بيروت، د(ط)، 1987

34) توماس هنري، أعلام الفلاسفة« كيف نفهمهم»، تر: متري أمين، دار النهضة العربية، القاهرة، د(ط)، 1964

35) جيجن أولف، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، تر:عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، د(ط)،1976

36)جلال العظم صادق، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، ط$_3$،1979

37) حنفي حسن، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين أنسلم توما الأكويني، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، د(ط،ت)

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

38) حسن خليفة فريال، فكرة الأ لوهية في فلسفة باركلي، مكتبة الجندي، مصر،ط$_1$ ،1997

39) دافيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، تر: موسى وهبه، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008

40) دولوز جيل، التجريبية و الذاتية، بحث في الطبيعة البشرية تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، ط1، 1999

41) دولوز جيل، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997

42) ديمون جان بيير، الفلسفة القديمة تر: ديمتري سعادة، المنشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف، د (ط)، 1974

43) ديكارت رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: الحاج كامل، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1982

44) ديكارت رنيه- رائد الفلسفة في العصر الحديث- عويضة كامل محمد محمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1993

45) رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، لبنان، ط$_1$، 2010

46) راسل برتراند، حكمة الغرب، ج 1، تر: زكريا فؤاد، عالم المعرفة، الكويت،العدد62 ، 1983

47) راسل برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، تر: الشنيطي محمد فتحي، المصرية العامة للكتاب، د(ط)، 1977

48) زكريا فؤاد، نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2005

49) زكريا فؤاد، نظرية المعرفة، مكتبة النهضة المصرية، د (ط)، 1962

50) زيدان محمود، نظرية المعرفة عند مفكرين الإسلام و فلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة الغربية، بيروت، ط$_1$، 1989

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

51) ستيس وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة ، د(ط)،1984

52) سالم محمد عزيز نظمي، تاريخ الفلسفة، مؤسسة الشباب الجامعية، مصر، د(ط.ت)

53) شاخت ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، تر: محمود أحمد حمدي، مكتبة الأسرة، مصر، د (ط) ، 1997

54) طالبي عمار، مدخل إلى عالم الفلسفة، دار القصبة للنشر، الجزائر،د(ط)،2006

55) عبد المنعم عباس راوية، جون لوك، إمام الفلسفة التجريبية، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، ، د(ط)، 1996

56) عبد المنعم عباس راوية، أساطين الفلسفة الحديثة و المعاصرة، ديكارت و الفلسفة العقلية، تقديم: محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت د(ط)، 1996

57) عبد المعطي علي، الفلسفة الحديثة من القرن 17 حتى القرن 20، منشأة المعارف، الإسكندرية، د(ط)، د(ت)

58) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات- دار القلم- بيروت، د(ط)، 1979

59) عبد المنعم عباس راوية، دراسات في الفلسفة العامة، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط$_1$، 1998

60) عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع، الجزائر، ط1،2011

61) فضل الله مهدي، فلسفة ديكارت و منهجه، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1996

62) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، د(ت)

63) كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، د(ط)، 1979

64) كرم يوسف، الطبيعة و ما بعد الطبيعة، المادة-الحياة-الله، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر د (ط)، 1977

65) كولينز جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر: كامل فؤاد، مكتبة غريب، القاهرة، د(ط)، 1973

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

66) محمود زكي نجيب، دافيد هيوم، دار المعارف، مصر، ط1، 195

67) محمود زكي نجيب، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1993

68) محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، د(ط)، 1936

69) مرحبا عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات بيروت، باريس،ط3، 1983

70) مبروك أمل، الفلسفة الحديثة، الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، د(ط)، 2006

71) محمد علي ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم "المنطق الاستقرائي"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية- مصر، د(ط.ت)

72) متى كريم، الفلسفة الحديثة- عرض نقدي- دار الكتب الوطنية، بنغازي،ليبيا، ط2،د(ت)

73) ميد هنتر ، الفلسفة أنواعها و مشكلاتها،تر: زكريا فؤاد، دار النهضة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1975

74) متس رودلف،الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج1 تر: زكريا فؤاد، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية،ط1، 2009

75) نصري هاني يحي، دعوة للدخول إلى تاريخ الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2002

76) هويدي يحي، دراسات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة د(ط)، 1968.

77) هويدي يحي، باركلي، دار المعارف، مصر، د(ط) 1960

78) هويدي يحي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د(ط)، 1993

- **باللغة الأجنبية:**

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

79) Bréhier Emille, Histoire de la philosophie, II / XVIIe- XVIIIe Siecles, Quadrige, PUF, 2ème,ed, 1983

80)Bachelard Gaston, formation de l'ésprit scientifique, Gallimard, 1973

81) F.Copleston, A History of philosophy, the British philosophers, part2, Berkeley to Hume, image Books ed,1964

82) Hegel wilhem, propédeutique philosophique, trad, jean hyppolite, minuit, 1989

83) Hégel wilhem, la phénoménologie de l'ésprit, aubier, 1941

84) Hume David, traité de la nature humaine, aubier, 1967

85)Hume David, A Treatise of human nature, Edited by L.A. Selby Bigge -oxford: The clarendon press,1896

86) Hutin Serge, la philosophie anglaise et américaine, puf, Paris 1963

87) Locke John, An Essay concering Human , understanding, George routledge and sons limited- N.Y.E.P, duton, co book2, London.

88) Le Roux Emmanuel et LEROY André, La philosophie Anglaise classique, Librairie ARMAND Colin, Paris,1951

89) Michel Besnier-Jean, Histoire de la philosophie moderne et contemporaine, édition Grasset & Fasquelle,1993, Paris

90) Pascal Blaise, pensée, Gallimard, 1973

91) Renee Bouveresse- Quilliot, L'Empirisme Anglais, p.u.f, Paris,1997

92) Spinoza- Baruch- court traité, Garnier, 1984

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

ثالثا: الموسوعات و المعاجم:

• باللغة العربية:

93) ابن منظور، لسان العرب،ج4، دار صادر، بيروت، ط1،1990

94) الحاج كميل،الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2000

95) الحفني عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000

96) بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للطباعة و النشر، بيروت ، ط 1، 1984

97) صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب العالمي لبنان د(ط)، 1994

98) كرنزمان بيتر، فرانز- بوركارد بيتر، فيدمان فرانز، أطلس– dtv الفلسفة تر: كتورة جورج، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2001

99) كامل فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د(ط،ت)

100) لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001

101) محمد رضا يوسف، معجم العربية الكلاسيكية و المعاصرة، معجم ألفبائي موسّع في اللغة العربية،مكتبة لبنان، بيروت،ط1، 2006

102) نور الدين عصام، معجم نور الدين الوسيط، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1،2005

103) وهبه مراد، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ط5، 2007

• باللغة الأجنبية:

104) Blay michel, Dictionnaire des concepts philosophique, Larousse, Cnrs éd, 2006

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

105) Elisabeth Clément, Chantal De Monque, Laurence Hansen- Love, Pierre Kahn, La Philosophie De A à Z, Hatier, Paris ,1994

106) kunzmann Peter, Burkard Franz-Peter et Wiedmann Franz . Atlas de la philosophie ;Librairie Générale française pour le texte Français, La bibliographie , l'index et les compléments,1993

107) Morfaux Louis-Marie,Le Franc jean, Nouveau vocabulaire de la philosophie et des science humaine, Armand colin, paris,1ère éd.,2005.

108) Russ Jacquline et Badal- Leguil Clotilde, dictionnaire de philosophie , bordas, 2004

رابعا: المجلات و الدوريات:

• باللغة العربية:

109) جلال العظم صادق، دراسات عربية- مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، عن الفلسفة الحديثة وتاريخها، دار الطليعة، بيروت، العددان 1-2، 1975

• باللغة الأجنبية:

110) Jaffro- Laurent, Revue Philosophique, L'idéalisme berkeleyen, ,puf, N°1, 2010.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

فهرس الموضوعات

إهداء

كلمة شكر

المقدمة:.....أ

الفصل الأول: من المفهوم إلى الكرونولوجيا.....08

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي لنظرية المعرفة عند باركلي

شبكة المفاهيم الأساسية للبحث.....10

المبحث الثاني: كرونولوجيا نظرية المعرفة

المطلب الأول: نظرية المعرفة في العصر اليوناني.....26

المطلب الثاني: نظرية المعرفة في العصر الوسيط..... 37

المطلب الثالث: نظرية المعرفة في العصر الحديث..... 42

الفصل الثاني: من الأفكار المجردة إلى فكرة الجوهر.....52

المبحث الأول: نقد الأفكار المجردة

المطلب الأول: التعريف بشخصية جورج باركلي.....54

المطلب الثاني: النزعة الاسمية.....56

المطلب الثالث: فكرة الزمان و المكان.....68

المطلب الرابع: فكرة العلّية.....71

المبحث الثاني: من الجوهر المادي إلى الجوهر الروحي

المطلب الأول: المذهب اللامادي.....74

المطلب الثاني: نقد الجوهر المادي.....77
المطلب الثالث: صفات المادة الأولية و الثانوية.....87
المطلب الرابع: الإقرار بالجوهر الروحي.....92
الفصل الثالث: فكرة الألوهية و تجاوز نظرية المعرفة الباركلية.....98
المبحث الأول: فكرة الألوهية عند باركلي
المطلب الأول: النفس الإنسانية.....99
المطلب الثاني: الله علّة الوجود..... 102
المطلب الثالث: أدلة وجود الله.....106
المطلب الرابع: أهداف فلسفة باركلي (التسليم بوجود الله).....112
المبحث الثاني: النقد و المجاوزة (دافيد هيوم)
المطلب الأول: نقد و تقييم.....118
المطلب الثاني: التعريف بشخصية دافيد هيوم.....128
المطلب الثالث: الهدف من فلسفة دافيد هيوم.....131
المطلب الرابع: الانطباعات و الأفكار.....134
المطلب الخامس: نقد الجوهرالمادي و الروحي.....139
الخاتمة.....143
قائمة المصادر و المراجع.....147
فهرس الموضوعات.....156

ملخّص المذكرة :

إن نظرية المعرفة عند الفيلسوف الإنجليزي "جورج باركلي" لا تفهم إلا ضمن إطار التطورية التاريخية المتمثلة في العصر اليوناني، العصر الوسيط و العصر الحديث. لكن ما يثير الانتباه أن الفكر الإنجليزي في القرن الثامن عشر قد زوّد بذخيرة من الأفكار كانت مخالفة للتراث الفلسفي الإنجليزي، بمعنى أوضح سنلتمس ظهور حركة مثالية بمعناها الضيق مع باركلي رائد المذهب اللامادي، حيث ناقش هذا الأخير نظرية المعرفة في كتابه الرئيسي "مبادئ المعرفة البشرية"، حيث بدأ بناء نظريته في المعرفة بالهجوم الصارخ على الأفكار المجردة و على معرفتنا بالكليات، باعتبار أن باركلي ذو نزعة اسمية، حيث وجّه نقده لفكرة الزمان و المكان و فكرة العليّة وصولا إلى الفكرة المجردة الأساسية و هي الجوهر المادي من خلال مبدئه الشهير "الوجود إدراك" حيث أنكر باركلي وجود المادة كجوهر مستقل بهدف الإقرار بالجوهر الروحي و بالتالي إثبات وجود الله.

كلمات مفتاحية :

نظرية المعرفة؛ الجوهر المادي؛ الجوهر الروحي؛ الإدراك؛ الله؛ الأفكار المجردة؛ النزعة الاسمية؛ المذهب اللامادي؛ الصفات الأولية؛ الصفات الثانوية.